

انسان در جهان یا جهان در انسان «جستاری  
در خصوص رابطه انسان با جهان  
از نگاه صدر المتألهین»

فاطمه سلیمانی\*

چکیده

فیلسوفان اسلامی در خصوص رابطه انسان با جهان بر این باورند که انسان، عالم صغیر است و جهان، انسان کبیر. در این نگاه انسان عصاره و چکیده جهان محسوب می‌شود و جامعیت او به واسطه روح الهی و ملکوتی است که در او دمیده شده است. از بین فلاسفه ملاصدرا معتقد است که هنگامی که بدن انسان با حرکت جوهری به مرحله «تسویه» رسیده، استعداد و قابلیت لازم را جهت دریافت این نفخه الهی می‌یابد و آن گاه روح الهی با تمامی اسماء و صفاتش، درحد استعداد و قوه، در ترکیب بدن انسان جلوه می‌کند. بدین ترتیب، انسان به عنوان خلیفه الهی، می‌تواند تمام حقایق کلی و جزئی عالم و خواص و اسماء آن‌ها را بشناسد و بنا بر اتحاد عالم و معلوم، جهانی عقلانی شبیه جهان خارجی گردد.

بر این اساس، مسأله اصلی در این تحقیق این است که آیا انسان در جهان است و موجودی از موجودات جهان محسوب می‌شود یا جهان در انسان؟ چگونه جهان با تمام عظمت خود در انسان واقع می‌شود؟ انسان با چه ویژگی می‌تواند جهانی عقلانی گردد؟

**واژگان کلیدی:** انسان، جهان، عالم صغیر، انسان کبیر، عقل فعال، اتحاد عالم و معلوم، انسان عقلی. صدر المتألهین.

\*. دانشار فلسفه دانشگاه امام صادق(ع)، fateme\_soleimani@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۱۱/۰۷]

## مقدمه

از ابتدای تاریخ فلسفه اسلامی در بیان غایت و هدف فلسفه گفته شده است: «صیورره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»؛ هدف فلسفه آن است که انسان جهانی عقلانی شود مشابه و معادل با جهان عینی و واقعی. به عبارتی، انسان جهانی باشد نشسته در گوشه ای زیرا فیلسوف همه حقیقت عالم وجود را در عقل خود دارد. بر همین اساس فلاسفه معتقدند که غایت فلسفه رساندن انسان به مرتبه «انسان عقلی» است. در واقع، ادعای فلاسفه این است که انسان این قابلیت را دارد که جهان را به نحوی در درون خود داشته باشد؛ البته حضور جهان در انسان اولاً بدون کثرت و به شکل بساطت است؛ و ثانیاً حقیقت جهان بدون ویژگی های مادی و جسمانی، بلکه به شکل عقلی آن است.

انسان، طبیعت جمادات، نباتات و حیوانات را در خود دارد و در عین حال، بالقوه دارای طبع ملکوتی نیز هست. همان طور که بالاترین اصل جهان کبیر عقل است که بر همه موجودات حکمفرمایی می کند، در جهان صغیر نیز عقل بر تمام قوای نفسانی و جسمانی حکومت می کند و نیروهای گوناگون نفس انسان همگی مراحل بین حیات نباتی و ملکوتی است (نصر، ۱۳۷۷: ۳۹۹).

در علم جهان شناسی نیز این نظریات دارای اهمیت خاص است، زیرا طریقی مهم برای نمایان ساختن وحدت طبیعت و روابط باطنی بین انسان و طبیعت به شمار می رود؛ در نتیجه، تشابه بین عالم صغیر و کبیر در علوم قدیم به منزله پایه ای برای علوم ماوراءالطبیعه محسوب می شود و تأمل در طبیعت و تفحص در علوم طبیعی سهم مهمی در سیر و سلوک انسان به سوی علم ملکوت دارد.

در تصوف، تشبیه انسان به عالم کبیر و تشبیه مراتب درونی نفس انسانی به افلاک عالم بسیار متداول است و می توان این اصل را پس از اصل توحید رکن اساس تصوف به شمار آورد. در کل تشابه بین عالم صغیر و کبیر و سلسله مراتب عالم در عقاید یونانیان، مسیحیان، چینیان و هندیان قدیم یافت می شود و همچنین در نزد اخوان الصفا و عرفا وجود دارد (همان: ۱۱۰-۱۱۱).

برخی فیلسوفان نیز در تعریف علم فلسفه و یا غایت آن تعبیری به کار می برند که همین معنا را تداعی می کند. کندی فلسفه را علم به حقایق اشیاء به قدر طاقت بشر می داند (کندی، ۱۹۵۰: ۲۰-۲۱). فارابی معتقد است که عقل بالقوه و هیولایی انسان در اثر افاضه عقل فعال، عقل بالفعل می گردد که در آن صور معقولات مرتسم می گردد، به نحوی که حقیقت اشیاء و افعال در آن آشکار می شود (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۹).

اما ابن سینا صریحاً به این نظریه به عنوان غایت انسان اشاره دارد. او معتقد است که کمال واقعی نفس انسان در این است که خود یک عالم عقلانی شود که در آن تمام نظام جهان عینی و مراتب وجودی منعکس است (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۲۶).

انسان در جهان یا جهان در انسان «جستاری در خصوص رابطه انسان با جهان از نگاه صدر المتألهین» ۴۳  
(The World Within Human, or Human Within The World An Inquiry on the...)

صدرای نیز غایت فلسفه را در ابتدای کتاب اسفار چنین بیان می‌کند :

«فغایتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه، و صیورتها  
عالمًا عقلياً مشابهاً للعالم العینی لا فی المادة بل فی صورته و رقشه و هیأته و نقشه»  
(صدرای، ۱۹۸۱/ ج ۱: ۲۰).

سپس ادامه می‌دهد که همین غایت مطلوب پیامبر اکرم (ص) نیز بوده است. چنان‌که ایشان در  
دعایی می‌فرمایند: «رب أرنا الاشیاء کما هی»<sup>۱</sup>.

همچنین یکی از مطالبی که از طرف فیلسوفان مختلف مطرح شده، آن است که انسان جهان صغیر و  
جهان انسان کبیر است. اکثر فیلسوفان اسلامی معتقدند که جهان با تمام عناصر مادی و حقایق مجرد  
آن به نحو بالقوه در انسان وجود دارد. شاید وجود همین ویژگی در تکوین و آفرینش انسان است که این  
قابلیت را به او می‌دهد که بتواند جهانی عقلانی شود.

آنچه در این مقاله بحث می‌شود، موضوع «رابطه انسان و جهان» است و مسأله اصلی در این تحقیق  
آن است که انسان در جهان است یا جهان در انسان است؟ اگر انسان در جهان است و یکی از موجودات  
جهان محسوب می‌شود و جهان انسان را در خود دارد، پس انسان چیزی نیست جز موجودی از موجودات  
جهان که جهان آن را احاطه کرده است و بر آن تسلط دارد؛ و اگر جهان در انسان است که در  
این صورت انسان حاوی جهان است و بر جهان احاطه و تسلط دارد. انسان چه ویژگی دارد که می‌تواند  
به چنین مقامی برسد؟ همان‌طور که اشاره شد، این جایگاه غایت و مطلوب پیامبر اکرم (ص) و  
ائمۀ معصومین (ع) است؛ جایگاهی که در آن این انسان‌های کامل پس از طی مراحل عبودیت  
بر کل جهان احاطه می‌یابند و وجودشان باطن و حقیقت عالم می‌شود، این همان مقام خلیفه الهی  
است.

در همین ارتباط صدرای بیانی روشن و مشخص دارد: «انسان نمونه‌ای از عالم کبیر است و عالم کبیر  
کتاب و آیت جامع حق و تصنیف الهی است که در آن کمالات ذاتی و معانی الهی را اظهار کرده است،  
[از طرف دیگر] کتاب وجودی انسان مجموعه‌ای مختصر است که در آن آیات کتاب مبین نهاده شده  
است. پس کسی که در آن تأمل کند و در آیات و معانی آن تدبر نماید، مطالعه کتاب کبیر خداوند و آیات  
و معانی و اسرار آن [کتاب] برایش آسان می‌گردد و زمانی که معانی کتاب کبیر متقن و محکم گردد، از  
طریق آن، عروج به نشئه ربوبی و جلال احدی سهل می‌گردد. در نتیجه، کل هستی را در ذات کبریایی  
او منطوی می‌بیند و تحت نور وجودی او مشاهده می‌کند (صدرای، ۱۹۸۱/ ج ۷: ۱۸۴). و در جایی دیگر  
می‌فرماید: «این آدمی است که بر حسب جوهر ذات خود، استعداد این مقام (خلافت عظمای الهی) را  
دارد و آن به سبب تطوّر اوست به اطوار کونی وجود، و تشأن او به شئون علمی و شایستگی او برای  
مظهریت تمامی صفات متقابل الهی» (صدرای، ۱۳۸۶: ۷۷).

انسان در سیر صعودی خود پس از اتحاد با عقل فعال، جامع تمامی معانی و حقایق موجود در این عقل می‌گردد و در ادامه این مسیر در هر مرحله‌ای با هر یک از عقول طولی متحد می‌گردد و جامع حقایق بسیط تمامی آن‌ها می‌شود. و بدین ترتیب، در نهایت، در مقام قرب الهی جامع تمامی عوالم و نشئات وجودی می‌گردد و کل عالم وجود در درون انسان به نحو بساطت وجود پیدا می‌کند.

### انسان معبر بین دو عالم جسمانی و روحانی

نفس انسان که ذات و حقیقت او را تشکیل می‌دهد، «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است؛ به این معنا که در آغاز امر در نهاد جسم و از مواد و عناصر سازنده بدن به وجود آید و در اواخر امر به تدریج از بدن بی‌نیاز می‌شود و بدن را رها می‌سازد و قائم به ذات خویش می‌گردد. از آنجایی که عقل منفعل، یعنی عقل هیولایی، در انسان آخرین درجات و مراتب جسمانیت و اولین درجات و مراتب روحانیت است، پس انسان، مرز مشترک بین عالم اجسام و عالم ارواح قرار می‌گیرد و نفس او در اوایل امر آخرین منزلی است که اجسام در سیر صعودی بدان منزل می‌رسند و سیر صعودی اجسام بدان‌جا خاتمه می‌یابد و آن نخستین منزلی است که ارواح در سیر صعودی از آن‌جا به منازل عالی و رفیع‌تر صعود می‌کنند. پس انسان صراط و معبری است که بین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده است و هر موجودی که بخواهد به مبدأ خویش واصل گردد، باید در حریم انسانی وارد شود و از صراط انسانیت و در صراط انسانیت، به جانب مقصود رهسپار گردد. (صدر، ۱۳۹۰/ج ۲: ۹۲۲-۹۲۳)

به کار بردن تعبیر صراط و معبر برای انسان گویای این واقعیت است که انسان یک موجود مانند باقی موجودات عالم نیست، زیرا هر موجودی از موجودات این عالم که جزئی از عالم و بخشی از آن محسوب می‌شود و عالم مجموعه‌ای از آن‌هاست، نمی‌تواند به کمال و مبدأ خود برسد مگر از کانال وجود انسان. به عبارت دیگر، یک موجود به‌عنوان جزئی از عالم، جایگاه و مرتبه خاصی در عالم دارد که نمی‌تواند از آن تخطی کند و بالاتر برود، اما انسان به‌عنوان کل عالم یا به تعبیر قدما، عالم صغیر معبر و مسیری است که موجودات دیگر هم می‌توانند از طریق او به کل بییوندند و کامل شوند و معادل کل عالم قرار گیرند. البته باید توجه کرد که منظور از به کار بردن تعبیر صراط و معبر برای انسان این نیست که انسان مسیر (یا مسافتی) برای عبور و رسیدن به غایت و کمال باشد و هیچ تأثیری جز فراهم کردن شرایط کمال و رسیدن به کمال نداشته باشد، بلکه منظور آن است که هر موجودی تنها وقتی به غایت و کمال هستی می‌رسد که خود جزئی و بخشی از حقیقت وجود انسان شود؛ زیرا تنها موجودی که می‌تواند به کمال و مبدأ عالم برسد، انسان است و در واقع هیچ موجودی نمی‌تواند کل عالم یا عالم صغیر شود مگر انسان. برای این منظور لازم است موجودات (جمادات، گیاهان، حیوان) در روند حرکت جوهری ابتدا متناسب با تغذیه انسان شوند و سپس از طریق مواد غذایی جزئی از بدن او قرار گیرند و بدین ترتیب، در ادامه روند حرکت جوهری به نفس و حقیقت انسان تبدیل شوند. سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود، آن است که انسان چه ویژگی دارد که شایستگی چنین مقامی را می‌یابد؟

### حقیقت جسمانی - روحانی انسان

انسان از نظر روح، بسیط است و از نظر جسم، مرکب؛ و طبیعت جسم او، صاف‌ترین و ظریف‌ترین طبایع موجودات ارضیه و نفس او نخستین مراتب عالیه است و شایسته این است که به صورت ملک مصور گردد. پس هنگامی که این جوهر قدسی و طایر ملکوتی در نتیجه اختلاط به ماده از آن مقام و مرتبه‌ای که شایسته و سزاوار است، عدول کند و خود را اسیر و پایبند تعلقات جسمانی سازد، در این صورت، بقای او در این سرای مادی و دلبستگی او بدین منزلگاه جسمانی، برای او از ارتقا به منازل عالی روحانی و مقامات رفیع انسانی، اولی و احق است. در این هنگام از صورت انسانی بیرون می‌رود و صورت ملکوت از وی سلب می‌گردد و با ارتکاب اعمال و افعال ناشایسته صورت شیطانی و حیوانی را برای خود کسب می‌کند و در سلک شیاطین و یا حیوانات درنده داخل می‌شود و برای همیشه در آتش حرمان و حسرت می‌سوزد و به درجات و مراتب بهشت ارتقا نمی‌یابد (صدر، ۱۳۹۰/ج ۲: ۹۲۳)

از آن چه گفته شد، معلوم می‌گردد که اولاً عالم صغیر گردیدن انسان و معبر واقع شدنش برای وصول دیگر موجودات به کمال، کاملاً ارادی و در اختیار خود اوست؛ ثانیاً عالم صغیر بودن انسان در ابتدای حدوث نفس انسانی بالقوه است و باید برای رسیدن به این مرحله حرکت کند تا نهایتاً جهانی گردد بنشسته در گوشه‌ای و به تعبیر دیگر، به مبداء هستی تقرب یابد و خداگونه شود.

ذات و حقیقت انسان هر لحظه به حکم حرکت جوهری در معرض تغییر و تبدیل قرار می‌گیرد و با انحفاظ اصل ذات در حقیقت در مسیر استکمال، مراتب گوناگونی را طی می‌کند و بدین اعتبار، در هر آن از نوعی به نوع دیگری انتقال می‌یابد، ولی مردم از این نکته در ورطه غفلت و بی‌خبری افتاده‌اند. چنان که در آیه شریفه می‌فرماید: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق، آیه ۱۵)؛ «بلکه ایشان از خلق جدید در شک و شبهه هستند».

نفس انسان، به اعتبار تعلق وی به دو طرف متخالف، یعنی عقل و هیولا، دارای دو جهت متخالف است: یکی جهت استمرار و ثبات به اعتبار تعلق به عقل و دیگری جهت تجدد به اعتبار تعلق به هیولا؛ و هرگاه انسان به خود رجوع کند، درخواهد یافت که هویت او در آن حاضر غیر از هویت او در آن گذشته و آن آینده است و خواهد دانست که این اختلاف و مغایرت صرفاً به علت اختلاف عوارض نیست، بلکه ناشی از اختلاف اطوار، درجات و مراتب ذات واحد است. در قرآن مجید آیات بسیاری هست که بر تحول و تبدل انسان در ذات جوهر او دلالت می‌کند. مانند آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَقِيهِ» (انشقاق / آیه ۶)؛ «ای انسان، تو در راه خداوند می‌کوشی و او را ملاقات خواهی کرد». «وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ» (زخرف / آیه ۱۴)؛ «ما به سوی پروردگارمان باز می‌گردیم (همان: ۹۴۰-۹۳۱).

صدر معتقد است هنگامی که عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و ترکیب آن‌ها به نزدیک‌ترین درجات و مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال، بیشتر از آن چه نبات و حیوان طی می‌کنند، گام برداشت و قدمی فراتر از آن چه سایر نفوس و صور جوهری کسب می‌کنند، نهاد، در

این هنگام از جانب حضرت واهب الصور شایسته قبول نفسی می‌شود به نام «نفس ناطقه» که کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش درمی‌آورد. آن صورت (انسانی یا نفس ناطقه) عبارت است از قوه‌ای روحانی و نفسی که مدرک کلیات و جزئیات و نیز متصرف در معانی و صور است (صدرا، ۱۳۶۰ [۱۹۸۱ م]: ۱۹۹).

بنابراین تا حرکت طبیعت به حدی نرسد که آمادگی افاضه صورت آدمی به وجود آید، انسان به عرصه هستی پا نمی‌گذارد. طبیعت باید از مراتب حسی، نباتی و حیوانی عبور کند تا قابلیت دریافت صورت انسانی (نفس ناطقه) را بیابد. در این هنگام، موجودات عوالم جسمانی در قوس صعود مقدمه‌ای برای ایجاد انسان می‌گردند و از کانال وجود او می‌توانند ارتقا پیدا کنند و با عوالم مجرد اتحاد یابند (صدرا، ۱۳۸۷: ۷۱).

### انسان، کامل‌کننده دایره وجود

انسان در قوس صعود یک موجود متدرج‌الوجودی است که از طریق حرکت جوهری اشتدادی از نقص رو به کمال می‌رود. این حرکت توسط افاضه عقل فعال به تدریج در جوهر نفس که متحد با جسم است و به صورت بالقوه در آن قرار دارد، پدید می‌آورد. در واقع هیولای اولی در آخرین مرتبه سیر طبیعی خود قابلیت همراهی را با موجود مجرد پیدا می‌کند و در مسیر تکامل پیش می‌رود؛ البته این در صورتی است که هیولای اولی در مسیر تکاملی خود، خیلی لطیف و ضعیف شده باشد، آن‌چنان‌که صورتی که به آن افاضه می‌شود، نسبت به تمامی صور عالم طبیعت «لابشرط» باشد؛ به چنین حصه‌ای از هیولی صورت انسانی افاضه می‌شود و حرکت این حصه از هیولی تا مرتبه صورت انسانی ادامه می‌یابد.

صدرا معتقد است که در بین موجودات عالم طبیعت تنها چنین موجودی می‌تواند از طریق حرکت جوهری از حاشیه ادنایی عالم وجود به حاشیه اعلائی وجود سیر کند؛ چنین موجودی بعد از آن‌که در قوس نزولی از مبداء اعلی تا مرتبه ادنا رسیده باشد، می‌تواند قوس صعودی را طی کند و فقط چنین موجودی قابلیت سیر را در یک دایره کامل وجودی دارد. او در قوس صعود همواره از نقص به کمال سیر می‌کند، اما وقتی از مرحله نقص به مرتبه کمال می‌رسد، آن‌چه در مرتبه اول به جا می‌گذارد جهت نقص آن مرحله است، ولی حیثیات وجودی و کمالی همراه او هستند و در هر مرحله شدت و قوت می‌یابند. بدین ترتیب انسان در مسیر صعودی خود استعداد و سعه وجودی می‌یابد و با عوالم بالای هستی متحد می‌گردد (صدرا، ۱۹۸۱/ ج ۶: ۱۰۹؛ همان/ ج ۸: ۱۱، ۱۲، ۳۱۹، ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳؛ همان/ ج ۹: ۸۵؛ صدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۴۳؛ صدرا، ۱۳۵۴: ۳۲۱).

## چگونگی حضور جهان در انسان

انسان از جنس ملکوت و عالم مافوق جسمانیت است و از این جهت دارای وحدتی به نام «وحدت جمعیه» است؛ یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی است. وحدت او ظل وحدت الهی است؛ بنابراین، جامع جمیع مقامات وجودی است. در واقع، نفس انسانی با وحدت و بساطت در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می‌کند و خود را در هر مرتبه و مقامی به همان مرتبه و به همان صورت نشان می‌دهد؛ همان‌طور که ذات مقدس واجب تعالی با وحدت و بساطت تام و اتمّ خویش در جمیع شئون و مراتب عالم هستی تجلی می‌کند و خود را در هر موجودی به صورت آن موجود نشان می‌دهد (صدرا، ۱۳۹۰: ۳۹۷).

بدین ترتیب، انسان در مسیر تعالی و صعود خود در هر مرتبه‌ای که واقع می‌شود، تمام حقایق آن مرتبه و مراتب مادون آن را در درون خود دارد؛ البته به نحو بساطت. بر همین اساس است که حکما گفته‌اند: او جهانی است بنشسته در گوشه‌ای. صدرا به وضوح این مطلب را در توصیف حضرت آدم (ع) بیان می‌کند: «انسانی که او «آدم» است، عبارت است از مجموع عالم؛ زیرا او انسان صغیر است، در حالی که خلاصه‌ای از عالم کبیر است. عالم، بالقوه در وجود انسان است و انسان آن را با تمام عظمت و کثرت درک می‌کند. انسان دارای حجم صغیر از حیث صورت و حقیقتش از طریق قوای روحانی‌اش بر عالم احاطه دارد» (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۲). او در ادامه بیان می‌کند که چون حقایق عالم ظهور اسمای الهی هستند، در واقع حضرت آدم ظهور اسم «الله» است که جامع اسمای الهی است؛ بدین ترتیب، وجود «آدم» در بردارنده تمام حقایق عالم و به عبارتی، متضمن جمیع اسمای الهی است (همان). و عالم اسمای الهی عالم عظیمی است که هیچ چیزی از آن خارج نیست بلکه تمام آنچه در عوالم عقلی، مثالی و حسی است، مبدأ و اصل آن در عالم اسمای الهی است (صدرا، ۱۴۲۴: ۴۰۸). صدرا معتقد است که نفس انسان در هر یک از مراحل ادراک با یکی از عوالم هستی ارتباط یا اتصال می‌یابد. تحقق فرآیند ادراک برای نفس، با سیر طولی در مراتب هستی واقع می‌شود و شناخت هر شیء محسوس یا متخیل و معقول از راه اتصال با مبدأ وجودی آن انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، میان معلومات نفس و خود آن جدایی وجود ندارد؛ زیرا نفس با هر معقولی در هر مرتبه‌ای متحد است (صدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۷).

خداوند متعالی همه قوای عالم را در انسان فراهم آورده و تمامی بساطت و مرکبات و روحانیات و مکنونات را در انسان ایجاد کرده است. بنابراین، انسان از این جهت همانند دفتر مختصری است از یک کتاب مفصل یا نسخه منتخبی از کتابی مفصل که لفظ آن اندک و معنای آن بسیار است (صدرا، ۱۳۶۴: ۵۷). در ذات انسان همه قوای زمینی و آثار گیاهی و حیوانی گرد آمده‌اند و این نخستین درجه از درجات انسان است که تمامی افراد بشر در آن مشترک هستند، ولیکن در او نیرویی است که می‌تواند با تحصیل علم و عمل به آسمان‌ها و مجاورت ملکوت اعلی ارتقا یابد و از آن پس، ذات خود را با معرفت کامل و عبادت بسیار به کمال رساند و بساط کونین را درنوردد و از جهان و جهانیان برتری یابد و پس

از فانی شدن از ذات خود به فوز دیدار حق نایل آید. در این هنگام، او در عالم علوی به صورت فرمانروایی است که فرمانش در ملک و ملکوت نافذ است و مسجود ملائکه خواهد بود (صدرا، ۱۳۶۴: ۵۷-۵۶).

وجود عناصر اولیه در انسان زمینه و استعدادی را در انسان به وجود می‌آورد که می‌تواند با توجه به ظرفیت ملکوتی خود با حقیقت جهان یکی شود؛ بدین معنا که انسان مجموعه‌ای از انواع و اجناس موجود در عالم، به صورت استعداد و قوه است و هر جنسی از اجناس و عالمی از عوالم عقلی، نفسی و طبیعی در او به صورت استعداد و قوه یافت می‌شود و از آن جایی که هر ناقص و قوه‌ای به کمال و فعلیت مشتاق است، انسان نیز مشتاق خداوند است که جامع کمالات است؛ بعد از خداوند، مجموع عالم به جهت اشتمالش بر مظاهر صفات و اسمای الهی مستحق عشق انسان واقع می‌شود (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۰). در این هنگام، انسان با توجه به وجود ملکوتی‌اش و داشتن استعداد تعقل و نیز بر اساس اتحاد عاقل با معقول می‌تواند با حقیقت جهان یکی شود.

بدین ترتیب، تحقق جهان در انسان به ایجاد ارتباط انسان با جهان منجر می‌گردد؛ ارتباطی تکوینی که بر اساس آن انسان می‌تواند بر عوالم وجودی جهان احاطه یابد و واسطه فیض الهی گردد و همچون عقول در تدبیر جهان مؤثر باشد. از نظر صدرا، انسان این مقام را در پرتو نیروی عقل به دست می‌آورد؛ و توانایی نیروی عقل تا حدی است که نفس به کمک نیروی نظر و عمل تا عوالم الوهیت راه می‌جوید و از فروغ انوار او مایه می‌گیرد (صدرا، ۱۳۶۱: ۱۱۱).

بنابراین، نفس ناطقه به جهت وجهه تجرد روحانی و لطافت ذاتی خود، همیشه به امور حسن و کامل مشتاق است. ویژگی خاص او این است که هر وقت مستعد تصور معقولات و ادراک کلیات شود، برای رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی آماده می‌گردد و هر مقدار به معشوق حقیقی نزدیک‌تر شود، بر حسن اعتدال و قوام انتظام او افزوده می‌گردد و جنبه وحدت و وفاق در او زیاده‌تر می‌شود (صدرا، ۱۳۸۸: ۴۱۷؛ همان، ۱۳۷۵: ۵۶۴).

### چگونگی اتصال یا اتحاد به عالم مثال

آن چه گفته شد، به حوزه تعقل و درک معانی و مفاهیم عقلی مربوط می‌شود، اما درباره حوزه تخیل و ادراک حسی، ملاصدرا مانند سهروردی، معتقد است که هنگام درک صور و معانی جزئی، درواقع، انسان به عالم مثال (صور معلقه) اتصال می‌یابد و صور مثالی را که حقایق و مبدأ موجودات مادی هستند، مشاهده می‌کند و آن چه صورتهای ذهنی نامیده می‌شود، موجودات مجردی هستند که در عالم مثال وجود دارند و نفس، آن‌ها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو نسبت به آن‌ها علم حضوری به دست می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۴: ۲۳۹). بر همین اساس صدرا مشاهده موجود مجرد را از دور و آمیخته با نوعی ابهام، ادراک یا مفهوم کلی نامیده است (صدرا، ۱۳۶۰: ۱۱۲ و ۲۰۸).

صدرا در این باره توضیح می‌دهد که حصول صورت حسی یا عقلی برای نفس مانند حصول خانه و اموال و اولاد برای انسان نیست؛ چون هیچ کدام از این‌ها حصول یک شیء برای شیء دیگر نیست، بلکه تنها اضافه و نسبت پیدا کردن به اوست. در واقع، حصول صور ادراکی برای نفس شبیه حصول صورت جسمیه برای ماده‌ای است که توسط این صورت استکمال می‌یابد و یک ذات متحصّل می‌گردد. ماده بدون این صورت هیچ چیز معین و بالفعلی نیست. هرچند دارای استعداد و قابلیت صورت هست و از این جهت با عدم فرق دارد، فعلیتی ندارد که به‌عنوان یک شیء دوم در کنار صورت قرار گیرد تا الحاق صورت به آن از قبیل الحاق موجودی به موجود دیگر باشد. وضعیت نفس هنگام تحول از عقل بالقوه به عقل بالفعل همین‌طور است؛ ملحق شدن صور عقلی به نفس مانند ملحق شدن موجودی مباین به موجودی دیگر نیست (صدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۷-۳۴۹)، بلکه به فعلیت رسیدن استعداد و قوه‌ای است که در متن نفس (صور خیالی نفس) حضور دارد. این به فعلیت رسیدن توسط عقل فعال صورت می‌گیرد و نفس در این هنگام به‌منزله خالق و فاعل صور عقلی محسوب می‌شود و رابطه آن با صور ادراکی‌اش، رابطه اشراقی خواهد بود.

بنابراین، منظور از حضور صورت مثالی یا عقلی برای نفس یک حضور مکانی نیست؛ بلکه برای هر مجردی تنها خودش و متعلقاتش (معلول‌هایش) حضور دارند، نه چیز دیگری. در نتیجه حضور عبارت است از احاطه وجودی یا احاطه اشراقی یک شیء بر شیء دیگر؛ در این صورت، حضور بین یک جوهر متعالی موجود در عالم مثال و نفس انسان به‌عنوان یک موجود مثالی، معنا ندارد؛ حتی بین یک مجرد عقلی با مجرد عقلی دیگر بدون وجود رابطه علیت نیز حضور معنا ندارد. در این‌جاست که نقش عقل فعال به‌عنوان علت مفیض این صور مثالی و همچنین علت نفس انسانی روشن می‌شود. پدیده ادراک یا مشاهده صور مثالی موجودات در خیال منفصل معنایی ندارد، جز افاضه صور مثالی خیال منفصل در نفس انسانی توسط عقل فعال.

نفس انسان که فیض وجود خود را هر آن از عقل فعال دریافت می‌کند، در صورت وجود آمادگی و استعدادی که توسط اتصال یا ارتباط اندام‌های حسی بدن او با موجودات عالم مادی حاصل شده است، مستعد دریافت صور مثالی از عقل فعال می‌شود و بدین صورت، ادراک حسی و خیالی صورت می‌پذیرد.

هرچند که صدرا وجود این توان‌مندی را در انسان دلیل بر این ادعا می‌داند که خداوند انسان را مثال خویش (نه مثل خویش) قرار داده است، او بر این قدرت قوه خیال در منابع و آثار مختلف خود اشاره می‌کند، از جمله در کتاب *سفار* که قدرت بر ابداع و خلق صور را مربوط به جنبه ملکوتی وجود انسان، یعنی وجود مثالی او می‌داند (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۵-۲۴۶).

خداوند نفس انسان را به گونه‌ای خلق کرده است که اقتدار بر ایجاد و خلق صور داشته باشد. از این‌رو، نفس انسانی را از سنخ ملکوت آفریده که دارای قدرت و سیطره بر موجودات است؛ موجودات ملکوتی قدرت بر ابداع و خلق صور دارند، اعم از این که صورت‌ها، عقلی و عاری از ماده باشند یا قائم به ماده (همان). از این‌روست که خداوند انسان را مثال<sup>۲</sup> خویش (و نه مثل خویش) قرار داده است.

بنابراین از آنجا که انسان در نحوه وجود خود و به اراده و اذن الهی، ذاتاً، صفتاً و فعلاً مثال خداوند است، پس می‌تواند از طریق شناخت خویش به معرفت او برسد. لازم به تذکر است که مثل و ذی‌مثل در عرض یکدیگر و دارای ماهیتی یکسان هستند، ولی مثال و ذی‌مثال با یکدیگر رابطه طولی دارند. به عبارت دیگر، مثال مرتبه نازل ذی‌مثال قرار دارد و آیه و آئینه ذات، صفات و افعال اوست. از جمله مواردی که آشکار می‌سازد انسان از هر حیث مثال خداوند است، وجود عوالم و نشئات مشترک بین خدا و انسان است. همان‌گونه که خداوند دارای عالم غیب و شهادت، خلق و امر، ملک و ملکوت است، انسان نیز به گونه ای خلق شده است که دارای دو نشئه وجودی خلق و امر باشد؛ عالم امر، عالم «کن فیکون» است که صور در آن بدون نیاز به مواد و مصالح و بدون ابزار و آلات و به نحو ابداعی و دفعی و نه تدریجی و زمانی، محقق می‌شوند؛ در چنین عالمی، اراده همان ایجاد است. انسان نیز چون هویت امری دارد، یعنی علاوه بر بدن که عالم خلق، ملک و شهادت او به شمار می‌آید، عوالم غیبی متعدد در مراتب مختلف نیز دارد. بنابراین، انسان دارای ویژگی‌های امری یعنی قدرت تصویرگری و انشاء صور است. انسان در عالم خیال به مجرد اراده کردن و به هر نحو و شکلی که بخواهد، بدون ابزار و مواد خام اولیه می‌تواند صور خیالی خلق کند (صدر، ۱۳۸۹: ۳۳ - ۳۵).

این صورت‌گری در عالم خیال محدوده‌ای ندارد؛ به لحاظ کثرت، نامحدود و به لحاظ کیفیت، مشروط به قید و شرطی نیست. انسان در عالم خیال به مجرد اراده، صورت‌گری می‌کند. همه این‌ها گواه بر آن است که انسان از سنخ ملکوت و دارای ویژگی امری است. صدر در بحث تفسیر قرآن در خصوص سیر انسان به سوی عالم معنا بیان می‌دارد که «سدره المنتهی» فاصله‌ای بین عالم صور و عالم معنای صرف است و اگر کسی از این حد بگذرد، در حقیقت عالم صور را پشت سر گذاشته و به عالم معنای صرف و لذا بد عقلی و معنوی راه پیدا کرده است (صدر، ۱۳۸۹: ۴۷). به همین جهت، او تعبیر «فی سدرِ مَحْضود» (واقع، آیه ۲۸) را بیانی از همین «سدره المنتهی» می‌داند. او معتقد است که این درخت سرچشمه نعمت‌های بیکران الهی برای مؤمنان است، به طوری که نعمت‌ها و لذا بد در این مقام (یعنی نزد سدره المنتهی) معنا و صورت را توأم با هم دارند.

از نظر صدر، سدره المنتهی قوه و نیروی ملکوتی است که شأن آن صورت دادن به حقایق است، یعنی حقایق را از عالم معنای محض که مجرد از صورت است، فرود می‌آورد و به آن‌ها شکل و صورت می‌دهد. این همان معنای نزول وجودی از عالم امر به عالم خلق است. بر همین اساس، جایگاه وجودی سدره المنتهی، مرتبه‌ای بین عالم امر و خلق است. از طرف دیگر، صدر شأن قوه خیال را نیز ایجاد صور و فرود آوردن معانی و حقایق عقلانی به مرتبه‌ای می‌داند که دارای شکل و رنگ است؛ خیال از یک طرف، معقولات را به صورت جسمانی درمی‌آورد و از طرف دیگر، محسوسات را به صورت معنای مجرد (همان: ۴۸ - ۴۹).

بنابراین، عملکرد عالم خیال، خلق صور و شکل دادن به حقایق عقلی است. این عالم به‌مثابه مخزن اسرار حواس ظاهر و باطن است و تمام اطلاعات (دریافت‌های) حواس ظاهری و باطنی، به این عالم راه می‌یابد و شکل و رنگ و بُعد می‌گیرد. تمام این ویژگی‌ها دال بر آن است که عالم خیال دارای هویت امری و ملکوتی است.

انسان در جهان یا جهان در انسان «جستاری در خصوص رابطه انسان با جهان از نگاه صدر المتألهین» ۵۱  
(The World Within Human, or Human Within The World An Inquiry on the...)

صدرا با استناد به حدیث «ان فی الجنّه سوقاً یباع فیہ الصور» می‌گوید که قوام نشئه‌ی آخرت به دل آدمی است و حیات دل به معرفت و عمارت بهشت و قصور و انهار و اشجار... همه به سبب تعمیر و تکمیل دل از طریق اعتقادات حقّه و نیات صادقانه است؛ زیرا که هر چیزی را که انسان در بهشت تصور کند، موجود می‌شود، به گونه‌ای که برخی از علما معتقدند که این ویژگی بهشت به جهت لطف الهی است که قدرت بر اختراع صور را به حسب مشیت و اختیار موجب گردیده است (صدرا، ۱۳۸۱: ۶۸ - ۶۹)؛ اما باید توجه داشت که همین منبع قدرت در دنیا نیز منشاء اختراع صور در عالم خیال است؛ و هرچه روح لطیف‌تر گردد و از کمالات و فضایل بیشتری برخوردار باشد، قدرت بیشتری بر اختراع صور زیبا دارد.

به هر حال، در وجودشناسی صدرایی، کمال و فضیلت، قوه‌ی خیال و ابداع صور، تعقل و درک مفاهیم و معانی، همه ابعاد مختلف یک حقیقت است که در دنیا ظهورات خاص دنیایی و در آخرت ظهورات خاص اخروی دارد. این حقیقت در انسان است که او را ذاتاً و صفتاً و فعلاً مرآت خداوند می‌کند.

### مراحل تعقل در انسان

قوه‌ی عقل نظری نسبت به صور معقولی که می‌پذیرد، همواره در یکی از مراحل چهارگانه‌ی زیر قرار می‌گیرد:

۱. عقل هیولایی: عقل در این مرحله، قوه‌ی محض یا استعداد صرف است، یعنی مرحله‌ای از عقل قبل از قبول هرگونه صورت عقلی.
  ۲. عقل بالملکه: مرحله‌ای از عقل که معقولات اولی یا بدیهیات برای آن حاصل شده باشد. در این مرحله عقل نسبت به صور معقولات ثانوی در حکم قوه‌ی ممکنه است.
  ۳. عقل بالفعل: مرحله‌ای از عقل که معقولات ثانویه برای آن حاصل می‌شود و عقل نسبت به صورت عقلی در حکم قوه‌ی کمالیه است؛ البته انسان بالفعل آن‌ها را مورد مطالعه و مراجعه قرار نمی‌دهد، بلکه هرگاه بخواهد، از طریق تأمل و تفکر در معقولات اولیه، بالفعل آن‌ها را به دست می‌آورد.
  ۴. عقل مستفاد: مرحله‌ای که عقل نسبت به صور معقول در حکم فعل مطلق است و صور معقولات، بالفعل در نفس انسان حاضر است و مورد مطالعه‌ی حضوری و مشاهده‌ی فعلی قرار می‌گیرد. وجه تسمیه‌ی آن به عقل مستفاد این است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود دائم بالفعل است؛ یعنی از عقل مفارق بعد از این که نفس انسان نوعی اتصال یا اتحاد را با آن حاصل کرد (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۹؛ ابن سینا، ۱۹۵۲: ۶۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹-۱۳۷۷: ۳۵۴).
- در این مرحله نفس انسانی به کمال نوعی خود نایل می‌شود و به مبادی اولیه وجود تشبیه می‌جوید و آن چه عقل فعال مشتمل بر آن است، شامل می‌شود.

در خصوص چگونگی اتصال یا اتحاد نفس با عقل فعال و دریافت حقایق و صور عقلی موجودات عالم طبیعت از این عقل از طرف فیلسوفات تبیین و تفسیرهای متعددی ارائه شده است، که هر کدام از آن‌ها بر اساس مبادی مکتب فلسفی خود اظهار نظر کرده‌اند.

### چگونگی اتصال به عقل فعال

ابن سینا در بیان فرآیند تعقل در انسان بعد از طرح ویژگی حدس در برخی از انسان‌ها به نقش تعلیم و آموزش در تفکر اشاره می‌کند و می‌گوید که نفس ناطقه هرگاه تعلیم یابد و بخواهد صورت معقولی را تعقل کند، به عقل فعال که واهب صور است، رجوع می‌کند و چون تعلیم موجب حصول استعداد برای آن شده است، بدین عقل متصل می‌شود و از این اتصال نیروی بسیط مجردی بدان دست می‌دهد که تفصیل صور عقلیه بر اثر آن پدیدار می‌شود (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۲۳۲ و ۲۳۴). صور عقلیه‌ای که در این هنگام در نفس پدید می‌آید، متناسب با صور جزئی‌های است که قبلاً نفس به مطالعه آن‌ها در قوه متخیله پرداخته است؛ بدون آن که از هر جهت از جنس آن‌ها باشد. یعنی همان‌طور که نور خورشید در شیء منفعل پدید می‌آید، نفس ناطقه نیز چون صور جزئی خیالی را مطالعه کند، استعدادی در آن پدید می‌آید که بر اثر فیض عقل فعال، صور کلی عقلی متناسب با آن صور جزئی خیالی را در خود بپذیرد. (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۲۴۳؛ همان، ۱۳۷۷-۱۳۷۹: ۳۶۵-۳۶۶). زمانی که نفس از عقل فعال رو برگرداند و مثلاً به جانب محسوسات توجه کند، آن صور معقول نیز زایل می‌شود، ولی این بار قوه و استعدادی که نفس را برای اتصال مجدد به عقل فعال حاصل است، قوه قریب و استعداد تام است، یا به عبارت دیگر، عقل بالفعل است (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۲۴۲).

صدرا ظاهراً سخن ابن سینا را می‌پذیرد و در تکمیل آن به منظور بیان اتحاد با عقل فعال به چند نکته اشاره می‌کند:

۱. نفس هنگام تعقل شیء، عین صورت عقلی آن شیء می‌گردد.
  ۲. عقل فعال تمام اشیا معقول است؛ البته نه به این معنی که اشیا به حسب انواع وجودهای خارجی خاص خودشان در این ذات مجتمع باشند، بلکه مقصود آن است که ماهیت متکثر در خارج، با یک وجود عقلی با حفظ وحدت و بساطت موجود هستند.
  ۳. وحدت عقول وحدت عددی نیست، بلکه وحدتی از نوع وحدت صرف الشیء است که تکثیرپذیر نیست.<sup>۳</sup> بر این اساس، نفس با هر صورت عقلی که درک می‌کند، متحد می‌شود. در واقع، لازم است که با عقل فعال که جامع همه صور عقلی است، اتحاد پیدا کند (صدرا، ۱۹۸۱: ۳۶۵-۳۶۶).
- همان‌طور که ملاحظه می‌شود در کلام صدرا سخن از اتحاد نفس با عقل فعال است، درحالی که در عبارات شیخ واژه اتصال به کار رفته است. تفاوت این دو تعبیر گویای آن است که نظر صدرا کاملاً شبیه نظر ابن سینا نیست، بلکه صدرا بدون این که صریحاً مخالفتی با سخن ابن سینا داشته باشد نظر ابن سینا را ذیل سخن خودش جمع می‌کند و در واقع آن را اصلاح و تکمیل می‌نماید.

در نگاه صدرنا نفس از همان ابتدا که بر ماده بدن افزوده می‌شود، به منزله صورت موجودی از موجودات جسمانی است؛ یعنی مانند صورت‌های محسوس و خیالی است. در ابتدا برای هیچ‌یک از موجودات (جسمانی) صورت عقلی وجود ندارد، چون محال است که از صورت عقلی و ماده جسمانی، یک نوع جسمانی مانند انسان (بدون استكمال ماده) حصول پیدا کند. به این جهت که ماده قریب یک شیء از جنس وجود صورت آن شیء است؛ چون نسبت صورت به آن شیء نسبت فصل محصل به جنس قریب است. بنابراین، نفس در اوایل سرشت و تکوینش یک صورت از موجودات این جهان است که دارای قوه و استعداد پوییش و سلوک به عالم ملکوت (به صورت تدریجی) است. در واقع، نفس در ابتدا صورت یک موجود جسمانی است، ولی استعداد قبول صور عقلی را دارد و منافاتی بین این فعلیت و آن قبول استکمالی وجود ندارد. به این ترتیب، صورت نفسانی حسی برای صورت خیالی و صورت خیالی برای صورت عقلی به منزله ماده است؛ به این صورت که ابتدا معقولات اولیه و سپس معقولات ثانویه به صورت تدریجی بر آن افزوده می‌شود. (همان: ۳۶۶-۳۶۷)

بر این اساس، صدرنا قول حکمایی را که معتقدند هر ادراکی نوعی تجرید است و تفاوت مراتب ادراکات به حسب مراتب تجرید است، اصلاح می‌کند و می‌گوید: «تجرید مدرک معنایش حذف و اسقاط بعضی از صفات آن و باقی گذاردن برخی دیگر نیست؛ بلکه عبارت از تبدیل وجود پست و ناقص به وجود برتر و اعلاست. بنابراین، نفس وقتی استکمال پیدا کرد و عقل بالفعل شد، این‌گونه نیست که بعضی از قوایش (مانند احساس) از وی سلب شود و بعضی دیگر (مانند عاقله) باقی بماند؛ بلکه هرگاه استکمال پیدا کرد و ذاتش رفعت یافت، قوایش هم با ذاتش استکمال می‌یابند. چون هرچه وجودی تعالی یابد، کثرت و تفرقه در آن کمتر و ضعیف‌تر و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر می‌شود»<sup>۴</sup> (صدرنا، ۱۹۸۱: ۲۸-۲۹).

به این ترتیب، صدرنا اثبات می‌کند که نفس از طریق اتحاد با عقل فعال (عقل مجردی که خود عقل بالفعل است و دارای صور عقلی تمامی اشیا) صور عقلی را دریافت می‌کند و این‌گونه جهانی عقلانی می‌گردد.

### اتحاد با عقل یا جهانی عقلانی گردیدن

در این خصوص ابن سینا هرچند در برخی از آثار خود نظیر *تسفا* و *اشارات*، اتحاد عاقل و معقول را نمی‌پذیرد ولی در کتاب *احوال النفس* می‌گوید: می‌دانید که ذات عقل از آن حیث که جوهر مجردی است، معقول خویش است؛ بنابراین، اگر این جوهر مجرد مبداء صور دیگر است، یعنی ذات او به نحو بسیط با حفظ وحدت و بدون تخالف و تکثر و ترتب و انفعال واجد کل صور معقوله‌ی عالم باشد، در این صورت، علم او به ذات خویش علم به کل صور معقولات خواهد بود. و در چنین جوهری چون عقل در فعل تعقل، صور معقولات را از اشیا‌ی جزئی و خارجی تجرید نمی‌کند تا مانع مذکور در وحدت عقل و عقول پیش آید؛ بلکه این صور در ذات خود او، و در ضمن علم به همان ذات، معقول

او هستند، وحدت عقل و عاقل و معقول حاصل است، و این همان است که در مبداء اول به طور مطلق و در جواهر مفارق دیگر به تفاوت مراتب وجود دارد (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۲۳۷؛ همو، ۱۳۷۷-۱۳۷۹: ۲۹۸-۲۹۹).

اما نفس انسانی، چون غایت کمال مطلوب است آن که صورت کل معقولات با نظام کلی و خیر و جمال کلی‌اش در آن منطبق شود و به عالم معقول که موازی با عالم موجود است، انقلاب پذیرد و مدام در حال سلوک به این مرحله و تشبیه به جواهر شریفه عالییه است. به همین جهت در حال وصول به این کمال نفس انسان نیز چنان می‌شود که گویی معقولات در جوهر او سریان یافته و انفصال آن‌ها با ذات او از میان رفته و عقل و عاقل و معقول قریب به اتحاد گردیده است (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۳۰-۱۳۱).

از نظر ابن سینا، کمال نفس ناطقه در این است که عالمی عقلی گردد و نظام کلی و خیر تنزل یابد و از مبدا در آن مرتسم شود، به طوری که عالم معقولی که در نفس است با عالم موجودی که در خارج است، مشابه و موازی باشد. و بدین ترتیب، نفس انسان کمال و خیر مطلق را مشاهده می‌کند و نقش و مثالی از جهان مطلق در او پدید می‌آید. وصول به این کمال سعادت نفس است؛ اما این سعادت در این عالم که نفس به بدن اشتغال دارد، به دست نمی‌آید، مگر این که از طریق مجاهدت در انصراف از اشتغال مادی و بدنی و معارضه با امور غضبی و شهوانی تخیل ضعیفی از این سعادت برای وی حاصل شود. اما چون حجاب تن به یک سو زده شد و نفس را مفارقت کامل حاصل گردید، از وصول به این سعادت و تشابه به عقول مجردة برخوردار می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۳۰-۱۳۵؛ همان: ۱۹۶-۱۹۹).

صدرالمتألهین در بحث ادراک عقلی معتقد است که علم جز از راه اتصال یا اتحاد نفس با معلوم بالذات حاصل نمی‌گردد و این اتصال و اتحاد از طریق ارتسام و حلول محقق نمی‌شود؛ این نحو اتحاد همانند اتحاد فعل و فاعل است. بر این اساس، آن چه مدرک حقیقی است، حیثیت دیگری جز مدرک بودن ندارد و همان گونه که معلول، شأن و جلوه‌ای از شئون و جلوات علت است، مدرکات نیز از شئون و مراتب نفس هستند و جز آن هیچ حیثیت دیگری ندارند و قیام صور و ادراکات و حالات به نفس، از قبیل قیام صدور است. صدرا تعقل را چیزی جز اتحاد عاقل با معقول نمی‌داند (صدر، ۱۹۸۱: ۳۱۲). او به اثبات اتحاد عاقل و معقول، اتحاد حاس و محسوس و نیز اتحاد خیال و تخیل می‌پردازد و بدین ترتیب، او دو قوه احساس و خیال را تا حدی به عقل نزدیک و مشابه می‌گرداند. از نظر او، نفس با هر صورتی که ادراک می‌کند، متحد می‌گردد، پس لازم است که نفس ناطقه با عقل فعال، متحد و یکی شود. صدرا در بیان اتحاد نفس با عقل فعال می‌گوید: عقل فعال هم دارای وجود نفسی است و هم دارای وجود رابطی. وجود نفسی آن همان وجودی است که در نظام عقلی و مرتبه عقلانی خویش مستقر است؛ اما وجود رابطی آن، عبارت است از وجود آن در نفس ما برای ما؛ زیرا کمال و تمامیت نفس انسان عبارتست از وجود عقل فعال برای او و اتصال و اتحاد او با عقل فعال، همان وجود عقل فعال در نفس و اتصال آن به عقل فعال است (صدر، ۱۳۶۷: ۹۵-۹۶؛ همان، ۱۳۹۰: ۹۹۳؛ همان، ۱۳۶۶: ۳۶۰).

البته منظور از اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد عددی و از سنخ اتحادهای برقرار در عالم اجسام و ماده نیست. این نوع وحدت دارای مراتب مختلفی است که در هر مرتبه‌ای حکم خاص آن مرتبه جاری است. نفس انسانی شأن و امکان آن را دارد که خود به عقل بسیط تبدیل شود و همه حقایق هستی را ادراک کند و با آنها متحد گردد یا تبدیل به عالم عقلی گردد که در آن صورت با هر موجود عقلی، معنا و حقیقت موجودات جسمانی در مرتبه‌ی بالاتر وجود دارد. همچنان‌که همه‌ی حواس در حس مشترک مجتمع می‌گردند، صور معقول نیز در عقل فعال وجود دارند و نفس با اتحاد با آن صور، با عقل فعال متحد گشته است (صدر، ۱۳۶۷: ۹۸-۹۹). منظور از اتحاد نفس با عقل فعال این است که عقل فعال غایت و کمال نفس انسان است و نفس در اول تکوین خود از جهت کمال عقلی و وجود مفارق عقلانی بالقوه است؛ هرچند نفس از این جهت که صورت کمالیه‌ی جسم طبیعی و مصدر برخی از اعمال و افعال نباتی و حیوانی است، بالفعل است. سپس به تدریج توان آن بر تصویر حقایق علوم و معارف و تدوین مسائل و سیاست مربوط به قوانین و نوامیس حیات، موجودی عقلانی و دارای مرتبه و مقام عقل بالفعل می‌گردد و هر اندازه که در این مسیر سیر کند، از قوه به فعلیت می‌رسد و بر فعلیت او افزوده می‌شود. البته در این راه همواره نیازمند یاری و کمک موجود مافوق خود، یعنی عقل فعال است. موجودی که خود مفضول بر فطرت عقلانی و دارای کمال عقلانی است؛ موجود کامل بالفعلی که مدیر و مدبر نفوس و منزله از شوب و نقص است. نفس از رهگذر اتحاد با عقل فعال همه چیز را بالفعل تعقل می‌کند و تابش نور عقل فعال بر چهره‌ی نفس، همانند تابش نور حسی بر چشم و اتصال چشم بدان نور است که با آن همه چیز را می‌بیند و قوه‌ی بینایی چشم جسمانی را به فعلیت می‌رساند. عقل انسان نیز به میزان اتصال خود با عقل فعال و کسب نورانیت خود از نور عقل فعال، به مشاهده‌ی حقایق عالم نائل می‌گردد (صدر، ۱۳۹۰: ۹۹۴؛ همان، ۱۳۶۶: ۳۶۱).

باید توجه کرد که منظور صدرا از اتحاد نفس با عقل فعال که گاهی از آن تعبیر به اتصال نیز می‌کند (صدر، ۱۳۹۰: ۹۹۵؛ همان، ۱۹۸۱م: ۲۴۶ و ۲۵۰ و ۵۵؛ همان، ۱۳۵۴: ۳۶۱)، صرفاً به هم پیوستن دو شیء نیست، بلکه با توجه به این که در مجردات اتصال مکانی معنا ندارد، منظور ایشان از اتصال، اتحاد و یکسانی است؛ به عبارت دیگر، نفس در حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که عین وجود ربطی عقل فعال می‌شود و از آن جا که عقل فعال در عین بساطت ذات در بردارنده‌ی کل حقایق عالم طبیعت است، نفس انسانی در سیر صعودی و سیر تکاملی خود واجد تمام حقایق عالم طبیعت می‌شود؛ البته به نحو بساطت و اجمالی، نه به صورت ترکیبی و تفصیلی. عقل فعال موجود بسیطی است که به عنوان علت ایجاد عالم ماده تمام کمالات وجودی موجودات این عالم را به نحو بساطت دارد، بدون این که حدود عدمی و جنبه‌های نقص آنها در او راه داشته باشد. بنابراین صور عقلی موجودات عالم طبیعت در مرتبه‌ی ذات عقل فعال به یک وجود واحد بسیط موجود هستند. با توجه به این که وحدت، وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقیقی است، نفس انسانی در مرحله‌ی عقل بالمستفاد با این حقیقت واحد بسیط متحد می‌گردد و با او یکی می‌شود، آن هم بدون بروز هرگونه کثرت عددی. در این هنگام انسان دیگر موجودی از موجودات عالم طبیعت یا مثال نیست، بلکه تمام حقایق عالم طبیعت و عالم مثال در او حضور دارند و او عین عالم عینی می‌گردد.

در این جا ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه ممکن است نفس که معلول عقل فعال و عین ربط به اوست و در واقع رقیقه‌ی آن حقیقت است، در اثر حرکت جوهری با علت خود متحد شود؛ آیا اتحاد رقیقه با حقیقه امکان دارد؟ به عبارت دیگر، چگونه شیء واحد (عقل فعال) هم فاعل شیء دیگر (نفس) و ذاتاً متقدم بر وی و هم غایت وی و متأخر از اوست؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت که معلول عقل فعال، وجود جسمانی و بالقوه نفس است که همواره در مرتبه‌ی عالم ماده و مؤخر از عقل فعال قرار دارد و آنچه تعالی یابد و با عقل فعال متحد شود، وجود بالفعل نفس است که توسط عقل ماقبل آخر افاضه می‌گردد. بدین ترتیب، نفس فعلیت یافته رقیقه و عین ربط به عقل ماقبل آخر (علت عقل فعال) می‌گردد؛ چون آن چه نفس در مسیر صعودی خود با آن متحد می‌شود (یعنی عقل فعال)، خود عین ربط و رقیقه‌ی عقل ماقبل آخر است. بدین ترتیب، نفس انسانی در این مرحله، خود، عین عقل آخر و بدون هرگونه کثرت و دوئیتی با او اتحاد وجودی می‌یابد. البته نفس انسانی این استعداد را دارد که این روند در او ادامه پیدا کند، بدین صورت که در عین این که بعد جسمانی و نفس نباتی و حیوانی انسان معلول و مؤخر از وجود عقل آخر است، مرحله‌ی بالاتر اشتداد وجودی انسان در اثر افاضه‌ی عقل ماقبل ماقبل آخر و در اثر اتحاد نفس با عقل ماقبل آخر، حاصل می‌شود و بدین ترتیب، سیر تکاملی و سعی وجودی نفس انسان تا بالاترین مرتبه‌ی عالم عقول و نهایت قرب به واجب‌الوجود ادامه پیدا می‌کند. در این هنگام، انسان با حفظ ویژگی‌های انسانی و برخورداری از بعد جسمانی و حیات طبیعی به لحاظ روحی و نفسانی متحد با عقل اول و جامع همه‌ی عوالم وجود امکانی و خلیفه‌الله می‌گردد.

در تأیید آن چه گفته شد، می‌توان به این تمثیل از صدرا اشاره کرد که او نفس را وجودی کش‌دار می‌نامد. در نظر او، وجود اولیة نفس - که معلول عقل آخر است - در این عالم جسمانی همچون درخت طیبه‌ای<sup>۵</sup> است که ریشه آن در زمین و شاخه‌های آن در آسمان است و به کمک عقل فعال آبیاری می‌شود، سعی وجودی پیدا می‌کند و در نهایت، به وسیله‌ی افاضه‌ی علتش هم مرتبه با آن می‌شود و حتی می‌تواند فراتر از آن برود (صدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۷) و همه این‌ها در حالی است که نفس در مرتبه جسمانی خود معلول و نیازمند به عقل فعال است.

در نهایت نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، آن است که نفس هرگاه کامل گردد و عقل بالفعل شود، سایر قوا نیز با آن کامل می‌گردند و این‌گونه نیست که بعضی قوا مانند حاسه از آن سلب شود و تنها قوه‌ی عاقله باقی بماند. در واقع هر اندازه که وجود متعالی‌تر می‌گردد، تفرقه و کثرت در آن کمتر و ضعیف‌تر می‌شود، و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر (صدرا، ۱۹۸۱: ۹۴-۱۰۰؛ صدرا، ۱۳۷۵: ۵۶۴). در این مرحله نیرو و توان و حیات انسان عقلی به مراتب قوی‌تر از افراد طبیعی جسمانی است (صدرا، ۱۳۶۱: ۵۵).

به اعتقاد صدرا، نفس انسانی در این مرحله دارای وحدتی به نام وحدت جمعیه می‌شود که نفس در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و عقلانی است؛ البته در ظل وحدت الهیه. نفس در مرتبه‌ی ذات خویش هم عاقل، هم متخیل، هم حساس، هم رشد دهنده و

انسان در جهان یا جهان در انسان «جستاری در خصوص رابطه انسان با جهان از نگاه صدرالمتهلین» ۵۷  
(The World Within Human, or Human Within The World An Inquiry on the...)

نموده‌ندهی بدن و هم محرک بدن است؛ گاهی از مقام و مرتبه شامخ خود به مرتبه‌ی حواس ظاهر تنزل می‌کند و محسوسات را ادراک می‌کند و نیز هنگام ادراک معقولات آن چنان اوج می‌گیرد و به عالم علوی و نشئه عقلانی صعود می‌کند که به مقام عقل فعال نایل می‌گردد و با آن متحد می‌شود. پس نفس با وحدت و بساطت در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می‌کند (صدر، ۱۳۹۰: ۹۳۷-۹۳۸).

### نتیجه گیری

نفس انسانی جوهر شریفی است که خداوند سبحان، آن را به گونه‌ای آفریده که بتواند صور اشیا را در خود ایجاد کند؛ چون نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم امر است که ذاتاً، صفتاً و فعلاً، با لحاظ تفاوتی که میان مثال و حقیقت شیء وجود دارد، با پروردگارش همانند است؛ پس نفس در ذات خود، عالمی است شبیه به مملکت پروردگار.

هویت نفس برخلاف دیگر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی، مقام معلوم و معین و درجه‌ی ثابتی ندارد؛ بلکه دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئه‌های سابق و لاحق است. صورت نفس، در هر مقامی با مقام دیگر مغایر است و به همین جهت فهم حقیقت و هویت آن بسیار دشوار است.

صدر معتقد است که اتحاد نفس با بدن در نخستین مراحل تکوین انسان، امری مسلم و تردیدناپذیر است؛ پس باید نفس را جوهری سیال و در ذات خود متحرک دانست و برای آن در تجسم و تجرد مراتبی قائل گردید و آن را در بدو حدوث، جوهری جسمانی و صورتی منطبع در ماده دانست تا اتحاد آن با بدن، در نخستین مرحله تکوین و پیدایش، ممکن باشد. بدین ترتیب، انسان موجودی جسمانی و عضوی از جهان محسوب می‌شود.

صدر نفس را امری واحد و بسیط می‌داند و وحدتی که به نفس نسبت می‌دهد به گونه‌ای است که حتی دوگانگی نفس و بدن را نیز از میان می‌برد و بدن را مرتبه‌ای نازل از نفس می‌شمارد و دیگر کثرات ناشی از قوا و آلات را نیز محو می‌کند. او می‌گوید که چون نفس انسان از سنخ عالم ملکوت است، وحدتی جمعی دارد که ظل وحدت الهی است. بدین ترتیب آمادگی او برای وجه ملکوتی یافتن مشخص می‌گردد.

در حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز اصل و حقیقت ادراک حسی فعل و ابداع نفس است و این‌گونه نیست که صورتی از محسوس خارجی، منتزع و در قوه‌ی مربوطه منطبع گردد، زیرا صرف انطباق، سبب ادراک و علم نمی‌شود؛ بلکه نفس، موجد صور ادراکی است و صور ادراکی هنگام ادراک نفس، عین وجود نفس است و تعددی در کار نیست. با توجه به این که در دیگر مراتب ادراک (خیالی و عقلی) نیز وضع بر همین منوال است، پس می‌توان گفت که نفس، امری واحد و ذومراتب است که در مرتبه‌ی حواس، عین حواس و در مرتبه‌ی خیال، عین خیال و در مرتبه‌ی عقل نیز عین عقل است.

بنابر اعتقاد صدر، علاوه بر حرکات عرضی و محسوس در عالم، یک حرکت عمیق و نامحسوس بر جوهر عالم حکم فرماست که این حرکت، اصل حرکتهای ظاهری و محسوس است. نفس انسانی نیز محصول همین حرکت بنیادین و همگانی عالم است. مبداء تکون آن ماده جسمانی است؛ ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بپروراند که با ماوراء هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت هیچ حایل و مانعی وجود ندارد که یک موجود مادی در مراحل رشد و تکامل خود تبدیل به یک موجود غیرمادی شود. در واقع، ماده در سیر تحول و تکامل خود، علاوه بر سه بعد جسمانی و بعد زمانی در جهت عالم ماوراء بسط پیدا می‌کند و ویژگی موجودات مجرد را می‌یابد؛ البته بعد جسمانی و ویژگی‌های انسانی خود را از دست نمی‌دهد و در عین انسان بودن و برخوردار بودن از حیات طبیعی، متصف به صفات موجودات علوی و مجرد می‌گردد. گویی وجود او بسط و توسعه می‌یابد و تمام عوالم مافوق خود را شامل می‌شود و جامع همه عوالم وجودی می‌گردد. در این مرحله، انسان قوای نفسانی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه هرچه وجود او متعالی‌تر می‌گردد، تفرقه و کثرت در آن کمتر و ضعیف‌تر می‌شود و وحدت و بساطت در او شدیدتر می‌گردد و بدین ترتیب، نیرو و توان انسان متعالی به مراتب قوی‌تر از افراد طبیعی جسمانی است و این چنین نفس انسانی با وحدت و جمعیت خود در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می‌کند و تبدیل به عالم صغیر می‌گردد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. عوالم اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۲.
۲. مثل یک شیء شبیه و عین آن شیء است، ولی مثال یک شیء نمود و تجلی آن شیء است. انسان مثل خداوند نیست، زیرا که خداوند مثل و مانند ندارد، بلکه تجلی و مظهر اسم اعظم خداوند است.
۳. وحدت عددی دو بردار و تکرپذیر است و نشان‌دهنده قلت شیء است ولی وحدت حقیقی نشان‌دهنده کثرت و لاحدی است، به گونه‌ای که تکر نمی‌پذیرد.
۴. از آن‌جا که رابطه نفس با قوایش، رابطه شی با شئون و تجلیات آن است، پس هرچه نفس قوی‌تر و کامل‌تر شود، اتحاد قوای نفس با خود نفس شدیدتر می‌شود و کثرت و تفرقه در آن ضعیف‌تر می‌گردد و کلام صدر نیز گویای آن است که «النفس في وحدتها كل القوي و فعلها في فعله قد انطوي».
۵. ابراهیم، آیه ۲۴.

انسان در جهان یا جهان در انسان «جستاری در خصوص رابطه انسان با جهان از نگاه صدر المتألهین» ۵۹  
(The World Within Human, or Human Within The World An Inquiry on the. . .)

## فهرست منابع

- ابن سینا، (۱۹۵۲ م)، *احوال النفس یا المعاد الاصغر*، به اهتمام دکتر احمد فؤاد الاهوانی، طبع قاهره  
\_\_\_\_\_، (۱۳۷۷-۱۳۷۹) (ق.ه)، *الاثارات و التنبيهات*، به ضمیمه دو شرح، تهران، مطبعه حیدری.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۸۰.ه.ق) (۱۹۶۰ م)، *الشفاء (الالهيات)*، طبع قاهره.  
\_\_\_\_\_، (۱۹۵۲ م)، *فی الکلام علی النفس الناطقه*، به ضمیمه احوال النفس، طبع قاهره.  
صدر المتألهین شیرازی، (۱۳۶۰) (الف)، *اسرار الآيات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۸۶) (ش)، *ایقاز النائمین*، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۸۹) (ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تحقیق سید صدرالدین طاهری، محمد خواجهی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.  
\_\_\_\_\_، (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی،  
\_\_\_\_\_، (۱۳۶۷) (ش)، *رساله اتحاد عاقل و معقول*، ترجمه و شرح مهدی حائری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ایران.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۸۱) (ش)، *رساله سه اصل*، تصحیح و مقدمه حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۶۰) (ب)، *الشواهد الربوبیه*، تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،  
\_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶) (ش)، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.  
\_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰) (ش)، ترجمه و شرح یحیی کبیر، قم، بوستان.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۶۱) (ش)، *عرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۵۴) (ش)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۸۸) (ش)، *مجموعه رسایل (رساله العشق)*، ترجمه ضیاء الدین دری، تصحیح سید محمود طاهری، قم، آیت اشراق.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۶۳) (ش)، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، طهوری.  
\_\_\_\_\_، (۱۳۶۴) (ش)، *المظاهر الالهیه فی الاسرار العلوم الکمالیه*، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر.  
\_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷) (ش)، تصحیح  
سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) (ش)، *مرآت الاکوان (تجربید شرح هدایه ملاصدرا)*، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۴) (ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۴) (ق)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فارابی، (۱۹۶۴) (م)، *سیاسه المدنیه*، بیروت.
- کندی، (۱۹۵۰) (م)، *رسایل الکندی الفلسفیه*، قاهره.
- نصر، سید حسین، (۱۳۷۷) (ش)، *نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت*، تهران، انتشارات خوارزمی.