



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Mulla Sadra and the Issue of Human Authorities in the Arc of Descent

Ali Karimiyan Seyghalani 

Associate Professor, Islamic Studies Department, University of Guilan, Guilan, Iran. Email: a.karimiyan110@guilan.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(191-211)

Article History:

Received:

14 December 2024

In Revised Form:

10 February 2025

Accepted:

15 February 2025

Published online:

16 March 2025

Abstract

Although it is difficult to reach the definitive opinion of Mulla Sadra in the field of anthropology, and sometimes one has to reach the "judgments" of his point of view from among theological "similarities", there is no doubt that he has considered "corresponding" authorities for man both in the arc of descent and in the arc of ascent. with the difference that its "arc of descent" has an ontological aspect and its "arc of ascent" has an epistemological aspect. However, the purpose of this article is only to discover his definite point of view regarding "human positions in the arc of descent". Therefore, in the first step, an attempt has been made to explain the difference between "manifestation" and "Incarnation" in addition to a basic discussion, and then to obtain a correct understanding of the degrees of manifestation of Hazrat Haqq from Mulla Sadra's point of view. The findings of this article are proof of the fact that Mulla Sadra, according to principles such as "Pantheism", "simplicity of existence" and "Preception of the unity in multiplicity", has not only assigned four dimensions to Samadi's existence in the arc of descent. Rather, corresponding to that, for the type of human (or great man) as a manifestation of the manifestations of the Prophet Haqq, he has achieved the four statuses of "theological man", "Constraint and The all-mighty man", "regal man" and "property man", and he considered the partial soul of each person and his partial body to be respectively related to the two areas of "regal man" and "property man" of the great man.

Keywords:

Mulla Sadra, human, human authorities, descending arc, levels of existence, four authorities

Cite this article: Seyghalani Karimiyan, A. (2024-2025). Mulla Sadra and the Issue of Human Authorities in the Arc of Descent. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (191-211).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.386968.1006868>



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended abstract

Mulla Sadra, as one of the most prominent Islamic philosophers and indeed the world, has expressed significant ideas in various philosophical fields, including ontology and anthropology, under the title of transcendental wisdom. In the field of ontology, he believes in four levels of existence in the state of descent and four levels in the state of ascension. On the other hand, he also considers positions and degrees for humans before worldly emergence and after death. The main question of this research is whether it is possible to establish a meaningful relationship between the levels he considered for existence and the levels he considered for humans?

It goes without saying that it is difficult to reach Mulla Sadra's definitive opinion in the field of anthropology, and sometimes one must reach the solidity of his view through verbal contradictions. The aim of this article is only to discover his definitive view regarding "the positions of man in the arc of descent and life before and during the natural world."

Its importance is also due to the fact that, given his extraordinary position in the flow of Islamic philosophy and wisdom, discovering his definitive opinion can be a great help to those interested in his views.

The present article is a fundamental research with a problem-oriented approach and, with the help of content analysis and combined with the study and analysis of the written works of Mulla Sadra and some commentators of his works, attempts to, in the first step, examine the stages of the descent of the principle of existence from the essence of the Almighty God in the realms of existence and, in the second step, carefully examine the stages of the descent of man as one of the manifestations of absolute existence, to reach his existential positions and statuses.

The findings of this article are as follows:

1. In the field of ontology, based on his belief in the unity and simplicity of existence, he has considered the existence of four worlds, which are: "theology, reason, example, and nature" (Mulla Sadra 1981: 6/277; Hamo, 1984b: 464)
 1. 1. Theology: In the stages of revelation, it refers to the supreme position of divine divinity (i.e., the essence, names, and attributes) that is devoid of quantity, value, measure, and the properties of the material world.
 1. 2. The world of reason: In it, the truths of all possible entities of the Self are manifested in the form of general scientific concepts, the existence and essence of God (Mulla Sadra, 1360: 1/260; Hamo, 1981b: 2/445; Hamo, 1984a: 35).
 1. 3. The world of example: In it, all the general concepts and possible essences of the world of reason find an abstract form of matter in the form of many souls and personal unity (Mulla Sadra, 1981: 9/366).
 1. 4. The world of nature: In the final manifestation, those many heavenly souls who can find the dignity of material appearance find a material appearance (Mulla Sadra, 1984b: 338).
2. Corresponding to these four levels of existence, he has considered four positions for man in the arc of descent, which are: "divine man", "powerful man", "divine man" and "civilized man":
 2. 1. Divine man: What he means by divine man is that God has infinite attributes in His essence, and one of these infinite attributes is "knowledge".

Since God has general knowledge of His essence and finds Himself, He will have detailed knowledge of all the aspects of His existence (Mulla Sadra, 1987: 6/118).

Mulla Sadra elevates the relationship in existence from causality to essentiment.

Considering that the effected always has a scientific presence with its cause, the realization of a partial human being in the next worlds is evidence that in divine knowledge, such a being has been realized in a scientific form that has been partially manifested (1981: 8/134).

2. 2. The Man of Power: At this stage of descent, the general truths of possible beings are realized. Intellectual forms such as the form of an angel, the form of a jinn, and the fixed form are all categories of potential beings, including the intellectual form and truth of man.

2. 3. Heavenly or Exemplar Man: At this level, the divine manifestation from the world of intellect to the world of examples takes place, the light of the Almighty God finds multiple, partial, physical manifestations, such as the partial souls of individual angels, the partial souls of individual jinn, the partial souls of individual animals, and in general, all beings that have the dignity of finding such partial, physical manifestations. The partial and multiple souls of humans also manifest separately at this level.

It is clear that by accepting the realization of partial souls in the world of heaven and examples, he is freed from his famous claim that partial souls are “physically real.” Hence, he ultimately, by departing from his previous claim, believed in the primacy of partial souls to the extent that he claimed that the belief in the primacy of partial souls over bodies is “a necessary and undeniable Shiite belief” (Mulla Sadra, 1982: 239; Hamo, 1981: 9/195).

2. 4. The earthly man: The final manifestation of the Almighty is the manifestation of the human exemplary soul into the material world. The single truth of man, after having found a partial heavenly soul in the world of heaven (example) and having a certain soul with the characteristics and effects specific to the world of spirits and the numerical unity of the soul, this single truth in its final state has acquired a earthly appearance and the earthly partial man, with the effects of a personal body, appears in a philosophical partial unity and, with the blessing of the body, is added to the characteristics of the single man in the final step.

The list of sources mentioned in the detailed summary are:

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), *Asrar al-Aayat And Anwar al Bayyenat*, Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, Tehran: Anjuman Hikmat and Philosophy.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981 B), *al-Shavahed al Robobie*, Edited and Commented by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, Second, Mashhad: al Markaz al jameii lelnashr.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), *al-Hekmat al-Motaalie fi al-Asfare al-Arbaee*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1982), *Al-Arshiyya*, edited by Gholam Hussein Ahni, Tehran: Molla.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 A), *al-mashaer*, Notes: With the attention of Henry Carpenter, Second, Tehran: Tahora Library.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 B), *Mafatih al-Geib*, Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, First, Tehran: Moassese Tahgigat Farhangi.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (2008 A), *al-mazaher*, First Edition, Tehran: Bonyad Hekmat Sadra.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1999), *Collection of Philosophical Epistles of Sadr al-Mutalahin*, second, Tehran: Hekmat.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1975), *al-Mabda and al-Maad*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Anjman Hekmat and Philosophy of Iran.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1987), *Interpretation of the Noble Qur'an*, edited by Muhammad Khawajwi, Second, Qom: Baydar.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1923), *Majmoat al-Rasael al_Tesae*, First, Qom: Kitabkhana Mustafavi.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انتشارات دانشگاه تهران

ملاصدرا و مسئله مقامات انسان در قوس نزول

علی کریمیان صیقلانی ✉

دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. رایانامه: a.karimiyan110@guilan.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هرچند دستیابی به نظر قطعی ملاصدرا در حوزه انسان‌شناسی دشوار است و گاه باید از میان متشابهات گفتاری به محکومات دیدگاه وی دست یافت، اما تردیدی نیست که وی برای انسان چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، مقامات و شئون متناظری را قائل شده است. با این تفاوت که قوس نزول آن، جنبه هستی‌شناختی دارد و قوس صعود آن، جنبه معرفت‌شناختی. لکن هدف این مقاله تنها کشف دیدگاه قطعی وی در خصوص «مقامات انسان در قوس نزول» است. از این رو در گام نخست تلاش شده است تا ضمن یک بحث مبنایی، توضیحی پیرامون تفاوت «تجلی» با «تجافی» بیان شده و سپس درک درستی از مراتب تجلی حضرت حق از منظر ملاصدرا حاصل شود. یافته‌های این نوشتار گواه بر این واقعیت است که ملاصدرا با توجه به مبنایی‌ای همچون «وحدت وجود»، «بساطت وجود» و «حضور و ظهور المجمعل مفصلا»، نه تنها ساحت‌های چهارگانه‌ای برای هستی واحد صمدی در قوس نزول قائل شده است، بلکه متناظر با آن، برای نوع انسان (یا انسان کبیر) به عنوان نمودی از نمودها و تجلیات حضرت حق، به چهار شأن «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» دست‌یافته است و نفس جزئی هر شخص و بدن جزئی او را به ترتیب مربوط به دو ساحت «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» انسان کبیر دانسته است.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۱۹۱-۲۱۱)

تاریخ دریافت:

۲۴ آذر ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۲۲ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۶ اسفند ۱۴۰۳

ملاصدرا، انسان، مقامات انسان، قوس نزول، ساحت‌های هستی، شئون چهارگانه

واژه‌های کلیدی:

استناد: کریمیان صیقلانی، علی (۱۴۰۳). ملاصدرا و مسئله مقامات انسان در قوس نزول. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۱۹۱-۲۱۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.386968.1006868>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

یکی از اساسی‌ترین مسائل در حوزه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی، مسئله کیفیت هبوط و آفرینش موجودات ناسوتی و به‌ویژه انسان است. خصوصاً با توجه به اصل به اصطلاح مشهور «الواحد» که مبتنی بر استحالة آفرینش کثیر توسط واحد است، دشواری این مسئله افزایش یافته و نیاز به طراحی دستگاه معقولی برای حل جریان هبوط هستی، ضرورت می‌یافت. فلاسفه یونان باستان همچون افلاطون و ارسطو با ارائه پاسخ‌هایی مطابق به منظومه فکری خود، اقدام به حل این مسئله کردند و تئوری‌هایی همچون عالم مثل یا عقول عشره را به‌عنوان وسایط بین واحد و کثیر، طرح نمودند. در مقابل هر چند برخی از فلاسفه مسلمان، صرفاً ادعاهای فلاسفه مغرب زمین را تکرار کردند، اما برخی دیگر مانند ملاصدرا و پیروانش نیز بودند که با الهام از آیات و روایات معتبر و نیز ادعاهای عرفانی، طرحی نو درنذاختند.

او و پیروانش که به حکماء متأله شهرت یافتند، خود را مأمور پاسخ دادن به چند پرسش اساسی در این زمینه می‌دانستند. از جمله اینکه: شئون نوع انسان چگونه قابل توجیه است؟ آیا رابطه معناداری بین مسائل هستی‌شناسی حکمت متعالیه با مسائل انسان‌شناسی آن برقرار است و می‌توان شئون انسان را بر اساس ساحت‌های چندگانه هستی توجیه کرد؟

ایشان با توجه به اینکه هبوط را تجلی و نزل شعاع مراتب وجود می‌دانستند و معتقد بودند هر موجود امکانی، مرتبه نازل‌ای از شعاع مراتب مافوق خویش است و مراتب عالی، بدون اینکه از مرتبه شامخ خود تجافی کرده و ناقص شوند، در عین ثبوت، نمود تحتانی می‌یابند (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۱۹/۳)، نظامی را با محوریت ظهور و تجلی جایگزین نظامات دیگر کردند. حکیم متأله در پرتو وحدت سریانی، قائل به «ظهور المجمل مفصلاً» و مدعی بود به‌رغم اینکه مسئله هبوط هستی و به‌ویژه، هبوط انسان در قوس نزول یکی از رمزآلودترین معارف دینی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۵/۸)، اما می‌توان به کمک مستندات درون دینی، از آن رمزگشایی و حتی آن را مبرهن کرد.

مقاله حاضر با رویکرد مسئله محور، تحقیقی بنیادین است و به مدد تحلیل محتوا و توأم با بررسی و تحلیل آثار قلمی ملاصدرا و برخی شارحان آثار وی، تلاش دارد تا در گام نخست، مراحل هبوط اصل هستی از ذات حضرت حق در ساحت‌های هستی را بررسی کرده و در گام دوم، با دقت در مراتب هبوط انسان به‌عنوان یکی از مظاهر هستی مطلق، به مقامات و شئون وجودی او دست یابد.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های ارزشمندی در خصوص برخی وجوه انسان‌شناسی فلسفی ملاصدرا صورت گرفته است، لکن یا صرفاً منحصر به بررسی پیدایش روح بوده است یا اینکه صرفاً ارتباط دو بُعد روح و بدن را مورد مذاقه قرار داده یا فقط به تعارض‌های دیدگاه ملاصدرا با مستندات دینی اهتمام داشته‌اند اما پژوهشی که در خصوص انسان‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی فلسفی ملاصدرا تدوین شده باشد و به هبوط نوع انسان از مراتب مافوق پردازد و همچنین در صدد بیان شئون و مقامات انسان در قوس نزول باشد، مشاهده نشده است. با این حال به برخی آثار که تا حدودی با مسئله این نوشتار مرتبط است، اشاره می‌شود.

برای نمونه پارسانیا در کتاب هستی و هبوط/انسان در اسلام تلاش نموده است تا قوس نزول و قوس صعود را تبیین کند اما نه تنها به طور ویژه به دیدگاه ملاصدرا پرداخته است، بلکه حتی به طور مستقیم به مسئله کشف شئون انسان در قوس نزول اهتمام ندارد (پارسانیا، ۱۳۸۳: فصل اول و دوم).

همچنین بطلانی اصفهانی و همکاران گرانددرش در مقاله «خوانشی دینی - فلسفی از هبوط نفس انسانی در نگاه صدرالمتألهین» صرفاً به تأویلات آموزه‌های قرآنی و روائی توسط ملاصدرا پیرامون نظریه «جسمانیة الحدوث» توجه نموده و به چگونگی مراتب نزول نوع انسان، اشاره قابل توجهی نکرده‌اند (بطلانی اصفهانی و همراهان، ۱۳۹۸: ۳۱-۴۴).

چه اینکه بهشتی در مقاله «کیفیت ارتباط ساحت‌های وجود انسان» نه تنها تمرکز بر آثار ملاصدرا ندارد بلکه فقط به چگونگی ارتباط بین روح و بدن پرداخته است و به ساحت‌های ماقبل ملکوت انسان، اشاره‌ای ندارد (بهشتی، ۱۳۷۵: ۲۹-۳۷).

۳. چیستی نزول و هبوط

پیش از اینکه به مسئله نزول و هبوط هستی در قوس نزول از منظر ملاصدرا پردازیم، لازم است تا جهت جلوگیری از بروز خطا و درگیر شدن به مشکله اشتراک لفظی، این نکته تذکر داده شود که بین نزول رایج در عالم طبیعت با نزول مدنظر در این نوشتار - یعنی نزول هستی از عوالم غیب به عالم طبیعت در قوس نزول - تفاوت‌های چندگانه‌ای وجود دارد (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۴۱-۶۳). که برخی از آن‌ها بدین شرح است:

۳.۱. نزول هستی، از سنخ تجلی است، نه تجافی

در نزول به نحو «تجافی»، هنگامی که شی‌ای از جایی به جای دیگر نازل می‌شود، منجر به ایجاد خلل و کاستی در مبدأ خود می‌گردد؛ برای مثال وقتی قطرات باران از ابر جدا می‌شوند، هر

قطره نه تنها در ابر نیست، بلکه ابر به همان اندازه، آب از دست داده است. اما در نزول هستی از سنخ «تجلی»، نزول شیء منزل، موجب کاستی در مبدأ نزول نمی‌شود. برای تشبیه می‌توان به ظهور تصویر در آینه مثال زد که تابش آن در آینه، چیزی از وجود صاحب تصویر نمی‌کاهد (حاشیه سبزواری بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۹۸۱: ۳۵۴/۸).

۲.۳. تداوم حضور

در نزول به نحو تجافی که در طبیعت جریان دارد، شیء منزل، از حیطة حضور مبدأ نزول خارج می‌گردد؛ مانند قطره‌ای که از ابر می‌بارد و دیگر در مکان و جایگاه ابر نیست. در حال که در نزول به نحو تجلی، شیء منزل از حیطة مبدأ نزول بیرون نمی‌رود و از مقام خود تنزل نمی‌کند (حاشیه سبزواری بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۹۸۱: ۲۷۶/۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۷۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۲)؛ همانند تصویر در آینه که همزمان با صورت شخص، آن هم موجود است و حتی در حین تجلی، تداوم حضور داشته و اساساً تصویر در آینه، به حضور او، ظهور یافته است.

۳.۳. حاد غیر محدود

در نزول به نحو تجافی، شیء منزل (مثلاً قطره باران) همواره به سعه وجودی خود، ملازم با نقصان کمالات وجودی مبدأ خویش است و هر قطره که از ابر کم می‌شود، به همان میزان، از کمالات وجودی ابر (مثلاً برخورداری از هیدروژن و اکسیژن) کاسته شده و ابر، محدودتر می‌گردد. در حالی که در تجلی، شیء منزل، ملازم با محدودیت مبدأ نزول خویش نیست؛ همانند استاد که علم خویش را به شاگرد می‌آموزد، اما تجلی علم او برای شاگرد، از علم استاد نمی‌کاهد.

۴.۳. ظهور عظمت

در نزول به تجافی، تکرار نزول، به معنای نزدیک شدن به فرجام مبدأ است؛ همانند چاه نفتی که هر چه از آن استخراج می‌شود، بیم خاتمه منزل (نفت)، شدت می‌گیرد یا بارش باران، منجر به بطلان ابر می‌شود. در حالی که در تجلی، تکرار بیشتر اشیاء نازل شده و تجلی یافته و ظهور تجلیات مکرر از مبدأ، نه تنها منجر به ضعف مبدأ نمی‌شود بلکه گواه بر توان و قدرت او است. مانند استادی که با تکرار دانش خود، پرده بیشتری از توان علمی خود برمی‌دارد.

۵.۳. تمایز احاطی

در نزول طبیعی به شکل تجافی، بین شیء منزل و مبدأش، تمایز و بینویت عزلی برقرار است؛ برای نمونه قطره آبی که از ابر جدا شده است، هم آن و هم مبدأش، در اصطلاح دو جزئی فلسفی و موجود بشرط شیء هستند و آن قطره نسبت به مبدأ خود، تشخص می‌یابد. حال آنکه

در نزول به نحو تجلی، هیچگاه شیء نازل شده و تجلی یافته، از مبدأ خود جدا نمی‌افتد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب/۲/۶۳۴)، زیرا مبدأ وجود لایشرط مقسمی دارد و تمایز آن‌ها، تمایز تقابلی و عرضی نیست بلکه تمایز طولی و احاطی است (ملاصدرا، ۱۳۲۹: ب/۴۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۲ و ۳۳۲)؛ برای مثال در تسلط علمی عالم به خویش، هیچ دوئیت بین عالم به علمش نیست و اصطلاحاً بین عالم و معلوم، اتحاد برقرار است و این معلوم مانند دیگر معلومات عالم، در نزد عالم حاضر و در احاطه علمی او است. از این رو اگر تمایزی هم باشد، به اعتبار اضطراری عقل است. در تمایز «ده» و «صد»، «صد» از «ده» متمایز است نه «ده» از «صد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۳۲).

۳.۶. وحدت صمدی

در نزول طبیعی به نحو تجافی، مبدأ نزول با شیء منزول، در عرض هم هستند و همواره می‌توان آن دو را، در قیاس با همدیگر، شمارش کرد و گفت: ما ابری و قطره‌ای داریم. یا در قیاس آب دریا و ماهی، می‌توان این دو را از هم در ذهن و هم در خارج از یکدیگر جدا کرد. اما در نزول به نحو تجلی، دوئیت حقیقی در کار نیست و شیء منزول، در متن مبدأ نزول، مستهلک و غرق در حضور است و فناء در ذات او دارد. مانند موج دریا که هیچ حقیقتی غیر از آب دریا ندارد و تنها با تلاش عقل و در ظرف ذهن، می‌توان آن‌ها را از یکدیگر جداگانه فرض کرد.

۳.۷. إضافة إشراقی

در نزول طبیعی به نحو تجافی، شیء منزول، نسبت به مبدأ خویش، هویت استقلالی دارد. در حالی که در نزول به نحو تجلی، شیئی که از مبدأ نازل می‌شود، نسبت به مبدأ خویش هیچ هویت استقلالی ندارد. در واقع در نزول به نحو تجلی، همه اشیاء نازل شده، از شئون، مظاهر و نمودهای همان مبدأ واحد هستند و به بود او، نمود و موجودیت یافته‌اند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ب/۱/۳۲)؛ چه اینکه عشق، ترس، علم، ابهام و... همه قوا و هیجانات یک نفس واحد هستند و از ظهورات نفس واحد، بشمار می‌روند.

۴. مقامات انسان در قوس نزول

حال با توجه به توضیحی که پیرامون تمایز میان دو نوع نزول ارائه شد، جا دارد تا گفته شود، مقصود از هبوط در قوس نزولی در نظر ملاصدرا، نزول از نوع تجلی است و وی بر اساس آن، مراتب و ساحت‌هایی را برای هستی و به‌ویژه برای انسان قائل است و در ادامه به این دو فراز از بحث پرداخته می‌شود.

۴.۱. تعدد ساحت‌های هستی

ملاصدرا - افزون بر اعتقاد به «اصالت وجود» - معتقد به چهارساحتی بودن هستی در قوس نزول است و گستره هستی را از ساحت‌های غیبی، به ساحت شهادت گسترش یافته می‌داند و در مجموع برای آن چهار ساحت «الوهِیة، عقل، مثال و طبیعت» قائل است. (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۳۷۷/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۶۴) هر چند این حصر عقلی نیست و به‌ویژه در خصوص ساحت «مثال»، بیشتر متکی بر مستندات درون‌دینی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۷۷/۲). ساحت لاهوت آن، مربوط به صقع ربوبی و محض ذات، اُسماء و صفات واجب‌الوجود است که در آن اثری از کثرت و حدّ ماهوی نیست. اما سه ساحت دیگر، یعنی عوالم «عقل، مثال و طبیعت»، عوالم ماهوی و زوج ترکیبی از امکان وجودی و ماهوی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۷/۱).

۴.۲. وحدت شخصی وجود

مسئله دیگری که باید ملاصدرا تکلیف آن را روشن کند تا به پاسخ صحیح درباره مقامات انسان در قوس نزول دست یابد، مسأله «کیفیت ارتباط ساحت‌های هستی با هم» است و اینکه آیا غیر حضرت حق، سایر موجودات «وجودات رابطی» هستند یا «موجودات رابط»؟ از آنجا که ملاصدرا معتقد به وحدت تشکیکی خاص‌الخاصی و اخص‌الخواصی وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۱-۴۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۷۵ و ۱۴۲ و ۳۰۶ و ۴۲۰)، رابطه میان ساحت‌های چهارگانه هستی را، رابطه‌ای «تکوینی - عینی» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۷-۳۳۲) که در آن، همه ساحت‌های امکانی هستی، نمودهای متفاوت یک حقیقت واحد هستند و وجود فی‌نفسه محمولی رابطی نداشته، بلکه تحقق آن‌ها به نحو وجود «رابط» و اضافی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۸/۱-۸۳ و ۱۸۰). وی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کلُّ الأشياء» - که به وفور (معنوی) در آثار او دیده می‌شود - (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۶۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰۰/۶؛ همو، ۱۴۲۰: ۹۳)، معتقد است «وجود نفسی» در قوس نزول، یکی بیش نیست که در تشکیک طولی و عرضی، انحاء و ظهورات یافته است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۰۰). همه ساحت‌های امکانی هستی، چیزی جز «وجودات ربطی» و «فی‌غیره» به همان وجود نفسی واحد نیستند و جمله، «تجلیات» ذات، صفات و اسماء الهی (لاهورت) آن واحد علی‌الاطلاق می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۹/۲) و رابطه «إضافة إشراقیه» و «تعلّقی» با ذات و صفات واجب‌الوجود دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۷/۱ و ۷۴ و ۸۶ و ۱۲۷: ۲۴۹/۶-۲۶۳).

به عبارت دیگر سیر هستی در قوس نزول، سیری هستی‌شناختی به معنی «ظهور و تجلّی واحد در کثیر» و «ظهور المجمل مفصلاً» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۵) یا «ظهور اشرف در اُخس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۹/۱؛ همو، بی‌تا: ۲۴) است. در وحدت شخصی وجود یا همان «تشکیک خاص

الخاصی» صدرایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۱-۴۷)، هر یک از کائنات امکانی در عالم طبیعت، «وجه»، «جلوه» و «نمودی» از وجوه، جلوات و نمودهای وجود خداوند سبحان بوده و به تعبیر عرفاء، «مجازاً» و به تبع ذات الهی، به آن‌ها اطلاق «موجود» می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۷/۱) خداوند به حیثیت اطلاقیه، حقیقتاً وجود است و باقی به حیثیت تعلیلیه و تقییدیه، شئون اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۱-۴۷)؛ خداوند اصل و اصیل است و ماسوای او، رقایق و اعتبارات او؛ موجودات موجودند اما به قیاس با او (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۰/۱-۳۸۱/۸؛ ۱۲۷-۱۲۶/۸؛ ۴۲۵/۲ و ۴۳۷؛ ۱۳۸۷/۱: ۲۱۵؛ ۱۳۶۶: ۱۱۸/۶) (هر چند ممکن بالذات هستند اما در این حال، وجوب بالغیر و نیز وجوب بالقیاس الی الغیر نیز دارند). جالب اینکه ملاصدرا در مسئله «وجوب بالقیاس الی الغیر بودن ممکنات نسبت به ذات الهی»، اعتقاد به یک سو بودن اضافه دارد و معتقد است موجودات در مقایسه با وجود خداوند متعال، ضرورت بالقیاس الی الغیر دارند و نه بر عکس (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۰/۱؛ ۱۳۶۰؛ ۱۳۶۰/۱: ۵۰/۱)، و این تعبیر دیگری از همان وحدت شخصی وجود است که مورد نظر اوست.

۳.۴. چگونگی تجلی و ظهور واحد به کثیر

به عقیده ملاصدرا نزول و تجلی هستی در سه عالم دیگر از ساحت و مقام صقع ربوبی (الوهِیت و لاهوت)، بدین شرح است:

الف. عالم عقل: ذات و صفات و أسماء حضرت حق، در تجلی نخستین خویش، نمود به «عالم عقل» دارد که حقایق همه موجودات ماهوی امکانی به صورت مفاهیم کلی علمی، به وجود و ذات خداوند در آن موجودند و تابش اسماء و صفات الهی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۰/۱؛ ۱۳۶۰؛ ۱۳۶۰/۲: ۴۴۵/۲؛ ۴۴۵/۲: ۳۵). علم خداوند به موجودات این ساحت، همانند علم حضرت حق به ساحت‌های مادون آن، به نحو افاضه إشراقیه است؛ بدین بیان که صقع ربوبی حضرت حق، جهت آگاهی به مراتب و ساحت‌های هستی که شئون حضرتش هستند، مستغنی از علم به صور آن‌ها است، بلکه همه حقایق در عوالم هستی، بی‌پرده در نزد او حاضرند (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۱۰۷). از این ساحت هستی به نام‌های دیگری نیز یاد شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از عالم: جزائن، اعیان ثابته، جبروت، مفاتیح الغیب و أم الكتاب.

از برخی عبارات ملاصدرا چنین برمی‌آید که وی به ترتب بین تجلی صور مذکور معتقد بوده و بر این باور است که نخستین تجلی ذات الهی، تجلی انوار پاک انسان کامل یعنی «حقیقت محمدیه» است. انوار محمدیه در قوس نزول، مقامی برتر از مقام همه انسان‌ها، بلکه همه ممکنات دارند و اساساً این نورهای پاک، حقیقت کثرات طولی و عرضی و نیز الوان نور واحد احدی حق تبارک و تعالی می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۴۰/۶).

به عقیده ملاصدرا، بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، همه مراتب هستی در قوس نزول، به صورت بالفعل از صفات کمالی خداوند مانند نفس، حیات، علم و اختیار برخوردارند، چرا که تجلی همان نور واحد هستند، اما کثرتشان، حاصل قرار گرفتن انوار پاک پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به عنوان منشور رنگ آفرین کائنات است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۸۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۷۷/۱؛ ۳۸۳/۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۷۲).

ب. عالم مثال: همان صقع ربوبی در تجلی دوم خویش، از کلیت حاکم بر عالم عقل، خارج شده، همه مفاهیم کلی و ماهیات ممکنه عقلی، به صورت نفوس کثیر به وحدت شخصی - اما وجود نفسی و جسم مثالی - نمودی مجرد از ماده می یابند. البته در آینده خواهیم گفته که «عالم مثال در قوس نزول» (یا برزخ نزولی) چنین است؛ اما «عالم مثال در قوس صعود» (برزخ صعودی) افزون بر آنچه گذشت، باطن همه هستها در عالم ملک حتی باطن اعمال و افکار را نیز دربر می گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۹). برای این ساحت از هستی نیز نامهای دیگری مطرح شده است از جمله عالم: امر، قدر، ملکوت، انفس، ارواح، اشباح روحانیه، صور مقداری، مثال مطلق، خیال منفصل، برزخ نزولی، غیب و ماوراء محسوسات و علوی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۸). نکته مهم اینکه ملاصدرا معتقد است، هیچیک از موجودات در ساحت ملکوت، به ساحت مادون خود یعنی عالم ماده و ملک، تنزل نمی کنند بلکه با عوارض خاص خود، تنها در همان ساحت، ظهور دارند. از این رو نفوس جزئی هیچگاه به عالم ماده و به بدنهای جزئی تنزل نخواهند کرد؛ چه به شکل تجافی و چه به هر شکل دیگری (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۱۰).

ج. عالم طبیعت: سپس صقع ربوبی در تجلی آخر خویش، نمود در کثرات مادی یافته، آن دسته از نفوس کثیر ملکوتی که می توانند شأنت نمود مادی پیدا کنند، نمود مادی می یابند. این عالم را با نامهای دیگر می خوانند از جمله عالم: ملک، شهادت، محسوسات، اجسام و سفلی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۸).

روشن است که دیدگاه وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر که با رابطه «تکوینی - عینی» ساحتهای هستی سازگار است، با دیدگاه رابطه «تکوینی - علی» برای ساحتهای هستی سازگار نیست، زیرا در دیدگاه رابطه «علی»، چاره ای جز فرض نفسیت و وجود محمولی برای موجودات امکانی نیست و حال آنکه بر اساس رویکرد «تجلی و تشان»، فقط خداوند است که در عالم عین و خارج، دارای وجود نفسی می باشد و مابقی ممکنات، - هر چند در ظرف ذهن، مفاهیمی نفسی و محمولی و رابطی دارند و می توان آنان را مستقل تصور کرد اما - در ظرف خارج، فقط تحقق «ربطی و اضافی» داشته و به عنوان وجود «رابط» و نه «رابطی» موجودند و برایشان نفسیتی نمی توان تصور کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۱). آنها «هستند در هستی خداوند لایتناهی» و «موجودند به عنوان نمونها و انحاء یک وجود واحد علی الاطلاق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

۴۷-۴۶/۱). از این رو اگر علیتی هم برای موجود امکانی مطرح می‌شود، از روی تسامح در تعبیرات اضطراری بوده و در واقع، «علیت» چیزی جز «ظهور غنی علی الاطلاق در کثرت طولی تجلیات فقیر» یا «ظهور واحد (مجمّل) در کثیر (مفصّل) طولی» نیست.

ملاصدرا برای تأیید این ادعاها، گاه از آیات و به ویژه، ادعیه معصومان علیهم السلام بهره برده است. برای نمونه وی با الهام از آیه کریمه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحديد ۵۷: ۳) چنین سروده است:

جز ذات خدا، اول و آخر نبود جز ذات خدا، باطن و ظاهر نبود
در غیب و شهود نیست جز حضرت حق جز حضرت او، غائب و ظاهر نبود
(ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۴۱)

به عقیده وی تعبیر از خداوند به «هُوَ» و نه به «الله» در این آیه، به روشنی بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۴۱). وی بارها در تفسیر دعای «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو الا هو» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۸۹) چنین آورده است که گفتن «یا هو» در واقع اعتراف است به این نکته که در هستی جز خداوند، چیزی صلاحیت وجود ندارد و گویی ما سوی الله، عدم و بطلان محض و سلب مطلق هستند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۱۸). این گفته وی به معنای انکار ماهیات ممکنه در سه ساحت جبروت، ملکوت و ملک نیست بلکه به این معنا است که هستی همه، در هستی او غرق است و همه ممکنات، رقایق و رشحات وجود و صفات و اسماء او می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۰/۱؛ ۱۲۷-۱۲۶/۸؛ ۱۳۶۰: ۴۲۵/۲ و ۴۳۷؛ ۱۳۸۷: ۲۱۵؛ ۱۳۶۶: ۱۱۸/۶). از این رو وی تفاوت شهادت به «لا اله الا الله» با «لا هو الا هو» را چنین می‌داند که شهادت نخست، شهادت عوام و به معنای «نفی صفات الهی از غیر الله» است، اما شهادت دوم، شهادت خواص و به معنای «نفی وجود از ماسوی الله» است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۳؛ ۱۳۶۰: ۶۷۳/۲؛ ۱۳۸۷: ۵۱؛ ۱۹۸۱: ۴۰۴/۱؛ ۴۷: بی‌تا؛ ۱۳۰۲: ۱۴۱؛ ۱۳۶۶: ۴۸/۱؛ ۱۳۶۳: ۲۴۳). حقیقتی که گاه از آن به نسبت «عکس‌ها از یک حقیقت واحد در آینه‌های مُحَدَّب و مُقَعَّر» (حاشیه مرحوم ملاهادی سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۲) یا نسبت «امواج و آب دریا» تشبیه می‌شود.^۱

۱. هر چه می‌بینی همه نور خداست
جز صفات و ذات او موجود نیست
ما و او، موجیم و دریا، از یقین
کثرت و وحدت نظر کن، کز کجاست!
شاه نعمت الله ولی، ۱۳۹۳: غزل شماره ۱۷۸.

حاصل آنکه وی دو ساحت لاهوت و عقل را، مجرد صرف و منزله از ماده، بلکه منزله از مقدار دانسته است. اما دو ساحت ملکوت و ملک را دارای مقدار، تشخیص و کثرت عددی دانسته و تفاوت آن‌ها را در این است که ساحت ملک، دارای مقدار مادی می‌باشد اما ساحت ملکوت، دارای مقدار غیرمادی (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۷۹).

۴.۴. تطبیق شئون چهارساحتی در قوس نزول با مقامات انسان

نتیجه مطالب فوق در مقیاس انسانی، ملاصدرا را واداشته تا مدعی شود «همهٔ آشیایی که در عالم ماده موجودند - اعم از انسان، حیوان، گیاه، جن و جماد - در عوالم دیگر، از وجود نفسی، عقلی و حتی لاهوتی برخوردارند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۹) و از این رو وی معتقد به چهار مقام برای انسان در قوس نزول شده است که عبارتند از: «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» (حاشیهٔ مرحوم ملاهادی سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۱؛ ۱۳۴/۸؛ ۷۱/۹). گویی وی به «انسان لابشرط مقسمی» اعتقاد دارد که در هر مرتبه از چهار ساحت هستی، شأن ویژهٔ همان شأن را می‌گیرد (حاشیهٔ مرحوم سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۱). به عبارت دیگر، اگر هر چه هست، تجلی خداوند سبحان است و هر موجودی، در واقع هموست، پس باید انسان نیز در هر چهار ساحت، حقیقت و واقعیتی متناسب با همان ساحت داشته باشد و در قوس نزول، رابطه‌ای تکوینی - عینی با ذات و صفات و اسماء الهی بیابد.

بر اساس وحدت سریانی مطابق با منظومهٔ فکری ملاصدرا، مراتب تجلی حقیقت انسان در قوس نزول چنین خواهد شد:

الف. انسان لاهوتی: خداوند در ذات خود صفات بی‌نهایت دارد و یکی از این صفات لایتناهی، «علم» است. خداوند چون به ذات خود علم اجمالی دارد و خود را می‌یابد، به همهٔ آنچه انحاء وجود او هستند، علم تفصیلی خواهد داشت. به عبارت دیگر، علم اجمالی الهی، عین علم تفصیلی او به موجودات در کثرات طولی و عرضی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۱۸/۶).

انسان لاهوتی، در واقع اعتراف به یک ظرفیت معرفتی برای خداوند سبحان است و آن اینکه انسان و هر ممکن دیگری که در ساحت‌های دیگر هستی، از آن‌ها سخن به میان می‌آید، باید در ذات و صفات الهی، امکان شناخت و تحقق داشته باشد. در واقع ملاصدرا، رابطهٔ در هستی را از علّیت به تشّان، ارتقاء می‌دهد و بر همین اساس و با توجه به اینکه شیء منزل و تجلی‌یافته، همواره در نزد منشأ خود حضور علمی دارد، انسان لاهوتی معنای دقیق‌تری می‌یابد (حاشیهٔ مرحوم سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۱۳۴/۸).

ب. انسان جبروتی یا عقلی: نخستین تجلی صقع ربوبی در خصوص نوع انسان، تجلی

علمی انسان از صفت علم کلی الهی به حقیقت انسان در ساحت لاهوت است. در این مرحله از تجلی، حقایق کلی موجودات ممکن تحقق می‌یابند. صور عقلی مانند صورت عقلی فرشته، جن و صور ثابتۀ همه اصناف موجودات امکانی و از جمله آن‌ها، صورت و حقیقت عقلی انسان است. به نظر می‌رسد از آنجا که در مراتب بعدی تجلی، انسان هم باید دارای نفس و هم بدن باشد، لذا در عالم اعیان ثابتۀ هم نفس کلی انسان متجلی می‌شود و هم بدن کلی انسان. از این رو هرچند در این ساحت هیچ خبری از کثرت عددی نفوس و ابدان نیست، اما کثرتی به نحو کثرت در صور عقلی کائنات، موجود است. عالم عقل، عالم صور بی‌قید و بدون تشخیص و عوارض شخصی است و لذا در آن خبری از کثرت عددی جزئی ابدان و انفس انسانی نیست.

ج. انسان ملکوتی یا مثالی: تجلی دوم حضرت حق، تجلی از انسان عقلی نفسی به نفوس جزئی در عالم نفوس و ارواح است. در این مرتبه، تجلی ربوبی از عالم عقل به عالم مثال صورت می‌گیرد، نور حضرت حق، نمودهای متکثر نفسانی جزئی می‌یابد، مانند نفوس جزئی تک تک افراد ملائک، نفوس جزئی تک تک افراد اجنه، نفوس جزئی تک تک افراد حیوانات و به طور کلی، نفوس جزئی همه موجوداتی که شأنیست یافتن چنین نمودهای جزئی نفسانی را دارند. نفوس جزئی و متکثر انسان‌ها نیز در این مرتبه به تفکیک تجلی می‌یابند.

روشن است که وی با پذیرش تحقق نفوس جزئی در عالم ملکوت و مثال، از ادعای مشهور خود مبنی بر «جسمانیة الحدوث» بودن نفوس جزئی رهایی می‌یابد. چرا که این دیدگاه که مبتنی بر قاعده «حرکت جوهری» است، نه تنها با ظاهر برخی آیات و روایات مغایرت دارد و اعتقاد به آن، منجر به غلطیدن در تأویلات فراوانی می‌شود، بلکه اعتقاد فلسفی مبنی بر حدوث نفس جزئی، مستدل به ادله ظنی عمدتاً مشهور و ناتمام است که برای دفاع از آنان، مدافع را مجبور به تناقض‌گویی‌های فراوانی می‌کند. از این رو وی در نهایت با عدول از ادعای قبل خویش، به قدیم بودن نفوس جزئی معتقد می‌شود، تا آنجا که ادعا وی چنین کرد اعتقاد به تقدم نفوس جزئی بر ابدان، «عقیده ضروری شیعه و انکارناپذیر» است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۵).

وی برای تثبیت دیدگاه اصلی خویش، چاره‌ای جز رمزگشایی از مستندات درون‌دینی و تحلیل موجودیت انسان - به عنوان یکی از موجودات امکانی - در نشأت پیش از عالم ماده نداشت. اما ابتدا باید برخی پندارهای نادرست را طرد می‌کرد. جالب آن است که در میان آن‌ها حتی برخی ادعاهای به ظاهر مستدل خود او (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸۶) نیز باید کنار گذاشته می‌شد. وی با تأکید بر آیات قرآن، چنین تصریح کرد که نه تنها قول آن دسته از اندیشمندان که حیات پس از مرگ را برای روح انکار می‌کنند، نادرست است، همچنین دیدگاه ارسطو و پیروانش که روح را حادث می‌دانند، نیز نادرست است. بلکه دیدگاه درست، همان است که برخی اهل عرفان راستین

مدعی آن هستند و مطابق با آیات و آموزه‌های قرآنی بوده و بر اساس آن، ملاصدرا برای نفوس جزئی انسان‌ها، به نشأت قبل از عالم ماده قائل شد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۸).

د. انسان ملکی: تجلی سوم حق تعالی، تجلی از نفوس مثالی انسانی به عالم ماده است. حقیقت واحد انسان پس از آنکه در عالم ملکوت (مثال)، نفوس جزئی ملکوتی یافت و دارای نفس مقداری با تشخصات و عوارض ویژه عالم ارواح و وحدت عددی نفسی شد، این حقیقت واحد در آخرین نشئه خود، نمود ملکی یافته و انسان جزئی ملکی، با عوارض بدن شخصی به وحدت جزئی فلسفی، نمایان می‌گردد و به برکت بدن، بر تشخصات انسان واحد در گام آخر، افزوده می‌شود.

ملاصدرا بر اساس همین طراحی است که عالم اجسام را خاستگاه و به منزله بدن «انسان کبیر» و عالم ارواح را به منزله «نفس» او معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: الف: ۷۱ و ۲۸: لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۰۱). انسان کبیر - یا همان تجلی خداوند در خصوص حقیقت واحد انسان در ساحت‌های هستی - در نخستین تجلی از ذات الهی، در عالم عقل و به نحو جمعی و عقلانی نزد منشأ وجود، حضور عقلی داشته و سپس با حفظ مرتبه عقلانی و بر اساس «تشکیک خاص الخاصی» که در هستی حاکم است، در عالم مثال (ملکوت و خیال منفصل) نحوه وجودی دیگری یافته و متناسب با احکام آن نشئه، از تعین و تشخص و وحدت عددی نفسی برخوردار و نحوه‌ای از کثرت را پذیرا می‌شود. در نهایت وقتی آن وجود واحد در مرتبه ادنای خود، یعنی عالم ملک، نمود می‌یابد، کثرت نیز به نهایت خود رسیده و با تعلق تدبیری هر نفس به بدن خاص، انسان کبیر از بیشترین حد کثرت و تشخص برخوردار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۸-۱۲۷). از این‌رو انسان طبیعی و انسان ملکوتی دو نمود از انسان واحد هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۶۳۶/۲). بدن، «انسان محسوس» است و روح، «انسان ملکوتی و نفسی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: الف: ۳۴).

با توجه به اینکه اطلاق «عالم» فقط بر سه ساحت امکانی صادق است و نمی‌توان به ساحت «لاهورت و الوهیت»، اطلاق «عالم» کرد (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۵)، ملاصدرا برای انسان، سه عالم امکانی ترسیم کرده است. انسان، یک حقیقت واحد است که دارای مراتب «ادنای»، «اوسط» و «أعلی» است. همان‌گونه که پیش از این و در مبحث چستی مراتب تجلی گذشت، آنچه در مرتبه ادنی تحقق دارد در مرتبه اعلی هم از نحوه‌ای از تحقق برخوردار است، از این‌رو در مورد انسان نیز آنچه در مرتبه ادنی یعنی مرتبه مادی انسان وجود دارد در مرتبه مثالی و عقلی به وجود مثالی و عقلی تحقق خواهد یافت و این در صورتی است که همه این مراتب، مراتب یک حقیقت واحد باشند. بدن مرتبه نازله، نفس مرتبه متوسطه و عقل مرتبه عالیّه «انسان واحد کبیر» است که ملاصدرا، به ترتیب، آن‌ها را «انسان طبیعی»، «انسان نفسی» و «انسان عقلی» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹).

با این تحلیل نوین، ملاصدرا به نوعی از مشکله ناسازگاری نظریه «جسمانیة الحدوث» با قاعده «لزوم تناسب و سنخیت ظرف و مظروف» نیز رهایی می‌یابد؛ زیرا عقلاً عالم ماده (بدن) نمی‌تواند ظرف و موطن نفسی باشد که بر اساس هر دو دیدگاه وی، بالاخره مجرد از ماده است. لذا عالم مثال، تنها ظرفی است که نفوس به صورت تفکیکی و با جزئیات حقیقی و کثرت عددی، می‌توانند در آن تحقق یابند؛ بدون اینکه نه بخشی از عالم طبیعت را اشغال کنند و نه اینکه با بدن طبیعی و مادی، نسبت وضعی یابند تا چنین توهم نشود که نفس جزئی هر کس، محاذی یا بالا یا پایین یا نزدیک یا دور و اطراف بدن مادی او است (موسوی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۲). برای تشبیه تعایر بدن و روح، می‌توان آن دو را به «لفظ» و «معنا» تشبیه کرد. روشن است که «معنا» داخل کلمه نیست، اما بی‌ارتباط با آن هم نیست؛ معنا در عالم ذهن است و کلمه در عالم خارج؛ در عین حال نوعی ارتباط خاص بین این دو برقرار است که چنین رابطه‌ای بین دو امر مادی برقرار نیست. رابطه روح و بدن نیز شبیه به همین صورت است؛ یعنی بدن در عالم ماده و روح در عالم فرامادی است؛ لکن بین این دو، یک نحوه ارتباط وجودی برقرار است. یکی ظاهر انسان شخصی است و دیگری باطن و ذات او.

نکته مهم دیگر اینکه حال که ملاصدرا رابطه بین بدن و روح را تکوینی - عینی می‌داند و معتقد شده است هر چه در ساحتی از هستی تحقق می‌یابد، سری در ساحت‌های دیگر نیز دارد، پس باید بپذیرد که نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. وقتی حقیقت واحدی به نام انسان، ذومراتب است و بدن و نفس، هر کدام به نحو اتصال معنوی به هم مرتبط‌اند، طبیعتاً از یکدیگر جدا نیستند و بر هم تأثیر عینی خواهند داشت. از این‌رو هر اثر و اتفاقی که در یکی رخ دهد به ساحت‌های دیگر منتقل شده، آن را متأثر می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۷/۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۹۵).

همچنین ملاصدرا نه تنها موطن نفس جزئی را عالم مثال می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۸۶/۳؛ ۱۴۴/۴)، بلکه معتقد است موطن قوای نفس مانند تعقل (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۰۵/۷)، تخیل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۸۲/۳؛ ۲۲۶/۸-۲۲۷؛ کاکایی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۴۱)، دیدن و شنیدن و دیگر قوای مربوط به حواس ظاهره، نیز عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۱/۹).

و نکته پایانی اینکه وی معتقد است هیچگاه نفوس جزئی از عالم مثال، به عالم ماده تنزل و هبوط به نحو تجافی نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۷۰/۵؛ ۳۱۹/۶؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۲۲) و همواره در آن سکنه دارد؛ چه اینکه هیچگاه از آن به ساحت‌های مافوق خود، صعود نمی‌کند. اما به خاطر شدت اشتغال نفس به بدن، نفس از آن ظرف و موطنی که همواره در آن است، غافل می‌شود و فقط با مرگ یا موت اختیاری، از آن آگاه می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۵۰). اساساً در بدو خلقت، روح جزئی وارد بدن نشده است، در هنگام مرگ نیز از آن خارج نمی‌شود بلکه در همان عالم مثالی غیرمادی که هست، به تعلق خود به بدن و تدبیر آن، پایان می‌دهد و پس از مرگ، چون اشتغالی به

بدن ندارد، یک سره متوجه ملکوت بوده و در صورت استکمال روحی و توسعه یافتگی معرفتی در حیات دنیوی، حقایق مافوق ملکوت را شهود خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۷۶۹).

وی در برخی آثار خود، آیاتی از قرآن را به عنوان تأیید برای هر یک از نشأت قبل از عالم ماده انسان واحد، ذکر کرده است. برای نمونه وی آیه «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا» (الأعراف (۷): ۱۹؛ و نیز: البقرة (۲): ۳۵) را به صورت خاص، به مسئله نشئه ملکوتی و مثالی دو انسان (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۸۶) و تعدد و تشخیص این دو روح و نیز به مسئله نشئه مادی و بدن یافتن شخص حضرت آدم علیه السلام و همسرش مرتبط می‌داند. چه اینکه آیه «اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا» (البقرة (۲): ۳۸) را مؤید تحقق شأن مادی همه انسان‌ها دانسته و آن را منحصر به حضرت آدم علیه السلام و همسرش نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

ملاصدرا در ضمن پاسخ دادن به این پرسش که «همسر حضرت آدم علیه السلام - یعنی حوا علیه السلام - در چه زمانی خلق شده است؟»، نه تنها آفرینش آن بانو گرامی را پس از آفرینش همسرش دانسته است، تأکید می‌کند که بی‌تردید جنت و بهشت (عالم ملکوت)، محل آفرینش روح او، بلکه موطن ارواح جمیع انسان‌ها در قوس نزول از عالم عقل به عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۸۵/۳).

ملاصدرا بر خلاف آنچه در دیدگاه نخست ادعا کرده بود حال دیگر چنین ادعا می‌کند که تأویل آیات و روایاتی که دلالت بر تحقق نفوس قبل از آبدان دارد، همان عالم مثال یا خیال منفصل است، نه عالم عقل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۸-۳۳۰/۸؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۶۲۸-۶۲۷؛ قاسمی و همکاران، ۱۳۸۳: ۶۲). برخی از این مستندات را وی در آثار خود آورده است و برخی را نیاورده است. برای نمونه به برخی اشاره می‌شود:

از امام صادق علیه السلام در پاسخ از پرسش سماعه در خصوص حقیقت روح، چنین فرمود: «هِيَ قُدْرَتُهُ مِنَ الْمَلَكُوتِ؛ روح به قدرت الهی، از عالم ملکوت خلق شده است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۴۱/۲)

همچنین أبو بصیر از امام معصوم علیه السلام در خصوص حقیقت روح در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود: «الَّتِي فِي الدَّوَابِّ وَالنَّاسِ قُلْتُ وَ مَا هِيَ قَالَتْ هِيَ مِنَ الْمَلَكُوتِ مِنَ الْقُدْرَةِ؛ مقصود از روح، روح در حیوانات و انسان‌ها است که به قدرت الهی از عالم ملکوت نشأت گرفته است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲)

حدیث دوم نه تنها بیانگر این است که حیوانات نیز برخوردار از روح و نفس جزئی هستند، بلکه بیانگر این حقیقت نیز هست که موطن روح هر دو، عالم ملکوت است و اساساً موجوداتی ملکوتی هستند.

۵. نتیجه گیری

ملاصدرا در خصوص مسئله «مقامات انسان در قوس نزول»، مقامات را تابع مراتب نزولی ساحت‌های هستی دانسته و معتقد است، متناظر با مراتب تجلی هستی از لاهوت تا ملک، هر انسانی از حیث هستی‌شناسی، دارای مقامات چهارگانه «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» است.

همچنین وی معتقد است مقامات انسان در دو شأن نخست، تهی از تشخص و کثرت عددی است و تنها در دو مقام انسان ملکوتی و انسان ملکی است که هر انسانی تشخص و کثرت عددی می‌یابد. با این تفاوت که در مقام ملکوتی انسان، نفوس جزئی ظهور دارند در حالی که در آن، اثری از ماده و بدن نیست و ظرف ملکوت، فقط ظرف تجلی صقع ربوبی در نفوس و کثرت عددی ارواح است. اما انسان ملکی، ظهور و تجلی صقع ربوبی در عالم ماده است و در این ساحت، فقط بدن شخصی هر انسانی تجلی می‌یابد و در آن اثری از نفوس ملکوتی انسان نیست. همچنین به‌رغم پندار مشهور مبنی بر اینکه ملاصدرا «نفس را صورت بدن می‌داند» اما دانسته شد که این پندار، نظر نهایی ملاصدرا نیست و او نه تنها معتقد به روحانی و قدیم بودن نفس است، بلکه اعتقاد دارد نفوس جزئی افزون بر اینکه هیچگاه از ساحت ملکوتی خویش به عالم ماده، تنزل نکرده و پایین (تجافی) نمی‌آیند، بلکه به مراتب مافوق ملکوت نیز صعود هستی‌شناختی نکرده و نسبت به آن‌ها احاطه هستی‌شناختی ندارند و فقط می‌توانند در قوس صعود به آن ساحت‌ها، احاطه معرفتی داشته باشند، چرا که قوس صعود از سنخ معرفت‌شناختی و توسعه وجود (معرفتی) می‌باشد. به عبارت دیگر شأن ملکوتی انسان، تنها تدبیر انسان ملکی از ساحت ملکوت است و بس.

منابع

- قرآن (۱۳۶۹). ترجمه جلال الدین فارسی، اول، تهران: انجام کتاب.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱ش). شرح بر زاد المسافر. سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بطلانی اصفهانی، راحله؛ صادقی حسن‌آبادی، مجید؛ شانظری، جعفر؛ ارشد ریاحی، علی (۱۳۹۸). «خوانشی دینی - فلسفی از هیبوط نفس انسانی در نگاه صدر المتألهین». دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، سال هفتم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۳۱-۴۴.
- پارسانی، حمید (۱۳۸۳). هستی و هیبوط انسان در اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. اول، تهران: الزهراء.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۸). شرح دعاء السحر. ترجمه سید احمد فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین نعمت‌الله بن محمد کوه بنانی کرمانی معروف به شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۹۳). *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: فردوس.
- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. اول، قم: جامعه مدرسین.
- عیاشی، محمد بن مسعود بن محمد بن عیاشی سمرقندی کوفی (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: چاپخانه علمیه.
- قاسمی، جلیل؛ فیاض صابری، عزیزالله؛ تقی‌زاده، حسن (۱۳۸۳ش). «نقد و بررسی دلایل و مستندات حدیثی ملاصدرا در بحث تقدم نفس و بدن». دو فصلنامه علمی - پژوهشی *انسان‌پژوهی دینی*، دوره ۱۱، شماره ۳۱.
- کاکایی، قاسم، بی‌تعب، نجمه (۱۳۹۱ش). «بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». فصلنامه *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۱۲، شماره ۳، پیاپی ۴۴، صفحات ۱۳۱-۱۴۶.
- لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶ش). *شرح رساله المشاعر*. اول، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲ش). *آموزش فلسفه*. پنجم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰ الف). *أسرار الآیات و أنوار البینات*. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰ب). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلية*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۱ش). *العرشیه*. تصحیح غلام حسین آهنی، تهران: مولی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*. ملاحظات: به اهتمام هانری کربن، دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۷ الف). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*. مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، اول، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۷ ب). *سه رسائل فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (بی تا). *ایقاظ النائمین*. تحقیق و تصحیح محسن مؤیدی، اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین*. دوم، تهران: حکمت.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. تحقیق محمد خواجوی، دوم، قم: بیدار.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعة*. اول، قم: کتابخانه مصطفوی.

موسوی، هادی، جوادی، محسن (۱۳۸۹). "تأملی بر نظریه تجرد نفس صدرائی". فصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، سال هفتم، شماره ۲۳، صفحات ۲۹-۴۵.

References

- The Qur'an* (1990). translated by Jalal al-Din Farsi, first, Tehran: Anjam Kitab.
- Ashtiani, Sayyid Jalal al-Din (2002). *Description of zad al-Musafir*. third, Qom: Islamic Reports Notebook.
- Botlani Isfahani, Rahele; Sadeghi Hassanabadi, Majid; shakzari, Jaafar; Arshad Riyahi, Ali (2019). "Religious-philosophical khwanshi of the decline of the human soul into the breast of sadro al motallhin". *Sadra'I Wisdom*, Seventh year, n 2, pp. 31-44.
- Parsania, Hamid (2004). *Hasti and Hobote Nafs Ensani dar Islam*. Qom: Daftare Nashere Maaref.
- Javadi Amoli, Abdullah (1993). *Tahrir Tamhido al Ghawaed*. first, Tehran: Al-Zahra.
- Khomeini, Ruhollah (2009). *Description of Doae Sahar*. translated by Seyyed Ahmad Fahri, Tehran: Moassese Hefz And Nashre Asare Imam Khomeini.
- Shah Nematullah Vali, Seyyed Nour al-Din (2014). *A collection of poems Shah Nematollah Vali*. Tehran: Firdaus.
- Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali bin Hussein bin Babawayh Qomi (1977). *Al-Tohid*. Ferst, Qom: Jamee Modaresin.
- Ayyashi, Muhammad bin Masoud (1960). *jtsdv al-Ayyashi*. Tehran: Chapkhana Elmiye.
- Qasimi, Jalil; Fayyaz Saberi, Azizo Llah; TaGhizadeh, Hassan (2004). "Criticism and Proof of Hadith Evidence and Documents for Molasadra of the Advancement of Soul and Body". *Religious Anthropology A Research Biannual*, 11th edition, n 31.
- Kakayi, Qasim, Baytab, Najmah (2012). "Examining the Celibacy of the Soul from the Perspective of Ibn Sina and Malasdara". *Journal of Religious Thought*, cycle 12, n 3, pages. 131-146.

- Lahiji, Mohammad Jafar bin Mohammad Sadiq (2007). *Explanation of the Message of Mashaer*. First, Qom: Bostan Kitab.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1993). *Philosophy education*. Fifth, Tehran: Sazmane Thablighate Islami.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981). *Asrar al Aayat And Anwar al Bayyinat*. Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, Tehran: Anjuman Hikmat and Philosophy.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981 B). *al-Shavahed al Robobie*. Edited and Commented by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, Second, Mashhad: al Markaz al jameii lelnashr.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981). *al-Hekmat al-Motaalie fi al-Asfare al-Arbaee*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1982). *Al-Arshiyya*. edited by Gholam Hussein Ahni, Tehran: Molla.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 A). *al-mashaer*. Notes: With the attention of Henry Carpenter, Second, Tehran: Tahora Library.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 B). *Mafatih al-Geib*. Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, First, Tehran: Moassese Tahgigat Farhangi.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (2008 A). *al-Mmazaher*. First Edition, Tehran: Bonyad Hekmat Sadra.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (2008 B). *Three philosophical treatises*. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (undated). *Elgaz al-naemien*. verified and corrected by Mohsen Moayedi, First, Tehran: Islamic luminary, wisdom and philosophy of Iran.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1999). *Collection of Philosophical Epistles of Sadr al-Mutalahin*. second, Tehran: Hekmat.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1975). *al-Mabda and al-Maad*. edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Anjman Hekmat and Philosophy of Iran.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1987). *Interpretation of the Noble Qur'an*. edited by Muhammad Khawajwi, Second, Qom: Baydar.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1923). *Majmoat al-Rasael al_Tesae*. First, Qom: Kitabhkhana Mustafavi.
- Mousavi, Hadi, Javadi, Mohsen (2010). "Contemplation on a theory that frees the soul of Sadra". Religious Anthropology A Research Biannual, n 23, pages 29-45.