

اصل مبنای در حکمت عملی ملاصدرا

و اهمیت آن در عصر حاضر

دکتر رضا اکبریان

گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

اراده و فعل، ثانوی و تبعی است. براساس چنین نگرشی است که ملاصدرا به بحث از رابطه میان حکمت نظری و عملی می‌پردازد و نظریاتی کاملاً متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در مباحث حکمت عملی و فلسفه سیاسی و همچنین صفات رئیس اول مدینه ارائه می‌دهد.

تبیین نظریه ملاصدرا در این باب، یعنی در باب رابطه نظر و عمل و نشان دادن نتایج فلسفی آن در حوزه تفکر سیاسی وی در مقایسه با وضعیت موجود در عصر حاضر هدف این مقاله است.

بنظر ملاصدرا اساساً هدف حکمت، استكمال نفس است، البته استكمال هر دو قوه نفس چه قوه عقل نظری و چه قوه عقل عملی و هدف استكمال نفس، رسیدن به سعادت است. چنین سخنی اختصاص به ملاصدرا ندارد. سایر فیلسوفان مسلمان هم به پیروی از فیلسوفان یونان به چنین سخنی قایل بوده‌اند. مسئله مهم که منشأ تفاوت میان نظر آنهاست، رابطه میان حکمت نظری و حکمت عملی است که در آن نظر مقدم است یا عمل؛ فکر مقدم است یا اراده؛ و یا اساساً تقدم و تأخری در کار نیست.

کلید واژگان

نظر و عمل؛

حکمت عملی؛

دین و سیاست؛

فکر و اراده؛

حق و تکلیف.

عقلانیت و معنویت؛

ارسطو خدا را بعنوان «فکر فکر» معرفی می‌کند. از فلاسفه اسلامی کسانی که در این چارچوب به تفکر فلسفی پرداخته‌اند و در نتیجه عمل و اراده را امری ثانوی و تبعی تلقی کرده‌اند، ابونصر فارابی و پس از او شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است.

ارسطو خدا را بعنوان «فکر فکر» تعریف می‌کند.^۱ عبارت دیگر، فعالیت خدا نزد او فعالیت فکر است، البته فکر خوداندیش. او چون عالم را نمی‌شناسد، به وجود آورنده موجودات و حافظ و نگهدار آنها نیست. خدای ارسطویی از طریق علت غایی بودن، مبدأ حرکت عالم بشمار می‌رود. او جهان

صدرالمتألهین، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد نه مانند فارابی و ابن سینا خدا را فاعل بالعیایه می‌دانست تا علم خدا به نظام احسن وجود را برای تحقق آن کافی بداند و نه مانند سهروردی بود تا معتقد شود که فاعلیت حق تعالی، فاعلیت بالرضاست و علم فعلیش برای تحقق فعل کافی است. از نظر او نه علم، اولی و ذاتی است و نه

۱- ارسطو، مابعدالطبیعه، لامبدا ۹، ۱۰۷۴ ب، ۳۳-۳۵.



۱. نسبت میان فکر و اراده

در نظر فارابی و ابن سینا

فارابی علم خدا را به نظام احسن وجود، برای تحقق آن ضروری می‌داند.^۲ او در کتابهای خویش تصریح می‌کند که خداوند مدبّر جمیع موجودات است و عالم را با نظم و احکام و اتقان تمام آفریده است.^۳ و همه چیز تحت عنایت او قرار دارد. تفکر ارسطو درباره خدا بر آنست که او صورت محض و وجوب محض است که مسبوق به امکان نیست و بر حالت واحد است و هیچگونه قوه و استعداد و تغییر و تحوّل نمی‌توان برای او تصور کرد. فارابی تا اینجا با ارسطو موافق است. تفاوت تفکر او با تفکر ارسطو در اینست که واجب الوجود از نظر ارسطو مؤثر در تحقق و وقوع ممکن نیست، در حالی که فارابی واجب را بر خدای خالق موجد اطلاق می‌کند.

۲- برگرفته از: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، پیشین، ص ۴۳۰.

۳- کندی، الرسائل، ج ۱، پیشین، مقدمه، ص ۱۶۲.

۴- همان، ص ۲۰۷.

۵- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، پیشین، ص ۳۱ به بعد.

۶- بدین ترتیب، فارابی از یک طرف وحدت و بساطت خدا را اثبات می‌کند و از طرف دیگر این اصل را می‌پذیرد که خدا به ماوراء ذات خود و به هر کوچک و بزرگی عالم است. فارابی در فصوص الحکم به آیه مبارکه «و ما تسقط من ورقة الا يعلمها» تمسک می‌کند. عین عبارت او به قرار ذیل است: «علمه الاوّل لذاته لا ینقسم. علمه الثانی عن ذاته اذا تکثر لم تکن الکثرة فی ذاته، بل بعد ذاته، (و ما تسقط من ورقة الا يعلمها) ومن هناک ینجری القلم فی اللوح المحفوظ جریاً متناًهياً الی یوم القیامة». «لا یعزب عنه مقال ذرة فی السموات ولا فی الارض» (سبأ، ۳). فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، پیشین، فص ۱۴، ص ۶۰.

۷- فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، پیشین، ص ۱۰۶.

۸- فارابی، ابونصر، عیون المسائل، پیشین، ص ۶۷؛ و نیز فصول متزعه، پیشین، ص ۹۱.

را به حرکت در می‌آورد، بدین معنی که از طریق یک سلسله محرکها یا «عقول» تابعه، صورت ساختار مادی جهان را می‌پرورد، یعنی به آنها الهام می‌کند که به او (خدا) بعنوان غایت یا هدف جهان، عشق بورزند. با وجود این ارسطو صریحاً منکر آفرینش جهان است. او عالم را نامخلوق و سرمدی می‌داند. بدیهی است که مطابق چنین نظری، خدای ارسطویی کاری به کار عالم ندارد، لذا نمی‌توان هیچگونه نظریه‌ای درباره مشیت و عنایت الهی نسبت به عالم به وی نسبت داد.^۲

طبیعی است که اصحاب ادیان، چنین نظریه‌یی را از ارسطو نپذیرند، چون در همه آنها خدا آفریننده جهان شناخته می‌شود و بهمین جهت است که مسلمانان و پیروان سایر ادیان الهی، نظریه قدیم بودن جهان و نامخلوق بودن آنرا طرد می‌کنند. کندی نیز در این مسئله بصورتی خاص به معارضه با ارسطو بر می‌خیزد و از یکسو خدا را خالق، حافظ و مدبّر و اداره کننده جهان می‌داند^۳ و از سوی دیگر نظریه نامتناهی و قدیم بودن عالم را انکار می‌کند.^۴

فارابی در مورد اینکه خدا علم به ذات خود دارد یا ارسطو هماهنگ است. از نظر فارابی، همانند ارسطو، «اوّل»، معقول بالذات است، زیرا برای ادراک ذات خود به هیچ واسطه‌ای محتاج نیست و از ازل تا ابد، ذات خود را تعقل می‌کند.^۵ فارابی برخلاف ارسطو که علم خدا به غیر را منکر است، خدا را عالم به کل جهان هستی می‌داند. او در کتابهای مختلف خود، خدا را مدبّر جمیع موجودات و پروردگاری که عنایتش شامل همه چیز می‌شود، خوانده است. از جمله در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین بصراحت گفته است که هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست و هرچه در عالم وجود دارد، بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام، نظم و ترتیب یافته است.^۶



**■ ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را
در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس
و تعالی روح برای اهل مدینه
شرط ضروری می‌داند و معتقد است
که رئیس مدینه باید دارای
رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست
بر خلق و صاحب رسالت
خدای تعالی باشد.**

فارابی برای تبیین رابطه واحد و کثیر و وحدت با کثرت و تأمین وحدت واحد، به نظریه افاضه^۹ تمسک می‌جوید. بنظر او از واحد ضروری یا واجب بر اثر علم او به ذات خود تنها واحد دیگری صادر می‌شود و این وجود صادر، عقل اول است. فارابی، فیض را با روش عقلی توضیح می‌دهد که خدا ذات خود را تعقل می‌کند و عالم از علم او به ذات خود صادر می‌شود. فارابی می‌گوید: «عالم از او پدید می‌آید از آن حیث که او به ذات خود عالم است، پس علم او علت وجود عالم است.»^{۱۰}

چنین نظری اختصاص به فارابی ندارد. در فلسفه ابن سینا هم، راه حل این مسئله به اینصورت دنبال شده که در آن بساطت صرف خدا با این تصور که خدا بواسطه علم به خود، به اشیاء علم پیدا می‌کند، تلیفیک می‌یابد. اینکه خدا عالم است باین دلیل است که او از ماده مجرد و عقل محض است که در او عالم و معلوم یکینند، اما علم خدا به ذات خویش، در حقیقت شامل علم او به اشیاء دیگر نیز هست، زیرا در علم به ذات خویش، لا محاله باقی موجودات را نیز که از او بوجود آمده‌اند، می‌داند.^{۱۱} ابن سینا برهانی اقامه می‌کند تا نشان دهد که: با اینکه خدا نمی‌تواند علم حسی داشته باشد به همه چیز علم دارد، حتی جزئیات را بنحو کلی می‌داند.^{۱۲} با اینکه این نظریه، کاملاً ابتکارآمیز است و بر این

حقیقت استوار است که ادراک حسی، تنها طریق شناخت جزئیات نیست، مع ذلک از سوی غزالی مورد انتقاد قرار گرفته است.^{۱۳}

بهمین صورت، نظر ابن سینا در باب صفات اراده و خلق منافاتی با تعالیم دینی ندارد، زیرا طبق نظر ابن سینا، خدا نه تنها از صدور جهان از خود، آگاه است، بلکه از این امر نیز خرسند است و آن را می‌خواهد و از نظر او اراده خدا جز ضرورت صدور جهان از او بنحو اتم و اکمل نیست.

علم به نظام احسن وجود، خود اراده است، زیرا این علم مقتضای ذات اوست.^{۱۴} خلقت بنظر ابن سینا همان علم باری تعالی به ذات خود است و همین علم به ذات است که همه اشیاء را بوجود می‌آورد. از آنجا که واجب الوجود، عقل محض است، پس نخستین صادر از او بگونه فیض نیز باید یک عقل باشد که چون بطور مطلق بسیط نیست، منشأ کثرت می‌شود.^{۱۵}

ابن سینا در مقام اثبات توحید در خالقیت و نفی شریک برای خدای متعال در آفرینش و اداره جهان، آفرینش را منحصر به آفرینش مستقیم و بیواسطه نمی‌داند و بر این عقیده است که بواسطه عقل اول، سلسله مراتب عقول و نفوس تکوین می‌یابد و با

۹- فارابی، ابونصر، فصول متزهه، پیشین، ص ۵۳ و ۵۴.

۱۰- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله، پیشین، ص ۱۷. ضمناً رجوع کنید به: فارابی، ابونصر، التعليقات، پیشین، ص ۱۲۷.

۱۱- ابن سینا، النجاة، پیشین، ص ۲۷۴؛ عیناً در الشفاء، الهیات، پیشین، ص ۴۰۲ - ۴۰۳؛ التعليقات، پیشین، ص ۴۸.

۱۲- ابن سینا، الشفاء، مقاله هفتم، فصل ۶، پیشین، ص ۵۸۹؛ ابن سینا، النجاة، ص ۲۴۸-۲۴۷؛ ابن سینا، التعليقات، ص ۶۷-۶۶؛ ابن سینا، رسائل، الرسالة العرشیه، ص ۲۴۹-۲۴۸ و ص ۲۵۱. ۱۳- غزالی، تهافت الفلاسفة، تصحیح مورس بویج، دارالمشرق، مسأله سیزدهم.

۱۴- ابن سینا، التعليقات، پیشین، ۱۱۷-۱۱۶ و ۱۵۳.

۱۵- ابن سینا، رسائل، الرسالة العرشیه، پیشین، ص ۲۵۵.



**فلسفه الهی طی چندین قرن
وضعیتی مایوس‌کننده پیدا کرد و در
هر مرحله قدمی به عقب گذاشت.
مخصوصاً که در آن دوره در اروپا بطور
کلی عرفان و حکمت واقعی از بین رفته
و دین به یک سلسله عواطف و
احساسات مبدل شده بود و فلسفه را
از الهیات و معنای واقعی سهمی نبود.**

مشائی از سوی دیگر پرداختند. غزالی اراده خدا را مطلق می‌داند و بر این عقیده است که خداوند به عالم علم دارد و علم او در همین اراده کردن اوست. از نظر ابن سینا و فارابی خدا قبل از هر چیز فکر یا عقل است، اما از نظر غزالی پیش از هر چیز، اراده است، اراده‌ای که علت آفرینش است. در تهاافت الفلاسفه می‌نویسد: مبدأ اول، عالم و مرید و قادر است. آنچه می‌خواهد می‌کند و به آنچه مشیت او تعلق گیرد فرمان می‌راند. و هر وقت و بهرگونه که بخواهد چیزهای مشابه و مختلف را می‌آفریند. پس حقیقت مطلق، اراده است. همه آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست، فعل بی واسطه خداست که از عدم محض به صرف کلمه «کن» به وجود آمده است. خدای تعالی عالم را باراده خود خلق کرده و باراده خود می‌بخشد و یک روز هم اراده‌اش به این تعلق می‌گیرد که آنرا نیست کند.

از نظر فیلسوفان مشائی، خداوند اراده‌اش به عالم تعلق می‌گیرد، چون علم او به آن تعلق می‌گیرد، اما از نظر غزالی خداوند به عالم، علم دارد به دلیل آنکه اراده‌اش به آن تعلق گرفته است و علم او در همین اراده کردن است. بدین سبب است که غزالی

۱۶- ابن سینا، حاشیه بر اثولوجیای منسوب به ارسطو، پیشین، ص ۶۲-۶۳؛ و در تعلیقات ص ۶۶ هم برخی از آن آمده است.

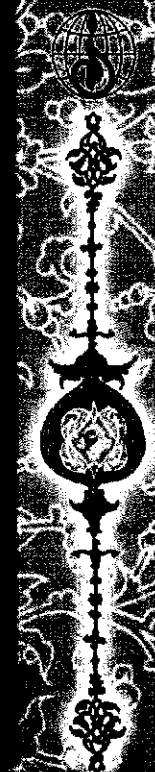
عقل دهم که واهب الصور و مدبّر عالم کون و فساد است، خاتمه می‌پذیرد که بیشتر فیلسوفان مسلمان آن را جبرئیل می‌نامند.

نام مذکور به این علت عقل دهم بکار می‌رود که این عقل به ماده این عالم، یعنی ماده جسمانی و عقل انسانی شکل می‌دهد یا صورت می‌بخشد. موضوع صدور عقل غیرمادی از وجود مطلق یا ذات باری تعالی بمنظور تکمیل نظریه ناقص و غیرقابل دفاع ارسطو درباره خدا مطرح گردید که بموجب آن انتقال از خدا (وجود واحد) به عالم (موجود متکثر) وجود نداشت.

از نظر ابن سینا، خدا حکیم است، اما نه حکمتی که به سبب علم به اشیاء خارج از ذات خود کسب کرده باشد، بلکه حکمتی که از علم خدا به ذات خود و علم او به نظام احسن وجود از طریق علم به علل و اسباب، نشئت گرفته باشد.^{۱۶} ابن سینا همانند فارابی خدا را فاعل بالعنایه می‌داند که به همه موجودات، عالم است و همه چیز تحت تدبیر و اراده او قرار دارد، اراده‌ای که همان علم خدا به نظام احسن وجود است.

اینست که گفتیم ابن سینا و فارابی قایل به تقدم فکر بر اراده و نظر بر عملند و اراده را نسبت به علم امری ثانوی و تبعی می‌دانند. منظور از طرح این مسئله این نیست که ادعا کنیم آنها به مسائل عملی و یا ارزش افعال انسان توجه نکرده‌اند، بلکه غرض اینست که بگوییم ابن سینا همانند فارابی مدعی است که صدور کل موجودات از خداوند نتیجه علم او به این کل است و این علم با ذات خداوند اتحاد دارد.

علیرغم مخالفت متکلمان اشعری و بخصوص غزالی و تا حدی فقها و عرفا چنین راهی تا زمان سهروردی ادامه یافت. اشاعره و من جمله غزالی به مخالفت با معتزله از یکسو و فیلسوفان



در تهافت الفلاسفة، به ابن سینا و فارابی حمله کرده که آنان با انکار اراده خداوند هم ناتوان از اثبات صفات الهی بوده‌اند و هم ناتوان از اثبات علم او. از نظر غزالی ابن سینا و فارابی که خداوند را معقول بالذات می‌دانند و معتقدند او از همه صفات ذاتی و از جمله اراده بری است، ناچارند که به چنین قولی کشیده شوند که علم خداوند به نظام احسن وجود، همان اراده او نسبت به نظام احسن وجود است.^{۱۷}

۲. سهروردی و مخالفت او

با ابن سینا و فارابی

بعد از نزاع فوق میان فلاسفه و معتزله از یکسو و اشاعره و غزالی از سوی دیگر نوبت به سهروردی می‌رسد. در این زمان است که با نظر فارابی و ابن سینا هم در مسأله فاعلیت حق تعالی و علم خدا به غیر مخالفت می‌شود و هم در مسأله تقدم نظر بر عمل، و یا تقدم فکر بر اراده.

از نظر سهروردی علم و ادراک چیزی جز حضور شیء برای ذات مجرد نمی‌باشد. همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، سهروردی پنهان نبودن از ذات مدرک را اساس علم و ادراک دانسته و آن را کاملترین تعریف در این باب بشمار آورده است. این سخن همانطور که در مورد ادراک ذات و خود آگاهی انسان از خویشتن خویش بروشنی صادق می‌باشد، در مورد ادراک و احاطه نفس ناطقه به سایر امور نیز صدق می‌کند. آنچه بیرون از نفس ناطقه است اگرچه معلوم و مدرک به شمار می‌آید ولی معلوم بودن آن بالعرض بوده و اطلاق این عنوان بر آن تنها بواسطه اینست که با معلوم بالذات منطبق می‌باشد. این سخن در مورد خیال و صورت ادراکی خیال نیز صادق است؛ یعنی همانگونه که قوه خیال برای نفس حاضر است صورت ادراکی خیال نیز برای آن حاضر می‌باشد باین ترتیب ملاک ادراک

نفس، در مورد صورت ادراکی خیال، حضور است نه تمثّل آن برای نفس.

این مسأله یکی از مسائل بنیادی است که می‌توان آن را زیربنای بسیاری از مسائل دیگر بشمار آورد. سهروردی به این مسأله استناد کرده و به مشکله حکما در مورد علم خداوند به موجودات خاتمه بخشیده است. او بر این عقیده است که خداوند وجود بحت و بسیط بوده و همه اشیاء نیز برای وی حاضر می‌باشند. به عبارت دیگر می‌توان گفت نسبت وجود اشیاء به وجود حق تبارک و تعالی همانند نسبت صور ادراکیه به نفس ناطقه است؛ یعنی همانگونه که نفس ناطقه به صور ادراکیه خود احاطه داشته و آنها را بگونه‌ای حضوری در خود می‌یابد، ذات حق (تبارک و تعالی) نیز به وجود اشیاء احاطه قیومی داشته و هستی اشیاء برای او عین حضور بشمار می‌آیند.

در اینجاست که سهروردی با حکمای مشائی

۱۷. شاید بحث‌انگیزترین جنبه مسئله علم الهی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی، انکار علم خداوند به جزئیات باشد. فلاسفه‌ای که همانند ابن سینا اذعان دارند که خداوند به اشیاء مادون ذات خویش علم دارد، مع ذلک برآنند که وجه علم او کلی است، یعنی مانند علم جزئی دستخوش محدودیتهای زمان و مکان نیست بدین سان، خداوند به یک رویداد، مثلا کسوف خورشید پیش و پس از وقوع آن به شیوه‌ای بلازمان و بنحو ماتقدم از طریق سلسله عللی که نهایتاً کسوف از آنها نتیجه خواهد شد، عالم است. به این ترتیب به یک فرد خاص علی الاطلاق علم دارد. منظور از علی الاطلاق، یعنی مستقل از شرایط زمان و مکان، زیرا کیفیات جزئی یا عرضی یا تعینات زمانی و مکانی که یک فرد را از سایر افراد جدا می‌کند، موضوع ادراک حسی است که خداوند از آن متعالی و برکنار است. غزالی هم در حدّ خویش قائل است که علم خداوند مستقل از شرایط زمان و مکان است، اما با حفظ این شرط ربط علم الهی را با جزئیاتی که دستخوش این شرایطند، نفی نمی‌کند. تحولاتی که نحوه این علم ایجاب می‌کند مستلزم تحول و یا دگرگونی از ذات عالم نیست، بلکه مستلزم تحول در رابطه او با معلوم است که مدام دگرگون می‌شود. تهافت الفلاسفة، ص ۲۳۲ و بعد.

واجب الوجود در نهایت ظهور و انکشاف می‌باشد. به این ترتیب، علم خداوند نسبت به موجودات مستلزم وساطت صور علمیه نیست چنان که علم انسان نسبت به صور ذهنیه که در لوح ضمیرش موجود است، وساطت هیچگونه صورت دیگری را ایجاب نمی‌نماید.

این فیلسوف متأله با استناد به آنچه در این باب گفته است در مورد فاعلیت حق تبارک و تعالی نیز موضع مخصوص اتخاذ کرده و یک نظریه بدیع و تازه‌ای ابراز داشته است. وی بر این عقیده است که فاعلیت حق تبارک و تعالی نسبت به اشیاء از نوع فاعلیت بالرضا بوده و علم تفصیلی او به افعال خویش عین فعل وی بشمار می‌آید. حکمای اسلامی در مورد فاعل بالرضا بین افعال یک فاعل و علم تفصیلی فاعل به افعال خویش تفاوت قایل نگشته‌اند.

۳. نسبت میان نظر و عمل در فلسفه ملا صدرا

این جریان، فیلسوفان متعددی را تحت تأثیر خود قرار داد تا اینکه نوبت به حکماء و عرفای شیعی در حوزه شیراز و اصفهان و در رأس آنها ملا صدرا رسید. صدرا المتألهین، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد نه مانند فارابی و ابن سینا خدا را فاعل بالعیانیه می‌دانست تا علم خدا به نظام احسن وجود را برای تحقق آن کافی بداند و نه

۱۸. تفاوت میان این عقیده و مذهب معتزله در این است که صوفیه به ثبوت عینی اشیاء پیش از آنکه به وجود عینی موجود گردند قائل نمی‌باشند بلکه ثبوت اشیاء را در ازل یک نوع ثبوت علمی می‌دانند که در مرحله علم ربوبی ثابت می‌باشند بطوری که می‌توان گفت اعیان ثابته اشیاء در علم ربوبیت به نحو ثبوت ربانی ثابت می‌باشند، در همین حال معتزله برای ماهیات اشیاء پیش از تحقق عینی و وجود خارجی نوعی از ثبوت عینی قائلند.

درباره کیفیت علم خداوند به اشیاء، به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در مورد اثبات صور مرتسمه، مردود دانسته است. ابن سینا معتقد است صور علمیه ممکنات بوجه کلی و بنعت حصول ذهنی در ذات حق تبارک و تعالی مرتسم می‌باشند. به این ترتیب علم خداوند نسبت به موجودات در نظری علم فعلی منشا فعل بشمار می‌آید. به همین جهت است که ابن فیلسوف و پیروانش فاعلیت حق تبارک و تعالی را نسبت به موجودات از نوع فاعلیت بالعیانیه می‌دانند. معتزله هم ملاک علم خداوند به موجودات را در ازل ماهیات ثابته می‌دانند. آنها بر این عقیده‌اند که ماهیات اشیاء پیش از آنکه موجود شوند ثابتند. توجه به این اصل که تقرّر ماهیت بدون نوعی از وجود امکان‌پذیر نیست. رهنمونی روشن برای بطلان این عقیده است. بسیاری از بزرگان صوفیه مانند محیی الدین ابن عربی و پیروانش از این عقیده جانبداری نموده‌اند که مناط علم خداوند به موجودات ازل، چیزی جز اعیان ثابته نیست. این جماعت را عقیده بر آنست که کلیه موجودات پیش از آنکه در جهان عینی پا به مرحله بروز و ظهور بگذارند در عالم علم ربوبی ثابت بوده‌اند.^{۱۸}

سهروردی بر خلاف انظار فوق هر گونه علمی را مقدم بر فعل انکار می‌کند. از نظر او مناط عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات، حضور عینی آنها نزد خداست. ایشان صحنه عظیم نفس الامر و عالم اعیان را نسبت به وجود حق تبارک و تعالی مانند صفحه گسترده ذهن نسبت به نفس ناطقه می‌داند و هرگونه تمثیل یا وساطت صورت را در این باب انکار می‌کند. یعنی همانطور که در فسخه وسیع و گسترده ذهن انسان چیزی نیست مگر اینکه برای نفس ناطقه معلوم بالذات است، در عالم نفس الامر و جهان اعیان نیز چیزی نیست مگر اینکه برای

مانند سهروردی بود تا معتقد شود که فاعلیت حق تعالی، فاعلیت بالرضاست و علم فعلیش برای تحقق فعل کافی است.

از نظر او نه علم، اولی و ذاتی است آنطور که اشاعره بر آن بودند و نه اراده و فعل، ثانوی و تبعی است آنطور که معتزله می‌گفتند. بر اساس چنین نگرشی است که ملاصدرا به بحث از رابطه میان حکمت نظری و عملی می‌پردازد و نظریاتی کاملاً متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در مباحث حکمت عملی و فلسفه سیاسی و همچنین صفات رئیس اول مدینه ارائه می‌دهد.

واقع امر اینست که حکمت عملی در مکتب ملاصدرا تحت تأثیر عوامل متعددی سمت و سوی خاصی پیدا کرده است. درست است که تعالیم شیعه در آراء فیلسوفان قبل کاملاً به چشم می‌خورد و درست است که بیش از همه خواجه و شاگردان او و سایر اساتید تأویل و مفسران شامخ عارف مسلک شیعی به چنین امر خطیری اهتمام ورزیدند، اما ابتکار اصلی بدست حکمای حوزه شیراز و اصفهان و در رأس آنان ملاصدرا بوده است.

در مباحث عقلی اسفار و سایر آثار ملاصدرا، تعالیم شیعی نقش مهمی ایفا می‌کند. ملاصدرا با آنکه با کلام معتزلی و اشعری آشنا بود و به سنت عرفانی وقوف داشت، بهیچوجه از تفکر فلسفی - عرفانی مبتنی بر تعالیم شیعه فاصله نگرفت. شیعه در مقابل اشعریها و معتزلیها تنها گروهی است که با طرفداری از تفکری جامع و همه جانبه بتمام و کمال به نقش سازنده انسان در مسئولیتهای فردی و اجتماعی او توجه دارد بدون آنکه منجر به نگرش انسان‌محوری شود.^{۱۹}

نظر ملاصدرا با نظر کسانی که از نظر کلامی به بحث حکومت و سیاست پرداخته‌اند و عمدتاً مباحث کلامی مربوط به اصل نبوت و امامت و

حکومت عادلانه انبیا و اولیا را ملاک خود بحث قرار داده‌اند، تفاوت دارد. او بدنبال ارائه تفسیری فلسفی و جامع از واقعیت خدا، جهان و انسان در زندگی فردی و اجتماعی است. لذا وقتی که در عجز بوعلی از درک پاره از احکام وجود طعن می‌زند و عجز او را ناشی از غور و توغل در علوم ظاهری و قبول مناصب حکومتی می‌داند بر این نکته تأکید می‌کند که مجاهدت و ریاضت برای رسیدن به معارف فلسفی لازم است. این برداشت از فلسفه که بمعنی پرداختن به کشف حقیقت اشیاء و ترکیب شناخت حقایق با تطهیر و کمال وجود انسان است تا امروز در هر جا که سنت فلسفه اسلامی استمرار یافته است، وجود داشته است و اکنون در مکتب فلسفی ملاصدرا متجلی است.

ملاصدرا با الهام گرفتن از تعالیم شیعی و سخنان عرفا و حکمای حوزه شیراز و اصفهان نوع دیگری از فاعل را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام

۱۹. قرآن کریم در سوره فصلت آیه ۵۳ می‌فرماید برای رسیدن به حق دو مسیر در آفاق و انفس وجود دارد. بتعبیر روشنتر شناخت آفاق یعنی کشف راز و رمزهای موجود در عالم آفرینش و شناخت انفس یعنی کشف راز و رمزهای درونی انسان بصورت فردی و اجتماعی و تدارک نیازهای حقیقی و لازم زندگی او. هم به نظر توجه دارد و هم به عمل. هم به تقویت فکر دعوت می‌کند و هم به تقویت اراده. بخش اعظم آیات قرآن درباره انسان، شخصیت او، نفس و تصمیم‌گیریها و تجلیات رفتاری اوست. سوره‌های آخرین قرآن که اغلب مکی هستند بر تصمیمات و رفتارهای انسان تأکید دارد. در آیات قرآن عمل صالح جایگاه ویژه دارد. نه تنها عمل صالح که نفس عمل از ارزش و اهمیت زیادی برخوردار است. آنکس که ذره‌ای عمل نیک و یا بد انجام دهد به حساب می‌آید (زلزال، ۸-۹). عمل صالح همانند درخت نیکو است که ریشه در اعماق زمین دارد و شاخ و برگ آن در آسمان گسترده است. در مقابل عمل بد همانند درخت ناپاک است که ریشه در خاک ندارد و قرار و ثباتی ندارد. تأکید خدا در قرآن بر عمل بقدری است که بگوییم جز عمل (البته با پشتوانه نظر و نیت) چیز دیگری مطرح نیست. باید گفت قرآن کتاب عمل است و عمل‌کنندگان نیک رستگاراند.



■ **مقابله با ظاهر بینی و ظاهرگرایی**
اختصاص به فلسفه ملاصدرا و فلسفه در
دوره اسلامی ندارد، بلکه اساساً فلسفه در
ذات و حقیقت خود، با ظاهر بینی و قشریت
منافات دارد؛ اما در دوره جدید و مخصوصاً
در عصر حاضر فلسفه هایی پیدا شده است
که ظاهر بینی غرب را اثبات و توجیه می کند.

....
 خود معلوم در اینجا با وجود خارجی و واقعیت
 عینی خود برای عالم حاضر و مشهود است.

ملاصدرا این سخن را هم در مرتبه ذات حق مطرح می کند و هم در مرتبه فعل. پایه این سخن روی لازم صرافت و اطلاق وجود گذاشته شده که احاطه تامه به همه اشیا دارد. طبق این سخن، حق سبحانه و تعالی به واسطه اطلاق ذاتی که دارد نسبت به هر موجود محدودی که فرض شود، از هر جهت، محیط و مستولی بوده و واقعیت همان محدود، بی هیچ حاجب و مانعی به ساحت کبریاییش روی می آورد و علم، جز حضور چیزی برای چیزی نیست و در اینصورت هر چیزی بنفس وجودش، معلوم وی خواهد بود نه با توسط آلت و ابزار ادراک و حصول صورت علمی. البته لازم این مطلب این خواهد بود که از هر صفت، حقیقت و اصلش در مورد حق سبحانه اثبات و قیود عدمی و حدود و خصوصیات امکانی از وی سلب شود.

حق سبحانه می داند نه با ابزار علم؛ می بیند نه با چشم؛ می شنود نه با گوش؛ می خواهد نه با خواست فکری؛ محیط است نه با احاطه جسمانی؛ در همه

۲۰ - صدر المتألهین در اسفار بیان دقیقی در این باره دارد و در نهایت، حل آنرا به خود نسبت می دهد و می گوید: «و حلّ هذا الاشکال مما قد حصل لبعض الفقهاء...». ر.ک: الاسفار الاربعه، جلد ۳، ص ۴۰۱.

ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش می باشد یعنی «فاعل بالتجلی» و فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه مدد گرفت مخصوصاً از تشکیک خاصی و واجد بودن علت هستی بخش نسبت به همه کمالات معلولات خودش. در چنین فاعلی می توان معنای عام اراده را که مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است صادق دانست بدون آنکه مستلزم این قول باشد که اراده همان علم به نظام احسن وجود است.

در نظر ملاصدرا دلیل بر عالم بودن حق تعالی به جمیع عوالم بنحو تفصیل همان «عقل بسیط» و «بسیط الحقیقه» و واجد جمیع شئونات و کمالات بودن اوست. حاصل این قول آن است که حق تعالی چون بسیط من جمیع جهات و وجود و قدرت و اراده و اختیار صرف است و همه کمالات را بنحو صرافت واجد است، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید آنرا به نحو اعلا و اتم واجد باشد. در واقع پایه این مسأله، روی صرافت و وحدانیت محضه وجود حق نهاده شده است، زیرا وجود صرف و خالص، هیچگونه تفاوت و اختلافی در ذات خود ندارد و چنین چیزی، دیگر مرتبه ذهن و خارج و خاصیت اینگونه و آنگونه نمی پذیرد و در اینصورت، وجود علمی غیر از وجود عینی نبوده و در وی موجود و معروف یک حقیقت خواهد بود.

نکته که در این بحث نباید از آن غفلت کرد، اینست که حضور حق و غیر حق برای عالم با وجود حق حاصل می شود. پس در حقیقت، علم اشیا به حق و به غیر حق با حق است و نتیجه این بیان اینست که حق تعالی با ذات خود، یعنی بدون هیچ واسطه ای شناخته شده و همه اشیا بواسطه حق شناخته می شوند.^{۲۰} علم حق تعالی به ذات خودش و همچنین به اشیا به واسطه صورت ذهنی نبوده و

چیز هست نه بطور آمیزش؛ و از هر چیز جداست نه با مسافت و فاصله، زیرا همه این کمالات، مقارن محدودیتهایی است و او در ذات خود محدودیت ندارد. او نه مانند سهروردی علم را به سمع و بصر و مشاهده بر می گرداند و نه مانند ابن سینا و فارابی سمع و بصر را به علم بر می گرداند.^{۲۱} هم علم در مرتبه ذات و فعل بطریق فلسفی تبیین می شود و هم اراده.

۴. حکمت عملی ملاصدرا و نحوه ابتناء آن بر نظر وی در باب نسبت میان نظر و عمل

ملاصدرا حکمت عملی خود را در چنین چارچوبی ارزیابی و تحلیل می کند که در آن اراده و عمل همانند علم و فکر اهمیت دارد. او بر اساس حرکت جوهری که خود بر اصل تقدم وجود بر ماهیت مبتنی است، حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی و مبتنی بر کششهای فطری و طبیعی انسانها می داند که بجهت اصلاح خود و حیات اجتماعی و برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته می شود. از نظر او انسان کسی است که با اراده و اختیار خود ماهیت خود و جامعه خود را می سازد و با حرکت از نفس جزئی که بر اساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام بر می دارد.

از نظر او چنین سخنی بدون فرض و قبول یک اصل اساسی دیگر ممکن نیست. آن اصل اساسی «کون جامع» بودن انسان است. باین معنا که در میان موجودات عالم، تنها انسان است که می تواند بین جهان ماده و جهان ماورای ماده ربط و پیوند برقرار کند. در واقع، انسان بستر و موضوع حرکتی است از قوه بینهایت تا فعلیت نامتناهی.

بنابراین، در محدوده وجود انسان انحاء مختلف هستی از پایینترین مرتبه تا بالاترین درجه قابل تحقق است. از عالم ماده و عالم مثال تا وصول به آستان حق و فنا در حق آنگاه بقا بحق.

بر این اساس ملاصدرا در آثار خود، حکمت عملی را به افقی بسیار بالاتر فرا می برد و آن از راه سلوک در تهذیب و تزکیه و پرورش عرفانی است. از نظر او عارف کسی است که از حیات دنیا و لذایذ آن اعراض می کند و بر عبادات از قیام و صیام و نظایر آن مواظبت می ورزد. چنین کسی است که نفسش معطوف به قدس جبروت است و پیوسته انوار و اشراقات آن را می پذیرد. عارف خواهان حق اول است، نه چیزی غیر او. او هیچ چیز را بر شناخت او ترجیح نمی دهد. بندگیش تنها برای اوست، زیرا که تنها او مستحق عبادت است. عارف وقتی که پلیدی همجواری تن از او زدوده شود و از شواغل رها گردد بصورت پاک و صافی به عالم قدس و سعادت پا می نهد و منقش به کمال اعلا می شود و لذت علیا، یعنی برترین لذت که همان شهود حق است، برای او

۲۱. نتیجه ای که در نهایت دقت بر چنین بیانی از علم خدا به جزئیات متفرع می شود، این است که این همه تغییرات که در عالم مشاهده می شود در عین حال که مستند به حق تبارک و تعالی می باشند، موجب حصول تغییر در ساحت قدسش نخواهد بود، زیرا تغییر، تحدید است و تحدید را راهی به آنجا نیست. پس این همه موجودات که با نعت تغیر محقق شده اند و محکوم قوانین حرکتند، نسبت به حق تعالی، ثابت و در مرحله وجود خودشان متغیر می باشند. آنچه او می دهد ثابت است، ولی مقایسه برخی از آنها با برخی دیگر، معنی تغیر و تبدل را به وجود می آورد. مثلاً اگر بگوییم: خدا فلان حادثه را امروز آفرید و فلان موجود را دیروز وجود داد، در حقیقت دیروز و امروز قید و ظرف آفریده شدن موجود مفروض است، نه قید آفریدن حق سبحانه، زیرا محدودیت و تقید در ناحیه مخلوق است نه در ناحیه خالق. پس در حقیقت، آنچه از ساحت رحمت وی افاضه شود، ایجاد یکنواخت امر مسلمی است که هیچ گونه تبغض و اختلاف در آن نیست و اختلافات و خصوصیات در ناحیه مخلوقات و مظاهر رحمت است.



حاصل می‌شود.^{۲۲}

در این راه، نخستین منزل، خواست و عزم است که یا از روی یقین برهانی و یا بر مبانی اعتقاد ایمانی به چنگ زدن به عروة الوثقی رغبت و شوق پیدا کند و بسوی عالم قدس در حرکت درآید. مرحله بعد ریاضت است که در آن، نفس اماره را مطیع نفس مطمئنه می‌کنند. پس از مرحله اراده و ریاضت، نوبت به مرحله ای می‌رسد که گاهگاه نوری بر او می‌تابد و از نظر محو می‌شود. همین که در مراحل ریاضت پیشرفت کرد، چنین حالتی به سکینه تبدیل می‌شود. در مراتب بعد از این مرحله هم فراتر می‌رود و دیگر امر او متوقف به خواست او نیست و در این حال از این عالم دروغین و باطل به عالم حق عروج می‌کند و به مقام قرب می‌رسد و در این مرتبه، باطن او آینه حق‌نما و محاذی روی حق خواهد بود و خوشیهای وصل بر او فرو خواهد بارید و از اینکه خود را آینه الهی می‌بیند، شادمان و مسرور خواهد بود. بدینسان نظری به حق دارد و باز نظری به خویشتن خویش. اما کم‌کم بر اثر کمال نفس از خود غایب می‌شود و تنها و تنها جناب حق را مشاهده می‌کند و این همان وصول به حق است که دیگر اثری از خودی و مال و من در آنجا نمانده است و هر چه هست او است و بس.^{۲۳} کسی که بخواهد کیفیت این مراتب را دریابد، باید خود آن را تجربه کند و مشاهده را جایگزین مشافهه سازد و بجای شنیدن به مرحله دیدن درآید.

چنین تبیینی از رابطه میان حکمت نظری و عملی در حکمت متعالیه و چنین انتظاری از حکیم متعالیه البته ثمرات و آثار دیگری نیز دارد و آن اینکه باعث می‌شود که حکمت علاوه بر اینکه در تهذیب نفس و تعالی روح انسان مؤثر است و موجبات دوری انسان را از گناه و معصیت فراهم می‌سازد، صبغه اخلاقی و عملی بخود بگیرد و یادگیری آن انسان را

در طریق متخلق شدن به اخلاق الهی و رسیدن به ساحت دین در زندگی فردی و اجتماعی یاری کند. در اینجا است که حکیم، چهره یک قدیس و یک ولی الهی پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو تعالیم دین در مرتبه نازل انبیا و اولیا بزرگ الهی بنشیند. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دایمی حکیم متعالیه است. سه سفر نخست از اسفار اربعه، مقدمات لازم را برای رسیدن به مرحله رهبری فراهم می‌کند. پس از طی موفقیت آمیز این سه مرحله، مرحله چهارم که همانا هدایت و رهبری مردم باشد فرا می‌رسد.

از نظر ملاًصدرا بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد، زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفة اللہی و رهبری جامعه را پیدا کرده است.^{۲۴} او اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکانپذیر می‌داند که انسان خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که بشر جدید

۲۲. بنظر ملاًصدرا موانع و حجابهایی که اکثر مردم را از ادراک و کسب چنین علم و لذتی محروم می‌دارد، منشعب از سه اصل است. اصل اول جهل به معرفت نفس است که او حقیقت آدمی است و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است و اکثر آدمیان از آن غافلند. اصل دوم حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی است که جامع همه حب دنیا است و اصل سوم تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان لعین نابکار است که بد را نیک و نیک را بد و امی نماید. (ملأصدرا، رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، صص ۱۳-۳۲).

۲۳. ملاًصدرا در کتاب اکسیر العارفین به این مباحث می‌پردازد. به نظر او قوه عملی چهار مرحله دارد: شریعت یا قوانین ادیان الهی که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، تهذیب نفس از شرور، تنویر نفس با فضائل و علوم روحانی و بالاخره فنای نفس در خدا. (ملأصدرا، رسائل، اکسیر العارفین، ص ۲۹۵).

۲۴. لیستحق بها خلافة اللہ و رئاسة الناس (ملأصدرا، المبدأ و المعاد، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰).

نسبت به آن، کوچکترین علاقه ندارد.

امروزه انسان می‌خواهد همه چیز را اصلاح کند، حتی نوامیس الهی را که خداوند برای اصلاح بشر فرستاده است، لکن اصلاً علاقه‌مند نیست خود را اصلاح کند. این است خطر بزرگی که امروزه جهان را تهدید می‌کند، یعنی تسلیم شدن به هوا و هوسها به عذر اینکه باید امروزی بود. البته باید پیام دین را در هر عصری مطابق با لسان آن عصر بیان کرد و طبق دستور قرآن با هر امتی مطابق با قول و لسان آن سخن گفت، لکن بیان نوین یک حقیقت جاویدان با تغییر دادن آن حقیقت، طبق تمایلات یک عصر یا زمانه فرق دارد. در وضع فعلی، وظیفه ادیان الهی مخصوصاً اسلام و فلسفه‌ها و حکمت‌های مبتنی بر آن بس خطیر و در عین حال حیاتی است. هم باید میراث دینی و فرهنگی و سنن آسمانی و ارزشهای مبتنی بر آنها حفظ شود و هم به جهان امروز عرضه گردد. بشر امروز، نیاز به حکمتها و فلسفه‌هایی دارد که بر تعالیم دینی مبتنی است.

یکی از اصول اساسی حکمت عملی ملاحظه اینست که او برخلاف تصور عدّه از صوفی مسلکان در مقام جدا کردن غیب و شهادت، عقل و شهود، دنیا و آخرت، معقول و محسوس، و دین و سیاست نیست. ملاحظه هر کدام از این دو نشئه را مربوط به نوعی از مراتب حیات انسانی می‌داند که در مرتبه خود با اهمیت است، لذا بلافاصله تصریح می‌کند که حفظ و مراقبت دنیا که عبارت از نشئه حسی انسان است، خود هدف ضروری است. وی با آنکه از منظر بصیرت عرفانی، دنیا را ذمّ می‌کند، تصریح می‌کند که دنیا در حیات انسانی امری ضروری می‌باشد، چرا که او قایل به وحدت شخصی حقیقت انسان است و برای آن مراتب و نشئه‌های متعددی قایل است که هر کدام در مقام خود امری ضروری بشمار می‌روند.

او دنیا را منزلی از منازل سایرین الی الله تعبیر

می‌کند و انسان را مسافری می‌داند که از منازل متعدّد باید عبور کند تا به مطلوب حقیقی خویش نائل شود. لذا دنیا از این جهت متصل به آخرت است و کمال انسان برحسب دو نشئه دنیا و آخرت معنا و مفهوم پیدا می‌کند. ملاحظه راه دین و فلسفه و حکمت را از راه اداره زندگی فردی و اجتماعی جدا نمی‌کند. او با تأکید بر اینکه نشئه دنیا محلّ اجرای همه شرایع الهی است و الدنيا مزرعة الاخرة از باب ضرورت عقلی، تدبیر، سیاست و اصلاح دنیا را ضروری می‌داند.

صدرالمتألّهین انتظام امر مردم را بگونه‌ای که منتهی به اصلاح دین و دنیا شود منوط به این می‌داند که تمامی مردم در سیاست جامعه خود سهیم باشند. سیاست مطلوب از نظر او باینست که مردم بر اساس قوانین و دستورات الهی به اصلاح خود و جامعه خود قیام کنند. تنها تعلیم و تعلم کار ساز نیست. برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان به تهذیب نفس و تعالی روح روی آورند. هم در جهت رشد و پیشرفت علمی و عقلی خود گام بردارند و هم بدنبال تقویت اراده و عمل خود باشند. هم با عدل آشنا شوند و هم عدل را در وجودشان و در جامعه‌شان متحقق سازند تا عمل و اعتقادشان یکی شود و بین جنبه‌های مختلف شخصیتی انسان وحدت برقرار شود.^{۲۵}

۲۵. فارابی در بیشتر کتب و رسالات خود از جمله در آراء اهل المدينة الفاضلة و میاسات المدینه، ابتدا آراء صحیح فلسفی را به اشاره و اجمال بیان می‌کنند و به توصیف و بیان نظام مدینه فاضله و مدینه‌های فاسقه و ضاله می‌رسد. او تحقق مدینه فاضله را موکول به این می‌داند که مردم آراء و اعتقادات صحیح داشته باشند. به نظر فارابی نظام مدینه متناظر با نظام عالم است و این هر دو نظام را با علم نظری باید شناخت و تا این شناخت نباشد، ترتیب نظام فاضل میسر نیست و بعبارت دیگر سیاست فاضله سیاست رؤسای است که راسخ در علم باشند و قوم خود را تعلیم کنند و به مقامی که شایستگی آن را دارند، برسانند. در غیر این صورت مدینه، مدینه فاضله نخواهد بود و اهل آن هم نمی‌توانند اعمال فاضله داشته باشند.

اینکه اخیراً بعضی از فلاسفه غربی قایل به جدایی علم و عمل شدند و این قول را بعنوان یک نظر عنوان کردند، اگر مقصودشان بیان و توصیف وضع انحطاط فلسفه و فساد عقل و اخلاق رایج و غالب باشد، حق دارند چنین ادعایی داشته باشند. همچنین اگر عنوان «علم» را صرفاً و منحصرأ به پژوهشهای محدود به روش علم جدید محصور می‌دانند، وجهی دارد که بگویند از فیزیک و شیمی، اخلاق بر نمی‌آید، اما اینکه هیوم و اخلاف او مدعی شده‌اند که خلطی را در آراء گذشتگان کشف کرده‌اند، ادعای بیوجهی است؛ جز اینکه بگوییم چون هیوم مفهومی را که خود از علم دارد بجای نظر تمام فلاسفه قرار می‌دهد، خلط و ناسازگاری در آراء ایشان می‌بیند. ولی پیش آمدن این مباحث نه فقط با بحران اخلاق بلکه با انحطاط و فساد تفکر مناسبت دارد که بشر امروز گرفتار آن است.

ملاصدرا که علم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و از فضایل نظری، فکری، اخلاقی، فضایل عملی سخن به میان می‌آورد، به جدایی و استقلال این فضایل معتقد نیست. همین که لفظ فضیلت را بر علم و عمل اطلاق کرده است، می‌رساند که او اخلاق و سیاست را مستقل از علم نظری نمی‌داند. نظر اگر جدی باشد با نحوی عمل مناسبت دارد و اگر نباشد مورد سوء استفاده قدرت قرار می‌گیرد. وانگهی ملاصدرا که می‌گوید وجود خیر است، چگونه می‌تواند نظر و عمل و علم و اخلاق و سیاست را از هم جدا کند و هرکس که وجود را خیر و منشأ خیرات بداند، جدایی علم و عمل را نمی‌پذیرد. البته ملاصدرا میان علم نظری و علم عملی تفاوت گذاشته و احکام ایندو قسم علم را با هم خلط نکرده است. بنظر او عقل نظری و عملی دو شأن و دو جلوه از یک عقل است، با یک شأن اشیاء چنانکه هستند، شناخته می‌شوند و با شأن

دیگر معین می‌شود که چه باید کرد. البته ممکن است که کسی برحسب اتفاق، عملی نیک انجام دهد، اما نظام مدینه بر مبنای اتفاق گذاشته نمی‌شود و بدون اینکه اهل مدینه خیر و خیرات را بشناسند، خیرات در مدینه متحقق نمی‌شود.

ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح برای اهل مدینه شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. چنین کسی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشئات سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده است. و بهمین جهت شایستگی خلیفه اللهی و مظهریت جامع اسماء الهی را دارد. اما چون نبی بزبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامه مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌ماند.^{۲۶} از نظر ملاصدرا وجود چنین کسی برای رهبری جامعه لازم است تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده‌ها است، انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد. «لا یبده للخلق من الهادی الی کیفیتة تحصیل المصالح و طلب المساعی و المناهج»^{۲۷}

۲۶. فارابی فلسفه را عین آراء اهل مدینه فاضله می‌دانست و معتقد بود که رئیس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع رئیس مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است. فارابی در طلب یک نظام و سازمان عقلی و عقلانی است و طرح مدینه‌ای درمی‌اندازد که رئیس آن اعلم و اعقل قوم است و از روح الامین (عقل فعال) بهره می‌گیرد و مدد عقل او به همه اجزاء و اعضاء مدینه می‌رسد.

۲۷. ملاصدرا، الرسائل، الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۲۷۳.

چنین انسانی در سفر من الحق الی الخلق یک انسان استثنایی است که از جهت طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی مراتب کمال را با موفقیت به پایان برده است و از فیوضات الهی بهره مند گردیده است و در حد مشترک و واسطه بین عالم امر و عالم خلق شده و پذیرای حق و خلق است؛ چهره بسوی حق دارد و چهره بسوی خلق؛ هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و ریاست انسانها را بر عهده دارد.^{۲۸}

چنین انسانی که مظهر دین و سیاست است، علاوه بر اینکه در علوم حقیقی بواسطه افاضات و حیانی باید کامل باشد به ناچار می بایست در اموری که به احکام و سیاست دینی تعلق دارد، کامل بوده و به معجزات ظاهری مؤید باشد. اگر چنین نباشد نمی تواند واسطه بین حق و خلق باشد و بلکه نمی تواند واسطه بین خلق و حق باشد.^{۲۹}



از این توضیحات بخوبی خاستگاه و شایستگی و لیاقت رهبر و امام مسلمین از منظر ملاحظه ملامت معلوم می شود. در مقام اثبات و تحقق خارجی ریاست او نیاز به فراهم شدن زمینه و پذیرش و مقبولیت اجتماعی است. برخوردار نبودن از کمالات معنوی و افاضات و حیانی و سیاست دینی از نظر ملاحظه ملامت بقدری اهمیت دارد که فاقد آن حتی نمی تواند رهبری سیاسی را در نظامهای مردمی بر عهده گیرد. چنین حاکمیتی با حاکمیت مردم بر سرنوشت خودشان منافات ندارد، زیرا در واقع این انسانها هستند که با هدایت و اختیار، زندگی فردی و اجتماعی خود را تدبیر می کنند و آنرا بر محور سامانندی گرد می آورند و جامعه را بر اساس آن اصلاح می کنند تا جامعه دچار هرج و مرج نشود و مسیر تکاملی خود را طی کنند.

صدرالمتألهین هر چند سیاست را به دو قسم:

سیاست انسانی و سیاست الهی تقسیم می کند، اما تأکید فراوان دارد که سیاست انسانی را نباید از سیاست الهی و شریعت جدا کرد. سیاست الهی مجموعه تدابیری است که از طرف شارع مقدس برای اصلاح حیات اجتماعی انسان در نظر گرفته شده است. در حالیکه سیاست انسانی همان تدابیر انتخابی عقلانی از سوی انسانهاست که با تکیه بر سیاست الهی برای اصلاح جامعه اتخاذ می شود.

درست است که ملاحظه ملامت سیاست و مأمور به آن را برای دین مقدمه می داند، لکن تصریح می کند که سیاست از دین جدا نیست، بلکه مانند سایر شئون حیات انسانی جزء مراتب حقیقت واحدی بشمار می رود که دین بیانگر آن است. دین در نظر او عهده دار هدایت انسان در ابعاد و شئون مختلف زندگی است. از باب لطف بر خداوند لازم است که برای سیر تکاملی انسان در نشئه دنیا هدایت و تدبیر لازم را در اختیار او قرار دهد. او حاکمیت خدا را جدا از حاکمیت مردم نمی داند. در واقع این مردم هستند که در اداره امور خود نقش ایفا می کنند. حاکمیت خدا در نظر او یعنی حاکمیت دین خدا. چنین حاکمیتی با حاکمیت مردم بر سرنوشت خود منافات ندارد.

۵. اهمیت حکمت عملی ملاحظه ملامت

در عصر حاضر

بدین ترتیب است که حکمت متعالیه ملاحظه ملامت بعنوان نظریه جامع که در آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می کند، در مقابل خلأ معنوی، دینی و حکمی موجود در مغربزمین جلوه خاصی

۲۸. المبدأ والمعاد، ص ۴۸۰.

۲۹. ملاحظه ملامت، تفسیر القرآن الکریم، تفسیر سوره اعلی،

ص ۳۴۸.



پیدا می‌کند. برای اولین بار در تاریخ حیات انسانی، بشر اروپایی بجای اعتراف به اینکه زندگی انسان در این جهان، دوره‌یی گذران بیش نیست و وجود او متعلق به عالمی دیگر است، آن عالم را فراموش کرد و بجای اینکه خود را در این عالم، مسافر بداند، موجودی کاملاً ارضی و دنیوی شمرد و بعد متعالی و حقیقت ملکوتی خود را پنداری شاعرانه و موهوم تلقی کرد و یا آترا امری ثانوی و تبعی بشمار آورد و با این روحیه به تسخیر طبیعت و تعدی و تجاوز به دیگران پرداخت. موقعیت اقتصادی و اجتماعی و نیز پیروزی علوم طبیعی باعث شد که بشر جدید بمدد عقل تکنیکی مبتنی بر فلسفه‌های رایج در مغرب زمین، جهان را بصورت واقعی صرفاً مادی بنگرد و جنبه معنوی طبیعت و نیز خود انسان را نادیده بگیرد.

از اینرو فلسفه الهی طی چندین قرن وضعیتی مایوس‌کننده پیدا کرد و در هر مرحله قدمی به عقب گذاشت. مخصوصاً که در آن دوره در اروپا بطور کلی عرفان و حکمت واقعی از بین رفته و دین به یک سلسله عواطف و احساسات مبدل شده بود و فلسفه را از الهیات و معنای واقعی سهمی نبود. لکن از آنجایی که نمی‌توان آنچه را که واقعیت دارد، انکار کرد، احتیاج بشر به امور معنوی و ماوراء طبیعی بصورت نهضتهایی در مغرب زمین ظهور کرد، اما از آنجاکه این نهضتها فاقد زمینه قوی فلسفی و عرفانی بود، نتوانست، در مقابل سیل مادگرایی و ماده‌گرایی عرض اندام کند.^{۳۰}

اگر ما بتوانیم اقوال مشاهیر فلسفه و ایدئولوژی غربی را تحلیل کنیم، پی می‌بریم که مرجع همه آنها اصول مکتب اصالت بشر است؛ یعنی نویسندگان رنسانس و منورالفکران قرن هیجدهم و فلاسفه‌یی مثل کانت و هگل و مارکس و سوسیالیستها و سوسیال دمکراتها و جامعه‌شناسان و اگزستانسیالیستها

همه اومانیست هستند. در غرب، برخلاف شرق اسلامی، فردگرایی بگونه‌یی دیگر تقویت شد، با این وصف که دیگر در غرب پس از نوزایی فلسفی عقل نظری عاجز و ناتوان است و هر چه هست در عقل عملی است و انسان در سایه تجربه و محسوسات باید خیر و شر خویش را دریابد. در غرب دیگر انسان بر محور لیبرالیسم همه کاره است و باید خود و جهان خود را بسازد. اما از آنجا که فردگرایی حاکم است، اصالت لذت با اخلاق جمعی برای رسیدن به سعادت توده‌ها در تعارض قرار می‌گیرد و رفته رفته بسمت کامجویی و بهره‌گیری هر چه بیشتر از طبیعت و حتی دیگران میل پیدا می‌کند.

وقتی راسل، فلاسفه از افلاطون تا ویلیام جیمز را ملامت می‌کرد که در بیان آراء خود، تحت تأثیر علاقه به تهذیب اخلاق بوده‌اند، توجه نداشته است که سخن او از روی بی‌اعتقادی به تهذیب اخلاق و به حکم مخالفت با آن است. او و امثال او نام فلسفه را وسیله تحکیم موجودیت غرب قرار داده‌اند و می‌پندارند که تمام متفکران باقتضای رسیدن به مقاصد هر روزی تفکر کرده‌اند. اگر او و امثال او منطق خود را کمال عقل نمی‌دانستند و به سخن خود گوش می‌دادند که چیزی را که نمی‌دانند نگویند، با ایشان نزاعی نبود.

این مرتبه پائین عقل که آنها دریافته و کشف

۳۰. قرن حاضر دوره‌ای است که در آن در اثر از بین رفتن ایمان دینی و گرایش به مادیات و ارزشهای مادی تا حدی محیط مساعدتری جهت ترویج ادیان و حکمتهای شرقی بوجود آمده است. وجود این وضعیت، حاکی از احتیاج جاویدان انسان به حکمت و ایمان به خداست. انحطاط فکری و معنوی و فروریختن سازمان و بنیان اخلاقی و اجتماعی مغرب‌زمین، آنچنان سریع است که در نتیجه، خلأ عمیقی در حیات معنوی بوجود آورده است. بسیاری از آنان به جستجوی حقیقت ادیان شرقی و حکمت پرداخته‌اند و در مجامع علمی نیز علاقه به چنین اموری صد چندان شده است.

■ ملاصدرا درست است که در پرتو حرکت جوهری، سخن از تغییر و تحوّل و دگرگونی به میان می آورد، اما این سخن باین معنی نیست که او از پذیرفتن حقایقی که همیشه جاویدان و ابدیند، چشم پپوشد و حتی از اعتقاد به امکان وجود چنین حقایقی دست بردارد.

پژوهندگانند و پژوهشهای مفید می کنند. اشاره به کسانی است که نفی معرفت و حکمت می کنند و عقل و فهمی را که متناسب با گذران معیشت و زندگی هر روزی بوده است، عقل و فهم مطلق می انگارند و با این عقل و فهم در مورد همه چیز حکم می کنند و این عقل و فهم را لایق می دانند که در همه چیز حکم کند.

ملاصدرا و امثال او، در زمینی که آفتاب اسلام بر آن تابیده بود، از نهال حکمت و فلسفه که بتدریج در دیار اسلام رشد کرده بود، مراقبت کردند و موجبات رشد بیشتر آن را فراهم کردند. وجود چنین جریانی از فلسفه، نشانه اهمیت شأن تفکر در دوره اسلامی و مقابله با ظاهرینی و ظاهرگرایی است. اگر فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و امثال ایشان با نظر تحقیق به فلسفه نگاه کردند، چرا ما بنظر تحقیق در آراء و اقوال ایشان ننگریم و در نیابیم که چه گفتند و چه آموختند.

در عصر حاضر، انسانی که طبق خصلت درونیش همواره چشم خود را به عالم معنا دوخته بود و از راه دین و وحی و عرفان و شهود، تماس مستقیم با این عالم داشت، اکنون توجه خود را به سایه گذران این عالم که همان جهان سیال مادی و دنیا بتعبیر دینی است، معطوف داشته است و چون پشت خود را به آفتاب کرده است، وجود آن را انکار

کرده اند، در عهد کنونی تحقق پیدا کرده است، اما کمال عقل نیست. البته کسانی که وضع کنونی غرب را کمال وجود بشر می دانند، این منطق را هم مرتبه کمال عقل می انگارند ولی در اینصورت آشکارا به مسلمات و مشهورات تسلیم شده اند و بطور صریح می توان گفت که هیچ طایفه به اندازه آنها، تابع مشهورات و اسیر وضع موجود نبوده و نیست، هر چند که تمام عمرشان صرف مفاهیم و معانی انتزاعی و شبه منطق و فلسفه شده باشد.

بهر حال در چارچوب چنین منطقی، مسائل فلسفه را نمی توان اثبات کرد و بمدد آن جز امور عادی روزمره را نمی توان حل کرد. در این منطقها پرداختن به حقیقت مسائل و ماهیت عالم، عملاً نهی شده است و باین ترتیب اینها اگر نه مستقیماً، بنحو بیواسطه در خدمت تثبیت وضع موجودند. چنانکه برطبق این منطق یا بمقتضای آنچه مشتغلان بدان می گویند، بشر به هر چه غیر از امور هر روزی و پژوهش علمی جدید پردازد، بیهوده است؛ یعنی باید بازیگر میدانی باشد که حدود آن در منطق ظاهر معین شده است.

می دانیم که آراء ملاصدرا همانند آراء سایر فیلسوفان مسلمان به مرتبه و راء سطح و ظاهر و به عالمی غیر از عالم جدید تعلق دارد. آنچه فعال می توان و باید گفت اینست که اولاً این منطقهای جدید که گاهی نام ریاضیات جدید گرفته است ریاضیات نیست بلکه دست اندازی ریاضیات به زبان یا صورت ریاضی دادن به روابط و نسبت های موجود در زبان و در نتیجه تحویل آن به زبان هر روزی است و ثانیاً آنچه بنام متدلوزی و روش تحقیق عنوان می شود در واقع صرف روش به معنی معمولی لفظ نیست بلکه روش مطلق کردن علم جدید و ناچیز انگاشتن و بیمقدار کردن علم و معارف دیگر است. به علمای علم جدید کاری نداریم؛ ایشان

می‌کند.

خود، با ظاهر بینی و قشریت منافات دارد؛ اما در دوره جدید و مخصوصاً در عصر حاضر فلسفه‌هایی پیدا شده است که ظاهر بینی غرب را اثبات و توجیه می‌کند.^{۳۴} چه شده است که فلسفه به ظاهر بینی مبدل شده است؟ برای پاسخ دادن به این پرسش و مهمتر از این برای فهم و درک ظاهر بینی غرب و

بنظر ملاصدرا، انسان هر چند در ارتباط با بدن دائماً در حال تغییر و تحوّل است و با حرکت جوهری، مراتب مختلف وجود را طی می‌کند، اما در رابطه که با متن واقعیت دارد و در صقع ذات و حقیقت وجودیش، تغییری اساسی نمی‌کند. او متولّد می‌شود، چند صباحی زندگی می‌کند و سپس می‌میرد و هر قدر تصوّر او از خودش و محیط اطرافش دستخوش دگرگونی گردد، وضع او در عالم وجود، بین دو واقعیت که آغاز و انجام اوست، قرار دارد و تغییر نمی‌پذیرد.

صدرالمتألهین رشد و تحوّل را در اینجا بمعنای تحوّل ذاتی و جوهری می‌داند، نه تحوّل ظاهری. او اثبات می‌کند که انسان در عمق و در باطن خود رو به جهتی سیر می‌کند و این سیر، عین وجود یافتن انسان است. در نظر او انسان موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. نخست بصورت جسم، ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق تحوّل ذاتی درونی^{۳۵} و طیّ تمامی این مراحل وجودی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و به جاودانگی^{۳۶} دست می‌یابد.^{۳۷} او انسان را موجودی می‌داند که اساساً تغییر نمی‌کند و عمق جان او در برابر واقعیتی بینهایت قرار گرفته و او خود محکوم به جستجوی این معنا در این ایام گذران زندگی است. منتهی اهل ظاهر را یکنوع توهم فرا گرفته و آنها را نه تنها از ثبات و جاودانگی عالم معنا غافل ساخته است، بلکه حتی نظام و ثبات استوار طبیعت و عالم مادی را بر او مستور و محجوب ساخته است.

این سخن یعنی مقابله با ظاهر بینی و ظاهرگرایی اختصاص به فلسفه ملاصدرا و فلسفه در دوره اسلامی ندارد، بلکه اساساً فلسفه در ذات و حقیقت

۳۱. ملاصدرا با اینکه بر اساس قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس به جنبه ذاتی و درونی سیر تطوّر نفس تکیه می‌کند، مسئله عامل غیبی و دخالت عالم عقول را هم از نظر دور نمی‌دارد. از نظر او حرکت جوهری دارای دو جنبه تغییر و ثبات است. هر صورت دو روی دارد: روی بسوی عالم بالا و روی بسوی عالم طبیعت. روی نخست روی ثبات است و روی دوم روی تجدد و نوآفرینی مستمر. (ملاصدرا، الرسائل، رسالة اکسیر العارفين، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷)

۳۲. در بحث جاودانگی انسان، ملاصدرا از فیلسوفان مشائی قبل از خود یکسره جدایی می‌جوید. ارسطو فقط عقل کلی را جاودانه می‌دانست. ابن سینا و فارابی این جاودانگی را گسترش دادند و بخش عقلانی نفس انسان را نیز شامل آن دانستند. ملاصدرا علاوه بر قبول جاودانگی بخش عقلانی نفس انسانی به تبعیت برخی از عرفا برای قوه خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل می‌شود و نشان می‌دهد که نفس در مرحله اول پس از مفارقت از بدن و گذران رنج و عذاب سرانجام به وصال حق می‌رسد. (الرسائل، رسالة فی الحشر، صص ۳۴۱ - ۳۵۸)

۳۳. الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۴۷؛ الشواهد الربوبیة، ص ۱۵۲ بعد.

۳۴. در واقع، در غرب دو قسم فلسفه وجود دارد: یکی فلسفه هائی که بیان باطن تمدن و معاملات و سیاستهای غرب است و قدرت و استکبار غرب به آنها بستگی داشته است. فلسفه فیلسوفانی مثل دکارت و کانت و هگل و نیچه از این قسم است. قسم دیگر فلسفه هائی است که گرچه با قسم اول اصل و منشا و مصدر مشترک دارد، به باطن و حقیقت غرب کاری ندارد. در این فلسفه‌ها یا از ایدئولوژیهای موجود و حاکم در غرب دفاع می‌شود یا هر چه هست یکسره مطالب و مباحث وهمی و انتزاعی و بازیهای شبه منطقی است که غرور و غفلت را بیشتر می‌کند. این قسم اخیر که در حکم منطقی یا علم کلام نسبت به قواعد و احکام و قوانین و مناسبات و معاملات و سیاست استکباری و شبه شریعت بشریت پرست غرب است، نسبت به قسم اول سطحی است و نقاب فریب و دروغ بر چهره دارد.

مقابله با آن، فلسفه و تحقیق فلسفی هم ضرورت دارد.

گاهی تصور می‌شود که ظاهر بینی جدید غرب و منطق و روش آن که ظاهراً بی‌آزار و بی‌طرف می‌نماید، با اعتقادات مناسبی ندارد و به عالم دیانت و دین‌داری زبانی نمی‌رساند و حتی طوایفی می‌پندارند که اینها مطالب علمی و منطقی است که یاد گرفتن آنها ضرورت دارد و بیان دین با آن مستحکم می‌شود، غافل از اینکه این منطقها و منطق‌زدگیها به عالمی تعلق دارد که در آن تکلیف علم و عقل را هم هوی معین می‌کند و البته این هوی، هوای نفس فردی و جمعی نیست بلکه هوای غالب و حاکم و صورت نوعی اهواء فردی و جمعی است که هرچه به چشم ظاهر نیاید و عقل سوداگر آن را تصدیق نکند، قابل اعتنا نیست. کسانی که با این منطق‌بازها انس می‌گیرند، به عالم و آدم و منشأ آن با عینک ظاهر بینی نظر می‌کنند و ظاهر بینی عین عقل و ادراک ایشان می‌شود.

این نکته را هم مخصوصاً باید در نظر داشت که یکی از خصوصیات تفکر فلسفی در دوره اسلامی، جستجو برای یافتن امری جاودانی و مطلق در ماورای جهان نسبی و گذران است. ملاحظه در دست است که در پرتو حرکت جوهری، سخن از تغییر و تحول و دگرگونی به میان می‌آورد، اما این سخن باین معنی نیست که او از پذیرفتن حقایقی که همیشه جاویدان و ابدینند، چشم‌پوشد و حتی از اعتقاد به امکان وجود چنین حقایقی دست بردارد. او بهیچوجه این سخن را نمی‌پذیرد که همه چیز در حال تحول است و ارزش و معیارهای ثابت، وجود ندارد و در نتیجه، همه امور، نسبی و مطابق زمانه خویشند. بهمین جهت او در حکمت عملی خود، ثبات و بقای ارزشهای اخلاقی جوامع انسانی را می‌پذیرد.

«...» «...»

■ کانت می‌گفت من عقل را محدود کردم تا جا برای دیانت باز شود. آنچه مسلم است اینست که با سعی فلسفی او جایی برای دیانت باز نشد، بلکه صورت دیگری از عقل که عقل تکنیک باشد، پدید آمد و این عقل تکنیک بر همه چیز و در همه جا غالب شد.

«...» «...»

اهمیت و نقش حکمت متعالیه ملاحظه در اختصاص به این ندارد. این فلسفه به بررسی انسان و کمال وی نیز می‌پردازد. انسان همواره در طلب خدا و در جستجوی معناست. آزادی معنوی، حکمت و غایت اصلی اوست. او همان کسی است که به سؤال خداوند متعال «الست بربکم»^{۳۵} پاسخ «بلی» داد و بار امانت را پذیرفت، یعنی امانت شعور و آگاهی داشتن و خلیفه الله فی الارض بودن و محل تجلی کامل اسما و صفات الهی قرار گرفتن و بهمین جهت، حتی داشتن اختیار و آزادی طغیان و سرپیچی و پشت برگرداندن به واقعیت مطلق و پیام او جزء خصوصیت‌های ذاتی اوست. انسان دارای دو قوه است و در دو جهت می‌تواند به کمال برسد: یکی بعد نظری و دیگری بعد عملی.^{۳۶}

نکته دیگری که ناگزیر از ذکر آن هستیم اینست که ملاحظه در وقتی از عقل سخن می‌گوید مرادش صرف یک قوه نفسانی نیست بلکه در کمال خود

۳۵. سوره اعراف، آیه ۱۷۲.

۳۶. اشایی که وجودشان از حوزه قدرت و اختیار آدمی بیرون است، موضوع حکمت نظری، و اشایی که وجودشان وابسته به اراده و اختیار انسان است، موضوع حکمت عملی را تشکیل می‌دهد. در واقع، حکمت عملی دربرگیرنده دانشهایی است که درباره افعال اختیاری انسان و اینکه کدام عمل، شایسته تحقق و کدامیک سزاوار ترک است، سخن می‌گوید.



■ **صدرالمتألهین بعنوان حکیمی شیعی که در ابعاد نظری و عملی،
نگاهی جامع به هستی و انسان دارد و در باب نسبت میان نظر و
عمل، و فکر و اراده نظریه کاملاً متفاوت با فیلسوفان قبل از خود
ارائه می‌دهد در مقام تبیین نظریات فلسفی خود نظامی جدید بنیان
می‌نهد که در پرتو آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی
مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کند.**

دیگری از عقل که عقل تکنیک باشد، پدید آمد و این عقل تکنیک بر همه چیز و در همه جا غالب شد. عقل تکنیک هم بیکسورت نیست و شایعترین صورت آن یک نظم وهمی کمی است که بالاخره در مقابل عقل فلسفه قرار می‌گیرد و با آن تمام صورتهای دیگر عقل انکار می‌شود.

فلسفه در تاریخ دوره اسلامی با فرهنگ اسلامی ارتباط تنگاتنگی دارد. اسلام در ذات خود نقصی ندارد و بیک معنی منشأ پیدایش فرهنگ و ادب و علم و حکمت معنوی در دوره اسلامی شده است و تاریخ آن به کمال رسیده است. ولی این ظاهر قضیه است. هر تاریخی مظهر اسمی است و اسمی بر آن غالب می‌شود. اما اسلام مظهر اسم جامع است و حتی اگر در حجابها پوشیده شود به پایان نمی‌رسد زیرا تحقق تام و تمام آن عین ظهور و ولایت اسم جامع و استقرار عدالت کلی است. دوره که ما می‌گذرانیم دوره غربت اسلام است. اکنون قبله بیشتر دولتها و کشورهای اسلامی غرب است و تاریخ غرب، تاریخ تمام اقوام شده است، یعنی تمام عالمیان به راهی می‌روند که در غرب معین شده است. راهی که نتیجه آن غلبه غرب‌زدگی و میزان قرار دادن قواعد و ارزشهای مسخ‌شده غربی و جدا کردن سیاست از دین و تدبیر عملی از بنیانهای نظری برای وابسته شدن کلی به غرب است.

مدد از جای دیگر می‌گیرد و به قوای نفسانی مدد می‌رساند. این عقل را با مفهوم یا مفاهیم عقل در فلسفه دوره جدید نباید اشتباه کرد. یکی از موارد سوء تفاهم در تاریخ فلسفه اینست که الفاظ مشکک و حتی متشابه را گاهی متواطی و یا مترادف می‌انگارند و مثلاً هرجا و در هر کتابی لفظ عقل آمده است معنی آن را مطلق می‌گیرند و برطبق همین معنی به تفسیر می‌پردازند. عقلی که تجربی مذهبها و تحصیلی مذهبها و منطقیان جدید اروپائی وصف می‌کنند، عقل تکنیکی است که اگر بعضی از ایشان آن را عاجز از فهم کلیات و قاصر از حکومت در امور عملی می‌دانند راست می‌گویند.

بعبارت دیگر در تفکر ایشان و در معاملات و مناسباتی که در اطراف آنها جاری است، چیزی که متقدمان به آن عقل می‌گفتند جایی ندارد و در منطقه‌های جدید اروپائی جز احکام هر روزی و قضایای تجربی علمی جدید نمی‌گنجد. این در عین حال که نشانه خودپسندی است، تصدیق ضعف و عجز نیز می‌باشد. بهر حال وقتی بشر چشم را به پشت پای خود می‌دوزد و خود را در حد خودبینی حبس می‌کند به آزادی و بزرگی نمی‌رسد. کانت می‌گفت من عقل را محدود کردم تا جا برای دیانت باز شود. آنچه مسلم است اینست که با سعی فلسفی او جایی برای دیانت باز نشد، بلکه صورت



نکته اینست که عقل و منطقی که بعضی مشاهیر عصر حاضر و بطور کلی منطقیان جدید از آن دفاع می‌کنند، عقل کوتاه‌بین و محدود در تکنیک است که جز بر قضایای علم جدید و سخنان هر روزی کوچک و بazar دنیا داران بر چیزی اطلاق نمی‌شود. با منطقی جدید نمی‌توان و نباید درباره فلسفه دوره اسلامی حکم کرد، بلکه فلسفه دوره اسلامی منطقی دیگری دارد و با همین منطقی است که می‌توان مسائل فلسفه را مورد رسیدگی قرار داد. البته هر چه تصدیق یا تکذیب شود با عقل، تصدیق و تکذیب می‌شود و در کتاب آسمانی، مشتقات یا عین لفظ عقل و برهان آمده است، اما آیا می‌توان عقل و تعقل را به معنای متداول در فلسفه بر عقل قرآنی اطلاق کرد؟ آیا در آیه مبارکه «یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبیناً»^{۳۷} مراد از برهان، قیاسی است که مقدمات آن یقینی باشد؟ روشن است که پاسخ منفی است.

درست است که بزرگانی مثل فارابی و ابن سینا توحید و نبوت و معاد را بزبان فنی و فلسفی و بنحو مستدل اثبات کرده‌اند اما اگر قرار شود که موحدان بزرگ را نام ببریم، نام کسانی به یادمان می‌آید که هرگز بزبان فلسفه سخن نگفته‌اند و از براهین فلسفی متداول برای اثبات مسائل خود بهره نبرده‌اند. از اینجا معلوم می‌شود که دیانت در حقیقت خود نیازی به فلسفه ندارد و اگر داشت کتب آسمانی به زبان فلسفه نازل می‌شد و اشخاصی چون کمیل ابن زیاد نخعی، میثم تمار و اویس قرنی فلسفه‌دان بودند. اگر عقل فلسفی داعیه دارد که می‌تواند بر حقیقت دیانت احاطه پیدا کند، در دعوی خود محق نیست. اما چنین سخنی بمعنای کوچک انگاشتن عقل و انکار تحقیق در ماهیت اشیاء نیست.

از این مختصر که بعرض رسید، روشن شد که صدرالمتألهین بعنوان حکیمی شیعی که در ابعاد

نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد و در باب نسبت میان نظر و عمل، و فکر و اراده نظریه کاملاً متفاوت با فیلسوفان قبل از خود ارائه می‌دهد در مقام تبیین نظریات فلسفی خود نظامی جدید بنیان می‌نهد که در پرتو آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کند.

او در چارچوب چنین نظامی، به ارزیابی و تحلیل حکمت عملی خود می‌پردازد و نشان می‌دهد که حکمت عملی تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی است که با تکیه بر نگرشی جامع نسبت به جهان و انسان بجهت اصلاح خود و حیات جمعی و برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته می‌شود. این حکمت عملی که ملاً صدرا ترسیم کرده، یک نظام صرفاً فلسفی و بدون تقید به عرفان و اخلاق و دین نیست و با نظام عملی فیلسوفان محض یونان، کاملاً تفاوت دارد، یعنی قائل است به اخلاق و سیاست دینی و عرفانی و چنانکه می‌دانیم مبحث نبوت و معاد را که کمال مناسبت با حکمت عملی دارد، در الهیات مطرح ساخته است. چرا که حکمت عملی در نظر او به هدایت و انذار پیامبران و تحت پرورش آنان حاصل شود تا هر کس متناسب با درجه تهذیب نفس و اصلاح زندگی فردی و اجتماعی خود در دنیا و بخصوص آخرت پاداش یابد.

ملاً صدرا راه اصلاح خود و جامعه را تنها منوط به عقل انسان نمی‌داند. او نه تنها حکمت عملی را برای این امر ضروری می‌داند، بلکه بر این نکته تأکید می‌کند که انسان نیازمند به دین است. او همواره بر این نکته تأکید می‌ورزد که انبیا و ائمه رؤسای قافله‌های نفوس انسانیند و انسان باید خود و جامعه خود را بوسیله دین که از مبدأ کمال سرچشمه می‌گیرد، کامل سازد و اصلاح کند.