

مبانی انسان‌شناختی فلسفه سیاسی متعالیه صدرایی (بخش نخست)

دریافت: ۸۹/۱/۲۲ تأیید: ۸۹/۴/۱۰ مهدی امیدی*

چکیده

مسائل فلسفه سیاسی را می‌توان دست‌کم با دو افق و مبنای فلسفی «طبیعی» و «فراطبیعی» مورد تحلیل قرار داد. فلسفه سیاسی متعالیه، عنوانی ناظر به نگرش فلسفی فراطبیعی به مسائل حیات جمعی و حوزه فعالیت‌های ارادی، سیاسی و اجتماعی انسان است و هدف اساسی آن نیز تبیین ضرورت شایسته‌سالاری و تنظیم امور در راستای مشارکت عمومی انسانها در انجام افعال خیر، جهت تأمین سعادت اجتماعی در جامعه‌ای توحیدمحور و فضیلت‌مدار است. ملاصدرا بر اساس نظریه اصالت وجود و حرکت جوهری نفس و نیز نگرش ارگانیک به ساحت اجتماع، توانسته است مبنای فلسفی فراطبیعی حیات جمعی معقول را با نظر به ساحت‌های گوناگون نفس ارائه نماید. بسط این مبنا در حوزه سیاست و اجتماع، منوط به تبیین نوع رابطه علم‌النفس با فلسفه سیاسی است.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، فلسفه سیاسی متعالیه، انسان‌شناسی، اجتماع، سیاست

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه اندیشه سیاسی اسلام.

مقدمه

اغلب فیلسوفان سیاسی معاصر در غرب، مباحث انسان‌شناختی خود را بر اساس مبانی ماتریالیستی و بر تحلیل مکانیکی از انسان^۱ یا بر محور یک یا چند خصوصیت از خصوصیات انسانها از حیث برونی و درونی، در حیات فردی و اجتماعی - مانند شرارت، شهوت، همیاری، نوع‌دوستی، خشونت، خردورزی، گزینش‌گری و... - و بدون لحاظ حقیقت حیات دنیوی و مبدأ و مقصد انسان، استوار ساخته و در نهایت با رویکردی مادی، مسائل فلسفی - سیاسی خود را ترسیم نموده‌اند.

از نظر ملاصدرا شناخت نفس و تحقیق در باب اصل وجود، مهم‌ترین مجاری شناخت حقیقت زندگی، انسان، مبدأ و منتهای او و درک مسیر حرکت او به سمت غایت حیات است. با تأمل در نفس می‌توان به معرفتی حضوری و عاری از هرگونه شک و تردید دست یافت و منبع ذاتی حرکت و تحول نفس را دریافت و از طریق تأمل در اصل وجود نیز می‌توان به دو منبع درونی و برونی تحول اشیاء راه یافت. شناخت انسان بر حسب عوامل خارجی همچون تاریخ، سنت، طبقه، فرهنگ، زبان، گفتمان و... و همچنین شناخت‌های تک‌ساحتی از انسان، شناختی دقیق نخواهد بود؛ زیرا این‌گونه شناخت‌ها، «انسان» را به ساحت یا حوزه‌ای خاص تقلیل می‌دهند. شیوه صحیح شناخت، آن است که ابتدا با رویکردی عقلی - شهودی، حقیقت وجودی و حیثیت جامع نفس انسانی و مراتب آن، مورد تحقیق قرار گیرد و سپس به اقتضای نتایج حاصل از تحقیق، فلسفه سیاسی و نظام سیاسی مطلوب ارائه گردد. تنها از این طریق است که می‌توان امیال، اراده، قدرت، احساسات، عواطف و خرد انسانی را از افقی متعالی و برتر مورد تأمل قرار داد و با مرور سیر صعودی و نزولی نفس، نتایج فلسفی - سیاسی را از آن اخذ نمود. بنابراین، روش ملاصدرا در باب علم‌النفس، روش عقلی - شهودی و در دیگر مباحث به جهت تنوع رویکرد به مسأله، مبتنی بر الگوی میان‌رشته‌ای است (قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

ماهیت تألیفی انسان

حقیقت انسان، حقیقتی جمعی و دارای وحدتی تألیفی است و از دو بعد «مادی» و «مجرد از ماده»، شکل یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۴۲۷). جسم یا بدن، عنصر مادی وجود آدمی و نفس یا روح، عنصر مجرد آن است.^۲ تمامی افعال و حرکات ارادی

انسان از ناحیه نفس او صورت می‌گیرد. از این رو، حقیقت حیات ارادی انسان به بعد مجرد او است و بدن یا بعد مادی انسان نیز متقوم به آن است؛ زیرا نفس انسان اگر چه در عینیت خارجی، امری واحد و بسیط است، اما بر اساس تحلیل ذهنی و اعتبار عقلی، می‌توان آن را ترکیبی از دو حیثیت «بالفعل» و «بالقوه» دانست. فعلیت نفس به این اعتبار است که «نفس»، صورت‌بخش و محصل ماده جسمانی انسان است و فاعلیت در آثار و تدبیر قوا و تحریک اعضا، مربوط به آن است. بالقوه بودن نفس نیز از این جهت است که نفس، همچون ماده، قابلیت دریافت صور جوهری و اعراضی که به آن اضافه می‌شود را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (ب)، ج ۱: ۸). پس بعد مجرد انسان - یعنی نفس - از یک سو، قوام‌بخش بعد مادی - یعنی بعد نباتی و حیوانی - آن است و از سوی دیگر، مستعد انواع شناخت، گرایش، باور، ایمان و دیگر عناصری است که حیات آدمی بر اساس آن، مبنا و جهت می‌یابد.

همچنین، حیثیت بالقوه نفس، مشعر به این معنا است که امکان تعالی نفوس وجود داشته و برنامه‌ریزی و تدبیر جامع و کامل برای آن، لازم، ضروری و غیر قابل اغماض است.

انسان، به‌واقع چون مسافری است که باید از مغرب جسم به سوی مشرق جان روانه شود و به‌کوی جانان که غایت کمال او است راه یابد. در این سفر می‌بایست از توشه خرد و عقل بهره جوید و جان را از ظلمات بی‌خردی بشوید: «جوهر نفس از نظر ذات و فطرت خویش، مستعد است که به‌وسیله عقل نظری، راه کمال و استکمال را بی‌پوید و ذات خویش را به فروغ و جلوه‌هایی از درون ذات و از ناحیه فوق ذات، مشتعل سازد و به‌وسیله عقل عملی از آفات و ظلمات رهایی و خلاصی یابد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۰۲).

هر چند تعالی نفسانی، امری فردی است، اما مهیاکردن زمینه‌ها و بسترهای آن و نیز هدایت و ارشاد بر عهده رهبران راستین جامعه خواهد بود. از این رو، قانونگذار جامعه دینی باید با نظر به ابعاد تعالی جو و کمال‌گرای انسان، قوانین مناسب را تنظیم و تدوین نماید:

«بر شخص نبی، لازم است که پیروان و امت خود را به مسافرت و ارتحال از وطن مألوف خود (نفس) مأمور کند... و برای آنها عبادات و وظایف جمعی را تشریح کند ...

و تکرار عبادات و اذکار و اوراد و انجام اعمال دینی را در هر شبانه‌روز بر آنان فرض و واجب گردانند... در غیر این صورت... به اهمال و دوری از سعادت، گرایش خواهند یافت» (همان: ۴۹۳؛ همو، ۱۳۸۲(الف): ۴۲۱).

البته چون باید بعد مادی نفس و نیازهای آن نیز مورد توجه قرار گیرد: «به‌ناچار باید برای انسانها قانونگذاری باشد تا برای انتظام معیشت دنیوی‌شان، روشی را تنظیم نماید که بر اساس آن رفتار کنند» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱(الف)، ج ۲: ۸۱۶).

حیثیت فاعلی و قابلی نفس

از منظر فلسفه سیاسی معاصر، انسان موجودی مختار و فاعلی دارای اراده است که قادر به دخل و تصرف در جهان طبیعت می‌باشد. او می‌تواند بر اساس قدرت اراده، نظام سیاسی مناسب را خلق نموده و خود، تدبیر حیات اجتماعی - سیاسی خویش را بر عهده گیرد. این تلقی از انسان، اگر چه منطقی است، اما نباید وی را در جنبه فاعلیت منحصراً ساخت؛ زیرا انسان، نه تنها از جنبه قابل و تأثیرپذیری نیز بهره‌مند است، بلکه نتایج حاصل از قوه قابل او، ارزشی کمتر از آنچه وی از ناحیه فاعلی به دست می‌آورد، ندارد.

از نظر ملاصدرا، آدمی برای تصرف ارادی در امور، از دو قوه متمایز؛ یعنی قوه قابل یا علامه (استعداد انفعال و تأثر) و قوه فاعلی یا فعاله (استعداد فعل و تأثیر) برخوردار است. او به اعتبار آنکه کمالاتی را از ناحیه موجودات فراتر از خود (عالم عقول) دریافت می‌کند، «قابل» و به اعتبار آنکه بر موجودات فروتر از خود تأثیر می‌گذارد، «فاعل» است. آدمی از جهت قابل، تصورات و تصدیقاتی را ادراک می‌کند و صورت حق و باطل (صدق و کذب) در معقولات را شناسایی می‌کند. به این بعد انسانی ناظر به کلیات، «عقل نظری» اطلاق می‌شود. از جهت فاعلی نیز به باورهایی در باب افعال قبیح و جمیل دست می‌یابد و صنایع مختص به انسان را استنباط و ابداع می‌کند و از طریق تفکر و تأمل، آنچه خیر است یا آن را خیر می‌پندارد، برمی‌گزیند. این بعد انسانی ناظر بر جزئیات (گزاره‌های جزئی)، «عقل عملی» نامیده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲(الف): ۲۴۰).

از این رو، قوه نظری نفس یا عقل نظری، ناظر به صدق و کذب است و به واسطه آن، وجودهای واجب و ممکن از هم و از ممتنع تمییز می‌یابند. این بعد نفس، در موضوعات گوناگون، گاه به قطع و رأی و گاه به ظن و گمان دست می‌یابد. اما قوه عملی نفس یا

عقل عملی، ناظر به خیر و شر بوده و امور جمیل و قبیح و مباح را از یکدیگر تمییز می‌دهد. این قوه در انجام افعال، دارای شدت و ضعف است (همان: ۲۴۱).

منطبق با این دو قوه نفس، انسان، نه تنها قدرت بر تصرف طبیعت دارد، بلکه قادر به تصرف در تمامی امور کلی و جزئی است. تصرفات کلی نفس، صرفاً تصرف و تحول در حوزه باورها است؛ بدون آنکه منجر به سببیت در انجام پاره‌ای از اعمال شود. البته با ضمیمه آراء و گزاره‌های جزئی، امکان تصرف در افعال نیز برای نفس، فراهم خواهد شد. وقتی رأی و گزاره جزئی حاصل شد، قوای دیگری که تابع احکام قوه مدرکه‌اند در افعال بدنی که از سنخ حرکت‌های اختیاری است، تصرف می‌کنند. اولین از این قوای نفس، قوه شوقیه‌ای است که در نفس ایجاد انبعاث می‌کند و آخرین آن، قوه فاعله‌ای است که عضلات را بی‌واسطه تحریک می‌بخشد.

تمامی این تصرفات در ابتدا به مدد قوه متصرف در کلیات (عقل نظری) که از طریق تأمل، قواعد کلی و کبراهای قیاسها را ارائه می‌دهد، حاصل می‌گردد؛ چنانکه به یاری قوه متصرف در جزئیات (عقل عملی) صغراهای قیاس و نتایج جزئی به دست می‌آید. از این رو، نفس، در ذات خود، واجد دو قوه نظری و عملی می‌باشد که اولی برای فهم صدق و کذب و شناخت واجب، ممکن و ممتنع است و دومی برای فهم خیر و شر و شناخت حسن و قبح و امور مباح^۳ و این هر دو در شناخت طریق سعادت عقلی از اهمیت زیادی برخوردار است.

نفس از حیث فاعلی، دست کم از دو نوع فاعلیت ارادی برخوردار است:

- ۱- فاعلیت بالقصد؛ منظور از فاعلیت بالقصد آن است که فاعل (نفس) فعل را تصور نموده و سپس مفیدبودن آن را تصدیق می‌کند و پس از انگیزش و شوق نسبت به آن، تصمیم می‌گیرد و در نهایت، اراده می‌کند و با تحریک عضلات، کار را به انجام می‌رساند.
- ۲- فاعلیت بالتجلی؛ نفس انسان، نسبت به خود اراده، فاعلیت دارد؛ زیرا اراده، فعل انسان است و نفس آن را ایجاد می‌کند؛ اما این نوع فاعلیت، فاعلیت بالقصد نیست تا مسبوق به اراده قبلی باشد و از تسلسل سر درآورد که باطل و ناممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۹۲-۹۳).^۴

فاعلیت ارادی، انسان را قادر می‌سازد تا در حوزه سیاست و اجتماع، حضوری فعال داشته باشد و آن را در جهت اهداف متعالیه خود سوق دهد؛ زیرا اساساً فاعلیت سیاسی

از سنخ افعال اختیاری هدفمند است که بر اساس آن، ابتدا عامل یا فاعل سیاسی، وضعیت موجود را مورد شناسایی قرار می‌دهد و سپس با در نظر گرفتن وضعیت مراد یا مطلوب، از میان انواع راه‌حل‌ها، برنامه مناسب برای اقدام و عمل را ترسیم می‌نماید: «چون مبدأ تحرک سیاسی، نفس جزئی انسان است و این تحرک، تابع اختیار مناسبی است که فرد بشری صورت می‌دهد تا مردم را تحت نظامی قرار دهد که در پی اصلاح اجتماع آنها است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۴۲۵).

همان‌گونه که حیث قابلی نفس نیز انسان را به فراگیری هر چه بیشتر علوم و فضایل اخلاقی و اجتماعی در جهت تعالی نفس فرا می‌خواند، چنین امری نیازمند وجود «محرکی قوی» برای نفس است تا وی را در ابعاد فردی و اجتماعی به سمت اهدافی برتر از مطامع شهوانی و اغراض نفسانی سوق دهد و این محرک، تنها شریعت است؛ «زیرا (شریعت) انسانها و قوایشان را به سمتی تحرک می‌بخشد که برای انسان در عالم ترکیب، مقدر شده است؛ یعنی اتصال به نظام کل هستی و یادآوری بازگشت نفس به سوی عالم برتر الهی و دوری نفس از تنزل به جایگاه شهوت و غضب و مجموعه‌ای مرکب از این دو و آنچه متفرع بر اینها است» (همان).

تفاوت‌های انسانها از حیث قابلی نفس

نفس از حیث قابلی، دریافت‌کننده ادراکات و معانی عقلی است. این امر می‌تواند چه در حالت بیداری و چه در عالم رؤیا برای آن حاصل شود؛ زیرا نفس انسانی دارای دو جهت متمایز است؛ از یک جهت، روی به عالم محسوس و دنیا دارد و از جهت دیگر به سوی عالم نامحسوس یا عالم غیب جهت یافته است. در صورتی که نفس انسانی از کدورات معاصی، تزکیه یافته و به جهت تعالی به عالم عقلی و عالم نفس سماوی متصل شده باشد، ناظر به عالم غیب و مدخل الهام و وحی خواهد بود. اما جهت دیگر نفس که ناظر به عالم محسوس و دنیا است، تنها مدرک تصویرها و تمثیل‌ها است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ (الف)، ج ۲: ۷۸۵). به تعبیر دیگر، نفس از نظر ملاصدرا دو وجهی است؛ یک وجه آن ناظر به عالم معنویت و غیب است و وجه دیگر آن ناظر به عالم دنیا و جهان مشهود. اگر جهت معنوی و قدسی نفس بر جهت دنیوی آن غلبه کند، فرد می‌تواند حقایق وجودی برخی از اشیاء را دریابد. اثر وجودی و نور این دریافت بر دریافت‌های دنیوی فرد، تأثیر گذاشته، به آن عمق و غنا می‌بخشد. این امر، نمایانگر وجود پیوند میان انواع

دریافت‌ها و اتصال دنیا با عوالم برتر وجودی است. اما اگر جهت دنیوی نفس بر جهت معنوی و قدسی آن غلبه یابد، فرد در جهان محسوس متوقف شده، قادر به شناخت حقایق وجودی نخواهد بود و به قلمرو حیات واقعی انسان، راه نخواهد یافت.

«پیامبر خدا (رئیس اول مدینه فاضله) در نقطه واسط میان عالم معقول (نامحسوس) و محسوس قرار گرفته است. او گاه مجذوب حق و مستغرق محبت آن است و گاه همراه با خلق و مشفق و مهربان با آنها است. هنگامی که با خلق است، همچون یکی از آنان است و گویا هیچ نظری به خدا و عالم ملکوت ندارد، اما هنگامی که با خدای خویش خلوت می‌گزیند و به ذکر او مشغول می‌گردد، گویا هیچ توجهی به خلق ندارد. همه رسولان و فرستادگان الهی، واجد چنین خصوصیتی هستند. این مرتبه، کامل‌ترین مراتب انسانی و در عین حال، اولین شرط از شرایط فرستادگان خداوند است. قدرت بیان و نیکویی ارشاد و هدایت به سوی سعادت و اعمال متناسب با سعادت و نیز توان بالای جسمی و علمی، از دیگر شرایط آنها محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۴۱۶).

بنابراین، تعدد وجوه و جهات نفس، باعث می‌شود که افراد به فراخور ظرفیت وجودی خویش، دریافت‌های گوناگونی از جهان محسوس و نامحسوس به دست آورند و به درک کلیات یا جزئیات نائل شوند. طبیعتاً کسانی که از درک جامع‌تری نسبت به دیگران برخوردارند و همه کمالات مراتب حسی، خیالی و عقلی را در خود جمع نموده‌اند، در شناخت دقیق‌تر دو جهان توفیق بیشتری دارند و لذا برای ریاست بر مردم و هدایت دینی و سیاسی خلق، شایسته‌تر خواهند بود: «انسانی که به حد کمال، راه یافته باشد از حیث مبادی ادراکی خود از سه عالم تکمیل یافته است: قوه احساس، قوه تخیل و قوه عقل و اندکند انسانهایی که کمال همه این قوای سه‌گانه در آنها جمع شده باشد. پس اگر بنا بر اتفاق، کسی به این مرتبه جمعی در کمالات سه قوه راه یافته باشد، از رتبه خلافت الهی و ریاست بر مردم بهره‌مند است» (همان: ۳۹۹).

مراتب عقلانی نفس

جوهر نفسانی انسان، با نظر به عالم معقول و محسوس، مستعد نوعی از استکمال است و می‌تواند از طریق عقل نظری، به ذات خود و آنچه فوق ذات است، اشعار یافته و نورانی گردد و به وسیله عقل عملی، آفات را شناسایی نموده و از ظلمات (عالم محسوس) خود را تجرید نماید. هر یک از عقل نظری و عقل عملی، دارای مراتبی

چهارگانه است (همان: ۲۴۲).

مراتب عقل نظری به ترتیب عبارتند از:

۱- عقل بالقوه؛ (همان: ۲۴۲-۲۴۳ و ۲۴۵).

۲- عقل بالملکه؛ (همان: ۲۴۶).

۳- عقل بالفعل؛

۴- عقل مستفاد؛ (همان: ۲۴۷). به نظر ملاصدرا، غایت نهایی از ایجاد عالم تکوین، آفرینش انسان است و کمال انسان در خروج از حد طبیعت و وصول به حد عقل (همان) و غایت آفرینش انسان نیز ظهور عقل مستفاد؛ یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلای الهی است (همان).

مراتب عقل عملی نیز عبارتند از:

۱- تهذیب ظاهر نفس از طریق به‌کارگیری قوانین الهی و شریعت نبوی؛ (همان: ۲۴۹).

۲- تهذیب باطن نفس و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست ظلمانی؛

۳- تنویر نفس به وسیله صفات نیک (فضایل) و صورتهای علمی (علوم روحانی)؛

۴- فنای نفس از ذات و منحصرساختن نظر بر ملاحظه ذات ربوبی و کبریایی

پروردگار؛ (همان: ۲۴۸ و صدرالمتألهین، بی تا: ۲۹۵).

تأثیر این بحث در فلسفه سیاسی صدرایی در بحث از حرکت جوهری و سفرهای چهارگانه نفس مشخص خواهد شد.

غایت حکمت متعالیه و تأثیر آن بر حکمت سیاسی

حکمت یا فلسفه، به اعتبار موضوع، به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. رسالت حکمت متعالیه، پرداختن به هر دو جنبه نظری و عملی انسان است و هدف آن، انسان‌سازی؛ یعنی تعالی و استکمال نفس انسانی تا حد تشبیه به باری تعالی در دو حیطة نظری و عملی و نیز سامان یافتن عقلانی اندیشه و عمل آدمی بر اساس دو بعد مادی و معنوی، بر طبق سامان منطقی عالم تکوین است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (د)، ج ۶: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰ و ۲۱).

فلسفه [عبارت از] تلاش برای به کمال رساندن نفس انسانی به واسطه شناخت حقایق اشیاء، آن‌گونه که هستند و حکم به وجود این حقایق از طریق تأمل برهانی - نه اخذ به

ظن و گمان و تقلید - به اندازه وسع انسانی است. به بیان دیگر، فلسفه عبارت از نظم بخشیدن به جهان (جهان فردی و جمعی) بر اساس سامان عقلی به قدر توان بشری است تا شباهت یافتن انسان به خداوند سبحان تحقق یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳). شناخت برهانی حقایق موجودات، غایت حکمت نظری است. بخشی از حکمت نظری به وسیله تأمل عقلانی و بخشی نیز از طریق معرفت شهودی حاصل می‌گردد. نفس در مرتبه نهایی حرکت نظری با عالم عقول پیوند می‌یابد. کمالات دریافت شده از عالم عقول (مفاد وحی یا الهام) نیز دارای دو مبدأ قابل و فاعلی است. فلسفه در بخش الهیات، عهده‌دار تبیین مبدأ فاعلی وحی و الهام (یعنی ذات اقدس الهی) و در بخش علم النفس، متکفل تبیین مبدأ قابلی آن (نفس قدسی انسان کامل) است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۴).

اما غایت حکمت عملی، ساماندهی عقلانی نفس از طریق انجام افعال نیک و اتصاف به اوصاف شایسته در جهت تعالی نفس و برتری یافتن آن بر قوای جسمانی و تبعیت این قوا از نفس است. استعلا و انقیاد، دو هدف عمده حکمت عملی و متناسب با «فرمانروایی» و «فرمانبرداری» است. ملاصدرا با بهره‌گیری از این دو هدف عملی، مفاهیم مناسبی را جهت بررسی رابطه میان علم النفس و فلسفه سیاسی در اختیار محققین قرار می‌دهد: «و اما حکمت عملی، پس نتیجه‌اش انجام عمل نیک است تا به واسطه آن حالت استیلا و برتری نفس بر بدن حاصل شود و بدن در برابر نفس، حالتی مطیع و منقاد یابد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱).

با حفظ رابطه فرمانروایی و فرمانبرداری است که می‌توان انسان خودخواه و برتری طلب را به سمت اتحاد، همدلی، تعاون، عبادت حق و دیگر امور نیک سوق داد؛ مشروط به آنکه این رابطه بر مبنای عدالت ترسیم شده باشد: «و انسان - چنانچه گذشت - میل به فردیت و سلطه‌جویی در او غلبه دارد؛ هر چند این سلطه‌جویی به هلاکت دیگری بینجامد. پس اگر کار مردم در باب تقسیم کالاها و تخصیص موقعیت‌ها به حال خود رها شود و سیاست عادلانه و حکومتی که امر و نهی می‌کند، وجود نداشته باشد، همدیگر را مورد تهاجم قرار داده، به قتل می‌رسانند و این امر (تقسیم و تخصیص و اختلاف) مردم را از سلوک در طریق اصلاح و بندگی خداوند دور می‌سازد و یاد خدا به فراموشی سپرده می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۴۲۳).

البته از نظر ملاصدرا، علم سیاست (فلسفه سیاسی)^۵، تنها به تبیین رابطه فرمانروایی و فرمانبرداری نمی‌پردازد؛ بلکه دانشی است که با به‌کارگیری آن می‌توان امور سیاسی- اجتماعی را به‌گونه‌ای تنظیم کرد که به مشارکت عمومی و گسترده انسانها در انجام افعال خیر و تدبیر امور مدینه بینجامد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (ب)، ج ۱: ۲۱). از سوی دیگر، فلسفه سیاسی - چنانکه ابن‌سینا به‌درستی به آن اشاره کرده است - به بحث از نحوه تعامل با دیگران (تعامل متقابل مردم و دولتمردان) و چگونگی اصلاح امور «خارج از خود» (اجتماع) می‌پردازد و چون تعامل با خود و اصلاح درون، مقدمه اساسی در این زمینه بوده و هر نوع تحول ارادی بیرونی، متفرع بر تحولات درونی انسانها است، بررسی مباحث علم‌النفس می‌تواند کمک شایانی در تحلیل مسائل فلسفه سیاسی داشته باشد.^۶

به هر حال، غایت حکمت نظری، صرفاً کمال علمی نفس؛ یعنی اعتقاد و نظر با به‌عبارتی، علم به حقایق مبدأ و معاد و تدبیر در این حقایق است؛ ولی غایت حکمت عملی، کمال نفس از حیث علوم عملی، شناخت آراء ناظر به حوزه عمل و اموری است که از یک سو، معیشت انسانی را نظام‌مند می‌سازد و از سوی دیگر، اسباب نجات اخروی انسان را فراهم می‌نماید (همان: ۸ و ۲۱). این دو هدف، مورد تأیید فیلسوفانی چون کندی (در فلسفه اولی)، ابن‌سینا (در عیون الحکمه) و سهروردی (در مجموعه مصنفات) قرار گرفته است (الکندی، ۱۹۵۰ م، ج ۱: ۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰ م: ۱۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱۳ و همو، ج ۳: ۶۳). با نظر به این اهداف و بر اساس اینکه وجود انسان، ترکیبی از صورت مادی حسی و صورت معنوی بوده و حیات او نیز تلفیقی از حیات تعلقی جهت‌یافته به سمت مخلوقات و حیات تجربیدی جهت‌یافته به سوی خداوند است، فلسفه اسلامی نیز در دو فن، عرضه شده است که عبارتند از: فلسفه نظری تجربیدی و فلسفه عملی تعلقی تخلقی.^۷ هر یک از این دو دارای غایات و نتایج خاص خود است. غایت فلسفه نظری، این است که نظامات هستی به‌طور کامل و تمام در نفس انسان، نقش بندد و فیلسوف، عالمی عقلی مشابه عالم عینی (در صورت و هیأت و آرایش و نقش) گردد و غایت فلسفه عملی نیز انجام اعمال نیک برای تحصیل هیأت استعلایی نفس (برتری یافتن نفس بر بدن) و تحصیل هیأت انقیادی انقهاری بدن (رام‌شدن بدن در برابر نفس) در حوزه فردی و حاکمیت و استیلا معارف و فضایل فکری و عملی، بر ساحت مادی حیات بشری در حوزه

سیاسی - اجتماعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (ب)، ج ۱: ۲۴).

هر دو بخش از حکمت یا فلسفه در نگرش ملاصدرا، تنها بر مفاهیم و براهین فلسفی متکی نیست؛ بلکه مشاهدات باطنی و عمل و رفتار متناسب با خود را نیز به‌همراه داشته و با روش سلوکی انبیا و تحمل رنج، پیوند دارد.

«حکمت در این معنا، اولاً: در تهذیب نفس و تعالی روح انسان مؤثر بوده، موجبات دوری از گناه را فراهم می‌سازد؛ ثانیاً: حکمت، صبغه عرفانی، اخلاقی و عملی به خود می‌گیرد و فراگیری آن، انسان را در طریق متخلق‌شدن به اخلاق الهی و رسیدن به ساحت دین در زندگی فردی و اجتماعی یاری می‌کند؛ ثالثاً: حکیم، چهره یک قدیس و یک ولی الهی [را] یافته و در مرتبه نازل انبیا و اولیا می‌نشیند» (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۷۶)

حکمت نظری، فرد را در یک سیستم هرمی از باورهای معرفتی قرار داده و ارتقا می‌بخشد و حکمت عملی، وی را مستعد استقرار و ارتقا در سیستمی از ارزشهای متعالی می‌سازد. ملاصدرا، حکمت نظری خود را در چهار مرحله از سفر نفسانی سالک الی الله تنظیم نموده است و حکمت عملی او نیز در طی این چهار مرحله نمود می‌یابد. با شناخت مراتب نفس است که شناخت دقیق‌تری نسبت به حقایق اشیاء و نیز روابط میان انسانها با هم و با اشیاء برای شخص حاصل می‌شود. شناخت نفس و مراحل سلوک نفسانی، مهم‌ترین مجرای شناخت پروردگار است و از این طریق است که اولیای الهی به مقام ولایت مطلق راه می‌یابند: «الانسان الصاعد الی ربه لابد ان یقطع له المرور بکل منزلة رفیعة بعد المرور بما هو ادنی فما لم یصر عبداً صالحاً مطلقاً لم یصر ولیاً من اولیاء الله و ما لم یصر ولیاً من اولیاء مطلقاً لم یصر رسولاً منه تعالی الی خلقه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷: ۴۳۰).

به بیانی دیگر، شناخت پروردگار، زمینه صعود و ارتقای ارادی و عملی انسان در جهت رسیدن به کمال را از طریق عبودیت و بندگی خداوند و توجه تام به او و زهد در دنیا فراهم می‌سازد. انبیای الهی نیز از این طریق، به مقام شامخ نبوت نایل شده‌اند.^۸

تقدم بعد نفسانی حقیقت آدمی بر بعد مادی آن

اولین مرحله کمال، این است که موجودی، هستی یابد. هستی و تشخیص انسان به نفس اوست. اساساً نفس انسان، عبارت از حقیقت، ذات و جوهر آن چیزی است که

به‌عنوان انسان شناخته می‌شود. نفس انسان در بدو امر، منتهای مراتب عالم جسم (کمال اول) در طی کمالات حسی و مرحله آغازین عالم روحانی در طی کمال عقلی است: «الفنفس الانسانیة فی اول الفطرة نهاية عالم الجسمانیات فی الکمال الحسی و بدایة عالم الروحانیات فی الکمال العقلی» (صدرالمألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۲۴۴).

پس نفس انسانی محل تلاقی و حد جامع میان دو دریای جسمانیت و روحانیت است (صدرالمألهین، ۱۳۸۱ (الف)، ج ۲: ۴۴۶) و انسان، سالک راهی مبسوط میان دو جهان مادی و روحانی است و خود از جهت روح (نفس) بسیط و واحد و از لحاظ جسم، مرکب و برخوردار از کثرت اجزا است. نفس در مرتبه حدوث، صورت نوع واحدی به نام انسان است. اما وقتی انسان از بالقوه‌بودن به سمت فعلیت حرکت کرد، همین صورت (بر حسب ملکاتی که هر فرد در خود محقق می‌سازد) به انواع گوناگونی از جنس فرشتگان، شیاطین، حیوانات، درندگان و چارپایان بدل می‌گردد و این امر بر اساس نشئه دوم (مرتبه خیالی و وهمی نفس) یا نشئه سوم (مرتبه عقلی) از حیات نفس صورت می‌پذیرد (همان: ۲۶۶). پس انسان، اگر چه در ابتدا نوع واحدی است، اما با ورود به مرتبه تفکر و فراگیری علوم و فنون در اجتماع و اتصاف به خلقیات، ملکات و صفات با بینش‌ها و گرایش‌های خود وحدت می‌یابد و در حقیقت به انسان یا به نوع دیگری از انواع مخلوقات الهی بدل خواهد شد.

از نظر ملاصدرا، بین نفس و بدن در ظرف عینیت، هیچ‌گونه دوگانگی و ثنویتی وجود ندارد. این دو، در وجود خارجی خود، قابل تفکیک نیستند؛ اگر چه در تحلیلی عقلی، نوعی دوگانگی از آن، قابل فهم است. از این منظر، نفس، فصل حقیقی و صورت نوعیه بدن است و بدن، جنس آن است. در این تحلیل، فصل همواره محصل و مقوم جنس است و حقیقت هر نوع نیز به فصل آن است. ترکیب جنس و فصل نیز ترکیبی اتحادی است و آن دو به وجود واحدی موجودند؛ یعنی این‌گونه نیست که نفس (حقیقت نوعی انسان) همانند هلیات مرکبه^۹ به جسم، اضافه شده باشد یا آنکه برای حمل بر چیزی، نیازمند به وجود آن باشد.^{۱۰} با این همه، نفس تنها به‌اعتبار آنکه فصل مقوم جنس باشد، کمال اول آن است، اما بدون چنین اعتبار و لحاظی و در فرض جدایی آن از بدن، دیگر نفس نیست؛ بلکه جوهری عقلانی است. پس، نفس بودن نفس به‌اعتبار کمال اول بودن آن برای جسم است.

فلسفه سیاسی متعالیه، انسان را در معنای جامع آن در دو ساحت مادی و معنوی مورد توجه قرار می‌دهد و با تأمل در حقیقت انسان، بعد نفسانی وی را برتر از بعد مادی آن در نظر می‌گیرد. بر این اساس، ساحت مادی آدمی، «ابزار» حرکت تعالی‌بخش انسان جهت وصول به غایات متعالی نظری و عملی است و بدن، نقش «خادم» نفس و قوای آن را ایفا می‌نماید. در نتیجه، فیلسوف سیاسی، بیشترین توجه خود را به عنصر شناخت و آگاهی و نیز غایات انسانی معطوف ساخته، سعادت حقیقی انسان را در کسب فضایل نیک نظری، فکری، اخلاقی و عملی می‌یابد (نه در «مصرف بیشتر» یا «تصاحب قدرت» یا «ازدیاد رفاه و ثروت») جامعه‌ای که بر مبنای چنین رویکردی تأسیس می‌شود، مدینه فاضله است.

شباهت اجتماع بشری با حقیقت انسانی

جامعه سیاسی یا مدینه همچون انسان، دارای کالبد و روحی است. کالبد مدینه، نهادها و تدابیر سیاسی آن و روح مدینه، فضایل نظری و عملی جاری در آن است. سلامت مدینه، وابسته به وجود این فضایل و بیماری آن نیز در فقدان آن است. در مدینه فاضله، همه اعضا دارای غایت واحدی بوده و در تلاش برای تحقق آن هستند (همان: ۸۲۰). از این رو، در چنین جامعه‌ای زمینه‌های رشد و تعالی انسان در ساحت‌های مختلف، فراهم می‌گردد.

به نظر ملاصدرا، نفس، اگر چه کمال اول جسم محسوب می‌شود، اما خود، در بدو امر، در مقایسه با مجردات، فاقد هر گونه فعلیتی است و لذا نقطه آغاز موجودات روحانی و مجرد می‌باشد. کمال نفس، صرفاً از طریق عناصر ذاتی نفس حاصل نمی‌شود؛ بلکه انسان در این زمینه غیر مکنتی به ذات است. انسان، قادر نیست به کمال نهایی خود، دست یابد؛ مگر از طریق حضور در اجتماعاتی که هر یک از انسانها در آن، دیگری را در رفع برخی از نیازمندی‌ها یاری می‌رسانند. این اجتماعات، گاه در حدی هستند که جمیع نیازمندی‌های انسانی - که قوام زندگی و نیز وصول به کمال، مرهون آن است - را در درون خویش فراهم ساخته‌اند که به این نوع اجتماعات، «جوامع کامل» اطلاق می‌شود. چنین جوامعی بر حسب نوع - سطح نیازها، جمعیت و میزان آبادانی به سه دسته بزرگ «عظمی» (امپراطوری یا جامعه جهانی)، متوسط یا «وسطی» (کشور) و کوچک یا «صغری» (شهر) تقسیم می‌شوند. برخی دیگر از اجتماعات، قادر به تأمین

همه نیازمندی‌ها نیستند. این نوع اجتماعات را می‌توان «جوامع غیر کامل» نامید؛ مثل اجتماعات روستایی، محله، کوی و منزل. مثال اجتماع روستایی در برابر اجتماع شهری (به جهت فراهم‌ساختن نیازمندی‌های شهر)، مثال خادم در برابر مخدوم است، اما محله، جزئی از روستا، کوی، جزئی از محله و منزل، جزئی از کوی محسوب می‌شود (همان: ۸۱۹-۸۲۰).

ملاصدرا، تقسیم‌دیگری از جوامع بر اساس فضیلت و رذیلت ارائه می‌دهد. وی معتقد است که وجود خیر و شر در اجتماعات بشری، از انگیزه‌ها و نیات اعضا در شکل‌دهی جوامع نشأت می‌گیرد. در مدینه فاضله، نیت و انگیزه اعضا، مشارکت و تعاون با یکدیگر در امور خیر است؛ اما در مدینه ناقصه و امت جاهله، هدف، مشارکت و همیاری در امور شر می‌باشد (همان: ۸۲۰). کمال نهایی و برترین خیرها، تنها در مدینه فاضله و امت فاضله، قابل دستیابی است؛ زیرا تمامی اجتماعات درون آن، همدیگر را در دستیابی به غایت نهایی و خیر حقیقی یاری می‌رسانند (همان).

پس نفس، کمال جسم، اجتماع، ظرف کمال نفس و مدینه فاضله، کمال نهایی اجتماع است. با این همه ریاست مدینه فاضله، نقطه اوج کمالات مدینه فاضله و به‌مثابه قلب آن محسوب می‌شود و موقعیت اعضای دیگر مدینه، بر حسب موقعیت وی سنجیده می‌شود (همان). امکان ندارد که ریاست مدینه فاضله به هر فردی واگذار شود؛ چرا که چنین منصبی به استعداد فطری، هنر ریاست و نیز پشتوانه نظری و عملی برتر وابسته است. حاکم مدینه فاضله باید در زمینه ریاست در حدی باشد که هیچ قدرت سیاسی‌ای نتواند بر (اندیشه و تصمیم) او برتری یابد و یا او را تحت اراده خویش در آورده، به خدمت گیرد (همان: ۸۲۲). در این صورت می‌توان گفت که از نظر ملاصدرا، انسان کامل، شاخص اصلی پیشرفت و تعالی افراد و جوامع و نقطه اوج کمال آنها محسوب می‌گردد.

رابطه نحوه تدبیر اجتماع با ماهیت شکوفایی نفس

ترتیب حاکم بر ساختار تکوینی انسان، اهمیت رعایت ترتیب در مواجهه تربیتی - سیاسی با مردم را نشان می‌دهد که شکل‌دهی تدریجی فرهنگ، از نتایج آن است. به نظر ملاصدرا، نفس انسانی در مرتبه حدود خود، مادی و جسمانی و در بقا (هنگامی که کامل شود و از قوه به فعلیت درآید)، مجرد از ماده است (صدرالمتألهین،

۱۳۸۲(الف): ۲۶۴). از این رو، وی منکر آن است که نفس، پیش از بدن، موجود شده و یا به صورت امری مجرد در بدن مادی، حلول کرده باشد.

نفس به هر مقدار که از قوه به فعلیت درمی‌آید، به همان میزان از ماده، تجرید می‌شود، تا آنکه در نهایت از ماده جدا شده و از آن قطع تعلق می‌کند. نفس در مرحله جنینی، دارای مرتبه نباتی است؛^{۱۱} ولی پس از خروج از رحم مادر تا قبل از دوران بلوغ ظاهری در مرتبه نفوس حیوانی قرار دارد. سپس به تدریج به واسطه فکر و تأمل، به درک کلیات راه می‌یابد. اگر در فرد، استعداد ارتقا به نفس قدسی و عقل بالفعل وجود داشته باشد، به هنگام بلوغ عقلی و رشد معنوی (در حدود چهل سالگی) بدان راه خواهد یافت (همان: ۲۷۲). اما وصول به این مرتبه، بسیار سخت و دشوار خواهد بود؛ تا حدی که از میان هزاران نفر، ممکن است که تنها یک فرد به چنین مرتبه‌ای برسد. نفس نمی‌تواند پس از خروج از مرتبه قوه و رسیدن به فعلیت، مجدداً به حالت قوه بازگشت نماید؛ زیرا امکان بازگشت در چنین حالتی محال است و لذا هیچ‌گاه نفس انسانی پس از فعلیت به مرتبه نباتی بازگشت نخواهد کرد (همان: ۲۷۷-۲۷۸) و چنانکه بیان شد، به تدریج از ماده، تجرید یافته و با مرگ، کاملاً از بدن، قطع تعلق می‌کند. نفس همچنین در مرحله تکوین، دارای جهت کثرت استعدادی است؛ اما به تدریج و در مراحل بعدی به سمت فعلیت و وحدت سوق می‌یابد (همان: ۲۸۶).

با تأمل در مباحث ارائه‌شده، مشخص می‌گردد که نحوه شکوفایی و تربیت نفس تا مرتبه تجرد نفس، با حرکت و سیر از امور محسوس به امور معقول و نامحسوس و از کثرت به وحدت حاصل می‌شود و همین امر در هدایت سیاسی - اجتماعی جامعه و تعالی اعضای آن، باید مورد توجه قرار گیرد. همچنین ترتیب حاکم بر ساختار تکوینی انسان اهمیت رعایت ترتیب در مواجهه تربیتی - سیاسی با مردم را نشان می‌دهد که شکل‌دهی تدریجی فرهنگ سیاسی از نتایج آن است. در فلسفه سیاسی متعالیه، هدایت جامعه از یک سو با توجه به موقعیت افراد از حیث توانمندی و استعداد و لحاظ شرایط محیطی و از سوی دیگر با نظر به غایت وحدانی انسان؛ یعنی سعادت حقیقی و گذار تدریجی از نیازها و اهداف محسوس اجتماعی به نیازها و اهداف نامحسوس صورت می‌گیرد. تکامل اجتماعی ارادی، تنها با این نوع از حرکت امکان‌پذیر است؛ زیرا مشارکت و همیاری ارادی در افعال خیر (اغلب محسوس)، زمینه لازم را برای فهم

باورها و ارزشهای متعالی (معقول) و اتصاف به آنها در شهروندان فراهم می‌سازد و «سیاست»، زمینه‌ساز چنین مشارکتی است: «حکمت یا به آموزش آرائی تعلق گرفته که با به‌کارگیری آنها، مشارکت عام انسانی نظام‌مند می‌گردد و آن به دانش تدبیر مدینه شناخته شده است و یا علم سیاست نامیده می‌شود».^{۱۲}

همان‌گونه که حرکت نفسانی به‌سوی معقولات، نیازمند مدیریت، مراقبت، هدایت و جهت‌دهی نفس است، حرکت جامعه به‌سمت تعالی و رشد نیز نیازمند مدیریت، مراقبت، هدایت‌گری و جهت‌دهی نفوس انسانی می‌باشد. مهندسی فرهنگی - اجتماعی یک جامعه از نوع مهندسی گام به گام و مدت‌دار است که در مرحله ابتدایی آن، باید اهداف ضروری و برنامه‌های عملی، اولویت‌بندی شوند: «هر آنچه دستیابی به معرفت و ایمان به خدا متوقف بر آن باشد، تحصیلش ضروری و ترک امور منافی با آن، واجب است. پس آن امور دنیوی که (ضروری بوده و) می‌تواند توشه آخرتی انسان را فراهم سازد، دو چیز است: الف: جسم و جان آدمیان؛ ب: اموال آنان و آنچه به این دو وابسته است. از اینجا می‌توان دریافت که کدام یک از مشاغل و کارهای دنیوی، برترین ابزارهای نزدیک‌کننده انسان به سعادت آخرتی هستند (کارهایی که موجب حفظ و سلامت جسم و جان آدمیان و اموال آنان می‌شود) و کدام یک از بزرگترین گناهان و دورکننده انسان از سعادت اخروی می‌باشند (کارهایی که موجب تباهی و فساد جسم و جان آدمیان و اموال آنان می‌گردد)»^{۱۳} (همان: ۴۳۴).

مطابق منطق اولویت، به‌ترتیب، باورهای بنیادین، آیین‌های عملی و سامان‌دهی «نیروهای انسانی و اموال عمومی»، سه هدف ضروری و عقلانی در تعیین اهداف قوانین جامعه به‌شمار می‌آیند (همان). با این حال، از حیث عملی (ضمن در نظر گرفتن غایت قوانین) باید به‌ترتیب از امور پایین‌دستی آغاز کرد و به حفظ زندگی مادی و معیشتی جامعه اهتمام ورزید؛ زیرا حرکت تکاملی، امری تدریجی و زمان‌بر است و کل حیات دنیوی فرد را دربرمی‌گیرد. پس در مرتبه نخست، باید زندگی عرفی، مادی و در دسترس مردم، مورد رسیدگی قرار گیرد و سپس به‌تدریج با مشارکت عمومی آنان، انجام کارهای نیک تسهیل شود و نیکوکاران، مورد تشویق قرار گیرند. در مراتب بعد، بخش متعالی فرهنگ بر مردم عرضه شده و در فعلیت و تحقق آن، از مشارکت عمومی توده‌ها استفاده شود: «پس وقتی ثابت شد که مقصود ادیان، آن است که نفس آدمی به

قوام‌دهنده خویش (خداوند متعال) معرفت و شناخت حاصل کند و با نردبان معرفه‌النفس به سوی خالق خویش تعالی یابد... این خود نوعی حرکت خواهد بود و چون هر حرکتی الزاماً در زمان، رخ می‌دهد، پس ارتقا و صعود از مرتبه نقص به سوی مرتبه کمال حاصل نخواهد شد، جز در محدوده زمانی زندگی دنیوی. پس حفظ این زندگی که همان نشئه حسی (جهان محسوس) است، هدف ضروری دین است؛ زیرا ابزاری برای رسیدن به آخرت است» (همان).

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، ملاصدرا، در انسان‌شناسی راه میانه‌ای را طی می‌کند؛ راهی که نه به سوی ذهن‌گرایی صرف پیش می‌رود که همه چیز را در نفسی مجرد و مستقر در بدن جست‌وجو کند و نه به سوی تحویل‌گرایی پیش می‌رود که هر پدیده مربوط به سطوح فعالیت روانی را بر حسب حالات مادی بدن تبیین نماید. بنابراین، نظریه ملاصدرا مبنی بر «حدوث نفس، همگام با فعلیت بدن»، آشکارا دو گونه انسان‌شناسی را طرد می‌کند: ۱- انسان‌شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی‌تواند به «بدن» مربوط سازد، به موجود مجردی جدا به نام «نفس» مرتبط می‌کند که در بدن مستقر است؛ ۲- انسان‌شناسی مبتنی بر وحدت‌گرایی مادی که در آن، وجود نفس، مورد انکار قرار می‌گیرد و همه رفتارها و پدیده‌های روانی با توسل به فیزیولوژی بدن یا نوروفیزیولوژی تبیین می‌شود.

نظریه وحدت نفس و نگرش ارگانیک به مدینه فاضله

نفس دارای یک سازمان داخلی و یک نسبت ایجاد است که از خارج به آن افزوده می‌شود. این دو هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند. از حیث نسبت ایجاد، نفس، ممکن‌الوجودی است که اصل وجود، قدرت، نور و حرکت خویش را از ذات دیگری که «واجب‌الوجود من جمیع الجهات» است دریافت می‌کند. از این رو، فاعل تام و مستقلى نیست. آنچه را به خود نسبت می‌دهد، ذاتاً و حقیقتاً تعلق به غیر دارد. از سوی دیگر، ساختمان داخلی نفس، رمزآلود و شناخت دقیق آن دشوار است. نفس در حقیقت، همواره فاعل شناخت^{۱۴} است و کنه آن، متعلق شناخت حصولی قرار نمی‌گیرد. تنها، آن مفهوم و تصویری از نفس که مورد انتزاع خود نفس قرار می‌گیرد، قابل شناسایی و تعریف است.^{۱۵} علم نفس به خود و حالات خود، علمی حضوری است و رابطه میان علم حضوری و نفس، اتحادی می‌باشد و تمایزی میان آن دو وجود ندارد و به عبارت

دیگر، علوم حضوری از مظاهر و تجلیات و خلاقیت‌های نفس محسوب می‌شود و لذا عالم (نفس)، عین معلوم و علم است؛ در حالی که علم نفس، نسبت به اشیاء خارجی، علم حصولی است و طبعاً میان نفس (عالم) و این نوع علم، تمایز وجود دارد. از سوی دیگر، همان‌گونه که واجب‌الوجود مطلق در همهٔ ممکنات از جمله در نفس، حضور قیومی دارد و همهٔ ممکنات، ظهورات و تجلیات آن وجود مطلقند، نفس نیز در همهٔ حالات، انفعالات و ابداعات خود (از جمله در ایجاد صورت‌های خیالی) احاطه و حضور قیومی دارد.

مجاری ادراکی نفس، منحصر در سه چیز است: «حس»، «تخیل» و «تعقل» و برای هر یک نیز عالم یا نشئه‌ای وجود دارد. لذا عوالم نفس، سه قسم است: «عالم حس»، «عالم خیال» و «عالم تعقل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۲۶۸). متناسب با این سه مرتبه یا سه عالم از عوالم وجودی نفس، خداوند نیز جهان هستی را بر سه عالم، استوار کرده است: «دنیا»، «برخ» و «آخرت». موجودات مادی و جسمانی، مربوط به عالم دنیا هستند و با حس ظاهر، قابل شناختند. نفس و عوارض نفس از سنخ عالم برزخ هستند که به‌واسطهٔ ادراک باطنی (علم حضوری) شناخته می‌شوند و عقل و معقولات از سنخ عالم آخرت (عالم امر یا عالم حقایق) بوده که به‌واسطهٔ عقل قدسی (خرد متعالی) قابل شناخت می‌باشند. البته در این مرتبه، همهٔ کمالات مراتب حس و خیال نیز وجود دارد (همان: ۲۶۸-۲۷۰). با این حال برای هر فرد انسانی یک نفس بیشتر نیست و فعالیت همهٔ قوا ناشی از آن است. فعالیت نباتی و حیوانی و عقلانی فرد از نفس نشأت می‌گیرد. به همین جهت است که ملاصدرا معتقد است: «النفس فی وحدتها کل القوی» نفس به ذات خود، قوهٔ عاقله، متخیله، حساسه، متحرکه و طبیعت ساری در جسم است. نزول نفس در هنگام درک محسوسات و صعود آن، هنگام درک معقولات، ضرری به وحدت نفس نمی‌زند (همان: ۲۷۰-۲۷۱). به تعبیر ملاصدرا، نفس، هنگام مشاهده، چشم است؛ هنگام شنیدن، گوش است و همچنین در هر یک از حواس، قوهٔ ادراک همان حس است و نیز در هنگام درک معقولات می‌تواند تا درجهٔ عقل فعال، ارتقا یابد و با معقولات خود متحد شود (همان: ۲۷۱).

رویکرد ملاصدرا در باب وحدت نفس، در عین کثرت قوای آن با نگرش ارگانیکی او به مدینهٔ فاضله، تلائم دارد؛ زیرا مدینهٔ فاضله نیز دارای ساختاری شبیه به نفس و

بدن تام و صحیح‌الاجزاء است که به‌رغم فعالیت جداگانه هر یک از قوا (مقننه، قضائیه، مجریه) و اجزا (دیگر نهادهای حکومتی و جریانهای سیاسی) و سلسله‌مراتب موجود میان آنها، همگی تحت ریاست مرکز فرماندهی واحد آن (رئیس‌مدینه فاضله) قرار داشته و هدف و غرض آنها در راستای غرض نهایی رئیس است. این غرض همان فضیلت نهایی جامعه یا سعادت اجتماعی است و ربطی به امیال خصوصی رئیس ندارد: «پس مدینه فاضله این چنین باید باشد، چون هر یک از اجزاء آن (شهروندان) شایسته است که با افعال خود در مسیر هدف رئیس اول و دیگر سلسله رؤسا به ترتیب گام بردارند...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ الف): ۸۲۰-۸۲۲).

البته میان فعالیت اعضای طبیعی بدن و فعالیت شهروندان در مدینه فاضله، این تمایز وجود دارد که رفتار و اعمال اهل مدینه فاضله، مبتنی بر اخلاق و افعال ارادی منطبق با ملکاتشان می‌باشد، حال آنکه افعال اعضای بدن، طبیعی غیر ارادی است (همان: ۸۲۰). بنابراین، ملاصدرا جامعه‌ای را به‌عنوان مدینه فاضله معرفی می‌کند که به‌رغم تفکیک مسؤلیت هر یک از قوا، پیوندی وثیق میان آنها (از طریق هماهنگی با اهداف مرکز اصلی تصمیم‌گیری مدینه؛ یعنی ریاست مدینه) برقرار می‌باشد. بر اساس این رویکرد، افزون بر ضرورت حفظ انسجام و وحدت در مدینه فاضله، باید به توزیع قدرت و واگذاری مسؤلیت‌ها نیز توجه داشت، اما این امر باید به‌گونه‌ای صورت گیرد که درنهایت همه اجزاء جامعه، در جهت غایتی خاص که موجب تأمین مصالح عموم مردم می‌گردد، حرکت نمایند.

حقیقت اجتماع در پرتو دیدگاه وحدت اتصالیه نفس

نفس از یک سو در هر زمان و موقعیتی، فاعل اصلی همه فعالیت‌هایی است که به برخی از اجزاء بدن و قوای نفس نسبت می‌دهیم؛ مثلاً مدرک تمامی صورتهای جزئی که در حواس ما حاصل می‌شود، نه حس است و نه ابزارهای حسی؛ بلکه مدرک حقیقی آنها، نفس است.^{۱۶} پس تمامی فعالیت‌های قوای متکثر در آدمی در همه گستره‌های زمانی و مکانی به «نفس» ارجاع می‌یابند: «لیس علی الله بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد».^{۱۷} از سوی دیگر، نفس در مقاطع گوناگون وجودی، دارای یک وحدت اتصالیه شخصیه است. نفس در دوره‌های متفاوت حیات آدمی از یک بعد ثابت مجرد و یک بعد متغیر مرتبط با طبیعت، برخوردار است. «این‌همانی»^{۱۸} بودن یک فرد در دوره

کودکی با خود او در دوره بلوغ، نشانه تجرد و ثبات نفس است؛ در غیر این صورت، از حیث مادی، هیچ‌گونه این‌همانی بین دو مقطع از حیات فرد وجود ندارد. به عبارتی، جسم به‌رغم اتصال کمی و ظاهری قابل انقسام، مشمول وحدت اتصالیه مطلقه نیست؛ چرا که وحدت با اطلاق (غیر منقسم) همراه است و یک معنای بسیط عقلی است. در مقابل، همه اجزاء جسم انقسام‌پذیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۲۵۱). پس این‌همانی هر شخص به نفس اوست؛ نه به بدن او: «و ذاتک منذ اول الصبأ باقیة فانت أنت لا بیدنک»^۹ (همان: ۲۵۵).

به‌نظر «کانت» این‌همانی وجود یک شیء، در دو زمان (کثرت مشاهدات حسی) بر اساس خاطرات یا وحدت آگاهی ادراکی ما صورت می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۶۸-۲۶۹). پرسش این است که صدق این‌همانی بین یک خاطره یا آگاهی ادراکی واحد و خاطره دیگر چگونه به‌دست می‌آید؟ حتی ممکن است حافظه ما دچار خطا شود و چیزی را به‌خاطر آورد که خاطره واقعی ما نباشد؛ مثل آنکه تصور کنیم افلاطون حکیم را دیروز مشاهده کرده و با او دست داده‌ایم؛ همچنین امکان اینکه حافظه ما دچار فراموشی شود، وجود دارد. پس آنچه این‌همانی حقیقی میان دو وضعیت متفاوت از یک فرد را موجب می‌شود، ثبات نفس است.

با استنباط از مباحث اعتبارات مرحوم علامه طباطبایی، شاید بتوان اجتماعات بشری را نیز دارای یک وحدت اتصالیه دانست که بر اساس آن، گذشته آنها به زمان حال و موقعیت کنونی آنها نیز به آینده‌شان پیوند می‌یابد. سنت‌ها، زبان، تاریخ و فرهنگ که همچون روحی در پیکره یک جامعه وجود دارد، می‌تواند وحدت اتصالی آن جامعه را برقرار سازد. با این حال، بدیهی است که این نوع وحدت، وحدتی اعتباری است؛ زیرا سنخ وحدت اجتماعی به اعتبار و اراده اعضای اجتماع وابسته است. باقی بودن وحدت یک واحد اعتباری، وابسته به بقای اعتبار است. پس تا هنگامی که این اعتبار باقی است، اجتماع مستمر بوده و وحدت اعتباری آن باقی است؛ بر خلاف وحدت نفس که وحدت آن، وحدتی وجودی است.

سطح ادراکات نفس و صلاحیت تصدی اجتماعی

انسان در مسیر حیات خود، مراتبی را طی می‌کند که تمام افراد بشر در آن مشترکند؛

بدین ترتیب که در مرحله جنینی همچون گیاه، دارای نفس نباتی بوده و «نامی بالفعل» است؛ اما بر خلاف گیاه، حیوان بالقوه است؛ بعد از تولد تا قبل از بلوغ صوری، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، پس از بلوغ، از طریق فکر و تأمل به درک کلیات راه یافته و انسان بالفعل و فرشته یا شیطان بالقوه می‌گردد. از این پس، نشانه‌های افتراق جوهری ظاهر می‌گردد. اگر فرد، مستعد ارتقا به حد نفس قدسی و عقل بالفعل باشد و توفیق شامل حال او گردد، در حدود چهل‌سالگی که اوان بلوغ عقلی و معنوی است، بدان دست می‌یابد. از این رو، برخی که علم و حکمت در آنان غلبه می‌یابد، از جنس فرشتگان می‌شوند و کسانی که شهوات بر آنها غلبه می‌یابد از جنس شیطان می‌شوند و انسانهایی که صفت غضب و انتقام و حب ریاست و قدرت‌طلبی در آنها قوی می‌شود از جنس حیوانات می‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۲۷۲).

پس بر اساس مراتب نفس، می‌توان انسانها را به درجات متفاوت تقسیم کرد.^{۲۰} اولین مرتبه از مراتب وجودی انسان، همسطح با محسوسات است. در این مرحله، انسان توان عبور از امر محسوس به فراتر از آن را ندارد. از این رو، ممکن است به سمت چیزی که چندین بار آن را به‌ضرر خود یافته حرکت کند و با آن تماس برقرار سازد. مرتبه بعدی، مرتبه تخیل است. در این مرتبه، انسان به‌جهت ضبط خاطرات، همچون پرنده‌ای است که دریافته پس از یک بار تجربه ضرر، نباید مجدداً به‌سوی آن بازگردد. مرتبه سوم، مرتبه موهومات است. در این مرتبه، انسان به‌صرف مشاهده ضرر، از آن می‌گریزد، بدون آنکه حتی آن ضرر را خودش لمس کرده باشد، مثل اسبی که با مشاهده شیر می‌گریزد؛ حتی اگر یک بار هم از آن آزاری ندیده باشد. انسان و حیوان تا این مرتبه از مراتب نفس، مشترکند.

در مرتبه چهارم، نفس به جهان انسانی راه می‌یابد و اموری را درک می‌کند که به‌واسطه حس و تخیل و وهم، امکان درک آن وجود ندارد و به حقایقی راه می‌یابد که فراتر از اینها است و از ضررهایی اجتناب می‌کند که ممکن است در آینده اتفاق افتد و در نهایت، طالب حیات جاودان می‌گردد. این مرحله را به‌حقیقت می‌توان مرتبه انسانی نامید. در این مرتبه است که برای انسان، درهای ملکوت (باطن این جهان) آشکار می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حقایق امور را مشاهده می‌کند. مرتبه پنجم نفس، تردد در عالم حقایق و ورود به عالم فرشتگان است. در این مرتبه، گویا سیر و حرکت انسان در فضا

صورت می‌گیرد. انسان با گام‌نهادن در عالم فرشتگان نیز می‌تواند مراتبی را طی نماید. در برترین مرتبه از مراتب فرشتگان، ملائکه‌ای هستند که بدون التفات به آسمان و زمین، تمام نظر خود را به مقام ربوبی حق تعالی دوخته‌اند. انسان با بهره‌گیری از ادراکات متعالی و طهارت باطنی می‌تواند بدین جایگاه راه یابد. مرتبه برتر از این، مرتبه‌ای است که در آن، انسان، کاملاً فانی در حق می‌گردد و این نهایت کمال آدمی و مقام انبیا و اولیای الهی است.

پس مقام و جایگاه شخصیتی هر یک از افراد آدمی و منزلت او در برتری و پستی، به‌میزان ادراکات اوست؛ چنانکه از امیر مؤمنان علی علیه السلام روایت شده است: «الناس ابناء ما يحسبون» (همان: ۳۹۵-۳۹۸) و همین سطح ادراکات است که موقعیت افراد را در صلاحیت تصدی هدایت اجتماع و پذیرش مسؤولیت حکومت در جامعه دینی تعیین می‌نماید.

قدرت، اراده و اختیار نفس و اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی

قدرت که عبارت از مبدأبودن فاعل مختار برای افعال خود (مصباح یزدی، ۱۳۶۴-۱۳۶۵، ج ۲: ۳۸۱-۳۸۲) و توان بالقوه فاعل برای انجام فعل و ترک آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲(د)، ج ۶: ۳۰۵)، پیوند کاملی با اراده و اختیار دارد. وجود قدرت و اراده در نفس، لازمه حرکت تکاملی آن است و بدیهی است که بدون این دو منبع حرکت، هیچ‌گونه فاعلیت ارادی ممکن نبوده و هرگونه تکلیف و علم و عملی توجیه‌پذیر نخواهد بود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲: ۲۶۳). نفس از یک سو مضطر به اختیار است (همان، ج ۱: ۴۰۱) و از سوی دیگر در هر زمان، قادر به فعل و ترک بر اساس خواست خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲(د)، ج ۶: ۳۰۷). دین هم که عبارت از تسلیم ظاهری در برابر اوامر شریعت و تسلیم باطنی در مقابل همه فرامین حق تعالی است، در حقیقت یک گزینش ارادی باطنی، بدون هرگونه اجبار درونی است (همان، ج ۵: ۴۱۸). اختیار و قدرت نفس در عین حال، محاط به اراده و علم و قدرت قدسی الهی است و ازاین‌رو، فاعلیت نفس در امور وجودی که «خیر» می‌باشد در یک مرتبه اعلی، فعل حق نیز شمرده می‌شود و تنها «شرور» که مربوط به نقایص وجودی نفس است، به خود نفس ارجاع می‌یابند؛ زیرا کمالات بالاتر، واجد همه کمالات مادون و

فاقد نواقص آن هستند.

هر فعل یا حرکت ارادی مسبوق به علم (تصور فعل و تصدیق به فایده آن)، اراده، شوق و میل به انجام آن است (همان، ج ۶: ۳۴۱). از این رو، فعل ارادی در تلاثم با فاعل آن است (همان: ۳۶۲) و هویت حیاتی هر فرد در جهت و غایتی است که خود، مرید و مشتاق آن است؛ به تعبیر ملاصدرا: «لکل شخص معبود و وجه الیه» (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۵: ۴۶).

در اجتماعات بشری نیز فعالیت‌های ارادی افراد، گروه‌ها و فعالین جریانها و نهادها همسو با اندیشه، اغراض و اهداف آنها است. بنابراین، هر آنچه آنها در جوهره وجودی خویش بر خود روا می‌دارند، خداوند نیز همان را بر ایشان مسلط می‌سازد. برآیند نهایی این فعالیت‌ها، شکل‌گیری اجتماعی با سیاست‌ها و سبک‌های متنوع زندگی است که در دو شکل کلی ولایت الهی (فاضله) و ولایت طاغوت (غیر فاضله) جلوه‌گر می‌شود: «خداوند سبحان هر آنچه استدعای فطری اشیاء است، بر آنها مسلط می‌سازد... . کسانی که ولایت الهی را پذیرفته و مشتاق دیدار حق باشند و آنچه اوامر شرعی و تکالیف دینی بر ایشان مقرر نموده است را اجرا نمایند، آنها از ولایت حق تعالی بهره‌مند هستند - و او بر صالحین ولایت دارد - اما کسی که از این مسیر عدول نماید، طغیان و سرکشی نموده و طاغوتیان را بر خود ولایت بخشیده است و از هوای نفس خویش تبعیت نموده است - بر هر نوع هوای نفسی، طاغوتی خاص ولایت می‌یابد - در نتیجه هر فرد، آنچه را که بر خود حاکم سازد، خداوند نیز همان را بر او ولایت می‌بخشد» (همان).

این امر، بدان معنا نیست که هیأت حاکمه، عملاً نتواند برخلاف عقاید و تمایلات اکثریت، قدم بردارد؛ بلکه بدین معنا است که هیأت حاکمه، سمبل تمایلات آحاد جامعه و نمود آن چیزی است که در ساختار هویتی یک جامعه، بروز و ظهور یافته است.

فاعلیت تشکیکی نفس و نقش آن در شایسته‌سالاری

نفس، دارای وجودی خلاق و آفرینش‌گر است؛ همچنان که خداوند با اراده آفرینندگی، خلق و ابداع می‌نماید، آفرینندگی انسان نیز بدین گونه است که به محض اراده، تصویر اشیاء را در ذات و عالم خویش می‌آفریند؛ زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۳۵-۳۶). به تعبیر ملاصدرا: «حق تعالی نفس انسانی را از جهت ذات و صفت و افعال به مثال خویش

آفریده است تا معرفت نفس، وسیله‌ای برای معرفت حق باشد؛ اما اینکه انسان، به حسب صفات به مثال خداوند است، به این جهت است که نفس، واجد صفات علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر و کلام است. نفس، مثال خداوند در افعال است؛ چون دارای عالم یا مملکتی شبیه به مملکت خالق خود در ملک و ملکوت و خلق و امر است و در آن عالم خاص خود، فعال مایشاء است و هر آنچه را بخواهد انتخاب می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۴۳).

بدیهی است که دارا بودن اراده، غیر از خلاقیت و آفرینش‌گری است؛ زیرا صاحب اراده می‌تواند از میان اشیاء موجود دست به انتخاب بزند، حال آنکه فرد خلاق می‌تواند خود گزینه‌های انتخابی خویش را افزایش دهد. به هر حال، نفس انسان همانند مهندسی نقشه‌هایی را بر صفحه ذات خود ترسیم می‌کند و حتی افزون بر توان ایجاد تصویر اشیاء در ذات خویش، فارغ از آثار خارجی آنها، در خارج از ذات نیز می‌تواند به ایجاد عینی صورت اشیاء بپردازد. اما آنچه مانع تجسم صورتهای نفسانی در خارج از نفس می‌شود، این است که قوانین ماده بر جهان خارج حاکم است و نفس نیز به دلیل ارتباط و پیوند با جسم مادی، ویژگی‌های آن را به خود می‌گیرد و تصاویری متناسب با جهان مادی خلق و ابداع می‌کند. اما اگر کسی بتواند نفس خود را تا حد زیادی از تعلقات مادی رها سازد، نفس، قوانین عالم غیر مادی (که از جمله آنها بی‌نیازی از ماده است) را به خود خواهد گرفت. در چنین حالتی تصویری که نفس در خارج از خود ایجاد می‌کند، متعلق به خود نفس و قائم به نفس است. به عبارت دیگر، تصویر حاصله، نوعی حصول تعلقی برای فاعل (نفس) خواهد داشت. این معنای از فاعلیت (فاعلیت نفس برای خلق صورت اشیاء) که در نظر حکمای الهی مطرح است، غیر از فاعلیتی است که دانشمندان علوم طبیعی به آن معتقدند. در نظر عالمان علوم طبیعی، فاعل به چیزی گفته می‌شود که مبدأ حرکت باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۳۵) و چه بسا مبدأ حرکت اعدادی (علل معده که فعالیتشان در جهت فراهم کردن مقدمات تحقق معلول است) را هم فاعل بنامند؛ همان‌گونه که به معمار و نجار، فاعل گفته می‌شود. اما به نظر ملاصدرا و دیگر حکمای الهی، معمار و نجار از حیث وجود جسمانی‌شان به «قابل» شبیه‌ترند تا «فاعل»؛ زیرا فاعلیت فاعل به تصویری (مثل نقشه خانه و تخت) است که شخص در نفس خویش ایجاد کرده است؛ نه آنکه آجری بر روی آجری دیگر نهاده باشد (همان).

اگر فرد سالک بتواند از اهداف طبیعی خود (تدبیر قوای طبیعی و انفعال در برابر آن) گذر نموده و باطن نفس خویش را از اشتغال به امور دنیوی تلطیف سازد و تلاش کند تا ذات خود را عاری از مکان و زمان مشاهده نماید، در این صورت، قادر خواهد بود اشیائی گرانسنگ و کثیر ایجاد نموده، در آنها تصرف نماید؛ همان‌گونه که چنین اموری برای کسانی که به تمرینات مستمر روحانی پرداخته‌اند حاصل شده است (همان: ۲۵۷). پس فاعلیت انسان، فاعلیتی تشکیکی است؛ به هر میزان که فرد از عناصر محدودکننده مادی تجرید می‌یابد، قدرت فاعلیت نفس و تأثیرگذاری آن نیز افزایش می‌یابد و به تدریج شخص، شایستگی‌های لازم را برای تصدی امور جامعه به دست می‌آورد.

اجتماعات مدنی، اساساً حاصل معانی، برداشت‌ها و ارزشهای حاکم بر اعضای آنها می‌باشد. در صورتی که شهروندان، متمایل به انجام افعال خیر و اتصاف به فضایل نبوده و به جهت شدت تمایلات حسی، قادر به درک و فهم حقایق برتر و خلق صورتهای متعالی از مدینه در ذهنیت اجتماعی خود نباشند، نخواهند توانست به شکل‌دهی مدینه فاضله اهتمام ورزند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ (الف): ۸۲۰). از همین رو است که در عالم عینیت با برخی از دولتها و یا تمدنهایی مواجهیم که در آنها حقایق، وارونه جلوه داده شده است؛ به‌گونه‌ای که اباحیگری اخلاقی و رهاسازی عقیدتی، کاملاً پذیرفته شده است و در نتیجه، باعث پیدایش مدینه‌های ناقصه یا جاهله گردیده‌اند. در نقطه مقابل نیز دولتها و تمدنهایی یافت می‌شوند که با تأکید بر کسب فضایل فکری و عملی، زمینه تعالی انسانها را فراهم ساخته و موجب شکل‌گیری مدینه‌های فاضله شده‌اند.

نقش ثبات و تحول نفس در رابطه سنت و تجدد

نفس انسانی از یکسو دارای ثبات و از سوی دیگر، امری در حال تحول است. از نظر جوهر وجودی، ثابت و از جهت انفعالات و کیفیات - حالات متفاوت جسمی و روحی - متغیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۳۹۱). ثبات جوهر نفس به دلیل مجرد یا غیر مادی بودن آن است و نشانه این تجرد و ثبات نیز، درک کلیات از سوی نفس است. نفس انسان به‌رغم ثبات، در مسیر تحول دائم و شدن مستمر است و اغلب مردم از این حقیقت غافلند. نفس از یکسو به جهت تعلق به ماده و ارتباط با محسوس، دارای تجدد و تحول و از سوی دیگر، به جهت پیوند با عقل (عالم ثبات) از ثبات و استمرار برخوردار است. هر فرد با رجوع به وجدان خود درمی‌یابد که هویت امروزه او با

هویت گذشته و آینده‌اش تفاوت دارد. این تفاوت، به‌خاطر تمایز امور عارضی نیست؛ بلکه به‌دلیل تمایزی است که در حالات ذات واحد نفس حاصل شده است. بنابراین، تغییر و تحول در جوهر نفس انسانی رخ می‌دهد (همان: ۲۷۳). برای مثال، کسی که عالم است، ذاتاً با جاهل تمایز دارد؛ چون در هر ادراکی، اتحادی بین مُدرک و مُدرک ایجاد می‌شود و عقلی که اشیاء را ادراک نموده است با صورت ادراک‌شده اشیاء (معقولات) متحد می‌گردد (همان: ۲۸۹). در نتیجه هر چند جوهر انسان، ثابت و انفعالات و کیفیات او متبدل است؛ اما در نهایت، بازگشت ثبات و تحول به نفس است: «فهو ثابت لا یتبدل و هو ایضاً عین المتبدل و المتغیر. فحقیقته الثبوت علی التنوع و البقاء علی التبدل» (همان: ۳۹۱).

نزاع عمده‌ای که برخی از روشنفکران، میان سنت و تجدد برقرار ساخته و برای «سنت»، سکون، ثبات و عدم انعطاف و برای «تجدد»، تحول، تغییر و انعطاف قائل شده‌اند و این دو را دو مقطع متفاوت از تاریخ و در گسست از هم تعریف نموده‌اند، در فلسفه سیاسی متعالیه از اساس، مورد انکار قرار می‌گیرد؛ زیرا چنین نزاعی در واقعیت عینی نیست؛ بلکه بر پایه مفروضات ذهنی خاص شکل گرفته و تداوم یافته است. سنت و تجدد، ناظر به دو ساحت از وجود آدمی است. انسان در عین آنکه واقعیتی ثابت است، با این حال، متحول نیز می‌باشد. از سوی دیگر، خواسته‌های آدمی نیز بر دو سنخ است. در یک ساحت از ساحات وجودی خویش، خواهان طمأنینه، سکون و آرامش است و در ساحتی دیگر، خواهان تنوع، تحول و تغییر است. اقتضای توجه به هر دو ساحت نفس، آن است که سنن، قوانین و نهادهای سیاسی - اجتماعی بر محور ثبات و تحول، تنظیم گردند؛ یعنی نوعی از «اقتدار توأم با انعطاف» در آنها شکل گیرد؛ به حدی که پیشرفت در عرصه‌های گوناگون، سبب تخریب عناصر ضرورتاً ثابت، نشده و عناصر ثابت نیز مانع پیشرفت و تحول مثبت و سازنده نگردند.

تدوین حیات معقول در پرتو نظریه بقای نفس

پذیرش تجرد نفس با قول به بقای نفس همراه است؛ زیرا هر امر مجردی، فناپذیر است. از آنجا که نفس ناطقه انسانی در بدو امر، یک وجود طبیعی است و بر اثر حرکت جوهری به‌تدریج از مادی‌بودن (یعنی کثرت بالفعل مادی، محسوس‌بودن و وحدت

بالقوة عقلی داشتن) خارج شده و تجرد می‌یابد (یعنی به صورت بالفعل، وحدت عقلی می‌یابد و عقل و معقول می‌شود)، پس نوعی انقلاب در نفس که حرکت از یک عالم به عالم دیگر است، رخ می‌دهد و محسوس به معقول تحول می‌یابد (همان: ۲۸۶). حقیقت نوعیه فرد در این نقطه نهایی حرکت، معین می‌گردد و این همان مرحله تجرد نفس است. در جای خود نیز اثبات شده است که هر مجردی، فناپذیر بوده و در نتیجه نفس، باقی و فناپذیر است. هر یک از نفوس انسانی بر اساس باورها، ویژگی‌های اخلاقی و عادات خود باقی خواهد ماند و این امور هستند که بهشت سعادت‌مند و جهنم اهل شقاوت را می‌سازند.

نفس آدمی از طریق «علم» و «انتخاب» و «عمل» و «عادت»، صفات و ویژگی‌های خویش را می‌سازد و بدین طریق شخصیت فرد شکل می‌گیرد. نفس پس از فعلیت یافتن هر یک از قوایش، به تدریج از بدن خاکی تجرد می‌یابد و در نهایت از آن جدا می‌شود و در عالم مجردات مسکن می‌گزیند. پس مرگ، فنای نفس نیست؛ بلکه حرکت و گذار نفس از یک حالت وجودی به حالتی دیگر و یا انتقال از یک منزل به منزلی دیگر است. با پذیرش تجرد و عدم فنای نفس، برنامه‌ریزی بشری برای حیات معقول انسانی از پیچیدگی برخوردار است؛ زیرا از یک سو باید برای سعادت نفس در رابطه با حیات ابدی و از سوی دیگر برای سعادت دنیوی آن برنامه‌ریزی کرد. بدیهی است که چنین کاری از انسانهای عادی و با تفکر طبیعی میسر نیست. از این رو، ملاصدرا شریعت الهی را مکمل سیاست بشری (تدبیر حیات اجتماعی انسان) معرفی می‌کند و معتقد است که مقصد نهایی انسان، حیات ابدی است و منتهای سیاست، آغاز مرتبه دیگری از حرکت انسانی است که به واسطه شریعت ممکن می‌گردد.

کمال نفس و ریاست مدینه

به نظر ملاصدرا، انسان، فاعل بالقصد است؛ بدین معنا که رفع نیازهای خود را بر اساس آگاهی و اراده و در جهت غایتی خاص تحقق می‌بخشد. او، هم حیات را به صورت معنادار و جهت‌دار می‌جوید و هم در صدد تنظیم و تنسيق حیات خویش است. از این رو، نیازمند شناخت کمال حقیقی و قانون درست است. به نظر ملاصدرا، کمال حقیقی نفس، کمال وجودی است و این امر، تنها از طریق سلوک مراتب وجود، محقق می‌شود و چون مبادی ادراکی نفس، تعقل و تخیل و حس است و نیز همگی از سنخ وجودند،

بنابراین، باید هر یک، کمالات خاص خود را داشته باشند. البته ممکن است مانعی در پذیرش کمال و یا امری ضد کمال در فرد، وجود داشته باشد که وی را از درک کمال محروم نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۴۷). با این حال، کمال تعقل در انسان، عبارت از اتصال به عقل فعال، تصور نحوه تدبیر الهی اشیاء، مصاحبت با قدیسین و مجاورت با مقربین و ملحق شدن به سلک آنان است: «فتصیر بجوهرها عالماً عقلياً فيه هيئة الكل فهذه هي السعادة الحقيقية و الكمال الأتم دون لذة سائر القوى» (همان).

شدت قوه مصوره در تعقل (شهود عقلی) و کامل شدن آن، به مشاهده اشباح مثالی (جَنّی‌ها) و اشخاص غیبی (فرشتگان الهی) و دریافت اخبار جزئی از آنها و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده به کمک آنها منجر می‌گردد.

کمال قوه حاسه که مساوق با کمال قوه محرک آن است، موجب می‌شود که عناصر مادی در برابر او منفعل شده و قوای جسمانی و طبیعت مادی در برابرش خاضع شوند.^{۲۱} از این رو، درجه کامل از انسان بر حسب نشئه جامع، منطبق با جمیع عوالم وجود در کمال یافتن هر سه قوه است تا از این طریق، مستحق خلافت الهی شده، لایق ریاست و حکومت بر مردم شود.

پس اصول کمالاتی که فرد را مستحق ریاست بر مردم می‌سازد سه امر است:

۱- کمال قوه نظری؛ به این طریق که نفس، چنان صیقل و صفا یابد که به شدت به عقل فعال شباهت یابد تا با اتصال به آن، بدون تأمل و تفکر زیاد، علوم بر او افاضه شود، بدون آنکه از بشر تعلیمی دیده باشد؛ بلکه اساساً نفس ناطقه او همچون صفحه‌ای صیقل یافته خواهد بود که با نور پروردگار پرتوافکنی می‌نماید.

۲- کمال قوه متخیله؛ به این صورت که قدرت مشاهده عالم غیب را در بیداری پیدا کند و صورتهای جمیل و اصوات زیبای نظم یافته به وجه جزئی آن را در عوالم باطنی دریابد یا آنچه را نفس در عوالم جواهر عقلی خصوصاً در عالم عقل مفیض (عقل فعال) دریافته است، دوباره تصویر نماید. آنچه سالک در این مرتبه می‌یابد یا صورت بسیار نیکوی فرشته‌ای است که نبی و ولی الهی آن را مشاهده می‌کند و یا معرفتی است که برای نفس از اتصال با جواهر شریف از طریق تمثال کلام منظومی که در غایت فصاحت شنیده می‌شود حاصل می‌گردد.

۳- کمال قوه حسی؛ این نکته در الهیات اثبات شده است که ماده، مطیع نفس و

متأثر از آن است. نفس انسان همواره در مواد این عالم، تأثیرگذار است؛ اما اغلب، اثر نفس در عالم خاصِ نفس، یعنی بدن ظاهر می‌شود و این انفعال بدن در برابر نفس، گاه به مجرد تصور چیزی برای انسان رخ می‌دهد. (مثل عرق کردن از روی شرم یا قرمز شدن صورت از فرط عصبانیت و نشاط اعضا در حال تصور موفقیت و...). کمال چنین حالتی در نفس، آن است که بتواند بر امور مادی خارج از بدن نیز تأثیر گذاشته و در فرض اراده، با یک نظر در صورت مواد، تغییر ایجاد نماید.

کمال قوه حسی در جزء عملی نفس و قوای تحریکی آن صورت می‌گیرد که در نتیجه آن، صورت همه مواد عالم محسوس، قابل تغییر می‌گردد؛ بدین شکل که از یک صورت، خارج شده و به صورت دیگری نمایان می‌گردد؛ برای مثال بخارات موجود در ابرها را به باران و طوفان تبدیل کرده و گروه‌های فاجر و عاصی از فرمان خدا را بدین طریق به هلاکت برساند و به عذاب مبتلا سازد یا آنکه بیماری را شفا بخشد و حیوان درنده‌ای را در برابر خود خاضع نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۸۰۱-۸۰۵).

سعادت حقیقی نفس و ساختار مدینه فاضله متعالیه

ملاصدرا سعادت را بر دو قسم سعادت واقعی و سعادت پنداری تقسیم می‌کند. سعادت واقعی، اگر چه تشکیکی است، اما برترین نوع سعادت، شناخت ذات حق و اتصاف به ملکات و فضایل برتر (تخلق به اخلاق الهی) است؛ در حالی که سعادت پنداری، تعلق و دلبستگی به جهان محسوس و غرایز حیوانی و رضایت نفس به آن است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲(ب): ج ۱: ۷۷-۷۶).

تفاوت مراتب وجود، باعث می‌شود که موجودات، ادراکات متمایزی از خود داشته باشند و به میزان متفاوتی از ادراک نفس خویش، لذت برند. از آنجا که قوه عقلیه، اشرف از قوای شهویه و غضبیه است، سعادت عقلی و لذات معنوی اخروی از لذات قوای حیوانی که آغشته به نقایص و آفاتند، به تحقیق برتر و لذات آن باقی و ماندنی‌تر است. پس از کمال عقلانی نفس و بازگشت آن به ذات حق، نفس از چنان لذت و بهجتی برخوردار خواهد بود که با لذات حسی قابل قیاس نیست؛ زیرا نفس در این مرتبه به خیر محض نایل گردیده است. نفوس انسانها هنگامی به سعادت راه می‌یابند که خود را از علایق و قیود مادی برهانند و با رفتار نیک و علم و آگاهی، کدورت گناه و غفلت را از نفس بزدایند؛ زیرا هر عمل زشت و اندیشه پلیدی، باعث کدورت نفوس و ظلمانی شدن

آن گشته و نفس را تا حد چارپایان تنزل می‌دهد و سبب محرومیت از درک لذات واقعی و شقاوت همیشگی می‌گردد. اعمال زشت جسمی، مثل شهوترانی و رذایل نفسانی، مثل اوصاف ناپسند اخلاقی (بخل، حسد، ریا و انکار حق) از عوامل شقاوت است و انسان، موظف است خود را از این امراض جسمی و روحی خلاصی بخشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ج)، ج ۲: ۱۲۲-۱۲۴ و ۱۲۸-۱۳۱ و همو، بی تا، ج ۲: ۱۸۳-۱۸۴).

ملاصدرا درباره سعادتی حقیقی توده‌های مردم که در جامعه دینی از طریق اطاعت و پیروی از رهبران، خود را به ظواهر شریعت آراسته‌اند می‌نویسد: «اگر شخصی از علوم حقیقی در باب حق، تهی باشد، ولی از رذایل اخلاقی عاری و بری باشد و هم خویش را مصروف تخیلات حاصل از تقلید [احکام از رهبران راستین] کند، بعید نیست که چنین شخصی در زمان حیات، صورت‌هایی لذت‌بخش را تخیل نماید و سپس تخیل آنها منجر به مشاهده آن صورتها پس از مرگ وی گردد؛ همان‌گونه که صورت‌های خیالی در عالم خواب مشاهده می‌شوند، پس از مرگ نیز چنین نفوسی بهشت مناسب خویش را مشاهده خواهند کرد. پس سعادت یا بهشت جاودان از آن گروه‌های متوسط از مردم، نیکوکاران از عوام و رهبران آنها به فرض صالح‌بودنشان می‌باشد، ولی سعادت واقعی و بهشت لقاء، برترین سعادت عقلی و از آن مقربین درگاه الهی و انسانهای کامل است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲الف): ۳۶۶-۳۶۸ و همو، ۱۳۸۱ج): ۱۴۸-۱۵۵).

بنابراین، در نظام سیاسی مورد نظر ملاصدرا، سعادت واقعی در خردورزی و اتصاف به مکارم اخلاقی است. اما برترین نوع خردورزی، خردورزی شهودی در جهت شناخت حق تعالی^{۲۲} و برترین مکارم، اتصاف به فضایل در سه حوزه علوم و حالات و افعال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ب): ۷۱؛ چه بی‌واسطه و چه از طریق پیروی از هنجارهای الهی ارائه‌شده از سوی رهبران راستین و زدودن زنگار گناه از نفس.

بدیهی است این غایت معرفتی و ارزشی، مقتضی وجود ساختارهای اجتماعی متناسب با آن؛ یعنی ساختارهایی فضیلت‌گرا، مبتنی بر خردورزی و دیانت است. بر این اساس، مدینه فاضله مورد نظر ملاصدرا نمی‌تواند با هر نوع ساختار دولت سازگار باشد؛ بلکه اساساً ساختار مدینه فاضله متعالیه در تضاد با ساختارهای استبدادی، تحمیلی، غیر مبتنی بر فضایل و یا مبتنی بر آزادسازی اخلاقی و عقیدتی است.

سعادت عقلانی نفس و ریاست مدینه فاضله

با توجه به اینکه قدرت رئیس مدینه فاضله از طریق فعلیت بخشی قوای خود به دست می آید و با تبدیل شدن به عقل فعال، توان قانونگذاری بر پایه حقایق حاصل می شود، باید به ماهیت سعادت عقلانی نفس پرداخت.

از نظر ملاصدرا، کمال قوه نظری نفس انسانی در اتصال به عقل فعال است. عقل فعال هم غایت حرکت عقلانی نفس و هم فاعل و مؤثر در نفوس است. غایت بودن عقل فعال برای نفس و فاعلیت آن در نفس، تناقض آمیز نیست؛ زیرا عقل فعال دو گونه است: ۱- موجود مستقل و فی نفسه (که در یکی از مراتب نظام عقلانی قرار دارد)؛ ۲- موجودی که در نفس ما و برای ما حاصل می شود (وجود رابطی عقل فعال). تمامیت و کمال نفس انسانی، تحقق عقل فعال برای آن و اتحاد نفس با عقل فعال است؛ زیرا اگر به نحوی از انحاء، چنین اتصال و وحدتی ممکن نباشد، عقل فعال نمی تواند غایت نفس باشد. قسم اول از عقل فعال (وجود فی نفسه) در الهیات بالمعنی الاخص در بخش احوال مبادی عالیة وجود مورد بحث قرار می گیرد. اما قسم دوم (وجود رابطی) در علم النفس مطرح می شود؛ زیرا از یک سو، نفس از آن تأثیر پذیرفته، در برابر آن منفعل می شود و از سوی دیگر با آن، وحدت یافته، یکی می گردد. نگاه به عقل فعال در این موارد از این حیث است که کمال نفس را به همراه دارد.

به نظر ملاصدرا در نظام هستی، هم وحدت عقلانی و روحانی وجود دارد و هم، کثرات جسمانی و مادی. خداوند به عنایت خود، این دو عالم را در یک وجود قرار داد و آن نفس انسانی است. لذا برای آن قوه لطیفی قرار داد که متناسب با وحدت روحانی و عقلی باشد. به همین جهت، نفس قادر است که وحدت عقلی را که همان عقل فعال است، ادراک کند (و به آن اتصال یابد) و از طرفی برای نفس، قوای جسمانی قرار داد تا متناسب با آن بتواند با کثرات عالم مادی و جسمانی تماس برقرار نماید.

نفس انسان در بدو حدوث، نسبت به کمال عقلی، بالقوه است؛ هر چند به عنوان صورت کمالی جسم طبیعی و مصدر برخی افعال و اعمال (نباتی و حیوانی) بودن، بالفعل است. سپس به تدریج، نفس، امر عقلی بالفعل می شود و قادر می گردد حقایق را (در عینیت جامعه) به تصویر درآورد و علوم را ظاهر سازد و مسائلی را تدوین نماید و سیاست های تقنینی را مرتب سازد. هر اندازه که در این راه از قوه به فعلیت می رسد،

ناچار به اعانت موجودی مافوق او خواهد بود. این موجود مافوق نیز اگر به صورت طبیعی و فطری واجد کمال عقلی نباشد، محتاج به موجود دیگری است که مفسور به کمال عقلانی باشد. بدیهی است که سلسله احتیاج، بی نهایت نخواهد بود؛ بلکه به فیض علوی و نور الهی متصل می شود که از حیث کمال، بالفعل است و فعال در نفوس است و از هر نوع نقص و قوه بودن خارج است و این (عقل فعال) است که نفس را از حد قوه به حد فعلیت سوق می دهد. در سایه چنین اتحادی نفس، خود، عقل بالفعل می شود؛ همان گونه که نور حسی، چشم را از قوه بینایی بودن، خارج و آن را مبصر بالفعل می سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۲۹۱).

بنابراین، رئیس مدینه فاضله می تواند به واسطه قدرتی که از طریق فعلیت بخشی قوای خود به دست می آورد و نیز با تبدیل شدن به عقل فعال، توان قانونگذاری بر پایه حقایق و رهبری جامعه را به دست آورد.

اگر کمال نفس در اتصال به عقل فعال و اتصاف به فضایل است، کمال اجتماعات بشری نیز در پیروی از فیلسوف کامل یا رئیس اول و تقرب به او است؛ زیرا اجتماع به کمال دست نمی یابد، مگر آنکه پی گیر فضایل و ملکات اخلاقی باشد. تبلور اصلی این فضایل و ملکات در مدینه فاضله بوده و نقطه مرکزی فضایل مدینه، رئیس اول مدینه یا فیلسوف کامل است.

از نظر ملاصدرا، سعادت حقیقی آن است که هر یک از قوای نفسانی و جسمانی انسان، نتایج ملائم با ذات و جوهر خویش را بیابد؛ اما انس و عادت به امور مضاف با کمال ملائم با طبع و وجود نوعی بیماری جسمی یا روحی برای درک امور ملائم با طبع، مانع چنین درکی است.

اگر سیاست را عبارت از تدبیر امور جامعه بر اساس مصالح عمومی مردم با هدف دستیابی به فلاح و سعادت بدانیم، بدیهی است که چنین امری به شناخت حقایق مرتبط با «وضعیت موجود»، «مقصد»، «نقشه راه»، «قواعد و اصول حرکت» و «راهنما» نیازمند است. در اجتماعات مدنی، بسیاری از اعضای جامعه با آنکه بر حسب فطرت، صلاحیت دریافت حقایق اشیاء را دارند و می توانند به عقل فعال اتصال یافته، متصف به فضایل و مکارم اخلاقی شوند از چنین فیضی بی بهره اند. از این رو، اکثریت افراد جامعه، نه تنها صالح برای هدایت مدینه فاضله نیستند، بلکه مناسب برای اقامت در

چنین جامعه‌ای نیز نمی‌باشند.

انس و عادت به رذایل اخلاقی و عدم درک صحیح فضایل و خیرات، مانع اساسی در شکل‌گیری مدینه فاضله و لوازم تحقق آن است. ملاصدرا با اذعان به این نکته، معتقد است که پنج نوع حجاب عدمی و وجودی، انسان را از چنین شناختی محروم می‌سازد. این حجابها عبارتند از:

۱- نقص جوهری نفس و بالقوه‌بودن آن؛ مانند نفس کودکان؛

۲- کدورتی که از کثرت گناه بر جوهر نفوس عارض می‌گردد؛

۳- اهتمام به امور دنیوی و روی‌گردانی از عالم حقایق؛

۴- وقوع موانع و حجاب تعصبات و پیروی کور، میان نفس و صورتهای حقایق

مطلوب؛

۵- عدم تلاش برای گذر از یک مرتبه از درک حقایق به مراتب بالاتر تا وصول به

مقصد اصلی (همان: ۳۰۰-۳۰۱).

تأثیرات اجتماعی عدم تهذیب نفس

بقای حجابهای عدمی و وجودی در انسان بر اثر توجه تام به لذتهای دنیوی و بی‌توجهی به تعالی یا تهذیب نفس، نه‌تنها موجب محرومیت از درک حقایق موجودات و دقایق معرفتی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱(ب): ۵۱ و ۱۶۸) و خیرات اعطایی قدسی و نابودی حیات طیبه ابدی (همان: ۴۱ و ۱۶۹) می‌شود؛ بلکه به‌دلیل خروج از سلامت فطری (همان: ۱۷۱)، ضررهای فردی و اجتماعی متعددی را به‌همراه دارد. عدم فهم و درک بیماری نفس، محسوس نبودن آثار بیماری نفس در دنیا و فقدان اطبای روحانی (عالمان زاهد و پارسا) از علل اساسی بی‌توجهی به آلودگی نفس است (همان: ۱۷۱-۱۷۲). بخشی از ضررهای فردی و اجتماعی ناشی از عدم تهذیب نفس عبارتند از: دنیاگروری و تقویت گرایش‌های مادی نفس؛ همچون ریاست‌طلبی و شهرت‌جویی (همان: ۵۲)، تمایل به فساد و تحریف حقایق (همان: ۵۴)، گسترش اختلاف، منازعه و جنگ، افزایش عوامل تهدیدزا، شیوع رفتارهای ظالمانه، افزایش خشونت، جرم، خیانت و ناآرامی‌های اجتماعی ناشی از طغیان هوسهای درونی (همان)، گسترش بیماریهای روحی و روانی، ناسالم‌شدن الگوهای رفتاری، حاکمیت افراد ناصالح در رده‌های گوناگون حکومت (همان)، استفاده ابزاری از همه ارزشهای مثبت انسانی؛ همچون اخلاق، دین و حقوق بشر، استفاده ابزاری

از نهادهای مردمی و افکار عمومی، تقویت وابستگی به بیگانگان، گسترش استبداد فردی و جمعی، رشد مفرط امیال خودخواهانه، شیوع منفعت‌طلبی ظالمانه، انتقادناپذیری اجزای حکومت، گسترش فساد در همه عرصه‌های اجتماعی و علمی (همان)، شیوع انحرافات اخلاقی، به‌ویژه در رسانه‌های جمعی، غلبه احساس بر خردورزی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۴۲۶)، عدم خشوع در برابر علل بعیده و متعالی اشیاء (همان)، عدم توان ادراک حقایق علمی و دقایق عملی مرتبط با سعادت جاودانی (همان: ۱۶۸)، بی‌توجهی به معارف وحیانی و احکام الهی (همان: ۱۶۹ و صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ (ب): ۵۴)، ذلت و حقارت در مقابل سلاطین و قدرتهای دنیوی، تجاوز به حقوق ضعفا و محرومین (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ (ب): ۵۴) و در نهایت، از خودبیگانگی، شکاف اجتماعی و انحطاط بشریت که همگی از نتایج عمده عدم تعالی نفس و عدم تهذیب آن است.

فواید اجتماعی تعالی نفس

خدانشناسی حضوری و توحید شهودی از مهم‌ترین نتایج توجه به نفس است که از بعد اخلاقی و معنوی و تکامل انسانی و نیز فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی انسان، دارای اهمیت بسیاری است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ (الف): ۲۴۴). فایده دیگر توجه به نفس و تعالی آن، تلاش برای فهم مبدأ و منتهای نفس، شناخت جایگاه آن در نظام هستی و تشخیص جهت حرکت آن است. انسان با پی‌بردن به اعماق، زوایا و پیچیدگی‌های نفس، آن را به‌عنوان آیتی از آیات الهی و محل ظهور و تجلی بسیاری از اسماء و صفات الهی می‌شناسد و با چنین برداشتی از نفس، افق تازه‌ای از تفکر برای او حاصل شده و در نهایت به علم و معرفت حصولی درباره خدا و اسماء و صفات الهی و مظاهر آن دو و نیز رابطه عمیق میان خالق و مخلوق راه می‌یابد. سومین فایده توجه به نفس، آگاهی‌یافتن به منافع و مصالح متعدد نفس است. حب ذات، ریشه و اساس حدوث و بقای انواع محبت‌های دیگر از قبیل حب بقاء، حب کمال، حب علم، حب قدرت و... است.

فواید دیگر توجه به نفس و تهذیب و تعالی آن عبارتند از:

الهی و قدسی شدن قوای نفسانی فرد، گشایش قلبی و درک حقایق پدیده‌ها، تفقه در دین، وارستگی و رهایی از تعلقات نفسانی، همچون قدرت‌طلبی و مقام‌جویی و رهایی از قید و بند شهرت‌طلبی و ریاکاری، حرکت در مسیر عادلانه انبیای الهی (همان: ۲۷۵)،

افزایش قدرت روح و عدم تأثیرپذیری از تهدید و تطمیع بیگانگان، افزایش تواضع و فروتنی در برابر حق، عدم هراس از مرگ و شجاعت در برابر انواع قدرتهای محلی، منطقه‌ای و جهانی، افزایش قدرت تأثیرگذاری مثبت بر دیگران، گرایش شدید به وحدت و پرهیز از اختلاف، حق‌طلبی و پرهیز از انحراف، افزایش قدرت مبارزاتی و تحمل سختی و رنج، عدالت‌جویی و عدالت‌گستری، خردمندی و فضیلت‌جویی، اصلاح اشتباهات، تسهیل خدمت‌رسانی و اصلاح امور، تسری میل به تعالی نفس از حاکمان به مردم، و در نهایت، تأمین سعادت فرد و جامعه در همه ابعاد.

توجه به نفس، توجه به شؤون و ابعاد وجودی و تمایلات آن نیز می‌باشد. لذا تلاش می‌شود تا منافع و مصالح آنها تأمین شود و با بازشناسی عوامل آلودگی نفس و اصلاح نفس، تعادلی در همه ابعاد انسانی ایجاد گردد. ثمره تعادل نفسانی فرد در حیات اجتماعی، بروز و ظهور فضایل عقیدتی و اخلاقی در جامعه و در نهایت شکل‌گیری مدینه فاضله است.

نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی، بخشی از حکمت عملی و آن نیز تابعی از حکمت نظری است. ملاصدرا در حکمت متعالیه نیز به این توالی توجه داشته است. از منظر وی، توجه به نفس و شناخت آن، مهم‌ترین مجرای شناخت حقیقت انسان، حیات دنیوی و مناسبات حاکم بر آن است. دو حیثیت فاعلی و قابلی نفس انسانی، امکان تصرف در حوزه باورها و افعال را برای انسان فراهم می‌سازند. سطح فاعلیت ارادی انسان، تابع سطح ادراکات و جهتی است که معطوف به آن است. از آنجا که جهات نفس، متعدد می‌باشد، افراد به فراخور ظرفیت وجودی خویش از دریافت‌های متمایزی نیز بهره‌مند خواهند بود. جوهر نفسانی انسان، مستعد استکمال از حیث فاعلی و قابلی است. از جهت قابلی یا عقل نظری، مستعد نورانی شدن به ادراک حقایق برتر و تبدیل شدن به عقل فعال است و از جنبه فاعلی یا عقل عملی نیز، مستعد تجرید از آفات و ظلمت‌های نفسانی و اتصاف به ملکات اخلاقی و وصول به مقام خلافت الهی است.

- از آنجا که غایت حکمت عملی، مباشرت نفس در انجام امور خیر در راستای چیرگی نفس بر بدن و اطاعت بدن از آن می‌باشد، در اجتماع بشری نیز غایت فلسفه سیاسی، مباشرت و مشارکت جمعی افراد در انجام افعال خیر، جهت غلبه فضایل در

جامعه و تبعیت امور مادی از فضایل نفسانی و پیروی اعضای جامعه از ریاست مدینه فاضله است.

- نفس، کمال جسم و اجتماع، ظرف کمال نفس می‌باشد. کمال اجتماع نیز مدینه فاضله و رئیس مدینه فاضله، نقطه اوج کمالات مدینه و به مثابه قلب آن است.

- از آنجا که نفس انسان، خالق صور بوده و افعال و آثار، هماهنگ با آن صور شکل می‌گیرند، فعالیت ارادی افراد، جریانها و نهادها نیز نوعی همسویی و هماهنگی با اندیشه‌ها، صورتها، برداشت‌ها، اغراض، اهداف و ارزشهای حاکم بر آنها دارد. برآیند نهایی این فعالیت‌ها، شکل‌گیری اجتماعی مدنی با سیاست‌ها و سبک‌های متنوع زندگی است.

- نفس انسان به‌رغم ثبات، در مسیر تحول دائم و شدن مستمر است. اقتضای توجه به هر دو ساحت نفس، آن است که سنن، قوانین و نهادهای سیاسی - اجتماعی، بر محور ثبات و تحول تنظیم گردند.

- از نظر ملاصدرا، نفس در مسیر استکمال خود به تدریج از ماده تجرید یافته و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود و از آنجا که هر امر مجردی، فناپذیر است، نفس نیز بقاء خواهد داشت. پس مقصد نهایی انسان، حیات ابدی است. از این رو، غایت سیاست نمی‌تواند غایت آدمی باشد؛ بلکه منتهای سیاست، آغاز مرتبه دیگری از حرکت انسانی خواهد بود که طی مسیر آن، تنها به واسطه شریعت ممکن می‌گردد.

- کمال نفس به کمال هر یک از قوای حسی، خیالی و عقلی آن بستگی و کمال در این سه قوه، اصول کمالاتی است که فرد را مستحق ریاست بر جامعه می‌سازد.
- از منظر ملاصدرا، سعادت واقعی در شناخت حق تعالی و اتصاف به فضایل فکری و اخلاقی است؛ چنین غایتی مقتضی وجود ساختارهای اجتماعی متناسب با آن؛ یعنی ساختارهای فضیلت‌گرا و مبتنی بر خردورزی و دیانت است.

یادداشت‌ها

۱. انسان به‌عنوان موجودی مادی، رها، طالب حق، گریزان از مسؤولیت و محصول سنت، تاریخ، زبان، طبقه، ماشین و
۲. اگر چه از نظر ملاصدرا، نفس، جسمانیة الحدوث است، اما چون شأنیت مجرد کامل را دارد و روحانیة البقاء است، همانند بدن، مادی نمی‌باشد.

۳. «كل هذه يستمد في الابتداء من القوة المتصرفة في الكليات باعطاء القوانين و الكبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئية. فللنفس في ذاتها قوتان: نظرية و عملية ...» صدر المتألهين، الشواهد الربوبية: ۲۴۱.

۴. البته فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعناية نیز از دیگر انواع فاعلیت ارادی محسوب می‌شوند.

۵. مراد ملاصدرا از علم سیاست نیز فلسفه سیاسی است؛ زیرا فلسفه سیاسی، بخشی از حکمت بوده و فراتر از علم سیاست به معنای مصطلح است. فلسفه سیاسی است که «موضوع» علم سیاست را مورد بحث قرار می‌دهد و طبیعی است که علوم جزئی، وجود موضوع را مفروض می‌گیرند. «حتی اگر عالم به علمی جزئی، بخواهد از موضوع علم خود بحث کند، کاری فراتر از علم مورد نظر انجام داده و در این زمینه، وارد مباحث فلسفی شده است» (صدر المتألهین، شرح الهیات شفاء، ج ۱: ۶۴).

۶. ابن سینا، علم «تدبیر مدینه» و نیز «تدبیر منزل» را تحت عنوان عام علم سیاست (فلسفه سیاسی) به کار برده است و وجه آن، این است که هدف هر دو علم، عبارت است از تعامل با دیگری و اصلاح امور خارج از خود؛ اما در تهذیب اخلاق، چنین هدفی وجود ندارد؛ زیرا هدف از آن، تعامل با خود و اصلاح امور داخل نفس خود، همچون قوای شهویه، غضبیه و وهمیه است (صدر المتألهین، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱: ۲۱-۲۲). با این حال، تردیدی نیست که نحوه تعامل با خود، تأثیر به‌سزایی در شیوه تعامل با دیگران دارد. فردی که در اسارت خودخواهی‌ها و شهوات نفسانی خویش است، چگونه می‌تواند در تعامل با دیگران، روش عادلانه‌ای را در پیش گیرد؟

۷. مراد از حکمت نظری تجریدی، آن است که حکمت نظری از جزئیات، تجرید یافته، صرفاً با کلیات سروکار دارد؛ در حالی که حکمت عملی با ساحت مادی انسان و جزئیات حیات او تعلق و پیوند دارد و ناظر بر حسن و قبح و خیر و شر آن است و انسان را به اتصاف و تخلق به حسن و خیر فرا می‌خواند.

۸. الانبیاء و الاولیاء انکشف لهم الامور و فاض علی صدورهم النور لا بالتعلم و الدراسة للکتب بل بالزهد فی الدنيا و التبرؤ عن علائقها والاقبال بکنه الهمه علی الله «فمن كان لله كان الله له» (ملاصدرا، المبدء و المعاد - الفن الثانی - المقالة الرابعة: ۸۰۹).

۹. در هلیات مرکبه، پرسش، از حمل چیزی بر چیز دیگر است؛ در صورتی که در هلیه بسیطه، سخن از ثبوت الشیء است. از نظر ملاصدرا، نفس از یک‌سو همان ثبوت النوع یا حقیقت نوعیه است و از سوی دیگر، فصل مقوم جسم.

۱۰. زیرا قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در هلیات مرکبه جاری است، نه در هلیات بسیطه.

۱۱. الجنین مادام فی الرحم نام بالفعل، حیوان بالقوة و اذا خرج من بطن امه قبل الرشد الصوری فهو حیوان بالفعل، انسان بالقوة و اذا بلغ بلوغ الصوری یصیر انساناً بالفعل، ملكاً بالقوة أو شیطاناً أو

غيرهما (بالقوة) و اما مرتبة القوة القدسية فرما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحداً اليها
(صدر المتألهين، الشواهد الربوبية في المنهاج السلوكية: ٢٧٢).

١٢. متن اصلي: (الحكمة) اما ان تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامة
و تعرف بـ«تدبير المدينة» و تسمى «علم السياسة».

١٣. متن اصلي: «كل ما يتوقف عليه تحصيل المعرفة و الايمان بالله يكون ضرورياً واجباً تحصيله و
ترك ما يضاذه و ينافيه ثم ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد للاخرة شيان النفوس و الاموال
و اسبابهما. فمن هاهنا يعلم اي الاعمال الدنياوية افضل الوسائل المقربة الي طلب الفوز بالاخرة و ايها
اكبر المعاصي المبعدة عن ذلك».

١٤. Subject.

١٥. بين شناخت «خود نفس» و «شناختهايي كه نفس به دست مي آورد» تمايز وجود دارد. شناخت
حقيقت نفس از طريق علم حصولي ممكن نيست و لذا در علوم حصولي، نفس، فقط فاعل و سوژه
تحقيق است و حقيقت آن، نمي تواند ابژه يا موضوع پژوهش حصولي قرار گيرد. در نهايت، تنها
صورتی انتزاعي از آن مي تواند مورد بحث قرار گيرد. اما شناختهايي كه نفس به دست مي آورد بر
دو گونه است: شناختهاي حصولي و شناختهاي حضوري. در اين نوع از شناختها، شناخت
انفعالي نيز براي نفس حاصل مي شود.

١٦. «برهان بر اين امر، اقامه شده است كه ادراك كننده صورتهاي جزئي كه از طريق حواس حاصل
مي شود، نفس است، نه خود حس و ابزارهاي حسي». اين نگرش كاملاً در تقابل با نگرش
پوزيتيويسيم است كه جز براي حس در شناخت و معرفت امور، جايگهي قائل نيست؛ زيرا ملاصدرا
حس را تنها به عنوان وسيله و ابزار ادراك مي پذيرد و جز اين براي، شأن ديگري قائل نمي باشد.
ادراك نه از آن حس، بلكه از آن نفس مي باشد و نفس براي ادراك از ابزارهاي ديگري غير از حس
نيز برخوردار است.

١٧. ترجمه: براي خدا دشوار نيست كه «جهاني» را در ميان «شيء واحد» قرار دهد.

١٨. Identity.

١٩. و ذات تو از اول كودكي باقي است. بنابراین، تو خودت هستی؛ اما نه به واسطه بدن (بلکه
به واسطه روح).

جسمانية الحدوث بودن نفس، منافاتي با تجرد آن در مراتب بعدی ندارد؛ زیرا نفس در مرتبه
جسمانيت نيز نفس نباتي است و غير از بدن است و تجرد هم مراتبي دارد كه قرار گرفتن در مرتبه
نفس حيواني يك مرتبه از آن است. با اين حال، تجرد عقلي نفس، تنها براي اوحدي از مردم
امكان پذير خواهد بود.

٢٠. اين تقسيم، ناظر به حقيقت وجودی انسان است و ارتباطی با رده بندی طبقات اجتماعی انسانها
ندارد.

۲۱. انسان در صورت دستیابی به کمال هر یک از قوای نفس، می‌تواند فعالیت و آثار متناسب با آن کمال را از نفس، انتظار داشته باشد. برای مثال با قدرت یافتن فرد بر کمال قوهٔ بینایی، می‌تواند به دیگران چشم‌زخم وارد سازد و یا طبیعت یک شیء را تحت تسخیر خود درآورد.

۲۲. والغایة الاخیرة والمقصود الاصلی - كما مرّ مراراً - هی مکاشفة صورة الحق و معرفة الرب (صدر المتألهین، کسر اصنام الجاهلیة: ۸۱).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، *عیون الحکمة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
۲. اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و حسین نصر، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۲ و ۳.
۵. صدر المتألهین، اکسیر العارفین، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۶. -----، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱.
۷. -----، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ (ج).
۸. -----، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ (الف).
۹. -----، *المبدء و المعاد فی الحکمة المتعالیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ (الف).
۱۰. -----، *الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ (ج).
۱۱. -----، *الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد با اشراف

- سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲(د).
۱۲. -----، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
۱۳. -----، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، بی تا، ج ۲.
۱۴. -----، رسائل فلسفی، المسائل القدسیه، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۶۲.
۱۵. -----، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌سوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲، ۱۳۶۷.
۱۶. -----، شرح و تعلیق بر الهیات شفا، تهران، انتشارات حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲(ب).
۱۷. -----، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱(ب).
۱۸. -----، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۱۹. قراملکی، احد فرامرز، روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران، انتشارات حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
۲۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات سروش، ج ۳، ۱۳۸۰.
۲۱. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰م.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۶۴-۱۳۶۵.
۲۳. -----، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶.
۲۴. نصری، عبدالله، سفر نفس، تقریرات استاد مهدی حائری یزدی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.