

تشبه به خدا؛ غایت نهایی فلسفه

ms.muhseni@yahoo.com

محمدسالم محسنی / دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

حبيب الله احسانی / دانشجوی اندیشه معاصر مسلمین جامعه المصطفی العالمیه

hasibehsani@gmail.com

پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۵/۶/۲

چکیده

شناخت حقیقت و استكمال انسان از راه دانستن حقایق هستی، از اهداف فلسفه به شمار می‌رود؛ اما برترین هدفی که برای فلسفه بیان شده است، تشبه انسان به خداست. بسیاری از فیلسوفان اسلامی خداگونه شدن انسان را به عنوان غایت نهایی فلسفه معرفی کرده‌اند. هدف پژوهش حاضر این است که تشبه انسان را به خدا به عنوان غایت نهایی فلسفه مورد بحث قرار داده و اهمیت و جایگاه آن را در فلسفه اسلامی بخصوص حکمت متعالیه نشان دهد. این مسئله در آثار فیلسوفان، بیشتر در تعریف فلسفه بازتاب یافته است. در این میان، فلسفه اسلامی اهداف گوناگونی را برای فلسفه برمی‌شمارد، لکن در نهایت به خدامحوری منتهی شده و غایت نهایی خود را در تشبه انسان به خدا تعریف می‌کند. غایت متعالی تشبه به خدا با اینکه در نگرش فیلسوفان ماقبل صدراپی مشاهده می‌شود، اما بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه بهتر قابل تبیین و توجیه است. در این نوشتار از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: تشبه به خدا، استكمال نفس انسان، تعریف غایت‌محور، غایت فلسفه.

مقدمه

یکی از مسائل مهمی که در شناخت یک دانش نقش دارد، شناخت غایت آن است. غایت‌هایی که برای فلسفه معرفی شده است، شناخت حقیقت، استکمال نفس انسانی و در نهایت، تشبه انسان به خداست. در این میان، برترین غایت و نقطه کمال آن، خداگونه شدن انسان است که از راه دانستن حقایق عالم هستی و پیروی از دستور عقل عملی حاصل می‌شود. تحقیق حاضر در پی آن است که تشبه به خدا را به عنوان غایت نهایی فلسفه مورد بحث قرار داده و جایگاه آن را در فلسفه اسلامی نشان دهد. بنابراین، پرسش تحقیق این خواهد بود که تشبه انسان به خدا چگونه می‌تواند غایت نهایی فلسفه قرار گیرد؟ در این مسئله، نگارندگان به پژوهش مستقلی دست نیافته‌اند، از این رو، تحقیق حاضر می‌تواند بحث جدیدی به‌شمار آید. مباحث این تحقیق بیشتر بر تعریف‌های فلسفه متمرکز بوده و بر اساس آن، به بررسی مسئله می‌پردازد؛ چون فیلسوفان اهداف فلسفه را در تعریف این دانش مورد بحث قرار داده‌اند. از آنجاکه تعریف‌های فلسفه گاهی با محوریت غایت صورت گرفته و گاهی با محوریت موضوع و روش، در اینجا تعریف‌های غایت‌محور مورد توجه قرار خواهد گرفت. در این نوع تعریف‌ها، تشبه به خدا به عنوان هدف نهایی فلسفه معرفی شده است. تعریف‌های غایت‌محورانه گرچه از سوی فیلسوفان ماقبل صدرایی نیز مطرح شده، اما تبیین آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه موجه‌تر به نظر می‌رسد؛ چون اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفه صدرایی زمینه تحقق چنین غایتی را بهتر میسر می‌سازد.

۱. تعریف فلسفه

گستره کاربرد واژه فلسفه در تاریخ این دانش، بسیار وسیع بوده است. این واژه در ابتدا به دانش‌های گوناگون اطلاق می‌شد و سپس به معنای خاصی به کار رفت. فلسفه در کاربرد نخست، تمامی علوم حقیقی مانند طبیعیات، ریاضیات، الهیات و شاخه‌های حکمت عملی مانند سیاست، تدبیر منزل و اخلاق را شامل می‌شد، اما در کاربرد دوم که معنای خاص آن است، به هستی‌شناسی یا فلسفه اولی اطلاق شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۱-۱۲؛ —هروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۹؛ صدرالم‌تألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۳ و ۳۵). واژه فلسفه امروزه با اضافه شدن به علوم و واقعیت‌ها، کاربرد جدیدی یافته و به عنوان فلسفه‌های مضاف نیز یاد می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۴-۴۰). در این تحقیق، از فلسفه معنای عام آن اراده می‌شود تا حکمت نظری و عملی هر دو را شامل شود؛ چون تشبه به خدا که غایت نهایی فلسفه معرفی شده است، تنها از طریق علم و عمل ممکن می‌گردد. چنان‌که صدرالم‌تألهین از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی و بنیانگذار حکمت متعالیه به آن اشاره می‌کند: «والی ذینک الفنین [حکمة النظرية والعملية] رمزت الفلاسفة الإلهيون حیث قالوا تأسیا بالأنبياء (ع) الفلسفة هی التشبه بالآله» (صدرالم‌تألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۵). اما مفهوم فلسفه و حکمت با اینکه از نظر لغوی تفاوت دارند و در کاربرد اصطلاحی نیز ممکن است بین آن تفاوت نهاد، لکن در کلام پیشینیان به صورت مترادف استفاده شده و در تعریف فلسفه، گاهی واژه «حکمت» به کار رفته است (ر.ک: اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص

بهترین کار، تماشاگری است. آنان در عالم هستی نیز بهترین کار را تماشاگری عالم می‌دانند که تنها کار فیلسوف است و از این طریق است که تغییر واقعی در طبیعت فیلسوف رخ داده و با تأمل در حقیقت، به غایت «تشبه به خدا» می‌رسد (گاتری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷-۱۱۸).

افلاطون خود غایات متعددی را برای فلسفه یا فیلسوف برمی‌شمارد (بریه، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴۵) از جمله در کتاب ششم جمهوری می‌گوید: بدگویی مردم نسبت به فیلسوفان، برخاسته از عدم شناخت آنها نسبت به فلسفه است. او در مقام توصیف فیلسوف حقیقی خطاب به آدئیمانثوس، می‌گوید: اگر انسان به وجود حقیقی توجه نماید، دیگر مجالی ندارد تا رفتار مردم را در نظر آورده و با آنها ستیز نماید؛ بلکه همه اوقات خود را صرف این خواهد کرد که نخست عالمی را تماشا کند که نظام ابدی در آن حکم فرماست و همه چیز تابع نظم خدایی است و سپس این عالم را الگوی خود قرار می‌دهد و سعی می‌کند تا حدی که برای آدمی ممکن است، زندگی خود را شبیه آن عالم سازد. این توجه به عالم الهی و منظم موجب می‌گردد که فیلسوف خود نیز در حد توان بشری، الهی و منظم گردد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۱۰).

در نگاه افلاطون، «تشبه به خدا»، اگرچه از راه فضایل اجتماعی مانند عدالت میسر می‌گردد، اما این فضایل تنها طریق خداگونه شدن نیست؛ بلکه نوعی دیگری از فضایل نیز هست که از طریق ترک دنیا و بی‌توجهی به آن ممکن می‌گردد و تشبه به خدا در نهایت با پاک شدن تحقق می‌یابد؛ یعنی انسان به تمتعات دنیایی پشت کرده و به عالم مجردات که نفس انسان با آن قرابت و خویشاوندی دارد، توجه نماید و به لوازم آن نیز ملتزم گردد، در این صورت، تشبه به خدا می‌یابد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲؛ فروغی، ۱۳۸۳، ص ۹۳۹).

۳۴۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۸). در اینجا نیز این دو واژه به صورت مترادف به کار می‌رود.

از آنجاکه این نگارش به دنبال تبیین غایت‌نمایی فلسفه است، در بررسی تعریف فلسفه، تنها به تعریف‌های غایت‌محور توجه کرده و آنها را مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهد.

۱-۱. تعریف غایت‌محور در فلسفه یونان

در نظام فلسفی یونان باستان، فلسفه بیشتر بر محور موضوع تعریف شده است و تعریفی که غایت فلسفه را، تشبیه به خدا بدانند، دیده نمی‌شود. چنان‌که ارسطو فلسفه را به علم به احوال «موجود بما هو موجود» تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۵۴). اما در میان آنان نیز نگاه غایت‌گرایانه به فلسفه وجود داشته که در مباحث مختلف به آن اشاره کرده‌اند.

افلاطون به غایت خداگونه شدن انسان تصریح می‌کند و پیش از افلاطون نیز این نگرش وجود دارد. اگرچه در تصور برخی، نگاه غایت‌محورانه تشبیه به خدا، اولین بار از سوی افلاطون صورت پذیرفته نه قبل از او، درحالی‌که در سخنان فیثاغورس (۵۷۰ ق.م) چنین نگرشی به فلسفه دیده می‌شود (ر.ک: گاتری، ۱۳۷۵، ص ۹۹).

اینکه افلاطون مطالعه جنبه‌های ثابت و محسوس کیهان cosmos را سبب خویشاوندی با امر الهی می‌داند، خود یک اندیشه فیثاغوری است (گاتری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶)؛ زیرا افلاطون می‌گوید: فیلسوف از طریق ارتباط با امور الهی و نظام‌مند در حد توان بشری، الهی و نظام‌مند می‌گردد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۱۰؛ گاتری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶). فیثاغوریان زندگی را به جشن یا بازاری تشبیه کرده‌اند که در آن برخی سرگرم مسابقات موسیقایی، برخی سرگرم خرید و فروش و برخی دیگر تماشاگرند و در این میان،

بما هو موجود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۱-۲۲). اما او در موارد متعددی به تعریف غایت‌محور نیز پرداخته است. در کتاب *عیون الحکمة*، می‌گوید: «الحکمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية» (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶).

وی در رساله پنجم از *رساله‌های نه‌گانه* پیرامون فلسفه و طبیعیات، می‌گوید: «الحکمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه و ما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه و تستكمل و تصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و تستعد للسعادة القصوى بالآخرة و ذلك بحسب الطاقة الانسانية» (ابن سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۰۴-۱۰۵).

در این دو تعریف، غایت حکمت، استكمال نفس انسانی خوانده شده که انسان از این طریق، مشابه عالم موجود می‌گردد.

در کتاب *المبدأ و المعاد*، پس از تقسیم عالم به عقلی و حسی و اینکه عقل هیولانی استعداد تشبه به عالم عقلی را دارد، چنین می‌گوید: «فهذه القوة التي تسمى هیولانیا، هو بالقوة عالم عقلی، من شأنه ان يتشبه بالمبدأ الاول» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸).

اخوان‌الصفاء، در موارد متعدد از تعریف حکمت به تشبه به خدا، حکایت می‌کنند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۸ و ۲۲۵؛ ج ۲، ص ۱۱؛ ج ۳، ص ۴۱ و ۴۹) و درباره چگونگی تحقق این غایت می‌گویند: «اینکه انسان کوشش نماید و از سخن گفتن دروغ، اعتقاد باطل، معلومات خطا، اخلاق پست، کارهای بد، لغزش در عمل، و نقص در صناعت، دوری نموده و خود را حفظ کند، به قدر توان انسانی تشبه به خدا جسته است؛ چون سخن خداوند جز صدق و کار او جز خیر نیست» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۷).

افلوپین نیز در تداوم اندیشه *افلاطون*، معتقد بود انسان می‌تواند از راه کسب فضایل، تشبه به خدا جوید، اما او می‌گوید: اگرچه این فضایل مانند شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت، ویژه انسان است و در خداوند به دلیل نامتناهی بودنش، وجود ندارد، لکن انسان از طریق آنها می‌تواند خداگونه شود (فلوین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۹-۶۰).

۱-۲. تعریف غایت‌محور در فلسفه اسلامی

فیلسوفان اسلامی نیز پیش از صدرالمتألهین، فلسفه را بیشتر با محوریت موضوع تعریف کرده‌اند؛ چنان‌که تعریف *کندی*، *فارابی* و *ابن سینا* بیشتر موضوع‌محورند؛ ولی در عین حال، رویکرد غایت‌محور هم وجود داشته و تشبه به خدا در سخنان آنان مطرح شده است. اما در فلسفه *صدرالمتألهین* در عین وجود تعریف‌های موضوع‌محور، بیشتر به غایت متعالی تشبه به خدا توجه شده است، همان‌گونه که در آغاز کتاب *اسفار* در تعریف فلسفه از استكمال نفس انسانی و تشبه به حق، سخن می‌گوید. *کندی* (۱۸۵-۲۵۲ق) در رساله *فی حدود الاشياء و رسومها* حدود شش تعریف برای فلسفه نقل می‌کند و در تعریف دوم، فلسفه را تشبه به خدا می‌داند و می‌گوید: «وحدوها ايضاً من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة، هي التشبه بافعال الله تعالى، بقدر طاقة الانسان» (کندی، بی‌تا، ص ۱۲۱-۱۲۲).

فارابی (۲۵۷-۳۳۹ق)، در *المنطقيات*، غایت فلسفه را معرفت خالق و کار فیلسوف را تشبه به خالق در حد توان بشری معرفی کرده است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷). *ابن سینا* (۳۷۰-۴۲۸ق) در *الهیات شفا* در جست‌وجوی موضوع فلسفه با مطرح نمودن فرض‌های مختلف، موجود بما هو موجود را موضوع فلسفه اولی شمرده و بر اساس آن، فلسفه را بحث در احوال موجود

جهان عینی، کار فیلسوف بوده و در فلسفه اولی ممکن است، اما در عین حال، حکمت عملی را نیز نباید نادیده گرفت که بعداً به این مطلب پرداخته خواهد شد.

صدرالمتألهین در این دو تعریف، نگرش متعالی خود به فلسفه را نشان داده و هدف نهایی حکمت را استکمال نفس انسانی در پرتو معرفت حقایق موجودات و تشبیه انسان به خدا می‌داند. گرچه خود می‌گوید: این تعریف بی سابقه نیست و در سخنان پیشینیان حکمت نیز آمده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۵۶؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۳۹).

در اینکه تشبیه به خدا می‌تواند علت غایی فلسفه قرار گیرد، این کلام ابن‌سینا قابل ذکر است: «ومن الغایات التَّشْبِهُ بِشَیْءٍ آخَرَ وَ التَّشْبِهُ بِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَتَشَوِّقٌ إِلَيْهِ غَايَةٌ، وَ التَّشْبِهُ نَفْسَهُ أَيْضاً غَايَةٌ» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷)؛ یعنی هم تشبیه به می‌تواند غایت باشد و هم خود تشبیه غایت قرار می‌گیرد.

اما صدرا این غایت متعالی را برگرفته شده از سخنان انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌داند، چنان‌که روایات «تخلقوا بأخلاق الله» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۱۲۹) و «رحم الله امرأ أعد لنفسه و استعد لرمسه و علم من أين و فی أين و إلى أين» (فیض کاشانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶) را به عنوان مؤید سخن خود می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

البته شاید نتوان تعریف به غایت را آن‌گونه که بتواند جامع و مانع باشد، تعریف ماهوی فلسفه به‌شمار آورد؛ چون علت‌های فاعلی و غایی سبب «وجود محدود» است، نه داخل در قوام آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱). اما در عین حال، تعریف بلندپروازانه هم نیست، بلکه رسیدن به چنین غایتی، برای فیلسوف حقیقی میسر است (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۸۴، ب، ص ۹۵).

اما صدرالمتألهین، نیز تعریف‌های مختلفی از فلسفه ارائه می‌کند که برخی موضوع‌محور، برخی روش‌محور و برخی دیگر غایت‌محورند و از واژه فلسفه نیز گاهی معنای عام آن را اراده می‌کند که اعم از حکمت نظری و عملی است و گاهی معنای خاص آن را قصد می‌کند که الهیات به معنی‌الاعم یا فلسفه اولی است.

در تعریف موضوع‌محور، فلسفه را علم به احوال موجود بما هو موجود می‌داند و می‌گوید: «أَنَّ الفِلسَفةَ الأُولیَ باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود عن أقسامه الأُولیة أی التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن یصیر ریاضیا أو طبیعیاً» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۳۴). مراد از فلسفه در این تعریف، معنای خاص یعنی علم کلی یا فلسفه اولی است.

اما در تعریف غایت‌محور که اولین تعریف در کتاب *اسفار* است، می‌گوید: «الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظن و التقلید بقدر الوسع الإنسانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۲۳).

در این تعریف، باید فلسفه را به معنای عام اراده کرد؛ زیرا استکمال نفس انسانی غایت تمامی علوم برهانی است و اختصاص به فلسفه اولی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۲۰). اما این تعریف در عین اینکه غایت‌محور است، موضوع و روش را نیز در نظر دارد.

صدرالمتألهین در تعریف دوم که به دنبال این تعریف ذکر می‌کند، تشبیه به خدا را غایت فلسفه می‌شمارد و می‌گوید: «وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقاة البشرية لیحصل التشبیه بالباری تعالی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۲۳). ظاهراً منظور از فلسفه در این تعریف، معنای خاص آن باشد؛ زیرا نظم عقلی و علمی مطابق نظم عینی یا جهان عقلی شدن مطابق

درجانی از کمال گردد تا به غایت تشبه خدا و مظهریت حق برسد. اما اگر منظور از فلسفه، معنای خاص آن باشد که فلسفهٔ اولی است، در این صورت، غایت تشبه به خدا به این معنا خواهد بود که انسان عالمی شود علمی و عقلی مشابه عالم عینی.

برخی متفکران دربارهٔ تعریف دوم و سوم صدرالمتألهین که به دنبال هم آمده‌اند، می‌گویند: استكمال نفس انسانی که در تعریف دوم آمده، غایت تمامی علوم برهانی است، نه فلسفهٔ اولی، مگر اینکه منظور از استكمال چیزی باشد که غایت خاص فلسفه گفته می‌شود و تشبه به خدا که در تعریف سوم ذکر شده، غایت فلسفهٔ اولی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۲۰).

بر این اساس، در تعریف دوم باید معنای عام فلسفه مراد باشد و در تعریف سوم، معنای خاص آن. اما چنان‌که پیش‌تر گذشت، در تعریف غایت‌محورانه تشبه به خدا، نمی‌تواند معنای خاص فلسفه یعنی فلسفهٔ اولی اراده شود؛ چون رسیدن به این هدف، تنها از طریق علم و عمل میسر است؛ پس باید معنایی مقصود باشد که هم حکمت نظری را شامل شود و هم حکمت عملی را، لیکن ممکن است تمامی شاخه‌های حکمت نظری و عملی اهمیت زیادی نیابند یا اهمیت آنها به یک میزان نباشد.

در تأیید این ادعا، به شواهد متعددی می‌توان اشاره کرد: ۱. بنا بر آنچه صدر خود در توضیح سخن حکما گفته است: «وقالت الفلاسفة الحکمة هی التشبه بالآله بقدر الطاقة البشرية أعنی فی العلم و العمل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ ب، ج ۳، ص ۵۵۶)، در این بیان، تشبه به خدا در علم و عمل مورد نظر قرار گرفته است، پس فلسفه در اینجا شامل حکمت نظری و عملی خواهد بود.

۲. همچنین صدرالمتألهین در چگونگی رسیدن به غایت خداگونه شدن می‌گوید: «وذلك بأن یجتهد الإنسان

اما شهید مطهری دربارهٔ تعریف فلسفه به تشبه به خدا، در ابتدای شرح منظومه می‌گوید: «تعریف فلسفه به تشبه به حق، یکی از دو اشتباهی است که ابتدا توسط شیخ اشراق صورت گرفته است و پس از آن ملاحظه‌ها تحت تأثیر افکار شیخ اشراق این تعریف را در کتاب شرح هدایه خودش آورده است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۲۶).

لیکن مراجعه به آثار فیلسوفان پیشین نشان می‌دهد که اولاً، این تعریف از فلسفه در میان فیلسوفان اسلامی، تعریف جدید و بی‌سابقه‌ای نیست (چنان‌که گذشت، پیش از شیخ اشراق، در فلسفهٔ اسلامی چنین نگرشی وجود داشته است)؛ ثانیاً، در آثار و نوشته‌های شیخ اشراق که فعلاً در دسترس است، آن‌گونه که شهید مطهری ادعا می‌کند، تعریفی از سه‌روردی دیده نمی‌شود، مگر اینکه از بررسی ویژگی‌هایی که سه‌روردی برای فیلسوف برمی‌شمارد، چنین تعریفی اصطیاد گردد؛ مثلاً، گفته شود که شاخصه‌هایی را که سه‌روردی برای یک فیلسوف بیان می‌کند، نتیجه‌اش «تشبه به خدا» است.

۲. مفهوم فلسفه در تعریف‌های غایت‌محور

با نگاهی به تاریخ فلسفه، مشاهده می‌شود که نگاه غایت‌محورانه تشبه به خدا، گرچه از پیشینهٔ طولانی برخوردار بوده و از دوره‌های یونان باستان تا فلسفه اسلامی پیش از صدرالمتألهین، مطرح شده است، اما صدرالمتألهین با توجه به مبانی فلسفی که عرضه کرد، تبیین فلسفی این غایت را به خوبی ممکن ساخته است.

حال، اگر منظور از فلسفه، معنای عام آن باشد که شامل حکمت نظری و عملی است، در این صورت، غایت تشبه به خدا تنها از طریق علم و عمل امکان‌پذیر است؛ یعنی انسان باید هم در حکمت نظری عالم به حقایق موجودات باشد و هم در حکمت عملی کامل به

فی أن ینزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذیر و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۵۶). این بیان نیز نشان دهنده آن است که خداگونه شدن انسان از طریق حکمت عملی و تخلق به اخلاق نیکو ممکن است.

۳. صدرالمتألهین خود در ادامه توضیح تعریف‌های فلسفه، می‌گوید: «والی ذینک الفنین [حکمة النظرية و العملية] رمزت الفلاسفة الإلهیون حیث قالوا تأسیا بالأنبیاء (ع) الفلسفة هی التشبه بالآله» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۲۵)؛ یعنی سخن فیلسوفان در اینکه فلسفه تشبه به خداست، به هر دو حکمت نظری و عملی اشاره دارد.

بنابراین، مقصود از فلسفه در تعریف‌های غایت‌محور، معنای عامی است که حکمت نظری و عملی هر دو را شامل می‌گردد، اما نه به گسترده‌گی تمامی شاخه‌های حکمت نظری و عملی، بلکه حکمت نظری در حدی علم به احوال مبدأ و معاد و تدبیر آنچه بین مبدأ و معاد است، ضرورت دارد و کمال حکمت عملی نیز به قدر نظام معاش و نجات معاد انسان نیاز است؛ همان‌گونه که صدرالمتألهین نیز به این مطلب، اشاره کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

۳. معنای تشبیه به خدا

معنای تشبیه به خدا چیست؟ این تعبیر برای برخی سؤال‌برانگیز بوده است که تشبیه به خدا، آیا «خدا شدن» انسان است یا «خدایی شدن» او؟ چنان‌که علامه مجلسی پس از بیان این سخن که حصول الاهیت برای انسان محال است، می‌گوید: فلاسفه باید بگویند این تخلق و تشبیه به خدا به چه معناست و چگونه توجیه می‌شود

(مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸، ص ۱۲۹).

اما پاسخ فیلسوفان این است که تشبیه به خدا به معنای خدا شدن انسان نیست، تا مورد نقد و اشکال قرار گیرد، تعبیر تشبیه به خدا، یک تعبیر رمزی است که معنایش خداگونه شدن انسان است؛ یعنی انسان با طی طریق حکمت، می‌تواند مظهر تام حق و آیت کبرای الهی گردد و اخلاق و صفات الهی را کسب نماید (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۲۱)؛ همان چیزی که شیخ محمود شبستری می‌گوید:

جهان انسان و انسان شد جهانی

از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
(شبستری، ۱۳۸۰، ص ۴۱).

بنابراین، انسان در فلسفه با استکمال عقل نظری و عملی از طریق علم و آگاهی به حقایق جهان هستی و عمل مطابق آن، می‌تواند به این مرتبه‌ای از کمال دست یافته و خداگونه شود.

۴. راه رسیدن به غایت تشبیه به خدا

حال، خداگونه شدن انسان و رسیدن به غایت متعالی فلسفه چگونه میسر است؟ انسان از چه راه‌هایی می‌تواند به خدا تشبیه یابد؟ طبق بیان پیش‌گفته، کسی می‌تواند به مظهریت حق و تشبیه به خدا نایل گردد که در مرتبه عقل نظری به مبدأ و معاد و امور بین مبدأ و معاد علم داشته و در مرتبه عقل عملی به قدر نظام معاش و نجات معاد به کمال رسیده باشد. صدرالمتألهین در موارد متعددی، طریق رسیدن به این غایت را توضیح می‌دهد.

در یک مورد می‌گوید: تشبیه به خدا زمانی ممکن است که «انسان کوشش کند تا علمش از جهل، فعلش از جور، جودش از بخل و تبذیر، عفتش از فجور و خمود، غضبش از تهور و بیدلی، حلمش از بطالت و جسارت، حیثش از

انسان است؛ یعنی تنها از طریق اصلاح و تهذیب نفس است که الهی شدن انسان میسر می‌گردد. پس مراحل آغازین حکمت خودسازی و مرحله نهایی آن، خداگونه شدن انسان است.

در تأیید این سخن، می‌توان به کلام صدرالمتألهین در مقدمه کتاب *المبدأ و المعاد* اشاره کرد که می‌گوید: رسیدن به حکمت، مقتضی عبور از فطرت اولیه و ورود به فطرت ثانویه است؛ چون ذهن انسان در فطرت اولیه کثیف و غیرتلطیف شده است، اما با ریاضت‌ها و معالجات است که ذهن تلطیف یافته و به مجرد تام می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲-۱۰۳).

برخی اندیشمندان حصول فطرت ثانیه را نیز شرط کافی برای رسیدن به حکمت متعالیه نمی‌دانند، بلکه آن را نیازمند فطرت ثالثه می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۶۷).

۶ تشبیه به خدا و مبانی حکمت صدرایی

همان‌گونه که گذشت، غایت تشبیه به حق با اینکه در کلام فیلسوفان ماقبل صدرایی نیز به کار رفته، اما این تعریف با مبانی حکمت صدرایی از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، بهتر سازگار است؛ زیرا در نظام فلسفی حکمت متعالیه، اولاً، تشخیص انسان در وجود اوست؛ چون اصالت با وجود است؛ ثانیاً، وجودهای متکثر در عین کثرت، در حقیقت وجود وحدت دارند. بنابراین، میان وجود حضرت حق و وجود انسان در اصل وجود اختلاف نیست، بلکه در شدت و ضعف و مراتب وجود اختلاف است؛ ثالثاً، با حرکت جوهری، نفس انسان به طور دایم در حرکت و تحول است. در نتیجه، انسانی که هویتش در حال حرکت و تحول است و فیلسوفی که از طریق حکمت به سمت خدا در حرکت است، می‌تواند به مراتب متعالی هستی نایل گشته و به خدا تشبیه یابد.

وقاحت و تعطیل، محبتش از افراط و تفریط منزله و پیراسته گردد و در صراط الهی به دور از انحراف نسبت به حق و حقوق خلق، مستقیم باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۵۶).

در جای دیگر می‌گوید: «کسی که از علوم حقیقی بهره‌مند بوده، ابتکاراتش محکم، اعمالش صالح، اخلاقیش نیکو، آرائش درست و فیضش بر دیگران واصل باشد، تقریبش به خدا و تشبیه‌اش به حق بسیار زیاد است؛ زیرا خداوند نیز چنین است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۳۹). سخنان بالا، به خوبی نشان می‌دهد که در تحقق غایت تشبیه به خدا، علاوه بر اینکه انسان عالمی شود علمی مشابه عالم عینی، کمال حکمت عملی نیز لازم است.

۵ تشبیه به خدا و استکمال نفس انسانی

همان‌گونه که گذشت، صدرالمتألهین دو تعریف غایت‌گرایانه فلسفه را در آغاز بزرگترین اثر فلسفی‌اش، *اسفار*، ذکر می‌کند. اما در این دو تعریف، نخست با محوریت انسان سخن می‌گوید و فلسفه را استکمال نفس انسانی از راه شناخت حقایق موجودات می‌خواند: «الفلسفة استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۳). اما سیر کلام او در ادامه به محوریت خدا می‌انجامد، طوری که موجودیت انسان نیز در پرتو وجود حق و مظهریت او، معنا پیدا می‌کند چنان‌که می‌گوید: «نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية لیحصل التشبه بالباری تعالی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۳).

اینکه سخن صدرا با محوریت انسان آغاز می‌شود و در نهایت به محوریت خدا می‌انجامد، شاید به این دلیل باشد که رسیدن به غایت متعالی حکمت، عبور از خود

نتیجه‌گیری

در نهایت، با ملاحظه مطالب پیش‌گفته، نتایج زیر قابل اشاره است:

۱. نگرش غایت‌محورانه تشبیه به خدا، در تاریخ فلسفه پیشینه طولانی دارد و در بیان حکمای یونان و فلاسفه اسلامی پیش از صدرالمستألهین دیده می‌شود. فیلسوفان اسلامی ماقبل صدرایی گاهی آن را در تعریف فلسفه نیز گنجانده‌اند؛ اما صدرالمستألهین به غایت تشبیه به خدا، بیشتر اهتمام ورزیده و در آغاز بزرگترین کتاب فلسفی اش *الاسفار الاربعه*، غایت فلسفه را استكمال نفس انسانی و تشبیه انسان به خدا معرفی می‌کند.

۲. غایت تشبیه به خدا با تکیه بر مبانی حکمت صدرایی بهتر قابلیت توجیه و تفسیر فلسفی دارد؛ زیرا تنها بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است که تحول و تکامل انسان و خداگونه شدن او معنا می‌یابد.

۳. تعریف فلسفه بر محور غایت تشبیه به خدا، در عین اینکه با جایگاه فلسفه و شخصیت فیلسوف سازگارتر است (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳)، اما نشان‌دهنده ماهیت فلسفه نیست؛ یعنی تعریف به غایت، تعریف ماهوی نیست و نمی‌تواند قلمرو فلسفه را به صورت جامع و مانع بیان کند.

۴. تعریف فلسفه به اینکه «انسان جهانی شود عقلی شبیه جهان عینی تا در نهایت تشبیه به حق حاصل گردد»، گرچه اولاً و بالذات، تعریف حکمت نظری و بخصوص فلسفه‌اولی است، اما در حقیقت تعریفی است که مفهوم عام فلسفه را شامل می‌گردد؛ زیرا تحقق این غایت تنها از طریق علم و عمل و حکمت‌نظری و عملی امکان‌پذیر است.

۵. گستره این تشبیه محدود است؛ چون انسان ممکن‌الوجود و آفریده خداست و خداوند واجب‌الوجود

و آفریدگار انسان است. بنابراین، انسان هرچند به مقامات عالی برسد، باز هم فاصله الوهیت و عبودیت محفوظ خواهد بود، همان‌گونه که امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عَظَمَتِهِ وَ التَّشْبَهُ بِهِ فِي جَبْرُوتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ يُدِلُّ كُلَّ جَبَّارٍ وَ يُهَيِّنُ كُلَّ مُخْتَالٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۹۲، نامه ۵۳، ص ۹۵۶).

پس تشبیه به حق، تنها با حفظ جایگاه الوهیت و رعایت زی عبودیت معنا می‌یابد، نه با برتری جویی انسان و ادعای نیل به مقام جبروت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۹)؛ چه اینکه:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کانجا همیشه باد به دست است دام را
(حافظ، ۱۳۸۱، ص ۲۰).

- صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، تصحیح مقصود محمدی، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۳ الف، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، تصحیح غلامرضا اعوانی، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.
- ، ۱۳۸۳ ب، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، تصحیح مقصود محمدی، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲.
- ، ۱۳۸۷، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷، **المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه**، مقدمه و تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ ق، **المنطقیات للفارابی**، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۳، **سیر حکمت در اروپا**، تهران، هرمس.
- فلوطين، ۱۳۶۶، **دوره آثار فلوطين**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۴ ق، **الوافی**، تصحیح سیدضیاء‌الدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، **الرسائل الکندی الفلسفیه**، تصحیح محمد ابوریثه، چ دوم، قاهره، دارالفکرالعربی.
- گاتری، دبلیو کی سی، ۱۳۷۵، **تاریخ فلسفه (فیثاغورس و فیثاغوریان)**، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکرروز.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، **بحارالانوار**، تصحیح محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، **شرح اسفار اربعه**، تحقیق محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، **مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)**، چ هفتم، تهران، صدرا.
- منابع**
- نهج البلاغه**، ۱۳۹۲، ترجمه محمد دشتی، قم، پیام عدالت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ ق، **تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعیات**، چ دوم، قاهره، دارالعرب.
- ، ۱۹۸۰ م، **عیون الحکمة**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم.
- ، ۱۳۶۳، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ، ۱۳۸۷، **الالهیات من کتاب الشفا**، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ ق، **رسائل اخوان‌الصفاء و خصال‌الوفاء**، بیروت، دارالاسلامیه.
- ارسطو، ۱۳۷۷، **متافیزیک (مابعدالطبیعه)**، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- افلاطون، ۱۳۶۷، **دوره آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- بریه، امیل، ۱۳۸۴، **تاریخ فلسفه (دوره یونانی)**، ترجمه علی‌مراد داودی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، **حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه**، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ الف، **رحیق مختوم**، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ ب، **سرچشمه اندیشه**، چ سوم، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴ الف، **علم کلی**، مقدمه مصطفی محقق داماد، چ پنجم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۸۴ ب، **کاوش‌های عقل نظری**، چ چهارم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۱، **دیوان حافظ شیرازی**، به اهتمام محمد قزوینی و قایم غنی، تهران، ارمغان طوبی.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹، **فلسفه فلسفه اسلامی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، **مجموعه مصنفات**، تصحیح هانری کربن و دیگران، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شبه‌ستری، محمود، ۱۳۸۰، **مثنوی گلشن راز**، تصحیح پرویز عباسی داکانی، چ دوم، تهران، الهام.