

## ویژگی‌های هویت انسانی از نگاه ملاصدرا و دلالت‌های غایت‌شناسانه آن در اخلاق

ashoory.hamid@yahoo.com

sharifi1738@yahoo.com

حیدر حمید عاشوری / دانشجوی کارشناسی‌ارشد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی / استاد گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

### چکیده

شناخت هویت انسانی و ویژگی‌های آن، نقشی انکارناپذیر در مسائل علوم انسانی دارد. هدف این مقاله، پاسخ به این مسئله است که اولاً، ملاصدرا ویژگی هویت انسانی را چه می‌داند؛ یعنی چه ویژگی یا ویژگی‌هایی لازم است تا واقعیت وجودی در جرگه انسانیت وارد شده و از سایر موجودات متمایز شود؟ ثانیاً، این نوع نگاه ملاصدرا، چه تأثیری در هدف اخلاق دارد. روش این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است؛ زیرا در ابتدا باید با توجه به مبانی فلسفی و انسان‌شناختی ملاصدرا، نظر او را در مورد ویژگی هویت انسانی به دست آوریم. سپس، دلالت‌های این نگاه را در هدف اخلاق تحلیل کنیم. ملاصدرا با توجه به مبانی خاص خود، اعم از فلسفی و انسان‌شناختی، ویژگی خاص انسانی را «ناطقیّت» می‌داند و طبیعتاً دلالت آن در هدف اخلاق، به این صورت است که هدف‌هایی همچون لذت شخصی یا آزادی به معنای الحادی آن را رد می‌کند و نهایت حرکت انسان را در آگاهی هرچه بیشتر به فقر ذاتی و عین‌الربط بودن خود، به خالق و درک توحید خاص و فناء فی‌الله می‌داند.

کلیدواژه‌ها: هویت انسان، غایت، اخلاق، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

آگاهی از هدف یک علم، برای فهم حقیقت آن علم و اهداف و کارکردهای آن بسیار مهم است، به گونه‌ای که برخی مثل مرحوم *آخوند خراسانی*، تمایز تمامی علوم را به اهداف و غایات آنها دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۱). برخی همچون علامه طباطبائی، هرچند این حرف *آخوند خراسانی* را در تمامی علوم درست نمی‌داند و تمایز علوم برهانی را به موضوع می‌داند، ولی در علوم اعتباری، تمایز را به اهداف و غایات می‌داند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰-۱۱). فارغ از اینکه این اقوال را بپذیریم و تمایز علوم را چه چیزی بدانیم، غایت، در کنار موضوع، مسئله و روش، یکی از ارکان چهارگانه علم است و همین امر، به تنهایی برای اهمیت پرداختن به غایت هر علمی کافی است.

اما از سوی دیگر می‌دانیم که هدف و غایت در علوم انسانی، به شدت متأثر از مبانی انسان‌شناختی عالمان است. در مبانی انسان‌شناختی نیز مسائل مختلفی مطرح است. به عنوان نمونه، آیا انسان یک بُعدی است یا چند بُعدی، مادی است یا مجرد، حقیقت انسان به چیست، آیا با مرگ از بین می‌رود، یا خیر و... از جمله مباحث قابل طرح در مبانی انسان‌شناختی، که تأثیر بسزایی در اهداف علوم انسانی دارد، این است که کمال انسانی به چیست؟ اما این بحث خود ریشه در مسئله‌ای دیگر دارد: عبارت است از اینکه ویژگی و یا ویژگی‌های هویت انسان چیست و به عبارتی، انسان چه فرقی با سایر جانداران دارد و فصل ممیز او چیست؛ زیرا کمال حقیقی هر موجودی، عبارت است از: صفت یا اوصافی که فعلیت اخیرش اقتضای واجد شدن آنها را دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴). از این رو، لازم است ابتدا با روشی توصیفی، به ویژگی خاص انسان پرداخت تا با توجه به آن، کمال انسان مشخص شود و با فهم کمال، هدف علم اخلاق را با روشی تحلیلی تبیین نمود.

از میان نظرات گوناگون مطرح در مورد ویژگی خاص انسانی، دیدگاه *صدرالمتألهین* دارای اهمیت است، زیرا اولاً، وی یکی از صاحب‌مکتبان بزرگ در فلسفه اسلامی است. ثانیاً، به این دلیل که در این زمینه، آن گونه که باید و شاید، دیدگاه وی بررسی نشده است. اهمیت هدف علم اخلاق هم بدین جهت است که تمامی ارزش‌گذاری‌های صفات اکتسابی و رفتار اختیاری انسان، در حوزه اخلاق منوط به هدف آن است.

در مورد پیشینه عام این بحث، یعنی ویژگی خاص هویت انسان از نگاه *صدرالمتألهین*، هرچند کتاب‌هایی که درباره فلسفه صدرایی نوشته شده است و یا در کتاب‌های پیرامون علم‌النفوس از نگاه صدرای یا انسان‌شناسی صدرایی، بعضاً اشاراتی به این مسئله داشته‌اند، اما هیچ یک به صورت مستقل و دقیق، ویژگی‌های هویت انسانی از نگاه *صدرالمتألهین* را بحث نکرده‌اند. برای مثال، استاد عبودیت (۱۳۹۲) در جلد سوم کتاب *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، که مشتمل بر مباحث انسان‌شناسی صدرای است، بسیار کوتاه و گذرا اشاره‌ای به فصل ممیز انسان از نگاه صدرای کرده و نکاتی را درباره تمایز ناطقه و عاقله بیان کرده است؛ و یا آقای *رضا اکبری‌ان* (۱۳۸۸)

در کتاب *جایگاه انسان در حکمت متعالیه*، اشاره‌وار دیدگاه صدرا را درباره فصل ممیز انسان بیان می‌کند و یا آقای عبدالله نصری (۱۳۷۶) در کتاب *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، به هنگام بیان دیدگاه ملاصدرا، مطالب مختصری در باب ناطقیت انسان و ویژگی‌های انسان از نگاه صدرا بیان کرده است. آقای مهدی عبداللهی (۱۳۹۰) در کتاب *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*، هرچند مطالب مفصل و ارزشمندی درباره عقل نظری و عقل عملی و مطالبی را در باب کمال نهایی انسان بیان کرده است، اما از آنجایی که هدف اصلی آن، بیان فصل ممیز انسان نبوده است، بخش مستقل در این زمینه طرح نکرده است، بلکه در ضمن بحث، اشاراتی به فصل ممیز انسان شده است؛ هرچند در بخش‌هایی از کتاب نیز اشاراتی به حرکت جوهری انسان و تحقق انواع گوناگون از عبارات صدرا شده است. همچنین، در برخی از مقالات، مطالبی در این زمینه نگارش شده است. برای نمونه، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. «حقیقت انسان و انسان حقیقی در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی»: در این مقاله که نوشته آقایان رضازاده و رهبر (۱۳۹۲) است، فقط اشاره‌ای مختصر به ناطقه بودن انسان شده است و هیچ توضیحی در باب مسائل پیرامون ناطقه بودن انسان و اینکه مربوط به کدام نشئه است، نشده است.
۲. «هویت انسانی در اندیشه صدرالمآلهین»: این مقاله که نوشته خانم خزاعی (۱۳۹۰) است، مطالبی را در باب هویت شخصی انسان از دیدگاه اندیشمندان مختلف بیان کرده است و مطالب بسیار مختصری، در باب ناطقه بودن انسان و نوع منحصر بودن هر فرد انسانی اشاره کرده است، ولی این مطالب بسیار مختصر است.
۳. «جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدرا»: این مقاله نیز که نوشته آقای اکبریان (۱۳۸۸) است، در بیان فصل ممیز انسان، فقط به لفظ ناطق اکتفا کرده است و توضیحات مختصری هم در باب حرکت جوهری انسان داده است، به هر حال توضیحات در باب فصل ممیز بسیار مختصر است.
۴. «پیدایش و استکمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»: این مقاله نوشته علیپور و ایوبی (۱۳۹۵) است. این مقاله بحثی مستقل در باب فصل ممیز انسان ندارد، ولی با توجه به عنوان آن و اینکه در باب کمال انسانی است، اشاره‌ای اجمالی به فصل ممیز انسان داشته است. اما در مورد پیشینه خاص این مقاله، یعنی تأثیر ویژگی‌های هویت انسان بر هدف اخلاق، هیچ کتاب یا مقاله‌ای یافت نشد.

## تعریف مفاهیم

### هویت انسانی

مراد از «هویت» در اینجا «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی چیزی که وجود فرد را شکل داده و او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. از این رو، منظور از هویت انسانی، این است که بدانیم انسان به چه موجودی اطلاق می‌شود و چه ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی دارد.

## غایت

فارغ از بحث لغوی غایت (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۹۳۶)، غایت در اصطلاح بر دو قسم است: یا غایت فعل است (فعل تدریجی و از نوع حرکت) و یا غایت فاعل است. غایت فعل، عبارت است از: آن چیزی که فعل به او منتهی می‌شود (ما الیه الحركة)، و غایت فاعل عبارت است از: آن چیزی که فاعل، فعل را به خاطر آن چیز انجام می‌دهد (ما لاجله الحركة) (مطهری، ۱۳۸۴ ب، ج ۵، ص ۴۵۸). مراد ما از غایت در اینجا، همان معنای دوم است که در اصطلاح فلسفی، به آن علت غایی گفته می‌شود.

## اخلاق

مراد ما از «اخلاق» در اینجا، علم اخلاق است. برای علم اخلاق، تعاریف بسیار متفاوتی بیان شده است. برخی از این تعاریف، با توجه به بسط علوم، در حال حاضر شاید علت تداخل برخی از علوم با یکدیگر شود. از این رو، ما علم اخلاق را به «علمی که به شناخت و ارزش گذاری صفات نفسانی و رفتار اختیاری می‌پردازد» تعریف می‌کنیم. بخش عملیاتی آن را یعنی چگونگی نهادینه‌سازی این صفات و رفتارها در انسان را به علم دیگری تحت عنوان «تربیت اخلاقی» می‌سپاریم (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۶، ص ۳۹-۳۴).

## ویژگی‌های هویت انسانی

در مورد ویژگی هویت انسانی، عده‌ای اساساً ویژگی خاصی برای انسان، نسبت به سایر جانداران قائل نیستند و انسان را هم‌رده حیوانات دانسته‌اند؛ حال یا کمی شدیدتر و یا ضعیف‌تر در حیوانیت، ولی به هر حال انسان را هم‌رده سایر حیوانات تلقی کرده‌اند. از جمله این افراد، می‌توان به *توماس هابز* اشاره کرد که تمایز اساسی بین انسان و سایر حیوانات نمی‌گذاشت (راجر، ۱۳۸۲، ص ۷۱؛ مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۲۵). از سوی دیگر، در میان کسانی که قائل به تمایز شده‌اند نیز اقوال بسیاری مطرح است. شهید مطهری در کتاب *انسان و ایمان* بیش از ۳۰ مورد را فهرست‌وار بیان کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۲۵). نگاه اجمالی به این موارد، به روشنی نشان می‌دهد که جدای از صحیح بودن یا نبودن این اقوال، تا چه اندازه نظرات در این زمینه متفاوت است. علاوه بر این، در میان فیلسوفان مسلمان نیز نظرات مختلفی بیان شده است. به عنوان نمونه، برخی «ناطق» را به عنوان فصل ممیز انسان بیان کرده‌اند. آیت‌الله *جوادی آملی*، «متأله مائت» را به عنوان فصل ممیز انسان ذکر می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۵، ص ۱۷-۱۹)، آیت‌الله *مصباح یزدی*، ویژگی خاص انسان را «تکامل بردار» بودن یا «کمال‌پذیری» می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸)، علامه شهید مطهری، هم ویژگی خاص انسان را در بینش و گرایش‌های متفاوت او می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۲۴).

## دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه صدرالمতألهین در این موضوع، متأثر از مبانی خاص اوست. این مبانی را می‌توان تحت دو عنوان مبانی عام فلسفی و مبانی خاص انسان‌شناختی مطرح کرد. مبانی عام مؤثر او عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی و مبانی خاص علم‌النفسی وی، که تأثیری مستقیم در بیان ویژگی خاص انسانی دارد، عبارتند از: کون جامع بودن انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان و اتحاد عاقل و معقول. در این نوشتار، اشاره‌ای کوتاه به مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین می‌کنیم و در ادامه، به تحلیل نظر او در مورد ویژگی هویت انسان می‌پردازیم.

### مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین

#### کون جامع بودن انسان

در فلسفه، موجودات را به سه دسته تقسیم کرده‌اند و بر اساس آن، عوالم نیز بر سه دسته تقسیم شده‌اند: ۱. عالم طبیعت، ۲. عالم مثال، ۳. عالم عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲۰). حکما و عرفای اسلامی معتقدند که: اگر انسان را از بقیة عالم جدا کنیم و آن‌گاه به مقایسه این دو بنشینیم، در خواهیم یافت که آنچه در عالم و نظام هستی وجود دارد، در انسان نیز هست. از این رو، همچنان که عالم، از سه مرحله عقلی، مثالی و مادی برخوردار است، انسان نیز دارای مراحل سه‌گانه عقل، مثال و ماده است (همان). از این رو، به خاطر تطابق دو نسخه عالم و آدم، عالم را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر گفته‌اند. همچنان که گاهی عالم را انسان کبیر و انسان را انسان صغیر نامیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۰). البته باید دقت کرد که کون جامع بودن، به معنای این نیست که همه انسان‌ها بالفعل دارای این مراتب هستند، بلکه ممکن است عده‌ای در مرتبه مثالی بمانند و هیچ‌گاه به مرتبه عقلی نرسند.

بررسی این مینا، در نظریات صدرالمتألهین از این جهت دارای اهمیت است که بدون قائل شدن به چنین دیدگاهی، اساساً صحبت از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بی‌معناست. فرایند تحول و تکامل موجود مادی به موجود مجرد، بدون فرض و قبول اصل اساسی «کون جامع» بودن انسان، امکان‌پذیر نیست؛ به این معنا که در جهان هستی، هر موجودی حدی معین دارد، ولی در این میان، انسان است که تمام حدود عالم هستی را در خود دارد. لذا ممکن است که چنین مسیری را طی کند. بنابر همین اصل، صدرالمتألهین بحث سیر صعودی انسان و مراتب ادراک او را مطرح می‌کند و اینکه طبق بحث اتحاد عاقل و معقول، می‌گوید: انسان برای درک هر مرتبه‌ای از ادراک، باید به آن مرتبه از وجود دست پیدا کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۴ و ۱۳۶۳، ص ۵۸۱-۵۸۲).

## جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

پیش از توضیح این مبنا، لازم است اشاره شود که علت روی آوردن صدرالمتألهین به این مبنا، چه بوده است و چه مشکلی در پیش روی داشته است که در نظرات فیلسوفان پیشین، غیر قابل حل می‌دانسته و به چنین مبنایی روی آورده است. سؤال مطرح بوده است و آن اینکه چرا نفس، که طبق دیدگاه فیلسوفان پیشین مجرد است و فی‌ذاته، با همه بدن‌ها نسبتی یکسان دارد، برای کسب کمال در بدن خاصی تصرف می‌کند؟ آیا این ترجیح بلامرجه نیست؟ صدرالمتألهین پاسخ ابن‌سینا را که می‌گوید: نفوس به وسیله عوارض مشخصه‌ای، که به ماهیت نفس ملحق می‌شوند، تشخیص می‌یابند (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۹) را نمی‌پذیرد؛ زیرا سؤال دوباره در مورد خود آنها تکرار می‌شود که چگونه این اعراض، که مجرد هستند و نسبت یکسانی با تمامی بدن‌ها دارند، مقتضی تعلق نفس به بدنی خاص شده‌اند؟

صدرالمتألهین می‌گوید: ممکن نیست که ماده‌ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن باشد، بلکه هر ماده‌ای فقط مستعد حالی از احوال خود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴-۲۸۵)، نفس هم در صورتی که حالی از احوال ماده باشد، تعلق آن به ماده خاص، ترجیح بلا مرجح نیست؛ زیرا احوال شیء، حال در آن ماده هستند و اساساً امکان ندارد موجود شوند مگر در آن ماده. از این رو، صدرالمتألهین می‌گوید: نفس طی حرکت جوهری اشتدادی، از صورت موجود در ماده تکون یافته است (همان، ج ۳، ص ۴۶۱). وی از این مطلب، با عنوان «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» یاد می‌کند (همان، ص ۳۳۳-۳۳۴).

نکته‌ای که از توضیحات پیش گفته برمی‌آید، اینکه این نظریه مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری اشتدادی نفس است. طبق حرکت جوهری، تمامی مادیات و اجسام، دارای بُعد سیالی هستند. تمامی اجسام، علاوه بر سه بُعد پایدار مکانی، دارای بُعد چهارم سیالی به نام «زمان» نیز هستند که ما با عقل به آن دست پیدا می‌کنیم. لذا می‌گوییم امکان ندارد همه یک جسم زمانی، در یک آن موجود باشد، بلکه در هر آنی از زمان، بخشی از آن موجود است. مراد از «حرکت اشتدادی»، این است که آن امر حادث، علاوه بر اینکه تمامی کمالات و ویژگی‌های امر زائل را دارد، دارای کمالات و ویژگی‌های جدید نیز هست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۲).

در صورتی تکون نفس از صورت جسمانی، ترجیح بلامرجه نیست که در حرکت باشد و ما یک وجود مستمر داشته باشیم که در مرحله‌ای مادی و در مرحله‌ای دیگر به تجرد می‌رسد. اما اگر به شکل کون و فساد باشد، باز هم مشکل ترجیح بلامرجه مطرح می‌شود. طبق مبنای صدرالمتألهین، وجود متصل واحد سیالی داریم که در مرحله‌ای، همان صورت جسمانی است و در مراحل دیگر، نفس و در مراحل میانی هم جواهری است که نه ما آنها را می‌شناسیم و نه نامی برای آنها وضع کرده‌ایم.

## اتحاد عاقل و معقول

در مورد اینکه حقیقت علم چیست، در میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. به عنوان نمونه، برخی علم را از مقوله اضافه می‌دانند و برخی هم آن را کیف. ولی صدرالمتهلپین، هیچ یک از این دو قول را نمی‌پذیرد (صدرالمتهلپین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۹۰). او معتقد است: حقیقت علم چیزی نیست جز «موجود بودن نزد شیئی». واقعیتی که موجود است، اگر به نحوی باشد که عقلاً درباره آن صادق باشد که نزد شیئی موجود است، حال یا نزد خود و یا نزد دیگری، چنین واقعیتی ملاک انکشاف خود، برای آن شیء و مناط عالم بودن آن شیء به خویش است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴)، از این رو، شرط تحقق علم، حضور است و لذا مجرد هم شرط علم است؛ زیرا امتداد با مطلق حضور منافات دارد. با این حال، می‌توان گفت: علم که حقیقتی غیر از حضور ندارد، از ویژگی‌های موجودات مجرد است (صدرالمتهلپین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴، ج ۶، ص ۴۱۶؛ ۱۳۷۵، ص ۷۰). البته ملاصدرا در برخی از مطالب خود، به علم حضوری در همه اشیا و از جمله در مادیات اذعان کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۲-۴۶).

اتحاد عاقل و معقول دو مورد دارد که یک مورد آن، مورد اختلاف نیست عبارت است از؛ علم ذات به ذات که معنای اتحاد در این مورد، وحدت است؛ یعنی در علم ذات به ذات، عالم غیر از معلوم نیست. اما مورد اختلافی آن عبارت است از: علم ذات به غیر از خود. ابن‌سینا در اینجا قائل به اتحاد نیست؛ زیرا او علم را عرض می‌داند که ملحق به نفس شده است. به عبارت دیگر، نفوس در ذات خود هیچ تفاوتی ندارند، بلکه به اعراض است که تفاوت پیدا می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۹، ص ۳۷۲-۳۷۳). اما از نگاه صدرالمتهلپین، که قائل به اتحاد عالم و معلوم است (ر.ک: صدرالمتهلپین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۱، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰ و ۱۳۶۰ ب، ص ۳۵۱)، نفس با علم اتحاد پیدا می‌کند؛ یعنی آن می‌شود؛ فرق است بین «دارای چیزی شدن» و «چیزی شدن». برای نمونه، شما در طبیعت گاهی می‌گویید: «جسم سفید شد» و گاهی هم می‌گویید: «نطفه انسان شد». نمی‌گویید: «نطفه دارای انسانیت شد»، می‌گویید: «نطفه تحول پیدا کرد و انسان شد» ... «جسم سفید شد»؛ معنایش این نیست که جسم از جسمیت تحول پیدا کرد به سفیدی، بلکه جسم جسم بوده است، الان هم جسم است، فقط چیزی را دارا نبود و حالا دارا شد. اما وقتی می‌گوییم: «نطفه انسان شد»، نمی‌خواهیم بگوییم نطفه دارای انسانیت شد، بلکه می‌خواهیم بگوییم نطفه از نطفه بودن تحول پیدا کرد به انسانیت. قائلین به اتحاد عاقل و معقول می‌خواهند بگویند که نفس وقتی که عالم می‌شود و به اشیا علم پیدا می‌کند، حالتش درست حالت گندم است که بوته می‌شود و حالت نطفه است که انسان می‌شود؛ یعنی تحول پیدا می‌کند از حالتی به حالت دیگری، و به نحوی «او» می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۹، ص ۳۷۳).

تأثیر این مبنا، در بحث ما بسیار روشن است. طبق این مبنا، صدرالمتهلپین، از سیر وجودی انسان با کسب علوم صحبت به میان می‌آورد و پس از آن، فصل ممیز انسان را بیان می‌کند.

## بیان دیدگاه صدرالمتألهین

پس از بیان مبانی صدرالمتألهین، به توضیح دیدگاه وی، در مورد ویژگی هویت انسانی می‌رسد. سؤال این است که صدرالمتألهین، ویژگی خاص انسان را چه می‌داند. به عبارت دیگر، چه چیزی را برای تحقق انسانیت لازم می‌داند. وی مبانی خاصی در انسان‌شناسی برگزیده است که تأثیر بسیار زیادی در اینکه حقیقت انسان چه باشد؛ داشته است. وقتی او بحث جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن انسان را مطرح می‌کند، نمی‌تواند ادعا کند که انسان‌ها همه از ابتدای به وجود آمدن، دارای نفسی مجرد هستند، بلکه یک واقعیت داریم که دارای مراتب است، از مادی تا مجرد و با حرکت جوهری اشتدادی، باید به این مجرد برسد. این رسیدن به مجرد، با تحقق مرتبه‌ی مثالی شروع می‌شود که فرد در این مرحله، می‌تواند ادراک مثالی داشته باشد. همچنین، وقتی او حرکت جوهری اشتدادی را مطرح می‌کند، باید یک سیری را ترسیم کند که این واقعیت به چه صورت است و با حرکت جوهری، به چه مراحل می‌رسد. طبق مبنای کون جامع بودن انسان، مشخص شد که انسان را عالم صغیر می‌دانند و انسان دارای تمامی عوالم است. لذا انسان علاوه بر بُعد مادی و طبیعی، که صدرالمتألهین در هنگام حدوث قائل است، می‌تواند به مرتبه‌ی مثالی و عقلی هم برسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵). حال سؤال این است که حقیقت انسان بودن به چیست؟ در این سیر و حرکت اشتدادی، چه زمانی به آن واقعیت انسان اطلاق می‌شود؟

آنچه که در آثار صدرالمتألهین مشهود است، این است که وی این واقعیت را تا پیش از مرحله‌ی ناطقیات انسان بالفعل نمی‌داند، بلکه باید حداقل به این مرحله برسد تا انسان بر آن اطلاق شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸-۲۲۹، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

صدرالمتألهین، در عبارات مختلفی ویژگی خاص انسان را «ناطقیت» بیان می‌کند. باید بررسی کرد که آیا وی بر همین ویژگی کفایت کرده است، یا غیر از آن ویژگی‌های دیگری هم بیان می‌کند؟ اگر ویژگی‌های دیگری بیان می‌کند، آیا آنها در عرض ناطقیاتند، یا از لوازم و در طول آن؟ و اساساً آیا صدرالمتألهین، با توجه به مبانی خود، می‌تواند برای تمامی انسان‌ها یک ویژگی و فصل ممیز بیان کند؟ آنچه که مسلم و قطعی است، اینکه صدرالمتألهین، ناطقیات را برای ورود به مرحله‌ی انسانیت لازم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰-۱۶۱، ۱۳۵۴، ص ۴۵۵، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲ و ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۱).

با توجه به اینکه ناطقیات شرط لازم برای انسانیت است، سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه، این موجودی که هنوز به مرحله‌ی ناطقیات نرسیده است و انسان نیست و تحت نوع انسانی قرار نمی‌گیرد، چه ماهیت نوعیه‌ای دارد، با چه فصل ممیزی؟ پاسخ این است که آنها نوعی از جنس حیوان‌اند، با فصل ممیز انسانیت بالقوه و اساساً تمایز آنها با موجوداتی که حیوان بالفعل هستند، هم در همین است؛ یعنی این موجودات می‌توانند انسان شوند و بالقوه انسان‌اند، ولی حیوانات بالفعل دیگر، بالقوه هم انسان نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).



سؤال بعدی این است که معنای ناطقه بودن چیست؟ آیا مراد درک کلی است؟ اگر مراد درک کلی است، رابطه آن با این حرف صدر‌المتألهین که می‌گوید: اوحدی از مردم به ادراک کلی می‌رسند، چیست؟ برای مشخص شدن معنای ناطقیت، باید دید که مراد صدر‌المتألهین از «ناطقه» چیست؟ و او از ناطقه چه اراده کرده است؟ وی ناطقه بودن را همان درک کلی می‌داند که از تفکر نشأت گرفته است (همان).

برای روشن شدن بحث، باید ابتدا توضیحی در مورد درک کلی از نگاه صدر‌المتألهین بیان کنیم. توضیح اینکه، انواع ادراک ماهیت معلوم به انحاء واقعیت علم بازمی‌گردد، واقعیت علم اگر مثالی باشد، ماهیت معلوم به نحو جزئی درک می‌شود و اگر مجرد عقلی باشد به نحو کلی، حال اگر علم حضوری انسان به واقعیت مجرد عقلی‌ای ضعیف باشد، انسان با چنین واقعیتی ماهیت معلومی که این واقعیت وجود برتر آن است، به نحو کلی درک می‌کند. اما به خود این واقعیت توجه پیدا نمی‌کند. متقابلاً اگر به علت شدت وجودی عالم و معلوم علم حضوری قوی باشد، هم به خود این واقعیت توجه پیدا می‌کند و هم ماهیت کلی مذکور را درک می‌کند. پس، مواجهه انسان با واقعیت مجرد عقلی، که وجود برتر ماهیتی است، در هر صورت به معنای ظهور آن ماهیت است، برای انسان به نحو کلی مشترک بین افراد خود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۱).

با این توضیح مختصر، باید گفت که در عبارات صدر‌المتألهین، دو نحو ادراک کلی وجود دارد و هر کدام، در یک مرحله از حرکت جوهری نفس اتفاق می‌افتد. یک ادراک عقلی ناخالص وجود دارد که قابل دسترس برای همه افراد انسانی ممکن است (صدر‌المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵ و ۲۸۴). این ادراک کلی، مشوب به خیال است و ادراک کلی محض نیست. از طرفی، یک ادراک کلی محض وجود دارد که در آن انسان، همان واقعیت مجرد عقلی را درک می‌کند، نه ماهیت آن را و غیرمشوب به خیال است (همان، ص ۲۸۳) چنین ادراکی، برای معدودی از افراد حاصل می‌شود.

مراد از ناطقه در بحث ما، همان ادراک کلی مشوب به خیال است که مرتبه ضعیف از ادراک کلی است و در اختیار تمامی افراد بشری قرار می‌گیرد، به خلاف ادراک کلی محض، که افراد اندک‌شماری به آن دسترسی دارند و این وجه جمع، بین این است که صدر‌المتألهین ناطقه به معنای مدرک کلی بودن را برای ورود به جرگه انسانیت لازم می‌داند. از آن طرف می‌گوید: افراد اندک‌شماری به درک کلی نائل می‌شوند که نام این مرحله را عاقله گذاشته‌اند (صدر‌المتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۸؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۵).

البته ذکر این نکته لازم است که صدر‌المتألهین، گاهی از مرحله ادراک کلی محض و خالص با واژه «ناطق» یاد می‌کند. لذا این واژه را هم برای ادراک کلی مشوب به خیال به کار برده است و هم برای ادراک کلی محض. به عنوان نمونه، در عبارتی، مرحله عاقله را که پس از تفکر است و ادراک کلی محض است، با لفظ «ناطقه» آورده است (صدر‌المتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۵-۱۳۶). یا در عبارتی، ناطقه را بعد از تفکر آورده است که نشان می‌دهد، به معنای عاقله است (صدر‌المتألهین، بی‌تا، ص ۲۳۵).

بنابراین، حداقل ادراک کلی، مشوب به خیال برای ورود به جرگهٔ انسانیت لازم است، ولی باید توجه کرد که این مرحله از حرکت جوهری انسان و این نوع ادراک، خود دارای مراتبی است. ادراک مفهوم کلی، مرتبه‌ای فروتر از ادراک قضایای متشکل از این مفاهیم دارد. همچنین ادراک این قضایا در مقایسه با ادراک استقراء و نیز ادراک استقرا در قیاس با ادراک استدلال، از همین گونه‌اند. همچنین، ادراک مفهوم کلی ماهوی محسوس، در قیاس با ادراک مفهوم کلی غیرمحسوس، یا کلی غیرماهوی در مرتبهٔ پایین‌تری قرار می‌گیرد و... . بنابراین، تفاوت کودکی که در اولین مراحل ادراک کلی است، با دانشمند ریاضی ورزیده‌ای که مفاهیم انتزاعی و صوری ریاضی را تصور، و مسائل مربوط به آنها را حل می‌کند، صرفاً تفاوتی کمی نیست که به شمار مفاهیم درک شده برگردد، بلکه تفاوت در قدرت تفکر است. این دانشمند، از نظر قدرت تفکر، در مرتبه‌ای بسیار برتر از آن کودک قرار دارد. از اینجا می‌توان دریافت همان‌گونه که تجرد مثالی، عرضی عریض و به بیانی دقیق‌تر، مراتب طولی متکثری دارد، مرتبهٔ تجرد نطقی آن نیز شامل مراتب متکثری است. از این‌رو، نفس ناطقه از نظر قوت و ضعف در همهٔ افراد، همانند و یکسان نیست، بلکه در یک فرد نیز همواره ثابت و یکسان نیست و از لحظهٔ حدوث، با حرکت جوهری اشتدادی، همواره از مرتبه‌ای به مرتبهٔ بالاتر در ارتقا است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۹).

*صدرالمتألهین*، برای انسان ویژگی‌های خاص دیگری هم بیان کرده است. وی در دو کتاب *مبدأ و معاد* (ص ۲۵۹-۲۶۱) و *اسفار* (ج ۹، ص ۷۸-۸۵)، بخشی را در مورد خواص انسانی صحبت کرده است. وی خصوصیات انسان را این‌گونه می‌شمارد: ۱. نطق به معنای تکلم کردن؛ ۲. قدرت بر استنباط صنایع عملی و اختراعات غریب و شگفت‌انگیز؛ ۳. تشخیص قبح فعلی و منع از آن و تشخیص حسن فعلی و تشویق و ترغیب به آن؛ ۴. تعجب و خنده؛ ۵. نفرت و گریه؛ ۶. خجلت؛ ۷. ترس و امید؛ ۸. مصلحت‌سنجی؛ ۹. یادآوری. *صدرالمتألهین*، پس از ذکر این خواص، اخص الخواص انسان را بیان می‌کند که عبارت است از: همان ناطقیت و درک معانی کلی و به واسطهٔ آن تفکر کردن است و بعد از این یک خصوصیت خاص‌تری را برای برخی از انسان‌ها بیان می‌کند. اخص الخواص شاید اشاره به این باشد که در برخی از این خصلت‌های نه‌گانه، ممکن است خدشه شود و بگویند در حیوانات هم وجود دارد؟ ولی این مورد، هرگز در حیوانات یافت نمی‌شود و شاید هم اشاره به این باشد که باقی خصوصیات از این ویژگی نشأت گرفته‌اند و برای تحقق آنها، ادراک شرط بود. لذا آنچه اصل است، همین ادراک است و مابقی امور از لوازم آن هستند.

نکتهٔ پایانی اینکه، *صدرالمتألهین* در بیاناتی سخن از کثرت نوعی انسان به میان آورده است و اینکه انسان‌ها هر کدام نوع واحدی هستند (*صدرالمتألهین*، ۱۳۴۳، ص ۵۳۷، ۵۵۵ و ۴۷۸-۴۷۹ و ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶). سؤال این است که آیا کثرت نوعی، به معنای انکار ویژگی مشترک برای همهٔ افراد انسانی نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: همان‌طور که از عبارات خود *صدرالمتألهین* به دست می‌آید، کثرت نوعی مطرح شده از سوی وی، مربوط به نشئه

ثانی انسانی است، نه در نشئه ابتدایی که بحث ما مربوط به آن است. توضیح اینکه، صدرالمتألهین یک فصل و ویژگی‌ای را برای ورود به جرگه انسانیت مطرح می‌کند و اگر کسی بخواهد به مرحله انسانیت وارد شود، باید آن فصل را به دست بیاورد که عبارت است از: «ناطقیت». صدرالمتألهین از این بخش، با تعبیری مثل «انسان بشری» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۶)، «طبیعت بشری» (همان، ص ۱۸۸)، «فطرت اولیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸)، «نشئه طبیعی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۰) یاد می‌کند. بعد از این مرحله، این فرد انسانی با توجه به نیات و افعال، انواع مختلفی پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۴).

### تأثیر فصل ممیز انسان بر هدف اخلاق

طبیعتاً نوع نگاه به انسان و ویژگی‌های خاص اوست که کمال او را مشخص می‌کند و با توجه به آن کمال، هدف علم اخلاق مشخص می‌شود. از این رو، در هدف اخلاق اقوال بسیار متفاوتی وجود دارد که نشأت گرفته از نوع نگاه به انسان است. دلالت‌های نوع نگاه صدرالمتألهین به هویت انسان را در هدف اخلاق، می‌توان از دو حیث ایجابی و سلبی بررسی کرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: با نوع نگاه صدرالمتألهین چه اهدافی در اخلاق رد می‌شوند و چه اهدافی پذیرفته.

### دلالت‌های سلبی هویت انسانی بر هدف اخلاق

با توجه به آنچه که از عبارات صدرالمتألهین در مورد حقیقت و هویت انسانی بیان کردیم، مشخص می‌شود اهدافی که از سوی برخی از اندیشمندان، در مورد هدف اخلاق بیان شده است، مقبول نیست. عمده‌ترین نظریات در این باب را در هفت مورد بررسی می‌کنیم و نسبت آنها را با دیدگاه صدرالمتألهین بیان می‌کنیم. پس از آن، هدف اخلاق و دلالت ایجابی دیدگاه صدرالمتألهین در باب هدف اخلاق را بیان خواهیم کرد.

۱. لذت شخصی: اخلاق مبتنی بر لذت جسمی محض را آریستوپوس مطرح کرد. او اعتقاد داشت که لذت برای انسان خیر است. تنها لذت است که انسان را به ادامه حیات وامی‌دارد. آدمی مانند سایر حیوانات، در جست‌وجوی لذت است. دستور اخلاقی آریستپ این است «جست‌وجوی لذت و فرار از ألم» (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۴۱). از دیگر طرفداران مکتب لذت‌گرایی، می‌توان به اپیکور اشاره کرد. وی قائل به اصالت فرد بود و رغبتی به اجتماع و امور جمعی نداشت و لذت را برای فرد منظور می‌داشت (ر.ک: همان، ص ۵۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۵۸). البته توجه به این نکته در دیدگاه اپیکور حائز اهمیت است که وی، لذت‌های زودگذر و آنی را مطلوب نمی‌داند. وی در عباراتی این‌طور می‌گوید: «وقتی که می‌گوییم لذت خیر مطلق است، مقصود ما لذت مردمان شریر و فاسق و کسانی که در لذت و تمتع بدنی به سر می‌برند نیست ... لذتی که ما از آن بحث می‌کنیم عبارت است از: فقدان رنج بدنی و الم روحانی» (برن، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶)؛ طبیعتاً از نگاه صدرالمتألهین، این نوع لذت را نمی‌توان هدف اخلاق دانست؛ زیرا لذت‌های مطرح شده در این دیدگاه، منحصر در بُعد حیوانی انسان است و اصلاً توجهی به بُعد انسانی

انسان نشده است؛ زیرا اگر ما انسانیت را به قوه ناطقه دانستیم، نمی‌توان لذت‌هایی به جز لذت‌های مربوط به این بُعد را به عنوان هدف اخلاق محسوب کرد.

۲. سود: این دیدگاه، که همان مکتب اصالت فایده و نفع است، غایت اخلاق را دستیابی به حداکثر سود می‌داند (صانعی‌ده‌بیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷). بن‌تام، که یکی از طرفداران این نظریه است، می‌کوشد نفع و سود عمومی را جانشین منفعت و سود فرد سازد. به اعتقاد او، سعادت هر یک از افراد، به خوشبختی همگانی است (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۵۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۲۰۱). از دیگر افراد این نظریه می‌توان به *توماس هابز* اشاره کرد که به دلیل دیدگاه قراردادگرایی خود، که مبتنی بر نوع انسان‌شناسی اوست، هدف اخلاق را در منافع جامعه می‌دید. وی معتقد بود: احکام و باورهای اخلاقی در یک جامعه، محصول توافقات و قراردادهای میان افراد آن جامعه است و تنها تا آنجا موجه و قابل دفاع خواهد بود که بتواند به نحوی کارآمد، منافع افراد آن جامعه را تأمین کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۷). این نوع نگاه هم از نظر *صدرالمآلهین* مقبول نیست؛ زیرا چه‌بسا هنوز افراد جامعه در مرحله حیوانیت مانده باشند و یا دارای خوی سبغیت شده باشند و منفعت و سودرسانی به آنها، نه تنها کمال انسان نیست، بلکه کمک به تقویت بُعد حیوانی و ضعیف شدن انسانیت انسان باشد.

۳. دنیاگریزی: طرفداران این نظریه، ارزش ذاتی و سعادت انسان را در سکون نفس و رهایی از اضطراب دانسته‌اند، و از سوی دیگر، دنیاگرایی و برخورداری از لذایذ دنیا را مانع وصول به این هدف دانسته، دنیاگریزی و پرهیز از دنیا را ارزشمند تلقی کرده‌اند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶). نسبت این دیدگاه با نظر *صدرالمآلهین* را می‌توان این‌گونه بیان کرد در صورتی که دنیا مانع برای رسیدن به کمال نهایی انسان باشد، باید از آن اجتناب کرد، ولی به صورت کلی این دستور درست نیست؛ بلکه باید نسبت‌سنجی شود که چه تأثیری در کمال نهایی انسان دارد. به عبارت دیگر اگر فرد فقط از دنیا گریزان شود، از نگاه *صدرالمآلهین* به کمال نرسیده است، بلکه تنها خود را از دنیا محروم کرده است، حتی ممکن است کسانی با استفاده از دنیا در راستای آن هدف نهایی، به کمال مطلوب برسند.

۴. قدرت: این نوع تفکر، که از سوی افرادی همچون *نیچه* مطرح شد، نقطه مقابل دنیاگریزی است. طبق نظر *نیچه*، اساس زندگی خواست و اراده به دست آوردن قدرت است و برای زندگی، بقای آن و برتری یافتن در زندگی، قدرت، لازم و ارزشمند است. *نیچه* ارزش فرد را به مقدار قدرت او می‌داند. طبیعی است هنگامی که قدرت ارزش ذاتی داشته باشد، هر کاری که موجب افزایش قدرت فرد باشد، مجاز بلکه خوب و لازم است؛ هرچند موجب آزار یا حتی نابود کردن دیگران باشد، و هر کاری که قدرت فرد را کاهش دهد، بد و ناپسند است و اجتناب از آن لازم؛ هرچند با فضایل اخلاقی معمول مانند از خودگذشتگی، هم‌دردی با دیگران و کمک به ناتوانان منافات داشته باشد. *نیچه* همه این لوازم را می‌پذیرد و بر آنها تأکید می‌کند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۷۸). این دیدگاه، او از نوع نگاه وی به انسان سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا وی معتقد است: قبل از اینکه از انسان انتظار تفکر و تعقل داشته باشیم، باید به جنبه‌های حیوانیت او توجه کنیم (نصری، ۱۳۷۶، ص ۲۷۳-۲۷۴). «وی بر این اعتقاد است که نه‌تنها انسان و انگیزه‌های او همه

ناشی از خواست قدرت است، بلکه در طبیعت نیز چیزی جز این را نمی‌توان سراغ گرفت» (همان، ص ۲۷۶). طبیعی است که چنین دیدگاهی، با نظر صدرالمتألهین در مورد هویت انسانی منافات دارد و در تضاد است؛ زیرا پایه‌های چنین هدفی، توجه به بُعد حیوانی انسان است. ولی صدرالمتألهین، که هویت انسان را در تفکر و تعقل می‌داند، قدرت را در راستای رسیدن به کمال نهایی انسان مجاز می‌داند و نه اینکه خود قدرت دارای اصالت باشد. از این‌رو، هر قدرتی از لحاظ اخلاقی مطلوب نیست، بلکه قدرت‌ها، به دو دسته مطلوب و غیرمطلوب تقسیم می‌شوند.

۵. آزادی: برخی کمال انسان را در آزادی هر چه بیشتر می‌دانند، همچون مکتب اگزیستانسیالیسم. طبق این مکتب، انسان کامل، یعنی انسان آزاد و هر چه انسان آزادتر باشد، کامل‌تر است (رک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۳، ص ۳۰۳-۳۰۴). انسان آزاد در مقابل همه، آزاد برای انجام هر کار، آزاد برای رد کردن یا پذیرفتن، من در مقابل یک نوع آزادی مطلق قرار گرفته‌ام که هیچ عقل و قدرتی جلو آن را نمی‌گیرد و آن را محدود نمی‌سازد (لافاژ، بی‌تا، ص ۴۰). طبیعتاً چنین نوع نگاهی به انسان، هدف اخلاق را در تحقق هر چه بیشتر آزادی می‌داند. به گونه‌ای که برخی از اگزیستانسیالیست‌های ملحد، همچون ژان پل سارتر، ایستادن در مقابل خداوند را به جهت تحقق هر چه بیشتر آزادی، بالاترین کمال می‌دانند؛ زیرا لازمه آزادی، همان «نه» گفتن و تمرد کردن و تسلیم هیچ چیزی نبودن و در مقابل همه چیز عاصی بودن (عصیان مطلق) و ایستادن در مقابل همه چیز و از آن جمله خداست (رک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۶، ص ۶۶۰). درباره این دیدگاه، باید گفت: هر چند انسان مختار و دارای آزادی است، ولی این آزادی و اختیار به معنای تمرد و عصیان در مقابل هر چیزی نیست. از آنجایی که صدرالمتألهین، غایت حرکت انسان را در فنای فی‌الله می‌داند، چنین دیدگاه الحادی در تقابل آشکار با نظر صدرالمتألهین در مورد غایت اخلاق است.

۶. مراعات اعتدال: افرادی همچون ارسطو، که سعادت را در فضیلت می‌دانند و فضیلت را در مراعات اعتدال، هدف اخلاق را در تأمین این عدالت می‌دانند. ارسطو، در کتاب اخلاق خود می‌گوید: «سعادت عبارت است از: فعالیت نفس بر وفق فضیلت» (ارسطو، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۶) «فضیلت نوعی حد وسط است». (همان، ص ۴۷) «فضیلت حد وسط بین دو ردیلت» (افراط و تفریط) است (همان، ص ۴۹). طبق این بیان، تمامی هدف اخلاق در رسیدن به این اعتدال است. علی‌رغم اینکه فضیلت و رعایت اعتدال امری پسندیده است، اما با توجه به آنچه که از هویت انسانی مطرح کردیم، نمی‌توان این را نهایت هدف اخلاق بیان کرد، بلکه رسیدن به اعتدال و فضیلت، خود مقدمه‌ای برای یک هدف بالاتر است که آن هدف را در تشریح دیدگاه صدرالمتألهین بیان خواهیم کرد.

۷. وظیفه: این دیدگاه را می‌توان به کانت نسبت داد. وی بر این باور است همان‌طور که در عقل نظری، دسته‌ای از احکام بدیهی داریم که مقدم بر تجربه و پیشینی به حساب می‌آیند، در محدوده عقل عملی نیز دسته‌ای از احکام داریم که پیشینی بوده و عقل انسان، به تنهایی و مستقلاً می‌تواند آنها را درک کند (رک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵). از این‌رو، وی معتقد است: غایت حقیقی اخلاق این است که فعل انسان مطابق اقتضای پیشینی عقل باشد (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵). در نظر کانت، برای عمل اخلاقی، نباید رفتار را به وسیله روابط عاطفی یا احساسی مانند

میل، همدردی، رحم و شفقت و جست‌وجوی لذت تبیین کرد، بلکه چنین توصیه می‌شود که عمل منحصرأباید به وسیله تکلیف و به تبعیت از قانون اخلاقی، که در ضمیر انسان مفسطور است، انجام گردد (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۱۰۱-۱۰۲). هرچند این نوع نگاه کانت و مطرح کردن عقل عملی، دارای فوایدی است، ولی از نگاه صدرالمتألهین، نمی‌توان تنها ملاک را برای اخلاق، ضمیر انسان دانست؛ زیرا چه بسا افرادی هنور در مرحله فعلیت بالفعل مانده باشند و یا افرادی با تغییر نوع، در دسته سبعت قرار گرفته باشند و نتوانند ملاکی برای ارزش‌های اخلاقی باشند.

### دلالت‌های ایجابی هویت انسانی بر هدف اخلاق

طبق آنچه که در ویژگی هویت انسان مطرح شد، صدرالمتألهین انسانیت انسان را به ناطقیت او و قوه عاقله او می‌داند که خود دارای مراتب و شدت و ضعف است. براین اساس، اولاً، کمال خاص انسان را باید در قوا و ویژگی‌های خاص او سراغ بگیریم؛ زیرا کمالی که در قوای مشترک میان او و انواع دیگر تحقق می‌یابد، همچون خود آن قوا، میان او و سایر حیوانات مشترکند. پس کمال انسانی را باید در تکامل عقلی وی جست‌وجو کرد؛ چرا که جداکننده انسان از سایر حیوانات، بُعد عقلانی و نفس ناطق اوست (عبدالمهی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۷). ثانیاً، وقتی علم و آگاهی و ناطقیت را ویژگی خاص انسانی دانستیم، روح موجودی است که وجودش عین علم و آگاهی است. به همین دلیل، روح «خودآگاه» است. بنابراین، معنای تکامل روح، تکامل علم و آگاهی خود انسان است. تکامل روح، یعنی تقویت خودآگاهی انسان. از سوی دیگر، ضعف روحی به معنای ضعف خودآگاهی است. وقتی که روح از سنخ علم باشد، کمال و ضعف او به معنای کمال و ضعف علم و خودآگاهی است. ثالثاً، دانستیم وجود هر مخلوقی قائم و وابسته به آفریننده خویش است و از او تفکیک‌ناپذیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ۳۳۰؛ ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰). در این صورت، اگر آفریده، خودش را به درستی بیابد، این واقعیت را با علم حضوری خواهد یافت که عین وابستگی به خدا است. رابعاً، بنابراین، خودآگاهی انسان، آن قدر مرحله و مرتبه دارد که مراحل آن قابل تصور نیست. پس قربی که انسان کمال یافته به آن می‌رسد، درک عمیق ارتباط خود با خدا است (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹). نهایت مرتبه قرب به خداوند را تعبیر به فنای فی‌الله می‌کنند که در نگاه صدرالمتألهین، کمال نهایی انسان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۰). صدرالمتألهین در تعبیری، خداوند را ابتدا و انتهای موجودات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹). وی می‌گوید: مراد از فانی فی‌الله، کسی است که موجود را منحصر در یک حقیقت می‌بیند و تمامی امور متکثر را ظهورات او که از خود هیچ استقلالی ندارند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۱).

به هر حال، از این سخنان به دست می‌آید که هدف علم اخلاق، فنای فی‌الله به معنای درک عمیق توحید و عین‌الربط بودن است و تمامی اهداف ذکر شده دیگر از سوی برخی از اندیشمندان، یا در تضاد با این هدف است. مثل لذت‌گرایی شخصی یا آزادی ملحدانه و یا از اهداف میانی‌ای هستند و می‌توانند در راستای این هدف باشند. به عنوان نمونه، تصحیح رفتار باید در راستای رسیدن به هدف نهایی باشد و گرنه خودبه‌خود، هیچ ارزشی ندارد و نمی‌تواند هدف نهایی برای اخلاق محسوب گردد. لذا صدرالمتألهین در عبارتی می‌گوید: ظاهر‌گرایان، علوم را

مقدمه‌ای برای احوال و احوال را مقدمه‌ای برای رفتار می‌دانند. از این رو، اعمال در نزد اینان از همه با فضیلت‌تر است و غایت نهایی است. اما اهل بصیرت امر را برعکس می‌دانند و رفتار را برای احوال و احوال را برای علوم می‌خوانند. لذا این علم است که هدف نهایی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۱-۷۲). بر این اساس، صدرالمتألهین برای اعمال بدنی، همچون زهد و دیگر عبادت‌ها و انواع ریاضت، نقشی اعدادی قایل است. وی معتقد است: اعمال بدنی، مقدمه پیرایش باطن و پالایش درون و سیقل دادن آینه قلب از زنگار شهوات و تعلقات، برای کسب معرفت است (ر.ک: عبداله‌ی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۲۳-۴۲۴؛ ج ۶، ص ۱۰۴، ۲۴۵، ۳۰۶-۳۰۷؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۲؛ ج ۲، ص ۲۰۵)، که در صورت تصفیه قلب است که نور معرفت، بر دل انسان می‌تابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۹) و قرب انسان بیش از پیش، به خداوند متعال محقق می‌شود.

البته این سخن، نباید این گونه فهم شود که صدرالمتألهین، شریعت و پایبندی به احکام الهی را زیاد جدی نمی‌دانند، بلکه امر به عکس است؛ زیرا می‌دانند تا زمانی که قلب انسان درگیر مشتتهیات حیوانی باشد و جنبه حیوانیت انسان بر نفس او غلبه داشته باشد و نفس در حالت سبعی و شیطانی باشد، امکان رسیدن به قرب الهی نیست. صدرالمتألهین می‌گوید: برای سالک این مسیر دور شدن از ردائل ضروری است و این امر، با پایبندی به شریعت و اعمال الهی صورت می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۷). با پایبندی بر احکام و تکرار رفتار حسنه است که احوال و ملکات در فرد شکل می‌گیرد و این ملکات، خوی او را مشخص می‌کند که سبعی باشد، یا شیطانی یا ملکی و... (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۷-۷۹).

## نتیجه‌گیری

۱. صدرالمتألهین، با اتخاذ مبانی خاصی در انسان‌شناسی، همچون کون جامع بودن انسان، اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن، دیدگاه خاص خود را بیان می‌کند. بر اساس این مبانی، از سیر وجودی انسان از ماده تا مجرد سخن به میان می‌آورد و مرز انسانیت را مشخص می‌کند.

۲. صدرالمتألهین، ناطقیت را شرط لازم برای ورود به جرگه انسانیت می‌داند و کسی را که به این مرحله نرسد، اساساً انسان نمی‌داند. از این رو، ویژگی خاص هویت انسان از دیدگاه صدرالمتألهین عبارت است از: ناطق بودن. البته به اعتقاد وی، ناطقیت فصل ممیز انسان بشری است و افراد پس از رسیدن به این مرحله، خود به انواع مختلفی تبدیل می‌شوند و دارای فصول مختلف هستند. دیدگاه صدرالمتألهین در کثرت نوعی انسان مربوط به این بخش است.

۳. تأثیر دیدگاه ملاصدرا بر هدف اخلاق، دارای دو حیثیت است: از حیث سلبی، نوع نگاه صدرا، اهدافی همچون، لذت، سود، قدرت، آزادی، دنیاگریزی و... را نفی می‌کند و از حیث ایجابی، صدرالمتألهین هدف نهایی از حرکت انسانی را رسیدن به مبدأ وجود او؛ یعنی خداوند متعال می‌داند و اینکه انسان فقر ذاتی خود و عین‌الربط بودنش را درک کند و به توحید خاص و فنای فی‌الله برسد.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۳۹۰، *کفایة الاصول*، چ هشتم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *النفس (الطبیعیات)*، بی جا، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۲۶ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ارسطو، ۱۳۵۶، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۸، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه*، تهران، علم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، «جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدر»، *خردنامه صدر*، ش ۵۰، ص ۲۱-۴۱.
- راجر، تریگ، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (ریگردهای تاریخی)*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لافراژ، رنه، بی تا، *اصول فلسفه اکتزیستانسالیسم*، ترجمه مهین دخت پزشکپور، بی جا، شهریار.
- برن، ژان، ۱۳۵۷، *فلسفه اسپیکور*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۹۰، «هویت انسانی در اندیشه صدر المتألهین»، *خردنامه صدر*، ش ۶۴، ص ۳۳-۴۶.
- رضازاده، رضا و حسن رهبر، ۱۳۹۲، «حقیقت انسان و انسان حقیقی در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی»، *تاریخ فلسفه*، ش ۳، ص ۳۷-۵۳.
- ژگس، ۱۳۵۵، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۶، *دانشنامه اخلاق کاربردی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، تهران، سروش.
- صدر المتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، الف، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن کریم*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۰، *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علیپور، ابراهیم و فاطمه ایوبی، ۱۳۹۵، «پیدایش و استکمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»، *نامه جامعه*، ش ۱۱۸، ص ۷۵-۹۴.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق: روشی نو در فلسفه اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *خودشناسی برای خودسازی*، چ نوزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، ب، *شرح منظومه*، در مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدر.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۶، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، چ چهارم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.