

مبانی انسانشناسی

از منظر صدر المتألهین شیرازی

علیرضا جوانمردی ادیب،* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی
نقیسه فیاض بخش، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

چکیده

چهره حقیقی زندگانی برای انسانی پدیدار میگردد که توانسته باشد در پاسخ به پرسش از «حکمت وجودی خویش» به معنایی دست یافته باشد که او را در مسیر رشد و تعالی قرار دهد. از دیدگاه حکمای اسلامی رابطه بین انسان و اله، رابطه رب و مربوبی است. در این رویکرد، اله، علاوه بر برنامه و هدفی که از خلقت موجودات داشته، دارای نقش تربیتی و هدایتی پس از خلقت نیز میباشد.

حکما، الگوهای تربیتی انسان را انسانهایی دانسته‌اند که توانسته‌اند به فضل الهی، کمال مورد انتظار نوع خود را متحقق ساخته و بعنوان انسان کامل عهده‌دار هدایت سایر انسانها بسوی صراط مستقیم شوند. در حکمت صدرایی براساس اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، همه موجودات در صراط تکوین – که با خلقت جهان پدیدار گشته – بسوی مسبب الاسباب در حال سیرند (عبادت تکوینی). در این میان، انسان بدلیل برخورداری از جایگاه ویژه در نظام هستی، دارای این توانایی است که در صراط تشریح نیز گام نهد و با الگو قرار دادن انسان کامل بوسیله بهره‌گیری از حکمت نظری و بکاربندی حکمت عملی به اوج کمال وجودی خویش که همان

عبودیت الهی (لقاء الله) است دست یابد (عبادت تشریحی). از منظر ملاصدرا لازمه رسیدن به چنین مرتبتی، حکمت و حریت است.

کلیدواژگان

انسان حکمت اصالت وجود
تشکیک نفس حرکت جوهری
عقل نظری و عملی

طرح مسئله

از جمله پرسشهای بنیادینی که برای اغلب انسانها در طی دوران حیاتشان مطرح میگردد، پرسش از چیستی و چرایی و جایگاه انسان در نظام هستی و نیز غایت حیات اوست؟

بیتردید پاسخ این قبیل پرسشها که همگی حول محور انسانشناسی مطرح میگردند، در تعیین نحوه ساختار فکری انسان نسبت به خود و جهان پیرامونیش نقش بسزایی دارند. همانگونه که یافتن پاسخ مناسب برای این قبیل پرسشها میتواند به زندگانی انسان، معنایی مثبت و سرشار از شور و شوق و امید ببخشد، پاسخ نامناسب نیز

(نویسنده مسئول) *Email: Javanmardiadib@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۶

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۴

میتواند معنایی منفی و پراز احساس بیهودگی و ترس و ناامیدی بدهد. از اینرو، نوع پاسخ بدین پرسشها دارای اهمیت ویژه و انکار ناپذیری در معنای زندگانی است. ضرورت ارائه تبیینی صحیح از حکمت وجودی انسان که منطبق با فرهنگ اسلامی باشد، این تحقیق را بسمت بازخوانی تفکر حکیمی همچون صدرالمتألهین شیرازی در باب انسان سوق میدهد تا بدان وسیله بتوان پاسخی مناسب و درخور توجه یافت. از همین رو برآنیم تا در نوشتار حاضر به تبیین مبانی انسانشناسی از منظر صدرالمتألهین شیرازی بپردازیم.

جایگاه انسان در نگرش حکمای اسلامی

حکمای اسلامی انسان را در گستره هستی و میانه مبدأ و معاد نگریسته اند و از پیدایش و سیر وجودی انسان و بازگشت او به حقیقت مطلق سخنها گفته اند. آنها با توجه به کرامت و عنایتی که خداوند نسبت به انسان در مقایسه با سایر مخلوقاتش عطا کرده^۱ و از روح خویش در او دمیده^۲ و او را بصورت خود آفریده^۳، برای انسان جایگاه ویژه‌یی قائل شده اند^۴. قدر و منزلت این جایگاه در کلام الهی آنجاکه او را «خلیفة خود بر روی زمین» خوانده^۵ و نیز در این کلام منظوم و منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) بخوبی نمایان است:

أترعَمُ أُنْكَ جَرْمِ صَغِيرٍ

و فیک انطوی العالم الأكبر^۶

بدینسان، از نگاه حکمای اسلامی، انسان با در نظر گرفتن همین جایگاه منحصر به فردش در میان مظاهر الهی، قابلیت ظهور و بروز تمامی اسماء و صفات الهی و نیز رسیدن به اوج حیات معنوی را - که همان قرب الهی یا توحید و فنای در حق است - دارا میباشد. اهمیت اندیشه و نگرش حکمی - بیش از هر چیز دیگر - در تأکیدی است که بر مقام معنوی انسان دارد، بدینسان

که او را از حد موجودی پاییند نیازهای زیستی و شرایط مادی بس فراتر برده، بچشم موجودی برخوردار از ارجحی معنوی و خدایی به او مینگرد.

در این نحوه از نگرش، رابطه بین انسان و اله، رابطه رب و مربوبی است. اله علاوه بر برنامه و هدفی که از خلقت موجودات داشته، دارای نقش تربیتی و هدایتی پس از خلقت نیز میباشد. این نقش، از کلام ملاصدرا در تعریف خلق و هدایت با این بیان که «فَالخَلْقُ هُوَ اعطَاءُ الْکَمَالِ الْأَوَّلِ، وَ الْهَدَايَةُ هِيَ إِفَادَةُ كَمَالِهِ الثَّانِي» و نیز اشاره او به آیه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۷ و آیه «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ»^۸ بخوبی آشکار است.^۹

رویکرد ملاصدرا به انسان

صدرالمتألهین با توجه به مبانی حکمی خود، همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، انسان را در گذرگاه هستی دیده است که سیروی - بعنوان سالک طریقه وجود - از وجود، با وجود، در وجود و بسوی وجود است.

- جایگاه انسان در عالم هستی

ملاصدرا در نگاه خویش به قوس صعود و نزول هستی، برای موجودات عقلانی مفارق از ماده از لحاظ رتبه وجودی و معرفتی نسبت به سایر موجودات حسی و

۱. اسراء، ۷۰.

۲. حجر، ۷۲.

۳. صدیقی نیا، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، ص ۲۳۱.

۴. ابراهیمی دینانی، اسماء و صفات حق، ص ۲۷۴.

۵. بقره، ۳۰.

۶. میبیدی، شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع)،

ص ۴۵۵.

۷. طه، ۵۰.

۸. شعرا، ۷۸.

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶،

ص ۳۷۵.

■ ملاصدرا، به فعلیت رسیدن نفس انسانی و داشتن حیات طیبه را منوط به نور معرفت و حکمت دانسته و کسانی را که از معرفت و حکمت اعراض نموده‌اند، در زمره زیانکارانی میدانند که بسبب فراموش کردن خداوند، نفس خویش را نیز از یاد میبرند.

نفس خویش - که حقیقت وی بدان است - از جایگاه و اهمیت ویژه‌ی برخوردار است بطوریکه ملاصدرا، شخصی را که نسبت به نفس خود آگاهی ندارد، فاقد نفس دانسته چرا که وی نفس را عین نور و حضور و شعور میداند. چنین شخصی طبق حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۱۳} خدا را نشناخته و طبق آیه «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^{۱۴} مرتبه وجودی او از مرتبه انعام پایینتر آمده و از حیات اخروی هم بی بهره شده و در روز حشر طبق آیه «صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ»^{۱۵} کور دل محشور گشته و خداوند در حق امثال او در سوره حشر آیه ۱۹ میفرماید: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ»^{۱۵}.

— هدف از خلقت

ملاصدرا، مقصود اصلی آفرینش کائنات را انسان کامل میدانند که خلیفة الله است^{۱۶}. انسان، علاوه برداشتن قوای ارضیه و آثار نباتیه و حیوانیه - که بعنوان اول درجات

۱۰. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۴۰.

۱۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۱۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲.

۱۳. اعراف، ۱۶۹.

۱۴. بقره، ۱۸.

۱۵. ملاصدرا، سه اصل، ص ۱۴ و ۱۵.

۱۶. همو، أسرار الآیات وأنوار البینات، ص ۲۱۸.

مثالی شرافت و مبدایت قائل شده بگونه‌یی که وجود در قوس نزول از عقل شروع میشود و به نازلترین مرتبه خود که سایه به سایه عدم است، میرسد و سپس از آنجا مرتبه بمرتبه قوس صعودی را میپیماید تا به نهایت سیر خود یعنی عقل که همان ابتدای سیر در قوس نزول بود، میرسد. بنابراین، موجودات عقلانی مفارق از ماده، نقطه اتصال دوسر حلقه هستند. پس، از دیدگاه وی، وجودی حائز اهمیت هستی شناختی است که توانسته باشد در پایان سیر استکمالی خود به مبادی عالیه و عقول فعال تشبه پیدا کند. قوه تحقق این امکان، تنها برای موجودی بنام انسان فراهم است.

او انسان را عالم صغیری میدانند که خداوند علائم و نشانه‌های دو عالم ملک (آفاق) و ملکوت (انفس) را در او بعنوان «نسخه مختصر کتاب خلقت» تجمیع نموده، بدینسان که بر حسب صورت باطنی یا نفس، حکایت مفصلی از عالم ملکوت است و بر حسب صورت ظاهری یا بدن، خلاصه‌یی از مشروح عالم اشباح است^{۱۷}.

— ترکیب نفس و بدن

انسان، مجموع نفس و بدن است که اگرچه در منزلت بایکدیگر اختلاف دارند، لکن بوجود واحد موجودند. آنها بمتابۀ شیء واحدی هستند که دارای دو طرف است؛ یک طرف آن بدن است که از بین رونده و فانی و فرغ است و طرف دیگر آن نفس میباشد که پایدار و باقی و حقیقت و اصل انسانی است. هرگاه نفس در وجود کامل شود، بدن صافتر و لطیفتر میگردد و اتصالش به نفس بیشتر و اتحاد بین آن دو قویتر و شدیدتر میشود تا اینکه در مرتبه وجود عقلی، بدون هیچ مغایرتی یکی میشوند^{۱۸}.

— معرفت انسان به خود و خدا

در حکمت متعالیه صدرایی، معرفت انسان نسبت به

انسانیت محسوب میشوند و همهٔ افراد انسانی در آن مشترکند - دارای استعداد ارتقاء یافتن بسبب تحصیل علم و عمل به عالم سماء و مجاورت ملکوت اعلیٰ را دارد، چنانکه خداوند میفرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^{۱۷}. چنین انسانی که بدین مرتبه ارتقاء یافته و هر دو عالم ارض و سماء را در بر گرفته، از آن نیز بالاتر میرود تا ذات خود را بوسیلهٔ معرفت کامل و عبودیت تامه تکمیل نماید و به لقاء الله بعد از فناء از ذات خود دست یابد. در این هنگام وی رئیسی میگردد که دستورش در عالم علوی مطاع است و مورد سجدهٔ ملائکه سماوی واقع میشود، حکمش در ملک و ملکوت تسری می‌یابد و دعایش در جبروت بگوش میرسد^{۱۸}.

انسان حقیقی، همان انسان کامل است و مظهر اسم اعظم که خداوند بایان «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^{۱۹} خطاب به ملائکه، فلسفهٔ وجودیش را بعنوان خلیفه خود بر روی زمین تبیین نموده است^{۲۰}.

- مراحل حیات

انسان هنگامی که در مرحلهٔ جنینی است و درون رحم مادر بسر میبرد، مرتبهٔ طبیعت جمادی را پشت سر نهاده در مرتبهٔ نباتی و دارای نفس نباتی است. پس از آنکه از رحم مادر بیرون می‌آید تا ابتدای بلوغ صوری، وارد مرتبهٔ حیوانی میشود و صاحب نفس حیوانی. در ادامه، انسان، واجد نفس ناطقه‌یی میگردد که بوسیلهٔ آن کلیات را با فکر و نظر درک مینماید. اگر در نفس ناطقه استعداد ارتقاء یافتن به نفس قدسیه و عقل بالفعل باشد و توفیق نیز نصیب وی شود، در ابتدای بلوغ عقلی و شدت معنوی یعنی حدود چهل سالگی بدان دست می‌یابد.

پس جنین تا زمانی که در رحم مادر است، بالفعل نامی است و بالقوه حیوان و هنگامی که از رحم مادر بیرون آید تا زمانی که به بلوغ صوری نرسیده، حیوان

بالفعل و انسان بالقوه است و هنگامی که به بلوغ صوری رسید، انسان بالفعل و ملک یا شیطان بالقوه یا غیر ایندو است. اما مرتبه‌یی که انسان در آن به قوهٔ قدسیه برسد، چه بسا از بین هزاران انسان برای یکی هم متحقق نشود^{۲۱}.

- قوای نفس

نفس انسانی از سنخ ملکوت و برتر از نفس نباتی و حیوانی است و دارای وحدت جمعی ظل وحدت الهی است^{۲۲}. نفس انسانی در این وحدت جمعی، بدلیل اینکه از لحاظ نوعی نسبت به نفس نباتی و حیوانی متکامل است، علاوه بر دو قوهٔ مختص بخود (یعنی قوهٔ عالمه و عامله) تمام قوای نفس نباتی (یعنی قوهٔ غاذیه و منمیه و مولده) و نفس حیوانی شامل قوای محرکه (یعنی قوه باعته و محرکه) و قوای مدرکهٔ ظاهری و باطنی (یعنی چشایی، بویایی، شنوایی، بینایی، بساوایی و حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) را نیز دارد^{۲۳}.

- حدوث نفس و حرکت جوهری

ملاصدرا برخلاف جمهور حکما، نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» دانسته و آن را با توجه به اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، و اشتدادی و استکمالی بودن حرکت جوهری اینگونه تبیین نموده که نفس بدلیل ضعف وجودی در ماده شکل گرفته و مراحل متعددی را پشت سر مینهد تا به مرتبه‌یی میرسد که بدلیل شدت وجودی میتواند بطور

۱۷. فاطر، ۱۰.

۱۸. همان، ص ۲۱۷.

۱۹. بقره، ۳۰.

۲۰. همان، ص ۲۱۹.

۲۱. همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۲۷۲.

۲۲. همانجا.

۲۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۷۵.

کامل از ماده تجرد بیابد و بصورت مستقل از آن ادامه حیات دهد؛ این درحالیست که وحدت شخصی خود را در تمامی مراحل محفوظ میدارد.^{۲۴} بنابراین، انسان از آنروی که برخوردار از حرکت جوهری و اشتدادی است، دارای مقام و درجه معین و مشخصی در هستی نیست بلکه دارای مقامات یا درجات متفاوت متناسب با نشئه‌یی است که در آن سیر مینماید.^{۲۵}

نفس انسانی هر چند وجودی جوهری دارد اما در اوایل خلقت خود بدلیل بهره‌مندی بیشتر از قوه، دارای وجود مستقلی نیست و چه بسا از لحاظ وجودی، از اعراض نیز ضعیفتر است و از آنروی که وجود مساوق با علم و آگاهی است، نفس نیز نسبت به ذات خود از لحاظ علم و آگاهی، حالت قوه دارد و هر قدر قوه عاقله شدیدتر شود، معقولات آن نیز شدیدتر میشود و هر قدر ضعیفتر شود، معقولات آن نیز ضعیفتر میشود، همانگونه که نفس مادامی که در مرتبه حواس است عالم به محسوسات است و مادامی که در مرتبه توهّم و تخیل است، مدرکات آن موهومات و مخیلات است و مادام که قوه عاقله متعلق به بدن است و از آثار و غواشی آن منفعل است، معقولاتش نیز معقولات بالقوه‌اند. قوه عاقله پیش از آنکه عقل بالفعل گردد، در وجود، مخالط با ماده بدنیه و قوای جسمانی است اما در عین حال دارای حیثیت تجرد از ماده و استعداد مبدل شدن به وجود مفارق عاری از وابستگی به ماده است و حصول این حالت بعد از آن است که به تأیید ربانی و هدایت الهی و ریاضت علمی و سلوک جهت اخروی به عقول فعاله متعلق گردد، چنانکه پیش از آن به قوای منفعله تعلق داشته است.^{۲۶}

بدینسان نفس با بدن، طبیعتی بدنی، با حس، حس، با خیال، خیال، و با عقل، عقل است. آنگاه که با طبیعت پیوند یابد، همان اعضا میشود، آنگاه که با حس پیوند یابد، عین محسوسات میشود که بالفعل برای حواس

حاضر است و آنگاه که بالفعل با خیال پیوند یابد، همان صور متخیله خواهد بود و همینطور تا به مقام عقل بالفعل برسد و عین صور عقلی حاصل در آن گردد. صدرالمتألهین ویژگی کلی و متمایز نوع انسانی را همان «تصور معانی کلی کاملاً مجرد از ماده و نیز دست یافتن به شناخت مجهولات تصوری و تصدیقی از طریق معلومات عقلیه» دانسته است. وی، همچنین ویژگی خاصتری را نیز در داخل این ویژگی اخیر برای برخی از نفوس انسانی بیان نموده که «اتصال آن نفوس به عالم الهی است، بگونه‌یی که از ذات خویش رها و به ذات الهی بقا یافته‌اند». در این هنگام است که حق، گوش و چشم و دست و پای این قبیل نفوس گردیده و آنها نیز متخلق به اخلاق الهی گشته‌اند.^{۲۷}

— عقل نظری و عملی

نفس انسانی دارای دو قوه است؛ قوه‌یی که منسوب به نظر است و بدان «عقل نظری» و قوه‌یی که منسوب به عمل است و بدان «عقل عملی» گویند. مبادی قوه نخست (عقل نظری) از بدیهیات و اولیات است و حیطة‌کاری آن در صدق و کذب قضایا و واجب و ممکن و ممتنع شمردن امور است، درحالیکه مبادی قوه دوم (عقل عملی) از مشهورات و مقبولات و بدیهیات عقل عملی است و حیطة‌کاری آن در خیر و شر شمردن امور جزئی و نیز حسن و قبح آنهاست. عقل عملی در همه اوقات و افعال خود، محتاج به قوای بدنیه است، درحالیکه عقل نظری اینگونه نیست که همیشه به قوای بدنی نیاز داشته باشد بلکه گاهی بدون نیاز به قوای بدنی

۲۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۵۱.

۲۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۹۱.

۲۶. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۳۹ و ۴۴۰.

۲۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۰۸.

و ۱۰۹.

به ذات خویش مستغنی است، چنانکه در نشئه آخرت
بینیاز از قوای بدنی است.

بدینسان جوهر نفس، استعداد آن را دارد که با عقل
نظری به ذات خود و به آنچه ما فوق ذات اوست،
استکمال یابد و با عقل عملی از آفات احتراز و در آنچه
که پایینتر از مرتبه خویش است، تصرف نماید. و هر یک
از این دو قوه با توجه به استعداد، کمال و حرکت خود
بسوی کمال، دارای مراتبی است.^{۲۸}

— مراتب عقل نظری

عقل نظری دارای چهار مرتبه است:

نخستین مرتبه آن «عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه»
است که برحسب فطرت برای نفس حاصل است و آن
همان استعداد و آمادگی است که نفس برای ادراک معانی
معقول، پیش از ادراک آنها دارد. از آنرو که مستعد
پذیرش معقولات است بدان «عقل هیولانی» و از آنرو
که بالفعل فاقد معقولات است بدان «عقل بالقوه»
گویند. وجه تشابه «عقل هیولانی» با «هیولی» در
فعلیت نداشتن و قوه بودن آنها است.^{۲۹}

دومین مرتبه عقل نظری، «عقل بالملکه» نامیده
میشود، از آنرو که ملکه انتقال به عقل بالفعل برای آن
میسر میشود. این مرتبه، نخستین مرحله کمالی است که
عقل نظری برای بدر آمدن از قوه به فعل میپیماید و از
اینروست که آن را «کمال اول برای قوه عاقله از آن حیث
که بالقوه است» تعریف نموده اند. نحوه دستیابی نفس
به این کمال اول عقلانی، بوسیله کسب اولین معقولات
یعنی همان اولیات و بدیهیات است که کلیه نفوس بشری
در فهم و ادراک آنها سهیم و مشترکند.^{۳۰}

سومین مرتبه عقل نظری — بدین اعتبار که نفس آدمی
توانسته در سیر استکمالی خود از مرتبه قوه درک معقولات
نظری (عقل بالملکه) به مرتبه بی برسد که آن معقولات

را بصورت بالفعل در نزد خویش در یابد. «عقل بالفعل»
نامیده میشود. دستیابی بدین مرتبه از کمال عقلانی — که
نفس واجد ملکه استحضار معقولات نظری شود،
بگونه‌یی که هرگاه خواست آنها را بدون تکلف در نزد
خویش حاضر نماید و مشاهده کند - بسبب بازخوانی
مکرر معقولات مکتسبه و رجوع پی در پی به مبدأ فیاض
و اتصال به ساحت قدس الوهی میسر میگردد.^{۳۱}

چهارمین مرتبه عقل نظری که اعتبار دیگری از عقل
بالفعل است، «عقل مستفاد» نامیده میشود، از آنرو
که نفس تمامی معقولات و صور علمیه را بوسیله اتصال
به مبدأ فعال در ذات او مشاهده مینماید.^{۳۲}

— مراتب عقل عملی

عقل عملی نیز - برحسب مراتب استکمالی خود - دارای
چهار مرتبه است:

نخستین مرتبه، «تهذیب ظاهر» است که دستیابی
بدان بوسیله بکار بستن شریعت الهی و آداب و سنن نبوی
میسر میگردد. دومین مرتبه، «تهذیب باطن و تطهیر قلب»
است که دستیابی بدان بوسیله پیراستن ظلمات حاصله
از اخلاق و ملکات ناپسند و نیز خواطر شیطانی میسر
میگردد. سومین مرتبه، «تنویر باطن و قلب» است که
دستیابی بدان بوسیله صور علمیه و معارف حقه ایمانی
میسر میگردد. چهارمین مرتبه، «فناء نفس از ذات خود»
است که دستیابی بدان با بازگرداندن توجه و التفات از غیر حق
بسوی حق و ملاحظه کبریا و ملکوت او میسر میشود.^{۳۳}

۲۸. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۳۷ - ۴۳۶.

۲۹. همان، ص ۴۳۸.

۳۰. همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

۳۱. همان، ص ۲۴۷.

۳۲. همانجا.

۳۳. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۴۳؛ همو، المبدأ والمعاد،

ج ۲، ص ۴۵۹.

اما باید دانست مرتبه‌ اخیر که نهایت سیر الی الله سالک است، بنوبه خود از مراتب خاصی برخوردار است: مرتبه نخست، فنا در فعل الهی است (توحید افعالی) بدین نحو که سالک صدور همه افعال را از خدا دانسته و فعل خود را در میان نمیبیند. عرفا برخلاف متکلمین مراتب سه‌گانه توحید (ذاتی و افعالی و صفاتی) را از اقسام توحید نظری ندانسته و آنها را از اقسام توحید عملی و فنا فی الله دانسته‌اند و از این مقام که عارف به اختیار خود تمام افعال را در اختیار مبدأ نخستین قرار میدهد و او را منشأ افعال میداند به «محو» تعبیر نموده‌اند. مرتبه دوم، فنا در صفات الهی است (توحید صفاتی) بدین نحو که سالک مظهري میگردد برای تجلی صفات حق و نیز متخلق به خلق و خوی الهی میشود. عرفا از این مقام به «طمس» تعبیر نموده‌اند. مرتبه سوم، فنا در ذات الهی است (توحید ذاتی)، بدین نحو که سالک نه تنها فعل و صفت استقلال‌ی برای ذات خود قائل نیست بلکه ذات خود را نیز مندرک در ذات حق میداند. از این مقام که اوج فنا است و هیچ دوگانگی در آن متصور نیست، عرفا به «محق» تعبیر نموده‌اند.^{۳۴}

در جمع‌بندی اجمالی از مطالبی که تاکنون درباره انسان، نفس وی و نیز قوای منطوی در آن بیان شد میتوان گفت که از دیدگاه ملاصدرا - با توجه به چند اصل مبنایی حکمت متعالیه که پیش از این نام بردیم - سالک طریق وجود، نفس است بطوری که از وجود، در وجود با وجود و به وجود در حال سیر است.

بهره‌مندی نفس از وجود، بستگی به شدت و ضعف مرتبه وجودی آن دارد. بدین شکل که نفس انسانی با وجود داشتن قوای نفس نباتی و نفس حیوانی از لحاظ قوای مختصه خود یعنی قوه عالمه و عامله در ابتدای پیدایش خود در جسم، در نهایت ضعف بسر میبرد تا آنکه مرتبه بمرتبه بر بهره وجودی آن بر حسب کمالات

مکتسبه افزوده میشود تا متناسب با سه قوه ادراکی خویش (حس، خیال و عقل)، از سپهر سه عالم متناظر با آنها یعنی عالم حس و عالم خیال منفصل و عالم عقل گذشته و همانند مفارقات عقلی میگردد؛ مفارقاتی که عدم وابستگی به جسم و جسمانیات، حقیقت وجودی آنها را تشکیل میدهد. بنابراین، در نظرگاه ملاصدرا میتوان از سه‌گونه انسان حسی، انسان مثالی و انسان عقلی با وجود عوالم و نشئات متعدد سخن به میان آورد. غایت سیر استکمالی نفس پس از طی مراتب و درجات متعدد از جانب عقل نظری، رسیدن به درجه عقل مستفاد و از جانب عقل عملی رسیدن به فنا فی الله و بقاء یافتن به بقای اوست.

— سعادت و شقاوت

از آن روی که ملاصدرا، حکمت نظری را دارای تقدم و اهمیت نسبت به حکمت عملی برشمرده و حتی حکمت عملی را نیز بعنوان ابزاری برای رسیدن به غایت حکمت نظری در نظر گرفته، متصف شدن به ملکه حریت - که در ذیل حکمت عملی بدان پرداخته میشود - منوط به شناخت نظری نسبت به نفس و منافع و مضار آن است، چرا که بدون این شناخت، رسیدن به عدالت و رعایت حد وسط در تمایلات قوای نفسانی امکانپذیر نیست که خود این امر (عدالت)، لازمه حریت نفس است از تمایلاتی که در پی به بند کشیدن آن و ارضاء هر چه بیشتر خود هستند.

نفس انسان همچون معجونی است از صفات اخلاقی که بازگشت آن صفات به چهار منشأ بنامهای «بهیمی»، «سبعی»، «شیطانی» و «ملکی» است. صفاتی چون «شهوته»، «شره»، «حرص و فجور» منشأ بهیمی، صفاتی چون «حسد، عداوت، بغض و کینه»

۳۴. نجفی افرا، معاد در فلسفه صدرایی، ص ۲۷ و ۲۸.

منشأ سبعی، صفاتی چون «مکر، خدعه، حيله، تکبر، غرور، حب جاه، فخر فروشی و برتری طلبی» منشأ شیطانی و صفاتی چون «علم، پاکی و طهارت» منشأ ملکی دارند. خلاصی از ظلمات حاصله از سه منشأ نخستین جز به نور هدایتی که برخاسته از شرع و عقل است امکانپذیر نیست.

صفات همچون «شهوَت» و «شَره» – که منشأ بهیمی دارند- نخستین صفاتی هستند که در دوران کودکی در نفس پدید می‌آیند. پس از آنها، صفاتی چون «معادات» و «مناقشه» – که منشأ سبعی دارند – در نفس پیدا میشوند. سپس از منشأ شیطانی، نخست صفاتی چون «مکر» و «خدعه» در نفس پدید می‌آیند؛ بنحوی که نفس تحت سیطره آنها، بر آن میشود تا با کیاست خود بهیمیت و سبعت را هر چه بیشتر به سمت طلب دنیا و برآوردن شهوت و غضب بکشاند و در ادامه، صفاتی چون «کبر» و «عجب» و «فخر فروشی» و «برتری طلبی» ظاهر میگردد. و در پایان بعد از پدید آمدن این صفات که همگی از جنود شیطان محسوب میگردند، عقل که از احزاب خداوند و از جنود ملائک است به هنگام بلوغ در نفس آشکار میشود تا بوسیله آن، نور ایمان آشکار گردد.

نیروهای شیطانی نفس، پیش از پدید آمدن نیروی عقل، قلب را تسخیر نموده و بر آن استیلا یافته‌اند و نفس نیز بدانها الفت گرفته و بدنبال ارضاء تمایلات آنهاست تا اینکه نور عقل وارد قلب میشود و درگیری بین آن دو شکل میگیرد. اگر عقل بتواند به نور علم و ایمان، نیروهای شیطانی را مسخر خود سازد، هنگام حشر، انسان در زمره ملائک محشور میگردد.^{۳۵}

حکمای اسلامی نفس ناطقه را مدبر بدن دانسته‌اند، بدینسان که نطفه انسانی وقتی به نهایت استواء و اعتدالش در عناصر ترکیبی برسد، مستحق آن است که واجد نفسی

گردد که آن را تدبیر نماید.^{۳۶} تدبیر یعنی اتخاذ شیوهی صحیح و مناسب در برخورد با مسائل مورد مواجهه که بدون علم و حکمت امکانپذیر نیست. این امر بر عهده برترین قوه نفس ناطقه یعنی قوه عاقله است که با بهره جویی از حکمت بتواند نفس را در مسیر سیر تکاملی خویش قرار دهد.

اگر قوه عاقله انسانی در صحت و سلامت باشد و نفس نیز تحت سیطره کامل قوای حیوانی در نیامده باشد، حکمتی که در تدبیر قوای حیوانی بکار خواهد بست، برآورده نمودن تمایلات آنها در حد اعتدال است چرا که سرکوب نمودن تمایلات برخاسته از قوای حیوانی به همان اندازه آزاد گذاشتن آنها در ارضاء تمایلات زیانبار خواهد بود. ثمره این نحو اداره تمایلات که بدور از افراط و تفریط است، بی‌اثر نمودن تأثیر این قوا و متأثر و منفعل صرف نشدن نفس است بدون اینکه آنها سرکوب شوند یا آزاد بحال خود رها شوند. در راستای همین اتخاذ شیوه حکیمانه نفس ناطقه در برابر قوای حیوانی و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خویش است که نفس به صفت وجودی «عدالت» دست می‌یابد.

در این رویکرد نه تنها قوای حیوانی بر نفس حاکمیت نخواهند داشت بلکه این نفس است که با تدبیر حکیمانه خویش آنها را تحت سیطره درآورده و از اداره آنها بدین نحو، بنفع خود در جهت ارتقاء یافتن و رسیدن به کمال نوعی مورد انتظار بهره میجوید. تدبیر صحیح نفس نسبت به امور مربوط به بدن که از وظایف عقل عملی محسوب میگردد، مستلزم داشتن معرفت صحیح نفس نسبت به خود (انفس) و جهان پیرامونی وی (آفاق) است.

ملاصدرا به فعلیت رسیدن نفس انسانی و داشتن

۳۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۳۶. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۲۸.

حیات طیبه را منوط به نور معرفت و حکمت دانسته است. وی کسانی را که از معرفت و حکمت اعراض نموده‌اند بمصداق آیه کریمه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ»^{۳۷} در زمره زیانکارانی میدانده که بسبب فراموشی خود، خداوند نیز آنها را فراموش نموده است.^{۳۸} منظور وی از معرفت و حکمت شناخت حقایق وجودی امور است که در راستای تأمل در آفاق و انفس و مواهب حضرت حق تعالی بمثابه آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^{۳۹} میسر میشود. در بیانات حضرت ابراهیم (علیه السلام) آنجا که فرمود «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخِي الْمَوْتَى»^{۴۰} و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) که فرمود «رَبِّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، تقاضای رؤیت حکمت وجودی امور، بخوبی مشهود است.^{۴۱}

وی سعادت و شقاوت را نیز براساس مقدار بهره معرفتی نسبت به مراتب مختلف وجود توجیه و تبیین مینماید، بطوری که بالاترین سعادت و شقاوت را سعادت و شقاوت عقلی در مقایسه با سعادت و شقاوت حسی و مثالی دانسته است.^{۴۲}

ذکر این نکته در شناخت رویکرد معرفتی و حکمی ملاصدرا، خالی از فایده نیست که معرفت از منظر وی تنها «شناخت مفهومی» نیست – اگرچه این نوع معرفت نیز بنوبه خود حائز اهمیت است – بلکه او معرفت را از سنخ وجود دانسته که با کل هستی آدمی درگیر است و عالیترین نوع آن در اتحاد یا وحدت بین عالم و معلوم متجلی میگردد. از همین روست که انسان را سالک طریقی دانسته که از عقل شروع شده و به عقل نیز ختم میشود و برای همین، سخن از سفرهای چهارگانه بمیان آورده است.

نیاز نفس به حواس بدن در ابتدای سیر خود، بخاطر این است که بواسطه آنها، نفس، صاحب خیالات صحیحی شود تا از آنها، معانی مجرد را استنباط نماید

و بوسیله آن معانی مجرد، متفطن شود و نسبت به عالم خود، مبدأ خود و معاد خود، تنبه حاصل نماید. چراکه تفطن به معارف در ابتداء نشأت نفسانی جز بواسطه حواس امکانپذیر نیست. از همین روست که گفته شده «من فقد حساً فقد علماً». پس حواس اگرچه در ابتدای سیر نفس بسوی کمال خود سودمند است ولی در انتها نه تنها سودمند نیست بلکه بازدارنده هم هست.^{۴۳}

ملاصدرا لازمه رسیدن به سعادت یعنی «حریت» را امری مشکک دانسته، بطوریکه هر قدر علاقه بدنی نفس ضعیف گردد، حریت آن شدید میگردد و هر قدر علاقه بدنی آن شدید گردد، حریت آن ضعیف می شود و عبودیتش نسبت به شهوات^{۴۴} بیشتر میگردد.^{۴۵} وی، نفس شریف را نفسی دانسته که در حکمت و حریت، شبیه مبادی مفارقه میگردد.^{۴۶} حاصل حکمت، احاطه نفس بر معلومات و حاصل حریت، تجرد نفس از مادیات است. تمامی فضایل و رذایل اخلاقی – با وجود کثرت عددی – به حکمت و حریت و نیز مقابل (اضداد) آن دو بر میگردد.^{۴۷} در حکمت شبیه مفارقات گشتن یعنی همان جهانی عقلی شدن و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و مشاهده حقایق امور در عقل فعال است؛ در حریت

۳۷. حشر، ۱۹.

۳۸. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۴۳.

۳۹. بقره، ۲۶۹.

۴۰. بقره، ۲۶۰.

۴۱. همان، ص ۴۴۱ و ۴۴۲.

۴۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۶۳.

۴۳. همان، ص ۱۷۰.

۴۴. منظور از شهوات تنها شهوت جنسی نیست، بلکه مطلق مشتتهای نفس است که مربوط به امور دنیوی و آنچه بدان متعلق به آن است، میشود.

۴۵. همان، ص ۱۱۸.

۴۶. همان، ص ۱۱۶.

۴۷. همان، ص ۱۱۸.

شبهه مفارقات گشتن یعنی همان فنا شدن در حق و بقا یافتن به بقای او.

ملاصدرا، علاوه بر صراط مشترکی که انسان با نظر به حرکت جبلی و توجه غریزیش - بسان دیگر موجودات - بسوی مسبب الاسباب دارد (صراط تکوین) از صراط دیگری که مختص انسان است و بوسیله حرکت ارادی و نفسانی وی بنابر انگیزه دینی او شکل میگیرد (صراط تشریح)، سخن بمیان آورده است. وی همچنین با اشاره به کثرت عددی صراطهای موجود، «صراط مستقیم» را صراطی دانسته که جز به لقاء الله به غایتی دیگر که همگی از مظاهر اسماء و صفات اویند، ختم نشود^{۴۸}.

جمع بندی

از نظرگاه حکمت صدرایی، انسان موجودی است که خداوند به وی کرامت ذاتی بخشیده و همه چیز را بخاطر وی آفریده است تا بتواند به حکمت و جودوی خود پی برده و آنچه را که در تکوین وی بودیعت نهاده، از قوه به فعل برساند.

ملاصدرا، به فعلیت رسیدن نفس انسانی و داشتن حیات طیبه را منوط به نور معرفت و حکمت دانسته و کسانی را که از معرفت و حکمت اعراض نموده اند، در زمره زیانکارانی میدانده که بسبب فراموش کردن خداوند، نفس خویش را نیز از یاد میبرند.

معنای مورد نظر ملاصدرا از انسان، فراتر از معنای محسوس و منطقی آن است که تنها با تکامل و جودوی پس از گذراندن اطوار و نشئات مختلف حسی و خیالی و عقلی متحقق خواهد شد و به اوج خواهد رسید؛ اوجی که مقام جمع الجمع است و در آن هیچگونه کثرت، دوگانگی و تفرقه بی نیست چرا که وی توانسته به بلندترین معنا از زندگانی که همان فنا و نیستی در حق است راه یافته و به بقای او بقا یابد. از همینروست که حیات ظاهری را «حیات فانی» و حیات باطنی را «حیات باقی» نام نهاده اند.

با چنین نگرشی به انسان، دیگر زندگی معنای منفی و

ناخوشایند نخواهد داشت بلکه معنای آن مثبت و خوشایند خواهد بود و مرگ بمعنای گذر از مرحله بی به مرحله دیگر یا از نشئه بی به نشئه دیگر است که انسان مشتاقانه بدنبال فرا رسیدن اینچنین لحظه بی است؛ لحظه بی که بتواند به اصل و مبدأ وجودی خویش که در قوس نزول از آن دور افتاده در قوس صعود بدان برسد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.

صدری نیا، باقر، فرهنگ مآثورات متون عرفانی، تهران، علمی، ۱۳۸۸. مجلسی، محمدتقی، بحار الأنوار، ج ۲، بیروت، لبنان، موسسه الوفاء، بی تا.

ملاصدرا، أسرار الآيات وأنوار البينات، تحقیق و تصحیح محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.

تحقیق و تصحیح دکتر مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

تحقیق و تصحیح دکتر احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تحقیق و تصحیح علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

تحقیق و تصحیح دکتر رضا اکبری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

تحقیق و تصحیح دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.

رسالة سه اصل، تحقیق و تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۰.

مفاتیح الغیب، ج ۱، تحقیق و تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.

مبیدی یزدی، قاضی کمال الدین، شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹. نجفی افرا، مهدی، معاد در فلسفه صدرایی، تهران، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۲.

۴۸. همو، ۱۳۸۹، أسرار الآيات وأنوار البينات، ص ۳۱۷.