

# جایگاه انسان

## در حکمت متعالیه ملاصدرا

دکتر رضا اکبریان

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

نگاه متفکران و اندیشمندان مسلمان نسبت به انسان با آنچه از قرن چهاردهم میلادی به بعد در جهان مغرب زمین تحت عنوان اومانیزم رخ داده، تفاوت بنیادین دارد. امروزه آنچه مسئله را برای بشر اروپایی مشکل کرده، از بین رفتن دیدی درباره جهان و انسان است. اگر انسان نتواند در شناخت حقیقت و معنی و رسیدن به آن کامیاب شود، آن وقت با بی‌معنی بودن و نداشتن ایمان و آرمان، نمی‌تواند زندگی کند. اخلاق و ایمان بدون یک نوع حکمت و متافیزیک غیرممکن است. قرن بیستم و فجایع بی‌سابقه‌ای که در آن به وقوع پیوسته است، ثابت می‌کند که وقتی اصول دین سست شد، از اخلاق بهیچ وسیله‌ای نمی‌توان دفاع کرد. رنسانس سعی کرد بشر مسیحی را که پایی در آسمان و پایی در زمین داشت، کاملاً زمینی کند، یعنی تاکنون انسان، زمین را سرزمین اصلی خود نمی‌دانست و همیشه نسبت به این عالم حالت غربت داشت. نتیجه امر تصور نوعی نیروی استدلالی را در انسان به وجود آورد. از اینرو انسان ناچار بود بین دو چیز یکی را بتدریج انتخاب کند: یا یک راسیونالیسم فلسفی صرفاً استدلالی یا یک نوع میستیسیزم احساساتی دینی. وقتی دین ضعیف شد، در واقع چیزی که جای آن را گرفت، مکاتب

اگزیستانسیالیستی بود. در این مقاله هدف ما اینستکه تعالیم ملاصدرا را درباره انسان بیان کنیم و نشان دهیم که ملاصدرا در این باب، نظری متفاوت با فیلسوفان مغربزمین ارائه داده است. این مقاله همچنین ابعاد مختلف شناخت انسان و نقش آنرا در مواجهه درست با بحران هویت انسان معاصر روشن می‌کند.

### کلیدواژگان

انسان؛ بحران هویت؛ مسئله مغربزمین؛ عرفان و حکمت اسلامی؛ حکمت متعالیه؛ ملاصدرا.

شناخت حقیقت انسان را می‌توان یکی از مهمترین زمینه‌های تأملات و تفکرات اندیشمندان، عرفا و فلاسفه در جهان اسلام قلمداد کرد. آنها بخوبی دریافته‌اند که در شناخت انسان با موجودی بسیار پیچیده مواجهند که با تلاشهای علمی و عملی متداول نمی‌توان باسانی به حقیقت او پی برد. دعوت به شناخت این موجود پنهان و پیچیده، از اصیلترین تعالیم ادیان توحیدی بویژه دین مبین اسلام بشمار می‌آید. تأکید فراوان قرآن و نهج‌البلاغه بر شناخت «خود» و مخالفت با هوای نفسانی صحه گذاردن بر

■ اساساً رشد و تعالی انسان در گرو شناخت استعداد‌های گوناگون وی و رشد و تعالی آنها بطور هماهنگ و متعادل است. از نظر ملاصدرا، انسان، در صورتی می‌تواند اسوه و الگو برای دیگران قرار بگیرد که همه ارزشهای انسانی در او بنحو هماهنگ رشد کنند و رشد هر کدام از آنها به حد اعلا برسد.

این واقعیت است که بدون پرداختن به «خود» و درک دنیای درون، رهایی انسان ممکن نیست. جوهره اندیشه اومانیسم اینست که انسان، مدار همه چیز است و توانمندی و کامیابی و اقتدار و عظمت او باید کانون همه توجهات قرار گیرد. در نتیجه این تحول و نهضت، همانطور که ادبیات و هنر در خدمت ستایش و تمجید و تحسین انسان درمی‌آید، علوم تجربی نیز با هدف افزایش کامرانی بشر و اقتدار او بر طبیعت، توسعه و بالندگی پیدا می‌کند و تلاش عالمان بجای شناخت «حقیقت» و گشودن راز «هستی و انسان»، معطوف به گسترش تسلط بشر بر تغییر «طبیعت» و «محیط» و «انسان» می‌شود. در چنین فضایی از تفکر و اندیشه، روش تجربی و استقرایی در شناخت ابعاد گوناگون وجود انسانی بکار گرفته شد و به انسان، همچون پاره‌ای از طبیعت و چیزی که قابل شناخت تجربی است، نگریسته شد.

نکته‌ی را که در بررسی بحران موجود نباید از نظر دور داشت، عبارتست از عدم اعتنا و بیتوجهی هر شاخه از شاخه‌های سه‌گانه انسانشناسی به دستاوردها و پژوهشهای شاخه‌های دیگر. بعنوان مثال، اغلب تلاشهای علمی در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی، بدون نگاه به محتوای انسانشناسی فلسفی و دینی صورت می‌پذیرد. هر نظریه که در این علوم بدان پرداخته می‌شود، آگاهانه بر پیشفرضهای

انسانشناختی خاصی بنا شده است. حاصل این وضعیت، محرومیت جامعه علمی از دستیابی به شناختی جامع و کامل از انسان است و تا اوضاع بدین منوال باشد، جامعه علمی از شناخت کلیت انسان محروم است و باید به شناختهای جزئی پراکنده و بعضاً متضاد اکتفا کند.

یکی از مهمترین ویژگیهای انسانشناسی در حکمت متعالیه، در تفاوت اساسی آن در نگرش به انسان است. علمی که بگونه‌ی به شناخت انسان می‌پردازند، همچنین فلسفه‌های رایج غربی که درباره انسان اظهار نظر می‌کنند در این نکته که انسان را یک پدیده می‌دانند، اتفاق نظر دارند. مراد از پدیده بودن انسان اینست که انسان را بی‌ارتباط با مبدأ فاعلی و خالق او و بی‌ارتباط با غایت و هدف نهاییش مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهند. در این نگرش، صرفاً به روابط درونی انسان و ارتباطش با سایر اشیا توجه می‌شود. در حکمت متعالیه، آدمی بعنوان موجودی که با خداوند ارتباط وجودی دارد و در حرکت بسوی غایت و هدف خاصی است، معرفی می‌شود. بدیهی است که نبودن این ویژگی در مطالعات تجربی و فلسفی رایج معاصر، باعث ارائه شناختی غیرواقعی از انسان شده است. معنای این سخن، مربوط به انسان از طریق دانشمندان و فیلسوفان مغربزمین نیست بلکه منحصر کردن هویت انسان در دستاوردهای علوم تجربی و فلسفه‌های رایج است. انتظار اینکه این علوم بتوانند هویت انسان را بر ما آشکار سازند و پاسخگوی سؤالات اساسی در باب انسان باشند انتظاری غیرمنطقی و بیهوده است.

ویژگی دیگر، جامعیت حکمت متعالیه در معرفی انسان در قلمرو «آنچنانکه هست» و «آنچنانکه باید» می‌باشد. ملاصدرا در حکمت متعالیه انسان



را در این دو قلمرو بطور بنیادین توصیف و معرفی کرده است. ما می‌توانیم انسان در دو قلمرو فوق را از سخنان ملاصدرا بشناسیم. مخصوصاً با در نظر گرفتن این حقیقت مسلم که طرح‌کننده مطالب مزبور درباره انسان، خود یک انسان متعالی است و با همه ابعاد و مختصات انسان، نزدیکترین آشنایی را دارد. منشأ احاطه او درباره این حقایق اینست که او با کمال آشنایی به تمایلات آدمی، دست از آنها شسته و بخوبی توانسته است رابطه خود را با خدا، خود و طبیعت و افراد جامعه تنظیم کند. ویژگی سوم اینست که هم حکمت متعالیه حاوی تعالیمی است که براساس آنها انسان از رشد هماهنگ برخوردار می‌شود و هم ملاصدرا خود از شخصیتی متعادل برخوردار است. اساساً رشد و تعالی انسان در گرو شناخت استعدادهای گوناگون وی و رشد و تعالی آنها بطور هماهنگ و متعادل است. از نظر ملاصدرا، انسان، در صورتی می‌تواند اسوه و الگو برای دیگران قرار بگیرد که همه ارزشهای انسانی در او بنحو هماهنگ رشد کنند و رشد هر کدام از آنها به حد اعلا برسد.

### قابل شناخت بودن انسان

آیا اصولاً شناخت حقیقت انسان میسر است؟ آنچه مسلم است ملاصدرا نیز همچون سایرین اگرچه شناخت حقیقت انسان را به علم حصولی میسر نمی‌داند، اما راه دستیابی بدان را نیز بسته و ناممکن نمی‌داند. بعقیده او انسان برخلاف سایر ممکنات که از ماهیت و مرتبه وجودی خاصی برخوردارند، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد و بلکه در وعاء طبیعت بمقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی با بدن دائماً در حرکت بوده و از مرتبه‌یی به مرتبه دیگر منتقل می‌شود. بنابراین مراتب وجودی متفاوتی دارد

و در هر آنی از آنات به شیء تازه منقلب می‌گردد و از هر مرتبه آن ماهیت خاصی انتزاع می‌شود. همچنین وجود انسان منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه عوالم و نشئات خاص قبل از این جهان و پس از آن دارد. پس بدیهی است که شناخت حقیقت چنین موجودی که توقف در مرتبه ندارد و همواره در تحول و تکامل است بسیار سخت و دشوار بوده و همین صعوبت، سبب ظهور دیدگاههای مختلف گردیده است.<sup>۱</sup>

براساس مبانی هستیشناسی ملاصدرا، وجود حقیقتی است عینی و متحقق در خارج، حقیقتی بسیط که بر همه چیز عالم سایه افکنده است. حقیقت وجود، حقیقت واحد ذومراتبی است که تمامی وجودات امکانی و هویات تعلقی، شئون و اطوار و تابش و سایه‌های این حقیقت واحدند. بنابراین حقیقت انسان عین اضافه اشراقیه و تعلق وجودی به مبدأ اعلی است و از اینرو بدون مبدأ و مستقل از آن قابل ادراک نیست در غیر اینصورت دیگر اضافه نخواهد بود زیرا معرفت وصف است و همواره تابع موصوف و اگر موصوفی حقیقتش عین تعلق و وابستگی باشد در شناخت خود نیز نمی‌تواند مستقل

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۹۸.

۲. ملاصدرا در اینباره می‌گوید: «فعلما بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا، لکن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا. و لما كانت اضافة مبدئنا الینا و فاعلیته لنا؛ فعلما بمبدئنا مقدم علی علمنا بذاتنا، لکون ذاته مقدماً بالا یجاد علینا» (همان، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی، ص ۴۶۷). در نظر ملاصدرا همانند سهروردی شناخت آنچه که ذات و خود معرفی می‌گردد، از طریق مفاهیم و صورت ذهنی ممکن نیست، زیرا صورت ادراکی هر چه باشد خود انسانی نیست و باضمیر «من» نمی‌توان بدان اشاره کرد، بلکه مفهوم است و تنها با ضمیر «او» یا «آن» می‌توان از مفاهیم سخن میان آورد.

و بنیاز باشد.<sup>۳</sup> پس انسانی که هستیش عین تعلق و وابستگی و فقر و نیازمندی است، شناخت او در پرتو شناخت مبدئش میسر است و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>۴</sup> ناظر به همین معناست.

با اینهمه، انسان را بواسطه صفات، افعال و حالاتش می توان شناخت. بعقیده ملاصدرا انسان در ذات و صفات و افعال، مثال حق تعالی است و شناخت حقیقت واجب تعالی جز برای واجب ممکن و میسر نیست. «ولا یحیطون به علماً و عنت الوجوه للحدی القیوم»<sup>۵</sup> اما شناخت آیات و نشانه ها و مظاهر و تجلیات او ما را به ذات اقدس الهی رهنمون می سازد. بعلاوه اینکه شناخت حقیقت انسان در قالب علم حصولی ممکن نیست، بمعنای به نسبت کشیده شدن همه راهها و بسته شدن کلیه درهای شناخت نیست چرا که با درک شهودی و فنای عرفانی مساوی با عدم رؤیت می توان به شناخت این حقیقت دست یافت و خویشتن خویش را شناخت، چنانکه می گوید:

بدان که علم به ذات و حقیقت خویش، جز با حضور ذات خود برای خود ممکن نیست و بدست آوردن این علم جز با دگرگونی وجود ظلمانی نفسانی به وجود نورانی روحانی نه ممکن است و نه می توان تصورش را نمود و فرموده پیامبر اکرم (ص) که «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره فمن أصابه ذلك النور فقد اهتدی» اشاره به همین مطلب است.<sup>۶</sup> و از اینروست که ملاصدرا هیچ علمی را اوثق و اقوای از علم انسان به خویش ندانسته و آن را اول العلوم و اقدام آنها می داند.<sup>۷</sup>

### نسبت میان انسان و نظام هستی

پرسش وجود و بحث از حقایق جاودانی و تمایز میان

محسوس و نامحسوس به گذشته اختصاص ندارد، و الآن نیز مسئله انسان این است. انسان همواره بین دو راز بزرگ زندگی می کند: ابتدای هستی و انتهای آن. هیچ تمدنی نمی تواند از این دو مسئله احتراز کند. امری که هرگز دگرگون نخواهد شد، همین موضوع قرار گرفتن انسان بین این دو مسئله است. پیام حکمت و عرفان و دین، جاودان خواهد بود، چون سروکارشان، بحث درباره این دو مسئله است. اینکه ما از کجا آمده ایم و به کجا خواهیم رفت، مسئله بغرنج فلسفی است که همواره نظر فیلسوفان را به خود معطوف کرده است و دقیقاً بخاطر اینست که مطالعه آراء فیلسوفان گذشته، مورد توجه فلاسفه قرار می گیرد

۳. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید»، فاطر/ ۱۵۷.

۴. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۸۸ قمری، ج ۲، ص ۳۲، حدیث ۲۲؛ مصباح الشریعه، انتشارات حجر، ۱۳۶۱، باب ۵، ص ۱۳.

۵. طه/ ۱۱۱.

۶. ملاصدرا، اسرار الایات، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۳.

۷. اصولاً تاریخ تفکر درباره وجود در فلسفه اروپایی و فلسفه اسلامی فرقهای اساسی دارد. یکی از اختلافات اساسی اینست که در فلسفه اروپایی وجود بصورت مصدر بکار گرفته شده و بتدریج معنی آن محدود شده تا بصورت یک مفهوم ذهنی در آمده است و در فلسفه های جدید تحصلی، اصولاً می گویند که وجود معنا ندارد و کلمه ای است که فقط ما می توانیم به وجود این شیء و آن شیء تعبیر کنیم. فیلسوفانی چون هیوم و کانت و بتبع آنها پوزیتیویستها قایل به وجود محمولی نیستند و موجود بما هو موجود را مفهومی بی معنی می دانند. این نکته حایز اهمیت فراوان است که در فلسفه اسلامی تحت نفوذ مستقیم دین اسلام، همیشه وجود بصورت فعل امر بکار برده شده است، مانند کلمه «کن» در آیه مبارکه «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون». در قرآن کریم وجود، امر خداوند است، نه اسم. این باعث شده که اصلاً تصور مفهوم وجود، به معنا و مصداقی که کلمه وجود در فلسفه اسلامی داشته، با آنچه که در فلسفه غرب است، متفاوت باشد.





**■ پرسش وجود و بحث از حقایق جاودانی و تمایز میان محسوس و نامحسوس به گذشته اختصاص ندارد، و الآن نیز مسئله انسان این است. انسان همواره بین دو راز بزرگ زندگی می‌کند: ابتدای هستی و انتهای آن.**

ارزش و معنای دیگر می‌یابد و محکوم به فنا نیست. بر این اساس حکمت متعالیه از چنان زمینه برخوردار است که می‌تواند ناظر به مسائل عصر حاضر، پیامهای حیاتی مؤثری برای انسان داشته باشد. مهمترین خدمت حکمت متعالیه به دنیای امروز، حل مسئله‌ی است که بشر بعنوان موجودی میرا همواره در درون خود با آن مواجه است یعنی می‌فهمد که حیات، ابتدا و انتها دارد و خود را ناگزیر از شناخت آن می‌بیند. فلسفه اسلامی و بخصوص حکمت متعالیه، دارای نقشه‌ی از دار وجود است که نشان می‌دهد انسان در کجاست، آغاز و انجامش چیست، از کجا آمده و به کجا خواهد رفت.

با احتیاجی که بشر بعنوان یک موجود زنده در درون خود دارد یعنی می‌فهمد که حیات ابتدا و انتها دارد و با جوابهایی که فلسفه‌های امروز می‌دهند بهیچوجه این مسئله حل نمی‌شود. اولین خدمت بزرگی که حکمت و عرفان اسلامی می‌تواند به دنیای امروز بکند حل این مسئله است؛ یعنی در دامن همین عرفان و حکمت بوده که جهان اسلام توانسته است هشت قرن پیش، مرکز بزرگ علم جهان باشد و

و حتی گذشتگان نیز که چندان اعتنایی به تاریخ نداشتند، در آثار خود، اقوال ایشان را نقل می‌کردند و مورد بحث و چون و چرا قرار می‌دادند.

هنگامی که در فلسفه ملاصدرا سخن از «وجود» به میان می‌آوریم، مقصود ما تنها یک مفهوم ذهنی نیست بلکه واقعیت عینی وسیعی است که شامل همه چیز از جمله خود ما می‌شود و همه چیز مظهر، مرتبه و درجه‌ی آن است. این معنا با اگزیستانسیالیسم تفاوت زیادی دارد. اگزیستانسیالیسم هنگامی در فلسفه اروپایی ظهور کرد که وجود، بدان معنای مطرح در فلسفه سنت توماس و یا حتی لایبنیتس، از بین رفته بود؛ یعنی کسی جز الهیون مسیحی در کلیسای کاتولیک به وجود بمعنای یک واقعیت مطلق خارج از ذهن انسان اعتقاد نداشت. فلاسفه معروف اروپا مدتها بود که از چنین راهی دور شده بودند. معادل اصالت وجود دقیقاً اگزیستانسیالیسم نیست. اگزیستانسیالیسم، یعنی اگزیستانس انسان. منظور از آن، زندگی فرد، حیات فرد و فوقش وجود فرد است نه وجودی که گسترش دارد و وجود همه اشیا را در بر می‌گیرد.

حتی مارسل که معتقد به وجود خدا نیز هست، نوعی شکاف و جدایی بین وجود انسان و وجود خداوند قایل است، در حالیکه بر طبق نظریه وجود در فلسفه اسلامی، انسان هیچگاه از خداوند جدا نیست؛ یعنی انسان در مرتبه‌ی از وجود قرار دارد که چه خود بداند و چه نداند به مراتب بالاتر واقعیت متصل است. وجود انسان در فلسفه اسلامی، وجودی است برای حیات ابدی و وصال به مراتب عالیت هستی و عین حضور و شهود است، حال آنکه سارتر و امثال او وجود را چیزی می‌دانند که پایانش نیستی و عدم است و اتصالی به مراتب عالیت وجود ندارد. اینست که در فلسفه اسلامی، انسان، نوعی

ریاضیدانان و فیزیکدانان و پزشکان و شیمیدانان بزرگ تربیت کند که هیچ نوع احساس غربت از این تمدن و فلسفه نداشته‌اند. اشخاصی مانند فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی و ملاصدرا نهایت ارزش را نه تنها برای ایرانیان و مسلمانهای امروزی، بلکه برای تمام دنیا دارند. باین معناکه اینها پیروان و معتقدان نوعی فلسفه و حکمت و عرفانی بودند که درست همان مطالبی که خیلی از اگرستانسیالیستها در پی آن بوده و بدست نمی‌آورند (یعنی معنی زندگی، مرگ، عشق و ترس) را جواب داده است و در عین حال توانسته‌اند آثاری از خود بجای بگذارند که از لحاظ دقت نظر و منطقی بودن و استدلالی بودن با بهترین کتب فلسفی قابل مقایسه است. نظرگاه آنان در واقع مرکب از عناصر مختلفی است که جدایی آنها امروزه شاید بزرگترین مسئله مغربزمین باشد. این جدایی بین علم و دین و فلسفه و عرفان و معنویت مسئله‌ی است که اگر بشر از و پایی نتواند آنها را با هم آشتی دهد، مانند کسی است که از این مرض می‌میرد.

### ماهیت انسان

درباره «ماهیت انسان»، اختلاف نظرهایی وجود دارد. قضاوت درباره ماهیت موجودی که ابعاد و جنبه‌های گوناگون ندارد و غایت محسوسی را دنبال می‌کند، کار دشواری نیست. اما سخن گفتن از کمال و نقص آدمی، چندان آسان نیست زیرا انسان دارای قوا، استعدادها، تمایلات و غرایز کاملاً متفاوتی است و هر بعدی از ابعاد وجود او غایت و کمالی دارد که اگر به فعلیت برسد و استعدادهای پنهان آن شکوفا و بارور گردد، انسان در آن جنبه و جهت به کمال رسیده است. حال پرسش اساسی آنستکه کدامیک از این

جنبه‌ها و فعلیتهای، معیار و ضابطه اصلی سنجش کمال آدمی محسوب می‌شوند و کمال نهایی انسان را در کمال یافتن کدام بعد از ابعاد انسان باید جستجو کرد. این سؤال با این پرسش مهم که: «سعادت انسان در چیست؟» ارتباط بسیار نزدیکی دارد و در طول تاریخ اندیشه، کوششهای فراوانی برای پاسخ به آن صورت گرفته است. بعنوان نمونه، مکتب لذتگرایی، سعادت و کمال آدمی را در کامیابی هرچه بیشتر و بهتر جستجو می‌کند و آن دسته از فلاسفه که گوهر حقیقی انسان را عقل و قوه تفکر و اندیشیدن او دانستند انسان را مرادف با فیلسوف، و سعادت انسان را در شناخت و درک صحیح از حقایق فلسفی دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد، حل این مسئله در گرو مشخص شدن آن دسته از ابعاد و جنبه‌هایی است که حقیقت انسان و انسانیت او را تشکیل می‌دهند. در نظر ملاصدرا، هستی انسان مقدم بر ماهیت اوست. او همواره در نوعی نسبت فعال با عالم قرار می‌گیرد. براساس حکمت متعالیه ملاصدرا، انسان از خود فرامی‌رود و در خود، تعالی می‌جوید چنانکه در کتاب اسفار اربعه نیز از سالک بودن و مسافرت انسان از خلق بسوی حق و برعکس سخن به میان می‌آید. در نظر فیلسوفان وجودی جدید، نیز وجود، اصل و مقدم بر ماهیت است و انسان با تعالی جستن در وجود، می‌تواند ماهیت خود را در پایان امر به منصفه بروز و ظهور رساند.

باید توجه داشت که در باب اصالت و تقدم وجود بر ماهیت نیز طریقه صدرالماتلّهین با طریقه فیلسوفان وجودی جدید تفاوت دارد و انگیزه او غیر از انگیزه آنان شناخته می‌شود. بسیاری از فیلسوفان وجودی معاصر بر این عقیده‌اند که اگر انسان تعریفپذیر نیست تنها باین دلیل است که این موجود در آغاز، هیچ



است. انسان چیزی نخواهد بود مگر اینکه بعدها بشود و در آن هنگام او همان چیزی خواهد شد که از خودش می‌سازد. در نظر فیلسوفان وجودی، هستی انسان مقدم بر ماهیت اوست. این فیلسوفان از انسان آغاز می‌کنند اما از انسان در مقام وجود و نه از انسان در مقام فاعل شناسایی.

در فلسفه‌های وجودی معاصر، کلمه «وجود» محدود به نوعی از هستی است که در انسان تمثیل می‌یابد و البته انسان موجودی است که چستی آن در هستی آن نهفته است. از اینرو موجود انسانی هنگامی به کمال می‌رسد که به ندای هستی پاسخ گوید و در پاسخگویی به ندای هستی است که تعالی تحقق می‌پذیرد. برخی از فیلسوفان وجودی، معتقدند انسان فقط در تجربه‌های شهودی و جذبه‌های درونی نیست که به تعالی دست می‌یابد بلکه انسان در هستی خویش، متعالی است. این موجود شگفت‌انگیز در هر لحظه تعالی می‌جوید و از آنچه در آن لحظه هست، پای خود را فراتر می‌گذارد. انسان تنها حیوانی است که درباره خویش به تأمل می‌پردازد و می‌تواند از خودش فاصله بگیرد. باید توجه داشت که فرارفتن و تعالی جستن انسان تنها یک‌طور و دگرگونی زیست‌شناختی نیست که برحسب مشاهدات تجربی از بیرون مورد بحث و بررسی قرار گیرد بلکه انسان بر حسب تصورات و ادراکاتی که آگاهانه به آنها دست می‌یابد از مرتبه وجودی خویش فراتر می‌رود و تعالی می‌جوید.

در واقع، انسان تنها جزئی از عالم نیست، بلکه او همواره در نوعی نسبت پرتنش و غوغا برانگیز با عالم قرار می‌گیرد و در همین نسبت غوغا برانگیز است که تراژدی زندگی به منصف ظهور و بروز می‌رسد. وجود داشتن انسان، متضمن بودن در عالم است. البته بهمان اندازه که انسان در عالم، عمل می‌کند، عالم نیز

■ سخن گفتن از کمال و نقص آدمی، چندان آسان نیست زیرا انسان دارای قوا، استعدادها، تمایلات و غرایز کاملاً متفاوتی است و هر بعدی از ابعاد وجود او غایت و کمالی دارد که اگر به فعلیت برسد و استعدادهای پنهان آن شکوفا و بارور گردد، انسان در آن جنبه و جهت به کمال رسیده است.

در انسان عمل متقابل دارد. در نظر فیلسوفان وجودی معاصر، رابطه متقابل بین انسان و عالم یک رابطه عرضی و بیرون از ذات نیست. یعنی عالم به انسان افزوده نمی‌شود چنانکه انسان نیز برحسب تصادف یا نیاز بیرونی، در عالم قرار نمی‌گیرد بلکه وجود داشتن انسان بحسب ذات، متضمن بودن در عالم است. در عالم بودن، اهتمام داشتن به عالم و درگیر شدن در اعمال متقابل و بیوقفه با اشیا است که انسان با آنها روبرو می‌گردد.

ملاصدرا اگرچه همانند فیلسوفان سلف انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کند و نطق را که فصل منطقی آدمی است بمعنای درک کلیات و رسیدن به ساحت حقایق کلی می‌داند اما در عالم خلقت انسان فقط نفس ناطقه نیست بلکه مرکب از نفس و بدن است اما نه بنحو ترکیب دو جزء مجزا از یکدیگر. بسخن دیگر، اگرچه نفس و بدن در منزلت و مرتبت مختلف با یکدیگرند ولی در حد ذات، حقیقت واحدی هستند که در عین وحدت و بساطت درجات متفاوتی دارند، درست مانند شیء واحدی که دو طرف دارد: طرفی که دائماً در حال تحوّل و تبدل و فنا بوده و فرع است و طرفی ثابت و باقی که اصل است.

نفس و بدن عبارتند از شخصیت و هویت واحدی که در اصل جوهر ترقی می‌نماید و وحدت شخصیه آن در تمام مراتب محفوظ است. منتها در هر مرتبه

کاملتر می‌شود و هرچه نفس در وجودش کاملتر شود، بدن صفا و لطافت بیشتری یافته اتصال و پیوستگیش به نفس شدت می‌یابد و اتحاد میان ایندو قویتر و شدیدتر می‌گردد تا جایی که وقتی انسان به مرتبه وجود عقلی رسید و انسان عقلی شد، بدون هیچگونه مغایرتی امر واحدی خواهد بود.<sup>۸</sup>

از اینروست که ملاصدرا نظر کسانی که حقیقت انسان را همان نفس ناطقه و قوه عاقله او می‌دانند و مقامات انسان را احوال و عوارض نفس می‌دانند که از بدو خلقت تا آخر عمر بتدریج در او پدید می‌آید و بر او عارض می‌گردد، نمی‌پذیرد. از نظر آنان بدن و قوای آن نسبت به نفس عاقله چون ابزارهای صناعی است که از آنها بهره می‌جوید و هیچ مداخلیتی در وجود و حقیقتش ندارند، در حالیکه بعقیده ملاصدرا نفس ناطقه صورت انسان است و صورت متحد با ماده است و از آنجا که شئیت شیء به صورتش می‌باشد و صورت شیء تمام حقیقت شیء است و تمام حقیقت همان فصل اخیر است و فصل اخیر واجد تمام حقایق مادون خویش است پس صورت انسانی همانند برزخی که جامع دو عالم است آخرین مرتبه حقیقت و معنای جسمانیت است و اولین مرتبه روحانیت؛ از اینرو باب‌اللهی است که بواسطه آن به عالم قدس و رحمت پای می‌گذارد؛<sup>۹</sup> و بهمین دلیل است که برخی آنرا هم‌مطراز عالم امر می‌نامند.<sup>۱۰</sup> در نتیجه بدن و قوای نفس چیزی جز مظاهر و آیات و نشانه‌های خود نفس نخواهند بود. پس بدن مرتبه نازل نفس و نفس مرتبه عالی و صاعده بدن است<sup>۱۱</sup> که نفس بوسیله آن و با حرکت جوهری مراتب کمال را یکی پس از دیگری طی می‌کند.

بعقیده ملاصدرا نفس در همه احوال و مقامات خود ماهیت ثابتی ندارد، بلکه بموازات استکمال

وجودی خود، ماهیات گوناگونی را می‌یابد و با آنکه وحدت شخصی و وجودی آن محفوظ است، مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند. این مدعا مبتنی بر یک اصل فلسفی است که بر اساس آن هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد، اما آنچه بعنوان نفس جوهر تدبیرکننده بدن است، منوط به حصول استعداد خاص در ماده بدن است، و وقتی شرایط مادی لازم فراهم گردید و بدن استعداد تامی برای پذیرش نفس یافت نفوس جزئی وارد عالم طبیعت می‌شوند و حدوث جسمانی می‌یابند که این مرحله دوم تحقق آن در عالم طبیعت است یعنی نفس ناطقه از عالم مجرد تنزل کرده و در قوس نزول خود به عالم طبیعت می‌رسد و سپس در پرتو اکتساب فضایل و کمالات نفسانی پس از استکمال، در قوس صعود به عالم عقلی راه می‌یابد و حتی بالاتر از عقل فعال رفته

۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه،

ج ۹، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان، ص ۱۳۰.

۹. همان، ج ۳، ص ۸۰.

۱۰. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، «شواهد الربوبیه»،

تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵، ص ۳۱۳.

۱۱. قابل ذکر است که بعقیده صدرا این بدن ظاهری همان ماده‌ای نیست که نفس در آن تصرف می‌کند. (مجموعه رسائل فلسفی، ص ۳۱۸).

۱۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، «سوره یس»، تصحیح

محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۷۷. ملاصدرا با تأثر

از آیات شریفه قرآن بر این عقیده است که اگرچه انسان مقامات و

نشئات گوناگونی دارد اما از حیث وجودی هویت واحدی است

که از پایینترین منازل هستی آغاز گشته و بتدریج تحول وجودی

یافته تا به مرتبه عقول بلکه عقل اعظم و قلم اعلی می‌رسد و به

موطن اصلی خویش باز می‌گردد. پس ماهیت انسان اگرچه

متضمن تمام مراتب و شئون مادون خویش است اما وحدت

جمعیه‌ای دارد که ظل وحدت الهیه است. (ر.ک: الحکمة

المتعالیه، ج ۸، ص ۱۵۳؛ تفسیر القرآن الکریم، «سوره سجده»،

ص ۴۸ ذیل آیه ۵).





و با عقول عالیه متحد می‌گردد و این مرحله سوم وجود نفس انسانی است. این نظریه صدرا نیز بر اساس مبانی و اصول فلسفی تشکیک در وجود و حرکت تکاملی و اشتدادی در جوهر و نیز اتحاد مبدأ و منتهاست. تفاوت مرحله اول و سوم در اینست که نفوس در مرحله نخست، وجودی جمعی و کلی دارند ولی در مرحله سوم کثرت نفوس انسانی کمال یافته محفوظ است. پس حق اینست که نفس انسانی جسمانیة الحدوث و التصرف و روحانیة البقاء و التعلل است. برخلاف عقول مفارقه که همگی روحانیة الذات و الفعل هستند و طبایع که جملگی «جسمانیة الذات و الفعل هستند» و هر یک از آن جواهر برخلاف نفس انسانی مقامی معلوم و شأنی ثابت و غیر متحول دارند، نفس ناطقه آدمی هم در نشئه عقلانی قبل از عالم طبیعت حضور دارد و هم در نشئه طبیعی؛ و در قوس صعود خویش بار دیگر به نشئه عقلانی بازمی‌گردد تا به افق ملاً اعلی و ملائکه علویین می‌رسد.<sup>۱۳</sup> این اعلی مرتبه انسان و محل اتصال دو قوس نزول و صعود دایره هستی و اتصال اول به آخر و آخر به اول است که خاص انسان می‌باشد.<sup>۱۴</sup> از اینرو حقیقت انسان مشتمل بر جمیع عوالم وجودی و طبقات موجودات است. ملاصدرا عدم توجه به این حقیقت مهم و آشکارا ناشی از غفلتزدگی و بیتوجهی می‌شمارد و می‌گوید:

باطن انسان (یعنی ذات و حقیقت او) هر لحظه از نوعی به نوعی دیگر انتقال می‌یابد ولی اکثر مردم از درک و فهم این نکته یا عاجزند و یا در ورطه غفلت و بیخبری افتاده‌اند مگر آنانکه خداوند متعال حجاب غفلت را از دیدگان نشان در این دنیا برداشته است، چنانکه آیه شریفه «بل هم فی لبس من خلق جدید»<sup>۱۵</sup> حکایت از آن دارد. ... و هر کس به وجدان خویش مراجعه

کند خواهد یافت که هویت او در حال حاضر غیر از هویت او در آن گذشته و آن آینده است و خواهد دانست که این اختلاف و تفاوت صرفاً بدلیل اختلاف عوارض نیست بلکه ناشی از تفاوت و اختلاف اطوار و مراتب ذات واحد است، درست مانند درجات متفاوت افعال حق تعالی که با آیات شریفه «کل یوم هو فی شأن»<sup>۱۶</sup> و «سفرغ لکم آیه الثقلان»<sup>۱۷</sup> به آن اشاره می‌کند.<sup>۱۸</sup> بر این اساس ملاصدرا انسان را حقیقت واحد ذومراتبی می‌داند که در ذات و گوهر خود دائماً در تحوّل و سیلان است و بواسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به مجرد مثالی (یا برزخی) و سپس به مجرد عقلی و در نهایت به مقام فوق مجرد یعنی مقام الهی که هیچ حد و محدودیت و ماهیتی ندارد نایل آید. وی با تفسیری مبتنی بر هستی‌شناسی عرفانی، یک اصل کلی را بیان می‌دارد که موجودات متأصل دارای مراتب یعنی چهارگانه هستند که همان وجود طبیعی، نفسانی، عقلی، و الهی هر موجود اصیل می‌باشد. همین مراتب نیز دارای مراتب نامتناهی است که آدمی از مراتب پایینتر و بترتیب و بتدریج راهی مراتب بالاتر و شریفتر می‌شود و تا همه مراحل طبیعی را طی نکند وارد مراحل مرتبه نفسانی و سپس عقلانی نمی‌شود.

صدرالمتألهین برخلاف نظر جمهور حکما و

۱۳. همان، ج ۸، ص ۳۸۶ - ۴۰۱ و ۴۳۲.

۱۴. همان، ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر رضا محمدزاده، ص ۵۹۰ - ۵۹۱.

۱۵. ق/۱۵.

۱۶. رحمن/۲۹.

۱۷. رحمن/۳۱.

۱۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، مفتاح ۱۵، مشهد ۷، ص ۵۵۵.



فلاسفه - که ماهیت انسان را مجموع وجودات منحاز از همدیگر و مجتمع با هم می‌دانند - بر این عقیده است که ذومراتب بودن حقیقت انسان بدین معنا نیست که ماهیت انسان مجموعه‌یی از وجودات مشخص و امارات جداگانه باشد، بلکه هر معنای معقولی مانند انسان اگرچه ماهیت کلیه دارد که قابل صدق بر کثیرین است اما بنابر اصالت وجود، انسان یک حقیقت مستمر و سیال و یک هویت شخصیۀ واحد است که از نقص رو به کمال می‌رود و از تمام این هویت و شخصیت واحد یک ماهیت انتزاع می‌شود، اگرچه ممکن است از هر مرتبه و مرحله آن ماهیتی جداگانه نیز انتزاع گردد.

انتزاع ماهیات متفاوت و گوناگون کادح وحدت او نیست زیرا ماهیت حدّ وجود است و مفهومی است که از وجود تنزل یافته انتزاع می‌شود و موجود در هر مرتبه و حدّی که باشد ماهیت همان حدّ و مرتبه را خواهد داشت. و ماهیت در حدّ ذات خود مقید بهیچ قیدی نیست، نه توحید و نه تکثیر، نه کلیت و نه شخصیت، نه موجودیت و نه معدومیت، نه معقولیت و نه محسوسیت، و از اینرو هم بر کلی صدق می‌کند و هم بر متکثرات فردیه و طولیه، اما این طبیعت مطلقه هرگاه در ماده خارجیۀ یافت شود قطعاً همراه با کیف و کم و این وضع و متی خواهد بود و همه این امور اگرچه زاید بر طبیعت انسانی هستند اما داخل در تشخیص و نحوه وجود می‌باشند.<sup>۱۹</sup>

پیش از ملاصدرا، ابن عربی و اتباعش با استناد به حدیث نبوی: «انّ الله خلق آدم علی صورته»، انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی دارای جنبه لاهوتی و صورت الهی می‌شناسد و با این شناخت در میان سایر اجزاء عالم او را به شرف داشتن صورت الهی مخصوص می‌داند. با آنکه ابن عربی لاهوت و ناسوت

را دو وجه حقیقت واحد می‌داند، نه دو طبیعت جدا از هم، یعنی که حقیقت، یکی بیش نیست، اما برخلاف ملاصدرا که قایل به وحدت تشکیکی و حرکت جوهری است، می‌پذیرد که این حقیقت واحد، باطنی دارد و ظاهری. باطنش لاهوت و ظاهرش ناسوت است که احیاناً باسم ربوبیت و عبودیت خوانده می‌شوند.<sup>۲۰</sup> برابر اندیشه وی و بحسب عباراتش انسان صورت الهی،<sup>۲۱</sup> و شریف‌المنزله و رفیع‌المرتبه است، عالم اصغر و روح عالم اکبر و علت و سبب آن است؛<sup>۲۲</sup> مختصر الشریف است که جمیع

۱۹. همو، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۲۵ - ۱۲۷.

۲۰. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۳۶۵، مقدمه عقیفی، صص ۳۵ - ۳۶.

۲۱. ابن عربی در الفتوحات المکیة (بیروت، دار صادر، ج ۱، باب ۳۴، ص ۲۱۶) حدیث: «انّ الله خلق آدم علی صورته» را از پیامبر نقل می‌کند و می‌نویسد در مرجع ضمیر صورته دو احتمال است: احتمال اینکه ضمیر به آدم برگردد و احتمال اینکه آن به الله برگردد، زیرا انسان متخلق به جمیع اسماء الهی است.

۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر غلامرضا اعوانی، ص ۴۴۲. ابن عربی در برابر کل عالم که آنرا عالم اکبر (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۸) و انسان کبیر (همان، ص ۱۵۲؛ فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۹) می‌خواند، انسان را عالم اصغر می‌شناسد و درباره‌اش می‌نگارد: «والعالم الاصغر یعنی الانسان روح العالم و علت و سببه و افلاک و مقاماته و حرکاته و تفصیل طبقاته» (فتوحات مکیة، ج ۱، ص ۱۱۸۹)، او پس از اینکه انسان را اکمل موجودات می‌خواند می‌نویسد: «فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق و حق» (همان، ج ۲، ص ۳۹۶). در فصوص (فص آدمی، ص ۵۶) می‌نویسد: «فهو الحق الخلق». قیصری در شرحش آورده است که او حق است به اعتبار ربوبیتش نسبت به عالم و اتصافش به صفات الهی، و خلق است به اعتبار عبودیت و ربوبیتش و یا حق است به اعتبار روحش و خلق است به اعتبار جسدش. (قیصری، شرح فصوص، تهران، ۱۳۹۹ ق، ص ۹۴). کاشانی نوشته است: حق است بحسب صورت باطن و حقیقتش، خلق است بحسب ظاهرش (کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص، مصر، ۱۳۲۱ ق، ص ۲۵).



■ پیش از ملاصدرا، ابن عربی و اتباعش با استناد به حدیث نبوی: «ان الله خلق ادم علی صورته»، انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی دارای جنبه لاهوتی و صورت الهی می‌شناسد و با این شناخت در میان سایر اجزاء عالم او را به شرف داشتن صورت الهی مخصوص می‌داند.

معانی عالم کبیر موجود در آن است؛ نسخه جامعه است که آنچه در عالم کبیر است از اشیاء و نیز آنچه در حضرت الهیه است از اسماء، مجموع در آن است؛<sup>۳۳</sup> کون جامع است؛<sup>۳۴</sup> هرچه در عالم اکوان است مسخر آنست و خلاصه هرچه در این عالم هست خلاصه‌وار موجود در آنست؛ با اینکه جرمش نسبت به کل عالم کوچک است ولی در معنی بسیار بزرگ و عظیم است؛ بتنهایی برابر با مجموع عالم و مضاهای جمیع موجودات است.<sup>۳۵</sup> همانطور که از مطالب فوق برمی‌آید در عرفان ابن عربی این همه عزت و اهمیت و قوت انسان از حیث عقل و فکر و معنویت اوست؛<sup>۳۶</sup> یعنی باینجهت است که او صاحب امر و صورت الهی و دارنده فکر و نفس ناطقه است که بعقیده وی انسانیت انسان به آن است -<sup>۳۷</sup> نه از حیث جسم و جسد او که از اینجهت نه تنها بر دیگر موجودات برتری ندارد بلکه از اکثر آنها پایینتر است. پس تمام آنچه درباره عظمت و شرافت و فضیلت انسان و استحقاق خلافت او از الله گفته شد، نه درباره انسانی است که بصورت انسان است و در معنی حیوان، بلکه درباره انسانی است که مظهر خلافت و حقایق الهی و آئینه دلش مجلای انوار، ربّانی است<sup>۳۸</sup> و در معنی انسان حقیقی است، که ابن عربی او را انسان کامل می‌نامد.

### اهمیت عقل و جایگاه آن در حکمت متعالیه

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

ارسطو خدا را بعنوان «فکر فکر» معرفی می‌کند. از فلاسفه اسلامی کسانی که در این چارچوب به تفکر فلسفی پرداخته‌اند و در نتیجه عمل و اراده را امری ثانوی و تبعی تلقی کرده‌اند، ابونصر فارابی و پس از او شیخ الرئیس ابوعلی سینا است. منظور از طرح این مسئله این نیست که ادعا کنیم آنها به مسائل عملی و یا ارزش افعال انسان توجه نکرده‌اند، بلکه غرض اینست که بگوییم آنها همانند ارسطو فکر را اصل و بر این اساس اراده را تابع، آن می‌دانسته‌اند. علی‌رغم مخالفت متکلمان اشعری و بخصوص غزالی و تا حدی فقها و عرفا، چنین راهی تا زمان سهروردی و ابن عربی ادامه یافت. در این زمان است که با نظر

۲۳. ابن عربی، عقله المستوفز، لیدن، ۱۳۳۱ ق، ص ۴۵؛  
رسائل، ج ۲، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق.  
۲۴. همو، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۸.  
۲۵. همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۷۹، ۱۵۳.  
۲۶. ابن عربی می‌نویسد: نفس انسانی در اصل نشأتش ناتوان است و شجاعت و اقدام برای آن، امری است عرضی. ... سبب قوت انسان تنها عقل و فکر اوست که موجب مزیت آن بر دیگر حیوانات است. (همان، ص ۲۷۵).  
۲۷. همان، ص ۱۶۳، ۲۱۶، ۳۳۱.  
۲۸. همان، ص ۲۷۵؛ عقله المستوفز، ص ۴۶.



فارابی و ابن سینا هم در مسئله فاعلیت حق تعالی و علم خدا به غیر مخالفت شد و هم در مسئله تقدم نظر بر عمل، یا تقدم فکر بر اراده، طریق دیگری پیموده شد. تا اینکه نوبت به خواجه نصیر طوسی و حکما و عرفای شیعی در حوزه شیراز و اصفهان و در رأس آنها ملاصدرا رسید.

صدرالمতألهین که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد، نه مانند فارابی و ابن سینا علم خدا به نظام احسن وجود را برای تحقق آن کافی می‌داند و نه مانند سهروردی معتقد می‌شود که علم فعلی حق تعالی برای تحقق فعل کافی است. از نظر او نه علم، اولی و ذاتی است و نه اراده و فعل، ثانوی و تبعی است. بر اساس چنین نگرشی است که ملاصدرا به بحث از رابطه میان حکمت نظری و عملی می‌پردازد و نظریاتی کاملاً متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در مباحث حکمت عملی و فلسفه سیاسی و همچنین صفات رئیس اول مدینه ارائه می‌دهد.

چنین تبیینی از رابطه میان حکمت نظری و عملی در حکمت متعالیه و چنین انتظاری از حکیم متعالی البته ثمرات و آثار دیگری نیز دارد و آن اینکه باعث می‌شود که حکمت علاوه بر اینکه در تهذیب نفس و تعالی روح انسان، صبغه اجتماعی و سیاسی به خود بگیرد و یادگیری آن انسان را در طریق رسیدن به ساحت دین در زندگی فردی و اجتماعی یاری کند. در اینجا است که حکیم، چهره یک ولی الهی پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو تعالیم دین در مرتبه نازل انبیا و اولیا بزرگ الهی بنشیند. بدین ترتیب است که حکمت متعالیه بعنوان نظریه‌ی جامع که در آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کند، در مقابل خلأ معنوی، دینی و حکمی موجود در مغربزمین جلوه

■ در اسلام، عقل آن چیزی است که ما را به خداوند پیوند می‌دهد، همینطور که از یک لحاظ بمعنی آن چیزی است که ذات مطلق را در مراتب نزولی وجود، معین و محدود می‌کند. با در نظر گرفتن این موضوع، به این نتیجه می‌رسیم که فلسفه و عرفان اسلامی هیچ وقت با عقل مخالفت نداشته است.

خاصی پیدا می‌کند.

این موضوع، بسیار حساس و مهم و سرساختمان فلسفه اسلامی است و فرق آن با فلسفه اروپایی در همین جاست. برای روشن شدن این مسئله باید به تاریخ فلسفه و دین در اروپا برگردیم. مسیحیت که در واقع سازنده تمدن غربی از قرن سه و چهار میلادی به بعد بوده درباره انسان و عقل سخنی دارد که با آنچه در جهان اسلام مطرح است، متفاوت است. انسان در مسیحیت اراده‌ی است که عقل بر او افزوده شده است یعنی پس از گرایش اراده انسان به حضرت مسیح و بهره‌مندی از فیض و برکت او، عقل انسان می‌تواند فعالیت صحیح را آغاز کند. از اینرو تمام فلاسفه بزرگ مسیحی از آغاز تاریخ مسیحیت همواره گفته‌اند: اول انسان باید ایمان بیاورد و بعد تعقل کند. این تصور از انسان عمیقتر از آن بود که با انقلاب رنسانس بکلی از بین برود. در واقع، هنوز هم تصور بشر اروپایی از انسان، بیشتر همان تصور مسیحی است، البته بدون تعلیم مسیحیت و بعد متعالی موجود در آن. پس راه نجات برای انسان، طبق نظر مسیحیت از طریق اراده اوست.

مفهوم نفس انسان در فلسفه اسلامی با این مفهوم در فلسفه اروپایی فرق دارد، یعنی از لحاظ سهمی که





عقل در وجود انسان دارد و کاری که می‌تواند هم‌بعنوان سرچشمه استدلال و هم منشأ دین و معنویت و هم آنچه‌ای که انسان را به واقعیت می‌رساند، انجام دهد که این سهم در فلسفه اروپایی نیست. در اسلام بحث عقل و وحی حال و هوای دیگری دارد. نه اراده اصل است و نه عقل. انسان موجودی است که هم دارای عقل است و هم اراده، باین معنا که عقل نوعی ودیعه و آیت الهی در انسان است، انسانی که تقوا پیشه کرده و از سلامت فکر و اندیشه برخوردار است. و از اینرو هم آنچه پایه و اساس دین است، یعنی توحید، از راه عقل سلیم بدست می‌آید و بهمین دلیل در قرآن کریم هرگاه کسی از لحاظ دینی از صراط مستقیم، یعنی از راه صحیح درک حقیقت دور بیفتد و منحرف شود، گفته شده که او کسی است که نمی‌تواند تعقل کند.

تفاوت دیگر بین نگرش وجودی فلاسفه اسلامی و اصالت وجود ملاصدرا، از یکسو، با فلسفه و مکتبهای اگزیستانسیالیسم، از سوی دیگر، اینست که عرفا و حکمای اسلامی همواره در کوشش وصال حقیقت و چشیدن حقیقت بوده‌اند، بدون آنکه از اهمیت عقل غافل باشند، در حالیکه در فلسفه اگزیستانسیالیسم که جستجویی برای تماس مستقیم با واقعیت است، اهمیت عقل در کشف حقیقت تا حدی نادیده گرفته شده است. از همینجا می‌توان وارد سومین تفاوت شد. این تفاوت مربوط به نظریه فیلسوفان اسلامی درباره عقل و مقایسه آن با نظریات فیلسوفان غرب است. البته نظریه فیلسوفان غرب درباره عقل، ریشه در تعالیم مسیحیت دارد که در بررسی عقل، توجه به آن بسیار مهم است.

پس، از لحاظ انسانشناسی میان تصویری که اسلام و مسیحیت از انسان دارند، یک فرق اساسی موجود است. هردو، انسان را محتاج به دین می‌دانند، اما این

اختلاف اساسی موجود است که مسیحیت، انسان را اراده‌یی می‌داند که بعلت هبوط اولیه در این اراده، خلل و انحرافی به وجود آمده که فقط با غسل تعمید و گرایش به حضرت مسیح از بین می‌رود و پس از آن، انسان می‌تواند عقل را بکار بندد، در حالیکه در اسلام، انسان بیش از هرچیز یک عقل است و اگر آن عقل، سلیم باشد، خودش می‌تواند به درک حقیقت برسد.

در واقع در اسلام، عقل آن چیزی است که ما را به خداوند پیوند می‌دهد، همینطور که از یک لحاظ بمعنی آن چیزی است که ذات مطلق را در مراتب نزولی وجود، معین و محدود می‌کند. با در نظر گرفتن این موضوع، به این نتیجه می‌رسیم که فلسفه و عرفان اسلامی هیچ وقت با عقل مخالفت نداشته است. وقتی مولانا می‌فرماید: «پای استدلالیان چوبین بود» یا «عقل را کن تو فدای مصطفی» این را خود در جای دیگر جواب گفته است که «عقل جزئی، عقل را بدنام کرد». پای چوبین، اشاره به عقل جزئی است. عقل جزئی، همان عقلی است که دکارت آن را «رژن» نامید و با قرار دادن آن بعنوان پایه فلسفه خود، ادعا کرد که با آن می‌تواند به همه چیز علم پیدا کند؛ ولی عرفا و حکمای اسلامی با عقل، بمعنی کلی آن که صرفاً رژن نیست، سروکار داشته‌اند. بعضی از عرفا و حکمای اسلامی، مانند ابن عربی، سهروردی و ملاصدرا راه استدلال را انتخاب کردند، زیرا انسان را از استدلال به مراتب عالی عقل و سرانجام به عقل قدسی و وصال حق می‌رساند. این عقل فقط استدلال نیست، بلکه واقعییتی است که انسان با آن ارتباط عینی و اتحاد وجودی پیدا می‌کند. بهترین مثال آثار سهروردی است. فصل اول کتاب معروف او حکمة الاشراق را جمع به منطوق، و فصل آخر آن، راجع به



■ در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معین ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد. عبارت دیگر، می‌توان گفت انسان برای هریک از قوه‌هایی که در این عالم وجود دارد صورت است و برای هر یک از صورتهای عالم معنی و آخرت، ماده به شمار می‌آید.

ما هم مرتبه‌یی از آن هستیم از بین می‌رود و وجود فردی و بشری را از برای شناخت عالم عینی و واقعی خارجی معیار قرار می‌دهد.

اگر فلسفه را بطرزی که در دو سه قرن اخیر در اروپا معمول شده است، تفسیر کنیم، فلسفه بقول کانت، اساساً نمی‌تواند به ذوات اشیاء پی‌برد؛ اما با فلسفه مشرق‌زمین و بخصوص ایران، یعنی فلسفه توأم با اشراق و عرفان، می‌توان به این مقصود رسید؛ منتها ادراک آن برای همه کس میسر نیست و انسان برای فهم این موضوع باید با طی مراحل به ساحت و درک خاصی نایل شود. اگزیستانسیالیسم با «ایمان به خود» نمی‌تواند مشکل انسان را حل کند. اشکال ایمان به خود در اینست که این خود گاهی متزلزل می‌شود. اهمیت ایمان به چیزی خارج از انسان، اینست که بتوان به واقعیتی قویتر از خود تکیه کرد. نمی‌توان اخلاق و هنر را بدون عامل دین برای تضمین خوشبختی بشر کافی دانست. اخلاق بدون یک نوع حکمت و متافیزیک غیرممکن است. قرن بیستم و فجایع بی‌سابقه‌یی که در آن به وقوع پیوسته است ثابت می‌کند که وقتی اصول دین سست شود از اخلاق بهیچ وسیله‌یی نمی‌توان دفاع کرد.

رسانس سعی کرد بشر مسیحی را، که پایی در آسمان و پایی در زمین داشت، کاملاً زمینی کند، یعنی تا کنون انسان، زمین را سرزمین اصلی خود نمی‌دانست و همیشه نسبت به این عالم حالت غربت داشت. این امر البته بسیار مؤثر بود، در اینکه بشر آن روز اروپایی را مجهز سازد تا بتواند کره زمین را فتح کند و به خود این حق را بدهد که حاکم بر تمام قاره‌ها و حتی بر تمدنهای دیگر شود. خود این فتوحات نیز این دید را در اروپا تقویت کرد. بر این اساس فاصله میان فلسفه اروپایی یا فلسفه اسلامی

«الوجد و السرور» یعنی شادی معنوی و رسیدن به حق است. صدرالمتألهین بتبع شیخ اشراق به علم حصولی بسنده نمی‌کند. او در مقام تبیین این معنا از اصلی تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول بهره می‌گیرد. اما در فلسفه اروپایی این نیست؛ یعنی راسیونالیسم اروپایی از یکسو استدلال را گرفت و خواست آن را تنها راه رسیدن به حقیقت بداند و از سوی دیگر اگزیستانسیالیسم در واکنش نسبت به فلسفه خشک و دور از تجربه و احساسات، فلسفه‌یی به وجود آورد که جنبه ضداستدلالی بخود گرفت. در حالیکه در فلسفه اسلامی هم، احتیاجاتی را که اگزیستانسیالیسم سعی می‌کرد برآورده کند و کاملاً موفق نشده، برآورده است و هم مخالفتی با استدلال ندارد.

راسیونالیسم و اگزیستانسیالیسم هر دو ریشه در سخن دکارت دارند که در آندو یک نوع یقین نسبی جدید فلسفی بدنبال دو قرن شک فلسفی دکارت به وجود آمد ولی این یقین جدید فلسفی دیگر مبتنی بر یک دید کلی از انسان نبود بلکه انسان را محدود کرده بود به استدلال یا ریزن. همانطور که دکارت گفت، حقیقت مبتنی بر تعقل شخص از نفس خود است، یعنی او «می‌اندیشم» را پایه «هستم» بعدی قرار داد. پس در واقع، وجود بمعنی یک واقعیت کلی که



که قرن‌ها سیر متشابهی داشته‌اند، به این منتهی شد که در مسیحیت آن عرفان که جنبه فکری هم داشت با اکهارت و دیگر عرفای غرب (در اواخر قرون وسطی و اوایل دوره رنسانس) از بین رفت. با از بین رفتن اینها، نوعی عرفان که هم دین و هم عقل باشد از بین رفت و آنچه که به آن می‌تستیسیم می‌گویند در اروپا باقی ماند که فقط جنبه احساسات و عواطف دارد. از اینرو انسان ناچار بود بین دو چیز یکی را انتخاب کند: یا یک راسیونالیسم فلسفی صرفاً استدلالی یا یک نوع می‌تستیسیم احساساتی دینی. وقتی دین ضعیف شد، در واقع چیزی که جای آن را گرفت این نوع مکاتب اگزیستانسیالیستی بود، در حالیکه در فلسفه اسلامی با نوعی وحدت بین جنبه تلاقی با واقعیت، شهود و عرفان از یکسو و عقل و وحی از سوی دیگر مواجهیم که این وحدت حتی در قدیم هم در مسیحیت غربی کم بود و در چندین قرن اخیر، اصلاً دیده نمی‌شود. اگزیستانسیالیسم که بنوعی جوابگوی احتیاجات بشر برای بحث در مسائل مربوط به واقعیت، مانند حیات و ممات و عشق و ترس است، این جوابها را خارج از دامن استدلال داد، در حالیکه در حکمت و عرفان اسلامی این جوابها داده شد بدون اینکه قدرت استدلال و برهان نقض شود.

با اینهمه در آثار صدرالمتألهین، مسائلی مطرح شده که می‌توان آنها را با برخی از آنچه فیلسوفان وجودی جدید ادعا می‌کنند هماهنگ دانست. از جمله آن مسائل اینست که این فیلسوف متأله، به تعالی وجود در انسان قایل شده و معتقد است این موجود شگفت‌انگیز در هیچیک از حدود متوقف نمی‌ماند. در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معین ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد. بعبارت دیگر، می‌توان گفت

انسان برای هر یک از قوه‌هایی که در این عالم وجود دارد صورت است و برای هر یک از صورتهای عالم معنی و آخرت، ماده به شمار می‌آید. درست است که همه موجودات جهان طبیعت به حرکت جوهری متحرک شناخته می‌شوند، ولی در این میان، انسان از هر موجود دیگری برای قبول تحول و دگرگونی آماده‌تر بوده و با شتاب بیشتر تطور را می‌پذیرد.

### عوامل مؤثر در راه رسیدن به حقیقت انسانی

رسیدن به حقیقت انسانی آرزویی دستنیافتنی و در عین حال توأم با جد و جهد فراوان است. ناگفته پیداست که رسیدن به عالیترین مرتبه حقیقت انسانی عملاً برای همگان ممکن و میسر نیست اما مراتب و درجات نازلتر آن در دسترس همه انسانهاست. صدرالمتألهین بنابر اصل حرکت جوهری اثبات می‌کند که جهان ماده، یکپارچه در حال خروج از قوه به فعل است و فعلیت تام جز با نیل به درجه تجرد تام حاصل نمی‌شود.<sup>۲۹</sup> از نظر او موضوع تحول و تبدیل یک موجود بدون فرض و قبول اصل اساسی دیگری ممکن نیست. آن موضوع تحول و تبدیل یک موجود بدون فرض و قبول اصل اساسی دیگر ممکن نیست. آن اصل اساسی همان کون جامع بودن انسان است. باین معنا که در میان موجودات عالم تنها انسان است که می‌تواند بین جهان ماده و جهان ماورای ماده ربط و پیوند برقرار کند. در واقع، انسان بستر و موضوع حرکتی است از قوه بینهایت تا فعلیت نامتناهی. بنابراین در محدوده وجود انسان انحاء مختلف هستی از پایینترین مرتبه تا بالاترین درجه قابل تحقق است: از عالم ماده و عالم مثال تا وصول به آستان حق و فنا در حق، آنگاه بقای بحق.

۲۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۷۴. بی‌عذ.



■ **سهروردی و همه فیلسوفان  
اسلامی بعد از وی حکمت را عمدتاً  
بعنوان حقیقتی تلقی کرده‌اند که  
باید نه فقط در فکر انسان، بلکه  
در کل وجود وی تحقق یابد.**

این عالم که همان جهان سیال مادی و دنیا (بتعبیر دینی) است، معطوف داشته و چون پشت خود را به آفتاب کرده است وجود آن را انکار می‌کند. بنظر ملاصدرا، انسان همانند اجداد خود باید به آغاز و انجام خویش بیندیشد، زیرا این آغاز و انجام، واقعیت است و چه بخواهد یا نخواهد، هست.

بدینگونه ملاصدرا همواره بر این نکته تأکید می‌کند که انسان، همواره محتاج به جستجوی معبود واقعی است.

صدرالمتألهین رشد و تحول را در اینجا بمعنای تحول ذاتی و جوهری می‌داند نه تحول ظاهری. او اثبات می‌کند که انسان در عمق و در باطن خود رو به جهتی سیر می‌کند و این سیر، عین وجود یافتن انسان است. در نظر او انسان موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. نخست بصورت جسم، ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق تحول ذاتی درونی<sup>۳۰</sup> و طی تمامی این مراحل وجودی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد

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

تطور و دگرگونیهای انسان در مراحل سه‌گانه طبع و نفس و عقل صورت می‌پذیرد چون برحسب فطرت نخستین، در نهایت جهان محسوسات و بدایت عالم معانی و روحانیات قرار گرفته است. همه افراد انسان در بادئ امر بعنوان نوع واحد شناخته می‌شوند ولی در پایان و نهایت امر بحسب ذات و حقیقت با یکدیگر مختلف و متفاوت بوده و صورت فعلیه هر یک از آنان بگونه‌ی است که اخلاق و ملکات و سنخ اندیشه و طرز تفکر هر فرد، آنرا تعیین می‌کند. براساس اندیشه صدرالمتألهین، انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خویش، خود را می‌سازد. براین اساس، انسان هرچند در ارتباط با بدن دائماً در حال تغییر و تحول است و با حرکت جوهری، مراتب مختلف وجود را طی می‌کند اما در رابطه‌ی که با متن واقعیت دارد و در صقع ذات و حقیقت وجودیش، تغییری اساسی نمی‌کند. او متولد می‌شود، چند صباحی زندگی می‌کند و سپس می‌میرد و هر قدر تصور او از خودش و محیط اطرافش دستخوش دگرگونی گردد وضع او در عالم وجود، بین دو واقعیت که آغاز و انجام اوست، قرار دارد و تغییر نمی‌پذیرد. از نظر ملاصدرا انسان موجودی است که اساساً تغییر نمی‌کند و عمق جان او مانند همه افراد انسان در برابر واقعیتی بینهایت قرار گرفته و او خود محکوم به جستجوی این معنا در این ایام گذران زندگی است؛ منتهی اهل ظاهر را نوعی توهم فراگرفته و آنها را نه تنها از ثبات و جاودانگی عالم معنا غافل کرده بلکه حتی نظام و ثبات استوار طبیعت و عالم مادی را بر ایشان مستور و محجوب ساخته است. در عصر حاضر، انسانی که طبق خصلت درونیش همواره چشم خود را به عالم معنا دوخته بود و از راه دیدن و وحی و عرفان شهود، تماس مستقیم با این عالم داشت، اکنون توجه خود را به سایه گذران





می‌گردد و به جاودانگی<sup>۳۱</sup> دست می‌یابد.<sup>۳۲</sup>

تأکید بر درک این نکته اهمیت دارد که سهروردی و همه فیلسوفان اسلامی بعد از وی حکمت را عمدتاً بعنوان حقیقتی تلقی کرده‌اند که باید نه فقط در فکر انسان، بلکه در کل وجود وی تحقق یابد. آنها نه تنها اعتقاد به خدا و اتباع شریعتی از شرایع الهی را شرط حکمت شمرده‌اند بلکه عوض شدن وجود و برگرفتن فطرتی دیگر را نیز در فهم حکمت و درک مفاد آن دخیل دانسته‌اند. سهروردی تأکید می‌ورزد که عالیترین مرحله حکمت، مستلزم کمال قوه نظری و تهذیب نفس است. وی شخصی را حکیم می‌شمارد که بتواند خلع روح از بدن کند و در عین زنده بودن، از جسد خویش جدا شود و روح خود را مجرد از بدن، شهود نماید.<sup>۳۳</sup> شیخ اشراق درک حکمت اشراقی را مشروط و منوط به دانستن حکمت مشائی و چله نشستن و اعراض از دنیا و انقطاع الی الله و استفاده از مرشدی ربانی و عالم به اسرار حکمت می‌داند.<sup>۳۴</sup>

ملاصدرا تعریف فلسفه از نظر سهروردی را می‌پذیرد و سپس با بسط شمول معنی فلسفه به گنجاندن بعد تنویر و تحقق در آن می‌پردازد که تلویحاً فهم اشراقی و عرفانی از این اصطلاح است. او خود در مقدمه اسفار توفیق خود را در کشف و درک اسرار حکمت متعالیه و فیضان انوار ملکوت و شهود حقایق ربانی و ودایع لاهوتی، صرفاً مدیون دوری از گناه و توجه به مسبب الاسباب و دعا‌های خالصانه و تضرعات قلبی و مجاهدات طولانی می‌داند.<sup>۳۵</sup> چنان انتظاری از حکیم البته با تعریف و غایتی که حکیمان مسلمان از حکمت می‌کردند، تناسب تام داشت که: نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباری تعالی...<sup>۳۶</sup>

تشبه به باری تعالی که در تعریف حکمت آورده

می‌شد، بهترین پیوند حکمت و عرفان را تأمین و تحکیم می‌کرد و بیجهت نبود که فلسفه در فرهنگ اسلامی، سرنوشتی پیدا کرد که در نهایت با عرفان آمیخته گردید و مرز میان آندو برداشته شد.<sup>۳۷</sup> در حکمت اشراق و حکمت متعالیه فقط عقل و حس نیست که مورد توجه حکیمان است بلکه فراورده‌های معنوی و کشفهای عرفانی و افاضات و الهامات و اشراقات و واردات قلبی و غیبی که از طریق تهذیب و ریاضت حاصل می‌شوند، نیز مورد توجه و مذاقه

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

۳۲. همو، الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۰۲؛ الشواهد الربوبیه با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۲ بعد.

۳۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ضمناً رجوع کنید به: ج ۲، ص ۶۳.

۳۴. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، بیتا، ص ۵۶۱.

۳۵. الحکمة المتعالیه، ج ۱، مقدمه مؤلف، ص ۱۲.

۳۶. همان، ص ۲۳.

۳۷. صدرالمتألهین محصول قطعی برهان را منطبق بر مشاهدات عرفانی می‌داند و بر این باور است که هیچگاه خطابات شرعی و حقایق دینی مخالف با براهین فلسفی نیست. او در شرح اصول کافی آورده «همچنان که برهان یقینی مطابق وحی است و هرگز با آن مخالفت ندارد، پیرو رسالت محمد (ص) نیز حکم عقل را گردن می‌نهد و با آن معاندتی ندارد. (شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ج ۲، ص ۳۷۳).

حکیم واقع می‌شوند و او را به تأمل و تحقیق وامی‌دارند. چنین تعریفی از حکمت و چنین انتظاری از حکیم، البته ثمره‌ها و آثار دیگری نیز دارد و آن اولاً تأثیر حکمت در تهذیب نفس و تعالی روح انسان و موجب دوری او از گناه و معصیت می‌شود و ثانیاً حکمت، صبغه عرفانی و اخلاقی و عملی به خود گرفته و یادگیری آن، انسان را در طریق متخلق شدن به اخلاق الهی و رسیدن به ساحت دین در زندگی فردی و اجتماعی یاری می‌کند و ثالثاً حکیم، چهره یک قدیس و یک ولی الهی یافته و در مرتبه نازل انبیا و اولیا بزرگ الهی می‌نشیند.<sup>۳۸</sup>

ملاصدرا در آثار خود حکمت عملی را به افقی بسیار بالاتر فرا می‌برد و آن از راه سلوک در تهذیب و تزکیه و پرورش عرفانی است. از آنجا که ملاصدرا عارفی برجسته بوده است طبعاً نمی‌توانسته نسبت به جریانهای عرفانی بی‌اعتنا باشد و این طریقه خاص را در حکمت عملی نادیده انگارد. اینست که می‌بینیم فیلسوف متعالیه، در آثار خود مباحثی را به سیر و سلوک عرفانی اختصاص می‌دهد و دقایق عرفانی را بصورتی منظم عرضه می‌دارد. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

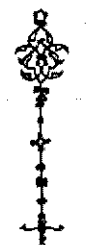
از نظر ملاصدرا بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد، زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفه الهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است.

ملاصدرا راه اصلاح خود و جامعه را تنها منوط به عقل انسان نمی‌داند. او همواره بر این نکته تأکید می‌ورزد که انبیا و ائمه رؤسای قافله‌های نفوس انسانیند و انسان باید خود و جامعه خود را بوسیله دین - که از مبدأ کمال سرچشمه می‌گیرد - کامل سازد و اصلاح کند. ملاصدرا

در این طریق بین اصلاح دینی که مبتنی بر وحی الهی است و اصلاح بشری که بر عقل انسان، متکی است، تفاوت قایل است. از نظر او از آنجا که دین از جانب خداوند متعال بر انسان نازل شده و خداوند خیر محض است و ماهیت انسان و طبیعت او بر وی آشکار است اصلاح دینی که از او سرچشمه می‌گیرد می‌تواند ریشه بدی را (اول در قلب انسانی و بعد در جامعه) محدود سازد. اما اصلاح بشری صرف یعنی اصلاحی که فقط از فکر و خیال بشری برخیزد بشری که هنوز خود را اصلاح نکرده همیشه با محدودیت و نقص آمیخته است و سرانجام بدی جدیدی را جایگزین بدی پیشین می‌کند. از نظر ملاصدرا انتظام امر مردم بگونه‌یی که منتهی به اصلاح دین و دنیا شود منوط باینست که تمامی مردم در سیاست جامعه خود سهیم باشند. سیاست مطلوب از نظر او باین است که مردم بر اساس قوانین و دستورات الهی به اصلاح جامعه خود قیام کنند. صدرالمتألهین هر چند سیاست را به دو قسم سیاست انسانی و سیاست الهی تقسیم می‌کند، اما تأکید فراوان دارد که سیاست انسانی را نباید از سیاست الهی و شریعت منفک کرد. سیاست الهی مجموعه تدابیری است که از طرف شارع مقدس برای اصلاح حیات اجتماعی انسان در نظر گرفته شده است. انبیاء و امامان متولیان حقیقی این سیاستند. مفهوم سیاست انسانی همان تدابیر انتخابی عقلانی از سوی انسانهاست که با تکیه بر سیاست الهی برای اصلاح جامعه اتخاذ شود.

صدرالمتألهین تحقق چنین هدفی را مرهون اداره جامعه بوسیله رئیس و رهبری متاع و واجب‌الاتباع می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده‌هاست، انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد. لا بد للخلق من

۳۸. همو، الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۳۴۱.



الهادی الی کیفیتة تحصیل المصالح و طلب المساعی و المناهج.<sup>۳۹</sup> چنین انسانی که مظهر دین و سیاست است، علاوه بر اینکه در علوم حقیقی بواسطه افاضات و حیانی باید کامل باشد بناچار می‌بایست در اموری که به احکام و سیاست دینی تعلق دارد، کامل بوده و به معجزات ظاهری مؤید باشد. اگر چنین نباشد نمی‌تواند واسطه بین حق و خلق باشد و بلکه نمی‌تواند واسطه بین خلق و حق باشد.

چنین انسانی در سفر من الحق الی الخلق یک انسان استثنایی است که از نظر طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی مراتب کمال را با موفقیت به پایان برده و از فیوضات الهی بهره‌مند گردیده است و در حد مشترک و واسطه بین عالم امر و عالم خلق شده و پذیرای حق و خلق است؛ چهره‌ی بسوی حق دارد و چهره‌ی بسوی خلق؛ هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و ریاست انسانها را برعهده دارد.<sup>۴۰</sup>

از این توضیحات بخوبی خاستگاه و شایستگی و لیاقت رهبر و امام مسلمین از منظر ملاصدرا معلوم می‌شود. در مقام اثبات و تحقق خارجی ریاست او نیاز به فراهم شدن زمینه و پذیرش و مقبولیت اجتماعی است. صدرالمتهلین با تعبیر از این دو مقام به دو لطف جداگانه، می‌فرماید: وجود امام لطف است، خواه تصرف بکند و یا نکند. تصرف ظاهری او لطف دیگری است و عدم آن از نظر بندگان و بدی اختیار آنان است بطوری که او را کوچک شمرده و یاریش را رها کرده‌اند لذا لطف او درباره خود را از دست داده‌اند. برخوردار نبودن از کمالات معنوی و افاضات و حیانی و سیاست دینی از نظر ملاصدرا بقدری اهمیت دارد که فاقد آن حتی نمی‌تواند رهبری سیاسی را در

## ■ صدرالمتهلین

### هرچند سیاست را

### به دو قسم سیاست انسانی

### و سیاست الهی تقسیم می‌کند، اما

### تأکید فراوان دارد که سیاست

### انسانی را نباید از سیاست

### الهی و شریعت

### منفک کرد. سیاست الهی

### مجموعه تدابیری است که از طرف

### شارع مقدس برای اصلاح حیات

### اجتماعی انسان در نظر گرفته

### شده است.

نظامهای مردمی بر عهده گیرد. چنین حاکمیتی با حاکمیت مردم بر سرنوشت خودشان منافات ندارد، زیرا در واقع این انسانها هستند که با هدایت و اختیار، زندگی فردی و اجتماعی خود را تدبیر می‌کنند و آنرا بر محور سامانندی گرد می‌آورند و جامعه را براساس آن اصلاح می‌کنند تا جامعه دچار هرج و مرج نشود و مسیر تکاملی خود را طی کند.

### انسان کامل

اهمیت و نقش حکمت متعالیه ملاصدرا اختصاص به بحث از انسان در جنبه‌های فوق ندارد. این فلسفه به بررسی انسان و کمال وی نیز می‌پردازد. انسان همواره در طلب خدا و در جستجوی معناست. او همان کسی است که به سؤال خداوند متعال «أ لست

۳۹. ملاصدرا، الرسائل، «الواردات القلیة فی معرفة الربوبية»، قم، مکتبه المصطفوی، بیتا، ص ۲۷۳.  
۴۰. همو، المبدأ و المعاد، با تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰.

**■ هر نوعی  
از انواع مختلف  
جهان هستی براساس  
میزان بهره‌مندیش از کمالات  
وجودی از آثار و لوازم آن  
نیز بهره‌مند  
خواهد بود.**

دیگری منعکس می‌شود، و هر یک از آندو بنوبه خویش مثال مشترک خود را که انسان کامل است منعکس می‌سازد. در نظر ابن عربی، انسان کامل از نظر جهان‌شناختی و تکوین جهان، نمونه آفرینش است و همه مراتب وجود چیزی جز شاخه‌های متعدد درخت وجود نیستند که ریشه‌هایش در آسمان است و در سراسر هستی گسترده شده است.

از نظر ملاصدرا نفوس انبیا و اولیا و عرفا که مظهر عالم ربوبیت و خلیفه خالق جهانند، از طریق اشتداد وجودی و استکمال جوهری به آن حد از کمال و فعلیت رسیده و از کدورت و ظلمت ماده منزّه گردیده‌اند که می‌توانند به همت خود صوری را که قوه متخیله در ذهن خلق کرده وجود عینی بخشند.<sup>۴۱</sup> صدرالمتألهین

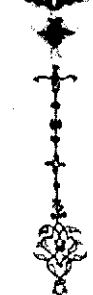
۴۱. اعراف / ۱۷۲.

۴۲. از اینکه می‌گویم نفس دارای دو قوه است، تصور نشود که نفس تجزیه‌پذیر است. ملاصدرا کثرت را در ساحت والای نفس راه نمی‌دهد، از نظر او نفس، جوهری است واحد، «ان النفس ذات واحدة». به قول حاجی سبزواری: «النفس فی وحدتها کلّ القوی» منتهی دارای دو جنبه یا دو وجه است. یک وجه متوجه به بدن و تدبیر آنست و یک وجه متوجه به مبادی عالیه، بتعبیر دیگر نفس از یکسو نظر به بدن و عالم ماده دارد و از سوی دیگر نظر به مجردات، یعنی عالم ماورای ماده، کمال قوه عالمه اینست که حقایق اشیا را بشناسد و کمال قوه عامله اینست که آنها را در خود متحقق سازد.

۴۳. شیخ اشراق و ابن عربی نیز به اهمیت قوه متخیله و خلاقیت نفس واقف بوده‌اند، لکن شیخ اشراق عقیده داشت که نفس هرگاه بخواهد صورت خیالیه‌ای خلق کند از طریق ارتباط با عالم خیال منفصل موفق به انجام چنین کاری می‌شود. در حالیکه ملاصدرا همانند ابن عربی و قاطبه عرفا نیروی خلاقیت را از درون نفس نمی‌دانند و معتقد است که نفس از درون خود صور خیالی را بوجود می‌آورد. دقیقاً بخاطر این است که تجرد خیالی را در قوس صعود بعنوان بحثی فلسفی می‌توان از ابداعات ملاصدرا بشمار آورد و ادعا کرد که شیخ اشراق از چنین معنایی غافل بوده است. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۴۲: ابن عربی، فصوص الحکم، فص اسحاقی). شیخ اشراق معارف

بریکم»<sup>۴۱</sup> پاسخ «بلی» داد و بار امانت را پذیرفت؛ یعنی امانت شعور و آگاهی داشتن و خلیفه الله فی الارض بودن و محل تجلی کامل اسماء و صفات الهی قرار گرفتن و از اینرو، حتی داشتن اختیار و آزادی طغیان و سرپیچی و پشت برگرداندن به واقعیت مطلق و پیام او جزء خصوصیت‌های ذاتی اوست. انسان دارای دو قوه است و در دو جهت می‌تواند به کمال برسد.<sup>۴۲</sup> یکی بعد نظری و دیگری بعد عملی. اشیائی که وجودشان از حوزه قدرت و اختیار آدمی بیرون است موضوع حکمت نظری و اشیائی که وجودشان وابسته به اراده و اختیار انسان است موضوع حکمت عملی را تشکیل می‌دهد. در واقع، حکمت عملی در برگیرنده دانشهایی است که درباره افعال اختیاری انسان و اینکه کدام عمل، شایسته تحقق و کدامیک سزاوار ترک است، سخن می‌گوید.

یکی از معتقدات اساسی اهل عرفان که نخستین بار با اصلاحاتی توسط ابن عربی صورتبندی شده، نظریه انسان کامل است. انسان کامل که کلمه نیز هست، در عرفان ابن عربی تجلی تام اسماء حق و نمونه و مثالی از جهان است و انسان که عالم صغیر است از طریق آن، همه امکانات موجود در جهان را دارا می‌شود. جهان صغیر و جهان کبیر همچون دو آینه رو بروی یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در هر یک





درباره اعمال و رفتار و نیت انسان سخنی دارد که با نظریه او در باب وجود ارتباط دارد.<sup>۴۴</sup> او بنا بر اصالت وجود، اثبات می‌کند که همه آثار و خواص از وجود نشئت می‌گیرد و چون وجود، حقیقت واحد مشکک ذومراتب است صفاتی چون حیات، علم، اراده، قدرت، فعل و تأثیر اوصافی هستند که منشأ آنها حقیقت وجود است و چون وجود از لحاظ شدت و ضعف دارای مراتب مختلف است از لحاظ این آثار نیز مراتب مختلف خواهد داشت.

او این حقیقت را از مختصات فلسفه خود می‌داند، هرچند توجه عرفا به این مسئله را نیز می‌پذیرد.<sup>۴۵</sup> حتی از نظر ملاصدرا هدفها و معشوقها نیز برحسب اختلاف در مراتب وجود و درجات آن، مختلف و متفاوتند.<sup>۴۶</sup> بنابراین هر نوعی از انواع مختلف جهان هستی براساس میزان بهره‌مندیش از کمالات وجودی از آثار و لوازم آن نیز بهره‌مند خواهد بود، چنانکه حس و حرکت ظهورش در مرتبه حیوانات، ادراک کلیات و فاعلیت ایجابی نسبت به افعال درونی در مقام انسان و شهود حقایق و فاعلیت ایجابی نسبت به افعال بیرونی در شأن موجودات مجرد و نفوس قدسی تحقق می‌یابد.

از لحاظ وحی و نبوت، انسان کامل کلمه و فعل ابدی الهی است که هر جنبه از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. چنین است که هر فضی از فصوص به یکی از جلوه‌های انسان کامل اهدا شده است که یک پیغمبر است و یکی از جلوه‌های علم الهی را که خود در واقع مظهر آن است، در جهان آشکار می‌سازد. در پرتو این طرز تصور، انسان کامل حقیقت محمدیه می‌شود، که تحقق ارضی آن بصورت پیامبر اسلام (ص) است. انسان کامل یا حقیقت محمدی نیز که نخستین آفریده حق است، در زمین صورت

کامل خود را در حضرت محمد (ص) آشکار می‌سازد که خاتم پیامبران است. از اینقرار، مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز، پیغمبران خصوصاً پیغمبر اسلام (ص) است. پس از آن اولیای بزرگ مخصوصاً اقطاب هر عصر است که واقعیت ظاهری آنان همچون دیگر انسانهاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همه امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است، از اینجهت که آنان در خود همه امکانات ذاتی وجود انسانی را متحقق ساخته‌اند و انسانی با این حالت همچون جهان صغیر و مرکزی است که همه صفات کمال را منعکس می‌کند. هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیا را می‌توان باین نام خواند، و از آنان بعنوان مثالها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد.

مربوط به حکمت را پیش از حصول ملکه خلع بدن غیرممکن می‌داند، چنانکه غزالی رسیدن به معرفت عرفانی را مشروط به تبدل می‌داند. (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ج ۲، ص ۶۳ که برای علم شهودی موطن خاصی قابل است).

۴۴. فلسفه عملی ملاصدرا بر نظریه وی در باب انسان مبتنی است. یکی از تحولات مهمی که ملاصدرا در تفریر حکمت پدید آورد، این بود که علم النفس را از میث طبیعیات جدا و به علم الهی (مابعدالطبیعه) و میثی که مکمل علم به مبدا اشیاست، منتقل ساخت. معنای نفس در اسفار اربعه اساساً با آن جوهر نیمه مادی ارسطوییان متفاوت است. ملاصدرا تلاش کرد تا تبیینی وجودی از نفس ارائه کند و در شرح قوای نفس و مراتب تکامل و آغاز و انجام آن از قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس که خود بر اصل حرکت جوهری و اصالت وجود مبتنی است، استفاده نماید.

۴۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷، ص ۱۷۳؛ ج ۲، ص ۱۳۱ به بعد؛ ج ۳، ص ۳۰۱ به بعد. عرفا به تبعیت علم از وجود از نظر کمال و نقص تصریح دارند. (ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۳).

۴۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۹.

