

بررسی دیدگاه ابن میمون درباره نقش عقل و شرع در استكمال انسان، بر مبنای رویکرد صدرایی

حجت ابراهیم نجف‌آبادی - جعفر شانظری *

چکیده

ابن میمون آندلسی «عقل» را مهمترین ممیزه انسان از سایر حیوانات و نعمتی از جانب خداوند برای بشر می‌داند که مهمترین عامل پیونددهنده بین او و حق تعالی می‌باشد. به باور این متفکر، میزان بهره‌گیری از این گوهر است که مراتب افراد در قرب و بُعد نسبت به باری تعالی را تعیین نموده و بکارگیری و بهره‌گیری از عقل و علم در عرصه اجتماعی را نیز موجب رشد جامعه و تعاملات حسنه در میان مردم می‌داند. ابن میمون به عنوان یک خاخام برجسته یهودی، پیروی از فرامین شریعت حضرت موسی را راهی می‌داند که می‌تواند انسان را به کمالات مادی و معنوی نائل نموده و زمینه شکوفایی عقلی و خلقی جامعه را فراهم آورد. در همین راستا وی مراتبی را برای سیر تکاملی انسان برشمرده و معتقد است که صرفاً وصول به مرتبه پایانی که دربرگیرنده معرفت به حقایق و خصوصاً معرفت به خداوند و افعال اوست می‌تواند سعادت حقیقی را برای انسان فراهم آورد. با این حال به عقیده ابن میمون، هیچ یک از این محاسن نمی‌تواند توجیه‌کننده قول به محوریت انسان در میان جمیع مخلوقات و اینکه او غایت خلقت ممکنات است، محسوب گردد.

قریب به دیدگاه‌های فوق را در آراء صدرالمآلهین شیرازی نیز می‌توان یافت. نزد او «ناطقیت»، به عنوان ممیزه اصلی انسان از سایر حیوانات است و ادای حق عقل در دو بُعد نظری و عملی آن، موجبات سعادت و کمال حقیقی انسان را فراهم می‌آورد. در این رویکرد، پیروی از قوانینی که در عرصه‌های فردی و اجتماعی توسط شریعت مصطفی (ص) در قالب عبادات، معاملات و قواعد اخلاقی، مقرر شده است، به عنوان بهترین دستورالعمل برای شکوفایی انسانیت بر شمرده می‌شود. با این حال در اندیشه صدرایی نیز کمالات عقل نظری، مرتبه‌ای بالاتر از عقل عملی دارد و مراعات دستورات قوانین شرع در قوالب مزبور، طریقی برای وصول به سعادت نهایی انسان در بُعد نظری که عبارت از مشاهده معقولات و حقایق و اتحاد با حق است، به شمار می‌آید. با وجود توانایی‌های نهفته در عقل، صدرا نیز مانند ابن میمون، انسان را تنها در میان مخلوقات عالم ماده دارای محوریت دانسته و باور به خلق تمام ممکنات از بهر انسان را نمی‌پذیرد.

واژه‌های کلیدی

انسان، عقل، غایت، کمال، اخلاق، شریعت

ebrahim.hojat@yahoo.com

jshanazari@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران (مسئول مکاتبات)

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۳/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۴

مقدمه

بحث پیرامون عقل و شریعت و کارکردها و رابطه آن دو در عرصه های نظری و عملی و نیز نقش آن دو در فهم حقایق و جهت دهی به انسان در سیر به طرف کمال، از جمله مباحثی است که در قرن های متمادی، فکر و ذکر متکلمان، فیلسوفان و عارفان را به خود اختصاص داده و همچنان نیز موضوع نظر و تأمل بسیاری از متفکران است. در طول تاریخ تمدن و اندیشه اسلامی نیز علاوه بر اندیشمندان مسلمان، در میان باورمندان به سایر شرایع نیز با چهره های برجسته و حکمای شناخته شده ای مواجه می شویم که پا به پای محققان مسلمان به بحث و نظر پیرامون این موضوع مهم همت گمارده اند. از جمله می توان به ابن میمون آندلسی متفکر و عالم یهودی در قرن ششم هجری اشاره نمود. او مانند قاطبه حکمای دیگر انسان را موجودی عاقل می داند و معتقد است که هر فردی می تواند با بهره گیری از فیض عقل و در پرتو فرامین شریعت موسی (ع) به عالی ترین مراتب کمال نائل گردد. به همین منظور وی مراحل را مطرح می کند که از مرتبه نازل کمال، آغاز و به مرتبه ای ختم می شود که انبیاء و اولیاء به آن نائل شده اند و انسانهای دیگر نیز به میزان تلاش و ممارست خود می توانند به این مرحله، وصول یافته و معرفت به خداوند و افعالش برای آنان میسر گردد. این متفکر یهودی علیرغم نگاه همدلانه ای که به جایگاه و توانایی های انسان بما هو عاقل دارد، با این حال بر خلاف گروهی از عارفان و فیلسوفان که انسان را عصاره و مقصود خلقت می دانند، معتقد است که در میان ممکنات، برخی دارای غایات خویش اند و لذا چنین نیست که تمام عالم از بهر انسان خلق شده باشد.

در میان حکمای مسلمان نیز ملاصدرا در زمره برجسته ترین حکمایی است که دارای دغدغه جدی درباره جایگاه انسان و نقش متقابل عقل و شریعت در سیر تکامل وی می باشد، و با توجه تبخیری که در علوم عقلی و نقلی دارد، می کوشد تا در منظومه فکری خویش، کارکرد عقل و

شرع در پیشبرد هدفی که برای انسان لحاظ شده را نشان دهد، و در این عرصه، موضعی را اتخاذ می کند که دارای وجوه شباهت و تفاوت با آراء ابن میمون است.

لذا در مقاله حاضر، نگارنده می کوشد تا به نحو اجمال، رویکرد این دو متفکر درباره مراتب سعادت، نقش شریعت و عقل در تحصیل سعادت غایی انسان، و جایگاهی که انسان در میان سایر ممکنات دارد را مورد بررسی قرار دهد.

عقل به مثابه قوه ای از قوای انسان

ابن میمون همانند بسیاری از حکما معتقد است که حیوانیت و ناطقیّت، ذات انسان را تشکیل می دهد و مقوم سومی غیر از این دو برای انسان قابل تصور نیست. قوه ناطقه، قوه ای واحد در انسان است که کثرت در آن راه ندارد و انسان بوسیله آن، علوم و صنایع گوناگون را می آموزد و همه آن افعال، لازمه همین قوه بسیطند، قوه ای که حال در جسم است و مفارق از آن نمی باشد. (ابن میمون، ۱۴۲۸ ق: ۱۲۴، ۱۹۴) افرادی که تحت نوع انسان واقع شده اند نه تنها از عقل بهره مندند بلکه کل قوای طبیعی و نفسانی و حیوانی و اعضای موجود در یک شخص، بالذات در شخص هم نوعش نیز وجود دارد و اگر که نقصی هم در میان برخی اشخاص باشد بالعرض بوده و از خارج بر آنان عارض شده و امری غیرطبیعی محسوب می گردد مگر آنکه تفاوت هایی باشند که به واسطه اختلافی که لازمه طبیعت ماده آن نوع است، پدید آمده اند. از دیدگاه وی، هر انسان بما هو ناطق، در حالی که همواره و لحظه به لحظه از قوه به فعل مبدل می گردد، به وسیله عقل، معقولات را ادراک نموده و تا وقتی که عقلش بالفعل باشد، عقل، عاقل و معقول امری واحد است. «و فینا ایضاً العاقل و العقل و المعقول شیئی واحد، متی کان لنا عقول بالفعل، لکن نحن نخرج من القوه الی الفعل حیناً بعد حین» (همو: ۱۶۹) و در جایی دیگر می گوید: «فقد بان أنه متی ما کان العقل بالفعل، فإنّ العقل هو الشیء المعقول و تبین أنّ کلّ عقل فعله الذی هو کونه

عنوان کمالات حقیقی و پایدار محسوب نمایند (همو: ۵۰۳).

رویکرد ابن میمون در این باره، مورد پذیرش غالب حکمای مسلمان از جمله ملاصدرا نیز می‌باشد. از دیدگاه صدرا، هر فرد انسان به نوبه خود از قوای طبیعی، حیوانی و عقلانی برخوردار است که به مرور و در سیر رشد و کمال خویش، به هر یک از این قوا فعلیت می‌بخشد و در هماهنگی با هر مرتبه از این مراتب سه گانه، نفس دارای اتحاد ادراکی با مدرکات مربوط به هر مرتبه می‌گردد. در واقع، در طی روند تکاملی ادراکات انسان، به تدریج نیاز فرد به حواس جسمانی کاهش می‌یابد و حواس ظاهری که در مواضع مختلف متفرقند، در یک حس واحد مشترک، اجتماع می‌یابند و سیر ادراکی انسان به مرحله ادراک خیالی نایل می‌گردد، به طوری که در عین توانایی برای ادراک محسوسات، مدرک مخیلات نیز می‌گردد و حساس و متخیل بالفعل و عاقل بالقوه محسوب خواهد شد. مرتبه خیال یا مثال دارای عالم متناظر با خویش است که عالم مثال یا برزخ نام دارد و نفس می‌تواند با صور مثالی، متحد شده و مدرک آنها گردد (ملاصدرا، بی تا، ج ۸: ۶۱-۲۵۹، ج ۹: ۶-۸۳) ملاصدرا نیز همانند بیشتر فیلسوفان معتقد است که پس از مرتبه تخیل، انسان نیروی تعقل و تصور کلیات را به دست می‌آورد آلا اینکه به باور وی، همچنان که محسوس بالفعل اتحاد وجودی با جوهر حساس دارد، معقول بالفعل نیز متحد با عاقل است. او تصریح می‌کند که هر ادراکی عبارت از اتحاد بین مدرک و مدرک خاصش است و عقلی که مدرک است، عین مدرکاتش می‌باشد «کل ادراک فهو بأتحد بین المدرک و المدرک و العقل الذی یدرک الأشياء کلها فهو کل الأشياء» (همو، ۱۴۲۳: ۲۴۴).

نفس ناطقه به اعتبار ادراکات و الهاماتی که از مراتب مافوق خود می‌پذیرد، واجد عقل نظری، و به اعتبار آنکه می‌تواند افعالی را بر مادون خود اعمال نماید، واجد عقل عملی می‌شود. بواسطه عقل نظری است که انسان می‌تواند

عاقلاً هو ذاته. فإذن العقل و العاقل و المعقول شیء واحد بعینه ابدأ فی کلّ ما یعقل بالفعل». (همو: ۱۶۸) عقل بالفعل که فعلش عین ذاتش است چیزی غیر از معقول بالفعل نیست؛ یعنی دو چیز نیستند که یکی عقل و دیگری صورت معقول نامیده شود، بلکه فعل عقل که همان ادراکش است، حقیقت و ذات عقل را تشکیل می‌دهد و به خاطر این فعل، نام عاقل را بر او می‌نهند و همین قدرت تعقل و تفکر است که می‌تواند مقدمات معرفتی و مبنایی برای سیر به مطلوب و کمال حقیقی را برای انسان فراهم آورد (همو: ۱۶۸).

علاوه بر عقل، ابن میمون یکی از قوای مهم دیگری که انسان و اکثر حیوانات از آن برخوردارند را قوه خیال می‌داند که می‌تواند کارکردهایی متفاوت با قوه عاقله را ایفا نماید. فعل خیال، غیر از فعل عقل است چرا که عقل، صورت‌ها را ترکیب و یا آنها را تحلیل می‌کند و امور مرکبه را تجرید و به حقیقت و اسباب آنها آگاهی می‌یابد و معانی کثیره و متباینی از شیء واحد را ادراک می‌نماید (همو: ۲۱۰، ۲۰۹).

همچنین به وسیله عقل است که معانی کلی از معانی جزئی متمایز می‌گردد و به واسطه همین معانی و مقدمات کلی، اقامه برهان امکان پذیر است. ولی خیال، چنین افعالی را انجام نمی‌دهد بلکه می‌تواند تباین میان اشخاص در عالم عین را درک نموده، و اشیائی که در خارج متفرقند را تخیل و آنها را با هم ترکیب نماید. گاهی نیز حکم به امری می‌دهد که عقلاً باطل است؛ مثلاً خیال حکم به جسم بودن یا حال در جسم بودن خداوند می‌نماید چرا که نزد خیال، موجودی نیست مگر آنکه جسم یا حال در جسم باشد، اما عقل، امتناع این امر در مورد پروردگار را مبرهن ساخته و همانند این مورد، حکم به وجوب و جواز و امتناع در مورد موضوعات دیگر را صادر می‌نماید. (همو: ۱۱-۲۱۰) بعلاوه، محدودیت‌ها و خطاهای خیال نیز می‌تواند انسان‌ها را به عرصه‌ای سوق دهد که جذابیّت‌ها و دارایی‌های گذرا و مادی را به

به حقایق اشیاء بما هی هی علم یافته و کلیات را تصور و تصدیق نموده و نسبت به حق و باطل بودن آنها حکم نماید و به وجوب و امکان یا امتناع کلیات معرفت حاصل کند. اما وظیفه عقل عملی پرداختن به جزئیات است بدین معنی که با استخدام فکر، به استنباط خیر و شر و تبیین بایدها و نبایدها در افعال انسان و امور جزئی می‌پردازد (همو، بی تا، ج ۹: ۱۱۰، همو، ۱۴۲۳: ۲۰۱-۱۹۹).

عقل به مثابه عامل استکمال انسان

موضوع دیگر آن است که بنابر نظر شریعت موسی و تابعان او و ابن میمون، طبق مشیت ازلی و قدیم پروردگار، هر انسانی دارای استطاعت مطلق است یعنی مانند انواع حیوانات دیگر که با اراده خویش حرکت می‌کنند، با طبیعت و اراده و اختیار خویش می‌تواند هر آنچه را که در حد توانایی و قابلیت انسان است، انجام دهد مگر آنکه به هر دلیلی، مانعی در برابر وی پدید آید. علاوه بر اراده و اختیار، عقل نیز از جانب حق تعالی به انسان افزوده می‌شود و پیوند دهنده بین وی و خداوند است و طریقه تقویت این پیوند، بکارگیری آن برای حصول و افزایش محبت و اقبال نسبت به پروردگار است. (ابن میمون: ۷۱۹، ۵۲۵) حتی عنایت حق تعالی به هر کسی به میزان بهره‌مندی از عقل است و قهراً این عنایت در مورد اشخاص انسان یکسان نمی‌باشد، بلکه به میزان تفاوت مراتب در کمالات افراد، عنایت نسبت به آنان نیز ذومراتب خواهد بود؛ مانند تفاوت‌هایی که در این باره میان انبیاء- با احتساب مراتبشان- و فضلاء و صالحان است (همو: ۵۳۲).

ابن میمون برای تأیید مطلب خود نکته‌ای که فارابی در آغاز شرحش بر نیکوماخوس ارسطو آورده را ذکر نموده و از زبان فارابی چنین نقل می‌کند که «افرادی که قدرت بر اتصاف از خلقی به خلق دیگر را دارند کسانی هستند که به گفته افلاطون: عنایت خداوند نسبت به آنها بیشتر است». (همو: ۵۳۴) اما به عقیده ابن میمون، جاهلان عاصی بواسطه بهره‌مند نبودن از آن فیض و عنایت، خوار و

کوچک شده و در زمره سایر حیوانات محسوب می‌شوند «مثل بهائم است که هلاک می‌شود» (کتاب مقدس، مزامیر، ۱۳: ۴۹) از همین رو قتل آنها سهل شمرده شده و بلکه برای برخی منافع، به آن امر شده است. در واقع، این نحوه مواجهه با اهل معصیت، طبق این قاعده از قواعد شریعت موسی است که عنایت پروردگار به هر فردی، به حسب قابلیت و استعداد آن شخص می‌باشد. ابن میمون می‌نویسد: «و اما العصاة، فبحسب ما عدموا من ذلک الفیض، هان أمرهم و انتسقوا فی نظام سایر اشخاص انواع حیوان و لذلک سهل قتلهم بل أمر به للمنافع. و هذا الغرض هو قاعدة الشریعة و علیه مبناها، أعی علی ان العناية بشخص شخص من أشخاص الانسان بحسبه» (ابن میمون: ۵۳۳) بر این اساس، انسانی که ادراکش کامل بوده و همواره متفکر درباره پروردگار است عنایت خداوند نیز به او دائمی خواهد بود؛ هرچند به هنگام اشتغال به ماسوی الله مشمول این عنایت نمی‌گردد. البته گرچه عدم تفکر راجع به خداوند توسط چنین فردی هرگز مانند کسی که هیچ تعقلی درباره پروردگار نداشته، نمی‌باشد با این حال عنایت حق نسبت به فرد مزبور کاهش یافته و در چنین حالتی، شخص از عقل بالفعل بهره‌مند نیست بلکه دارای عقل بالقوه خواهد بود (همو: ۷۲۳).

بنابر چنین نگاهی، ابن میمون تصریح می‌کند که: صحیح نیست که مانند برخی از مذاهب فلسفی قائل باشیم که عنایت خداوند مثلاً به انسان، عنایتی نوعی و غیر شخصی است؛ چرا که اصولاً در خارج از ذهن، چیزی غیر از اشخاص تحقق ندارد. لذا هر فردی که بتواند بهره‌مند از عقل الهی و مشمول عنایات او بگردد، قهراً در زمره مقربان حق تعالی و در لوای حفظ و حمایت او قرار گرفته و از دریای اتفاقات رهایی می‌یابد؛ در حالی که افراد محروم از لطف و عنایت او در تیررس بلاها و آفاتی خواهند بود که بر آنان وارد می‌شود و تحت حفاظت خداوند در قبال این آفات قرار نخواهند گرفت. به عقیده

مورد توجه قرار می دهد، به عقیده وی در بدو خلقت، انسان دارای کامل ترین حالاتش بود و حیاتی مطابق با فطرت و احکام عقل داشت و درباره او خطاب به خداوند گفته شد که «نقصته عن الملائكة قليلاً، او را اندکی از فرشتگان، کمتر گذاشتی». (کتاب مقدس، مزامیر، ۸: ۵۶) در این حالت، انسان دارای قوه ای نبود تا به کمک آن مشغول به مشهورات که محکوم حسن و قبح واقع می شوند، بگردد، و حتی روشن ترین این مشهورات یعنی قبح کشف عورت، نزد او ناپسند نبود و قبحش را درک نمی کرد. اما وقتی که عصیان نمود و مایل به شهوات خیالی و لذات حسی و جسمانی شد، به این نحو مورد عقوبت قرار گرفت که آن ادراک عقلی که حکم به حق و باطل بودن امور می نمود، از او سلب شد و لاجرم ادراک مشهورات برای وی حصول یافت و غرق در استقباح و استحسان گشت و قدر آنچه را که از دست داد، دانست (ابن میمون: ۲۶).

بر مبنای همین نگاه است که به باور این خاخام یهودی، اجتماع برای شرب مسکرات، ننگین تر از اجتماع گروهی است که هنگام روز و به صورت عریان در یک مجلس، مشغول قضای حاجت می باشند. سببش نیز آن است که قضای حاجت برای انسان امری ضروری و گریزناپذیر است، ولی سکر، ناشی از فعلی است که شخص، به صورت مختارانه انجام می دهد. به علاوه استقباح کشف عورت، از قضایای مشهور است نه معقول، در حالی که افساد عقل و جسم عقلاً قبیح است (همو: ۸۷).

اهمیت عقل و فضائل نطقیه تا آنجاست که نقل شده: «التفكير في الإثم، أسوأ من الإثم» (فکر درباره گناه، بدتر از گناه است) و ابن میمون به گفته خود تفسیری مستغرب را از این کلام ارائه می دهد که حاصلش آن است که: وقتی انسان مرتکب عمل معصیتی می شود، این گناه را از حیث أعراض تابع ماده اش یعنی از حیث حیوانیتش انجام می دهد؛ ولی اندیشه و فکر از خواص انسان و تابع

وی، حتی انبیاء و اولیاء نیز از این قاعده مستثنی نیستند زیرا ابتلای پیامبران و انسان های فاضل و کامل، به شرور نیز در حال غفلتشان از باری تعالی روی می دهد و میزان و شدت این شر نیز متناسب با میزان و شدت غفلت از اوست. (همو: ۷۲۴) در واقع، بنا بر نص کتاب مقدس، عامل و باعث انقطاع و عدم فیض و نیز محجوبیت از خدا، خود ما انسان ها هستیم. (کتاب مقدس، تثنیه، ۳۱: ۱۷) و آن چیزی که حاجبی عظیم و مانع عقل برای ادراک پروردگار یا یکی از مفارقات و عقول می باشد، ماده کدر موجود در انسان است، نه اینکه حق تعالی، جسم باشد و پیرامون او را لایه های غبارآلود که مانع از ادراک حق است، احاطه نموده باشد، بلکه هیچ ظلمت و تاریکی در او راه ندارد و او نور دائمی و درخشانی است که از فیضش هر موجودی را منور می گرداند (همو: ۹۱-۹۰).

نکته مهم آن است که برخلاف دیدگاه ابن میمون، بر مبنای رویکرد غالب میان حکمای مسلمان و از جمله در تلقی صدرایی، عنایت حق تعالی، عبارت از آن است که او ذاتاً عالم به نظام وجودی اتم، و علت خیر و کمال موجود در ممکنات بوده و راضی به این خیر و کمال است. لذا مفهوم عنایت مشتمل بر سه معنی علم، علیت و رضا است که هر سه آنها عین ذات باری تعالی هستند؛ بدین معنا که ذات پروردگار، عین علم به نظام خیر و سبب تأمه برای آن و عین رضا نسبت به آن است که همان مشیت حق تعالی می باشد. او این نظام را به نحو اتم و ابلغ تعقل می نماید و همین، منبع صدور و فیضان عالم قرار می گیرد و البته بواسطه همین عنایت و فیض است که بنیان عالم بر غایت مندی و تمامیت استوار می باشد. بر مبنای این رویکرد، صدرا عقیده دارد که کسانی که دیدگاهی دیگر درباره عنایت باری تعالی دارند مانند برخی از قداما که معتقد به اتفاق در عالم اند یا معتقد به اراده خالی از حکمت و عنایت اند، دچار ضلالت و جهل نسبت به تنزیه پروردگارند. (همو، بی تا، ج ۷: ۹-۵۷، ج ۶: ۳۱۱) ابن میمون جایگاه عقل را در داستان آدم ابوالبشر نیز

صورت انسانی است. لذا وقتی که ذهن شخص، مشغول فکر راجع به گناه می‌شود، در واقع این انسان، با شریف‌ترین جزء، یعنی با عقل خویش به معصیت پرداخته و همین امر موجب انحطاط شخصیت او می‌گردد. به باور وی، نطق زبانی نیز از خواص انسان و ممیز او از بهائم است و برای استكمال انسان به او عطا شده تا تعلیم و تعلم به وسیله آن انجام پذیرد، از این رو استعمال آن در امور سخیف و بیان سخنان ناشایست نیز از جمله عوامل تباهی انسان محسوب می‌گردد (همو: ۴۹).

ابن میمون تصریح می‌کند که کسی که می‌خواهد حقیقتاً انسان باشد نه حیوانی که شکل و شمایل انسانی دارد، باید تأکید خود را بر تحقیر دواعی ماده مانند نکاح^۲، خوردن، آشامیدن، خشم و سایر خُلُقیات تابع شهوت و غضب بنماید و در موارد ضروری به میزان مورد نیاز اکتفا نماید نه اینکه قصد لذت از آنها را داشته باشد (همو: ۴۸۷).

در بُعد اجتماعی نیز اهمیت عقل و بکارگیری و تقویت آن در مسیر تفکر و علم تا آنجاست که به باور ابن میمون، شورو و آفاتی که در روابط میان برخی انسان‌ها بر حسب اغراض و شهوات و آراء و اعتقادات به وقوع می‌پیوندد، ناشی از عدم علم و ادا نمودن حق عقل است. پس اگر این مطلب را بپذیریم که نسبت علم با حقیقت انسانی مانند نسبت چشم به قوه باصره است، آنگاه به روشنی می‌توان دریافت که عالم بودن هر فردی می‌تواند موجب کاهش آزار و شرارت‌های او نسبت به دیگران گردد. (همو: ۶- ۴۹۵) بر همین اساس در نصوص نیز اشاره شده که معرفت افراد نسبت به حقیقت پروردگار، سبب پایان یافتن این عداوات و منافرات است. «و در تمامی کوه مقدس من، ضرر و فساد نخواهند کرد زیرا که جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود مثل آب‌هایی که دریا را می‌پوشاند» (کتاب مقدس، اشعیا، ۱۱: ۹).

مراتب کمال انسان

موضوع دیگری که ابن میمون به آن می‌پردازد، راجع به

مراتب کمال انسان است. به نوشته وی، فلاسفه متقدم و متأخر، همانند انبیاء، بر این عقیده‌اند که کمالات انسان چهار نوع است: ۱- نخستین و ناقص‌ترین مرتبه آن، کمالی است که وابسته به دارایی‌ها و اموال می‌باشد. این گونه از کمال، هیچ پیوند و اتصالی با فرد ندارد بلکه صرفاً بین این شخص و آن دارایی، یک نسبتی برقرار است و همان‌گونه که فرد، بهره‌مند از آن دارایی می‌شود، ممکن است که آن را نیز از دست بدهد (ابن میمون: ۷۳۵) ۲- نوع دوم کمال که در مقایسه با مرتبه اول، تعلق بیشتری به خود شخص دارد عبارت است از کمال بدنی و بنیه‌ای. یعنی اینکه مزاج شخص در کمال اعتدال و اعضایش متناسب و قوی باشد، که البته این مطلوب غایی نبوده بلکه صرفاً کمال جسمانی است و به انسان بما هو انسان اختصاص ندارد زیرا پست‌ترین حیوانات نیز در برخوردارگی از این مرتبه با انسان مشترک‌اند. ۳- نوع سوم، در مقایسه با دو مرتبه قبل، تعلق بیشتری به خود فرد دارد و عبارت است از اتصاف به فضایل خلقیه، به این منظور که اخلاق شخص به عالی‌ترین مراتب فضیلت دست یابد. غایت این گونه کمال، لغیر است نه للذات؛ یعنی این خُلُقیات، در رابطه بین شخص با دیگران، فعلیت و معنا می‌یابد، تو گویی که اتصاف فرد به این کمال خُلُقی، برای منفعت رسانی به افراد دیگر است. بنابراین وقتی که شخصی متصف به راستگویی، امانت‌داری یا عدالت‌ورزی می‌گردد، این اتصاف از آن روست که این فرد در مواجهه با دیگران این ویژگی‌ها را از خود بروز می‌دهد و مثلاً تلاش می‌کند که با عدالت‌ورزی، حق فرد مستحق را ادا نماید و یا اینکه با امانت‌داری خود، از ودیعه‌ای که دیگران نزد وی گذاشته‌اند، حفاظت نموده و آنها را به صاحبانش بازگرداند. بنابراین اگر که انسان متفرد و تهایی را فرض کنیم که با هیچ کس ارتباط ندارد، تمام فضایل خُلُقی که در اوست زائد و باطل خواهد بود و قهراً باعث کمال فرد نیز نخواهند شد. به باور ابن میمون علاوه بر قواعد اخلاقی، اغلب فرائض^۳، شامل احکام و قوانینی

درباره بیع، ازدواج، قضاوت و امثالهم که توسط شریعت بهبود وضع شده اند نیز برای تحقق و به فعلیت رسیدن این نوع از کمال مقرر شده‌اند «و أكثر الفرائض إنما هی لحصول هذا النوع من الكمال». (همو: ۷۳۶)

علاوه بر این مرتبه که به مثابه مقدمه‌ای برای نیل به برترین نوع کمال محسوب می‌شود، تمام عبادات شرعی از قبیل صوم، قربانی، دعا و توبه به درگاه خداوند و امثالهم، هرچند که اصولاً جنبه فردی دارند و فوائد روحی و معنوی آنها به شخص عامل باز می‌گردد، مع هذا ابن میمون معتقد است که ارزش و جایگاه هیچ کدام از این موارد یارای مقارنت و برابری با مرتبه غایی کمال را ندارند بلکه همانند کمالات اخلاقی صرفاً می‌توانند به عنوان مقدمه برای وصول به آن قرار بگیرند. «و الأعمال الشرعیة كلها أعنی أنواع العبادات و كذلك الخلیقات النافعة للناس، جمیع ذلك لا یقترن بهذه الغایة الأخیرة و لا یساویها، بل هی توطئة من أجل هذه الغایة». (همو: ۷۳۸) ۴- این نوع از کمال، کمال حقیقی انسانی می‌باشد و عبارت از حصول فضایل نطقیه و تصور معقولاتی است که انسان را واصل به علم حقیقی یعنی معرفت به پروردگار عالم می‌گرداند. انبیاء نیز تصریح نموده‌اند که کمال ناشی از دارایی‌ها و کمال برآمده از صحت بدن و قوا و نیز کمالات اخلاقی، هیچ کدام موجب افتخار شخصی که برخوردار از آنهاست، نمی‌گردد؛ بلکه آنچه موجب سرفرازی و سعادت حقیقی بشر است، عبارت از تصور معقولاتی که مفید آراء صحیح برای معارف الهی اند و بویژه معرفت الله و افعال اوست. (همان: ۷۳۷) این همان غایت اخیر است که انسانیت انسان به آن می‌باشد و شخص را کامل به کمال حقیقی و بقای دائمی می‌گرداند و صرفاً مخصوص به خود فرد است، چرا که اوست که با عقل و خرد خویش به فهم و دریافت مرتبه مزبور نائل شده و قهراً هیچ فرد دیگری نمی‌تواند در چنین معرفتی با وی مشارکت نماید. از همین روست که به نوشته ابن

میمون، انسان باید در تحصیل این کمال، حرص ورزیده و خود را بواسطه تلاش برای کسب انواع دیگر کمالات خسته نکند. «لهذا ینبغی لک أن تحرص علی حصول هذا الباقی لک، و لاتتعب و تشقی لِأخیرین». (همو: ۳۸-۷۳۷)

به بیان دیگر، ابن میمون برای هر انسانی دو گونه کمال را لحاظ می‌کند. نخست کمال جسم است و دیگر، کمال اخیر است که کمال نفس می‌باشد. تحقق کمال نخست به آن است که انسان بتواند بهترین حالات جسمانی را داشته باشد و این هدف تنها با برآورده شدن نیازهای ضروری مانند تغذیه و داشتن سرپناه و استحمام و امثال آن برآورده می‌گردد و دستیابی به این امور، از طریق اجتماع انسان ها و تعاملات اخلاق مدارانه و مناسبات حسنه و قاعده مند میان آنان حاصل می‌شود و از این رو انسان، موجود مدنی بالطبع نیز خوانده شده است. (همو: ۵۷۵)

اما کمال اخیر انسان آن است که بتواند دارای عقل بالفعل گردد؛ بدین نحو که به قدر طاقت و بحسب کمال اخیرش به هر آنچه از علم به حقایق موجودات و خصوصاً خداوند، تا آنجا که میسر است، عالم گردد. مطابق با برخی از نصوص نیز کمال انسان که موجب افتخار حقیقی اوست عبارت از ادراک پروردگار بقدر طاقت بشری، و نیز شناخت نسبت به عنایتی که پروردگار به مخلوقات در ایجاد آنها و تدبیرشان داشته، می‌باشد. (همو: ۵۷۶، ۷۴۰).

در این کمال اخیر، اموری مانند اعمال و اخلاق مطرح نیست بلکه صرفاً آراء و نظریات است که بحث و دقت نظر، مؤدی به آنها می‌گردد. البته حصول این مرتبه، منوط به تحقق کمال نخستین است چرا که مثلاً هیچ انسانی نمی‌تواند در حال اضطراب و عطش و گرسنگی، به فراگیری معقولات بپردازد بلکه پس از رفع این نیازهای ابتدایی است که می‌تواند به کسب کمالات شریف تر و معقولات و خصوصاً معرفت به حق تعالی که سبب بقای ابدی است، دست یابد (همو: ۵۷۶). به نظر ابن میمون

نکته مهم آن است که هر قدر که قوای جسمی در سنین بالا ناتوان گردد و آتش شهوات به سستی گراید، عقل توانمند گشته و ادراکی قوی تر برای فرد مسن حاصل می شود و او به آنچه که درک نموده شادمان می گردد. و هر چقدر که این فرد مُسن به موت نزدیک تر می گردد این ادراک ناب، فزونی می یابد و به تبع آن، شادمانی و عشق به مفارقت از بدن نیز زیادتیر می شود؛ لذا آنچنان که حکما گفته اند و از عبارات تورات نیز فهمیده می شود حضرات هارون و موسی و مریم، در حال شدت عشق و لذت از این ادراک، وفات نمودند (همو: ۲۷-۷۲۶).

ابن میمون براساس مراتب مزبور برای کمال، دو گروه از انسان ها را مورد ملاحظه قرار می دهد. گروهی از اشخاص همواره طالب پیروی از نیکی ها و بقای دائمی مطابق با مقتضای صورت انسانی اند. این قبیل افراد جز به تفکر در امور معقول و ادراک آراء و نظرات صحیح و اتصال با عقل الهی که واهب صورت انسانی است، به امر دیگری نمی اندیشند. آنان غایت خود را غایت انسان بماهو انسان یعنی تصوّر معقولات و معرفت پروردگار و ملائکه و سایر افعال حق تعالی - البته بقدر طاقت بشر - قرار داده و همواره با حق تعالی هستند. (همو: ۸۵-۴۸۴)

به زعم ابن میمون علاوه بر این مراتب، حضرت موسی و انبیائی مانند ابراهیم و یعقوب و اسحاق که نام خداوند به نحو مضاف به نام آنان مطرح شده [«اله ابراهیم، اله یعقوب و اله اسحق»] نیز به مرتبه ای نائل شده اند که بواسطه ادراک حقایق و غبطه نسبت به آن، اتحاد با پروردگار یعنی ادراک و محبت نسبت به او برایشان حصول یافته و عقلشان کاملاً متوجه حق تعالی گشته و خود را نزد او حاضر می یابند و هنگام پرداختن به امور دنیوی، هرچند که ظاهرشان در میان مردم است و با مردم معاشرت نموده و به ضروریات جسمشان اشتغال دارند، ولی صرفاً اعضاء و جوارحشان متحرک و فعال است و عقولشان در پیوند و ارتباط دائمی با خداوند است، و عنایت حق به آنان حتی هنگام اشتغالشان به کسب مال،

استمرار دارد. از دیدگاه ابن میمون، غایت کوشش این چهار تن، بسط توحید در عالم و ارشاد مردم برای محبت به پروردگار بوده و به همین دلیل است که این درجات عالیه برای آنان وجود دارد چراکه همین اشتغالات آنان نیز عبادت ناب به حساب می آید. البته به باور وی، او و افرادی مانند او نمی توانند به چنین درجه ای نائل شوند، هر چند که می توانند بواسطه ارتیاض، به درجه ای نازل تر از آن مرتبه متعالی دست یافته و با تصرّف به درگاه خداوند، موجب رفع عوائقی که بین آنان و حق تعالی است و بیشتر این عوائق نیز از جانب خودشان است، بگردند (همو ۲۲-۷۲۱). اما گروه دیگر مردمانی اند که محجوب از حق تعالی بوده و در زمره جاهلان هستند. آنان بر خلاف گروه نخست، فکر و تأمل راجع به حقایق و معقولات را به کناری نهاده و هم و غم خود را صرف کمالات حسّی و به خصوص لذات حسّی لایمسه نموده و هیچ فکر و ذکری جز التذاذات مادی و جسمانی ندارند. لذا در وصف آنان چنین گفته شده که «اینان از شراب، گمراه شده و از مسکرات، سرگشته شده اند و در رؤیا، گمراه گردیده اند زیرا همه سفره ها از قی و نجاست پر کرده اند و جایی نمانده است» (کتاب مقدس، اشعیاء نبی، ۲۷:۷، ۲۸).

ابن میمون تأکید می کند که بروز ملایمات یا ناملایمات برای انسانهای سعید و یا شقی نیز بحسب استحقاق افراد و به حکم عدالت است. پس خداوند، منزّه از جور بوده و هیچ فردی معاقب نمی شود مگر آنکه مستحق آن عقاب است، و برعکس اگر انسان، به لذتی اندک نیز نائل گردد این پاداش برای او می باشد. لذا همه این ها بواسطه استحقاق انسان برای لذت یا الم است هر چند که خود ما به این جوانب و وجوه استحقاق، علم نداشته باشیم. ابن میمون در این باره چنین می نویسد: «و نحن نعتقد أنّ کلّ هذه الاحوال الانسانیة هی بحسب الإستحقاق، و هو تعالی عن الجور [...] هذا هو الذی نصّت به توراہ سیّدنا موسی بأنّ الکلّ تابع لاستحقاق». (ابن میمون: ۵۲۶) حتی بنا به

وجودی است که تکامل جوهری او را تضمین می‌کند. بر مبنای این رویکرد، هر چه نفس انسان از سعه و جود بیشتری برخوردار باشد، می‌تواند ادراکی عمیق‌تر و عالی‌تر نسبت به حقایق و کمالات داشته باشد و قهراً هر چه مدرکات، ناب‌تر باشد مرتبه تکاملی فرد مدرک نیز بالاتر خواهد بود. لذا صدرا سعادت را این‌گونه نیز تعریف نموده که عبارت است از: استكمال نفس انسان بر اثر شناخت حقایق موجودات به قدر طاقت بشر (همو، ج ۹: ۱۰۵، ج ۱: ص ۵۰ و همو، ۱۴۲۲: ۴۷۴).

در این چارچوب، ملاصدرا سعادت و کمال هر قوه‌ای از قوای نفس را ادراک امر ملائم با طبع آن قوه می‌داند و از آنجا که قوای مختلف بر اساس مراتب مختلفشان، مراتب متفاوتی دارند قهراً کمالات مختلفی نیز خواهند داشت؛ بدین معنی که هر چه قوه و ادراکات آن شدیدتر و قوی‌تر باشد، مرتبه کمالی آن نیز بالاتر خواهد بود و لذاست که وجود عقلی و مدرکات و معقولات آن، شریف‌تر و کامل‌تر از قوای شهویّه و غضبیّه و ادراکات و محسوسات آن دو می‌باشد. (همو، بی تا، ج ۹: ۶-۱۰۵).

بر این مبنای سعادت انسان بر اساس مقتضیات سه گانه نفس انسان و مطابق با سه نشئه عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل، به سعادت و لذت‌های حواس ظاهری، لذت‌های حواس باطنی و خیالی و لذت‌ها و کمالات عقلی تقسیم می‌گردد. پس چنانچه نفس به هر یک از مراتب هستی، ارتقاء یا نزول یافته و خود را بدانها مشغول سازد، به همان نسبت نیز در تکامل خویش صعود یا نزول خواهد داشت. از این رو چنانچه جنبه حسّی بر کسی غلبه نماید و دلبسته محسوسات و لذات آن شود، قهراً پس از مرگ و در اثر فقدان این محسوسات و دوام وابستگی به آنها، فرد دچار عذاب خواهد شد چرا که با مرگ، ابزار مادی حواس نابود می‌شود؛ مضافاً به اینکه اگر این مألوفات و مشغولات در زمره معاصی حسّی باشد، علاوه بر ایذاء یادشده، به خودی خود نیز رنج‌آور خواهد بود چرا که آن معاصی، با حقیقت جوهری نفس در تضاد

تصریح علمای یهود، حق تعالی ولو آنکه بندگان را توسط پیامبران، فرمان به انجام افعال نیک نداده باشد و یا آنان را بواسطه پیامبران از انجام افعال شر نهمی ننموده باشد، معهداً هر کدام را به خاطر افعال نیک یا شرشان، از پاداش و عقاب برخوردار می‌نماید زیرا که انسان فطرتاً دعوت به نیکی و نهمی از ظلم و جور شده است. وی خاطر نشان می‌کند که بحث جزا و عوض به حیوانات را هیچ یک از حکما و نیز هیچ کس در ملت یهود بیان ننموده، هر چند برخی از متأخرین از جاؤنیم^۴ که چنین قولی را از معتزله شنیده‌اند آن را پذیرفته اند (همو: ۲۸-۵۲۷).

برخلاف ابن میمون که بحثی راجع به ماهیت کمال و سعادت ارائه ننموده، بر مبنای اندیشه صدرایی می‌توان سعادت را از دو منظر وجود شناختی و نفس شناسی مورد بررسی قرار داد. در بُعد وجودشناختی، صدرا معتقد است که کمال و سعادت، عین وجود است و موجودات به فراخور بهره‌ای که از وجود دارند دارای مراتب متفاوت در کمال و نقص و بالطبع در سعادت مندی و عدم آن می‌باشند؛ یعنی هر موجودی که میرا تر از عدم باشد از سعادت بیشتری نیز برخوردار خواهد بود. بر این مبنای موجودات عالم در عین حالی که در اصل تحققشان با هم مشترکند، ولی از جهت شدت و ضعف در برخورداری از وجود، ذومراتب و دارای تشکیک اند، بدین ترتیب که کامل‌ترین و شریف‌ترین ذوات، حق تعالی بوده و پس از او، مفارقات عقلی اند که تجرد تام دارند و پس از آن، نفوس اند که تعلق تدبیری به ابدان دارند و در نهایت، مرتبه طبایع و صور جسمانی و هیولای اولی قرار دارد (ملاصدرا، بی تا، ج ۹: ۱۰۵).

در بُعد نفس شناسی، ملاصدرا معتقد است که شعور به وجود نیز کمال و سعادت است و قهراً هر یک از مراتب موجودات نیز دارای مرحله‌ای از ادراک اند که از جمله آنها انسان است که دارای نفسی است که جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء می‌باشد و با حرکت جوهری اشتدادی دائم، تغییر ذاتی می‌پذیرد و همین تشکیکی بودن

است و بعد از مرگ است که حجاب‌ها و مشغله‌های مادی کنار رفته و تضادهای موجود بین نفس و بدن درک می‌شود (همو، ۱۴۲۲: ۶۶۲، ۵-۴۷۴).

همین مرحله از کمال از منظر ملاصدرا است که قابل مقایسه با دو مرحله نخست از تقسیم‌بندی است که توسط ابن میمون راجع به اقسام کمالات انسان ارائه گردید و آن دو مرحله، شامل دارایی‌ها و مالکیت‌هایی که انسان به دست می‌آورد و نیز توانایی‌هایی است که در ویژگی‌های مربوط به قوای جسمانی خویش حاصل می‌کند و خصوصیتشان عبارت از دوام نداشتن و مشترک بودنشان با توانایی‌ها و ویژگی‌های موجود در سایر حیوانات است. البته رویکرد صدرایی در این مورد به گونه‌ای از منظر نفس‌شناسانه است در حالی که نگاه ابن میمون عمدتاً ناظر به رابطه انسان با دو مرتبه از کمال که بواسطه ارتباط با محیط پیرامونی وی برای او حاصل می‌شود، است و با این حال، از نظر هر دو متفکر، این قسم از کمالات سرانجام از انسان زوال می‌یابد.

به باور ملاصدرا بعد از مرحله کمالات حسّی، سیر معرفتی انسان به مرتبه تخیل نائل می‌شود که مرتبه مثال نیز نامیده شده و متناظر با عالم مثال یا برزخ است و نفس می‌تواند با ادراک صور مثالی، التذاد و کمال یابد و آمادگی نیل به مرحله عقلانی و ادراک معقولات را به دست آورد. او نیز مانند ابن میمون عقیده دارد که تنها عده کمی می‌توانند به مرتبه اخیر نایل شده و انسان عقلانی و دارای کمال عقلی بالفعل بشوند (همو، بی تا، ج ۸: ۲۰-۲۱۹، ج ۹: ۲۲ و همو، ۱۴۲۲: ۶۶۲) از دیدگاه صدرای، مرتبه انسان عقلانی در آخرت، مرتبه مقربان و سابقون است که شوق به درک مسائل عقلی و حقایق و تجرّد از جسمانیات بر آنان غالب شده و در سلک اهل ملکوت داخل شده‌اند و این برترین مقامی است که انسان می‌تواند با عروج در مسیر توحید، به آن نائل شود (همو، ۱۴۲۳: ۳۲۱).

همچنان که پیش‌تر اشاره شد ملاصدرا نیز همانند بسیاری از حکما بر این عقیده است که وقتی نفس به

مرتبه ادراک عقلی ارتقاء می‌یابد، دارای دو قوه علامه و عماله می‌گردد که از آن دو به ترتیب، تعبیر به عقل نظری و عقل عملی نیز می‌شود و متناظر با همین دو بُعد، سخن از حکمت نظری و عملی نیز به میان می‌آید و اینکه پیروی از موازین این دو حکمت است که می‌تواند شکوفایی و سعادت انسان را به همراه آورد. پس در بُعد نظری اگر انسان بتواند به شناخت حقایق و تشبّه به حق تعالی نائل شود و در بُعد عملی ظاهر، گناه نکند و رفتار نیک داشته باشد و در بُعد عملی باطن، با پروراندن اخلاق و ملکات پسندیده در خود، به نشاط و آرامش درونی برسد، در نتیجه بواسطه برخورداری شدن از این معقولات و ملکات و اتحاد با آنها می‌تواند به سعادت در دنیا و آخرت نایل گردد (همان: ۴-۴۷۳، همو، بی تا، ج ۱: ۵۰-۴۷).

اما اینکه چرا در بُعد نظری، لذت عقلی، عامل سعادت حقیقی است ملاصدرا دلیل آن را این می‌داند که لذت عقلی دارای اسباب قوی‌تر، کثیرتر، متلائم‌تر و ملازم‌تر با نفس است. اقوی بودن این لذات از آن روست که اسباب هر لذت، عبارت از ادراک، مدرک و مدرک است و قدرت ادراک، وابسته به قدرت مدرک است و با توجه به اینکه قوه عقلی، قوی‌تر از قوای حسّی و خیالی و مدرکات آن دو است، لذا عقل است که می‌تواند حقیقت امر مدرک را تحصیل نموده و به بهاء و لذت حقیقی نائل شود در حالی که ادراک حسّی تنها به ظواهر امور محسوس تعلق دارد و صرفاً بواسطه قوای ضعیف حسّی می‌توان به ادراک آنها پرداخت و قهراً لذت و بهاء ناشی از آن نیز سطحی و ضعیف خواهد بود. کثیرتر بودن مدرکات عقلی از آن روست که در ادراک عقلی، معرفت به حقیقت کلّ معقولات تعلق می‌یابد حال آنکه ادراک حسّی تنها می‌تواند شامل محسوساتی که در دسترس حواس است، بگردد. بعلاوه، معقولات دارای تلائم با عقل بوده و موجب کمال ذاتی نفس ناطقه می‌شوند در حالی که برخی از محسوسات، منافر با طبع انسان بوده و تضاد با نفس دارند. همچنین ملازم‌تر بودن معقولات با نفس انسان، از

دانست و این همان غایتی است که به باور ملاصدرا و ابن میمون تنها در دسترس عدهٔ قلیلی از انبیاء و اولیاء است، همان کسانی که عقولشان در پیوند دائم با حق تعالی بوده و همواره خود را حاضر نزد او می‌یابند و همچنان که ابن میمون متذکر می‌شود، عنایت پروردگار همواره شامل آنان است، و هر چند که ظاهرشان در میان مردم است و به معاشرت با آنان و گذران امور زندگی خویش می‌پردازند لکن باطنشان در اتحاد با پروردگار و مشاهده جمال و جلال الهی است و به تعبیر صدرای اینان هستند که به وادی سفر در حق و از حق نیز قدم گذاشته‌اند.

در چارچوب همین اندیشه است که صدرای با وجود تمام مراتبی که برای عقل عملی احصاء نموده با این حال، تکامل نفس عماله را تکامل نهایی نفس نمی‌داند بلکه عقل عملی را خادم عقل نظری می‌داند که در بسیاری از امور، از عقل نظری استمداد می‌جوید. دلیلش آن است که جزء عملی، عبارت از حیثیت اضافی نفس به بدن است و داخل در ذات نفس نمی‌باشد. و قهراً سعادت آن نیز بواسطه وابستگی به بدن و تدبیر آن و برآورده شدن لذت و سعادت متناسب با قوای جسمانی است و صرفاً می‌تواند تکامل خیالی و مثالی را به همراه آورد؛ زیرا هر کدام از کمالات و لذائذ عملی، یا به خاطر سلامتی جسمی و روانی و برقراری آرامش است، یا به خاطر طهارت باطنی از آلودگی‌ها و پلیدی‌ها و پروراندن ملکات پسندیده و صفای درون است که به باور صدرای این مرحله همان مرتبه صالحان و عابدان و زاهدان است و ثمره اخروی آن صرفاً رهایی از دوزخ و وصول به بهشت می‌باشد؛ لکن تکامل حقیقی، با تکامل جزء نظری نفس فراهم می‌گردد چرا که نفس بدون لحاظ وابستگی به بدن، می‌تواند ذاتش را بی واسطه تعقل کند و از همین روست که سعادت عقلی، مطلوب بالذات و غایت حقیقی است که به خودی خود، موجب شکوفایی انسان می‌شود، در حالی که سعادت عملی، مطلوب بالعرض بوده و در ذیل این غایت و سعادت حقیقی قرار می‌گیرد (همو، ۱۴۲۲:

این روست که انسان با تعقل معقولات، متحد با آنها شده و کمال می‌یابد؛ مضافاً به اینکه برخی از این معقولات حتی قبل آنکه مورد التفات انسان واقع شوند، عجین با ذات او هستند و لو آنکه انسان به سبب اشتغالش به ماسوا، غافل از آنها می‌باشد. (همو، بی تا، ج ۹: ۱۰۶).

اما در بُعد عملی، صدرای عقیده دارد که سعادت انسان دارای چهار مرتبه است: ۱- تهذیب ظاهر بوسیله پیروی از احکام و اوامر و نواهی الهی ۲- تهذیب قلب و تطهیر باطن و صفای روح است که انسان در این مرحله، فضایل اخلاقی را در وجودش به نحوی پرورش داده که رسوخ در جان و دل او می‌نماید و ملکه وجود او می‌گردد و در نتیجه، منجر به برخورداری از تعادل و آزادی و استقلال نفسانی و قدرت کنترل تمایلاتش می‌شود. ۳- آراسته شدن نفس به صور قدسیه و زینت یافتن نفس به آنهاست و در این مرحله است که انسان مورد تأیید و تسدید و هدایت باری تعالی قرار می‌گیرد و با بصیرت قلبی خویش، نور قدسی را مشاهده می‌نماید. ۴- مرحله فنای نفس از خود و محو شدن در نور جلال و جمال الهی و فروریختن دیوار حجاب و خودبینی است به نحوی که نفس، واصل به حق تعالی می‌گردد، و البته به باور صدرای بعد از این مرحله نیز سفرهای دیگری مانند سفر در حق و سفر از حق در پیش است که طی آن نه با نیروی نفس بلکه صرفاً با نیروی حق و قدرت انوار الهی میسر است و فهم آن وراتر از درک و شعور انسان است. (همو، ۱۴۲۳: ۲۰۷، همو، ۱۴۲۲: ۴-۳۸۳)

نکته قابل توجه در اینجا، شباهتی است که میان مرتبه سوم از کمالات در اندیشه ابن میمون، و مراحل سلوکی کمال در بُعد عملی از نظر ملاصدرا است، چرا که هر دو متفکر، مراعات بایدها و نیایدهای اخلاقی و تعبد نسبت به احکام شرعی را مقدمه‌ای برای وصول به کمال حقیقی می‌دانند الا اینکه می‌توان مورد سوم و چهارم و مابعد آن از میان مواردی که صدرای برای طی سلوک عملی بیان نموده را در زمره غایت مشترک بُعد نظری و بُعد عملی

۸-۴۷۳، همو، ۱۴۲۳: ۲۰۰).

آنچه در اینجا حائز اهمیت می‌باشد آن است که هر چند ابن میمون و ملاصدرا کمالات مرتبه سوم یا عقل عملی را مقدمه وصول به مرتبه نهایی کمال که همان معرفت و شهود نسبت به معقولات و حقایق است، دانسته و نفس را برای وصل و فعلیت بخشیدن به این فضایل، مکتفی بالذات نمی‌دانند لکن هر کدام، از منظر خاص خود به این امر توجه دارند. به عبارت دیگر، ملاصدرا محدودیت این دسته از کمالات که شامل اخلاقیات و قواعد شرعی اعم از معاملات و عبادات است را آن می‌داند که تحقق آنها، بواسطه جنبه اضافی نفس نسبت به بدن و استعمال بدن توسط نفس می‌باشد به نحوی که نفس، برخلاف کمالات عقلی نمی‌تواند بالذات و بی‌واسطه به این کمالات نائل گردد، هر چند ثمره و فایده آنها نیز نهایتاً به نفس انسان باز می‌گردد. این در حالی است که رویکرد ابن میمون در این باره مبتنی بر میزان تعلق این خلقیات به ذات نفس است. و در حالی که نگاه صدرا غالباً ناظر بر بازگشت ثمره و فایده فضایل و اخلاقیات به نفس فرد متخلّق به این اخلاق است، ولی در نظر ابن میمون، به فعلیت رسیدن این خلقیات و کمالات و فواید ناشی از آن، مشروط به ارتباط با دیگران است و قهراً وقتی که چنین شرطی در میان باشد، لاجرم آن فرد یا افراد دیگر، به طور متقابل از فعلیت یافتن این خلقیات بهره‌مند خواهند شد. بنابراین برخلاف کمالات مرتبه چهارم که مطلوب بالذات و بی‌واسطه است و فایده و ثمره آن منحصرأً به خود فرد متخلّق باز می‌گردد و شریک بردار نیست، ولی فضایل مرتبه سوم ذاتاً مشارکت بردار بوده و فواید و برکات آن از رهگذر رابطه با دیگران، به فرد متخلّق می‌رسد.

جایگاه شریعت در سیر استکمالی انسان

به نوشته ابن میمون، فرامین شریعت موسی (ع) که تنها شریعت حقیقی است ما را به هر دو مرتبه کمال نائل

می‌گرداند. «فالشريعة الحاقّة التي قد بيّنا أنّها واحدة لا غير و هي شريعة سيّدنا موسى، إنّما جائت لتفيدنا الكمالين جميعاً»^۵. بنابراین، شریعت دو هدف را دنبال می‌کند که عبارت‌اند از: اصلاح نفس و اصلاح بدن. در مورد اول، شریعت باید به قدر طاقت و فهم جمهور مردم، آراء صحیح درباره جهان‌شناسی و خداشناسی را بیان نماید. هدف دوم یعنی بهبود احوال زندگی دنیوی مردم نیز از طریق دو عامل میسر می‌گردد: نخست آنکه بواسطه فرامین شرعی، مظلومی که در جامعه رواج دارد، مرتفع گردد تا کسی جرأت نکند که بخاطر قدرت بدنی یا موقعیت فردی و اجتماعی خویش، نسبت به افراد فرودست مرتکب ستم گردد. عامل دوم آن است که هر فردی را متخلّق به اخلاق حسنه نماید تا بواسطه حسن معاشرت و تعاملی که میان مردم پدید می‌آید، امور جامعه نیز نظم و نسق یافته و بقای اهل مملکت و دوامشان بر یک نظام واحد، ممکن گردد تا در نتیجه، هر یک از آنان بتواند به مرتبه کامل‌تر و اصلاح اعتقاداتش و دریافت آراء صحیح نائل شده و به کمال برتر خویش دست یابد (ابن میمون: ۵۷۶).

از دیدگاه وی، شریعت یهود، مواردی که بواسطه معرفت صحیح و باور به آنها، کمال اخیر برای انسان حاصل می‌شود را به عنوان غایت خویش لحاظ نموده، که شامل مطالبی درباره وجود باری تعالی، توحید، علم، قدرت، اراده و قَدَم اوست که تبیین مفصل آنها پس از معرفت به نظرات گوناگون میسر می‌شود. همچنین شریعت، بر اعتقاداتی نیز تکیه می‌کند که باور به آنها برای اصلاح جامعه ضروری است، مانند این اعتقاد که چون غضب پروردگار بر شخص عاصی، شدید است، از این رو لازم است که از عصیان پرهیز شود. نکته مهم از دیدگاه ابن میمون آن است که هرچند اصلاح نفس و کسب آراء و معارف حقّه از حیث شرافت و اهمیت، مقدم بر مصالح دنیوی می‌باشد، معهداً وصول به چنین مرتبه‌ای منوط به تأمین نیازهای مادی و سلامت اخلاقی فرد و جامعه است

(همو: ۷-۵۷۶).

در اندیشه صدرایی نیز همان‌طور که بدن انسان، متشکل از اعضاء و جوارح و روابط میان آنهاست و خلل و نقصان در هر بخشی از آن منجر به بیماری جسم انسان می‌گردد، به همین ترتیب، در بُعد فردی وقتی که صفات باطنی و اخلاق نفسانی در روح انسان از مسیر حکمت و اعتدال در قوای شهویه و غضبیه و فکریه انحراف یافته و به سمت افراط و تفریط متمایل گردد لاجرم انسان در معرض رذالت‌ها و امراض خلّقی و باطنی قرار می‌گیرد که ثمره‌ای جز تباهی و شقاوت اخروی نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۴۵).

اما از بُعد اجتماعی، اصولاً هیچ فردی در وجود و بقایش مکتفی بالذات نیست زیرا نوعش منحصر در شخصش نمی‌باشد و لذا تداوم حیاتش در دنیا صرفاً با اجماع و تعاون میسر است و در نتیجه این امر، گروه‌ها و قبائل و اقوام و مرزهای جغرافیایی پدید می‌آیند. پس با توجه به اینکه در جریان مراودات و تعامل میان افراد، غلبه حبّ تفرّد بر اشخاص می‌تواند منجر به اضرار به غیر و هلاک سایر افراد جامعه شود، لذا اگر امور انسان‌ها به خودشان واگذار شود و سیاست ورزی عادلانه و حاکمیت قانون در میان نباشد تا به تنظیم روابط میان افراد و رتق و فتق امور آنان بپردازد، جامعه دچار تشویش شده و لاجرم از مسیر عبودیت و ذکر حق منحرف می‌گردد. به باور صدرای این قانون باید توسط شارعی وضع شود که به تمام ابعاد وجودی انسان و نیازها و غایت مطلوب او آگاه می‌باشد و روشن است که تنها باری تعالی است که این ویژگی را دارد و قهراً این قوانین را از طریق ارسال رسل و انبیاء به انسان عرضه می‌نماید تا اشخاص با مراعات و عمل به این قواعد بتوانند به سعادت ابدی نائل گردند (همو، ۱۴۲۳: ۶۳-۳۵۹).

در بُعد فردی، پیامبر بواسطه شریعت خویش مردم را متذکر به مراعات قواعد اخلاقی و ملزم به تعبد نسبت به طاعات و عبادات می‌نماید که شامل عبادات وجودی مانند

صلوات و اذکار و صدقات، و عبادات تحذیری مانند منع فحشاء و دروغ‌گویی و تهمت زدن و اضرار به غیر است، تابدین وسیله افراد را به مقام انسانیت سوق دهد. به عبارت دیگر، این مقاصد را در قالب شریعت ظاهری و شریعت باطنی عملیه و علمیه دنبال می‌نماید. مقصود از شریعت ظاهری، تهذیب ظاهر از پلیدی‌ها و رذائل جسمانی و الزام انسان به عبادات و اعمالی است که ثمره آنها خضوع و ترک لذائذ است. مقصود از شریعت باطنی عملیه، تهذیب باطن از فواحش و ظلمات و تصفیه آن از صفات حیوانی شهوی و غضبی است. مقصود از شریعت باطنی علمیه نیز تهذیب جنبه عالی نفس و قوه عقلیه از اعتقادات فاسد جهلیّه و تخلیه آن از احکام وهمی کاذب، و مزین کردن آن به عقاید حقیقی و یقینی و یا مواعظ خطابی نافع است که شقّ اول را شریعت، شقّ دوم را طریقت و شقّ سوم را حقیقت می‌نامند و غایت قصوی از هر سه مورد، سوق دادن خلق به جوار حق تعالی است (همان: ۳۶۱، همو، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

به باور صدرا تحقق این مقصود، با معرفت به حق تعالی و صفات او و اعتقاد به ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت به دست می‌آید و البته تنها در عالم ماده است که می‌توان زمینه و شرایط برای به فعلیت رساندن و اعتقاد یافتن به این حقایق را فراهم نمود؛ چرا که ارتقاء نفس از نقصان به کمال، در بستر ماده، زمان و حرکت میسر است و این امور از ویژگی‌های عالم ماده‌اند. لذاست که حفظ دنیا برای فراهم آوردن شرایط استكمال نفس انسان ضروری خواهد بود. از جمله متعلقات دنیا که به واسطه آنها مقدمات لازم برای معرفت به حق و ارتقاء انسان و تقرّب به پروردگار حاصل می‌شود، عبارت از نفوس و اموال است.

بر این مبنا ملاصدرا افضل اعمال دنیوی را اعمالی می‌داند که بوسیله آنها امکان معرفت به حقایق برای نفوس فراهم می‌گردد اعم از آنکه به کمک تعلیم و هدایت باشد یا به تعلّم و دراست. پس از آن اموری‌اند که بواسطه آنها، بقاء و حفظ ابدان تأمین می‌گردد و در

نهایت، قواعد و اموری‌اند که بواسطه آنها حفظ اموال و معیشت اشخاص میسر می‌گردد. و قهراً تحقق هر سه قسم، برای تحقق مقصود شریعت لازم است. در طرف دیگر، بزرگ‌ترین کبائر، آن است که باب معرفت نسبت به حق و انبیاء و کتب الهی را مسدود می‌کند و آن عبارت از کفر است و هیچ کبیره‌ای بالاتر از آن نیست زیرا جهل است که حجاب بین رب و عبد محسوب می‌شود. به همین ترتیب اموری که موجب خلل در بقای ابدان و نفوس است مانند قتل نفس و اعمالی مثل زنا که موجب تشویش در نسل می‌گردد نیز در این زمره‌اند. در مرتبه بعد، اموری‌اند که موجب خلل در جریان سالم معیشت مردم می‌گردد مانند سرقت و غضب و اکل مال یتیم (همو، ۱۴۲۲: ۲۵-۶۲۴).

همین جاست که جایگاه قوانین شریعت در بُعد اجتماعی نیز روشن می‌شود؛ بدین معنا که علاوه بر ابعاد فردی، با مراعات قواعدی که شریعت در عرصه اخلاق جمعی و معاملات و مجازات‌ها و روابط میان انسان‌ها در جنبه‌های مادی و معنوی تقریر نموده، راه برای سیر تکاملی افراد هموار می‌گردد. پس هر چند که از حیث فردی، معرفت به حقایق ربوبی و معارف نبوی و تقویت ابعاد عقل نظری، غایت قصوای انسان شمرده شده و همچنان که صدر و ابن میمون عقیده دارند، برتر و شریف‌تر از کمالات مربوط به عقل عملی می‌باشند، اما وقتی که پا به عرصه‌های مدنی و حیات اجتماعی می‌رسد آنچه می‌تواند نقش اساسی ایفا نماید، عبارت از تقویت جنبه‌های مختلف عقل عملی است که در قالب قواعد اخلاقی و قوانین مربوط به سیاست مُدن و تدبیر منزل مطرح می‌گردد. از همین زاویه است که می‌توان مرتبه‌ای که ابن میمون آن را به عنوان مرحله سوم از کمالات انسان به حساب می‌آورد را مورد توجه قرار داد؛ بدین معنا که هر چند این مرتبه، نسبت به مرحله چهارم کمالات نزد ابن میمون که همان وصول به معارف الهیه و مشاهده حقایق یقینیه است، دارای مرتبه‌ای نازل‌تر است، لکن در

عرصه اجتماعی و رابطه بین فرد و دیگری، دقیقاً کمالات مرتبه سوم دارای اهمیتی بسزا می‌گردد به نحوی که از طریق تقویت باورهای اخلاقی در تعامل میان افراد و تقنین قوانینی که موجب ترویج روابط سالم اجتماعی و اقتصادی شده و وضع قواعدی که مانع بروز هرج و مرج در جامعه و ستم فرادستان نسبت به فرودستان می‌شود، جریان امور در جامعه به سمت رشد و بالندگی فردی و جمعی مردم سوق داده خواهد شد و بر همین مبناست که ابن میمون، نقش ویژه‌ای برای شریعت موسی (ع) در فعلیت بخشیدن به این اهداف ترسیم می‌نماید، همانطور که ملاحظه‌کننده نیز همین رویکرد را نسبت به شریعت مصطفی (ص) دارد و معتقد است که غرض از وضع نوامیس و ایجاب طاعات، استخدام غیب برای شهادت و خدمت شهوات به عقول و ارجاع جزء به کل و سوق دادن دنیای خلاق به آخرت آنان است تا بدین وسیله عدالت حاکم شده و جور و ستم رخت بربندد (همو، ۱۴۲۳: ۳۶۷).

جایگاه انسان در میان مخلوقات

اهمیت ویژه عقل و نقشی که می‌تواند در سیر استکمالی انسان ایفا نماید، موجب شده برخی از حکما که قصد اخیر برای موجودات تحت قمر را وصول به کمال می‌دانند، کامل‌ترین موجودی که می‌تواند از ماده تحت قمر پدید آید را انسان بدانند و معتقد شوند که تحقق موجودات تحت قمر اعم از جماد، نبات، حیوان و غیره، از بهر انسان است. به عقیده ابن میمون این نظر را می‌توان از این جهت صحیح دانست که تحولات و تغییرات در میان موجودات متغیر را برای حصول کامل‌ترین حالت ممکن بدانیم (ابن میمون: ۵۰۶). با این حال به نظر ابن میمون، از کسی که غایت کل هستی (اعم از موجودات فوق قمر و تحت قمر) را وجود نوع انسان آنهم به منظور عبادت پروردگار می‌داند، می‌توان پرسید که آیا حق تعالی می‌تواند انسان را بدون فراهم آوردن مخلوقاتی مانند افلاک و کواکب متحقق سازد، یا اینکه خلقت انسان منوط به این مقدمات است؟ اگر در جواب گفته شود که خلقت

می‌داند، جستجوی غایت اخیر برای مجموع عالم متنی می‌گردد، حتی بنابر رأی او و هم مشربان وی که قائل به حدوث عالم اند نیز طلب غایت در جمیع انواع موجودات ساقط می‌گردد چرا که به باور این گروه، پروردگار همه اجزای عالم را با اراده اش خلق نموده که برخی از این موجودات مقصود للذات و برخی نیز به قصد موجود دیگر ایجاد شده‌اند و آن موجود دیگر، مقصود للذات است «جمیع اجزاء العالم أوجدها بإرادته، منها مقصودة لذاتها، و منها من أجل شیء آخر ذلك الآخر مقصود لذاته» (همو: ۵۰۸، ۵۰۵). بنابراین هرچند که گیاه برای اغتذای حیوان و انسان خلق شده (کتاب مقدس، تکوین، ۱: ۲۹، ۳۰) ولی مثلاً کواکب بخاطر نورافشانی بر انسان ها و سایر موجودات تحت قمر، خلق نشده‌اند بلکه صرفاً طبیعت آنها مقتضی این فعل است چرا که اصولاً مافوق بخاطر مادون وضع نمی‌شود. پس خداوند همانگونه که وجود انسان را اراده کرده، به همین سان وجود افلاک و کواکبش و نیز وجود ملائکه، به خواست او بوده و مقصود از وجود هر کدام، ذات همان موجود است. مضافاً به اینکه در برخی موارد، تقدم و تأخری که موجودات در تحقیقشان دارند نیز مهم می‌باشد یعنی در مورد موجودی که تحقیقش مؤخر بر شیئی دیگر است، حق تعالی نخست همان شیئی مقدم را ایجاد نموده است مانند تقدم حسن بر نطق در انسان (ابن میمون: ۵۱۰، ۵۰۸).

نکته قابل تأمل آن است که ظاهراً عبارات ابن میمون درباره غایت مندی موجودات عالم دچار نوعی دوگانگی است، زیرا گاهی حکم کلی بر مقصود للذات بودن هریک از ماسوی الله می‌نماید و گاهی قائل است که برخی موجودات مانند گیاهان، مقصود للغير می‌باشند. شاید راه حل این تعارض آن است که قائل به تفصیل باشیم، بدین معنا که با توجه به برخی عبارات صریح وی، مشخص می‌گردد که وی وجود افلاک و کواکب و سایر موجودات فوق قمر را مقصود للذات می‌داند ولی وقتی به عالم تحت قمر می‌رسد، خلقت موجودات مختلف در آن را

انسان بدون این مقدمات نیز ممکن است، فوراً این اشکال مطرح می‌شود که پس چه فایده‌ای در ایجاد این موجوداتی که تنها ثمرشان مقدمه بودن برای انسانی است که می‌تواند بدون آنها نیز تحقق یابد، نهفته است؟ به علاوه اگر غایت از خلقت همه موجودات، انسان است و غایت انسان نیز عبادت پروردگار باشد، باز هم این سؤال مطرح می‌شود که اصولاً چه هدفی در عبادت او توسط انسان نهفته است؟ حال آنکه با عبادت مخلوقات و ادراک حق تعالی توسط آنان هیچ کمالی به خداوند افزوده نمی‌شود و حتی اگر هیچ یک از موجودات، تحقق نیابد باز هم موجب هیچ نقصی در او نمی‌گردد. اگر در پاسخ به این اشکال گفته شود که: این عبادت و ادراکات نه به خاطر کمال یافتن پروردگار بلکه بخاطر استكمال انسان است، بلافاصله این سؤال طرح می‌شود که پس هدف از وجود انسان دارای این کمالات چیست؟ و ناچار منتهی به آن می‌گردد که گفته شود حق تعالی این چنین خواسته و حکمتش چنین اقتضایی را دارد، و این پاسخ و باوری است که به عقیده ابن میمون، صحیح خواهد بود. حتی حکمای بنی اسرائیل نیز تصریح نموده‌اند که هدف از این امور صرفاً خود مشیت پروردگار است (همو: ۸-۵۰۷).

به باور ابن میمون، براساس اعتقادات شرعی که آراء نظری نیز با آنها مطابقت دارد، چنین نیست که تمام موجودات از بهر انسان خلق شده باشند، بلکه سایر موجودات نیز مقصود للذات اند «و هو أن لا یعتقد فی الموجودات کلها من أجل وجود الانسان بل تكون أيضاً سائر الموجودات کلها مقصودة لذاتها لا من أجل شیئی آخر» (همو: ۵۰۸) در واقع، انسان صرفاً در مقایسه با سایر مخلوقات عالم ماده، دارای کمال و شرافت بیشتر است «إنَّ الإنسان أكمل وأشرف ما تكون من هذه المادة لا غیر» لکن به تصریح وی، وجود انسان در مقایسه با افلاک و کواکب و عقول، بسیار حقیر است (همو: ۵۱۱). ابن میمون تأکید می‌کند که هر چند بنابر قول به قدم عالم که کل موجودات را برآمده از یک نظام ازلی و ابدی

لغیر و برای انسان دانسته و او را مقصود للذات بر می‌شمرد. با این حال روشن است که وی به هیچ وجه قول به محوریت انسان در میان کُلّ ممکنات و اینکه او هدف خلقت ماسوی الله باشد را نمی‌پذیرد.

به عقیده وی مجموع عالم وجود، تنها برآمده از اراده حق تعالی بوده و معلّل به هیچ علت و غایت دیگری نیست و همچنان که هیچ غایتی برای وجود خداوند طلب نمی‌شود، برای اراده او که بواسطه آن کُلّ حوادث تحقق می‌یابند نیز غایتی فرض نمی‌گردد. «إِنَّ هَذَا الوجود کَلِّه مقصود منه تعالی بحسب إرادته، و لا نطلب لذلك علّة و لا غايةً أخرى بوجه و کما لا نطلب غايةً وجوده تعالی، کذا لا نطلب غايةً إرادته التی بحسبها حدث کُلّ ما حدث، و يحدث علی ما هو علیه» (همو: ۵۱۱). در مورد قصد و هدفی که بر خلقت موجودات مترتب است، در کتب نبویّه نیز آیاتی بیان شده مانند آنکه «الرّبّ صنع الجمیع لأجله پروردگار هر چیز را برای غایت آن ساخته است» (کتاب مقدس، أمثال، ۱۶: ۴) پس اگر که ضمیر «لأجله» به فاعل باز گردد قهراً عائد ضمیر، ذات باری تعالی یعنی اراده اش خواهد بود چرا که اراده او همان ذاتش است (ابن میمون: ۵۰۸).

بر اساس مطالب مذکور اگر سؤال شود که عامل اصلی که موجب تحیر افراد بواسطه طلب غایت برای مجموعه عالم یا جزء آن می‌شود، چیست؟ پاسخ ابن میمون آن است که این تحیر، ناشی از اشتباه انسان درباره خودش و تخیل مبني بر اینکه عالم وجود تنها از بهر او خلق شده، می‌باشد. همچنین جهل به طبیعت و عالم ماده و نیز جهل نسبت به مقصود اصلی یعنی ایجاد کل موجوداتی که تحققشان امکان پذیر است، موجب چنین تحیری است، حال آنکه وجود، خیر است و قهراً تحقق هر موجود ممکن نیز، این خیر را در بر دارد. بنابراین بواسطه خطا و جهل مزبور، شک و حیرت حاصل می‌شود تا آنجا که برخی از افعال حق تعالی، لعب، برخی باطل و بعضی دیگر نیز عبث انگاشته می‌شود. اما اگر انسان نسبت به

خویش معرفت صحیح یافته و به هر موجودی به حسب وجود آن موجود، عالم گردد، فکرش آرام شده و افکارش را به دنبال طلب غایت برای موجودی که اصلاً آن غایت معین را دارا نیست، صرف نمی‌نماید (همو: ۵۱۲).

در سوی دیگر، ملاصدرا تحقق و موجودیت انسان را مشروط به استیفای طبیعت در جمیع موجودات و عبور آنها از مرحله جماد، نبات و حیوان می‌داند و بعد از آن است که جمیع قوای ارضی و آثار نباتی و حیوانی در وجود انسان مجتمع می‌گردد. انسان است که غایت قصوی از خلقت تمام کائنات عالم حسّ می‌باشد و عصاره و اصل تمام این عناصر را تشکیل می‌دهد. این مخلوقات در زمین و آسمان برای انسان ایجاد شده‌اند تا او برای دین و دنیای خود از آنها بهره‌برد. بهره‌دنیوی از این قوای طبیعی به منظور حفظ ابدان و فراهم آوردن نیرو و توان لازم برای بندگی حق و انجام طاعات است؛ لذا انسان باید از نعماتی که پروردگار در این عالم نهاده اعمّ از مبصرات و مسموعات و مذوقات و ملبوسات و مرکوبات و ... استفاده نماید و زمینه را به منظور بهره‌های دینی و معرفتی نیز فراهم آورد؛ بدین معنی که با دقت و ژرف نگری در عجایب و لطائف موجود در میان مخلوقات زمین و آسمان، حالت بندگی و خضوع و خشوع نسبت به باری تعالی را در روح خود تقویت نموده و با تحصیل علم و عمل و اقتدا به امور مستحسن در عالم و اجتناب از امور مستقبح، مسیر استکمال و عبودیت را طی نموده و خود را به مقام لقای پروردگار نائل گرداند (همو، ۱۴۲۳: ۲۰۷، همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۷۴، همو، ۱۴۲۷: ۷-۱۲۵).

بنابراین در اندیشه صدرا، غایت از خلق انسان، نیل به مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملأ علی و اتحاد با مفارقات و فنای انسان در جمال و جلال الهی است. و البته اگر از چرایی خلقت سایر مکونات مادی سؤال شود، صدرا دو دلیل را برای آن متذکر می‌شود: نخست، برای انتفاع افراد نوع انسان و استخدام این مخلوقات برای تدبیر معاش و تأمین مقدمات

اما وقتی همین مثال را درباره غایاتی که در زمره مکونات اند لحاظ کنیم تقریرش چنین است که: غایت خاک و غرض از خلق آن، مرکبات ارضی مانند معادن و سپس بذرها و قوای نباتیه و سپس نطفه‌ها و اغذیه و بعد از آن، اخلاط دمویه و سپس اعضای حسّی و به دنبال آن، ارواح بخاری و نفوس حیوانی است و غایت کلّ آنها نیز تحقق نفوس ناطقه و ارواح انسانی می باشد که قابلیت صعود به مراتب والای معرفتی را دارند تا در نهایت، به معرفت پروردگار نایل شده و انقطاع از عوالم مادون و پیوستن به حضرت احدیت برایشان حاصل گردد. به همین معناست که ملاصدرا افعال باری تعالی را دارای اغراضی می داند که به ذات او باز می گردند. البته وی فهم صحیح این نکته را لازم می داند تا مؤدی به خدشه در قاعده توحید و تنزیه ربوبی و نادیده گرفتن باور به عدم انفعال عالی از دانی نگردد (همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶-۲۷۵).

با مقایسه رویکرد ابن میمون و ملاصدرا درباره جایگاه انسان در عالم، می توان نکاتی را مورد توجه قرار داد. اگر بپذیریم که ابن میمون انسان را مقصود بالذات در عالم ماده می داند و قول به خلقت جماد و نبات و حیوان از بهر انسان را می پذیرد، در این صورت می توان دیدگاه ملاصدرا در این باره را شبیه به نظر ابن میمون دانست؛ چرا که صدرا نیز انسان را غایت قصوی از خلقت موجودات عالم محسوس و عصاره آنها به شمار می آورد و هر چند وی به تبعیت از قرآن، خلقت آنچه در آسمانها است را نیز از بهر انسان می داند ولی با توجه به اینکه خود او صریحاً منتقد کسانی است که قائل به خلقت عالم اعلی برای انسان هستند یا معتقدند که امر عالی دارای التفات به مادون خود است، (ملاصدرا، ۱۴۳۲، ج ۲: ۵۵۸) با این حساب، مشخص است که مراد وی از این قول که: «خلقت آنچه در آسمانهاست برای انسان است»، شامل موجودات فوق قمر مانند افلاک و کواکب و عقول مفارقه نمی شود بلکه صرفاً شامل مخلوقاتی است که در عالم تحت قمر می باشند؛ در این صورت، بین او و ابن میمون

لازم برای استكمال روحی انسان است، همچنان که در آیات قرآن نیز به این امر تصریح شده است؛ و دلیل دوم آنکه: چون عنایت الوهی، مقتضی آن است که حقّی از هیچ یک از مخلوقاتش زائل نشود و هر مخلوقی بتواند به میزان استعدادش از سعادت بهره مند گردد لذا اراده حق تعالی بر آن است که مازاد عناصر و موادی که در خلقت انسان از آن بهره گرفته شده، برای ایجاد سایر مخلوقات بکار گرفته شود (همو، ۱۴۲۳: ۲۰۷، همو، ۱۳۸۲: ۴۲۲).

حال اگر این استدلال مطرح شود که حق تعالی هیچ غرضی را در قبال افعالش دنبال نمی کند و در غیر این صورت، مستکمل به فعل و لاجرم ناقص خواهد بود، پاسخ صدرا این است که اصولاً فعل پروردگار، واحد نیست بلکه برحسب کثرت موجودات، افعال او نیز کثیرند؛ اما آن فعل باری تعالی که نمی تواند معلّل به غیر باشد و دارای غایتی غیر از خود پروردگار نیست، عبارت از فعل مطلق و خاصّ اوست که اولاً و بالذات از وی صادر می شود و در این مرتبه، فاعل و غایت عبارت از ذات باری تعالی است. اما افعالی که بعد از این مرتبه از او صادر می شود معلّل به غرض است و به همین ترتیب برای هر فعل ذوغرض، غرضی دیگر است تا آنکه سلسله این اغراض و غایات و دواعی، به داعی و غایتی ختم شود که ذوداعی و ذوغایت نبوده و آن عبارت از ذات حق تعالی است که غایت الغایات و منتهای دواعی می باشد. ملاصدرا مثال هایی را برای غایاتی که فوق مکونات اند ارائه می دهد. برای نمونه، «خاک»، فعلی از افعال پروردگار است که با استخدام فاعلی طبیعی که «طبیعت ارضی» نام دارد و یکی از ملائکه تسخیر است انجام می پذیرد و این مَلک تسخیر نیز یکی از مستخدمان مَلک ارض که یکی از ملائکه تدبیر است، می باشد و فوق آن، ملکی از ملائکه افاضه و تنویر است که «قابض الارواح» نامیده می شود و تحت اسم «قابض» باری تعالی است. هر یک از این ملائکه در فعل خود دارای غایت اند تا اینکه سلسله این غایات به واجب الوجود ختم گردد.

شباهت تامّ وجود دارد؛ چرا که ابن میمون نیز تنها قول به خلقت موجودات تحت قمر برای انسان را پذیرفته و وجود ملائکه و عقول و افلاک و گردش آنها را مقصود بالذات می‌داند.

نکته مهم دیگر آنکه: هر چند ابن میمون وجود انسان، عقول، افلاک و سایر موجودات فوق قمر را مقصود بالذات و صرفاً مراد به اراده الهی می‌داند ولی منظور وی از «مقصود بالذات بودن» آن است که هیچ غایت و هدف خارجی نیست که موجب خلقت آنها برای نیل بدان شده و این موجودات طالب آن باشند؛ و لذا این رویکرد هیچ منافاتی با آن ندارد که همانطور که ابن میمون و ملاصدرا پذیرفته‌اند، انسان را موجودی بدانیم که هدف نهایی و غایت اصلی وی نیل به کمالات حقیقی و قرب به باری تعالی و اتحاد با جمال و جلال الهی می‌باشد.

قربت دیگری که میان دیدگاه ابن میمون و صدرا وجود دارد آن است که به باور هر دو متفکر، اراده و فعل مطلق حقّ تعالی معلّل به غیر نبوده و هیچ غایتی غیر از خود او ندارد، که ابن میمون از این امر تعبیر به عینیت اراده و مشیت باری تعالی با ذاتش می‌کند (ابن میمون، ۱۴۲۸: ۱۷۳) و صدرا نیز آن را عبارت از فعل خاصّ پروردگار می‌داند که اولاً و بالذات از او صادر می‌شود و فاعل و غایت در آن، یکی است. در این میان، ملاصدرا عقیده دارد که بعد از این مرتبه خاصّ از فعل باری تعالی، افعالی از او صادر می‌شود که معلّل به غیر هستند و در این مرحله نیز سلسله مراتبی از غایات وجود دارد تا در نهایت به غایت الغایات و منتهای دعوات که وجود پروردگار است ختم گردند. بنا بر دیدگاه ابن میمون نیز برای هر شیئی که ذوغایت است می‌توان غایتی دیگر را فرض نمود و سلسله این غایات تداوم می‌یابد تا منتهی به اراده حق تعالی گردد. بنابراین نظم همه غایات منتهی به اراده و حکمت باری تعالی شده و اوست که غایت اخیر هر موجود است (همو: ۱۷۳).

نتیجه

۱- در نظام فکری ابن میمون، انسان ذاتاً چیزی غیر از حیوانیت و ناطقیت نیست. قوه ناطقه بسیط است و انسان بواسطه آن به کسب معرفت از عالم عین و تعقل معقولات پرداخته و علاوه بر آن، عقل می‌تواند مقدمات معرفتی کاربردی برای نیل به زندگی و کمال مطلوب را فراهم آورد. ملاصدرا نیز هم عقیده با ابن میمون، انسان را حیوانی ناطق دانسته و همین کارکردها را برای عقل البتّه در قالب دو بُعد عقل نظری و عقل عملی بر می‌شمرد. همچنین وی همانند ابن میمون، اصل اتحاد عقل، عاقل و معقول در فرآیند ادراک معقولات را می‌پذیرد، آلا اینکه ملاصدرا این اتحاد را صریحاً در قبال ادراک حسّی و صور خیالی نیز پذیرفته و معتقد است که هنگام درک امور حسّی و صور خیالی، مدرک دارای اتحاد با محسوسات و مخیلات می‌گردد.

۲- ابن میمون بر این عقیده است که علاوه بر اختیار، انسان از نعمت عقل نیز برخوردار است و می‌تواند با بکارگیری هرچه بیشتر آن برای حصول و افزایش محبت و اقبال به حق تعالی، از عنایت فزون تر باری تعالی نیز بهره مند گردد و برعکس، با عدم استفاده از این فیض الهی و افتادن در دام جهل و عصیان، دچار خواری و ذلالت خواهد شد. در بُعد اجتماعی نیز همین عدم بهره گیری از خرد و علم است که موجب ظهور و رشد مظالم و ناهنجاری‌ها در میان مردم می‌گردد. اما تعریفی که ملاصدرا از «عنایت» پروردگار نسبت به ماسوا ارائه می‌دهد متفاوت با فهمی است که ابن میمون نسبت به آن دارد و مهم ترین وجه اختلاف رویکرد این دو در این باره آن است که ملاصدرا عنایت حق را شامل تمام ممکنات می‌داند، درحالی که ابن میمون تنها انسان را مشمول آن محسوب می‌نماید.

۳- آنچنان که ابن میمون مطرح می‌کند کمالات انسان را به ترتیب می‌توان در چهار مرتبه برشمرد. نخست کمالی است که بواسطه تملکات و دارایی‌های بیرونی توسط انسان کسب می‌شود و به راحتی نیز می‌تواند از

۴ - از دیدگاه ابن میمون، پیروی از فرامین شریعت موسی (ع) می تواند طالبان را به کمال مادی و معنوی رسانده و احوال مردم و شرایط اجتماع را از طریق اصلاح باورها و عقاید و رفع مظالم و متخلق نمودن افراد به اخلاق کریمه اصلاح نماید. ملاصدرا نیز مانند ابن میمون، مراعات قواعد شرعی در دو عرصه فردی و اجتماعی را ضامن استکمال و سعادت غایی فرد و جامعه برشمرده و معتقد است که در جنبه فردی، شریعت مصطفی (ص) قوانینی را در قالب شریعت ظاهری و شریعت باطنی عملی و علمی وضع نموده تا با مراعات آنها کمال افراد حاصل شود. در بُعد اجتماعی نیز این قوانین، در حیطه مربوط به نفوس و اموال اند. در باب نفوس، بهترین اعمال آنهایی اند که زمینه ساز معرفت به حقایق الهی و تشبّه به حق هستند، پس از آن، قوانینی اند که ضامن بقاء و حفظ ابدان اند و در نهایت، قواعدی هستند که مراعاتشان موجب حفظ اموال و معیشت مردم است.

۵ - به عقیده ابن میمون ویژگی های انسان و خصوصاً برخورداری از گوهر عقل و توانایی های آن، بر خلاف دیدگاه بسیاری از حکما، موجب محوریت یافتن انسان و مقصود واقع شدن او از خلقت موجودات نمی گردد بلکه مخلوقات دیگر نیز به سهم خود دارای غایت اند و در نهایت، آنچه می تواند هدف از خلقت موجودات توسط خداوند را توجیه کند عبارت از حکمت و مشیت پروردگار می باشد. ملاصدرا نیز هم زبان با ابن میمون عقیده دارد که انسان، در میان سایر موجودات تحت قمر، مقصودیت بالذات دارد و مکونات از بهر او آفریده شده اند؛ معهداً این امر موجب محوریت انسان در سراسر عالم ممکنات نیست بلکه افلاک، عقول و ملائکه نیز دارای غایت خاص خویش اند. بعلاوه، بنا بر رویکرد صدرایی، فعل خاص حق تعالی هیچ غایتی غیر از ذات باری تعالی ندارد و معلل به چیزی غیر از ذات حق نبوده بلکه فاعل و غایت در ذات او عین یکدیگرند.

پی نوشت ها

تملک او خارج گردد. مرتبه دوم کمالات مربوط به قوای بدنی و تناسب اندام است که البته اختصاص به انسان ندارد بلکه پست ترین حیوانات نیز از آن بهره مندند. سومین مرتبه، کمالات و فضایل اخلاقی است که ظهور و بروزشان در عرصه اجتماع است. بنابراین در نگاه ابن میمون، این مرتبه از کمال صرفاً جنبه ای ابزارری دارد و فرد را آماده فایده رسانی به دیگران می نماید. (Rudavsky, 2010: 192)

بالآخره در مرتبه چهارم، کمال حقیقی انسان قرار دارد که شامل فضائل قوه ناطقه یعنی تصور معقولاتی است که مفید نیل به معارف حقیقی می باشد و بکارگیری آن توسط خود فرد است که موجب وصول به کمال و بقای دائمی او خواهد شد. بعلاوه انبیائی مثل حضرات ابراهیم و یعقوب و موسی و هارون به مرتبه ای از کمال نائل شده اند که اتحاد با خداوند یعنی ادراک و محبت نسبت به او برایشان حصول یافته و عقلشان همواره متوجه حق تعالی بوده و خویش را نزد او حاضر می یابند و هر چند که ظاهرشان در میان خلایق است و با آنان معاشرت دارند ولی عقل و قلبشان در پیوند دائمی با باری تعالی بوده و عنایت او در هر حالی شامل حال آنان است. به باور ملاصدرا نیز لذت حسی که متناظر با مرتبه اول و دوم از کمالات نزد ابن میمون می باشد، غیر دائمی است و با مرگ انسان پایان می یابد و تنها لذات و کمالات عقلی اند که پایدار و باقی بوده و موجبات سعادت حقیقی فرد را فراهم می آورد؛ ضمن آنکه ملاصدرا نیز مانند ابن میمون عقیده دارد که تنها عده قلیلی از افراد که در زمره مقربان اند، می توانند به این مرتبه از سعادت حقیقی نائل شوند. همچنین صدرا مانند ابن میمون، کمالات عقل عملی که شامل عبادات و بایدها و نبایدهای اخلاقی و احکام شرع در حیطه معاملات می شود و متناظر با مرتبه سوم از کمالات مورد نظر ابن میمون است را صرفاً به مثابه مقدمه و طریقی برای نیل به کمالات عقلی و حقیقی می داند و از همین روست که به باور وی، کمالات و سعادت بُعد نظری، مرتبه ای والاتر نسبت به کمالات بُعد عملی دارد

- ۱- کتاب مقدس
- ۲- قرطبی آندلسی، موسی بن میمون، (۱۴۲۸)، دلالة الحائرین، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية
- ۳- الشيرازي، صدرالدین محمد، (۱۴۲۷ق)، أسرار الآيات، تهران: حکمت
- ۴- _____، (۱۴۳۳ق)، التعليقات على شرح حكمة الإشراف، ضمن: قطب الدین شیرازی، «شرح حكمة الاشراف»، ج ۲، تهران: حکمت.
- ۵- _____، (۱۳۷۹ش)، تفسير القرآن الكريم، ج ۲، قم: بیدار
- ۶- _____، (بی تا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱، ۶، ۷، ۸، ۹، بیروت: دار إحياء التراث العربي
- ۷- _____، (۱۴۲۳ق)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بیروت: دار إحياء التراث العربي
- ۸- _____، (۱۴۲۲ ق)، المبدأ و المعاد، قم: مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي
- ۹- _____، (۱۳۸۱ش)، كسر أصنام الجاهلية، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر
- ۱۰- آنترمن، آلن، (۱۳۸۵)، باورها و آیین های یهودی، ترجمه: رضا فرزین، قم: مركز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
- 11-Rudavsky , T.M (2010), Maimonides UK : Wiley- Blackwell
- 12- miller, jon , (2012) , The reception of Aristotle ethics , Cambridge: Cambridge university press
- 13- The early Geonic priod [on- line] Available :www.jewishhistory.org/the early- geonic-period.

۱- متأسفانه این شرح، امروزه در دسترس نیست. برای آگاهی بیشتر از شرح فارابی و سایر شروح و آرائی که در میان فیلسوفان جهان اسلام راجع به اخلاق ارسطو نگارش یافته ر.ک:

1.Dimitri Gutas:"farabi iv. Farabi and Greek Philosophy"(2012)

www. iranonline. org.aticles/Farabi-iv.
2.The reception of Aristotle ethics". Edited by:jon miller, oxford univervdity press, (2012):pp 85-108

۲- برای اطلاع بیشتر راجع به دیدگاه یهودیت درباره نکاح، ر.ک: آلن، آنترمن، «باورها و آیین های یهودی»، مترجم، رضا فرزین، اول، قم، مركز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب (۱۳۸۵)، صص ۲۵۵-۲۲۱.

۳- برای آگاهی از دیدگاه ابن میمون درباره انواع فرائض، ر.ک: "دلالة الحائرین": صص ۶۱۰-۶۰۶.

Geonim: pl of Gaon-۴

علامه حکیم بزرگ، رئیس آموزشگاههای عالی یهودی در بابل. برای آگاهی بیشتر ر.ک:

("The early Geonic priod". www.jewishhistory.org/the early-geonic-period)

۵- همچنان که معلوم است ابن میمون به عنوان یک خاخام عقل گرا و عالم برجسته یهودی، تقدس ویژه‌ای برای شریعت متبوع خویش قائل است و آموزه‌های آن را مطابق موازین حکمت و خرد می‌انگارد، که البته این باور وی می‌تواند مورد قبول حکما و عالمانی که معتقد به شریعتی غیر از یهودیت هستند، قرار نگیرد؛ آنچنان که نزد مسلمانان، کتاب تورات که منبع اصلی اعتقادات و مناسک یهودیت محسوب می‌شود، مبتلا به تحریف و اعوجاجات غیرقابل انکاری می‌باشد. با این حال از آنجا که در مقاله حاضر، تلاش بر تبیین رویکرد ابن میمون درباره جایگاه شریعت و عقل در سیر استکمالی انسان است، لذا از داوری درباره صحت و سقم دیدگاه وی درباره شریعت یهود، اجتناب شده است.

منابع