

انگاره ملاصدرا از فلسفه*

منصوره رحمانی،* دکتراى فلسفه و کلام اسلامى، دانشگاه تهران
احد فرامرز قراملکى،*** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامى دانشگاه تهران
قاسم کاکایى،**** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامى دانشگاه شیراز

چکیده

در نگاه برخی فلاسفه، فلسفه به سلوک ذهنی و تبادلات مفهومی تقلیل می‌یابد. در مقابل، برخی دیگر از فلاسفه با تکیه بر جنبه‌های عملی، فلسفه را سلوک وجودی میدانند. از نظر ملاصدرا، فلسفه فرایند استکمال نفس انسانی است. استکمال نفس، نه از گونه‌ی رشد کمی یا کیفی بلکه بمعنای استکمال ذاتی، اشتداد و سلوک وجودی. او غایت فلسفه را تشبیه به اله میدانند و این تشبیه با دو مشخصه‌ی احاطه به معلومات و تجرد از جسمانیات محقق می‌گردد. سلوک انگاری فلسفه، پیامدهایی همچون کثرت‌گرایی فلسفه‌ورزی، فلسفه‌ورزی بیکرانه، تناظر ارتقاء معرفتی با ارتقاء وجودی، کثرت‌گرایی روش‌شناختی و همبستگی تهذیب نفس و فلسفه را بدنبال دارد. ملاصدرا با تکیه بر سلوک انگاری فلسفه، میکوشد حکمت متعالیه را بر اساس الگوی سفرهای چهارگانه سامان دهد.

۱. بیان مسئله

در هر فعالیت، انگاره‌ی فرد از آن فعالیت، نقشی اساسی و بنیادی دارد. انتخاب روش، نحوه‌ی شکل‌گیری فعالیت و ارتباطی که فرد با آن فعالیت برقرار می‌سازد، تحت تأثیر انگاره‌ی اوست. فعالیت فلسفی - اعم از فلسفه‌ورزی، پژوهش‌های نظام‌مند فلسفه، فلسفه‌آموزی یا فلسفه خوانی و تدریس فلسفه^۱ - ارتباط وثیقی با انگاره‌ی فرد از فلسفه دارد.

بی‌یرآدو^۲، افلاطون شناس معاصر معتقد است، نباید پنداشت فلسفه در عهد باستان به همین معنایی است که ما امروزه از فلسفه میدانیم بلکه در این دوره، فلسفه‌ورزی عبارت است از انتخاب یک مکتب فلسفی، پیروی کردن از شیوه‌ی زندگی آن و پذیرفتن اصول آن^۳. در این انگاره از فلسفه، وظیفه‌ی فیلسوف در درجه‌ی اول این نیست که دانشی دایرة‌المعارفی، در قالب نظامی

* این مقاله، برگرفته از رساله‌ی دکتری است.

(نویسنده‌ی مسئول) Email: ma.rahmani110@yahoo.com **

*** Email: ghmaleki@ut.ac.ir

**** Email: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۹ تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۶

۱. فرامرز قراملکی، «جایگاه اخلاق در فلسفه برای کودک بر مبنای تحلیل فلسفه در گفت‌وگو حکمت متعالیه»، ص ۸.
2. Pierre Hadot
3. Hadot, *Philosophy As A Way of Life*, p 60.

واژگان کلیدی

سلوک وجودی
استکمال نفس
سفرهای چهارگانه عرفانی
فلسفه
تشبیه به اله
ملاصدرا

متشکل از گزاره‌ها و مفاهیم که کمابیش نظام عالم را نشان می‌دهد، به مخاطب منتقل کند. دغدغه فیلسوف، تربیت و آموزشی است که به مخاطبش این امکان را بدهد، تا فکر و زندگی خود را در جامعه و جهان هدایت کند. فلسفه، فقط تربیت یافتن برای بحث کردن نیست بلکه تربیت برای زیستن است. بعبارت دیگر، فلسفه فقط برای پیشرفت عقلی مخاطبان نیست بلکه برای تحول تمام جنبه‌های وجودی آنان از قبیل عقل، خیال، حواس و اراده است. هدف تربیت فلسفی، کسب هنر زیستن است.^۴

با الهام از این نگاه که فلسفه باستان را منحصر در نظری و تبادلات مفهومی و ذهنی نمی‌کند بلکه به جنبه‌های عملی فلسفه نیز توجه می‌شود، میتوان از انگاره‌ی از فلسفه سخن گفت که آن را «سلوک‌انگاری فلسفه» مینامیم. در بخش نخست مقاله، چگونگی سامان‌بخشی حکمت متعالیه بیان می‌شود و در بخش دوم با تحلیل تعاریف ملاصدرا از فلسفه و طرح سلوک‌انگاری فلسفه نزد وی، این سامان‌بخشی تبیین می‌گردد.

۲. سامان‌بخشی حکمت متعالیه بر اساس سفرهای چهارگانه

ملاصدرا در مقدمه مهم‌ترین اثر خود یعنی الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ضمن برشمردن سفرهای چهارگانه عرفانی که عبارتند از سفر من الخلق الی الحق، بالحق فی الحق، من الحق الی الخلق بالحق و فی الخلق بالخلق، تصریح مینماید که در نظم‌بخشی و سامان‌دهی به محتوای مطالب کتاب، این سفرها را اساس قرار می‌دهد.^۵

شارحان، حاشیه‌نویسان و مدرسان اسفار، در تحلیل این اقدام ملاصدرا، به بحث از دو مسئله انطباق سفرهای چهارگانه بر مباحث فلسفی، بطورکلی و انطباق آن بر

کتاب اسفار، بطور خاص پرداخته‌اند. حکیم میرزا محمد حسن نوری، سفر اول را امور عامه و جواهر و اعراض، میدانند. سفر دوم را با مباحث الهیات و اثبات حق و صفات و اسماء و افعال او انطباق می‌دهد. مباحث نفس و علم به احوال نفس و مبدأ تکون آن تا غایت رجوع به حق از حد نقص به کمال و از ضعف به قوه را سفر سوم میدانند و سفر چهارم را به مباحث اثبات واجب در قالب برهان صدیقین و استدلال از وجود حق به وجود موجودات دیگر و معلولاتش اختصاص می‌دهد.^۶

حکیم آقا محمد رضا قمشه‌ای، مبحث امور عامه و جواهر و اعراض را سفر اول و اثبات ذات واجب تعالی و اوصاف او را سفر دوم میدانند. وی، بحث درباره اثبات جواهر قدسی و نفوس مجردة را با سفر سوم تطبیق می‌دهد و سفر چهارم را به بحث از احوال نفس و آنچه در قیامت در انتظار اوست، اختصاص می‌دهد.^۷

بعقیده مرحوم رفیعی قزوینی، سفر اول، بحث از امور عامه، مقدمه اثبات واجب و صفات او و انتقال از امور عامه به الهیات بالمعنی الاخص است. سفر دوم، بحث از صفات حق تعالی و استدلال از وجود حق به احدیت او و از احدیت او به صمدیتش و اثبات علم و قدرت و حیات و اراده حق تعالی از طریق وجودش است. سفر سوم با بحث در باب جواهر و اعراض امانه بنظر طبیعی بلکه بنظر الهی، انطباق دارد و سفر چهارم، بحث از نفس و قوا و مشاعر آن و سیر تنزلات و ارتقائات وجودی نفس و سعادت و شقاوت آن است.^۸

جواد مصلح، سفر اول را امور عامه، سفر دوم را طبیعیات، سفر

4. Ibid, p 21.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۸.

۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت، ج ۱، ص ۱۳، پاورقی.

۷. قمشه‌ای، مجموعه آثار حکیم صهباء، ص ۲۱۴-۲۱۲.

۸. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۱۹۷.

سوم را هیات و سفر چهارم را علم النفس میدانند.^۹ استاد مطهری، سفر اول را مطابق مسائل پایه و مقدمه مبحث توحید و سیر فکر از خلق به حق که امور عامه فلسفه است، میدانند. سفر دوم را با مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی تطبیق میدهد. بعقیده او، سفر سوم، مباحث افعال باری و عوالم کلی وجود و سفر چهارم، مباحث نفس و معاد است.^{۱۰}

مرحوم حائری یزدی، سفر اول را اندیشیدن در موجودات و نظر در آفاق و انفس و رفتن به وجود باریتعالی و صفات جمال و جلال او میدانند. سفر دوم را با تفکر در وجود حق و رسیدن به وجوب مطلق و ازلی او و تمام اوصاف جمال و جلالش، انطباق میدهد. وی، سفر سوم را با نظر در احدیت ذات هستی مطلق و کیفیت صدور کثرات از منبع یگانه آفرینش و برهانی کردن نظام کلی جهان از عالم جبروت و ملکوت اعلی و اسفل گرفته تا عالم محسوسات و ناسوت، منطبق میدانند و سفر چهارم را اندیشه در خود آفرینش و چگونگی آمیختن موجودات با یکدیگر و پایان این آمیزش و اختلاف میدانند.^{۱۱} بعقیده استاد جوادی آملی، سفر اول، مباحث امور عامه تا اثبات اصل واجب تعالی است. سفر دوم با بحث از اثبات اولین وصف، نظیر توحید حق تعالی و اوصاف ذاتی او منطبق است. سفر سوم، بحث در نحوه فاعلیت حق تعالی و کیفیت صدور کثیر از واحد و ضرورت صدور واحد ظلی از واحد حقیقی و نظائر آن است و سفر چهارم، با معرفت نفس و مسائل مربوط به حشر آن در قیامت انطباق می یابد.^{۱۲}

– نقد و بررسی نظریات مطرح شده

برقراری انطباق، نیازمند معرفی معیار و ملاک معین است اما در گزارشی که از انطباقها بیان شد، چنین ملاکی ملاحظه نمیشود و میتوان گفت تلاش برای برقراری این

■ فلسفه از نظر ملاصدرا، استکمال نفس انسان، بواسطه شناخت حقایق اشیاء است. استکمال نفس بر اساس مبانی خاص صدرايي از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری ناظر به تحول از نقصان به کمال است. این تحول، نوعی اشتداد وجودی است.

انطباق بطور کامل مقرون با موفقیت نبوده است.

سفرهای چهارگانه را دو گونه میتوان در نظر گرفت؛ یا این سفرها را بمتابۀ نقشه فرشی بدانیم که چارچوبی دقیق و معین در اختیار بافنده قرار میدهد. در این صورت او باید تک تک گرهها را مطابق نقشه بیافد و حتی اگر یک گره درست بافته نشود، فرش خراب میشود. یا این سفرها را بمتابۀ مدل و الگویی بدانیم که فقط چارچوبی کلی را ارائه میدهد. اگر این سفرها را همچون نقشه فرش بدانیم، باید انطباقی کامل و دقیق میان این سفرها و مباحث فلسفی برقرار گردد اما میتوان گفت سفرهای چهارگانه برای ملاصدرا بمتابۀ الگو و مدل است و نه نقشه. از اینرو انطباق دقیق و کامل میان این سفرها و مباحث فلسفی وجود ندارد. بعلاوه میتوان از منظر دیگری به این مسئله نگریست و بجای تلاش برای برقراری انطباق، این پرسش را مطرح کرد: چرا ملاصدرا کتاب خود را بر اساس سفرهای چهارگانه سامان میدهد؟ این «چرا»، میتواند پرسش از دلیل یا پرسش از علت باشد. شارحان ملاصدرا کوشیده اند به چرای دلیل پاسخ گویند و از اینرو به بحث از انطباق پرداخته اند. طرح پرسش از علت و یافتن پاسخ آن در آثار شارحان، کمتر بچشم میخورد. از آنجا که ملاصدرا

۹. مصلح، «اسفار»، ص ۵-۶.

۱۰. مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۸۳.

۱۱. حائری یزدی، «در آمدی به کتاب اسفار»، ص ۴۹-۵۰.

۱۲. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱، ص ۸۹-۸۷.

در هیچ جای دیگری جز آغاز کتاب اسفار در اینباره سخنی نگفته است، از طریق گزارش سخنان او نمیتوان به این پرسش پاسخ داد پس باید با بکارگیری روشهای جدید تحلیل محتوایی، به پاسخ دست یافت. بنظر میرسد که حدس و فرضیه پردازی در این مورد، راهگشا باشد. فرضیه تحقیق حاضر اینست که ملاصدرا، سفرهای چهارگانه عرفانی را بعنوان الگویی برای طرح فلسفه بمثابه سلوک یا «سلوک انگاری فلسفه» برمیگزیند. با تحلیل تعریف فلسفه نزد ملاصدرا میتوان شواهدی بر سلوک انگاری فلسفه نزد وی یافت.

۳. تعریف فلسفه نزد ملاصدرا

ملاصدرا در آغاز کتاب اسفار، فلسفه را اینگونه تعریف میکند:

فلسفه، استکمال نفس انسانی است از طریق شناخت حقایق موجودات، آنچنانکه هستند و حکم به وجود آن حقایق از طریق برهان و نه از روی گمان و تقلید صرف، بقدر توان انسانی، یا میتوان گفت که فلسفه، ایجاد نظم عقلی جهان است براساس توان بشری، تا تشبه به باری تعالی برای انسان بدست آید.^{۱۳}

برخی از عناصر این تعریف، در رساله حدود کندی آمده است، با این تفاوت که وی هر یک از این عناصر را کاربردی از فلسفه میداند.^{۱۴} پس از کندی هر یک از این عناصر، بعنوان تعریفی جداگانه از فلسفه تلقی شده است. اما ملاصدرا این تعاریف مختلف فلسفه را بمثابه مؤلفه های یک تعریف جامع اخذ میکند. وی، تعاریف مختلف را وجوه و شئون مختلف این تعریف جامع میداند که اضلاع مختلف هندسه معرفتی فلسفه، اعم از غایت (تشبه به اله)، روش (برهان و نه شک و گمان و تقلید صرف) و موضوع (شناخت حقایق اشیاء) را نشان میدهد.

با توجه به این تعریف، پرسش مهمی مطرح میشود که چرا ملاصدرا، استکمال نفس را بعنوان اولین مؤلفه این تعریف برمیگزیند؟ این اقدام بیانگر اهمیت فراوان استکمال نفس، نزد ملاصدرا است. استکمال نفس، همچون جنس و حقیقت فلسفه است. او فلسفه را شناخت حقایق اشیاء بگونه ایی که به استکمال نفس بینجامد، نمیداند بلکه حقیقت فلسفه، استکمال نفس است و سایر مؤلفه ها بمثابه ممیزات و فصول برای فلسفه به شمار میروند. این تعریف، هم واضح است و هم متمایز؛ به این معنا که در این تعریف، هم آنچه فلسفه است، بیان میشود و هم آنچه فلسفه نیست، سلب میگردد. با تحلیل مؤلفه های این تعریف، میتوان سلوک انگاری فلسفه نزد ملاصدرا را در قالب دو دلیل بتصویر کشید.

دلیل اول: فلسفه بمعنای استکمال نفس

این برهان در قالب قیاس شکل اول، چنین است: فلسفه (در تعریف ملاصدرا)، استکمال نفس انسانی است. استکمال نفس انسانی (در مفهوم صدرایی)، سلوک وجودی است. فلسفه (نزد ملاصدرا)، سلوک وجودی است. بیان صغری قیاس: مقدمه اول (فلسفه نزد ملاصدرا، استکمال نفس انسانی است) از تعریف ملاصدرا از فلسفه برگرفته شده است. تعریف فلسفه به استکمال نفس، در گزارشی که کندی از یونانیان می آورد، تصریح نشده است. این تعریف، در آثار فارابی نیز بچشم نمیخورد. ظاهراً برای نخستین بار ابن سینا، فلسفه را به استکمال نفس انسانی از طریق تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه طاقت بشری^{۱۵}، تعریف میکند.

۱۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۳.

۱۴. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۵.

۱۵. ابن سینا، رسائل ابن سینا، ص ۳۰؛ همو، عیون الحکمة، ص ۱۶.

استکمال نفس را میتوان غایت فلسفه دانست اما باید توجه داشت که غایت به دو گونه قابل تحلیل است. گاهی غایت بعنوان علت غایی، از علل وجود شیء به شمار میرود و امری بیرون از وجود شیء است که در حد تام آن اخذ نمیشود. اما گاهی غایت‌مندی، مقوم ماهیت شیء است. استکمال نفس، امری تدریجی است و اگر استکمال نفس را غایت فلسفه میدانیم به این معنا نیست که استکمال نفس، امری خارج از فلسفه باشد و فلسفه، زمینه و مقدمه‌یی برای رسیدن به آن محسوب شود و اگر کسی فیلسوف شود، آنگاه نفس او استکمال می‌یابد. عبارت دیگر غایت بودن استکمال نفس، بمعنای پایان طریق فلسفه نیست بلکه خود طریق است. غایت دانستن استکمال نفس، بمعنای امری خارج از فلسفه، چندان با این واژه سازگار نیست و تعبیر نفس کامل یا انسان کامل، این معنا از غایت را نشان میدهد. استفاده ملاحظه‌کننده از واژه استکمال و نه نفس کامل، حاکی از آن است که در طول تحصیل فلسفه، نفس کامل می‌یابد.

فلسفه، حد و پایانی ندارد که بتوان بیرون از آن غایتی برای فلسفه متصور شد. فلسفه، تلاش برای دستیابی به حقیقت است و حقیقت – بما هو حقیقت – فراچنگ کسی نمی‌آید. بنابراین نباید پنداشت فلسفه، طریقی است که پایانی دارد و میتوان با به نهایت رساندن این طریق، به مقصد رسید. همانگونه که فلسفه ورزشی، فعالیتی مستمر و فرایندی پیوسته است، استکمال نفس هم در باب استفعال ناظر به یک حرکت تدریجی و فرایندی پیوسته است که درجاتی از کمال را برای نفس به بار می‌آورد. استکمال نفس، همراه همیشگی فلسفه ورزشی است، بدین معنی که رشد فلسفی، همان استکمال نفس است و تمایز استکمال نفس و رشد فلسفی فقط به اعتبار است.

بیان کبرای قیاس: استکمال نفس انسانی (در مفهوم صدرایی) سلوک وجودی است. در تعریف انسان به

حیوان ناطق، نطق، فصل یا صورت انسان است. عبارت دیگر کمال اول انسان، نطق است و نوعیت نوع انسان متوقف بر نطق است. این کمال در انسان بالقوه است و انسان میتواند بیندیشد. استکمال نفس عبارت است از به فعلیت رسیدن این امر بالقوه. عقل شامل دو قوه نظری و عملی است. هر یک از این قوا حرکات خاص و مراتبی ویژه دارند^{۱۶}. سلوک وجودی، رشد نفس ناطقه انسانی در هر دو جنبه نظری و عملی آن است.

تحلیل استکمال نفس در حکمت متعالیه، با فلسفه مشائی کاملاً متفاوت است. استکمال نفس بر اساس مبانی خاص صدرایی (اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری) ناظر به تحول از نقصان به کمال است؛ نوعی اشتداد است، نه اشتداد کمی یا کیفی بلکه اشتدادی وجودی. از نظر ملاصدرا، اشتداد کمال وجود و استکمال صورت جوهری، بگونه‌یی که آن موجود، مقوم به اوصاف ذاتی شود که ابتدا ندارد، محال نیست زیرا وجود مقدم بر ماهیت است و وجود اصل و ماهیت تابع آن است، چنانکه صور طبیعی، پس از اشتداد و تکامل، از ماده تجرد می‌یابند^{۱۷}. استکمال نفس انسانی، مصداق بارز چنین اشتدادی است.

بعقیده حکمای پیش از ملاصدرا، کمالاتی که نفس کسب میکند، اعراض و کمالات ثانی هستند و نفس از همان ابتدا جوهر مجردی است که به بدن تعلق یافته تا افعال خود را از طریق بدن، انجام دهد. اما در گفتمان حکمت متعالیه، نفس طی فرایند استکمال و تحول جوهری و سلوک وجودی، به تجرد عقلی میرسد. این سخن مشایی که نفس از زمان کودکی بلکه جنینی، تا زمانی که عقل بالفعل میشود و معقولات را درمی‌یابد و در مجاورت ملاً اعلی قرار میگیرد، جوهری واحد است

۱۶. رازی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۴.

۱۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۲۰.

و ذات آن ثابت میماند و فقط اعراض و اضافات آن تغییر می‌یابند، بگونه‌یی که نفوس کودکان و ابلهان با نفوس انبیاء حقیقت و ماهیت یکسانی داشته باشد و تفاوت آنها فقط به ضمائم خارجی باشد، در حکمت متعالیه پذیرفته نیست زیرا در این صورت، فضیلت افراد انسان بیکدیگر به امری خارج از انسانیت خواهد بود. در این صورت، این سخن که پیامبر، اشرف افراد انسان است، اینگونه معنا میشود که پیامبر از حیث هویت و ماهیت انسانی، با سایر افراد تفاوتی ندارد و فقط در امری خارج از حقیقت انسانی مانند علم و قدرت اشرف از آنهاست.^{۱۸}

ثابت دانستن ذات و هویت نفس در طول مراحل مختلف استکمال آن در گفتمان مشایی، ثمره تحلیلی مشائیان از تعقل است. تعقل از نظر ابن‌سینا، اتصال به عقل فعال است و هنگامی که نفس با عقل فعال که جوهر مجردی خارج از وجود ماست و صور معقولات را ذاتاً داراست، اتصال و ارتباط برقرار میسازد، این صورتهای معقول در نفس ما مرتسم میشوند و بمحض اینکه این اتصال قطع گردد و نفس متوجه عالم جسمانی یا صورت دیگری گردد، صور مرتسمه از بین می‌رود.^{۱۹} عبارت دیگر قیام صور به نفس انسان، حلولی است و ثباتی ندارد و تنها در صورت ارتباط با عقل فعال، این صور در نفس نقش مینهند و با انصراف نفس از توجه به عقل فعال، دیگر صورتی باقی نمیماند. ابن‌سینا، اتحاد عاقل و معقول را غیر منطقی میداند.^{۲۰} بر این اساس، کمالات در فلسفه مشایی، ذاتی و جوهری نفس نیستند بلکه عوارض و کمالات ثانیه محسوب میگردند و جوهر و ذات نفس، در فرایند استکمال، همواره ثابت باقی میماند. از آنجا که ملاصدرا تعقل را همچون مشائیان، ارتسام صور معقول در نفس نمیداند، استکمال نفس، بگونه دیگری اتفاق می‌افتد. بعقیده وی، نفس جوهری مجرد نیست که با قرار گرفتن در فرایند

استکمال هیچ تغییری در ذات آن رخ ندهد و همچنان ثابت بماند و فقط اعراض آن تغییر یابند بلکه کمالات نفس با ذات و جوهر آن پیوند می‌یابند و نفس پیوسته دچار تحول وجودی و تبدل ذاتی میگردد. او برخلاف ابن‌سینا، اتحاد عاقل و معقول را نه تنها نامعقول نمی‌انگارد بلکه برهان نیز بر آن اقامه میکند و بر اساس این اصل، کیفیت تعقل صور ادراکی را تبیین مینماید.^{۲۱}

ملاصدرا، حصول صور ادراکی را برای نفس، همچون اضافه شدن اموال و داراییها به فرد نمیداند که پس از اکتساب آنها در ذات آن فرد تفاوتی حاصل نمیگردد و وجود او با این اموال رشد و کمالی نمی‌یابد. نسبت این صور به نفس، مانند نسبت صور جسمانی طبیعی به ماده است که ماده با حصول این صور استکمال می‌یابد و متحصل میشود. همانگونه که ماده فقط بواسطه صورت، بالفعل میشود و لحوق صورت به آن، لحوق موجود به موجود دیگری نیست بلکه ماده از مرتبه نقص به کمال میرسد، نفس هم با حصول صور ادراکی، تبدیل به عقل بالفعل میشود و لحوق صور عقلی به آن مانند لحوق موجود مابین، به موجود مابین دیگر نیست یا مانند لحوق عرض به معروض جوهری که از این عرض در وجودش مستغنی باشد، نیست زیرا در این دو مورد فقط امر اضافی حاصل میشود و تکمیلی صورت نمیگیرد. اما حصول ادراکات برای نفس، بمعنی وجود اضافات برای آن نیست تا نفس با حصول این صور، استکمال پیدا نکند بلکه تحصیل یافتن و تکمیل شدن مدرک با صورت ادراکی، قویتر از تکمیل و تنويع ماده با

۱۸. همان، ص ۲۹۱ - ۲۹۰.

۱۹. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ص ۸۸.

۲۰. همو، الالهیات الشفاء، ج ۲، ص ۲۱۲.

۲۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳،

ص ۳۴۱ - ۳۴۰.

صورت جسمانی است^{۲۲}. از اینرو پیامبر بحسب هویت تامّش، شریفترین جواهر نفوس انسانی و بلحاظ کمال، شدیدترین و از لحاظ ذات و جوهر قویترین و نورانیترین نفوس است و هویت و ذاتش به غایت مرتبه نفس و عقل رسیده، هر چند از حیث وجود طبیعی و بشری مثل سایر انسانهاست^{۲۳}.

بعقیده ملاصدرا، نفس انسان معقولات را از طریق انتزاع و تجرید محسوسات آنگونه که مشائیان میگویند، ادراک نمیکند بلکه نفس پس از ادراک محسوسات در عالم طبیعت، سعه وجودی یافته و به عالم مثال سفر میکند تا به مرتبه ادراک خیالی نائل گردد و در نهایت با انتقال و ارتقاء وجودی به عالم عقل است که ادراک عقلی حاصل میگردد^{۲۴}. ملاصدرا در این تحلیل، سه مرتبه ادراک حسی، خیالی و عقلی را در نظر میگیرد. این مراتب سه گانه، متناظر با عوالم سه گانه طبیعت، مثال و عقل است. هر مرتبه از ادراک، مستلزم بودن در مرتبه همان عالم است. از اینرو، شناخت حقایق اشیاء، سلوک وجودی و ارتقاء نفس از عالم محسوس به عالم مثال و سپس به عالم عقول مجرد است.

ملاصدرا، مرتبه نهایی ادراک حقایق اشیاء را زمانی میداند که اتصال تام نفس به حق تعالی، با فناى ذات و اندکاک انیت نفس و بقای او به حق حاصل گردد و نفس غرق در مشاهده ذات حق تعالی شود. این مشاهده، چیزی جز مشاهده واقعیات خارجی نیست. نفس با علم حضوری، به این واقعیات وقوف می‌یابد. اگر نفس در این مشاهده، واقعیات خارجی را نبیند، تکرار در تجلی الهی لازم می‌آید که محال است زیرا وجود اشیاء در خارج، عین معلومیت آنان برای حق است^{۲۵}. ذات الهی، علت تامه اشیاء است و شناخت هر امری از طریق علت تامه آن، شناختی کامل خواهد بود و بدین ترتیب حقیقت اشیاء چنانکه هستند، فراچنگ فیلسوف می‌آید.

اتصال به ذات باری تعالی، مستلزم سلوک وجودی است. سلوک از منیت و انیت نفس، سلوک از من پنداری به من حقیقی و رهاشدن از وجود غیر حقیقی و متحقق شدن به وجود حقیقی. این مرتبه ادراکی، مخصوص راسخان در علم است که با اندکاک در ذات الهی محقق میگردد.

دلیل دوم: فلسفه بمعنای تشبیه به اله

این برهان نیز در قالب شکل اول اینگونه است: فلسفه، تشبیه به اله است. تشبیه به اله، سلوک وجودی است. فلسفه، سلوک وجودی است.

بیان صغرای قیاس: این مقدمه برگرفته از تعریف ملاصدرا از فلسفه است:

فلسفه، ایجاد نظم عقلی جهان براساس توان بشری است، تا تشبیه به باری تعالی برای انسان بدست آید.

سابقه تعریف فلسفه به تشبیه به اله، به محاورات افلاطونی میرسد:

با پرداختن به فلسفه راستین است که میتوان به آزادی درونی دست یافت، تا تجرد روح حفظ شود و بتواند حقایق ازلی را مشاهده کند و بکوشد تا خود از آنها تقلید کند و تا آنجاکه ممکن است خود را شبیه آنها کند و همانند آنها شود، بدین ترتیب است که دوستدار دانش که با نظام الهی پیوند دارد، خودش نیز به اندازه‌ی که برای انسان میسر است، الهی و منظم میشود.^{۲۶}

در گزارش کندی از تعاریفات فلسفه، تشبیه به اله، تعریف کارکردی فلسفه معرفی میگردد و قید «افعال الله»
۲۲. همان، ص ۳۴۵.

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

۲۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۱.

۲۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۸۱.

۲۶. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، جمهوری، ۵۰۰: ۶.

با توجه به تعالی خداوند از داشتن شبیه و مانند، اضافه میشود.^{۲۷} اخوان الصفا غایت فلسفه را تشبیه به اله بحسب طاقت انسانی میدانند^{۲۸} و بعقیده فارابی اعمالی که فیلسوف انجام میدهد، تشبیه به خالق به اندازه توانایی انسان است.^{۲۹}

این تعریف از فلسفه، بیانگر غایت فلسفه است. مراد از غایت، انتهای فرایند فلسفی نیست به این معنا که بتوان نهایتی را تصور کرد که فعالیت فلسفی با رسیدن به آن متوقف گردد. شاید به همین دلیل است که فلاسفه در ادامه تعریف فلسفه به تشبیه به اله، قید «به اندازه توان بشر» را می آورند. وجود حق تعالی نامتناهی است و تشبیه به او نیز واقعیتی بیپایان است. نوع انسان، به اندازه توان بشری میتواند الهی گردد. هر فیلسوف نیز در هر برهه از عمر فلسفی خود به مرتبه‌یی از خداگونه‌گی دست می یابد و بتدریج تشبیه او تشدید میگردد تا زمانی که با پایان رسیدن اوراق هستیش، فعالیت فلسفی وی نیز بنهایت برسد.

بیان کبرای قیاس: چنانکه بیان شد، افلاطون ثمره پرداختن به فلسفه راستین را رهایی از بند تعلقات مادی و دستیابی به تجرد میداند. با کنار نهادن تعلقات عالم محسوس، فیلسوف به عالم مثل راه می یابد و به آنان تشبیه جسته و همچون موجودات آن عالم الهی میگردد. رهایی از جسم و جسمانیت، سلوک وجودی از جسم و عروج به سوی الوهیت است. بنابراین، تشبیه به اله، فقط از جهت نظری و شناخت حقایق محقق نمیگردد بلکه از لحاظ عملی نیز باید تشبیه حاصل گردد. کندی نیز با تحلیل تشبیه به اله به آراستگی نفس به تمام فضایل، بر ارتباط وثیق فلسفه و اخلاق تأکید میکند. از آنجا که فضایل را میتوان اعم از فضایل عقلی و اخلاقی دانست، تشبیه به اله جامع بعد نظر و عمل خواهد بود.

اخوان الصفا نیز تشبیه به اله را تنها از جنبه نظری

نمیدانند و خداگونه بودن را در انجام اعمال حکیمانه و خیر رسانی به دیگران نیز توسعه میبخشند. از نظر آنان هر چه فرد از این جهات تشبیهش به خداوند بیشتر شود، قرب او نیز به خداوند بیشتر میگردد.^{۳۰} بدین سان، تشبیه به اله امری ذو مراتب است و رابطه مستقیمی با قرب الهی دارد. از آنجا که مراد از قرب به خداوند، نزدیکی وجودی به خداوند است، در فرایند تشبیه به اله، وجود فرد دچار تحول میشود.

اخوان الصفا در تحلیل تشبیه به اله، به مفهوم سازی تشبیه، بنحو سلبی نیز توجه میکنند؛ به این معنا که چون حق تعالی از هر نقصی مبرا است، تشبیه جستن به او بمعنای تلاش برای اجتناب از دروغگویی در گفتار، دوری از عقاید باطل، علم خطا، اخلاق زشت، کناره گرفتن از افعال شر، سستی در کردار و نقص در اعمال است.^{۳۱} بعلاوه، آنان معتقدند که با تشبیه به اله که در چهار محور کلی معرفت حقایق، باور به آراء صحیح، تخلق به سجایای خلاق و مبادرت به اعمال نیکو خلاصه میگردد، نفس انسان از قوه به فعلیت خارج شده و به بقا و جاودانگی و همنشینی با ملائکه نائل میگردد.^{۳۲} در این تحلیل، تشبیه به اله، سلوک نفس از مراحل نقص به کمال و از قوه به فعلیت است. ملاحظه را نیز با وقوف از این سیر تطور تحلیل تشبیه به اله، این حقیقت را بعنوان مؤلفه‌یی برمیگزیند تا تعریفی جامع‌نگر از فلسفه ارائه دهد. نقطه اشتراک تمام تحلیلها، لحاظ جنبه عملی فلسفه در این تعریف و سلوکی بودن حقیقت

۲۷. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۵.

۲۸. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۱، ص ۲۰۸.

۲۹. فارابی، رسائل فارابی، ج ۱، ص ۷.

۳۰. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳۱. همان، ص ۴۲۷.

۳۲. همو، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۳، ص ۲۹.

تشبه به اله است. ملاصدرا همچون اخوان الصفا، در تحلیل تشبه به اله، به جنبه سلبی و تنزیهی توجه میکند و تشبه را عبارت میداند از:

ذلک بأن یجتهد فی أن ینزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و حلمه عن السفه.^{۳۳}

ملاصدرا در این عبارت، تشبه به اله را در سه حوزه شناخت، اخلاق و افعال انسانی مطرح میکند. هر یک از این سه حوزه، مترتب بردیگری است، به این معنی که افعال انسان از اخلاق و ملکات او سرچشمه میگیرند و اخلاق او هم ناشی از باورهای اوست. ملاصدرا، خداگونه شدن را در هر سه حوزه تعمیم میدهد. او از تنزیه علم از جهل یا سخاوت از بخل سخن میگوید، نه اکتساب علم یا سخاوت، تا بدین وسیله تأکید کند که خداگونه شدن، فقط بمعنای کسب این کمالات نیست بلکه عبارت است از واجد شدن هر یک از این کمالات در بالاترین حدی که برای انسان میسر است بگونه‌یی که از هر نقص و خللی مبرا باشند، چنانکه حق تعالی دارای بالاترین حد تمام این کمالات است یا بعبارت دقیقتر عین این کمالات است. قید در حد توان بشری، تعارض این سخنان با آیه «لیس کمثله شیء» را میزداید.

ملاصدرا پس از تعریف فلسفه به تشبه به اله، از خلقت خاص انسان که آمیزه‌یی از صورت معنوی و ماده حسی است، سخن بمیان می‌آورد. به اقتضای این دو جنبه وجودی، انسان دارای دو قوه عقل نظری و عملی است. عقل نظری مربوط به جنبه الهی و غیر مادی وجود انسان و عقل عملی مربوط به تعلق آن به بدن و ماده حسی است. بتناسب این دو قوه، حکمت نیز به نظری و عملی تقسیم میشود. ملاصدرا بعد از بیان این مقدمه، تعریف فلسفه به تشبه به اله را ناظر به هر دو قسم حکمت نظری و عملی میداند. او تشبه به اله را با حدیث نبوی

«تخلّقوا بأخلاق الله» تفسیر میکند و به اختصار، خداگونه شدن را در دو جهت نظری (احاطه به معلومات) و عملی (تجرد از جسمانیات) میداند.^{۳۴}

وی در تفصیل این معنا، تشبه به خالق در علم و عمل را عبارت میداند از اینکه انسان علم خود را از جهل، فعل خود را از جور و ستم، جود خود را از بخل و زیاده‌روی و عفت خود را از سستی و شهوترانی و... منزه سازد^{۳۵} و میان تشبه به اله و مفهوم دینی قرب، اینهمانی برقرار میکند و در واقع، فیلسوف هر چه بیشتر به اله تشبه یابد بلحاظ وجودی به حق تعالی نزدیکتر میگردد و به مقام ملائکه میرسد.^{۳۶}

تشبه به اله، سلوک وجودی از من پنداری بسوی من علوی و الهی و ورود در جرگه ملائکه است. وجود فیلسوف در این عروج متحول و متبدل میگردد و مراتب وجود را میپیماید و تا آنجا که برای او میسر است، به وجود حق تعالی نزدیک میگردد. قرب و نزدیکی به حق تنها بلحاظ وجودی قابل تصور است و این قرب وجودی مستلزم گذر کردن و سلوک از وجود سفلی و مادی بسوی وجود علوی و الهی است.

بعقیده ملاصدرا، تشبه به اله، حقیقتی مشکک و ذومراتب است. او بیانی دارد که میتوان آن را نهایت خداگونه شدن دانست یا میتوان آنچه را پیش از این بیان شد، مقدمه‌یی برای تحقق تشبه به اله و تخلّق به اخلاق الهی، بمعنای حقیقی دانست. او برای تقریب این معنا به ذهن، ابتدا مورد مشابهی را که برای همگان پذیرفته شده است، توضیح میدهد و سپس حقیقت معنای تخلّق به اخلاق الهی را با انطباق بر آن، تحلیل مینماید. بدون شک، نفس انسان، جوهری مجرد و از سنخ ملکوت و

۳۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۵.

۳۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۵۶.

۳۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۳۹.

بدن انسان، مادی و ظللمانی است. در اثر علاقه و ارتباطی طبیعی که میان آنها برقرار میشود، نفس به اوصاف بدن همچون شنیدن، دیدن یا غضب و غیره بصورت حقیقی و نه لفظی و مجازی متصف میگردد. گاهی این علاقه موجب میشود که برخی خود (نفس) را فراموش میکنند و میندازند همین بدن مادی تمام هویت و حقیقت آنهاست.^{۳۷} از دیدگاه ملاصدرا، نفس در نتیجه علاقه و ارتباط ضعیف و در معرض انقطاعی که با بدن دارد، به اوصاف بدن که عین آن هم نیست، متصف میشود؛ تخلق به اخلاق الهی نیز از طریق ارتباط و علاقه نفس با حق تعالی محقق میگردد. نباید پنداشت، تخلق به اخلاق الهی به این معناست که اوصاف الهی که عین ذات اوست، به اعراضی تبدیل گردند و عارض نفس انسان شوند بلکه با ایجاد ارتباطی قویتر از علاقه نفس و بدن و ارتباط صفات وجودی آنها میان نفس و حق تعالی، بنده بگونه‌یی حقیقی و نه مجازی و لفظی، متخلق به اخلاق الهی میگردد.^{۳۸} پرسش مهمی که در اینجا مطرح میشود، چگونگی برقراری این ارتباط است؛ ارتباطی که ملاصدرا آن را از ارتباط میان نفس و بدن قویتر و پایدارتر میدانند. برقراری ارتباط وجودی و در نتیجه، اتصاف به کمالات وجودی طرف مقابل، نیازمند سنخیت وجودی است. ملاصدرا برقراری این ارتباط معنوی و لاهوتی را رهایی نفس از تعلق به غیر حق تعالی، توجه تام به حق و آثار علم و قدرت و فنای ذات خود میدانند. با اضمحلال انیت و اندکاک منیت در ذات حق تعالی، انسان میتواند به صفات سمع و بصر و قدرت الهی اشاره کند و آنها را صفات خود بداند و در این صورت است که میتوان گفت بمعنای حقیقی متخلق به اخلاق الهی شده است.^{۳۹}

بدینسان، فلسفه‌ورزی در گفتمان حکمت متعالیه به رشد و بالندگی ذاتی و وجودی نفس ناطقه در دو قوه عقل عملی و نظری معنا میشود. فرایند رشد وجودی

انسان در جریان فلسفه‌ورزی، امری تشکیکی است. نهایت فعلیت یافتن قوای عملی و نظری نفس ناطقه، فنای ذات انسان و اندکاک جبل انیت او و بقا یافتن به وجود حق تعالی است.

۴. لوازم سلوک‌انگاری فلسفه

ملاصدرا، فلسفه را سلوک وجودی میدانند، برخلاف کسانی همچون ابن سینا که با تأکید بر جنبه‌های نظری، فلسفه را به سلوک فکری - مفهومی تقلیل میدهند. سؤالی که به ذهن متبادر میشود این است که سلوک انگاری فلسفه چه پیامدهایی دارد؟ بعبارت دیگر، لوازم منطقی، روش شناختی و انسان شناختی سلوک انگاری چیست؟ در ادامه میکوشیم به این پرسش، پاسخ دهیم.

- زبان سلوک انگارانه

آشکارترین و سطحیترین پیامد سلوک‌انگاری فلسفه، بکار بردن اصطلاحات عرفانی ناظر به سلوک برای عناوین کتابهاست از جمله، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة و زاد المسافر.

- کثرت‌گرایی روش شناختی

در نگاه سلوکی به فلسفه، فقط جنبه‌های نظری لحاظ نمیشود بلکه جنبه‌های عملی فلسفه نیز مورد توجه قرار میگیرد. لازمه این توسعه در انگاره از فلسفه، تنوع روشهایی است که ملاصدرا برای دستیابی به حقایق و حل مسائل بر میگزینند.

در انگاره مشائی از فلسفه، به برهان آوری برای حل

۳۷. همو، شرح الهدایة الاثیریة، ج ۱، ص ۴۲۶.

۳۸. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۶۶.

۳۹. همان، ص ۴۶۵.

مسائل ذهنی، اکتفا میشود اما از نظر ملاصدرا، برهان بدون مکاشفه، نقصان بزرگی است؛ چنانکه کشف بدون برهان نیز کافی نیست. شناخت حقایق اشیاء از دغدغه‌های اصلی ملاصدرا است. عدم کفایت هر یک از برهان و کشف و شهود، بتنهایی برای دستیابی به حقایق اشیاء، او را بر آن داشت که از هر دو شیوه در حکمت متعالیه بهره‌گیرد و از هیچیک از آنان بخاطر توجه تام به دیگری غفلت نرزد.

— معرفت سلوک انگارانه

ملاصدرا مراتب معرفت و ادراک انسان را متناظر با عوالم مختلف میداند. او معتقد است عوالم بر سه گونه است: عالم طبیعت و مادیات و حادثات فاسد، عالم صور مقداری و محسوسات صوری بدون ماده، عالم صور عقلی و مثل مفارق. نفس انسان نیز دارای سه مرتبه ادراکی است. هر مرتبه ادراکی، برای شناخت عالم متناظر با آن است. حس برای ادراک عالم محسوسات و شهادت، خیال برای درک عالم غیب و ملکوت و عقل برای ادراک عالم ربوبی و جبروت حق تعالی است.^{۴۰} وصول به هر یک از این مراتب ادراکی و معرفتی، عبارت است از تحول ذاتی و جوهری نفس. نفس در اوایل حدوث و تکوینش، با حس و عالم محسوسات متحد میشود. طی تحول ذاتی، به حد تخیل میرسد و با عالم خیال متحد میگردد. هنگامی که به مقامی برسد که معقولات برایش حاضر شوند، در حالیکه آنان را مشاهده میکند، عقل مفارق میشود و از ماده و امور مادی، بصورت ذاتی بری میگردد.^{۴۱} معرفت در انگاره سلوکی، متناظر با عوالم وجودی است. مراتب معرفتی، به سلوک وجودی در مراتب مختلف وجود، تبدیل میشود و معرفت هر یک از عوالم، با قرار گرفتن در مرتبه آن عالم و اتحاد وجودی یافتن با آن عالم، حاصل میشود.

— همبستگی تهذیب نفس و فلسفه

از نظر ملاصدرا، نفس انسان دو وجه دارد و به همین اعتبار، دارای دو قوه است: وجهی به سوی عالم ماده دارد که با آن بدن را تدبیر میکند و آن را حرکت میدهد و افعال حیوانی مختص به این عالم را انجام میدهد و به این وجه، قوه عملی یا عقل عملی گفته میشود. وجهی هم به سوی عالم اعلی دارد که با آن از مبادی منفعل میشود و علوم و معارف را تعقل میکند و عقل نظری خوانده میشود.^{۴۲}

در فلسفه سلوک انگارانه، میان عقل عملی و عقل نظری رابطه همبستگی برقرار است. بعبارت دیگر، تهذیب نفس و فلسفه بر یکدیگر تأثیرهای متقابلی دارند. تأثیر تهذیب نفس بر فلسفه از چند جهت قابل بررسی است: همانگونه که شیخ اشراق، به چهل روز ریاضت قبل از خواندن کتابش توصیه میکند^{۴۳}، ملاصدرا نیز شرط شروع فعالیت فلسفی، از گونه فلسفه آموزی (اعم از مطالعه کتب فلسفی، یا تعلیم فلسفه نزد استاد) را تهذیب نفس میداند. از اینروست که در مقدمه کتاب اسفار به مخاطبان خود توصیه میکند که قبل از خواندن کتابش، هواهای نفسانی را از خود دور سازند و به تهذیب نفس بپردازند و ابتدا اساس حکمت و معرفت را محکم کنند و سپس بر فراز قله‌ها روند^{۴۴}. این بیان او حاکی از آن است که تهذیب نفس، اساس معرفت است. به همین دلیل است که ملاصدرا بر حکما واجب میداند هنگامی که میخواهند درهای حکمت و معرفت را بر متعلمین

۴۰. همان، ص ۷۲۶.

۴۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۹۰.

۴۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۴-۲۳.

۴۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۵۸.

۴۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۸.

بگشایند، ابتدا آنان را با ریاضتهای نفسی و بدنی پرورش دهند و عقل آنها را با انواع آموزه‌های شرعی و حکمی مهذب گردانند تا نفوسشان صفا یابد و عقولشان پیراسته شود و اخلاقشان پاک گردد زیرا حکمت از نظر او، همچون عروسی است که مجلس خالی لازم دارد و از گنجهای اخروی است و اگر حکیم، ریاضتی را که قبل از فراگیری حکمت ضروری است، به متعلمان ندهد، مانند دربان سلطانی است که به افرادی که از ادب بهره‌ی ندارند، اجازه ورود داده است و مستحق مجازات است.^{۴۵}

ملاصدرا بصورت جزئی نیز فهم برخی مسائل را به تزکیه نفس مشروط کرده است. تجرد نفس، مسائل مربوط به خلقت، مسائل مربوط به حدوث و قدم، پی بردن به حقیقت عقل فعال و خروج نفس از قوه به فعل برای نیل به آن حقیقت و مباحث توحید و الهیات بالمعنی الاخص از جمله آن است.^{۴۶}

علاوه بر اینکه تهذیب نفس و تخلیه آن از رذائل، قلب را برای انکشاف صور حقایق آماده میکند، هنگامی که تصفیه بطور کامل انجام شود و صور حقایق اشیاء در نفس ناطقه شکل گیرد، مادامی که نفس در این عالم باشد، برای محافظت و حراست آن از آفات، تهذیب نفس لازم است.^{۴۷}

بنابراین، عقل عملی از دو جهت برای عقل نظری اهمیت دارد؛ عقل عملی با تهذیب نفس از رذائل و تخلیه آن از هواهای نفسانی، زمینه‌ی فراهم میکند که صور حقایق در آینه قلب انسان، نقش ببندد و پس از اکتساب حقایق، عقل عملی نقش حفاظت و حراست از این معارف را بعهده دارد.

ارتباط عقل عملی و نظری، در فلسفه‌ی که عبارت باشد از سلوک به عالم قدس و مشاهده حقایق آن عالم، به زمینه‌سازی و حفاظت کردن از معارف توسط عقل عملی خلاصه نمیشود بلکه اکتساب علوم و معارف نیز

بر تزکیه و تهذیب نفس، مؤثر واقع میشود. ملاصدرا برای تأکید بر نقشی که معارف در پاکسازی نفس دارند از مثالی بهره میگیرد؛ سگ شکاری تعلیم دیده به برکت علمش، شکارش پاک است با وجود اینکه اصل سگ نجس است. چگونه نفسی که فطرت اولیه‌اش پاک است و بواسطه گناه آلوده شده است، به برکت علم به خدا و قیامت تطهیر نشود و در زمره ملائکه مقرب در نیاید؟^{۴۸}

— کثرت فلسفه‌ورزی

اگر فلسفه را مجموعه‌ی منظم از مسائلی بدانیم که با حل روشمند آنها به حقایق اشیاء پی میبریم، فلسفه‌ورزی، فرایندی فکری و نظری میشود و طبق تعریف فکر که حرکت از مطلوب به مبادی و از مبادی به مطلوب در ذهن است.^{۴۹} فلسفه‌ورزی به مجموعه‌ی از حرکات ذهنی تبدیل میشود. از آنجا که مسائل فلسفی بر یکدیگر مترتب هستند و نسبت به هم تقدم و تأخر دارند، میتوان حرکتی فراگیر و کلی را در نظر گرفت که حل تک تک مسائل، اجزای آن حرکت باشند. در نهایت، در چنین انگاره‌ی، فلسفه یک حرکت ذهنی و از مقوله فکر است. در این حرکت ذهنی، یا از تصویری به تصور دیگر می‌رسیم، یا از گزاره‌ی دیگر منتقل می‌شویم و این انتقال در افراد مختلف یکسان است. اما اگر فلسفه را همچون سلوک بدانیم، هم میتوان فلسفه را مطلق لحاظ کرد، هم مقید و بحسب فرد، که در صوت دوم، گوناگونی در فلسفه‌ورزی، بوجود خواهد آمد. در انگاره مشایی از فلسفه، فرایند ذهنی ممکن است به نتیجه مطلوب برسد

۴۵. همو، کسر الاصلنام الجاهلیة، ص ۵۴.

۴۶. قربانی، «حکمت و تزکیه نفس و رابطه آنها در حکمت متعالیه»، ص ۱۴۷.

۴۷. ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، ج ۱، ص ۳۷۶.

۴۸. همان، ج ۲، ص ۸۱.

۴۹. سبزواری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۷.

و این امکان وجود دارد که نتیجه دست یافتنی نباشد. در نگاه سلوکی به فلسفه، نتایج، برای افراد مختلف میتواند متفاوت باشد. بعنوان مثال از امور عامه، دو تلقی میتوان داشت: بحث در باب امور عامه، نظری است و مسائل آن با برهان و حرکت ذهنی حل میشود. اما وقتی امور عامه را سلوک‌انگارانه لحاظ کنیم، سلوک در امور عامه، بستگی به فرد سالک دارد. فردی به وحدت تشکیکی دست می‌یابد و فردی وحدت وجود را می‌یابد. بعلاوه خود فرد هم در مراتب مختلف سلوک فلسفی، دیدگاه‌های متفاوتی خواهد داشت.

— کران ناپیدایی سلوک فلسفی

فلسفه در انگاره نظری محض، مجموعه‌یی از مسائل است که این مسائل نامتناهی نیستند. صرف نظر از موقعیت و توانایی ما انسانها، این مسائل که در باب وجود بما هو وجود مطرح میشود، محدود است، هر چند در عمل محدودیتی نداشته باشند. اما در انگاره سلوکی، تقرب به مسائل حاصل میشود، نه وصول؛ چنانکه افلاطون نیز میان فلسفه و حکمت تمایز قائل است. وی فلسفه را حالتی بشری و سلوک جهت تقرب به حقیقت میدانند، اما حکمت از نظر او حالتی متعالی و دست نیافتی است و فقط خدایان، بمعنای واقعی کلمه، حکیم هستند. فیلسوف نمیتواند به حکمت دست یابد، او فقط بسوی حکمت گام برمیدارد^۵. لازمه نگاه سلوکی به فلسفه، بینهایتی فلسفه است. نوشتن فلسفه نهایی هم، چندان میسر نیست، به همین دلیل اسفار ملاصدرا سامان ندارد؛ به این معنا که در جایی میگوید مطلبی را قبلاً گفتیم، در حالیکه آن را بعداً میگوید، یا برعکس.

۵. جمع‌بندی

تحلیل تعریف فلسفه از دیدگاه ملاصدرا، حاکی از

سلوک‌انگاری فلسفه نزد اوست. فلسفه از نظر وی، استکمال نفس انسان، بواسطه شناخت حقایق اشیاء است. استکمال نفس بر اساس مبانی خاص صدرایی از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری ناظر به تحول از نقصان به کمال است. این تحول، نوعی اشتداد است؛ نه اشتداد کمی یا کیفی بلکه اشتدایی وجودی.

ملاصدرا در تعریف فلسفه، تشبه به اله را نیز می‌آورد. وی تشبه به اله را ناظر به هر دو قسم حکمت نظری و عملی میدانند و آن را با حدیث نبوی «تخلّقوا بأخلاق الله» تفسیر میکند و به اختصار، خداگونه شدن را در دو جهت نظری (احاطه به معلومات) و عملی (تجرد از جسمانیات) میدانند. ملاصدرا تشبه به اله را امری تشکیکی میدانند که نهایت برقراری این ارتباط معنوی و لاهوتی، رهایی نفس از تعلق به غیر حق تعالی، توجه تام به حق و آثار علم و قدرت او و فنای ذات خود است. فرد، با اضمحلال انیت و اندکاک منیتش در ذات حق تعالی، میتواند به صفات الهی اشاره کند و آنها را صفات خود بداند و در این صورت است که میتواند گفت بمعنای حقیقی متخلق به اخلاق الهی شده است. زبان سلوک‌انگارانه، کثرت‌گرایی روش شناختی، معرفت سلوک‌انگارانه، همبستگی تهذیب نفس و فلسفه، کثرت فلسفه‌ورزی و کران ناپذیری فلسفه، از لوازم و پیامدهایی سلوک‌انگاری فلسفه است. سلوک‌انگاری فلسفه، علت سامان بخشی حکمت متعالیه بر اساس سفرهای چهارگانه عرفانی است.

منابع

ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
-----، الالهيات الشفاء، ج ۲، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.

50. Hadot, *What Is Ancient Philosophy*, p46.

اشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق دكتور

غلامرضا اعوانی، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۳.

-----، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۲، به

اشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه

دكتور مقصود محمدي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر،

۱۳۸۰.

-----، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۳، به

اشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه

دكتور مقصود محمدي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر،

۱۳۸۳.

-----، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۷، به

اشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه

دكتور مقصود محمدي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۰.

-----، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۸، به

اشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه

على اكبر رشاد، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۳.

-----، المبدأ و المعاد، به اشراف استاد سيد محمد

خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه دكتور محمد ذبيحي و

دكتور جعفر شاه نظري، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۱.

-----، شرح الأصول الكافي، ج ۱، تصحيح و تحقيق

آيت الله رضا استادي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۴.

-----، شرح الهداية الاثريّة، ج ۱، تصحيح و مقدمه

دكتور مقصود محمدي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر،

۱۳۹۳.

-----، كسر الاصنام الجاهلية، مقدمه و تصحيح و

تعليق دكتور محسن جهانگيري، تهران، بنياد حكمت اسلامي

صدر، ۱۳۸۱.

-----، مفاتيح الغيب، به اشراف استاد سيد محمد

خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه دكتور نجف قلي حبيبي، تهران،

بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۶.

Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*,

edited with an introduction by Arnold Davidson,

Oxford UK, Cambridge USA, Blackwell, 1999.

Hadot, Pierre, *What Is Ancient Philosophy*,

translated by Michael Chase, the Belknap press

of Harvard University press, Cambridge,

Massachusetts, London, England, 2002.

-----، رسائل ابن سينا، قم، بيدار، ۱۴۰۰ق.

-----، عيون الحكمة، مقدمه و تحقيق عبد الرحمن

بدوي، بيروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.

اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بيروت، الدار

الاسلامية، ۱۴۱۲ق.

افلاطون، دورة كامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن

لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.

جوادى آملی، عبدالله، رحيق مختوم، ج ۱، تنظيم و تدوين

حميد پارسا نيا، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

حائري يزدي، مهدي، «در آمدی به كتاب اسفار»، ايران نامه،

ش ۲۹، ۱۳۶۸.

رازی، فخر الدين، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، تهران،

انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۴.

رفيعی قزوینی، سيد ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات

فلسفی، مقدمه و تصحيح غلامحسين رضانژاد، بيجا، الزهراء،

۱۳۶۷.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تصحيح و تعليقه حسن

حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

سهروردي، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و مقدمه

هانري كرن بن و سيدحسين نصر و نجف قلي حبيبي، تهران، مؤسسه

مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۵.

فارابی، رسائل فارابی، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف

العثمانية، ۱۳۴۵.

فرامرز قراملكی، احد، «جاگاه اخلاق در فلسفه برای كودك

بر مبنای تحليل فلسفه در گفتمان حكمت متعاليه»، فلسفه و

كودك، سال دوم، ش ۷، ۱۳۹۳.

قربانی، رحيم، «حكمت و تركيه نفس و رابطه آنها در

حكمت متعاليه»، معرفت فلسفی، ش ۴، ۱۳۸۹.

قمشه‌ای، محمد رضا، مجموعه آثار حكيم صهبا، تحقيق و

تصحيح حامد نامی اصفهانی و خليل بهرامی قصرچی، اصفهان،

كانون پژوهش اصفهان، ۱۳۷۸.

كندی، ابویوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندی الفلسفية،

قاهره، دار الفكر العربية، بيتا.

مصلح، جواد، «اسفار»، معارف اسلامي، ش ۲۳، ۱۳۵۴.

مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامي، تهران، صدر،

۱۳۶۹.

ملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، به