

جایگاه عقل در کرامت ارزشی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی

شریفه فهیمی^۱ و صدیقه محمدی^۲

چکیده

در این پژوهش، سعی شده است جایگاه عقل در کرامت ارزشی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی مورد تبیین و بررسی قرار گیرد. با توجه به اهمیت مسئله کرامت انسان و جایگاه عقل در این بحث، هدف از این پژوهش، تبیین جایگاه عقل در رسیدن انسان به کرامت ارزشی از دیدگاه علامه طباطبائی، به عنوان برجسته‌ترین اندیشمند حکمت متعالیه در عصر حاضر است. بدین منظور، پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی و با رویکردی کلامی - تفسیری و بهره‌گیری از آثار علامه طباطبائی و برخی آثار حکمت متعالیه، ابتدا به عقل و رابطه آن با کرامت انسان و سپس مراتب استکمالی عقل نظری و عقل عملی در رسیدن به کرامت ارزشی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته شده است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که از دیدگاه علامه طباطبائی، افزون بر این‌که قوه عقل، منشأ کرامت ذاتی انسان است، بالاترین مرتبه کرامت ارزشی انسان، در پرتوی کمال عقل، هم در عرصه عقل نظری و هم در عرصه عقل عملی به دست می‌آید.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد رشته کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، افغانستان.

۲. مدیر و عضو هیئت علمی گروه علمی - تربیتی کلام و مذاهب اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، ایران.

کمال عقل نظری، رسیدن به مقام مجرد عقلی و فوق عقلی نفس در مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال است و کمال عقل عملی، رسیدن به مقام فنا در فعل و وصف و ذات خداوند است که عالی‌ترین مرتبه کرامت انسان است.

واژگان کلیدی: انسان، نفس، عقل، کرامت ذاتی، کرامت ارزشی، علامه طباطبائی.

مقدمه

کرامت انسان، که به معنای برتری انسان بر دیگر آفریدگان است، از مباحث مهم انسان‌شناسی است. بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، کرامت از حقایقی است که بسیاری از موجودات عالم با آن توصیف می‌شوند و از بین این موجودات، کرامت انسان، به‌طور ویژه‌ای مورد تأکید قرار گرفته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۹-۳۰)؛ چنان‌که دو نوع کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی یا ارزشی به وی اعطا شده است. مقصود از کرامت ذاتی، این است که انسان، ذاتاً و طبق آفرینش الهی، کرامت دارد (ر.ک: برنجکار، خدایاری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱) و کرامت اکتسابی، همان کمالات وجودی است که از طریق استفاده بهینه از استعدادها و توانایی‌های خدادادی خویش و حرکت در مسیر عبودیت نصیب انسان می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۰۷-۲۰۸ و ج ۱۳، ص ۲۲۶ و ج ۳، ص ۲۵۰-۲۵۱ و ج ۵، ص ۱۴۰).

«عقل»، از شئون وجودی نفس است که وجود آن نزد علامه، امری فطری و آشکار و معادل تمام حقیقت انسان است. اما سؤالی که پیش می‌آید، این است که عقل چه جایگاهی در کرامت انسان دارد؟ آیا وجود عقل، که انسان خود نقشی در تحصیل آن نداشته، به‌تنهایی عامل کرامت انسان است؟ عقل چه جایگاهی در رسیدن به کرامت اکتسابی و ارزشی دارد؟

امروزه، کرامت ذاتی انسان مورد توجه بسیاری از اندیشمندان غربی و شرقی قرار گرفته و حقوق طبیعی بشر معرفی شده و با توجه به اهمیت این مسئله و وجود دیدگاه‌های

متفاوت در مورد آن، پژوهش‌های متعددی در این باره صورت گرفته؛ اما به کرامت‌ارزشی و اکتسابی انسان و نقش عقل در آن، کمتر پرداخته شده است. بنابراین، با توجه به اهمیت و جایگاه عقل در تبیین کرامت انسان، به‌ویژه کرامت‌ارزشی و اکتسابی و وجود افراط و تفریط‌هایی در این حوزه، تبیین درست و منطقی نقش عقل در کرامت حقیقی انسان با استفاده از دیدگاه اندیشمندان بزرگ، ضروری به نظر می‌رسد.

میان اندیشمندان برجسته حکمت متعالیه، علامه طباطبائی رحمته‌الله، در آثار خویش با نگاهی دقیق، کامل و جامع و با بهره‌گیری از عقل، نقل و عرفان، به این ویژگی ممتاز انسان پرداخته و با بررسی انجام‌شده، تاکنون پژوهشی درباره «جایگاه عقل در کرامت‌ارزشی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی» صورت نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر، برای دستیابی به پرسش‌های مطرح‌شده، در صدد است تا با استفاده از آثار و دیدگاه علامه طباطبائی درباره عقل، به تبیین جایگاه عقل در کرامت، به‌ویژه کرامت‌ارزشی انسان پردازد و از آنجاکه دیدگاه ایشان در بسیاری از مسائل، مبتنی بر اصول، مبانی و دیدگاه حکمت متعالیه است، این پژوهش، برای تبیین دیدگاه علامه طباطبائی در برخی مسائل که علامه در آثار خود به آن‌ها نپرداخته یا به‌اجمال پرداخته، از آثار و دیدگاه حکمت متعالیه و برخی شاگردان ایشان همچون شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی بهره‌جسته است.

نوشتار حاضر، با هدف روشن شدن هر چه بیشتر جایگاه عقل در کرامت انسان از دیدگاه علامه طباطبائی، ابتدا به دیدگاه علامه درباره عقل و رابطه آن با کرامت انسان پرداخته و سپس مراتب استکمالی عقل نظری در رسیدن به کرامت‌ارزشی، و همچنین مراتب استکمالی عقل عملی در رسیدن به کرامت‌ارزشی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی را مورد تبیین قرار داده است. گفتنی است که مباحث مربوط به عقل در کرامت و ارزش انسان از دیدگاه علامه، بسیار مفصل و پُر دامنه بوده و علامه در

مباحث تفسیری خویش، ذیل بسیاری از آیات به این مسئله پرداخته و این مقاله به همه ابعاد قرآنی آن پرداخته است.

عقل

از دیدگاه علامه طباطبائی، واژه «عقل» در لغت، به معنای بستن و گره زدن است و ادراک‌های انسان را از آن رو که آن‌ها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آن‌ها بسته است، یعنی عقد قلبی به تصدیق دارد، «عقل» نامیده‌اند. «عقل»، قوه درک کلیات است و خیر و شرّ و حق و باطل را تشخیص می‌دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۱؛ طباطبائی، بی تا، ص ۲۳۵).

نفس انسانی، به اعتبار آنچه از مافوق خود دریافت می‌کند و به اعتبار آنچه بر مادون خود اثر می‌گذارد، دارای دو نوع قوه است: قوه «علامه» یا «عقل نظری» و قوه «عمّاله» یا «عقل عملی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹). علامه طباطبائی نیز فعالیت عقل را در دو عرصه عقل نظری و عقل عملی می‌داند. از دیدگاه ایشان، عقل نظری با ادراکات حقیقی سروکار دارد و عقل عملی با ادراکات اعتباری. در حوزه اندیشه و تفکر، اگر صورت‌های ذهنی تصویری از واقعیت‌های عینی و خارجی باشد، «ادراکات حقیقی» هستند و علمی که در این حوزه فعالیت می‌کنند، «علوم حقیقی» نامیده می‌شوند؛ زیرا علوم حقیقی، تا حد امکان، کاشف واقعیت‌های خارجی، و حاکی از آن‌ها هستند و هرچه دامنه معلومات انسان در حوزه علوم حقیقی گسترش پیدا کند، بر قدرت، خلاقیت و تسلط وی بر طبیعت افزوده می‌شود. علوم حقیقی شامل علوم طبیعی، فلسفه، ریاضیات، هندسه و دیگر شاخه‌های آن‌ها می‌شود. اما علوم اعتباری، دانش‌هایی هستند که از بایدها و نبایدهای اخلاقی، حقوقی و مدنی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضائی سخن می‌گویند. حکمای قدیم، حکمت

عملی را به حکومت داری، خانه داری و علم اخلاق تقسیم می کردند و معتقد بودند که بشر با دو حکمت نظری و عملی، می تواند به قله کمال صعود کند و علم و دانش، به تنهایی نمی تواند آدمی را به کمال مطلوب برساند (ر.ک: شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲).

رابطه عقل و کرامت انسان

از دیدگاه علامه طباطبائی، سرّ تکریم و برتری انسان بر دیگر موجودات و منشأ کرامت ذاتی او، افزای عقل به آدمی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۵). بنابراین، تکریم انسان به دادن عقل است که به هیچ موجود دیگری داده نشده (همان، ص ۲۱۷). علامه بیان می کند که از نظر قرآن نیز ارزش انسان به خردورزی و اندیشه اوست؛ زیرا انسان بدون اندیشه و انسانی که عقل خود را تعطیل کرده باشد، همانند موجود کر و لالی است که حیات حیوانی دارد و تنها خاصیت او جنبندگی، آن هم از نوع پست ترین جنبندگان است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۳): ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۱؛ همانا بدترین جنبندگان نزد خدا، کران لال اند که تعقل نمی کنند.

از دیدگاه علامه، حیات انسان، حیاتی فکری است؛ نه چون حیوان، غریزی و طبیعی (شمس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۲۲)؛ همچنان که امیرمؤمنان علیه السلام فرموده است: «الانسان بعقله (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۶)؛ انسان، به عقل خود، انسان است». بنابراین، هویت اصلی انسان که او را از جماد، حیوان و گیاه جدا می سازد، برخوردار بودن از همین نعمت عقل است. با مردن انسان، تمام قوای حسی، خیالی، وهمی به حکم این که مادی و از توابع بدن اند، باطل و نابود می شود و فقط نیروی

عاقله به حکم این‌که مجرد و غیر مادی و فناپذیر است، باقی می‌ماند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۱۳۲).

همچنین وجه تمایز انسان با فرشته در بهره‌مندی از عقل، این است که انسان غیر از عقل، دارای میل و شهوت نیز هست؛ درحالی‌که فرشتگان میل و شهوت ندارند؛ از این رو، تمایلی به گناه ندارند. بنابراین، تفاوت انسان با حیوان، در عقل، و تفاوت او با فرشتگان در شهوت، و تفاوتش با هر دو نیز در ترکیب عقل و شهوت و لوازم و آثاری است که از این ترکیب حاصل می‌شود. در مقابل حیوان، فقط راه غریزه و شهوت قرار دارد؛ چنان‌که فراروی فرشته نیز فقط راه عقل را نهاده‌اند؛ اما انسان از دو نیروی متضاد بهره دارد که هریک، راه خاصی را در مقابلش می‌گشایند (ر.ک: برنجکار، خدایاری، ۱۳۹۰، ص ۶۶ - ۶۷). چه بسا انسان در این دوراهی، راه عقل را برگزیند و رتبه وجودی‌اش حتی از ملک نیز بالاتر رود و به کرامت قرب الهی نائل آید.

قرآن کریم، که هدایت‌گر انسان‌هاست، همواره انسان را به تفکر و تعقل درباره خود و جهان پیرامونش سفارش می‌کند و از او می‌خواهد که سعادت خود را در سایه تفکر و تعقل بجوید؛ زیرا ضروری‌ترین امور برای انسان در زندگی‌اش، تحصیل سعادت و رستگاری است. علامه طباطبائی نیز معتقد است که انسان باید سعادت واقعی خود را از طریق تعقل به دست آورد. ایشان می‌فرماید:

انسان در شاهراه زندگی، باید روش تعقل را پیش گیرد، نه روش احساس و عاطفه را؛ زیرا انسان می‌تواند با نیروی اختصاصی خود، یعنی خرد و تعقل، خیر و شرّ و نفع و ضرر واقعی آن کار را بسنجد و در صورتی‌که مطابق مصلحت واقعی‌اش باشد، تصمیم به انجام آن گیرد و در غیر آن صورت، احساسات و عواطف خود را مهار کرده، از انجام دادن آن کار خودداری کند. روشن است که سعادت و رستگاری انسان با نیروی اختصاصی خودش تأمین خواهد شد نه با نیرویی که میان او و سایر حیوانات مشترک است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۸۹ - ۹۲).

از دیدگاه علامه، مراد از تعقل در قرآن، ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تأثیر غرایز و امیال نفسانی؛ زیرا انسان عاقل هم، در مواردی که یک یا چند غریزه از غرایز و امیال درونی‌اش طغیان کند، در عین این‌که هم انسان است و هم عاقل، نمی‌تواند به حق حکم کند و هر حکمی که می‌کند، باطل است. اطلاق عقل به چنین عقلی، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست؛ زیرا آدمی در چنین حالی، از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است. بنابراین، خداوند متعال، عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود و با آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالحه پیدا کند و در پیش بگیرد پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو علمش به چهاردیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۵).

بالاترین درجه کرامت و کمال انسان، در پرتوی کمال دو قوه نظری و عملی او به دست می‌آید. این دو قوه، ناظر بر دو بخش علمی و عملی زندگی انسان هستند. بنابراین، آنچه به ادراک و فهم انسان باز می‌گردد، اعم از این‌که موضوع و متعلق آن، خارج از حوزه اراده انسانی یا در ظرف اراده انسان تحقق پیدا کند، در محدوده عقل نظری هستند و آنچه به عمل انسان باز می‌گردد، مربوط به عقل عملی اوست. از دیدگاه حکمت متعالیه، عقل عملی همان قوه‌ای است که کنش و رفتار انسان را کنترل می‌کند و با تدبیر خود، می‌تواند کرامت و رضوان الهی را نصیب انسان سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴).

مراتب استکمالی عقل نظری در رسیدن به کرامت‌ارزشی

مراتب استکمالی عقل نظری، مراتبی طولی است که نفس می‌تواند با سیر استکمالی، به مرتبه کمال این قوه برسد. در ذیل به این مراتب در رسیدن به کمال و کرامت حقیقی پرداخته می‌شود:

۱. عقل هیولانی

انسان، فقط در مقام و مرتبه عقل هیولانی، قابلیت استکمال دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۰۶) و از تمام معقولات بدیهی و نظری خالی است؛ اما به حسب فطرتش، زمینه و قابلیت معانی معقوله را دارد. این مرتبه، از آن حیث به هیولا تشبیه شده که ذاتش مانند هیولای اولی، از صورت محسوس خالی است؛ ولی قابلیت همه محسوسات را داراست (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۹؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۶-۹۷). بر اساس اصل علیت، برای این که عقل هیولانی که استعداد دریافت معقولات را دارد، به فعلیت برسد، باید موجودی که بالفعل دربردارنده معقولات است، باشد تا این مرتبه استعدادی عقل را به عقل بالفعل برساند. این موجود، همان عقل فعال مفارق از عالم ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۹) که در آن، تمام صور عقلی کلی، به طور علم اجمالی عقلی وجود دارد و نفس مستعد برای تعقل، به اندازه استعداد خاصش با آن علم اجمالی متحد می‌گردد. بنابراین، عقل مفارق به نفس، مقداری از معقولات را که نفس استعداد فیض‌گیری‌اش را داشته باشد، افاضه می‌کند (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۵۹۱).

۲. عقل بالملکه

نفوس، با نور عقلی، از عقلی هیولانی به عقل بالملکه تبدیل می‌شوند که در فرایند این تبدیل، با تحقق معقولات بدیهی و اولی در نفس، نخستین کمال قوه عاقله، یعنی عقل بالملکه تحقق می‌یابد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۲-۴۵۳). این مرتبه را از این رو عقل بالملکه می‌گویند که این سلسله علوم اولیه، ابزار اکتساب نظریات‌اند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۰۶).

۳. عقل بالفعل

نفس انسان با تحصیل معقولات اکتسابی و نظری با کمک بدیهیات و اولیات، به

عقل بالفعل تبدیل می‌شود؛ اما تحصیل معقولات اکتسابی، به معنای وجود بالفعل آن‌ها نیست؛ بلکه بدون طلب می‌تواند آن‌ها را تعقل کند و نفس، ملکه‌ای به نام ملکه رجوع اتصال به منبع را پیدا می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۵ - ۴۵۶). در این حال، نفس ناطقه را تعبیر به عقل بالفعل می‌کنند؛ زیرا از قوه به فعل رسیده است و عقل بالملکه با یافتن قدرت استنتاج قضایای نظری از قضایای بدیهی، به عقل بالفعل تبدیل می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۰۶).

پیدایش این مقام و مرتبه در نتیجه مطالعه پیایی معقولات و زیادی مراجعه به مبدأ فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی است. تا زمانی که ملکه رجوع به قدس ربوبی و اتصال به ساحت مقدس او در وی پدید آید، همه معقولات و معلومات او در یک ذات عقلانی، که به منزله اصل و مبدأ کل است، مخزون و محفوظ می‌ماند و با اتصال و توجه به جانب او، که از انوار الهی است، بی‌درنگ بر وی تجلی می‌نماید (رجایی، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

۴. عقل مستفاد

وقتی نفس با اتصال به عقل فعال، توانست معقولات را مشاهده کند، به عقل مستفاد تبدیل می‌گردد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۵۶). به عبارت دیگر، هنگامی که کمال‌های علمی و معارف نوری عقلی نزد نفس حاضر باشند، آن کمال‌های نوری را عقل مستفاد می‌گویند؛ زیرا آن حقایق از عقل فعال، که به اذن خداوند متعال، خارج‌کننده نفوس ناطقه از نقص به کمال و از قوه به فعل است، استفاده شده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۰۶).

بین عقل مستفاد و عقل بالفعل، تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا درحقیقت عقل مستفاد، همان عقل بالفعل است و تعبیر عقل مستفاد، زمانی به کار می‌رود که نفس بتواند

معقولات و صورت‌های علمی را با اتصال به مبدأ فعال مشاهده کند. درحقیقت، عقل بالفعل، حصول و حضور همه معقولات در ذات عقل است و عقل مستفاد، مشاهده همه معقولات در ذات عقل فعال است. پس انسان از این حیث تمام و کمال، صورت نهایی عالم صعود و بازگشت است که در سیر صعودی به آن مقام و مرتبه نائل می‌شود. همان‌طور که عقل فعال، در سیر نزولی، کمال عالم شروع و غایت آن است؛ زیرا غایت و مقصود نهایی از خلقت انسان، رسیدن او به مقام و مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶ - ۲۱۷).

هریک از مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل، قوه‌ای از قوای نظری نفس هستند؛ ولی عقل مستفاد، قوه نفس نیست؛ بلکه حضور معقولات در نزد نفس بالفعل است. درحقیقت، لفظ عقل بر عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال، به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۰۶).

الف) تجرد عقلی نفس در عقل مستفاد

نفس بر اثر اتحاد با صور علمی، که یکی پس از دیگری برایش حاصل می‌شود، فراتر از قبل می‌شود و اشتداد وجودی می‌یابد؛ چنان‌که به حقایق نوری عقلی نائل می‌شود و آمادگی و گنجایش وی برای تحصیل و اکتساب حقایق و معارف بالاتر، قوی‌تر و بیشتر می‌شود (همان، ص ۵۰۷). این اتحاد، به سبب اضافه نفس به عقل فعال حاصل می‌شود. عقل فعال، صور علمی همه حقایق عالم را داراست و به سبب آن، صور علمی بر نفس افزوده می‌شود. مرتبه وجودی عقل فعال، فوق صور عقلی و مرتبه آن صور عقلی، فوق نفس است؛ زیرا عقل فعال، مفیض صور عقلی است. پس مرتبه او برتر از صور عقلی است و اگرچه نفس ذاتاً مجرد است، از نظر فعل، مادی است و

صور عقلی، مجرد محض هستند. پس شأنی برتر از نفس دارند (ر.ک: دهقانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۷۸-۵۷۹).

ارتقا و اشتداد وجودی نفس، به دست یافتن وی به انحای وجودات عینی آن‌ها و وجود او در عوالم سه‌گانه وجود است؛ زیرا به حکم اصل اتحاد عاقل و معقول، مدرک عین مدرک یعنی نفس می‌شود و شیئیت شیء نیز درحقیقت به صورتش است. پس نفس ناطقه، به هر چیزی علم پیدا کند، درحقیقت همان موجود است؛ زیرا علم نور است و صورت فعلی هر چیزی که معلوم نفس شود، وجودی نوری است که عاری از حجاب ماده است و صورت فعلی ادراکی نفس، عین نفس است؛ زیرا قوای مدرکه نفس، شئون نفس‌اند و صور مدرکه فعلیات نوری هستند که در مرتبه قوای مدرکه‌اند و وجود واقعی آن صور علمیه، همان وجود آن‌ها برای قوای نفس و نفس است؛ بلکه وجود واقعی آن‌ها همان وجود نفس است. بنابراین، حاس با محسوس، متخیل با متخیل، متوهم با متوهم و عاقل با معقول متحد است که اتحاد ادراک، مدرک و مدرک به حسب وجود است، نه به حسب مفاهیم. تعبیر به اتحاد نیز از ضیق لفظ است و درحقیقت، فوق اتحاد است. پس درحقیقت، صور مدرکه اشیاء، که علم نفس‌اند، شأنی از شئون آن هستند و این ارتقا و جهش نفس، از نقص به کمال است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۰۸).

مقصود از مجرد عقلی نفس، این است که نفس، به مرتبه و مرحله تام و مجرد کامل برسد که در آن، همه علوم برای وی بالفعل و به نحو علم اجمالی حاصل می‌شود و این امر، در مراحل عقل مستفاد و عقل فعال حاصل می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۶۷).

شأن همه موجودات، این است که معلوم نفس انسانی شوند و شأن نفس نیز این است که از مرتبه عقل هیولانی، به مرتبه عقل مستفاد و عقل بسیط برسد و بر آن‌ها

محیط شود. بنابراین، از ظلمت جهل به جهان نور علم انتقال می‌یابد و با دانستن هر حقیقت علمی کلی، دری از عالم غیب به رویش گشوده می‌شود؛ زیرا علم، وجودی نوری و محیط و مبسوط و بسیط است. هرچه نفس بر نردبان معرفت ارتقا یابد، سعه وجودی او و گسترش نور ذات او و اقتدار و استیلا وی بیشتر می‌شود و آمادگی برای انتقالات بیشتر و قوی‌تر و شدیدتر، و سیر علمی بهتر پیدا می‌کند تا کم‌کم مفاتیح حقایق را به دست می‌آورد و اگر استعدادش تام باشد، به مرحله عقل مستفاد می‌رسد؛ به عبارت دیگر، عقل بسیط می‌شود و عقل بسیط، علم بسیط است؛ یعنی وجودی از سعه نوری است که جامعیتش حایز همه انوار معارف حق است و همه اسمای الهی را به استثنای اسمای مستأثره، واجد است. پس چنین کسی، به غایت قصوای عقل نظری و عقل عملی نائل شده و خزانه علوم و مظهر تام و کامل ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^۱ و خدا همه نام‌ها را به آدم بیاموخت» می‌گردد که همان مقام شامخ ولایت تکوینی و خلافت الهی است (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۵۱۰-۵۱۱).

ب) تجرد فوق عقلی نفس

معنای تجرد فوق عقلی نفس، این است که نفس، به عنوان گوهری بسیط و وجود بحت و ظل وجود حق تعالی، مجرد از ماهیت است؛ طوری که احکام وجود بر آن غلبه دارد و آثار ماهیت در آن ناپیدا است (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۹۷؛ به نقل از: محمدتقی آملی، ۱۳۷۰، ص ۵۳۹)؛ زیرا نفس انسان از لحاظ هویت، مقام معلوم و از لحاظ وجود، درجه معین ندارد؛ بلکه نفس انسانی، دارای مقام‌ها و درجه‌های متفاوت و نشئه‌های سابق و لاحق است و در هر مقام و نشئه، صورت‌های متفاوت دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸،

ص ۳۴۳). در نتیجه، حد وجودی ندارد و به همین دلیل، نمی‌توان از آن ماهیت (حد منطقی) انتزاع کرد. بنابراین، نفس انسان ماهیت ندارد و از کرامت‌فراتر بودن از این‌که حد نهایی (حد یقف) داشته باشد، برخوردار است؛ به عبارت دیگر، نفس انسان بی‌نهایت است و فراتر از هر حدی و هر مقام معلوم است و این، به معنای استعداد نفس در برخورداری از کرامت مقام فوق مجرد است (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۹۶) از این‌رو، نفس انسان مدام در تحول و دگرگونی است و همه این مراتب را به وحدت حقه ظلیه داراست. این مرحله، نسبت به مرحله قبلی، بالاتر و خاص‌تر است و فقط عده معدودی از نفوس انسانی به مجرد فوق عقلی راه می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۷) و به کرامت ولایت کلی الهی نائل می‌شوند.

مراتب استکمالی عقل عملی در رسیدن به کرامت‌ارزشی

مراتب قوه عقل عملی، همان سیروسلوک عملی نفس در رسیدن به کمال این قوه و کرامت‌ارزشی و الهی است. این مراتب بر حسب استکمال عبارت‌اند از:

۵.۱. تجلیه: این مرحله، نخستین مرحله کمال قوه عقل عملی است که با تهذیب و پاک کردن ظاهر نفس، با به کار بستن احکام شرعی یعنی انجام دادن واجبات و ترک ترک محرمات، حاصل می‌شود.

۵.۲. تخلیه: این مرحله با تهذیب قلب و پیراستن باطن نفس از ملکه‌های زشت و بداخلاقی، به کمال خود می‌رسد. از دیدگاه علامه طباطبائی، مرحله تخلیه ممکن است با تحصیل معارف همراه باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶۱، ح ۱).

۵.۳. تحلیه: این مرحله با آراستن نفس به صور قدسی و کسب فضیلت‌های اخلاقی، به غایت و کمال خود می‌رسد؛ (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۵۹)

و ج ۱، ص ۳۶۱)؛ به این معنا که نفس پس از پیمودن مراحل پیشین، فضایل اخلاقی مانند ایثار، گذشت و وفا را در خود ایجاد می‌کند.

۴. ۵. فنا: این مرحله، کمال نهایی عقل عملی است که فنا در ذات حق تعالی است. علامه طباطبائی راه رسیدن به این کمال را معرفت نفس و شهود انسان به ذات خود، که عین ذات اوست، می‌داند؛ زیرا این شهود، در عین حال، شهود همه حقایق و حقیقت اخیر خود او نیز هست و انسان هنگام رسیدن به این مقام والا به «فنا» می‌رسد. پس او در عین فانی بودن، شاهد خویشتن نیز هست؛ زیرا حقیقت انسان، شاهد خویشتن است و خود انسان فانی است. پس کمال نهایی و کرامت حقیقی انسان، فنا «ذاتی»، «وصفی» و «فعلی» در خداوند سبحان است که همان توحید ذاتی، اسمی و فعلی است. انسان در این مقام، با شهود خود می‌یابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی، جز برای خداوند سبحان، آن‌هم به‌گونه‌ای که شایسته قدس حضرتش ﷺ باشد، در میان نیست؛ بدون این‌که به «حلول و اتحاد» بینجامد که خداوند، پاک و منزّه از این دو است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۱-۶۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۶۶-۶۷).

بنابراین، کمال حقیقی انسان، رهایی از همه حدود و قیود عدمی خود است؛ بدون نگرستن به تعین و تشخص خود، که مجموعه‌ای از حدود و قیود عدمی و نقصان حقیقت وجود است، حقیقت و باطن باطن‌های عالم یعنی واجب تعالی را شهود کند و هیچ کمالی برای انسان جز این نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۶۴). مشاهده آن حقیقت صرف و کمال مطلق، راهی جز ندیدن این حدود و قیود و تعینات و تشخصات عدمی که از آن به «آنانیت» یاد می‌شود، ندارد (علامه طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

همچنین سالک با پیمودن هر مرحله و ازاله هر بخشی از تعینات امکانی و استخلاف وجه‌الله در آن مرتبه، نه فقط حقایق آن مرتبه از توحید و کمال را محققانه

می‌فهمد؛ بلکه خود، متحقق به آن حقایق می‌شود؛ زیرا سرتاسر مراتب کمال توحیدی، شعاع نور و وجه پروردگار است. پس سالک در هر مرتبه، با ازاله و نفی صفات و تعینات خودش، چیزی جز همان مرتبه از وجه‌الله برایش باقی نمی‌ماند و در نتیجه، خودش عین آن مرتبه از وجه و نور حق تعالی می‌شود و به تبع آن، همه فیوضاتی را که از آن مرحله به مراحل نازل‌تر افاضه می‌شود، به علم حضوری می‌یابد و افزون بر آن، خود مجرای آن بخش از فیوضات الهی می‌شود. این سیر صعودی، همواره ادامه دارد و هرچه سالک صفات و تعینات بیشتری را از خود بزدايد و گرد و غبار بیشتری از جانش بشوید، به خداوند نزدیک‌تر می‌شود (علامه طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۹).

۱. فنا و توحید افعالی

نخستین مرحله فنا، فنای افعالی است. نخستین موهبتی که خدای سبحان به سالکان راه اخلاص و یقین خود می‌بخشد، آن است که افعالشان را فانی در فعل خود می‌کند تا هیچ فعل و اثری را از خود نبینند. نخستین و کمترین اموری که سالک در این مرحله نفی می‌کند و به حق تعالی منتسب می‌داند، شش عنصر مرگ، زندگی، بیماری، سلامت، فقر و غناست. سالک در این مرحله، این امور و دیگر افعال و آثار را از ناحیه حق تعالی می‌بیند و اثر محرک و فاعلی برای خود و دیگران نمی‌شناسد. در نتیجه، حق تعالی در مقام افعال و آثار، ولایت آنان را به عهده می‌گیرد و فعل آن‌ها، همان فعل حق تعالی می‌شود (علامه طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۹).

۲. فنا و توحید صفاتی

در این مرحله، حق تعالی اوصاف عبد سالک را فانی در اوصاف خویش می‌کند تا او هیچ وصفی را از خویش نبیند و همه صفات را از آن حق تعالی بداند (علامه طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۴۵۴).

انسان تا صفت خود و صفات دیگران را فانی در اوصاف خدای سبحان مشاهده نکند، توحید صفاتی ندارد و موحد کامل نخواهد بود؛ زیرا اگر خدا دارای اوصاف کمالی نامحدود است، در کنار صفت نامحدود، صفت دیگر (هرچند محدود و متناهی) نمی‌گنجد. بنابراین، وقتی سالک صفات خدا را نامحدود دید، همه اوصاف و صفات را فانی در صفات خدا مشاهده می‌کند و حاصل چنین شهود مبارکی، همانا فنای صفاتی و بازده آن «توحید صفاتی» خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

از روشن‌ترین شواهد این فنا و اثر یادشده برای آن، روایت قرب نوافل، از احادیث معتبر و مشهور نزد فریقین است که پیامبر اسلام ﷺ از ساحت قدس ربوبی نقل می‌کند:

هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از فرایض به سمت من تقرّب نجسته است و جز این قرب،^۱ بنده من با پرداختن به نوافل و مستحبات، پیوسته به من تقرّب می‌جوید؛ تا جایی که محبوب من می‌شود و هنگامی که من او را دوست بدارم، خودم گوش او می‌شوم که با آن بشنود و چشم او می‌شوم که با آن ببیند و زبان او می‌شوم که با آن گفت‌وگو کند و دست او می‌شوم که با آن کارهای نیرومندانه کند. در این هنگام، اگر مرا بخواند، قطعاً اجابتش می‌کنم و اگر طلبی کند، به او عطا می‌کنم (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۲).

محور این روایت، محبوب خدا شدن است؛ اما خود این محور، اختصاصی به روایت مزبور یا دیگر احادیث معصومان علیهم‌السلام ندارد؛ بلکه خود قرآن کریم نیز به این اصل اصیل و رکن رکین، اهتمام ورزیده، می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾^۲؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید (که باید هم بدارید)، باید مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد و گناهانتان بیامزد که خدا آمرزگار و مهربان است؛ یعنی شاهره هدایت و مغفرت و نجات و صلاح، از محبت و ورزیدن به

۱. در اصطلاح اهل معرفت، قرب فرایض نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۵۵).

۲. آل عمران، آیه ۳۱.

حق تعالی و تثبیت این محبت با عمل صالح و تبعیت تام از رسول او ﷺ آغاز می‌شود و به محبوب خدا شدن پایان می‌یابد. وقتی رابطه حبّی میان عبد و ربّ برقرار شد، محبّ (ذات اقدس اله) همه شئون، اوصاف، امور و افعال محبوب خود را عهده‌دار می‌شود و در نتیجه، دیگر هیچ اثر و وصفی برای عبد سالک باقی نمی‌ماند و این، همان مقام فناست (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۵۵ - ۴۵۶).

۳. فنا و توحید ذاتی

سالک پس از رسیدن به توحید افعالی و صفاتی، به توحید و فنای ذاتی دست می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که برای هیچ ذاتی، استقلال و هستی بی‌نیاز قائل نباشد و همه ذوات و وجودات و هویات را فانی در هستی آن هست محض و ذات صرف ببیند؛ زیرا در قبال هستی صرف و مطلق و نامتناهی خدای سبحان، هستی‌های دیگر (خواه محدود یا نامحدود) فرض صحیح ندارد؛ چراکه یک امر نامحدود، هیچ خلّائی باقی نمی‌گذارد تا شیء محدود دیگری از همان سنخ، در آن خلأ جا بگیرد. در نتیجه، سالک همه هستی‌ها را فانی در هستی خدای سبحان مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۰ - ۷۱). وقتی نفس همه ذوات را فانی در ذات حق دید، عالی‌ترین سیر ولایت را نصیب خود نموده و مشاهده می‌کند؛ زیرا برای خود و دیگران، هیچ ذاتی نمی‌بیند و فقط ذات خدای سبحان را می‌بیند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

علامه طباطبائی می‌گوید که این مقام، فراتر از آن است که لفظی گویای آن باشد یا بتوان به آن اشاره کرد و حتی اطلاق مقام نیز بر آن مجاز است و این، جایگاهی است که خدای سبحان، در آن را برای پیامبر خاتم ﷺ و اهل بیت معصوم او ﷺ گشوده و افزون بر آن‌ها، اولیا و عارفان خاص امت پیامبر ﷺ نیز می‌توانند از طریق «علم الوراثة» به مقام یادشده ملحق شوند؛ زیرا روایات فراوانی دلالت بر این معنا دارند که خدای سبحان، شیعیان این ذوات قدسی ﷺ را در قیامت به درجات ایشان

ملحق می‌کند؛ چنان‌که در روایت دیلمی چنین تعبیری وجود دارد: «و يُنْقَلُ مِنْ دَارِ الْفَنَاءِ إِلَى دَارِ الْبَقَاءِ وَ مِنْ دَارِ الشَّيْطَانِ إِلَى دَارِ الرَّحْمَنِ...» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۴)؛ یعنی سالک راه محبت، در همین عالم، از نشئه فنا به بقا، و از دار وسوسه و مجاز و شیطنت به ساحت کرامت قرب الهی منتقل، و به اولیای الهی مستقر در آنجا و متمکنان در آن مکانت لامکان ملحق می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۶۴ - ۴۶۵).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی، معیار کرامت ذاتی انسان را در داشتن قوه عقل می‌داند؛ عقلی که همراه با سلامت فطرت است و انسان با آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالح پیدا کرده، در پیش بگیرد. از دیدگاه ایشان، بالاترین درجه کرامت ارزشی انسان، در پرتوی کمال دو قوه عقل نظری و عقل عملی او به دست می‌آید. کمال عقل نظری، رسیدن به مقام مجرد عقلی و مقام فوق عقلی نفس در مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال است و کمال عقل عملی، رسیدن به مقام فنا در فعل و وصف و ذات حق تعالی است که عالی‌ترین مرتبه کرامت انسان است.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۸)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: اسوه.
۲. برنجکار، رضا، خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰). *انسان‌شناسی اسلامی*. قم: معارف.
۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰). *غررالحکم و دررالكلم*. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۱). *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی*. قم: شفق، چاپ اول.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *تحریر رساله‌الولایه شمس الوحی تبریزی سید محمد حسین طباطبائی*. قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۶). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*. تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا. قم: اسراء، چاپ سوم.
۷. دهقانی، محسن (۱۳۸۸). *فروع حکمت: ترجمه و شرح نهاییه الحکمة علامه سید محمد حسین طباطبائی*. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۸. دیلمی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب إلى الصواب*. قم: الشریف الرضی.
۹. رجایی، محمد جواد (۱۳۹۰). *مراحل و عوامل تجرد نفس از نظر ملاصدرا*. پرتو خرد، ش ۳ (ص ۴۹-۷۸).
۱۰. شریعتی سبزواری، محمد باقر (۱۳۸۷). *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
۱۱. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰). *حکمت برین: ترجمه و شرح تطبیقی بدایة الحکمه علامه سید محمد حسین طباطبائی*. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۲. شمس، مراد علی (۱۳۸۴). *با علامه در المیزان*. قم: اسوه.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *المبدأ والمعاد*. تصحیح و تحقیق و ترجمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۳۸۶). *ترجمه شواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. ترجمه: علی بابایی. تهران: مولی.

۱۵. _____ (۱۹۸۱ م). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۸). *بررسی های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. مترجم: محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۱۸. _____ (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح نهاییه الحکمة*. مترجم: علی شیروانی. قم: بوستان کتاب.
۱۹. _____ (۱۳۹۰). *طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولاية)*. مترجم: صادق حسن زاده با مقدمه و تقریظ حسن زاده آملی. قم: آیت اشراق، چاپ چهارم.
۲۰. _____ (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۱. _____ (بی تا). *نهاییه الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوازدهم.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الكافی*. تهران: اسلامیة، چاپ دوم.
۲۳. گروهی از نویسندگان (۱۳۸۶). *اصول و مبانی کرامت انسان*. تهران: عروج، چاپ اول.
۲۴. *مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین* (۱۳۸۷). *حکمت متعالیه و انسان؛ فتحعلی اکبری، ارجمندی انسان در اندیشه ملاصدرا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱۳؛ *مقالات فلسفی*. قم: صدرا، چاپ هشتم.
۲۶. آملی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *در الفوائد فی غرر الفوائد* (تعلیق بر شرح منظومه سبزواری)، تهران، بی نا، چاپ اول.