

The Perfection of Humanity and Its Relationship with Definition of Humanity from Mulla Sadra's Point of View

Morteza Shajari 

Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Iran. E-mail: mortezashajari@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 23 June 2023

Received in revised form 9 July 2023

Accepted 23 September 2023

Published online 12 November 2023

Keywords:

definition of humanity, constant movement, celibacy, divine heaven, seeing God.

ABSTRACT

Various definitions of humanity have been expressed in Islamic culture; Such as a physical substance with a duty, a talking animal, a single soul, an animal in love, and a living being; However, Mulla Sadra has defined man as a "fixed and fluid being" based on the essential movement, and based on this definition, he considers the supreme value for a person to be "permanent movement towards absolute perfection". Sadra's other interpretation of the perfection of a person is to reach the "super celibate position" that by reaching this position, a person can enter the holy world and God's pleasure and even surpass the position of angels. According to him, the origin of this dignity in man is the weakness of man and the abundance of pests and diseases that are mentioned in the verses of the Quran. A creature that is not like this at the beginning of creation imagines perfection in itself; therefore, there will be no waiting for him to reach perfection.

Cite this article: Shajari, M. (2023). The Perfection of Humanity and Its Relationship with Definition of Humanity from Mulla Sadra's Point of View. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 390-408. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.57241.3566>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.57241.3566>

Extended Abstract

"What is man?" This question is about human nature, which has been given various answers in the history of thought. Here, we refer to some famous answers in Islamic culture as an introduction to understanding the answer of supreme wisdom to this question.

From the perspective of Transcendent Theosophy, the aforementioned definitions only express an aspect of man and cannot show his whole truth.

Each of the thinkers before Mulla Sadra observed a manifestation of a human being and thought that they had achieved human nature; while Mulla Sadra considers human beings to have various degrees and manifestations, the recognition of which is specific to "Raskhan in Wisdom" (Strong people in wisdom); those who combined theoretical and reasoning wisdom with discovery and taste and mixed proof and mysticism.

According to the originality of existence, the truth of everything is the existence of that thing, and the essence determines the extent of that existence. Except for humans, each of the universes has a specific limit and a single definition can be given for it; but man is an existence that has different levels and levels that can be defined for each of them.

Therefore, a human being is a material body at the level of feeling; In such a way that he can be defined as a "material essence" at this time. He is truly a "talking animal" at the intellectual level; therefore, the definition of the philosophers for this order is completely correct. Finally, in the higher order of intellect, is "loving animal" or "divine life"; the order that the definition of mystics expresses.

According to Mulla Sadra, the goal of a person's essential movement to reach perfection is to reach the world of God (the world of super reason). It is in this realm that man finds a divine eye and attains the sight of God. Such an eye is also called the "eye of the heart".

The important point in seeing these four oaths is their rank; in this sense, sensory perception is a prelude to imaginary observation, imaginary observation is a prelude to intellectual observation, and that is also a prelude to divine observation.

Therefore, if an ignorant person claims to see God, it is a false claim; because ignorance is the most difficult obstacle to reach perfection.

Conclusion

1. Mulla Sadra criticizes various definitions of a human being and defines the human being as a "fixed and fluid existence".
2. It is well explained in the sublime wisdom based on principles such as "originality of existence", "establishment of existence" and "personal unity of existence" that the levels of people and also the levels of perfection are different; As a level of perfection, heaven is tangible; another level is spiritual heaven, and the highest level is the sum of both heaven and this last one cannot be reached without constant movement towards perfection.

In fact, according to Mulla Sadra, the supreme value of a person is constant movement; this is known as "the union of the road, the corridor, and the destination".

3. Other interpretations that express Mulla Sadra's meaning of true perfection, which is constant movement, are: self-knowledge, celibacy, spiritual paradise, and seeing God.





کمال آدمی و ارتباط آن با تعریف انسان از منظر ملاصدرا

مرتضی شجاری

استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: mortezashajari@tabrizu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در فرهنگ اسلامی تعاریف گوناگونی از انسان بیان شده است؛ مانند: جوهر جسمانی دارای تکلیف، حیوان ناطق، روح مجرد، حیوان عاشق و حی متألّه؛ اما ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری انسان را به «وجودی ثابت و سیال» تعریف کرده است و بر اساس این تعریف، ارزش متعالی برای آدمی را «حرکت دائمی به سوی کمال مطلق» می‌داند. تعبیر دیگر صدرايي از کمال آدمی رسیدن به «مقام فوق مجرد» است که با رسیدن به این مقام، آدمی می‌تواند به عالم قدس و رضوان خداوند بار یابد و حتی از مقام فرشتگان فراتر رود. به باور وی منشأ این کرامت در انسان، ضعف آدمی و کثرت آفات و امراض است که در آیات قرآن بدان اشاره شده است. مخلوقی که در آغاز خلقت بدین‌گونه نباشد، کمالی را در خود تصور می‌کند؛ از این‌رو حالت انتظار برای رسیدن به کمال در او وجود نخواهد داشت.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

کلیدواژه‌ها:

تعریف انسان، حرکت دائمی، مقام فوق مجرد، بهشت الهی، رؤیت خداوند

استناد: شجاری، مرتضی. (۱۴۰۲). کمال آدمی و ارتباط آن با تعریف انسان از منظر ملاصدرا. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۳۹۰-۴۰۸.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.57241.3566>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

در فرهنگ اسلامی که بر پایه آیات کریمه قرآن و روایات پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) بنا نهاده شده، بر آدمی و کمالی که لازم است بدان دست یابد، تأکید فراوان شده است. از آنجا که آیات و احادیث دارای تفسیرها و تأویل‌های گوناگون و بعضاً متعارضی هستند، در مورد تعریف انسان، کمال حقیقی وی و نیز ارزش‌های مطلوب وی میان متفکران مسلمان اختلاف نظر به وجود آمده است. فرقه‌های مختلف کلامی، مکاتب متعدد فلسفی و صوفیان هریک - بنابر نگرش خاص خود به هستی - آدمی را به نوعی خاص تعریف کرده و بر اساس تعریف خویش، کمال وی را معین کرده‌اند. سؤالات اساسی مطرح در این موارد عبارتند از:

۱. انسان چیست؟ تعریف و حقیقت وی کدام است؟

۲. بنا بر تعریف انسان، کمال آدمی در چیست؟

در این پژوهش با اشاره‌ای به پاسخ‌های متفکران مسلمان به سؤالات فوق، به بررسی و تحلیل جواب‌های ملاصدرا که مبتنی بر نظام فلسفی خاص وی است، خواهیم پرداخت.

۱. تعریف متفکران مسلمان از انسان

«انسان چیست؟» این سؤال در مورد ماهیت انسان است که در تاریخ تفکر، پاسخ‌های گوناگونی بدان داده شده است. در این‌جا به برخی از پاسخ‌های مشهور در فرهنگ اسلامی اشاره می‌کنیم تا مقدمه‌ای برای درک پاسخ حکمت متعالیه به این پرسش باشد. متکلمان و فیلسوفان هر کدام، بنابر جهان‌بینی خاص خود تعریفی از انسان ارائه داده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱-۱. جوهر جسمانی دارای تکلیف

عده‌ای از متکلمان (هم سنی و هم شیعه) انسان را جوهری جسمانی می‌دانند که دارای تکلیف است. مبنای اصلی ایشان در این قول آن است که تمامی مخلوقات را مادی می‌دانند، بی‌آن‌که از موجود مجرد تصویری داشته باشند. از این دیدگاه چند نظریه ابراز شده است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

قول اول: آدمی همان پیکر مادی و محسوس است؛ پیکری که می‌توان هنگام خبر دادن از خویش بدان اشاره حسی کرد. دلیل این گروه، ظاهر آیتی است که می‌گوید آدمی از نطفه و علقه و مضعه و گوشت و استخوان خلق شده است (نک. مؤمنون/ ۱۴-۱۲).^۱

قول دوم: آدمی تمام پیکر مادی نیست، بلکه پیکر مادی دارای اجزای اصلی و اجزای فرعی است و حقیقت انسان همان اجزای اصلی پیکر اوست که برخلاف اجزای فرعی، تا پایان زندگی ثابت و باقی است.^۲

قول سوم: عده‌ای از متکلمان، انسان را «روح» می‌دانند و در تعریف روح می‌گویند: جسم لطیفی است که در بدن سریان دارد؛ مانند سریان آب در برگ گل (نک. سمیح دغیم، ۱۹۹۸، ج ۱، ۲۳۷).

^۱ قاضی عبدالجبار معتزلی از اهل سنت و سید مرتضی از متکلمان شیعه، این قول را پذیرفته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱، ج ۲، ۲۴۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ۱۱۴ - ۱۱۳).

^۲ علامه حلی، از متکلمان شیعه به این قول باور دارد (نک. صدر حاج‌سیدجوادی و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۲، ۵۴۹).

۱-۲. حیوان ناطق

پاره‌ای از فیلسوفان و متکلمان مسلمان آدمی را اتحادی از جسم و روح، یا به تعبیر فلسفی اتحادی از بدن و نفس ناطقه می‌دانند. چنین تعبیری برگرفته از دیدگاه ارسطوست که انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده است. مقصود از «حیوان» در فلسفه اسلامی، جوهری جسمانی است که علاوه بر رشد و نمو، دارای احساس و حرکت ارادی باشد و «ناطق» یا «دارای نفس ناطقه بودن» فصل آدمی است و موجب تمایز او از حیوانات دیگر می‌شود.

فیلسوفان مشائی که انسان را «حیوان ناطق» (مربک از بدن مادی و نفس مجرد) می‌دانند، معتقدند نفس ناطقه کمال بدن است و نسبت آن با بدن مادی مانند نسبت ناخدا به کشتی است. گرچه ناخدا بدون کشتی نمی‌تواند در دریا حرکت کند و به مقصد برسد، هنگامی که به مقصد رسید و از کشتی پیاده شد، دیگر به کشتی نیازی ندارد. به همین سان، نفس ناطقه نیز در دنیا نیازمند بدن است، اما پس از مرگ از بدن جدا می‌شود و دیگر به آن محتاج نیست.

۱-۳. روح مجرد

عده‌ای از متکلمان و عرفای مسلمان، آدمی را جوهری مجرد (غیرمادی) می‌دانند که زنده و توانا و دانا و مختار است؛ جوهری که «روح»، «روان»، «جان» و «نفس ناطقه» نامیده شده است. برپایه این قول، بدن مانند قفسی است برای روح که مرغ باغ ملکوت است. اما چرا باید روح که مجرد است و مقامی والا دارد، به بدنی تعلق گیرد که مادی بوده و در پایین‌ترین مرتبه وجودی است؟ در پاسخ بدین سؤال، اقوال گوناگونی از متکلمان و عرفا بیان شده که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

قول اول: هبوط روح به این عالم و تعلقش به بدن، به اقتضای طبعش نیست؛ زیرا روح در طبیعت و فطرت خود، امری ربّانی است که در این عالم جسمانی غریب افتاده است. این تعلق به واسطه امری عارضی و غریب بوده که بر آدم (ع) وارد شد؛ امری که از آن به نافرمانی خدا تعبیر می‌کنند. اقتضای طبع روح، در جوار پروردگار بودن است، اما عوارض این عالم، او را از اقتضای ذاتش جدا ساخت و به همین دلیل خود و پروردگارش را فراموش کرد و بر خویش ظلم نمود (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ۸۴).

قول دوم: تعلق روح به بدن برای تربیت بدن لازم است. در آیات کریمه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین / ۴-۵) به یقین انسان را در بهترین [نظام معتدل و] استوار آفریدیم. سپس او را به فروترین [و خوارترین مرحله] فروتران بازگرداندیم» بیان شده است که روح در بالاترین مرتبه و در جوار خداوند بوده و سپس به عالم ماده آمده است. حکمت این نزول، تربیت نطفه در رحم است تا به مراحل علّقه و مضعه و بدن ارتقا یابد. از این جهت روح دارای دو اعتبار است: اگر به اصل فطرتش نظر کنیم، نزدیک‌ترین موجود به خداوند است؛ اما اگر به جنبه‌ای بنگریم که روح به تربیت بدن اشتغال دارد، دورترین موجود از خداوند است (نجم رازی، ۱۹۹۳، ۲۸۱-۲۸۰).

قول سوم: روح آدمی مانند جوهری در صدف بدن است؛ یعنی همچنان که گوهر در صدف به کمال می‌رسد، روح نیز برای ترقی یافتن به بدن تعلق گرفته است:

اهبطوا افگند جان را در بدن تا به گل پنهان بود در عدن

(مولوی، ۱۳۶۳، ۶/ ۲۹۳۶)

این همه بهر ترقی‌های روح تا رسد خوش خوش به میدان فتوح

(کاشفی، ۱۳۶۲، ۳۸۳)

قول چهارم: مهم‌ترین ویژگی روح آدمی، عشق است. عشق همواره طلب معشوق را به همراه دارد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۹، ۳۳). از سویی عشق هنگامی به کمال می‌رسد که میان عاشق و معشوق جدایی حاصل شود. از این رو لازم بود که روح به این عالم آید و از فراق معشوق (خداوند) ناله سر دهد. از همین روست که پاره‌ای از عرفا با نپذیرفتن قول فیلسوفان - که ویژگی انسان را «ناطق بودن» می‌دانند - از «عشق» که حقیقت آدمی است، سخن می‌گویند. ما در این جا برای مقایسه این نظر با قول فیلسوفان، در تعریف انسان از عبارت «حیوان عاشق» استفاده می‌کنیم.

۱-۴. حیوان عاشق

عده‌ای از عرفا فصل انسان را «عشق» دانسته‌اند. از نظر ایشان تمامی موجودات «نفس ناطقه» دارند، اما فقط آدمی دارای جان است که می‌تواند خودخواهی را رها کند و عاشق شود. برای فهم مقصود عرفا لازم است که با دو اصطلاح «حیوان» و «عاشق» در عرفان اسلامی آشنا شویم؛ زیرا این دو اصطلاح در عرفان، معنایی خاص و مصادیقی گوناگون دارد که با معنای فلسفی و عرفی رایج متفاوت است.

۱-۴-۱. معنای «حیوان» در عرفان

فیلسوفان با تقسیم موجود به مجرد و مادی، علم را مختص مجردات دانسته‌اند که یکی از نتایج آن، تعریف انسان به «حیوان ناطق» است. در این تعریف، «ناطق» فصل انسان است؛ یعنی حیوانات دیگر، نباتات و جمادات دارای نطق (درک کلیات و علم) نیستند. اما عرفا با بهره‌گیری از آیات قرآن بر این باورند که همه اشیا، شنوا و بینا و دارای علم هستند. بنابر آیه کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) و هیچ چیزی نیست، جز آنکه به ستایش او تسبیح می‌گوید، ولیکن تسبیح آنها را به‌طور عمیق نمی‌فهمید.» هر موجودی تسبیح و حمد خدا می‌گوید. بی‌تردید تسبیح در معنای حقیقی به درک و شعور و علم نیاز دارد. از آن جا که فیلسوفان و متکلمان، جمادات و گیاهان و بهایم را «ناطق» نمی‌دانند، با عقل خود این آیه را تأویل کرده و گفته‌اند که مقصود از تسبیح در این آیه، «تسبیح تکوینی» (با زبان حال) است؛ یعنی وجود آنها عین تسبیح است، نه اینکه اندیشه داشته باشند و با زبان، خدا را تسبیح کنند. اما عرفا با این نوع تأویل کاملاً مخالف‌اند. مولوی می‌گوید که چنین تأویل‌کنندگانی باید خود را تأویل کرده و عوض کنند تا سخن و تسبیح جمادات را بشنوند:

کرده‌ای تأویل حرفِ بکر را خویش را تأویل کن نی ذکر را

(مولوی، ۱۳۶۳، ۱/ ۱۰۸۰)

مولوی با بیان برخی از معجزات پیامبران تأکید می‌کند که جمادات نیز مانند انسان دارای جان هستند؛ اما آدمیانی که جان خود را فراموش کرده و در بند بدن مادی خویش - که جماد است - گرفتار آمده‌اند، نمی‌توانند سخن جمادات را - که از عالم جان است - بشنوند؛ از این رو به تأویل آیات قرآن می‌پردازند:

سنگ بر احمد سلامی می‌کند	کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادات چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید	غفل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها نریایدت

(مولوی، ۱۳۶۳، ۳/ ۱۰۲۳ - ۱۰۱۹)

بنابراین در جهان بینی عرفا، «ناطق» فصل انسان و مختص به وی نیست، بلکه تمام حیوانات (حتی گیاهان و جمادات) ناطق هستند. اساساً نطق لازمه وجود است و هر موجودی شعور و اندیشه دارد (نک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۱۴۷). اگر «نطق» را به معنای تکلم بگیریم، حیوانات، نباتات و جمادات ناطق‌اند، اما جز انسان‌های کامل کلام آنها را درک نمی‌کنند. اما اگر مقصود از «نطق» ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما برخی انسان‌ها به این مطلب جاهل دارند، و واضح است که ندانستن چیزی دلیل بر نبودن آن نیست.

۱-۴-۲. معنای «عاشق» در عرفان

از نظر عرفا، عشق قابل تعریف ذاتی نیست و فقط کسی که واجد آن باشد، به خوبی ادراکش می‌کند (نک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۱۱۱). از این رو اگر تا قیامت هم از عشق سخن بگوییم، نمی‌توانیم آن را به تمامی توصیف کنیم:

شرح عشق از من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

(مولوی، ۱۳۶۳، ۵/ ۲۱۸۹)

با این همه می‌توان با ذکر خصوصیات، به اندک شناختی از عشق دست یافت. یکی از خصوصیات عشق، زیبایی است؛ چنان که در حدیث آمده: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ؛ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ۹۲). خصوصیت دیگر، علم و معرفت است؛ همچنان که مولوی می‌گوید:

این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست

(مولوی، ۱۳۶۳، ۲/ ۱۵۳۲)

بنابراین عشق نتیجه ادراک و معرفت، و حاصل علم است. عشق از تعلق علم و معرفت (و احاطه آن) به حسن و جمال پدید می‌آید. به همین دلیل از دیدگاه عرفا حالتی که بدون علم و معرفت ایجاد شود، شهوت است، نه «عشق».

در عرفان اسلامی «عشق» بر دو قسم است: یکی عشق عام که مانند حیات و اندیشه در تمامی کائنات موجود است و عرفا از آن به «سریان عشق در هستی» یاد می‌کنند؛ دیگری عشقی که مختص به انسان است. ویژگی مهم عشق انسانی، از خودگذشتگی و خود

را فنا کردن است؛ زیرا هریک از کائنات - غیر از انسان - حد خاصی دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود، اما آدمی موجودی بی‌حد است و می‌تواند عاشق شده، حصار خود را بشکند و در معشوق فانی شود.

عرفا وقتی در تعریف انسان از لفظ «عاشق» استفاده می‌کنند، مقصودشان این است که به کسی می‌توان حقیقتاً انسان گفت که عاشق به معنای خاص شده باشد؛ وگرنه آدمیان دیگر فقط ظاهر انسان را دارند و در معنا، حیوان یا گیاه یا جماد هستند (نک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۱۵۴).

۱-۵. حی متألّه

یکی از مفسران قرآن کریم که شارح حکمت متعالیه است، در تعریفی شبیه به تعریف عرفا، انسان را به «حی متألّه» تعریف کرده است. مقصود از «حی» در این تعریف، همان است که فیلسوفان به آن «حیوان ناطق» می‌گویند. مراد از «تألّه» نیز خداخواهی مبتنی بر خداشناسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۵۰). طبق این تعریف، هر حیوان ناطقی - اگرچه ظاهر انسانی داشته باشد - حقیقتاً انسان نیست، بلکه انسان حقیقی کسی است که افزون بر اندیشه، تألّه نیز داشته باشد. براساس این دیدگاه، خداخواهی در فطرت تمامی آدمیان وجود دارد، اما عده‌ای آن را «زیر خاک‌های تیره و ظلمانی جهل و عصیان مدفون کرده و تألّه خدادادی خویش را در قالب نامقدس بردگی خویشتن و سرسپردگی به امیال اغیار، طواغیت، اصنام و شیاطین، زنده‌به‌گور کرده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۵۱) در واقع چنین تعریفی از انسان - همانند تعریف پیشین - آدمی را آن‌گونه که باید باشد (حقیقت آدمی) می‌شناساند. انسان حقیقی کسی نیست که فقط در بند خوردن و خوابیدن و اندیشیدن باشد، بلکه انسانی است که حیات الهی و جاودانی و تألّه و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند.

۲. دیدگاه حکمت متعالیه در تعریف انسان

از منظر حکمت متعالیه، تعاریف پیش‌گفته فقط بیان‌کننده جنبه‌ای از انسان است و نمی‌تواند تمام حقیقت او را نشان دهد. درواقع هریک از متفکران پیش از ملاصدرا، جلوه‌ای از آدمی را مشاهده کرده و گمان برده که به ماهیت انسان دست یافته‌اند؛^۱ درحالی که ملاصدرا انسان را دارای مراتب و جلوه‌های گوناگونی می‌داند که شناخت آنها مختص «راسخان در علم» است؛ کسانی که حکمت نظری و استدلالی را با دریافت‌های کشفی و ذوقی همراه ساخته و برهان و عرفان را درهم آمیخته‌اند.

بنابر اصالت وجود، حقیقت هر شیء، وجود آن شیء است و ماهیت، حد آن وجود را مشخص می‌کند. غیر از انسان، هریک از کائنات دارای حد خاصی است و می‌توان تعریفی واحد برای آن بیان کرد؛ اما انسان وجودی است که مراتبی گوناگون دارد؛ مراتبی که می‌توان برای هریک از آنها ماهیتی بیان کرد. از این‌رو انسان در مرتبه حس، حقیقتاً بدن مادی است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان او را در این مرتبه به «جوهر مادی» تعریف کرد. او در مرتبه عقلی حقیقتاً «حیوان ناطق» است؛ از این‌رو تعریف فیلسوفان برای این مرتبه کاملاً صحیح است. سرانجام نیز در مرتبه فوق عقل، «حیوان عاشق» یا «حی متألّه» است؛ مرتبه‌ای که تعریف عرفا بیانگر آن است.

^۱ به تعبیر منطقی، پیشینیان ملاصدرا در تعریف انسان دچار «مغالطه کُنه و وجه» گشته‌اند؛ یعنی با پی بردن به وجهی از وجوه انسان، گمان کرده‌اند که آن وجه، کُنه و ماهیت انسان است.

در آیات قرآنی انسان «خلیفه خداوند» است. تعریف ملاصدرا از انسان نیز بیان‌کننده چنین توصیفی است. همچنان که خداوند واحد است و جلوه‌ها و آیات گوناگونی دارد، انسان نیز حقیقت واحدی است که تجلیات گوناگونی را داراست؛ مانند عقل، خیال، وهم و قوای مختلف حسی. بنابراین بدن و قوای مختلف آن، هر یک جلوه‌ای از انسان است؛ همچنان که عقل و عشق نیز جلوه‌های دیگری از آدمی هستند. از این رو اگر ملاصدرا انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کند، این به همان معنایی نیست که فیلسوفان پیشین بیان کرده بودند. حیوان بودن و ناطق بودن آدمی (تعبیرات دیگری از بدن و نفس ناطقه)، دو جوهر متمایز نیستند، بلکه دو جلوه یک حقیقت‌اند. بنابراین می‌توان انسان را بدین‌گونه تعریف کرد: «انسان، وجودی ثابت و سیال است.»

فیلسوفان موجودات را بر دو قسم می‌دانند: مادی و مجرد. موجودات مادی بنابر حرکت جوهری، سیال هستند؛ اما موجودات مجرد، ثابت‌اند و تغییر و حرکت در آنها معنا ندارد. اما آدمی را می‌توان اعجوبه عالم هستی دانست؛ زیرا حقیقتی است که مرتبه‌ای از او «روح مجرد» است و از این جهت ثابت است، و مرتبه‌ای دیگر «بدن مادی» است که از این جهت سیال است؛ یعنی حرکت دائمی دارد (نک. ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹، ۹۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۳، ۱۲۳). بنابراین دلایلی که فیلسوفان، بر «تجرد روح» و ملاصدرا بر «حرکت جوهری» (اثبات‌کننده تغییر دائمی در عالم ماده) اقامه کرده‌اند، در مورد انسان صادق است.

این تعریف از انسان را می‌توان تعریفی جامع دانست که هم واقعیت آدمی را نشان می‌دهد و هم حقیقت او را. برپایه این تعریف، جنبه مادی، تمام انسان نیست؛ همچنان که بدون این جنبه نیز آدمی واقعاً انسان نیست. از اینجا می‌توان به اهمیت هر دو جنبه (بدن مادی و روح مجرد) پی برد و به این نتیجه رسید که متفکرانی که آدمی را منحصر در بدن مادی دانسته‌اند، در حق او ظلم روا داشته‌اند. از سویی اندیشمندانی هم که انسان را روح مجرد خوانده‌اند، از جنبه مهمی غافل مانده‌اند.

۳. ارزش متعالی

دین‌دارانی که اهل حس و ظاهر هستند، کمال و سعادت آدمی را رفتن به بهشت محسوس می‌دانند. برخی از اینان سخن عرفا را که خلاف ظاهر بعضی آیات است، کفرگویی می‌شمرند. از سوی دیگر، پاره‌ای از عرفا، آن بهشت را زندان دانسته و خواهان رسیدن به خود خداوند بوده و کمال را در آن می‌دانند. اما در حکمت متعالیه برپایه اصولی مانند «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و «وحدت شخصی وجود» که نظر نهایی صدرالمتألهین است، این مطلب به‌خوبی تبیین شده است که مراتب آدمیان و همچنین مراتب کمال متفاوت است؛ چنان که مرتبه‌ای از کمال، بهشت محسوس است؛ مرتبه‌ای دیگر بهشت معنوی، و برترین مرتبه نیز جمع هر دو بهشت است و این آخری بدون حرکت دائمی به سوی کمال قابل دسترسی نیست. در واقع، به باور ملاصدرا ارزش متعالی آدمی همان حرکت دائمی است؛ امری که به «اتحاد راه و راهرو و مقصد» مشهور است.

ملاصدرا در آثار مختلف خود، کمال حقیقی آدمی را به صورت‌های گوناگون و با اصطلاحات گوناگونی بیان کرده است که تمامی آنها را می‌توان بر اساس مبانی فلسفی وی به خودشناسی یا حرکت دائمی تفسیر کرد.

۳-۱. خودشناسی

در حکمت متعالیه «شناخت خویشتن» تعبیری دقیق از کمال حقیقی و سعادت است. تمام عباراتی که در عرفان و حکمت متعالیه برای شرح سعادت و غایت سیر و سلوک بیان شده، از ثمرات خودشناسی است.^۱ در سیر و سلوک، «سلوک و سالک و مسلک» یکی است؛ چنان که در بحث عشق، از اتحاد عشق و عاشق و معشوق سخن می‌گویند:

طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد و در هرچه داند و ببیند، نجوید. راه طالب، خود در اندرون اوست؛ راه باید که در خود کند: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات / ۲۱). همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل. «الْقَلْبُ بَيْتُ اللَّهِ»، همین معنی دارد (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۳).

پیامبر (ص) در حدیث مشهوری فرمود: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا؛ (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۳، ۴۰۰ - ۳۹۹) پیش از مرگ، بمیرید». یکی از تفاسیر این حدیث چنین است که قبل از مرگ، خویشتن را بشناسید؛ زیرا همان‌گونه که با مرگ صوری، تمام اوصاف نیک و بد از انسان جدا می‌شود، با موت معنوی نیز آدمی صفات خویش را از دست می‌دهد و خداوند در تمام حالات در جای او می‌نشیند. بدین ترتیب ذات خداوند قائم‌مقام ذات او، و صفات خداوند جانشین صفات او می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۸، ۱۵۸). در حدیث قرب نوافل آمده است: «پیوسته بنده من با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود؛ تا جایی که من دوستدار او شده و گوش و چشم و پای او می‌شوم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۳۵۲). این حدیث اشاره به این است که «هرکس خود را بشناسد، وجود خداوند را به‌تمامه وجود خویش می‌بیند، بدون اینکه تغییری در ذات و صفات خود بیابد. نیازی به تغییر در صفات نیست؛ چون در ابتدا نیز ذاتاً موجود نبود، بلکه جاهل به خویش بود» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ۱۵۸۹).

از نظر ابن عربی، وقتی سالک الی الله در انتهای سلوک، خود را شناخت، به درک وحدت وجود نائل می‌شود و پی می‌برد که حقیقت او، چیزی جز خدا نیست. به‌عنوان مثال شخصی به اسم محمود که گمان برد اسمش محمد است، هنگام معرفت به اینکه محمود است، وجودش باقی است و تنها مسمای محمد مرتفع شده است. در این مثال، نقصی بر محمود وارد نشده و محمد نیز در محمود فانی نمی‌گردد. محمود نه داخل در محمد است نه خارج از او. حلول محمود در محمد نیز بی‌معناست. بعد از اینکه محمود معرفت یافت که محمود است و نه محمد، خود را به خود شناخته است، نه به محمد؛ زیرا محمد اصلاً وجودی نداشت و جز محمود وجودی نبود. این حدیث مشهور به همین معناست: «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ وَ هُوَ الْآنَ عَلَيَّ مَا عَلَيْهِ كَانُ؛ (حافظ برسی، ۱۴۲۲، ۱۴) خدا بود و چیزی با او نبود و الآن نیز بر همان‌گونه است». بنابراین عارف و معروف، واصل و موصول، و محب و محبوب یکی است؛ عارف صفت اوست و معروف ذاتش. تفسیر «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ۳۲) جز این نیست (ابن عربی، ۱۳۸۸، ۱۶۸).

^۱ آنچه می‌جویند بیرون از دو عالم سالکان خویش را یابند چون این پرده از هم می‌درند (سنایی غزنوی، بی‌تا، ۲۴۰)

به باور ملاصدرا، انسان با معرفت یافتن و مجاهده با نفس به گونه‌ای پاک می‌گردد که با کشف و شهود ادراک می‌کند موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد و ممکنات صورت‌هایی هستند که خدا در آنها تجلی کرده است. در میان ممکنات نیز جلوه کامل خداوند، آدمی است. از این رو شناخت حقیقت انسان، سعادت حقیقی را در پی داشته و دخول در «جنت الهی» محسوب می‌شود.

«الجنة» در زبان عربی به معنای پوشش (ابن فارس، ۱۴۰۴، ماده «جن») است. از این رو اهل ظاهر «جنت» را باغی می‌دانند که پوشیده از درخت باشد. اما از نظر عرفا، جنت (یا پوشش واقعی) ذات خود انسان است که حجاب میان او و حق است. ذات انسان، جنت الهی است؛ زیرا انسان محل تجلی اسم الهی بوده و از این جهت پوشاننده حق است. آدمی وقتی حقیقت خویش را بشناسد، به کشف وحدت حق و خلق می‌رسد و با ادراک این معنا به سعادت دست خواهد یافت:

و [امر می‌شود که] در آی در جنت من که پوشش من است. جنت من جز تو نیست که به ذات خود مرا می‌پوشانی. من شناخته نمی‌شوم، الا به تو؛ چنان که بود تو نقش نمی‌بندد، الا به من (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۴۰۰).

ملاصدرا در تفسیر سوره واقعه، پس از تقسیم بهشت به محسوس و معقول و بیان درجات مختلف هریک، بهشت را انسان سعادت‌مندی می‌داند که حامل معارف و علوم است و روحش عقل بالفعل گشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۴۷). بنابراین امر خداوند به نفوس مطمئنه برای دخول در بهشت او در آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر/ ۳۰ - ۲۷). در واقع امر به بازگشت به حقیقت خویش و تأمل در آن است؛ زیرا صورت آدمی، مجلای اسما و صفات حق تعالی است. در حکمت متعالیه کمال آدمی و سعادت او جز این نیست که به ژرفای درون خود قدم نهد و در حقیقت خویش تأمل کند. از این رو گاهی علوم و معارف را که عین حقیقت آدمی می‌گردند، بهشت معنوی نامیده‌اند. از آنجا که علوم و معارف بی‌نهایت هستند، لازمه خودشناسی حرکت دائمی به سوی کمال است.

۲-۳. حرکت دائمی و مقام فوق تجرد

این مطلب که خداوند موجودی بی‌نهایت است، مورد پذیرش اکثر متفکران مسلمان قرار گرفته است. ملاصدرا با استفاده از «حرکت جوهری» ارزش متعالی برای آدمی را حرکت دائمی و رسیدن به مقام فوق تجرد می‌داند که در این مقام نیز آدمی از حرکت باز نمی‌ماند؛ حرکتی که بدان «حرکت حبی» می‌گویند.

۱-۲-۳. حرکت دائمی انسان

حرکت را به «تغییر تدریجی» یا «خروج تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند. موجودات دارای قوه برای رسیدن به کمال و فعلیت، استعداد دارند و می‌توانند به تدریج از قوه به در آمده و به فعلیت برسند. از نظر ملاصدرا آدمی میان قوه صرف و فعلیت محض قرار دارد؛ زیرا حدوث آدمی از جسم است و او استعداد این را دارد که به خداوند رسد و مصداق این آیات گردد: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي.» (فجر/ ۳۰ - ۲۷) بنابراین فقط انسان است که می‌تواند دائماً در حرکت

باشد تا به مقصد نهایی خود برسد. به همین دلیل است که در آدمی، رجوع و توبه و سلوک وجود دارد. از این روی، آدمی افضل موجودات است و دلیل این کرامت، همان قوه و نقصانی است که سبب شده او از فرشتگان نیز فراتر رود (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۳، ۶۴).

۳-۲-۲. قوه صرف (مرتبه ماده)

در قرآن کریم فقط در مورد خلقت انسان، آیه «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان / ۱) آمده است. به باور ملاصدرا دلیل این امر، ضعف خلقت آدمی است؛ زیرا ضعیف‌تر از «عدم شیء» چیزی نیست^۱. بنابر قاعده «حدوث جسمانی نفس»، حدوث آدمی از ماده پست است. آدمی در ابتدا نطفه‌ای بود که استعداد انسان شدن داشت. سپس در رحم مادر شروع به رشد کرد و در دایره نباتی واقع شد و نگاه حس و حرکت یافت و در دایره حیوانی درآمد، تا اینکه متولد شد و آثار بشری از او ظاهر گردید (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۷، ۲۱۳ - ۲۱۲). دلیل چنین حرکتی، یعنی حرکت از قوه صرف به فعلیت، حدوث جسمانی نفس است.

۳-۲-۳. فعلیت محض (مرتبه فرشتگان)

مقصود از فعلیت محض، مرتبه‌ای از کمال است که حرکت و تغییر در آن وجود ندارد؛ یعنی کمالی که در عالم ماده یافت نمی‌شود و مختص مجردات است. از دیدگاه ملاصدرا گرچه حدوث نفس از ماده است، بقای نفس به ماده نیازی ندارد؛ یعنی آدمی وقتی به کمال رسید و از ماده جدا گشت، به مرتبه تجرد و فعلیت محض ارتقاء می‌یابد؛ اما چنین مرتبه‌ای از کمال نیز آدمی را محدود نمی‌کند.

۳-۲-۴. فوق تجرد (مرتبه الهی)

فیلسوفان پیش از ملاصدرا نهایت کمال آدمی را مجرد شدن و اتصال یافتن به عالم عقل می‌دانستند، اما ملاصدرا مرتبه الهی را «فوق تجرد» می‌داند؛ زیرا موجودات عالم عقل گرچه مجرد از ماده هستند و در مرتبه‌ای بالاتر از موجودات مادی واقع‌اند، هر یک دارای ماهیت بوده و وجودی محدود دارند. بنابراین فقط خداوند است که وجودی نامحدود دارد؛ وجودی که از آن به «فوق تجرد» تعبیر می‌شود. از نظر ملاصدرا در بین مخلوقات تنها آدمی است که شایستگی دارد به عالم قدس و رضوان خداوند باز یابد و حتی از مقام فرشتگان فراتر رود. به باور وی منشأ این امر، همان ضعف، فقر و کثرت آفات و امراض است. مخلوقی که در آغاز خلقت بدین گونه نباشد، کمالی را در خود تصور می‌کند؛ از این رو حالت انتظار برای رسیدن به کمال در او وجود نخواهد داشت (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۵، ۲۷۰) وی برای مقام فوق تجرد، اصطلاحات دیگری را نیز به کار برده است؛ مانند معراج روحانی، بهشت الهی و رؤیت خداوند.

۳-۳. معراج روحانی

در عرفان و حکمت متعالیه، معراج پیامبر(ص) الگویی برای آدمیان محسوب می‌گردد تا با پیروی از او، تمام همت خود را به کار بندند و به کمال لایق انسانی برسند.

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

^۱ از نظر ملاصدرا این ضعف خلقت، استدادی در آدمی ایجاد می‌کند که مختص او بوده و کرامتی برای اوست؛ زیرا موجودات دیگر حدی معین، مقامی معلوم و صورتی تام دارند.

منزه است آن [خدایی] که بنده‌اش را شبانگاهی، از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی که پیرامونش را پربرکت کرده‌ایم، سیر داد تا برخی از نشانه‌هایمان را به او بنمایانیم، که تنها او شنوا [و] بینای [حقیقی] است. (سوره اسراء/ ۱)

در این آیه به سفر شبانه پیامبر (ص) اشاره شده که در عالم بیداری از مسجدالحرام (در مکه) تا مسجدالاقصی (در بیت المقدس) و سپس از آنجا به همه آسمان‌ها رفت تا اسرار الهی - از جمله بهشت و دوزخ - را مشاهده کند (نک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۳). ملاصدرا معتقد است که پیامبر(ص) دو معراج داشت: یکی در عالم حس و دیگری در عالم روح. معراج در عالم حس از مسجدالحرام به مسجدالاقصی و سپس از مسجدالاقصی به ملکوت آسمان بود. معراج روحانی، از عالم شهادت (دنیا) به عالم غیب (مرتبه تجرد) و سپس از آنجا به غیب‌الغیب (مرتبه فوق تجرد) بود (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۱، ۱۷۷).

نکته مهم در این آیه آن است که نام پیامبر با عنوان «نبی» و «رسول» نیامده و از کلمه «عبد» استفاده شده است؛ یعنی هر انسانی که به مقام عبودیت برسد، معراجی شبیه معراج پیامبر(ص) را تجربه خواهد کرد؛ زیرا شریف‌ترین صفت آدمی که بیانگر ضعف او در مقابل خداست، «عبودیت» است. ذکر دو مسجد در آیه نیز تأییدی بر این مطلب است؛ چراکه مسجد جایگاه سجود است و سجده کردن نشانه واضح عبد بودن است (نک. شجاری، ۱۳۸۸، ۱۵). از این رو تحفه‌ای که پیامبر برای امت خود از این سفر آورد، نماز بود؛ همچنان که در حدیث آمده است: «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ۳۰۳) نماز، معراج مؤمن است.» از نظر ملاصدرا، نماز حقیقی دربردارنده هر دو معراج جسمانی و روحانی است.

۳-۴. بهشت الهی

ملاصدرا با پیروی از عرفا و بهره‌گیری از آیات و روایات، بهشت را به دو دسته صوری و معنوی تقسیم می‌کند. وی معتقد است که نعمت‌های خداوند به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود؛ همچنان که آیه «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» (لقمان/ ۲۰) «و نعمت‌هایش را آشکارا و پنهانی بر شما گسترد و تمام کرد». بر این مطلب اشاره دارد. بهشت معنوی از نعمت‌های باطنی، و بهشت صوری از نعمت‌های ظاهری خداوند است؛ همان‌گونه که عالم غیب (آخرت) نعمت باطنی، و عالم شهادت (دنیا) نعمتی ظاهری است، و چنان که که آدمی نیز دارای ظاهر (بدن) و باطن (نفس) است (نک. ملاصدرا ۱۳۷۸، ۴۴۹ - ۴۴۸).

بهشت محسوس، بهشت افعال است و دربردارنده لذت‌های حسی. زاهدان و راست‌کردارانی که به مرتبه علم به حق تعالی و مرتبه فوق تجرد نرسیده و به ضعف وجودی خود یقین نیافته‌اند و تنها به عمل مشغول بوده و آن را هدف دانسته‌اند، از بهشت محسوس و نعمت‌های صوری آن برخوردار می‌گردند. اما حکما و عرفایی که علم و عمل را جمع کردند، از بهشت معنوی و نعمت‌های روحانی آن لذت می‌برند. بدیهی است که بهشت محسوس نیز برای ایشان مهیاست، اما لذت‌های آن در برابر لذت‌های معنوی‌اش چنان است که اشتغال بدان‌ها خود مانعی برای کمال حقیقی محسوب می‌شود. از این رو پیامبر (ص) فرمود:

الْجَنَّةُ إِلَى سَلْمَانَ أَشَوْقٌ مِنْ سَلْمَانَ إِلَى الْجَنَّةِ

بهشت به سلمان فارسی مشتاق‌تر است از سلمان به بهشت (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ۱۰۱)

ملاصدرا با اشاره به این حدیث بیان می‌کند که سلمان فارسی از کسانی بود که به بهشت معنوی رسیده و فارغ از بهشت صوری بود و بدان شوقی نداشت؛ درحالی که بهشت صوری به او مشتاق بود. آنگاه وی چند حدیث برای توضیح بهشت معنوی ذکر می‌کند؛ از جمله این حدیث قدسی که خداوند فرمود:

أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ^۱.

برای بندگان صالح خود [= کسانی که به مقام عبودیت رسیده‌اند]، چیزی آماده کرده‌ام که چشمی آن را ندیده و گوشتی درباره آن نشنیده و بر دل بشری خطور نکرده است. (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ۱۰۱)

عین‌القضات همدانی - عارفی که ملاصدرا سخت به او علاقه‌مند بود - با اشاره به این حدیث می‌گوید:

کسی را که بهشت این باشد، او را بهشت عوام طلب کردن خطا باشد ... همتِ عالی چنان باید که زن فرعون، آسیه را بود که در دعا می‌خواهد: «رَبُّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ». (تحریم / ۱۱) این «عندک» [= نزد خودت] جز بهشت خواص نباشد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۶، ۱۳۶).

مقصود این است که نزد خدا بودن، بهشت معنوی است و کسی که نزد محبوب حقیقی باشد، در لذت دائمی است و به لذت‌های حسی نیازی ندارد. حافظ نیز با اشاره به باغ طوبی که در بهشت محسوس وجود دارد، گفته است:

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست

(حافظ، ۱۳۶۲، ۱۳۶)

۳-۵. رؤیت خداوند

در حکمت متعالیه تعبیر دیگری برای غایت حرکت جوهری آمده که نتیجه عبودیت آدمی است. این تعبیر که تعریفی نیز برای بهشت معنوی محسوب می‌شود، رؤیت خداوند است؛ همچنان که از امام علی (ع) نقل شده است:

لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ؛ پروردگاری را که نبینم، نمی‌پرستم (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ۲۶).

از پیامبر (ص) نیز احادیثی در این باره آمده است:

إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ؛ آنچه را من می‌بینم، شما نمی‌بینید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ۲۰۴).

لَوْ لَا تَزَيَّدَ فِي حَدِيثِكُمْ وَ تَمَزَّيَجَ فِي قُلُوبِكُمْ لَرَأَيْتُمْ مَا أَرَى وَ لَسَمَعْتُمْ مَا أَسْمَعُ؛ اگر اهل دروغ و غلو کردن نبودید و شیطان در دل شما جای نداشت، شما هم می‌دیدید آنچه را من می‌بینم، و می‌شنیدید آنچه را من می‌شنوم. (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱، ۳۳۱ - ۳۳۰).

^۱ حدیث قدسی، سخن خداوند است که از زبان پیامبر | جاری شده است.

^۲ پروردگارا! خانه‌ای برای من نزد خود در بهشت بساز.

از این جهت کسی که به «مقام عبودیت» رسیده باشد، چشمی غیر از چشم حسی دارد که با آن خداوند را می‌بیند. در فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی به چنین چشمی «چشم دل» می‌گویند.

از نظر ملاصدرا از آنجا که آدمی مراتب گوناگونی دارد، برای هر مرتبه چشمی می‌توان در نظر گرفت که با آن، حقایق را در آن مرتبه از هستی درک می‌کند. وقتی آدمی با حرکت جوهری از ماده حادث شد، در اولین مرحله - یعنی در عالم جسمانی - چشمی می‌یابد که با آن می‌تواند جسم و امور جسمانی را مشاهده کند. او در ادامه حرکت جوهری، در مرتبه خیال، چشمی دیگر می‌یابد که با آن موجودات خیالی را می‌بیند، و وقتی به مرتبه عقل رسید، با چشم عقل، معقولات را ادراک می‌کند. اگر در این حرکت به عالم الهی بار یافت، می‌تواند با چشم خاصی که در آن عالم یافته، خداوند را رؤیت نماید.

۳-۵-۱. مرتبه اول: چشم حسی

چشمی که آدمی با حیوانات دیگر در آن مشترک است، چشم حسی است که وجود آن برای دیدن محسوسات ضروری می‌باشد. اما دیدن غیر محسوسات با چنین چشمی محال است؛ زیرا ادراک هر چیزی وسیله مخصوص خود را دارد. به عنوان مثال همچنان که با کاسه‌ای نمی‌توان آب دریا را به منزل آورد، با چشم حسی نیز نمی‌توان موجودات عالم خیال و عالم عقل و عالم فوق عقل را مشاهده کرد. به تعبیر ابن سینا «آنچه از آن عالم باشد، به چشم این عالم نتوان دید.» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۱۳۴) مولوی نیز در داستان «فیل در خانه تاریک» (مولوی، ۱۳۶۳، ۳/ ۱۲۶۹) چنین می‌گوید:

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس
(مولوی، ۱۳۶۳، ۳/ ۱۲۶۹)

۳-۵-۲. مرتبه دوم: چشم خیالی

یکی از مراتب نفس آدمی، مرتبه خیال است. مشاهدات در این مرتبه با «چشم خیالی» صورت می‌پذیرد. آنچه آدمی با چنین چشمی در حالت بیداری مشاهده می‌کند، «تخیل» نام دارد و اگر این مشاهده در حالت خواب باشد، «رؤیا» نامیده می‌شود. رؤیاهای آدمی گاهی به مراتب از تخیلات اثرگذارتر است و گاهی نیز تأثیری کمتر دارد. علت این امر به باور ملاصدرا، قوی یا ضعیف بودن مرتبه وجودی آدمی است. اگر آدمی در بند محسوسات بوده و مشغولیت‌های حسی او بسیار باشد، اینها مانند غباری هستند که مزاحم دیدن چشم خیالی انسان می‌شوند و مسلم است که آنچه در غبار دیده شود، واضح نیست و تأثیری نخواهد داشت. اما اگر گرد و غبار فرونشیند، مشاهده نیز شفاف و تأثیر آن عمیق‌تر خواهد بود (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۶۰۶). از این روست که هنرمندان به هنگام آفرینش هنری که چشم خیالی آنها به مشاهده مشغول است، از حس و محسوسات جدا می‌گردند و آنچه با چشم خیال خود می‌بینند، برای دیگران به ارمغان می‌آورند.

رؤیای صادقانه به واسطه اتصال خیال آدمی به عالم خیال در هستی است. در این نوع رؤیا آدمی می‌تواند حقایقی را که در عالمی برتر از عالم ماده وجود دارد، مشاهده کند. چنین اتصالی برای عده‌ای از هنرمندان نیز حاصل می‌شود. ایشان حقایق آن عالم را با چشم خیالی خود مشاهده می‌کنند؛ مشاهده‌ای که بسیار قوی‌تر و واضح‌تر از مشاهده محسوسات با چشم حسی است و تأثیر آن، هم در شخص

مشاهده‌کننده و هم در مخاطب مستعد هنر، شدیدتر و پایدارتر است. شایان ذکر است که همه آدمیان پس از مرگ، حقایق را در عالم خیال (برزخ) رؤیت می‌کنند، اما اگر چنین مرگی به تعبیر عرفا «مرگ اختیاری» باشد، چشم برزخی آدمی گشوده شده و هنگامی که او در بین دیگران است، آن حقایق برتر را می‌بیند. بنابراین مرگ، خروج نفس از غبار بدن و حواس بدنی است؛ مانند آنکه جنینی از رحم مادرش خارج شود (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۶۰۹).

۳-۵-۳. مرتبه سوم: چشم عقلی

مرتبه‌ای دیگر از نفس آدمی، مرتبه عقل است. از دیدگاه ملاصدرا درک معقولات با چشم عقل و مشاهده عقلی امکان‌پذیر است. قوت و بینایی این چشم به مقدار معقولات آدمی بستگی دارد؛ یعنی هرچه تعقل آدمی بیشتر بوده و معقولات بیشتری داشته باشد، چشم نافذتر و بازتری خواهد داشت. از این سو، کسی که در بند محسوسات باشد، چشمی ضعیف‌تر خواهد داشت و چه‌بسا نابینا بوده، یا به تعبیر قرآن پرده‌ای بر چشم عقل ایشان کشیده شده باشد:

وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ؛ (بقره/ ۷) خدا بر شنوایی‌شان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است؛
صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهَمُّ لَایَعْقِلُونَ؛ (بقره/ ۱۷۱) کر و لال و نابینا هستند از این رو چیزی نمی‌فهمند.

آن‌که اهل تعقل نباشد، کر است و سخن عاقلان را نمی‌شنود؛ لال است و با زبان عقل نمی‌تواند سخن بگوید، و کور است و حقایق معقول را مشاهده نمی‌کند. در واقع نفس آدمی قبل از تعقل، تاریک و سیاه است. به کمک تعقل، حقایق دیده می‌شوند و خود آن معقولات مورد مشاهده نیز چشمی قوی‌تر به انسان می‌دهد تا حقایق بیشتری را ببیند (نک. فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ۵۰).

۳-۵-۴. مرتبه چهارم: چشم الهی

از نظر ملاصدرا غایت حرکت جوهری آدمی برای رسیدن به کمال، بار یافتن به عالم الهی (عالم فوق عقل) است. در این عالم است که انسان چشمی الهی می‌یابد و به رؤیت خداوند نائل می‌گردد. چنین چشمی «چشم دل» نیز نامیده می‌شود. نکته مهم در این چهار قسم دیدن، مراتب آنهاست؛ به این معنا که ادراک حسی^۱ مقدمه‌ای برای مشاهده خیالی، مشاهده خیالی مقدمه‌ای برای مشاهده عقلی و آن نیز مقدمه مشاهده الهی است. بنابراین شخص جاهل اگر مدعی مشاهده الهی باشد، قطعاً ادعایی خلاف واقع است؛ زیرا جهالت، دشوارترین مانع برای رسیدن به کمال می‌باشد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا تعاریف مختلف در مورد آدمی را نقادی کرده و خود انسان را به «وجودی ثابت و سیال تعریف می‌کند. این مطلب در حکمت متعالیه بر پایه اصولی مانند «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و «وحدت شخصی وجود» به‌خوبی تبیین شده است مبنی بر این که مراتب آدمیان و همچنین مراتب کمال متفاوت است؛ چنان‌که مرتبه‌ای از کمال، بهشت محسوس است؛ مرتبه‌ای دیگر بهشت معنوی،

^۱ مقصود از ادراک حسی، ادراک با هریک از حواس پنج‌گانه است که منحصر در دیدن با چشم نیست.

و برترین مرتبه نیز جمع هر دو بهشت است و این آخری بدون حرکت دائمی به سوی کمال قابل دسترسی نیست. در واقع، به باور ملاصدرا ارزش متعالی آدمی همان حرکت دائمی است؛ امری که به «اتحاد راه و راهرو و مقصد» مشهور است. تعبیرات دیگری که مقصود ملاصدرا را از کمال حقیقی که همان حرکت دائمی است، بیان می‌کند، عبارتند از: خودشناسی، مقام فوق تجرد، بهشت معنوی و رؤیت خداوند.

References

Quran

- Ain ul-Quzat Hamdani, A. (2000). *Butter of facts*, edited by A. Asiran, translated by M. Tadin, University Publishing Center. (in Persian)
- Ain aul-Quzat Hamadani, A. (2007). *Introductions*, edited by A. Asiran, Manojhari. (in Persian)
- Alam Al-Hadi, M. (1990). *Al-Thakhira in Theology*, Al-Nashar ul-Islami Institute. (in Arabic)
- Feiz Kashani, M. (1955). *Principles of Knowledge*, Islamic Propaganda Office. (in Arabic)
- Feiz Kashani, M. (1985). *Loyal*, Imam Amir ul-Momenin Library. (in Arabic)
- Ghazali, M. (Bitā). *Revival of Islamic Sciences*, Dar ul-Kitab ul-Arabi. (in Arabic)
- Hafez, M. (1983). *The Poetical Works of Hafez*, Corrected and Explained by P. Natel Khanlari, Kharazmi. (in Persian)
- Hafiz Barsi, R. (2001). *The Dawning of the Lights of Certainty in the Secrets of Amir ul-Momenin (AS)*, Alami. (in Arabic)
- Hassanzadeh Amoli. (2002). *Thousand and One Words*, Bostan Kitab. (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli. (2004). *The Perfect Human Being from the Point of View of Nahj al-Balagheh*, Alef Lam Mim. (in Persian)
- Ibn Abi Jumur, M. (1405). *Dear Nights, the best of religious hadiths*, Dar Seyyed al-Shohada Ielnashr. (in Arabic)
- Ibn Arabi, M. (1991). *Foss ul-Hikam*, Al-Zahra. (in Arabic)
- Ibn Arabi, M. (2009). *Existential Treatise*, translated and edited by M. Shajari, Taravat. (in Persian)
- Ibn Arabi, M. (n.d). *Conquests of Mecca*, Dar Sadr. (in Arabic)
- Ibn Faris, A. (1983). *Dictionary of language Standards*, Center of Islamic Propaganda Office. (in Arabic)
- Ibn-Sina, H. (1985). *Sacrifice Treatise, Corrections and an Introduction Khadiojam*, Ettelaat. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2006). *Interpretation of Human to Human*, 2nd edition, Isra. (in Persian)
- Kalini, M. (1986). *Al-Kafi*, Dar al-Kitab al-Islamiyeh. (in Arabic)
- Kashfi, H. (1983). *Excerpt from Masnavi*, Afshari. (in Arabic)
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*, Dar Ihya al-Torath al-Arabi. (in Arabic)
- Molavi, J. M. (1984). *Masnavi*, edited by R. Allen Nicholson, by the efforts of N. Pourjavadi, AmirKabir. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1982a). *Interpretation of the Qur'an*, by M. Khajawi, Bidar. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1982b). *The throne*, by the efforts of H. Carbon, Tahuri Library. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1984). *Unseen keys*, by the efforts of M. Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)

- Mulla Sadra. (1988). *Description of Kafi principles*, by the efforts of M. Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1990). *trips*, Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (in Arabic)
- Mulla Sadra. (1999). Interpretation of soore Tohid, in: *Mulla Sadra's collection of philosophical treatises*, by the efforts of M. Naji Esfahani, Hikmat. (in Persian)
- Mulla Sadra. (Bita). *Waking up the sleepers*, Corrected by M. Moayidi, Iran's Wisdom and Philosophy Association. (in Persian)
- Najm Razi, A. (1993). *Al-Sairin minarets and Al-Tayerin officials*, researched by S. Abdul Fattah, Dar Saad al-Sabah. (in Arabic)
- Qaysari, D. (1996). *Description of Fuss ul-Hakm*, by J. Ashtiani, Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
- Qazi Abd al-Jabbar. (1981). *Total in the surrounding area with assignment*, research by Ibn-Mutawiyah, Dar-ul-Mashriq. (in Arabic)
- Sadr Haj Saed javadi & et al. (2007). *Shia Encyclopedia*, Shahid Saeed Mohebi Publication. (in Persian)
- Samih Daghim. (1998). *Encyclopaedia of Islamic Science Terms*, Lebanese School of Publishers. (in Arabic)
- Sanai Ghaznavi, M. (Bita). *Divan*, with the efforts of Modares Razavi, Sanai Library. (in Persian)
- Shajari, M. (2009). *Anthropology in Mysticism and Transcendental Wisdom*, Tabriz University Press. (in Persian)
- Tabatabayi, M. H. (1995). *Interpretation al-Mizan*, translated by M. B Mousavi Hamdani, 5th edition, Islamic Publications Office. (in Persian)