

ORIGINAL ARTICLE

The cultivation of the ability to "think" as the fundamental principle of "philosophical living" from the perspective of Mulla Sadra

Mohammad Hosin Kiani

Assistant Professor of Ahl al -Bayt
International University, Tehran,
Iran.

Correspondence:
Mohammad Hosin Kiani
Email: Kiani61@yahoo.com

Received: 24 Apr 2024
Accepted: 02 Dec 2024

How to cite

Kiani, M.H. (2024). The cultivation of the ability to "think" as the fundamental principle of "philosophical living" from the perspective of Mulla Sadra. SADRĀ'I WISDOM, 13(1), 125-136. (DOI:[10.30473/pms.2024.71116.2076](https://doi.org/10.30473/pms.2024.71116.2076))

ABSTRACT

The cultivation of the ability to think is a fundamental element in the project of philosophical living, which can be explored within Mulla Sadra's philosophy. Accordingly, the main question of this article is: how can we relate "Sadra's anthropological foundations" as a "model for the development and deepening of thought" and present a framework for this relation, centered around the project of philosophical living? The article's hypothesis is based on the possibility of such a relation. In this way, if the conception of a "program" for any model of living requires rational thinking, then at a deeper level, and based on Mulla Sadra's philosophy, the elevation of reason itself is considered a program for philosophical living. Moreover, the actualization of reasoning is dependent on the initial potential and capacity for this process to occur. The assumption of this insight, which not only provides an abstract-philosophical justification but can also align with the biological evolution of the human species, reinforces the necessity of imagining distinct levels of reason. Subsequently, in the process of cultivating existential-mental abilities, this potential reaches its full actualization, and reason is realized in its most complete form. Thus, every individual has the ability to cultivate their existential aspects through the process of "philosophical living." In Sadra's thought, this transcendental journey begins with the practice of thinking and culminates in a distinctive mode of "being" and a wondrous way of perceiving entities, guided by mental rules and practical principles.

KEYWORDS

Human, Philosophical Living, Existential Realms, Theoretical Intellect, Active Intellect.



دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ (۱۳۶-۱۲۵)

DOI: 10.30473/pms.2024.71116.2076

«مقاله پژوهشی»

پرورش توانایی «اندیشیدن» به منزله اصل بنیادین «فلسفی زیستن» از منظر ملاصدرا

محمدحسین کیانی

چکیده

پرورش توانایی تفکر از مولفه‌های بنیادین در پروژه فلسفی زیستن است که قابلیت طرح در فلسفه ملاصدرا را به همراه دارد. بر همین اساس، پرسش مقاله این است که چگونه می‌توان «مبانی انسان‌شناختی صدرا» را به منزله «مدلی برای توسعه و تعمیق تفکر» مرتبط کرده و طرحی از این نسبت دایرمدار پروژه فلسفی زیستن به دست داد؟ فرضیه مقاله بر امکان این نسبت استوار است. بدین گونه، اگر تصور «برنامه» برای هر مدل از زیستن مستلزم خردورزی است؛ در مرتبه‌ای عمیق‌تر و مبتنی بر فلسفه ملاصدرا، اعتلای عقل همچون برنامه‌ای برای فلسفی زیستن به حساب می‌آید. از دیگر سو، فعلیت تعقل منوط به لحاظ امکان و استعداد اولیه برای تحقق این فرایند است. فرض این بینش که علاوه بر توجیه انتزاعی-فلسفی می‌تواند منطبق بر سیر بیولوژیکی نوع انسان نیز باشد، ضرورت تصور سطوح متمایز عقل را تقویت می‌کند. سپس، در فرایند پرورش توانایی‌های وجودی-ذهنی این امکان به نهایت فعلیت رسیده و عقل در کامل‌ترین مرتبه محقق می‌شود. بدین سان، هر انسان این توانایی را دارد تا طبق فرایند «فلسفی زیستن» به پرورش جنبه‌های وجودی خویش مبادرت ورزد؛ این سیر استعلایی در اندیشه صدرا، با تمرین تفکر آغاز شده و با رعایت قواعد ذهنی و ضوابط عملی به نحوه‌ای متمایز از «بودن» و شیوه شگفتی از درک موجودات ختم می‌شود.

واژه‌های کلیدی

انسان، فلسفی زیستن، ساحت‌های وجودی، عقل نظری، عقل فعال.

استادیار فلسفه و کلام دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

محمدحسین کیانی

رایانامه: Kiani61@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

استناد به این مقاله:

کیانی، محمدحسین (۱۴۰۳). پرورش توانایی «اندیشیدن» به منزله اصل بنیادین «فلسفی زیستن» از منظر ملاصدرا. دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۱۳(۱)، ۱۲۵-۱۳۶.

(DOI: 10.30473/pms.2024.71116.2076)



۱. مقدمه

مراد از «فلسفی زیستن» یعنی فراگیری شیوه‌هایی که فلسفه برای چگونه زیستن در اختیار می‌گذارد. اسلوبی که به تدابیری برای ارتقای کیفیت زندگی می‌انجامد. همچنین، به معنای اتخاذ رویکردی قلمداد می‌شود که این امکان را فراهم آورده تا به هر فلسفه به گونه‌ای نگریست تا راه زندگی و چگونگی تعامل با خود و دیگران فراهم شود. اینکه فلسفه‌ورزی چگونه می‌تواند به وسعت آگاهی و فراگیری توصیه‌هایی برای چگونه زیستن رهنمون سازد. بر همین اساس، پی‌یر آدو^۱ معتقد بود که با تعمیم نگرش «فلسفه به مثابه راه زندگی»، فلسفه می‌تواند شامل تاملات مقدماتی و تمرکز بر تمرین‌های معنوی جهت بهبود زندگی قلمداد شود. اقداماتی برای گسترش سعه وجودی که دربردارنده تمرین‌های نظری از خودشناسی، تمرکز بر لحظه حال و مرگ‌اندیشی گرفته تا بهبود روابط غیر شخصی به حساب آید و همچنین، شامل تمرین‌های عملی از انجام ریاضت، مراقبه و عمل به اصول اخلاقی گرفته تا محدود ساختن امیال نفسانی و ... (hadot, 2004: 189-207). بدین‌سان طبق این تقریر، فلسفه تنها شامل معرفت‌نظری نیست بلکه حاوی روش عملی برای چگونه زیستن و پیشرفت کیفی زندگی است و فیلسوف نیز تنها شخصی نیست که زیاد می‌داند، بلکه توانمند فردی است که حیات مرغوبی داشته و پسندیده زندگی می‌کند.

فلسفی زیستن شامل نگرش‌ها و راهکارهایی است که طبق فرایندی نسبت به بسیاری از دستگاه‌های فلسفی قابل اجتهاد است. البته هر سیستم فلسفی چنین قابلیتی را ندارد؛ ضمن آنکه اتخاذ این رویکرد ناظر به هر سامانه نیز دارای فراز و نشیب‌هایی است. از یک‌سو، تلقی از ماهیت فلسفه در سیستم‌های گوناگون فلسفی متفاوت بوده و مسائل مندرج در هر سامانه نیز پراکنده است و از سوی دیگر، این یک رهیافت جدید فلسفی است که در روزگار معاصر به درستی مورد توجه قرار گرفته و امکانی را فراهم آورده تا طبق آن در نظام‌های فلسفی گوناگون تامل پرداخت و آگاهی‌های فلسفه را با زندگی روزمره پیوند زد. بدین‌سان، خوانش‌های متعددی از «فلسفی زیستن» بر بنیاد سیستم‌های گوناگون به دست می‌آید و این امکان نیز فراهم است تا چارچوب زیستن فلسفی

نزد هر متفکر را با بررسی ماهیت فلسفه و بنیادهای فلسفی که تقریر کرده، به دست آورد؛ به‌ویژه اگر متفکر دارای دغدغه انسان‌شناختی باشد، این مسیر هموارتر خواهد بود و از همین‌روست که برای نمونه، ارائه الگوهای زیستی منطبق بر فلسفه‌های اسلامی و برخی از فلسفه‌های غربی نظیر اگزیستانسیالیسم آسان‌تر است.

آنچه در تبیین «الگوی زیستن» منطبق بر سیستم‌های فلسفی از اهمیت محوری برخوردار است اینکه تعریف و تبیین اندیشمند از ماهیت انسان نقش اساسی در ترسیم الگوی زیستی دارد؛ به گونه‌ای که بر همین مبنا می‌توان الگوی تجویزی هر متفکر را پیش‌بینی کرد و یا می‌توان به الگوی وی عمق بخشید و برخی از زوایای پنهان را روشن ساخت و یا برخی از پرسش‌های جدید که برآمده از معاصریت است را در بستر آن تبیین اولیه، استنباط کرد. بدین‌سان، فیلسوفانی که به انسان به‌منزله یک پرسش‌نگریسته‌اند، اغلب تبیین وجودی منحصربه‌فردی از آن به دست داده‌اند و بر همین اساس نیز هرگونه تلقی از تبیین نظری و راهکارهای عملی در تداعی الگوی زیستن نزد آنها نیز منوط به فهم اولیه از ساختار وجودی است که برای انسان ترسیم کرده‌اند. در این میان، ملاصدرا نسبت به دیگر فیلسوفان اسلامی به این مسئله توجه ویژه داشته است؛ هم از آن جهت که تبیین منحصربه‌فردی از ماهیت انسان به دست می‌دهد و هم آنکه قابلیت استنباط الگویی برای فلسفی زیستن در اندیشه او به دلایل متفاوتی مهیا است. از این‌رو، پرسش مقاله این است که چگونه می‌توان «مبانی انسان‌شناختی صدرا» را به‌منزله «مدلی برای توسعه و تعمیق تفکر» مرتبط کرده و طرحی از این نسبت دایرمدار پروژه فلسفی زیستن به دست داد؟ فرضیه مقاله به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی بر امکان این نسبت استوار است؛ بدین‌صورت که انسان در اندیشه صدرا دارای ماهیتی چندلایه است؛ بهبود و گذر از لایه‌های اولیه نسبت معناداری با توانایی‌های ذهنی دارد و اینکه در این فرایند- که همچون برنامه‌ای برای فلسفی زیستن است- توانایی‌های وجودی و ذهنی نیز به صورت پلکانی ارتقا می‌یابد.

تاکنون پژوهش‌های فراوانی درباره مبانی انسان‌شناسی ملاصدرا انجام شده است. حتی در این میان برخی مقالات درباره نسبت فلسفه

اثر به بررسی فلسفه باستان به‌عنوان مجموعه‌ای از تمرینات معنوی و اخلاقی می‌پردازد؛ آنچه باستانیان درباره فلسفه می‌گفتند (در این کتاب آدو به این سوال می‌پردازد که فلسفه در دوران باستان چه معنایی داشته و چگونه به‌عنوان یک روش زندگی فهمیده می‌شد)؛ تفکر مارکوس آئوریوس (این کتاب به تحلیل و تفسیر «تاملات» مارکوس آئوریوس می‌پردازد، به‌ویژه تمرکز او بر خودکاوی و تحول شخصی) و ... در واقع، اندیشه‌های آدو تأثیر عمیقی بر مطالعات فلسفه و دیدگاه‌های معنوی درباره خودکاوی و تحول شخصی داشته است.

۱. پی‌یر آدو (Pierre Hadot/ 1922-2010) فیلسوف فرانسوی است که به‌دلیل معرفی فلسفه به‌عنوان «شیوه زندگی» ناظر به فلسفه‌های یونانی و رومی شهرت یافت. به اعتقاد آدو، فلسفه در دوران باستان تنها نظریه‌پردازی و صرف اندیشه‌های انتزاعی نبود، بلکه مجموعه‌ای از تمرینات عملی برای بهبود زندگی و به قصد تحول شخصی به حساب می‌آمد. او با تمرکز بر فلسفه‌های افلاطون و رواقیون نشان داد که چگونه تمرینات فلسفی برای زندگی اخلاقی و معنوی مهم بوده‌اند. از مهمترین آثار پی‌یر آدو می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فلسفه به‌عنوان یک شیوه زندگی (این

آدمی با وجود- است، خوانش منحصر به فردی دارد. بدین ترتیب که نخست، وجود را تحت سطوح و مراتبی شرح می‌دهد: «وجود دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۳۴۳). دوم آنکه حقیقت انسان را ناظر به این مراتب، دارای ساحت‌هایی معرفی کرده و اذعان می‌دارد که انسان به واسطه اعمال و رفتار خویش همواره حالت‌هایی را در خود ثابت و استوار می‌سازد. این وضعیت‌های گوناگون به منزله استقرار فرد در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی است. این سخن متضمن این حقیقت نیز هست که انسان تنها موجود فاقد محدودیت در حالات فردی است و می‌تواند از موضع طبیعی خارج شده و در موقعیتی بالاتر زیست کند؛ چرا که همواره دارای تصمیم و اقدام ارادی است و در هر مرتبه نیز به دلیل چنین رفتارهایی به هستی خود جهت می‌دهد. این جهت‌دهی‌ها موضع هر فرد را در مراتب سه‌گانه تقویت کرده و استمرار بر رفتار متناسب با هر سطح نیز موجب استقرار آدمی در همان سطح می‌شود. بدین سان، ملاصدرا به دو نتیجه می‌رسد: نخست، اگر آدمی تمام مراتب هستی را در خود دارد؛ پس همچون عالم صغیر است: «تمامی قوا و غرایز در انسان جمع شده است. انسان عالم صغیری است مشتمل بر جمیع آن‌چه در عالم کبیر وجود دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۳۶۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۳۴). همچنین می‌گوید: «خداوند متعال تمامی قوای عالم را در انسان جمع کرد و او را بعد از ایجاد تمامی اشیایی خلق کرد که در او جمع کرده بود: *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ*». پس خداوند متعال تمامی بساطت، مرکبات و مکنونات عالم را در انسان ایجاد کرد. از این رو، انسان از آن جهت که تمامی قوای عالم در او جمع شده، همانند خلاصه‌ای از کتاب و نسخه‌ای منتخب از کتابی است که لفظ آن اندک و معنای آن گسترده است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۷۷).

دوم، از آن رو که به تعبیر ملاصدرا «برای نفس انسان مقام معلومی در هویت و درجه معینی در وجود نیست... بلکه نفس انسان دارای مقامات، درجات و نشئه‌های متفاوت است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۳۴۳)؛ پس، انسان همواره به پشتوانه اقدامات آزادانه می‌تواند خود را در موقعیت‌های متنوعی مستقر کند. چنانچه اقدامات متناقض موجب خیز و فرودهای وجودی انسان می‌شود؛ آدمی با اقدام خوب، خوب می‌شود و بدی موجب کدورت وجودی او می‌شود؛ استمرار بر خوبی به تعالی

با زندگی است؛ به‌ویژه برخی مقالات منتخب در هفدهمین همایش حکیم ملاصدرا تحت عنوان «فلسفه و راه زندگی»؛ لکن پژوهش درباره فلسفی زیستن به منزله یک پروژه بر مبنای اندیشه ملاصدرا چندان مسبوق به سابقه نیست. در واقع، در این باره مقالات بسیار اندکی وجود دارد که شاید مهمترین آنها مقاله دکتر سجاد رضوی استاد دانشگاه اکستر تحت عنوان «فلسفه به مثابه راه زندگی در جهان اسلام: رهیافت هادو در مطالعه ملاصدرا شیرازی^۱» باشد. لکن مقاله حاضر نسبت به مقالات پیشین متمایز است؛ از این رو که به گونه جزئی و حتی عمیق‌تر به نسبت اندیشه با پروژه فلسفی زیستن تمرکز کرده و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با خوانشی متفاوت از انسان‌شناسی صدرا و به‌ویژه مراتب عقل به مدلی برای توسعه و تعمیق تفکر اقدام کرد. در واقع، این مقاله بر این مسئله متمرکز است که می‌توان بر مبنای فلسفه ملاصدرا نشان داد که پرورش توانایی «اندیشیدن» به منزله بنیاد فلسفی زیستن است و از همین رو، پژوهشی را مشاهده نکردم که بر این رهیافت تکیه کرده و چنین برآیندی را مستند کرده باشد.

۲. ساختار وجودی انسان

هر مرتبه از هستی انسان در نسبتی قوام می‌یابد که با وجود برقرار می‌کند. این اندیشه مبنایی در فلسفه ملاصدرا، علاوه بر اینکه زیستن را به ماهیت وجودی انسان پیوند زده و هدفمند زیستن را به نوعی فراروی وجودی از ساحت‌ها، رشد امکانات و پیشرفت توانای‌های فرد مرتبط می‌سازد، توأمان مقدمه‌ای برای آشکارگی این واقعیت نیز هست که انسان تنها موجودی است که می‌تواند برنامه‌ای برای زیستن طراحی کرده و حیات هدفمندی را در پیش گیرد؛ چرا که تنها موجودی است که به محدودیت‌های خود آگاه است و هم‌زمان می‌تواند انواع کنش‌های خود را با التفات و تعلق وجودی به وجود نامحدود سامان دهد؛ اینکه در فرایند بهبود زیستن می‌تواند بلکه باید به حقیقت نامحدود تقرب جست و از این طریق، وجود خویش را معنا بخشد و اینکه ذات این تقرب همان فعلیت‌بخشی به توانایی‌های خویش است.

ملاصدرا انسان را به واسطه نسبتی که با وجود برقرار کرده، تعریف می‌کند و معناداری زیستن را به درک پیشینی از وجود پیوند می‌زند؛^۲ او در تشریح «حقیقت انسان» که وام‌دار امکان این نسبت- یعنی قربت

۳. سوره سجده، آیه ۷.

۴. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه: ۷۴-۷۷.

1. See: Sajjad Rizvi, Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī, 2012

۲. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۱: ۲۳۷.

نفس حیوانی و نفس ناطقه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۵) و یا عقل تحت دوگانه عقل نظری و عقل عملی تبیین می‌شود: «نفس در مرتبه ذات دارای دو قوه نظری و عملی است. قوه نظری برای درک صدق و کذب است و قوه عملی برای درک خیر و شر. قوه نظری برای درک واجب، ممکن و ممتنع است و قوه عملی برای درک زیبایی و زشتی و مباح» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۱). چنانچه هر کدام از عقل نظری و عملی نیز دارای مراتب و حالاتی هستند. در این میان، عقل نظری نقش مبنایی در اندیشه صدرای دارد؛ چراکه از یک سو، به منزله پشتوانه عقل عملی بوده و اساساً، قوام هرگونه عمل به اعتبار نظر است و از سوی دیگر، پرورش توانایی‌های وجودی-ذهنی در پروژه فلسفی زیستن وابسته به عقل نظری است.

۳. پرورش توانایی‌های عقلی - ذهنی

فلسفی زیستن یک امکان درونی برای هر فرد انسانی است که در پرتو خوداندیشی و خودشناسی گشوده می‌شود. این امکان نه طریقی غیرضروری یا نامتعارف بلکه همچون الزامی است که خواسته یا ناخواسته به واسطه‌ی مجموع بینش‌ها و کنش‌ها، هویت و شخصیت وی را سامان می‌دهد. مسئله در فرایند خودشناسی با پرسش از من آغاز شده و من در مواجهه بی‌واسطه با خویش منشأ خود را مواخذه می‌کنم. به عبارت بهتر، «فلسفی زیستن» فرایند پیچیده‌ای است که من در امکان پرسش‌گری از خویش آن را آغاز می‌کنم. اینکه «من چه هستم» پرسش بنیادینی است که من را یکسره درگیر خود می‌کند. این پرسش حقیقت انسان بلکه شناخت خود حقیقی من را طلب می‌کند.

در اندیشه ملاصدرا، شناسایی خود و توانایی‌های انسانی به اهمیت بنیادین «خودشناسی» وابسته می‌شود.^۲ اینکه آدمی پیوند معناداری میان نطق به منزله «تصور معنای کلی مجرد از ماده»^۳ و زیستی هدفمند می‌یابم؛ چرا که همواره من در تمامی حالات متعدد و مراتب

وجودی رهنمون می‌سازد و تاکید بر بدی به سقوط وجودی او می‌انجامد. بدین سان، فرد همواره خود را در میان انواعی از کنش‌ها و موقعیت‌ها در تحول و دگرگونی می‌یابد. این قابلیت ذاتی انسان هم ضرورت و هم پشتوانه طراحی نقشه‌ای برای زیستن را تداعی می‌کند. «انسان از آغاز طفولیت تا اوایل رشد خویش، انسان بشری طبیعی است و این انسان اول است. سپس، به تدریج مراحل وجودی را سپری کرده و صفا و لطافت می‌یابد تا وجود اخروی نفسانی برای او ایجاد شود. در این مرتبه، او انسان نفسانی است و این انسان دوم است. برای این انسان اعضای نفسانی وجود دارد و در وجود نفسانی خود به مواضع گوناگون احتیاجی ندارد. کما اینکه حواس در ماده بدنی حین وجود طبیعی پراکنده بوده و به مواضع گوناگون نیازمند است. موضع چشم غیر از موضع گوش و موضع چشایی غیر از موضع بویایی است. برخی از این حواس نظیر قوه لامسه، پراکندگی و تعلق بیشتری به ماده نسبت به دیگری دارند. از این رو، این قوه به منزله نخستین درجه حیوانیت به حساب آمده و تمامی حیوانات از آن برخوردار هستند. حال آنکه انسان در مرتبه وجود نفسانی خویش از میزان بیشتری از آن برخوردار است و از همین روست که تمامی حواس انسان به منزله حس واحد مشترکی قلمداد می‌شود... هنگامی که این انسان از وجود نفسانی به وجود عقلی انتقال می‌یابد، عقل بالفعل می‌شود؛ البته این اتفاق برای اندکی از افراد رخ می‌دهد که در این صورت، او انسان عقلی دارای اعضای عقلی است و چنانچه به آن اشاره شد، او انسان سوم است. این ترتیب مبتنی بر این عالم بود که در غیر این صورت و مبتنی بر عالم عقلی، انسان نخست، انسان عقلی، سپس انسان نفسانی و سوم، انسان طبیعی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۹۷).

سه گانه جسم، نفس و عقل که وجود کلی انسان را تشکیل داده، تمایز میان وجوه انسان را آشکار می‌سازد.^۱ هر یک از این وجوه دارای مراتب متعددی هستند؛ برای نمونه «نفس سه مرتبه دارد: نفس نباتی،

۱. از نگاه ملاصدرا، کینونت عقلی با وجود نفسانی نفس تفاوت تام دارد. کینونت عقلی، فعلیت محض است و بر اساس قاعده امکان اشرف از آن مرتبه به سوی مراتب فروتر افاضه می‌کند. نیز می‌توان به فراتر از کینونت عقلی، یعنی کینونت ربوبی قائل شد... وجود نفس در عالم عقل، عین تشخیص عقل است. پس مراد از ساحت عقل یا وجود عقلانی نفس، حضور او در عالم ربوبی به نحو بساطت و وحدت است و نه به نحو کثرت و تفرق. از این روست که عقل از حیث مرتبه وجودی و تحقق و فعلیت و بساطت و کمال و وسعت با مرتبه نفس تفاوت ماهوی دارد. برای تفصیل نگاه کنید به: حسین کرمی، انسان‌شناخت: تطبیقی در آرا صدرا و یاسپرس: ۱۵۱.

۲. من به هستی خویش علم حضوری دارم. این گزاره که فهمی بین‌الذهانی است به مثابه خودآگاهی اولیه مبنایی برای خودشناسی است؛ یعنی فهمی مشترک میان مصادیق انسان که بنیاد هرگونه اندیشه و کنش واقع شده و بطلان‌ناپذیر است؛ اما این فهم بدیهی و حضوری می‌تواند با طرح پرسش‌هایی نظیر اینکه منشأ این

هستی چیست؟ چرا هست؟ و چرا چنین است؟ مورد مذاقه قرار گیرد. اکنون با انواعی از مکتب‌های فلسفی، عرفانی، الهیاتی و روان‌شناسی مواجه هستیم که به این پرسش‌های شخصی پاسخ داده و خودشناسی را به منزله یک علم آشکار می‌سازند. به اعتقاد ملاصدرا، پیش از هر چیز خودشناسی به هستی مربوط می‌شود؛ چرا که «ادراک حقیقت هستی تنها از طریق مشاهده حضوری نفس امکان‌پذیر است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۴). ضمن آنکه «نفس حقیقت آدمی است... پس آنکه معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد؛ زیرا که وجود نفس عین نور، حضور و شعور است» (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۷). فهم این حضور و شعور بنیاد هرگونه آگاهی است. بدین معنا که معرفت نفس همچون ادراک بسیطی است که هرگونه ادراک دیگر در متن آن آشکار می‌شود.

۳. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۹: ۸۱.

(همان: ۳۳۲) و از همین روست که تعدد انواع نیز وابسته به گوناگونی استعداد افراد در کسب صور عقلی است.

نازل‌ترین تصویری که از عقل در مقام ادراک معقولات می‌توان به دست داد اینکه عقل را همچون استعدادی محض برای ادراک لحاظ کنیم. این مرتبه همچون انعکاسی از مرتبه استعداد محض نفس است. وجه تسمیه این ساحت در اندیشه صدرا نیز اقتباسی از هیولی اولی است؛ چرا که عقل هیولانی نیز همانند ماده اولیه عاری از هرگونه صور بوده و یکسره قابلیت محض جهت پذیرش صورت است. بدین‌سان این ساحت، قوه محض برای تمامی معقولات و فاقد هرگونه فضیلت است: «نفس انسان قابلیت درک حقایق اشیا را دارد. پس [در ابتدا] خالی از کل ادراکات است، هر چند که استعداد کسب ادراکات را دارد، نظیر هیولی که جز قوه و استعداد پذیرش صور و خروج از قوه به فعل نیست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۴۲۰). عقل هیولانی گواهی بر امکان و قابلیت اندیشیدن است. این امکان همچون ممیزه آدمی و در این مرتبه، مجالی مبهم است که شایستگی ظهور و بروز دارد؛ وضعیتی ناواضح و «شی‌ما» است که قابلیت تبدیل به مشارالیه را دارد.

این استطاعت ذهنی و توان فکری اولیه برای فرد همچون یک توانایی نهفته برای کسب صور ادراکی است. گویی، من با این قابلیت می‌توانم انگاشته‌ای از یک تصور، تصاویر متعدد و یا حتی تمامیت تصاویر باشم؛ اما من به‌مثابه عقل هیولانی حتی فاقد علم به خویش هستم؛ بلکه امکانی برای علم حضوری به خویش و علم حصولی به دیگری فراهم بود. در این مرتبه، اگر انسان را در معرض پرسش قرار دهیم؛ آن چیزی نیست جز امکان محض ادراک خویش. چنانچه، آن چیزی نیست جز امکان محض ادراک دیگری. ملاصدرا می‌گوید: «در ابتدای تکوین نفس، علم او به ذات خویش و به ماسوای ذات خویش عبارت است از قوه علم به ذات خود و قوه علم به ماسوای ذات» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۳). از این‌رو، این مرتبه را باید به‌منزله آغازی برای انسانیت به حساب آورد.

۲.۳. اندیشیدن

فرایند اندیشیدن با فعلیت‌یافتن معقولات اولی در نفس آدمی آشکار می‌شود. اندیشگر با هرگونه ادراک عقلانی از هر قضیه کلی بدیهی از اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل هو هویت گرفته تا موارد دیگر هویت می‌یابد. در واقع، اولین جهش استکمالی از عالم عقلی که یکسره بالقوه است به گونه آشکارگی معقولات اولیه پدیدار می‌شود: «نخستین امری که در آن ایجاد می‌شود از صور محسوسات - که تا قبل از آن معقول بالقوه بوده و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده - معقولات اولی است»

حتی متناقض، خویشستن خویش را همچون مدرک می‌یابم. این نحوه از خودآگاهی اولیه که حاکی از اتحاد عاقل و معقول است، ریشه در تمایز بنیادین من از دیگر موجودات غیرانسانی دارد. در اندیشه ملاصدرا، علم حضوری به خویش است که امکان و مقدمه تحقق من در قالب اندیشه و کنش را می‌سوزد. حال اگر «علم نفس به ذات خویش تنها به حضور ذات خود برای خود امکان‌پذیر است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۹۵)؛ من در فرایند خودشناسی نظر به ویژگی‌های مدرک و مدرک مراتبی را برای عقل متصور می‌شوم. این مراتب، علاوه بر اینکه کیفیت، توان، حدود و ثغور ادراک را روشن می‌سازد؛ مؤید نحوه استعلای زیستن نیز هست و از همین روست که پرورش توانایی‌های ذهنی و امداد ساحت‌های عقل نظری است. به عبارت دیگر، عقل به‌مثابه وجه ممیزه انسان از دیگر موجودات، بستر طراحی برنامه زیستن را فراهم می‌آورد و در مرتبه‌ای عمیق‌تر، اعتلای عقل همچون برنامه‌ای برای زیستن فلسفی به حساب می‌آید. وجه مبنایی فلسفی زیستن در اندیشه ملاصدرا به پرورش توانایی‌های عقلی مرتبط است. اگر آگاهی و تمایزهای ادراکی مشخص‌کننده مراتب وجودی من است؛ هر فرد متأثر از همین تمایزات ادراکی به تنظیم رفتار و روابط اقدام می‌کند. مجموعه این اقدامات اعم از اینکه آگاهانه بوده باشند یا از سر ناآگاهی بروز یابند، به‌منزله «برنامه زیستن» قلمداد می‌شوند. بدین معنا که نخست، هر فرد خود را در چنین نقشه و طرح شخصی می‌یابد. دوم، پرورش توانایی‌های ذهنی به ارتقای زیستن وابسته می‌شود.

۱.۳. امکان ادراک؛ نهاد هرگونه توانایی

نخستین مرتبه از ساحت ادراکی انسان را می‌توان به‌منزله موقعیتی دانست که همچون پایان جسمانیت و آغازی برای روحانیت است؛ زیرا آدمی به محض آنکه در مرتبه حیوانیت به فعلیت رسید، در آغاز فرایند انسانی که همچون قوه محض برای ادراک عقلی است، ظاهر می‌شود. از این‌رو، اگر «فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است؛ چرا که آخرین درجه از فطرت حیوان به منزله نخستین درجه از فطرت انسان است و همین که فطرت‌ها و نشئه‌های انسان و حیوان با یکدیگر متفاوت است و کلام ما در ابتدای نشو و نما انسان بماهو انسان است؛ یعنی انسان از آن جهت که جوهری ناطق است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۲)؛ ناگزیر، انسان در مرتبه «عقل هیولانی» هنوز نوع و صور واحدی نسبت به تمامی افراد است. در واقع، عقل هیولانی آغاز و مبنایی برای خروج انسانیت محض به سوی فعلیت‌یافتگی است تا به تعبیر صدرا «عقل هیولانی به مرتبه بالفعل وارد شده و انواع گوناگونی از جنس ملائکه و شیاطین یا از جنس سباع و بهایم بیابد»

۳.۳. تجرد؛ تعالی اندیشگر

شخص در فرایند پرورش توانایی‌های ذهنی می‌تواند به مرحله ادراکی ناقل شود که طی آن نادانسته‌ها و ناشناخته‌های خویش را به کمک استدلال و برهان به دست آورد. ملاصدرا این درجه از توانایی ذهنی را به «عقل بالفعل» تعبیر کرده و آن را به منزله استعدادی برای ظهور و بروز نوینی برای آدمی تلقی می‌کند. به نگاه صدرا، هرچند که عقل بالملکه نمودی از تجلی و فعلیت در مقایسه با قابلیت محض هیولانی است؛^۱ اما فعلیت اصیل این استطاعت محض در مرتبه عقل بالفعل رقم می‌خورد. در واقع، عقل بالملکه همچون استعدادی برای حرکت از اولیات به سوی نظریات است؛ چرا که «تحقق نظریات مستلزم تحصیل اولیاتی است که به منزله ابزاری کسب نظریات به حساب می‌آیند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۴۲۰). همچنین، اگر عقل بالملکه کمال اول برای عاقل است؛ عقل بالفعل نیز به مثابه کمال ثانی به حساب می‌آید.^۲

این مرحله از توانایی دارای ویژگی‌ها و خصیصه‌های متنوعی دارد و بر همین اساس، می‌توان به ارتقای آن مبادرت ورزید. بر مبنای اندیشه ملاصدرا، پیشرفت این مرحله حداقل دو مهم را به همراه دارد؛ نخست اینکه پرورش آن منوط به افعال ارادی و تلاش‌های نفسانی است؛ چرا که می‌گوید: «این مرتبه در انسان حاصل نمی‌شود مگر با افعال ارادی و حرکات نفسانی که مقدمات آن توسط عقل بالملکه حاصل می‌شود و استعمال قیاسات و تعاریف به‌ویژه براهین و حدود» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵۲۲). فرد بعد از تلاش‌های بسیار می‌تواند به این مقام دست یابد. غایت اعتلای این مرحله نیز شهود تجمیع حقایق بعد از طی مقام کثرت است و اینکه اساساً، این مرحله به وضعیت ویژه‌ای ختم می‌شود؛ یعنی «خروج عقل از حالت قوه به فعلیت و تحقق فعلیت تام» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۸۳). به اعتقاد صدرا، وصول به این توانایی ذهنی ویژه متوقف بر کوشش علمی و عملی است؛ تلاش علمی؛ از آن‌رو که ملاصدرا تأکید می‌کند «نفس با مشاهده معقولات اکتسابی و تکرار مطالعه معقولات به درجه عقل فعال می‌رسد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵۲۲) و تلاش عملی؛ از آن‌رو که می‌گوید: «هر آنچه عقل بالفعل باشد، وجودی بری از شر و وجود طاهر از آفات و نقائص است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۷: ۳۹)؛ به عبارت دیگر، حقیقت نفس بسان جوهر نوری- عقلی است که هستی آن یکسره محقق نمی‌شود مادامی که عقل بالفعل و معقول بالفعل نشده باشد. هر چند که اصل آن همچون لمعه‌ای از لمعات نور باری تعالی است. از این‌رو، آدمی تا زمانی که نفس خویش

(همان: ۲۰۵) و این آشکارگی در اندیشه ملاصدرا به منزله ظهور عقل بالملکه است. چنانچه تصریح می‌کند: «حصول معقولات اول به منزله عقل بالملکه است» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۱). بدین‌سان، این معقولات که نخستین قلمرو فعلیت‌یافتگی عقل هیولانی است تحت مصادیقی ظاهر می‌شوند؛ «از اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولات و غیره؛ همانند کل بزرگ‌تر از جز است، زمین ثقیل است، بحر موجود است و کذب قبیح است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۵) و مهمترین وجه مشترک این مرتبه همان یکسانی عملکرد اندیشیدن برای مصادیق انسان است. توانایی درک این مقولات برای انواع انسانی میسر و یکسان است و از همین روست که آنها همچون کمال نخستین برای عاقل به حساب می‌آیند؛ چرا که نخستین ظهور و تحقق «من اندیشگر» را رقم می‌زنند. در این ساحت، من اندیشگر از درک بدیهیات به سوی ادراک نظریات تعالی می‌یابد؛ چنانچه در اندیشه ملاصدرا، عقل بالملکه علاوه بر اینکه گستره ادراک معقولات اولی است به منزله استعداد جهش استکمالی عقل از اولیات به سوی نظریات نیز هست و همین ویژگی نیز به منزله وجه تسمیه آن به حساب می‌آید: «عقل بالملکه را که مرحله حصول معقولات بدیهی است به سبب احساس جزئیات و استعداد انتقال از بدیهیات با اکتسابیات است، عقل بالملکه نامیده‌اند و بالاخره مرحله استعداد انتقال از اولیات به نظریات را عقل بالملکه گویند» (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۹۸). به اعتقاد ملاصدرا، «نفس در این مرتبه از وجود، چون تحول جوهری برای او پیدا شده است و از قوه به فعلیت خارج گردیده است، معقولات اولیه را که اوایل العلوم یا علوم اولیه نامیده‌اند درک می‌نماید، این ادراک معانی اولیه از برای ادراک معقولات ثانی و معانی کلی ماده و زمینه است، مردم در این مرحله نسبت به ادراکات ثانی معقولات، مختلف‌اند به اعتبار حدت و کندی ذهن» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۴۴). بدین‌سان، عقل بالملکه نخستین ساحت خردورزی را برای آدمی فراهم می‌آورد.

فرد در این مرتبه به فراگیری صور معقول اقدام می‌کند و این وضعیت غیر از ادراکات حسی، خیالی و وهمی است؛ چرا که آنها مقدمه‌هایی برای ادراک عقلی به حساب می‌آیند. در این میان، درک معقولات یا بدیهیات اولیه به مثابه آغاز اندیشیدن است و به همین جهت، هر فرد انسانی در این مرحله همانند موجودی اندیشگر آشکار شده و اندیشیدن وجه بارز حقیقت و سرشت آدمی قلمداد می‌شود.

۱. ملاصدرا می‌گوید: پس خلاصه پاسخ ما این شد که مادامی که نفس در مرتبه عقل بالقوه است، خود نیز معقول بالقوه است و تمامی معقولات او نیز معقول بالقوه هستند و هنگامی که نفس به مرتبه عقل بالفعل رسید، علم او به ذات و به تمامی معقولات خویش علم بالفعل خواهد بود. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا،

الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۳: ۴۲۰؛ همان، ۸: ۱۳۱.

۲. ملاصدرا می‌گوید: «عقل بالفعل کمال ثانی برای منفعل بماهو منفعل است و کمال اول برای آن از این جهت است که جوهر عقلی برای آن صورت بالفعل است». برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، مفاتیح الغیب: ۵۲۱.

را تعقل نمی‌کند مگر در ذات خود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۴۲۶)؛ چنانچه ملاصدرا برای اثبات این ادعا به تفصیل سخن گفته است.^۲

۴.۳. مشاهده موجودات (مدرک) در خویش

نهایت پرورش توانایی عقلی در اندیشه ملاصدرا رسیدن به مرتبه‌ای است که از آن تعبیر به عقل مستفاد می‌کند. در واقع، این واژه برای اشاره به وجه دیگری از انسان در مسیر پرورش توانایی‌های عقلی-ذهنی است؛ چنانچه تصریح می‌کند که «هدف نهایی ایجاد عالم و خلق انسان و غایت از خلقت انسان رسیدن به مرتبه عقل مستفاد است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۷)؛ صدرا وجه تسمیه عقل مستفاد را به جهت استفاده نفس از معقولات توسط مافوق خود یعنی عقل فعال می‌داند^۳ و در مقام تبیین آخرین مرتبه از ماهیت انسان- که همچون نهایت پرورش جنبه عقلی و ذهنی است- می‌گوید: «در مرتبه عقل مستفاد، جنس حیوانی که عالی‌ترین نوع آن انسان است، به درجه کمال و مرتبه نهایی خود نائل می‌شود. انسان در این مرتبه از کمال، رأس همه قوا بوده و تمام قوا نیز به منزله مخدوم او به حساب می‌آیند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۱۳۱). بدین‌سان، انسانی که به مرتبه عقل مستفاد دست یافته، تمامیت کمال موجودات در قوس صعود را تحصیل کرده است.

رسیدن به این مرحله از توانایی عقلی همان دستیابی به تمام علوم نظری و اکتسابی است به نحوی که هیچ امری غایب نمی‌ماند. این ویژگی که یکسره با اتصال به عقل فعال محقق می‌شود، موجب اشراق تمامی امور به نحوه حضوری شده و آگاهی به تمام مراتب وجودی اشیا تحقق می‌یابد. قوام عقل مستفاد نیز یکسره در رابطه با عقل فعال، یعنی آخرین عقل در سلسله طولی عقول رقم می‌خورد. البته به یک معنا همه عقول در این سلسله فعال هستند و وجه تسمیه عقل آخر این است که «حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۴۰). ملاصدرا عقل مستفاد را به منزله «مشاهده معقولات و اتصال بملأ الأعلى» قلمداد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۷). اگر هر انسان به مثابه عقل منفعل به همه معقولات کامل شده و عقل-معقول بالفعل شود؛ یعنی معقولش عاقل شود، به مرتبه عقل مستفاد خواهد رسید. همچنین، این مرتبه بدین معنا است که تمامی واسطه‌ها میان عقل فعال و عقل منفعل یا میان او و عقل فعال زایل می‌شود و عقل منفعل به منزله ماده و موضوع برای عقل مستفاد قلمداد می‌شود؛

را به عبودیت و رب را به ربوبیت شناسد؛ موجود نخواهد بود (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۹).

دوم، به اعتقاد ملاصدرا «هر موجود مجرد از ماده، عقل بالفعل است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۴۵۹). از این‌رو، اشخاصی که به عقل بالفعل رسیده‌اند به مرحله تجرد نیز نائل شده‌اند؛ چرا که فعلیت در علم ملازم تجرد است: «نفوس کامل در علم، اعم از اینکه در عمل نیز کامل شده باشند یا نه، از بدن اعم از بدن طبیعی و اخروی رها خواهند شد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۶). فرد در غایت پرورش این توانایی به تعبیر صدرا، علاوه بر اینکه مقولات حصولی را در ذات خویش به شکل حضوری می‌یابد؛ توأمان قادر است تا مهمترین مسائل را به اثبات رسانده و اقامه دلیل و برهان کند. از همین روست که تأکید دارد: «عقل بالفعل حادث نشود مگر در کمی از مردم و آنها عرفا و مؤمنین باشند که ایمانشان به خدا و ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت حق و ثابت باشد و اما روح القدس مخصوص است بأولیاء الله» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۲۰۹).

پرورش کامل این مرحله از توانایی عقلی-ذهنی به منزله تحقق فعلیت تام است.^۴ این ویژگی که همچون وجه تسمیه این مرتبه از عقل نیز به حساب آمده؛ مؤید این باور در اندیشه صدرا است که «نفس قادر است تا تمامی معقولات اکتسابی را در ذات خویش مشاهده کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۶)؛ به عبارت دیگر، غایت این مرحله به حصول مقولات نظری ختم می‌شود به گونه‌ای که مدرک نزد فرد حاضر بوده و شخص قادر است تا مقولات را به اراده خویش و بدون اکتساب نزد خود حاضر کند و همچنین به گونه‌ای است که آدمی در این وضعیت «هیچ موجودی خارج از ذات خویش را تعقل نمی‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۴۲۵). در واقع، فرد می‌تواند با تحصیل این مرتبه از کمال، تمامی ادراکات عقلی را بسان معقولات اولیه فارغ از شیوه اکتساب حصولی نزد خود حاضر کند. البته این فعلیت به معنای حضور پیوسته و آگاهی آنی نسبت به تمام معقولات نیست؛ بلکه نوعی توانایی است تا به هنگام اراده قادر به کسب آگاهی باشد. چنانچه صدرا می‌گوید: «عقل بالفعل علی الزوم از معقولات مطلع نیست؛ بلکه هرگاه بخواهد می‌تواند غیراکتسابی از آنها مطلع شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۱۳۱). این قابلیت منجر به تحقق این ویژگی بنیادین برای عقل می‌شود که «موجودات

الاربعة العقلية، ۳: ۴۳۹.

۳. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ۲۰۶؛ همان، مفاتیح الغیب: ۵۲۲.

۱. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ۲۰۶؛ همان، مفاتیح الغیب: ۵۲۲.

۲. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار

فعال واسطه نخواهد بود» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۲)؛ در اندیشه صدرای فقدان واسطه که بیانگر ماهیت اتصال است به تحقق اتحاد و پیوستگی می‌انجامد.

فرجام شوقی امر ناقص به کمال وجودی متناسب با خویش منجر به نحوه‌ای از اتحاد با غایت کمالی می‌شود: «هنگامی که نفس در استکمال به مقام عقل نائل شده و به عقل محض تحول یافت، با عقل فعال متحد می‌شود و به عقل فعال، بعد از آن که عقل منفعل بود، تبدیل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۳۹۵). این نحوه از پیوستگی که به منزله اتحاد آدمی با وجود ربطی عقل فعال و نه وجود نفسی آن است^۳، مؤید تحولاتی برای انسان است؛ نظیر اینکه «ماده از او زایل می‌شود؛ قوه و امکان از او سلب می‌شود و باقی می‌ماند به بقای خداوند سبحان» (همان: ۳۹۶) و یا به عبارت دیگر، تحقق این شرایط منجر به اتحاد با عقل فعال می‌شود. به هر حال، توجه به این نکته ضروری است که اختلاف در اتصال یا اتحاد تنها یک مناقشه لفظی نیست؛ چرا که اعتقاد به هر یک مستلزم پذیرش تبعات منحصر به فردی خواهد بود^۴. از همین روست که ملاصدرا برای اثبات این اتحاد به ارائه برهان اقدام می‌کند؛ چنانچه این سینا نیز بر نفی اتحاد اقامه دلیل کرده است^۵. ملاصدرا می‌گوید:

«خروج نفس از قوه به فعل در هر ساحت و مرتبه‌ای به واسطه عاملی است. آنچه نفس آدمی را از قوه به فعلیت خارج می‌کند، اگر جوهر کامل عقلی نباشد؛ ناگزیر باید جسم یا نفس باشد یعنی عقل در مرحله قوه باشد. پس در حالت اول، به معنای استفاده عقل از جسم است یعنی امر پست موجب کمال امر برتر شود که این فرض محال است. در حالت دوم، نیاز به جوهر دیگری که همچون عقل فعلیت یافته است، لازم می‌آید... و این نیز مستلزم تسلسل یا دور بوده و یا به مخرج عقلی برای نفس ختم می‌شود که آن نیز عقل کامل به فعلیت رسیده است. در نتیجه هر دو فرض باطل است؛ بنابراین، روشن شد که وجود عقل فعال همچون نوری علوی و جوهری قدسی است که نفس از آن نورانیت می‌گیرد و با اتصال و صیوریت به سوی آن، او می‌شود؛ یعنی خود نیز عقل کامل فعلیت یافته‌ای می‌شود که تعقل کرده و به تمامی اشیا اتصال یافته و همه امور را فرا می‌گیرد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵۸۰).

چنانچه، عقل مستفاد به منزله ماده و موضوع برای عقل فعال به حساب می‌آید^۱. به دیگر عبارت، قوه ناطقه که ماده و موضوع عقل منفعل است به عقل بالفعل بدل می‌شود.

آدمی در عقل مستفاد به کمالیت موجودات در قوس صعود دست می‌یابد. به همان گونه که عقل فعال در قوس نزول، کمال عالم و منشأ تمامی غایات است. تحصیل تمام و کمال محاسن در این سیر مستلزم اتصال به عقل فعال است. چنانچه ممیزه عقل مستفاد با دیگر مراتب انسانی در اتصال بلکه اتحاد با عقل فعال است: «عقل مستفاد، عقل بالفعل است هنگامی که به عقل فعال متصل می‌شود و به قدر اتصال به آن و اتحاد با آن، معقولات را ادراک می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۴۶).

۴. یگانگی با خاستگاه اندیشه

اگر نهایت پرورش توانایی‌های وجودی-ذهنی به تصور بلکه تحقق مرحله‌ای باشد که تمامی مسائل و امور استدلالی در لحظه و به نحو اشراقیه نزد فرد آشکار می‌شود؛ این آشکارگی که همچون حضور اشراقی تمامی امور در لحظه ملاحظه می‌شود منوط به اتصال با مبادی عالی‌ه است. بدین معنا که آدمی بر بنیاد اندیشه «جسمانیت حدوث و روحانیت بقا» که خود مستلزم دیگر مبانی هستی‌شناختی است، امکان اعتلای زیستن را یافته و با اشتداد جوهری که متضمن مجموعه‌ای از بینش‌ها و کنش‌ها است ارتباط وجودی با مفارقات عقلی را مقدور می‌سازد.

در این میان، چپستی و بایسته و لوازم این ارتباط از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ لکن آنچه مشهود است اینکه سیر گذر از توانایی استنباط و استنتاج عقلی به مرحله‌ای که در آن فرد قادر است تا صور علمی موجود در مبادی را به گونه اشراقیه در نفس خویش حاضر بیابد، به مثابه نقطه‌ای عطف یا کمال پرورش توانایی‌های ذهنی-نظری است و این امکان نیز یکسره دایرمدار ارتباط با عقل فعال لحاظ می‌شود. در نگاه نخست، ارتباط به واسطه فقدان حائل میان آن دو شکل می‌پذیرد. پس هنگامی که «عقل منفعل به واسطه معقولات استکمال یافت و به عقل و معقول بالفعل تبدیل شد، به گونه‌ای که معقول با تعقل از او شده و عقل بالفعل حاصل شود، پس عقل مستفاد شده و متوسط میان عقل منفعل و عقل فعال می‌شود؛ به روشی که امر دیگری میان او و عقل

۳. اختلاف‌های درباره این مسائل نزد فیلسوفان اسلامی وجود دارد؛ برای نمونه، اختلاف در چپستی و عملکرد عقل مستفاد و یا اینکه آیا در لحظه، تمامی مسائل استدلالی مورد التفات حضوری عقل واقع می‌شود یا مجال تحقق عقل مستفاد تنها نظر به برخی مسائل امکان‌پذیر است و یا درباره نحوه ارتباط عقل مستفاد با عقل فعال و ...
۴. برای تفصیل نگاه کنید به: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۲: ۳۵۴.

۱. برای تفصیل نگاه کنید به: احمد بن محمد حسینی اردکانی، مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملاصدرا: ۵۳.
۲. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ۲۴۵.

این یگانگی از جنس وحدت اطلاقی و غیر عددی است؛ چنانچه ملاصدرا تصریح می‌کند که «وحدت عقول وحدت عددیه نظیر وحدت جسم نیست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۳۳۷). اگر تعقل وجودی نفس به منزله عینیت یافتگی تعقل با صورت عقلی شی باشد؛ این نحوه از عینیت یافتگی نمونه‌ای از اتحاد با موجودات متکثر و مصداقی از وحدت اجسام نیست؛ به عبارت دیگر، اشیا متکثر در خارج به نحو کثرت عددی پدیدار هستند و نزد عقل به وحدت عقلی آشکار می‌شوند. این وحدت عقلی مستلزم حضور بسیط تمامی اشیا متکثر در مرتبه واحد است. وانگهی، حسب مبانی وجودی صدرا به‌ویژه نظر به اصالت تشکیکی وجود یا قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا»، ناگزیر عقل فعال به واسطه تمامیت وجودی در بردارنده تمامی معقولات خواهد بود.

البته همواره تمایزاتی در یگانگی عقل مستفاد و عقل فعال وجود دارد؛ از جمله این تمایزها اینکه «عقل مستفاد صورت مفارقه‌ای است که قرین ماده بوده، اما بعد از تحولاتی از ماده مجرد یافته است. در حالی که عقل فعال، هرگز در ماده نبوده و یکسره مفارق است» (همان: ۴۶۱)؛ مقصود آنکه نظریه پیوستگی و همبستگی این دو برای اشاره به این مهم در اندیشه ملاصدرا است که آدمی در نهایت پرورش توانایی‌های عقلی - ذهنی به چنان وحدت وجودی نائل می‌شود که تمامی امور را به نحو اشراقی نزد خود حاضر می‌یابد. این بینش همانی است که به قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» پیوند می‌خورد.

۵. نسبت پرورش اندیشه و فلسفی زیستن

آرمان زیست متعالی به اتحاد با عقل فعال محقق می‌شود. در واقع، چنین زیستی که برآیند افعال و کردار آدمی طی مراودات روزمره تعریف می‌شود؛ جملگی محصول اندیشه متعالی است. اندیشه‌ای که طبق نظر ملاصدرا می‌تواند مراحل والایی را سپری کرده و ناظر به مراحل متعالی اندیشه نیز کنش‌های متناسبی را در متن زندگی آشکار سازد. بدین سان، پرورش توانایی اندیشه یا همان فرآیند استکمالی اندیشه رابطه اجتناب‌ناپذیری با تعالی کنش‌های فردی دارد. در بینش ملاصدرا، تعالی اندیشه - کنش که همچون زیر و زبر فلسفی زیستن قلمداد می‌شوند؛ با

کسب نور ایمان و تحقق یقین وجودی قوام می‌یابد: «حقیقت حکمت، معرفت خدای تعالی و طاعت او است؛ به عبارت دیگر، ایمان به خدا و ملائکه و کتب، رسل و روز آخرت و عمل به مقتضای آنها است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۵۵۱). به عبارت دیگر، می‌دانیم که ارتقا عقل نظری نزد صدرا منوط به کنش‌های عقل عملی است. این تلقی هم‌پسان رابطه عمیق نظر - عمل یا ذهن - عین است و هم به معنای وابستگی تام کنش‌ها به اندیشه‌ها؛ اینکه اقدامات آدمی فرع اندیشه‌های اوست. بدین سان، دو مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:

نخست، موقعیت مبنای عقل نظری و یا به عبارت بهتر، اصالت «اندیشه به منزله اصل بنیادین فلسفی زیستن»^۱؛ چرا که رهیافت سلطه اندیشه بر افعال طبق سلوک الهی میسور می‌شود؛ اینکه بر بنیاد اندیشه وصول به حق تعالی محقق می‌شود؛ از آن رو که ملاصدرا می‌گوید: «کثرت افکار و تعمق در ادراک معقولات سبب استکمال نفس و خروج از قوه به فعل در مرحله تعلقات است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۳۴۷) و اینکه کنش‌ها همچون ادوات اندیشه برای تحقق زیست فلسفی - متعالی قلمداد می‌شوند؛ از آن رو که می‌گوید: «گستره بهشت به اندازه وسعت آگاهی و مقدار هر آن چیزی است که برای آدمی از ذات الهی تجلی می‌یابد. هدف از اطاعت نیز تصفیه و تزکیه نفس به منظور تحصیل انوار ایمان است» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۷۱).

دوم، کشف حقیقت همچون غایت اندیشه است و این مهم در پرتو التزام به شرع به دست می‌آید؛ چرا که شرع برای خلوص و طراوت درون است و پاکیزگی درون شرط اساسی کشف حقیقت قلمداد می‌شود. اگر کشف حقیقت منوط به «پاکیزگی درونی» است؛ این مهم در بستر مراقبت‌های دائمی در کنش‌های زیستی به دست می‌آید و شرع نیز مجموعه‌ای از توصیه‌ها برای تحقق زیست مطهر است. بدین سان، فهم حقیقت به همان اندازه که مستلزم سلوک علمی است و امداد سلوک عملی نیز هست و این مبنایی برای پیوند اندیشه و اقدام برای تحقق زیست فلسفی - متعالی به حساب می‌آید. ملاصدرا درباره چنین زیستی می‌گوید: نفس با دلباختگی به محبوب مجازی لاجرم به محبوب حقیقی و مطلق رهنمون می‌شود. محبوب حقیقی که همان

نقل از حسن صیقل: به امام صادق (ع) عرض کردم: یک ساعت اندیشیدن بهتر از یک شب عبادت کردن است؟ حضرت فرمود: آری. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: ساعتی اندیشیدن بهتر است از شبی را به عبادت گذراندن. عرض کردم: چگونه باید اندیشید؟ فرمود: بر خانه‌های ویران بگذرد و بگوید: کجایند سازندگان شما؟ کجایند ساکنان شما؟ چه شده است که سخن نمی‌گویند؟» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۳۲۴).

۱. می‌توان به روایات بسیاری اشاره کرد که به‌نوعی پشتیبان این ادعا است؛ به‌ویژه سخنانی که به ترجیح و اولویت تفکر بر عبادت تاکید دارند. برای نمونه، امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: «فَكَّرُ سَاعَةً قَصِيْرَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ طَوِيْلَةٍ؛ ساعتی کوتاه اندیشه‌کردن بهتر از عبادتی طولانی است» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳: ۶۵۳۷) و یا «عن الحسن الصیقل: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ. قُلْتُ: كَيْفَ يَتَفَكَّرُ؟ قَالَ: يَمُرُّ بِالْأُورِ الْخَرِبَةِ فَيَقُولُ: أَيْنَ بَأُوكَ؟ أَيْنَ سَاكُنُوكَ؟ مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ؟ به

(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵: ۳۰۵) و از دیگر سو، اگر «درجات عالم برای سالکان به سوی حق همانند منازل است که در هر مرتبه از آن خلع، لبس و مرگ رخ داده و هر مرتبه به منزله محرک به سوی مراتب بعدی به حساب می‌آید» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۲۳۵)؛ ناگزیر، هر انسان در اعتلای فرایند «فلسفی زیستن» نحوه‌ای از بودن را تجربه می‌کند. این بینش در فلسفه ملاصدرا به منزله بنیادی برای تعالی زیستن به حساب می‌آید: «همان گونه که دانستی، گرچه انسان به لحاظ طبیعت بشری نوعی واحد است، اما بر حسب روح و باطن به انواع مختلفی تبدیل می‌شود و این وضعیت نیز به دلیل اختلاف اخلاق و استحکام صفاتی است که از تکرار اعمال ایجاد می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۳۸).

از طرف دیگر، تصور هرگونه برنامه‌ای برای زیستن مستلزم خردورزی از سوی «من» است. چنانچه «تعقل» به منزله تمایز بنیادین من از دیگر موجودات غیرانسانی است. بر همین مبنا، عقل به مثابه وجه ممیزه انسان، بستر طراحی برنامه‌ای برای زیستن را فراهم می‌آورد و در مرتبه‌ای عمیق‌تر، اعتلای عقل همچون برنامه‌ای برای زیستن فلسفی به حساب می‌آید. وانگهی، فعلیت تعقل نیز منوط به لحاظ امکان و استعداد اولیه برای تحقق این فرایند است. فرض این بینش که علاوه بر توجیه انتزاعی-فلسفی می‌تواند منطبق بر سیر بیولوژیکی نوع انسان نیز باشد، ضرورت تصور عقل هیولانی در اندیشه ملاصدرا را تقویت می‌کند. سپس، در فرایند پرورش توانایی‌های وجودی-ذهنی این امکان به نهایت فعلیت رسیده و عقل مستفاد متبلور می‌شود. بدین سان، هر انسانی این توانایی را داراست که طبق فرایند «فلسفی زیستن» به پرورش اندیشه به مثابه جنبه‌های وجودی-ذهنی خویش مبادرت ورزد؛ این سیر استعلایی در اندیشه صدرا، با تمرین تفکر آغاز شده و با رعایت قواعد ذهنی و ضوابط عملی به نحوه‌ای متمایز از «بودن» و شیوه شگفتی از درک موجودات ختم می‌شود.

مقصد و تکیه‌گاه غایی هر امری به حساب می‌آید. در واقع، رسیدن به حق تعالی از این مسیر محقق شده و بدین واسطه نفس به نورانیت نائل می‌شود؛ یعنی با عقل یکی شده و مدرک کلیات می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۷۷).

همچنین، بازخوانی اندیشه صدرا درباره صیورورت اندیشه و نسبت آن با کنش‌های زیستی را می‌توان تحت اسفار اربعه بررسی کرد. بدین معنا که ماجرای اسفار گزارشی از تعالی انسان در متن زندگی فلسفی است. اگر هدف زیست فلسفی رسیدن به «فنا» و تحقق «محو» باشد؛ این مهم در بازگشت به مقام صحو و رجوع از مقام جمع به تفصیل خواهد بود. نمود عینی-زیستی این رجعت نیز در پذیرش مهربانانه خلق آشکار می‌شود. در واقع، نهایت ارتقا وجودی همان وصول به مرتبه «فنا-محو» است و نمود آن نیز ذوب شدن در حق تعالی و دوستداری مخلوقات است.^۱ چنین انسانی که به مرتبه کمالیت رسیده؛ نگرش متفاوتی نسبت به حق و خلق دارد. زیست چنین انسانی به قرائت ملاصدرا دگرگون و متفاوت با دیگران خواهد بود؛ چرا که تنها زیبایی می‌بیند و تنها خیرخواهانه و عاشقانه عمل می‌کند. چنانچه این تحول در سبک زندگی ملاصدرا نیز مشهود بوده است.^۲ صدرا در مشهد پنجم از رساله شواهد الربوبیه بیان می‌کند که اینگونه فردی دارای اوصاف ذاتی است؛ مواردی نظیر اندیشه ستوده، حافظه قوی، فهمی درست، فطرتی صحیح، طبیعت سالم، مزاج معتدل، زبان فصیح، شیفته حکمت، مفتون شرافت، مهربان و بخشنده نسبت به همه مخلوقات و پذیرای مرگ.

۶. نتیجه‌گیری

اگر «جمع حقایق عالم اعلی و اسفل در انسان جمع شده و آدمی نیز حقایق اسما و صفات حق را به جمع آن حقایق افزوده است»

هرکس که وارد خانه ملاصدرا می‌شد، مستقیم به حضور آن مرد دانشمند می‌رسید و هرچه می‌خواست می‌پرسید و جواب می‌شنید... ملاصدرا از تمام تکلفات علمای روحانی و صوفیان و عارفان آن عصر به دور بود و در تواضع بین علمای دینی و عرفای ایران در آن دوره نظیر نداشت. در شیراز همه او را می‌شناختند و علاوه بر مقام علمی‌اش می‌دانستند که پدرش از بازرگانان برجسته شیراز بوده؛ لکن ملاصدرا تمام مایحتاج زندگی را خود خریداری کرده و به منزل می‌برد. با اینکه او مردی با بضاعت بود و ثروت موروثی داشت و ... برای تفصیل نگاه کنید به: هانری کرین، ملاصدرا؛ فیلسوف و متفکر بزرگ ایرانی: ۴۳۵.

۱. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۶: ۳۸۰.

۲. هانری کرین گزارش می‌دهد: «صدرالمتهلین با اینکه یکی از بزرگ‌ترین علمای عصر خود بود با سادگی زیست می‌کرد. هر کس کاری با آن مرد داشت می‌توانست در هر ساعت از ساعات روز بدون واسطه و میانجی او را ببیند و کارش را با وی در بین بگذارد. علمای دینی برجسته دارای خانه‌هایی بودند که دربان و محرر داشت و مردم نمی‌توانستند به عالم روحانی برسند مگر اینکه به دربان و محرر مراجعه نمایند و آنها اجازه بدهند که نزد مرد عالم بروند. ملاصدرا نه دربان داشت نه محرر و

References

- The Holy Qur'an
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Persian)
- Avicenna (Ibn Sina) (2000). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Commentary by Nasir al-Din Tusi and further commentary by Qutb al-Din Razi. Tehran: Al-Haydari Press. (In Persian)
- Corbin, Henry (1979). *Mulla Sadra: The Great Iranian Philosopher and Thinker*, translated by Zabihollah Mansouri. Tehran: Negah Publications. (In Persian)
- Hadot, Pierre (2004). *What is Ancient Philosophy*, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hosseini Ardakani, Ahmad ibn Muhammad (1996). *Mir'at al-Akwan: Commentary on Mulla Sadra's Al-Hidaya*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)
- Karami, Hossein (2006). *Anthropology: Comparative Studies in the Views of Mulla Sadra and Karl Jaspers*. Tehran: Organization for Printing and Publishing. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1961). *Treatise on the Three Principles*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Institute of Wisdom and Philosophy. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-Arba'a al-Aqliyya*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981a). *Asrar al-Ayat*, edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981b). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*. Tehran: University Publishing Center. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984a). *Mafatih al-Ghayb*, annotated by Ali Nouri, edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984b). *Kitab al-Mashair*, edited by Emam Qoli ibn Mohammad Ali Emad al-Dawla. Tehran: Tahouri. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1987a). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1987b). *Commentary on Usul al-Kafi*, edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1999). *Al-Mazahir al-Ilahiyya fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyya*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (2002). *Kasr Asnam al-Jahiliyya*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (In Persian)
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (2007). *Commentary on Risalat al-Mashair*, edited by Mohammad Jafar Lahiji. Qom: Bustan-e Ketab. (In Persian)
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1959). *Dictionary of Philosophical Terms and Concepts*, edited by Hessam al-Din Qahari. Tehran: Unspecified Publisher. (In Persian)
- Sajjadi, Seyyed Jafar (2000). *Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms*. Tehran: Organization for Printing and Publishing. (In Persian)
- Tamimi Amadi, Abdulwahid (1994). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*; Commentary by Aqa Jamal Khansari. Tehran: University of Tehran. (In Persian)