

کمال انسان در حوزه عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه مکتب صدرایی

حنیف فطریانی^۱

چکیده

تحقیق حاضر با موضوع کمال انسان در حوزه عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه مکتب صدرایی، به بررسی کمال انسان به «ما هو انسان» و چگونگی وصول به آن، با استفاده از آثار ملاصدرا و شاگردان مکتب او می‌پردازد. ملاصدرا کمال انسان را در دو بعد معرفتی و عملی دانسته است. کمال انسان در بعد معرفتی کسب حقایق و معارف حقیقی است که بالاترین درجه آن معرفت به خداوند و فنا در شهود ذات اوست. کمال در بعد عملی، تطهیر ظاهر و باطن است که حاصل آن قرب و فنا در صفات و افعال خداست به گونه‌ای که انسان متصف به صفات و متخلق با اخلاق الهی شده است. مهمترین عوامل برای رسیدن به کمال عبارت است از: تفکر و شناخت سلوک علمی، جهاد نفس و ریاضت شرعی، اخلاص و عشق الهی.

واژگان کلیدی: انسان، کمال، عقل نظری، عقل عملی، صدرا.

۱. مقدمه

کمال موضوعی است که انسان همیشه در جست و جوی آن بوده؛ زیرا سعادت انسان در رسیدن به کمال حقیقی خویش است. معرفت و حرکت به سوی کمال شرط لازم برای رسیدن به کمال و سعادت است، پس انسان در ابتدا باید بداند که کمال حقیقی او در چه چیزی است و سپس راه رسیدن به آن کمال را بشناسد. علاوه بر آن در مسیر جستجوی کمال انسان باید استعداد خود را بشناسد، از این رو معرفت نفس در کمال انسان نقش مهمی دارد. فلاسفه اسلامی مسئله کمال و سعادت انسان را طبق مبانی مختلف خود مطرح کردند. ملاصدرا یکی بزرگ‌ترین فلاسفه شیعه بحث کمال انسان را بر اساس مبانی اصالت وجود و حرکت جوهری تبیین کرده است.

مقالات زیادی پیرامون کمال انسان از دیدگاه ملاصدرا با رویکرد مختلف نوشته شده است، مانند سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا (محمدرضایی، ۱۳۸۷)، کمال انسان از دیدگاه ملاصدرا و بررسی میزان هماهنگی آن با آموزه‌های قرآن کریم (خیراللهی، ۱۳۹۱)، کمال و استکمال نفس

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، مجتمع آموزشی عالی بنت الهدی.

انسان به روایت صدرالدین شیرازی (ملک اف، ۱۳۹۰)، عوامل مؤثر در تکامل نفس انسانی از دیدگاه ملاصدرا (ارشد ریاحی، ۱۳۹۱). اما کمال انسان در حوزه عقل نظری و عقل عملی به طور مستقل همراه با عوامل مؤثر برای رسیدن به آن از دیدگاه ملاصدرا و نیز شاگردان مکتب او نوشته نشده است. بنابراین، نوشتار حاضر سعی می‌کند که دیدگاه ملاصدرا را با ملاحظه دیدگاه شاگردان مکتب او، کمال انسان در حوزه عقل نظری و عملی همراه با عوامل مؤثر را تبیین کند. در این نوشتار ابتدا مبانی نظری، نفس و مراتب آن بیان شده و سپس مباحث کمال در حوزه عقل نظری و عقل عملی و رابطه آن و در نتیجه عوامل مؤثر در راهیابی به کمال بررسی شده است.

۲. مبانی نظری

ملاصدرا در تبیین مسئله کمال از اصول نظری مانند: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری استفاده کرده است، بنابراین قبل از اینکه کمال انسان در دو بعد عقل نظری و عملی بررسی شود ابتدا به مباحث اصالت وجود و تشکیک آن و حرکت جوهری در قالب مبانی نظری کمال انسان می‌پردازد.

۲-۱. اصالت وجود

اصالت یعنی آنچه که بالذات و به طور حقیقی در خارج موجود است و ماهیت آنچه که در خارج موجود نیست و وجود آن به اعتبار ذهن است. (عبودیت، ۱۳۹۲، صص ۶۸-۱۵۰) در نگاه ملاصدرا اصالت از آن وجود است و ماهیت امری اعتباری و ذهنی است:

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة.

ما می‌دانیم که حقیقت هر چیزی خصوصیت وجودی آن است، پس وجود که حقیقت آن شیء است از خود آن شیء (ماهیت) به حقیقت دار بودن سزاوارتر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۸-۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱۵۲/۱)

در جای دیگری می‌گوید: «أن الوجود فی کل شیء هو الأصل فی الموجودیة و هو مبدأ شخصیتة و منشأ ماهیتة؛ وجود در موجودیت در هر چیزی اصیل است و او منشأ شخصیت و ماهیت خود است». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳/۳۲۴) بنابراین، مبتنی بر اصالت وجود، جهان پراز دریای وجود است. این وجود است که متن واقعیت را شکل می‌دهد و ماهیت بالذات «باطل حقیقه» است و هیچ ظهور و وجودی ندارد. هر وصفی که در عالم عین به ماهیت نسبت داده می‌شود همه از وجود است. از این رو گفته شده است که وجود حقیقی «ظاهر بذاته و مظهر

لغیره» است. وجود عین ظهور و تحقق است و ماهیت به واسطه او ظهور پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶۸/۱-۶۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۳۵۲/۱).

۲-۲. تشکیک وجود

طبق مبانی اصالت وجود جهان پراز وجود است که متن واقعیت را شکل می‌دهد. این وجود یک حقیقت بسیط دور از احکام کلیات مانند جنس و فصل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۵۰/۱) و نیز امر مشکک است به نحوی که ما به الامتیاز به مابه الاشتراک برمی‌گردد و آن به وجود است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ۳۳/۱).

ملاصدرا می‌گوید:

أَنَّ الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّة والضعف.

وجود چنانکه بیان شد، حقیقت عینی واحد و بسیط است. اختلافی نیست بین افرادش برای ذاتش به جز به کمال و نقض و شدت و ضعف. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۵/۶)

پس حقیقت وجود حقیقتی واحد است و تمام وجودها از یک سنخ اند در عین حال در همین حقیقت واحد یک نحو میز و کثرتی هست که از ناحیه کمال و نقض و شدت و ضعف حاصل شده است. وجود حقیقتی است دارای مراتب مختلف: مرتبه اضعف، مرتبه ضعیف، مرتبه متوسط، مرتبه شدید، مرتبه اشد و هکذا و همین کمال و نقضها و شدت و ضعفها موجب کثرت این حقیقت واحد است. البته کثرت حاصل از اینها نه تنها با وحدت ناسازگار نیست، بلکه به نحوی مستلزم وحدت و بلکه عین وحدت است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۱۵۹/۱) بنابراین، عالم هستی یک حقیقت واحد مشکک است که دارای مراتب مختلفی از نظر شدت و ضعف بوده و ضعیف‌ترین مراتب آن «هیولای اولی» و قوی‌ترین و شدیدترین آن «وجود واجبی» است که از نظر قدرت و کمال و شدت هستی نامتناهی و نامحدود است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۸۱/۱).

۳-۲. حرکت جوهری

از نظر ملاصدرا حرکت نه تنها در عرض، بلکه حرکت در جوهر نیز رخ می‌دهد؛ چراکه حرکت اعراض نشان‌گر حرکت در جوهر است. در واقع تجدد حرکت به ذات متحرک برمی‌گردد و حرکات اعراض تابع حرکات ذات و جوهری هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۴۷/۶) در نگاه حکمت متعالیه جوهر یک موجود ممتد و متصل منطبق بر زمان است که نحوه وجود سیال دارد، بنابراین هر موجود طبیعی در اصل ذات و جوهرش در حرکت است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۵۷۷/۳). برای

مثال در جوهر سیب، خود جسم سیب حرکت می کند و وجود ممتد خود به امتداد زمان پیدا می کند. در هر لحظه ای جزئی فرضی از آن جوهر موجود است و در لحظه دیگر جزئی دیگر، پس جوهر سیب همیشه در حال تغییر است. به این معنا که سیبی در لحظه اول غیر از سیبی در لحظه دوم است، اما این دو جوهر منفصل و جدا از هم نیستند، بلکه به هم پیوسته اند و همین طور است در بقیه آنات، پس در هر لحظه و آنی از آنات مدت زمان حرکت در جوهر در حقیقت شاهد جزئی از جوهر و جسم سیب است و هیچ گاه در یک آن نمی توان کل را مشاهده کرد. کل این جسم در کل زمان حرکت موجود است (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

در حرکت جوهری یک اتصال وجودی برای متحرک در جریان حرکت متصور است که ملاک وحدت حرکت و متحرک به شمار می آید؛ زیرا واحد بالاتصال در حقیقت یک وجود واحد شخصی است. (سعیدی، ۱۳۹۵، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، صص ۲۴۶-۲۴۶) در حقیقت حرکت در جوهر آن است که نحوه وجود رو به ارتقا است و اصل هویت ثابت نیست، بلکه در تدرج و تدرج است؛ زیرا جوهر «بمانه جوهر» از مقولات است و مقولات از مفاهیم و ماهیات هستند و حرکت در ماهیت غلط و محال است، پس آن نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می شود، خود آن وجود در حرکت بلکه عین حرکت است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۵۶۲/۳).

این حرکت جوهری به نحو ایجاد بعد از ایجاد یا لبس بعد از لبس یا به اصطلاح به صورت استکمالی و سلوک در سلسله طولی صورت می گیرد به طوری که کل موجود سابق و سیال صرف نظر از حدود ذهنی در ضمن موجود لاحق باقی است و به تعبیری استمرار دارد، یعنی اگرچه حدود ذهنی و عدمی موجود پیشین از بین می رود و به این معنا موجود پیشین معدوم می شود با نظر به متن خارجی نوعی گسترش وجودی اتفاق می افتد بدون اینکه امری خارجی از بین برود. به عبارت دیگر سیلان وجودی در این قسم به نحو گسترش و بسط وجودی است، یعنی همان وجود نخست است که در مرحله بعد توسعه و افزایش یافته است. (سعیدی، ۱۳۹۵، صص ۸۳-۸۵)

با توجه به مبانی نظری ملاصدرا می توان نتیجه گرفت که بر اساس اصالت وجود حقیقت انسان به وجود او است و وجود او وجود سیال و مشکک است که با حرکت جوهری مراتب گوناگونی را طی می کند. بر اساس همین مبانی کمال انسان نیز مراتب مختلفی دارد که بالاترین مراتب آن کمال نفس ناطقه است و به لحاظ عقل نظری و عقل عملی تبیین می شود.

۴-۲. نفس انسان و مراتب آن

نفس انسانی در اندیشه ملاصدرا یک حقیقت واحد ذو مراتب است که از هر مرتبه آن ماهیت

خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی موسوم می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۸/ ۳۲۶ - ۳۲۸) از این رو نفس دارای قوای نباتی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۳۸۶، ۱۹۴)، قوای حیوانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۳-۲۰۴؛ مظفر، ۱۳۹۰، صص ۲۸-۲۷) و قوای ناطقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۹-۲۱۱؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰).

بین این قوا از نظر زمان تحقق، تقدم و تأخر وجود دارد. اول قوای نباتی و بعد از آن قوای حیوانی و سرانجام قوای ناطقه انسانی محقق می‌شود. این تقدم و تأخر ناشی از حرکت تکاملی یک وجود واحد است. آنچه که به لحاظ وجود زمانی تقدم دارد از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌تر و پایین‌تر است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۸/ ۲۴۸) بنابراین از نظر مدرکات می‌توان عقل را بالاترین و حسی را پایین‌ترین مرتبه نفس و خیال را میان این دو دانست. ملاصدرا می‌گوید:

نفس در حقیقت دارای مراتب طولی متعدد است که هر یک از مراتب کامل‌تر از مرتبه مادونش است. مرتبه عالی نفس همان مرتبه عقل است که به اعتبار آن مدرک معقولات است. مرتبه متوسط آن مرتبه خیالی است که نفس با این مرتبه از وجودش صورت خیالی را درک می‌کند چه اینکه با مرتبه حسی محسوسات را درک می‌کند. درک آن امور متفاوت به این دلیل برای نفس مسیر است که نفس دارای وجود مشککی است و از فرش تا عرش گسترده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۸/ ۲۳۳)

بالاترین مرتبه نفس انسانی قوای ناطقه است که انسان را از سایر حیوانات جدا می‌کند. این قوا به اعتبار آنچه از مافوق خود دریافت می‌کند و به اعتبار آنچه بر مادون خود تأثیر می‌گذارد به دو قوه تقسیم می‌شود: قوه علامه یا عقل نظری و قوه عماله یا عقل عملی. این دو قوه در فعلیات دارای شدت و ضعف و در عقلیات دارای رأی و ظن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ۲۰۹-۲۱۰) کمال قوای مخصوص به انسان - بما هو انسان - نیل به مقام مجرد تام و تنزه از ملایمات قوای حیوانی و به فعلیت رساندن نفس ناطقه انسانی است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵).

۳. کمال انسان در حوزه عقل نظری

عقل نظری قوه ادراک کلیات است که تصورات و تصدیقات را درک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، صص ۱۲۶-۱۲۷) و در آنچه مورد تعقل و درک قرار می‌دهد معتقد به حق و باطل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، صص ۲۰۹-۲۱۰). به عبارت دیگر عقل نظری ادراک اموری است که در واقع و نفس الامر هست و عقل انسان اشیا را به آن صورت که هستند، مطالعه می‌کند. اگر

آنچه را که درک می‌کند مطابق با واقع باشد «حق» نامیده می‌شود و اگر با واقع مطابقت نداشته باشد «باطل» نامیده می‌شود (مطهری، بی تا، ۹۴/۷-۹۵)، بنابراین عقل نظری مدرک حقایق و محیط آن در اعتقاد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۲۲۱/۱).

کمال انسان در این حوزه از سنخ علم و معرفت است، یعنی معرفت به حقایق عالم هستی است و چون حقیقت عالم هستی همان علت آن است معرفت به علت موجب معرفت به معلول می‌شود. از این رو معرفت به خدا، اسما و صفات و افعال او، کتب، رسولان و روز آخرت از معارف حقیقی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۶) بنابراین انسان برای کسب حقایق باید به معرفت حقیقی دست یابد؛ زیرا خداوند متعال علت علل است. او کسی است که علوم را به انسان می‌دهد. از این رو پیامبر ﷺ می‌فرماید: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء؛ حقیقت علم نور است که خداوند به هر کسی بخواهد می‌دهد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۴/۴۲۵).

حصول علم برای نفس همان حضور معلوم نزد او است و معلوم بالذات صورت علمی است که جوهر مجرد از ماده است و چون عقل فعال جامع تمام صورت علمی و عقلی و واسطه صدور اشیاء از خداوند و وسیله بازگشت مخلوق به او است، (خواجوی، ۱۳۷۸، ۱۴۲/۲) حصول صورت علمی برای نفس به واسطه افاضه عقل فعال است. وقتی که صور علمی به نفس افاضه می‌شوند نفس با آنها اتحاد می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲؛ شیروانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، صص ۲۲۲-۲۲۳). اتحاد عالم و معلوم همانند اتحاد صورت با ماده است که صیورت ایجاد می‌کند. همان طور که ماده با عروض صورت جدید متحول به «چیزی دیگر» می‌شود، عالم شدن نفس نیز برای آن یک صیورت است، یعنی هنگامی که نفس چیزی را تعقل می‌کند نه «دارای این معلوم» بلکه «او» می‌شود. چنانکه وقتی نطفه انسان شد مراد نطفه دارای انسان نیست، بلکه نطفه از نطفه بودن به انسانیت تکامل می‌یابد. عالم شدن نفس نیز مانند انسان شدن نطفه است که تحول از حالتی به حالت دیگر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳/۳۲۷؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶).

حصول صورت‌های عقلی برای نفس و اتحاد نفس با آنها موجب استکمال نفس و اشتداد وجودی او می‌شود. استاد مصباح یزدی اتحاد عالم و معلوم را به اتحاد حقیقت به رقیقت تفسیر کرده، یعنی اتحاد معلول به علت یا وجود رابط با وجود مستقل دانسته؛ زیرا نفس معلول عقل فعال است از این رو عقل فعال حقیقت نفس و نفس رقیقت عقل فعال است. هر چه وجود معلول قوی‌تر و شدیدتر باشد اتحادش با علت نیز محکم و عمیق‌تر خواهد بود؛ زیرا احتیاج و ربط او به

علتش بیشتر است. (عبداللهی ۱۳۹۰، صص ۲۶۹-۲۷۰)

نفس در صورت اتصال و اتحاد با عقل فعال، تبدیل به انسان کبیر می شود که همه موجودات در او تحقق دارند به صورتی که همه اشیا را به منزله اجزای ذات خود می بیند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۳۲/۸) یعنی همه کمالات علمی و صورت های ادراکی در نفس حضور دارند و نفس عالم عقلی همانند عالم عینی شده است «...صیورتها عالما عقليا مشابها للعالم العینی لا فی المادة بل فی صورته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۰). نفس برای اتصال با عقل فعال و برای دریافت صور علمی باید سلوک فکری و علمی داشته باشد. او در سلوک فکری باید مراحل تعقل را طی کند و معقولات بدیهی و نظری را به دست بیاورد. فلاسفه مراتب عقل نظری را چهار نوع می دانند که عبارتند از:

۱-۳. عقل هیولانی

عقل هیولانی پایینترین مراتب نفس ناطقه است که بالفعل خالی از هر صورتی است و تنها استعداد قبول همه معقولات را دارد. در این مرتبه نفس دارای وجود عقلی بالقوه است و برای همین «عقل هیولانی» می نامد؛ زیرا همانند هیولای اولی دارای وجود حسی بالقوه است. در این مرحله نفس قابلیت دارد که ذات و ماهیت و صورت هر موجودی بدون صعوبت و دشواری در وی مرتسم شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، صص ۳۰۲ - ۳۰۵)

این حالت در ابتدای تکون انسان در حالی که به صورت جنین است یا حتی در ابتدای تولد دیده می شود که انسان بالفعل هیچ علمی ندارد (ر.ک: نحل: ۷۸)، اما بالقوه می تواند به تدریج به واسطه حواسی که خداوند به او داده به معلوماتی دست یابد (مطهری، بی تا، ۸/ ۲۹۳؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۴۵۱/۱۲).

۲-۳. عقل بالملکه

در این مرتبه نفس ناطقه به تدریج از حالت قوه خارج می شود و در اثر کثرت تجربه حواس و وارد شدن محسوسات زیادی در ذهن او واجد معقولات اولیه است که همه افراد بشر در فهم و ادراک آنها سهیم و مشترک هستند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۳/ ۳-۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۴۲۰/۳) منظور از معقولات اولیه بدیهیات اعم از تصورات و تصدیقات بوده که شامل اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات است. مانند مفهوم «هستی» و «نیستی» که از بدیهیات اولیه تصویری است و محال بودن قضیه اجتماع نقیضین مانند «یک شیء در آن واحد هم باشد و نباشد» که از بدیهیات اولیه تصدیقیه است (مطهری، بی تا، ۸/ ۲۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۴،

ص ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۸).

در این مرتبه نفس با دریافت معقولات بدیهی آماده است معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. به این مرتبه «عقل بالملکه» گفته می‌شود؛ زیرا در این مرتبه معقولات بدیهی برای عقل حاصل شده و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس ملکه شده است. (شیروانی، ۱۳۹۰، ۳/۲۹۸) حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهیه در نفس بالطبع علت اندیشه و تفکر درباره مسائل نظری خواهد شد که نفس را به تفکر و اندیشه درباره آنها برمی‌انگیزد تا بدین وسیله علوم و معقولات جدیدی را فراگیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، صص ۳۰۶-۳۰۷). از این رو، تمام علوم نظری بر بدیهیات متوقف هستند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۸).

۳-۳. عقل بالفعل

پس از پیدایش علوم بدیهی، نفس می‌تواند توسط آنها به ادراک علوم نظری نائل آید. به این صورت که از تصورات بدیهی، معرف و از تصدیقات بدیهی، قیاس و برهان تشکیل دهد و مجهولات نظری را برای خود معلوم کند. (شیروانی، ۱۳۸۷، صص ۲۹۹-۳۰۰؛ شیروانی، ۱۳۸۷، ۳/۹۷) در این مرتبه نفس استعداد حاضر کردن معقولات نظری پس از حصول آنها را دارد. (شیروانی، ۱۳۹۰، ۳/۲۹۹-۳۰۰؛ شیروانی، ۱۳۸۷، ۳/۹۷) به صورتی که نفس قدرت دارد کلیه معقولات اکتسابی خود را هر وقت بخواهد بدون زحمت فکر و اندیشه در ذات خود مشاهده کند. حصول این مقام در نتیجه تکرر و مطالعه مقولات پی در پی و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض و اتصال به عقل فعال در وی پدید آید و برای همین تمام مقولات و معلومات او در یک ذات عقلانی که به منزله اصل و مبدأ کل است مخزون و محفوظ بماند و با اتصال و توجه به جانب او بی‌درنگ بروی تجلی کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ۳۰۷-۳۰۸). در این مرتبه نفس در اثر ملکه رجوع به عقل فعال قدرت دارد خود صور عقلی را انشاء کند. در این صورت صور عقلی قیام صدوری به نفس دارد (عبداللهی، ۱۳۹۰، صص ۲۲۲-۲۲۳).

۳-۴. عقل مستفاد

عقل مستفاد در حقیقت همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ عقل فعال در ذات وی مشاهده کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ص ۳۰۸) تفاوت اساسی میان مرتبه عقل بالفعل و عقل مستفاد این است که در مرتبه عقل بالفعل اگرچه عقل فراوانی را کسب کرده است، اما این علوم در او حضور ندارد، یعنی چنین نیست که همه با هم در صفحه نفس حاضر باشد و انسان به همه آنها با هم التفات و توجه داشته

باشد، بلکه تنها این قدرت را دارد که هرگاه بخواهد، می‌تواند آنها را استحضار کند، اما در این مرتبه عقل به مقامی می‌رسد که همه علوم کسب شده بالفعل در آن حاضرند و عقل به همه آنها التفات و توجه دارد (شیروانی، ۱۳۹۰، ۳/۳۰۰).

به عبارت دیگر در این مرحله تمام قوت‌ها و استعدادهای قوه عاقله به فعلیت رسیده‌اند و دیگر هیچ حالت منتظره‌ای در آن نیست، حتی استعداد استحضار هم در آن وجود ندارد، بلکه تمام معقولات در نزد او بالفعل حاضر هستند. (دانش شهرکی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۴) در این مرحله نفس علوم و معقولات را از عقل دیگری که بیرون و مافوق خود است به نام «عقل فعال» کسب می‌کند و به این دلیل به آن عقل مستفاد می‌گویند (شیروانی، ۱۳۸۷، ۳/۹۸). در این مرتبه نفس با عقل فعال اتصال و اتحاد می‌کند و صور عالم عینی را در ذات خود نقش می‌بندد و او انسان کبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۸/۱۳۲). فلاسفه این مرتبه را بالاترین درجه نفس می‌دانند که تبدیل به یک عالم علمی شبیه عالم عینی می‌شود. «صیوروت‌ها عالما عقليا مشابها للعالم العینی لا فی الماده بل فی صورته» (صدرالدین شیرازی، ۲۰/۱)، اما ملاصدرا کمال نهایی انسان را فراتر از اتصال و اتحاد نفس با عقل فعال می‌داند. او کمال نهایی انسان را رسیدن به مبدأ خود، یعنی خداوند متعال می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۶/۳۸۰). حضرت حق تعالی همان طور که مبدأ انسان و همه هستی است، معاد و مقصود وجود انسان نیز هست و انسان در سیر تکاملی خود رو به سوی او دارد، بنابراین غایت کمال انسان رسیدن به جوار الهی و قرب به خداوند بلندمرتبه است که به آن مقام «فنا فی الله» می‌گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱/۲۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷).

مقصود از «فنا فی الله» در کمال عقل نظری علم حضوری و معرفت شهودی نسبت به وجود خداوند است. از طرفی مراتب وجودی میان یک ممکن تا واجب تعالی همگی حجاب و مانع شهود حق تعالی برای آن ممکن هستند، بنابراین پس از رسیدن نفس به مرتبه عقل فعال تنها عقول هستند که حجاب میان او و آفریدگارش می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶/۳۰۰)

پس با پشت سر گذاردن این مراتب و رسیدن به عقل اول دیگر حجابی میان او و واجب باقی نخواهد ماند. از آنجا که میان عقل اول و خداوند بلندمرتبه هیچ حجابی نیست، عقل اول می‌تواند خداوند را شهود کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، صص ۱۴۶-۱۴۷) این علم حضوری هنگامی محقق می‌شود که انسان خود را عین ربط بیابد، یعنی او چیزی غیر از خدا و حتی وجود خود نمی‌بیند. هر چه هست او است و غیر او وجود مستقل ندارد، همه ماسوی خدا وجود ربطی

بوده و تنها تجلی و شأن خداوند متعال هستند، بنابراین ندیدن سالک نسبت به ماسوی خدا نه به دلیل اینکه او چشم از دیگر موجودات فرو بسته و تنها بر جمال حق تعالی نگریسته است، بلکه به این معنا که در دار هستی موجودی غیر از حق تعالی نیست تا سالک آن را ببیند. وقتی در گستره وجود کثرتی واقعیت نداشته باشد، سالکی هم که دیده باطنش به مشاهده حقیقت اشیا باز شده است، کثرتی نخواهد یافت. در یک کلام فنای فی الله مشاهده وحدت شخصی وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۴/۱۸۳؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، صص ۲۸۵-۲۸۷ و ۳۱۹-۳۲۰).

۴. کمال انسان در حوزه عقل عملی

عقل عملی کارش درک و استنباط رأی جزئی مربوط به اعمال انسان است. (آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸؛ مطهری، بی تا، ۴۴۵/۷) او با استعانت از عقل نظری در افعال اختیاری انسان حکم می کند که کدام عمل خوب است و باید انجام دهد و کدام عمل بد است و باید ترک کند و به دلیل این ادراک انسان را به انجام عمل و امی دارد (شیرازی، بی تا، ۴/۳۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲/۲۲۲)، بنابراین غایت این قوه عمل کردن به آن افعال است که در واقع همان دین و عمل کردن به شریعت است که شامل اطاعت از اوامر الهی و دوری از معصیت و متخلق به فضایل اخلاقی و پاک کردن نفس از رذایل اخلاقی می شود و حاصل این همه قرب الی الله است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱/۲۲۵).

عقل عملی در انجام همه افعال خود در این دنیا نیاز به بدن و قوای تحریکی دارد جز در مورد استثنایی مانند چشم زدن برخی نفوس شریرو در مورد افعال خارق عادتی که افراد کامل و دارای مقام تجرد دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱) از این رو، برای رسیدن به آن غایت، عقل عملی باید قوه حیوانی یعنی شهوت و غضب را که توسط آنها مراحل مختلف عزم و اراده شکل می گیرد، مدیریت کند و با رهایی از شهوت و شهوت به تنظیم انگیزه ها همت کند (آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸).

وقتی که عقل عملی بر قوای حیوانی چیره می شود، نفس حالت میانه و اعتدال پیدا کرده و از افراط و تفریط دور می شود. در این صورت عقل می تواند به کمال خود برسد. پس کمال عقل عملی چیرگی یافتن نفس بر قوای حیوانی و رسیدن به ملکه اعتدال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۸/۱۳۰)

عقل عملی بر حسب استکمال خود دارای مراتبی است که در چهار مورد منحصر می شود: تجلیه، یعنی پاک گرداندن ظاهر با به کار بردن قوانین الهی و شریعت نبوی؛ تخلیه، یعنی

پاکسازی و پیرایش درون و قلب از ملکه‌ها و خلق‌های پست و تاریک؛ تخلیه، یعنی نورانی کردن درون و قلب با صورت‌های علمی و صفت‌های پسندیده؛ فنای نفس از ذات خود و انحصار و اختصاص نظر بر ملاحظه پروردگار ازلی و کبریای او و این مرحله پایان راه در سیر و سلوک به سوی خداوند است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۲۲۵/۱)

این مرتبه در اسفار اربعه به سفر اول تعبیر شده و بعد از این مرتبه منازل و مراحل زیادی است که از آنچه انسان از قبل طی کرده کمتر نیست. این مراحل سفرهای دیگر است که بعضی «فی الحق»، بعضی «من الحق»، اما «بالحق» و با نیروهای نور او است، همان طور که پیش‌تر با یاری نیروها و مشاعر بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷) بنابراین، کمال نهایی در عقل عملی نیز همانند کمال در عقل نظری است، یعنی «فنا فی الله» است، اما مراد از فنا در عقل عملی این است که نفس متصف به اوصاف و اسمای الهی و متخلق با اخلاق خدا است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲۰/۱).

۵. رابطه کمال انسان در حوزه عقل نظری و عملی

با توجه به مراتب کمال عقل نظری و عملی روشن می‌شود که در مرتبه پایینتری، کمال هر دو از هم جدا هستند، اما در مرحله نهایی عقل عملی و عقل نظری متحد می‌شوند. عقل نظری و عقل عملی در سیر تکاملی خود بر یکدیگر دیگر تأثیر می‌گذارند. عقل عملی در انجام افعال خود مبتنی بر عقل نظری است؛ زیرا عقل عملی بدون عقل نظری نمی‌تواند حکم جزئی فعلی را استنباط کند و تشخیص دهد که آیا آن فعل خوب است و باید انجام دهد یا بد است و نباید انجام دهد؛ زیرا استنباط حکم جزئی در یک فعل تنها به وسیله کلیات صورت می‌گیرد و درک کننده کلیات عقل نظری است. برای مثال وقتی که عقل عملی می‌گوید: «این سخن راست است و باید گفت» در ابتدا باید روشن کند که «راستگویی خوب است و هر خوبی باید انجام داده شود». این قضیه کلی است که با عقل نظری درک می‌شود و راستگویی به مانند فعل «حسن کلی» در خارج تحقق نمی‌یابد؛ از این رو برای اینکه مصداق راستگویی در خارج تحقق یابد این فعل باید به مرحله جزئی صدق برساند. این کار وظیفه عقل عملی است که رأی جزئی را به واسطه کلی استنباط کند و می‌گوید: «این سخن راست است، هر سخن را راست باید گفت، پس این سخن را باید گفت».

(شیرازی، بی تا، ۳۲۹/۴)

بنابراین، عقل عملی برای رسیدن به حکم جزئی و انجام اعمال خود نیاز به عقل نظری دارد. عقل عملی به عنوان مدبر بدن باید بر قوای حیوانی تسلط داشته و آنها را به حد اعتدال برساند.

در این صورت انسان به کمال عقل عملی یعنی به فضیلت اخلاقی می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۲۸۳/۶) و وصول به این کمال بستگی به استنباط حکم جزئی هر فعلی است و حکم جزئی فعلی بستگی به حکم کلی فعلی دارد. از این رو عقل عملی توسط عقل نظری کامل می‌شود. از طرف دیگر وقتی نفس انسان در بعد عملی حد میانه و اعتدال را در برآوردن خواسته‌ای قوای حیوانی رعایت کرد انسان از تعلقات حیوانی رهایی یافته و از ذایل اخلاق و اعمال زشت خالی می‌شود. در این صورت آینه نفس از کدورات صفا می‌یابد و آماده پذیرش صورت‌های علمی و تکامل وجودی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۲۸۵/۶).

چون کمال عقل نظری دریافت تمام صورت‌های علمی است، کمال عقل عملی زمینه‌ای برای استکمال عقل نظری می‌شود. بنابراین، در مرحله استکمال نفس، عقل نظری و عقل عملی مکمل یکدیگر هستند (خواجوی، ۱۳۸۷، ۱۴۰/۲؛ شهرکی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵)، اما در مرحله نهایی عقل عملی و عقل نظری متحد می‌شوند؛ یعنی وقتی نفس به کمال عقلی و بی‌نیازی از حرکت‌ها و فکرها رسیده، قوه‌ای واحد می‌شود. در نتیجه علم آن عمل و عمل آن علم می‌شود، همان طور که علم و قدرت در مفارقات در نسبت به موجودات مادون خود واحد و عین هم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰).

نفس در مراتب پیش از کمال نهایی خود دو بعد نظری و عملی دارد و علم و عمل او جدا از هم هستند. به همین دلیل است که در افعال جوارحی خود فاعل بالقصد است. علم تصویری و تصدیقی و شوق و اراده، مبانی فعل خارجی نفس هستند، اما وقتی نفس به کمال عقلی می‌رسد، افزون بر مجرد ذاتی در افعال خود نیز غیرمادی بوده و نیازی به انجام کارهای خود از راه ماده ندارد. به همین دلیل فاعل‌های مجرد علم زاید بر فعل ندارد و در افعال خود فاعل بالقصد نیست که نخست فعل و معلول خود را تصور کند و پس از پیمودن دیگر مراحل فعل را در خارج پدید می‌آورد، بلکه نفس در این فعلیت فاعل بالرضا یا بالتجلی است. (طباطبایی، بی‌تا، ۳۹-۴۰؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۸) در نتیجه علم آن عمل و عمل آن علم می‌شود، همان طور که علم و قدرت در مفارقات در نسبت به موجودات مادون خود واحد و عین هم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰). پس نهایت کمال انسان از لحاظ عقل نظری و هم عقل عملی رسیدن به مرتبه فنا فی الله است.

۶. راه وصول به کمال ناطقه انسانی

انسان برای رسیدن به هر دو کمال عقل نظری و عقل عملی باید سلوک علمی و عملی داشته

باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰)؛ زیرا این کمال تنها از راه پرداختن به اعمال و افکار و حرکت بدنی و فکری محقق می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۹/ ۱۲۵-۳۶۷). مهم ترین عواملی که انسان را به سلوک علمی و عملی می رساند عبارت است از: تفکر، ریاضت شرعی، جهاد نفس، رهایی از تعلق اغیار و عشق الهی.

۱-۶. سلوک علمی با تفکر

تفکر از مهمترین عوامل برای رسیدن به کمال عقل نظری است؛ زیرا شهود الهی که بالاترین مراتب کمال عقل نظری است با سیر علمی و با قدم فکر و تأمل ممکن می شود و انسان با مراجعه پی در پی به علوم خود قلب را تمرین داده و آن را به نرمش و خضوع و خشوع وا می دارد، نورانیت و صفای قلب رفته رفته بیشتر شده و در اثر صفای قلب می تواند خداوند را کشف کند. (عبداللهی، ۱۳۹۰، ۳۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۲/ ۵۴۸) به این دلیل تفکر برتر از عبادت است. پیامبر ﷺ فرمود: «تَفَكَّرْتُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ»؛ تفکر یک ساعت بهتر از عبادت یک سال است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ۲۰۲/۱).

ملاصدرا شیوه رایج یادگیری از استاد بشری را «تعلیم خارجی» و تفکر را «تعلیم داخلی» می خواند و معتقد است تفکر باطنی به منزله تعلم ظاهری است، جز اینکه یادگیری استفاده از شخصی جزئی، یعنی استاد است، اما تفکر استفاده از نفسی کلی است که تأثیر وی شدیدتر و از همه عالمان و خردمندان در تعلیم قوی تر است. بدین دلیل می گوید که علم نور است که خداوند به هر کسی بخواهد می دهد؛ این نور توسط عقل فعال به نفس افاضه می کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۴/ ۴۲۵) وی معتقد است که اگر انگیزه های جسمانی قوای بدنی مانند شهوت و غضب بر نفس چیره باشد، آموزنده نیازمند مشقت فراوان و طول کسب و کثرت یادگیری است، اما اگر عقل بر انگیزه های حسی غلبه کند، جویای علم با فکری اندک از یادگیری فراوانی بی نیاز می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ۱/ ۲۲۱-۲۲۲).

ملاصدرا معتقد است که سالک الی الله افزون بر آنکه باید به شیوه رایج تعلیم علوم و معارف الهی را از اهل علم و آثار زبانی و قلمی ایشان بیاموزد باید با پیراستن ضمیر نفس و زدودن آلودگی های آن به تفکر پرداخته و از مبادی بالایی کسب فیض معارف کند. ملاصدرا برای راهنمایی سلوک علمی به شیوه رایج تعلیم به کتاب «الحکمة المتعالیه» معروف به «الاسفار الاربعه» ارجاع می دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰) به نظر او کسی که می خواهد سلوک فکری را انجام دهد، می تواند از سفر چهارگانه عقلی استفاده کند. آن سفرها عبارت است از (املی، ۱۳۸۸، ۱/ ۱۷-۱۸):

سفر اول: سفر از خلق به سوی حق (من الخلق الی الحق). این سفر طولی از سیر طولی در مسائل وجودی آغاز شده و تا اثبات اصل هستی واجب ادامه می یابد.

سفر دوم: سفر از حق به حق (بالحق فی الحق) است. در مقامات مختلف این سفر از وحدت و اطلاق ذاتی واجب و صفات حسنا و اسمای علیا و یگانگی این اسما و صفات با یکدیگر و عدم بینونت و جدایی آنها از ذات باری تعالی بحث می شود.

سفر سوم: سفر از حق به خلق (من الحق الی الخلق بالحق) است. در این سفر از افعال خداوند در صدور و آفرینش عالم و شرح قاعده الواحد و کیفیت پیدایش عوالم کلی، عقلی، مثالی و طبیعی و تنزل آنها از مخزن غیبی بحث می شود.

سفر چهارم: سیر از خلق به خلق با دید حق (بالحق فی الخلق) انجام شود. مقصد و غایت داشتن جهان، باطل و عبث نبودن آن، شناخت نفس و مسئله برزخ و قیامت و حقیقت بهشت و دوزخ و درجات و درکات آن دو از جمله مسائل مطروحه در این سفر است.

بنابراین، سالک در سلوک فکری با استفاده از اسفار اربعه به شیوه رایج تعلیم می تواند حقایق را کسب کند، اما چنانکه اشاره شد تنها تفکر ظاهری و تعلیم رایج برای رسیدن به این کمال کافی نیست، بلکه سالک برای بهره برداری از استاد باطنی باید ضمیر نفس را از آلودگی های ظاهری و باطنی پاک کند تا از مبادی بالایی کسب فیض معارف کند. از این رو سلوک عملی نقش زمینه سازی برای دریافت معارف و علوم الهی دارد.

۶-۲. ریاضت شرعی

یکی از مهمترین راه های سلوک عملی ریاضت شرعی است. انسان برای تطهیر و تصفیه نفس از کدورات ظاهری و باطنی نیاز به ریاضت شرعی دارد. او باید قوه حیوانی را به ریاضت وا دارد، یعنی او را از تخیلات و توهمات و افعال برانگیزنده شهوت و غضب بازداشته، و ادا به رفتار بر طبق عقل عملی کند تا اینکه او را به خدمت خود در آورد و تابع اوامر و نواهی خویش کند. وقتی قوه حیوانی به اطاعت عقل درآمد همه قوای جسمانی فرمان بر عقل می شوند. (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰-۱۴۱)

در این هنگام قوای حیوانی به انجام طاعات و ترک معصیات عادت دارد و نفس از رذایل اخلاقی پاک می شود. تأثیر اعمال بر نفس متفاوت است. هر طاعتی موجب نورانیت قلب می شود و آن را برای مکاشفه حقیقی آماده می کند؛ یعنی انجام طاعت نفس را صفا داده از تعلقات شهوانی بپیراید و سبب رویگردانی نفس از اغراض حیوانی شود، بلکه برعکس نفس را طلب وجه الله و پرهیز از اغیار برانگیزند و هر گناه و معصیتی موجب نزدیکی نفس به دنیا و شهوات آن و در پی

آن مایه ظلمت قلب، و مانع مکاشفه و موجب دوری از رحمت الهی و محرومیت از نعمت های اخروی می شوند. با توجه به این دو معیار، ملاصدرا معتقد است که معاصی به خاطر تأثیرشان بر ظلمت و قساوت قلب متفاوت هستند، برخی کبیره هستند و بعضی دیگر صغیره. طاعات نیز به لحاظ مقدار تأثیرشان بر نورانیت قلب متفاوت بوده فضیلت هر یک از آنها به میزان تأثیرشان بر نورانیت قلب است. از سوی دیگر عملی که ثمره هایش حالتی نزدیک به صفای قلب است برتر از اعمال دیگر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۲۵۰/۱-۲۵۲؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۲)

از این رو ملاصدرا در میان عبادات، نماز و زکات را اصل اعمال صالح می داند. دلیل برشماری زکات آن است که مستلزم ترک تعلق به لذت نفسانی است؛ زیرا ثروت وسیله بیشتر لذات دنیوی است. نماز نیز اصل است؛ زیرا دربردارنده اعمال عقلی و بدنی، اذکار و نیات پسندیده و حالت خضوع و تذلل است. از این رو نماز در میان عبادت بیشترین نقش را در حرارت بخشیدن به باطن و نرم کردن قلب برای یاد خدا دارد. افزون بر این نماز فحشای قوه شهوت و منکر قوه غضب و تجاوز قوه واهمه را از انسان دور می کند؛ چون هدف ریاضت بدنی پالایش روح از اغراض پست و رهایی از امور مادی ظلمانی و در اختیار گرفتن قوای ادراکی و تحریکی است، پس سرپیچی قوا از طاعت نفس دو علت دارد: نخست میل به شهوات حسی که با امور روحانی و اهداف عقلی در تضاد است. دوم، سستی و اهمال در اطاعت از عقل. رفع هر یک از این دو عامل با قطع کردن سبب و ریشه آن یا با تمسک به ضدش امکان پذیر است و چون وسیله اصلی دستیابی به شهوات ثروت است؛ زیرا با ثروت، انواع لذت ها برای انسان فراهم می شود و با ترک ثروت همه اسباب شهوت های دنیایی قطع می شوند. منشأ سستی، غلبه ضعف و عدم نشاد و برانگیختگی بر قوای تحریکی است، بنابراین باید آن را با انجام ضد آن، یعنی تحریکات بدنی مانند نماز و روزه و حج درمان کرد. حاصل آنکه نماز و زکات اعمال صالح بدنی اصلی هستند و دیگر خیرات و طاعات بدنی را به دنبال خود می آورند. (عبداللهی، ص ۳۵۳-۳۵۴)

۳-۶. جهاد با نفس

انسان دارای قوای حیوانی و عقلانی است که به قوه عقل جنود رحمانی و به قوه حیوانی جنود شیطانی می گویند. جنود عقلانی نفس را جذب به ملکوت اعلی و دعوت به سعادت می کند و جنود شیطانی نفس را جذب به ملکوت سفلی و دعوت به شقاوت می کند و همیشه بین این دو لشکر جدال و نزاع است و انسان میدان جنگ این دو طایفه است. اگر جنود رحمانی غالب شد انسان از اهل سعادت است و اگر جنود شیطانی و لشکر جهل غالب آمد انسان از اهل شقاوت و

غضب است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲)

جهاد اکبر همان جهاد نفس در مبارزه با جنود شیطانی است. پیامبر ﷺ در استقبال لشکریان جنگ فرمود: «آفرین باد به گروهی که جهاد کوچک را به جای آوردند و به جای ماند بر آنها جهاد بزرگ. گفته شد: ای پیامبر خدا جهاد بزرگ چیست؟ فرمود: جهاد نفس است». (کلینی، ۱۴۰۷، ۱۲/۵)

جهاد نفس را از آن رواکبری می گویند که بزرگترین دشمن نفس خودش است. پیامبر ﷺ فرمود: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ؛ بالاترین دشمن تو همان نفست است که در میان دو پهلویت قرار دارد». بنابراین مقصود از دشمن بودن «نفس» خواسته های نفسانی و حیوانی است که ریشه آن در «حب نفس» است. این دشمن از دشمن خارجی بزرگ تر است؛ زیرا امیال نفس تمام ناشدنی است و موجب هرذیله اخلاقی و جنایتی می شود. اگر به پدیده غرور دقت شود روشن می شود که انسان مغرور چون می خواهد خودش را از دیگران برتر معرفی کند به این آفت مبتلا شد که ریشه در «حب نفس» دارد. انسان حسود نیز همین طور، چون خوبی ها را برای خود می خواهد از اینکه دیگری آن خوبی را داشته باشد، رنج می برد و درصدد از میان بردن آن بر می آید، همچنین پاره ای رذایل اخلاقی از احساس دشمنی افراد با یکدیگر نشأت می گیرد که منشأ آن تراحم امیال طغیانگر برخاسته از «خویشتن دوستی» است. حقدها، کینه ها، قتل ها، تجاوزها، ناسزاگویی ها و هزاران مورد از این دست همه مولود شوم این احساس ویرانگر هستند. (کاویانی، ۱۳۹۲، ص ۷۰)

انسان برای مبارزه با خواسته های نفسانی خود باید «مشارطه»، «مراقبه»، و «محاسبه» انجام دهد، یعنی انسانی که می خواهد دست به جهاد اکبر بزند باید با خود شرط کند که بر خلاف رضای خداوند کاری نکند، سپس مراقب باشد که از شرط خود نگذرد و آنگاه در پایان روز از خود حساب بکشد و ببیند چقدر پایبند شرط خود بوده است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۱) در نتیجه این جهاد، نفس از رذایل اخلاقی خالی و به فضایل اخلاقی متصف می شود. در این هنگام انسان متصف به صفات خداوند و متخلق به اخلاق الهی می شود، چنانکه پیامبر ﷺ امر فرمود: «تخلقوا بأخلاق الله؛ با اخلاق خدا رفتار کنید» (مجلسی، ۱۴۰۶، ۱۳/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷).

۴-۶. اخلاص و رهایی از تعلق اغیار

سالک با ریاضت شرعی و جهاد نفسی کدورات ظاهری و باطنی را که از حجاب های ظلمانی

طبیعت است کنار زده و نفس متصل به عالم ماورای طبیعت می شود که در تعبیر فلسفی اتصال و اتحاد به عقل فعال است. در این هنگام چشم دل سالک باز شده و حقایق را می بیند و سفر جدید در حق را طی می کند. مراتب وجودی میان یک ممکن تا واجب تعالی همگی حجاب و مانع شهود حق تعالی برای آن ممکن هست، بنابراین پس از رسیدن نفس به مرتبه عقل فعال تنها عقول است که حجاب میان او و آفریدگارش است و به آنها حجابهای نورانی می گویند، پس حجاب نورانی عقول مجرد بوده که نور محض است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۰۰/۶) و به این حجاب، حجاب اسماء هم می گویند. این اسماء حجاب هایی هستند که اگر برطرف شوند احدیت ذات مقدس آشکار می شود؛ زیرا اسماء، مرتبه واحدیت را نشان می دهند و کنار رفتن آنها به معنای ظهور مرتبه احدیت است. وقتی احدیت ظهور یافت دیگر هیچ چیزی وجود نخواهد داشت؛ زیرا وقتی چیزی موجود است که اسما موجود باشد، پس ممکنات وقتی وجود دارند که اسماء موجود باشند، ولی در مرتبه احدیت - که خبری از اسم های خاص و متعین نیست - اشیا نیز وجود ندارند. (ابن عربی، ۱۳۸۲، ۱۶۳/۳)، پس با پشت سر گذاردن این مراتب و رسیدن به عقل اول دیگر حجابی میان سالک و واجب باقی نخواهد ماند. از آنجا که میان عقل اول و خداوند بلند مرتبه هیچ حجابی نیست عقل اول می تواند خداوند را شهود کند.

بنابراین، نفس برای رفع حجاب های نورانی و شهود الهی نه تنها باید از تعلق مادی رهایی یابد، بلکه باید از هر نوع تعلق و توجه به غیر از خدا، حتی امور غیب و مجرد عقول نورانی هم قطع رابطه کند و فقط به ذات خداوند بنگرد و خدا را شهود کند. این شهود هنگامی محقق می شود که انسان خود را عین ربط بیابد، یعنی او چیزی غیر از خدا و حتی وجود خود نمی بیند. هر چه هست اوست و غیر او وجود مستقل ندارد. همه ماسوی خدا وجود ربطی بوده و تنها تجلی و شأن خداوند متعال هست (آملی، ۱۳۸۵، صص ۲۸۵-۲۸۷ و صص ۳۱۹-۳۲۰).

چنین حالتی به «اخلاص» تعبیر می شود که انسان قلب خود را از اغیار خالص کند به طوری که غیر خداوند در دل او شریک نباشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۱۰۳/۶). به همین دلیل خداوند تنها عملی را می پذیرد که فقط برای او باشد و اگر شریکی در این میان باشد آن عمل را به او وا می گذارد و بنده را از رحمت خود محروم می کند، بنابراین ریا مانع راه در این سلوک است. ریشه ریا، شرک به خدا و اعتقاد به تأثیر داشتن دیگران است. امام صادق علیه السلام فرمود: «كُلُّ رِيَاءٍ شُرْكٌ إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ وَ مَنْ عَمِلَ لِلَّهِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ؛ هر ریایی شرک است. همانا کسی که کار کند برای مردم، ثواب او بر مردم است و کسی که عمل کند برای خدا، ثواب او

بر خداست» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲ / ۲۹۳). برای رهایی از فتنه شهرت و ریا باید اخلاص داشته باشد و اخلاص تنها با معرفت یقینی به خداوند، صفات و افعالش ممکن می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۴ / ۳۲۹).

غیر از ریا، تعلق به دنیا و اغیار نیز مانع رسیدن به این کمال است. منشأ تعلق به دنیا و امور مادی حب دنیا بوده که ریشه همه لغزش هاست. پیامبر ﷺ فرمود: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ؛ دوستی دنیا ریشه همه لغزش ها است (ابن بابویه، بی تا، ۴۵/۱). سالک باید وابستگی به دنیا را از دل خود بیرون کند. از این رو، «زهد»، یعنی قطع تعلق از دنیا که جزء والاترین مقامات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱ / ۳۱۹). بدون زهد در امور دنیوی رسیدن به کمال مطلوب میسر نخواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۷ / ۴۰۶) و زهد هم بدون معرفت به حقیقت دنیا و عالم برتر از آن محقق نمی شود. انسان چون دست پرورده طبیعت است به طور طبیعی به آن علاقه دارد و تا هنگامی که به عالمی برتر از آن ایمان نیاورده است اسیر آن است، اما چون دریافت که عوالم دیگری فراتر از این عالم هست، حس کمال طلبی او را بر آن می دارد تا از این دنیا دل کنده و متوجه آن کمال مطلوب شود. در نتیجه کسانی که به حقیقت این دنیا و گذرگاه بودن آن واقف شده اند از آن به همان میزان که لازم است برخوردار می شوند و مقصودشان را آخرت قرار می دهند (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۶۹) چنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ؛ دنیا مزرعه آخرت است» (علی مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۷ / ۲۳۵).

۵-۶. عشق الهی

عشق الهی از گرایش فطری انسان است که او را به پرستش معشوق می رساند. عشق الهی در سلوک به سوی خداوند جایگاهی بس مهم دارد تا آنجا که برخی گفته اند: «العشق هو الطريق و رؤیة المعشوق هی الجنة و الفراق هو النار؛ عشق همان راه است و دیدار معشوق همان بهشت است و جدای از او آتش است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۴)، پس عشق راه رسیدن به کمال است و انسان بدون عشق الهی به سوی او شتاب نخواهد کرد. از طرفی رؤیت و شهود الهی از بالاترین درجات کمال انسان است که حب دنیا و توجه و الفت گرفتن به امور مادی و غیر الهی مانع آن شهود می شود. بنابراین، تنها با بریدن تعلق و توجه به اغیار این شهود حاصل می شود و با عشق الهی این تعلق و توجه به اغیار بریده می شود؛ زیرا عشق همانند «عشقه» به هر چیز برسد دور آن می پیچد و توجه آن را می گیرد (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۸۴-۹۰) و عشق مسبوق به علم و معرفت الهی است، بنابراین سالک الی الله نخست باید با کسب علوم الهی پروردگار خود را با

صفات جمال و جلالش به خوبی بشناسد تا در پی این معرفت به او محبت بیابد؛ چراکه دلدادگی به هر امری در گرو شناخت صحیح آن است (عبداللهی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۴-۳۶۵).

۷. نتیجه‌گیری

در اندیشه مکتب صدرایی نفس انسان وجود ذو مراتب است و انسانیت انسان در مرتبه نفس ناطقه اوست، بنابراین کمال انسانی انسان در نفس ناطقه او است و کمال ناطقه انسانی در دو حوزه عقل نظری و عملی تعریف می‌شود. کمال انسان در دو حوزه دارای مراتب گوناگونی است که در مرحله پایین‌تری مکمل یکدیگر بوده و در مرحله نهایی متحد هستند. از نظر ملاصدرا کمال انسان در حوزه عقل نظری از سنخ علم و معرفت است و آن معرفت به حقایق عالم هستی است که بالاترین آن معرفت شهودی به ذات مقدس الهی است به گونه‌ای که انسان غیر از خدا چیزی دیگر را نمی‌بیند؛ زیرا در شهود او وجود و موجود عینی در عالم هستی منحصر به ذات مقدس الهی است و ماسوی الله ظهورات اسما و صفات او هستند، اما کمال انسان در حوزه عقل عملی از سنخ عمل است و این عمل برای رسیدن به ملکه اعتدال است و حاصل آن فضائل اخلاق و قرب الهی است. به صورتی که او مظهر صفات و افعال الهی می‌شود. کمال انسان در مرحله نهایی به «فنا فی الله» و «قرب الهی» تعبیر شده که در عقل نظری به معنی شهود الهی و در عقل عملی به معنی متصف و متخلق با صفات و اخلاق الهی است و از مهمترین عوامل مؤثر برای رسیدن به این کمال را می‌توان سیر علمی با تفکر، جهاد با نفس و ریاضت شرعی، اخلاص و عشق الهی دانست.

فهرست منابع

* قرآن الکریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۲). فتوحات مکیه. تهران: مولی.
۳. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آملی، عبدالله جوادی (۱۳۸۷). نسبت دین و دنیا. قم: اسراء.
۵. آملی، عبدالله جوادی (۱۳۸۵). تسنیم (تفسیر قرآن کریم). قم: اسراء.
۶. آملی، عبدالله جوادی (۱۳۸۸). فلسفه صدرا. قم: اسراء.
۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۷). برگزیده‌ای از کتاب شرح چهل حدیث امام خمینی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۹. خواجوی، محمد (۱۳۷۸). ترجمه اسفار صدرالدین شیرازی. تهران: مولی.
۱۰. سعیدی، احمد (۱۳۹۵). حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت. قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی علیه السلام.
۱۱. شهرکی، حبیب الله دانش (۱۳۸۷). عقل از نظر قرآن و حکمت متعالیه. قم: بستان کتاب.

۱۲. شیرازی، یحیی انصاری (بی تا). دروس شرح منظومه حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری. قم: بستان کتاب.
۱۳. شیروانی، علی (۱۳۸۷). ترجمه و شرح نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۴. شیروانی، علی (۱۳۹۰). ترجمه و شرح بدایه الحکمه. قم: دارالفکر.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیرالقرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). کسرالاصنام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). ترجمه الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه. تهران: مولی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). العرشیه. تهران: انتشارات مولی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۴). نهاییه الحکمه. نشر اسلامی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). آغاز فلسفه. قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). بدایه الحکمه. قم: دارالفکر.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبایی. قم: بوستان کتاب.
۲۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیرالمیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). کمال انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). فلسفه مقدماتی: برگرفته از آثار شهید مرتضی مطهری. قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی علیه السلام.
۳۲. علی مجلسی، محمدتقیبن مقصود (۱۴۰۶). روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۳۳. کاویانی، محمود (۱۳۹۲). از ذره تا زروه: نگاه نوبه بایسته های اخلاقی در مقدمات سلوکی. قم: بستان کتاب.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵). شرح الاسفار الاربعه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). شرح الاسفار الاربعه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷). شرح نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). فطرت. تهران: صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). کلیات علوم اسلامی، کلام، عرفان، حکمت عملی. قم: صدرا.
۴۰. مطهری، مرتضی (بی تا). درس های اشارات، نجات و الهیات شفا.
۴۱. مطهری، مرتضی (بی تا). نقد بر مارکسیسم. بی جا: بی نا.
۴۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۰). شرح منطق. قم: دارالفکر.
۴۳. موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیرالمیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.