

حریت انسانی و عبودیت الهی

در حکمت متعالیه

علیرضا جوانمردی ادیب*، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز
مهدی نجفی افرا، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

چکیده

صدرالمتألهین - همانند سایر حکمای اسلامی - انسان را در میانه مبدأ و معاد نگریسته است، از اینرو در نحوه پیدایش اولیه، در کیفیت سیر وجودی و در بازگشت او بسوی مبدأ المبادی سخن گفته است. وی با توجه به مبانی خاص حکمی خود همچون اصالت، تشکیک، بساطت و حرکت جوهری وجود، انسان را در گذرگاه هستی دیده است که سیر وی - بعنوان سالک طریق وجود - از وجود، در وجود با وجود و بسوی وجود است. در این نحو نگرش، حریت انسانی بعنوان یک ملکه نفسانی و فضیلت اخلاقی، معنایی وجودشناسانه دارد که در پرتو حکمت نظری و عملی دستیافتنی است. از منظر ملاصدرا این مرتبه از وجود برای انسانی متجلی میشود که توانسته باشد اولاً در بعد حکمت نظری، به شناخت صحیح نسبت به وجود و حقیقت وجودی خویش دست یافته باشد و نفس خود را مستعد دریافت و مشاهده معارف حقه از مبادی عالی گرداند؛ ثانیاً در بعد حکمت عملی، با استیلائی قوه عاقله بر قوه شهویه و غضبیه، تعادل را در ارضای خواهشهای این قوا ایجاد نماید. حکیم الهی، همان مؤمن حقیقی است که توانسته به غایت حکمت نظری یعنی نور و غایت حکمت عملی یعنی سعه صدر دست یابد. حریت که

بمعنای رهایی از قیود است، در معنای عالی خود - یعنی همان عبودیت الهی که گرایش و توجه بسوی مطلق است - متجلی میگردد، بگونه‌یی که سالک از بند رقیب هر آنچه غیر حق است، آزاد و خود را در حق فانی میسازد.

کلیدواژگان

نفس	حریت
عبودیت	حکمت
عقل نظری	عقل عملی

مقدمه

از جمله مسائلی که میتواند از منظر حکمی و فلسفی مورد بحث و بررسی قرار بگیرد، مسئله «تبیین رابطه حریت انسانی و عبودیت الهی» است. این مسئله از آنروی دارای اهمیت است که رویکرد اتخاذی انسان در این باب، تأثیر بسزایی در معنای زندگانی وی دارد. صورت غالب این مسئله، پرسشی است در این قالب که: آیا رابطه‌یی بین حریت انسانی و عبودیت الهی هست؟ در صورت وجود چنین رابطه‌یی نحوه

(نویسنده مسئول) *Email: Javanmardiadib@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۳۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۵

تیین آن چگونه است؟

در نوشتار حاضر برآنیم تا به بیان حکیم صدرالمآلهین شیرازی در باب نحوه تییین این رابطه پردازیم.

۱. معنا و مفهوم حریت و عبودیت

حر و حریت - بمعنای آزاد و آزادگی - در مقابل رق و رقیت - بمعنای برده و بردگی - است. حر یعنی چیزی که از وصفی خلوص یافته و رها گردیده، در مقابل، رق یعنی چیزی که از وصفی خلوص نیافته و در بند آن است^۱. بنابراین حر و حریت و نیز رق و رقیت از جمله مفاهیمی هستند که در مقایسه با یک وصف و نسبتی معنا می‌یابند. اگر موضوع دارای آن وصف نباشد، نسبت بدان «حر» نامیده میشود اگر موضوع دارای آن وصف باشد، نسبت بدان «رق» نامیده میشود؛ چنانکه گفته میشود: شیء حر؛ سخن حر؛ شخص حر.

حریت در سه معنا بکار رفته است:

۱) حریت بمعنای عام که عبارتست از صفت موجودی که رها از قید و بندها باشد و به اراده خود یا مطابق طبیعت خود عمل کند، مانند طبیعتی که در حجر و شجر و حیوان موجود است زیرا تا زمانی که مانعی بر سر راه آنها نباشد براساس طبیعت خویش هستند. اگر این معنا از آزادی در مورد افعال انسان بکار برده شود دلالت بر حریت مادی انسان دارد چنانکه در صورت برخورد با مانع در شخصی که زندانی شده یا بیمار شده میگویند آزادی ندارد، چرا که نمیتواند آنچه را که طبیعتش اراده میکند انجام دهد.

۲) حریت بمعنای سیاسی و اجتماعی که خود بر دو نوع است:

الف) حریت نسبی که عبارتست از «رهایی از زور و اکراه اجتماعی» بدین معنا که آزاد کسی است که تنها تابع امر و نهی قوانین باشد.

ب) حریت مطلق که عبارتست از «حق فرد در جدایی از جامعه‌یی که در آن رشد کرده و نظام آن را پیموده است». منظور از این آزادی جدایی عملی و واقعی نیست، بلکه منظور قبول نظری این استقلال، تأیید آن و تلقی کردن آن بعنوان یک ارزش اخلاقی مطلق است.

۳) حریت بمعنای نفسانی و اخلاقی^۲ که موضوع مورد بحث این نوشتار است.

ارسطو و بتبع آن متفکران اسلامی همچون ابوالبرکات بغدادی^۳، فخررازی^۴، شهرزوری^۵ و صدرالمآلهین^۶ حریت را اینگونه تعریف نموده‌اند: «الحریة ملكة نفسانیة حارسة للنفس حراسة جوهریة لا صناعیة»^۷. در این تعریف، حریت ملکه‌یی برای نفس در نظر گرفته شده که وظیفه آن حراست نفس در مقابل چیزهایی است که موجبات آلودگی را برای آن فراهم می‌آورند و آن را در بند خود میکشند. این حراست نفس از خود بوسیله استخدام حارس بیرونی شکل نمیگیرد، بلکه نفس از درون و بصورت جوهری به حراست خود میپردازد، نه اینکه حراست امر تصنعی و عاریتی باشد، لازمه چنین حراستی،

۱. التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ۱، ص ۶۴۱.
 ۲. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۲۶۵ - ۲۶۱.
 ۳. شهرزوری، رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، ج ۲، ص ۴۸۷.
 ۴. بغدادی، المعیتر فی الحکمة، ج ۲، ص ۳۸۷.
 ۵. رازی، المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات، ج ۲، ص ۴۱۴.
 ۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۱۷.
 ۷. شرح المصطلحات الفلسفیة، ص ۱۱۱.

داشتن شناخت نسبت به منافع و مضرات نفس است.

اهل حقیقت، حریت را بیرون آمدن از بندگی کائنات و بریدن از همه چیزهای مورد علاقه و بیگانه دانسته‌اند که خود دارای سه مرتبه است: نخست حریت عامه که آن خروج از بندگی شهوتهاست؛ دوم حریت خاصه که آن خروج از خواسته هاست، چون اراده انسانهای حر بدین معنا در اراده حق فنا گردیده است؛ سوم حریت خاص الخواص که آن خروج از بندگی رسوم و آثار است، چون انسانهای حر بدین معنا در تجلیات نور الأنوار محو گشته‌اند.^۸

بنابر نظر نگارنده، حریت را میتوان در معنایی عام - که شامل اغلب دیدگاههای علمای اخلاق و حکمای اسلامی شود - بدین شکل تعریف نمود: «ملکه‌یی نفسانی که در اثرهایی یافتن از اموری که مانع نیل انسان به کمال حقیقی خویش میشود، پدید می‌آید».

از بیان فوق چند مطلب مستفاد میگردد: اول آنکه، حریت مربوط به نفس انسان است؛ دوم آنکه، حریت، ملکه است یعنی وصفی است که در نفس رسوخ یافته، در مقابل «حال» که وصفی گذرا است؛ سوم آنکه، حریت امری وجودی و کمالی است در مقابل رقیبت که امری عدمی و نقصانی است؛ چهارم آنکه، رابطه بین ایندو رابطه ملکه و عدم ملکه است، بدینسان که شخص حر دارای ملکه‌یی میشود که شخص رق با وجود صلاحیت داشتن آن ملکه، فاقد آن است؛ پنجم آنکه، حریت شرط وصول به کمال حقیقی است.

عبد - در معنای اسمی - و عبادت - در معنای فعلی خود - هر دو از یک ریشه‌اند. عبد بمعنای اطاعت و فروتنی در مقابل مالک و مولی است.

■ حر، یعنی چیزی که از وصفی خلوص یافته و رها گردیده، در مقابل، رق یعنی چیزی که از وصفی خلوص نیافته و در بند آن است.^۱ بنابراین حر و حریت و نیز رق و رقیبت از جمله مفاهیمی هستند که در مقایسه با یک وصف و نسبتی معنا می‌یابند. اگر موضوع دارای آن وصف نباشد، نسبت بدان «حر» نامیده میشود.

همه موجودات در صراط تکوین - که با خلقت جهان پدیدار گشته - بسوی مسبب الاسباب در حال سیرند (عبادت تکوینی). تنها از این میان انسان است که دارای این توانایی است که در صراط تشریح نیز گام نهد و با بهره‌گیری از حکمت نظری و بکاربندی حکمت عملی به اوج کمال وجودی خویش که همان عبودیت الهی (لقاء الله) است دست یابد (عبادت تشریحی).^۹ لازمه رسیدن به چنین مرتبتی، همانا داشتن حریت است؛ بدین نحو که انسان جز در مقابل خواسته حق تعالی در برابر خواسته هیچ چیز دیگری حتی تمایلات نفسانی خویش اطاعت و فروتنی ننماید.

در یک جمع‌بندی اجمالی از مطالب پیشین میتوان گفت که حریت با «مطلق» پیوندی ناگسستنی دارد. مطلق تنها حقیقتی است که عاری از هر قیدی بوده و حر است، لذا درباره موجودات محدود و متناهی امکان ندارد و تنها میتوان از حریت نسبی که در مقایسه

۸. جرجانی، التعریفات، ص ۳۸.

۹. ملاصدر، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة،

ج ۹، ص ۳۹۴ و ۳۹۵.

با امری خاص پدید می‌آید، سخن بمیان آورد. بنابراین، حریت موجودات تنها در نسبت به حقیقت مطلق قابل دستیابی خواهد بود. انسان و سایر موجودات در پرتو سیر وجودی خود بسوی حقیقت مطلق، حریت وجودی خود را تثبیت و تحکیم مینمایند.

در ادامهٔ مبحث حاضر، پس از بیان رویکرد ملاصدرا نسبت به انسان و نیز جنبهٔ برتر وی یعنی نفس و قوای آن به تبیین مجرای این حریت و رابطهٔ آن با حکمت و عبودیت پرداخته میشود.

۲. انسان در حکمت متعالیه صدرایی

حکمای اسلامی، انسان را در گسترهٔ هستی و میانه مبدأ و معاد نگریسته‌اند و از پیدایش و سیر وجودی انسان و بازگشت او به حقیقت مطلق سخنها گفته‌اند. صدرالمتألهین با توجه به مبانی خاص حکمی خود، همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، انسان را در گذرگاه هستی دیده است که سیروی بعنوان سالک طریق وجود، از وجود، با وجود، در وجود و بسوی وجود است.

ملاصدرا در نگاه خویش به قوس صعود و نزول هستی، برای موجودات عقلانی مفارق از ماده از لحاظ رتبه وجودی و معرفتی نسبت به سایر موجودات حسی و مثالی شرافت و مبدأیت قائل شده بگونه‌یی که وجود در قوس نزول از عقل شروع میشود و به نازلترین مرتبهٔ خود که سایه به سایه عدم است، میرسد و سپس از آنجا مرتبه به مرتبه قوس صعودی را مییماید تا به نهایت سیر خود یعنی عقل که همان ابتدای سیر در قوس نزول بود، میرسد. بنابراین، موجودات عقلانی مفارق از ماده نقطهٔ اتصال دو سر حلقهٔ هستیند. پس از دیدگاه وی، وجودی حایز اهمیت هستی شناختی

است که توانسته باشد در پایان سیر استکمالی خود به مبادی عالیه و عقول فعال تشبه پیدا کند. قوهٔ تحقق این امکان، تنها برای موجودی بنام انسان فراهم است. او انسان را عالم صغیری میدانند که خداوند علائم و نشانه‌های دو عالم ملک (آفاق) و ملکوت (انفس) را در او بعنوان «نسخه مختصر کتاب خلقت» تجمیع نموده بدین سان که بر حسب صورت باطنی یا نفس، حکایت مفصلی از عالم ملکوت است و بر حسب صورت ظاهری یا بدن خلاصه‌یی از مشروح عالم اشباح است.^{۱۰}

انسان، مجموع نفس و بدن است که اگرچه در منزلت بایکدیگر اختلاف دارند، لکن بوجود واحد موجودند. آنها بمثابه شیء واحدی هستند که دارای دو طرف است؛ یک طرف آن بدن است که فانی و فرعی است، و طرف دیگر آن نفس میباشد که پایدار و باقی و حقیقت و اصل انسان است و هرگاه نفس در وجود کامل شود، بدن صافتر و لطیفتر میگردد و اتصالش به نفس بیشتر و اتحاد بین آن دو قویتر و شدیدتر میشود تا اینکه در مرتبهٔ وجود عقلی، بدون هیچ مغایرتی یکی میشوند.^{۱۱}

رو مجرد شو، مجرد را ببین

دیدن هر چیز را شرط است این در حکمت متعالیه، معرفت انسان نسبت به نفس خویش — که حقیقت وی بدان است — از جایگاه و اهمیت ویژه‌یی برخوردار است، بطوریکه ملاصدرا، شخصی را که نسبت به نفس خود آگاهی ندارد، فاقد نفس دانسته چرا که وی نفس را عین نور و حضور و شعور میدانند. چنین شخصی طبق حدیث

۱۰. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۴۰.

۱۱. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

«من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۱۲} خدا را نشناخته و طبق آیه «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^{۱۳} مرتبه وجودی او از مرتبه انعام پایینتر آمده و از حیات اخروی هم بی بهره شده و در روز حشر طبق آیه «صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ»^{۱۴} کور دل محسور گشته و خداوند در حق امثال او گوید: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»^{۱۵ و ۱۶}.

انسان هنگامی که در مرحله جنینی است و درون رحم مادر بسر میبرد، مرتبه طبیعت جمادی را پشت سر نهاده در مرتبه نباتی و دارای نفس نباتی است. پس از آنکه از رحم مادر بیرون می آید تا ابتدای بلوغ صوری، وارد مرتبه حیوانی میشود و صاحب نفس حیوانی. در ادامه، انسان واجد نفس ناطقه‌یی میگردد که بوسیله آن کلیات را با فکر و نظر درک مینماید. اگر در نفس ناطقه استعداد ارتقا یافتن به نفس قدسیه و عقل بالفعل باشد و توفیق نیز نصیب وی شود، در ابتدای بلوغ عقلی و شدت معنوی یعنی حدود چهل سالگی بدان دست می یابد.

پس جنین تا زمانیکه در رحم مادر است، بالفعل نامی است و بالقوه حیوان و هنگامیکه از رحم مادر بیرون آید تا زمانیکه به بلوغ صوری نرسیده، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و هنگامیکه به بلوغ صوری رسید، انسان بالفعل و ملک یا شیطان بالقوه یا غیر ایندو است. اما مرتبه‌یی که انسان در آن به قوه قدسیه برسد، چه بسا از بین هزاران انسان برای یکی هم متحقق نشود.^{۱۷}

۳. قوای نفسانی انسان از منظر صدر

نفس انسانی از سنخ ملکوت و برتر از نفس نباتی و حیوانی است و دارای وحدت جمعی ظل وحدت الهی است.^{۱۸} نفس انسانی در این وحدت جمعی،

بدلیل اینکه از لحاظ نوعی نسبت به نفس نباتی و حیوانی متکامل است. علاوه بر دو قوه مختص بخود (یعنی قوه عالمه و عامله) تمام قوای نفس نباتی (یعنی قوه غاذیه و منمیه و مولده) و نفس حیوانی شامل قوای محرکه (یعنی قوه باعته و محرکه) و قوای مدرکه ظاهری و باطنی (یعنی چشایی، بویایی، شنوایی، بینایی، بساوایی و حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) را دارد.^{۱۹}

ملاصدرا برخلاف جمهور حکما، نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» دانسته و آن را با توجه به اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، و اشتدادی و استکمالی بودن حرکت جوهری اینگونه تبیین نموده که نفس بدلیل ضعف وجودی در ماده شکل گرفته و مراحل متعددی را پشت سر مینهد تا به مرتبه‌یی میرسد که بدلیل شدت وجودی میتواند بطور کامل از ماده تجرد یابد و بصورت مستقل از آن ادامه حیات دهد، این درحالیست که وحدت شخصی خود را در تمامی مراحل محفوظ میدارد.^{۲۰}

بنابراین، انسان از آنروی که برخوردار از حرکت جوهری اشتدادی است، دارای مقام و درجه معین و مشخصی در هستی نیست، بلکه دارای مقامات یا درجات متفاوت متناسب با نشئه‌یی است که در آن

۱۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲.

۱۳. اعراف، ۱۶۹.

۱۴. بقره، ۱۸.

۱۵. حشر، ۱۹.

۱۶. ملاصدرا، رساله سه اصل، ص ۱۴ و ۱۵.

۱۷. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۷۱.

۱۸. همانجا.

۱۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۱۷۵.

۲۰. همان، ج ۳، ص ۳۵۱.

■ صدرالمتألهین
با توجه به مبانی خاص
حکمی خود، همچون اصالت
وجود، تشکیک وجود و حرکت
جوهری، انسان را در گذرگاه هستی
دیده است که سیر وی بعنوان سالک
طریق وجود، از وجود، با وجود،
در وجود و بسوی
وجود است.

سیر مینماید.^{۲۱}

نفس انسانی بعنوان حقیقت جوهری، در اوایل نشئه خود بدلیل بالقوه بودن، دارای وجود مستقلی نیست و چه بسا از لحاظ وجودی، وجودش از اعراض نیز ضعیفتر است و از آنرو که وجود مساوق با علم و آگاهی است، نفس نسبت به ذات خود نیز از لحاظ علم و آگاهی حالت قوه دارد، و هر قدر قوه عاقله شدیدتر شود، معقولات آن نیز شدیدتر میشوند و هر قدر ضعیفتر شود، معقولات آن نیز ضعیفتر میشود؛ همانگونه که نفس مادامیکه در مرتبه حواس است، عالم به محسوسات است و مادامیکه در مرتبه توهّم و تخیل است، مدرکات آن موهومات و مخیلات است و مادام که قوه عاقله متعلق به بدن است و از آثار و غواشی آن منفعل است، معقولاتش نیز معقولات بالقوه‌اند. قوه عاقله پیش از آنکه عقل بالفعل گردد، در وجود مخالط با ماده بدنیه و قوای جسمیه است در عین حال دارای حیثیتی است که میتواند به عالم مجرد قدم بگذارد بگونه‌یی که هیچگونه وابستگی به ماده نداشته باشد، و حصول این حالت (عقل بالفعل) بعد از آن است که به تأیید ربانی و هدایت الهی و ریاضت علمی و سلوک جهت اخروی به عقول فعاله متعلق گردد، چنانچه پیش از آن به قوای منفعله تعلق

داشته است.^{۲۲}

بدینسان نفس با بدن، طبیعتی بدنی و با حس، حس و با خیال، خیال و با عقل، عقل است. آنگاه که با طبیعت پیوند یابد، همان اعضا میشود و آنگاه که با حس پیوند یابد، عین محسوسات میشود که بالفعل برای حواس حاضر است و آنگاه که بالفعل با خیال پیوند یابد، همان صور متخیله خواهد بود و به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا به مقام عقل بالفعل برسد و عین صور عقلی گردد.

صدرالمتألهین ویژگی ممتاز و مختص نوع انسانی را همان «تصور معانی کلی کاملاً مجرد از ماده، و نیز دست یافتن به شناخت مجهولات تصویری و تصدیقی از طریق معلومات عقلیه» دانسته است. وی همچنین ویژگی خاصتری را نیز در داخل این ویژگی اخیر برای برخی از نفوس انسانی بیان نموده که «اتصال آن نفوس به عالم الهی است بگونه‌یی که از ذات خویش رها، و به ذات الهی بقا یافته باشند» در این هنگام است که حق، گوش و چشم و دست و پای این قبیل نفوس گردیده و آنها نیز متخلق به اخلاق الهی گشته‌اند.^{۲۳}

نفس انسانی با نظر به ذات خود دارای دو قوه است: قوه‌یی که منسوب به نظر است و بدان «عقل نظری» و قوه‌یی که منسوب به عمل است و بدان «عقل عملی» گویند. حیطة کاری قوه نخست (عقل نظری) در صدق و کذب قضایا و نیز واجب و ممکن و ممتنع شمردن امور است؛ درحالیکه حیطة کاری قوه دوم (عقل عملی) در خیر و شر شمردن امور جزئی و نیز

۲۱. همان، ج ۸، ص ۳۹۸.

۲۲. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۳۹ و ۴۴۰.

۲۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

حسن و قبح آنهاست. عقل عملی در همه اوقات و افعال خود محتاج به قوای بدنیه است، درحالیکه عقل نظری اینگونه نیست که همیشه به قوای بدنیه نیاز داشته باشد بلکه گاهی خود کفا است، چنانکه در نشئه آخرت بدون نیاز به قوای بدنیه به ذات خویش مستغنی است.

بدینسان جوهر نفس، استعداد آن را دارد که با عقل نظری به ذات خود و به آنچه ما فوق ذات اوست، استکمال یابد و با عقل عملی از آفات احتراز و در قوای پایینتر از خود، تصرف نماید. و هر یک از این دو قوه در استعداد، کمال و حرکت خود بسوی کمال، دارای مراتبی است.^{۲۳}

عقل نظری دارای چهار مرتبه است:

نخستین مرتبه آن «عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه» است که برحسب فطرت برای نفس حاصل است و آن همان استعداد و آمادگی بی است که نفس برای ادراک معانی معقول، پیش از ادراک آنها دارد. و از آنروی که مستعد پذیرش معقولات است بدان «عقل هیولانی» و از آنروی که بالفعل فاقد معقولات است بدان «عقل بالقوه» گویند. وجه تشابه «عقل هیولانی» با «هیولی» در فعلیت نداشتن و قوه بودن آنها است.^{۲۴}

دومین مرتبه عقل نظری، «عقل بالملکه» نامیده میشود؛ از آنروی که ملکه انتقال به عقل بالفعل برای آن میسر میشود. این مرتبه، نخستین مرحله کمالی است که عقل نظری برای بدر آمدن از قوه به فعل میبیماید و از اینروست که آن را «کمال اول برای قوه عاقله از آن حیث که بالقوه است» تعریف نموده‌اند. نحوه دستیابی نفس به این کمال اول عقلانی بوسیله کسب اولین معقولات یعنی همان اولیات و بدیهیات است که کلیه نفوس بشری در فهم و ادراک آنها سهیم

و مشترکند.^{۲۵}

سومین مرتبه عقل نظری، بدین اعتبار که نفس آدمی توانسته در سیر استکمالی خود از مرتبه قوه درک معقولات نظری (عقل بالملکه) به مرتبه بی برسد که آن معقولات را بصورت بالفعل در نزد خویش دریابد «عقل بالفعل» نامیده میشود. دستیابی بدین مرتبه از کمال عقلانی - که نفس واجد ملکه استحضار معقولات نظری شود بگونه بی که هرگاه خواست آنها را بدون زحمتی در نزد خویش حاضر نماید - بسبب بازخوانی مکرر معقولات مکتسبه و رجوع پی‌درپی به مبدأ فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی میسر میگردد.^{۲۶}

چهارمین مرتبه عقل نظری که اعتبار دیگری از عقل بالفعل است، «عقل مستفاد» نامیده میشود؛ از آنروی که نفس تمامی معقولات و صور علمیه را بوسیله اتصال به مبدأ فعال در ذات او مشاهده مینماید.^{۲۷}

عقل عملی نیز - برحسب مراتب استکمالی خود - دارای چهار مرتبه است: نخستین مرتبه «تهذیب ظاهر» است که دستیابی بدان بوسیله بکار بستن شریعت الهی و آداب و سنن نبوی میسر میگردد. دومین مرتبه «تهذیب باطن و تطهیر قلب» است که دستیابی بدان بوسیله پیراستن ظلمات حاصله از اخلاق و ملکات ناپسند و نیز خواطر شیطانی میسر میگردد. سومین مرتبه «تنویر باطن و قلب» است که دستیابی بدان بوسیله صور علمیه و معارف حقه ایمانی میسر میگردد. چهارمین مرتبه «فناء نفس از ذات

۲۴. همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۴۳۷ - ۴۳۶.

۲۵. همان، ص ۴۳۸.

۲۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

۲۷. همان، ص ۲۴۷.

۲۸. همانجا.

خود» است که دستیابی بدان با بازگرداندن توجه و التفات از غیر حق بسوی حق و ملاحظه کبریا و ملکوت او میسر میشود.^{۲۹}

اما باید دانست مرتبهٔ اخیر که نهایت سیر الی الله سالک است از مراتب خاصی برخوردار است: مرتبهٔ نخست فنا در فعل الهی است (توحید افعالی) بدین نحو که سالک صدور همه افعال را از خدا دانسته و فعل خود را در میان نمیبیند. عرفا برخلاف متکلمین مراتب سه‌گانهٔ توحید (ذاتی و افعالی و صفاتی) را از اقسام توحید نظری ندانسته و آنها را از اقسام توحید عملی و فناء فی الله دانسته‌اند و از این مقام که عارف به خواست خود تمام افعال را در اختیار مبدأ نخستین قرار میدهد و او را منشأ افعال میداند به «محو» تعبیر نموده‌اند. مرتبهٔ دوم فنا در صفات الهی است (توحید صفاتی) بدین نحو که سالک مظهري میگردد برای تجلی صفات حق و نیز متخلق به خلق و خوی الهی میشود. عرفا از این مقام به «طمس» تعبیر نموده‌اند. مرتبهٔ سوم فنا در ذات الهی است (توحید ذاتی) بدین نحو که سالک نه تنها فعل و صفت استقلال برای ذات خود قائل نیست، بلکه ذات خود را نیز مندک در ذات حق میداند. از این مقام که اوج فنا است و هیچ دوئیتی در آن متصور نیست عرفا به «محق» تعبیر نموده‌اند.^{۳۰}

در جمع‌بندی اجمالی از مطالبی که تاکنون دربارهٔ انسان، نفس و نیز قوای منطوقی در آن بیان شد میتوان گفت: با توجه به چند اصل مبنایی در حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، بساطت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری وجود (سیر اشتدادی و استکمالی وجود)، از دیدگاه ملاصدرا سالک طریق وجود، نفس است؛ بطوریکه از وجود، در وجود، با وجود، و به وجود در حال سیر است.

بهره‌مندی نفس از کمالات وجودی، بسته به شدت و ضعف مرتبه وجودی آن دارد. بدین شکل که نفس انسانی با وجود داشتن قوای نفس نباتی و نفس حیوانی از لحاظ قوای مختصه خود یعنی قوهٔ عالمه و عامله در ابتدای پیدایش خود در جسم در نهایت ضعف بسر میبرد تا آنکه مرتبه به مرتبه بر بهرهٔ وجودی آن بر حسب کمالات مکتسبه افزوده میشود تا متناسب با سه قوهٔ ادراکی خویش (حس، خیال و عقل)، از سپهر سه عالم متناظر با آنها یعنی عالم حس و عالم خیال منفصل و عالم عقل گذشته و همانند مفارقات عقلی میگذرد، مفارقاتی که عدم وابستگی به جسم و جسمانیات، حقیقت وجودی آنها را تشکیل میدهد. بنابراین، در اندیشهٔ ملاصدرا میتوان از سه‌گونه انسان حسی، انسان مثالی و انسان عقلی با وجود عوالم و نشأت متعدد سخن بمیان آورد. غایت سیر استکمالی نفس پس از طی مراتب و درجات متعدد از جانب عقل نظری رسیدن به درجه عقل مستفاد و از جانب عقل عملی رسیدن به فناء فی الله و بقاء یافتن به بقای اوست.

۴. حریت و حکمت در اندیشهٔ ملاصدرا

از آنروی که ملاصدرا حکمت نظری را دارای تقدم و اهمیت نسبت به حکمت عملی برشمرده و حتی حکمت عملی را نیز بعنوان ابزاری برای رسیدن به غایت حکمت نظری در نظر گرفته، متصف شدن به ملکه حریت که در ذیل حکمت عملی بدان پرداخته میشود، منوط به شناخت نظری نسبت به نفس و منافع و مضرات آن است، چراکه بدون این شناخت

۲۹. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۴۳؛ همچنین ر. ک: همو،

المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۵۹.

۳۰. نجفی افرا، معاد در فلسفهٔ صدرایی، ص ۲۷ و ۲۸.

رسیدن به عدالت و رعایت حدوسط در تمایلات قوای نفسانی امکانپذیر نیست که خود این امر (عدالت)، لازمهٔ حریت نفس است از تمایلاتی که در پی به بند کشیدن آن و ارضاء هر چه بیشتر خود هستند.

نفس انسان همچون معجونی است از صفات اخلاقی که بازگشت آن صفات به چهار منشأ بنامهای «بهیمی»، «سبعی»، «شیطانی» و «ملکی» است. صفاتی چون «شهوة، شره، حرص، فجور» منشأ بهیمی، صفاتی چون «حسد، عداوت، بغض و کینه» منشأ سبعی، صفاتی چون «مکر، خدعه، حيله، تکبر، غرور، حب جاه، فخر فروشی، برتری طلبی» منشأ شیطانی و صفاتی چون «علم، پاکی و طهارت» منشأ ملکی دارند. خلاصی از ظلمات حاصله از سه منشأ نخستین جز به نور هدایتی که برخاسته از شرع و عقل است امکانپذیر نیست.

صفات همچون «شهوة» و «شره» - که منشأ بهیمی دارند - نخستین صفاتی هستند که در دوران کودکی در نفس پدید می‌آیند. پس از آنها صفاتی چون «معادات» و «مناقشه» که منشأ سبعی دارند، در نفس پیدا میشوند. سپس از منشأ شیطانی، نخست صفاتی چون «مکر» و «خدعه» در نفس پدید می‌آیند، بنحوی که نفس تحت سیطره آنها، بر آن میشود تا باکیاست خود بهیمیت و سبعیت را هر چه بیشتر به سمت طلب دنیا و برآوردن شهوت و غضب بکشاند و در ادامه، صفاتی چون «کبر» و «عجب» و «فخر فروشی» و «برتری طلبی» ظاهر میگردد. و در پایان بعد از پدید آمدن این صفات که همگی از جنود شیطان محسوب میگردند عقل که از احزاب خداوند و از جنود ملائک است به هنگام بلوغ در نفس آشکار میشود تا بوسیلهٔ آن، نور ایمان

آشکار گردد.

نیروهای شیطانی نفس، پیش از پدید آمدن نیروی عقل، قلب را تسخیر نموده و بر آن استیلا یافته‌اند. نفس نیز بدانها الفت گرفته و بدنبال ارضاء تمایلات آنهاست تا اینکه نور عقل وارد قلب میشود و درگیری بین آن دو شکل میگیرد. اگر نیروهای شیطانی بر انسان مستولی شوند - همانگونه که در ابتدا هم استیلا داشتند - هنگام حشر، انسان همراه با ابلیس و نیروهای آن محشور میشود و اگر عقل بتواند به نور علم و ایمان نیروهای شیطانی را مسخر خود سازد هنگام حشر، انسان در زمرهٔ ملائک محشور میگردد.^{۳۱}

حکمای اسلامی نفس ناطقه را مدبر بدن دانسته‌اند، بدینسان که نطفهٔ انسانی وقتی به نهایت استوا و اعتدالش در عناصر ترکیبی برسد مستحق آن است که واجد نفسی گردد که آن را تدبیر نماید.^{۳۲} تدبیر یعنی اتخاذ شیوهی صحیح و مناسب در برخورد با مسائل مورد مواجهه که بدون علم و حکمت امکانپذیر نیست. این امر بر عهدهٔ برترین قوهٔ نفس ناطقه یعنی قوهٔ عاقله است که با بهره جویی از حکمت بتواند نفس را در مسیر سیر تکاملی خویش قرار دهد. اگر قوهٔ عاقله انسانی در صحت و سلامت باشد و نفس نیز تحت سیطره کامل قوای حیوانی درنیامده باشد، حکمتی که در تدبیر قوای حیوانی بکار خواهد بست، برآورده نمودن تمایلات آنها در حد اعتدال است چراکه سرکوب نمودن تمایلات برخاسته از قوای حیوانی به همان اندازهٔ آزاد گذاشتن آنها در ارضاء تمایلات زیانبار خواهد بود. ثمرهٔ این نحو ادارهٔ تمایلات، که بدور از افراط و تفریط است، بی‌اثر نمودن

۳۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعة، ج ۹،

ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۳۲. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۲۸.

■ ملاصدرا به فعلیت رسیدن نفس انسانی و داشتن حیات طیبه را منوط به نور معرفت و حکمت دانسته است. وی کسانی را که از معرفت و حکمت اعراض نموده‌اند بمصداق آیه کریمه «نَسُوا اللَّهَ فأنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» در زمره زیانکارانی میدانند که چون خداوند را فراموش کرده‌اند، خداوند نیز آنها را به فراموش نمودن نفسشان مبتلا کرد.

تأثیر این قوا و متأثر و منفعل شدن نفس است بدون اینکه آنها سرکوب شوند یا آزاد بحال خود رها شوند. در راستای همین اتخاذ شیوه حکیمانه نفس ناطقه در برابر قوای حیوانی و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خویش است که نفس به صفت وجودی «عدالت» دست می‌یابد.

در این رویکرد نه تنها قوای حیوانی بر نفس حاکمیت نخواهند داشت، بلکه این نفس است که با تدبیر حکیمانه خویش آنها را تحت سیطره درآورده و از اداره آنها بدین نحو، به نفع خود در جهت ارتقاء یافتن و رسیدن به کمال نوعی مورد انتظار بهره میجوید.

تدبیر صحیح نفس نسبت به امور مربوط به بدن که از وظایف عقل عملی محسوب می‌گردد مستلزم داشتن معرفت صحیح نفس نسبت به خود (انفس) و جهان پیرامونی وی (آفاق) است.

ملاصدرا به فعلیت رسیدن نفس انسانی و داشتن حیات طیبه را منوط به نور معرفت و حکمت دانسته است. وی کسانی را که از معرفت و حکمت اعراض نموده‌اند بمصداق آیه کریمه «نَسُوا اللَّهَ فأنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ»^{۳۳} در زمره زیانکارانی میدانند که چون

خداوند را فراموش کرده‌اند، خداوند نیز آنها را به فراموش نمودن نفسشان مبتلا کرد^{۳۴}.

منظور وی از معرفت و حکمت، شناخت حقایق وجودی امور است که در راستای تأمل در آفاق و انفس و مواهب حضرت حق تعالی بمثابه آیه: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^{۳۵} میسر میشود. در بیانات حضرت ابراهیم (ع) آنجا که فرمود: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى»^{۳۶} و حضرت محمد (ص) که فرمود: «رَبِّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، تقاضای رؤیت حکمت وجودی امور، بخوبی مشهود است^{۳۷}.

وی سعادت و شقاوت را نیز براساس مقدار بهره معرفتی نسبت به مراتب مختلف وجود توجیه و تبیین مینماید بطوری که بالاترین سعادت و شقاوت را سعادت و شقاوت عقلی در مقایسه با سعادت و شقاوت حسی و مثالی دانسته است^{۳۸}.

ذکر این نکته در شناخت رویکرد معرفتی و حکمی ملاصدرا خالی از فایده نیست که معرفت از منظر وی تنها «شناخت مفهومی» نیست – اگرچه این نوع معرفت نیز به نوبه خود حایز اهمیت است – بلکه او معرفت را از سنخ وجود دانسته که با کل هستی آدمی درگیر است و عالیترین نوع آن در اتحاد یا وحدت بین عالم و معلوم متجلی می‌گردد. از همین روست که انسان را سالک طریقی دانسته که از عقل شروع شده و به عقل نیز ختم میشود و برای همین،

۳۳. حشر، ۱۹.

۳۴. همان، ج ۱، ص ۴۴۳.

۳۵. بقره، ۲۶۹.

۳۶. بقره، ۲۶۰.

۳۷. همان، ص ۴۴۱ و ۴۴۲.

۳۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعة، ج ۹،

ص ۱۶۳.

سخن از سفرهای چهارگانه بمیان آورده است.

نیاز نفس به حواس بدن در ابتدای سیر خود بخاطر این است که بواسطه آنها نفس صاحب خیالات صحیحی شود تا از آنها، معانی مجرد را استنباط نماید و بوسیله آن معانی مجرد، متفطن شود و نسبت به عالم خود، مبدأ خود و معاد خود، تنبه حاصل نماید. چراکه تفتن به معارف در ابتداء نشأت نفسانی جز بواسطه حواس امکانپذیر نیست. از همینروست که گفته شده: «من فقد حساً فقد علماً» پس حواس اگرچه در ابتدای سیر نفس بسوی کمال خود سودمند است ولی در انتها نه تنها سودمند نیست، بلکه بازدارنده هم هست.^{۳۹}

ملاصدرا حریت را امری مشکک دانسته بطوریکه هر قدر علاقه بدنی نفس ضعیف گردد، حریت آن تقویت میگردد و هر قدر علاقه بدنی آن تقویت گردد، حریت آن ضعیف میشود و عبودیتش نسبت به شهوات^{۴۰} بیشتر میگردد.^{۴۱} وی نفس شریف را نفسی دانسته که در حکمت و حریت شبیه مبادی مفارقه میگردد.^{۴۲} حاصل حکمت، احاطه نفس بر معلومات و حاصل حریت، تجرد نفس از مادیات است. تمامی فضایل و رذایل اخلاقی - با وجود کثرت عددی - به حکمت و حریت و نیز مقابل (اضداد) آن دو، برمیگردد.^{۴۳} در حکمت شبیه مفارقات گشتن یعنی همان جهانی عقلی شدن و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و مشاهده حقایق امور در عقل فعال است، در حریت شبیه مفارقات گشتن یعنی همان فنا شدن در حق و بقا یافتن به بقای او که اوج حریت است.

جمع‌بندی

چنانکه ملاحظه کردیم اساس سعادت انسان در اندیشندگی و خردورزی یا استکمال نفس در قوه

■ انسان در پرتو عبودیت نه تنها از اسارت‌های متعارف در بند شهوت و غضب رهایی پیدا میکند، بلکه در پرتو مواجهه با حقیقت مطلق، حریت به معنی تام آن را در یک سیر وجودی و فکری به تجربه درمی‌آورد. لذا ملاصدرا نه تنها عبودیت را معارض با حریت نمی‌بیند، بلکه خالصترین تجربه حریت را فقط در پرتو عبودیت حقیقت مطلق ممکن و میسر میداند.

عقل نظری و وصول به حکمت نظری است و حریت در شکل حقیقی خود در دنیای اندیشه رخ مینماید. انسانی که از لحاظ اندیشه در اسارت باشد، هیچگاه نخواهد توانست، آزادگی و حریت را تجربه کند او به تمام امور دینی و شرعی نیز به دیده زنجیرهای بیشتر بر وجود خود خواهد نگریست، لذا عبودیت در چنین افرادی با حریت در تعارض خواهد بود. اما انسان در پرتو اندیشندگی، وجود خود را گسترش میدهد و حقیقت خود را بسان تمام هستی میگستراند. اندیشندگی ورود به دنیاهای جدید را برای انسان فراهم میکند، در نتیجه موجب توسع در هستی آدمی میشود. انسان در پرتو تعالی اندیشه، خود را رو بسوی حقیقت مطلق و رهایی از قیود حقیقی میبیند، لذا عبودیت انسان نه تنها قیدی بر وجود او نخواهد بود، بلکه راهنمای انسان بسوی حق مطلق خواهد بود.

۳۹. همان، ۱۷۰.

۴۰. منظور از شهوات تنها شهوت جنسی نیست، بلکه مطلق مشتتهای نفس است که مربوط به امور دنیوی و آنچه بدان متعلق به آن است میشود.

۴۱. همان، ص ۱۱۸.

۴۲. همان، ص ۱۱۶.

۴۳. همان، ص ۱۱۸.

■ ملاصدرا حریت را امری مشکک دانسته بطوریکه هر قدر علاقه بدنی نفس ضعیف گردد، حریت آن تقویت می‌گردد و هر قدر علاقه بدنی آن تقویت گردد، حریت آن ضعیف می‌شود و عبودیتش نسبت به شهوات بیشتر می‌گردد.

عبودیت حق، عشق به حقیقت مطلق و رهایی از قیود حیوانی و این جهانی است. حریت در معنای متوسط خود همان رهیدن از مغلوبیت نفس در مقابل تمایلات قوای غضبیه و شهویه بواسطه نور قوه عاقله در قوه عامله است، بطوریکه دیگر نه تنها نفس مقهور و مغلوب و عبد آنها نیست بلکه توانسته به برکت قوه عاقله بر آنها فرمان براند و از آنها در جهت مسیر استکمالی خویش استفاده نماید. حریت در معنای عالی خود عین عبودیت الهی است و آن همان رهیدن از هر آنچه غیر حق و فناء شدن در حق است؛ همچون قطره‌یی که در دریای بیکران لایتناهی حق غرق گشته و خلق و خوی او را یافته است. در نتیجه انسان در پرتو عبودیت نه تنها از اسارت‌های متعارف در بند شهوت و غضب رهایی پیدا میکند، بلکه در پرتو مواجهه با حقیقت مطلق، حریت به معنی تام آن را در یک سیر وجودی و فکری به تجربه در می‌آورد. لذا حکمای اسلامی از جمله ملاصدرا که سخت تحت تأثیر عرفای بزرگی چون ابن عربی بودند، نه تنها عبودیت را معارض با حریت نمی‌بینند، بلکه خالصترین تجربه حریت را فقط در پرتو عبودیت حقیقت مطلق ممکن و میسر میدانند.

منابع

شرح المصطلحات الفلسفیه، انتشارات مجمع البحوث

- الإسلامیة، چاپ اول، مشهد، ۱۴۱۴ ق.
- بغدادی، ابو البركات، المعبر فی الحكمة، ج ۲، انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، اصفهان، ۱۳۸۷.
- تهانوی، محمد علی، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ۱، چاپ اول، انتشارات مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶ م.
- جرجانی، السید الشریف علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰.
- رازی، فخر الدین، المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، ج ۲، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۱ ق.
- شهرزوری، شمس الدین، رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳.
- صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، ج ۱، انتشارات الشركة العالمیة للكتاب، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- ملاصدرا، الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۳.
- ، الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۳.
- ، الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۲.
- ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوكیه، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۲.
- ، المبدأ والمعاد، ج ۲، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، زمستان ۱۳۸۱.
- ، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، چاپ دوم، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
- ، مفاتیح الغیب، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- ، مفاتیح الغیب، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- مجلسی، محمد تقی، بحار الأنوار، ج ۲، انتشارات موسسه الوفاء، بیروت، لبنان، بیتا.
- نجفی افرا، مهدی، معاد در فلسفه صدرایی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ۱۳۹۲.