

نسبت کمال عقلانی (اتحاد با عقل فعال) با کمالات اخلاقی از نظر ملاصدرا

سید مرتضی حسینی شاهرودی*

عظیمه پورافغان**

چکیده

نقش علم و عمل در رسیدن انسان به کمال و سعادت حقیقی، ازجمله مباحث قابل تأمل است که در نظام فکری ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد. عبارات صدرالمتهلین، نشان می‌دهد که غایت آفرینش، وصول انسان به مرحله کمال عقلانی و مرتبه عقل مستفاد است که اتحاد با عقل فعال را دربر دارد و عقل عملی ممد و زمینه‌ساز آن است. در حالی که با تعمق در مجموعه نظام تفکر صدرایی و با نگرش به مبانی ایشان، به نظر می‌رسد این دو یک هویت واحد هستند که نفس انسان در حرکت جوهری، به طی مراحل آنها، متناظر با یکدیگر می‌پردازد به گونه‌ای که به تلازم و اتحاد معرفت و فضیلت می‌توان اذعان کرد. در مجموع، اهمیت و ارتباط دو سویه هر کدام از دو جنبه غیر قابل انکار است و هیچ‌یک به تنهایی قادر به ایصال انسان به سعادت حقیقی نیستند.

کلیدواژه‌ها: کمال عقلانی، عقل فعال، عقل عملی، سعادت.

۱. مقدمه

از نظر ملاصدرا خیر و سعادت و کمال، وجود و همچنین شعور و ادراک به وجود است. وجودها در کمال و نقص متفاوت هستند. پس هر زمانی که وجودها اتم و از عدم خالص‌تر باشند، کمال و سعادت برتر و بالاتری دارند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۹/۱۲). با تأمل در

* استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد shahrudi@um.ac.ir

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

poorafghan18@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲۸

عبارات ایشان به نظر می‌رسد، وی کمال حقیقی و سعادت واقعی را سعادت و کمال عقلانی می‌داند. از نظر ایشان انسان دارای قوای متعدد است (قوای شهویه، غضبیه، حواس ظاهر و باطن، عاقله) که این قوا در نتیجه حرکت جوهری نفس و تکامل وجودی انسان حاصل می‌شوند. هر کدام از قوا، در طلب لذت خاص خویش است. لذت و خیر هر قوه، ادراک امر ملائم با طبع و جوهر آن است و الم و شر آن قوه، به ادراک امر متضاد و منافر با طبعش بازمی‌گردد. در نتیجه، لذت هر یک از حواس پنج‌گانه، ادراک متعلق محسوس آن‌هاست و لذت غضب در انتقام است. در میان قوا، هر کدام وجودش قوی‌تر و کمالش برتر و مطلوبش ضروری‌تر و باداوم‌تر باشد، لذتش شدیدتر است. از آن‌جا که قوه عاقله، از لحاظ وجودی قوت بیش‌تر و کمال برتری دارد پس بالاترین درجه کمال را دارد و سبب تعادل بین قوای انسان می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

نکته قابل تأمل در این‌جا این است که از نظر ملاصدرا عقلی بودن سعادت و کمال بر بحث لذت مبتنی است و نزد او همواره این دو بحث با یکدیگر گره خورده‌اند. هنگامی که ماهیت و تعریف لذت را در نظام تفکر صدرایی جست‌وجو می‌کنیم درمی‌یابیم که ملاصدرا لذت را بر مبنای ادراک امر ملائم با طبع تعریف کرده است؛ و در تعریف لذت نیز مولفه اساسی ادراک را داخل کرده است. اهمیت ادراک و شعور در تفکر صدرایی تا حدی بالا است که در ردیف خود وجود قرار گرفته است. بنابراین نه تنها مایه سعادت و کمال حقیقی انسان است، از ارکان اصلی و مبانی و عناصر اصلی آن به‌شمار می‌رود.

فهم صحیح نظریه ملاصدرا در باب علم و ادراک، علاوه بر تبیین گستره این ادراک، علت اهتمام وی در این زمینه را مشخص می‌سازد. آیا با وصول به نهایت درجه ادراک عقلانی، کمال نهایی برای انسان حاصل می‌شود؟ در این صورت جایگاه کمالات اخلاقی را در دیدگاه صدرالمتألهین چگونه تبیین می‌شود؟ به عبارت دیگر، اگر در تفکر صدرایی، رسیدن قوای عقل نظری به مرتبه اعلی وجودی خود، انسان را به کمال حقیقی می‌رساند تأکید فراوان بر کسب کمالات اخلاقی و تقویت عقل عملی در مسیر کمال انسان، چگونه تبیین می‌شود؟ آیا این‌ها، دو بخش از وجود انسان هستند که مکمل یک‌دیگرند یا یکی اصل و دیگری فرع است یا شق سوومی برای آن‌ها متصور است؟

۲. تبیین معنای ادراک و مراتب تکامل آن در تفکر صدرایی

برخی از فلاسفه، هم‌چون مشائیان، علم را کیف نفسانی می‌دانند؛ در واقع ایشان علم را از حالات نفسانی برشمرده‌اند که عارض بر نفس می‌شود. بنابراین رابطه مدرک و مدرک،

ارتباط عرض با موضوع است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۰). ولی از نظر صدرا، علم نه تنها عارض وجود، بلکه خود نحوه‌ای از وجود است و مانند وجود، بدیهی و واضح است و لذا نمی‌توان برای آن، تعریف حقیقی ارائه داد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۲۷۸). نگرش ایشان به علم نو و بی‌سابقه بوده است؛ بر این اساس، علم چیزی جز هستی حاضر در نفس نخواهد بود، چراکه صورت ذهنی نیز به تبع هستی در نفس حضور دارد.

بنابراین در دیدگاه صدرایی علم عبارت است از حضور صورت شیء نزد مدرک؛ یعنی صورت علمی که معلوم بالذات است، بالفعل نزد نفس حاصل می‌شود و بلکه خود شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار وجودی او می‌شود (همان: ۹/۹۹). متناسب با این دیدگاه، ایشان اتحاد مدرک و مدرک را از قبیل اتحاد ماده و صورت می‌داند. همان‌گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می‌شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گرو اتحاد نفس با صورت عقلی است (همان: ۳/۳۱۷). حتی به‌کاربردن واژه «اتحاد» هم از باب محدودیت عالم الفاظ است و بهتر این است که بگوییم صور علمی ادراکی عین خود نفس و فعلیت نفس هم همان عین علوم و آگاهی و دانش مکتسبه، می‌شود. با این تقریر، می‌توان گفت بحث اتحاد عاقل و معقول صرفاً بحثی پیرامون ماهیت علم و عقل نیست، بلکه در واقع، وجود عاقل با وجود معقول متحد شده و شدت وجودی او افزایش می‌یابد و با این اشتداد وجودی، حرکت در مسیر کمال تحقق می‌یابد.

همچنین ادراک نیز دارای مراتبی است که بنابر اتحاد عاقل و معقول، هرچه مدرکات قوی‌تر باشد، مرتبه تکاملی برتر است. در دیدگاه صدرایی که مبتنی بر «النفس فی وحدته کل القوی» است مسلم است که نحوه ادراک نیز به گونه‌ای نو تبیین می‌شود. در تبیین، مشائیان قائل به اختلاف قوا بودند. مراتب ادراک را به این شکل بیان می‌کردند که ادراک ابتدا توسط قوای حسی حاصل می‌شود، بدین نحو که معلوم خارجی از راه حواس توأم با فعل و انفعالات خاص به انسان منتقل می‌شود و صورت علمی در مرتبه ادراک حس مشروط به حضور ماده و اعراض تشخیص‌دهنده است و خود نیز پدیده‌ای مادی است. در مرتبه تخیل همه صورت‌های محسوس مادی در ذهن حضور می‌یابد اما بدون ماده خارجی؛ یعنی صورت محسوس باز هم تلطیف بیش‌تری یافته و به مجرد نسبی می‌رسد. در مرتبه تعقل که علم به ماهیات و مفاهیم کلی است، صورت خیالی باز هم مجردتر از خصوصیات فردی و شخصی شده و طوری در ذهن حضور می‌یابد که بر افراد بسیار قابل انطباق است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/۷۴). در چنین تبیینی، در تمام مراحل ادراک، از مرتبه حسی تا عقلی، نفس هیچ‌گونه تغییر و تحول ذاتی و جوهری پیدا

نکرده و بر حال خود ثابت و باقی است و فقط صور مرتسم در ذات نفس، از مرحله‌ای به مرحله بعد، انتقال و تحول می‌یابند.

در حالی که ملاصدرا، در همه انحاء ادراکات، اعم از حسی و خیالی و عقلی، قائل به تجرد است و علاوه بر آن، مطابق دیدگاه ایشان، در تمامی مراتب ادراک، مدرک واقعی نفس است و قوای نفسانی صرفاً جنبه اعدادی دارند و نفس را مستعد می‌کنند تا نسبت به آن امور حالت مصدریت داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۰). از نظر ایشان، نفس با حرکت جوهری خود، از عوالم وجودی حس و خیال می‌گذرد و وارد عالم عقل می‌شود. در واقع در تفکر صدرایی، تغییر و تحول و استحاله و به عبارت بهتر، حرکت در جوهر نفس است نه در صور مرتسم در ذات؛ زیرا نحوه وجود اشیای مادی، که با عوارض مادی آمیخته است، نحوه وجود امر محسوس است و محال است چنین امری به امر معقول تبدیل شود. بنابراین، هنگامی که ما مشاهده می‌کنیم حقیقتی به صورت وحدانی و مجرد از ماده، در قوه عاقله وجود و ظهور پیدا کرده است و از طرف دیگر به صورت مادی و همراه با عوارض و به صورت جزئی، در حواس پنج‌گانه ظاهر شده است، این‌گونه تبیین می‌کنیم که حرکت صورت از مرحله محسوس بودن به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است (همان: ۳/ ۳۶۵؛ ۸/ ۳۶۸-۳۶۹). ایشان بر مبنای حرکت جوهری، به تبیین چگونگی ادراک نفس در تمامی مراتب ادراک می‌پردازد.

در ابتدای خلقت، نفس از جمیع صور خالی و عاری است ولی استعداد ادراک جمیع معقولات را دارد. عقل در این مرتبه، قوه محض است و جوهریت آن هم‌چون هیولی است و به همین دلیل آن را «عقل هیولانی» نامیده‌اند، لذا در این مقام، نفس برای معلومات، ماده، و معلومات صورت محصل آن محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۱۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۴۳).

در مرحله بعد، چون نفس تحول جوهری یافته است و از قوه به فعل خارج شده است معقولات اولیه را که اوائل العلوم یا علوم اولیه نامیده‌اند درک می‌کند، این ادراک معانی اولیه برای ادراک معقولات ثانی و معانی کلی، ماده و زمینه هستند. از آن جهت که این صورت‌های معقول، اولین کمالاتی است که نفس به علت بالقوه بودن، واجد آنها شده است آن را عقل بالملکه نامیده‌اند (همان). ملاصدرا در مقام تمثیل، عقل بالقوه را هم‌چون صنعتی می‌داند که همه انسان‌ها استعداد کسب آن را دارند و عقل بالملکه هم‌چون صاحب آن صنعت است که ملکه آن حرفه و صنعت در او حاصل شده و کارها را راحت و بدون مشقت انجام می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۳۱)؛ به عبارت دیگر، مرتبه عقل بالملکه

عبارت است از مرتبه‌ای که نفس بدیهیات را اعم از تصورات و تصدیقات تعقل می‌کند و در واقع نفس در این مرحله از مرتبه عقل هیولانی گذر کرده و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات بدیهی، آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. این مرتبه از نفس را از این رو عقل بالملکه می‌گویند که معقولات بدیهی برایش حاصل شده است و استعداد انتقال از آن‌ها به معقولات نظری در نفس، ملکه شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/۳۰۶).

در مرحله سوم که عقل بالفعل نامیده شده است، حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهی در نفس در مرتبه عقل بالملکه، موجب تفکر درباره مسائل نظری می‌شود. در واقع خود نفس به اندیشه درباره آن‌ها می‌پردازد تا بدین وسیله معقولات جدیدی را فرا گیرد که برای او کمالات ثانی است. این کمالات ثانویه در واقع سعادت حقیقی انسان است که به وسیله آن‌ها حیاتی بالفعل یعنی حیاتی علمی و عقلی نصیب او می‌شود؛ حیاتی که در آن نیازی به ماده و آلات و قوای بدنی ندارد. این مرحله از نفس را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که توانایی آن را دارد که تمام معقولات اکتسابی خود را بدون زحمت و فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند؛ بدین معنا که آن معقولات اکتسابی، ملکه ذهن فرد شده‌اند. حصول این مقام و مرتبه در اثر تکرار مطالعه معقولات و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۰-۲۷۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۰۶).

چهارمین مرحله، عقل بالمستفاد است که انسان بعد از عروج فکری و تحصیل اقتدار برای ادراک کلیات دارای قوت بصیرت معنوی می‌شود و به عقل فعال که خارج از این عالم است و مبدأ خروج عقول از قوه به فعل است متصل می‌شود. به عبارت دیگر هر گاه عقل بالفعل، نه از طریق مشاهده صور معقولی که در ذات دارد، بلکه از طریق اتصال به مبدأ فعال و اتحاد با عقل کلی، معقولات خود را مشاهده کرد به مرتبه عقل بالمستفاد رسیده است؛ لذا ملاصدرا اشاره می‌کند که عقل بالمستفاد، عقل بالفعلی است که در مشاهده معقولات، از امری خارج از ذات، یعنی عقل فعال، استفاده می‌کند و به همین جهت است که آن را عقل بالمستفاد می‌خوانند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۰۶). این مرتبه‌ای است که سیر صعودی عالم در قوس صعود که به واسطه حرکت جوهری وجود تحقق می‌یابد، بدان منتهی می‌شود؛ یعنی مشاهده معقولات و اتصال با مفارقات. وصول انسان به مرتبه عقل مستفاد، غایت مطلوب آفرینش انسان و حرکت جوهری وجود اوست. از آن‌جا که غایت آفرینش در این جهان طبیعی و موجودات حسی، خلقت انسان بوده است، می‌توان گفت که غایت آفرینش جهان محسوسات، رسیدن انسان به مرتبه عقل مستفاد است. به گفته

ملاصدرا: «فإنَّ الإنسانَ من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۲۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۳).

بنابراین از بیانات ملاصدرا چنین برمی آید که رسیدن به چنین مرحله‌ای به منزله رسیدن به کمال حقیقی و غایت آفرینش انسان است، اما آنچه محل تأمل است این است که سیر اخلاقی انسان در این میان چه جایگاهی دارد و این دو چه نسبتی با یکدیگر دارند. قبل از پرداختن به این مسئله، بیان مختصر نحوه اتصال و اتحاد با عقل فعال، ضروری به نظر می‌رسد.

۳. اتصال معرفتی و اتحاد با عقل فعال

بنابر اعتقاد مشائیان، عقل فعال از حیث هستی‌شناسی، آخرین عقل از عقول طولی است که مجرد تام بوده و از نفس انسان مستقل است و عقل فعال به کمک افلاک، هیولا و صورت را صادر می‌کند و نیز ادراکات انسانی فقط از طریق اتصال به این موجود مجرد تام حاصل می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۹۵؛ ابن سینا، ۲۰۰۷: ۶۷).

با توجه به آثار صدرا، رأی ایشان در این زمینه قابل تأمل است؛ طبق برخی بیانات، ایشان عقل فعال را مرتبه‌ای از نفس معرفی می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۲۶-۴۶۱)؛ و طبق برخی دیگر، عقل فعال را مستقل از نفس و قائم بالذات می‌دانند (همان: ۳/۱۲۷؛ ۹/۱۴۰) و گاهی هر دو دیدگاه در بیانات ایشان به چشم می‌خورد (همان: ۹/۱۴۰-۱۴۴). به نظر می‌رسد که این اختلاف تعابیر حاکی از کیفیت ادراک و حصول صور عقلی در فکر صدرایی است. آنجایی که عقل فعال مرتبه‌ای از نفس محسوب می‌شود اشاره به رأی ملاصدرا در اتحاد با عقل فعال دارد. ایشان فهم این مسئله را مانند اتحاد عاقل و معقول از افاضات الهی می‌دانند (همان: ۳/۳۳۶).

توضیح این که بنا بر نظر مشائیان، اتحاد با عقل فعال محال است. آنچه هنگام ارتباط با عقل فعال صورت می‌پذیرد اتصال است و فرض رابطه اتحادی در این مورد خلاف واقعیت است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۱۳۵). مراد از اتصال هم در این جا به معنای آن است که دو وجود مجزا باشند و ارتباط خاصی برقرار شود که منجر به عالم شدن می‌شود. به باور ابن سینا، انسان به عقل فعال متصل می‌شود و به قدر استعداد خودش اطلاعاتی را دریافت می‌کند. فقط تا زمان توجه مداوم با عقل فعال، از افاضات آن بهره‌مند می‌شود. اما با قطع توجه نفس و در نتیجه قطع اتصال، بهره‌مندی از افاضات موقتاً خاتمه می‌یابد و

عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه خواهد بود (همان: ۳/ ۹۷). ایشان بر نفی اتحاد نفس با عقل فعال به ذکر دلایلی پرداخته است. خلاصه استدلال شیخ آن است که بنابر اتحاد نفس با عقل فعال یا باید تجزی در عقل فعال را بپذیریم یا باید قائل شویم کسی که با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند به هنگام تصور یک صورت عقلی، باید تمامی معانی و معقولات موجود در عقل فعال را تصور کند و به همه آنها علم داشته کند (همان: ۳/ ۲۷۰-۲۷۱).

صدرالمتألهین در توضیح این دلایل می‌گوید که عقل فعال، یا موجود بسیط، واحد غیر قابل تجزیه است یا امری دارای اجزا و ابعاض. در هر دو صورت اتحاد نفس با آن محال است؛ در صورت اول، چون عقل فعال، واجد همه معقولات است. از این رو در صورت اتحاد نفس با آن به هنگام تعقل یک شیء، باید همه معقولات را تعقل کند و در صورت دوم که به هنگام تعقل، نفس با بعض و یا جزئی از عقل فعال، اتحاد حاصل می‌کند اولاً، مستلزم آن است که عقل فعال، امری قابل تجزیه و تبعیض باشد. ثانیاً، عقل فعال باید اجزای غیر منتهای داشته باشد؛ زیرا معقولات مختلف الحقایق، غیر منتهای اند و از طرفی چون هر یک از این معقولات، به تعداد نفوسی که آن را تعقل و درک می‌کنند، امکان دارد افراد نامتنهائی داشته باشد، مستلزم آن است که عقل فعال، اجزای نامتنهائی داشته باشد مانند صورت عقلانی «انسان» که ممکن است توسط افراد نامتنهائی مورد تعقل قرار گیرد و چون تعقل هر فرد از انسان منوط به اتحاد نفس او با صورتی در عقل فعال است، هر نوع از معقولات باید افراد نامتنهائی داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۳۵-۳۳۶). همان گونه که مشاهده می‌شود این اشکال برگرفته از اشکال شیخ الرئیس در *اشارات* است. صدرالمتألهین با توجه به مبانی دستگاه تفکر خویش به رفع اشکالات ابن سینا می‌پردازد. ایشان در ابتدا چند مقدمه و مطلب را بیان می‌کند:

اول، نفس انسان هنگام درک صورت معقول با آن متحد و بلکه عین آن می‌شود. دوم، عقل (به معنای موجود مجرد) کل الاشیا است، به این معنا که هر کمالی که در عوالم مادون به نحو کثرت موجود است همه در عقل فعال به نحو وحدت و بساطت موجود است، بدون آن که وجود آنها لطمه‌ای به وحدت و بساطت عقل فعال برساند. سوم، وحدت عقل، وحدت جمعی است نه وحدت عددی. تفاوت این دو در این است که وحدت عددی قابل کم و زیاد شدن است و می‌توان برای آن افراد متعدد فرض کرد (صرف فرض کافی است)، در حالی که در وحدت عقلی، تکرار چیزی، بر آن اضافه یا کم نمی‌کند. اگر هزاران بار یک تعقل تکرار شود هرگز بیش تر و بزرگ تر نخواهد شد.

درواقع معقول صرف تعدد ندارد. اگر صد نفر، اسب معقول را تعقل کنند، تعقل هر صد نفر یکی بیش تر نیست.

با توجه به سه مطلب مذکور می توان گفت صور عقلانی موجود در عقل فعال، همه موجود به یک وجودند، نه وجودهای متمایز و متباین؛ یعنی عقل فعال وجود واحد بسیطی دارد که مشتمل بر موجودات کثیره است (مطلب دوم) هنگامی که انسان مراتب کمال عقلانی را طی می کند به بالاترین مرحله یعنی مرتبه عقل بالمستفاد می رسد، این استعداد در او ایجاد می شود که آمادگی ارتباط با عقل فعال را پیدا کند. در این هنگام تعقل و درک یک حقیقت، بنابر اتحاد عقل و معقول با آن حقیقت اتحاد پیدا می کند (مطلب اول) و از آنجا که صورت معقوله تعدد ندارد و به وحدت جمعی موجود است (مطلب سوم)، درواقع همان صورت موجود در عقل فعال در نفس انسان ایجاد می شود. از یکی شدن آنها، تعبیر به اتحاد می شود. پس وقتی مثلاً اسب معقول، ماهیت صرف بوده و تعدد نداشته باشد اسب معقول موجود در عقل فعال و اسب معقول موجود در نفس، یکی خواهد بود و همان گونه که نفس با اسب معقول، اتحاد پیدا می کند با اسب معقول موجود در عقل فعال نیز اتحاد خواهد داشت و چون اسب معقول که در نفس است با نفس متحد است، پس نفس نیز با اسب معقولی که در عقل فعال موجود است، متحد خواهد بود. اما این اتحاد از جمیع جهات نیست؛ بلکه فقط از جهتی است که عقل فعال مشتمل بر اسب معقول است و از این رو نفس، فقط با همین صورت اتحاد پیدا می کند و با معقولات دیگری که موجود در عقل فعال اند، متحد نمی شود (همان: ۳/ ۳۳۶-۳۳۹).

بنابراین با فهم دقیق معنای فوق در اتحاد اشکالات شیخ نیز منتفی می شود. به این صورت که اولاً، همان گونه که کثرت معانی در عقل فعال، موجب تجزیه و انقسام عقل فعال نمی شود، نفوس کثیره هم به هنگام اتحاد با عقل فعال، موجب تجزیه عقل فعال نمی شوند و این اشتباه برای افراد از جهت درک نکردن وحدت عقلانی در عقول و تمایز آن با وحدت عددی است، در حالی که چنین مسئله ای بعید نیست، زیرا هرچند هر نوعی با جنس خود اتحاد دارد و به هنگام تصور نوع، مانند انسان، جنس متحد با آن، حیوان، نیز تصور می شود، اما انواع دیگری، مانند اسب که با آن جنس متحد هستند، تصور نمی شوند و انسان به جهت اتحادش با حیوان، با اسب و حیوانات دیگر متحد نمی شود و انسان، اسب نمی شود. به همان صورت، در عقل فعال نیز حقایق متفاوت با وجود جمعی موجود هستند اما فی حد نفسه، قابل افتراق اند و از سوی دیگر هر نفسی به هنگام تعقل معنایی، فقط با شأنی از شئون عقل فعال متحد می شود، نه با کل شئون و حیثیات عقل فعال. درحقیقت

اتحاد نفس با عقل فعال به معنای اتحاد دو شیء مستقل و جدای از یکدیگر نیست، بلکه نوعی ارتباط است؛ به این معنا که عقل فعال، وجودی برای خود و وجودی برای ما (نفس ما) دارد که از آن تعبیر به وجود رابطی می‌شود و اتحاد نفس با وجود رابطی اوست نه با وجود عینی و نفسی آن (همان).

بنابراین در نگاه صدرالمتألهین، هدف نهایی و مقصود غایی ایجاد عالم جسمانی و کائنات حسی، خلقت انسان است و مقصود غایی خلقت انسان، رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد، یعنی اتحاد با عقل فعال و مفارقات است که در پی آن تمام نظام هستی و خیرات افاضه شده از باری تعالی، همگی در نفس نقش می‌بندند و عالم نفس، عالم عقلی و جهان علمی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۱۵). از آنجا که عقل مستفاد بالاترین درجه عقل نظری است، نقش و اهمیت عقل نظری در رسیدن به کمال از نظر ایشان مشخص می‌شود. ایشان می‌فرماید: «علمی که بدان حقیقت انسانی به کمال رسد، به حسب بخش نظری نفس است که همراه او جاودانه می‌ماند نه به حسب بخش عملی که به هنگام رحلت از دنیا زائل شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۱۶۷). همچنین در جای دیگر اصل و بنیاد سعادت را معرفت دانسته و جهل را اساس هر شقاوتی معرفی می‌کند: «اعلم ان المعرفة اصل کل سعادة و الجهل أس کل شقاوة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۴/ ۴۲۳). وی در تفسیر آیه نورانی «أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه» (زمر: ۲۲) از نور الهی تعبیر به قوه عاقله می‌کند که معانی فراتر از قوای محسوس و متخیل را ادراک می‌کند، چراکه برای فهم حقایق اشیا آفریده شده است و به کمال خاصی می‌رسد که سعادت اصیل، فوق سعادت قوا و غزائز حسی و خیالی و وهمی دربر دارد و آن رسیدن به مرتبه‌ای است که در ذات خویش عالم عقلی شود که در آن کلیه صور و نظام معقول و ... موجود است که در پی آن عبد مطیع و مقرب درگاه الهی می‌شود که مستغرق در مشاهده حسن و خیر و جمال حق مطلق است (همان: ۲/ ۳۳۲).

عنایت به این مسئله که ایشان در جاهای گوناگون به بیان وجوه برتری کمال و لذات عقلی بر حسی پرداخته است و لذت قوای عقلانی را اعلی درجه لذت و کمال می‌داند، نشان از اهمیت نقش جزء نظری در نظام فکری صدرایی دارد. به گفته ملاصدرا از آنجا که وجود قوای عقلانی اشرف از دیگر قوا انسان است. سعادت و کمال آن برتر و لذت بالاتری دارد. اشتغالات انسان به بدن دنیوی سبب می‌شود که این مسئله را درک نکند. وگرنه لذت و سعادت عقلانی قابل مقایسه با لذات حسی نیست؛ چراکه اسباب آن قوی‌تر است و از شدت بیش‌تری برخوردار است. قوت این ادراک بدین جهت است که عقل حقیقت و

جوهر هر شیئی و وجودی که از آن هر خیر و لذتی افزوده می‌شود را ادراک می‌کند، در حالی که حس به ظواهر تعلق دارد و مدرکات آن از جنس اعراض‌اند. علاوه بر آن سعه ادراکات عقلی بیش‌تر است و همه مدرکات عقلی ملائم و مستکمل ذات انسان است. برخلاف لذات حسی که هر محسوسی برای هر حسی گوارا نیست و حس فقط از درک برخی از محسوسات لذت می‌برد؛ چراکه در عالم معقولات، برخلاف عالم طبیعت تضاد و تزاومی وجود ندارد. به عقیده ملاصدرا، زبان از بیان لذات عقلی ناتوان است؛ زیرا لذت عقلی شبیه بهجتی است که حق تعالی نسبت به ذات خود دارد و نیز شبیه لذات مقربین نسبت به ذات و مبدأشان است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۳-۳۶۴).

ایشان پس از برشمردن وجوه برتری لذت و ادراک و کمال عقلانی، به مراتب کمال عقل نظری و بالاترین درجه آن یعنی مرتبه عقل بالمستفاد اشاره‌ای می‌کند و درنهایت می‌گوید: «وقتی که سعادت عقلی را از جهت عقل نظری درک کردی، پس بدان که شرف، فضیلت، زینت، کمال، غبطه و سرور برای نفس به حسب جزء نظری حاصل می‌گردد که جهت ذات و حیثیت هویت نفس است (همان: ۳۶۶). بنابراین ایشان اصل ذات نفس را جزء نظری می‌داند که موجب سعادت انسان است.

درواقع ملاصدرا معتقد است که نفس انسان که سازنده همه حقیقت اوست، وجودی علمی اخروی است و به واسطه علم او به ذات خود و به اشیا، دارای مراتب قوه و استعداد کمال است و کمال خاص نفس ناطقه که اصل و مقوم انسانیت انسان است در آن است که با عقل کلی اتحاد یابد و صورت تمامی وجود و شکل نظام کامل و خیر افزوده شده از مبدأ کل موجودات در او نقش بسته و موجود شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۵۴).

۴. جایگاه کمالات اخلاقی در تفکر صدرایی و نقش آن در رسیدن به سعادت

بر اساس نظرات ملاصدرا با توجه به اشد بودن قوه عاقله از لحاظ وجودی و در نتیجه اشد بودن لذت آن، مرتبه اعلا سعادت انسان نیز عقلی است؛ انسان باید تلاش کند تا با اتصال به عقل فعال، هرچه بیش‌تر از جهان آگاهی یابد. با توجه به آن‌که این تلاش عقلانی که تاکنون بیان شد در حوزه عقل نظری بوده و نفس انسان با طی مراتب عقل نظری به چنین مرتبه‌ای دست می‌یابد، مسئله مورد تأمل در این‌جا این است که طاعات و عبادات و همچنین فضایل و کمالات اخلاقی در حوزه عقل عملی و در رسیدن انسان به سعادت چه نقشی دارند؟

با عنایت به پاره‌ای از عبارات ایشان، به نظر می‌رسد که ایشان هدف اصلی از طاعات و عبادات را طهارت و صفای قلب (نفس ناطقه) می‌داند. طهارت و صفای نفس، حقیقتاً کمال نیست؛ زیرا طهارت و صفا یعنی نداشتن کدورت و این‌ها امور عدمی هستند و امر عدمی کمال نیست. در دیدگاه ایشان، زمانی که این طهارت و پاکی برای نفس حاصل شود، ضمیر انسان آمادگی دریافت معارف را پیدا می‌کند و به واسطه عقل فعال، اشراق نور معرفت به قلب صورت می‌پذیرد که این همان کمال عقل نظری از نظر ملاصدراست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۶). همچنین می‌فرماید: مراد از تمامی طاعات و اعمال جوارح، تصفیه قلب و تطهیر نفس است که جزء عملی وجود انسان را در بردارد. چنانچه پروردگار می‌فرماید: «قد افلح من زکاهها و قد خاب من دسأها» (شمس: ۹-۱۰) و نفس طهارت و صفای قلب کمال حقیقی نیست، چراکه امر عدمی است و امور عدمی از کمالات نیستند بلکه مراد از آن‌ها حصول انوار ایمان یعنی اشراق نور معرفت به الله و افعال و کتب و رسولان الهی و معاد است و این همان مراد از قول پروردگار است که می‌فرماید: «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام ... فهو علی نور من ربه» (انعام: ۱۲۵). درنهایت ایشان شرح صدر را که به واسطه تهذیب نفس حاصل می‌شود، غایت حکمت عملی و نور را غایت حکمت نظری معرفی می‌کند که حکیم الهی جامع آن دو است و چنین کسی مؤمن حقیقی به لسان شریعت است و این همان فوز عظیم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۴۰/۹). بنابراین مطابق با این تعابیر، تأثیر عقل عملی در رسیدن به سعادت، تبعی است و درواقع زمینه‌ساز و شرط رسیدن عقل نظری به کمال است. به اعتقاد ایشان از آن‌جا که عقل عملی جهت تعلق و اضافه به بدن دارد و جزء ذات نفس انسان نیست موجب شرف و کمال حقیقی برای انسان نمی‌شود. چنان‌که می‌فرماید: «و اما ما یحصل لها بحسب جزئها العملی الذی هو من جهة تعلقها بالبدن و اضافتها و نفسیتها ... و ذلک بمجرده لا یوجب الشرف الحقیقی و الابتهاج العقلی» (همان: ۹/ ۱۳۱) و زوال آن به هنگام ارتحال از دنیا نیز به همین جهت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

ایشان برای عقل عملی نیز مراتبی را ذکر کرده‌اند و طی کردن این مراتب را در جهت رسیدن به غایت مطلوب انسانی (مقام انسان کامل) ضروری می‌داند:

۱. تجلیه: تهذیب ظاهر به واسطه استفاده از شرایع الهی و آداب نبوی که در این مرحله انسان به لحاظ ظاهری مقید اعمال شرعی می‌شود؛
۲. تخلیه: تهذیب باطن و پاک کردن قلب از ملکات ظلمانی و خواطر شیطانی؛
۳. تحلیه: آراستن باطن به فضائل و تنویر آن به صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی؛

۴. فنای نفس از ذات خویش و برداشتن نظر و توجه از غیر خداوند و حصر نظر بر او و عظمتش (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۰۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۲۳).
 با توجه به آنچه از عبارت ملاصدرا بیان شد از یک زاویه همه این مراتب سلبی‌اند؛ مرحله تجلیه چون حالت پایداری و استقرار ندارد در مرز عدم است. عدمی بودن مرتبه دوم (تخلیه) و طهارت نفس از رذایل، مسلم است. مرحله سوم نیز با توجه به مرحله متعالی‌تر، دارای سوالی است. همچنین در مرحله نهایی، کناررفتن منیت‌های انسان و غیر، نشان از نوعی سلب دارد. این سوال و اعدام زمینه پذیرش هستی و خیر و جودی را فراهم می‌کنند. اگر با نگرش فوق، ظاهر برخی عبارات صدرالمتألهین مد نظر قرار گیرد، در تبیین جنبه اخلاقی وجود انسان می‌توان گفت شرف و فضیلت نفس، به حسب جنبه نظری آن است و وصول به اعلی درجه آن، سبب حصول کمال نهایی و سعادت حقیقی برای انسان است، چراکه جنبه نظری انسان اصل ذات او را تشکیل می‌دهد. اما جنبه عملی نفس، در ذات نفس داخل نیست و از جهت اضافه نفس به بدن است و نقش یاری‌رسانی و فراهم کردن زمینه برای رشد عقلی را ایفا کرده، خودش فی‌نفسه کمال و سعادت واقعی محسوب نمی‌شود. آنچه به حسب جزء عملی حاصل می‌شود سلامت از محنت و بلا، و رفع ناپاکی و برطرف شدن رذایل و نیز رهایی از عقوبت و عذاب دردناک است و صرف این امور، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نیست؛ هرچند برای آن‌ها که اهل سلامت‌اند، مانند زاهدان و صالحان، موجب گونه‌ای سعادت متناسب با ایشان می‌شود که از آن تعبیر به سعادت وهمی و خیالی شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۳۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۶).

در حالی که با نگرشی عمیق‌تر به نظام تفکر صدرایی، می‌توان گفت که ایشان برای حیث نظری و عملی وجود انسان هویت جداگانه‌ای متصور نیست. در واقع عقل نظری ادراکات مربوط به اوصاف و احکام هستی (هست‌ها و نیست‌ها) و عقل عملی ادراکات مربوط به حوزه ارزش‌ها و خوب و بد (بایدها و نبایدها) را دربر دارد. زمانی که عقل عملی بخواهد در مقام عمل، فعلی را انجام دهد، آمیخته با عقل نظری است. این‌گونه نیست که عقل نظری «قضیه x خوب است» را تأیید کند و سپس عقل عملی بدون درک آن، به انجام فعل بپردازد. آنچه انجام می‌دهد، بر مبنای درک آن حقیقت است. از سویی عقل نظری نیز برای رسیدن به کمال خود، مشروط به طی مراحل عقل عملی است. به عبارت دیگر تا پشتوانه علمی در اعمال انسان وجود نداشته باشد، ظهور آن اعمال در خارج امکان ندارد. چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: با سعه و جودی نفس و با رسیدن به کمال عقلی، بسیاری حقایق برای انسان نمایان شده و مسیر شکوفایی و تزکیه نفس را هموار

می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۱۱۸) و از طرفی همان‌گونه که بیان شد، تا طهارت و تزکیه نباشد، نور معرفت در وجود انسان وارد نمی‌شود.

با توجه به مراتب عقلانی انسان‌ها، درجات تشخیص خوبی و بدی در آن‌ها متفاوت است. ایشان به این اختلاف‌ها اشاره کرده و می‌فرماید: «افرادی که ناقص‌العقل هستند و بهره‌عقلانی کمی دارند، با دانستن آثار شرب خمر باز هم به آن اقدام می‌کنند. اما اگر فردی که عاقل است از این آثار باخبر شود، از انجام این عمل امتناع می‌ورزد، هر چند منعی از جانب شارع به او نرسیده باشد» (همان: ۴/۱۶۱). ایشان در رساله سه اصل، موانع کمال و عوامل صدور بی‌اخلاقی را بیان می‌کند که از جمله آن‌ها قرارگرفتن در مرتبه ناقص‌نفس است؛ یعنی مرتبه‌ای که هنوز انسان به مرتبه نفس ناطقه و عقلانی نرسیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۹۶). بنابراین ایشان جهل انسان را موجب بی‌اخلاقی او می‌داند و با فراترفتن کمالات عقلانی در حوزه نظری، عقل عملی نیز با تسلط بر قوای دیگر (هم‌چون شهویه و غضبیه) به کسب فضایل اخلاقی و کمالات اخلاقی نائل می‌آید. در تأیید این ارتباط دو سویه بازگشت به مبانی تفکر صدرایی، ضروری به نظر می‌رسد. یکی از این مبانی، قاعده «النفس فی وحدته کل القوی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۱) است که به اختصار بیان شد که در دیدگاه صدرایی در تمام مراتب ادراک، حقیقت نفس مجرد است که به ادراک می‌پردازد. یک هویت واحده هست که تمام قوا در آن متحدند. قوه عقل نظری و عملی قابل انفکاک از یکدیگر نیستند. همان‌گونه که در ابتدای بحث آمد، در تفکر صدرایی، علم و ادراک، با وجود و هستی هم‌سنخ است. هرچه بر مراتب ادراک انسان افزوده شود و سعه عقلانی پیدا کند، نفس انسان سعه وجودی و ارتقای وجودی پیدا می‌کند و درواقع با نگاه اصالت وجودی و بر مبنای حرکت جوهری و بر اساس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، مرحله جماد و نبات و حیوان را طی می‌کند تا به مرحله نفس ناطقه می‌رسد. در این مرحله نفس ناطقه واجد قوه مدرکه یا عقل می‌شود که اگر از حیث نظری به آن توجه شود، از مرحله احساسی آغاز کرده و با طی مراتب تخیل و توهم، به مرتبه عاقله می‌رسد که همان مراتب عقل نظری را شامل می‌شود. در عین حال با توجه به همین نگاه اصالت وجودی، همان‌گونه که سعه عقلانی ملازم سعه وجودی است، سعه وجودی انسان نیز، سعه اخلاقی را دربر دارد؛ چراکه وجود نیز هم‌سنخ و ملازم اخلاق است. این‌که ایشان، افعال خلاف اخلاق و رذایل اخلاقی را از نتایج دوری از معدن وجود می‌داند، خود گواه این معناست. چنان‌که می‌فرماید: الغضب و الحرص و ... فمن نتایج الاحتجاب و البعد من معدن الوجود و الصفات الکمالیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۶)؛

صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۲۴۴). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان به تلازم و اتحاد علم و وجود و اخلاق پی برد که بر این اساس اتحاد معرفت و فضیلت را دربر دارد که ناظر به نظریه سقراط در این زمینه است. به عبارت دیگر، عقل نظری و عملی یک حقیقت واحد هستند. زمانی که به یک فعل نظر عمیق می‌شود، این فعل یک حیث بیرونی دارد که به صورت عمل ظهور پیدا می‌کند که در حوزه عقل عملی است و یک وجه درونی دارد که فهم و درک انسان است و در حوزه عقل نظری است. همان گونه که ایشان مسئله دوگانگی نفس و بدن را با جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و حرکت جوهری، حل می‌کند؛ در ارتباط عقل نظری و عملی نیز می‌توان گفت هر چه انسان عقلانی‌تر باشد، اخلاقی‌تر می‌شود، و هر چه اخلاقی‌تر شود به وجود ربطی بودن خود، بیش‌تر پی خواهد برد تا جایی که خود را فقر محض و عین الربط دانسته و تمام وجود را از آن خداوند می‌داند. بر اساس این تحلیل، مراتب عقل نظری و عملی متناظر با یک‌دیگرند؛ اگر در مراتب عقل عملی حیث سلبی وجود دارد، در تمام آن‌ها حیث ایجابی نیز وجود دارد. برای نمونه آنچه در مرحله نهایی عقل عملی مشاهده می‌شود، در مرتبه فنا فی نفس که خود نیز دارای مراتبی است که وارد بحث‌های عرفانی می‌شود، حیث عمل کم‌اهمیت می‌شود و صبغه معرفتی بیش‌تری به خود می‌گیرد. شاید به این دلیل است که گفته شد، جنبه نظری و تعقل، ذات نفس را تشکیل می‌دهد. در حالی که عقل عملی دارای جنبه اضافه و تعلق نفس به بدن است و به همین دلیل کاربردی موقتی دارد و تا زمانی که تعلق نفس به بدن دنیوی وجود دارد، مورد اهتمام قرار می‌گیرد. با ارتقای نفس در سیر مراحل عملی، این تعلقات کم‌تر شده و بیش‌تر حیث معرفتی به خود می‌گیرد.

۵. نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان گفت در حکمت متعالیه، برای رسیدن به سعادت حقیقی، اهمیت اکتساب کمال عقلانی و اخلاقی، در کنار یک‌دیگر، انکارناپذیر است؛ چه در نگرش اول، که عقل نظری و تعقل را اصل می‌داند و عقل عملی را در خدمت آن و به تبع آن، مورد توجه قرار می‌دهد و در نتیجه کمال حقیقی را رسیدن عقل نظری به مرحله نهایی آن و اتصال به مفارقات و قرب الهی می‌داند و چه در نگرش دوم که با تعمق و عنایت در مبانی نظام تفکر صدرایی، این دو قوه، دو حیث از یک هویت واحد هستند که نفس انسان در سیر حرکت جوهری با طی مراتب آن دو، به کمال عقلانی و اخلاقی متناظر با یک‌دیگر دست می‌یابد، ارتباط دو سویه میان آن دو غیر قابل انکار است و هیچ‌کدام

به تنهایی نمی‌توانند انسان را به سعادت حقیقی برسانند و حکیم الهی جامع هر دوی آن‌هاست و او مؤمن حقیقی در زبان شریعت است که این همان فوز عظیم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۴۰).

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، قم: البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء الالهيات*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *رسالة احوال النفس*، پاریس: دار بیبلیون.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۰). *رسالة سه اصل*، تهران: دانشگاه تهران.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *مبدأ و معاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتيح الغيب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسير القرآن الكريم*، ج ۲ و ۴، قم: بیدار.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *كسر الاصنام الجاهلية*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۲ ق). *شرح الهداية الاثرية*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۳ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶). *نهاية الحكمة*، تعلیقه غلام‌رضا فیاضی، ج ۳، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
- لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶). *شرح رسالة المشاعر*، قم: بوستان کتاب.

