

جایگاه تعالیم و حیانی در تبیین وجودی انسان نزد ملاصدرا

عبداله صلواتی*

چکیده

اغلب معارف و حیانی در فلسفه به مثابه فرع و مؤید لحاظ می‌شود، اما در حکمت متعالیه این معارف از آغاز تا انجام به عنوان رکن پژوهش، فیلسوف را همراهی می‌کند. حکیم حکمت متعالیه گاهی در طرح مسأله، زمانی در برهان و برخی مواقع در رهیافت خویش وامدار آیات و روایات است و در دوره‌ای فلسفه‌اش به موقعیتی رهنمون می‌شود که فارغ از معارف و حیانی در تبیین پدیده‌ها کارآمدی خود را از دست می‌دهد. این جستار درصدد آن است که بیان کند ملاصدرا به مثابه فیلسوف مسلمان در مقام معرفت به انسان و در امتداد نگرش وجودی خویش به انسان و طرح انواع انسانی با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی نگاه فلسفی به انسان را تعالی بخشیده است.

کلید واژه‌ها: شناخت انسان، کثرت نوعی انسان، تعالیم و حیانی، نگرش وجودی، ماهیت انسان.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی

طرح مسأله

این مقاله در پی آن است که چگونه شناخت انسان ممکن است؟ چگونه نفس افزون بر مقام نفسیت، به حسب ذات قابل شناخت است؟ چرا ملاصدرا در شناخت انواع انسانی به تعالیم وحیانی متوسل می‌شود؟ در پاسخ به این سؤالات، مباحث زیر قابل طرح است:

امکان و مراتب شناخت انسان

نزد ملاصدرا حقیقت همه اشیاء جز ذات الهی (الشیرازی، ۱۳۸۴، ۲۵-۲۳؛ همان، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۲۷)، از دو طریق شهودی و حصولی شناختنی است؛ دو طریق یاد شده دو مرتبه تشکیکی معرفت‌اند. به این بیان که شناخت حصولی اشیاء، معرفتی ضعیف و شناخت حضوری و شهودی درجه عالی معرفت است (همان، ۱۳۶۸، ج ۱، ۵۳؛ ج ۹، ۱۸۵). هریک از طرق مذکور نیز واحد مشکک هستند؛ یعنی در علم حصولی، با فزونی دست‌یابی به لوازم، وجوه و آثار شیء، آن شیء بهتر شناخته می‌شود و در علم شهودی با ارتقای وجودی فاعل شناسایی و تجلی اسمای کلی‌تر، شناخت کامل‌تری از شیء محقق می‌گردد. بنابراین انسان نیز همانند دیگر حقایق امکانی قابل شناخت است. گفتنی است شناخت انسان، ذو مراتب است نه شناختی واحد، برابر و مشترک؛ و مراتب وجودی نفس، متناظر با مراتب شناخت نفس است؛ به این بیان که نفوس انسانی بهره‌ای متفاوت از وجود دارند و به حسب مرتبه وجودی‌شان، معرفتی به خود دارند که متفاوت از معرفت‌شان، در مراتب پیشین و پسین است. تفاوت مراتب وجودی انسان‌ها نیز به نحو تفاوت تفاضلی یا تباینی پیشین یا پسین خواهد بود. ملاصدرا در باب امکان شناخت انسان و ذومراتب بودن آن می‌نویسد:

اکثر مردم نزد نفس خود حضور تام ندارند بلکه کثرت اشتغال به امور بیرون از نفس و شدت التفات به محسوسات و فرو رفتن در دنیا، آنها را از توجه به ذات باز می‌دارد و از اقبال به آن و بازگشت به کنه حقیقت نفس دچار فراموشی کرده است. پس آنها فقط ادراک ضعیفی از ذات خود و التفات اندکی بدان دارند؛ از این‌رو از پاره‌ای صفات خاص نفس و آثار منشعب از آن غفلت می‌کنند. بلکه وجود نفسی غیرکامل که تعلق شدید به بدن و مشتتهیات آن دارد، در نهایت ضعف و قصور است. از آن‌جا که ادراک این نفوس از ذات خویش، عین ذات آنهاست (و ذات آنها در غایت ضعف است) پس

ادراک آنها نیز در نهایت خفاء و سستی است، لذا آنها از نفس خود غفلت کرده و لوازم، خواص و آثارش را نمی‌شناسند. اما نفوس نوری، کامل و قوی که بر قوای نفس و جنود آن قاهر هستند، به ذات نفس، صفات، قوا و جنود آن علم دارند (همان، ج ۲، ۲۲۹-۲۲۸).

شایان توجه است که مراتب شناخت نفس را به عنوان تمام حقیقت انسان می‌توان از منظر دیگری مورد بررسی قرار داد. به این بیان که مرحله نخست شناخت انسان، شناسایی ماهیت اوست؛ معرفتی که در بسیاری از مباحث علم‌النفسی فیلسوفان مشایی به چشم می‌خورد. این که نفس مزاج نیست، بدن نیست بلکه مجرد است و دارای قوایی مرتبط. نفس انسانی در شناخت ماهوی یاد شده، متواطی است و در همان آغاز، مجرد عقلانی دارد. همچنین در شناخت مذکور، نفس، وحدت عددی دارد یعنی در قوای خویش حاضر و ساری نیست و مشتمل بر کل حقایق و موجودات هم نیست.

اما با تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، مرحله بالاتری از شناخت یعنی شناخت وجود نفس انسانی شکل می‌گیرد. در این شناخت، صیوروت و تطوّر انسان مطرح بوده و آغاز نفس از طبیعت و انجام آن انسان کاملی است که تا تعیین ثانی پیش رفته است. در راستای نگرش وجودی به انسان، مرحله سوم شناخت رقم می‌خورد که در آن رب النوع انسانی به عنوان تمام حقیقت انسان مطرح می‌شود.

در مرحله چهارم، اسمای الهی به عنوان فصل حقیقی اشیاء از جمله انسان طرح می‌شود (همان، ۱۳۶۶، ج ۶، ۱۲۵). از این مرحله می‌توان به شناخت عرفانی انسان یاد کرد چنان که به تصریح ملاصدرا حد وسط عارفان در شناخت حقایق امور، اسمای الهی است (همان، ج ۲، ۲۹). در مراحل شناخت از شناخت وجودی تا شناخت اسمایی، نفس دارای وحدت جمعی و سعی است که بر پایه آن در عین حفظ مرتبه ذات و ساحت تجردی، در بدن و قوای نفس، حضور و سریان دارد و در مرتبه‌ای به نام انسان کامل، به نحو بالفعل مشتمل بر کل حقایق می‌شود (همان، ۱۳۸۶، ج ۱، ۳۲-۳۳؛ ج ۲، ۸۹۳-۸۹۱).

نفس به مثابه امر شناختنی به حسب ذات و مقام نفسیت

ملاصدرا در موضعی نفس انسانی را به حسب فعل و انفعال و تعلق به بدن، یعنی مقام نفسیتِ نفس، تحدیدپذیر و به لحاظ بساطت نفس غیرقابل تحدید می‌داند (همان، ج ۸، ۶). درحالی‌که وی در مواضع دیگر تنها از نفس به لحاظ فعل و انفعالش سخن نمی‌گوید و از وحدت جمعی و کل‌الاشیاء بودن به عنوان یکی از ویژگی‌های بساطت نفس بحث می‌کند (همان، ۱۳۴ و ۲۲۳-۲۲۰؛ همان، ۱۳۸۴، ۱۳۲). همچنین صدرالدین شیرازی در اسرارالآیات، از حصر نظر فلاسفه به مقام نفسیت نفس، یعنی ارتباط آن با بدن و حیثیاتی چون مدرکیت و مدبریت، در شناخت حقیقت روح و ماهیت نفس انتقاد می‌کند (همان، ۱۳۸۴، ۱۴۷).

در رفع تعارض یاد شده می‌توان گفت ویژگی‌هایی چون وحدت جمعی و کل‌الاشیاء بودن به منزله تحدید نفس به شمار نمی‌رود، بلکه با آنها فقط می‌توان تعریف رسمی به دست داد نه تعریف حدی. بنابراین در قلمرو علم حصولی، نفس به حسب ذات و مقام بساطت قابل تعریف حدی نیست اما این امر به منزله انکار مطلق تحدید نفس نیست. چون حدود منحصر در جنس و فصل نیست (همان، ۱۳۶۶، ج ۴، ۴۶) و از آنجا که در حکمت متعالیه، وجود، فصل حقیقی اشیا است و وجود به مثابه حقیقت اشیا، صرفاً به مشاهده شهودی شناخته می‌شود، با علم حضوری شهودی و فارغ از حد ماهوی می‌توان به تحدید وجودی اشیا از جمله نفس انسانی دست یافت. بنابراین حتی اگر در نگرش ماهوی، امکان تعریف حدی نفس وجود داشته باشد، در نگرش وجودی، تعریف حدی به تعریف رسمی مبدل می‌شود. به دیگر سخن، مفاهیم جنسی و فصلی که در نگرش ماهوی به منزله تعریف حدی و داخل در محدود و ذاتی آن به شمار می‌رود، در نگرش وجودی، بیرون از عمارت وجود و از لوازم آن محسوب می‌شود (همان، ۱۳۶۸، ج ۱، ۳۹۳-۳۹۲).

بنابراین می‌توان دو ویژگی تحدیدپذیری و تحدیدناپذیری نفس را به حسب شیوه حصولی شناخت دانست؛ یعنی در محور علم حصولی، صرفاً می‌توان نفس را به حسب لوازم و آثاری چون فعل و انفعال شناخت اما در محور یاد شده، شناخت وجودی نفس به عنوان شیء بسیط امکان‌پذیر نیست و شناخت وجودی، تنها در محور شهود ممکن خواهد بود. به دیگر سخن هرگاه ملاصدرا از مطلق امکان شناخت نفس و تحدیدپذیری آن سخن می‌گوید ناظر به علم

شهودی است و هنگامی که از ناشناختنی بودن نفس و تحدیدناپذیری آن سخن می‌راند حصر نظر به علم حصولی دارد، یعنی تنها با علم حصولی نمی‌توان نفس را در مقام ذات شناخت. ملاصدرا به دشواری شناخت نفس معترف بوده و به اختلاف آرای اندیشمندان در باب نفس نیز به درستی آگاه است. او دشواری مذکور و اختلاف آراء در شناخت نفس را صیوروت‌های نفس و در نتیجه پیدایش انحیایی از مقامات و نشئات برای نفس می‌داند؛ به این بیان که نفس برخلاف دیگر موجودات عالم، اعم از طبیعی، نفسی و عقلی که برخوردار از هویت معلوم و منحصر در درجه وجودی معینی‌اند دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئات پیشین و پسین است. همچنین ملاصدرا معتقد است فیلسوفان پیش از او تنها نفس را به حسب ارتباط آن با بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن شناخته‌اند؛ در حالی که شناخت مذکور مختص انسان نیست و حیوان نیز به همین نحو شناخته می‌شود. افزون بر آن به نظر ملاصدرا نهایت شناخت فیلسوفان سابق، صدور احکام و ویژگی‌هایی چون تجرد نفس و بقای نفس پس از مفارقت از بدن بوده است. در حالی که با این ویژگی‌های محدود نمی‌توان نفس را شناخت و حصر نظر در آن مستلزم اشکالات فراوانی است (همان، ج ۸، ۳۴۴-۳۴۳).

اقوال اخیر ملاصدرا را می‌توان مؤید دیگری بر تحدیدپذیری نفس به حسب آثار نفس در علم حصولی و تحدیدناپذیری آن به حسب وجود در علم حصولی دانست و این که ملاصدرا در انحصار تحدیدپذیری نفس در قلمرو آثار (فعل و انفعال، ادراک و تحریک)، ناظر به میراث فلسفی پیشینیان است؛ بنابر آن که موضع فلسفی آنها فاقد نگرش وجودی و شهودی به نفس و غافل از تحول مدام نفس بوده است. اما با غیبت کاستی‌های مذکور در حکمت متعالیه، انحصار تحدیدپذیری نفس در محور ذات از بین رفته و نفس در دو قلمرو آثار و ذات تحدیدپذیر و شناختنی می‌شود.

شناخت انواع انسان با تکیه بر معارف وحیانی

در فلسفه مشایی اشیاء در قلمرو طبیعت دارای جایگاه ثابت است و تحول در حدود و تغییر در ماهیت آنها راه ندارد. انسان نیز از حکم یاد شده مستثناء نبوده و همواره در نوع واحدی قرار دارد و از حد خویش خارج نمی‌شود. در چنین فضای ثابت و لایتغیر به نظر می‌رسد تعریف اشیاء به سهولت امکان‌پذیر باشد. اما ابن‌سینا به تفصیل از صعوبت و شاید دست نیافتنی بودن

حقایق اشیاء خبر می‌دهد. او تعلیم می‌دهد که غالباً فصول در تعاریف از زمره مفاهیمی هستند که از لوازم و امارات فصل حقیقی است و فصل حقیقی، شناختنی نیست و در صورت شناسایی، تعبیر از آن مشکل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۲۴۰؛ التعليقات، ۳۴). بر همین اساس ابن‌سینا اختلاف در تعیین ماهیات اشیاء را چنین تبیین می‌کند که هر اندیشمندی به لازمی از لوازم شیء پی برده و به مقتضای آن حکم می‌کند و دیگری بنا بر لازمی دیگر آن شیء را می‌شناسد (همان، التعليقات، ۳۴). شایان توجه است که خواجه نصیرالدین طوسی عدم وقوف بر حقایق اشیاء را تنها در محور حقایق و طبایع موجودات ارزیابی می‌کند نه در بستر حقیقت معقولات؛ به این بیان که با عدم وقوف بر حقیقت معقولات، دانش بشری متزلزل می‌گردد و لذا با نفی و اثبات نمی‌توان به زیربنایی‌ترین اصل معرفتی یعنی امتناع اجتماع نقیضین حکم نمود. بنابراین از نظر خواجه گفتار ابن‌سینا در این باب تنها حاکی از بیان دشواری تحدید است (طوسی و قونوی، ۱۴۱۶، ۱۰۱).

تعیین نوع و قلمرو تعریف آن در حکمت متعالیه وضعیت پیچیده و دشوارتری به خود می‌گیرد؛ به این بیان که اشیاء طبیعی به ویژه انسان، حدود خویش را درهم می‌شکنند و در خلقت اطواری خویش، مراتبی از هستی را طی می‌کنند. بنابراین افزون بر دشواری تعریف و تعیین قلمرو نوع در حکمت مشاء، اشتداد وجودی انسان به صعوبت تعریف آن می‌افزاید و لذا وجود واحد انسانی مراتبی از هستی را دارا شده و هر مرتبه‌ای دارای قلمرو خاصی است و به تعبیری در نوع خاصی قرار می‌گیرد. در این باب فیلسوفان وجودی چون هایدگر و سارتر بر این عقیده‌اند که انسان هیچ ماهیت ثابتی که از پیش اعطاء شده، ندارد (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ۶۷) و اصل نخست آگزیستانسیالیسم بیان می‌کند که بشر، چیزی نیست جز آنچه از خود می‌سازد (Sartre, 2007, 22).

ملاصدرا بر پایه اصول و قواعدی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و قاعده بسیط الحقیقه انسان را در قوس نزول و صعود برخوردار از کینونت‌های طبیعی، مثالی و عقلانی و اسمایی می‌داند. به دیگر سخن انسان ملاصدرا از مجرد برزخی، عقلانی و فوق عقلانی بهره‌مند است. همچنین انسان ملاصدرا، وجودی در حال تحول به دو حرکت وجودی اضطراری و حرکت وجودی ارادی است که ایستایی و حد یقف ندارد (الشیرازی، ۱۳۸۴، ۸۴ و ۸۸-۸۷ و ۱۵۸ و ۱۶۲؛ همان، ۱۳۷۵، ۷۴ و ۷۸ و ۸۸-۸۷ و ۹۰ و ۹۷). از این‌رو در حکمت متعالیه با آغاز تبدل وجودی، وحدت نوعی

متواطی انسان جای خود را به تفاوت تفاضلی یا تباینی انسان می‌دهد و انواع و مراتب متفاوت انسانی شکل می‌گیرد (همان، ۱۳۸۴، ۱۳۹ و ۱۴۳؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ۴۳۲-۴۳۱).

اینک پرسش فراروی ما این است که شناسایی این قلمروها و انواع و تبیین آن چگونه امکان‌پذیر است؟ چگونه می‌توان با واژگان کلی و محدود فلسفی آنها را بیان کرد؟ به نظر می‌رسد با تأکید بر تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت و ویژگی‌های آنها می‌توان به پرسش مذکور پاسخ داد. به این بیان که ماهیت و صفات وجودی اموری‌اند که می‌توانند مرتبه و حدود یک وجود را تعیین کنند؛ چنان‌که ملاصدرا شناسایی وجود را از دو شیوه مشاهده شهودی و آثار و لوازم وجودی همچون ماهیات و صفات وجودی ممکن می‌داند. البته تأکید می‌کند که شناخت وجود از طریق آثار و لوازم، معرفت ضعیفی است (همان، ۱۳۶۸، ج ۱، ۵۳). شاید همین ضعف شناختی شیوه دوم او را بر آن داشته است تا در موضعی دیگر اصل شناخت وجود را منحصر در معرفت شهودی بداند (همان، ج ۹، ۱۸۵).

به هر روی صفات وجودی به دو گونه اعتباری و غیراعتباری تقسیم می‌شوند؛ اوصاف اعتباری مثل تجرد، حدوث، امکان و اوصاف غیراعتباری همانند علم، قدرت و حیات. علاوه بر آن ملکات انسانی نیز از اوصاف وجودی به شمار می‌روند و هر صفت وجودی از آن حیث که وجودی است کمال محسوب می‌شود با این تفاوت که برخی صفات وجودی سبب زوال دیگر کمالات اختصاصی نفس‌اند و برخی دیگر سبب برتری و شرافت نفس می‌گردند. صفات وجودی گسترش‌دهنده نفس، فضایل قوه عاقله انسان و اضداد آنها رذایل به شمار می‌روند (همان، ج ۴، ۱۱۵) و از آن‌جا که ملاصدرا معتقد به اتحاد عاقل و معقول است ملکات انسان می‌توانند به عنوان اوصاف ذاتی وجود و در درون عمارت وجود قرار گیرند و به عنوان اصول منوع، انسان‌ها را از یکدیگر متمایز نمایند.

حکما تعریف اشیاء و نوعیت آنها را در مدار ماهیت مطرح کرده و تصریح می‌کنند «التعریف للماهیه و بالماهیه» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ۱۹۱) یعنی امر تعریف شده و تعریف، امر ماهوی هستند. در همین راستا ابن‌سینا معتقد است: حد حقیقی، از مقومات ماهیت شکل می‌گیرد نه از شرایط

و مقومات وجود؛ از این رو خداوند به عنوان افاده کننده وجود اشیاء در حد اشیاء واقع نمی‌شود^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۲۸، ۴۴). در بادی نظر، ماهیت به عنوان معرفتی مطمئن تلقی می‌شود که می‌تواند سهم درخوری در شناسایی اشیاء از جمله انسان داشته باشد. اما بر پایه نگرش وجودی، دیگر ماهیت تأمین کننده ذات و حقیقت شیء نیست؛ از این رو اگر با ادق معانی در پی تعریف انسان برآییم و به درستی اجزای حدی آن را برشماریم به نحوی که هیچ شرطی از شرایط تعریف از جمله جامعیت و مانعیت را فروگذار نکنیم از حقیقت وجودی به نام انسان سخن نگفته‌ایم، بلکه از حواشی و لوازم حقیقت انسان بحث کرده‌ایم.

ملاصدرا امتناع حصول تعریف حدی را بنابر اصالت وجود، ناشی از امتناع حصول وجود در ذهن دانسته است. او در حد ماهوی، مفاهیم کلی ذاتی منتزع از وجود را ذاتی ماهیت و مفهوم محدود معرفی کرده و در حد وجودی، مفاهیم مذکور را در قیاس با وجود به عنوان لوازم مطرح نموده است و بنابر آن که این لوازم اگر چه خارج از وجودند اما حاکی از وجود و معرف آن‌اند؛ لذا وجود به وسیله آنها تحدیدپذیر است، هر چند ملاصدرا موافق با ابن‌سینا (همان، ۳۷) معتقد است: ارزش معرفتی تحدید به این لوازم کمتر از تحدید به اجزای ماهوی نیست (الشیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۳۹۳-۳۹۲؛ ج ۲، ۳۶؛ ج ۳، ۱۳۳).

اما در نگرش وجودی باید برای شناسایی قلمرو انسان چاره‌ای دیگر اندیشید. به دیگر سخن در فلسفه‌های سنتی برای شناسایی موطن وجودی هر شیء و مرتبه آن از ماهیت و مقولات منطقی استفاده می‌شد اما هیچ الزامی در بین نیست که در معرفت به مرتبه اشیاء به ماهیت حصر نظر شود. همان طوری که اشاره شد می‌توان در ورای ماهیت، با اوصاف وجودی، به تعیین مرتبه وجودی و حدود آن پرداخت. اما در بهره‌گیری از اوصاف وجودی در شناسایی قلمرو انسان با دو مشکل مواجهیم:

۱ - دقیقاً در برابر این دیدگاه، عارفان مسلمان به ویژه پیروان مکتب ابن عربی قرار دارند که معتقدند: حد مشتمل بر ظاهر و باطن است و خداوند، باطن امور است بنابراین خداوند در حد انسان و حد هر محدودی مأخوذ است و بدون ذکر حق، حد، کامل نخواهد شد (جندی، ۱۳۶۱، ۲۹۲؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ۴۱۴ و ۴۲۰)

کلیت؛ شناسایی یک فرد انسانی به موجودی دارای تجرد برزخی یا تجرد عقلانی و فوق عقلانی^۱ بسیار کلی است در حالی که وجود انسانی مراحل متعدد بی‌شماری فراروی دارد و درون تجرد برزخی یا عقلانی نیز اطواری مطرح است.

اشتراک؛ معرفت به قلمرو وجود انسانی با ویژگی‌هایی چون آگاهی، اراده و قدرت، مشترک بین بسیاری از انسان‌هاست و به یک معنا حکایت از امر مشترک بین همه وجودات دارد؛ چنان‌که ملاصدرا در مواضع گوناگون به سریان صفات وجودی از جمله علم و حیات به همه مراتب هستی اشاره می‌کند.

شاید بتوان گفت اصل تشکیک، صفات یاد شده را از جنبه اشتراکی به شأن اختصاصی راه می‌نماید؛ به این بیان که هرچند همه برخوردار از علم هستند اما علم مراتب دارد یکی آگاه و دیگری آگاه‌تر است. افزون بر آن می‌توان بر اساس تمایز علم بسیط و مرکب به امر اختصاصی رهنمون شد؛ با این توضیح که هرچند همگی دارای علم‌اند (مثلاً علم به حق تعالی دارند)، همه انسان‌ها تجرد (مثلاً تجرد برزخی) دارند اما به این علم و تجرد آگاه نیستند و عالم کسی است که به درجه علم مرکب یعنی علم آگاهی و تجرد آگاهی دست یافته است. به نظر ملاصدرا نفوس ضعیف که به شدت التفات به حواس دارند و متوغل در دنیا هستند اوصاف غیراعتباری خویش را بسیار ضعیف ادراک می‌کنند اما نفوس قوی که مسلط بر قوای خویش‌اند اوصاف مذکور را به قوت می‌یابند (همان، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۲۷)^۲.

محور دیگر برای اختصاصی نمودن ویژگی‌ها، جنبه کیفی آنهاست که از سه طریق می‌توان بدان پرداخت:

۱ - برخی از شارحان حکمت متعالیه از مرتبت وحدت حقه‌ی حقیقه و وحدت عددی نداشتن نفس و مقام لایقی آن و اینکه نفس انسانی مقام معلوم ندارد به تجرد فوق عقلانی و تجرد از ماهیت یاد کرده‌اند و آن را از اخص خواص انسان در حکمت متعالیه معرفی کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر بنگرید: (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ۱۱۴۳؛ همان، ۱۳۷۱، ۷۵۰).

۲ - شایان ذکر است ابن سینا در التعلیقات (ص ۳۰) بین آگاهی طبیعی و آگاهی کسبی تفاوت قائل می‌شود؛ شعور انسان به ذات خویش، بالطبع است و آگاهی بالطبع بالفعل و دائمی است. اما آگاهی به شعور انسان به ذات خود، نیازمند اکتساب است.

الف. میزان سرعت در انتقال از معقول به معقول دیگر: انسانی مدت‌ها زمان لازم دارد تا از راه تفکر از مقدمات معلومی به معلوم جدید راه یابد اما انسانی دیگر به سرعت و پی‌درپی از یک آگاهی به آگاهی دیگری دست می‌یابد.

ب. ادراک عقلیات صرف بر اساس انیات یا مفهومات و ماهیات: یکی از دریچه مفهوم به امور آگاه می‌شود و دیگری با راهیابی به هویت و انیت اشیاء از طریق حضور به معرفت اشیاء ناآل می‌شود.

ج. تقدم یا تأخر آگاهی به حد وسط و آگاهی به مطالب: نزد نفوس عادی، نخست مطالب تعیین می‌یابند و سپس نفوس یاد شده در پی تحصیل حد وسط برمی‌آیند اما نفس قدسی نخست، حد وسط را می‌یابد و سپس به نتیجه مطلوب رهنمون می‌شود (همان، ج ۳، ۳۸۶).

بنابر اصل اتحاد عاقل و معقول، صفات و ملکات وجودی انسان از همسایگی نفس به درون عمارت آن راه می‌یابد و به تعبیر ملاصدرا نه به عنوان عرض که به صورت‌های جوهری بلکه ذوات مستقل، متمثل و فعال در نفس درمی‌آیند (همان، ۱۳۸۴، ۱۹۶). در این حالت، صفات و ملکات وجودی انسان به مثابه فصل عمل می‌کند و انواعی از انسان‌ها را در صورت‌های متنوع پدید می‌آورند.

بنابراین اگر بر اساس ماهیت، صفات وجودی انسان و ملکات برخاسته از علم و عمل بخواهیم قلمرو وجودی انسان را تعیین کنیم به انواع گوناگونی می‌رسیم که از آن جمله‌اند: انسان متعارف: وجودی که برخوردار از حیات، اراده، احساس، آگاهی و تجرد برزخی است، کسانی که ملکاتی از خیر و شر کسب نکرده‌اند (همان، ۲۰۷)؛

انسان ملکی: وجودی که برخوردار از حیات، اراده، احساس، آگاهی و تجرد عقلانی است و به تعبیری تحت سیطره قوه عاقله است؛

انسان شیطانی: وجودی که برخوردار از حیات، اراده، احساس، آگاهی تجرد برزخی بوده و در سلطه قوه واهمه است؛

انسان بهیمی: وجودی که برخوردار از حیات، اراده، احساس، آگاهی، تجرد برزخی بوده و مقهور ملکه شهوت است؛

انسان سَبْعِي: وجودی که برخوردار از حیات، اراده، احساس، آگاهی، تجرد برزخی بوده و تحت سیطره غضب است (همان، ۱۰-۱۲؛ همان، ۱۳۶۶، ج ۵، ۴۸؛ ج ۷، ۴۳۱).

به دیگر سخن وجود انسان در حرکت و سفر خویش، با گونه‌های فراوانی از صورت‌ها و انواع همراه است و گویی این انواع، تعبیر آن وجود متحول یا وجود زبان یافته و فهمیده شده از سوی ماست: در مرحله‌ای، آثار سبوعیت به نحو ذاتی و دائمی از این وجود سرمی‌زند که از آن به انسان سبوع یاد می‌کنیم و از این‌جا می‌توان سرّ آیه «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان، ۴۴) را دریافت؛ در منزلگاهی، آثار و کمالات فرشتگان از ذات او منتشی می‌شود که در این هنگام از او به انسان ملک یاد می‌شود و در هیچ‌یک از این تحولات وجودی، حرکت قهقرایی از فعلیت به سوی قوه رخ نداده است بلکه با حفظ فعلیت قبلی، فعلیت جدید کسب شده و با بقای وجود طبیعی انسان، وجود غیرطبیعی خاص شکل گرفته است؛ بنابراین در این نحو از کثرت نوعی، تناسخ محال پدید نیامده است چنان‌که ملاصدرا در این‌باره می‌گوید:

أما التناسخ بمعنى تحول النفس و انتقالها علي سبيل الاتصال من نوع إلى نوع فليس بممتنع،
 كقول الصورة الطبيعية لمادة خلقه الإنسان من الجمادية إلى النباتية و منها إلى الحيوانية و
 منها إلى الإنسانية ثم إلى الملكية و ما بعدها. تناسخ به معنای تحول نفس و انتقال
 پیوسته و متصل آن از نوعی به نوع دیگر ممتنع نیست مثل انتقال صورت طبیعی
 برای ماده خلقت انسان، از جمادی به نباتی و از آن به حیوانی و سپس انسانی و بعد از
 آن به ملکی و آنچه پس از اوست (همان، ۱۳۸۴، ۱۴۸).

انسان‌ها نیز با وجود اخروی و باطنی‌شان محشور می‌شوند و با سلطنت اسم‌الباطن در این نشئه برای برخی از انواع انسانی و در نشئه دیگر برای همگان، صورهای باطنی مذکور، مشهود گشته و «یوم یفر المرء من أخیه» (عبس، ۳۴) نمایان می‌شود.

نکته دیگر آن‌که همان‌طوری‌که انسان به عنوان جنس برای برخی انواع انسانی قرار می‌گیرد، هریک از انواع یاد شده نیز می‌توانند به عنوان جنس مشتمل بر انواعی باشند و همین‌طور ممکن است این روال ادامه یابد که استمرار در جنسیت انواع به سیالیت وجود انسانی باز می‌گردد؛ لذا فرد واحد انسانی، در قلمرویی که جایگاه همیشگی او باشد محدود نمی‌گردد.

بنابراین فلسفه برآمده از نگرش وجودی، به طور محدود در ترسیم کلیات جایگاه وجودی انسان به ما کمک می‌کند. از این‌رو فیلسوف ناچار است تا برای این مسأله چاره اندیشی نماید و به نحو جزئی‌تر و گسترده به تبیین قلمرو وجودی انسان بپردازد. لذا حکیم مسلمانی چون ملاصدرا با مدد از عقل قابل و فرقانی و به مثابه یک فیلسوف نه محدث یا اخباری درصدد برمی‌آید تا در این راستا از دین بهره گیرد. به دیگر سخن انسان نزد اکثر فیلسوفان مسلمان، نوع واحد است و در فلسفه‌های که کثرت نوعی انسان به نحو محدود مطرح است بر پایه مفاهیمی چون نطق، عقل، قوه قدسیه و دیگر قوای انسانی می‌توان انواعی از انسان را مطرح و تبیین کرد اما پرسش این است که در فلسفه ملاصدرا چگونه از انواع بی‌شمار انسانی که دارای درجات بی‌شمار وجودی است می‌توان سخن گفت و آنها را بیان کرد؟

ملاصدرا به مثابه فیلسوف مسلمان در امتداد نگرش وجودی خویش و تکمیل آن در مقام معرفت به انسان و در مقام سیر وجودی انسان به سوی مراتب عالی وجود، از دین، دستورات و تعالیم آن بهره می‌گیرد تا از این رهگذر امکان فراروی انسان به تجرد عقلانی و دیگر ویژگی‌های وجودی حاکمی از افزایش وجودی انسان را فراهم آورد. اسرارالآیات، مفاتیح الغیب، تفسیر قرآن و شرح اصول کافی ملاصدرا، به صورت تفصیلی درصدد تبیین جایگاه وجودی انسان برپایه تعالیم قرآنی و روایی‌اند. چنان‌که بر پایه نظریه اتحاد عاقل و معقول، همه مقامات قرآنی و عرفانی انسان، بیانگر انواع گوناگون انسانی است؛ بنابراین نگاه، در این موضع به انواع انسانی در اسرارالآیات و بیان اجمالی ویژگی‌های آنها پرداخته می‌شود:

خليفة الهی یا پیامبر به عنوان انسان کامل: انسانی که خداوند بدو آموخت او خلیفه خدا در

زمین و برهان بر حق تعالی است (همان، ۱۰۵ و ۱۱۰).

انسان بشری: انسانی که صاحب نفس شده است (همان، ۱۳۱-۱۳۰). شایان توجه است برخلاف فلسفه ملاصدرا که در آن اصطلاح بشر به نوعی حاکمی از نقص و رتبه حدقلی انسان است در عرفان ابن عربی، اصطلاح بشر حکایت از نوعی فضیلت دارد؛ به این بیان که بشر مأخوذ از مباشرت است و خدا انسان را مباشرتاً با دو دست (= صفت) جمال و جلال آفرید در حالی که دیگر موجودات عالم به صفت واحد آفریده شده‌اند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ۹۵۸-۹۵۷).

مسجود ملائک: انسانی که روح الهی بر او افزوده شده است و به عنوان انسان ملکی مورد تکریم فرشتگان قرار می‌گیرد (الشیرازی، ۱۳۸۴، ۱۳۱-۱۳۰). وجود یاد شده، با استکمال ذات به واسطه معرفت کامل و عبودیت تام، از کونین یعنی عالم طبیعت و مثال یا عالم دنیا و آخرت، فراروی کرده و به دیدار الهی نائل گشته است و به همین دلیل در عالم علوی، رئیسِ مطاع و مسجود ملائک است (همان، ۱۲۸-۱۲۷).

نفس مطمئنه: انسانی که با حالت اطمینان عقلی به سوی خدا در حرکت است. او از خدا راضی و خدا نیز از او خشنود است (همان، ۹۴). آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر، ۲۸-۲۷) بدان اشارت دارد.

مقام رضا: انسانی که اختیاری از خود ندارد بلکه اراده‌اش در اراده الهی مستهلک است. این انسان به قضای الهی راضی و فارغ از هر هم و غمی است؛ او همه اشیاء را در نهایت نیکویی و حُسن می‌یابد و شمول رحمت الهی، بلکه وجه باقی حق را در هر شیء مشاهده می‌کند. نزد انسان به مقام رضا رسیده، صورت‌های مألوف و پیشین اشیاء و حتی نفس او تبدیل یافته و زمین به غیر زمین، آسمان‌ها به غیر آنها مبدل گشته و وجود ظلمانی او نیز به وجودی نورانی و پاکیزه از آلودگی جاهلیت تبدیل شده است. بنابراین او در بهشتی است که به وسعت آسمان‌ها و زمین است (الشیرازی، همان، ۲۱۵-۲۱۴).

اهل توکل: انسانی که قدرت خویش را منتفی ساخته است و اساساً حول و قوه‌ای مغایر با قدرت خدا نمی‌یابد؛ آیه «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق، ۳) به این نوع از انسان اشاره دارد. در مقابل آن انسان‌های اهل خذلان وجود دارند «وَأِنْ يَحْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ» (آل عمران، ۱۶۰).

اهل تسلیم: این نوع از انسان‌ها، علم محدود خویش را در بیکران علم حق مضمحل نمودند. آنها هم‌چون ملائکه‌ای که علومشان در علم خدا مستغرق است (الشیرازی، همان، ۲۱۵) ندای «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره، ۳۲) سر می‌دهند.

اهل وحدت: انسانی که وجود خویش را فانی در وجود حق نموده است؛ حقی که موجب و مقوم اشیاست و به نور او هر ظل و فیئی ظاهر گشته است (الشیرازی، همان، ۲۱۵). آیه «لِمَنْ أَلْمَلُكُ

أَيُّومَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر، ۱۶) به این مقام اشارت دارد. از این مقام به فنای در توحید نیز یاد می‌شود. این نوع از انسان‌ها فارغ از مباحث مفهومی به بصیرت یقینی و شهودی به نظام وحدت شخصی وجود راه می‌یابند و توهم موجودیت استقلالی را درهم می‌شکنند و خود و همه اشیاء امکانی را عین‌الربط به حق می‌یابند.

اهل سخط: کسانی که در طریق اهل وحدت و عرفان راه نپیموده‌اند و افعالشان به حسب اراده و به اقتضای طبع بشری انجام می‌شود؛ اراده‌ها و خواهش‌هایی که اگر خدا بخواهد از آنها پیروی کند هر آینه آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آنهاست تباہ خواهد شد (الشیرازی، همان، ۲۱۵). طبیعی است که اهالی این نوع به مقتضیات هوا و طبع‌شان نمی‌رسند و به خشم الهی دچار می‌گردند. این نوع انسانی هیچ‌گاه همانند اهل وحدت و رضا نیستند؛ چنان‌که آیه می‌فرماید: «أَفَمَنْ أَتَعَٰ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبُئِىَ الْمَصِيرُ» (آل عمران، ۱۶۲).

صاحب مقام «لو كشف الغطاء ما ازددت یقینا» (برسی، ۱۴۱۹، ۲۷۹ و ۲۸۱؛ طوسی، همان، ۴۹، الشیرازی، همان، ۱۹۱)، مقربان (الشیرازی، ۱۳۸۴، ۲۰۸)، اصحاب یمین (همان، ۲۰۷)، اهل استقامت (همان، ۱۹۶)، مؤمن، متقی، خیر البریه، صدیقین، شهداء، صالحین، کافر، منافق، شر البریه، اصحاب شمال، مشرک، دروغگوی گناهکار^۱، پست‌تر از چهارپا و وحوش از دیگر انواع انسانی‌اند که در اسرارالآیات بیان شده است (همان، ۱۴۴ و ۱۵۰ و ۱۹۲ و ۲۰۷ و ۲۱۵ و ۲۱۴).

نتیجه

فلسفه‌ای که به کثرت نوعی انسان می‌انجامد و پاره‌ای از مسائل آن مبتنی بر کثرت نوعی انسان است، نه در مقام عقل تأسیسی و مستدل که در ساحت عقل قابل و فرقانی و به مثابه یک فیلسوف از آموزه‌های دینی مدد می‌گیرد بی‌آن‌که فلسفه در دامن کلام و مقومات آن چون شبهه زدایی تنزل یابد؛ بنابر آن‌که تعالیم و حیانی در پی رهیافت وجودی در حکمت متعالیه راه می‌یابند و دقیقاً به همین دلیل در فلسفه صدراپی شاهد حضور حجم عظیمی از آموزه‌های

دینی هستیم. بنابراین حضور گسترده معارف و حیانی برخلاف عقیده برخی بیرون از عمارت فلسفه نیست بلکه تعالی بخش فلسفه و منجی او از پاره‌ای کاستی‌ها و محدودیت‌هاست.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، **الالهیات من کتاب الشفاء**، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- _____ ، **التعلیقات**، چاپ عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمية، بی‌تا.
- _____ ، **منطق المشرقیین و القصیدة المزدوجة فی المنطق**، قاهره: بی‌نا، ۱۹۱۰/۱۳۲۸م.
- الشیرازی، محمدبن‌ابراهیم، **اسرار الآیات**، به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
- _____ ، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- _____ ، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
- _____ ، **رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تحقیق و تصحیح حمید ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- _____ ، **مفاتیح الغیب**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- الطوسی، محمدبن حسن، **آغاز و انجام**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- الشیرازی، محمدابن‌ابراهیم و صدرالدین قونوی، **المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی**، بیروت ۱۴۱۶.
- برسی، رجب، **مشارق انوارالیقین**، چاپ علی عاشور، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
- جندی، مؤیدالدین، **شرح فصوص الحکم**، مشهد: انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۱.
- حسن زاده آملی، حسن، **الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____ ، **عیون المسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
- Sartre, jean- paul, Existentialism is a Humanism, Translated by carol Macomber, edited by John Kulka, Yale university press, 2007.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.