

تأثیر عبادت در تکامل انسان از منظر حکمت متعالیه با تأکید بر آرای ملاصدرا

محمد ابدالی *

رضا نوروزی **

ولی‌الله نقی‌پورفر ***

چکیده

شناخت راه‌های دستیابی به کمال انسانی از دغدغه‌های همیشگی بشر بوده است. لکن پیش از هر چیز باید حقیقت کمال انسانی معلوم گردد تا بتوان راه رسیدن به کمال انسان را نیز شناخت. بر پایه معارف اسلامی، «عبادت» از جمله مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند در سیر تکاملی انسان اثرگذار باشد. اینکه چگونه عبادت می‌تواند در تکامل انسانی تأثیر داشته باشد حقیقتی است که باید با تبیین عقلانی و تفسیر فلسفی ارائه گردد. حکمت متعالیه به‌عنوان یکی از مکاتب فلسفه اسلامی ظرفیت‌های خوبی برای بیان رابطه میان عبادت و تکامل دارد. با تبیین مبانی حکمت متعالیه در ارتباط با این موضوع می‌توان گام مهمی در راستای تبیین رابطه عبادت و تکامل انسان‌ها برداشت. مقاله حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به مبانی ملاصدرا، در این زمینه تلاش خواهد کرد تا بتواند تبیین فلسفی از تأثیر عبادت در استکمال

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه قم

** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم (r.nourouzy@yahoo.com)

*** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹

نفس از منظر حکمت متعالیه ارائه کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هر عملی که از انسان سر می‌زند با او اتحاد پیدا کرده و از شئون وجودی او می‌گردد و این مواجهه به نحو عینیت است. برای این هدف نخست تصویر حکمت متعالیه از کمال انسانی بررسی می‌شود و سپس ارتباط میان آن با عبادت مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها: تکامل، سیر معنوی، تأثیر عبادت، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

۱. مقدمه

شناخت راه‌های دستیابی به کمال انسانی از دغدغه‌های همیشگی بشر بوده است. لکن پیش از هر چیز باید حقیقت کمال انسانی معلوم گردد تا بتوان راه رسیدن به کمال انسان را نیز شناخت. بر پایه معارف اسلامی، «عبادت» از جمله مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند در سیر تکاملی انسان اثرگذار باشد. اینکه چگونه عبادت می‌تواند در تکامل انسانی تأثیر داشته باشد حقیقتی است که باید با تبیین عقلانی و تفسیر فلسفی ارائه گردد.

حکمت متعالیه به‌عنوان یکی از مکاتب فلسفه اسلامی ظرفیت‌های خوبی برای بیان رابطه میان عبادت و تکامل دارد. با تبیین مبانی حکمت متعالیه در ارتباط با این موضوع می‌توان گام مهمی در راستای تبیین رابطه عبادت و تکامل انسان‌ها برداشت. نوشتار حاضر با بررسی مبانی حکمت متعالیه در این باره تلاش خواهد کرد تا بتواند یک تبیین فلسفی از رابطه عبادت و تکامل ارائه کند و با معرفت به چگونگی و نحوه اثرگذاری عبادت در سیر استکمالی نفس انسانی گام مهمی در مسیر رشد و تعالی تربیتی انسان‌ها بردارد.

در منابع دینی برای اعمال انسان آثار و صوری ملکوتی تصویر شده است که برخی دلالت بر حضور خود اعمال در آخرت دارد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۲۲) و برخی اشاره به این حقیقت که قدرت عمل چنان است که عامل را به‌صورت خود درمی‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۳؛ نراقی، ۱۳۰۹، ج ۱: ۴۸) ضرورت ایجاد می‌کند که در رابطه بین انسان و اعمال عبادی او، خواه اثباتی باشد یا تحذیری، این مسئله تبیین شود که این ارتباط بین انسان با اعمالش آیا تا حدی است که به عینیت و اتحاد رسیده و مرتبه‌ای از وجود انسان گردد یا مواجهه‌ای که در روایات بیان شده مواجهه بین دو چیز

است. در تبیین و بررسی رابطه بین عبادت و کمال انسانی این مسئله نیز از مسائل مهمی است که کمتر به صورت مستقل به آن پرداخته شده است.

عدم توجه به مسئله تأثیرگذاری عبادت در تکامل انسان و حرکت در مسیر غیر آن می‌تواند مبدأ معرفت و میل فطری انسان را تغییر دهد؛ لذا تحلیل چگونگی این اثرگذاری از بعد عقلی می‌تواند از جنبه‌های نوآوری در این پژوهش به حساب آید.

عبادت به صورت کلی از ابعاد گوناگون مورد توجه و بحث پژوهشگران و اندیشمندان در کتب مختلف بوده است، اما تا به حال کمتر در چهارچوب فکری و فلسفی خاص بررسی شده است و در بررسی و جستجوی انجام شده اثری که به صورت مجزا به تبیین تأثیرات هستی‌شناختی عبادت پرداخته باشد یافت نشد؛ برای این هدف در نوشتار حاضر نخست تصویر حکمت متعالیه با تأکید بر آرای ملاصدرا از کمال انسانی بررسی شده و سپس ارتباط میان آن مبانی با عبادت از جهت تأثیرگذاری در تکامل انسان مورد واکاوی قرار گرفته است.

۲. تبیین مفهومی تکامل در حکمت متعالیه

۲.۱. تکامل از حیث لغت

این واژه، عربی و دارای معنای مصدری است که از ماده کمال اخذ شده و به معنای «تمام شدن» به کار می‌رود (صفی پور، ۱۳۷۹، ذیل کمل) همان‌طور که طبق تصریح بسیاری از اهل لغت، کمال نیز به معنای تمام است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ذیل کمل). ولی بین تمام و کمال مخصوصاً در مواردی که این دو لغت کنار هم استعمال شده‌اند، فرقی وجود دارد و آن فرق این است که کمال، وصفی است بالاتر از تمام؛ مثلاً «تمام انسان» آن است که اعضایش ناقص نباشد و «کمال انسان» آن است که بعضی از اوصاف حمیده را هم داشته باشد، مثل علم و شجاعت؛ لذا در قاموس آمده «کَمَلَه: أتمّه و أجمله» و در مصباح گفته شده: «"کمل" آن‌گاه گویند که اجزایش تمام و محاسنش کامل باشد» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ذیل کمل). به بیان دیگر اگر همه اجزای لازم در یک شیء موجود نباشد، ناقص است و لذا، وقتی آخرین جزء آن نصب شود و همه اجزاء به پایان رسد، آن شیء به تمامیت می‌رسد؛ درحالی‌که تحقق کمال یک شیء مرتبه‌ای بالاتر از تمامیت است و به بالا رفتن درجات و تعالی معنوی گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۱-۱۴). بنابراین، مراد از کمال

یک موجود، اشتداد وجودی و افزون‌تر شدن آن است و از این‌رو، برخی از حکیمان در تفسیر کمال، دیدگاه بیشتر فلاسفه را بدین‌سان گزارش نموده‌اند: «و أمّا الکمال فالأکثرون فسروه بأنّه حصول شیء لشیء من شأنه أن یکون أن یناسب الشیء و ینلیق به» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۴۵).

۲.۲. تکامل در اصطلاح

تکامل، در اصطلاح فلسفی یعنی خروج شیء از مرحله نقصان و رسیدن به مرحله کمال (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۴). چنان‌که علامه طباطبایی آن را چنین تعریف می‌کند: «تکامل، پذیرفتن و به خود گرفتن کمال است» (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۶۳). در اصطلاحات فلسفی کمال، از سنخ و مساوق با وجود است و نقص، مساوق با عدم و نیستی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۱). باتوجه‌به این نکته، مراد از نقصان در معنای مذکور، یک معنای نسبی است؛ چون به خروج شیء از نقصان حقیقی (که نیستی و عدم محض است)، به مرحله وجود و هستی، تکامل اطلاق نمی‌شود، بلکه تکامل، اشتداد در وجود است که شیء از مرتبه‌ای از وجود که ضعیف است به مرتبه شدید وارد می‌شود؛ بنابراین نقصان مرحله ضعف وجودی و کمال، مرحله شدت وجودی است؛ لذا تکامل یک مفهوم تشکیکی است؛ بدین معنا که شیء متکامل در جریان تکامل، از مرتبه ضعیفه حقیقت واحده به مرتبه شدیده آن وارد می‌شود به‌گونه‌ای که اختلاف حالات شیء متکامل در گذر از این مراتب، تنها در شدت و ضعف آن حقیقت است؛ به بیان واضح‌تر، اختلاف و کثرت این مراتب، در محدوده ذات آن حقیقت است و نه در امری خارج از ذات و این ویژگی برای تشکیکی بودن یک حقیقت کفایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۵۲).

باتوجه‌به این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که تکامل یک مفهوم تشکیکی است، (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۷۳) بدین معنا که شیء، یک‌مرتبه از واقعیتی را داشته باشد، سپس در مرحله بعد همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۷۵).

ملاصدرا باتوجه‌به وجود رابطه علی و معلولی در عالم نیز کمال هر معلولی را علت متقدم به ذات آن معلول دانسته و در مورد موجودی که سیر ارادی دارد علاوه بر اینکه تمامیت وجود هر شیء را برای او کمال می‌داند ادراک علت را نیز به مراتب برای سعادت و کمال شیء مؤثرتر می‌داند؛ زیرا علت‌العلل، کمال مطلق و مطلوب حقیقی موجودات است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۶۵).

۳. مبانی تکامل انسان در حکمت متعالیه

۳.۱. استکمال جوهری انسان

حرکت و تکامل در جوهر که از مبانی فلسفه حکمت متعالیه است به این معناست که نفس با قوای ادراکی و تحریکی و با تمامی مدرکات حسی، خیالی و عقلی خود اتحاد پیدا می‌کند و لحظه‌به‌لحظه چهره ذاتی نفس ناطقه ذاتاً و وجوداً تغییر پیدا می‌کند تا به مرحله جوهر مفارق عقلی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۸: ۲۳۸). این تکامل از نوع تکامل مادی نیست؛ زیرا نفس انسان مجرد است؛ بلکه از باب اشتداد وجود نفس، و بر مبنای اتحاد عاقل با معقول است (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۳۱). قبل از پیدایش این نظریه، حرکت در میان اعراض مطرح بود؛ آن هم در چهار عرض این، متی، کیف و وضع و تحول و حرکت در جوهر را نامعقول می‌دانستند. ابن‌سینا بر همین اساس تحولات جوهری را به نحو کون و فساد یا به نحو تکامل عرضی جواهر توجیه می‌کرد به این بیان که جوهر ثابت است و تنها در کمالات عرضی آن تغییر و تحول رخ می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۹۳). ابن‌سینا طبق این مبنا برای نفس فقط نوعی تکامل عرضی از طریق مقارنت با اعراض بیرون از ذات، قائل بود و عقیده داشت که نفس شخص عالم که به علوم مختلف آگاهی دارد با نفس شخص جاهل هیچ‌گونه تفاوتی در جوهر ندارند؛ بلکه تفاوتشان فقط در اوصاف و کمالات بیرون از ذات و جوهر نفس آنها است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۶). ولی با پیدایش نظریه حرکت جوهری، ملاصدرا در باب تکامل انسان، به نظریه استکمال جوهری نفس انسان قائل شد و این نظریه نیز باعث به‌وجود آمدن نظریات جدیدی در باب جسمانیت الحدوث بودن نفس انسان و تکون تدریجی نفس بر پایه مبانی محکم فلسفی از قبیل اصالت وجود و تشکیکی بودن حقیقت آن شد و ملاصدرا نظریه استکمال جوهری و اشتدادی نفس انسان از مرتبه جسمانی و صور معدنی تا مقام عقل مستفاد و فوق آن را به اثبات رساند (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۸: ۱۵۵)؛ بنابراین طبق مبانی حکمت متعالیه انسان در ابعاد مختلف وجودی‌اش در حال تکون، تحول و حرکت است.

۳.۲. تکامل علمی و عملی انسان

تکامل برای نفس از طریق اعمال جوانحی مثل اکتساب حقایق و معارف و همین‌طور اعمال جوارحی در ضمن شریعت و با انجام واجبات و ترک محرمات حاصل می‌گردد. به این بیان که نفس در حدوث و تکونش هنگامی که به مرتبه ادراک عقلی ارتقا یافت، دارای دو قوه علامه و عماله می‌گردد که از آن به عقل عملی و نظری تعبیر می‌شود.

تکامل علمی، از طریق کسب معارف و کشف حقایق است؛ که از راه تعلیم و علم اکتسابی یا افزه و موهبت الهی برای انسان حاصل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۴). صدرالمتألهین معتقد است که ادراک، فعل نفس است و نفس نسبت به ادراک خود، فاعلیت دارد (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۶۷) و صور ذهنی عنصر هویت آدمی محسوب می‌شود به عقیده او انسان با اکتساب چنین صوری است که گام در طریق کمال می‌گذارد و حتی صور ذهنی کاذب و جهل مرکب نیز به اعتبار حیثیت وجودی آن، یا به تعبیر دقیق‌تر به لحاظ جنبه حکایتی آن، کمال نفس محسوب شده، و تنها به لحاظ عدم مطابقت آن با خارج است که نقص تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۲: ۱۷۳). باتوجه به این معنا علم انسان مرتبه‌ای از من انسان است (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۳) و به تعبیری نفس انسان با صورت‌های ذهنیه‌ی خودش نوعی وحدت و اتحاد دارد، به این معنا که صور ذهنی برای ذهن نظیر نقش بر دیوار و رنگ برای جسم نیست بلکه، ذهن در عمق خودش با این صورت‌ها متحد می‌شود، و از حالتی به حالت دیگر متحول می‌شود و به آن صورت درمی‌آید (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۴)؛ لذا هر طوری که انسان درباره جهان بیندیشد، خودش را به آن صورت درآورده است. اگر بد بیندیشد، خود را به همان صورت بد درآورده است... اگر انسان سگانه بیندیشد ماهیتش تبدیل به ماهیت سگ می‌شود، و اگر انسانی بیندیشد صورت واقعی و ملکوتی‌اش همان انسان می‌شود (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۵۳).

تکامل عملی نیز استكمال قوه عملیه نفس است که از طریق اعمال جوارحی و انجام واجبات الهی و ترک محرمات و تعلقات دنیوی حاصل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۲۲). به بیان دیگر نفس که در ابتدای تکونش در این عالم نسبت به کمالات عقل نظری و عقل عملی بالقوه است؛ به واسطه برخوردار شدن از این معقولات و ملکات و اتحاد با آنها می‌تواند مراتب کمال را طی کند. و با رسیدن به عقلیات صرف و اتحاد با عقل کلی به کمالات علمی دست پیدا کرده و ماده قابل

برای صور الهی گردد، و در این صورت است که انسان عالمی علمی، مشابه عالم عینی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۹: ۱۰۹). لذا استکمال نفس در حیظه عقل عملی به این است که نفس خالی از علایق بدنی گردد و قوای بدنی را تحت سلطه و سیطره عقل قرار دهد و قوا و صفات متضاده در وجودش را در حد اعتدال نگه دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۳۶). ملاصدرا در حکمت متعالیه و همینطور در برخی از کتب اخلاقی استکمال در عمل را در گرو ایجاد تعادل بین قوای درونی که بیان باشند از قوه غضب، شهوت، وهم و عقل می‌داند. بنابراین به عقیده ملاصدرا به لحاظ عقل عملی و در مقام عمل، تکامل انسان در ایجاد تعادل و برقراری عدالت بین اخلاق متضاد شکل می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۹: ۱۳۶).

۳.۳. اتحاد علم با عالم، عمل با معمول

طبق مبانی حکمت متعالیه عالم ماده و نفوس تحت تصرف عالم عقل است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۴۴۸) لذا بر اساس حرکت جوهری اشتدادی نفس می‌تواند با تعقل از جهان محسوس به جهان معقول حرکت کند؛ یعنی نفس به وسیله تعقل و با مشاهده ذوات نورانی و در نتیجه اتحاد با آن صور، اتحاد و تکامل می‌یابد. البته نوع ادراک تأثیر مستقیم در نفس دارد؛ زیرا انسان دارای سه قوه ادراکی حسی و تخیلی و عقلی است؛ بنابراین نفس انسان در هر مرتبه‌ای با وجودات آن مرتبه متحد می‌گردد؛ یعنی در مرتبه محسوسات اتحاد حاس و محسوس رخ می‌دهد و در مرتبه خیال نفس با صور متخیله اتحاد پیدا می‌کند و در نهایت نفس در مقام عقل عین صور عقلی و شأنی از شئون نفس و بلکه عین نفس می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۷۵) و جوهر نفسانی ماده صور ادراکی قرار می‌گیرد و در اثر اتحاد با صور ادراکی، نفس در عین حالی که وحدت و هویتش همچنان محفوظ است به صور مختلفه‌ای از انواع جواهر فراطبیعی مبدل می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۵۱۷)، در حکمت متعالیه از این معنی به اشتداد وجودی نفس از نقص به کمال تعبیر شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۳)؛ بنابراین انسان به وسیله علم و ادراک که از سنخ وجود است، اشتداد وجودی می‌یابد و با رسیدن به عقلیات صرف و اتحاد با آنها به کمال علمی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۳۷). طبق مبانی اصطیاد شد از مسئله اتحاد عالم با معلوم می‌توان به اتحاد عمل با معمول نیز رسید به این بیان که هر عملی در این عالم تحقق می‌پذیرد شاکله انسان را می‌سازد و نوعی کسب‌داری است؛ لذا اعمالی

که از انسان صادر می‌شود فقط صرف‌کردن انرژی نیست؛ بلکه اکتساب هم هست به همین دلیل هر عملی را که انسان مرتکب می‌شود تدریجاً ماهیت آن حقیقتی را کسب می‌کند که آن عمل اثر ذاتی آن است. بنابراین حقیقت انسان در آخرت، نتیجه اعمال و غایت افعال دنیوی او نیز هست. در نتیجه انسان پس از مرگ با بدن اخروی و متعلقات خویش در بهشت و جهنم از قبیل حور و قصور و فواکه و مار و عقرب و سایر عذاب‌ها که از منشئات خود نفس‌اند، اتحاد وجودی می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۶۷۰). ملاصدرا در این رابطه می‌گوید:

در قرآن آیات کثیری دال بر این مطلب وجود دارد که هر چیزی در آخرت به انسان می‌رسد نتیجه افعال و آثار ملکاتی است که در دنیا کسب کرده است و جزای اعمال در آخرت که در قرآن مطرح شده است خود عمل است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج: ۹، ۲۵۸).

بنابراین، حرکات، سکنتات، اقوال، نیات و باورها که عارض بر نفس هستند در اثر تکرار، مبدل به ملکات و حقایق جوهریه‌ای می‌شوند که در نفس ناطقه به نحو قیام فعل به فاعل موجودند و در عوالم دیگر به صور حسنه یا موحشه متمثل می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۸۶) و همین‌طور، موجب تنعم یا عذاب انسان می‌گردند (ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۲۵۶) از این فرایند نزد متکلمین، حکما و عرفا به «تجسم اعمال» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۲) و «تمثل اعمال» تعبیر شده است و خاستگاه اصلی آن آیات کریمه قرآن و روایات صادره از اهل بیت عصمت علیهم‌السلام است (تجری، ۱۳۸۱: ۱۹۹-۲۱۵). در حقیقت علم و عمل به حکم براهین قطعی در مبحث اتحاد عالم به معلوم و عامل به معمول، ذات جوهر نفس انسانی گشته و غذای حقیقی روح و روان انسان به شمار می‌آیند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۷۲۳). به همین دلیل است که انسان با ادراکات، افکار، اقوال، اعمال و حتی عقایدش، ذات و هویت خویش را می‌سازد و اعمال به واسطه ملکاتی که در نفس ایجاد می‌کنند، متن گوهر وجودی انسان می‌گردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۳۸۲).

۴. راه‌های دستیابی به کمال انسانی (تکامل) در حکمت متعالیه

باتوجه به مبانی تکامل در حکمت متعالیه اکنون به این مسئله پرداخته می‌شود که طبق این مبانی عبادت چگونه می‌تواند به تکامل انسان بینجامد برای تبیین این مطلب باتوجه به اینکه صدرالمتهلین قائل است که اگر قوه عامله و افعال اختیاری انسان از سنخ عبادت و اعمال حسنه

باشد انسان سعه وجودی پیدا کرده و بر کمالات وجودی‌اش افزوده می‌شود به حقیقت و بطون عالم، دین و شریعت، اعمال عبادی و اثر آن در استکمال انسان می‌پردازیم.

۱.۴. ۱. بطون و اسرار عالم و شریعت

طبق مبانی فلسفی بین علت و معلول ارتباط و سنخیت برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۹۵) و معلول حقیقت تنزل پیدا کرده از علت است؛ لذا تمام حقیقت معلول به نحو اعلی و اشرف در علت موجود است. این ارتباط در بین عوالم نیز برقرار است و عوالم مافوق در عالم هستی تمام حقایق و خصوصیات عالم مادون را به نحو اعلی و اشرف دارند؛ لذا آن کمالاتی که در عالم مادون وجود دارد در عالم مافوق نیز موجود است البته نه با همه خصوصیات و جزئیات، بلکه این کمالات به نحو اعلی و اشرف موجود است و نواقص عالم مادون را در بر ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۳۷) به همین دلیل در هر نشئه‌ای از عوالم وجود، احکام خاصی موجود است که مرتبط با عالم بالاتر است.

از این جهت نفس انسانی اگر در عالم ماده ملکات و احوالی را کسب کند که ناسازگار با عوالم مافوق باشد این ملکات مانع و حاجب او در حرکت و سیر تکاملی‌اش می‌گردد؛ زیرا ملکاتی در عالم بالا متناسب با احوال و خصوصیات آن عالم است و ملکاتی متناظر با آن حقیقت لذا ملکات کسب شده یا روضه‌های از روضه‌های جنت است یا حفره‌های از حفره‌های نار (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۴۶۲) بنابراین باتوجه به تناسب و ارتباطی که بین تمام نشئات عالم برقرار است؛ می‌توان سرّ و باطن و آثار اعمال و عقاید و احکام خاصی که در این عالم وجود دارد را اثبات کرد و به آن راه یافت.

باتوجه به این حقیقت وجه ارتباط اعمال و مجاهدت‌های شرعی با وعده‌هایی که در شریعت داده شده روشن می‌گردد و پاسخی است به شبهه مطرح شده در مورد عدم تناسب عذاب با گناهان و همین‌طور پاسخی است به این گمان که اعمان انسان قراردادی است و بهشت تنها یک باغ سرسبز و جهنم به‌مثابه گودالی پر از آتش است و اوصاف ذکر شده نهایتاً جنبه بازدارندگی دارد درحالی‌که رعایت تناسب فقط در مورد کیفی‌های اجتماعی و قراردادی قابل طرح می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۱۳).

در نتیجه ملکاتی که انسان در این عالم کسب می‌کند اگر فقط متناسب با دنیا و محسوسات باشد و از حد ظاهر و محسوسات فراتر نرفته باشد طبق مبانی‌ای که در حکمت متعالیه با عنوان

اتحاد عمل و عامل بیان شد این امر موجب حصول صورت دنیادوستی و دنیاپرستی در نفس او می‌گردد، به همین دلیل نفس گرایش به دنیا پیدا می‌کند و در این حالت است که در هر لحظه‌ای صورتی از نفس ذائل شده و صورتی جایگزین آن می‌گردد و این امر ادامه پیدا می‌کند تا جایی که این فرایند موجب ضعف صورت حقایق ذاتی و معارف حقیقی فطری و باطنی در نفس انسان می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۳). در این هنگام، تأثیر صورت‌های حقایق و معارف فطری و ذاتی و اکتسابی از نظر پدیدآوردن لوازم و آثاری که در نفس دارند رو به ضعف می‌گذارد. در نتیجه کسی که خودش را می‌سازد و طهارت نفس پیدا می‌کند وقتی از این نشأه خارج می‌شود، آن عوالم با احکام و خصوصیتی که دارند ملائم حالش هستند و همه آن چیزهایی که با آنها مواجه می‌شود ملائم با نفس اوست؛ بنابراین می‌توان عقیده داشت که برای انسان چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، عوالمی وجود دارد که از بطون و اسرار این عالم و اعمال او هستند. منتهی فرقی این است که اینجا نفس با ملکاتش خودش را توسعه می‌دهد و به وزان توسعه‌ای که پیدا می‌کند، حقیقتش متناسب با عوالم مافوق شکل می‌گیرد و این سیر در بازگشت در قوس صعود، برای انسان تبدیل می‌شود به بهشت و جهنم؛ در این صورت اعمالی که انجام می‌دهیم در قالب شریعت و دین این چنین حقایقی را در باطن خود دارند و این گونه در آخرت ما تأثیر می‌گذارد.

به همین دلیل طبق مبانی دینی صورت باطنی و ملکوتی عمل انسان باقی و فناپذیر است و هرگز از عامل آن جدا نمی‌شود و یکباره در آخرت ظاهر می‌گردد و انسان با چشم باطنی که در آخرت برایش باز می‌شود می‌بیند که چه چیزهایی را از پیش فرستاده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰۹)؛ لذا خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: آنچه برای خود از پیش می‌فرستید در نزد خدا خواهید یافت (بقره: ۱۱۰). در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: کسانی که اموال یتیم را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند (نساء: ۱۰) در آیه دیگری می‌فرماید: آدمی به سبب ظلم بی‌حد و حصر خودش هیزم جهنم می‌شود (آل عمران: ۱۰)؛ بنابراین متون دینی ما به این حقیقت اشاره دارند که قدرت عمل چنان است که عامل را به صورت خود در می‌آورد (نبا: ۱۸).

شاهد این مطلب روایتی است از پیامبر اکرم ﷺ که می‌فرماید: ده صنف از امت من پراکنده محشور خواهند شد و خداوند نیز آنان را از سایر مردم متمایز ساخته است؛ برخی به شکل بوزینه، برخی به صورت خوک، برخی واژگون‌اند و پاهایشان بالا و در صحنه قیامت به چهره کشیده می‌شوند

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۹۰). یعنی اثر عمل به حدی است که در قیامت صورت انسانی را از او می‌گیرد و در آخرت به صورت عینی همان عملی که به حد ملکه برای انسان رسیده است، ظاهر می‌شود. باتوجه به مطالبی که بیان شد رابطه تنگاتنگی بین عمل و جزا برقرار است، تا اینکه به حد عینیت و اتحاد می‌رسند؛ عمل انسان در دنیا مرتبه‌ای از وجود است و پاداش آن عمل نیز مرتبه دیگری از وجود است و هر چه در آن دنیا ظهور پیدا می‌کند از حیث عمل یا نظر و عقاید از موجودی که در این دنیاست به وجود می‌آید و ایمان و عمل صالح و کفر و عصیان، آن را شکل می‌دهد. در حقیقت انسان در دنیا با عقاید و رفتارش صورتی از خود را در آخرت می‌سازد؛ اگر خود را کامل کند، آن جا نیز کامل خواهد بود.

۲.۴. سیر انسان

کمال و سیورورت نفس به سمت کمال مطلق مطلوب ذاتی و فطری انسان است. تمام موجودات عالم با علم و شعور به وجود مطلق و محض وجود یعنی حق متعال عشق می‌ورزند و طالب لقاء و وصال و در تکاپوی رسیدن به او هستند؛ هدف از آفرینش، این است که هر ناقصی به کمال خود برسد، یعنی ماده به صورت، صورت به معنا و همین‌طور نفس به درجه عقل ارتقا یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۷۷-۹۱). صدرالمألهین با اعتقاد به این که وجود عین کمال و لذت است و عدم، منفور و مایه کراهت انسان، اثبات می‌کند که هر موجودی عاشق وجود و کمال ذات خود است، و کمال ذات او نیز جز با علت وجودی‌اش تمام نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۷: ۱۴۱-۱۴۵)؛ این حرکت و سیر برای انسان، برخلاف سایر موجودات حرکتی ارادی و اختیاری است و در مباحث عقلی با اصطلاح سیورورت بیان شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۹۷)، ملاصدرا معتقد است همان گونه که از وجود شدید و اقوی، وجود اضعف نشئت می‌گیرد تا جایی که به وجود مواد و اجسام منتهی می‌شود، همین‌طور از هر عشق اسفلی، عشق به اعلی نشئت می‌گیرد تا جایی که منتهی می‌شود به عشق به واجب‌الوجود و از همین جهت است که تمامی موجودات به میزان کمال وجودی خود، طالب کمالات واجب‌الوجودند و در مسیر رسیدن به آن کمال لایتناهی در حرکت‌اند تا اینکه خود را شبیه وی کنند (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۷: ۱۴۷).

در نتیجه خداوند غایت حقیقی و غایت سیر و حرکت جمیع موجودات است و این توجه و سیر به سمت کمال مطلق از نوع توجه جبلی و فطری، است و در سرشت انسان نیز نهادینه شده است؛ بنابراین سیر موجودات به حکم «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) بر طبق نظام اتقن و احسن خداوند متعال است و رسیدن هر ممکن به کمالات لایقه خودش اقتضا علم الهی است و به همین جهت جمیع موجودات، متحرک به حرکت ذاتیه بوده و در قوس صعود به طرف مقصد اعلی و اصلی خود، در حرکت هستند و چون خداوند متعال در مقام ذات، واجد همه کمالات وجودیه است، هر موجودی به اعتبار مظهریت آن ذات، نمونه‌ای از آن کمالات را واجد است و برای رسیدن به کمال کامل‌تری، بالذات متحرک به‌سوی او است (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۹۵).

در نتیجه، بر طبق مبانی حکمت متعالیه و بر اساس تشکیک وجود در قوس نزول نخستین صادر، جوهر عقل است، و در قوس صعود کامل‌ترین راجع و بازگشت‌کننده، جوهر عاقل است به این معنا که مدار امکان از عقل شروع شده و به عاقل ختم می‌شود؛ لذا یکی از اهداف نظام تشریح و تکامل عبادی انسان عاقل شدن او در قوس صعود و تکامل است؛ آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید این مطلب بر مبنای عقول عشر و مانند آن نیست که حکمت مشاء آن را از مسائل احتمالی و غیر جزمی فلسفه به حساب آورده‌اند بلکه بر مبنای حکمت متعالیه و بر اساس تشکیک وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۴). به همین دلیل ملاصدرا در حرکت و سیر ارادی که مربوط به انسان است باتوجه به آیه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» خلق را که در وجود و بقا محتاج خدا هستند نوعی کمال اول تعریف کرده و کمال ثانی را هدایت و استکمال معنوی او به سمت مقصد الهی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۶: ۳۶۹) و این امر هدایت و استکمال ذاتی را باتوجه به آیه شریفه که فرمود «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» منحصر در عبادت دانسته و محبت را شرط لازم برای این حرکت استکمالی می‌داند؛ حتی معتقد است اگر عبادت با انگیزه‌های غیر از این از انسان صادر شود به نتیجه نهایی خود نمی‌رسد و اثر کاملی ندارد؛ زیرا هدف آن را امری وهمی و خیالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۹).

در قرآن کریم نیز از سیر معنوی انسان که از حیث فلسفی مرتبط است به حرکت در عالم ماده و مادیات با واژه‌های «تصیروا» که به معنای صیوروت و شدن و رجوع که به مفهوم تدریج می‌باشد تعبیر شده است؛ «وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره: ۲۱۰) و یکی از توجیهاات تدرج در این

بازگشت را آیت‌الله جوادی آملی حجاب‌های بی‌شماری تعبیر کرده‌اند که بین واجب و ممکن موجود است و این حجاب‌ها را از یک‌سو به فقر، ضعف و نقص ممکن و از سوی دیگر به غنا، قوت و کمال واجب بر می‌گرداند و برای تحقق رجوع، برطرف‌شدن یکی پس از دیگری حجاب‌ها را شرط می‌داند که با عبادت و اطاعت از فرامین شریعت حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۳۲۰-۳۱۹).

۴.۳. محبت و معرفت

در سیر معنوی انسان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها، عشق و محبت ذاتی به مبدأ عالم است و مهم‌ترین خاصیت این ویژگی در انسان تغییر و حرکت به سوی تکامل است؛ زیرا نفس برای جذب در محبوب محتاج سنخیت با اوست و از آنجایی که مؤمنین بیشترین سنخیت و محبت به حق تعالی را دارند «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) به نحو اتم تکامل می‌یابند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۱) و به همین دلیل است که ملاصدرا عبادت بدون انگیزه محبت را بدون تأثیر و نتیجه کامل می‌داند.

ایشان در تبیین معنا و جایگاه محبت می‌گوید: محبت معنایی روحانی و مفهومی درونی است که در آن محب غرق در وجود محبوب می‌شود و می‌خواهد تمام کمالات وی را در خود متجلی سازد و از آنجاکه محبت امری وجدانی است وجود محب هر قدر لطیف‌تر و نورانی‌تر باشد، محبت در او کامل‌تر شده و نفس به مراتب متکامل‌تر راه خواهد یافت (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۱۵۶) و از آنجایی که محبت به خداوند متعال متأخر و محصول معرفت است، لذا هرچه وسعت معرفت بیشتر گردد، محبت شدت بیشتری می‌یابد و ثمره آن تلاش بیشتر برای حرکت به سوی او خواهد شد و هرچه تلاش بیشتر گردد معارف و مکاشفات بیشتری نصیب محب می‌گردد؛ بنابراین نقطه شروع و پایان این طلب و محبت، معرفت است (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۱۳۴)؛ لذا محبت راستین که عبادت و اطاعت صادقانه را به دنبال دارد، ناشی از معرفت عظمت و جمال و جلال محبوب حقیقی است.

به همین دلیل ذیل آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) از قول امام حسین علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَعْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۳: ۵۲) و واژه «لیعبدون» را به «لیعرفون» تفسیر شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۳۳). در اینجا تفسیر و تبیین عبادت به معرفت

تفسیر به سبب است؛ یعنی معرفت عامل اصلی و سبب حقیقی عبادت است البته طبق مطالبی که بیان شد با یک واسطه که آن محبت باشد.

۴.۴. عبادت و معرفت

ملاصدرا حقیقت انسان در نشئه عنصریه را جوهر ظلمانی‌ای می‌داند که از مواد عالم ظلمات خلق شده و با تصفیه و تهذیب و تبدیل و تأدیب نفس در سیر تکاملی‌اش اهلیت برای عالم علوی را پیدا می‌کند. ایشان دلیل سخنش را این قول خداوند متعال در سوره معارج ذکر می‌کند که فرمود: «آیا هر یک از شما طمع دارد که داخل بهشت شود هرگز، ما شما را از چیزهایی که علم ندارید آفریدیم» و بیان می‌کند که این آیه اشاره دارد به اینکه انسان مادامی که تبدیل نکند جوهر و خلقتش و نشئه‌اش را به نشئه‌ای غیر از نشئه محسوسه طبیعیه داخل بهشت نمی‌شود و فقط وقتی که این تبدیل صورت گیرد داخل بهشت می‌شود. بنابراین چاره‌ای نیست در نجات از عالم ظلمات به سوی عالم انوار از تحصیل سرشت دیگری به سبب تطهیر و تنزیه نفس که با طاعت و ترک معصیت به دست می‌آید و برای دستیابی به این مطلوب روح عبادت و طاعت و بندگی را علم و معرفت عنوان می‌کند «روح الطاعة و العبادة هو العلم» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۷۴) همین‌طور در کتاب *شواهد الربوبیه* در ذیل بیان اسرار شریعت و فایده طاعت و عبادت به این مطلب اشاره می‌کند که انسان دارای مراتب متفاوت و مختلفی از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر است، و بدین جهت انسان را عالم صغیر می‌داند و بیان می‌کند که انسان مشتمل است بر چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر یک از این امور سه‌گانه، آثار و لوازمی است و کمال انسانی در این است که در نتیجه سعی و کوشش از مرتبه و حد طبع، به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد، تا از ساکنان حریم حضرت الهی گردد و این امر هنگامی میسر می‌گردد که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی، روشن شود و در نتیجه عمل و سعی و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۲۸)؛ احادیث معصومین علیهم‌السلام نیز مؤید این مطلب است و قبولی و اثرگذاری عمل منحصر به معرفت دانسته شده است «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ» و طاعت و اعمال عبادی به عنوان تنها راه نجات انسان و مرتبط با معرفت و نوع خاصی از آن ذکر شده است «لا نجاه الا بالطاعة، و الطاعة بالعلم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷۳).

در نتیجه طاعت و عبادت الهی تنها راه نجات و سیروورت انسان در سیر معنوی او ذکر شده است و زمانی این امر محقق می‌گردد که عبادت ضمیمه به نور علم و معرفت حقیقی گردد؛ لذا طبق آیات الهی رکن اصلی معنای عبادت معرفت اعتقاد به ربوبیت است و به همین دلیل است که در عبادت جنبه اعتقاد به الوهیت نهفته است. آیاتی که جنبه الوهیت و اعتقاد قلبی در آنها به‌عنوان دلیل و انگیزه از عبادت ذکر شده است فراوان است؛ به‌عنوان مثال آیاتی که توجه به خالقیت، (بقره: ۲۲) ربوبیت، (بقره: ۲۱) علم (مریم: ۶۴) مالکیت (هود: ۱۲۳) خداوند متعال را دلیل و برانگیزاننده انسان به عبادت و پرستش خدا ذکر می‌کند؛ لذا اعتقاد به این موارد در معنای عبادت ضروری است.

۴.۱.۴. عبادت معرفت‌بخش

طبق مبانی حکمت متعالیه انسان در سیر تکامل عملی‌اش به تکامل علمی راه پیدا می‌کند به این معنا که استكمال عملی انسان اثر معرفت‌بخش دارد چه در حیطه معرفت فکری و چه در حیطه معرفت قلبی؛ به این صورت که انسان از حیث عقل عملی مراتب استكمال را به چهار طریق طی می‌کند که بیان باشد از (۱) تهذیب ظاهر نفس از ذرائع از طریق شریعت و احکام الهی. (۲) تهذیب باطن و قلب (۳) تحلی نفس ناطقه انسان به صور قدسیه که ایشان در این مرحله قائل است که ابواب ملکوت برای انسان باز می‌گردد و امور غیبی را در صور مثالی مشاهده می‌کند (۴) فنای نفس از ذات خودش که در این صورت است که حقایق سری و انوار غیبی برای او مکشوف می‌گردد و در هر چیزی حق را مشاهده می‌کند و از این جهت انسان به سعه وجودی و تکاملی علمی نائل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۷۸). برای اثبات این مطلب و شهود غیب و باطن عالم برخی این طور استدلال کرده‌اند که چون نسبت میان این عالم و عالم ماورا نسبت علیت و معلولیت و کمال و نقص است و نسبت ظاهر و باطن بین عوالم برقرار است؛ و ظاهر از اطوار وجود باطن و عین الربط به آن است؛ از آنجاکه ظاهر عالم ضرورتاً مشهود انسان است؛ لذا شهود ظاهر، خالی از شهود باطن نیست؛ بنابراین برای انسان هنگام شهود ظاهر، باطن نیز به طور بالفعل مشهود است و از آنجاکه ظاهر «حد و تعین» باطن است، هرگاه انسان با کوشش و مجاهدت از این حد در گذرد و از آن غفلت بورزد، ناگزیر باطن را مشاهده خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۸)؛ بنابراین وجه ارتباط اعمال و مجاهدت‌های شرعی با وعده‌هایی که خداوند سبحان از طریق پیامبرانش بیان فرموده روشن و آشکار می‌گردد. در نتیجه ممکن است که انسان با پیمودن سیر تکاملی‌اش حتی

در همین عالم مادی به مقامی برسد که بتواند حقایقی را که اکنون از او پوشیده و پنهان است و پس از مرگ با آنها روبه‌رو خواهد شد را مشاهده کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۷-۴۲). از این جهت می‌توان گفت که حقایق سری و انوار غیبی و شهود باطن عالم منحصر در انبیا و اولیای الهی نیست؛ بلکه مقامی اکتسابی و قابل تحصیل است که با مجاهدت و عبادت به دست می‌آید. ملاصدرا برخی از اعمال را در حیطه اعمال فکری و برخی از اعمال انسان را در زمینه عبادت جزء عبادات بدنی می‌داند از جمله طهارت، صوم، زکات، حج، ذکر دائمی و قائل است که نافع‌ترین تمرین برای ارتقای نفس به مدارج عالیۀ تکامل، همین ریاضت‌هایی است که در شرع مقدس معرفی شده است و انجام عمل و تکرار آن را سازندهٔ شاکله و ساختار برای انسان می‌داند و قائل است که آنچه لقلقه لسان گفته می‌شود و در قلب صورت نگرفته باشد از خاطر محو شده و در این حالت نصیبی از ذکر و عبادت برای انسان حاصل نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۹۶).

۴.۵. ذکر الهی و تکامل

در قرآن کریم خداوند متعال می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) یعنی در مقام ذکر و یاد الهی این نکته قابل توجه است که امر به آن شده است؛ و انسان می‌تواند به مقامی برسد که خود خداوند و ملائکه الهی او را در عرش یاد کنند «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...» (احزاب: ۵۶) از آیه این استنباط می‌گردد که آن کسی که بیش از دیگران اهل ذکر و عبادت الهی باشد خداوند متعال نیز بیش از دیگران به یاد اوست و او نیز بیش از دیگران تکامل می‌یابد تا جایی که خدای سبحان درباره نبی اکرم ﷺ فرمود: «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۲۳۰).

این توجه و عنایت از طرف خداوند متعال و فیض الهی نیز از دیگر عوامل و مهم‌ترین آنها در تکامل انسان است که اگر نباشد انسان به مقام طهارت و مسّ قرآن راه نخواهد یافت؛ «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ» (نور: ۲۱) به همین دلیل ملاصدرا آخرین مرحله سیر عملی انسان را یاد و توجه به خدا می‌داند و این را در صورتی محقق

می‌داند که انسان به ذکر لسانی اکتفا نکرده؛ بلکه قلبش نیز دائماً به یاد محبوب باشد و در این صورت اثر از ذکر الهی را محقق می‌داند.

از جهتی دیگر با توجه به مبنایی که در بحث اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شده است ملاصدرا قائل است که نفس زمانی که توجه و تعقل نسبت به شیئی دارد عین همان صورت عقلیه می‌گردد؛ بنابراین تعقل نسبت به چیزی عبارت است از اتحاد جوهر عاقل به معقول، به عبارتی ادراک عبارت است از اتحاد جوهر مدرک به مدرک لذا بر اساس این مبنای، صورت علمیه اشیا با مدرک آنها متحد است. در نتیجه اگر انسان توجهش فقط به صور ظلمانی و دنیایی و محسوسات باشد حقیقت وجودی‌اش با همان صور متحد است و اگر توجه به عالم اعلی و ملکوت داشته باشد حقیقت و ذاتش متحد با همان مراتب اعلی خواهد بود و این مهم در ذیل اعمال عبادی جوارحی و جوانحی برای نفس حاصل می‌گردد. به همین دلیل کمال وجود نفس و غایت آن در حکمت متعالیه اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال ذکر شده است به این بیان که نفس در آغاز دارای عقل بالقوه است و پس از درک معقولات ملکه‌ای برای او حاصل می‌گردد که می‌تواند با آن ملکات صور عقلی را استحضار کند و در این صورت است که عقل بالقوه تبدیل به عقل بالفعل می‌گردد. به تصریح ملاصدرا چنین علمی پس از فنای از ذات خود و بقای به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی برای انسان اکتساب می‌گردد و در این حالت است که با اتصال به مبدأ اعلا حقیقت اشیا را مشاهده می‌کند (فلاح نژاد، ۱۳۹۷: ۱۸۰-۱۸۴).

نتیجه:

تمام موجودات عالم هستی با علم و شعور، به سوی مبدأ هستی؛ یعنی حق متعال در حرکت‌اند تا به کمال مطلق برسند؛ انسان نیز در بستر همین حرکت، از ضعیف‌ترین مرحله هستی یعنی جسمیت تا مرحله تجرد تام و اتحاد با مفارقات عقلیه و در نهایت فنای در ذات حق متعال، سیر می‌کند و مسیر رسیدن به کمال و رشد و شکوفایی‌اش، خود نفس اوست و در این مسیر، راه و روند راه یکی هستند؛ به طوری که راه رسیدن به مقامات معنوی از خود انسان و عقاید و اوصاف درونی او آغاز می‌شود؛ چرا که نفس انسان دارای دو بعد نظری و عملی است و هر آنچه در آن تأثیر واقعی دارد و فعلیت جدیدی در او به وجود می‌آورد، به یکی از این دو جنبه مربوط می‌شود.

مراد از جنبه نظری، همان بعد شناختی و معرفتی نفس است که با افزایش معرفت و آگاهی، از رهگذر اتحاد وجودی، کمال جدیدی می‌یابد، و مراد از جنبه عملی روح و استکمال آن نیز، این است که نفس انسان در سایه رفتارهای خارجی یا اعمال باطنی و درونی انسان، مانند خلیقات و ملکات، تحولات و فعلیت‌های جدیدی می‌یابد و هویت و حقیقت نفس را متبدل و متحول می‌سازد؛ از این‌رو انسان با انجام‌دادن عبادات جوانحی و جوارحی لحظه‌به‌لحظه در حال استکمال روح و ساخت شاکله و حقیقت خود است؛ لذا مهم‌ترین مبانی و معیار در حکمت متعالیه، به‌عنوان راه و مسیر رسیدن به تکامل از یک سو، معرفت و علم و از سوی دیگر، عمل صالح خواهد بود؛ و این امر در عبادات چه از نوع اعمال جوارحی همچون اتیان فرایض دینی در قالب تسلیم و تعبد و چه اعمال جوارحی همچون معرفت و نیت و باور جلوه‌گر است.

بنابراین، حقیقتات انسان در آخرت را، نتیجه اعمال و غایت افعال دنیوی او تشکیل می‌دهد و انسان پس از مرگ با بدن اخروی و متعلقات خویش در بهشت و جهنم از قبیل حور و قصور و فواکه و مار و عقرب و سایر عذاب‌ها که از منشئات خود نفس‌اند، اتحاد وجودی می‌یابد؛ در حقیقت انسان با علم و عمل سعه وجودی پیدا می‌کند؛ و این دو با نفس اتحاد وجودی می‌یابند؛ لذا سیر عبادی از این جهت در استکمال انسان تأثیر دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۲)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحی مختوم، تنظیم حمید پارسانیا، قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۱)، حکمت عبادات، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۹)، تفسیر انسان به انسان، محقق حسین الهی‌زاده، قم: اسراء، چاپ دوم.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، شرح العیون فی شرح العیون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۳)، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- _____ (بی تا)، گشتی در حرکت، تهران: نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۷)، هزار و یک نکته، تهران: نشر فرهنگی رجاء، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.

- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ ششم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- _____ (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۵)، تنبیهات و اشارات، شرح خواجه نصیر و قطب الدین رازی، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
- ابن منظور، محمد (۱۴۰۵)، لسان العرب، نشر ادب الحوزه.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۴۲۳)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۸۰)، المبدء و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الإلهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۸۱)، کسراصنام الجاهلیه، تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۸۵)، الواردات القلبیه، ترجمه احمد شفیعی‌ها، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۸)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۶)، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، صحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیق مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، قم: بوستان کتاب.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۷۵)، حکمه الاثر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، تکامل اجتماعی انسان، قم: صدرا، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سی و پنجم.

- (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول.
- (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، به سوی خودسازی، نگارش: کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم.
- صفی پور، عبدالرحیم (۱۳۷۹)، منتهی الارب فی لغه العرب، تهران: کتابخانه سنایی.
- رازی، قطب الدین (۱۳۸۱)، الهیات، (تعلیق باغنوی)، تهران: میراث مکتوب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ۸ جلد، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار لدرراخبار الائمه علیهم السلام بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- شیخ صدوق (۱۳۸۳)، علل الشرایع، تحقیق مرحوم سید محمدجواد ذهنی، تهران: انتشارات مؤمنین، چاپ چهارم.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- نراقی، ملا محمد مهدی (۱۲۰۹ق)، جامع السعادات، بیروت: انتشارات اعلمی، چاپ سوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الامالی (للسدوق)، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- تجری، محمدعلی (۱۳۸۱)، تجسم اعمال از منظر دین و فلسفه، مجله پژوهش های فلسفی - کلامی شماره ۱۱: صص ۱۹۹-۲۱۵.
- فلاح نژاد، عبدالحمید (۱۳۹۷)، بازخوانی حقیقت تکامل انسان در قرآن بر اساس اندیشه های صدرالمتألهین، دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال ششم، شماره دوم، بهار و تابستان: صص ۱۷۱-۱۸۴.