

Mulla Sadra on the Relationship between Philosophy as the Essence of Thought and Practical Actions

Mohammad Hossein kiani ¹  *

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Islamic Studies, Ahl al-Bayt International University (AS), Tehran, Iran. (kiani@abu.ac.ir)

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2024/05/08
Revised: 2024/08/20
Accepted: 2024/08/24

Cite this article:

kiani, M.H. (2024). "Mulla Sadra on the Relationship between Philosophy as the Essence of Thought and Practical Actions". *Ayeneh Marefat*, 24(79), 19-35 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235621.1523>

This article delves into how philosophy can be linked to a pragmatic will to make objective decisions in life. The question is, how does philosophy, which is inherently considered abstract thought, relate to our functioning in the process of living, and consequently, what perspectives and functions should be prioritized in the project of "philosophical living"? The article's hypothesis rests on the possibility of such a connection. Since, from Mulla Sadra's perspective, a commitment to action is essential for the advancement of philosophical inquiry, every action must be taken in light of attention to God and for the purpose of resembling Him. Actions develop based on philosophical insights and converge on a unified approach. Thus, human distinctiveness lies in the relationship that one establishes with existence, and this relationship is also shaped by the approach one chooses for one's life. The outcome of the integration of 'thought' and 'action' is also manifested in the flourishing of thought within the context of a commitment to actions.

Keywords: philosophizing, practical reason, theoretical reason, philosophical living, perfection, austerity, creed.

* Corresponding Author Email Address: kiani@abu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235621.1523>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Providing a single definition and common explanation of philosophy is complex; Because you cannot limit philosophy in a conceptual space and claim that philosophy is basically like this; The presentation of any conceptual package of philosophy involves many inconsistent interpretations, and that is why explaining the nature of philosophy is complicated; Perhaps at best it can be said that philosophy reveals its essence in "the totality of freedom of thought". However, the general and historical perception of philosophy is like a science that deals with purely theoretical issues and pure rational insight.

In the meantime, Mullah Sadra's philosophy among other Islamic philosophies clearly has the capacity to link abstract concepts to concrete and objective aspects of life. Thus, the preliminary and fundamental issue is the quality of the connection of philosophy as mere thinking with pragmatic will to make objective decisions in the context of life. In other words, how philosophy, which in the first impression is considered essentially as abstract thought, is connected with our performance in the process of living, and in this way what perspectives and functions will be prioritized in the project of 'philosophical living?' The hypothesis of this article is that this connection is possible. Therefore, in order to analyze the problem, we will first look at the origin of this relationship and show that from Mulla Sadra's point of view, to what extent commitment to action is necessary in the promotion of philosophizing, and that human actions are developed based on philosophical insights, and both of them ultimately end up with a single and coherent approach. The result of this integration is also revealed in the flourishing of thought in the context of commitment to objective actions.

Discussion

Philosophy, beyond its purely mental aspects, can also have other manifestations. In fact, philosophy, beyond its theoretical appearance, can be considered a practical method for how to live. Moreover, these two domains deepen each other. Relying on philosophy as a practical method for how to live provides a wide range of possibilities for philosophical inquiry. Escaping from immersion in abstract concepts and striving for the intersection of subjectivism and its impact on how to live can be pursued in various philosophies. Some philosophies have consciously paid attention to this issue, while others have provided this capacity for reflection.

Philosophical living means establishing a deep relationship between thought and practical life in order to develop one's potentials. This process is linked to the inherent characteristic of human beings, which is the desire to 'improve.' Mulla Sadra, in analyzing this process, has benefited from the mystical-philosophical explanations of Avicenna and Ibn Arabi, and has tried to achieve a unified account for it under a coherent approach. In this regard, Mulla Sadra's account for 'philosophical living' is based on two unique foundations: first, the individual human being as a species; second, the lack of limitation in growth and development for them.

These special foundations can be initiated by stating that, according to Mulla Sadra, it is the existential characteristics that distinguish human beings from other beings. And this distinction itself depends on the connection that humans establish with the principle of existence. This relationship is fundamentally established in the approach that a human being chooses for their life. Mulla Sadra, with an ontological perspective and based on the primacy of existence, establishes a meaningful connection between rationality and the issue of perfection and solidifies his anthropological approach. Perfection in this approach is the inherent and permanent perfectionism and the fundamental characteristic of humans. Humans, considering the arc of ascent and descent, have more possibility of upward or downward movement than any other being. This existential opportunity and the desire for transcendence are reasons to consider humans as always in change and transformation. Also, this situation requires a fundamental feature in humans, that there is no specific limit or predetermined rank for them. In fact, the identity and personality of each individual human being is determined by the degree of their perfectionism. This view of Mulla Sadra can be a suitable preface for analyzing the anthropological foundations of perfection, a thought rooted in his ontological and epistemological foundations; especially regarding the two principles of "substantial motion" and "the unity of the knower and the known". In fact, if the possible world is considered a way for humans to reach God, and if God created the human soul in order to reveal His essence, attributes, and

actions, then philosophy must necessarily be a way to perfect and develop the soul in order to resemble God.

Conclusion

Flourishing in philosophical living occurs along two paths: "thought," which is dependent on the theoretical intellect, and "action," which is dependent on the practical intellect. In parallel, Mulla Sadra describes two paths to spiritual growth: intellectual development, which involves progressing from a state of potentiality to that of actualized knowledge, and moral development, which involves cultivating virtues through actions aimed at uniting with the divine.)

In parallel, Mulla Sadra outlines two modes of flourishing: first, in the realm of the theoretical intellect, that is, the passage from the levels of material, habitual intellect to the position of the acquired intellect; second, transcendence towards annihilation in God through acquired action to acquire virtues. Explaining this mode of transcendence serves as a foundation for organizing the actions and deeds of each individual during the project of philosophical living.

The two paths of 'thought' and 'action,' although closely related and intertwined, ultimately converge on a single state: union with the Active Intellect and annihilation in God. This existential approach begins with self-knowledge and culminates in the perfection of human potentials. Therefore, self-knowledge is an inner reflection and a foundation for the thought and action of every human being. Based on this thought, an individual organizes their self-cultivation on the path they choose. The perfection of the soul, which is a way of self-cultivation, requires the effort of each individual to know themselves. In light of self-knowledge, a person becomes aware of their potential, strives with knowledge and action towards their own development, and flourishes. Thus, self-knowledge is coupled with self-actualization, or self-actualization requires self-knowledge.

بررسی نسبت فلسفه همچون «ذات اندیشه» با «کنش‌های زیستی» از منظر ملاصدرا

محمد حسین کیانی^{۱*}

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.
 (kiani@abu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۳۰ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳</p> <p>استناد به این مقاله: کیانی، محمدحسین. (۱۴۰۳). «بررسی نسبت فلسفه همچون «ذات اندیشه» با «کنش‌های زیستی» از منظر ملاصدرا». <i>آینه معرفت</i>, ۲۴(۷۹), ۱۹-۳۵. https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235621.1523</p>	<p>این مقاله پیرامون کیفیت اتصال فلسفه با اراده عمل‌گرایانه برای اتخاذ تصمیمات عینی در زندگی است و پرسش اینکده فلسفه که همچون ذات اندیشه انتزاعی ملاحظه می‌شود چگونه با عملکرد ما در فرایند زیستن پیوند خورده و ذیل آن، چه چشم‌انداز و عملکردهایی را در پروژه «فلسفی زیستن» اولویت می‌بخشد؟ فرضیه مقاله بر امکان این نسبت استوار است؛ از آن رو که از نگاه ملاصدرا، التزام به عمل در اعتلای فلسفه‌ورزی ضروری است؛ این ضرورت در انجام هر اقدامی در پرتو عنایت به حق تعالی و برای تشبه به الوهیت صورت می‌گیرد. کنش‌ها مبتنی بر بینش‌های فلسفی توسعه می‌یابند و به رهیافتی واحد ختم می‌شوند. بدین سان، تمایز آدمی از دیگر موجود در نسبتی است که با وجود برقرار کرده و این نسبت نیز در چگونگی رهیافتی که برای زیستن خویش برمی‌گزیند، قوام می‌یابد. برآیند ادغام «اندیشه» و «کنش» نیز به شکوفایی اندیشه در متن التزام به کنش‌ها آشکار می‌شود.</p> <p>کلید واژه‌ها: فلسفه‌ورزی، عقل نظری-عملی، فلسفی زیستن، استکمال، ریاضت، طریقت.</p>

* رایانامه نویسنده مسئول: kiani@abu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235621.1523>



مقدمه

ارائه تعریف واحد و تبیین مشترک از فلسفه پیچیده است؛ چرا که نمی‌توان فلسفه را در یک فضای مفهومی محدود کرد و مدعی شد که فلسفه اساساً چنین است؛ ارائه هر بسته مفهومی از فلسفه متضمن تفسیرهای ناسازگار فراوانی است و از همین روست که تبیین ماهیت فلسفه دشوار است؛ شاید در بهترین حالت بتوان گفت که فلسفه ماهیت خود را در «تمامیت آزادی اندیشه» آشکار می‌کند. با این‌همه، تلقی عمومی و تاریخی از فلسفه بسان دانشی است که به مسائل نظری صرف و بینش محض عقلانی می‌پردازد. چنانچه، ارسطو معتقد بود که فلسفه علم به موجودات است از آن‌رو که وجود دارند و فیلسوف کسی است که همه چیز را تا سرحد ممکن می‌داند؛ فردی که قادر است امور دشواری را که شناخت آنها برای مردمان آسان نیست. آموخته و درباره علل موجودات بهتر از هر شخص دیگری به تبیین و آموزش بپردازد (Aristotle, 2017: 24) و یا ابن‌سینا که فلسفه را آگاهی بر حقایق تمام اشیا می‌دانست و می‌گفت: «حکمت صنعتی نظری است که آدمی به واسطه آن به اشیایی که وجودشان از قدرت و اختیار او خارج است و به اموری که شایسته است کردار وی به آنها آراسته شود، علم پیدا کند» (Ibn Sina, 2021: 104). البته این تلقی از ماهیت فلسفه تنها نزد فیلسوفان مقدم وجود ندارد؛ چرا که تأکید بر جنبه نظری - ذهنی را می‌توان نزد فیلسوفان متأخر نیز به کرات مشاهده کرد.^۱

اما فلسفه فارغ از جنبه‌های صرف ذهنی می‌تواند جلوه‌های دیگری نیز داشته باشد و به دیگر ظرفیت‌های متمایز نیز بپردازد. در واقع، فلسفه ورای نمود تئوریک می‌تواند به‌منزله روشی کاربردی برای چگونه زیستن نیز به‌شمار آید؛ یعنی نمودی عینی و عملی در برابر جنبه ذهنی و نظری. البته روشن است که این دو حیطة به هم مرتبط بوده‌اند و یکدیگر را عمق می‌بخشند؛ لکن، تکیه بر فلسفه به‌مثابه شیوه‌ای عملیاتی برای چگونه زیستن همچون یک قابلیت و ضرورت است که پهنه وسیعی از امکانات برای فلسفه‌ورزی را فراهم می‌آورد. رهایی از فرورفتن در مفاهیم انتزاعی و تلاش برای تلاقی ذهن‌گرایی و تأثیری را که برای چگونه زیستن می‌گذارد می‌توان در انواعی از فلسفه دنبال کرد. برخی از فلسفه‌ها آگاهانه به این مسئله توجه داشته‌اند و برخی دیگر نیز این قابلیت را برای تفکرورزی فراهم آورده‌اند.

در این میان، فلسفه ملاصدرا در میان دیگر فلسفه‌های اسلامی آشکارا این ظرفیت را دارد تا مفاهیم انتزاعی را به جنبه‌های جزئی و عینی زندگی پیوند زد. بدین‌سان، مسئله مقدماتی و بنیادین پیرامون کیفیت اتصال فلسفه به‌مثابه اندیشه‌ورزی صرف با اراده عمل‌گرایانه برای اتخاذ تصمیمات عینی در متن زندگی است. به عبارت دیگر، فلسفه که - در برداشت اولیه - همچون ذات اندیشه انتزاعی ملاحظه می‌شود چگونه با عملکرد ما در فرایند زیستن پیوند خورده و ذیل آن، چه چشم‌انداز و عملکردهایی را در پروژه «فلسفی زیستن» اولویت می‌بخشد؟ فرضیه مقاله نیز بر امکان این نسبت استوار است؛ از این‌رو برای تحلیل مسئله، ابتدا به منشأ این نسبت می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که از نگاه ملاصدرا، التزام به اقدام و عمل تا چه اندازه در اعتلای فلسفه‌ورزی ضروری است؛ اینکه کنش‌های انسانی مبتنی بر بینش‌های فلسفی توسعه می‌یابند و در نهایت، به رهیافت واحد و منسجم ختم می‌شود. برآیند این ادغام نیز به شکوفایی اندیشه در متن التزام به کنش‌های عینی آشکار می‌شود.

تاکنون مقالاتی درباره ماهیت فکر و اندیشه و همچنین، ماهیت فعل و کنش مبنی بر فلسفه ملاصدرا تالیف شده است. حتی برخی مقالات درباره فلسفه زندگی نیز تألیف شده؛ به‌ویژه برخی از مقالات دکتر سجاد رضوی استاد دانشگاه اکستر که درباره نسبت فلسفه با زندگی مبتنی بر فلسفه اسلامی و ناظر به فلسفه صدرا تالیف شده است؛ به‌ویژه مقاله‌ای از ایشان تحت عنوان «فلسفه به مثابه راه زندگی در جهان اسلام: رهیافت هادو در مطالعه ملاصدرا شیرازی^۲». لکن مقاله

حاضر نسبت به مقالات پیشین این وجه تمایز را دارد که به‌گونه جزئی و حتی عمیق‌تر به ضرورت پیوند اندیشه و عمل در فلسفه ملاصدرا پردازد و نشان دهد که این تلاقی چگونه به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر فلسفی زیستن را برای فرد به ارمغان می‌آورد. در واقع، این مقاله بر این مسئله متمرکز است که فلسفه که در برداشت اولیه همچون ذات اندیشه انتزاعی ملاحظه می‌شود چگونه با عملکرد ما در فرایند زیستن پیوند خورده و ذیل آن، چگونه چشم‌انداز و عملکردهایی را در پروژه «فلسفی زیستن» عرضه می‌کند. از این‌رو، پژوهشی را مشاهده نکردم که بر این رهیافت تکیه کرده و چنین برآیندی را مستدل ساخته باشد.

منشأ نسبت‌ها

هر چند فلسفه نوعی فعالیت عقلی برای شناخت حقایق اشیاست^۳، یعنی تمسک به عقل نظری برای تحصیل آگاهی؛ توأمان، همچون کنش اکتسابی برای تحصیل فضائل نیز به‌شمار می‌آید. ملاصدرا به این دو رکن در تعریف فلسفه توجه داشته و می‌گوید: «حکمت، استکمال نفس انسانی به اقتباس علوم نظری و اکتساب ملکه تامه از افعال فاضله است» (Mulla Sadra, 1987 b: 358)؛ یعنی تمسک به عقل برای تحصیل سعادت. در واقع، فلسفه از منظر صدرا کوششی برای استکمال نفس از طریق ابعاد نظری-عملی عقل است؛ بنابراین، افزون بر اینکه عقل تصورات را پدید آورده و درک می‌کند؛ به‌منزله منشای که از کردار نادرست منع کرده و ترغیب به کنش خیر می‌کند نیز قلمداد می‌شود. طبق این بینش، عقل توأمان به تصور و تصدیق می‌پردازد و تصدیق فارغ از جنبه ذهنی رابطه وثیقی با کنش فرد برقرار می‌کند. بدین معنا، انسان عاقل از نحوه تفکر، روش زیستن و چگونگی تعاملش با دیگری تشخیص داده می‌شود. این تقریر می‌تواند تفاوت تسامح‌گونه‌ای از تمایز میان عالم و عاقل را آشکار کند؛ عالم به‌مثابه دانا و عاقل به‌منزله عامل به دانایی و اینکه معیار و مقیاس عقل هر انسان به میزان ترغیب به انجام «نیکویی» و اجتناب از «زشتی» ظاهر می‌شود.

الف. رابطه ذهن و عین

انسان و کشف حقایق انسانی از جمله مهم‌ترین مسائل فلسفی به‌شمار می‌رود. ملاصدرا به تأسی از دیگر فیلسوفان اسلامی نیز به این مسئله پرداخته و خوانش‌های جدید و متفاوتی از ماهیت انسان و به‌ویژه ویژگی‌های استکمالی آن ارائه داده است. صدرا معتقد است که ظهور آدمی در قرابت و اتصالی است که با وجود برقرار می‌کند. بر این مبنا، نسبت ذهن و عین حداقل در دو بینش استمرار می‌یابد. نخست آنجا که می‌گوید: آدمی دربردارنده همه غریزه‌ها و قوه‌هاست و اینکه او بسان عالم کوچکی است حاوی همه آنچه در عالم کبیر موجود است (Mulla Sadra, 1981 b: 366). او حتی به‌گونه‌ای دیگر آدمی را در تطابق با وجود دربردارنده سه مرتبه طبیعی، نفسانی و عقلانی می‌داند (Mulla Sadra, 1981, 1: 343). هویت و درجه معینی در وجود نیست» (Mulla Sadra, 1981, 8: 343)؛ لاجرم در پرتو اندیشه و کنش است که استکمال امری ضروری قلمداد می‌شود؛ غایت استکمال منطبق بر نقشه‌ای که برای زیستن طراحی می‌شود به لحاظ هستی‌شناختی به تطابق ذهن و عین می‌انجامد.

از طرف دیگر، عقل در اندیشه ملاصدرا ذیل جنبه‌های نظری و عملی توصیف می‌شود: «نفس در مرتبه ذات دارای دو قوه نظری و عملی است. قوه نظری برای درک صدق و کذب است و قوه عملی برای درک خیر و شر. قوه نظری برای درک واجب، ممکن و ممتنع است و قوه عملی برای درک زیبایی و زشتی و مباح» (Mulla Sadra, 1981 b: 201).

لکن او عقل نظری را اصل و مبنا قرار می‌دهد؛ هم بدین‌رو که متضمن عقل عملی است؛ چرا که هر جنبه از عمل‌گرایی بر سندیت نظر قوام می‌یابد و هم اینکه اساساً زیستن که در بستر فعل و انفعالات بیرونی در جهان خارج دانسته می‌شود اعتبار خود را در جهت تطابق با رویکرد استکمالی در پرتو تایید عقل نظری می‌یابد.

شأن ابتدایی ادراک به‌منزله ساحت آخر جسمانیت و شروع روحانیت است. این مرتبه که از آن به «عقل هیولانی» یاد می‌کنند همچون قابلیت بنیادینی، مبنایی برای خروج از ذهنیت صرف به جانب عینیت یا فعلیت محض است: «آدمی استعداد دریافت حقایق اشیا را دارد. پس [در ابتدا] تهی از کل ادراکات است، هر چند که استعداد کسب ادراکات را دارد، نظیر هیولی که جز قوه و استعداد پذیرش صور و خروج از قوه به فعل نیست» (Mulla Sadra, 1981, 3: 420). عقل هیولانی گواهی بر امکان و قابلیت اندیشیدن است. این امکان ممیزه آدمی و در این مرتبه، مجالی مبهم است که شایستگی ظهور و بروز دارد؛ وضعیتی ناواضح و «شی‌ما» است که قابلیت تبدیل به مشارالیه را دارد.

جریان تفکر با دریافت معقولات اولی ادامه می‌یابد و در نهایت، به مرتبه «عقل مستفاد» ختم می‌شود. این مرتبه استعاره از وجه دیگری از انسان در مسیر پرورش توانایی‌های عقلی - ذهنی است. ملاصدرا می‌گوید: «هدف نهایی ایجاد عالم و خلق انسان و غایت از خلقت انسان رسیدن به مرتبه عقل مستفاد است» (Mulla Sadra, 1981 b: 207). مرتبه‌ای که امکان خوانشی دیگر از نسبت ذهن و عین را در فلسفه او آشکار می‌کند؛ اینکه آدمی در عقل مستفاد قادر است تا موجودات را به‌تمامه در خویش مشاهده کند.

ب. رابطه اندیشه و کنش

کمال نتیجه صیوروت جوهری - وجود نفس است که در ضمن تحقق امکانات نفسانی از مرتبه قوه به فعل فراهم می‌شود. مراحل استکمال آدمی نیز منطبق بر مراتب ادراک است؛ بدین معنا که «انسان حسی دارای مدرکات حسی، انسان خیالی مدرکات خیالی و انسان عقلی به مدرکات عقلی می‌یابد» (Mulla Sadra, 1983: 138). آگاهی در فرایند فلسفی زیستن با عمل فرد اعم از کنش جوانحی یا جوارحی رابطه مستقیم دارد. صدرا در برخی از آثار خود، علم و جهل را دستاورد عمل دانسته و کسب معرفت را مبتنی بر راهکارهایی توصیه کرده است^۴. بدین‌سان، مجموعه‌ای از اعمال هدفمند و تعالی‌بخش نیز زیست متعالی فرد را جهت می‌دهد.

همچنین، منشأ نسبت «اندیشه» با «کنش» با پیوند فلسفه و ایمان در فلسفه ملاصدرا مرتبط است؛ از آن‌رو که ظهور ایمان فردی گواهِ آشکاری بر حکمت است؛ چرا که ایمان در اندیشه صدرا آن چیزی است که انسان را به انسانی حقیقی عقلی تبدیل می‌کند بعد از آنکه او انسان حیوانی بود. ایمان برآیندی است که از برهان و معرفت یقینی فراهم می‌شود و طریق چنین معرفت و یقینی نیز حکمت است. صدرا با استناد به آیه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» (Baqarah, 265) توضیح می‌دهد که انتهای سعادت در کسب حکمت حقیقی است و اینکه «حکمت حقیقی یعنی علم به خدا، صفات و افعال حق، علم به ملائکه و ملکوت و علم به روز آخر و منازل و مقامات بعث و حشر و ...» (Mulla Sadra, 1981 a: 2). این نحوه از آگاهی با معرفت نفس نیز انطباق دارد؛ چرا که از اساس، معرفت نفس جلوه‌ای دیگر از معرفت الله است و معرفت الله نیز علم به خدا، صفات و افعال است.

به عبارت دیگر، حکمت منطبق بر ایمان است و یا حکمت و ایمان ملازم یکدیگرند؛ به این معنا که هر انسان حکیمی مؤمن است و هر مؤمن حقیقی نیز حکیم است. به این نحوه از این‌همانی در بسیاری از آثار ملاصدرا تأکید شده است. برای نمونه، ملاصدرا می‌گوید: «استحقاق و سعه مملکت در بهشت منوط به سعه معرفت است و به مقداری که خدا،

صفات و افعال حق بر انسان متجلی می‌شود. مراد از طاعات و اعمال جوارح نیز تصفیه قلب و تطهیر و جلای نفس است که با اصلاح جز عملی از نفس حاصل می‌شود» (Mulla Sadra, 1981, 9: 139). بدین‌سان، تحول وجودی که می‌تواند واژه‌ای برای تبلور نسبت عمیق «اندیشه» و «کنش» و انطباق حکمت و ایمان باشد، وضعیت پویا، متغیر و بی‌انتهاست. چنانچه - در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد - این نسبت نشان می‌دهد که چگونه آدمی در فرایند استکمال طی پروژه فلسفی زیستن به پیوستگی و اتحاد قوا می‌رسد و اینکه چگونه در فرایند فعلیت خویش به تطابق اندیشه و کنش نائل می‌شود.

ضرورت کنش‌گرایی در فلسفه‌ورزی

در فرایند فلسفی زیستن، حتی بر پایه شناخت حقایق اشیا که بر عهده عقل نظری است؛ غفلت از عقل عملی نیز امکان‌پذیر نیست. با این تفصیل که آگاهی به احوال موجودات با قید «کما هی علیہ» یا «نفس الامر» متوقف بر شناخت حق تعالی است؛ چرا که در اندیشه ملاصدرا، حضور حقیقی موجودات در علم الهی است و این علم نیز ماهیت نفس الامر است: «نفس الامر عبارت است از علم الهی که حاوی صور کل اشیا است به‌گونه کلی و جزئی، قدیم و حادث. پس وجود اشیا به نحوی که در واقع هستند بر آن صدق می‌کند» (Mulla Sadra, 1981, 6: 261). این نگرش دو رهیافت همسو را یادآوری می‌کند:

الف. کنش در پرتو الوهیت

خداوند حکیم واقعی است؛ چرا که بالذاته صور کل اشیا را داراست^۵. از طرف دیگر، هر گونه آگاهی انسان حتی اگر - در صورت امکان - فارغ از فیض حق محقق شده باشد به‌مثابه معرفت الهی نیز به‌شمار می‌آید و از همین‌روست که معرفت‌الاشیا مستلزم معرفت‌الله است؛ چرا که حق به کلیت اشیا احاطه علمی و قیومی داشته و علم به سبب اشیا به‌منزله آگاهی به خود اشیا نیز هست. در نتیجه «کسی که خداوند را به حق معرفت بشناسد، به‌واسطه این معرفت، آگاهی به جمیع اشیا نیز برایش حاصل می‌شود» (Mulla Sadra, 1981, 5: 27).

وانگهی، شناخت حقیقت اشیا متوقف بر شناخت حضوری است؛ چرا که تنها مشاهده حضوری حقایق موجودات - در برابر طریق برهان و علم به اسباب حقایق - درک وجود را شامل می‌شود. فیلسوف در معرفت‌الله، حقیقت اشیا را در علم الهی مشاهده می‌کند. مناط تحقق امکان مشاهده حضوری حقیقت اشیا در ذات حق تعالی نیز روشنایی قلب به نور حق از طریق رفع حجاب‌هاست: «علم به حقایق اشیا آنچنان که در واقع وجود دارند ممکن نیست مگر برای کسی که قلبش به نور حق نورانیت یافته و حجاب میان او و وجود محض مرتفع شده است. پس این صور علمی را به‌واسطه حق و به نحوی که هستند در نفس خویش درک می‌کند» (Mulla Sadra, 1981, 1: 249). پس معرفت به خداوند مستلزم التزام به احکام عقل عملی می‌شود. اگر حقیقت آگاهی از طریق کشف و شهود و برای کسانی حاصل می‌شود که متعهد به تهذیب و تزکیه هستند؛ چنانچه در بیان صدرا، «اهل کشف و شهود از علما کسانی هستند که چشم باطنی‌شان از درک حقایق اشیا به تقلید، غیبت و هوس دنیا نابینا نشده است» (Mulla Sadra, 1981, 9: 53). ناگزیر، سرسپردگی به حکم عقل عملی برای اکتساب چنین اوصافی اجتناب‌ناپذیر است. او می‌گوید:

افرادی که بیم قیامت داشته و به بخشش الهی امیدوار باشند و در این سرا زاهدانه زندگی کنند و از لذایذ جهان مادی گذر کنند؛ پایان آنها جهان سلامت و بهره‌مندی از بهشت خواهد بود. هر انسانی که به امور الهی پرداخته و به فراگیری

عقلانیات و تلاش برای تجرد بپردازد؛ در پایان جز ملکوتیان خواهد بود و حتی در صنف اعلا مهیمن در خواهد آمد منوط به آنکه عقایدش به کشف تام واصل شده و از غیر حق خالی شود. این نهایت مرتبه‌ای است که آدمی قادر به دستیابی است (Mulla Sadra, 1981 b: 395).

ب. تشبیه به الوهیت

در اندیشه ملاصدرا، کنش‌های انسانی طی پروژه فلسفی زیستن شامل تعهد به تهذیب و تزکیه است؛ این نحوه از کردارها که یکسره ناظر به احکام عقل عملی تحقق می‌یابد به منزله فعالیت‌هایی برای تشبیه به باری تعالی نیز قلمداد می‌شوند. در واقع، تشبیه به باری مستلزم شناخت حقایق موجوداتی است که موجودیت آنها به حق است. شناختی که تمامی ابعاد مسئله از جمله معرفت به ذات، صفات و افعال حق تعالی، نحوی ارتباط موجودات به حق و چگونگی صدور موجودات از حق و سرانجام و بازگشت آنان را شامل می‌شود؛ اما چنانچه اشاره شد، ملاصدرا افزون بر ارتقای ذهنی-معرفتی به اعتلای عینی-عملی نیز اشاره دارد. مراد از استعلای عملی کسب خصائل و صفات حمیده است. صدرا معتقد است که فقدان این ملکات موجب گمراهی نفس می‌شود؛ بدین‌سان، مقتضای اعتلای وجودی همان احتراز از نفس اماره و متابعت از نفس مطمئنه است.

آدمی در کنش‌هایی که در بستر زیستی هدفمند یا همان فلسفی زیستن اتخاذ می‌کند، فرایند کنشی «تشبیه به حق» را توأمان برمدار تأکید بر خودشناسی دنبال می‌کند. اگر تشبیه به حق مستلزم ظهور آگاهی به حق است؛ آگاهی به حق نیز موقف بر آشکارگی خویشتن است؛ چرا که خودشناسی طریق راستین خداشناسی است. ملاصدرا در تفسیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌گوید: «نفس توسط خداوند به منزله شاهد و سندی از ذات و اوصاف الهی نهاده شد تا او جلوه‌ای از حق و طریقی راستین برای آگاهی به حق باشد» (Mulla Sadra, 1981, 1: 316). این دوگانه چنان رابطه وثیقی با یکدیگر دارند که با تحقق یکی، دیگری نیز محقق می‌شود. به عبارت بهتر، این دو معرفتی واحد و برآمده از سلوکی یگانه هستند^۶. اگر نفس انسان دربردارنده موجودیت همه اشیاست، خودشناسی به منزله آگاهی به نحوه‌ای از بودش اشیا نیز هست. این آگاهی وجودی شامل ادراک حقیقت موجودات روحانی و مجرد نیز می‌شود و در مجموع، خوانشی همسان با سیورورت انسان جهت وصول به هستی عالم عقلی را در بر می‌گیرد.

اعتلای اقدام و کنش

آگاهی به مراتب اعلا هستی مستلزم تحولات وجودی است که هر فرد بسته به کردار خویش رقم می‌زند. این آگاهی که از سنخ مشاهده حضوری است با سلوک نفسانی رابطه مستقیم دارد. سلوک نفسانی که بر پایه ریاضت سامان پذیرفته، افزون بر اینکه ماهیت نفس فرد را آشکار می‌کند و قوام می‌بخشد؛ توأمان، علم به ممکنات را موجب می‌شود. این آگاهی بسیط و ذومراتب به تصریح صدرا «از علوم غامضی است که بدون جهد جهید، خوض شدید، ذهن صاف، شرح صدر و قلب منور به دست نمی‌آید» (Mulla Sadra, 1987 a: 409). این رهیافت که برآمده از زیستی فلسفی و هدفمند قوام می‌یابد، رابطه میان اندیشه و کنش برای رسیدن به آگاهی برتر را نشان می‌دهد. در این میان، کنش‌های هدفمند مبتنی بر ریاضت‌های نفسانی سامان می‌پذیرند.

ریاضت در اندیشه ملاصدرا روشی برای ایجاد تعادل در قوای شهوی، غضبی و عقلی برای رسیدن به اعتدال در کردار است. او که انواعی از دستورالعمل‌ها نظیر ذکر^۷، جوع، شب زنده‌داری، سکوت، عزلت‌گزینی^۸ و ... را به این منظور توصیه

می‌کند؛ در معنایی دیگر، ریاضت را طریقی برای تهذیب حقیقی به واسطه اضمحلال صور مادی و حالات جسمی می‌داند که در تعارض با سعادت واقعی قلمداد می‌شوند؛ سعادت آدمی نیز «در اتصال به معقولات - مجردات - و هم‌جواری با حق تعالی است» (Mulla Sadra, 1981, 6: 348). بدین‌سان، هر انسانی می‌تواند مبتنی بر احکام عقل عملی و طی مراتب چهارگانه به ارتقای کیفیت زیست فلسفی خویش اقدام کند.

عقل عملی که مدبر اعمال خیر و پرهیز از شر است، منشأ اظهار احکامی برای تدبیر جسم برای وصول به سعادت نیز به‌شمار می‌آید. از این‌رو، مراتب کمال در عقل عملی که از اراده به انتخاب آگاهانه خداوند آغاز می‌شود دارای مراحل و تحقق حالات متفاوتی در فرد نظیر رضا، توکل و تسلیم و ... است که در نهایت، به مرتبه فنای در حق - مقام اهل وحدت - نیز ختم می‌شود. اقسام این عقل که کنش و اقدام فرد طی پروژه فلسفی زیستن را مدیریت می‌کند بر حسب ارتقا و شکوفایی چنین است. به عبارت دیگر، طی چهار مرتبه که جملگی اقدام و فعالیت‌های هدفمندی را می‌طلبد، می‌توان به اعتلای زیست فلسفی اقدام کرد:

نخست، تجلیه یا تهذیب ظاهر از طریق عمل به شریعت نبوی و التزام به آنچه امر شده و اجتناب از آنچه نهی شده است. این مرحله به‌منزله ادب‌ورزی نسبت به اراده حق تعالی است و از همین‌رو، بر بنیاد «استعمال نوامیس الاهیه و شرایع نبویه» (Mulla Sadra, 1981 b: 207) قوام می‌یابد.^۹

مرتبه دوم، تخلیه یا تهذیب باطن از طریق پاک‌سازی اخلاق نکوهیده به‌منظور روشن‌سازی قلب است. قلب در فرایند روشن‌سازی قادر خواهد بود تا حقایق را به‌گونه مثالی در خود آشکار کند. پدیدارسازی این دسته از حقایق، نخست با تحصیل معارف و فضایل نظری آغاز شده و با التزام به اخلاق الهی و عمل به معارف به منظور تحقق فضایل ادامه می‌یابد. نتیجه این مرتبه که بر بنیاد «تطهیر قلب از ملکات و اخلاق و ردیه ظلمات است» (Mulla Sadra, 1984 a: 523)، به رابطه با مبادی عالی و مجردات عقلی منجر خواهد شد. چنانچه مقصود از تهذیب ظاهر فراهم‌سازی مراحل تحقق تخلیه است.^{۱۰}

سومین مرتبه، تخلیه یا تنویر باطن به‌معنای سامان‌مندی نفس بر بنیاد صور علمی و صفات پسندیده است (Mulla Sadra, 2002: 72; 1981 b: 204). این مرحله رابطه مستقیمی با تحقق سعادت و زوال شقاوت دارد. چنانچه شقاوت در نگرش صدرا مقوله‌ای وابسته به بدن و نفس است و به دو گونه ترسیم می‌شود: «به جهت اوضاع بدنی یا نفسانی حسب گناهان و رذائل است که سعادت دست‌نیافتنی می‌شود» (Mulla Sadra, 1981, 9: 135).

مرتبه چهارم، فنا فی الله یا فنای نفس از ذات خود به‌منزله فانی شدن در وجود مطلق است. این مرتبه به‌مثابه انقطاع از غیر حق نیز هست؛ اما مگر غیر از حق، حقیقت مجزای دیگری نیز وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند خوانش ابتکاری صدرا پیرامون وحدت شخصیه وجود را به دست دهد. با این همه، او تأکید دارد که «فنا فی نفس از ذات خود و قطع‌نظر از خود برای ملاحظه رب و شکوه حق به عنوان نهایت سیر الی الله در صراط نفس آدمی است» (Mulla Sadra, 1981 b: 207). فنا فی حق، مقام وحدت، فنا فی توحید و ... جملگی در بردارنده زوال هر گونه التفات نفس به ذات خویش در پی تماشای جمال و جلال حق تعالی است؛ به عبارت دیگر، همان «فنا فی الله» و «بقا بالله».

ادغام اندیشه و کنش

اهتمام به احکام عقل عملی به‌مثابه رویه تزکیه ظاهر و تصفیه باطن، خود به‌منزله خروج از قوه به فعل و تحقق عقل

بالفعل نیز تلقی می‌شود. از طرف دیگر، استکمال عقل نظری نیز وابسته به احکام عقل عملی در مسیر تهذیب نفس است: «پس هنگامی که انسان در سلوک علمی و ریاضت دینی و تکالیف شرعی قرار می‌گیرد، نفس از قوه به فعل خارج شده و عقل بالفعل می‌گردد، بعد از آنکه او عقل بالقوه بود... و این جز از طریق تصفیه، ریاضت، تطهیر و تنویر حاصل نمی‌شود» (Mulla Sadra, 1981 a: 9). از این‌روست که صدرا به کرات فهم مسائل نظری را به تزکیه نفس مشروط کرده است.^{۱۱} در تقریری عمیق‌تر، اگر خودشناسی متوقف بر حکمت باشد و اینکه «من عرفه نفسه فقد عرفه ربه»، همچنین، اگر خودشناسی منوط به تهذیب خویش باشد؛ ناگزیر، حکمت نظر به مفهومش که علم به حقایق اشیاست متوقف بر تهذیب و تزکیه خواهد بود. چنانچه ملاصدرا تصریح دارد: «غایت حکمت تکمیل نفوس به حسب حقیقت و واقع است» (Mulla Sadra, 1983: 16). از سوی دیگر، صدرا در مقدمه *اسفار/ربعه* خواننده را به تزکیه نفس سفارش کرده و فهم کتاب را متوقف بر تزکیه می‌داند^{۱۲} و یا در *شواهد الربوبیه*، حکمت‌آموزی بدون اهتمام به تزکیه را موجب گمراهی قلمداد می‌کند.^{۱۳} بنابراین، سستی فلسفه‌ورز در عدم التزام به تهذیب نفس می‌تواند افقی برای اضمحلال فرایند اندیشه و آگاهی قلمداد شود؛ به عبارت دیگر، تقریراتی از این دست که «تا وقتی نفس انسان به مرتبه‌ای از رشد و کمال نرسیده باشد که بتواند هر روز از جلد خویش جدا شود، هیچ حقیقتی از حکمت- به‌گونه‌ای که هست- را درک نخواهد کرد» (Mulla Sadra, 1975: 412)، همچون گواهی بر انطباق علم و عمل است که در بینش فلسفی ملاصدرا به‌منزله رهیافتی برای اتحاد عقل نظری و عملی به‌شمار می‌آید.

هر اندازه که عقل نظری و عملی ارتقا یابند، به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند؛ چنانچه، هر اندازه که آدمی از مسیر اعتلا و بهبودی فاصله می‌گیرد و به‌سوی ضلالت پیش می‌رود، اندیشه‌ها و کردارهای فردی از یکدیگر فاصله می‌گیرند. چنانچه قرابت آنها در مراتب اعلائی فلسفی زیستن به پیوستگی و ادغام آنها می‌انجامد. این انطباق که به معنای اتحاد و عینیت عقول دوگانه است در یکسانی علم و عمل ظاهر می‌شود: «نفس در وصول به کمال عقلی و استغنا از حرکات و افکار به یکپارچگی قوا می‌رسد. پس علم نفس به‌منزله عمل می‌شود و عمل او نیز به‌منزله علم او به حساب می‌آید» (Mulla Sadra, 1981 b: 200).

بحث درباره اتحاد عقول را نیز می‌توان در نسبت «مرتبه فنا» و «اتحاد با عقل فعال» دنبال کرد. در بینش ملاصدرا این دو نسبت اتحادی و تطابقی دارند؛ نفس با فنای در حق به کشف شهودی حقایق می‌رسد: «نفس پس از فنای ذات خویش، مندک شدن، بقای به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی، اشیا را همان‌گونه که در خارج هستند، مشاهده می‌کند» (Mulla Sadra, 1981, 2: 359). این اتحاد در همگونی علم و عمل آشکار می‌شود. به این معنا که صرف اراده به امری به منزله تحقق امر است. اتحاد عقول در فرایند فلسفی زیستن خوانشی از اتحاد قوای عقلی است. بدین صورت که فرد یکسره مطابق با عمل خویش شده و عمل او نیز یکسره منطبق بر اندیشه وی خواهد بود. در این مرتبه، تحقق اراده به‌منزله تحقق متعلق اراده خواهد بود؛ یعنی تصور شیء به تحقق شیء می‌انجامد و فرایند منطقی تفکر در این نشئه متوقف می‌شود؛ چرا که صرف تصور به‌منزله حضور و آشکارگی امر در نفس به‌شمار می‌آید. این همسانی که به‌منزله کمال توأمان عقل نظری و عقل عملی است، مؤید تحقق فاعلیت بالتجلی نفس، بی‌نیازی از جسمانیت و حرکت در مبادی و مطالب جهت تفکر است. در واقع، نفس در سیر استکمالی از جسم بی‌نیاز شده و به مجرد می‌رسد.

اضمحلال تحریک و تحرک در نفس به‌معنای همگونی علم به امر و ایجاد امر است و هرگونه تصرف عقل در معقولات به جهت اشتداد جوهری نفس در فرایند تکامل فارغ از ابزار مادی روی می‌دهد. نفس در تکامل به مرتبه‌ای در استغنا از ابزار مادی و تصرف جسمانی نائل می‌شود. چنانچه می‌دانیم، نسبت نفس و ماده در فرایند تکامل متفاوت است. نفس در

برخی مراتب استکمال وابسته به ماده و در برخی مدارج بی‌نیاز است. از آن‌رو که ملاصدرا استکمال را متوقف بر عالم مادی ندانسته و به نشئه برزخی نیز استمرار می‌دهد؛ ناگزیر، تداوم آن مستلزم عدم وابستگی به ماده خواهد بود؛ بنابراین، فرایند تکامل بسته به خصیصه‌های هر نشئه متفاوت خواهد بود. ضمن آنکه این بینش می‌تواند مبنایی اعتقاد به انواع تجرد نفس قلمداد شود.^{۱۴}

برایند ادغام؛ شکوفایی اندیشه در التزام به طریقت

رسایی و پختگی «فلسفی زیستن» در اتحاد با عقل فعال و تحصیل نورانیت ایمان و یقین وجودی است. این هدف که تحت عبارات گوناگون در فلسفه صدرای بیان شده، جملگی محصول حکمت و فلسفه‌ورزی است؛ «حقیقت حکمت، معرفت خدای تعالی و طاعت اوست؛ به عبارت دیگر، ایمان به خدا و ملائکه و کتب، رسل و روز آخرت و عمل به مقتضای آنهاست؛ به عبارت دیگر، علم به حقایق اشیا به‌گونه‌ای که موجودند و زهد در دنیا و ...» (Mulla Sadra, 1987 b: 551). از همین‌رو، شکوفایی عقل نظری وابسته به اقدام عقل عملی است. این بینش افزون بر اینکه به‌معنای پیوند عمیق عقل است و اینکه کنش‌ها پیوسته بر بنیاد دانسته‌های نظری به‌سوی شکوفایی سوق می‌یابد. از سوی دیگر، مؤید این اندیشه نیز هست که کنش‌های هدفمند فرع و تابع عقل نظری هستند. ملاصدرا بر اساس این بینش، حداقل به دو مسئله ارجاع می‌دهد:

نخست، برتری و اصالت عقل نظری؛ چرا که کمال عقل نظری از اهمیت بیشتری نسبت به کمال عقل عملی برخوردار است. این ایده که بنیان استیلائی اندیشه بر کردار بوده و موافق روایاتی است که بر رجحان یک ساعت تفکر بر هفتاد سال عبادت تأکید دارند؛^{۱۵} همچنین، مبتنی بر این دلیل است که آدمی با اتکا به اندیشه به حق می‌رسد^{۱۶} و عمل ابزار اندیشه برای تحقق این هدف است:^{۱۷} «گستره بهشت به اندازه وسعت آگاهی و مقدار هر آن چیزی است که برای آدمی از ذات الهی تجلی می‌یابد. هدف از اطاعت نیز تصفیه و تزکیه نفس به‌منظور تحصیل انوار ایمان است» (Mulla Sadra, 1375: 371).

دوم، برای نیل به حقیقت باید به شریعت و طریقت اصرار داشت. اگر شریعت التزام به عبادات برای پالایش ظاهر از ناپاکی و طریقت نیز به‌منزله شریعت باطنی به منظور تصفیه درونی از اوصاف ناپسند قلمداد شود؛ حقیقت برآمده از زیست هدفمند و بر پایه شریعت ظاهری و درونی آشکار می‌شود. در واقع، حقیقت به‌مثابه سلوک علمی برای زدودن قوه عقلی از پندارهای خیالی-وهمی است. این کوشش که برآمده از دو مقدمه یادشده است، به ظهور اعتقاد راستین و تحقق یقین می‌انجامد. وانگهی، «غرض در علم به حقایق موجودات به‌گونه‌ای که هستند، تحصیل علم یقینی است و این مطلوب است» (Mulla Sadra, 1983: 15). در اندیشه ملاصدرا، زیست فلسفی یا یقین‌مند دارای ویژگی‌های متفاوتی است.^{۱۸} او در توصیف جلوه‌ای از این زیست می‌گوید:

اگر تو اهل اتخاذ اسرار الهی و معارف حقه باشی، شاید به یقین یافته باشی که هر نیرو، کمال، هیئت و زیبایی که در جهان زیرین یافت می‌شود، سایه‌ها و انعکاسی از حقایق جهان برتر است که پس از پاکی و تقدس از نقص و زشتی، دوری از کدورت و آلودگی و والایی از آفت و کوتاهی از جهان برین فرود آمده، کدورت یافته و حالت جرمی-جسمی به خود گرفته است. بلکه همه حقایق کائنات و مبدعات، آثار و نورهایی از وجود حقیقی و نور برپادارنده موجودات هستند. حق تعالی سرچشمه زیبایی مطلق و شوکت تام است؛ لایق‌ترین سرچشمه‌ای که صورت معشوق‌ها و زیبایی موجودات روحانی و جسمانی، همه قطره‌های نسبت به دریای آن زیبا به حساب می‌آیند. پس، نفس آدمی هنگام مفتونیت

از محبوب مجازی که از جهتی حقیقی به شمار می‌رود، به محبوب مطلق حقیقی متوجه می‌شود؛ محبوبی که مقصود نهایی همه چیز است و پناهگاه هر موجود زنده‌ای به شمار می‌رود. از این طریق، وصول به حضرت الهی برای نفس حاصل شده و باطن فرد به نور آن حضرت نورانیت می‌یابد؛ بنابراین، امور کلی و صور عقلی مفارق از ماده را درک می‌کند؛ چرا که در این هنگام، عین عقل شده و مدرک کلیات است (Mulla Sadra, 1981, 2: 77).

می‌توان تحول - که برآیند فلسفی زیستن است - را در فلسفه ملاصدرا تحت تقسیمات و عناوین متنوعی شرح داد. فلسفی زیستن افزون بر اینکه نمودهای متعددی در فلسفه او دارند، بسته به ویژگی‌های هر فرد متفاوت است و حرکتی پایدار و بی‌انتها به‌شمار می‌آیند. چنانچه در نگرش او، افراد کامل در این فرایند و طی تجربیات وجودی دارای حالات و وظایف متفاوتی می‌شوند؛ این دگرگونی‌ها که می‌توان آنها را تحت سفرهای چهارگانه «من الخلق الی الحق»، «بالحق فی الحق»، «من الحق الی الخلق بالحق» و «فی الخلق بالحق» یاد کرد، مؤید تفسیری از سیر استکمالی نفس در فرایند فلسفی زیستن است. اگر غایت و نهایت فلسفی زیستن وصول به فنا و مرتبه محو باشد، صدرا به تفصیل شرح می‌دهد که پس از آن، فلسفه‌ورز به مقام صحو بازگشته و از مقام جمع به مقام تفصیل رجوع می‌کند. این بازگشت به معنای گشودگی نسبت به خلق است؛ به عبارت دیگر، غایت در سیر صعودی رسیدن به مرتبه «فنا-محو» است؛ این مرتبه به منزله استغراقیت در حق و محجوبیت به خلق است؛ اما در سیر بعدی که به معنای وصول به رتبه «بقا-صحو» است، فلسفه‌ورز - اگر اکنون سخن گفتن از شخص روا باشد - از فنا به بقا نظر کرده و از محو به صحو رجوع می‌کند.^{۱۹}

بدین‌سان، انسانی که به این مرتبه رسیده، خلق و حق را در بینشی وسیع و بسیط می‌یابد. تفسیر اندیشه و کردار چنین انسانی که در فلسفه صدرا از آن به انسان کامل تعبیر شده، یکسره منطبق بر مشاهده زیبایی و عشق‌ورزی است؛ نظاره «زیبایی خدا» و «زیبایی مخلوق در پرتو زیبایی حق»؛ همچنین «عشق به خدا» و «عشق به مخلوق در پرتو عشق به حق». چنانچه صدرا در مشهد پنجم از رساله *شواهد الربوبیه* توضیح می‌دهد که چنین شخصی متصف به ویژگی‌های دوازده‌گانه‌ای است که همگی فطری و ذاتی او شده‌اند: دارای فهمی نیکو و درکی صحیح است؛ دارای حافظه‌ای قوی است؛ دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام الخلقه و اعضایی نیرومند است؛ دارای زبانی فصیح و بلیغ است؛ دوستدار علم و حکمت است؛ حریص بر شهوت‌رانی و انجام امیال نفسانی نباشد؛ صاحب عظمت نفس و دوستدار نزاهت و شرافت است؛ نسبت به همه خلائق رئوف و مهربان است؛ دارای قلبی شجاع است و از مرگ هراسی ندارد؛ جواد و بخشنده نعم و عطایاست؛ سرور و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلائق بیشتر است؛ سخت‌گیر و لجوج نبوده و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی پذیراست.

نتیجه

فلسفی زیستن در نسبت عمیق اندیشه‌ورزی و عمل‌گرایی به‌منظور شکوفایی استعدادهاست. این فرایند با ویژگی ذاتی انسان که میل به «بهبتر شدن» است پیوند دارد.^{۲۰} صدرا در تحلیل این روند از تبیین‌های عرفانی-فلسفی ابن‌سینا و ابن‌عربی وام گرفته و کوشیده است تا تحت رهیافتی منسجم به روایت واحدی دست یابد. در این میان، روایت صدرا درباره «فلسفی زیستن» بر دو مبنای منحصربه‌فرد قوام یافته است: نخست، فرد انسانی همچون یک نوع؛ دوم، فقدان محدودیت در فراروندگی و شکوفایی.

این مبانی ویژه را می‌توان با این تقریر آغاز کرد که به اعتقاد ملاصدرا، انسان به‌لحاظ مختصات وجودی است که از دیگر موجودات مجزا می‌شود. این تمایز ارزشی نیز وابسته به ارتباطی است که با اصل وجود برقرار می‌سازد. این نسبت

اساساً در شیوه و چگونگی رهیافتی که برای زیستن خویش برگزیده، قوام می‌یابد. صدرا با نگاه هستی‌شناسانه و بر مبنای اصالت وجود، پیوند معناداری را میان ناطق بودن و مسئله استکمال برقرار ساخته است و رویکرد انسان‌شناختی خود را قوام می‌دهد. استکمال در این رویکرد همچون کمال‌گرایی ذاتی-دائمی و به‌مثابه خصیصه بنیادین انسان است. انسان نظر به قوس صعود و نزول بیش از هر موجود دیگری امکان حرکت فرا-رونده یا فرو-رونده را داراست. این گشایش وجودی و میل به تعالی در این پهنای وسیع به‌منزله عاملی است تا انسان را همواره در تغییر و تبدیل معنا کنیم. همچنین، این وضعیت مستلزم ویژگی بنیادینی در آدمی است، اینکه حد مشخص یا مقام از پیش تعیین‌شده‌ای برای او وجود ندارد. در واقع، هویت و تشخیص هر فرد انسانی نظر به کمال‌گروی او تعیین می‌پذیرد. این عبارت ملاصدرا می‌تواند مقدمه مناسبی برای تحلیل مبانی انسان‌شناسانه استکمال به شمار آید. اندیشه‌ای که ریشه در مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه او دارد؛ به‌ویژه ناظر به دو اصل «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول».

در واقع، اگر ممکنات طریقی برای نیل انسان به حق تعالی به شمار می‌آیند و اگر حق تعالی نفس انسان را جهت آشکارسازی ذات و صفات و افعال خویش قرار داد؛ ناگزیر فلسفه طریقی برای استکمال و شکوفایی نفس جهت تشبه به حق تعالی است. از این‌رو، شکوفایی در پروژه فلسفی زیستن در دو رهیافت «اندیشه» که وابسته به عقل نظری است و «کنش» که وابسته به عقل عملی است، قوام می‌یابد. به موازات آن، صدرا دو نحوه شکوفایی را ترسیم می‌کند؛ نخست، در حوزه عقل نظری؛ یعنی گذر از مراتب هیولانی، بالملکه و بالفعل برای استقرار در موضع عقل مستفاد؛ چرا که در مرتبه عقل مستفاد، جنس حیوانی که عالی‌ترین نوع آن انسان است، به درجه کمال و مرتبه نهایی خود نائل می‌شود. انسان در این مرتبه، رأس همه قوا بوده و تمام قوا نیز به‌منزله مخدوم او به شمار می‌آیند. انسانی که به مرتبه عقل مستفاد دست یافته، تمامیت کمال موجودات در قوس صعود را تحصیل کرده است. دوم، فرارفتن به سوی فنای فی الله تحت کنش اکتسابی برای تحصیل فضائل. تبیین این نحوه از فراروی همچون مبنایی برای سامان‌مندی اقدام و کنش هر فرد طی پروژه فلسفی زیستن است.

دو رهیافت «اندیشه» و «کنش» هر چند که نسبت نزدیک، آمیخته و ممزوجی با هم دارند و در هر مرتبه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ در نهایت، به منظور اتحاد با عقل فعال و فنای فی‌الله به مرتبه واحدی می‌رسند. این رهیافت وجودی از خودشناسی آغاز می‌شود و به تمامیت‌یافتگی استعدادهای انسانی نیز ختم می‌شود. از همین‌رو، خودشناسی تأملی درونی و مبنایی برای اندیشه و کردار هر انسانی است. فرد بر بنیاد این اندیشه، خودسازی خویش را در سلوکی که برمی‌گزیند، سامان می‌دهد. استکمال نفس که طریقی برای خودسازی است مستلزم کوشش هر فرد برای خودشناسی است. شخص در پرتو خودشناسی به امکانات خویش پی برده، با علم و عمل به سازندگی خویش اهتمام ورزیده و خود را شکوفا می‌کند. بدین‌سان، خودشناسی قرین خودشکوفایی است و یا خودشکوفایی مستلزم خودشناسی است.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، کانت معتقد بود که فلسفه شناسایی عقلانی است که از راه مفاهیم حاصل شده باشد. فیثسته، فلسفه را علم یا علم معرفت می‌دانست و یا هر بارت که معتقد بود فلسفه، تحلیل معانی عقلی است. هگل، فلسفه را بحث در امر مطلق به شمار می‌آورد و هابز نیز فلسفه را علم به روابط علت و معلولی میان اشیا معرفی می‌کرد و ... برای تفصیل نگاه کنید به: جانانان لو، مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن، ۱۳۹۲: ۱۳ - ۱۰.

2. See: Sajjad Rizvi, *Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī*, 2012.

۳. ملاصدرا می‌گوید: بدان که فلسفه استكمال نفس انسانی است از طریق شناخت حقایق موجودات، آن‌چنان که در واقع وجود دارند و حکم به وجود آن حقایق از طریق برهان و نه از طریق گمان و تقلید صرف، به قدر استعداد انسانی و اگر بخواهی، می‌توانی بگویی فلسفه نظم بخشیدن به جهان است، نظمی عقلی بر اساس استعداد بشری تا تشبیه به خدای خالق برای انسان حاصل شود. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۱: ۲۰.

۴. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *رساله الواردات القلبیة*، تهران: حکمت، ۱۳۰۲: ۳۳۳.

۵. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*: ۲۴۵.

۶. به اعتقاد ملاصدرا، هر کس نفس خویش که برزخ جامع صفت و جوب و امکان و صفت تشبیه و تنزیه و نیز، واجد تمام اسمای الهی و انعکاسی از آنهاست را بشناسد، می‌تواند خدای خویش را نیز بشناسد و هر کس نفس خود را بشناسد که خداوند آن را مثال ذات، صفت و فعل خود آفریده، خداوند را خواهد شناخت. تشبیه ذات انسان به خداوند از جهت تجرد اوست. تشابه صفات نیز در صفت علم، قدرت، فاعلیت بالرضا و بالعنایه و عشق و اراده و ... است. چنانچه تشابه فعل آدمی به خداوند نیز ناظر به ابداع و اختراع انسان است، از آن‌رو که هر چه بخواهد، با همت می‌تواند در نفس خود ابداع کند. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۸: ۳۰۵.

۷. برای نمونه نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*: ۱۵۹.

۸. برای نمونه نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *کسر أصنام الجاهلیة*: ۲۲۴.

۹. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*: ۲۰۷؛ همان، *المبدأ و المعاد*: ۲۷۵؛ همان، *کسر أصنام الجاهلیة*: ۳۶.

۱۰. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*: ۲۰۷؛ همان، *مفاتیح الغیب*: ۵۲۳.

۱۱. برای نمونه نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*: ۳۰۴؛ همان، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۷: ۱۱۸؛ همان، *مفاتیح الغیب*: ۶۲۳.

۱۲. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۱: ۱۲.

۱۳. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*: ۱۳۲.

۱۴. تجرد نفس دارای ساحت‌های سه‌گانه است؛ نخست، تجرد برزخی - خیال؛ دوم، تجرد عقلی؛ سوم، تجرد اتم عقلانی. نفس در رتبه سوم محدود به حد خاصی نیست و هر اندازه قابل تعمیم و گسترش است. برای تفصیل نگاه کنید به: حسن حسن‌زاده، *عیون مسائل نفس و سرح العیون و شرح العیون*: ۴۷۸.

۱۵. برای تفصیل نگاه کنید به: شیخ کلینی، *کافی*، ۷: ۱۷۵.

۱۶. چنانچه ملاصدرا می‌گوید: «کثرت افکار و تعمق در ادراک معقولات سبب استكمال نفس و خروج از قوه به فعل در مرحله تعقلات است». برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۹: ۳۴۷.

۱۷. ضمن آنکه عقل عملی در پیشبرد احکام به بدن نیازمند است؛ عقل نظری ابتدا به بدن وابسته است و در مسیر

استکمال به مجرد می‌رسد و بدن به منزله مانعی برای استکمال آن قلمداد می‌شود. این بینش نیز می‌تواند دلیلی بر رجحان عقل نظری بر عملی باشد.

۱۸. کیفیت اعلا در زیست فلسفی منوط به کمال غایی قوای سه‌گانه است. می‌دانیم که کمال قوای سه‌گانه در هر فرد متفاوت است و اندک افرادی توانایی به فعلیت رساندن قوای سه‌گانه و تحقق کمال نهایی هر یک را دارند که اگر این وضعیت در شخصی محقق شود - یعنی قوای حسی، خیالی و عقلی وی به کمال نهایی نائل شود - به مرتبه جامعیت رسیده و «خلیفه الله» خواهد بود. چنین فردی که به تصریح صدرا «نبی» نام دارد «جامع کمال در سه نشئه است؛ کمال روحی در ملکوت اعلی، کمال نفسی در ملکوت اوسط و کمال طبعی در ملکوت اسفل. چنین شخصی خلیفه الله و مجمع مظاهر اسمای الهی و تمامیت کلمه الله است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۳۴۴).

۱۹. برای تفصیل نگاه کنید به: صدرالدین محمد ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۶: ۳۸۰. ۲۰. در حکمت اسلامی، سیوروت و تعالی به منزله فراروندگی به سوی کمال و از وظایف بارز انسانی است. نزد فیلسوفان مسلمان، پیوند ذاتی میان انسانیت انسان و میل فطری به استکمال امری روشن بوده و چندان محل اختلاف نیست؛ اما اختلاف‌هایی مهمی در تقریر ماهیت، چرایی و چگونگی استکمال نیز آنها وجود دارد. در این میان، خوانش ملاصدرا با آنچه دیگر حکمای اسلامی بیان کرده‌اند، تمایزهای چشمگیری دارد. با این همه، می‌توان در فلسفه او درباره استکمال معانی یافت که گاهی به اندیشه ابن‌سینا نزدیک است و گاهی به معنایی که ابن‌عربی مراد کرده؛ به عبارت دیگر، ملاصدرا در تبیین استکمال بیش از همه وام‌دار تقریرهای ابن‌سینا و ابن‌عربی بوده است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

References

The Holy Quran

Aristotle. (2017). *Metaphysics* (Mohammad Hasan Lotfi, Trans.). Tehran: Tarh-i Now. (In Persian)

Hassanzadeh, Hassan. (1992). *Uyun-i Masa'il-i Nafs*. Amir Kabir.

Ibn Sina. (2021). *Majmu' al-Rasa'il: Risalat al-Qassam al-'Uhum al-'Aqliyya* (Mohammad Najmi Zanjani, Ed.). Qom: Bidar.

Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub ibn Ishaq. (1986). *Al-Kafi*. Dar al-Kitab al-Islamiyya.

Lowe, Jonathan. (2012). *An Introduction to the Philosophy of Mind* (Amir Gholami, Trans.). Nashr-i Markaz.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyyah fil-Asfar al-Araba'at al-Aqliyyah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad. (2013). *Al-Tafsir al-Kabir* (Sayyid Abdullah Fatimi, Ed.). Mataba'at al-Hikma.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1923). *Risalat al-Waridat al-Qalbiyya*. Hikmat.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1975). *Al-Mabd' wal-Ma'ad*. Anjuman-i Hikmat va Falsafih.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1981a). *Asrar al-Ayat* (Mohammad Khwajawi, Ed.). Anjuman-i Hikmat va Falsafih.

- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1981b). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fil-Manahaj Al-Sulukiyya*. Markaz-i Nashr-i Danishgahi.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1983). *Hashiyih bar Ilahiyyat-i Shifa'*. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1984a). *Mafatih al-Ghayb* (Ali al-Nuri, Commentaries, Mohammad Khajawi, Ed.). Institute of Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1984b). *Risalat al-Khalq al-A'mal*. Ulum-i Islami.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1987a). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Qom: Bidar.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (1987b). *Sharh-i Usul-i Kafi* (Mohammad Khwajawi, Ed.). Institute of Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad. (2002). *Kasr al-Asnam al-Jahiliyyah*. Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Rizvi, Sajjad. (2012) Philosophy as a Way of Life in the World of Islam: Applying Hadot to the Study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75(1), 33-45. doi: 10.1017/S0041977X11000851.