



An Analysis of the Foundations of the Realization of Moral Virtue in the Human Soul from the Perspective of Islamic Mystical Ethics

✉ **Alireza Tajik Esma'ili**  / PhD in Philosophy of Ethics, University of Qom tajikalireza110@gmail.com
Seyed Ahmad Fazeli / Associate Professor of Philosophy of Ethics, University of Qom
Received: 2024/02/06 - **Accepted:** 2024/08/07 ahmad.fazeli@gmail.com

Abstract

The spiritual evolution of man, of which the moral virtues is one of most important and prominent manifestations, is a significant and comprehensive process during which all existential developments, from physical movements, including physical actions and behavior to spiritual changes and advancements, are evidently realized and. Based on their ontological foundations and principles, different epistemological schools have explained the nature and the reason for the developments of existence, and especially the important issue of acquiring perfections and virtues in the comprehensive version of man. These explanations face serious challenges and cause thinkers to struggle finding solutions and offering different explanations. Meanwhile, Islamic mysticism claims to have opened a different perspective without getting trapped in those dilemmas by proposing teachings and principles such as the absolute unity of existence and its intrinsic richness, the pursuit of perfection of explicitness and manifestation, and the essential circular movement in the form of two arcs of ascent and descent, as well as by explaining the collective truth of man in the levels of existence and his journey through the stages of annihilation and everlastingness. Using the analytical-descriptive method, this article has compared and explained the claims of mystics on this subject by referring to the foundations and theories of other schools and stating some of their problems.

Keywords: collective truth of man, soul, moral virtue, Islamic mysticism, Sadra'i wisdom, (Mashai') peripatetic philosophy.

تحلیل مبانی تحقق فضیلت اخلاقی در نفس انسان از منظر اخلاق عرفانی اسلامی

tajikalireza110@gmail.com

ahmad.fazeli@gmail.com

علیرضا تاجیک اسمعیلی  / دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه قم

سیداحمد فاضلی / دانشیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

چکیده

تکامل معنوی انسان که اتصاف به فضائل اخلاقی یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین نمودهای آن است، فرایندی است شاخص و جامع که طی آن، همه تحولات وجودی، از حرکات جسمانی، در قالب اعمال و رفتار بدنی تا تغییرات و ترقیات روحانی، محقق و مشهود است. مکاتب معرفتی هر یک بر اساس مبانی و اصول هستی‌شناختی خود، به تبیین چستی و چرایی تحولات هستی و به‌ویژه در موضوع پراهمیت کسب کمالات و فضائل در نسخه جامع آدمی پرداخته‌اند. این تبیین‌ها با تنگناها و چالش‌های دشواری روبه‌روست که حل آنها اندیشمندان را به تکاپو واداشته و توضیحات متفاوتی ارائه داده‌اند. در این میان، عرفان اسلامی نیز مدعی است با طرح آموزه‌ها و اصولی مانند وحدت اطلاق وجود و غنای ذاتی آن، طلب کمال جلا و استجلا و حرکت دورانی ذاتی در قالب دو قوس صعود و نزول، همچنین با توضیح حقیقت جمعی انسان در مراتب هستی و سیر او در منازل فنا و بقا، منظری متفاوت گشوده و در دام آن معضلات گرفتار نیست. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی با اشاره به مبانی و نظریات نحل‌های دیگر و بیان برخی از مشکلات آنها، به مقایسه و توضیح مدعای عارفان در این باب پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: حقیقت جمعی انسان، نفس، فضیلت اخلاقی، عرفان اسلامی، حکمت صدرایی، حکمت مشاء.

مقدمه

سرمایه هر اندیشمند و نقطه عزیمت او در تحقیق علمی، واقعیتی است که وی خواه، ناخواه با آنها مواجه است. تغییرات و تحولات مدام در عالم که در اوج آن، خاک ضعیف توانا شده است و ماء مهین انسانی بینا و دانا و در نهایت، آدم خاکی، مقرب رب العالمین می‌شود، بخشی از این واقعیات است. این مواجهه پرسش‌های اصیلی را در جان طالبان معرفت برمی‌انگیزد؛ از جمله اینکه در سرشت عالم چیست که تغییر و حرکت را - هرچند همراه درد و رنج - ضروری ساخته است؟ این تبدیل و تحول چرا و چگونه روی می‌دهد؟ و مقصد نهایی کجاست؟

دانشمند موحد که مبدأ هستی را واجب‌الوجود حکیم و رحیم می‌داند، ضرورتاً این تحولات را در جهت حصول کمالی برتر می‌شمارد. منظر اعلائی کمال^۱ تخلق انسان به کمالات معنوی و فضیلت‌های اصیل انسانی است. این واقعیت سبب شد تا موضوع «مبانی تحقق فضائل در نفس انسان» یا به بیانی دقیق‌تر، «مبانی تحقق انسان به فضائل» محور و شاخص بررسی و مطالعه هستی‌شناسانه در حرکت تکاملی قرار گیرد.

افزون بر این، روند اتصاف انسان به فضائل، جامع همه تحولات وجودی از حرکات جسمانی تا تحولات روحی و معنوی است.

نکته مهم‌تر اینکه عارفان پاسخ سؤالات مذکور را در تبیین حقیقت انسان - که علت آن در بخش‌های بعد روشن می‌شود - مطرح کرده‌اند و این مقاله نیز درصدد تبیین و مقایسه نظر عارفان با فیلسوفان است. پاسخ این پرسش‌ها متوقف بر تصویر و فهم جویندگان معرفت از هستی و احکام بالذات آن است. هرگونه تفاوت در نگرش بنیادین به موضوع حقیقت هستی و عالم، چیرستی انسان و پیوند واجب و ممکن پاسخ به پرسش‌های مزبور را مختلف یا متعارض می‌سازد.

این نکته سبب شد تا مطالعه این تحولات از منظر مبادی هستی‌شناسانه پیگیری شود. وجه دیگری نیز از منظر عرفانی در باره ارتباط کمال با مبدأ هستی و وجود بالذات (یا اصول هستی‌شناسی) قابل طرح است. کمال به مثابه غایت حرکات هستی، از سنخ وجود است و با فاعل و محرک اصلی، یعنی مبدأ وجود ارتباط دارد. انسان کامل پیونددهنده دو سر خط حلقه هستی است. در تبیین هستی‌شناسانه تحقق به کمال، باید دو سر خط هستی، یعنی غایت و مبدأ، و چیرستی انسان و حرکت او توضیح داده شود.

در این مقاله به سه رویکرد شاخص، یعنی حکمت مشاء، حکمت متعالیه و عرفان نظری توجه شده است. انتخاب این سه رویکرد به علت برتر دانستن نحله‌های معرفتی مذکور در قبال سایر مکاتب الحادی و مادی است. مقاله حاضر درصدد اثبات مدعیات عرفان یا دلایل مطرح‌شده از سوی دیگر نحله‌ها نیست، بلکه آنها را با توضیح مختصری بیان می‌کند تا زمینه فهم تفاوت و مقایسه فراهم شود.

هدف این نوشتار زمینه‌سازی برای ایضاح مسائل نظری در باره چیرستی و تحقق کمال و نیز سلوک با بصیرت در اتصاف به فضائل حقیقی است. برای این منظور، این پژوهش، ابتدا به مبانی وجودشناختی مکاتب فوق و به توضیح

مرام آنها در توجیه هستی‌شناختی تحقق کمال و فضیلت می‌پردازد و در ذیل آن، سؤالات و اشکالاتی را مطرح می‌کند. همچنین در ادامه، با طرح مبانی عرفانی، چگونگی تحقق کمال و فضیلت و پاسخ آن اشکالات را از منظر عارفان و عرفان بیان می‌کند و در پایان، مزیت دستگاه عرفانی را بر دیگر نظام‌ها برجسته می‌سازد.

۱. فضیلت و کمال از منظر فیلسوف و عارف

پیش از ورود به بحث و در تکمله مقدمه، بجاست چستی و نسبت فضائل اخلاقی از منظر فیلسوف و عارف تبیین و با هم مقایسه شود. اما ابتدا باید تأکید کرد که این پژوهش درصدد تعریف فضائل و بیان راهبردها و روش‌های عملی اکتساب آنها نیست، بلکه ورای این اکتساب، به دنبال تبیین مبانی هستی‌شناختی تحقق فضیلت در نفس است که موجب اشتداد وجود انسان می‌شود. البته توجه به مبانی رویکردها در این زمینه روشن می‌سازد که چرا اندیشمندان در تعریف «فضیلت» و بیان روش‌های عملی کسب فضائل با یکدیگر تفاوت دارند؟

«فضیلت» همان «کمال» است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۰۹) و کمال هر شیء که «حصول ما ینبغی لما ینبغی» (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۹۵) است، بستگی به مسئله چستی و حقیقت شیء دارد. نحله‌های معرفتی با تعریف انسان و تعیین جایگاه او در مراتب هستی، نوع کمال او را تعریف می‌کنند. در فلسفه، حقیقت اصیل انسان از سنخ روح و در نهایت، متعلق به مرتبه عقل است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸).

از منظر اخلاق فلسفی، کمال نهایی انسان و مطلوب اصلی کسب اعتدالی است که با جمع بین عفت و شجاعت و حکمت حاصل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶).

در نظر عارف، کمال فلسفی از اهداف ابتدایی یا متوسط است، و غایت اصلی تخلق و تحقق به اسماء و صفات الهی است (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶).

اعتدال فلسفی از لوازم سلوک عرفانی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۸، پاورقی ۱ از حاجی سبزواری). اعتدال در مرتبه خلقی، به موجب «بالعدل قامت السموات و الارض» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۶۶)، استوار کردن بنایی است که تجلیات الهی را تاب بیاورد (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۷).

انسان در پرتو معرفت، مطلوب اصلی و محبوب حقیقی را می‌شناسد. سپس با عفت و غیرت تمام، عزم و طلب خویش را معطوف به وصل او می‌دارد، و در این راه از رها شدن از تقیدات مألوف نمی‌هراسد و شجاعانه به آغوش مرگ و فنا می‌رود (آملی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۴۵۳)؛ زیرا حکمت به او آموخته است که باید از جمادی مرد تا نامی شد و کسی از مردن کاستی نمی‌گیرد.

به طور خلاصه، مسئله مقاله این نیست که فضیلت و کمال اصیل را تعریف کند، یا نشان دهد که کدام رویکرد با مبانی دین هماهنگ‌تر است، بلکه این پژوهش در پی تبیین این ادعاست که رویکردهای غیرعرفانی در تبیین هستی‌شناختی آنچه برگزیده‌اند چه ضعف‌هایی دارند و ضعف‌های آنها در مبانی هستی‌شناختی اجازه نمی‌دهد که تصویری درست از تکامل یافتن موجودات، به‌ویژه موجود انسانی ارائه دهند.

۲. منظر هستی‌شناسانهٔ مشائی در باب اتصاف به فضائل

فیلسوف مشائی که به اصیل دانستن وجود منسوب است، وجودات را اموری بسیط، متکثر و متباین به تمام ذات می‌داند که اطلاق وجود بر آنها از قبیل اطلاق مفهوم «عرض» بر اعراض نه‌گانه با تباین ذاتی است (ر.ک. تبریزی، ۱۳۸۶). از جملهٔ این وجودات، وجود واجب واحد حق تعالی است که سنجیتی با ممکنات متکثر ناقص ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۷). بر اساس قاعدهٔ «الواحد»، ارتباط مستقیم خداوند با عالم، تنها آفرینش عقل اول است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۸) که جایگاه علم حق تعالی به عالم امکان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۵) و نیز همهٔ تأثیرات در عالم به فاعلیت عقل منتهی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰).

جهت تدبیر عقل نسبت به عالم طبیعت و جسم، «نفس» نام دارد (حلی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹)، و نفس انسان نیز یکی از مصادیق همین جهت تدبیر است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۰). نفس به مثابهٔ حقیقت انسان، از سنخ روح و مجردات است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۶۱) که با حدوث بدن، حادث، و به بدن متعلق و منضم می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۳۲).

انسان با افعال و اعمال بدنی و تبدیل احوال به ملکات، به کمال متحلی می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۹۶) و در نهایت، با ترک بدن به مرتبهٔ مجردات ملحق می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵). بدین‌سان، بر مبنای نظام اندیشهٔ مشائی، مبدأ و منتهای انسان‌ها در همین مرتبهٔ عقل تصویر می‌شود و الهی شدن و تقرب انسان به خداوند، چیزی فراتر از قرب عقلی نیست.

در نظر فیلسوف مشائی، حرکت و تغییر در ذات و ذاتیات با حفظ و بقای موضوع اول متمتع است. او تغییر در ذات را موجب اعدام ذات و حدوث موضوعی جدید می‌داند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۶)، درحالی که قوام حرکت به بقای موضوع واحد است. حرکت تنها در برخی اعراض جاری است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۸ و ۴۲۹)، لیکن نه به این معنا که ذات عرض تغییرپذیر است، بلکه به این معنا که اتصاف و عروض عرض بر جوهر محط حرکت است (ارسطو، ۲۰۰۷، ص ۵۸۰). تصویر تحول جوهری در نظر او پیمودن مسافتی است که با زوال عرض سابق و حدوث عرض جدید با حفظ وحدت جوهر روی می‌دهد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۶ و ۴۲۷). بنابراین آنچه در فرایند کسب کمال و تحقق انسان به فضیلت رخ می‌دهد تغییر عوارض و احوال زودگذر و تبدیل آن به اعراضی پایدار است که آن اعراض پایدار، «ملکات» نامیده می‌شود. افراد انسانی، همه ذات واحد و یکسانی دارند و تفاوت و اختلاف آنها تنها به عوارض خارج از ذات است؛ عوارضی که ملحق به جوهر ذاتی آنان می‌شود.

۳. نگاه هستی‌شناختی حکمت متعالیه به نحوهٔ تحقق فضائل

تلقی مشائی از حقیقت هستی، در تبیین مسائل هستی‌شناختی، اشکالات و نارسایی‌هایی داشت. اندیشمندان اسلامی تحت تأثیر تعالیم و حیانی اسلام کوشیدند با شکستن حصار روش و منش مشائی، فضای بازتری برای عقل‌ورزی فراهم سازند و طرحی نو پدید آورند. نهایت این تلاش‌های فلسفی دستاورد صدرالمآلهین یعنی «حکمت متعالیه» است.

محور اصلی حکمت متعالیه کشف و طرح آموزه اصالت وجود است؛ البته اصالت وجودی متفاوت با اصالت وجود مشائی. بنا بر این آموزه، حقیقت وجود حقیقتی یک گونه و متساخ و واحد به وحدت تشکیکی است که در آن، کثرت به وحدت، و وحدت به کثرت ارجاع می یابد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). مراتب وجود به طور طولی، از اعلی المراتب که شدیدترین مرتبه و واجب الوجود به ضرورت ازلی است، آغاز شده و تا اضعف مراتب که هیولای اولی و قابلیت محض است، امتداد می یابد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰).

همچنین بر اساس این آموزه، هر مرتبه بالایی، از آن جهت که کمال مادون را به طور شدیدتر در خویش دارد، برای مراتب مادون خود در حکم علت است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۱) و بین آنها حمل حقیقت و رقیقت برقرار است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰۳، پورقی حاجی سبزواری). نیز معلول عین الربط به علت است و اضافه اشراقی با آن دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱). بنابراین همه مراتب، جز اعلی المراتب، ممکن به امکان فقری و عین الربط اند و تنها وجود مستقل و غنی مطلق، وجود واجب حق متعالی است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱).

با طرح اصالت وجود، مبنای حرکت در جوهر نیز مهیا شد. مرتبه مادی در قبال مجردات با وجودی سیال محقق می گردد و ماهیات جوهری منتزع از حدود مفروض حرکت موجود جسمانی اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۹). حرکت فقط در اعراض نیست، بلکه اعراض چیزی جز شئون جواهر نیستند و حرکت در آنها همان حرکت جواهر است که در تغییر اعراض نمایان می شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۹). حرکت از آن جهت به عالم جسم متعلق است که در آن فعلیت و قوه مطرح است و قوه به قابل مادی نیازمند است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۷). پس حرکت از اضعف مراتب جسم آغاز و به عالم مجرد و ثبات ختم می گردد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۴).

در تصویر حکمت متعالیه، تحقق کمال و فضیلت برای انسان از سنخ تغییر جوهری است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۰). وجود انسانی از مرحله جمادی آغاز می شود و با طی مراتب نباتی و حیوانی دارای نفس ناطقه می گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶). در این نگاه، دیگر انسانیت در همه افراد نوع اخیر نیست، و نوع واحد نیز به شمار نمی آید، بلکه در حکم جنسی است که تحت آن انواع متعدد قرار دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۰).

بدین سان، تفاوت انسان متحقق به ملکات اخلاقی با کسانی که از این کمالات بهره ای ندارند، برخلاف نظر مشائیان، فقط تفاوت در اعراض نیست، بلکه این دو در ذات و جوهر متفاوت اند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۵). اصالت وجود و اعتباریات ماهیت به همراه تشکیکی بودن وجود، صاحبان حکمت متعالیه را قادر به اثبات و اظهار این نظریه ساخت که وجود واحد متحرک، ممکن است در جوهر خود تغییر کند و به ذات دارای کمالات شدیدتر و افزون تر تبدیل شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۷۳).

در این دیدگاه، حقیقت انسان همانند عقیده مشائیان از سنخ مجردات روحانی است و تکامل او با حرکت جوهری در نهایت، به عالم عقل ختم می شود و در صورت مجرد شدن، دیگر حرکت و استکمال آن ممکن نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۹۶-۹۸).

اشکالات دو دیدگاه

در این قسمت، عمدتاً به اشکالاتی اشاره می‌شود که دو دیدگاه پیشین در باب موضوع مقاله با آن مواجه‌اند. ابتدا باید یادآور شد که موجود متکاملی مانند انسان، با افزوده شدن و دریافت امر جدید تکامل می‌یابد. پس فضیلت باید امری وجودی باشد که در وهله نخست، مفقود است. برای پیدایش این کمال، ابتدا دو فرض متصور است:

نخست اینکه انسان با فعل و اعمال بدنی، یا به عبارت دیگر، با معلومات خویش به کمال یا فضیلت اخلاقی متحقق شود. دوم اینکه کمال یا فضیلت اخلاقی از ناحیه علل عالی به انسان افزوده گردد و اعمال و حرکات جسمانی معد آن باشند. فرض نخست به‌طور بدیهی باطل است؛ زیرا ممکن نیست که علت از معلولی کمال حاصل کند که همه هویت آن معلول را خودش محقق ساخته و بدان اعطا کرده است، خواه معلول متباین با آن باشد، خواه هم‌سرخ با آن، بلکه باید گفت: در علیت حقیقی، معلول، حتی به نحو قابل و اعدادی نیز نمی‌تواند به تکامل علت کمک کند؛ زیرا خود قابلیت و اعداد را نیز علت به معلول اعطا می‌کند. تنها فرض باقی‌مانده این است که علّیت علت تنها برای کمال بخشیدن و افزوده به معلول شکل بگیرد. اگر درباره فاعل انسانی نقش اعمال و رفتار برای تکامل انسان پذیرفته شده باشد، این نقش از باب ایجاد قابلیت در معلول و اعداد او برای قبول فاعلیت و افزاضه علت است (صدرالمطلبین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۹۱).

حال اولین سؤالی که در این مقام به ذهن می‌آید این است که چرا علت باید در جهت ایجاد و تکامل امر معدوم غیرمتساخ اقدام کند یا منتزل شود؟ مشائیان و فیلسوفان حکمت متعالیه درباره علّیت واجب‌الوجود، هریک با مذاق خود به این پرسش پاسخ داده‌اند که البته پاسخ‌های آنها از موضوع اصلی پژوهش در این مقاله خارج است. ولی درخصوص موضوع مقاله، آیا طبق مبنای تباین وجودی مشاء یا وحدت تشکیکی حکمت متعالیه می‌توان تحقق معلول به کمالات ثانوی را توسط علّیت مبادی عالی تصویر و تصحیح کرد؟

پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا هر دو گروه وحدت و بساطت وجود را مسلم می‌دانند؛ یعنی چه وجودات متباین و چه مراتب وجود ضعیف یا شدید، از جهت وجودشان، واحد و بسیط‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). پس چگونه می‌توان با ضمیمه کردن یک امر وجودی به انسان، وجود او را شدت بخشید و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر فرا برد و آن را کامل کرد؟ زیرا این دو وجود متباین یا متعلق به دو مرتبه، هرگز نمی‌توانند ملاک موجودیت را که وحدت و بساطت است، به دست آورند و موجود شدیدتر را حاصل کنند، بلکه هر موجودی به هر نحو که وجود و کمال اولیه را یافت، تا باقی است، با همان وجود بسیط‌اش باقی است و ضعف یا شدت وجودی برایش بی‌معناست. بنابراین متحقق شدن انسان به فضائل اخلاقی و کامل شدن و ارتقای وجودی که امری وجدانی و بدیهی است، با این مبانی فلسفی قابل توضیح نیست.

ممکن است گفته شود: اعراض و کمالات شئون وجودی انسان صاحب کمال‌اند که در تحلیل ذهنی، دو وجود تلقی می‌شوند، ولی درواقع، همه به یک وجود واحد موجودند. در پاسخ باید توجه کرد که این سخن صحیح مربوط به یک موجود بالفعل با کمالات موجود فعلی است، نه موجود فاقد کمالی که ابتدا باید کمال معدوم در او تحقق و وحدت یابد تا سپس بتوان آنها را واحد دانست. این در حالی است که بحث درباره امتناع چنین وحدتی است.

همچنین ممکن است گفته شود: با قبول حرکت جوهری می‌توان این مسئله را حل کرد؛ زیرا در تمام مراحل تحقق به کمال، انسان دارای یک وجود واحد سیال است.

این پاسخ با این اشکال مواجه است که اگر وجود واحد انسان تمام آن وجود سیال است، در این صورت، وجود قائل شدن در اثنای مسیر برای انسان صرفاً فرض و اعتبار است. انسان ناموجود حکم واقعی نمی‌پذیرد و انتظار کمال یافتن یا توصیه به تلاش برای تکامل در حین و بعد از حرکت درباره او بی‌معناست، درحالی که هنگام کسب فضائل، انسان و حرکت او حقیقتاً موجود است و احکام واقعی می‌پذیرد، نه احکام فرضی و اعتباری.

مشکل دیگر این دو دیدگاه آن است که حرکت را به عالم ماده نسبت داده‌اند و در عالم مجرد حرکت تصویر نشده است، درحالی که تکامل اصلی انسان مربوط به ترقیات روحی و معنوی است که با جسمانیات بیگانه است و مراتب بسیار دارد. با توجه به این اشکالات، به نظر می‌رسد باید تصویر دیگری را طرح کرد و در مبانی هستی‌شناسی مسلم دانسته‌شده این دو گروه از نو اندیشید.

۴. مبانی هستی‌شناسی تحقق به کمال از منظر عرفان نظری

از منظر عرفان نظری، وجود دارای وحدت اطلاقی است (قانونی، ۲۰۱۰، ص ۲۰). منظور از این وحدت، وحدت مقابل کثرت نیست، بلکه وجود با وحدت اطلاقی، در عین اینکه مقید به وحدت یا کثرت نیست، تحقق‌بخش کثرت و وحدت متقابل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۱ و ۳۳۲). در نگاه عرفانی، کثرت تباینی ماهوی و مراتب تشکیکی هیچ‌یک نفی نمی‌شود. وجود در عین تحقق بخشیدن به ماهیات متباین یا امتداد در مراتب تشکیکی، به‌خودی‌خود، نه کثرت تباینی دارد و نه امتداد تشکیکی (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶). فرط بی‌قیدی سبب می‌شود که هم این باشد و هم آن، و نه این باشد و نه آن! این وجود، تنها به حکم تعینات و مراتب ظاهر می‌شود. پس در حقیقت، مراتب و ماهیات‌اند که به حکم خاص خود مقیدند و وجود به همان نحو آنها را ظاهر می‌سازد (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲).

هرچند نسبت وجود به همه تعینات و مراتب علی‌السویه است (قانونی، ۱۳۹۰، ص ۷)، ولی تعینات و مراتب احکام و رسوم خاص خود را دارند؛ یعنی ممکن، خلق، کثرت و تفصیل نمی‌توانند قبل از وجوب، خالق، وحدت و اجمال محقق شوند. بنابراین اولین مرتبه و تعینی که وجود در آن متجلی می‌شود، مرتبه وحدت حقیقی است که در آن همه حقایق به نحو جمعیت و اجمال محقق‌اند. این مرتبه در عرفان به مرتبه ذاتی، غای مطلق، کمال ذاتی و حقیقت انسانی موسوم است (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴).

اجمال حقایق موجب خفا و غیبت حقایق و کمالات بی‌شمار در این مرتبه می‌شود (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۴۸). پس در عین ظهور، اولین مرتبه غیب نیز هست. به اقتضای حکم این مرتبه - نه وجود به‌خودی‌خود - که واجد کمال ذاتی وحدانی و بی‌نهایت کمال تفصیلی مخفی است (فرغانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴)، طلب و حرکتی برای تحقق و ظهور در مرتبه‌ای که جامع وحدت و کثرت یا اجمال و تفصیل باشد، شکل می‌گیرد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۹۰).

این طلب همان حرکت حبی ذاتی است که به کمال جلا و استجلا تعلق گرفته است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳). کمال جلا و استجلا ظهور وجود در مرتبه‌ای بالفعل است که بتواند هرگونه کمالی را که مرتبه ذات از خود بروز می‌دهد، آشکار کند. این مرتبه همان وجود انسانی یا کون جامع و نسخه مختصر همه عوالم تفصیلی است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳؛ جندی، بی تا، ص ۱۵۸).

بنابراین مطلوب بالذات و اصیل برای کمال جلا و استجلای ذاتی و حرکت حبی اصلی، موجود شدن حقیقت انسانی، یعنی انسان کامل است (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۴۲). به همین سبب، نام دیگر این مرتبه وحدانی جمعی «حقیقت محمدی» است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶).

تحقق کثرت و تفصیل با وحدت ذاتی مناسبتی ندارد و برای مرتبه ذات مطلوب اصلی به شمار نمی‌آید؛ ولی وجود بخشیدن به موجودی که قرار است جامع وحدت و کثرت و مقصود بالذات باشد، جز با تحقق کثرت و جمع کثرات و رجوع آنها به وحدت میسر نیست. بنابراین حرکت ذاتی، در دایره نزول وجود وحدانی به کثرات و رجوع و صعود به مرتبه وحدانی ترسیم می‌شود. این حرکت دوری ذاتی، حکم وجود مقید به مراتب یا حقیقت انسانی است، نه وجود مطلق (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۵۲۸). همچنین این دور اقتضای ذاتی ظهور در تعیناتی است که نمی‌تواند در عرض هم ظاهر شوند و در یک مرتبه، تمام وجود و کمالات آن را اظهار کنند.

با این مقدمات روشن می‌شود که همه حرکات هستی، از تنزل وجود تا مرز عدم و تحقق ذره جسمانی و همه تراکیب و تحولات در عالم، تا رسیدن انسان به کمال نهایی، محصول یک حرکت ذاتی کلی در تمام مراتب وجود است. همه مراتبی که در عالم موجود می‌شوند - درواقع - ظاهرکننده صفات و کمالات حق متعال اند؛ یعنی هرچه در عالم بر اثر حرکت حبی پدید می‌آید، از یک سو افزای و تحقق بخشی به معلولات و تکامل وجودی آنهاست، و از سوی دیگر، نمایان کننده اسماء و صفات حق متعال است.

در این دستگاه، انسان مجلا و مرآت ظهور حق است. فعل و رفتار انسانی که فاعل با مدد حق تعالی به انجام آنها موفق می‌شود، قابلیت او را ترقی می‌بخشد. این حرکات جسمی و حالات و معارف روحی، همه اجزای وجود و قالب مرآت انسانی اند که اجتماع آنها منجر به تشکیل مزاجی جدید و قبول فیض جدید می‌گردد و در گام بعد، همین فیض و احوال و اعمال ناشی از آن موجب افزایش اجزای جدید و تشکیل مزاجی برتر و قبول تجلی و فیضی اتم می‌شود، و به همین صورت، چرخه ادامه می‌یابد تا انسان به مرتبه اعلای کمال دست یابد و در سیری بی پایان، به بی نهایت اشخاص کمال متحقق گردد. همه انسان ها هریک بخشی از اسماء و صفات الهی را مظهریت می‌کنند و درواقع شأنی از شئون انسان کامل اند؛ «أَرْوَاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ وَ أَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ» (قمی، ۱۳۹۵، فرازی از زیارت جامعه کبیره).

با تصویر هستی‌شناختی ارائه شده از عرفان نظری، مشخص شد که حرکت ویژگی ذاتی وجود متعین در مراتب است و مختص عالم جسمانی نیست. همچنین نقش اعدادی و قابلیت ساز اعمال و احوال برای دریافت فیض کامل تر،

روشن شد. در این تصویر، وجود گرفتار تباین یا وحدت سخی و شدت یا ضعف نیست تا در تکامل بخشی دچار مشکل باشد. انسان در مرتبه ضعیف، دقیقاً با همان وجودی محقق است که در مرتبه کمال و شدت. وجود نیز تغییر نمی کند، بلکه همان گونه که ضعف انسان را حکایت کرد کمال او را نیز حکایت می کند.

مراتب فنا و بقا در یک نگاه، چیزی جز حرکت جوهری انسان نیست که در هر آن از فعلیت سابق می میرد و به حکم تجلی جدید بقا می یابد. برای عموم انسان ها حرکت وجود و خلق جدید قابل یافت نیست، بلکه آنان تغییرات کلی (نظیر رفتن از دنیا به آخرت) را مشاهده می کنند، درحالی که همه تحولات انسان، فنا از سابق و بقا به مرتبه لاحق است. وجود در عین حرکت ذاتی اش که ناشی از حکم تقید به مراتب است، گرفتار این نیست که تحقق آن منوط به اتمام مراحل حرکت باشد، بلکه در عین ظهور دادن به حرکت به همه مراتب و مقاطع نیز حقیقتاً ظهور و تحقق می بخشد و احکام آنها را در مرتبه عین و علم متجلی می سازد (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۸۲). در نهایت، حرکت ذاتی دو گونه کارکرد دارد:

نخست. برحسب حق تعالی که فاعل مطلق است، موجب کمال در ظهور می گردد. ظهور تنها در تعینات و فقط با حرکت دوری امکان دارد و حرکت دوری در حکم ذاتی برای کمالی به نام «ظهور» است و خداوند جامع کمالات، خود دارای این کمال نیز هست.

دوم. حرکت دوری موجب تکامل وجودی انسان به مثابه فعل و معلول حق تعالی است. این معلول با طی تمام مراتب ضعیف و شدید، جامع بالفعل جمیع مراتب و موجودی مناسب برای درک و اظهار تجلیات حق می گردد.

نتیجه گیری

هدف این پژوهش تبیین و مقایسه نظر عارفان با فیلسوفان در باب مبانی تحقق فضائل در نفس انسان یا به بیان دقیق تر، «مبانی تحقق انسان به فضائل» بود. در همین زمینه، مبانی هستی شناختی دو نحله سترگ فلسفه اسلامی، یعنی حکمت مشاء و حکمت صدرایی بررسی شد و نقاطی از آنها که نیازمند بررسی و تقویت است، بازشناسی گردید. در گام بعد، این مبانی و آموزه ها از منظر دستگاه عرفان اسلامی بررسی و با دیدگاه های مزبور در نحله های اصلی فلسفه اسلامی مقایسه شد و در این زمینه، قوت های تبیینی عرفان اسلامی برجسته گردید.

در مسیر پژوهش، ابتدا به چستی فضیلت اخلاقی از منظر فیلسوف و عارف و تفاوت آن دو اشاره شد. نیز بیان شد که در فلسفه، حقیقت اصیل انسان از سنخ روح و در نهایت، متعلق به مرتبه عقل، و مطلوب اصلی کسب اعتدال است. ولی در نظر عارف، کمال فلسفی از اهداف ابتدایی یا متوسط است و غایت اصلی تخلق به اسماء و صفات الهی است. فیلسوف مشائی وجودات را اموری بسیط، متکثر و متباین به تمام ذات می داند که اطلاق وجود بر آنها از قبیل اطلاق مفهوم عرض بر اعراض نه گانه با تباین ذاتی است، و از جمله این وجودات، وجود واجب واحد حق تعالی است که سنخیتی با ممکنات متکثر ناقص ندارد و ارتباط آن با ممکنات آفرینش از طریق عقل اول است و ارتباط علمی و عملی با آنها نیز تنها از همین رهگذر صورت می گیرد.

نفس نیز به عنوان حقیقت انسان از سنخ مجردات است که با حدوث بدن، حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. انسان با افعال و اعمال بدنی و تبدیل احوال به ملکات به کمال متحلی می‌شود و در نهایت، با ترک بدن به مرتبه مجردات ملحق می‌گردد. بدین‌سان، بر مبنای نظام اندیشه مشائی، مبدأ و منتهای انسان‌ها در همین مرتبه عقل تصویر می‌شود و الهی شدن و تقرب انسان به خداوند، چیزی فراتر از قرب عقلی نیست.

آنچه در فرایند کسب کمال و تحقق انسان به فضیلت رخ می‌دهد تغییر عوارض و احوال زودگذر و تبدیل آنها به اعراضی پایدار یا همان ملکات است. در این دستگاه، افراد انسانی، همه ذات واحد و یکسانی دارند و تفاوت و اختلاف آنها تنها به عوارض خارج از ذات است؛ عوارضی که ملحق به جوهر ذاتی آنان می‌شود. اما در دستگاه صدرایی، وجود حقیقتی یک گونه و متساخ و واحد به وحدت تشکیکی است که در آن، کثرت به وحدت و وحدت به کثرت رجوع می‌کند.

حرکت از اضعف مراتب جسم آغاز می‌شود و به عالم تجرد و ثبات ختم می‌گردد. تحقق کمال و فضیلت برای انسان از سنخ تغییر جوهری است. وجود انسانی از مرحله جمادی آغاز می‌شود و با طی مراتب نباتی و حیوانی دارای نفس ناطقه می‌گردد. در این نگاه، انسانیت در همه افراد نوع اخیر نیست، بلکه در حکم جنسی است که تحت آن انواع گوناگون قرار دارند. بدین‌سان، تفاوت انسان متحقق به ملکات اخلاقی با انسان بی‌بهره از این کمالات، برخلاف نظر مشائیان، تفاوت در ذات و جوهر است.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه همچنین وجود واحد متحرک، ممکن است در جوهر خود تغییر کند و به ذات دارای کمالات شدیدتر و افزون‌تر تبدیل شود. در این دیدگاه، حقیقت انسان همانند عقیده مشائیان از سنخ مجردات روحانی است و تکامل او با حرکت جوهری در نهایت، به عالم عقل ختم می‌شود، و در صورت مجرد شدن، دیگر حرکت و استکمال آن ممکن نیست.

چالش پیش‌روی هر دو مکتب فلسفی مزبور این است که بر اساس مبانی‌شان نمی‌توان تحقق معلول به کمالات ثانوی را توسط علیت مبادی عالی تصویر و تصحیح کرد؛ زیرا هر دو گروه، وحدت و بساطت وجود را مسلم می‌دانند؛ یعنی چه وجودات متباین و چه مراتب وجود ضعیف یا شدید، از جهت وجودشان، واحد و بسیطاند و نمی‌توان با ضمیمه کردن یک امر وجودی به انسان، وجودش را شدت بخشید و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر فرا برد و آن را کامل کرد. چالش دیگر پیش‌روی دو حکمت مشاء و متعالیه ناظر به تصویر حرکت در عالم مجردات است، درحالی که مراتب اصلی تکامل انسان ناظر به ترقیات روحی و معنوی است.

در برابر چالش‌های فراروی دو دستگاه فلسفی مزبور، نظام عرفانی پاسخ‌های درخور توجهی دارد. در دستگاه عرفان، اولین مرتبه و تعینی که وجود در آن متجلی می‌شود، مرتبه ذاتی یا حقیقت انسانی است. اقتضای این مرتبه شکل‌گیری حرکت حبی ذاتی است که به کمال جلا و استجلا تعلق می‌گیرد. مطلوب بالذات حرکت حبی اصلی

تحقق انسان کامل است، و وجود یافتن این انسان، یعنی موجودی که قرار است جامع وحدت و کثرت باشد، جز با تحقق کثرت و جمع کثرات و رجوع آنها به وحدت میسر نیست.

این امر مهم از طریق حرکت ذاتی در دایره نزول وجود وحدانی به کثرات و رجوع و صعود به مرتبه وحدانی ترسیم می‌شود. این حرکت و دور، اقتضای ذاتی ظهور در تعیناتی است که نمی‌توانند در عرض هم ظاهر شوند و در یک مرتبه، تمام وجود و کمالات آن را اظهار کنند.

بر این اساس، همه حرکات هستی محصول یک حرکت ذاتی کلی در تمام مراتب وجودند. همه مراتبی که در عالم موجود می‌شوند - درواقع - ظاهرکننده صفات و کمالات حق متعال اند؛ یعنی هرچه در عالم بر اثر حرکت حبی پدید می‌آید، از یک سو افاضه و تحقق بخشی به معلولات و تکامل وجودی آنهاست، و از سوی دیگر، نمایان کننده اسماء و صفات حق متعال است.

در این دستگاه، انسان مجلای ظهور حق است و فعل و رفتار قابلیت او را ترقی می‌بخشد. این حرکات جسمی و حالات و معارف روحی، همه اجزای وجود و قالب مرآت انسانی‌اند که اجتماع آنها منجر به تشکیل مزاجی جدید و قبول فیض جدید می‌گردد و در گام بعد، همین فیض و احوال و اعمال ناشی از آن موجب افزایش اجزای جدید و تشکیل مزاجی برتر و قبول تجلی و فیضی اتم می‌شود و به همین صورت چرخه ادامه می‌یابد تا انسان به مرتبه اعلای کمال دست یابد و در سیری بی‌پایان، به بی‌نهایت اشخاص کمال متحقق گردد.

بنا بر این تصویر، حرکت مختص عالم جسمانی نیست، بلکه ویژگی ذاتی وجود متعین در مراتب است. همچنین نقش اعدادی و قابلیت ساز اعمال و احوال برای دریافت فیض کامل‌تر، روشن شد. در این تصویر، وجود گرفتار تباین یا وحدت سخی و شدت یا ضعف نیست تا در تکامل بخشی دچار مشکل باشد. انسان در مرتبه ضعیف دقیقاً با همان وجودی محقق است که در مرتبه کمال و شدت. وجود نیز تغییر نمی‌کند، بلکه همان گونه که ضعف انسان را حکایت کرد، کمال او را نیز حکایت می‌کند.

در نهایت، حرکت ذاتی دو گونه کارکرد دارد: در جانب حق تعالی، موجب کمال در ظهور می‌گردد؛ و در جانب انسان، موجب تکامل وجودی او به مثابه فعل و معلول حق تعالی می‌شود. این معلول با طی تمام مراتب ضعیف و شدید، جامع بالفعل جمیع مراتب، و موجودی مناسب برای درک و اظهار تجلیات حق می‌گردد.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۹۴). *نص النصوص فی شرح الفصوص*. تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *احوال النفس*. پاریس: دار بیبلیون.
- _____ (۱۳۷۶). *الاهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۸۳). *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى*. تحقیق علی زمانی قمشه‌ای. قم: مطبوعات دینی.
- ارسطو (۱۳۸۵). *مابعد الطبیعه*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- _____ (۲۰۰۷). *الطبیعه*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قاهره: مرکز القومي للترجم.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۸ق). *تقسیم الخواطر*. تصحیح احمد فرید المزیدی. قاهره: دارالآفاق العربیه.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
- تبریزی، رجبعلی (۱۳۸۶). *الاصول الاصلی (اصول آصفیه)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین (بی تا). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *اسرار الخفیه فی علوم العقلیه*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۸۲). *شرح و تعلیق صدرالمآلهین بر الهیات شفا*. تهران: بنیاد حکمت صدا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). *آراء اهل المدينه الفاضله*. تقدیم و تعلیق نادر البیرنصری. بیروت: دارالمشرق.
- فرغانی، سعید بن محمد (۱۳۹۰). *منتهی المدارک (شرح تائیه ابن فارص)*. قم: آیت اشراق.
- قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). *لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام*. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۹۵). *مفاتیح الجنان*. تهران: فرحان.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۹۰). *رساله النصوص*. تهران: اشراق.
- _____ (۱۳۷۱). *النصوص*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.