

Formal Maturity in the Thought of Mullā Ṣadrā

Hadi Vakili*

Mohammad Kaviani**

Abstract

Formal maturity constitutes a distinct stage in the soul's developmental trajectory within Transcendent Theosophy (Hikmat al-Muta'aliyah), articulated against the background of the soul's bodily origination and its intensive movement. Ṣadr al-Muta'allihīn presents this stage as a sequence of transformations in the soul's mode of being, marking the onset of several key features: **marked imaginal abstraction**, the emergence of the rational soul (naṭīqah), the actualization of the practical intellect, the theoretical intellect remaining in potentiality, a transformation in the soul's mode of attachment to the body, perfection-conferring voluntary action, and the acquisition of a capacity for spiritual maturity. Defending this account within the framework of Hikmat al-Muta'aliyah faces several challenges, including how the rational soul arises prior to the actualization of the theoretical intellect; how the practical intellect can be actualized before the theoretical intellect; how the soul's attachment to the body is transformed; and the precise relations among formal maturity, spiritual maturity, and juridical-religious (sharī'a) maturity. Using an analytical-deductive method grounded in the principles of Transcendent Theosophy, this study argues that the rational soul is actualized with intense imaginal abstraction together with a rudimentary practical intellect and a theoretical intellect suffused with imagination; through perfection-conferring voluntary action it thereby provides the conditions for movement toward spiritual maturity. This new actuality of the soul is effected in a manner that alters the quality of its relation to the body.

Keywords: Maturity, Formal Maturity, Spiritual Maturity, Rational Soul, Intelligent Soul, Attachment of the Soul to the Body.

* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Philosophy Research Institute, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author), drhvakili@gmail.com

** Ph.D. student in Transcendental Wisdom, Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Philosophy Research Institute, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, m.kaviani@ihcs.ac.ir

Date Received: 29/12/2024, Date of Acceptance: 28/02/2025

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

Formal Maturity in the Thought of Mullā Ṣadrā

Extended abstract

The notion of *formal maturity* (al bulūgh al šūrī) is one of the innovative and underexplored concepts within the system of Transcendent Philosophy (Ḥikmat al Muta‘āliyah). Although Ṣadr al Muta‘allihīn introduces this concept for the first time and assigns to it a foundational role in explaining the developmental trajectory of the human soul, it has received little attention in post-Sadrian philosophical literature. In Ṣadrā’s view, formal maturity is not merely a biological or psychological stage, but rather an ontological rank within the soul’s process of intensification and existential perfection. It marks a decisive turning point in the soul’s substantial motion, wherein the human soul acquires new actualities that enable its transition toward higher perfections, especially spiritual maturity. Employing an analytical–deductive method and grounded in the principles of Transcendent Philosophy, this study seeks to reconstruct, systematize, and elucidate this concept and to clarify its place within Ṣadrā’s philosophical framework.

Within Ḥikmat al Muta‘āliyah, the human soul is a graded and modulated reality whose genesis is corporeal and whose subsistence is spiritual. It originates from the body (*ḥudūth jiṣmānī*) and, through *substantial motion* (*ḥarakah jawhariyyah*), gradually ascends toward higher degrees of immateriality. Ṣadrā maintains that the soul, at the outset of its emergence, is identical with the body and belongs to the order of matter; yet through continuous existential intensification, it traverses the vegetative, animal, imaginal, and finally the rational and intellectual levels. Formal maturity is the stage at which the animal soul reaches the highest degree of imaginal intensity and becomes prepared to receive the rational soul and the intellectual faculties. Thus, formal maturity is not a fixed chronological moment but a *gradational process* that begins at birth and culminates at a specific existential threshold.

Ṣadrā describes (formal maturity with expressions such as “animal maturity,” “the moment of the emergence of the rational soul,” “the stage of formal intensification,” and “the beginning of rationality.” He argues that from birth until formal maturity, the human being is a “human animal in act and a human being in potency”—possessing sensory and imaginal cognition but not yet having attained rational and intellectual actuality. At the onset of formal maturity, the rational soul comes into being, and the practical intellect becomes actual, while the theoretical intellect remains in its hylic (potential) state. This point constitutes one of the major theoretical challenges in interpreting formal maturity, for in the Peripatetic tradition, the theoretical intellect is

considered prior to the practical intellect. Ṣadrā, however, insists on the priority of the practical intellect's actualization. This study demonstrates that such priority arises from the existential nature of the practical intellect in Sadrian philosophy: the practical intellect is a mode of discernment and deliberation intrinsically tied to voluntary action and moral choice, and thus it attains an initial and rudimentary actuality from the very moment the rational soul emerges.

One of the most significant consequences of formal maturity is the transformation in the soul's mode of attachment to the body. Ṣadrā holds that prior to formal maturity, the soul's attachment to the body is an "existential and individuating attachment," meaning that the soul depends on the body for its very existence and individuation. After formal maturity, however, this attachment becomes a "perfection-oriented attachment," such that the soul no longer requires the body for its existential subsistence but employs it as an instrument for acquiring further perfections. This shift marks a profound ontological transition and reveals that formal maturity is not merely a biological development but a transformation in the very structure of the soul's relation to embodiment.

From Ṣadrā's perspective, formal maturity is the stage at which the human being attains *incipient rationality*—the capacity for thought, deliberation, judgment, and voluntary choice. The practical intellect is actual at this stage, enabling the human being to engage in moral and purposive action. The theoretical intellect, however, remains potential and can only reach full actuality through continued substantial motion and divine assistance. Hence, formal maturity is a necessary but not sufficient condition for spiritual maturity. All human beings reach formal maturity, but only a select few attain spiritual maturity and the actuality of the theoretical intellect.

This study further shows that although formal maturity provides the groundwork for spiritual ascent, it can simultaneously become the greatest obstacle to it. Ṣadrā explicitly states that at the height of formal maturity, the soul is intensely preoccupied with the body and the natural world; this deep immersion in corporeal concerns may distract the human being from its true origin and ultimate perfection. Thus, formal maturity is a dual-edged stage: on the one hand, it marks the beginning of rationality and the possibility of transcendence; on the other, it represents the peak of corporeal engagement and the risk of spiritual neglect.

The final section of the study examines the relationship between formal maturity, spiritual maturity, and juridical (*sharʿī*) maturity. Juridical maturity is a legal threshold of religious responsibility based on biological indicators, whereas formal maturity is an ontological stage defined by imaginal intensification and the emergence of the rational soul. Spiritual maturity, by contrast, is the stage at which the theoretical

intellect becomes actual, and the human being attains the rank of the actual intellect and the sacred soul (*al nafs al qudsiyyah*). The study demonstrates that these three forms of maturity belong to distinct domains: juridical maturity pertains to legal obligation, formal maturity pertains to the emergence of rationality, and spiritual maturity pertains to the actualization of intellectual perfection.

In conclusion, this article reconstructs a coherent account of formal maturity by synthesizing the dispersed remarks of Šadr al Muta'allihīn and demonstrates that this concept constitutes the mediating link between the animal soul and the human rational soul, marking the initial emergence of rationality and volition. Formal maturity is the stage at which the human being acquires foundational actualities, without which the ascent toward spiritual and intellectual perfection would be impossible. By elucidating this stage, the study highlights the philosophical significance of formal maturity for understanding the developmental ontology of the human soul in Transcendent Philosophy.

References

- Al-Farabi, Abu Nasr; & Ghazani, Al-Sayyid Ismail (2002). *Fusous al-Hikmah wa Sharhu*, 1st edition, Tehran: Anjoman-e Athar va Mafakhir-e Farhangi. [In Persian]
- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din (2002). *Sharh bar Zad al-Musafir*, 3rd edition, Qom: Daftar Tablighat Islami. [In Persian]
- Avicenna (1985). *Al-Shifa (Tabi'iyat)*, vol. 2, 2nd edition, Qom: Marashi Najafi. [In Persian]
- Avicenna (2000). *Al-Najat min al-Gharaq fi Bahr al-Dalalat*, 2nd edition, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Avicenna (2007). *Risalat Ahwal al-Nafs*, Paris: Dar Biblioun. [In Persian]
- Avicenna (2013 AH). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa*, ed. by: Hassan Hassanzadeh Amoli, 4th edition, Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Kurd Firuzjai, Yar Ali (2014). *Hikmat-e Mashsha'*, 1st edition, Qom: Hikmat-e Islami. [In Persian]
- Lahiji, Mohammad Jafar (2007). *Sharh Risalat al-Masha'ir Mulla Sadra*, 1st edition, Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Mostafavi, Hassan (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*, vol. 1, 1st edition, Tehran: Vezarat-e Farhang va Ershad Islami. [In Persian]
- Motahari, Morteza (n.d.). *Majmu'eh-ye Asar*, vol. 10 (*Sharh-e Mabsut-e Manzumeh*), Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mulla Sadra (1885 AH). *Majmu'at al-Rasa'il al-Tis'ah (Rasa'il Akhund Mulla Sadra)*, 1st edition, Qom: Maktaba al-Mustafawi. [In Persian]
- Mulla Sadra (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, 1st edition, Tehran: Anjoman-e Hikmat va Falsafeh Iran. [In Persian]

- Mulla Sadra (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah*, 9 vols., 3rd edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Persian]
- Mulla Sadra (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, 2nd edition, Mashhad: Al-Markaz al-Jami'i li-Nashr. [In Persian]
- Mulla Sadra (1984a). *Al-Masha'ir*, 2nd edition, Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Mulla Sadra (1984b). *Mafatih al-Ghayb*, 1st edition, Tehran: Mo'assese-ye Tahqiqat Farhangi. [In Persian]
- Mulla Sadra (1996). *Majmu'eh-ye Rasa'il Falsafi*, 1st edition, Tehran: Hikmat. [In Persian]
- budiyyat, Abd al-Rasul (2012). *An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System*, vol. 3, 1st edition, Tehran: Samt. [In Persian]
- Rezaei, Mohammad Jafar et al. (2013). *General Embryology*, 1st edition, Tehran: Nordanesh. [In Persian]
- Sabzevari, Hadi (1981). *Hashiyah bar al-Hikmah al-Muta'aliyah*, 9 vols., 3rd edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Persian]
- Sabzevari, Hadi (2000 AH). *Sharh Nibras al-Huda*, 1st edition, Qom: Bidar. [In Persian]
- Sadler, Thomas (2011). *Langman's Medical Embryology*, trans. by: Roshanak Ghotbi, Azadeh Zanuzi, & Nasim Bahrami, 4th edition, Tehran: Golban. [In Persian]
- Soleimani, Azam (2012). *The Noisy World of the Fetus*, 1st edition, Estahban: Sethaban. [In Persian]
- Zanuzi, Mulla Abdullah (1992). *Anwar Jaliyyah dar Kashf Asrar Haqiqat Alawiyyah*, 2nd edition, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بلوغ صوری از دیدگاه ملاصدرا

هادی وکیلی*

محمد کاویانی**

چکیده

بلوغ صوری، نشئه‌ای از مراحل تکامل نفس آدمی است که در حکمت متعالیه، با توجه به حدوث جسمانی و حرکت اشتدادی نفس مطرح می‌شود. این مرحله که صدرالمتألهین آن را به صورت بازه‌ای از تحولات در وجود نفس مطرح می‌کند، سرآغاز ویژگی‌های مهمی مانند تجرد مثالی شدید، ناطقیت، عقل عملی بالفعل، عقل نظری بالقوه، تحول نحوه تعلق نفس به بدن، عمل اختیاری کمال‌آور و کسب استعداد بلوغ معنوی است. طرح این ادعا و تبیین آن در حکمت متعالیه با چالش‌هایی مانند چگونگی حدوث نفس ناطقه قبل از فعلیت عقل نظری، چگونگی فعلیت عقل عملی قبل از عقل نظری، چگونگی تحول نحوه تعلق نفس به بدن، چیستی نسبت بلوغ صوری با بلوغ معنوی و چیستی نسبت بلوغ صوری با بلوغ شرعی مواجه است. این پژوهش با روش تحلیلی - استنباطی و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، نشان می‌دهد که نفس ناطقه با تجرد مثالی شدید و به همراه مرتبه بدوی عقل عملی و عقل نظری مشوب به خیال حادث شده و با عمل اختیاری، اسباب حرکت به سوی بلوغ معنوی را فراهم می‌آورد. این فعلیت جدید نفس به نحوی ایجاد می‌شود که کیفیت ارتباط آن با بدن را دستخوش تغییر قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: بلوغ، بلوغ صوری، بلوغ معنوی، ملاصدرا، تعلق نفس به بدن.

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

تهران، ایران (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، m.kaviani@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰

۱. مقدمه

بیشتر مفاهیمی که در حکمت متعالیه به کار رفته‌اند، مفاهیمی جدید و ابداعی نیستند؛ بلکه تفاسیر و مصادیق متعالی و جدیدی از مفاهیم فلسفی موجود هستند. با این حال، این تفاسیر جدید در برخی موارد، مقتضی مطرح شدن مفاهیم و اصطلاحات جدیدی نیز هستند، به گونه‌ای که تفسیر متعالی از یک مفهوم یا پدیده، دیدگاه حکمی فیلسوف را به سمت و سوی طرح مفهومی جدید و گشودن باب دقت‌هایی بدیع سوق می‌دهد. یکی از این مفاهیم جدید که در میراث حکمی قبل از صدرالمتألهین سابقه نداشته و اولین بار از سوی او مطرح و تبیین شد، «بلوغ صوری» است. ظرفیت طرح عنوان و پژوهش پیرامون بلوغ صوری که حکایت از مرتبه خاص تکوینی در سیر تکاملی انسان دارد، جز در حکمت متعالیه فراهم نشده است؛ زیرا ارتباط تنگاتنگی با پاره‌ای از مختصات حکمت متعالیه و نوآوری‌های صدرالمتألهین دارد. به عبارت دیگر، ظرفیت طرح بلوغ صوری جز در سایه توجه به حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس ایجاد نمی‌شود.

متأسفانه، برخلاف صدرالمتألهین که عنوان بلوغ صوری را طرح و چندین بار در آثار مختلفش به آن اشاره کرده است، حکمای پس از او توجه چندانی به آن نشان نداده‌اند و در آثار صدرائیان، مسئله بلوغ صوری به‌ندرت یافت می‌شود. جای این تأسف آن زمانی بیشتر می‌شود که فارغ از نفی یا اثبات، به ویژگی‌های فلسفی بلوغ صوری در آثار صدرالمتألهین توجه می‌کنیم؛ زیرا وی بلوغ صوری را نقطه «تغییر کیفیت تعلق نفس به بدن»، «حدوث عقل»، «تبدل نفس حیوانی به انسانی» و «آمادگی انسان برای دستیابی به بلوغ معنوی و کمال مطلوب انسانی» معرفی می‌کند. جای تعجب است که مرحله‌ای با این درجه از اهمیت، از کانون توجه اغلب حکمای صدرایی مغفول مانده است!

توجه به مرحله بلوغ صوری در آثار خود صدرالمتألهین نیز از شفافیت و پیراستگی لازم برخوردار نیست و البته با توجه به ابتدا به طرح آن از سوی صدرالمتألهین، نمی‌توان توقعی بیش از این داشت. برای نمونه، ملاصدرا به‌رغم آنکه بلوغ صوری را مرحله اعطای عقل و عقل را ویژگی نفس انسان می‌داند، اما تصریح می‌کند که در این مرحله، انسانیت به نحو بالقوه موجود است! یا با اینکه کار ویژه عقل عملی را تشخیص مصداق مدرکات عقل نظری می‌داند، اما تصریح می‌کند که در ابتدای بلوغ صوری، عقل عملی بالفعل و عقل نظری بالقوه است! علاوه بر چندی از معضلات این چینی، پراکندگی اشارات به ویژگی‌های بلوغ صوری

در آثار صدرالمتألهین و عدم توجه کافی حکمای پس از او به این مرحله از تکامل نفس انسانی، نویسنده را بر آن داشت تا در حد توان به منظم‌سازی، بیان ویژگی‌ها و حل معضلات پدیده بلوغ صوری بپردازد.

پر واضح است که تمامی آثاری که با موضوع علم النفس فلسفی در حکمت متعالیه نگاشته شده و به بررسی دیدگاه وحدت‌گرای حکمت متعالیه پرداخته، یا رابطه نفس و بدن را در حکمت متعالیه بررسی نموده، یا در مورد مراتب عقل عملی و نظری در حکمت متعالیه پژوهش کرده‌اند، به نحوی پیشینه این پژوهش به حساب می‌آیند. اما در میان آثار موجود، پژوهشی که به‌طور مستقل به موضوع بلوغ صوری و اثرات آن بر نفس آدمی پرداخته باشد، یافت نمی‌شود.

این مقاله با تکیه بر چهارچوب نظری حکمت متعالیه و با روش تحلیلی - استنباطی، در چهار بخش تنظیم شده است: ابتدا به تبیین مفهوم بلوغ صوری در آثار صدرالمتألهین پرداخته می‌شود؛ سپس ویژگی‌های این مرحله از تکامل نفس بررسی می‌گردد؛ در بخش سوم، چالش‌های نظری مرتبط با این مفهوم تحلیل می‌شود؛ و در نهایت، نسبت بلوغ صوری با بلوغ معنوی و بلوغ شرعی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲. چیستی بلوغ صوری و جایگاه آن

صدرالمتألهین در آثار خود، ده بار از اصطلاح «بلوغ صوری» یاد کرده و آن را یکی از مراحل بنیادین در مسیر رشد و کمال انسان دانسته است.^۱ بسامد این اصطلاح، کاربرد و ویژگی‌هایی که برای آن برمی‌شمارد، نشان می‌دهد که این مرتبه جایگاهی مهم و محوری در نظام حکمت متعالیه دارد و نقشی اساسی در تبیین سیر وجودی و کمال نفس انسانی ایفا می‌کند.

بلوغ در لغت به معنای «رسیدن به حد اعلا و مرتبه نهایی» است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۳۳) و صورت نزد فلاسفه به «حقیقتی اطلاق می‌شود که به واسطه آن، شیء به فعلیت خاص خود دست می‌یابد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲/۳۲). بر این اساس، بلوغ صوری انسان به مرتبه‌ای از تکامل اشاره دارد که در آن، انسان یا یکی از ابعاد وجودی او به نهایت درجه فعلیت می‌رسد. صدرالمتألهین برای این مرحله از مراتب وجودی انسان ویژگی‌هایی برمی‌شمارد که تحقق آنها برای نیل به کمال انسانی ضروری است. از این رو، بلوغ صوری نه تنها مرحله‌ای از رشد، بلکه خود، صورتی نو و فعلیتی تازه و نوعی کمال به‌شمار می‌آید؛ کمالی که در بستر حرکت

جوهری و اشتداد وجودی نفس حاصل می‌شود؛ زیرا نفس، از منظر حکمت متعالیه، هم صورت بدن مادی است و هم کمال آن؛ و چون بلوغ صوری، ناظر به دستیابی به فعلیتی جدید برای انسان است، خود نیز مرتبه‌ای از کمال برای نفس محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۴۰؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۵).

با توجه به اینکه اولاً در عالم ماده، هر قوه‌ای دربردارنده نوعی فعلیت است و هر فعلیتی نیز در دل خود قوه‌ای دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴۷) و ثانیاً استعداد یک شیء برای تحقق فعلیتی خاص نه برای هر فعلیت ناهم‌سنخ - ناشی از ویژگی ماهوی آن شیء است - ویژگی‌ای که مابازاء خارجی دارد و در حقیقت، امری وجودی است که از حرکت جوهری و جایگاه وجودی آن شیء حاصل می‌شود (مطهری، بی‌تا: ۲۱۵). باید گفت که بلوغ صوری مرتبه‌ای از فعلیت برای انسان است که با رسیدن به آن، نفس انسانی واجد «کیف استعدادی» لازم برای نیل به کمالات بالاتر می‌شود و در نتیجه، مرتبه‌ای پدید می‌آید که انسان کامل در آن مرتبه، امکان تحقق همه کمالات انسانی را داراست. ظرفیت چنین تبیینی تنها در حکمت متعالیه و در پرتو حرکت جوهری و بستر بدن مادی امکان‌پذیر است؛ زیرا بر اساس مبانی این حکمت، نفس از آغاز حدوث خود، مادی و متحرک است و در مسیر اشتداد وجودی، به تدریج به مراتب بالاتر فعلیت دست می‌یابد. اگر حرکت جوهری نفس پذیرفته نشود، نفس از همان آغاز، امری مجرد و ثابت تلقی می‌شود و در نتیجه، امکان طرح مسئله‌ای چون بلوغ صوری از اساس منتفی خواهد بود. اما در حکمت متعالیه، با پذیرش حرکت جوهری، نفس از لحظه حدوث جسمانی در مسیر اشتداد و تکامل قرار می‌گیرد و در این سیر، به مرتبه‌ای می‌رسد که صدرالمتهلین از آن با عنوان «بلوغ صوری» یاد می‌کند.

اینک تلاش خواهد شد تا با بررسی دقیق عبارات صدرالمتهلین در آثار مختلفش، مفاهیم بنیادین مرتبط با بلوغ صوری استخراج شده و ویژگی‌های این مرتبه از مراتب نفس با نظم و انسجام تحلیل شود. هدف آن است که جایگاه این اصطلاح در منظومه فکری حکمت متعالیه روشن شده و ظرفیت‌های فلسفی آن برای تبیین کمال انسانی به روشنی نمایان شود.

۳. بازخوانی فلسفی بلوغ صوری در نظام فکری صدرالمتهلین

۱. صدرالمتهلین ابتدای حدوث نفس حیوانی آدمی را فعلیت یافتن قوه خیال می‌داند. از نظر وی، چنین تنها مرتبه نباتی دارد و مرتبه حیوانی از ابتدای تولد آغاز می‌شود. از ابتدای تولد

تا بلوغ صوری، آدمی در حقیقت حیوانی بالفعل و انسانی بالقوه است. وی برای این برهه از زندگی آدمی نام‌هایی چون «حیوان بشری» و «انسان نفسانی بالقوه» می‌گذارد^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۶/۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۶۲).

۲. بلوغ صوری امری جسمانی است و در نتیجه تکامل جسم رخ می‌دهد؛ لذا، ملاصدرا به آن «بلوغ حیوانی» نیز گفته است. این بدان معناست که پیش از بلوغ صوری، آدمی فاقد جنبه عقلی است. بنابراین، عقل محصول تکامل جسم و جنبه مجرد، محصول تکامل جنبه مادی است^۳ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۸۸/۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۶۲).

۳. بلوغ صوری، امری تشکیکی است و نمی‌توان عبور از درجه خاصی را بلوغ صوری نام گذارد؛ بلکه فرایندی تکاملی است که پس از تولد آغاز شده و در مرتبه‌ای خاص به نهایت خود می‌رسد^۴ (ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۶۲).

۴. پس از آغاز فرایند بلوغ، در اوان بلوغ صوری، آدمی انسان بالقوه می‌شود ولی هنوز حیوانی بالفعل است. در این مراحل هنوز می‌توان او را «حیوان بشری نامید»^۵ (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۵۵۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۶/۸).

۵. از نظر صدرالمتألهین حدوث نفس ناطقه به همراه عقل عملی در اوان بلوغ صوری آغاز می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۶۲). وی نشانه ایجاد نفس ناطقه را استفاده عقل عملی از فکر و رویه در جهت رفتارهای خاص انسانی می‌داند^۶ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۶/۸ و ۳۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۵۵۴؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹).

۶. با تکمیل فرایند بلوغ صوری، عقل عملی به فعلیت می‌رسد و به سبب آن آدمی، انسانی بالفعل می‌شود که مستعد طی مراحل بعدی و بلوغ معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۱).

۷. از نظر صدرالمتألهین اهمیت فزاینده بلوغ صوری در زندگی آدمی، آنجا رخ می‌نماید که نحوه تعلق نفس به بدن پس از بلوغ صوری با قبل از آن متفاوت می‌شود! وی تعلق نفس به بدن را از حدوث تا قبل از بلوغ صوری از نوع «تعلق وجودی و تشخیصی» می‌داند^۷ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۲۶/۸) اما پس از بلوغ صوری تعلق نفس به بدن را از نوع «تعلق استکمالی» می‌داند^۸ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۲۷/۸).

۸. از نظر صدرالمتألهین عقل عملی قبل از عقل نظری فعلیت می‌یابد؛ بنابراین، انسان در ابتدای بلوغ صوری به نفس ناطقه و عقل عملی بالفعل دست می‌یابد اما عقل نظری او هنوز

فعلیت نداشته و در مرتبه هیولانی به سر می‌برد؛ زیرا عقل هیولانی مرتبه بالقوه عقل نظری است که هم‌زمان با عقل عملی بالفعل به‌هنگام بلوغ صوری برای همه افراد انسان ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۲۷/۸).

۹. بلوغ صوری موجب فعلیت حداقلی عقل عملی می‌شود اما بلوغ معنوی بدون فعلیت حداکثری عقل نظری رخ نمی‌دهد؛ بنابراین، همه انسان‌ها به مرتبه بلوغ صوری دست پیدا می‌کنند اما بلوغ معنوی برای افراد معدودی رخ می‌دهد که استعداد رسیدن به این مرتبه را دارند و توفیق الهی رفیق راهشان می‌شود^۹ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: الف: ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۵۵۵).

۱۰. از نظر صدرالمآلهین از آنجاکه بلوغ صوری محصول تکامل و قوت جسم است؛ قوی‌ترین مانع بلوغ معنوی همین بلوغ صوری است، زیرا نفس در این مرتبه در اوج توجه به بدن و طبیعت قرار داشته و از موطن اصلی و کمال حقیقی خود روی‌گردان است^{۱۰} (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۵۰).

۴. تبیین بلوغ صوری از دیدگاه حکمت متعالیه

اکنون، پس از بیان و منظم‌سازی عبارات صدرالمآلهین، به تبیین و ترسیم بلوغ صوری از دیدگاه حکمت متعالیه خواهیم پرداخت.

برای تبیین بلوغ صوری در نظام حکمت متعالیه، نیازمند توجه به آموزه «حدوث جسمانی» و «حرکت جوهری» نفس هستیم. با توجه به حدوث جسمانی، اگرچه نفس حقیقی تشکیکی است - که نه مانند عقول دارای ذات و فعل مجرد است و مقام معلوم دارد و نه مانند موجودات عالم طبع، دارای ذات و فعل جسمانی است و مقام معلوم دارد، بلکه «لیس لها مقام معلوم» - اما ابتدای این حقیقت مشکک، جسم و تعلق به آن است. این موجود جسمانی در ادامه حرکت جوهری خود، دارای مراتب تجردی نیز خواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۴۳/۸-۳۴۷).

در این دیدگاه، نفس در اصل پیدایش و تکون خود و در اصل هویت وجودی‌اش محتاج به بدن است و جدای از آن نیست. به عبارتی، همان‌طور که پروانه‌ای که در پیله است، آغاز پیدایشش از پیله بوده و به عین پیدایش پیله می‌باشد، نفس نیز از بدن و به عین پیدایش بدن حادث می‌شود که در حکمت متعالیه از آن به «حدوث بالبدن» تعبیر می‌کنند. اما این امر موجب نمی‌شود که نفس، دارای حیثیت تجردی نباشد. بنابراین، حدوث بالبدن در حکمت

متعالیه، نفس را محصور در عالم ماده و دارای بعد اضافی صرف نمی‌کند. بلکه چون نفس حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب و اطوار است، در مرتبه جسمانی عین بدن مادی و در مراتب تجردی و بالاتر نیز عین همان مرتبه است. از این رو، ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۴۹).

وجود آدمی که در مراحل آغازین صرفاً دارای صورت عنصری و جمادی است؛ در بازه صور جمادی حرکت کرده و به حد نهایت آن می‌رسد؛ در این بازه فاقد ادراک بوده، موجودی کاملاً جسمانی و مادی است (ذاتاً و فعلاً) و آثاری یکنواخت دارد؛ بنابراین، نمی‌توان بر آن نام نفس گذاشت.

سپس در ادامه حرکت جوهری اشتدادی، بدون آنکه کمالات بازه عنصری را از دست بدهد، وارد بازه صور نباتی می‌شود و در آن حرکت می‌کند و به نهایت آن می‌رسد. در این بازه، هنوز فاقد ادراک بوده و مانند جماد فعلاً و ذاتاً مادی است؛ اما از طرفی آثار نایکنواخت دارد، لذا با صراحت نمی‌توان نام نفس بر او نهاد.

سپس حرکت کرده، بدون از دست دادن کمالات بازه جمادی و نباتی، وارد بازه حیوانی می‌شود و در آن حرکت می‌کند. در این بازه، حائز ادراک جزئی و حرکت ارادی شده و دارای تجرد مثالی می‌گردد. هرچند در این بازه جسمانیه الحدود است، اما از ساحت تجردی نیز بهره‌مند است و بر این اساس، موجودی مادی - مجرد (طبیعی - مثالی) است. این موجود که اکنون نفس (حیوانی) نام دارد، پس از حرکت و طی بازه‌های جمادی و نباتی، اکنون در بازه حیوانی در حال حرکت است؛ از این رو، یکی از انواع حیوان به‌شمار می‌آید، هرچند بالقوه انسان است.

در اینجا لازم است به نکته‌ای اشاره شود و آن تأثیر علوم تجربی بر تعیین مصادیق در فلسفه‌های پسینی، مانند علم النفس فلسفی است. صدرالمتهلین نطفه را جماد، جنین را دارای حیات نباتی و ابتدای حدوث نفس حیوانی را تولد طفل می‌داند؛ اما تعیین این مصادیق همگی ناشی از علوم تجربی زمان اوست. با پیشرفت دانش تجربی و مشاهده آثار حیات نباتی در نطفه و آثار حیات حیوانی در جنین، تعیین این مصادیق نیز دستخوش تغییر قرار خواهد گرفت، هرچند که ملاکی که برای تجرد مثالی یا دیگر مراتب وجود آدمی ارائه می‌شود، ثابت باشد. بنابراین، مرتبه جمادی مختص به عناصر مادی غیر بیولوژیکی تشکیل‌دهنده سلول‌ها بوده و مرتبه حیوانی با یافتن شواهدی برای وجود قوه خیال در جنین، مانند خواب دیدن یا حرکت ارادی برای او ثابت می‌شود. امروزه شواهد تجربی متعددی در تأیید این مدعا در

دست است (سادلر، ۱۳۹۰: ۱۰۵؛ سلیمانی، ۱۳۹۱: ۶۵؛ رضایی، ۱۳۹۲: ۱۷۷).

نفس آدمی در صورت ادامه حرکت، با حفظ کمالات بازه‌های جمادی و نباتی و حیوانی و رسیدن به نهایت درجه کمال وجودی بازه حیوانی، وارد بازه نفس ناطقه انسانی می‌شود و در آن حرکت می‌کند. پس از رسیدن به مرحله نطقی که بالاترین مراحل تجرد مثالی است ممکن است در اثر حرکت جوهری وارد بازه نفس عاقله شود و به تجرد عقلی نیز نائل آید^{۱۱} (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۷۱/۹). بنابراین، انسان عبارت است از یک موجود تدریجی که از ماده شروع می‌شود و به تجرد می‌رسد؛ نفس آدمی از نطفه که یک تک سلول است شروع شده و پس از تکون و عبور از مراحل حس و خیال و وهم ممکن است به مرتبه تجرد عقلی نیز برسد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۹۲-۹۶ و ۱۲۲-۱۲۸).

بلوغ صوری در فرایند اشتداد وجودی آدمی به عنوان مرتبه یا بازه‌ای خاص از صورت‌هایی است که نفس به آن صور درآمده و به نقطه عطف خود می‌رسد. این حرکت که از «اوان بلوغ صوری» آغاز شده و تا «اوج بلوغ صوری» ادامه پیدا می‌کند، فرایندی است که آن را بلوغ صوری می‌نامیم.

بلوغ صوری در بستر نفس حیوانی رخ می‌دهد و دارای جنبه‌های مادی و مثالی است. بنابراین، می‌توان گفت نتیجه بلوغ صوری، حیوانی متعالی است که در اوج و نهایت شدت وجودی مرتبه مثالی قرار دارد، اما واجد مرتبه تجرد عقلی نشده است. به همین خاطر است که صدرالمتألهین، بلوغ صوری را بلوغ حیوانی نیز می‌نامد. این مرتبه که از آن به نفس انسانی متصل به نفس حیوانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۷۱/۹) یاد می‌شود، همان «مرتبه نطقی» است که همه افراد بشر بدون استثناء حائز آن هستند. بنابراین، دستیابی به این مرتبه، حاصل عمل اختیاری نیست، بلکه لازمه تکوین طبیعی نفس در مسیر اشتداد وجودی است.

مرتبه نطقی موجب می‌شود تا آدمی صاحب عقل عملی شده و استعداد انسان بالفعل شدن را بیابد. بنابراین، طی مسیر از مرتبه نطقی و بلوغ صوری تا انسان بالفعل، با توجه به عقل عملی و «عملکرد اختیاری» انسان صورت می‌پذیرد. این نحوه سیر، گویای نگاه متعالی حکمت متعالیه به مقام انسانیت است؛ که حتی با شدت یافتن تجرد مثالی و در مراحل ابتدایی عقل عملی و مرتبه نطقی، هنوز هم وجود آدمی آن قدر شدت نیافته که بتوان آن را انسان بالفعل نامید (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب ۵۵۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۶/۸).

حکمت متعالیه برای عقل عملی مراتب چهارگانه‌ای معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: «تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء» (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۲۸۵/۹). در اولین مرتبه (تجلیه)، که ابتدای فعلیت

عقل عملی است، آدمی ظاهر اعمال خویش را با استفاده از قانون، اصلاح کرده و توانایی تدبیر امور روزمره زندگی خویش را پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۷). بنابراین، از اوان بلوغ صوری، این ویژگی در آدمی تقویت شده و با رسیدن به اوج بلوغ صوری، کاملاً نسبت به آن توانا خواهد بود. این توانایی با اشتداد عقل عملی، به مراتب بالاتری از فعلیت نیز خواهد رسید.

۵. اشکال عقل عملی بدون پشتوانه

اکنون، این پرسش بنیادین رخ می‌نماید که: با توجه به دیدگاه صدرالمتهلین درباره عقل عملی و نظری، کار عقل عملی در حیطه ادراک، تعیین مصادیق و تطبیق مدرکات عقل نظری بر جزئیات و در حیطه تحریک، به خدمت‌گیری قوای بدنی در جهت افعال خاص انسانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸۲/۹). همچنین، همان‌طور که گذشت، از نظر وی در ابتدای بلوغ صوری، عقل عملی، بالفعل و عقل نظری، هیولانی است و هنوز ادراکی به نحو بالفعل ندارد. پس چگونه ممکن است بدون ادراک عقلی توسط عقل نظری، عقل عملی کاری انجام دهد؟ پاسخ آن است که فلاسفه افزون‌بر مراتب چهارگانه عقل نظری که عبارت‌انداز: «عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۶۲)، عبارات و اصطلاحات دیگری نیز برای بیان مراتب عقل نظری به کار برده‌اند که حکایت از مرتبه بینایی یا تأثیر و تأثر بین قوای حیوانی نفس و عقل نظری دارند؛ مانند اصطلاح‌های «عقل خالص و مشوب»، «عقل تام و ناقص»، «عقل عام و خاص بشر» و «خیال منتشر». هرچند تصریح به این اصطلاحات در آثار فلسفی به آشکاری اصطلاحات چهارگانه پیشین نیست، اما تبیین آنها در پاسخ به اشکال مذکور، راهگشا به نظر می‌رسد. برای توضیح این اصطلاحات باید گفت که همان‌طور که ذکر شد، بلوغ صوری موجب حصول فعلیت ضعیف عقل عملی و حالت هیولانی عقل نظری است و تمام افراد بشر به مقتضای نفس ناطقه واجد این مرتبه هستند. روشن است که هرچند انسان در این مرتبه واجد عقل است، اما به دلیل بالقوه بودن عقل نظری، مبدأ علمی رفتارهای او توسط قوای مدرکه نفس حیوانی تأمین می‌شود و رفتارهای او ناشی از قوای حیوانی نفس اوست. به عبارت دیگر، عقل او خالص نبوده و معقول او مخلوط با خیال و وهم، بلکه تماماً خیال و وهم است. چنین عقلی را می‌توان «عقل مشوب به خیال» نامید که همه افراد بشر به مقتضای تدبیر بدن مادی، واجد آن هستند^{۱۲} (ملاصدرا، ۱۳۵۴:

۳۳۹؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۴۱۲). این امر در مورد عقل بالملکه نیز صادق است؛ زیرا عقل بالملکه نیز از مقتضیات نفس ناطقه و مشترک بین همه افراد بشر است، به نحوی که هیچ انسانی نیست که فاقد این قسم از ادراک باشد^{۱۳} (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵). این مرتبه را نیز می‌توان «عقل اکثرالناس» یا «عقل عام» نامید^{۱۴} (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۵۱۸-۵۱۹ و ۵۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۳؛ فارابی و غازانی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). محصول چنین عقلی، معقول خالص نیست، بلکه «خیال منتشر» و ادراکی مخلوط با حس است، یعنی ادراک عقلی ناقص؛ زیرا اکثر افراد بشر «درجات حیوانی را طی می‌کنند و در خیال بالفعل ثابت اما به عقل بالفعل نمی‌رسند، زیرا برای اکثر نفوس، ملکه ادراک کلیات حاصل نمی‌شود و در بسیاری از موارد با خیال منتشر به کلی مشتبه می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۵۱). زیرا، هرچند در مقام ادراک، تفاوت ظریفی بین «خیال منتشر» و «کلی» وجود دارد، اما تفاوت مفهومی بین «معقول» و «طبیعت مشوب به مفهوم عام»، واضح است. معقول معنای صرف است و از اتحاد نفس با عقل فعال حاصل می‌شود، اما مفاهیم عام از تقشیر افراد متعدد به دست می‌آیند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۶۵؛ ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۰۰). بنابراین، همه انسان‌ها به مرتبه عقل بالفعل نمی‌رسند، بلکه اکثر انسان‌ها در حد عقل بالملکه باقی می‌مانند^{۱۵} (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۷۸/۱؛ ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۷۱).

از آنچه گفته شد، پاسخ به پرسش مذکور آشکار می‌شود. در ابتدای فعلیت عقل عملی، آنچه مبدأ علمی رفتارها را تأمین می‌کند، عقل مشوب است. پس هرچند نفس ناطقه در ابتدا فاقد عقل نظری نیست، اما به علت ضعف و غلبه خیالات و اوهام، ادراکات عقلی ناخالص، منشأ رفتار قرار می‌گیرند. اما باید توجه داشت که در این مرتبه، نفس ناطقه در اوج تجرد مثالی قرار داشته و خیالی متعالی دارد؛ لذا خیال او به مراتب از خیال موجودات فرودست قوی‌تر بوده و با آن قابل مقایسه نیست.^{۱۶} (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۰). این مرتبه ادراکی (خیال منتشر) نه تنها برای اصلاح امور ظاهری و عمل کردن به قوانین کافی است (تجلیه)، بلکه می‌تواند بن‌مایه ادراکی صنایع و قوانین بشری را نیز تأمین کند؛ بنابراین، نباید توانایی در صنعت و عمل به قانون و حتی دانش تجربی و نقلی را دلیل بر فعلیت عقل نظری و ادراک عقلی خالص تلقی کرد، زیرا از نظر فیلسوفان، رفتارهای مذکور حاصل تعامل عقل عملی با قوای مدرکه نفس حیوانی (خیال و وهم) است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷).

۶. دیدگاه ملا عبدالله زنوزی

از دیدگاه مرحوم ملا عبدالله زنوزی می‌توان به پرسش مذکور (عقل عملی بدون پشتوانه) پاسخی متفاوت داد، زیرا ایشان برخلاف صدر المتألهین، بلوغ صوری را با رشد عقل نظری تبیین کرده و مرتبه عقل بالملکه را همان بلوغ صوری می‌دانند. وی در رساله *انوار جلیه* می‌گوید:

و قوة نظقيه يعنى قوة قدسية عقلية، در اوایل سن بلوغ صوری، از مبدأ فیاض فایض می‌شود، و مرتبه‌اش عقل بالملکه است، و حاصل نمی‌باشد در این مرتبه از برای ایشان مگر بدیهیات از کلیات، چنانکه در مرتبه سابقه که موسوم به عقل هیولانی است از همه معقولات خالی‌اند و بعد از حصول این مرتبه از مراتب جوهر نظقی اکتساب نظریات از بدیهیات و استعلام مجهولات از معلومات و استنتاج نتایج از مقدمات، از حیث امکان و قوه بیرون می‌آید و طریق فکر و نظر از برای ایشان گشوده می‌شود (زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۳۱ و ۲۷۸ و ۲۸۱).

طبیعتاً در دیدگاه زنوزی، اشکال پشتوانه عقلی نداشتن عقل عملی وارد نیست؛ چراکه از نظر وی به هنگام بلوغ صوری، عقل بالملکه فعلیت داشته و ادراکات آن منشأ رفتار قرار خواهند گرفت، هرچند که این ادراکات مشوب به خیال باشند.

البته به نظر می‌رسد می‌توان به طریقی بین دیدگاه زنوزی و تبیین نظری بلوغ صوری و دیدگاه صدر المتألهین و تبیین عملی بلوغ صوری وحدت ایجاد کرد: همان‌طور که گذشت، صدر المتألهین بلوغ صوری را مرتبه عقل عملی بالفعل و نفس ناطقه که دارای تجرد مثالی شدید و متصل به نفس حیوانی است می‌داند. وی برای این مرتبه، علاوه بر تبیین عملی مذکور، تبیینی نظری نیز ارائه می‌کند و آن «مرتبه پیشینی عقل بالفعل» است. وی نفس آدمی را در مرتبه تجرد مثالی شدید خود، که مرتبه نظقی و بلوغ صوری نیز هست، قبل از حصول عقل بالفعل می‌داند و بسیار واضح است که عقل بالفعل از مراتب عقل نظری است. مرتبه پیشینی آن نیز همان عقل بالملکه است که زنوزی آن را مرتبه بلوغ صوری معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹/۳۷۱). پس می‌توان عبارت صدر المتألهین که «قبل أن يخرج عقله النظري من القوه إلى الفعل» را حمل بر همین معنا و عقل بالفعل نمود که منطبق بر عقل نظری مشوب (هیولانی و بالملکه) است. در این صورت، تنها تفاوت بین صدر المتألهین و حکیم زنوزی آن است که طبق بیان زنوزی، برخلاف صدر المتألهین، بلوغ صوری در مرتبه عقل هیولانی رخ نمی‌دهد.

۷. نسبت بلوغ صوری و بلوغ شرعی

مشاهده عمل به قانون و اصلاح ظاهر با استفاده از آن (اولین و ابتدایی‌ترین رفتارهای خاص انسانی) حکایت از اشتداد وجودی و حدوث قوه‌ای مختص به انسان دارد که فیلسوفان آن را عقل عملی می‌نامند. عقل عملی در اوان بلوغ صوری حادث شده و باعث می‌شود نام «نفس ناطقه» بر وجود آدمی گذارده شود. این عقل جهت انجام رفتارهای خاص از فکر استفاده می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۶/۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۸). انجام اعمال درست و مطابق با کمال مطلوب انسانی باعث می‌شود تا اشتداد وجودی ناشی از فعل اختیاری در راستای کمال انسانی، برای او حاصل شود. این اشتداد وجودی که در کتب فلسفی از آن به «هیئت استعلایی نفس بر بدن» یاد می‌شود، توانایی مقهور ساختن قوای حیوانی نفس، تحت قوای عقل را فراهم می‌آورد و ایجاد این هیئت استعلایی وظیفه عقل عملی است. عقل عملی در همان مراحل ابتدایی خویش و با استفاده از قوانین مربوط به امور ظاهری، نفس را رشد می‌دهد و هیئت استعلایی نفس بر بدن و «هیئت انقیادی بدن نسبت به نفس» را ایجاد می‌کند تا با اشتداد وجودی نفس و فعلیت یافتن عقل نظری، قوای وجودی آدمی یکپارچه گوش به فرمان عقل نظری شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲۱/۱). این فرایند با بلوغ صوری آغاز شده و به بلوغ معنوی می‌انجامد.

از نظر حکمت متعالیه، قانونی که عمل به آن موجب رشد نفس و نزدیکی آن به بلوغ معنوی و سعادت انسانی می‌شود، قانون الهی است. صدرالمتهلین، اولین رفتارهای انسانی را که در ابتدای بلوغ صوری توسط عقل عملی صورت می‌پذیرد، عمل به ظاهر شریعت می‌داند و از همین جا مشخص می‌شود که از نظر وی، عمل به ظاهر شریعت نیازمند عقل نظری قوی نیست. بلکه خود این عمل موجب اشتداد وجودی و تقویت عقل نظری نیز می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۷).

ملا عبدالله زنوزی نیز در ذیل اشاره به علت مکلف نبودن کودکان و دیوانگان به تکالیف شرعی می‌گوید:

بدانید ای برادران حقیقت و معرفت و ای صاحبان بصیرت و فطنت که اشخاص نوع شریف انسانی بعد از وصول به مرتبه عقل بالملکه که مرتبه حصول کلیات بدیهیات و درجه تحقق مبادی و مقدمات نظریات و مرتبه بلوغ صوری و ثبوت تکالیف شرعی و نوامیس الهیه است، ترقیات و تنزلات ایشان درباب معارف حقیقیه و کمالات اخرویه بسته به نظر و فکر و منوط به عمل و به نوامیس الهیه و قوانین شرعی و موصوف به تحصیل اخلاق فاضله و ملکات

جمیله و مقابلات مذکور است (زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۷۸).

بنابراین بلوغ صوری که در ادامه رشد جسمانی ایجاد می‌شود محل حدوث عقل و به تبع آن تکلیف الهی است تا در پرتو عمل به قانون الهی آدمی در راستای بلوغ معنوی نیز حرکت کند.

حاجی سبزواری نیز علت تقدم سن بلوغ شرعی دختران بر پسران را در این نکته می‌داند که دختران زودتر به انسانیت نائل می‌شوند و اقتضای انسانیت، تحت امر و نهی الهی قرار گرفتن است. وی می‌گوید:

زمانی که دختر به سن نه سالگی می‌رسد، کامل شده و پس از آنکه صرفاً حیوان بود (و تنها از حس و خیال بهره‌مند بود)، انسان می‌شود (و از قوه تعقل بهره‌مند می‌گردد)؛ پس باید مزین به زینت تکلیف شود (سبزواری، ۱۴۲۱: ۵۰).

از این کلام او به‌خوبی استفاده می‌شود که وی بلوغ شرعی را آغاز انسانیت می‌داند که همان بلوغ صوری در عبارات صدرالمتألهین است. البته با توجه به آنچه در تفاوت نفس ناطقه با نفس عاقله و انسان بالقوه با انسان بالفعل گفته شد، باید گفت مراد ایشان از «انسان» در عبارت فوق، نفس ناطقه است نه نفس عاقله.

۸. مانعیت بلوغ صوری از بلوغ معنوی

همان‌طور که گذشت، بلوغ صوری به همراه فعلیت عقل عملی و در امتداد اشتداد وجودی حاصل می‌شود. عقل عملی موظف است تا با انجام اعمال خیر و درست، موجب اشتداد وجودی شده و هیئت استعلایی برای عقل نظری و هیئت انقیادی برای قوای حیوانی، یعنی قوای مدرکه (حس، خیال، وهم) و محرکه (غضبیه، شهویه) ایجاد کند. با توجه به اینکه در حکمت متعالیه، همه این قوا، قوا و مراتب وجودی یک نفس بوده و نفس وجود جمعی آنهاست، اشتداد وجودی نفس موجب تقویت همه این قوا می‌شود. مسیر این اشتداد وجودی به سمت بلوغ معنوی و نهایت درجه عقل عملی (فناء) و عقل نظری (عقل مستفاد) است و به میزانی که نفس رشد می‌کند، به این مرتبه نزدیک می‌شود. بنابراین، بلوغ صوری نه تنها یکی از مراتب در مسیر بلوغ معنوی است، بلکه شرط لازم برای آن نیز می‌باشد؛ زیرا بدون نفس ناطقه، نفس عاقله حاصل نخواهد شد و بدون انجام عمل خیر توسط عقل عملی، اشتداد وجودی و به تبع آن، عقل نظری نیز رشد نمی‌کند. با توجه به آنچه گفته شد، هر مرتبه‌ای

پلی برای عبور به مرتبه بعد است، نه مانع آن! اما صدرالمآلهین در یکی از عبارات خود، ذیل بیان بلوغ صوری و معنوی و ارتباط بین آنها، بلوغ صوری را بزرگ‌ترین مانع بلوغ معنوی معرفی می‌کند که بدون عنایات و توفیق الهی، عبور از آن مانع ممکن نیست! (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۵۰). اکنون جای این پرسش است که چگونه آنچه شرط لازم برای بلوغ معنوی است، بزرگ‌ترین مانع آن نیز هست؟ پاسخ این پرسش با توجه به موقعیت عقل عملی و بلوغ صوری آشکار می‌شود.

عقل عملی یا قوه عماله، به تدبیر انسانی بدن و قوای بدنی می‌پردازد و برای این کار از آنچه عقل نظری ادراک کرده است (مانند حکمت عملی) استفاده می‌کند پس به اصطلاح فیلسوفان، عقل عملی توجهی به مافوق (عقل نظری) و توجهی به مادون (قوای حیوانی) دارد. از طرفی چون تکامل جسم، مقدمه بلوغ صوری است و با تکامل آن، مشتهیات حیوانی نیز به اوج خود می‌رسند؛ عقل عملی در مراحل ابتدایی خود که سعی در قانونمند کردن و تنظیم امور ظاهری و بدنی دارد در اوج توجه به بدن و اصلاح امور مادی و ظاهری آن است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۵۰). این امر هرچند شرط لازم برای عبور به مراتب عملی و نظری بعدی است، اما توجه شدید به این مرتبه او را از توجه به مراتب بعدی باز می‌دارد.^{۱۷} (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳/ ۵۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۱۳۳؛ فارابی و غازی، ۱۳۸۱: ۱۶۱)؛ به عبارت دیگر، تجلیه و عمل به ظواهر، اولین مرتبه عقل عملی است، اما سعادت نهایی انسان در عبور از این مرتبه و دستیابی به مراتب بعدی عملی و نظری نهفته است. بنابراین، بلوغ صوری از جهتی شرط لازم برای بلوغ معنوی است و از جهتی قوی‌ترین مانع برای دستیابی به آن نیز می‌باشد. در واقع، بلوغ صوری همچون دروازه‌ای است که عبور از آن برای رسیدن به مراتب بالاتر ضروری است، اما توقف در آن و غفلت از مقصد نهایی، موجب انسداد مسیر کمال می‌شود. عقل عملی در آغاز، به سبب اشتغال به اصلاح بدن و تنظیم امور مادی، ممکن است در همین مرتبه متوقف شود و از توجه به مراتب عالی‌تر بازماند. از این رو، بلوغ صوری از حیث امکان و استعداد، شرط لازم برای بلوغ معنوی است، اما از حیث ابتلاء، می‌تواند به بزرگ‌ترین مانع آن تبدیل شود. تنها با هدایت عقل نظری و عنایت الهی است که عقل عملی می‌تواند از این مرحله عبور کرده و نفس را به سوی مراتب بالاتر سوق دهد.

۹. تغییر نحوه تعلق نفس به بدن با بلوغ صوری

بلوغ معنوی در پرتو حدوث نشئه عقلی برای انسان ممکن می‌شود و این نشئه عقلی با اشتداد

وجودی پس از بلوغ صوری و ایجاد نفس ناطقه امکان‌پذیر است. بنابراین، آدمی پس از بلوغ صوری به فعلیتی دست می‌یابد که قبل از آن فاقد آن فعلیت و شدت وجودی بود. این فعلیت و حدّ وجودی جدید سبب می‌شود تا تغییر جوهری بسیار مهمی برای نفس رخ دهد و نحوه تعلق آن به بدن تغییر کند!

نحوه تعلق نفس به بدن که از اوایل موجودیتش تا قبل از بلوغ صوری، یعنی مرحله تجرد مثالی شدید و فعلیت عقل عملی، بر اساس حدوث جسمانی نفس، «تعلق وجودی» بود؛ اکنون با شدت یافتن تجرد مثالی و قرار گرفتن در مراتب ابتدایی تجرد عقلی، این تعلق نیز ضعیف شده و تنها به جهت کسب کمالات اختیاری با بدن مادی ادامه می‌یابد؛ کمالاتی که تحت تدبیر عقل عملی و از طریق بدن مادی تحقق می‌پذیرد. بنابراین، با توجه به تشکیکی بودن این مراتب، به میزانی که وجود نفس شدیدتر و مجردتر شود، تعلق به بدن ضعیف‌تر شده و نقطه اوج بلوغ صوری، آغاز ضعیف‌ترین نوع تعلق یعنی تعلق استکمالی است.

از دیدگاه برخی حکمای صدرایی، اینچنین نیست که در صورت نیل به بلوغ معنوی، تعلق نفس به بدن صرفاً ضعیف‌تر از پیش شود؛ بلکه این تعلق به کلی از میان می‌رود و جای خود را به عدم تعلق می‌دهد! این تلقی با نظر زנוزی مبنی بر انطباق عقل بالملکه با بلوغ صوری نیز سازگار است؛ چراکه از منظر ایشان، بالفعل شدن عقل نظری، مرتبه عدم تعلق نفس به بدن است و مرتبه پیشین آن یعنی عقل بالملکه و بلوغ صوری- ضعیف‌ترین سطح تعلق به بدن را دارد (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۳۲۷/۸).

۱۰. نتیجه‌گیری

با وجود پراکندگی و تعارض‌های ظاهری در بیانات صدرالمتألهین پیرامون بلوغ صوری، ارائه تبیین نظام‌مند، منسجم و همسو با دیگر مختصات حکمت متعالیه امکان‌پذیر است. در عبارات بیانگر بلوغ صوری، مراد صدرالمتألهین از مرتبه «نفس ناطقه» مرتبه‌ای مربوط به عموم افراد بشر و متفاوت با نفس عاقله است. بلوغ صوری در ادامه حرکت جوهری اشتدادی و در شدیدترین مراتب تجرد مثالی نفس، به دنبال تکامل قوای جسمانی، حدوث عقل عملی بالفعل و ناطقیت نفس، شکل می‌گیرد. در این مرحله که به واسطه تکامل جسمانی و قوت خیال، زمینه‌ای بسیار قوی برای پرداختن به امور حیوانی و کمال‌زدا برای انسان فراهم می‌شود؛ به واسطه عقل عملی، زمینه پرداختن به امور انسانی و کمال‌آور و ادامه حرکت اشتدادی نیز

برای او فراهم می‌شود. عقل عملی در ابتدایی‌ترین مراتب فعلیت خود، فاقد پشتوانه نظری محض بوده و مشوب به خیالات و اوهام است و این همان مناط احتیاج به شریعت و ارائه قانون از ناحیه عقل منفصل است. این مرتبه که می‌توان آن را از نظر اهمیت، تولد حقیقی انسان نامید نقطه ظهور انسانیت و مسیر حرکت به سوی به فعلیت رسانیدن همه استعدادهای انسانی، ایجاد برترین صورت و فصل ممیز ممکن و نیل به بلوغ معنوی است. چنین حرکت و تغییر شگرفی در نفس، مستدعی تغییر نحوه رابطه نفس با بدن است؛ زیرا، نوع کمالی که پس از بلوغ صوری برای آدمی حاصل می‌شود با کمالی که پیش از آن برای انسان حاصل می‌شود، تفاوت بنیادی دارد. آن کمالی عمومی و غیر اختیاری است که فاعل و راهبر انسان در آن مسیر، غیر اوست و این کمالی اختیاری است که انسان، خود سالک سبیل و مکتسب صورت انسانی است و این تفاوت شگرف بین این دو نوع کمال، مقتضی تغییر نحوه تعلق نفس به بدن از تعلق وجودی به تعلق استکمالی است. با توجه به اینکه «بلوغ صوری» با وجود جایگاه بنیادین آن در حکمت متعالیه، تاکنون به صورت مستقل و منسجم مورد تحلیل فلسفی قرار نگرفته است، این مقاله را می‌توان نخستین تلاش علمی در جهت تبیین نظری این مرحله از تکامل نفس دانست. امید آن می‌رود که این پژوهش، زمینه‌ساز مطالعاتی ژرف‌تر در باب مراتب وجودی انسان، نسبت عقل عملی و نظری، و پیوند میان بلوغ صوری، بلوغ معنوی و بلوغ شرعی باشد.

پی‌نوشت

۱. ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۵۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۸۸/۷؛ ج ۱۳۶/۸ و ۳۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۵۰ و ۲۹۱.
۲. «و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري - و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل إنسان نفساني بالقوة - ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملي و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوي» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۶/۸).
۳. «ينتقل الأدمي من حد الصبوبة إلى حد البلوغ الصوري» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۸۸/۷). «ثم يحدث له في أوان البلوغ الحيواني و الاشتداد الصوري النفس الناطقة، و هو العقل العملي» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۶۲).
۴. از عبارت «إلى أوان البلوغ الصوري» و «في أوان البلوغ الحيواني و الاشتداد الصوري» استفاده می‌شود.

٥. «إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فى درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصورى و الشخص حينئذ حيوان بالفعل إنسان بالقوة» (ملاصدرا، ١٣٦٣: ب: ٥٥٤).
٦. «البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكرة و عقل عملى بالفعل» (الحكمة المتعالية، ج: ٣٢٧). «العقل العملى و القوة العملية، و هى التى تستعمل الفكر و الروية فى الصنائع المختارة للخير أو ما يظن خيراً فى العمل» (ملاصدرا، ١٣٥٤: ٢٥٨).
٧. «و الخامس (من انواع التعلق النفس بالبدن) ما بحسب (اصل) الوجود و التشخص حدوثاً لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التى تنفكر إلى مادة مبهمه الوجود» (ملاصدرا، ١٩٨١: ج: ٣٢٦/٨).
٨. «و السادس (من انواع التعلق النفس بالبدن) ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً و تعلقها به بعد البلوغ الصورى عندنا» (ملاصدرا، ١٩٨١: ج: ٣٢٧/٨).
٩. «فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حد النفس القدسية و العقل بالفعل فبلغت إليه عند حدود الأربعين و هو أوان البلوغ العقلى و الأشد المعنوى إن ساعدها التوفيق» (ملاصدرا، ١٣٦٠: ٢٢٩). «و أما العقل بالفعل، فلا يحدث إلا فى قليل من أفراد البشر، و هم العرفاء» (ملاصدرا، ١٣٦٣: الف: ٦٢).
١٠. «لا يحجبه شىء من هذه المراتب عن ملاحظة العبودية و الافتقار الى عزيز الجبار مثل ما يحجبه بلوغ الأشد الصورى... لان النفس حينئذ منغمسة فى البدن مستعملة للطبيعة فى اصلاح البدن، ذاهلاً عن موطنها الاصلى» (ملاصدرا، ١٣٧٥: ١٥٠).
١١. «النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلاً بالفعل فهى كالبرزخ الجامع للطرفين» (ملاصدرا، ١٩٨١: ج: ٣٧١/٩).
١٢. «اشتغالها (النفس) بتدبير البدن، يمنع أن يدرك لوازم أخلاقها و توابع ملكاتها الحاصلة لها لأجل الأعمال الحسنة أو القبيحة إدراكاً حقاً غير مشوب بما يورد عليه الحواس و يشتغل به من الأفعال» (ملاصدرا، ١٣٥٤: ٣٣٩).
١٣. «فأول ما يحدث فىها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوة و كانت محفوظة فى خزانة المتخيلة هى أوائل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من الأوليات و التجريبات و المتواترات و المقبولات و غيرها مثل الكل أعظم من الجزء و الأرض ثقيلة و البحر موجود و الكذب قبيح» (ملاصدرا، ١٣٦٠: ٢٠٥).
١٤. «و ما هو له فى الفعل فى الابتداء ليس إلا جوهرها حاساً و محسوساً بالفعل أو خيلاً و متخيلاً بالفعل و أكثر الناس مقامهم هذا»، «و كذا وجودها العقلى ثم من باب التخيل و التوهم كسائر الحيوانات فى إدراك نفوسها و أكثر النفوس الإنسانية لا يتجاوز هذا المقام»، «النفوس العامية التى تصورت المعقولات الأولية و لم يكتسب شوقاً إلى الحقائق النظرية» (ملاصدرا، ١٣٦٣: ب: ٥١٨-٥١٩ و ٥٩٠).

۱۵. «سبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس و المدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك كما أن الغذاء لابد و أن يكون من جنس المغذى فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۷۸/۱). «و قد تستعد القوة النطقية في بعض الناس من اليقظة و الاتصال بالعقل الكلي بما ينزهها عن الفزع عند التعرف إلى القياس و الروية بل يكفيها مؤونتها الإلهام و الوحي، و تسمى خاصيتها هذه تقديسا، و تسمى بحسبه روحا مقدسا و لن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء و الرسل عليهم السلام و الصلاة» (ابن سينا، ۲۰۰۷: ۱۷۱).
۱۶. «يصير ما في الخيال من رسوم المحسوسات معقولات بالفعل بعد ما كانت معقولات بالقوة، لكونها صورا محفوفة بالغواشي المادية» (المبدأ و المعاد: ۲۷۰).
۱۷. «أقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۵۱۰/۳).

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سينا (۱۴۰۴). الشفا (طبیعیات)، ج ۲، چاپ دوم، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سينا (۱۴۳۴ق.). النفس من كتاب الشفاء، محقق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
- ابن سينا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سينا (۲۰۰۷). رسالة احوال النفس، پاریس: دار بیبلیون.
- رضایی، محمد جعفر و همکاران (۱۳۹۲)، جنین‌شناسی عمومی، چاپ اول، تهران: نوردانش.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۷۱). انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- سادلر، تامس (۱۳۹۰). جنین‌شناسی پزشکی لانگمن، ترجمه: روشنگر قطبی، آزاده زنوزی و نسیم بهرامی، چاپ چهارم، تهران: گلبان.
- سبزواری، هادی (۱۴۲۱). شرح نبراس الهادی، چاپ اول، قم: بیدار.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱). حاشیه بر الحکمة المتعالیة، ج ۸ و ۹، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- سلیمانی، اعظم (۱۳۹۱). دنیای پر غوغای جنین، چاپ اول، استهبان: سته‌بان.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة، ۹ مجلد، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا (۱۳۳۳الف). المشاعر، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ملاصدرا (۱۳۳۳ب). مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، چاپ اول، تهران: حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۰۲ ه.ق.). مجموعه الرسائل التسعة (رسائل آخوند ملاصدرا)، چاپ اول، قم: مکتبه المصطفوی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، جلد ۳، چاپ اول، تهران: سمت.
الفارابی، ابو نصر؛ و غازانی، السید اسماعیل (۱۳۸۱). *فصوص الحکمة و شرحه*، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). *حکمت مشاء*، چاپ اول، قم: حکمت اسلامی.
لاهیجی، محمد جعفر (۱۳۸۶). *شرح رساله المشاعر مأثور صدرای*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
مصطفوی، حسن (۱۳۳۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، جلد ۱، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی (بی تا). *مجموعه آثار*، جلد ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، تهران: صدرا.

