

Studies in Practical Wisdom

Web Address: practicalwisdom.ir

Email: practicalwisdomresearch@irip.ac.ir

Tel: +982166492169

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 2, spring and summer 2023, Serial Number 1

Critical analysis of the ultimate perfection of man from Ibn Sina's point of view pp: 241-269

Mahdi Abdullahi*

Abstract

The ultimate perfection of man is depicted in every philosophical system based on its other anthropological attitudes. Based on Ibn Sina's psychological foundations, this article explains and analyzes his view on ultimate perfection and then points out some of the shortcomings in this account.

Ibn Sina's view on the happiness is based on his psychological views:

1. According to the theory of "spiritual occurrence of the soul", the essence of man is an immaterial intellect that occurs in connection with the physical body;
2. Ibn Sina denies the substantial movement. As a result, human nature does not change gradually;

* Associate Professor, Iranian Institute of Philosophy.

E-mail: mabd1357@gmail.com

Accepted date: 2/5/2023

Received date: 19/9/2023

3. Intellectual forms are connected to the knower soul as the accidents of a substance;

4. The rational soul never unites with the active intellect which is the emanating of the perceptual forms.

According to Ibn Sina, the ultimate perfection of him occurs through passing the three stages of the hylic, habitual and the actual intellect, and finally attaining the level of the acquired intellect, which all scientific perfections and perceptual forms are imparted to him by the active intellect.

Ibn Sina's point of view requires that Ibn Sina's essence as a philosopher doesn't differ from his essence at birth.

His objections on substantial movement, the unification of intelligent and intelligible and the union of the soul with the active intellect can be answered. By accepting these issues, the way for the intrinsic evolution of the soul is paved.

Keywords: Philosophical psychology, ultimate perfection, happiness, Ibn Sina, acquired intellect

Keywords: philosophical psychology, ultimate perfection, happiness, Ibn Sina, acquired intellect.

Extended Abstract

The issue of human happiness and ultimate perfection is among the issues of philosophical psychology, which should be discussed in any philosophical system in accordance with its other anthropological attitudes. Based on the analysis of Ibn Sina's psychological foundations, this article explains and analyzes his view on what the ultimate perfection of man is, and then points out some of the shortcomings in this account.

Ibn Sina's exposition of the nature of human happiness and the ultimate perfection of man is based on the psychological views of Hikmat Masha, especially the spirituality of the Occurrence of the soul, the negation of substantial movement, the negation of the union of intelligent and intelligible, and the negation of the union of the soul with the active intellect.

According to the theory of "spiritual occurrence of the soul", the human soul occurs as a spiritual being, i.e. it starts its being as a totally incorporeal thing from the beginning of its creation. From Ibn Sina's point of view, the human soul is an immaterial intellect which comes into being in connection with a physical being, that is, the human body.

Another basis of Ibn Sina which is involved in his interpretation of human happiness, is the theory of the negation of substantial movement. In agreement with all philosophers before Mulla sadra, he believes that only four accidental categories can be the subject to movement and that movement or gradual change cannot be found in the category of substance. As a result, human essence and the substance of his soul does not change gradually.

Two other bases that are involved in understanding the nature of human happiness are: the negation of the union of the intelligent and intelligible and the negation of the union of the soul with the active intellect. According to Ibn Sina, there is a union between rational perceptual forms and the soul which understands them, a union of a substance and its accident. He believes that the understanding of these perceptual forms by the soul is similar to the patterns that are added to the wall, but they do not add anything to the wall itself. One of the consequences of this attitude is that the rational soul never unites with the active intellect which is the emanating of these perceptual forms, but only connects to it and receives intellectual forms from it.

According to Ibn Sina, the perfection of man is the evolution of the theoretical intellect of the soul through its three stages. And the ultimate perfection of him occurs through passing hylic intellect, habitual intellect, actual intellect and finally attaining the level of acquired intellect which all scientific perfections and perceptual forms are imparted to him by the active intellect. In the process of this evolution, the being of the self is added by some accidents, but the soul itself is not to be completed like any immaterial essence isn't. On the other hand, the connection of the soul with perceptual forms doesn't make it be united with them, exactly like the relation between the active intellect and the human soul which only occurs a kind of exchange between them, without a stronger relationship between the human essence and the active intellect as a unification.

Nevertheless, we can find another illustration for the ultimate perfection of man in Ibn Sina's words, in which, acknowledging the superiority of intuitive and mystical perception, the direct observation of the soul in relation to the supreme principles and the Almighty God is mentioned. But the important point here is that this image cannot be derived from Ibn Sina's philosophical system and an obvious gap can be seen between them. Avicenna's point of view requires that the essence of Ibn Sina the philosopher does not differ from his essence at birth, and the essence of the wise and high-level humans like prophets are equal to the fools in their essences. On the other hand, it seems that there is room for doubt in Ibn Sina's basic psychological views. The human soul does not occur spiritually, but materially as Mulla sadra said. His objections on the two issues of the union of intelligent and intelligible and the union of the soul with the active intellect can be answered based on the acceptance of substantial movement. By accepting these four issues, the way for the substantial and intrinsic evolution of the soul is paved and another illustration of the ultimate perfection of man should be presented as Mulla sadra did. In this way, the mentioned gap in Ibn Sina's view also disappears.

References

- Ibn Sina, *al-'Isharat wa al-Tanbihat* (in the description of *al-Isharat wa al-Tanbihat*), Qom, Al-Balagaha Publishing House, 1st, 1375.

- _____ , Kitab al-Hudoud (in Ibn Sina's Treatises, pp. 124-77), Qom, Bidar Publications, 1400 AH
- _____ , Fi al-Sa'adeh (in Ibn Sina's Treatises, pp. 259-280), Qom, Bidar Publications, 1400 A.H.
- _____ , Al-Shifa, Al-Tabiiyat, Vol.1 (Al-Sama' Al-Tabi'i), Qom, Publications of the library of Ayat Allah al-Mar'ashi al-Najafi, edited and reviewed by: Ibrahim Madkoo, researched by Sa'eed Zayed, 1405 AH.
- _____ , Al-Shifa, Al-Tabi'iyat, Vol.2 (Al-Nafs), Qom, Publications of the library of Ayat Allah al-Mar'ashi al-Najafi, edited and reviewed by: Ibrahim Madkoo, researched by Sa'eed Zayed, 1405 AH.
- _____ , Al-Shifa, Al-'Ilahyat, Qom, Dhu-al-Qarbi, Rajeeh and Qadam by Dr. Ibrahim Madkoo, research: Abb Qanawati, Saeed Zayed, Al-Awli, 1428 AH.
- _____ , Al-Mubahithat, research and suspension: Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar Publications, 1st, 1371.
- _____ , Al-Mabda' Wa Al-Ma'ad, Abdullah Noorani, Tehran, Publications of Islamic Studies Institute of McGill University in collaboration with Tehran University, 1st, 1363.
- _____ , Al-Najat fi al-Hikmat al-Mantigiia wa al-Tabi'iyah and al-'Ilahya, Tehran, Al-Maktabeh al-Razwieh, 2nd, 1364.
- _____ , 'Oyoun al-Hikmah with a description of 'Oyoun al-Hikmah, Tehran, Al-Sadegh Printing and Publishing Institute, 1st, 1373.
- Al-Shirazi, Sadr al-Din Muhammad, Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Araba'a, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi, 4th, 1410 AH, Vol. 1-9.
- _____ , Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Suloukiyya, suspended, revised and presented: Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Beirut, Al-Tarikh al-'Arabi Institute.
- _____ , Kasr al-Asnam al-Jahiliyeh, proofreading, research and introduction: Dr. Muhsin Jahangiri, Tehran, Publications of Sadra Foundation of Islamic Hikmat, 1st, 2013.
- _____ , Mafatih al-Ghaib (with notes by Mawla Ali al-Nuri), introduction by Muhammad Khajawi, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Institute, 1st, 1419 AH.

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۴۱ - ۲۶۹

تحلیل انتقادی کمال نهایی انسان از منظر ابن‌سینا

مهدی عبداللهی*

چکیده

کمال نهایی انسان در هر نظام فلسفی بر پایه دیگر نگرش‌های انسان‌شناختی آن تصویر می‌شود. این مقاله برپایه مبانی نفس‌شناختی ابن‌سینا، دیدگاه وی در کمال نهایی را تبیین و تحلیل کرده، برخی کاستی‌های آن را خاطر نشان می‌کند.

دیدگاه ابن‌سینا در مسأله سعادت مبتنی بر دیدگاه‌های نفس‌شناختی وی است. ۱. بنا بر روحانیه‌الحدوث بودن نفس، جوهر انسان، عقل مجردی است که در ارتباط با بدن جسمانی حادث می‌شود؛ ۲. ابن‌سینا منکر حرکت جوهری است. در نتیجه ذات انسان نیز تغییر تدریجی ندارد. ۳. ارتباط صورت‌های ادراکی عقلی با نفس مدرک، از نوع اتحاد عرض و جوهر است؛ ۴. نفس عاقل هرگز با عقل فعالی که مفیض این صورت‌های ادراکی است، اتحاد نمی‌یابد.

به اعتقاد ابن‌سینا، نفس با عبور از مراتب سه‌گانه عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل، در نهایت به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد که همه کمالات علمی از عقل فعال به وی افزوده می‌شوند.

* دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه فلسفه و علوم انسانی. رایانامه:

mabd1357@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۲

دیدگاه ابن سینا مستلزم آن است که ذات ابن سینای فیلسوف تفاوتی با ذات وی در بدو تولد نداشته باشد. اشکالات ابن سینا بر حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال قابل پاسخ‌اند و با پذیرش این مسائل، راه برای تکامل ذاتی نفس هموار می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم النفس، کمال نهایی، سعادت، ابن سینا، عقل مستفاد.

درآمد

موجودات را از جهت نحوه تحقق کمالات‌شان می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف) موجودات غیرمستکمل: پاره‌ای از موجودات، تمام کمالات وجودی خویش را، همواره و به صورت یک‌جا دارا هستند، و این گونه نیست که در حالتی فاقد یک کمال وجودی بوده، در اثر استکمال اختیاری یا غیراختیاری به تدریج واجد آن گردند. به اعتقاد فیلسوفان اسلامی تمام مجردات و خداوند متعال از این دسته‌اند.

ب) موجودات مستکمل: دسته دوم از موجودات، از ابتدا واجد همه کمالات خود نیستند، بلکه کمالات ممکن آنها به تدریج تحقق می‌یابند. تمام موجودات مادی با تغییرات اختیاری و غیراختیاری واجد صفات و کمالاتی می‌شوند که پیش از آن تغییرات، فاقد آنها بوده‌اند. هر یک از این موجودات، در کمون ذات خود، زمینه‌ها و استعدادهایی دارند که متناسب با سرشت آنهاست، وقتی این استعدادها، به فعلیت برسند و آن موجود، واجد فعلیت‌های جدیدی شود که پیش‌تر فاقد آنها بود، آن موجود، به کمال رسیده است.

کمال، امری نسبی است؛ زیرا کمالات هر موجود مستکمل از جمله انسان، در یک رتبه نیستند، بلکه هر موجود مستکملی، دارای مراتب و درجاتی از کمالات است که در سیر تکاملی خویش، یک به یک آنها را به دست آورده، با پشت سر نهادن هر مرتبه فروتر به درجه بالاتر دست می‌یابد تا اینکه پس از طی این سیر استکمالی و صعود مدارج کمال، در نهایت سلوک خود به مقام رفیع کمال نهایی خود منتهی می‌شود. مقصود از کمال نهایی هر موجود مستکمل، نقطه‌ای است که کمالی فراتر از آن، برای آن موجود تصور نمی‌شود، بنابراین کمال حقیقی هر موجود، عبارت است از صفت یا اوصافی که فعلیت اخیر آن موجود، اقتضای واجد شدن آنها را دارد و امور دیگر، در حدی که برای رسیدن به این کمال حقیقی، مفید باشند، کمال مقدمه‌ای خواهند بود. (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۶) به عبارت دیگر، فصل اخیر هر نوعی از انواع

عالی و متوسط و نوع الأنواع، کمال مترقی دارد که وصول به آن، هدف‌نهایی نوع مذکور خواهد بود و قصور از آن، نقصان محسوب می‌گردد، گرچه نسبت به نوع نازل تر از خود، کمال به حساب آید (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۱). سعادت برترین مقصودی است که موجود زنده برای دستیابی به آن می‌کوشد. سعادت خیر مطلق است که مطلوب بالذات است، نه مطلوب لغیره؛ یعنی غایتی نیست که زمینه را برای دستیابی به غایات دیگر فراهم کند، بلکه غایت تمامی غایات است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲). به گفته صدرالمآلهین، «سعادت هر شیء، همان نهایت کمالی است که به مقتضای فطرتش برای او ممکن است» (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۳۸۳: ج ۴، ص ۳۶۵). بدین ترتیب سعادت و کمال‌نهایی انسان نیز آخرین پله نردبان ترقی اوست که همه تلاش‌ها و اوج گرفتن‌ها، برای رسیدن به آن است:

«سعادت عبارت است از وصول هر شخصی از طریق حرکت ارادی خود، به کمالی که در نهاد وی نهفته است» (محمد مهدی النراقی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۳۶).

البته تعیین مصداق این مفهوم، مبتنی بر مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی است. از این رو، اندیشمندان مکاتب فلسفی، اخلاقی و تربیتی مختلف، با توجه به اختلافاتی که در باب جهان‌بینی و انسان‌شناسی دارند، دیدگاه‌های متفاوت و حتی متضادی را در باب کمال‌نهایی انسان مطرح نموده‌اند.

از سوی دیگر، انسان به جهت آنکه نوعی از انواع حیوان است، واجد ویژگی‌ها و قوای حیوانی نیز می‌باشد. در نتیجه به کمالات آن قوا نیز می‌تواند دست یابد، ولی چون این قوا وجه اشتراک او با سایر حیوانات‌اند، کمالاتی که از ناحیه این قوا نصیب او می‌گردد، کمالات حیوانی خواهند بود، هرچند این کمالات حیوانی در ضمن نوعی از حیوان تحقق یافته که می‌تواند فراتر از سایر حیوانات واجد کمالاتی برتر گردد. بنابراین، آن دسته از کمالات انسانی که ره‌آورد قوای شهوت، غضب و وهم باشند، تفاوتی با کمالات این قوا در سایر حیوانات ندارند. از این رو، این کمالات را نمی‌توان کمال انسانی انگاشت. کمال خاص انسان، ریشه در قوای اختصاصی وی دارد. به همین جهت، از منظر عموم فیلسوفان اسلامی، کمال انسانی را باید در تکامل عقلی وی جستجو نماییم، چرا که وجه فارق انسان از سایر حیوانات، بعد عقلانی و نفس ناطق اوست (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۳۸۱: ص ۱۶۱). اگر وجه تمایز انسان از سایر حیوانات، قوه عقل اوست، کمال خاص انسان نیز کمالی است که افراد انسانی از جهت

این بُعد انسانی خود به دست می‌آورند. برای تبیین دیدگاه سینیوی درباره کمال نهایی و سعادت انسان باید برخی از مبادی انسان‌شناختی دیدگاه وی را تبیین کنیم.

حقیقت نفس نزد ابن‌سینا

بوعلی دو تعریف برای نفس آورده است. بر پایه یک تعریف، نفس فاعلی است که افعال و آثارش به نحو غیریکنواخت از آن صادر می‌شوند و طبق تعریف دوم، نفس کمال نخستین جسم طبیعی آلی و فاعل رفتارهای حیاتی در موجود جاندار، یعنی در گیاه، حیوان و انسان است. اما مسأله مهم در این خصوص آن است که به اعتقاد ابن‌سینا هیچ‌یک از این دو تعریف، حقیقی نبوده، چستی و ذات نفس را روشن نمی‌کنند؛ زیرا تعریف نخست بر «مبدئیت نفس برای افعالی خاص» و تعریف دوم بر «کمال بودن نفس برای جسم» تأکید دارند، در حالی که هر دو حیثیت اضافی است، اولی اضافه نفس به افعال نفس و دیگری اضافه آن به بدن است. بنابراین، این دو تعریف ناظر به حیثیت اضافی نفس‌اند، نه حیثیت ذات آن. اساساً نفس نام همان وجود اضافی است و برای جوهر نفسانی و حقیقت آن وضع نشده است. در حاق مفهوم نفس، حیثیت تعلق به جسم و تدبیر آن ملحوظ است و درست به همین جهت، در تعریف نفس از مفهوم جسم (در مطلق نفس) یا بدن (در نفس حیوانی یا انسانی) استفاده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ب، ۵-۱۰).

اگر بخواهیم حقیقت نفس را با صرف نظر از اضافه آن به جسم بشناسیم، باید سراغ الهیات بالمعنی الاعم رفته، حقیقت نفس را از طریق مبادی عالی و علل فاعلی آن بشناسیم. از منظر ابن‌سینا و سایر حکمای پیش از ملاصدرا، نفس جوهر مجرد عقلی است که با حدوث بدنی که بناست به آن تعلق بگیرد، حادث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ص ۴۰۸؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۱۰۷).

ابن‌سینا و نفی حرکت جوهری نفس

مسافت، یکی از مقومات شش‌گانه حرکت، عبارت است از مقوله‌ای که حرکت در مجرای آن واقع می‌شود. ابن‌سینا همچون دیگر فلاسفه مشائی و اشراقی، مسافت حرکت را منحصر به چهار مقوله کم، کیف، وضع و این می‌داند، و به پیروی از ارسطو معتقد است تغییر در جوهر آنی و از نوع کون و فساد است. ایشان، ادله‌ای بر امتناع

وقوع حرکت در مقوله جوهر اقامه نمودند (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص ۹۸-۹۹؛ مرتضی مطهری، ۱۳۸۶، ص ۴۰۵-۴۱۱).

ابن سینا بر همین اساس حرکت جوهری نفس را نیز انکار می‌کند. بنا به نقل ملاصدرا، هنگامی که بهمنیار شاگرد برجسته‌اش از وی سؤال کرد: «آیا تبدل ذات، ممکن است؟»، شیخ رئیس پاسخ گفت: «لازم نیست به سؤال پاسخ دهم، چرا که من هنگام پاسخ گفتن، غیر از کسی هستم که مخاطب سؤال واقع شده است!» (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۹، ص ۱۰۸؛ همو، بی تا: ص ۲۲۹-۲۳۰).

گویا اشاره صدرا به این سخن بوعلی در مباحثات است:

«لأدري أيش أقول، و كيف يجعلني ذلك المسموع منه مع إيجابه أن كلَّ شخص متبدلٌ، و إيجابه أن المسموع منه مندُستين يكون قد بطلَّ و حصل آخرُ» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ص ۱۵۳).

حاصل آنکه، به اعتقاد ابن سینا تبدل در ذات انسان راه ندارد. عوارض و لواحق ذات آدمی در خلال زندگی در حال تغییر است، اما هویت و ذات او همواره ثابت می‌ماند.

حقیقت عقل نظری و عملی از منظر ابن سینا

ابن سینا نفس ناطق انسانی را به اعتبار قوای آن، به «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم کرده است. عقل نظری، نیرویی است که امور کلی را ادراک می‌کند. احکام کلی همواره با عقل نظری درک می‌شوند، اعم از این که مربوط به امور نظری باشند، یا امور عملی، یعنی کلیات مربوط به اعمال اختیاری انسان. اما عقل عملی، مدرک جزئیات مربوط به اعمال اختیاری انسان است و با به‌کارگیری قوه شوقیه و محرکه، صورت‌های جزئی‌ای را که ادراک نموده است، در خارج تحقق می‌بخشد. البته عقل عملی، در ادراکات جزئی خود، نیاز به عقل نظری دارد و از ادراکات کلی او کمک می‌گیرد:

«فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية و العقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مضمونة أو معلومة» (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف: ص ۸۸).

وی عقل نظری و عملی را از جهت غایت نیز متفاوت می‌داند، عقل نظری، نظر به بالا دارد، اما عقل عملی، نظر به مادون یعنی تدبیر بدن دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ص ۳۸-۴۱، ۱۸۵-۱۸۶؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۴۰۰ الف: ص ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۳۷۳: ص ۲۷۹-۲۸۰)

در تبیین نظرگاه ابن‌سینا در باب عقل عملی، میان اندیشمندان معاصر، اختلاف وجود دارد؛ برخی معتقد به ابهام در دیدگاه اویند، برخی دیگر نیز بر این باورند که وی عقل علمی را قوه عامله - نه مدرکه - می‌داند.^۱ اما به اعتقاد نگارنده، آنچه از مراجعه به کلمات متعدد بوعلی به دست می‌آید، همان است که ذکرش گذشت.

بوعلی در مواردی، از عقل عملی تعبیر به «قوه عامله» و «محرکه» می‌کند، ولی این تعبیر به منزله نفی شأن ادراکی آن نیست، بلکه بدان جهت است که ادراکات عقل نظری، کلی‌اند؛ از این رو، هیچ‌گاه مستقیماً نمی‌توانند منشأ عمل واقع شوند، اگر کسی به نحو کلی تصور کند که یک خانه چگونه ساخته می‌شود، از صرف این اعتقاد، اقدام به فعل ساختن خانه‌ای نخواهد کرد، چرا که هر فعلی، امری جزئی است، از این رو، تنها علوم جزئی می‌توانند مبدأ صدور آنها از فاعل گردند. بنابراین وجه تسمیه عقل عملی، به قوه عامله، در کلام ابن‌سینا این است که ادراکات جزئی این قوه در باب بایدها و نبایدها، به طور مستقیم مقدمه عمل واقع شده، از مبادی فعل قرار می‌گیرند. پس عقل عملی، به اعتبار این که مبدأ عمل واقع می‌شود، قوه عامله خوانده می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۹۶)

«إِنَّ لِلْإِنْسَانَ تَصَرُّفًا فِي أُمُورٍ جَزْئِيَّةٍ وَ تَصَرُّفًا فِي أُمُورٍ كَلْبِيَّةٍ، وَ الْأُمُورُ الْكَلْبِيَّةُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهَا اعْتِقَادٌ فَقَطْ وَ لَوْ كَانَ أَيْضًا فِي عَمَلٍ، فَإِنَّ مِنْ اعْتِقَادٍ اعْتِقَادًا كَلْبِيًّا أَنْ الْبَيْتَ كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ يُبْنَى، فَإِنَّهُ لَا يَصْدُرُ عَنْ هَذَا الْعَقْدِ وَحْدَهُ فَعَلُ بَيْتٍ مَخْصُوصٍ صَدُورًا أَوَّلِيًّا، فَإِنَّ الْأَفْعَالَ تَتَنَوَّلُ أُمُورًا جَزْئِيَّةً وَ تَصْدُرُ عَنْ آرَاءٍ جَزْئِيَّةٍ... وَ قُوَّةٌ أُخْرَى تَخْتَصُّ بِالرُّؤْيَةِ فِي الْأُمُورِ الْجَزْئِيَّةِ فِيمَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ وَ يُتْرَكُ مِمَّا يَنْفَعُ وَ يَضُرُّ، وَ مِمَّا هُوَ جَمِيلٌ وَ قَبِيحٌ وَ خَيْرٌ وَ شَرٌّ، وَ يَكُونُ ذَلِكَ بِضَرْبٍ مِنَ الْقِيَاسِ وَ التَّأَمُّلِ... وَ إِذَا حَكَمْتَ هَذِهِ الْقُوَّةَ تَتَّبِعُ حَكْمَهَا حَرَكَةَ الْقُوَّةِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ إِلَى تَحْرِيكِ الْبَدَنِ... فَالْقُوَّةُ الْأُولَى لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ قُوَّةٌ تُنْسَبُ إِلَى النَّظَرِ فَيُقَالُ عَقْلٌ نَظْرِيٌّ، وَ هَذِهِ الثَّانِيَةُ قُوَّةٌ تُنْسَبُ إِلَى الْعَمَلِ فَيُقَالُ عَقْلٌ عَمَلِيٌّ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ (ب): ص ۱۸۴-۱۸۵).

از این عبارت، به روشنی استفاده می‌شود که به اعتقاد ابن‌سینا، عقل عملی نیز قوه ادراکی است، نه قوه عامله، چرا که به تروی و تأمل فکری در امور جزئی متعلق به مقام عمل می‌پردازد. ملاصدرا این سخن را در *اسفار* نقل کرده، حکیم سبزواری نیز در تعلیقه خود، از همین مسأله استفاده کرده، عقل عملی را قوه مدرکه خوانده است: «یعنی أن القوه الأخرى المسماة بالعقل العملي أيضاً قوه مدرکه...» (ر.ک: صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۹، ص ۸۲، تعلیقه ش ۲ سبزواری).

پس عقل عملی قوه‌ای است که کار تدبیر و تصرف در بدن را به عهده دارد و کمال آن در این است که بر همه قوای حیوانی تسلط پیدا کند و آنها را بر حسب حکم عقل نظری، تدبیر کند، نه آنکه مقهور سلطنت آنها شود. غایت عقل عملی، اصلاح نفس و تهذیب آن و رسیدن به عدالت می‌باشد.

حاصل آنکه، نفس جوهری بسیط است که در عین بساطت، دارای دو جنبه و وجهه است: از یک وجهه، متوجه مافوق خود، یعنی عقول و مجردات است و می‌خواهد با کسب فیض از مافوق، صور عقلانی را دریافت نموده، به صورت عقل بالفعل درآید. نفس از این جهت، قابل و متأثر است. و از وجهه دیگر، متوجه تدبیر بدن است و از این جنبه، فاعل و مدبر است. از این رو، دو نوع کمال برای نفس وجود دارد: یکی این که، تعقلاتش درباره هستی به صورت بالفعل درآید و نسخه‌ای علمی، برای جهان عینی گردد، و کمال دیگرش این است که به صورت قدرتی قاهر بر بدن و تمایلات بدنی درآید، و تحت راهنمایی‌های عقل نظری، بدن و شؤون بدنی یعنی زندگی فردی و اجتماعی را رهبری کند. (مرتضی مطهری، ۱۳۷۴(الف): ص ۲۳۰-۲۳۱)

مراتب تکامل عقل نظری از منظر ابن‌سینا

عقل نظری، قوه‌ای است که نفس با آن، به تحصیل معرفت و حکمت می‌پردازد و از مرتبه فقدان دانش، به مرتبه‌ای می‌رسد که بر همه حقایق عالم آگاه می‌شود و صورت علمی جهان عینی با مراتب وجودی آن، در وی نقش می‌بندد.

نفس در مسیر تکامل خویش از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین آن، چهار مرحله را پشت سر می‌نهد؛ از مرتبه «عقل هیولانی» به «عقل بالملکه» و «عقل بالفعل» و در نهایت به مرتبه «عقل مستفاد» می‌رسد.

توضیح هر یک از این مراتب چهارگانه به اجمال این چنین است:

۱. نفس انسانی را از این نظر که قابلیت اکتساب همه علوم و ادراکات را دارد، «عقل هیولانی» می‌نامند، چرا که به اعتقاد حکمای مشاء، وزان نفس با صورت‌های علمی، وزان هیولاست با صور طبیعی. تمامی افراد انسانی به حسب فطرت اولیه خود، واجد این مرتبه از عقل نظری می‌باشند.

۲. نفس انسانی را در آن مرتبه‌ای که به اولیات و علوم بدیهی، آگاهی یافته است، «عقل بالملکه» می‌نامند، بدان روی که نفس با دست‌یابی به بدیهیات که سرمایه تمامی معلومات انسان‌اند، قدرت اکتساب نظریات را پیدا می‌کند.

۳. زمانی که نفس، توانایی استحضار علوم نظری را پیدا کند؛ یعنی هر وقت که بخواهد، بتواند نظریات را به دست آورد، آن را «عقل بالفعل» می‌خوانند، چرا که از قوه به فعلیت رسیده است. درجات افراد انسانی در این مرتبه، متعدد است؛ برخی با حرکت فکری درصدد کسب معلومات برمی‌آیند، ولی برخی دیگر یعنی اصحاب حدس که واجد قوه قدسیه می‌باشند، بدون نیاز به تفکر، به معلومات دست می‌یابند.

۴. در نهایت، هنگامی که همه کمالات علمی و صورت‌های ادراکی در نفس، حضور یابند و نفس به مرتبه‌ای رسیده باشد که عالمی عقلی مشابه عالم عینی شده باشد، نفس را «عقل مستفاد» خوانند، بدان جهت که نفس انسانی، معقولات و حقایق علمی را از جانب عقل فعال دریافت می‌کند، و این عقل فعال است که نفس را از درجه عقل هیولانی به درجه عقل مستفاد می‌رساند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ (ب): ص ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۷؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۱۶۳-۱۶۶؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۹۹-۱۰۰)

ابن‌سینا همین مراتب چهارگانه را در باب عقل عملی نیز مطرح می‌نماید، بدین ترتیب که عقل عملی، در ابتدا در مرتبه هیولانی است، سپس از قوه خارج شده، به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد و مقدمات مشهوری برایش حاصل می‌شود و سپس سایر کمالات را اکتساب می‌نماید:

«و لكل واحدة من القوتین [أی النظرية والعملية] استعداد و کمال، فالاستعدادُ الصّرف من کل واحدة منهما یسمی عقلاً هیولانیا، سواءً أخذ نظریاً أو عملیاً. ثمّ بعد ذلك إنّما یعرضُ لكلّ واحدةٍ منهما أن تحصل لها المبادي التي بها تکمّل أفعالها، أمّا للعقل النظریّ فالمقدمات الأولیة و ما یجرى معها، و أمّا للعملی فالمقدمات المشهورة و هیئاتٌ أخرى. فحینئذٍ یكونُ کلّ واحدٍ منهما عقلاً بالملکه، ثمّ یحصلُ لكلّ واحدٍ منهما الکمالُ المُکتسب.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ (ب): ص ۱۸۶)

دیدگاه ابن‌سینا در نفی اتحاد عاقل و معقول

مسأله اتحاد عاقل و معقول از زمان افلاطون و ارسطو در فلسفه یونان باستان مطرح بوده، اما فیلسوفی که نامش قرین این مسأله گردیده است، فروریوس صوری،^۲ حکیم اسکندرانی و شاگرد فلوطین است.

محل بحث در مسأله اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس مدرک با معقول و معلوم بالذات، یعنی صورتهای ذهنی است، اما معلوم بالعرض یعنی واقعیت خارجی محکی صورت ذهنی، خارج از بحث است. از سویی دیگر، آن گونه که از عنوان مسأله پیداست، بحث تنها در ادراکات عقلی است. بحث بر سر اتحاد ذات عاقل با صورت معقول است، به عبارت دیگر، سخن در اتحاد صورت کلی با ذاتی است که واجد این ادراک عقلی گردیده است. بدین ترتیب، نزاع بر سر نحوه ارتباط نفس با صورتهای علمی است که در پی آن، روشن خواهد گردید که تکامل نفس انسانی، از چه سنخی است. آن گونه که گذشت، تکامل نفس آدمی، به تحصیل صورتهای عقلی است، بر این اساس، جای این پرسش وجود دارد که کیفیت اتصاف نفس به این کمالات چگونه است. آیا نفس در فرآیندی که ذکر شد، به تکامل ذاتی دست می‌یابد، یا این که ذات نفس، همچنان بدون کوچک‌ترین تغییر و تحولی ثابت مانده، تنها برخی اعراض او تحول می‌یابد، بدین ترتیب که نفس، پیش از تکامل خود، فاقد برخی اعراض و کیفیات نفسانی بود، و در فرآیند تکاملی خود، آن اعراض و صفات را به دست می‌آورد. در یک کلام، تکامل نفس، تکامل در ذات و جوهر آن است، یا جوهر وی ثابت بوده، و تکامل تنها در اعراض وی رخ می‌دهد. بنا بر منظر نخست، نفسی که در مرتبه عقل هیولانی بوده است، با طی مراتب تکامل و دست‌یابی به مرتبه عقل مستفاد، اشتداد وجودی یافته است، ولی بر اساس دیدگاه دوم، نفسی که در مرتبه عقل هیولانی بوده است، پس از وصول به مرتبه عقل مستفاد، هیچ گونه تغییری نیافته است و تکامل او، تنها در ناحیه اوصاف عرضی بوده است؛ نفس ابن‌سینای فیلسوف در آخر عمرش، با ابن‌سینای طفل پس از ولادتش هیچ تفاوتی ندارد:

«إِنَّ النَّفْسَ عِنْدَ كَوْنِهَا صُورَةَ الطِّفْلِ بَلِ الْجَنِينِ إِلَى حَدِّ كَوْنِهَا عَقْلًا بِالْفِعْلِ
مُسْتَحْضِرَةً لِّلْمَعْقُولَاتِ مَجَاوِرَةً لِّلْمَأْ أَعْلَى عِنْدَ الْمُقَرَّبِينَ، جَوْهَرٌ وَاحِدٌ
بِلَا تَفَاوُتٍ فِي ذَاتِهِ، إِنَّمَا التَّفَاوُتُ فِي إِضَافَاتِهِ وَأَعْرَاضِهِ اللَّاحِقَةِ؛ حَتَّىٰ أَنَّ النَّفْسَ
الْبَلَّهَ وَالصَّبِيَانَ وَنَفُوسَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُتَّحِدَةً الْحَقِيقَةَ وَالْمَاهِيَةَ، وَإِنَّمَا

الإختلاف و التفاضلُ بينهم بضمائمٍ خارجةٍ» (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۲۴۵)

ابن سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول را ناتمام می‌داند. وی در مواضع متعددی به انکار این نظریه پرداخته و معتقد است آنچه اندیشمندان سابق را به این دیدگاه سوق داده است، کتاب فروریوس بوده است:

«و ما يُقال من أن ذات النفس تصيرُ هي المعقولات، فهو من جُملة ما يستحيلُ عندي؛ فإنني لستُ أفهمُ قولهم: إن شيئاً يصيرُ شيئاً آخر، و لأعقل ذلك أن ذلك كيف يكون... و أكثرُ ما هوَس الناسَ في هذا، هو الذي صنَّف لهم إيساغوجي، و كان حريصاً على أن يتكلمَ بأقوال مخيَّلةٍ شرعيةٍ صوفيَّةٍ يقتصرُ منها لنفسه و لغيره على التخيُّلِ» (ابن سینا، ۱۴۰۵ (ب): ص ۲۱۳)

در اشارات و تنبیهات نیز در فصل هفتم تا یازدهم نمط هفتم به ابطال این دیدگاه همت گماشته و تألیف فروریوس را که مورد تمجید مشائیان بوده، سراسر باطل دانسته و معتقد است که نه مشائیان و نه خود فروریوس آن را نمی‌فهمیده است، و در نهایت، با اقامه دلیل، به ابطال آن پرداخته است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۸)

ابن سینا در خرده‌گیری بر این نظریه و معتقدان بدان، چنان شدید عمل کرد که که شیخ اشراق با این که در مخالفت با دیدگاه فروریوس، با ابن سینا هم‌نواست—چنین برخوردی را سزاوار علم و فضل ابن سینا ندانسته است. (شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۸۰: ص ۶۹) شیخ الرئیس پس از نفی اتحاد قوه عاقله با صورت‌های معقول، رابطه آنها را، رابطه حال و محلّ میدانند که صورت‌های علمی حقایق خارجی، در نفس حلول می‌کنند و نفس به عنوان محلّ، آنها را می‌پذیرد. بدین ترتیب، ارتسام معقولات در جوهر نفس، از قبیل افزوده شدن عرض به جوهر است، و صورت‌های علمی به عنوان اعراض و کیفیات نفسانی در جوهر نفس، حلول می‌کنند:

«نعم إن صورَ الأشياء تحلُّ النفسَ و تحلِّيها و تزينها، و تكونُ النفسُ كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني.» (ابن سینا، ۱۴۰۵ (ب): ص ۲۱۳) «فيظهر لك من هذا، أن كلَّ ما يعقلُ فإنه ذاتٌ موجودةٌ يتقرَّرُ فيها الجلايا العقليةُ تقرَّرُ شيءٌ في شيءٍ آخر.» (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۹۸)

دیدگاه ابن‌سینا در نفی اتحاد نفس با عقل فعال

عقل فعال یکی از موجودات عالم عقول و مجردات تام است که در نظام هستی‌شناختی مکتب مشاء، نزدیک‌ترین عقل به جهان خاکی است و عالم ماده را تدبیر می‌کند. (همو، ۱۴۲۸: ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۲۷۳، ۱۴) از این رو، نفوس انسانی نیز توسط این موجود مجرد، به وجود آمده، تدبیر می‌گردند، و از جمله تدابیر او، افاضه صور علمی به نفوس ناطقه است. عقول بشری، به واسطه تأملات ذهنی و ریاضت‌های فکری، قابلیت اتصال به عقل فعال را پیدا نموده، با اتصال به او، معقولات را از وی اقتباس می‌نمایند، و بدین ترتیب، واجد صورت‌های علمی گردیده، به تکامل دست می‌یابند. (همو، ۱۴۲۸: ص ۳۸۸، ۴۰۱؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۷۸)

نفس انسانی در ابتدای حدویش، عقل بالقوه است و به تدریج از قوه به فعلیت می‌رسد، از این رو، باید امر دیگری باشد که آن را از قوه عقل به فعلیت درآورد. بنابراین عقل فعال، علت فاعلی خروج نفس انسانی از قوه عقل به فعلیت آن است، یعنی علت فاعلی تکامل انسان در مراتب عقل نظری است. روشن است که چنین موجودی که علت فاعلی کمال عقلی در انسان می‌شود، باید واجد صورت‌های عقلیه بوده، و خود، بالفعل عقل باشد. (همو، ۱۳۶۴: ص ۱۹۲-۱۹۳؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۸؛ همو، ۱۴۰۰(الف): ص ۸۹)

مسأله دیگری که بر تصویر کمال‌نهایی انسان از منظر حکمت مشاء پرتو می‌افکند، نحوه ارتباط نفس انسانی و عقل فعال در فرایند افاضه صورت‌های علمی از سوی عقل فعال به نفس است. هنگامی که نفس صورت‌های علمی را از عقل فعال دریافت می‌دارد، چه نوع ارتباطی بین آن دو برقرار می‌گردد، به بیان دیگر، از آنجایی که هر تأثیر فاعل در قابل و از سوی دیگر، قبول تأثر از سوی قابل، متوقف بر نوعی رابطه بین فاعل و قابل است، بی‌شک فرآیند افاضه و استفاضه صورت‌های علمی میان نفس ناطقه و عقل فعال، نیز نیازمند برقراری نوعی ارتباط میان این دو می‌باشد، حال پرسش کانونی این بحث، آن است که فرآیند نامبرده، در اثر چه نوع پیوندی میان عقل فعال و نفس انسانی تحقق می‌یابد. آیا استفاضه صورت‌های عقلی از سوی نفس انسانی، صرفاً در اثر اتصال با عقل فعال است، یا این که واقعیت فراتر از این بوده، عقل فعال به نحوی با نفس ناطقه اتحاد پیدا می‌کند؟

بر اساس نقل ابن سینا، گروهی از قدمای فلاسفه که معتقد به نظریه اتحاد عاقل و معقول بوده‌اند، بر این اساس، معتقد شده‌اند که حصول صورت‌های عقلی برای نفس ناطقه، نه فقط نتیجه نوعی اتصال با عقل فعال، بلکه دست‌آورد اتحاد با آن است: «و هؤلاء أيضاً قد يقولون: إنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ إِذَا عَقَلَتْ شَيْئاً، فَإِنَّمَا يَعْقِلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ بِاتِّصَالِهَا بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ، وَ هَذَا حَقٌّ. قَالُوا: وَ اتِّصَالُهَا بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ هُوَ أَنْ- تَصِيرَ هِيَ نَفْسَ الْعَقْلِ الْفَعَالِ، لِأَنَّهَا تَصِيرُ الْعَقْلَ الْمُسْتَفَادَ وَ الْعَقْلُ الْفَعَالُ هُوَ نَفْسُهُ يَتَّصِلُ بِالنَّفْسِ، فَتَكُونُ الْعَقْلَ الْمُسْتَفَادَ.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۹۴)

ابن سینا پس از نقل این نظریه، هم چنان که با دیدگاه سابق این فلاسفه مبنی بر اتحاد نفس ناطقه با صورت‌های معقوله، مخالفت نمود، به استناد به استدلالی که مطلق اتحاد میان دو شیء موجود را نفی می‌کند، این رأی را نیز باطل شمرده، معتقد شد که نفس ناطقه انسانی، نه از رهگذر اتحاد با عقل فعال، بلکه با اتصال به آن است که استفاضه صور علمی از آن می‌نماید، یعنی هنگامی که نفس ناطقه، نوعی اتصال با عقل فعال پیدا می‌کند، عقل فعال که مخزن صورت‌های علمی است - و از همین روست که برخی از فلاسفه، آن را معادل نفس الأمر دانسته‌اند- این صورت‌ها را به نفس اعطا می‌کند: «إِذَا وَقَعَ بَيْنَ نَفْسِنَا وَ بَيْنَهُ إِتِّصَالٌ مَا، إِرْتَسَمَ [منه] فِيهَا الصُّورُ الْعَقْلِيَّةُ» (همو، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۶۴؛ و نیز، همان، ج ۳، ص ۲۹۴)

ابن سینا، در مخالفت با معتقدان به اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، برای نشان دادن بطلان این نظریه استدلال می‌آورد؛ وی دو دلیل در ابطال اتحاد نفس با عقل فعال به طور خاص می‌آورد، و دلیل دیگری بر استحاله مطلق اتحاد دو شیء با یکدیگر اقامه می‌نماید. (همان، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۸) ابن سینا در پی نفی اتحاد نفس با صور معقول، تبیینی برای نحوه حصول این صور در نفس ارائه کرد و صورت‌های علمی را اعراضی از نوع کیف نفسانی، برای جوهر نفس دانسته است (همان، ج ۳، ص ۲۹۸)، ولی در باب نحوه ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال، با انکار اتحاد میان آن دو، به صرف اتصال نفس به عقل فعال بسنده کرده، و توضیحی درباره نحوه این اتصال و تبیین آن ارائه ننموده است.

تبیین و تحلیل کمال نهایی انسان از منظر ابن سینا

چنان که گفتیم تکامل حقیقی و در نتیجه کمال نهایی نفس انسان را باید در قوه عقل وی جستجو کرد، اما چنانکه گذشت، در جانب عقل نیز با دو حیثیت عقل عملی و

عقل نظری مواجه هستیم. بدین ترتیب، باید تکامل این دو قوه و نقطه‌نهایی کمال عقلانی انسان را مشخص کنیم.

براساس نفس‌شناسی حکمت‌مشاء، کمال عقل عملی، در واقع، کمالی ابزار است؛ چرا که نفس با آن که در ذات خود، مجرد است، در افعال خود نیاز به ابزار بدن دارد، از این رو، سیر تکاملی نفس، با به‌کارگیری بدن و قوای حیوانی آن میسر می‌شود. از همین روست که فلسفه‌مشاء، از کمال عقل عملی نیز بحث می‌کند؛ کمال عقل عملی، از آن رو اهمیت می‌یابد که زمینه‌ساز کمال عقل نظری نفس است که همان کمال واقعی انسانی است. تکامل عقل عملی و تسلط عقل نظری بر قوای حیوانی، در واقع به منزله رفع مانع از سر راه تکامل نفس و ایجاد زمینه برای آن است، چرا که اگر این کمال برای نفس حاصل نشود، غلبه قوای حیوانی از غضب، شهوت و واهمه مایه سقوط انسان از درجه انسانی می‌گردد.

باید توجه نمود که هر چند به اعتقاد ابن‌سینا، تکامل قوه عملی، به معنای تکاملی واقعی نفس نیست، و تکامل نفس به تکامل قوه نظری آن است، اما از منظر بوعلی، خود حکمت عملی، یعنی علومی که مربوط به افعال اختیاری ما می‌گردند، مایه استکمال قوه نظری می‌گردند:

«وَأَنَّ الْعَمَلِيَّةَ هِيَ الَّتِي يُطَلَبُ فِيهَا أَوْلًا اسْتِكْمَالُ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ بِحُصُولِ الْعِلْمِ التَّصَوُّرِيِّ وَ التَّصَدِيقِيِّ بِأُمُورٍ هِيَ بِأَنْهَا أَعْمَالُنَا، لِيَحْصُلَ مِنْهَا ثَانِيًا اسْتِكْمَالُ الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ بِالْأَخْلَاقِ» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ص ۴)

هر چند براساس علم النفس حکمت‌مشائی، انسانیت انسان و وجه فارق وی از سایر حیوانیت، به قوه تعقل وی است، ولی نباید پنداشت که کمال انسان که به کمال قوه عقل وی است، با تعطیلی و مهمل‌گذاردن قوای حیوانی فراچنگ می‌آید، بلکه قوای شهوانیه، غضبیه و مدبّره را باید در حد اعتدال به دور از افراط و تفریط به کار بست. نفس آدمی برای دستیابی به کمال انسانی، باید از جهت قوای شهوانیه، عفیف - حد اعتدال میان خامل در شهوت و فاجر - باشد، و در بُعد قوای غضبیه، باید شجاع - حد وسط میان ترسو و متهور - باشد. در باب قوه مدبره نیز نباید به کلی از تدبیر امور دنیوی روی برگرداند - که در این صورت غبی خواهد بود - و نباید با تمام وجود به دنیا روی آورده باشد - که جبار مکار باشد - اگر این سه حالت برای انسان حاصل شود، وی در

حالت اعتدال خواهد بود، و وصول به کمال بدون این حالت میانه، برای انسان ممکن نیست:

«إن هذه السعادة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي». (ابن سینا، ۱۴۲۸: ص ۲۹۴؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۲۹۶)

حال اگر کمال قوه نظری به اعتدال در سه قوه نام برده، افزون گردد، انسان، حکیم فیلسوف خواهد شد. (همو، ۱۴۰۰(ب): ص ۲۷۶-۲۷۸؛ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۴: ص ۲۹۶-۲۹۷). ابن سینا در نمط هشتم اشارات و تنبیهات که از بهجت و سعادت بحث می کند، به اثبات لذت عقلی و برتری آن بر لذت حسی همت می گمارد، و پس از برشمردن کمال قوای شهویه، غضبیه و وهمیه، به سراغ کمال جوهر عاقل رفته، به توضیح آن به عنوان کمال انسانی می پردازد، چرا که کمالات سابق همگی کمالات حیوانی اند. انسان به جهت آن که نوعی از انواع حیوان است، واجد ویژگی ها و قوای حیوانی می باشد و چون از قوای حیوانی بهره مند است، در نتیجه به کمالات آن قوا نیز می تواند نایل آید، ولی چون او در این قوا با سایر حیوانات مشترک است، پس کمالاتی هم که از ناحیه این قوا نصیب او می شود، کمالات حیوانی خواهند بود، هر چند این کمالات حیوانی در ضمن نوعی از حیوان تحقق یافته باشند که می تواند فراتر از سایر حیوانات واجد کمالاتی برتر گردد. حاصل آن که کمالاتی از رهگذر قوای شهویه، غضبیه و وهمیه نصیب انسان می گردند، تفاوتی با کمالات این قوا در سایر حیوانات ندارند، از این رو، این کمالات را نمی توان کمال انسانی انگاشت، بلکه باید در جستجوی کمالاتی برآییم که مختص به انسان باشند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۳۴-۳۵۴). کمال حقیقی و نهایی نفس انسانی، در عروج بُعد نظری نفس به مرتبه عقل مستفاد است:

«و عند العقل المُستفادِ يتمُّ الجنسُ الحيوانیُّ و النوعُ الإنسانیُّ منه و هناك تكونُ القوةُ الإنسانیَّةُ قد تشبَّهت بالمبادئِ الأولىِّ للوجودِ كله» (ابن سینا، ۱۴۰۵(ب): ص ۴۰؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۱۶۶)

بالاترین کمال انسان از منظر ابن سینا آن است که صورتهای عقلی تمامی هستی از حق تعالی تا پایین ترین مراتب وجود برای نفس حاصل گردد. نفس به مرتبه عقل مستفاد دست می یابد که تمامی حقایق در او متحقق و برای وی مکشوف اند:

«کمال الجواهر العاقل أن يتمثل فيه جليته الحق الأول على قدر ما يمكنه أن ينال منه بهاءه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجواهر العقلية بالفعل» (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۴۵)

ابن سینا در دیگر آثار خود هم چون *شفها و نجات نیز*، کمال انسانی را به همین منوال به تصویر می کشد:

«إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مُرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مُبتدئاً من مبدء الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق و متحدةً به و منتقشةً بمثاله و هيئته و مُنخرطةً في سلكه و صائرةً من جوهره» (ابن سینا، ۱۴۲۸: ص ۴۲۵؛ همو، ۱۳۶۴: ص ۲۹۳)

حاصل آن که، براساس دیدگاه ابن سینا، کمال نهایی نفس انسانی، در راهیابی به مرتبه عقل مستفاد است که نفس در این مرتبه توانایی آن را دارد که بدون نیاز به اکتساب مجدد، هر صورتی را که بخواهد، نزد خود حاضر نماید. و به گفته محقق طوسی، قوه اخیر نفس که عقل بالفعل نامیده می شود، آن است که نفس توانایی آن را داشته باشد که تمامی معقولات ثانیه ای یعنی علوم نظری غیربدیهی را که به دست آورده است، هر زمان که بخواهد، بدون نیاز به کسب و کوشش جدید، به صورت ادراکی واضح، نزد خود حاضر نماید، و این کمال، عقل مستفاد نامیده می شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۵۴)

حاصل آن که، بر اساس نظام فلسفی مشاء، کمال نهایی انسان، به تحصیل معرفت-های عقلانی، یعنی همان فلسفه است، از این روست که می بینیم فلاسفه، از سویی دستیابی به نتایج فلسفی را کمال نهایی انسان می دانند، و از سویی دیگر، فلسفه را به استکمال نفس آدمی تعریف نموده اند:

«الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية.» (ابن سینا، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۳)

بالاترین کمال قابل حصول برای انسان از منظر ابن‌سینا آن است که صور عقلیه تمامی هستی از حق تعالی تا پایین‌ترین مراتب وجود، برای قوه عاقله انسان که والاترین قوا و متمایزکننده او از سایر حیوانات است، حاصل گردد، و نفس پس از طی مراتب، به مرتبه عقل مستفاد دست یابد که در اثر ارتباط با عقل فعال، تمامی حقایق در او متحقق و برای وی منکشف گردند. این نگرش بر اساس مبانی پیش‌گفته یعنی حقیقت تجردی نفس، نفی حرکت جوهری نفس، نفی اتحاد عاقل و معقول و سرانجام نفی اتحاد نفس با عقل فعال روشنایی فزون‌تری می‌یابد.

بر اساس تجرد ذات نفس و نفی حرکت از جوهر آن، تکاملی که ابن‌سینا برای انسان تصویر کرده است، تنها در ناحیه اعراض و حالات اوست. نفس از آغاز پیدایش خود دارای تجرد عقلی است و جوهر نفس ناطقه هیچ تکاملی نمی‌یابد، ذات انسانی در فرآیند تکامل هیچ اشتدادی نمی‌پذیرد و به مرتبه بالاتری از وجود دست نمی‌یابد. بر پایه نفی اتحاد نفس با صورت‌های معقول نیز روشن می‌شود که حقیقت تکامل نفس آدمی با اکتساب صورتهای معقول عالم هستی، چیزی بیش از تکامل در ناحیه اعراض و حالاتش نیست. نفس با اکتساب این صورتهای علمی، اعراض و کیفیاتی نفسانی را واجد می‌شود که پیش از تکامل، فاقد آنها بوده است. هیچ‌گونه تکاملی در ذات نفس رخ نمی‌دهد، همان‌طور که هر ذات مجرد دیگری نیز این چنین است، اما چون نفس، فعلاً مادی بوده، به بدن تعلق دارد، در مرتبه خارج از ذات، تکامل‌پذیر است، به این معنا که اعراضی به وجود نفس ضمیمه می‌شوند، اما در هر حال، وجود این اعراض، غیر از وجود نفس است و وجود نفس در هر صورت، ثابت بوده، گسترش‌پذیر و کمال‌بردار نیست. از این روست که ملاصدرا در مقام تبیین دیدگاه ابن‌سینا، این‌گونه می‌گوید:

«إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ مِنْذُ أَوَّلِ حَدُوثِهَا إِلَى غَايَةِ كَمَالِهَا، لَهَا دَرَجَةٌ وَاحِدَةٌ فِي الوجودِ وَ حَدٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْكُونِ، وَ إِنَّمَا يَسْتَكْمَلُ مَا يَسْتَكْمَلُ مِنْهَا بِعَوَاضِلِ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا خَارِجَةٌ عَنِ حَقِيقَتِهَا» (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶۱۷-۶۱۸).

از سوی دیگر، بنا بر نفی اتحاد نفس با عقل فعال، هنگامی که این اعراض و صورت‌های علمی از سوی عقل فعال به نفس انسان افزوده می‌شوند، تنها نوعی داد و ستد میان

عقل فعال و نفس رخ می‌دهد، بدون این که میان ذات انسان با عقل فعال رابطه قوییم- تری تحقق یابد.

تفسیر عرفانی ابن‌سینا از سعادت انسان

بنا بر آن چه گذشت، از منظر ابن‌سینا کمال‌نهایی انسان حصول صورتهای عقلانی برای قوه نظری نفس و در نهایت دست‌یابی عقل نظری نفس به مرتبه عقل مستفاد است، و تحصیل ملکه اعتدال در قوه عقل عملی نیز در واقع به منزله رفع مانع و جلوگیری از ممانعت بدن و قوای حیوانی از وصول نفس انسانی به کمال است. اما با جستجو در کلمات وی روشن می‌گردد که نظریه‌پردازی او در خصوص مراتب تکاملی انسان، بدینجا ختم نشده، بلکه منظر دیگری نیز در سخنان او قابل ردیابی است. آنچه تا بدینجا از به بوعلی نسبت دادیم، دستاورد نظام فلسفی اوست، با این حال، او در جایی دیگر با اعتراف به برتری علم شهودی و عرفان، از مشاهده حضوری نفس نسبت به مبادی عالی و خداوند متعال سخن رانده و از «مقامات العارفین» بحث کرده است. از این رو، بایسته است که این قسمت از دیدگاه ایشان را نیز بررسی کرده، ارتباط آن با دیدگاه پیش‌گفته را بیان نماییم.

ابن‌سینا در آغاز امر، با عرفان میانه خوبی نداشته، به مدعیات عرفانی واقعی نمی‌نهاده است تا آنجا که در مقام نکوهش فروریوس در قول به اتحاد عاقل و معقول، او را متهم می‌کند که کلمات خیالی شعری صوفیانه بیان می‌کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ (ب): ص ۲۱۳) اما در اواخر عمر، متمایل به عرفان شد و به توضیح مباحث عرفانی در نمط نهم *الإشارات و التنبیها* روی آورد. ابن‌سینا خود، هیچ اشاره‌ای به ارتباط این نمط با نمط‌های سابق نمی‌کند، ولی خواجه طوسی معتقد است که از آنجا که ابن‌سینا در نمط سابق به این مطلب اشاره نموده است که موجودات در اثر دست‌یابی به کمالات مختص به خود، بر اساس مراتب وجودی‌شان مبتهج می‌شوند، در این نمط، خواسته است حالات اهل کمال از نوع انسانی و چگونگی ترقی در مراتب سعادت را بررسی نماید:

«لَمَّا أَشَارَ فِي النَّمَطِ الْمُتَقَدِّمِ إِلَى ابْتِهَاجِ الْمَوْجُودَاتِ بِكَمَالَيْهَا الْمُخْتَصَّةِ بِهَا عَلَى مَرَاتِبِهَا، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ فِي هَذَا النَّمَطِ إِلَى أَحْوَالِ أَهْلِ الْكَمَالِ مِنَ النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَ يُبَيِّنُ كَيْفِيَّةَ تَرْفِيهِمْ فِي مَدَارِجِ سَعَادَاتِهِمْ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۶۳)

همان طور که پیش از این گذشت، ابن سینا بر این اعتقاد بود که با رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، کمال نهایی انسان، محقق شده، و رای آن، مقام دیگری برای انسان، متصور نیست. پیروان شیخ‌الرئیس نیز، به تبعیت از وی، کمال نهایی انسان را در وصول به آخرین مرتبه عقل نظری دانسته‌اند که در این مرتبه، نفس ناطقه انسانی، آینه تمام‌نمای عالم عینی می‌گردد. خواجه نصیرالدین طوسی، معتقد است که وقتی نفس ناطقه، در اثر نقش بستن صورت ذهنی عالم عینی، عالم عقلی گردید، اسم نفس از او رخت بر بسته، مستحق نام عقل می‌گردد و این مرتبه، نهایت درجه استکمال نفس انسانی است:

«متی صارت النفس... عالماً عقلياً و ترفعت عن إطلاق إسم النفس عليها، بل الأولى أن تُسمى باسم العقل، و ليست بعد هذه الرتبة، رتبة أخرى» (الخواجه نصیرالدین الطوسی، ۱۴۰۵: ص ۵۲۴)

با این حال، بوعلی در نمط یادشده، منتهای درجات سلوک الی الله را، درجه وصول تام به خداوند متعال می‌داند که در این مرتبه، نفس انسانی به کلی از خود غایب شده، تنها خداوند متعال را مشاهده می‌کند:

«ثم إنه ليغيبُ عن نفسه فيلحظُ جنابَ القدس فقط، و إن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزيتها، و هناك يحقُ الوصول.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۸۶-۳۸۷)

مرتبه وصول تام، آخرین درجات سلوک الی الله تعالی است، اما سلوک سالک، هم‌چنان ادامه می‌یابد و او از این پس، در خود حق تعالی، سیر می‌کند تا این که به مرتبه محو و «فناي در توحید» دست یابد. (همان) به اعتقاد بوعلی، درجات «سلوک فی الله»، کمتر از درجات «سلوک الی الله» نیست، ولی با گفتگو و مذاکره علمی نمی‌توان از این مراحل مطلع گردید. به مدد کلمات، نمی‌توان حجاب از چهره این مراتب کنار زده، از آنها اطلاع یافت، بلکه هر که بخواهد بر این مراتب واقف شود، باید خود در زمره اهل مشاهده درآمده، از واصلین گردد. (همان، ج ۳، ص ۳۹۰)

وی در رساله سعادت نیز، سعادت انسانی را به نحوی عرفانی تبیین کرده، آن را در وصال به معشوق می‌داند:

«و كانت مع ذلك بالغه في العلم مرتبة بتجريد ذاتها لتصور المعقولات و كانت عقلت مبادئ الموجودات و الصور المفارقة فإنها إذا فارقت اتصلت بالفيض الإلهي عند سدره المنتهى تحت عرش الرحمة و في جواره و في عالمه الأولى [الأول] ناظرة إلى ذاتها كما قال تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» و قد

انکشف لها جميع الحقائق.. ثم هي مع ذلك لانقلابها في ذاتها إلى جوهر الفيض الإلهي الذي ذكرناه لاتصالها به و هو مدبر هذا العالم تنالُ رياسة العالم و تدبّره... ثم الشأنُ الأعظمُ و السعادةُ الكبرى التي تنالها هناك هو ارتفاع الوسائطِ بينها و بين معشوقها و معشوق جميع الموجودات و إليه حركتها و بسبب الوصول إليه سكونها و بالعشق له قوامها...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰(ب): ص ۲۷۵-۲۷۶)

ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا در کمال‌نهایی انسان

دیدگاه ابن‌سینا در خصوص کمال‌نهایی و سعادت انسان از جهات مختلف محل تأمل است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. عدم تبیین کامل مرتبه وصول به حق تعالی

ایشان مرتبه وصول سالک به حق تعالی را به روشنی تبیین ننموده است، و معلوم نیست که مراد ایشان، از این وصول چیست. آیا مقصود، این است که میان وجود سالک و وجود حق تعالی فاصله‌ای هست که سالک با طی مراتب سلوک این فاصله را پشت سر نهاده، به ذات حق تعالی نزدیکتر و نزدیکتر می‌شود تا این که در نهایت، هیچ فاصله‌ای میان او و خالقش باقی نمی‌ماند و او واصل به وی می‌گردد، یا این که معنای دیگری مراد است. نه شیخ‌الرئیس و نه شارح کلامش، خواجه طوسی این مسأله را تبیین نفرموده‌اند.

۲. شکاف میان تفسیر عرفانی و تفسیر فلسفی سعادت

هیچ ارتباط روشنی میان این تفسیر عرفانی و آنچه که پیش از این در باب کمال نفس ناطقه گذشت، دیده نمی‌شود. گویا این دو مسأله، هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند، در حالی که در هر دو، بحث از کمال نفس ناطقه است. رئیس مشائیان، ابتدا در مباحث علم النفس کمال نفس آدمی را در دستیابی به مرتبه عقل مستفاد معرفی کرد، سپس در اواخر الهیات، از احوال سالکان و مقامات عارفان بحث نموده، از وصول نفس آدمی به مشاهده حضوری علل عالی‌ه سخن گفته‌اند. پر واضح است که این مرتبه را نیز، کمال نفس به شمار آورده است بی آن که به ارتباط این دو مرتبه از کمال انسانی اشاره نمایند. گویا این دو مسأله، دو حقیقت بی‌ارتباط و مجزای از یکدیگرند. در اینجا، آن را به وصول به خداوند می‌دانند، بدون این که به تلازم یا هر گونه ارتباط دیگری، میان

این دو دیدگاه، اشاره نمایند! در واقع، شیخ‌الرئیس دو دیدگاه مستقل در باب کمال نهایی انسان بیان نموده است که یکی بر اساس نظام فلسفی وی، و حاصل دیدگاه‌های وی در حکمت مشاء بوده است، اما دیگری، مبتنی بر نگره برتری عرفان و شهود بر فلسفه و ادراک حصولی بوده است که در نهان‌خانه ذهن وی جای داشته است. در واقع این افتراق و عدم ارتباط مولود جدایی میان فلسفه و عرفان است که در این وادی به روشنی هویدا شده است. ایجاد ارتباط میان این دو مرتبه، متوقف بر اتصال فلسفه به عرفان است که تا زمان صدرالمتألهین باید به انتظار نشست.

۳. عدم تصویر معقول از عقل نظری بالقوه

از آنجا که فلاسفه مشاء، نفس را روحانیة الحدوث می‌دانند، یعنی معتقدند که نفس به مجرد حدوثش، دارای تجرد است، از این رو، دیگر نمی‌توان عقل هیولانی را که صرف استعداد و قوه عقل است، نه فعلیت عقلیت، از مراتب آن برشمرد، چرا که قوه عقل را نمی‌توان از مراتب فعلیت عقل برشمرد، وگرنه مستلزم اجتماع نقیضین خواهد شد؛ زیرا قوه یک شیء، ملازم عدم آن، و فعلیت آن، مساوی وجود و تحقق آن است، پس لازمه این که عقل هیولانی و قوه عقل، از مراتب وجودی نفس باشد، آن است که قوه عقل، یعنی عدم و فقدان آن، با فعلیت و وجود آن جمع شوند.

این اشکال، نخستین پرسش از شانزده پرسش فلسفی ابوریحان از بوعلی سیناست:

«عقل بالقوه یعنی چه؟ عقل بودن با بالقوه بودن سازگار نیست؛ زیرا عقل بودن،

مساوی است با مجرد بودن، و مجرد بودن مساوی است با بالفعل بودن. پس

فرض عقل بالقوه مساوی است با فرض بالفعل بالقوه» (ابن سینا، ۱۳۷۱،

ص ۸۵).

بوعلی پاسخ مقبولی به این اشکال ارائه نمی‌کند. به گفته استاد مطهری، «مسأله عقل بالقوه و تبدلش به عقل بالفعل، جز با اصل حرکت جوهریه و اصل اتحاد عاقل و معقول قابل حل نیست. بوعلی و ارسطو هم که به این دو اصل، اعتراف ندارند، از پاسخ صحیح آن ناتوانند.» (ر.ک: مرتضی مطهری، ۱۳۷۳: ص ۱۲۷) اما بنا بر مبنای ملاصدرا که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند، این سخن اشکالی نخواهد داشت، از این رو، اگر او نیز اعتقاد به مراتب چهارگانه مزبور در عقل نظری داشته باشد - که دارد این اشکال بر وی وارد نخواهد بود. گفتنی است که صدرالمتألهین

نیز این اشکال را نقل نموده، پاسخ بوعلی را کافی ندانسته است. (ر.ک: صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۴۵۸-۴۵۹)

۴. ناتمامی سایر مبانی انسان‌شناختی ابن‌سینا

مبانی پیش‌گفته برای تبیین دیدگاه ابن‌سینا، یعنی روحانیة الحدوث بودن نفس، نفی حرکت جوهری، نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال همگی بعدها از سوی ملاصدرا با انتقاد مواجه شدند. ملاصدرا بر پایه مبانی هستی‌شناختی خود به ویژه اصالت وجود و حرکت جوهری افقهای بلندی را پیش روی مباحث انسان‌شناختی گشود.

به اعتقاد ملاصدرا نفس در آغاز پیدایش، مجرد تام نیست و اضافه نفسیت، یعنی ارتباط آن با بدن امری عارضی و خارج از ذات نفس نیست، بلکه بدن که در آغاز نطفه است، در مسیر حرکت جوهری تبدیل ذاتی پیدا کرده، تبدیل به موجود مجرد مثالی میشود. بر این اساس، نفس جسمانیة الحدوث است و تغییر و تبدیل در ذات آن راه دارد. از سوی دیگر، او تصویر معقولی از اتحاد عاقل و معقول ارائه کرد. او معتقد است یکی از مواردی که شیخ‌الرئیس با همه ذکاوت و هوش خود نتوانسته آن را درک نماید، همین مسأله تبدیل ذات انسان است؛ انسان در طول زندگی خود، در حال تبدیل است و تغییرات او فقط در عوارض و لواحق نیست، بلکه هویت او به کلی در طول زندگی تغییر می‌کند. (همان) ملاصدرا در پی پذیرش قول به حرکت جوهری، تغییر تدریجی در جوهر نفس را نیز پذیرفت. او دیدگاه فلاسفه سابق بر خود را سخیف می‌شمارد (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۲۴۵، ۳۲۸-۳۲۹؛ همو ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۶۶۷) که معتقد بودند نفس انسانی به هنگام طفولت و حتی جنینی، با زمانی که عقل بالفعل شده، هم‌نشین مقربان درگاه الهی می‌گردد، جوهر واحدی دارد که هیچ تفاوتی در ذات آن رخ نداده است، و تنها در اعراض تفاوت کرده است. بر این اساس، نفوس تمامی انسان‌ها از نابخرادان و کودکان گرفته، تا نفوس انبیاء الهی، حقیقت واحدی دارند، و نفس برترین مخلوقات، در حقیقت و ذات خود، همانند نفس پست‌ترین انسان‌هاست، و برتری نفوس بر یک‌دیگر، تنها در اموری است که خارج از ذات نفس بوده، بر آن عارض می‌شوند. (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶۱۷-۶۱۸)

ملاصدرا معتقد است وجدان صحیح بر نمی‌تابد که نفس انسانی که پای از دو جهان فراتر نهاده، با نفس فردی برابری کند که پست‌تر از بهائم است. به اعتقاد او، نفوس بشری، در اثر تکرار افعال و اکتساب اخلاق، تبدیل به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی می‌گردند. نفس با به‌کارگیری فکر در راه تحصیل تصورات صحیح و تصدیقات یقینی، تبدیل به جوهر نوری عقلی می‌گردد. نفس انسانی، مدام در حال تحول از حالی به حال دیگر بوده، دارای تطورات و شوون ذاتی و استکمالات جوهری است. و هر کس با درون‌نگری می‌یابد که در هر آنی، شأن جدیدی بر نفس وی عارض می‌شود، (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۲۴۵-۲۴۷؛ و نیز ر.ک: مرتضی مطهری، ۱۳۷۴ (ب): ص ۳۴۶-۳۴۷) و هویت فعلی او، غیر از هویت سابق و آینده اوست، و این تغایر نه فقط به اختلاف عوارض، بلکه به اختلاف اطوار ذات واحد است. از این رو، حق به جانب بهمینار است. بنابراین نفس انسانی، واحد مستمر متجددی است که ما بین هیولی و عقل کشیده شده است. (صدرالدین محمد الشیرازی، بی‌تا: ص ۲۳۰)

«الحقُّ و الصوابُ أنْ للنفسِ الإنسانیةِ شووناً ذاتیةً و تحولاتِ جوهریةً... فللنفسِ حركةٌ فی ذاتها من هذه النشأةِ إلی نشأةٍ أُخری.» (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۶۶۷)

از سوی دیگر، صدرالمتألهین تصویری معقول از اتحاد نفس با عقل فعال ارائه کرد. با پذیرش حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول، نفس در مراتب کمالی و تحول ذاتی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که تبدیل به عقل می‌شود. در نهایت، ملاصدرا با استناد به مبانی دیگر خود همچون عین الربط بودن معلول در قیاس با علت فاعلی و امکان علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش، تفسیری عقلانی از مسئله «فنا فی الله» ارائه کرد. بر پایه این تفسیر، کمال نهایی انسان به این است که در سیر تکاملی و تحول ذاتی خویش بتواند فقر ذاتی خود به خداوند متعال و فنا فی خویش در هستی نامحدود باری تعالی را به علم حضوری مشاهده کند.

نتیجه‌گیری

مسأله سعادت از مباحث خطیر علم النفس است که تصویر آن در هر مکتب فلسفی مبتنی بر سایر مسائل انسان‌شناختی است. ابن‌سینا کمال‌نهایی و سعادت انسان را در قوه اختصاصی او جستجو می‌کند. به باور او، کمال عقل عملی به تحصیل ملکه عدالت

است، اما این ملکه صرفاً زمینه‌ساز کمال انسانی است و کمال حقیقی انسان به عروج در مراتب تکاملی عقل نظری است. انسان از عقل هیولانی، بالملکه و بالفعل فراتر رفته، در نهایت به رتبه عقل مستفاد می‌رسد. اما ره‌آورد مبانی انسان‌شناختی ابن سینا مبنی بر روحانیه الحدوث بودن نفس، نفی حرکت جوهری، انکار اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، تحقق صورتهای معقول کل هستی در ذهن مستلزم هیچ گونه تکامل ذاتی نیست، بلکه همه این صورتهای بسان اعراضی خارج از ذات نفس بر آن عارض می‌شوند. در نتیجه، ذات انسان کامل با ذات او هنگام تولد و پیش از تکامل و با ذوات سایر انسانهای غیرمتکامل در یک مرتبه قرار دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: جعفر سبحانی، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، به کوشش: علی ربانی گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سوم، ۱۳۷۷ش، ص ۳۹-۴۷.
- علی الربانی گلپایگانی، *القواعد الکلامیه*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، الثانیه، ۱۳۸۵ش، ص ۲۴-۲۶.
۲. فرفورپوس صوری (Phorphyry of tyre) (۲۳۲/۳-۳۰۱م)، از فلاسفه نوافلاطونی، شاگرد و دوست فلوطین، دارای آثاری از جمله: زندگی افلوطین، ایساغوجی (مقدمه یا مدخل مقولات عشر ارسطویی که مهم‌ترین اثر اوست)، درباه این که مکاتب افلاطون و ارسطو یکی است، تنظیم آثار فلوطین تحت عنوان نه‌گانه‌ها (Enneads) ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چهارم، ۱۳۸۰ش، ج ۱ (یونان و روم)، ص ۵۳۴ و ۵۴۴.

منابع

- ابن سینا، أبوعلی الحسین بن علی، *الإشارات و التنبيهات* (در شرح الإشارات و التنبيهات)، قم، نشر البلاغ، الأولى، ۱۳۷۵ش.
- _____، *کتاب الحدود* (در رسائل ابن سینا، ص ۷۷-۱۲۴)، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق. (الف)

- _____، *فی السعادة (در رسائل ابن سینا، ص ۲۵۹-۲۸۰)*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق. (ب)
- _____، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۱ (السماع الطبيعي)، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، تصدير و مراجعه: إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، ۱۴۰۵ق. (الف)
- _____، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۲ (النفس)، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، تصدير و مراجعه: إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، ۱۴۰۵ق. (ب)
- _____، *الشفاء، الإلهيات*، قم، ذوی القربی، راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب فنواتی، سعيد زايد، الأولى، ۱۴۲۸ق.
- _____، *المباحثات، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر*، قم، انتشارات بیدار، الأولى، ۱۳۷۱ش.
- _____، *المبدأ و المعاد، عبدالله نورانی*، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، اول، ۱۳۶۳ش.
- _____، *النجاة فی الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، تهران، المكتبة الرضوية، دوم، ۱۳۶۴ش.
- _____، *عیون الحكمة مع شرح عیون الحكمة*، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، الأولى، ۱۳۷۳ش.
- _____، جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین: حمید پارسانی، قم، مرکز نشر اسراء، اول، ۱۳۷۵ش، بخش یکم از جلد اول.
- _____، الربانی گلپایگانی، *علی القواعد الكلامية*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، الثانية، ۱۳۸۵ش.
- _____، سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، به کوشش: علی ربانی گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سوم، ۱۳۷۷ش.
- _____، سهروردی، شهاب الدین، *کتاب التلویحات اللوحية و العرشية (در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱-۱۲۲)*، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سوم، ۱۳۸۰ش.
- _____، الشیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الرابعة، ۱۴۱۰ق، ج ۱-۹.

- _____، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، اول، ۱۳۸۳ش، ج ۴.
- _____، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحيح، تعلیق و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، اول، ۱۳۸۲ش.
- _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعلیق، تصحيح و تقديم: سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي، بی تا (افست چاپ دانشگاه مشهد).
- _____، کسر أصنام الجاهلية، تصحيح، تحقیق و مقدمه: دکتر محسن جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، اول، ۱۳۸۱ش.
- _____، مفاتيح الغیب (مع تعلیقات للمولی علی النوری)، قدم له: محمد خواجه‌جوی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي، الأولى، ۱۴۱۹ق.
- _____، الطوسی، خواجه نصیرالدین، النفس تصیر عالما عقليا (در تلخیص المحصل، ص ۵۲۴)، بیروت، دارالأضواء، الثانية، ۱۴۰۵ق.
- _____، کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چهارم، ۱۳۸۰ش، ج ۱ (یونان و روم).
- _____، مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی خودسازی، نگارش: کریم سبحانی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، اول، ۱۳۸۰ش.
- _____، مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۷ (درس‌های الهیات شفا)، تهران، انتشارات صدرا، سوم، ۱۳۷۴ش. (الف)
- _____، مجموعه آثار، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه)، تهران، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۷۴ش. (ب)
- _____، مجموعه آثار، ج ۱۱ (درس‌های اسفار، مبحث حرکت)، تهران، انتشارات صدرا، سوم، ۱۳۸۶ش.
- _____، مجموعه آثار، ج ۱۳ (مقالات فلسفی)، تهران، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۷۳ش.
- _____، النزاقی، محمدمهدی، جامع السعادات، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي، الأولى، ۱۴۲۵ق.