

تفسیر انسان براساس حرکت جوهری

مریم ملکوتی خواه*

محمدتقی چاوشی**

زهره خزاعی***

چکیده

صدرالمتألهین در روایت خود از اسفار چهارگانه‌اش انسانی را به تصویر می‌کشد که چون وجود او در حرکت و سیورورت است، هر آن، در مرتبه جدیدی از هستی به فعلیت می‌رسد. این نحوه وجود، مناسبات عمیقی را با هستی، برای انسان رقم می‌زند. در این نوشتار برآنیم آن مناسبات را تبیین کنیم. نخست، در مفهوم حرکت جوهری تأمل می‌کنیم؛ حرکتی که سراسر هستی مادی را دربر گرفته است و انسان نیز که مراتبی از وجودش مادی است، از این حرکت مستثنی نخواهد بود. سپس، به وجود انسان، که مرتبه‌ای از هستی سیال است، توجه خواهیم کرد و تلاش می‌کنیم وضع او را در هستی، به روشنی تبیین کنیم. آنچه در نهایت حاصل خواهد شد، مسافری است که در عین اینکه سائر در خویش است، سائر در مراتب هستی است. اگر سفر او در خویشتن خویش، با اندک تذکری همراه باشد، او با مشاهده مناظر وجود خویش، مراتب هستی را باز می‌یابد؛ زیرا انسان و هستی، هیچ بینونی ندارند. بی‌تردید آنچه ما را در این سیر به پیش خواهد برد، تماشای انسان، فقط در آینه وجود است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، حرکت جوهری، حرکت جوهری اشتدادی، انسان، هستی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه قم. (maryam.malakoutikhah@yahoo.com)

** استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج.

*** دانشیار دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۲۵.

مقدمه

نحوه فهم انسان از حرکت، همواره چارچوب‌های جهان را برای او تعیین کرده است؛ چه آنگاه که معتقد بود حرکت در سطح و اعراض اشیاء موجود است، چه آنگاه که باور داشت حرکت در باطن و جوهر اشیاست و چه در عصر کنونی که حرکت را فقط در مکان اشیا پذیرفته است. در دیدگاهی که حرکت در بطن اشیا جاری است، عالم و آدم دیگری شکل می‌گیرد و عالم و آدم نسبت جدیدی پیدا می‌کنند که پیش از آن، پنهان بوده است. کوشش ما بر این است که نشان دهیم تعبیر صدرايي از حرکت، فهم جدیدی از هستی و به تبع از انسان رقم می‌زند.

حرکت جوهری

اصالت وجود و پرده‌گشایی از حرکت در جوهر اشیا

تغییر و دگرگونی در عالم، توجه اندیشمندان را در طول تاریخ فلسفه به خود جلب و پرسش‌های بسیاری ایجاد کرده است. این بحث که سرانجام فلسفه را نیز تغییر داد، پرسشی اساسی دارد: آیا تغییر، فقط در ظاهر اشیاست یا در عمق آن‌ها نیز نفوذ دارد؟ به بیان فلسفی، آیا تغییر فقط در اعراض جاری است یا جوهر را نیز دربر می‌گیرد؟ مشهور فلاسفه در دیدگاه رایج خود تغییر را به دفعی و تدریجی تقسیم کرده‌اند. ارسطو معتقد بود که تغییر در عرض، فرایند تدریجی و زمانی است. او تغییر زمانی را حرکت نامید و آن را فقط در سه مقوله کم، کیف و این جاری دانست؛ اما معتقد بود که تغییر در جوهر، ضرورتاً دفعی است؛ یعنی در تبدیل جوهری، صورتی در یک «آن» معدوم و در «آن» بعدی، صورتی دیگر در ماده به‌جامانده حادث می‌شود. وی این نوع تغییر را کون و فساد نامید؛ براین اساس، حرکت در جهان ارسطویی، فقط در سطح اشیا جاری است؛ در کمیت، کیفیت و نقل و انتقالات اشیا. ارسطو معتقد بود در عمق اشیا، حرکت نیست؛ اما ممکن است تغییراتی از سنخ کون و فساد در آن‌ها رخ دهد.

ابن سینا نیز به تبع ارسطو، حرکت در جوهر را به دلیل اشکالات موجود محال دانست و به مقولاتی که می‌توانند مسافت حرکت واقع شوند، مقوله وضع را نیز افزود

(ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۸/۱-۱۰۳).

این دیدگاه ادامه داشت تا آنکه ملاصدرا این سنت دوهزارساله را برهم زد و دریچه‌ای جدید به تفسیر عالم هستی گشود. ملاصدرا با پذیرش طرح صورت و ماده ابن‌سینایی و تفسیر وجودی از آن، راه را برای رسوخ حرکت در جوهر اشیا هموار کرد. وی با ابتنا بر پیش و وجودی خود، توانست اشکالاتی را که بیشترشان از خلط احکام وجود و ماهیت در مسئله «حرکت در مقوله جوهر» ایجاد شده بود، پاسخ بگوید و نشان دهد که حرکت پیش از آنکه پیشینیان تصور می‌کردند، در اشیا راه دارد.

ملاصدرا برخلاف مشائیان، که به ترکیب انضمامی ماده و صورت قائل بودند، ترکیب ماده و صورت را از سنخ ترکیب اتحادی معرفی کرد؛ به اعتقاد او آنچه در ترکیب ماده و صورت رخ می‌دهد، ترکیب دو شیء متحصل نیست، بلکه ترکیب شیء بالقوه و غیرمتحصل با شیء بالفعل و متحصل است که شیء غیرمتحصل با پذیرش صورت، عین آن می‌شود و به مرتبه وجودی آن می‌رسد؛ به بیان دیگر، شیء در ذاتش صیوروت می‌یابد و شیء دیگری می‌شود که کامل‌تر از قبل است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲۸۳/۵ و ۳۱۹/۳-۳۲۰). این فرایند «شدن»، آن‌به‌آن رخ می‌دهد و شیء در هر اتحاد، به فعلیت صورت جدیدی درمی‌آید و عین آن می‌شود؛ این چیزی جز جریان «شدن مداوم» نیست.

به این ترتیب باید گفت جوهر مادی در حال «حدوث تدریجی» است و همواره در حال متحقق شدن و وجود یافتن است؛ به تعبیر شهید مطهری، «در مورد جواهر مادی، "آن" حدوث معنا ندارد، بلکه "زمان" حدوث در کار است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۹۰). یعنی کل وجود جوهری مادی، در یک «آن» موجود نمی‌شود، بلکه کل آن در کل مدت زمان عمرش موجود می‌شود.

حرکت جوهری و توصیفی نواز عالم

براساس آنچه گذشت، جوهر مادی، حتی زمانی که به ظاهر ثابت و بی حرکت است، در حرکت و صیوروت است. افزون‌براین، ملاصدرا معتقد است که چون وجود اعراض، تبعی است، بالاصاله حرکتی ندارند، بلکه به تبع جوهری که حال در آن‌اند، همواره در حرکت‌اند؛ پس، همه اعراض و صفات اجسام، همراه با خود اجسام، در همه اوقات، در

حرکت‌اند و براین اساس، عالم طبیعت، که همان عالم اجسام است، یک‌پارچه حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱/۷:۲۹۸).

بدین ترتیب، ملاصدرا تصویر جدیدی از هستی نشان داد: آنچه در طبیعت است، «گردیدن» است، نه «گردش» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۷۵). گفتنی است حرکت در تفکر مشایی، فقط چند مقوله عرضی را دربر می‌گیرد و جوهر، امر ثابتی است که ممکن است در یکی از اعراض چهارگانه حرکت کند؛ یعنی جسم ثابت در رنگ، اندازه، مکان و وضع خود حرکت کند. اما در حکمت متعالیه، ثبات در جسم معنا ندارد و جوهر مادی همواره در سیلان است؛ از این رو، جوهر متحرک، در مسافتی مستقل از خودش حرکت نمی‌کند، بلکه متحرک در خود حرکت می‌کند و به بیان دقیق‌تر، متحرک عین حرکت است و اصلاً حرکت در جوهر، معنایی غیر از شدن آن به آن و صیوریت همیشگی ندارد. اگر در اعراض نیز حرکتی هست، به تبع سیلان جوهر است؛ زیرا امکان ندارد جوهر مادی دگرگون شود، اما اعراض قائم به آن ثابت بمانند.

براین اساس، تصویری که ملاصدرا از جوهر اجسام و عالم طبیعت ترسیم می‌کند، تفاوت بنیادی با تصور پیشینیان دارد. جواهر در جهان صدرایی، نه تنها اموری ثابت نیستند بلکه حرکت در متن جوهر نهفته است؛ از این رو، اساس عالم طبیعت، در تحول همیشگی است.

گفتنی است که اثبات حرکت جوهری چنان در فلسفه اسلامی تحول‌آفرین بود که هم درک فیلسوف را از عالم و آدم تغییر داد و هم جایگاه مبحث حرکت را از طبیعیات به الهیات و آن هم به امور عامه ارتقا داد (عبودیت، ۱۳۹۰: ۱/۲۶۴).

حرکت جوهری اشتدادی

پیش‌تر گفتیم آنچه در حرکت جوهری رخ می‌دهد، اتحادهای آن به آن ماده و صورت است. در اینجا باید اضافه کنیم که اگر در مرحله‌ای از حرکت جوهری، به سبب استعدادی که ماده (ماده اولی یا ثانیه) دارد، صورتی که به آن داده می‌شود، در برابر صورت برتر متصلب باشد، شیء در آن مرحله از حرکت جوهری طولی متوقف می‌شود

و امکان اتحاد با صورتی برتر و فعلیتی اقوا از فعلیت کنونی را نخواهد داشت. شیء در این شرایط، حرکت جوهری خود را بدین شکل ادامه می‌دهد که صورت کنونی را خلع می‌کند و مستعد اتحاد با صورتی هم‌پایه یا اضعف از صورت فعلی می‌شود؛ اما اگر صورتی که به دلیل استعداد ماده بر آن افاضه شده است، صورت لطیفی باشد که لابلش شرط از صور و فعلیت‌های برتر باشد، ماده پس از اتحاد با این صورت، در حرکت جوهری طولی خود متوقف نخواهد شد، بلکه همراه این صورت، برای صورت برتری با فعلیت مترقی‌تری ماده خواهد شد.

این شرایط برای صورت بعدی نیز برقرار است و لطیف یا کثیف بودن آن صورت، چگونگی حرکت جوهری شیء را در ادامه مسیر تعیین خواهد کرد؛ به این ترتیب، اگر حرکت جوهری شیء، از سنخ حرکت جوهری عرضی باشد، اتحاد ماده و صورت، «لبس بعد از خلع» خواهد بود و اگر حرکت جوهری شیء، طولی باشد، این اتحاد «لبس بعد از لبس» خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/۳۱۸-۳۱۹).

با توضیحات بالا روشن شد که در حرکت جوهری طولی، ماده و صورت سابق در هر آن، ماده برای صورت جدید می‌شود، با آن فعلیت می‌یابد و عین آن می‌شود. در این حرکت و در مقایسه فعلیت سابق با فعلیت لاحق، خواهیم دید که وجود فعلیت جدید، اقوا از وجود فعلیت پیشین است؛ یعنی کمالاتی مشابه با آن و افزون بر آن دارد؛ زیرا به تعبیر علامه طباطبایی، در حرکت جوهری طولی، صورت پیشین با آمدن صورت جدید، فعلیت خود را ازدست می‌دهد و جزء ماده صورت جدید می‌شود؛ از این رو آثاری که تاکنون به صورت پیشین نسبت داده می‌شد (زیرا صورت تحصیل‌بخش به ماده بوده است)، اکنون به صورت جدید نسبت داده می‌شود، که دیگر صورت پیشین، جزئی از ماده آن شده، و اکنون تنها فعلیت شیء است (همان: ۲/۲۱۵-۲۱۶)؛ از این رو، این حرکت را حرکت جوهری اشتدادی نیز نامیده‌اند.

بنابر این تقریر، مقصود از حرکت جوهری اشتدادی این است که وجود جوهری در فرایند صیورورت همیشگی، از نقصی به در می‌آید و عین کمال جدیدی می‌شود که

شدیدتر از کمال پیشین اوست؛ بنابراین، آثاری هم که از چنین موجودی در هر مرحله آشکار می‌شود، مشابه آثار کمالی مرحله قبل است، به‌علاوه آثاری متفاوت و البته برتر؛ بدین ترتیب، در حرکت جوهری اشتدادی، وجود واحد تدریجی در هر «آن» در جوهر و حقیقت خود اشتداد و استکمال می‌یابد.

اثبات حرکت جوهری در وجود انسان

با توضیحات بالا معلوم شد که واقعیت حرکت جوهری، در نحوه اتحاد ماده و صورت رقم می‌خورد.

علاوه‌براین، روشن شد که حرکت فقط در جواهر مادی رخ می‌دهد؛ زیرا اقوام حرکت به ماده‌ای است که به اقتضای استعدادش، زمینه ظهور صورتی را فراهم می‌کند، با آن متحد و عین آن می‌شود. در این اتحاد است که حرکت اتفاق می‌افتد، بلکه خود عین حرکت است.

همچنین روشن شد که اگر در فرایند حرکت جوهری، وجود هر فعلیت، اقوا از وجود فعلیت سابق باشد، بدین معنا که کمالاتی مشابه کمالات فعلیت پیشین و کمالاتی افزون بر آن داشته باشد، این فرایند شدن مداوم، حرکت جوهری اشتدادی نامیده می‌شود؛ حرکتی که در آن، موجود ناقصی، در نتیجه حرکت در جوهرش، اشتداد می‌یابد. چنان که گفتیم، در این حرکت، ماده اولی که قوه محض است، بر اثر اتحاد با اولین صورت، عین آن می‌شود و به مرتبه وجودی آن می‌رسد. پس از آن، ماده ثانیه که استعداد پذیرش صورت جدیدی را پیدا کرده است، با پذیرش آن صورت به فعلیت می‌رسد و عین آن می‌شود. سپس ماده ثالث، با استعدادی که یافته است، شرایط ظهور صورت جدید را فراهم می‌کند و با پذیرش آن، عین آن می‌شود؛ یعنی شیء آن‌به‌آن به فعلیت جدیدی درمی‌آید و عین مرتبه جدید می‌شود.

در حقیقت، حرکت جوهری اشتدادی در بطن موجود مادی، از همان ابتدا آغاز می‌شود که موجود در مرتبه هیولانی است؛ هیولای اولی که در پایین‌ترین مرتبه وجود است، اولین راهی که در آن قدم می‌گذارد این است که از مرحله جسمیت بگذرد. اگر

هنگام افاضه صورت، به دلیل استعدادی که دارد، به او صورت متصلب جسمی داده شود، در همان مرتبه توقف می‌کند و حرکت جوهری او از سنخ اشتدادی نخواهد بود؛ اما اگر صورت جسمی که به واسطه استعداد ماده افاضه شده است، صورت لطیف لایشرط از صورت جسمی باشد، شیء حرکت می‌کند و به مرتبه معدنی می‌رسد. اگر این صورت، صورت متصلب باشد، دیگر ترقی نمی‌کند و در این مرتبه می‌ماند. اما اگر صورت لطیفی به آن افاضه شده باشد که لایشرط از صورت معدنی باشد، می‌تواند حرکت کند و از مرتبه جسمانی و معدنی به مرتبه نباتی برسد. اگر لطافتش در همین اندازه باشد که برای قبول صورت مترقی‌تر متصلب باشد، در همین مرتبه توقف می‌کند و دیگر حرکت او از سنخ استکمالی نخواهد بود تا زمانی که تفاسد به سراغش آمده و پس از تفاسد صورت در طول سالیان دراز، معلوم نیست چه صورتی در انتظار این ماده خواهد بود.

اما اگر هیولای اولی، از اول در راهی وارد شود که لایشرط از همه این مراتب باشد، ممکن است همه این مراتب را طی کند و به مرتبه حیوانی برسد. اینکه در این مرتبه، پذیرای چه صورت نوعیه‌ای باشد، به قابلیت آن بستگی دارد؛ چه بسا ممکن است صورت کرم به او اعطا شود که لمس ضعیفی است و از غایت ضعف بین مادیت و تجرد قرار دارد، و به اندازه قوه و استعدادش در این صورت ادامه حیات دهد و به تدریج تفاسد به سراغش آید و لمس ضیف هم از بین برود.

اگر هیولای اولی در راهی که وارد شده است، خیلی لطیف و ضعیف باشد، چنان‌که صورتی که به او افاضه می‌شود، لایشرط از تمامی صور عالم طبیعت باشد، حرکت چنین حصه‌ای از هیولی تا مرتبه صورت انسانی ادامه دارد (اردیلی، ۱۳۸۱، ۲۹۳/۳-۲۹۴).^۱

۱. در حقیقت، این عبارت می‌گوید هیولای اولی که در تمام اجسام مشترک است، از آنجاکه هیچ فعلیتی ندارد و لایشرط از همه صور است، نمی‌تواند موجب تمایز موجودات شود؛ اما صورتی که بر آن وارد و با آن متحد می‌شوند، راه را بر بعضی فعلیت‌های ناسازگار با خود می‌بندند و راه را برای صور و فعلیت‌های سازگار بازمی‌گذارند. اصطلاح «صور متصلب» نیز در همین راستا به صورتی اشاره می‌کند که اجازه اتحاد با صور برتر و کامل‌تر را به شیء نمی‌دهند؛ در نتیجه از آن پس، حرکت جوهری شیء از سنخ اشتدادی نخواهد بود.

بنابر این تفاسیر، حرکت جوهری اشتدادی در وجود انسان، مستلزم حدوث جسمانی اوست؛ زیرا چنان که گفتیم «قوام حرکت به ماده است» و اگر انسان نیز مسافت حرکت قرار می‌گیرد، به سبب آن است که در ابتدای حدوثش موجودی است که جسم، ماده اوست؛ به عبارت دیگر، با جسم اتحاد وجودی دارد، نظیر هر صورتی با ماده خود. همچنین از آنجاکه حرکت جوهری اشتدادی، به نحو لبس بعد از لبس است، ماده به نحو ابهام، نه به نحو شخصی، در هر مرحله محفوظ خواهد ماند و همین موجب تداوم حرکت جوهری در وجود انسان تا پیش از مرگ می‌شود.

بنابر حرکت جوهری اشتدادی، تحول انسان، «تحول صورت‌های مختلف شیء واحد» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۵/۸). انسان بر اثر توارد صورت‌ها، در وجود خود اشتداد می‌یابد و قابل می‌شود که نشئات جدیدی از هستی در او فعلیت یابد. او در بازه‌ای از زمان، در دستة صور جسمانی است (اشاره به مراحل عنصری و معدنی)، سپس بر اثر حرکت جوهری اشتدادی، مستعد پذیرش فعلیت نباتی می‌شود؛ بدین ترتیب در بازه‌ای از زمان، نفس نباتی است بی آنکه فاقد مراتب فروتر باشد. پس از اینکه همه مراحل نباتی در او به فعلیت رسید، مستعد پذیرش نفس حیوانی می‌شود، در عین اینکه مراتب جمادی و نباتی را نیز داراست. در نهایت پس از اینکه تمام مراحل تکامل حیوانی در او به فعلیت رسید، نفس انسانی در او فعلیت می‌یابد، در عین اینکه مراتب حیوانی، نباتی و جمادی نیز دارد (همان: ۴۶۱/۳).

با این اوصاف، انسان در آغاز هستی خود، جسمانی محض است. هنگامی که واجد فعلیت حیوانی شد، موجودی مادی - مثالی خواهد بود. وقتی مراتب عقلی نیز در او فعلیت یافت، موجودی مادی - مثالی - عقلی می‌شود. تأکید می‌کنیم که چون انسان در تمامی این مراحل، مراتب مادی دارد، مسافت حرکت و بستر تحول همیشگی است.

ملاصدرا صور و فعلیت‌هایی را که انسان در حرکت جوهری اشتدادی خود کسب می‌کند، اطوار و نشئات او می‌نامد. مرحوم آخوند، نشئات جمادی، نباتی و حیوانی را نشئات پیشین انسان و مراحل عقل منفعل، عقل بالفعل، عقل فعال و نشئات برتر از آن را

نشئات پسین می نامد (همان: ۳۷۸/۸).

به نظر می رسد تفکیک این نشئات توسط ملاصدرا به دلیل مدخلیت ادراکات و ملکات انسان، به مثابه صور و فعلیت های جدید، در مراحل پسین حرکت جوهری اشتدادی اوست.

در فرایند لبس بعد از لبس، نفس پس از هربار اتحاد، قدرت پیدا می کند که با صورت هایی جدید و البته برتر متحد شود. وقتی نفس در مرتبه حیوانی قرار گرفت، استعداد ادراک می یابد و ادراک نیز در پرتو اتحاد نفس با صورت های مدرک حاصل می شود.^۱ به بیان دیگر، نفس در ابتدای مرحله حیوانی، استعداد می یابد که با صورت های حسی متحد شود. البته از آنجا که ماده به واسطه صورت فعلیت پیدا می کند و بدون صورت، هیچ چیز معینی نیست، انسان در مرتبه حیوانی، قبل از صورت حسی، بالفعل حساس نیست؛ اما در پرتو اتحاد با صور محسوس استکمال می یابد، مراتب حسی در او فعلیت می یابد و موفق می شود صورت های حسی را ادراک کند. این اتحاد و اشتداد ادامه می یابد تا نفس مستعد اتحاد با صور خیالی شود و بتواند آن ها را ادراک کند. با حصول صور خیالی، نفس ارتقا می یابد و می تواند با صورت های عقلی متحد شود و آن ها را ادراک کند.

بدین ترتیب، انسان در اتحاد با هریک از صور ادراکی، فعلیتی را دارا می شود که فاقد است؛ بنابراین، او با پیدایش هر ادراکی، تکامل ذاتی جوهری پیدا می کند؛ چنان که ممکن است وجودش که در ابتدا در پایین ترین مراتب جسمانی قرار داشت، در نهایت به بالاترین مراتب مجرد عقلی برسد.

البته ناگفته نماند که در اندیشه ملاصدرا، معیت نظر و عمل همواره محفوظ است و صعود به مراتب بالای هستی، با صرف علم و ادراک رخ نمی دهد، بلکه در نظر ایشان

۱. در نظر ملاصدرا که ادراک را فقط در اتحاد مدرک و مدرک می داند، احساس، اتحاد نفس با صور محسوس است و خیال اتحاد نفس با صور متخیل و تعقل، اتحاد نفس با صور معقول است.

ابعاد نظری و عملی وجود انسان، مکمل و پشتوانه یکدیگرند؛ ازسویی، شناخت نظری، زمینه عمل صحیح را فراهم می‌کند و ازسوی دیگر، سلوک عملی در تعمیق فهم نظری مؤثر است. کماینکه از نظر ملاصدرا هنگامی انسان به غایت کمال می‌رسد که قوای نظری و عملی او یکی شود و علمش عین عملش و عملش عین علمش شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۰۰). علاوه بر این، از سیاق کلام ملاصدرا و پیروان او^۱ چنین برمی‌آید که افزون بر اتحاد عالم و معلوم، به اتحاد فاعل و ملکات افعالش نیز معتقد است؛ طوری که اعمال انسان را همچون علوم او در تقوّم وجودش مؤثر می‌داند.

تفسیر انسان براساس حرکت جوهری

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، تحلیل چیستی و چگونگی تغییر در اشیا، بر تفسیر فیلسوف از هستی، انسان و بسیاری مسائل دیگر تأثیر می‌گذارد؛ زیرا تغییر، یکی از مسائل زیربنایی فلسفه است و تحول در آن می‌تواند نظام فکری فیلسوف را دگرگون سازد.

صدرالمتألهین برخلاف پیشینیان خویش، حرکت در متن جوهر اشیا را پذیرفت و آن را اثبات کرد. این اصل بر تمام علم‌السنفس صدرالمتألهین اثر گذاشت و تصویر متفاوتی از انسان نشان داد. در این نوشتار، ما نیز در پی آنیم انسانی را فهم کنیم که جوهر وجود او در حرکت و سیلان است. بی‌شک این نگرش به انسان، مواجهه ما را با هستی دگرگون می‌کند.

انسان، در هر آن، در حال شدن

هنگامی که از دریچه وجود به انسان بنگریم، مفهومی که از نحوه وجود انسان انتزاع می‌شود، نه مفهوم «بودن» که مفهوم «شدن» است. باتوجه به سریان حرکت جوهری در همه موجودات عالم طبیعت، انسان همچون سایر موجودات عالم ماده، از ابتدا موجود

۱. علامه حسن زاده آملی در درس اتحاد عاقل به معقول چنین می‌آورد:

«انسان به سبب اتحاد یافتن وجود نفس با صور علوم و معارف و ملکات اعمال صالحه، اشتداد و تکامل می‌یابد که انسان نادان، دانا و داناتر می‌گردد و انسان ناتوان، توانا و تواناتر می‌گردد.» (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴: ۱۶۹)

«متحصل تام» نیست، بلکه موجود ناتمامی است که در هر آن، در حال وجود یافتن است؛ براین اساس، کل او در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن را در کل مدت زمان عمرش باید جست.

در حقیقت، وجود انسان، آن به آن و مرتبه به مرتبه، در اتحاد با صور، فعلیت می یابد و در متن ذات خویش متحقق می شود؛ در واقع، تحقق انسان در مراحل عنصری، جمادی و نباتی، بر اثر اتحاد با صوری که در امتداد هم از جانب مفیض وارد می شود، صورت می پذیرد. اما با ورود به مرحله حیوانی، استکمال وجودی او، از حیثی، متوقف بر ادراکات و آگاهی های او خواهد بود، کمالینکه پیش از آن حتی مستعد ادراک هم نبوده است.

در نظر ملاصدرا، انسان حین ادراک، با هریک از مدرکات خود، متحد و آن مدرک^۱ به عینه مرتبه ای از وجود او می شود؛ بدین سان، آگاهی، عین وجود انسان می شود و او را محقق می کند؛ بنابراین، در این نگرش، ادراکات و آگاهی های انسان، فضیلت های زائد و عارض بر وجود او نیستند، بلکه مرتبه ای از وجود انسان و قوام بخش هویت و هستی اویند^۲؛ چنان که اعمال و ملکات او نیز چنین اند.

انسان «نشئه ای از هستی» نه مقابل هستی

تمام موجودات عالم ماده در حال حرکت جوهری اشتدادی اند، کرانه صعود برخی از آن ها محدود است و در مرتبه ای از حرکت اشتدادی بازمی ایستند؛^۳ جمادات و نباتات در نشئه طبیعت متوقف می شوند و حیوانات در مرتبه ای از نشئه مثال فقط انسان است که در مرتبه ای توقف نمی کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۳۴۳/۸) و می تواند از مرتبه ای به مرتبه دیگر و از نشئه ای به نشئه دیگر منتقل شود (همان، ۱۳۷۵: ۳۶۱).

۱. بدیهی است که منظور، معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض.

۲. شهید مطهری با بیان دیگری همین مطلب را در شرح منظومه آورده است: «صور مدرکه، کمال اولی نفس به شمار می روند، نه کمال ثانوی آن.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۵۱/۵)

۳. البته این موجودات به حکم حضور در عالم ماده و اشتمال بر مراتب مادی، همچنان بستر حرکت جوهری اند؛ اما حرکت جوهری آن ها دیگر از سنخ اشتدادی نخواهد بود.

با نظر عمیق‌تری خواهیم دید که انسان در حرکت جوهری اشتدادی، مراتب وجودی خویش را طی می‌کند. به یاد بیاوریم که در حرکت جوهری، متحرک در مسافتی مستقل از خود حرکت نمی‌کند، بلکه در واقع در خود حرکت می‌کند. با این تفسیر، انسان مسافری است که همواره در متن ذات خویش در حرکت است (همان، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۹).

او در این سفر، نشئات وجودی خویش را یک‌به‌یک درمی‌نوردد و چون این نشئات مسانخ با عوالم هستی است، انسان با ورود به هر مرتبه و نشئه از وجود خویش، مضاهی آن مرتبه و نشئه از عالم خارج می‌شود.

اینک قدمی فراتر می‌رویم و می‌گوییم مراتبی که انسان در وجود خویش طی می‌کند، درحقیقت مراتب عالم هستی است که در وجود او فعلیت می‌یابد و چه‌بسا کل وجود انسان نشئه‌ای از عالم هستی است، نشئه‌ای که «بوحده الشخصیه» واجد مراتب مادی، مثالی و عقلی از عالم هستی است (همان: ۱۹۴).

براساس این ادعا، مسئله «محاذاات انسان با عالم کبیر» صورت دیگری می‌یابد؛ طوری که عوالم و نشئات وجود انسان، فقط مشابه و مضاهی عوالم هستی نیست، بلکه خود به‌عینه مرتبه‌ای از مراتب هستی است؛ به عبارت دیگر، چنین نیست که انسان و هستی، دو واقعیت منحاز و مستقل از هم باشند؛ به‌گونه‌ای که هستی شامل نشئاتی چند باشد و در مقابل آن، انسان شامل نشئاتی دیگر، طوری که مراتب و نشئات وجود انسان، مشابه مراتب و نشئات هستی باشد، بلکه انسان با سیر در مراتب وجود خویش، در واقع مراتب هستی را درمی‌نوردد؛ به عبارت سوم، این‌طور نیست که انسان بر خطی موازی عالم کبیر در حرکت باشد، بلکه انسان با حرکت در مراتب وجود خویش، گویی در مراتب عالم کبیر در حرکت است.

بنابراین، مسئله موازات مراتب وجود انسان با مراتب عالم هستی، از موازات عرفی باریک‌تر است؛ زیرا مراتب هستی است که در وجود انسان تحقق می‌یابد یا به بیان بهتر، وجود انسان با آن فعلیت می‌یابد.

بدین ترتیب، انسان در حرکت جوهری اشتدادی، در واقع در حال طی کردن عوالم

قوس صعود در وجود خویش است. او مراتب قوس صعود را یک‌به‌یک در وجود خود پشت‌سر می‌گذارد و مستعد صعود به مرتبه بالاتری می‌شود. این صعود، در واقع اتساع وجود خود اوست، بدین معنا که قوس صعود مرتبه‌به‌مرتبه در وجود او فعلیت می‌یابد و عمارت وجود او را بنا می‌کند.

براین اساس، گویی قوس صعود بر اثر حرکت جوهری موجودات در وجود آن‌ها تحقق می‌یابد و قائم به وجود آن‌هاست؛ به عبارت دیگر، عوالم قوس صعود مانند ظرفی نیستند که موجودات در آن وارد شوند، بلکه هر مرتبه از وجود هر موجود، خود به‌عینه مرتبه‌ای از قوس صعود است که در وجود آن موجود تحقق یافته است. به همین دلیل است که عنوان هریک از نشئات و عوالم وجود انسان، دارای صفت «متصل» می‌شود؛ برای مثال، از عالم خیال انسان یا مراتب خیالی وجود انسان به عالم خیال متصل تعبیر می‌شود.

گفتنی است که وصف متصل، مقابل منفصل است که درباره عوالم قوس نزول به‌کار می‌رود؛ به بیان دیگر، هریک از عوالم متصل، عالم صور علمیه قائم به وجود انسان است و هریک از عوالم منفصل، عالم موجودات مستقل از وجود انسان است؛ یعنی تمام موجودات عقلی در «عالم عقل منفصل» قرار دارند یا مرتبه‌ای از این عالم‌اند، تمام موجودات مثالی در «عالم مثال منفصل» و به عبارت بهتر مرتبه‌ای از آن‌اند و تمام موجودات مادی نیز در عالم طبیعت و مرتبه‌ای از آن‌اند. البته انسان نیز که بوحده شخصیة مادی، مثالی و عقلی است، هریک از نشئات او مراتبی از این عوالم منفصل است؛ نشئه حس و طبیعت او مراتبی از عالم ماده، نشئه خیال او، که عالم خیال متصل نیز نامیده می‌شود، مراتبی از عالم خیال منفصل و نشئه عقل او، که عالم عقل متصل نیز نامیده می‌شود، مراتبی از عالم عقل منفصل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۴۴۹).

بنابراین، در هر مرحله، بخشی از حقیقت را تبیین کردیم. ابتدا گفتیم که انسان مسافری است که وجود خویش را مرتبه‌به‌مرتبه می‌پیماید. سپس اضافه کردیم که مراتب وجود انسان، مراتب قوس صعود یا همان عوالم متصل است و انسان در حقیقت، در حال طی کردن مراتب قوس صعود در وجود خویش است. و در نهایت گفتیم که عوالم

متصل، مرتبه‌ای از عوالم منفصل‌اند و به‌این ترتیب انسان موجودی است که سائر در عوالم منفصل است؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مراتب وجود انسان بر قوس صعود و مراتب قوس صعود بر قوس نزول منطبق است.^۱ بدین ترتیب باید گفت در تفکر مرحوم آخوند، انسان و هستی هیچ بینونتی ندارند و مراتب انسان و هستی چنان درهم تنیده است که از اساس جای هیچ نوع تقابل و تباینی میان انسان و هستی باقی نخواهد ماند.

هر مرتبه از وجود انسان، روزه‌ای به مراتبی از هستی

پیش‌تر نیز گفتیم مراتب وجود انسان، به‌عینه مراتب هستی است و انسان با پیمودن خویش، مراتب هستی را طی می‌کند.

براین اساس، هنگامی که انسان بر اثر حرکت جوهری، برای مثال، واجد مراتب مثالی می‌شود، این مراتب که مراتب متصل اویند، خود به‌عینه مراتبی از عالم مثال منفصل نیز هستند و انسان به‌سبب این مراتب متصل، قدرت می‌یابد که سایر موجودات مثالی عالم مثال منفصل را ادراک کند، البته به‌شرط آنکه تمام توجه انسان به حواس ظاهری او معطوف نباشد و شواغل مادی اجازه این ادراک را بدهند. یا هنگامی که مراتب عقلی در انسان فعلیت می‌یابند، از آنجاکه این مراتب به‌عینه مراتبی از عالم عقل منفصل‌اند، انسان می‌تواند سایر موجودات عقلی عالم عقل منفصل را ادراک کند، البته باز هم به‌شرط آنکه انسان با عالم ماده و مثال مانوس نباشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۴۵۱-۴۵۲).

با این تفاسیر، وقتی می‌گوییم «هر مرتبه و نشئه‌ای که در انسان فعلیت می‌یابد، انسان مشرف به آن مرتبه و نشئه در عالم خارج می‌شود»، مقصودمان این است که برای مثال، انسان از طریق خیال متصل خود امکان می‌یابد که خیال منفصل را ادراک کند

۱. صدرالمتألهین نیز در *شواهد الربوبیه* متذکر می‌شود که عوالم قوس نزول و قوس صعود یکی هستند و فقط جنبه‌های آن‌ها متفاوت است. برای مطالعه بیشتر، رک: مصطفوی، سیده‌زهرا (۱۳۸۵)، نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین: ترجمه و شرح رساله الشواهد الربوبیه، بصیرت؛ حکمت، تهران، چاپ اول

و راز این ادراک نیز در این است که خیال متصل او مرتبه‌ای از عالم خیال منفصل است و او در این ادراک درحقیقت، در حال ادراک موجود و مرتبه مسانخ با خود است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ریح مخنوم، تنظیم و تدوین: حمید پارسائیا، اسراء، قم، چ اول، بخش ۴ از ج ۱/۲۱۶-۲۱۷)

به بیان دیگر می‌توان گفت هر مرتبه از وجود انسان، روزه‌ای به عالم بیرون است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۷۷). اگرچه توضیحات قبلی برای فهم این عبارت کافی است، ذکر چند نکته دیگر خالی از فایده نخواهد بود:

ملاصدرا معتقد است قوای انسان، وجودی مستقل از ادراکات او ندارند؛^۱ به عبارت دیگر، قوای ادراکی، مخازنی نیستند که پیش از ادراک، بالفعل موجود باشند و صور ادراکی در آنها وارد شوند، بلکه مدرک بالذات، خود به‌عینه مرتبه‌ای از وجود مدرک نیز است و با ادراک هر صورت علمیه، مرتبه‌ای جدید در انسان فعلیت می‌یابد؛ با ادراک صورت حسی، مرتبه حسی در انسان فعلیت می‌یابد، با ادراک صورت خیالی، مرتبه خیالی در او متحقق می‌شود و با ادراک صورت عقلی، انسان واجد مرتبه عقلی می‌شود.^۲ به قول علامه شعرانی، طبق اتحاد مدرک و مدرک، این صور عین انسان می‌شوند، «عین» به هر دو معنا (تفنی تهرانی، ۱۳۷۱: ۱۸۷)؛ یعنی این مرتبه، همچون چشم انسان

۱. یکی از صاحب‌نظران معاصر می‌گوید:

«به نظر صدرالمآلهین، عالم و علم متحدند و رابطه آنها رابطه ماده و صورت در ترکیبی اتحادی است، به این معنا که قوای ادراکی نفس ... با صور ادراکی مناسب خود فقط در ضمن ترکیبی اتحادی یافت می‌شوند؛ به طوری که اولاً، یک واقعیت بسیط است که به اعتباری قوه ادراکی نفس و از مراتب نفس است و به اعتبار دیگری صورتی ادراکی و منطبق بر معلوم بالعرض است و ثانیاً، قوای ادراکی نفس پیش از اتحاد با صور ادراکی بالقوه موجودند، نه بالفعل و فقط با تحقق صور ادراکی است که آنها هم بالفعل اند؛ چراکه یک واقعیت اند، نه دو واقعیت مغایر، از قبیل موضوع و عرض. به این ترتیب، قوه عقل که مرتبه عقلانی نفس است، با صور عقلی متحد است و قوای حسی، که مرتبه مثالی حسی نفس را تشکیل می‌دهند، با صور حسی متحدند. (عبودیت، ۱۳۹۰: ۸۴/۲-۸۳)

۲. گفتنی است که در حکمت متعالیه از «قوای نفس» به «مراتب نفس» تعبیر می‌شود. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۳، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، چاپ اول

رو به مرتبه‌ای جدید از عالم خارج خواهد بود؛ بنابراین هر مرتبه حسی، چشم حسی انسان، هر مرتبه خیالی، چشم خیالی انسان و هر مرتبه عقلی، چشم عقلی انسان است که به روی عوالم حس، خیال و عقل گشوده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲: ۴۵۱).

با این تفسیر، انسانی که فقط مراتب حسی در او فعلیت یافته است یا انسانی که افزون بر مراتب حسی، مراتب خیالی نیز دارد، اما تمام توجه او به حواس ظاهری معطوف و با عالم ماده انس گرفته است، فقط عالم طبیعت را ادراک می‌کند، کماینکه تمام درک او از هستی با ابتدای بر حس شکل می‌گیرد، حتی خدای او نیز محسوس و مادی خواهد بود.^۱ انسانی که مراتب خیالی نیز در او فعلیت یافته است، علاوه بر عالم طبیعت، عالم خیال را ادراک می‌کند تا آنجا که شواغل مادی اجازه دهند. درباره انسانی با مراتب عقلی نیز چنین است.

بنابراین، «هر کس در هر عالمی که باشد، به درک آن عالم نائل می‌شود.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۷۶) چنان که گفتیم، انسان به اعتبار هر مرتبه‌ای از وجودش، از عقلی و مثالی و حسی، در عالمی واقع شده و مرتبه‌ای از آن عالم است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲: ۴۵۱)، بدین صورت که بر اثر حرکت جوهری و اتحاد با مدرکات خود، مرتبه‌ای از عالم ماده در او فعلیت می‌یابد، واجد مراتبی از عالم مثال می‌شود و مراتبی از عالم عقل نیز می‌تواند در او تحقق یابد. همچنین توضیح دادیم که هر مرتبه از وجود انسان همچون چشم او به مراتب هستی است؛ بنابراین؛ «هر کس بسته به این که در کدام مرتبه قرار دارد، علم پیدا می‌کند.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۷۶)، آدمیانی هستند که از مرتبه حس و وهم بالاتر نمی‌روند. این‌ها با عالم محسوس متحدند و در این اتحاد است که عالم محسوس را می‌شناسند؛ به عبارت دیگر، مرتبه وجودی این‌ها مرتبه حس و وهم است و کاری به معقول ندارند که با آن متحد شوند، البته اگر در سفر خود، به عالم مثال یا عالم معقول برسند، صورتی مثالی و عقلی را نیز درک می‌کنند (همان).

۱. انسان عالم را بر حسب مرتبه وجودی خویش می‌فهمد و آن را از موقف وجود خویش ادراک می‌کند.

نحو دانایی انسان، گویای نحو هستی او

مطابق فرع پیشین، مراتب وجود انسان با مراتب ادراکی او تناسبی تام دارد. انسان در هر مرتبه‌ای که باشد، آن مرتبه را ادراک خواهد کرد، نه مراتب بالاتر را. و هر اندازه در وجود خود استکمال یابد، مرتبه بالاتری از هستی را درک خواهد کرد.

صدرالمتألهین، به دلیل اعتقادش به تلازم مراتب ادراک با مراتب وجود، از اسلاف خود متمایز می‌شود؛ زیرا در نظر آنان، انسان موجودی ثابت است و ادراکات آنند که در وجود او حرکت می‌کنند و هر اندازه صورت ادراکی در نفس تجرید و از ماده و لواحق آن جدا شود، درجه بالاتری از ادراک برای انسان تحقق خواهد یافت. براساس این دیدگاه، مراتب ادراکی انسان با مراتب تجرید صور ادراکی، تناسب دارد؛ اما در اندیشه ملاصدرا، ارتقای نوع ادراک از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی، مستلزم این است که نحوه وجود مدرک، یعنی انسان، کمال یابد؛ یعنی انسان است که متحرک است و در هر مرتبه از حرکت خود، بخشی از هستی بر او منکشف می‌شود. صدرالمتألهین این مطلب را با سه اصل برهانی می‌کند. نخست اینکه انسان از ابتدا موجودی مجرد و تام‌التحاصل نیست، بلکه جسمانی است و به همین دلیل مشمول حرکت جوهری است. دوم اینکه، انسان به تدریج با صور ادراکی متحد می‌شود و در این اتحاد تکامل ذاتی جوهری پیدا می‌کند و واجد مرتبه جدیدی از وجود می‌شود. سوم اینکه، هر مرتبه از وجود انسان همچون چشم او به مرتبه‌ای از هستی خواهد بود؛ بنابراین هر اندازه انسان در سفر وجودی خویش تعالی یابد، مراتب بالاتری از هستی را نیز ادراک خواهد کرد.

با این تفاسیر، (۱) مسلم است که انسان برای درک عوالم بیرون، ناگزیر از طی مراتب وجود خویش است. او در خویشستن خویش از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر می‌رود و همین سیر درونی موجب درک بیرون می‌شود. البته درک بیرون نیز ادامه این سیر را در وجود او ممکن می‌کند و باز درک دیگری در راه است و سیر دیگری.

(۲) در این دیدگاه که مراتب معرفت جز مراتب وجود چیز دیگری نیست، جدا کردن دو قلمرو معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی از یکدیگر بی‌وجه و نامعقول است؛ یعنی در

معرفت‌شناسی، گریزی از پرداختن به هستی‌شناسی نخواهد بود؛ چنان‌که تمام مبانی معرفت‌شناسی در این نظام فلسفی هستی‌شناسانه خواهند بود.

شناخت برای ملاصدرا عمل ذهنی مستقل از هستی انسان نیست، بلکه نحوه هستی انسان، محدوده شناخت او را رقم می‌زند؛ در واقع، آنچه در دیدگاه صدرا شناخت نامیده می‌شود، فعل مستقل ذهن نیست، بلکه انسان با آنچه از خود می‌سازد، حالتی برای خود بنیان می‌نهد که به آن شناخت می‌گویند؛ بر همین اساس، علم و شناخت در دیدگاه مرحوم آخوند، وجودی است و باید با تعابیر وجودشناسانه، نه معرفت‌شناسانه، از آن سخن گفت.

در مسلک صدرا، شناخت انسان هر لحظه با اعمال، ملکات و نیات او درگیر است و از اساس چیزی غیر از این‌ها نیست؛ از این رو، انسان جهان را از آن حیث که خود هست می‌شناسد و بسته به اینکه در سیر وجودی خود در کجای مسیر باشد، عالم را فهم می‌کند و به هستی علم می‌یابد.

بر این اساس، آنچه برای انسان حاصل می‌شود، به اعمال، ملکات و نیات او محدود است، که عبارت‌اند از «هستی او»؛ به همین دلیل نیز نامعقول است که معرفت را بر حسب «آنچه می‌دانیم» و نه «آنچه هستیم» تحلیل کنیم. انسانی که ذهن خود را مسئول درک نکردن برخی چیزها می‌داند، ناخودآگاه در چارچوب دیدگاه معرفت‌شناختی می‌اندیشد؛ اما در نظر صدرا شناخت برای «وجود» انسان رقم می‌خورد، نه «ذهن» او. این انسان برای ادراک امور عالی‌تر باید نحوه بودن خویش را تغییر دهد.

۳) در این بینش که مراتب معرفت با مراتب وجود در انسان گره خورده است، نه تنها انسان به تناسب مرتبه وجودی خویش علم می‌یابد، بلکه «در هر مرتبه از مراتب معرفت، مرتبه وجودی خویش را نیز آشکار می‌سازد. انسان در مرتبه معرفت عقلی، وجود عقلی است و در مرتبه معرفت خیالی، به وجود خیالی ظاهر می‌گردد.» (براهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۲۳/۳) به عبارت دیگر، شناخت در نظر مرحوم آخوند، به نحوه هستی انسان و مرتبه وجودی او مسبوق است و در واقع «آنچه می‌داند» ارتباط وثیقی با «آنچه هست» دارد؛ بر همین اساس،

«نحوه دانایی» انسان، انکشافی از «نحوه هستی» اوست؛ در حقیقت، در هر شناختی، هستی انسان، نهفته و مرتبه وجودی او در پس آن پنهان است، به نحوی که هر مرتبه از آگاهی، مرتبه وجودی او را برملا می‌کند.

به این ترتیب، انسان خود را در دانایی خویش به نحوی درمی‌یابد؛ در واقع، انسان به این واسطه خود را کشف می‌کند و برای خود آشکار می‌شود. البته مقصود این نیست که انسان قوه‌ای ذهنی دارد که با آن خود را کشف می‌کند، بلکه منظور این است که انسان در هر مرحله از سفر خود، نحوه بودنی دارد که موجب می‌شود هستی را به نحو خاصی بیابد، التفات انسان به این نحوه یافت هستی، پرده از نحوه وجود او برای خودش می‌گشاید.

جمع بندی

اکنون باتوجه به توضیحاتی که آوردیم، روشن می‌شود که انسان در تفکر صدرالمآلهین، به معنای دقیق کلمه، مسافر است؛ به عبارت دیگر، تمام ویژگی‌های مسافر بر انسان صدراپی منطبق است.

هر مسافر، در مسیری ره می‌سپرد. معمولاً منظور از سفر، سفرهای عرضی و انتقالی انسان از جایی به جای دیگر بیرون از انسان است؛ اما مسیری که انسان صدراپی طی می‌کند، جدای از او و بیگانه با او نیست، بلکه مسیر هم خود اوست. به بیان دیگر، انسان مسافری است در خویش؛ مسافری که در سفر بی‌وقفه‌ای، مرتبه به مرتبه، وجود خویش را طی می‌کند.

همچنین اگر سفر به معنای سیر به سرزمین‌های ناشناخته باشد، انسان نیز در هر آن به مرتبه‌ای درمی‌آید که پیش‌تر در آن مرتبه و مقام سکنی نداشته است. اگر سیر به موطن نادیده، نحوی انکشاف باشد، سفر انسان در خویش نیز انکشاف او از خود است؛ در واقع، انسان با حرکت در خویش خویش، خودش را کشف می‌کند. با حرکت انسان در خود، موطنی جدید از خودش بر او آشکار می‌شود. البته چنانکه گفتیم، این سرزمین‌های جدید، از قبل بالفعل در انسان موجود نیست تا انسان در هر مرحله از سفر،

با این مناظر روبه‌رو شود و آن‌ها را تماشا کند، بلکه این مواطن و مراتب، آن‌به‌آن و مرتبه‌به‌مرتبه، در انسان تحقق می‌یابد و همین عین کشف آن‌ها برای «انسان آزاد» است؛ انسانی که از قید تعلق و انس به مراتب و عوالم مادون، آزاد باشد و به آن‌ها دل نبسته باشد. با این توصیف، *سفر اربعه صدر المتألهین* را می‌توان شرح سفرهای او به سرزمین‌های ناشناخته وجود خویش دانست؛ چنان‌که حدیث معراج نیز، به تعبیر استاد حسن زاده آملی، سفرنامه نبی مکرم اسلام است (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۴۳۵).

اما از آنجاکه هر مرتبه از وجود انسان به‌عینه مرتبه‌ای از هستی است که وجود انسان با آن قوام یافته است، سفر انسان در خویش، در واقع انکشاف او از هستی نیز است؛ یعنی، هر مرتبه‌ای که در وجود انسان انشا می‌شود، کشف مرتبه‌ای از هستی برای اوست، براین اساس، سفر انسان در خویش در واقع مراحل آشکار شدن خود و هستی برای اوست.

اما نکته ظریف‌تری نیز در تفکر مرحوم آخوند نهفته است. هستی در وجود موجودات است که آشکار می‌شود؛ اما چون انسان با سفر خود می‌تواند تمام نشئات و مراتب هستی را طی کند، مراحل سفر او می‌تواند مراحل ظهور خلاصه‌ای از تمام مراتب هستی باشد؛ پس در واقع، مراحل تحقق انسان، مراحل پدیدار شدن گشتن هستی در ساحت انسان است و به خود انسان بستگی دارد که چگونه هستی را مرتبه‌به‌مرتبه در جان خویش آشکار کند؛ به‌همین دلیل ملاصدرا انسان را *مظهر و مظهر عالم* می‌خواند (صدر المتألهین، ۱۳۶۲: ۱).^۱

۱. این عبارات در کتاب مرحوم آخوند، اعراب ندارد؛ بنابراین می‌توان واژه «مظهر» را به‌رسم برخی بزرگان، هم به صیغه اسم مکان و هم به صیغه اسم فاعل خواند. البته به هردو صورت نیز تعبیر می‌شود؛ چنان‌که شرح کردیم.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، حکمت، تهران، چاپ هشتم.
۲. _____ (۱۳۸۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، چاپ چهارم.
۳. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۴. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.
۵. تقفی تهرانی، حسن (۱۳۷۱)، انسان و اندیشه، هاد، [بی جا]، چاپ اول.
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۴ق)، دروس اتحاد عاقل به معقول، حکمت، [بی جا]، چاپ اول.
۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۸. صدر المتألهین (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، المرکز الجامعی للنشر، مشهد، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹)، نهاية الحکمة، ترجمه و شرح: علی شیروانی، بوستان کتاب، قم، چاپ دهم.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، در آمدی به نظام حکمت صدرائی، ۳ ج، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیقات و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، چاپ چهارم.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، صدرا، تهران، چاپ دوم.