

علم اخلاق:

جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

محمداسلم رئیسی^۱، دکتر مرتضی کشاورز^{۲*}، دکتر محمدعلی اخگر^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا، فسا، ایران.

۲. گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ارسنجان، ارسنجان، ایران.

۳. گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شیراز، شیراز، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۴)

چکیده

زمینه: از نوآوری های سهروردی در علم اخلاق در این است که ضمن بحث درباره حکمت ذوقی و شهود در جهت استكمال نفس و سعادت انسان گام برمی دارد، امری که توسط ملاصدرا نیز در ارتباط مراتب استكمال در عقل نظری و عملی پیگیری شده است. این مقاله با هدف بررسی دیدگاه اخلاقی سهروردی و ملاصدرا، در راستای تأثیر عقل عملی در استكمال عقل نظری انجام یافته است.

نتیجه گیری: نتایج تحقیق نشان می دهد که برخلاف شباهتهای دیدگاه این دو متفکر در پذیرش تأثیر عقل عملی در استكمال عقل نظری، سهروردی این نظریه را در راستای نظریه خود درباره شهود و علم شهودی و حکمت ذوقی پرورش می دهد. در حالی که نظریه ملاصدرا در راستای نظریه خود درباره کمال نفس از طریق حرکت جوهری آن را بکار می برد؛ بنابراین این موضوع در نظریه ملاصدرا برای اثبات تأثیر عمل در پدید آمدن صورت جسمانی آن در عالم قیامت است. روش تحقیق روش کیفی مبتنی بر تحلیل محتوا است. در این مورد تحلیل منطقی برای پاسخ به مسائل اصلی تحقیق مدنظر است.

کلیدواژگان: علم اخلاق، عقل عملی، عقل نظری، حکمت ذوقی، سهروردی، ملاصدرا

سر آغاز

محور مطالعه هستند زیرا رویکرد این دو فیلسوف به نوعی ذیل جریان تأکید بر تهذیب نفس و اخلاق در جهت استكمال عقل نظری است. مهمترین مسئله تحقیق بررسی سیر تحول نظریه تأثیر عمل (اخلاق) بر استكمال عقل نظری در آراء این دو فیلسوف است به نظر می آید ریشه این نوع نگرش از آراء فارابی و رساله ای منتسب به او به نام «شرح رساله زینون کبیر» باشد؛ بر این اساس بحث عمل به عنوان صرفاً انجام امور جزئی مرتبط با عقل عملی نبوده و بحث ریاضت های شرعی و ذکر، اموری هستند که می توانند سبب استكمال عقل نظری باشند که صرفاً امور کلی و کلیات عقلی را ادراک می کند. مهمترین مسئله تحقیق بررسی مبانی نظری بحث تأثیر عمل در استكمال عقل نظری در آراء این دو فیلسوف اسلامی است، اینکه این نگرش در فلسفه اسلامی بر اساس کدام مبانی و چگونه به اثبات این تأثیر می پردازند و هدف آنها از بیان تأثیر عمل بر استكمال عقل نظری چیست؟

در علم اخلاق^۱، ارتباط میان عمل و نظر مباحثی است که ریشه در نظریه تناظر معرفت و فضیلت دارد. پیشینه این مباحث در فلسفه یونان^۲ توسط افلاطون، ارسطو و مکاتبی نظیر رواقیان بوده و در فلسفه اسلامی نیز این مبحث پیگیری و توسعه داده شده است (۱). ارتباط نظر و عمل مباحثی متافیزیکی است که میان نظام وجودشناختی^۳ و معرفت شناختی ایجاد رابطه می کند. در فلسفه اسلامی^۴ جدای از مباحثی که در فلسفه یونانی درباره ارتباط نظر و عمل آمده، نقش مهمی برای عمل به عنوان عاملی تأثیرگذار در بحث استكمال عقل نظری قائل شده است (۲ و ۳). با این رویکرد که استكمال عقل نظری و سعادت انسان بر اساس مبادی دینی و کلامی اسلامی و جایگاه شریعت در آن بازتعریف شده است. ویژگی ای که سبب تمایز مبحث نظر و عمل در فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی شده است. مهمترین فیلسوفانی که در فلسفه اسلامی به مبحث تأثیر عمل در استكمال عقل نظری^۵ پرداخته اند، فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا هستند. در این مقاله برای تبیین سیر اندیشه و تحول نقش عمل در استكمال عقل نظری، آراء سهروردی و ملاصدرا

نویسنده مسئول: نشانی الکترونیکی: keshavarzm662@gmail.com

بحث

عقل و حکمت نظری و عملی نزد سهروردی

به نظر سهروردی عقل به دو بُعد نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری نیرویی است که صورت‌های کلی مجرد از ماده را درک می‌کند و می‌پذیرد. یعنی اموری نظیر بزرگتر بودن کل از یک جزء، یک صورت کلی است که ادراک آن در زمره کارکردهای عقل نظری است. مراتب عقل نظری از نظر سهروردی چنین هستند؛ عقل هیولانی؟ حالتی که نفس در آن هیچ گونه معلوم و معقولی ندارد. از نظر سهروردی عقل هیولایی پایینترین مرتبه عقل است. مانند عقل اطفال^۷؛ طفلی که تازه به دنیا آمده هیچ گونه معرفت و آگاهی ندارد اما زمینه کسب معرفت در او هست. عقل بالملکه: از نظر شیخ اشراق نفس در این مرتبه استعداد و ملکه رسیدن به مقولات اول را دارد. سهروردی فکر و حدس را مربوط به این مرحله می‌داند. به عبارت بهتر نفس در این مرتبه به بدیهیات علم پیدا می‌کند. به عنوان مثال بزرگتر بودن کل نسبت به جز. عقل بالفعل: نفس در این مرحله بدون نیاز به کسب جدید می‌تواند به معقولات سطح بالاتر دست پیدا کند و این کار را با استفاده از تواناییهایی که در مرتبه عقل بالملکه به دست آورده بود انجام می‌دهد. عقل بالمستفاد: کاملترین مرحله عقل انسانی عقل بالمستفاد است که در آن معقولات نظری و بدیهی به صورت بالفعل در نزد عقل حاضرند(۴).

دیدگاه سهروردی در خصوص مراتب عقل انسانی چنین است که نفس انسان بعد از تولد ابتدا از راه حواس یکسری تصورات و تصدیقات جزئی را درک می‌کند و بعد آنها را ذخیره می‌کند سپس عقل به مرحله بالملکه رسیده از این تصورات و تصدیقات جزئی به بدیهیات اولیه تصویری و تصدیقی میرسد که اساس و بنیان و تفکر انسان است. نفس بعد از به دست آوردن این تصورات و تصدیقات بدیهی به کمک حواس یک سرمایه بزرگ به دست می‌آورد و آن این است که می‌تواند تمامی مقولات نظری را از آن بدیهیات استنتاج کند و در صورت لزوم آنها را پیش خود حاضر نماید که این همان عقل بالفعل است. اما از همه این مراتب بالاتر مرحله عقل بالمستفاد است که در آن نفس هم در علم و هم در عمل کامل است و بدون واسطه درک می‌کند(۴).

سهروردی دو توصیف از عقل عملی^۸ بدست می‌دهد. به عبارت دیگر قوای انسان که به دو قوه مدرکه و محرکه تقسیم می‌شوند و قوه مدرکه به دو بخش تقسیم شده است به این صورت که آن بخش از قوه مدرکه که جزئیات را درک می‌کند عقل عملی می‌نامد. در اینجا منظور از جزئیات همان امور مربوط به اداره زندگی فردی و اجتماعی است. به عنوان مثال تشخیص خوبی عفت و زشتی شهوت یا خوبی عدالت و قبح ظلم و غیره در زمره کارکردهای عقل عملی قرار می‌گیرد. اما از سوی دیگر قوه محرکه را نیز عقل عملی می‌نامد. قوه محرکه قوه‌ای است که چنانچه اگر انسان رو به سوی عملی داشته باشد آن عمل را انجام می‌دهد و به کار می‌گیرد به این صورت که یا به طلب چیزی می‌رود و یا از چیزی می‌گریزد و از آن دوری می‌کند. حال علت نامگذاری این قوه به عقل عملی توسط سهروردی این است که از نظر سهروردی

حیوانات این گرایش به خیر یا اجتناب از شر را به صورت الهامی و غریزی انجام می‌دهند اما انسان به صورت عقلی. بنابراین سهروردی از آن به عقل عملی یاد می‌کند(۴).

سهروردی با توسع و اصلاح نظریه مشائیان درباره عقل نظری و عملی، بیان می‌دارد که می‌توان حکمت و عقل را به حکمت نظری یا بحثی و عملی یا ذوقی تقسیم نمود. این تقسیم بندی تکمیل روش فیلسوفان مشائی است که در حکمت بحثی صاحب نظر بودند و با حکمت ذوقی آشنایی چندانی نداشتند. حکمت ذوقی نوعی از حکمت است که بدون استدلال و فکر منطقی یا تعاریف حدی و رسمی و با استفاده از اشراقات و مشاهدات عرفانی برای حکیم حاصل می‌شود «ویظهور مثل هذه المباحث انقطعت الحکمه و اندرست علوم السلوک القدسی و انسد السبیل الی الملکوت و بقیت اسطر من اقاویل واغتر المتشبهه بالحکماء بها ظنا منهم ان الانسان یصیر من اهل الحکمه بمجرد قراءه کتاب دون ان یسلک سبیل القدس و یشاهد الانوار الروحانیه» (۵).

شیخ اشراق بر اساس همین تقسیم بندی حکمت به بحثی و ذوقی، حکما و طالبان حکمت را به ترتیب زیر طبقه بندی مینماید:

۱) حکیم متوغل در تآله که اهل بحث نیست.

۲) حکیم متوغل در بحث که متآله نیست.

۳) حکیمی که متوغل در تآله و در بحث است.

۴) حکیمی که متوغل در تآله و متوسط یا ضعیف در بحث است.

۵) حکیمی که متوغل در بحث و متوسط یا ضعیف در تآله است.

۶) کسی که طالب تآله و بحث است.

۷) کسی که فقط طالب تآله است.

۸) کسی که فقط طالب بحث است(۶).

سهروردی بر اساس دیدگاه اشراقی^۹ خود، اصناف حکما را طبقه بندی میکند. حکیم راستین و صاحب برترین مقام اشراقی، کسی است که هم در حکمت بحثی^{۱۰} و هم در حکمت ذوقی، در کمال باشد. حکیم جامع کمالات، فیلسوف و صوفی است. چنین کسی، قطب و امام و دارای ریاست تامه ی ظاهری و باطنی است. او انسان کامل و خلیفه و حجت خداست(۶).

پس از او کسی است که در حکمت ذوقی به کمال رسیده و در حکمت بحثی، متوسط است. پس از وی، کسی است که در حکمت الهی متوغل (نیک مشغول شونده در کاری) است. هرچند اهل حکمت بحثی نباشد و زمین از چنین کسی خالی نیست. او فاضل النفس و مؤید به تأییدات الهی است. اگر حکیم الهی علاوه بر ریاست باطنی، ریاست ظاهری هم داشته باشد، روزگار او بهترین و نورانی ترین روزگار است. نازلترین مرتبه ی حکمت، از آنکسی است که در حکمت بحثی، متوغل است؛ مانند فارابی و ابن سینا؛ اما متبحر در فلسفه ی بحثی صرف، هیچگاه شایسته ی ریاست تامه نیست. تاریک ترین دوره‌ها آن است که خالی از تدبیر مدبر الهی باشد (۶)

دکتر مرتضی کشاورز و همکاران: علم اخلاق: جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

«و اعلم أن لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة و قهرا و للمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل و لأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية و الغاسقية و المحبة و القهر، و العز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل و الذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالی واقعا علی ازدواج، كما قال تعالى: «و من كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون» (۵). سخن سهروردی در عشق این است که سیر در مقامات را میسر می‌سازد. چون معلوم شد که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، عهد باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و منازل و مراتب عاشقان را بشناسد خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجایب بیند. به نظر سهروردی شرط ورود عشق به کشور آدمی کشتن نفس است عشق بنده‌ای است که خانه زاد که در شهرستان ازل و ابد شحنگی کونین به او ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند و در منشور او چنین نبشته باشد که در هر شهری که روی نهد می‌باید که خبر بدان شهر رسد گاوی را از برای او قربان کنند تا گاو نفس را نکشد قدم در آن شهر نهد (۵).

وابستگی حکمت ذوقی به عمل

سهروردی بیش از هر چیز ضرورت تاله و ذوق و مکاشفه را برای حکیم الهی تأکید می‌کند و در طبقات فیلسوفان، فیلسوف متوغل در تاله را از فیلسوف متوغل در بحث برتری می‌دهد. بر اساس این رویکرد او حکمت فراگرفتن آموزه‌های نظری صرف نیست و سیر و سلوک عرفانی یا ذوق و تاله است و به همین دلیل در احیای فلسفه جنبه عملی و سیر و سلوکی آن تأکید می‌شود. بنابراین در شروع کتاب حکمه الاشراق بیان می‌دارد که این کتاب را برای طالبان حکمت بحثی و حکمت ذوقی^{۱۱} نوشته است و کسی که فقط در پی حکمت بحثی یا حکمت ذوقی باشد نخواهد توانست از این کتاب بهره‌ای ببرد (۶). در این نگرش تنها نفوسی به عالم مثال و معرفت به آن دست می‌یابند که با عمل و تحمل رنج سلوک از کوه قاف گذشته و نورانی شده باشند. نظریه عالم مثال یکی از عناصر مهم فلسفه سهروردی است و بسیاری از آراء معرفت شناختی و هستی شناختی او مبتنی بر وجود این عالم است. عالم مثال، عالمی است ورای ماده، زمان و مکان و موطن صور و مثل مجرده جوهری است. موجودات این عالم، صورت و مقدار دارند اما از ماده عاری‌اند. این عالم اصل و منشأ صور و اشکال عالم ماده است و موجودات آن مثال و نمونه موجودات مادی است. صور مرآتی و تخیلی و صوری که در رؤیا دیده می‌شود، متعلق به این عالم است، همچنین اجنه و شیاطین. فقط نفوسی که با تحمل رنج سلوک، از کوه قاف گذشته و نورانی شده‌اند، قادر به مشاهده آن هستند. در واقع عالم مثال، دنیایی است، واقعی و موجود (۷).

سهروردی منشأ علم خود را از اشراق دانسته و برهان را تنها مؤید آن به شمار می‌آورد. وی می‌گوید: آن چه در کتاب حکمه الاشراق آورده ام سیاقی دیگر از سخن است که طریقه تحصیل آن نزدیکتر از

حکمت بحثی به عنوان مقدمه برای حکمت ذوقی و همراه نشدن در تزکیه ی نفس لازم است و برای فهم حکمه الاشراق ضروری است. همانگونه که سالک فاقد قوه ی بحثی، ناقص است؛ همچنین بحث کننده ی ناتوان از مشاهده ی آیات، ناقص است (۶). ازاینرو حکمت اشراق با منطقی، آغاز می‌شود؛ اما آن غایت کار نیست. فهم اسرار این کتاب، بدون تفکر و تهذیب نفس، ممکن نیست؛ اما اصل، روش کشفی است و مشاهده، قویتر از استدلال است. شیخ اشراق میگوید حقایق ذوقی را نخست از راه کشف و شهود به دست آورده و سپس برای تعلیم به دیگران، از برهان استفاده می‌کند؛ اما خود، نیازی به استدلال ندارد. سهروردی درجایی تصریح می‌کند که این معارف را از طریق تفکر و استدلال به دست نیآورده، بلکه از راهی دیگر، آن حقایق را شهود نموده است. به گونه‌ای که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد و سپس برای آن برهان اقامه نموده است (۶).

سعادت انسان نزد سهروردی

در نظام نوری سهروردی نور عالی نسبت به نور سافل قهر و هیمنه دارد و نور سافل نسبت به نور عالی محبت و عشق می‌ورزد. این رابطه نوعی ارتباط تکوینی است که همان سیطره وجودی نور عالی به مثابه علت نسبت بر نور سافل به مثابه معلول است، زیرا معلول نسبت به علت همواره ضعیف و دارای نقض است و کمال خود را در نائل شدن به نور عالی می‌داند و این موضوع سبب محبت و عشق به نور عالی دارد. به نظر سهروردی رابطه قهر و حب انوار اینگونه است که نور سافل نسبت به نور عالی احاطه ندارد. بلکه نور عالی نسبت به آن قهر و سلطه دارد. ولی چنین نیست که نور سافل نسبت به نور عالی شهودی نداشته باشد. با تکرار انوار، نور عالی نسبت به نور سافل قهر داشته و نور سافل نسبت به نور عالی شوق و عشق دارد. بنابراین، نور الانوار نسبت به ماسوای خود قهر و غلبه دارد و عاشق غیر از خود نمی‌شود و فقط عاشق خودش است. زیرا کمال نور الانوار برای خودش ظاهر است و زیباترین چیزها و کاملترین آنهاست و ظهور نفسه نور الانوار قویتر از ظهور او برای شیء دیگر و ظهور آن شیء برای خودش است (۵).

به نظر سهروردی بدن انسان از سنخ عالم ظلمت و روح انسان از سنخ حقایق نوری است. پس روح در تن غریب است و گرفتار و مشغول تن. سعادت او در دل کردن از تعلقات جسمانی و رجعت به عالم انوار است که وطن اصلی اوست (۷). به نظر سهروردی نفوس مدبره با نور مناسبتی کامل دارند و به همین دلیل است که همه نفوس از ظلمات تنفر دارند و در هنگام مشاهده انوار، منبسط و مسرور می‌گردند و همه نفوس گرچه نه مکانیاند و نه دارای جهت و لی ظلماتی را که در کالبد و قوای بدنی موجودند به اطاعت و فرمان برداری خود در می‌آورند (۸). سهروردی درباره عشق و محبت نور عالی نسبت به نور سافل نیز اینگونه توضیح میدهد:

ارتباط معرفت با عمل به ریاضت و احکام شرعی و اخلاقی

به نظر سهروردی زبان مذهب^{۱۲} را هم عوام و هم خواص می‌فهمند هر کس با توجه به تناسب تجارب و معلومات خود و ارتقای وجودی اش یک معنا را می‌فهمد (۸) سهروردی بیان می‌کند که نفس آدمی نور اسفهدی است که در چاه ظلمات گرفتار و رنگ تیرگی به خود گرفته است. وی زهد و تصفیه را چون آتشی می‌داند که حرارت آن، آهن سیاه نفس را در پر تو خویش منور می‌سازد (۸).

به نظر سهروردی نهایت و هدف ریاضت^{۱۳} این است که سالک به درجه ای برسد که شایستگی دریافت انوار الهی را داشته باشد. نفس انسان به سبب آلودگی‌هایی که همواره دامن گیر اوست، طالب لذت های زودگذر و جسمانی است و برای این که بتواند به درک لذایذ روحانی و معنوی نایل شود، بایستی ریاضت‌ها را به جان بخرد و گرسنگی و کم خوابی و ... را تحمل کند؛ بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است و هر گاه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود، به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد که ایشان عالم‌اند به لوازم حرکات خود (۷).

سهروردی ریاضت را برای سالک ضروری دانسته و بنای آن را بر گرسنگی می‌پندارد؛ اکنون بدان که ریاضت بر گرسنگی است و همچنان که اگر کسی خواهد که خانه ای سازد و بنیاد خانه نیفکنده باشد، خانه نتواند ساختن. اگر کسی خو اهد که مجاهده کند و گرسنگی نکشد، هیچ حاصل نشود و هر آفتی که پیدا می‌شود از سیری و پر خوردن می‌شود و رسول (ع) میگوید: عایشه را تنگ گردان رهگذر شیطان را به گرسنگی. و گرسنگی را همه پسندیده‌اند از جمله صفات حق تعالی یکی آن است که هرگز نخورد و بخوراند. چنان که قرآن خبر می‌دهد «و هو یطعم و لا یطعم» (۷). در رساله کلمه التصوف می‌گوید: اگر کسی پیوسته به جهان ملکوت فکر کند و از روی خضوع خدای خود را یاد کند و در عالم قدس به ظرافت بیندیشد و از غذای خود و امور شهوانی اش بکاهد و شب را زنده بدارد و در پیشگاه پروردگار به التماس افتد و خاشع گردد مشمول عنایات ویژه خداوند می‌شود (۷) در جای دیگری از همین رساله می‌نویسد: که اگر بیش از میزان ضرورت به نفس خود نپردازی و به علم و دانش روی آوری، به بسیاری از فضایل میرسی (۷). پس سهروردی از سالک راه می‌خواهد برای دریافت بارقانی از جانب حضرت نورالانوار، حتماً باید ریاضت‌هایی را تحمل کند تا نفسش ضعیف شود و سالک بتواند از چاه دنیا بیرون رود.

«اگر می‌خواهی دانشمند الهی باشی باید سختی و رنج را تحمل کنی و به مسائلی که تو را به مقام قرب الهی نزدیک میکند روی آوری. اگر چنین نباشد به چیزی ناممکن دل بسته‌ای. برای کسی که در جستجوی حکمت است، زشت است که برای رسیدن به راههای قرب

طریقه معمول می‌باشد. سپس می‌افزاید: مطالب آن در آغاز از طریق تفکر برای من حاصل نگشته است بلکه آن چه در این کتاب برای من حاصل شده، به وسیله امر دیگر بوده است، پس از این مرحله است که من برای اثبات مطالب آن به اقامه حجت پرداخته ام ولی حتی اگر از حجت و برهان نیز صرف نظر نمایم، هیچ تشکیک کننده ای نمی‌تواند مرا در صحت مطالب آن به شک اندازد (۹). فلسفه برای او بدون مکاشفات و اشراقات قلبی، معنایی ندارد. وی بدترین قرن‌ها را قرن می‌داند که در آن بساط اجتهاد و ریاضت در نوردیده شده و سیر اندیشه‌ها منقطع گردد و درهای مکاشفات بسته و راههای مشاهدات مسدود گردد (۱۰). در حکمت ذوقی اشراقی، شهود، جایگاه خاصی دارد و از استدلال عقلی معتبرتر است. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشایی که از نظر او علمی به کلی انتزاعی است، نوعی از علم که علم اتصالی و شهودی است را معرفی میکند و علم حضوری مینامد. سهروردی تقسیم صوری مشایی از علم را به تصور و تصدیق می‌پذیرد؛ اما معتقد است علم به هر چیز، ارزشی بیش از جنبه ی صرفاً صوری دارد و همواره باید الهام الهی صورت گیرد (۴).

بنابراین به نظر سهروردی علمی یقینی است که متکی بر مشاهده ی فطری باشد که از یکسو به عنوان اصل منطقی، برای ارزش صوری علم، عمل میکند و از سوی دیگر به عنوان اصل معرفت شناسانه یقین علمی محسوب می‌شود. او روش مشاییان برای نیل به یقین در علم را کافی نمیداند و مدعی است که علم باید انطباق گسترده تری میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی به عنوان رابط میان آن دو در فاعل شناسایی ایجاد کند (۱۱). به عبارت دیگر از نظر سهروردی بین ادراک حسی و درونی رابطه‌ای است. از نظر وی، حصول دانش با ادراک حسی آغاز میشود و همینطور که تصفیه ی درونی ادامه می‌یابد، شخص رفته رفته با حواس درونی ادراک میکند و علم به امور مختلف پیدا میکند؛ بنابراین دانستن حقیقت، مستلزم عملکرد حواس درونی است که صورت نمی‌پذیرد مگر آنکه شخص از مال و متاع دنیا قطع علاقه کند. شیخ اشراق برای تشریح طبیعت علمی که با حواس درونی حاصل میشود مثال کودک نابالغی را میزند که از درک لذت مجامعت عاجز است (۱۰) یعنی احراز دانش از طریق حواس درونی، به بلوغ روحانی نیاز دارد.

سهروردی از این رو که حکمت بحثی محض را رسا نمی‌داند شهود را بر حصول مقدم می‌شمارد و مقدمه شهود را تهذیب و تزکیه می‌داند که بر منطلق که مقدمه بحث حصولی است آنرا مقدم می‌داند. به نظر سهروردی اگر چیزی مجهول بود و با تنبه و آگاه کردن جاهل معلوم نشد و در علم به آن صرف تنبه کافی نبود و نیز چیزی نبود که از راه شهود به آن وصول حاصل شود چنان که بر حکیمان بزرگ است در این حال چاره‌ای جز ترتیب امور معلوم برای رسیدن به مجهول نمی‌باشد (۱۲). بنابراین در ابتدای کتاب حکمه الاشراق می‌نویسد که پیش از مطالعه این کتاب چهل روز ریاضت بکشد (۱۲).

دکتر مرتضی کشاورز و همکاران: علم اخلاق: جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

الهی نکوشد و در جستجوی آن برنیاید. اگر در این راه درآیی زمان بسیاری بر تو نخواهد گذشت که بارقه و درخشش انوار الهی را درمیابی و به مقام سکینه ی الهی که مقامی پایدار است قدم خواهی گذاشت (۷).

در ادامه میگوید: «چون تو به مقام بالاتر رسیدی و به عالم عقول پیوستی به بسیاری از خبرها دست میابی و از رهگذر کمین کردن معنوی، بسیاری از آنها را می‌توانی بشناسی. اگر راهنمایی آگاه بر حقایق و اسرار پنهان خود داشته باشی و اگر به این جایگاه نرسیدی مانند انسانی نابینا و بی خرد هستی که می‌خواهد در زمین به سیر و سیاحت پردازد و یا همچون آدمی زمین‌گیری که آهنگ راهبری دیگران کرده باشد (۸).

شیخ اشراق همواره در تعالیم خود مواردی را تذکر میدهد که نشان از هدایت گام به گام دوستداران حکمت دارد؛ یعنی برنامه‌ای که با عمل به آن می‌توان امیدوار بود که ریاضتی که انسان به آن پرداخته است، می‌تواند نتیجه بخش باشد. به نظر او برای ریاضت و تهذیب نفس، پنج امر لازم است:

- ۱) گرسنگی و روزه داری؛ زیرا هر آفتی از سیری و پرخوری است.
- ۲) کم خوابی و بیداری شب و خواب را به حداقل رساندن.
- ۳) ذکر نامه‌های خدا که از ذکر زبانی آغاز میشود تا آنجا که جان به ذکر درآید.
- ۴) پیروی از پیری که طی طریقت کرده باشد و راهنمایی و تلقین ورد کند و بر اعمال سالک، به خصوص چله نشینی او مراقبت کند.
- ۵) اتصاف به فضایل و خصال نیکوی اخلاقی مثل صدق و تواضع^{۱۴} و شفت و اخلاص^{۱۵} (۱۴).

عقل نظری و عملی نزد ملاصدرا

به نظر ملاصدرا عقل نظری، کلیات را از طریق تصورات و تصدیقات ادراک می‌کند، این کلیات اعم از امور مربوط به حقایق نظری و عملی است، وی در باره عقل عملی نیز بیان می‌دارد که عقل عملی امور جزئی زمینه ساز برای عمل را درک می‌کند و قوای تحریکی و ابزارهای عملی برای انجام افعال جزئی را داراست: «ویکون الرؤی الکلی عند النظری و الرؤی الجزئی عند العملی المعد نحو المعمول» (۱۳). بنابراین می‌توان تفاوت این قوه از قوای نفس ناطقه را تمایز آنها به حسب متعلق ادراک آنها دانست؛ پس عقل نظری اموری نظیر واجب، ممکن و ممتنع را درک می‌کند و عقل عملی اموری مانند خیر و شر امور را درک می‌کند (۱۴). بنابراین جنبه نظری عقل به مافوق نظر دارد و واسطه میان مفارقات و عالم عقول با نفس ناطقه انسانی است و علوم و حقایق را از آنها دریافت کرده و متأثر از آنهاست و جنبه عملی عقل به مادون نظر دارد و به تدبیر امور مربوط به بدن می‌پردازد: «الجزء النظری الذی هو جهة ذاتها و حیثیه هویتها...الجزء العملی الذی هو جهة اضافتها الی البدن و توجهها الی السفل و هو غیر داخل فی قوامها» (۱۴). در این میان باید اشاره داشت که غایت عقل عملی مباشرت در

عمل خیر است تا اینکه نفس ناطقه بر قوای دیگر نفس و بر بدن مسلط شود (۱۵). پس از بیان نوع کارکرد و تعریف عقل نظری و عملی، بایسته است که مراتب این دو جنبه از قوه ناطقه انسان نزد ملاصدرا بحث شود. ملاصدرا بر اساس تقسیمات مشائی، قائل به چهار مرتبه در عقل نظری است یعنی، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل هیولانی شایستگی نفس برای دریافت صور معقوله است؛ عقل هیولانی دارای دو کمال است که یکی عقل بالملکه و دیگری عقل بالفعل است. عقل بالملکه فعلیت یافتن عقل هیولانی از طریق ادراکات حسی برای تعقل است اما هنوز این فعلیت بصورت ملکه است زیرا نفس هنوز صور کلی را تعقل نکرده است. عقل بالفعل عقلی است که با ادراک صور معقول بالفعل شده است. «این مرحله از تعقل را عقل بالفعل نامیده اند زیرا نفس دارای اقتداری می‌گردد که هر گاه بخواهد صور معقوله ای را که کسب نموده است می‌تواند بدون هیچ دشواری آنها را مشاهده نماید». عقل مستفاد مرحله اتصال نفس ناطقه انسانی به عقل فعال است که بدون واسطه صور کلی را از عقل فعال دریافت می‌کند. تفاوت مرتبه عقل مستفاد با عقل بالفعل چنین است که عقل مستفاد همواره صور افاضه شده از عقل فعال را مورد اعتبار و توجه دارد اما عقل بالفعل صور افاضه شده را هر گاه بخواهد می‌تواند بدون هیچ دشواری مورد مشاهده قرار دهد. (۱۵).

ملاصدرا مراتب عقل عملی را مانند عقل نظری چهار مرتبه می‌داند که عبارتند از تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء. هر یک از این مراتب مقابل مراتب عقل نظری است. بنابراین شخصی که از لحاظ عقل نظری به مرتبه مستفاد رسیده باشد، باید در عقل عملی نیز به مرتبه فنا رسیده باشد؛ همچنین برعکس اگر به مرتبه فنا رسیده باشد می‌باید در عقل نظری نیز به عقل بالفعل رسیده باشد. مرتبه تجلیه همان تهذیب ظاهر است که انسان با بکارگیری قوانین، احکام الهی و دستورات شریعت ظاهر خود را آراسته می‌کند. تهذیب باطن همان تخلیه است که انسان خود را از رذایل پیراسته می‌کند. تخلیه مرتبه آراسته نمودن نفس به صور علمی و صفات پسندیده است و با بکارگیری نوامیس الهی و پیراستگی از رذایل به صفات پسندیده متخلق می‌شود. فنای نفس نیز مرتبه ای است که انسان به این مرتبه می‌رسد که هر چه از فضائل در او هست از سوی پروردگار است. یعنی نفس از ذات خود فانی شده تنها به رب اول و کبریا و جلال و جمال او می‌نگردد (۱۶).

نسبت مراتب عقل نظری و عقل عملی در پدید آمدن اخلاق نزد ملاصدرا

به نظر ملاصدرا نفس با اینکه از نظر قوا دارای کثرت است اما این وحدت در عین کثرت است، ملاصدرا این وحدت را وحدت عددی نمی‌داند بلکه انرا از سنخ وحدت جمعی تعریف می‌کند (۱۴). مراتب نفس ناطقه یعنی قوای نظری و عملی آن نیز به همین لحاظ است که نشان از حرکت جوهری پیوسته آن از مرتبه هیولانی در عقل نظری به مرتبه مستفاد است. در وجه عقل عملی نیز از مرتبه تجلیه به مرتبه فنا است. تمام این مراتب در مرتبه ای رخ می‌دهند که تأیید و لطف حضرت حق

شوند (۱۹). «انسان به حسب نوع اخلاق و ملکاتی که بر نفس غالب می شود در روز قیامت صورت مناسب با آن اخلاق و ملکات را خواهد داشت و این همان تجسم اعمال و تجسد اخلاق است» (۱۸).

نتیجه گیری

نظریه ملاصدرا درباره تأثیر عقل عملی (اخلاق) بر استکمال عقل نظری مبتنی بر نگرش اتحاد علم و عمل در بحث کمال نهایی نفس است. در این نگرش اعتلای مراتب عقل عملی و نظری دو وجه از یک حقیقت هستند. یعنی مرتبه اعلا عقل عملی نیل به فنای فی الله است که همان سوبه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال در نفس است. فنا در خداوند اتحاد قوه نظری و عملی است یعنی صورتهایی که از عقل فعال دریافت می کند همان عمل او خواهد بود. موضوعی که در مجردات به نحو بالفعل وجود دارد و در آنها علم و عمل یگانه است. سهروردی نیز همین تقسیم بندی را دارد اما نظریه خود را بر مبنای حکمت نظری و عملی بنا می کند و آنرا حکمت بحثی و حکمت ذوقی می نامد. این تقسیم بندی سهروردی به سبب نگرش او به شهود به عنوان مهمترین شاخص حکیم متأله است. به نظر او حکمت ذوقی نوعی از حکمت است که بدون استدلال و فکر منطقی یا تعاریف حدی و رسمی و با استفاده از اشراقات و مشاهدات عرفانی برای حکیم حاصل می شود. حکیم متأله هم در بحث و هم ذوق صاحب رأی است و مهمترین شاخصه او مرگ ارادی است که در نزد ملاصدرا به مرتبه نهایی عقل عملی یعنی فنا فی الله تبدیل شده است. بنابراین نزد سهروردی تأکید بر دوگانگی میان عقل نظری و عملی به نحوی که در ملاصدرا هست، دیده نمی شود. نزد سهروردی عقل بالمستفاد بالاترین مرتبه عقل است که در آن نفس هم در علم و هم در عمل کامل است و بدون واسطه درک می کند.

بنابراین نگرش سهروردی درباره نقش عمل (اخلاق) در استکمال عقل نظری در راستای نظریه او درباره شهود و علم شهودی و حکمت ذوقی است. در حالی که نظریه ملاصدرا در راستای نظریه او درباره کمال نفس از طریق حرکت جوهری و تأثیر عمل (اخلاقی) در پدید آمدن صورت جسمانی آن در عالم قیامت است. به همین منظور است که ملاصدرا بیان می کند که انسان مراتبی را که بواسطه عقل نظری کسب می کند، عالی تر از مراتبی است که بواسطه عقل عملی بدست می آورد زیرا مراد از مراتب عقل نظری حیثیت نفس بر اساس ذات است و مراد از عقل عملی حیثیت مشارکت آن با بدن است. اما این موضوع به این معنا نیست که عقل عملی در استکمال مراتبی از عقل نظری نقش نداشته باشد. زیرا عقل عملی خادم عقل نظری برای تدبیر بدن است. بدن مرکب انسان در دنیا برای حرکت بسوی قیامت است. به نظر ملاصدرا نیل به مرتبه شهود و حضور اسماء و صفات خداوند در قوه عاقله و نیل به علم مکاشفه از طریق صفای باطن و تدبیر قوای حیوانی انسان نظیر غضبیه و شهوانیه ممکن می شود. این تدبیر از طریق شرع و عقل (اخلاق) و بواسطه عقل عملی حاصل می شود. اموری مانند نیت صادقانه، خضوع، خشوع، خلقیات و ملکات و سجایای اخلاقی و بطور کلی اموری که شرع و عقل (اخلاق) انجام آنها را بر انسان تکلیف نموده

شامل انسان شود و نفس انسان بر بدن او غلبه کرده و آنرا تدبیر نماید (۱۴).

به نظر ملاصدرا هر امری که انسان در جهان آن را ادراک می کند در نفس او تأثیر می گذارد و در آن باقی می ماند و در صحیفه قلبش نگاشته و در خزانه معلوماتش جمع می گردد. این موضوع در روز قیامت و با از بین رفتن حجاب بدن هویدا می شود (۱۷). حتی امور جزئی مرتبط با عقل عملی و صناعات و مهارت ها زیرا اگر یادگیری علوم در نفس باقی نمی ماند در طول زمان و بر اثر تکرار ثبوت نمی یافت هیچ فردی نمی توانست حرفه ای را بیاموزد. تربیت و تهذیب نفس نیز فایده ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی شد (۱۷) بنابراین عمل (اخلاق) راهی برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال است زیرا هر چه اعمال در جهت جنبه عقل عملی او باشند بر مراتب عقل نظری او نیز افزوده می شود و هر چند به سمت امور حیوانی و ردائل باشد از کمال شایسته عقل نظری باز می ماند: «ان لكل عمل من الاعمال البدنیة تأثير فی النفس فان كان من باب الحسنات و الطاعات فله تأثير فی تنویر و تخلصها من اسر الشهوات و تطهیرها عن غواسق الهیولیات و جذبها من الدنيا ای الاخری و من المنزل الادنی الی المحل الاعلی فلكل عمل منها مقدار معین من التأثير فی التنویر و التهذیب و كذلك لكل عمل من الاعمال السیئة قدرا معینا من التأثير فی اظلام جوهر النفس و تکثیفها و تکدیرها و تعلیقها بالدنیا و شهواتها و تقییدها بسلاسلها و اغلالها» (۱۴) بنابراین حیث وابستگی نفس به بدن و کمالاتی که از حیث اضافه بودن آن به بدن دریافت می کند عقل عملی نام دارد و وظیفه آن تنظیم رابطه میان نفس و بدن است. بدن جوهری است که خداوند این قابلیت را به آن داده که سبب کمال نفس شود بنابراین اهمیت عمل و موضوعیت آن در کسب کمال آن است که سبب تکامل عقل عملی شده و تکامل عقل عملی زمینه ساز تکامل عقل نظری یعنی کمال واقعی انسان می شود. در این باره ملاصدرا می نویسد: «واعلم ان السعادة الانسانیة منوطه بشیئین بالعلم الذی عبارة عن الايمان بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و بالعمل الذی حاصله تصفیة مراه القلب عن شواغل الدنیا و مستلذاتها» (۱۴) بدان که سعادت و کمال انسان وابسته به دو چیز است: یکی علم؛ که عبارت است از ایمان به خدا و ملائکه و کتب و رسولانش و روز قیامت و دیگری عمل؛ که نتیجه آن تصفیة آینه قلب از شهوت دنیوی و لذت های آن.

ملاصدرا بیان می کند که ملکاتی که توسط عقل عملی و اخلاق برای انسان پدید آمده بواسطه عقل نظری و قوه ناطقه در روز قیامت، بعد عملی و جسمانیت جزئی می یابند، زیرا پاداش و کیفرهای اخروی نیز صورت های قائم به نفس هستند و مانند نفس دارای شعود و حیات ذاتی اند. اخلاق و اعمال انسانی هر چند جزو اعراض نفس محسوب می شوند اما بواسطه قوه ناطقه موجودات آن جهانی می شوند. همین ملکات که از طریق اخلاق هستند تجسم یافته و صورتهای روحانی جاودان بخود می گیرند و موجب ابتهاج و التذاذ یا احساس وحشت و درد می

3. Existentialist system	نظام وجود شناختی
4. Islamic Philosophy	فلسفه اسلامی
5. Speculative reason	عقل نظری
6. Potential reason	عقل بالقوه
7. Children reason	عقل اطفال
8. Practical reason	عقل عملی
9. Ishraq Perspective	دیدگاه اشراقی
10. Discussing philosophy	حکمت بحثی
11. Interdisciplinary philosophy	حکمت ذوقی
12. Religious	مذهب
13. Austerity	ریاضت
14. Humility	تواضع
15. Sincerity	اخلاص

است و مصداق عبادت و اطاعت خداوند باشد. این امور است که به کمال عقل انسان می انجامد که همانا استكمال قوه نظری و عملی در انسان است. نزد سهروردی نیز اتصاف به فضایل و خصال نیکوی اخلاقی مثل صدق و تواضع و شفقت و اخلاص سبب می شود که انسان آماده برای دریافت انوار الهی در نفس خود شود.

ملاحظه‌های اخلاقی

در این پژوهش مروری با معرفی منابع مورد استفاده، اصل اخلاق امانت داری علمی رعایت و حق معنوی مولفین آثار محترم شمرده شده است.

واژه نامه

- | | |
|----------------------|-------------|
| 1. Science of ethics | علم اخلاق |
| 2. Greek philosophy | فلسفه یونان |

References

- Yarigholi B. (2012). A critique to the opponents' ethical reasons against human cloning. *Ethics in Science and Technology*; 7 (3) :78-88. (In Persian).
- Atrak H. (2020). Levinas's ethical theory of the other and its implications on education. *Ethics in Science and Technology*; 15 (1) :8-14. (In Persian).
- Gholami MA, Heidari MH, Bakhtiar Nasrabadi HA. (2022). Teacher Professional Ethics from the Perspective of Martin Buber's ethical philosophy. *Ethics in Science and Technology*; 17(2):1-9. (In Persian).
- Suhravardi S. (1996). A collection of works. 1st ed. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- Suhravardi S. (2017). A collection of works. 2nd ed. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. (In Persian).
- Suhravardi S. (1994). *Hekmat Ishraq*. 2nd ed. Iran/Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- Yazdanpanah Y. (2010). *Hekmat Ishraq*. 3rd ed. Tehran: Samt Publication. (In Persian).
- Shahruzi S. (1993). Description of wisdom of enlightenment. 1st ed. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- Ebrahimi Dinani G. (1987). Radius of thought and intuition in Suhrawardi's philosophy. 1st ed. Tehran: Hekmat Press. (In Persian).
- Suhravardi S. (2009). *Wavings of the Tablets and the Thrones*. Edited by Habibi N. 1st ed. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- Zyaei H. (2005). Knowledge and illumination in Suhrawardi's thought. 1st ed. Tehran: Farzan Rooz Publication. (In Persian).
- Dibaji MA. (2009). Self celibacy from Suhrawardi's point of view. *Religious Thought*; 31: 59-78. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (1422). *Explanation of an Ethereal Hedayah*. Lebanon/Beirut: The Arab History Foundation. (In Arabic).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (1981). *The four travels*. Lebanon/Beirut: The House of Revival of Arab Heritage. (In Arabic).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (2003). *Godly evidence*. 1st ed. Edited by Mohammadi M. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (2004). *Description of Kaffi principles*. Edited by Khajavi M. 2nd ed. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (2010). *Interpretation of Quran*. 2nd ed. Qom: Bidar Press. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (1996). *Mulla Sadra's collection of philosophical treatises*. Edited by Taji Esfahani H. Iran/Tehran: Hekmat Press. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazi ME. (2007). *Mafatih al-Ghaib*. Edited by Habibi N. 1st ed. Iran/Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications. (In Persian).