



تحلیلی بر تعینات سیاسی اجتماعی انسان‌شناسی در تاریخ فلسفه اسلامی

۱۰

سال سوم
تابستان ۱۴۰۳محمدهادی محمدی^۱ | محمد صادق حاجی‌پور کریمی^۲ | محسن سعیدی ابواسحاقی^۳ ID

چکیده

رجوع به تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که همواره مفهوم خدا، انسان و طبیعت سه مفهوم محوری بوده و تقریباً تمامی مکاتب فلسفی، موضعی مشخص راجع به این سه موضوع و ارتباط آن‌ها با یکدیگر داشته‌اند. چنان‌که کانت در نقد عقل محض خود وقتی می‌خواهد به نقادی متافیزیک‌های سنتی گذشته بپردازد، دقیقاً به همین سه موضوع به‌عنوان سه ایده اساسی متافیزیک به‌طور کلی اشاره کرده و آن‌ها را مورد نقادی قرار می‌دهد. در این میان اما انسان‌شناسی همواره نسبت به دو مورد دیگر از نوعی تقدم برخوردار بوده است؛ چرا که مسئله انسان، خدا و طبیعت و نسبت آن‌ها با هم، در ابتدا برای انسان مطرح می‌شده به نحوی که انسان ابتدا توجهی به خودش می‌کرده و با توجه به فهمی که از خویش داشته، به دو حوزه دیگر التفات پیدا می‌کرده است. در دوره جدید، انسان موقعیت ممتازی نسبت به سایر موجودات یافته و در قامت سوژه و دایره مدار عالم ظهور یافته است و این موقعیت جدید منجر به شکل‌گیری جهان سیاسی-اجتماعی مدرن شده است. اما انسان‌شناسی در جهان سنت و به‌ویژه سنت فلسفه اسلامی معنا و جایگاهی کاملاً متفاوت داشته و در طول تاریخ فلسفه اسلامی، تحولات مفهومی ژرفی را پشت‌سر گذاشته است. این پژوهش درصدد است با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی-توصیفی، ضمن بررسی این تحولات مفهومی انسان‌شناسی در تاریخ فلسفه اسلامی، به‌ویژه به تعینات سیاسی-اجتماعی این انسان‌شناسی‌های گوناگون بپردازد. در این پژوهش نشان داده می‌شود که انسان‌شناسی که در ابتدا در فلسفه فارابی کاملاً متأثر از اندیشه‌ی یونانی براساس تبعیت از مدینه (یا حیات اجتماعی در اندیشه فارابی) تعریف می‌شد، در اثر تحولات فلسفه اسلامی و به‌ویژه تحت تأثیر اندیشه عرفانی، معنایی کاملاً متفاوت در قالب انسان به مثابه محور قوس صعود و نزول و عالم اکبر به خود می‌گیرد و در نهایت در فلسفه ملاصدرا صورت پخت و فعلیت یافته خود را می‌یابد، که در آن با توجه به جایگاه عرفانی انسان و نحوه‌ی تجرد منحصر به فرد آن، در حوزه اندیشه سیاسی اجتماعی این حکم متعین می‌شود که باید همان‌گونه که عالم ظاهر در انقیاد و تبعیت از عالم باطن است، اندیشه سیاسی-اجتماعی نیز به مثابه امر جزئی که با تغییر شرایط و اقتضائات تاریخی کاملاً دگرگون می‌شود، باید در ذیل شریعت نبوی به مثابه امر کلی تعریف و اندراج گردد.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، نبوت، اجتماع، ملاصدرا

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱
صص: ۱۵۱-۱۲۷

شاپا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸۰
الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری، فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران

mohamadihadi136@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، پژوهشگر، دانشگاه امام حسین (ع)، تهران، ایران

۳. دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

استناد: محمدی، محمدهادی؛ حاجی‌پور کریمی، محمد صادق؛ سعیدی ابواسحاقی، محسن. تحلیلی بر تعینات سیاسی اجتماعی انسان‌شناسی در تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۰ (۳)، ۱۵۱-۱۲۷.

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)

© نویسنده‌گان

این مقاله تحت لایسنس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.



مقدمه و بیان مسئله

دوران مدرن با محوریت یافتن انسان در ساحت اندیشه و تفکر فلسفی همزاد بوده است. از اولین توجهات اومانیست‌های رنسانس به جایگاه منحصر به فرد انسان در جهان و طرح مفهوم فردیت و شخص آزاد توسط آن‌ها، تا طرح فلسفی دکارت که متافیزیک را بر اساس کوژیتو بنیان نهاد، همگی نشانه‌های آشکار تغییر جایگاه انسان و تلقی متفاوت از او و نسبتش با هستی بودند.

در اندیشه مدرن، برخلاف متافیزیک گذشته، دیگر انسان یک جوهر نفسانی که به بدن تعلق گرفته باشد نیست، بلکه سوژه است. تغییر انسان از جوهری نفسانی به سوژه، در واقع یک انقلاب بنیادین در نسبت انسان و جهان بود. (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۶۳) این انقلاب فکری که از اندیشه دکارت شروع شده بود در فلسفه کانت صورت‌بندی مفهومی یافت. کانت بیان کرد که انسان‌ها غیر از ساحت معمول و ظاهری خود که در آن زندگی عادی خود را می‌گذرانند و با جهان در حال تعامل و تبادل مداوم هستند (یعنی ساحت تجربی؛ ساحتی که در آن جهان را تجربه می‌کنیم)، دارای یک ساحت دیگر هستند که در آن از جهان تجربی پیرامون خود استعلا دارند. کانت برای ساحت دوم اصطلاح سوژه استعلایی را به کار می‌برد. در ساحت تجربی انسان‌ها در حال تأثیر و تأثر متقابل با جهان اطراف خود هستند، اما در ساحت استعلایی، سوژه نه در تعامل با جهان، که مقوم و شرط ممکن شدن جهان است. (پینکارد، ۱۳۹۵: ۴۴)

کانت برای توضیح این نسبت به عمد اصطلاح استعلایی (transcendental) را به جای متعالی (transcendent) به کار برد تا به جایگاه ویژه سوژه در جهان اشاره کند. این سوژه در عین همراهی با امور جهان، از آن‌ها جداست و در عین جدایی، با آن‌ها همراه است. جدایی سوژه از جهان به نحو متعالی نیست بلکه اگرچه دائماً از جهان فرآروی می‌کند همچنان دست در دست امور این جهانی باقی می‌ماند. این اساس تلقی متفاوت اندیشه مدرن از انسان است. انسان دیگر جوهری در کنار سایر جواهر موجود در جهان نیست بلکه سوژه مقوم جهان است. (کانت، ۱۳۹۰: ۵۳-۶۵)

این اندیشه درباره انسان، بنیان تفکری جهان مدرن و تمدن جدید است و ما ایرانیان در اثر مواجهه خود با این تمدن در طول حدود دویست سال اخیر، به تدریج با این تلقی انسان‌شناسانه جدید روبه‌رو شده‌ایم. اگرچه در ساحت نظر اومانیسم مدرن را رد کرده‌ایم اما در ساحت عمل و حیات اجتماعی

با مشارکت خود در ساختارها و نظم جهان مدرن، عملاً با این تلقی از انسان درگیر بوده‌ایم و این درگیری بیشتر ناخودآگاهانه بوده است. این مواجهه ناخودآگاه مانع از رسیدن به تحلیلی درست از وضع و موقعیت تاریخی مان شده است.

انسان متجدد غربی، برخلاف انسان سنتی یا همچنین بر خلاف مسیحی سنتی، هیچ چیزی به کسی یا چیزی وامدار نیست. او حتی در مقابل موجود دیگری ورأی انسان، احساس مسئولیت نمی‌کند. اما در مقابل انسان سنتی یا انسان مسلمان همواره با آگاهی به حقوق خدا و حقوق دیگران که در برگرفته عالم غیر انسانی هم می‌شود زیسته است. او نسبت به مسئولیتش در قبال خدا و نیز در قبال مخلوقات او آگاه باقی مانده است. (نصر، ۱۳۸۲: ۲۷۷)

براین اساس، طرح انسان دینی با انسان مدرن متفاوت است. قصد داریم با بیان تطور طرح انسان در نگاه اندیشمندان مسلمان، تعیینات سیاسی اجتماعی آن را دریابیم و بنگریم چگونه انسان‌شناسی دینی در حوزه اجتماعی تعین پیدا می‌کند. بر این اساس می‌بایست با نگاه درجه دوم به مسائل نظر کنیم. نگاه درجه دو، صرفاً به تحلیل و بررسی مباحثی که در رابطه با انسان‌شناسی در سنت اسلامی طرح گردیده‌اند، نمی‌پردازد، بلکه توجه خود را به ارتباطها و تأثیر و تأثرات متقابل انسان‌شناسی و سایر تعیینات فرهنگی تمدنی در عالم اسلامی معطوف می‌کند و در این ارتباطها به تغییرات و تطورات آنها توجه می‌شود.

در این رویکرد، مباحث حکمت عملی فیلسوفان مسلمان و حتی رساله‌های تمثیلی-عرفانی آنان به اندازه مباحث نفس‌شناسی آنان و حتی بیشتر، حاوی دلالت‌های انسان‌شناسانه هستند. به عنوان مثال درحالی‌که فارابی به تأسی از یونانیان انسان را در مدینه تعریف می‌کرد و قائل بود که اساساً انسان بدون مدینه نمی‌تواند باشد و ضرورت اجتماعی شدن آدمی را رسیدن به سعادت می‌دانست، ابن‌سینا جهت حکمت عملی را متناسب با حال و هوای عالم اسلامی تغییر داد و به فرد و سعادت نهایی او اصالت داد. سعادت فرد دیگر تنها در نسبت با مدینه رقم نمی‌خورد بلکه سعادت انسان منوط به سیری عقلانی در عالم عقول است. (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۶) (آزاد ارمکی، ۱۳۹۱: ۲۱۲) (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۴۱)

یا مثلاً در حکمت اشراقی برای اولین بار در فلسفه اسلامی با متافیزیکی مواجه می‌شویم که از انسان و اثبات ماهیت نوری نفس انسانی شروع می‌شود و نه از مفهوم وجود، و با محوریت سیر

ظاهری و باطنی انسان، مباحث متافیزیکی رقم می‌خورد. شیخ اشراق نشان داد که در اندیشه حکمی، رویکرد انفسی بر رویکرد آفاقی تقدم دارد و کلید بحث از جهان آفاقی، توجه به ساحت درونی انسان است؛ باید از منظر و از طریق سیر در درون، به بیرون از انسان نظر کرد. (سهروردی، ۱۳۹۹: ۴۵)

شیخ اشراق، فلسفه و تفکر اسلامی را متوجه انسان و جایگاه ویژه او در هستی کرد. مراتب وجود انسانی، تجلی مراتب و عوالم هستی است و تناظری یک به یک بین آن‌ها برقرار است. در ادامه این اندیشه در حکمت متعالیه به نحو برهانی و ذیل بحث مهم اتحاد علم و معلوم بسط داده شد. نتیجه مهم این بحث این بود که درواقع هر کس در هر عالمی مستقر باشد، به درک همان عالم نائل می‌شود. آنچه ما درک می‌کنیم تابع و وابسته به عالمی است که به لحاظ وجودی در آن به سر می‌بریم. درواقع این عرفا بودند که توجه فیلسوف مسلمان را از جهان به سمت انسان و از بیرون به درون برگردانیدند. اما این تأثیر فقط محدود به حکمت و فلسفه نبود و بلکه سایر علوم اسلامی مثل کلام، اخلاق، تفسیر و حتی فقه نیز دچار تحول شدند. (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۰۶-۳۰۷) اندیشه عرفانی، جهان سیاست و مناسبات اجتماعی در تمدن اسلامی را نیز تحت تأثیر خود قرارداد. عرفان همواره جایگاه انسان در هستی و مبدأ و مقصدش را به نحو عمیقی به او متذکر می‌شد و به او می‌گفت که در پس همه کثرت وقایع و رویدادها، انسان همواره در حال سیر درونی خویش است و تنها باید در پرتو این سیر درونی به این حوادث نگریست تا مسیر سعادت گم نشود. به‌واقع اندیشه‌های عرفانی، افق کلی سنت اسلامی را تشکیل می‌دهند و تمامی محتوای این سنت را در نسبت با این افق باید به فهم درآورد.

انسان‌شناسی در عالم یونانی

آغاز توجه به انسان و مرکزیت آن در یونان رقم خورد. یونان تنها برای تمدن غربی مبدأ و سرآغاز نیست، بلکه عالم اسلامی نیز با ورود اندیشه و تفکر یونانی درطول سده‌ها از آن کاملاً متأثر گردید به نحوی که هیچ ساحتی از این تأثیر مبرا نبود. این اهمیت ویژه یونانیان برای تاریخ جهان مرهون آگاهی تازه‌ای است که آنان به موقعیت انسان و نسبت آن با هستی پیدا کرده بودند. در اثر این آگاهی، نوعی تحرک و آزادی درونی در انسان یونانی پدید آمد که باعث بسط و شکوفایی

روح این قوم در جهات گوناگون بود و در شعر و هنر و سیاست و جامعه و فلسفه یونانی متجلی شد. (ورنر یگر، ۱۳۹۳: ۲۴) این آگاهی نوین یونانی حاصل وقوف به این مطلب بود که قوانینی قاطع و فراگیر بر جهان حکم فرماست؛ جهان کلی است زنده که در آن اجزاء تحت این قوانین در پیوند با یکدیگر هستند و به این طریق هر جزئی معنا و موقعیت خود را نیز از آن کل زنده اخذ می‌کند. (ورنر یگر، ۱۳۹۳: ۲۷) مفهوم طبیعت و امر طبیعی که نخستین بار از ذهن یونانیان تراویده است، اشاره به همین کل زنده دارد. ذهن خلاق یونانی دارای نیرویی شده بود که قدرت مشاهده و کشف قواعد حاکم بر همه رویدادها و تغییرات چه در طبیعت و چه در زندگی آدمی را داشت. انسان یونانی در جست‌وجوی قانون واحد و فراگیری است که در درون خود اشیاء جای دارد و در همه آن‌ها اثر می‌بخشد. مطابق با این تلقی زندگی و اندیشه آدمی نیز باید در نهایت با آن قانون سازگار گردد. این مشاهده و دریافت قانون حاکم بر امور همان وجه «تئوریا»ی فلسفه یونانی است که در نظر کردن به هر موضوعی آن را به مثابه یک کل قاعده‌مند درمی‌یابد. به تعبیر دقیق‌تر فلسفه یونانی در نظر کردن به هر چیزی به دنبال دریافت و مشاهده‌ایده آن چیز است. (ورنر یگر، ۱۳۹۳: ۲۶)

در مورد انسان نیز یونانیان با کشف ایده انسان به دنبال آگاهی از قوانین کلی طبیعت انسانی بودند تا تصویری از انسان ارائه کنند که اعتبار کلی و عمومی دارد. همه شاعران و متفکران و مردان سیاست به عنوان آموزگاران بزرگ جهان یونانی به این تصویر چشم دوخته‌اند و آن را پیش چشم خود داشته‌اند. (ورنر یگر، ۱۳۹۳: ۳۰)

اما برای انسان یونانی، انسان جدا از پلیس^۱ یا مدینه بی‌معناست. چنانچه اساساً ارسطو انسان را حیوان مدنی تعریف می‌کند. نگاه کل‌نگرانه که پیش از این به عنوان مشخصه‌ی اندیشه‌ی یونانی از آن سخن گفته‌شد، در موضوع مدینه یا پلیس نیز حاکم بود؛ آنان پلیس را به مثابه یک کل زنده و پویا می‌دیدند که هر فرد انسانی به عنوان جزئی از آن در ربط تنگاتنگ با سایر افراد پلیس و در نسبت با کل پلیس، جایگاه و معنای خود را به دست می‌آورد. به تعبیر دیگر در اندیشه یونانی، انسان، انسان -در- پلیس است. (عالم، ۱۳۷۳: ۴۰) به همین دلیل پرسش از طبیعت انسانی که یونانیان در

۱- polis: این واژه معمولاً به دولت-شهر ترجمه می‌شود و در معنای کلانش به مجموعه زندگی جمعی اخلاقی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی یونانیان باستان که یک کل به هم پیوسته و یکپارچه را تشکیل می‌داد، اشاره دارد. (کیتو، ۱۳۹۳: ۹۳)

جستجوی آن بودند با پرسش از طبیعت پلیس به مثابه یک کلیت زنده گره خورده است. به این طریق متفکران یونانی به دنبال دریافت ایده پلیس بودند. مدینه آرمانی یا اتوپیا افلاطون پاسخی به این پرسش بود. چنان که می‌دانیم افلاطون در طرح مدینه آرمانی خود، تصویر آرمانی یا ایده انسان و سعادت آن را پیش چشم خود داشت و مناسبات پلیس را بر اساس این تصویر آرمانی از انسان شکل می‌دهد. یونانیان پلیس را در پرتو انسان و نیز انسان را در افق پلیس می‌دیدند. اگر انسان طبعاً حیوان سیاسی یا مدنی است، چنان که ارسطو بیان می‌کرد، در این صورت پیگیری سعادت انسان و سرنوشت آن جز در درون پلیس و ذیل مناسبات آن ممکن نیست. متفکران یونانی تفکیکی بین انسان و پلیس که در آن زندگی می‌کرد قائل نبودند، به همین دلیل است که مباحث فلسفه سیاسی جزء لاینفک مباحث فلسفی یونان است و این دو تنها در ارتباط با یکدیگر برای ما قابل فهم هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۱۸-۱۲۰)

انسان‌شناسی در فلسفه مشاء

اما این نوع نگاه به انسان در افق پلیس با ترجمه‌ی آثار یونانی به درون حوزه تمدنی جهان اسلام وارد شد. این در حالی بود که به ظاهر این نگاه با اندیشه اسلامی پیرامون انسان و سعادت نهایی آن چندان تناسب نداشت. در اندیشه اسلامی اگرچه جامعه و حکومت و مناسبات اجتماعی اموری کاملاً اساسی هستند، اما به هیچ وجه افق نهایی انسان و سعادت او را تشکیل نمی‌دهند. سعادت انسان و نقطه عروج او بسیار فراتر از این مناسبات است. به همین دلیل است که فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی وقتی در تلاش بود تا به نحوی بین فلسفه یونانی و اندیشه‌های اسلامی جمع کند، تقدم مطلق پلیس بر فرد یونانی را به هم زد. فارابی اگرچه مثل فیلسوفان یونانی، امکان رسیدن انسان به سعادت را مشروط به شرکت در امور مدینه می‌داند، اما از سوی دیگر صرف پیوستن به اهل مدینه را موجب تأمین سعادت نمی‌داند. بلکه به نظر فارابی تشکیل مدینه نخستین مرتبه کمال انسان است. (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۱۸)

فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله بیان می‌کند که فطرت و استعداد افراد انسانی متفاوت است و تنها برخی می‌توانند به سعادت حقیقی نائل آیند. (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۱۸) او در رسالت السیاسه المدنیه تصریح می‌کند که نیل به سعادت زمانی ممکن خواهد شد که انسان از عقل فعال، معقولات

و معارف عقلی را دریافت کرده باشد. البته انسان به تنهایی و با اتکا به صرف فطرت خود نمی‌تواند به سعادت و راه‌های رسیدن به آن دست یابد بلکه به معلم و مرشده‌ی نیاز دارد که هر کسی را با توجه به استعدادهایش به سعادت برساند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۲) همین نکته است که در نظر فارابی سعادت انسان را با مدینه و مناسبات مختلف آن پیوند می‌زند. برای رسیدن افراد مدینه به سعادت لازم است که کسی که بین او و عقل فعال هیچ واسطه‌ای نیست (که به نظر فارابی این افاضه مستقیم از عقل فعال همان وحی است) در رأس مدینه قرار بگیرد و مناسبات مدینه را بر اساس علم به معقولات کلیه و جزئی و حدود اعمال سامان دهد. بنابراین از نظر فارابی سعادت انسان، سعادت مدنی است و تنها در ذیل مدینه می‌تواند محقق شود و این نیز جز با وجود رئیس مدینه ممکن نخواهد شد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹)

همان‌طور که می‌دانیم فارابی به تبعیت از ارسطو انسان را مدنی بالطبع می‌داند اما مراد فارابی با آنچه ارسطو مدنظر داشت متفاوت است. منظور فارابی به هیچ وجه این نیست که وجود انسان مظهر تغییرات و تحولات و شرایط اجتماعی باشد، بلکه برعکس منظورش این است که وجود مدینه فرع بر طبیعت انسان است و مدینه از آن جهت وجود دارد که طبیعت انسان اقتضای آن را دارد. طبیعت انسان نیز از نظر فارابی به نوبه خود متناسب با عالم وجود و مراتب کائنات است. به عبارت دیگر مدینه از آن جهت که محل اجتماع اصناف مردم است، منشأ سیاست نیست. بلکه نظام مدینه و مراتب آن از اتصال به عقل فعال و مراتب عوالم عقلانی ناشی می‌شود. پس دیگر سیاست تابع احوال زمانی و شرایط جمعی نیست و انسان نیز ذیل این احوال و مناسبات تعریف نمی‌شود، بلکه منشأ و اساس سیاست، اقتضائات وجود انسان است که متناسب با عالم معقول و افاضات عقل فعال رقم می‌خورد. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۴-۱۵۵) به همین دلیل است که فارابی بر مطابقت مراتب مدینه با نظام مراتب عالم تأکید دارد. این چرخش از سوی فارابی در واقع سیاست و اجتماع را فرع بر انسان‌شناسی قرار داد. (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۰۷)

مسیری که با این چرخش توسط فارابی به وجود آمده بود توسط فیلسوفان مسلمان و به ویژه ابن‌سینا دنبال شد. با این تحول، طبیعی است که هر تغییری در انسان‌شناسی نتایجی مستقیم بر سیاست و اجتماع بر جای می‌گذارد. فارابی نفس را صورت جسم می‌دانست که در ابتدا به نحوه مادی حادث می‌شود و پس از درک معقولات و افاضه عقل فعال به مرتبه تجرد و جدائی از بدن می‌رسید. (الفارابی، ۱۹۹۶: ۳۷) اما ابن‌سینا نفس را جوهری روحانی می‌دانست که رابطه آن با بدن مانند رابطه صورت با ماده چنان‌که ارسطو و فارابی قائل بودند نیست. رابطه نفس با بدن نزد بوعلی مثل رابطه ناخدا با کشتی یا پادشاه با مدینه است؛ این یعنی بالنسبه، بوعلی تفوق و تعالی بیشتری برای نفس در نسبت با بدن و امور جسمانی قائل شده است. همین مسئله زمینه‌ساز ایجاد یک تفاوت عمده بین بوعلی و فارابی می‌شود. بوعلی چنان‌که در نمط‌های پایانی اشارات بیان می‌کند سعادت انسان را دیگر امری مدنی و در مناسبات مدینه تعریف نمی‌کند، بلکه سعادت را حاصل سیر درونی و باطنی نفس در منازل مختلف آن می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸) این سیر اگرچه هم چنان نیازمند مدد باطنی نبی و ولی الهی است اما دیگر مشروط و مقید به حضور در مدینه نیست؛ چنانچه در رساله حی بن یقظان که از رسائل رمزی و عرفانی بوعلی است، سخن از سیر درونی نفس انسانی از ابتدا تا انتها و مراحل گوناگون آن است، در حالی که شخصیت اصلی این داستان تنهاست و از اجتماع به دور افتاده است. به تعبیر دیگر برای بوعلی با استقلال و تفوق نفس نسبت به امور جسمانی که با روحانیه الحدوث بودن نفس از نظر او همخوانی دارد، دیگر مدینه و امر اجتماعی اصالتی که در فلسفه فارابی داشت را ندارد.

این تغییر جهت در فلسفه بوعلی ناشی از گرایش او به نوعی حکمت است که او از آن به حکمت مشرقی تعبیر می‌کند و در آثار مختلف خود جابه‌جا از این حکمت سخن می‌گوید و به تفاوت‌های آن با حکمت مشائی چنان‌که در بین عموم رواج دارد اشاره می‌کند. (ابن‌سینا، منطق‌المشرقیین: ۹) حکمت مشرقی ابن‌سینا بر علم حضوری و شناخت خویش به نفس مبتنی است. در این حکمت هر علمی درواقع اشراقی از ناحیه عقل فعال (که ابن‌سینا آن را با جبرئیل فرشته وحی یکی می‌داند) است.

نفس، اشراق را دریافت می‌کند و به امور عالم می‌شود، نه این که معقول را از محسوسات انتزاع کند. (ماجد فخری، ۱۳۹۴: ۱۷۷) حکمت مشرقی مستلزم یک سیر درونی نفس است که در آن به جای این که نفس خودش را تابع یک عالم بیرونی قرار دهد با تحول یافتن در خود با عوالم وجود یکی می‌شود و در این اتحاد طی یک شهود عرفانی حقایق امور را در عوالم مختلف ادراک می‌کند. البته این حقایق در آن عوالم به نحو تمثیلی و رمزی بیان می‌شود. حقیقت انسان در مشرق قرار دارد که طی سیر درونی بدان نایل می‌آید. در این جا این سیر دیگر منوط به حضور در اجتماع و مدینه نیست. بوعلی بر خلاف فارابی که انسان را مدنی بالطبع دانسته بود، انسان را مدنی بالاضطرار می‌داند؛ (ابن سینا، ۱۴۱۸) {مقاله دهم، فصل دوم} یعنی انسان ناچار است که اجتماعی باشد نه این که طبیعتش اقتضای اجتماع داشته باشد. اگر انسان رها می‌بود و می‌توانست نیازهای جسمانی و مادی خود را به تنهایی برآورده کند، دیگر تمایلی به اجتماع نداشت و در فردانیت خود باقی می‌ماند. مطابق این تحلیل از نظر بوعلی جامعه اصالت خود را از دست می‌دهد. نزد فارابی جامعه اصل است و فرد صرفاً در اجتماع است که معنا پیدا می‌کند و انضمامی می‌شود. اما ابن سینا استدلال می‌کند که جامعه امری اعتباری است و فرد اصیل است. (ابن سینا، ۱۴۱۸) {مقاله سوم، فصل دوم}

این اندیشه ابن سینا در واقع ظهور «فرد» برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی است. اگرچه یونانیان به ایده انسان توجه کرده بودند، اما این ایده ذاتاً اجتماعی و مدنی بود و بیرون از مناسبات پلیس معنایی نداشت. مطابق با نظر بوعلی نفس از ابتدا تا انتها مجرد است و در سیر درونی خود هیچ وابستگی و تقیدی به امور جسمانی ندارد. استدلال بوعلی درباره تجرد نفس مشهور به برهان انسان معلق به خوبی تلقی بوعلی نسبت به انسان را آشکار می‌کند. این استقلال سیر درونی نفس در انسان‌شناسی بوعلی باعث می‌شود تا سعادت انسان دیگر مقید به اجتماع و مدینه نباشد بلکه خود این سیر درونی اصالت دارد. چنان که آشکار است گرایش بوعلی به مباحث عرفانی و ذوق تأله در اتخاذ این نگاه کاملاً مؤثر بوده است.

ظهور فردیت در بوعلی به این معنا بود که گویی انسان از بافت طبیعی سابقش در ساحت زندگی جمعی و نیز از جهان طبیعی کنده شده است و متوجه وجود متفاوت و رسالت ویژه خودش نسبت به پیرامونش گشته است. در جهان یونانی انسان در متن فوزیس یا طبیعت قرار داشت و هیچ جدایی از آن احساس نمی‌کرد. به نحوی که ساحت زندگی اجتماعی و سیاسی چیزی جدا از نظم و قاعده جهان‌شمول هستی یا کاسموس نبود. با دریافت متفاوت بوعلی می‌توان گفت دوره کاسموس محوری یونانی پایان یافت و انسان ساحتی برجسته و متمایز از کاسموس پیدا کرد.

تحولی که در انسان‌شناسی سینوی در اثر برخورد با اندیشه‌های عرفانی پدید آمده بود، که هم‌زمان و هم‌عنان بود با کشف و ظهور فرد در فلسفه اسلامی، به تدریج دایره تأثیرگذاری خود را در حیطه‌های دیگر گسترش داد و فقط محدود به فلسفه سیاسی نماند. (ذکر این نکته در این جا ضروری است که سیاست در تعبیر حکمای اسلامی به معنای سیاست امروزی نیست بلکه مفهومی جامع است که همه ابعاد انسانی و اجتماعی مثل اقتصاد حقوق اخلاق و تعلیم و تربیت را دربر می‌گیرد).

ظهور انسان‌شناسی عرفانی در فلسفه شیخ اشراق

ظهور و بروز آشکار اندیشه عرفانی در ساحت اندیشه فلسفی در جهان اسلام بی شک مدیون شیخ اشراق است. شیخ اشراق با متفطن شدن به این نکته که راه رسیدن به حقیقت به هیچ وجه نباید منحصر در سلوک عقلی باشد، تلاش کرد تا راه مکاشفات و شهودات قلبی و ذوقی را در زمین فلسفه تثبیت کند تا بدین وسیله نحوه متفاوتی از فلسفه ورزی ظهور کند و ایرادات و نواقص حکمت مشاء برطرف شود. بدین طریق دستگاه فلسفی شیخ اشراق نوعی آمادگی برای تحلیل فلسفی آموزه‌های عرفانی فراهم آورد که پس از او مورد توجه اهل عرفان قرار گرفت. (سهروردی، ۱۳۹۹:

(۲۸)

در فلسفه شیخ اشراق سیر درونی و باطنی انسان و شهودات درونی محور اندیشه ورزی قرار می‌گیرد. سهروردی از علم نفس به خودش آغاز می‌کند و به هویت نوری آن می‌رسد و از این طریق صعود می‌کند و به مافوق نفس تا نورالانوار می‌رود و می‌یابد که هویت همه آن‌ها نوری است و پس از اتمام قوس صعودی دوباره قوس نزولی را آغاز می‌کند و از نورالانوار به نفس بر می‌گردد و جایگاه آن را در این نظام نشان می‌دهد. (سهروردی، ۱۳۹۹: ۲۸) (سهروردی، ۱۳۸۵: ۴۸۴)

از نگاه سهروردی هویت نفس ذاتاً نوری است. ولی اکنون نفس در ظلمت افتاده است. یعنی گرفتار عالم ماده شده است. از این رو باید با ریاضت، عشق، محبت و مانند آن شواغل را کنار بگذارد و از عالم ماده منقطع شود تا به عالم نور متصل گردد و بتواند اشراقات نوری حاصل کند و حقایق امور را مشاهده کند. این دریافت از نفس برای شیخ اشراق با نوعی شهود قلبی حاصل می‌شود. (تلویحات، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

عالم نفس و مافوق آن نورانی است ولی اکنون نفس در این بدن ظلمانی اسیر شده است. درحقیقت نفس که متعلق به شرق عالم وجود است به غرب عالم در افتاده است و باید از ظلمت غرب رها شود و به شرق نورانی سفر کند. (سهروردی، ۱۳۹۹: ۸۸) این سفر که سفر وجود آدمی است بعدها، چنان که بیان خواهد شد، به محور فلسفه ملاصدرا تبدیل می‌شود.

همان‌طور که روشن است این تصویر از وضعیت نفس انسانی، تکمیل‌کننده‌ی اندیشه‌ی بوعلی است. بیان شد که بوعلی، فرد انسانی را از بافت طبیعی و اجتماعی پیرامونش جدا می‌داند. حال شیخ اشراق توضیح می‌دهد که منشأ این جدایی چیست و اساساً منزلت و خانه حقیقی نفس از ابتدا جای دیگری است. اگر فرد یونانی در پلیس بود که احساس در- خانه- بودن داشت، حال در اندیشه اسلامی انسان در این جهان غریب دور افتاده از وطن است که میل بازگشت به وطن حقیقی خود دارد و همین منشأ سیر و حرکت درونی او می‌شود. در ادامه بیان خواهد شد که به‌نظر شیخ اشراق خانه حقیقی نفس، عالم لامکان مثال خواهد بود که جایی بر فراز تاریخ زمینی قرار دارد؛ جایی که محل رخدادها و حوادث باطنی عالم است و برای خود تاریخی مثالی دارد. (کربن، ۱۳۹۴: ۱۳۷)

علم ما به امور در اندیشه سهروردی حاصل اشراق نوری خود نفس بر آن‌ها است و متناسب با خود نفس و اینکه در چه مرتبه و درجه‌ای باشد، حقایق مراتب مختلف هستی بر ما مکشوف می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۹۹: ۱۵۲) بر همین اساس است که سهروردی وجود عالم مثال منفصل که بین عالم محسوس و عالم معقول قرار دارد را متناسب با عالم مثال در نفس خودمان، اثبات می‌کند. به این طریق تناظری بین مراتب عوالم هستی و مراتب نفس انسانی برقرار می‌شود؛ جهان آینه انسان و انسان آینه‌ی جهان می‌شود.

شیخ اشراق فلسفه و تفکر اسلامی را متوجه انسان و جایگاه ویژه او در هستی کرد. مراتب وجود انسانی، تجلی مراتب و عوالم هستی است و تناظری یک به یک بین آن‌ها برقرار است. در این صورت فهم و ادراک جهان هستی به جای رویکرد آفاقی باید مبتنی بر رویکردی انفسی باشد. شیخ اشراق به ما می‌گوید که باید از درون خود انسان با جهان هستی مواجه شد و این تنها نحوه مواجهه ماست هر چند که ظاهر و آشکار نبوده باشد. حکمت تأویلی شیخ اشراق که تفکر باطنی را در فلسفه اسلامی نهادینه کرد، دقیقاً نتیجه چنین رویکردی بود. (کربن، ۱۳۹۲: ۳۵۵-۳۵۸) این عطف توجه از بیرون به درون انسان و برجسته شدن انسان و جایگاهش در هستی تأثیری بود که مشرب عرفانی سهروردی و زمانه او برجای گذاشت.

انسان‌شناسی عرفانی در سنت عرفان نظری

اندیشه عرفانی به مثابه باطن دین اگرچه همراه و همزاد با بعثت حضرت رسول و حضور ائمه هدی بوده است، اما بروز و ظهور تاریخی آن به مثابه نحوه‌ای از تفکر اسلامی به قرون سوم و چهارم هجری و به ویژه تصوف خراسان برمی‌گردد. متصوفه انسان را چیزی جز نسبت با وجود مطلق و حق تعالی، که در ذیل این نسبت میان درجات اسفل سافلین تا اعلیٰ علین سیر می‌کند، نمی‌دانستند. (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۴۳) در این تفکر انسان دیگر موجودی مستقل و عقلانی نیست که به وسیله عقل خود به کمال علمی و عملی نائل گردد. بلکه انسان آینه‌ی حق است که کمال او در

صیقل یافتن وجود اوست تا آئینه تمام نما و روشن وجود مطلق خداوند باشد. ذات انسان در مظهریت او از حق است و از خود چیزی ندارد. به عبارت دیگر ذات انسان در ناکسی و ناچیزی اوست. آدمی وجودی مستقل ندارد و عین نسبت است؛ نسبتی که با حق دارد و در آن، میان حق و باطل سیر می‌کند. (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۴۴)

تفکر عرفانی به مثابه یک سنت که از قرون سوم و چهارم هجری در عالم اسلامی ظاهر شده بود، در اندیشه ابن عربی و شاگردان و شارحان آن صورت نظری و منقح یافت. (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۴۸)

در عبارات مختلف انسان به عنوان کون جامعی توصیف شده است که وقتی حضرت حق خواست که خود را در آئینه‌ای تمام نما ببیند، او را ایجاد کرد. اما چگونه انسان چنین جایگاهی یافته است و وجه این آئینه‌ی حق بودن چیست و چه اقتضائاتی دارد؟

در سخنان عرفا گاهی به عدم سنخیت حق و خلق حکم می‌شود و گاه به سنخیت بین آن‌ها. این حکم دوگانه ناشی از دو اعتبار است؛ به اعتبار ذات حق حکم به عدم سنخیت می‌شود و به اعتبار اسماء و صفات حکم به سنخیت و ارتباط می‌دهند. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۴۴) آنچه این دو اعتبار را در نسبت با یکدیگر قرار می‌دهد، همان انسان به مثابه کون جامع است که واسطه و خلیفه بین حق و خلق است و به وسیله او باب برکات و فیض ازلی گشوده می‌شود. حقیقت انسان از سوئی مظهر تام جمیع اسماء و صفات حق و مظهر اسم اعظم الله است و از سویی دیگر همین حقیقت، باطن عالم است که در صورت عالم تجلی نموده است. به تعبیر دیگر انسان عالم کبیر است و جمیع عوالم وجودی نسبت به او عالم صغیرند. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۶۸) براساس این توصیف از شأن کون جامع یا انسان است که باب امکانات گشوده می‌شود و حق و خلق به وساطت اوست که به هم ربط می‌یابند و امکان ظهور حق در عالم فراهم می‌گردد.

در خلقت انسان بین دو صورت جمع شده‌است؛ صورت عالم و صورت حق. به همین دلیل انسان دارای مقام کون جامع است. هرچه در عالم هست در نشئت انسان هست و در نشئت انسان امری است که در عالم نیست. (جامی، ۱۳۷۰: ۹۲)

قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم بیان می‌کند که اسم الله که جامع جمیع اسماء الهی است و بر بقیه اسماء در ذات و مرتبه تقدم دارد، در انسان ظاهر می‌شود و به همین جهت بیان می‌کند که حقیقت انسان که همان مظهر اسم الله است، مقدم بر تمام موجودات و در همه موجودات، به حسب مرتبه هر یک، ظهور دارد. همه حقایق عالم در علم و عین، مظاهر حقیقت انسانی‌اند. (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۷) این حقیقت انسانی دو تنزل دارد؛ اول تنزل اجمالی در عالم انسانی و دوم تنزل تفصیلی در جهان خارج. یعنی یک حقیقت است که به نحو اجمال و تفصیل تنزل یافته است. (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۸) به همین ترتیب می‌توان سخن از دو عالم به میان آورد؛ عالم انسانیت که در آن روابط انسانی و کمالات انسانی، عبودیت و ربوبیت، به تبع آن فرهنگ و تمدن و دیگر تبعات حیات انسانی رخ می‌دهد و دیگری عالم خارج شامل عوالم حیوانی و نباتی و جمادی. اما هر دو عالم صورت تنزل یافته حقیقتی واحد یعنی حقیقت انسانی است. این حقیقت انسانی چنان‌که بسیاری از شارحان فصوص از جمله قیصری بدان اشاره کرده‌اند همان حقیقت محمدیه و ولایت است. (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۸)

مطابق با این تلقی، انسان حقیقتی ذومراتب است که همه ساحات و ابعاد وجودش محصول نسبتش با حقیقتی برتر هستند که ذیل آن در بین حق و باطل می‌تواند سیر کند. به همین جهت همه اعمال و افعال انسانی به دلیل ارجاع نفس به یک حقیقت واحد در واقع به مبادی عالی‌تر می‌رسند و «الله خلقکم و ما تعملون» یعنی شما و عملتان منتسب به مبادی عالی هستید. (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۳۰) حکمای اسلامی افعال و آثار انسان را به نفس او نسبت می‌دهند اما براساس این نگاه عرفانی تمام افعال و آثار انسان، که از یک نظر ناشی از خود اوست، و لازمه فعل اختیاری نیز همین است، از نظری عمیق‌تر به مبادی عالی‌تر و به حقیقت انسانیت باز می‌گردد. با این تلقی نظر توحیدی به

انسان و کوشش برای فهم تاریخ آدمی و عالم انسانی معنای عمیق‌تری می‌یابد. به نظر عرفا اساس سیر استکمال نفس نیز همین نسبت افراد انسان با آن حقیقت انسانی است. سیر انفسی عارف درواقع وسعت بخشیدن به دایره وجود خودش به مثابه مظهریت اسماء الهی است. هرچه مظهریت اسماء در سالک بیشتر شود و بر کمالات او افزوده شود سالک به حق نزدیک‌تر می‌شود اما درعین حال سالک در سلوک خود، دائم به حقیقت خویش نزدیک‌تر می‌شود. پس راه سیر عرفانی عرصه وجود خود انسان است و مقصود این سیر نیز حقیقت خود انسان است.

این نسبت انسان در مقابل حق و خلق منشأ وضع خاصی در حیات فردی و اجتماعی می‌شود. حقیقت انسانی به مثابه کون جامع که واسطه و حافظ ربط و نسبت حق و خلق است، چنان‌که بیان شد، همان حقیقت نبوی و مقام ولایت تامه است. اگر در عالم هستی انسان کامل است که محور و مظهر تجلی خداوند است در عالم انسانی نیز این محوریت برقرار است. زیرا چنان‌که بیان شد عالم انسانی نیز مثل عالم خلقت تنزل یافته همان حقیقت انسانی است و باید در آن نیز مناسبات براساس محوریت انسان کامل رقم بخورد، تا به سوی کمال خود سیر کند. انسان کامل باید در رأس مناسبات سیاسی و اجتماعی قرار بگیرد تا عالم انسانی را به حقیقت اصیل خودش باز گرداند. روح عالم انسانی همان حقیقت انسان کامل است که باید در تمامی تاروپود آن جاری شود.

چنان‌که می‌دانیم فارابی رئیس مدینه فاضله را همان نبی می‌دانست که به دلیل اتصال بی‌واسطه با عقل فعال، فیض را به عالم انسان جاری می‌کند. فارابی رئیس مدینه را جایگاه نبی دانست. به نظر فارابی اگر نبی نباشد که در رأس جامعه قرار بگیرد دراین صورت مدینه به عنوان محل سعادت انسان اساساً تحقق پیدا نمی‌کند. (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۹-۸۰) بنیاد مدینه‌ی فاضله برای فارابی رئیس مدینه است که از نظر او همان نبی یا انسان معصوم است. (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۹-۸۰) اما ابن‌سینا متناسب با انسان‌شناسی خاص خود با طرح اصالت فرد انسانی و سلوک عرفانی او، مناسبات اجتماعی را نیز ذیل اقتضائات این سلوک تعریف کرد. به نظر بوعلی چنانچه ذکر شد، وجود جامعه ضروری بالاضطرار است و افراد انسانی برای رفع حوائج و نیازهای انسانی خود، خواه ناخواه در کنار یکدیگر

قرار می‌گیرند و اجتماع تشکیل می‌دهند. (بوعلی، ۱۴۱۸: ۴۴۱) اما چنین اجتماعی چون صرفاً براساس نیازها و منافع شخصی افراد شکل گرفته است، دچار تضاد شده و نمی‌تواند دوام بیاورد و باقی بماند. برای این که جامعه متلاشی نشود نیازمند یک عقل کل است که بر هوای نفسانی افراد غلبه کند و آن را فرو بنشانند و نوامیس و سنت‌های الهی را بر جامعه حاکم کند. به تعبیر خود بوعلی «لابد من سان و معدل» این سنت‌گذار و برقرارکننده جامعه پیامبر است و سنن او که همان شریعت است باید بر مناسبات جامعه حاکم باشد.

در اندیشه عرفانی، انسان کامل جایگاهی است که سلوک فردی و جمعی را به هم پیوند می‌زند. اگر با بوعلی فرد بود که اصالت یافته بود، در اندیشه عرفانی فرد و جمع در یک نسبت با یکدیگر قرار می‌گیرند و هر دو مبدأ، راه و مقصد سیر شان یکی است. هر دو نازله یک حقیقت واحد هستند. مجدداً با تغییر در بنیادهای انسان‌شناسانه مطابق با اصل کلی که پیش از این نیز مکرر ذکر شد، تحولی در اندیشه سیاسی و اجتماعی در فضای عالم اسلامی روی می‌دهد. انسان کامل به مثابه محور و غایت سیر وجودی انسان و جهان در بنیاد امر سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد. بر محوریت انسان کامل است که کثرت فردیت انسانی که بوعلی پیش کشیده بود دوباره وحدت پیدا می‌کند. چنان‌که بیان شد هر یک از افراد انسانی ذیل حقیقت انسانیت که همان وجود انسان کامل است قرار دارد و جدای از آن نیست. این حقیقت انسانیت لب و سر وجود آدمی و صورت الهی انسان است که خدا او را به صورت خودش آفریده است. بنابراین حقیقت انسان کامل به مثابه بنیادی است مشترک برای عالم انسانی که مبدأ و غایت سیر وجودی انسان و مدینه به سوی آن است.

مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به ما نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی در ایران برخلاف اندیشه سیاسی در مغرب زمین، رفته رفته بر مبنای اندیشه عرفانی استوار شده است و نه عقلانیت محض. این تأثیر پذیری از عرفان، تنها مختص اندیشه سیاسی نبود. جاذبه و قدرت اندیشه عرفانی به حدی بود که از قرن هفتم به این سو به عنصر اصلی تمدن اسلامی تبدیل شد. (فیرحی، فدائی مهربانی،

(۱۳۸۶: ۴۸)

انسان‌شناسی عرفانی در حکمت متعالیه

عرفا هستی را با توجه به حقیقت وجود و مراتب غیب و ظهور و اسماء و صفات تبیین می‌کنند و پدیده‌ها را در پرتو اسمای الهی مشاهده می‌کنند. از ارکان مهم این بینش شهودی تبیین نظام مظهریت عالم است که از نخستین تجلیات ذاتیه حق شروع می‌شود و به منتها درجات ظهور در عالم می‌رسد به عبارت دیگر حق تعالی دارای شئونات و مظاهری است که به صورت سلسله مراتب متجلی می‌شود. عرفا این تجلیات را در دو قوس نزول و صعود بیان کرده‌اند. سیر انسان در قوس صعود و نزول محور فلسفه صدرای قرار می‌گیرد. (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۷۴-۳۷۵)

تلقی انسان‌شناسانه‌ی جدیدی که در اثر بسط و شکوفایی تفکر عرفانی در سده‌های میانه میانه تمدن اسلامی ظهور یافته بود در مرکز فلسفه ملاصدرا قرار گرفت به نحوی که می‌توان گفت هر پنج رأی خاص و برجسته وی یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری و معاد جسمانی مبتنی بر این تلقی از نسبت انسان با هستی و حق و خلق قوام یافته است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۶۴-۳۶۵) ملاصدرا اگرچه تعریف سابق از فلسفه یعنی علم به اعیان اشیاء را انکار نکرده است اما خود تعریف متفاوتی از آن ارائه می‌دهد؛ به نظر ملاصدرا فلسفه صیورورت انسان است تا عالمی عقلی مضاهمی عالم عینی شود. وی در این تعریف دیگر لفظ علم را نمی‌آورد بلکه فلسفه را صیورورت انسان دانسته است چرا که دیگر علم، علم نظری و یک کیف نفسانی نیست بلکه عین وجود است و با وجود انسان متحد می‌شود. ملاصدرا به تبع شیخ اشراق عالم امکان را دارای سه مرتبه عقل، خیال (مثال) و حس (طبیعت) می‌داند. این سه مرتبه در دو قوس صعود و نزول محاذی یکدیگر قرار می‌گیرند، درحالی که هر یک از دو قوس صعود و نزول احکام جداگانه و مخصوص به خود دارند. در قوس نزول هر موجودی در یک مرتبه‌ای معین قرار دارد که با مراتب دیگر اشتباه نمی‌شوند اما در قوس صعود انسان تبدیل به کون جامع می‌شود که واجد همه مراتب است. انسان در قوس نزول تا وقتی که به مرتبه‌ی پایین نزول یعنی عالم طبیعت نرسیده است موجودی تفصیلی نیست و هنوز مراتب عنصری جمادی نباتی حیوانی و عقلی را طی نکرده است. اما در قوس

صعود جامع همه این مراتب می‌شود و همه این مراتب به نحو تفصیلی در وجود او محقق می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۴۲۰) شروع سیر انسان در قوس صعود به‌نظر ملاصدرا نقطه شروع فلسفه نیز هست و بلکه فلسفه چیزی جز این سیر نیست. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۵) مطابق نظر صدرا این سیر در واقع سیر تحقق عقل است که در آن شأن جمادی و نباتی و حیوانی پشت سر گذاشته می‌شود و با ورود به عالم عقلی، انسانی پدید می‌آید که جامع همه مراتب گذشته‌است و عالمی عقلی مضاهی عالم عینی می‌شود. به عبارت دیگر در نتیجه‌ی این سیر انسان مظهر و آئینه تمام مراتب وجود می‌شود. به‌نظر صدرا این سیر از مرتبه عناصر و جمادات شروع می‌شود و به منزل نفوس نباتی و حیوانی و سپس به عالم نفس انسانی و خیال مجرد می‌رسد و در نهایت سیر به عالم عقل می‌کند. انسان در این سیر خود جمیع مراتب هستی را طی می‌کند و خلاصه موجودات می‌شود. چنان‌که روشن است صدرا حرکت جوهری خود را بیشتر با توجه به همین سیر انسان یافته است. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۵) سیری که در آن انسان با ورود به هر عالمی با همان عالم متحد می‌شود و به ادراکی متناسب با همان عالم نایل می‌شود. (اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد مدرک و مدرک) تا اینکه به عالم عقل برسد و به علم کلی دست یابد.

یکی از حوزه‌های مهم ارتباط معرفت‌شناسی و تفکر سیاسی در فلسفه اسلامی در جایی است که انسان بر حسب میزان معرفت نسبت به عالم حضور و عالم غیب، دارای شأن وجودی می‌شوند. بدیهی است که انسانی که در این میان به اوج قله معرفت رسیده است، انسان کامل و به عبارت دیگر خلیفه الله خوانده می‌شود و خلائق نیازمند هدایت و رهبری وی‌اند. (فیرحی، فدائی مهربانی، ۱۳۸۶: ۵۱) وظیفه انسان کامل نهادن قانون و قاعده نیک در میان مردم است.

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود، از جمله شرح اصول کافی، مبدأ و معاد، شواهد الربوبیه، اسفار اربعه، کسر اصنام الجاهلیه، مظاهر الهیه، رساله سه اصل، درباره فلسفه سیاسی بحث کرده است. سیاق ملاصدرا در فلسفه سیاسی مثل بوعلی است و اندیشه سیاسی برای وی نیز مبتنی بر نبوت شکل

می‌گیرد. او نیز مثل بوعلی در شرح اصول کافی، کتاب الحجّه، ضرورت نبوت را مبتنی بر قوام مدینه مطرح می‌سازد.

صدرالمآلهین در مشهد پنجم کتاب شواهد الربوبیه بحثی با عنوان «تفاوت میان نبوت، شریعت و سیاست» مطرح می‌کند. کلام ملاصدرا در اینجا مجمل است اما همین مطالب مجمل، حاوی مسائل بسیار مهمی است که باید به آنها توجه کرد.

ملاصدرا بیان می‌کند که شریعت، یعنی قوانین و احکام الهی، ظاهر هستند، مثل بدن و جسم؛ اما نبوت مانند روح است. پیامبر اصل و روح و حیات است. پس همان‌طور که روح و نفس، مولد و مبدأ حیات هستند، این احکام و سنن و فقه و فقهات (شریعت) نیز به وجود پیامبر زنده‌اند؛ و گرنه مشتی احکام مرده خواهند بود. پس اگر پیامبر نباشد، این احکام روح ندارند و مانند جسد هستند. وی سپس می‌گوید نسبت شریعت با سیاست نیز مثل نسبت نبوت با شریعت است؛ یعنی شریعت نیز روح سیاست است و اگر سیاست روح نداشته باشد، از هم متلاشی می‌شود. بنابراین، این سه در طول یکدیگر قرار دارند. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۴۱۱) ملاصدرا سپس این سخن اجمالی را توضیح می‌دهد و درباره تفاوت شریعت و سیاست سخن می‌گوید. به نظر او، شریعت و سیاست از چهار جنبه با هم متفاوت‌اند:

۱. تفاوت شریعت و سیاست از حیث مبدأ

مراد ملاصدرا از سیاست، همان نظر ابن‌سیناست مبنی بر اینکه مردم به ناگزیر دور هم جمع می‌شوند و بنابراین مدینه یا جامعه، امر ناگزیر است. این افراد وقتی دور هم جمع می‌شوند، خواه ناخواه سیاست برقرار می‌شود؛ ارتباطی با هم خواهند داشت و نظمی میان‌شان برقرار می‌شود. بنابراین جامعه در وهله اول تشکیل خود، نظمی دارد و این نظم، سیاست است؛ اما این سیاست، اولاً در مبدأ با شریعت متفاوت است. مبدأ سیاست، یعنی مبدأ نظمی که میان این افراد برقرار است، اراده‌های جزئی است. افراد در جامعه دور هم جمع می‌شوند و اراده‌ای بین خود پدید می‌آورند و

مثلاً فردی را به عنوان حاکم می‌پذیرند و از سخنانش تبعیت می‌کنند؛ اما اراده‌های‌شان شخصی است. کسی هم که حاکم و فرماندار و زمامدار می‌شود، یک شخص است و حکمش، حکم شخصی است. بنابراین مبدأ سیاست امری جزئی خواهد بود. مرتبه جزئی، مرتبه ناپایداری و زوال است. هر آنچه جزئی باشد، گذراست و زایل می‌شود.

اما مبدأ شریعت، امر کلی است. شریعت، امر الهی است و مصدرش نه اراده جزئی افراد، بلکه ذات الهی است و بنابراین کلی است. بنابراین این دو با هم متفاوت‌اند. به همین دلیل است که گفته می‌شود شریعت، روحی در بدن سیاست است؛ یعنی اگر این امر کلی، در این امر جزئی حلول نکند و به عالم سیاست نیاید، سیاست امری جزئی خواهد بود و مضمحل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۴۱۲)

۲. تفاوت شریعت و سیاست از حیث غایت

اما تفاوت دوم شریعت و سیاست، از حیث غایت است. غایت سیاست، اتصال به شریعت و اتحاد با آن است؛ یعنی همان‌طور که امر جزئی باید ارتقا یابد تا خود را به امر کلی و معقول برساند، امر سیاست نیز که امر جزئی است، باید خود را به امر کلی متصل کند. سیاستی که خودش را در اختیار شریعت بگذارد، اعتبار پیدا می‌کند و قدم بر بساط قرب می‌گذارد. لذا فردی که ابن‌سینا مطرح کرد، با بیان ملاصدرا زمانی معتبر می‌شود که شریعت او را بپذیرد و به رسمیت بشناسد و این، وقتی است که فرد تکلیف به جا آورد و مکلف شود. فردی که به جا آورنده تکلیف باشد، اعتبار می‌یابد. بنابراین غایت سیاست این است که خود را به فرد مکلف برساند. فرد مکلف، حلول شریعت در سیاست است. لذا موضوع سیاست، فرد مکلف است و اگر این موضوع از دست برود، سیاست از بین خواهد رفت. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۴۱۳)

اما اگر سیاست از شریعت تبعیت نکند، به سیاست اهواء و آرای شخصی تبدیل می‌شود و نتیجه‌اش یا دیکتاتوری و استبداد خواهد بود، یا هرج و مرج. در این صورت آن جزء اشرف، یعنی

آن ساحت باطنی و مجرد از دست می‌رود و این سیاست، دچار استدراج می‌شود و درجه به درجه تنزل می‌کند و به سمت انحطاط می‌رود.

۳. تفاوت شریعت و سیاست از حیث فعل

تفاوت سوم شریعت و سیاست، از حیث فعل است. فعل سیاست، ناقص، زایل، ضعیف و جزئی است؛ اما فعل شریعت تام است. از آنجا که مبدأ سیاست اراده‌های جزئی است، فعل آن نیز تابع اراده‌های جزئی است و اراده جزئی نیز ناقص است؛ اما وقتی فعل به منشأ اراده کلی و تکلیف محقق شود، فعل تام خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۴۱۳)

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾^۱

انسانی را در نظر بگیرید که برده چند ارباب باشد. چنین فردی که در میان اراده‌های جزئی اسیر است، فعل مضمحل ناقص بی‌نتیجه و بی‌غایت دارد. در مقابل، کسی که فقط تابع یک ارباب است، فعلش تام است. بنابراین فعل ناقص (سیاست)، محتاج فعل تام (شریعت) است، اما فعل تام نیازی به فعل ناقص ندارد؛ یعنی این نیاز یک طرفه است. بنابراین سیاست باید تابع شریعت باشد.

۴. تفاوت شریعت و سیاست از حیث انفعال

تفاوت آخر سیاست و شریعت، از حیث انفعال است. فرد از یک جنبه پذیرای امر سیاست و از جنبه دیگر پذیرای امر شریعت می‌شود، ولی این دو با هم فرق می‌کنند. این بحث بسیار مهمی است. وقتی فرد امر شریعت را می‌پذیرد، این پذیرش لازم ذات اوست؛ زیرا ذات او الهی است و روح الهی در او دمیده شده است. تکلیف، موافق ذات اوست و ذاتش پذیرای تکلیف است. تکلیف که امانت الهی بر دوش انسان است، عین وجود اوست و هیچ جدایی، دوری و ناسازگاری با وجود او ندارد؛ تکالیف الهی آداب ظاهری عبودیت هستند که به باطن و حقیقت عبودیت منتهی می‌شوند. حقیقت عبودیت نیز چیزی جز فقر و وابستگی و فنا شدن در ذات الهی نیست. این همان حقیقت انسان است.

۱. آیه ۲۹ سوره زمر

چنانکه پیش از این بیان شد سیر عبودیت، چیزی جز سیر در عرصه وجود خود انسان و رسیدن به حقیقت اصیل وجود آدمی نیست. بدین سبب وقتی انسان به این تکلیف عمل می‌کند، بی‌واسطه برخوردار می‌شود. در مقابل وقتی «امر»، امر سیاست و امر غیر باشد، گویی در حال پذیرش امری غیر خودی و بیگانه است. طبق این نگاه عرفانی، امر سیاسی با ذات فرد تلائم ندارد و با انسان گونه‌ای اغراض ثانوی آن را می‌پذیرد. این غرض ثانوی، انواع گوناگونی دارد: گاه برای خوشایند و جلب نظر دیگران است، گاه برای رسیدن به شهرت یا منفعت است و گاه برای رهایی از آزار دیگران. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۴۱۵)

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

بر این اساس می‌توان سخن ملاصدرا را به قانون اجتماعی بسط داد. نظر ملاصدرا این است که اگر انسان قوانین اجتماعی را بپذیرد، این قانون امری بیگانه و غیر خودی است. تنها زمانی خودی می‌شود که مطابق با شریعت باشد. البته شریعتی که خود تابع و ذیل حقیقت نبوی باشد. مضمون اصلی فلسفه سیاسی ملاصدرا در نسبت با انسان‌شناسی عرفانی او در یک جمله چنین است: «عالم ظاهر، باید در انقیاد عالم باطن واقع شود»؛ تبعیت محض عالم ظاهر نسبت به عالم باطن. عالم باطن (عالم حقیقت، تجرد و الهی)، اصل است و عالم ظاهر باید مستهلک در عالم باطن باشد. چنانکه حقیقت انسان عین فقر و عدمیت در نسبت با حضرت حق است، عالم ظاهر نیز که انسان کبیر است، از خود چیزی ندارد و عین فقر وجودی نسبت به عالم باطن است. برای اینکه عالم ظاهر در عالم باطن مستهلک شود، سیاست نیز باید در شریعت مستهلک شود و شریعت در نبوت. به این طریق عالم انسانی بر محوریت انسان کامل سامان پیدا می‌کند. بنابراین مطابق اندیشه سیاسی ملاصدرا تمام احکام اجتماعی باید منقاد احکام شریعت باشند. این یعنی تقدم و اصالت با فقه و شریعت است. جمیع امور انسان باید ذیل فقاہت شکل بگیرند؛ چرا که انسانی که معتبر است، ذاتاً فرد مکلف است.

انحلال ظاهر در باطن، وجه متافیزیکی و هستی‌شناسانه ملاصدر است. این الگو در ساحت اجتماع به انقیاد سیاست نسبت به شریعت مبدل می‌شود؛ یعنی انقیاد امر جزئی به امر کلی و انحلال امر جزئی در امر کلی و نهایتاً انحلال سیاست در فقه است.

این تلقی از فلسفه سیاسی در دوره متأخر تمدن اسلامی در حوزه فرهنگی-تاریخی ایران زمین، یعنی از صفویه تا دوران معاصر، ظهور و بروز تاریخی یافت و فقه است به تدریج در رأس تحولات سیاسی قرار گرفت. افق عرفانی تمدن اسلامی اندیشه سیاسی متناسب با خود را می‌طلبد و فلاسفه اسلامی با درک این افق و اقتضائات آن، این اندیشه سیاسی را صورت بندی کردند.

فهرست منابع

قرآن

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، **منطق المشرقیین**، القاهرة: دارالکتب الحدیثه، جلد الاولی
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۵ ق)، **فصوص الحکم**، قاهره: دار إحياء الکتب العربیة
- ابن سینا (۱۴۱۸)، **الإلهیات من کتاب الشفاء**، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، الطبعة الاولی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸)، **الإلهیات من کتاب الشفاء**، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، الطبعة الاولی
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۱)، **تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر**، تهران: نشر علم، چاپ دهم
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰)، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹)، **صورت و سیرت انسان در قرآن**، قم: اسراء
- جامی، عبد الرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)
- تری پینکارد، (۱۳۹۵)، **فلسفه آلمانی**، تهران: ققنوس
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴)، **فلسفه مدنی فارابی**، تهران: چاپ زر
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۵)، **فلسفه چیست**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، **ما و تاریخ فلسفه اسلامی**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم
- السبزواری، الحکیم المتأله الحاج المولی هادی (۱۴۳۲ ق)، **شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة**، قم: شریعت، الطبعة الثانية، جلد اول
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۵)، **المشارع والمطارات**، تهران: حق یاوران، چاپ اول
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۹)، **حکمت الاشراق**، یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب، چاپ دهم
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۸)، **التلویحات اللوحیة و العرشیة**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۳)، **الشوهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، قم: بوستان کتاب، چاپ هشتم
- صدرالدین شیرازی، ملاصدرا (۱۳۹۲)، **حکمت الاشراق**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد اول، چاپ اول
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۹)، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: مینوی خرد، چاپ دوم
- طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۶)، **گفتگوی میان هگل و فیلسوفان مسلمان**، تهران: هرمس
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی، چاپ اول
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱ م)، **آراء اهل المدینة الفاضله**، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق

- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، *السیاسة المدنية*، بیروت: مکتبه الهلال، چاپ اول
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸)، *سیاست مدنیّه*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، سید جعفر سجادی، تهران: طهوری، چاپ دوم
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸)، *سیاست مدنیّه*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران
- فدایی مهربانی، مهدی، *بررسی مقایسه‌ای مفهوم اومانیزم در اندیشه سید حسین نصر و محمد مجتهد شبستری*، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۸: ۲۴۹-۲۶۸
- فیرحی، داود؛ فدائی مهربانی، مهدی. *پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی*، نشریه پژوهش سیاست نظری، بهار و تابستان ۱۳۸۶، شماره چهارم.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم
- کانت، امانوئل (۱۳۹۶)، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: باغ نی
- کانت، امانوئل (۱۳۹۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- کرین، هانری (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد
- کرین، هانری (۱۳۹۴)، *اسلام ایرانی جلد دوم*، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ماجد فخری (۱۳۹۴)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ششم
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸)، *شرح الهیات شفاء*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد دوم، چاپ سوم
- نصر، حسین (۱۳۸۲)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاندرای، قم: نشر طه
- ورنر یگر (۱۳۹۳)، *پایدیا*، محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، جلد اول