

# مناسبات علم النفس فلسفی صدرایی و سیاست و فلسفه سیاسی متعالیه

مهدی امیدی

دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (رحمة الله علیه). قم، ایران.

Omidimah@gmail.com

## چکیده

هدف پژوهش پیش رو تبیین جایگاه معرفت نفس صدرایی در شناخت و ترسیم سیاست و فلسفه سیاسی متعالیه و مناسبات میان این دو، با بهره‌گیری از روش تحلیلی تفسیری است. برآیند تحقیق آن است که نفس محل ظهور همه آگاهی‌ها، میل‌ها، اراده‌ها، افعال و اوصاف ارادی انسان است. خردورزی در دو ساحت علمی و عملی با تکیه بر منابع برهانی و وحیانی و نیز تهذیب نفس از رذایل اخلاقی باعث تعالی و ارتقای نفوس انسانی می‌شود و افقی متعالی و فرامادی به‌روی آن‌ها می‌گشاید. نفوس تعالی‌یافته خاستگاه ظهور سیاست متعالیه است. از این منظر، جوهر نفسانی انسان مستعد استکمال از حیث فاعلی و قابلی است. عقل یا قوه عالمه به‌عنوان ساحت برتر نفس به کمک اراده یا قوه عامله، در سیر و سلوک تکاملی ریاست و سیاست نفس و دیگر قوای آن را بر عهده می‌گیرد و آن‌ها را مطیع و منقاد خود می‌کند. ثمره اجتماعی-سیاسی کمال نفس انسانی در هر دو بُعد فاعلی و قابلی، در حیطه نظر پیدایش سیاست، ریاست و فلسفه سیاسی متعالیه و در سطح عمل، مباشرت و مشارکت جمعی افراد در انجام افعال خیر جهت غلبه فضایل در جامعه و تبعیت امور مادی از فضایل و پیروی شهروندان از اخلاق و شریعتی است که ریاست مدینه فاضله به آن فرامی‌خواند. کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، نفس، اجتماع، سیاست، شریعت، سیاست متعالیه، فلسفه سیاسی متعالیه.

## مقدمه

فلسفه سیاسی به‌مثابه دانش تحلیل فلسفی سیاست، مبنای نظریه‌پردازی در باب سیاست است. در ترسیم جغرافیای نظری فلسفه سیاسی «معرفت و شناخت» عنصری محوری است. عمده‌ترین مباحث اندیشه‌ای در مبنای فلسفه سیاسی بحث از نوع شناخت و معرفتی است که می‌تواند معرفت لازم و کافی برای ترسیم نظام سیاسی اجتماعی تلقی شود.

از سوی دیگر، غایت فلسفه سیاسی شناخت، ترسیم و طراحی مدینه فاضله‌ای است که باید با هدف تأمین سعادت، به‌دست انسان تحقق و عینیت یابد. طراحی مدینه فاضله و عینیت‌بخشی به آن در ظرف جامعه توسط هر فرد یا گروه از جمله افعال انسانی محسوب می‌شوند. ترسیم نقشه مدینه فاضله «فعلی ذهنی» و وابسته به نوع شناختی است که برحسب منابع شناخت و روش‌شناسی خاص حاصل می‌شود و محقق کردن مدینه فاضله نیز «فعلی عینی» و مبتنی بر دانشی است که برای ارزیابی واقعیت‌های موجود اجتماعی و عینیت‌بخشی به نظام سیاسی مطلوب به آن نیازمندیم. «عمل انسان»، چه ذهنی و چه عینی، نوعی از هستی است که توسط فاعل انسانی در ظرف ذهن یا واقع تعیین می‌یابد و داعی فاعل برای انجام عمل نیز غایتی است که از آن انتظار دارد. زیرا هر فعل ارادی برای صدور از فاعل نیازمند مرجحی است. مرجح افعال ارادی غایت ایجاد فعل است. غایت افعال سعادت است و نوع فهم از آن در فهم نوع سیاست مؤثر است. همچنین، فاعل ارادی در عرصه فعلیت‌بخشی و تحقق فعل با دو بستر عمومی ثبات و تجدد مواجه است و هدفش آن است که غایت افعال خود را براساس این دو امر تعیین بخشد.

هر فعلی از افعال ارادی انسان که به اوصافی چون خوب (خیر) و بد (شر) یا بهتر و بدتر متصف می‌شود اثری از آثار وجودی اوست. آگاهی از ماهیت «خیر» عمل ما را جهت می‌بخشد و «عمل» با جهتی خاص از ما صادر می‌شود. پس ارزش وجودی فعل تابعی از آگاهی و اراده و جایگاه وجودی فاعل آن است. از آنجا که مرتبه وجودی انسان، با توجه به سطح معرفت و آگاهی و اتصاف به ارزش‌های عام انسانی و ملکات اخلاقی تعیین می‌شود، پس بینش‌ها، گرایش‌ها و عادات و ملکات انسانی بیشترین نقش را در ارزش و اعتبار فعل خواهند داشت؛ از این رو، هر طرحی از نظام سیاسی مطلوب، به‌مثابه فعلی ارادی وابسته به جایگاه وجودی فاعل انسانی آن و سطح شناخت و ارزش‌های مورد پذیرش او است. همان‌گونه که برای ترسیم وضعیت مطلوب به شناخت واقعیت‌های موجود و جایگاه انسان‌های مستقر در وضعیت اجتماعی و تاریخی خاص نیز نیاز است.

با این همه، فیلسوف سیاسی تلاش دارد در طراحی نظام سیاسی مطلوب علاوه بر پاسخ‌گویی به نیاز زمانه خود، از محدوده زمانی و مکانی فراتر رود و براساس افق شناخت و درک خویش از حقایق هستی و اجتماع و عناصر ثابت و متحول، پاسخی فرازمانی به مسائل بنیادین جوامع بشری ارائه کند. پس هر یک از فیلسوفان سیاسی در وهله اول باید به درکی خاص از شناخت (معرفت)، فاعل انسانی، ذهن و عین، فعل ارادی، ارزش و ماهیت خیر، غایت، سعادت، سیاست، ثبات و تجدد (هرچند به اجمال) دست یابند که پیامد آن ترسیم انواع متفاوتی از نظام‌های سیاسی خواهد بود؛ از این رو، شعار سقراطی «خودت را بشناس» دعوت به رویکردی خاص است که در آن شناخت با وجود و مراتب وجودی خویشتن و ادراک حضوری آن آغاز می‌شود و دیگر معرفت‌ها از جمله نحوه تنظیم مناسبات اجتماعی بر پایه آن شکل می‌گیرد؛ درحالی که شعار مارکسیستی «فلاسفه به تفسیر جهان پرداخته‌اند و اکنون وقت آن است که به تغییر آن بیندیشیم» به معرفت‌های حصولی بهای بیشتری می‌دهد و توانمندی‌های انسان را در خدمت امری خارج از ذات او قرار می‌دهد. بر این اساس، عمده‌ترین تمایز فلسفه‌های سیاسی از یکدیگر در منابع و سطوح شناخت، نوع منظر و افق شناختی است که فیلسوفان سیاسی برای درک و فهم امور بر می‌گزینند.

### جایگاه معرفت نفس در حکمت وجودی صدرا

در نظام فلسفی ملاصدرا، موسوم به حکمت متعالیه، همانند دیگر نظام‌های فلسفه اسلامی، حکمت عملی تابع حکمت نظری و مبتنی بر آن است و این هر دو در سامان‌دهی شخصیت واقعی انسان مؤثرند. تفسیر وجودی صدرالمتهلین از واقعیت و تبیین جهان و انسان براساس آن، عناصر لازم و کافی برای تشریح مبانی قریب حکمت عملی و عمده‌ترین مباحث انسانی حیات اجتماعی را فراهم کرده است. این مبانی ذیل مفاهیم و اصول بنیادین حکمت نظری مورد بررسی قرار می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ج: ص ۲۴۱). تحلیل رابطه میان این دو نوع حکمت و چگونگی گذار از حکمت نظری به حکمت عملی و نیز جایگاه فلسفه سیاسی در حکمت عملی نیازمند تحقیق در باب شناخت انسان، رابطه عقل با دیگر ساحت‌های نفس انسانی و سطوح خردورزی است.

اغلب فیلسوفان سیاسی غرب معاصر مباحث انسان‌شناختی خود را براساس مبانی ماتریالیستی و بر تحلیل مکانیکی از انسان به‌عنوان موجودی مادی، رها، طالب حق، گریزان از مسئولیت، محصول سنت، تاریخ، زبان، طبقه، ماشین و غیره یا بر محور یک یا چند خصوصیت از

خصوصیات واقعی مشترک یا متمایز انسان‌ها از حیث برونی و درونی در حیات فردی و اجتماعی از جمله شرارت، شهوت، همیاری، نوع‌دوستی، خشونت، خردورزی، گزینشگری و غیره، بدون لحاظ مبدأ و مقصد انسان و حقیقت حیات دنیوی استوار و در نهایت، با رویکردی مادی، مسائل فلسفی-سیاسی خود را ترسیم کرده‌اند.

از نظر ملاصدرا، شناخت نفس و تحقیق در باب اصل وجود، مهم‌ترین مجاری شناخت حقیقت زندگی، انسان، مبدأ و منتهای او و درک مسیر حرکت او جهت نیل به غایت حیات است. با تأمل در نفس می‌توان به معرفتی حضوری، عاری از هرگونه شک و تردید دست یافت و منبع ذاتی حرکت و تحول نفس را دریافت و از طریق تأمل در اصل وجود نیز می‌توان به دو منبع درونی و برونی تحول اشیا راه یافت. شناخت انسان بر حسب عوامل خارجی همچون تاریخ، سنت، طبقه، فرهنگ، زبان، گفتمان و غیره؛ و همچنین، شناخت‌های تک‌ساختی از انسان معرفتی دقیق نخواهد بود زیرا این‌گونه شناخت‌ها «انسان» را به ساحت یا حوزه‌ای خاص تقلیل می‌بخشند. شیوه صحیح شناخت آن است که ابتدا با رویکردی عقلی-شهودی، حقیقت وجودی و حیثیت جامع نفس انسانی و مراتب آن مورد تحقیق قرار گیرد و سپس به اقتضای نتایج حاصل از تحقیق، سیاست، نظام سیاسی و فلسفه سیاسی مطلوب ارائه شود. تنها از این طریق است که می‌توان امیال، اراده، قدرت، احساسات، عواطف و خرد انسانی را از افقی متعالی و برتر مورد تأمل قرار داد و با مرور سیر صعودی و نزولی نفس، نتایج فلسفی سیاسی را از آن کسب کرد؛ بنابراین، روش ملاصدرا در باب علم النفس روش عقلی-شهودی و در دیگر مباحث به جهت تنوع رویکرد به مسئله، مبتنی بر الگوی میان‌رشته‌ای است (قراملکی، ۱۳۸۸: ص ۱۸۱).

تحقیق پیش رو با این پرسش همراه است که شناخت نفس در حکمت متعالیه چه جایگاهی در شناسایی و ترسیم سیاست و فلسفه سیاسی متعالیه دارد؟ به باور محقق معرفت‌النفس صدرایی مهم‌ترین مبنا و خاستگاه نظری شناخت و ترسیم سیاست و فلسفه سیاسی متعالیه است. اثبات این امر نیازمند واکاوی ابعاد بحث و تحلیل مناسبات این دو مقوله از منظر حکیم متأله، صدرالماتل‌هین شیرازی، است.

### نفس و حقیقت انسان

حقیقت انسان حقیقتی جمعی و دارای وحدتی تألیفی است و از دو بعد «مادی» و «مجرد از ماده» شکل یافته است (شیرازی، ۱۳۶۷: ص ۴۲۷). جسم یا بدن، عنصر مادی وجود آدمی و نفس یا

روح عنصر مجرد آن است. تمامی افعال و حرکات ارادی انسان از ناحیه نفس او صورت می‌گیرد. بر این اساس، حقیقت حیات ارادی انسان به بعد مجرد او است و بدن یا بُعد مادی انسان نیز متقوم به آن است؛ زیرا اگرچه نفس انسان در عینیت خارجی امری واحد و بسیط است، براساس تحلیل ذهنی و اعتبار عقلی می‌توان آن را ترکیبی از دو حیثیت «بالفعل» و «بالقوه» دانست. فعلیت نفس به این اعتبار است که «نفس» صورت‌بخش و محصل ماده جسمانی انسان است و فاعلیت در آثار و تدبیر قوا و تحریک اعضا مربوط به آن است. بالقوه‌بودن نفس نیز از این جهت است که نفس همچون ماده قابلیت دریافت صور جوهری و اعراضی را، که به آن افزوده می‌شود، دارد (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۸). پس بعد مجرد انسان، یعنی نفس، از یک سو قوام‌بخش بعد مادی یعنی بعد نباتی و حیوانی آن است و از سوی دیگر، مستعد دریافت انواع شناخت، گرایش، باور، ایمان و دیگر عناصری است که حیات آدمی براساس آن معنا، مبنا و جهت می‌یابد.

همچنین، حیثیت بالقوه نفس مُشعر به این معناست که امکان تعالی نفوس وجود دارد و برنامه‌ریزی و تدبیر جامع و کامل برای آن لازم، ضروری و غیر قابل اغماض است. «انسان به واقع چون مسافری است که باید از مغرب جسم به سوی مشرق جان روانه شود و به کوی جانان، که غایت کمال او است، راه یابد. در این سفر می‌بایست از توشه خرد و عقل بهره جوید و جان را از ظلمات بی‌خردی بشوید» (شیرازی، ۱۳۹۶: ص ۳۰۲).

هرچند تعالی نفسانی امری فردی است، مهیاکردن زمینه‌ها و بسترهای آن و نیز هدایت و ارشاد بر عهده رهبران راستین جامعه خواهد بود؛ از این رو، قانون‌گذار جامعه دینی باید با نظر به ابعاد تعالی جو و کمال‌گرای انسان، قوانین مناسب را تنظیم و تدوین کند (همان: ص ۴۹۳؛ همو، ۱۳۸۲، ج: ص ۴۲۱).

در این زمینه باید بعد مادی نفس و نیازهای آن نیز مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه طی مراتب کمال، به تدریج قابل حصول خواهد بود. «به‌ناچار باید برای انسان‌ها قانون‌گذاری باشد تا برای انتظام معیشت دنیوی‌شان، روشی را تنظیم کند که براساس آن رفتار کنند» (شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۸۱۶).

### نفس و قوای فاعلی و قابلی آن

از منظر فلسفه سیاسی معاصر، انسان موجودی مختار و فاعلی ارادی و قادر به دخل و تصرف در جهان طبیعت است. او می‌تواند براساس قدرت اراده، نظام سیاسی مناسب را خلق کند و خود

تدبیر حیات اجتماعی سیاسی خویش را بر عهده گیرد. اگرچه این تلقی از انسان منطقی است، نباید وی را در جنبه فاعلیتش منحصر کرد؛ زیرا نه تنها انسان از جنبه قابل و تأثیرپذیری بهره‌مند است، نتایج حاصل از قوه قابل او به هیچ وجه ارزشی کمتر از آنچه وی از ناحیه فاعلی به دست می‌آورد، ندارد.

از نظر ملاصدرا، آدمی برای تصرف ارادی در امور از دو قوه متمایز یعنی قوه قابل یا علامه (استعداد انفعال و تأثر) و قوه فاعلی یا فعاله (استعداد فعل و تأثیر) برخوردار است. او به اعتبار آنکه کمالاتی را از ناحیه موجودات فراتر از خود (عالم عقول) دریافت می‌کند «قابل» و بر موجودات فروتر از خود تأثیر می‌گذارد «فاعل» است. از جهت قابل تصورات و تصدیقاتی را ادراک می‌کند و صورت حق و باطل (صدق و کذب) در معقولات را شناسایی می‌کند؛ این بعد انسانی ناظر به کلیات، «عقل نظری» نام دارد. از جهت فاعلی نیز به باورهایی در باب افعال قبیح و جمیل دست می‌یابد و صنایع مختص به انسان را استنباط و ابداع می‌کند و از طریق تفکر و تأمل، آنچه خیر است یا آن را خیر می‌پندارد، برمی‌گزیند. از این بعد انسانی ناظر بر جزئیات (گزاره‌های جزئی)، به «عقل عملی» یاد می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۲۴۰).

بر این اساس، قوه نظری نفس یا عقل نظری، ناظر به صدق و کذب است و به واسطه آن، وجودهای واجب و ممکن از هم و از ممتنع تمیز می‌یابند. این بعد نفس، در موضوعات گوناگون گاه به قطع و رأی و گاه به ظن و گمان دست می‌یابد. در حالی که قوه عملی نفس یا عقل عملی، ناظر به خیر و شر است و امور جمیل و قبیح و مباح را از یکدیگر تمیز می‌دهد. این قوه در انجام افعال، دارای شدت و ضعف است (همان: ص ۲۴۱).

منطبق با این دو قوه نفس، انسان نه تنها قدرت بر تصرف طبیعت دارد، بلکه قادر به تصرف در تمامی امور کلی و جزئی است. تصرفات کلی نفس صرفاً تصرف و تحول در حوزه باورهاست؛ بدون آنکه منجر به سببیت در انجام پاره‌ای اعمال شود. البته با ضمیمه آرا و گزاره‌های جزئی، امکان تصرف در افعال نیز برای نفس فراهم خواهد شد. وقتی رأی و گزاره جزئی حاصل شد، آنگاه قوای دیگری که تابع احکام قوه مدرکه‌اند در افعال بدنی که از سنخ حرکت‌های اختیاری است تصرف می‌کنند. اولین قوای نفس، قوه شوقیه‌ای است که در نفس ایجاد انبعاث می‌کند و آخرین آن قوه فاعله‌ای است که عضلات را بی‌واسطه تحریک می‌بخشد. به نظر می‌رسد نخستین جلوه حرکت نفس پیدایش «توجه»، یا به تعبیر عرفا «یقظه» باشد که نوعی خروج از حالت غفلت و جهل، و حدوث آگاهی در نفس است. هر چند بین «یقظه عرفانی» و «توجه» تمایزهایی وجود دارد، «توجه» نقطه

آغاز حرکت نفس به سمت موضوع خاص است که به دو گونه توجه جبری (مثل توجه طفل به پستان مادر) و توجه اختیاری قابل تقسیم است. توجه اختیاری را می‌توان جهت داد و متعلق و هدف خاصی را برای آن در نظر گرفت. «عطف توجه ارادی به متعلق‌های خاص» و عدم آن و نیز «جهت‌دادن به توجه» و عدم آن می‌تواند ذیل مباحث اخلاقی قرار گیرد. سلطه انواع عوامل غفلت‌زا بر نفس، حرکت اولیه نفس یعنی توجه به موضوع خاص را مختل می‌کند؛ در نتیجه، قدرت فهم درست امور و نیز قدرت گزینش میان چند گزینه را از نفس سلب می‌کند. شاید مراد ملاصدرا از حصول رأی و گزاره جزئی نیز همان توجه و تفتن باشد.

به هر ترتیب، تمامی این تصرفات در ابتدا به مدد قوه متصرف در کلیات (عقل نظری) که از طریق تأمل، قواعد کلی و کبراهای قیاس‌ها را ارائه می‌دهد، حاصل می‌شود؛ چنان‌که به یاری قوه متصرف در جزئیات (عقل عملی) صغراهای قیاس و نتایج جزئی به دست می‌آید؛ از این رو، نفس در ذات خود واجد دو قوه است: نظری و عملی؛ اولی برای فهم صدق و کذب و شناخت واجب و ممکن و ممتنع و دومی برای فهم خیر و شر و شناخت حسن و قبح و امور مباح (پیشین: ص ۲۴۱) و این هر دو در شناخت طریق سعادت عقلی اهمیتی وافر دارند.

نفس از حیث فاعلی دست‌کم از دو نوع فاعلیت ارادی برخوردار است:

۱. فاعلیت بالقصد: منظور از فاعلیت بالقصد آن است که فاعل (نفس) فعل را تصور و سپس مفیدبودن آن را تصدیق می‌کند و پس از انگیزش و شوق به آن، تصمیم می‌گیرد و در نهایت، اراده می‌کند و با تحریک عضلات کار را به انجام می‌رساند.
۲. فاعلیت بالتجلی: نفس انسان نسبت به خود اراده فاعلیت دارد، زیرا اراده، فعل انسان است و نفس آن را ایجاد می‌کند. اما این نوع فاعلیت، فاعلیت بالقصد نیست تا مسبوق به اراده قبلی باشد و از تسلسل سر درآورد که باطل و ناممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲: صص ۹۳-۹۲). البته فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه نیز از دیگر انواع فاعلیت ارادی محسوب می‌شوند.

فاعلیت ارادی انسان را قادر می‌کند تا در حوزه سیاست و اجتماع حضوری فعال داشته باشد و آن را در جهت اهداف مطلوب خود سوق دهد. زیرا اساساً فاعلیت سیاسی از سنخ افعال اختیاری هدفمند است که براساس آن ابتدا عامل یا فاعل سیاسی وضعیت موجود را شناسایی می‌کند و سپس با در نظر گرفتن وضعیت مراد یا مطلوب، از میان انواع راه‌حل‌ها، برنامه مناسب برای اقدام و عمل را ترسیم می‌کند.

«مبدأ تحرک سیاسی، نفس جزئی انسان است و این تحرک تابع اختیار مناسبی است که فرد بشری صورت می‌دهد تا مردم را تحت نظامی قرار دهد که در پی اصلاح اجتماع آن‌هاست» (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۴۲۵).

همان‌گونه که حیث قابل‌نفس نیز انسان را به فراگیری هرچه بیشتر علوم و فضایل اخلاقی و اجتماعی در جهت تعالی نفس فرا می‌خواند، چنین امری نیازمند وجود «محرکی قوی» برای نفس است تا وی را در ابعاد فردی و اجتماعی به سمت اهدافی برتر از مطامع شهوانی و اغراض نفسانی سوق دهد و این محرک تنها شریعت خواهد بود.

«زیرا (شریعت) انسان‌ها و قوایشان را به سمتی تحرک می‌بخشد که برای انسان در عالم ترکیب مقدر شده است، یعنی اتصال به نظام کل هستی و یادآوری بازگشت نفس به سوی عالم برتر الهی و دوری نفس از تنزل به جایگاه شهوت و غضب و مجموعه‌ای مرکب از این دو و آنچه متفرع بر این‌هاست» (همان).

### تمایز نفوس انسان‌ها از حیث قابل‌نفس و فاعلی

نفس از حیث قابل‌نفس، دریافت‌کننده ادراکات و معانی عقلی است. این امر می‌تواند، چه در حالت بیداری و چه در عالم رویا، برای آن حاصل شود. زیرا نفس انسانی دارای دو جهت متمایز است؛ از یک جهت، رو به عالم محسوس و دنیا دارد و از جهت دیگر، به سوی عالم نامحسوس یا عالم غیب جهت یافته است. در صورتی که نفس انسانی از کدورات معاصی تزکیه یافته و به جهت تعالی به عالم عقلی و عالم نفس سماوی متصل شده باشد، ناظر به عالم غیب و مدخل الهام و وحی خواهد بود. اما جهت دیگر نفس، که ناظر به عالم محسوس و دنیاست، تنها مُدرک تصویرها و تمثیل‌ها خواهد بود (شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۷۸۵)؛ به تعبیر دیگر، نفس از نظر ملاصدرا دو وجهی است. یک وجه آن ناظر به عالم معنویت و غیب است و وجه دیگر آن ناظر به عالم دنیا و جهان مشهود است. اگر جهت معنوی و قدسی نفس بر جهت دنیوی آن غلبه کند، فرد می‌تواند حقایق وجودی برخی از اشیا را دریابد. اثر وجودی و نور این دریافت بر دریافت‌های دنیوی فرد تأثیر می‌گذارد و به آن عمق و غنا می‌بخشد. این امر نشانگر وجود پیوند میان انواع دریافت‌ها و اتصال دنیا با عوالم برتر وجودی است؛ برعکس، اگر جهت دنیوی نفس بر جهت معنوی و قدسی آن غلبه یابد، فرد در جهان محسوس متوقف می‌شود و قادر به شناخت حقایق وجودی نخواهد بود و به قلمرو حیات واقعی انسان راه نخواهد یافت.

«پیامبر خدا، یا رئیس اول مدینه فاضله، در نقطه واسط میان عالم معقول (نامحسوس) و محسوس قرار گرفته است. او گاه مجذوب حق و مستغرق محبت آن است و گاه همراه با خلق و مشفق و مهربان با آن هاست. هنگامی که با خلق است همچون یکی از آنان است و گویا هیچ نظری به خدا و عالم ملکوت ندارد، اما هنگامی که با خدای خویش خلوت می‌گزیند و به ذکر او مشغول می‌شود، گویا هیچ توجهی به خلق ندارد. همه رسولان و فرستادگان الهی واجد چنین خصوصیتی هستند. این مرتبه کامل‌ترین مراتب انسانی و درعین حال اولین شرط از شرایط فرستادگان خداوند است. قدرت بیان و نیکویی ارشاد و هدایت به سوی سعادت و اعمال متناسب با سعادت و نیز توان بالای جسمی و علمی از دیگر شرایط آن‌ها محسوب می‌شود (پیشین: ص ۴۱۶).

بنابراین، تعدد وجوه و جهات نفس باعث می‌شود افراد به فراخور ظرفیت وجودی خویش دریافت‌های گوناگونی از جهان محسوس و نامحسوس به دست آورند و به درک کلیات یا جزئیات نائل شوند. طبیعتاً کسانی که درک جامع‌تری نسبت به دیگران دارند و همه کمالات مراتب حسی، خیالی و عقلی را در خود جمع کرده‌اند، در شناخت دقیق‌تر دو جهان توفیق بیشتری دارند و برای ریاست بر مردم و هدایت دینی و سیاسی خلق شایسته‌تر خواهند بود.

«انسانی که به حد کمال راه یافته باشد از حیث مبادی ادراکی خود از سه عالم تکمیل یافته است: قوه احساس، قوه تخیل و قوه عقل و اندک‌اند انسان‌هایی که کمال همه این قوای سه‌گانه در آن‌ها جمع شده باشد. پس اگر بنا بر اتفاق، کسی به این مرتبه جمعی در کمالات سه قوه راه یافته باشد، از رتبه خلافت الهی و ریاست بر مردم بهره‌مند است (همان: ص ۳۹۹).

### تقدم رتبی نفس بر بدن

اولین مرحله کمال این است که موجودی هستی پیدا کند. هستی و تشخیص انسان به نفس اوست. اساساً نفس انسان عبارت از حقیقت، ذات و جوهر آن چیزی است که به عنوان انسان شناخته می‌شود. نفس انسان در بدو امر منتهای مراتب عالم جسم (کمال اول) در طی کمالات حسی و مرحله آغازین عالم روحانی در طی کمال عقلی است: «فالنفس الانسانیة فی اول الفطره نهایه عالم الجسمانیات فی الکمال الحسی و بدایه عالم الروحانیات فی الکمال العقلی» (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۲۴۴).

پس نفس انسانی محل تلاقی و حد جامع میان دو دریای جسمانیت و روحانیت است (شیرازی، ۱۳۸۱ ج: ۲ ص: ۴۴۶) و انسان سالک راهی مبسوط میان دو جهان مادی و روحانی است و

خود از جهت روح (نفس) بسیط و واحد و از لحاظ جسم، مرکب و برخوردار از کثرت اجزاست. نفس در مرتبه حدودث، صورت نوع واحدی بنام انسان است، اما وقتی از انسان بالقوه بودن به سمت فعلیت حرکت کرد، همین صورت (برحسب ملکاتی که هر فرد در خود محقق می‌کند) به انواع گوناگونی از جنس فرشتگان و شیاطین و حیوانات و درندگان و چهارپایان بدل می‌شود و این امر براساس نشئه دوم (مرتبه خیالی و وهمی نفس) یا نشئه سوم (مرتبه عقلی) از حیات نفس صورت می‌پذیرد (همان: ص ۲۶۶). پس انسان، اگرچه در ابتدا نوع واحدی است، با ورود به مرتبه تفکر و فراگیری علوم و فنون در اجتماع و اتصاف به خلقیات، ملکات و صفات با پیش‌ها و گرایش‌های خود وحدت می‌یابد و درحقیقت به انسان یا به نوع دیگری از انواع مخلوقات الهی بدل خواهد شد. همچنین، نفس صورت<sup>۱</sup> (قوام‌بخش) هر قوه از قوای استعدادی انسان در این عالم (عالم ملک) و ماده (قوه) هر صورتی در (نسبت با) عالم دیگر (عالم ملکوت) است؛ ازاین‌رو، به نظر ملاصدرا نفس محل تلاقی دو دریای جسمانیات و روحانیات است. وقتی نظر به ذات نفس با توجه به عالم جسمانی شود، آن را کمال انسان و مبدأ (فعالیت) همه قوای جسمانی وی و مخدوم همه صورت‌های حیوانی و نباتی و جمادی می‌یابیم؛ چون این صور از آثار و لوازم این جهانی نفس محسوب می‌شوند. اما هنگامی که نفس را به اعتبار عالم عقل لحاظ کنیم، آن را قوه صرفی می‌یابیم که در بدو امر فاقد هر گونه صورت و همچون بذری است که بالقوه مستعد است تا به ثمره‌ای تبدیل شود (شیرازی، ۱۳۸۱ ب، ج ۲: ص ۴۴۶). ازاین‌رو، با شناخت نفس، که جامع دنیای مادی و معنوی است، می‌توان به شناخت حقیقت دنیای مادی و دنیای روحانی راه یافت؛ کما اینکه می‌توان به وحدت این دو دنیا در عین کثرت آن نیز راه یافت.

از نظر ملاصدرا، بین نفس و بدن در ظرف عینیت، هیچ‌گونه دوگانگی و ثنویتی وجود ندارد. این دو در وجود خارجی خود قابل تفکیک نیستند؛ اگرچه در تحلیلی عقلی، نوعی دوگانگی قابل فهم است؛ از این منظر، نفس فصل حقیقی و صورت نوعیه بدن است و بدن جنس آن است. در این تحلیل، فصل همواره محصل و مقوم جنس است و حقیقت هر نوع نیز به فصل آن است. ترکیب

۱. ملاصدرا قائل به تمایز میان کمال، صورت و غایت است. «کمال» یعنی آنچه شیء به واسطه آن تکمیل می‌شود؛ «صورت» یعنی آنچه شیء به واسطه آن تحقق می‌یابد و به وجود می‌آید و «غایت» یعنی آنچه شیء به خاطر آن وجود یافته است. هر غایتی نسبت به غایت بالاتر از خود صورت و کمال است. در چنین حالتی یک شیء می‌تواند هم غایت و هم کمال و هم صورت باشد. نفس بدین گونه است، زیرا از یک سو کمال انسان بماهو انسان است؛ از سوی دیگر، صورت برای بدن است و در نهایت غایت حیوان بماهو حیوان است (شیرازی، ۱۳۸۲، فصل اول: صص ۸۹).

جنس و فصل نیز ترکیبی اتحادی است و آن دو به وجود واحدی موجودند. یعنی این گونه نیست که نفس (حقیقت نوعی انسان) همانند هلیات مرکبه<sup>۱</sup> به جسم اضافه شده باشد یا آنکه برای حمل بر چیزی نیازمند به وجود آن باشد.<sup>۲</sup> با این همه، نفس تنها به اعتبار آنکه فصل مقوم جنس باشد کمال اول آن است، اما بدون چنین اعتبار و لحاظی و در فرض جدایی آن از بدن، دیگر نفس نیست بلکه جوهری عقلانی است. پس نفس بودن نفس به اعتبار کمال اول بودن آن برای جسم است.

فلسفه سیاسی متعالیه انسان را در معنای جامع آن در دو ساحت مادی و معنوی مورد توجه قرار می‌دهد و با تأمل در حقیقت انسان، بعد نفسانی وی را برتر از بعد مادی آن در نظر می‌گیرد. بر این اساس، ساحت مادی آدمی «ابزار» حرکت تعالی بخش انسان جهت وصول به غایات متعالی نظری و عملی است و بدن، نقش «خادم» نفس و قوای آن را ایفا می‌کند. در نتیجه، فیلسوف سیاسی بیشترین توجه خود را به عنصر شناخت و آگاهی و نیز غایات انسانی معطوف می‌کند و سعادت حقیقی انسان را نه در «مصرف بیشتر» یا «تصاحب قدرت» یا «ازدیاد رفاه و ثروت»، بلکه در کسب فضایل نیک فکری، اخلاقی و عملی می‌یابد. جامعه‌ای که بر مبنای چنین رویکردی تأسیس می‌شود مدینه فاضله است.

از نظر ملاصدرا، کمال قوه نظری نفس انسانی در اتصال به عقل فعال است. عقل فعال هم غایت حرکت عقلانی نفس و هم فاعل و مؤثر در نفوس است. غایت بودن عقل فعال برای نفس و فاعلیت آن در نفس تناقض آمیز نیست، زیرا عقل فعال دو گونه است: ۱. موجود مستقل و فی نفسه (که در یکی از مراتب نظام عقلانی قرار دارد)، ۲. موجودی که در نفس ما و برای ما حاصل می‌شود (وجود رابطی عقل فعال). تمامیت و کمال نفس انسانی، تحقق عقل فعال برای آن و اتحاد نفس با عقل فعال است. زیرا اگر به نحوی چنین اتصال و وحدتی ممکن نباشد، عقل فعال نمی‌تواند غایت نفس باشد. قسم اول از عقل فعال (وجود فی نفسه) در الهیات بالمعنی الاخص در بخش احوال مبادی عالیة وجود مورد بحث قرار می‌گیرد. اما قسم دوم (وجود رابطی) در علم النفس مطرح می‌شود. زیرا از یک سو نفس از آن تأثیر می‌پذیرد و در برابر آن منفعل می‌شود و از سوی دیگر، با آن وحدت می‌یابد و یکی می‌شود. نگاه به عقل فعال در این موارد از این حیث است که کمال نفس را به همراه دارد.

۱. در هلیات مرکبه پرسش از حمل چیزی بر چیز دیگر است. در صورتی که در هلیه بسیطه سخن از ثبوت لشیء است. از نظر ملاصدرا نفس از یک سو همان ثبوت النوع یا حقیقت نوعیه است و از سوی دیگر، فصل مقوم جسم. ۲. زیرا قاعده ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له در هلیات مرکبه جاری است نه در هلیات بسیطه.

به نظر ملاصدرا در نظام هستی هم وحدت عقلانی و روحانی وجود دارد و هم کثرات جسمانی و مادی. خداوند به عنایت خود این دو عالم را در یک وجود قرار داد و آن نفس انسانی است؛ از این رو، برای آن قوه لطیفی قرار داد که متناسب با وحدت روحانی و عقلی باشد. به همین جهت نفس قادر است که وحدت عقلی را، که همان عقل فعال است، ادراک کند (و با آن اتصال یابد) و از طرفی، برای نفس قوای جسمانی قرار داد تا متناسب با آن بتواند با کثرات عالم مادی و جسمانی تماس برقرار کند.

نفس انسان در بدو حدوث نسبت به کمال عقلی بالقوه است؛ هر چند به عنوان صورت کمالی جسم طبیعی و مصدر برخی افعال و اعمال (نباتی و حیوانی) بودن، بالفعل است. سپس به تدریج، نفس، امر عقلی بالفعل می‌شود و قادر می‌شود حقایق را (در عینیت جامعه) به تصویر درآورد و علوم را ظاهر و مسائلی را تدوین کند و سیاست‌های تقنینی را مرتب کند. هر اندازه که در این راه از قوه به فعلیت می‌رسد، ناچار به اعانت موجودی مافوق او خواهد بود. این موجود مافوق نیز اگر به صورت طبیعی و فطری واجد کمال عقلی نباشد، محتاج به موجود دیگری است که مفضول به کمال عقلانی باشد. بدیهی است که سلسله احتیاج بی‌نهایت نخواهد بود، بلکه به فیض علوی و نور الهی متصل می‌شود که از حیث کمال بالفعل است و فعال در نفوس است و از هر نوع نقص و قوه بودن خارج است و این عقل فعال است که نفس را از حد قوه به حد فعلیت سوق می‌دهد. در سایه چنین اتحادی نفس، خود، عقل بالفعل می‌شود؛ همان‌گونه که نور حسی چشم را از قوه بینایی بودن خارج و آن را مبصر بالفعل می‌کند.

بر این اساس، رئیس مدینه فاضله به واسطه قدرتی که از طریق فعلیت بخشی قوای خود به دست می‌آورد و نیز با تبدیل شدن به عقل فعال قادر خواهد بود قانون‌گذاری بر پایه حقایق و رهبری جامعه را به دست آورد (شیرازی، ۱۳۸۲ج: ص ۲۹۱).

اگر کمال نفس در اتصال به عقل فعال و اتصاف به فضایل است، کمال اجتماعات بشری نیز در پیروی از فیلسوف کامل یا رئیس اول و تقرب به او است، زیرا اجتماع به کمال دست نمی‌یابد مگر آنکه پیگیر فضایل و ملکات اخلاقی باشد. تبلور اصلی این فضایل و ملکات در مدینه فاضله است و نقطه مرکزی فضایل مدینه، رئیس اول مدینه یا فیلسوف کامل است. از نظر ملاصدرا، سعادت حقیقی آن است که هر یک از قوای نفسانی و جسمانی انسان نتایج ملائم با ذات و جوهر خویش را بیابد اما انس و عادت به امور مضاد با کمال ملائم با

طبع و وجود نوعی بیماری جسمی یا روحی برای درک امور ملایم با طبع، مانع چنین درکی است.

اگر سیاست را عبارت از تدبیر امور جامعه براساس مصالح عمومی مردم با هدف دستیابی به فلاح و سعادت بدانیم، بدیهی است که چنین امری به شناخت حقایق مرتبط با «وضعیت موجود»، «مقصد»، «نقشه راه»، «قواعد و اصول حرکت» و «راهنما» نیازمند است. در اجتماعات مدنی، با آنکه بسیاری از اعضای جامعه برحسب فطرت، صلاحیت دریافت حقایق اشیا را دارند و می‌توانند به عقل فعال اتصال یابند و متصف به فضایل و مکارم اخلاقی شوند، از چنین فیضی بی‌بهره‌اند؛ از این رو، اکثریت افراد جامعه نه تنها برای هدایت مدینه فاضله صالح نیستند، بلکه برای اقامت در چنین جامعه‌ای مناسب نیز نیستند.

### مراتب عقلانی نفس

جوهر نفسانی انسان با نظر به عالم معقول و محسوس، مستعد نوعی از استكمال است و می‌تواند از طریق عقل نظری به ذات خود و آنچه فوق ذات است اشعار یافته و نورانی شود و به وسیله عقل عملی آفات را شناسایی و خود را از ظلمات (عالم محسوس) تجرید کند. هر یک از عقل نظری و عقل عملی دارای مراتبی چهارگانه است (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۲۴۲).

مراتب عقل نظری به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. عقل بالقوه: از آنجا که نفس برحسب اصل فطرت مستعد جمیع معقولات است، یعنی شأنیست دریافت ماهیت و صورت همه موجودات (جز آن‌هایی که وجودشان به شدت قوی یا به شدت ضعیف است) را بدون هرگونه دشواری دارد؛ از این رو، در بدو امر دارای عقل هیولانی یا وجود عقلی بالقوه است. در این حالت، معقول آن نیز بالقوه خواهد بود (شیرازی، ۱۳۸۲: ص ۸).

۲. عقل بالملکه: هنگامی که اولین معقولات مشترک میان مردم مثل اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات در ذهن فرد حادث می‌شود، مثلاً درمی‌یابد که کل از جزء بزرگ‌تر است یا کذب قبیح است، در او شوق به تأمل و فکر ایجاد می‌شود و درصدد برمی‌آید تا برخی از اموری که تاکنون در باره‌اش تأمل نکرده است را استنباط کند. حصول این معقولات در ذهن همان عقل بالملکه است، زیرا این مرتبه، از آن حیث که بالقوه است، کمال اول قوه عاقله است (همان: ص ۲۴۶).

۳. **عقل بالفعل**: اگر نفس قادر باشد در هر زمانی که اراده کند معقولات کسب‌شده خود را به راحتی مشاهده کند، عقل بالفعل شده است و این موقعی است که نفس به طور مکرر با معقولات مرتبط باشد و به تناوب با مبدأ اعطاگر معقولات اتصال یافته باشد.

۴. **عقل مستفاد**: عقل مستفاد همان عقل بالفعل است. با این تفاوت که در این مرحله از خردورزی نظری، مشاهده معقولات در زمان اتصال نفس به مبدأ فعال مورد لحاظ قرار می‌گیرد (همان: ص ۲۴۷). به نظر ملاصدرا غایت نهایی از ایجاد عالم تکوین، آفرینش انسان است و کمال انسان در خروج از حد طبیعت و وصول به حد عقل (همان: ص ۴۲۷) و غایت آفرینش انسان نیز ظهور عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملا اعلا الهی است (همان: ص ۲۴۷).

### مراتب عقل عملی

۱. **تهذیب ظاهر نفس از طریق به‌کارگیری قوانین الهی و شریعت نبوی**: مرتبه اول از خردورزی در حوزه عمل آن است که نفس را همچون گوهر یا سرمایه‌ای ارزشمند تلقی کنیم که لازم است آن را از آفات و آسیب‌های عملی حفظ کنیم. به نظر ملاصدرا تنها از طریق رعایت قوانین شریعت است که می‌توان نفس را به کارهای نیک سوق و از رفتارهای مذموم و ناشایست پرهیز داد. زیرا در فرامین الهی اسرار و مصالحی نهفته است که کمترین آن، اصلاح ظاهر رفتار آدمی است (همان: ص ۴۲۹).

۲. **تهذیب باطن نفس و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست ظلمانی**: انواع تمایلات، تعلقات و دلبستگی‌های انسان به دنیای مادی وی را متصف به بسیاری از صفات ناپسند می‌کند. با ظهور این صفات فرد از خصلت انسانی و حقیقی خود فاصله می‌گیرد و باورها، انگیزه‌ها، احساسات و رفتارهای وی نیز تغییر می‌یابد. در چنین وضعیتی توان خردورزی انسان کاهش می‌یابد و قوای شهویه و غضبیه حاکمان اصلی وجود آدمی خواهند شد؛ از این رو، در مرتبه دوم خردورزی عملی لازم است هر فرد با ملاحظه آفات و آسیب‌هایی که در صفات و ملکات نفسانی او به وجود آمده، نفس خویش را اصلاح کند و آن را از اتصاف به اوصاف زشت و ناپسند باز دارد.

۳. **تتویر نفس به وسیله صفات نیک (فضایل) و صورت‌های علمی (علوم روحانی)**: در مرتبه سوم خردورزی عملی باید گوهر وجود آدمی پس از شسته‌شدن از اوصاف ناپسند و پلید، به صفات نیک و شایسته متصف شود و به دانش‌های معنوی تزئین شود و آدمی متخلق به اخلاق انسانی و الهی شود.

۴. فنای نفس از ذات و منحصر کردن نظر بر ملاحظه ذات ربوبی و کبرایی پروردگار: در مرتبه نهایی خردورزی عملی، انسان باید خود و صفات و افعال نیک خویش را پرتوی از عنایت و عظمت الهی بیند و با رهاشدن از خودیت خویش جز ذات حق تعالی که همه اشیا در عین کثرت، عین الربط به او هستند را و وجهه همت خود قرار ندهد و تنها برای او و در جهت تقرب به او، افعال و رفتارهای خود را سامان دهی کند (همان: ص ۲۴۸؛ شیرازی، ۱۳۹۰: ص ۲۹۵).

به بیانی دیگر، خواست، عزم، رغبت، شوق و حرکت به سوی عالم قدس منزل اول سلوک است و ریاضت برای مطیع کردن نفس اماره منزل دوم و مشاهده انوار و سکینه قلبی و گذار به عوالم حق و تبدیل باطن به آئینه حق نما و وصول به مرتبه قرب الهی، منازل دیگر عارف است. او به تدریج بر اثر کمال نفس از خود غایب می شود و تنها جمال حق را مشاهده می کند و به حق واصل می شود. از نظر ملاصدرا، تجرد کامل عقلانی نفس در یک سفر و سیاحت چهار مرحله ای (از خلق به حق، در حق به یاری حق، از حق به خلق به یاری حق، و در خلق به یاری حق) تحقق می یابد. این سفرهای چهارگانه، هر چند هماهنگ و در انطباق با حرکت جوهری نفس است، بی تردید مبتنی بر آن نیست (امیدی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲-۱۴۳).

### مفهوم و ماهیت سیاست متعالیه

ابن سینا در کتاب السیاسه «سیاست نفس» را اولین مرتبه از مراتب سیاست می داند که دیگر انواع سیاست باید با آن آغاز شود، زیرا نفس نزدیک ترین چیز به انسان، ارزشمندترین و اولی ترین شیء برای توجه و عنایت است... و از نخستین الزامات سیاست نفس نیز آن است که هر فرد در باید برای او عقلی است هدایتگر و مدبر که «سائس» است و نفسی است بسیار امرکننده به بدی و نقص... که «مسوس» است (ابن سینا، ۲۰۰۷م: ص ۷).

از آنجا که سیاست با سه مقوله «امر یا حکم»، «وجود امر یا حاکم» و «پذیرنده امر یا حکم» سروکار دارد، می توان این سه مقوله را در وجود انسان جست و جو کرد. «عقل» به عنوان امر یا قدرت حکم کننده به «نفس» که پذیرنده امر و حکم است، «امر یا حکم» می کند که فعلی خاص را انجام دهد یا ترک کند. بر این اساس، سیاست ابتدا در خود انسان شکل می گیرد و سپس به دیگر عرصه های حیات انسانی تسری می یابد؛ از این رو، پیوندی راسخ میان مباحث علم النفس و مسائل فلسفی سیاسی وجود دارد.

باین حال، نمی توان انکار کرد که سیاست با واقعیت های موجود در حوزه عمل انسان سروکار

دارد. به نظر می‌رسد ملاصدرا موضوع سیاست را نه اعتبار صرف بلکه واقعیت‌های محیط اجتماعی انسان می‌داند که در این صورت با واقعیت‌های نظام هستی، که حکمت نظری به آن می‌پردازد، پیوند خواهد داشت.

«سیاست علم چگونگی برخورد با واقعیت‌های این جهانی مرتبط با جامعه یا امور بیرونی و عینیات خارجی در سطح جامعه است» (شیرازی، ۱۳۷۸، بخش اول، مظهر یکم: صص ۱۶-۱۵). به نظر ملاصدرا امور عینی بر دو قسم‌اند: عینیات درونی انسان و عینیات خارج از آدمی. علم تهذیب اخلاق به قسم اول اختصاص دارد؛ حال آنکه علم به عینیات بیرونی اگر در سطح یک منزل باشد علم تدبیر منزل است و اگر درباره امور عینی در یک شهر یا جامعه باشد، علم سیاست و شریعت است (همان).

سیاست متعالیه سیاسی اخلاقی و مبتنی بر شریعت و نبوت است؛ چراکه اخلاق و شریعت روح حاکم بر کالبد سیاست است. همان‌گونه که نبوت روح حاکم بر کالبد اخلاق و شریعت است (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۳۶۵). بر این اساس، سیاست بدون شریعت جسدی بی‌جان و شریعت بدون نبوت کالبد و ظاهری بی‌روح است.

سیاست از نظر ملاصدرا بر دو بخش عام و خاص قابل انقسام است: سیاست عام، سیاست معمول بشری است که بریده از شریعت است و سیاست به معنای خاص، همان سیاست الهی و دینی یا سیاست مبتنی بر شریعت و نبوت یا سیاست متعالیه است. از این منظر، نه سیاستی که در آن بر داده‌های تجربی و عقلی بشری اکتفا شده است در مسیر تعالی قرار دارد و نه شریعت غیرناظر به سیاست، قادر به تعالی انسان است.

شریعت، امور سیاسی را از جزئی و ناقص بودن به سمت کلیت و کمال جهت می‌بخشد و امر بیرون از نفس را به امری درونی شده بدل می‌کند (همان: صص ۳۶۶-۳۵۶). شریعت تغییرات متکثر و جزئی در ساحت ظاهری حیات بشری را که کار سیاست است با حرکت وجودی استکمالی برای نفس، که معطوف به کلیت و وحدت است، پیوند می‌دهد؛ از این رو، شریعت مکمل یا کمال‌بخش سیاست است نه آنکه به جای آن بنشیند. همچنین، سیاست مبتنی بر شریعت و نبوت در کاهش اختلافات فکری و اجتماعی نقشی بسزا ایفا می‌کند. شاهد این مسئله، وحدت آیینی، انبیای الهی و عدم اختلاف آنان در اصول و معارف و سلوک عملی و اداره امور است (شیرازی، ۱۳۸۶: صص ۷۱۷-۷۱۶).

سیاست متعالیه زمینه‌ساز رشد و تعالی انسان خاکی به مراتب بالای معنویت و تربیت است.

در این نوع سیاست، توجه به دنیا مقدمه‌ای گریزناپذیر برای سلوک معنوی است و هیچ انسان صاحب فضیلتی بدون بهره‌گیری از مواهب الهی طبیعت قادر به پیمودن مراتب والای انسانی و الهی نیست. توجه به عالم جسمانی که عالم تکثر و تنوع و تعامل با خلق و ارتباط با آن‌هاست تنها با این هدف صورت می‌گیرد که انسان به عالم روحانی و ملکوتی یا به خیر و سعادت برتر دست یابد؛ از این رو، تدبیر دنیا به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای حرکت تکاملی نفس است.

«غایت خلقت و جعل ادیان، دستیابی به معرفت خداوند (ربوبیت) و صعود به سوی او از طریق معرفت نفس (طریق عبودیت) است و اینکه نفس، باید با عبور از حنیض نقص به اوج کمال دست یابد و اشعه‌ای از انوار پروردگار و فانی در آن شود و این خود بالاترین هدف از بعثت انبیای الهی است و این مقصود حاصل نمی‌شود مگر در حیات دنیا. زیرا نفس در اول تکوینش ناقص و بالقوه است؛ چنان‌که ارتقا از حال نقص به حال تمام ممکن نخواهد بود مگر به واسطه حرکت و زمان و ماده قابل و وجود این اشیا از مختصات این نشئه حسیه (دنیا) است (شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۵۷۲).

اگرچه دنیا دار تنازع و جنگ و درگیری است و به ظاهر سالک راه معنویت را با این امور کاری نیست، از منظر ملاصدرا جنگ نیز زمینه‌ای برای رفع موانع سلوک معنوی انسان است و مراتب بالای معنوی جز با جنگیدن در راه خدا قابل حصول نیست.

«درجات اهل الله و اولیا برحسب معرفتشان از سلوک باطنی و سفر روحانی‌شان برای شهود و معرفت خدا و مهاجرت آنان از موطن نفس به سوی وجه الله و همچنین، به میزان مجاهدت آنان با دشمنان خدا و اولیای طاغوت برای تقرب به حق است» (شیرازی، ۱۴۰۳: ج ۶: ص ۱۸۸).  
 «اما جنگ با اهل بغی (شورش‌ها) به دلیل ممانعت مارقین از اجرای سیاست متعالیه در مدینه است؛ سیاستی که مسئول و متولی یاری‌دادن سالکین در سفر روحانی‌شان به جوار الهی است» (شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۵۰۳).

سیاست متعالیه، با انسان مدنی بالطبع سروکار دارد. از این منظر قانون مناسب برای انسان، شریعت است. از آنجا که هدف قانون، نظم‌بخشیدن به اجتماع انسانی و تحقق مدنیت است، هدف شریعت نیز عبارت از ارائه روش و شیوه‌ای است که بتوان به واسطه آن حیات مادی، دنیوی و معیشتی انسان را تنظیم کرد. بدیهی است که شریعت (قانون الهی) بدون وجود مجری شریعت در ظرف اجتماع تحقق نمی‌یابد.

«نظام دین و دنیا، جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا و از او پیروی کنند و راه هدایت و

پرهیزگاری را از وی بیاموزند، درست نمی‌آید و نیاز مردم به او، در هر زمان مهم‌تر و برتر از نیاز به خوراک و پوشاک و امثال این امور از منافع و ضروریات است» (شیرازی، ۱۳۶۷: ص ۴۸۴).

### غایت حکمت و سیاست متعالیه

رسالت حکمت متعالیه از منظر ملاصدرا، انسان‌سازی یعنی تعالی و استکمال نفس انسانی تا حد تشبّه به باری تعالی در دو حیطة نظری و عملی و نیز سامان‌یافتن عقلانی اندیشه و عمل آدمی براساس دو بعد مادی و معنوی بر طبق سامان منطقی عالم تکوین است (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ج ۶: ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: صص ۲۱-۲۰). این رسالت در استمرار رسالت فلسفه حقیقی است زیرا «فلسفه عبارت از تلاش برای به کمال رساندن نفس انسانی به واسطه شناخت حقایق اشیا، آن‌گونه که هستند، و حکم به وجود این حقایق از طریق تأمل برهانی (نه اخذ به ظن و گمان و تقلید)، به اندازه وسع انسانی است و به تعبیری دیگر، «فلسفه عبارت از نظم‌بخشیدن به جهان (جهان فردی و جمعی) براساس سامان عقلی به قدر توان بشری است تا شباهت‌یافتن انسان به خداوند سبحان تحقق یابد» (همان، ج ۱: ص ۲۳).<sup>۱</sup>

شناخت برهانی حقایق موجودات غایت حکمت نظری است. بخشی از حکمت نظری بر مبنای تأمل عقلانی و بخشی نیز از طریق معرفت شهودی حاصل می‌شود. نفس در مرتبه نهایی حرکت نظری با عالم عقول پیوند می‌یابد. کمالات دریافت‌شده از عالم عقول (مفاد وحی یا الهام) نیز دارای دو مبدأ قابل و فاعلی است. فلسفه در بخش الهیات عهده‌دار تبیین مبدأ فاعلی وحی و الهام (یعنی ذات اقدس الهی) و در بخش علم النفس متکفل تبیین مبدأ قابل آن (نفس قدسی انسان کامل) است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۱۴۴)، اما غایت حکمت عملی سامان‌دهی عقلانی نفس از طریق انجام افعال نیک و انصاف به اوصاف شایسته در جهت تعالی نفس و فائق آمدن آن بر قوای جسمانی و تبعیت این قوا از نفس است. استعلا و انقیاد دو هدف عمده حکمت عملی و متناسب با «فرمانروایی» و «فرمان‌برداری» است. ملاصدرا با بهره‌گیری از این دو هدف عملی، مفاهیم مناسبی را جهت بررسی رابطه میان علم النفس و فلسفه سیاسی در اختیار محققان قرار می‌دهد.

۱. شیرازی، همان، ج ۱: ص ۲۳: «ان الفلسفه استکمال النفس الانسانیه بمعرفه حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظنّ و التقليد بقدر الوسع الانسانی» و در تعبیری دیگر «نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب طاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری جل ذکره».

«و اما حکمت عملی پس نتیجه‌اش انجام عمل نیک است تا به واسطه آن حالت استیلا و برتری نفس بر بدن حاصل شود و بدن در برابر نفس، مطیع و منقاد شود»<sup>۱</sup> (شیرازی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ص ۲۱).

با حفظ رابطه فرمانروایی و فرمان برداری است که می‌توان انسان خودخواه و برتری طلب را به سمت اتحاد، همدلی، تعاون، عبادت حق و دیگر امور نیک سوق داد؛ مشروط به آنکه این رابطه بر مبنای عدالت ترسیم شده باشد.

«و انسان - چنانچه گذشت - میل به فردیت و سلطه جویی در او غلبه دارد؛ هر چند این سلطه جویی به هلاکت دیگری بینجامد، پس اگر کار مردم در باب تقسیم کالاها و تخصیص موقعیت‌ها به حال خود رها شود و سیاست عادلانه و حکومتی که امر و نهی می‌کند وجود نداشته باشد، همدیگر را مورد تهاجم قرار می‌دهند و به قتل می‌رسانند و این امر (تقسیم و تخصیص و اختلاف) مردم را از سلوک در طریق اصلاح و بندگی خداوند دور می‌کند و یاد خدا به فراموشی سپرده می‌شود»<sup>۲</sup> (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۴۲۳).

البته از نظر ملاصدرا علم سیاست (فلسفه سیاسی)<sup>۳</sup> صرفاً به تبیین رابطه فرمانروایی و فرمان برداری نمی‌پردازد، بلکه دانشی است که با به کارگیری آن می‌توان امور سیاسی-اجتماعی را به گونه‌ای تنظیم کرد که به مشارکت عمومی و گسترده انسان‌ها در انجام افعال خیر و تدبیر امور مدینه بینجامد.<sup>۴</sup> از سوی دیگر، فلسفه سیاسی - چنان‌که ابن سینا به درستی به آن اشاره کرده است - به بحث از نحوه تعامل با دیگران (تعامل متقابل مردم و دولتمردان) و چگونگی اصلاح امور «خارج

۱. شیرازی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ص ۲۱: «و اما العملیه فثمرتها مباشره عمل الخیر لتحصيل الهیة الاستعلائیة للنفس علی البدن و الهیة الانقیادیة الانقهاریه للبدن من النفس».

۲. شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۴۲۳: «و الانسان کما مر غلب علیه حب التفرد و التغلب و ان انجز الی هلاک غیره، فلو ترک الامر فی الافراد سدی من غیر سیاسه عادلّه و حکومه آمره زاجره فی التقسیمات و التخصیصات لتهاشوا و تقاتلوا و شغلهم ذلک عن السلوک و العبودیة و أنساهم ذکر الله».

۳. مراد ملاصدرا از علم سیاست نیز فلسفه سیاسی است زیرا تنها فلسفه سیاسی بخشی از حکمت بوده و فراتر از علم سیاست به معنای مصطلح است. همچنین، فلسفه سیاسی است که «موضوع» علم سیاست را مورد بحث قرار می‌دهد و طبیعی است که علوم جزئی وجود موضوع را مفروض می‌گیرند. «حتی اگر عالم به علمی جزئی بخواهد از موضوع علم خود بحث کند کاری فراتر از علم مورد نظر انجام داده و در این زمینه وارد مباحث فلسفی شده است» (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۶۴).

۴. «تعلق بتعلیم الاراء التي تتنظم باستعمالها المشاركة الانسانیة العامه و تعرف بتدبیر المدینه و تسمی علم السیاسه» (شیرازی، همان، ج ۱: ص ۲۱).

از خود» (اجتماع) می‌پردازد و چون تعامل با خود و اصلاح درون مقدمه‌آسانی در این زمینه است و هر نوع تحول ارادی بیرونی متفرع بر تحولات درونی انسان‌هاست، بررسی مباحث علم‌النفس می‌تواند کمک شایانی در تحلیل مسائل فلسفه سیاسی داشته باشد.<sup>۱</sup>

ملاصدرا در شرح و تعلیق بر الهیات شفا، هدف از فلسفه را درک حقایق همه‌اشیا به میزان توان بشری معرفی کرده است و در یک تقسیم دو وجهی بیان می‌کند که اشیا به دو قسم «اشیای غیرمقدور» که وجود آن‌ها تابع اختیار و فعل ما نیست و «اشیای مقدور» که وجود و تحقق آن‌ها وابسته به اختیار و فعل ماست، قابل تقسیم‌اند. قسم اول حکمت نظری و قسم دوم حکمت عملی است (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۸).

از نظر ملاصدرا، حکمتی که در باب موجودات مقدور انسان بحث می‌کند نیز خود بر سه‌گونه است: الف) یا علمی ارائه می‌دهد که با به‌کارگیری آن تنظیم امور جهت مشارکت عمومی انسان‌ها حاصل می‌شود. این نوع حکمت، علم تدبیر مدینه یا همان علم سیاست (فلسفه سیاسی) است؛ ب) یا به تعلیم علمی می‌پردازد که به تنظیم مشارکت خاص انسانی می‌انجامد. این قسم از علم، تدبیر منزل نامیده می‌شود؛ ج) یا علمی ارائه می‌دهد که با کمک آن می‌توان حالات شخص واحدی را از جهت تهذیب نفس و پاکی ذهن تنظیم کرد تا شخص به‌واسطه آن مستعد دریافت معارف نظری شود که تحصیل سعادت عظمی و سیادت کبری و خلافت الهی در حوزه زمینی و آسمانی یا در امور دنیا و آخرت مبتنی بر آن است (همان، ج ۱: ص ۲۱).

به هر حال، غایت حکمت نظری صرفاً کمال علمی نفس یعنی اعتقاد و نظر یا به‌عبارتی، علم به حقایق مبدأ و معاد و تدبر در این حقایق است، ولی غایت حکمت عملی کمال نفس از حیث علوم عملی، شناخت آرای ناظر به حوزه عمل و اموری است که از یک‌سو معیشت انسانی را نظام‌مند می‌کند و از سوی دیگر، اسباب نجات اخروی انسان را فراهم می‌کند (شیرازی، همان: صص ۸ و ۲۱). این دو هدف مورد تأیید فیلسوفانی چون کندی در فلسفه اولی، ابن‌سینا در عیون الحکمه

۱. ابن‌سینا علم «تدبیر مدینه» و نیز «تدبیر منزل» را با عنوان عام علم سیاست (فلسفه سیاسی) به‌کار برده است و وجه اشتراک آن‌ها این است که هدف هر دو علم عبارت است از تعامل با دیگری و اصلاح امور خارج از خود. اما در تهذیب اخلاق چنین هدفی وجود ندارد، زیرا هدف از آن تعامل با خود و اصلاح امور داخل نفس خود همچون قوای شهویه، غضبیه و وهمه است (همان: صص ۲۲-۲۱)؛ باین‌حال، تردیدی نیست که نحوه تعامل با خود تأثیر بسزایی در شیوه تعامل با دیگران دارد. فردی که در اسارت خودخواهی‌ها و شهوات نفسانی خویش است چگونه می‌تواند در تعامل با دیگران روش عادلانه‌ای را در پیش گیرد؟

و سهروردی در مجموعه مصنفات قرار گرفته است.<sup>۱</sup> با نظر به این اهداف و براساس اینکه وجود انسان ترکیبی از صورت مادی حسی و صورت معنوی امری، و حیات او نیز تلفیقی از حیات تعلقی جهت یافته به سمت مخلوقات و حیات تجربیدی جهت یافته به سوی خداوند است، فلسفه اسلامی نیز در دو فن عرضه شده است: فلسفه نظری تجربیدی و فلسفه عملی تعلقی تخلقی.<sup>۲</sup> هر یک از این دو نیز دارای غایات و نتایج خاص خود است. غایت فلسفه نظری این است که نظامات هستی به طور کامل و تمام در نفس انسان نقش بندد و فیلسوف، عالمی عقلی مشابه عالم عینی (در صورت هیئت و آرایش و نقش) شود و غایت فلسفه عملی نیز انجام اعمال نیک برای تحصیل هیئت استعلایی نفس (برتری یافتن نفس در برابر بدن) و تحصیل هیئت انقیادی انقهاری بدن (رام شدن بدن در برابر نفس) در حوزه فردی و حاکمیت و استیلا معارف و فضایل فکری و عملی بر ساحت مادی حیات بشری در حوزه سیاسی-اجتماعی است (شیرازی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ص ۲۴).

هر دو بخش از حکمت یا فلسفه در نگرش ملاصدرا بر صرف مفاهیم و براهین فلسفی متکی نیست، بلکه مشاهدات باطنی و عمل و رفتار متناسب با خود را نیز به همراه دارد و با روش سلوکی انبیا و تحمل رنج پیوند دارد.

«حکمت در این معنا اولاً، در تهذیب نفس و تعالی روح انسان مؤثر است و موجبات دوری از گناه را فراهم می کند؛ ثانیاً، حکمت؛ صبغه عرفانی، اخلاقی و عملی به خود می گیرد و فراگیری آن انسان را در طریق متخلق شدن به اخلاق الهی و رسیدن به ساحت دین در زندگی فردی و اجتماعی یاری می کند؛ ثالثاً، حکیم چهره یک قدیس و یک ولی الهی می یابد و در مرتبه نازل انبیا و اولیا می نشیند» (اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۲۷۶).

حکمت نظری فرد را در یک سیستم هر می از باورهای معرفتی قرار می دهد و ارتقا می بخشد و حکمت عملی وی را مستعد استقرار و ارتقا در سیستمی از ارزش های متعالی می کند. ملاصدرا حکمت نظری خود را بر چهار مرحله از سفر نفسانی سالک الی الله تنظیم کرده است و حکمت عملی او نیز در طی این چهار مرحله نمود می یابد. با شناخت مراتب نفس است که شناخت

۱. ر. ک.: رسائل الکندی الفلسفیه، ۱۹۵۰م، ج ۱: ص ۹۷؛ عیون الحکمه ابن سینا، ۱۳۳۳ش: ص ۱۶؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۱۱۳ و ج ۳: ص ۶۳.

۲. مراد از حکمت نظری تجربیدی آن است که حکمت نظری از جزئیات تجرید می یابد و صرفاً با کلیات سروکار دارد؛ در حالی که حکمت عملی با ساحت مادی انسان و جزئیات حیات او تعلق و پیوند دارد و ناظر بر حسن و قبح و خیر و شر آن است و انسان را به اتصاف و تخلق به حسن و خیر فرامی خواند.

دقیق‌تری از حقایق اشیا و نیز روابط میان انسان‌ها با هم و با اشیا، برای شخص حاصل می‌شود. همچنین، شناخت نفس و مراحل سلوک نفسانی مهم‌ترین مجرای شناخت پروردگار است و از این طریق است که اولیای الهی به مقام ولایت مطلق راه می‌یابند.

«الانسان الصاعد الی ربه لابد ان یقطع له المرور بکل منزله رفیعہ بعد المرور بما هو ادنی فما لم یصر عبدا صالحا مطلقا لم یصر ولیاً من اولیاء الله و ما لم یصر ولیاً من اولیاء مطلقا لم یصر رسولا منه تعالی الی خلقه» (شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۴۳۰).

به بیانی دیگر، شناخت پروردگار زمینه صعود و ارتقای ارادی و عملی انسان به کمال را از طریق عبودیت و بندگی خداوند و توجه تام به او و زهد در دنیا فراهم می‌کند. انبیای الهی نیز از این طریق به مقام شامخ نبوت نائل شده‌اند.<sup>۱</sup>

### تحلیل نسبت غایات حکمت نظری و عملی

ممکن است چنین برداشت شود که فلسفه یا حکمت نظری، غایتی جز غایت حکمت عملی نداشته است و کمال حکمت نظری، حکمت عملی خواهد بود. ملاصدرا در نقد این دیدگاه می‌گوید: چنین چیزی محل تأمل است؛ زیرا اولاً، غایت حکمت عملی، خود عمل است و غایت نهایی آن نیز حصول ملکه عدالت در نفس است که آن هم امری عدمی است. چون مطلوب در آن از یکسو عدم انفعال نفس از مقتضیات قوای شهویه، غضبیه و وهمیه است تا تراحمی برای عقل نظری جهت تحصیل کمالاتش ایجاد نکند و ازسوی دیگر، یک نوع هیئت استعلایی برای نفس در مقابل بدن و قوای آن ایجاد کند تا آن‌ها بر طبق مصلحت موردنظر در جهت هدایت و وصول به حقیقت به کار گرفته شوند. طبعاً عدم انفعال امری عدمی است و به‌رغم مفیدبودنش، کمال محسوب نمی‌شود و حالت استعلایی هم کمال عقل عملی است نه عقل نظری؛ ثانیاً، بر این اساس، لازم می‌آید که استکمال عقل نظری به مثابه مقدمه‌ای در خدمت استکمال عقل عملی بوده باشد و کمال سافل (عقل عملی) غایت کمال عالی (عقل نظری) باشد که چنین امری ناممکن است (شیرازی، ۱۳۸۲: ص ۱۰).

۱. «الانبياء والاولیاء انکشف لهم الامور و فاض علی صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة للکتاب بل بالزهد فی الدنیا و التبرؤ عن علائقها والاقبال بکنه الهمه علی الله "فمن كان لاله كان الله له"» (شیرازی، ۱۳۸۱، الفن الثاني، مقاله الرابعه: ص ۸۰۹).

نتیجه آنکه حکمت عملی خادم و نیازمند حکمت نظری است و حکمت نظری از حیث موضوع، مسائل، غایات، نتایج، استحکام دلایل و استقلال بر همه علوم دیگر از جمله حکمت عملی برتری دارد (همان: صص ۲۰-۲۱)، اما هر دو سنخ از حکمت برای استکمال نفسانی انسان ضروری است.

### تأثیرات فردی و اجتماعی عدم تهذیب نفس

انس و عادت به رذایل اخلاقی و عدم درک صحیح فضایل و خیرات مانع اساسی در شکل‌گیری مدینه فاضله و لوازم تحقق آن است. ملاصدرا با اذعان به این نکته، معتقد است که پنج نوع حجاب عدمی و وجودی انسان را از چنین شناختی محروم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. نقص جوهری نفس و بالقوه‌بودن آن مانند نفس کودکان؛
۲. کدورتی که از کثرت گناه بر جوهر نفوس عارض می‌شود؛
۳. اهتمام به امور دنیوی و روی‌گردانی از عالم حقایق؛
۴. وقوع موانع و حجاب تعصبات و پیروی کور میان نفس و صورت‌های حقایق مطلوب؛
۵. عدم تلاش برای گذر از یک مرتبه از درک حقایق به مراتب بالاتر تا وصول به مقصد اصلی (شیرازی، ۱۳۸۲ج: صص ۳۰۱-۳۰۰).

بقای حجاب‌های عدمی و وجودی در انسان بر اثر توجه تام به لذت‌های دنیوی و بی‌توجهی به تعالی یا تهذیب نفس، نه تنها موجب محرومیت از درک حقایق موجودات و دقایق معرفتی (شیرازی، ۱۳۸۱ج: صص ۵۱ و ۱۶۸) و خیرات اعطایی قدسی و نابودی حیات طیبه ابدی (همان: صص ۴۱ و ۱۶۹) می‌شود، بلکه به دلیل خروج از سلامت فطری (همان: ۱۷۱)، ضررهای فردی و اجتماعی متعددی را به همراه دارد. عدم فهم و درک بیماری نفس، محسوس نبودن آثار بیماری نفس در دنیا و فقدان طبای روحانی (عالمان زاهد و پارسا) از علل اساسی بی‌توجهی به آلودگی نفس است (همان: صص ۱۷۲-۱۷۱).

بخشی از ضررهای فردی و اجتماعی ناشی از عدم تهذیب نفس عبارت‌اند از:

دنیاه‌گری و تقویت‌گرایی‌های مادی نفس همچون ریاست‌طلبی و شهرت‌جویی (همان: ص ۵۲)، تمایل به فساد و تحریف حقایق (همان: ص ۵۴)، گسترش اختلاف، منازعه و جنگ، افزایش عوامل تهدیدزا، شیوع رفتارهای ظالمانه، افزایش خشونت، جرم، خیانت و ناآرامی‌های اجتماعی ناشی از طغیان هوس‌های درونی (همان)، گسترش بیماری‌های روحی و روانی، ناسالم‌شدن

الگوهای رفتاری، حاکمیت افراد ناصالح در رده‌های گوناگون حکومت (همان)، استفاده ابزاری از همه ارزش‌های مثبت انسانی همچون اخلاق و دین و حقوق بشر، استفاده ابزاری از نهادهای مردمی و افکار عمومی، تقویت وابستگی به بیگانگان، گسترش استبداد فردی و جمعی، رشد مفراطی امیال خودخواهانه، شیوع منفعت‌طلبی ظالمانه، انتقاداتپذیری اجزای حکومت، گسترش فساد در همه عرصه‌های اجتماعی و علمی، شیوع انحراف‌های اخلاقی به‌ویژه در رسانه‌های جمعی، غلبه احساس بر خردورزی (شیرازی، ۱۳۸۲ج: ص ۴۲۶)، عدم خشوع در برابر علل بعیده و متعالی اشیا (همان)، عدم توان ادراک حقایق علمی و دقایق عملی مرتبط با سعادت جاودانی (همان: ص ۱۶۸)، بی‌توجهی به معارف و حیانی و احکام الهی (همان: ص ۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۱ج: ص ۵۴)؛ ذلت و حقارت در مقابل سلاطین و قدرت‌های دنیوی، تجاوز به حقوق ضعیفا و محرومان (شیرازی، ۱۳۸۱ج: ص ۵۴)، و در نهایت، از خود بیگانگی، شقاوت اجتماعی و انحطاط بشریت از نتایج عمده عدم تعالی نفس و عدم تهذیب آن است.

### پیامدهای مثبت فردی و اجتماعی تعالی نفس

خداشناسی حضوری و توحید شهودی از مهم‌ترین نتایج توجه به نفس است که از بعد اخلاقی و معنوی و تکامل انسانی و نیز فعالیت‌های سیاسی اجتماعی انسان اهمیت بسیاری دارد.<sup>۱</sup> فایده دیگر توجه به نفس و تعالی آن، تلاش برای فهم مبدأ و منتهای نفس، شناخت جایگاه آن در نظام هستی و تشخیص جهت حرکت آن است. انسان با پی‌بردن به اعماق، زوایا و پیچیدگی‌های نفس، آن را به‌عنوان آیتی از آیات الهی و محل ظهور و تجلی بسیاری از اسما و صفات الهی می‌شناسد و با چنین برداشتی از نفس، افق تازه‌ای از تفکر برای او حاصل می‌شود و در نهایت، به علم و معرفت حصولی درباره خدا و اسما و صفات الهی و مظاهر آن دو و نیز رابطه عمیق میان خالق و مخلوق راه می‌یابد. سومین فایده توجه به نفس، آگاهی یافتن به منافع و مصالح متعدد نفس است. حب ذات ریشه و اساس حدوث و بقای انواع محبت‌های دیگر از قبیل حب بقا، حب کمال، حب علم، حب قدرت و غیره است.

دیگر فواید توجه به نفس و تهذیب و تعالی آن عبارت‌اند از:

۱. «ان النفس باب الله الذی امر العباد بان یأتوا منها الی بیت الله المحرم و عرشه الاعظم» (شیرازی، ۱۳۸۲ج: ص ۲۴۴).

الهی و قدسی شدن قوای نفسانی فرد، گشایش قلبی و درک حقایق پدیده‌ها، تفقه یافتن در دین، وارستگی و رهایی از تعلقات نفسانی همچون قدرت‌طلبی و مقام‌جویی و رهایی از قید و بند شهرت‌طلبی و ریاکاری، حرکت در مسیر عادلانه انبیای الهی (شیرازی، ۱۳۸۲ ج: ص ۲۷۵)، افزایش قدرت روح و عدم تأثیرپذیری از تهدید و تطمیع بیگانگان، افزایش تواضع و فروتنی در برابر حق، عدم هراس از مرگ و شجاعت در برابر انواع قدرت‌های محلی، منطقه‌ای و جهانی، افزایش قدرت تأثیرگذاری مثبت بر دیگران، گرایش شدید به وحدت و پرهیز از اختلاف، حق‌طلبی و پرهیز از انحراف، افزایش قدرت مبارزاتی و تحمل سختی و رنج، عدالت‌جویی و عدالت‌گستری، خردمندی و فضیلت‌جویی، اصلاح اشتباهات، تسهیل خدمت‌رسانی و اصلاح امور، تسری میل به تعالی نفس از حاکمان به مردم و در نهایت، تأمین سعادت فرد و جامعه در همه ابعاد از نتایج و فواید تهذیب نفس و تعالی آن است.

توجه به نفس، توجه به شئون و ابعاد وجودی و تمایلات آن نیز است؛ از این رو، تلاش می‌شود تا منافع و مصالح آن‌ها تأمین شود و با بازشناسی عوامل آلودگی نفس و اصلاح نفس در نهایت، تعادلی در همه ابعاد انسانی ایجاد شود. ثمره تعادل نفسانی فرد در حیات اجتماعی، بروز و ظهور فضایل عقیدتی و اخلاقی در جامعه و در نهایت، شکل‌گیری مدینه فاضله است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی دانشی است که با رویکردی فلسفی به بررسی مفاهیم، مسائل و پدیده‌های سیاسی می‌پردازد. این دانش بخشی از حکمت عملی است و بر بنیادهای حکمت نظری استوار است؛ از این رو، با دو حیث نفس انسان، یعنی عقل نظری و عقل عملی یا با دو قوه عاقله و عامله نفس، پیوند عمیق دارد. نفس انسان قوام‌بخش بعد جسمانی او و فاعل اصلی آثار و قوای آن است. نفس از حیث قابلی مُدرک معقولات تصویری و تصدیقی و از حیث فاعلی گزینشگر و خالق و مبدع آثار است. این دو حیث نفس، امکان تصرف در حوزه باورها و افعال را برای انسان فراهم می‌کنند. سطح فاعلیت ارادی انسان تابع سطح ادراکات و جهتی است که معطوف به آن است. از آنجا که جهات نفس متعدد است، افراد به فراخور ظرفیت وجودی خویش از دریافت‌های متمایزی نیز بهره‌مند خواهند بود.

جوهر نفسانی انسان مستعد استکمال از حیث فاعلی و قابلی است. از جهت قابلی یا عقل نظری، مستعد نورانی شدن به ادراک حقایق برتر و تبدیل شدن به عقل فعال است و از جنبه فاعلی یا

عقل عملی نیز، مستعد تجرید از آفات و ظلمت‌های نفسانی و اتصاف به ملکات اخلاقی و وصول به مقام خلافت الهی است. این دو جنبه نفس مراتب مختلفی دارند. رسالت و غایت حکمت متعالیه استکمال نفس انسانی در هر دو زمینه است. سیاست متعالیه سیاست را به شریعت و اخلاق پیوند می‌دهد و از آن دو جهت می‌گیرد. حکمت نظری متعالیه انسان را در سیستمی هرمی از باورهای معرفتی که پشتیبان اخلاق و شریعت است قرار می‌دهد و ارتقا می‌بخشد و حکمت عملی متعالیه نیز بر همین مبنای انسان را مستعد ارتقا در نظامی از ارزش‌های متعالی می‌کند. از آنجا که غایت حکمت عملی متعالیه مباحثت نفس در انجام امور خیر در راستای چیرگی نفس بر بدن و اطاعت بدن از آن است، در اجتماع بشری نیز غایت فلسفه سیاسی متعالیه مباحثت و مشارکت جمعی افراد در انجام افعال خیر جهت غلبه فضایل در جامعه و تبعیت امور مادی از فضایل نفسانی و پیروی شهروندان از اخلاق و شریعتی است که ریاست مدینه فاضله به آن فرامی‌خواند.

در فلسفه سیاسی متعالیه، دنیا و آخرت همانند جسم و روح، دو جهان مستقل از یکدیگر و کاملاً متباین نیستند، بلکه این دو در طول یکدیگرند. منطبق با اصل «وحدت تشکیکی حقیقت وجود»، تمامی جهان هستی (از جمله دنیا و آخرت)، حقیقت واحدی است که دارای مراتب متعدد است و در عین حال، برخی مراتب آن از برخی شدیدتر، قوی‌تر و کامل‌تر و نیز واجد همه مراتب مادون خود است. همچون طیف نور که به‌رغم آنکه جز نور چیز دیگری نیست، هرچه از منبع نور دورتر می‌شود، حقیقت نوری آن ضعیف‌تر می‌شود. بالعکس، هرچه به منبع نور نزدیک‌تر می‌شود، همان حقیقت شدیدتر می‌شود؛ از این رو، سیاست متعالیه با دو ساحت دنیوی (اجتماعی-سیاسی) و اخروی (معنوی-اخلاقی) انسان سروکار دارد.

دنیا و آخرت حقیقتی واحدند؛ به نحوی که دنیا مرتبه رقیق‌شده حقیقت آخرت و آخرت حقیقت بسط‌یافته همان دنیای افکار و افعال بشری است. بر این اساس، حکومت و دین نیز دو عرصه متباین از هم نیستند، بلکه حقیقتی واحدند، در عین آنکه دین قوی‌تر و شدیدتر و کامل‌تر از حکومت است و حکومت تجلی و رقیق‌شده دین و آخرت است. این بدان جهت است که دین، افزون بر آنکه واجد همه کمالاتی است که حکومت واجد آن است، حاوی کمالات دیگری همچون عقاید و احکام و اخلاق نیز است. فقه یا احکام، ظاهرترین و رقیق‌ترین تجلی دین است و حکومت یا «ولایت»، که خود تبلور بیرونی فقه (احکام) است، محل سریان عقاید و اخلاق و در نتیجه، تجلی دین و آخرت نیز است؛ بنابراین، تعبیر «حکومت دینی» از نظر ملاصدرا، نه تنها متناقض نما نیست، بلکه حقیقتی است که مبدأ و منتهای حرکت انسان را نشان می‌دهد و از رابطه‌ای طولی میان دنیا و

آخرت حکایت می‌کند.

بر مبنای سیاست متعالیه، فاعلیت ارادی انسان در بستر حکومت دینی وی را قادر می‌کند تا در حوزه سیاست و اجتماع حضوری فعال داشته باشد و بر پایه شریعت و اخلاق، رفتار سیاسی یا برنامه عمل خویش را سامان ببخشد و آن را در جهت اهداف متعالیه خود سوق دهد، زیرا اساساً فعالیت سیاسی از سنخ افعال اختیاری هدفمند است که براساس آن ابتدا عامل یا فاعل سیاسی وضعیت موجود را شناسایی می‌کند و سپس با در نظر گرفتن وضعیت مراد یا مطلوب، از میان انواع راه‌حل‌ها، برنامه مناسب برای اقدام و عمل را ترسیم می‌کند.

### کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن علی. ۱۳۳۳. عیون الحکمه. تهران: دانشگاه تهران.
۲. \_\_\_\_\_ ۲۰۰۷م. کتاب السياسه. تعلیق علی محمد اسبر. سوریه: مجمع روضه التجاری.
۳. اکبریان، رضا. ۱۳۸۶. حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. امیدی، مهدی. ۱۳۹۵. «فلسفه سیاسی ملاصدرا براساس نظریه حرکت جوهری نفس». فصلنامه حکومت اسلامی. سال بیست و یکم. پیاپی ۸۱. پاییز. شماره ۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. حق و تکلیف در اسلام. تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد ۲ و ۳. تصحیح و مقدمه هانری کرین و حسین نصر. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۳۶۲. رسائل فلسفی، المسائل القدسیه. با تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ دوم.
۸. \_\_\_\_\_ ۱۳۶۷. شرح اصول الکافی. جلد ۲. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۸. المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکامله. تحقیق محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۰. \_\_\_\_\_ الف. الاسفار الاربعه. جلد ۲. تصحيح، تحقيق و مقدمه سيد مصطفى محقق داماد. به اشراف سيد محمد خامنه‌ای. تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۱.
۱۱. \_\_\_\_\_ ب. المبدأ و المعاد في الحكمه المتعالیه. جلد ۲. تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد ذبيحی و جعفر شاه‌نظری. به اشراف سيد محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۱.
۱۲. \_\_\_\_\_ ج. کسراصنام الجاهليه. تصحيح، تحقيق و مقدمه محسن جهانگیری. تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۱.
۱۳. \_\_\_\_\_ الف. الاسفار الاربعه. جلد ۶. تصحيح، تحقيق و مقدمه سيد مصطفى محقق داماد. به اشراف سيد محمد خامنه‌ای. تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۲.
۱۴. \_\_\_\_\_ ب. الاسفار الاربعه. جلد ۵. تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا محمدزاده. به اشراف سيد محمد خامنه‌ای. تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۲.
۱۵. \_\_\_\_\_ ج. الشواهد الربويه في المناهج السلوكيه. تصحيح، تحقيق و مقدمه سيد مصطفى محقق داماد. به اشراف سيد محمد خامنه‌ای. تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۲.
۱۶. \_\_\_\_\_ د. شرح و تعليقه بر الهيات شفاء. جلد اول. تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۲.
۱۷. \_\_\_\_\_ الف. الاسفار الاربعه. جلد ۱. تصحيح، تحقيق و مقدمه سيد مصطفى محقق داماد. به اشراف سيد محمد خامنه‌ای. تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۳.
۱۸. \_\_\_\_\_ ب. الحكمه المتعالیه في الاسفار الاربعه. جلد ۱. تصحيح و تعليق غلامرضا اعوانی. تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۳.
۱۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۶. مفاتيح الغيب. جلد ۲. تصحيح، تحقيق و مقدمه نجفقلی حبیبي. تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامی صدر. ۱۳۸۶.
۲۰. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۰، اکسیرالعارفين فی معرفه طريق الحق و اليقين، تصحيح، تحقيق، مقدمه، و ترجمه: دکتر سيد يحيی يثربی و دکتر احمد شفیعی ها، زیر نظر: آیت الله سيد محمد خامنه‌ای، بنياد حکمت اسلامی صدر
۲۱. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۶. ترجمه شواهد الربويه. جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.

۲۲. \_\_\_\_\_ ۱۴۰۳ ق. تفسیر القرآن الکریم. جلد ۲. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
۲۳. قراملکی، احد فرامرز. ۱۳۸۸. روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه. جلد ۶. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش. چاپ سوم.
۲۵. کندی یعقوب بن اسحاق، بی تا، رسائل الکندی الفلسفیه. تحقیق ابو ربه محمد الهادی. مصر: دارلفکر العربی.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۶۵. آموزش فلسفه. جلد ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
۲۷. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۶. اخلاق در قرآن. جلد ۲. تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری. انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۸. نصری، عبدالله. ۱۳۸۰. سفر نفس. تقریرات استاد مهدی حائری یزدی. تهران: نقش جهان.

