

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۱

بررسی و نقد کمال‌نهایی انسان در نظام فلسفی و عرفانی خواجه نصیرالدین طوسی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵

عسکر دیرباز *

محمدصادق تقی‌زاده طبری **

کمال اول انسان، نفس ناطق اوست که مقوم نوعیت انسان است و کمال دوم انسان، مانند علم و قدرت برای اوست. البته ادراکات حسی، خیالی، عقلی تا دیگر افعال و انفعالات و نیز همه اموری که پس از تحقق انسانیت بر انسان مترتب می‌شوند، کمالات ثانوی نوع انسانی به شمار می‌آیند. در مقاله پیش رو، کمال‌نهایی انسان که از سنخ کمالات ثانوی است، مستکمل مرتبه‌ای است که کمالی فراتر از آن برای وی متصور نباشد.

دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی در باب کمال‌نهایی انسان با دو رویکرد به ظاهر متفاوت در نظام فلسفی و منظومه عرفانی ایشان قابل معناست. در نگرش فلسفی خواجه، کمال‌نهایی انسان از سنخ تکامل عقلانی و در شکوفایی عقل نظری است. انسانی که عقل نظری خود را به اوج رسانده باشد، به برترین مرتبه سعادت (وصول به عقل مستفاد) دست می‌یابد؛ اما از دیدگاه عرفانی که در

* رئیس دانشگاه قم (a.dirbaz5597@gmail.com).

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (mohammadtabari14@gmail.com).

امتداد همان نگرش عقلانی است، محقق طوسی کمال‌نهایی انسان را در مشاهده حضوری خداوند می‌داند. نفس انسانی با قدم گذاشتن در مسیر سیر و سلوک، پا را از کمالات عقلانی فراتر نهاده، فانی از خود می‌شود و جز خدا نمی‌بیند و به وحدت شهود می‌رسد. در پایان نوشتار، به ملاحظاتی درباره این دو نگرش فلسفی و عرفانی و رابطه آنها خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: کمال‌نهایی، انسان، کمال فلسفی، کمال عرفانی، خواجه

نصیرالدین طوسی.

معنای لغوی کمال

فیومی درباره «کمال» می‌نویسد: کمال اسمی است که هم در ذوات به کار می‌رود و هم در صفات. هنگامی که گفته می‌شود: شیء کامل شد، به این معناست که اجزایش تمام و زیبایی‌هایش کامل شده است: «کمل الشیء کمولاً من باب قعد و الاسم الکمال و يستعمل فی الذوات و فی الصفات یقال کمل اذا تمت أجزائه و کملت محاسنه» (فیومی، ۱۹۲۸م: ۷۴۳).

لغت‌دانان میان تمام و کمال تفاوت نهاده‌اند و معتقدند مرتبه کمال شیء بالاتر از مرتبه تمام آن است و به همین دلیل، کمال یک شیء پس از تمامیت آن محقق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۹۴؛ زبیدی، ۱۳۰۶: ۲۱۲). راغب نیز درباره معنای کمال و فرق آن با تمام چنین می‌نویسد: کمال هر چیزی عبارت است از اینکه غرض از آن چیز حاصل شود و تمام بودن هر چیزی منتهی شدن به آن حدی است که دیگر به چیزی خارج از خود نیاز نداشته باشد؛ به خلاف ناقص که به چیزی خارج از ذات خود نیازمند است تا آن را تمام کند. از این دو عبارت فهمیده می‌شود که کمال، امری زاید بر تمام بوده، حصول زیبایی و غرض هم در

او نهفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۵). سیدعلی خان در ریاض السالکین در این باره می‌نویسد: «الکمال، امر زائد علی التمام لأن التمام یرد علی الناقص فیتمه و الکمال یرد علی التام فیکمل اوصافه؛ کمال امری زاید بر تمام است؛ چون تمام بر ناقص وارد می‌شود و او را تمام می‌کند، ولی کمال بر تمام وارد می‌شود و اوصاف او را کامل می‌کند». افزون بر این، در معنای کمال، خصوصاً غرض نیز نهفته است (حسینی، ۱۴۱۲ق: ۳۷۵).

معنای اصطلاحی کمال

کمال نزد حکمای اسلامی به کمال اول و کمال ثانی تقسیم می‌شود. کمال اول همان است که نوعیت یک نوع با آن محقق می‌شود؛ همچون شکل برای شمشیر، و کمال دوم عبارت است از هر فعل یا انفعالی که پس از تحقق نوعیت نوع بر آن مترتب می‌شود؛ همچون بریدن برای شمشیر یا تشخیص و تأمل و احساس و حرکت برای انسان. این امور کمالات نوع خود به شمار می‌آیند، اما کمال نخست نیستند؛ زیرا فعلیت یافتن نوعیت نوع بر تحقق بالفعل این امور برای آن متوقف نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۱-۲۲).

بنابراین، کمال اول ماده صورت نوعی آن است که موجب فعلیت یافتن ماده در عالم خارج می‌شود و بدون این صورت ماده معدوم بوده، هیچ کمالی ندارد، اما کمالاتی که پس از قوام یافتن یک نوع برای آن حاصل می‌شود، همگی کمال ثانی آن نوع شمرده می‌شود؛ البته ممکن است کمال ثانی موجودی، برای موجود دیگر کمال اول باشد. برای مثال، وقتی یک ذره خاک به گندم تبدیل می‌شود، صورت گندم برای خاک کمال ثانی به شمار می‌آید که بر اثر حرکت تکاملی بدان دست یافته است، ولی همین صورت برای خود گندم کمال اول شمرده می‌شود.

دلیل مطلب آن است که هر موجود، حد و مرز ماهوی خاصی دارد که با تجاوز از آن، به نوع دیگری تبدیل می‌شود که از نظر ماهیت با آن مغایر است (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۱۷۹: ۱۳۱۰: ۳۳۹).

تحلیل فلسفی نفس از دیدگاه خواجه طوسی

تعریف نفس

پیش از آنکه کمال‌نهایی نفس انسان را از دیدگاه خواجه نصیر طوسی بیان کنیم، باید تصویر وی را از چیستی نفس روشن سازیم. مشائیان و از جمله محقق طوسی، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف کرده‌اند. منظور از کمال اول، کمالی است که مقوم ذات شیء است و شیء با داشتن آن، شیء خاصی می‌شود که از آن به «کمال ذاتی» نیز یاد می‌کنند. برای مثال، تقوم انسان به ذاتیاتش است؛ یعنی حیوانیت و ناطقیت که کمال اول انسان به شمار می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق: ۱۰؛ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۳۷۲). در مقابل، علم و قدرت از جمله کمالات ثانوی انسان خوانده می‌شوند. به کمال ثانی، «کمال عرضی» نیز می‌گویند. منظور از «جسم طبیعی»، جسمی است که خود به خود در طبیعت وجود دارد و ساخته دست بشر نباشد و بنابراین، «طبیعی» در اینجا در مقابل صناعی قرار دارد. مقصود از «آلی» در تعریف آن است که جسم اجزائی داشته باشد که هر یک از آنها، وظیفه ویژه‌ای برعهده دارند؛ مثل گیاه که ریشه‌ها، تنه، شاخه‌ها و برگ‌ها دارد. هر یک از این اجزاء، خاصیت ویژه‌ای دارد و کار خاصی انجام می‌دهد.

نفس انسانی و قوای آن

خواجه نصیر طوسی با توجه به اقسام افعال حیاتی، نفس را به سه قسمت تقسیم

کرده است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی (طوسی، ۱۳۶۴: ۵۶). در تعریف نفس انسانی گفته‌اند: نفس انسانی کمال اول جسم آلی است؛ از آن نظر که افعال اختیاری فکری را انجام می‌دهد، استنباط رأی دارد و کلیات را درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۰). خواجه طوسی در اخلاق ناصری در تعریف نفس انسانی می‌نویسد:

نفس انسانی جوهری است بسیط که شأن او ادراک معقولات به وسیله ذات خود و تدبیر و تصرف در این بدن محسوس است که بیشتر مردم آن را «انسان» می‌گویند به توسط قوا و آلات، و آن جوهر، نه جسم است و نه جسمانی و نه محسوس به یکی از حواس (طوسی، ۱۳۶۴: ۴۸).

از دیدگاه خواجه نصیر و حکمای مشایی، نفس انسان جوهری مجرد، عقلی و بسیط است که با حدوث بدن، حادث می‌شود؛ یعنی نفس اگرچه ارتباط تدبیری و تصرفی با بدن دارد، در ذات خود از همان لحظه حدوث، مجرد از بدن مادی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۴۸؛ ۱۳۶۱: ۳۸). در واقع محقق طوسی نفس انسانی را به‌رغم اینکه جوهری مجرد است، در مقام فعل مادی می‌داند، اما نه ارتباطی حلولی که موجب مادیت باشد، بلکه ارتباط به این معنا که اعضا و قوای بدن را به کار می‌گیرد و بدین ترتیب، هم بدن را باقی نگه می‌دارد و هم از طریق کسب اعراضی که به تکامل نفس می‌انجامد، خود تکامل می‌یابد. براین اساس، تفاوت نفس که جوهری مجرد است با سایر جواهر مجرد مانند عقول، در اضافه نفسیت است. به همین دلیل، مشائیان سایر جواهر را «جواهر تمام» و نفس را «جوهر غیرتام» می‌نامند؛ یعنی نفس، افزون بر وجود فی‌نفسه، وجود لغیره، یعنی وجود للبدن نیز دارد.

از تعریف خواجه و حکمای مشاء برمی‌آید که ارتباط نفس با بدن که از آن به «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» یاد می‌کنند، ذاتی وجود نفس نیست. بنابراین، نفس انسانی دو حیثیت دارد: حیثیتی ذاتی و حیثیتی اضافی. از حیثیت ذات مانند عقول، ذاتاً مجرد است، اما برای نیل به مقامات و استکمالات عرضی، حیث اضافی آن مدنظر بوده، تعلق به بدن دارد. خواجه طوسی با بیان اینکه قوه نطق خاص نفس انسان است، آن را به دو قسم «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم می‌کند.

عقل نظری که آن را «قوه عالمه» نیز می‌نامند، به استکمال انسان و معرفت حقایق موجود می‌پردازد و بر اصناف معقولات احاطه دارد، اما عقل عملی که از آن به «قوه عامله» نیز یاد می‌کنند، به تصرف در موضوعات و تمییز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعت از جهت تنظیم امور معاش مردم و اکمال انسان توجه دارد. پس عقل عملی سبب تشخیص خوب و بد است و با بایدها و نبایدها سروکار دارد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۵۰۰؛ ۱۳۶۴: ۵۷).

حاصل سخن آنکه به اعتقاد حکیم طوسی، نفس جوهری بسیط است که از سویی متوجه مافوق خود، یعنی عقول و مجردات بوده، از این نظر قابل متاثر است و از حیث دیگر به تدبیر بدن می‌پردازد و از این نظر فاعل و مدبر است.

کمال عقلانی انسان از دیدگاه خواجه

نقش عقل عملی در کمال‌نهایی انسان

بر مبنای نفس‌شناسی خواجه نصیرالدین طوسی، انسان دو قوه اختصاصی عقل نظری و عملی دارد. عقل نظری رو به عالم بالا دارد و حقایق اشیاء را با اتصال به عقل فعال دریافت می‌کند و عقل عملی به تدبیر بدن و نیازهای او می‌پردازد.

عقل عملی در خدمت عقل نظری، و عقل نظری، مخدوم و رئیس عقل عملی است. گفتنی است با اینکه عقل نظری اصل، و عقل عملی فرع بر آن است، اگر عقل عملی در خدمت به عقل نظری درست عمل نکند، عقل نظری به شکوفایی مورد انتظار نمی‌رسد و سعادت به دست نمی‌آید. *خواجه در اخلاق ناصری* رابطه عقل نظری و عملی را به صورت و ماده تشبیه می‌کند و می‌نویسد:

کمال اول که تعلق به نظر دارد، به منزلت صورت است، و کمال دوم به مثابت ماده، و چنان‌که صورت را بی‌ماده و ماده را بی‌صورت ثبات و ثبوت نتواند بود، نیز علم بی‌عمل ضایع بود و عمل بی‌علم محال (طوسی، ۱۳۶۴: ۷۰).

با توجه به اینکه در فلسفه صورت تمام حقیقت شیء است، کمال واقعی انسان در تکامل عقل نظری است، اما کمال عقل عملی، به دلیل زمینه‌سازی و فراهم آوردن بستری متناسب برای ارتقای عقل نظری اهمیت می‌یابد.

از آنجا که عقل عملی رو به عالم ماده دارد، مخدوم قوای مادون است؛ یعنی قوای نباتی و حیوانی در خدمت عقل عملی هستند. هنگامی که عقل عملی بر قوای مادون حاکم باشد، آنها را به نحو معتدل به کار خواهد گرفت و با پرهیز از افراط و تفریط، راه معتدل و میانه در پیش می‌گیرد. بنابراین، نباید پنداشت کمال انسانی با مهمل گذاشتن قوای حیوانی فراعنک می‌آید. انسان باید با اعتدال در قوه غضبیه، فضیلت شجاعت و با میانه‌روی در قوه شهویه، فضیلت عفت را در خود متجلی کند تا به عدالت (کمال قوه عملی) برسد.

در این صورت، نفس ناطقه بر قوای حیوانی تسلط دارد و همه آن قوا تحت حکومت عقل و منقاد او هستند و زمینه برای تکامل بُعد نظری نفس فراهم خواهد بود. اما اگر قوای حیوانی بر نفس ناطقه مسلط شوند، رذیلت‌های اخلاقی

ظاهر خواهند شد و زمینه تباهی حقیقت انسان فراهم می‌شود. بنابراین، رهاورد عقل عملی آن است که حیوانیت انسان را در خدمت تعالی انسان به کار گیرد و این تنها می‌تواند مقدمه و بستری برای نیل به کمال انسانی باشد، نه خود کمال انسانی (همان: ۱۱۰؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۴۵۶).

کمال‌نهایی انسان در شکوفایی عقل نظری

محقق طوسی نظریه کمال‌نهایی انسان را بر انسان‌شناسی و طرز تلقی خود از حقیقت نفس بنا نهاده، معتقد شد کمال و سعادت واقعی انسان را باید در امتداد قوه مخصوص او، یعنی عقل جست‌وجو کرد. ایشان غایت کمال انسان را در وصول بُعد نظری نفس به مرتبه عقل مستفاد می‌داند و در شرح خود بر کلام ابن‌سینا می‌نویسد:

کمال جوهر عاقل این است که هر چقدر برایش ممکن است حق تعالی را تعقل کند. ... سپس صورت معلول‌های مترتب او را، یعنی کل وجود را به گونه‌ای یقینی، و خالی از گمان و وهم تعقل نماید؛ به نحوی که هیچ تمایزی میان ذات عقل و آنچه در وی تمثل یافته است، وجود نداشته باشد؛ یعنی ذات عاقل، به کلی عقل مستفاد شده است (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۳۴۷).

بالاترین کمالی که خواجه برای انسان بیان می‌کند، شکوفایی و فعالیت عقلانی است که کمال و سعادت حقیقی انسان است؛ یعنی صورت‌های عقلی کل هستی، از خداوند متعال، مبادی عالی (عقول)، نفوس و تا دیگر موجودات برای قوه عقل انسان حاصل شود؛ به گونه‌ای که عالم عقلی مشابه عالم عینی گردد و نفس به مرتبه عقل مستفاد دست یابد؛ مرتبه‌ای که همه حقایق از ابتدا تا انتها در او نفس بندد و برای وی منکشف شود (همان: ۳۵۴).

اما نکته درخور توجه آن است که از دیدگاه خواجه و مشائیان هیچ‌گونه تکاملی در خود نفس راه ندارد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، نفس انسانی جوهری است بسیط، مجرد و عقلی که با جسم خاصی به نام بدن مرتبط است، اما این ارتباط ذاتی نفس نیست تا موجب مادی بودن نفس باشد. براین اساس، تغییر و تکامل جوهری در خود نفس رخ نمی‌دهد، بلکه نفس در مقام فعل خود، مادی است و در قلمروی خارج از ذات تکامل عرضی پیدا می‌کند. ملاصدرا در توضیح و تبیین این دیدگاه می‌نویسد:

إن النفس الانسانية منذ أول حدوثها إلى غاية كمالها، لها درجة واحدة في الوجود وحدًا واحدًا من الكون، وإنما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة عن حقيقتها (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق: ۶۱۷-۶۱۸).

حاصل آنکه، نفس در سیر تکاملی در درون ذات خود، هیچ‌گونه دگرگونی و تغییر را نمی‌پذیرد و تنها پذیرای تغییرات عرضی است؛ اعراضی که پس از لحوق به واقعیت نفس نیز هنوز واقعیاتی مغایر با نفس‌اند. از این رو، تکامل جوهری و درونی برای نفس رخ نمی‌دهد و فقط تغییرات غیرجوهری حاصل از لحوق یا زوال اعراض برای نفس امکان‌پذیر است. بنابراین، نفس با همان نحوه وجود اولیه برای همیشه ثابت باقی می‌ماند و فقط می‌تواند با کسب اعراضی تکامل بیرونی پیدا کند تا اینکه از حیث نظری به مرتبه عقل مستفاد نایل آید.

کمال عرفانی انسان از دیدگاه خواجه

مطالعه و تفحص در آثار محقق طوسی روشن می‌سازد که در منظومه فکری ایشان، از دیدگاهی دیگر نیز به این بحث پرداخته شده است. مباحث گذشته را می‌توان حاصل ساختار نظام فلسفی خواجه دانست، با این حال، وی در آثار خود

پا را از تکامل عقلی فراتر نهاده و از کشف و شهود عرفانی و علم حضوری به حضرت حق تعالی نیز سخن گفته است.

در نگرش عرفانی خواجه، سیر و سلوک به عنوان دانشی با رویکرد و صبغه باطنی برای نیل سالک‌الی‌الله به کمال‌نهایی لازم و ضروری است. از این رو، محقق طوسی با دقت نظر و اهتمام ویژه به تبیین مقامات و منازل سالک پرداخته است. سالک برای رسیدن به کمال‌نهایی و غایت قصوای سعادت انسانی باید سیری طولی و ترتیبی را بپیماید (همان).

از نظرگاه عرفانی، محقق طوسی کمال‌نهایی انسان را در مشاهده حضوری خداوند می‌داند. در رویکرد عرفانی ایشان، نفس انسانی با قدم گذاشتن در مسیر سیر و سلوک پا را از کمالات عقلی فراتر نهاده، به اصلی که از آن جدا شده، بازمی‌گردد و بُعد و انفصال از ذات باری تعالی را از میان برداشته، فانی از خود می‌شود و به مرتبتی بار می‌یابد که جز خدا نبیند. نهایت سیر‌الی‌الله که سالک پس از پیمودن منازل و مقامات طولانی بدان می‌رسد، مقام فناست. هنگامی که عارف به مقام فنا باریافت، انقطاع تام از ماسوی‌الله حاصل شده، پس فانی در حضرت حق تعالی است و بس، و نه تنها خود را نمی‌بیند، بلکه توحید و فنا خود را نیز نمی‌بیند و فقط به «الله» و هویت مطلقه الهی توجه تام دارد. خواجه نصیرالدین طوسی در *اوصاف الاشراف* می‌نویسد:

*العشق الحقيقي ينتهي إلى الفناء فإن العاشق الحقيقي يجعل الوجود كله
لمعشوقه ولا يجعل لنفسه وجوداً و كل ماسوی الله عند اهل هذه المرتبه حجاب
فینتهی غایة السیر الی أن یغرض عن کل ما سواه و یتوجه الیه بکله (طوسی،
بی تا: ۱۲۷).*

کمال عرفانی در کلام خواجه نصیرالدین طوسی ناظر به وحدت شهود عارف

و سالک إلی الله است. ایشان در اثر عرفانی خویش، اوصاف الاشراف در واپسین
مراحلی که سالک در مسیر سیر و سلوک باید طی کند، آورده است:

ليس المراد من الإتحاد ما توهمه جماعة قاصروا النظر انه هو أن يتحد العبد
بالله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل هو ان لا ينظر إلا إلیه من غیر ان يتكلف
(همان: ۱۵۷).

در واقع اوج وصول آن‌گاه فراچنگ می‌آید که عارف چنان به نور تجلی
حضرت حق تعالی بینا شود که غیر او را نبیند و حتی از خود غافل شود و توجه
تام به خداوند متعال داشته باشد و این نهایت سیر و وصول حقیقی و تام سالک
به خداست (همان: ۱۲۹). چنین انسانی از نگاه خواجه مقام خلیفه الهی باریافته،
انسانی تام مطلق می‌شود:

چون انسان بدین درجه برسد... پس خلیفه خدای تعالی شود در میان خلق او
و از اولیای خاص گردد و انسانی تام مطلق باشد و تام مطلق آن بود که او را بقا
و دوام بود تا به سعادت ابدی و نعیم سرمدی مستعد گردد و قبول فیض معبود
خویش را مستعد شود. پس از آن، میان او و معبود او حجابی حایل نیاید، بلکه
شرف قرب حضرت الهی بیابد و این رتبه اعلی و سعادت اقصی باشد (طوسی،
۱۳۶۴: ۷۱).

شاید تصور شود خواجه نصیرالدین طوسی، هیچ ارتباطی میان این وصول
عرفانی با آنچه پیش از این در باب تکامل عقلانی نفس ناطق انسان بیان شد،
برقرار نکرده است. مرحله اول رهاورد نگرش فلسفی ایشان است و کمال نهایی
را در شکوفایی عقل نظری و وصول آن به عقل مستفاد می‌داند، ولی در ادامه
خواجه با تکیه بر نگره عرفانی، نهایت کمال انسان را در شهود حضرت
رب‌الارباب و انقطاع تام از ماسوی الله دانسته است؛ گویا این دو مسئله هیچ

ارتباطی با یکدیگر ندارند.

در پاسخ باید گفت در هر دو بحث، کمال نفس ناطق در میان است. در نگرش عرفانی، خواجه طوسی کمال‌نهایی را در وصول به حق تعالی می‌داند و بحث وحدت شهود و مقام فنا را بیان می‌کند که در مرتبه‌ای بالاتر و امتداد نظریه فلسفی ایشان است که کمال انسان را در وصول به مرتبه عقل مستفاد می‌داند. بنابراین، هیچ‌گونه گسستی در نظریه‌پردازی فلسفی و عرفانی در اندیشه این حکیم سترگ وجود ندارد. خواجه در *اخلاق ناصری* در این باره بیان می‌دارد:

چون بدین منزلت برسد، ابتدای اتصال بود به عالم اشرف و وصول به مراتب ملائکه مقدس و عقول و نفوس مجرد تا به نهایت آن، که مقام وحدت بود و آنجا دایره وجود با هم رسد؛ مانند خط مستدیر که از نقطه آغاز کرده باشد تا بدان نقطه بازرسد. پس وسایط منتفی شود و ترتب و تضاد برخیزد و مبدأ و معاد یکی شود و جز حقیقت حقایق و نهایت مطالب که آن حق مطلق بود، نماند «و یقی وَجَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (همو، بی تا: ۶۳).

در این عبارت، ابتدا کمال انسانی را در وصول به مرتبه عقول و نفوس مجرد دانسته، در ادامه غایت قصوای کمال انسان را نیل به مقام وحدت و شهود حضرت حق می‌داند.

ملاحظات بر کمال‌نهایی انسان در نظام فلسفی و عرفانی خواجه

اولین ملاحظه مربوط به اصل تبیین ایشان در تکامل عقلانی نفس است. در واقع پرسش اصلی این است که: کیفیت اتصاف نفس به این کمالات چگونه است؟ آیا نفس بدون کوچک‌ترین تحولی ثابت می‌ماند و تنها برخی از اعراض او تغییر می‌یابند یا تکامل نفس، تکامل در ذات و جوهر نفس است؟

از آنجا که انسان‌شناسی محقق طوسی به شدت متأثر از مکتب مشاء است، ایشان به تبعیت از حکمای مشایی هیچ‌گونه تکاملی را در ذات نفس نمی‌پذیرد، بلکه تمامی استکمالات نفس را عرضی می‌داند. بدین ترتیب، نفس پیش از تکامل خود فاقد برخی اعراض و کیفیات نفسانی است و در فرایند تکاملی خود آن اعراض و صفات را به دست آورده است.

بنا بر این سخن، باید گفت نفس انسانی هنگام کودکی با زمانی که مراتب مختلف عقلانی را طی کرده و حتی با زمانی که به مقام رفیع عقل مستفاد نایل آمده، هیچ تفاوت ذاتی ندارد؛ در همه این مراحل دارای جوهری واحد بوده، تنها اعراض آن تغییر یافته است. براین اساس، نفوس همه انسان‌ها حقیقتی واحد دارند و در این میان، تفاوتی میان نفس کودکان و نفس انبیای الهی نبوده، برتری نفوس بر یکدیگر در اموری خارج از ذات نفس است. این مطلب خلاف وجدان است؛ چراکه ممکن نیست نفسی که حضرت حق را شهود می‌کند، با نفس فردی که پست‌تر از چهارپایان است، برابری کند.

اما پس از خواجه این دیدگاه از منظر حکمای صدرایی به شدت مورد نقد قرار گرفت. ملاصدرا در مقام مبدع مکتب حکمت متعالیه با بهره‌مندی از مبانی فلسفی جدید، همچون حرکت جوهری نفس و اشتداد وجودی که خود مؤسس آن بود، تکامل نفس را تکامل در ذات و جوهر آن می‌داند؛ یعنی ذات نفس پس از طی مراتب گوناگون تکامل و وصول به مرتبه عقل مستفاد، اشتداد وجودی می‌یابد و واجد این مقام رفیع می‌گردد. توضیح آنکه به اعتقاد ملاصدرا، نفس انسانی همواره در حال دگرگونی و دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است. این تغایر و دگرگونی تنها به اختلاف در عوارض که خواجه به پیروی از

مشائیان گفته بود، بسنده نمی‌کند، بلکه به اختلاف اطوار ذات واحد می‌انجامد. بنابراین، نفس انسانی، واحد مستمر متجددی است که میان هیولا و عقل کشیده شده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۴۵-۲۴۷؛ ۱۳۸۸: ۲۳۰).

نفس مراحل متکامل دارد که هر یک بر حسب شدت وجودی‌اش شامل مراتبی متفاوت است. ابتدا مراحل عنصری، معدنی و گیاهی‌اند که همه مادی هستند و جسمانیة الحدوث بودن نفس به همین مراحل اشاره دارد. سپس نفس به تدریج واجد مراحل حیوانی، انسانی و عقلی می‌گردد که مجرد و ناظر به روحانیة البقاء بودن نفس‌اند. به موجب اینکه نفس مراتب طولی دارد، هر مرتبه‌ای معلول مرتبه بالاتر و تنزل یافته آن است و هرچه اشتداد وجودی بیشتر باشد، نفس مراتب بیشتری خواهد داشت. پس نفس که پیش‌تر امری جسمانی بود، به تدریج در امتداد زمان، شدت می‌یابد و به امری مجرد تبدیل می‌شود. البته نفس در حرکت اشتدادی خویش با واجد شدن مرتبه‌ای که وجودی برتر و شدیدتر دارد، مراتب ضعیف‌تر را از دست نمی‌دهد؛ یعنی با زوال هر مرحله از نفس، به طور پیوسته به آن مرحله‌ای حادث می‌شود که افزودن بر همه آثار مرحله زایل آثار دیگری نیز دارد. البته زوال مرحله‌ای و حدوث مرحله‌ای جایگزین، به معنای زوال همه مراتب پیشین بشخصها، و حدوث مراتب جدید به جای آنها خواهد بود. براین اساس، مقصود از اینکه نفس با واجد شدن مرتبه‌ای که وجود برتر دارد، مراتب ضعیف‌تر را از دست نمی‌دهد، این است که دارای مراتبی مشابه مراتب فروتر می‌شود، نه اینکه واجد شخص مراتب فروتر قبلی است. بنابراین، مرحله کامل‌تر نفس که بر اثر حرکت جوهری اشتدادی حادث شده، خود متشکل از مراتبی مشابه مراتبی است که در مرحله زایل وجود داشتند با همان

خواص و آثار، به علاوه مرتبه‌ای جدید که برتر و مقوم همه مراتب قبلی بوده، آثار جدیدی نیز در پی دارد (عبودیت، ۱۳۹۰: ۲۱۴-۲۱۵). از این رو، نفس انسان، حقیقی ثابت نیست، بلکه آن به آن در حال سیروورت است و لحظه به لحظه با هر اراده و فعلی که از او صادر می‌شود، ذات خود را می‌سازد:

هاهنا سرّ شریفٌ یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقه
 الإنسانیة فی هویتة و ذاته ... فإنّ نفسیة النفس نحو وجوها الخاص؛ ولیس لها هیة
 النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفسا إلا بعد استکمالات و تحولات ذاتیة تقع
 لها فی ذاتها وجوهرها (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۴۵-۲۴۷).

تأمل دیگر ناظر به دیدگاه عرفانی خواجه نصیر در باب کمال نهایی انسان است. به نظر می‌رسد مفاد مقام فنا را در کلام خواجه نمی‌توان کمال عرفانی انسان دانست؛ همان‌طور که برخی فیلسوفان پس از او به انتقاد از این تفسیر از مقام فنا پرداختند. ملاصدرا تصویر دیگری از مقام فنای فی الله در باب کمال نهایی انسان ارائه می‌دهد. او با استناد به مؤلفه‌های دیگر مکتب صدرایی، نظیر وحدت شخصی وجود و عین‌الربط بودن معلول به علت هستی‌بخش، مفاد مقام فنای فی الله را از تفسیر وحدت شهود خواجه، به وحدت وجود و اندکاک وجودی ارتقا می‌بخشد. صدرالمتألهین نیز همچون خواجه کمال نهایی انسان را در فنای فی الله می‌داند، اما فنای مدنظر وی انسلاخ و اندکاک وجودی است؛ یعنی سالک تا پیش از وصول به مقام فنا، برای خویش وجود مستقلی قائل است، اما پس از پیمودن مراحل، منازل و مقامات متعدد، سرانجام این حقیقت را درمی‌یابد که از خود چیزی ندارد، بلکه از آغاز چیزی نداشته است. به عبارت دیگر، سالک فانی تنها مستغرق در شهود حق تعالی نیست، بلکه به حقیقت درمی‌یابد که همه ماسوی الله، از جمله خود او عین ربط و عین فقر به خداوند

هستند. هرچه هست، اوست و غیر او تحقق ندارد و آنچه غیر از خدا پنداشته می‌شود، تجلی و شأن خداوند سبحان است (همو، ۱۳۶۱: ۵۸؛ ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۷۲۳). از منظر عارف بالله چیزی جز وجود حقیقی و مستقل خداوند تحقق ندارد و همه ماسوی‌الله در این مرحله نزد سالک مستهلک در ذات حق تعالی هستند.

در واقع اختلاف خواجه نصیرالدین طوسی با مکتب حکمت متعالیه صدرایی در تفسیر فنای فی‌الله بر سر آن است که: آیا مقام فنا صرف وحدت شهود حق تعالی است یا به وحدت وجود و فنای وجودی می‌انجامد؟ نزاع بر سر مسئله هستی‌شناسی وحدت و کثرت است، نه اصل شهود؛ زیرا هر دو فیلسوف در مقام فنا معتقدند سالک فقط خدا را می‌بیند. اعتقاد به وحدت شهود خواجه نصیر در برابر وحدت وجود صدرالمتألهین آن است که شخص تحقق کثرات را در واقعیات بپذیرد، اما بر این باور است که سالک در برخی حالات خود در میان همه کثرات واقعی، تنها مستغرق در شهود ذات احدیت گردد و از غیر او غافل شود. بر پایه وحدت شهود، سالک الی‌الله در مقام فنای فی‌الله دیده بر هرچه غیرباری‌تعالی است، می‌بندد و به هیچ موجود دیگر، حتی به «من» خود التفاتی ندارد و تنها او را می‌بیند. بنا بر این تفسیر، نفس سالک واقعاً غیر از وجود پروردگار است، اما نور ذات احدیت چنان شدید و غالب است که حین شهود، دیگر وجود خود سالک به نظر نمی‌آید؛ همان‌گونه که نور شمع در کنار نور خورشید به نظر نمی‌آید، اما همان شمع هنگام غروب خورشید و نبود نور شمس دیده می‌شود. اما ملاصدرا بر این باور است که بر اساس اینکه وجود حقیقت واحدی دارد، نمی‌توان فنا را به صرف استغراق در شهود یا استغراق ادراکی تفسیر کرد. او معتقد است فنای فی‌الله، یعنی در نظام هستی موجودی غیر از

خداوند متعال نیست تا سالک آن را ببیند. ندیدن سالک ناشی از نبودن غیر است، نه عدم شهود. هنگامی که در گستره وجود کثرتی واقعیت نداشته باشد، پس عارف بالله که حقایق هستی را آن گونه که هست می بیند، کثرتی نخواهد یافت.

اختلاف در وحدت شهود و وحدت وجود، دامنه‌ای گسترده‌تر از دیدگاه‌های خواجه و ملاصدرا دارد، بلکه در میان عرفا نیز این نزاع مشهود است. رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی عارف قرن هفتم به شدت با عقیده ابن عربی در وحدت وجود مخالف است. او هنگامی که در مطالعه فتوحات مکیه به عبارت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۵۰) می‌رسد، وی را تخطئه می‌کند و این اعتقاد او را که حق تعالی وجود مطلق است، ناصواب می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۴: ۳۴۳). عارف سمنانی نیز همانند خواجه به وحدت شهود معتقد است؛ یعنی سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که تنها ذات احدیت را می‌بیند، ولی عبدالرزاق کاشانی، عارف هم عصر وی افزون بر وحدت شهود، همچون ابن عربی به وحدت وجود نیز معتقد است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵۷۸). ملاصدرا در حمایت از وحدت وجود محیی‌الدین، اعتراض‌های عارف سمنانی را که در تفسیر وحدت شهود هم عقیده با خواجه بود، ناشی از عدم درک دقیق او از مراد ابن عربی می‌داند.

آخرین تأمل در کلام خواجه این است که تنها بعد نظری نفس به مقام فنا نایل می‌شود؛ درحالی که ملاصدرا با انتقاد از این سخن و نفی استغراق علمی صرف، به اتحاد عقل نظری و عملی در کمال نهایی انسان معتقد است. به اعتقاد صدرالمتألهین، در کمال نهایی انسان، عقل نظری و عملی با یکدیگر متحد می‌شوند و همان طور که نفس ناطق انسانی به مقام رفیع قرب و فنای فی الله نایل شد، در جانب قوای نفس نیز قوه نظری و عملی متحد می‌شوند و علم و عملش یکی

می‌شود. از این رو، ایشان مقام «فنا» را هم در واپسین مرتبه عقل عملی بیان می‌دارد و نیز کمال‌نهایی قوه نظری می‌خواند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۷؛ ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۸۲).

نفس انسان در مراتب پیش از کمال‌نهایی، واجد دو بعد نظری و عملی است. بر این اساس، در افعال جوارحی خود فاعل بالقصد است؛ یعنی علم تصویری و تصدیقی و شوق و اراده، مبادی فعل خارجی نفس‌اند، اما در مجردات تام‌تغییری میان علم و عمل نیست؛ همان‌گونه که خود نفس نیز در برخی افعال، همچون فاعلیت‌ش برای خود اراده یا صورت‌های ذهنی، فاعل بالقصد نیست که ابتدا فعل و معلول خود را تصور کند و پس از پیمودن دیگر مراحل، فعل را در خارج محقق گرداند، بلکه نفس در این فاعلیت، فاعل بالرضا یا بالتجلی است (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۲۰-۲۲۶؛ ۱۳۸۰: ۲۳۳-۲۳۴). در حقیقت نفس انسانی بر اثر اشتداد وجودی، از مرتبه نفس به مرتبه عقل مبدل می‌شود و در نتیجه، از فاعلیت بالقصد در افعال جوارحی فراتر می‌رود و به فاعل بالرضا یا بالتجلی تبدیل می‌شود؛ یعنی علم و فعلش یکی می‌گردد. بنابراین، وقتی نفس به مقام مجرد تام نایل گشت، نفس در صدور افعالش، به انجام عملی همچون تحریک یا تحرک نیاز ندارد، بلکه علم نفس به وجود آن شیء، همان ایجاد آن شیء و حضورش نزد نفس است. پس عمل نفس عبارت است از حصول آنچه علمش آن را خواسته و اراده کرده است (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۷۸-۲۸۰). بر اساس آنچه گذشت، کمال‌نهایی انسان، یعنی فنای فی الله، کمال هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی است.

نتیجه‌گیری

بر اساس نفس‌شناسی خواجه، انسان واجد دو قوه عقل نظری و عقل عملی است. وی کمال عقل عملی را تسلط بر قوای حیوانی و مادون می‌داند تا با

اعتدال در این قوا، بستر را برای ارتقای عقل نظری فراهم آورد. کمال عقل نظری نیز وصول به مرتبه عقل مستفاد است؛ یعنی عالمی عقلی همانند عالم عینی شود. البته خواجه نصیر به پیروی از مشائیان، هرگونه تکامل را از قلمروی ذات انسان بیرون دانسته، کمالات انسانی را از سنخ عوارض برای جوهر نفس بیان می‌کند. اوج شکوفایی عقل نظری تا وصول به مرتبه عقل مستفاد، حاصل ساختار نظام فلسفی خواجه در باب کمال نهایی انسان است، اما در منظومه عرفانی ایشان، از تکامل عقلانی فراتر رفته و به کشف و شهود عرفانی حضرت باری تعالی سخن گفته است.

در انتهای مقاله ملاحظاتی بیان شد که کمال عرفانی انسان از نگاه خواجه فنای فی الله است، اما تفاوت بر سر اختلاف تفاسیر از این مقام والاست. خواجه طوسی مقام فنا را به وحدت شهود معنا کرد، اما ملاصدرا مفاد فنای فی الله را به وحدت وجود تفسیر نمود. در واقع مقام فنا، تنها استغراق شهودی در ذات احدیت نیست، بلکه این وحدت شهود ناشی از تحقق نداشتن کثرات در واقعیت خارجی است. به عبارت دیگر، این وحدت وجود است که علت برای وحدت شهود سالک الی الله را فراهم آورده، در رتبه‌ای بالاتر در گستره وجود، حقیقتی جز ذات باری تعالی را نمی‌یابد. نیز فنای فی الله، کمال هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی است، نه اینکه به قوه نظری صرف منحصر گردد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۳۰ق)، *الشفاء: الطبعیات، النفس*، قم: انتشارات ذوی‌القربی.
- _____ (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمة، حقه عبدالرحمن بدوی*، بیروت: دارالقلم.
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاة*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی، سیدعلی‌خان (۱۴۱۲ق)، *ریاض السالکین*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- _____ (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (بی‌تا)، *اوصاف الاشراف*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- _____ (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
- _____ (۱۴۲۵ق)، *شرح الاشارات والتنبيهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۳۰۶)، *تاج العروس*، بیروت: منشورات دار المکتبه الحیاه.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۴)، *دیوان کامل اشعار*، تهران: مؤلفان ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: بی‌نا.
- _____ (۱۳۷۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌وی، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۲۸ق)، *شرح الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____ (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، شرح منازل السائرین، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، حکمت مشاء، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی، قم: اسوه.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰)، کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: انتشارات سمت.

