



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.5, No. 10, Fall & Winter 2024-
2025, pp 267-293

Investigating “Philosophical Spirituality” Based on the Theory of Existential Excellence in Mulla Sadra’s Thought¹

Mohammad Hossein Kiani²

Abstract

The intersection of spirituality and philosophy is a thought-provoking subject, and this article aims to explore the concept of "philosophical spirituality" in Mulla Sadra's philosophical framework. The central question guiding this inquiry is: What is the meaning of "philosophical spirituality" as the relationship between philosophy and spirituality in Mulla Sadra's thought? The article posits that this relationship can be understood through the concept of "existential excellence." Spirituality is often associated with the pursuit of self-improvement and the refinement of one's mental and existential state. Accordingly, Mulla Sadra's philosophy presents three fundamental perspectives on spirituality that contribute to the understanding of philosophical spirituality: first, self-knowledge, which enables individuals to cultivate their self-awareness and direct their existential development; second, theoretical wisdom in spirituality, which involves striving for a deeper comprehension of existence and approaching absolute truth; and third, practical wisdom in spirituality, which is realized through voluntary actions that align with existential transformation.

¹ . **Research Paper**, Received: 21/4/2024; Confirmed: 2/12/2024.

² . Assistant Professor, Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran.
(Kiani61@yahoo.com)

Keywords: Spirituality, philosophy, spiritual studies, existential excellence, self-knowledge, completeness.

Introduction

The study of spirituality, particularly as it has developed in Western traditions, takes on new dimensions when examined through the lens of Islamic philosophy. This exploration raises diverse questions and challenges existing theoretical paradigms. The reconsideration of spirituality within the framework of Islamic humanities opens up new avenues for comparing Islamic philosophy and spiritual thought. One of the most compelling approaches for such an inquiry is through Mulla Sadra's Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'aliyah*), which provides a distinctive perspective on spirituality.

In Mulla Sadra's thought, spirituality can be examined both in terms of its conceptual foundations and through an exploration of its philosophical dimensions. This article focuses on the latter, investigating how spirituality is philosophically constructed within Sadrian thought. The core question of this study is: What meaning and foundation does philosophical spirituality have within Mulla Sadra's system when analyzing the relationship between philosophy and spirituality?

The hypothesis of this article suggests a profound and meaningful connection between spirituality and Mulla Sadra's philosophy. Not only does his thought allow for the identification of a unique nature of spirituality, but it also provides the basis for establishing the principles of spirituality within the framework of philosophy. This is best understood through the concept of existential excellence, which serves as a bridge between spirituality and philosophy. Accordingly, this paper first explores the relationship between spirituality and philosophy, then demonstrates how existential elevation acts as a central theme connecting the two. Finally, it analyzes the three foundational pillars of philosophical spirituality: self-knowledge, theoretical wisdom in spirituality, and practical wisdom in spirituality.

Mulla Sadra's philosophy suggests that human beings are engaged in a continuous journey of existential transformation and self-perfection. This journey is not merely an intellectual pursuit but also a fundamental responsibility and an active, purpose-driven endeavor. Thus, philosophical spirituality in Sadrian thought is both a theoretical and practical effort directed toward self-discovery and a deeper understanding of human existence.

This perspective encompasses three primary aspects: First, self-knowledge, in which individuals cultivate awareness of their own nature, guiding their personal and spiritual growth; second, theoretical wisdom in spirituality, through which individuals strive to comprehend their full existential potential and draw closer to absolute truth; and third, practical wisdom in spirituality, where individuals engage in voluntary actions that lead to higher existential states and ultimate self-realization.

Ultimately, within Mulla Sadra's philosophical system, spirituality is not a static state but a dynamic process of existential elevation that extends beyond the individual to include social and cosmic dimensions. This philosophical approach emphasizes that human beings, in their pursuit of perfection, must engage in self-knowledge and the knowledge of God. By recognizing their place within the larger framework of existence, they can achieve the complete realization of their humanity.

References

- The Holy Quran
- Avicenna (1984). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Edited by Abdullah Noorani. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with the University of Tehran.
- Avicenna (2000). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Commentary by Nasir al-Din Tusi and Qutb al-Din Razi. Tehran: Al-Haydari Printing House.
- Avicenna (1985). *Al-Shifa: Natural Sciences*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Aristotle (1970). *On the Soul*. Translated by Ali Morad Davoudi. Tehran: Hikmat.
- Haeri Yazdi, Mehdi (1981). *The Pyramid of Being*. Tehran: Iranian Center for the Study of Cultures.
- Sabzevari, Mulla Hadi (1983). *Asrar al-Hikam*, Commentary by Mirza Abul-Hasan Sha'rani. Qom: Islamiyya Bookstore.
- Sabzevari, Mulla Hadi (1990). *Sharh al-Manzuma*. Edited by Hassan Zadeh Amoli. Tehran: Naab.
- Suhrawardi, Shihab al-Din (1996). *Collected Works of Shaykh al-Ishraq*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1999). *Tafsir al-Mizan*. Translated by Mohammad Baqir Mousavi Hamadani. Qom: Islamic Publications Office.
- Abedi Shahroudi, Ali (1995). "Periods and Principles of Mashsha Philosophy," *Kayhan Andisheh*, No. 59: 4–24.

- King, Ursula (2008). "Spirituality," in John Hinnells' Guide to Living Religions. Translated by Abdul Rahim Gavahi. Qom: Bustan-e Ketab.
- Lahiji, Mulla Abdul-Razzaq (1993). Gowhar Morad. Edited by Seyyed Zain al-Abedin Ghorbani. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1961). Risala-yi Se Asl. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: University of Tehran.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981a). Asrar al-Ayat. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981b). Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya. Tehran: University Publishing Center.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984). Mafatih al-Ghayb. Annotations by Ali Nouri and edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1987). Tafsir al-Quran al-Karim. Qom: Bidar.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1999). Al-Mazahir al-Ilahiyya fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyya. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981). Al-Hikma al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-Arba'a al-Aqliyya. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- West, William (2014). Psychotherapy and Spirituality. Translated by Shahriar Shahidi and Soltan-Ali Shirafkan. Tehran: Roshd.
- Wiseman, James (2006). Spirituality and Mysticism: A Global View. Orbis Books.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال پنجم، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۳،

صص ۲۶۲-۲۹۳

بررسی «معنویت فلسفی» بر بنیاد نظریه اعتلای وجودی در اندیشه ملاصدرا^۱

محمد حسین کیانی^۲

چکیده

نسبت معناداری میان معنویت و فلسفه قابل تصور است و این مقاله عهده‌دار تحلیل این پرسش است که چه معنا و بنیادی برای «معنویت فلسفی» در مقام نسبت‌سنجی فلسفه و معنویت، در اندیشه ملاصدرا وجود دارد؟ بدین‌سان، در مقام ارائه پاسخ به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی و به فراخور تطبیقی نشان می‌دهیم که نقطه اتکاء این نسبت را می‌توان در اندیشه «اعتلای وجودی» تحلیل کرد. از آن‌رو که معنویت را می‌توان به کوشش برای فهم و اعمال هر امری دانست که به بهبود کیفیت روحی و ارتقای زندگی انسانی رهنمون می‌سازد؛ لاجرم، فلسفه ملاصدرا حداقل در سه موضع مبنایی بر معنویت تأثیر گذاشته و ذیل آن می‌توان درباره معنویت فلسفی به تأمل پرداخت: نخست، خودشناسی؛ چرا که فرد بر بنیاد آن، خودسازی خویش را در سلوکی که انتخاب کرده، سامان می‌دهد. در واقع، اعتلای وجودی که طریقی برای خودسازی است، مستلزم کوشش آدمی برای خودشناسی است. دوم، حکمت معنویت نظری؛ چرا که فرد در این فرایند می‌کوشد با تقرب

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۴؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۹/۱۲.

^۲. استادیار فلسفه و کلام دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.

(Kiani61@yahoo.com)

به حقیقت نامحدود، وجود خویش را معنا بخشد. چنانکه این تقرب به معنای فعلیت بخشی استعداد‌های نامحدود انسانی نیز قلمداد می‌شود و در نهایت، حکمت معنویت عملی؛ چرا که آگاهی به مراتب اعلای هستی مترتب بر تحولات وجودی است که در شخص بسته به کردار و کنش اختیاری در خویشتن محقق می‌سازد.

واژگان کلیدی: معنویت، فلسفه، مطالعات معنویت، اعتلای وجودی، خودشناسی، استکمال.

۱. مقدمه

بررسی مطالعات معنویت، که خاستگاهی غربی دارد، مبنی بر اندیشه‌های اسلامی حائز اهمیت است. پژوهش در این سیاق جدید، پرسش‌های متنوعی را فراهم می‌کند؛ چنانکه چالش‌های نظری گوناگونی را پیش‌روی قرار می‌دهد. این مسائل و چالش‌ها به گونه‌ای بنیادین ریشه در مبانی متفاوت معنویت غربی و اسلامی دارد؛ در واقع، مبانی معنویت جدید در غرب ریشه در تحولات عمیق نسبت به رویکرد سنتی به دین دارد. از همین رو، این مبانی در مواردی نظیر سوژکتیویته، فردگرایی، خود تحقق بخشی، التقاط گرایی و انعطاف نسبت به سنت‌های دینی، اهمیت به احساسات و عواطف، علم گرایی و به ویژه تکیه بر گزاره‌های شبه علمی، انتقاد نسبت به سازمان‌های دینی و... خلاصه می‌شوند. در مقابل، مبانی معنویت - گرایشی اسلامی ریشه در آیات قرآن، سنت پیامبر اسلام (ص) و معصومین (ع) و تجربه‌های عرفانی و فلسفی مسلمانان دارد. این نوع معنویت نه تنها به ابعاد فردی رشد و تحول توجه داشته، که بر اخلاق، معنای زندگی و مهم‌تر از همه ارتباط با خداوند تأکید می‌کند. مبانی معنویت اسلامی در مواردی نظیر توحید و ارتباط با خداوند، تزکیه نفس و اخلاق‌مداری، عبادت و ذکر خداوند، محبت و عشق الهی، معنا و هدف‌مندی زیستن در پرتو اعتقاد به جهان آخرت، مسئولیت اجتماعی و خدمت به خلق و... خلاصه می‌شود. این مبانی حاکی از این واقعیت است که معنویت اسلامی ترکیبی از باور عمیق به خدا، رشد اخلاق فردی -

اجتماعی و کوشش همه جانبه برای تکامل فرد و جامعه در پرتوی تقرب به خداوند است. بدین سان، تلاش مداوم برای ارائه پاسخ و حل چنین چالش‌هایی زمینه شکل‌گیری حوزه پژوهشی نوینی می‌شود که از آن تحت عنوان «معنویت پژوهی اسلامی» یاد می‌کنیم. در مقام بازخوانی معنویت متأثر از شاخه‌های علوم انسانی-اسلامی، می‌توان در مقام نسبت سنجی معنویت و فلسفه اسلامی تمرکز کرده و مبنی بر مکاتب فلسفه اسلامی به این مهم پرداخت. چنانکه در فلسفه مشاء داشته‌های مهمی وجود دارد. در واقع، فلسفه مشاء در اسلام به گونه عقل‌گرایی محض ارسطویی رشد نیافته است؛ چرا که در آثار اندیشمندانی نظیر ابن‌سینا، فارابی، و خواجه نصیرالدین طوسی ویژگی‌های اشراقی و استناد به کتاب و سنت همواره وجود داشته^۱ و همین دست‌مایه‌ها نیز پایه‌ای برای نسبت‌سنجی فراهم می‌سازد. در فلسفه اشراق نیز این امکان وجود دارد؛ چرا که سهروردی این رهیافت فلسفی را بر مبنای کشف و شهود سامان داد و معتقد بود خاستگاه فلسفه اشراق، که به حکیمان کهن فارسی، یونانی، مصری، هندی و بابلی می‌رسد بعد از ارسطو، به سبب دنیادوستی طرفداران فلسفه مشاء مغفول مانده است. وی تأکید داشت که این حکیمان قادر به انفکاک روح از بدن بودند و از طریق همین انفکاک نیز حکمت الهی را کشف و شهود می‌کردند (سهروردی،

^۱. مراد این نیست که استناد به کتاب و سنت به گونه منطقی حاکی از وجود رویکرد معنویت‌گرا است؛ بلکه مقصود این است که به هر حال، فلسفه مشاء پس از اسلام با فلسفه مشاء پیش از اسلام به لحاظ کمیت و کیفیت متفاوت است؛ زیرا فیلسوفان اسلامی، با ورود فلسفه ارسطویی به جهان اسلامی، کوشیدند تا نظریه‌های این مکتب فلسفی را با اصول و باورهای اسلامی سازگار کنند و یا حداقل، ناسازگاری میان این دو دسته از باورها را از میان بردارند. به عبارت دیگر، فیلسوفان مشائی مسلمان، از دو طریق فلسفه مشاء را دگرگون کردند: یکی از طریق عدم مخالفت با اصول اسلامی و دیگر از راه استفاده از اصول اسلامی برای گسترش و باروری فلسفه؛ و این دو طریق توسط ابن‌سینا تکمیل شد. (برای تفصیل نگاه کنید به: عابدی شاهرودی، ۱۴۷۴، ص ۴-۶).

۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۴). بدین سان، رسالت سهرودی بازگشت به همین شیوه و تبیین عقلانی این دسته از یافته‌ها، مبنی بر سلوک روحانی بوده است.

با این همه، حکمت متعالیه امکانات منحصر به فردی را برای نسبت سنجی فراهم می‌کند. در اندیشه ملاصدرا هم می‌توان درباره فلسفه معنویت به مذاقه پرداخت؛ بدین معنا که به تحلیل عقلانی از مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی معنویت همت گماشت و هم می‌توان از معنویت فلسفی سخن گفت. این مقاله نیز بر جنبه اخیر تمرکز دارد؛ بدین معنا که غرض از نسبت سنجی فلسفه و معنویت دایرمدار این مسأله است که چه تصویر فلسفی از معنویت وجود دارد؛ بدین سان، پرسش این مقاله این است که چه معنا و بنیادی برای «معنویت فلسفی» در مقام نسبت سنجی فلسفه و معنویت در اندیشه ملاصدرا وجود دارد؟ فرضیه مقاله بر این ایده استوار است که قرابت معناداری میان معنویت و فلسفه صدرا وجود دارد، به گونه‌ای که نه تنها می‌توان ماهیت متمایزی برای معنویت در اندیشه ملاصدرا در نظر گرفت، که حتی می‌توان اصول و مبانی معنویت را بر بنیاد این فلسفه و ذیل ایده «معنویت فلسفی» پی‌ریزی کرد. از این رو، نخست درباره ارتباط معنویت و فلسفه سخن می‌گوییم؛ سپس نشان می‌دهیم که چگونه می‌توان اعتلای وجودی را به منزله نقطه عطف این پیوستگی به حساب آورد و در نهایت، ارکان سه‌گانه معنویت فلسفی را ذیل «خودشناسی»، «حکمت معنویت نظری» و «حکمت معنویت عملی» تحلیل می‌کنیم.

تاکنون برخی آثار مرتبط با مسأله این مقاله تألیف شده است. برای نمونه، برخی مقالات درباره سلامت معنوی در فلسفه ملاصدرا است؛ مواردی نظیر «هوش معنوی، مؤلفه‌ها و مبانی آن در حکمت متعالیه» به قلم سیدمرتضی حسینی شاهرودی و ریحانه شایسته که مفهوم هوش معنوی را به عنوان مؤلفه‌ای برای بهبود سلامت معنوی معرفی می‌کند. یا «تحلیل معنا و مفهوم سلامت معنوی در روان‌شناسی و آموزه‌های فلسفی ملاصدرا» به قلم عباس احمدی سعدی که معنویت را به عنوان باور به حقایق مافوق طبیعی و وجود متعال قلمداد کرده و آن

را در تحقق سلامت مدنظر قرار می‌دهد. لکن مقاله حاضر نسبت به مقالات پیشین این وجه تمایز را دارد که اصل معنویت را در نسبت با فلسفه ملاصدرا تحلیل کرده و به گونه‌ای جزئی و حتی عمیق‌تر می‌کوشد که بنیاد معنویت را در فلسفه ملاصدرا طراحی کند. در واقع، مقاله بر این مسأله متمرکز است که میان «معنویت و فلسفه» در نگرش ملاصدرا پیوندی عمیق وجود دارد؛ این پیوند که هم‌خوان با جدیدترین یافته‌های معنویت‌پژوهان معاصر درباره ذات معنویت است؛ توأمان قادر است تا در نگرش ملاصدرا همچون بنیادی برای معنویت قلمداد شود. به عبارت بهتر، مقاله حاضر معنا و بنیادی برای «معنویت فلسفی» در مقام نسبت سنجی فلسفه و معنویت در اندیشه ملاصدرا به دست می‌دهد. از این‌رو، تاکنون پژوهشی مشاهده نشده است که بر این رهیافت تکیه کرده و چنین برآیندی را مستدل ساخته باشد.

۲. معنویت و فلسفه؛ نسبت سنجی

معنویت در لغت همچون کیفیتی در رابطه با روح و روان آدمی لحاظ می‌شود. هر چند که در مقام تعریف اصطلاحی با انبوهی از تعاریف مواجه می‌شویم؛ همچنین، توجه به این مسأله ضروری است که بخش قابل توجهی از تعاریف از معنویت جدید ریشه در نگرش‌های متمایز و بنیادین دارد. برای نمونه، توجه یا عدم التفات به سنت‌های دینی و به‌ویژه باور یا عدم باور به خداوند؛ از همین‌رو، بخشی از گرایش‌های جدید به «معنویت بدون خدا» یا «معنوی اما نه دینی» (Spiritual but not religious) شهرت یافته‌اند. این گونه از معنویت‌گرایی به جای اعتنا به خدا و سنت‌های الهی بر جهان طبیعی تمرکز می‌کند و معنا و هدف زیستن را در پرتو قدرت طبیعی و دستاوردهای انسانی نظیر علم، هنر و فلسفه ارائه می‌دهد. بدین‌سان، مهم‌ترین ویژگی‌های این سنخ از معنویت عبارت است از: یافتن معنا در پرتو دستاوردهای انسانی، خودشناسی و تفسیر تجربه‌های درونی خارج از سنت‌های متافیزیکی، ارتباط با طبیعت و محیط زیست، مراقبه‌های متنوع در مقام ارتباط عمیق با طبیعت، اعتقاد به نسبیت‌گرایی و پلورالیسم و ... از همین‌رو، این سنخ از معنویت می‌کوشد

تا بدون باور به خدا به مسائل بنیادین زندگی پاسخ داده و تجربه‌های درونی خویش را پرورش و معنا دهیم.^۱ با این همه، برای کشف قرابت ماهوی معنویت با فلسفه می‌توان به دسته‌ای از تعاریف اشاره کرده که در آن معنویت همچون مسأله‌ای وجودی برای کمال و استکمال ملاحظه می‌شوند. برای نمونه، کینگ معتقد است که معنویت روشی برای کاوش در مجموعه مسائلی است که برای انسانی شدن بایسته است (کینگ، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶۳). چنانکه ملاصدرا نیز فلسفه را به‌سان کوشش آدمی برای استکمال از مجرای آگاهی به حقیقت اشیاء در نظر می‌گیرد. او می‌گوید: «فلسفه برای انتظام عالم است، انضباط عقلی مبنی بر استعداد آدمی تا تشبه به حق تعالی حاصل شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰). اکنون بر اساس این قرابت می‌توان به برخی از اشتراکات درونی معنویت و فلسفه نیز اشاره کرد:

نخست، معنویت وابسته به هستی و نحوه وجود آدمی است. در واقع، معنویت ناظر به شیوه‌ای از بودن در پرتو نگرشی ویژه نسبت به خود، زیستن و اهداف انسانی است (Elkins & other: 1988: p 10). به عبارت دیگر، معنویت متصدی این مهم است که چگونه زیستن بر مبنای امکانات درونی هر فرد معین می‌شود (وولف، ۱۳۸۶، ص ۴۰). این تلقی از معنویت که البته از مبانی فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز وام می‌گیرد^۲؛ ارتباط معناداری با اندیشه ملاصدرا دارد؛ وقتی که مراتب و مواضع گوناگون را برای نفس انسان در نظر گرفته و می‌گوید: «نفس

^۱ برای تفصیل به منابع زیر نگاه کنید:

Sam Harris, Waking Up: A Guide to Spirituality without Religion, 2014.

Charles Taylor, a Secular Age, 2007.

Robert C. Fuller, Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America, 2001.

^۲ برای تفصیل نگاه کنید به:

محمدحسین کیانی، بررسی معنویت به مثابه استعلای وجودی بر مبنای رویکرد اگزیستانسیالیستی یاسپرس، فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره ۵۸، تابستان ۱۳۹۸.

محمدحسین کیانی، رهیافت «معنویت همدلانه» بر مبنای خوانش کارن آرمسترانگ از نظریه عصر محوری، فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره ۷۷، بهار ۱۴۰۳.

دارای مقام معلومی نیست؛ برای نفس مرتبه مسجلی همانند موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی وجود ندارد؛ لیکن نفس آدمی دارای نشئات گوناگونی است که قبل و بعد از هر مرتبه نیز نشئه‌ای وجود دارد و آدمی در هر مقام و مرتبه نیز صورت‌های متفاوتی کسب می‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). به عبارت دیگر، ملاصدرا تصریح دارد که «آدمی احوال متمایزی را در نفس خویش ناظر به افعالش استوار می‌سازد و همین احوالات او را در مقام طبیعی، نفسانی یا عقلانی متعین می‌سازد» (همان، ج ۹، ص ۲۹۶).

دوم، معنویت و فلسفه مشتمل بر مجموعه اندیشه‌های انتزاعی نیست؛ بلکه دانشی است که به توصیه‌های عملی و راهبردی سفارش می‌کند. هر چند که پیامد چنین اعمالی به فهم دقیق‌تر خویش می‌انجامد. ملاصدرا معتقد بود که «علم عین عمل و عمل نیز همان علم است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۰۰). چنانکه رابرت ناش می‌گوید: «غرض از عملکردهای معنوی همان ادراک عمیق و منحصر به فرد از مسأله هستی خویش است» (Nash, 2002: p 76) و یا رابرت بلا که معتقد است: «معنویت شامل مجموعه‌ای از افعال مربوط به درک وضعیت نهایی هستی شخص است» (Bellah, 1970, p 21) به گونه‌ای که ملاصدرا نیز تأکید دارد که علم و جهل نیز محصول عمل است و اکتساب معرفت نیز در پرتو اهتمام به عملکردهای سلوکی به دست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۳۳۳). از سوی دیگر، معنویت و فلسفه، خواهان کشف و تحقق نسخه‌ای برتر از انسان هستند: «معنویت مبنی بر عملکردهای متراکم برای انکشاف من برتر است» (Wiseman, 2006, p 5). هر چند ملاصدرا در آثار خویش از عبارت «من برتر» استفاده نکرده است؛ لکن انسانی‌شناسی او در مقام تصویری از تحقق انسان متعالی است. اساساً ملاصدرا معتقد است که فلسفه یا حکمت متعالیه رهیافتی برای این هدف است و از همین‌رو، معتقد است که «فلسفه، استکمال نفس آدمی با کسب معرفت نظری و ملکه تامه از افعال فاضله است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۵۸)؛ وی در مقام توصیف انسان متعالی نیز می‌گوید «شأن او به آن درجه از قابلیت است که می‌تواند به مقامی نائل شود

که همه موجودات عینی، جزئی از ذات او شوند و قدرت او در همه موجودات ساری گشته و وجودش هدف و غایت آفرینش شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۴۵). در این میان، خودشناسی هم در معنویت و هم در فلسفه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ ویلیام وست بیان می‌دارد که دسته وسیعی از تعاریف معنویت ناظر بر شیوه‌های خودآگاهی بیان شده‌اند (وست، ۱۳۹۳، ص ۲۴)؛ چنان که خودشناسی در فلسفه ملاصدرا نیز از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.^۱

۳. اعتلای وجودی؛ نقطه عطف

همان گونه که گذشت؛ مهم‌ترین، یا یکی از مهم‌ترین، مؤلفه‌های معنویت همان تجربه متمایز وجودی از خویش است. در این صورت، مطالعات معنویت نیز بر این تجربه وجودی تمرکز دارد. چنانکه اسفار اربعه ملاصدرا نیز گزارشی از همین تجربه‌های وجودی آدمی است. از این رو، اعتلای وجودی برجسته‌ترین جایگاهی است که می‌توان فلسفه و معنویت را به هم پیوند زد.

۳،۱. شیوه پیوند

معنویت را می‌توان به منزله تجربه حالت‌های متفاوتی معنا کرد که فرد در مواجهه با اشیاء گوناگون و یا متأثر از حالات و موقعیت‌های گوناگون به گونه فراز و نشیب‌های وجودی در خود احساس می‌کند. این فراز و نشیب‌ها در برخی مواقع، فرد را با ساحتی زلال از هستی خود مواجه می‌سازد و در برخی مواقع، برای نمونه، هنگام مواجهه با موقعیتی ناعادلانه و یا هنگام ارتکاب عملی نابخردانه، فرد را در سطحی از وجود خویش که هم‌سان با موجودیت دیگر حیوانات و هم‌سان با وجود اشیاء جهان است، برابر می‌سازد؛ گویی «منیت فرد» میان ساحت‌های چندگانه وجودی در سیلان است و متأثر از افکار و اعمال خویش هر مرتبه در ساحتی ساکن می‌شود. سکونت بیشتر فرد و یا حتی سکونت دائمی فرد در همان ساحتی که

^۱ برای تفصیل نگاه کنید به: ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۵.

احساس هستی زلال وجودی را تداعی می‌کند، بیان‌گر «من معنوی» است و این همان تجربه معنویت است؛ چنانکه حرکت برای حضور در این ساحت نیز همان حرکت معنوی در پرتو تفکر یا عمل است. این ویژگی و فرایند حاکی از وضعیتی است که از آن تحت عنوان «اعتلای وجودی» یاد می‌کنیم. اعتلای وجودی در فلسفه اسلامی تابع آیات و روایات بسیاری است؛ برای نمونه، برخی از آیات نظیر «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹)، «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۴)، «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (کهف: ۴۹)، «ثُمَّ أَوْثَقْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْذِنُ اللَّهُ» (فاطر: ۳۲) و ... به حرکت استکمالی انسان اشاره دارند و این حرکت کمال‌گرایانه در اندیشه بسیاری از فیلسوفان و عرفای اسلامی حضور جدی داشته است. اگر استکمال نفس مترتب بر ادراک و کنش فرارونده تلقی شود؛ بدین معنا که از یک سو، نفس آدمی «کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت انتساب امور به آن است، اعم از هر چیزی که به اختیار فکری و استنباط رأی انجام می‌دهد و همچنین، از جهت ادراک امور کلیه» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲) و از سوی دیگر و به اعتقاد «جمهور متألهین حکما و محققین از متکلمین، نفس جوهری است مجرد، غیرجسم و غیرقائم به جسم که متعلق است به بدن، تعلق تدبیر و تصرف» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹۶). ناگزیر، نفس مسبب هر گونه فعل و ادراک

۱. طبق آیه به آدمی یادآور می‌شود که هر کردار کوچک و بزرگی ثبت می‌شود و اینکه آدمی موظف است تا به افعال و رفتار خویش توجه کند. در واقع، این آیه نشانگر ضرورت اصلاح نفس و حرکت به سوی تعالی است.

۲. سه گروه در این آیه مورد توجه قرار گرفته‌اند: نخست، کسانی که به نفس خود ظلم می‌کنند؛ دوم، کسانی که میانه‌رو هستند و سوم، کسانی که در کارهای نیک پیشگام می‌شوند. در واقع، این دسته‌بندی بر لزوم حرکت در مسیر تعالی و تبدیل شدن به سابقین بالخیرات تأکید دارد.

با تصرف در بدن است؛ استکمال صفتی برای نفس است و بدن نیز وسیله‌ای برای تحصیل کمال به حساب می‌آید. در واقع، اینکه استکمال یا فراروندگی به سوی کمال از وظایف انسانی است و یا به عبارت بهتر، انسانیت انسان به حرکت استکمالی پیوند خورده، چندان محل اختلاف متفکران نیست.^۱ چنانکه ملاصدرا تصریح دارد که «ممکنات بیهوده خلق نشده‌اند، بلکه برای سیر به سوی غایت اصلی ایجاد شدند و از این رو، در فرایند خلقت، حیات و روح پذیرفتند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۹۸).

۳.۲. سیاق تأثیر

اندیشه برخی از حکمای اسلامی درباره آغاز و انجام استکمال، که محل اختلاف آرا نیز بوده را می‌توان به منزله نمونه‌هایی از تأثیر فلسفه بر مطالعات معنویت به حساب آورد. چنانکه، بررسی نقطه آغازین استکمال فرع بر نحوه و چگونگی وجود نفس و تعلق آن به بدن است.^۲

^۱ ابن سینا معتقد است که تکامل به قوای نفسانی تعلق دارد؛ عاقله از جمله قوای انسان است که موجب تمایز او از دیگر موجودات می‌شود و از همین رو، استکمال نفس بیانگر استکمال عقل انسانی است. بدین سان، ابن سینا به پیروی از ارسطو، که عقل را برحسب انواع مدرکات آن تحت دو گانه عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند، ابراز می‌دارد که عقل جامع دو قوه عالمه و عامله است: «قوه مدرکه عالمه که به کلیات صرف اختصاص دارد و قوه محرکه عامله که به هر آن چه شان آدمی در استنباط صنعت، انجام و ترک عمل بر اساس درکی که از زشتی و زیبایی دارد، اختصاص می‌یابد» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶). چنانکه سهرودی نیز متذکر می‌شود که همه مخلوقات عالم طالب کمال و جمال هستند. او می‌گوید: «بدان که از جمله نام‌های حُسن یکی جمال است و یکی کمال... هر چه موجودند از روحانی و جسمانی طالب کمال‌اند و هیچ کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد. پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حُسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حُسن برسانند» (سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۹).

^۲ می‌دانیم که از ترکیب ماده و صورت نوعیه، انواعی از اجسام پدید می‌آیند. ماده منشأ پذیرنده و همچون قوه جسم است و صورت نوعیه نیز همانی است که به جسم فعلیت بخشیده و آن را به عمل می‌آورد. در اینکه ترکیب ماده و صورت نوعیه جز کدام یک از اقسام ترکیب است، اختلاف نظرهایی وجود دارد هر چند که اغلب فلاسفه معتقد به ترکیب حقیقی خارجی آنها هستند. اگر ترکیب این دو اعتباری نبوده و منشأ

به تقریر ملاهادی سبزواری «متکلمین و جمهور حکما قائلند به حدوث نفس ناطقه و بعضی حکما رفته‌اند به قدم آن. قول به حدوث منشعب می‌شود به دو شعبه و همچنین، قول به قدم؛ اما دو شعبه قول به حدوث برآیند که نفس حادث است به حدوث بدن [اعم از این که] حدوث نفس باشد با حدوث بدن و دوم، حدوث نفس به عین حدوث بدن که دو حدوث نباشد و این قول صدرالمتألهین است که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است... اما، دو شعبه قول به قدم: یکی قول به قدم نفوس است در سلسله زمان و این قول بعض تناسخیه است که آنها اراذل اهل تناسخ‌اند و دوم، قول به قدم نفوس است با وصف نفسیت و کثرت در بدایات سلسله طولیه نزولیه؛ ولی قدم زمانی با حدوث ذاتی اتفاق حکمای الهیین است» (سبزواری، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۹). چنانکه این تبیین بیش از همه می‌تواند موضعی برای تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا تلقی شود.

از سوی دیگر، درباره انجام استکمال در نسبت با عقل فعال؛ آدمی بعد از سیر تکامل و در نسبت با عقل فعال می‌کوشد تا به کمال عقلی-علمی نائل شود. گویی عقل فعال مؤید خروج از نقص به کمال است. ابن‌سینا در تبیین این نسبت منکر اتحاد و یگانگی است. به اعتقاد او، اتحاد به منزله اذعان به وجود اجزا برای عقل فعال است؛ حال آن‌که در بساطت عقل فعال تردیدی نیست.^۱ در واقع، عقل فعال پشته‌ای خروج از قوه به فعلیت و متضمن فرایند استکمال است و در این نسبت، اتحادی میان آنها میسر نیست. سبزواری نیز به تأسی از ملاصدرا که

این ترکیب نیز ذهنی-عقلی نباشد. ناگزیر، اتحاد حقیقی میان ماده و صورت وجود دارد، اتحادی که منشأ پیدایش انواعی از اجسام در عالم خارج شده است. در این جا این مبحث و بسیاری مطالب دیگر را مفروض و همچون اصول موضوعه قلمداد کرده و از تحلیل آنها گذشته‌ام. (برای تفصیل نگاه کنید به: ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ۲: ۳۶۸).

^۱. ابن‌سینا معتقد است: «اتصال به عقل فعال، همانطور که منجر به تبدیل نفس به عقل فعال می‌شود، به این معناست که نفس تبدیل به عقل مستفاد می‌شود و عقل فعال خود به نفس متصل می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۳: ۲۹۴).

قائل به اتحاد و یگانگی میان آن دو است؛^۱ تأکید می‌کند که مراد از اتحاد نفس با عقل فعال در «غایات، تعقلات و حالت روحانی است و فنایی در آن است به حسب اتصالات و مراودات به محضر آن کامل مکمل داخلی» (سبزواری، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۳۱۴). بدین‌سان، مسائل اختلافی و یا تفاوت در تقریرهایی که نزد فیلسوفان اسلامی در این باره وجود دارد^۲ را می‌توان مبنایی برای تفاوت بینش آنان پیرامون «معنویت فلسفی» به حساب آورد.

۴. ارکان معنویت فلسفی

معنویت در حکمت اسلامی را می‌توان به‌سان تلاش آدمی برای هویت‌سازی خویش معنا کرد. در معنای وسیع، مطالعات معنویت نیز بر بنیاد درک پیشینی از وجود قوام یافته و همچون کوششی برای معنایابی جهان و معنادهی به زندگی انسانی به حساب می‌آید. برای نمونه، ملاصدرا که خواهان رسیدن به رویکرد واحدی ذیل وحی و در تناسب با علم کلام اسلامی، فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی بود؛ بر این عقیده تأکید داشت که نسبت وجودی انسان با هر مرتبه از عالم، منجر به تحقق عینی آن مرتبه در نهان آدمی می‌شود و به کشف هستی در انسان می‌انجامد. همچنین او معتقد بود که این مهم در پرتو توجه تام و تمام به الوهیت و تمسک علمی و عملی به جوانب آن امکان‌پذیر خواهد شد.^۳ به عبارت دیگر، معنویت‌گرایی خواهان کشف چه معنایی و به‌دنبال پذیرش چه باطنی است؟ ذیل این

^۱. برای تفصیل نگاه کنید به: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۷۹.

^۲. مواردی نظیر نقطه آغازین سیر تکاملی انسان، چیستی، مراتب و چگونگی وسایط تکامل آدمی، کیفیت ارتباط نفس با قوا در فرآیند استکمالی، فرآیند تکامل نفس به حسب انواع ادراک، مراتب استکمال نفس، غایت وجودی یا چیستی نهایت استکمال، چگونگی فرایند استکمال بعد از مفارقت نفس از بدن و ... در واقع، شرح و بسط دیدگاه‌ها متفاوت و بعضاً متخالف جملگی تأثیر بسزای بر مطالعات معنویت در اندیشه اسلامی خواهد داشت. در واقع، تشریح این نظریات فلسفی فارغ از اینکه می‌تواند مبنایی برای فلسفه معنویت اسلامی به حساب آید؛ توامان می‌تواند مطالعات معنویت را در بستر سنت اسلامی به پویایی رساند.

^۳. برای تفصیل نگاه کنید به: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶ و ۹.

رویکرد، می‌توان معنویت را به کوشش نظری برای فهم معنای هر امری دانست که به بهبود کیفیت روحی و ارتقای زندگی انسانی رهنمون می‌سازد. بدین‌سان، فلسفه اسلامی حداقل در سه موضع مبنایی می‌تواند بر مطالعات معنویت تأثیر جدی داشته باشد.

۴.۱. خودشناسی

خودشناسی تأملی درونی و مبنایی برای اندیشه و کردار آدمی به حساب می‌آید. فرد بر بنیاد این اندیشه، خودسازی خویش را در سلوکی که انتخاب کرده، سامان می‌دهد. در واقع، استكمال نفس، که طریقی برای خودسازی است مستلزم کوشش آدمی برای خودشناسی است. فرد در پرتو خودشناسی به امکانات خویش پی برده، با علم و عمل به سازندگی خویش اهتمام ورزیده و خود را شکوفا می‌کند. بدین‌سان، خودشناسی قرین خودشکوفایی است یا خودشکوفایی مستلزم خودشناسی است. خودشناسی تلاش درونی است که هر فرد در پرتو آن به فهم ویژگی‌ها، ابعاد، امکانات و بینش شخصی برای خودسازی نائل می‌شود. خودشناسی اصیل منوط به تلاش عقلی-سلوکی هر فرد است که بی‌واسطه همچون ادراکی حضوری بر شخص آشکار می‌شود. شخص در این نحوه از خودشناسی خواهان درک هستی خاص خویش است؛ چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «دانش نفس به ذات و حقیقت خویش جز به حضور خود برای خود ممکن نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۵)؛ این تقریر که متضمن رؤیت تبعی و بی‌واسطه من از خویشتن است، روشی اصیل به منظور شناسایی هستی خاص من و نه هستی کلیت انسان در مقام انسان‌شناسی است.^۱ با این همه، هستی خاص فرد دارای خصیصه‌های مشترکی با مصادیق هر انسان دیگری است. این ویژگی‌ها که توأمان قابلیت اطلاق به نوع و فرد انسانی را دارند، تحت قاعده «کل ما صح علی الفرد صح علی

^۱. علامه طباطبایی می‌گوید: «شناخت نفس هم‌چون خواست و تمنای علمی است و شناخت کامل آن تنها از طریق سلوک عملی به دست می‌آید و علم نفسی که قدما مدون ساخته‌اند، بی‌نتیجه است» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۹۴).

الطبیعه و کل ما صح علی الطبیعه صح علی الفرد^۱ قرار گرفته و مقدمه حصولی برای خودشناسی اصیل قلمداد می‌شوند.

فرد در فرایند خودشناسی چه می‌یابد؟ می‌توان گفت که به‌نحوی، تمام آثار صدرا پاسخ این پرسش است، چنانکه اسفار اربعه به‌مثابه حدیث سفرهای آدمی طی مراحل چهارگانه گواه این مدعا است. می‌دانیم که صدرا از شدت دوگانگی نفس و بدن، نسبت به دیگر فلاسفه اسلامی، نظر به اندیشه انحصاری خود کاسته و آن دو را همچون امری واحد تلقی می‌کند. همچنین، او تأکید دارد که «هر چه نفس در وجودش کامل‌تر شود، بدن صفا و لطافت بیشتری یافته و اتصال آن به نفس بیشتر می‌شود تا مرتبه‌ای که در هنگامه تحقق انسان عقلی، آن دو شیء واحد و بدون مغایرت خواهند بود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۸). با این همه، قوام خودشناسی به شناخت نفس است؛ چرا که در مقام نخست، «بدن عنصری مرکب از عناصری متنازع است... و آنچه این عناصر را بر آمیزش و تحقق مزاج مجبور می‌سازد، نیرویی غیر از خود آن عناصر است» (همان، ج ۸، ص ۲۸). این نیرو که همان قوت نفس است، بنیاد و هویت واقعی فرد را تشکیل می‌دهد و از همین رو، صدرا تأکید دارد: «هر که معرفت نفس حاصل نکرده باشد، هیچ عامل او را سود نبخشد... و معلوم است که هر که به غیر از بدن خود را نشناسد، هر عملی که کند مقصودش سعادت بدنی است» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۵۶). بدین‌سان، ملاصدرا می‌گوید: «انسان از طریق معرفت نفس، خود را جوهری مجرد و ملکوتی می‌یابد که خارج از محدوده قوه و استعداد توان رسیدن به کمال عقلی را دارد. رسیدن به حد کمال عقلی و فعلیت این استعداد و خروج نفس از نقص به کمال عقلی خود نیازمند علت است. این علت نمی‌تواند عقل بالقوه باشد؛ زیرا اگر عقل بالقوه علت رسیدن نفس به کمال عقلی باشد، یا لازم می‌آید که فاقد شیء

۱. برای تفصیل نگاه کنید به: مهدی حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲.

معطی شیء باشد یا به تسلسل و دور منتهی خواهد شد. بنابراین باید عقل بالفعلی باشد که موجب رسیدن نفس به کمال عقلی باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۴۵).

۴,۲. حکمت معنویت نظری

هر مرتبه از هستی انسان در نسبتی قوام می‌یابد که با وجود برقرار کرده است. این اندیشه علاوه بر اینکه استکمال را در ماهیت وجودی انسان تقریر کرده و تعالی را نوعی فراروی وجودی از ساحت‌ها، رشد امکانات و پیشرفت توانایی‌های فرد به حساب می‌آورد، توأمان نشان می‌دهد که انسان در ابتدا همچون موجود محدودی است، واجد نوعی التفات و تعلیق وجودی به وجود نامحدود. بدین سان، فرد در فرایند استکمال همواره در تلاش است تا با تقرب به آن حقیقت نامحدود، وجود خویش را معنا بخشد. چنانکه این تقرب به معنای فعلیت بخشی استعدادهای نامحدود انسانی نیز قلمداد می‌شود.

به بیان دقیق‌تر، ملاصدرا انسان را به واسطه نسبتش با وجود معنا کرده و معنای استکمال را به درک پیشینی از وجود پیوند می‌زند.^۱ او در تبیین حقیقت و نسبت انسان با وجود به تبیین ابداعی خود پرداخته و نخست، بیان می‌کند که وجود دارای مراتبی است: «وجود دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۳). سپس ناظر با این مراتب، حقیقت انسان را ذو مراتب تبیین می‌کند؛ چرا که انسان به واسطه اعمال و رفتار خویش همواره حالت‌هایی را در نفس خود راسخ می‌کند، این وضعیت‌های گوناگون به منزله استقرار من در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی است. این سخن متضمن این حقیقت است که انسان تنها موجود فاقد حدلایتغیر است؛ چرا که همواره دارای حرکت و پویایی است و در هر مرتبه ماهیت تازه‌ای می‌یابد؛ چرا که متأثر از وجود دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است و اینکه وجود او نیز منحصر در عالم طبیعی نیست و همواره در حال فرا افکنی است. بدین سان، ملاصدرا به دو نتیجه می‌رسد:

۱. برای تفصیل نگاه کنید به: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۷.

نخست، اگر آدمی تمام مراتب هستی را در خود دارد؛ پس همچون عالم صغیر است:^۱ «تمامی قوا و غرایز در انسان جمع شده است. انسان عالم صغیری است مشتمل بر جمیع آن‌چه در عالم کبیر وجود دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۶۶). دوم، از آن‌رو که به تعبیر ملاصدرا «برای نفس انسان مقام معلومی در هویت و درجه معینی در وجود نیست... بلکه نفس انسان دارای مقامات، درجات و نشئه‌های متفاوت است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ پس، انسان همواره در میان انواعی از مقام‌ها در تحول و دگرگونی است. این دو نتیجه، رویکرد انسان‌شناختی ملاصدرا را که نشان از خاصیت وجودی- استکمالی انسان دارد، قوام می‌دهد. اینکه استکمال به معنای تمایل به رشد و پیشرفت وجودی، خصیصه انسان بوده و تعالی به منزله شاخصه ذاتی انسان است.^۲

^۱. ملاصدرا می‌گوید: «خداوند متعال تمامی قوای عالم را در انسان جمع کرد و او را بعد از ایجاد تمامی اشیایی خلق کرد که در او جمع کرده بود: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (سجده، ۷). پس خداوند متعال تمامی بسائط، مرکبات و مکونات عالم را در انسان ایجاد کرد. از این‌رو، انسان از آن جهت که تمامی قوای عالم در او جمع شده، همانند خلاصه‌ای از کتاب و نسخه‌ای منتخب از کتابی است که لفظ آن اندک و معنای آن گسترده است». (برای تفصیل نگاه کنید به: ملاصدرا، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه: ۷۷).

^۲ ملاصدرا می‌گوید: «انسان از آغاز طفولیت تا اوایل رشد خویش، انسان بشری طبیعی است و این انسان اول است. سپس، به تدریج مراحل وجودی را سپری کرده و صفا و لطافت می‌یابد تا وجود اخروی نفسانی برای او ایجاد شود. در این مرتبه، او انسان نفسانی است و این انسان دوم است. برای این انسان اعضای نفسانی وجود دارد و در وجود نفسانی خود به مواضع گوناگون احتیاجی ندارد. کما این که حواس در ماده بدنی حین وجود طبیعی پراکنده بوده و به مواضع گوناگون نیازمند است. موضع چشم غیر از موضع گوش و موضع چشایی غیر از موضع بویایی است. برخی از این حواس نظیر قوه لامسه، پراکندگی و تعلق بیشتری به ماده نسبت به دیگری دارند. از این‌رو، این قوه به منزله نخستین درجه حیوانیت به حساب آمده و تمامی حیوانات از آن برخوردارند. حال آن‌که انسان در مرتبه وجود نفسانی خویش از میزان بیشتری از آن برخوردار است و از همین روست که تمامی حواس انسان به منزله حسب واحد مشترکی قلمداد می‌شود...

بدین سان، آگاهی و تمایزهای ادراکی مشخص کننده مراتب وجودی شخص است. مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی به مثابه انعکاس عالم بیرونی است. در این میان، علم حضوری است که امکان تحقق شخص در قالب اندیشه و کنش را میسور می سازد. حال اگر «علم نفس به ذات خویش تنها به حضور ذات خود برای خود امکان پذیر است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۹۵)، شخص در فرایند خودشناسی نظر به ویژگی های مدرک و مدرک مراتبی را برای عقل متصور می شوم. این مراتب، علاوه بر اینکه کیفیت، توان، حدود و ثغور ادراک را روشن می سازد؛ مؤید سیر استکمالی فرد در حوزه عقل نظری نیز هست؛ به عبارت دیگر، سیر استکمالی انسان را می توان نظر به ساحت های چهارگانه عقل نظری و تطورات کمال گرایانه فرد لحاظ کرده و صیورورت از نقص به سوی کمال را تبیین کرد.

۴,۳. حکمت معنویت عملی

آگاهی به مراتب اعلای هستی مترتب بر تحولات وجودی است که در شخص بسته به کردار و کنش وی رقم می خورد. این آگاهی که از سنخ مشاهده حضوری است با سلوک نفسانی فرد رابطه مستقیم دارد. سلوک نفسانی که بر پایه ریاضت سامان می پذیرد، ماهیت فرد را آشکار و قوام بخشیده و علاوه بر تحقق خودشناسی راستین، علم به ممکنات را موجب می شود. این آگاهی بسیط و ذومراتب به تصریح صدرا «از علوم غامضی است که بدون جهد جهید، خوض شدید، ذهن صاف، شرح صدر و قلب منور به دست نمی آید» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۰۹). این اوصاف که برآمده از زیست سامان مند است، بر بنیاد ریاضت پدیدار شده و حکمت معنویت عملی نیز تلقی می شود.

هنگامی که این انسان از وجود نفسانی به وجود عقلی انتقال می یابد، عقل بالفعل می شود؛ البته این اتفاق برای اندکی از افراد رخ می دهد که در این صورت، او انسان عقلی دارای اعضای عقلی است و چنانکه به آن اشاره شد، او انسان سوم است. این ترتیب مبتنی بر این عالم بود که در غیر این صورت و مبتنی بر عالم عقلی، انسان نخست، انسان عقلی، سپس انسان نفسانی و سوم، انسان طبیعی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۷).

ریاضت در فلسفه اسلامی روشی برای ایجاد تعادل در قوای شهوی، غضبی و عقلی برای رسیدن به اعتدال در کردار است. چنانکه، ملاصدرا انواعی از دستورالعمل‌ها نظیر ذکر، جوع، شب زنده‌داری، سکوت، عزلت‌گزینی و ... را به این منظور توصیه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵۹)؛ به عبارت دیگر، ریاضت طریقی برای تهذیب حقیقی به واسطه اضمحلال صور مادی و حالات جسمی است که در تعارض با سعادت واقعی قلمداد می‌شوند؛ سعادت آدمی نیز «در اتصال به معقولات - مجردات - و هم‌جواری با حق تعالی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۴۸). بر این اساس، فرد بر مبنای حکمت معنویت عملی می‌تواند با اتکا به احکام عقل عملی و طی مراتب چهارگانه به استکمال نفس خویش اقدام کند.

عقل عملی که مدبر اعمال خیر و پرهیز از شر بوده، منشأ اظهار احکامی برای تدبیر جسم برای وصول به سعادت است. بدین‌سان، مراتب کمال در عقل عملی که از اراده به انتخاب آگاهانه خداوند آغاز می‌شود؛ دارای مراحل و تحقق حالات متفاوتی در فرد نظیر رضا، توکل و تسلیم و ... است که در نهایت، به مرتبه فنای در حق، مقام اهل وحدت، نیز ختم می‌شود. بدین‌سان، اقسام این عقل که سلوک فرد را مدیریت می‌کند بر حسب استکمالش چنین است: «نخست، تهذیب ظاهر است و مقامات تهذیب ظاهر عمل کردن به شریعت الهی و آداب نبوی است؛ دوم، تهذیب باطن است و پاک کردن قلب از اخلاق و ملکات بد و خواطر شیطانی؛ سوم، روشن کردن قلب به صور علمی و معارف حقه ایمانی؛ چهارم، فنای نفس از ذات خود است و قطع نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است و بعد از این منازل نیز مراحل بسیاری وجود دارد که جز با مشاهده و حضور ادراک نمی‌شود» (همان، ص ۵۲۳). استکمال نفس طی مراتب چهارگانه به منزله تحقق خودشناسی، خداشناسی و تحصیل معرفت یقینی برآمده از حکمت نیز هست. از این‌رو، می‌توان به مذاقه در این مراحل چهارگانه پرداخت:

نخست، تخلیه یا تهذیب باطن از طریق زدایش اخلاق نکوهیده به منظور روشن سازی قلب است. قلب در فرایند روشن سازی قادر خواهد بود تا حقایق را به گونه مثالی در خود آشکار کند. پدیدارسازی این دسته از حقایق، نخست با تحصیل معارف و فضایل نظری آغاز شده و با التزام به اخلاق الهی و عمل به معارف نظری به منظور تحقق فضایل ادامه می یابد. نتیجه این مرتبه که بر بنیاد «تطهیر قلب با ملکات اخلاقی و زدودن رذائل»^۱ است، منجر به رابطه با مبادی عالی و مجردات عقلی خواهد شد. چنانکه مقصود از تهذیب ظاهر فراهم سازی مراحل تحقق تخلیه است.

دوم، تجلیه یا تهذیب ظاهر از طریق عمل به شریعت نبوی و التزام به آنچه امر شده و اجتناب از آنچه نهی شده است. این مرحله به منزله ادب ورزی نسبت به اراده حق تعالی است و از همین رو، بر بنیاد «استعمال نوامیس الاهیة و شرایع نبویه»^۲ قوام می یابد.

سوم، تحلیه یا تنویر باطن به معنای سامان مندی نفس بر بنیاد «صور علمی و صفات پسندیده»^۳ است. این مرحله رابطه مستقیمی با تحقق سعادت و زوال شقاوت دارد. همان گونه که شقاوت در نگرش صدرا مقوله ای وابسته به بدن و نفس بوده و به دو گونه ترسیم می شود: «یا بر حسب هیئت بدنی که برای نفس به جهت گناهان شهوی و غضبی است و یا بر حسب هیئت نفسانی که برای نفس به جهت اموری همچون حسد، ریا، انکار حق و انکار علوم حقه ایجاد می شود. سبب شقاوت نوع نخست، اینکه این هیئت های انقبادی و انفعالات انقهاری نفس به هنگام تقویت یافتن، مانع دستیابی به سعادت اخروی شده و نفس را از ادراک نعمت های اخروی باز می دارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ص ۱۳۵).

۱. نگاه کنید به: همو. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. ص. ۲۰۷؛ همو. مفاتیح الغیب. ص ۵۲۳.

۲. نگاه کنید به: همو. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. ص. ۲۰۷؛ همو. المبدأ و المعاد. ص ۲۷۵؛ همو. کسر أصنام الجاهلیة. ص. ۳۶.

۳. نگاه کنید به: همو. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. ص. ۲۰۷؛ همو. کسر أصنام الجاهلیة. ص. ۷۲.

چهارم، فنا فی الله یا فنای نفس از ذات خود به منزله فانی شدن در وجود مطلق است. این مرتبه به مثابه انقطاع از غیر حق نیز هست؛ اما مگر غیر از حق، حقیقت مجزای دیگری نیز وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند خوانش ابتکاری صدرای پیرامون وحدت شخصیه وجود را به دست دهد. با این همه، او تأکید دارد که «فنا فی نفس از ذات خود و قطع نظر از خود برای ملاحظه رب و شکوه حق به عنوان نهایت سیر الی الله در صراط نفس آدمی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۰۷). فنا فی حق، مقام وحدت، فنا فی توحید و ... جملگی در بردارنده زوال هر گونه التفات نفس به ذات خویش در پی تماشای جمال و جلال حق تعالی است؛ به عبارت دیگر، «فنا فی الله» و «بقا بالله».

۵. نتیجه‌گیری

در اندیشه ملاصدرا، رابطه معنادار میان معنویت و فلسفه بر مبنای نظریه «اعتلای وجودی» قابل بررسی است. بر اساس این نسبت، نه تنها می‌توان معنویت را به عنوان یک مقوله مستقل و متمایز تعریف کرد، بلکه قادر خواهیم بود اصول و مبانی معنویت اسلامی را نیز از منظر فلسفی و به ویژه از چشم‌انداز حکمت متعالیه بنیان‌گذاری کنیم. «اعتلای وجودی» به عنوان نقطه عطف این نسبت، کلیدی برای درک ماهیت معنویت است؛ زیرا این فرآیند به طور اساسی بر تجربه زیسته انسان در تعامل با هستی و حالات وجودی مختلف تأکید دارد. انسان در فلسفه ملاصدرا، در سیر تحول و کمال خود همواره در جستجوی معنا و ارتقای وجودی است. این فرآیند از یک سو به عنوان وظیفه ذاتی انسان و از سوی دیگر به عنوان روندی استکمالی و هدف‌مند در نظر گرفته شده است. به عبارت دیگر، معنویت فلسفی در تفکر ملاصدرا از یک سو به عنوان تلاشی نظری-عملی برای هویت‌بخشیدن به خویش، و از سوی دیگر به عنوان تلاشی برای یافتن معنای جهان و زندگی انسان شناخته می‌شود. در این راستا، سه جنبه کلیدی از معنویت فلسفی ملاصدرا قابل بررسی است: نخست، «خودشناسی» که در آن فرد با استفاده از درک فلسفی از خود، مسیر خودسازی و سلوک معنوی خویش

را شکل می‌دهد؛ دوم، «حکمت معنویت نظری»، جایی که فرد از طریق تقرب به حقیقت نامحدود، به کشف و فعلیت‌بخشی به استعدادهای نهفته‌اش دست می‌یابد؛ و سوم، «حکمت معنویت عملی»، که در آن آگاهی به مراتب اعلای هستی از طریق کنش اختیاری و رفتار فرد در جهت تحولات وجودی محقق می‌شود.

به‌طور کلی، معنویت در نظام فلسفی ملاصدرا به‌عنوان فرآیندی از اعتلای وجودی، نه فقط جنبه‌های فردی؛ بلکه جنبه‌های اجتماعی و کیهان‌شناختی نیز دارد. این اندیشه فلسفی بر این باور استوار است که انسان می‌بایست در مسیر کمال خود، نه تنها به خودشناسی و خداشناسی بپردازد، بلکه با آگاهی از جایگاه خود در هستی، به تحقق کامل انسانیت خود دست یابد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابن سینا (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل به همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۷۹)، الاشارات والتنبیها، شرح نصیرالدین طوسی و شرح‌الشرح علامه قطب‌الدین رازی. تهران: مطبعه الحیدری.
- ابن سینا (۱۴۰۵)، الشفاء: الطبیعیات، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۴۹)، درباره نفس، علی مراد داودی، تهران: حکمت.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰)، هرم هستی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، شرح میرزا ابوالحسن شعرانی، قم: کتاب‌فروشی اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن زاده آملی، تهران: ناب.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۴)، ادوار و اصول فلسفه مشاء، کیهان اندیشه، شماره ۵۹: ۴-۲۴.
- کینگ اورسلا (۱۳۸۷)، معنویت، جان هینلز: راهنمای ادیان زنده، عبدالرحیم گواهی، قم: بوستان کتاب.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تصحیح سید زین‌العابدین قربانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۴۰)، رساله سه اصل. تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۰ الف)، اسرار الایات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تعلیقات علی النوری و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۷۸)، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

بررسی «معنویت فلسفی» بر بنیاد نظریه اعتلای وجودی در اندیشه ملاصدرا/محمدحسین کیانی// ۲۹۳

- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- وست، ویلیام (۱۳۹۳) روان‌درمانی و معنویت، شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران: رشد.
- وولف، دیوید (۱۳۸۶) روان‌شناسی دین، محمد دهقانی، تهران: رشد.
- Bellah, Robert (1970) Beyond belief, New York: Harper & Row.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C (1988) Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. Journal of Humanistic Psychology, 28, 5-18.
- Nash, Robert (2002) Spirituality, Ethics, Religions, and Teaching: A Professor's Journey. New York: Peter Lang Publishing. Inc.
- Wiseman, James (2006) spirituality and mysticism: a global view, Orbis Books.