

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهیافت**

سال پانزدهم، شماره ۵۴، بهار ۱۴۰۰
صفحه ۱۴۱ تا ۱۶۰

مبانی انسان‌شناختی در اندیشه ملاصدرا و امام‌خمینی با تأکید بر انسان‌شناسی سیاسی

مهدی آقاپور بیشک / استادیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور m.aghapour1014@gmail.com

چکیده

موضوع این مقاله بررسی مبانی انسان‌شناسی صدرایی و امام‌خمینی با تمرکز بر انسان‌شناسی سیاسی است. پرسش اصلی مقاله این است که مبانی انسان‌شناسی سیاسی یا مدنی فلسفه صدرایی و تفکر امام‌خمینی چه بوده است. فرضیه مقاله بر آن بوده که حکمت متعالیه صدرایی تصویری جامع از انسان ارائه کرده که حیات مدنی او را نیز پوشش می‌دهد و چون امام‌خمینی متأثر از حکمت صدرایی بوده در بنمایه‌های فکری ایشان می‌توان تاثیرپذیری از فلسفه متعالیه را پیگیری و ردگیری کرد. یافته‌های پژوهش نشان داده که امام‌خمینی یک متفکر سیاسی صدرایی است که به خوبی از حکمت متعالیه برای مواجهه با فضای معاصر خودش بهره برده و در سه مولفه نوزماتب بودن هستی؛ تربیت پذیری آدمی؛ و نخبه‌گرایی کاملاً صدرایی بوده است. از همین رو، در تبارشناسی اندیشه سیاسی امام همواره باید نظام فکری صدرایی را مدنظر داشت. روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی و رویکرد مقاله تفسیر متن‌گرایانه و مقایسه بینامتنی بوده است.

کلیدواژه: حکمت متعالیه، انقلاب اسلامی، ملاصدرا، امام‌خمینی، انسان‌شناسی

تاریخ تأیید ۱۳۹۹/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۱۰/۱۸

مقدمه

مسأله چگونگی فهم اندیشه متفکران یکی از پروبلماتیک‌های ثابت تاریخ‌نگاری فکر در سده گذشته بوده که در همین راستا روش‌های مختلفی مانند متن‌گرایی (contextualism)، زمینه‌گرایی (Textualism)، و بینامتنیت (intertextuality) ارائه شده که برای مثال در نگاه بینامتنی می‌کوشند رگه‌های تاثیرپذیری یک متفکر از آثار متفکری دیگر را آشکار کنند؛ که در اینجا، سوال اصلی ناظر بر چگونگی تاثیرگذاری ملاصدرا بر امام‌خمينی است. البته با یک تدقیق روش‌شناختی این تاثیرگذاری بر صرف بُعد انسان‌شناسی تحدید شده تا دامنه پژوهش بر گستره معینی متمرکز باشد.

انسان‌شناسی، بی‌تردید رکن هر نظام اندیشی است فلذا با درکی که از شأن و جایگاه انسان در نظام هستی دارد، تدوین پیدا کرده، بنابراین، همواره برای فهم دستگاه‌های مفهومی متفکران مختلف یکی از جدی‌ترین نکاتی که باید مورد توجه قرار گیرد، شناسایی، واکاوی، و بازیابی مبانی انسان‌شناختی آن دستگاه فکری است. از همین رو، برای فهم حکمت متعالیه صدرایی باید به مبانی انسان‌شناسی آن توجه داشته باشیم. و وقتی که می‌خواهیم او را با یک متفکر سیاسی و رهبری انقلابی مانند امام‌خمينی مقایسه کنیم، لاجرم وجه عام انسان‌شناسی را باید تخصیص بزنیم و از مبانی انسان‌شناختی با تاکید بر انسان‌شناسی/مدنی، و یا به تعبیر بهتر از انسان‌شناسی سیاسی سخن بگوییم. بی‌تردید یکی از نزدیکترین متفکران به دوران معاصر ما ملاصدرا بوده که به قولی آخرین فیلسوف اسلامی نیز هست. دستگاه منسجم حکمت متعالیه صدرایی، بعد از او تاثیری قابل توجه بر حیات فکری ایران داشت و نمی‌توان تحولات اندیشی پس‌اصدرایی را بی‌توجه به حکمت متعالیه فهم کرد. از سویی دیگر، بسیاری از ایدئولوگ‌های اصلی انقلاب از جمله امام‌خمينی، علامه طباطبایی و استاد مطهری مستقیم و غیرمستقیم از صدرا تاثیر گرفته‌اند (میثمی، ۱۳۹۷: ۱۳۴).

در همین راستا، یکی از پرسش‌هایی که به‌جد طرح می‌شود این است که تبارنامه اندیشی سیاسی امام‌خمينی را در کجا باید جستجو کرد. امام‌خمينی متفکری صدرایی بود که برای مثال، کتابشان، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية (۱۳۶۲) در بیشتر بخش‌ها بر شرح صدرا از وحدت وجود ابن‌عربی، انسان کامل، و سفرهای روحانی اسفار مبتنی شده است (میثمی، ۱۳۹۷: ۱۳۴). از همین رو، این مقاله با این پیش‌فرض که امام‌خمينی متأثر از ملاصدرا بوده، با طرح این پرسش اصلی که مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه چه بوده و این مبانی انسان‌شناسی سیاسی چگونه در تفکر امام‌خمينی بازتاب یافته، خواهان آن بوده که وجوهات

تأثیرپذیری را درباره مبانی انسان‌شناسی سیاسی دو متفکر با یکدیگر مقایسه کند. فرضیه مقاله بر آن بوده که امام خمینی متفکری صدرایی است که مبانی انسان‌شناختی‌اش متأثر از حکمت متعالیه بوده فلذا می‌توان در فهم نظام فکری امام خمینی با عطف به دستگاه فلسفی صدرایی این مبانی را به خدمت گرفت.

از نظر این پژوهش انسان‌شناسی امام خمینی در سه مولفه متأثر از انسان‌شناسی صدرایی بوده است: اول) ذومراتب بودن هستی و متعاقباً نفس و عقل آدمی؛ دوم) تربیت‌پذیری آدمی و امکان استکمال نفس از بعد حیوانی (متناظر طاغوت در فرهنگ سیاسی) تا بعد الوهی؛ سوم) نخبه‌گرایی (این که قلیل الناسی می‌توانند به مراتب عالی دست پیدا کنند). پژوهش با جمع‌آوری اسنادی و کتابخانه‌ای و با رویکرد تفسیر متن‌گرایانه و مقایسه بینامتنی در ادامه در ابتدا مبانی انسان‌شناسی حمت متعالیه را با تمرکز بر انسان سیاسی یا مدنی بررسی می‌کند و سپس انسان‌شناسی سیاسی امام خمینی را توصیف و تشریح خواهد کرد. مقاله کاملاً از منظر روش‌شناسی به متن‌گرایی و بینامتنیت پایبند است و تلاش می‌کند با خوانش متون و برجسته‌سازی خطوط تأثیرپذیری، رگه‌های صدرایی مبانی انسان‌شناسی سیاسی امام خمینی را آشکار کند. لذا مقاله در ادامه به بررسی چگونگی تأثیر دیدگاه صدرایی بر نظام فکری امام خمینی خواهد پرداخت و در نهایت به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نهایی اقدام خواهد کرد.

چارچوب نظری: انسان‌شناسی سیاسی

هر دستگاه نظری اصولاً بر سه رکن متافیزیکی استوار شده است که عبارت‌اند از نظریه‌ای درباره هستی، نظریه‌ای درباره خداوند یا منشا جهان؛ و نظریه‌ای درباره انسان. این سه را می‌توان در مقوله‌های همچون هستی‌شناسی، خداشناسی، و انسان‌شناسی دنبال کرد. انسان‌شناسی از کهن‌ترین علوم بشر به شمار می‌آید، چراکه انسان همیشه دنبال یافتن منشاء پیدایش خود بوده و به همین منظور افسانه‌ها و داستانهای فراوانی نیز ساخته و پرداخته است. انسان‌شناسی در مشرق زمین برخلاف عالم غرب بیشتر قالبی مذهبی و دینی داشته است. حقیقت انسان، نحوه تکون و آغاز حیات او، سرنوشت و سرانجام و جایگاه او در نظام هستی مطالبی است که هم در شرایع توحیدی و هم ادیان غیر توحیدی مثل هندوئیسم و بودیسم (با نگرشهای مختلف) مورد توجه بوده است. تاریخچه انسان‌شناسی از نظر شرایع آسمانی مانند اسلام به آغاز خلقت انسان برمی‌گردد. انسان از همان آغاز خلقت مأمور به شناخت حقیقت، ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها و سعادت و کمال خود بوده است (خسروپناه، ۱۳۸۹).

یک شاخه از انسان‌شناسی نیز به انسان‌شناسی سیاسی می‌پردازد که در واقع می‌خواهد با شناخت ماهیت انسان و نسبتی که با ابعاد سیاسی‌اش برقرار می‌کند، مبنایی فراهم کند تا بتواند نظریه سیاسی‌اش را بر آن اساس سامان دهد. برای مثال ارسطو آدمی را ذاتاً مدنی‌الطبع می‌دانست فلذا او را حیوان سیاسی تعریف می‌کرد. برای مثالی دیگر، فهم لویاتان هابز ممکن نمی‌شود مگر آن که تصویری که او از انسان دارد را بفهمیم. از نظر هابز، افراد انسانی دستگاه‌هایی عقلانی تحت انگیزش عواطف و به راهنمایی عقل خود هستند که متمایل به خوشبختی و یا موفقیت مستمر در به دست آوردن چیزهایی هستند که انسان در هر زمان بدان‌ها تمایل دارد. همین تصور مکنیکی از انسان بود که امکان طرح دولت به مثابه یک انسان مصنوعی و مکانیستی را ممکن کرد (برونوفسکی، ۱۳۹۳: ۲۶۷) به زعم هابز مسأله اجتماعی آن است که انسان به لحاظ گوهر و طبیعت خود، به دنبال صیانت و سعادت خود است و هر گاه دو روح دو فرد انسان به یک چیز مایل شوند، آن دو دشمن یکدیگر می‌شوند و اگر دشمن شدند، می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند و یا یکی تسلیم دیگری شود. بدین ترتیب هابز عقیده دارد که همه انسانها در پی به تحقق رساندن سعادت خود هستند. به عقیده هابز گوهر انسان عمدتاً خودمدارانه است زیرا تمایل طبیعی هر انسانی آن است که زندگی خود را محفوظ و مصون بدارد. بنابراین انسانها اساساً در جهت حفظ منافع خود حرکت می‌کنند و بر این اساس با هم به رقابت و ستیز می‌پردازند. از این روست که هابز می‌اندیشید که هرج و مرج امری طبیعی است. حال آنکه جامعه منظم و سازمان یافته ابداعی و تصنعی است. پس، انسان در وضع طبیعی میل به سعادت خود دارد و برای حفظ خود، به هر تلاشی می‌پردازد. طبق نظر هابز میل انسان برای سعادت مستمر او را به سوی میل به لذت و ذخیره آن برای آینده می‌کشاند.

اما نزد لاک، انسان‌ها چونان لوحی پاک و دست نخورده و تهی از دانش زاده می‌شوند. آنها هیچ دانسته درونی و شهودی ندارند. هر آنچه که می‌دانند، از راه مشاهده که تجربه خوانده می‌شود، به دست می‌آورند. بنابراین، از آنجا که تجربیات ما محدود است، شناخت ما نیز محدود است. و از نظر روسو، انسان ماهیتی نیک سرشت و اخلاقی دارد که تمدن آن را نابود کرده است، لذا با رویکردی رومانتیستی، چاره مشکلات انسان مدرن را، اعراض از نهادهای تمدنی و بازگشت به طبیعت می‌داند و از ردیلت تمدن می‌گفت (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۲۳). هر یک از این انسان‌شناسی‌های فلسفی وقتی مبنایی برای تئوری پردازسی سیاسی قرار می‌گیرند، آثار غیرقابل انکار خودشان را دارند. برای مثال، تصور هابز

از انسان که گرگ انسان است و ماهیتی شهوت پرست و منفعت خواه دارد در دوت لویاتانی پدیدار شده است.

در تمدن اسلامی نیز انسان‌شناسی‌ها زیربنای نظری تأمل درباب سرشت مدینه واقع شده‌اند. برای نمونه، فارابی مبانی انسان‌شناختی افلاطونی داشت و از همین رو، ریاست مدینه را به دست امامی سپرد که از منظر معرفتی متصل به عقل فعال بود و می‌توانست مصلحت مدینه را درک کند؛ یا در ادامه خواهیم دید که وقتی متفکری مانند امام خمینی بر مبنای مبانی انسان‌شناختی صدرایی قائل بر ذومراتب بودن قابلیت نفس آدمی است که صرفاً قلیل‌الناسی می‌توانند به اعلا‌ی درجات برسند، این مبنای انسان‌شناختی که آشکارا نخبه‌گرایانه است (میثمی، ۱۳۹۷: ۱۳۴) در نظریه ولایت فقیه بازتاب می‌یابد که از زمره همان قلیل‌الناسی که توانسته به بالاترین مراتب فهم و ادراک معرفت دست یابد.

مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

حکمت متعالیه صدرایی چه نگاهی به انسان دارد. برای درک جایگاه انسان و اهمیتش در فلسفه صدرایی، توجه به همین نکته کفایت می‌کند که او فلسفه‌اش، را در هستی‌شناسی بر مبنای چهار سفر معنوی انسان (سالک الی الله) مرتب کرده، پس می‌توان گفت که از جهاتی «انسان» در کانون فلسفه صدرایی قرار داشته و می‌تواند از این منظر شانه به شانه بسیاری از فلسفه‌های وجودگرا و انسانگرای غربی بزند. بنابراین، در فلسفه ملاصدرا انسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از جهاتی تنها موجود ممکن است که دارای حدّ وجودی مشخص و معینی نبوده و مراتب وجودی او متناظر و مطابق با عوالم و مراتب وجودی آن است یعنی همچون جهان هستی مشکک و ذومراتب است. پرسش از انسان و جایگاه او در فلسفه قدیم و خصوصاً فلسفه اسلامی با مفهوم نفس پیوند خورده بوده است. در تقسیم‌بندی شاخه‌های مختلف فلسفه نیز عموماً به شاخه‌ای به نام «علم‌النفس» اشاره می‌کنند که بعضاً برابر با روان‌شناسی جدید است. از همین رو، تتبع درباب مسأله انسان در فلسفه اسلامی نیازمند رجوع به آرای فلاسفه مسلمان درباب نفس و پژوهش در متون مربوط به علم‌النفس در تاریخ فلسفه اسلامی است. در ادامه در ابتدا مبانی انسان‌شناسی صدرایی را واکاوی کرده و مولفه‌های آن را برمی‌شماریم و سپس همانها را در اندیشه امام خمینی برجسته کرده و نشان می‌دهیم که دلالت‌های سیاسی این مبانی چگونه در نظریه سیاسی امام خمینی بازتاب می‌یابد.

الف) مراتب وجودی آدمی

اغلب متفکران مسلمان عنایت چندانی به بدن انسان و انسان به مثابه موجودیتی مادی و زیست‌شناختی نداشته‌اند و با توجه به وجه الهی و وحیانی تمدن اسلامی عموماً تلاش شده تا نفس به عنوان وجه مجرد هستی آدمی (مدبّر تن) مورد توجه واقع شود که این عدم التفات به معنای فقدان بُعد سیاسی در این انگاره می‌تواند باشد. ملاصدرا نیز بدن را جسمی جمادی دانسته که تحت تدبیر نفس است و در واقع پوششی فناپذیر برای نفس در این جهان مادی است. خانه و مأوایی است که هدف و مقصد انسان نیست بلکه از اجزایی مثل مو و ناخن آکنده شده تا صرفاً دافع گرما و سرما باشد. ملاصدرا نشان داده (اسفار، ج ۹، ۹۹) که بدن انسان در دنیا بدنی کثیف و فاقد نور است که حس و حیات در آن بالعرض است؛ در حالی که برای نفس انسانی در حیات اخروی بدنی حقیقی در نظر گرفته شده که نور حس و حیات در آن سریان دارد و از ذاتیات آن است و نه بالعرض.

در حکمت متعالیه نوع خاصی از علم‌النفس عرضه شده که هم ساحت انضمامی «نسبت مجرد و مادی» را توجیه می‌کند و هم ساحت نامتناهی «استکمال نفس» را تقریر می‌نماید که از آن به صیورورت یاد می‌شود. از یک نگاه کلی و مفهومی، صیورورت یا شدن رفتن شیء از حالتی به حالت دیگر یا از زمانی به زمان دیگر است. شدن مترادف حرکت و تغییر است، از این جهت که وجود حرکت و تغییر انتقال از حالتی به حالت دیگر است، مانند انتقال از وجود بالقوه به وجود بالفعل (جمیل صلیبا، ۱۳۸۲: ۴۳۲). فلاسفه پیشاصدرایی، علی‌رغم اختلاف در نوع ارتباط میان نفس و جسم، همگی در این که نفس ضرورتاً در منشاء و غایتش مجرد است متفق‌القول‌اند. در حالی که شاگردان افلاطون، اعم از فلاسفه و عرفا، نفس را در انفکاک از جسم با هستی آسمانی سرمدی و حبس موقت در این جهان لحاظ می‌کردند، مشائیون به تبع ارسطو آن را «کمال اول» (Entelechia) یا صورت جسم می‌دانستند که صمیمانه با آن در پیوند است و احساس تلخکامی و آرزوی گریزی از آن، از جانب نفس، وجود ندارد.

ب) استکمال نفس

نفس انسانی فردی، بر مبنای آموزه حرکت جوهری، یک پدیده منبسط است که در مرحله اولیه‌اش مادی است و ذاتاً مرتبط و وابسته بدن است (جسمانیة الحدوث)، اما توانایی گذار از مرزهای تن به سوی قلمرو کاملاً مجرد عقل را دارد (روحانیة البقاء). بنا به نظر صدرا نفس حدوث و کارکردی جسمانی دارد اما بقا و تعقلش روحانی است: «باید دانست که نفس

انسان موجودی است جسمانی الحدوث ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال، موجودی است روحانی البقاء» (صدر، ۱۳۷۵، ۳۲۸).

در فلسفه ملاصدرا از این بحث به قاعده «جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء» یاد شده است. حسن زاده آملی در شرح آغاز و انجام خواجه این قاعده را این گونه توضیح می‌دهد: «به کسب کردن معارف و حقائق و تحصیل ملکات أعمال فاضله انسانی اشتداد وجودی و سعه مظهري پیدا می‌کند و به اتحاد علم و عالم، و عمل و عامل به سوی کمال مطلق ارتقاء می‌یابد» (تعلیقات، ص ۸۴). لذا با استنتاج از این قاعده است که بحث استکمال نفس انسانی و تربیت‌پذیری آن طرح می‌شود که در عرصه مدنی می‌تواند دلالت‌های سیاسی داشته باشد.

مثال ملموس این اصل «مثال طفل و احتیاج آن است در اول به رحم و استغناء از رحم است در آخر به علت تبدل وجودش. پس فساد رحم منافی بقای مولود نخواهد بود. و ایضاً احتیاج شیء به امری مستلزم آن نیست که لوازم ذاتی‌اش نیز به آن امر محتاج باشد» (اردکانی، مرآت الاکوان، ۵۳۲). پس مراحل عقلی و روحانی مشخصی وجود دارد که نفوس فردی بایستی از طریق آن راه اتحاد موفقیت‌آمیز با عقل فعال (که برای امام مدینه ضروری است) در این حیات ناسوتی، و پیوند حیات عقول در جهان بعدی، را در پیش بگیرند. در ابتدا نفس صرفاً بالقوه است، و در مراحل اولیه‌اش حتی عاری از قوای ادراکی است. این مراحل مرتبط و وابسته به حیات تن است که از دوران جنینی تا کودکی و سپس مراحل متاخر حیات فردی تکامل می‌یابد. «نفس دارای اجزای سه‌گانه نباتی و حیوانی و نطقی است پس نفس گاهی از مقام و مرتبه شامخ خویش به درجه و مرتبه حواس ظاهری تنزل می‌کند و... و نیز همین نفس هنگام ادراک معقولات آن چنان اوج می‌گیرد و به عالم علوی و نشأه عقلانی صعود می‌کند و به مقام و مرتبه عقل فعال نایل می‌گردد بلکه عین عقل فعال و با او متحد می‌شود» (صدرالدین، ۱۳۷۵، ۳۳۸).

با این حال، این سه مرتب نفس (نباتی، حیوانی، ناطقه) در حکمت صدرایی نه بخش‌های متفاوت مستقل بلکه مراتب وجودی متفاوتی‌اند که نفس می‌پیماید. نفس حیوانی مشتمل بر نباتی و فراسوی آن؛ همچنین نفس ناطقه نفس حیوانی را نیز در بر گرفته است. وقتی که ما به بلوغ می‌رسیم نفس ناطقه انسانی بالفعل می‌شود، اما این پایان راه کمال آن نیست. در این مرحله: «جنین در رحم مادر نامی بالفعل و حیوان بالقوه است؛ [و بعد] حیوان بالفعل و انسان بالقوه؛ و انسان بالفعل و ملک بالقوه و یا شیطان بالقوه؛ و اما مرتبه قوه قدسیه چه بسا از میان هزاران نفر یکی بدان مرتبه و مقام نایل گردد» (صدر، ۱۳۷۵، ۳۳۸).

پس نفس در هر مرحله از زندگانی صورت جدید را تحصیل می‌کند و از درجه‌ای به درجه‌ای دیگر حرکت می‌کند. بنابراین ما خودمان را متفاوت از آن چیزی در می‌یابیم که در گذشته بوده‌ایم؛ یا آن چه که در آینده خواهیم بود. اینها نمی‌تواند تماماً ناشی از تغییرات عرضی باشد، بلکه بیشتر به علت تغییر در جوهر حقیقی ماست. پس تمام هستی در سیلان و جریان است و هر لحظه به صورتی جدید در می‌آید. بدیهی است که نفس هم که بخشی از جهان هستی است در این سیلان و جریان است و نهاد ناآرام جهان در نفس هم جاری است. در مراتب سیاسی نیز همین گونه است و افراد می‌توانند در هرم قدرت مدینه بر مبنای مرتب ادراکی‌شان صعود کنند و تا مقام زعامت مدینه پیش بروند؛ پس شاهد گونه‌ای تحرک سیاسی ذاتی در این پارادایم هستیم.

می‌توان از صدرا در باب این که آیا نفس عقبه‌ای در جهان روحانی قبل از حدوث جسمانی دارد یا که خیر پرسش کرد. صدرا در اینجا یک نوآوری جالبی کرده و علم‌النفس فلسفه‌اش را نه تنها با کلیت اصول فلسفی‌اش بلکه با فلسفه آفرینش پیوند زده و ما بین اینان ارتباط‌های مستدلی برقرار کرده است. صدرا به تبع ابن عربی، باور داشت که هدف غایی خلقت خدا است که کنزی مخفی بود تا شناخته شود. ملاصدرا با استناد به آیات شریفه‌ای مثل «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» و «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» آن را توجیه می‌کند (صدرالدین، مفاتیح الغیب، صص ۲۹۱-۲۹۲).

پس بی‌تردید فعل خلقت الهی عبث نبوده، بلکه معلل به اهداف و اغراضی بوده و خداوند خواهان آن است تا شناخته و عبادت شود. و پر بدیهی که موجود انسانی، از بین تمام موجودات و مخلوقات، بهترین گزینه برای ادراک این معرفت است. بنابراین نفس انسانی نه تنها منشاء الهی دارد بلکه غایتی الهی نیز می‌تواند داشته باشد، و با حضور در مدینه می‌تواند مرتب خلیفه‌الهی را متحقق کند، اگر و تنها اگر این سیر کمال را طی کرده باشد و به فیض اتصال با عقال فعال رسیده باشد.

ج) قلیل الناس و موانع کمال

از سویی دیگر، ذومراتب بودن هستی، به نام‌های عقلانی و خیالی و مادی، در وجود بشر، یا عالم صغیر، جمع شده‌اند. چنین پنداشته شده که موجود انسان توانایی حرکت از سطح وجود حسی به سطوح عالی‌تر و تکمیل دایره خلقت را دارد: نزول از روحانی به مادی و رجعت و صعود به روحانی که بی‌تردید حیات سیاسی نیز بخشی از دایره هستی است.

در پرتو این نکات است که ملاصدرا از وضعیّت کلیّ نفس آن گونه که در معرفت الهی پیش از حدوث در جسم قرار گرفته سخن می‌گوید (صدرالدین، ۱۳۷۵، ۳۳۲). نفس ازلی یک سطح عالی برجسته وجود است و در معرفت الهی مستقر نفوس فردی تنها می‌توانند در بدنهایشان، اگرچه با تباری شریف‌تر از بدنها، حادث شوند. ملاصدرا برای تبیین دقیقتر مطلب فوق‌الذکر به تعلیم عرفانی «قوس نزول و قوس صعود» رجوع می‌کند. در سلسله مراتب وجود وضعیّت کلیّ نفس «قبل از طبیعت» است. نفس در نزول به سطح طبیعت بنا بر تنوع بالقوه‌گی‌های طبیعی در بدن‌های انسانی تکثیر می‌شود. صدرا این وضعیّت نفس را «در طبیعت» (فی الطبیعه) می‌نامد. نهایتاً نفوس انسانی به قوس صعود، به سطح عالی و اصلی موجودات عقلانی، باز می‌گردند که این مرحله «بعد از طبیعت» (بعداً لَطبیعه) نامیده می‌شود. پس نفس سه مرحله اساسی را طی می‌کند: «الف) نفس پیش از طبیعت؛ ب) نفس همراه با طبیعت؛ ج) نفس پس از ترک طبیعت».

بنابراین نفس انسانی از طریق فرایند حرکت جوهری توانایی ترک بُعد طبیعی و گذار به وضعیّت عقلانی ناب، که حصول آن مشروط به اتحاد مجدد با عقل است، را کسب می‌کند تا مبنای فلسفی ولایت به عنوان کسب جایگاه راهبری انسانها بر مبنای مشروعیت نیل به معرفت فراهم شود. با این وجود، برخلاف نزول نفس به جهان طبیعی که به همه افراد و موجوداتی انسانی تعلق می‌گیرد، ولی صعود نفس تنها برای افراد اندکی امکان پذیر است و همگان توانایی کسب این مرتبت را نخواهند داشت و همچنین در میانه جهان مادی و عقلانی مراحل دیگری وجود دارد که نفس بایستی بگذراند.

از سویی دیگر ملاصدرا غایت فلسفه را نیز استكمال و به غایت رسیدن انسان از جهت عقل نظری و عملی می‌داند لذا می‌توان فلسفه او را اساساً فلسفه‌ای انسانشناختی دانست. از همین رو، وی در بیشتر آثار فلسفی‌اش به مناسبت‌های مختلف از انسان سخن گفته؛ تا بدان جا که دو جلد از نه جلد اسفار او به سیر تکامل و تحولات انسان از ابتدا تا انتها اختصاص یافته؛ اما انسان و حقیقت انسانی در فلسفه صدرایی همین بدن مادی و حیات زیستی و بیولوژیک است؟

اما از سویی دیگر بدن انسانی که محمل ناسوتی نفس است محل کون و فساد است و با تغییرات و تبدلات دچار تباهی می‌شود و در نهایت با مرگ زیست‌شناختی از بین می‌رود. بنابراین حقیقت انسانی که خلیفه الله است و می‌خواهد کُنه فعل الهی و غایت خلقت آفرینش را درک کند، بایستی از جنسی دیگر باشد تا از کون و فساد فارغ باشد. لذا با توجه به مقدمات

و اصول فلسفه صدرایی چیستی انسان و حقیقت آن نمی‌تواند چیزی غیر از نفس انسانی باشد که نطفه‌ای روحانی دارد و لطیف است و نه جسم کثیف دنیایی. البته با التفات به این نکته که نفس در آن معنایی که خود صدرا به کار می‌برد، نفسی که روحانیة البقاء است؛ یعنی آنکه نفوس انسان‌ها به حدوث بدن حادث می‌شوند و از پایتترین مراتب وجود، حرکت استکمالی‌شان را آغاز می‌کند تا به سوی فعلیت و اعلا مرتبه کمالی‌شان برسند. بر این مبنا تعلق نفس به بدن در ابتدای تکون ضروری است و تشخیص نفس به بدن است، چرا که نفس در ابتدای تکون و حدوثش، حکم طبایع مادی را دارد که نیازمند به ماده هستند. پس ملاصدرا نیز مانند ابن سینا حادث بودن نفس را می‌پذیرد ولی رابطه آن با بدن را در قابی متفاوت طرح می‌کند که به واسطه آن نفس می‌تواند با کسب معرفت به فراتر از قالب خاکی سفر کند.

البته بایستی گفت که نفس از آن جهت دارای چنین قوه و استعدادی است که چون جوهر نفس از نظر ملاصدرا از سنخ عالم ملکوت است و نور محض (اسفار، ج ۹، ص ۷۵). پس می‌توان گفت که بدن انسانی برای نفس حکم مرکبی را دارد که در جهان ناسوتی نفس در آن خانه می‌کند، ولی نفس این استعداد و قوه را دارد که دائماً به سوی غایت جهان که همان بدایت آن است سیر کند. البته این استعداد و قوه در همه نفوس فردی وجود دارد ولی در همه امکان تحقق و فعلیت پیدا نمی‌کند و تنها نفوس خاصی می‌توانند با کسب معرفت سلسله مراتب وجود را طی کنند و وارد قوس صعود گردند. ملاصدرا خود بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید که خیلی از افراد الناس به این مراتب می‌رسند (صدرا، اسفار، ج ۹، ص ۹۷) که هم اینان می‌توانند زعامت جامعه را بر عهده بگیرند.

اما پرسش اصلی اینکه اگر حقیقت انسانی نفس انسانی است و این نفس استعداد و قوه درک معرفت و کسب مراحل و مراتب در قوس صعود را دارد چرا که جوهری از سنخ ملکوت و از جنس نور دارد، پس چرا تنها خیلی از افراد می‌توانند به حقیقت انسانی‌شان که چیزی ورای این جسم کثیف مادی است برسند و لطیف شوند؟ ملاصدرا در رساله سه اصل مشخصاً به این موانع اشاره کرده است: جهل به معرفت نفس (صدرا، سه اصل، ص ۱۳)؛ حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات (صدرا، رساله سه اصل، ص ۲۸)؛ تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان (صدرا، رساله سه اصل، ص ۲۸)؛

اما چرا ملاصدرا صیرورت نفس انسانی را در دو بُعد نظری و عملی، و مادی و مجرد در کنار یکدیگر می‌آورد؟ این نکته نیز برآمده از کلیت فلسفه صدرایی است. چرا که ملاصدرا قائل به سه نشأت وجود برای آدمی است. در ابتدا نشئه قبل از دنیا است که ملاصدرا آن را با

سخن افلاطون (استدلال فلسفی) و ذکر آیه‌ای از قرآن (استناد به وحی) اثبات می‌کند که انسان قبل از آفرینش «کون عقلی» داشته است (صدر، اسفار، ج ۹، ۱۹۵). همین نکته را ملاصدرا در المشاعر به تائید می‌آورد تا تکون عقلی نفوس و بقای روحانی آنها را اثبات کند [که بعداً همین مسئله تکوین عقلی، که تبعات سیاسی گسترده‌ای دارد، مورد تاکید امام خمینی نیز واقع می‌شود]؛ اینجا ملاصدرا اثبات می‌کند که نفوسی به وجود و وحدانیت خدا اقرار کرده‌اند که پاک بوده‌اند یعنی از پلیدی‌ها و بلیه‌هایی که مانع درک معرفت به خداوند بوده به دور بوده‌اند: «اعتقاد ما درباره جان‌ها آن است که آنها جانهایی هستند که جانهای جزئی بدانها پایدارند؛ و آنها نخستین بار آفریده شده‌اند. بر این سخن حدیث نبوی که فرموده نخستین بار خدای بزرگ جانهای پاک را آفرید و از آنها بر یگانگی خود اقرار گرفت و زان پس دیگر آفریدگان را بیافرید گواه تواند بود.» (المشاعر، ترجمه آهني، ۸۲). دو نشئات دیگر بدیهی است که در دنیا و بعد از دنیا است. ملاصدرا این سه را در رابطه طولی با یکدیگر می‌بیند و نه پدیده‌هایی منفک از یکدیگر. به همین دلیل بحث صیوروت انسان را با توجه به این تصویری که از هستی دارد در یک کلیت منسجم قرار می‌دهد.

نفس برای بدن در آغاز حیات فقط یک استعداد و «قوه» است که با کمک حرکت جوهری ماده به فعلیت و وجود خارجی می‌رسد؛ از نگاهی دیگر، بدن انسان ضمن حرکت جوهری خود و به وسیله همین حرکت جوهری می‌تواند دو نوع تکامل داشته باشد: اول، تکامل مادی و جسمانی (حرکت زیستی). دوم، تکامل دیگری که غیر مادی است (حرکت نفسانی). نفس پس از حدوث و ظهور، به عنوان من مالک بدن می‌گردد، و بدن را همراه با خود به ادامه زندگی وامی‌دارد: «جسم حامل نفس نیست بلکه نفس حامل جسم است (صدر، اسفار، ج ۹، ص ۴۷)». اما نفس بی تردید دارای تغییر و تبدل درونی است: «و اگر کسی جایز دانسته که نفس انسانی از آغاز تکونش تا آن زمان که بالفعل عاقل و معقول است، جوهری واحد است و در وجود نفس هیچ تحول ذاتی و تفاوتی صورت نپذیرفته، بسیار به بیراهه رفته (صدر، رسائل، ۸۶-۸۵)». پس به تبع کلیت فلسفه صدرایی که در آن اصل بر وجود است و نه ماهیت و از سویی دیگر این وجود مشکک است و ذومراتب، نفس نیز دارای مراتب و مراحل است که به واسطه حرکت جوهری‌اش دائماً در سیلان و تغییر است، فلذا می‌تواند از مرتبتی به مرتبه دیگر گذر کند (صدر، اسفار، ج ۸، ص ۳۳۰). بنابراین نگاه صدرا به انسان یک نگاه نخبه‌گرایانه (میثمی، ۱۳۹۷: ۱۳۴) و ذومراتب است و افراد به رغم برابری در شأن انسانی، ولی در تحقق وجودی، نابرابرند. در رساله «سه اصل» ملاصدرا

توضیح داده نفسی که بر مبنای موانع و پلیدی‌ها نتواند به معرفت دست یابد در اسافل وجودش باقی مانده و ارتقاء وجودی و سعادت را تجربه نمی‌کند؛ فلذا اساساً تنها «قلیل الناس»ی از افراد می‌توانند به این مرتبت دست یابند (در تفکر امام‌خمینی این «قلیل الناس» همان فقیه اعلم دارای بینش سیاسی است که به قوه قدسیه دست پیدا می‌کند).

بنابراین می‌توان گفت که صیوروت نفس تالی منطقی قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و همچنین از تبعات اصل حرکت جوهری. نفس متناظر با سه عالم حس و خیال و عقل سه دسته مدرکات را دریافت می‌کند. طبق قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس آدمی، و اصل حرکت جوهری، و اصل وجود مشکک، پس نفس انسانی می‌تواند با دریافت مدرکات تغییر جوهری پیدا کند و مراتب وجود را بالا برود. البته این مهم برای همه افراد رخ نمی‌دهد و فقط خیلی از مردم می‌توانند به آن دست یابند. در این راه موانع و مشکلاتی وجود دارد که اهم آنها جهل به نفس است. بنابراین، صیوروت انسان از توالی‌های منطقی اصول فلسفه صدرایی است که در واقع در حقیقت راستین آدمی رخ می‌دهد و نفس آدمی را به سوی غایت هستی که همانا معرفت به ذات اقدس الهی و راز آفرینش می‌رساند.

انسان‌شناسی سیاسی امام‌خمینی

امام‌خمینی (ره)، در آثار متعدد خود، انسان را دارای ساحات ناسوتی، ملکوتی، جبروتی و لاهوتی دانسته (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۳۸۷؛ همان، ج ۷: ۱۷۳) که آشکارا رنگ و بویی صدرایی دارد؛ و برای هر کدام از آنها، ویژگی‌هایی برشمرده که در امر تربیت و متعاقباً تربیت سیاسی باید مورد توجه قرار گیرند. ایشان، در کتاب اخلاقی جهل حدیث (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۲)، در باب ساحت ملکوتی به مسئله نفس اماره، لوامه و مطمئنه پرداخته، که توجه به این سه جنبه نفس، نشان دهنده توجه به اهمیت تربیت بر مبنای انسان‌شناسی قرآنی در نگاه امام‌خمینی است. بحث ساحات وجودی انسان در اندیشه امام، بیشتر متأثر است از تعالیم قرآنی؛ و البته برگرفته از، و منطبق با فلسفه صدرایی است. امام‌خمینی (ره)، در برخی آثار خود، به قوس صعود و روشهای طی آن نیز پرداخته است (خمینی، ۱۳۵۷: ۲۷) که ادبیاتی متناظر با ترمینولوژی صدرایی دارد و بنیادهای انسان‌شناختی یک تفکر ولایی را فراهم می‌کند.

امام‌خمینی همچون ملاصدرا، انسان را به تبع جهان هستی ذومراتب می‌دید و درکی مشکک از وجود انسانی داشت: «این‌طور ادراک کرده‌اند از انسان که این هم مثل سایر

حیوانات هست که تمام چیزها و رشدهایی که دارد در همان ادراکات و امور مادی دور می‌زند، خیال می‌کنند که امر عینی عبارت از همین عالم طبیعت است، و حال آنکه عوالم دیگری هست که اینها ادراکش نکرده‌اند؛ و این طور نیست که انسان فقط خودش باشد و همین طبیعت، و مرتبه‌ای نداشته باشد. انسان مراتب دارد.»

این ذومراتب بودن انسان، و مراتب نفسانی آدمی دو نکته را طرح می‌کند: یکی این که انسان تربیت پذیر است و می‌تواند مراتب را طی کند؛ و دیگری این که نیاز به مربی دارد. اولی موضوع دین را پیش می‌کشد و لاجرم دومی به نیاز به رسول یا امام اشاره خواهد داشت: «نیاز بشر به ادیان الهی برای رسیدن به مراتب کمال وجودی خویش؛ انسان اگر به همین حد طبیعت بود و بیشتر از این چیزی نبود، دیگر احتیاج به اینکه یک چیزی از عالم غیب برای انسان فرستاده بشود تا انسان را تربیت بکند، تربیت آن ورق را بکند [نداشت]؛ چون آن ورق نبود، احتیاج هم نبود، لکن چون انسان مجرد از این عالم طبیعت یک حقیقتی است، همین خود خصوصیتی که در طبیعت هست دال بر این است که یک ماورایی، یک ماورایی از این برای این طبیعت هست؛ چون انسان یک ماورایی دارد و به حسب براهینی که در فلسفه ثابت است ماورای این طبیعت در انسان هست و انسان دارای یک عقل بالامکان مجرد [است]، و بعد هم مجرد تام خواهد شد» (ج ۴: ۱۸۸).

بحث تربیت پذیری و نیاز به مربی، خود ذیل استکمال انسان طرح می‌شود که مطابق با همان حرکت جوهری صدرایی و نگاه مشکک قائل به امکان ارتقا و تعالی آدمی است. امام خمینی از همین رو دیانت را اساساً مکتب انسان سازی تعریف می‌کند که برای تربیت و لاجرم سعادت آدمی آمده است و تمامی ابعاد حیات انسانی (به تعبیری صدرایی عالم معقول و محسوس) را پوشش می‌دهد و برای آن برنامه دارد: «مکتب اسلام یک مکتب مادی نیست، یک مکتب مادی معنوی است. مادیت را در پناه معنویت، اسلام قبول دارد. معنویات، اخلاق، تهذیب نفس، اسلام برای تهذیب انسان آمده است، برای انسان سازی آمده است. همه مکتبهای توحیدی برای انسان سازی آمده‌اند. ما مکلف ایم انسان بسازیم. انسان آگاه مهذب، همه ابعاد سعادت را برای کشور تأمین می‌کند. انسان یک موجودی است که در طرف سعادت به بالاترین مقام می‌رسد، در طرف کمال به بالاترین مقام موجودات می‌رسد. آمدن انبیا برای این است که آن راه‌هایی که بشر نمی‌داند، آن حقایقی را که انسان نمی‌داند، به آنها تعلیم بفرمایند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، ۵۳۲-۵۳۳؛ ج ۱۲، ۴۲۵).

امام‌خمینی تربیت‌پذیری انسان را در کانون مناسبات اجتماعی قرار می‌دهد و انسان را سنگ بنای توسعه تمدنی لحاظ می‌کند: «دانشگاه باید مرکز درست کردن انسان باشد. چه دانشگاه روحانی، و چه دانشگاه شما. و این یک امری بوده است که انبیا (ع) مأمور بر همین امر بوده اند که انسان درست کنند. کتب آسمانی، همه کتب آسمانی، برای انسان ساختن آمده است. اگر انسان ساخته بشود، همه چیز به صورت معنویت درمی آید؛ یعنی مادیات هم به صورت معنویت در می آید. به عکس، اگر چنانچه قشرها شیطانی باشند و از دانشگاه ما و شما انسان‌های منحرف بیرون بیایند، معنویات هم به صورت مادیات درمی آید؛ فانی در مادیات می‌شود» (صحیفه امام، ج ۸، ۶۱).

امام‌خمینی، همچون ملاصدرا، تشکیک هستی و ذومراتب وجود در درون آدمی نیز ترسیم می‌کند که همانا ابعاد شیطانی/روحانی وجود انسان است. آدمی با تربیت و حیانی به مرتبت روحانی می‌رسد و با غفلت از آن و اسارت در شهوات به دامن بُعد شیطانی در می‌غلطد: «توجه کنند که شیطان باطنی انسان تا آخر هم همراه انسان هست. گاهی این شیطان کاری می‌کند که انسان خودش را به هلاکت برساند که رفیقش را به هلاکت برساند» (صحیفه امام، ج ۱۴، ۱۴۹). حال این تضاد و تنشی درونی انسان در بُعد اجتماعی جلوه تقابل طاغوت و ولایت را به خودش می‌گیرد که با این استعاره‌ها امام‌خمینی کاملاً به مبحث انسان‌شناسی سیاسی گذر کرده و همان مبانی صدرایی را در درون اندیشه سیاسی خودش تئوریزه می‌کند. طاغوت نیز ذومراتب است و منطبق با حرکت جوهری، حتی اسافل موجودات، مانند طاغوت و شیاطین و شهوات، نیز دارای مراتب هستند و می‌توانند آنها نیز رشد کنند و جلوه‌های متعددی به خود بگیرند: «طاغوت فرق نمی‌کند که محمدرضا باشد، یا من و شما، حیطة شعاع عملیات مختلف است؛ یک کسی طاغوت است در خانواده خودش، یک کسی طاغوت است در خودش و همسایه هایش، یک کسی طاغوت است در محله اش، یک کسی در شهر، یک کسی هم در یک استان؛ یک کسی هم در سطح کشور. در طاغوتی [بودن] فرقی نیست؛ در شعاع عمل فرق است. همین طاغوتی که در خانواده خودش طاغوت است اگر دستش برسد در محله هم طاغوت است. اگر دستش برسد، در همه سطح کشور طاغوت است» (صحیفه امام، ج ۹: ۱۳).

این نوع انسان‌شناسی سیاسی ملاصدرا-امام‌خمینی، بسیار پیچیده‌تر از انسان‌شناسی‌های سیاسی تک بُعدی هابزی، روسویی است. نه مانند انسان‌شناسی سیاسی هابزی قائل به گرگ بودگی ذاتی انسانی است و نه همچون روسو بر این باور است که آدمی نیک مطلق است در

طبیعت و تمدن او را نابود کرده است. بلکه حرکت صعودی و سقوطی آدمی را بر مبنای نظام تربیت پذیری او در هر دو جهت محتمل دانسته لذا برای رشد او برنامه داشته (که همانا دین است) و دائماً نسبت به خطرات سقوط هشدار و انذار می دهد (که نظام اخلاقی و ارزشی مکتب است): «این موجود طاغوتی شیطانی اگر تحت سیطره انبیا نرود، تحت تعلیم و تربیت انبیا نرود، هیچ فرقی مابین این فرد با آن فردی که یک عالم را دارد می چابد در روحيات نیست، در عمل هست؛ از باب اینکه این دستش نمی رسد، او دستش می رسد» (ج ۹: ۱۳).

چگونگی تاثیر دیدگاه ملاصدرا بر امام خمینی

آشکارا امام خمینی در مبانی فکری و بسط و گسترش سیاسی-مدنی آن متأثر از نظام فکری صدرایی است. از نظر شواهد عینی، ایشان سالها در قم اسفار تدریس می کردند و تقریرات درس ایشان که توسط مرحوم آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی انجام شده در سال ۱۳۸۱ در سه جلد چاپ شده است. برخی از فرازهای تقریرات صبغه ای کاملاً صدرایی دارد: «بدان که نفس ناطقه انسانی، حقیقتی است که در عین وحدت و کمال بساطت دارای نشأتی است که عمده آن به طریق کلی سه نشئه است. اول، نشئه ملکیه دنیاویّه ظاهره ... دوم، نشئه برزخیّه متوسطه ... سوم، نشئه غیبیه باطنیه ... و نسبت هر یک از این مراتب به دیگری نسبت ظاهریّت و باطنیّت و جلوه و متجلی است؛ و از این جهت است که آثار و خواص و انفعالات هر مرتبه ای به مرتبه دیگر سرایت می کند» (ج ۳: ۳۸۶).

به طور کلی انسان شناسی امام خمینی در چند اصل با نظام فکری صدرایی یکسان است: اول این که قائل بر ذومراتب بودن نظام هستی است. این اصل سلسله مراتبی موجب شکل گیری هرم وجود و لاجرم مراتب اجتماعی نیز می شود. این اصل با اصل توحید و منشا وحدانی جهان هم پیوند است و ذیل این اصل است که اصولاً «ولایت فقیه» به عنوان مقامی که راهبر جامعه است توجیه و تبیین می گردد. اگر قول به مراتب اجتماعی نباشد، ولایت فقیه نیز معنا ندارد: «انسان اگر به همین حد طبیعت بود و بیشتر از این چیزی نبود، دیگر احتیاج به اینکه یک چیزی از عالم غیب برای انسان فرستاده بشود تا انسان را تربیت بکند، تربیت آن ورق را بکند [نداشت]؛ چون آن ورق نبود، احتیاج هم نبود، لکن چون انسان مجرد از این عالم طبیعت یک حقیقتی است، همین خود خصوصیات که در طبیعت هست دال بر این است که یک ماورایی، یک ماورایی از این برای این طبیعت هست؛ چون انسان یک ماورایی دارد و به حسب براهینی که در فلسفه ثابت است ماورای این طبیعت در انسان هست و انسان دارای یک عقل بالامکان مجرد [است]، و بعد هم مجرد تام خواهد شد؛ تربیت آن ورق که

ورق معنوی انسان باشد باید کسی این تربیت را بکند که علم به آن طرف، علم حقیقی به آن طرف داشته باشد و علم به روابطی که مابین انسان و آن طرف طبیعت و آن طرف هست؛ این روابط را بتواند ادراک بکند؛ و آن بشر نیست، بشر ندارد؛ همین قدر مورد طبیعت را او می‌تواند ادراک بکند. هر چه ذره بین بیندازند ماورای طبیعت با ذره بین دیده نمی‌شود؛ آن محتاج به این است که یک معانی دیگری در کار باشد و چون این روابط بر بشر مخفی است و خدای تبارک و تعالی که خالق همه چیز است این روابط را می‌داند، از این جهت، به وحی الهی برای یک عده‌ای از اشخاصی که کمال پیدا کرده‌اند و کمالات معنویه را دنبالش کردند و فهمیدند، روابطی حاصل می‌شود مابین انسان و عالم وحی؛ به او وحی می‌شود و برای تربیت این ورق دوم انسان بَعَث می‌شوند اینها؛ می‌آیند در بین مردم و مردم را تربیت می‌خواهند بکنند.» (امام‌خمینی، ج ۸، ۱۳۸۷:۴۱۱)

نکته دوم، با توجه به سه مانعی که صدرا در رساله سه اصل مطرح کرد قابل فهم است. یعنی جهل آدمی و جاه طلبی او و تمایلات شیطانی درونی که دائماً می‌خواهد او را به قهقرا بکشانند، نیاز به یک نظام تربیتی و وجود مربی را توجیه می‌کند. اگر انسان نهادی تربیت پذیر نداشته باشد، اگر امکان استکمال طرح نشده باشد، و یا اگر بر مبنای یک نگاه هابزی، آدمیزاد را جز با وجود هیولای لویاتانی دولت نتوان کنترل کرد، پس دیانت و تربیت پذیری معنا نخواهد شد. لذا مبانی انسان‌شناختی صدرایی است که به امام‌خمینی اجازه می‌دهد تربیت فرد و در نهایت تربیت جمع و جامعه را طرح کند. امام‌خمینی «علوم» و «متعلق آگاهی» را با نگاه صدرایی در وحدت و یکپارچگی می‌بیند و هدف تربیت را در یک غایت کلی دنبال می‌کند: «آن که اسلام می‌خواهد تمام علوم [است]؛ چه علوم طبیعی باشد و چه علوم غیر طبیعی باشد، آن که از آن اسلام می‌خواهد، آن مقصدی که اسلام دارد، این است که تمام اینها مهار بشود به علوم الهی و برگشت به توحید بکند. هر علمی که جنبه الوهیت در آن باشد؛ یعنی انسان، طبیعت را که می‌بیند، خدا را در آن ببیند، ماده را که می‌بیند، خدا را در آن ببیند، سایر موجودات را که مشاهده بکند، خدا را در آن ببیند. آن که اسلام برای آن آمده است؛ برای برگرداندن تمام موجودات طبیعی به الاهیت و تمام علوم طبیعی به علم الهی» (امام‌خمینی، ج ۸، ۱۳۸۷:۴۳۵)

در همین راستا نیز امام قائل بر یک «تربیت عقلانی» نیز هستند که متناظر با رشد نیروهای عقلی در نگاه صدرایی است: «بدان که اول شرط مجاهده با نفس و حرکت به جانب حق تعالی، «تفکر» است و بعضی از علمای اخلاق آن را در بدایات، در مرتبه پنجم قرار داده‌اند

و آن نیز در مقام خود صحیح است و تفکر در این مقام عبارت است از آن که انسان لااقل در هر شب و روزی مقداری فکر کند در این که آیا مولای او که او را در این دنیا آورده و تمام اسباب آسایش و راحتی را از برای او فراهم کرده و بدن سالم و قوای صحیحه به او عنایت کرده و این همه بسط بساط نعمت و رحمت کرده و از طرفی هم این همه انبیا فرستاده و کتابها نازل کرده و راهنمایی‌ها نموده و دعوتها کرده، آیا وظیفه ما با این مولای مالک الملوک چیست؟» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۴۳)

از جمع این نکات به اصل آخر می‌رسیم؛ نکته سوم، حاکمیت طاغوت در درون و بیرون انسان است. در درون انسان طاغوت شهوات وجود دارد و در بیرون انسان طاغوت مناسبات ظالمانه. طاغوت شهوت درون را امام خمینی در شرح چهل حدیث به خوبی آورده است: «بیان آنکه اسارت شهوت منشأ همه اسارتهاست. بدان که انسان اگر مقهور در تحت سلطه شهوت و هواهای نفسانیه گردید، رقیب و عبودیت و ذلت در او به قدر مقهوریتش در تحت سلطه آنها زیاد شود. و معنی عبودیت از کسی، خضوع تام و اطاعت از اوست. و انسان مطیع شهوات و مقهور نفس اماره بنده فرمانبر آنهاست، و هر چه آنها امر کنند، با کمال خضوع اطاعت کند. و در پیشگاه آنها عبد خاضع و بنده مطیع گردد تا کار به جایی رسد که اطاعت آنها را مقدم دارد بر اطاعت خالق سموات و ارض، و بندگی آنها را برگزیند بر بندگی مالک الملوک حقیقی. و در این حال عزت و حریت و آزاد مردی از قلبش [رخت] بندد، و غبار ذلت و فقر و عبودیت بر چهره قلبش بنشیند» (خمینی، ۱۳۹۴: ۲۵۵).

لذا به تعبیر امام خمینی «انسان تا در اسارت نفس و شهوات نفسانیه» است همه اعمالش نفسانی و شیطانی بوده و بر اعمال «صوریه معنویه، قلبیه و باطنیه» او «صبغه نفسانیه» غلبه خواهد داشت که «صبغه شیطان» است (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۲۷). حب نفس و حب دنیا عامل اصلی امراض نفسانی آدمی به شمار می‌آیند. در تقریرات فلسفه امام خمینی می‌خوانیم: نفس انسان متمایل به مهلکات است. مقصود از مهلکات نیز تعلق خاطر به نشئه طبیعت و مستی عالم طبیعت و شهوت و غضب است که مانع از رشد و تکامل آدمی می‌شود؛ لذا کمال انسانی در گرو خلاصی از عبودیت نفس است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ۳: ۳۳۸ و ۳۳۹).

بنا به قول امام در هر حظی که نفس انسان از این عالم می‌برد اثری از آن در قلب واقع می‌شود که تأثر از ملک و طبیعت بوده و سبب تعلق قلب انسان به دنیا است. با افزایش التذاذات، تأثر قلب از آن بیشتر شده و تعلق آن نیز بیشتر می‌شود (شرح چهل حدیث، ۱۲۳). با غلبه احتجاب به طبیعت بر نفس آدمی، کم تر ممکن است «کسی خود بخود بتواند از این

حجب بیرون آمده و با فطرت اصلیّه، سیر به عالم اصلی خود نماید» (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۷۸ و ۷۹). توجه به این مطالب نشان می‌دهد همچنان که نقش «خود انسان» در امر خودسازی بسیار برجسته است؛ موانع بزرگ این راه نیز منشأ درونی دارند. امام‌خمینی قائل است: خود انسان در صورتی که تحت تربیت و تزکیه واقع نشود دشمن بزرگ خود است. انسان را خود او به تباهی کشیده و به ظلمت‌ها وارد می‌کند (صحیفه، ج ۱۳: ص ۵۰۷). غفلت انسان از تربیت خودش موجب می‌شود قوای او، قوای شیطانی شود (صحیفه، ج ۱۲: ۲۴۳).

انسان همان گونه که موظف در ساحت اخلاق (که اولین مرتبه از عقل عملی است) علیه شهوات درون شورش کند و با مقاومت در برابر نفس اماره به تهذیب اخلاق دست زند در عرصه سیاست مدینه (بالاترین سطح عقل عملی) هم باید برای رفع و نفی طاغوت بکوشد که شیطان بیرون است. این نگاه به حکومت جور همچون سلطنت شهوت دقیقاً مشابه نگاه سنت آگوستین در کتاب «شهر خدا» است که طاغوتهای بیرونی را تابع «شهوت حاکمیت» (dominandi libido) می‌داند (آگوستین، ۱۳۹۲: ۲۶).

در ضمن این ایجاد تناظر بین درون و بیرون، شیطان باطنی و طاغوت خارجی، عیناً متناظر با نسبتی است که ملاصدرا بین عالم صغیر و عالم کبیر برقرار می‌کند و تلاش می‌کند این دورا در پیوند یکدیگر تفسیر کند که این نیز خود برآمده از نگاه مونیستی او به کائنات است که همه هستی را ظواهر یک وحدت نهایی می‌بیند.

نتیجه‌گیری

تأمل در مبانی انسان‌شناسی متفکران و اندیشمندان یکی از راه‌های فهم نظام فکری آنان است. در همین راستا این پژوهش که خواهان فهم مبانی انسان‌شناسی صدرایی و پیگیری چگونگی تاثیرگذاری آن بر امام‌خمینی بود، نشان داد که ملاصدرا به تبع اصالت وجود و قول به تشکیک هستی و ذومراتب بودن نظام خلقت، نفس که حقیقت وجودی آدمی است را دارای مراتبی می‌داند که منطبق با نظام هستی است و می‌تواند با تربیت رو به کمال رود و یا با ردیلت و غفلت از فضایل به نقصان و اسافل وجود در غلطد.

از منظر امام‌خمینی نیز، انسان نه ذاتی هابزی دارد و نه ماهیتس روسویی. بلکه دقیقاً ذومراتب است بالسویه از کمال و نقصان. اگر نظام تربیت پذیری و مربی (رسول) - امام - ولی فقیه فراهم باشد، فضیلت و متعاقباً سعادت فردی و در نهایت جمعی به دست خواهد آمد، و در غیر این صورت حاکمیت شهوت و سلطنت طواغیت درون و

بیرون فرد و جامعه را به انحطاط می کشاند. لذا می توان گفت که حرکت جوهری صدرایی مبانی فلسفی گونه‌ای از انسان‌شناسی را فراهم می کند که می توان آن را «نخبه گرایی دموکراتیک» خواند. نخبه گرایانه است چرا که در نهایت به تعبیر ملاصدرا «قلیل الناس» می تواند به مراتب بالای فهم و حقیقت و راهبری از «الی الخلق من الحق» را به دست بگیرند و به «مرتبه قوه قدسیه» برسند: «و اما مرتبه قوه قدسیه چه بسا از میان هزاران نفر یکی بدان مرتبه و مقام نایل گردد» (صدر، ۱۳۷۵، ۳۳۸)؛ و در عین حال «دموکراتیک» است چرا که برای همه افراد جامعه هم از منظر فلسفی امکان استکمال را لحاظ می کند و هم این که از منظری انضمامی خواهان بسترسازی نهادی برای تحقق آن است. لذا در مقام جمع‌بندی می توان گفت انسان‌شناسی سیاسی صدرایی امام‌خمينی با فرض گرفتن ذومراتب بودن آحاد انسانی و امکان تربیت‌پذیری و استکمال آنها؛ ولی در نهایت قائل بر آن است که در این هرم هستی در نهایت نخبگان که قلیل‌الناس اند می‌تواند به آن حد اعلای معرفت و ادراک مصلحت برای راهبری جامعه دست یابند. از همین رو، همچون فیلسوفان در جمهوری افلاطون، و امام در مدینه فاضله فارابی، زعامت شهر یا پولیس بایستی به دست اینان باشد. پس ولی فقیه همان قلیل‌الناسی که مراتب هستی را طی کرده و با تهذیب نفس به استکمال رسیده و حال با سفر من الحق الی الخلق بالحق به سوی جامعه بازگشته و آن را راهبری می‌کند تا همه افراد و آحاد جامعه نیز بتوانند به نقطه کمالی که لایق آن‌اند، برسند.

منابع و مأخذ:

- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، **تقریرات فلسفی امام‌خمینی**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی (ره)
- آگوستین، سنت (۱۳۹۲)، **شهر خدا**، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- برونوفسکی، ج. (۱۳۹۳)، **سنت روشنفکری غرب**، ترجمه سازگار، تهران، آگه
- صدر، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). **المبدأ و المعاد**. تصحیح آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- (۱۳۶۰ش). **اسرار الایات**. تصحیح خواجه‌ی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- (۱۳۶۳ش). **المشاعر**. ترجمه فارسی عماد الدوله. مقدمه فرانسوی از هانری کرین. تهران: طهوری.
- (۱۳۹۲)، **المشاعر**، ترجمه آهنی، تهران، نشر مولی
- (۱۳۷۵ش). **الشواهد الربوبیه**. ترجمه مصلح. تهران: سروش.
- (۱۳۸۲ش). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. تصحیح محقق داماد. تهران: بنیاد صدرا.
- (۱۴۱۹ق). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. ۹ جلد. بیروت: دارالاحیا.
- صلیبا، جمیل (۱۳۸۲)، **فرهنگ فلسفی**، ترجمه دره بیدی، تهران، حکمت
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۳)، **تاریخ اندیشه جدید در اروپا**، دفتر سوم، تهران، مینوی خرد
- خمینی، روح الله. (۱۳۵۷ش). **مبارزه با نفس یا جهاد اکبر**. تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۲ش). **آداب الصلوة**. تهران: مؤسسه نشر آثار امام‌خمینی.
- (۱۳۷۴ش). **چهل حدیث**. تهران: مؤسسه نشر آثار امام‌خمینی.
- (۱۳۷۷ش). **شرح حدیث جنود عقل و جهل**. تهران: مؤسسه نشر آثار امام‌خمینی.
- (۱۳۷۸ش). **صحیفه امام**. جلد ۱، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۳، ۱۵. تهران: مؤسسه نشر آثار امام‌خمینی.
- رسولی شریبانی، رضا؛ محمدصادق جمشیدی راد؛ حسن خودروان (۱۳۹۲) تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام‌خمینی، **دوفصلنامه حکمت صدرایی**، دوره ۲، شماره ۱ - شماره پیاپی ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صفحه ۳۱-۴۲
- میرزایی، رضا، عبدالحسین خسروپناه (۱۳۸۹). چپستی انسان شناسی. **انسان پژوهی دینی**، ۷(۲۴)، ۳۵-۶۳.
- میثمی، سایه (۱۳۹۷)، **ملاصدرا**، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران: نامک