

انسان و تعالی: روایت اصالت وجودی از انسان

دکتر سید مصطفی محقق داماد^۱

محمدتقی جان محمدی^۲

چکیده

از نظر صدرالمآلهین شناخت انسان امری صعب است؛ زیرا انسان واجد مرتبه معلومی از وجود نیست تا ماهیت ثابتی از او انتزاع شود. حال با توجه به این موضع، تبیین صدرا از انسان چیست؟ با چه رویکردی می توان این تبیین را روایت نمود؛ به نحوی که با ادعای اولیه او ناسازگار نباشد؟

حکمت صدرائی هر چند که اجمالاً تعریف «حیوان ناطق» را برای انسان می پذیرد ولی وجه تبیین انسان در این دیدگاه اصالتاً ناظر به ارائه «تعریف منطقی» نیست؛ بلکه ناظر به همان حقیقتی است که باعث صعوبت شناخت انسان شده است. بنیان تبیین صدرالمآلهین از انسان همانا تطور و تحول وجودی اوست؛ به همین جهت است که می توان مهمترین شاخصه انسان در حکمت متعالیه را تعالی وجودی و درنوردیدن مراتب مختلف دانست. بر این اساس انسان شناسی صدرائی، اصالت وجودی است؛ پس برای روایت آن باید ویژگی های وجودی انسان به عنوان نقطه آغاز انتخاب شده و سایر مباحث حول آن تفصیل داده شود. مقاله حاضر این مهم را بر عهده گرفته و با قرائتی خاص، دو انگاره «فقر وجودی» و قابلیت «تعالی و استکمال» را مهمترین ارکان انسان شناسی صدرائی دانسته و انگاره هائی نظیر فعالیت، خلاقیت، اختیار، تربیت و مسئولیت را مبتنی بر آنها تبیین کرده است.^۳

واژگان کلیدی: انسان، فقر وجودی، خلیفه الله، تعالی، فعل، اختیار، تربیت

۱. استاد دانشگاه شهید بهشتی

۲. پژوهشگر - مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین

۳. این مقاله به منظور تمهید مقدمه ای برای تدوین یک «مدل توسعه» مبتنی بر مبانی حکمت و فلسفه اسلامی به نگارش درآمده است.

از نظرگاه حکمت الهی شناخت حقیقت انسان امری صعب است.^۴ این صعوبت ناشی از عظمت انسان و حقیقت ذات اوست؛ چرا که انسان بر خلاف سایر موجودات هیچ نقطه توفقی نداشته و همواره در تحول و پویایی است؛^۵ و اطلاق تعریفی محدود و شناختی معین به امری که مدام در سیوررت و تحول است امکان‌ناپذیر می‌نماید. ولی به رغم در هم نوردیدن درجات و مراتب مختلف هستی، نفس انسان واجد وحدتی است^۶ که تعریف منطقی به واسطه آن می‌تواند به برخی از آثار و نشانه‌های او پرداخته و وجوهی از ابهام را از ماهیت او بزدايد؛ هر چند که نتواند حقیقت ذات او را به نحو تامّ معلوم کند. بر این اساس حکما انسان را «حیوان ناطق» نامیده و او را واجد «نفس ناطقه» دانسته‌اند.^۷ در این میان صدرالمتألهین، که این تعریف از ماهیت انسان را می‌پذیرد، مبتنی بر بنیان اصالت وجود و با نشان دادن اینکه میان ناطقیت و تعالی پیوندی وثیق است، رویکرد خاصی را در انسان‌شناسی پی افکنده است؛ رویکردی که در آن انگاره تعالی یا استکمال دائمی مشخصه اساسی انسان است. مقاله حاضر تلاش دارد در قالب این رویکرد، روایتی انسان‌شناختی ارائه دهد؛ روایتی که بنا دارد انسان را به عنوان موجودی که مهمترین شاخصه ذات او تعالی است معرفی کند و لوازم دستیابی به سعادت راستین و تعالی انسان را تبیین نماید.

از آنجا که اصل هر چیز وجود است، لذا بایسته‌ترین تبیین از انسان آن تبیینی است که پیش از پرداختن به صفات و عوارض، از تبیین وجود انسان آغاز کند؛ کما اینکه اولین یافته انسان نزد خویش همانا وجودش است. انسان با تأمل در خویش، به نحو حضوری درمی‌یابد که هست و این خودآگاهی سرآغاز شکل‌گیری معرفت و نظام شناختی‌اش می‌شود. اما خودآگاهی و دریافتن وجود خود که به نحو بی‌واسطه انجام شده است با پرسش از چرایی و چگونگی همراه می‌شود. انسان اندیشه‌گر به دنبال یافتن پاسخ این سؤالات و نیز تبیین جایگاه خود در نسبت با همه موجودات و اموری است که به نحوی مورد شناسائی او قرار گرفته است. تبیین و ارائه پاسخ به این سؤالات که به نحو تصاعدی و زنجیروار گسترش یافته و به موضوعات مختلفی سرایت می‌کند، نظامی از شناخت و مبنائی برای تنظیم مناسبات و رفتارهای آدمی فراهم می‌آورد. در نظام حکمت صدرائی انسان و چیستی او از بنیادی‌ترین مسائلی است که این حکمت در صدد ارائه تبیینی از آن است. این تبیین که خود در قالب هستی‌شناسی کلی این مکتب جای می‌گیرد انسان را به مثابه موجودی معرفی می‌کند که همواره در سیوررت بوده و به سوی جهان غیرمادی در حرکت است. غایت مطلوب این حرکت که تنها برای

۴. صدرالمتألهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳، ص ۳۹۹.

۵. همان، ص ۳۹۸.

۶. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، تصحیح و تحقیق دکتر رضا اکبریان به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، ص ۷۲.

۷. نطق که اخصّ خواص انسان است قابلیت تصور معانی کلی مجرد از ماده را برای انسان فراهم می‌آورد (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۰۸).



انسان ممکن است، تشبیه به باری و خداگونگی است؛ و به دلیل آنکه این خداگونگی در واقع تشبیه به امر لایتناهی است لذا حرکت برای آنگونه شدن نیز لایتناهی و دائمی است.

حرکت دائمی و بی‌پایان انسان به سمت باری تعالی حکایت از وجودی می‌کند که عظمت آن فراتر از حد تصور است. همین عظمت، شناخت نفس آدمی را امری به غایت حیاتی می‌نماید؛ چندان که فرو نهادن آن مایه خسران و غفلت از حقیقت خواهد شد.

شناخت انسان در حکمت صدرائی در واقع شناخت موجودی است که در مسیر شدن قرار دارد و این مسیر از او قابل انفکاک نیست. انسان آن چیزی است که «می‌شود» و این «شدن» طریقی دارد که با اساس «شدن و صیوروت دائمی» انسان پیوندی عمیق دارد. شناخت انسان بدون شناخت طریقی که صیوروت او را به نحو راستین به سرانجام می‌رساند ممکن نیست. این نوشته انسان را از آن جهت مورد تبیین و شناخت قرار می‌دهد که موجودی «در حال شدن» است و فعلیت شایسته همه قوای او مستلزم رعایت اصول و طریقی خاص (به نحو کلی) است.

وجود انسان: فقر وجودی

نخستین چیزی که انسان آن را درمی‌یابد «وجود خویشتن» است؛ بنابراین نخستین یافته انسان و نخستین چیزی که شناخت انسان بدان تعلق می‌گیرد «وجود» است. وجود بر اساس حکمت صدرائی دارای وحدتی حقیقی است و اصل و بنیان همه چیز بدان است. بر طبق این رویکرد - که مستظهر به آموزه‌های وحیانی، براهین عقلانی و شهودات عرفانی است - وجود امری یگانه و واحد است که در حقیقت امر به ذات بی‌همتای باری تعالی تعلق دارد و همه ممکنات تنها مظاهر آن ذات بوده و به هیچ روی مستقلاً منتسب به وجود نیستند. اگر موجودات در عالم امکان ظهور یافته‌اند، به سبب وابستگی تام آنها به وجود مطلق است. در این بیان موجودات از آن جهت که موجودند عبارتند از وابستگی تام به مبدأ هستی.^۸

بنابراین نسبت دادن وجود به ممکنات امری از روی تسامح و مجاز بوده و در نفس الامر، ایشان را بهره‌ای از وجود نیست الا اینکه ایشان شئون ذات احدیت و فیض مبدأ هستی‌اند. صدرا بر اساس براهین محکم، موجودات عالم را «عین‌الربط» به علت خود می‌داند؛ یعنی وجود آنها عین وابستگی و تعلق به علت بالاتر یعنی ذات واجب‌الوجود است.^۹ عین‌الربط بودن موجودات با واژه دیگری مساوق است که ریشه آن در آیات قرآنی است و آن «فقیر» خواندن موجودات است.^{۱۰} عین‌الربط بودن به معنای فقر وجودی ممکنات است. در این بیان موجودات به لحاظ وجود عین فقرند و وجود یافتن‌شان به سبب ربط آنها به منبع و سرچشمه غنی وجود یعنی حضرت احدیت است. بنابراین موجودات و

۸. همو، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق دکتر سید مصطفی محقق داماد به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۶۷-۶۵.

۹. همان، ص ۶۸-۶۷.

۱۰. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» فاطر، ۱۵.

مظاهر امکانی که در واقع وجود استقلالی ندارند و لحظه‌ای نمی‌توان وجود آنها را منقطع از فیض وجود تصور کرد، فقرائی نیازمند به فیض وجودند. نکته‌ای که در این تعبیر حائز اهمیت بوده و توجه زیادی می‌طلبد این است که عین‌الربط بودن موجودات به معنای آن نیست که ایشان وجودی دارند که آن وجود به علت خود وابسته است بلکه در این بیان موجودات عین وابستگی هستند و نه موجود مستقلی وابسته به علت؛ بنابراین عین‌الربط بودن به معنای نفی هرگونه وجود از موجودات و ممکنات است.^{۱۱} در چنین تعبیر هستی‌شناختی که در آن موجودات تنها به مثابه مظاهر و شئون حقیقت مطلق و نیز عین وابستگی و تعلق به ذات باری تعالی به رسمیت شناخته می‌شوند، جهان و هر چه در او هست بدون ارتباط و اتصال به خداوند فاقد وجود و اموری تهی و بی‌اعتبار به شمار می‌آیند و بنابراین تصور موجودات به نحوی که وجود استقلالی برای آنها بتوان در نظر گرفت، تصویری برخواسته از توهم و انحراف و لذا منتج به نتایج نادرست و ناقص است.^{۱۲}

روشن است که انسان نیز به عنوان یکی از موجودات عالم کثرت از این قاعده مستثناء نیست. بر اساس این رویکرد، انسان نیز به لحاظ وجودی عین‌الربط به علت خود بوده و عین اضافه اشراقیه و تعلق به ذات حق تعالی است. بنابراین ارائه تبیین و گزارش صحیح از سرشت او قطع نظر از مبدأ و علت وجودی او ره به سر منزل مقصود نخواهد برد. اشعار به عین‌الربط بودن انسان به ذات واجب‌الوجود و به بیان دیگر دانستن اینکه انسان عین وابستگی تام به خداوند است؛ دانستن اینکه انسان فقیر است و تنها داشته او همانا فقر و نیاز به حضرت احدیت است، سبب می‌شود تصور وجود مستقل از مبدأ برای انسان به کناری نهاده شود و انسان به نحوی صحیح یعنی در ارتباط و وابستگی تام به خداوند مورد شناخت قرار گیرد. انسان به لحاظ وجودی مطلقاً فقیر است و انتسابش به وجود از آن روست که به منبع غنی و مطلق وجود یعنی ذات احدیت وابسته بوده و حضرت باری تعالی فیض وجود خود را در او اراده کرده است. چنین نگاه هستی‌شناختی به انسان ناگزیر شناسنده را بدان وامی‌دارد که صرفاً شناختی از انسان را به عنوان شناخت راستین معرفی کند که در نسبت با اصل او (خداوند) به دست آمده باشد.

فقر وجودی و طلب

در رویکرد صدرائی هر آنچه که می‌تواند حاکی از غنا باشد همانا وجود است. خیر و ثروت حقیقی و به طور کلی همه صفات کمالیه از آن وجود است^{۱۳} و اساساً «پُری» امری است که تنها

۱۱. صدرالمآلهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا اعوانی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳، ص ۷۵ و ۱۰۳؛ و *الاسفار الاربعه*، ج ۲، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۲-۳۲۱ و ۳۵۹؛ و *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۴۲.

۱۲. تفصیل و تشریح مسأله «عین‌الربط بودن موجودات و انتساب آنها به وجود» مقاله مستقلی می‌طلبد. به دلیل ارتباط این مقاله به مسأله انسان، موضوع مزبور تنها در مورد انسان پی گرفته می‌شود.

۱۳. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۹۶؛ و *الاسفار الاربعه* ج ۹، ص ۱۶۳؛ و *مبدأ و معاد*، ص ۳۰۳.

می‌توان آن را به وجود نسبت داد. حال که غنای حقیقی مساوق با وجود است و ممکنات مستقلاً بهره‌ای از وجود ندارند، پس موجودات و همه ممکنات هیچ دارائی جز «فقر» ندارند. تنها دارائی ایشان فقر و نیازی است که به ذات احدیت و غنی مطلق دارند. پس فقر نهاد و سرشت همه موجودات عالم را در بر گرفته است. همین فقر و نیاز وجودی است که جهان را به طلب و تلاطم برای کسب فیض وجود واداشته است. موجودات و ممکنات جهان همواره طلب وجود از آن ذات یگانه کرده و این طلب دائمی با فیض دائمی حق تعالی همراه می‌شود. بنابراین عالم نهادی همواره متلاطم و در حرکت دارد. این تلاطم همان حرکتی را صورت می‌دهد که صدرا آن را حرکت جوهری می‌خواند.

روایت فوق حرکت دائمی و لاینقطع عالم را ناشی از فقر وجودی عالم معرفی می‌کند و تلاطمی که در اثر این فقر در موجودات به ظهور می‌رسد را همان طلب فیض هستی از مبدأ هستی می‌داند. در این بیان، طلب عبارت می‌شود از «اظهار فقر به آن فیاض لایزال به منظور دریافت فیض». پس فقر وجودی، روی دیگری دارد که همانا طلب فیض است که در نهاد ممکنات نهفته شده و فاعل درونی حرکت به سوی غایت نهائی عالم یعنی خداوند است. این طلب در میان ممکنات می‌تواند ظهورات مختلفی داشته باشد؛ ولی در هر حال عامل فعلیت یافتن قوه‌ها و تحقق کمال متعین موجودات است.^{۱۴} این «اظهار فقر» و یا به بیان دیگر «طلب» که منجر به فعلیت یافتن قوای موجودات عالم می‌شود، امری است که در نظام خلقت برای تمام موجودات و تمام مراتب عالم ممکنات تدبیر شده و موجودات فاقد شعور و آگاهی نیز تحت انقیاد آن هستند. یعنی تمام موجودات جهان نوعی از حرکت کمالی و رو به سوی مبدأ را واجدند. اما این حقیقت در مورد انسان رنگ و بوئی دیگر دارد؛ چرا که انسان موجودی آگاه و ذی‌شعور است و لذا طلب و حرکت کمالی در او بسته به آگاهی او و بسته به اینکه آگاهی و اراده او به چه فعلی تعلق می‌گیرد حکایتی دیگر می‌یابد.

انسان در میان تمام موجودات، عالی‌ترین و شریف‌ترین ایشان است. او هر چند که در سیر نزول نسبت به سایر جواهر و اعیان در مرتبه‌ای فروتر است ولی واجد توانی است که می‌تواند تا انوار مبدأ هستی اوج گیرد و از این جهت مثل اعلائی او واجد جایگاهی است که هیچ موجودی را یارای آن نیست.^{۱۵} نفس انسانی که به اقتضاء وجودش چند روزی در جهان مادی مقیم است، باید بداند که شأن او بدان درجه از قابلیت است که می‌تواند به مقامی نائل شود که همه موجودات عینی، جزئی از ذات او گردند و قدرت او در همه موجودات ساری گشته و وجودش هدف و غایت آفرینش گردد.^{۱۶} از این رو سایر موجودات که به لحاظ قابلیت وجودی پائین‌تر از اویند و همچنین قوای طبیعی و نباتی و حیوانی، به تعبیری همگی در خدمت انسانند.^{۱۷} این مسأله از آن جهت است که حرکت تمام عالم به

۱۴. در تکامل یک موجود چیزی از آن کم نمی‌شود، فقط نقایص حذف می‌گردند (همو، *مفاتیح‌الغیب*، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۷۶).

۱۵. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، بیدار، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶.

۱۶. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۲۹۰؛ و *مفاتیح‌الغیب*، ص ۵۸۶-۵۸۵.

۱۷. همو، *المظاهر الالهیه*، تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۵۰.

سوئی واحد است و غایت مطلوب این حرکت توسط انسان محقق می‌شود. بدیهی است که تمام اجزاء عالم برای آنکه غایت کلی حرکت عالم محقق شود می‌باید در خدمت کسی باشند که فاتح این قله منیع و پرچمدار این حرکت است. انسان به عنوان نقطه تلاقی قوس نزول و صعود مستعد حرکت و ارتقاء به جایگاهی است که به لحاظ قابلیت هیچ موجود دیگری توان رقابت با او را ندارد. ظرفیت و قابلیت حرکت او در قوس صعود نهایی ندارد و از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حرکت و دگرگونی است؛ این در حالی است که سایر موجودات تنها به مرتبه معینی از وجود محدودند. برای او هیچ مرتبه معلومی که در آن متوقف شود و به فعلیت تام خود برسد وجود ندارد.^{۱۸} البته حرکت آدمی به سبب وجود اختیار و تمایلات جسمانی، همواره رو به سوی صعود ندارد؛ در واقع هر چند که همه نفوس در آئینه بودن به حسب اصل فطرت بالقوه‌اند؛ ولی بعضی از آنها به سبب اعمال قبیحه و اعتقادات ردیه باطل گشته و آن قابلیت از ایشان مسلوب و منسوخ می‌گردد و طبیعت ایشان به سوی طبیعت جمادیت تحول می‌یابد که به این «نسخ باطن» گویند.^{۱۹} بنابراین مراقبت از اصل نورانی نفس و جایگاه اصیل و غائی او که منوط به اراده معطوف به خیر و تخلیق به اخلاق الله است، برای سعادت‌مندی هر یک از افراد بشر امری ضروری است.

انسان به عنوان یکی از ممکنات در اظهار فقر و طلب با سایر موجودات مشترک است ولی آگاهی و اراده، او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. صعود و نزول انسان منوط به افعالی است که اختیار آدمی بدانها تعلق می‌گیرد. اگر این اعمال معطوف به خیر و فضائل باشند نفس به مراتب بالاتر صعود خواهد کرد و اگر معطوف به رذائل و شرور باشند او طبیعت اصیل خود را نسخ کرده و به مراتب سافل تنزل خواهد کرد. بنابراین انسان آن چیزی است که «می‌شود»؛ و کیفیت این «شدن» رابطه مستقیمی با فعالیت اختیاری او دارد.

فقر وجودی انسان را به تلاطم و حرکت وا می‌دارد ولی این تلاطم و حرکت مانند سایر موجودات امری قهری نیست. ذات انسان متلائم با حرکت و طلب است و او به نحو حضوری در می‌یابد که تحقق حرکت مستلزم فعل است و لذا خود را به عنوان موجودی که فاعل اعمال خویش است می‌یابد. او فاعل بودن خویش را به نحو حضوری می‌فهمد و ادراک واضحی از آن به دست می‌آورد. اما فعل انسان ویژگی ممتازی دارد و آن غایتی است که برای افعال ارادی خود مد نظر دارد. فعل آگاهانه انسان در نهایت امر ناظر به غایتی است که همین ویژگی غایت‌اندیشی سبب می‌شود که فاعلیت او امری قهری نباشد. فعالیت ارادی انسان، بسته به غایت افعالش، او را به ساحت‌های وجودی جدیدی وارد

۱۸. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۳۹۸؛ و *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۱۸۱-۱۸۰.

۱۹. همو، *رساله سه اصل*، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین نصر، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱، ص ۸۸-۸۹ صدرالمتألهین درباره نسخ باطن می‌گوید: «تناسخی که آن حق است و باطل نیست همین است که باطن در دنیا مسموخ و مبدل می‌گردد و خوی اصلی دیگرگون می‌شود و در روز قیامت و رستاخیز به صورتی مناسب آن خلق از گور بر می‌خیزد» (همو، *رساله سه اصل*، ص ۴۶).



می‌کند که یا مایه سعادت نفس‌اند و یا مایه شقاوت او؛ آنچه که در اینجا تعیین کننده است ماهیت فعل و نسبت آن با خیر و شر است.

اگر آنچه که شایسته انسان است اختیار شود، یعنی نفس انسان «خیر» را مراد کند، آنگاه به دلیل آنکه وجود «خیر محض» است^{۲۰} فعالیت انسان خواه فعالیت نظری و خواه فعلیتی که در ساحت عمل رخ می‌دهد سعه وجودی انسان را سبب شده و ابعاد وجودی بیشتری برای او به ارمغان می‌آورد. این فعالیت که بر طبق روایت فوق ناشی از فقر وجودی و طلب است موجب استکمال و تعالی انسان می‌شود؛ ولی اگر انسان «شر» را مراد کند، آنگاه به دلیل آنکه «شر» عدم محض است^{۲۱} و این امر عدمی به دلیل جهل و یا کدورت باطن بر امر وجودی ترجیح داده شده است، سقوط و خسران آدمی را به دنبال خواهد داشت.

از آنجا که نفوس انسانی در اثر رذائل و شرور دچار سیه‌روزی و نسخ باطن شده و در حقیقت مقام انسانی خویش را از دست می‌دهند، لذا سخن از انسان و چیستی او تنها زمانی به معنای واقعی مصداق دارد که ناظر به سعادت و حرکت استکمالی او باشد.

حرکت استکمالی و مسأله خلیفه‌اللهی انسان

انسان موجودی فعال است که بخش اصلی فعالیت او همراه با آگاهی است. بدیهی است این فعالیت که مساوق با حرکت است و صفت آگاهانه بودن و به تعبیری اختیاری بودن به آن تعلق می‌گیرد همواره نمی‌تواند متناسب به استکمالی بودن باشد.

انسان به نحو بی‌واسطه می‌داند که اختیار برای او همانند سردی برای آب و سوزندگی برای آتش از لوازم ذات او است.^{۲۲} با توجه به اینکه در نظام احسن خلقت، هیچ امری وجودش عبث نمی‌تواند باشد؛ و هر لازمی را ملزومی و هر شیئی را غایتی است،^{۲۳} بنابراین اختیار انسان نیز لاجرم غایتی را تحقق می‌بخشد و ملزوماتی دارد. بر این اساس می‌توان گفت که وجود اختیار در انسان ناظر بر این حقیقت در عالم واقع است که همه اعمال به طور کلی شایستگی آن را ندارند که اختیار انسان بدانها تعلق گیرد؛ زیرا در غیر این صورت وجود اختیار امری مهمل و اضافی می‌شد که بود و نبودش را تفاوتی نبود. اگر در کنار این حقیقت به این معنا نیز توجه شود که هر آنچه از لوازم ذات آدمی است به نحو بی‌واسطه یا باواسطه نقشی در غایت نهائی او دارد،^{۲۴} آنگاه باید پذیرفت که «اختیار» نیز امری

۲۰. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۵.

۲۱. همان، ص ۳۹۶.

۲۲. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۱۸۱-۱۸۰.

۲۳. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۷، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰؛ و *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۳۴۰.

۲۴. این معنا از این حقیقت قابل استنتاج است که در حکمت الهی همه عالم رو به سوی واحدی دارند و غایت نهائی یکی است. غایه‌الغایات خداوند متعال است و دگرگونی همه عالم و نیز همه افعال به سوی اوست (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۳۴۲-۳۴۰).

است که می‌باید غایت نهائی انسان یعنی استکمال و تعالی را دستیاری کند. اما از آنجا که اختیار فی- نفسه امری است که در تعدد افعال مختلف و انتخاب میان آنها معنا می‌یابد، بنابراین باید پذیرفت که تنها محدوده‌ای از افعال است که قابلیت تعالی را برای انسان فراهم می‌آورند و نه هر فعلی. وجود انسان تنها به واسطه کسب خیرات و فضائل^{۲۵} مرتفع می‌شود و آن افعالی چنین‌اند که غایت آنها مرتبط به مبدأ وجود و خیر مطلق باشد. تنها چنین فعلی است که می‌تواند حرکت کمالی انسان را تضمین کند؛ یعنی فعل و حرکتی که رو به سوی واجب‌الوجود داشته باشد؛ افعالی که حائز خیر کثیر باشند؛ و نه افعالی که موصوف به شرور و اعدام و نقایص هستند.

انسان مانند همه موجودات عین‌الربط به واجب تعالی است و فقر وجودی‌اش عامل حرکت او به سمت کسب خیر و کمال و در نهایت به سمت واجب‌الوجود است. اما حرکت استکمالی انسان با حرکت سایر موجودات به سمت غایت خود متفاوت است: انسان تنها موجودی است که هویت و درجه وجودی معلومی ندارد و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت تازه- ای انتزاع می‌شود؛ بنابراین وجود او منحصر به عالم طبیعت نبوده و عوالم و نشأتی قبل و پس از این جهان داراست؛^{۲۶} حرکت کمالی او همه مراتب وجود را در می‌نوردد تا به مبدأ وجود نائل گردد. از آنجا که انسان چنین قابلیت در سیر صعود دارد بنابراین تمام مراتب وجود را به نحو اجمال داراست. انسان عالم صغیر است^{۲۷} بدین معنا که همه مراتب عالم در او منعکس است؛ همچنین او بالقوه عالم کبیر است چرا که در قوس صعود کلیه موجودات می‌توانند اجزاء ذات او شوند؛ بنابراین انسان نیز مانند عالم کبیر واجد سه مرتبه است: مرتبه جسم، نفس (مثال) و عقل؛ که هر یک از این مراتب خود مشتمل بر مراتب بی‌شمار است.^{۲۸}

انسان در سیر تکاملی خود از عالم حس به عالم مجرد خیال می‌رسد و چنانچه شایستگی آن را پیدا کند از عالم خیال به عالم عقول سفر کرده و با آن عالم متحد می‌شود. اما نفسی که در عالم ماده حادث شده است نمی‌تواند به مجرد مثالی و عقلی نائل آید مگر اینکه «کون جامع» باشد. در واقع قابلیت انسان برای مجرد راجع به «کون جامع» بودن اوست. او تنها موجودی است که میان ماده و ماورای ماده ربط و پیوند برقرار می‌کند و حرکتی را از قوه بی‌نهایت تا فعلیت بی‌نهایت تحقق می‌بخشد. سرانجام این حرکت خلیفه‌اللهی انسان است؛ مقامی که در آن نفس آدمی در ذات و صفات و افعال مثالی برای باری تعالی می‌شود.^{۲۹} پس قابلیت انسان در حرکت دائمی کمالی‌اش و نیز انعکاس جمیع مراتب عالم در او، ریشه در سرّ خلیفه‌اللهی او دارد. انسان جانشین خداوند در عالم مظاهر است و جانشین خداوند لاجرم باید با خداوند شباهت داشته باشد. وجه شباهت انسان و خداوند «خلافت و خالق بودن»

۲۵. وجود عین همه کمالات و فضائل است.

۲۶. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۳۹۸.

۲۷. این تعبیر برابر آن است که عالم را انسان کبیر بدانیم.

۲۸. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۷، ۲۴-۲۳؛ و *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۳۳۲؛ و *الشواهد الربوبیه*، ص ۲۹۰؛ و *مفاتیح‌الغیب*، ص ۵۸۶-۵۸۵.

۲۹. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۳۸.

است. انسان مانند خداوند خالق است، با این توضیح که خلاقیت او در مورد افکار و اعمالش صادق است.^{۳۰}

اما صفت خلاقیت از آنجا که خود منوط به وجود علم و اراده است، لذا انسان واجد عقل و اراده شده است تا به واسطه آنها با خداوند شباهت یافته و امکان خالقیتی مشابه خلاقیت خداوند پیدا کند. جانشینی خداوند برای انسان مزیت دیگری نیز به همراه داشته است و آن امکان تحقق کمالات همه مراتب هستی در اوست؛ چرا که جانشین و خلیفه خداوند در عالم نمی‌تواند فاقد برخی کمالات وجودی عالم باشد. اگر چنین است پس خلیفه خداوند باید کمالات متعلق به همه عوالم اعم از عالم حس و نفس و عقل را به دست آورد؛ و این حاصل نخواهد شد مگر به مدد استعداد و قوه‌ای که ماده برای او فراهم می‌آورد. از همین روست که نفس انسان در برهه‌ای از حیات خویش با بدن مادی متحد است؛ بدون این اتحاد امکان کسب برخی از کمالات برای انسان ناممکن می‌شد.

نفس انسان که در ابتدای حرکت خویش به سمت معاد جسمانی‌الحدوث بوده و امری مادی است، همچون هیولای اولی فاقد صور کمال بوده و قوه محض است لیکن امری همواره رو به فریبی و تکامل می‌باشد^{۳۱} و این امر را به لحاظ استعداد در بدو امر مرهون بُعد جسمانی خود است. در این مرحله جسم در واقع به مثابه محملی است که نفس را تا جایی که لازم است همراهی می‌کند (تا مرگ) و مجموعه‌ای از قابلیت‌ها را برای نفس فراهم می‌آورد تا به واسطه آن، آنها را به فعلیت برساند. بنابراین جسم در این مرحله برای نفس و حرکت اصیل او نقش ابزاری دارد. پس از آن نفس از ماده بی‌نیاز شده و از آن جدا می‌شود؛ نفس انسان پس از مرگ، به مجرد مثالی دست می‌یابد و در صورت شایستگی به مجرد عقلانی می‌رسد. به همین جهت گفته می‌شود که نفس در حیات جاوید خویش روحانیه‌البقاء است.

اگر نفس در ابتدا امری مجرد می‌بود آنگاه حرکت در او به امری محال تبدیل می‌شد؛ ولی جسمانی بودن آن در واقع قابلیت حرکت و تکامل را فراهم می‌آورد. پس انسان برای تحقق غایت خود در مرحله‌ای از حیاتش به ماده نیازمند است. در این دیدگاه میان نفس و بدن تغایری نیست بلکه این دو یک اتحاد حقیقی را شکل داده‌اند و در واقع نفس مرتبه صاعده بدن و بدن مرتبه نازله نفس است. به همین جهت توجه به فعلیت بخشیدن به ابعاد مادی انسان البته به نحوی که در خدمت تعالی جاویدان و معاد انسان باشد امری ضروری است.^{۳۲} پس بُعد جسمانی و مادی انسان در این دیدگاه به نوبه خود کارکردهائی را برای تحقق سعادت انسان بر عهده دارد که می‌باید به نحو مناسب مورد توجه قرار گیرد. اما تعالی جاویدان و اصیل آدمی به بُعد عقلانی او مربوط است؛ همانگونه که انسان غایت

۳۰. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴، ص ۱۶.

۳۱. صدرالمتألهین، *الشواهد الربوبیه*، ص ۲۴۳-۲۴۲ و ۲۶۴، و *مبدأ و معاد*، ص ۵۰۶.

۳۲. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، زندگی انسان از دنیا تا آخرت یک حقیقت پیوسته و واحد است؛ و دنیا و آخرت هیچ گسستگی از هم ندارند. آخرت باطن همین دنیاست؛ آخرت محصول کشت و کار انسان در مزرعه دنیاست (الدنیا مزرعه الآخره). بنابراین ممکن نیست انسانی که در دنیا سعادت‌مند نیست در آخرت به سعادت نائل شود.

قصوای عالم است غایت قصوای انسان نیز رسیدن به تجرد عقلانی و به طور خاص درجه عقل مستفاد^{۳۳} و یا مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلی است^{۳۴} لذا همه ابعاد وجودی انسان باید در خدمت تحقق این مرتبه خاص قرار گیرند.

امکان درنوردیدن مراتب مختلف هستی و تحقق چنین سیر صعودی برای انسان با مسأله خلیفه‌اللهی او پیوندی وثیق دارد. انسان می‌تواند از عالم مادون و قوه محض به مرتبه عالی عقول مفارق و فناء فی الله راه یابد و مستحق مقام خلیفه‌اللهی شود. خلیفه‌اللهی مقامی است که با تعالی و حرکت استکمالی انسان محقق می‌شود. خلیفه‌اللهی مستلزم تشبه به خداوند است؛ و قابلیت این تشبه از طریق اعطاء عقل و اراده به انسان ایجاد شده است تا در حوزه نظر و عمل دست به کار کشف و خلق زده و از این طریق تعالی خود را رقم بزند.

مسأله تعالی و طریق آن

پس انسان موجودی است که قابلیت کسب کمالات همه مراتب هستی و نیز مقام خلیفه‌اللهی در ملک و ملکوت را داراست و بدین لحاظ وجودش همواره رو به تزاید است و فیض وجود به نحو روزافزون بر نفس او افزوده می‌شود. این بیان به معنای آن است که انسان همواره در حال شدن است. انسان هیچ نقطه توقفی ندارد؛ در هر لحظه او به واسطه حرکت و کسب کمالات جدید مرتبه‌ای از مراتب وجود را در می‌نوردد. اما طریق این فربهی و سیر متعالی چیست و کدامین اقدام انسان مایه تحقق چنین وضعی می‌شود؟

روشن است که سعادت انسان در گرو فعلیت یافتن همه قوای نفس اوست، لذا برای به دست دادن تبیینی دقیق از طریق تعالی و سعادت او لازم است قوای نفس و طریق فعلیت یافتن هر یک از آنها دانسته شود. در یک تقسیم‌بندی کلی، نفس دارای دو قوه است: عالمه و عامله؛ که هیچ‌یک از دیگری قابل انفکاک نیست. اولی از مافوق قبول می‌کند و ادراک تصورات و تصدیقات می‌نماید و دومی در مادون فعل می‌کند و حسن و قبح و حق و باطل را می‌فهمد. بنابراین حسب کارکرد، دو نوع عقل در انسان وجود دارد:^{۳۵} عقل نظری که رأی کلی را صادر می‌کند و عقل عملی که رأی جزئی برای عمل را.^{۳۶} برای هر یک از این دو قوه اموری است که موجبات فعلیت آنها را فراهم می‌سازد: قوه عالمه از طریق نظر و هر آنچه که علم ایجاد کند (از منبع عقل و وحی و کشف) و قوه عامله از طریق فعل. هر یک از این امور واجد درجه‌ای از خیر، وجود و کمال‌اند که بسته به همان میزان، موجبات فعلیت قوای

۳۳. عقل مستفاد در حقیقت همان عقل بالفعل است که معقولات و صور علمیه را از طریق اتصال به عقل فعال در ذات وی مشاهده کند. این مرحله آخرین درجه از کمال عقلی انسان است که در آن نفس به عالم عقول می‌پیوندد (همو، *الشواهد*

الربوبیه، ص ۲۴۸-۲۴۷).

۳۴. همان، ص ۲۴۸-۲۴۷.

۳۵. این بیان به معنای دوپاره بودن عقل نیست؛ عقل نظری و عملی ناظر به یک حقیقت هستند ولی با دو کارکرد متفاوت.

۳۶. همو، *الاستفار الاربعه*، ج ۳، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۵۲؛ و *مبدأ و معاد*، ص ۳۰۵-۳۰۴.

نفس را فراهم می‌آورند. بنابراین قوای عالمه و عامله با طیفی از امور مواجهند که به نحو تشکیکی (از شدیدترین وجود تا ضعیف‌ترین و ناچیزترین) رتبه‌بندی شده‌اند. هر چه اراده و توجه انسان به مراتب بالاتر تعلق گیرد فعلیت قوا بیشتر و لذا مرتبه وجودی نفس شدیدتر خواهد شد.

بنابراین درجه سعادت‌مندی انسان بسته به آن چیزی خواهد بود که دانسته است و عمل کرده است، یعنی به میزان و کیفیت علم و عملش. اگر مدرک انسان معقولات و حاق واقع اشیاء باشد - که به وسیله عقل ادراک می‌شود-^{۳۷} و عمل او نیکوترین و خیرترین اعمال باشد، آنگاه جایگاه او در اعلی - علیین است و با عقول مفارق متحد خواهد شد.^{۳۸} و این به معنای آن است که او از لذت‌بخش‌ترین لذائذ بهره‌مند است و حقایق وجود را در ذات عقل فعال مشاهده می‌کند؛ و این همان کامروائی حقیقی است.^{۳۹} اما اگر بی‌بهره از علم و عمل خیر باشد و توشه‌اش جز نادانی و شرارت (آعدام) نباشد در اسفل السافلین مأوی خواهد گرفت.^{۴۰} سایر نفوس نیز بسته به میزان علم و عملشان جایگاهی در این نظام تشکیکی به دست خواهند آورد. به بیان دیگر نفس در سیر استکمالی خود با صورت‌های ادراکی - اش متحد می‌شود و به دلیل آنکه صور ادراکی از سنخ وجودند، این اتحاد به نفس «سعه وجودی» داده و او را شدیدتر می‌کند. بنابراین حرکت ارادی انسان برای کسب معارف نظری و فضائل عملی موجبات رفیع شدن جایگاه وجودی‌اش را فراهم می‌آورد؛ بالتبع تعالی انسان نیز امری تشکیکی و ذو مراتب می‌شود؛^{۴۱} به همین جهت است که در حکمت متعالیه افراد انسان که در بدایت از یک نوع بودند در نهایت هر یک برای خود نوع منحصر به فردی خواهند بود که هر یک مرتبه‌ای از اعلی‌علیین تا اسفل السافلین را به خود اختصاص داده‌اند.^{۴۲}

اما کدامین مصادیق بیشترین کمال و لذت حقیقی را نصیب انسان می‌کند؟ انسان برای تحقق غایت قصوای خود کدام اعمال و موضوعات فکری را باید وجه همت خویش قرار دهد؟ برای پاسخ به این سئوالات لازم است انسان به دو مقدمه توجه کند: نخست اینکه او موجودی جاوید است و رو به سوی مقصدی و رای عالم طبیعت دارد و دوم آنکه شریف‌ترین بُعد وجودی او عقل است. بنابراین بهترین موضوع فکری و نیز بهترین اعمال، آنهایی است که اولاً به حیات جاوید انسان مربوط بوده و

۳۷. ادراک حاق واقع شیء همان ادراک علت شیء است که مقوم ذات معلول است و از آنجا که حاق واقع از سنخ مجردات است پس تنها با عقل قابل ادراک خواهد بود.

۳۸. و البته درجات آن عالم نیز خارج از شمارش بوده و لذا جایگاه اصلین به این عالم نیز بسته به درجه وجودی متفاوت است.

۳۹. لذت حقیقی وجود است؛ پس ادراک آن نیز لذت‌بخش است. هر چه مدرک اشتداد وجودی بیشتری داشته باشد ادراک آن نیز لذت بیشتری برای مدرک به همراه خواهد داشت؛ لذت نفس در واقع ناشی از اتحاد با مدرک است. از میان ادراکات حسی، خیالی و عقلانی که برای انسان قابل حصولند، آنچه که لذت بیشتری برای انسان دارد و سعادت و بهجت بالاتری را تحقق می‌بخشد همانا ادراکات عقلی است؛ زیرا قوت ادراک بسته به قوت مدرک است و مدرک ادراکات عقلی نسبت به دو قوه ادراکی دیگر اقوی، اکثر، الزم و اتم است. بنابراین بالطبع متعلقات ادراک عقلانی اشتداد وجودی بیشتری نسبت به متعلقات ادراکات حسی و خیالی دارند (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۶۶-۱۶۳).

۴۰. تا عنایت باری تعالی برایش چه اراده کند.

۴۱. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۲۸ و ۱۶۳.

۴۲. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۷۸.

در نشأت بعدی و در سیر صعودی مددکار او باشد و دیگر آنکه ناظر به ادراکات عقلی (اعم از نظری و عملی) باشد. از همین روست که صدرالمتهلین استکمال نفس انسانی را نتیجه «شناخت» حقایق موجودات به نحو حقیقی و به منظور «تشبه به باری تعالی»^{۴۳} می‌داند؛^{۴۴} و شناخت حقایق موجودات مستلزم ملاحظه آنها در ارتباط با خداوندی است که وجود آن موجودات به او است؛^{۴۵} یعنی حکمت که استکمال نفس را سبب می‌شود همانا معرفت ذات باری تعالی (حق اول) و مرتبه وجود او و نیز معرفت به صفات و افعالش و چگونگی صدور موجودات از او و مبدأ و معاد آنها است.^{۴۶}

استکمال تنها در نتیجه شناخت نظری حاصل نمی‌شود بلکه به کسب خصائل و صفات حمیده به نحوی که برای نفس ملکه شوند نیز نیازمند است؛ چرا که اگر این ملکات نفسانی در انسان وجود نداشته باشد، بدن پیوسته نفس را مشغول خود می‌کند و او را از کمال مطلوبش باز می‌دارد. پس بهترین اعمال اشتغال به کسب حکمت و نیز پرهیز از نفس اماره و تبعیت از نفس مطمئنه (از طریق پایبندی به دستورات دینی) است.^{۴۷} پرهیز از نفس اماره و تبعیت از نفس مطمئنه ناظر به این حقیقت است که قوه عامله و افعال مختار آدمی ممکن است افعال حسنه باشند و غایات کمالی و وجودی (خیرات) را محقق کنند و یا متصف به این نبوده و در زمره امور قبیحه باشند.^{۴۸} در اینجا است که افعال موصوف به خیر و شرّ می‌شوند. افعال خیر چون بهره‌مند از وجودند، کمالات وجودی انسان را می‌افزایند و افعال موصوف به شرّ افعالی‌اند که حقیقت آنها چیزی جز عدم نیست و تنها غفلت نفس از خویش و گرایش به تمنیات مادی را موجب می‌شوند؛ توجه به تمنیات مادی سبب می‌شود امکان صعود به عالم عقول از انسان سلب شده و کمال مطلوب او محقق نشود؛ و عدم تحقق کمال مطلوب هر چیزی به معنای نقصان و کاستی در آن است.^{۴۹}

فعل و تعلق اراده انسان به آن

پس تعالی و استکمال وجودی با دو چیز محقق می‌شود: علم و عمل. برای هر یک از این دو، مصادیق متعددی قابل تصور است که به لحاظ انتساب به خیر و کمال و وجود، به نحو تشکیکی از شدیدترین تا ناچیزترین رتبه‌بندی می‌شوند. بسته به اینکه اختیار انسان به کدام مرتبه از این مصادیق

۴۳. منظور از «تشبه به باری تعالی» در اینجا این است که انسان می‌تواند مظهر تام و آیت کبرای الهی شود که از آن به «تخلیق به اخلاق الله» یاد شده است (جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، اسراء، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰).

۴۴. همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۳.

۴۵. همان، ص ۱۳۷.

۴۶. همو، المظاهر الالهیه، ص ۵۷. اما این سخن بدان معنی نیست که انسان باید از سایر علوم غفلت ورزد؛ بلکه لازم است به قدر تدبیر معاش و توجه به معاد، علوم دیگر را بیاموزد و هر آن مانعی که می‌تواند او را از توجه به روز بازگشت باز دارد، برطرف نماید (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵).

۴۷. همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵-۶.

۴۸. همو، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۵۲.

۴۹. همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴.

تعلق گیرد و کدام یک از آنها توسط انسان مراد شود، کیفیت جسم مثالی انسان و نیز امکان تجرد عقلانی او مشخص خواهد شد.

خودآگاهی انسان به وجود خویش و نیز به اراده و اختیارش، زمینه تحقق افعال ارادی را برای او فراهم می‌سازد. انسان زمانی که نسبت به وجود خود و نیز اراده‌اش بر انجام افعال و انتخاب میان آنها آگاه شد، تبدیل به موجودی فعال می‌شود که با فعالیت ارادی و آگاهانه‌اش، صیوررت و پویایی خود را دائمی می‌سازد. فعل انسان (اعم از نظری و عملی) نفس را به تدریج از قوه به فعل در آورده و مرتبه‌ای خاص از وجود را برای او ممکن می‌سازد. عالی‌ترین مرتبه نفس انسانی کسب کمالات عقلانی است که نائل شدن به این درجه از کمال نیازمند تزکیه و همت والائی است که هر کسی بدان نائل نمی‌شود.

بنابراین می‌توان گفت انسان در انتخاب فعل واجد ویژگی‌هایی است: او آگاه است و قادر به درک غایت فعل می‌باشد؛ مختار است که فعلی را انتخاب کند یا نه؛ و در نهایت با فعلی که انتخاب می‌کند همان می‌شود که آن فعل برایش به ارمغان آورده است.

فقر وجودی، حرکت و تغییر را برای انسان ضروری می‌سازد و حرکت مساوق با فعالیت انسان است. بخش مهمی از فعالیت انسان معطوف به آگاهی و تعلق اراده انسان به فعل مختار است. حال در اینجا مسأله‌ای رخ می‌نماید: آیا فعل مختار انسان لاجرم فقر وجودی او را برطرف می‌کند؟

آدمی برای فعالیت خود گستره‌ای از اعمال ممکن را پیش رو دارد و اراده‌اش را بر حسب آزادی و انتخاب ارادی به آنها معطوف می‌کند. بنابراین آدمی در انتخاب میان اینکه «این کند یا آن کند» مخیر و آزاد است و این آزادی، خلاقیت انسان در افعالش را معنا می‌بخشد. انتخاب آزادانه امور و اعمال خیر، تعالی تصاعدی انسان و فرهیجی وجودی را به دنبال دارد و نفس او را در مراتب بالاتری به فعلیت می‌رساند. همین انتخاب آزادانه است که سبب می‌شود انسان با انجام افعال رذیله مراتب شقاوت خود را رقم زند و او را از آنچه که قابل آن است محروم سازد. بنابراین انسان به جهت غایت و عقوبت اعمالش میان سعادت و شقاوت و نیز مراتب هر یک از آنها مختار و آزاد است.

ادارک و اشعار به آزادی انسان در انجام افعال مختلف به نحو حضوری برای انسان حاصل می‌شود و آدمی در می‌یابد که آزادی او در فعل انتخابی‌اش برابر با این معناست که او غایت و نتیجه فعل انتخابی‌اش را لزوماً باید بپذیرد.

آزادی انتخاب را نباید به معنای این دانست که اساس ذات انسان صرف آزادی انتخاب است و آن چیزی که در انسانیت او اساسی است تحقق همین «آزادی انتخاب» است. بلکه باید دانست که آزادی انتخاب با انگاره دیگری نیز همراه است که همانا مسئولیت او در قبال ظرفیت‌ها و عظمت وجودی خویش است. انسانی که خلیفه‌الله است و به لحاظ قابلیت در طی مدارج وجود و وصال به بالاترین مقاماتی که حدی برای آن قابل تصور نیست، هیچ رقیب و مثلی ندارد؛ و انسانی که عین‌الربط به واجب الوجود است چگونه می‌تواند چنان عمل کند که گوئی چنین موجودی نیست. انسان در قبال خویش و جایگاهی که برای او در نظر گرفته شده است مسئول است؛ او اگر غایت انسانی خویش را

وقعی نهد و مساعی خود را برای تحقق و فعلیت آن به کار نبندد ره به بیراهه برده و وجود عظیم خویش را ضایع کرده و از جمله زیان کاران است. بنابراین آزادی انتخاب به معنی آن نیست که فضیلت ذاتی انسان در انتخاب آزادانه فعل است؛ بلکه فضیلت او در انتخاب آزادانه افعالی است که غایت حقیقی انسان را صورت می‌بخشند؛ ولی در هر حال انسان میان این و آن فعل مخیر است و اگر چنان انتخابی کرد که در تضاد با حقیقت وجود اوست آنگاه بی‌بهره‌گی از کمالات بالاتر وجود را باید بپذیرد و حضور خود در عمق تاریکی‌ها و ظلمات را به جان بخرد.

بنابراین انتخابگری فعل به معنای مختار بون در رقم زدن آن چیزی است که انسان آن می‌شود. اما این سخن به معنای علی‌السویه بودن سرنوشت نیست. نمی‌توان گفت که به هر حال انسان، مختار در انتخاب فعل و سرنوشت خود است و در نهایت به همان می‌رسد که کرده است. رمز تفاوت میان انسان و سایر موجودات در آگاهی و تشخیص جایگاه وجودی خویش است. انسان به نحو روشنی خود را می‌یابد و جهت صحیح و متلائم با وجود خود را نیز می‌فهمد. همین فهم و آگاهی است که به انسان می‌گوید که عین‌الربط به علت حقیقی است و صرفاً نمودی از بود یگانه است. او قابلیت دقیق شدن در عمق امور عالم را داراست، ضمن اینکه با آموزه‌های الهی نیز مواجه است که او را به سمت منبع وجود فرا می‌خواند؛ به سمت تکامل و فعلیت بخشیدن به همه قوای خود و اتحاد با مراتب عالی وجود. انسان انتخابگر و آزاد در عین اینکه فعل و عمل خود را انتخاب می‌کند در قبال وجود خود و جایگاه بایسته خود مسئول است. او به عنوان موجودی که عین‌الربط به علت خویش است و بدون واجب‌الوجود موجودیتی ندارد، مسئول است که اعمال خود را چندان انتخاب و نظام بخشد که با این واقعیت سنخیت داشته باشد.

بنابراین تعارضات و اعمال نیک و رذیله‌ای که انسان آنها را پیش روی خود می‌بیند امکانی برای فعلیت بخشیدن به مسأله خلیفه‌اللهی است؛ یعنی امکان انتخاب میان اعمال و قبول مسئولیت در قبال واقعیت اصیل هستی. اگر امکان انتخاب وجود نداشت (خواه به واسطه نداشتن اراده و خواه به واسطه متعدد نبودن افعال ممکن) آنگاه مسأله خلیفه‌اللهی نیز منتفی می‌شد؛ زیرا در آن صورت خلیفه خدا امکان خلقت ارادی و آگاهانه را از دست می‌داد. روشن است که آنچه امکان غلبه بر این تعارضات و انتخاب عمل نیک در بین اعمال متعدد را فراهم می‌کند، عقل و آگاهی است که با تشخیص درست هم عمل و هم مسئولیت، اراده را در جهت غلبه بر تعارضات و تخالفات به نفع مسیر حق هدایت می‌کند. البته در اینجا هدایت الهی و وحی نیز روشن‌گر و دستیار عقل است و طریق صواب و ظلمت را به خوبی نشان می‌دهد و با بشارت و انداز، عقل را در تشخیص عمل بایسته و شایسته که متلائم با واقعیت انسان است هدایت و جهت‌دهی می‌کند؛ ولی در هر حال انتخاب نهائی و تشخیص نهائی توسط عقل انجام می‌شود و لذا مسئولیت آن نیز مستقیماً بر عهده انسان است.

ممکن است انسان در تعیین خیر امور و تشخیص غایت افعال دچار خطا شود. در اینجاست که عقل علاوه بر موشکافی و دقت خود به دستیاری شهود و وحی نیازمند است. وحی به انسان می‌گوید حقیقت غائی چیست و کدام افعال این حقیقت را تحقق می‌بخشد. شهود راستین و عقل دقیق نیز

چنین است؛ و در واقع این سه در دقیق‌ترین معنای خود اشاره‌گر به یک حقیقت واحدند و انسان را بدان شه رهبرند.

نیاز به تربیت

تشخیص و انتخاب عمل و تعلق اراده به فعلی خاص در نهایت بر عهده عقل است. ولی از آنجا که سرشت انسان از جهتی تعلق به عالم امر دارد و از جهتی دیگر دارای بُعد جسمانی بوده و از آن عالم خلق است لذا در درون او همواره نوعی کشمکش میان تعلق به ماده و رهایی از آن وجود دارد.^{۵۰} سعادت حقیقی زمانی حاصل خواهد شد که نفس وجود استقلالی مجرد خود را به دست آورده و به شناخت حقایق اشیاء و مشاهده امور عقلی موفق گردد؛^{۵۱} بنابراین می‌توان گفت که سعادت حقیقی زمانی حاصل خواهد شد که در کشمکش میان نفس و بدن که از یکدیگر منفعلند، نفس بر بدن تفوق یافته و بر آن سلطنت کند. اما در این میان مسائلی وجود دارد که می‌تواند مانع از این امر شود. وجود وسوس شیطانی و نیز کاستی‌های انسان در تشخیص غایات حقیقی و شناسائی کُنه افعال و زینت یافتن خواهش‌های بدن برای نفس موجب می‌شود که گاه نفس منقاد و مقهور بدن گردد که در صورت پایداری و تکرر این وضع، نفس از طریق سعادت باز مانده و چه بسا به گرداب شقاوت افتد.^{۵۲} بنابراین بر فرد و جامعه انسانی است که نظامی از تربیت را ایجاد کند که ضمن تذکر و بشارت و انذار، غایات اصیل و سعادت حقیقی و طرق دستیابی به آن را به انسان بشناساند و بدان هدایت کرده و از شقاوت و سیه‌روزی بر حذر دارد. بعثت انبیاء و بازگشت انسان کامل در سفر چهارم به میان خلق، به تعبیری ریشه در همین معنا دارد. البته روشن است که چنین وظیفه‌ای بر عهده نبی و یا انسان کاملی است که واجد صلاحیت لازم باشد.^{۵۳}

آنچه که با حقیقت نفس سازگار است تسلط و استیلای آن بر بدن و قوای شهویه و غضبیه است؛ به همین جهت زمانی که مقهور امیال و خواهش‌های بدن می‌گردد احساس تألم و ندامت و حسرت نصیب او خواهد شد. اما در این حالت، توجه نفس به بدن و مشغولیت‌های آن باعث خودفراموشی شده و گوئی که او را تخدیر می‌کند تا مانع از احساس سیه‌روزی‌اش شود؛ مسأله‌ای که اکثر مردمان گرفتار آنند و ایشان را از طلب کمال حقیقی و آگاهی به الم نقصان باز می‌دارد.^{۵۴} در چنین شرایطی است که نفس نیازمند آگاهیدن نسبت به وضع اسفبار خویش و همچنین تذکر و تنبه یافتن به حقیقت اصیل و طریق سعادت و کمالش است تا از زمره «نسوا لله فانساهم انفسهم»^{۵۵} نباشد. از آنجا که تسلط و

۵۰. همان، ص ۲۳.

۵۱. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۷۳.

۵۲. همو، *مبدأ و معاد*، ص ۴۱۷.

۵۳. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۴۲۰؛ و *مبدأ و معاد*، ص ۵۵۷.

۵۴. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۲۹۹ و *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۵۵. *قرآن کریم*، سوره حشر، ۵۹.

استیلائی بر بدن و نیز پیمودن طریق کمال امری فطری و متلائم با حقیقت نفس است، لذا ثمربخشی تذکر و تنبه و به تعبیر بهتر تربیت بسیار محتمل است.

البته تربیت امری نیست که تنها به واسطه تسلط بدن بر نفس معنا پیدا کند. وحی و تعالیم الهی نیز به نوبه خود وظیفه تربیت انسان را بر عهده دارند. البته تربیت و حیوانی علاوه بر اینکه از طریق دستورات عملی مایه تعدیل و کنترل قوای غریزی و طبیعی انسان می‌شود (برای جلوگیری از استیلائی بدن بر نفس)، به واسطه تعالیم ماورائی خود حقایقی را که از طریق عقل قابل دستیابی نیستند در اختیار انسان می‌گذارد. به یاد داشتن این تعالیم زمانی اثر تربیتی خود را نشان می‌دهد که بدانیم بسیار محتمل است انسان با تکیه بر عقل خودبنیاد تبدیل به موجودی سرکش و متوهم شود که هیچ‌گاه ارتباط خود با ذات واجب‌الوجود را درنیابد و یا اینکه در تشخیص غایات و صراط مستقیم دچار بدفهمی و یا حتی نافهمی شود. استدلال نیاز تربیتی انسان به وحی و منابع هدایت الهی را اینگونه نیز می‌توان بیان کرد: عقل به نحو برهانی اثبات می‌کند که انسان موجودی وابسته به واجب‌الوجود است؛ پس اگر چنین است نمی‌تواند مستقل از واجب‌الوجود اعمال خود را تحقق داده و با قطع رابطه از او مرتکب فعل شود. اگر انسان عین وابستگی به علت خویش است و اساساً اصالتی جز وابستگی ندارد، پس قائل شدن استقلال برای خویش به هیچ روی محلی از اعراب ندارد. موجود وابسته حتی در فهم و ادراک خود وابسته به علت است و به نحو مستقل یارای فهم ندارد و اگر در قیاساتش برای خود استقلالی را لحاظ کند و با چنین انانیتی به تعقل و ادراک پردازد «محتمل» است که به انحراف کشیده شود.

وجه دیگری از تربیت نفس به مسأله تعلیم باز می‌گردد. از آنجا که علم از سنخ وجود است و عالم با معلوم خود متحد می‌گردد، لذا علم مایه فربهی وجود عالم خواهد شد. بنابراین هر چه انسان عالم‌تر باشد درجه و مرتبه وجودی او بالاتر خواهد بود. در واقع مهمترین راه استکمال نفس، تعلیم است؛ ولی علوم متنوع و مختلفند و هر یک درجات وجودی متفاوتی دارند و به همین علت انسان می‌باید میان آنها دست به انتخاب بزند. مهمترین علمی که کسب آن کمالات بیشتری برای انسان به ارمغان می‌آورد «حکمت و فلسفه» است. اما باید توجه داشت که حکمت و فلسفه برای اینکه بتواند مایه استکمال شود باید فهمیده شود، حال آنکه فهم حکمت برای کسانی که اهل دنیا و شواغل مادی-اند ممکن نیست. چنین افرادی «فلسفه‌خوان» هستند و نه حکیم؛ و با صرف خواندن فلسفه، گمشده خود را نمی‌یابند؛ و چه بسا که آموزش حکمت و فلسفه موجب گمراهی ایشان و گمراه کردن دیگران شود. فهم حکمت مستلزم تزکیه و عمل صالح و به بیان دیگر تربیت نفسانی است.^{۵۶}

تربیت قاعداً باید با نظام هستی و جایگاه وجودی انسان به عنوان خلیفه‌الله تناسب داشته باشد. تربیت انسان را به عنوان موجودی لحاظ می‌کند که بین خیر و شر مخیر است و البته موانعی بر سر راه اوست که موجب می‌شود انتخاب خیر را منجر نشود. بنابراین تربیت ضمن اینکه قابلیت انسان در غلبه

۵۶. صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۰-۵.

بر موانع سعادت را مد نظر دارد با تمسک به منابع اصیل نظیر وحی و عقل و کشف خیر را به انسان می‌نمایاند و اسباب تحقق آن را برای انسان چندان فراهم می‌کند که انسان به سمت انتخاب آن متمایل شود. روشن است که انتخاب بر عهده انسان و عقل است و تربیت تنها می‌تواند علت اعدادی باشد و نه بیشتر؛ ولی اعدادی بودن آن به معنای کم اهمیت بودن آن نیست، چه بسا فقدان این علت معده به کلی باعث پنهان ماندن خیر شده و انسان را تنها در مقابل مجموعه‌ای از امورات عدمی مخیر سازد. بنابراین مهمترین خدمت تربیت برای آدمی (هم در سپهر اجتماعی‌اش و هم در سپهر فردی‌اش) عبارت است از: ۱- نمایاندن مناسب امور خیر به انسان و سپس ۲- فراهم آوردن اسباب اعدادی تحقق آن؛ ۳- تضعیف اسباب تحقق شرّ به ویژه از طریق نمایاندن شرّ به عنوان امری کاستی‌آور و در نهایت ۴- ایجاد توافق عمومی برای لحاظ کردن امور خیر به عنوان هنجارهای اجتماعی و امور شرّ به عنوان ناهنجارهای اجتماعی.^{۵۷}

مسئولیت در قبال دیگری

هر روایت انسان‌شناختی برای آنکه نشان دهد تبیینش ناظر به واقعیت انسان است می‌باید در خصوص چگونگی و نحوه تعامل او با سایر موجودات نیز راهکاری داشته باشد. بنابراین باید به این مسأله پاسخ داده شود که انسان‌شناسی حکمت الهی رابطه و تعامل میان انسان با سایر انسان‌ها و موجودات را چگونه تحلیل می‌کند؟ به بیان دیگر زمانی که با رویکرد مبتنی بر حکمت، وجه انضمامی انسان مورد تبیین قرار می‌گیرد، چه مبنائی برای نحوه ارتباط او با عالم معرفی می‌شود؟^{۵۸}

پیش‌تر گفته شد که موجودات عالم همگی در خدمت انسانند تا انسان با بهره‌گیری از آنها تعالی و سیر استکمالی خود را محقق کند. اما این حقیقت ضمن اینکه ناظر به «در خدمت بودن» موجودات برای انسان است، ناظر به «حق» موجودات نیز هست؛ حقی که انسان می‌باید نسبت به موجودات عالم اداء کند و آن حق همانا بهره‌گیری از آنها برای تعالی و تحقق غایت هستی (یعنی انسان کامل) است.

۵۷. در خصوص تربیت در سطح اجتماعی و غرض از بیان فقره چهارم باید گفت، امروزه به تبع پیچیدگی جوامع، نظام آموزش و انتقال آموزه‌های مختلف و نیز چگونگی ایجاد ارزشها و هنجارهای اخلاقی و فرهنگی نیز پیچیده شده‌اند. آنچه که در دنیای امروز وظیفه تعلیم و تربیت و ایجاد هنجارها را بر عهده گرفته است بیش از آنکه افراد و گروه‌ها و خانواده‌ها باشد، سازمان‌ها هستند. در جهان امروز هر گونه تربیت فارغ از محتوای آن نیازمند سازمان‌های مناسب است. بنابراین پی‌افکندن یک نظام تربیت به منظور هدایت انسان معاصر به سوی سعادت حقیقی و اجتناب از شقاوت و گمراهی، نیازمند ایجاد سازمان‌هایی با رویکردها و آرمان‌های خاص است. سازمان‌هایی که بتوانند برای انسان گرفتار آمده در چنبره مادیات، فرهنگ و نظام ارزشی نوینی بنیان کنند؛ به نحوی که انسان در اعماق وجود خود و نه صرفاً به نحو حصولی، مطلوب بالذات بودن سعادت عقلانی را ادراک کرده و بر اساس آن بنیان زندگی خود را تنظیم کند. در روزگار حاضر تنها سازمان‌ها هستند که می‌توانند هنجارها و ارزش‌های مورد نظر خود را در قالب ایجاد فرهنگی تازه به خانواده‌ها، گروه‌ها و افراد مختلف به نحوی انتقال دهند که آن ارزشها به راستی برای انسان ارزشهای لایتنیغیر بنماید. این واقعیتی است که امروزه نظام تربیت مادی از آن بهره می‌گیرد؛ شاید زمان آن باشد که تربیت مبتنی بر سعادت عقلانی و الهی نیز خود را در این صحنه (یعنی با اتکاء به ساز و کار تربیت از طریق سازمان) به منصفه ظهور برساند. این موضوع مهم نیازمند مباحثات مفصل و مستقلى است که باید در جای خود بدان پرداخته شود.

۵۸. البته این موضوع به دلیل ذواب‌بودن و اهمیت ویژه‌اش (به ویژه در عصر حاضر) به تنهایی نیازمند چندین مقاله مستقل است و لذا در اینجا تنها به کلیتی از آن پرداخته شده است و تفصیل آن به آینده موکول می‌شود.

هرگونه بهره‌گیری از موجودات که مغایر این معنا باشد فرونهادن حق آنها است و لذا مستوجب پاسخگوئی است. این موضوع وجه دیگری نیز دارد: بر اساس اصول حکمت متعالیه، عین‌الربط بودن همه موجودات و اینکه موجودات جهان هستی نمودها و شئون واجب‌الوجودند سبب می‌شود انسان در قبال سایر موجودات اعم از نباتات، حیوانات و سایر انسانها مسئولیت متقابل داشته باشد. بر این اساس طبیعت و موجودات عالم و مهمتر از آنها سایر انسان‌ها به عنوان عالی‌ترین نمودها و جلوات حضرت احدیت حاکی از وجود حقیقی عالم بوده و لذا توجه و اهتمام به حرمت آنها از زمره مهمترین مسئولیت‌های آدمی است. اینکه طبیعت و موجودات و انسان‌ها بنا به اصل حرکت جوهری به سمت غایت حقیقی جهان در حرکتند سبب می‌شود انسان به منزله یک فرد خود را با حرکت آنها هماهنگ کرده و به نحوی با آنها برخورد کند که آثار برخورد او با غایت آنها در تلائم باشد. موجودات عالم همگی مظاهر حق تعالی هستند و از آنجا که به نحوی حکایت از آن ذات حقیقی و اصیل دارند لذا توجه به آنها و اهتمام به امر آنها جزو مسئولیتهای اساسی فرد انسان است. در این دیدگاه است که به طور مثال رعایت حقوق حیوانات و حفظ حرمت طبیعت و سازگاری با محیط زیست (مراعات جمادات، نباتات و حیوانات) معنا و جایگاهی اصیل می‌یابد.^{۵۹}

بنابراین مسئولیت انسان در قبال موجودات عالم امری دو وجهی است: از یک سو انسان می‌تواند از آنها برای تعالی خود بهره بگیرد؛ که این امر با توجه به غایت واحد جهان هستی که فرجام آن توسط انسان محقق می‌شود حقی را برای موجودات اثبات می‌کند؛ بنابراین از این نظر مسئولیت انسان در قبال آنها همانا به‌کارگیری‌اشان در جهت تعالی و استکمال انسانی است. از سوی دیگر با توجه به مظهریت آنها و با توجه به انتسابشان به وجود و خیر، انسان مکلف به رعایت حرمت وجودی آنهاست. این رعایت حرمت به معنای آن است که انسان نباید با افعال و آثار خویش راجع به موجودات عالم، امور و افعال شرّ و نقصان را اراده کند.

بحث فوق عام بود ولی تکمله خاص این بحث به رابطه انسان با سایر انسان‌ها مربوط است. در میان همه موجودات، انسان به عنوان اشرف مخلوقات و به عنوان عالی‌ترین تجلی حق تعالی که تصویر کامل جهان نیز هست و بالقوه امکان حرکت لایتناهی و جانشینی خداوند را داراست، فی حد ذاته دارای حرمت و ارزش بوده و توجه به او از طرف فرد انسان و نیز جامعه انسانی ضروری است. بر این اساس همه افراد انسانی در مقابل تک تک افراد دیگر و در قبال جامعه انسانی مسئولیت مستقیم می‌یابند.^{۶۰} این دیدگاه منجر به این حقیقت عالی می‌شود که «احسان» و «توجه به دیگری»^{۶۱} از

۵۹. و نه معنا و جایگاهی که از سر ناچاری و به دلیل در خطر افتادن حیات انسان به وجود آمده است. چه اینکه در حکمت راستین حتی اگر حیات انسان نیز با خطر مواجه نبود طبیعت موجودی محترم و دارای حقوق به شمار می‌آمد.

۶۰. که همین اصل است که در مرتبه پائین‌تر در مورد طبیعت و همه انواع موجودات صادق می‌شود.

۶۱. اعم از توجه به همه موجودات و البته در مرتبه عالی خود توجه به افراد انسان که خود به معنای توجه به همه موجودات است.

عالی‌ترین افعال بوده و به تعبیر حکمت متعالیه جزو صفات کمالیه است و لذا احسان جزو اموری است که باعث سعه وجودی انسان می‌شود.

البته بدیهی است که توجه به دیگری فعلی است که حیث‌التفاتی دارد و ناظر به عملی خاص است، بنابراین عمل به آن مستلزم به کارگیری اختیار و لاجرم منوط به تشخیص عقلانی است؛ این امر به معنای آن است که مسئولیت انسان در قبال انسان‌ها و سایر موجودات، زمانی به درستی ایفاء خواهد شد که انسان از تربیت شایسته‌ای برخوردار بوده و نخست معرفت و حکمت صحیح را کسب کرده باشد.^{۶۲}

نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی حکمت متعالیه یک انسان‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی عام این مکتب الهی است؛ و می‌توان آن را انسان‌شناسی اصالت وجودی نامید. بر اساس مبانی این مکتب تشخیص هر چیزی به وجود است و لذا نقطه عزیمت شناخت هر چیز می‌باید تعیین وضعیت وجودی آن چیز باشد. با تکیه بر اصول حکمت متعالیه نظیر اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک و عین‌الربط بودن موجودات به علت خود، نشان داده شد که انسان به لحاظ وجودی فقیر است؛ و از آنجا که ماهیت نیز امری اعتباری است بنابراین انسان فی حد ذاته چیزی نیست جز ربط و وابستگی به خداوند. بنابراین تنها دارائی انسان عبارت است از فقر او به مبدأ غنی هستی. چنین تبیینی نشان می‌دهد که تار و پود حیات انسان دایره مدار فیض و عنایت خداوند است؛ و انسان مختاری که مؤمن به این حقیقت است لاجرم باید زندگی و حیات خویش را مبتنی بر همین حقیقت تنظیم کرده و تمام قوای خود را در جهت تقرّب به حضرت باری که غایت قصوای اوست به کار بندد. اما تقرّب به خداوند مستلزم دو فعل است: نخست شناخت حاق واقع اشیاء که منوط به معرفه‌الله است و از معرفه‌الذات آغاز می‌شود و دوم تخلّق به اخلاق‌الله و اعمال صالحه.

اما وجود اختیار و تعدد گزینه‌های ممکن سبب می‌شود که گاه انسان به سوی تمیّات و خواهش‌های مبتذل جسمانی گرایش پیدا کرده و مقهور وجه مادی خود شود. برای پیشگیری و تخفیف این وضع، انسان نیازمند تعدیل و استیلا بر غرائز و طبیعت مادی خویش است. اما برای رسیدن به مطلوب حقیقی این اندازه کفایت نمی‌کند. انسان همواره در معرض خودفراموشی و طغیان است؛ بنابراین برای تشخیص شفاف مطلوب حقیقی و طریق رسیدن به آن و نیز پایداری و ثبات قدم در آن طریق، نیازمند نظامی از تربیت است که علاوه بر هدایت، بشارت و انداز، توانائی ایجاد توافق جمعی در جهت تشخیص و تعیین ارزش هنجارها و ناهنجارهای حقیقی را دارا باشد. ضمن اینکه این نظام تربیتی علت اعدادی برای گرایش افراد به امور وجودی (خیرات) و پرهیز از امور عدمی (شرور) نیز به شمار می‌-

۶۲. غرض از بیان این نکته آنکه عمل شایسته منوط به کسب معرفت و حکمت راستین است و معرفت راستین همانا معرفت خداوند و معرفت نفس است که البته بدون تربیت و تزکیه به دست نخواهد آمد.

آید. وحی و دین منزل به همراه تعلیمات و توجهات انبیاء و اولیاء (انسان کامل) مهمترین عناصر سازنده این نظام تربیتی هستند.

چیزی که ثمربخشی و مقرون به فایده بودن چنین نظام تربیتی را ضمانت می‌کند فطرت اصیل آدمی است که خداوند او را جانشین خود در عالم قرار داده و در صورت نبودن مانع و مهیا بودن اسباب، به حسب ذاتش به امور وجودی و عالم علوی گرایش دارد.

اما هر تبیین واقع‌گرایانه از انسان نمی‌تواند در خصوص چگونگی و نحوه تعامل او با سایر موجودات ساکت باشد. انسان‌شناسی اصالت وجودی نیز به حسب آنکه همه موجودات عالم را عین-الربط به مبدأ هستی می‌داند لذا برای تنظیم مناسبات و تعامل انسان با سایر انسان‌ها و موجودات توجه به حقوق و جایگاه موجودات و اکرام و احسان بدان‌ها را اصل قرار می‌دهد؛ از آنجا که موجودات همگی مظاهر حق هستند و از آن جهت که وجود دارند متناسب به خیر و اشاره‌گر به اصل هستی‌اند، بنابراین انسان نسبت به آنها مسئول است. این مسئولیت امری دو وجهی است: از یک وجه ناظر به حق انسان در بهره‌گیری از آنها برای تعالی است و از وجه دوم ناظر به تکلیف انسان در حرمت به موجودیت و خیریت آنهاست.