



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Online ISSN: 2981-2097

Examining Mulla Sadra's anthropological basis based on the hadith of the soldiers of wisdom and ignorance and its impact on achieving peace

Naeimeh Hamissi¹ | Ali Fazli² |
Mohammad Keivanfar³

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology at the University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding author). E-mail: nh.hamissi@yahoo.com
2. Associate Professor Department of Mysticism, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. E-mail: fazliamoli99@yahoo.com
3. Faculty Member of University of Religions and Denominations. E-mail: keivanfar.mohammad@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2026/01/31
Received in revised form
2026/08/23
Accepted 2026/08/23
Published online
2026/09/22

Keywords:
Peace, Mulla Sadra, active intellect, perfect man, Hadith of the soldiers of intellect and ignorance.

ABSTRACT

Given the social nature of man and his inherent love of self and inclination towards self-interest, the issue of peace and war has always been at the center of attention of philosophical schools. This study, using a descriptive-analytical method and focusing on Mulla Sadra's thought, examines the question of whether a theory for the realization of "peace" can be presented based on his perception of "reason" as a fundamental dimension of human existence? The findings show that from Mulla Sadra's perspective, when reason overcomes animalistic powers and ignorance, man's lustful and self-interested nature is moderated. This rule of reason over other aspects of the soul cultivates virtues in man that lead the individual first to inner peace and, if other conditions are ready and obstacles are removed, to external "wise peace"; a justice-oriented peace that ensures the security of the human body and soul and aims for the common good. Therefore, Sadra's anthropology has a contingent capacity for building a lasting peace.

Cite this article: Hamissi, N; Fazli, A; Keivanfar, M (2026). Examining Mulla Sadra's anthropological basis based on the hadith of the soldiers of wisdom and ignorance and its impact on achieving peace, *History of Islamic Philosophy*, 5(3), 105-128. <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.573084.1197>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.573084.1197>

Extended Abstract

Introduction

Among the most fundamental shared concerns of human beings across diverse cultures throughout history has been the question of peace and security. Yet governments have consistently adopted war—understood as organized violence—as the primary means of resolving conflicts and disputes. It is therefore necessary to investigate the roots of this manifest contradiction. Given that peace and war are relatively intuitive concepts for human beings, and that most individuals have concretely experienced them in the course of their lives, the urgency of tracing their origins in order to resolve this problem is evident. Clearly, this task falls within the province of philosophy and the thought of philosophers. Although concepts such as peace, security, justice, and war are not explicitly thematized in the philosophical works of various schools, a deep and meticulous examination of each philosopher's doctrines can yield and extract them.

Transcendent Theosophy (*al-Ḥikmat al-Muta'āliyah*), by virtue of its capacity and potential for expansion across all dimensions of anthropology, ontology, and teleology, as well as its power to address a wide range of problems, is today regarded as one of the most influential schools of Islamic philosophy, having gathered around it a circle of unparalleled thinkers and scholars. In effect, Transcendent Theosophy constitutes the continuation of philosophical life in the Islamic world and Iran. When a school possesses such comprehensiveness and explanatory power, it cannot be presumed to lack a political philosophy, even if no explicit discourse on politics appears in its discussions. Indeed, no complete philosophical school can be conceived that does not entail a certain view or theory concerning politics. Transcendent Theosophy, like a vast and profound ocean of immense dimensions, serves as a rich source from which any thinker or researcher, in accordance with their needs and capacities, may, through purposeful inquiry, extract the desired pearl from the shell of its principles and foundations. This is precisely what the later philosophers following Mullā Ṣadrā—who remained faithful to this school—accomplished, employing its framework to articulate their own ideas on various subjects, including political philosophy. For a discussion of the possibility or impossibility of peace in Mullā Ṣadrā's thought to be well-grounded, one must first address the possibility and existence of a political theory in his philosophy.

Methods

This study, employing a descriptive-analytical method and focusing on Mullā Ṣadrā's thought, examines the question of whether, based on his conception of 'reason' (*al-'aql*) as a fundamental dimension of human existence, a theory for the realization of 'peace' (*al-salām*) can be articulated."

Findings

The findings indicate that, from Mullā Ṣadrā's perspective, when reason (al-'aql) prevails over the animal faculties and ignorance (al-jahl), the concupiscent and self-interested nature of the human being is moderated. This governance of reason over the other faculties of the soul (al-nafs) cultivates virtues in the human being that first lead the individual to inner peace (al-salām al-bāṭinī), and then—provided that other conditions are met and obstacles are removed—to an external 'wise peace' (al-salām al-ḥakīmī); a justice-oriented peace that secures both the physical and spiritual security of the human being and aims at the common good (al-maṣlaḥa al-'amma). Thus, Ṣadrian philosophical anthropology possesses a dispositional capacity for the establishment of a sustainable peace.

Conclusion

It can be concluded that Mullā Ṣadrā holds multiple meanings for intellect ('aql). He divides intellect into two kinds: theoretical and practical. For theoretical intellect, he posits four grades: material intellect ('aql hayūlānī), intellect-in-habit ('aql bi-l-malaka), actual intellect ('aql bi-l-fi'l), and acquired intellect ('aql bi-l-mustafād). For practical intellect, he explains four stages: purification (takhlīya), adornment (tajalliya), theophanic disclosure (taḥliya), and annihilation (fanā'). In contrast, he divides ignorance (jahl) into three meanings: simple ignorance, compound ignorance, and ignorance in opposition to intellect. He states that ignorance in opposition to intellect is an existential entity which, like intellect, possesses hosts (junūd), and it is this third meaning that is intended by "ignorance" in the ḥadīth of the hosts of intellect and ignorance. In another sense, Mullā Ṣadrā presents intellect as the entire identity of the human being, not merely a faculty among the faculties of the soul. This view of intellect considers a human being human to the extent that he possesses knowledge, and it grounds the ethical system (practical wisdom) upon this basis. On the other hand, Mullā Ṣadrā holds that knowledge is consubstantial with existence and also that knowledge is consubstantial with ethics; therefore, it can be said that existence is likewise consubstantial with ethics. Thus, the entire reality of the human being depends on intellectual life, and intellectual life is concomitant with his existential amplitude. The higher the rank of rationality a human being attains, the greater his existential amplitude, and consequently, the more ethical his mode of existence will be. The dominance of the apparatus of ignorance over the apparatus of intellect plunges the human being into forgetfulness, heedlessness, and imprudence, causing the concupiscent and irascible faculties to dominate the rational soul, thereby driving the soul toward unworthy acts such as injustice, inequity, greed, oppression, arrogance, and ultimately war. However, if the intellect and its forces manage the apparatus of ignorance and the animal nature of the human being, this rationality moderates the lustful, self-interested, and acquisitive disposition, guiding the human being toward goods

and peace founded upon justice — a peace that safeguards security, dignity, and faith — as well as toward beatitude-bestowing peace. In this case, the ground is prepared for a peaceful life accompanied by altruism and sustainable peace. For the more the human being's existence expands from the lower material and animal grades toward the higher intellectual grades, the more it progresses from darkness toward a luminous and subtle existence, and the greater the ground becomes for the acquisition of properly human virtues as habitual dispositions, including justice, fidelity, friendship, forbearance, and gentleness. These habitual dispositions draw the human being at the rank of intellect toward the universal good and necessitate the establishment and expansion of sustainable peace.



بررسی مبنای انسان‌شناختی ملاصدرا بر اساس حدیث جنود عقل و جهل و تأثیر آن بر تحقق صلح

نعمه حمیسی^۱ | علی فضلی^۲ | محمد کیوانفر^۳

۱. دانشجوی دکترای رشته فلسفه و کلام اسلامی قم-ایران، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).
E-mail: fazliamol99@yahoo.com
۲. دانشیار گروه عرفان هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: fazliamol99@yahoo.com
۳. عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم، ایران.
E-mail: keivanfar.mohammad@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

با توجه به ماهیت اجتماعی انسان و حب ذات و کشش ذاتی او به منفعت‌طلبی، مسئله صلح و جنگ همواره در کانون توجه مکاتب فلسفی قرار داشته است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر اندیشه ملاصدرا، به بررسی این پرسش می‌پردازد که آیا مبتنی بر تلقی وی از «عقل» به‌عنوان بُعدی اساسی از وجود انسان، می‌توان نظریه‌ای برای تحقق «صلح» ارائه کرد؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که از منظر ملاصدرا، وقتی عقل بر قوای حیوانی و جهل غلبه یابد، طبع شهوانی و منفعت‌طلب انسان تعدیل می‌شود. این حکمرانی عقل بر سایر شئون نفس، فضیلت‌هایی را در انسان پرورش می‌دهد که فرد را نخست به صلح درونی و در صورت آماده بودن دیگر شرایط و رفع موانع به «صلح حکیمانه» بیرونی سوق می‌دهد؛ صلحی عدالت‌محور که امنیت جسم و روح آدمی را تأمین کرده و خیر عمومی را هدف می‌گیرد؛ بنابراین انسان‌شناسی صدرايي از ظرفیتی اقتضایی برای بنا نهادن صلحی پایدار برخوردار است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

صلح، ملاصدرا، عقل فعال، انسان کامل، حدیث جنود عقل و جهل

استناد: حمیسی، نعمه؛ فضلی، علی؛ کیوانفر، محمد (۱۴۰۵). بررسی مبنای انسان‌شناختی ملاصدرا براساس حدیث جنود عقل و جهل و تأثیر آن بر تحقق صلح، تاریخ فلسفه اسلامی، ۵ (۳)، ۱۰۵-۱۲۸. <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.573084.1197>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل‌طه

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.573084.1197>



مقدمه

از مهم‌ترین دغدغه‌های مشترک در بین انسان‌ها، با فرهنگ‌هایی مختلف در طول تاریخ، مسئله «صلح» و امنیت است، اما حکومت‌ها «جنگ» را که خشونت سازمان‌یافته است برای حل و فصل تعارضات و نزاع‌ها در طول تاریخ برگزیده‌اند؛ بنابراین لازم است ریشه این تناقض آشکار پیگیری شود. با توجه به این‌که «صلح» و «جنگ» از مفاهیم به نسبت بدیهی نزد انسان‌ها هستند و اکثر انسان‌ها در طول حیات خویش به‌طور ملموس آن‌ها را تجربه کرده‌اند ضرورت جست‌وجوی ریشه‌ها به‌جهت حل این مسئله روشن است. واضح است که این مهم جز از عهده فلسفه و آرای فیلسوفان برنمی‌آید. اگرچه مفاهیمی مانند صلح، امنیت، عدالت و همچنین جنگ را نمی‌توان به‌صورت مستقیم در آثار و کتب فلسفی مکاتب گوناگون یافت، لیکن با ژرف‌نگری در آرای فلسفی و جست‌وجوی عمیق و دقیق در نظرات هر فیلسوفی می‌توان آن‌ها را استخراج کرده و به‌دست آورد.

حکمت متعالیه به‌دلیل برخورداری از ظرفیت و امکان گسترش در تمامی ابعاد انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، غایت‌شناسی و به‌جهت دارا بودن قوه پاسخگویی در زمینه مسائل گوناگون، امروزه به‌عنوان یکی از پرطرفدارترین مکاتب فلسفی اسلامی است که متفکران و محققان بی‌نظیری را به دور خود گرد آورده است. در حقیقت، حکمت متعالیه تداوم‌بخش حیات فلسفی در جهان اسلام و ایران محسوب می‌شود. وقتی مکتبی دارای چنین گستردگی و توانایی باشد نمی‌توان آن را فاقد فلسفه سیاسی فرض کرد، حتی اگر هیچ سخنی به صراحت راجع به سیاست در مباحث آن بیان نشده باشد و اساساً هیچ مکتب فلسفی کاملی را نمی‌توان در نظر گرفت که دیدگاه و نظری در مورد سیاست نداشته باشد. حکمت متعالیه همچون اقیانوسی ژرف با ابعادی گسترده به‌عنوان منبع عظیمی است که هر اندیشمند و محقق به فراخور نیاز و توان خویش، می‌تواند با غواصی هدفمند، مروارید مورد نظر خود را از صدف مبانی و اصول آن بیابد. همان‌گونه که حکمای بعد از ملاصدرا که رهرو این حکمت بوده‌اند با استفاده از آن تفکرات، خویش را در مباحث گوناگون از جمله فلسفه سیاسی تبیین کرده‌اند. برای آن‌که بحث از امکان یا عدم امکان صلح در اندیشه ملاصدرا موجه باشد، ابتدا باید از امکان و وجود نظریه سیاسی ملاصدرا سخن گفت. ویلیام بلوم معتقد است نظریه‌های سیاسی در چارچوب‌هایی از متافیزیک، جهان‌شناسی،

وجودشناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و مانند این‌ها که از مبانی فلسفی یک اندیشمند هستند شکل می‌گیرد و می‌گوید: «هر نظریه سیاسی در چارچوب نظام فلسفی گسترده‌تری پدید می‌آید و تمامی اصول متعارف و مفروض‌هایش را از آن می‌گیرد» (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۳۸). بلوم مقایسه کوتاه بین جمهوری افلاطون، لویاتان هابز و همچنین بین افلاطون، هگل و مارکس انجام می‌دهد و معتقد است فنونی که هر نظریه‌پرداز برای گردآوری و تحلیل داده‌ها به‌کار می‌گیرد نیز متفاوت است و تا حدی تعهد فلسفی وی را نشان می‌دهد؛ بلوم مثال‌های دیگری از ارسطو، جان لاک، هیوم، میل و نظریه‌پردازان سیاسی رفتارگرا ذکر کرده و به آن‌ها استناد می‌کند (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۳۹ و ۴۰). از این‌رو و براساس این تلقی می‌توان از امکان نظریه سیاسی در فلسفه ملاصدرا سخن گفت. از سوی دیگر وجود نظریه‌پردازی‌های ملاصدرا در این زمینه با مراجعه به همه آثار وی غیرقابل انکار است که پژوهشگرانی نیز در این زمینه تلاش‌های چشمگیری انجام داده‌اند و به پرسش «آیا در حکمت متعالیه اندیشه سیاسی وجود دارد یا خیر؟» پاسخ داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۱؛ امامی جمعه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵؛ لک‌زایی، ۱۳۹۹، ص ۱۴ به بعد و ص ۱۵۳ به بعد). «مبانی» همان پایه‌ها و عوامل بنیادی هستند که در قالب «هست‌ها و نیست‌ها» مطرح می‌شوند؛ با توجه به این مبانی «اصول» یعنی مجموعه قواعدی در قالب «بایدها و نبایدهای کلی» که اعتبار می‌شوند و راهنمای عمل قرار می‌گیرند؛ از این بایدها و نبایدهای کلی، دستورالعمل‌های جزئی یعنی «روش‌ها» استخراج می‌شوند (سیف، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰).

بنابراین سیر منطقی برای دستیابی به دیدگاه هر اندیشمندی درباره مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره واکاوی مبانی آن اندیشمند است. گرچه آن اندیشمند به‌صورت جزئی و خاص در آثار خویش به این مقولات نپرداخته باشد. ملاصدرا نیز به‌طور مستوفی به مقولات اجتماعی از جمله عدالت، آزادی، صلح و برابری نپرداخته است، اما اصول و مبانی فلسفی را مطرح کرده که می‌توان با تحلیل آن‌ها به آرای وی و دیدگاه نهایی‌اش در این باب رسید.

ملاصدرا اگرچه به‌صورت مستقل به تطبیق ایده‌های انسان‌شناختی خود بر صلح بیرونی و درونی نپرداخته، اما می‌توان با پیگیری آموزه‌های او به این پرسش پاسخ داد که «آیا براساس مبنای انسان‌شناختی ملاصدرا می‌توان نظریه‌ای برای تحقق صلح ارائه کرد؟»

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهشی درباره مبنای انسان‌شناختی ملاصدرا در تفسیر حدیث عقل و جهل و نسبت آن با تحقق صلح انجام نشده است. البته مقالاتی با موضوعاتی کلی‌تر نگاشته شده‌اند؛ مانند خندان (۱۳۹۹)، صباغچی و میرمحمدحسینی (۱۴۰۰) و کوشکی، مؤذنی و جوادی ارجمند (۱۴۰۰). در مقاله اول که «صلح از دیدگاه عقل و نقل» نام دارد بیشتر به راهکارهای دینی برای تحقق صلح پرداخته شده است. مقاله دوم با عنوان «پی‌چویی مبانی صلح فرهنگی گالتونگ در نظام فکری ملاصدرا»، به بررسی مبانی فکری خشونت‌های دینی می‌پردازد و می‌کوشد تا با ایده کثرت‌گرایی ملاصدرا آن مبانی را نقد کرده و از این طریق، خشونت فرهنگی در نظریه یوهان گالتونگ - صلح‌پژوه نروژی - را از شمول نسبت به خشونت‌های مذهبی بازدارد. مقاله سوم با عنوان «بررسی صلح و مدارا در اندیشه مولوی و عطار و مقایسه آن با رویکرد صلح‌گرایی ملاصدرا»، به سنجش صلح فلسفی ملاصدرا با صلح صوفیانه مولانا و عطار پرداخته و وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها را بررسی کرده است. مقاله اول بیشتر به کار گفتمان‌های درون‌دینی می‌آید و نیز می‌تواند در مقام پاسخ به این ادعا که «اسلام شالوده‌ای ضد صلح دارد» به کار گرفته شود. مدعای مقاله دوم بدین سبب که به خلط بین دو گونه کثرت‌گرایی - کثرت در واقعیت هستی و کثرت در حق و صدق - دچار است موجه به نظر نمی‌رسد.

مفاهیم و اصطلاحات

صلح

صلح در لغت اسمی است که از مصدر مصالحه گرفته شده است. تصالح و مصالحه معنایی برخلاف تخاصم و مخاصمه دارند. الصَّلَاحُ، به کسر الصاد: مصدر المَصْلَاحَةِ و العرب تَوْثِهَا و الاسم الصُّلْح (ابن منظور، ۱۳۷۵ ق، ج ۲، ص ۵۱۶) و الصُّلْح اسمٌ بمعنی المَصْلَاحَةِ و التَّصَالُحُ خلافُ المَخاصمةِ و التَّخاضُّمِ (مطرزی ۱۳۹۹ ق، ج ۱، ص ۴۷۹).

از نظر اصطلاح «صلح» در علوم مختلف تعاریفی خاص پیدا کرده است؛ مفهوم صلح در سیاست بین‌الملل به معنای حالت آرامش در روابط عادی با کشورهای دیگر و فقدان جنگ و نیز فقدان نظام تهدید است. گونه‌ای همزیستی مسالمت‌آمیز در روابط میان کشورها با

نظام‌های مختلف به معنای رعایت اصول حق حاکمیت، برابری حقوق، مصونیت، تمامیت ارضی هر کشور کوچک و بزرگ، فیصله دادن به مسائل بین‌المللی و عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها است. به طور کلی مفهوم صلح با طیفی از مفاهیم در ارتباط است که برخی در برابر مفهوم جنگ بیان شده‌اند و برخی دیگر به طور مستقل به تعریف از صلح پرداخته‌اند. وقتی از صلح سخن گفته می‌شود با پدیده‌ای مواجه هستیم که بر روی یکی از این دو طیف واقع می‌شود (محسنیان‌راد، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴ و ۳۸۳).

۱. تعارض عقل و جهل

ملاصدرا مانند دیگر فلاسفه اسلامی عقل را به عنوان منبع معرفتی می‌پذیرد و بر نقش آن تأکید دارد. هر جا سخنی از حس یا دیگر ابزارهای معرفتی آورده به اهمیت عقل نیز اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۵). از آثار وی برمی‌آید که به جایگاه عقل برای نیل انسان به معارف، علوم و آگاهی اذعان دارد، ولی علی‌رغم اذعان به توانایی عقل در مراحل نیز عقل را ناکارآمد و محدود می‌داند. این سخن به معنی کاستن یا زدودن ارزش و اعتبار عقل نیست، بلکه توجه می‌دهد همان‌طور که بسیاری از مسائل خردپذیرند، اما بسیاری از مسائل دیگر وجود دارند که خردگریزنند و در دایره عقلانیت نمی‌گنجند؛ پس عقل به معرفت آن‌ها نخواهد رسید.

۱-۱. معانی گوناگون عقل

صدرالمتألهین به مقوله «عقل» و معانی مختلف آن به تفصیل و با دقت موشکافانه پرداخته است. وی در آثار مختلف خود متناسب با زمینه، بحث عقل را مطرح کرده و به کار گرفته است. در *الاسفار الاربعه*، *الشواهد الربوبیه*، *المبدأ و المعاد*، *مفاتیح‌الغیب*، *رساله سه اصل*، *العرشیه*، *رساله اتحاد عاقل و معقول* و *تفسیر القرآن‌الکریم* معانی گوناگون عقل قابل بررسی است. او در کتاب *شرح الاصول الکافی* به‌ویژه در تبیین باب «العقل و الجهل» به تفصیل عقل و اقسام آن را مطرح کرده است. ملاصدرا معانی عقل را بسیار متنوع می‌داند به گونه ای که عقل میان برخی از آن‌ها مشترک لفظی و میان بعضی از معانی به نحو تشکیک است. عقل در معنای اشتراک لفظی را در شش قسم بیان می‌کند:

۱. عقل غریزی، ۲. عقل مشهور میان عرف مردم، ۳. عقل مدرک بایدها و نبایدهای اخلاقی، ۴. عقل مدرک شایستگی امور برای گزینش یا ترک، ۵. عقل که مشترک معنوی است در مراتب چهارگانه: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد و ۶. عقل به معنای موجود بالفعل (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۹-۸۴).

با توجه به مفهوم تشکیکی عقل، وی عقل را به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند و برای هر یک در آثار گوناگون خود تعاریف و مراتبی را ذکر کرده است. او بر این باور است که در نفس انسان، دو قوه به نام‌های قوه علامه و قوه فعاله وجود دارد که همان عقل نظری و عقل عملی به‌شمار می‌روند.

«نفس انسانی، از آن جهت که توانایی دریافت و فراگیری علوم از مرتبه بالاتر از خود - یعنی عالم عقول - را دارد و نیز قدرت تدبیر و تصرف در مراتب پایین‌تر از خود را داراست، دارای دو قوه دیگر است که به آن‌ها قوه علامه و قوه عماله گفته می‌شود...» (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹-۳۰۰).

بعد از این‌که ملاصدرا از عقل نظری و عقل عملی تعاریف مفصلی در آثار گوناگون خود ارائه می‌دهد به تبیین مراتب هر یک از آن‌ها می‌پردازد. در آثار ملاصدرا از جمله مبدأ و معاد، الاسفار الاربعه جلد سوم، الشواهد الربوبیه، رساله اتحاد عاقل و معقول، تفسیر القرآن الکریم، مفاتیح الغیب برای دسته‌بندی عقل نظری چهار مرتبه بیان شده است. از آنجا که مراتب عقل نظری همان مراتب نفس ناطقه هستند، این مراتب در مبحث علم النفس بررسی شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۹-۸۴).

ملاصدرا برای عقل عملی که همان جهت و نسبت نفس به مادون خود است نیز چهار مرتبه را ذکر می‌کند. مراتب عقل عملی در اخلاق بحث می‌شوند؛ چرا که این مرتبه از عقل متکفل تشخیص بایدها و نبایدها است و راهنمایی به‌سوی امور اعتباری و تشریعی را برعهده دارد. از آنجا که عقل عملی بر بدن تسلط کامل دارد، اداره بدن را انجام می‌دهد. مراتب عقل عملی به‌حسب استکمال عبارت‌اند از: ۱. تخلیه، ۲. تجلیله، ۳. تخلیه و ۴. فنا (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۲۴). وی با بیانی نزدیک به همین مضمون در کتاب شرح الاصول الکافی نیز این چهار مرتبه از عقل عملی را آورده است؛ اول تهذیب ظاهر با به‌جا آوردن و انجام عبادات و دوری و اجتناب از آنچه انسان از آن‌ها نپسندیده است؛ دوم پاکسازی یا

همان تطهیر درون؛ یعنی زدودن ناپاکی‌ها و صفات ناپسند از باطن، تا جایی که نفس انسان همچون آینه‌ای شفاف و درخشان شود به گونه‌ای که بتواند حقایق و واقعیات را در قالب صور و امثال شهود کند؛ سوم رسیدن به مرحله‌ای است که انسان بتواند همه یا بیشتر دانسته‌های خود را به صورت شهودی مشاهده نماید. چهارم مرحله فنای نفس از ذات خویش است؛ به این معنا که انسان از خود فانی شده و همه موجودات را صادر شده از حق ببیند و بازگشت همه آن‌ها را به سوی حق درک کند و این مرحله هنگامی است که نفس متخلق به اخلاق الهی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۹).

در یک نگاه کلی و کلان از نظر ملاصدرا عقل در دو نوع جای می‌گیرد: نخست عقل به عنوان یکی از قوای نفس مطرح است؛ یعنی نیرویی که توانایی درک حقایق را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۰). این قوه که درک‌کننده حقایق است، براساس نوع ادراکاتش به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود که هر یک دارای چهار مرتبه است. دوم عقل به مثابه تمام هویت انسان، نه صرفاً یکی از قوای نفس؛ این دیدگاه که از نوآوری‌های ملاصدرا به شمار می‌رود، نگاهی وجودی به عقل دارد که برپایه آن، کل نظام عمل و اخلاق بنا شده است. در این نگرش، انسان به همان اندازه‌ای انسان است که به عقل خود مجال ظهور داده و از معرفت بهره‌مند شده باشد. به عبارت دیگر مرتبه وجودی هر انسان وابسته به میزان عقل اوست؛ یعنی گستره اخلاقی و عملی انسان به اندازه گستره وجودی اوست و این گستره وجودی نیز به وسعت عقلانیت او بستگی دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰).

۲-۱. معانی گوناگون جهل

با بررسی آثار ملاصدرا از یک منظر می‌توان گفت وی جهل را در سه معنا به کار برده است: جهل بسیط، جهل مرکب و جهل در مقابل عقل. جهل بسیط، جهل به معنای فقدان علم است از شخصی که شأن او دارا بودن علم است. تقابل میان علم و جهل در اینجا تقابل ملکه و عدم ملکه است. جهل مرکب در مقابل علم است. اگر صورت‌های حاصل در ذهن و تصویرهای هر قسم در آن با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشند، علم حصولی تحقق یافته و اگر مطابقت نداشته باشند فاعل شناسا نسبت به واقعیت جاهل است و در حالت

جهل در جهل قرار دارد. این جهل در مقابل یقین قرار دارد از این رو تقابل جهل مرکب و یقین تقابل تضاد است (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۰). جاهل گرفتار به این نوع جهل معمولاً با حقیقت، عناد و خصومت دارد و همین عناد با حقیقت سبب عذاب ابدی‌اش می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۰۵). جهل مورد نظر این نوشتار جهل در مقابل عقل است. این معنای سوم از جهل در حدیث «جنود عقل و جهل» در کتاب *اصول کافی* آمده است. ملاصدرا در شرح این حدیث عقل و جهل را امری وجودی بیان می‌کند که هر یک خلق شده‌اند و لشکریانی دارند که در برابر یکدیگر به مقابله می‌پردازند. عقل و جهل در این معنا از افراد وجود عینی هستند که عقل موجودی است عقلانی محض و جهل حقیقتی صرفاً وهمی است.

یک نوع از جهل به‌عنوان یک امر عدمی است که در برابر علم قرار می‌گیرد؛ به این معنا که جهل، نبود علم در موجوداتی است که قابلیت و استعداد دانایی را دارند و می‌توانند آن را کسب کنند - ملکه و عدم ملکه - قسم دیگر جهلی است که به‌صورت یک نظام یا دستگاه متشکل از برخی قوای نفس است و در برابر دستگاه عقل قرار دارد. در حدیث «جنود عقل و جهل»، علم در شمار سپاهیان عقل و جهل در زمره سپاهیان جهل آمده است و این دو در تقابل با یکدیگرند. جهل در مقام فرمانده با جهلی که به‌عنوان سرباز و سپاه مطرح می‌شود، تفاوت دارد؛ جهل فرمانده، نیرویی وجودی مانند شهوت است که در برابر نیروی وجودی دیگر یعنی عقل قرار می‌گیرد و چون وجودی است، دارای سپاه و لشکر است، اما جهل به‌عنوان جنود، همان جهل در معنای نخست یعنی فقدان علم است که در حقیقت از آثار و نتایج دستگاه جهل به‌شمار می‌رود. ملاصدرا در شرح *اصول کافی*، براساس فرمایش امام صادق (ع) حدود هفتاد و پنج ویژگی را برای عقل، یعنی سپاهیان آن برمی‌شمارد و در مقابل، ویژگی‌هایی را نیز برای جهل به‌عنوان لشکر آن ذکر می‌کند. به عبارت دیگر همان‌گونه که عقل دارای هفتاد و پنج نیروی یاری‌رسان است، جهل نیز از نیروها و سپاهیان برخوردار است که در برابر عقل و یارانش به مقابله برمی‌خیزند.

اکنون با توجه به تمام معانی که برای عقل و جهل ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت هر یک از معانی جهل در مقابل معنای هم‌طراز خود از عقل قرار می‌گیرد و تعارض بین عقل و جهل از جهات گوناگون روشن می‌شود.

۲. رابطه عقل با صلح: عقل به عنوان پایه و اساس صلح

گفته شد که هر یک از عقل و جهل معانی گوناگون دارند، درعین حال می‌توان هر یک از معانی عقل و جهل را در مقابل یکدیگر دانست، همان‌طور که ملاصدرا در شرح حدیث «جنود عقل و جهل» برای هر یک هفتاد و پنج نیرو ذکر کرده که هر کدام از نیروها در مقابله با یکدیگر و یاریگر فرمانده خود هستند (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۹). به جهت وضوح جایگاه بحث عقل با مقوله صلح آغاز بحث از ریشه‌ها و مبانی تا حدودی ضروری می‌نماید؛ بنابراین در اول بحث باید گفت، ملاصدرا برای مکتب خویش یعنی حکمت متعالیه دو تعریف آورده است:

«إعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظنّ و التقليد، بقدر الوسع الانسانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳).

در این تعریف به مواردی چون شناخت اشیاء، البته به اندازه وسع بشری و نیز استفاده از روش برهانی در شناخت هستی تصریح شده و مهم‌تر آن‌که فلسفه را استكمال نفس انسانی برشمرده است که از طریق شناخت برهانی حقیقت اشیاء حاصل می‌شود که اشاره به غایت فلسفه دارد.

ملاصدرا بعد از تعریف فلسفه آن را به دو قسم یعنی قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند و غایت حکمت نظری را نقش بستن و تصویر صورتی مشابه نظام علی جهان خارج در نفس آدمی از نظر صورت اشیاء برمی‌شمارد و غایت حکمت عملی را تسلط روح بر بدن و تبعیت و اطاعت بدن از روح بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴).

در بیان معانی گوناگون عقل آمد که در یک معنا عقل به مثابه تمام هویت انسان است و تنها قوه‌ای از قوای نفس به شمار نمی‌رود. این رویکرد وجودی به عقل که از نوآوری‌های ملاصدراست، هویت انسان را در گرو میزان فعلیت یافتن عقل و برخورداری وی از معرفت می‌داند و نظامی اخلاقی (حکمت عملی) را بر همین اساس پایه‌گذاری می‌کند. میزان وجود انسان به میزان عقل اوست و سعه اخلاقی هر انسانی به اندازه سعه وجودی‌اش است؛ پس میزان عقل انسان سعه اخلاقی او را تحقق می‌بخشد. برای تبیین این ادعا توجه به نکاتی لازم است و آن این‌که ملاصدرا علم را عرض نفسانی نمی‌داند، بلکه آن را از مقوله وجود و

هم‌سنخ با آن قرار می‌دهد و حکمت را نورانیتی برای نفس انسان می‌داند و آن را نوعی تحقق وجودی برای نفس برمی‌شمارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۵). نکته دیگر این‌که از نظر ملاصدرا ممکن نیست کسی که در حقیقت علم و آگاهی به نادرستی امری داشته باشد، مقهور شهوات و مغلوب کشش‌های شهوانی خود شود و بر آن‌ها گردن بندد؛ زیرا وی از طرفی حکمت را بسط وجودی انسان می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۴۰) و از طرفی جهل و جنودش را که امری وجودی‌اند در مقابل لشکریان عقل می‌داند و از این‌روی جهل را مهم‌ترین عامل بی‌اخلاقی برمی‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ص ۹۶).

از منظر ملاصدرا پیروی از غرایز و کشش‌های نفسانی - لشکر جهل - به سبب عدم آگاهی و علم - لشکر عقل - به مفاد واقعی قوانین اخلاقی است. در اندیشه او فضیلت و معرفت با یکدیگر تلازم دارند؛ پس می‌توان در نتیجه علم را هم‌سنخ اخلاق دانست. برپایه مقدمات پیش گفته، از آنجا که علم با وجود هم‌سنخ است و از سوی دیگر علم با اخلاق نیز سنخیت دارد، می‌توان نتیجه گرفت که وجود نیز با اخلاق هم‌سنخ است (براساس قیاس مساوات). این همان پیوند و تلازمی است که میان علم، وجود و اخلاق محقق است و ملاصدرا به آن باور دارد. افزون بر این با توجه به اصول حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود و تشکیکی بودن آن و نیز با در نظر گرفتن این‌که ملاصدرا برپایه نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» مراتبی را برای نفس انسانی و همچنین مراتبی را برای عقل برمی‌شمارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تمام حقیقت اخلاقی انسان وابسته به حیات عقلانی اوست. از آنجا که حیات عقلانی با گستره وجودی انسان ملازم است، هر اندازه که انسان در مرتبه بالاتری از عقلانیت قرار گیرد، از سعه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود و در نتیجه، زندگی اخلاقی‌تری خواهد داشت؛ چرا که گسترش عقلانیت، موجب تسلط عقل بر سایر قوای نفس می‌شود. از همین‌روست که ملاصدرا، حیات حقیقی انسان را همان حیات معقول دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۱۴۱). در مورد جهل نیز بیان شد که جهل دو معنا دارد. یکی امر عدمی یعنی جهل در برابر علم و دیگری امری وجودی که در مقابل عقل قرار می‌گیرد. ملاصدرا هر دو معنا را به گونه‌ای پذیرفته است و بر آن‌ها صحه گذاشته است، اما آن معنا از جهل که در بحث کنونی مورد نظر است، همان

جهل به معنای وجودی آن است، اگرچه جهل در مقابل علم نیز همان‌طور که گذشت اثرات خود را داراست.

در شرح اصول کافی، ملاصدرا ذیل روایت «جنود عقل و جهل» هفتاد و پنج ویژگی برای عقل که همان لشکریان عقل هستند را بیان می‌کند که این‌ها عامل نجات، رستگاری و سعادت انسان‌ها هستند و زیست اخلاقی انسان را رقم می‌زنند. در مقابل ویژگی‌های جهل را که صفات پست و ظلمانی هستند و سبب ذلت و خواری و حقارت و شقاوت انسان‌ها هستند را می‌آورد. این دو فرمانده به همراه لشکریانشان در ستیزه هستند تا زمانی که هر کدام غالب شود و قوای دیگری را تحت سلطه خویش درآورد. هر کدام از قوای انسانی از جمله عاقله و واهمه داعیه حکمرانی و سلطنت نسبت به قلمرو دیگر قوا را دارد و هر انسانی نیز به تناسب این که کدام یک از قوای درونی مسلط بر او شود، حق و حقیقت را تنها از مجلای همان قوه می‌بیند و می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۲).

برپایه مبانی حکمت متعالیه، جهل به عنوان یک امر وجودی، برخاسته از فقر وجودی است و در مراتب پایین‌تر هستی جای می‌گیرد به گونه‌ای که هر اندازه سعه عقلانی انسان افزایش یابد، گستره وجودی جهل در او کاهش می‌یابد. این روند تا جایی ادامه می‌یابد که انسان به مرحله‌ای برسد که وجود عقلانی‌اش به طور کامل بر وجود جاهلان‌اش چیره شود. در چنین حالتی، افعال انسان به صورت ملکه در سطح عقلانی شکل می‌گیرند و ارزش‌های اخلاقی در وجود او به صورت عادت درونی نهادینه می‌شوند. از دیدگاه ملاصدرا، در قلمرو اخلاق که شاخه‌ای از حکمت عملی به شمار می‌آید، تدبیر بدن برعهده عقل عملی است؛ به این معنا که عقل عملی باید تمامی قوای انسانی را سامان دهد و آن‌ها را در مسیر مطلوب هدایت و جهت‌دهی کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۳۱)؛ درعین حال عقل عملی را در خدمت عقل نظری می‌داند که تحت نظارت عقل نظری باید بدن را مدیریت کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱).

از سوی دیگر ملاصدرا بر این باور است که حکمت بسط وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰) و مهم‌ترین علت بی‌اخلاقی جهل است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۹۶). جهل با لشکریان خود و قوایی همچون شهوت، غضب، سخت‌دلی، حرص و آز، خشم، ستم، دنیاپرستی، گردن‌کشی، انتقام‌جویی، دشمنی، پیمان‌شکنی، طمع، افزون‌طلبی و زیاده‌خواهی

دستگاهی است در مقابل عقل با قوای عقلانی از جمله علم، فهم، نرم‌دلی، قناعت، خشنودی، دادگری، پارسایی، رام‌بودن، چشم‌پوشی، دوستی، پیمان‌داری، طلب خیر، اعتدال که اگر در کشش‌های متناوب و جدال‌های نفس بر عقل غلبه کند از انسان رفتارهای غیرعقلانی صادر می‌شود و در نهایت انسان را به‌سوی ضلالت و گمراهی می‌کشانند (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲۵).

با توجه به مطالب پیش‌گفته و آنچه که از تعریف صلح و جنگ در مقدمه این پژوهش گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر جهل و لشکریانش بر وجود انسان غلبه پیدا کنند می‌توانند انسان را حتی از جرگه انسانیت خارج کرده و به مرتبه حیوانیت سوق دهند و اگر این غلبه ادامه پیدا کند او را از مرتبه حیوانی پست‌تر کنند تا مصداق «كَأَنَّهُمْ بِلْ هُمْ أَصْلُ» (اعراف، ۱۷۹) شود؛ چرا که به فرموده امیرالمؤمنین (علیه السلام) «الْعِلْمُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ، الْجَهْلُ أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ» (آمدی، ۱۳۸۳، ص ۸۱۸)، عقل نیروی تشخیص خوبی از بدی‌ها است. چراغ علم همچون راهنمایی برای هدایت آن به‌سوی خیرات است. غلبه دستگاه جهل بر قوای نظام عقل، انسان را به فراموشی و غفلت می‌کشانند و وی را مبتلا به بی‌تدبیری می‌کند و قوای جهل از جمله شهوت و غضب را بر نفس ناطقه انسان مسلط کرده، نفس را به‌سمت امور ناشایست از جمله ظلم به دیگران، بی‌عدالتی، زیاده‌خواهی و ستم و گردن‌کشی و در نهایت جنگ می‌کشانند؛ اما اگر عقل و قوای آن دستگاه جهل و طبع حیوانی انسان را مدیریت کند، این عقلانیت طبع شهوت‌گرا و منفعت‌طلب و افزون‌خواه را تعدیل کرده و او را به‌سمت خیرات و صلح و امنیت سوق می‌دهد و در این صورت است که زمینه برای زندگی مسالمت‌آمیز همراه با دیگرخواهی و صلح فراهم می‌شود؛ چرا که هرچه وجود انسان از مراتب دون مادی و حیوانی به‌سمت مراتب عالی و عقلانی گسترش یابد از ظلمت به‌سمت وجودی نورانی و لطیف پیش می‌رود و زمینه بیشتری برای ملکه شدن ارزش‌های انسانی از جمله دادگری، پیمان‌داری، دوستی و چشم‌پوشی و نرم‌دلی مهیا می‌شود و این ملکات، انسان در مرتبه عقل را به‌سوی صلاح کل می‌کشانند و سبب ایجاد و گسترش صلح پایدار و ثابت، اول در درون او سپس در جهان اطراف او می‌شود. با توجه به مطالب پیش‌گفته، می‌توان گفت که از منظر ملاصدرا، جنگ به‌مثابه امری که از غلبه قوای شهوانی، غضبانی و جهل بر عقل ناشی می‌شود، امری مذموم و برخاسته از نقص وجودی انسان است؛ زیرا در

این حالت، نفس انسانی از مرتبه عقلانی تنزل یافته و تحت سلطه قوای حیوانی قرار می‌گیرد و در نتیجه رفتارهایی مانند ظلم، افزون‌طلبی و تعدی به حقوق دیگران از او صادر می‌شود. باین حال، این سخن به معنای نفی هرگونه اقدام در برابر ظلم و تجاوز نیست؛ زیرا عقل عملی در نظام فکری ملاصدرا موظف به برقراری عدالت و دفع فساد است و در صورت غلبه جهل و ظلم در جامعه، مقابله با آن می‌تواند در جهت تحقق غایت عقل عملی، یعنی اصلاح نفس و جامعه، قرار گیرد؛ بنابراین آنچه در این پژوهش مورد تأکید است، صلحی است که برپایه غلبه عقل و تحقق عدالت استوار باشد، نه صلحی که صرفاً به معنای فقدان درگیری و تسلیم در برابر ظلم باشد. ازاین‌رو نسبت میان عقل و صلح، نسبتی اقتضایی است؛ بدین معنا که هر اندازه عقل بر قوای حیوانی و جهل غلبه یابد، زمینه برای تحقق صلحی عادلانه و پایدار فراهم‌تر می‌شود، هرچند تحقق کامل آن نیازمند رفع موانع بیرونی و فراهم بودن شرایط اجتماعی نیز هست.

۳. عاملیت صلح درونی در ایجاد صلح بیرونی

این‌که صلح درونی چگونه سبب صلح در جهان خارج می‌شود نیز براساس مبانی ملاصدرا با توجه به سیر مطالب نوشتار حاضر این‌گونه تبیین می‌شود: با تکیه بر منظومه فکری ملاصدرا با توجه به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی وی، عقل عملی صرفاً قوه‌ای برای تدبیر امور بدنی یا ادراک گزاره‌های اخلاقی نیست، بلکه حقیقتی وجودی و تکامل‌پذیر است که در بستر حرکت جوهری نفس، مراتب گوناگونی را طی می‌کند. عقل نظری شأنی وجودی و معرفتی دارد. عقل عملی نیز هم مدرک ارزش‌ها و بایدهاست و هم محرک انسان به سوی فعل. براساس اصالت وجود، تمام ماهیات از جمله نفس انسانی، ظهورات و تعینات وجودند و قابلیت اشتداد وجودی دارند. حرکت جوهری نیز به معنای تحول و تکامل مداوم ذات موجودات مادی از جمله نفس انسانی در بستر زمان است. براین اساس، عقل عملی نیز در مسیر تکامل خود، مراتب وجودی گوناگونی را طی می‌کند. مرتبه فردی عقل عملی در مرتبه نخست، عقل عملی معطوف به تدبیر امور فردی و کسب فضایل اخلاقی است. در این مرحله، عقل عملی با بهره‌گیری از عقل نظری که کلیات و حقایق را درک کرده است، باید‌ها و نبایدهای جزئی را در موقعیت‌های مشخص تشخیص می‌دهد. همان‌طور که

گذشت ملاصدرا این مرتبه را مرحله «تزکیه نفس» یا «تهذیب اخلاق» می‌نامد. کنش‌های فردی انسان اگرچه در ظاهر محدود به ساحت شخصی است، اما زمینه‌ساز تکامل وجودی نفس و آمادگی برای مراتب بالاتر است. ملاصدرا غایت نهایی عقل عملی را رسیدن به مقام «فنا فی الله» می‌داند. این مقام وقتی حاصل می‌شود که سالک هیچ چیز غیر از ذات خدا را نبیند و به مقام «خلافت الهی» نائل آید (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۰). کمال نهایی انسان، تشبه به باری تعالی است. خداوند خالق و مدبّر عالم است و اسماء و صفات او جلوه‌ای در خلقت و تدبیر جهان دارد. انسانی که می‌خواهد متخلق به اخلاق الهی شود، ناگزیر باید در عرصه اجتماع نیز ظهور و بروز یابد و به تعبیری «خلیفه خدا در زمین» باشد. پس کمال عقل عملی بدون ساحت اجتماعی ممکن نیست؛ زیرا تشبه به خدایی که «رب العالمین» است مستلزم حضور در متن جامعه و ایفای نقش هدایتگری و اصلاح‌گری است. همچنین کمال نهایی عقل نظری، اتحاد با عقل فعال در مرتبه «عقل مستفاد» است. عقل فعال نیز در نظام فکری صدرایی، علاوه بر این که منبع صور علمی است، منشأ خیر و کمال در عالم نیز محسوب می‌شود. اکنون اگر عقل عملی در مسیر تکامل خود به جایی برسد که با عقل فعال متحد شود، لازمه آن، اقتضای گسترش دایره تأثیرگذاری از فرد به اجتماع است؛ زیرا عقل فعال، مدبّر عالم ماده است و فیض‌رسانی او عام و شامل است. نفس انسانی وقتی به این مرتبه رسید، نمی‌تواند در محدوده فردیت خود محصور بماند؛ چرا که سنخ وجودی او با عقل فعال که شأنی عالم‌گیر دارد، هماهنگ شده است. «اتحاد» به معنای هم‌سنخی وجودی، مستلزم سرایت صفات موجود متحدّه، به متحد است. از آنجا که عقل فعال فیض‌رسانی عام دارد، نفس متحد با او نیز باید چنین شود. از این‌رو، نفس متحد با عقل فعال، به اقتضای سنخ وجودی خود، نه تنها در ساحت فردی به صلح درونی دست می‌یابد، بلکه در ساحت اجتماعی نیز به هدایت و اصلاح امور جامعه و ایجاد ساختارهای عادلانه گرایش پیدا می‌کند.

براساس نظریه «علم حضوری» و «اتحاد عالم و معلوم» هر نوع ادراکی مستلزم هم‌سنخی وجودی میان مدرک و مدرک است. واقعیت‌های اجتماعی همچون عدالت، ظلم، تعاون، صلح و... اگرچه در ظاهر، اموری اعتباری به نظر می‌رسند، اما در فلسفه اجتماعی صدرایی ریشه در حقایق عینی دارند. انسان برای درک صحیح این واقعیت‌ها و عمل متناسب با

آن‌ها، باید وجوداً با آن‌ها هم‌سوخ شود. حکومت و سیاست که قسم دیگری از عقل عملی هستند باید کاملاً مبتنی بر شریعت و توحید باشد. مهم‌ترین فعل حکومت دینی، اجرای قوانین الهی برای هدایت انسان‌ها به سوی «حیات متألّهانه» و کمال نهایی است. این نگاه، سطح عقل عملی را از فردیت به ساماندهی جامعه براساس ارزش‌های الهی می‌رساند. در نهایت مرتبه نهایی عقل عملی، مرتبه‌ای است که در «انسان کامل» یا «ولی الهی» به منصفه ظهور می‌رسد. چنین انسانی که به مقام فنا رسیده، نه تنها خود به کمال دست یافته، بلکه به اقتضای خلافت الهی و اتحاد وجودی با عقل فعال، قابلیت و وظیفه هدایت جامعه و ایجاد زمینه‌های صلح ساختاری را نیز دارد. سالک پس از طی مراتب لازم به عالم جبروت وارد شده و موجودات عقلانی آن عالم را مشاهده می‌کند. در این مرحله، عقل عملی که از فردیت گذشته، به مقام «خلافت الهی» و «نبوت» نائل آمده و می‌تواند جامعه را به سوی سعادت حقیقی رهبری کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۵۷). به این ترتیب بنا بر منظومه فکری ملاصدرا دستیابی به صلح درونی زمینه‌ساز و علت ناقصه شکل‌گیری نیل به صلح در عرصه اجتماعات بشری است. ملاصدرا به هیچ‌وجه مدعی این نیست که اتحاد نفس با عقل فعال، علت تامه شکل‌گیری صلح پایدار در جامعه است، بلکه آن را تنها به‌عنوان زمینه‌ساز، مقتضی و جزئی از اجزاء علت تامه می‌داند که در صورت رفع موانع و پدید آمدن سایر شرایط می‌تواند صلح پایدار را در جامعه به‌وجود آورد. ازاین‌روی اگر ساختارهای کلان سیاسی یک جامعه ناکارآمد باشند یا عموم مردم آن جامعه تحت تأثیر جنود جهل باشند حتی ولایت و خلافت یک انسان کامل نیز نمی‌تواند به صلح پایدار بینجامد. باین‌حال، عقل عملی انسان کامل از طریق شریعت - که صورت خارجی و جمعی عقل است - این توانایی را دارد که در صورت رفع موانع و تحقق شرایط، ساختار سیاسی مبتنی بر صلح پایدار را ایجاد کند.

بازخوانی سه واقعه تاریخی در گذشته و اشاره به یک واقعه تاریخی در آینده، می‌تواند نسبت عقل با صلح را از منظر ملاصدرا روشن‌تر سازد. در صدر اسلام در سال‌هایی که پیامبر عظیم‌الشان، حکومت را برعهده داشتند، همچنین سال‌های سی و پنجم تا چهلیم هجری که امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) به‌عنوان خلیفه پیامبر، عهده‌دار حکومت بودند، همچنین ماه‌هایی که امام حسن مجتبی (علیه السلام) در سال چهلیم هجری حاکم جامعه اسلامی بودند،

با این که هر سه آن‌ها انسان کامل بودند و از عقل در بالاترین مرتبه برخوردار بودند و از جهل در تمامی مراتب منزّه و مبرا بودند، اما جامعه مسلمان‌ها، کمتر زمانی بود که رنگ صلح را ببیند. این واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که کمال عقل در فرد، هرچند علت تامه صلح درونی است، اما به‌خودی خود برای تحقق صلح عینی و بیرونی کافی نیست. از منظر ملاصدرا، انسان کامل صرفاً دارای کمال وجودی و عقلی نیست، بلکه به اقتضای مقام خلافت الهی، عهده‌دار هدایت و اصلاح جامعه نیز می‌باشد. در حکمت متعالیه، شریعت به‌مثابه صورت خارجی و جمعی عقل کامل نبی، سازوکاری است که عقل را از ساحت فردی به ساحت اجتماعی منتقل می‌سازد و امکان تعدیل قوای حیوانی را در مقیاس جمعی فراهم می‌آورد. از این رو در موارد یاد شده، هرچند عقل کامل در شخص حاکم حضور داشت، اما به دلیل عدم تحقق کامل شرایط اجتماعی و استمرار موانع خارجی، شریعت به‌عنوان ابزار عقلانی انسان کامل، نتوانست به‌صورت تام، صلح ساختاری را محقق سازد. در مقابل، براساس روایات، در عصر ظهور امام عصر^{علیه السلام} که از دیدگاه ملاصدرا مصداق اتم انسان کامل است، عقل انسان‌ها به کمال می‌رسد و صلح بیرونی بر جامعه انسانی حاکم می‌گردد. روایت اصول کافی مبنی بر دست کشیدن امام^{علیه السلام} بر سر مردم و تکمیل عقول آنان، (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶) می‌تواند از این جهت تفسیر شود که انسان کامل از طریق شریعت و هدایت باطنی، هم صلح درونی افراد را تقویت می‌کند و هم زمینه شکل‌گیری ساختارهای عاقلانه اجتماعی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب در نظام فکری ملاصدرا، عقل کامل از طریق انسان کامل و شریعت، اقتضای حرکت به‌سوی صلح عادلانه و ساختاری را دارد؛ هرچند تحقق نهایی آن منوط به رفع موانع بیرونی و فراهم شدن شرایط اجتماعی است.

نتیجه

از برهم نهاد مطالب پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا برای عقل معانی متعددی قائل است. او عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. برای عقل نظری چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را مطرح کرده و برای عقل عملی نیز چهار مرحله تخلیه، تجلیه، تحلیه و فنا را تبیین می‌کند. در مقابل جهل را به سه معنای

بسیط، مرکب و جهل در مقابل عقل تقسیم کرده و بیان می‌کند که جهل در مقابل عقل، امری وجودی است که مانند عقل جنودی دارد و منظور از جهل در حدیث جنود عقل و جهل معنای سوم آن است. در معنایی دیگر ملاصدرا عقل را به‌عنوان تمام هویت انسان مطرح می‌کند و آن را صرفاً قوه‌ای از قوای نفس نمی‌داند. این نگاه به عقل، انسان را به اندازه‌ای که از معرفت برخوردار است انسان می‌داند و نظام اخلاقی (حکمت عملی) را براساس آن بنا می‌کند. از سوی دیگر ملاصدرا علم را هم‌سنگ وجود و همچنین علم را هم‌سنگ اخلاق می‌داند؛ پس می‌توان گفت وجود نیز هم‌سنگ اخلاق است. در نتیجه تمام حقیقت انسان وابسته به حیات عقلانی و حیات عقلانی نیز ملازم با سعه وجودی اوست. هرچه انسان در مرتبه بالاتری از عقلانیت قرار داشته باشد از سعه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود و در نتیجه زیست اخلاقی‌تری خواهد داشت. غلبه دستگاه جهل بر دستگاه عقل، انسان را دچار نسیان، غفلت و بی‌تدبیری می‌کند و سبب تسلط قوای شهوانی و غضبانی بر نفس ناطقه انسان شده و نفس را به‌سمت امور ناشایست از جمله ظلم بر دیگران، بی‌عدالتی، زیاده‌خواهی و ستم و گردن‌کشی و در نهایت جنگ می‌کشاند. اما اگر عقل و قوای آن دستگاه جهل و طبع حیوانی انسان را مدیریت کنند، این عقلانیت طبع شهوت‌گرا و منفعت‌طلب و افزون‌خواه را تعدیل کرده و او را به‌سمت خیرات و صلح مبتنی بر عدالت و حافظ امنیت، عزت، ایمان و همچنین صلح سعادت‌آفرین سوق می‌دهد و در این صورت است که زمینه برای زندگی مسالمت‌آمیز همراه با دیگرخواهی و صلح پایدار فراهم می‌شود؛ چرا که هرچه وجود انسان از مراتب دون مادی و حیوانی به‌سمت مراتب عالی و عقلانی گسترش یابد از ظلمت به‌سمت وجودی نورانی و لطیف پیش می‌رود و زمینه بیشتری برای ملکه شدن ارزش‌های سطح انسانی از جمله دادگری، پیمان‌داری، دوستی و چشم‌پوشی و نرم‌دلی مهیا می‌شود و این ملکات، انسان در مرتبه عقل را به‌سوی صلاح کل می‌کشاند و مقتضی ایجاد و گسترش صلح پایدار می‌گردد.

منابع و مأخذ

قرآن.

- آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۳). *غررالحکم و دررالکلم*، قم، دارالکتاب
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *فلسفه صدر*، تحقیق و تنظیم بادپا، قم، مرکز نشر اسراء
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شرح حکمة المتعالیه*، تهران: الزهرا.
- سیف، علی اکبر (۱۳۸۰). *روان‌شناسی تربیتی*، تهران، آگاه.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۳۷۵ ق). *لسان‌العرب*، بیروت: دارالفکر.
- مطرزی، ناصر بن عبدالسید (۱۳۹۹ ق). *المغرب فی ترتیب المغرب*، حلب: مکتب اسامة بن زید.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۰). *ترجمه الاسفار الاربعه*، محمد خواجوی، ج ۱، ج ۹، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۵). *مجموعه رسائل فلسفی*، ترجمه حامد ناجی، تهران: حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه العربیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۱). *شرح اصول الکافی*، تهران: مکتبه المحمودی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۲). *المبدأ و المعاد*، ترجمه احمد بن الحسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، ترجمه محمد خواجوی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*، جلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه مطبوعات دنیا.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۶). *رساله سه اصل*، ج ۱، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۹ ق). *تفسیر قرآن‌الکریم*، بیروت: دارالتعارف المطبوعات.
- خندان، معجبتی (۱۳۹۹). *صلح از دیدگاه عقل و نقل*، *صلح پژوهی/اسلامی*، ش ۳، ص ۷۰-۴۱.
- صباغچی، یحیی و میرمحمدحسینی، طیه، (۱۴۰۰) *پی‌چوبی مبانی صلح فرهنگی گالتونگ در نظام فکری ملاصدرا، حکمت صدرایی*، ش ۱، ص ۱۰۸-۹۳.

کوشکی، پروین؛ مؤذنی، علی‌محمد؛ جوادی‌ارجمند، محمدجعفر (۱۴۰۰). «بررسی صلح و مدارا در اندیشه مولوی و عطار و مقایسه آن با رویکرد صلح‌گرایی ملاصدرا»، *تاریخ ادبیات*، ش ۸۹، ص ۱۸۴-۱۶۱.

References

- Quran.
- Amadi, Abdul Wahid (2004). *Gharr al-Hakam wa Durr al-Kalam*, Qom: Dar al-Kitab.
- Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Sadra's Philosophy*, researched and edited by Badpa, Qom: Israa Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Sharh al-Hikmah al-Mu'taaliyah*, Tehran: Al-Zahra.
- Saif, Ali Akbar (2000). *Educational Psychology*, Tehran: Agah.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (2001). *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mutrazi, Nasser bin Abdul Sayyid (2009). *Al-Maghrib fi sardhir al-Ma'rab, Aleppo*, Osama bin Zayd School.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra) (1380). *Translation of the Four Books*, Muhammad Khawaji, Volume 9, Tehran: Mawli, First Edition.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra) (1385). *Collection of Philosophical Treatises*, Translated by Hamed Naji, Tehran: Hikmat.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hikmah al-Mutawaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arabiya*, Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arabiya.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra) (1391). *Explanation of the Principles of Al-Kafi*, Tehran: Al-Mahmoudi School.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra) (1362). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Translated by Ahmad bin al-Husseini Ardakani, Tehran: University Publishing Center.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra) (1383). *Explanation of the Principles of Al-Kafi*, Translated by Muhammad Khawaji, Second Edition, Tehran: Institute for the Research of Humanities and Cultural Studies.
- Shirazi, Sadrudin Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1382). *Evidence of Ar-Rububiyyah*, Jalaluddin Ashtiani, Qom: World Press Institute.
- Shirazi, Sadrudin Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1376). *Treatise on Three Principles*, First Edition, Tehran: Mawli.
- Shirazi, Sadrudin Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1419 AH). *Interpretation of the Holy Quran*, Beirut: Daral-Ta'rif al-Masoodsat.
- Khandan, Mojtaba (1399). *Peace from the Perspective of Reason and Narration*, Islamic Peace Studies, No. 3. pp. 41-70.
- Sabaghchi, Yahya and Mir Mohammad Hosseini, Tayyiba (1400). "Exploring the Principles of Cultural Peace of Galtung in Mulla Sadra's Intellectual System", *Hekmat Sadra'i*, No. 1, pp. 93-108.
- Koushki, Parvin and Moezhani, Ali Mohammad and Javadi Arjomand, Mohammad Jafar (1400). "A study of peace and tolerance in the thought of Rumi and Attar and its comparison with Mulla Sadra's pacifist approach", *History of Literature*, No. 89, pp. 161-184.