

تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره سعادیت در پرتو حرکت جوهری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۲۲

حسین هوشنگی*

مهران رضائی**

چکیده

صدرالمتألهین همت گمارد تا با حفظ اصول مکتب خویش، مسئله سعادیت را - که در طول تاریخ همواره از موضوعات بحث برانگیز بوده است، تشریح نماید. پرسش این است که بر مبنای حرکت جوهری - که از مهم ترین اصول مکتب ملاصدراست - به چه نحو می توان الگوی سعادیت انسان را از دیدگاه صدرالمتألهین استخراج و بازتعریف نمود که مبتلا به عدم انسجام درونی نباشد. سعادیت، به عنوان نهایت کمال انسانی از جنس عقلی می باشد. ملاصدرا حقیقت سعادیت را حرکت و تکامل در مسیر توسعه عقل نظری می داند و در عین ذومراتب دانستن جنبه عملی، آن را از باب کمک به جنبه نظری، بسیار مؤثر در رشد انسانی لحاظ می نماید؛ به گونه ای که به نوعی تناظر بین مراتب مختلف عقل نظری و عملی باور دارد. در این مقاله، مدلی مفهومی از الگوی ملاصدرا در باب سعادیت ارائه شده که در آن، تناظر مراتب عقل نظری و عقل عملی نیز لحاظ شده است. حضور و تأثیر حرکت جوهری، در بحث پیرامون مبانی و ماهیت سعادیت به وضوح قابل فهم است؛ چنان که نگاه تشکیکی به امور، در بحث موانع سعادیت نیز قابل ملاحظه است. شایان ذکر است که تبیین سعادیت بر مبنای حرکت جوهری، لوزامی در پی دارد که ما را در فهم نکات مهم انسان شناسی صدرایی یاری می نماید.

واژگان کلیدی

سعادت، غایت مطلوب، حرکت جوهری، موانع سعادت، ملاصدرا

مقدمه

یکی از دغدغه‌هایی که همواره ذهن انسان‌ها را به خود مشغول داشته، مسئله «سعادت» است. کلمه «سعادت» از ریشه «سعد» گرفته شده و «سعد» در زبان عربی، به معانی متعددی آمده است. از جمله گفته شده که «سعادت، ضد نحس و دلالت بر خیر و سرور می‌کند؛ اصل در این کلمه، همان اقتضای خیر و فضل و صلاح داشتن است. مقابل آن شقاوت است که به معنای رنج و سختی و ممنوعیت از خیر و کمال است» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۲۷)؛ «سعادت به معنای یمن و خوش‌بختی و نقیض آن نحس است؛ مقابل آن شقاوت است و جمع آن سعداء و به بال پرنده هم سعد گفته می‌شود» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱).^۱ در میان فلاسفه، درباره تعریف و بیان الگوی سعادت، اختلاف نظر بسیار وجود دارد و غالب فلاسفه تلاش کرده‌اند بر اساس مبانی خویش، به الگویی از سعادت دست یابند. گروهی قائل شده‌اند که سعادت عبارت است از ارضای امیال و هوس‌ها (سوفسطائیان)؛ گروهی معتقد بوده‌اند که سعادت در پیروی از فضیلت است (افلاطون)؛ عده‌ای نیز بر این عقیده بوده‌اند که سعادت عبارت است از بهره‌مندی از لذات حسی (حوزه اپیکوری‌ها) (صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶، ص ۳۹۱)؛ و از نظر ارسطو، سعادت کامل، تأمل و تفکر محض است (ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۳۵۸). فلاسفه مسلمان نیز از این بحث غافل نبوده و همواره به آن پرداخته‌اند. طبق نظر فارابی، برترین سعادت و بالاترین کمال انسان این است که به مرتبه عقل فعال برسد و این مرتبه، با مفارقت از جسم و ماده حاصل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۳). ابن‌سینا سعادت را بر اساس لذت تعریف نموده و لذت قوه عاقله را برترین لذت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۱۳۷-۱۴۳). شیخ اشراق نیز لذت قوه عاقله را برتر از لذت سایر قوا می‌داند و سعادت را نیز بر همین اساس تعریف می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۸).

در این میان، ملاصدرا نیز به عنوان بنیان‌گذار مکتبی فلسفی که بر اصالت وجود استوار است، این مهم را به فراموشی نسپرده و تلاش کرده است تا بر اساس مبانی و اصول مکتب خویش - که از مهم‌ترین آن‌ها، حرکت جوهری است - به مدل‌سازی در

باب سعادت دست یازد. در این نوشتار، این مدل صدرایی از سعادت را که مبتنی بر حرکت جوهری است توضیح می‌دهیم و مبانی، توابع و لوازم آن تبیین می‌کنیم.

۱. تبیین ملاصدرا دربارهٔ سعادت

ملاصدرا تلاش کرده است با حفظ اصول مکتب خود، به ارائه الگویی از سعادت اقدام کند. در راستای تبیین این هدف ملاصدرا، ابتدا به استدلال ایشان در باب ماهیت کلی سعادت و به عبارتی، سنخ‌شناسی غایت مطلوب وجود انسانی می‌پردازیم و پس از آن، به ارائه مدل صدرایی سعادت خواهیم پرداخت.

صدرالمآلهین سعادت حقیقی انسان را سعادت عقلی و از سنخ لذات عقلی می‌داند. ایشان برای بیان این مدعا، مقدماتی چند را توضیح داده است:

۱- انسان دارای قوای مختلفی است؛ قوایی همچون شوقیه (شهوویه و غضبیه)، فاعله، حواس ظاهر و باطن، عاقله و ... که این قوا، محصول حرکت جوهری و تکامل وجودی انسان هستند.^۲

۲- هر کدام از قوا، لذت خویش را داراست و آن را می‌طلبد. لذت و خیر هر قوه، ادراک امر ملائم با طبع و جوهر آن است و ألم و شر آن قوه، به ادراک امر متضاد و منافر با طبعش^۳ باز می‌گردد. در نتیجه، برای مثال، لذت هر یک از حواس پنج‌گانه، ادراک متعلق محسوس آنهاست یا لذت غضب در انتقام است.

۳- در میان قوا، هر کدام وجودش اقوی و کمالش اعلی و مطلوبش ضروری‌تر و باداوم‌تر باشد، لذتش اشد است؛ گرچه همهٔ قوا در مورد مقدمهٔ دوم، یعنی تعریف لذت و شر مشترک‌اند؛ لکن درجات و مراتب آنها مختلف است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۵۸۶).

۴- قوهٔ عاقله، از لحاظ وجودی اشد و کمالش اعلی و مطلوبش ازم و اذوم است. ملاصدرا وجود انسان را در ابتدا، فاقد هر گونه قوه‌ای از قوای نباتی، حیوانی و انسانی دانسته و قائل است که ذیل حرکت جوهری، این وجود صاحب نفوس و قوای مربوط بدانها می‌شود. در این بین، نفس ناطقه از لحاظ وجودی در مرتبهٔ بسیار بالاتری نسبت به نفوس نباتی و حیوانی قرار دارد و در نتیجه، قوهٔ مختص به نفس ناطقه - که قوهٔ عاقله است - از لحاظ وجودی نسبت به قوای نفوس پایین‌تر (نباتی و حیوانی) اشد

است. کمال مختص به نفس ناطقه نیز عبارت است از اتحاد با عقل کلی (عقل فعال) و صور علمی همه موجودات و نظام اتم صادر شده از خدا؛ به طوری که همگی در ذات او نقش بندد و خود، عالمی عقلی و جهانی علمی شود.

بنا بر این مقدمات چهارگانه، می‌توان گفت که از مقدمه سوم و چهارم به دست می‌آید که لذت قوه عاقله، اشد است؛ و لذا با توجه به مقدمه اول و دوم می‌توان نتیجه گرفت که غایت مطلوب انسان، غایت عقلی است.^۴

۱-۱. واکاوی مدل مفهومی سعادت از منظر ملاصدرا

نفس ناطقه دارای دو قوه است: عقل نظری (عالمه) و عقل عملی (عامله). وظیفه عقل نظری، ادراک کلیات عقلی است که از عالم مافوق اعطا می‌گردند؛ و وظیفه عقل عملی، ادراک امور جزئی و فعل در آنچه پایین‌تر از اوست (قوه شوقیه و قوه محرکه تا مرحله‌ای که به تحقق فعل بینجامد) می‌باشد.^۵ غایت مطلوب (کمال) نفس انسان، کمال عقلی است که مشتمل بر هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی می‌باشد. البته برای هر کدام از این دو، مراتبی در مسیر کمال هست که با حرکت جوهری نفس انسان و شدیدتر شدن شدت وجودی، نفس می‌تواند به این مراتب نائل گردد.

مراتب عقل نظری عبارت‌اند از: عقل هیولانی (عقل بالقوه)، عقل بالملکه (نفس در اولین مرتبه بعد از عقل بالقوه، با حرکت جوهری خود، معقولات اولیه‌ای را که کلیه افراد بشر در فهم و ادراک آن سهیم و مشترک‌اند، تعقل می‌کند)، عقل بالفعل (شامل قدرت بر این که نفس، کلیه معقولات اکتسابی خود را هر «آن» که بخواهد، بدون زحمت فکر و اندیشه، در ذات خویش مشاهده کند)، و عقل مستفاد (عقل مستفاد همان عقل بالفعل است اگر در آن مشاهده معقولات در هنگام اتصال به عقل فعال اعتبار شود).

وصول انسان به مرتبه عقل مستفاد، همان غایت مطلوب آفرینش انسان و حرکت جوهری وجود اوست. از آن‌جا که غایت آفرینش در این جهان طبیعی و موجودات حسی، خلقت انسان بوده، در نتیجه می‌توان گفت که غایت آفرینش این جهان محسوسات، همین مرتبه عقل مستفاد است. ملاصدرا می‌گوید:

«فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب، ص ۵۲۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳)^۶

عقل مستفاد همان مرتبه‌ای است که سیر صعودی عالم در قوس صعود - که به واسطه حرکت جوهری وجود تحقق می‌یابد، بدان منتهی می‌شود؛ یعنی مشاهده معقولات و اتصال با مفارقات. التفات به این نکته حائز اهمیت است که در مکتب صدرایی، بر خلاف نظر برخی مشائیان، صور علمیه به عقل انسان افزوده می‌شود و بدین گونه نیست که خود نفس انسان آن‌ها را از محیط اطراف خویش تجرید نماید. این افزوده به لطف خداوند و با اتصال به عقل فعال صورت می‌گیرد. در نتیجه، به عقیده ملاصدرا، خروج از عقل بالقوه به مراتب بالاتر، تنها از مجرای افاضات عقل فعال است.

اما از منظر ملاصدرا، عقل عملی نیز دارای مراتبی است. این جنبه از عقل که ناظر به تدبیر بدن و انجام امور عملی است، بر مبنای انجام آداب دینی و شرعی به صورت ذومراتب و تشکیکی تبیین شده است و ملاصدرا، طی کردن این مراتب را در جهت رسیدن به غایت مطلوب انسانی (مقام انسان کامل) ضروری می‌داند: (۱) تهذیب ظاهر به واسطه استفاده از شرایع الهی و آداب نبوی؛ (۲) تهذیب باطن و پاک نمودن قلب از ملکات ظلمانی و خواطر شیطانی؛ (۳) آراستن باطن به صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی؛ (۴) فنای نفس از ذات خویش و برداشتن نظر و توجه از غیر خداوند و حصر نظر بر او و عظمتش (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۵۲۳).

با التفات به دو جنبه نظری و عملی نفس انسانی، محتمل است پرسیده شود که با بررسی دقیق استدلال بر عقلی بودن غایت مطلوب انسان، به این نتیجه می‌رسیم که استدلال صرفاً به عقل نظری ناظر است؛ و جنبه عملی نفس در این تقریر نادیده گرفته شده است. آیا عقل عملی انسان تأثیری در دست‌یابی او به سعادت ندارد؟ پاسخ این پرسش را باید در نگاه ملاصدرا به جایگاه عقل نظری و عقل عملی در حقیقت نفس جست‌وجو کرد. ملاصدرا ذات نفس را قوه نظری آن دانسته و معتقد است که شرف و فضیلت نفس، به حسب جنبه نظری آن است؛ اما جنبه عملی نفس، در ذات نفس داخل نیست و از جهت اضافه نفس به بدن است که می‌توان جنبه عملی نفس را در نظر گرفت.^۸ به عبارت دیگر، جوهر و ذات انسان از نوع عقل و از عالم بالاست و همین جوهر است که از حیث تعلق آن به بدن مادی و عالم جسمانی، نام نفس نیز بر او اطلاق

می‌گردد. قوه نظری نفس، مقوم هویت اصلی انسان است؛ اما قوه عملی آن، در قوام نفس بودن هویت انسان نقش دارد. بر این اساس، بعد عملی نفس جایگاهی اساسی در سعادت حقیقی انسان ندارد؛ هر چند که بی‌نسبت با سعادت او هم نیست؛ بدین دلیل که آن دسته از انسان‌هایی که در مسیر عقل عملی رشد می‌کنند، به درجاتی از سعادت نائل می‌گردند، لکن سعادت از جنس سعادت وهمی و خیالی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶).

واقع مطلب آن است که به نظر می‌رسد وقتی صدرالمتألهین به بحث درباره مراتب عقل نظری می‌پردازد، به نوعی در حال ارائه تبیینی فیلسوفانه از سعادت است؛ در حالی که بحث درباره مراتب عقل عملی، بحثی عرفانی و دینی است و در ادامه همین اسلوب عرفانی و دینی است که ایشان، برای سالکان در مسیر صرفاً عملی نیز با ادبیاتی مشائی، به درجاتی از سعادت (وهمی و خیالی) قائل می‌شود. این‌که در ادبیات دینی و عرفانی، تأکید بسیار بر کنترل و تسلط عقل بر غضب و شهوت مشاهده می‌شود، در واقع اهمیت دادن به جنبه عملی عقل است؛ در حالی که ملاصدرا همواره تأکید دارد که ذات نفس، جنبه نظری آن است و بر همین اساس است که در تبیین سعادت، محوریت را از آن عقل نظری و اکتساب علوم حقیقی می‌داند و مراتب عقل عملی را در کشف حقایق نظری مؤثر می‌داند. ملاصدرا هدف اصلی از طاعات و عبادات را طهارت و صفای قلب (نفس ناطقه^۱) می‌داند. طهارت و صفای نفس، حقیقتاً کمال نیست؛ زیرا طهارت و صفا یعنی نداشتن کدورت و این‌ها امور عدمی هستند و عدمی کمال نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸). از نظر ایشان، هدف از طهارت، «حصول انوار ایمان است؛ یعنی اشراق نور معرفت به خدا و افعالش و کتبش و رسلش و روز آخرت»^{۱۰} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۷۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۷) که به واسطه عقل فعال صورت می‌گیرد. پس مراد، اتصال به عقل فعال است و این، همان کمال عقل نظری از نظر ملاصدراست. این مطلب نشان دهنده نظر ایشان در باب تأثیر تبعی عقل عملی در سعادت نظری می‌باشد؛ به عبارتی، کمال عملی ممد و یاری رسان در جهت کمال و سعادت نظری است. بدین ترتیب، صدرالمتألهین کلام نورانی «فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (الزمر: ۲۲) را چنین تشریح می‌نماید:

«شرح صدر، غایت حکمت عملی است و نور، غایت حکمت نظری؛ و حکیم الهی جامع هر دوی این هاست، و هموست مؤمن حقیقی در زبان شریعت.»
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰)

و این همان مقام انسان کامل است.

مطلب حائز اهمیت دیگر در این بحث، برقراری تناسب و تناظر بین مراتب عقل نظری و عملی در مسیر تکامل جوهری نفس انسانی است. صدرالمآلهین، هم برای عقل نظری و هم عقل عملی، مرتبه‌هایی متناظر و متشابه قائل است:

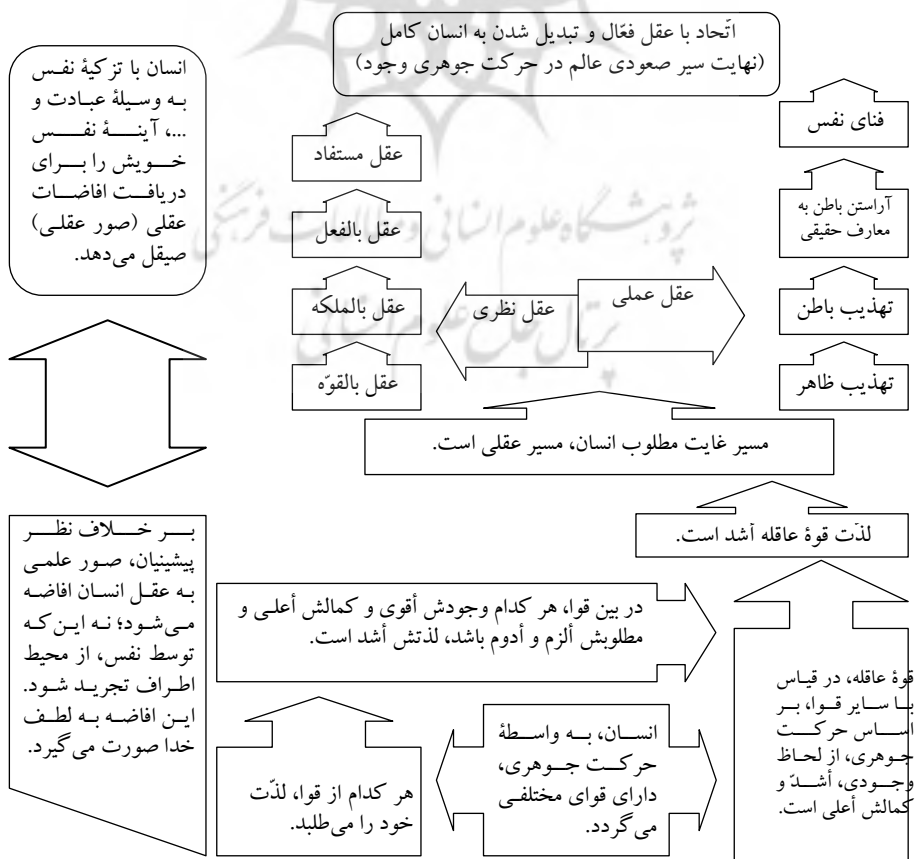
«و لكل منهما (العقل النظري و العقل العملي) مراتب استعداد و کمال و حركة إلى الكمال. فالأول يسمي من كل منهما «عقلاً هيولانياً» و الغاية «عقلاً بالفعل». و الأوسط «عقلاً بالملكة»» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۱)

این مطلبی مهم است که ما تنها در کتاب «مبدأ و معاد»، به چنین صراحتی آن را یافته‌ایم. مرحله اول عقل عملی به افعال ظاهری انسان مربوط است؛ یعنی در این مرحله، عقل عملی، خیر و شر امور عملی را با استفاده از قوانین الهی درمی‌یابد، و زمینه همان مراتبی می‌باشد که در عقل نظری است؛ مثلاً چون مرتبه تهذیب ظاهر، حالت پایداری و استقرار ندارد و در مرز عدم است، مانند حالت هیولانی عقل نظری است ولی با کسب فضیلت‌های روحی و اخلاقی، عقل عملی از مرتبه هیولانی خارج شده و به صورت بالملکه درمی‌آید؛ یعنی اولیات عقل عملی را درک کرده است و اینک برای استنباط و درک چیزهایی آماده است که اولی نیستند (جوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۲). این، نخستین قدم ملاصدرا برای برقراری تناظر بین مراتب عقل نظری و عملی است.

در ادامه این حرکت جوهری و سیر تکاملی از جنبه عملی، نفس به مرتبه آراستن باطن به صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی می‌رسد و با تدقیق مشخص می‌شود که این مرحله نیز همچون مرتبه عقل بالفعل است که در آن مرتبه، نفس می‌تواند همه معقولات اکتسابی خود را هر «آن» که بخواهد، بدون زحمت فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند. در هر یک از این دو مرتبه، به نوعی فرد به قدرتی بالفعل می‌رسد؛ در یکی، صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی را بالفعل می‌یابد و در دیگری، معقولات را. این تحلیل را می‌توان پیرامون مرتبه چهارم از هر دو جنبه عقل نیز بررسی

نمود؛ گرچه ملاصدرا در عبارات کتاب «مبدأ و معاد» چنین نکرده است. برداشتن نظر و توجه از غیر خداوند که در نهایت مراتب عقل عملی بیان شد، در واقع هم سطح و متناظر است با مشاهده معقولات در هنگام اتصال به عقل فعال، که همان مرتبه عقل مستفاد است. تناظری که ملاصدرا میان مراتب عقل نظری و عملی در نظر می‌گیرد، اندیشه حرکت جوهری را نمایان‌تر می‌سازد و در واقع، منتهای تلاش این حکیم است در راستای تلفیق ادبیات دینی - عرفانی با نظریات فلسفی.

بنا بر تبیین بیان شده، معنای نظر ملاصدرا پیرامون انسان که بنا بر حرکت جوهری، «جسمانیة الحدوث» است و در ادامه حرکت جوهری‌اش «روحانیة البقاء» می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۳)، مشخص می‌شود؛ شروع حرکت جوهری انسان که ابتدائاً ترکیبی از عناصر ابتدایی می‌باشد، جسمانی است و همین انسان است که در ادامه حرکت جوهری خود، به تدریج روحانی‌تر می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که به طور کامل، به مقام تجرد دست می‌یابد. در نهایت، می‌توان آنچه را صدرالمتألهین در باب سعادت بیان نموده، در یک مدل مفهومی به صورت ذیل نشان داد:



۲. مبناشناسی مدل سعادت و جایگاه حرکت جوهری در آن

مهم‌ترین اصل مکتب صدرایی، اصالت وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، صص ۹-۲۷؛ همو، ۱۳۶۰ ب، صص ۶-۲۴)؛ بر اساس این اصل، تنها امر اصیل وجود است و غیر از آن جز عدم نیست. بر اساس همین اصل است که انسان نیز از سنخ وجود است. همچنین از منظر صدرالمتألهین، وجود حقیقتی تشکیکی، ذومراتب و دارای شدت و ضعف است. انسان، همچون سایر موجودات، پس از سیر نزولی، اکنون در قوس صعود است و همین انسان می‌تواند از پایین‌ترین مراتب وجود حرکت نماید و به مراتب عالی آن نائل گردد؛ این مطلب، نتیجهٔ اعتقاد به حرکت جوهری است.^{۱۱}

پس از تحقق قوس نزول که بسائط ایجاد شدند، به دلیل ضعف وجودی و قصور جوهر این بسائط و نیز به دلیل این امر که عنایت خداوند ایستا و متوقف نیست، عنایت الهی باز هم شامل حال بسائط می‌شود. ممکنات برای تقرّب و نزدیکی به خدا آفریده شده و برای عبادت و کسب فیض، چاره‌ای نیست جز این که نوعی حیات را دارا باشند. اما این بسائط، به تنهایی و در حالت انفرادی، ظرفیت پذیرش حیات را ندارند، پس به ناچار باید با یکدیگر آمیزش و ترکیب یابند؛ نتیجه این ترکیب را مزاج می‌نامند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، صص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۰ ب، صص ۱۸۱). هر چه اعتدال و توسط در امتزاج بالاتر باشد، حیاتی که به آن افاضه می‌شود قوی‌تر است. در طی حرکت جوهری، وجود ضعیف ابتدایی که پس از حدوث جسمانی به شکل عناصر اولیه حاصل شده، با توجه به میزان امتزاج، نفس بالاتری را از طرف واهب‌الصور به نحو لیس بعد از لیس دریافت می‌کند؛ ابتدا نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و در نهایت امر، نفس ناطقه افاضه می‌شود. پس از حرکت جوهری صورت گرفته در هیولای محض و طی مدارج وجودی، آن هیولای ابتدایی به مقام نفس ناطقه می‌رسد. هر کدام از این نفوس، قوای مختص به خود را دارند؛ نفس نباتی، واجد قوایی همچون نامیه، مولده و غاذیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، صص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۳ ب، صص ۵۰۰)؛ قوای نفس حیوانی نیز در یک تقسیم ابتدایی به مدرکه و محرکه تقسیم می‌شوند؛^{۱۲} و نفس ناطقه نیز دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است.

ملاصدرا در مباحث مربوط به سعادت، اصل حرکت جوهری را با چنین تأکید و صراحتی به کار نبرده است؛ اما همان گونه که ملاحظه می‌شود، با دقت در عبارات‌های

وی به دست می‌آید که او، بر مبنای حرکت جوهری توانسته است به چنین نظریاتی در باب حقیقت وجود انسان نائل گردد و بر اساس همین مبانی، در پرتو حرکت جوهری و روح کلی حاصل از آن است که ایشان به چنان مدلی از سعادت دست می‌یابد. به عبارتی می‌توان بیان کرد که مبنا و روح حاکم بر تقریر ملاصدرا از مدل سعادت، نظریه حرکت جوهری است؛ یعنی حتی در مواردی نیز که بحث رابطه مستقیمی با اصل حرکت جوهری ندارد، نگاه تشکیکی و ذومراتب به مسائل فلسفی قابل مشاهده و تبیین است.

۳. تبیین تشکیکی از مراتب سعادت بر مبنای موانع آن

در باب ماهیت و چیستی انسان تبیین شد که وجود انسانی، وجودی تشکیکی و ذومراتب است. بر همین مبنا، سعادت انسان که در واقع تبیین وضعیت مطلوب اوست، به تبع تشکیکی و ذومراتب بودن هویت انسان، ذو مراتب و تشکیکی است.

ملاصدرا، موانع وصول به غایت مطلوب را نیز به صورت تشکیکی تبیین می‌نماید؛ یعنی در هر مرتبه‌ای از مراتب کمال، گرچه انسان از مانع پیشین مبراست و به نسبت قبل، رشد و حرکت بیشتری به سمت کمال مطلوب داشته است؛ لکن به نوعی دچار مانعی دیگر می‌باشد که برای دستیابی به کمال بیشتر باید آن را پشت سر بگذارد. ملاصدرا، در مقام احصاء، این موانع را چنین برشمرده است:

(۱) نقص جوهری؛

(۲) پیروی از قوه شهوت و غضب در اهل معاصی؛

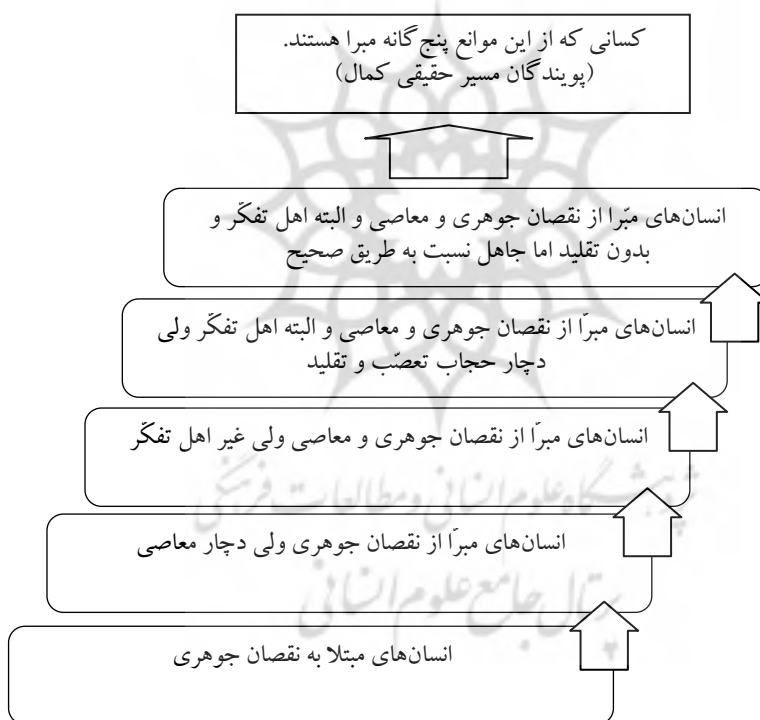
(۳) پرداختن به ظاهر طاعات بدنی و آداب، بدون تأمل در فلسفه وجودی آن: صدرا این گونه افراد را همان صلحا می‌داند که صاحب بهشت متوسطین هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۸). ملاصدرا، زهد و اهل سلامت و عبادت را در کنار صلحا، جزو همین دسته نام می‌برد و اهالی این دسته را، همان اصحاب یمین در آیه «قرآن» می‌داند که نوعی از سعادت وهمی و خیالی را برخوردارند؛ نه سعادت حقیقی که سعادت عقلی است.

(۴) تعصب بر عقاید باطلی که از طریق تقلید در فرد ایجاد شده است:

صدرالمتألهین این حجاب را حجابی عظیم می‌داند و غالب متکلمان و متعصبان مذاهب را گرفتار در آن می‌انگارد؛ حتی غالب صالحین را که در ملکوت سماوات و ارض تفکر می‌نمایند، گرفتار در تعصبی از جنس تقلید می‌داند.

۵) عدم شناخت طریق صحیح: نفس شخصی که از موانع پیشین بری است اما با این حال، نسبت به مسیر درستی که از طریق آن می‌توان حقیقت را درک نمود، جاهل است. با توجه به نفی معارف فطری، طلب علم از هر روشی به دست نمی‌یابد؛ مگر این‌که طالب علم از مقدمات و ترتیب‌های لازم بهره جوید. بنابراین جهل به اصول و معارف و به کیفیت ترتیب و انتقال از بعضی معارف به بعضی دیگر، موجب بازماندن از اکتساب فوز عظیم می‌گردد.^{۱۳}

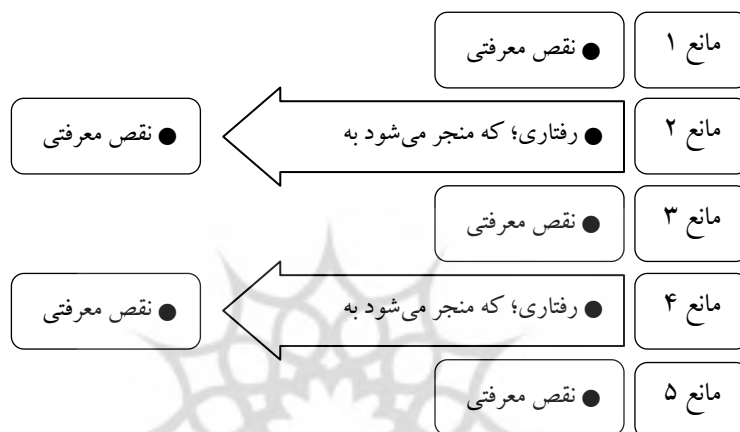
بر این اساس می‌توان به رتبه‌بندی دیگری برای انسان‌ها دست یافت که البته تقریر دیگری از مراتب حرکت جوهری وجود انسان است؛ اما بر اساس موانع کمال:



در «قرآن» انسان‌ها به سه دسته تقسیم شده‌اند: اصحاب شمال، اصحاب یمین و سابقون. اصحاب یمین کسانی هستند که از نقصان جوهری و معاصی میرا هستند اما از همهٔ موانع عبور نکرده‌اند؛ اما اهل شمال، همان اهل معاصی هستند که به کثرت گناه

می‌کنند؛ و سابقون نیز کسانی هستند که از این موانع پنج‌گانه مبرا می‌باشند و همان‌ها هستند که به سعادت حقیقی نائل می‌شوند.

همان‌گونه که اصل سعادت، رابطه مستقیمی با علم دارد، موانع آن نیز مستقیماً یا به صورت غیر مستقیم به علم باز می‌گردند: (به جهت اختصار، شماره عوامل بیان شده است).



در واقع، می‌توان تمام عوامل را مانعی از نوع معرفتی به حساب آورد؛ و در نهایت، این مطلب نیز تأکیدی است بر این‌که ملاصدرا، سعادت و کمال حقیقی را امری عقلی می‌داند.

۴. لوازم نظریه سعادت نزد ملاصدرا

پس از توصیف و تحلیل نظریه ملاصدرا پیرامون سعادت بر اساس یکی از مبنای‌ترین اصول مکتب او، اکنون به بحث پیرامون بعضی لوازم این دیدگاه می‌پردازیم.

۴-۱. نفی معارف فطری

انسان، در مرتبه عقل هیولانی، استعداد محض و خالی از هر گونه علم بالفعلی است. بر همین اساس، ملاصدرا قائل است علوم می که به وسیله آن‌ها سعادت اخروی حاصل می‌گردد، بالفعل و فطری نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۹؛ همو، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۸) و در نتیجه، برای تحصیل آن‌ها باید به شبکه‌ای از علوم دست یافت.

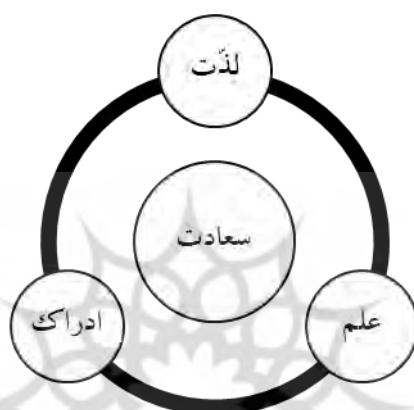
۲-۴. تکامل وجودی انسان ذیل نظریه اتحاد عاقل و معقول

برخی از فلاسفه، علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته و بر این اساس، اتحاد مدرک و مدرک را از نوع اتحاد عرض و موضوع تحلیل کرده‌اند؛ اما ملاصدرا کوشیده است تا نوعی از اتحاد را، شبیه اتحاد هیولی و صورت، میان آن‌ها اثبات نماید. به عبارتی، همان گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می‌شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گرو اتحاد نفس با صورت عقلی است. یکی از مبانی مباشر و بی‌واسطه این سخن، نظریه حرکت جوهری است؛ زیرا ارتقاء نفس وابسته است به حرکت استکمالی و اشتداد وجودی آن. در نظر صدرالمتألهین، حصول علم به اشیا، حاصل انتزاع صور علمی و تجرید معانی از ظواهر نمی‌باشد؛ بلکه این حصول، با ارتحال مدرک از جهان محسوس به عالم خیال و از آنجا به عالم عقل به دست می‌آید و این ارتحال و انتقال، همان اتحاد با مراتب مزبور است. این تعالی نیز حاصل نمی‌شود مگر این‌که نفس به واسطه تحول جوهری خود راه تکامل را پوید و به مرتبه صور ارتقاء یابد؛ نه این‌که صور علمی اموری عارض و متأخر از جوهر نفس باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲). علم عبارت است از حضور صورت شیء نزد مدرک؛ یعنی صورت علمی که معلوم بالذات است، بالفعل نزد نفس حاصل می‌گردد و بلکه خود شأنی از شؤون نفس و طوری از اطوار وجودی او می‌شود؛ و نفس با نردبان این صورت، از قوه به فعلیت ارتقاء می‌یابد و اشتداد وجودی می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۹).

با این تقریر، بحث اتحاد عاقل و معقول صرفاً بحثی پیرامون ماهیت علم و عقل نیست؛ بلکه در واقع، وجود عاقل با وجود معقول متحد شده و شدت وجودی او افزایش می‌یابد و با این اشتداد وجودی، حرکت در مسیر کمال تحقق می‌یابد. بر این اساس، می‌توان سر تأکید ملاصدرا بر تلاش عقلانی را دریافت.

ملاصدرا عقلی بودن سعادت را بر بحث لذت مبتنی کرده و نزد او، همواره بحث سعادت با بحث لذت گره خورده است. هنگامی که ما ماهیت و تعریف لذت را در نظام تفکر صدرایی جست‌وجو می‌کنیم، درمی‌یابیم که ملاصدرا لذت را بر مبنای ادراک امر ملائم با طبع تعریف کرده است؛ به عبارتی، در تعریف لذت نیز مشاهده می‌شود که مولفه اساسی ادراک را داخل کرده است. کلید مسئله در همین جاست که چگونه حلقه

تبیین سعادت و رابطه آن با علم کامل می‌شود؛ و آن همین نظر ملاصدرا پیرامون اتحاد علم، عالم و معلوم و عقل، عاقل و معقول است. البته این بیان، ناظر به سعادت قوه نظری است و رفتار و عمل، ناظر به تکامل بعد عملی می‌باشد که خود تمهیدگر سعادت نظری است. زنجیره صدررا در این باب به این شرح است که: علم (اتحاد عالم و معلوم)، ادراک، لذت و سعادت.



۳-۴. تکامل علم حضوری نفس ذیل حرکت جوهری

علم حضوری به نفس، عین وجود آن است و به وضوح می‌یابیم که این علم نیز مراتبی دارد. در آغاز، مرتبه ضعیفی از آن تحقق می‌یابد که متناسب با ضعف وجود نفس است و به همین دلیل، مورد آگاهی قرار نمی‌گیرد. متناسب با حرکت جوهری نفس، تدریجاً آگاهی ضعیفی نسبت به آن پیدا می‌شود ولی باز هم در حدی نیست که بتواند درک روشنی از نفس داشته باشد و لذا آن را با بدن اشتباه می‌گیرد. هر قدر وجود نفس کامل‌تر و رتبه تجردش افزون‌تر شود، علم حضوری وی به خودش نیز بیشتر و واضح‌تر خواهد شد.

نتیجه

در این مقاله، بر اساس نظرات ملاصدرا به این مطالب دست یافتیم که با توجه به اشد بودن قوه عاقله از لحاظ وجودی و در نتیجه اشد بودن لذت آن، مرتبه اعلا سعادت انسان نیز عقلی است و سعادت وهمی و خیالی، مراتب پایین‌تر سعادت را شکل می‌دهند. انسان باید تلاش نماید تا با اتصال به عقل فعال یا مثال انسانی، هرچه بیشتر نسبت به

جهان آگاهی یابد. با توجه به اصل بودن جنبهٔ نظری نفس، در سعادت نیز اصل با همین جنبه است؛ اما این به معنای فراموشی جنبهٔ عملی آن نیست، بلکه سعادت از لحاظ عملی نیز مراتب مختلفی دارد که در واقع ناظرند به صیقل دادن وجود انسان برای دریافت صور و علوم؛ به عبارتی، کمال عملی یاری‌رسان و ممد است در جهت کمال و سعادت نظری نفس. مراتب عقل عملی متناسب و متنظر است با مراتب عقل نظری و برای تحقق سعادت حقیقی، انسان باید به نهایت هر دو قوهٔ نظری و عملی دست یابد. این، همان مقام انسان کامل است.

چنین تصویری از سعادت در بیان ملاصدرا، مبتنی بر نظریاتی است که محصول تقریری از هستی، بر مبنای حرکت جوهری می‌باشند. انسان نیز همچون کل عالم وجود، در قوس صعود دارای حرکت جوهری است که پس از طی مراحل عناصر ابتدایی، نفس نباتی و نفس حیوانی، صاحب نفس ناطقه می‌شود. در ادامهٔ همین نگاه، به تبیین تشکیکی از مراتب سعادت بر مبنای موانع آن در پرتو حرکت جوهری نیز نائل می‌آییم. ملاصدرا، موانع وصول به غایت مطلوب را نیز به صورت تشکیکی تبیین کرده و در این سیر، پنج نوع مانع را برشمرده است. سعادت حقیقی نصیب کسانی خواهد شد که از همهٔ موانع پنج‌گانه گذر کنند.

در پایان، این تصویر از سعادت - که بر مبنای حرکت جوهری است - مستلزم لوازمی است: نفی معارف فطری، تکامل وجودی انسان ذیل نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول، و تکامل علم حضوری نفس به خود در ذیل حرکت جوهری، در شمار این لوازم‌اند.

یادداشت‌ها

۱. استاد مطهری، سعادت را مساوی با «کمال» و متفاوت با واژه‌هایی همچون «سرور، نیل به آرزوها، رضایت، آرمان و ...» می‌داند (رک. مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۵۲-۷۸).
۲. توضیح این مقدمه را در قسمت مبناشناسی مدل سعادت، دنبال نمایید.
۳. ملاصدرا این مطلب را اجماع همگان می‌داند: «لا نزاع لأحد فی أن لذة کل قوه نفسانیة و خیرها بإدراک ما یلائمها و ألمها و شرها بإدراک ما یضادها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۸۶).
۴. این استدلال، بسیار نزدیک به استدلالی است که شیخ الرئیس در آثار خود بیان کرده است؛ مقدمات استدلال ملاصدرا را می‌توان در آثار ابن‌سینا نیز یافت (رک. ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص

- ۷۷-۷۹؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۷۹، صص ۴۸۷-۴۸۸). برای مطالعه بیشتر پیرامون این مبحث از نظر ابن‌سینا، رک. اکبری، ۱۳۸۸، صص ۱۱-۲۷.
۵. برای مطالعه بیشتر پیرامون عقل عملی و نظری، رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب، ص ۵۱۴؛ همو، ۱۳۶۰-ب، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۷؛ جوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۲.
۶. ملاصدرا نهایت عالم عود را عقل مستفاد می‌داند. قریب به همین مضمون را فلاسفه دیگری نیز بیان کرده‌اند (به عنوان مثال، رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۴؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹۱؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۹۵).
۷. محقق سبزواری، سه مرتبه ابتدایی را چنین نام‌گذاری کرده است: مرتبه اول «تجلیه»، مرتبه دوم «تخلیه»، و مرتبه سوم «تحلیه» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۷۳).
۸. ملاصدرا در «المبدأ و المعاد» می‌گوید: «الجزء النظری الذی هو جهة ذاتها و حیثیه هویتها ... الجزء العملی الذی هو جهة إضافتها إلى البدن و توجّهها إلى السفل، و هو غیر داخل فی قوامها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶).
۹. ملاصدرا گفته است: «قلب الإنسان الذی هو نفسه الناطقة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۹).
۱۰. «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّ» (بقره: ۱۷۷). تطبیق این آیه بر مطلب مذکور در کتاب «العرشیه» آمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸).
۱۱. با توجه به این‌که صدرالمتألهین وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری و به تبع وجود می‌داند، چنین می‌نماید که تعبیر حرکت جوهری، تعبیری تسامحی است؛ زیرا جوهر از مقولات ماهوی است. تعبیر درست‌تر، حرکت وجود یا حرکت جوهری وجود است.
۱۲. ملاصدرا بحث‌های مفصلی را در زمینه این قوا و تعاریف و وظایف آن‌ها در کتب خویش بیان کرده است، که بعضاً نوعی اضطراب ظاهری و تعارضاتی نیز در عبارات کتب گوناگون مشاهده می‌شود (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۵۰۴؛ همو، ۱۳۶۰-ب، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۵۳-۲۴۳؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۱۹).
۱۳. آقای طاهرزاده، در کتاب «معرفت النفس و الحشر»، این موانع را چنین بیان کرده است (به ترتیب): ضعف ابتدایی؛ ضایع شدن طهارت اولیه؛ تغییر جهت فطری؛ توقف در تحقیق؛ نداشتن روش تحقیق (طاهرزاده، ۱۳۷۰، ذیل توضیح فصل‌ها در فهرست کتاب).

کتابنامه

- قرآن کریم
ارسطو (۱۳۴۳)، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، مقدمه و تحقيق بار تلمی سانتلییر، قاهره: دار صادر، ج ۲.
- اکبری، رضا (۱۳۸۸)، «تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، پاییز و زمستان، دفتر ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- همو (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، مقدمه و تصحيح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- همو (۱۳۸۳)، *رسالة نفس*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- همو (۱۴۰۴)، *الشفاء - الالهيات*، قم: مکتبه آية الله المرعشي.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ج ۳.
- جوادی، محسن (۱۳۸۵)، «نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی»، *خردنامه صدر*، ش ۴۳.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحيح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا)، *الحاشية على الهيات الشفاء*، قم: بیدار.
- همو (۱۳۰۲)، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی نا.
- همو (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحيح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآيات*، تصحيح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحيح و تعليق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- همو (۱۳۶۱)، *العرشية*، تصحيح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- همو (۱۳۶۳ الف)، *رسالة المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- همو (۱۳۶۳ ب)، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- همو (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلية*، مقدمه و تصحيح و تعليق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- همو (۱۴۲۲)، *شرح الهداية الانثوية*، تصحيح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- همو (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۸ و ۹.
- صلیبا، جمیل؛ صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، تهران: حکمت.

- طاهرزاده، اصغر (۱۳۷۰)، معرفت النفس و الحشر؛ روان‌شناسی و معادشناسی اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه، ج ۳.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، کتاب السياسة المدنية، بیروت: مكتبة الهلال.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد: المركز الجامعي للنشر، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۷.
- میرداماد (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- همو (۱۳۷۴)، نیراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی السدعاء، تصحيح حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.