

سعادت بشری و دیدگاه ملاصدراى شیرازی

محمد حسین دهقانی محمودآبادی*

چکیده

همه‌ی ادیان آسمانی به پیروان راستین خود، وعده‌ی سعادت و نجات می‌دهند. اسلام نیز در موارد متعددی، نجات انسان‌ها را در گرو سرسپردگی به فرمان‌های الهی معرفی می‌کند. از این رو، فلاسفه و متکلمان مسلمان نیز هر کدام به نوبه‌ی خود، کوشیده‌اند ضمن تفسیر و تبیین آموزه‌های وحیانی، پرده از حقیقت این مهم بردارند. این جستار در نظر دارد تا دیدگاه ملاصدرا در خصوص مسأله‌ی سعادت بشری و تبیین عقلانی وی از سعادت را بررسی کند. بر مبنای اصل تشکیک وجود در حکمت متعالیه‌ی صدرایی، وجود ذومراتب و متدرج است و از آنجا که ملاصدرا وجود و ادراک وجود را خیر و سعادت می‌داند، سعادت و خیر نیز ذومراتب و مشکک است.

ملاصدرا تأکید دارد که ادراک وجود و اتحاد نفس ناطقه‌ی آدمی با عقل فعال، کمال و سعادت آن به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد تحلیل خاص ملاصدرا از سعادت بشری، که مبتنی بر اصول فلسفی ایشان است، با آنچه تحت عنوان سعادت در علم اخلاق مطرح است هم‌راستا و مشابه باشد. تبیین وی از سعادت، نه تنها در خور دفاع عقلانی است، بلکه همسو با آموزه‌های وحیانی نیز می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا ۲- سعادت ۳- وجود ۴- خیر.

۱. مقدمه

همه‌ی انسان‌ها در مسیر زندگی خود، با دغدغه‌ها و اهداف کلی و جزئی بسیاری روبه‌رو هستند و هرگاه از هدف‌های آنان در زندگی پرسیده شود، پاسخ‌های متعددی ارائه می‌دهند. اما اگر این روند را ادامه دهیم و به سمتی پیش برویم که مهم‌ترین منظور و هدف او را در زندگی جويا شویم، کم‌کم به موضوعی می‌رسیم که انسان‌ها نیل به آن را رسیدن به

«سعادت» در زندگی می‌خوانند. در واقع، هر انسان عاقلی می‌کوشد تا در راستای «سعادت» مدت نظر خود در زندگی بکوشد و تمام اهداف جزئی زندگی خود را با آن هماهنگ و موازی کند.

به عبارت دیگر، آدمیان صاحب اندیشه به دنبال سعادت هستند، ولی در چیستی سعادت و نیز در چگونگی و مسیر دستیابی به آن، گفته‌ها و راه‌کارها و مسیرهایی را بیان کرده و می‌کنند که به ندرت همسان هستند. گفته‌های آنان و شیوه‌های ارائه‌شده آن‌قدر متفاوت و متضاد و گاهی متناقض است که همگی گواه بر دشواری شناخت چیستی سعادت و ابهام در چگونگی کسب آن است.

تأمل برانگیزتر و شگفت‌آورتر آن که گویا همه‌ی آدمیان سعادت را شناخته، راه رسیدن به آن را پیدا کرده‌اند، در حالی که در تعریف سعادت، وفاقی دیده نمی‌شود و آن‌قدر بر سر مفهوم آن و مصداق آن، تفاوت دیدگاه وجود دارد که برخی از آن‌ها دارای تقابل تضاد و حتی تناقض هستند. این مطلب دال بر آن است که اگرچه سعادت نزد هر کس ظاهری آشکار دارد، هنگامی که با نگاهی دقیق در آن تأمل می‌کنیم، دریافت تمام حقیقت آن را مبهم می‌یابیم، چراکه سعادت تفسیرهای گوناگونی را برمی‌تابد.

بی‌شک، فهم و تشخیص سعادت آدمی مبتنی بر فهم و درک حقیقت انسان، درک حقیقت جهانی که انسان در آن می‌زید، درک حقیقت رابطه‌ی انسان با جهان اطراف او و تأثیر متقابل انسان و جهان، درک صحیح نقطه‌ی آغاز و انجام آدمی و عالم و فهم صحیح از هدف خلقت آن دو است.

بدیهی است که تشخیص سعادت و شقاوت آدمی منوط به شناخت ماهیت آدمی است. اگر تمام حقیقت انسان را تن او بدانیم، طبیعی است که سعادت او چیزی جز برآورده کردن نیازهای مادی بدن وی و کسب لذت‌های مادی نخواهد بود و چنانچه تمام حقیقت او را روح وی بدانیم، سعادت او متناسب با چنین نظریه‌ای تفسیر می‌شود و اگر حقیقت آدمی را حقیقتی تلفیقی و ترکیبی از روح و جسم بدانیم، در این صورت، سعادت آدمی نیز معنای متناسب خود را خواهد یافت.

۲. واژه‌شناسی سعادت

۲.۱. معنای لغوی سعادت

علامه ابن منظور در تعریف واژه‌ی سعادت می‌نویسد: «السَّعْدُ: اليُمن و هو نقيض النَّحْسِ و السُّعُودُ: خلاف النُّحُوسِ، والسَّعَادَةُ: خلاف الشَّقَاوَةِ. يقال: يوم سعد و يوم نحس، و السَّعَادَةُ المَعُونَةُ و المَسَاعِدَةُ» (۲، ص: ۲۱۳)؛ سعد به معنای نیکو و خوش‌یمن، نقيض

نحس، و سعادت خلاف شقاوت است. چنان که گفته می‌شود روز سعد و روز نحس، و اسعاد نیز به معنای کمک و معونه آمده است.

در معجم الوسیط آمده است: سعد یسعدُ سعاده؛ سعادت مند شد، خوشبخت شد. سعد الماء؛ آب روی زمین جاری شد و نیازی به دلو و غیره نداشت (۳، ص: ۹۲۲).

بنابراین واژه‌ی سعادت در لغت، به دو معنا به کار می‌رود: یکی خوشی و نیکویی که در مقابل آن‌ها نحس و بدبختی قرار دارد و دیگری یاری کردن که ضد آن عدم مساعدت است.

۲.۲. معانی اصطلاحی سعادت

گرچه معانی لغوی در شکل‌گیری معانی اصطلاحی نقش دارند، معانی اصطلاحی و یا تعاریف معلول عوامل و فاکتورهایی از قبیل جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها نیز می‌باشد. از این روست که با معانی متعدد مواجه می‌شویم و دست‌یابی به معنای اصطلاحی واحد، انتظاری ناپجاست. البته باید تلاش نمود تا به معنا و تعریفی جامع و مانع دست یافت. اکنون به برخی از تعاریف و معانی اصطلاحی سعادت اشاره می‌کنیم.

شیخ رئیس ابن سینا می‌گوید: «ان لكل قوه فعلاً هو کمالها و حصول کمالها سعادتها» (۶، ص: ۱۵۹ و ۱۳، ص: ۱۰۹)؛ هر قوه‌ای فعلیتی دارد که کمال آن است و حصول کمال سعادت آن شیء می‌باشد.

ابن مسکویه می‌نویسد: «سعادت هر چیز در تمامیت یافتن و رسیدن به کمال ویژه‌ی خویش است» (۴، ص: ۸۳).

ملاصدرای شیرازی می‌نویسد: «علم ان الوجود هو الخیر و السعاده و الشعور بالوجود ایضاً خیر و سعاده» (۱۰، ص: ۱۲۱)؛ بدان که وجود و نیز ادراک وجود خیر و سعادت است. ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «ان سعاده کل شیء و خیره بنیل ما یکمل به وجوده و شقاوته و شره بنیل ما یضاد کماله» (۱۲، ص: ۳۹۷)؛ سعادت هر چیز و خیر آن رسیدن به چیزی است که به وسیله‌ی آن، وجودش کمال یابد و شقاوت رسیدن به چیزی است که ضدیت با کمال داشته باشد.

محمد مهدی نراقی می‌گوید: «والسعاده هو وصول کل شخص بحرکه الارادیه النفسانیه الی کمال الکامن فی جبلته» (۱۸، ص: ۶۹)؛ سعادت فرد آن است که با حرکت ارادی نفسانی به کمال موجود در ذاتش دست یابد.

بنابراین چنانچه مشاهده می‌شود، از نگاه اندیشمندان اسلامی، سعادت در مقابل شقاوت، نوعی حرکت ارادی در راستای فعلیت یافتن استعدادهای بالقوه‌ی نهفته در وجود آدمی است، به گونه‌ای که نیل به کمال عنصر مشترک همه‌ی تعاریف ذکرشده به شمار می‌رود. البته ابن سینا سعادت را مطرح کرده است که به هر قوه تعلق می‌یابد و در واقع،

منظور او از سعادت، مقصد و غایت هر قوه‌ای است که در نهاد انسان وجود دارد، در حالی که ملاصدرا مسأله را به گونه‌ای طرح کرده است که تمام وجود انسان را در بر بگیرد، یعنی «ادراک وجود»، که با این معنا خواسته است همه‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی را متحد سازد. از این رو، تعریف ملاصدرا از سعادت، بر تعاریف دیگر برتری می‌یابد.

۳. ماهیت سعادت

ملاصدرا در موارد متعدد، خواسته است ماهیت و چیستی سعادت را تبیین کند. ایشان در این باره می‌نویسد: «بدان که وجود و نیز ادراک وجود خیر و سعادت است، اما وجودات به واسطه‌ی کمال و نقص، متفاوت‌اند و بر هم برتری دارند، پس هرچه وجود تمام‌تر و کامل‌تر باشد، رهایی آن از عدم بیشتر است و سعادت در آن بیشتر و هرچه ناقص‌تر باشد، آمیختگی آن به شر و شقاوت بیشتر است. کامل‌ترین وجودات حق اول است و پس از آن، مفارقات عقلی و آنگاه نفوس و پایین‌ترین موجودات هیولای نخستین زمان و حرکت است و بعد از آن، صورت‌های جسمی و سپس طبایع و پس از آن نفوس... وجود هر چیز نزد خود آن لذت‌بخش است و چنانچه موجودی وجود علتش را درک کند، لذت بیشتری به او دست می‌دهد» (۱۰، ص: ۱۲۱).

عبارت فوق، علاوه بر این که بیانگر مساوقت وجود و خیر می‌باشد، همچنین گویای آن است که چون وجود خیر و سعادت است و از طرفی، وجودات در یک مرتبه نیستند، سعادت‌ها نیز در یک مرتبه نیستند.

بر مبنای اصل حرکت جوهری ملاصدرا (۱۰، ص: ۱۸۶) و اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس آدمی (۱۱، ص: ۲۴۹)، وجود انسان به صورت تدریجی اشتداد می‌یابد. اشتداد وجودی یعنی شکوفایی قابلیت‌ها و استعدادهای انسان بر اثر افعال ارادی و تغییرات غیر ارادی. بنابراین باید سعادت انسان را امری تدریجی بدانیم نه دفعی. از این رو، به هر مقدار که استعدادها و قوای آدمی شکوفا شود، به همان میزان وجودش توسعه یافته و به سعادت می‌رسد. این سیر از حدوث جسمانی انسان آغاز و به بقای روحانی انسان پس از مفارقت از بدن و نفس می‌انجامد.

ملاصدرا بیان می‌دارد که وجود قوای مختلف بشری متفاوت‌اند و یکی بر دیگری برتری دارد. از این رو، لذت‌ها و سعادت‌های مربوط به قوای مختلف نیز متفاوت است. وجود قوای عقلی از وجود قوای حیوانی شهوی و غضبی برتر است، پس سعادت آن‌ها نیز برتر و لذت و عشقشان نیز کامل‌تر است. علت این که لذت و سرور قوای عقلی قوی‌تر است این است که اسباب لذت، که ادراک، مدرک و مدرک هستند، قوی‌ترند (۱۰، ص: ۱۲۲).

ایشان همچنین در بیان حقیقت سعادت می‌نویسد: «همه‌ی فلاسفه معتقدند که حقیقت لذت، خیر و سعادت ادراک امری است که با طبع آدمی سازگار باشد و الم، شر و شقاوت ادراک امری است که با حقیقت انسان ناسازگار است. این ادراک توسط قوه‌ای است از قوای نفس در آدمی» (۱۱، ص: ۳۳۳).

در جای دیگر، ملاصدرا درباره‌ی کمال و سعادت نفس ناطقه‌ی آدمی می‌گوید: «کمال ویژه‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد پیدا کند و به صور کلی موجودات و نظام اتم آگاه شود و به همه‌ی طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود، علم پیدا کند و در ذات او نقش بندد. در نتیجه‌ی اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود که همه‌ی ماهیات و حقایق کلی اشیا در وجود او تحقق پیدا کنند. لکن در این عالم مادی و سرای جسمانی، به علت وابستگی به بدن و حواس بدنی و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیوی، تمایلی به آن کمال عالی جاودانگی نداریم، مگر آن کس از ما که دست‌آویز شهوت نشود و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلاده‌ی خشم و غضب را از گردن خود بیرون آورده و هنگام حل شبهات و جلوه‌گری حقایق، دریچه‌ای از عالم ملکوت بر قلب او باز گردد و به مطالعه‌ی اسرار نهانی عالم غیب پردازد تا در این هنگام، از آن لذت‌های معنوی و خودآرایان صحنه‌های ملکوتی، شبحی ضعیف و رخسار ناتمام بیابد که در عین حال، لذت مشاهده‌ی آنان بر هر لذتی از لذت‌های جسمانی این جهان، به مراتب برتر و بالاتر باشد. حال چه گمان خواهی نمود درباره‌ی خویش زمانی که نفس تو بدن را رها کند و علاقه‌ی او نسبت به بدن قطع گردد و حجاب میان تو و هویت عقلی و انوار ملکوتی برداشته شود و با فکر و درایت خویش به عالم ملکوت اعلی ارتقاء یابی و به آن عالم برای همیشه متصل گردی، زیرا نفس موجودی است جاوید و عقل فعال نیز همواره جاوید است و فیوضات از ناحیه‌ی او بر جوهر نفس، علی الدوام نازل و واصل خواهد بود. این سعادت عقلی و لذت معنوی اخروی مقایسه‌پذیر با لذات حسی آغشته به نقایص نخواهد بود، چنانچه پیامبر(ص) فرمود: لا عیش الا عیش الاخر» (۱۱، ص: ۳۲۹).

۴. بررسی و نقد دیدگاه ملاصدرا

۴.۱. خیر و سعادت وجود و ادراک وجود است

همان‌گونه که گفته شد، بر اساس دیدگاه ملاصدرا، وجود و ادراک وجود خیر و سعادت است. در اینجا دو نکته شایان تأمل و تحلیل است:

۴.۱.۱.۱. نکته‌ی اول: وجود و ادراک وجود خیر است یعنی چه؟ در توضیح ماهیت

خیر و شر، هنگامی که گفته می‌شود «هر وجود خیر است»، عکس نقیض این قضیه این است که «هر غیرخیری غیر وجود است» یا به عبارت دیگر، «شر عدم است» (یا امر عدمی است). در نگاه آغازین به مفهوم خیر و شر، چنین فهمیده می‌شود که مفاهیم آن‌ها کاملاً واضح می‌باشند و باید به تعاریف لفظی و شرح الاسمی اکتفا کنیم، اما با نگاه تحلیلی و عمیق به آن‌ها برای دستیابی به ماهیتشان، ذهن به تلاش وادار شده، هر چه جلوتر می‌رود دشواری‌ها در این راستا بیشتر پدید می‌آید. تعدد دیدگاه‌های فلاسفه در این باره گواه بر این ادعا است. در اینجا به صورت گذرا، به دیدگاه‌هایی که از سوی فلاسفه‌ی بزرگ در باب خیر و شر ارائه شده می‌پردازیم.

۴.۱.۱.۱. دیدگاه اول: خیر، وجود مطلوب: ارسطو می‌گوید: به حق گفته‌اند که خیر

آن است که هر چیزی به سوی آن گرایش دارد (۵، ص: ۱).

صدرالمتألهین می‌نویسد: خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و میل دارد و با آن، سهمی از کمال ممکن خود متحقق می‌شود؛ اما در مورد شر، حکما گفته‌اند که آن ذاتی ندارد (۹، ص: ۵۸ - ۶۱).

در اینجا مراد ملاصدرا از اشتیاق و میل، اشتیاق و میل فطری در انسان است و تکوینی در سایرین. این میل و گرایش از سنخ وجود است. خیر خود از سنخ وجود است و امری است عینی و نه ارزشی، به معنای اعتباری و وضعی.

در میان فلاسفه‌ی غرب، کسانی چون هابز (۱۶، ص: ۴۲) و آکویناس (۷، ص: ۲۵۱) در تعریف خیر و شر، همان دیدگاه ارسطو را دارند و بر این باورند که خیر امری مطلوب و مطابق با خواست آدمی است. بر این اساس، نفس وجود (بدون ملاحظه‌ی خواست انسان) خیر نیست، بلکه وجودی خیر است که مطلوب آدمی باشد، بر خلاف دیدگاه کسانی که می‌گویند وجود مساوق خیر است. اینان ذات وجود را خیر می‌دانند، خواه مطلوب انسان باشد یا نباشد.

۴.۱.۱.۲. دیدگاه دوم: مساوقت وجود و خیر: بسیاری از قدمای فلاسفه بر این

باورند که خیر و وجود مساوق‌اند، یعنی مصداقاً یکی هستند، ولی مفهوماً متفاوت‌اند، همین‌طور است شر و عدم. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: وجود و ادراک وجود خیر و سعادت است (۱۰، ص: ۱۲۱).

۴.۱.۱.۳. دیدگاه سوم: خیر و شر، معقول ثانی فلسفی: خیر و شر از قبیل

معقولات ثانیه‌ی فلسفی است. هیچ موجود عینی یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیر محض

یا شرّ محض باشد. خیریت و شرّیت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشأ انتزاع آن‌ها را باید در عالم خارج جست‌وجو کرد، نه مابازای عینی آن‌ها (۱۷، ص: ۵۸ - ۶۱).

با توجه به سه دیدگاه یادشده در باب خیر و شر، در نظر اولیه و سطحی، چنین برداشت می‌شود که سخن ملاصدرا را نمی‌توان پذیرفت، زیرا وی در یک جا بر اساس نظریه‌ی مساوقت وجود و خیر سخن گفته و فرموده است که وجود و ادراک وجود خیر و سعادت است و در جایی دیگر (۹، ص: ۵۸ - ۶۱)، بر اساس دیدگاه دوم، یعنی این که خیر وجود مطلوب است سخن می‌گوید. در این باره باید گفت که این دو دیدگاه جمع‌پذیرند، چون ایشان می‌گویند خیر آن است که مطلوب آدمی است. حال این سؤال مطرح است که چه چیز مطلوب انسان است؟ بی‌تردید وجود داشتن و بقاء مطلوب انسان است. اما کدام وجود؟ بی‌شک وجود خود انسان و آنچه بقاء و وجود آدمی را موجب می‌شود. همچنین شایان توجه است به این دلیل که وجود خیر است، مطلوب آدمی شده است، نه این که چون وجود مطلوب آدمی است، پس خیر شده است.

به عبارت دقیق‌تر، میان دیدگاه اول و دیدگاه دوم رابطه‌ی عام و خاص مطلق برقرار است، زیرا هر وجود مطلوبی وجود است، اما هر وجودی مطلوب آدمی نیست. گرچه هر وجودی مطلوب انسان نیست، باید دانست که هر وجودی هنگامی که در مجموعه‌ی هستی بدان توجه شود، در جای خود و به سهم خود، در احسن بودن نظام هستی نقش ایفا می‌کند (گرچه وقتی به صورت جزء به آن نگاه می‌کنیم، خیر به حساب نمی‌آید). بنابر این تفسیر، هر وجودی خیر است و این سخن که وجود با خیر مساوق است، به لحاظ عقلانی کاملاً دفاع‌کردنی است.

شایان توجه آن که بر اساس دیدگاه کسانی که می‌گویند شر و خیر هر دو امور وجودی‌اند یا دست کم شر ادراکی (۱۴، ص: ۷۱ - ۷۲) امری است وجودی، دیدگاه اول به لحاظ عقلانی دفاع‌کردنی نیست. همان‌طور که با وجودی پنداشتن شر، دیدگاه سوم نیز محل اشکال واقع می‌شود، چرا که شرّ مابازای عینی خواهد داشت، در حالی که دیدگاه سوم می‌گوید شرّ مابازای عینی ندارد، بلکه منشأ انتزاع خارجی دارد.

۲.۱.۴. نکته‌ی دوم: آیا سعادت و خیر به یک معنا هستند؟: صدرالمتهلین خیر و سعادت را مساوق می‌داند، اما آیا این دو به یک معنا هستند و آیا آن‌ها ماهیتاً یکی‌اند؟ پاسخ‌های مختلفی به سؤال فوق می‌توان داد. برخی بر این باورند که ماهیت خیر و سعادت یکی است و برخی دیگر می‌گویند خیر با سعادت فرق می‌کند.

مرحوم نراقی در این باره می‌نویسد:

«اعلم ان الغايه في تهذيب النفس عن الرذائل و تكميلها بالفضائل هو الوصول الى الخير و السعاده، والسلف من الحكماء قالوا: ان الخير على قسمين، مطلق و مضاف^۱ و المطلق هو المقصود من ايجاد الكل، اذ الكل يتشوقه و هو غايه الغايات، و المضاف ما يتوصل به الى المطلق. و السعاده هو وصول كل شخص بحركه الاراديه النفسانيه الى كماله الكامن في جبلته و على هذا فالفرق بين الخير و السعاده ان الخير لا يتخلف بالنسبه الى الاشخاص و السعاده تختلف بالقياس اليهم» (۱۸، ص: ۶۹)؛ بدان هدف از تهذيب نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل دستیابی به خير و سعادت است. فلاسفه‌ی پیشین گفته‌اند: خير بر دو قسم مطلق و مضاف تقسیم می‌شود. خير مطلق مقصود خلقت همه‌ی عالم است، چراکه همه‌ی مخلوقات شوق به سوی او دارند و او غایت همه‌ی غايات است و خير مضاف آن است که با آن به خير مطلق می‌رسند. اما سعادت آن است که هر شخصی با حرکت ارادی خود به کمالی که در ذات او نهفته شده است برسد. از این رو، فرق میان خير و سعادت در این است که خير نسبت به افراد، متفاوت نیست، اما سعادت نسبت به افراد، متفاوت است.

خير و سعادت در کلام ملاصدرا با هم آمده است. مبحث سعادت آدمی، ماهیت آن و راه دستیابی به آن جدای از مبحث خير بودن وجود و عالم هستی است. در اینجا باید به یک نکته‌ی اساسی توجه نمود و آن این‌که آنچه را که برای آدمی خير است یا همان سعادت بشری است و یا آن‌که وسیله‌ی رسیدن به سعادت است. به همین دلیل است که ملاصدرا در مواردی خير و سعادت را کنار یک‌دیگر قرار داده است. اما گاهی مراد از خير سعادت آدمی نیست، بلکه مراد آن است که هستی و عالم هستی خير است، یعنی احسن است و همه‌ی اجزای هستی منسجم و هماهنگ و هدفمند است. اگر مساوقت وجود و خير را بپذیریم، در این صورت است که میان خير و سعادت آدمی رابطه‌ی عام و خاص مطلق برقرار است، چراکه هر سعادت‌ی خير است، ولی هر خیری سعادت نیست. پس این سخن که وجود خير و سعادت است دو تفسیر دارد که هیچ‌یک نافی دیگری نیست.

همان‌گونه که بیان شد، بر مبنای دیدگاه ملاصدرا، وجود و ادراک وجود خير است. اما این‌که بگوییم وجود خير است، مبتنی بر این پیش‌فرض است که وجود و هستی بدون فاعل درک‌کننده واقعیت دارد و وجود خير است، اما عکس نقیض آن که شر عدم است به چه معناست؟

قبلاً بیان داشتیم که ملاصدرا در یک جا خير و وجود را مساوق می‌داند. این دیدگاه بیانگر آن است که عالم هستی خير است. به عبارت دیگر، نظام هستی احسن است؛ بدین معنی که هرگاه وجود یک موجود را در مجموعه‌ی هستی و در ارتباط با کل عالم نگاه می‌کنیم، خير است. با این نگاه، تمام ذرات عالم، هریک در جای خودش، ضروری و خير

است، به گونه‌ای که فقدان آن به مجموعه‌ی هستی و احسن بودن آن لطمه می‌زند. همچنین ملاصدرا خیر را به وجود مطلوب تفسیر می‌کند. این تفسیر به مجموعه‌ی هستی و دیدن یک شیء در ارتباط با مجموعه‌ی هستی نیست، بلکه مربوط به ارتباط انسان با یک شیء یا چند شیء می‌باشد. توضیح این که وقتی یک شیء را در ارتباط با انسان می‌سنجیم، یا آن شیء مطلوب انسان است و یا مطلوب او نیست؛ آن که مطلوب انسان است خیر است و آن که نامطلوب است شر. بر اساس این دیدگاه، خیر و شر با فرض وجود طالب و مطلوب معنادار می‌شود.

اما این که شرّ عدم است یعنی چه؟ آیا مراد این است که شرّ وجود ندارد؟ اگر شری در عالم وجود ندارد، پس شرور طبیعی از قبیل زلزله‌ها، سیل‌ها، بیماری‌ها و نیز شرور اخلاقی از قبیل دزدی، قتل، دروغ و... را چگونه می‌توان منکر شد؟! پاسخ آن که از جمله‌ی «شرّ عدم است» منظور این است که یا خودش نیستی است، مانند جهل که نیستی علم است و یا نوعی هستی است که سبب نیستی‌ها می‌شود، مانند جنگ که امری وجودی است، اما چون سبب فقدان حیات می‌شود شرّ است.

هنگامی که گفته می‌شود شرّ عدم است، مراد عدم ملکه است نه عدم مطلق. از این رو نابینایی، نبود بینایی است برای انسانی که می‌تواند بینا باشد و این با طبع آدمی ملایم نیست، در نتیجه، به مثابه‌ی شرّ قلمداد می‌شود. عدم مطلق و عدم ملکه هر دو در عدم بودن شریک‌اند، اما عدم ملکه مفهومی است که منشأ انتزاع خارجی دارد و از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است.

البته برای تکمیل این بحث باید توجه داشت که بر اساس دیدگاه فلسفی ملاصدرا، وجود مقول به تشکیک است که از ضعیف‌ترین درجه شروع می‌شود و آن مرتبه‌ای است که با عدم هم‌مرز است و تا بالاترین مرتبه، که وجود محض می‌باشد، ادامه دارد. وجود محض، که در رأس سلسله‌ی وجودات است، کمال مطلق است و کامل محض هیچ جنبه‌ی عدمی و محدودیتی ندارد. پس معیار خیر بودن یک وجود همان وجود داشتن آن و مرتبه‌ی وجودی آن است، بدین معنا که به هر میزان که وجود شدیدتر باشد، به همان میزان کامل‌تر است و به همان مقدار خیر به حساب می‌آید.

از دیدگاه ملاصدرا، درک وجود نیز خیر است. این سخن مبتنی بر همان اصل کلی‌ای است که ایشان بیان می‌کند و آن این که وجود خیر است (اعم از ذهنی و خارجی). پس درک وجود از آن جهت که امری است وجودی نیز خیر است و نقطه‌ی مقابل آن این که شرّ عدم درک وجود است. عدم درک وجود، که امری است عدمی، شر است. البته باید توجه داشت که بر اساس دیدگاه ملاصدرا و دیگر کسانی که شر را امری عدمی می‌دانند، عدم از

آن جهت که مفهومی است موجود در ذهن، خیر است، اما از آن جهت که در خارج از ذهن وجود ندارد، شر است. پس عدم موجود است به حمل شایع صناعی و عدم است به حمل اولی ذاتی (۱۱، ص: ۳۳۳).

۲.۴. سعادت، ادراک ملایمت با طبع آدمی

این ادعا که همه‌ی فلاسفه معتقدند که حقیقت لذت، خیر و سعادت ادراک امری است که با طبع آدمی سازگار باشد و اله، شر و شقاوت ادراک امری است که با حقیقت انسان ناسازگار است نیز به تحلیل نیاز دارد و خالی از اشکال نیست، زیرا بی‌تردید ادراک اموری که با طبیعت آدمی سازگارند موجب ایجاد خوشایندی و انبساط نفسانی می‌شوند که نتیجه‌ی آن لذت نفسانی است. خواه بگوییم ادراک ملایمت موجب لذت می‌شود و خواه بگوییم ادراک ملایمت با نفس همان لذت است، در هر صورت، این ادراک خواه واقعی باشد یا پنداری، آنچه مهم است ادراک ملایمت است که موجب ایجاد لذت می‌شود. حتی اگر فرض کنیم فردی در آتش سوزان قرار بگیرد و یا در معرض بیشترین صدمه‌ها واقع شود تا آنجا که به نابودی او منجر شود، از آن جهت که ادراک ملایمت و لذت دارد (بر مبنای این که لذت و سعادت را یکی بدانیم)، فرد سعادت‌مندی است. از سوی دیگر، چه‌بسا فردی دچار ادراک کاذب شود و از اموری که موجب تباهی او می‌شود لذت ببرد، اما نباید او را سعادت‌مند بدانیم.

فلاسفه برای رهایی از اشکال یادشده می‌گویند سعادت هر قوه به حسب خودش می‌باشد؛ سعادت قوه‌ی واهمه ادراک وهمی و دستیابی به خواسته‌های وهمی است و سعادت قوه‌ی عاقله به ادراک عقلی است. از این رو، یک چیز ممکن است به حسب ادراک وهمی سعادت باشد، ولی به حسب ادراک عقلی شقاوت باشد.

نتیجه آن که ادراک ملایمت و درک لذت لزوماً نباید سعادت (سعادت دنیوی) به حساب آید، زیرا در شرایطی خاص بر اثر برخی امور، افراد لذت‌هایی را درک می‌کنند، اما قابلیت‌های نفسانی، عقلانی و مهارتی آنان نه‌تنها شکوفا نمی‌شود، بلکه شاید به طور کلی آن‌ها را از دست بدهند. همچنین ذومراتب بودن لذت موجب می‌شود که هر درجه‌ای از لذت و هر نوعی از لذت سعادت به حساب نیاید، زیرا در مواقع تزاحم لذت‌ها، به خاطر محدودیت آدمی، نمی‌توان هم‌زمان همه‌ی لذت‌ها را کسب کرد. از این رو، در صورتی که فرد به کسب لذت‌های زودگذر و با کیفیت پایین پردازد، از کسب لذت‌های ماندگارتر و با کیفیت برتر باز می‌ماند.

نه عقل و نه شرع، هیچ‌یک، اجازه نمی‌دهند که با فرض لذت‌های عالی و ماندگار، به کسب لذت‌های آنی و پست‌تر پردازیم. بدین سبب کسب چنین لذت‌هایی که مانع

لذت‌های برتر می‌شوند، نباید سعادت به حساب آیند. بنابراین چنانچه فردی به کسب لذت‌هایی بپردازد که مانع کسب لذت‌های بالاتر دنیوی و یا جاودانه‌ی اخروی شود، سعادت‌مند نیست. البته چنانچه جمع این لذت‌ها میسر باشد، سعادت واقعی در چنین وضعیتی تحقق می‌یابد.

۴.۳. اتحاد نفس ناطقه‌ی انسانی با عقل فعال

این سخن ملاصدرا که کمال ویژه‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد پیدا کند و در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود، که همه‌ی ماهیات و حقایق کلی اشیاء در وجود او تحقق پیدا کنند، با بندهای الف و ب که پیش‌تر توضیح دادیم هماهنگ است، زیرا در بند الف بیان شد که وجود و ادراک وجود خیر و سعادت است. بی‌تردید اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، موجب توسعه‌ی وجودی نفس ناطقه خواهد شد و از این طریق به بالاترین دانش و آگاهی دست می‌یابد. در نتیجه سعادت در خور نفس ناطقه که دست‌یابی به صور کلی موجودات است تحقق می‌یابد. ادعای یادشده با بند ب نیز هماهنگ است، زیرا در بند ب بیان شد که سعادت، ادراک ملایمت با طبع آدمی است. اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، موجب می‌شود که بالاترین مرتبه‌ی ملایمت برای نفس حاصل شود؛ زیرا انسان به‌طور فطری کمال‌خواه است و علم در نزد او کمال است و مطلوب اوست. در نتیجه دیدگاه ملاصدرا مبنی بر این که سعادت نفس ناطقه اتحاد آن با عقل فعال است، در جهت همان دیدگاه وی می‌باشد که در بند الف و ب توضیح دادیم.

۵. نتیجه

از آن‌جا که سعادت‌شناسی ملاصدرا مبتنی بر معرفت‌شناسی خاص وی می‌باشد، این بحث در نظام اندیشه‌ی او، در مبحث وجودشناسی او ریشه دارد. وی وجود را مساوق با خیر می‌داند و خیر مطلوب آدمی است، چراکه انسان به وجود و کمال‌گرایی دارد و از نیستی‌گریزان است. همچنین وی ادراک وجود را خیر و سعادت برای بشر تلقی می‌کند، زیرا علاوه بر آن که ادراک وجود خود نیز وجود و خیر است، ادراک و علم کمال نفس و سبب توسعه‌ی وجودی نفس است.

با توجه به این که ادراک و معرفت امری ذومراتب است، به هر میزان که انسان معرفت بیشتری کسب کند، به همان میزان سعادت‌مند خواهد شد. از نظر ملاصدرا، زمانی که اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال صورت می‌گیرد، موجب می‌شود تا نفس به بالاترین مرتبه‌ی علم دست یابد و به سعادت واقعی برسد.

سعادت‌شناسی ملاصدرا برخاسته از وجودشناسی و اصول فلسفی وی از جمله اصل حرکت جوهریه و نیز اصل جسمانیه الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس انسان است که می‌توان تفسیری از سعادت ارائه داد که هم مبنای عقلانی داشته باشد و هم با سعادت مطرح در علم اخلاق اسلامی سازگاری داشته باشد، زیرا بر اساس اصول یاد شده، وجود آدمی اشتداد می‌یابد. بخش شایان توجه این اشتداد وجودی بر اساس اراده و اختیار آدمی است. انسان می‌تواند با اراده و قابلیت‌های خدادادی، حاکمیت را به قوه‌ی عاقله بدهد و هرچه بیشتر عقلانی و رحمانی شود و از این رهگذر به لذتی دست یابد که به وصف در نیاید. با این توضیح، به نظر می‌رسد سعادت مطرح در فلسفه با سعادت مطرح در اخلاق می‌توانند تفسیری واحد یابند. بنابراین با تفسیری که ملاصدرا از سعادت آدمی ارائه می‌دهد، سعادت و خیر در فلسفه با سعادت و خیر مطرح در علم اخلاق به نقطه‌ی تلاقی می‌رسند. توضیح آن که در فلسفه، سعادت و خیر با وجود مساوی دانسته می‌شود، ولی در اخلاق، سعادت آدمی کسب فضایل و دفع رذایل است. اما ماهیت خیر و سعادت فلسفی با خیر و سعادت اخلاقی یکی است، چون در فلسفه خیر و سعادت عبارت است از توسعه یافتن وجود آدمی و اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال و سعادت در اخلاق، که همانا کسب فضایل و دفع رذایل است، نیز توسعه یافتن نفس است. یعنی نفس آدمی از جنبه‌ی فضایل توسعه یابد و از رذایل که حقیقت آن‌ها محدودیت است خالی گردد. از گفته‌های ملاصدرا در باب سعادت آدمی، به دست می‌آید که به هر میزان آدمی وجودش توسعه یابد و به سوی وجود محض و کمال مطلق، که خداوند است، پیش رود، به همان میزان بیشتر کسب سعادت کرده است.

در پایان، یادآور می‌شویم که گرچه آدمی در باب اخلاق نظری، به یافته‌های جدیدی رسیده و هم‌چنان سیر صعودی دارد، ولی هیچ‌گاه بدون اتکا به وحی و راهنمایی اسوه‌های الهی اخلاقی، نمی‌توان در بخش اخلاق نظری و به‌ویژه در قسمت اخلاق عملی، همه‌ی آنچه را که در سعادت او و یا در شقاوت او نقش دارند تشخیص داد؛ از این رو باید از نقشه‌ی اخلاقی و حیانی و تابلوهایی که از جانب خداوند در مسیر حیات آدمی توسط پیامبران در جهت دستیابی به فضایل و سعادت دنیوی و نیز سعادت جاودانه نصب شده‌اند، با تلاش عقلانی و یا عقلانی-تجربی خویش بهره جوید. زیرا دستیابی به نقشه‌ی اخلاقی کامل، جامع و ثابت در گرو دانشی کامل، جامع و ثابت در باب جهان‌های مختلف انسانی و جهان‌های غیر انسانی است و چنین دانشی ویژه‌ی وجود بی‌نهایت و کامل خداوندی است. وجود آدمی دارای نهایت و حد و مرز است، در نتیجه سعادت شناخته‌شده توسط وی و نقشه‌های اخلاقی طراحی شده توسط او جهت دستیابی به سعادت واقعی،

دارای محدودیت و کاستی خواهد بود. با توجه به مطلب یاد شده است که ملاصدرا در مقدمه‌ی *اسفار* (۸، ص: ۱۱ - ۱۲) بیان می‌دارد که دستیابی به سعادت واقعی در گروهی متابعت از اوامر و نواهی خداوندی است و باید امثال امر الاهی نمود به استناد این آیه‌ی شریفه که خداوند فرمود: ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا (حشر/۱).

یادداشت‌ها

۱. واژه‌ی سعادت در زبان انگلیسی با happiness و در لاتین با eudaimonia بیان می‌شود.
۲. ریشه‌ی بحث تقسیم خیر به مطلق و مضاف در آثار ارسطو است که بسیاری از بزرگان فلاسفه این تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به (۵، ص: ۵).
۳. درباره‌ی چگونگی حصول عقل فعال در نفس انسان، ملاصدرا بر این باور است که عقل فعال دارای دو وجود است: یکی وجودی نفسی که در نظام عقلی مستقر است و دیگری وجود رابطی که این وجود در ذات ما و برای ما است؛ چون کمال و تمامیت و غایت نفس ما و هر چیز دیگر به این است که به آن چیزی که برای آن ممکن است برسد و متصل شود. البته باید توجه داشت که مراد از اتحاد نفس با عقل فعال، وحدت عددی نیست، بلکه وحدتی مراد است که دارای مراتب مختلفی است که در هر مرتبه محکوم به حکمی است مختص به آن مرتبه، نظیر وجود و مراتب آن (۹، ص: ۳۲۹).

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، (۱۳۶۳)، *لسان العرب*، ج: ۳، قم: نشر ادب الحوزه.
۳. ابراهیم انیس [او دیگران]، (۱۳۸۶)، *فرهنگ المعجم الوسیط عربی - فارسی*، ترجمه‌ی محمد بندر ریگی، تهران: اسلامی.
۴. ابن مسکویه، احمد ابن محمد، (۱۳۸۱)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تهران: اساطیر.
۵. ارسطاطالیس (ارسطو)، (۱۳۸۱)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پور حسینی، تهران: دانشگاه تهران.
۶. سجادی، جعفر، (بی‌تا)، *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی «مشهور به ملاصدرا»*، [بی‌جا]، ص: ۱۵۹ به نقل از *مبداء و معاد*.
۷. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه‌ی مسیحیت*، ترجمه‌ی محمد رضایی و محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم.

۸. صدرالدین، محمد ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج: ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. _____، *الحکمه المتعالیه*، ج: ۷.
۱۰. _____، *الحکمه المتعالیه*، ج: ۹.
۱۱. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، المشهد الثالث، الاشراف السادس*، ج: ۲، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. _____، (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. _____، (۱۳۸۰)، *المبدء و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج: ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۴. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۷۷)، *خدا و مسأله‌ی شر*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۷)، «وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، *فصلنامه‌ی اندیشه دینی*، پاییز، شماره اول ص: ۶۵.
۱۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی امیر جلال الدین اعلم، ج: ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۵)، *آموزش فلسفه*، ج: ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. نراقی، محمد مهدی، (۱۲۰۹ق)، *جامع السعادات*، الجزء الاول، الطبعة الرابعه، بیروت.