

نقدی بر تفسیر کمال نهایی به شکوفایی عقلانی در فلسفه یونان و اسلامی

یارعلی کرد فیروزجایی*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۱۳)

چکیده

فیلسوفان الهی بر اساس تحلیلی که از حقیقت انسان به دست داده‌اند و انسانیت انسان را به قوه عاقله او دانسته‌اند، کمال نهایی و سعادت اصلی او را در فعالیت این قوه و به فعلیت رساندن همه استعدادهای آن دانسته‌اند. فیلسوفانی مانند افلاطون، افلوپین، و محمد بن زکریای رازی تصریح کرده‌اند سعادت انسان در فیلسوف شدن او است. دیگر فیلسوفانی نظیر فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، که سعادت انسان را در فعالیت عقل نظری و نیز فعالیت بر طبق عقل دانسته‌اند، سعادت کسانی را که نتوانستند به مقام فلسفه برسند در ایمان و اقتدا به فیلسوفان حقیقی و به معنای دقیق و تمام کلمه فیلسوف، یعنی انبیا، دانسته‌اند. اگر فلسفه به معنای عام کلمه اخذ شود که شامل معرفت مفهومی و شهودی هر دو باشد، می‌توان گفت بخشی از سعادت انسان‌ها در آن است، اما سعادت منحصر در آن نیست؛ زیرا ابعاد وجودی انسان منحصر در عقل نیست و این بخش از سعادت برای عموم مردم قابل حصول نیست. دلالت آیات قرآن و روایات بر معاد جسمانی و لذت‌ها و رنج‌های مادی اخروی، مؤید کاستی تحلیل فیلسوفان درباره کمال نهایی انسان است.

واژگان کلیدی

کمال نهایی، سعادت، نفس، قوه عاقله، ایمان، عقل نظری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

هدف از خلقت انسان چیست؟ این سؤال از پرسش‌های مهمی است که اذهان بسیاری را به خود مشغول کرده است و دانشمندان مختلف، هر یک فراخور دغدغه‌های ذهنی و قلمرو پژوهشی خود، به آن پاسخ گفته‌اند. متکلمان، فیلسوفان و عارفان به این سؤال واکنش نشان داده و کوشیده‌اند به آن پاسخ بدهند. هر یک از این پاسخ‌ها در جای خود قابل بررسی است. ما در اینجا فقط پاسخ عده‌ای از فیلسوفان، یعنی فیلسوفان الهی، را بررسی می‌کنیم.

ارسطو که خود را اولین فیلسوفی دانسته است که علت غایی اشیاء را به جد مورد توجه قرار داده است، هدف از پیدایش افراد هر نوعی را تحقق کامل آن نوع دانسته است. بر این اساس، در نظر ارسطو هدف از تکون انسان‌ها تحقق کامل نوع انسان است. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۷-۳۵۸) از قضا، فیلسوفان پس از ارسطو این طرز تلقی را پذیرفتند، و معمولاً هدف از پیدایش افراد را تحقق و بقاء نوع دانستند. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹۵)

اما مسئله در اینجا پایان نمی‌یابد و می‌توان پرسید که هدف از آفرینش این نوع (در اینجا نوع انسان) چیست؟ پاسخی که به صورت کلی می‌توان به این سؤال داد آن است که هدف از آفرینش هر نوع آن است که آن نوع به کمال خاص خود برسد؛ و درباره انسان می‌توان گفت هدف از آفرینش انسان آن است که او به کمالات خاص خود برسد. با توجه به اینکه انسان دارای ابعاد وجودی و قوای نفسانی متفاوتی است، کمالات متفاوتی برای وی قابل تصور است. انسان دارای نفس و بدن است، بنابراین، هم می‌توان از کمالات بدنی انسان سخن گفت و هم از کمالات نفسانی او. نفس انسان نیز دارای ابعاد نباتی، حیوانی، و نطقی است؛ از اینرو، دارای قوای گوناگون است: قوه غذایی، مولده، منمیه، حاسه، محرکه، و عاقله.

آیا کمالات همه این قوا کمال انسانی محسوب می‌شوند؟ و بدین ترتیب، آیا می‌توان حصول همه آن کمالات را در عرض هم علت غایی خلقت انسان دانست؟ یا آنکه باید

یکی از آنها را کمال اصلی انسان دانست که همان غایت‌نهایی خلقت انسان است و دیگر کمالات مقدمه نیل به آن کمال می‌باشند؟

فیلسوفان در میان قوای مختلف انسانی قوه عاقله یا نفس ناطقه را مخصوص انسان دانسته‌اند. بر این اساس، کمال این قوه را کمال اصلی انسان معرفی کرده، هدف از خلقت انسان را نیل به آن کمال شمرده، و حصول آن کمال را برای انسان سعادت و خیر حقیقی، اصلی، و نهایی تلقی کرده‌اند.

در این مجال نخست می‌کوشیم نشان دهیم از دیدگاه عموم فیلسوفان یونانی و اسلامی هدف از خلقت انسان نیل به کمال قوه عاقله است و این کمال چیزی جز حکمت و خردورزی در دو عرصه نظر و عمل نیست؛ سپس به بررسی انتقادی این نظر خواهیم پرداخت.

حقیقت انسان

از دیرباز، درباره چیستی حقیقت انسان دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است. معمولاً فیلسوفان طبیعی پیش از سقراط نوعی تلقی ماده‌باورانه درباره نفس انسان داشته‌اند و حقیقت آن را از سنخ اموری مانند آب، هوا، آتش، یا عدد دانسته‌اند. (ارسطو، ۱۳۶۶، b۲۰-۴۰۳-۴۰۵b ۳۰) اما از عصر سقراط و افلاطون به این سو، بسیاری از فیلسوفان نفس را جوهری مفارق و غیر مادی دانسته‌اند. افلاطون که در رساله قوانین نفس یا روح را خاستگاه حرکت معرفی کرده است (۸۹۶ الف)، آن را مانند جامعه دارای سه جزء یا سه بعد دانسته است. (جمهوری، کتاب چهارم، ۴۴؛ تیمائوس، ۷۰-۶۹) او بعد عقلانی را بر دو جزء دیگر، یعنی شهوت و غضب، ترجیح داده، آن را حاکم و فرمان‌روا معرفی کرده است و، در حالی که آن دو بعد را فانی دانسته، این بعد را باقی و فناپذیر دانسته است. (تیمائوس، ۶۹) در نظر افلاطون، نفس انسان حقیقتی الاهی، بسیط، و مجرد است و بر ادراک حقایق و صور مجرد و الاهی توانمند است. (فیدون، ۷۸-۸۰)

اما ارسطو به جای تاکید بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن، بر ترکیب نفس و بدن به مثابه ترکیب ماده و صورت که جسم را تشکیل می‌دهند تاکید کرده است. نفس «کمال اول برای جسم طبیعی است که حیات بالقوه دارد». یا «کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.»

(ارسطو، ۱۳۶۶، ۲۷ ۱۲a) بدین ترتیب، او نفس را صورتی برای بدن می‌داند. با این نگاه، انسان جسمی است که از آن دو تشکیل شده است. فارابی و ملاصدرا این دیدگاه ارسطو را، با تفاوت‌هایی، نیز پذیرفته‌اند.

افلوپین، مانند افلاطون، نفس انسان را حقیقتی مجرد و غیر مادی دانسته که به بدن تعلق گرفته است و از آن به عنوان ابزار و مرکب استفاده می‌کند. در نظر فارابی، نفس در ابتدا صورتی در ماده است، اما می‌تواند با فعالیت اختیاری به مجرد برسد. در نظر ملاصدرا، نفس انسان در ابتدای تکون صورتی در ماده است که در اثر حرکت جوهری به مجرد می‌رسد. بسیاری از فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌سینا، بهمنیار، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی و فخررازی نفس را پدیده‌ای مجرد دانسته‌اند که به نحوی با بدن مرتبط گشته است. در نظر این فیلسوفان، نفس انسان حادث است. از اینرو، با افلاطون و افلوپین که نفس انسان را قدیم دانسته‌اند، اختلاف دارند. اما این امر حادث پدیده‌ای مادی نیست، یعنی در وجود و قوام خود محتاج ماده نیست؛ لذا آنها نفس انسان را صورت در بدن (به عنوان ماده) نمی‌دانند. بدین ترتیب، با ارسطو، فارابی، و ملاصدرا که نفس انسان را در ابتدا صورتی در بدن دانسته‌اند، اختلاف دارند. اشتراک آنها با افلاطون و افلوپین در این است که هر دو دسته نفس انسان را از ابتدا روحانی می‌دانند و اشتراک آنها با ارسطو و فارابی و ملاصدرا در آن است که هر دو دسته نفس را حادث می‌دانند.

همه این فیلسوفان اتفاق نظر دارند که حقیقت انسان و انسانیت انسان به نفس او است و بدن در حقیقت انسان نقش تعیین‌کننده ندارد. همین‌طور، همه این فیلسوفان، در میان قوای مختلف نفس قوه عاقله را مخصوص او دانسته، آن را مایه تمایز انسان از غیر انسان‌ها شمرده‌اند.

کمال نهایی یا سعادت انسان

این فیلسوفان هدف از آفرینش انسان و سعادت نهایی او را در ارتباط با قوه عاقله او معرفی کرده‌اند. زیرا در نظر آنها انسان با داشتن همین قوه انسان شده و از دیگر جانداران متمایز گشته است. آنچه سبب سعادت انسان است در درجه نخست به کار انداختن قوه عاقله و کسب معرفت‌های عقلی است، و در درجه حاکم قراردادن عقل در فعالیت‌های

دیگر انسان است؛ یعنی اگر قوای شهوانی و ارادی تابع عقل باشند و با تشخیص عقل عمل کنند به سعادت انسان کمک می‌کنند. بدین ترتیب، فعالیت قوه عاقله و فعالیت طبق عقل سبب سعادت انسان است و به دست آوردن معرفت‌های عقلی و حاکم شدن عقل بر شهوت و غضب سعادت انسان است. در این زمینه دیدگاه‌های برخی از فیلسوفان مهم را بررسی می‌کنیم.

افلاطون

افلاطون بر آن است که برای آنکه زندگی سعادت‌مندانه‌ای شکل بگیرد، باید به معرفت حقیقی نائل آمد. منظور او از معرفت حقیقی معرفت به اشیای غیر مادی، یعنی مُثُل و امور مجرد است. اما شناخت امور مادی نیز به عنوان بدل‌های ناقص لازم است. در هر صورت، شناخت اینکه عالم مادی عالم فانی و گذرا است، هستی منحصر در آن نیست، و اینکه روگرفتی کم‌مایه از عالم آرمانی و مثالی است برای سعادت ضروری است. (فیلپوس، ۶۲-۶۱) چنانکه می‌گوید: «فیلسوفان چون به یقین دریافته‌اند که تنها به دستیاری فلسفه می‌توان به پاکی و رهایی رسید هرگز در راهی بر خلاف فلسفه گام نمی‌نهند بلکه روی به راهی می‌آورند که فلسفه به آنان می‌نماید و به جایی می‌روند که فلسفه رهبری می‌کند.» (فایدون، ۸۲)

ارسطو

ارسطو نیز، مانند افلاطون، سعادت انسان را در فعالیت عقلانی و رفتار خردمندانه دانسته است. با توجه به آنکه انسانیت انسان را عقل تشکیل می‌دهد و فعالیت عقلی فعالیت است که به انسان اختصاص دارد، نیکبختی او را باید در همین امر جستجو کرد. (Aristotle, 1101a20-1100a4, 1987) او چنین می‌گوید: «اگر سعادت فعالیت طبق فضیلت است، معقول است که باید برطبق عالی‌ترین فضیلت باشد و این فضیلتی خواهد بود مربوط به بهترین چیز در ما.» (Aristotle, 1177a12-13, 1987)

برترین چیز در انسان همان قوه عاقله است که مایه امتیاز انسان از دیگر جانداران شده است و منظور از فعالیت او نیز فعالیت فلسفی است. هر چند ارسطو انسان را مرکب از نفس و بدن دانسته و نفس را صورت انسان معرفی کرده است، از سوی دیگر او را دارای

قوه عاقله دانسته است، قوه‌ای که سبب تمایز او از موجودات دیگر است و با مرگ بدن فانی نمی‌شود. او عقل را بهره‌ای الهی دانسته است که از چنگال مرگ می‌گریزد و باقی است. (Aristotle, 1987, 738b 27) ارسطو عنصر عقل در انسان را برترین عنصر وجودی دانسته، آن را تشکیل دهنده «من» واقعی او شمرده و بر همه عناصر دیگر وجود انسان فرمازوا دانسته، و فعالیت آن را فعالیت «من» واقعی انسان معرفی کرده است. (Aristotle, 1987, 1178a 8)

انسان برای نیل به سعادت باید هم امور طبیعی و مادی را بشناسد و درباره آنها تأمل عقلانی کند، و هم امور ماورایی و غیر مادی را. در نظر او حیات آرمانی مشتمل بر تأمل درباره خدا است. (Aristotle, 1987, 1249b 20)

افلوپین

وقتی به افلوپین می‌رسیم، مجدداً با آرای افلاطون مواجه می‌شویم. او مانند افلاطون نفس انسانی را دارای اجزاء سه‌گانه دانسته و جزء عقلانی نفس را برتر از همه و دارای ریشه در عالم عقلانی شمرده است. در نظر افلوپین، نفس انسان، که قبل از تعلق به بدن وجود داشته است، با تعلق به بدن دچار هبوط و بدبختی شده است و، از اینرو، لازم است با عروج خود را از این آلودگی برهاند. آنچه در مراحل مختلف عروج اخلاقی نفس مطرح است مراتب مختلف معرفت و شناخت است. مرحله اول تزکیه و تطهیر است (جدایی از محسوسات و مادیات و آمادگی برای فراتر رفتن از عالم ماده)؛ در مرحله دوم باید به فلسفه مشغول شد؛ در مرحله سوم به ورای فکر و استدلال رفته، با نوس (عقل) متحد می‌شود؛ در مرحله چهارم، که سعادت نهایی او در همین نهفته است، با خدا (یا احد) متحد می‌شود. (افلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱، ۲، ۴؛ ۱، ۳، ۴؛ ۹، ۶) او نیز مانند افلاطون بر نجات‌بخشی فلسفه تأکید کرده است و تنها راه نیکبختی را در تفلسف و خردمندی و فعالیت عقلانی دانسته است. (افلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱، ۱، ۱۰؛ ۱، ۱۲؛ ۴، ۳-۴؛ ۹، ۴، ۱؛ ۱۱، ۴، ۱؛ ۱۴-۱۵) او در قول به تناسخ نیز با افلاطون توافق دارد. کسانی که در زندگی دنیایی موفق به فاصله گرفتن از لذت‌های مادی نشده‌اند، در لذت‌های حیوانی غوطه‌ور شده‌اند، راه خرد و دانایی را پیش نگرفتند و موفق به حکمت و خردمندی نشدند، با مرگ تن وارد چرخه

تناسخ می‌شوند تا بالاخره با در پیش گرفتن راه حکمت و فلسفه از بند دنیا رها شوند و به منزلگاه اصلی بازگردند. (افلوپین، ۴، ۳، ۲۷؛ ۴، ۷، ۸؛ ۴، ۵، ۸؛ ۱۱، ۱، ۱-۱۲)

کندی

وقتی به آرای فیلسوفان اسلامی می‌نگریم، می‌بینیم این روند ادامه یافته است، یعنی بر نقش خردورزی و فلسفه در سعادت انسان تاکید می‌شود، گرچه اختلاف نظرهایی نیز به چشم می‌خورد. یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف اسلامی، درباره نفس تلفیقی از آرای افلاطون و ارسطو را ارائه کرده است. او با تاکید بر ابعاد یا اجزاء سه‌گانه نفس (عقل و غضب و شهوت)، حقیقت نفس انسان را قوه عاقله دانسته و سعادت نهایی او را در پیوستن به عالم عقل و آگاهی از همه معلومات شمرده است - که البته چنین واقعیتی درباره نفس انسان، پس از مرگ او اتفاق می‌افتد. (کندی، ۱۹۵۰، ص ۲۷۲-۲۸۲)

رازی

محمد بن زکریای رازی، یکی دیگر از نخستین متفکران و فلسفه‌ورزان عالم اسلام، با تاکید بر قدم نفس به عنوان یکی از قدمای پنجگانه، آرای درباره نفس ابراز کرده است که در عین شباهت‌ها و تفاوت‌ها با فیلسوفان قبلی و بعدی، در مسئله محل بحث یعنی نقش خردورزی و حکمت در سعادت انسان با آنها مشترک است. او نفس انسان را دارای وجوه سه‌گانه ناطقه، غضبیه، و شهویه دانسته است و بر نقش قوه ناطقه و عقل در سعادت انسان تاکید بسیار کرده است. (رازی، ۱۳۷۸، ص ۲۷-۳۱) (ظاهراً همین دفاعیه افراطی او از عقل و تاکید بر عقلانیت موجب شده است تا عده‌ای او را یک عقل‌گرای تمام‌عیار و نبوت‌ستیز معرفی کنند. درباره اتهام نبوت‌ستیزی رازی ر.ک.: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۶۷-۴۷۰) رازی بر آن است که زندگی دنیایی زندگی اصلی انسان‌ها نیست و آنها نباید به دنیا و لذت‌های آن دل ببندند. جایگاه اصلی آنها عالم دیگری است و مردم فقط از طریق فلسفه می‌توانند به عالم اصلی خویش بازگردند و از این عالم مادی نجات یابند. ناصر خسرو دیدگاه او را چنین گزارش کرده است:

هرکه فلسفه بیاموزد و عالم خویش بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفس‌ها اندر هیکل

مردمی به علم فلسفه از این آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا بازرسند آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بندگشاده شود همچنان که اندر ازل بوده است. (ناصر خسرو، بی تا، ص ۱۱۶)

این دیدگاه یادآور سخنان افلاطون و افلوپین است. رازی مانند آن دو فیلسوف یونانی قائل به تناسخ بوده است. در نظر او کسانی که اهل فلسفه نشده و از دنیای مادی فاصله نگرفته‌اند، شایسته ورود به موطن اصلی خود نیستند و با مرگ از این عالم بیرون نمی‌روند. نفس آنها با انتقال به بدنی دیگر در این عالم باقی می‌ماند تا بالاخره با آموختن و به کار بستن فلسفه شایستگی نجات از عالم ماده و پیوستن به موطن ملکوتی خود را پیدا کند. (ر.ک.: ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ بی تا، ۱۱۵-۱۱۶؛ رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴-۱۰۵)

فارابی

فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، در این زمینه دیدگاه بدیعی دارد. البته او نیز، مانند اسلاف خود، سعادت نفس بشری را در فعالیت عقلانی و حکمت و فلسفه می‌داند، اما فعالیت عقلانی و حکمت را در یک مرتبه منحصر نمی‌داند و برای عموم مردم نیز که توانایی تفلسف به معنای خاص کلمه را ندارند راهی به سعادت گشوده است. در نظر فارابی، همه انسان‌ها در داشتن عقل اشتراک دارند و با همین امر از موجودات دیگر متمایز شده‌اند. اما آنچه بین همه انسان‌ها مشترک است و همه با داشتن آن انسان شده‌اند مرتبه خاصی از عقل است. عقل دارای مراتبی است که پایین‌ترین مرتبه آن عقل منفعل (یا عقل هیولانی) است. عقل در این مرتبه فقط امکان تعقل را دارد و هنوز هیچ صورت معقوله‌ای را کسب نکرده است. با اشراق عقل فعال (دهمین و آخرین عقل از عقول طولی مشائیان) بر نفس ناطقه انسان اولین استکمالی که برای انسان حاصل می‌شود، نیل به بدیهیات اولیه است. انسان با به کار انداختن عقل خود و استفاده از بدیهیات اولیه می‌تواند به تعقل حقایق نظری نایل آید و، بدین وسیله، به کمال نهایی خود بار یابد. فارابی درباره کمال نهایی انسان به دیدگاه افلاطون و ارسطو اشاره کرده است و گفته است: انسان دو زندگی دارد؛ یکی زندگی دنیایی که وابسته به خوراک، پوشاک، و دیگر امور مادی است که در زندگی روزمره به آنها وابسته‌ایم، و دیگری زندگی اخروی که مربوط به خود انسان و نفس

او است. این زندگی اخیر زندگی اصلی انسان و از آن انسانیت انسان است. با توجه به دو نوع زندگی یادشده، دو نوع کمال و سعادت مطرح است: کمال نخست و کمال اخیر. کمال نخست در زندگی دنیایی حاصل می‌شود و مقدمه کمال اخیر است که مربوط به زندگی اصلی انسان است. کمال نخست انسان آن است که او همه افعال فضیلت‌آمیز را انجام دهد و فضیلت‌های درونی و نفسانی را نیز کسب کند؛ یعنی افزون بر آراستگی به فضایل نفسانی، عامل به افعال فضیلت‌آمیز باشد. به دنبال تحصیل این کمال، کمال اخیر که سعادت نهایی انسان است حاصل می‌شود. (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵-۴۶) بنابراین، در نظر فارابی آنچه مایه تحصیل کمال نهایی و سعادت قسوای بشری می‌گردد آراستگی به فضایل نفسانی و عمل به افعال فضیلت‌آمیز است. با توجه به قوای نفسانی و جایگاهی که نفس ناطقه در بین قوای نفسانی دارد، روشن است که مهمترین فضیلت نفسانی همان حکمت و خردمندی است. در بین افعال فضیلت‌آمیز نیز افعال فکری و معرفتی نقش مهمی دارد و منظور فارابی از افعال فاضله و جمیل، اعم از افعال فکری و بدنی است. بدین ترتیب، این نتیجه حاصل می‌شود که خردورزی و عقلانیت در راه نیل به سعادت قسوا سهم مهمی دارد. (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵-۱۰۶)

فارابی سعادت نهایی انسان را رسیدن به مرتبه عقل فعال می‌داند؛ همان‌طور که عقل فعال موجودی مجرد و دارای همه صورت‌های معقوله و علم به حقایق اشیاء است، نفس انسان نیز از بدن و ماده مجرد شده به عقول ملحق شود. (فارابی، بی‌تا، ۳۲، ۳۵، ۵۵، و ۸۱-۸۲)

در نظر فارابی، انسان با آگاهی از حد نصاب معینی از حقایق به مجرد می‌رسد و بدین وسیله زمینه برای سعادت نهایی او فراهم می‌شود. (اینکه گفتیم زمینه برای سعادت نهایی فراهم می‌شود برای این است که افزون بر شرط آگاهی و معرفت، شرط اتصاف به فضایل اخلاقی و رفتاری نیز در سعادت انسان دخیل است. برای آگاهی از اموری که علم و معرفت به آنها برای نیل به سعادت نهایی مورد نیاز است: فارابی، ۱۹۹۱، ۱۴۶-۱۴۷) هنگامی که به فهرست موضوعاتی که فارابی معرفت به آنها را برای سعادت هر کس لازم دانسته است نگاه می‌کنیم، با این امور مواجه می‌شویم: خدا، صفات و افعال او، عقول و مراتب آنها، افلاک و احکام آنها، عالم کون و فساد و جسم و ترکیب جسم از ماده و

صورت، نفس و قوای نفسانی و سعادت نفس انسان، مدینه‌های فاضله و غیر فاضله، رئیس مدینه فاضله (نبی) و شرایط او، حقیقت وحی، و غیره. این موضوعات ما را به یاد فلسفه می‌اندازد و چنین به نظر می‌رسد که فارابی شرط سعادت را فلسفه خواندن و فیلسوف شدن دانسته است. ولی در نظر فارابی شرط سعادت انسان لزوماً فیلسوف شدن نیست. زیرا او معرفت به امور یاد شده را بر دو قسم دانسته است: معرفت تصویری (یا عقلی) و معرفت تخیلی. بر اساس توضیحات فارابی درباره این دو نوع معرفت، می‌توان قسم اول را معرفت فلسفی و از آن فیلسوفان دانست و قسم دوم را معرفت ایمانی و از آن مؤمنان. در نظر فارابی، بیشتر انسان‌ها نمی‌توانند موضوعات یادشده را به نحو فلسفی و برهانی بشناسند و فقط از طریق تخیل و تمثیل می‌توانند از آنها آگاه شوند.

در نظر فارابی، حکیم به معنای دقیق و تام کلمه همان نبی است که اتصال کامل به عقل فعال دارد. او از این طریق به امور یادشده معرفت برهانی و فلسفی دارد و مؤمنان با ایمان آوردن به چنین حکیمی (که در واقع پیامبر است) مثال‌ها، خیال‌ها، و محاکی‌های امور یادشده را به دست می‌آورند و از طریق آنها به آن امور معرفت پیدا می‌کنند. (فارابی، بی تا، ۵۸-۸۶؛ ۱۹۹۱، ص ۱۴۷) در اینجا می‌بینیم فارابی سعادت نهایی انسان را در فیلسوف شدن منحصر نکرده است. گرچه او فیلسوف شدن را سعادت می‌داند، آن را همگانی ندانسته است و برای عموم مردم پیشنهاد دیگری مطرح کرده است: کسانی که به مقام فلسفه بار نیافته‌اند، لازم است به یک فیلسوف تمام عیار، یعنی به کسی که پیامبر است و به او وحی می‌شود، اقتدا کنند و معرفت‌های خود را از او اخذ کنند تا بدین وسیله به سعادت نهایی برسند.

ابن سینا

ابن سینا نیز برای سعادت انسان بر نقش فلسفه تاکید کرده است. با توجه به آنکه انسانیت انسان به قوه ناطقه او است، کمال خاص و سعادت نهایی مخصوص انسان آن است که این قوه به هر آنچه برایش قابل حصول است دست یابد.^۱ در اینجا، ابن سینا کمال مخصوص

۱. «ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تصیر عالماً عقلياً مرتسماً فیها صورہ الكل والنظام المعقول فی الكل والخیر

انسان را آن دانسته است که عالم عقلی‌ای به موازات عالم عینی گردد که صورت همه اجزای هستی در آن منقش شده باشد. البته این برترین حد سعادت انسان است و مراتب پایین‌تری نیز برای سعادت او قابل تصور است. ابن‌سینا خود درباره تعیین اینکه چه مقدار از معقولات باید برای انسان حاصل شود تا او از شقاوت و بدبختی نجات یابد و سعادت‌مند شمرده شود اظهار ناتوانی کرده است و گفته است فقط به طور تقریبی می‌توان آن را بیان کرد. به گمان او حداقل معقولات مورد نیاز برای نیل به سعادت آن است که نفس انسان امور ذیل را به درستی تصور کرده آنها را تصدیق یقینی کند: مبادی مفارقه، علل غایبی اموری که در حرکت‌های کلی واقع می‌شوند، هیئت کل هستی و نسب و روابط بین اجزای آن و چینش نظام هستی از خداوند متعال گرفته تا دورترین موجودات از خدا و عنایت خدا نسبت به هستی و چگونگی آن، وجود و ذات خدا، توحید او، مبرا بودن او از تکثر و تغییر، و چگونگی ترتیب نسبت موجودات با خداوند.

در نظر ابن‌سینا انسان‌ها مادام که در این دنیا زندگی می‌کنند و نفس آنها مشغول به بدن و تدبیر آن است از توجه به سعادت و شقاوتی که نصیب او شده است غافل‌اند و به همین خاطر نه از نیل به سعادت لذت می‌برد و نه از نیل به شقاوت رنج. اما بعد از مرگ تن و جدایی نفس از بدن متوجه سعادت می‌شود که بدان دست یافته است و بدین طریق غرق در بهجت و لذت و سرور می‌شود، یا اگر شقی است متوجه بدبختی و شقاوت خود می‌گردد و از آن عذاب می‌کشد. ابن‌سینا نیز مانند اسلاف خود بر نقش فضایل نفسانی و اخلاقی و حکمت عملی در سعادت نفس تاکید کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۶-۴۷۵) ابن‌سینا در مقام بیان سعادت روحانی نفس انسان به گونه‌ای سخن گفته است که فقط حکما و فیلسوفان به سعادت نایل می‌شوند و جایی برای سعادت عموم مردم نیست، اما در مقام اثبات ضرورت نبوت و لزوم هدایت مردم به وسیله پیامبر بر این حقیقت تاکید کرده است که بسیاری از مردم از فهم حقایق دقیق حکمی

الفائض فی الكل مبتدئه من مبدا الكل سالکة الی ... حتی تستوفی فی نفسها هیئته الوجود کله، فتقلب عالما معقولا

موازیاً للعالم الموجود کله. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۶)

درباره خدا و معاد و سعادت و شقاوت حقیقی نفوس ناتوانند، از اینرو، پیامبر باید با زبان رمز و تمثیل آن حقایق را به مردم بفهماند. (ابن‌سینا، ص ۴۸۹-۴۹۰)

سهروردی

تحلیل ابن‌سینا درباره حقیقت سعادت روحانی را سهروردی نیز پذیرفته است. او در المشارع و المطارحات^۱ با اصطلاحات مشایی سخن گفته است و سخنان ابن‌سینا در الهیات شفا را تلخیص کرده است؛ اما در کتاب حکمه الاشراق به جای سخن گفتن از ادراک معقولات و حاکم شدن نفس ناطقه بر بدن و قوای جسمانی و حیوانی از نورانی شدن نفس انسان در اثر استضاء از انوار قاهره و حصول ملکه اتصال به عالم نور محض سخن گفته است و سعادت نهایی انسان را خلاص شدن او از عالم جسمانی و پیوستن به عالم نور محض دانسته است. او در اینجا همان دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا را با بیان اشراقی آورده است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۹)

ملاصدرا

صدرالمتألهین در پاسخ فلسفی خود به این مسئله تقریباً همان تحلیل ابن‌سینا را درباره سعادت روحانی انسان مطرح کرده است. در الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه سعادت انسان را در این دانسته است که نفس او موضوع صورت‌های معقوله اشیاء از واجب الوجود بالذات گرفته تا پایین‌ترین مراتب وجود گردد. ^۲ او در الشواهد الربوبیه مشابه همین بیان را در باره کمال خاص انسان آورده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶) و در جای دیگری از همان کتاب غایت خلقت انسان را مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلی شمرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸) و در ابتدای الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه

۱. «و النفس كما لها في استكمال قوى - نظريه و عمليه - لها. اما النظرية فبادراك المعقولات، و اما العمليه فباستعلاء النفس على البدن و بتوسط في جميع ماتدبره (من) القوى بحيث لا يخرج الى افراط و تفریط.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۱)

۲. او در الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه چنین گفته است: «واعلم ان سعاده كل قوه بنيل ماهو مقتضى ذاتها من غير عائق و حصول کمالها من غير آفه ولاشك ان کمال كل ماهو من باب نوعه و جنسه ... و للنفس بحسب ذاتها العقلیه الوصول الى العقلیات الصرفيه و صيرورتها موضوعه للصور الالهيه و نظام الوجود و هئيه الكل من لدن الحق الاول الى ادنى الوجود.» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰-۱۷۱)

آن را اتصال به معقولات و مجاورت با خداوند متعال و مجرد از مادیات برشمرده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴) بدین ترتیب، ملاصدرا نیز سعادت حقیقی انسان را در این دانسته است که نفس ناطقه او منتقش به صورت‌های عقلی گردد و عالم عقلی‌ای به موازات عالم عینی شود. او نیز، در عین حال، بر بعد عملی و رفتاری سعادت نفس تاکید کرده است. اما در پاسخ‌نهایی خود به تحلیل عرفا در این زمینه می‌گراید و فنای در خدا را کمال‌نهایی در انسان می‌داند و از روش فیلسوفان در این بحث فاصله می‌گیرد. ما در این مجال به آن نظریه نمی‌پردازیم.

نکات انتقادی

با بررسی سخنان فیلسوفان مختلف درباره سعادت و کمال‌نهایی انسان معلوم می‌شود که عموم فیلسوفان با توجه به تحلیلی که درباره حقیقت انسان به دست داده‌اند، و اینکه قوه عاقله را ویژگی اصلی انسان دانسته‌اند، سعادت و کمال‌نهایی او را بر اساس قوه عاقله تعریف و تعیین کرده‌اند، یعنی از حیث عقل نظری انسان باید عالم عقلی‌ای به موازات عالم عینی گردد و هر آنچه که در عالم عینی به عنوان شیء نفس‌الامری وجود دارد و با دیگر اشیاء دارای نسب و روابطی است در قوه عاقله او نیز مرتسم گردد؛ و از حیث عقل عملی باید ملکه عدالت حاصل گردد، یعنی قوای بدنی و حیوانی نفس انسان مطیع و متقاد او باشند و قوه عاقله نسبت به آن قوا حالت استعلاء و فرماندهی داشته باشد تا عقل نظری او ج گرفته به عالمی عقلی تبدیل گردد.

در سخنان افلاطون، افلوپین، و محمدبن زکریای رازی تصریح شده بود که سعادت انسان در فلسفه است. هر چند در سخنان ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، و ملاصدرا این تصریح دیده نشده است، اما با توجه به تحلیلی که آنها از سعادت انسان به دست داده‌اند و تعریفی که از فلسفه و حکمت در آثارشان مطرح شده است،^۱ باید گفت آنها نیز سعادت‌نهایی انسان را در فلسفه و خردورزی عقلانی می‌دانند.

۱. مثلاً ملاصدرا درباره فلسفه چنین گفته است: «الفلسفه استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ماهی

علیها الحكم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدرالوسع الانسانی.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۳)

اگر انسانیت انسان را ناشی از قوه عاقله او بدانیم، ظاهراً چاره‌ای جز آن نیست که گفته شود سعادت نهایی انسان در خردورزی و عقلانیت است. اما نکته قابل تأمل آن است که، اولاً، آیا واقعاً انسانیت انسان در عقل و خرد او خلاصه می‌شود؟ ثانیاً، آیا بر فرض که بپذیریم انسانیت انسان به عقل و خرد او است، آیا فعالیت عقل و خرد منحصر در تفلسف است؟

اگر انسانیت انسان به عقل و خرد باشد، و اگر منظور از فعالیت عقل و خرد فقط فعالیت بحثی و استدلال‌های انتزاعی و مفهومی باشد، چنان که از سخنان ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، و بسیاری از فیلسوفان مشایی به دست می‌آید، لازم‌هاش آن است که یکی از ابعاد وجودی انسان، یعنی آن بعدی که از آن به قلب و دل یاد می‌شود و کارش شهود مستقیم حقایق خاصی است، نادیده انگاشته شود. انسان‌ها افزون بر ادراکاتی که از طریق حواس ظاهری و عقل به دست می‌آورند، معرفت‌هایی دارند که از این راه‌ها به دست نمی‌آید. کسانی که از این معارف بهره‌مندند چنان منزلتی برای آن قائل‌اند که آن را قابل مقایسه با معرفت‌های معمولی و متعارف نمی‌دانند. بنابراین، نمی‌توان به این دسته از معارف بی‌اعتنا بود و نقشی برای آنها در سعادت نهایی انسان قایل نشد.

اما اگر منظور از فعالیت عقل و خرد صرفاً استدلال‌های انتزاعی و معارف مفهومی نباشد و معرفت قلبی و شهودی را در برگیرد، چنان که از سخنان افلاطون، افلوپین، سهروردی، ملاصدرا، و عده‌ای دیگر به دست می‌آید، گرچه اشکال یادشده بر آن وارد نمی‌شود، اما اگر سعادت انسان چنین فعالیت‌تلقی شود، محدود به انسان‌های خاصی می‌شود و بسیاری از مردم از نیل به آن محروم خواهند بود؛ زیرا در مقام عمل برای بسیاری از مردم امکان ندارد که از طریق چنین فعالیت‌های عقلی و قلبی خود مستقیماً به شناخت حقایق هستی‌نایل شوند، چراکه، اولاً، بسیاری از افراد زمینه و ظرفیت چنین کمالاتی را ندارند و نیز از نظر ذهنی چنین توانمندی‌ای ندارند؛ و ثانیاً، نیل به این مراتب متوقف بر مقدماتی است که اگر همگان بخواهند آن را فراهم کنند زندگی روزمره مختل خواهد شد و نظام زندگی اجتماعی فروخواهد پاشید. به همین خاطر بود که فارابی افزون بر معرفت عقلانی و فلسفی از معرفت تخیلی یا ایمانی نیز دم زد و آن را برای عامه مردم

کافی دانست و راه سعادت عموم مردم را از این طریق دانست. بنابراین، اگر فلسفه و حکمت را به معنایی اخذ کنیم که اعم از فلسفه مفهومی و حکمت شهودی باشد، می‌توان آن را نقطه اوج سعادت بشری دانست، ولی چنین مرتبه‌ای از سعادت مخصوص افراد خاصی است که آنها نیز دارای مراتب متفاوتی‌اند که در عالی‌ترین مرتبه این سلسله مراتب انبیا و اولیا قرار دارند، چرا که انبیا و اولیا حکما حقیقی و به تمام معنای کلمه هستند. چنین افرادی هم متصل به علم الاهی‌اند و هم با حاکم قرار دادن عقل که از طریق وحی سرشار از دانایی و آگاهی‌اند آراسته به فضایل رفتاری و اخلاقی‌اند، هم آگاهی و معرفت آنها در نهایت استواری و استحکام است و هم خصال و خلق و خوی و رفتارشان حکیمانه است. اما سعادت عموم مردم آن است که تحت رهبری و هدایت چنین کسانی هم باورها و آگاهی‌های لازم درباره هستی (مبدأ، راه، راهنما، خود، و معاد) را، ولو به نحو ایمانی، تحصیل کنند و هم آراسته به فضایل اخلاقی و عامل به رفتارهای نیکو و پسندیده باشند.

اما ممکن است انسانیت انسان را به عقل و خرد او بدانیم و در عین حال کمال‌نهایی او را به فعالیت عقل و فعالیت طبق عقل محدود نکنیم. این حقیقت را می‌پذیریم که انسان با داشتن عقل از سایر حیوانات متمایز شد و به مرتبه برتری ارتقا یافت و انسان شد، ولی معنای نقش ممتاز عقل در انسان بودن انسان آن نیست که قوای دیگر انسان در وجود او نقشی ندارند. در فرآیند پیدایش انسان عقل عنصری است که در میانه راه و بلکه در مراحل پایانی به آن افزوده می‌شود، یعنی برای آنکه موجودی به نام انسان شکل بگیرد ابتدا مراحل جمادی، نباتی، و حیوانی حاصل می‌شوند، و به دنبال حصول این مراحل، عنصر عقل به آنها افزوده می‌شود و بدین وسیله انسان انسان می‌شود. با آمدن عقل و شکل‌گیری انسانیت انسان، قوای مادون، یعنی شهوت و غضب و اراده، از وجود او حذف نمی‌شوند. بنابراین، انسان موجودی است که هم عقل داشته باشد و هم (و بلکه قبل از عقل داشتن) شهوت، غضب، اراده، و پیکر مادی. عقل مایه تمایز انسان از غیر انسان‌ها است، نه اینکه تشکیل‌دهنده همه حقیقت انسان باشد. حال که شهوت و غضب و اراده و پیکر مادی نیز در تشکیل وجود انسان دخیل‌اند، لازم است سهم آنها در کمال‌نهایی و سعادت انسان نیز مورد توجه قرار گیرد و همان‌طور که سهم عقل انسان در سعادت او ملاحظه می‌گردد و آراسته شدن آن به صور همه حقایق و مشاهده همه معلومات سعادت‌نهایی او تلقی

می‌گردد، لازم است به سهم قوای مادون نیز توجه گردد: اراده انسان نیز در سعادت او باید نقش داشته باشد؛ آن انسانی سعادت‌مند است که اراده او به مرتبه‌ای رسیده است که هر آنچه را خواست (و موافق عقل و حکمت بود) بتواند محقق کند و از آن لذت ببرد. همینچنین، شهوت و غضب او به مرتبه‌ای برسند که با فعالیت آنها بیشترین لذت ممکن حاصل شود، یعنی لذتی که در مرحله کمال نهایی انسان حاصل می‌شود صرفاً لذت عقلی و ناشی از فعالیت عقل نظری نیست.

این اشکال را به بیان دیگری نیز می‌توان گفت: همان‌طور که در تحلیل فیلسوفان درباره حقیقت انسان دیدیم، انسان واقعی است مرکب از نفس و بدن، ولی این نفس است که انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد، نه بدن. اگر این نکته را بپذیریم که حقیقت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد، باز هم باید برای بدن در حقیقت انسان سهمی قائل شویم، زیرا نفس واقعی اضافی و تعلق است، یعنی آنچه که نفسیت نفس را تشکیل می‌دهد، تعلق نفس به بدن است و همین ویژگی است که مایه تمایز آن از عقول و جواهر مفارق شده است. به دیگر سخن، اگر این جوهر مفارقی که آن را نفس می‌نامیم به بدن تعلق نگیرد، فرقی با عقول نخواهد داشت و، از اینرو، نفس نخواهد بود. بنابراین، نفس واقعی است که به بدن تعلق دارد، لذا بدن، و دست‌کم تعلق نفس به بدن، یکی از ابعاد وجودی انسان است.

حال، اگر بخواهیم کمال نهایی انسان و سعادت او را تشخیص دهیم، لازم است به همه ابعاد وجودی انسان، از جمله تعلق نفس او به بدنش و قوایی که از این جهت دارد، توجه کنیم. اگر در تعیین و تشخیص کمال نهایی انسان به قوای بدنی نفس انسان توجه نکنیم به نتیجه قابل قبول و منطقی نخواهیم رسید. به علاوه، چنین روشی بر خلاف تشخیص عقل و، در نتیجه، عملی غیر عقلانی است، چراکه عقل اقتضا می‌کند در تشخیص کمال یک شیء به همه ابعاد وجودی آن اعتنا گردد و از بخشی‌نگری و مغفول نهادن برخی از ابعاد وجودی آن اجتناب شود.

تأکید بر نقش عقل و فعالیت آن در کمال نهایی انسان نکته درستی است، اما غفلت از نقش قوای حیوانی و بدنی نفس انسان یا انکار آن در کمال نهایی انسان قابل دفاع نیست. فیلسوفان به خوبی بر سهم عقل در کمال نهایی انسان تأکید کردند، اما سهمی برای قوای مادون قائل نشدند.

اگر هم سهمی قائل شدند، فقط به عنوان مقدمه و ابزار نیل به کمال عقلانی بود؛ اما پس از آنکه کمال‌نهایی انسان، که فعالیت عقل نظری است، حاصل شد نیازی به آن قوا نیست.^۱ این در حالی است که اگر انسان بدن و قوای بدنی را رها کند و فقط عقل شود، انسان نخواهد بود، بلکه موجود دیگری از جنس عقول خواهد بود. اگر کمال‌نهایی انسان، چنان که فیلسوفانی نظیر فارابی و ملاصدرا به آن تصریح کرده‌اند، مجرد از ماده و پیوستن به مرتبه عقول باشد، در آن صورت چه تفاوتی میان نفس و عقل (جوهر مفارق) باقی می‌ماند؟ آیا جز این فرقی باقی می‌ماند که چنین نفس به تکامل رسیده‌ای در مرحله‌ای از وجودش دچار هبوط و پستی شده و به بدن تعلق گرفته بود، ولی عقل مفارق در هیچ مقطعی از وجودش چنین پدیده‌ای را تجربه نکرده است؟ چه لزومی داشته است که برخی از جوهر مجرد چنین سرنوشتی پیدا کنند و در مقطعی از وجود تعلق به ماده داشته باشد، اما برخی دیگر در همه مقاطع وجود خود مجرد از ماده باشند؟ آیا موجودی که ما آن را نفس می‌دانیم و به بدنی تعلق داشته است، پس از آنکه بدن و عالم ماده را رها کرد و به مجرد رسید، همچنان نفس است؟ آیا می‌توان گفت این موجود در این مرحله نیز حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و همچنان انسان است؟ این موجود که از ماده و بدن جدا شده و وجودی بی‌بدن و مجرد شده است موجودی جدیدی است، نه انسان؛ زیرا تعریف انسان بر آن صدق نمی‌کند. بنابراین، چنین مرحله‌ای از وجود نفس را نمی‌توان کمال‌نهایی انسان دانست، زیرا در این مرحله از انسان خبری نیست.

۱. صدرالمتألهین در ابتدای کتاب *اسفار*، پس از آنکه تصریح کرد تکمیل حقیقت انسان فقط با علوم عقلی محض حاصل می‌شود، تصریح کرده است که ماورای علوم عقلی محض، صرفاً جنبه مقدماتی و ابزاری دارند، حتی اعمال صالح و عبادات قلبی و بدنی و فعالیت عقل عملی برای آن است که زمینه فعالیت عقل نظری فراهم گردد: «ولیس من العلوم ما یتکفل بتکمیل جوهرالذات الا نسیه ... الا العلوم العقلیه المحضه و هی العلم بالله و صفاته و ملائکته و کتبه و رسله و کیفیته صدور الاشیاء منه ... و اما ماوراءها فان کان وسیله الیها، فهو نافع لأجلها و ان لم یکن وسیله الیها، کالنجو و اللغه و الشعر و انواع العلوم، فهي حرف و صناعات کباقی الحرف و الصناعات. و اما الحاجه الی العمل و العباده القلبیه و البدنیه، فلظهاره النفس و زکاتها بالاوزاع الشرعیه و الرياضات الدینیه، لئلا یتمکن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن و نزوعها الی شهواته و شوقها الی مقتضیاته هیئه انتقاریه للبدن و هواه و ترسخ لها ملکه انتقادیه لمشتهاه تمنعها اذامات البدن عن لذتها الخاصه بها من مجاوره المقربین و مشاهده الامور الجمیله و انوار القدیسین و لایکون معها البدن فیلهیها، کما کان قبل البدن ینسیها.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۵-۶)

با توجه به مشکلاتی، ملاصدرا نظریه مشهور مشایبان - مبنی بر اینکه تعلق نفس به بدن امری است که بر نفس عارض شده است - را رد کرد و معتقد شد نفسیت نفس و تعلق آن به بدن ذاتی نفس است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱-۱۳) نفس هرگز از بدن رها نمی‌گردد، و اگر با مرگ عنصری از بدن جدا گردد به بدن مثالی تعلق خواهد داشت. (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱) او براساس این مبنا می‌توانست دست‌کم به نقش بدن مثالی و قوای مربوطه در کمال نهایی انسان اشاره کند، اما در آنجا که در مقام توضیح سعادت اصلی انسان است، هیچ اشاره‌ای به این امر نمی‌کند. بدینسان، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، آسان‌تر می‌توان به نقش بدن و قوای بدنی در تبیین کمال نهایی انسان اشاره کرد و در واقع ملاصدرا راه را برای این تبیین باز گذاشته است، هر چند خود او از این مبانی استفاده‌های لازم را در مبحث سعادت نهایی نکرده است. اما فیلسوفان قبلی سعادت نفس را به گونه‌ای توضیح دادند که هیچ نقشی برای بدن و قوای بدنی باقی نگذاشتند.

ممکن است اشکال شود که در نظر حکما بدن و قوای بدنی جنبه ابزاری و مقدمه‌ای دارند و رابطه نفس و بدن رابطه به کار برنده آلت با آلت است، یعنی بدن وسیله‌ای در اختیار نفس است تا نفس از طریق آن و با به کار گرفتن آن کمالات خود را تحصیل کند و از بدن بی‌نیاز شود و آن را رها کند. کسانی مانند صدرالمتالهین که نفسیت نفس را ذاتی نفس می‌دانند، گرچه بدن را صرفاً ابزاری در اختیار نفس نمی‌دانند، اما آن را امری در عرض نفس نیز نمی‌دانند؛ آنها قائل‌اند که بدن طفیل نفس و امری حاشیه‌ای است و همچنان نقش حاشیه‌ای و مقدماتی و ابزاری برای تحصیل کمالات حقیقی نفس دارد، نه آنکه از اصالت برخوردار باشد و کمال آن در کمال نهایی انسان ظاهر گردد. پس بدن و قوای بدنی یا خارج از حقیقت انسان‌اند، یا مرتبه پایین و طفیل حقیقت انسان‌اند؛ در هر دو صورت کمال آنها در این است که فعالیت‌های آنها مطابق عقل و برای بارور ساختن عقل انسان باشد. بنابراین، کمال نهایی انسان همچنان کمال عقل انسان و فعالیت عقلانی محض (یعنی عالم عقلی شدن انسان) اعم از حصولی و شهودی است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: حکما جوهر را به پنج قسم عقل، نفس، جسم، ماده، و صورت تقسیم کرده‌اند. بر اساس دیدگاه عموم حکمای مشایی و اشراقی، که رابطه

نفس و بدن را رابطه مستعمل با ابزار کار می‌دانند، یعنی تعلق نفس به بدن را امری عارض بر نفس می‌دانند، تفاوتی جوهری و ذاتی بین نفس و عقل (یعنی جوهر مجرد تام) باقی نمی‌ماند و تمایز آن دو به عنوان دو قسم متفاوت از جوهر زیر سؤال می‌رود. بر اساس مبانی حکمت متعالیه (و نیز فارابی) - که نفس در ابتدا صورتی در بدن و مجموع آن دو جسمی از اجسام شمرده می‌شود ولی در انتها به عالم مجردات پیوسته به عقل مجرد تبدیل می‌شود - اگر نفس هیچ ارتباطی با بدن نداشته باشد و کاملاً بدن را رها کرده باشد، چگونه می‌توان آن را انسان شمرده؟ (چنان موجودی عقلی از عقول و فرشته‌ای آسمانی است، نه انسان) هنگامی که انسانیت آن زیر سؤال رود، انسانی بودن کمالات آن نیز زیر سؤال خواهد رفت. اگر، آن‌طور که ملا صدرا قائل است، نفس همواره با بدن مرتبط است (دست کم با بدن مثالی)، چرا بدن او را در کمال‌نهایی او سهیم ندانیم و عواطف، خواست‌ها، و اراده‌های او را نادیده بگیریم و تنها بر آگاهی، تعقل، و شهود او به عنوان کمال‌نهایی تاکید کنیم؟ اگر بگوییم کمال‌نهایی انسان آن است که بدن را رها کرده به مجردات بپیوندد و عالم عقلی مضاهی عالم عینی گردد، برابر با آن است که بگوییم کمال‌نهایی انسان آن است که انسان نباشد، بلکه عقلی مجرد باشد. بنابراین، در تعیین و تعریف کمال‌نهایی انسان نباید به گونه‌ای سخن گفت که انسان از انسان بودن خارج گردد. انسان انسان است و انسان بودن انسان به نفس و بدن هر دو است. نفس بدون بدن نه نفس است و نه انسان؛ از اینرو، کمال او نیز نه کمال نفس است و نه کمال انسان.

نصوص و ظواهر دینی، یعنی آیات قرآن و سخنان معصومین (علیهم السلام)، که در آنها بر لذت‌های مادی، افزون بر لذت‌های معنوی، تأکید شده است، شواهدی‌اند که نارسایی تحلیل فلسفی درباره سعادت‌نهایی انسان را تایید می‌کنند. بررسی این شواهد نقلی مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه

بر اساس تحلیل فلسفی درباره هدف از آفرینش انسان و سعادت‌نهایی او می‌توان چنین گفت: با توجه به اینکه انسانیت انسان به نفس ناطقه او است که حقیقت آن را قوه عاقله تشکیل می‌دهد، باید هدف از آفرینش انسان و سعادت‌نهایی او را براساس همین نکته

بررسی کرد؛ یعنی عقل در سعادت انسان سهمی تعیین‌کننده دارد. ولی با توجه به آنکه انسان افزون بر عقل از عواطف، احساسات، و اراده برخوردار است، نباید نقش آنها را نادیده گرفت. هر چند فیلسوفان کوشیدند نقش این امور را در سعادت انسان با تبیین کارکرد عقل عملی مورد توجه قرار دهند و از اینرو، گفتند اگر سایر قوا تحت هدایت و فرمان عقل باشند و عقل حاکم بر آنها باشد آنها در سعادت انسان نقش آفرین خواهند بود، اما، بر اساس تحلیل فیلسوفان، آنگاه که سعادت نهایی حاصل می‌شود اثری از این قوای مادون نیست و انسان می‌ماند و عقل او. بدین ترتیب، آنها در واقع بخشی از ابعاد وجودی انسان را نادیده گرفتند و تحلیلی که از کمال نهایی انسان به دست دادند تحلیل جامعی نیست. سهمی که آنها برای عقل قائل شدند چنان زیاد است که جایی برای بقیه مراتب وجود انسان باقی نمی‌گذارد. تأکید قرآن و روایات بر معاد جسمانی و لذات و آلام مادی اخروی شاهدهی است بر نارسایی تحلیل فیلسوفان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن سینا (۱۴۱۸ق)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه‌الله حسن‌زاده‌الآملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ارسطو (۱۳۶۶)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی‌مراد داودی، تهران: حکمت.
۳. افلاطون (۱۳۵۷)، *دوره آثار افلاطون*، ج ۱-۴، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. افلوپین (۱۳۶۶)، *دوره آثار افلوپین (نه‌گانه‌ها)*، ج ۱ و ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۸)، *الطب الروحانی*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - مک گیل.
۶. ----- (۱۳۷۱)، *السیرة الفلسفیه*، به تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. فارابی (۱۴۰۵ق)، *فصول متنزعه*، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار، تهران: الزهرا.
۱۰. --- (۱۹۹۱)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، قدم له و علق علیه البیر نصری نادر، الطبعة السادسة، بیروت: دارالمشرق.
۱۱. --- (بی‌تا)، *السیاسه المدینه*، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی متری نجار، بیروت: مطبعه الکاثولیکیه.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، *یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰م)، *رسائل الفلسفیه*، تحقیق و اخراج محمد عبدالهادی ابوریده، القاهره، دارالفکر العربی.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ج ۱۴، تهران و قم: صدرا.

۱۵. ملاصدرا (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. ----- (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق میرداماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. ----- (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. ----- (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. ناصر خسرو علوی قبادیانی (بی تا)، *زاد المسافرین*، بی جا: انتشارات کتاب فروشی محمودی، مسجد سلطانی.
۲۰. ----- (۱۳۶۳)، *جامع الحکمتین*، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کرین و محمد معین، تهران: کتابخانه طهوری.
21. Aristotle (1987), *The complete Works of Aristotl*, V.1-2, E.d.Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی