

تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره معیار رسیدن به سعادت برین

حامد شیواپور

DOI: 10.22096/ek.2025.2041136.1568

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

چکیده

ملاصدرا در آثار گوناگونش، درباره مراتب بالای سعادت (آن را سعادت برین می‌خوانیم) چنان سخن می‌گوید که شاید از آن چنین برداشت شود که چنین سعادت تنها به کسانی که قوه نظری را به کمال رسانده باشند، اختصاص دارد. در این صورت، رسیدن به سعادت برین از دیدگاه او تنها ویژه کسانی است که اهل حکمت نظری باشند و در نتیجه، سایر مردم بهره‌ای از این مقام نخواهند داشت. سابقه این دیدگاه را می‌توان در خارج از جهان اسلام در دیدگاه‌های ارسطو و در عالم اسلام در دیدگاه متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و غزالی نشان داد؛ زیرا از دیدگاه آنان نیز سعادت برین ویژه انسان‌های خاصی است که اهل نظورزی‌اند و توده مردم از رسیدن به آن محروم‌اند. این برداشت از سخنان ملاصدرا با اشکالاتی روبه‌روست. اگر بتوانیم انتساب این دو دیدگاه را به ملاصدرا ثابت کنیم، آنگاه موفق خواهیم شد نشان دهیم که چنین برداشتی از دیدگاه او درباره سعادت درست نیست: ۱. کمال قوه نظری به معنای نظورزی فلسفی نیست و در اصل شهود عارفانه است و ۲. رسیدن به مرتبه شهود تنها از راه نظورزی فلسفی تحقق نمی‌یابد. با این حال، در مرتبه بیان سلبی ملاصدرا درباره معیار سعادت، گاه سخنان او ملازم با محروم دانستن توده مردم از دستیابی به سعادت است و همین، راه نقد او را هموار می‌کند.

واژگان کلیدی: سعادت برین؛ ملاصدرا؛ حکمت متعالیه؛ حکمت عملی.



۱. مقدمه

بحث درباره سعادت انسان و معیار آن از مباحثی است که مانند بسیاری از بحث‌های فلسفی، سابقه آن به یونان باستان بازمی‌گردد. در تعریف سعادت دو رویکرد وجود دارد: کسانی سعادت را چنان اصطلاحی ارزشی و کسانی دیگر آن را چنان اصطلاحی روان‌شناختی و توصیفی به کار می‌برند؛^۱ همچنین سعادت گاه به معنای حالتی ذهنی و گاه به معنای نوعی از زندگی است که برای شخص خوب پیش می‌رود.^۲ در این مقاله، ما معنای ارزشی سعادت را در نظر داریم. این معنا از سعادت همان است که ارسطو نیز در نظر دارد و سعادت را چنان خیر اعلا^۳ یا خیر فی‌نفسه^۴ در نظر می‌گیرد. بر این اساس، گاه از این خیر اعلا با تعابیر دیگری چون کمال، فلاح، رستگاری، نجات و حتی خلافت الهی نیز ممکن است یاد شود و در هر حال، مراد هدفی است که انسان باید آن را چنان غایت نهایی زندگی خود پیش چشم داشته باشد.

پس از تعریف سعادت، نوبت به طرح این پرسش می‌رسد که معیار آن چیست. چیستی این معیار از این جهت شایسته توجه است که بدانیم آیا سعادت معیاری دارد که به دست آوردن آن برای همه انسان‌ها، در هر وضع و شرایطی که باشند، امکان دارد یا حصول آن برای همه ممکن نیست و تنها برای برخی از انسان‌ها امکان دست یافتن به آن وجود دارد.

البته فیلسوفان مسلمان و به‌ویژه ملاصدرا سعادت را امری تشکیکی می‌دانند؛ اما بیشتر تأملات آنان درباره این مفهوم، معطوف به مراتب بالای آن است. از این رو، ما نیز در این مقاله عمدتاً همین معنا از سعادت را در نظر داریم و به همین منظور، در عنوان مقاله از عبارت «سعادت برین» استفاده کرده‌ایم و در متن مقاله نیز گاه که به تأکید بیشتری نیاز باشد، از آن با همین تعبیر یاد خواهیم کرد.

به نظر می‌رسد برخی متفکرانی که درباره سعادت برین به تأمل پرداخته‌اند، معیار آن را چنان ترسیم کرده‌اند که تنها برای عده اندکی از انسان‌ها قابل دستیابی است. ملاصدرا نیز از همین دسته فیلسوفان است. از نظر او، سعادت برین تنها در صورت فعلیت یافتن قوه نظری تحقق می‌یابد و کسانی که در مسیر کمال قوه نظری قرار نمی‌گیرند، از رستگاری، کمال یا سعادت به معنای والای آن محروم خواهند ماند. این معیار از دو جهت ایجابی و سلبی قابل

۱. دن هیبرون، سعادت (دانشنامه فلسفی استنفورد)، ترجمه حسین عظیمی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۳)، ۱۱.

۲. هیبرون، سعادت، ۱۳.

۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵)، ۱۳.

۴. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۷.

تحلیل است. از جهت ایجابی، دستیابی به سعادت برین تنها به افراد خاصی اختصاص دارد که در جهت تقویت قوه نظری خود کوشیده‌اند که البته این به معنای رایج فلسفی نیست و شامل شهود عارفانه نیز می‌شود؛ اما از جهت سلبی، از بیان صدرا گاه چنین برداشت می‌شود که رسیدن به سعادت برین شامل توده مردمی که معمولاً فرصت تأملات نظری و فلسفی ندارند یا اهل معارف شهودی نیستند نمی‌شود.

دیدگاه ملاصدرا از این جهت شایسته بررسی است که بینیم اولاً او از چه دیدگاه‌هایی پیش از خود تأثیر پذیرفته و ثانیاً سخن او دقیقاً چیست و چه برداشت منصفانه‌ای می‌توان از سخنان او به دست داد. در مرتبه بعد باید بینیم تحلیل دیدگاه او از هر دو جهت ایجابی و سلبی به چه نتایجی می‌انجامد. اینها مسائلی است که در این نوشتار در صدد بررسی آن خواهیم بود.

۲. پیشنهاد بحث درباره معیار سعادت در فلسفه ارسطو

در اینکه فلسفه اسلامی در عین استقلال و ابتکار فلاسفه مسلمان، متأثر از فلسفه یونان است نمی‌توان تردید کرد. دیدگاه فلاسفه مسلمان در بحث از سعادت و معیار آن نیز از مسائلی است که می‌توان تأثیر دیدگاه فیلسوفان یونان و بیش از همه ارسطو را در آن نشان داد. دیدگاه او را در ضمن چند بند بررسی می‌کنیم.

۱. به نظر می‌رسد که از نظر ارسطو، سعادت که بخشی در حکمت عملی است تا حد زیادی متأثر از حکمت نظری و الهیات ارسطویی است. خدای ارسطو و بلکه می‌توان گفت خدای یونانیان باستان موجودی است که مانند خدای ادیان دست در کار خلقت نمی‌کند و طبق اصطلاحات خود ارسطو، علیت فاعلی ندارد. به یاد داریم که در فلسفه افلاطون هم صانع یا «دمیورژ»، چنانکه در رساله «تیمائوس» از او سخن رفته است، خالق نیست و به اصطلاح ارسطویی، تنها صورت‌ها را بر مواد نامخلوق و قدیم اطلاق می‌کند.

بر همین اساس، خدای ارسطو نیز تنها از راه ایجاد شوق در کائنات حرکت ایجاد می‌کند و برخلاف آنچه در متون مقدس ادیان ابراهیمی آمده است، فعلی از او سر نمی‌زند. خدای ارسطو محرکی است که خود حرکت نمی‌کند و در سکون و ثبات کامل به سر می‌برد. او بدون خلقت یا علیت فاعلی، تنها از راه علیت غایی و برانگیختن شوق، موجودات را به حرکت وامی‌دارد.^۵ طبق مبانی ارسطو، می‌توان گفت این حرکت در واقع برای تشبیه موجودات به

۵. ارسطو، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵)، ۴۰۹-۳۹۹.

حالت ایستایی و ثبات محرک نامتحرک است. در اخلاق نیز به نظر ارسطو گذران زندگی محرک نامتحرک یا خدا بهترین گونه‌ای است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم. او باید همیشه همان‌گونه باشد و این برای ما ناممکن است؛ زیرا فعلیت او همچنین لذت است و اندیشه‌ای که بذاته است معطوف به چیزی است که بهترین است.^۶ وانگهی، چون عقل در او امری بالقوه نیست، تنها به خود می‌اندیشد و بنابراین او «فکر فکر» است.^۷

۲. ترسیم خدا با عبارت «فکر فکر» چنان موجودی که همواره به خود می‌اندیشد، نکته دقیق و بسیار مهمی در فلسفه ارسطو است. این وضعیت، امری آرمانی است. بر همین اساس، ارسطو سعادت انسان را نیز در تشبه یافتن به خدا و قرار گرفتن در چنین وضعیتی ترسیم می‌کند. حاصل سخن ارسطو آن است که سعادت کامل در فعالیت نظری است. این فعالیت هم همراه با فراغت است (فراغت از نظر ارسطو به خودی خود یک ارزش است)، هم هدفی غیر از خود ندارد و هم لذتی وصف‌ناپذیر دارد.^۸ او این نکته را می‌افزاید که زندگی بر اساس فعالیت نظری، زندگی خدایی است. ارسطو می‌گوید خدایان زنده‌اند و دیدیم که از نظر او خدا یا خدایان اهل فعالیت عملی نیستند. از این‌رو، ارسطو منکرانه می‌پرسد: «اگر از موجودی زنده عمل کردن و ساختن را سلب کنیم چه باقی می‌ماند جز تأمل و نظر؟» و بلافاصله چنین نتیجه می‌گیرد: «پس فعالیت خدایان که موجب حد اعلای نیکبختی است، باید نظر محض باشد و بنابراین، از میان فعالیت‌های انسانی آن فعالیت که به فعالیت خدایان شبیه‌تر از همه است باید بیش از همه چیز دارای طبیعت نیکبختی باشد».^۹

۳. معیار ارسطو درباره سعادت، از سخن او درباره بردگان و نقش آن‌ها در فراهم کردن فراغت برای زندگی نخبگان بیشتر آشکار می‌شود. او در کتاب سیاست خود، به‌ویژه در کتاب اول، به موضوع برده‌داری و نقش بردگان در جامعه می‌پردازد. او در فصل اول و نیز فصل‌های ۴ تا ۷، به این موضوع اشاره می‌کند که برخی افراد به‌طور طبیعی برای بردگی مناسب هستند و این افراد باید فعالیت‌های بدنی انجام دهند تا دیگران بتوانند با فراغت به کار مناسب خود بپردازند.^{۱۰}

۶. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۴۰۰-۴۰۱.

۷. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۴۰۹.

۸. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۹۰.

۹. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۹۳.

۱۰. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ هفتم (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۹۳)، ۱-۱۵.

۳. پیشینه بحث درباره معیار سعادت در دیدگاه‌های متفکران مسلمان

بحث درباره سعادت از نگاه ملاصدرا بدون بررسی دیدگاه متفکران مسلمان پیش از او بحثی ناقص خواهد بود. از این رو، در این بخش به بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باره می‌پردازیم.

۱. فارابی نخستین فیلسوف و متفکر بزرگ مسلمان است که درباره سعادت به تفصیل به تأمل پرداخته و در باب پنجم از کتاب *السیاسة المدنية*، فصلی را به بحث درباره سعادت اختصاص داده است. او سعادت را خیر علی‌الاطلاق تعریف می‌کند و هرچه مانع سعادت شود شر علی‌الاطلاق خواهد بود.^{۱۱}

فارابی قوای نفس را به پنج دسته تقسیم می‌کند: ناطقه نظری، ناطقه عملی، قوه نزوعی، متخیله و حساسه. او سپس می‌گوید سعادت که انسان آن را تعقل می‌کند و بدان آگاهی دارد تنها مبتنی بر قوه ناطقه نظری است، نه قوای دیگر و این سعادت هنگامی تحقق می‌یابد که انسان مبادی و معارفی که عقل فعال به او اعطا کرده است به کار بندد؛ بنابراین هنگامی که انسان در تکمیل جزء ناطق نظری نفس خود کوتاهی کند به سعادت دست پیدا نخواهد کرد.^{۱۲}

فارابی بر نقش عقل فعال در تحقق سعادت تأکید دارد و می‌گوید سعادت در صورتی ممکن خواهد شد که عقل فعال معقولات اولیه را به انسان اعطا کند؛ اما هر انسانی فطرتاً آمادگی قبول معقولات اول را ندارد. او تأکید می‌کند که کسانی که فطرت انسانی سلیم داشته باشند افراد خاصی هستند و تنها اینان ممکن است به سعادت دست یابند.^{۱۳}

در تفسیر دیدگاه فارابی درباره سعادت بین شارحان اختلاف نظر وجود دارد. یک دیدگاه این است که از دیدگاه فارابی فضیلت‌های مختلف در سعادت نقش دارند؛ اما بر اساس تفسیر دیگر، فارابی سعادت را اتصال به عقل فعال و استغراق در عالم ملکوت می‌داند و بر آن است که آدمی با اتصال به عقل فعال می‌تواند خود را از ورطه میرایی به عرصه نامیرایی و جاودانگی برساند. از دیدگاه آنان، فارابی تفسیری عقلانی و صوفیانه از سعادت به دست داده است و اهمیت چندانی برای اعمال و افعال اخلاقی قائل نیست.^{۱۴}

۲. ابن‌سینا متفکر دیگری است که درباره سعادت بحث کرده است. او نمط هشتم از

۱۱. ابونصر محمد بن محمد فارابی، *السیاسة المدنية* (بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م)، ۷۹.

۱۲. فارابی، *السیاسة المدنية*، ۸۰-۸۱.

۱۳. فارابی، *السیاسة المدنية*، ۸۲.

۱۴. انسیه برخواه، «سعادت»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۲۳ (تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۶)، ۴۹۱.

کتاب/اشارات و تنبیهات خود را «درباره بهجت و سعادت» نام نهاده و سعادت را با بهجت همراه کرده است. او در ابتدای این نمط، بهجت را به شادی معنا می‌کند و برای بهجت و سعادت تعریف واحدی به دست می‌دهد و می‌گوید مراد از این دو، حالتی است که برای صاحبان خیر و کمال، از جهت خیر و کمال، وجود دارد یا حاصل می‌شود.^{۱۵} بنابراین، از نگاه بوعلی، لذت که تعبیر دیگری از همان «بهجت» در عنوان این نمط است، معنایی متناظر با سعادت دارد. بر این اساس، او پس از اثبات لذت‌های معنوی و روحانی و اصالت و شدت آنها، می‌گوید این لذت‌ها تنها پس از مرگ تحقق نمی‌یابند؛ بلکه کسانی که غرق در تأمل درباره جبروت و از اشتغالات دنیوی روی گردانند نیز از این لذت نصیب فراوانی دارند؛^{۱۶} اما انسان‌های ساده و سلیم و در مرتبه بعد انسان‌های ابله و نادان، از سعادت بهره کمتری خواهند داشت.^{۱۷}

در ادامه، بوعلی در عبارتی مشهور، درباره خدا سخنی می‌گوید که دقیقاً یادآور دیدگاه ارسطو است. از نگاه او، بالاترین موجود مبتهج به خویش، خداست؛ زیرا بالاترین ادراک را از کامل‌ترین موجود، یعنی خودش، دارد.^{۱۸} گفتیم که بهجت و سعادت در تعریف ابن‌سینا به یک معنا هستند و بنابراین حد‌اعلای سعادت، مانند آنچه ارسطو درباره خدا می‌گفت، تأمل در خویش است. به گفته بوعلی، جواهر عقلی قدسی که از تأمل در خدا و در خویش مبتهج‌اند در مرتبه بعدی قرار دارند و عاشقان مشتاق در مرتبه سوم قرار می‌گیرند.^{۱۹}

جالب آن است که تعریف بوعلی از عارفان در نمط دهم با عنوان «مقامات عارفان»، نیز مرتبط با کمال نظری است. او عارف را چنین تعریف می‌کند: «کسی که از راه فکر خود در قدس جبروت تصرف می‌کند... عارف نام دارد».^{۲۰}

۳. سهروردی، فیلسوف برجسته مسلمان، کمتر از فارابی و ابن‌سینا صریحاً درباره سعادت سخن گفته است. با این حال، از سخنان او می‌توان نظرش در این باره را استنباط کرد. از دیدگاه او، محبت به عالم نور در صورتی تحقق می‌یابد که انسان خود و عالم نور و مراتب وجود و معاد و... را متناسب با توان بشری خویش بشناسد. او می‌افزاید که نجات جز

۱۵. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، جلد ۳ (قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ۳۳۴.

۱۶. ابن‌سینا، الاشارات، ۳: ۳۵۴.

۱۷. ابن‌سینا، الاشارات، ۳: ۳۵۴-۳۵۵.

۱۸. ابن‌سینا، الاشارات، ۳: ۳۵۹.

۱۹. ابن‌سینا، الاشارات، ۳: ۳۶۱-۳۶۲.

۲۰. ابن‌سینا، الاشارات، ۳: ۳۶۹.

برای آنان که بیشتر دغدغه‌شان متوجه آخرت و بیشتر اندیشه‌شان درباره عالم نور باشد تحقق نخواهد یافت؛^{۲۱} اما سعادت در مراتب پایین‌تر برای متوسطان و زاهدانی خواهد بود که تنها تا عالم مُثُل معلقه تعالی یافته‌اند.^{۲۲} شیخ اشراق در کتاب *مقاومات* نیز تصریح می‌کند که کسی که مشاهد علوی و انوار حقیقی را مشاهده نکند به سعادت برین نمی‌رسد، هرچند محفوظاتش از کتاب‌ها بسیار باشد.^{۲۳}

سخن سهروردی در مقدمه *حکمه الاشراق* نیز هرچند به‌وضوح درباره سعادت نیست، اهمیت دارد. در آنجا او درباره شایستگی برای خلافت الهی سخن می‌گوید و می‌توان گفت این شایستگی، متناظر با سعادت است. او انسان‌ها را از این جهت که تا چه حد اهل تآله (مشاهدات عارفانه) یا بحث (نظوروزی فیلسوفانه) باشند به چند دسته تقسیم می‌کند. از میان آنان، اگر کسی هم در تآله و هم در بحث کامل بود شایسته خلافت الهی است؛ اما اگر چنین کسی پیدا نشد، شخص کامل در تآله و متوسط در بحث و پس از او شخص کامل در تآله و ناتوان از بحث اولویت دارد. اما در هر حال، کسی که اهل بحث است اما در تآله کامل نیست، برای این مقام شایستگی ندارد.^{۲۴}

۴. در بررسی سعادت از نگاه متفکران مسلمان، شاید بررسی دیدگاه غزالی در جایگاه متفکری تأثیرگذار بر ملاصدرا به‌تتهایی کفایت کند. این بررسی از این جهت شایسته توجه است که غزالی از منتقدان سرسخت و تأثیرگذار فلسفه است؛ اما در عین حال و به نحوی ظاهراً متعارض، او با وجود مخالفت با فلسفه، بر اندیشه فلسفی پس از خود و به‌ویژه بر ملاصدرا و نیز بر شاگرد و داماد او، فیض کاشانی، بسیار اثر گذاشته است چنانکه ستایش‌های صدرا از او گاه شگفت‌آور به نظر می‌رسد. صدرا مثلاً در کتاب *مفاتیح الغیب* خود، پس از طرح نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، به فضل تقدم غزالی در طرح این دیدگاه اشاره می‌کند و او را سخت می‌ستاید.^{۲۵} بر همین اساس، می‌توان دیدگاه غزالی درباره سعادت را نیز مصداقی از تأثیرگذاری غزالی بر صدرا به شمار آورد.

۲۱. سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۲ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۲۲۶-۲۲۵.

۲۲. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲: ۲۲۹-۲۳۰.

۲۳. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱: ۱۹۰.

۲۴. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲: ۱۱-۱۲.

۲۵. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ۹۸.

نکته شگفت‌آور آن است که معیار سعادت از نگاه این متفکر منتقد فیلسوفان نیز دقیقاً معیاری خاص است و برداشت او از متون دینی در ترسیم معیار سعادت، چنان است که تنها شامل عده اندکی از انسان‌ها می‌شود.

تردیدی نیست که مسئله سعادت از دغدغه‌های مهم غزالی است؛ چنانکه حتی اگر کتاب مشهور خود به فارسی را هم *کیمیای سعادت* نام نمی‌نهاد، باز هم این ادعا به‌آسانی از راه تأمل در آثار و افکار او و به‌ویژه دانشنامه مهم و جامع دینی و الهیاتی او، *احیاء علوم الدین*، قابل اثبات بود. غزالی جز این اثر جامع، در آثار دیگر خود نیز صریحاً یا تلویحاً درباره سعادت تأمل کرده و سخن گفته است؛ اما شاید کتاب *میزان‌العمل* او مهم‌ترین اثرش باشد که به‌طور ویژه درباره سعادت بحث کرده است.

دیدگاه غزالی درباره سعادت را می‌توان از دو منظر ایجابی و سلبی بررسی کرد. از منظر ایجابی، نکته شایسته توجه آن است که در مواضعی از کتاب *میزان‌العمل*، غزالی شبیه به فلاسفه سخن می‌گوید و رسیدن به کمال عقلی را معیار سعادت می‌شمارد. او با ذکر درجات عقل، شبیه سخن فیلسوفان، به مرتبه سوم اشاره می‌کند که فعلیت یافتن عقل است و می‌گوید در این مرحله، معقولات کسب‌شده فعلیت می‌یابند و گویا نزد انسان بایگانی می‌شوند که هرگاه نیاز داشت آنها را حاضر کند. غزالی تصریح می‌کند که این مرتبه نهایت درجه انسانیت است و البته خود این مرتبه هم بر اساس مقدار معلومات و ارزش و راه دستیابی به آنها، دارای درجاتی نامتناهی است. در عین حال، این مقام همان سعادت است که برای انسان تحقق می‌یابد و از راه آن به قرب الهی می‌رسد.^{۲۶} او در جایی دیگر از این کتاب باز تصریح می‌کند که سعادت نفس و کمال آن در این است که حقایق الهی در آن نقش بندد و نفس با این حقایق اتحاد یابد.^{۲۷}

جز این اثر، دیدگاه خاص غزالی درباره سعادت و معیار نخبه‌گرایانه او در این باره در جای‌جای *احیاء علوم الدین* او نیز انعکاس یافته است؛ اما نکته مهم آن است که غزالی در اغلب این مواضع، به‌صراحت از سعادت و معیار آن سخن نگفته است و دیدگاه نخبه‌گرایانه او را از مطاوی سخنانش باید استخراج کرد. غزالی در این کتاب، بارها و بارها تفکر درباره خدا و صفات و افعال او و ملکوت آسمان‌هایش را به‌منزله والاترین غایت حیات انسانی مطرح می‌کند. البته روشن است که از نظر غزالی، این غایت نهایی نوعی نظرورزی فیلسوفانه نیست؛ اما لحن غزالی در بسیاری از موارد آشکارا طنینی نخبه‌گرایانه دارد و به نظر می‌رسد

۲۶. غزالی، *میزان‌العمل*، ۲۰۶.

۲۷. غزالی، *میزان‌العمل*، ۲۲۱.

این غایت، مانند آنچه فیلسوفان می‌گویند، چنان است که در دسترس توده مردم قرار ندارد.

اما از جهت سلبی، نخبه‌گرایی غزالی از بسیاری از سخنان او در تحقیر علوم گوناگون یا معلومات و کارهای روزمره یا تخفیف توده مردمی که اهل علم و معرفت نیستند، بهتر آشکار می‌شود. در ادامه، جهت رعایت اختصار، فقط به چند نمونه از اینگونه سخنان او از برخی مواضع کتاب *احیاء علوم الدین* اکتفا می‌کنم؛ همچنین با ارجاع همزمان به کتاب *المحجۃ البیضاء*، نشان خواهم داد که فیض کاشانی در همه این مواضع با غزالی هم‌نظر است؛ زیرا با وجود اهتمام به پالایش این کتاب، این مواضع را تغییر نداده و عیناً نقل کرده است:

(۱) غزالی در بیان وظایف مرشد معلم از کتاب *العلم* (بخش نخست از ریع منجیات)، می‌گوید نخبگان نباید باب بحث علمی را بر توده مردم بگشایند؛ زیرا در این صورت صناعاتی که مردم به آنها می‌پردازند و قوام خلق و ادامه زندگی خود این نخبگان به این صناعات بستگی دارد، تعطیل خواهد شد.^{۲۸}

غزالی نکته مشابهی را در جایی دیگر مطرح می‌کند. به گفته او، خدا در غفلت و نادانی توده مردم، سامان جامعه و مصلحت بندگان خود را قرار داده است و بالاتر از آن، همه امور دنیا از راه غفلت و دون‌همتی عموم مردم سامان می‌یابد و اگر همه مردم عاقل و بلندهمت می‌بودند، در دنیا زهد می‌ورزیدند و در این صورت زندگی‌ها از بین می‌رفت و هم خود مردم و هم زاهدان (بخوانید نخبگان دانا) نابود می‌شدند.^{۲۹}

این همان نکته‌ای است که مولانا هم بیان می‌کند:

اُسْتَنْ این عالم ای جان غفلت است / هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن / غالب آید، پست گردد این جهان^{۳۰}

(۲) او در بحث از طهارت می‌گوید عالم نباید وقت خود را برای شستن لباس‌هایش تلف کند؛ بنابراین اگر فردی عامی را یافت که شستن لباس عالم را بر عهده می‌گیرد، هم برای عالم از جهت تلف نکردن وقت بهتر است و هم برای عامی از آن جهت که نفس اماره خود را به

۲۸. غزالی، *احیاء علوم الدین*، جلد ۱، تحقیق: عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی (بی‌جا: دارالکتاب العربی، بی‌تا)، ۹۷؛ و فیض کاشانی، *المحجۃ البیضاء*، جلد ۱، تصحیح: علی اکبر غفاری (قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷)، ۱۲۴.

۲۹. غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۹: ۲۰۰؛ فیض کاشانی، *المحجۃ البیضاء*، ۶: ۳۳.

۳۰. جلال الدین محمد مولوی، *مثنوی معنوی*، چاپ سوم، تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۵)، ۹۶.

عمل مباحی مشغول ساخته و در آن زمان به معصیت نمی‌پردازد. وانگهی، اگر عامی از این کار نیت تقرب به عالم داشته باشد ثواب هم می‌برد.^{۳۱}

او شبیه همین سخن را در بحث فواید مال هم ذکر می‌کند. به گفته او، یکی از فواید مال، استخدام افراد برای کارهایی است که اگر خود انسان انجام دهد وقتش تلف می‌شود و پیمودن مسیر آخرت و پرداختن به ذکر و فکر که بالاترین مقام سالکان است برایش دشوار می‌گردد.^{۳۲}

۳) غزالی در فصل *آداب/النکاح*، چهارمین فایده ازدواج را چنین ذکر می‌کند که تدبیر منزل و پرداختن به کارهایی چون غذا پختن و جارو کردن و شستن ظرف‌ها و فراهم کردن اسباب زندگی، ذهن را مشغول می‌کند و انسان (و درواقع از نظر غزالی: مرد) اگر به این کارها بپردازد، وقتش تلف می‌شود و فرصتی برای پرداختن به علم و عمل نمی‌یابد. پس ازدواج این فایده را دارد که همسر صالحی اینگونه کارها را برعهده بگیرد.^{۳۳}

این سخنان غزالی یادآور سخن ارسطو درباره برده‌داری است. دیدیم که از دیدگاه ارسطو، بردگان زندگی را برای اربابان خود آسان‌تر می‌کنند و با وجود بردگان، اربابان عمر خود را در کارهای روزمره تلف نمی‌کنند و می‌توانند به کارهای مهم‌تر بپردازند.

۴. معیار سعادت برین از نگاه ملاصدرا

در مباحث قبل کوشیدیم چشم‌اندازی از سابقه تلقی نخبه‌گرایانه از سعادت را پیش از طرح دیدگاه ملاصدرا در این باره، ترسیم کنیم. اکنون وقت آن است که با دیدگاه او در این باره و در آثار گوناگونش دقیق‌تر آشنا شویم.

من در این بخش، سخنان صدرا را مانند غزالی به دو دسته ایجابی و سلبی تفکیک کرده‌ام: دسته نخست سخنان او درباره نقش کمال قوه نظری در سعادت است؛ اما دسته دوم، سخنان اوست در تحقیر علوم گوناگون یا معلومات و کارهای روزمره یا تخفیف توده مردمی که اهل علم و معرفت نیستند، یعنی دقیقاً از همان نوع سخنانی که از غزالی نیز شاهد بودیم:

۴-۱. **جهت ایجابی:** ملاصدرا در آثار گوناگون خود، بارها از نقش و اهمیت کمال قوه نظری در تحقق سعادت سخن گفته و رسیدن به این مرتبه را بالاترین مرتبه انسانیت به شمار

۳۱. غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۲: ۳۴؛ فیض کاشانی، *المحجة البيضاء*، ۱: ۲۸۴.

۳۲. غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۱۰: ۱۳؛ فیض کاشانی، *المحجة البيضاء*، ۶: ۴۷.

۳۳. غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۴: ۱۱۳؛ فیض کاشانی، *المحجة البيضاء*، ۳: ۶۹.

آورده است. برخی سخنان او در این باره چنین است:

(۱) ملاصدرا در فصلی از کتاب *مبدأ و معاد* با عنوان «فی السعادة الحقيقية للنفس من جهة العقل النظري و العقل العملي» می‌گوید سعادت هر قوه‌ای از راه رسیدن به آنچه مقتضای طبع آن قوه است تحقق می‌یابد. او با برشمردن کمال شهوت، غضب، وهم و خیال، به این نکته اشاره می‌کند که کمال نفس به حسب ذات عقلی‌اش وصول به عقلیات و موضوع قرار گرفتن برای دریافت صورت‌های الهی از جانب خداست؛ اما سعادت نفس به حسب ارتباط با بدن آن است که ملکه عدالت در آن تحقق یابد. به گفته او سعادت طبیعت نفس و خاصیت آن، وجود مستقل و منزله بودن آن از ماده و اجرام و در نتیجه ادراک معارف و علم به حقایق اشیا و دیدن اشباح عقلی و ذوات روحانی است و این ادراک لذتی دارد که با لذت‌های حسی قابل مقایسه نیست و این لذت پس از مرگ به نحو شدیدتری تحقق می‌یابد.^{۳۴}

نکته جالبی که ملاصدرا در ادامه این فصل به آن اشاره می‌کند آن است که وجود عین سعادت است و ادراک وجود نیز سعادت است؛ اما چون موجودات مراتب دارند، ادراک بالاترین موجودات موجب بالاترین سعادت‌ها و لذت‌ها می‌شود. این لذت شبیه به لذتی است که برای مبدأ اول در صورت ادراک ذاتش اتفاق می‌افتد.^{۳۵}

این سخن صدرا سخن ارسطو درباره ادراک خدا از ذات خویش و شباهت فیلسوف با خدا و همچنین سخن ابن‌سینا درباره ابتهاج الهی در اثر این ادراک را به یاد می‌آورد.

نکته مهم دیگری که ملاصدرا به آن اشاره می‌کند آن است که گرچه سعادت عقلی از دو جهت عقل نظری و عملی تحقق می‌یابد، ارزش سعادت منوط به جزء نظری است؛ زیرا نقش جزء عملی در سعادت تنها نقشی سلبی است از این جهت که کمال عملی باعث می‌شود که انسان از نقص و عیب و در نتیجه عذاب‌رهایی یابد و چنین چیزی مستلزم ارزش عقلی و سعادت حقیقی نیست، هرچند سعادت وهمی و خیالی را در بردارد، چنانکه در مورد صالحان و زاهدان و اهل سلامت از بندگان خدا تحقق می‌یابد.^{۳۶}

صدرالمآلهین این مطالب را با تفصیلی بیشتر، در بخشی از جلد نهم *سفار* (سفر چهارم) ذیل بحث درباره معاد روحانی، در دو فصل با عنوان «ماهیت سعادت حقیقی» و «کیفیت

۳۴. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۳۶۴-۳۶۱.

۳۵. شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ۳۶۳-۳۶۴.

۳۶. شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ۳۶۶.

حصول این سعادت» آورده است. او در پایان فصل دوم، می‌گوید هرچه کمیت و کیفیت درک معارف بالاتر باشد سعادت نیز کامل‌تر تحقق خواهد یافت و من کسانی را می‌شناسم که به چنین سعادت‌ی دست یافته‌اند. سبزواری در حاشیه، به‌درستی اشاره می‌کند که مراد، خود اوست.^{۳۷}

(۲) صدرا می‌گوید انسان دو قوه علمی و عملی دارد و هرکدام هم اقسامی دارند؛ اما سعادت او منوط به تکمیل قوه نظری و بصیرت باطنی است که از راه نظر در حقایق اشیاء و مطالعه امور الهی به نحو حق و صواب حاصل می‌شود.^{۳۸}

این سخن، در طرح معیار نظری برای سعادت، صراحتی ویژه دارد.

(۳) از سخنان مهم ملاصدرا درباره موضوع مورد بحث ما این است که او اساساً مراد از ایمان را کمال قوه نظری می‌داند چنانکه بدون چنین کمالی، نجات ممکن نیست. سخن او در این باره چنین است: «نجات از عذاب دائمی برای انسان از راه کمال علمی قوه نظری که مراد از ایمان هم همین است، ممکن نیست مگر آنکه حقایق علمی را از معدن نبوت بگیرد...: یا بی‌واسطه چنانکه برای اولیاء چنان است یا به وساطت اولیاء چنانکه برای عالمان اینگونه است یا از راه حکایت و تمثیل آنگونه که برای عوام مسلمانان تحقق می‌یابد».^{۳۹}

گرچه صدرا بر منبع و حیانی معرفت نظری تأکید دارد، برابر دانستن کمال علمی و نظری با ایمان، سخن مهم و البته غریبی است.

او در شرح خود بر اصول کافی، با صراحتی بیشتر، در همین باره می‌گوید که ایمان نوری از انوار الهی است که خدا بر دل هر کس از بندگان که بخواهد می‌تاباند و انسان با این نور، اشیاء را چنانکه هستند می‌بیند. این نور همان است که حکما آن را گاه حکمت نظری و گاه کمال عقل نظری و گاه عقل بالفعل و گاه عقل بسیط اجمالی می‌نامند.^{۴۰}

(۴) ملاصدرا در جایی از شرح خود بر کافی، می‌گوید عقل، یعنی کمال قوه نظری از راه ادراک حقایق اشیاء ثابت و امور ایمانی از قبیل علم به خدا و صفات و افعال او، پرده‌ای بر

۳۷. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۹ (قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸)، ۱۳۱.

۳۸. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۱ (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶)، ۴۲۸.

۳۹. شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۴: ۱۳۰.

۴۰. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، *شرح اصول الکافی*، جلد ۱ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶)، ۴۱۶.

عیوب باطنی و گناهان امکانی انسان است.^{۴۱}

این سخن باز هم شاهد دیگری برای تأیید این برداشت از سخنان اوست که کمال قوه نظری در سعادت کفایت می‌کند؛ زیرا ممکن است انسان با وجود رسیدن به کمال نظری، دارای عیوب باطنی هم باشد.

۵) از دیدگاه ملاصدرا، اساساً حقیقت انسانیت در کسانی تحقق می‌یابد که به کمالات نظری دست یافته باشند. او باز هم در شرح خود بر اصول کافی چنین می‌گوید که نفوس اکثر انسان‌ها ناطق و مجرد و عقلی نیست؛ بلکه نفوس آنان در مرحله خیالی متوقف مانده است. این در حالی است که انسان حقیقی کسی است که دارای جوهر عاقل بالفعل باشد و نفوس اکثر انسان‌ها در نسبت با این جوهر عقلی، مانند هیولی است. با این حال، این نفوس خیالی هم مجردند و در معاد محشور خواهند شد.^{۴۲}

۶) ملاصدرا در جایی از کتاب مفاتیح الغیب خود، باز هم از نقش کمال عقلی در سعادت سخن می‌گوید و در اینجا صریحاً از لفظ سعادت استفاده می‌کند. به گفته او، کمال عقلی همان سعادت است که از راه آن، انسان موجود زنده بالفعل و حاضر در دارالحيوان و بی‌نیاز از بدن می‌شود. این کمال از راه افعال ارادی به دست می‌آید به این نحو که انسان به حد وسط در برهان‌ها دست یابد و از برهان و تعریف معتبر استفاده کند. البته در کنار این فعل ارادی، تأیید الهی نیز لازم است.^{۴۳}

تصریح ملاصدرا به استفاده از براهین و به کار بردن حد وسط، از این جهت مهم است که این کارها به فیلسوفان اختصاص دارد و توده مردم اهل آن نیستند.

۴-۲. جهت سلبی: ملاصدرا نیز مانند غزالی و همه کسانی که سعادت و مفاهیمی مشابه آن را به نخبگان و خواص محدود و منحصر می‌دانند، توده مردم را شایسته مراتب بالای سعادت نمی‌داند. او حتی عالمان و متفکرانی را نیز که اهل حکمت و شهود نیستند به چیزی نمی‌گیرد و آنان را از چنان مراتبی محروم می‌داند. سخنان تند و تیز او در نقد این کسان در آثار گوناگونش بارها و با الفاظ متنوع، تکرار شده است. من در اینجا تنها به ذکر چند نمونه بسنده خواهیم کرد:

۱) صدرالمتألهین در موارد متعددی، تصریح می‌کند که برای توده مردم همان بهتر است

۴۱. شیرازی، شرح اصول الکافی، ۱: ۳۹۸.

۴۲. شیرازی، شرح اصول الکافی، ۲: ۲۹۷.

۴۳. شیرازی، مفاتیح الغیب، ۵۲۱-۵۲۲.

که از برخی از حقایق مطلع نباشند یا علمشان به برخی حقایق در حد اجمال باقی بماند. مثلاً، در بحث معاد جسمانی، به گفته او برای عوام همان بهتر است که به اعتقاد عامیانه باور داشته باشند؛ زیرا چنان باوری کافی است تا آنان را به کار نیک و ترک گناه وادارد.^{۴۴}

او در جایی دیگر، می‌گوید پرسش از دقایق باورهای دینی برای توده مردم روا نیست. البته عوام چنین سؤالاتی را دوست دارند؛ اما ارتکاب هر گناهی برای آنان بهتر از ورود در چنین مسائلی است. شأن عوام آن است که به عبادت بپردازند و تسلیم باشند و بحث نکنند و اساساً هر سؤال عوام که به عبادت مربوط نباشد خلاف ادب است.^{۴۵}

۲) صدرا نیز مانند غزالی معتقد است که حفظ نظام جهان بدون وجود نادانان و غافلان امکان ندارد. او در رساله «سه اصل» می‌گوید حفظ نظام جهان بدون وجود ظاهرپرستان و شیطان صفتان ممکن نیست و در این باره به این آیه استشهاد می‌کند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ».^{۴۶}

او می‌افزاید که اگر در شهرها کسانی چون رفتگر و حجامتگر و مانند آنان وجود نداشت، شخص حکیم مجبور بود خود به چنین اموری بپردازد.^{۴۷} این سخن آشکارا سخنان غزالی را تداعی می‌کند.

۳) ملاصدرا در بحث‌های گوناگونی چون اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری، حقیقت نفس، جزئیات معاد و... به عالمانی که از درک اینگونه حقایق پیچیده و بلند فلسفی محروم مانده‌اند، سخت می‌تازد. نقدهای تند او چنان است که گاه حتی شامل فیلسوف برجسته‌ای چون ابن‌سینا هم می‌شود؛ این در حالی است که میزان ارادت او به ابن‌سینا و اهمیتی که برای او قائل است و تأثیری که از او پذیرفته، بر کسی پوشیده نیست.

نمونه مشهوری از این نقدها، سخنان تند او علیه بوعلی در جلد نهم/سفر است. سخن صدرا این است که ابن‌سینا هرگاه با مسائل پیچیده فلسفی مواجه می‌شود، ذهنش کند می‌گردد. او پس از ذکر فهرست تفصیلی مسائلی که بوعلی در حل آنها درمانده است،

۴۴. شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۳۱.

۴۵. شیرازی، شرح اصول الکافی، ۲: ۳۳۳.

۴۶. اعراف، آیه ۱۷۹.

۴۷. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، رساله سه اصل، تصحیح: محمد خواجهی (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶)،

۱۱-۱۰.

می‌گوید این لغزش‌ها همه ناشی از آن است که او وقت خود را در دانش‌های غیرضروری مانند لغت، حساب، موسیقی، پزشکی، انواع داروها و... تلف کرده و آنها را به اهلش وانهاده است. این در حالی است که برای انسان الهی، پرداختن به چنین اموری شایسته نیست.^{۴۸}

او در «رساله سه اصل» نیز تصریح می‌کند که اکثر متکلمان و همه پزشکان و طباعین (احتمالاً به معنای دانشمندان علوم طبیعی) و برادران جالینوس چون اهل معرفت نفس نیستند در حقیقت هنوز به مرتبه انسانیت نرسیده‌اند و از زمره اهل دانش و بینش نیستند و نور ایمان به آخرت بر دل آنان نتابیده و در حقیقت در زمره کافران‌اند، هرچند در ظاهر حکم اسلام برای آنان جاری است.^{۴۹}

۵. ارزیابی دیدگاه ملاصدرا درباره سعادت برین بر اساس سخنان ایجابی و سلبی او

تحلیل و در گام بعد نقد دیدگاه صدرا درباره سعادت ابعاد گوناگونی دارد که پرداختن به همه آنها بیش از ظرفیت این نوشته است. من می‌کوشم به برخی نکات در این باره به اختصار اشاره کنم.

۱. با در نظر گرفتن مجموع آنچه حکیمان مسلمان و به‌ویژه صدرا درباره سعادت گفته‌اند، می‌توان ادعا کرد که سعادت، اولاً متناظر با مفاهیم لذت، بهجت، معرفت و حکمت و ثانیاً چنانکه گفتیم مفهومی تشکیکی و ذومراتب است. این مفهوم به‌ویژه در پرتو معادشناسی فلسفی و به‌ویژه صدرایی روشن‌تر می‌شود. مراتب سعادت انسان‌ها در معاد متفاوت است و انسان‌های عادی نیز بی‌بهره از مراتب پایین‌تر سعادت نخواهند بود. ملاصدرا با تقسیم انسان‌ها به کاملان، متوسطان و انسان‌های پست، غلبه را در هر دو دنیا با متوسطان می‌داند و آنان را «اهل رحمت و سلامت» نام می‌نهد.^{۵۰} جز این، می‌توان به سخنان متعددی از صدرا، به‌ویژه در مباحث نفس و معاد، استناد کرد که از گنجایش این مقاله بیرون است. با این حال، تأکید فیلسوفان مسلمان و به‌ویژه ملاصدرا بیشتر معطوف به ترسیم معیار برتر سعادت است.

۲. انصاف این است که نکته مهمی را در تمایز دیدگاه ارسطو با حکمای مسلمان تذکر دهیم که هرچند درباره تمایز دیدگاه ارسطو از فارابی گفته‌اند، اما قابل تعمیم به دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا هم هست. گفته‌اند از نظر ارسطو، تأملی که شاخص سعادت آدمی است صرفاً پرداختن به امور شریفی مانند اجرام آسمانی، عقول و مبادی اولیه معرفت

۴۸. شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ۹: ۱۰۹-۱۲۰.

۴۹. شیرازی، *رساله سه اصل*، ۲۱.

۵۰. شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ۷: ۸۰.

است؛ اما او از اتصال با عقل فعال و نیز از جاودانگی روح با صراحت بحثی نمی‌کند. این در حالی است که معنایی که فارابی از تأمل در نظر دارد از سنخ رؤیت و مشاهده است. او با این تحلیل، از ارسطو فاصله می‌گیرد و می‌کوشد تا اخلاق ارسطویی را در چهارچوب نگرش دینی و اعتقاد به معاد تنظیم و تحلیل متفاوتی از ماهیت تأمل عرضه کند.^{۵۱} به عبارت ساده‌تر، در نظر حکیمان مسلمان و ازجمله ملاصدرا، مراد از کمال قوه نظری، معرفتی حضوری و شهودی است و تأملی که معیار زندگی سعادتمندانه است ویژگی دینی‌تر، معنوی‌تر و عارفانه‌تری نسبت به تأمل ارسطویی دارد.

۳. با در نظر گرفتن نکته قبل، هرچند گاهی عباراتی که از ملاصدرا نقل شد ممکن است موهم این برداشت باشد که مراد او از کمال عقل و تعابیری مانند آن، تنها محدود به ضروری فلسفی است، انصاف آن است که کل منظومه فکری صدرا و سخنان دیگر او را هم در نظر بگیریم. در این صورت، کمال قوه نظری محدود به معنای متعارف فلسفی آن نخواهد بود و در مرتبه والای آن، شهود و معرفت حضوری را نیز دربر خواهد گرفت. از همین روست که صدرا در مقدمه اسفار تصریح می‌کند که حکمت بحثی به‌تنهایی کافی نیست و بابت آنکه پاره‌ای از عمر خود را در این راه هدر داده است از خدا آمرزش می‌طلبد.^{۵۲}

با این حال، یک پرسش مهم و اثرگذار جای طرح دارد که در تحلیل دیدگاه صدرا نقش مهمی ایفا می‌کند: آیا از نظر او ضروری فیلسوفانه در کمال قوه نظری به معنایی که گذشت، موضوعیت دارد یا طریقت؟

به نظر می‌رسد پاسخ فارابی و سهروردی به این پرسش مهم آن است که تفکر فلسفی به معنای رایج آن هیچگونه موضوعیتی ندارد و کمال نظری از راه دیگری هم ممکن است تحقق یابد. فارابی می‌گوید دو نفر را در نظر بگیرید که یکی به همه آثار ارسطو تسلط دارد، اما رفتار اخلاقی نیست و دیگری رفتاری اخلاقی دارد، اما علوم شخص نخست را ندارد؛ به تصریح فارابی، شخص دوم به اینکه فیلسوف خوانده شود، شایسته‌تر است.^{۵۳}

سهروردی نیز در مکاشفه مشهورش، در گفت‌وگو با ارسطو از او می‌پرسد که آیا از فلاسفه اسلام کسی به مرتبه افلاطون رسیده است؟ ارسطو می‌گوید کسی از آنان به یک‌هزارم مرتبه افلاطون هم نرسیده است. سهروردی می‌گوید من برخی افراد را نام بردم و ارسطو به آنان

۵۱. برخواه، «سعادت»، ۴۹۱.

۵۲. شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ۱: ۱۱.

۵۳. ابونصر محمد بن محمد فارابی، *فصول منتزعة* (تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴)، ۱۰۰.

توجهی نکرد؛ اما چون از بایزید بسطامی و سهل تستری و مانند آنان نام بردم، ارسطو شادمان شد و تصریح کرد که آنان به راستی حکیم و فیلسوف‌اند؛ زیرا در علم رسمی توقف نکرده‌اند و به علم حضوری اتصالی شهودی دست یافته‌اند.^{۵۴}

آنچه از مقدمه سهروردی بر حکمه الاشراق نقل کردیم نیز مؤید همین برداشت است؛ زیرا چنانکه دیدیم، او حکیم متأله ولی ناتوان در بحث فلسفی را از شخص مسلط در بحث فلسفی و ناتوان در مشاهدات عارفانه برتر می‌نشاند.

اما درباره دیدگاه صدرا چه باید گفت؟ به نظر می‌رسد باز هم تفسیر منصفانه از دیدگاه صدرا با در نظر گرفتن کل منظومه فکری و همه سخنان او این است که فعالیت فلسفی به معنای خاص آن در رسیدن به کمال نظری موضوعیت ندارد و این کمال اگر از راه دیگری هم حاصل شد مطلوب است. بنابراین، سعادت حقیقی در رسیدن به معرفت حضوری و شهودی است و فرقی ندارد که این معرفت از راه بحث فلسفی یا از راه‌های دیگر تحقق یابد. شاید بتوان دل‌بستگی فراوان ملاصدرا به عارفان و به‌ویژه ابن عربی را مهم‌ترین مؤید این برداشت دانست. روشن است که اغلب عارفان برای رسیدن به مرتبه مشاهدات عرفانی مسیر حکمت بحثی را طی نکرده‌اند. پس می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه صدرا، حکمت بحثی یکی از راه‌ها برای رسیدن به چنان معارفی است و هیچگونه موضوعیتی ندارد.

۳. اما پس از تحلیل جنبه ایجابی، نوبت به بررسی جنبه سلبی دیدگاه صدرا می‌رسد. دیدیم که ملاصدرا کسانی را که اهل کمال نظری نیستند شایسته رسیدن به سعادت برین نمی‌داند و حتی در این باره کسی چون ابن‌سینا را هم نقد می‌کند، اما شایسته بود که این متفکر بزرگ در این باره با احتیاط و همچنین فروتنی بیشتری سخن بگوید.

مسئله آن است که پزشک و طبیعی‌دان یا حتی همان رفتگر یا حجامت‌گری که صدرا با تحقیر درباره آن‌ها سخن می‌گوید ممکن است در اثر نیت پاک و عمل خالصانه خود در خدمت به خلق خدا و کسب حلال، به همان معرفت شهودی مورد نظر صدرا دست پیدا کنند. واقعیت این است که در تاریخ عرفان و معنویت در جهان و از جمله در اسلام، کم نبوده‌اند کسانی که از بین توده مردم برخاسته‌اند و از علوم و دانش‌های رسمی و حتی حکمت و عرفان نظری بهره‌ای نداشته‌اند، اما به مقامات بلند معنوی و عرفانی دست یافته‌اند و به تعبیر حافظ ((به غمزه مسئله‌آموز صد مدرس شده‌اند)). حدیث ((أولیائی تحت قبائی لا یعرفهم غیری))^{۵۵}

۵۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱: ۷۴.

۵۵. محمدتقی مجلسی، روضة‌المتقین، جلد ۹ (قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶)، ۲۸۵.

نیز که در منابع صوفیانه شهرت بیشتری دارد^{۵۶} ناظر به چنین کسانی است.

در این باره شاید اشاره به چند نمونه از عرفان مسیحی و اسلامی مناسب باشد:

در عرفان مسیحی، یاکوب بومه (۱۶۲۴-۱۵۷۵ م.)، عارف آلمانی، به کفاشی اشتغال داشته است. در روزگار نزدیک‌تر به ما نیز برنات سوپیرو (۱۸۷۹-۱۸۴۴ م.)، قدیسه‌ای که مزارش در فرانسه هر سال زائران فراوانی از همه دنیا دارد، دختر کم‌سواد اهل یکی از روستاهای جنوب فرانسه بوده است.

در عرفان اسلامی نیز از این نمونه‌ها کم نیستند. مثلاً، عین القضاات همدانی با همه عظمتش در عرفان، از شاگردی خود نزد «برکت همدانی» سخن می‌گوید که به گفته او، حتی از درست خواندن قرآن هم ناتوان بوده است.^{۵۷}

مولانا نیز پس از غیبت شمس تبریزی، به زرگری عامی به نام «صلاح‌الدین زرکوب» دل می‌بازد که گفته‌اند حتی نمی‌توانسته برخی کلمات را درست تلفظ کند.^{۵۸}

همچنین جمله مشهور «امسیت کردیا و اصبحت عربیا» در منابع صوفیه به چند نفر، از جمله باباطاهر عریان، نسبت داده می‌شود که درس نخوانده بودند، ولی به مراتب بالای عرفان رسیدند.^{۵۹} گویا یکی از آنان جد حسام‌الدین چلبی بوده و از همین رو، مولانا نیز در دیباچه دفتر اول مثنوی این جمله را در تکریم او به کار می‌برد.^{۶۰}

جز این اشخاص، برخی اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) نیز که به مقالات بلند معنوی دست یافته‌اند، اهل مشاغل عادی بوده‌اند. مثلاً، میثم تمار، صحابی برجسته امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که به علم بلایا و منایا شهرت داشت، خرمافروش بود. در روزگار ما نیز کسانی چون سید هاشم حداد، رجبعلی خیاط یا حاج اسماعیل دولابی نمونه‌هایی از اینگونه افراد هستند؛ همچنین نقل‌های متعددی درباره احوال معنوی و عارفانه برخی از شهیدان جنگ تحمیلی گزارش شده است. بیشتر آنان جوانان ساده‌دلی بودند که با پیچیدگی‌های مباحث

۵۶. غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ۱۴: ۱۴۷؛ رشیدالدین میبدی، *کشف‌الاسرار*، جلد ۴، تصحیح: علی اصغر حکمت (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱)، ۴۰۵؛ میبدی، *کشف‌الاسرار*، ۱۰: ۳۴۵؛ و محمدبن منور، *اسرارالتوحید* (سن پترزبورگ: ایلاس میرزا بوراغانسکی، ۱۸۹۹)، ۴۷.

۵۷. عین القضاات همدانی، *نامه‌های عین القضاات همدانی*، جلد ۲، به کوشش: علینقی منزوی و عقیف عسیران (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸)، ۵۱.

۵۸. احمدبن‌احی ناطور افلاکی، *مناقب‌العارفين*، جلد ۲ (آنکارا: بی‌نا، ۱۹۵۹)، ۷۱۸-۷۱۹.

۵۹. سید جعفر شهیدی، *شرح مثنوی*، جلد ۱ (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳)، ۱۴۳-۱۴۴.

۶۰. مولوی، *مثنوی معنوی*، ۱.

فلسفی و عرفانی هیچگونه آشنایی نداشتند.

می‌توانیم در اصل یا جزئیات آنچه درباره این افراد می‌گویند تردید کنیم؛ اما کثرت نقل آنها، آن هم از راه‌های معتبر، راهی برای انکار همه آنها باقی نمی‌گذارد و نفی همه آنها خلاف احتیاط علمی است. تمام این نمونه‌ها نشان می‌دهد که جهت سلبی دیدگاه صدرا و کسانی چون او قابل دفاع نیست.

۴. نکته مهم دیگر در تحلیل دیدگاه صدرا، ارزیابی تناسب آن با نظرگاهی است که از متون اسلامی، یعنی قرآن و روایات معصومان (علیهم‌السلام) برداشت می‌شود؛ زیرا ملاصدرا در مقام متفکری مسلمان و سخت وفادار به کتاب و سنت، خود نیز می‌کوشد دیدگاه خود را به متون دینی مستند کند و بر فلسفه‌ای که مطابق با کتاب و سنت نباشد نفرین می‌کند.^{۶۱}

پرسش این است: آیا از قرآن و روایات چنین استنباط می‌شود که کمال نهایی یا سعادت یا رستگاری یا غایت نهایی زندگی انسان این است که قوه نظری خود را کامل کند و به قدر توانایی بشری خود چنانکه می‌تواند جهان را بشناسد؟ آیا زندگی معصومان (علیهم‌السلام) چنان اسوه حیات دینی ما، این را نشان می‌دهد؟ و آیا شاگردان خاص تربیت‌یافته در مکتب آن عزیزان چنین زیسته‌اند؟ پاسخ مثبت به این پرسش‌ها چندان آسان نیست.

در قرآن کریم، پیوسته ایمان در کنار عمل صالح چنان معیار سعادت مطرح می‌شود. ایمان را با معرفت نظری یا کمال قوه ناطقه برابر دانستن کار آسانی نیست. وانگهی، عمل صالح نیز همواره مورد تأکید قرآن و روایات است و نمی‌توان از این تأکید چشم پوشید.

ملاصدرا که گویا خود به این نقد توجه دارد، در رساله کسر اصنام الجاهلیه این پرسش را مطرح می‌کند که اگر معرفت در سعادت نقش دارد چرا در متون دینی اینقدر بر عمل تأکید شده است؟ علامه طباطبایی نیز این پرسش را به بیانی دیگر در رساله الولایه مطرح می‌کند و از زبان استاد خویش به آن پاسخ می‌دهد: پرسش این است که اگر طریق معرفت نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به خداست، چرا در شریعت سخنی درباره آن نیست.^{۶۲} پاسخ ملاصدرا آن است که این اوامر و نواهی حکم دارو را دارند و مراد ذاتی شرع نیستند.^{۶۳}

۶۱. شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۸: ۳۰۳.

۶۲. محمدحسین طباطبایی، طریق عرفان (ترجمه رساله الولایه)، ترجمه صادق حسن‌زاده (قم: بخشایش، ۱۳۸۱)، ۱۰۹.

۶۳. صدرالدین محمدبن‌ابراهیم شیرازی، کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح: محسن جهانگیری (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱)، ۸۲-۸۳.

می‌توان در تکمیل دیدگاه صدرا چنین افزود که شاید عمل و اخلاق مقدمه تحقق امری فراتر از کمال قوه نظری است؛ به این معنا که غرض شرع از اوامر و نواهی، گونه‌ای تحول و «شدن» است که تحول معرفت هم می‌تواند بخشی از آن باشد، نه همه آن. به عبارت دیگر، کمال مورد انتظار ملاصدرا تنها به قوه نظری محدود نمی‌شود و همه ساحات هستی انسان را دربرمی‌گیرد.

۶. نتیجه‌گیری

دیدگاه صدرا در ترسیم معیار سعادت، میراث بر دیدگاه پیشینیان او اعم از فیلسوفان یونانی و مسلمان است و سایه این دیدگاه‌ها بر سر او سنگینی می‌کند؛ از این رو، صدرا معیار سعادت را کمال قوه نظری می‌داند. با این حال، مراد او از کمال نظری، نظریه‌ری متعارف فیلسوفانه نیست؛ بلکه شهود حکیمانه و عارفانه مرتبه والای چنین کمال و سعادت است؛ اما آنچه مهم است پاسخ به این پرسش است که آیا بحث و کوشش متعارف فلسفی، راه منحصر تحقق چنین معرفتی است یا خیر. انصاف آن است که با در نظر گرفتن منظومه فکری صدرا و همه سخنان او، نسبت دادن چنین دیدگاهی به او آسان نیست، هرچند از او صراحتی بیشتر مورد انتظار است. اما در جهت سلبی، سخنان او درباره سعادت توده مردم چنان است که گویا آنان را شایسته رسیدن به مراتب بالای سعادت نمی‌داند و همین نکته، راه نقد را بر او می‌گشاید. این دیدگاه شاید ناشی از چشم‌انداز محدودی باشد که صدرا از آن دور نبوده است. این نتیجه‌گیری را با سخنی از شهید مطهری در تأیید نکته اخیر پایان می‌دهیم. ایشان، با وجود دلبستگی فراوان به ملاصدرا چنین می‌گوید: «من برای صدرالمتألهین فوق‌العاده عظمت قائل هستم و اصلاً به اندازه‌ای که از کتاب‌های این مرد و از تدریس کتاب‌های او لذت می‌برم، از هیچ چیزی لذت نمی‌برم؛ عالی‌ترین آرزوی من همیشه این است؛ ولی در عین حال حس می‌کنم که در محیط خودش غرق شده؛ یعنی در آنکه فن خودش هست، غرق شده است و دیگر از آن نمی‌تواند بیرون بیاید؛ تفسیر قرآن هم که می‌نویسد، هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن قرار گرفته بیرون بیاید».^{۶۴}

در عین حال، روشن است که این نقدها و سایر نقدهای مشابه، چیزی از ارزش طرح بزرگ فکری صدرالمتألهین و اهمیت تأثیر مبارک او بر سرنوشت اندیشه فلسفی در جهان اسلام نخواهد کاست.

۶۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۴، چاپ هشتم (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲)، ۵۶.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی و عربی:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الاشارات والتنبيهات*. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ارسطو. *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*. ترجمه شرف الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
- ارسطو. *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ دوم. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵.
- ارسطو. *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. چاپ هفتم. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۹۳.
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور. *مناقب العارفين*. آنکارا: [بی نا]، ۱۹۵۹م.
- برخواه، انسیه. «سعادت». دانشنامه جهان اسلام. جلد ۲۳. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۹۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شهیدی، سید جعفر. *شرح مثنوی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *المبدأ و المعاد*. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *رساله سه اصل*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *شرح أصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمدحسین. *طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایه)*. ترجمه صادق حسن زاده. قم: نشر بخشایش، ۱۳۸۱.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. *احیاء علوم الدین*. تحقیق: عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی.

[بی جا]: دارالکتاب العربی، [بی تا].

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. *میزان العمل*. تحقیق: سلیمان دنیا. قاهره: دار المعارف، [بی تا].
فارابی، ابونصر محمد بن محمد. *السیاسة المدنية*. بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
فارابی، ابونصر محمد بن محمد. *فصول منتزعة*. تهران: مكتبة الزهراء، ۱۳۶۴.
فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. *المحجۃ البيضاء*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
محمد بن منور. *أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید*. سن پترزبورگ: الیاس میرزا بوراغانسکی، ۱۸۹۹ م.

مجلسی، محمد تقی. *روضة المتقین*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶.
مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. جلد ۴ (توحید). چاپ هشتم. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
مولوی، جلال الدین محمد. *مثنوی معنوی*. تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی. چاپ سوم. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۵.
میبودی، رشیدالدین. *کشف الاسرار و عده الابرار*. تصحیح: علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
همدانی، عین القضاة. *نامه های عین القضاة همدانی*. به کوشش: علینقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
هیبرون، دن. *سعادت* (دانشنامه فلسفی استنفورد). ترجمه حسین عظیمی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.