

«بالاترین خیر انسان» در هرم ارزشهای صدرایی

(خیر انحصاری، خیر غالب یا شامل‌گرایی؟!)

فرشته ابوالحسنی نیارکی*

چکیده

میدهد. کمالات عملی مقدمه‌یی برای این رشد وجودی است. البته خیر اعلی فراتر از غایت نفس و بدن (هر دو) است که همان نیل به بالاترین مدارج وجودی یعنی تشبه به خداوند و محبت به خیر مطلق است. نوآوری رویکرد صدرایی توجه به سه ساحت متکاملین، متوسطین است و بحث او با صبغة توصیفی (و نه آرمانی)، به مراحل توسعه وجودی افراد معطوف است؛ خیر اعلای متکاملین، نهایت رشد در بعد نظری «بصورت غالب» است، ولی در متوسطین و ناقصین سعادت عبارتست از مجموعه خیرات کثیری که برآمده از ملکات و افعال فکری-اخلاقی هستند، بصورت «جامع»، و بازای هر بیماری نفسانی، بهزیستی آنها بمخاطره می‌افتد. اگرچه در تحلیل صدرایی، بر

مسئله مقاله حاضر «بالاترین خیر» در هرم ارزشهای صدرایی است که با تحلیل رابطه انواع خیرات به ترسیم الگوی بهزیستی می‌پردازد. ملاصدرا خیر اعلی (سعادت) را در تحلیلی هستی‌شناختی، با مرتبة استکمالی موجود (کمال) و درک آن کمال (لذت) هم‌سرنوشت میداند. مطابق تحلیل سینوی، استکمال (۱) در مقام ذات نفس، به اتحاد با عقل فعال (۲) و از حیث نفسانی، در هیئت استعلایی نفس بر بدن است. صدرالمتألهین در مقام الگوسازی آرمانی، همسو با فلاسفة اسلامی، استکمال بعد نظری را بعنوان «غایت غالب» مطرح مینماید؛ غایتی که خود بدلیل توسعه وجودی، خیرات اخلاقی را نتیجه

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛ f.abolhasani@umz.ac.ir

این اثر تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) برگرفته شده از طرح شماره (۴۰۱۳۴۸۳) انجام شده است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۳

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.4.1.8

فردا
مرد

خلاف سایر فلاسفه، خیرات خارجی سهمی ندارد، اما بدلیل مبانی متفاوت و خودشکوفایی اشتدادی نفس، سعادتهای متناسب با هر مرتبه قابل ترسیم است.

کلیدواژگان: ملاصدرا، خیر اعلی، غایت نهایی، سعادت، هرم ارزشی، خیر مطلق.

طرح مسئله

یکی از مسائل مهم در سنت اخلاق فلسفی، پرسش از بالاترین خیر انسانی در هرم ارزشهای زندگی است: آیا غایتی واحد وجود دارد یا خیرهای متنوعی در کنار هم، سبب بهزیستی میشوند؟ آیا این خیرها در طول یکدیگرند (نظیر مقدمه‌یی برای غایت یا غایات اصلی) یا با رابطه عرضی، هریک بنحو مستقل، ارزشی در تأمین خیر نهایی دارند؟ آیا خیرات از ارزشهای یکسانی برخوردارند یا متنوع ارزشگذاری میشوند؟! پیشینه منسجم این بخش به عبارات ارسطو در اخلاق نیکوماخوس بازمیگردد که شارحان با تفاسیر مختلف به آن دامن زده‌اند. ارسطو درباره خیر اعلی چندین ادعای مهم دارد:

- غایت نهایی چیزی، جز خیر نمیتواند باشد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱/۴۶)؛

- خیر اعلی، امری قابل دسترس است که همگان توان دستیابی به آن را دارند (در نقد دیدگاه افلاطون) (همان: ۶۰)؛

- خیر اعلی دارای صفاتی است: الف) فی‌نفسه خواستنی است: «غایتی که فی حد ذاته برای خودش می‌خواهیم، کاملتر از غایتی است که بمنظور غایتی دیگر خواسته میشود»؛ ب) به خود مکتفی است: «صرفنظر از هر چیز حیات را خواستنی میکند و به چیز دیگری نیاز ندارد» (همان: ۶۳).

- سعادت واجد هر دو صفت خیر اعلی است (همان: ۶۴).

ارسطو از توافق همگان در «عینیت سعادت و خیر اعلی» سخن میگوید (همان: ۶۵)، و از همین موضع است که درباره مؤلفه‌های مفهومی و عوامل تحقق خارجی سعادت نظریه‌پردازی میکند. بحث از رابطه لذت، ثروت و شرف (افتخار)، فضیلت و سایر خیرات خارجی و ... با سعادت و تمایز انواع سبکهای زندگی، حیات لذی؛ حیات سیاسی و حیات تعقلی و تطابق آن با سعادت‌مندی (همان: ۵۴-۵۳)، از مهمترین مباحث اوست. همچنین ارسطو در تمایز خیرهای بالذات (بنفسه) از وسائط نافع نیز سخن گفته است: «ثروت وسیله‌یی نافع است برای مطلوب دیگر و نه خیر و مطلوب بنفسه» (همان: ۵۵)؛ «لذت، افتخار، شرف، فضیلت مطلوب بنفسه‌اند؛ اما نه غایات حقیقی» (همانجا).

بحثهای ارسطو درباره خیر و سعادت و رابطه انواع خیرات، به چندین نحو تفسیر شده است

فرمانبر

(Charles, 2015; Sabaou, 2019: pp. 20-44):

(۱) غایت جامع: یعنی -چه در ساحت تحلیل مفهومی و چه در ساحت عوامل خارجی- بالاترین خیر انسانی، شامل بر مجموعه چندین خیر مستقل و با ارزش است (Hardie, 1967; Ackrill, 1974; Irwin, 2012;)

(Crisp, 1994; Cooper, 1975; Idem, 1999).

(۲) غایت غالب: یعنی بالاترین خیری که سایر خیرات، مقدمه و سودمند در جهت نیل به آنند (Hardie, 1965: p. 280). (۳) انحصارگرایی:

«بالاترین خیر انسانی» بمعنای «یک خیر غیرمرکب است که با ارزشترین خیر انسانی است» (Ibid). (۴) خنثی‌گرایی: بالاترین خیر انسانی بمعنای «بهترین خیر انسانی، هرچه که باشد» است (Charles, 2015: p. 64). (۵) بمعنای کاملترین هدف (Ibid) و... .

در میراث فکری اندیشمندان اسلامی نیز ابن‌سینا، فارابی، ابن‌مسکویه، خواجه طوسی، سهروردی، ملاصدرا و... در باب هرم خیرات و ارزشهای زندگی و بتبع آن، بحث از بالاترین خیر، صاحب‌نظرند؛ البته در یک دگردیسی تاریخی-تفکری از میراث افلاطونی-ارسطویی. جستار حاضر به تحلیل غایت قصوی و خیر نهایی از دیدگاه ملاصدرا می‌پردازد؛ اگرچه ابداً مقصود از تحلیل خیر، سعادت، استکمال، لذت و ... نیست (چراکه در اینباره پیشینه بسیار است)، بلکه مسئله‌ما

تحلیل رابطه این مؤلفه‌ها، برای ترسیم هرم ارزشهای زندگی از نگاه ملاصدراست: خیر اعلی و غایت نهایی انسان در نظریه اخلاقی صدرالمتألهین کدام است (سعادت، کمال، لذت یا فضیلت و...)? آیا این خیرات ارتباطی منسجم دارند و مجموعه‌یی هستند که دست‌بدست هم، الگویی را برای بهزیستی طراحی میکنند؟ آیا یک غایت واحد است یا عالیت‌ترین خیر انسانی، صرفاً مجموعه‌یی از خیرهای ارزشمند مستقل است؟ و در گام بعد، آیا بر اساس تقسیم‌بندیهای شارحان ارسطویی، ملاصدرا را میتوان بر دیدگاه غالب استوار دانست؟ یا غایت خنثی، یا شاید انحصارگرا، یا منطبق بر دیدگاه جامع؟!

آثار انگلیسی در باب بالاترین خیر انسانی در تحلیل ارسطو و افلاطون (Barney, 2010) بسیار است. در باب ملاصدرا، اگرچه تعداد قابل توجهی مقاله در باب تحلیل مؤلفه‌های مقاله پیش‌رو نظیر سعادت، استکمال، فضیلت و ... می‌بینیم، ولی بحث از رابطه این مؤلفه‌ها برای ترسیم هرم ارزشهای زندگی و همچنین تشخیص نوع غایت غالب یا جامع و... کم‌تعداد است.^۱

بر اساس فرضیه این نوشتار، مباحث ملاصدرا اغلب ناظر بر عوامل تحقق خارجی خیر اعلی در عالم واقعیت است و کمتر از روابط این مؤلفه‌ها در عالم چیستی‌گویی

معنایی سخن گفته است، حال آنکه مباحث ارسطویی و تفاسیر شارحان، بر هر دو ساحت استوارند. بر این اساس، در این مقاله طراحی الگوی صدرایی در تحلیل هندسه عوامل مؤثر در بهزیستی و خیر اعلی، مهمترین دغدغه است که برای آن، ناچار از گزارش و تحلیل رابطه خیرهای مختلف نزد اویم. برای فهم نوآوریهای ملاصدرا، از تحلیل تمایز دیدگاه وی با پیشینیان، با نوعی رویکرد انتقادی، تطبیقی و تاریخی، ناگزیریم که بنوعی نوآوری مقاله پیش رو قلمداد می‌گردد.

۱. گزارش دیدگاه ملاصدرا از غایت قصوی (خیر اعلی)

صدرالمآلهین در باب اینکه «نهایتین هدف زندگی کدام است؟» اظهار نظر کرده است. بر این اساس، قطعاً به گزاره زیر معتقد است:

ادعای نخست / A: در عالم واقع، بالاترین هدف وجود دارد؛ هدفی که عالیتین نوع غایات است.

البته وی پیش از تحلیل ماهیت غایت قصوی، از هستی آن پرسش صریحی ندارد، اما میتوان گفت مشخص کردن جوهر و مصداق غایت قصوی، پیش فرض هستی آن است؛ اگرچه در بحث محال بودن تسلسل غایات انسان، میتوان استدلال این امر را بازسازی کرد: «آخرین هدفی که برای هریک از موجودات

میسر است تا بدان دست یابد، عبارت از کمالی است که به آن موجود اختصاص دارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴). بر این اساس ادعاهای زیر رخ مینماید.

ادعای دوم / B: بالاترین هدف انسان، با کارکرد اصلی ذات او، یعنی کارکرد نفس ناطقه (عقلانیت) مرتبط است.

ادعای سوم / C: بالاترین هدف انسان، استکمال وی در قوای ناطقه است.

ادعای چهارم / D: عالیتین سطح استکمال آدمی، استکمال قوه نظر (اتصال به معقولات) و استکمال قوه عمل است (قرب الهی و رهایی از مادیات) (همانجا).

بر اساس قاعده «عالی چیزی را برای سافل انجام نمیدهد»، هدف نفس، فوق بدن و نفس (هر دو) است، بنابراین [ادعای پنجم / E] بالاترین هدف انسان، صرفاً امری شامل و جامع کمالات نفس (قوه ناطقه) و مجموع کمالات جسمانی (بدن) نیست، بلکه امری فراتر از آن، یعنی «تشبه و تقرب به مبدأ» اوست (همو، ۱۳۸۱: ۳۳۰). توضیح این تقرب، به مقام فنا یعنی عدم مشاهده و محبت به تعین خود و دیگری (بلکه صرفاً در سایه محبت در پرتو حق) باز میگردد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۹۶).^۲ این یعنی جز به خدا ناظر، عارف و محب نیست، بلکه به نفس و وجود خودش هم از آن حیث که نفس خودش است، نظر

نمی‌افکند، بلکه از آن حیث که بنده حق است نظر میکند (همو، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۴۴).^۳

ادعای ششم / F: «نهایتین هدف (غایت قصوی)» همان «بالاترین خیر (خیر اعلی)» است؛ خیر همان غایت است اما از حیث انتساب به فاعلی که آن حرکت، استكمال اوست (همان: ۲۹۰، ۲۹۱).^۴ او در تعریف خیر مینویسد: [ادعای هفتم / G] خیر چیزی است که نزد خردمندان پسندیده است و هر موجودی به آن مشتاق است و آن، وجود یا کمال وجود است (همان: ۲۹۲).^۵ ملاصدرا، تحلیل خیر را با اصالت وجود و اشتداد وجودی پیوند زده است: [ادعای هشتم: H] خیر، کمالی وجودی است که انسان با شوق و اراده در حرکت استكمالی-اشتدادی وجودی خویش، در هر مرتبه‌یی به کمالات وجودی شایسته آن مرتبه -کمالات اولی (اصل هویت) و کمالات ثانی (فضایل)- نایل می‌آید.

بحث از سلسله مراتبی بودن خیر بر اساس تشکیک وجود نیز مطرح است و علاوه بر بحثهای ماهوی و رابطه خیر و کمال، بحث از واقعیت خیر (مراتب وجود) غالب است: [ادعای نهم / I] خیر در عالم واقعیت، به حقیقت وجود بازگشت دارد؛ و البته «شر عبارتست از نارسایی وجود و نقصان آن در موجودی از موجودات» (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۶).^۶ بر این اساس، [ادعای دهم / J] بالاترین خیر آدمی در عالم واقعیت، بالاترین آن از حیث مراتب

وجودی-کمالی اوست که همان خیرمطلق است: «خیرمطلق که تمام اشیاء بدان شوق می‌ورزند و بدان تمامی یافته و...، قیوم و واجب بالذات است» (همو، ۱۳۸۰: ۷/ ۸۴). البته [ادعای یازدهم / K] خیرهای انسانی گاهی در مراتب پایین‌دستی و غیرحقیقینده؛ بسان افعالی که کمالات نفس ناطقه نیستند. بنابراین فهرستی از خیرهای انسانی قابل رصد است: «خیر گاهی حقیقی است، گاهی ظنی-گمانی، بسان برخی از حرکاتی که مبدا آن تخیل صرف است بدون قصدی فکری و طبیعی» (همان: ۲/ ۲۹۱).^۷

۲. عوامل تحقق خارجی خیر اعلای انسان
وقتی مصداق خیر اعلی در انسان مشخص شد، میتوان از عوامل تحقق آن پرسش کرد. آیا خیر اعلی، امری شامل و جامع بر مجموع خیرهای باارزش مستقل است که انسان را به بالاترین هدف خویش میرساند (تفسیر جامع)؟ یا خیر اعلای انسان، فقط یک امر منحصر بفرد است که سایر مؤلفه‌ها، صرفاً نافع در مسیر آنند (تفسیر انحصارگرایانه)؟ یا تعدادی از خیرهای باارزش در کنار هم با غلبه یک خیر نظیر کارکرد قوه ناطقه (تفسیر خیر غالب)، از عوامل تحقق مصداقی آنند؟ بر این اساس، پرسش از ارتباط مؤلفه‌ها و عوامل تحقق خیر اعلی با یکدیگر اهمیت می‌یابد.

۱-۲. تحلیل رابطه خیر با سعادت و لذت

ارسطو با برشمردن صفات خیر اعلی (محبوب بودن فی نفسه و خودبسندگی)، سعادت را واجد این صفات میداند و ادعا میکند سعادت، خیر اعلی است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۴) [ادعای دوازدهم / L]. ملاصدرا خیر را همان «سعادت» میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۳) که با تفسیری وجودشناختی، منطبق بر مراتب وجود و ادراک است. بر این اساس [ادعای سیزدهم / M] خیر و سعادت با (۱) وجود، (۲) با مراتب استکمالی مصداق وجود، (۳) و سپس درک و شعور از این کمال که امر ملایم است و (۴) احساس خوشایند و لذت از این کمال، سازگار است (همان: ۱۶۴).

[ادعای چهاردهم / N]: همانگونه که وجود و کمالات وجود، ذومراتب است، ادراک این کمالات که همان لذت است نیز ذو مراتب است؛ بر این اساس، سعادت و خیر نیز ذومراتبند.

[ادعای پانزدهم / O]: لذت، عشق و سعادت عقلی از سعادت و خیرات حسی (شهووی و غضبی) برتر است. لذت بردن از حیات عقلی تمامتر و برتر از هر خیر و سعادت است (همان: ۱۶۶-۱۶۸). بر این اساس، انواعی مختلف از سعادت قابل فرض است. چرایی این برتری، به ادراک حضوری معلوم (در

نظریه علم) و اتحاد عاقل و معقول تبیین میشود، زیرا اسباب این لذات که عبارتست از ادراک و مدرک و مدرک، قویتر است. کمال قوای شهوی، غضبی، وهمی، حسیها، خیال و...، هریک متناسب با خود آن قوه است (همان: ۱۶۶-۱۶۸ و ۱۷۱-۱۷۰) و البته در بالاترین سعادتها، لذت و معشوق حقیقی، التذاذ از تقرب به خداوند معرفی شده است (همان: ۱۶۸).

[ادعای شانزدهم / P]: بالاترین خیر نفس ناطقه، دوگونه است: (۱) از حیث ذات (یعنی کمال مختص ناطقه)، که در اتحاد با عقل کلی (عقل فعال) است [ادعای هفدهم / Q] و (۲) از حیث ارتباط با وجه مادی، یعنی از حیث نفسانی (همان: ۱۷۱)، که از این حیث کمال نفس در هیئت استعلایی نفس بر بدن و قوای بدنی است و شقاوت نفس، در هیئت انقیادی نفس از بدن است (همان: ۱۷۱-۱۷۲). اینجاست که ملاصدرا کمی از آرمان‌گرایی و کمالات سخت‌یاب فاصله گرفته و سعادت نفسانی را به رعایت عدالت در اخلاق و عملکرد قوا بر اساس قاعده وسط تا مرتبه‌رهایی از انفعال در برابر بدن و قوای بدن میداند (همانجا). [ادعای هجدهم / R] قطعاً سعادت عقلی انسان که به ذات عقلی انسان بازمیگردد، بالاترین خیرات است که همان نیل به عقلیات ناب، صور الهی و نظام وجود (از خدا تا هیولی در او) است.

۲-۲. خیر اعلی و تحلیل استکمال قوه ناطقه

ملاصدرا مراتب استکمال آدمی را در تناظر با مراتب سعادت بیان داشته است: کاملین، متوسطین و ناقصین (همو، ۱۳۸۰: ۷/ ۱۱۰، ۱۰۹). همه انسانها به سعادت عقلی نمیرسند و سعادت ذومراتب است؛ برخی از مردم، خیرات و سعادت دست‌پایین نظیر لذات و سعادت خیالی و حیوانی و پنداری- را خیر اعلای خود میدانند و به آن ناظرند (همو، ۱۳۸۲: ۳۶). بر این اساس، [ادعای نوزدهم / S] بالاترین خیر و نهایت‌ترین غایت در انسانهای مختلف، بسته به مرتبه استکمالیشان و بتبع، سعادتشان متفاوت است، زیرا انسان از حیث نشئه نخستینش (نفس ناطقه و کمال اول)، تحت یک نوع واحد حقیقی است و از حیث نشئه فطرت دوم، انواع و اجناس فراوان می‌گردد «و هرنوع از آنان را کمالی است که بدان اختصاص دارند و سعادت برای آن است» (همو، ۱۳۸۰: ۷/ ۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۱). [ادعای بیستم / T] اعمال و افعال آدمی با عادت و تکرار، به خویها و ملکات بالفعل راسخ اکتسابی تبدیل میشود که با تحصیل در وجود و فعلیت یافتن در فطرت ثانی انسان، به سعادت (خوی ملکی) یا شقاوت (خوی شیطانی و حیوانی و ...) متصف میشود (همو، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۱). وقتی سعادت با ملکه علوم حقیقی و خویهای فاضل و شریف قابل کسب است (همان: ۳۹)، پس [ادعای بیست‌ویکم / U] بر

اساس تنوع ملکات علمی و رفتاری حقیقی، خیرهای مستقل با ارزشی متنوع در مسیر کسب بالاترین خیر دخیل است؛ یعنی خیر در هر کس میتواند شامل طیفی از کمالات علمی و عملی باشد. ملاصدرا در این مقام نیز سکوت نکرده و در گام بعدی به تحلیل عوامل نیل به ملکات علمی و اخلاقی نیز اشاره کرده است. [ادعای بیست‌ودوم / V] اعمال و رفتارهای انسان بعنوان عوامل مستقل با ارزش غیرمرکب بسیار متنوع، در نیل به بالاترین خیر انسانی نقش ایفا میکنند (همان: ۱۷۰-۱۶۹).

[ادعای بیست‌وسوم / W] رعایت عدالت در اخلاق و عملکرد قوا بر اساس قاعده وسط (بدور از افراط و تفریط) سبب انتخاب اعمال و افعال و سبب ملکات و فضایی است (همان: ۱۷۱) که در بالاترین خیر انسانی نقش بازی میکند و سبب ایجاد هیئت استعلایی است (همانجا).

۳-۲. سلامت نفس و نقش آن در نیل به خیر اعلی

ملاصدرا علاوه بر عوامل، موانعی را نیز برای سعادت بیان کرده است. [ادعای بیست‌وچهارم / X] اجتناب از بیماریهای نفسانی -چه در مقام علم و چه در مقام عمل، نظیر اجتناب از اکتساب رذائل و ارتکاب معاصی... اجتناب از معاصی شهوی و غضبی و... خود از عواملی هستند که در نیل به بالاترین خیر انسان، هریک دارای نقش

مستقلند (همان: ۱۷۸-۱۸۲). یعنی فهرست و مجموعه کثیری از خیرهای مستقل با ارزش که سبب سلامت نفسند، در کسب بالاترین خیر دخالت دارند. البته اجتناب از بیماریهای نفسانی، پیش شرط و مقدمه نیل به استکمالات بالادستی است.

۴-۲. رابطه میان خیرات

در جمع بیانات ملاصدرا، به شاهی از او (بنقل از ابن سینا) میپردازیم:

چنین نیست که سعادت در آخرت یک نوع واحد باشد. چنین نیست که تنها راه رسیدن به سعادت، استکمال در علم باشد، اگرچه این نوع از سعادت، یعنی سعادت علمی، نوعی برتر است (همو، ۱۳۸۰: ۷/۱۱۰).

[نتیجه یک]: سعادت تنها مختص یک وجه، یعنی استکمال علمی نیست، بلکه استکمال در بعد عملی نیز میتواند در سعادت سهم داشته باشد و ملاصدرا خود نیز چنین سهمی را برای استکمال عملی در نظر گرفته است (همو، ۱۳۸۲: ب: ۱۷۱). بر این اساس، از نظر وی، سعادتمند حقیقی کسی است که جامع هر دو حکمت نظری و عملی باشد.

در مرحله بعد، ملاصدرا از رابطه عقل نظری و عقل عملی میپرسد:

شرف و سعادت درواقع برای نفس از جهت قسمت نظریش که اصل ذاتش است

حاصل میگردد، اما آنچه برایش بحسب عملیش، یعنی از جهت تعلقش به بدن و افاضه و نفسیتش حاصل میشود، نفس را از آن جهت غبطه و آرزویی جز سلامتی و رهایی از رنج و بلا و پاکی از بدی و پلیدی و صافی از تیرگی و فرومایگی و رهایی از شکنجه و دوزخ و عذاب دردناک نمیباشد و تنها با این امر موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نمیشود؛ جز آنکه اهل سلامت خانه را (مانند زاهدان و صالحان) نوع دیگری از سعادت است که با حالات آنان مناسبت دارد (همان: ۱۷۶).

بر این اساس، [نتیجه دوم] ملاصدرا درباب فضیلت، سعادت و خیر انسان، به قضاوت نهایی مینشیند و بالاترین خیر را استکمال انسان در بالاترین مراتب عقل نظری میداند. او در ادامه به این مهم اشاره میکند که عقل عملی درواقع زمینه ساز عقل نظری است. [نتیجه سوم] پس، اگرچه سعادت و خیر، در عمل و نظر است اما در بعد عملی برای نیل به کمالات عقلی زمینه ساز، مقدمه و واسطه اند (همان: ۱۸۸). بر این اساس نوعی رابطه طولی وجود دارد و بالاترین خیر انسان به کمالات بعد علمی او اختصاص می یابد؛ یعنی این سطح از استکمال نظری، خود متضمن سایر خیرات و فضایل عملی-اخلاقی است، زیرا نیل به این درجه، خود درجات پایینتر را سبب میشود (همان: ۱۸۷).

بر این اساس، از لحاظ آرمانی و ارائه الگوی بالاترین خیرات، تصویرسازی ملاصدرا با برخورداری از بالاترین سطح کمال علمی، بالاترین سطح کمال عملی را نتیجه می‌دهد. اما این صرفاً ترسیم یک الگوی آرمانی و توصیه‌یی است و مباحث صدرایی، با تحلیل مراتب سعادت و ویژگیهای هر مرتبه، صبغه توصیفی هم می‌یابد.

اگرچه ملاصدرا معتقد است کمالات عقل عملی بتنهایی برای سعادت کامل نیستند، اما در عالم توصیف، معتقد است متکاملین در بعد صرفاً عملی-اخلاقی نیز -که از مرتبه «متوسطین» هستند- سعادت مختص مرتبه خود را واجدند، حتی اگر برخوردار از سعادت حقیقی نباشند:

شرف و سعادت درواقع برای نفس از جهت قسمت نظریش -که اصل ذات آن است- حاصل میگردد، اما آنچه برایش از حیث عملیش، یعنی از جهت تعلقش به بدن و افاضه و نفسیتش حاصل میشود، نفس را از آن جهت غبطه و آرزویی جز سلامتی و رهایی از رنج و بلا و پاکی از بدی و پلیدی و صافی از تیرگی و فرومایگی و رهایی از شکنجه و دوزخ و عذاب دردناک نمیباشد و تنها با این امر موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نمیشود؛ جز آنکه اهل سلامت خانه را (مانند زاهدان و صالحان) نوع دیگری از سعادت است که با حالات آنان مناسبت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۱۷۶).

بر این اساس، در عالم واقع، [نتیجه چهارم] خیر و سعادت در هر فرد به‌ازای مرتبه وجودی-استکمالی وی، گوناگون و متفاوت جلوه میکند؛ در برخی از موارد، خیر در درجات پایینتر استکمالات علمی و بر اساس استکمالات و فضایل اخلاقی نیز قابل فرض است. بنابراین، [نتیجه پنجم] اگرچه در متکاملین در الگویی آرمانی، خیر برآمده از استکمالات بخش علمی قوه ناطقه برترین خیر است، و از این حیث قوه نظری بر سایر عوامل اولویت دارد و غالب است، اما در مراتب پایین دستی انسانی که به این درجه از عقلانیت نایل نمی‌آید، در مقام توصیف، مجموعه‌یی از خیرهای مستقل باارزش دیگر، نظیر سایر فضایل، فرد را به سعادت خویش در آن مرتبه نزدیک می‌سازند، بنابراین سعادت در ایشان شامل خیرهایی متنوع است. میبینیم که تصور وجودی از خیر و کمال، با تشکیک وجود، سبب ذومراتب دانستن سعادت و خیر است که این ذومراتب بودن بحث از خیر حقیقی و خیرهای پایین دستی را پیش میکشد.

۳. بررسی تطبیقی و انتقادی دیدگاه ملاصدرا

۳-۱. تحلیل صدرایی (غالباً) ناظر به واقع است (نه تعریف)

پیش از ملاصدرا، در آثار ارسطو، فارابی، ابن سینا و خواجه طوسی، بحثهای مفهومی (تعریف خیر) و مصداقی (تعیین مرجع خیر و



عوامل آن) با یکدیگر عجین است و هرچه به ارسطو بازمیگردیم تعریف، سهم بیشتری می‌یابد، آنگاه در صدرالمثلهین، با نوعی دگردیسی تاریخی، بنحوی فضا دگرگون میشود که بحث از خیر و سعادت، با اصالت و تشکیک وجود و بحثهای مصداقی گره میخورد. ملاصدرا خیر و سعادت و بتبع این دو، لذت را وجود و از جنس وجود میدانند (همان: ۱۲۱، ۱۲۵). وی برخلاف پیشینیان، اغلب از تعریف خیر و رابطه آن با مؤلفه‌های مفهومی آن طفره رفته است. در اخلاق نیکوماخس ارسطو، بحث از رابطه خیر و سعادت، با کمال، لذت و فضیلت، در مقام بیان تعریف و مصداق تا حدی عجینند که مرز واقع و ذهن مشخص نیست (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۹)، تاجایی که مفسران شامل‌گرا، دیدگاه ارسطو را هم در مقام تعریف خیر اعلی و هم در مقام مصداق آن، جامع بر خیرات کثیر میدانند (Charles, 2015: p. 61). در تحصیل السعاده، گامی بسوی تحلیل عوامل خارجی نزدیک میشویم و فارابی حصول سعادت را در نیل به فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی میدانند (فارابی، ۱۴۰۱: ۴۹). طوسی در نمط هشتم شرح اشارات، پیروی از ابن‌سینا در تعریف بهجت و سعادت، آن را «به حالت حاصل یا حاصل‌شونده برای صاحب خیر و کمال، از آن جهت که خیر و کمال است» تحلیل کرده است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۳۴). در

این تعریف، لذت و سعادت مترادفند و به ادراک استکمال تعریف شده‌اند؛ ولی مباحث صرفاً صبغه تعریفی ندارد و از عوامل ایجاد سعادت نیز سخن بمیان آمده است: «موجبات سعادت تکمیل قوای ناقصه است و بیان کنیم که تکمیل قوا به تحصیل فضایل چهارگانه متمشی شود» (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

۲-۳. خالی بودن تحلیل ملاصدرا از خیرات

خارجی و عدم ارائه نسخه کامل بهزیستی

به اعتقاد ارسطو، خیر سه نوع است: خیرهای خارجی، خیرهای مربوط به بدن، و خیرهای مربوط به نفس؛ برای سعادت‌مندی، علاوه بر فضایل، به خیرهای خارجی و لذات نیز نیاز است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۹، ۷۰). بعضی این خیرهای خارجی را به سه نوع تقسیم کرده‌اند: ۱) تقویت‌کننده - نظیر دوستان، ثروت و قدرت سیاسی، ۲) سازنده - نظیر نژاد و فرزندان خوب، زیبایی و... ۳) معیشتی و برای زیستن یا همان احتیاجات بدنی (Sabou, 2019: pp. 8 & 19). البته سعادت، بالذات بر فضیلت (خیر نفس) منطبق است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۷۰، ۷۱) و خیرهای خارجی، بعنوان شرط مکمل (نه از شرایط رکنی و ضروری) دخالت دارند؛ نظیر «منابع و وسایط، مددکاری یاران، ثروت یا نفوذ سیاسی، اصالت خانوادگی، اولاد خوب و

زیبایی بدنی و» (همان: ۷۲). در موضعی دیگر میخوانیم: «آدم سعادت‌مند علاوه بر خیرهای دیگر، نیازمند خیرهای جسمانی و خیرهای خارجی و امور مربوط به ثروت بدون رادعی (چون شکنجه یا ناکامیها) است» (همان: ۹۷).

خواجه طوسی در اخلاق ناصری، پیروی از ابن‌مسکویه، خیرات سه‌گانه ارسطویی را دخیل در سعادت علی‌الاطلاق میخواند (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶). او (۱) در فن خطابه اساس الاقتباس، خیرهای خارجی و بدنی را بسان فضایل نفسانی در یک مجموعه جامع دخیل در سعادت میداند (همو، ۱۳۶۱: ۵۵۰)؛ بر این اساس، فضیلت نفس، فضیلت جسم، جمال، پاکی اصل و نژاد، شرف و بزرگواری و اسباب آن، شهرت و اصالت رأی و جمال فعل، کرامت، ثروت، وفور قوم و قبیله، بخت نیک و، همگی با هم در یک مجموعه شامل، سعادت‌آفرین است. (۲) خواجه در موضعی از اخلاق ناصری (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۸)، بهره‌مندی از خیرات بدنی و خارجی را در حد ضرورت و اقتصاد از شروط لازم تحقق سعادت می‌شمارد و (۳) در موضعی نیز (همان: ۱۵۳ و ۱۵۴)، خیرهای خارجی و بدنی را مکمل سعادت میداند، و نه از ارکان آن (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۰). این درحالیست که در ملاصدرا بحث صرفاً درباره فضایل نفسانی است و خیرهای خارجی و بدنی، جایگاهی ندارند.

آیا بواقع، فضیلت‌مندی و فراتر از آن، بهزیستی، بدون مقدمات ضروری و زمینه‌ساز امکانپذیر است؟ آیا صرف رشد در ابعاد عقلانی و اخلاقی، توان ادراک حس خوشبختی را برای آدمی به‌ارمغان می‌آورد؟ بنظر دیدگاه ملاصدرا نسبت به آراء ارسطو، ابن‌مسکویه و طوسی نقیصه‌یی دارد، زیرا قطعاً این خیرها برای بهزیستی آدمی ضروری است اما اینکه نقش آن تا کجاست و چگونه است؟ پرسشی دیگر است! در تبیین این امر میتوان گفت: از آنجا که بحثهای ملاصدرا اغلب در قالب سعادت اخروی است، برای این خیرهای مستقل این‌دنیایی، نقشی مؤثر طراحی نکرده و مقدمات زندگی روزمره انسانهای عادی را در بهزیستی فراموش میکند. گویا بحثهای آرمانی امثال افلاطون و ابن‌سیناست که با بالا بردن اهمیت فعالیت جزء عقلانی نفس، از اهمیت سایر ضروریات کاسته است. افلاطون در گفتگوهای خود، بالاترین میل انسان را متوجه خیر (ظاهری/ واقعی) میداند (Barney, 2010) و اگرچه در قوانین، فهرستی از خیرات و نعمتهای بشری و خدایی را برشمرده -«تندرستی، زیبایی، نیروی پویایی و حرکات بدنی و ثروت از خیرات بشری و خرد، خویشنداری و شجاعت نعمتهای الهیند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۷)- اما بهرحال، غایت نعمتهای بشری را نعمتهای خدایی و غایت نعمتهای خدایی را

خردمندی میداند (همان: ۲۰۳۸). تأکید بر عملکرد انسانی در بهزیستی (نه خیرات خارجی)، در مواضع متعدد آمده است؛ از جمله: «مطلوبترین نحوه زندگی برای ما در مرتبه اول، زندگی توأم با خویشنداری است و در مرتبه دوم، زندگی از روی دانایی... سوم، زندگی توأم با شجاعت است، و زندگی توأم با تندرستی، در مرتبه چهارم است» (همان: ۲۱۶۸).

۳-۳. سعادت اخروی یا بهزیستی این دنیایی؟!

ارسطو مباحث سعادت را به بهزیستی و خوشبختی این دنیایی معطوف کرده، زیرا سعادت را کارکرد جزء عقلانی انسان میداند. بنابراین «گزافه است که بگوییم تا کسی نمیرد نمیتوان آن را سعید نامید» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۷۷). خواجه طوسی در اخلاق ناصری با نقل اقوال حکما درباره نیل به سعادت تام در حیات یا بعد وفات، از حظ و بهره بدن از سعادت تام پرسش میکند و بنقل از ارسطو مینویسد: «سعادت را مدارج و مراتب بود... تا چون به درجه اقصی رسد، سعید تام شود و اگرچه در قید حیات باشد و چون سعادت تام حاصل آید، به انحلال بدن زایل نشود» (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۶). در نهایت، با اینکه (احتمالاً در بیان قول بوعلی) سعادت ذات نفس، یعنی پس از مفارقت بدن (سعادت قصوی) و سعادت نفس حین برخورداری از

بدن دنیایی را جداگانه لحاظ میکند (همان: ۸۷-۸۹)، اما سرانجام با تأثر از ارسطو، اغلب مشیر به بهزیستی این دنیایی است و بحث از سعادت به سیرت حکیمانه، در مقابل انواع دیگر زیستن (سیرت لذی و کرامت و ...) ارجاع می‌یابد (همان: ۹۷-۹۶). نگاه خواجه در شرح اشارات متفاوت است، زیرا بحثهای ابن‌سینا، متأثر از نگاه افلاطونی و فرهنگ اسلامی، ناظر به هر دو مقام این دنیایی و سعادت اخروی (پس از قطع تعلّق به بدن) است؛ که البته وجه اخروی آن غالب است (همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۲۷، ۳۲۸). اگرچه نفس در مقام ذات مجرد است اما در مقام فعل، مادی است، و این سبب میشود که انسان در این دنیای مادی، به سعادت قصوی نایل نشود؛ یعنی پس از قطع تعلّق از بدن و لواحق مادی، امکان اتصال کامل با معقولات و سعادت حقیقی را پیدا میکند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۳).

ملاصدرا مباحث سعادت را در معاد روحانی که نوعی صعود انسان از مرتبه عقل بالقوه تا عقل مستفاد است، مطرح میکند. بر این اساس میتوان هرم ارزشی وی را در الگوی بهزیستی این دنیایی نیز رصد کرد، اما بهرحال، در شواهد الربوبیه و اسفار اربعه، پس از معاد روحانی و ترسیم صعود انسانی، معاد جسمانی و اخروی و شرعی نیز مطرح است؛ با این حال، در معاد روحانی نیز معتقد است بدن و قوای بدنی

همواره مانع اتصال تام به معقولات میگردند و تنها چارهٔ سعادت تام، مرگ است. این نظر به دیدگاه سینوی نزدیک میشود؛ با این تفاوت که زمانی که از سعادت این‌دنیایی سخن میگوید، نه تنها بدن را مانع می‌شمارد بلکه درباب نقش بدن در سعادت نظریه‌پردازی میکند و هیئت استعلایی نفس بر بدن را سعادت، و هیئت انقیادی را شقاوت میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۱). بهرحال، در ابن‌سینا و ملاصدرا، بحثهای بهزیستی این‌دنیایی و سعادت اخروی (برخلاف ارسطو و طوسی) با یکدیگر بسیار عجینند و گاه مراتب کاملین و متوسطین و ناقصین مردم در هر دو بعد سعادت این‌دنیایی و آن‌دنیایی، متناظر با هم آمده است؛ یعنی حالات مردم در آخرت نظیر حالات آنها در دنیا است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۰۹-۱۱۰/۷).^۸

۴-۳. خیرات فردگرایانه یا سعادت جامعه؟

ارسطو خیر اعلی را در علم سیاست قابل طرح میداند و اگرچه در نظر او، خیر فرد و خیر مدینه یکی است، اما حفظ جامعه اهمیت بیشتری دارد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۷). تأکید فارابی بر سیاست ارسطو و آراء افلاطون، سبب توجه بیشتر به خیر در سطح جامعه‌نگر و مدینه است. او در تحصیل السعاده، از اموری چهارگانه نام برده که حصول آنها سبب حصول سعادت دنیوی و اخروی امتهای اهل مدینه است: فضایل

نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی (فارابی، ۱۴۰۱: ۴۹). وی در سیاست مدینه (همو، ۱۹۹۶: ۸۵) و آراء اهل مدینه فاضله (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۴) دستیابی به سعادت را به زوال شرور ارادی و طبیعی از مدینه و امتهای حصول همهٔ خیرات ارادی و طبیعی معرفی میکند و سپس از شرایط و فرایند نیل مدینه به سعادت و اقسام مدینه‌های فاضله و مضادات آن سخن میگوید. خواجه نیز در بخش اول اخلاق ناصری، به سعادت فردی و در بخش سوم آن، به سعادت مدینه میپردازد: سعادت نفسانی (فردی)، سعادت بدنی و سعادت مدنی، از اجناس سعادت نزد اوست (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۴). البته سعادت اجتماعی با سعادت فردی ارتباط دارد، زیرا برخی کمالات نفسانی، نظیر عدالت، دور از اجتماع قابل کسب نیست (همان: ۲۵۸). ملاصدرا، برخلاف سنت پیشین، غالب مباحث غایت‌نهایی و سعادت انسان را در قالب فردگرایانه مینویسد و بحثهای جامعه‌آرمانی وی که بیشتر در غالب مباحث مدنی بالطبع بودن و ویژگیهای رئیس مدینه است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۴۱۶)^۹، در مباحث سعادت گنجانده نشده است.

۵-۳. فراروی از نظریهٔ کارکرد متوسط نفس متعقل

ارسطو، با برهان کارکرد، خیر اعلی را در کسب فضیلت نفس متعقل میداند (ارسطو،

۱۳۸۱: ۸۳) که با قاعدهٔ حدوسط، عملکرد انسان در دو بعد نظر و عمل، بدور از افراط و تفریط و بر اساس اعتدال است (همان: ۹۹، ۱۰۰). در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، این نوع سعادت همهٔ خیر آدمی نیست، اگرچه تحلیل خیر و سعادت، بسان ادبیات ارسطویی، بر مبنای فعالیت نفس ناطقه و کمال آن بر قاعدهٔ وسط، همچنان قابل توجه است (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۶-۹۳؛ فارابی، ۱۹۸۷: ۵۲)؛ این تنها سعادت نفس از حیث نفسانی و مشارکت با بدن است که ابن‌سینا و بتبع وی، ملاصدرا، از آن به هیئت استیلائیة نفس بر بدن یاد میکنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۱). اما سعادت ذات نفس، امری فراتر از اعتدال و عدالت عملکرد قوای بدنی است که همان تجرد کامل نفس (و رسیدن به مرتبهٔ معقولات) است که مراتبی والا دارد و تا نیل به قرب الهی نیز میرسد (همانجا). تفاوت دیدگاه وی با ابن‌سینا اینست که ملاصدرا مبنای دقیقی برای چنین رشدی برای انسان ترسیم کرده است؛ ازجمله حرکت جوهری و اشتدادی وجود، تشکیک در مصداق وجود، اتحاد عقل، عاقل و معقول و... .

۳-۶. «خیر مطلق»، لذت حقیقی و خیر اعلی

انسان (تفسیری هستی‌شناسانه)

ارسطو خیر و خوشبختی را نوعی لذت میداند، چراکه حیات سعادت‌مندانه نزد او همان حیات مطبوع است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۹۶).

ملاصدرا نیز بسان بسیاری از فلاسفه، ازجمله ابن‌سینا و طوسی، خیر و سعادت را مترادف دانسته و آن را به احساس خوشایند (لذت) از ادراک کمال ملائم (جزء ناطقه) تحلیل میکند (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۰). این احساس خوشایند (لذت)، بسان دیدگاه افلاطونی (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۸۴)، نفس نیل به مطبوع نیست بلکه عکس‌العمل و حالت انسان در شعور به مطبوع است. البته این لذت خود ادراک و شعور به امرخوشایند است و نه بسان تلقی فخررازی، امر حاصل از ادراک (رازی، ۱۴۰۱: ۱ / ۳۸۹). ملاصدرا، بسان ابن‌سینا (۱۴۰۰: ۷۳) و طوسی (۱۳۸۷: ۹۶)، معتقد است ملائم هر قوه‌یی - چنانچه مانع و آفتی از صدور آن جلوگیری نکند- فعلی است که با طبع مناسب دارد. البته ابن‌سینا در اشارات علاوه بر ملائم بودن با طبع و انعکاس درونی (ادراک)، شرایط دیگری را نیز برای لذت -نظیر وجدان آن خیر و اعتقاد به خیریت خیر- نیز قائل است (همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۷). این ادراک نزد ملاصدرا با دیدگاه وی درباب علم، قطعاً حضوری است. براین اساس، بهر میزان که قوه از نظر ذات و جنس اقوی و اشرف باشد (نظیر قوهٔ نظری)، لذتش قویتر خواهد بود. ملاصدرا، متفاوت از همهٔ فلاسفه پیشین، معیار لذت را از ملائم طبع قوا به ملاکی هستی‌شناسانه، یعنی وجود و مرتبه وجودی

تحول میدهد. مرتبه‌یی بودن لذت با توجه به قاعده اتحاد عاقل و معقول، ارمغان‌آور مرتبه‌یی بودن سعادات به‌ازای هر فرد است که تحلیل خیر اعلی را نزد ملاصدرا از پیشینیان، متمایز می‌سازد:

وجود هر چیزی نزد آن چیز لذت‌بخش است، و اگر وجود، سبب و مقومش نیز برایش حاصل باشد، که اشاره به استکمالات آن مرتبه از وجود است، لذت‌بخشتر و محبوبتر خواهد بود. پس کمال لذتش به ادراک آن وجود و استکمال وجود است. اما چون وجودات متفاوتند، سعادهایی که عبارتند از ادراکات آنها، نیز بر یکدیگر فزونی و برتری دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۱۶۳-۱۶۴).

اینجاست که نظریه سعادت ملاصدرا با نظریه عشق و محبت او گره می‌خورد. بر اساس اذعان ملاصدرا، هرکس ادراکش کاملتر باشد، عشق و شوقش نیز فزونتر خواهد بود (همان: ۱۶۴).^{۱۰} ملاصدرا در مورد بالاترین لذایذ و سعادات نیز مینویسد:

لذیذ حقیقی عبارتست از وجود؛ بویژه وجود عقلی، بدلیل منزّه بودنش از جهات عدمی و بخصوص معشوق حقیقی و کمال اتم واجبی، زیرا او حقیقت وجود است که متضمن و فراگیر تمام جهات وجودی است؛ پس لذت بردن از او، برترین لذات و بالاترین آرامشهاست (همان: ۱۲۵).

۷-۳. ارزشگذاری خیرات زندگی (خیر بالذات یا سودمند؟/ خیر غالب یا جامع؟)

عوامل دخیل در سعادت‌مندی یکسان ارزش‌گذاری نمیشوند؛ برخی از عوامل، رکنی و ضروریند و بعضی غیررکنی، که خود ممکن است مکمل، ابزار، سودمند یا مقدمه تحقق عوامل رکنی باشند. فلاسفه‌یی نظیر فارابی (۱۹۸۷: ۴۹) و ابن‌سینا (۱۴۰۰: ۲۶۱-۲۶۰)، خیر را به خیرات مطلق و لذاته (برای خودش خواستنی است) و خیرات لغیره (واسطه و مقدمه‌یی) تقسیم میکنند: «سعادت، خیر مطلق است و هر آنچه در دستیابی به سعادت سودمند باشد نیز خیر است؛ البته نه ذاتاً، بلکه بجهت سودمندی در سعادت» (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۳).

فارابی قوای آدمی را به ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعی، متخیله و حساسه تقسیم میکند. از این میان، سعادت‌ی که مخصوص انسان است، به کمال قوه ناطقه نظری باز میگردد؛ نه سایر قوا (همان: ۷۴). این نوع خیر برآمده از افعال ارادی و فضایل انسان است که خیر و کمال اولی اوست، اگرچه خیراتی نیز که خود برای برخی سعادت محسوب میگردند، وجود دارند؛ نظیر ثروت و لذت، سیاست و علم و... (همو، ۱۹۸۷: ۵۰؛ همو، ۱۹۹۵: ۴۶، ۱۰۱). ارسطو و پیروی از او طوسی، نیز علاوه بر خیر بالذات (سعادت و کمال جزء متعقل)، خیرات بالعرض و سودمند

دیگری نیز در مسیر سعادت را مشخص کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۸).

ملاصدرا خیر بالذات را سعادت میداند که نیل به آن برای کمال قوه ناطقه بسنده است، اما برخلاف سایر فلاسفه، از خیرات سودمند در این نوع خیر صحبتی نکرده است. فرضیه بسندگی سعادت علمی و اخلاقی، سبب میشود سایر خیرات منفک از سعادت باشند. توجیه در فرضیه بسندگی صدرایی، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است، چراکه استکمال عقلانی نزد ملاصدرا، خود متضمن سایر خیرات و فضایل است؛ زیرا نیل به این درجه، خود درجات پایتتر را سبب میشود، چراکه قوه عاقله آدمی تدبیر و اداره تمام جوارح و اعضا را میکند و خدمتگزار همه مشاعر و قواست و همه قوا، از مراتب و شئون آنند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۱۸۳). این نفس انسانی است که با وحدت و تجردی که دارد، سرمنشأ تمامی افعال و تحریکات بدنی و حیوانی و طبیعی است، و حتی جذب و دفعهای طبیعی را تنظیم میکند، همچنانکه تمامی کارهای عقلی از او صادر میشوند و قوا و آلات در تأثیرات نفس اثری جز زمینه‌سازی ندارند (همو، ۱۳۸۳ب: ۱۵۵-۱۵۳). اگر توسعه وجودی نفس ناطقه در دو بعد علم و عمل، عامل بهزیستی فرد باشد، میتوان از رابطه علم

و عمل در مقام ارزش‌گذاری پرسش کرد. آیا سعادت نزد ملاصدرا، «جامع» علم و عمل، با سهم یکسان هر یک از عوامل است؟ یا او قائل به اولویت یکی بر دیگری بر وجه «غالب» است؟ یا بسان قول سقراطی، به بسندگی سعادت و فضیلت در معرفت «انحصارگرایانه» تأکید دارد؟

صدرالمتألهین بصراحت، هر دو بعد کمالات علمی و اخلاقی را دخیل در سعادت قلمداد کرده است، اما در مقام ارزش‌گذاری، میتوان دیدگاه وی را «غالب» یافت، چراکه استکمالات عقل عملی را مقدمه کمالات عقل نظری میداند. فارابی در سیاست مدنی، کمال قوه ناطقه و نیل به مرحله عقل فعال را (که در آن عاقل و عقل و معقول یکی میشوند)، سعادت کامل انسان میداند (فارابی، ۱۹۹۶: ۳۶ و ۵۶). او در آراء اهل مدینه فاضله میگوید: «قوه عملی ناطقه در خدمت نظری است و نظری در خدمت امری نیست بلکه برای دستیابی به سعادت بوسیله آن است» (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۲). این نوع نگاه غالب، در آثار ابن‌سینا و طوسی (۱۳۷۵: ۲/ ۳۵۸) نیز آمده است.

اما همانطور که گفته شد، این نگاه آرمانی ملاصدرا در مقام الگوسازی است و وی، علاوه بر صحبت از بالاترین ارزش زندگی متکاملین، متوسطین را نیز توصیف میکند. بر این اساس، در تشخیص بالاترین خیر در افراد

مختلف، و تحلیل عوامل آن، باید به تنوع مصادیقی توجه داشت. در برخی مصادیق که متکاملین در سعادتند و بصورت الگوی آرمانی و توصیه‌یی تصویرسازی میشوند، خیر اعلی مساوی بالاترین کارکرد عقل نظری است که بصورت عامل غالب، خود متضمن سایر مراتب است. پس ملاصدرا در مراتب بالای انسانی و در پی الگوسازی توصیه‌یی، بالاترین خیر را بصورت خیر غالب با اولویت کمالات عقل نظری دانسته است، و در برخی مصادیق که متوسطین انسان هستند، تصویرسازی از خیر، با نوعی تحلیل توصیفی از وضعیت ایشان، شامل و جامع و فراگیر خیرهای مستقل با ارزش دیگری از جنس فضایل علمی و عملی-اخلاقی است که در این افراد، بالاترین خیر بصورت «جامع» قابل تحلیل است. پیش از وی، فارابی از تنوع سعادت‌ها و درجه‌بندی مراتب آن سخن گفته است: «انسانها از سعادات و خیرات گوناگونی برخوردارند؛ ثروت، برخورداری از لذات، سیاست، علم و...، اما آنچه را که سعادت می‌انگارد، آن را کاملترین و مطلوبترین و بالاترین کمال و خیر میدانند» (فارابی، ۱۹۸۷: ۵۰). البته توجه به مراتب انسانها در مراحل توسعه فردی، در آثار ابن‌سینا و سهروردی نیز دیده میشود. سهروردی با تناظر به آخرت، در باب بهزیستی این‌دنیایی مینویسد: «مراتب

مردم در این عالم سه است: طرف اقصی در سعادت دنیاوی، و متوسط بر مراتب بسیار، و سافل که عرصه مصائب مالی و بدنی است. و مجموع آن هر دو قسم بیش ازین قسم است، بلکه وسط تنها بیشتر اقسام است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۶۳-۶۲). متوسطین اکثریتند، یعنی بهره‌مند از سعادت در حد خود هستند، و ناقصین در اقلیتند که با مصائب مالی و بدنی ایشان، بهزیستی را بمخاطره می‌افکنند.

نظر ملاصدرا با دیگران در مبانی متفاوت میشود: از جمله اصالت وجود، تشکیکی بودن وجود و تشکیکی بودن مصداق وجود، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی». خیر اعلی‌یی که دیگران میگویند، با نوعی تلقی آرمانی، توصیه‌یی و الگوسازی، گویی یک امر واحد است که نقشه جامع همگانی سخت‌یاب است، ولی با توجه به مبانی صدرایی، خیر و سعادت ذومراتب و بسته به توسعه وجودی و حرکات، رشدی-اشتدادی است. خیر اعلی در مصادیقی که در حد نیل به کمالات ذات نفسند، از نیل به معقولات تا درک وجود واجبی (البته به‌اندازه ظرفیت قابل) متفاوت میشود، و آنان که متوسطینند و جمعیت کثیری از انسانها را شاملند، به‌ازای اعمال و ملکات و حد برخورداری از حکمت نظر و عمل و

اخلاقیات، سعادتهای گوناگون برایشان قابل فرض است.

بر این اساس، نسخه و نقشه راه هر فرد، منحصر به اوست؛ اگرچه آرمان نهایی همه یکسان است. ذومراتب شمردن استکمال انسانها و لذات حاصل از آن نزد ملاصدرا، که موجب ذومراتب بودن درجات سعدا و اشقیاست، سبب میشود سعادت و شقاوت را نوعی واحد ندانیم، بلکه آن را به‌ازای مراتب تشکیکی دارای اقسام و مراتبی تلقی کنیم. بر این اساس، بعضی انسانها که در اقلیتند، در سعادت مطلق و خیر اعلی هستی بسر میبرند و برخی که اکثریت مردم هستند، از سعادت نسبی برخوردارند. این سعادت نسبی نیز خود دارای مراتب است. اگرچه غایت قصوی یک چیز است و آن، همان معشوق حقیقی است، اما خیر در افراد که عبارتست از میزان نزدیکی به این غایت قصوی، بسته به درجات افراد، متفاوت میشود. این تحلیل تصویری این‌جهانیت و الگویی همگانیت و واقعیت ارائه میدهد، زیرا برای متوسطین فهرستی بلند از انواع خیرات عقلی، اخلاقی، فکری و... وجود دارد که مرحله به مرحله و مرتبه به مرتبه، متفاوت است؛ تا آنجا که هم از اتحاد به عقل فعال میشنویم، و هم از اعتدال در عملکرد قوای مختلف و نیل به انواع ملکات و فضایل و رسیدن به سلامت نفس و دوری از بیماریهای متنوع آن، تا حتی از انواع خیرات قوای غیرارزشی

(غیرقابل ستایش و نکوهش)، نظیر قوای پنج‌گانه ظاهری و باطنی؛ همانند لذات و خیرات لامسه و وهم و خیال و... (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۸-۱۷۶).

وقتی سعادت و خیر با وجود مساوق است، پس هرکجا که کمال وجودی است، برای فرد در هریک از برخورداریهایی که دارد، خیری است و سعادت (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۶-۳۹۵). متوسطین که در عقل عملی رشد میکنند، به مراتبی از سعادت نایل میگردند. اگرچه ملاصدرا سعادت ایشان را از جنس سعادت وهمی و خیالی نامیده است، اما بالأخره نوعی از سعادت مربوط به مرتبه است. اینکه این امور سعادتند، با قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» سازگار است. این وجود واحد واسعی نفس است که در هریک از شئون و مراتب خود کمالاتی دارد و مهم اینست که این امور را هماهنگ و منسجم و جامع ارائه میدهد و بسمت بالاترین مراتب خودش خود تنظیم مینماید.

بر مبنای اصل حرکت جوهری و اصل جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء، بهر مقدار که استعدادها و قوای آدمی شکوفا شود، بهمان میزان، وجودش توسعه یافته و به سعادت و خیر خویش نزدیک میگردد. برای متکاملین هم این مراتب پایین‌دستی، سعادت و خیر است اما بالعرض؛ یعنی چون اینها مقدمه نیل به کمال

بالایی را محقق میسازند، خیر و سعادت بالعرض ایشان است. در سنت ارسطویی-مشائی، خیر را به امر مطلوب، مورد گرایش و خواستنی انسان تحلیل میکنند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱)، اما ملاصدرا خیر را با امر وجودی یکسان در نظر میگیرد؛ پس هر امر وجودی، خیر است اما نه بنحو مطلق، بلکه در مسیر ساخت الگوی بهزیستی آدمی و در جریان نیل به سعادت وی. به هر اندازه که از این خیرات جهانی برخوردار باشیم، سعادت هم مشکک و ذومراتب میشود. پس انواع زیست، انواع سعادات را پیش میکشد و بالاترین آنها، نزدیکترین آن به منبع خیرات و کمالات است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خیر اعلی نزد ملاصدرا، سعادت قصوی است که در تحلیلی هستی‌شناختی با (۱) وجود، (۲) مراتب استکمالی موجود و (۳) احساس لذت از کمال، هم‌سرنوشت است. بر این اساس، خیر و سعادت دارای مراتب متعدد است و به‌ازای توجه به حیثیت ذاتی انسان (اتحاد با معقولات) یا توجه به حیثیت مشارکت نفس و بدن (هیئت استعلایی بر بدن؛ کارکرد متوسط قوا)، تصویر از بالاترین خیر متنوع میشود. از آنجا که مطابق با حرکت اشتدادی وجودی و جوهری، انسانها در مراتب رشد گوناگونند، سعادت متکاملین، متوسطین و ناقصین، در نگاهی توصیفی، یعنی

توجه به ویژگیهای محقق ایشان، متفاوت تصویرسازی شده است؛ اگرچه درباب متکاملین در الگویی آرمانی، بصورت «غایت غالب»، رشد عقلانی مهمتر است، اما در متوسطین که به سعادت عقلی نایل نمی‌آیند، صرفاً آرمان اصلی و غالب توصیه نمیشود، بلکه در ایشان، از تصویرسازی از خیر، یعنی بهزیستی، «شامل و جامع و فراگیر خیرهای مستقل باارزش دیگری از جنس فضایل علمی و عملی - اخلاقی» است. بر این اساس، بهزیستی و خیر نوعی واحد نیست بلکه به‌ازای مراتب تشکیک، دارای اقسام و مراتبی است و به‌ازای هر مرتبه، خیراتی در آن دخیل است. بعضی انسانها که در اقلیت هستند، در سعادت مطلق و خیر اعلی بسر میبرند و گروهی که اکثریت مردم هستند، از سعادت نسبی برخوردارند. این نوع تحلیل برغم محسنات بسیار، معایبی دارد که در ارزیابی تطبیقی و انتقادی، به شباهت و تفاوت دیدگاه ملاصدرا با دیگران و نقاط قوت و ضعف آن پرداخته‌ایم.

انتقاداتی نیز به نظریه صدرایی در هرم ارزشی خیرات وارد است: (۱) در ترسیم الگویی زندگی سعادت‌مندان، اهمیتی که به خیرات بدنی و خارجی و بیرونی میدهد، بسختی قابل توجه است؛ تو گویی هر کس توسعه و خودشکوفایی درونی در کارکرد خاص انسانیت انسان بیابد، نزد ملاصدرا

سعادت‌مند است. ۲) این سعادت اغلب فردگرایانه ترسیم شده و در مورد سعادت در جامعه بحثی نشده است؛ ضمن آنکه ملاصدرا به توضیح نقش عوامل اجتماعی در بهزیستی نپرداخته است. ۳) برنامه‌ریزی صدرایی بر مدار محبت به معشوق حقیقی و شوق و اشتیاق به کمالات ذات ترسیم شده و باید برای رد خودگرایی و خودخواهی (در مقابل با دیگر دوستی) توجیه آورد. ۴) او درجات پایین سعادت را نسبی و به‌ازای مراتب انسانها طراحی کرده است؛ درجات بالادستی سعادت نیز بسیار دور از دسترس همگانی و ناامیدکننده است.

پی‌نوشتها

۱. البته مقاله‌ی در مورد ابن‌سینا، با عنوان «سعادت از نظر ابن‌سینا، غایت جامع یا غالب؟» (سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵) موجود هست.
۲. «... إلا لمن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض؛ فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنيتته محتجب عن ذلك. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصير، و علمهم برجوع الكل إليه و هو العليم الخبير».
۳. «و لا عارفاً إلا بالله، و لا محباً إلا الله؛ بل لا ينظر إلى نفسه، من حيث نفسه، بل من حيث إنه عبد الله. فهذا الذي يقال إنه فني في التوحيد، و أنه فني عن نفسه...».

۴. «إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصوره صار محرکاً له و علة لكونه فاعلاً، كان غاية و غرضاً. و إذا قيس إلى الحركة كان نهاية لا غاية؛ لأن الغاية يؤمها الشيء، فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل و الحركة تبطل مع انتهائها. و إذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمال به و كان قبل فيه بالقوة، فهو خير لأن مزيل القوة مكمل و العدم شر فالحصول و الوجود بالفعل يكون خيراً...».

۵. «و الخیر بالجملة ما يطلبه كل شيء و هو الوجود أو کمال الوجود...».

۶. «فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود، سواء كان مجرداً عن شوب الشرية - التي هي عبارة إما عن قصور الوجود و نقصانه في شيء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأساً - أو لا يكون. فالشر مطلقاً عدمي: إما عدم ذات ما، أو عدم کمال و تمام في ذات ما، أو في صفة من صفاته الکمالية الوجودية؛ فالشر لا ذات له أصلاً».

۷. «إذا نسب إليه من حيث استكمال به كان خيراً و من جهة أنه مبدأ حركته كان غاية فقد تحقق أن كل غاية فهو باعتبار غاية و باعتبار آخر خير إما حقیقی أو مظنون كبعض الحركات، التي مبدؤها التخیل الصرف دون القصد الفکری و الطبیعة».

۸. «إن أحوال الناس في العقبي كأحوالهم في الدنيا و أحوالهم في النشئة الأولى على ثلاثة أقسام...».

۹. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه، در اشراق دهم از شاهد اول از مشهد پنجم، درباب صفات رئیس مدینه مینویسد: «الإشراق العاشر: في تعدید الصفات التي لا تبذ للرئيس الأول...».

۱۰. «فالسعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضاً و كما أن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي...».

منابع

ابن سینا (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ----- (۱۴۰۰) مجموعه رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
 ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۰) نظریه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی، قم: طه.
 ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
 افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ج ۴، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 رازی، فخرالدین محمد (۱۴۰۱ق) المباحث المشرقیه، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
 سعیدی مهر، محمد؛ ملاحسنی، فاطمه (۱۳۹۵) «سعادت از دیدگاه ابن سینا غایت جامع یا غالب؟»، حکمت سینوی (مشکوه النور)، شماره ۵۵، ص ۹۶-۸۱.
 سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱) اساس الاقتباس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
 ----- (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.

----- (۱۳۸۷) اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۱ق) تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، لبنان: دار الاندلس.

----- (۱۹۸۷م) التنبیه علی سبیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت.

----- (۱۹۹۵م) آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها، قدم له و علّق علیه و شرحه الدكتور علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.

----- (۱۹۹۶م) السياسة المدنية، قدم له و علّق علیه و شرحه الدكتور علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲ و ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمودی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲الف) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ب) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فهرست منابع

- Ackrill, J. L. (1974). Aristotle on Eudaimonia. *Proceedings of the British Academy*, vol. 60: pp. 339-59.
- Barney, R. (2010). Plato on the desire for the good. *Desire, Practical Reason, and the Good*. ed. by S. Tenenbaum. US: Oxford University Press. pp. 34-64;
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195382440.003.0003>.
- Charles, D. (2015). Aristotle on the highest good: A new approach. *The Highest Good in Aristotle and Kant*. ed. by J. Aufderheide and R. M. Bader. Oxford: Oxford University Press. pp. 60-82;
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198714019.003.0004>.
- Cooper, J. M. (1975). *Reason and human good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1999). Contemplation and happiness: A reconsideration. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, pp. 212-236. Princeton: Princeton University Press;
<https://doi.org/10.1007/BF00413638>.
- Crisp, R. (1994). Aristotle's inclusivism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 12: pp. 111-136.
- Hardie, W. F. R. (1965). The final good in Aristotle's ethics. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. XL, no. 154;
<https://doi.org/10.1017/S0031819100069709>.
- (1967). The final good in Aristotle's ethics. *Aristotle*, ed. by J. M. E. Moravcsik, pp. 297-322. Garden City: Doubleday & Co;
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246329.003.0002>.
- Irwin, T. (2012). Conceptions of happiness in the *Nicomachean ethics*. *Oxford Handbook of Aristotle*, ed. by C. Shields, pp. 495-528. Oxford: Oxford University Press;
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195187489.013.0019>.
- Sabou, S. (2019). *Happiness and external goods in Nicomachean ethics*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی