

بنیاد انسان‌شناختی اخلاق در حکمت متعالیه

محمد فتحعلی خانی*

چکیده

انسان از آغاز تا انجام حیاتش با حرکتی جوهری از منازل بی‌شمار مسیر تکاملی می‌گذرد. این حرکت به حالت‌های گوناگون قهری، اختیاری، اشتدادی و تضعفی است. اعمال اختیاری ویژه‌ای که به کسب هیئات و ملکاتی خاص و در نتیجه کمال وجودی انسان می‌انجامد نیل به مقامات رفیع را ممکن می‌سازد. این کمالات وجودی به جهت یگانگی "وجود" و "خیر" در حکمت متعالیه، کمالات ارزشی اخلاقی نیز هستند و به جهت توقفی که بر افعال اختیاری دارند منشأ ارزش اخلاقی آن افعال می‌شوند. چنین ربطی میان انسان‌شناسی، با پژوهشی درباره واقع و اخلاق، به عنوان قلمروی ارزشی، ناشی از دو مبنای فلسفی در اندیشه صدرالمتألهین است: نخست حرکت جوهری و اشتدادی، و دوم یگانگی "وجود" و "خیر".

کلید واژه‌ها: انسان‌شناسی، اخلاق، حرکت جوهری، اشتداد، کمال، تکامل، خیر، اختیار، حکمت متعالیه، صدرالمتألهین.

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۷

مقدمه

از زمانی که موضوع گسیختگی رابطه دانش و ارزش در اندیشه قرن هیجدهم اروپائی، توسط دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) طرح گردید، همواره بحث درباره مناسبات اخلاق با عرصه‌های گوناگون اندیشه‌های وجودشناسانه، متافیزیکی و علمی جاذبه‌ای ویژه داشته است. کوشش‌های فراوانی شده است تا بتوان از معضل منطقی طرح شده توسط هیوم خلاص شد و به این وسیله از خطر غلطیدن اخلاق در ورطه غیرعقلانی بودن و نسبییت اجتناب کرد. یکی از این کوشش‌ها که در جامعه علمی ایران شناخته شده است، نظریه‌ای است که "باید" اخلاقی را به ضرورت بالقیاس الی الغیر تفسیر می‌کند. این نظریه که به اجمال معرفی خواهد شد، در "معناشناسی مفاهیم اخلاقی" و نیز در "توجیه گزاره‌های اخلاقی" مطرح بوده و با اندیشه‌های دینی و فلسفی مختلفی سازگار است. در حکمت متعالیه وجود دو مبنا می‌تواند کارایی این نظریه را افزون سازد: نخست "حرکت جوهری و اشتدادی" و دوم "یگانگی وجود و خیر". "حرکت جوهری و اشتدادی" تصویر انسان‌شناسی صدرایی را ممتاز می‌کند و "یگانگی وجود و خیر" اندیشه اخلاقی صدرایی را در چهره نظریه‌ای توصیفی رقم می‌زند.

انسان‌شناسی صدرایی

عمده مباحث انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان را باید در علم‌النفس جستجو کرد. صدرالمآلهین شیرازی چنان‌که خواهیم دید اگرچه در مواضع متعددی به بحث درباره انسان پرداخته است ولی مبنایی‌ترین آرای انسان‌شناسانه وی در علم‌النفس که سفر چهارم از اسفار اربعه اوست، دست یافتنی است. وی در مواجهه با کاستی‌های علم‌النفس حکمای پیش از خود درمی‌یابد که مبانی وجود شناختی حکمت متعالیه توانایی فائق آمدن بر این مشکلات را داراست. از این رو با نظر در این کاستی‌ها به نظریه‌پردازی بر اساس بنیادهایی چون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و اشتدادی می‌پردازد. بنابراین در تقریر علم‌النفس او باید نخست به انظار گذشتگانش نظری داشت و انتقادهای او را درباره این نظرات شنید.

۱. یکی از آرای مشهور درباره نفس که در نزد مورخان فلسفه رأیی مهم تلقی شده است و حکمای مسلمان نیز با آن آشنا بوده‌اند، به افلاطون تعلق دارد. در این دیدگاه نفس انسان را

حقیقتی قدیم می‌شمارند که پیش از بدن در عالمی مفارق وجود داشته و سپس همچون پرنده‌ای در قفس بدن جسمانی اسیر گشته است. صدرالم‌تألهین نظر افلاطون را به نقل از کتاب اثولوجیا آورده است. در آنجا بدن را برای نفس همچون غاری دانسته است. این غار جایگاه هبوط نفس است که روزی از قید آن رهایی خواهد یافت (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ۳۱۰-۳۰۹ و ۳۳۱). وی سپس به نقد این دیدگاه می‌پردازد و دو لازمه باطل برای قایل شدن به قدم نفس بیان می‌کند:

الف: اگر نفس قدیم می‌بود جوهر آن ذاتاً و فطرتاً کامل بود و در نتیجه کم و کاستی در آن راه نداشت و اگر کاستی نمی‌داشت نیازمند آلات و قوای نباتی و حیوانی برای استکمال خود نمی‌بود (همان، ۳۳۱).

ب: اگر نفس قدیم بود نوع منحصر به فرد بود و جایز نبود که افراد متکثری داشته باشد. چرا که تکثر افرادی با اتحاد نوعی از خواص اجسام و امور جسمانی مادی است. اما چیزی که وجودش دارای استعداد و حرکت و ماده و انفعال نیست، نوعش باید منحصر در شخص واحد باشد، درحالی‌که نفوس انسانی در این عالم به لحاظ نوعی واحد و به لحاظ افراد متکثرند؛ پس نمی‌توان برای این نفوس جزییه وجودی قبل از بدن قایل شد چه رسد که آن را قدیم شمرد (همان).

بنابراین از نظر صدرالم‌تألهین، قدیم و مجرد^۱ انگاشتن نفس انسانی با وجود افراد متکثر برای انسان که دارای قوا و آلات خاصی برای استکمال‌اند ناسازگار است؛ و چون نوع انسان دارای افرادی واجد قوا و آلات است قدیم و مجرد بودن نفس انسان محال می‌شود.

۲. دیدگاه دیگری که اهمیت ویژه‌ای در علم النفس دارد، رأی ارسطو و اتباع اوست که به حادث بودن نفوس انسانی قایلند، چرا که قدیم انگاشتن نفوس را با مشکلاتی رو به رو می‌بینند. به عبارت دیگر چون بر اساس مبانی هستی‌شناسانه خود نمی‌توانند تصویر سازگاری از موجودیت نفس قبل از بدن ارائه دهند، به حادث بودن نفس قایل می‌شوند. صدرالم‌تألهین با وجود عقیده به جسمانیة الحدوث بودن نفوس انسانی، تصویر سازگاری از موجودیت نفس قبل از تعلق به بدن ترسیم می‌کند. از این رو ادله ارسطوییان را ناکافی می‌داند و تصویر متفاوتی را

^۱. رک. حاشیه سبزواری در (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ۳۳۰).

از حدوث نفس در عین پذیرش موجودیت نفس قبل از وجود تعلقی آن، ارائه می‌دهد که همزمان از دشواری‌های هر دو قول مبراست و جنبه مثبت هر دو را به نحوی سازگار در بر دارد (همان، ۳۳۳-۳۳۲).

ملاصدرا یکی از ادله قایلین به حدوث نفس را که در واقع دلیلی در نفی وجود پیش از بدن نفس است، این‌گونه بیان می‌کند:

❖ نفس اگر قبل از وجود بدن‌ها موجود باشد از دو حال خارج نیست: یا پیش از تعلق، واحد است یا کثیر:

• اگر واحد باشد یا به هنگام تعلق به بدن‌ها [که متکثرند] متکثر می‌شود یا بر وحدت خود باقی می‌ماند.

- اگر متکثر نشود یک نفس واحد، نفس همه بدن‌ها خواهد بود. لازمه یکی بودن

نفس همه بدن‌ها این است که چیزی را که یک انسان می‌داند همه انسان‌ها بدانند و آنچه را نمی‌داند همه ندانند که این لازمه‌ای محال است.

- و اگر متکثر شود چگونه چیزی که فاقد ماده است، پذیرای انقسام و تجزیه شده است؟!

• اگر پیش از تعلق به بدن، کثیر باشد ناگزیر هریک از آن امور متکثر باید به چیزی از دیگران متمایز شود:

- یا به ماهیت متمایز می‌شود یا به لوازم ماهیت که هر دو محال‌اند چرا که نفوس

انسانی به لحاظ نوع متحدند. بنابراین همه افراد آن در همه ذاتیات و لوازم ذات با هم برابرند، پس نمی‌توانند از این حیث از هم متمایز شوند.

- یا به وسیله عوارض لاحق به ذات متمایز می‌شود که این نیز نادرست است چرا

که حدوث عوارض لاحق به ذات به سبب ماده است، و فرض، این است که هنوز ماده‌ای در کار نبوده است. زیرا ماده نفس، بدن است که تا قبل از تعلق نفس به بدن، بدنی در کار نیست، پس عوارض مختلفه‌ای نیست تا منشاء تمایز باشد.

بنابراین گمان می‌کنند که ثابت شد نفس نمی‌تواند قبل از بدن، خواه به وصف وحدت یا به

وصف کثرت، وجود داشته باشد، پس قدیم شمردن نفس باطل است.

صدرالمتألهین این استدلال و استدلال‌های دیگر را به تفصیل بررسی می‌کند تا نقاط ضعف آنها را نشان دهد (همان، ۳۴۳-۳۴۴). در این بررسی هدف این است که نشان داده شود که راه نویی بر پایه بنیان‌های اندیشه متعالیه باید پیمود تا تصویر سازگاری از منشاء پیدایش نفس به دست آید. وی در ادامه رمز خطاهای رخ داده در تبیین حقیقت نفس و نحوه حدوث آن را بیان می‌کند و می‌گوید: این مسأله‌ای دشوار است و به سبب همین دشواری است که فلاسفه گذشته دچار اختلاف شده‌اند.

صدرالمتألهین آرای قوم در باب نفس را در سه رتبه ریشه‌یابی می‌کند:

- ریشه اصلی خطاهایی که بر قلم قوم رفته است، آن است که نفس انسانی برخلاف سایر موجودات طبیعی، جسمانی و برخلاف سایر نفوس و عقول مجرد؛ مقام هویتی معلوم و درجه وجودی معینی ندارد بلکه نفس انسان مقامات و درجات متفاوت و نشئات سابق و لاحق دارد که در هر مقام و عالمی صورتی مخصوص به آن مقام و عالم را واجد است. درک حقیقت و فهم هویت چنین موجودی دشوار است.
- آنان در اثر این صعوبت به نظریه‌هایی گراییده‌اند که فاقد انسجام است و مستلزم مشکلاتی در بیان حدوث نفوس انسانی و متکثر بودن آنهاست و از تبیین رابطه متقابل نفس و بدن ناتوان است.
- منشاء گرویدن به این نظریه‌های ناقص و ناسازگار این است که در مبانی قوم، حرکت در جوهر و به ویژه حرکت جوهری نفس پذیرفته نبوده است. عدم باور به حرکت جوهری، آنان را از بنیاد فکری مهمی برای ارایه نظریه‌ای فاقد نواقص پیش گفته محروم می‌کرده است.

اکنون توضیح بیشتری در این باره می‌دهیم. نخست مهم‌ترین اشکالات وارد بر نظریه‌های گذشتگان را از زبان ملاصدرا بیان می‌کنیم:

اولاً نفس را از دریچه تعلقات بدن مادی نگریسته‌اند و آن را از طریق عوارض ادراکی و تحریکی بدن شناسایی کرده‌اند. در حالی که بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن اموری مشترک میان انسان و حیوانند و به تنهایی نمی‌توانند نفس انسان و خصوصیات آن را معرفی کنند.

ثانیاً در توضیح و تبیین و مستدل‌سازی وجه امتیاز نفس انسان که همانا تجرد نفس انسان و بقای آن پس از جدایی از بدن است، به دلیلی تمسک کرده‌اند که آنان را به بسیط بودن نفس انسانی رهنمون شده است. بسیط بودن نفس مستلزم اشکالات سه‌گانه‌ای است که به زودی پس از بیان دلیل بساطت نفس در نزد قوم، بیان خواهد شد.

دلیلی که برای تجرد نفس انسان و بقای آن پس از جدایی از بدن اقامه شده است، از این قرار است:

نفس را محل علم (کلیات و معقولات) می‌دانند و چون علم قابل تقسیم نیست و محل امر تقسیم ناپذیر، تقسیم ناپذیر است نتیجه گرفته‌اند که نفس بسیط است، و هرچه که ذاتی بسیط دارد فناپذیر است و گرنه لازم است که مرکب باشد از قوه وجود و عدم و فعلیت وجود و عدم و این خلف است. [فنا و فسادپذیری از خواص اجسام و مادیات است که مرکب‌اند و حامل قوه عدم‌اند، لیکن نفس بسیط، فناپذیر نیست، پس بسیط است] (همان، ۳۴۴).

ملاصدرا به عنوان تمهیدی برای طرح اشکال مهم و بنیادی مربوط به حرکت جوهری، سه اشکال را بر قول به بساطت مطرح ساخته است:

۱) "اگر نفس را همانند حکما ذاتاً بسیط بدانیم (با توجه به همان دلیلی که برای فناپذیری آن اقامه شد) می‌باید به قدیم بودن آن ملتزم شویم. به عبارت دیگر هر امر بسیطی، مجرد است و مجردات نیز قدیم (زمانی)‌اند. بنابراین چگونه می‌توان قایل به حدوث نفس شد.

۲) اگر نفس از ابتدا دارای حقیقتی غیرمادی و مجرد باشد و از جمله عقول به شمار آید، چگونه می‌توان تعلق آن را به بدن مادی و انفعال آن را از حالات و عوارض مادی بدن توجیه کرد. برای مثال مسلم است که نفس از لذت یا درد جسمانی مربوط به بدن متأثر می‌گردد، در حالی که اگر نفس موجودی کاملاً روحانی و عقلی باشد، تأثیرپذیری آن از اجسام بی‌معناست.

۳) تجرد و بساطت نفس با تکثر عددی آن، برحسب تکثر ابدان، سازگار نیست. اگر نفس هیچ سابقه جسمانی و مادی نداشته باشد، مناط تکثر و تعدد آن چیست؟ (مصباح‌یزدی، ۱۳۸، ۲۷۴).

بنابراین برای توضیح تجرد نفس و بقای آن پس از جدایی از بدن، باید نظریه‌ای دیگر پرداخت که بتواند همزمان حدوث و تكثر نفوس و تفاعل نفس و بدن را توضیح دهد. مبنای لازم برای پرداخت چنین نظریه‌ای از خلال دو اشکال دیگر که یکی بر نظریه بساطت و دیگری بر برخی مبانی دیگر قوم وارد است، فراهم می‌آید:

۴) بساطت نفس مقتضی نفی هرگونه دگرگونی و تطور در شوون حسی، خیالی و عقلی نفس است. در نتیجه مستلزم این است که نفس، از آغاز تعلق به بدن و حادث شدنش تا بالاترین مراتب تجرد و نیل به مرتبه عقل، شیء واحدی باشد با ماهیتی ثابت و یگانه (الشیرازی، همان، ۳۴۴).

پنجمین اشکال را می‌توان اشکالی مستقل قلمداد کرد و نیز می‌توان آن را به منزله تکمله‌ای بر اشکال چهارم تلقی نمود. در هر صورت ریشه اشکال، امر مشترکی است:

۵) عدم پذیرش حرکت و تطور در جوهر نفس مستلزم پذیرش اتحاد وجودی نفس با جسم در همه مراتب وجودی نفس است. پذیرش این اتحاد وجودی با عقیده فلاسفه مبنی بر تجرد نفس ناطقه در همه مراتب وجود و در حدوث و بقاء ناسازگار است (همان، ۳۴۵). بیان استلزام مذکور نیازمند توضیح چند مبنا از مبانی مورد قبول فلاسفه است:

- نفس مقوم انواع مرکب از نفس و بدن است. مثلاً نفس ناطقه مقوم نوع انسان - که مرکب است از جسم و نفس - است. پس انسان بدون نفس تحقق خارجی ندارد. نفس در اینجا صورت است.
- "جنس" همان "ماده" است که به نحو "لابشرط" اعتبار شده باشد در حالی که "ماده" به نحو "بشرط لا" اعتبار شده است. "فصل" همان "صورت" است که به نحو "لابشرط" اخذ شده باشد در حالی که "صورت" به نحو "بشرط لا" اعتبار شده است.
- فصل هم محصل ماهیت نوعی است و هم محصل وجود جنس همان ماهیت نوعی است. جنس بدون فصل تحقق خارجی ندارد.

● جنس و فصل مقسم آن را نمی‌توان در خارج از هم جدا کرد. جدایی آنها جز به نحو ذهنی قابل تصور نیست. ذهن پس از آن که آن دو را از هم تفکیک می‌کند، آنها را بر هم حمل می‌کند. مثلاً جسم نامی متحرک بالاراده را که به ازاء ماده است، بر ناطق که به ازاء صورت یعنی نفس است حمل می‌کند.

بنابراین نفس در همه مراتبش موضوع واقع شده و جسم بر آن حمل می‌شود، لذا نمی‌توان گفت که نشئه‌ای از نشئات نفس عاری از جسمانیت است و این با قول به تجرد نفس مخالف است. برای خلاصی از این معضل و امکان پذیر کردن پذیرش همزمان قواعد فلسفی فوق و تجرد نفس می‌توان حرکت جوهری نفس را قایل شد تا به این وسیله بتوان گفت:

نفس در مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود به یک "صورت غیر تعلقی" تحول می‌یابد و مستغنی از بدن می‌گردد. به عبارت دیگر به مرتبه تجرد ارتقاء می‌یابد، و به بیانی دیگر ماهیت نوعیه خود را نفی می‌کند و ماهیتی دیگر می‌شود، بلکه عاری از هر ماهیتی می‌شود؛ چنان که صدرالمتألهین به تبعیت از شیخ اشراق گفته است: «انّ العقول و النفوس انوار ساذجه بلاظلمة، و وجودات بسیطة بلا ماهية» (همان)^۱. به این ترتیب می‌توان در عین قبول حدوث نفس، تجرد آن را نیز قایل شد، همچنین می‌توان تکثر نفوس را توضیح داد و آن را با تجرد نفس جمع نمود. به طور خلاصه می‌توان ورود مبنای "حرکت جوهری" به مجموعه اصول فلسفی را دارای این آثار دانست:

حرکت جوهری این امکان را فراهم می‌کند که حقیقتی جسمانی و دارای ماده به حقیقتی مجرد مبدل شود. در نتیجه می‌توان حدوث و تکثر نفس را توضیح داد، چرا که این دو بدون فرض وجود ماده غیرقابل توضیح می‌شدند. نظریه افلاطونی مستلزم نفی ماده و در نتیجه ناتوانی در توضیح حدوث و تکثر بود. در اندیشه ارسطویی ناتوانی در توضیح چگونگی تحول حقیقت مادی به مجرد بود. با در کار آمدن اصل حرکت جوهری وجود ماده مزاحم تجرد نمی‌شود، و لذا می‌توان در عین پذیرش تجرد نفس در برخی نشئات نفس، با استفاده از حضور ماده در نشئات اولیه نفس حدوث و تکثر نفس و نیز رابطه متقابل نفس و بدن را توضیح داد و توجیه نمود. نظریه مهمی که به صدرالمتألهین امکان جمع میان مادیت و تجرد را داده است، قبول تحول نوعی انسان است به

۱. با استفاده از حاشیه حاجی سبزواری در همان موضع.

گونه‌ای که وی می‌پذیرد که انسان در مراتب کمالی خود نوع واحد نباشد. در این‌باره توضیح خواهیم داد.

حاصل انتقادات صدرالمتألهین بر آرای حکمای پیشین این است که وی علاوه بر ادله‌ای که در مباحث مختص به حرکت جوهری اقامه کرده است دلیل دیگری بر حرکت جوهری فراهم می‌آورد. چنان‌که خود ملاصدرا تصریح می‌کند که این یکی از براهین اشتداد در مقوله جوهر است که بسیاری از اشکالات وارد در حدوث و بقای نفس بعد از طبیعت را حل می‌کند. از نظر وی عدم تفتن به این اصل موجب تحیر حکما در احوال نفس و حدوث و بقای و تجرد آن شده است (همان، ۳۴۶).

با تبیین چگونگی رخداد تحول و تطور در نفس، مبنای فلسفی لازم برای ارائه نظریه‌ای کارآمد درباره نفس فراهم آمد. نظریه‌ای که می‌تواند در عین پذیرش حدوث نفس، توضیح مناسبی درباره تجرد و بقای پس از طبیعت آن بدهد. اکنون پس از بیان چگونگی ممکن شدن تحول در نفس، نوبت پاسخ دو پرسش از منظر اندیشه صدرایی می‌رسد:

- این امر ممکن، یعنی تحول و تطور، در واقع و در مقام تحقق، چگونه صورت می‌پذیرد؟ به عبارت دیگر مراتب این تحول چیست؟
 - چه چیزی علت تحولات نفس است؟ نقش اراده و افعال ارادی در این تحول‌ها چیست؟
- پیش از پاسخ به این پرسش‌ها لازم است نخست بپرسیم: آیا اصل حرکت جوهری و اشتدادی نفس مقتضی تکاملی بودن همه حرکات جوهری است؟
- حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات خود به خود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغییر تدریجی و نو به نو شدن وجود جوهر را اثبات نمی‌کند. از این روی مانند حرکات عرضی می‌توان سه حالت را برای آن در نظر گرفت یا آن را به سه قسم تقسیم نمود:

۱. حرکت یکنواخت که همه اجزای بالقوه جوهر از نظر کمال و مرتبه وجود مساوی باشند.
۲. حرکت اشتدادی که هر جزء مفروضی از آن کامل‌تر از جزء سابق باشد.
۳. حرکت تضعفی یا نزولی که هر جزء لاحق ضعیف‌تر و ناقص‌تر از جزء سابق باشد

(مصباح‌یزدی، ۱۳۶۵، ۳۱۷).

به عبارت دیگر اصل حرکت جوهری فقط امکان حرکت در جوهر و حرکت اشتدادی را توضیح می‌دهد ولی جهت این حرکت در متن واقع را بیان نمی‌کند. آنچه که جهت حرکت را معین می‌کند اولاً شناسایی علت تحقق حرکت در جوهر به طور کلی و حرکت در جوهر نفس به طور خاص است، و ثانیاً تشخیص وجود یا عدم وجود علت حرکت جوهری در موارد واقعی است. تفاوت کسی که حرکت جوهری را می‌پذیرد با کسی که آن را باور ندارد همین است که اولی امکان تحول در جوهر را قبول دارد و دومی آن را قبول ندارد. با پذیرش امکان حرکت جوهری، توضیح برخی پدیده‌ها و آموزه‌ها ممکن می‌شود مانند استفاده‌ای که ملاصدرا از اصل حرکت جوهری در تبیین چگونگی حدوث، بقاء و کثرت نفوس و تفاعل نفوس و بدن می‌کند. بیان این مطلب در چارچوب حکمت متعالیه می‌تواند به شکل زیر باشد:

وقتی در جای خود ثابت شد که اصالت، از آن وجود است؛ نه ماهیت و این وجود، حقیقتی است تشکیکی و دارای مراتب فراوان که از ضعیف‌ترین مرتبه تا به شدیدترین مراتب گسترده است، آن‌گاه با اصل سوم، یعنی اشتداد وجود، سخن تکمیل می‌شود؛ چون مراد از اشتداد در برابر شدت و ضعف، آن است که موجود مادی می‌تواند میان آن مراتب تشکیکی وجود، حرکت داشته باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ۳۲۱).

اما آیا این حرکت همواره رو به کمال است یا نه، سخن دیگری است. قدر متیقن این است که حرکت اشتدادی و تکاملی مصداق دارد. برای نمونه درباره انسان حرکت جوهری است که حرکت استکمالی او را ممکن می‌سازد.

یک نوع تکامل داریم که تکامل واقعی در طبیعت است و آن این‌که طبیعت به ماورای طبیعت برسد، یعنی ماده مجرد شود و همین که ماده به مجرد رسید از زمان خارج می‌شود و همین که از زمان خارج شد معنایش این است که حادث می‌شود در زمان، ولی فانی نمی‌شود به فنای زمان؛ این است مسأله‌ای که صدرالمتهلین دارد و می‌گوید: نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است؛ یعنی هر امر جسمانی اگر جسمانی الحدوث و البقاء باشد یعنی نحوه وجودش از نظر بقاء هم جسمانی باشد محکوم به فنا است زیرا معنایش این است که با زمان هست و با زمان هم فانی می‌شود و این فنا هم فناء واقعی نیست بلکه منظور این است که زمان بعد ظرف وجودش نیست، پس یک نوع تکامل که تکامل عمودی و تکامل به سوی بالا است، صحیح است. پس انسان اگر احساس می‌کند از بدو زندگی تا آخر یک "من" مستمر و

باقی است برای این است که این من از افق زمان خودش را خارج کرده است یعنی چیزی را مافوق زمان و حرکت درک می‌کند و الا هرچه که در عالم حرکت باشد لازمه‌اش غیبت هر مرتبه‌ای از مرتبه دیگر می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۶، ۴۱۶).

مقصود از مراتب نفس در اینجا نشئات پی در پی و متدرجی است که نفس در اثر تحول جوهری می‌تواند از آنها گذر کند، پایان هر یک از این مراتب وجودی، آغاز مرتبه‌ای دیگر است. پایان مرتبه‌ای که نفس دارای وجود تعلقی و وابسته به بدن است آغاز مرتبه تجردی نفس است (الشیرازی، همان، ۳۹۶). چنین حرکتی تنها برای نفس امکان‌پذیر است. زیرا عقول هم در ذات و هم در فعل خود روحانی‌اند و اجسام در ذات و فعل خود جسمانی‌اند. از این رو عقول و اجسام طبیعی مقام معلوم و لایتغیری دارند، برخلاف نفس که چون جسمانیة الحدوث و التصرف، و روحانیة البقاء و التعلل است، می‌تواند در اطوار گوناگون حرکت کند. چرا که تصرف نفس در بدن مانند تصرف مفارقات در اجسام، به صورت افاضه و ابداع نیست بلکه به صورت مباشر، تحریک جزیی و ادراک جزیی می‌کند و این تحریک و ادراک جزیی به نحو انفعالی و استکمالی است (همان، ۳۴۸-۳۴۷).

مراتب نفس

تصویر صدرالمتألهین از مراتب و مراحل که نفس طی می‌کند این‌گونه است که نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت، به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ مجرد فاعلی خود موجودند. پس از حصول استعداد تام در ابدان، نفوس جزییه به مثابه صوری جسمانی و طبیعی از مبادی عالی افاضه گردیده، در عالم طبیعت حادث می‌شوند. بدین ترتیب، نفس در آغاز حدوث خویش در عالم طبیعت، موجودی جسمانی است و به دیگر سخن حدوثی جسمانی دارد. اما برخلاف سایر جسمانیات، نشئه وجودی‌اش منحصر به عالم طبیعت نیست بلکه به تدریج استکمال وجود می‌یابد و با حرکت اشتدادی به تجرد برزخی می‌رسد. پاره‌ای از نفوس به تجرد برزخی اکتفا نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشئه مثالی، به نشئه عقلی وارد می‌شوند و با عقل فعال متحد می‌گردند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، ۴۲۲).

علت حرکت جوهری و اشتدادی نفس

به نظر می‌رسد حرکت جوهری نفس عمدتاً مرهون اعمال ارادی انسان است. صدرالمألهین در مواضع گوناگون به این نکته اشاره کرده است، از جمله در عبارت ذیل ضمن ارائه تصویری از مراتب و مراحل کمالی انسان؛ تصریح می‌کند که این حرکت ره‌آورد اعمال اختیاری آدمی است: حواس، تخیلات و تعقلات مدارجی دارند که سالک با ارتقاء بر این مدارج به خداوند می‌رسد. نخست در عالم محسوسات مادی و سپس به عالم محسوسات مجرد از ماده که با چشم خیال دیده می‌شود، وارد می‌شود تا که حس به خیال بدل شود؛ سپس به عالم صورت‌های مفارق وارد می‌شود که خیال به عقل بالفعل بدل شود. در هریک از این عوالم سه گانه طبقات فراوانی هست که از حیث لطافت و درستی متفاوتند. هرکدام از این عوالم که برتر است تعداد طبقاتش بیشتر است و فاصله و تفاوت میان مراتب پایین و بالایش شدیدتر است. از این رو انسان به پایین‌ترین مدارج عالم نهایات نمی‌رسد مگر آن‌که درجات عوالم میانه را به تمامی طی کرده باشد، و به پایین‌ترین درجات عوالم میانه نمی‌رسد مگر آن‌که تمامی مدارج عوالم آغازین را، که همان عالم محسوسات مادی است، سپری نموده باشد. پس تمامی این عوالم و مدارجش منازلی است در راه سایرین الی‌الله‌تعالی. در هر یک از این منازل برای سالک خلع و لیبسی جدید، و مرگ و بعثی نو رخ می‌دهد و حشری به سوی منزل بعدی روی می‌نماید. تعداد این مرگ و بعث و حشرها فراوان و بی‌شمار است چندان که گفته شده است که عددشان به شمار نفس‌هاست. و این در نزد ما صحیح است و برهانی اقامه کرده‌ایم مبنی بر این‌که همه جواهر طبیعی که ساکنین این عالم‌اند، به ویژه جوهر انسانی که ذاتاً به سوی عالم آخرت و از آن جا به سوی محضر الهی روان است، ناگزیرند که نخست به مرتبه اول محسوسات وارد شوند و سپس اندک اندک ارتقاء یابند تا از آن خلاصی یابند. همانا هر فردی از انسان از آنجا که در عالم طبیعت است استحقاق عذاب آتش را دارد مگر آن‌که نشئه وجودی‌اش را تغییر دهد و گناه فطری خود را با عمل به طاعات و ترک شهوات جبران نماید (الشیرازی، همان، ج ۹، ۲۳۶-۲۳۵).

انسان به عنوان جزیی از اجزای جهان مخلوق همراه با همه موجودات به سائق غریزه‌ای فطری، میل به وصول به مراتب کمال را دارد^۱ ولی حرکت او همواره با مقتضای این میل غریزی هم سو نیست. پس اگر اراده او به ترک گناه و عمل به طاعات تعلق گیرد حرکت اشتدادی و کمالی او به سمت بالاترین مراتب کمال خواهد بود، مراتبی چندان متنوع که می‌تواند به تناسب اعمال آدمیان انواع گوناگونی را رقم زند:

انسان در این عالم نوع واحدی است با افرادی مشابه، اما در نشئه آخرت انواع فراوانی دارد که بی‌شمارند. زیرا صورت نفسانی انسان ماده‌ای است که پذیرای صورت‌های اخروی گوناگون است و در روز آخرت خداوند آن صور گوناگون را، به حسب هیئات و ملکاتی که [در این عالم] کسب نموده بر وی می‌پوشاند، بنابراین انسان به وسیله این صور و با آنها محشور می‌شود. خداوند متعال فرمود: «یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا» (نبا، ۱۸). پس حشر مخلوقات به حسب اعمال و ملکات و آرائشان مختلف است (الشیرازی، همان، ۲۲۵).

روشن است که وابستگی کمال هر فرد به نوع عملش مقتضی این است که همه آدمیان به سوی کمال رهسپار نشوند و برخی به جای صعود در مدارج کمال مسیر سقوط در درکات تباهی را بپویند:

بدان که نفس از راه تمرین و کوشش در اعمال و افعالی که پاک‌کننده نفس و برطرف کننده تیرگی‌های آن است و آینه قلب را از زنگار و آلودگی پاک می‌کند، و نیز با انجام حرکاتی فکری و آرایبی علمی که صور و ماهیات اشیاء را حاصل می‌کند، به بهجت و سعادت می‌رسد. پس چون با دستیابی به معرفت اشیاء در ذات خویش، کامل شود؛ و ذاتش از قوه عقلی هیولانی خارج و به عقل بالفعل رسد؛ از عمل حواس و به کارگیری بدن و قوای بدنی بی‌نیاز

۱. ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبائع حركة جبلیه الى غایات ذاتیه كما مرّ غیر مرّة و اثبتوا لكل ناقص میلا او شوقا غریزیا الى کماله، و کلّ ناقص اذا وصل الى کماله او بلغ الى انیته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر. و هذه الحركة الجبلیة فی طبیعة هذا النوع الانسانی الى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصیره، فاذا بلغت النفس فی استکمالاتها و توجهاتها الى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلا بل ما کانت عقلا منفعلا ای نفسا و خیالا فزالت عن الماده و سلبت عنها القوة و الامکان و صارت باقیة بقاء الله سبحانه (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ۳۹۵).

شود. ولی بدن و قوای بدنی همچنان آن را به خود جذب می‌کنند و مشغولش می‌سازند و از اتصال کامل و راحتی وصال باز می‌دارند (همان، ۱۲۵؛ شیروانی، ۱۳۸۴، ۵۱۲).

ولی این چنین نیست که فقط اندک نفوس واصل به مراتب عالی کمال باقی بمانند و دیگر نفوس با فزونی بدن فانی شوند بلکه آنان نیز در نشئه‌ای پایین‌تر باقی می‌مانند:

نفوس را بعد از نشئه طبیعت دو نشئه دیگر هست: یکی نشئه حیوانی میان عقل و طبیعت و دیگری نشئه عقلی؛ اولی برای متوسطین و ناقصین است، و دیگری برای کاملان مقرب (الشیرازی، همان، ج ۸، ۳۷۶).

آن نکته محوری که در این بخش خواستار بیانش بوده‌ایم این است که از منظر صدرالمتألهین حرکت تکاملی در مراتب متدرج وجود معلول افعال ارادی، و هیئات و ملکات مکتسبه انسان است. در بخش بعدی می‌خواهیم نشان دهیم که این مراتب کمالی از نظر وی، مراتبی دارای ارزش اخلاقی هستند، به تعبیر دیگر مدارج کمال وجودی مدارج ارزش اخلاقی نیز هستند.

یگانگی وجود، خیر و سعادت

از نظر صدرا وجود، خیر محض است. خیر بودن وجود به معنای آن است که وجود و خیر مساوق هستند و هر وجودی به حیث وجود بودنش خیر است. این مسأله را تنها بر اساس اصالت وجود می‌توان مدعی شد، و الا کسی که وجود را صرفاً مفهومی انتزاعی می‌شمارد و برای آن در وعاء خارج اصالتی قایل نیست نمی‌تواند چنین ادعایی کند (الشیرازی، همان، ج ۱، ۳۴۰).

استدلال بر یگانگی وجود و خیر از طریق تحلیل مفهوم خیر:

خیر یعنی آنچه که عقلاً آن را برمی‌گزینند، و اشیاء به آن اشتیاق دارند و موجودات از روی طبیعت و اراده و سرشت خواستار آن هستند. واضح است که اشیاء خواستار مفهومی ذهنی و معقولی ثانی نیستند. بنابراین اساساً اگر کسی که به "وجود" به عنوان مفهومی ذهنی و معقولی ثانی نظر می‌کند نمی‌تواند با قبول معنای خیر به عنوان امری که مطلوب همه موجودات است؛ در عین حال به مساوق وجود و خیر تفوه کند (همان).

یگانگی وجود و خیر مقتضی این است که هر چه مرتبه وجود برتر باشد مرتبه خیریت آن نیز برتر خواهد بود و به این وسیله هر چه مرتبه وجودی چیزی برتر باشد از ارزش بیشتری نیز برخوردار خواهد بود:

وجود، خیر محض است و عدم، شرّ محض؛ پس هر چیز که وجودش اتم و اکمل باشد خیر بودنش شدیدتر و برتر است از خیر بودن آن چه که از او فروتر است. بنابراین برترین خیرها از جمیع جهات وجودی است که عدم در آن راهی ندارد، فعلیتی است که قوه‌ای در آن راه ندارد و حقیقتی است که بطلان را در آن راهی نیست، و وجوبی است بلا امکان، و کمالی است بی نقص، و جاودانگی‌ای است بی دگرگونی و دوامی است بی تجدد. نزدیک‌ترین خیر به این مرتبه از خیر، نزدیک‌ترین وجود به این وجود است. و به همین ترتیب هر چه در مراتب تمامیت و کمال به پایین می‌رویم مرتبه خیریت موجودات نیز پایین می‌آید تا به مرتبه هیولای اولی برسیم که بهر هاش از وجود و فعلیت و تمامیت همانا بی بهره‌گی از این اوصاف است و منبع شرّ است و معدن کاستی و رنج هاست (همان، ۳۴۱) بنابراین خیر دارای مراتبی است متناسب با مراتب وجود.

خیر بودن موجودات به دو جهت دارای مراتب است، به عبارت دیگر خیریت چیزها به دو معیار سنجیدنی است: نخست به معیار مرتبه وجودی آنها، که این معیار اصلی و اصیل سنجش خیریت چیزهاست، دوم به معیار رابطه‌ای که با چیزهای دیگر از حیث سازگاری و ناسازگاری برقرار می‌کند چنان‌که صدرالمتألهین بیان داشته است:

موجودات فوق عالم جسمانی که هنوز به مرتبه زمان و مکان که عرصه تضاد و نزاحم است تنزل نکرده‌اند بر خیریت اصلی خود باقی‌اند ولی موجودات عالم تاریک جسمانی گرچه به جهت وجودشان خیر محض‌اند لکن آنجا که نسبت به وجودی دیگر مضرّ، یعنی ناسازگار با آن باشند و در ارتباط با آن به معدوم شدن یک ذات، یا معدوم شدن یک کمال بیانجامند شرّ خوانده می‌شوند (همان، ۳۴۲).

به نظر می‌رسد سخن گفتن از یگانگی خیر و وجود در واقع برقرار کردن پیوندی است میان هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی و اخلاق. شاید کلمه خیر برای برخی با تعبیری همچون خیر متافیزیکی تداعی شود و با افزودن وصف متافیزیکی یا وجود شناختی از مرتبط ساختن مباحث وجود شناختی و اخلاق اجتناب کنند ولی در کلام صدرالمتألهین تعبیر دیگری هست

که در ادبیات اخلاقی شناخته شده‌تر است و بیشتر می‌تواند ما را در شناخت اندیشه اخلاقی مترتب بر حکمت متعالیه یاری دهد. آن تعبیر، کلمه سعادت است که بارها در عبارات صدرا به تصریح و تلویح مساوق با وجود به کار رفته است:

بدان که وجود خیر است و سعادت و آگاهی نسبت به وجود نیز خیر و سعادت است، لکن موجودات دارای مراتب‌اند و از حیث کمال و نقص متفاوتند؛ پس هرچه که موجودی تام‌تر باشد پیراستگی‌اش از عدم بیشتر، و سعادت در آن افزون‌تر است؛ و هرچه ناقص‌تر باشد، آمیختگی‌اش با شر و شقاوت بیشتر است (همان، ج ۹، ۱۲۱).

همان‌گونه که در مراتب وجود حرکت و تکامل و اشتداد تصویر شد، در مراتب سعادت نیز حرکت تکاملی وابسته به فعل ارادی و هیئات و ملکات نفسانی به رسمیت شناخته شده است: کامل‌ترین موجودات و شریف‌ترین آنها حق اول است، پس از آن مفارقات عقلی، و بعد از آنها نفوس قرار دارند. پست‌ترین موجودات هیولای اولی، زمان، و حرکت است و سپس صورت‌های جسمی، آن‌گاه طبایع و پس از آن نفوس‌اند. وجود هر شیئی در نزد خودش لذیذ است؛ و اگر سبب و مقومش برایش حاصل شود لذیذتر خواهد بود، زیرا کمال وجود اوست، لذا با ادراک آن، کمال لذت حاصل می‌شود. و چون موجودات متفاوتند سعادت‌هایی که همانا ادراک این وجودات است نیز دو مراتب است. پس چون نفوس ما کامل و قوی شود و پیوندش با بدن گسیخته شود و به ذات حقیقی خویش و ذات مبدع خود بازگردد، بهجت و سعادت‌ی وصف ناپذیر و غیرقابل مقایسه با لذات حسی، برایش خواهد بود، چرا که اسباب این لذت قوی‌تر، تام‌تر، بیشتر و با ذات [انسان] دارای بهجت همراه‌تر است (همان، ۱۲۲-۱۲۱).

نکته جالب توجه در عبارت‌های فوق این است که صدرالمألهین علاوه بر این که سعادت را دارای مراتبی متناظر با مراتب وجود معرفی کرده است، در بیان وجه سعادت بودن مراتب گوناگون وجود، به لذت و ملائمت به عنوان دو عامل ارزش آفرین در اندیشه اخلاقی ارسطویی نیز توسل جسته است. توجه به جایگاه مفهوم سعادت در اندیشه ارسطویی می‌تواند نحوه پیوند هستی‌شناسی و اخلاق در مکتب صدرا را روشن سازد.

مفهوم سعادت و ربط آن به ارزش اخلاقی

«علم اخلاق» ارسطو آشکارا غایت‌انگارانه است. او با عمل سر و کار دارد،... عملی که به خیر انسان رهنمون می‌شود. هر چه به حصول خیر یا غایت او منجر شود از جهت انسان عملی «صحیح و درست» خواهد بود: عملی که خلاف نیل به خیر حقیقی او باشد عملی «خطا و نادرست» خواهد بود» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۳۷۹). سعادت چیزی است که مردم آن را خیر خویش یا غایت حیات خود می‌پندارند. بنابراین خیر یا سعادت حقیقی راهنمای شناسایی عمل صحیح و ناصحیح است. یعنی علم سیاست و اخلاق که وظیفه‌دار پژوهش درباره عمل شریف و عادلانه و شناسایی اعمال درست و نادرست است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۵)؛ ناگزیر است نخست خیر یا غایت حیات انسان را مشخص کند. «خیر کامل باید... به تنهایی و بنفسه زندگی کسی را که از آن بهره‌ور است زندگی خواستنی بکند و از همه نقایص آزادش سازد و این خاصیت در حقیقت خاص سعادت است» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱۴۷۲).

ارسطو شناسایی اعمال درست و نادرست را به واسطه شناسایی فضائل و رذایل انجام می‌دهد و بر آن است که میان فضایل و رذایل و ارزش اخلاقی اعمال رابطه‌ای متقابل برقرار است. عملی را می‌توان دارای ارزش مثبت اخلاقی دانست که برخاسته از فضیلت باشد و فضیلت، زمانی در انسان محقق می‌شود که انسان اعمال درست انجام دهد.

گفتار ارسطو درباره اخلاق، با سعادت آغاز می‌شود و باسعادت به پایان می‌رسد و آنچه در وسط قرار دارد وقف تشریح وسایلی است که برای نیل بدین غایت به کار می‌روند و چون ارسطو سعادت را فعالیت روحی بر طبق فضیلت می‌داند قسمت اعظم این تشریح صرف فضیلت و نیکی موجود در نفس انسانی است (همان، ۱۴۷۵).

هدف از ذکر این مطالب بیان نمونه‌ای است از طرح اخلاقی که بدون معلوم ساختن ارزش‌های خارج از حوزه اخلاق، و بدون مشخص کردن کمال وجودی آدمی و قوای نفس، او نمی‌تواند درباره ارزش‌های اخلاقی به داوری بنشیند. در اندیشه حکمای مسلمان همین روند و روش فکری مورد قبول بوده است و از منظر ایشان شناسایی نظام هستی و مراتب کمالی آن مبنایی برای نیل به انسان‌شناسی خاصی می‌شود که در متن آن، ارزش‌های وجودی و کمالات انسان قابل شناسایی می‌شود. مراتب کمالی وجودی انسان می‌تواند راهنمای کارآمدی برای شناسایی اعمالی باشد که انسان را به این کمالات می‌رساند یا از آن باز می‌دارد و به این وسیله ارزش‌گذاری اخلاقی اعمال صورت می‌پذیرد. البته این تصویر ساده شده‌ای است از آنچه که

می‌تواند به شناسایی احکام اخلاقی بیانجامد، و الا در مقام پژوهش اخلاقی پیچیدگی‌های فراوانی برای شناخت درست و نادرست اعمال وجود دارد که به علمای اخلاق مربوط می‌شود. خدمتی که حکمت متعالیه و انسان‌شناسی آن می‌تواند به این روش اخلاق پژوهی عرضه کند، این است که اولاً نظام ذومراتب هستی را به درستی و به طور عقلانی تصویر کند؛ ثانیاً مراتب وجود انسان را معرفی نماید؛ و ثالثاً نقش اعمال اختیاری انسان را در حرکت کمالی او از طریق مبنای حرکت جوهر معقول ساخته و برجسته نماید.

با مشخص شدن مراتب کمالی انسان و مبرهن شدن رابطه علی میان عمل ارادی انسان و تحقق کمالات او، ارزش اخلاقی اعمال در قالب بیان رابطه علی میان یک عمل و حرکت استکمالی مترتب بر آن و در نهایت کمال وجودی متوقع از آن بیان می‌شود.

سعادت حقیقی و شقاوت مقابل آن

صدرالمتألهین در مشهد سوم الشواهد الربوبیه بحثی را در اشراق ششم و هفتم در موضوع سعادت و شقاوت مطرح کرده است که تا اندازه‌ای نشانگر تأثیر نگرش انسان شناختی او در قلمرو اخلاق پژوهی است. گزارشی اجمالی از این بحث را به عنوان خاتمه این مقاله تقدیم می‌کنم:

لذت و خیر هر یک از قوای نفسانی به ادراک امری ملائم با آن قوه است و رنج و شرّ آن قوه به ادراک امری ناملائم و متضاد با آن است. مادام که مانعی وجود نداشته باشد هر قوه از امر ملائم با خود ملتذّ می‌شود و به ضد آن تمایلی ندارد. ولی گاه به دلیل عروض مانعی نه تنها به ضد آن متمایل می‌شود بلکه با وجود آن که به چیزی خلاف کمالش مبتلاست از این ابتلاء خود غافل است و از آن رنج نمی‌برد. حال این قوه همانند حال مریضی است که از طعم شیرین کراهت دارد.

کمال نفس ناطقه به این است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی عالم و نظام اتم آن و خیری که از مبدأ عالم در عقول و نفوس و طبایع و... خلاصه در همه هستی جریان می‌یابد، در آن تقرر یابد و در نتیجه جوهرش عالمی عقلی گردد که در خود ماهیت همه چیز را داراست. مقایسه این کمال با کمالات قوای دیگر نشان می‌دهد که نسبت این کمال به آن کمالات از حیث عظمت و شدت و دوام، مانند نسبت عقل است با قوای حسی بهیمی و غضبی. علی‌رغم این تفاوت

فاحش که میان این کمال و سایر کمالات است، ما به جهت این‌که در امور بدنی و حواس جسمی و اغراض دنیوی غرقه‌ایم به این کمال اشتیاق نداریم. فقط کسی که از اسارت شهوت و غضب رها شود و پرده تقلید را از دیده کنار زند و وسوسه‌های نفس را ترک گوید، با برطرف شدن شبهات و روشن شدن مطلوب‌ها؛ اندکی از ملکوت‌اعلی بر او آشکار می‌شود، آن‌گاه نمونه ضعیفی از آن لذت را می‌یابد، لذتی که بر همه لذات این عالم برتری دارد... سعادت‌ها دارای مراتبند و این لذات عقلی برای نفسی است که با علم حقیقی کامل شده باشد. اگر نفسی از علوم برخوردار نباشد ولی از رذایل پیراسته باشد همتش به سوی تخیلات [حقه‌ای] باشد که آنها را بر ساخته است، دور نیست که آن صورت‌های لذت‌آور را تخیل کند و در اثر تخیل آنها سرانجام به مشاهده آنها نایل آید، آن‌گاه محسوسات توصیف شده در بهشت برایش متمثل گردد. این بهشت متوسطین و صالحین است و آنچه قبلاً گفته شد بهشت مقربین کامل است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ۳۳۵-۳۳۳).

در این قطعه پیداست که ارزش مجاهدت با نفس از نظر صدرالمآلهین به جهت غایتی است که از آن حاصل می‌آید. آن غایت مأمول تحولی است که در جوهر نفس پدید می‌آید و سائق به سوی آن تحول، لذتی است که با نایل به آن کمال ادراک می‌شود. تحول مورد انتظار نیز به عمل آدمی و کردار اخلاقی او بستگی دارد و به تناسب مرتبه دست آوردهای هر کس بهشت او مرتبه و جایگاه متفاوتی خواهد داشت.

در ادامه همین مطالب در اشراق هفتم اشارات مشابهی درباره شقاوت انسان آمده است. نکته برجسته در این قسمت این است که به نقش اعمال اختیاری در شقاوت آدمی تأکید فراوان شده است. عوامل شقاوت این‌گونه بیان شده است: نقصان غریزه در ادراک مراتب عالی وجود، غلبه هیأت‌های بدنی همچون معصیت، فسق و ظلم، مخالفت با حق به وسیله آرای باطل، انکار حکمت از طریق عقاید سفسطی و فتنه‌انگیز، ترجیح مذاهب از طریق جدل و تقلید، برای شهرت‌طلبی و ریاست‌طلبی، و برای تفاخر به وسیله امور عامه پسند، و برای اشتیاق به کمال وهمی از راه حفظ منقولات در حال بی‌بهرگی از وصال به حقیقت. در اشراق هشتم نیز مباحثی درباره درجات شقاوت آمده است.

باری هدف از ذکر این موارد نشان دادن نقش نگاه انسان‌شناختی حکمت متعالیه در توضیح و توجیه احکام اخلاقی و در بیان تأثیر افعال ارادی در کمال انسان است.

نتیجه

گونه‌های مختلف آثار اخلاقی متفکران مسلمان اعم از اخلاق نگاشته‌های فلسفی، عرفانی، مأثور و تلفیقی علی‌رغم تفاوت‌هایی که در مبانی انسان‌شناختی و فرا اخلاقی دارند؛ در همه آنها تخلق به اخلاق نیکو به منزله حرکتی سلوکی است که به سعادت می‌انجامد. این سعادت گاه تصویر فرجام‌گرایانه دینی دارد و گاه با اصطلاحاتی همچون کمال یا فنا تصویر می‌شود. در هر حال تأثیر عمل در سعادت انسان همواره رسمیت دارد. توضیح عقل‌پذیر این تأثیر به ویژه وقتی که سعادت و کمال آدمی یکی قلمداد شوند در چارچوب نظریه ضرورت بالقیاس امکان‌پذیر است. اما این توضیح به صورتی بسیار اجمالی خواهد بود اگر چگونگی تأثیر عمل در تحول وجودی انسان به مدد نظریه‌های فلسفی یا علمی تبیین نشود. نظریه حرکت جوهری وقتی در قلمرو انسان‌شناسی به کار رود، به شیوه‌ای عقلانی تحول مثبت و منفی حاصل از عمل اختیاری را تبیین می‌کند و به این وسیله رابطه علی میان عمل اختیاری و سعادت انسان را که معیار ارزش‌گذاری اخلاقی است، از اجمال به تفصیل می‌آورد. با برقراری چنین رابطه‌ای میان مبانی مابعدالطبیعی، انسان‌شناختی و فرا اخلاقی از یکسو و اخلاق از سوئی دیگر، نتایج دامنهداری در دین‌شناسی و چگونگی رابطه انسان و خدا حاصل می‌آید که خود موضوع تحقیق و بلکه تحقیقاتی دیگر است.

فهرست منابع

- ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- جوادی آملی، عبدالله، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- شیروانی، علی، تحریر الاسفار، جلد ۳، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش، ۱۳۷۵.

- گمپرتس، تئودور، **متفکران یونانی**، جلد ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، **شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه**، جزء دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- _____، **آموزش فلسفه**، جلد ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- مطهری، مرتضی، **حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (اسفار مباحث قوه و فعل)**، جلد ۱، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- _____، **حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (اسفار مباحث قوه و فعل)**، جلد ۳، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.

Archive of SID