

نظریه اخلاقی ملاصدرا

حسین اترک *

چکیده

نظریه‌های اخلاقی معمولاً به سه گروه نظریه‌های فضیلت‌گرایی، نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی تقسیم می‌شوند. نظریات اخلاقی اغلب فیلسوفان اسلامی را می‌توان جزء نظریه‌های فضیلت‌گرا دانست. ملاصدرا یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی است، که فلسفه او از جهات مختلف دارای نوآوری است، پس شایسته است که نظریه اخلاقی او به‌طور منسجم تحقیق و بررسی گردد. این مقاله به این مهم می‌پردازد. ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف فضیلت‌گرای اخلاقی، نظریه اخلاقی‌اش را با بحث از سعادت آغاز می‌کند. او بر اساس مبنای فلسفی‌اش، اصل وجود، شعور و ادراک وجود را سعادت می‌شمارد. هر موجود بر اساس مرتبه وجودی‌اش از سعادت متناسب برخوردار است. وی در بیانی کلی سعادت را نیل هر موجودی به کمال وجودی مختص خویش تعریف می‌کند که این کمال وجودی با مقتضای ذاتی او مطابق است. از نظر ملاصدرا سعادت حقیقی انسان در حکمت نظری و علم به حقایق اشیا و مشاهده موجودات مجرد عقلی و ذوات نورانی و اتصال و بلکه اتحاد با عقل فعال و بالاتر از همه ادراک ذات باری تعالی و لقای اوست. اما نیل به این سعادت عقلی بدون سعادت بدنی که همانا تهذیب نفس، تطهیر باطن، کنترل قوای غضبی و شهوی توسط قوه عقلی و نیل به ملکه عدالت ممکن نیست. ملاصدرا معتقد به قاعده اعتدال ارسطویی است و همه فضایل اخلاقی را در حد وسط میان دو

طرف افراط و تفریط قرار می‌دهد. وی مانند اغلب علمای اخلاق اسلامی معتقد به چهار فضیلت اصلی و هشت رذیلت اصلی مقابل است.
کلید واژه‌ها: ملاصدرا، فضیلت‌گرایی اخلاقی، سعادت، فضیلت، حکمت، عدالت، اعتدال.

مقدمه

ملاصدرا یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی است که نوآوری‌ها و ابتکارات زیادی در فلسفه اسلامی ایجاد کرده است؛ اما متأسفانه نظریه اخلاقی او مانند فلسفه‌اش چندان مورد توجه واقع نشده است. این مقاله درصدد است به اجمال ولی جامع و منسجم نظریه اخلاقی ملاصدرا را در حد گنجایش یک مقاله بیان کند. نظریه‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق معمولاً به سه نظریه عمده فضیلت‌گرایی، نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی تقسیم می‌شوند.

نتیجه‌گرایی، درستی و نادرستی عمل را بر حسب خوبی و بدی نتایجی که عمل به دنبال دارد، تبیین می‌کند. از نظر نتیجه‌گرایی برای دانستن اینکه انجام عملی درست است یا نه، باید نتایج آن عمل را سنجید. اگر نتایج خوبی در پی داشته باشد، انجام آن درست و الزامی است. در مقابل، وظیفه‌گرایی اخلاقی منکر دیدگاه نتیجه‌گرایی است. وظیفه‌گرایان نمی‌پذیرند که درستی عمل تماماً تابع نتایج عمل باشد (فرانکنا، ص ۴۶)؛ بلکه معتقدند علاوه بر خوبی نتایج، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند آن عمل را درست و الزامی گرداند؛ مثل اینکه آن عمل، مصداقی از وفای به عهد، عدالت یا متعلق امر خدا یا مورد توافق اجتماعی است. اما آنچه در فضیلت‌گرایی اخلاقی یا «اخلاق فضیلت»^۱ مطرح است، نتیجه یا وظیفه نیست بلکه مهم زندگی فضیلت‌مندانه است. زندگی خوب، زندگی مطابق با فضایل اخلاقی است. برخلاف نظریه‌های غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی که به دنبال پاسخ به پرسش «چه باید انجام داد؟» هستند، اخلاق فضیلت به دنبال این است که «چگونه انسانی باید بود؟» (Hoof, p.10-11). اخلاق فضیلت می‌کوشد تا انسان‌هایی متعالی یعنی «اسوه‌های اخلاقی» پرورش دهد که در نهایت خوبی رفتار می‌کنند و الگویی برای تشویق دیگران به خوب بودن هستند (خزاعی، ص ۶۴). در اخلاق فضیلت مدار انگیزه مرجحه جهت انجام عمل اخلاقی، نه مفهوم وظیفه و نه نیل به

سود حداکثر بلکه رسیدن به خیر نهایی و سعادت است. یکی از مهم‌ترین تقریرهای اخلاق فضیلت، نظریه اعتدال ارسطوست که به خاطر سازگاری با اخلاق دینی در جهان اسلام بسیار رواج یافت و نظریه اخلاقی اغلب حکمای اسلامی شد. نظریه اخلاقی ملاصدرا، از نوع فضیلت‌گرایی و نظریه اعتدال ارسطویی است. صدرا نظریه اخلاقی خود را با چیستی سعادت آغاز می‌کند و کسب فضایل اخلاقی را شرط رسیدن به سعادت بیان کرده و کسب فضیلت اخلاقی را با رعایت اعتدال و میانه‌روی در عملکرد قوای نفس و رسیدن به فضیلت جامع عدالت میسر می‌داند.

۱. قوای نفس

حکمای اسلامی اغلب بحث از اخلاق را با بحث از قوای نفس آغاز کرده‌اند. زیرا به عقیده ایشان اعمال نیک و بد انسان ناشی از صفات و خلقیات زیبا و زشت نفسانی اوست. کسی که ملکات و صفات زشتی در نفس خویش دارد، اعمال زشت انجام می‌دهد و کسی که صفات زیبایی دارد، اعمال نیک مرتکب می‌شود. لذا اصلاح اعمال بدون اصلاح صفات نفسانی ممکن نیست. لذا حکمای مسلمان علم اخلاق را با نفس‌شناسی و بیان قوای نفس که منشأ صدور افعال هستند، آغاز می‌کردند. از این‌رو، بیان قوای نفس بخشی از نظریه اخلاقی حکمای اسلامی بوده است. ایشان اختلافات و تقسیم‌بندی‌های مختلفی از قوای نفس و وظایف هر یک از آنها دارند که گاه گیج‌کننده به نظر می‌رسد.

ملاصدرا نیز تقسیم‌بندی‌های متعددی از قوای نفس در آثار مختلف خود دارد. پیش از پرداختن به قوای مختلف نفس به ذکر این نکته لازم است که ملاصدرا برخلاف برخی از فلاسفه معتقد به وحدت نفس با تعدد قوا، مشاعر و آلات بوده است. وی در تبیین این مطلب چنین استدلال می‌کند: روشن است که تو می‌توانی بگویی احساس کردم، غضب کردم، ادراک کردم. تو مبدأ تمام آنها هستی. نفس انسانی چون از سنخ ملکوت است، برای آن وحدتی جمعی در ظل وحدت الهی است و نفس بذاته قوه عاقله، قوه حیوانیه و قوه متخیله و حساسه و قوه نباتیه و غاذیه و منمیه و قوه محرکه و طبیعت ساری در جسم است. همچنان که معلم فلاسفه گفته است که نفس دارای اجزای سه‌گانه نباتی، حیوانی و

نظقی است؛ نه به این معنا که از این قوا ترکیب شده است؛ چون نفس بسیط الحقیقة است. نفس دارای شئون ذاتی است که به هنگام ادراک محسوسات و استعمال آلات حواس، به درجه حواس تنزل می‌یابد؛ به هنگام دیدن، عین چشم و به هنگام شنیدن عین گوش است و ... او به حسب ذاتش مبدأ کل قوا و آلات است (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۵۵۴-۵۵۳).

تقسیم‌بندی اول

ملاصدرا تقسیم‌بندی‌های متعددی از قوای نفس دارد. تقسیم‌بندی اول او از قوای نفس همان تقسیم‌بندی مشهور افلاطونی است که برای نفس انسان سه قوه علم برای تمییز بین مصلح و مفسد، قوه غضب برای دفع مفسده و قوه شهوت برای جلب منفعت، قائل است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۷۳).

تقسیم‌بندی دوم

ملاصدرا در بخش‌هایی از اسفار اربعه که در آن به بحث‌های اخلاقی پرداخته است، قوای باطنی نفس را چهار قوه علم، غضب، شهوت و عدل بیان می‌کند و معتقد است همان‌طور که صورت ظاهری انسان نیکو و حسن نمی‌گردد، مگر به حسن و جمال ارکان آن؛ باطن انسان نیز نیکو نمی‌گردد، مگر به حسن جمیع ارکان چهارگانه آن. این ارکان، مجامع اخلاق هستند و خلیقات بی‌شماری از آن منشعب می‌شود.

و كما أن للإنسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع و اعتداله و قبحها بقبح البعض فضلاً عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لابد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق و تحصل الحكمة و الحرية و هي اربعة معان: قوة العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة و قوة العقل و العدل بين هذه الامور (همان، ج ۹، ص ۷۸).

این تقسیم‌بندی ملاصدرا از قوای نفس و مطالبی که در مورد حسن صورت ظاهری و باطنی و در مورد فضیلت حکمت و قوه عدل بیان کرده است، دقیقاً مطالبی است که غزالی از قوای نفس و فضایل آنها در احیاء علوم الدین ذکر کرده است. مخصوصاً عبارت «و العدل بين هذه الامور» دقیقاً تعبیری است که غزالی به کار برده بود (مقایسه

کنید با غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۶۶). با این تفاوت که غزالی در آنجا چهار قوه علم، غضب، شهوت و عدل را به عنوان قوای چهارگانه نفس ذکر می‌کند، ولی ملاصدرا در اینجا قوه چهارم را قوه عقل و عدل می‌خواند که احتمالاً به قصد اشاره به نام دیگر این قوه که عقل عملی است، بوده است.

وی در بیان اعتدال هر یک از قوا به تبع غزالی و با به کارگیری الفاظ او، اعتدال و حُسن قوه علم را در این می‌داند که فرق بین صدق و کذب در اقوال، حق و باطل در اعتقادات، و زشت و زیبا در اعمال را درک کند. اگر این قوه، اصلاح شود و معتدل گردد و افراط و تفریط نکند، ثمره‌ای از آن حاصل شود که حقیقتاً اصل خیرات و رأس فضایل است و خداوند در موردش فرموده: «وَمَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا؛ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ». وی این حکمت را ثمره حکمت به معنای اول و متفاوت از آن بیان می‌کند (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ص ۸۹-۸۸).

سبزواری در شرح کلام ملاصدرا فضیلت حاصل از اعتدال قوه علم را «حکمت خُلُقِیه» می‌نامد. دلیل این نامگذاری آن است که نشان دهد مراد ملاصدرا از «حکمت» به عنوان یکی از فضایل چهارگانه اصلی اخلاقی، یک خُلُقِ نفسانی است که غیر از «حکمت نظری» است که از جنس علم و ادراک است. حکمت خلقی که یکی از اجزای فضیلت جامع عدالت است، مانند عفت و شجاعت، یک خُلُقِ نفسانی است نه علم. حکمت نظری ثمره حکمت خلقی است و تا انسان رفتار قوه عاقله خود را معتدل نکند، به حکمت نظری که خیر کثیر و اصل خیرات و رأس فضایل است، نمی‌رسد. اعتدال در حکمت نظری مطلوب نیست و افراط در آن افضل است؛ همچنان که آیه شریفه «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» دلالت بر آن دارد (سبزواری، ج ۹، پاورقی ص ۸۹). سبزواری دلیل خُلُقِ بودن «حکمت خلقیه» را چنین بیان می‌کند که این حکمت، یک غریزه نفسانی است که مربوط به کسب فوائد و دفع مضار جزئی دنیوی است که ابن‌سینا در *آخر الیهات شفاء* آن را عقل معاش می‌نامد و توصیه به اعتدال در آن می‌کند (همانجا).

ملاصدرا سپس در مورد اعتدال سه قوه دیگر صحبت می‌کند و اعتدال قوه غضب و شهوت را در آن می‌داند که انقباض و انبساط آنها تحت اشاره حکمت و شریعت باشد؛ اما اعتدال قوه عدل یا عدالت، در ضبط قوه شهوت و غضب تحت اشاره دین و عقل که

مراد از عقل در اینجا عقل نظری است. وی قوه عقل نظری را به مشیر ناصح و قوه عدل را به اجرا کننده احکام عقل و قوه غضب و شهوت را به سگ و اسب صیاد که احکام عقل در موردشان اجرا می‌شود، تشبیه می‌کند (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۹، ص ۹۰).

به نظر می‌رسد در کلام ملاصدرا و تفسیر سبزواری از کلام او که فضیلت قوه علم را حکمت خلقیه می‌نامد که متفاوت از حکمت نظری و از جنس خلق است نه علم، اشکالی وجود دارد. وظیفه‌ای که ملاصدرا در اینجا برای قوه علم ذکر می‌کند، یعنی ادراک فرق بین صدق و کذب در اقوال، حق و باطل در اعتقادات، و زشت و زیبا در اعمال که اموری مربوط به درستی و نادرستی عمل هستند، نشان دهنده آن است که مراد وی از این قوه، قوه ادراکی یعنی عقل عملی است. در نتیجه، فضیلت آن از جنس علم خواهد بود نه خلق.

در توضیح کلام در این قسمت باید گفت از اینکه وی قوه چهارمی ذکر کرده است که وظیفه ضبط دو قوه دیگر را دارد و شأن آن ادراک نیست بلکه فعل است و آن را قوه عدل یا عقل (عملی) می‌خواند، نتیجه می‌شود که او سه قوه مربوط به عقل قائل است: اول، عقل نظری که فضیلت آن، حکمت نظری است و افراط در آن اشکالی ندارد؛ دوم، عقل عملی یا قوه علم که وظیفه ادراک حسن و قبح اعمال را دارد و فضیلت آن حکمت خلقیه است و اعتدال در آن شرط است؛ و سوم، عقل عملی (به معنایی جدید) یا قوه عدل که وظیفه‌اش تدبیر دو قوه شهوت و غضب تحت تدبیر عقل نظری و دین است که یک وظیفه تدبیری و فعلی است نه ادراکی؛ و فضیلتش عدالت است. وی در این تقسیم‌بندی از قوای نفس چون مربوط به تهذیب نفس و اخلاق است، قوه عقل نظری را ذکر نکرده و تنها به دو قوه دیگر یعنی قوه علم و عدل که دو بخش از عقل عملی هستند، اشاره نموده است.

وی در شرح اصول الکافی با روشنی و وضوح بیشتری در مورد این تقسیم‌بندی از قوای نفس و دو معنای فضیلت حکمت صحبت می‌کند.

تقسیم‌بندی سوم

صدرا در شرح اصول الکافی ذیل حدیث جنود عقل و جهل، همین تقسیم‌بندی اسفار از

قوای نفس را دارد و تعداد قوا را چهار قوه شهوی، غضبی، ادراکی و قوه جامع آنها یعنی عقل عملی ذکر می‌کند. عقل عملی رئیس سایر قوای ادراکی و عملی است و سایر قوا خدام و جنود اویند. هم‌چنان که خود او خادم عقل نظری است و عقل نظری فرمانروای حقیقی و خلیفه الله در عالم سفلی است. وظیفه قوه ادراکی که همان قوه علم در *اسفار* است، درک فرق بین صدق و کذب در اقوال و نافع و ضار در آراء و جمیل و قبیح در افعال است که از اعتدال آن فضیلت «حکمت خلقیه» صادر می‌شود که رأس فضایل خلقیه است. وی در اینجا نیز همان سخنان *اسفار* را در مورد تفکیک دو معنای حکمت نظری و خلقی بیان می‌کند. عقل عملی که به آن قوه عدل نیز اطلاق می‌کند، وظیفه ضبط و کنترل قوای سه‌گانه تحت فرمان عقل و دین را دارد (ملاصدرا، شرح *اصول الکافی*، ج ۱، ص ۴۲۱).

تقسیم‌بندی چهارم

صدرا در جای دیگری از *اسفار*، تقسیم‌بندی دیگر غزالی از قوای نفس در کتاب *الاربعین* (نک. غزالی، *الاربعین*، ص ۱۸۵-۱۸۴) را ذکر می‌کند که بر اساس آن، باطن هر انسانی را معجون از صفات بهیمیه، سبیه، شیطانیه و ملکیه می‌خواند. از صفت بهیمیه، شهوت، شره، حرص و فجور صادر می‌شود؛ از صفت سبیه رذایلی چون حسد، عداوت و بغضاء؛ از صفت شیطانیه رذایل مکر، خدعه، حيله، تکبر، حب جاه، افتخار و استیلاء؛ و از صفت ملکیه علم، تنزه و پاکی صادر می‌شود. اینها اصول جمیع اخلاق هستند. اولین صفتی که در انسان ایجاد می‌شود، صفت بهیمیه است که باعث میل او به شهوت می‌شود؛ سپس صفت سبیه که او را به مناقشه و نزاع می‌کشاند؛ سپس صفت شیطانیه که مکر و حيله را در کار انسان بکار می‌گیرد. بهیمیه و غضبیه از او می‌خواهند کیاست خود را در طلب امور دنیا و ارضاء شهوات و غضب بکار گیرد. لذا در انسان صفات کبر و عجب و افتخار و طلب علو حادث می‌شود. این صفات جنود شیطان هستند. در نهایت قوه ملکیه و عقل در انسان خلق می‌شود و نور ایمان با آن ظاهر می‌گردد. عقل از حزب خدا و جنود ملائکه است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۸۲).

صدرا در تفسیر قرآن کریم نیز این تقسیم‌بندی از قوای نفس را دارد. وی در تفسیر

واژه «شیاطین» در آیه منافقین (بقره/۱۴) می‌گوید: منافقین کسانی هستند که صفت شیطنت بر قلوب آنها غلبه یافته است. انسان دارای دو قوه علمی و عملی است که قوه علمی به دو قوه عقلی و وهمی و قوه عملی به دو قوه شهوی و غضبی تقسیم می‌شود. البته قوای ادراکی و تحریکی بسیارند ولی قوه وهم رئیس قوای ادراکی و قوای شهوی و غضبی رئیس قوای تحریکی هستند. بنابراین، انسان در حیات دنیوی به خاطر داشتن این قوا ملک بالقوه، شیطان بالقوه، چهارپای بالقوه و درنده بالقوه است. با تکرار اعمال مناسب هر یکی از قوا این صفت در انسان فعلیت پیدا می‌کند. هر کس که در دنیا ادراک معارف و میل به طاعات در او غلبه یابد، معادش به عالم ملکوتی ربانی خواهد بود و با ملائکه مقرب محشور خواهد شد: «یوم نحشر المتقین الی الرحمان وفداً». هر کس که ادراک و همیات باطل و ابداء شبهات و قیاسات فاسد و میل به مکر و حيله و خدعه در او غلبه یابد، با شیاطین محشور شود: «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ». هر کس که حب شهوات و نساء و فرزندان و قناطر و ذهب و فضه در او غلبه یابد، با چهارپایان محشور شود: «ما من دابة فی الارض... ثم الی ربهم یحشرون». هر کس که صفت سبعی از دشمنی، تهاجم، ظلم و وقاحت در او غلبه یابد با درندگان محشور شود: «و اذا الوحوش حشرت» (همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۳).

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* متأثر از ابن سینا (مقایسه کنید با: ابن سینا، رساله نفس، ص ۲۶-۱۱) تقسیم‌بندی دیگری ذکر می‌کند که بر اساس آن نفس نباتی که اولین منزل نفس انسانی است، شامل قوای مولده، نامیه و غاذیه (شامل جاذبه، هاضمه، ماسکه و دافعه) است؛ نفس حیوانی که مرکب نفس ناطقه انسانی است، شامل قوای مدرکه و محرکه که محرکه شامل قوه باعثه و فاعله است. قوه باعثه یا برانگیزاننده که آن را شوقیه نامند، شامل قوه شهوی و غضبی است. قوه مدرکه حیوانی شامل حواس پنجگانه ظاهری و حواس باطنی است. اما نفس انسانی دو قوه دارد: علامه و فاعله که همان عقل نظری و عملی است (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۵۲۳-۴۹۹). وی در دیگر کتب خود تقسیم‌بندی‌های دیگری از قوای نفس ارائه کرده است (همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۲۶۰-۲۲۵؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۹، ص ۹۲-۹۱).

۲. سعادت در دیدگاه ملاصدرا

۱. تعریف کلی سعادت

صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملاصدرا در تعریف کلی از سعادت گاه آن را برخوردارى هر شیء از ملائمت با طبیعت و ذات خویش (در موجودات فاقد شعور) یا عمل مطابق مقتضای ذات خویش (در موجودات دارای شعور) تعریف می‌کند.

أن سعادة الشيء ليس إلا ما يقتضيه ذاته و لا شقاوته إلا خلاف ما يقتضيه ذاته (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۰۲).

وی همچنین سعادت هر قوه‌ای از قوای انسانی را نیل به مقتضای ذاتش بیان می‌کند؛ سعادت قوه شهوی در نیل به امور مورد اشتها و خواهش اوست؛ سعادت قوه غضبی در غلبه و انتقام است و کمال هر یک از قوای حسی به ادراک کیفیت محسوسه متناسب اوست. سعادت سایر قوای انسانی نیز در نیل به مقتضای طبعشان است. سعادت قوه وهم در رجاء و تمنی، سعادت قوه لامسه در ادراک مزاج‌های معتدل متوسط بین کیفیات اربعه، سعادت قوه ذائقه در ادراک طعام‌های مناسب مزاج انسان، سعادت قوه شامه در استشمام روائح طیبه و سعادت قوه بینایی در دیدن زیبایی‌ها و انوار و الوان و سعادت قوه شنوایی در شنیدن نغمات مطرب و اصوات سازگار و ملائم (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۶).^۲

وی همچنین، گاه سعادت را نیل و رسیدن هر شیئی به کمال وجودی‌اش بیان می‌کند: ان سعادة كل قوة بنیل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق و حصول کمالها من غير آفة (همانجا).

این تعریف عام بوده و سعادت و شقاوت هر موجودی اعم از انسان، حیوان، نباتات و حتی اشیا و جمادات را در صورتی که به کارگیری واژگان سعادت و شقاوت را در موردشان صحیح بدانیم، شامل می‌شود. تعریف سعادت به کمال وجودی مناسب هر موجود، تعریفی است که اکثر حکمای اسلامی آن را ذکر کرده‌اند (نک. مسکویه، ص ۳۶؛ طوسی، ص ۳۱-۳۰؛ نراقی، ج ۱، ص ۳۶؛ قزوینی، ص ۳۸). از آنجا که فضل اخیر انسان عقل اوست، در نتیجه، سعادت او در کمال عقل اوست و کمال عقل انسان به علم و حکمت است. از این رو، ملاصدرا سعادت حقیقی انسان را در ادراک معقولات و

علم به حقایق اشیا بیان می‌کند.

اگر تعریف حکماء از فلسفه که آن را استکمال نفس به معرفت حقایق موجودات تعریف کرده‌اند:

استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین ... بقدر الوسع الإنسانی... (خامنه‌ای، ص ۹).
یا تعریف ملاصدرا از حکمت که آن را «معرفت ذات حق و مرتبه وجود او و شناخت صفات و افعالش» (همان) تعریف کرده است، در کنار تعریف او از سعادت بگذاریم، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود آن است که فلسفه و حکمت وسیله نیل به سعادت حقیقی انسان است. این سخنی است که ارسطو در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس بر آن تأکید کرده است (نک. ارسطو، ص ۳۹۲ و ۳۹۵).

بنابراین در جمع جملات به ظاهر متفاوت ملاصدرا باید گفت سعادت هر موجودی در نیل به کمال وجودی مختص خویش است و این کمال وجودی با مقتضای ذاتی او مطابق است و برخوردار از امور ملائم ذات و کمال وجودی عامل التذاذ است. به تعبیر دیگر قرین برخوردار از سعادت و کمال، التذاذ و لذت نیز هست. اما کمال وجودی ذات انسان با توجه به فصل اخیر نطق او، در حکمت و معرفت به هستی از جمله معرفت به وجود اکمل حق تعالی است.

۲.۲. مراتب سعادت

ملاصدرا بر اساس مبنای فلسفی‌ای که به آن شناخته می‌شود، یعنی اصالت وجود، اصل وجود و شعور به آن را خیر و سعادت می‌داند و سعادت هر موجودی را متناسب با درجه کمال و نقص وجودی‌اش بیان می‌کند. هر موجودی که به لحاظ وجودی کامل تر باشد، نسبت به موجودات دیگر سعادت‌مندتر است. کامل‌ترین موجودات، وجود حق تعالی است و بعد از آن عقول مجرد؛ و بعد از آنها نفوس انسانی، حیوانی و نباتی قرار دارد؛ و پست‌ترین موجودات، هیولای اولی است. بنابراین، سعادت این موجودات نیز به ترتیب از بالا به پایین کمتر خواهد شد (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۱).

بر اساس همین دیدگاه سعادت انسان‌های مختلف که همه از نوع واحد هستند، بر اساس مراتب وجودی و کمالشان متفاوت خواهد بود. انسانی که از کمال و سعۀ وجودی بیشتری برخوردار باشد، سعادت‌مندتر خواهد بود.

وی همچنین بر اساس مبنای دیگر فلسفی‌اش حرکت جوهری، سعادت انسان را بر حسب حرکت جوهری و نیل به کمالات بالاتر رو به تکامل و تزیید می‌داند. به طوری که هرچه انسان در حرکت جوهری‌اش سعۀ وجودی بیشتری کسب کند و به کمالات وجودی بیشتری نیل یابد، سعادتش افزون‌تر گردد. لذا نهایت سعادت انسان در مجرد محض او و رسیدن به مقام عقل بالفعل و ادراک معشوق حقیقی و کمال مطلق واجبی است.

و قد عرفت أن اللذیذ بالحقیقة هو الوجود و خصوصاً العقلی و خصوصاً المعشوق الحقیقی و الکمال المطلق الأتم الواجبی، و أن الالتذاذ به هو أفضل الالتذاذ و أفضل الراحة، بل هی الراحة التي لا ألم فیها، فهذه النفوس التي صارت عقولاً بالفعل، ستصیر إلى راحة لا ألم فیها و وصال لا هجران معه، و هذه الأمور لا مدخل لها فی الوهم (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۵).

۳.۲. سعادت، ادراک و شعور است

همان‌طور که گفته شد ملاصدرا علاوه بر اصل وجود، شعور و آگاهی به وجود، اعم از وجود خویش یا دیگری را هم سعادت خواند. بر همین اساس وی ضمن مساوق دانستن لذت و سعادت می‌گوید: وجود هر موجودی نزد خودش لذیذ است و اگر علت و مقوم وجودی موجودی نزد او حاضر شود، لذت و سعادتش از ادراک خود یا ادراک علت خود، قوی‌تر و شدیدتر خواهد بود (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ص ۱۲۲). نکته مهم و دقیقی که ملاصدرا با سعادت خواندن شعور به وجود که همان ادراک وجود است، به آن تذکر می‌دهد و در جایی به آن تصریح می‌کند، این است که ماهیت و جنس کلی سعادت انسان، ادراک است.

و حیث کانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هی ادراکاتها تكون متفاضلة (همانجا).

از جنس ادراک دانستن سعادت به این معنا است که آنچه به عنوان سعادت انسان بیان می‌شود، امری تماماً خارج از ذات او نیست. سعادت اموری از قبیل خدا، ملائکه، معقولات، موجودات مجرد، ملائکه، ثروت، زیبایی، خانه وسیع، زن و فرزند صالح نیست؛ بلکه به عبارت دقیق‌تر، سعادت ادراک این امور است؛ ادراک ذات باری تعالی و لقای اوست؛ ادراک معقولات و مجردات است؛ ادراک و احساس لذت ناشی از امور مادی است.

لذا وی در الشواهد الربوبية با تفکیک سعادت عقلی و حسی، آنها را ادراک معقولات و محسوسات می‌خواند:

السعادة إن كانت عقلية ففي إدراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها و إن كانت بدنية فبمشاهدة المشتهيات الحسية (همو، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۲۵۸).

چون سعادت از جنس ادراک است، بنابراین ادراکی که قوی‌تر و شدیدتر باشد، سعادتش برای صاحب و مُدرک آن بیشتر خواهد بود. ادراک یا به تعبیر دیگر علم، حضورِ شیءِ لشیءِ است. از این‌رو، ملاصدرا معتقد است وجودات عقلی نسبت به موجودات مادی سعادت بالاتری دارند و نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن و رجعت به ذات مبدع خویش، بهجت و سعادت می‌خواهند یافت که وصف شدنی و قابل مقایسه با لذات حسی نیست.

صدرا بر همین اساس، سعادت و لذت قوای نفسانی انسان را با یکدیگر مقایسه می‌کند و سعادت و لذت قوه عقلی انسان را قوی‌تر و شدیدتر از قوای حسی می‌خواند. دلیل قوی‌تر بودن آن است که اسباب لذت سه چیز است: ادراک، مُدرک و مُدرک. قوت ادراک به قوت مُدرک است و قوه عقلی قوی‌تر از قوای حسی است. همچنین مدرکات آن نیز قوی‌تر از مدرکات قوای حسی است. چون هم خود مُدرک و هم مُدرکات آن، همه از مخالطت با ماده که وجود اضعف است، خالی است و تمام مدرک نزد عقل حاضر است و چیزی از آن از او مخفی نیست. اما مدرکات حسی تماماً نزد قوای حسی حاضر نیست و حس تنها جهتی از آنها را ادراک می‌کند. علاوه بر اینکه در حسیات

تضاد، منافرت، نقص و آفت وجود دارد؛ ولی در معقولات چیزی از این عیوب نیست. لذا حیات عقلی به خاطر رتبه وجودی بالاتر، از لذت و سعادت بالاتری نسبت به حیات مادی و حسی برخوردار است؛ مخصوصاً که بالاترین مدرکات در آن، وجود اتم و اکمل باری تعالی است که ادراکش، افضل لذات و افضل راحت‌ها است (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۲۲) از این رو، وی از قول حکمای الهی و اولیای ربانی نیل به سعادت عقلی را مهم‌تر از نیل به سعادت بدنی بیان می‌کند و رسیدن به سعادت و لذات بدنی را در مقایسه با سعادت عقلی مانند هیچ می‌شمارد (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۳، ص ۷۷۰).

گرچه بحث سعادت ملاصدرا و برخی دیگر از حکمای اسلامی با لذت گره خورده و ممکن است برخی به اشتباه تصور کنند که حکمای اسلامی لذت‌گرا هستند و تنها تفاوت آنها با دیگر لذت‌گرایان غربی در این است که لذات عقلی را برتر از لذات حسی می‌شمارند و غایت و کمال نهایی انسان را کسب لذات عقلی و ادراک موجودات عقلی بیان می‌کنند. ولی با توجه روح حاکم بر فلسفه الهی فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا باید گفت که در نظر ایشان سعادت و کمال غایی انسان با لذت مساوق یا قرین هم هستند. به این معنا که هر کس به سعادت شایسته انسانی که همان کمال وجودی او یعنی ادراک معقولات و معرفت به حق تعالی برسد، در کنار آن به عالی‌ترین و قوی‌ترین لذات نیز نائل خواهد شد.

در واقع، نفس و ذات لذت بما هو، مقصود و منظور فلاسفه اسلامی نیست ولی از قضا آنچه به عنوان سعادت و کمال غایی بیان می‌کنند، توأم با لذت نیز هست. ولی بر فرض اگر نیل به سعادت و کمال غایی با لذت همراه نبود، حکمای اسلامی بر اساس تبیین خود از معنای سعادت یعنی نیل به کمال وجودی لایق و مقتضای ذاتی خویش است، باز آن را مطلوب انسان می‌شمردند. این نکته‌ای است که وجه تمایز آنها از لذت‌گرایی^۳ را روشن می‌کند.

۲.۴. سعادت حقیقی انسان

ملاصدرا پس از بیان مقدمات پیشین، در نهایت هیچ لذت و سعادت را بالاتر از علم و معرفت نمی‌داند و کمال و سعادت ویژه قوه عاقله انسان را در آن می‌بیند که عالمی عقلی گردد که در آن تمام صور تمام موجودات است (همان، ج ۳، ص ۷۷۱-۷۷۰).^۴ صدرا برای نفس ناطقه انسان دو حیثیت قائل است: حیثیت مجرد و معقول ذاتی آن (جزء نظری) و حیثیت تعلق به بدن مادی (جزء عملی). از نظر او چون اصل ذات و حقیقت انسان، جزء نظری نفس اوست، سعادت و شرف حقیقی او نیز در کمال این جزء از نفس است.

أن الشرف و السعادة بالحقیقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظری...

(همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ص ۱۳۱).

کمال جزء نظری نفس در مفارقت از نفس تن و رسیدن به وجود مستقل مجردی و تصور معقولات و علم به حقایق اشیاء آن گونه که هستند و مشاهده امور عقلی و ذوات نوری مانند عقول و ملائکه و بالاتر از همه ذات باری تعالی است.

فسعادة النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد و التصور للمعقولات و

العلم بحقائق الاشیاء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلیة و الذوات

النورانیة (همان، ص ۱۲۸).

وی در جای دیگر همین تعریف از سعادت نفس را با تعبیر سعادت عقلی به کار می‌برد

که نشان دهنده برابری انسان با عقل و سعادتش با سعادت عقلی است.

أقل مراتب السعادة العقلیة للنفوس بأن یکتسب هاهنا العلم بالأول تعالی و

یعرف نحو وجوده و عنایته و علمه و إرادته و قدرته و سائر صفاته و العقول

الفعالة التي هی ملائكة الله و وسائط فیضه وجوده و يعرف النظام فی العالم

المبتدأ عن الباری المنتهی الأجسام و المواد ثم الراجع إلیه مرتقیاً إلی النبات و

الحيوان و الإنسان، و هلم إلی درجة العقل المستفاد المضي فی المعاد، و من

فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، و نال سعادة عقلیة و نعمة سرمدیة، و

خلص عن النقصیة التي فی فقدها یازانها (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۶).

صدرا همچنين اين مطلب را با استناد به دو مقدمه پيشين (سعادت اصل وجود و شعور به آن است و وجودات عقلی اشرف وجودات هستند) چنین مستدل می‌سازد:

قد عرفت ان اللذیذ بالحقیقة هو الوجود، خصوصاً الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم و خصوصاً المعشوق الحقیقی و الکمال الأتم الواجبی لأنه حقیقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية؛ فالالتذاذ به هو أفضل اللذات و أفضل الراحة بل هی الراحة التي لألم معها (همو، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ص ۱۲۵).

ملاصدرا بر همین اساس که سعادت حقیقی انسان ادراک معقولات و مشاهده وجودات عقلی است، اتحاد با عقل فعال را سعادت حقیقی می‌خواند (همو، *تفسیرالقرآن الکریم*، ج ۵، ص ۳۳۶-۳۳۵).

فأن کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه (همو، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۴۰).

در نهایت، وی افضل سعادت‌ها و رئیس حسنات و فضایل را اکتساب حکمت حقه الهی و تکمیل قوه نظریه به تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی و استکمال عقول هیولانی با علم به ذات و صفات الهی و علم به روز آخرت و منازل آن و شقاوت ابدی را جهل به معارف الهی و انکار آنها بیان می‌کند (همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکیمالیة، النص*، ص ۵).

اما انسان موجودی مرکب از نفس و بدن و صاحب قوای متعدد از جمله عقل، شهوت و غضب است؛ پس نمی‌توان تمام سعادت او را در سعادت عقلی فروکاست. از این‌رو، ملاصدرا به سعادت بدنی انسان نیز توجه لازم را دارد. وی برای نفس انسان از جهتی که با بدن در ارتباط است، کمال و سعادت را در نظر می‌گیرد. سعادت که از جهت جزء عملی و تعلق به بدن برایش حاصل می‌شود، از جهت سلامت و طهارت نفس از رجس و پلیدی‌ها و صفای از رذیلت‌ها و کدورت‌ها است. نفسی که از رذایل اخلاقی پاک و مبرا است، نسبت به نفس آلوده به ناپاکی‌ها و رذایل، کامل‌تر و در نتیجه، سعادت‌مندتر

است. وی به مانند ابن سینا (نک. ابن سینا، رساله فی البر والاثم، ص ۳۵۴) سعادت نفس را از جهت تعلق به بدن، حصول ملکه عدالت در نفس، به واسطه انجام اعمال متوسط در آنچه قوای شهوی و غضبی تقاضا می کند، بیان می کند.

و اما کمال النفس و سعادتها بحسب مشاركة البدن و وقوعها فی هذا العالم و دار البدن فبحصول العدالة بصدور أفعال سائقة اليها محصلة اياها و هی أن تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي و لاتشتهي و تغضب و لاتغضب لثلاث تنفعل عن البدن و قواه (ملاصدرا، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۷).

اما نکته مهم در کلام ملاصدرا این است که او این سعادت نفس و حصول ملکه عدالت را موجب شرافت حقیقی ذات انسان نمی داند (همان، ص ۱۳۱)؛ بلکه آن را از باب مقدمه برای حصول سعادت حقیقی که معرفت عقلی است، می شمارد؛ چرا که آلودگی به رذایل و دچار شدن با افراط و تفریط و چیره شدن قوای شهوی و غضبی بر قوه عاقله مانع نیل نفس به سعادت عقلی حقیقی است.

و لما علمت أن السعادة العقلیة من جهتی العقل النظری و العقل العملی للإنسان، و علمت أن الشرف و الفضیلة و الزینة و الکمال و السرور و الغبطة للنفس إنما یحصل بسبب الجزء النظری الذی هو جهة ذاتها و حیثه هویتها. و أما ما یحصل لها بحسب الجزء العملی الذی هو جهة إضافتها إلى البدن و توجهها إلى السفل، و هو غیر داخل فی قوامها- من حیث ذاتها بل إنما یقوم به من حیث نفسيتها، فلیس للنفس بحسبه إلا البراءة عن النقص و الشین و الخلاص عن العقوبة و الجحیم و الهلاک و العذاب الألیم و الخلاص عن الرذائل، و ذلك لا یستلزم الشرف العقلی و السعادة الحقیقیة و إن لم یکن خالیاً عن السعادة الوهمیة و الخیالیة، كما هو حال الصلحاء و الزهاد و أهل السلامة من العباد علی ما سنشرحه (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۶).

این مطلبی است که گرچه برخی دیگر از حکمای اسلامی چون راغب اصفهانی و

دیگران آن را بیان کرده‌اند (نک. راغب اصفهانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، ص ۱۰۷)، ولی برخلاف دیدگاه ارسطو و برخی دیگر از حکمای است که فضایل اخلاقی را موجب شرافت ذاتی نفس و جزء سعادت انسان برشمرده‌اند (نک. ارسطو، ص ۲۱۶؛ ۱۱۴۰ ب).

۲.۵. راه وصول به سعادت

صدرا دو راه برای رسیدن به سعادت حقیقی بیان می‌کند: اول، فعالیت نظری و فکری و به فعلیت رساندن قوه عقلی. این راه اختصاص به تحصیل سعادت عقلی که از نظر ملاصدرا سعادت حقیقی است، دارد.

الإنسان له سبيل إلى أن يكتسب سعادة حقيقية، بأن يخرج أولاً قوته العقلية من القوة إلى الفعل، ليتنقش بالوجود كله على ترتيبه و نقشه و هيئته و نقشه فيدرک الأول و ما يتلوه من الملائكة المقربين و ما بعده من الموجودات (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۵۳).

دوم تهذیب و تطهیر نفس و انجام افعال و اعمالی که مقرب به عالم قدس است؛ بعضی افعال فکری و ذهنی از انظار دقیقه و نيات خالصه مقرب به خدا و بعضی طاعات و اذکار با هیئت خضوع و خشوع و بعضی از باب تروک مانند صیام و ترک دنیا و و عزلت از مردم (همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۳۳۶-۳۳۵). این راه اختصاص به تحصیل سعادت بدنی که مقدمه برای نیل به سعادت عقلی است، دارد.

بر همین اساس، شقاوت که نقطه مقابل سعادت است، یا به خاطر جهل و انکار حقایق معرفتی حاصل می‌شود و یا به خاطر ابتلاء به معاصی و پلیدی‌ها که ناشی از قوای شهوی و غضبی است.

و أما الشقاوة العقلية التي يإزاء السعادة الحقيقية العقلية، فهي إما بحسب الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية و الغضبية و إما بحسب الجحود للحق و إنكار العلوم الحقنة الحكيمة و العصبية باختيار بعض المذاهب و

الآراء، مع محبة الرئاسة و طلب الجاه و التشوق إلى الكمال من دون الوصول إليه (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۶).

ملاصدرا رسیدن به هر مقام دینی و معنوی و اکتساب هر فضیلت راسخ در نفس را ناشی از سه چیز می‌داند: علوم، احوال و اعمال. مراد از احوال، احوال قلبی، خلیقات و ملکات نفسانی است که تصفیه و تطهیر آنها در تصفیه روح انسان تأثیر دارد. وی می‌گوید انسان‌های مبتدی و ظاهربین تصور می‌کنند که علوم به‌خاطر احوال و احوال به‌خاطر اعمال طلب می‌شوند و اعمال غایت نهایی است. اما رابطه این سه نزد اصحاب بصیرت و راسخان در علم برعکس است؛ یعنی از نظر ایشان اعمال و حرکات به خاطر احوال و احوال به‌خاطر علوم و معارف خواسته می‌شوند. لذا علوم غایت نهایی هستند. ملاصدرا در توضیح این مطلب می‌گوید: فایده اصلاح اعمال و انجام واجبات و مستحباتی چون نماز و روزه و حج و زکات، اصلاح حال قلب و ازاله امراض باطنی و صفات ذمیمه است؛ تا اینکه قلب نورانی و صیقلی شود. فایده اصلاح قلب و تصفیه و تنویر آن، انکشاف ذات و صفات حق تعالی برای انسان است که علمای حکمت و شریعت به این انکشاف «معرفت ربوبی» می‌گویند. وی علوم را به علوم مکاشفه و علوم معامله تقسیم می‌کند و اشرف علوم مکاشفه را معرفت الله بیان می‌کند که سعادت حقیقی انسان است. احوال و ملکات زیبا در انسان از اعمال زیبا حاصل می‌شود و احوال و ملکات زشت از اعمال زشت؛ زیرا هیچ فعلی نیست که از انسان صادر شود مگر اینکه تأثیری در قلب او داشته باشد. خلاصه، اخلاق مواریث اعمال و معاملات است. با طهارت قلب، معرفت و نور الهی در آن ظاهر می‌شود. همانند آینه که تصفیه و صیقل ساختن آن نیازمند اعمالی است و با صاف و صیقل شدن آن تصاویر اشیاء بهتر در آن منکشف می‌شود (همو، کسر الاضنام الجاهلیة، النص، ص ۸۰-۷۴).

۶.۲. رابطه فضایل اخلاقی و خیرات بیرونی با سعادت

یکی از مسائلی که در بحث سعادت مطرح است، این است که آیا سعادت امر واحد است یا مجموعی از امور چندگانه؟ آیا خیرات بیرونی مانند مال و ثروت، قدرت سیاسی و اجتماعی، شهرت، فرزند و عیال و فضایل اخلاقی مانند عفت، شجاعت، عدالت و ...

جزء سعادت انسان هستند؟ آنچه از سخنان ارسطو برمی آید، این است که وی گرچه فعالیت نظری و معارف عقلی و حکمی را سعادت اصلی می داند، ولی در نهایت نمی تواند از داخل دانستن فضایل اخلاقی و خیرات و لذات بیرونی در سعادت انسان صرف نظر کند. چراکه انسان در این دنیا موجودی مرکب از نفس و بدن است و کسی را که در نهایت علم و معرفت است، ولی هیچ حظی از لذات مادی نبرده و دائم در رنج بوده است، نمی توان سعادت مند خواند (ارسطو، ص ۲۸۳-۲۸۲، ۱۱۵۳ ب).

ملاصدرا در مورد خیرات و نعمت های مادی و نقش آنها در سعادت انسان صحبت کرده است. وی در تفسیر سوره حمد، آیه «صراط الذین انعمت علیهم»، به بیان اقسام نعمت ها و خیرات می پردازد و تقسیم های پنج گانه ای را بیان می کند. یکی از تقسیم بندی ها تقسیم نعمت ها و خیرات به سه قسم مطلوب لذاته، مطلوب لغیره و مطلوب لذاته و لغیره. آنچه مطلوبیت ذاتی دارد، مانند نظر به وجه الله و سعادت لقای او و به طور کلی سعادت اخروی است که فنائی ندارد. آنچه تنها مطلوبیت غیری دارد، مانند درهم و دینار است که فایده ای در خودش نیست مگر وسیله ای برای راحتی و آسایش. آنچه هم مطلوب ذاتی و هم غیری است، مانند سلامت و صحت بدنی است که هم مطلوب ذاتی است چون امر وجودی بدون ضرر و خیر محض است و هم برای تفکر و تذکر در باره خداوند و عبادت او مطلوب غیری اند. (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۵۸)^۵ از این مطلب برمی آید که از نظر ملاصدرا خیرات بیرونی مطلوبیت و ارزش ذاتی در سعادت انسان نداشته و تنها ابزار و وسیله برای کسب سعادت حقیقی هستند.

صدرا در تقسیم بندی دیگر که آن را جامع همه نعمت ها بیان می کند، ابتدا نعمت ها را به دو قسمت مطلوب لذاته و لغیره تقسیم می کند. بالاترین و شریف ترین نعمت ها که مطلوب لذاته است، سعادت اخروی است که حصول آن به چهار چیز برمی گردد: بقاء بدون فناء، سرور بدون غم، علم بدون جهل و غنای بدون فقر. این نعمت حقیقی است و چیزهای دیگر به خاطر آن طلب می شود. به همین خاطر پیامبر اکرم (ص) فرموده اند: «هیچ لذتی مانند لذت آخرت نیست.» اما نعمت هایی که مطلوب لغیره هستند، چهار چیزند: فضایل نفسانی، فضایل بدنی، فضایل خارجی و فضایل توفیقی که ملاصدرا آنها را

جمع کننده بین نعمتهای خارج از نفس و حاصل برای نفس بیان می کند. نیل به سعادت اخروی ممکن نیست مگر به شرط اکتساب فضایل نفسی و بکارگیری آنها. اصول فضایل نفسی با تمام شاخه ها و شعب آن، دو چیز است: ایمان و عدالت. ایمان علم به خدا و ملائکه و کتب آسمانی و انبیای الهی است و عدالت نیکی صورت باطنی است که عبارت است از تهذیب اخلاق و تصفیه قلب از رذایل و صرف قوه شهوی و غضبی و همی در آنچه برایش خلق شده تا اینکه شجاع، عقیف و حکیم گردد. وی در نهایت فضایل نفسانی که مقرب به خداوند متعال است را چهار قسم علم مکاشفه، علم معامله، حسن خلق و حسن سیاست ذکر می کند. (همان، ص ۱۶۵-۱۶۰).

اما فضایل نفسی تمام و کمال نمی شود، مگر با اکتساب فضایل بدنی که چهار چیز است: صحت، قدرت، زیبایی و طول عمر. فضایل بدنی هم کامل نمی شود مگر به کمک فضایل خارجی و پیرامون بدن^۶ که آن نیز چهار چیز است: مال، اهل، عزت و بزرگی خاندان. هیچ راهی برای کسب فضایل خارجی وجود ندارد مگر به نعمت های نوع چهارم که نعمت های توفیقی می نامد و چهار چیز است: هدایت الهی، رشد الهی، تسدید الهی و تأیید الهی. در نتیجه، جمیع اقسام نعمتها شانزده قسم است. وی سپس به توضیح نعمت زیبایی و نسب و چهار نعمت توفیقی می پردازد (همان، ص ۱۶۵-۱۶۰).

البته ملاصدرا در جای دیگر از تفسیر خود بحث نعمت ها و خیرات را کمی متفاوت تر از اینجا آورده است. وی ذیل آیه ۴۰ سوره بقره پس از تقسیم خیرات و نعمت ها به ذاتی و غیری می گوید:

اما الخیر بالذات فیرجع حاصله مع انشعاب اقسامه الی الایمان و حسن الخلق و ینقسم الایمان الی علوم المکاشفة و هی العلم باللّه و ملائکته و کتبه و رسله و عالم المعاد و الیوم الآخر و الی علوم المعاملة و هی تحصیل حسن الخلق (همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۰۴۴).

او در اینجا اولاً ایمان و حسن خلق را از خیرات ذاتی می شمارد نه غیری؛ ثانیاً ایمان را به علوم مکاشفه که علم به خدا، ملائکه، انبیا و کتب آسمانی است و علوم معامله که تحصیل اخلاق نیکو است، تقسیم می کند. اما وی قبلاً ایمان و عدالت (که مراد از آن حسن خلق بود) را از فضایل نفسانی و جزء خیرات غیری که وسیله ای برای تحقق خیر

ذاتی که همان سعادت اخروی است بیان کرده بود. ثالثاً وی پیشتر فضایل نفسی را به چهار قسم علوم مکاشفه و علوم معامله و حُسن خُلق و حُسن سیاست تقسیم کرده بود، ولی در اینجا ایمان را به علوم مکاشفه و معامله تقسیم می‌کند و علوم معامله را برابر حُسن خلق قرار می‌دهد نه قسیم آن.

البته ملاصدرا در ادامه می‌گوید بهتر آن است که علوم معامله را از خیرات غیری یا به تعبیر دیگر «منافع» که وسیله‌ای برای خیرات ذاتی هستند بشماریم چرا که آنها وسیله برای حسن خلق هستند و حسن خلق عبارت است از سلامت قلب و طهارت نفس و صفای ضمیر از پلیدی‌ها که همه آنها چون از امور عدمی هستند، نمی‌توانند خیر ذاتی باشند. وی سپس علوم معامله را به عفت که سیاست قوه شهوی است، شجاعت که تدبیر قوه غضبی است، حکمت که اصلاح قوه ادراکی است و عدالت که ملکه حاصل از مجموع فضایل سه‌گانه قبلی است، تقسیم می‌کند (همان، ص ۱۰۴۴).

به هر حال آنچه از کلمات ملاصدرا روشن است وی فضایل نفسانی و اخلاقی و خیرات بیرونی را وسیله برای سعادت اصلی که سعادت اخروی است، می‌داند و آنها را سعادت حقیقی یا جزئی از سعادت حقیقی نمی‌شمارد. برخلاف ارسطو که خیرات بیرونی و فضایل اخلاقی را جزء سعادت شمرده بود.

۳. ماهیت فضیلت

محور اصلی نظریه‌های اخلاقی فضیلت‌گرا بحث از فضایل و رذایل اخلاقی است. فضایل اخلاقی راه وصول به سعادت حقیقی هستند. ملاصدرا نیز بخشی از نظریه خود را به بحث از فضیلت اختصاص داده است. از آنجا که او فیلسوف وجودی است، هر نوع صفت و ملکه‌ای را به‌خاطر اینکه یک صفت وجودی است، کمال می‌داند؛ چه آن صفت و ملکه در اصطلاح عرف و شرع فضیلت محسوب شود یا رذیلت. اما به عقیده وی فضیلت و رذیلت خواندن صفات و ملکات نفسانی از آن جهت است که برخی از این ملکات موجب زوال کمالات دیگری که مخصوص نفوس شریفه است می‌شود و از این جهت رذیلت خوانده می‌شوند و بعضی اینگونه نیست بلکه مایه ازدیاد شرافت نفوس شریفه است و از این جهت فضیلت گفته می‌شوند. البته وی با توجه به همان نکته ابتدایی در

مورد کمال بودن اصل وجود، فضایل و رذایل اخلاقی را نسبت به موجودات مختلف متفاوت می‌داند. رذایل مانند شره، فجور، تهور و جربزه که برای انسان رذیلتند، برای بعضی نفوس سافله مانند بهائم کمال محسوب می‌شود (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۴، ص ۱۱۵).

ملاصدرا در مورد فضیلت حکمت (اعم از حکمت نظری و عملی) می‌گوید: حکمت به معنای ادراک کلیات و عقلیات ثابتة کمال برای نفس انسانی است و هر قدر بیشتر باشد، افضل است. اما غیر از حکمت از ملکات و فضایل اخلاقی سه حد افراط، تفریط و متوسط دارند که حد متوسط آنها فضیلت است. وی رذیلت بودن افراط و تفریط در آنها را بر اساس فضیلت کمال عقلی می‌سنجد و افراط در آنها را به خاطر ضرر زدن به ملکه علم که اصل فضایل است و تفریطشان موجب فقدان اموری است که تحصیل کمال عقلی متوقف بر آنها است، رذیلت می‌شمارد (همانجا).

صدرا رئوس فضایل نفسانی و اخلاق انسانی را سه فضیلت شجاعت، عفت و حکمت و مجموع آنها فضیلت عدالت می‌داند. لذا او نیز مانند اغلب یا تمام حکمای اسلامی فضایل اصلی اخلاقی را این چهار فضیلت بیان می‌کند. نکته شایسته تقدیر در کلام ملاصدرا این است که وی برخلاف برخی از حکمای مسمان که مراد از حکمت در فضایل چهارگانه اصلی را حکمت نظری دانسته‌اند (نک. مسکویه، ص ۴۰)، مقصود از حکمت در فضایل چهارگانه را غیر از حکمت به معنای اول (حکمت نظری) که اصل فضایل بود و افراط در آن افضل بود، بیان می‌کند و می‌گوید: مراد از حکمت به عنوان یکی از فضایل سه‌گانه، خُلقی است که از افعال متوسط بین جربزه و غباوت صادر می‌شود. اما وقتی گفته می‌شود حکمت بر دو قسم است، حکمت نظری و عملی، مراد از حکمت عملی، خُلق نیست؛ چرا که خلق جزء فلسفه نیست بلکه مراد معرفت انسان به ملکات خلقی است؛ اینکه این ملکات چیستند؟ بهترین آنها کدام است؟ تحصیل آنها و اکتسابشان برای نفس چگونه است و معرفت سیاست منزل و مدینه است و به طور کلی معرفت اموری است که در به ادخال آنها در وجود و اخراجشان از وجود برای ما دخالتی است. وی به طور کلی حکمت عملی را به سه معنا می‌گیرد: گاه مراد از آن خود خلق است؛ گاه مراد علم به خلق است و گاه افعال صادره از خلق. حکمت عملی که قسیم

حکمت نظری است علم به خلق است و افراط در آن فضیلت است. اما حکمت عملی قسیم فضایل شجاعت و عفت نفس خلق است که افراط و تفریطش رذیلت است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۴، ص ۱۱۶).

۴. فضایل اخلاقی و قاعده اعتدال

یکی از تقریرهای اخلاق فضیلت که رواج بسیاری در میان حکمای مسلمان پیدا کرد، فضیلت‌گرایی ارسطو و نظریه اعتدال اوست. به اعتقاد وی فضیلت در هر عمل و عاطفه‌ای در حد وسط قرار دارد و افراط و تفریط در هر چیز موجب تباهی است. ... هر افراط و تفریطی به نیکی اثر آسیب می‌رساند و حد وسط، نیکی آن را حفظ می‌کند و هنرمند خوب همیشه در رعایت حد وسط می‌کوشد، ... پس باید نتیجه بگیریم که فضیلت همیشه حد وسط را هدف قرار می‌دهد. من در این سخن به فضیلت اخلاقی نظر دارم (ارسطو، ص ۶۴).

وی در جای دیگر به صراحت در تعریف ماهیت فضیلت می‌گوید:

فضیلت از لحاظ ماهیت و تعریف حد وسط است (همان، ص ۶۶).

حکمای اسلامی از کندی و فارابی گرفته تا ابن‌سینا، مسکویه، طوسی و ملاصدرا همه پیرو این نظریه ارسطو شده‌اند. البته تفاوت حکمای اسلامی با ارسطو در تبیین نظریه اعتدال آن است که ایشان قاعده اعتدال را در مورد قوای نفس بکار بردند و فضایل اخلاقی را ناشی از اعتدال قوای نفس دانستند.

ملاصدرا پس از بیان قوای نفس، با تشبیه صورت باطن انسان به صورت ظاهر می‌گوید: این چهار قوه، ارکان صورت باطن و رؤسای قوای تحت خود هستند. پس اگر آنها استواء، اعتدال و نظم یابند، حسن خلق پدید آید (ملاصدرا، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، ص ۴۲۱).

وی سپس به بیان اعتدال قوای چهارگانه می‌پردازد: اعتدال قوه ادراکی یا قوه علم به این است که فرق بین صدق و کذب در اقوال و نافع و ضار در آراء و جمیل و قبیح در افعال را درک کند. از اصلاح این قوه، خلق حکمت که رأس فضایل خلقی است، پدید می‌آید و از آن فضایل دیگری چون حسن عدل و تدبیر، تیزی ذهن، درستی حدس و ظن، نفوذ رأی و اطلاع به امور خفی و دقیق حاصل می‌شود. اما از افراط این قوه، رذایلی

چون جربزه، مکر، خدعه، حيله و شيطنت که رئيس شرور است پديد می آيد. و از تفریطش بلاهت، حماقت، بلادت و انخداع حاصل می شود.

اما قوه غضبي اعتدالش به اين است که انقباض و انبساط آن به اشاره عقل و شرع باشد. هرگاه اين قوه به اعتدال رفتار کند، فضيلت شجاعت پديد می آيد. فضایل ديگری چون کرم، نجدت، شهامت، حلم، کظم غیظ، عفو، گذشت، وقار، هيبت و نرم خوئی تحت جنس عالی شجاعت قرار می گيرد. از افراط اين قوه رذيلت تهور و رذایل ديگری مانند تکبر، عجب و صلف (از روی کبر و عجب ادعای چیزی کند که در او نيست) و از تفریطش رذيلت جبن و رذایل ديگری چون ذلت و خساست، ضعف حميت و عدم غيرت بر عيال و اولاد، صغر و حقارت نفس، و ... حاصل می شود (همان، ص ۴۲۲-۴۲۱؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۸۰).

و اما اعتدال قوه شهوی به اين است که تحت حاکميت عقل و شرع باشد. فضيلتی که از اعتدال اين قوه پديد می آيد، عفت ناميده می شود که فضایل ديگری چون سخاء، حياء، صبر، قناعت، ورع، کمی طمع، زهد، رضاء به قضای الهی و توکل از آن صادر می شود. و اگر اين قوه به افراط گرايد، رذيلت اخلاقی شره به وجود می آيد که به دنبال آن رذایلی مثل حرص، وقاحت، تبذير، حب دنيا، رياء، حسد، شماتت، تذلل در برابر اغنياء، تحقير فقراء و ... می آيد. از تفریط اين قوه که به خمودی شهوت تعبير می شود، رذایلی همچون عجز کسالت، حسد، یأس، عدم مروت، خواری در برابر اغنيا و استحقار فقرا ايجاد می شود. اما اعتدال قوه عدل، به ضبط و کنترل قوای سه گانه تحت تدبير عقل و شرع است (همانجا).^۷

وی در *اسفار* بعد از بيان اعتدال قوای سه گانه، بدون اشاره به اعتدال قوه عدل و دو طرف آن، بحث را با تعريف حسن خلق و اشاره به قاعده اعتدال تمام می کند.

حسن خلق در جمیع اين انواع چهارگانه [فضيلت] و فروع آنها، توسط بين افراط و تفریط، غلو و تقصير است. پس بهترين امور، اوسط آنها است و دو طرف آن مذموم

است (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۸۰).

ملاحظه در اینجا به فضيلت عدالت به عنوان فضيلت جامع یا فضيلت عقل عملی اصلاً اشاره ای نمی کند. اما در شرح اصول کافی پس از بيان وظایف هر يك قوای چهارگانه

می گوید:

برای هر یک از این قوای سه گانه بلکه هر چهار قوه، حد وسط و دو طرف افراط و تفریط است. و حد وسط بین اطراف، به منزله خالی از اطراف است مانند مزاج معتدل که گفته می شود: نه گرم است نه سرد و نه مرطوب و نه خشک (همو، شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۲۲).

وی سپس مانند *اسفار*، فضایل اصلی و فرعی هر قوه و رذایل دو طرف افراط و تفریط هر کدام را بیان می کند؛ اما در اینجا نیز به فضیلت قوه عدل و دو طرف آن اشاره ای نمی کند و در پایان می گوید:

پس اینها روابط اخلاق است. اوساط سه گانه و شعب آنها مکارم اخلاق هستند و اطراف شش گانه و شعب آنها رذائل اخلاق. اصل اخلاق رذیله، حب دنیا است که رأس هر خطی است و منشأ آن کفر و جهل است (همانجا).

بنابراین از نظر او اجناس عالی فضایل، سه (حکمت، شجاعت و عفت) و اجناس عالی رذایل اخلاقی، شش (جربزه، جهل، تهور، جبن، شره و خمود) است. وی در ادامه، فضیلت «عدالت» را مجموع فضایل سه گانه متوسط و ضد آن را «جور» که انحراف از صراط و تمایل به یکی از اطراف است، تعریف می کند (همان، ص ۴۲۳).

اما ملاصدرا در تفسیر *القرآن الکریم* مطابق دیدگاه مشهور از نظریه اعتدال، چهار فضیلت اصلی و هشت رذیلت اصلی در نظر می گیرد. وی ابتدا در صدد توجیه قاعده اعتدال بر می آید و می گوید: هر کس که مبتلا به صحبت اضرار خسی و پست است، برای آنکه مبتلا به هیچ یک نباشد باید در حالت توسط بینشان قرار گیرد؛ چون توسط بین اضرار به منزله خلو و رهایی از آنهاست. پس کمال نفس وقتی مجبور به صحبت با بدن و مباشرت با قوای سه گانه است، در توسط بین افراط و تفریط است؛ تا اینکه از قوای نفس منفعل نشود و در خواسته هایشان از آنها تبعیت نکند. بلکه آنها را به نحوی که بر ایشان هیئت استعلایی داشته باشد، به خدمت بگیرد و آن تنها با توسط حاصل می شود (همو، تفسیر *القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۳۷۳).

وی سپس به بیان اعتدال هر یک از قوای نفس می پردازد. قوه علم که وظیفه آن استعمال حواس ظاهری و باطنی در امور دنیاست، توسط و اعتدالش «حکمت» نامیده

می‌شود و این حکمت غیر از حکمت به معنای علم به حقایق اشیا به وسیله قوه نظری است که افراط در آن پسندیده است. دو طرف افراط و تفریط این معنای از حکمت، بلاهت و سفاهت است. اما توسط قوه غضب، شجاعت نام دارد و دو طرف آن تهور و جبن است. توسط و اعتدال قوه شهوی، عفت است و دو طرف آن شره و خمود. وی سپس اشاره به قوه چهارمی می‌کند که

و من ترکیب هذه القوى الثلاث و امتزاج اوساطها الثلاثة تحصل قوة اخرى لها توسط هي الفضيلة المعبر عنها بالعدالة و لها طرفان مذمومان فافراطها الظلم و تفریطها الانطلام. فهذه الصفات الاربع اصول الفضائل العملية و اطرافها الثمانية هي الرذائل و مجموعها حسن الخلق (همان، ص ۳۷۴).

اینجا چهار فضیلت، اصول فضایل عملی هستند و هشت رذیلت مقابلشان اصول رذایل. ملاصدرا سپس بار دیگر قاعده اعتدال را بیان می‌کند و می‌گوید:

فخير الامور في هذا العالم اوسطها (همانجا)

نکته قابل تأمل در تبیین قاعده اعتدال از نظر ملاصدرا وقتی که می‌گوید: «حد وسط بین اطراف، به منزله خالی از اطراف است، مانند مزاج معتدل که گفته می‌شود: نه گرم است نه سرد و نه مرطوب و نه خشک» این است که او بنا بر تعریف ضدان که بینشان غایت بُعد وجود دارد، نقطه وسط که فضیلت است را تنها با دو نقطه اطرافش که در نهایت بُعد از آن قرار دارند، یعنی افراط و تفریط را رذیلت می‌خواند. ولی حد فاصل بین نقطه وسط با هر یک از اطرافش را نه متصف به رذیلت و نه متصف به فضیلت می‌داند. فاصله بین دو حد، خنثی و بدون وصف است. همان‌طور که بین سرد و گرم تضاد وجود دارد و حد وسط بین آنها را نه گرم و نه سرد؛ بلکه ولرم می‌خوانند. اما حکمای پیشین، خروج از حد اعتدال گرچه به اندازه خیلی کم را رذیلت می‌دانستند.

وی پس از بین فضایل چهارگانه اصلی و رذایل هشتگانه مقابل آنها، حسن خلق را که مجموع فضایل چهارگانه است، موجب خلاص انسان از ذمائم اخلاق که موجب سخط الهی و عذاب جهنم است، بیان می‌کند. و با این تمثیل که خود راه و طریق مقصود نیست بلکه عبور از راه مؤدی به مقصود است، حسن خلق را به راه تشبیه کرده و خود آن را مقصود اصلی و کمال انسان بیان نمی‌کند بلکه اتصاف به اخلاق حسنه را موجب خلاصی

از جحیم می‌شمارد و کمال حقیقی و مقصود اصلی انسان را معرفت حق تعالی و آنچه به دنبال این معرفت برای انسان حاصل می‌شود از صفات جمالیه و افعال الهیه که موجب کمال نفس است (همانجا).

۵. فضیلت عدالت

حکمای اسلامی در بین فضایل اخلاقی چهار فضیلت اصلی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت قائل هستند و همه فضایل را به آنها برمی‌گردانند و در بین این چهار فضیلت، عدالت را اصلی‌ترین فضیلت و جامع همه فضایل می‌شمارند. البته تعریف آنها از عدالت کمی با یکدیگر متفاوت است.

از نظر ملاصدرا عدالت فضیلت حد وسط بین ظلم و انظلام است که از اعتدال جمیع قوای نفس و تسالم و همکاری آنها ایجاد می‌شود. قسمت اول این تعریف ارسطویی و قسمت دوم آن افلاطونی است (نک. ارسطو، ص ۱۸۳، b ۱۱۳۳؛ افلاطون، ج ۲، e-d ۴۴۳، ص ۱۰۳۴). عدالت از نظر صدرا همان صراط مستقیم است که انحراف از آن موجب سخط و غضب الهی و تعذب به آتش جهنم است. وی با بیان این مقدمه که برای حسن صورت ظاهری ارکانی مانند چشم، بینی، دهان، گونه و ابرو وجود دارد که بدون حسن و زیبایی همه آنها صورت انسان به حسن متصف نمی‌شود،^۸ همچنین برای نفس انسان که باطن اوست صورتی است که حسن و زیبای آن بدون زیبایی تمام ارکان نفس میسر نیست. عدالت هیئت است که به سبب آن حسن و نیکی صورت نفس حاصل می‌شود و آن فضیلت جامعی متضمن جمیع فضایل است. وی میزان را تعبیر دیگری از عدالت می‌خواند چرا که به وسیله آن مقدار درست هر چیزی شناخته می‌شود. عدالت، معیار نقد اخلاق است؛ میزانی است که در روز قیامت به شکلی مناسب با آن نشأه باز می‌گردد و مردم به وسیله آن مقدار عمل خویش را با معیاری صادق می‌شناسند و اعمال و اقوال و کردار خویش را بر اساس آن محاسبه می‌کنند. وی سپس بار دیگر به ابزار بودن فضیلت عدالت اشاره می‌کند و می‌گوید: عدالت فضیلت حقیقی انسان و خیر حقیقی نیست بلکه طریقی مستقیم برای نیل به کمال و خیر حقیقی و رسیدن به کعبه مقصود که مجاورت معبود است، می‌باشد (ملاصدرا، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۷۶).

نتیجه

با تبیین قسمت‌های مختلف نظریه اخلاقی ملاصدرا و با تطبیق آنها بر شاخصه‌های اصلی نظریه فضیلت‌گرایی اخلاقی که غایت‌گرایی (تعیین سعادت به عنوان غایت نهایی انسان)، تأکید بر چگونگی زیستن به جای چگونگی عمل کردن، تأکید بر پرورش فضایل اخلاقی به عنوان ابزار نیل به سعادت حقیقی شکی نیست که نظریه اخلاقی ملاصدرا جزء نظریه‌های فضیلت‌گرایی است. تأکید او بر سعادت عقلی و حکمت نظری به عنوان سعادت حقیقی و ابزار دانستن سعادت اخلاقی و بدنی و قائل نبودن به ارزش ذاتی فضایل اخلاقی از شاخصه‌های نظریه اخلاقی اوست که مخالف با تقریرهای دیگر از نظریه فضیلت‌گرایی مانند نظریه اخلاقی ارسطو است که سعادت را جامع سعادت عقلی و فضایل اخلاقی و خیرات بیرونی می‌داند و فضایل اخلاقی را جزء سعادت و دارای ارزش ذاتی می‌شمارد. البته تأثیرپذیری ملاصدرا در بحث فضایل و قوای نفس از غزالی قابل کتمان نیست.

یادداشت‌ها

1. Virtue Ethics

۲. ذکر این توضیح لازم است که وقتی صدرا سعادت هر قوه‌ای را در نیل به مقتضای ذاتش بیان می‌کند، نظر به آن قوه به‌طور انفرادی دارد و گرنه موجودی مانند انسان که از چند قوه تشکیل شده است، امکان نیل هر قوه به مقتضای ذاتی‌اش وجود ندارد. در نتیجه، سعادت انسان در نیل به کمال خاص آن قوه‌ای است که فصل‌اخیر اوست و انسانیت او را تشکیل می‌دهد؛ یعنی قوه ناطقه. لذا انسان به عنوان یک موجود مرکب، سعادتش در نیل به مقتضای قوه شهوی و غضبی نیست و باید در تعارض سعادت آنها با سعادت قوه ناطقه، سعادت قوه ناطقه را ترجیح دهد.

3. Hedonism

۴. مطالبی که صدرا در اینجا آورده است را بیشتر ابن‌سینا در *الاهیات شفا* و غزالی در *احیاء علوم‌الدین* ذکر کرده‌اند. (نک. ابن‌سینا، *الشفاء (الاهیات)*، النص، ص ۴۳۲-۴۲۳؛ غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۵، کتاب المحبّه و الشوق، ص ۲۳-۱۹).

۵. این تقسیم‌بندی از خیرات را مسکویه قبل از صدرا ذکر کرده است (نک. مسکویه، ص ۸۴).

۶. ملاصدرا اصطلاح فضایل «مطیفه» را به کار برده است.
۷. تمام کلام ملاصدرا در این قسمت و عبارات به کار رفته توسط او عین کلام و عبارات غزالی در احیاء علوم الدین است. (نک. غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۶۷-۶۶).
۸. مقایسه کنید با: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۶۶.

منابع

- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تصحیح سعید زاید، قم، انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، رساله فی البر والاثم، در: المذهب التربوی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، الشركة العالمية للكتاب، ۱۹۹۸.
- _____، رساله نفس، با مقدمه و حواشی دکتر موسی عمید، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- افلاطون، جمهوری، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، مقدمه بر: ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
- خزاعی، زهرا، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت»، اندیشه دینی، شماره ۱۴، بهار ۱۳۸۴.
- راغب اصفهانی (ابوالحسین قاسم بن محمد بن محمد بن مفضل)، الذریعة الی مکارم الشریعة، انتشارات دارالسلام، ۱۴۲۸ق.
- سبزواری، ملاحادی، تعلیقه بر اسفار، در الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، قم، انتشارات علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۴.
- _____، الاربعین، ترجمه برهان الدین حمدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۱.

فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، تابستان ۱۳۷۶.

قزوینی، محمد حسن، *کشف الغطاء*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا.

مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الاخلاق*، قم، انتشارات زاهدی، ۱۳۸۴.

ملاصدرا (صدرالدین محمد شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹.

_____، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

_____، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

_____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.

_____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

_____، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.

_____، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱ و ۵، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

_____، _____، ج ۴-۲، تصحیح محسن بیدارفر، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، پاییز ۱۳۸۹.

_____، _____، ج ۶، تصحیح محسن پیشوایی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، زمستان ۱۳۸۹.

_____، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تصحیح دکتر محسن جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.

نراقی، محمدمهدی، *جامع السعادات*، ج ۲، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۲۴ ق.