

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol. 23, No. 3, Autumn 2023, Ser. 88,
PP: 97-116, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲، پیاپی ۸۸،
صفحات ۹۷-۱۱۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

The Ultimate Goal of Human Beings in the Views of Mulla Sadra

Fatemeh Mollahasani *
Mohsen Javadi **

Abstract

The ultimate goal of man, which is discussed in the Aristotelian tradition and Peripatetic philosophy under the title of happiness, is discussed in the works of Muslim philosophers with other terms such as ultimate perfection. The main question of this article is whether the ultimate goal of all human beings is to achieve a single state or condition, or whether different human beings have different ultimate goals, depending on their different existential capacities and talents. In the ethics of Plato and Aristotle, the principle of the unity of the ultimate end of man is accepted based on "Ergon argument", but it is also accepted that many human beings are unable to cultivate virtues, due to various reasons, including the lack of external goods (Elitism in ethics). According to Mulla Sadra, each person has a special happiness or ultimate perfection according to his/her ability and talent. Of course, the differences in ultimate perfection, in Mulla Sadra's opinion, are more related to the difference between human intellects and not external goods; but existential differences and, consequently, the difference in the ultimate perfection of human beings does not lead to any special social or legal privilege.

Keywords: Mulla Sadra, ultimate perfection, moral goal, difference of goals, elitism.

* Assistant professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**). f.molahasani@cfu.ac.ir

** Professor, Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic studies, Qom University, Qom, Iran. javadi-m@qom.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48497.2935>

Date of Receive: 2023/10/02

Date of Accept: 2023/11/27

وحدتِ غایتِ نهایی انسان در آرای ملاصدرا^۱

فاطمه ملاحسنی * محسن جوادی **

چکیده

بحث از غایت نهایی آدمی که در سنت ارسطویی و حکمت مشائی تحت عنوان سعادت مطرح است، در آثار حکمای مسلمان با تعابیر دیگری مانند کمال نهایی مورد بحث است. پرسش اصلی این مقاله این است که آیا مطلوب اصلی و به تبع، هدف نهایی وجودی همه‌ی افراد انسان، رسیدن به امر یا وضعیت واحدی است یا انسان‌های مختلف برحسب توان و استعداد وجودی متفاوتی که دارند، غایت‌های نهایی مختلف دارند؟ در اخلاق افلاطون و ارسطو اصل وحدتِ غایتِ نهایی انسان به استناد «استدلال ارگن» پذیرفته شده است؛ همچنین این نیز پذیرفته شده است که بسیاری از افراد انسان به دلایل مختلف و از جمله فقدان خیرات بیرونی لازم، از آراستگی به فضیلت‌ها که شرط اصلی سعادت است، ناتوان‌اند (نخبه‌گرایی در اخلاق). از نظر ملاصدرا می‌توان گفت غایت وجودی افراد انسان متناسب با حد وجودی آن‌ها مختلف است و هرکس برحسب توان و استعداد وجودی خود، سعادت یا کمال نهایی خاص خود را دارد. البته تفاوت‌ها در کمال نهایی در نظر ملاصدرا بیشتر به تفاوت میان عقول انسان و نه خیرات بیرونی برمی‌گردد؛ اما تفاوت‌های وجودی و به تبع، تفاوت در کمال نهایی آدمیان موجب امتیاز اجتماعی یا حقوقی خاصی نیست.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، کمال نهایی، غایت اخلاقی، اختلاف غایات، نخبه‌گرایی.

۱. مقدمه

یکی از مسائل چالش‌برانگیز در فلسفه‌ی اخلاق، مسئله‌ی ارزش است. این که ماهیت ارزش چیست، چرا تنها برخی امور را ارزشمند می‌دانیم، ارزش چه رابطه‌ای با دیگر مفاهیم

* استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسؤل).

f.molahasani@cfu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

javadi-m@qom.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48497.2935>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰

اخلاقی دارد و... پرسش‌های بنیادینی است که در این زمینه مطرح است و پاسخ‌های مختلف به آن‌ها، نظریه‌های ارزش متفاوتی را رقم می‌زند. هر چند بحث نظریه‌ی ارزش و مسائل مختلف آن، بحث جدیدی است که با ادبیات خاص خود در دوران اخیر رواج یافته است، متفکران قدیم نیز به برخی از مباحث مربوط به آن، بر طبق اصطلاحات رایج در دوران خود پرداخته‌اند که از جمله می‌توان به مباحثی چون کمال، خیر، مطلوبیت و... اشاره کرد. با اتکا به این مباحث، می‌توان مسائل جدید مطرح در نظریه‌ی ارزش را به آرای اندیشمندان قدیم عرضه نمود و با تحلیل و استنباط، پاسخ درخوری نسبت به آن مسائل به دست آورد.

یکی از مسائل درخور بحث در نظریه‌ی ارزش، مسئله‌ی وحدت یا کثرت ارزش ذاتی است. مثلاً فیلسوفان یونان معتقد بودند که در زندگی انسان اموری وجود دارد که دارای ارزش ذاتی است؛ یعنی برای خود طلبیده می‌شود و نه صرفاً برای چیز دیگر. آن‌ها فضائل اخلاقی را واجد ارزش ذاتی می‌دانستند. البته همچنین معتقد بودند که برخی از خیرات ذاتی مانند فضائل اخلاقی، علاوه بر آنکه برای خود طلبیده می‌شوند، برای سعادت هم طلبیده می‌شوند. آنچه همه‌ی خیرات ذاتی در او جمع می‌شوند و برای او هم طلبیده می‌شوند، خیر نهایی یا غایت اخلاقی یا سعادت نامیده می‌شد. سعادت اسم غایت نهایی اخلاقی است که مطلوب نهایی وجودی انسان است که هم خاستگاه و هم توجیه‌کننده اخلاق است. اما پرسش اصلی این است که آیا این خیر نهایی امر واحدی است که اخلاق همه‌ی انسان‌ها بر اساس آن سنجیده می‌شود یا اینکه امور و وضعیت‌های متعددی برای افراد مختلف انسان می‌تواند به‌عنوان سعادت و مبنای ارزش اخلاقی باشد.

مقاله‌ی حاضر به بررسی این مسئله بر اساس آرای حکیم بزرگ ملاصدرا می‌پردازد. در طی تحلیل وحدت و کثرت ارزش، به این می‌رسیم که از نظر ملاصدرا دستیابی به مرتبه‌ی اعلا‌ی خیر انسانی برحسب محدودیت‌های ذاتی برخی افراد، صرفاً برای عده‌ی بسیار اندکی از انسان‌ها ممکن است؛ در نتیجه مسئله‌ی دیگری رخ می‌نماید به این بیان که آیا لازمه‌ی این دیدگاه ملاصدرا همان چیزی است که امروزه با عنوان «نخبه‌گرایی در اخلاق»^۲ یا قبول حقوق و امتیازات اخلاقی خاص برای نخبگان مطرح است یا خیر؟

این‌ها مسائلی هستند که این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به آن‌هاست و با بررسی‌های انجام شده تاکنون کسی به این مسائل نپرداخته است. حسین اترک در پژوهش خود، نظریه‌ی اخلاقی ملاصدرا را جزء نظریه‌های فضیلت‌گرا می‌داند که مشتمل بر غایت‌گرایی است؛ اما بحث وحدت یا کثرت غایت را مطرح نمی‌کند (اترک، ۱۳۹۳، صص ۵۶-۲۷). پریچر میری و رضا رضازاده در پژوهشی با عنوان «بازخوانی نظریه‌ی اخلاقی ملاصدرا با تکیه بر فضیلت‌گرایی معاصر» معتقدند ملاصدرا فضیلت را مقصد و مقصود کمال آدمی می‌داند و از تطابق نظریه‌ی او با فضیلت‌گرایی دفاع می‌کنند، اما وارد بحث غایت نهایی و وحدت یا کثرت آن نمی‌شوند (میری و رضازاده، ۱۳۹۳، ۹۷-۱۰۸). وحید پاشایی در پژوهش خود با عنوان «غایت در فلسفه‌ی

اخلاق؛ منظری قرآنی» در حدی گذرا به بحث وحدت یا کثرت غایت می‌پردازد، اما از آنجا که هدف وی تحلیل قرآنی غایت است، به دیدگاه ملاصدرا اشاره‌ای نمی‌کند (پاشایی، ۱۳۹۶، صص ۱۱۱-۱۳۹). بدین ترتیب بدیع‌بودن مسائل پژوهش حاضر به‌خوبی روشن می‌شود. اما پیش از ورود به مسئله‌ی اصلی، بهتر آن است که بحثی اجمالی راجع به نظریه‌ی ارزش و ماهیت ارزش و دیدگاه‌های مختلف در مورد آن داشته باشیم.

۲. نظریه‌ی ارزش

ارزش انواع مختلفی دارد از قبیل ارزش اقتصادی، ارزش زیبایی‌شناختی و ارزش اخلاقی که هر کدام جایگاه مخصوصی در مباحث علمی دارد. امروزه شاخه‌ای از دانش بشری که به بررسی ارزش و ماهیت و جایگاه آن اختصاص یافته است «نظریه‌ی ارزش»^۳ نامیده می‌شود. نظریه‌ی ارزش می‌گوید که کدام وضعیت‌ها ذاتاً خوب‌اند و کدام ذاتاً بد؛ در مقابل، «نظریه‌ی حقوق»^۴ که به بررسی درست و غلط کارها و افعال می‌پردازد (Hurka, 2006, 357). یکی از سؤالاتی که درباره‌ی ارزش مطرح است این است که آیا ارزش، امری عاطفی^۵ و مربوط به ساحت انفسی است یا امری آفاقی و عینی و قابل شناخت است. پرسش دیگر این است که ارزشمندی چیزی را چگونه می‌توان شناخت؟ آیا بدیهی است یا استدلالی یا از جنس امور تجربی، که راه شناختش تجربه است؟ مسئله‌ی دیگر در باب ارزش این است که احکام ارزشی مطلق‌اند یا نسبی. این مسائل به اضافه‌ی رابطه‌ی ارزش و واقعیت، مسائلی هستند که در نظریه‌ی ارزش از آن‌ها بحث می‌شود (Edel, 2001, p.1751).

امروزه سه سنت فلسفی در نظریه‌ی ارزش مطرح است:

۱. شخصی‌گرایی،^۶ که معتقد است تنها امور ارزشمند، وضعیت‌های ذهنی اشخاص و موجودات ذی‌شعور است. البته شخصی‌گرایی را می‌توان به‌نحوی تعریف کرد که علاوه‌بر وضعیت‌های بالفعل ذهنی شخص، شامل علایق ذاتی فرد فاعل هم بشود.
۲. عینی‌گرایی، که مدعی استقلال بیشتری برای ارزش‌ها نسبت به علایق انسان است. عینیت‌گرایان میانه‌رو بر این باورند که ارزش‌های انسانی و اخلاقی یک مقوله‌ی انسان‌محور است و معتقدند فهرستی که از امور خیر در زندگی ارائه می‌دهند باید با دغدغه‌های انسان مرتبط باشد. البته تأکید می‌کنند که این مؤلفه‌های زندگی خیر، چون خیرند ترجیح دادنی‌اند، نه برعکس. اما عینیت‌گرایان تندرو احتجاج می‌کنند که ارزش مقوله‌ای نیست که مشخصاً با دغدغه‌های انسان هماهنگ باشد؛ بلکه مستقل از علایق و دغدغه‌های انسان وجود دارد.
۳. عقل‌گرایی نوکانتی، که ارزش را بر اساس عقل عملی قابل فرض می‌داند. از نظر قائلین این نظریه، عقل عملی نه‌تنها راه‌های رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده را مشخص می‌کند، بلکه همچنین نشان می‌دهد که کدام اهداف ارزش انتخاب دارند (Ibid). این نوع دیدگاه که

امروزه بر ساخت‌گرایی نامیده می‌شود اصولاً ارزش‌ها را اکتشافی نمی‌داند؛ بلکه بر ساخته‌ی عقل عملی انسان از روی ملاحظات واقعی می‌داند.

یکی دیگر از مباحث مهم در بحث ارزش، تقسیمات ارزش است. تقسیم ارزش به ذهنی و عینی، غایی و ابزاری، ذاتی و غیره، اصلی‌ترین تقسیماتی است که در این زمینه مطرح است.

نکته‌ی قابل توجه در بحث تقسیمات ارزش این است که جایگاه بحث از تقسیم امور ارزشمند به آنچه فی‌نفسه ارزشمند است و آنچه فی‌نفسه ارزشمند نیست (همان تقسیم ارزش به غایی و ابزاری) در مباحث مربوط به عقل عملی است، زیرا این تقسیم‌بندی ناظر به جایگاه هدف یا غایت در مجموعه‌ی اهداف عملی فاعل است. بنابراین نباید آن را با تقسیم‌بندی مشابهی خلط کرد که براساس آن، ارزش یا ذاتی است یا غیره و جایگاه بحث از آن در نظریه‌ی ارزش است. دلایل فلسفی موجهی برای برانداختن این تمایز اقامه شده است، اما تفکیک آن‌ها ثمرات بیشتری دارد؛ در واقع این تفکیک برای نشان دادن این است که رابطه‌ی تساوی مطلق بین ارزش‌های غایی و ارزش‌های ذاتی وجود ندارد؛ یعنی می‌توان به اهداف غایی‌ای باور داشت که به‌طور غیره ارزشمندند؛ مانند دیدگاه کانت که سعادت را غایت معرفی می‌کند، در عین حال ارزش آن را غیره می‌داند (Alan, 1998, Vol. 9, p.581-582).

ارزش ذاتی به طرق مختلفی تبیین شده است. یکی از روش‌های اصلی، طریقی است که جی. ای. مور مطرح کرده است و بر مبنای آن، اموری که به نحو ذاتی ارزشمندند اموری هستند که منبع ارزش آن‌ها خود آن‌هاست؛ یا به عبارتی خود، علت ارزش خود هستند. در حالی که اموری که به نحو غیره ارزش دارند ارزش خود را از منبع دیگری اخذ می‌کنند (Ibid). فرانکنا نیز همین تعریف را برای ارزش ذاتی و غیره ارائه می‌دهد (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۷۷). در میان حکمای اسلامی نیز این مطلب امری مسلم است که برخی امور لذاته مطلوب‌اند و برخی دیگر لغیره. بر اساس اصطلاحات رایج در فلسفه‌ی اسلامی می‌توان گفت آنچه لذاته مطلوب است ارزش ذاتی دارد و آنچه لغیره مطلوب است، ارزش غیره.

از دیگر مسائلی که در نظریه‌ی ارزش بررسی می‌گردد این است که آیا ارزش امری است واحد یا متکثر؛ به این معنا که آنچه در نهایت مطرح است و معیار ارزشمندی سایر امور است یک چیز است یا امور متعددی را می‌توان نهایتاً ارزشمند دانست.

از بین مجموعه مسائلی که در نظریه‌ی ارزش بحث می‌شود، آنچه به‌طور خاص مورد توجه ماست، بحث اخیر، یعنی بحث وحدت یا کثرت ارزش است که برآنیم آن را براساس آرای ملاصدرا تحلیل کنیم. چنان‌که پیش از این اشاره شد، پرداختن به ارزش، به‌عنوان یک مقوله‌ی مستقل، از جمله مباحثی است که در دوران اخیر رایج شده و سابقه‌ی چندانی در تاریخ فلسفه، به‌ویژه فلسفه‌ی اسلامی ندارد. لذا طبیعی است که ملاصدرا از چنین اصطلاحی، یعنی «ارزش»، به معنای خاص و رایج امروزی استفاده نکرده است. با در نظر گرفتن این

نکته، ابتدا باید دید تعریف ارزش چیست و با کدامیک از مفاهیم دیگر قرابت دارد، تا از این طریق بتوان این بحث را در آرای ملاصدرا پی گرفت.

۳. ماهیت ارزش

متفکران معاصر مسلمان در خلال بحث‌های خود به تعریف ارزش و بیان ماهیت آن پرداخته‌اند. محمدتقی جعفری در این زمینه می‌نویسد:

«ارزش به معنای عام یک معنای انتزاعی از مفیدبودن یک حقیقت است.

چیزی که مفید نیست دارای ارزش نیست، بنابراین مطلوبیت ارزش برای

انسان‌ها از آن جهت است که به‌نحوی مفید برای زندگی مادی یا معنوی

آن‌ها می‌باشد» (جعفری، ۱۳۵۹، ص ۲۸۹).

محمدتقی مصباح یزدی در بحث ارزش معتقد است ارزش در وسیع‌ترین معنای خود مترادف با مطلق مطلوبیت است و به معنای ملایمت و تناسب چیزی یا کاری با یکی از خواسته‌های انسان می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، صص ۱۷۶-۱۷۸).

در مجموع می‌توان گفت «ارزش» درباره‌ی امور مطلوب به کار می‌رود. چنان‌که پیش از این اشاره شد، این مطلوبیت گاه وابسته به چیز دیگری نیست و گاه مطلوبیت یک شیء وابسته به امر دیگری است. مطلوبیت غیروابسته «ارزش ذاتی» و مطلوبیت وابسته «ارزش غیر» نام دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۵۳).

اشاره شد که ارزش انواع مختلفی دارد از قبیل ارزش اقتصادی، ارزش زیبایی‌شناختی و ارزش اخلاقی که هر کدام جایگاه مخصوصی در مباحث علمی دارد. اما آنچه در بحث از وحدت یا کثرت ارزش مدنظر ماست، هیچ‌کدام از این مفاهیم خاص نیست؛ بلکه مقصود ما در این بحث، کلی‌ترین و اصلی‌ترین ارزش در زندگی انسان است که از یک جهت «ارزش ذاتی» و از جهتی دیگر «ارزش غایی» محسوب می‌گردد. لذا باید دید انسان در نهایت چه چیزی را مطلوب می‌داند و چه امری برای وی دارای ارزش ذاتی است.

منفعت وجودی انسان «کمال» اوست. بنابراین کمال خود انسان برای او مطلوب است و کارهایی که موجب کمال او می‌شوند به‌تبع، مطلوب‌اند. بدین ترتیب می‌توان گفت کمال انسان دارای ارزش ذاتی است و رفتارهای اختیاری انسان، به نسبت تأثیرشان در دستیابی به کمال، ارزش‌گیری دارند.^۷ چنان‌که پیش از این اشاره شد، آنچه موضوع بحث وحدت یا کثرت ارزش است ارزش ذاتی و غایی است؛ یعنی مسئله‌ی مورد نظر ما به‌طور خاص این است که: آنچه در نهایت برای انسان ارزش دارد و کمال وجودی وی محسوب می‌شود یک امر خاص یا رسیدن به یک وضعیت خاص و واحد است، یا امور و وضعیت‌های مختلفی را می‌توان به‌عنوان ارزش ذاتی و کمال‌نهایی در نظر گرفت.

شایان ذکر است که این بحث از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چه اینکه تعیین وحدت یا کثرت ارزش ذاتی نقش به سزایی در نحوه‌ی نگرش به انسان‌ها و برخورد با آن‌ها از جهت رسیدن به غایت ممکن خود دارد. به‌عنوان مثال، اگر معلوم شود که افراد مختلف کمالات مختلفی دارند و آنچه در نهایت باید بدان برسند با یکدیگر متفاوت است، دیگر نمی‌توان به سادگی انسان‌ها را با یکدیگر مقایسه نمود و مورد سرزنش و بازخواست قرار داد.

۴. وحدت یا کثرت ارزش براساس فلسفه‌ی ملاصدرا

در بحث از ماهیت ارزش، روشن شد که منظور از ارزش ذاتی، کمال نهایی است که مقصود آدمی است و غایت حقیقی زندگی انسان است. شکی نیست که این مفهوم در فلسفه‌ی ملاصدرا وجود دارد و ملاصدرا تا حد زیادی به آن پرداخته است. از این رو هدف ما در ادامه، کشف و استخراج سخنان ملاصدرا در این زمینه و صورت‌بندی آن‌ها در قالب مسئله‌ی مورد نظر، یعنی وحدت یا کثرت ارزش است. بدین‌منظور از سخنان ملاصدرا در باره‌ی کمال نهایی انسان آغاز می‌کنیم و سپس به این مسئله می‌پردازیم که آیا کمال نهایی مذکور، برای همه یکی است یا نه.

۴.۱. کمال نهایی انسان

ملاصدرا انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند و معتقد است انسان در بدو پیدایش، هویتی جز بدن مادی خود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲). اما نکته‌ی مهم در فلسفه‌ی او این است که وی قائل به حرکت جوهری نفس است و معتقد است نفس انسان به تدریج مراتب رشد و کمال را طی می‌کند و استعدادهای مختلف خود را به فعلیت می‌رساند و از این طریق، حرکتی را که از بدن مادی آغاز کرده، با رسیدن به مرتبه‌ی عقل بالفعل کامل می‌کند. بدین ترتیب نفس انسان ذاتی دارد که به سمت تجرد پیش می‌رود و در عین حال، متعلق به بدنی است که افعال و ارادات خود را از طریق آن به انجام می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰). از طرفی ملاصدرا نفس را دارای دو قوه‌ی نظری و عملی می‌داند که متناظر با دو جهت ذاتی و اضافی نفس‌اند؛ یعنی مراد از عقل نظری، نفس به اعتبار ذات و مقصود از عقل عملی، حیثیت تعلق به بدن است و نفس متناسب با این دو قوه، دو سنخ کمال دارد:

۱. کمال علمی که عبارت است از اینکه نفس عقل مستفادی شود که در آن صورت همه‌ی موجودات حاضر باشد؛

۲. کمال عملی که عبارت است از تخلیه از رذائل و آراستگی به مکارم اخلاقی (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۲۹).

حال از آنجا که حیثیت ذاتی نفس بر حیثیت اضافی آن برتری دارد، ملاصدرا کمال نهایی نفس را در گرو فعالیت عقل نظری می‌داند. ملاصدرا در بیان برتری حیثیت ذاتی نفس می‌گوید: «جوهر عقلی انسان، چون از عالم ملکوت است، خلقتش نیکوتر است و وجودش از

سایر قوا و همه‌ی شئون دنیوی انسان، شریف‌تر می‌باشد و لذا که خدا بعد از «ثم انشأناه خلقاً آخر» فرموده: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴) ، (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۲۴).

به بیان دیگر، وی عقل نظری را برتر از عقل عملی می‌داند، زیرا «مرتبه‌ی عقل عملی، مرتبه‌ی امری است که ذاتاً مجرد است اما به لحاظ نسبت و اضافه متعلق به صور جزئی است...، اما عقل نظری در مرتبه‌ی عقل مفارق محض است.» (همان، ص ۸۵) و شکی نیست که مرتبه‌ی عقل مجرد محض، بالاتر از امر مجردی است که با امور جزئی سر و کار دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر ملاصدرا کمال ویژه‌ی انسان در پرتو فعالیت عقل نظری وی محقق می‌شود.

دلیل دیگری که برای اثبات برتری عقل نظری می‌توان آورد این است که از نظر ملاصدرا علم الهی، چون مربوط به استکمال مرتبه‌ی نظری نفس است و این مرتبه جاودانه است، مطلوبیت ذاتی دارد و لذا کمال حقیقی نفس محسوب می‌شود؛ اما علوم دنیوی که ناظر به مرتبه‌ی عملی نفس هستند، مطلوبیت ذاتی ندارند، مگر تا جایی که در خدمت علم الهی باشند؛ زیرا این مرتبه با جدایی نفس از بدن، زایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷).

بدین ترتیب کمال حقیقی انسان عبارت است از علم و معرفت حقیقی، که ملاصدرا از آن با تعبیری چون «معرفت ربوبی»، «علم التوحید» و... یاد می‌کند و منظور از آن شناخت حقیقی خدا و صفات و ذات او، ملائکه و کتب و رسل او، روز قیامت و سرای آخرت است و نیز شناخت نظام هستی و کیفیت فیضان وجود از شریف‌ترین موجودات تا پست‌ترین آن‌ها (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۹).

چنان‌که گفته شد، این کمال، حاصل فعالیت عقل نظری انسان می‌باشد؛ آن هم نه هر فعالیت آن، بلکه این درجه از کمال، حاصل فعالیت عالی‌ترین درجه‌ی عقل نظری است و به‌نوعی در گرو آخرین درجه‌ی فعلیت آن است. یعنی به تعبیر خود ملاصدرا انسان برای دستیابی به کمال نهایی باید به مرتبه‌ی عقل مستفاد برسد که برترین مرتبه‌ی عقل نظری است و در آن مرتبه است که معرفت حقیقی به امور یاد شده برای انسان حاصل می‌گردد؛ بلکه انسان در آن مرتبه به حقیقت آن امور نائل می‌شود، نه این که صرفاً شناختی از آن‌ها برایش حاصل گردد. در واقع مرتبه‌ی نهایی کمال انسان، از سنخ علم حضوری است و به واسطه‌ی فنا و اندکاک انسان در حق تعالی رخ می‌دهد.

باتوجه به آنچه گفته شد، اگر بخواهیم مسئله‌ی وحدت یا کثرت غایت اخلاقی را از نظر ملاصدرا تحلیل کنیم باید بگوییم باتوجه به تشکیکی بودن کمال و ذومراتب بودن آن از یک طرف و بی‌نهایت بودن حرکت کمالی انسان از طرف دیگر، مرتبه یا حد یقف یا وضعیت واحد و مشخصی برای کمال انسان وجود ندارد که بخواهیم آن را معین کنیم و از آن به‌عنوان کمال نهایی یا غایت نهایی نام ببریم؛ درواقع باید گفت سؤال از وحدت و کثرت غایت اخلاقی

به شکل متفاوتی مطرح می‌شود: مسئله این است که آیا همه آدمیان ظرفیت ذاتی برای نیل به مرتبه‌ی اخیر کمال را دارند یا برحسب ذات فاقد چنین توانی‌اند؟

مسئله از آنجا چالش‌برانگیز می‌شود که ملاصدرا مرتبه‌ی نهایی کمال را بسیار قلیل‌الوقوع می‌داند و معتقد است جز تعداد بسیار اندکی از انسان‌ها کسی نمی‌تواند به آن دست یابد. عبارات وی در این زمینه کم نیست، از جمله این که این معرفت «جز در اقلّ قلیلی از انسان‌ها یافت نمی‌شود و از کبریت احمر، نایاب‌تر است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۵)، یا «این معرفت) جز در عده‌ی بسیار کمی از انسان‌ها محقق نمی‌شود».

باتوجه به این تصریحات ملاصدرا این سؤال اهمیت می‌یابد که آیا کمال نهایی، برای همه‌ی انسان‌هاست یا نه؛ یعنی همه‌ی انسان‌ها باید به غایت واحدی برسند یا نه. این سؤال ما را به سؤال دیگری منتقل می‌کند و آن این که آیا همه‌ی انسان‌ها قابلیت و استعداد یکسانی برای رسیدن به این کمال دارند یا نه. اگر همه از استعداد یکسانی برخوردار باشند، کمال نهایی به منزله‌ی ارزش واحدی خواهد بود که برای همه متصور است و همه باید برای رسیدن به آن کوشش کنند؛ اما اگر بگوییم استعداد اولیه‌ی انسان‌ها یکسان نیست، دیگر نمی‌توان مدعی شد که همه‌ی انسان‌ها غایت واحدی دارند، بلکه هر کس متناسب با استعدادها و شرایط خود غایت ویژه‌ای دارد که قابل قیاس با دیگری نیست.

از این رو برای پیگیری این بحث، ابتدا باید به این مسئله پردازیم که آیا از نظر ملاصدرا همه‌ی انسان‌ها استعدادهای یکسانی دارند یا خیر و اگر پاسخ منفی است این تفاوت‌ها در چیست و چه تأثیری بر کمال نهایی آن‌ها دارد.

۲.۴. تفاوت انسان‌ها

مسلم است که انسان‌ها از جنبه‌های گوناگونی تفاوت دارند، از جمله تفاوت در استعدادهای، تفاوت در عقول، تفاوت‌های جسمی، مادی و... اما اصلی‌ترین تفاوتی که ملاصدرا مطرح می‌کند و در بحث کنونی ما بسیار تأثیرگذار است، تفاوت انسان‌ها در عقول است.^۸ ملاصدرا معتقد است عقول افراد بشر از دو جهت متفاوت است:

۱. در اصل جوهر خود، به لحاظ قوت و ضعف؛ یعنی عقل در برخی انسان‌ها به حسب فطرت اولیه قوی‌تر و در برخی دیگر ضعیف‌تر است. وی عقل را در اینجا به معنای غریزه‌ی انسانی‌ای می‌داند که موجب تفاوت انسان و دیگر حیوانات است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۴۰-۲۴۱).

۲. در عقول مکتسبه؛ که منظور از آن، دو چیز است:

۲-۱. عقل به معنایی که در علم‌النفس مطرح می‌شود و مراد از آن «عقل نظری» است.

۲-۲. عقل به معنایی که در علم‌الاخلاق بحث می‌شود و مقصود از آن «عقل عملی» است

(همان، ص ۲۴۱).

ملاصدرا معتقد است که استكمال در این عقول، چیزی جز اشتداد در اصل جوهر فطری نیست؛ زیرا هرچه جوهر نفس در اول فطرت قوی تر و نورانی تر باشد، تأثیر علوم و طاعات در او شدیدتر و آشکارتر و کمال عقلی اش از جهت دو قوهی نظری و عملی، اشرف و اعلی خواهد بود (همان). بدین ترتیب تفاوت اصلی انسان ها در اصل جوهر عقل است و تفاوت در درجات کمال به تبع آن تمایز اولیه است.

علاوه بر این ملاصدرا در مواضع مختلف تأکید می کند که ارواح انسانی از ابتدای خلقت، به لحاظ صفا و کدورت، ضعف و قوت و درجهی قرب و بعد به خدا، متفاوت اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۶؛ ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۲۶۶؛ ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۷۷).

بدین ترتیب ملاحظه می شود که از نظر ملاصدرا انسان ها از استعداد یکسانی برای حرکت در مسیر کمال برخوردار نیستند. زیرا چنان که تاکنون معلوم شد، کمال نهایی انسان، در شکوفایی کامل عقل نظری اوست؛ اما شدت و ضعف این شکوفایی متناسب با قوه و استعداد اولیهی عقل انسان است، که گفتیم در افراد مختلف متفاوت است. بر این اساس، نمی توان گفت همه ی انسان ها دارای غایت یا کمال نهایی واحدی هستند، چراکه از شرایط اولیهی مساوی برخوردار نیستند. یکی از عبارات ملاصدرا در این زمینه چنین است:

«و قوله عليه السلام: ان اعظم الناس قدرا الّذی لا یری الدنیا لنفسه خطرا، لما ثبت مما ذکره عليه السلام ان کمال الانسانیة و ملاکها بالعقل و هو مما یشد و یضعف فکذلک الانسانیة مما تقبل الاشد و الاضعف و الاکمل و الانقص، فبعض الانسان اشد و اکمل فی نفس الانسانیة من بعض اخر کما بیناه فی موضعه و علیه جماعه من قدماء الحكماء» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، صص ۳۹۰-۳۹۱).

ملاک کمال انسانیت، عقل است و از آنجا که عقل شدت و ضعف دارد، پس انسانیت نیز دارای شدت و ضعف و کمال و نقص است. پس بعضی انسان ها در نفس انسانیتشان شدیدتر و کامل تر هستند.

لکن در مقابل این مطلب، در مواضع مختلف می بینیم که ملاصدرا از کمال نهایی انسان سخن به میان آورده، و به نحوی بحث نموده که گویا این تفاوت ها هیچ تأثیری در موضوع ندارد و غایت همه ی انسان ها این است که به مرتبهی عقل مستفاد یا اندکاک و فناء فی الله برسند:

«غایت خلقت انسان مرتبهی عقل مستفاد است، یعنی مشاهدهی

معقولات و اتصال به ملاً اعلی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳).

اما روشن است که غایت واحد در جایی متصور است که همه از شرایط اولیهی یکسانی برخوردار باشند، حال آن که گفته شد به تصریح خود ملاصدرا نفوس انسانی واجد چنین شرایطی نیستند.

۳.۴. پاسخ به مسئله

به نظر می‌رسد برای پاسخ به این مسئله باید بین دو امر تمایز قائل شد: بین کمال نوع انسان با کمال افراد انسان. یعنی می‌توان گفت نوع انسان دارای مقصد نهایی است که همان فناء فی الله و اندکاک در حضرت اوست، و همه برای رسیدن به آن باید کوشش کنند و وجهی همت خود را رسیدن به آن قرار دهند. لکن رسیدن به این مقصد اعلی، علاوه بر تلاش و ریاضت‌ها و سیر و سلوک فرد، نیازمند زمینه و مقدمات ویژه‌ای است که همه از آن برخوردار نیستند. لذا با در نظر گرفتن تفاوت استعدادها، می‌توان گفت غایت وجودی افراد/انسان متناسب با شرایط اولیه‌ی آنهاست و هر کس به هر اندازه بدان دست یابد، به همان میزان از ارزش وجودی برخوردار خواهد بود.

ممکن است این تصور پیش آید که این سخن ملاصدرا با نظر ارسطو تفاوت چندانی ندارد؛ توضیح آن که در ارسطو و سعادت‌باورانی که از غایت واحد برای ذات انسانی صحبت می‌کنند (به دلیل برهان ارگن) هم نوعی تفاوت میان افراد در درجات تحقق سعادت وجود دارد، اما این تفاوت در مرحله‌ی رسیدن است که برخی به دلیل سوء عملکرد و یا حتی شانس^۹ یا عواملی که خارج از اختیار و کنترل انسان است به غایت خود نمی‌رسند.

اما این نظر با آنچه ملاصدرا می‌گوید که برخی به دلیل ضعف ذاتی در عقل و انسانیت در اصل معطوف به چنین غایتی نیستند، فرق می‌کند. در واقع ملاصدرا این تفاوت‌ها را بر اساس امری درونی و ذاتی توضیح می‌دهد اما ارسطو آن را به امور بیرونی نسبت می‌دهد.

البته ملاصدرا می‌کوشد سؤال مقدر دیگری را نیز پاسخ دهد و آن این که آیا این تفاوت اولیه، نوعی بی‌عدالتی یا ظلم در حق انسان‌ها به شمار نمی‌آید؟ پاسخ ملاصدرا این است:

«پس حکمت الهی و رحمت رحمانی مقتضی این است که هیچ حقی از حقوق ضایع نشود، بلکه هر مخلوقی به اندازه‌ای که شایسته‌ی آن است و

استعداد آن را دارد به سعادت دست یابد.»^{۱۰}

ملاصدرا این مطلب را با تعبیر دیگری نیز مطرح می‌کند که مؤید این ادعاست: «جوهر نفوس بشری در روشن و تاریک بودن متفاوت است و به لحاظ شرافت و پستی مختلف است؛ گرچه افراد بشر به حسب این نشئه‌ی دنیوی و طبیعت بدنی، نوعاً متفق‌اند. مؤید اختلاف جواهر نفوس بشری این قول پیامبر اکرم(ص) است که «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» و دلالت دارد بر این که ارواح انسان‌ها مختلف الحقایق است و این که معدن وجود برخی از انسان‌ها... برتر است از معدن وجود برخی دیگر... پس بعید نیست که نهایات به نسبت بدایات باشد و مرجع هر نفس همان بدایتی باشد که از آن آغاز کرده، به همراه هیئت نفسانی متناسبش که ملحق به او شده و مزید نورانیت و شرف او یا ظلمت و دنائت اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۴، ص ۱۰۹۶).

شاهد دیگر بر این مدعا نکته‌ای است که ملاصدرا در بحث تفاوت انسان‌ها از نظر عقول، بدان اشاره می‌کند و می‌گوید تکالیفی که به عهده‌ی انسان‌هاست به حسب عقول ایشان است؛ یعنی هر که عقل بیشتری دارد تکلیفش سخت‌تر از کسی است که عقل ضعیف‌تری دارد و از این رو، در روز قیامت در حساب کسانی که اهل فطانت بودند و از عقل بیشتری برخوردار بودند بیشتر مناقشه‌اش.^{۱۱}

ملاصدرا در جای دیگری این تمایز را با عنوان تمایز در ایمان مطرح می‌کند و می‌گوید: «دین در حقیقت، ایمان است و ایمان، علم یقینی و تصدیق قلبی به خدا و روز قیامت است. اما چنین امری برای همه مقدور نیست. آن چیزی که همه‌ی انسان‌ها بر آن قادرند اقرار به زبان و عمل به ارکان است، که امری است جسمانی مانند سایر امور دنیا... لذا بین اسلام و ایمان فرق است: «قالت الاعرابُ آمنا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات، ۱۴) (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۵۴۳).

ملاصدرا این تمایز را نیز موجب تفاوت تکلیف می‌داند و معتقد است عامه‌ی مردم در این دنیا مکلف به اسلام‌اند، نه مکلف به حقیقت ایمان. اما کسانی که دارای قوت عقل و استعداد بیشتری هستند که به واسطه‌ی آن می‌توانند به درجات عرفان و ایمان ارتقا یابند، مکلف به معرفت ایمان‌اند و لذا به قدر عرفان و ایمانشان پاداش داده می‌شوند و به اندازه‌ی اعراض از آن‌ها و جحود به آن‌ها، در عذاب خواهند بود (همان، ص ۲۳۳).

۵. نخبه‌گرایی و عدم تساوی

پیش از این اشاره شد که ملاصدرا حصول کمال را مختص عده‌ی قلیلی از انسان‌ها می‌داند. این انحصار در دستیابی به کمال عالی انسان، با شائبه‌ی نخبه‌گرایی و عدم تساوی همراه است که در این بخش به تحلیل آن‌ها می‌پردازیم.

پیش از ورود به این بحث، بهتر است به تعریف و تبیین مفاهیم اصلی آن پردازیم تا از ابتدا روشن باشد که مقصود از «تساوی» یا «نخبه‌گرایی» چیست.

تساوی‌گرایی یا مساوات‌طلبی^{۱۲} به‌عنوان یک آرمان اخلاقی و اجتماعی و سیاسی همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. این آرمان، وجود تفاوت‌های آشکار میان انسان‌ها را، نظیر تفاوت در رنگ، قد، هوش و غیره، انکار نمی‌کند، بلکه مدعی است حداقل از بعضی جهات، در برخورد با همه‌ی انسان‌ها نباید هیچ فرقی قائل شد (بن، استنلی آی. ۱۳۷۸، صص ۳۲۹-۳۳۰).

جهت مورد نظر در طول تاریخ متفاوت بوده است. از دوران جدید به بعد، تساوی‌گرایی بیشتر در زمینه تساوی حقوق، تساوی در برابر قانون و تساوی در برخورداری از منابع مادی (تساوی اقتصادی) مطرح شده است (همان، صص ۳۳۱-۳۳۲). آنچه در اینجا برای ما مهم

است تأثیر بحث کمال در این مسئله است؛ یعنی باید دید آیا انحصارگرایی در تحقق کمال (منحصر ساختن دستیابی به کمال نهایی به گروه خاصی از انسان‌ها) مخالف تساوی‌گرایی است و اگر چنین است این مخالفت در کدام زمینه‌ها بیشتر قابل طرح است. جایگاه بحث از نخبه‌گرایی^{۱۳} اصالتاً در فلسفه‌ی سیاسی است، اما با تعمیم در معنای آن می‌توان آن را در فلسفه‌ی اخلاق نیز به کار برد. منظور از نخبه‌گرایی سیاسی التزام به این باور است که کارکرد صحیح جامعه‌ی سیاسی این است که در خدمت منافع اقلیتی از اعضا خود باشد. بر اساس نخبه‌گرایی اخلاقی و زندگی و دستاوردهای همه‌ی افراد به‌جز عده‌ی بسیار کمی، هیچ ارزش اخلاقی ندارد. آن‌هایی که نمی‌توانند به بالاترین دستاوردها نائل شوند باید وادار شوند که زندگی‌شان را به نحوی هدایت کنند که به بالاترین دستیابی‌های کامل‌ترین افراد کمک کنند و ممکن است به‌عنوان ابزارهایی برای این هدف استفاده شوند (Arneson, R., 2000, p. 41).

۶. رابطه‌ی کمال و نخبه‌گرایی

با پررنگ ساختن بحث کمال انسان، این دغدغه پیش می‌آید که انسان‌هایی که کمال بیشتری دارند از جایگاه بالاتری در جامعه برخوردار خواهند بود و سایرین نسبت به آن‌ها به نوعی زیر دست و دون رتبه محسوب می‌شوند و این همان آموزه‌ای است که از آن با نخبه‌گرایی یاد می‌شود. کسانی که چنین ادعایی دارند معتقدند به دلیل اهمیت بحث کمال:

۱. جامعه باید به نحوی تنظیم گردد که کمال انسانی را ارتقا بخشد؛
۲. کمال انسانی یک دستاورد خاص و متعالی است؛
۳. تنها تعداد کمی از انسان‌ها قادر به هدایت زندگی‌ای هستند که به نهایت کمال انسانی و به حد عالی آن نائل می‌شود.

(نتیجه) چنین جامعه‌ای باید خود را وقف بالابردن کمال زندگی تعداد کم و منتخبی از اعضا خود نماید یا به‌اصطلاح نخبه‌گرایانه عمل کند. در جامعه‌ای که غایت نهایی در آن، ارتقای خیر زندگی تعداد کمی از اعضا باشد، طبعاً ارزش زندگی و افعال بقیه‌ی افراد، تحت‌الشعاع زندگی و کمالات آن اقلیت قرار می‌گیرد. یعنی اکثریت به‌نوعی مجبور خواهند بود که زندگی خود را در راستای افزایش کمالات اقلیت جهت دهند (Ibid, p. 38).

حال باید دید آیا آموزه‌های ملاصدرا در بحث کمال، چنین اقتضائاتی دارد یا خیر.

۷. نخبه‌گرایی در فلسفه‌ی ملاصدرا

چنان‌که معلوم گردید، منظور از نخبگان تعداد کمی از افراد است که با معیار مشخصی که در بحث ما کمال انسانی است، برتر و جلوتر از دیگران‌اند. از طرفی، بر کسی پوشیده

نیست که در بحث از مراتب عقل و کمال انسانی، ملاصدرا در مواضع مختلف و به کرات، به این نکته توجه می‌کند که تنها تعداد بسیار اندکی از انسان‌ها قادرند به مرتبه‌ی غایی کمال دست یابند و به آخرین مرتبه‌ی عقلانیت نائل گردند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۵۳). تعبیراتی چون «هذا يقع فی قلیل من الادمیین» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۹) یا «آل الاوحی من الناس» و نظایر آن در فلسفه‌ی ملاصدرا کم نیست. این تعبیر اشاره به آن دسته افرادی دارد که قادرند به نهایت کمال انسانی نائل شوند؛ یعنی کسانی که با عنوان «انسان کامل» در آرای ملاصدرا شناخته می‌شوند.

بدین ترتیب این مسئله در فلسفه‌ی ملاصدرا درخور طرح است که آیا محدود دانستن کمال نهایی به تعداد کمی از انسان‌ها، دلالت بر نوعی نخبه‌گرایی در فلسفه‌ی ملاصدرا دارد یا نه. ما در ادامه‌ی بحث، با اشاره به برخی ویژگی‌های انسان کامل، ابتدا دلالت فلسفه‌ی ملاصدرا بر نخبه‌گرایی را بررسی می‌کنیم و در ادامه به مسئله‌ی تفاوت انسان‌ها از نظر ملاصدرا و اقتضای آن بر تساوی‌گرایی یا عدم آن از دیدگاه وی می‌پردازیم.

۸. انسان کامل از نظر ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است تنها تعداد بسیار کمی از انسان‌ها به مراتب غایی کمال انسانی دست می‌یابند که از آن‌ها با عنوان «انسان کامل» یاد می‌شود. حال باید دید آیا این ادعای ملاصدرا سنخیتی با قول به نخبه‌گرایی دارد یا نه. بدین منظور ابتدا باید دید ویژگی‌های انسان کامل از نظر ملاصدرا چیست و در مرحله‌ی بعد بررسی نمود که این ویژگی‌ها چه نسبتی با شرایط نخبه‌گرایی دارد.^{۱۴}

بحث کمال انسان از نظر ملاصدرا پیش از این بیان شد. در آنجا اشاره شد که تحقق کمال انسانی، باتوجه به دو بعد وجودی انسان، در دو زمینه مطرح است: ۱. در تهذیب نفس و آراستگی به فضایل اخلاقی، که کمال عقل عملی است؛ ۲. در نیل به معرفت حقیقی، که کمال عقل نظری است. پس انسان کامل کسی است که در این دو بعد به غایت کمال رسیده باشد؛ به تعبیر ملاصدرا: «هر کس در استعمال مقدمات نظری به‌حسب عقل نظری‌اش در طریق معرفت حق و استعمال آلات بدنی‌اش به‌حسب عقل عملی در طریق رهایی از قیود دنیا و آفات مادی، قوی‌تر باشد و به اکتساب فضایل علمی و عملی راغب‌تر باشد، ترقی‌اش در مدارج کمال بیشتر و ظهور خاصیت انسانی در وی شدیدتر خواهد بود و لذا به‌حسب ذات و جوهرش کامل‌تر خواهد گشت» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۶۱-۱۶۲).

لذا انسان کامل کسی است که در مرتبه‌ی علم و عمل به کمال ممکن خود رسیده باشد. یعنی در طرف علم، نفس او به مرتبه‌ای رسیده باشد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبه‌ی عمل بعد از تخلیه و تحلیه و تجلیه، مراتب اسفار اربعه الی الله را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد (سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸).

یکی از نکات قابل توجهی که ملاصدرا در مورد انسان کامل مطرح می‌کند این است که چنین انسانی پس از طی مراحل و مراتب مذکور، چنین نیست که در حالت فنا و محو بماند و بالکل به خلق بی‌اعتنا شود؛ بلکه «ولی کامل کسی است که پس از محو به صحو برگردد و بعد از جمع به تفصیل و سینه‌اش را برای حق و خلق کاملاً گشاده سازد. چنین کسی است که به مقام خلافت منتصب می‌گردد و برای معاشرت با خلائق تنزل می‌یابد». بدین ترتیب انسان کامل دو حرکت در عقل دارد:

۱. حرکت اقبالی صعودی برای تکمیل ذات خودش

۲. حرکت ادباری نزولی برای تکمیل غیر خودش (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۵۷۵).
این حرکت ادباری نزولی برای این است که انسان کامل به کمک نفوس ناقصه آید تا از حال نقص خلاص شوند و به کمال برسند. بدین ترتیب بنابر فلسفه‌ی ملاصدرا، انسانی که به کمال نهایی خود نائل می‌گردد چنین نیست که به افراد پایین‌تر بی‌اعتنا شود و تا آخر عمر در فکر حفظ جایگاه خویش باشد، بلکه در این هنگام وظیفه‌ی او در قبال دیگران و برای به کمال رساندن آن‌ها آغاز می‌شود و بار وظایفش دوچندان می‌گردد.
این نگرانی و دغدغه رشد و کمال دیگران مانع بهره‌کشی و سوء استفاده از ظرفیت انسان‌های دیگر برای خود انسان کامل است و در اصل با مفهوم صدراپی از انسان کامل متفاوت است.

۹. انسان کامل و نخبه‌گرایی

حال آیا انسان کاملی که ملاصدرا مطرح کرده جایگاهی نظیر جایگاه نخبگان در اجتماع دارد؟ برای روشن شدن پاسخ این سؤال، به پیش‌فرض‌های لازم برای قول به نخبه‌گرایی برمی‌گردیم. از مجموع پیش‌فرض‌های مذکور، موارد ۱ و ۲ و ۳ مورد تأیید ملاصدراست؛ یعنی می‌توان ادعا نمود که براساس فلسفه‌ی ملاصدرا نیز:

۱. جامعه باید به‌نحوی تنظیم گردد که کمال و خیر انسانی را ارتقا بخشد؛

۲. کمال انسان دستاوردی متعالی و خاص است؛

۳. تنها تعداد کمی از انسان‌ها می‌توانند به غایت کمال انسانی نائل شوند؛

اما آنچه محل تأمل است فرض چهارم یا نتیجه‌ای است که از این امور گرفته شده است. در آنجا چنین ادعا شده حال که تنها عده‌ی اندکی از انسان‌ها می‌توانند به نهایت خیرات انسانی برسند پس جامعه باید در راستای سوق دادن ایشان در راه کمالشان عمل کند و حتی زندگی سایر مردم تحت‌الشعاع این امر قرار گیرد. اما به‌نظر می‌رسد استلزامی بین آن مقدمات و این نتیجه وجود ندارد. به عبارتی از اینکه غایت کمال انسانی، امری است بسیار متعالی و قلیل‌الوقوع، لازم نمی‌آید که جامعه می‌بایست زندگی عامه‌ی مردم را در راستای تحقق کمالات آن افراد خاص قرار دهد. زیرا در تصویری که ملاصدرا از کمال انسانی ارائه می‌دهد

بخش اعظم اکتساب کمال، امری شخصی و وابسته به تلاش و همت فردی است. لذا نه جامعه الزامی برای کمک به کمالات افراد برتر دارد و نه چنین است که آن افراد خاص بدون کمک و حمایت جامعه و دیگر افراد آن، نتوانند به کمال نهایی خود برسند.

نکته‌ی قابل توجه این که باتوجه به آرای ملاصدرا درباره‌ی انسان کامل، می‌توان پا را فراتر از این گذاشت و ادعا نمود که براساس فلسفه‌ی ملاصدرا عکس این مسئله صادق است؛ یعنی انسانی که قادر است به درجات عالی کمال نائل شود، با نیل به چنین جایگاهی مسئولیت جدیدی در قبال دیگر افراد جامعه پیدا می‌کند و به‌عنوان کسی که مسیر دشواری را طی کرده و اکنون بلد راه به حساب می‌آید وظیفه دارد دست دیگران را بگیرد و آن‌ها را در این مسیر یاری کند. زیرا همان‌طور که در ویژگی‌های انسان کامل گذشت، انسانی از نظر ملاصدرا کامل است که به کمال خود اکتفا ننموده، بلکه دغدغه‌ی کمال دیگران را نیز داشته باشد و در پی تکمیل آن‌ها باشد.

بدین ترتیب، نخبه‌گرایی، به‌معنای اصطلاحی آن که ویژگی‌ها و لوازم خاصی دارد و شرح آن گذشت، نمی‌تواند جایگاهی در اندیشه‌ی ملاصدرا داشته باشد و از لوازم آرای او تلقی شود.^{۱۵}

۱۰. عدم تساوی انسان‌ها

در بخش قبل، بیان شد که انسان‌ها از جنبه‌های گوناگونی تفاوت دارند و برجسته‌ترین تفاوتی که ملاصدرا مطرح می‌کند تفاوت انسان‌ها در عقول است که موجب تفاوت آن‌ها در طی مراتب کمال می‌گردد. حال در این بخش به این سؤال می‌پردازیم که آیا این تفاوت‌ها و عدم تساوی، منجر به عدم تساوی در حقوق و منافع مادی می‌شود یا خیر.

صحیح است که ملاصدرا قائل به تفاوت میان عقول انسان‌هاست و این تفاوت را در بحث کمال مؤثر می‌داند، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که این تفاوت، باعث عدم تساوی در برخورداری از منابع مادی یا به عبارتی عدم تساوی اقتصادی می‌گردد. زیرا پذیرش نوعی تفاوت، در بحث ما تفاوت در عقول، مستلزم پذیرش تفاوت در همه‌ی امور نیست؛ بلکه تنها در اموری که متناسب با آن تفاوت اولیه باشد قابل قبول است. لذا ملاصدرا که تفاوت انسان‌ها در عقول را مطرح می‌کند، توضیح می‌دهد که چون انسانیت انسان براساس عقل اوست، پس تفاوت انسان‌ها در عقول باعث تفاوت آن‌ها در کمال و نقص می‌شود و به‌تبع آن موجب تفاوت در آنچه از آن‌ها مورد انتظار است و در نهایت تمایز در حساب‌رسی آن‌ها می‌گردد.

اما این تفاوت در عقول، تأثیری در عدم تساوی در برخورداری از امور مادی ندارد، زیرا عدم تساوی در هر امری از مقدمات متناسب خود نشئت می‌گیرد. بهره‌مندی از مواهب مادی، بر اساس نیازهای مادی و جسمانی انسان‌هاست و انسان‌ها از جهت داشتن بدن مادی و نیازهای معیشتی یکسان‌اند. لذا تفاوت انسان‌ها در عقول و به‌تبع آن در کمال، ارتباطی با

عدم تساوی مادی ندارد؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، این امور ناظر به جنبه‌های مختلفی از وجود انسان هستند و نمی‌توان از تفاوت در استعدادها در بحث کمال، عدم تساوی انسان‌ها در بهره‌گیری از منافع مادی را نتیجه گرفت.

بدین ترتیب می‌توان گفت ملاصدرا گرچه به تفاوت انسان‌ها اذعان دارد، اما مبنایی که برای تفاوت قائل می‌شود به‌نحوی است که تنها در بحث کمال مؤثر است و تأثیری در تصمیم‌گیری‌های مادی و اقتصادی برای انسان‌های مختلف ندارد.

۱۱. نتیجه‌گیری

کمال انسان ابعاد مختلفی دارد و از جنبه‌های گوناگونی قابل بحث است. یکی از این جنبه‌ها، بحث وحدت یا کثرت کمال نهایی است، که امروزه در قالب وحدت یا کثرت ارزش مطرح است. در پیگیری این مسئله در فلسفه‌ی ملاصدرا این نتیجه حاصل شد که اگر مقصود از کمال، کمال نوع انسانی است باید گفت غایت واحدی برای نوع انسان وجود دارد که نقطه‌ی آرمانی وجود او محسوب می‌شود. اما نظر به تفاوت استعدادهای عقلی انسان‌ها برای رسیدن به کمال نهایی، باید گفت کمال فرد فرد انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است و متناسب با امکانات و استعداد وجودی آن‌هاست.

این نکته که کمال نهایی انسان امری قلیل‌الوقوع است و انسان‌های بسیار کمی قادرند به آن دست یابند، گرچه در ابتدا شائبه‌ی نخبه‌گرایی را به ذهن می‌رساند، لکن با تأمل در جایگاه و اوصاف انسان کامل از نظر ملاصدرا، روشن می‌شود انسان کامل ملاصدرا، صرفاً انسانی برتر و متمایز در نوع خود نیست، بلکه نقش هدایتی و مدد‌رسانی به سایر انسان‌ها را به عهده دارد و همین نکته است که باعث می‌شود نتوان انسان کامل را در جایگاه نخبه، به معنای خاص آن، قرار داد.

نکته‌ی دیگر اینکه تفاوت عقول انسان‌ها، گرچه موجب تفاوت آن‌ها در رسیدن به کمال می‌شود، اما این تفاوت باعث تفاوت آن‌ها در برخورداری از مواهب مادی و طبیعی نمی‌گردد. زیرا آنچه مایه‌ی تفاوت در استفاده از منافع مادی است، نیازهای جسمانی است و انسان‌ها همه از این جهت یکسان‌اند.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. بدین‌وسیله از حمایت سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس رضوی در انجام این تحقیق تشکر و قدردانی می‌کنیم.

2. Elitism
3. Theory of Value
4. Theory of Right
5. Emotive
6. Subjectivism

۱۱۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۹۷-۱۱۶

این واژه بیشتر به ذهنی‌گرایی ترجمه شده است، ولی به دلائلی شخصی‌گرایی مناسب‌تر است و امروزه بیشتر مورد استفاده است.

۷. آنچه موجب می‌شود برخی صفات و رفتارها مطلوب باشد این است که ما را به کمال خودمان، که ذاتاً برای ما مطلوب و ارزشمند است، نزدیک می‌کند. بنابراین در خود صفات و رفتارهای اختیاری می‌توان ویژگی واقعی‌ای یافت که موجب مطلوب یا نامطلوب بودن آن‌ها می‌شود. این ویژگی «رابطه‌ی واقعی آن‌ها با کمال اختیاری انسان» است (مصباح، ۱۳۹۰، صص ۵۶-۵۸).

۸. ملاصدرا در شرح *اصول کافی*، شش معنا برای عقل ذکر می‌کند و سپس در خلال بحث خود درباره‌ی عقل، اشاره می‌کند که انسان‌ها در عقل به کدام معنا تفاوت دارند. از آنجا که همه‌ی معانی عقل، مرتبط با بحث ما نیست، به ذکر دو معنایی که انسان‌ها در آن متفاوت‌اند بسنده می‌کنیم (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۲۲۳-۲۲۸).

۹. شانس اخلاقی از تأثیر عوامل خارج از کنترل فاعل در ارزیابی و دیگر مقولات اخلاقی صحبت می‌کند (خزاعی و تمدن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۱).

۱۰. «فإن الحكمة الإلهية و الرحمة الرحمانية تقتضي أن لا يفوت حق من الحقوق، بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدرًا يليق به و يحتمله و يستعد له» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۷۴).

۱۱. امام محمد تقی (ع) فرموده‌اند: «انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا» (همان، صص ۲۳۷-۲۳۸).

12. Egalitarianism

۱۳. این واژه (Elitism) در فرهنگ‌های فلسفی فارسی به «نخبه‌گرایی» ترجمه شده است؛ اما به نظر می‌رسد ترجمه‌ی آن به «نخبه‌سالاری» مناسب‌تر باشد، به ویژه در قرائت افراطی آن که در مقابل «تقریر مبتنی بر اولویت» قرار می‌گیرد. با وجود این، در مقاله‌ی حاضر، به منظور حفظ هماهنگی با دیگر آثار، از نخبه‌گرایی استفاده می‌شود (ر.ک: بریجانیان، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵؛ و نیز: بابایی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳).

۱۴. انسان کامل، موضوع مهم و پردامنه‌ای در آرای ملاصدراست که تبیین دقیق و کامل آن خارج از موضوع این مقاله است؛ لذا در اینجا تنها به توضیح مختصری درباره‌ی انسان کامل و ذکر اوصافی از او که مرتبط با موضوع بحث ماست، یعنی مقایسه با نخبگان، اکتفا می‌کنیم.

۱۵. نکته‌ای که در پایان این بحث باید بدان اشاره نمود، این است که انکار نخبه‌گرایی بر اساس فلسفه‌ی ملاصدرا، به معنی انکار جایگاه برجسته‌ی انسان کامل در فلسفه‌ی او نیست. مسلماً از آنجا که انسان کامل توانسته قوس صعودی وجود را طی کند و در مراتب کمال، به بالاترین مرتبه برسد، ارزش وجودی بیشتری نسبت به سایر افراد دارد، اما مسئله این است که آیا این تفاوت در مرتبه‌ی وجود، باعث ایجاد حق مضاعفی برای انسان کامل می‌گردد یا خیر. ادعای ما در این مقاله این است که ارزش وجودی انسان کامل موجب ایجاد حق خاصی برای او، به آن معنا که مورد نظر نخبه‌گرایان است، نمی‌شود.

منابع

۱. اترک، حسین (۱۳۹۳). نظریه اخلاقی ملاصدرا، آینه معرفت. ۳۹(۱۴)، ۲۷-۵۶.

وحدتِ غایتِ نهایی انسان در آرای ملاصدرا ۱۱۵

۲. بابایی، پرویز (۱۳۷۴). *فرهنگ اصطلاحات فلسفه*. تهران: انتشارات نگاه.
۳. بریجانیان، ماری (۱۳۷۳). *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*. (ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. بن، استنلی آی. (۱۳۷۸). «برابری اخلاقی و اجتماعی» در *فلسفه اخلاق*. (ترجمه انشاءالله رحمتی). تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۵. پاشایی، وحید (۱۳۹۶). *غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی*. *اخلاق پژوهی*. ۱(۳)، ۱۱۱-۱۳۹.
۶. جعفری، محمد تقی (۱۳۵۹). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. ج ۲۲، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. خزاعی، زهرا، و تمدن، فاطمه (۱۳۹۵). *شانس اخلاقی از دیدگاه برنارد ویلیامز*. *پژوهشهای فلسفی*. ۱۰(۱۸)، ۲۱۸-۱۸۹.
۸. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. (ترجمه هادی صادقی). قم: کتاب طه.
۱۰. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰). *بنیاد اخلاق*. قم: مجتمع آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴). *درآمدی بر حقوق اسلامی*. ج ۱، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. ملاصدرا (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)*. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۳. ملاصدرا (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. ملاصدرا (۱۳۶۶ الف). *تفسیر القرآن الکریم* (جلد ۶). قم: انتشارات بیدار.
۱۵. ملاصدرا (۱۳۶۶ ب). *شرح اصول الکافی* (جلد ۴). تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. ملاصدرا (۱۳۸۱). *کسر الاصنام الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۷. ملاصدرا (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. ملاصدرا (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۹. میری، پریچهر، و رضازاده، رضا (۱۳۹۳). *بازخوانی نظریه اخلاقی ملاصدرا با تکیه بر فضیلت‌گرایی معاصر، حکمت صدرایی*. ۳(۱)، ۹۷-۱۰۸. **doi: 20.1001.1.23221992.1393.3.1.2.8**

References

1. Arneson, R. (2000). Perfectionism and Politics, *Ethics*, -(111), 37-63.
2. Atrak, H. (2014). Mulla Sadra's moral theory, *Ayene Ma'rafet*. 39(14), 27-56. [In Persian]
3. Babayi, P. (1995). *A glossary of technical terms of philosophy*, Tehran: Negah. [In Persian]

4. Benn, Stanley I. (1999). "Moral and Social Equality", *Moral Philosophy*. Written by Paul Edwards. (Tr. by I. Rahmati). Tehran: Tebayan Cultural Institute. [In Persian]
5. Brijanian, M. (1994). *Glossary of Terms of Philosophy and Social Sciences*. (Ed. by B. Khorramshahi). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
6. Edel, A. (2001). "Theory of Value", *Encyclopedia of Ethics*. vol. 3, Editors: Lawrence G. Becker, Charlotte B. Becker. p.1751.
7. Frankena, William K. (2010). *Ethics*. Translated by Hadi Sadeghi. Qom: Taha book. [In Persian]
8. Jafari, M. T. (1980). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah*. vol. 22. Tehran: Farhang Islamic Publishing House. [In Persian]
9. Khazaei, Z., & Tamdan, F. (2015). Moral Chance from the Perspective of Bernard Williams, *Philosophical Research*, 10(18), 218-189. [In Persian]
10. Miri, P., & Rezazadeh, R. (2014). Rereading Mulla Sadra's moral theory based on contemporary virtue. *Hikmat Sadraei*. 3(1), 97-108. [In Persian]. **doi: 20.1001.1.23221992.1393.3.1.2.8**
11. Misbah, M. (2011). *Ethics Foundation*. Qom: Imam Khomeini Research Educational Complex. [In Persian]
12. Misbah Yazdi, M. T. (1985). *Introduction to Islamic Law*. Vol.1. Seminary and University Cooperation Office: Islamic Publications Office. [In Persian]
13. Mulla Sadra (1975). *al-Mabda'a and al-Ma'aad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Persian]
14. Mulla Sadra (1981). *Al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah (Asfar)*. Beirut: Dar o Ihya e al-Turath al-Arabi.
15. Mulla Sadra (1984). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
16. Mulla Sadra (1987a). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (vol. 6). Qom: Bidar Publications. [In Persian]
17. Mulla Sadra (1987b). *Commentary on Usul al-Kafi* (4 vols). Edited by Mohammad Khajawi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
18. Mulla Sadra (1996). *Collection of Philosophical Essays of Sadr al-Muta'allehin*. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
19. Mulla Sadra (2002). *Kasr al-Asnam al-Jahiliyyah*. Tehran: Hekmat Sadra Foundation. [In Persian]
20. Pashaei, V. (2017). The goal in moral philosophy; Quranic landscape. *Ethical Research*. 1(3), 111-139. [In Persian]
21. Sajjadi, S. J. (2000). *Dictionary of Philosophical Glossary of Mulla Sadra*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
22. Thomas, A. (1998). Value, theory of. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 9(-).