

تأملاتی در آثار ملاصدرا درباره سعادت قصوی (با رویکرد قرآنی)

محسن ایزدی*

چکیده

بسیاری از فلاسفه، تکامل عقل نظری و ارتقای آن به مرتبه عقل مستفاد را سعادت قصوای انسان دانسته‌اند. ملاصدرا نیز در برخی آثارش همین دیدگاه را ابراز کرده است. برخلاف فلسفه‌های پیشین که به دلیل فقدان برخی اصول فلسفی، توانایی به دست دادن تبیینی معقول و مستدل از وصول نفس به عقل مستفاد را ندارند، فلسفه وی به‌خوبی از عهده چنین تبیینی برمی‌آید. وصول نفس به مقام فنای فی الله، که مرتبه‌ای بالاتر از وصول آن به عقل مستفاد است، بخشی از مطالب ملاصدرا را به خود اختصاص داده است. اگر با رویکردی قرآنی، آثار ملاصدرا در مسئله سعادت قصوی را بازخوانی کنیم از جهاتی در خور تأمل است. از جمله: به دست ندادن تبیینی منسجم از طریق توجه به کارکرد همه ابعاد فطری انسان، تأکید بسیاری از مباحث بر وقوع سعادت قصوی (فنا فی الله) در دنیا، تحقیر سعادت‌تی که اکثر انسان‌ها به آن نائل خواهند شد (بهشت و نعمات جسمانی)، فروکاستن جایگاه عقل عملی.

کلیدواژه‌ها: سعادت قصوی، عقل نظری، عقل مستفاد، فناء فی الله، جنت، ملاصدرا.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم (mohseneizadi@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۷

مقدمه

مسئله سعادت انسان از مسائلی است که همواره ذهن اندیشمندان حوزه‌های مختلف، از جمله فلسفه، اخلاق، انسان‌شناسی، عرفان و ... را به خود جلب کرده است. به نظر می‌رسد همه مکاتب و اندیشمندانی که درباره سعادت تحقیق و بررسی کرده‌اند، در معنا و مفهوم سعادت وحدت نظر دارند. اما در مصداق سعادت و آنچه این مفهوم به طور حقیقی بر آن اطلاق می‌شود اختلاف نظر دارند (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۱: ۹۲).

اختلاف نظر مکاتب و اندیشمندان مختلف در تعیین مصداق سعادت واقعی انسان ناشی از اختلاف در جهان‌بینی و تفسیر آنها از انسان و جایگاه او در نظام آفرینش است. بدیهی است کسانی که به حیات جاودانه انسان معتقد نیستند و حیات او را منحصر در همین دنیا می‌دانند سعادتش را نیز در همین دنیای مادی جست‌وجو می‌کنند و برعکس کسانی که به حیات دنیوی به عنوان کشتگاهی برای آخرت می‌نگرند تلقی دیگری از سعادت انسان دارند.

تاکنون پژوهش‌های پرشماری در تحلیل و تبیین سعادت، به‌ویژه درباره دیدگاه‌های مکاتب و اندیشمندان مختلف در چیستی سعادت انجام شده و در کتب، نشریات و مجامع علمی عرضه شده است. درباره دیدگاه ملاصدرا نیز مقالات و تحقیقاتی به ثبت رسیده، اما به نظر می‌رسد آنچه نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد عبارت است از بازخوانی آثار ملاصدرا درباره سعادت قصوای انسان و تعیین تفاوت‌های احتمالی آنها با قرآن کریم. مقاله حاضر، با نگاهی نسبتاً انتقادی به این مقوله خواهد پرداخت.

تعریف سعادت

سعادت مانند بسیاری از مفاهیم اخلاقی و فلسفی از معقولات ثانیه فلسفی و منتزع از نحوه وجود موجود است (همان). از این‌رو نمی‌توان برای سعادت، تعریفی حقیقی، که مختص مفاهیم ماهوی است، عرضه کرد. از جهت لفظی و لغوی، ریشه سعادت عبارت است از «سعد» که بر نیکی دلالت دارد، کماینکه لفظ مقابل آن، «شقاوت» است که مبین بدی و نحوست است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۱۲).

در مقام اصطلاح و کاربرد، «سعادت» با دو مفهوم «لذت» و «کمال» نزدیکی و تلازم دارد. سعادت چیزی جدای از لذت نیست و تفاوت اصلی آنها در این است که لذت در مسائل گذرا و موقت نیز به کار می‌رود اما سعادت فقط به لذت‌های پایدار یا نسبتاً پایدار اطلاق می‌شود (مصباح، ۱۳۸۸ الف: ۳۲/۱). سعادت، عقلی است اما لذت غریزی است. لذت در یک قوه از قوای انسان هم پدید می‌آید اما سعادت به همه وجود انسان تعلق می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۷: ۵۷).

ملاصدرا در بیشتر کتاب‌هایش، سعادت را به کمال نهایی اطلاق می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۶۵). وجود انسان به طور پیوسته و متصل، در حرکت جوهری اشتدادی قرار دارد و از قوه به فعل و از ضعف به شدت صیوروت می‌یابد. استعدادهای فطری انسان، که همان نحوه وجود او است، با این حرکت جوهری تدریجاً به فعلیت می‌رسد و انسان با اختیار خود، جهت و کم و کیف این حرکت را تعیین می‌کند. در فلسفه به همین فعلیت کمال گفته می‌شود و منظور از سعادت نیز وصول به مرحله‌ای از فعلیت و دست‌یافتن به کمال است.

نظر به اینکه فعلیت‌یافتن استعدادهای فطری انسان مستلزم تلاش‌ها و حرکت‌های ارادی او است، برخی از علمای اخلاق رسیدن هر انسانی را به کمالی که در فطرت او قرار دارد سعادت نامیده‌اند (نراقی، ۱۴۲۵: ۳۶). در قرآن کریم، واژه «سعد»، که فقط در سوره هود بیان شده، درباره انسان‌هایی که وارد بهشت می‌شوند به کار رفته است:

آن روز (قیامت) که فرا رسد هیچ‌کس جز به اجازه او سخن نمی‌گوید؛ گروهی بدبخت و گروهی خوش‌بخت (سعید) هستند ... اما آنها که خوش‌بخت (سعید) هستند جاودانه در بهشت خواهند ماند (هود: ۱۰۵ و ۱۰۸).

سعادت قصوی از منظر برخی از فلاسفه قبل از ملاصدرا

بحث و بررسی درباره سعادت و تعیین مصداق آن از مهم‌ترین دغدغه‌های فلاسفه بزرگ بوده است. افلاطون نکات مهمی در این خصوص ابراز داشته که بسیاری از فلاسفه بعدی تحت تأثیر او بوده‌اند. افلاطون سعادت قصوای انسان را تشبیه به خداوند می‌داند که علامت آن ظهور فضیلت عدالت در رفتار و اعمال او است. از نگاه وی، مهم‌ترین مقدمه برای وصول به سعادت، عبارت است از معرفت که از طریق درک و دریافت مُثُل تحقق می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۴۹-۲۵۲).

یکی دیگر از فلاسفه تأثیرگذار بر اندیشمندان، ارسطو است. وی هرچند عالی‌ترین مسئله مابعدالطبیعه را خداوند می‌داند و تأکید بسیار بر حیات ابدی دارد اما دیدگاهش درباره سعادت حقیقی متمرکز بر سعادت دنیوی است. به اعتقاد او، سعادت عبارت است از فعالیت بر طبق فضیلت. از منظر وی، به کار انداختن قوه عاقله، سعادت کامل را به وجود می‌آورد؛ چراکه اولاً عقل عالی‌ترین قوه نفس و تأمل نظری عالی‌ترین فعالیت عقل است. ثانیاً فعالیت عقلی می‌تواند طولانی‌تر از هر فعالیت فضیلت‌گرایانه‌ای باشد. ثالثاً لذت، یکی از عناصر سعادت است و تعقل فلسفی مطبوع‌ترین فعالیت‌های لذیذ است (همان: ۳۹۸-۴۰۰).

ابن‌سینا در بیشتر آثار فلسفی خود سعادت قصوای انسان را رسیدن به مرتبه عقل مستفاد می‌داند. از نظر این فیلسوف، سعادت انسان در دریافت همه صور عقلی از طریق اتصال به عقل فعال است: «نفس با وصول به مرتبه عقل مستفاد، به کمال نهایی خود می‌رسد و در این مرتبه به مبادی عالیّه تشبّه می‌یابد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۶).

نقش عقل عملی و حکمت عملی در فلسفه ابن‌سینا عبارت است از زمینه‌سازی و تمهید مقدمات لازم برای ارتقای عقل نظری از طریق کنترل و مدیریت قوای حیوانی و اعمال بدنی. بنابراین، تحصیل حکمت عملی مطلوبیت بالعرض و ابزاری، اما تحصیل حکمت نظری مطلوبیت بالذات و اصالی دارد (همان: ۲۹۶). ابن‌سینا، در نمط نهم اشارات و تنبیهات، که حقایق عرفانی را به اختصار و با نظم و نسقی خاص مطرح کرده، در مقام عارف ظاهر شده و سعادت انسان را در فنای فی الله معرفی کرده است (همو، ۱۳۷۹: ۳۸۶-۳۸۷).

فیلسوف دیگری که متقدم بر ملاصدرا است و اشاره‌ای به دیدگاه او به عنوان پیشینه این مسئله مهم است سهروردی است. این فیلسوف اشراقی نیز سعادت انسان را در رسیدن عقل نظری به مرتبه عقل مستفاد و رسیدن عقل عملی به ملکه عدالت می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۴۴۵-۴۴۶). وی که فیلسوفی اشراقی مسلک است، اگرچه در برخی مسائل دیدگاه‌های خاصی دارد، اما در مسئله سعادت قصوای انسان آنگاه که در قلمرو فلسفه گام برمی‌دارد همان دیدگاه فلاسفه مشاء را ابراز کرده، با این تفاوت که در برخی کتب، از اصطلاحات خاص خود مانند «نور»، «ظلمت» و ... استفاده کرده است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۲۲۵).

مسئله کمال و سعادت انسان از مسائلی است که فیلسوفی عارف‌مسلک مانند سهروردی، می‌تواند گام‌های بلندی در تبیین اشراقی‌عرفانی آن بردارد. این فیلسوف تا حدودی در این مسیر هم گام نهاده و سعادت قصوای انسان را تجرد نفس از مادیات و جدایی آن از بدن جسمانی و فنای آن در حق تعالی دانسته است (همو، ۱۳۸۰ ب: ۶۹).

از بین فلاسفه قبل از ملاصدرا، دیدگاه چهار فیلسوف را به‌اجمال بیان کردیم. دو فیلسوف مشایی و دو فیلسوف اشراقی که از این دو مکتب، یکی فیلسوفی یونانی و دیگری فیلسوفی مسلمان است. این چهار فیلسوف ملاک سعادت قصوای انسان را عقل نظری و به کمال نهایی رسیدن آن دانسته‌اند؛ مع‌الوصف، بر قرب به خداوند نیز تأکید کرده‌اند.

سعادت قصوی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا با تأسیس اصول فلسفی چندی، طرحی نو در فلسفه اسلامی درانداخت. اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، اتحاد عاقل و معقول، النفس فی وحدتها کل القوی و عین‌الربط بودن معلول نسبت به علت، تحولی بنیادین در فلسفه، به‌خصوص در بخش انسان‌شناسی فلسفی ایجاد کرد. با تحقیق و جست‌وجو در آثار ملاصدرا، دیدگاه او درباره سعادت قصوای انسان را می‌توان در سه مرحله دسته‌بندی کرد:

۱. وصول نفس به مرتبه عقل مستفاد

سعادت قصوای انسان این است که نفس او در سیر تکاملی عقل نظری از مراتب بالهییولی، بالملکه و بالفعل عبور کند و به مرتبه عقل مستفاد نائل شود (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۸: ۱۳۱-۱۳۲ و ۱۳۶؛ همان، ج ۹: ۷ و ۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷). در این مرحله، دیدگاه ملاصدرا کاملاً با دیدگاه‌های فلاسفه قبل از او منطبق است و تا اینجا گامی فراتر از متقدمین خود برنداشته است. اما نکته مهم این است که نظام‌های فلسفی قبل از ملاصدرا مبانی لازم برای به دست دادن تبیینی مستدل و معقول از این دیدگاه را ندارند؛ در حالی که ملاصدرا با استفاده از اصول فلسفی خود به‌خوبی توانسته تبیینی عقلانی از این دیدگاه عرضه کند. ملاصدرا با اعتقاد به اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن و همچنین حرکت جوهری نفس، معتقد است نفس انسان می‌تواند از طریق حرکت جوهری اشتدادی مراحل جسمانیت، علم حسی، علم خیالی، عقل بالملکه و عقل بالفعل را یکی بعد از

دیگری طی کند و سرانجام به مرتبه عقل مستفاد نائل شود (همو، ۱۹۹۰، ج ۳: ۴۶۱). این مرتبه، کمال نهایی و سعادت قصوای انسان است؛ چراکه در این مرتبه نفس انسان واجد صور ادراکی کل هستی شده و جهانی می‌شود عقلی که منطبق است با جهان عینی (همان، ج ۱: ۲۰؛ همان، ج ۹: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

۲. اتحاد نفس با عقل فعال

وصول به مرتبه عقل مستفاد از نظر بسیاری از فلاسفه قبل از ملاصدرا (و همچنین ملاصدرا در گام نخست)، از طریق اتصال نفس به عقل فعال تحقق می‌پذیرد. نفس بعد از استکمال و نیل به مرتبه عقل مستفاد از طریق ارتباط و اتصالی که با عقل فعال پیدا می‌کند واجد همه صوری می‌شود که در عقل فعال موجود است. از نگاه ملاصدرا، اصولی مانند حرکت جوهری نفس، مبین آن است که نفس در سیر تکامل اشتدادی خود نه تنها می‌تواند با عقل فعال مرتبط و متصل شود، بلکه می‌تواند با این جوهر مفارق متحد گردد. منظور ملاصدرا از اتحاد نفس با عقل فعال این است که نفس در مسیر استکمال خود به درجه‌ای از اشتداد وجودی می‌رسد که همه مراتب مادیت را پشت سر گذاشته و به مرتبه تجرد کامل نائل می‌شود. با نیل به این تکامل، نفس، صور عقلی را انشا می‌کند. برخلاف مراتب پایین‌تر که نفس قابل صور بود در این مرتبه، خود، فاعل صور می‌گردد:

اگر نفس در سیر استکمالی خود به مقام عقل محض برسد با عقل فعال متحد شده و خود، می‌شود عقل فعال ... اتحاد نفس با عقل فعال چیزی نیست جز اینکه در ذات خود، فاعل صور (علمی) می‌شود (شیرازی، بی تا ب: ۱۳).

منظور ملاصدرا از اتحاد نفس با عقل فعال این است که نفس تبدیل به عقل فعال می‌شود. اما: تفاوت نفس با عقل فعال این است که نفس قبل از وصول به مرتبه عقل مستفاد، با ماده همراه است و سپس در سیر تحول و تطور جوهری، از ماده مجرد می‌شود اما عقل فعال هیچ‌گاه با ماده همراه نبوده است (همو، ۱۹۹۰، ج ۳: ۴۶۱).

پاسخی که ملاصدرا، به اشکال مقدر می‌دهد منظور او از صیورورت نفس انسان به عقل فعال را واضح‌تر می‌کند. اشکال این است که با تبدیل شدن نفس به عقل فعال، تعداد عقول فعال متعدد می‌شود، در حالی که مجردات محض، انواع منحصر به فردند. پاسخ ملاصدرا این است: نفوسی که

به عقل فعال تبدیل می‌شوند، به همان عقل فعال مشهور و مشخص تبدیل می‌شوند؛ نه به عقول فعالی در عرض آن. بنابراین، همه آنها عقل فعال واحدی خواهند بود (همو، بی تا ب: ۱۲-۱۳). ملاصدرا، خود، مسئله صیوریت عقل انسان به عقل فعال را از مسائل بسیار غامضی می‌داند که فهم آن به دقت بسیار نیاز دارد (همو، ۱۹۹۰، ج ۳: ۴۳۳). برخی از محققان معتقدند دیدگاه دوم ملاصدرا بیان دیگری از دیدگاه سومش است و نه دیدگاهی دیگر (نوری، ۱۴۱۹، ج ۲: ۸۰۷). با توجه به اینکه دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره سعادت قصوی، دیدگاه سوم وی است، و همچنین برای جلوگیری از اطاله بحث، از بررسی بیشتر دیدگاه دوم صرف نظر می‌کنیم.

۳. قرب ربوبی (فناء فی الله)

آخرین دیدگاه ملاصدرا درباره سعادت قصوی این است که انسان با رسیدن به مقام و مرتبه فناء فی الله به سعادت قصوی می‌رسد. انسان در این مرتبه، از مراتب تجرد عقلی و عوالم عقول نیز بالاتر رفته و مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای خداوند را شهود می‌کند. اگر انسان بتواند به مقامی برسد که از وجود ماسوی‌الله، اعم از موجودات ظلمانی مادی و نیز موجودات نوری مفارق، و حتی از خویشتن خویش عبور کند و فقط وجود خداوند را ببیند، به مقام فنا نائل آمده است (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۸۰؛ همان، ج ۲: ۳۳۱-۳۴۱). باید یادآور شد که در این خصوص دو دیدگاه وجود دارد. عده‌ای فنای فی الله را به «وحدت وجود» و عده‌ای آن را به «شهود وحدت» تفسیر می‌کنند. «شهود وحدت» بدین معنا است که سالک به مقامی می‌رسد که فقط خداوند را می‌بیند، هرچند به جز خداوند موجودات دیگری از جمله خود سالک هم وجودی مستقل دارند. اما «وحدت وجود» بدین معنا است که در مقام فنا، سالک به این حقیقت می‌رسد که به جز خداوند هیچ موجود دیگری وجود مستقل ندارد. ملاصدرا نظر سهروردی درباره فنای فی الله را از سنخ «شهود وحدت» دانسته و آن را نقد کرده است (شیرازی، بی تا الف: ۵۰۵). وی در توضیح «وحدت وجود» می‌گوید:

وجودی که شخص عارف با آن موجود است، بایستی فانی گردد و در وجود خداوند که همه چیز قائم به او است مضمحل شود تا اینکه در خودش هیچ وجود مستقلی نیابد. این مقام، مقام اهل وحدت (وجود) است که بزرگ‌ترین مقامها و کرامات است و مقام اهل فناء در توحید می‌باشد. ... و این نهایت درجه سالکان خداوند است که با قدم ایمان و نور عرفان به سوی او می‌روند (همو، ۱۹۹۰، ج ۹: ۳۷۶).

ملاصدرا دیدگاه خود مبنی بر تكثر مراتب وجود (تشكيك وجود) را با دیدگاه «وحدت وجود» سازگار می‌داند؛ چرا که به گفته او همه مراتب وجود، تعینات و شئون ذات حق‌اند (همان، ج ۱: ۷۱). به اعتقاد ملاصدرا، سیر و سلوک عملی مقدمه علم شهودی به خداوند (سعادت قصوی) است اما علم حصولی به خداوند، خود، مقدمه سیر و سلوک عملی است:

علمی که مبدأ عمل است یک علم حصولی است؛ این علم که می‌تواند ظنی و یا (حتی) تقلیدی هم باشد منشأ عمل خیر است. اما علمی که غایت قصوی برای عمل و سلوک در صراط مستقیم است نحوه دیگری از علم می‌باشد و آن عبارت است از مشاهده حضوری و اتصال علمی که نزد صوفیه، فنای در توحید نامیده می‌شود (همان، ج ۹: ۲۳۱).

ملاصدرا علوم تأثیرگذار در نیل به سعادت را دو قسم می‌داند؛ یکی علوم مربوط به عمل که متعلق آن بایدها و نبایدهای عملی و رفتاری است و از آن به علوم ابزاری یاد می‌کند. دیگری علوم نظری که مربوط به شناخت حقایق است و آن را علوم اصلی می‌نامد. منظور وی از این نوع علم، علوم الهیات از قبیل شناخت خداوند و صفات و افعال او، معاد، نبوت و ... است (همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۹-۷۰؛ همان، ج ۳: ۱۷۶؛ همان، ج ۵: ۱۱۳). اولویت‌بندی مقدمات لازم برای رسیدن به سعادت قصوی در نگرش ملاصدرا به صورت زیر است:

۱. علوم حصولی ناظر به شناخت خداوند، صفات و افعال او، معاد، نبوت، اولیای الهی و ائمه اطهار، نفس و ...؛ ۲. علوم حصولی ناظر به اعمال و رفتار انسان که بایدها و نبایدها (خوب و بدها) را به انسان می‌آموزند؛ ۳. اعمال جوانحی؛ ۴. اعمال جوارحی. از این چهار مقدمه، دو مقدمه اول در سیر تکاملی عقل نظری، و دو مقدمه بعدی در مسیر تکامل عقل عملی تحقق می‌پذیرند (همان، ج ۶: ۲۱۴؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۱: ۲-۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷).

تأملاتی در مباحث ملاصدرا درباره سعادت قصوی^۱

تأمل اول

یکی از اشکالاتی که در آثار ملاصدرا به چشم می‌خورد این است که وی اصول فلسفی خود را در همهٔ مباحث و به طور منظم به کار نگرفته، لذا اولاً به نتایجی که می‌توانست دست یابد نائل نشده

۱. شایان ذکر است که ملاک تأملات این مقاله، مطالب و آثار ملاصدرا است نه لزوماً شخصیت فلسفی و عرفانی او.

است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۵۸). ثانیاً درباره بعضی از مسائل فلسفی، نظریه منسجمی مطرح نکرده، بلکه در جاهای مختلف آثار خود، نظریه‌های متفاوتی بیان کرده و بعضاً دیدگاهی را که قبلاً اثبات کرده ابطال می‌کند (همو، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۰۳). مهم‌ترین کتاب ملاصدرا *سفر/ریعه* است که فاقد انسجام و نظم منطقی است؛ علت بی‌نظمی *سفر/ریعه* این است که مؤلف آن موفق به تنظیم نهایی این کتاب نشده است (همو، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۹۲؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۶). فیلسوفان نظام‌ساز، خود، در بند معرفی نظام فلسفی خویش نیستند و غالباً انبوهی از مطالب را در آثار متعدد و در نظم و نسقی ابتدایی، عرضه می‌کنند و بیشتر به اثبات مدعیات فلسفی اهتمام دارند تا به تبیین آنها و ترسیم تصویری شفاف از آنها (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۳).

در هر فلسفه‌ای، به‌خصوص فلسفه الهی و بالأخص حکمت متعالیه، مبحث سعادت انسان باید از جایگاه رفیعی برخوردار باشد؛ چراکه غایت قصوای چنین فلسفه‌ای تعیین و تبیین سعادت قصوای انسان و راه‌های وصول به آن است. از این‌رو لازم است همه ابعاد این مسئله در مبحثی مستقل به نحو منظم و منسجم بررسی شود. اگرچه ملاصدرا در برخی کتب خود فصل مستقلی را به این مسئله اختصاص داده، اما اولاً این فصل نسبت به فصول و مباحث دیگر بسیار موجز است؛ ثانیاً مباحث آن نه جامع است و نه منظم و دقیق (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۹: ۱۲۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۴۹). ملاصدرا مباحث مربوط به سعادت را در جاهای متعدد کتب مختلف خود نیز به طور پراکنده و غیرمنسجم مطرح کرده است. به طور کلی، وی سه دیدگاه درباره چیستی سعادت قصوای انسان، مطرح کرده اما هر یک را در جاهای مختلفی از کتب مختلف خود ابراز کرده است. ملاصدرا، خود، تصریح نکرده که این سه دیدگاه مترتب بر هم‌اند. اما با حسن ظن به وی و با توجه به شیوه فلسفه‌نگاری او می‌توان به این استنباط رسید که منظور وی این است که نفس انسان با حرکت اشتدادی و طی مراتب پایین‌تر و وصول به مراتب بالاتر، دو مرحله از سعادت را پشت سر می‌گذارد تا نهایتاً به مرتبه سوم، که سعادت قصوا است، نائل شود: ۱. وصول به مرتبه عقل مستفاد؛ ۲. اتحاد با عقل فعال (صیوروت به عقل فعال)؛ ۳. فنای فی الله.

بنابراین، سعادت قصوای انسان عبارت است از فنای فی الله (قرب به خداوند). ملاصدرا، گرچه اشاراتی به مبانی فلسفی و برهانی اثبات‌کننده این دیدگاه کرده اما تبیینی شفاف و منطبق با آیات قرآن، از فرآیند دسترسی به این مقام عرضه نکرده است. ممکن است گفته شود فنای فی الله و قرب

ربوبی حقیقتی یافتنی و چشیدنی است نه گفتنی و نوشتنی. شهود خداوند تجربه‌ای شخصی است و فقط برای کسانی که در آن تجربه قرار گرفته‌اند قابل درک است. پس نباید انتظار داشته باشیم ملاصدرا چنین مسئله‌ای را تبیین کند.

پاسخ این است که یکی از افتخارات حکمت متعالیه نسبت به مکاتب فلسفی دیگر این است که مؤسس آن طرحی نو در انداخته و برای حل بسیاری از مسائل فلسفی از مکاشفات عرفانی خود نیز بهره گرفته و آنچه را با علم حضوری یافته، با استدلال عقلی نیز تبیین و اثبات کرده است. همان‌گونه که بر آشنایان با حکمت متعالیه پوشیده نیست، ملاصدرا در بسیاری از نوآوری‌های خود در این طرح موفق بوده است. اما در تبیین بعضی از مسائلی که حل آنها با همین طرح میسر است، مطالب منسجم و شفافی عرضه نکرده است. بی‌تردید «سعادت قصوی» مهم‌ترین مسئله‌ای است که انتظار می‌رود در مکتبی مانند حکمت متعالیه با الهام‌گیری از قرآن کریم به نحو مستقل و دقیق بررسی شود؛ اما به نظر می‌رسد این انتظار در آثار ملاصدرا برآورده نشده است.

برخلاف ملاصدرا، برخی از پیروان وی، با استفاده از اصول فلسفی حکمت متعالیه و نیز با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم، کوشیده‌اند تبیینی روشن از چیستی سعادت قصوی به دست دهند و با روشی مستدل به اثبات و توضیح فرآیند تحقق آن بپردازند.

تبیین «سعادت قصوی» و فرآیند تحقق آن در برخی از پیروان حکمت متعالیه

چیستی سعادت قصوی

وجود انسان از دو بُعد تشکیل شده است. یک بُعد آن شامل قوا و استعدادهایی است که بین انسان و حیوانات مشترک‌اند و به گرایش مشهورند؛ و بُعد دیگر آن شامل قوا و استعدادهایی است که مختص انسان است و به فطریات معروف‌اند. در تقسیم‌بندی دقیقی می‌توان امور فطری را در سه قلمرو دسته‌بندی کرد: قلمرو علم، قلمرو قدرت و قلمرو محبت. نفس انسان حقیقت واحدی است که در این سه قلمرو تجلی می‌یابد. تجلی محبت در نفس انسان ناشی از «حب ذات» است که می‌توان آن را راسخ‌ترین و ریشه‌دارترین حقیقت فطری انسان دانست. «حب ذات» منشأ تمایلات و گرایش‌های فطری متعددی در انسان است که یکی از مهم‌ترین آنها «سعادت‌طلبی» او است. بر این اساس، انسان ذاتاً سعادت‌طلب است.

از یک طرف، استعدادهای فطری انسان بی‌نهایت طلب هستند؛ به همین دلیل استکمال انسان و در پی آن، سعادت او نیز به حد مشخصی محدود و متوقف نمی‌شود، بلکه وصول به هر کمالی، سعادت است که خود مقدمه نیل به کمال و سعادت دیگری خواهد بود. از طرف دیگر، سعادت و بهجت آن است که انسان سعید و مبتهج با نیل به آن، از نآرامی برهد و به دار قرار برسد. لذا انسان فقط با وصول به موجودی که علم بی‌نهایت، قدرت بی‌نهایت و محبت بی‌نهایت (بی‌نهایت مطلق) است به آرامش واقعی و غایت قصوای خود می‌رسد (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۱: ۹۲؛ همان، ج ۲: ۳۲-۳۸ و ۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۰). سعادت کامل متوقف است بر مشاهده وجود و مشاهده کامل‌ترین وجود، کامل‌ترین سعادت است (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۹: ۱۲۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۱). بنابراین، ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که سعادت قصوای او عبارت است از شهود خداوند. شهود خداوند را با تعبیر دیگری نظیر «قرب خداوند» یا «فنا فی الله» نیز می‌توان بیان کرد. قرآن کریم حقیقت سعادت قصوای انسان را با این آیات بیان فرموده است: «ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات می‌کنی» (انشقاق: ۶)؛ و «یقیناً پرهیزگاران در باغ‌ها و نه‌رهای بهشتی جای دارند. در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر» (قمر: ۵۴ و ۵۵)؛ و «و سبقت‌جویندگان و سبقت‌جویندگان! آنها مقربان‌اند» (واقعه: ۱۱) و «... و رضای خداوند برتر است و پیروزی بزرگ همین است» (توبه: ۷۲).

در تحلیل فوق، برای اثبات اینکه سعادت قصوای انسان قرب ربوبی است، از شناخت دقیق فطریات انسان و جهت‌یابی آنها استفاده شده است. با توجه به اینکه فطریات انسان همان نحوه وجود او هستند نه اموری زائد بر وجودش و به فعلیت رسیدن فطریات مستلزم اشتداد وجودی و تکامل انسان در هر سه بُعد علم و قدرت و محبت (دانش، توانش و گرایش) است، امتیاز چنین تحلیلی این است که همه فطریات را در سعادت قصوای انسان دخیل می‌داند. به عبارت دیگر، وصول انسان به سعادت قصوی به معنای به کمال نهایی رسیدن همه جهات فطری او است نه فقط ارتقایافتن عقل نظری. قرآن کریم نیز برای معرفی سعادت قصوی به همه ابعاد فطری توجه دارد و برای هدایت‌یابی انسان در رسیدن به چنین سعادت‌ی همه ابعاد علمی، حسی و قدرتی را برمی‌انگیزد (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۲: ۹۷ و ۱۳۷ و ۱۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۹۸). اگرچه ملاصدرا در برخی کتبش سعادت هر چیزی را نهایت کمالی می‌داند که به مقتضای فطرتش برای آن ممکن

است (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۳۶۵)، اما در تشخیص و تبیین سعادت قصوی، بیش از هر چیز بر کارکرد عقل نظری تأکید می‌کند و اهتمام چندانی به کارکرد ابعاد فطری دیگر ندارد. به نظر می‌رسد نتیجه چنین نگرشی این است که سعادت قصوی را رسیدن به عقل مستفاد بدانیم نه رسیدن به مقام قرب الهی و فنا فی الله. اما، تحلیلی که برخی متألهان معاصر مطرح کرده‌اند، که هم مقتضای انسان‌شناسی عمیق فلسفی است و هم منطبق با رویکرد قرآنی، به خوبی اثبات می‌کند که سعادت قصوای انسان قرب ربوبی است.

فرآیند تحقق «قرب ربوبی»

فهم دقیق چیستی قرب خداوند و فنا فی او مشروط به فهم مقدمات زیر است: ۱. همه مخلوقات (از جمله انسان) عین ربط و تعلق به خداوند هستند؛ ۲. وجود روح از سنخ علم و آگاهی است؛ ۳. هر اندازه که علم روح شدیدتر شود وجود روح قوی‌تر و کامل‌تر می‌گردد؛ ۴. علم شهودی و حضوری شدیدترین علم است؛ ۵. با فراهم‌بودن شرایطی، انسان می‌تواند به ذات (روح) خود علم حضوری آگاهانه داشته باشد.^۱

با توجه به اینکه تنها علمی که در حضوری‌بودنش، اختلاف‌نظری وجود ندارد علم حضوری نفس به خودش است و چنین علمی، حداقل در مراتب ضعیفش، برای همگان میسر است، بهترین راه برای اثبات علم حضوری انسان به خداوند، استفاده از علم حضوری انسان به خودش است (مصباح، ۱۳۸۸ ب: ۴۸).

یکی از ویژگی‌های روح انسان این است که وجودش عین علم و آگاهی است و به همین دلیل، روح «خودآگاه» است. «خودآگاهی» روح نشان می‌دهد که روح از سنخ علم است. تکامل روح به معنای شدیدشدن خودآگاهی روح و ضعف آن نیز به معنای ضعف خودآگاهی آن است. با این وصف می‌توان گفت تکامل روح، رهایی از تیرگی و کسب شفافیت است. اگر انسان بتواند روح خود را از غبار مادیت و لوازم آن پاک کند علم شهودی او به ذاتش مستلزم علم شهودی به علتش است. (از باب تشبیه معقول به محسوس) همه ما تجربه کرده‌ایم که اگر به شیشه بسیار شفاف بنگریم در وجود آن شک می‌کنیم؛ چراکه شفافیت آن موجب شده است فقط ماورای خود را نشان دهد. علم

۱. برای تبیین کیفیت تحقق قرب ربوبی، از بین مقدمات یادشده (که همگی مقتبس از مبانی حکمت متعالیه هستند)، مقدمه اول، نقش کلیدی را ایفا می‌کند (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۹: ۸۷-۸۸ و ۱۱۶-۱۱۷).

شهودی به روح می‌تواند به حدی برسد که انسان در حالت شهود خویش، علت هستی‌بخش خود را مشاهده کند و بباید که عین ربط به علت است و هرچه هست، خدا است. در این حالت معنای «ای مردم شما نیازمند به خدا هستید و تنها خداوند بی‌نیاز و شایسته همه‌گونه ستایش است» (فاطر: ۱۵) را با علم حضوری درک می‌کند. از این‌رو انسان می‌تواند با علم حضوری به خود، به مربوطالیه (خداوند) نیز علم حضوری داشته باشد و به میزان ظرفیت وجودی خود، که همان شفافیت و کمال روحی‌اش است، خداوند را مشاهده کند. به عبارت دیگر، میزان شهود خداوند، متناسب است با میزان خودآگاهی (علم حضوری) انسان به خودش و میزان خودآگاهی او هم متناسب است با درجه کمال روحی‌اش (خلوص و تجرد انسان از مادیت). به همین میزان انسان می‌تواند مظهر تجلی صفات خدا واقع شود و به مرحله‌ای از علم حضوری برسد که بین خود و خدا حجابی نبیند و به تعبیر دیگر، قرب به خداوند پیدا کند. انسانی که به این مقام می‌رسد چشمش چشم خدایی، گوشش گوش خدایی، اراده‌اش اراده خدایی می‌گردد و با وصول به این مقام به لذت و بهجت نائل می‌شود. سعادت قسوای انسان به همین معنا است (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۶۸-۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۴۳-۴۵ و ۴۹-۵۲).

برای رسیدن به چنین سعادت‌تی لازم است انسان چهار مرحله زیر را طی کند:

۱. علم و معرفت به خداوند و صفات و افعال او، معاد، نبوت و حقایق دینی دیگر؛ ۲. علم و معرفت به حسن و قبح‌های افعال انسان (اعم از بدیهیات و دستوره‌های دینی)؛ ۳. ایمان به مراحل مذکور (در شماره‌های ۱ و ۲)؛ ۴. عمل به دستوره‌های دینی (انجام‌دادن واجبات و مستحبات و ترک محرّمات و مکروهات). نکته در خور توجه اینکه شدت و ضعف هر یک از این مراحل می‌تواند در تشدید یا تضعیف مراحل دیگر نیز مؤثر باشد.

بدیهی است میزان برخوردارگی انسان‌ها از این چهار مرحله، درجات متفاوتی دارد. به همین دلیل میزان برخوردارگی آنها از چنین سعادت‌تی نیز متفاوت خواهد بود. اما در دنیای مادی، رسیدن به چنین سعادت‌تی فقط برای اندکی از انسان‌ها میسر است.

تأمل دوم

قرآن کریم در تبیین مسئله سعادت انسان، آخرت‌گرا است. سعادت قسوایی که قرآن کریم ترسیم، توصیف، معرفی و اثبات می‌کند سعادت‌تی است که انسان‌ها در قیامت به آن نائل خواهند شد نه در دنیا. ظرف وقوع وعده‌هایی نظیر: «عند ملیک مقتدر»، «رضوان من الله اکبر»، «الی ربها ناظرة» یا

«جنات تجری من تحتها الانهار»، آخرت است نه دنیا. به طور کلی، قرآن کریم مصداق فلاح را سعادت اخروی معرفی می‌کند نه دنیوی (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۱: ۹۳ و ۲۴۴-۲۴۵). چه اینکه، اولاً دنیا موقت و کشتگاه آخرت است؛ ثانیاً بالاترین سعادت است که در دنیا نصیب انسان‌ها می‌شود هم زوال‌پذیر است و هم ناقص.

فیض شهودی که در دنیا نصیب انسان می‌شود دائمی نیست و باید در انتظار فرصت بود؛ چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «برای پروردگار شما در دوران عمرتان نسیم‌های رحمتی است. به هوش باشید و خود را در معرض آنها قرار دهید» (کلینی، بی‌تا: ۲۱۲/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۲۶). از این رو حتی اطلاق سعادت، که ویژگی اصلی آن پایداری است، بر سعادت دنیوی مجازی است. مادامی که انسان در دنیای مادی زندگی می‌کند، ماده بر او عارض است و در هر حال نفس به تدبیر بدن اشتغال دارد. لذا نمی‌تواند به مقامی برسد که بدون هیچ حجابی خداوند را شهود کند (مصباح، ۱۳۸۸ ب: ۵۱).

اما سعادت است که در فلسفه بسیاری از فلاسفه از جمله ملاصدرا مطرح است، سعادت است که وقوع دنیوی آن، بسیاری از مباحث فلسفی را به خود اختصاص داده است؛ مانند مباحثی که درباره تکامل عقل نظری انسان و فیلسوف شدن او مطرح می‌شود که بر اساس آن، شخص واصل، عالمی عقلی می‌شود مطابق با عالم عینی (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۲۰؛ همان، ج ۹: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰)؛ و از آن جمله است سفر دوم از اسفار اربعه (سفر بالحق فی الحق) که همان فنای فی الله است. با توجه به اینکه در سفرهای سوم و چهارم، سالک مجدداً به میان خلق سفر می‌کند، مشخص است که منظور ملاصدرا (از سفر دوم) وصول سالک به مقام فنا در همین دنیا است (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۱۳). در اینجا مراد نگارنده، القای تردید در درستی این حقایق نیست (چه اینکه نمی‌توان تردیدی کرد که انبیا و امامان معصوم (ع) در همین دنیا به چنین مقامی نائل می‌شوند). بلکه هدف این بخش از مقاله، نمایاندن تمرکز بسیاری از مباحث ملاصدرا بر وقوع این سعادت در دنیا و جهت‌گیری قرآن بر وقوع آن در آخرت است.

تأمل سوم

این سینا در نبط هفتم اشارات و تنبیهات، که مترصد اثبات غلبه خیر بر شر است، توضیح می‌دهد که وضعیت انسان‌ها از جهات متعددی از جمله سلامت و بیماری، زیبایی و زشتی، تیزهوشی و

کندذهنی و ... این گونه است که انسان‌های کاملاً سالم یا کاملاً بیمار و نیز کاملاً زشت یا کاملاً زیبا و ... در اقلیت هستند؛ اکثر انسان‌ها از این جهات، در حالت متوسط و میانه قرار دارند. آنگاه مقصود اصلی خود که عبارت است از وضعیت انسان‌ها از جهت سعادت و شقاوت اخروی را بیان می‌کند و می‌گوید: «در آخرت نیز انسان‌هایی که در بالاترین درجه سعادت یا پایین‌ترین درجه شقاوت قرار می‌گیرند اندک‌اند و اکثر انسان‌ها در وضعیت بینابینی هستند و اجمالاً اهل نجات‌اند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۲۵). این سخن ابن‌سینا با نگرش قرآن کریم به آموزه سعادت منطبق است. قرآن کریم انسان‌ها را در قیامت به سه گروه تقسیم می‌کند: «و شما سه گروه خواهید بود. گروهی اصحاب یمین هستند که چقدر سعادت‌مندند؛ و گروهی اصحاب شقاوت‌اند که چقدر روزگارشان سخت است؛ و (گروه سوم) سبقت‌جویندگان سبقت‌جویندگان؛ آنها مقربان‌اند» (واقعه: ۷-۱۱). محبت انسان‌های متعارف به خداوند، محبتی عرضی و به واسطه محبت آنها به نعمت‌های (دنیوی و اخروی) او است نه محبتی اصیل. فقط اولیای خاص خداوند و قدر متیقن معصومان (ع) به مرحله‌ای از محبت نائل می‌شوند که خداوند را فقط به خاطر خودش دوست بدانند (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۲: ۶۶-۶۹).

تأمل در آیات قرآن کریم ما را به این نتیجه می‌رساند که مقربان (واجدان بالاترین درجه سعادت) و اصحاب شمال (اهل شقاوت)، حداقلی از انسان‌ها و اصحاب یمین (اهل نجات) حداکثر آنها را تشکیل می‌دهند.

هرچند سعادت قصوایی که مقربان به آن نائل می‌شوند لقاءالله و رضوان‌الله است که بسیار بالاتر از بهشت مادی و لذات جسمانی است، اما تعداد آیاتی که این نوع سعادت را توصیف و تشریح کرده‌اند چندان نیست. برعکس، بهشت و لذات جسمانی، که سعادت موعود اصحاب یمین است، آیات بیشتری را به خود اختصاص داده است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۹). عبارت «جنات» تجری من تحتها الانهار» سی‌وپنج بار، آیه «جنات عدن ...» یازده بار در قرآن تکرار شده و آیات فراوان دیگری هست که همه، بهشت مادی را توصیف می‌کند. حتی تنها آیه‌ای که لفظ «سعد» در آن به کار رفته، «جنت» را پاداش انسان‌های سعادت‌مند می‌داند: «... اما آنها که خوش‌بخت (سعید) هستند جاودانه در بهشت خواهند ماند» (هود: ۱۰۸).

بی‌تردید کسانی که به جنت لقاء بار می‌یابند، «جنات تجری من تحتها الانهار» را دارا و از لذایذ جسمانی نیز بهره‌ورند، و البته لذایذ جسمانی آنها هماهنگ با لذایذ عقلی‌شان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۰۷). این مسئله نشان‌دهنده واقع‌بینی قرآن کریم است؛ چراکه تعداد اندکی از انسان‌ها در گروه مقربان قرار دارند و اکثریت آنها در سلک اصحاب یمین‌اند. لذا سعادت‌ی که قرآن بیشتر معرفی می‌کند از سنخ نعمات جسمانی است (همو، ۱۳۸۸: ۲۹۸).

ملاصدرا، خود، به این حقیقت واقف و مدعن است که اقلیتی از انسان‌ها به بالاترین مرتبه سعادت می‌رسند (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۹). اما اگر به مطالب وی توجه کنیم می‌بینیم فقط به توصیف سعادت قصوایی می‌پردازد که مختص اولیاءالله است و به منظور تعظیم این سعادت، به بهشت جسمانی، نگرشی تحقیرآمیز دارد (همو، ۱۹۹۰، ج ۹: ۱۲۱-۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۶۰۷). به نظر می‌رسد از جهاتی (از جمله از جهت میزان توانایی‌های شخصی انسان‌ها و نه نوعی آنها)، سعادت قصوای اکثر انسان‌ها بهشت جسمانی است.

تأمل چهارم

تأمل چهارمی که می‌توان در اینجا مطرح کرد، رویکرد ملاصدرا درباره راه‌های وصول به سعادت قصوی است. قرآن برای وصول به سعادت قصوی به عقل عملی و مباحث مرتبط با حکمت عملی اهتمام بسیار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۹۷-۳۰۰). برخی از پیروان حکمت متعالیه، با الهام‌گیری از قرآن، عقل عملی را ملاک و عامل رسیدن به عین‌الیقین و حق‌الیقین (قرب ربوبی و لقاءالله) و عقل نظری را عامل رسیدن به علم‌الیقین دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۴؛ قمش‌ای، بی‌تا: ۳۹۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۵۴).^۱ اما در آثار ملاصدرا، عقل عملی و حکمت عملی، برخلاف عقل نظری و حکمت نظری، هم از جهت کمی و هم از جهت کیفی، جایگاه نازلی دارند (شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۰۷؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳-۲؛ همان، ج ۹: ۲۸۸-۲۸۹؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۰۷-۱۰۸).

۱. به گفته مسکویه، انسان با عقل نظری می‌تواند عالم صغیر شود و با عقل عملی می‌تواند خلیفه خدا گردد (مسکویه، ۱۴۱۳: ۵۷).

درباره تأمل اخیر، مطالب مفصلی می‌توان مطرح کرد،^۱ اما برای جلوگیری از اطاله بحث به همین اشاره اکتفا می‌کنیم و تفصیل مطالب را به مجال دیگری وامی‌گذاریم.

نتیجه

از دیدگاه بسیاری از فلاسفه، سعادت قصوای انسان عبارت است از استكمال عقل نظری؛ چراکه عقل نظری را ملاک تمایز انسان از سایر حیوانات می‌دانند. کمال نهایی عقلی نظری عبارت است از وصول به مرتبه عقل مستفاد. اما برخی از فلاسفه، که در قلمرو عرفان و سیر و سلوک هم گامی برداشته‌اند، فنای فی الله را نیز به عنوان سعادت قصوای انسان مطرح کرده‌اند. ملاصدرا در کتب مختلف خود سه چیز را به عنوان سعادت معرفی کرده که آخرین آنها سعادت قصوی است: ۱. وصول نفس به مرتبه عقل مستفاد؛ ۲. صیروت یافتن نفس به عقل فعال؛ ۳. فنای فی الله. یکی از رسالت‌هایی که بر عهده فلسفه‌ای مانند حکمت متعالیه است، به دست دادن تبیینی منسجم و مستدل از مسئله مهم «سعادت قصوی» با الهام‌گیری از قرآن کریم است. هرچند اصول فلسفی حکمت متعالیه، توانایی انجام‌دادن چنین رسالتی را دارد، اما به نظر می‌رسد با توجه به نکات زیر، آثار ملاصدرا در تحقق بخشیدن به این رسالت قرین توفیق نبوده است:

۱. بر خلاف آثار ملاصدرا که در تبیین سعادت قصوای انسان، بیش از هر چیزی معطوف به عقل نظری است، قرآن کریم برای بیان سعادت قصوای انسان به همه ابعاد فطری او عنایت کامل دارد.
۲. قرآن کریم در معرفی سعادت قصوی، کاملاً آخرت‌گرا است؛ اما برخی از مطالب ملاصدرا درباره سعادت قصوی، ناظر به تحقق دنیوی آن است.
۳. اگرچه در قرآن کریم آیاتی مانند «السابقون السابقون اولئک المقربون» هم وجود دارد، اما اکثر آیات مربوط به سعادت انسان، با نگرشی واقع‌بینانه، سعادت (قصوای) انسان‌ها را بهره‌مندی از بهشت و نعمات جسمانی دانسته و به معرفی و توصیف این نوع سعادت پرداخته است؛ در حالی که در برخی آثار ملاصدرا این نوع سعادت تا حدودی تحقیر شده است.
۴. برخلاف آثار ملاصدرا، عقل عملی و حکمت عملی جایگاه بسیار رفیعی در قرآن دارند.

۱. از جمله تبیین «ایمان» که ملاصدرا آن را همان علم حصولی و از شئون عقل نظری به شمار می‌آورد (شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۶: ۷-۸)، اما با توجه به برخی آیات قرآن کریم (نمل: ۱۴)، ایمان از شئون عقل عملی است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، الاشارات والتنبیها، تهران: مطبعة الحیدری، ج ۳.
- _____ (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: نشر مرتضوی.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم، قم: نشر اسراء، ج ۱.
- _____ (۱۳۹۲)، فطرت در قرآن، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۸)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۹۰)، هدایت در قرآن، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ الف)، حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۲.
- _____ (۱۳۸۰ ب)، یزدان‌شناخت: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۳.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا الف)، تعلیقة علی شرح حکمة الاشراف، در شرح حکمة الاشراف قطب‌الدین شیرازی، بی‌جا: بی‌نا.
- _____ (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم، ج ۲ و ۵ و ۶.
- _____ (۱۹۹۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار التراث العربی، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۸ و ۹.
- _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۴.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: نشر دانشگاه مشهد.

- _____ (بی تا ب)، کتاب العرشیه، ترجمه: غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- _____ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹)، قرآن در اسلام، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت، چاپ ششم، ج ۱.
- قمشه‌ای، محمدرضا (بی تا)، رساله فی تحقیق الاسفار الاربعه، (در حاشیه شرح الهدایه الاثیریة)، بی جا: بی نا.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ج ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، اصول کافی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، بی جا: نشر علمی اسلامی.
- مسکویه، ابوعلی (۱۴۱۳)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: بیدار، چاپ پنجم.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۸ الف)، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ج ۱ و ۲.
- _____ (۱۳۹۱)، پیشنهادهای مدیریت اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۸۸ ب)، خودشناسی برای خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پانزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، حرکت و زمان، تهران: حکمت، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۰۴)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، چاپ دوم، ج ۱.
- _____ (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، چاپ اول، ج ۳.
- _____ (۱۳۹۳)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ شانزدهم، ج ۷.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱)، تقریرات درس امام خمینی (عبدالغنی اردبیلی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳.

- النراقی، محمدمهدی (١٤٢٥)، *جامع السعادات*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- النوری، مولی علی (١٤١٩)، *تعلیقه علی المفاتیح الغیب*، (در کتاب مفاتیح الغیب ملاصدرا)، مقدمه: محمد خواجوی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ج ٢.