

بررسی تطبیقی «سعادت» از نظر ملاصدرا و اسپینوزا

A Comparative Study of "Happiness" in View of Mulla Sadra and Spinoza

Zahra Allafchian*

Mohammad Reza Shamshiri**

زهرا علافچیان*

محمدرضا شمشیری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۲۳

Abstract

"Happiness" has always been and has long been the focus of human beings in general and famous thinkers in particular; what, how, bases, ways of obtaining, attracting and preserving it has been discussed. The present article deals with the analytic-inferential way of discussing the views of two philosophers of the same age (Mulla Sadra and Spinoza) in the field of Islamic thought and Western philosophy. The purpose of this comparison and adaptation, while expressing the origin and purpose of the two in this regard, was to pay attention to the intellectual foundations of each one, while also explaining their points of sharing, including the acquired and gradual divorce of happiness, the value of longevity and the type of perception of it and difference in the sense of intuitive knowledge, rational happiness and the unity of being. The result is that the comprehensiveness, harmony and solidity of Sadra's thinking is clearly evident as his attitude towards the discussion of happiness in the context of revelation and revelation-based rationality is evident, the scope of discussion of happiness will not only be the world, which will include the hereafter, while Spinoza has looked at happiness from the point of view of rationality and self-conception.

Keywords: Happiness, World, the Hereafter, Spinoza, Mulla Sadra.

چکیده

«سعادت» همواره و از دیرباز مطمح نظر آدمیان به طور عام و اندیشمندان به طور خاص بوده است و از چیستی، چگونگی، مبانی، راه‌های کسب، جلب و حفظ آن پرسش کرده‌اند. جستار حاضر به شیوه تحلیلی - استنباطی دیدگاه دو فیلسوف هم‌عصر یکدیگر در حوزه تفکر اسلامی و فلسفه غرب، صدرالمتهلین و اسپینوزا، در این باره را به بحث گذاشته است. هدف از این مقابله و تطبیق، ضمن بیان مبادی و مقاصد این دو شخصیت درباره سعادت، توجه به مبانی فکری هر یک و تشریح نقاط اشتراک آنهاست. ملاصدرا و اسپینوزا، هر دو، معتقدند سعادت اکتسابی و تدریجی‌الحصول است، ارزش لافسه دارد و از سنخ ادراک است. اختلاف ایشان در مفهوم معرفت شهودی، سعادت عقلانی و وحدت وجود است. نتیجه آنکه، جامعیت، انسجام و استحکام در تفکر صدرا به دلیل اینکه نگرش او در بستر وحی و عقلانیت مبتنی بر وحی شکل گرفته کاملاً مشهود است، حال آنکه اسپینوزا سعادت را از دریچه عقلانیت صرف و خودبنیاد نگریسته است. در نگرش صدرایی، دامنه بحث از سعادت نه فقط دنیا، که آخرت را نیز در بر می‌گیرد.

واژگان کلیدی: سعادت، دنیا، آخرت، اسپینوزا، ملاصدرا.

*. PhD Student in Islamic Theology (Islamic Philosophy and Theology), Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran; alafchian29@yahoo.com

** . Assistant Professor, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran (corresponding author); mo_shamshiri@yahoo.com

*. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی (فلسفه و کلام اسلامی) دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)؛ اصفهان، ایران؛ alafchian29@yahoo.com

** . استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)؛ اصفهان، ایران؛ (نویسنده مسئول)؛ mo_shamshiri@yahoo.com

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفی و کلامی، بحث سعادت است؛ سعادت غایت مطلق و مطلوب نهایی آدمی است، به گونه‌ای که انسان‌ها خواه ناخواه در پی آنند. بازشناسی سعادت حقیقی از غیرحقیقی دشوار است، به گونه‌ای که برخی سعادت را فقط در لذات دنیوی منحصر دانسته‌اند و برخی آن را امری صرفاً روحانی و اخروی شمرده‌اند و هیچ یک نتوانسته‌اند نگاهی جامع به مفهوم سعادت داشته باشند. جستار حاضر به بررسی تطبیقی این موضوع از دیدگاه ملاصدرای شیرازی، بنیانگذار حکمت متعالیه، و باروخ اسپینوزا پرداخته است. ملاصدرا در تفکر فلسفی خویش، با توجه به تأثیرپذیری از فضای فکری - فرهنگی اسلام و با استفاده از روش برهانی در کنار ریاضت‌های نفسانی، به شناخت و کشف حقیقت سعادت پرداخته و با رهیافتی جامع‌نگر، سعادت آدمی را بیان نموده است. او معتقد است انسان هم به سعادت دنیوی و هم به سعادت اخروی نایل می‌گردد. اما اسپینوزا با اینکه خداپاور است، در صدد هماهنگ کردن تفکر خود با یهودیت نیست؛ لذا سعادت از نظر او به گونه‌ای دیگر است. روش فلسفی اسپینوزا، روش عقلی مبتنی بر روش هندسی و ترکیبی است، اما در سامان‌دهی نظام فکری خود به اندیشه‌های عرفانی نزدیک شده و از این رهگذر به مسئله سعادت پرداخته است.

آنچه اهمیت دارد بررسی مبانی فکری نظری هر دو فیلسوف است تا هم راهی باشد برای تشخیص و تبیین چستی سعادت و حقیقت آن و هم پرتوی برای شناخت رخنه‌ها و کاستی‌ها و توان نظام‌های اخلاقی و فلسفی این دو اندیشمند. محور اصلی این نوشتار صرفاً بیان مشابهِت‌ها و اختلافات آراء ملاصدرا و اسپینوزا درباره سعادت نیست بلکه بیان مبادی و مقاصد آنها و فضای فکری - فرهنگی حاکم بر اندیشه هر یک، محور توجه ماست تا تطبیق درستی بین نظراتشان صورت گیرد. صرف بیان همانندی و ناهمانندی‌ها هر چند مفید است، اما به‌عنوان تطبیق شناخته نمی‌شود.

۱. مبانی فکری ملاصدرا در بحث از سعادت

مسئله سعادت در دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر مبانی فکری اوست، لذا ضروری است توضیحی درباره هر یک از این مبانی ارائه گردد. او در بحث هستی‌شناسی، وجود را حقیقتی واحد و در عین حال مشکک می‌داند. در بحث انسان‌شناسی، انسان را موجودی مختار و غایت‌مند می‌شمرد که با حرکت جوهری خود به اتحاد وجودی و معرفت حقیقی خداوند می‌رسد. از طرفی، معتقد است بین انسان‌شناسی و خداشناسی پیوندی ناگسستنی وجود دارد. ملاصدرا انسان را رقیقه‌ای از وجود واجب می‌داند که در عین ربط به او، می‌تواند به کمال لازم خود نیل گردد.

۱-۱. وحدت وجود و تشکیکی بودن آن

یکی از اصول بنیادین در حکمت متعالیه، وحدت تشکیکی وجود است. این اصل خود مبتنی بر اصالت وجود است، زیرا اگر کسی متن واقع را ماهیت بداند، نمی‌تواند سخن از وحدت وجود بگوید؛ چراکه ماهیات مثار کثرتند (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۶۱). بنا بر نظریه تشکیک وجود، وجود حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلفی است. در این دیدگاه، وحدت و کثرت هر دو حقیقتند، اما وحدت به اصل وجود برمی‌گردد و کثرت به مراتب آن (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۷). در نظریه تشکیک وجود، هر مرتبه از مراتب وجود، کمالات مرتبه پایین‌تر را دارد و نسبت به مرتبه مافوق خود فاقد بعضی کمالات است. طبق این اصل، سعادت وجود آدمی نیز امری مشکک است، چراکه نفس آدمی مدام از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌رود و هرچه به سمت بالا حرکت کند، سعه وجودی بیشتری یافته و به سعادت بیشتری نایل می‌شود و اگر به سمت پایین حرکت کند، از سعادت حقیقی بازمی‌ماند و به شقاوت می‌رسد (همان: ۹/۱۲۱).

۱-۲. حرکت جوهری نفس

از نظر ملاصدرا نفس انسان وجودی است سیال که در عین ثبات، دارای حرکت جوهری است. نفس و

اختیار انسان (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۰۲). از طرفی، انسان در داشتن اصل اراده فاقد اختیار بوده و در ایجاد یا عدم آن نقشی ندارد، چراکه ذات واجب الوجود چنین اراده کرده است که انسان با اراده خود کارهای خویش را انجام دهد. از طرف دیگر، چون فعل خارجی با اراده انسان انجام می‌شود، انسان مختار است، چراکه انسان می‌تواند آن کار را انجام دهد یا ترک کند. بدین شکل ملاصدرا بین علیت ضروری و اختیار سازگاری ایجاد می‌نماید. حال انسان یا از اختیار خود در مسیر سعادت استفاده می‌کند یا در مسیر شقاوت. در نتیجه بین اراده و اختیار انسان و سعادت و شقاوت او، پیوندی استوار برقرار است.

۴-۱. غایت‌مندی انسان

در نظام فکری ملاصدرا رابطه وثیقی بین غایت‌مندی انسان و سعادت او وجود دارد. از نظر او همه موجودات از جمله انسان، از درک و شعور برخوردارند و در نتیجه دارای غایتند. البته این کمالات بنا بر اصل تشکیک وجود، دارای شدت و ضعفند. وی در این باره می‌گوید: «فجميع الموجودات حتی الجمادات، حية عالمة ناطقة بالتسبیح، شاهدة لوجود ربها...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۱۷/۶). لذا موجودات به سمت کمالات مفقوده خویش در حال حرکت هستند و چون خداوند کمال علی‌الاطلاق است، به سوی او در حرکتند (همو، ۱۳۰۲: ۳۶۴). همچنین ملاصدرا از طریق فقر ذاتی موجودات و غنی مطلق بودن واجب الوجود، انسان و سایر موجودات را دارای غایت می‌داند، چراکه موجودات امکانی عین ربط به حق تعالی هستند و خودشان هويت مستقل از واجب تعالی ندارند، در نتیجه هدف و غایتی جز او نیز نمی‌توانند داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳/۱۹۱). او معرفت به خدا و عبادت او را غایت متوسط انسان می‌داند تا انسان با بندگی خالصانه خداوند به قرب او نائل شود و با اختیار خود به سعادت برسد: «معرفة الله و عبادته، اللتان غاية الوجود...» (سجادی، ۱۳۷۹: ۱/۱۶۵).

بدن با اینکه دو جوهر متفاوتند، اما نفس به دلیل تعلق به بدن، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. در ابتدا، جسم انسان به نحو لبس بعد از لبس، نفس نباتی را از واهب‌الصور دریافت می‌کند و سپس نفس حیوانی و در نهایت نفس ناطقه به آن افزوده می‌شود. سرانجام، نفس انسان با عقل فعال اتحاد می‌یابد و مجرد از بدن به حیات خود ادامه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۵). در تمامی این مراحل، مجموعه کمالات به صورت واحد حضور دارند و نفس انسان بر اثر حرکت ارادی یا به سمت فرشته‌خوبی پیش می‌رود یا به سمت شیطان‌صفتی (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۶). نفس انسان برای عبور از این مراحل دارای قوایی است مشتمل بر وهمیه، غضبیه، شهویه و عقلیه؛ البته نفس با قوای خود اتحاد دارد و به هر میزان که در حرکت اشتدادی خود قوی‌تر شود، اتحادش با قوا نیز شدیدتر می‌گردد و در اثر این اتحاد، از سعادت، کمال و لذت‌های حسی، خیالی و عقلی هم در دنیا هم در آخرت برخوردار می‌شود (همو، ۱۳۶۶: ۹/۹۹؛ همان: ۸/۲۵۵).

۳-۱. اراده و اختیار انسان

یکی از اصولی که پذیرش آن در هدفمند ساختن زندگی انسان‌ها راهگشا است، اصل اراده و اختیار است. از نظر ملاصدرا، اراده به عنوان فعل نفس، یک صفت حقیقی ذات الاضافه است که باید به چیزی تعلق گیرد، به گونه‌ای که نفس برای تحقق مقاصد خویش از آن به عنوان ابزار استفاده می‌کند. مهم این است که نفس هرگاه اراده کند، اعضای بدن را به حرکت وامی‌دارد تا کاری را انجام دهد، نه اینکه هر وقت اراده کرد، اراده فعل از او صادر شود. ملاصدرا فاعل مختار را همان فاعل مرید می‌داند، چون فاعل مرید نیز هم دارای علم و آگاهی است و هم نسبت به فعل حب دارد (همان: ۸/۳۱۸). از نظر وی، اراده انسان در طول اراده خداوند قرار دارد، لذا فعل اختیاری هم به انسان نسبت داده می‌شود و هم به خدا؛ بدین شکل هم عمومیت قدرت الهی حفظ می‌گردد و هم

۵-۱. اتحاد وجودی عاقل و معقول

در هندسه معرفتی ملاصدرا، بحث اتحاد عاقل و معقول یکی از مبانی مهم در تبیین مسئله سعادت است، چراکه سعادت از سنخ معرفت ادراکی است. موجودات مادی به دلیل اینکه ماده از خود غایب است، مدرک خود و غیر خود نمی‌توانند باشند و تنها نفس ناطقه می‌تواند واجد این صور باشد، زیرا دارای ادراک بوده و به واسطه اراده‌ای که از ادراک او نشئت گرفته حرکت می‌کند. نفس ناطقه در تمامی مراحل ادراک، اعم از حس، خیال و عقل، نه تنها با صورت‌های ادراکی اتحاد وجودی می‌یابد، بلکه با توجه به مرتبه وجودی خود، با مراتب هستی اتحاد می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/ ۴۲۴). حال، هر چه صورت‌های ادراکی از درجه بالاتری برخوردار باشند، نفس ناطقه به درجه بالاتری از سعادت می‌رسد، به گونه‌ای که با عقل فعال متحد می‌شود و در پرتو این اتحاد، حقایق را با ادراک عقلی درمی‌یابد (همو، ۱۳۷۸: ۴۳).

۶-۱. پیوستگی بین انسان‌شناسی و خداشناسی

اعتقاد به خدا، هم به زندگی انسان معنا و جلوه‌ای تازه می‌بخشد و هم نگرش او را نسبت به جهان پیرامونش تغییر می‌دهد. بنابراین در نظام فکری ملاصدرا، شناخت دقیق سعادت انسان، بدون توجه به خداشناسی معنا و مفهوم نمی‌یابد؛ زیرا او انسان را رقیقه‌ای از حقیقت واجب الوجود می‌داند که وجودش عین فقر و وابستگی و نقصان است. بدین جهت، پیوستگی عمیقی بین سعادت انسان و خداشناسی وجود دارد. از نظر صدرالمتألهین خداوند فوق‌التمام و واجد تمام کمالات است، از این رو معرفت به او نیز بزرگ‌ترین سعادت و لذیذترین امور است (همو، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۶۶)؛ انسان اگر بخواهد به کمال لازم خود برسد، باید درک درستی از فقر و نیاز خود به باری تعالی داشته باشد.

۲. مبانی فکری اسپینوزا در بحث از سعادت

مسئله سعادت از منظر اسپینوزا بر عناصری تکیه دارد که توجه به آنها در شناخت این مسئله

ضروری است. او در بحث خداشناسی تمایزی بین جوهر و خدا قائل نیست و معتقد است خداوند را تنها با معرفت حقیقی می‌توان شناخت. در بحث انسان‌شناسی نیز انسان را از طرفی موجب و از طرفی مختار و موجودی ابدی می‌داند و قائل به وحدت نفس و بدن است.

۱-۲. پیوستگی بین وحدت وجود و خداشناسی

آنچه اسپینوزا را از فیلسوفان پیش از وی متمایز می‌سازد، نگاه وحدت‌گرایانه او به هستی است. آنها با قائل شدن به ثنویت، نتوانستند تفسیر درستی از عالم هستی ارائه نمایند (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۱۱)، اما اسپینوزا با قائل شدن به یک جوهر، مدعی بود تصویر درستی از عالم ارائه داده است. مراد او از جوهر، شیئی است که قائم به خود است و علتی جز خود ندارد (Spinoza, 2002: 217). از نظر او جوهر، حقیقت واحدی است که دارای دو صفت بُعد و اندیشه است؛ امور عقلی به صفت اندیشه و امور جسمانی به صفت بُعد برمی‌گردد. هر آنچه در هستی وجود دارد، حالات این دو صفت است و درنهایت این دو صفت نیز به جوهر بازمی‌گردند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۶)؛ پس تنها یک جوهر وجود دارد که دارای ظهورات گوناگون است. این نشان می‌دهد که مقصود اسپینوزا از جوهر، همان وجود است (استراتون، ۱۳۷۹: ۳۱).

او تمایزی بین جوهر و خدا قائل نیست. از نظر وی «خداوند یگانه است و یکایک اشیاء چیزی نیستند جز صفات خدا» (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۳)، لذا هرچه هست در خداست و بی‌خدا هیچ چیز ممکن نیست موجود باشد. اسپینوزا وجود خدا را با برهانی وجودی اثبات می‌کند: «وجود ما امری مسلم اما ناپایدار و غیرضروری است، پس باید علتی داشته باشد. این علت را در وجودی دیگر می‌توان یافت و علت این وجود دیگر را در وجودی دیگر و چون تسلسل باطل است، باید علتی بیابیم که علت مطلق باشد» (همانجا). از نظر او خدا تنها علت پایدار و همه جا حاضر است (Spinoza, 2002: 229)؛ لذا آدمی نباید به چیزهای

است و از ضرورت ذات او منتشی شده است و از قانون علیت گریزی ندارد، در نتیجه جایی برای آزادی و اختیار انسان به این معنا باقی نمی ماند و تنها موجودی که به این معنا دارای اختیار است، حق تعالی است؛ چراکه همه موجودات به ضرورت او، موجب شده اند (Spinoza, 1927: 294-295).

شایان ذکر است که اسپینوزا با اینکه اختیار به معنای ضرورت ذاتی را از ساحت انسان دور می کند، اختیار و آزادی را به طور مطلق نیز در مورد انسان انکار نمی کند، بلکه نوعی اختیار برای انسان قائل هست. از نظر او وقتی انسان طبق عمل خود رفتار نماید و خویش را از قید و بند تمایلات نجات دهد، مالک خود می شود و دارای اختیار خواهد بود؛ بنابراین از نظر او «انسان بالقوه مختار است و اختیارش وقتی فعلیت می یابد که رفتارش را مبتنی بر عقل نماید و از انفعالات و هوای نفسانی رها باشد» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۶۲۱)، چراکه جنبه انفعالی شهوات موجب بندگی انسان است (همان: ۶۲۰).

از آنچه گفته شد معلوم می شود که نوعی تناقض ظاهری در کلام اسپینوزا درباره اختیار انسان وجود دارد. اما به نظر می رسد این دو دیدگاه با هم قابل جمعند، چراکه از نظر اسپینوزا انسان مختار است زیرا به حسب عقل خود رفتار می نماید و مجبور است چون به ضرورت ایجاب الهی ایجاد شده است و این دو با هم ناسازگاری ندارند.

۴-۲. شناخت شهودی

در نظام فلسفی اسپینوزا، شناخت شهودی رابطه عمیقی با سعادت انسان دارد. از نظر او شناخت امری ذومراتب است؛ اعم از شناخت تخیلی، شناخت استدلالی و شناخت شهودی. کامل ترین نوع شناخت، شناخت شهودی است، زیرا شناخت شهودی برخلاف شناخت استدلالی و تخیلی، خطاناپذیر و عینی است. بنابراین شناخت حقیقی جهان، فقط از طریق معرفت شهودی امکان پذیر است. «او شناخت شهودی را به عنوان کمال مطلوب

ناپایدار دل خوش باشد، چون با از دست دادن آنها آزرده می شود. بدینسان اسپینوزا سعادت انسان را در شناخت خداوند می داند.

۲-۲. وحدت بین نفس و بدن

در دستگاه معرفتی اسپینوزا، نفس شناسی از اهمیت والایی برخوردار است. او نفس را جوهری مستقل ندانسته بلکه آن را مجموعه ای از تصورات و حالات می داند و می گوید: نفس عبارت است از تصور که در موجودات متفکر از واقعیت اشیائی که در طبیعت وجود دارند، ناشی می شود (Ibid: 136). او نفس را دارای قوای متعدد نمی داند بلکه اراده و میل و عشق را اموری انتزاعی و کلی می داند که نفس سازنده آنهاست. وی معتقد است نفس مرکب از تصوراتی است که مقوم وجود بالفعل نفسند (Ibid: 251-255). همچنین او انسان را مرکب از نفس و بدن می داند ولی نفس و بدن را حالات یک جوهر می شمرد، لذا نفس و بدن واحد هستند، گرچه از نظر مفهومی دو امر متغایرنند. اسپینوزا وحدت تن و روح را از نظر فلسفی در تمام هستی می یابد و این نگرش در سعادت آدمی نقشی اساسی دارد، زیرا از نظر او انسان اصل و منبع نیست، بلکه خداوند اصل است. انسان متفکر هنگام نظر کردن به روح و تن آدمی، ژرفای وجود آدمی را در خدا می بیند؛ بنابراین برای دریافتن آدمی، از آدمی بالاتر می رود و انسان را حالتی محدود در خدایی نامحدود می داند.

۳-۲. اختیار انسان

یکی از مبانی مهم در تبیین مسئله سعادت، اختیار آدمی است. از نظر اسپینوزا اختیار به معنای قدرت انتخاب و ترک آن نیست، بلکه به معنای ضرورت وجود شیء است؛ از نظر او مختار کسی است که وجودش از جانب خودش باشد و به اقتضای ذاتش عمل کند (Ibid: 217). مطابق با این دیدگاه، میان اختیار و ضرورت منافاتی وجود ندارد، بنابراین نظر او به این معنا نیست که انسان مجبور است، چراکه انسان حالتی از حالات ذات الهی

نابود می‌شود و اگر با امری بدون تغییر (مثل خدا) متحد شود، بدون تغییر باقی می‌ماند (Ibid: 95) و در این صورت به سعادت می‌رسد.

۳. بررسی و تطبیق مبانی دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا در باب سعادت

الف) اسپینوزا چون تمامی موجودات، از جمله انسان را منتشی از ذات خداوند می‌داند و آنها را به صورت صفات و حالات در نظر می‌گیرد، لذا با خداشناسی آدمی را به سمت خودشناسی سوق می‌دهد. او رابطه وحدت با کثرات را رابطه جوهر و عرض می‌داند (Ibid: 217). اما ملاصدرا قائل به وحدت شخصی وجود است. از نظر او موجودات حکایت‌ها و نمودهای فراوانی هستند که به ارائه حقیقت ازلی وجود می‌پردازند. لذا وجود، واحد، اما دارای تجلیات فراوان است. بنابراین، رابطه بین وحدت با کثرات، رابطه ظاهر و مظهر است، نه جوهر و عرض (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸ / ۳۸۶). صدرا بر مبنای اصل تشکیک وجود، با اقامه برهان صدیقین، به اثبات بالاترین مرتبه وجود، یعنی ذات واجب الوجود پرداخته و معتقد است انسان در صورتی به سعادت می‌رسد که درک درستی از رابطه فقری خود با خداوند داشته باشد. بدین شکل او از خودشناسی به خداشناسی می‌رسد. این امر نشان‌دهنده آن است که وحدت وجودی که اسپینوزا از آن دم می‌زند کمتر شباهتی به وحدت وجود ملاصدرا دارد.

ب) از نظر ملاصدرا انسان در داشتن اصل اراده و اختیار، مختار نیست، زیرا خداوند چنین اراده کرده که انسان دارای اراده و اختیار باشد. اما از طرفی، چون اراده انسان جزء اخیر علت تامه در انجام فعل خارجی است، انسان موجودی مختار است. به هر حال، از نظر ملاصدرا انسان با اراده و اختیار خود راه سعادت را طی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۹د: ۶ / ۱۱۴). اما از نظر اسپینوزا، حس اختیار از جهل انسان به علل و موجبات امیال و افعال خود ناشی می‌شود و گرنه انسان قدرت انتخاب و

شناخت عقلانی می‌داند» (اسکروتین، ۱۳۷۶: ۸۸). از نظر او علم شهودی از صفات خاص خداوند نشئت می‌گیرد (Spinoza, 2002: 267).

اسپینوزا می‌کوشد تا نشان دهد که نفس انسان شناخت تامی از ذات نامتناهی خدا دارد، لذا ما انسان‌ها خداوند را با عشقی سرمدی دوست داریم، زیرا عشق ما نسبت به حضرت حق، همان عشق او به خود است. به عقیده اسپینوزا است شناخت حقیقی زمانی رخ می‌دهد که خداوند ادراک‌کننده آن شیء باشد، در نتیجه معتقد است نفس انسان از آن جهت که چیزی را درست درک می‌کند، جزئی از عقل بی‌نهایت خداست و «انسان از آن حیث که چیزی را می‌شناسد، خداست» (پارکینسن، ۱۳۸۶: ۱۱۸). بنابراین از نظر او معرفت حقیقی، همان معرفت شهودی خداوند است.

۲-۵. جاودانگی انسان

اسپینوزا انسان را موجودی ابدی می‌داند و معتقد است هر شیء از این حیث که در خود است، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند (Spinoza, 2002: 152). بر این اساس، مرگ مرتبه‌ای از حیات انسان به‌شمار می‌رود؛ در نتیجه توجه به زندگی انسان بدون عنایت به بقای وی پس از مرگ، نمی‌تواند به سعادت انسان بینجامد. از نظر او «خلود و بقای ما از آن جهت است که اجزای یک کل هستیم. روح انسان با فنای جسم به کلی فانی نمی‌شود بلکه قسمتی از آن باقی و مخلد می‌ماند و آن قسمتی است که اشیاء را از نظر ابدیت درک می‌کند» (Ibid: 374). در اینجا منظور اسپینوزا خلود و بقای شخصی و حسن شهرت پس از مرگ نیست، بلکه او میان ابدیت و دوام فرق می‌گذارد (Ibid: 366). البته اسپینوزا جاودانگی نفس را ذاتی انسان‌ها ندانسته و آن را امری اکتسابی می‌داند، چراکه برای نفس انسان دو سرنوشت مختلف قائل است: بر اساس یک سرنوشت، انسان نابود می‌شود و بر اساس سرنوشتی دیگر، به بقا می‌رسد. از نظر او اگر نفس انسان با بدن متحد شود، با فنای بدن،

نظر اسپینوزا نفس فقط در جزء عقلانی جاودان است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۸۶)، اما ملاصدرا معتقد است نفس نه تنها در جزء عقلانی بلکه در مرتبه خیال نیز جاویدان است، چراکه قوه خیال انسان نیز مجرد است.

و) اسپینوزا و ملاصدرا، هر دو بر مبنای اعتقاد به جاودانگی نفس انسان قدم در عرصه سعادت می‌نهند، زیرا اگر انسان جاودانه نباشد، با مرگ بدن از بین می‌رود و دیگر سعادت‌تی برای او مطرح نخواهد بود. هر دو فیلسوف به دست آوردن جاودانگی را امری اکتسابی دانسته و معتقدند رسیدن به این سعادت مستلزم کسب کمالات است. البته اسپینوزا معتقد است نفس انسان در اثر اتحاد با خدا جاودانه می‌شود (همان: ۲۱۶)، اما ملاصدرا جاودانگی و سعادت‌مندی نفس را در اثر اتحاد با عقل فعال می‌داند.

ز) از نظر اسپینوزا، غایت نوعی پیش‌داوری است که از اشتباه آدمیان در اندیشیدن درباره خدا ناشی شده است. او همواره در تلاش است انسان‌ها را از خطا در اندیشه خود درباره خدا مصون بدارد. از نظر او اندیشه صحیح درباره خدا این است: «خدا بالضرورة وجود دارد و هستی و عملش ناشی از نیروی ضرورت طبیعتش است» (Spinoza, 2002: 227-229). اما مردم درباره خدا دچار خطا می‌شوند و گمان می‌کنند «همه چیزها مانند آدمیان برای مقصودی عمل می‌کنند و از این‌رو در این پندارند که خدا همه چیز را به‌سوی غایت خاصی رهبری می‌کند» (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۷۵). از نظر اسپینوزا دلیل این پیش‌داوری این است که آدمیان همه چیز طبیعت را همسان خود می‌پندارد که در پی برای تأمین سودمندی‌شان هستند (همان: ۷۶). این امر باعث می‌شود عظمت خداوند از چشم خرد انسان پنهان بماند. لذا اسپینوزا «طرح بحث علیت غایی را تنها ساخته و پرداخته عقل محدود و عادات مألوف بشری می‌داند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۹). اما از نظر ملاصدرا نه تنها انسان بلکه کل هستی - چون دارای شعور و آگاهی است - رو به‌سوی غایتی دارد.

اختیار و اراده آزاد ندارد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۶۱۴)؛ به‌گونه‌ای که انسان با حاکمیت ضرورت علی و معلولی افعالش، از امیال خود آگاه اما از علل آن غافل می‌شود. این بینش برخاسته از این دیدگاه است که او اصل علیت را حاکم بر سراسر جهان می‌داند و از طرفی نیز «آزادی و اختیار انسان را در عمل به اقتضای ذات و به‌حسب قوانین آن، رفتار با هدایت عقل می‌داند» (همان: ۶۲۰)، بدین شکل، انسانی که طبق هدایت عقل خود عمل کند به سعادت بیشتری می‌رسد. بر این اساس می‌توان گفت اسپینوزا انسان را از جهتی مختار و از جهتی موجب می‌داند؛ پس در باب اراده انسان نیز با ملاصدرا شباهتی ندارد.

ح) از نظر ملاصدرا نفس انسان دارای حرکت جوهری است و همواره از مرحله‌ای به مرحله دیگر پیش می‌رود تا بالأخره با عقل فعال متحد شود، اما اسپینوزا به چنین حرکتی اعتقاد ندارد.

د) اسپینوزا با توجه به نگاه وحدت وجودی خود، قائل به وحدت نفس و بدن است و این وحدت را در تمام هستی دنبال می‌کند. بدین ترتیب، نفس انسان را جوهری مستقل نمی‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۴۱). اما ملاصدرا نفس و بدن را دو جوهر متفاوت می‌داند. البته از نظر او نفس جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا است؛ بنابراین در اینجا نیز شباهتی بین آنها مشاهده نمی‌شود.

د) اسپینوزا فقط به کارکرد عقلانی نفس توجه دارد و به کارکردهای مشترک میان انسان و حیوان و نبات، از جمله رشد و نمو و تغذیه، وقتی اشاره نکرده است. «بنابراین اسپینوزا وقتی از نفس صحبت می‌کند منظورش بعد عقلانی آن می‌باشد که با عنوان ذهن از آن یاد می‌کند» (شجاری، ۱۳۹۳: ۲۰۷). اما ملاصدرا تمامی کارکردهای نفس را مطرح می‌کند و معتقد است نفس انسان دارای قوای متعددی است که با آنها اتحاد دارد؛ منتها تمامی قوا تحت تدبیر قوه عقل هستند.

ه) ملاصدرا و اسپینوزا در اینکه نفس انسان جاودان است اتفاق نظر دارند، با این تفاوت که از

همچنین موجودات به خاطر فقر ذاتی خود به دنبال کمال مطلق هستند تا به وسیله آن بتوانند ضعف وجودی خود را برطرف کرده و به سعادت لازم برسند. در نتیجه، میان این دو فیلسوف درباره بحث غایت نیز شباهتی وجود ندارد.

۴. سعادت انسان در اندیشه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا درباره سعادت هم‌راستای مبانی فکریش شکل گرفته است. او در جایی سعادت را رسیدن به کمال می‌داند و شقاوت را رسیدن به چیزی که ضدیت با کمال داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۳۹۷) و در جای دیگر، با توجه به اصالت وجود، سعادت حقیقی را از سنخ خیر و وجود می‌داند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/ ۱۶۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۷۳). او در عین حال معتقد است با توجه به اینکه وجودات در کمال و نقص با یکدیگر تفاوت دارند، سعادت آنها نیز متفاوت بوده و دارای مراتب است؛ به گونه‌ای که هرچه وجود کامل‌تر باشد، سعادت و خیر او بیشتر و هرچه وجود ناقص‌تر باشد، سعادت و خیر او کمتر خواهد بود (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۴۱-۳۴۰). همچنین صدرا سعادت را ادراک امری ملایم با طبع انسان می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵/ ۵۴). در نتیجه، سعادت هر قوه‌ای مطابق با طبع آن است؛ چراکه انسان دارای قوای مختلفی است و هر کدام از آنها لذت و خیر خود را می‌طلبند، مثلاً لذت و سعادت قوه غضب در غلبه کردن است و لذت و سعادت قوه وهم دست‌یابی به رجا و آرزو. همچنین سعادت هر یک از حواس ظاهری نیز به اندازه ظرفیت آن می‌باشد؛ چنانکه سعادت بینایی در دیدن مناظر و مرایای زیبا و سعادت شنوایی در شنیدن نغمه‌های دلنشین است و همچنین سایر قوا (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۳). البته در میان قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی، هر قوه‌ای که شدت وجودی بیشتری داشته باشد، کمال و سعادتش بیشتر است. بر این اساس، قوه تعقل انسان چون از لحاظ وجودی شدیدتر است، سعادت آن نیز از سایر قوا بیشتر است (همان: ۳۶۵).

کمال مختص به قوه عاقله انسان متحد شدن با

عقل فعال است؛ به گونه‌ای که عالمی عقلی شود و صورت همه اشیاء در آن نقش بندد. بنابراین از نظر ملاصدرا سعادت قصوی همان سعادت عقلی است که به وسیله آن به درک حقایق اخروی نائل می‌شود، چراکه عقل یگانه گوهری است که سبب تمایز انسان از سایر موجودات است و به تعبیر وی، عقل نوری الهی و بصیرتی باطنی است که اتم، اقوی، اشد و اکثر است؛ لذا سعادت عقلی بالاترین سعادت است. اما چون عقل انسان دارای جنبه نظری و عملی است، سعادت این دو عقل نیز متفاوت است. البته شایان ذکر است که ملاصدرا سعادت عقل نظری را برتر از سعادت عقل عملی می‌داند، زیرا اولاً از نظر او سعادت انسان در اثر استکمال نفس است، به گونه‌ای که حقیقت موجودات را آن‌گونه که هستند دریابد و ذوات عقلیه را مشاهده نماید (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۱-۲۰)؛ ثانیاً، سعادت از نوع ادراک است و هرچه ادراک انسان قوی‌تر باشد، سعادت و لذت بیشتری نصیب او می‌شود و عقل نظری نیز به درک صورت‌های عقلانی می‌پردازد؛ ثالثاً فضیلت نفس آدمی به خاطر بعد نظری آن است و جنبه عملی نفس در حقیقت و هویت آدمی تأثیری ندارد و تأثیر آن فقط از جهت اضافه نفس به بدن است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۶)؛ رابعاً از نظر ملاصدرا، عقل عملی خادم عقل نظری است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۳۱).

بر این اساس، صدرا در تبیین سعادت، محوریت را از آن عقل نظری و اکتساب علوم حقیقی می‌داند و مراتب عقل عملی را در کشف حقایق نظری مؤثر می‌شمرد. البته از نظر او عقل نظری و عقل عملی دارای مراتبی هستند که سعادت هر کدام متفاوت است. درجات و مراتب عقل نظری عبارت است از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. در مرحله عقل هیولانی، عقل انسان بالقوه است، در مرحله عقل بالملکه معقولات اولیه را درک می‌کند و سپس در مرحله عقل بالفعل، معقولات اکتسابی را بدون تفکر به دست می‌آورد و در مرحله عقل مستفاد که بالاترین مرتبه عقل نظری است

۵. سعادت انسان در اندیشه اسپینوزا

اسپینوزا با توجه به مبانی فکری خود، مراحل رسیدن آدمی را به سعادت معرفی می‌کند، به‌گونه‌ای که تصمیم‌های هرکس در زندگی، به‌خوبی می‌تواند درجه سعادت‌مندی او را مشخص نماید. این مراحل عبارتند از: مرحله صیانت ذات، مرحله ارزش‌های اخلاقی و مرحله شهود عقلانی. البته اسپینوزا به‌طور مجزا این مراحل را بیان نکرده و منظور او از این سه مرحله این نیست که هر انسانی ضرورتاً باید از این مراحل عبور کند، بلکه این سه مرحله، سه سطح از سعادت را بیان می‌کند که کاملاً جنبه معنوی و نفسانی داشته و تفاوت آن‌ها صرفاً از لحاظ غایت و مقصد هر کدام است.

۱-۵. مرحله صیانت ذات

صیانت ذات در متافیزیک اسپینوزا، محوری اساسی است که حکمت نظری او را به حکمت عملی پیوند می‌دهد. میدان اصلی تجلی صیانت ذات، در حکمت عملی اسپینوزاست. منظور او از صیانت ذات این است که «هر شیء از این حیث که در خود هست می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند» (Spinoza, 2002: 283). او معتقد است کوشش برای حفظ ذات، مقوم ذات اشیاء است، زیرا بدون آن شیء نمی‌تواند وجود داشته باشد. از نظر او، صیانت ذات «خیری مابعدالطبیعی» است (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۰۳)، چراکه شامل همه موجودات، از جمله انسان می‌شود و انسان به حکم خرد خود می‌کوشد علاوه بر حفظ بدن، به حفظ نفس خویش نیز پردازد. البته اسپینوزا وقتی صیانت ذات را در مورد اشیاء به‌کار می‌برد، آن را به‌مثابه جنبش می‌داند و زمانی که برای انسان‌ها به‌کار می‌برد، منظورش ضد نیستی است (Spinoza, 2002: 283). بنابراین، اصل صیانت ذات، بنیان و اساس زندگی است.

این نظریه هنگامی که با تحلیل اسپینوزا درباره رابطه میان نفس و بدن ترکیب شود، نتیجه‌ای جالب توجه دارد و آن اینکه صیانت ذات، امری سرمدی است (Ibid: 284)؛ بنابراین هر نوع آسیبی

به‌صورت عقل بالفعل درمی‌آید و به مشاهده معقولات دست می‌یابد. درجات و مراتب عقل عملی نیز در چهار مرحله بیان می‌شود: تهذیب ظاهر با استفاده از قوانین آسمانی، تهذیب باطن از ظلمات نفسانی، آراستن و تحلیه باطن به معرفت حقیقی، و فنای نفس در ذات خداوند و باقی شدن به بقای او.

البته به نظر می‌رسد بین سعادت و مراتب عقل عملی و نظری، بر اساس حرکت جوهری، تطابق و هماهنگی وجود دارد، زیرا همان‌طور که عقل عملی در مرتبه تهذیب ظاهر حالت استقرار ندارد، عقل نظری نیز در مرتبه عقل هیولانی به‌صورت بالقوه است و فاقد هرگونه ادراک معقول است؛ اما عقل نظری می‌تواند با کسب معارف و فضیلت‌های روحی و اخلاقی، معقولات اولی را درک کرده و به‌صورت بالملکه درآورد. همچنین با ادامه این سیر تکاملی، نفس ناطقه انسان با آراسته شدن به معارف دینی، از مرحله عقل بالملکه به مرحله عقل بالمستفاد رسیده و در ذات حق فانی می‌شود و هر لحظه که بخواهد می‌تواند با عقل فعال متحد گردد. ملاصدرا رسیدن به معرفت الهی و معرفت عقلی را سعادت عظمی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۵/۹۳)، لذا تلاش انسان در عبادت و طاعت الهی، اخلاق عملی و تهذیب نفس را مقدمه اشراق معارف الهی بر قلب می‌شمارد.

با توجه به آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که سعادت انسان در نظر ملاصدرا تدریجی‌الوصول است، چراکه بنا بر مبانی اندیشه وی، وجود انسان به‌صورت تدریجی اشتداد یافته و استعدادهای انسان بر اثر افعال ارادی و غیرارادی تکامل می‌یابد. از این‌رو به هر میزان که استعدادها و قوای انسان شکوفا شده و اشتداد یابد، انسان به سعادت بیشتری دست می‌یابد تا در نهایت به خداوند و ملکوت معرفت یابد (همو، ۱۳۶۰: ۱۱۶). سعادت حقیقی در نظر ملاصدرا رسیدن به لقای الهی است، چراکه هر خیر و سعادت‌تی که در دنیا و آخرت است، رشحه‌ای از بحر وجود او و فیضی از نور شهود اوست (همان: ۶).

که به نفس برسد، ناشی از عوامل بیرونی است (Ibid: 282). اگر شیء به واسطه یک علت بیرونی از بین نرود، به واسطه اصل صیانت ذات، تا ابد می تواند به هستی خود ادامه دهد. این اصل با عشق و شادی همگون است و با اندوه در تضاد، چراکه «آلم با کاهش قدرت فعالیت انسان از کوشش انسان برای ابدی بودن جلوگیری می کند» (Ibid: 297)، اما عشق نیرویی در انسان به وجود می آورد که باعث پایداری انسان در هستی خود می شود. بنابراین در این مرحله، عشق و شادی موج می زند. دلوز در این باره نوشته است: کتاب اخلاق اسپینوزا، کتاب عشق و شادی است، چراکه تنها عشق و شادی است که می ماند و ما را به سعادت عملی می رساند (Deleuze, 2001: 28-29).

بدین جهت، اسپینوزا معتقد است اصل صیانت ذات راهی است برای رسیدن انسان به سعادت؛ چنانکه می گوید: «انسان هرچه بیشتر در حفظ وجود خود بکوشد، به همان اندازه به سعادت بیشتری می رسد» (Spinoza, 2002: 331). البته چون این اصل به تنهایی نمی تواند موجب سعادت انسان شود، راه برای ورود به مرحله بالاتر باز می شود، چراکه در این مرحله «آدمی فقط خواهش های شخصی و جزئی را در نظر می گیرد، به طوری که هم با خود و هم با دیگران در تعارض بسر می برد. در نتیجه دستخوش حوادث است» (Ibid: 336). بدین ترتیب انسان در این مرحله، زندگی جاهلانه و خودخواهانه ای دارد.

۲-۵. مرحله ارزش های اخلاقی

از نظر اسپینوزا یکی از مهم ترین ویژگی های انسان سعادت مند، پایبندی به قوانین اخلاقی است، زیرا «در این مرحله انسان با گردن نهادن به معیارهای اخلاقی، به زندگانی خود شکل می بخشد» (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۳۳۳). او در این مرحله، راه خوشبختی را به انسان ها نشان می دهد و معتقد است انسان ها با استعداد های خاص خود، می توانند به سعادت دست یابند؛ به شرط اینکه از قوانین

موافق طبیعت عقلانی خود پیروی کنند. بدین ترتیب، در این مرحله انسان از حیات خودخواهانه (تلاش برای صیانت ذات) بیرون می آید و «با وساطت مفهوم مشابهت که علت بیشتر انگیزه های دیگرخواهانه است به اخلاقی دیگرگرایانه می رسد» (Hubbeling, 1964: 74). البته اسپینوزا ارزش های اخلاقی را نه به صورت موعظه ای بلکه به صورت تحلیلی و توصیفی مطرح می کند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۱۵). به نظر می رسد قصد او از بیان اخلاق تحلیلی، نشان دادن راهی خاص به انسان هاست که از طریق معرفت به دست می آید. لذا مفاهیم اخلاقی از نظر او، معانی متداول خود را نخواهند داشت. از جمله مفاهیمی که از نظر وی در مرحله ارزش های اخلاقی مطرح می شود، خیر و شر و فضیلت و رذیلت است؛ از نظر اسپینوزا، سعادت انسان در گرو شناخت این مفاهیم است.

۱-۲-۵. خیر و شر

مقصود اسپینوزا از خیر «چیزی است که یقین داریم برای ما مفید است» و بالعکس، شر «چیزی است که یقین داریم ما را از برخورداری از خیر بازمی دارد» (Spinoza, 2002: 322). عمل خیر نیز عملی است که به اقتضای ذات از انسان صادر می شود، به طوری که قدرت عقلانی انسان را افزایش می دهد. او معتقد است «هیچ شری برای انسان پدید نمی آید مگر در اثر علت های خارجی» (Spinoza, 1993: 242-243)، چراکه علت خارجی قدرت و عقل انسان را تحت تأثیر خود قرار می دهد. اسپینوزا معتقد است خیر و شر از امور نسبی هستند، «تا آنجا که یک چیز واحد ممکن است بر حسب اینکه از چه نظر به آن نگریسته شود، خوب دانسته شود یا بد، همچنین است ناقص و کامل» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۰).

هدف اسپینوزا از طرح خیر و شر، چگونگی رسیدن به خیر حقیقی است، زیرا طبق نظر او، آنچه اغلب مردم به دنبال آن هستند - اعم از ثروت، شهرت و شهوت و... - خیر حقیقی به شمار

چراکه «عالی‌ترین فضیلت نفس این است که به شناخت خدا دست یابد» (Ibid: 334). در اینجا ناسازه‌ای رخ می‌دهد، چون اسپینوزا فضیلت را از طرفی عین قدرت و از طرف دیگر عین شناخت خدا می‌داند. برای حل این ناسازه باید گفت، هر چند به اعتقاد اسپینوزا فضیلت و سعادت عمل بر طبق طبیعت انسانی و عین قدرت است، اما «این نوع عمل بدون شناخت کامل از جهان ممکن نیست و شناخت کامل از جهان از طریق شناخت خدا ممکن است» (Spinoza, 1993: 242). بنابراین آدمی اگر با معرفتی کامل، از عمل با فضیلت آگاهی داشته باشد به سعادت و فضیلت می‌رسد. شایان ذکر است که در مرحله ارزش‌های اخلاقی، هر چند اسپینوزا سعادت انسان را در رسیدن به خیر حقیقی و شناخت خدا می‌داند، اما چگونگی رسیدن انسان به خیر حقیقی و شناخت خدا را مشخص نشده است. لذا زمینه برای ورود به مرحله بعدی ایجاد می‌شود.

۳-۵. مرحله شهود عقلانی

از نظر اسپینوزا اگر ریشه حیات اخلاقی انسان، در یقین به خدا نباشد بی‌فایده است؛ از این رو قواعد و ارزش‌های اخلاقی به‌تنهایی کافی نیستند. او بارها هدف نهایی انسان خردمند را در شهود عقلانی دانسته و معتقد است «عالی‌ترین کوشش نفس این است که اشیاء را با معرفت شهودی بشناسد» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۱۰). او عالی‌ترین سعادت انسان را در شناخت خدا می‌داند که منجر به عشق عقلانی او می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۰۹)، چراکه این شهود آدمی را بر آن می‌دارد که به ندای عقل خود گوش فرادهد و خدا را در همه جا حاضر بداند. درنتیجه، آنجا که خدا حاضر است، اخلاق به خودی خود، حضور دارد.

عشق عقلانی به خداوند به معنی عشق خداوند به خود است؛ خداوند با تجلی در نفس انسان، از طریق عشق به خود به آدمیان عشق می‌ورزد. اسپینوزا معتقد است عشق عقلانی به خدا، همان

نمی‌روند بلکه انسان را از سعادت حقیقی باز می‌دارند (همان: ۱۸). او سعادت دائمی انسان را در رسیدن به خیر حقیقی می‌داند. از نظر وی خوشبختی و بدبختی انسان بسته به کیفیت چیزی است که به آن دل می‌بندد؛ اگر آدمی به دنبال امور فناپذیر باشد، همیشه دچار آشفتگی خاطر خواهد بود، ولی اگر عشق به چیزی جاودانه داشته باشد، دچار پریشانی خاطر نخواهد شد. اما خیر اعلی برای انسان این است که بتواند در صورت امکان از طبیعت برتر برخوردار باشد و این طبیعت برتر در اثر اتحاد روح با کل طبیعت و کامل‌ترین وجود (خدا) حاصل می‌شود (همان: ۲۱) و این اتحاد در اثر شناخت علت نخستین (کامل‌ترین وجود) رخ می‌دهد. درنتیجه او به دنبال شناخت حقیقت سرمدی است، چراکه فنا نمی‌پذیرد.

۲-۲-۵. فضیلت و رذیلت

اسپینوزا فضیلت را بر اساس تفسیری که از خیر مد نظر دارد، معنا می‌کند. او فضیلت را عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت انسانی می‌داند و فضیلتی را بالاتر از صیانت ذات نمی‌داند (Spinoza, 2002: 332). لذا فضیلت و قدرت نزد او یک چیز است. یکسانی قدرت و فضیلت، گرچه ممکن است عجیب به نظر برسد اما در هندسه معرفتی اسپینوزا معنای روشنی دارد: «فضیلت به معنی عمل به مقتضای عقل است و در مقابل رذیلت، به معنی گرفتاری در چنگال عواطفی است که با انفعالات غیراخلاقی ارتباط دارد» (طاهری، ۱۳۸۵: ۱۳۷). از طرفی، او سعی می‌کند نسبتی بین قدرت، فضیلت، صیانت ذات و عقل ایجاد نماید: «وقتی هر انسانی در طلب صیانت ذات باشد به همان اندازه دارای فضیلت بیشتری خواهد بود؛ یعنی دارای قدرت بیشتری خواهد بود و در این صورت بر طبق قوانین طبیعت عمل می‌کند و تحت هدایت عقل قرار می‌گیرد» (Ibid: 338).

در فلسفه عملی اسپینوزا فضیلت همچنان‌که عین قدرت است، عین شناخت خدا نیز هست،

عشق به خداست که او با آن به خود عشق می‌ورزد، نه از حیث نامتناهی بودنش بلکه از این حیث که به واسطه نفس انسانی ظاهر می‌شود (Spinoza, 2002: 378). به عبارت دیگر، چون شناخت معلول از طریق علت آن، با شناخت علت برابر است، پس هرچه معرفت ما نسبت به خداوند بیشتر باشد، شناخت ما از پدیده‌های طبیعی بیشتر خواهد بود و از طرفی چون خداوند علت همه اشیاء است، هرچه معرفت ما از پدیده‌ها بیشتر باشد، شناخت ما از خداوند وسیع‌تر خواهد بود. در نتیجه، «از نظر اسپینوزا انسانی از همه سعادت‌مندتر است که بیشترین بهره را از معرفت عقلانی خداوند، برده باشد» (نوظهور، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

بحث و نتیجه‌گیری

دیدگاه دو فیلسوف (ملاصدرا و اسپینوزا) در باب سعادت، مبتنی بر مبانی نظری و اصول فلسفی آنهاست؛ آنها در برخی مبانی همچون اعتقاد به وحدت وجود، توجه به شهود عقلانی و ارتباط بین انسان‌شناسی و خداشناسی با هم مشترکاتی دارند و در برخی مبانی، مانند مسائل مربوط به نفس، اختیار و غایت آدمی، با یکدیگر متفاوتند. نکته جالب توجه این است ملاصدرا مسئله سعادت را در پرتو حرکت جوهری نفس تبیین می‌کند، اما اسپینوزا توجهی به این موضوع نداشته و صرفاً با توجه به اصل صیانت ذات، ارزش‌های اخلاقی و شهود عقلانی، به تبیین سعادت پرداخته است. همچنین هر دو، سعادت را از سنخ ادراک می‌دانند که بالاترین مرتبه آن ادراک عقلی است؛ منتها آرای ملاصدرا در بستر تعالیم فلسفی - دینی با رویکردی عقلانی شکل گرفته، اما اسپینوزا با روش فلسفی - هندسی به آن می‌پردازد. البته از نظر هر دو، سعادت دارای ارزش لذاته بوده و به صورت تدریجی و مشکک حاصل می‌شود.

نکته قابل توجه دیگر این است که ملاصدرا و اسپینوزا نه تنها در مبانی بلکه در خود مسئله سعادت نیز با هم اختلافاتی دارند؛ ملاصدرا سعادت را هم امری دنیوی و هم اخروی دانسته

است، زیرا در هندسه معرفتی او «سعادت اخروی رویه دیگری از سعادت دنیوی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/ ۱۲۹-۱۲۷)، در حالی که اسپینوزا به این مسئله نپرداخته است. از طرفی، ملاصدرا در مسئله سعادت، نقش راهنمایان الهی را نادیده نگرفته اما اسپینوزا با اینکه فیلسوفی یهودی است، سعادت را تنها از دریچه عقل نگریسته است (Spinoza, 2002: 333). همچنین ملاصدرا در مباحث خود به مؤلفه ایمان و عمل صالح توجه کرده است، زیرا بر اساس فرهنگ قرآن یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های دستیابی به رستگاری، ایمان به غیب است، اما اسپینوزا هرچند بیان می‌کند که انسان از طریق ایمان به خدا و اطاعت از او می‌تواند رستگار شود (بریه، ۱۳۸۵: ۲۳۲)، لیکن توجه شایسته‌ای به مؤلفه ایمان در بحث سعادت نداشته است.

مسئله معرفت شهودی نیز که ملاصدرا از آن به عنوان سعادت عظمی یاد می‌کند، با معرفت شهودی که اسپینوزا به آن معتقد است، کمتر شباهتی دارد، زیرا معرفت شهودی اسپینوزا از نوع معرفت‌های عرفانی و علم حضوری نیست، بلکه معرفتی است که با ممارست در معرفت نوع دوم - معرفت استدلالی - به دست می‌آید (Genevieve, 1996: 107) و همان علم بی‌واسطه‌ای است که دکارتیان آن را در برابر قیاس و استقراء که علم باواسطه است، قرار داده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۰۸). اما معرفت شهودی ملاصدرا، معرفتی است حضوری که در آن بین فاعل شناسایی و متعلق آن فاصله‌ای نیست.

همچنین در نگرش ملاصدرا، غایت حکمت نظری و حکمت عملی، رسیدن به معرفت است. سعادت نیز در بستر این دو حکمت شکل می‌گیرد؛ غایت حکمت نظری تحصیل شباهت به باری تعالی است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۱ / ۱) و غایت حکمت عملی، استکمال نفس در اثر انجام اعمال پسندیده. بر این اساس، از نظر ملاصدرا راه رسیدن به سعادت در پرتو حکمت نظری و عملی است و این دو کاملاً بر هم منطبقند. اما درکی که اسپینوزا

ملاصدرا با اثبات تجرد قوه خیال معتقد است چون همه افراد حداقل در مرتبه خیال هستند، در نتیجه، جاودانگی همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد؛ درحالی‌که اسپینوزا معتقد است آنچه پس از مرگ برای انسان باقی می‌ماند، صورت عقلانی انسان است و انسان با استفاده از شهود عقلانی به معرفت خدا می‌رسد و این معرفت باعث خلود وی می‌شود.

به نظر می‌رسد اشتراکات و اختلافات این دو فیلسوف در مسئله سعادت، به خدامحوری آنها بازمی‌گردد و اختلافات ایشان از نگرش متفاوتشان به ابعاد وجودی انسان ناشی می‌شود. ملاصدرا با در نظر گرفتن تمامی زوایای وجودی انسان، بحث سعادت را در کشف نسبت‌های انسان با خود (فاعل شناسا)، خدا (غایت هستی) و عالم هستی (بستر کسب سعادت) مطرح می‌کند و سعادت انسان را در اتحاد وجودی با خدا می‌داند. همچنین بین مراتب سعادت انسان و مراتب عالم هستی سنخیت برقرار می‌سازد و با توجه به نظریه امکان فقری، رمز ارتباط انسان را با خدا در فقر ذاتی انسان جستجو می‌کند. اما در اندیشه اسپینوزا هر چند سعادت انسان در شهود عقلانی خداوند ترسیم شده است، ولی با توجه به انکار غایت از سوی او، نوعی جدایی میان سعادت انسان و خدا (به‌عنوان غایت) مشاهده می‌شود. همین امر نظریه ملاصدرا را استوارتر نموده و نشان می‌دهد که این دو فیلسوف در این زمینه اختلافات زیادی دارند؛ ضمن اینکه اسپینوزا بین انسان و عالم نیز قائل به شکاف بوده و انسان را دستخوش انفعالات می‌داند.

بدین ترتیب نگاهی که ملاصدرا به مسئله سعادت داشته، نگاهی جامع است اما دیدگاه اسپینوزا فاقد چنین جامعیتی است. بنابراین گرچه این دو، سعادت حقیقی انسان را در رسیدن به سعادت عقلی و شهود عقلانی خداوند می‌دانند، اما اسپینوزا راه آزادی و سعادت را آن‌قدر محدود و تنگ کرده که تنها افراد معدودی می‌توانند از آن عبور کنند. او در پایان کتاب اخلاق می‌نویسد: «چیزی بدین کمیابی البته باید دشوار باشد. اگر

از حکمت نظری دارد در حد همان تصورات تام است که صرفاً واضح و متمایزند، چراکه «تصورات تام چیزی نیستند جز دانش ابدی از چیزها» (Nadler, 2002: 229). از این رو در این زمینه نمی‌توان شباهتی میان این دو فیلسوف ملاحظه نمود.

در مرحله صیانت ذات، اسپینوزا معتقد است این اصل اساس، زندگی انسان را تشکیل می‌دهد و هرچه انسان بیشتر به حفظ ذات خود بپردازد، به سعادت بیشتری می‌رسد (Spinoza, 2002: 331)؛ منتها این اصل باعث می‌شود انسان در تعارض با دیگران قرار گیرد و فقط به خواهش‌های شخصی خود توجه کند. اما ملاصدرا هر چند قائل به حفظ ذات است، «بذل جان انسان در راه خدا و شفقت بر خلق خدا و بغض با دشمنان را از ویژگی‌های محبان واقعی خداوند می‌داند» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۱۰۳)؛ به‌گونه‌ای که انسان از جان خود برای حفظ ذات دیگران می‌گذرد.

در مرحله ارزش‌های اخلاقی نیز اسپینوزا فضیلت را عمل کردن بر وفق قوانین طبیعت انسانی می‌داند. او فضیلت را بر محوریت انسان بنا کرده است، اما ملاصدرا فضیلت را بر اساس خدامحوری تعریف می‌کند. همچنین، از نظر ملاصدرا «فضیلت وسیله و ابزاری است برای رسیدن به حضرت حق و سعادت حقیقی و در نتیجه سعادت مطلوب بالذات و فضیلت مطلوب بالغیر است» (بهارنژاد، ۱۳۹۲: ۳۱)، اما اسپینوزا فضیلت را عین قدرت و صیانت ذات می‌داند. ملاصدرا نه تنها فضیلت و رذیلت را مفاهیمی وجودی می‌داند نه ماهوی (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۰۵)، بلکه سعادت را نیز امری وجودی می‌داند، زیرا از نظر وی خیر و وجود مساوقند و سعادت نیز از اقسام خیر است، در نتیجه سعادت نیز امری وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: د: ۳۷۶). اما اسپینوزا مفاهیم فضیلت و رذیلت و سعادت را همانند ارسطویان، از عوارض ماهیت می‌داند نه امری وجودی.

از نظر ملاصدرا و اسپینوزا نفس باقی است و می‌تواند در جزء عقلانی خود، جاودان باشد. اما

ش ۵۰. ص ۷۵-۹۶.
 کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه. ج ۴. ترجمه
 غلامرضا اعوانی. تهران: علمی و فرهنگی.
 — (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه. ج ۷. ترجمه داریوش
 آشوری. تهران: علمی و فرهنگی.
 مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). شرح مبسوط منظومه. در
 مجموعه آثار. ج ۹. تهران: صدرا.
 ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۰۲ق). رساله فی الحشر.
 در مجموعه رسائل التسعه. قم: مصطفوی.
 — (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح جلال‌الدین
 آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
 — (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجهی.
 تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
 — (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد
 خواجهی. قم: بیدار.
 — (۱۳۷۰). شرح اصول کافی. تصحیح محمد
 خواجهی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 — (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات
 اسلامی.
 — (۱۳۸۱الف). المبدأ و المعاد. تصحیح محمد
 ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. تهران: بنیاد حکمت
 اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۱ب). کسر اصنام الجاهلیه. تصحیح محسن
 جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۲الف). تعلیقه بر الهیات شفاء. تصحیح
 نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۲ب). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة.
 ج ۹. تصحیح رضا اکبریان. تهران: بنیاد حکمت
 اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة. ج ۴.
 تصحیح مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت
 اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۹الف). خلق الاعمال. تصحیح مهدی
 دهباشی. در مجموعه رسائل فلسفی. ج ۲. تهران:
 بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۹ب). تفسیر القرآن الکریم. ج ۵. تصحیح
 محمد خواجهی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — (۱۳۸۹پ). تفسیر القرآن الکریم. ج ۷. تصحیح
 صدرالدین طاهری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

رستگاری به آسانی در دسترس بود، چگونه ممکن
 بود تقریباً همه مردمان به آن بی‌اعتنا باشند!»
 (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۱۰۳). ملاصدرا نیز میزان
 دستیابی انسان‌ها به سعادت را متفاوت می‌داند. از
 نظر او چون افراد از نظر وجودی با هم تفاوت
 دارند، سعادت آنها نیز با هم متفاوت است؛ منتها از
 نظر او با توجه به اینکه «ماهیت نفس آدمی از سنخ
 ملکوت است و باب ملکوت نیز بر روی هیچ کس
 مسدود نیست» (بهارنژاد، ۱۳۹۲: ۳۳)، هر نفسی
 صلاحیت رسیدن به سعادت را دارد؛ هرکس به
 تطهیر نفس خود پردازد می‌تواند به سعادت
 بیشتری برسد (ملاصدرا، ۱۳۸۹پ: ۷/ ۱۳۵).

منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه محسن
 جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 — (۱۳۸۲). شرح اصول دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی.
 ترجمه محسن جهانگیری. تهران: سمت.
 استراتون، پل (۱۳۷۹). آشنایی با اسپینوزا. ترجمه شهرام
 حمزه‌ای. تهران: نشر مرکز.
 اسکروتین، راجر (۱۳۷۶). اسپینوزا. ترجمه اسماعیل
 سعادت. تهران: طرح نو.
 بریه، امیل (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه قرن هفدهم. ترجمه
 اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
 بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۲). «فضیلت از دیدگاه صدرا». *خردنامه صدرا*. ش ۷۴. ص
 پارکینسن، جورج هنری ردکلیف (۱۳۸۶). نظریه
 شناخت اسپینوزا. ترجمه مسعود سیف. تهران: علمی
 و فرهنگی.
 جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹). رحیق مختوم. قم: اسراء.
 جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). مجموعه مقالات. تهران:
 حکمت.
 سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی
 ملاصدرا. ج ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 شجاری، مرتضی؛ نوظهور، یوسف؛ فنی اصل، عباس
 (۱۳۹۳). «جاودانگی نفس از دیدگاه ابن‌میمون و
 اسپینوزا». پژوهشهای فلسفی. ش ۱۵. ص ۲۱۹-۲۰۳.
 طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۸۵). «مبانی نظری حکمت
 عملی در فلسفه اسپینوزا». پژوهشنامه علوم انسانی.

- Deleuze, Gille (2001). *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by Robert Hurley. San Francisco City: Lights Books.
- Genevieve, Lloyd (1996). *Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*. London and New York: Routledge.
- Hubbeling, H. G. (1964). *Spinoza's Methodology*. NetherLands: Royal Vangur cum.
- Nadler, Steven (2002). *Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1927). *The Letters*, translated and edited by A. Wolf. London: George Allen & Unwin.
- . (1993). *Philosophy of Benedict De Spinoza*. Translated by R. H. M. Elwes. New York: Tudor Publishing Co.
- . (2002). *Complete Works*. translated by Samuel Shirly. edited with Introduction and Notes by Michael L. Morgan. Cambridge: Hakett Inc.

- (۱۳۸۹ج). تفسیر القرآن الکریم. ج ۸. تصحیح محمدهادی معرفت و صدرالدین طاهری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹د). تفسیر القرآن الکریم. ج ۶. تصحیح محسن پیشوایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۸۱م). «تعلیقات اسفار». در ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الأسفار المتعالیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوظهور، یوسف (۱۳۷۹). عقل و وحی و دین و دولت در فلسفه اسپینوزا. تهران: پایا.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۸). اسپینوزا. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.