

بررسی معناشناسی اخلاق نزد شیخ اشراق*

□ حسین احمدی^۱

چکیده

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد که چهار مبحث ذیل را در بر می‌گیرد: معناشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق و مباحث منطقی اخلاق. معناشناسی اخلاق به بررسی و تحلیل معنایی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. با توجه به اینکه معنای جمله نیز به مفاهیم اجزاء جمله، یعنی موضوع و محمول آن بستگی دارد، عمده مباحث مطرح در معناشناسی اخلاق، بررسی مفاهیم موضوع و محمول جمله‌های اخلاقی است. این تحقیق قصد دارد با روش تحلیلی به وسیله عقل، معناشناسی مفاهیم یادشده را از منظر شیخ اشراق بررسی نماید. وی روش تعریف مفهومی را در معناشناسی اخلاق ابداع کرده و به برخی مفاهیم اخلاقی یادشده پرداخته است، اما او چگونگی دستیابی به معنای تشکیل‌دهنده مفاهیم مرکب را تبیین نکرده و راه حلی برای معناشناسی مفاهیم بسیط اخلاقی برای کسانی که قابلیت

درک شهودی مفاهیم بسیط را ندارند، ارائه نکرده است. راه حل جایگزین این دیدگاه، توجه به ویژگی مفاهیم فلسفی است که مفاهیم اخلاقی از این مفاهیم دانسته شده‌اند. مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی، مقایسه‌ای و با تلاش ذهنی به دست آمدن آن‌هاست. برای معناشناسی مفاهیم اخلاقی، مقایسه میان فعل یا صفت اختیاری با هدف اخلاقی حائز اهمیت است که معنای مفاهیم یادشده از این مقایسه انتزاع می‌شود.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، معناشناسی، معناشناسی اخلاق، کمال،

سعادت.

مقدمه

ابوالفتح شهاب‌الدین یحیی بن حبش (حسن) بن امیرک سهروردی در سال ۵۴۹ هجری قمری در سهرورد زنجان به دنیا آمد. برخی او را شافعی دانسته و برخی شیعه بودنش را تقویت کرده‌اند (نصر، ۱۳۴۸: ۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶). سهروردی در ۵ رجب ۵۸۷ هجری قمری به زندان افکنده شد و در همان سال کشته شد. وی در هنگام مرگ، ۳۸ سال داشت (ذهبی، ۲۰۰۱: ۲۸۳/۴۱). تأثیرگذاری شیخ اشراق در فلسفه بر اندیشمندان پوشیده نیست؛ به خصوص نظریه بدیع وی در روش اشراق که به واسطه این روش، فلسفه اشراق در میان فلاسفه شهرت یافته و تأثیرگذار شناخته شده است. اگرچه وی کتاب یا رساله خاصی در فلسفه اخلاق ندارد، اما دیدگاه فلسفه اخلاقی او را می‌توان از میان نوشته‌هایش استخراج کرد. فلسفه اخلاق به دانشی اطلاق می‌شود که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۲۱) و برای این منظور، این دانش به مباحث معناشناسانه، هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و منطقی علم اخلاق پرداخته است. مقصود از مباحث معناشناسی، تعیین حدود قلمرو و واقع‌نمایی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی است (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۲۰). در این نوشتار به مباحث معناشناسی اخلاق از منظر شیخ اشراق پرداخته شده و ضمن بررسی دیدگاه وی، به دیدگاه مختار نویسنده نیز اشاره گردیده است. شیخ اشراق اثر خاص فلسفه اخلاقی ندارد، اما می‌توان دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی او را از میان آثارش به ویژه *حکمة الاشراق* که مهم‌ترین اثر او به حساب می‌آید، استخراج و استنباط کرد و نظام نوری او را در فلسفه اخلاق تدوین نمود.

۱. معناشناسی اخلاق

عنوان معناشناسی اخلاق در نوشته‌های شیخ اشراق وجود ندارد؛ اما وی به معنای برخی مفاهیم به کاررفته در موضوع‌ها، محمول‌ها و مفاهیم مربوط به اخلاق پرداخته است. او در معناشناسی فلسفی که معناشناسی اخلاق را نیز در بر می‌گیرد، نظریه جدید تعریف مفهومی را ارائه می‌کند و معتقد است که مفاهیم دو دسته‌اند؛ مفاهیم بسیط و مرکب. مفاهیم بسیط -مانند مفاهیمی که به وسیله حس درک می‌شوند- به دلیل ترکیب نداشتن و حضوری درک شدن، بدیهی هستند و مفهومی اعراف و اجلی از آن‌ها وجود ندارد که بخواهد آن مفاهیم را تعریف کند؛ از این رو غیر قابل تعریف هستند. برای مثال، مفهوم سیاهی برای کسی که سیاهی را ندیده باشد، غیر قابل شناخت است؛ زیرا تنها راه معناشناسی این مفهوم از طریق علم حضوری (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۸/۲-۹۹) و مشاهده سیاهی است و به دلیل بسیط بودنش غیر قابل تعریف محسوب می‌شود. اما مفاهیم مرکب به وسیله مفاهیم بسیط تعریف می‌شوند، نه مراجعه به ذاتیات و عرضیات شیء؛ زیرا دسترسی به ذات و حقیقت بیرونی محال است و نمی‌توان حد و رسم ارائه کرد. از این رو، راه شناسایی مفاهیم مرکب منحصر است در تبیین مفاهیم بسیطی که مفاهیم مرکب را تشکیل می‌دهند (همان: ۲۰/۲-۲۱ و ۱۰۴). دسترسی نداشتن به ذات از منظر شیخ اشراق، به معنای نفی ارتباط تعریف با واقع نیست؛ بلکه با تبیین حضوری بودن محسوسات، ارتباط واقعی میان مدرکات با عالم مثال را تشریح کرده است که در این باره مقالاتی نگاشته شده است (پارسی و شه‌گلی، ۱۳۹۹: ۲۳-۳۹).

نظام نوری سهروردی دارای آموزه‌های کلی می‌باشد که توجه به برخی از آن‌ها در معناشناسی اخلاق مفید است؛ مانند اینکه نور را بدیهی و غیر قابل تعریف می‌داند؛ زیرا بسیط است و اعراف از آن وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۲ و ۱۰۶). وی فضیلت و خیر را با نور تعریف و تبیین می‌کند و توضیحات دیگر او از فضایل و خیر، برای تبیین قلمرو نورانیت هر کدام به حساب می‌آید.

۱-۱. موضوع‌های اخلاقی

شیخ اشراق با تبیین معنای برخی موضوع‌های اخلاقی مانند فضایل انسانی، رابطه

برخی فضایل با یکدیگر را نیز بیان کرده است که می‌توان گفت بیان خاصی در تبیین فضایل اساسی دارد و در اینجا به آن بیان پرداخته می‌شود.

۱-۱-۱. فضایل و رذایل انسانی

با توجه به اینکه در اخلاق، تنها رفتارِ اختیاری قابلیت ارزش‌گذاری دارد، فضایل و رذایلی که از این طریق به دست می‌آیند، مورد بحث هستند. منظور از فضایل و رذایل انسانی، آن دسته از رفتارها و صفاتِ اختیاری هستند که با هدف اخلاق مرتبط باشند. به اعتقاد شیخ اشراق، هر فضیلتی که انسان کسب می‌کند، نیرو و هیئت در نفس ایجاد می‌کند که بدن را مطیع نفس می‌سازد و هر چه فضیلت بیشتری کسب شود، یعنی این هیئت نفسانی قوی‌تر شده است و بدن مطیع‌تر خواهد بود (همان: ۱۲۹/۴). پس نتیجه کسب فضایل اخلاقی نزد شیخ اشراق، مطیع نفس شدنِ بدن است که حاصل از هیئت نفسانی حاکم بر بدن (یعنی فضایل) می‌باشد و نتیجه از دست دادن فضایل یا مبتلا شدن به رذایل اخلاقی، ضعف هیئت نفسانی حاکم بر بدن یا حصول نیروی جدید نفسانی است که نفس را مطیع بدن خواهد کرد. شیخ اشراق در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی چنین می‌گوید:

«کمال الکلمة تشبهها بالمبادئ بحسب الطاقة البشرية، فلا بد من التجرد بحسب القدرة وينبغي أن تكون للكلمة الهيئة الاستعلائية على البدن، لا للبدن عليها. فكما لها من جهة علاقتها مع البدن، الخلق المسمى بالعدالة. والخلق إنما هو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن أو انقياد البدن لها» (همان).

با تعبیر فوق، فضایل اخلاقی هیئت نفسانی هستند که بدن را مطیع نفس می‌کنند و رذایل اخلاقی هیئت نفسانی حاکم بر بدن هستند که سبب مطیع بدن شدنِ نفس هستند که این فضایل و رذایل در کسب فضایل و رذایل قوی‌تر خود به عنوان علت ناقصه اثرگذار هستند. وی معتقد است که فضایل اخلاقی به شکل هیئات نوری، و رذایل اخلاقی به صورت هیئات ظلمانی در انسان پدیدار می‌شوند (همان: ۲۱۷/۲-۲۱۸ و ۲۲۴)؛ زیرا با فضایل اخلاقی با حکومت نفس نیروی نفسانی قوی‌تر می‌شود و هر چه حکومت نفس بر بدن بیشتر شود، هیئت نوری بیشتر خواهد بود و هر چه حکومت بدن بر نفس بیشتر شود، هیئت ظلمانی بیشتر خواهد بود.

۱-۱-۱-۱. فضایل و رذایل اصلی

شیخ اشراق دو بیان درباره فضایل اصلی دارد؛ یکی از بیان‌ها شبیه به دیدگاه فلاسفه یونان باستان است و دیگری به تصریح خودش، خاص اوست. وی در کتاب *پرتونامه*، تعداد فضایل و رذایل اساسی را شبیه فلاسفه یونان باستان بیان کرده و فضایل اساسی را چهار و رذایل را هشت عدد شمرده است؛ اما در جایگاه فضایل، هر چهار فضیلت را در یک سطح نمی‌داند. در صورتی که افلاطون و دیگر اندیشمندان یونانی، چهار فضیلت اساسی را قسیم یکدیگر می‌دانستند؛ به طوری که عدالت، قسیم عفت، شجاعت و حکمت دانسته می‌شد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۳۲/۴). اما شیخ اشراق فضیلت اساسی را منحصر در عدالت می‌داند و عدالت به عنوان فضیلت عام‌تر، عفت، شجاعت و حکمت به معنای خاص را در بر می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۸/۳ و ۱۲۹/۴). حکمت، عفت، شجاعت و عدالت، فضاییلی اساسی محسوب می‌شوند که به واسطه اعتدال در قوای مناسب خود به وجود می‌آیند و ملکه فاضله از این فضایل حاصل می‌شود و منشأ صدور فضایل اخلاقی دیگر خواهد بود. اگر این قوه فاسد شود، رذایل اخلاقی پدید می‌آید. در باور شیخ اشراق، دیگر فضایل اخلاقی همگی ذیل این سه فضیلت اساسی -حکمت، عفت و شجاعت- قرار می‌گیرند (همان: ۶۹/۳ و ۱۲۹/۴).

دیدگاه خاص شیخ اشراق درباره فضایل و رذایل اساسی این است که فضایل و رذایل اساسی، صفات خدادادی هستند که مبدأ و منشأ فضایل و رذایل دیگر به حساب می‌آیند. انسان، در حد قدرت و اختیاری که خداوند به او داده است، باید در کسب فضایل و طرد رذایل کوشا باشد. اما هر انسانی به اندازه ظرفیت فضایل و رذایل اساسی که در او قرار داده شده است، می‌تواند کمال یابد یا سقوط کند. به نظر می‌رسد که این ظرفیت‌های فضیلتی و رذیلتی که طبیعی و غیر اکتسابی هستند، از آن جهت که مبادی فضایل و رذایل اختیاری به حساب می‌آیند، فضایل و رذایل اساسی نام گرفته‌اند. این فضایل و رذایل که مقابل یکدیگرند، عبارت‌اند از: قوت و ضعف، شرف و خست، حکمت و جهل، خیریت و شرارت، رحمت و قساوت، حریت و مملوکیت که کمال این صفات اکتسابی است و مبدأ فضایل و رذایل دیگر به حساب می‌آیند. اگر کسی فضایل شش‌گانه را به طور کامل دارا شود، از انبیاء علیهم‌السلام خواهد بود (همان: ۴۲۶/۳-۴۲۸).

شیخ اشراق درباره این فضایل و رذایل، بحث زیادی مطرح نکرده است؛ اما با توجه به اینکه این فضایل و رذایل اخلاقی هستند و در کمال و سقوط انسان مؤثرند، مقصود وی از برخی اصطلاحات طرح شده واضح است؛ مانند اینکه منظور از حریت و بندگی، مباحث مطرح شده در فقه نیست؛ زیرا حریت و بردگی در مباحث فقهی گاهی طبیعی حاصل می‌شود، پس روحیه آزادگی و بردگی در افراد منظور شیخ اشراق است. از نوشته‌های شیخ اشراق به دست نیامد که وجه اصلی بودن این فضایل و رذایل چیست، آن طور که عام بودن فضایل اساسی چهارگانه و در بر گرفتن دیگر فضایل، سبب اتصاف آن‌ها به صفت اساسی شده است.

الف) عدالت

عدالت نزد شیخ اشراق معنای وسیعی دارد که علاوه بر ام‌الفضایل بودن، شبیهی ندارد؛ به طوری که تمام فضایل اخلاقی را در بر می‌گیرد. او معتقد است که عدالت شامل، عفت، شجاعت و حکمت عملی است که این فضایل فرعی، شامل تمام فضایل اخلاقی دیگر هستند (همان: ۸۸/۱). عدالت حد وسط ظلم و انظلام است؛ همان طوری که اندیشمندان یونانی معتقد بودند (همان: ۴۸۰/۲).

ب) حکمت

شیخ اشراق حکمت را دارای مراتب متعددی می‌داند که حد مشترک تمام این مراتب، معنای شناخت است. این شناخت گاهی شناخت نظری و علم به حقایق است و گاهی شناخت مربوط به عمل می‌باشد (همان: ۱۹۶/۱ و ۲۱۱/۴). وی این قسم دوم را با توجه به اهداف گوناگون عملی دارای سه قسم حکمت خُلقی، حکمت تدبیر منزل و حکمت تدبیر مدن می‌داند که حکمت خُلقی به معنای علم اخلاق است که توضیح آن ذیل فرااخلاق و تعریف علم اخلاق گذشت (همان: ۳/۱). پس در این اصطلاح، حکمت به معنای مطلق آگاهی است که دارای مراتب گوناگون می‌باشد. بالاترین مرتبه حکمت را انبیاء و اولیای الهی دارند که خلیفه خدا روی زمین هستند و زمین از وجود ایشان خالی نخواهد بود (همان: ۱۲-۱۱/۲). وی معتقد است که انسان به وسیله ریاضت و انقطاع از دنیا به این معنای از حکمت می‌رسد و ملکه‌ای به دست می‌آورد

که به وسیله آن به سمت اعلیٰ عروج می‌کند (همان: ۸۱/۱، ۱۱۴-۱۱۱، ۵۰۳ و ۱۱/۲). به باور وی، درجه عالی حکمت، فقط معرفت و آگاهی نیست؛ زیرا اولاً این مرتبه همواره با ریاضت حاصل می‌شود (همان: ۱۱۱/۱) و ثانیاً مرتبه عالی حکمت به شرطی که همراه با سپاس و تقدیس دائمی نورالانوار -خدا- باشد، بالاترین درجه انسانیت را که به تعبیر شیخ اشراق خرّه کیانی و فرّ نورانی -بالاترین درجه برای دستیابی انسان- است، خداوند عاید انسان می‌نماید و چنان نورانیتی پیدا می‌کند که ریاست حقیقی و طبیعی عالم را به دست می‌آورد، به گونه‌ای که نصرت حضرت حق را دارا می‌شود و امر او در عالم علوی مطاع است و الهامات او به سرحد کمال رسد (همان: ۸۱/۳).

مرتبه‌ای از حکمت در دیدگاه شیخ اشراق، حکمت اخلاقی یا حکمت به معنای خاص است و منظور از آن، حکمتی است که یکی از صفات اخلاقی به حساب می‌آید. این صفت حد وسط میان نادانی و فریبکاری است (همان: ۶۸/۳-۶۹). این فضیلت در اخلاق از زیر مجموعه‌های عدالت به حساب می‌آید و با توجه به اینکه بسیاری از فضایل دیگر را در بر می‌گیرد، یک فضیلت اساسی شمرده شده است.

شیخ اشراق بحث حکمت را در موضوع رابطه اخلاق و سیاست با طرح خلیفه الهی ارائه کرده است. به اعتقاد وی، کسی که بالاترین مرتبه حکمت را داراست، لیاقت مقام ریاست و امامت را دارد. اما از ویژگی‌های چنین رئیس حکومتی این است که از راه قدرت و چیره شدن، این مقام را به دست نمی‌آورد؛ بلکه در قلوب جای می‌گیرد و زمان ریاست واقعی او بر جهان، زمان نورانیت و درخشندگی خواهد بود. ویژگی این حکیم الهی، داشتن حکمت ذوقی و بحثی است؛ یعنی اولاً امور و حقایق را بدون واسطه از مصدر الهی کسب می‌کند. از این رو متوغل در خدامداری است؛ یعنی با اشتیاق برای خدامداری تلاش می‌کند و به مقام شهود ربوبی و سعادت نائل می‌شود که همین جا محل ارتباط اخلاق و سیاست است. ثانیاً قدرت علمی و بحث کردن را به نحو تام داراست.

اگر کسی نبود که حکمت بحثی را به نحو کامل دارا باشد، در این مرحله کسی که حکمت ذوقی را داراست، اما در بحث حد متوسط را دارد، خلیفه خدا بر روی زمین خواهد بود و ریاست امت را به عهده خواهد گرفت و در مرحله سوم اگر چنین کسی هم پیدا نشد، کسی که حکمت ذوقی را داراست، اگرچه قدرت بر بحث هم نداشته

باشد، باید ریاست امت را بر عهده گیرد و او خلیفه الهی محسوب می‌شود. در هر صورت، داشتن حکمت ذوقی و متوغل بودن در خدامداری که اعلا درجه دارا بودن فضایل اخلاقی در دنیا است، از شرایط حذف‌نشدنی برای خلیفه الهی و ریاست امت در نظر گرفته می‌شود و زمین از وجود خلیفه الهی خالی نخواهد شد و به هیچ وجه ریاست امت به غیر خلیفه الهی تعلق نخواهد گرفت (همان: ۱۲-۱۱/۲).

سهروردی این بحث را در نظام نوری خود بدین نحو تبیین کرده است که اگر زمانی ریاست امت در دست خلیفه الهی قرار گیرد، آن زمان، زمان نوری خواهد بود و اگر در دست خلیفه الهی نباشد، آن زمان، زمان ظلمانی می‌شود (همان: ۱۲/۲). اگر زمان نوری بود و خلیفه الهی بر مسند قدرت قرار گرفت، به دلیل وجود ویژگی‌های خاص این حاکم مانند تأله و اتصال به عالم انوار، عدالت‌ورزی، جود و کرم و اقدام به خیر، چنین حاکمی دارای قوّ و رفعت نورانی می‌شود که موجب هیبت و حفظ او و غلبه‌اش بر دشمنان خواهد شد (همان: ۵۰۴/۱، ۸۱/۳ و ۹۱/۴).

سهروردی با تبیین شرط ثابت مانند داشتن حکمت ذوقی برای ریاست حکومت، رابطه اخلاق و سیاست را بیان کرده است؛ زیرا حکمت ذوقی را دارا شدن، منوط به متوغل شدن در خدامداری و تلاش برای رسیدن به سعادت و تشبه الهی است که هدف اخلاق به حساب می‌آید و تا کسی به رتبه درک حقایق از حضرت حق به طور مستقیم نرسد، حکمت ذوقی و ریاست امت یعنی مقام خلیفه‌اللهی را کسب نخواهد کرد. وی در بیانی دیگر، فیلسوفی را که از روش شهودی و قلبی در حکمت بهره گرفته باشد، «حکیم متأله» می‌نامد و این حکمت جز از طریق اخلاق به دست نخواهد آمد (همان: ۱۱۴/۱، ۱۹۲، ۱۹۹، ۴۴۳، ۵۰۱-۵۰۳ و ۲۳۵/۲).

۲-۱. محمول‌های اخلاقی

شیخ اشراق مفاهیم محمول اخلاقی مانند خوب اخلاقی را مفاهیمی اعتباری می‌داند؛ زیرا وی وجود را از آن روی که وجود است، خیر می‌داند (همان: ۱۶۵/۳) و وجود را مفهومی فلسفی و اعتباری می‌شمارد (همان: ۳۸۹/۱-۳۹۱). پس خیر اخلاقی در دیدگاه شیخ اشراق مفهومی مانند وجود اعتباری است. منظور شیخ اشراق از مفاهیم اعتباری

عقلی، مفاهیمی است که شامل مفاهیم منطقی و فلسفی می‌شود و معقولات ثانیه‌ای را قصد می‌کند که در مقابل معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) است (همان: ۷۱/۲). پس مفاهیم اخلاقی نزد شیخ اشراق در زمره مفاهیم ماهوی نیستند. شیخ در تبیین اعتباریات، به ارتباط آن‌ها با ذهن و عین اشاره کرده است (همان: ۱۲۵/۱) و منظور شیخ از ذهنی بودن مفاهیم فلسفی منافاتی با ارتباط این مفاهیم با خارج ندارد (همان: ۶۵۹/۱)؛ زیرا در برخی عبارات خود به استقلال نداشتن آن‌ها تصریح کرده است (همان: ۳۴۴/۱) که حاکی از مابزای مستقل نداشتن و ماهوی نبودن این مفاهیم است.

۱-۲-۱. مفاهیم ارزشی

مفاهیم ارزشی شامل مفاهیم خوب و بد و درست و نادرست می‌شود که سهروردی تنها به خوب و بد اخلاقی پرداخته است.

خوب و بد

شیخ اشراق معنای خوب و بد مربوط به صفات و رفتارهای انسانی را در عبارت ذیل تبیین کرده است:

«معرفت یا به چیزی خواهد بود مناسب و ملایم جسمانی یا روحانی که آن را خیر محض خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسان طالب آن است و خواهد که خود را به آنجا رساند و کمال حاصل کند یا به چیزی خواهد بود که نه ملایم بود و نه مناسب، خواه جسمانی و خواه روحانی که آن را شر محض خوانند و نقص مطلق خوانند و نفس انسانی دائماً از آنجا می‌گریزد و از آنجاش نفرتی طبیعی حاصل می‌شود و از اول محبت خیزد و از دوم عداوت (همان: ۲۸۶/۳).

با توجه به اینکه در دیدگاه شیخ اشراق، صفات و رفتارهایی که به بُعد روحانی و نفسانی انسان مرتبط باشند، اخلاقی محسوب می‌شوند (همان: ۱۲۹/۴)، پس شیخ اشراق خوب اخلاقی را رفتار و صفات ملایم و مناسب نفس انسانی می‌داند و هر رفتار یا صفت نفسانی را که ملایم و مناسب نفس انسانی نباشد، بد اخلاقی قلمداد می‌کند. رفتار و صفات مناسب این خوب و بد اخلاقی دارای مراتب هستند (همان: ۲۸۶/۳). وی کمال و جمال را نام‌های دیگر حُسن می‌داند (همان: ۲۸۴/۳). پس معنای حُسن و

نیکویی با توجه به کمال و جمال که عین یکدیگرند، وضوح بیشتری پیدا می‌کند. وی در تبیین منشأ ایجاد این معنا معتقد است که حُسن از شناخت حق تعالی حاصل آمده است؛ لذا دو جنبه کمال و جمال را دارد و به آن نیکویی گفته می‌شود (همان: ۲۶۸/۳). با توجه به اینکه همه انسان‌ها کمال‌جو و جمال‌جو هستند، پس همه به دنبال رفتارها و صفات خوب و پسندیده‌اند؛ اما به این حُسن نمی‌توان رسید، جز به وسیله عشق که از حب ذات ناشی می‌شود (همان: ۲۸۴/۳-۲۸۵ و ۴۱۶).

گاهی شیخ اشراق خوب را به معنای لازم‌ش هم تعریف کرده است؛ مثلاً گاهی می‌گوید: «الخير مراد به النافع» (همان: ۶۰/۴) که با توجه به نوشته‌های دیگر او، مقصودش در بیان یادشده این است که هر چه نفع برساند، نتیجه خوبی و کمال است. یا گاهی با توجه به اینکه همه ذاتاً کمال‌جو و جمال‌جو و در یک کلمه خیرخواه هستند، خیر را به معنای آن چیزی می‌گیرد که آرزوی انسان است (همان: ۳۹/۳) و هیچ کدام از این‌ها دلالت بر تناقض‌گویی او نمی‌شود؛ بلکه کلام او قابل جمع به نظر می‌رسد. شیخ اشراق خیر و شر اخلاقی را ملکه و عدم ملکه دانسته است؛ در برخی نوشته‌های خود، بد را عدم ذات و یا عدم کمال ذات دانسته و در برخی نوشته‌های دیگر خود هر چه را که مانع خیر اخلاقی باشد، بد اخلاقی شمرده است (همان: ۱۳۰/۳) که می‌توان جهت بدنامیدن آن را نبود خیر دانست که مجازاً به مانع آن نسبت داده شده است و در مجموع می‌توان بد اخلاقی را در دیدگاه شیخ اشراق این‌گونه تعریف کرد که وی بد اخلاقی را مجازاً به رفتار اختیاری و صفتی نفسانی اطلاق می‌کند که مانع کمال یا موجب از دست رفتن کمال وجودی شود (همان: ۶۰/۳-۶۱). یعنی در تعریف شیخ اشراق، بد اخلاقی در حقیقت نبود خوبی است؛ اما مجازاً به عامل آن نسبت داده می‌شود و علاوه بر ارزش خنثی و ارزش منفی، ارزش‌هایی را که مانع ارزش مثبت شود نیز در برمی‌گیرد. شیخ اشراق در تبیین شر معتقد است که شر عدمی است و به عدم ذات یا فقدان کمالی از ذات اطلاق می‌شود. پس وجود از جهت وجود داشتن خیر است و خیر با وجود از جهت مصداق مساوی است (همان: ۷۸/۱، ۱۶۵/۳ و ۷۸/۴). با توجه به این مطلب، خیر و شر اخلاقی که ارزش‌گذاری می‌شود نیز در سایه کمال وجودی اختیاری و عدم کمال وجودی اختیاری معنا می‌شود؛ بدین معنا که فضایل و رذایل اساسی که

شیخ اشراق به عنوان مبادی از آن‌ها یاد می‌کند (همان: ۳/۴۲۶)، چون آنچه اختیاری نباشد، ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود و از مباحث فلسفه اخلاق خارج است.

۳-۱. مفاهیم مربوط به اخلاق

مفاهیمی که در اخلاق کاربرد دارند، اما در موضوع یا محمول جمله‌های اخلاقی به کار نمی‌روند، در کلام شیخ اشراق دارای معنایی خاص هستند که پرداختن به آن‌ها در مباحث فلسفه اخلاقی مفید خواهد بود؛ زیرا مفهوم ملکه که حاصل از عادت در رفتار است و در تعریف اخلاق به کار می‌رود و سعادت و کمال در مقابل شقاوت، هدف اخلاق دانسته می‌شود. برخی معرفت و برخی لذت را مصادیق سعادت معرفی کرده‌اند که تبیین نظر شیخ اشراق درباره این مفاهیم مفید به نظر می‌رسد.

۱-۳-۱. ملکه و عادت

شیخ اشراق اخلاق را هیئت حاکم بر نفس می‌داند که یا نفس را مطیع بدن (ردایل) یا بدن را مطیع نفس (فضایل) می‌سازد (همان: ۴/۱۲۹). اگر این هیئت حاکم بر نفس، دیر از بین برود یا اصلاً از بین نرود «ملکه» و اگر زود از بین برود «حال» نامیده می‌شود (همان: ۱/۲۵۱ و ۴/۱۳۲)؛ مانند غضبناک شدن انسان حلیم که حال نامیده می‌شود و حلیم بودن انسان حلیم که ملکه نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، ملکه کیفیت ثابت غیر محسوس در انسان (همان: ۱/۲۵۱) یا کمال ثابت غیر محسوس است (همان: ۱/۱۴۰). بنابراین در بیان شیخ اشراق، «ملکه» و «حال» رابطه ملکه و عدم ملکه را دارند.

شیخ اشراق معتقد است که به صورت حاضر در ذهن، ملکه گفته نمی‌شود؛ بلکه ملکه قدرتی است که شخص را قادر می‌سازد صورتی را بدون تأمل و تفکر احضار کند (همان). اگر ملکه بر نفس حاکم شود و به سبب آن، شوقی ایجاد شود که موجب فعل جوارحی یا جوانحی انسان باشد، شیخ اشراق آن را عادت می‌نامد (همان: ۱/۳۸۳). پس ملکه مقدمه حرکت‌های از روی عادت است. بیان وی درباره عادت چنین است:

«مبدأ الحركة إن كان تشوّقاً تخيلاً مع ملكة نفسانية داعية غير محوجة إلى رؤية يسمي عادة» (همان).

شیخ اشراق در تعریف عادت، به منشأ بودن عادت برای ایجاد ملکه اشاره‌ای نکرده

است؛ بلکه برای فهم عادت، همراهی ملکه را لازم می‌داند. وی ملکه شدنِ فضیلت اخلاقی را شرط اخلاقی بودن آن و کمال به حساب آمدن آن نمی‌داند؛ زیرا اخلاق را هیئت حاکم بر نفس تعریف می‌کند که این هیئت، کمالی است که یا بقاء دارد یا زود زائل می‌شود. اگر بقاء داشته باشد، ملکه شده و اگر زود از بین رود، حال است (همان: ۱۲۹/۴) که حظی از کمال را دارد و اخلاقی محسوب می‌شود، اما این کمال سریع زائل می‌شود (همان: ۱۱۸/۱، ۲۵۱ و ۱۳۲/۴)؛ پس ملکه شدن فضایل سبب بقای بیشتر کمال خواهد بود.

۱-۳-۲. کمال

کمال هر چیزی، بهره وجودی متناسب آن را گویند که به خاطر آن بهره موجود شده است (همان: ۹۱/۱ و ۴۲۸). کمال حقیقی انسان نزد شیخ اشراق، اعم از کمال نظری و عملی در نظر گرفته شده (همان: ۵۰۱/۱) و کمال نظری کسب شناخت‌های عقلانی است و کمال عملی دو قسم می‌شود؛ کمال بدنی و نفسی. کمال بدنی به اخلاق مربوط نمی‌شود و کمال نفس در تقلیل وابستگی نفس به ماده است. اگر هیئت استعلایی در نفس تشکیل شود که بر بدن مسلط باشد و منفعل از بدن نباشد، ملکهٔ عدالت برایش حاصل می‌شود و ملکهٔ عدالت شامل عفت، شجاعت و حکمت عملی است که به ترتیب، حد وسط قوه شهوت، غضب و به کارگیری قوه عملی برای تدبیر زندگی هستند (همان: ۶۸/۳-۷۰). کمال نفس در حقیقت، تشبه به مبدأ ایجادیش یعنی خداست که این تشبه به وسیله تجرد از ماده حاصل می‌شود (همان: ۸۸/۱). طریقه تشبه الهی در کمال نظری، هر چه بیشتر کسب کردن شناخت‌های عقلانی است و در کمال عملی، بودن در حد وسط می‌باشد (همان: ۵۰۱/۱). کلام شیخ اشراق در کمال بودن تشبه به خدا چنین است:

«کمال الکلمة تشبهها بالمبادئ بحسب الطاقة البشرية، فلا بد من التجرد بحسب القدرة ينبغي أن تكون للكلمة الهيئة الاستعلائية على البدن، لا للبدن عليها. فكمالها من جهة علاقتها مع البدن، الخلق المسمى بالعدالة» (همان: ۱۲۹/۴).

شیخ اشراق در تبیین کمال، فقط بهرهٔ وجودی را کافی نمی‌داند؛ بلکه درک این

بهره وجودی را هم لازم می‌داند. لذا معتقد است که اگر بهره وجودی چیزی حاصل شود و یابنده از آن آگاه نباشد، کمال حقیقی حاصل نشده است. وی کمال روانی و لذت حاصل از آن معرفت را نیز از اقسام کمال می‌شمرد و در تبیین بالاترین لذت‌ها، لذت حاصل از معرفت حق و دانستن حقایق را شرح می‌دهد که چون با توجه به متعلق آن، بالاترین معرفت به حساب می‌آید، لذت حاصل از آن نیز بسیار بالا خواهد بود (همان: ۳۳۰/۳).

شیخ اشراق کمال را دو قسم می‌داند؛ کمال وجودی و کمال اخلاقی، که با این تقسیم، درباره تمایز کمال و سعادت اظهار نظر کرده است. وی معتقد است که گاهی برخی چیزها مانند علم، کمال وجودی محسوب می‌شود، اما نمی‌توان اثبات کرد که هر کمالی اخلاقی و سعادت‌زاست؛ زیرا در بیان او، جهل قبیح در نظر گرفته شده و علم کمال انسانی قلمداد شده است (همان: ۳۲۶/۳-۳۲۸). اما هر علمی سعادت‌زا نیست؛ زیرا گاهی انسان می‌داند و خلاف علمش عمل می‌کند و این، سبب دوری او از حضرت حق و تشبه الهی که سعادت حقیقی است، می‌شود.

۳-۳-۱. سعادت و شقاوت

سعادت به عنوان هدف اخلاق نزد سعادت‌گرایان، مورد توجه شیخ اشراق نیز بوده است. شیخ اشراق سعادت را دارای درجاتی می‌داند و آخرین درجه آن را سعادت حقیقی می‌داند و آن را این گونه تبیین می‌کند که هدف تمام معارف حتی منطق، علوم طبیعی، ریاضی و الهی، شناخت معاد نفسانی است که اگر این معارف انسان را به حالت نیک رسانند، همان بهشت جاودانی و سعادت حقیقی محقق خواهد شد (همان: ۴۳۲/۳-۴۳۳). عبارت او چنین است:

«غرض در استنباط صناعت منطق و شناختن علم طبیعی و ریاضی و الهی آن است که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند و بدانند که آمدن از کجا هست و بازگشتن به کجا و این حالت بد که شقاوت عبارت از آن است، دوزخ روحانی است و به حالت نیک چون رسانند که عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانیست» (همان).

بهشت و آخرت سعادت نهایی، و دوزخ شقاوت نهایی است. وی با تبیین وجود

اصحاب یمین و مقربین در آخرت، مراتب سعادت حقیقی را نیز بیان می‌کند (همان: ۹۵/۱). اما از برخی عبارات شیخ اشراق که خیر را مترادف سعادت و شر را مترادف شقاوت دانسته است (همان: ۶۲/۳) برمی‌آید که انسان به مرتبه‌ای از خیر هم که برسد، به همان اندازه به سعادت دست یافته است و به هر اندازه که کمالی را از دست دهد و به شر برسد، به همان اندازه به شقاوت دست یازیده است؛ اگرچه به سعادت و شقاوت نهایی دست نیافته باشد. بنابراین سعادت و شقاوت دارای مراتب تشکیکی هستند (همان: ۹۵-۹۴/۱ و ۴۷۳).

شیخ اشراق میان نور و سعادت و همچنین ظلمت و شقاوت، ارتباطی وثیق می‌بیند و کمال نفس را دارای دو قوه قهریه و حبیبه می‌داند که اگر کسی اهل شقاوت باشد، عشق و محبت او به سمت امور ظلمانی معطوف می‌گردد و اگر اهل سعادت باشد، قهر او به سمت امور ظلمانی و محبت او به سمت عالم نور معطوف می‌شود (همان: ۲۲۵/۲). البته با توجه به درجات سعادت می‌توان گفت که سعادت نظری، یعنی کمال جوهر عقلانی به این مرتبه برسد که جمیع وجود با همه مراتبش از حضرت حق تا عقول و نفوس و اجرام در نفس نقش بندد (همان: ۸۷/۱) تا آنجا که وی در تبیین سعادت نهایی، به درجات عالیه نفس اشاره می‌کند که انسان در سایه علم و عمل می‌تواند به درجه فرشتگان مقرب برسد و سعادت ابدی را در لقای حضرت سرمدی می‌داند (همان: ۴۴۳/۳).

اقسام سعادت و شقاوت

شیخ اشراق تقسیماتی را برای سعادت بیان کرده است که به سعادت حقیقی و مجازی، اخروی و دنیوی، عقلی و وهمی، و روحی و جسمی می‌توان اشاره کرد (همان: ۸۹/۱ و ۲۳۲/۲). تمام این اقسام درباره شقاوت نیز کاربرد دارد که به دلیل وضوح آن توضیح داده نمی‌شود.

سهروردی سعادت حقیقی و سرمدی را خاص جهان آخرت می‌داند (همان: ۱۷۳/۳) و سعادت این دنیایی را سعادت مجازی و غیر حقیقی می‌نامد (همان: ۴۰۴/۳). شیخ اشراق کسی را که عالم انوار حقیقی را مشاهده نکند، دارای سعادت حقیقی

نمی‌داند؛ یعنی حد نصاب سعادت حقیقی نزد شیخ اشراق، مشاهده عالم انوار حقیقی است (همان: ۱۹۰/۱). وی معتقد است که هر کسی به تناسب سعه وجودی و نوارنیتش به رتبه‌ای از سعادت می‌تواند برسد؛ مثلاً رتبه صلحا از رتبه زهاد در سعادت متفاوت است و حتی ابلهان نیز در دیدگاه شیخ اشراق، رتبه‌ای از سعادت را دارا هستند (همان: ۸۹/۱، ۹۴ و ۴۷۳). شیخ اشراق در تبیین سعادت حقیقی و ابدی، اتصال به عالم علوی و وطن اصلی انسان را شرط می‌داند (همان: ۴۶۲/۳). پس باید نفوس با عقل فعال، اتحاد عقلی یابد (همان: ۷۳/۱) و این جز در آخرت محقق نمی‌شود (همان: ۱۷۳/۳) و سعادت نهایی و حقیقی، بی‌نقصان است و لذتش بی‌نهایت (همان: ۱۰۶/۳).

سهروردی در تقسیمی دیگر برای سعادت، به سعادت وهمی و عقلی اشاره می‌کند و معتقد است شخصی که دارای سعادت وهمی است، از درک لذات جسمی و روحی قبل از درک عقول بهره می‌برد؛ یعنی جایگاه آن سعادت را به عالم مثال و صور معلقه اجرام سماوی مرتبط می‌داند. پس سعادت وهمی، اختصاص به دنیای خاکی ندارد و انسان به حسب عمل خود، شکلی کسب می‌کند که در عالم مثال وجود دارد (همان: ۸۹/۱ و ۲۳۲/۲) و سعادت عقلی به درک عالم عقول و نهایت آن سعادت حقیقی متعلق به عالم آخرت است.

شیخ اشراق معتقد است که سعادت در تقسیمی دیگر به سعادت نفسانی و جسمانی تقسیم می‌شود و سعادت نفسانی منحصر در سعادت حقیقی نیست؛ بلکه سعادت دنیایی با اینکه در آخرت نیست، می‌تواند از اقسام سعادت نفسانی باشد و می‌تواند جسمی و مادی و آنی نباشد، بلکه روحی باشد و دوام بیشتری را دارا باشد.

شیخ اشراق شقاوت را دو قسم می‌داند؛ شقاوت ذاتی که تحت اختیار انسان و به تبع آن در دایره اخلاق نیست، و شقاوت عرضی که انسان با انجام اعمال غیر صالح و شر، آن را کسب می‌کند. این قسم شقاوت خود بر دو قسم است؛ شقاوتی که با توبه و برگشت به نیکی‌ها، به سعادت برگردد و در آخرت سعادت‌مند شود و شقاوتی که به سعادت رجوع نکند، بلکه گاهی عملکرد نیک داشته و گاه عملکرد بد، که چنین شخصی از شقاوت خالی نیست و با شقاوت از دنیا می‌رود و به مقدار شقاوتش عذاب می‌بیند و سرانجام در آخرت به سبب نیکی‌هایش به سعادت می‌رسد (همان: ۳۸۹/۳-۳۹۰).

۴-۳-۱. معرفت

معرفت و علم در کلام شیخ اشراق، دو اصطلاح مستقل هستند، که گاهی معرفت به یک اصطلاح که معنایی عام از آن قصد شده است، معرفت تصویری و تصدیقی را در بر می‌گیرد. وی این اصطلاح را معادل علم در نظر گرفته و در منطق به کار برده است (همو، ۱۳۸۵: ۶۲۴-۶۲۵) و گاهی نیز معنای خاص از آن اراده شده است؛ به طوری که این اصطلاح از معرفت، اخص از اصطلاح «علم» است و بهترین و بالاترین درجه علم و آگاهی به شمار می‌رود (همو، ۱۳۷۲: ۳/۳۱۸). وی این معنا را در اخلاق و درجات سعادت تبیین کرده است. او این معنا از معرفت را نقش بستن حقایق در نفس به اندازه ظرفیت نفس می‌داند (همان: ۴/۱۳۴). وی معرفت را بزرگ‌ترین وسیله برای رسیدن به غایت اخلاق می‌داند (همان: ۳/۳۱۸)، اما معرفت را غایت نهایی اخلاق قلمداد نمی‌کند.

شیخ اشراق حکمت را به عنوان مرتبه بالای معرفت، دارای ویژگی‌های خاصی می‌داند (همان: ۱/۱۲۱) که می‌توان آن را مرتبه‌ای از سعادت و هدف متوسط اخلاق نامید. به اعتقاد وی، بالاترین مرتبه حکمت را انبیاء و اولیای الهی دارند که خلیفه خدا بر روی زمین هستند (همان: ۲/۱۱۲-۱۲). ذیل عنوان حکمت درباره حکمت توضیح داده شد.

البته این مرتبه از حکمت، فقط معرفت و آگاهی نیست؛ زیرا اولاً مرتبه بالای حکمت همراه با ریاضت حاصل می‌شود (همان: ۱/۱۱۱). ثانیاً مرتبه عالی حکمت، به شرطی که همراه با سپاس و تقدیس دائمی نورالانوار باشد، بالاترین درجه انسانیت را که خزّه کیانی و قرّ نورانی است، عاید انسان می‌نماید (همان: ۳/۸۱). ثالثاً این نوع معرفت، علم حصولی و برهانی نیست، بلکه علم اتصالی شهودی است (همان: ۱/۱۲۱). اما در هر صورت، شیخ وصول به عالم نور را وابسته به علم به نفس و عالم نور می‌داند؛ پس شرط لازم سعادت، علم و آگاهی است، اما شرط کافی نیست. وی لزوم آگاهی و علم را برای حصول کمال چنین تبیین می‌کند:

«اگر کمال چیزی حاصل گردد و یابنده را خبر نبود، کمال نباشد» (همان: ۳/۳۳۰).

شیخ اشراق رابطه علم و عمل به معارف حقیقی را رابطه‌ای تعاملی و دوسویه می‌داند؛ یعنی علم شرط لازم عمل کردن به حساب می‌آید و عمل کردن به علوم، سبب حصول

معارف بیشتر خواهد شد (همان: ۳/۳۹۶). وی بر این باور است که علم نداشتن، جهل است و قبیح؛ اما معرفت و علم به حقایق اگر در نیکی گم شود و معروف از سر معرفت برخیزد، رتبه‌ای از کمال وجودی را در پی دارد (همان: ۳/۲۸۶) و الا معرفت اگر به نیت معرفت کسب شود، شرک خفی و شقاوت را در پی دارد و حتی اگر به قصد معرفت و نیکی نیز کسب شود، کسب کمال را در پی نخواهد داشت (همان: ۳/۳۲۴). پس کسب معرفت، شرط لازم و نه کافی برای دستیابی به مرتبه‌ای بالاتر است تا جایی که فاعل اخلاقی به رتبه وصال و تشبه الهی که سعادت حقیقی است، نائل شود (همان: ۳/۳۲۶-۳۲۸). وی معتقد است که معرفت به خوبی‌ها، از آنجایی که ملائم با کمال وجودی است، سبب محبت به آن‌هاست و محبت به آن‌ها سبب عشق به آن‌ها خواهد شد و در مقابل معرفت به بدی‌ها سبب نفرت از آن‌ها خواهد شد؛ زیرا منافر با وجود است و نفرت به آن‌ها، دوری از آن‌ها را در پی خواهد داشت (همان: ۳/۲۸۶-۲۸۷).

شیخ اشراق با وجودی که معرفت را کمال برای وجود فاعل اخلاقی تبیین می‌کند (همان: ۱/۷۲) و آن را برای سعادت لازم می‌داند، اما وجود برخی معرفت‌ها مانند حکمت را برای غیر اهلش که ظرفیت چنین آگاهی و معرفتی را ندارند، مضر می‌داند (همان: ۱/۱۲۱) و برایشان کمال‌زا معرفی نمی‌کند. از بیان فوق نیز می‌توان نتیجه گرفت که معرفت به تنهایی نزد شیخ اشراق سعادت‌بخش نیست و زمانی علم و معرفت ارزش دارند که برای رسیدن به سعادت حقیقی به کار روند و قابلیت قابل برای دریافت آن حکمت وجود داشته باشد. اگر فاعل اخلاقی، ظرفیت کافی برای دریافت معرفت را نداشته باشد، این عامل، کارایی لازم را ندارد و چه بسا سبب شقاوت بیشتر فرد شود (همان: ۳/۴۳۲-۴۳۳). پس کمال‌زا نبودن معرفت در چنین مواردی، به شرط لازم بودن معرفت برای سعادت خللی وارد نمی‌کند؛ بلکه مشکل از قابلیت فرد است، نه از معرفت.

۱-۳-۵. لذت

شیخ اشراق لذت را دریافتن حصول چیزی ملائم با وجود مدرک می‌داند و الم را دریافتن حصول چیزی منافر با وجود آن تبیین می‌کند (همان: ۳/۴۳۲). وی در عبارتی دقیق‌تر، لذت را درک کمال به دست آمده و حاصل شده و خیری که از این کمال به او

می‌رسد، از آن جهت که واقعاً چنین است، می‌داند؛ به شرطی که مانعی برای این درک کمالی وجود نداشته باشد (همان: ۶۷/۳-۶۸). در هر صورت، لذت با کمال در مصداق متساوی به حساب می‌آیند (همان: ۸۰/۳)؛ زیرا لذت درک کمال حاصل شده است. او چنین می‌گوید:

«اللذّة، هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه من حيث هو كذلك. الألم، إدراك ما وصل من آفة المدرك وشّره إليه من حيث هو كذلك» (همان: ۸۶/۱).

اقسام لذت

شیخ اشراق لذت را درک کمال از آن جهت که کمال است، تعریف می‌کند (همان: ۱۳۶/۲) و برای لذت، درجات و مراتب کیفی قائل است که هر چه کمال و درک کمال بالاتر باشد، لذت هم به تبع آن بالاتر خواهد بود (همان). با توجه به اینکه وی برای لذت، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ای چون کمال، ادراک کمال و حیات معتقد است (همان: ۹۱/۱)، برخی درجات لذات انسانی را که دارای درک کمال است، این‌گونه تبیین می‌کند (همان: ۵۰۱/۱): لذات جسمی، لذات حیوانی و لذات نفسانی، که بالاترین درجه لذت نفسانی را لذت معرفت حق می‌داند (همان: ۷۳/۳) و گاهی از آن به لذت روانی تعبیر می‌کند (همان: ۳۳۰/۳). هر یک از این لذات، مانند لذات جسمی، لذات حیوانی و لذات نفسانی و روحانی، خود دارای درجات متعدد هستند که هر کس دارای درک بالاتری از کمال وجودی خود باشد، لذت بالاتری خواهد داشت و به همین دلیل، خداوند متعال که بالاترین درک را به وجود کامل خود دارد، بالاترین لذت را هم داراست (همان: ۵۰۱/۱). شیخ اشراق معتقد است که اگر کسی به کمال نهایی برسد، به بالاترین درجات لذات هم خواهد رسید؛ زیرا با درک حضرت حق به عنوان هستی حقیقی، به بالاترین درجه معلومات دست یافته است و با درک بالاترین درجه معلومات، بالاترین درجه لذات را درک خواهد کرد (همان: ۳۳۰/۳).

شیخ اشراق اقسام لذت را به گونه‌های مختلف کمی و کیفی لذت بیان کرده است. وی در لذت کیفی، به لذت روحانی و غیر روحانی اشاره کرده (همان: ۵۰۱/۱) و لذت درک حق را که در درجات بالای آن، تشبه به خدا حاصل می‌شود، لذت روحانی دانسته

است. او در تبیین اقسام لذات کَمّی با توجه به قوای انسانی معتقد است که لذت، به لذت باصره، سامعه، شامه، ذائقه و عاقله تقسیم می‌شود (همان: ۸۷/۱، ۳۳۰/۲ و ۲۳۶/۴).
 لذت در مقابل الم مطرح می‌شود و نسبت میان لذت و الم، ملکه و عدم ملکه است؛ زیرا حیات و درک داشتن، شرط لازم حصول لذت و الم است، پس در جماد لذت و الم نیست و الم جایی است که لذت نباشد؛ چون در عقیده شیخ اشراق اگر کمال منتفی شود یا ضد کمال ایجاد شود، مانند مواردی که جاهل به جهل مرکب گمان می‌کند که کمالی را کسب کرده است، در تمام این موارد، الم گریبان مدرک را خواهد گرفت، اگرچه جاهل مرکب در موقعیتی، به صورت موقتی درد را درک نکند، اما سرانجام به واسطه جهلش معذب خواهد بود و حداقل در آخرت از این جهلش مطلع خواهد شد. لذا او را شقی ابدی معرفی می‌کند (همان: ۵۰۱/۱). توضیح مطلب این است که نفس انسان مادامی که به بدن مشغول باشد، از رذایل اخلاقی معذب نخواهد بود و از فضایل اخلاقی لذت نمی‌برد؛ زیرا طبیعت وجودی انسان، این ویژگی را دارد که مشغولیت به یک چیز، سبب غفلت از چیزی دیگر مانند فضایل و رذایل نفسانی می‌شود. اما زمانی که نفس از بدن مفارقت می‌کند، نفوس انسان‌های شقی نسبت به جهل و رذایل اخلاقی‌شان آگاه می‌شوند و با توجه به آن‌ها معذب خواهند بود و باید دردش را متحمل شوند و به واسطه این هیئت ظلمانی نفس، نور حقیقت و مقدس به آن‌ها نمی‌رسد (همان: ۱۰۷/۳).

۲. بررسی دیدگاه شیخ اشراق

روش تعریف مفهومی شیخ اشراق، اگرچه دیدگاه جدیدی در معناشناسی فلسفی به حساب می‌آید، اما باید توجه داشت که اشکالاتی نیز درباره آن قابل طرح است؛ مانند اینکه اولاً این تعریف، ارتباط مفاهیم مرکب با حقیقت بیرونی را قطع می‌کند؛ زیرا مفاهیم اخلاقی از محسوسات نیستند که به بیان شیخ اشراق، حضوری درک شوند و تعریف برآمده از آن نیز وضوح نخواهد داشت. ثانیاً تبیین خاصی از مفاهیم مرکب که از مفاهیم بسیط تشکیل شده‌اند، ارائه نداده است. به عبارت دیگر، آیا تعاریف ارائه‌شده برای مفاهیم مرکب، قابل صحت‌سنجی است یا نه؟ ثالثاً شهودی بودن ادراکات حسی که دیدگاه شیخ اشراق است، مورد مناقشه اندیشمندان قرار گرفته است. رابعاً وی راه حلّی

برای معناشناسی مفاهیم بسیط اخلاقی برای کسانی که قابلیت درک شهودی مفاهیم بسیط را ندارند، ارائه نکرده است. به نظر می‌رسد که شیخ اشراق برای تکمیل بحث، باید اشکالات یادشده را در روش خود حل نماید.

روش دیگری که برای معناشناسی اخلاق به نظر می‌رسد این است که به ویژگی‌های مفاهیم فلسفی مراجعه شود؛ زیرا بسیاری از اندیشمندان، مفاهیم اخلاقی را فلسفی دانسته و اشکال شیخ اشراق مبنی بر ذهنی بودن مفاهیم فلسفی را رد کرده‌اند. بعد از شناسایی ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، می‌توان روش معناشناسی مفاهیم فلسفی را در مفاهیم اخلاقی پیاده‌سازی نمود. از مهم‌ترین ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، خارجی بودن اتصاف آن‌هاست که شیخ اشراق آن را نپذیرفته است. وی معتقد است که اگر اتصاف مفاهیم فلسفی، خارجی باشد، به تسلسل محال دچار خواهیم شد. وی مفهوم امکان را فلسفی می‌داند و بیان می‌کند که اگر مفهوم امکان بر شیء ممکن خارجی حمل شود، این مفهوم امکان خارجی هم صفت امکان دارد و این، تسلسل وار ادامه پیدا خواهد کرد که محال عقلی و مردود است؛ در حالی که پاسخ شیخ اشراق این است که ممکن بودن امکان، ذاتی است، به یک امکان بیرونی دیگر نیازی نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه تعریف مفهومی شیخ اشراق در معناشناسی اخلاق دارای اشکالاتی بود، راه حل جایگزین این دیدگاه، توجه به ویژگی مفاهیم فلسفی دانسته شد که مفاهیم اخلاقی از نوع مفاهیم فلسفی هستند. یکی از مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی، مقایسه‌ای و با تلاش ذهنی به دست آمدن آن‌هاست (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹: ۱/۲۰۰-۲۰۱)؛ مفاهیم فلسفی را می‌توان در دو دسته بیان کرد؛ مفاهیمی که ارتباط مستقیمی با فعل اختیاری انسان ندارند، از طریق مقایسه میان واقعیات فرضی و انتزاع ویژگی خاص میان این واقعیات معناشناسی می‌شوند؛ اما مفاهیمی که ارتباط مستقیم با فعل اختیاری دارند، در زمره مفاهیم ارزشی قرار می‌گیرند، به طوری که مفاهیم اخلاقی، حقوقی و سیاسی را می‌توان از این نوع مفاهیم شمرد، که برای معناشناسی این گونه مفاهیم، مقایسه میان واقعیات فرضی است. اما نوع واقعیات در این نوع مفاهیم تا حدودی مشخص است؛

یکی از واقعیات فعل یا صفت اختیاری و واقعیت دیگر، هدف ارزشی اعم از اخلاقی، حقوقی یا سیاسی خواهد بود که ویژگی خاصی از رابطه میان این دو دسته واقعیات فرضی از طریق عقل انتزاع می‌شود و معنای این مفاهیم حاصل می‌شود. پس توجه به هدف معقول در معناشناسی این نوع معقولات برای معناشناسی این مفاهیم حائز اهمیت است.

برای تبیین بهتر این روش، به عنوان مثال، معناشناسی باید اخلاقی را تبیین می‌کنیم؛ نخست می‌دانیم که این باید اخلاقی مانند دیگر مفاهیم اخلاقی، مفهومی فلسفی است که از دو واقعیت در اخلاق انتزاع می‌شود؛ یکی فعل یا صفت اختیاری و دیگری هدف اخلاق که سعادت در نظر گرفته می‌شود. انتزاع باید اخلاقی از رابطه میان این دو واقعیت است. اگر بخواهیم این مفهوم ضرورت و وجوب میان این دو واقعیت را بیان کند، مفهوم باید اخلاقی را انتزاع می‌کنیم و اگر بخواهیم تناسب این دو واقعیت را بیان کنیم، مفهوم خوب اخلاقی را انتزاع می‌کنیم که به نوعی این تناسب، شایسته بودن، پسند بودن و... را می‌فهماند. پس نه جعلی در میان است و نه برداشتی از عرف و نه توجه به مصداق واقعی فعل و هدف اخلاق؛ بلکه فرض واقعیات یادشده برای انتزاع یادشده کافی است و به دلیل اینکه به مصداق واقعی در معناشناسی باید اخلاقی نیاز نداریم معنای آن را ضرورت بالقیاس انتزاع می‌کنیم؛ یعنی ضرورتی که به صورت قضیه حقیقه می‌تواند این گونه بیان شود: باید اخلاقی بیان‌کننده این حقیقت است که در صورت مطلوبیت هدف اخلاق یعنی سعادت، وجود فلان فعل یا صفت اخلاقی ضرورت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۳-۲۸).

معناشناسی مفاهیم اخلاقی، چه هنگامی که معنایی خاص برای اولین بار انتزاع می‌شود یا هنگامی که معنایی خاص برای مفهومی مبهم وجود دارد، اعم از اینکه من می‌دانم و می‌خواهم برای دیگران معنای آن مفهوم را بشناسانم یا اینکه می‌خواهم معنای موجود را بفهمم، در هر صورت، انتزاع معنای این مفهوم اخلاقی با مفاهیم مشابه غیر اخلاقی سازگار خواهد بود. برای مثال در انتزاع معنای باید اخلاقی، ضرورت دارد که این معنا با مفهوم «باید» سازگار باشد. در اینجا ارتباط مفاهیم اخلاقی با مفاهیم دیگر فلسفی بیشتر واضح می‌شود، نه اینکه مراجعه به معنای عرفی یا روش مراجعه به مصداق واقعی ضرورتی داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۲. پارسایی و شه‌گلی، «رابطه عالم مثال و عالم طبیعت از دیدگاه علامه طباطبایی و شیخ اشراق»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره پانزدهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۳. ذهبی، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۲۰۰۱ م.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، المشارع والمطارحات، کرج، حق‌یاوران، ۱۳۸۵ ش.
۵. همو، مجموعه مصنفات، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. مصباح، مجتبی، بنیاد/اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۹. همو، دروس فلسفه/اخلاق، قم، اطلاعات، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. نصر، سیدحسین، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی»، معارف اسلامی، دوره چهارم، شماره ۱۰، آذر ۱۳۴۸ ش.
۱۱. ویلیامز، برنارد، فلسفه/اخلاق، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳ ش.