

معناشناسی بهجت از نگاه ملاصدرا

مریم فخرالدینی^(۱)

جعفر شانظری^(۲)

سید مهدی امامی جمعه^(۳)

چکیده

وسعادت بسیار در هم تنیده و مرتبط با یکدیگر هستند، بنحوی که تحقق هر یک از آنها زمینه‌ساز دستیابی نفس به سایر آثار و خیرات وجود خواهد شد. در این میان بهجت بعنوان شاخص اصلی این منافع وجودی، نقشی عمیق و غیرقابل انکار دارد. پس از روشن شدن اشتراکات و تمایزات آنها، به شناسایی مؤلفه‌های اثباتی و ثبوتی بهجت پرداخته و براساس آن به این نتیجه رسیده‌ایم که میتوان بهجت را مشاهده بالاترین کمالات وجودی نفس دانست که از طریق رسیدن به درجه وجود استقلالی مجرد و هیئت استعلایی محقق میشود. دستیابی به چنین مرتبه‌یی برای نفس بواسطه معرفت خداوند بعنوان علت هستی بخش انسان و شناخت خود، امکانپذیر است که موجبات دریافت بهجت عظیمی را برای نفس فراهم میکنند. توجه به درجه وجودی نفس در این مرتبه و دستاوردهای بی‌بدیل آنها یعنی معرفت به خدا و شناخت خود، جایگاه و تأثیر بهجت نزد نفس را بخوبی روشن می‌سازد.

کلیدواژگان: بهجت، لذت، سعادت، عشق، معقولات، ملاصدرا.

در آثار ملاصدرا «بهجت» بعنوان یکی از آثار وجود مطرح میشود و همانند سایر مؤلفه‌های وجودی نمیتوان تعریف ماهوی از آن ارائه نمود. به همین منظور، در این نوشتار تلاش شده با ارزیابی بهجت در یک شبکه معنایی متشکل از «لذت»، «سعادت» و «عشق» به شناخت دقیقتری از معنای وجودی و مصادیق آنها دست یابیم. در اینباره میتوان گفت که مرتبه وجودی بهجت، برتر از لذت است و از نظر مصداقی، نسبت عموم و خصوص من وجه دارند. از سوی دیگر سعادت، رسیدن به وجود استقلالی مجرد یا همان، وجود استعلایی است و بهجت، آگاهی نفس به تحقق چنین مرتبه متعالی‌یی میباشد. پس بهجت و سعادت، معلول دستیابی به بالاترین مراتب وجود هستند و از نظر مصداقی، نسبت عموم و خصوص مطلق میان آنها برقرار است. عشق و بهجت نیز هر دو، معلول تحقق کمال نفس هستند و از نظر معنایی و مصداقی، نسبت تساوی میان آنها برقرار است. بنابراین میتوان گفت در نظام وجودشناسانه ملاصدرا مؤلفه‌های بهجت، لذت، عشق

* تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۸/۱۱/۱

(۱). دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان؛ mtaha_anj@yahoo.com

(۲). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ (نویسنده مسئول)؛ jshanazari@yahoo.com

(۳). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ m.emami@ltr.ui.ac.ir

میان این واژگان، از ابعاد مختلف حقیقت وجودی واحدی سخن میگویند، زیرا اینگونه کاربرد در کنار هم و گاهی بجای یکدیگر حتی اگر بمعنای مترادف معنایی یا تساووق مصادیق هم نباشد، حداقل نشان‌دهنده ارتباط معنایی میان آنهاست و میتواند نحوه نگاه صدرالمتهلین به حقیقت «بهجت» را روشن سازد.

در ادامه به بررسی شاخصه‌های حصول بهجت پرداخته و فرایند تحقق بهجت در نفس انسانی و موانع آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. به این ترتیب در این پژوهش برآنیم که ابعاد گوناگون واژه بهجت را در فلسفه ملاصدرا بازشناسیم.

۱. واژه‌های هم‌پیوند با بهجت

بررسی منظومه معنایی واژگان «لذت»، «سعادت» و «عشق» که ملاصدرا اغلب آنها را در کنار «بهجت» بکار برده است، به ما کمک خواهد کرد با فهم نقطه مشترک همه آنها به حقیقت وجودی بهجت راه یافته و احکام و روابط آن را در این شبکه معنایی باز یابیم.

۱-۱. «لذت» و «بهجت»

ملاصدرا در موارد متعدد، لذت و بهجت را در کنار یکدیگر بکار میبرد یا آنکه سخن خود را از لذت، آغاز کرده و به بهجت، ختم میکند (همو، ۱۳۸۳: ۴/۲۱۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲-۱۷۹-۱۷۸). بر این اساس میتوان انتظار داشت، رابطه معناداری میان این دو واژه وجود داشته باشد.

صدرالمتهلین لذت را «ادراک ملائم» (همو، ۱۳۸۱: ۱/۲۳۷) و حاصل «آگاهی انسان به کمال» خود میداند (همو، ۱۳۸۳: ۴/۲۱۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۷۸). در این دو تعریف، دوگانگی‌یی مشاهده

«بهجت» از لحاظ لغوی بمعنای شادمانی، شاد شدن و نیکو گردیدن است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳/۲۳۰۳). کاربرد آن در فلسفه اسلامی نخستین بار در آثار ابن‌سینا دیده میشود. وی در برخی مواضع، برای تعریف عشق از «ابتهاج» کمک میگیرد و آن را وصول تام بعد از ادراک شدید و کامل، معرفی میکند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۰)، ولی بیش از این بدان نمیپردازد.

واژه بهجت در فلسفه ملاصدرا تقریباً پرکاربرد است و در مواضع متعدد بدان اشاره میکند. وی بهجت را از منافع و آثار وجود میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۷/۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۲/۳۵۵) و آن را از احکام وجود می‌شمارد (همو، ۱۳۸۰: ۷/۱۴۱).

اما از آنجا که به اعتقاد صدرالمتهلین ارائه تعریفی از حقیقت وجود، ناممکن است (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۵)، برای آثار و خیرات آن از جمله «بهجت» نیز نمیتوان در عبارات وی تعریفی ماهوی یافت، زیرا بیش از آنکه در پی چیستی آنها باشد، درصدد است که به وجودشناسی آنها بپردازد. دلیل این مطلب آنست که اساساً طبق مبانی صدرایی چنین مفاهیمی، ماهوی نیستند که بتوان ذاتیات آنها را مطرح نمود، برای آنها جنس و فصل، مشخص کرد و با تعاریفی از طریق سایر مفاهیم ماهوی، آنها را محدود نمود. از آنجا که نگاه وجودشناسانه ملاصدرا ذو ابعاد است، باید در این مسیر از سایر مؤلفه‌های وجودی مدد گرفت و تبیین این مؤلفه‌ها نیز با یکدیگر پیوند خورده‌اند.

بنابراین در این نوشتار برای روشن شدن حقیقت وجودی بهجت، واژگان مرتبط با آن بعنوان مؤلفه‌های معنابخش مورد بررسی قرار میگیرند. چنین روشی بدین دلیل مورد توجه قرار گرفته است که روابط موجود

نمیشود، چون از نظر ملاصدرا کمال مختص هر چیزی، ملائم با ذات آنست (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۴). بنابراین باید گفت لذت از طریق ادراک کمال خویشتن که همان امور ملائم طبع هستند، حاصل میشود. اهمیت نقش ادراک در لذتبخشی به انسان، بدان سبب است که وقتی موجودی دارای استعدادی است، اگر به فعلیت رسیدن آن را ادراک نماید، لذت میبرد، اما چنانچه به آن، آگاهی نداشته باشد، در عین حال که کمال او محسوب میشود ولی برایش لذتی در بر نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۱۵).

نقش مدرک و مدرک نیز بواسطه ادراک در تحقق لذت مطرح میشود زیرا ادراک، جدای از آنکه با علم به کمال، موجب لذت میشود، تحقق هر ادراکی فی نفسه، لذتبخش خواهد بود، زیرا ملاصدرا علم و ادراک را اموری وجودی میداند که نزد عالم، تحقق می یابد (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۷). صدرالمتألهین لذت را در ادراک ماهیات دارای لذت نمیداند بلکه حصول و وجود آنها نزد نفس را سبب لذت میداند (همو، ۱۴۲۰: ۱۹۰).

برای تبیین این مطلب، کافی است به شاخصه های لذت در تعریف ملاصدرا، یعنی آگاهی به «امر ملائم با طبع» یا همان «کمال وجودی» توجه نماییم: مقدمه اول: از نظر ملاصدرا هر چه متضاد با وجود عالم نباشد، برای عالم، خیر و کمال است.

مقدمه دوم: هیچ علمی نیز متضاد با وجود عالم نیست.

نتیجه: هر علمی برای عالم، خیر و کمال است. در توضیح مقدمه دوم میتوان گفت: مقدمه اول: ادراک، مساوی با وجود است (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۷؛ همان: ۴۲۵).

مقدمه دوم: وجود، مساوی با خیر است [چه این

وجود، ادراک شود و چه ادراک نشود] (همو، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۱۵).

نتیجه: ادراک، مساوی با خیر است یا بتعبیر ملاصدرا، هر ادراکی بعینه خیر است (همانجا).

در اینجا خود ادراک برای وصف خیریت و کمال، موضوعیت دارد. در حقیقت، مسئله این نیست که ادراک به امر خیری تعلق گرفته پس خیر است، بلکه خود تحقق وجود معلوم نزد عالم، خیری برای عالم محسوب میشود. بطور خلاصه باید گفت هر علمی خیر و کمال است و متضاد با وجود عالم نیست، پس ملائم با طبع عالم است و در نتیجه موجب لذت عالم خواهد شد. از نظر ملاصدرا خیر محض، همراه با لذت و بهجت است و از آنجا که ادراک، بعینه خیر محض است، پس هر علمی بدون شک، همراه با لذت و بهجت میباشد (همانجا).

ملاصدرا ادراک ملائم را بعنوان معرف لذت، اینگونه توصیف میکند که ملائم هر قوه‌یی، مقتضای طبع آن قوه است. البته در حالتی که پای مانع و عایقی در میان نباشد. در این صورت، چون انسان دارای مراتب متعدد ادراکی از جمله حس، خیال و عقل است، پس ضرورتاً ادراک ملائم با هر یک از این قوا، مرتبه خاصی از لذت را فراهم میکند. قوای باطنی انسانی که به مرتبه کمال قوه عقل رسیده باشد، بر قوای ظاهری مسلط شده و لذتی از ادراکات عقلی میبرد که بر لذت قوای حسی غلبه دارد (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۳۸). تفاوت لذت قوا بحسب تفاوت مرتبه ادراکشان، درجه قوه مدرکه و اختلاف مرتبه مدرک است؛ هر چه ادراک، شدیدتر باشد، لذتش اتم خواهد بود. اگر قوه‌یی، اقوی و اشرف باشد، لذتش اقوی است و همچنین لذت مدرکی که تمامتر باشد، بیشتر است (همان: ۲۳۹ - ۲۳۸).

اکنون این سؤال مطرح میشود که آیا میتوان همه مراتب لذت را مراتب بهجت دانست؟ برای روشن شدن این مسئله لازم است بدنبال کاربرد اختصاصی بهجت در عبارات ملاصدرا باشیم. صدرالمتألهین بصراحت از بکار بردن واژه «لذت» در مورد واجب‌الوجود، پرهیز میکند و میگوید نظیر این معنا که در حق ممکنات با عنوان لذت و غبطه و فرح و سرور، خوانده میشود در واجب تعالی شایسته است به ابتهاج، تعبیر شود (همان: ۲۳۷).

واجب است، ابتهاج باری تعالی در نهایت و کمال مراتب بهجت باشد، چون وجود او در برترین درجه از وجود است (همو، ۱۳۸۲: ۱۷۸).

بنابراین، بهجت نیز دارای مراتبی است و البته بالاترین مرتبه لذت نیز در مورد واجب‌الوجود بکار نمیرود. بدین ترتیب، باید گفت حداقل یک مصداق برای بهجت وجود دارد که در مراتب لذت نمیگنجد و از سویی بهجت نیز دارای مراتبی است که نمیتوان آن را با عنوان لذت خواند. نه تنها ادراک واجب‌الوجود توسط خودش، موجب بهجت میشود، بلکه ادراک ملائکه از حق تعالی نیز وصف ابتهاج را میپذیرد و چون لذت نیز خوانده میشود، قطعاً از مراتب بالای لذت خواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ۱ / ۲۳۷). از کنار هم قراردادن عبارات مذکور میتوان نتیجه گرفت که بدون شک بالاترین مراتب لذت با بهجت، تناظر مفهومی و از حیث مصداقی، مساوقت دارند.

ملاصدرا، لذت حقیقی را «وجود در مراتب بالا» میداند، زیرا کاملاً روشن است که وجود در مراتب بالاتر، شوائب عدمی کمتری دارد و به اصطلاح میتوان آن را وجود حقیقی نامید که موجب حصول لذت حقیقی میشود. مشاهده چنین وجودی، موجب

ابتهاج نفس میشود و میتواند انسان را به سعادت برساند (همان: ۲ / ۶۰۵).

با توجه به مطالبی که در بحث تفاوت بهجت و لذت مطرح شد، ذکر چند نکته ضروری است:

(۱) بدون شک، مرتبه وجودی بهجت، برتر از لذت خواهد بود، به این معنا که ادراک مراتب پایینتر وجود، متّصف به لذت میشوند ولی احتمالاً وصف بهجت، بدانها تعلق نمیگیرد و حداقل آنکه ادراک متعالی واجب‌الوجود را با آنکه بهجت است اما نمیتوان لذت دانست. پس ممکن است در عباراتی که بهجت و لذت در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، ملاصدرا مراتب متعالی لذت را که بهجت آور نیز هستند، در نظر داشته است.

(۲) اگر لذت را ادراک امر ملائم و آگاهی به کمال بدانیم، در صورت پذیرش این مطلب که بهجت، برتر از لذت باشد باید گفت ادراک در تحقق بهجت نیز نقش دارد، منتها ادراک امور ملائم متعالیتر و آگاهی به کمالات برتر را میتوان بعنوان بهجت در نظر گرفت.

(۳) در مورد تفاوت مصداقی بهجت و لذت نیز میتوان ارتباط آنها را عموم و خصوص من وجه دانست؛ با وجود آنکه برخی مصداق لذت و بهجت یکسان است، اما نه همه مراتب لذت، وصف بهجت میپذیرد و نه آنکه هر نوع ابتهاجی را میتوان لذت نامید.

(۴) از آنجا که لذت در مورد خداوند مطرح نمیشود و تنها شایسته عنوان بهجت است، ولی سایر موجودات میتوانند لذت و بهجت، هر دو را تجربه کنند، توجه به تفاوت واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود در این زمینه میتواند راهگشا باشد. واجب‌الوجود، همواره از هر نوع انفعالی منزّه است، بنابراین لذت - که حاصل

ادراک کمال و از قوه به فعلیت رسیدن است - در مورد وجود متعالیش کاربرد ندارد. بدین ترتیب باید گفت اگر در مورد خداوند، مجاز به استفاده از عنوان لذت نیستیم ولی بهجت را میتوان بکار برد. پس چنین وصفی در بردارندهٔ انفعال وجودی بمعنای حرکت از قوه به فعل نیست. در تبیین بهتر این مسئله در ارتباط با ممکن‌الوجود میتوان گفت انفعال نفس از طریق دستیابی به کمالش و ادراک به آن، لذت خوانده میشود. همانطور که ملاصدرا هم میگوید وقتی برای شیئی کمال و قوه‌یی وجودی باشد، اگر به آن کمال شدیدی که میتواند دست یابد، علم پیدا کند، لذت خواهد برد (همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۱۵). در ادامهٔ این مسیر وجودی، آگاهی به کمال بعنوان مرتبهٔ وجود متحقق در عالم، میتواند وصف بهجت را بپذیرد. در تأیید این مطلب میتوان گفت مراتب بالای لذت از مراتب متعالی کمال بدست خواهد آمد که کمال متحقق را رقم میزند و در وجود عالم، تثبیت میشود ولی لذات محسوس و ضعیف، تثبیت شده و دائمی نیستند.

این موضوع زمانی روشنتر میشود که به معنای خیر و کمال بعنوان عوامل مؤثر در تحقق لذت و بهجت دقت نماییم. کمال آن چیزی است که موجودات به آن اشتیاق دارند و حرکت تکاملی به سمت آن خواهند داشت. از طرف دیگر، وجود، عین تحقق و حصول است. ادراک انسان نسبت به کمالی که میتواند بدست آورد و با آگاهی به خیر و کمال سابق، متحقق میشود، موجب لذت او خواهد بود، اما از آنجاکه موجودات به هر میزان از شدت وجود برخوردار باشند، خیر و کمال برتری خواهند داشت (همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۹۶ - ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۷ / ۸۵ - ۸۴)، در نتیجه باید گفت ادراک به همین وجود برتر محقق

شده در خودِ عالم یا در معلوم دیگر در مراتب بالاتر وجود بویژه واجب‌الوجود، موجب تحقق بهجت در نفس خواهد شد. بتعبیر دقیقتر، لذت همراه با نوعی اشتیاق نسبت به کمال مفقود و مطلوب است اما ابتهاج با عشق نسبت به کمال موجود، همراه است.

۱-۲. «سعادت» و «بهجت»

از نظر ملاصدرا سعادت حقیقی و لذت واقعی، موجب بهجت عقلی میشود (همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۳). سعادت و بهجت در اندیشهٔ صدرایی چنان با یکدیگر پیوند خورده‌اند که متعلق واحدی دارند و «معرفت الهی»، سعادت عظمی و بهجت کبری نامیده میشود (همو، ۱۳۸۱: ۶ / ۴). چنین پیوندی نمیتواند بدون آنکه این دو مؤلفه، نسبتی با یکدیگر داشته باشند، برقرار باشد، از اینرو ضروری است ابتدا دیدگاه صدرالمآلهین در مورد سعادت را بیان نماییم.

سعادت در نگاه ملاصدرا، برای هر یک از قوای نفس بصورت جداگانه نیز مطرح میشود، بدین صورت که او معتقد است سعادت برای هر قوه‌یی رسیدن به آنچه «مقتضای ذات آن قوه است» و همچنین موجب «حصول کمال» برای آن قوه میشود، زیرا یقیناً کمال هر چیزی از باب نوع و جنس آن میباشد (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۹۸). البته از آنجا که برترین قوای نفس، قوهٔ عاقله است، سعادت و کمال اصلی نفس نیز دستیابی به مرتبهٔ وجود استقلالی مجرد از بدن مادی، تصور معقولات، مشاهدهٔ امور عقلی، ذوات نوری و علم به حقایق اشیاء آنگونه که هستند، میباشد. چنین سعادت، همراه با لذتی است که قابل مقایسه با لذتهای حسی نیست (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۷۳).

همانطور که در عبارت پیشین دیده میشود، ارتباطی

نیز بین سعادت و لذت برقرار است، زیرا از یکسو، لذت، «ادراک ملائم با ذات» و «آگاهی به کمال» است و از سوی دیگر، سعادت بعنوان رسیدن به «مقتضای ذات» و «حصول کمال» آن مطرح میشود و هر دو، از آثار مراتب وجودی به شمار می‌آید زیرا در اندیشه صدرایی، وجود، سعادت است و شعور به وجود، سعادت دیگر را پدید می‌آورد. بدین ترتیب، سعادت که از شعور به این وجودها، بدست می‌آید، دارای درجات متفاوتی است و هر چه سعادت حاصل از وجود، برتر باشد، لذتی که برای نفس دارد، تمامتر خواهد بود، اما در هر صورت وجود هر چیزی نزد خودش لذتبخش است و وجود علتش، لذتبخشتر از آن هم خواهد بود (همان: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۱).

براساس آنچه در ارتباط با سعادت و لذت، مطرح شد و با توجه به قرابت معنایی کمال و سعادت، میتوان گفت دستیابی به هر مرتبه‌یی از سعادت میتواند برای نفس، لذتبخش باشد؛ عبارت بهتر، سعادت، علت حصول لذت است.

در دیدگاه صدرالمثلهین، سعادت که به نفس اختصاص دارد، «وجود استعلایی» است که از مواد و اجرام جسمانی منزّه باشد و به ادراک حقایق اشیاء و مشاهده اشباح عقلیه و ذوات روحانیه پردازد؛ اموری که درک آنها از طریق قوای حسی ممکن نیست (همان: ۶۰۰-۵۹۹). وجود استعلایی، همان است که پیش از این در عبارتی دیگر با عنوان «وجود استقلالی مجرد» مطرح نمودیم (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۳).

ملاصدرا سعادت عقلی نفس را تنها بحسب عقل نظری میداند، زیرا معتقد است جزء نظری، جهت ذات و هویت حقیقی نفس است و عقل عملی مربوط

به حیثیت اضافه به بدن و توجه آن به جانب اسفل است و به همین علت، داخل در قوام ذات نیست بلکه داخل در قوام نفسیت نفس است. بنابراین، کمال عقل عملی که از طریق پرهیز از رذائل اخلاقی بدست می‌آید، مستلزم دستیابی به سعادت حقیقی نمیشود، هر چند، سعادت وهمی و خیالی را فراهم خواهد آورد (همان: ۱۷۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۷-۶۰۶). پیش از این نیز گفته شد که ملاصدرا سعادت نفس را در دستیابی به آنچه مقتضای ذات نفس است، میداند (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۵۹۸) و از همینروست که کمال عقل عملی را که متوجه به عالم ماده است، مقتضای ذات نفس نمیداند و دستیابی به وجود استعلایی و وجود استقلالی مجرد را مقتضای ذات آن به شمار می‌آورد.

اکنون لازم است به ارتباط سعادت با بهجت بپردازیم. همانطور که پیش از این گفته شد ملاصدرا سعادت حقیقی را موجب بهجت عقلی میداند (همو، ۱۳۸۳: ۱/۴) و از طرفی نیز معرفت الهی را سعادت عظمی و بهجت کبری معرفی میکند (همو، ۱۳۸۱: ۶/۴). آیا بین سعادت و بهجت رابطه علت و معلولی برقرار است یا آنکه هر دو معلول علت واحد هستند؟ برای روشن شدن موضوع، عبارتی از ملاصدرا میتواند راهگشا باشد:

بهجت، تابع مشاهده است، هر چه میزان مشاهده کمتر باشد، بهجت نیز کاستی میگیرد، بهمین دلیل است که گاهی وجود سعادت را میدانیم اما مشاهده‌اش را نمیتوانیم تصور کنیم (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۴).

گویی بنظر ملاصدرا وجود علمی سعادت، موجب بهجت نمیشود ولی وجود عینی سعادت، بهجت بخش است. از آنجا که سعادت، علت لذت

به شمار می‌آید - زیرا لذت از آگاهی به کمال بدست می‌آید - بنابراین بنظر میرسد، وجود علمی چنین سعادت‌ی همان، آگاهی به کمال و لذتبخش است، ولی وجود علمی آن، موجب بهجت نمیشود، چون باید مشاهده عقلی صورت گیرد و در نگاه ملاصدرا مشاهده عقلی جز از طریق تعالی وجودی نفس در مرتبه عقل، ممکن نیست (همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۶۸-۴۶۷). پیش از این نیز در تبیین ارتباط بین لذت و بهجت گفته شد بهجت، آگاهی به کمال متحقق نزد نفس یا سایر موجودات متعالی است.

با توجه به آنچه گذشت میتوان گفت:

۱) سعادت، دستیابی نفس به وجود استقلالی مجرد یا همان، وجود استعلایی است و بهجت، آگاهی نفس به تحقق چنین مرتبه متعالی در خودش یا سایر موجودات مجرد میباشد. بنابراین بالاترین سعادت، معلول دستیابی به شدیدترین مراتب وجودی است و بهجت، معلول آگاهی از تحقق این مراتب وجودی در خود نفس یا علم به آنها در سایر موجودات متعالی که آن نیز جز با شدت گرفتن درجه وجودی عالم، محقق نمیشود. بدین ترتیب باید گفت از یکسو میتوان بهجت و سعادت را معلول دستیابی به بالاترین مراتب وجود دانست و از سوی دیگر، چون آگاهی نفس به این مراتب با عنوان دستیابی به نوعی کمال و سعادت مطرح میشود، بنابراین نمیتوان تأثیر سعادت در تحقق بهجت را نادیده گرفت. گویی سعادت، عنوانی است که با اشعار نفس به چنین مرتبه‌یی بهجت را فراهم میکند. در صورتی که اگر نفس از چنین مراتبی، غفلت کرده و متوجه سعادت و کمال بودن آن نباشد، از بهجت برخوردار نمیشود.

۲) سعادت برای قوای مختلف بدن مطرح میشود، بنابراین باید گفت فقط سعادت قوه عقلیه بعنوان

بالاترین مرتبه وجودی که سعادت حقیقی نامیده میشود، میتواند در تحقق بهجت، مؤثر باشد. بنظر میرسد از نظر مصداقی، نسبت بین سعادت و بهجت، عموم و خصوص مطلق باشد؛ هر سعادت، بهجت‌آور نیست ولی هر بهجتی از آگاهی به کمال و سعادت واقعی محقق میشود.

۳) بهجت، حاصل مشاهده کمال و سعادت متحقق و موجود است و نه حاصل آگاهی به سعادت مطلوب یا پیش رو.

۱-۳. «عشق» و «بهجت»

در راستای پرداختن به واژه‌های مرتبط با بهجت، «عشق» نیز سهم بسزایی را بخود اختصاص میدهد، زیرا ملاصدرا در تبیین مؤلفه عشق از بهجت کمک میگیرد، گویی این دو واژه با یکدیگر شناخته میشوند: «بدان که معنی عشق نیز ابتهاج است به تصور حضور ذاتی» (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۴۳)، زیرا بنظر میرسد هر دو معلول یک علت واحد هستند. بهجت و عشق، ناشی از درک و شهود کمال و خیر هستند؛ گاهی یک وجود واحد از آن جهت که کامل، تام و خیر مطلق است، منشأ عشق میشود و از آنجا که شیء، در ذات خود آن را مشاهده میکند، مبتهج است (همو، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۰۰). در تبیین این سخن ملاصدرا (...در ذات خود، آن خیر و کمال را مشاهده میکند...) باید گفت این مشاهده از طریق علم حضوری نفس به کمال متعالی خود یا همان رسیدن به مرتبه وجود استعلایی و مجرد و مستقل خواهد بود که تحقق چنین مرتبه‌یی ضرورتاً با علم به سایر معقولات و موجودات مجرد نیز حاصل میشود که این هر دو موجب بهجت نفس میشود.

با تعبیری دقیقتر میتوان گفت عشق و بهجت،

حیثیتهای مختلف از یک امر واحد هستند که با شهود کمال وجودی نفس بدست می‌آیند. عبارت مذکور، فرضیه مطرح شده در این مقاله که بهجت، آگاهی به کمال محقق در نفس است را نیز تأیید میکند. توجه به ارتباط بین شوق و عشق میتواند در تبیین بهتر این موضوع، راهگشا باشد، چنانکه ملاصدرا نیز پس از تعریف عشق به ابتهاج ناشی از تصور حضور ذاتی، به تبیین نقش شوق در این زمینه میپردازد. در اندیشه صدرایی، شوق، طلب نفس برای کامل نمودن و متمیم این ابتهاج است، زیرا طبق نگاه تشکیک وجودی ملاصدرا مراتب حضور صورت، متفاوت است. تمثلهای خیالی، مرتبه ضعیف از این حضور، و شهود اشراقی مرتبه اتم این نوع از ادراک است و شوق، موجب حرکت نفس برای تکمیل ابتهاج نفس و دستیابی به مراتب بالاتر این حضور میباشد. وی به این نکته نیز اشاره میکند که هر صاحب طلبی فقط آنچه را که تمام حقیقت و کمال ذاتش است، طلب میکند (همو، ۱۳۸۱/۱:۲۴۳) و تمام حقیقت نفس یا بالاترین درجه امر ملائم با نفس و مقتضای ذات او همان وجود استعلایی مجرد و مستقل است.

براساس نگاه صدر المتألهین، شوق، علم به کمال مطلوب مفقود است و عشق، علم به تحقق و حصول مطلوب، بنابراین هر درجه‌یی از مطلوب و معشوق، موجب ابتهاج نفس است و با علم نفس به درجات بعدی، شوقی در او پدیدار میشود که شرایط دستیابی به مراتب بعدی، معشوقات برتر و بهجت‌های شدیدتر را فراهم میکند؛ یعنی آگاهی به کمال، هم خودش، بهجت‌آور است و هم ایجاد شوق میکند برای حرکت و رسیدن به کمال جدیدی که موجب حصول بهجت تازه‌یی خواهد شد.

ذکر این نکته مهم نیز خالی از لطف نیست که

چون ملاصدرا اراده را شوقی متأكد و شدید معرفی میکند (همان: ۲۱۴)، بنابراین باید گفت بدون حصول این شوق، نفس انسانی برای دستیابی به معشوق، تحصیل کمال و در نتیجه تحقق بهجت، اراده‌یی نخواهد داشت. از همینروست که اراده را عین علم و عشق و ابتهاج معرفی میکند (همو، ۱۳۸۹/۱:۳۰۰)، زیرا از یکسو موجب تحقق مراتب بالاتر عشق و ابتهاج میشود و از سوی دیگر حصول همین اراده بعنوان مقدمه دستیابی به کمال، بعنوان یک کمال، موضوعیت دارد برای آنکه عین عشق و ابتهاج برای نفس باشد. البته همانطور که پیش از این گفته شد، چنین تأثیراتی مربوط به «وجود» آن است و به همین منظور ملاصدرا در تبیین موضوع، میگوید ذات معشوقهای عقلی، موجب بهجت و لذت میشوند و اگر علم ما به آنها بحسب مفهومی کلی ذهنی باشد، چنین تأثیراتی نخواهند داشت، لیکن علم به حقیقت وجود و هویت خارجی ذوات عقلی، قطعاً بهجت‌آور است (همو، ۱۳۸۲/۹:۱۶۶).

چنین معرفتی باعث میشود نفوس عشاق مشتاق به درگاه واجب‌تعالی بدلیل التفات و عشقشان به او، بهره‌یی از سعادت، داشته باشند، اگرچه بواسطه تعلقشان به بدن جسمانی و عالم طبیعی از نزدیکی به او محروم شوند، اما از طریق کمالجویی تدریجی خود، شوقی لذیذ، پی‌درپی، تجدیدی و تدریجی برای نفس حاصل میشود و بحسب همین قرابت تجدیدی و مرحله بمرحله، بهجت تازه‌یی بدست می‌آورد. میزان این شوق و لذت، وابسته به اندازه استعداد و حالت بالقوه‌یی است که برای به فعلیت رسیدن در نفس وجود دارد (همو، ۱۳۸۲:۱۷۹).

با توجه به آنچه گذشت، میتوان گفت:

(۱) عشق و بهجت، هر دو معلول تحقق کمال در

نفس هستند. بنابراین، همراهی ابتهاج و عشق، ضروری و جدایی‌ناپذیر است. در نتیجه از نظر معنایی و مصداقی، نسبت تساوی میان آنها برقرار است. (۲) همانطور که با تفاوت درجات معشوقها، عشق نیز درجات مختلفی خواهد داشت، در نتیجه میزان بهجتی که از علم به این معشوقها و کمال وجودی آنها حاصل میشود، متفاوت خواهد بود. (۳) با وجود ارتباطی که بین عشق و ابتهاج از یکسو و شوق و عشق از سوی دیگر دیده میشود، نظریه ارتباط تقدمی لذت نسبت به ابتهاج تأیید میشود، زیرا همان وضعیتی که شوق، نسبت به عشق دارد، در ارتباط لذت با ابتهاج دیده میشود.

۲. مؤلفه‌های اثباتی بهجت

همانطور که گفته شد، در آثار ملاصدرا تعریفی از «بهجت» دیده نمیشود، به همین منظور پس از بررسی واژه‌های مرتبط با آن، تلاش میشود مؤلفه‌هایی را که در شکلگیری معنای بهجت در ذهن ما مؤثر هستند، معرفی نماییم. در شناسایی مؤلفه‌های حصول معنایی بهجت یعنی عوامل مؤثر در تبیین معنای بهجت، توجه به نقاط مشترک مؤلفه‌های بهجت، لذت، سعادت و عشق، ضروری است.

۲-۱. ملائمت با طبع

وجه بنیادین همه مؤلفه‌های همتراز با بهجت، «حصول کمال» است. طبق نظر ملاصدرا کمال مختص هر موجود، همان است که با ذاتش ملائمت و سازگاری دارد و اگر از چنین کمالی سقوط کند، نقصان در وجودش محسوب میشود (همو، ۱۳۸۳: ۱/۴). بنابراین باید گفت امر ملائمت و مقتضای طبع، برای نفس که همان کمال مختص او بحساب می‌آید، نقش

اساسی در بهجت دارد.

این ویژگی در سایر مؤلفه‌های مرتبط نیز دیده میشود؛ ملاصدرا لذت را ادراک ملائمت با نفس میداند، بنحوی که مقتضای طبع آن باشد (همو، ۱۳۸۱: ۱/۲۳۷)، زیرا متعلق لذت، وجود «ملائمت خارجی» است نه مفهوم یا وجود ذهنی آن (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۳). ضمن آنکه معتقد است سعادت هر موجودی در رسیدن به آن چیزی است که «مقتضای ذاتش» است (همو، ۱۳۸۱: ۲/۵۹۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۰)، البته شرط عدم وجود بازدارنده و مانع را در مورد هر دو مؤلفه مطرح میکند. در ارتباط با عشق نیز آن را دستیابی به تمام حقیقت و «کمال ذات» موجود میداند (همو، ۱۳۸۱: ۲/۲۴۳).

صدرالمتألهین در مورد بهجت معتقد است ابتهاج به چیزی است که «موافق با ذات» باشد (همان: ۱/۲۴۹). ضمن آنکه دلیل وی برای بهجت بیحد نفس از ادراک خداوند آنست که علت شیء، «مقوم ذات» و «کمال هویت» اوست، بنابراین علم به خداوند بعنوان علت تامه و حقیقی نفس، موجبات بهجت بینهایتی را برای او فراهم میکند (همان: ۲/۶۰۱). البته از نظر وی، نفس باید با ذکر خدا و معرفت به صفات او، مناسبت ذات خود را با چنین بهجت و سعادت بیشتر کند (همان: ۶۰۶) و این مناسبت، همان دستیابی به مرتبه استعلایی، مستقل و مجرد است که توانمندی علم حقیقی به خداوند را فراهم میکند.

۲-۲. علم و ادراک

در عبارات پیشین به ارتباط بین علم و لذت پرداختیم و روشن شد که اساساً اگر علم و آگاهی به امور ملائمت با نفس یا همان کمالاتش نداشته باشیم، لذتی از آنها

نمیبریم (همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۱۵). البته موضوع در ارتباط با سعادت، متفاوت است؛ اگرچه دستیابی به این سعادت بدون علم، ممکن نیست ولی احتمال دارد نفس از دستیابی به چنین سعادت غفلت کند. از نظر صدرالمتألهین وجود، سعادت و شعور به وجود، سعادت دیگری است (همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۶۰۱). در مورد عشق نیز همانطور که گفته شد عشق، درک و شهود کمال و خیر است (همو، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۰۱).

ملاصدرا در مورد نقش علم و ادراک در بهجت میگوید:

الادراک بعینه خیر و بهاء للمدرک أو لبعض قواه و اجزائه فهو عین اللذة و البهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه (همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۱۵).

بنابراین ادراک، عین خیر است و ادراک، عین لذت و بهجت است، حال یا این لذت و بهجت برای ذات عالم است یا اینکه اگر ادراک درجات پایینتری داشته باشد، برای بعضی از قوای نفس، خیر خواهد بود و در نتیجه فقط برای همان قوه نفس، لذتبخش و بهجت آور میباشد. نکته قابل توجه در اینباره آنست که علم، هم خودش بعنوان یک امر وجودی محقق در نفس، کمال نفس محسوب میشود و هم آنکه از طریق بالا رفتن درجه وجودی عالم، موجب آگاهی و دستیابی به سایر کمالات نفس خواهد شد. بنابراین در ارتباط با ابتهاج نفس، علاوه بر نقش «سببیت»، نقش «موضوعیت» نیز برای آن مطرح است؛ یعنی ابتهاج هم تابع علم است و هم، عین علم است.

بدین ترتیب باید گفت مراتب ادراک، درجه و شدت لذت و بهجت را تعیین میکند، زیرا در این موضوع سه عامل ادراک، مدرک و مدرک، دخالت دارند؛ ادراک شدیدتر، لذت و در نتیجه بهجتی تمامتر خواهد داشت و ادراک ضعیف، لذتی ضعیفتر، و هر

چه قوه مدرکه، اقوی و اشرف باشد، لذت و ابتهاج شدیدتری را فراهم میکند و مدرک نیز هر چه کاملتر باشد و به کمال مطلق، نزدیکتر، لذت برتری حاصل خواهد شد (همو، ۱۳۹۳: ۲ / ۳۴۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۱ / ۲۳۹ - ۲۳۸).

عالم و معلوم جسمانی به میزان تعلقشان به مادیات، ادراکشان ناقصتر است، چون در نگاه ملاصدرا ادراک بمعنای حضور معلوم نزد عالم است (همو، ۱۳۸۱: ۶ / ۱۵۴ - ۱۵۳) و نفس انسانی تا زمانی که وابسته به جسم مادی است، ادراک تعقلیش، آمیخته با تخیل است، اما اگر علاقه بین نفس و بدن، منقطع شود که پیش از این با عنوان وجود استقلالی مجرد (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۷۳) و وجود استعلایی (همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۹۹) بدان اشاره شد، شعورش به آنها عین علم و حضور است و به مشاهده عقلی، ادراکشان میکند (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۶۸).

در اینجا لازم است که به ادراک عقلی بعنوان بالاترین نوع ادراک و عامل شدیدترین مرتبه بهجت، بصورت اختصاصی پردازیم.

از نظر ملاصدرا بالاترین مرتبه ادراک یعنی ادراک عقلی از شدیدترین درجه وجودی برخوردار است که بالاترین رتبه مدرک، مدرک و ادراک در آن محقق میشود (همو، ۱۳۸۱: ۱ / ۲۳۸). وی ادراک عقلی را بالاترین نوع لذت میداند، چون «حقیقت» شیء ملائم را حاصل میکند (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۶۰۲). وی در تبیین سعادت «حقیقی» نیز بهجت را به وصف عقلی معرفی مینماید (همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۳) و معتقد است وجود عقلی چون از آمیزش با عدم مبراست، معشوق «حقیقی» خواهد بود (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۶۸). علت این امر، آنست که قوای عقلی توانمندی تحصیل حقیقت مدرکی ملائم

و موافق با ذات انسان را دارد و نور و بهای محض و خیر صرف است (همان: ۱۶۴) و ادراک معقولات، کمال اختصاصی انسان بحسب جوهر ذات و حقیقت وجودیش (همو، ۱۳۸۳/۱: ۴) است. چنین معارفی مقتضای طبع قوه عقلیه (همو، ۱۳۸۲/۹: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۱/۲: ۶۰۰) و ملائم با آن (همان: ۶۰۲) است و از طرفی نیز هر خیر و کمالی را اموری قلمداد می‌کند که مقتضای طبع آن موجود باشد (همو، ۱۳۸۳/۱: ۴). در حقیقت، از آنجا که کمال هر چیزی را از باب نوع و جنس آن موجود می‌شمارد، کمال نفس را بحسب ذات عقلیش در تحصل عقلیات ناب و نظام وجود از حق اول متعال تا پایینترین مراتب وجود میداند (همو، ۱۳۸۲/۹: ۱۷۱-۱۷۰).

پیوند چنین کمال و بهجت عقلی با نفس انسانی در نظر ملاصدرا آنقدر شدید است که می‌گوید این هیئت استعلایی نه تنها از نفس دور نیست، بلکه کاملاً ملائم طبع نفس، تجرد و تفرّد می‌باشد و هیئت مادونی و انقیادی نفس بواسطه تعلقش به بدن مادی پدید آمده و کاملاً از ذات عقلی نفس، دور است که چنین حالتی را داشته باشد (همان: ۱۷۳-۱۷۲). در مباحث پیشین در ارتباط با وجود استعلایی و وجود استقلالی مجرد نفس که تعبیر دیگری از تجرد و تفرّد مد نظر صدرالمتهلین در عبارت فوق‌الذکر است، سخن گفتیم.

صدرالمتهلین لذت عقلی را از لذت حسی برتر میداند و معتقد است اسباب آن، اقوی، اکثر و الزم به ذات است. اسباب لذت عقلی قویتر از سایر ادراکات است چون ادراک عقلی، «حقیقت» شیء ملائم را حاصل میکند و مدرک یعنی حقیقت شیء ملائم، بهاء محض و خیر صرف است و بالاترین این حقیقت، موجودی است که هر خیریتی و هر لذتی از او فائض

میشود، اما در ادراک حسی به حقیقت امر ملائم دست نمی‌یابد، بلکه فقط به ظاهر و سطحش دسترسی دارد. از سوی دیگر، اسباب لذت عقلی، اکثر از سایر لذایذ است چون مدرک قوه عقلیه، کل است ولی مدرک حس، بعضی از امور هستند، زیرا در عقلیات، سعه وجودی مطرح است اما در امور حسی، تضاد و تضایق و منافرت دیده میشود. همچنین لذت عقلی، الزم به ذات است زیرا صور عقلیه، ذات نفس میشوند بلکه بعضی از آنها پیش از آنکه شعور به ایشان واقع شود، مقوم ذات او هستند که نسبت به آنها غافل بوده است، اما ادراک امور حسی، مربوط به حقیقت ذاتی نفس نیست بلکه به جسمانیت انسان و همراهی نفس با بدن مربوط میشود (همو، ۱۳۸۱/۲: ۶۰۲؛ همو، ۱۳۸۲/۹: ۱۶۵-۱۶۴).

با بیان این مقدمات و در نظر گرفتن این موضوع که ادراک عقلی بالاترین مرتبه لذت را فراهم میکند و بهجت نیز مربوط به بالاترین مراتب لذت است، میتوان بخوبی درک نمود که چرا ملاصدرا بهجت را به وصف عقلی مطرح مینماید (همو، ۱۳۸۳/۱: ۳). بدین ترتیب میتوان گفت هر جا ملاصدرا از لذت عقلی سخن می‌گوید، بی‌ارتباط با بهجت نیست. همانطور که بیان شد، مهمترین مسئله در ایجاد بهجت، ادراک است و از آنجا که در نظام اندیشه ملاصدرا بالاترین نوع ادراک، عقلی است و بالاترین مرتبه تعقل نیز مشاهده می‌باشد، بنابراین میتوان به این نکته دست یافت که بدون تردید مشاهده میتواند بالاترین مرتبه بهجت را محقق کند. به همین منظور، ملاصدرا معتقد است بهجت از طریق «شهود» کمال و خیر بدست می‌آید، اما نفس به خاطر اشتغالش به سایر امور، از توجه به معقولات باز مانده است، ولی اگر

نسبت به آنها آگاه شود، نور و بها و زیبایشان را در ذات خودش مشاهده مینماید و بواسطه این تحول وجودی که در ذاتش متحقق شده، نهایت ابتهاج و سرور را درخواهد یافت (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۶۵).

رسیدن به چنین مرتبه‌یی، سعادت و کمال نفس بشمارمی‌آید، زیرا انسان به درجه «وجود استقلالی مجردی» رسیده که توانمندی تصور معقولات، علم به حقایق اشیاء و مشاهده امور عقلی و ذوات نوری را داراست (همان: ۱۷۳).

صدرالمتألهین اشاره میکند که بهجت و سرور، تابع میزان مشاهده است (همان: ۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۵؛ همو، ۱۳۹۳: ۲/۳۴۰). بدان معنا که تحقق این مشاهده، همان بهجت و لذتی است که برای نفس محقق میشود، زیرا اگر گفته میشود ادراک، عامل تحقق بهجت است و بالاترین مرتبه ادراک، تعقل و بالاترین مرتبه تعقل، مشاهده است، بنابراین کاملاً واضح خواهد بود که تحقق مشاهده، عین تحقق بهجت برای نفس است. در مراتب پایینتر ادراک، علم به کمال، موجب دستیابی به بهجت میشود و این علم هم بعنوان یک کمال محقق، بهجت‌آور خواهد بود.

در مورد امور سعادت‌مندان‌ه‌یی که به وجودشان علم داریم اما آنها را مشاهده نکرده‌ایم، بهجت اندکی نصیب انسان میشود، البته در صورتی که در حیات دنیوی، با ذکر الهی، انس گرفته باشد (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۶ - ۶۰۵؛ همو، ۱۳۹۳: ۲/۳۴۱ - ۳۴۰). با نگاه دقیق به این عبارت میتوان گفت، میزان بهجت بلحاظ کمی و کیفی هر دو تابع میزان مشاهده است؛ هر چه مشاهده مربوط به معقولات با درجه وجودی پایینتری باشد که این، خود حاصل ضعف وجودی عالم است، در نتیجه بهجت کمتری

را تجربه خواهد کرد و از سوی دیگر هر چه میزان مشاهده، شدیدتر و قویتر باشد، طبعاً نفس از بهجت‌تمامتر و کاملتری بهره‌مند میشود.

اکنون جای این سؤال است که چه ارتباطی بین مشاهده، بهجت و سعادت اخروی وجود دارد؟ از نظر ملاصدرا معرفت تامه در این دنیا، بذر مشاهده تام در آخرت است (همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۳). بهجتی که نفوس متألّه به مشاهده می‌یابند، برای ضمیر ایشان بجز حکایت نیست زیرا بهجت، تابع مشاهده است و هر قدر مشاهده مخفی باشد، بهجت نیز مخفی است، همانند لذتی که آن را مشاهده نکرده‌ایم و فقط به آن، علم داریم (همان: ۶۰۵).

با یک قاعده کلی میتوان گفت، میزانی که نفوس به بهجت دست می‌یابند بواسطه مشاهده معین میشود و اشتغال به بدن یک مانع جدی برای تحقق این مشاهده میباشد (همان: ۶۰۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۹/۴۸۱). بنابراین هر قدر اشتغال به بدن، بیشتر باشد، مشاهده ضعیفتر است و بهره نفس از بهجت نیز کمتر خواهد بود، زیرا رسیدن به مرتبه مشاهده جز از طریق دستیابی نفس به درجه وجودی استعلایی و استقلالی مجرد از ماده ممکن نخواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۰ - ۵۹۹) و انقطاع کامل نفس از بدن، بعد از مرگ رخ خواهد داد.

قبلاً بیان شد که از نظر ملاصدرا بهجت، تابع مشاهده و اصلاً عین مشاهده است. با مشاهده کمتر، بهجت حاصل از آن هم، خفیفتر خواهد بود (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۵؛ همو، ۱۳۹۳: ۲/۳۴۱ - ۳۴۰). وی معتقد است اگر انسان در امری از معقولات که بسیار برایش مهم است، متفکر باشد و شهودی عظیم در باب آن امر برایش رخ دهد، پس میزانی از لذت که نفس بسبب مشاهده به آن دست می‌یابد، اگرچه پنهان از اوست

ولی اگر به ذکر و صفات خداوند راحتی یابد، معلوم خواهد شد. میان نفس و چنین اموری، مناسبت شدیدی است و هر قدر که از بدن جسمانی مفارقت یابد، به او اجازه دستیابی به بهجت و سعادت را می‌دهد، بویژه اگر در همین دنیا نفس خود را به معرفت خدا و خواص مقربین، زینت دهد (همانجا).

شاخصه‌های حصول معنا و مصداق بهجت از نگاه صدرالمتألهین را میتوان اینگونه خلاصه نمود: «مشاهده» بالاترین «کمالات» وجودی نفس. این کمالات، ملائم و مقتضای طبع نفس و عبارتی کاملترین حقیقت وجودی او هستند و ادراک آنها جز از طریق مشاهده عقلی یعنی بالاترین مرتبه ادراک محقق نمی‌شود. این موضوع بدان دلیل است که نفس در صورت دستیابی به کمال حقیقی که کاملترین ملائمت را با طبع عقلی نفس دارد، توانمندی مشاهده این کمال را می‌یابد. در توضیح این مسئله باید گفت ادراک این کمال از طریق برترین نوع ادراک یعنی مشاهده عقلی میسر است و در صورت رسیدن به چنین مرتبه‌یی نفس نه تنها وجود استعلایی و مجرد از ماده خود، بلکه سایر معقولات را نیز مشاهده خواهد نمود و از این مشاهده، بهجتی را تجربه خواهد کرد که با هیچ لذت حسی قابل مقایسه نیست.

۳. مؤلفه‌های ثبوتی بهجت

اکنون که عوامل تبیین و شناخت معنا و مفهوم بهجت روشن شد، لازم است به علل تحقق بهجت در نفس انسانی بپردازیم:

۳-۱. معرفت به خدا؛ بهجت کبری

همانطور که گفته شد، شدت بهجت به مرتبه وجودی مبتهج و درجه وجودی عامل ابتهاج مربوط می‌شود،

بنابراین خداوند بعنوان برترین موجودات، بالاترین ابتهاج را از علم بخود دارد و اگر انسان نیز به درجه وجودی‌یی برسد که بتواند به مشاهده وجود پروردگارش نایل آید، عظیمترین بهجت را تجربه خواهد کرد. بهمین دلیل، ملاصدرا معرفت به پروردگار را اشرف عطیه‌های الهی میدانند که موجب سعادت عظمی و بهجت کبری خواهد شد (همو، ۱۳۸۱: ۴/۶) و از آنجا که خیر محض، بهجت‌آفرین است، این خیر کثیر یعنی معرفت الهی، بیشترین بهجت را برای انسان به همراه می‌آورد (همان: ۱۱). این بدان دلیل است که علت شیء، مقوم ذات و کمال هویت اوست (همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۱).

صدرالمتألهین در اثبات بهجت‌آفرین بودن معرفت به خداوند بیان می‌کند که اگر وجود سبب چیزی نزد آن، حاضر شود برای او لذت آورتر از ادراک وجود خودش خواهد بود، زیرا خداوند بعنوان اسباب این بهجت و لذت، وجودی قویتر و تمامتر از سایر مخلوقات دارد (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۰۱). بنابراین علم به علت که همان، معرفت به خداوند است، برای انسان موجب کمال بیشتر خواهد شد. ملاصدرا آنجا که صفات مختص به پیامبران را برمی‌شمارد یکی از این صفات را بهجتی میدانند که بهنگام خلوت با خدا بدست می‌آورند، زیرا چنین خلوتی با معرفت حق که زیباترین و بهجت‌آورترین موجودات است، همراه می‌باشد (همو، ۱۳۸۲: ۴۱۸). البته مخلوقات در بهره‌گیری از این بهجت، مراتب مختلف دارند و هر موجودی که واسطه‌های میان او و خداوند بیشتر باشد، ناقصتر خواهد بود و برخورداریش از این بهجت کبری اندکتر است (همو، ۱۳۸۰: ۷/۱۹۸)، چون مشاهده‌اش از واجب‌الوجود، ضعیفتر است. در مورد نفس باید گفت بقای وجودش

به واجب الوجود است چون نفس جز بواسطه عقل تمامی نمی یابد و عقل نیز جز به واجب الوجود باقی نمی ماند (همان: ۱۹۹). اگر نفس انسان به مرتبه وجود استعلایی مجرد از ماده برسد و از بدن، قطع تعلق نماید به شدت درجه وجودی رسیده که واسطه های میان خود و واجب الوجود را برداشته است. البته در این میان، عقل فعال، همچنان ایفای نقش میکند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

ملاصدرا آثار بهجت را منحصر در روح نمیداند و میگوید چنین بهجتی آنچنان روح افزاست که اگر قلب آدمی مستغرق در نور پروردگار شود، بنحوی از نور و فرح و سرور سرشار میشود که جسمش نیز متأثر خواهد شد و گوشت و پوستش از این علاقه شوقیه و رابطه ذوقیه لذتی میبرد که شبیهی ندارد و بهجتی که آن را مماثلی نیست؛ گویی که در بهشت نعمتهای الهی قرار گرفته است. در اینجا است که باز ملاصدرا زبان به ستایش درجات متعالیتر بهجت میگذشاید و میگوید اگر وضعیت نفس در دنیا و با وجود همه مانعها چنین است، تصور کنید که در ارتباط با نفوس کریمه‌یی که از شواغل دنیایی، جدا شده‌اند و همه حجابها و موانع را برطرف کرده‌اند، چگونه است؟ (همو، ۱۳۹۰: ۳ / ۳۴۷ - ۳۴۶).

اصل سعادت و بهجتی که در دنیا بدست می آید، همان ایمان به خدا و کلمات و آیاتش، اعتقاد به ملائکه، کتب الهی، پیامبران و روز جزاست به اضافه آنکه با خروج از زندگی دنیایی سراسر ظلمت، به عالم طراوت و قدس صعود نماید (همو، ۱۳۸۹: ۱۸). بهره‌گیری انسان از بهجت حاصل از ادراک الهی در عالم آخرت به صورت پیوسته است، چون فاعل و مؤثری جز خداوند نیست و همه حجابها بطور کامل برطرف میشود. فردی که قلبش از بیماری رها شده، به مقام

رضا و عبودیت رسیده است، از اینرو جز آنچه خداوند میخواهد، نخواهد خواست و خداوند هم که همواره جز خیر و نعمت و بهجت نمیخواهد. بنابراین چنین نفوسی همواره در نعمت و بهجت و سرور خواهند بود، بهجتی که بالاتر از آن وجود ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۴۸۲ - ۴۸۱).

البته غالب انسانها جز الفاضلی که این معنا را بیان میکند، چیزی متوجه نمیشوند اما همانطور که برهان، وجود واجب الوجود را ثابت میکند، چنین بهجتی را نیز اثبات مینماید؛ بهجتی که نفوس متألّه با مشاهده درک میکنند و سایرین، فقط حکایتی از آن را میشنوند، لیکن اگر نفوس ما در زندگی دنیا به ذکر خدا و صفاتش، راحت یابد و شاد شود، وجود این نفوس، مناسبتی با آن بهجت و سعادت که بعد از فراغ بدن و مرگ در انتظار اوست، خواهد یافت. بخصوص برای نفوسی که ذکر و علمشان نسبت به پروردگار، محکم، اتم و یقینی باشد (همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۶۰۶ - ۶۰۵).

ملاصدرا در تمنای چنین بهجتی از خداوند میخواهد: «اللهم بهج عقولنا بأعاجیب سرادقات العلیین و هیج ارواحنا بلذات انوار المقربین» (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۴۷). همین عبارت نیز بخوبی نشان میدهد که ابتهاج با عقل در ارتباط است، چون ملاصدرا از خداوند میخواهد که «عقول» ما را مبتهج سازد.

۳-۲. ابتهاج به ذات خود

از آنجا که کمال هر چیزی از باب نوع و جنس آن چیز است (همو، ۱۳۸۲: ۹ / ۱۷۰) و بهجت نیز از علم به کمال خود، حاصل میشود، بنابراین باید گفت آدمی با مشاهده کمال ذات خود نیز مبتهج و مسرور میشود. اساساً به این دلیل که مشاهده سایر امور و دریافت

بهجت حاصل از ادراک آنها جز از طریق کمال نفس بدست نمی‌آید و از سوی دیگر در نگاه ملاصدرا تعقل از طریق تقشیر و تجرید، صورت نمی‌گیرد، بلکه با تعالی وجودی نفس، حاصل میشود (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۸)، همان چیزی که ملاصدرا از آن با عنوان دستیابی به مرتبه وجود استعلایی و وجود مستقل مجرد از ماده یاد میکند (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۵۹۹). بنابراین میتوان گفت آنگاه که نفس از مشاهده سایر معقولات، ابتهاج می‌یابد، بیشک از توجه به ذات خود، وجود متعالیش و کمال حاصل از ادراک آن معقولات نیز مبتهج خواهد شد. در امور عقلی، هر معقولی موافق عقل است و کمال ذاتش به آن می‌باشد. امور عقلی، میدانی وسیع و گستره‌یی پهناور در وجود دارند، بنابراین آنگاه که نفس به درجه تعقل برسد، براساس میزان شدت وجودیش میتواند سایر معقولات را در خود داشته باشد و دوگانگی میان ابتهاج از نفس یا ابتهاج از سایر مراتب بالاتر وجود، مطرح نمیشود.

وقتی عقل، صور عقلی را تعقل میکند، بدانها استکمال می‌یابد و ذاتش، ذات او میگردد، بلکه بعضی از آنها پیش از آنکه متعلق علم و آگاهی واقع شود، مقوم به ذات عقل بودند و نفس از این امور بخاطر اشتغال به غیر او بیخبر مانده‌است و اکنون با مشاهده آنها به ذات خود مبتهج و مسرور میشود (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۶۵).

لازم به توضیح است که منظور ملاصدرا از عبارت «به ذات خود، مبتهج و مسرور میشود»، آنست که نفس، چنین ابتهاجی را از طریق رسیدن به کمالات ذاتی خود بدست می‌آورد، چون بدون رسیدن به این مرتبه وجودی، مشاهده سایر معقولات، ممکن

نیست. از سوی دیگر، علم نفس به سایر معقولات از طریق علم نفس به خودش، حاصل میشود و بعبارت بهتر، ابتهاج نفس به ذات خود عین ابتهاج نفس به سایر معقولات است، البته براساس شدت درجه وجودی نفس، میزان مشاهده و میزان ابتهاج، متفاوت خواهد بود.

نفوس انسانی بدلیل تعلق به عالم طبیعت از قرابت با او محرومند، اما بدلیل کمالجویی تدریجیشان در ظرف وجود خود از قوه به فعلیت در حرکت هستند و بتدریج از مبادی ذاتی خود بدون نیازمندی به علت مباین با ذات خود بهره‌مند میشوند. از شوق لذایذ نفسانی که پی‌درپی و بصورت تجددی بر نفس وارد میشود، بهره‌مند شده و بهنگام وصول تدریجیشان، منزلتی پیش خدا حاصل میکنند که بحسب این تجدد و قرابت از بهجت تازه‌یی برخوردار میشوند (همو، ۱۳۸۲: ۱۷۹). به این معنا که هر مرتبه‌یی از کمالات ذاتی نفس، بهجتی را فراهم میکند و این کمال سابق، مقدمه‌یی برای دستیابی به کمالات بعدی و بهجت‌های شدیدتر در مراتب بالاتر خواهد شد.

از نظر ملاصدرا نفس انسانی بصورت مرحله بمرحله، مراتب کمال را طی میکند تا مرحله‌یی که جوهر عقلی میشود و در چنین مرتبه‌یی احاطه نفس به اجزاء عالم و مبادی و غایات آن به اندازه توان نفس، حاصل میشود (همو، ۱۳۸۰: ۷/۲۲۸-۲۲۵). ابتدا از طریق مفاهیم کلی ذهنی از آنها تصوراتی دارد، این تصورات حاصل از برهان و عقل میتواند بسوی لذات دعوت کند و منشأ حضور در عالم عقل شود، چون همانطور که گفته شد معرفت، بذر مشاهده است (همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۶۶). ضعف این معقولات بدلیل ضعف ادراک نفس از آنهاست و علت ضعف ادراک نیز یا بدلیل فرو رفتن نفس در حجاب بدن است یا

بدلیل ضعف نفس برای تحصیل آنها بگونه‌یی که مقدمات لازم برای فهم یقینی را فراهم نکرده است (همان: ۱۷۳). در همه این موارد، ضعف مدرک، مدرک و ادراک موجب میشود که نفس از بهجت حاصل از این معارف عقلی برخوردار نباشد. با استکمال نفس که از قوه هیولانی به عقل بالفعل میرسد، نیازش از فعل حواس و استفاده از بدن و قوای آن قطع میشود. اگرچه این انقطاع دائمی نیست (همان: ۱۷۰). با مفارقت از بدن بواسطه مرگ یا حصول ملکه خلع بدن، نفس به ملأ اعلی ملحق شده و با ملائکه همنشین میشود (همو، ۱۳۸۱/۱: ۲۴۵).

همانطور که پیش از این نیز گفته شد، ابتهاج نفس، معلول دو عامل است؛ میزان مشاهده و مرتبه کمال نفس که عامل اول، خود تابع دومین عامل است. بنابراین هر چه نفس به درجات وجودی بالاتری دست یابد، مشاهده کاملتری خواهد داشت و از ابتهاج بیشتری برخوردار میشود. این مراتب کمال نفس با مراتب ادراک و بخصوص درجات عقل نظری شامل عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، تناظر وجودی دارد. در اندیشه ملاصدرا نفس به مرحله‌یی میرسد که از فاعل غیر ذات مستکفی میشود، لیکن در این مسیر نباید نقش عقل فعال را نادیده گرفت. بواسطه مرگ، اتصال دائمی نفس با عقل فعال برقرار میشود، زیرا نفس، باقی است، عقل فعال هم باقی است و فیض او هم پیوسته ادامه دارد (همان: ۲ / ۵۹۸-۵۹۷).

از نظر ملاصدرا حجابهای داخلی و خارجی در مقابل برخورداری نفس از بهجت، وجود دارد (همو، ۱۳۸۲/۹: ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۱/۲: ۵۹۸-۵۹۷). حجاب بین نفس و مشاهده معقولات - بعنوان مقدمه بهجت نفس - بجز عدم تفتن نسبت به آنها چیز دیگری نیست و این غفلت نیز یا بدلیل جهل نسبت به آنهاست یا اشتغال به سایر

امور مانند بدن جسمانی (همان: ۶۰۳). حجاب داخلی، نارسایی و هیولانی بودن نفس، فرورفتن در بدن است که برطرف نمودن آن از طریق خروج از قوه به فعل و بازگشت نفس به ذات عقلی خود و امتیاز یافتن از بدن خواهد بود. حجاب خارجی نیز بدن جسمانی است که مثل غلافی که در آن آینه‌یی براق است، عمل میکند، خارج شدن از این غلاف بطور کامل از طریق مرگ ممکن است. البته نفس در آغاز کارش به بدن و حواس آن نیاز دارد و برایش سودمند است، اما در ادامه راه بازدارنده خواهد بود (همو، ۱۳۸۲/۹: ۱۷۰). ممانعت جسمانیات از مشاهده معقول به این دلیل است که وجود جسمانی چه مدرک باشد و چه مدرک، قرین با غفلت و فراموشی است، چون در وجود جسمانی، کمبود حضور و وجدان دیده میشود و هر چه نفس از تعلق به جسمانیات فاصله بگیرد، میزان حضور و شعورش بیشتر خواهد شد (همان: ۱۶۸-۱۶۷؛ همو، ۱۳۸۱/۲: ۶۰۵-۶۰۴).

البته وجود نفس برای بدن در ابتدای کار، ضروری است. ضرورتش تا بدانجاست که کمال عقلی نفس بحسب مشارکت بدن و از طریق حصول عدالت و صور افعالی که هدایت‌کننده باشند، محقق خواهد شد. منظور از چنین عدالتی آنست که نفس از بدن و قوای آن انفعال نپذیرد، زیرا متوسط بین اضداد بمنزله خالی از آنهاست، بصورتی که از ایشان انفعال نپذیرد، و برایش هیئتی استعلایی بر قوا حاصل شود. خالی بودن محض و برائت صرف از آثار این قوا ممکن نیست و نفس مادامی که در این وجود دنیوی است بدانها نیاز دارد. ارتباطی که بین نفس و بدن است، موجب انفعال هر یک از آن دو از دیگری است (همو، ۱۳۸۲/۹: ۱۷۰).

راهکار ملاصدرا برای دستیابی به چنین هیئت استعلایی آنست که نفس باید افعالی که مدام در بدن است را بنحوی متعادل و بدون افراط و تفریط انجام

دهد. افعال متوسط بمنزله ترک افعال بدنی و عدم توجه به آنها میباشد. آب ولرم نه گرم است نه سرد. هیئت استعلایی از طبع نفس، دور نیست بلکه ملائم طبع نفس، تجرد، نفرد و یگانگی به ذات خودش است (همان: ۱۷۲). در این وضعیت، نفس میتواند بدن را تحت تأثیر خود قرار دهد (همو، ۱۳۹۰: ۳/۳۴۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱) در مورد رابطه لذت و بهجت بنظر میرسد مرتبه وجودی بهجت، برتر از لذت باشد و احتمالاً در عباراتی که بهجت و لذت با هم مطرح شده، منظور ملاصدرا مراتب متعالی لذت که بهجت آفرین هستند، بوده است. ضمن آنکه چون لذت، ادراک امر ملائم و آگاهی به کمال است، پس آگاهی در تحقق بهجت نیز نقش دارد، منتها ادراک امور ملائم متعالیتر و کمالات برتر. بدین ترتیب ارتباط بهجت و لذت از نظر مصداقی عموم و خصوص من وجه است؛ برخی مصداقی لذت و بهجت یکسان است اما نه همه مراتب لذت، وصف بهجت میپذیرد و نه آنکه هر نوع ابتهاجی را میتوان لذت نامید. از آنجاکه واجب الوجود بعنوان مصداق انحصاری بهجت بدون کاربرد لذت، منزله از افعال است و لذت، حاصل ادراک کمال و رسیدن از قوه به فعلیت میباشد، باید گفت بهجت در بردارنده افعال وجودی بمعنای حرکت از قوه به فعل نیست. آگاهی به کمال بعنوان مرتبه وجود متحقق در عالم میتواند وصف بهجت را بپذیرد. لذت همراه با نوعی اشتیاق نسبت به کمال مفقود و مطلوب است اما ابتهاج با عشق نسبت به کمال موجود، همراه است.

۲) سعادت، رسیدن به وجود استقلالی مجرد یا همان وجود استعلایی است و بهجت، آگاهی نفس به تحقق چنین مرتبه متعالی در خودش یا سایر موجودات مجرد

میباشد. بهجت و سعادت، معلول دستیابی به بالاترین مراتب وجود هستند و چون آگاهی نفس به این مراتب با عنوان دستیابی به نوعی کمال و سعادت مطرح میشود، تأثیر سعادت در تحقق بهجت نیز مطرح میشود. نفس بدون توجه به سعادت و کمال بودن چیزی، از بهجت برخوردار نمیشود. سعادت قوه عقلیه بعنوان بالاترین مرتبه وجودی که سعادت حقیقی نامیده میشود، در تحقق بهجت، مؤثر است. ارتباط این دو از نظر مصداقی، عموم و خصوص مطلق است؛ هر سعادت، بهجت آور نیست ولی هر بهجتی از آگاهی به کمال و سعادت واقعی محقق میشود. بهجت از طریق مشاهده سعادت متحقق و موجود بدست می‌آید.

۳) در ارتباط با عشق و بهجت باید گفت هر دو معلول تحقق کمال در نفس هستند و از نظر معنایی و مصداقی، نسبت تساوی میان آنها برقرار است. با در نظر گرفتن ارتباطی که بین عشق و ابتهاج از یکسو و شوق و عشق از سوی دیگر هست، ارتباط تقدمی لذت نسبت به ابتهاج تأیید میشود.

۴) با بررسی شاخصه‌های حصول بهجت روشن شد که مقدمات تحقق معنا و مصداق بهجت، مشاهده بالاترین کمالات وجودی نفس است و آدمی در صورت رسیدن به درجه وجود استقلالی مجرد و هیئت استعلایی، کمال حقیقی خود را که برترین اقتضای آنست، دریافته و توانمندی مشاهده این کمال را می‌یابد.

۵) خیر محض، بهجت آفرین است و معرفت الهی بعنوان خیر کثیر، بیشترین بهجت را برای انسان دارد، زیرا علت شیء، مقوم ذات و کمال هویت اوست و اگر وجود سبب چیزی نزد آن، حاضر شود برای اولیذتر از ادراک وجود خودش خواهد بود و خداوند بعنوان اسباب این بهجت و لذت، وجودی قویتر و تمامتر از سایر

مخلوقات دارد.

۶) انسان با مشاهده کمال ذات خود نیز مبتهج و مسرور میشود، زیرا مشاهده سایر امور و دریافت بهجت حاصل از ادراک آنها از طریق کمال نفس، توجه به ذات خود، وجود متعایش و کمال حاصل از ادراک آن معقولات بدست می آید. البته حجاب داخلی یعنی نارسایی و هیولانی بودن نفس و حجاب خارجی که بدن جسمانی است در این زمینه ممانعت ایجاد میکنند ولی نفس برای دستیابی به هیئت استعلایی باید افعالی که مدام در بدن است را بنحوی متعادل و بدون افراط و تفریط انجام دهد. افعال متوسط بمنزله ترک افعال بدنی و عدم توجه به آنها میباشد ولی بمعنای انقطاع کامل از بدن نیست، زیرا قطع تعلق کامل از بدن، پس از مرگ رخ میدهد.

۷) در نگاه وجودشناسانه ملاصدرا به بهجت، «لذت»، «سعادت» و «عشق» مرتبط با یکدیگر هستند و حصول هر یک از آنها زمینه ساز دستیابی نفس به مؤلفه های دیگر وجود خواهد بود. البته بهجت بعنوان شاخص مدنظر در این پژوهش، نقشی عمیق و ویژه دارد. با دقت نمودن در مشترکات و تفاوت های این مؤلفه ها باید گفت بهجت، مشاهده بالاترین کمالات وجودی نفس است که با رسیدن به وجود استقلالی مجرد و هیئت استعلایی محقق میشود. در این مرتبه وجودی، معرفت خداوند و شناخت نفس نیز محقق خواهد شد که هر یک، زمینه دریافت بهجت عظیمی را برای نفس مهیا میسازند.

منابع

ابن سینا (۱۳۸۱) الاشارات والتنبیها، محقق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱) لغت نامه، تهران: سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور.

- ملاصدرا (۱۳۰۲) مجموعه الرسائل التسعة، قم: مصطفوی.
----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۳ و ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق علی جاودان، محمد رضا احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، تصحیح و تحقیق مهدی دهباشی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۹۰) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تصحیح و تحقیق احمد شفیعیها، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثیریه، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۴۲۰) مجموعه رسائل فلسفی؛ رساله اصالة جعل الوجود، تهران: حکمت.

فردا
مهر