



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 15, Issue 2, No. 36, Autumn and Winter 2023

(Research Paper)

Human Happiness on The Horizon of The Theory of Being- in - World from Mulla Sadra's Point of View

Mohamadreza Balanian *

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran
balanian@yazd.ac.ir

Abstract

The issue of human happiness has been analyzed and evaluated by different philosophers and thinkers from different viewpoints. This article seeks to look at this issue once again on the horizon of the originality of existence. And show that the basis of terms that have long been used to explain this concept, such as the terms: pleasure, goodness, perfection, and understanding, is the term existence. The principle of the originality of existence as the most important achievement of transcendent wisdom along with some of its branches such as hierarchical unity of existence, substantive movement, the union of knowledge, and the known and dynamic and hierarchical nature of human existence and human being in the world in enlightening and deepening the truth of human happiness plays the most important role. The result of this article is that: true happiness requires moving in the path of perfection and intensification of existence, and concerning the presence and consciousness in the higher levels of existence, the kind of pleasure and perfection and happiness that will result, will intensify and be perfected.

Keywords: Happiness, Pleasure, Perfection, Goodness, Originality of Existence, Understanding of Existence, Human's Being in The World.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



: [10.22108/MPH.2023.133233.1406](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.133233.1406)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال پانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۶)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۴-۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۴

(مقاله پژوهشی)

سعادت آدمی در افق عالم مندی وجود انسان از نگاه ملاصدرا

محمدرضا بلانیان*: استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران

balanian@yazd.ac.ir

چکیده

فلاسفه و اندیشمندان مختلف مسئله سعادت آدمی را از زوایای متفاوت تحلیل و ارزیابی کرده‌اند. این مقاله در صدد است دگر بار این موضوع را در افق اصالت وجود به نظاره بنشیند و نشان دهد که بن‌مایه اصطلاحاتی که از دیرباز در تبیین این مفهوم به کار رفته است، همچون واژگان لذت، خیر، کمال و درک، واژه وجود است. اصل اصالت وجود به‌عنوان مهم‌ترین رهاورد حکمت متعالیه همراه با برخی متفرعات آن همچون وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اتحاد علم و عالم و معلوم و پویا و تشکیکی بودن وجود انسان و عالم‌مندی وجود انسان در تنویر و تعمیق حقیقت سعادت آدمی مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند. نتیجه حاصل از این مقاله این است که سعادت حقیقی مستلزم حرکت در مسیر استکمالی و اشتدادی وجود است و به نسبت حضور و شعور نسبت به مراتب بالاتر وجود، نوع التذاذ و استکمال و سعادت حاصله اشتداد و استکمال خواهد یافت.

واژگان کلیدی: سعادت، لذت، کمال، اصالت وجود، درک وجود، عالم‌مندی انسان.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/MPH.2023.133233.1406](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.133233.1406)

مقدمه

نوشته‌هایی اشاره می‌شود که حسب عنوان، به نظر می‌رسد به نتایج خاص مقاله حاضر نزدیک شده باشند:

۱. محمدرضایی و الیاسی با عنوان «سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا» سعی در اثبات طرفداری این فیلسوف از سعادت جامع‌نگر و خودشکوفایی عقلی در برابر سعادت مادی و حسی یا سعادت اخروی داشته‌اند.

۲. افضل‌ی به بررسی «رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا» پرداخته و نتیجه گرفته است که سعادت حقیقی از نظر صدرا، رسیدن به مرتبه عقل بالفعل است و دستیابی به این هدف از مسیر تطهیر نفس و کسب معارف عقلانی می‌گذرد.

۳. «تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره سعادت در پرتو حرکت جوهری» عنوان مقاله هوشنگی و رضایی است که نقش آموزه حرکت جوهری را در مسئله سعادت مورد کاوش قرار داده است. این مقاله می‌توانست تا حدی به نتیجه مقاله حاضر نزدیک شود؛ ولی اینجا نیز سخنی از عالم‌مندی وجود انسان و نقش آن در کیفیت سعادت آدمی نیست.

۴. دهقانی محمودآبادی نیز با عنوان «سعادت بشری و دیدگاه ملاصدرا» ضمن توجه به مبانی تفکر صدرایی در این موضوع مصداق سعادت حقیقی بشر از نظر این فیلسوف را اتحاد نفس ناطقه آدمی با عقل فعال دانسته؛ اما تأمل در جایگاه ادراک وجود در تعریف سعادت از نگاه فیلسوف مورد بحث، منتج به نتیجه مقاله حاضر نشده است.

۵. مقاله «سعادت از نظر ملاصدرا» اثر مولایی نیز با هدف تطبیق و مقایسه تفکر فیلسوف ما با نگرش قرآنی در خصوص موضوع سعادت نگاشته شده است.

۶. دهقان سیمکارانی، به تأمل در خصوص موانع تحصیل عقلانی در حکمت متعالیه پرداخته و عنوان

فلسفه، کلام، اخلاق، تفسیر و حدیث از جمله علوم هستند که می‌توان آنها را متکفل بحث از مسئله سعادت آدمی دانست. این علوم هریک گوشه‌ای از این مسئله دیرپا را مورد توجه قرار داده‌اند. البته برخی از اندیشمندان در طول تاریخ سعی کرده‌اند به همه زوایای این بحث پردازند و اثری جامع در خصوص سؤالات و ابهامات مرتبط با آن پدید آورند؛ اما به نظر می‌رسد این موضوع نیز همانند دیگر موضوعات بنیادی حیات بشر هنوز به ایستگاه نهایی نرسیده و راه برای ژرف‌نگری در گوشه‌های پیدا و پنهان آن باز باشد. آنچه نویسنده این نوشتار را به تأملی جدید در خصوص این مسئله واداشته است، رخ‌نمایی ویژه‌ای جدید در آخرین نظام فلسفی حوزه فلسفه اسلامی، یعنی حکمت متعالیه در تبیین ماهیت سعادت است. این واژه که حقیقتاً این مکتب فلسفی را به یک نظام و سیستم مبدل کرده است، واژه «وجود» و به‌طور خاص در خصوص مسئله حاضر، «ادراک وجود» یا «شعور نسبت به وجود» است. این مقاله در صدد است مسئله حقیقت سعادت آدمی را در چشم‌انداز اصالت وجود و برخی از مهم‌ترین متفرعات آن، به‌ویژه نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم و نگره عالم‌مندی وجود انسان تجزیه و تحلیل کند.

پیشینه پژوهش

ملاصدراى شیرازی در نظام فلسفی موسوم به حکمت متعالیه، چشم‌انداز ویژه‌ای در خصوص مسئله سعادت گشوده است. مدافعان و منتقدان این فیلسوف، سعی در استخراج نظرهای ویژه حاصل از تعاملات او داشته‌اند و آنها را بررسی و مقایسه و تحلیل و نقد کرده‌اند. در اینجا صرفاً به آن دسته از

رسیدن به خیر است، خیر چیست؟ اگر سعید و سعادت‌مند شدن در گرو نیل به خیر است، آیا اتفاق نظری درباره چستی خیر وجود دارد؟

در کتب لغت، خیر به چیزی ترجمه شده است که همگان به آن راغب باشند؛ در مقابل شر که به امور و چیزهایی اطلاق می‌شود که همگان از آن گریزان هستند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۰/۱). البته لغت‌شناسان و فلاسفه به این نکته تظن داشته‌اند که خیر به دو گونه مطلق و مضاف تقسیم می‌شود و خیر مطلق برای همگان مطلوب است و خیر مضاف برای فردی مطلوب و خواستنی و خیر به حساب می‌آید و برای دیگران ناخواستنی و شر (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۰/۱)؛ اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که دلیل مطلوبیت خیر مطلق برای همگان و مطلوبیت خیر مضاف برای عده‌ای از انسان‌ها چیست. پاسخ این سؤال در کوتاه‌ترین شکل آن این است که خیر ذاتاً خواستنی است و حتی خیر مضاف که مطلوبیت آن غیری است، از آن جهت خیر است که در راستای خیر مطلق که مطلوبیت ذاتی دارد، قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی (ره) به این سؤال به این صورت پاسخ داده است: «درحقیقت، آنچه را طلب می‌کنیم، خیر است؛ هر چند آن را برای چیز دیگری بخواهیم؛ اما خیر حقیقی همان هدف اصلی ما است و آن مورد دیگر به خاطر آن هدف اصلی خیر شده است... هر چیزی تنها وقتی خیر نامیده می‌شود که نسبت به چیز دیگری سنجیده شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص. ۱۳۲/۳). از بیان علامه چنین استنباط می‌شود که استفاده از اصطلاحات خیر و شر در مواردی جایز است که نظر به مطلوبیت یا عدم مطلوبیت ذاتی امور داشته باشیم؛ اما در مواردی که توجه به مطلوبیت یا عدم مطلوبیت غیری امور معطوف است، استفاده از واژگان «نفع و ضرر» بهتر

«سعادت عقلانی و موانع آن در حکمت متعالیه» را بر پژوهش خود نهاده است.

مقالات دیگری نیز به مقایسه و تطبیق نگرش صدرا درباره موضوع حاضر با دیدگاه فلاسفه دیگر پرداخته‌اند و برخی نیز تأملات دینی ویژه در این باره داشته‌اند. منتهی در مجموع، نویسنده این نوشتار می‌تواند با قاطعیت ادعا کند که تاکنون تدقیق و تعمیق شبکه معنایی واژگان مورد استفاده صاحب حکمت متعالیه در تبیین چستی سعادت بشری آن‌سان که بتوان آن را بر نظریه عالم‌مندی وجود انسان مبتنی دانست که از نتایج و مفرعات نظام اصالت وجودی صدرا می‌باشد، به سبک نوشتار حاضر مورد توجه واقع نشده است.

۱. سعادت

آنچه صاحبان فن درباره سعادت و ریشه لغوی آن گفته‌اند، در دو معنا و کاربرد قابلیت جمع دارد: نخست سعد به عنوان اصلی که دلالت بر نیکویی و سرور می‌کند، در مقابل نحس که دلالت بر بدی و نحوست و شر دارد و دوم، سعد به معنای مساعدت و معاونت در رسیدن به خیر، در مقابل شقاوت و بدبختی (راغب، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۳۲/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۱۲/۳). در فارسی نیز قریب به اتفاق از واژگانی چون اور مزدی، رستگاری، فرخندگی، همایونی و نیکبختی و امثال این‌ها در ترجمه استفاده کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۸۵)؛ بنابراین، آنچه در تدقیق معنایی اصطلاح مورد بحث لازم است، تأمل در واژگانی است که در شرح این لفظ مورد استفاده قرار گرفته است.

۲. خیر

نخستین و مهم‌ترین واژه‌ای که در این بحث جلب توجه می‌کند، واژه خیر است. اگر سعادت

است. عین کلام ایشان چنین است: «النفع و الضرر یطلقان علی الامور المطلوبه لغيرها کما ان الخیر و الشر یطلقان علی الامور المطلوبه لذاتها او المکروهه لذاتها» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص. ۱۹۶)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اصطلاح «مطلوب برای همگان» که معاجم لغت در معنای خیر آورده‌اند، همان مطلوب ذاتی است.

اما روشن است که آنچه تاکنون در معنی خیر گفتیم، چیزی فراتر از شرح اللفظ نیست و کمکی به درک چستی این واژه نمی‌کند. قابل فهم است که وجه خیریت امر خیر نمی‌تواند مطلوب و خواستنی بودن آن باشد. درمورد خیر مضاف که این ادعا بی‌نیاز از توضیح است. بسیار است چیزهایی که به سائقه وهم و تحریک رانه‌های حسی و جسمی مطلوب است، ولی انسان را به خسران و سقوط نزدیک می‌کند. درمورد خیر مطلق هم هرچند ذاتی بودن مطلوبیت آن درحقیقت محرک اصلی حرکت انسان در تحصیلش است، جای طرح این سؤال باقی می‌ماند که: چرا انسان به سمت آن گرایش پیدا می‌کند؟ اگر هیچ تغییر حالتی با رسیدن به آن مطلوب ذاتی در انسان پیدا نمی‌شد، آیا باز هم به سوی آن تحریک می‌شد؟ آن تغییر حالتی که در انسان به واسطه نیل به آن مطلوب ذاتی پیدا می‌شود، چیست و چگونه است؟

۳. لذت

دم‌دستی‌ترین پاسخ این قبیل سؤالات مفهوم «لذت» است. مطلوبیت هر مطلوبی به دلیل لذت است؛ ولی مطلوبیت لذت ذاتی است. ما لذت را می‌طلبیم که به لذت رسیده باشیم؛ نه برای آنکه از طریق آن چیز دیگری را تحصیل کنیم؛ چنان‌که برخی از اندیشمندان ترجیح داده‌اند از اساس مفهوم

سعادت را از طریق مفهوم لذت تبیین کنند. آیت‌الله مصباح یزدی (ره) می‌گوید: «سعادت، لذت پایدار است و اگر ممکن بود کسی در زندگی همیشه لذت ببرد، او کاملاً سعادتمند بود؛ ولی از آنجاکه زندگی خالی از درد و رنج وجود ندارد، می‌توان گفت: سعادتمند در این جهان کسی است که لذت‌های وی از نظر کیفیت یا کمیت بر درد و رنج‌هایش برتری و فرونی دارد و در آن، دو ویژگی لحاظ می‌شود: ۱. برتری کیفی، ۲. دوام کمی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص. ۳۳-۳۲). ایشان در جای دیگر گفته‌اند: «در توضیح مفهوم سعادت، می‌توان گفت: سعادت و لذت خیلی به هم نزدیک و قریب‌الفاق هستند و عمده تفاوت آن دو در این است که لذت در موارد لحظه‌ای و کوتاه‌مدت نیز به کار می‌رود؛ ولی سعادت صرفاً درمورد لذت‌های پایدار یا نسبتاً پایدار کاربرد دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص. ۳).

اما می‌دانیم که مفهوم لذت، مابازای مستقل و عینی خاصی در خارج از ذهن ندارد و به اصطلاح از سنخ معقولات اول نیست. همچنین، روشن است که هر چیزی که برای ما لذت‌آفرین باشد، خیر نیست. امروزه مواد افیونی لذت‌زایی وجود دارد که شرش دامن هر که را بگیرد، دیگر امیدی به نجات او نیست؛ بنابراین، اینجا دو سؤال قابل طرح است: نخست اینکه لذت چیست و دوم اینکه چه نوع لذتی با سعادت قرابت معنایی و مصداقی دارد.

۳-۱- ماهیت لذت

«إِنَّ اللذَّةَ لَيْسَتْ أَلَا إِدْرَاكُ الْمَلَائِمِ مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ مَلَائِمٌ» (لذت عبارت است از ادراک ملایم از آن جهت که ملایم است) (ابن‌سینا، ۱۹۸۰ق، ص. ۵۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۶۹). این تعریف از اصطلاح لذت که

۳-۱-۱- نیل و حضور

اولین نکته در کنار هم قرار دادن دو مفهوم ادراک و نیل در تعریف یادشده است. چنان‌که خواجه طوسی، شارح کتاب *گران‌سنگ اشارات و التنبیها*ت خاطر نشان کرده است، توجه به لزوم معیت وجودی این دو مفهوم در تعریف لذت نشان می‌دهد که ابن‌سینا چیزی بیش از ادراک حصولی صرف را در نظر داشته است. به‌وضوح، صرف ادراک حصولی کمال و خیر منجر به احساس لذت نمی‌شود. همان‌طور که ادراک حصولی نقص و شر منجر به رنج و عذاب نمی‌شود. آن ادراکی که می‌تواند در واقع لذت‌بخش باشد، فقط ادراک و دریافت حضوری امر مطلوب و ملایم برای ادراک‌کننده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۷-۳۳۸) که به نظر می‌رسد که بهترین معرف جنس این نوع ادراک اصطلاحاتی همچون «نیل»، «حضور»، «دریافت» و «وصول» باشد. در ادامه در خصوص اهمیت و جایگاه این موضوع در اندیشه ملاصدرا درنگ بیشتری خواهد شد.

۳-۱-۲- کمال و خیر

نکته دوم گره‌زدن چیستی لذت به مفهوم کمال و خیر است. درحقیقت، ابن‌سینا با این کار تأکید می‌کند که هرگونه ادراک حضوری بالضروره به لذت و التذاد نمی‌انجامد. تنها ادراک حضوری یا نیل به «کمال» لذت‌بخش است. کمال که در فلسفه نقطه مقابل قوه و نقص است و به فعلیت وجودی اطلاق می‌شود، یعنی مرتبه‌ای از وجود که با این موجود سنخیت دارد و موجب بارورتر شدن وجود او می‌شود. موجودات مختلف در این عالم، هرکدام کمالات و فعلیت‌های خاص دارند که مقوم نوع آنها تلقی می‌شود و برای آنها «کمال اول» به حساب می‌آید. به‌علاوه هر موجودی به‌واسطه استعدادها و قوای وجودی خود

سابقه در آثار ارسطو دارد، در ابن‌سینا به کمال می‌رسد (ترابی و جوادی، ۱۳۹۱). شکل کمال‌یافته این تعریف در *اشارات و التنبیها*ت ابن‌سینا این‌چنین است: «لذت عبارت است از ادراک و نیل به آنچه نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۳/۳۳۷).

ملاصدرا نیز لذت را عین شعور نسبت به کمال می‌داند و در تبیین این مطلب می‌گوید: «فکل علم بما هو غیر مضاد لوجود العالم به فهو خیر له و ذلک الخیر لا محاله لذة - لما مر أن الوجود خیر سواء أدرک أو لم یدرک لکن متی کان ذلک الخیر نفس الإدراک - کان إدراکا هو محض الخیر کان لذة و بهجة إذ کل أحد یعلم أنه إذا کان لشیء کمال و قوه کما یتصور فی حقه من الوجود و کان مدرکا لذلک الکمال الشدید بلا آفة کان ملتذا و متی لم یکن له شعور بذلک الکمال لم یکن له لذة فاللذة إذن عین الشعور بالکمال» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۴/۱۲۲)؛ «بنابراین، هر علمی که در تضاد با وجود عالم به آن علم نباشد، برای آن عالم خیر است و آن خیر ضرورتاً لذت است؛ زیرا چنان‌که گذشت، وجود خواه مورد ادراک واقع شود خواه نه، خیر است. لکن زمانی که آن خیر خود ادراک باشد، آن ادراکی که خود خیر است، خودش لذت و بهجت نیز هست؛ زیرا همه می‌دانند که زمانی که شیء دارای کمال و استعدادی وجودی باشد و به درک آن کمال نایل شود، بدون اینکه آفت و مانعی در کار باشد، آن شیء به التذاد خواهد رسید و زمانی که نسبت به آن کمال شعور و آگاهی نداشته باشد، برای او لذتی حاصل نخواهد شد. درنتیجه، لذت عین شعور نسبت به کمال است». در اینجا توجه به دو نکته در فهم درست تبیین فوق در خصوص مفهوم لذت ضروری است:

امکان نیل به کمالات و فعلیت‌های دیگری دارد. این نوع از کمالات که به واسطهٔ افعال و انفعالات موجودات مختلف می‌تواند تحقق پیدا کند، در فلسفه به «کمال ثانی» معروف است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۸۹). ابن‌سینا بعد از برشمردن قوای مختلف برای نفس آدمی، لذت هر قوه را در رسیدن به کمال آن قوه تعریف می‌کند. درمورد اینکه لذت قوای مختلف انسانی سلسله‌مراتب طولی دارند یا در عرض یکدیگر هستند و آیا نیل به لذت‌های مراتب مافوق لذت‌های مراتب مادون را هم پوشش می‌دهد، آموزه‌های فلسفهٔ صدرای که در ادامه خواهد آمد، جلوهٔ نمایان‌تر و جذاب‌تری از موضوع را به ظهور خواهد رساند.

۴. شبکهٔ معنایی مفاهیم مندرج در مفهوم سعادت

نکتهٔ بسیار مهمی که در تفسیر ادراک مندرج در تعریف لذت از نگاه ابن‌سینا مورد توجه خواهد بود طوسی واقع شد، یعنی تأکید بر حضوری بودن این نوع ادراک در کل فلسفهٔ ملاصدرا موج می‌زند. نخست اینکه آنچه حقیقتاً لذت می‌آفریند، وجود لذیذ است، نه ماهیت آن. ماهیت امری اعتباری است و از ایجاد لذت عاجز است. لذت نیز مانند هر فعلیت و اثر حقیقی دیگر متعلق به وجود است، نه ماهیت. با تصور ماهیت لذت یا شیء لذیذ، لذتی حاصل نمی‌شود؛ بنابراین، لذیذ حقیقی وجود است.

البته آن مفهومی که در حکمت متعالیه تصریحاً واسطه اثبات اصالت وجود قرار گرفته است، مفهوم «خیر» است. ملاصدرا در جلد دوم / سفار / ربعه می‌نویسد: «أن الوجود علی الاطلاق مؤثرٌ و معشوقٌ و متشوقٌ الیه» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۲۳۶/۲) و در جلد هفتم همین اثر می‌نویسد: «انک قد علمت ان الوجود کله خیر و مؤثرٌ و لذیذٌ» (شیرازی، ۱۹۸۱م،

۱۴۸ / ۷). همچنین، در جای دیگر می‌گوید: «جهه الاتفاق و الخیریه فی الاشیاء هو الوجود و جهه التخالف و الشریه هی الماهیات» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۳۵۳). چنان‌که جوادی آملی متذکر می‌شود، ملاصدرا ارتباط وجود و خیر را به دو صورت مورد توجه قرار داده است: یک بار اثبات اصالت وجود مقدمهٔ استدلال بر خیربودن وجود و عدمی بودن شر واقع می‌شود و یک بار از تحلیل مفهومی خیر، اصالت وجود استنتاج می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۹۶/۱-۴۹۵). ایشان در تحلیل دوم می‌گوید: «از آنجاکه خیر - چنان‌که از مفهوم آن دانسته می‌شود - واقعیتی است که هر موجودی در مدار آن حرکت می‌کند، ماهیت من حیث هی و دیگر امور ذهنی مطلوب و مدار حرکت و طلب نیستند، پس ماهیت و مفاهیم ذهنی واقعی نیستند» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۹۶). همین تحلیل مورد تفضن دیگر شارحین حکمت متعالیه نبوده است (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ص. ۲ / ۶۸)!

اما دقت در هم‌پوشانی اصطلاحات استفاده‌شده در تعریف مفاهیم، لذت، خیر، کمال که تاکنون در مسیر تحلیل مفهوم سعادت از آنها سخن رفت، به‌خوبی می‌تواند علاوه بر رابطهٔ خیر و وجود ارتباط معنایی و قریب‌الافق بودن (گرچه نتوانیم از اصطلاح مساوقت استفاده کنیم) مفاهیم لذت، سعادت، کمال و وجود نیز پرده بردارد. اگر از طریق تحلیل مفهوم خیر می‌توان به اصالت وجود رسید، مشابه تحلیل یادشده به‌سادگی می‌تواند دریچهٔ هرکدام از مفاهیم مذکور را در افق اصالت وجود بگشاید. اگر خیر حقیقی که

^۱ برای شرح مفصل‌تر این موضوع رک. به : مقاله: بطحایی، سید حسن و...، بررسی رابطهٔ خیر و شر با اصالت وجود از منظر ملاصدرا، فصلنامه علمی، پژوهشی آیین حکمت، سال ششم، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۲۱.

در اینجا بعد از اشاره‌ای گذرا به جایگاه متفرعات اصالت وجود در مسئله سعادت و استفاده ممکن از آنها، نگاهی به جنبه معرفت‌شناختی این بحث افکنده می‌شود که درنهایت، به بحث عالم‌مندی وجود انسان و نتایج فرجام‌شناسانه آن خواهد انجامید.

نخست اینکه چنان‌که در عبارات گذشته تأکید شد، نتیجه نگاه اصالت وجودی در بحث حاضر چنین است که آنچه لذت‌آفرین و تأمین‌کننده خیر و کمال است، وجود است و نه ماهیت. دوم اینکه براساس اصل وحدت تشکیکی وجود، لذت و خیر و سعادت و کمال نیز اموری تشکیکی هستند. چنان‌که صدرا می‌نویسد، «از آنجاکه موجودات به واسطه کمال و نقص متفاوت‌اند و بر هم برتری دارند، هرچه موجود تمام‌تر و کامل‌تر باشد، رهایی آن از عدم بیشتر است و سعادت در آن بیشتر و هرچه ناقص‌تر باشد، آمیختگی آن به شر و شقاوت بیشتر است...» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۲۱/۹). سوم اینکه براساس اصل حرکت جوهری صاحب حکمت متعالیه به واسطه مبنای اصلی نظام فکری خود، یعنی اصالت وجود به آن نایل می‌آید، به هر میزان که قوا و استعدادها و وجودی انسان به فعلیت درآید و به مرتبه بالاتری از وجود ارتقا پیدا کند، به فعلیت‌رساندن قوای حیوانی شهوی و غضبی و لذت‌ها و سعادت خاص خود را به دنبال دارد و به کمال‌رساندن قوای عقلی لذت و سرور کامل‌تر و پایدارتری دربردارند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۲۲). چهارم اینکه باتوجه به اعتقاد صدرا به سیر انسان در یک بازه وجودی که از حدوث جسمانی شروع و به بقای روحانی ختم می‌شود، روشن است که این فیلسوف سعادت حقیقی انسان را در قوای جسمانی او که مشترک با سایر حیوانات است، جست‌وجو نمی‌کند و در بیان ماهیت سعادت که در ادامه به آن پرداخته می‌شود، از ادراک

مطلوب همگان است، به دلیل خصلت ذاتی‌اش برای عموم انسان‌ها مطلوب است و آن خصلت ذاتی مسلماً امری اعتباری و ذهنی نمی‌تواند باشد، این سخن درمورد لذت حقیقی و سعادت و کمال حقیقی نیز کاملاً پذیرفتنی است؛ از این رو است که در فلسفه ملاصدرا و حتی در بهره‌های اصالت وجودی حکمت مشاء، یافتن عباراتی مشابه آنچه درخصوص رابطه خیر و وجود آمد، درمورد رابطه سعادت و وجود و کمال و وجود و حتی ادراک و وجود نیز کار دشواری نیست. برخی گفته‌اند «اگر سعادت، کمال، لذت و خیر در حکمت متعالیه از حیث معنا مترادف یا مساوق نباشند، دست‌کم نزدیک‌ترین مفاهیم‌اند» (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۷). در فلسفه صدرا در راستای تفکر اصالت وجودی گاهی در تبیین سعادت از مفهوم کمال استفاده شده (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۲۱/۹)، گاهی مفهوم خیر واسطه این توضیح و تبیین قرار گرفته است (شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۳) و در مواردی پای مفهوم لذت به میان می‌آید و سعادت به عنوان ادراک امری ملایم با طبع انسان معرفی می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶، ص. ۵۴-۵۵) و این همه نه نشان از تشتت رأی این فیلسوف در این باره که دال بر قوت فکر و عمق اندیشه او در تبیین هم‌سوی این مفاهیم به ظاهر متفاوت در افق اصالت وجود است. می‌توان گفت عام‌ترین حقیقتی که بر همه این مفاهیم سایه افکنده است یا به تعبیر بهتر، آنها را به نور خود منور ساخته است، حقیقت اصیل وجود است. براین اساس، برخی از مبانی حکمت متعالیه و نتایج حاصل از آنها که خود ریشه در بنیادی‌ترین اصل این نظام فلسفی یعنی اصالت وجود دارند، می‌توانند در تحلیل شبکه معنایی و مصداقی مفاهیم مرتبط با سعادت نقش ویژه‌ای ایفا کنند.

وجود به عنوان فصل مقوم و رکن اصلی مفهوم سعادت (به زعم نویسنده) سخن می گوید؛ ادراکی که خود از جنس وجود است و امری تشکیکی و ذومراتب و رسیدن به بالاترین مرتبه آن رسیدن به اوج سعادت و لذت به حساب می آید.

۵. ادراک وجود

چنان که گذشت، موضوع پیوند دو اصطلاح ادراک و نیل، در فلسفه ملاصدرا جایگاه ویژه ای پیدا می کند. ملاصدرا نیز در تعریف سعادت و مراتب آن راهی متفاوت با ابن سینا نمی پیماید. او نیز در وهله نخست سعادت هر شیء را رسیدن به کمال آن شیء و سپس درک کمال را مقارن و موجب لذت معرفی می کند و سپس سعادت و التذاذ قوای مختلف نفس را وابسته به حصول کمال آن قوا می داند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۲۷-۱۲۶). در شرح اصول کافی نیز می گوید «سعادت هر چیزی و خیر آن نیل به چیزی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد و شقاوت رسیدن به چیزی است که ضدیت با کمال داشته باشد» و در پی عبارت فوق می نویسد: «والشعور بذالک الکمال لذه و بهجه و الشعور بذالک النقص او الزوال الم و شقاوه» یعنی آگاهی و دریافت آن کمال لذت و بهجت است و ادراک آن نقص یا نیستی و زوال رنج و شقاوت است (شیرازی، ۱۳۶۶، ص. ۲۵۱/۴). نتیجه اینکه تا زمانی که نسبتی بین انسان و کمال یا زوال و نقص که از آن به «شعور بذالک الکمال او النقص» تعبیر شده است، برقرار نشود، سخن گفتن از لذت و بهجت و سعادت معنا ندارد. منتها آنچه در حکمت متعالیه در تبیین مفهوم سعادت جایگاه ویژه تری نسبت به مفهوم کمال و درک کمال پیدا می کند، مفهوم وجود و ادراک وجود است.

«اعلم أن الوجود هو الخیر و السعاده و الشعور بالوجود أيضا خیر و سعاده»؛ «بدان که وجود و ادراک وجود خیر و سعادت است» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۲۱/۹). چستی سعادت حقیقی عنوان فصل اول از باب دهم از جلد نهم کتاب سفار است و عبارت فوق چکیده این باب در موضوع ماهیت سعادت حقیقی انسان است. اندک تأملی در این عبارت چهار گزاره در برابر خواننده قرار می دهد:

۱. وجود خیر است؛ ۲. وجود سعادت است؛ ۳. شعور نسبت به وجود خیر است؛ ۴. شعور نسبت به وجود سعادت است. گزاره اول بر مساوت دو مفهوم خیر و وجود دلالت دارد؛ به این معنی که آنچه متن واقع را پر کرده است، از جهتی خیر است و از جهتی وجود. گزاره سوم نیز به این صورت قابل فهم است که از آنجاکه شعور نسبت به وجود خود امری وجودی است، بنابراین، شعور نسبت به وجود نیز حکمش با وجود تفاوتی ندارد. نتیجه این دو گزاره در فلسفه امری نامأنوس نیست. اینکه شری عدمی است و در متن هستی شری وجود ندارد، در طول تاریخ فلسفه غیر از ملاصدرا طرفداران بسیار داشته است؛ اما این موضوع بحث نوشتار حاضر نیست. دو گزاره دیگر یعنی اینکه وجود سعادت است و ادراک وجود نیز سعادت است، در اینجا شایان تأمل ویژه است. اولین سؤالی که مطرح می شود، این است که: چه معنا دارد که بگوییم وجود سعادت است؟ پیش فرض این سؤال این است که سعادت و شقاوت وصف وجود انسان است و کاربرد آن در مورد سایر موجودات معنا ندارد. می توان پاسخ داد که سعادت در دو کاربرد عام و خاص استفاده شده است. در کاربرد عام به عنوان معادلی برای اصطلاح کمال و خیر استفاده شده و از سعادت همه موجودات سخن رفته است. چنان که ملاصدرا در ادامه عبارت فوق و در جاهای دیگر

درحقیقت با افزودن این قید خاطر نشان می‌کند که انسان زمانی شاهد سعادت را می‌چشد که نسبتی با وجود پیدا کند؛ اما چگونه نسبتی؟ منظور از شعور به وجود و ادراک وجود چیست؟

۶. عالم مندی وجود انسان

نظریه عالم مندی انسان رهیافتی است که در فلسفه غرب، مارتین هایدگر آلمانی آن را در برابر مشکلات معرفت‌شناسانه ناشی از جدانگاری دو عالم ذهن و عین در فلسفه دکارت در قرن بیستم مطرح کرد. درحالی‌که دکارت با جدانگاری سوژه (فاعل شناسا) و ابژه (متعلق شناخت) فلاسفه بعد از خود را در خصوص کیفیت حصول شناخت «من» نسبت به جهان خارج تا سرحد امکان به در دسر انداخت، مارتین هایدگر آلمانی با پیش‌کشیدن مفهوم «دازاین» به جای «من»، بر این عقیده بود که «دازاین» حالتی اساسی از بودن در عالم است (Heidegger, 1962, p. 58-59). به قول والتر بیمل، مفسر فلسفه هایدگر، تمام تلاش این فیلسوف بر این بود که نشان دهد ساختار هستی‌شناسانه آدمی به گونه‌ای با جهان و اشیا دارای نحوه‌ای از ارتباط است که در آن نه سوژه‌ای وجود دارد و نه ابژه‌ای؛ بلکه باید گفته شود که این نحوه ارتباط نوعی جمع‌شدن و یگانگی است (بیمل، ۱۳۸۱، ص. ۴۴). او ذیل عنوان دازاین به‌مثابه بودن در عالم می‌کوشد تا ما را از مفهوم جهان به‌مثابه مجموعه‌ای از اشیا یا چیزی از این قبیل دور نگه دارد و به سمت درک جهان به‌مثابه زمینه‌ای که یک دازاین واقعی به‌طور ذاتی در آن زندگی می‌کند، سوق دهد (Heidegger, 1962, p. 65). در این نگرش، شناخت حالتی از بودن در عالم است. برخی بر این باورند که این اصطلاح در فلسفه گادامر به اصطلاح پیش‌فهم تبدیل شده است. البته اینجا نیز پیش‌فهم یک عنصر

(شیرازی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۷) از سعادت و شقاوت هرچیز به‌عنوان کمال و ضدکمال آن سخن گفته است؛ اما در کاربرد خاص، سعادت صرفاً به‌عنوان وصف انسان و اعمال و رفتار و عاقبت و سرنوشت او استفاده شده است. چنان‌که محقق نراقی سعادت را کمالی دانسته است که انسان با اعمال اختیاری خود به آن برسد (نراقی، ۱۳۰۹ق، ص. ۶۹).

اما به‌نظر نویسنده این سطور، اگر بخواهیم از روح فلسفه صدرا فاصله نگیریم، بهتر است گزاره دوم را با تأکید بر موضوع آن تفسیر کنیم؛ بدان معنی که قرائتی اصالت وجودی از این گزاره ارائه کنیم و سعادت را همانند «خیر» وصف «وجود» بدانیم و نه ماهیات که اعتباری و زاییده وهم و خیال ما هستند. سرچشمه حقیقی سعادت و کمال و خیر «حقیقت وجود» است. به‌تعبیر دیگر، آن زمان که ما اسیر افکار و توهمات ماهیت‌آلود خود باشیم، در بیراهه ضلالت و شقاوت و دور از سعادت و لذت حقیقی ملایم با طبیعت و ذات انسانی انسان گرفتار خواهیم ماند. امتیاز این تفسیر این است که راه را بر فهم گزاره چهارم نیز خواهد گشود؛ به‌خصوص زمانی که تأملات ویژه فیلسوف مورد بحث درباره مفهوم ادراک و علم مورد ژرف‌نگری و دقت قرار گیرد و علاوه بر هم‌سویی مفاهیمی چون سعادت و لذت و خیر با وجود، هم‌افقی مفاهیم ادراک و علم با وجود نیز مورد تأمل واقع شود. می‌بینیم که گزاره چهارم در تبیین ماهیت سعادت پای مفهوم ادراک و شعور به وجود را به میان می‌کشد. کما اینکه در مورد ماهیت لذت نیز می‌گوید: «ومتی لم یکن له شعور بکماله لم یکن له لذه»؛ یعنی مادام که انسان ادراکی از کمال نداشته باشد، لذتی برایش وجود نخواهد داشت (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۲۲/۴). اینجا ما با معنای خاص سعادت مواجه هستیم. چنان‌که در سطور بالا نیز اشاره شد، صدرا

صرفاً معرفتی نیست؛ بلکه موقعیت وجودی خاص هر انسانی است (گروندن، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۰-۱۵۱). برخلاف بعد بعیدی که هم در ناحیه مبادی و مقدمات و هم درخصوص نگرش کلی حاکم و هم در پیشینه فکری فیلسوف بین این دو نوع اگزیستانسیالیسم وجود دارد، نکته شایان توجهی که دستمایه اصلی این تحقیق قرار گرفته است، تعبیری است که نزد ملاصدرا و هایدگر به عنوان شرط اساسی امکان حصول شناخت به عنوان ضرورت اتحاد و یگانگی و جمع شدن عالم و معلوم یا به تعبیری همان سوژه و ابژه یا به تعبیر دیگر همان *عالم‌مندی وجود انسان* مورد عنایت قرار گرفته است.

نویسنده این مقاله در جای دیگر نشان داده است که مهم‌ترین دستاورد نظام معرفت‌شناسی صدرایی عبور از نگاه اصالت ماهیتی به معرفت انسان از جهان و درهم‌شکستن پیش‌فرض مدل سوژه/ابژه در وضعیت معرفتی انسان است.^۱ این نگرش در جنبه ثبوتی خود، علم و ادراک را به گونه‌ای از وجود که نزد جوهر مدرک حاصل می‌شود، ارجاع می‌دهد و آن را با عبارت «وجود مجرد عند مجرد» معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۲۹۰/۱). بدون قصد بر ورود به غموض و پیچیدگی‌های این عبارت، آنچه در بحث فعلی یعنی مسئله سعادت شایان توجه است، این است که علم و ادراک نوعی تحول و تکامل وجودی نفس آدمی است و دریافت هر مرتبه جدیدی از ادراک درحقیقت به منزله ورود به درجه متفاوتی از هستی است. براساس نگاه معرفت‌شناسانه مبتنی بر اتحاد علم و عالم و معلوم، چنین نیست که علم در حکم کیف نفسانی و عرض حلول‌کرده در

نفس یا از جنس نسبت و اضافه مقولی میان عالم و معلوم باشد. براین‌اساس، مدرک و مدرک جدا و مستقل از یکدیگر نیستند. درحقیقت، ادراک هر مرتبه از وجود یعنی حصول اتحاد و یکی شدن با آن مرتبه از وجود. «لابد فی تحقق العالمیه و المعلومیه بین الشیئین من علاقه الذاتیه بینهما بحسب الوجود فیکون کل شیئین تحقق بینهما علاقه اتحادیه و ارتباط وجودی، احدهما عالماً بالآخر» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۱۶۳/۶). هر انسانی در مسیر زندگی خود به واسطه افعال و افکار خود با مرتبه‌ای از مراتب وجود به یگانگی و اتحاد می‌رسد و این همان ادراک وجود است که در بیان حقیقت سعادت از ملاصدرا نقل شد. او بر آن است که نفس با پذیرفتن هر صورت علمی در هر مرتبه از مراتب (اعم از حس و خیال و عقل) عین آن صورت می‌شود و به واسطه آن کامل‌تر می‌شود؛ از این رو، نفس کامل مجرد تام، جمیع معانی موجودات متفرق در جماد، نبات، حیوان، عقل مجرد و برزخ را به نحو وحدت و وجود جمعی دربردارد (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۲). صدرا ضمن تصریح به این مطلب، می‌گوید: نفس آدمی وقتی متکامل می‌شود، مصداق ماهیات بسیاری می‌گردد. «النفس اذا قویت، صارت مصداقا لمعان کثیره کل منها اذا وجدت فی الخارج کانت صوره لنوع ناقص جسمانی کالشجر و الفرس و... و اذا وجدت فی عالم العقل کان متحده بجوهر عقلی لا یلزم أن یکون صوره ذاته أو نحو وجوده العقلی بل معنی من المعانی المتحده به علی وجه اعلی و اشرف من اتحاده بالصورالجسمانیة الدنیه. لان الوجود العقلی وجود عال شریف قد یوجد منه جمیع المعقولات بوجود واحد» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۳۳۳/۳)؛ به این معنی که «نفس وقتی قوی شد، مصداق معانی فراوانی می‌گردد که هر یک از آنها اگر جداگانه وجود پیدا کنند،

^۱ ر.ک.: بلانین، محمدرضا و حاج حسینی، مرتضی (۱۳۹۳). «نگاه اصالت‌ماهوی و مسئله شناخت با تکیه بر فلسفه ملاصدرا و هایدگر». تاریخ فلسفه، شماره ۱۶.

التذاذ و سعادت حاصله متفاوت خواهد بود. از دیگر سو، انسان خود نیز همانند مجموعه جهان هستی به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب آن، وجودی ذومراتب و تشکیکی است و فعلیت‌یافتن و تحقق عینی هر مرتبه‌ای از این وجود مشکک درخصوص سعادت و شقاوت آدمی مقتضیات خاص خود را دارد.

درحقیقت، در اینجا روایتی متفاوت از نظریه عالم‌مندی وجود انسان در حکمت متعالیه مشاهده می‌شود که براساس آن هر عالم یا مرتبه‌ای از وجود به‌واسطه نوع ادراکی که به آن تعلق دارد، شناخته می‌شود و موضوع مراتب ادراک را نمی‌توان از موضوع مراتب وجود و عوالم انسان جدا دانست و این چیزی است که به دو زبان مختلف مورد تصریح ملاصدرا و هایدگر قرار گرفته است. صدرا می‌گوید: «کَلِمَا يِرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي هَذَا الْعَالَمِ أَوْ بَعْدَ ارْتِحَالِهِ إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّمَا يِرَاهُ فِي ذَاتِهِ وَ فِي عَالَمِهِ وَ لَا يِرِي شَيْئاً خَارِجاً عَنِ ذَاتِهِ وَ عَالَمِهِ أَيْضاً فِي ذَاتِهِ» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۲۴۵-۲۴۴)؛ یعنی هر چیزی را که انسان را در این عالم و یا بعد از ارتحالش به عالم آخرت می‌بیند، به‌حقیقت آن را در ذات خودش و در عالم خودش می‌بیند و هرگز چیزی را خارج از ذات و عالم خودش نمی‌بیند و عالمش نیز چیزی جز آنچه در محیط ذاتش است، نیست. درنتیجه، می‌توان در راستای تأثر بر ایند انگاره عالم‌مندی انسان (چه از نوع هایدگری، چه از نوع صدرايي) در مسئله سعادت آدمی از استدلالی به‌شرح زیر رونمایی کرد:

۱. حقیقت وجودی هر انسانی برساخته از داده‌های ادراکی و معرفتی تحصیل‌یافته برای او در طول دوران حیاتش است که عالم او را شکل می‌دهد.
۲. هر انسانی عالم‌مند است.

صورت یک نوع ناقص جسمانی مانند درخت یا اسب و... خواهند بود و آن‌گاه که در عالم عقل تحقق یابند، با جوهر عقلی متحد خواهند شد [البته] بدون آنکه لازم باشد که صورت ذات یا نحوه وجود عقلی آن جوهر عقلی بشوند؛ بلکه معنایی از معانی متحد با آن جوهر عقلی می‌شوند. به‌نحوی برتر و بالاتر از اتحاد آن صور (فرسیت و شجریّت) با جوهر پست جسمانی؛ زیرا وجود عقلی وجودی عالی و شریف است که از آن تمامی معقولات، به وجودی واحد [البته] وحدتی فراتر از وحدت اجسام و آنچه در آنها است، پدید می‌آید. او تصریح می‌کند که «انسان پس از آنکه به‌حسب طبیعت بشری نوع واحدی بوده است، به‌حسب باطن و روح به انواع مختلفی تبدیل می‌گردد و این امر به‌جهت اختلاف ملکات حاصل از تکرار اعمالشان است» (شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۳)؛ بنابراین، هویت بالفعل هر انسانی برآیند کنش‌های نظری و عملی شخصیت او است و به‌عبارت دیگر، چپستی هر فرد انسانی شکل فعلیت‌یافته و عینیت‌یافته کنش‌های نظری و عملی او است. انسان موجودی است که به‌واسطه دو عامل علم و عمل در مسیر مراتب تشکیکی هستی، نوع‌های مختلف از جوهر در حال تحول و تکامل خود را تجربه می‌کند. انسان وجود یگانه سیالی است که در هر مرتبه از وجودش واجد امکان‌هایی می‌شود و هرچه مرتبه وجودی‌اش استکمال بیشتری پیدا کند، امکان‌های جدیدی روبه‌روی او گشوده می‌شود؛ نه اینکه امکان‌های قبلی از بین بروند؛ امکان‌های جدیدی بر امکان‌های قبلی او اضافه می‌شود و درنتیجه، دریچه التذاذهای جدید و رنج‌های متفاوت پیش روی او باز می‌شود. درنتیجه، سعادت حقیقی مستلزم حرکت در مسیر استکمالی و اشتدادی وجود است. آن‌گاه که این مهم حاصل شود، به‌نسبت حضور در هر مرتبه از مراتب وجود، نوع

۳. ادراک وجود و شعور وجود نزد همه انسان‌ها در عالم خاص خودشان حاصل می‌شود.

۴. عالم هر انسانی نحوه درک او از وجود و شعور او نسبت به وجود را تعیین می‌کند.

۵. سعادت همان (به تعبیر ملاصدرا) ادراک وجود و شعور نسبت به وجود است.

در نتیجه، عالم هر انسانی نوع التذاذ و سعادت او را معنا می‌بخشد.

چنان‌که برخی گفته‌اند در واقع دلیل آنکه سه عالم (عالم ماده و حس، عالم مثال و خیال، عالم عقل و عقول) وجود دارد، این است که سه نحوه اصلی ادراک وجود دارد. سه مرتبه اصلی ادراک، دقیقاً بر سه عالمی که مراتب وجودند، منطبق می‌شوند.

البته از نظر وی، مدرک جمیع ادراکات و فاعل جمیع افعال در انسان، نفس ناطقه است که به واسطه سعه وجودی‌اش، در آن واحد هم به مرتبه حواس نزول می‌کند و هم به مرتبه عقل مستفاد و عقل بالفعل صعود می‌نماید. نفس به اعتبار هر قوه‌ای از قوای ادراکی‌اش (از عاقله و مصوره و حساسه)، در عالمی از عوالم واقع می‌شود. پس به اعتبار ادراک معقولات

کلی در عالم معقول کلی است که فوق همه عوالم است و به لحاظ ادراک محسوسات در عالم اجرام و مواد قرار می‌گیرد که در تحت همه عوالم است و به اعتبار ادراک مثل خیالیه در عالمی واقع می‌شود که میان آن دو عالم است. نکته مهم آن است که اهل هر عالمی موجودات آن عالم را به نحو مشاهده درک می‌کنند و صوری را که در دو عالم دیگر است، به صورت حکایت و خبر از اموری که از حواس غایب‌اند. پس شهادت هر عالمی غیب عالم دیگر است. ملاک عینی و یا ذهنی بودن صور ادراکی این است که هرگاه انسان با قوای ادراکی خود، صورتی از صور همان عالمی را که در آن واقع

است، ادراک نماید، آن ادراک به نحو مشاهده خواهد بود و بر وجود آن یقین دارد و حکم می‌کند که آن موجود عینی و واقعی است و از آن لذت یا الم می‌برد؛ زیرا که در نحوه وجود با آن مناسبت دارد (ارشدریاحی و واسعی، ۱۳۹۰).

البته روشن است که جسم انسان و قوای مرتبط با آن عرصه تزاخم و ضدیت و نسبت است. تا جایی که حرکت انسان در زندگی دایره مدار بر این عرصه باشد، توقع لذت و سعادت پایدار و رسیدن به بهجت و آرامش حاصل از آن محال و دست‌نیافتنی است؛ اما وجود قوای عقلی از قوای حیوانی شهوی و غضبی برتر است و بنابراین، نیل به این مرتبه از وجود لذت و ابتهاج کامل‌تر و پایدارتری در پی خواهد داشت و بالاترین مرتبه سعادت در گرو آن چیزی است که ملاصدرا آن را «کمال ویژه نفس ناطقه انسانی» می‌نامد و آن عبارت است از اتحاد با عقل فعال و تبدیل شدن به عالمی عقلی و جهانی علمی که همه ماهیات و حقایق اشیا در او تحقق پیدا کند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۲۹/۲).

۷. نتیجه‌گیری

۱. آنچه در شبکه ارتباطی مفاهیم سعادت، لذت، خیر، کمال و ادراک نقش پیونددهنده همه این مفاهیم را ایفا می‌کند، مفهوم «وجود» است.

۲. آنچه مرز سعادت حقیقی از التذاذ و ابتهاج‌های توهمی و اعتباری را شکل می‌دهد، «حقیقت وجود» است.

۳. نظریه اصالت وجود صدرایی نقش بی‌بدیلی در تبیین حقیقت سعادت آدمی دارد.

۴. آنچه معنای عام و معنای خاص لذت، خیر و سعادت را از هم تفکیک می‌کند، اصطلاح «ادراک وجود» یا «شعور نسبت به وجود» است.

بیمل، والتیر (۱۳۸۱). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. (ترجمه بیژن عبدالکریمی). سروش.

ترابی، نفیسه، و جوادی، محسن (۱۳۹۱). چیستی لذت از منظر ابن‌سینا و فخر رازی. نقد و نظر، ۱۷(۶۸)، ۳۷-۶۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). رحیق مختوم (بخش چهارم از جلد اول). (ج. ۱). اسراء.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). لغت نامه دهخدا (چاپ اول). انتشارات دانشگاه تهران.

دهقان سیمکانی، رحیم (۱۳۹۱). سعادت عقلانی و موانع آن در حکمت متعالیه. معارف عقلی، ۱۷(۱).

دهقانی محمود آبادی، محمد حسین (۱۳۹۱). سعادت بشری و دیدگاه ملاصدرا شیرازی. اندیشه دینی، ۴۴(۴)، ۱۸۵-۱۹۸.

راغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). معجم المفردات القرآن (چاپ دوم). دفتر نشرالکتاب. سبزواری، ملاحادی (۱۴۱۶). شرح منظومه (ج. ۲). ناب.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. (ج ۲، ۳، ۴، ۶، ۷). دار احیاء التراث العربی.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۴). اسرار آیات. (تحقیق سیدمحمد موسوی). حکمت.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲). تعلیقه بر الهیات شفا. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. (ج. ۴). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (ج. ۲). (تصحیح

سیدجلال الدین آشتیانی). مرکز نشر دانشگاهی.

۵. نظریه خاص صدرالمتهلین درباب حقیقت علم و ادراک که خود از متفرعات اصل اصالت وجود است، راه را برای نظریه «عالم‌مندی وجود انسان» می‌گشاید.

۶. نتیجه نظریه «عالم‌مندی وجود انسان» در بحث سعادت آدمی این است که سعادت انسان‌های مختلف وابسته به حضور آنها در عالم خاص خودشان است که به‌واسطه حرکت جوهری در طول مسیر حیاتشان در آن مسکن می‌گزینند.

منابع

آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم (ج. ۵). بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). الاشارات و التنبیها (ج. ۳). (شرح خواجه نصیرالدین طوسی) نشر البلاغه.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعلیقات. مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). عیون الحکمه. (مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی). دارالقلم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. (مطالعات اسلامی).

ابن منظور، جمال‌الدین محمد (۱۴۱۴). لسان‌العرب. دار صادر، الطبعة الثالثة.

ارشدریاحی، علی، و واسعی، صفیه (۱۳۹۰). ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا.

جستارهایی در فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی)، ۴۳(۱)، ۹-۴۵. 10.22067/PHILOSOPHY.V43I1. 11266

افضلی، جمعه خان (۱۳۸۸). رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا. معارف عقلی، ۴(۲)،

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). در جست‌وجوی عرفان اسلامی (چاپ چهارم). (تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی). انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
مولایی، صادق (۱۳۹۲). سعادت از منظر ملاصدرا. حکمت رضوی، (۲۸-۲۹).

نراقی، محمدمهدی (۱۲۰۹). جامع السعادات. الجزء الاول. الطبعة الرابعة.
هوشنگی، حسین و رضائی، مهران (۱۳۹۱). تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره سعادت در پرتو حرکت جوهری. پژوهشنامه فلسفه دین، (۲۰)، ۲۹-۴۶.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Trans. (by John Macquarrie and Edward Robinson). Harper and Row.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج. ۳)، (چاپ پنجم). انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
گروندن، ژان (۱۳۹۱). *درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی*. (ترجمه محمدمسعود حنایی کاشانی). مینوی خرد.

محمدرضایی، محمد، و الیاسی، محمدقاسم (۱۳۸۷). سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا. آینه معرفت، ۶(۱۶)، ۷۹-۱۰۷.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن* (ج. ۱)، (چاپ پنجم). (تحقیق و نگارش محمدرحیم اسکندری). انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

