



Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 16, Issue 2, No. 38, Autumn and Winter 2024

(Research Paper)

Criticism of Nicholas White's Reading of Saadat Based on Sadra'i Principles

Sahar Kavandi 

Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Human Sciences, University of Zanjan, Zanjan, Iran

drskavandi@znu.ac.ir

Maryam Ahmadi

Graduated with a PhD in Philosophy and Islamic Theology from, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran

maryam_ahmadi@znu.ac.ir

Mohsen Jahed

Associate professor, Department of philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

m_jahed@sbu.ac.ir

Abstract

The concept of "happiness" has consistently garnered the attention of various philosophical and ethical systems. In his work, *A History of Happiness*, Nicholas White critically examines the historical trajectory of this concept while presenting the differing criteria employed by philosophers to define happiness. Ultimately, he concludes that happiness does not serve as an effective guide for applying diverse desires and goals. Notably, White does not explore the notion of happiness in the works of Islamic philosophers, such as Mulla Sadra. Given that Mulla Sadra's perspective on happiness and a flourishing life is grounded in his unique philosophical principles, the authors of this article aim to evaluate White's critique of conventional standards of happiness through the lens of Mulla Sadra's existential framework. This evaluation seeks to address whether the essence of happiness is clearly articulated within Sadra's philosophy or if the criticisms directed at other happiness theories, as interpreted by White, are equally applicable to Sadra's theory. Employing a descriptive-analytical methodology, this article elucidates Mulla Sadra's understanding of happiness and its efficacy about the criteria established by other philosophers. The research findings indicate that considering the various existential levels and capacities of human beings, a degree of happiness is attainable for all.

Keywords: Happiness, Primacy of Existence, Mulla Sadra, Nicholas White.

– 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.2024.140140.1530](https://doi.org/10.22108/mph.2024.140140.1530)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۶، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۷۶-۱۵۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

(مقاله پژوهشی)

نقد و بررسی خوانش نیکلاس وایت از سعادت بر اساس مبانی صدرایی

سحر کاوندی^{ID}: استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران

drskavandi@znu.ac.ir

مریم احمدی: دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران

maryam_ahmadi@znu.ac.ir

محسن جاهد: دانشیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

m_jahed@sbu.ac.ir

چکیده

مفهوم «خوشبختی» همواره مورد توجه بیشتر نظام‌های فلسفی و اخلاقی بوده است. نیکلاس وایت در کتاب تاریخچه خوشبختی، ضمن ارائه ملاک‌های متفاوت فلاسفه در تعریف خوشبختی، سیر تاریخی این مفهوم را با نگاهی نقادانه واکاوی کرده است و در نهایت، آن را به عنوان راهنمایی کارآمد در به‌کارگیری امیال و اهداف گوناگون نمی‌یابد. وایت در این اثر، مفهوم خوشبختی در آثار فلاسفه اسلامی، مانند ملاصدرا، را بررسی نکرده است و از آنجا که نگرش ملاصدرا به سعادت و زندگی سعادت‌مندان بر اساس مبانی فلسفی وی، نگرشی متفاوت از سایر فلاسفه است، هدف نگارندگان در این مقاله آن است تا نقد وایت بر معیارهای متعارف سعادت را بر اساس مبانی وجودمحور صدرایی بررسی کنند تا بتوانند پاسخی شایسته برای این پرسش فراهم آورند که آیا حقیقت سعادت در فلسفه صدرایی به‌وضوح تبیین شده است؟ یا آنکه اشکال‌های وارد بر سایر نظریه‌های سعادت بر اساس خوانش وایت بر این نظریه نیز وارد هستند؟ در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی، سعادت از نظر ملاصدرا و کارآمدی آن نسبت به معیارهای سعادت از منظر دیگر فلاسفه تبیین شده است و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد با توجه به مراتب مختلف وجودی و ظرفیت‌های متفاوت آدمی، مرتبه‌ای از سعادت برای همگان قابل دستیابی است.

واژگان کلیدی: سعادت، اصالت وجود، ملاصدرا، نیکلاس وایت.

- 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/>)



doi 10.22108/mp.2024.140140.1530

۱- مقدمه

«اگر داشتن درک و مفهومی از خوشبختی مستلزم آن

است که به حدی بالا از وضوح از آن دست یابیم، می‌توانید با خیال آسوده بگویید ما چنین درکی از خوشبختی نداریم یا دست‌کم قطعاً خود را در تاریخ فلسفه نشان نمی‌دهد» (White, 2006, p. 162).

به عبارت دیگر، از نظر او، تعاریف فلاسفه از این مفهوم و نظریه‌های ارائه‌شده توسط آن‌ها نتوانسته‌اند در عمل، نسخه‌ای کاملاً کاربردی را در اختیار بشر قرار دهد و راهنمایی دقیق در بررسی اهداف و امیال گوناگون انسان باشند.

از آنجا که وایت در این اثر، مفهوم سعادت در آثار فلاسفه اسلامی، مانند ملاصدرا، را بررسی نکرده است و نگرش ملاصدرا به سعادت و زندگی سعادت‌مندان بر اساس مبانی وجودی وی، نگرشی متفاوت و نیز کارآمدتر از رویکرد دیگر فلاسفه به سعادت است، نگارندگان بر آن هستند تا نقد وایت بر معیارهای متعارف سعادت در کتاب *تاریخچه خوشبختی* را بر اساس مبانی وجودمحور صدرایی بررسی کنند و در پرتو آن، به این پرسش‌ها پاسخ دهند: آیا ملاصدرا تبیینی روشن از حقیقت سعادت را ارائه داده است؟ دامنه کاربرد عملی سعادت صدرایی تا کجا است؟

در این پژوهش، برای رسیدن به حقیقت سعادت و جامعیت یا عدم جامعیت این مباحث در نظام صدرایی، ابتدا معیارهای فلسفی سعادت از کتاب وایت استخراج و سپس، با تبیین ملاصدرا از این مفهوم مقایسه شده‌اند. گفتنی است، وایت، خود، در برخی از قسمت‌های این کتاب، در وجود معیارهای واحد و فراگیر برای ارزیابی سعادت همه افراد تردید دارد (Ibid, p. 141). برای مثال، درباره نظریه هماهنگی، معتقد است هیچ انگاره عمومی و کلی از هماهنگی وجود ندارد که عملاً بتواند راهنمای ما در سازگاری امیال و اهدافمان باشد (Ibid, p. 166)؛ اما از آنجا که وی تعاریف فلاسفه از خوشبختی را به وسیله

سعادت حقیقی آدمی و ارائه معیارهای لازم به منظور شناسایی و رسیدن به آن امری متداول در نظام‌های مختلف فلسفی و اخلاقی است؛ اما اینکه در طول تاریخ حیات بشری، این معیارها تا چه حد توانسته‌اند آدمی را در رسیدن به سعادت حقیقی راهنمایی و نسخه‌ای کاملاً کاربردی را به وی عرضه کنند، تردیدهایی وجود دارند. از یک سو، شاید بتوان منشأ این تردیدها را در ارائه معیارهای متفاوت و گاه متضاد توسط فلاسفه در این باره جست‌وجو کرد، مانند معیار هماهنگی قوا در فلسفه افلاطون (Plato, 1384, p. 132, 443d) و در مقابل، عدم پایبندی به این ملاک در نگرش کالیکلسی^۱ (White, 2006, pp. 25-26). از سویی دیگر، به نظر می‌رسد عدم موفقیت بسیاری از نظریه‌های سعادت در عمل به دلیل کارآمد نبودن معیارهای ارائه‌شده است؛ مانند ناکامی نظریه سعادت افلاطون در پرتو تأسیس آرمان‌شهر (اکبری مطلق، ۱۳۹۱، ص. ۹۳) یا عدم موفقیت عملی نظریه سعادت کمی بتام (مکایتتایر، ۱۳۹۶، صص. ۴۷۳-۴۷۴) یا اشکال‌های اساسی وارد بر نظریه سعادت فارابی در عمل (جوادی، ۱۳۸۲، صص. ۱۱۷-۱۱۹).

نیکلاس وایت^۲ از جمله نویسندگانی است که در کتاب *تاریخچه خوشبختی*^۳، ملاک‌های متعدد ارائه‌شده توسط فلاسفه از «سعادت» را با نگاهی نقادانه در سیر تاریخی آن^۴ بررسی کرده و در نهایت، معتقد است:

^۱ وی یکی از شخصیت‌های محاوره گورگیاس افلاطون است که نماد عدم سازگاری درونی امیال و اهداف با یکدیگر است. وی معتقد است بهترین وضع بشر رسیدن به همان چیزی است که می‌خواهد (White, 2006, pp. 20-21).

^۲ نیکلاس پ. وایت متولد ۱۹۶۴ در آمریکا، تاریخ‌نگار فلسفه است. او فارغ‌التحصیل رشته فلسفه از دانشگاه هاروارد است و به تدریس در دانشگاه‌های آمریکا مشغول بوده است. وایت در حوزه فلسفه باستان، به ویژه افلاطون، ارسطو و همچنین، اخلاقیات کار می‌کند.

^۳ A Brief History of Happiness

^۴ مراد از سیر تاریخی بررسی مفهوم خوشبختی در این کتاب بررسی تاریخچه منظم زمانی نیست، بلکه اندیشیدن به خوشبختی حول

معیارهای فلسفی ساختاریافته و بیان مشکلاتی است که هر کدام روایت تاریخی خود را دارند (Haybron, 2011, p. 3).

هماهنگی در روح آدمی نیست (White, 2006, p. 24). این گروه از اندیشمندان، خود، به چند دسته تقسیم می‌شوند: برخی، به طور کلی، این هماهنگی را برای رسیدن به سعادت و بهتر شدن وضعیت و شرایط افراد امری مهم تلقی نمی‌کنند؛ برخی دیگر تضاد اهداف و به تبع آن، ناسازگاری قوای آدمی را از جهاتی مطلوب می‌دانند و از نظر گروهی دیگر، تضاد میان اهداف و امیال لازمه زندگی مطلوب است (Ibid, pp. 24-25). برای مثال، از نظر نیچه، اگر تضاد و نبرد میان امیال و اهداف در آدمی موجب کشش و انگیزشی بیشتر به زندگی و دست زدن به امیال متمایز شود، پیروزی در زندگی حتمی است. او ضمن تقسیم انسان‌ها به ضعیف و قوی، تلاش برای رسیدن به هماهنگی درونی را ویژگی انسان‌های ضعیف قلمداد می‌کند (Nietzsche, 2002, p. 87).

وایت پس از بیان معیار نخست و آرای متضاد، در این باره می‌نویسد، با توجه به تعاریف مختلف فلاسفه از این مفهوم، نه فقط مفهوم خوشبختی به ما نمی‌گوید چگونه اهدافمان را هماهنگ کنیم، بلکه حتی نمی‌گوید خود این هماهنگی چیست (White, 2006, p. 167) و به طور کلی، اندیشه‌هایی که در دل این سنت (معتقدان به هماهنگی) جای می‌گیرند از یک سو، به جای پویایی، عمدتاً دارای ساختاری ایستا هستند و پیشاپیش از برنامه زندگی شخص خبر می‌دهند (Ibid, p. 109) و جایی را برای رسیدگی به برخی از بدیل‌ها در ساختار زندگی سعادت‌تمندانه برای شخص باز نمی‌گذارند. از سویی دیگر، از نظر او، بیشتر فلاسفه می‌کوشند تمام اهداف و ملاحظات را ذیل عنوان خوشبختی بگنجانند (Ibid, p. 40)؛ اما حتی لحاظ کردن عناصر و اجزای مشخص برای خوشبختی به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که نقش هر یک از این اجزاء و عناصر در آفرینش مجموعه پیچیده خوشبختی معلوم باشد (Ibid, p. 139) تا ما بتوانیم بر اساس آن راهکاری عملی را برای هماهنگ کردن آن‌ها ارائه دهیم؛ بنابراین، از نظر او، ملاحظه درست اهداف و امیال کثیر آدمی و برساختن مقیاسی کلی و جامع برای

معیارهای متداول نزد فلاسفه بررسی و نقد می‌کند، دیدگاه فلسفی ملاصدرا نیز با این ملاک‌ها بررسی و تحلیل می‌شود.

۲- معیارهای فلسفی مفهوم سعادت بر اساس خوانش وایت

وایت در نگاهی کاملاً کاربردی به مفهوم خوشبختی، می‌نویسد هر کسی اهداف و امیالی گوناگون دارد، چیزهایی را ارزشمند قلمداد می‌کند و چیزهایی را لذت‌بخش می‌داند. زمانی که ما روشی مشخص را برای سازگار یا هماهنگ کردن همه اهداف و امیالمان با یکدیگر در محدوده زمانی معینی در دسترس نداریم یا به‌یقین نمی‌دانیم باید دنبال کدامشان باشیم و تا چه حد آن‌ها را پیگیری کنیم، در آن زمان، مفهوم خوشبختی راهنمایی کارآمد برای ما در این زمینه خواهد بود (Ibid, p. 162)؛ بر این اساس، هر تبیین فلسفی از این مفهوم در گام نخست، هم باید این اهداف و امیال متفاوت را به رسمیت بشناسد و هم نحوه مواجهه با آن‌ها را بیان کند:

الف) به رسمیت شناختن اهداف و امیال متکثر و متضاد

از نظر وایت، در طول تاریخ تفکر فلسفی، فلاسفه در قبال این معیار بازخوردهایی متفاوت داشته‌اند؛ گاهی فیلسوفانی مانند افلاطون رسیدن به سعادت حقیقی را مستلزم ایجاد هماهنگی و تعادلی پایدار میان اهداف و امیال متکثر و نیز غلبه بر تضاد ناشی از این اهداف و امیال دانسته‌اند (white, 2006, Plato, 2004, p. 132, 443d)؛ به طوری که از نظر افلاطون، تضاد درونی فرد نشانه‌ای از ناتوانی برخی از اجزای روح در انجام دادن وظیفه طبیعی آن‌ها است (Ibid, 443e) و آنچه تضادهای درونی فرد را به حداقل می‌رساند و شخص را به سوی خوشبختی رهنمون می‌شود، هماهنگی و تعادل میان سه قوه درونی او است (Ibid, p. 289, 587a). برخلاف گروه نخست، گروهی دیگر از فلاسفه معتقد هستند خوشبختی حاصل هماهنگی اهداف و به تبع آن،

اپیکورس^۱ و رواقیونی مانند اپیکتوس^۲ کوشیده‌اند تا سمت و سو و الگویی مشخص را برای خوشبخت شدن یا خوشبخت‌تر شدن افراد ارائه دهند (Ibid, pp. 14-15). این امر نشان می‌دهد از نظر این فلاسفه، اولاً، امکان درک مفهوم خوشبختی وجود دارد و ثانیاً، می‌توان بر اساس آن، الگوهای متنوع را برای رسیدن به آن ارائه کرد. در این نوع برداشت از سعادت، بهترین نوع ممکن برای زندگی انسان، زندگی خواهد بود که مطابق با این الگوی مشخص باشد (Ibid, pp. 34-35).

بر اساس معیارهای یادشده از نظر وایت، اولاً، معیارهای ارائه‌شده برای خوشبختی یا خوشبخت‌تر شدن افراد معیارهایی هم‌ارزی نیستند؛ همان‌گونه که امکان دارد شخصی که در یک معیار امتیازی بیشتر به دست آورده است، در معیاری دیگر یا بقیه معیارها، امتیازی کمتر به دست آورد؛ ثانیاً، این معیارها و به تبع آن، نظریه‌های حاصل از آن‌ها، درباره ارزشمند شمردن چیزی در زندگی و پیگیری آن، کاملاً به نگرش آن نظام فکری وابسته هستند (Ibid, p. 36) و ثالثاً، او معتقد است انگاره خوشبختی برخاسته از اهداف یا ملاحظاتی است که افراد عملاً دارند (Ibid, p. 34). وایت در ادامه می‌گوید بر اساس برخی از نظریه‌ها، هر فرد می‌تواند نسبت به سایر افراد، چشم‌اندازهایی بسیار متفاوت درباره اهداف خود و نیز چیزهایی که به نظرش ارزشمند یا لذت‌بخش می‌آیند، داشته باشد (Ibid, p. 33) و حتی می‌توان میان سعادت بالفعل آدمی و سعادت بالقوه او نیز تمایز قائل شد؛ بنابراین، از نظر وی، ارائه ارزیابی واحد و فراگیر از وضعیت افراد با توجه به شرایطی متفاوت که تجربه می‌کنند، امکان‌پذیر نیست.

با توجه به مطالب بالا، می‌توان گفت اولاً، ماهیت سعادت بر اساس خوانش وایت، نسبت به تک تک افراد امری تشکیکی است و ثانیاً، سعادت هر فرد در طول زمان و به تبع تغییر نگرش وی، امری مختلف و تشکیکی

شرایط هر فرد مشکلی است که فلاسفه همواره با آن مواجه هستند؛ زیرا همه آن‌ها در آن واحد نه برآوردنی هستند و نه دنبال‌کردنی (Ibid, p. 164).

با توجه به مطالب بالا، به نظر می‌رسد وایت اولاً، تبیینی عام و کاربردی از مفهوم خوشبختی که بتواند تمام افراد را با شرایط و نگرش‌های متفاوت شامل شود را در نظر دارد و ثانیاً، در این راستا، به احساس خوشبختی و رضایت مستمر و همیشگی از شرایط زندگی و به عبارت دقیق‌تر، رسیدن به درکی ایده‌آل از معنای زندگی توجه دارد که این، خود، زمینه طرح معیاری دیگر برای خوشبختی را در کتاب وی فراهم می‌کند.

ب) سازگاری مفهوم سعادت با وضع عمومی افراد

در عمل

از نظر وایت، هر فیلسوفی که مدعی است می‌تواند بگوید خوشبختی چیست، باید بتواند چنان گزارشی را از آن ارائه کند که با وضع افراد - هر فرد - آن‌گونه که عملاً هستند، تطابق داشته باشد؛ زیرا خوشبختی هرچه باشد، باید شرایطی را فراهم آورد که هر شخصی از صمیم دل آن شرایط را برای دنبال کردن، خوب و مناسب بداند. او در ادامه می‌نویسد هر گزارشی از خوشبختی باید تصویری روشن از ویژگی‌های این شرایط را ارائه کند یا دست‌کم راه دست‌یابی به آن را نشان دهد (Ibid, p. 4).

در عبارت‌های بالا، وایت به طور ضمنی، فهم شرایط مطلوب خوشبختی را پیش‌شرط اصلی سازگاری این مفهوم با وضع عمومی افراد قلمداد می‌کند؛ زیرا آگاهی هر فرد از شرایط مناسب و ایده‌آل خویش، انگیزه‌ای برای حرکت وی به سوی آن است.

درباره اینکه آیا اساساً امکان درکی روشن از خوشبختی فرد وجود دارد یا نه و اینکه آیا فهم و برداشت فلاسفه از خوشبختی فهمی صحیح است یا نه، تردیدهایی جدی دیده می‌شوند. وایت می‌گوید فلاسفه‌ای مانند هابز و کانت دست‌یابی به چنین درکی روشن را ممکن نمی‌دانند، در مقابل، فلاسفه‌ای مانند افلاطون، ارسطو،

^۱ Epicurus

^۲ Epictetus

سعادت و مبانی فلسفی آن در نظام فکری وی بررسی شوند؛ اما از آنجا که شناخت ماهیت سعادت آدمی مبتنی بر انسان‌شناسی صدرایی است، ابتدا به اجمال ماهیت انسان و جنبه‌های مختلف وجودی او - که با معیارهای یادشده مرتبط هستند - را تبیین می‌کنیم و سپس، موضوع اصلی این جستار را بررسی می‌کنیم. گفتنی است، ماهیت سعادت در نظام فکری ملاصدرا پیش‌تر از جنبه‌های مختلف به طور دقیق بررسی شده است. احمد محمدرضایی و محمدقاسم الیاسی در مقاله «سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا (ره)»، با کمک مبانی نظری ملاصدرا، مانند اصالة الوجود، تشکیکی بودن وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، حرکت جوهری و اختیار انسان، رابطه دنیا و آخرت، اتحاد نفس با قوا، و اتحاد عاقل و معقول، معتقد هستند سعادت صدرایی یا حقیقی یا غیرحقیقی است؛ این دو یا دنیوی یا اخروی هستند؛ این چهار تا یا وابسته به حواس ظاهری، باطنی و قوای تحریکی هستند، یا معلول عقل نظری و عقل عملی. سعادت حقیقی انسان به عقل انسان به دلیل اتم بودن، اقوی، الزم، اشد و اکثر بودن آن مربوط است. هر کدام این سعادت عقل نظری و عملی یا حداقلی یا حد متوسطی یا حداکثری هستند (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۷، صص. ۷۶-۱۰۶). ابراهیم یعقوبی نیز در مقاله «سعادت از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی»، نخست، معنای لغوی و مفهوم اصطلاحی سعادت و شقاوت و سپس، دیدگاه ملاصدرا در حکمت متعالیه و علامه طباطبایی در المیزان را بیان می‌کند و در ضمن، به پرسش‌هایی از این دست پاسخ می‌دهد که آیا سعادت از امور حقیقی و مطلق است یا اعتباری و نسبی؟ سعادت امری ذاتی است یا اکتسابی؟ امری دنیایی است یا آخرتی و یا دنیایی - آخرتی؟ آرمانی یا دست‌یافتنی و ... (یعقوبی، ۱۳۸۷، صص. ۲۱۹-۲۴۱). محمد خیاط زنجانی نیز در کتاب *سعادت و شقاوت در اندیشه ملاصدرا*، سعادت و شقاوت از نگاه صدرایی را بررسی و نوآوری‌های سعادت در نگاه ملاصدرا را به تفصیل بیان کرده است (خیاط زنجانی،

است؛ بر این اساس، از نظر وایت، نظریه سعادت که نتواند تبیینی درباره این تفاوت‌ها داشته باشد، در عمل چندان نظریه کارآمدی نخواهد بود.

۳- سعادت صدرایی بر اساس خوانش وایت از سعادت

واژه سعادت در آثار ملاصدرا با قیودی متعدد همراه است، مانند سعادت حقیقی^۱، غیرحقیقی^۲، انسانی^۳، عقلی^۴، حسی^۵، دنیوی و اخروی^۶، علمی^۷، عظمی^۸، دائمی کامل^۹ و ظنی^{۱۰}. بیشترین قیدی که در این آثار برای سعادت به کار رفته است، قید حقیقی، عقلی و اخروی است که این امر از سویی، حاکی از دغدغه فکری ملاصدرا برای تبیین ماهیت سعادت حقیقی و بیان لوازم و تبعات آن است و از سوی دیگر، اهمیت رسیدگی به مصداق سعادت، کاربردی کردن آن و نحوه رسیدن به آن را نشان می‌دهد. آنچه در اینجا باید بررسی کنیم آن است که مراد ملاصدرا از سعادت حقیقی چیست؟ آیا دست‌یابی به سعادت برای همگان امکان‌پذیر است؟ به عبارت دیگر، آیا سعادت صدرایی توانسته است نسخه‌ای کاملاً کاربردی را در اختیار همگان قرار دهد؟

با توجه به مطالب بالا، به نظر می‌رسد پیش از بررسی معیارهای تبیین سعادت از نظر ملاصدرا، لازم است ماهیت

^۱ (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۷۸؛ ج. ۷، ص. ۱۲۱؛ ۱۳۵۴، ص.

۱۷۲، ۳۶۰؛ الف، ج. ۳، ص. ۲۹۰؛ ج. ۴، ص. ۲۰۰، ۲۹۷)

^۲ (همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۲۱)

^۳ (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۶، ص. ۹۷)

^۴ (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۷، ص. ۴۱؛ ۱۳۷۵، اب، ص. ۱۵۳؛ ۱۳۶۸، ج.

۵، ص. ۲۶۳؛ ۱۳۵۴، ص. ۳۶۵).

^۵ (همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۴۱؛ ۱۳۵۴، ص. ۴۲۴).

^۶ (همان، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۶۳؛ ج. ۷، ص. ۷۹؛ ج. ۹، ص. ۱۳۶؛

۱۳۶۶، ج. ۴، صص. ۳۶۶-۳۶۷؛ ج. ۷، ص. ۳۸۷؛ ۳۹۲؛ الف، ج.

۱، ص. ۱۲۵؛ ج. ۳، ص. ۱۷۶؛ ج. ۴، ص. ۴۰۳؛ ج. ۷، ص. ۵۹)

^۷ (همان، ۱۳۷۵، اب، ص. ۱۵۴؛ ۱۳۷۵، الف، ج. ۱، ص. ۲۵۵)

^۸ (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۲، ص. ۳۳۱؛ ج. ۴، ص. ۲۰۶؛ ج. ۶، ص.

۲۶۸؛ ۱۳۵۴، ص. ۴۳۶)

^۹ (همان، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۶۲)

^{۱۰} (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۲، ص. ۱۸۴)

۱۳۹۹، صص. ۱۰-۱۸۰).

۳-۱- ماهیت انسان در نظام صدرایی

در رابطه با حقیقت انسان، از آغاز انسان‌شناسی یونانی تا انسان‌شناسی پست‌مدرن، نظریه‌های متفاوت ارائه شده‌اند؛ از اینکه انسان مقیاس هر چیزی است، در باور پروتاگوراس (افلاطون، ۱۳۸۴، ج. ۳، بند ۱۵۲) تا تنزل او به گرگ انسان‌نما در اندیشه هابز (کلوسکو، ۱۳۹۳، ج. ۳، ص. ۱۰۴) یا حیوان نامعین نیچه (توماس، ۱۳۹۰، ص. ۴۲۱؛ Nietzsche, 2002, p. 56)، تا حقیقت صرفاً اجتماعی انسان در اندیشه مارکس (پولولیتسر، ۱۳۵۸، ص. ۱۷۹)، یا سرشت نیک او در طبیعت‌گرایی افراطی روسو (توماس، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۷)، یا به حاشیه رانده شدن حقیقت انسانی در انسان‌شناسی پست‌مدرن هایدگر (هایدگر، ۱۳۸۰، صص. ۸۵-۹۲).

حقیقت انسان در نظام صدرایی، برخلاف نظریه‌های یادشده، از طریق اصطلاحی واحد قابل تعریف نیست؛ زیرا در نظام اصالت وجودی ملاصدرا، انسان‌ها نه فقط بعد از تکون جسمانی - روحانی و به فعلیت رساندن قوای وجودی خویش دارای کثرت پسینی هستند، بلکه در آغاز حدود جسمانی در عالم حسی نیز به دلیل اختلاف در مبادی و انگیزه‌ها (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج. ۱، صص. ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۷-۱۲۰)، اختلاف در مزاج (همان، ۱۳۶۸، ج. ۸، صص. ۴۵۰-۴۵۱، ۴۴۵)، حالت‌ها و ویژگی‌های متفاوت والدین (همان، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۰)، حقایقی اولاً، «متغایر و متفاوت» و ثانیاً، «مشکک» هستند. به عبارت دیگر، دارای کثرت پیشینی و پسینی هستند؛ از این رو، نمی‌توان تعریفی واحد که قابل تعمیم به همه انسان‌ها باشد را ارائه داد. ملاصدرا انسان را به گونه‌ای به ما می‌شناساند که بر اساس مبانی ویژه فلسفی او، هم دلیل «حقیقت متنوع و متکثر» بودن افراد انسانی تبیین می‌شود و هم آغاز، انجام و مراحل استکمال این انواع متنوع و متکثر، از نظر عقلانی قابل توصیف هستند.

۳-۱-۱- تنوع و تکثر افراد انسانی

در نگرش فلسفی ملاصدرا، انسان نوع واحد متواپی مشتمل بر افراد برابر نیست. وی تنوع حقیقت انسان را در دو قالب کلی بیان می‌کند:

الف) کثرت پیشینی: که خود بر تفاوت تبیینی و تشکیکی تقسیم می‌شود.

تفاوت تبیینی: انسان صدرایی بر اساس تفاوت تبیینی، جنس مشتمل بر انواع متباین است که این اختلاف تبیینی را در آغاز حدود جسمانی نیز دارا است (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج. ۳، ص. ۶۷). وی تقسیمی سه‌گانه از این تفاوت نوعی را در آغاز حدود جسمانی ارائه می‌دهد^۱ (همان؛ همان، ۱۳۶۶ ب، ج. ۱، ص. ۵۷۷؛ همان، ج. ۴، صص. ۲۷۲-۲۷۳؛ همان، ۱۳۶۰، صص. ۱۴۱-۱۴۲).

وی در بیانی جامع، عوامل این اختلاف نوعی را بررسی و علاوه بر اختلاف در مبادی، بر اختلاف مزاج در پذیرش نفوس و اختلاف در نطفه - عوامل ژنتیکی - نیز تأکید کرده است (همان، ۱۳۶۶ ب، ج. ۱، صص. ۵۷۷-۵۸۸).

به نظر می‌رسد می‌توان کثرت پیشینی حقیقت انسان صدرایی را در سه نوع «حقیقت پیشینی کامل»، «پیشینی پست» و «پیشینی بالقوه مشکک، با قابلیت اکتساب درجه‌ای از درجات نفوس کامل یا قابلیت اکتساب درجه‌ای از درجات نفوس پست» تقسیم کرد (احمدی و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۱۱۳).

اختلاف تشکیکی: در این نوع اختلاف، افراد هر دسته از این انواع سه‌گانه، نوع مشکک و مشتمل بر افراد نابرابر

۱ الف) نفوس دسته اول به دلیل داشتن مرتبه وجودی عالی و نزدیکی به خداوند، جذب حقیقت حق تعالی می‌شوند. ملاصدرا صاحبان این نوع نفوس را نفوس کامل در علم و عمل می‌نامد (همان، ۱۳۶۶ الف، ج. ۳، ص. ۶۷). ب) دسته دوم نفوسی هستند که استعدادها نفوس دسته اول را ندارند و موانعی مانند غرور و ... از سیر آنها به سوی حق تعالی جلوگیری می‌کند؛ اما امکان صعود و هبوط برای آنها فراهم است (همان، ص. ۶۸). این نفوس متوسط نسبت به سایر نفوس از فراوانی بیشتری در مراتب مختلف وجودی برخوردار هستند (همان، ۱۳۶۶ ب، ج. ۴، ص. ۳۶۶). پ) نفوس تاریکی که پستی و حقیر بودن ذاتی آنها است (همان).

هستند (صلواتی و شایان‌فر، ۱۳۹۴، ص. ۷۱).

ب) کثرت پسینی: در آغاز حدوث جسمانی و ضمن استکمال حقیقت آدمی، نفوس انواع متباین سه‌گانه هستند که هر یک از این انواع شامل افرادی با اختلاف تشکیکی است. این افراد از طریق «اشتداد وجودی»، «حرکت جوهری ارادی» و «اتحاد عالم و معلوم» دارای ملکاتی متناسب با حقیقت نوعی اولیه خود خواهند شد که آن‌ها را به نوعی منحصربه‌فرد تبدیل می‌کند. با توجه به استمرار حرکت جوهری و استکمالی انسان در عالم دنیا، انسان صدرایی بر اساس مراتب مختلف وجودی خود، هستی‌هایی متنوعی را تجربه می‌کند.

بر این اساس، به نظر می‌رسد به دلیل وجود اختلاف تباینی و تشکیکی اولیه در حقیقت آدمی و کثرت پسینی آن، ملاصدرا توانسته است با نگاهی جامع به حقیقت انسانی، ابعاد مختلف وجودی او را بیان کند؛ این در حالی است که تعاریف بیشتر فلاسفه از حقیقت یا ماهیت انسان فقط حاکی از بازنمایی یک بُعد یا ابعادی محدود از وجود انسان هستند.

۲-۱-۳- کیفیت حدوث و استکمال آدمی درعوامل مختلف وجودی

انسان صدرایی، انسانی منحصربه‌فرد و غیر قابل تکرار است؛ منشأ این انحصار، «جسمانیة‌الحدوث» بودن نفس او است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۴۷). از نظر ملاصدرا، نفس و بدن دو جوهر مجزا و جدای از همدیگر نیستند (همان، ج. ۹، ص. ۱۰۷)، بلکه موجود به یک وجود هستند. نفس انسان ابتدا از بدن برمی‌آید (همان، ج. ۶، ص. ۱۰۹) و در سیر کمالی خود به واسطه ادراکات حسی، خیالی و عقلی و نیز ملکات نفسانی، اشتداد وجودی پیدا و مراتب مختلف وجودی را طی می‌کند. از این وجود واحد متصل که به وسیله حرکت جوهری اشتدادی از پایین‌ترین مرتبه جمادی به بالاترین مرتبه تجرد می‌رسد، حدود و ماهیاتی مختلف انتزاع می‌شوند (همان، ج. ۸، ص. ۵۱)؛ به گونه‌ای که پایین‌ترین مرتبه آن

بدن مادی است که متأثر از مواد پست این عالم است (همان، ص. ۳۰۸)؛ بر این اساس، در تفکر فلسفی ملاصدرا، منشأ حدوث نفس و عامل اولیه در تنوع و تکثر آدمی همین مواد و عناصر موجود در این عالم است (همان، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۳۷۳؛ همان، ۱۳۵۴، ص. ۴۵۸). با توجه به تفاوت عناصر اولیه تشکیل‌دهنده بدن افراد و مزاج حاصل از آن، قابلیت این مواد برای پذیرش صور نفسانی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد نیز متفاوت خواهد بود (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۱، ص. ۱۱۷، ۳۴۵؛ ج. ۵، ص. ۴۴)؛ به طوری که هرچه مزاج متعادل‌تر باشد، نفسی والاتر به آن تعلق خواهد گرفت (همان، ۱۳۶۸، ج. ۸، صص. ۴۵۰-۴۵۱، ۴۴۵) و برعکس.

از نظر ملاصدرا، از دیگر عوامل مؤثر در حدوث جسمانی نفس عوامل وراثتی و حالت‌های والدین هستند (همان، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۰). پس از دوران جنینی نیز چیزهایی که در استکمال انسان و تنوع او مؤثر هستند عبارت‌اند از:

الف) تفاوت در غذای کودک (با توجه به تأثیر مواد غذایی در رشد بدن از سویی و تعامل مستمر نفس و بدن در مراحل استکمالی فرد از سوی دیگر) (همان، ص. ۱۴۱).

ب) تفاوت حالت‌ها و شخصیت پدر و مادر و نیز معلم در آموزش، تربیت و عادت دادن کودک به اخلاق نیک و بد (همان، صص. ۱۴۰-۱۴۲).

پ) تفاوت میزان تلاش فرد در تزکیه نفس و رفتار بر اساس انگیزه‌های ذاتی متفاوت (همان).

با توجه به مطالب بیان‌شده، می‌توان دلایل تنوع و تکثر آدمی را در نظام صدرایی این‌گونه جمع‌بندی کرد:

الف) امور ذاتی جوهری؛ ب) امور عارضی اکتسابی به واسطه اعمال و افعال و پ) عوامل محیطی (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۱، ص. ۱۲۱).

انسان صدرایی دارای درجه وجودی ثابتی نیست و همین امر موجب فرار گرفتن وی در مسیر اشتداد وجودی به واسطه حرکت جوهری ارادی می‌شود و امکان نیل به

بالاترین مراتب انسانی برای او فراهم می‌شود؛ بر این اساس، ملاصدرا معتقد است دگرگونی انسان، دگرگونی جوهری و ذاتی است؛ به این معنا که جوهر وجود آدمی به واسطه ادراکات و ملکات مختلف، همواره از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر در حال انتقال است و این مراتب تشکیکی گستره‌ای نامحدود دارند؛ تا آنجا که ملاصدرا معتقد است تنها موجودی که نمی‌توان برای او ماهیتی معین و مشخص قائل شد، انسان است (همان، ۱۳۶۰، ص. ۱۶۱).

توجه به این مراتب وجودی متنوع و گسترده، در نفس‌شناسی صدرایی و به تبع آن، سعادت انسان از اهمیتی بسیار برخوردار است. مراتب استکمال انسانی از مرتبه حسی آغاز می‌شود؛ به گونه‌ای که اولین غریزه شکوفاشده در کودک غریزه شهوت و پس از آن، قوه غضبیه است. ملاصدرا این حالت‌های نفسانی را به مرحله بلوغ حیوانی نسبت می‌دهد (همان، ۱۳۶۶ الف، ج. ۵، صص. ۷۲-۷۳).

نفس انسان در مسیر اشتداد وجودی پس از استکمال در مراتب حسی، به واسطه تکرر احساس و ادراک امور جزئی و بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم»، در مرتبه خیال استکمال می‌یابد. از آنجا که نوع ادراکات هر شخص بر حسب زمینه‌های ادراکی و انفعالات نفسانی وی، متفاوت از دیگری است، ملکه حاصل از این انفعالات نیز در اشخاص مختلف، متفاوت خواهد بود؛ از این رو، مرتبه خیال هر شخص مختص آن شخص است (همان، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۳۶۱).

پس از استکمال آدمی در مرتبه خیال، حقیقت آدمی در مرحله بالفعل خیال و بالقوه عقلانی است. هر اندازه قوه عاقله - که انسانیت انسان به آن است - در جهت فعلیت، شدیدتر و قوی‌تر شود، بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم»، حقیقت ویژه انسانی وی قوی‌تر می‌شود و برعکس (همان، ج. ۳، صص. ۴۳۴-۴۳۶).

با توجه به مطالب بالا، انسان صدرایی در مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی، هستی‌هایی متنوع را بر اساس ظرفیت‌های اولیه خویش و کثرت پیشینی و پسینی

مبتنی بر آن‌ها تجربه خواهد کرد.

۲-۳- سعادت در نظام صدرایی و مبانی فلسفی آن

نگرش اجمالی به انسان‌شناسی صدرایی نشان می‌دهد نظام فلسفی که به علل تنوع و تکثر آدمی در آغاز حدوث جسمانی او در این عالم توجه دارد و آن را بر اساس مبانی و قواعدی منسجم تبیین می‌کند، در بحث سعادت این انسان متنوع و متکثر نیز نظام‌مند گام برمی‌دارد و آن را بر عناصری مستحکم بنا می‌نهد.

اصل اصالت وجود بنیادی‌ترین اصل نظام فلسفی ملاصدراست؛ از همین رو، اساسی‌ترین تبیین از حقیقت سعادت نیز مبتنی بر مساوقت آن با وجود و ادراک وجود است^۱ (همان، ۱۳۵۴، صص ۳۶۳؛ ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۲۱). سعادت در این نظام فکری، اولاً، امری عینی است، یعنی وهمی و خیالی نیست؛ ثانیاً، امری قابل ادراک است و ثالثاً، امری دست‌یافتنی است؛ به این معنا که اگر آدمی به سعادت دست یابد، اما نسبت به این موضوع آگاه نباشد، سعادت در معنای حقیقی آن حاصل نشده است و نیز اگر آدمی ادراکی از امری غیرعینی (خیالی) به عنوان سعادت خویش داشته باشد، باز هم چنین سعادت، سعادت حقیقی نخواهد بود؛ بنابراین، در این نظام اصالت وجودی، همانند بیشتر نظام‌های فلسفی، سعادت دارای دو عنصر «عینی» و «ادراکی» است؛ اما گفتنی است، به دلیل وجودی بودن سعادت، مؤلفه ادراک سعادت از قلمرو ذهن (علم حصولی) فاصله می‌گیرد و سنخ این ادراک حضوری می‌شود.

در بررسی متون سعادت ملاصدرا، مؤلفه‌های عینی و ادراکی در قالب سه بیان بسط یافته‌اند:

- الف) سعادت وجود و ادراک وجود است (همان)،
ب) سعادت ادراک امر ملائم با طبیعت آدمی است (همان، ۱۳۶۶ الف، ج. ۱، ص. ۲۵۸)،

^۱ اعلم أن الوجود هو الخیر و السعادة و الشعور بالوجود أيضا خیر و سعادة.

ج. ۱، ص. ۵۴؛ همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۲۸؛ بنابراین، هرچند از تصور ذهنی برخی از امور غیرعینی بهجت و سروری برای آدمی حاصل می‌شود، این ادراک بهجت و سرور حقیقی نیست، بلکه مرتبه نازل یا به عبارتی دیگر، سایه و پنداری از سرور و سعادت است.

با توجه به تشکیکی بودن سعادت، هر فردی به میزان ظرفیت وجودی خویش و استكمال خود، بر اساس کثرت پیشینی و پسینی، به مرتبه‌ای از سعادت دست خواهد یافت. این امر مؤلفه سوم سعادت صدرایی، یعنی «دست‌یافتنی بودن سعادت برای همگان» را تأمین می‌کند. برای مثال فردی، که در مرتبه طبیعت و حسی است، سعادت و خوشبختی مطلوب وی متناسب با این مرتبه و به عبارت دقیق‌تر، سعادت دنیوی و کمال مراتب حسی او است؛ زیرا فردی که در مرتبه حسی است، ادراکی از مطلوبیت ادراکات خیالی و عقلی ندارد و سعادت خویش را در این مرتبه جست‌جو می‌کند. در حقیقت، این افراد از نظر ملاصدرا همانند کودکی هستند که توانایی ادراک طعم غذاهای لذیذ به‌جز شیر را ندارند (همان، ج. ۸، ص. ۳۹۳).

مطلب دقیق دیگر آنکه حتی همین سعادت حسی نیز، بر اساس مراتب تشکیکی سعادت، شامل مراتب مختلف شهوانی، غضبانی و ... است و مطلب دقیق‌تر آنکه بر اساس حرکت در جوهر و ذات آدمی و نوع به نوع شدن وی، مرتبه وجودی فرد همواره در حال تغییر است و از این رو، ممکن است برای فردی که تا زمانی پیش، مطلوبیت شهوانی برترین سعادت محسوب می‌شد، در زمان دیگر، مطلوبیتی دیگر که جاه‌طلبی وی را تأمین کند، خوشبختی محسوب شود؛ بنابراین، به نظر می‌رسد الگویی واحد از خوشبختی برای تمام افراد با مراتب مختلف وجودی راه‌گشا نخواهد بود.

بر همین اساس، می‌توان عدم برآورده شدن تمام امیال آدمی در آن واحد و حتی تفاوت این امیال در افراد مختلف را - که وایت آن‌ها را بررسی کرده است (White, 2006, p. 24-28) - با توجه به مراتب متنوع

پ) سعادت اتحاد نفس ناطقه آدمی با عقل فعال^۱ است (همان، ۱۳۵۴، ص. ۴۳۹).

گفتنی است، بیان‌های مختلف ملاصدرا از سعادت به معنای برداشت‌های متفاوت او از این مفهوم نیستند، بلکه از آنجا که در این نظام فکری، وجود امری تشکیکی است و از طرفی، سعادت امری وجودی است، سعادت نیز امری تشکیکی خواهد بود؛ از این رو، ملاصدرا در قالب بیان‌های مختلف به مراتب مختلف این سعادت تشکیکی اشاره می‌کند.

الف) سعادت: وجود و ادراک وجود

همان‌گونه که بیان شد، سعادت چیزی جز وجود و ادراک آن نیست. از نظر ملاصدرا، وجود خیر محض است؛ بنابراین، وجود، خیر و سعادت، مساوق هم هستند: «اعلم أن الوجود هو الخیر و السعادة، و الشعور بالوجود أيضا خیر و سعادة، لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة الكمال و النقص، فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر و السعادة فيه أوفر» (همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۲۱).

اما مراد ملاصدرا از وجودی که سعادت حقیقی آدمی و مؤلفه حقیقی و عینی آن است، چیست؟ استكمال و رشد آن چگونه امکان‌پذیر است؟ مراد ملاصدرا از وجودی که مؤلفه حقیقی و عینی سعادت است و خیر محض و سعادت حقیقی محسوب می‌شود، هستی است که آمیخته با عدم نباشد. وی نعمتی که ذاتاً و بنفسه مطلوب است و سعادت حقیقی محسوب می‌شود را بقای بدون فنا، شادی بدون غم، دانش بدون جهل و غنای بدون فقر معرفی می‌کند (همان، ۱۳۶۶ الف، ج. ۱، ص. ۱۲۸) و در این راستا، در ادراک «مفاهیم ذهنی» علم، قدرت، صحت، جمال و لذائذ و شهوات دنیوی و اخروی هیچ سعادت و کمالی را نمی‌داند؛ بلکه سعادت را در ادراک رسیدن به «حقائق وجود عینی» این مفاهیم می‌داند (همان،

^۱ در سلسله مجردات، پایین‌ترین مرتبه از مجردات را که عالم ماده را تدبیر می‌کند و حصول ادراکات به کمک آن انجام می‌شود، عقل فعال نامیده می‌شود.

و متکثر انسانی توجیه کرد و تحقیقاً، اذعان داشت نظریهٔ سعادت جامع نظریه‌ای است که اولاً، اختلاف مراتب وجودی و به تبع آن، اختلاف مراتب ادراکی افراد و ثانیاً، تشکیکی بودن سعادت آدمی را پذیرفته باشد.

بنابراین، در یک جمع‌بندی از تعبیر نخست ملاصدرا از سعادت، می‌توان گفت هر آنچه موجب استکمال و رشد وجود فرد شود و به تبع این استکمال، مراتب ادراکی وی نیز استکمال یابند، «خیر و سعادت» است و هر آنچه حقیقت هستی آدمی و مراتب ادراکی او را محدود کند، «شر و شقاوت» است.

گفتنی است، همان‌طور که به آن اشاره شد، مساوت سعادت و وجود در این نظام اصالت وجودی، ادراک حقیقی آن را از قلمرو علم حصولی خارج می‌کند؛ زیرا حقیقت هستی در ذهن آدمی نمی‌گنجد؛ بر این اساس، سعادت حقیقی و ادراک آن نیز فقط از طریق علم حضوری و شهودی قابل تحصیل است (همان، ۱۳۷۵ الف، ج. ۱، ص. ۶-۷).

با توجه به مطالب بالا، به نظر می‌رسد برداشت وایت از «عدم وضوح مفهوم سعادت در تبیین فلاسفه از آن در طول تاریخ فلسفه» در این نظام اصالت وجودی قابل توجیه است؛ زیرا سعادت حقیقی و ادراک آن نیز به دلیل وجودی بودن فقط از طریق علم حضوری و مواجههٔ مستقیم قابل ادراک است و عدم وضوح این تعاریف به قلمرو علم حصولی بازمی‌گردد.

ب) سعادت: ادراک امر مناسب با طبیعت آدمی
ملاصدرا در تعبیری دیگر از سعادت، آن را برخورداري هر شیء از امر مناسب با طبیعت و ذات خویش (در موجودات فاقد شعور) یا عمل مطابق با مقتضای ذات خود (در موجودات دارای شعور) تعریف می‌کند (همان، ۱۳۵۴، ص. ۲۰۲).

بر این اساس، «سعادتِ قوهٔ شهویه دست‌یابی به امور مطلوب خود، سعادتِ قوهٔ غضبیه غلبه و انتقام و سعادتِ قوهٔ وهم دست‌یابی به امید و آرزوهای خویش است. همچنین، کمال و سعادت هر یک از قوای حسی نیز در

ادراک کیفیت محسوس و متناسب با آن قوا است» (همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۲۶).

به نظر می‌رسد در این تعبیر، ملاصدرا مراتب مختلف مؤلفه‌های عینی و ادراکی سعادت را بر اساس روش فلاسفهٔ پیش از خود بررسی کرده است و سپس، بر اساس نگرش وجودی خویش - قوای مختلف نفس همان مراتب تشکیکی وجود آدمی هستند - سعادت هر یک از این مراتب وجودی را رسیدن به کمال وجودی آن مرتبه معرفی می‌کند (همان، صص. ۵۸-۶۱) که به تبع آن، به لذت ویژهٔ مربوط به آن مرتبه هم خواهد رسید که در بررسی و تطبیق معیار نخست وایت آن را بررسی خواهیم کرد.

پ) سعادت: اتحاد نفس ناطقهٔ انسان با عقل فعال
اهمیت مؤلفهٔ ادراکی سعادت در تفکر صدرایی به قدری است که می‌توان گفت ماهیت و جنس کلی سعادت آدمی در نظام صدرایی ادراک است (همان، ص. ۱۲۱).

از جنس ادراک دانستن سعادت به معنای ادراک حقیقی اموری همچون ذات باری تعالی و لقای او، معقولات و مجردات، ادراک و احساس لذت ناشی از امور مادی است. ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه*، با تفکیک میان سعادت عقلی و حسی، امور بالا را ادراک معقولات و محسوسات می‌نامد:

«بلکه سعادت اگر سعادت عقلی باشد، مسلماً این سعادت در ادراک وجودهای مجرد عقلی و رسیدن به هویت عینی آنها و شهود آنها است و اگر سعادت، سعادت حسی و مربوط به بدن و قوای بدنی باشد، قطعاً به وسیلهٔ مشاهده و رسیدن به خواست‌های حسی است» (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج. ۱، ص. ۲۵۸).

نتیجهٔ مساوت سعادت و ادراک آن است که در صورتی که ادراکی قوی‌تر و شدیدتر باشد، سعادت

۱ این تفکیک همان چیزی است که وایت هم به بیان دیگر و تحت عنوان «لذت‌طلبی روان‌شناختی» و «لذت‌طلبی عقلانی» آن را بررسی است (White, 2006, p. 51).

صاحب آن بیشتر خواهد بود؛ بنابراین، از آنجا که وجودات عقلی به دلیل وسعت وجودی، ادراکی گسترده‌تر دارند، نسبت به موجودات مادی از سعادت‌ی بالاتر برخوردار هستند و به تبع آن، به بهجت و لذتی دست خواهند یافت که وصف شدنی و قابل مقایسه با لذات حسی نیست (همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، صص. ۱۲۱-۱۲۲).

بر همین اساس، ملاصدرا سعادت و لذت مراتب نفسانی انسان را با یکدیگر مقایسه می‌کند و سعادت و لذت مرتبه عقلی آدمی را قوی‌تر و شدیدتر از مرتبه خیالی و حسی می‌داند (همان)؛ زیرا با توجه به دو عنصر عینی و ادراکی سعادت، هر چقدر آنچه ادراک می‌شود از مرتبه وجودی قوی‌تری برخوردار باشد، به همان نسبت، ادراک حضوری شدیدتر و به تبع آن، سعادت آن مرتبه قوی‌تر و شدیدتر خواهد بود؛ اما در رابطه با امور حسی، علاوه بر اینکه تضاد، منافرت و نقص وجود دارد، مدرکات نیز تماماً نزد مرتبه حسی حاضر نمی‌شوند و حس همه وجوه و ابعاد آن‌ها را درک نمی‌کند (همان). این موضوع دقیقاً همان چیزی است که وایت در تبیین مفهوم خوشبختی با بیانی دیگر آن را بررسی کرده است:

«هنگامی که ما از خودمان می‌پرسیم در شرایط عادی، درباره وضعیت یا شرایطمان چه نظری داریم، آنچه خود را به ما ارائه می‌دهد، کثرت چیزها است ... یکی این و دیگری آن را می‌خواهد. در واقع، چیزهایی مختلف که در معرض توجه افراد قرار می‌گیرند و افراد برای به دست آوردن یا لذت بردن از آن‌ها تلاش و رقابت می‌کنند، تا حدودی در تضاد با یکدیگر هستند ...» (White, 2006, p. 3).

رسیدن به این مرتبه از سعادت در نظام صدرایی از طریق اتحاد با «عقل فعال» ممکن می‌شود. فلاسفه پیش از ملاصدرا عقل فعال را از نظر هستی‌شناسی، آخرین عقل از عقول طولی می‌دانستند که مجرد تام و مستقل از نفس انسان است و ادراکات آدمی فقط از طریق اتصال به این موجود مجرد حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹ش، ص. ۳۹۵).

در نظام صدرایی، بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم»، از یک سو، نفس انسان هنگام درک صورت معقول با آن متحد و بلکه عین آن می‌شود (مؤلفه ادراکی سعادت) و از سویی دیگر، عقل فعال به دلیل تجرد و وسعت وجودی خود، همه کمالات عالم پایین‌تر از خود را به نحو وحدت و بساطت دارا است (مؤلفه عینی سعادت) (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۹، صص. ۱۴۰-۱۴۴)؛ بر این اساس، سعادت حقیقی در نظام صدرایی در بالاترین مراتب خویش بی‌نیاز از مدد امر متعالی نیست، بلکه آدمی هم در قلمرو عین و هم در قلمرو ادراک، به افاضه و مدرسائی لحظه به لحظه از سوی عقل فعال وابسته است؛ از همین رو، وجود عقل فعال در نظام سعادت صدرایی نقشی به‌سزا دارد که بررسی آن پژوهشی دیگر را می‌طلبد. سعادت حقیقی در نظام صدرایی به استكمال جزء

نظری عقل وابسته است (همان، ص. ۱۲۸؛ همان، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۱) و استكمال جزء عملی عقل که عبارت است از تعادل نفسانی و اخلاقی و حصول ملکه عدالت در نفس (همان، ص. ۱۲۷) در مباحث سعادت صدرایی ارزش ذاتی ندارد؛ اما راه رسیدن به سعادت حقیقی و عقلی را هموار می‌کند^۱ (همان، ۱۳۶۸، ج. ۶، ۲۸۶)؛ از همین رو، ملاصدرا در کتاب *تفسیرالقرآن الکریم*، به نقل از حکمای الهی، دست‌یابی به سعادت عقلی را مهم‌تر از دست‌یابی به سعادت حسی می‌داند و رسیدن به سعادت و لذات حسی را در مقایسه با سعادت عقلی مانند «هیچ» قلمداد می‌کند (همان، ج. ۶، صص. ۱۲۲-۱۴۴). این نوع نگرش به سعادت نشان می‌دهد ساختار سعادت صدرایی نیز همانند سعادت ارسطویی از نظر برخی از مفسران بر اساس توجه به یک هدف مسلط (White, 2006, p. 90) شکل گرفته است؛ اما برخلاف دیدگاه ارسطو که با توجه به توانایی‌های انسان، رسیدن به وضعیت آرمانی برای انسان را امکان‌پذیر نمی‌داند و معتقد است افراد فقط

^۱ برای مطالعه بیشتر رجوع شود به:

می‌توانند به وضعیتی بهتر از دیگر وضعیت‌ها دست یابند (Ibid, p. 91)، ملاصدرا باور دارد بر اساس اصول پیش-گفته، وضعیت آرمانی هر فردی از افراد انسانی صرفاً مختص به او است و قابل مقایسه با سایر افراد نیست:

«چه بسا شقاوت یک شخص برای شخصی دیگر که دارای ذاتی پست است، سعادت محسوب شود و چه بسا سعادت فردی برای فردی دیگر که دارای کرامت ذات است، شقاوت به حساب آید» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۳۶۵).

با وجود تأکید ملاصدرا بر سعادت عقلی، وی سعادت دنیوی (حسی) را نیز مدنظر دارد و آن را از دو منظر فلسفی و غیرفلسفی تبیین می‌کند:

الف) تبیین غیرفلسفی سعادت دنیوی

در برخی از آثار، ملاصدرا تبیینی فلسفی را از مفهوم سعادت ارائه نداده است و مراد وی، صرفاً برخورداری از نعمت‌ها و لذات است. برای مثال، ایشان در کتاب شرح *الأصول الکافی* و کتاب *تفسیر القرآن الکریم*، سعادت دنیوی را به بدنی و خارجی تقسیم می‌کند. وی سعادت بدنی را سلامتی، زیبایی، کثرت قوت و شهامت می‌داند و سعادت خارجی را اموری مانند اهل و اولاد و فراهم بودن اسباب معیشت معرفی می‌کند. ملاصدرا معتقد است سعادت ناشی از سلامتی، زیبایی، طول عمر و شهامت فقط از نزد خدا است و سعادت ناشی از اموری مانند اهل و اولاد، قدرت و فراهم بودن اسباب معیشت از طریق اکتساب حاصل می‌شود (همان، ج. ۴، صص. ۳۶۷-۳۶۸؛ همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۷، ص. ۳۸۷). علاوه بر مباحث بالا، وی علم و اخلاق نیکو را صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت حقیقی و اخروی نمی‌داند و معتقد است آدمی در این عالم نیز برای رسیدن به سعادت به علم حقیقی و اخلاق نیکو نیازمند است (همان، ج. ۱، ص. ۱۲۷).

تأکید ملاصدرا بر ضرورت داشتن اخلاق نیکو برای دست‌یابی به سعادت دنیوی، او را با فیلسوفان حوزه گنجاگری^۱ و به ویژه متفکرانی مانند فلیپا فوت^۲ هم‌نوا

می‌کند؛ فوت ضمن تقسیم خوشبختی دنیوی به عمیق و غیرعمیق، خوشبختی دنیوی عمیق را نوعی از خوشبختی می‌داند که دارای رنگ و بوی اخلاقی است (White, 2006, pp. 139-140).

با وجود این، سعادت حقیقی در نظر ملاصدرا بسی عظیم‌تر از سعادت دنیوی است؛ به طوری که وی، ضمن اشاره به متغیر و زودگذر بودن سعادت دنیوی، بیان می‌کند چگونه انسان می‌تواند دوام ابدی را با امر متغیر دگرگون‌شونده مقایسه کند؟ مگر اینکه به واسطه نقص فطری، نقص در ادراک امور متعالی و نقص در خلقت، سعادت دنیوی را به سعادت حقیقی و عقلانی ترجیح دهد؛ همانند کودک یا دیوانه‌ای که گاه لذت خوردنی‌های لذیذ را به ریاست و کرامت ترجیح می‌دهد (همان، ۱۳۶۶، الف، ج. ۲، ص. ۳۴۴). به نظر می‌رسد این نگرش صدراپی همان نگرش افلاطون و رواقیون است که معتقد هستند هیچ یک از امور بشری چندان ارج ندارد که آدمی آن را جدی بگیرد (White, 2006, pp. 94-95) و این چیزها در برابر فضیلت و حکمت اهمیتی ندارند (Ibid, pp. 95-96).

ب) تبیین فلسفی سعادت دنیوی

تبیین فلسفی ملاصدرا از سعادت دنیوی همان تعبیر ادراک امر مناسب با طبیعت آدمی در مرتبه حسی و خیالی است که ملاصدرا آن را وسیله‌ای برای رسیدن به مراتب اعلای عقلی می‌داند. وی به نقل از ارسطو، راه رسیدن به سعادت دنیوی را مشغول شدن به حکمت عملی، یعنی علم اخلاق، علم تدبیر منزل و علم سیاست مُدُن معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۵۳).

با توجه به بیان‌های سه‌گانه ملاصدرا از خوشبختی، به نظر می‌رسد می‌توان پاسخی برای سخن وایت تحت عنوان «کشف خوشبختی» در فصل ششم کتابش فراهم کرد. وایت معتقد است اگرچه از یک سو، در دوره‌هایی از تاریخ مانند دوره هلنیستی^۳ تا دوران جمهوری روم

^۲ Philippa Foot

^۳ Hellenism

^۱ Inclusivist

مبانی فلسفی ملاصدرا، مانند «اصالت وجود»، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس»، «حرکت در جوهر ذات»، «اتحاد عالم و معلوم» و «اتحاد حقیقی نفس و بدن»، مفهوم هماهنگی قوا و امیال در انسان صدرایی را از فیلسوفان یونانی و حتی فیلسوفان مشایی - اسلامی پیش از وی متفاوت کرده‌اند.

به نظر می‌رسد خوانش وایت از امیال و قوا و هماهنگی و تضاد آن‌ها ناشی از نگرش صرفاً ابزاری به این قوا در رسیدن به سعادت و غفلت از ماهیت حقیقی و جایگاه آن‌ها است؛ از همین رو، لازم است ابتدا مراد ملاصدرا از قوا و تعدد یا وحدت آن‌ها تبیین شود تا این معیار با وضوحی بیشتر بررسی شود.

۱-۳-۳- تعدد و تکثر قوا

فلاسفۀ پیش از ملاصدرا نگاهی کثرت‌گرایانه به قوا داشتند و برای تعدد و کثرت نیروهای آدمی، نوعی اصالت قائل بودند؛ به طوری که از نظر آنان، بسیاری از این قوا به دلیل مادی بودن و حلول در ماده، فقط به عنوان ابزاری برای انجام افعال نفس محسوب می‌شدند (Plato, 2004, pp. 130-131, 441e-442c).

برخلاف نگرش این فلاسفه، در نگرش وجودمحور صدرایی، قوا وجودی جدای از نفس ندارند، بلکه نفس موجود واحد دارای مراتب مختلف است. او از طریق اثبات تجرد قوای نفسانی (شهویه، غضبیه، واهمه، خیال و حافظه)، تغایر وجودی آن‌ها با نفس را باطل کرده است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۸، صص. ۲۲۶-۲۲۷). به عبارت دیگر، ملاصدرا وحدتی برای نفس قائل شده است که در پرتو آن، کثرت قوا به کلی نفی شده است:

«از آنجا که نفس آدمی از سنخ عالم ملکوت - مجرد است، بذاته هم قوه عاقله است، هم قوه متخیله و هم قوه حساس حیوانی و هم قوه تغذیه‌کننده و رشدکننده نباتی و هم قوه محرکه است. نفس هنگام ادراک محسوسات و به‌کارگیری آلات تا درجه حواس پایین می‌آید، هنگام دیدن عین قوه بینایی می‌شود، هنگام شنیدن

(White, 2006, p. 144) یا قرن هفدهم فرانسه و دوره سلطه لذت‌طلبی در میان طبقات اجتماعی (Ibid, pp. 145-146)، توافقی نسبتاً گسترده درباره چپستی خوشبختی وجود داشته است، از سویی دیگر، دوره‌هایی فراوان را در تاریخ داریم که در آن‌ها اصلاً خبری از چنین اتفاق‌نظرهایی نبوده است (Ibid) و حتی دوره اتفاق‌نظر نسبی هلنیستی - و امثال آن - نیز اجماعی بسیار محدود بوده است. علاوه بر این، از نظر وایت، هر یک از گزارش‌ها درباره خوشبختی فاقد پشتوانه‌ای غنی و مستدل است؛ به گونه‌ای که افراد فقط نظر خود را درباره خوشبختی بیان کرده‌اند و استدلالی بر آن ارائه نکرده‌اند و در صورت بیان استدلالی بر آن، این استدلال عمدتاً موردی و گذرا بوده است و سخنی روشمند، مستدل و با در نظر گرفتن جوانب مختلف نبوده است (Ibid, p. 148).

با توجه به وجودی بودن سعادت از یک سو و مساوقت آن با ادراک از سوی دیگر، درک چپستی خوشبختی در این نظام فکری از مفهومی بدیهی و عام (وجود) آغاز می‌شود که ادراک آن برای همگان از طریق علم حضوری امکان‌پذیر است.

۳-۳- به رسمیت شناختن اهداف و امیال متکثر و متضاد توسط ملاصدرا

در نگاهی ابتدایی به آثار صدرایی، مانند الأسفار الأربعة^۱، الشواهد الربوبية^۲، مفاتیح الغیب^۳، المبدأ والمعاد^۴ و شرح الأصول الکافی^۵، به نظر می‌رسد ملاصدرا نیز همچون فلاسفه یونانی پیشین، مانند افلاطون و ارسطو، قوا و امیال متضاد و اهداف متفاوت آن‌ها را بررسی و تبیینی مشابه تبیین آنان از هماهنگی و تعادل پایدار میان این تکثر و غلبه بر تضاد ناشی از اهداف را ارائه کرده است؛ اما

^۱ (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۳۹۰)

^۲ (همان، ۱۳۷۵ الف، ج. ۱، صص. ۲۲۳، ۳۷۰)

^۳ (همان، ۱۳۶۳، ص. ۵۳۶)

^۴ (همان، ۱۳۵۴، ص. ۱۵۹)

^۵ (همان، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۳۴۹)

عین قوه شنوایی می‌شود و همچنین، هنگام چشیدن عین قوه چشایی می‌شود و هنگام ادراک معقولات تا مرتبه عقل فعال بالا می‌رود و با آن متحد می‌شود» (همان، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۳).

در تأکید بر مطلب بالا، ملاصدرا در کتاب *الأسفار الأربعة* و بخشی دیگر از کتاب *مفاتیح الغیب*، قوای نفسانی را مراتب مختلف نفس می‌داند (همان، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۲۳؛ همان، ۱۳۶۳، ص. ۲۷) و بر مبنای حرکت جوهری، هستی آدمی را وجودی واحد می‌داند که همواره از حالی به حال دیگر دگرگون می‌شود (همان، ص. ۲۶۴؛ همان، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲)؛ بر این اساس، با توجه به اینکه نمی‌توان میان مراتب مختلف موجود واحد تضادی را در نظر گرفت، هماهنگی بین این مراتب نیز معنایی متفاوت خواهد داشت. ملاصدرا رابطه نفس با قوای خویش را این‌گونه توصیف می‌کند:

«نفس دارای وجودی واحد است که در عین وحدت، دارای مراتبی متعدد است و قوای نفسانی، در واقع، همان مراتب وجود وحدانی نفس هستند؛ بنابراین، چنین نیست که هر یک از قوا وجودی مستقل از نفس و مخصوص به خود داشته باشد ... به عبارت دیگر، هر نفسی دارای وجودی واحد است که در سیر تکاملی خود، از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تر حرکت می‌کند و هر یک از مراتب یادشده منشأ انتزاع قوه‌ای مشخص می‌شود. ... فاعل مباشر و حقیقی افعال خود نفس است؛ اما هر یک از افعال ادراکی یا تحریکی را با مرتبه‌ای از مراتب وجودی خویش انجام می‌دهد (همان، ج. ۸، ص. ۵۱).

بر این اساس، ملاصدرا تضادی که سایر فلاسفه بین قوا و امیال قائل هستند را «اختلاف» می‌نامد (همان، ج. ۷، ص. ۱۸۴)؛ اما آنچه نگرش وی را از بیان وایت در این باره متفاوت می‌کند، کیفیت این اختلاف و هماهنگی است. برای توضیح این مطلب، از مثال وایت کمک می‌گیریم. وایت می‌گوید:

شخصی، شب‌هنگام، دلش می‌خواهد ساعت ۶ صبح

بیدار شود؛ اما زمانی که در این ساعت بیدار می‌شود، هنوز خواب‌آلود است و دلش می‌خواهد کاش ساعت را برای ۶ صبح کوک نکرده بود و تا ساعت ۹ می‌خوابید و چه بسا ممکن است ملاحظاتی که باعث شده بودند چنین تصمیمی بگیرد به نظرش بیهوده بیایند؛ اما زمانی که چند ساعت بعد بیدار می‌شود دیگر خواب‌آلود نیست و حالا با همان تصمیم شب گذشته بیشتر همدلی دارد و با خودش می‌گوید چه فکر خوبی بود؛ ای کاش همان ۶ صبح بیدار می‌شدم یا دست‌کم ساعت ۸ صبح بیدار می‌شدم.... وایت در ادامه می‌نویسد: هنگام این‌گونه تضادها، کدام منظر را باید منظر مسلط در نظر بگیریم؟ اگر باید خوشبختی من با رسیدن به اهداف خودم سنجیده شود، در آن صورت، آن اهداف، اهداف ۶ صبح من هستند یا اهداف من در زمانی دیگر؟ (White, 2006, pp. 21-22).

پاسخ افلاطون به این پرسش آن است که داوری باید به داور بی‌طرف و مسلط به همه جوانب امر سپرده شود؛ در این صورت، از شر جانبداری لحظه آخر یا هر لحظه مشخص در امان خواهیم بود (Ibid, p. 22). این داوری از طریق هماهنگی میان سه جزء روح و به حداقل رساندن تضادهای درونی (Ibid, pp. 25-26) و داوری جزء عقلانی میسر می‌شود. افلاطون معتقد است همه انسان‌ها واجد آن جزء عقلانی هستند و هر چقدر هم که آن جزء در آن‌ها ضعیف باشد، این جزء درباره ارزش امیال و خواست‌های دیگر داوری می‌کند (Ibid, p. 26). در مقابل، نیچه دلایلی تقریباً قطعی برای تقابل با هماهنگی از نوع افلاطونی‌اش دارد. وی اهدافی را که دشوار بتوان با هم سازگار کرد یا اصلاً سازگار کردنشان با هم امری ناممکن است را می‌پسندید و آن را موجب بسط انسان و اشتیاق برای جدال می‌دانست و باور داشت انسان قوی از آن استقبال می‌کند (Ibid, p. 29)؛ بنابراین، نیچه، برخلاف افلاطون، راه‌حلی را برای این تعارض ارائه نداده است و این جدال دورنی را مقدمه‌ای برای شکوفایی استعدادها و قوی شدن آدمی قلمداد می‌کند (Nietzsche, 2002, p. 116).

آنچه در نظام صدرایی به عنوان پاسخ این پرسش می‌توان یافت آن است که:

اولاً، توجه به نفس انسانی به عنوان وجودی واحد است که در ذات خود مراتب سه‌گانه طبیعت (عالم حس)، خیال و عقل را دارا است که هر یک از این مراتب سه‌گانه، خود نیز از درجات و مراتبی گوناگون به لحاظ شدت و ضعف و نقص و کمال برخوردار هستند (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۲۵۵) که تأثیر و تأثر این مراتب از یکدیگر موجب اختلاف بین این مراتب می‌شود نه تضاد میان آن‌ها؛ بر این اساس، زمانی که شخص شب-هنگام تصمیم می‌گیرد ساعت ۶ صبح از خواب برخیزد، بر اساس مؤلفه ادراکی سعادت، شخص در مرتبه عاقله خویش است و این تصمیم را با مرتبه‌ای از مراتب برتر نفس عاقله خویش گرفته است و در آن مرتبه، به دلیل بودن در آن مرتبه، حسی خوشایند از این تصمیم داشته است؛ اما زمانی که ساعت ۶ صبح بر نادرست بودن تصمیم خود اذعان می‌کند، مرتبه عاقله تحت تأثیر مراتب نازل‌تر آن، مانند ظن، وهم و حتی مرتبه طبیعت (شهوانی) است؛ بنابراین، به طور طبیعی، مدرک در مرتبه پایین مدرک پست‌تر را مناسب طبیعت خویش می‌داند و سعادت خود را در آن لحظه در ادراک همان امور پست می‌یابد. بعد از رسیدن این مرتبه به کمال یا به عبارت دیگر، لذت خویش، بار دیگر، مرتبه عاقله نفس به کار می‌افتد و در نتیجه، تصمیم عقلانی شب گذشته را تأیید می‌کند.

ثانیاً، آنچه در سیر نفس در مراتب مختلف اهمیت دارد، مرتبه وجودی است که نفس در آن قرار دارد. برای مثال، دگرگونی انسان عقلی، دگرگونی و تحول در مراتب مختلف عقلانی است و از آنجا که این مرتبه عقلانی با ماده آمیخته نیست، اختلاف بین امیال به حداقل می‌رسد؛ اما انسان حسی به دلیل آمیختگی مرتبه حسی با ماده و وجود تحولات مختلف در ماده، اختلاف بین امیال آن مرتبه را تضاد تلقی کند.

گفتنی است، اگرچه هماهنگی امیال و اهداف در

اندیشه ملاصدرا از مواضع اخلاقی برگرفته از دین نیز تأثیر پذیرفته است^۱، اولاً، ملاصدرا بر برتری لذات و اهداف متعالی بر لذات حسی استدلال عقلانی کرده است و ثانیاً، تبیین ملاصدرا درباره کثرت پیشینی و پسینی آدمی و به تبع آن، نوع منحصر به فرد بودن انسان موجب شده است تا اهداف و لذات افراد اموری متفاوت از یکدیگر باشند و نیز مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی آدمی ملاک تعیین لذت‌ها و سعادت‌ها مختلف شوند؛ بنابراین، علاوه بر اینکه در نظام صدرایی، بر «اختلاف» و نه تضاد بین اهداف و امیال تأکید می‌شود، هماهنگی میان آن‌ها نیز با توجه به تنوع نفوس انسانی امری تشکیکی می‌شود؛ به طوری که هماهنگی میان اهداف و امیال در نفوس خیالی بیش از نفوس حسی و در نفوس عقلی بیش از نفوس خیالی است. همچنین، ملاصدرا در حاشیه خویش بر کتاب *حکمه الإشراف* سهروردی، ضمن پذیرش اختلاف قوا و لزوم وجود این اختلاف، این نیروها و اهداف مختلف را لازمه سلوک به سوی خداوند و زمینه‌ساز سعادت حقیقی می‌داند و تسخیر و استخدام آن‌ها توسط عقل و قوای عقلانی را به رفتار پادشاه عادل نسبت به رؤسای تحت امر خود تشبیه کرده است که باید با این قوا مانند مارگیری رفتار کند که با وجود علم به خطرناک بودن مار سمی، از طریق «مدارا» با آن - برخلاف طبیعت مار - از آن سم، پادزهر به دست می‌آورد (سهروردی، ۱۳۹۲، ج. ۴، صص. ۳۸۶-۳۹۰).

این برداشت صدرایی از هماهنگی قوا، امیال و اهداف را می‌توان با برداشت وایت از هماهنگی قوا، اهداف و امیال به نقل از ارسطو هم‌سو دانست. وایت می‌نویسد:

«ارسطو ما را در همان جایی که هستیم به حال خود می‌گذارد تا هرچه می‌توانیم تلاش کنیم تا به اهدافمان برسیم و بکوشیم تا با همه دشواری‌هایی که بر سر راه هستند کنار بیاییم؛ فارغ از اینکه آن دشواری‌ها ناشی از

^۱ وایت گزارش‌های درباره خوشبختی که از مواضع دینی تأثیر پذیرفته‌اند را بی‌نیاز از اضافه کردن هر توضیحی و هر گونه تمهیدی می‌داند و معتقد است اینکه ما کدام اهداف را باید برآورده کنیم یا کدام لذت را در مقام برتر نشانیم، خود دیدگاه متافیزیکی/دینی انجام می‌دهد (White, 2006, p. 180).

تضاد هستند یا هر عامل دیگر» (White, 2006, p. 173).

۲- نگرش وجودی ملاصدرا بر سعادت، ادراک آن را از حوزه علم حصولی خارج و آن را امری شهودی و حضوری می‌نماید؛ بنابراین، ابهام مفهوم سعادت در تعاریف فلاسفه به دلیل حصولی بودن تعریف، در نظام فکری صدرایی، امری قابل توجیه است. گفتنی است، اگرچه سعادت حقیقی به واسطه ادراک حضوری حاصل می‌شود، ادراک حصولی آن نیز سعادت‌آور است؛ اگرچه سعادت ضعیف و در مراتب پایین وجودی.

۳- توجه به اهداف و امیال متضاد در تبیین سعادت، تعبیری رسا نیست. در نظام صدرایی، به دلیل بساطت وجود آدمی، قوا و مراتب وجودی و به تبع آن، مطلوبات و مشتهیات هر یک از آن‌ها در تضاد با یکدیگر نیستند، بلکه صرفاً با یکدیگر مختلف هستند؛ بر این اساس، هماهنگی امیال نیز عبارت خواهد بود از تأثیر و تأثر و نیز تعامل قوای مختلف با یکدیگر؛ به گونه‌ای که موجب نزدیک شدن آدمی به کمال حقیقی متناسب با ظرفیت وجودی او شود.

۴- توجه به کثرت پیشینی و پسینی آدمی و به تبع آن، تنوع نفوس انسانی موجب شده است تا اهداف و لذات افراد اموری متفاوت از یکدیگر باشند و و نیز مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی آدمی ملاک تعیین لذات و سعادت‌های مختلف شوند. به نظر می‌رسد توجه به این اختلاف‌ها و به رسمیت شناختن آن‌ها نه فقط به لحاظ اخلاقی و تربیتی تأثیری به‌سزا در تغییر نگرش افراد به معنای زندگی دارد، بلکه گسترش دامنه مفهوم سعادت در این نظام فکری در مباحث کلامی نیز تأثیرگذار خواهد بود.

۵- سعادت عقلی در این نظام فکری برترین نوع سعادت محسوب می‌شود؛ اما تنوع سعادت‌ها موجب می‌شود مراتبی از سعادت برای همگان قابل دستیابی باشند.

۳-۴- سازگاری سعادت با وضع عمومی افراد در عمل

در بررسی کتاب تاریخچه خوشبختی، به نظر می‌رسد دغدغه اصلی وایت در تمام این اثر آن است که تعاریف و نظریه‌های فلاسفه درباره خوشبختی با شرایط عمومی افراد سازگار و نسبت به شرایط متغیر آن‌ها انعطاف‌پذیر باشند (Ibid, p. 113) یا به عبارت دقیق‌تر، این نظریه‌ها ساختاری پویا داشته باشند.

بر این اساس، می‌توان گفت مساوقت سعادت و وجود و ادراک آن، در نظام اصالت وجودی ملاصدرا، سعادت را بیش از سایر نظریه‌های سعادت امری قابل فهم و منطبق با شرایط متفاوت افراد انسانی می‌گرداند؛ زیرا اگرچه سعادت عقلی در این نظام فکری برترین سعادت محسوب می‌شود، اولاً، بنا به تصریح ملاصدرا، این مرتبه از سعادت برای همگان امکان‌پذیر نیست^۱ و ثانیاً، توجه به تنوع و کثرت افراد انسانی شخصیت آدمی را در این نظام فکری از تنوع حداکثری برخوردار می‌کند؛ به طوری که حتی برخلاف بسیاری از نظام‌های فلسفی که فقط ویژگی‌های انسان ایده‌آل از نظر معیارهای مختار خویش را توصیف کرده‌اند، مباحث مربوط به تحلیل شخصیت‌شناسی صدرایی اقسام شخصیت در افراد انسانی و سعادت آن‌ها را بررسی کرده‌اند.

۴- نتیجه‌گیری

۱- زیربنای اصلی تبیین مفهوم سعادت در نظام صدرایی بر مساوقت آن با وجود و ادراک آن مبتنی است؛ بنابراین، در این نظام، همانند بیشتر نظام‌های فلسفی، سعادت دارای عناصر عینی و ادراکی و بنا بر ظرفیت متفاوت افراد، برای همگان دست‌یافتنی است.

منابع

ابن سینا، بوعلی (۱۳۷۹). *النجاه من العرق فی بحر الضلالت* (چاپ دوم؛ محمدتقی دانش‌پژوه، مصحح).

^۱برای مطالعه بیشتر، رجوع شود به:

احمدی، مریم، کاوندی، سحر، و جاهد، محسن (۱۴۰۰). عدم عمومیت دست‌یابی به مقام انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا؛ دلایل و پیامدهای آن. *خردنامه صدر*، ۱۰۶، ۱۰۵-۱۲۰.

تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حکمت و فلسفه.

شیرازی، محمد (۱۳۶۶ الف). *تفسیر القرآن الکریم* (محمد خواجوی، مصحح). قم: انتشارات بیدار.

احمدی، مریم، کاوندی، سحر، و جاهد، محسن (۱۳۹۹). *چیستی شخصیت در نظام فلسفی ملاصدرا*. پژوهش‌های هستی‌شناختی، (۱۸)، ۳۲۰-۲۹۳.

شیرازی، محمد (۱۳۶۶ ب). *شرح اصول کافی* (محمد خواجوی، مصحح). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

احمدی، مریم، کاوندی، سحر، و جاهد، محسن (۱۴۰۰). *عدم عمومیت دست‌یابی به مقام انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا؛ دلایل و پیامدهای آن*. *خردنامه صدرا*. (۱۰۶)، ۱۰۵-۱۰۲.

شیرازی، محمد (۱۳۷۵ الف). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* (جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). بیروت: انتشارات مؤسسه تاریخ العربی.

افلاطون. (۱۳۸۴). *دوره آثار افلاطون* (چاپ سوم؛ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، مترجمان). تهران: انتشارات خوارزمی.

شیرازی، محمد (۱۳۷۵ ب). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین* (حامد ناجی اصفهانی، مصحح). تهران: انتشارات حکمت.

اکبری مطلق، جواد. (۱۳۹۱). *نقد و بررسی آرمان‌شهر افلاطون در پرتو مدینه فاضله مهدوی*. معرفت سیاسی، (۸)، ۱۰۴-۸۹.

صلواتی، عبدالله و شایان‌فر، شهناز (۱۳۹۴). *تیین تأثیر انسان‌شناسی ملاصدرا در تنوع معنای زندگی*. فلسفه و کلام اسلامی، (۱)، ۴۸، ۸۲-۶۹.

پولولیتسر، ژرژ (۱۳۵۸). *اصول مقدماتی فلسفه* (چاپ اول؛ جهانگیر افکاری، مترجم). تهران: انتشارات امیرکبیر. توماس، هنری. (۱۳۹۰). *بزرگان فلسفه* (چاپ ششم؛ فریدون بدره‌ای، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کلوسکو، جورج (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه سیاسی* (جلد سوم؛ چاپ سوم؛ خشایار دیهیم، مترجم). تهران: انتشارات نی.

جوادی، محسن (۱۳۸۲). *تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی*. نامه مفید، (۳۹)، ۱۲۰-۱۰۱.

محمدرضایی، محمد و الیاسی، محمدقاسم (۱۳۸۷). *سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا (ره)*. آیینیه معرفت، (۶)، ۱۶، ۷۶-۱۰۶.

خیاط‌زنجانی، محمد. (۱۳۹۹). *سعادت و شقاوت در اندیشه ملاصدرا*. تهران: انتشارات بنیان مرصوص.

مک‌این‌تایر، السدیر (۱۳۹۶). *تاریخچه فلسفه اخلاق* (چاپ سوم؛ انشاءالله رحمتی، مترجم). تهران: انتشارات حکمت.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۲). *حکمه‌الاشراق* (محمد شیرازی، حاشیه‌نویس؛ نجفقلی حبیبی، مصحح). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۰). *وجود و زمان «درآمد»* (چاپ دوم؛ منوچهر اسدی، مترجم). تهران: انتشارات پرسش.

شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد* (جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.

یعقوبی، ابراهیمی (۱۳۸۷). *سعادت از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی*. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، (۱)، ۳۷، ۲۱۹-۲۴۱.

شیرازی، محمد (۱۳۶۰). *اسرار الآیات و انوارالبینات* (محمد خواجوی، مصحح). تهران: انتشارات انجمن حکمت اسلامی ایران.

Shirazi, M. (2011). *Review: Nicholas White, a Brief History of Happiness. Philosophy and Phenomenological Research*. Saint Louis University.

شیرازی، محمد (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب* (محمد خواجوی، مصحح و مترجم). تهران: انتشارات انجمن حکمت اسلامی ایران.

Inc.Indianapolis/Cambridge.
White, N. P. (2006). *A Brief History of Happiness*.
Black well Publishing.

Nietzsche. F. (2002). *Beyond Good and Evil, Prelude to a Philosophy of the Future* (R.-P. Horstmann, Ed.; J. Norman, Trans.). Cambridge University Publication.

Plato (2004). *PLATO Republic* (Translated from the New Standard Greek Text; Introduction, by C. D. C. Reeve). Hackett Publishing Company,

