

## ORIGINAL ARTICLE

# Recognition of the Relations Between Happiness Components Based on Mulla Sadra's Transcendental Philosophy (With Emphasis on the Practical Results)

Mahdi Dustan<sup>1\*</sup>, Hosein Hooshangi<sup>2</sup>

1. Postdoctoral Researcher, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
2. Associate Prof, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Correspondence:

Mahdi Dustan

Email: [m.doustan@isu.ac.ir](mailto:m.doustan@isu.ac.ir)

Received: 27 Apr 2023

Accepted: 10 Dec 2024

### How to cite

Dustan, M. & Hooshangi, H. (2024). Recognition of the Relations Between Happiness Components Based on Mulla Sadra's Transcendental Philosophy (With Emphasis on the Practical Results). SADRA'I WISDOM, 13(1), 51-64. (DOI:10.30473/pms.2024.71128.2078)

### ABSTRACT

All theorizing about components of happiness requires determination of some criteria for prioritization of them to resolve the practical inconsistencies between them. This practical result is affiliated to separation of dependent components (only instrument), independent components (only purpose) and semi-dependent components (Simultaneously instrument and purpose) and provides the possibility to choose the right action like maintenance, reduction or elimination of components in the inconsistency situations. By using Mulla Sadra's transcendent philosophy's basics, that doesn't seem to be difficult to solve this problem. Because although he considers the theoretical faculty as the main component of happiness and also has some strong reasons for it, but organized his theory by the ontological concept of perfection (instead of Aristotelian virtue and function concepts) and founded its explanation on the unity with active intellect (not only connection between them). By attaching these thoughts to his other basics, especially on domain of the study of the soul, a new image of happiness components can be formed that in addition to development of that components, provides a way for recognition of their relation for gaining the mentioned practical result. Paying attention to some theories like profound relationship between soul and body, unification of soul and its faculties, and equivalence of good and perfection shows that all ontological perfections as essential ends, can be perceived as independent or semi-dependent components of happiness, and constitute a longitudinal and latitudinal web that determination of the relations and priorities between them will be a proper way for prioritization of happiness components and resolving probabilistic practical inconsistencies. This viewpoint can be called covering theory.

### KEYWORDS

Happiness, Mulla Sadra, Study of soul, Perfection, Transcendental Philosophy.



# دوفصلنامه حکمت صدرایی

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ (۶۴-۵۱)

DOI: 10.30473/pms.2024.71128.2078

«مقاله پژوهشی»

## بازشناسی نسبت میان مؤلفه‌های سعادت در فلسفه ملاصدرا (با تأکید بر ثمرات آن در حلّ تعارضات عملی)

مهدی دوستان<sup>۱\*</sup>، حسین هوشنگی<sup>۲</sup>

### چکیده

هرگونه نظریه‌پردازی درباره مؤلفه‌های سعادت، مستلزم تعیین ملاک‌هایی برای اولویت‌بندی آنهاست تا تراجمات عملی میان آنها را مرتفع نماید. این ثمره عملی، منوط به تفکیک میان مؤلفه‌های وابسته (وسیله صرف) از مؤلفه‌های مستقل (هدف صرف) و نیمه‌مستقل (مقدمه و هدف همزمان) سعادت می‌باشد و این امکان را فراهم می‌آورد تا در شرایط تراجم، نسبت به حفظ، تقلیل یا حذف مؤلفه‌ها اقدام نمود. حلّ این مسأله با تمسک به مبانی حکمت متعالیه دشوار به نظر نمی‌رسد. زیرا با وجود آنکه وی مؤلفه اصلی سعادت را در قوه نظری می‌داند (نظریه سعادت غالب) و دلایل محکمی هم برای آن دارد؛ اما نظریه خود را حول مفهوم وجودی کمال (به جای مفاهیم فضیلت و کارکرد ارسطویی) سامان داده و تبیین آن را بر "اتحاد" با عقل فعال - و نه فقط اتصال با آن - مبتنی کرده است. با ضمیمه کردن این آراء به سایر مبانی وی به ویژه در حوزه نفس‌شناسی، تصویر جدیدی از مؤلفه‌های سعادت قابل صورت‌بندی است. با بررسی تحلیلی-توصیفی نظریاتی همچون ارتباط عمیق نفس با بدن، وحدت نفس و قوای آن، و تساوق وجود با خیر و کمال می‌توان نظریه جدید "سعادت شامل" را از آراء ملاصدرا و به روش استنتاجی-برهانی استنباط نمود که در آن تمام کمالات وجودی (شامل امور بدنی) به‌عنوان غایتی بالذات، جزء مؤلفه‌های مستقل یا نیمه‌مستقل سعادت تلقی گردیده و شبکه‌ای طولی و عرضی را تشکیل می‌دهند که نسبت‌ها و تقدم و تأخر میان آنها براساس نظام وجودشناختی عالم، مشخص است. جایگاه هر کمالی در این نظام، ملاکی روشن و کاربردی برای تعیین استقلال یا وابستگی آن به دست می‌دهد که خود، فراهم آورنده امکان اولویت‌سنجی میان مؤلفه‌های سعادت و رفع تراجمات عملی احتمالی - به‌عنوان مزیت این نظریه بر دیدگاه‌های رقیب - می‌باشد.

### واژه‌های کلیدی

حکمت متعالیه، سعادت، کمال، ملاصدرا، نفس‌شناسی.

۱. پژوهشگر دوره پست دکترا، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

مهدی دوستان

رایانامه: [m.doustan@isu.ac.ir](mailto:m.doustan@isu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰

### استناد به این مقاله:

دوستان، مهدی و هوشنگی، حسین (۱۴۰۳). بازشناسی نسبت میان مؤلفه‌های سعادت در فلسفه ملاصدرا (با تأکید بر ثمرات آن در حلّ تعارضات عملی). دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۳(۱)، ۶۴-۵۱.

(DOI: 10.30473/pms.2024.71128.2078)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۳ ©. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشرشده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

## مقدمه

تعریف سعادت به‌منزله خیر و غایت اعلیٰ (نک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۰؛ NE 1097 b21-24)، مستلزم توجه اصیل و ویژه به جهات عملی و کاربردی آنست. براساس این تعریف باید سعادت را مطلوب حقیقی و نهایی انسان دانست که هرگونه تأمل و تفکر درباره آن، مستقیماً و اصالتاً با تلاش برای به‌دست‌آوردن آن ارتباط پیدا می‌کند. انسان از آن جهت به غایت اعلیٰ می‌اندیشد که آن را به چنگ آورد و بدون این توجه، پرداختن به سعادت امری اُبتر و ناروا خواهد بود و به تعبیر دیگر، سعادت از موضوعات حکمت عملی است که هدف نهایی آن استکمال قوه عملی و عقل عملی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴).

بنابراین پرسش از چیستی و مؤلفه‌های سعادت، مقدمه‌ای است برای سوالاتی از این دست که برای نیل به سعادت، چه باید کرد؟ شروط، مقدمات و عوامل کسب سعادت کدام است؟ چه اولویتی از جهت کمی و کیفی در میان آنها وجود دارد و در صورت تزامن میان آنها در مقام عمل، چاره چیست؟ و چه ملاک‌های قابل‌سنجشی در این میان وجود دارد (کنی، ۱۹۹۲: ۱-۲)؟

اگرچه ارسطو گام‌های اولیه را در این زمینه برداشته و تلاش کرده است با تعیین شروط و مقدمات سعادت (EE 1214 b7\_24) و نیز تفکیک میان خیرات بیرونی، بدنی و نفسانی (NE 1098 b18-20؛ NE 1099 a31-b7)، بخشی از مسائل عملی و عملیاتی سعادت را روشن سازد؛ اما سخن او از جهاتی دارای نقصان و تعارض است. زیرا فارغ از آنکه برخی از عبارات وی در آثار دیگرش (Rhe 1360 b14-25) ظرفیت تفسیر خیرات بیرونی به‌عنوان مقومات درونی سعادت را فراهم می‌آورند (نک: جوادی، ۱۳۷۸: ۱۰۹)، در نهایت مشخص نمی‌شود که در مقام تراجمات عملی، چه ملاکی برای ترجیح و ترجیح میان مقدمات و شروط سعادت وجود دارد. اگرچه فیلسوفان مسلمان قدمی فراتر از ارسطو برداشته و مفصلاً به روش‌های کسب سعادت نیز پرداخته‌اند (جهت مطالعه بیشتر: خادمی، ۱۳۸۸؛ همو، ۱۳۸۹)، اما می‌توان نظام اولویت‌سنجی میان خیرات مختلف را - که ضمن برخورداری از مبنای نظری، واجد ثمره عملی و عینی باشد - خلل و خلای دانست که کمتر مورد توجه حکمای بزرگ یونانی و مسلمان بوده است.

همین مشکل در میان فضائل نظری و اخلاقی به‌عنوان دو مؤلفه درونی سعادت، قابل مشاهده است. زیرا ارسطو که با تمسک به انسان‌شناسی فلسفی خود و با توجه به کارکرد دوگانه جزء خردمند نفس، فضایل مذکور را به‌منزله اجزای درونی سعادت معرفی می‌نماید (NE 1101 a28-1102 b10)، بیان متفاوتی درباره نسبت میان آن اجزا ارائه نموده است. چنانکه از کتاب اول اخلاق نیکوماخوسی و کتاب اخلاق ائودوموس تقدم جزء نظری بر جزء عملی-اخلاقی استنباط می‌گردد و از کتاب دهم اخلاق نیکوماخوسی، هم‌عرضی و تساوی میان آنها.

لذا این پرسش تاریخی شکل گرفته است که آیا فضیلت اخلاقی نیز همچون فضیلت نظری - و در عرض آن - جزء اصیل و مستقلی از سعادت می‌باشد (سعادت جامع) یا اینکه فقط وسیله‌ای است برای کسب جزء حقیقی و یکتای سعادت، یعنی فضیلت نظری (سعادت غالب)؟<sup>۲</sup> تبیین نخست توسط برخی از شارحان (نک: آکريل، ۱۹۸۰: ۲۷؛ نوسبام، ۱۹۹۳؛ ایروین، ۱۹۹۱: ۳۸۳)، و دیدگاه دوم از طرف شارحان دیگر ارسطو حمایت می‌شود (کنی، ۱۹۹۲: ۸۷؛ کراوت، ۱۹۸۹: ۵-۶؛ کیت، ۱۹۸۳: ج ۲/ ۳۶۵؛ نیگل، ۱۹۸۰: ۱۳). فیلسوفان مسلمان نیز نسبت به اعمال پاره‌ای از تغییرات در ساختار نظریه ارسطو اقدام کرده‌اند که در ادامه مورد اشاره قرار خواهد گرفت. همچنین پژوهشگران مختلفی به این موضوع پرداخته‌اند که آیا فیلسوفان مسلمان به سعادت جامع تمایل دارند یا سعادت غالب (از جمله نک: جوادی، ۱۳۷۸: ۸۷-۱۱۳؛ سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵؛ محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۷). اما همچنان جای خالی بحث از ثمرات عملی و نتایج کاربردی موضوع که جز با توجه به نسبت‌سنجی دقیق میان مؤلفه‌های سعادت ممکن نخواهد بود، احساس می‌شود.

## ۱. بیان مسأله

نوشتار پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان با استفاده از نظریات ملاصدرا برخی از این ابهامات را مرتفع ساخته و بر بعضی از اشکالات مذکور فائق آمد؟ و آیا نوآوری‌های متعدد وی در زمینه علم‌النفس فلسفی، واجد ظرفیت لازم در جهت ارائه تبیین کامل‌تری از مؤلفه‌های سعادت به‌منظور افزایش کارآمدی عملی نظریه مربوطه می‌باشد؟<sup>۴</sup>

۴. با توجه به هدف مذکور، در اینجا مفهوم مؤلفه را به معنای عامی به کار خواهد رفت که شامل مقدمه مفید، شرط لازم، ابزار زمینه‌ساز، مکمل، و یا جزء مقوم سعادت می‌باشد (نک: فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۷۳-۱۷۷).

۱. از جمله: سلامتی، ثروت، قدرت، شرافت خانوادگی، فرزندان خوب، زیبایی و ...

۲. این اصطلاحات نخست توسط ویلیام هاردی جعل شده است.

۳. نگارنده در جایی دیگر نشان داده است که با اعمال برخی اصلاحات در نظریه ارسطو می‌توان به دیدگاه سومی رسید (سعادت شامل) که از اشکالات مزبور مبرا بوده و نتایج کاربردی و عملی آن نیز بیشتر است (نک: دوستان و هوشنگی، ۱۴۰۲).

مورد توجه اولیه افلاطون و ارسطو بوده‌اند (افلاطون، ۲۰۱۵: 357 a; NE 1097 31-35).

این خیرات که در اینجا مفهوم مؤلفه را برای آنها به کار می‌بریم، می‌توانند مقدمه مفید، شرط لازم، ابزار زمینه‌ساز، مکمل، و یا جزء مقوم سعادت باشند که در مقام تعارضات و تراجمات عملی، باید مورد مقایسه قرار گیرند تا نسبت به ترجیح یک طرف اقدام گردد. بنابراین لازم است حالات مفروض در مقایسه میان حداقل دو مؤلفه بررسی شده و اقدام معقول در هر حالت تعیین گردد. بنابر استحاله تسلسل میان غایات (NE 1094 a1-22)، حداقل یکی از مؤلفه‌های مذکور باید مستقل باشد. در غیر این صورت معلوم می‌شود که مؤلفه مستقل دیگری وجود دارد که در اصل باید مورد بررسی قرار می‌گرفت.

پس به‌طور کلی - و به حصر عقلی - می‌توان گفت که دو مؤلفه مفروض، یا هر دو مستقل هستند و یا فقط یکی از آنها مستقل است. در حالت اول، یا اهمیت دو مؤلفه مستقل با هم برابر خواهد بود و یا با ارزش‌های متفاوت در میان آنها مواجه هستیم (نک: آکریل، ۱۹۸۰: ۱۷). در حالت دوم نیز ممکن است مؤلفه غیرمستقل، از نوع وابسته یا نیمه‌مستقل باشد. در نتیجه چهار حالت اصلی خواهیم داشت که عبارتند از:

- ۱) مستقل - مستقل (با ارزش و اهمیت برابر)
- ۲) مستقل - مستقل (با ارزش و اهمیت متفاوت)
- ۳) مستقل - نیمه‌مستقل
- ۴) مستقل - وابسته

حال نوبت به پرسش اصلی می‌رسد، یعنی ملاک و نحوه ترجیح مؤلفه‌ها در مقام عمل. به نظر می‌رسد سه رفتار اصلی درباره هر مؤلفه قابل تصور است که باید براساس حالات چهارگانه مذکور انتخاب گردد: یا باید به علت ضرورت قطعی که در مسیر سعادت دارد، "حفظ" شده و تمام تلاش‌های لازم و ممکن برای نیل به آن مؤلفه صورت پذیرد؛ یا به دلیل امکان جایگزینی آن با مؤلفه‌های بدیل دیگر و کسب سعادت از آن طریق، "حذف" گردیده و تلاشی هم در جهت رسیدن به آن صورت نگیرد؛ و یا اینکه با توجه به مقایسه میان ارزش و اهمیت آن مؤلفه با مؤلفه‌های دیگر - و با وجود ضرورتی که دارد - مورد "تقلیل" قرار گیرد. بدان معنا که تلاش اصلی معطوف به مؤلفه مهم‌تر گردد و بدون آنکه مؤلفه فرعی حذف شود، به تدبیر از طریق جزئیات و مصادیق پرداخت.

بررسی پژوهش‌های مرتبط با موضوع نشان می‌دهد تحقیقات نادری که مستقیماً و مستقلاً به نسبت میان مؤلفه‌های سعادت پرداخته‌اند (از جمله: سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵)، محدود به آراء شیخ‌الرئیس می‌باشد و آنچه که در باب نظریه سعادت ملاصدرا مورد کنکاش محققان قرار گرفته است، به توصیف مؤلفه نظری به‌عنوان غایت التصوای انسان در نظریه وی (از جمله: افضلی، ۱۳۸۸؛ دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۱)، مقایسه دیدگاه او با سایر حکما (از جمله: محسنی، ۱۳۹۳؛ یعقوبی، ۱۳۸۷)، و حداکثر نقادی آن براساس رویکرد درون‌دینی (از جمله: ایزدی، ۱۳۹۶) منحصر می‌شود. رفع ابهامات و اشکالات پیش‌گفته و تلاش برای بازسازی و توسعه مبنایی نظریه ملاصدرا در این جهت، عموماً مورد غفلت واقع شده است.

بنابراین در این مقال تلاش خواهد شد تا برای نخستین بار پاسخ‌هایی مناسب برای پرسش‌های پیش‌گفته به دست آید و طبیعتاً این مهم، محتاج بازخوانی برخی از آراء ملاصدرا به‌ویژه در حوزه نفس‌شناسی و سپس بازسازی بعضی از نتایج آنها خواهد بود. امری که در سه گام مورد پیگیری قرار خواهد گرفت: ابتدا طبقه‌بندی دقیقی از انواع نسبت‌های ممکن میان مؤلفه‌های سعادت ارائه می‌شود تا ضمن تبیین ثمره عملی مسأله، فایده بازشناسی و بازسازی نظریه ملاصدرا در این زمینه روشن گردد. سپس نظریه سعادت ملاصدرا - با در نظر داشتن تأثیرپذیری آن از نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان پیش از وی - مختصراً تشریح خواهد شد و در نهایت تلاش می‌شود تا با تمسک به برخی از آراء ملاصدرا، به ویژه در حوزه علم‌النفس، نظریه وی در باب مؤلفه‌های سعادت مورد بازسازی قرار گیرد تا مسیر جدیدی در جهت استفاده کارآمد از آن در مقام عمل فراهم آید.

## ۲. ثمرات عملی بحث از نسبت‌سنجی میان مؤلفه‌های سعادت

خیراتی که مطلوب انسان هستند، به سه قسم قابل تقسیم‌اند. بعضی از آنها مطلوبیت ذاتی نداشته و تنها به‌عنوان مقدمه خیری دیگر مورد توجه قرار می‌گیرند (مانند ثروت<sup>۱</sup>)؛ برخی دیگر صرفاً برای خود خواسته می‌شوند (مثل برخی از ادراکات عقلی متعالی) و گروهی نیز حالت دوگانه داشته و علاوه بر مطلوبیت ذاتی، مقدمه خیرات دیگر نیز خواهند بود (همچون دوستی). این اقسام که در اینجا آنها را مؤلفه "مستقل"، "مؤلفه وابسته" و "مؤلفه نیمه‌مستقل" خواهیم نامید،

۱. با این فرض که فرد دچار بیماری اخلاقی (بخل و خساست) نشده و ثروت برایش اصالت پیدا نکرده باشد.

قابل تبیین خواهد بود. زیرا ایشان توحید اجتماعی را به مثابه غایتی نیمه‌مستقل در نظر می‌گیرند که در عین ارزش ذاتی خود، علت محدثه و مبقیه غایت دیگر می‌باشد. به طور کلی به نظر می‌رسد هر جا که با دوگانه‌های لازم‌الجمعی مواجه هستیم که تقدم و تأخر آنها در مقام عمل مورد پرسش قرار می‌گیرد، توجه به اقسام چهارگانه روابط میان غایات راهگشا خواهد بود. دوگانه‌های نفس و بدن، فرد و جامعه، نظر و عمل، ظاهر و باطن (یا شریعت و حقیقت) و نیز دنیا و آخرت، از این دست می‌باشند.

### ۳. نظریه سعادت ملاصدرا و ریشه‌های آن

شالوده نظریات حکمای مسلمان در حوزه فلسفه اخلاق و نظریه سعادت، با وجود برخی جنبه‌های نوافلاطونی آن (همچون نقش پررنگ عقل فعال و نیز جایگاه قوه عقل و لزوم حکومت آن بر قوای شهوی و غضبی)، بر دیدگاه ارسطو استوار شده است. بنابراین برای فهم کامل و دقیق نظریه سعادت ملاصدرا، ابتدا باید نیم‌نگاهی به نظریه ارسطو و تغییرات و اصلاحات اعمال شده توسط حکمای مسلمان پیش از ملاصدرا در آن داشته باشیم.

ارسطو غایت نهایی انسان را امری "خودبسنده"<sup>۴</sup> می‌داند (NE 1176 b1-5) که با "کارکرد"<sup>۵</sup> (NE 1097 b25-33) و "فضیلت"<sup>۶</sup> (NE 1099 a18) او در ارتباط است و با استفاده از استدلال موسوم به برهان کارکرد، سعادت را به‌عنوان "فعالیت نفس در انطباق با فضیلت" معرفی می‌نماید (NE 1099 a18). اما در ادامه و براساس نفس‌شناسی خود، سعادت و فضیلت انسان را در فعالیت آن جزئی از نفس می‌جوید که از عقل بهره‌مند است (NE 1097 b33-1098 a5) و خود، دارای دو بخش مرتبط با فضایل نظری و اخلاقی می‌باشد (NE 1101 a28-1102 b10).

#### ۳-۱. تغییرات اعمالی فیلسوفان مسلمان در نظریه ارسطو

فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا، حداقل سه تغییر عمده در رویکرد ارسطو اعمال کرده‌اند. ایشان اولاً با کم‌رنگ کردن یا حتی حذف نقش فضیلت، فعالیت و مخصوصاً کارکرد در تبیین چیستی سعادت، مفهوم بسیار مهم کمال را به جای آن نشانده‌اند<sup>۷</sup> (از جمله

بنابراین در حالت اول (مانند تراحم میان کسب اعتدال شهوی و غضبی، به‌عنوان دو بخش هم‌ارزش از یک مؤلفه مستقل) با توجه به استقلال و ضرورت هر دو مؤلفه، چاره‌ای جز حفظ همزمان آنها باقی نخواهد ماند. اما در حالت دوم (مانند تضعیف فضیلت نظری به علت عدم فراغت<sup>۱</sup> لازم برای کسب آن، در اثر تلاش برای کسب فضیلت اخلاقی<sup>۲</sup>) باید به تقلیل مؤلفه دارای اهمیت کمتر (اما همچنان مستقل)، اقدام نمود.

در حالت سوم (مانند تراحم میان کسب اعتدال اخلاقی و فضیلت نظری براساس رویکرد سعادت غالب<sup>۳</sup>) مسأله کمی پیچیده‌تر می‌شود. زیرا با لحاظ کردن جهت استقلال مؤلفه نیمه مستقل، نتیجه مشابه حالت‌های اول یا دوم (بسته به تساوی یا تفاوت اهمیت دو مؤلفه) خواهد شد. اما با در نظر گرفتن جهت وابستگی مؤلفه نیمه‌مستقل، با وضعیتی مشابه با حالت چهارم مفروض مواجه می‌گردیم (مانند تراحم میان سلامتی یا ثروت با کسب فضیلت اخلاقی) که دوگانه تعیین‌کننده جدیدی در برابری قرار می‌دهد. چراکه مؤلفه نیمه‌مستقل حالت سوم که از جهت وابستگی‌اش مورد توجه ماست، و نیز مؤلفه وابسته حالت چهارم، می‌توانند طریق انحصاری کسب فضیلت و سعادت باشند، یا مسیری غیرانحصاری. آنچه که در این میان قابل حذف است، شق<sup>۴</sup> اخیر خواهد بود. زیرا فرض آنست که می‌توان از مسیری دیگر نیز به مؤلفه مستقل سعادت - و در نتیجه به سعادت - دست یافت. اما در شق<sup>۵</sup> اول امکان حذف آن وجود نخواهد داشت و برای رفع تراحم باید به تدابیر جزئی و مصداقی تمسک جست، همانگونه که در مورد وضعیت تقلیل گفته شد.

جالب توجه است که با توجه به همین اقسام و لوازم آنها، می‌توان تقدم و تأخر عملی-کاربردی میان سطوح نیازهای روانشناختی انسان در نظریه ابراهام مازلو (نک: مازلو، ۱۳۷۲) را نیز مورد بحث قرار داد که در فهم عرفی جامعه ایرانی با مقایسه میان تلاش برای رفع مشکلات اقتصادی و معضلات فرهنگی-معنوی در ارتباط است. همچنین دیدگاه شهید مطهری در باب مقایسه میان "توحید نظری بعلاوه توحید عملی فردی" و "توحید اجتماعی" به‌عنوان دو هدف غایی از ارسال رُسل در قرآن کریم (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۳-۳۸)، همچون مصداقی از حالت سوم

۱. ارسطو را فراغت را یکی از شروط و مقدمات لازم سعادت می‌داند (نک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۹۰-۳۸۹; NE 1177 b4\_27).

۲. با این فرض که اعتدال اخلاقی را مؤلفه‌ای مستقل اما کم‌اهمیت‌تر از تأمل نظری بدانیم.

۳. با این فرض که فضیلت اخلاقی در عین اهمیت استقلالی، طریقی برای کسب فضیلت نظری هم محسوب گردد.

4. Self-sufficient

5. Ergon

6. Arete

۷. البته برخی از مفسران ارسطو در تبیین نظریه سعادت وی، فضیلت را به‌عنوان کمال

اول و سعادت را به‌منزله کمال ثانی کارکرد شیء در نظر گرفته‌اند (آختنبرگ، ۱۹۹۱:

۶۰)، بدون آنکه خود وی چنین تصریح و استفاده‌ای داشته باشد.

ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۴۹-۲۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۶-۵۹۳) و آنگونه که انتظار می‌رود، تغییر بنیادین و منسجمی در تبیین سعادت و نتایج و لوازم آن براساس مبانی ایجاد نکرده است. نوآوری اساسی نظریه وی، حداکثر شامل استفاده از ادبیات اصالت وجودی در تبیین مفاهیم مرتبط با سعادت از یک‌سو، و جایگزینی "اتحاد" با عقل فعال به جای "اتصال" با آن می‌باشد.

### ۳-۲. نوآوری‌های ملاصدرا

نوآوری نخست و توجه به تساوق مفهوم وجود و کمال در اندیشه ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲/۲۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۷)، باعث می‌شود که او از تعریف سعادت به کمک مفهوم کمال (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱/۱)، به تعریف وجودی آن منتقل گردد (از جمله در: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹/۱۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ج ۱/۵۱۹). چنین عبوری امکان تبیین ارتباط عمیق‌تر میان لذت و سعادت را فراهم می‌آورد. زیرا آگاهی ذاتی هر موجودی نسبت به کمالات خود - و یا مسببات خود<sup>۲</sup> - چیزی جز عشق و لذت نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹/۱۲۲؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۷)؛ البته با این تأکید که اولاً شمول این آگاهی، اعم از وجود ذهنی و عینی آن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹/۱۲۸) و ثانیاً لذت عقلی - و در نتیجه سعادت - موجود متعالی، بسیار بالاتر و برتر خواهد بود (همان: ۱۲۵-۱۲۶). ثمره دیگر انتقال به فهم وجودی سعادت آنست که مراتب مختلفی از کمالات و سعادات ذومراتب اثبات شود:

"اعلم أن الوجود هو الخیر و السعادة و الشعور بالوجود أيضا خیر و سعادة لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالکمال و النقص فکلما کان الوجود أتم کان خلوصه عن العدم أكثر و السعادة فيه أوفر و کلما کان أنقص کان مخالطته بالشر و الشقاوة أكثر" (همان: ۱۲۱).

چنانکه از عبارت فوق و نظائر دیگر آن برمی‌آید (از جمله نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۵۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱/۱-۲)، مراد ملاصدرا از مراتب تشکیکی در اینجا، تفاوت در مراتب سعاداتی است که برای قوا و یا موجودات مختلف قابل حصول است. اما به نظر می‌رسد که می‌توان براساس تعریف سعادت به کمال وجودی و نیز استفاده از مبانی حکمت متعالیه، مراتب مختلفی از سعادت را برای موجود واحد (مثلاً انسان) اثبات نمود. نتیجه ادعای مذکور

نک: فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۰-۱۰۲؛ مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۶۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲/۲۲۵). اگرچه به نظر می‌رسد ایشان تمرکز بر جنبه خاص و ویژه هر شیء جهت تعیین سعادت آن را که یکی از جنبه‌های برهان کارکرد ارسطوست<sup>۱</sup>، بدون آنکه به چنان برهانی اشاره داشته باشند، از وی به ارث برده‌اند: "إنَّ النفس الناطقة، کمالها الخاصُّ بها أنْ....." (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۵).

حکمای مسلمان همچنین به تمایز میان سعادت نفس و قوای آن اشاره کرده‌اند. اگرچه به نظر می‌رسد این تمایز و لوازم آن، به اندازه کافی مورد تدقیق آنان قرار نگرفته است:

"إنَّ لكلَّ قوَّةٍ فعلا هو کمالها، و حصول کمالها سعادتها و کمال الشهوة و سعادتها هو اللذة. و کمال الغضب و سعادته هو الغلبة، و الوهم الزَّجاء و التَّمَنَّى، و الخيال تخيُّل المستحسنات. و كذلك کمال الأنفس الانسانیَّة أنْ یكون عقلا مجردًا عن المادَّة و عن لواحق المادَّة" (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

حکمای مسلمان در سومین اصلاح خود بر نظریه ارسطو، سعادت نفس را از جهت ذات، با سعادت آن از جهت ارتباطش با بدن تفکیک نموده‌اند (از جمله نک: همان: ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۴۸-۱۴۹). این تفکیک در نهایت برای تبیین دوگانه سعادت نظری و اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گیرد. بدین ترتیب که سعادت نفس از یک‌سو با ادراک نظری در ارتباط است و از سوی دیگر، با کسب "هیئت استیلائی" نفس بر بدن. بنابراین بدن طفیلی و تابعی از نفس تلقی می‌گردد که سعادت انسان در گروی کاستن از قدرت و عرض اندام آن در برابر نفس خواهد بود (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹/۱۲۷-۱۲۸). این درحالی است که ارسطو دوگانه مذکور را براساس فعالیت‌های متفاوت جزء خردمند نفس تبیین می‌کرد (NE 1098 a5-1097 b33). در نتیجه اصلاحات مذکور، با اضلاع سه‌گانه‌ای در نظریه سعادت مسلمانان مواجه هستیم که عبارتند از سعادت قوای نفس، سعادت نفس از جهت ذات (مؤلفه نظری) و سعادت نفس از جهت بدن‌مندی آن (مؤلفه عملی).

ملاصدرا نیز با وجود آنکه ظرفیت‌های فلسفه او در توسعه بخشی به دیدگاه‌های مختلف فراوان است، در چارچوب تغییرات سه‌گانه مذکور به نظریه‌پردازی در این حوزه پرداخته (از جمله نک:

۲. ملاصدرا در خلال بحث از سعادت، به این موضوع هم اشارات مختصری دارد که ادراک علت شیء توسط شیء، لذت بالاتری خواهد داشت. نتیجه این سخن آنست که او چنین ادراکی را سعادت بالاتر محسوب می‌نماید (نک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۳).

۱. به نظر می‌رسد توجه صرف به جنبه خاص شیء (فصل) در برهان کارکرد و عدم تممیم آن به تمام اجزای نوع، از ریشه‌های ابهام در نظریه ارسطوست. جالب است که ملاصدرا صراحتاً به کمال "نوع" و "فصل" در تعریف سعادت اشاره کرده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ج ۱/۱۶۵).

### ۳-۳. اولویت مؤلفه نظری از منظر ملاصدرا

بی‌شک باید نظریه ملاصدرا را نمونه‌ای کامل از سعادت غالب به شمار آورد. او به صراحت و مکرراً سعادت قصوای انسان را در معرفت و آگاهی معرفی می‌نماید که مبتنی بر ذات انسان است و مؤلفه عملی و اخلاقی را محصول اسارت انسان در دام تعلق به بدن، و تلاشی برای رهایی از آن در جهت نیل به سعادت قصوی تلقی می‌کند (از جمله نک: ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۱/۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۶). هرچند او ادراکات وجودی و حضوری را نیز مشمول آن معرفت سعادت‌بخش می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۲۸/۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۸)، اما تأکید دارد که شناخت حصولی الهیات نیز مرتبه‌ای از سعادت به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۶). وی معتقد است علم یقینی برهانی و تصور صحیح مبدأ اول و دار آخرت (ادراکات حصولی)، مقدمات و شرط لازم زهد، خلوص، سلوک است که در نهایت به اتصال به صور الهی و مثل نوری (معرفت حضوری) منجر می‌گردد. لذا معرفت مبدأ و منتهای سعادت می‌باشد، بدون آنکه دور پیش بیاید. زیرا اولی علم حصولی (تصدیق ظنی یا اعتقاد تقلیدی) است و دومی مشاهده حضوری، اتصال و فنای حضوری در توحید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲۳۱/۹):

"فان المعرفة و اليقين في الدنيا ينقلب مشاهدة و رؤية في الآخرة" (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ج ۵۱۹/۱)

چنین دیدگاهی را در اثر تفسیری ملاصدرا نیز می‌توان مشاهده کرد. چنانکه او ضمن تقسیم ایمان به بخش "علم المکاشفة" و "علم المعاملة"<sup>۳</sup> که به ترتیب بر بخش نظری و عملی دین دلالت دارند، قسم اول را مقدم، اولی و مهمتر از بخش دوم معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ج ۱۷۶/۳). از نظر ملاصدرا، اکثر اهتمام علمای آخرت مصروف معارف الهی می‌گردد، اگرچه طریق استکشاف آنها را باید در مراقبت، عبادات، خلوت و ..... جست (ملاصدرا، همان: ج ۲۱۴/۶).

همچنین می‌توان مواردی همچون ارجاعات پیش‌گفته سعادت به اتصال با عقل فعال، تعریف ایمان با ابتناء بر صرف جنبه معرفتی

آنست که کمال نهایی و غایت‌اعلای موجود به‌عنوان سعادت قصوای آن به رسمیت شناخته می‌شود؛ اما در عین حال، مدارج مختلفی از سعادت نیز - به‌إزای مراتب پایین‌تر کمالات آن موجود- تبیین می‌گردد. چنین تبیینی مستلزم آنست که تعریف سعادت را از "غایت مطلقاً نهایی" به "غایت بالذات" تغییر دهیم، سخنی که با تعریف وجودی و کمالی ملاصدرا نیز همخوانی خواهد داشت. در این تعریف، هر امری که اصالتاً و ذاتاً غایت موجود تلقی می‌شود، مرتبه‌ای از سعادت آن به‌شمار خواهد آمد، هرچند که غایت نهایی آن نباشد (نک: دوستان و هوشنگی، ۱۴۰۲).

نوآوری دیگر صدرالمآلهین در باب سعادت، انتقال از "اتصال به عقل فعال" به "اتحاد" با آن در تعریف سعادت حقیقی انسان است که بالطبع، لوازم و آثار متفاوتی خواهد داشت. البته وی عبارات متفاوتی در این خصوص دارد. او - در کنار تبیین سعادت با نظریه اتحاد با عقل فعال - گاهی نیز سعادت ویژه انسان را در قرب یا فناء فی‌الله معرفی می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۸۰/۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ج ۱۲۱/۲) و گاهی هم - همچون گذشتگان - کمال نهایی یا سعادت انسان را در رسیدن به مقام عقل بالمستفاد و تبدیل به عالم عقلی مضاهی با عالم عینی - که معادل همان اتصال با عقل فعال است - می‌جوید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۲۷/۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۰/۸-۱۳۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۴۶۱/۳). اما دشوار نیست که ادعا کنیم اشاره وی به تبیین‌های مختلف - همچون بسیاری از موضوعات دیگر - به ملاحظه ممشای قوم و یا رعایت مقام تعلیم بوده است و یا اینکه نظریه وی دارای مراتب و مراحل سه‌گانه‌ای است که از اتصال با عقل فعال آغاز شده و به اتحاد با آن و نهایتاً فنای فی‌الله منتهی می‌شود و لذا تفاوت قرب، اتحاد و اتصال، از جنس حقیقت و رقیقت است. البته با در نظر داشتن دو تفکیک پیش‌گفته، صورت‌بندی اضلاع سعادت انسان به‌ترتیب زیر مناسب‌تر خواهد بود که مواردی مانند تجرد، قرب و فناء را سعادت ذات نفس محسوب کرده و هر یک از مؤلفه‌های نظری و عملی را سعادت قوه متناسب با آن در نظر بگیریم.

۳. امام خمینی (ره) هم با وجود آنکه توجه بیشتری به نقش عمل و فضیلت اخلاقی دارند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۳۴۱/۳ و ۴۶۳)، اما معتقدند اقل مراتب سعادت آنست که انسان یک دور فلسفه را بداند و نیز برخی از براهین فلسفی کمک‌کننده به فیلسوف در معاد خواهد بود (همان: ۴۷۲).

۴. این اصطلاحات در احیاء العلوم غزالی به‌عنوان اقسام علم آخرت مطرح شده (غزالی، بی‌تا: ج ۵/۱) و ملاصدرا نیز در جای دیگر، آنها را به نقل از "بعض العلماء" به کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ج ۱۲/۶۹).

۱. در انتهای همین نوشتار، به یکی از مهم‌ترین آثار این انتقال در تبیین مؤلفه‌های سعادت خواهیم پرداخت.

۲. به نظریه‌رسد مفاهیمی مانند قرب، فناء یا تجرد نفس (از جمله در: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹) در نظریه سعادت حکمای مسلمان، خارج از چارچوب سه‌گانه پیش‌گفته - سعادت قوای نفس، سعادت نفس از جهت ذات (مؤلفه نظری) و سعادت نفس از جهت بدن‌مندی آن (مؤلفه عملی) - باشد. اما می‌توان این مفاهیم را توصیفی از دو مؤلفه نظری و عملی تلقی نمود که تمایز مصداقی با آن ندارند. به‌ویژه در حکمت صدرایی، تبیین این تفاوت با تمسک به تمایزات رتبی - و نه عرضی - سهولت بیشتری خواهد داشت.

"کمالها الخاص بها"<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۶)، "الذی هو اصل ذاتها" (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۱/۹)، "الکمال المختص به" و "أقصى ما لها فی ذاتها" معرفی می‌کند که تکمیل ذات انسان توسط آن "اتم" است و با اتصال انسان به مقولات و تجرد او از مادیات، تضمین‌کننده سعادت وی می‌باشد (همان: ۱-۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ج ۱۶۵/۱). بنابراین نخستین ریشه نظریه ملاصدرا بر توجه به قوه ناطقه به‌عنوان فصل ممیز ماهیت انسانی استوار است.<sup>۲</sup>

مبنای اصلی دیگری که نظریه ملاصدرا را به سمت اصالت و اولویت دادن به سعادت نظری سوق داده است، توجه به نقش فرعی بدن در قیاس با نفس است. چنانکه پیشتر اشاره شد، تقسیم سعادت از جهت ذات نفس و از جهت ارتباط آن با بدن از ابتکارات فیلسوفان مسلمان بوده است. اما ملاصدرا با تأکید بیشتر بر این دوگانه، بدن‌مندی انسان را "وجه الی الخلق" و "جهت رو به پایین" او معرفی می‌کند که - در برابر وجه الی الحق و ذاتی او - امری تبعی و غیراصیل در برابر نفس مجرد تلقی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲/۱-۳) و از آنجا که فعل و عمل، بدون توجه به نقش بدن قابل تبیین نیستند، سعادت عملی نیز تابع سعادت نظری و به‌عنوان مقدمه آن مطرح می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۱-۴۳۲). بنابراین هرچند عمل، اخلاق، شرایع و عبادات امری ضروری و لازم در مسیر سعادت انسان تلقی می‌شوند، اما خود مقدمه سعادت نظری و به تعبیر دیگر، غایتی نیمه‌مستقل خواهند بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳/۱ و ۲۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۶) و در نتیجه اگر همت سالک منحصرأ مصروف آنها گردد، مقدمه بودن خود را از دست داده و حتی مانع از "انکشاف حقایق" و "تجلی حق" خواهند گردید (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۹۸). باید توجه نمود که این حالت، امری متمایز و مضاعف بر مانعیت ذاتی بدن در برابر حضور، ادراک و سعادت نظری است که از طریق اخلاق عملی و ایجاد هیئت استیلائیة نفسانی مورد چاره‌جویی قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۲۷/۹-۱۲۸) <sup>۳</sup>.

آن (از جمله نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۳-۴)، تأکید بر اهمیت بیشتر عقل نظری در برابر عقل عملی (از جمله نک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۶)، و معرفی اموری از جنس معرفت حصولی به‌عنوان موانع سعادت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۲۵/۹-۱۲۶ و ۱۳۸-۱۴۰؛ ملاصدرا ۱۳۵۴: ۳۶۸-۳۷۱) را نیز مؤیدی بر اولویت و دخالت اصیل معرفت حصولی در نظریه سعادت ملاصدرا تلقی کرد.

برخی از آراء دیگر ملاصدرا نیز می‌تواند دائرمدار قول به اصالت و تقدم مؤلفه نظری سعادت تفسیر و تبیین گردد. از جمله آنکه وی از طرق مختلف بر غلبه کمی و کیفی لذت عقلانی - که بدن مادی مانع آن است - استدلال می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۲۲/۹-۱۲۵ و ۱۳۵-۱۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۷-۵۸۸)، هدف نهایی از انقیاد بدنی - و نیز غایت مدنظر از عبادات و شرایع - را نیل به ادراک و معرفت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳/۱)، سعادت اخروی زهاد دارای نقصان در معرفت را سعادت و همی معرفی می‌کند که - همچون شقاوت ناشی از مؤلفه عملی - قابل زوال است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۶-۳۶۷).

ملاصدرا گاهی در خلال تبیین دیدگاه خود در این باب - از جمله در مقدمه بسیار مهم کتاب اسفار - به برخی از دلایل و مبنای آن نیز اشاره کرده است که در فهم و بازسازی نظریه وی حائز اهمیت فراوان می‌باشد. با مرور مختصر آثار او، دو دلیل اصلی و سه دلیل فرعی در این زمینه قابل احصاء می‌باشد. نخست آنکه وی نیز مانند ارسطو بدین نکته تفتن دارد که سعادت انسان را باید در جنبه خاص و ویژه او (NE 1097 b25-33) جستجو کرد. ارجاع سعادت به قوه اندیشه و تعقل انسان به‌عنوان وجه تمایز او با سایر موجودات، سابقه طولانی در فلسفه یونانی دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱۳۰/۴ و ۳۸۰). ارسطو نیز این مطلب را به کمک مفاهیم فضیلت و کارکرد تبیین می‌نماید (NE 1099 a18; NE 1097 b25-33). اما ملاصدرا مستقیماً و بدون وساطت چنان حدّ وسطی، کمال جزء نظری نفس را به عنوان

۱. این تعبیر عیناً در سخن ابن سینا هم به کار رفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۵).  
۲. برخی از پژوهش‌گران معتقدند که دوگونه انسان‌شناسی نظری و عملی در میان فیلسوفان وجود دارد که بر اندیشه فلسفی آنان تأثیرگذار بوده است. در گونه اول، بر قوه ناطقه به‌عنوان فصل ممیز انسان با سایر موجودات تأکید می‌شود و در قسم دیگر (مانند فلسفه اشراقی)، ابعاد رفتاری و غیرمعرفتی نفس مورد اهتمام بیشتر قرار می‌گیرد. البته فلسفه‌های اشراقی و عرفانی را اساساً نمی‌توان ذیل دوگان نظر و عمل (معرفت نظری و عقل عملی) گنجانند. اما با قدری توسعه در مفهوم، آنها را بیشتر باید عملی دانست؛ به جهت اینکه وصول به مقام کشف، مولود سیر و سلوک عملی است و خود آن مرتبه از حضور نیز توأم با فعالیت خاصی است و نوعی تحقق و فعلیت

یافتن وجودی تلقی می‌گردد (هوشنگی، ۱۴۰۱: پیش‌نشست همایش بین‌المللی شیخ اشراق و دنیای جدید):  
<https://www.ishraqconference.ir/news-2667.html>  
۳. تبیین ضرورت رعایت اخلاق برای نیل به هیئت استیلائیة در جهت کسب معرفت، تفاوتی بنیادین با دیدگاه ارسطو دارد که براساس انجام فعل درست و اطاعت از بخش خردمند نفس تبیین می‌یابد (NE 1102 b10)؛ درباره نسبت میان فضیلت اخلاقی و فعل درست، نک: میاندری، ۱۳۸۹ و دبیری، ۱۳۸۹).  
۴. برخی از پژوهش‌گران، تأثیر امور بدنی را در انسانی (و نه الهی) بودن مؤلفه عملی سعادت و در نتیجه، تأخر و فرعی بودن آن نسبت به مؤلفه نظری را در نظریه ارسطو نیز مورد توجه و تأکید قرار داده‌اند (سیدقریشی، ۱۳۹۵: ۱۹۹).



اگرچه انتقاداتی بر نظریه سعادت ملاصدرا و غلبه کامل مؤلفه نظری آن صورت گرفته است (از جمله نک: ایزدی، ۱۳۹۶)، اما به نظر می‌رسد تبیین‌ها و دلایلی که او در این زمینه ارائه نموده است - حداقل در دایره حکمت متعالیه - به راحتی قابل نقض و انکار نباشد. زیرا مجرد نفس انسان که اصالت و اولویت آن نسبت به بدن را توجیه می‌کند، از یک سو، و شناسایی قوه ناطقه به عنوان فصل ممیز ماهیت انسانی از سوی دیگر، باورهای متفق‌علیه در میان فیلسوفان مسلمان هستند که نفی آنها نیاز به مؤونه استدلالی فراوان دارد. بنابراین در این نوشتار درصدد ردّ ویکرد کلی دیدگاه ملاصدرا مبنی بر نظریه سعادت غالب نخواهیم بود. بلکه هدف آنست که با توجه به برخی مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا بدین پرسش پاسخ داده شود که چه نسبت‌هایی (وابسته، نیمه‌مستقل و مستقل) میان مؤلفه‌های سعادت تحقق خواهد داشت و با در نظر داشتن آنچه که در بخش نخست مقاله گفته شد، چه ثمرات عملی در خصوص اولویت‌سنجی میان آنها در مقام عمل قابل تحصیل است؟

#### ۴-۱. ارتباط خاص نفس و بدن

چنانکه دیدیم، ارتباط عمل با بدن‌مندی انسان، نقشی فرعی به مؤلفه عملی سعادت در نظریه ملاصدرا می‌بخشد. زیرا نفس به‌عنوان موجود ناطق، جنبه برتر و متعالی انسان را تشکیل می‌دهد و در معاد و سعادت آخروی وی اصالت دارد و بنابراین باید نسبت به بدن استیلا داشته باشد. لذا آگاهی، هم مبدأ افعال بدنی است<sup>۳</sup> و هم غایت آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲۳۱/۹). پرسش مهمی که در این میان قابل طرح می‌باشد، آنست که مگر ارتباط نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا از سنخ دو موجود متباین است که بتوان مؤلفه‌های سعادت‌آفرین آنها را کاملاً از هم تفکیک نمود؟ مگر نه این است که براساس اصل "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" بودن نفس (همان: ج ۱/۸ - ۳۴۴-۳۴۸ و ۳۹۲-۳۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۲۳)، نفس و بدن به‌مثابه ظهورات ماهوی مراحل مختلف از حرکت جوهری وجودی واحد- و نه به‌عنوان موجوداتی متمایز که به یکدیگر الحاق و عارض شده‌اند- تلقی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹۸/۹)؟

لازم به ذکر است که تمسک به نقش فرعی بدن، برای تبیین جایگاه عمل (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۱)، استدلالی پرننگ و قوی در اندیشه ملاصدراست که پژوهشگران - نفیاً و اثباتاً - توجه درخوری بدان معطوف نداشته‌اند. درحالی‌که به نظر می‌رسد با در نظر داشتن رویکردهای مختلف به موضوع ارتباط نفس و بدن - از جمله نظریه خاص ملاصدرا در این زمینه - تأثیر پسزایی در توسعه و تدقیق دیدگاه‌های مربوط به سعادت خواهد داشت. جالب توجه است که ملاصدرا هر دو استدلال مذکور - ارجاع سعادت نظری به ماهیت ویژه انسان و ارجاع سعادت عملی به بدن - را در زمینه‌ای از مباحث مربوط به معاد و جهات روحانی و جسمانی آن مطرح نموده است و بنابراین فهم و تبیین کامل و دقیق نظریه سعادت و نظریه معاد وی، با هم عجین و مرتبط می‌باشند.

دلایل فرعی ملاصدرا بر دیدگاه خود - که به نظر می‌رسد از لوازم و نتایج دو دلیل پیش‌گفته باشند - عبارتند از لذت بیشتر کمال نظری و عدمی بودن تصفیه نفسانی مربوط به مؤلفه عملی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۳۹/۹)، ابدیت سعادت و شقاوت نظری (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ج ۵/۲۱۵-۲۱۶) و ....

#### ۴. بازشناسی نسبت میان مؤلفه‌های سعادت

هرچند پراکنده‌گویی و موجزگویی در ارائه نظریه سعادت اکثر فیلسوفان مسلمان - مانند عموم دیدگاه‌های آنان در حکمت عملی - شیوع دارد، اما این مشکل با توجه به روش فلسفه‌نگاری مرسوم ملاصدرا<sup>۱</sup> - مخصوصاً در کتاب اسفار - نمود بیشتری هم پیدا می‌کند. اما آنچه بیش از همه موجب تاسف و تعجب است، عدم به‌کارگیری کامل و منظم مبانی فلسفی حکمت متعالیه توسط صاحب اصلی آن می‌باشد (نک: مطهری، ۱۳۶۶: ج ۲۵۸/۳) که در خصوص نظریه سعادت نیز صدق می‌کند. به نظر می‌رسد برخی از مبانی حکمت متعالیه - و به‌ویژه در حوزه نفس‌شناسی فلسفی - امکانات گسترده‌ای فراهم می‌آورند که در صورت توجه بدان‌ها، می‌توان بخش زیادی از ابهامات و مشکلات پیش‌گفته در نظریه ارسطو را مرتفع ساخته و تصویر کاملاً متمایز و جدیدی از مؤلفه‌های سعادت و نسب و ارتباطات میان آنها ارائه نمود.

۳. در سخنان ارسطو هم می‌توان نوعی از نسبت طولی میان آگاهی و عمل را مشاهده کرد؛ چنانکه عمل نیز محصول فعالیت جزء‌خردمند نفس تلقی می‌گردد (NE 1102 a28\_1102 b10).

۱. درباره برخی از ویژگی‌های روشی آثار ملاصدرا که باعث دشواری فهم آنها گردیده است و نیز علل بروز آن ویژگی‌ها سخن فراوان گفته شده است (از جمله نک: عبودیت، ۱۳۹۲: ج ۳۶/۱) که خارج از محل بحث این نوشتار می‌باشد.

۲. به نظر می‌رسد ملاصدرا با قول به فاعلیت بالتجلی و نظریه "علم اجمالی در عین کشف تفصیلی"، به اتحاد میان آگاهی و اراده قائل می‌گردد که بررسی آن خارج از موضوع نوشتار حاضر است (نک: اکبریان، ۱۳۸۵).

و ۷۰-۷۱) و خیالی (همان: ۲۳۴-۲۳۹؛ همان: ج ۳/۴۷۵-۴۸۷؛ همان: ج ۹/۱۹۱-۱۹۲)، تحقق بدن مثالی و در نتیجه افعال متناظر با آن را در آخرت اثبات می‌نماید (همان: ج ۸/۳۱۷-۳۱۸). پس حداقل افرادی که به مرتبه عقلی محض بار نیافته و معاد حسی یا خیالی داشته باشند، همچنان با نوعی از فعل و بدن در ارتباط هستند.

هرچند ملاصدرا تصریحی علی‌جده درباره نسبت وجودی بدن مثالی و نفس ندارد، اما روشن است که این بدن در میانه همان مسیری قرار دارد که بر اساس حرکت جوهری و قاعده "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" برای بدن مادی تبیین می‌گردد و بنابراین از همان نوع از عینیت و ارتباط وجودی با نفس برخوردار است. بنابراین پس از مرگ نیز همچنان بدن بخشی از واقعیت وجودی انسان است که کمالات آن، مؤلفه‌هایی از سعادت را تشکیل می‌دهند؛ هرچند این بدن از جنس عالم مثال بوده و حرکت، فعل، غایت و زمان درباره آن متفاوت با بدن مادی می‌باشد.<sup>۵</sup> بررسی جزئیات سعادت متناسب با بدن مثالی و لوازم و اقتضات آن، نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگر است.

#### ۴-۲. ارتباط خاص نفس و قوای آن

دیگر اصل نفس‌شناختی صدرایی که می‌تواند در تبیین نسبت میان مؤلفه‌های سعادت نقش‌آفرین باشد، قاعده "النفسُ فی وحدتها کلُّ القوی" است. طبق این اصل، هر یک از قوای ادراکی و حرکتی، نه فقط ابزاری در استخدام نفس، بلکه مراتبی از وجود واحد نفس هستند که برای مناسبت با فعل یا ادراک خاصی تنزل یافته و ماهیات مختلفی از آنها انتزاع می‌گردد (همان: ۵۱-۵۲ و ۵۷-۷۷ و ۲۳۰-۲۳۱). بنابراین حقیقت انسان همان وجود نفس است که با وحدتی تشکیکی، در قوای مختلف سریان می‌یابد. انضمام این سخن به دیدگاه ملاصدرا در باب سعادت، نتیجه‌ای جز آن نخواهد

در حکمت متعالیه، بدن انسان بخشی از حقیقت ذاتی و شخصی نفس را تشکیل داده (همان: ج ۸/۱۲) و همچون سایه‌ای از نور نفس - و نه صرفاً خادم آن - تلقی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۷-۳۰۸) که ارتباط میان آنها فراتر از تأثیر و تأثر تدبیری دو ماهیت الحاقی شده طبق تصویر مشائی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۷) است.<sup>۱</sup> از سوی دیگر - چنانکه دیدیم - تبیین صدرایی سعادت، توسط مفهوم وجودی کمال صورت می‌گیرد و لذا می‌توان مراتب مختلف آن را غایاتی بالذات محسوب کرده و مدارج متفاوتی از سعادت به شمار آورد (نک: بخش دوم همین نوشتار). با ضمیمه کردن دو نکته مذکور، اخذ چنین نتیجه‌ای دشوار نخواهد بود که کمالات ناظر به بدن نیز مؤلفه‌هایی از سعادت را تشکیل می‌دهند.<sup>۲</sup> بدین ترتیب بسیاری از خیرات بیرونی (به اصطلاح ارسطو)، مخصوصاً خیراتی مانند سلامتی و زیبایی که صرفاً لذت‌بخشی آنها اهمیت نداشته و به نوعی "کمال" بدن محسوب می‌شوند، مؤلفه‌های نیمه‌مستقل (و نه وابسته) از سعادت خواهند بود. البته روشن است که حصول هیئت استیلائیة از طریق اعتدال اخلاقی، مرتبه‌ای بالاتر از سعادت می‌باشد که در مقام تراحمات عملی ترجیح می‌یابد؛ اما در عین حال، کمالات بدنی تنها مقدمات و شروط سعادت نبوده و در حالات چهارگانه مقام عمل (نک: بخش اول همین نوشتار)، باید به‌عنوان مؤلفه‌ای مستقل مورد توجه قرار گیرند. این سخن حداقل تا زمانی که نفس به مجرد تام رسیده و نیاز آن به بدن و ارتباطش با آن قطع شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۲۱)؛<sup>۴</sup> صادق خواهد بود.

اما به نظر می‌رسد پس از این مرحله نیز نمی‌توان به کلی از نقش بدن در سعادت صرف‌نظر کرد. فارغ از اینکه بتوان نحوه‌ای از ارتباط میان نفس و بدن مادی را در مراحل بعدی اثبات نمود یا نه، قول ملاصدرا به مجرد قوا و ادراکات حسی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸/۶۶-۶۷

۴. در جای خود باید بدین پرسش نیز پرداخت که آیا مجرد تام نفس الزاماً مقارن و همراه با مرگ طبیعی خواهد بود یا ممکن است برخی از نفوس پس از این مرحله نیز به دلایلی تدبیر نفس را ادامه دهند؟

۵. مشابه همین توجه را می‌توان درباره کُمَلینی که پیش از مرگ به مراتب بالای قرب و فناء می‌رسند نیز معطوف داشت. زیرا این اشخاص نیز با وجود نوعی از بی‌نیازی نسبت به بدن مادی، به فعالیت‌های دنیوی مربوط به سفر چهارم عرفانی (سیر فی‌الخلق بالحق) اشتغال داشته و لذا همچنان نحوه‌ای از ارتباط میان حقیقت نفس و بدن مادی آنها برقرار است. پس در این موارد نیز پرسش از دخالت کمالات این بدن در سعادت انسان، موجه می‌نماید. مگر آنکه بتوان نشان داد که این ارتباط مستلزم مشارکت بدن مادی در حقیقت وجودی آن کُمَلین نبوده و بدن - بر خلاف ارتباط وجودی ناشی از جسمانیة الحدوث بودن در مراتب قبلی - فقط و فقط ابزاری است محض، در اختیار نفس.

۱. البته با وجود تفاوت روشن نظریه ابتکاری ملاصدرا در باب رابطه اتحادی نفس و بدن، در نظریه ارسطو نیز نمی‌توان آنها را دو امر کاملاً متباین و قابل تفکیک در نظر گرفت. چنانکه گاهی ادعا شده است که او نیز نفس و بدن را جنبه‌هایی از وجود واحد تلقی می‌کند (نک: سیدقریشی، ۱۳۹۵: ۳۵-۳۶؛ داوودی، ۱۳۴۹: ۲۵-۲۶).

۲. لازم به تذکر است که این موضوع، منافی با ضعف بدن و قوای بدنی در طول زمان - با هر تبیینی که از علت آن ارائه شود - نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، هرچند ضعف و ذبول مذکور قهراً اتفاق می‌افتد، اما دلیلی نداریم که نقشی علی برای آن در جهت اشتداد وجود انسان و رشد جهت نفسانی و عقلانی او در نظر بگیریم. زیرا در هر حال، نسبت وجودی آن با نفس و حقیقت انسانی پا بر جا بوده و دلایل فوق‌الذکر معتبرند. ۳. البته می‌توان استدلال کرد که در فلسفه ملاصدرا حتی لذات بدنی نیز، با کمالات بدنی و ادراک آنها ارتباط دارد و لذا با تبیینی که ارائه شد، مرتبه‌ای از سعادت حقیقی انسان (ولو پایین‌تر از مراتب دیگر) به شمار خواهد آمد.

(نطق) به‌عنوان ویژگی بارز و متمایز آن با سایر ماهیات، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اما کمالات آن منحصر در آن قوه نیست. بلکه این کمالات، طیف متنوعی از سعادات را برای موجود ناطق (انسان) شکل می‌دهند که از سطح ماهوی<sup>۳</sup> قوای نفس و مؤلفه‌های نظری و عملی فراتر رفته و با مفاهیم وجودی همچون زیبایی، قدرت، علم<sup>۴</sup> و وحدت ارتباط پیدا می‌کند که از قضا، نزدیکی بیشتری نیز با تعریف سعادت به قرب اِلی الله، فناء فی الله و امثال آن دارد. بنابراین در ادامه بصیرت قبلی که با استفاده از قاعده "النفس فی وحدتها کلّ القوی"، مؤلفه‌های سعادت را به تمام قوای نفس تعمیم می‌داد؛ فهم جدید مؤلفه‌های مذکور را در سطح وجودی، تعمیق می‌بخشد. تبیین جزئیات و یا لوازم چنین فهمی از مؤلفه‌های سعادت، نیازمند پژوهش‌های مستقل خواهد بود.

نقش دیگر نظریه "تساوق وجود با خیر و کمال" در تبیین مؤلفه‌های سعادت، به تصویر و تصور عقل فعال مربوط می‌شود. همانگونه که کلمه نطق به معنی انحصار کمالات ماهیت و فصل انسان در قوه ادراکی نیست، کلمه عقل نیز بدان معنا نیست که این واسطه میان عوالم مجرد با عالم مادی، فقط از جنس معرفت باشد. مفهوم وساطت، مخصوصاً زمانی که مراد از آن وساطت در خلق و ایجاد باشد (نک: ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳۹۸/۸)، برای نشان دادن این حقیقت کافی است که عقل فعال واجد تمام کمالات- یا حداقل کمالات عالم مادی- می‌باشد. همچنین توجه به ارتباط نظریه عقول در میان حکمای مسلمان با نظریه صدور (نک: خادمی و عسگری، ۱۳۹۶؛ کمالی‌زاده و اصغری، ۱۳۹۶) و قاعده "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد" (از جمله در: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۴)، روشن می‌سازد که عقول عشره- به طور عام- و عقل فعال- به نحو خاص- امری فراتر از صرف آگاهی هستند. حال با در نظر داشتن رویکرد اصالت وجودی صدرایی، و نیز نوآوری او در تبیین سعادت از طریق اتحاد- و نه فقط اتصال- با عقل فعال، می‌توان ادعا کرد که باید به‌ازای هر کمال وجودی محصل در عقل فعال، سعادت برای نفس انسان در نظر گرفت که با اتحاد میان آنها به دست می‌آید.

داشت که کمال تمام قوا را به‌مثابه کمال نفس در نظر گرفته و مرتبه‌ای از سعادت انسان تلقی نماییم. بدیهی است که در اینجا نیز هرچه قوه‌ای دارای شدت و رتبه وجودی بالاتر باشد، کمال آن نیز مرحله بالاتری از سعادت محسوب خواهد شد؛ اما این سخن به معنی انکار نقش سایر کمالات و قوا (از جمله قوای بدنی)<sup>۱</sup> به‌عنوان غایات بالذات و سعادات حقیقی انسان نمی‌باشد.<sup>۲</sup>

چهبسا بتوان استدلال کرد که براساس قاعده پیش‌گفته، کمال هر قوه‌ای- علاوه بر آنکه سعادت در مرتبه خودش به‌شمار می‌آید- به علت عینیت وجودی با نفس، تأثیری در مراتب و قوای هم‌عرض یا بالاتر بر جای گذاشته و از این طریق، کمال بیشتر آنها را حاصل آورد که خود سعادت دیگر خواهد بود. به تعبیر دیگر، هر کمالی از قوای نفس، علاوه بر آنکه خودش یکی از مدارج سعادت تلقی می‌گردد، عامل فعلیت و کمالات دیگر شده و مدارج دیگری از سعادت را نیز به بار می‌آورد.

بدین ترتیب لازم می‌آید که در تبیین مؤلفه‌های سعادت، شبکه طولی و عرضی قوای نفس- اعم از قوای ادراکی و تحریکی- را در نظر گرفته و براساس آن، نظام متناظری از سعادات را تشریح نماییم که نسبت‌های متناظری نیز میان آنها برقرار است. هرچند این مؤلفه‌ها نیز قابل دسته‌بندی دوگانه (نظری و عملی) هستند؛ اما به وضوح تنوع و تکثر (طولی و عرضی) آنها بیش از اتصال به عقل فعال و هیئت استیلائی نفس بر بدن خواهد بود. در این میان، سعادات متناظر با قوای بدنی و نسبت آنها با یکدیگر و نیز با سایر سعادات، نقشی تعیین‌کننده و تأثیرگذار در مقام ترجیحات عملی خواهند داشت.

#### ۴-۳. تساوق وجود با کمال

قول به تساوق وجود با خیر و کمال (همان: ج ۲/۲۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ص ۷) که خود نتیجه نظریه اصالت وجود می‌باشد نیز، از دو جهت در تعیین مؤلفه‌های سعادت واجد اهمیت می‌باشد. جهت اول آنست که براساس اصل مذکور، فصل انسان حقیقتی است که در مسیر حرکت جوهری از مرحله حدوث جسمانی تا تجرد و اتحاد با عقل فعال را طی کرده است و لذا واجد تمام حقایق و کمالات وجودی مراتب پایین‌تر می‌باشد. بنابراین اگرچه قوه ادراک کلیات

۳. هرچند ابن‌سینا و به تبع او سایر حکمای مسلمان نیز به تفاوت فصل حقیقی انسان- که مجهول است- با فصل منطقی آن- که لازمه فصل حقیقی اوست- توجه دارند (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۷-۲۴۰)؛ اما تفاوت مزبور همچنان در سطح ماهوی باقی مانده و برخلاف نتیجه‌ای که فوقاً از مبانی صدرایی اتخاذ گردید، نمی‌تواند با مفاهیم وجودی درگیر شده و به مؤلفه‌های سعادت توسعه عمقی ببخشد.

۴. با این بیان، لازم است به تفاوت معنای وجودی قدرت و علم با تبیین ماهوی مؤلفه‌های عملی و نظری توجه شود.

۱. ملاصدرا شواهدی در تأیید قاعده مورد بحث ارائه می‌کند که نشان‌دهنده‌ی توجه وی به نقش قوای بدنی و شمول قاعده بر آنها می‌باشد؛ اول: ضرورت اعتنای نفس به حفظ اعتدال و اتصال مزاج و دوم: ضعف در امور ادراکی که هنگام شدت احتیاجات بدنی، بر نفس عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸/۷۶-۷۷).

۲. بر این اساس به نظر می‌رسد ملاصدرا نباید تفکیک صورت گرفته توسط ابن‌سینا در میان سعادت نفس و قوای آن را بپذیرد. با وجود این، برخی از سخنان وی پذیرای چنان تفسیر و تفکیکی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱).

## نتیجه‌گیری

بسته به اینکه مؤلفه‌های سعادت را از نوع وابسته، نیمه‌مستقل یا مستقل بدانیم، حالات مفروضی در تراحم عملی میان آنها پیش می‌آید که اقتضای آن می‌تواند حفظ، تقلیل و یا حذف یکی از طرفین باشد. این توجه، به ضمیمه دقت در تعریف سعادت و تفکیک میان مفهوم غایت مطلقاً نهایی از غایت بالذات، زمینه‌ساز تعریف نظامی از مؤلفه‌های متنوع برای سعادت است که امکان طبقه‌بندی و ترجیح و ترجیح میان آنها در راستای کاربرد عملی و عملیاتی نظریه را فراهم می‌آورد.

به نظر می‌رسد برخی از مبانی حکمت متعالیه از جمله ارتباط وثیق نفس و بدن، اتحاد نفس و قوای آن، و نیز تساوق وجود با خیر و کمال، واجد ظرفیت توسعه نظری و عملی رویکرد مذکور باشد. اگرچه انکار تمایل مبنایی ملاصدرا به نظریه سعادت غالب دشوار می‌نماید؛ اما مرور برخی از نظریات او مخصوصاً در حوزه نفس‌شناسی نشان می‌دهد که تمام کمالات وجودی (شامل امور بدنی) بخشی از حقیقت انسان و نفس او را تشکیل داده و لذا به‌ازای هر یک از آنها، مؤلفه‌ای (مستقل یا نیمه‌مستقل) از سعادت قابل تشخیص و تبیین است.

نکته بسیار مهم آنست که این مؤلفه‌ها همگی مساوی و در عرض هم نیستند و باید با تعیین نسبت‌های متنوع و پیچیده طولی و عرضی میان آنها، شبکه‌ای از سعادت طولی و عرضی را صورت‌بندی نمود که با نظام وجودشناختی تشکیکی صدرایی تطابق خواهد داشت. بنابراین هر کمالی که در طول کمال دیگر (پایین‌تر از آن) قرار گیرد، اگرچه به‌عنوان یک غایت بالذات و مؤلفه‌ای از سعادت تلقی می‌گردد، اما خود مقدمه‌ای برای کمال بالاتر و به تعبیر دیگر، یک مؤلفه نیمه‌مستقل از سعادت در نظر گرفته می‌شود. معنای این سخن آنست که در شرایط عدم تراحم، این مؤلفه دارای اصالت بوده و باید برای کسب آن تدبیرات نظری و عملی لازم را به عمل آورد. اما در صورت وقوع تراحم، باید نسبت به حذف یا تقلیل آن (بسته با حالات مورد اشاره در بخش دوم از همین نوشتار) به نفع مؤلفه و کمال بالاتر اقدام نمود.

مع‌الأسف ملاصدرا توجه و تفتن چندان به لوازم اصول پیش‌گفته نداشته است و به همین جهت، در خلال سخنان وی، نمونه‌های مهمی از بررسی تراحمات عملی و نحوه رفع آنها به چشم نمی‌آید. البته وی تأکیدات فراوانی بر تقدم و اولویت کلی مؤلفه نظری سعادت بر جزء عملی آن دارد که پیشتر مورد بحث قرار گرفت. گویاترین مصداق آن تأکیدات را می‌توان در صفحات نخست

مقدمه اسفار مشاهده کرد، به دلیل تراحم میان کسب کمالات مختلف در زندگی محدود انسان، او را ترجیحاً به کسب علوم و معارف نظری (مخصوصاً از نوع الهی آن) توصیه می‌کند.

اما در مقام "بازشناسی" لوازم آراء ملاصدرا، می‌توان به چنین مثالی اشاره کرد که سلامتی به‌عنوان یک کمال بدنی، اصالت داشته و در شرایط عدم تعارض با کمالات بالاتر، باید نسبت به حداکثرسازی آن اقدام کرد. درحالی‌که در فهم مشهور از نظریه ملاصدرا به نظر می‌رسد چنین مؤلفه‌ای صرفاً شأن مقدّمی دارد و لذا نه تا درجه حداکثری، بلکه تنها در حدّ تأمین امکان کسب معرفت نظری ارزشمند خواهد بود. همچنین اگر کسب سلامتی به دلایلی (مانند سلب فراغت) با معرفت نظری تعارض پیدا نماید، تقلیل مؤلفه اول به نحو حداقلی خواهد بود. زیرا سلامتی به‌عنوان بخشی از سعادت، فی‌نفسه موضوعیت دارد. بنابراین تلاش برای کسب آن را تنها به میزانی کاهش می‌دهیم که مزاحمت آن با مؤلفه بالاتر از بین برود. این تدبیر، متفاوت از آنست که (مطابق فهم مشهور از نظریه ملاصدرا) سلامتی را در درجه حداقلی و صرفاً جهت استفاده از آن برای نیل به کمال دیگر اراده نماییم.

همین نسبت را می‌توان در مثال تعارض میان کسب اعتدال اخلاقی و انقیاد بدنی با کسب معارف الهی، و نیز تراحم میان رشد قوه خیال با رشد قوه عقلانی نشان داد. البته به نظر می‌رسد، واضح‌ترین نمونه‌ها و نتایج کاربردی دیدگاه جدید را باید در فلسفه سیاسی که روش کسب سعادت جمعی است، جست. زیرا تنوع و تکثر مراتب کمالی انسان‌ها در اجتماع، صورت‌های مختلفی از تراحمات را در مقام تدبیر جمعی آن - و به تعبیر جدیدتر، در مقام حکمرانی - به وجود می‌آورد.

در نظر گرفتن این شبکه طولی و عرضی از کمالات، به‌عنوان مؤلفه‌های سعادت، صورت‌بندی جدیدی از مسأله را به دست می‌دهد که می‌توان آن را "سعادت شامل"<sup>۱</sup> نامید. در این خوانش، نیل به هر یک از کمالات وجودی، مصداقی اصیل از سعادت تلقی می‌گردد و مراتب و مدارج مختلفی از سعادت به رسمیت شناخته می‌شود که نسبت به یکدیگر متکامل‌تر هستند. چنین شمولی از مؤلفه‌ها، اعم از اقوالی خواهد بود که تشکیک در سعادت را صرفاً براساس تفاوت در استعدادهای افراد و یا مراتب کمال و لذت می‌پذیرند (نک: طوسی، ۱۴۰۳: ج ۳/ ۳۲۷-۳۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۵۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۴).

این قول، از انحصارگرایی نظریه سعادت غالب بر یک مؤلفه خاص فاصله داشته و به فهم عمومی از سعادت نیز نزدیک‌تر است.<sup>۲</sup> همچنین

۱. یکی از انتقادات وارد بر رویکرد سعادت غالب آنست که با احوال عموم مردم سازگاری ندارد و بنابراین مختص طبقه و قشر خاص و محدودی از انسان‌هاست (نک: مک‌ایتنایر، ۱۳۷۹: صص ۱۷۰-۱۷۲).

۱. دربرابر نظریات سعادت غالب و سعادت جامع.

هر یک از مؤلفه‌ها (به نحو سلسله‌مراتبی) حمل کرد. اما در دیدگاه رقیب، تا تمام مؤلفه‌ها حاصل نگردد، تلقی فرد به‌عنوان انسان سعادتمند ممکن نخواهد بود.

به دلیل شمول حداکثری نسبت به مؤلفه‌های مختلف، در حلّ تراحمات و تعارضات مقام عمل کارآمدتر خواهد بود. البته سعادت شامل با سعادت جامع نیز تفاوت اساسی دارد. زیرا آن را نه در کلّ مجموعی مؤلفه‌ها<sup>۱</sup> که نیل به آن ناممکن است (وارن، ۱۳۹۷: ص ۶۰)، بلکه در کلّ استغراقی مؤلفه‌ها می‌جوید. در این نظریه، مفهوم سعادت را می‌توان بر

## References

- Achtenberg, Deborah. (1991). "The Role of Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics". in *Essays in Ancient Greek philosophy: Aristotle's Ethics*. ed by John P. Anton and Anthony Preeus. NY: The State University of New York Press.
- Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on Eudaimonia". in *Essays on Aristotle's Ethics*. ed by Rorty. Berkeley: University of California Press.
- Afzali, Juma Khan. (2009). "The Relation Between Knowledge and Happiness (Bliss) from the Viewpoint of Mulla Sadra". *Maāref-e Aqlī*. 4 (14): 7-32. [In Persian].
- Akbarian, Reza. (2006). "The Basic Principle in Mulla Sadra's Practical Wisdom and its Importance in the Present Time". *Kheradname-ye Sadrā*. 12 (46): 3-21. [In Persian].
- Ardabili, Abdolghani. (2002). *Expositions of Imam Khomeini's Philosophy*. Tehran: The Institute for Editing and publishing Imam Khomeini's Works. [In Persian].
- Aristotle. (2004). *Rhetoric*. Translated by W. R. Roberts. New York: Dover Publications.
- Aristotle. (2006). *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad-hasan Lotfi-e Tabrizi. Tehran: Tarh-e Nov. [In Persian].
- Copleston, Frederick. (2001). *A History of Philosophy*. Translated by Seyyed Jalaloddin Mojtabavi. Tehran: Soroush. [In Persian].
- Dabiri, Ahmad. (2.1.) . "Ethics in Term of Virtue". *Journal of Ethical knowledge*. 2 (5): 5-22. [In Persian].
- Davudi, Alimorad. (1970). *Reason in Peripatetic philosophy; From Aristotle to Avicenna*. Tehran: Dehkhodā. [In Persian].
- Dehghani Mahmoudabadi, Mohammad Hosein. (2012). "Human Happiness from Mulla Sadra's Viewpoint". *Journal of Religious Thought*. 12 (44): 187-199. . [In Persian].
- Dustan, Mahdi; Hooshangi, Hosein. (2023). "Critical rereading of happiness factors in Aristotle's theory". *Ethical Reflections*. 2 (2): 135-165. [In Persian].
- Fārābī. (1995). *Ārā'o Ahl al-Madinat al-Fāzelat-e va Mozāddāteha*. Beyrut: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic].
- Frankena, W.K. (1997). *Ethics*. Translated by Hadi Sadeqi. Qom: Tāhā Cultural Institute. [In Persian].
- Ghazzalī. (n.d). *Ihya'o 'Olum al-Ddin*. n.d: Dār al-Kotob al-'Arabī. [In Arabic].
- Ībn Sinā. (1980 a). "Risālat-un fi al-Ssa'adat wa al-Hujaj al-'Asharat-o 'Alā 'Anna 'al-Nnafs-a al-Īsanīyat-a Jowhar-un". in *Rasa'il*. Qom: Bidār pubs. [In Arabic].
- Ibn Sinā. (1980 b). *Tes'o Rasā'il fi Al-Hikmat va Al-Tabi'iyāt*. Cairo: Dār Al-'Arab. [In Arabic]
- Ibn Sinā. (1984). *Al-Mabda' va Al-Ma'ād*. Tehran: Islamic Studies Institute. [In Arabic]
- Ibn Sinā. (1984). *Al-Shifa' (Al-Ilahiyāt)*. Qom: Ayatullāh Mar'ashī Najafī Library. [In Arabic]
- Ibn Sinā. (1996). *Al-Isharāt va Al-tanbihāt*. Qom: Nashr al-Balaghah. [In Arabic]
- Ibn Sinā. (2000). *Al-Nijat min Al-Ghargh fi Bahr Al-Zilalāt*. Tehran: University of Tehran pub. [In Arabic]
- Irvin, Terence. (1991). "The Structure of Aristotelian Happiness: Aristotle on the Human Good". In *Ethics*. 101 (2). pp 382\_391.
- Īzadi, Mohsen. (2017). "Some Contemplation in Mulla Sadra's Works About Supreme Bliss with a Quranic Perspective". *Religious Anthropology*. 14 (38): 85-104. [In Persian].
- Javadi, Mohsen. (1999). *Happiness Theory in Aristotel's Philosophy*. Tehran: Tarbiat-e Modarres University. Ph.D Thesis. [In Persian].
- Kamalizadeh, Tahereh; Asghari, Fatemeh. (2017). "Active (agent) Intellect and Perfect nature in Illuminative wisdom and shied thought". *Philosophical Investigations*. 8 (20): 211-229. [In Persian].
- Kenny, Anthony (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. United Kingdom: Oxford.

۱. جهت مطالعه تفاوت کلّ مجموعی و کلّ استغراقی، نگاه کنید: ولایی، ۱۳۷۴:

- Keyt, D (1983). "Intellectualism in Aristotle". in *Essays in Ancient Greek Philosophy*. John. P & Preus. A ed. Albany: State University of New York Press.
- Khademi, Hamidreza; Asgari, Mahdi. (2017). "A Review of Greek History about al-Wahid Principle and the Quality of passage and its Critique in Islamic philosophy". *Comparative Theology*. 8 (18): 55-66. [In Persian].
- Khademi. 'Einollah. (2009). "Avicenna on the ways for getting happiness" *Andishe-ye Novin-e Dinīd5f* (19): 9-42. [In Persian].
- Khademi. 'Einollah. (2010). "Farabi on the ways for getting happiness". *Ethical Researchs*. 1 (1): 47-70. [In Persian].
- Kraut, Richard (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University.
- MacIntyre, Alasdair. (2000). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition (Tārīkhche-ye Falsafe-ye 'Akhlāq)*. Translated by Enshā' allāh Rahmatī. Tehrān: Hekmat pubs. [In Persian]
- Maslow, Abraham. (1993). *Motivation and Personality*. Translated by Rezvanī Ahmad. Mashhad: Āstan-e Qods-e Razavī pubs. [In Persian].
- Meskeveih. (2005). *Tahzib al-Akhlāq va Tathir al-A'RāQ*. n.d: Tali'at al-Nnūr. [In Arabic].
- Miandari, Hasan. (2010). "Aquinas Defends Aristotle in That Intellectual Virtues Need the Direction of Moral Virtues". *Philosophical-Theological Researchs*. 12 (45): 37-68. [In Persian].
- Mohammadrezayi, Mohammad; Elyasi, Mohammadqasem. (2008). "True Happiness from Mulla Sadra's Viewpoint". *Āyene-ye Ma'refat*. 6 (16): 77-106. [In Persian].
- Mohseni, Mohammad Salem. (2014). "Felicity from the View of Peripatetic Philosophy, philosophy of Illumination and Transcendent Philosophy". *Ma'rifat*. 23 (201): 25-34. [In Persian].
- Motahari, Mortaza. (1987). *The Extended Description of "Sharh-e Manzūmeh"*. Tehran: Hekmat pubs. [In Persian].
- Motahari, Mortaza. (2006). *An Introduction to Islamic Word View: Revelation and Prophecy*. Tehran: Sadrā pubs. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1961). *Resāle-ye Se Asl*. Tehran: The Intelligible and Transmitted Knowledges University. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1975). *Al-Mabda' va Al-Ma'ād*. Tehran: Anjoman-e Hekmat va Falsafe-ye iran. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1981 a). *Asrār al-Āyāt*. Tehran: Anjoman-e Eslami-e Hekmat va Falsafe-ye iran. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1981 b). *Al-Hikmat al-mota'aliato fi al-Asfār al-'Aqliyat al-Arba'ah*. Beyrut: Dār-o Ihya'e al-Toras al-Islamiyah. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1981 c). *Al-Shavahid al-Robubiyat-o fi al-Manahij al-Solukiyah*. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahī. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1984). *Mafātih al-Gheib*. Tehran: The Institute for Cultural Studies and Researches. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1987 a). *Sharh-o Osul-e al-Kāfi*. Tehran: The Institute for Cultural Studies and Researches. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1987 b). *Tafsir al-Qurān al-Karim*. Qom: Bidār pubs. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1999). *Al-Mazahir al-Ilahiyat-o fi Asrār al-'Olm al-Kamaliyah*. Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-e Sadrā. [In Arabic].
- Nagel, Thomas (1980). "Aristotle on Eudaimonia". in *Essays on Aristotle's Ethics*. edited by Rorty, Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. C (1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". in *The Quality of Life*. M. C. Nussbaum & A. Sen ed. Oxford: Oxford University Press.
- Obudiyat, Abdorrasūl. (2013). *An Introduction to the System of Sadrāian Philosophy*. Tehran: Samt. [In Persian].
- Plato. (2015). *Republic*. Andesite Press.
- Sa'idiemehr, Mohammad. Mollahasani, Fateme. (2016). "Happiness from Avicenna's Viewpoint; Inclusive or Dominant End?". *Avicennian Philosophy*. 20 (55): 81-96. [In Persian].
- Seyyedqoreishi, Marieh. (2016). *Intellectual and Philosophical Ethics (Aristotelian Ethics)*. Qom: Nashr-e Ma'aref. [In Persian].
- Sohrevardi. (1993). *Hikmat al-Ishrāq (in Majmu'at al-Musannafat)*. Tehran: The Institute for Cultural Studies and Researches. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. (1983). *Sharḥ 'al-Ishārāt wa 'al-Ttanbīhāt (Ma' 'al-Moḥākamāt)*. Qom: Nashr al-ketāb. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1992). *'Akhlāq-e Nāserī*. Tehran: 'Elmiyye-ye 'Eslāmiyyeh. [In Persian].
- Velāyī, 'īsā. (1995). *Farhang-e Tashrīḥī-e Estelāḥāt-e Osūl*. Tehrām: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Warren, Christopher. (2018). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Reader's Guide*. Translated by Imān Khodāfard. Tehran: Tarjomān-e Olūm-e Ensanī. [In Persian]
- Ya'qūbī, Ebrāhīm. (2008). Bliss According to Mulla Sadra and Allamah Tabatabaei. *Journal of Philosophical Theological Research*. 10 (37): 219-242. [In Persian].