

تحلیل سعادت حقیقی انسان در نگرش فلسفی

محمد مهدی گرجیان عربی^۱ و زهرا محمدعلی میرزایی^۲

چکیده

کمال طلبی و میل به سعادت، از اساسی‌ترین ویژگی‌های فطری نفس انسانی است و هر فردی متناسب با تصویری که از سعادت دارد، به دنبال تحقق مصداق آن برای خویش است. فیلسوفان، تعاریف متعددی برای سعادت ارائه نموده‌اند که از مجموع این تعاریف، ارتباط وثیق مفهوم سعادت با مفاهیمی چون خیر، کمال، فضیلت، لذت، وجود و شعور به آن، برداشت می‌گردد؛ ولی در باب مصداق سعادت نفس، در این نوشتار، نخست دیدگاه برخی از فلاسفه بزرگ یونان و مسلمان مطرح شده تا با توجه به سیر تکاملی این مسئله در مباحث فلسفی، در نهایت، تحلیل عمیق‌تری از ماهیت سعادت حقیقی در علم‌النفس فلسفی، بدست آید. بر این اساس، با بررسی اقوال بزرگانی چون **سقراط**، **افلاطون**، **ارسطو**، **فارابی**، **بوعلی**، **شیخ اشراق** و **صدر**، به نظر می‌رسد در برتربودن سعادت و لذت عقلی، در نگرش فلسفی، اتفاق نظر وجود دارد؛ اگرچه اوج سعادت انسانی، جامعیت و کمال وی در تمامی ابعاد وجودی‌اش اعم از نظر و عمل است. به علاوه، به نظر می‌آید اصول و میانی محکم **صدر** در حکمت متعالیه، موجب استحکام بیشتر نظریه وی در باب سعادت حقیقی نفس نسبت به دیدگاه دیگر فلاسفه شده است.

واژگان کلیدی: سعادت حقیقی، علم‌النفس فلسفی، خیر، کمال، لذت، سعادت عقلی.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۲/۲۴

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم و جامعه‌المصطفی‌العالمیه / نویسنده مسئول (mm.gorjian@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (z.mirzaei.283@gmail.com).

مقدمه

از جمله مهمترین مباحث علم‌النفس فلسفی، مبحث سعادت نفس است. این مسئله که می‌توان گفت به یکی از مهمترین دغدغه‌های انسانی یعنی فرجام نفس اشاره دارد، از دیرباز همواره مورد بحث و گفتگوی فلاسفه به ویژه فلاسفه اخلاق و سیاست که مباحث مربوط به نفس، بخش عمده کار فلسفی ایشان را تشکیل می‌داده، بوده است.

آنچه مسلم است، تفاوت نوع نگرش به حقیقت نفس انسانی و برداشت‌های متفاوت در باب ویژگی‌های آن، نوع نگاه به سعادت نفس را رنگ زده و تفاسیر بسیار متعدد و گاه متناقض را در این حوزه، به دنبال داشته است؛ چنانچه با نگاه صرفاً مادی به انسان، سعادت او نیز باید در حوزه لذات مادی معنا گردد و نگاه ماورائی به نفس، حوزه بسیار متعالی‌تری را برای سعادت، پیش‌روی وی می‌گشاید؛ بنابراین بدون شک نوع نگرش به حقیقت نفس، تأثیر مستقیم در تفسیر فلسفی سعادت وی دارد و به هر میزان نگاه به نفس انسانی، عمیق‌تر باشد، سعادت‌ی ژرف نیز برای وی، مورد انتظار است. با این بیان، آیا در نهایت امر، در تفکر فلسفی می‌توان ملاکی برای سعادت حقیقی تعیین نمود؟ آیا می‌توان با جمع میان تفاسیر متعدد از سعادت، مراتب متعددی از سعادت برای انسان‌ها را تعریف نمود؟ اگر در تحلیل فلسفی، معیار خاصی برای سعادت وجود دارد، از یک سو راه رسیدن به آن و از سوی دیگر، مانع حصول آن چیست؟

در این نوشتار، تلاش بر این است که پس از بررسی تفاسیر متعدد فلسفی در باب سعادت نفس، با نگرشی تحلیلی به سعادت حقیقی، به پرسش‌های مذکور پاسخ داده شده و با این پژوهش، گامی هر چند اندک، در جهت ایضاح بیشتر این کمال مطلوب بشر برداشته شود.

۱. مفهوم‌شناسی سعادت

کمال‌طلبی و میل به سعادت، از ویژگی‌های اساسی نفس انسانی است و هر انسانی به طور فطری می‌کوشد تا در نهایت امر خویش، به سعادت نائل آید؛ هر چند همواره تفاوت در نحوه و میزان شناخت نفس، تعاریف و پس از آن مصادیق گوناگونی برای سعادت نفس را به دنبال داشته

است؛ بنابراین پیش از بررسی اقوال متعدد در باب مصداق سعادت نفس، اشاره‌ای به معنای لغوی سعادت و تعریف آن در نگاه فیلسوفان، ضروری به نظر می‌رسد.

«سعادت»، آنچنان که در فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌ها ذکر شده، در لغت به معنای نیک‌بختی، خوش‌بختی، خجستگی، همایونی و فرخندگی است و واژه‌های فلاح و فوز و رستگاری نیز مترادف با سعادت بوده و گاه به جای آن به کار می‌روند (دهخدا، ۱۳۴۸، ص ۵۱۴۳ / ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۵۷ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۳۲۱).

اما در نگرش فلسفی، تعاریف متعددی از سعادت ارائه شده که در مقایسه با یکدیگر، برخی از نظر مقصود و معنای واژگان اساسی، بازگشت به هم دارند و بعضی تعاریف نیز نسبت به مفاهیم دیگر، جامع‌تر هستند. از جمله تعاریف ارائه شده از سعادت عبارتند از:

- سعادت، به طور مطلق خیر است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۹).
- سعادت، خیری است که با حصولش، دیگر غایتی پس از آن نیست که درخواست شود...؛ بنابراین سزاوارترین، برترین و کامل‌ترین خیرهاست (همو، ۱۴۱۳، ص ۲۲۸).
- سعادت، فضیلت است؛ زیرا کمال و خیر انسان چیزی جز فضیلت نیست و سعادت نیز از رهگذر فضیلت حاصل شده، بلکه چیزی جز همان فضائل نیست (همان، ص ۲۳۴).
- سعادت، وصفی مرتبط با لذت و به عبارتی، بهره‌مندی از حداکثر لذات و دوری از آلام و رنج‌هاست؛ بنابراین برای تعریف سعادت باید به مفهوم لذت، نظر نمود. در نگاه بیشتر متکلمین و فلاسفه، لذت، «ادراک ملائم» است (ابن سینا، ۱۳۴۳، ص ۱۱۰).

و به تعبیر **یوعلی**، ملائم، فعلیت‌یافتن کمالی نسبت به یک قوه از قوای ادراکی است (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۵ / همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳).

و اما **یوعلی سینا** در تعریف جامع‌تری از لذت، بیان می‌کند که:

«إِنَّ اللّٰهَ اَدْرَاكٌ وَّ نَيْلٌ لِّوَصُولٍ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ كَمَالٌ وَّ خَيْرٌ مِّنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ وَّ لَا شَاغِلٌ وَّ لَا مُضَادَّ لِّلْمَدْرِكِ» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸-۱۳۷).

سعادت، در نظر شاگرد **یوعلی**، همان وجود و شعور به وجود است (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۸۳۲).

و اما در نگاه اصالت وجودی صدرالمتألهین نیز، وجود، سعادت و خیر بوده و شعور به آن نیز خیر و سعادت می‌باشد و از آنجا که وجودات، با کمال و نقص، متفاوت و متفاضل هستند، خیر و سعادت ایشان نیز، متناسب با درجه وجودی‌شان، متفاضل خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱).

چنانچه با توجه به تعاریف ارائه شده از سعادت بدست می‌آید، سعادت، امری روشن برای همگان است و شاید بتوان گفت هیچ‌یک از تعاریف مطرح‌شده، تعریف حدی نبوده، بلکه مفاهیم مترادفی چون خیر، کمال، لذت و سعادت، برای توصیف مفهومی به ظاهر روشن؛ ولی دارای معنایی عمیق، به کار می‌روند. نکته قابل توجه در برخی از تعاریف سعادت به ویژه در بیان بوعلی و صدر، توجه به دو جنبه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی سعادت است؛ چنانکه در بیان هر دو بزرگوار، ذکر وجود و نیل به آن، مشیر به جنبه هستی‌شناختی و شعور نسبت به خیر و کمالی که انسان بدان نائل شده، شرحی از وجه معرفت‌شناسی سعادت است. البته در وجه هستی‌شناختی، بحث از مصداق سعادت مطرح می‌شود که برای تبیین جامع آن، به تحلیل اقوال فیلسوفان در این باب می‌پردازیم.

۲. مصداق سعادت حقیقی

پس از تحلیل مفهومی سعادت در بخش پیشین، در این بخش، تحلیل مصداق سعادت نفس را نخست، با نگاهی به سیر تاریخی آن در علم‌النفس فلسفی و سپس با بررسی نگرش فلاسفه یونان و فیلسوفان مسلمان در این باب، پی می‌گیریم.

۲-۱. پیشینه تاریخی مبحث سعادت در علم‌النفس فلسفی

همان‌گونه که در مقدمه گذشت، مبحث سعادت نفس، از مهمترین مباحث علم‌النفس فلسفی است که به جهت اهمیت آن برای هر انسان، از همان ابتدایی‌ترین تفکرات فلسفی، جایگاه ویژه‌ای را به صورت روشن یا ضمنی، در میان مسائل مربوط به نفس انسان، به خود اختصاص داده‌است. از آنجا که یونان باستان، خاستگاه متافیزیک بوده و یا به عبارتی، برای نخستین بار تفکیک میان حوزه تفکرات مستقل فلسفی و دیگر علوم، در یونان صورت گرفته است، در مبحث

سعادت نیز با بررسی اقوال حکمای یونان در این باب آغاز می‌نماییم تا با ریشه‌یابی آن و سپس بررسی سیر تکاملی این مسئله در مباحث فلسفی و جایگاه آن در فلسفه اسلامی، در نهایت، به تحلیل عمیق‌تری از ماهیت سعادت حقیقی در علم‌النفس فلسفی، دست یابیم.

۲-۲. نگرش فلاسفه یونان در باب سعادت نفس

تفکری که به تفکر فلسفی یونان باستان معروف است، شامل بخش‌های متعددی از نظر نحوه تفکر فلسفی است؛ ولی به طور کلی می‌توان گفت نخستین مسائل فلسفی در این دوره، بحث از ماده نخستین، چگونگی تحولات طبیعت و نیز بحث وحدت و کثرت اشیا بوده که به تدریج با سیر تکاملی بحث‌های فلسفی، مباحث اخلاقی و انسان‌شناسی نیز مطرح شده است؛ هر چند این مباحث، کاملاً منسجم نبوده؛ ولی ریشه‌های آن در مباحث حکمای بزرگی چون *هراکلیتوس* و *فیثاغورث* دیده می‌شود (گمبرتس، ۱۳۷۵، ص ۶۴-۶۵). چنانچه از نگاه *هراکلیتوس* که واقعیت عالم را مبتنی بر جنگ و تضاد می‌داند، انسانی از نظر اخلاقی بالارزش‌تر است که با این واقعیت هماهنگ‌تر بوده و تقابل با عالم، شرط اساسی صیانت نیروی انسان در مسیر تکامل اوست (همان، ص ۹۱-۹۳). در تعالیم انسان‌شناسی *فیثاغورث* نیز، ذکر سطوح گوناگون انسانی به چشم می‌خورد که انسان‌های جویای حقیقت را که توان رسیدن به حکمت را دارند و عقل، ویژگی روح آن‌هاست، کامل‌ترین انسان‌ها برمی‌شمارد.

در این سیر مباحث، با ظهور سوفسطائیان پیش از *سقراط*، مباحث انسان‌شناختی محور مباحث فلسفی گشته و به عبارتی، حقیقت‌گرایی حکمای پیشین، جایگاه خود را به انسان‌گرایی می‌دهد. معیار فضیلت آدمی نیز، تفضل و برتری او نسبت به دیگران در میزان توانایی‌اش برای اقلان دیگران است (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

اما با ظهور *سقراط* حکیم در حدود ۴۷۰ ق.م.، بر خلاف سوفسطائیان، انسان‌شناسی، جایگاه حقیقی خود را در فلسفه بازمی‌یابد. شعار اصلی *سقراط* در مباحث اخلاقی‌اش، «خودت را بشناس» بود که البته این شعار با توجه به این امر است که انسان فطرتاً طالب سعادت است و این سعادت، با صرف لذات و شهوات حاصل نمی‌گردد، بلکه با شناخت خود و

نیز تشخیص خیر و اختیار نمودن آن بدست می‌آید؛ بنابراین با این نگرش، انسان‌شناسی با هستی‌شناسی، عجین می‌گردد و دانایی نسبت به خیر و شر و اختیار نمودن خیر بر اساس عقل، همان سعادت مطلق است.

نکته دیگر در بحث سعادت سقراطی، توجه وی به جماعت و سیاست است و به تعبیر وی، سعادت افراد در ضمن سعادت جماعت بوده و سعادت هر شخص در تشخیص وظایف خویش نسبت به دیگران و نیکوکاری است (همان، ص ۲۳-۲۴).

بنابراین، در نگرش سقراطی، تأمل در باب حقیقت و وجه هستی‌شناسانه، در نفس متفکر یعنی انسان، تأثیر زیادی دارد و خود همین معرفت حقیقت، رسیدن به فضیلت است و به عبارتی، معرفت و نظر با فضیلت و عمل، اتحاد یافته و فضیلت از راه تعقل نسبت به هستی حاصل می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۷۲). در این نگاه، هم معرفت و هم فضیلت و سعادت، کاملاً عقل‌گرایانه هستند.

سقراط، فیلسوفی اخلاقی بوده که در کار وی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و پیوند ایندو به خوبی نمایان است. البته مکاتب پس از وی که خود را سقراطی می‌دانند، به دو گروه عمده تقسیم می‌گردند؛ برخی که به مکاتب اخلاقی مشهورند، وجه اخلاقی را اصل قرار داده و انسان‌شناسی و اخلاق را در فلسفه مقدم بر جهان‌شناسی می‌دانند (استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴) و گروه دیگر که مکاتب متافیزیکی خوانده می‌شوند، با اصل قراردادن حقیقت هستی، اهمیت انسان را نیز در حقیقت‌شناسی می‌دانند.

از جمله مکاتب اخلاقی عبارتند از: کلبی‌ها، هدونیست‌ها و مگارئان که معیار سعادت در نگاه کلبی‌ها، زندگی زاهدانه و بی‌نیازی از غیر حق، در نگرش هدونیست‌ها، بهره‌مندی از لذات بیشتر و در نظر مگارئان، معرفت حقیقت است (همان، ص ۱۵۶-۱۶۰).

اما دو چهره برجسته متافیزیسی‌ها، افلاطون شاگرد سقراط و ارسطو شاگرد افلاطون هستند. حکمت افلاطونی از مسائل عمده فلسفی اعم از هستی، معرفت، اخلاق، سیاست، روش فلسفی و حتی زبان و هنر نیز سرشار است. اساس فلسفه وی بر غیرواقعی‌بودن محسوسات و حقیقی‌بودن عالم معقولات بوده و از نگاه وی هر امری از موجودات عالم، حقیقتی در عالم معقول

دارد که معرفت به آن نیز فقط از راه شهود عقل ممکن می‌باشد و سعادت انسان نیز تنها در گرو همین سیر نفسانی وی به سوی دریافت حقیقت یعنی مُثُل عقلی است.

به عبارتی می‌توان گفت، سعادت نفس در نگاه *افلاطون*، از نوع معرفت و ادراک عقلی است و باوری است که با سیر دیالکتیکی نفس، بارور شده تا در نهایت، به شهود حقایق در عالم مُثُل نائل می‌گردد. البته میان خود مثل در عالم معقولات نیز مراتبی وجود داشته و مثال خیر مطلق، در اوج تمامی حقایق هستی قرار دارد که همه حقایق دیگر تحت آن واقع هستند و غایت همه نیز رسیدن به اوست. انسان نیز در پرتو سیر و سلوک نفسانی و عشق حقیقی، می‌تواند به اتحاد با عالم معقولات نائل گردد و به هر میزان به معرفت الهی و خیر مطلق نزدیک‌تر شود، سعادت‌مندتر خواهد بود. *افلاطون* نیز همچون *سقراط*، سیاست و اخلاق را از یک سرچشمه می‌داند و هر دو را برای سعادت بشر و جامعه بشری به همراه حکمت، ضروری می‌شمارد (فروغی، ۱۳۸۳، صص ۲۸-۳۱ و ۳۴).

اما با ظهور *ارسطو*، حکمت و به ویژه فلسفه اولی، در بسیاری از مؤلفه‌ها از جمله موضوع، مسائل و روش عقلی، به معنای اصطلاحی‌اش بسیار نزدیک‌تر می‌گردد. وی در بخش‌های گوناگون حکمت اعم از منطق، مابعدالطبیعه، اخلاق، طبیعیات، سیاست و ... آثار متعددی برجای نهاده که برای بررسی دیدگاه او در باب سعادت، توجه به آثار متافیزیکی و اخلاقی وی از جمله کتاب مابعدالطبیعه و اخلاق نیکوماخوس، ضروری به نظر می‌رسد.

در باب حقیقت، از نگاه *ارسطو* همچون *افلاطون*، معرفت حقیقت امری ممکن و البته فقط از طریق عقلی است با این تفاوت که *ارسطو* برخلاف *افلاطون*، دستیابی به حقیقت را که امری کلی و ضروری است، پس از تأمل در ادراک‌های جزئی و حسی اعم از ادراک حس ظاهر و باطن و خیال و واهمه، ممکن می‌داند (همان، صص ۳۸-۴۱ / استیس، ۱۳۸۵، صص ۲۴۹). با این بیان، علم، مراتب متعددی دارد که درجه برتر آن، علوم نظری که عقل بیشترین نقش را در این علوم دارا بوده و مطلوب نهایی این علوم نیز، خود حقیقت می‌باشد؛ ولی قسم دیگر علم، علوم عملی شامل اخلاق، سیاست، اقتصاد و لشگرکشی است که مقصود غایی آنها، دستیابی به سعادت نفس بوده و نقش مستقیم عقل در این علوم، کمتر از علوم نظری می‌باشد؛ بنابراین علم اعلی در نگرش

ارسطو، متافیزیک است و فقط راه رسیدن به آن نیز تعقل می‌باشد.

این تفسیر *ارسطو* از حقیقت و معرفت انسان به آن، نقش بسزایی در تلقی او از سعادت نفس دارد. به بیان وی، هدف علم اخلاق، رساندن نفس انسان به سعادت است و سعادت نیز با تبلور کمال ویژگی خاص انسانی یعنی تعقل، حاصل می‌گردد. به عبارتی، سعادت انسان دو جنبه دارد؛ از جهتی عقلانی و از جهت دیگر اخلاقی است. فضیلت عقلانی همان است که به بُعد ادراکی نفس نظر داشته و از این جهت مربوط به عقل نظری است و فضیلت اخلاقی نفس که به بعد تحریکی آن باز می‌گردد، ناظر به عقل عملی اوست.

لازمه رسیدن به سعادت که خیر اعلی است، فضیلت‌مندانه بودن همه افعال ماست و از آنجا که خیرالأمور تعقل است، انسانی که وظایف خویش یعنی فعالیت‌های نفسش را با موافقت عقل به بهترین شکل انجام دهد، سعادت‌مند خواهد بود.

نکته قابل توجه اینکه در نگاه *ارسطو*، فعل موافق با عقل، فعلی است که در تعادل بوده و از افراط و تفریط به دور باشد. البته در بیان *ارسطو*، انسان‌ها با توجه به تفاوت غایاتشان، سعادت را متفاوت و در امور گوناگونی می‌انگارند؛ ولی در نگاه خود وی، سعادت‌مندی واقعی همان تفکر است که وجه امتیاز آدمی از غیر بوده و نه تنها لوازم دنیایی ندارد، بلکه امور دنیوی، مُخل آن نیز می‌باشد (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۵۱ و ۵۶ / کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲ / استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۳).

۲-۳. نگرش فلاسفه مسلمان در باب سعادت نفس

زندگی و برنامه همه انبیا و اولیای الهی، همواره سرشار از اندیشه‌ورزی‌های حقیقت‌طلبانه نسبت به عالم هستی بوده است. با این وجود، می‌توان گفت فلسفه به معنای اصطلاحی با مؤلفه‌های خاص در موضوع و مسائل و روش عقلی، که ریشه‌های آن در تفکرات حکمای یونان باستان یافت می‌شود، در حدود قرن سوم هجری به طور رسمی به حوزه کشورهای اسلامی راه یافت. در این دوره که تقریباً با آغاز خلافت عباسیان مقارن بود، به واسطه «نهضت ترجمه»، مسلمانان با علوم گوناگون غربی و یونانی از جمله فلسفه آشنا گشته و البته

به تدریج، با اندیشه‌ورزی‌های عمیق خویش، فلسفه‌ای کاملاً اسلامی که از یک سو به شدت تحت تأثیر محتوای اسلامی بوده و از سوی دیگر نیز به نحوی در خدمت این تعالیم آسمانی بود، ایجاد نمودند (معلمی، ۱۳۸۵، ص ۲۸-۴۳).

در سیر تفکر فلسفه اسلامی، حکمای بزرگی که هریک به نحوی در رشد این تفکر نقش داشتند، ظهور نمودند که از این میان، به بررسی آرای چهار فیلسوف بزرگ یعنی *فارابی*، *ابن سینا*، *شیخ اشراق* و *صدرالمتألهین* که تأثیر بسیار برجسته‌ای بر این تفکر دارند، در باب سعادت نفس می‌پردازیم.

فارابی که پس از *ارسطو* به معلم ثانی معروف شده است، از نامدارترین فلاسفه اسلامی به شمار می‌آید که در قرن سوم هجری می‌زیسته و آثار متعددی در منطق، مابعدالطبیعه و طبیعیات از وی بر جای مانده است. شهرت اصلی وی در جهان اسلام در حوزه فلسفه عملی به ویژه فلسفه سیاسی است که البته وی نیز در این حوزه، تفکری افلاطونی داشته و در عین حال که با گنجاندن اخلاق و سیاست تحت علمی واحد، به سعادت فردی و جمعی انسان، بسیار بها می‌دهد، برای حقیقت نیز جایگاهی بسیار مهم در سعادت انسانی قائل است (همان، ص ۹۷-۹۸).

چنانچه در بخش مفهوم‌شناسی سعادت گذشت، از نگاه *فارابی*، سعادت با مفاهیم خیر و کمال و فضیلت، ارتباطی وثیق داشته و به عبارتی، سعادت انسان چیزی جز فضائل نیست (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۴). بر اساس آنچه از آثار وی بر می‌آید، با توجه به ساحات گوناگون وجودی انسان، فضائل گوناگونی را برای او بر می‌شمارد که سعادت آدمی در گرو جمع آنهاست.

در کتب وی دو تقسیم برای فضائل ذکر شده؛ در یک تقسیم‌بندی فضائل را به دو قسم خلقی که مربوط به اراده آدمی است و نطقی که به قوه ناطقه انسان بازمی‌گردد، تقسیم می‌نماید (همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰) و در تقسیم دیگر به چهار دسته فضائل نظری، فکری، خلقی و صناعی اشاره می‌کند (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۱۹) که البته این دو تقسیم در واقع به یک تقسیم باز می‌گردند؛ زیرا فضائل یا مربوط به قوه ناطقه هستند و یا مربوط به قوه نزوعی که در صورت نخست نیز یا نظری هستند و یا عملی و فضائل عملی نیز یا فکری‌اند یا صناعی.

فضیلت قوه نزوعی نیز همان فضائل خلقی است (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۸). چنانچه روشن است، فضائل نظری از نوع ادراک حقایق بوده و علوم نظری، فقط شأنیت معلوم شدن دارند؛ ولی در فضائل عملی، علم، مقدمه عمل نمودن به معلوم است و کمال این علوم نیز، عمل به معلوم می‌باشد. مقصود از فضائل اخلاقی نیز، ملکات نفسانی است که با ثبوتشان در نفس، منشأ صدور افعال نیک می‌گردند و البته آن دسته از ملکات نفسانی، فضیلت به حساب می‌آیند که اختیار انسان در نگهداری و یا اصلاح آنها نقشی داشته باشد و صرفاً وراثتی و یا طبعی نباشند (همان، ص ۲۴).

نکته دیگر در فضائل اخلاقی، نظریه اعتدال *فارابی* به تبع ارسطوست؛ بدین بیان که در همه ملکات نفسانی، حد وسط و میانه، فضیلت به شمار می‌آید و افراط و تفریط در هر مورد، موجب دوری از سعادت است (همو، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸).

در نگرش *فارابی*، همه فضائل مذکور، مؤلفه‌های اصلی سعادت فرد و اجتماع‌اند و بر این اساس، سعادت نفس، غایتی جامع بوده و صرفاً عقلانی نمی‌باشد (معلمی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶ / فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱-۱۰۲).

پس از *فارابی*، فیلسوف نامداری که در فلسفه اسلامی به رئیس‌المشائین شناخته می‌شود، بوعلی سیناست که در قرن چهارم و پنجم هجری می‌زیسته و مهارت وی در علوم گوناگون، بسیار کم‌نظیر است.

شیخ‌الرئیس، علم‌النفس را بخشی از علم طبیعی دانسته و احکام ابتدایی مربوط به نفس مانند تعریف و تقسیم آن را در طبیعیات مطرح نموده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵) گرچه برخی از مباحث نفس چون اصل وجود نفس، حدوث و بقای نفس و بحث خلود و سعادت و شقاوت نفس، به مناسبت، در آثار مابعدالطبیعی وی بیان شده است.

همان‌گونه که در مفهوم‌شناسی سعادت ذکر شد، *بوعلی* نیز، سعادت را وصفی مرتبط با لذت دانسته که برای یک موجود در صورت رسیدن به کمالات وجودی‌اش، تحقق می‌یابد. چنانچه در تعریف جامع شیخ‌الرئیس از لذت گذشت، حقیقت لذت از سنخ ادراک بوده و با ادراک حضوری مدرک نسبت به آنچه در نگاهش کمال است، حاصل می‌گردد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸). با این توصیف، به نظر می‌آید که لذت و به تبع آن سعادت نیز باید امری نسبی باشد؛ زیرا قوای ادراکی

و به تبع آن، ادراک و مدرک، متفاوت بوده و هر قوه، ادراک و لذت متناسب با خود را داراست. بر همین اساس، *بوعلی* با تقسیم قوای ادراکی به قوای شهوی، غضبی، خیالی، وهمی و عقلی، به لذت متناسب با هر یک و نیز سعادت در خور آنها اشاره می‌نماید (همو، ۱۳۶۳، صص ۱۸-۵۹ و ۱۰۹ / همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۳).

اما آیا در نگاه *بوعلی*، سعادت حقیقی نیز به تبع لذت، نسبی بوده و متناسب با لذت قوای ادراکی، مراتب دارد؟ برای پاسخ بدین پرسش، باید به توصیف *ابن‌سینا* از این لذات توجه نمود. در نگرش وی، در مقایسه لذات سه‌گانه، لذت عقلی، بسیار برتر، قوی‌تر و بادوام‌تر بوده و در واقع، سعادت حقیقی به آن است؛ هر چند اکثر انسان‌ها به دلیل اشتغال به امور حسی اعم از ظاهری و باطنی، از توجه و به تبع، درک لذات عقلی محروم مانده و به سبب همین عدم علم و توجه است که اقبال و اشتیاقی نیز بدان ندارند (همان، ص ۶۸۷ / همو، ۱۳۶۳، صص ۱۱۱-۱۱۳ / همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰). به عبارتی، لذت، ادراک کمال نفس‌الآمری یک موجود است و از آنجا که کمال حقیقی و نفس‌الآمری نفس ناطقه این است که عالمی عقلی شبیه به عالم عینی گشته و صورت تمامی جهان در او مرتسم شود (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۵)؛ بنابراین لذت حقیقی و به تبع آن سعادت حقیقی نیز درک این کمال و به تعبیری، سعادت عقلی است.

البته *بوعلی* در آثاری مانند *إشارات* (همو، ۱۳۷۵، صص ۱۴۱-۱۴۲)، *المبدأ والمعاد* (همو، ۱۳۶۳، صص ۱۱۲-۱۱۵)، به مراتب سعادت و اشقیاء اشاره می‌کند که نشان‌دهنده تشکیکی بودن سعادت و شقاوت در نگاه وی است. با دقت در بیانات او روشن می‌گردد که با نگاه عقلی‌اش، نفوسی که در مسیر تکامل قوه عاقله گام برداشته و به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند، سعادت‌مندان حقیقی‌اند؛ ولی دغدغه دیگر *ابن‌سینا* که از اعتقادات محکم دینی وی بر می‌خیزد موجب می‌گردد، شمار سعادت را محدود به این گروه اندک نداند و با تلاشی فیلسوفانه بر تعداد نیکبختان بیافزاید. بدین بیان که، نفوس ضعیف که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده؛ ولی با امری ضدنفس ناطقه نیز خو نگرفته‌اند، به دلیل ارتباط و علاقه‌ای که پس از مرگ به بدن مادی و لذات آن دارند، به جسم افلاک تعلق یافته و با استفاده از آن به عنوان بدن و ابزار مادی، به استكمال خویش ادامه داده و به لذات متناسب با خود

می‌رسند (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱).

با این تفسیر است که پدیده معاد در نگرش *بوعلی سینا*، پدیده‌ای کثیرالخير است و اکثر انسان‌ها که از گروه دوم هستند، به همراه گروه اندک نخست، اهل سعادت می‌باشند (همان، ص ۱۳۴).

در قرن ششم هجری قمری، پس از ضعف نسبی فلسفه استدلالی مشاء به دنبال مخالفت‌های متکلمان و عرفا با آن، مکتب فلسفی نوین اشراقی با آراء *شهاب‌الدین سهروردی*، معروف به *شیخ اشراقی*، ظهور پیدا نمود. وی نظام فلسفی‌اش را نقطه تلاقی برهان و شهود می‌دانست و با بهره‌گیری از هر دو روش، نظام هستی‌شناسی نوری خود را بنا نهاد (معلمی، ۱۳۸۵، صص ۲۵۱-۲۵۲ و ۲۵۶). با بررسی آثار *شیخ اشراقی*، به طور کلی می‌توان گفت او در مباحث هستی‌شناختی خویش، حکمت بحثی را مقدمه حکمت اشراقی می‌داند. به همین جهت، در بسیاری از مسائل مانند بحث مفارقات، علم واجب تعالی، بقای نفس و سعادت و شقاوت آن، تناسخ و ... از روش بحثی مشائی خارج شده و روش اشراقی را پی می‌گیرد.

حکیم سهروردی، در بیشتر آثار خویش به طور عمده، ذیل مباحث نفس‌شناسی، به مسئله سعادت نفس پرداخته و مباحثی مانند تعریف سعادت و شقاوت، اقسام و مراتب سعادت، مصداق سعادت قصوی، ملاک‌های رسیدن به سعادت و ... را ارائه نموده است.

شیخ اشراقی در کتاب *یزدان شناخت*، با تعریفی ک از سعادت و شقاوت مطرح می‌نماید، حالت نیکی که انسان را به بهشت جاودان می‌رساند، سعادت و حالت بدی که وی را به دوزخ روحانی می‌کشاند، شقاوت نفس معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۳، ص ۴۳۲-۴۳۳). در نگرش *شیخ*، حالت نیکی که از آن با عنوان سعادت یاد نمود، دو قسم اساسی دارد: اول، سعادت سرمدی که مربوط به جهان آخرت و فقط سعادت حقیقی و پایدار است و دوم، سعادت مجازی که ناظر به این جهان و به تعبیری، دنیوی و ناپایدار است (همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۶۱-۶۲؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۸۳-۸۴).

سهروردی، سعادت نفس را در هر دو قسم مذکور، امری مشکک می‌داند (همو، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۹۴-۹۷۳ / همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۶۲)؛ ولی در مورد این مسئله که از میان این مراتب گوناگون، سعادت اعلائی نفس کدام است، بیانات متعددی دارد. از آن جمله:

- نفس انسان، از حیث حکمت نظری و عالم عقلی خویش، از تمامی

جهات، مشابه عالم عینی و خارجی گردد (همو، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۸۷ / همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۶۸).

- انسان از هر دو حیث قوه عملی و نظری خویش، تا حد امکان، به مبادی عالی و فرشتگان مقرب الهی، تشبیه یابد (همو، ۱۹۷۷، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۴ / همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۷).

- نفس انسانی، به عالم علوی و به تعبیر دیگر عقل فعال، متصل گردد (همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۶۲-۴۶۴ / همو، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۷۳).

البته با اندک تأملی، می‌توان میان این بیانات، جمع نمود؛ بدین‌سان که سعادت حقیقی و اعلائی انسان، اتصال به عالم علوی است که در نتیجه آن، نهایت تشبیه به آن عالم حاصل شده و به تبع، نفس انسان، از جهت عملی و نظری، عالمی شبیه به عالم خارج می‌گردد.

اما در تهاتر، در این بخش با نگاهی اجمالی، تفسیر سردمدار حکمت متعالیه، *صدرالمتألهین* *تسیرالزی* از سعادت را، شرح می‌دهیم تا در بخش آتی، در ضمن تحلیل ماهیت سعادت حقیقی در علم‌النفس فلسفی، نگرش *صدر* نیز به نحو تفصیلی و دقیق‌تر، بررسی گردد. بدون شک، بررسی اصول و مبانی فکری و فلسفی این فیلسوف نامدار در اکثر قریب به اتفاق مباحث فلسفی، تأثیر بسیار شگرفی در تحلیل و فهم آنها دارد؛ زیرا کار فلسفی *صدر* در واقع، برآیندی منسجم، سازمان‌یافته و اصلاح‌شده از مباحث هستی‌شناختی بسیاری از فلاسفه پیشین، متکلمان و عرفای بزرگ الهی است که موقعیت وی از لحاظ زمانی و در اختیارداشتن آثار اندیشمندان مذکور و و نیز هوش سرشار و پشتکار وی، نقش بسیار مهمی در این امر داشته است.

با بررسی بیانات *صدر* در باب سعادت نفس، به نظر می‌آید در بسیاری از مطالب و نیز نتیجه بحث، شباهت بسیار زیادی میان نگرش وی با دیدگاه *بوعلی سینا* وجود دارد. *صدر* نیز که به مسئله سعادت هم نگاه هستی‌شناسانه دارد و هم نگرش معرفت‌شناسانه، همانند شیخ‌الرئیس بر این اعتقاد است که سعادت حقیقی انسان، امری است که مطلوب بالذات بوده و غایت وجه انسانی یعنی قوه ناطقه و عاقله را به نحو اعلی تأمین می‌نماید (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹ / همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۲).

اما با دقت در بیان *صدر*، روشن است که بحث سعادت نیز همانند دیگر مباحث وی از آبشخور مبانی اصالت‌وجودی وی سیراب می‌گردد. وی، اصل وجود را خیر و سعادت دانسته و

شعور و ادراک نسبت به آن را موجب لذت و کمال می‌داند و به هر میزان وجودی قوی‌تر و کامل‌تر باشد، ادراک آن لذیذتر و سعادت آن نیز بیشتر است و از آنجا که وجود مفارقات عقلی پس از حق تعالی، کامل‌ترین وجودات است، بدون شک ادراک چنین وجوداتی، موجب نهایت لذت و سعادت خواهد بود؛ بنابراین چنانچه روشن است برای رسیدن به سعادت باید به خود متن واقع نایل شد، یعنی خود وجود خارجی که اصل و منشأ اثر است نه مفهوم آن (همان، صص ۱۲۱-۱۲۲ و ۱۲۸ / همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱).

صدرالمتألهین، بحث بسیار مبسوطی در باب سعادت نفس دارد و می‌توان گفت در هیچ‌یک از آثار مهم خویش، از این مسئله مهم، غفلت ننموده و به احکام گوناگون آن پرداخته است. از جمله تفصیل بحث سعادت حقیقی که همان سعادت عقلی است، بیان راه رسیدن به سعادت و موانع حصول آن برای انسان‌ها، ذکر مراتب سعادت برای آدمیان با توجه به تفاوت مراتب آنها در وجود و به تبع آن، در ادراک.

اما در باب شرح تفصیلی سعادت حقیقی، با توجه به دو جنبه نظری و عملی عقل، **صدر** نیز سعادت نفس را در هر دو جنبه بررسی نموده و راه حصول هر یک را به تفصیل شرح داده است. متناسب با میزان استعداد و تلاش و سعی انسان‌ها، سعادت ایشان نیز در هر دو بُعد نظری و عملی، مراتب متعددی دارد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۱). از جهت عقل نظری، **ملاصدرا** نیز همانند **بوعلی**، مراتب سعادت نفس را بر اساس مراتب عقل نظری از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد شرح می‌دهد که به جهت بالقوه بودن همه معقولات در مرحله عقل هیولانی، بحث سعادت حقیقی از مرحله عقل بالملکه آغاز می‌گردد که البته بر فرض که بتوان فعلیت این مرحله را سعادت نامید، سعادت حادقلی است؛ زیرا به بیان خود **صدر** لذتی در ادراک معلومات اولی مثل «الکل أعظم من الجزء» نیست بلکه سعادت حقیقی عقلی، ادراک وجودات عقلی و نیل به هویت وجودی آنهاست که در مرحله عقل بالفعل و مستفاد، محقق می‌گردد (همان، صص ۲۶۲-۲۷۱ / همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸).

اما از جهت عقل عملی که مرتبط با تدبیر بدن است، در نگرش **صدر**، مراتب سعادت که پس از تحقق اراده عقلانی و رسیدن به مرتبه عقل بالملکه آغاز می‌گردد، عبارتند از:

- تهذیب ظاهر با انجام نوامیس الهی و شرایع نبوی.
- تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست ظلمانی.

- آراستگی باطن با صور علمی و صفات پسندیده.

- فناء نفس از خویش و تنها رو به سوی حق تعالی نمودن.

پس از این مراتب سیر نفسانی که وصول به حق حاصل می‌گردد نیز منازل بسیار زیادی وجود دارد که در وصف نمی‌گنجد و مشاهده و حضور، فقط راه معرفت به آن است (همان، ص ۲۰۷ / همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵-۲۷۶).

این دو سیر نفس از جهت عقل نظری و عملی، در کنار یکدیگر مراتب سعادت حقیقی انسان را رقم می‌زنند و بدون شک، انسانی که در هر دو جنبه نفس را به فعلیت برساند، به نهایت سعادت نائل شده است؛ ولی آیا این مراتب برای همه انسان‌ها قابل وصول است؟ در نگرش صدر، نفس انسانی به طور طبیعی و به حسب ذاتش، قابل همه معارف است؛ ولی برخی از موانع، موجب حرمان نفس و مانع انکشاف حقایق و حصول سعادت برای وی می‌گردد. او این موانع را در قالب پنج مورد برمی‌شمارد که عبارتند از:

- نقصان جوهری و ذاتی نفس پیش از آنکه قوت یابد؛ چنانچه در نفس

کودک دیده می‌شود؛

- خباثت جوهری و ظلمت ذاتی نفس همانند کدورتی که از کثرت

گناهان حاصل شده و طهارت قلب را از بین برده و مانع ظهور حق

در آن می‌شود؛

- عدول نفس از غایت مطلوب با صرف همّت در امور دیگر هر چند

صورت ظاهری اعمال و طاعات شرعی بدون تأمل در معارف حقیقی و

ادراک حضرت الهی باشد؛

- حجاب تعصب بر اعتقاداتی که بر اساس تقلید است و این حجابی

است که اکثر متکلمین و متعصبین در مذاهب، به سبب آن از

ادراک حقیقت باز مانده‌اند؛

- جهل به جهتی که از آن جهت، معرفت به مطلوب واقع می‌گردد و به

عبارتی، جهل به مقدمات مناسب مطلوب؛ زیرا اصول معارفی که

سعادت حقیقی بدان حاصل می‌گردد، فطری نبوده و نیازمند سلسله‌ای

از معارف با نحوه ترتیب خاص و مقدمات ویژه است که بدون آنها

معرفت حقیقی و مطلوب حاصل نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹،

ص ۱۳۶-۱۳۸).

نکته‌ای دیگر که در مبحث سعادت در آثار صدر، به چشم می‌خورد، ذکر دو قسم سعادت

یعنی سعادت حسی اخروی و سعادت عقلی حقیقی است. چنانچه در شرح دیدگاه بوعلی گذشت، وی نیز علاوه بر سعادت حقیقی که عقلی است، به نوعی سعادت برای نفوس ضعیفی که استعداد درک معقولات را نداشته؛ ولی ضدحق نیز نیستند، اشاره نمود که با تعلق نفس آنها به اجسام فلکی به عنوان ابزار، تحقق می‌پذیرد؛ ولی در نگرش صدر، پس از نشئه دنیایی، دو نشئه صوری مستقل وجود دارد که هیچ نیازی به بدن، خواه عنصری و خواه فلکی ندارند؛ یکی دار معقولات صرف که عالم سعادت حقیقی است و دیگری دار محسوسات صرفی که ماده ندارند و فقط نفس، حافظ آنهاست؛ زیرا نحوه وجودشان وجود ادراکی و نفس محسوسیت بوده که بعینه خود حاس یعنی نفس می‌باشد؛ بنابراین چنین نفسی پس از مرگ، به میزان بهره اش از وجود، بهره‌ای از لذت و سعادت دارد البته در حد همان اموری که توهم و تخیل نموده و تمام همتش نیل به آنها بوده است همانند حور و قصور و سدر مخضود (همان، ص ۱۲۹-۱۴۷ / همو، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱-۲۵۲). بدون شک این سعادت، قابل قیاس با سعادت اهل عالم معقولات صرف که سعادت حقیقی است، نمی‌باشد.

۲-۴. تحلیل ماهیت سعادت حقیقی در علم‌النفس فلسفی

پس از شرح اقوال فیلسوفان متعدد در باب سعادت نفس انسان، اکنون می‌توان به تحلیل ماهیت سعادت حقیقی پرداخت. آیا بر اساس دیدگاه‌های مطرح‌شده که نشانگر نگرش برجسته‌ترین فلاسفه و سردمداران فلسفه بشری در این بحث است، می‌توان معیار فلسفی واحدی برای ماهیت سعادت حقیقی نفس، تعیین نمود؟

صرف‌نظر از تفاوت و اختلاف‌نظرها در بحث سعادت انسان، می‌توان وجه مشترکی را در همه اقوال مذکور مشاهده نمود که از نوع نگاه فلسفی و هستی‌شناختی به انسان نشأت گرفته است. در این نگرش، انسان موجودی است که از توانایی‌ها و استعدادهای بسیاری برخوردار است و می‌تواند در طول حیات خویش با وجود ارادی‌اش، آنها را به فعلیت و کمال برساند. اوج و قله این سیر که کمال آن، غایت و مطلوب نهایی انسانی می‌باشد، همان است که وجه امتیاز آدمی از غیر بوده و فیلسوفان با تعبیری چون حکمت، دانایی، تفکر، تعقل و ... از آن یاد می‌کنند و می‌توان گفت همگی به نحوی حصول آن را نهایت خیر و کمال و لذت برای انسان می‌دانند. به عبارتی،

با نگرش فلسفی در نگاهی کلی تقریباً همه فیلسوفان، به لذت و سعادت عقلی بسیار بها می‌دهند؛ زیرا سقراط، سعادت و فضیلت را به دانایی و معرفت نسبت به حقایق هستی می‌داند که در پرتو تعقل امکان‌پذیر است (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۲۴). در نظر افلاطون، تعقل، انسان را به اصل خویش که عالم مثل است باز می‌گرداند که بدون شک، رجوع به اصل خویش سعادت حقیقی است (همان، ص ۲۸). به تعبیر ارسطو، قوه عاقله و ادراکات عقلی، عامل امتیاز انسان از دیگر موجودات است (همان، ص ۴۵). به بیان ابن‌سینا، لذات عقلی به لحاظ مدرک، مدرک و ادراک، اتم، افضل، اکمل، اکثر و شدیدتر می‌باشند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱). و در نهایت، صدرای نیز همانند بسیاری از فلاسفه پیشین از جمله بوعلی، با اشاره به قوای گوناگون انسان اعم از حسی و خیالی و وهمی و عقلی و با توجه به اینکه لذت هر قوه، ادراک ملائم با آن است، وجه برتری لذت و سعادت عقلی را به تفصیل شرح می‌دهد. بدین بیان که لذت عقلی در هر چهار سبب لذت یعنی ادراک، مدرک و قوه ادراک، بسیار قوی‌تر، کامل‌تر، بیشتر و نیز لازم‌تر از دیگر لذات است (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹ / همان، ج ۹، ص ۱۲۲-۱۲۴).

بنابراین، تاکنون وجهی از ماهیت سعادت حقیقی در علم‌النفس فلسفی روشن گردید که ناظر به عقلانی بودن آن می‌باشد؛ ولی هنوز ماهیت آن به طور کامل تبیین نشده است؛ زیرا از یک سو می‌توان پرسید آیا سعادت حقیقی صرفاً عقلانی است و به عبارتی، انسانی که به این مرحله از کمال نرسیده، هیچ بهره‌ای از سعادت و لذت نخواهد داشت؟ از سوی دیگر این پرسش مطرح است که مقصود از سعادت عقلانی چیست؟ آیا با حصول صور و مفاهیم کلی و عقلی نزد نفس، حاصل می‌گردد یا وجه دیگری منظور است؟

با امان نظر در سیر بحث سعادت نفس و تطورات آن در طول تاریخ تفکر فلسفی بشر، پاسخ این دو پرسش نیز آشکار می‌گردد. اگر انسان ساحات گوناگون وجودی دارد که برای هر یک فعلیت و کمالی متصور است، بدون شک سعادت حقیقی وی نیز در پرتو کمال حقیقی تمامی ساحات، محقق می‌شود؛ چنانچه فیلسوفان بزرگ نیز با توجه به هر دو جهت نظر و عمل، به شرح نحوه رسیدن به کمال انسانی در هر دو جنبه پرداخته و سعادت حقیقی را در تکامل هر دو وجه معرفتی و اخلاقی دانسته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت اوج سعادت حقیقی در نگرش فلسفی،

غایتی جامع است که با جامعیت و کمال انسان در همه ابعاد وجودی‌اش حاصل می‌گردد (همان، ص ۱۲۱-۱۳۷ / ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۵)؛ ولی در این مبحث، دو نکته شایان توجه وجود دارد؛ نخست آنکه میان فلاسفه در این امر که سهم هریک از وجوه معرفتی و اخلاقی در سعادت حقیقی به چه میزان است، اختلاف نظر وجود دارد. چنانچه در نقل اقوال گذشت، برخی چون سقراط، قائل به اتحاد معرفت و فضیلت بوده و به هر دو وجه، نگرشی کاملاً عقل‌گرایانه دارند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۷۲). برخی همچون مکاتب اخلاقی، جانب فضیلت را گرفته و اخلاق را محور اصلی سعادت می‌دانند (استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴) و گروه دیگر چون متافیزیسین‌ها، معرفت به حقیقت و وجه نظر را شرط اصلی سعادت برمی‌شمارند و عده‌ای دیگر همانند *بوعلی* و *صدر*، اگرچه جایگاه هر دو وجه را در اوج سعادت حقیقی محفوظ می‌دانند؛ ولی در مقایسه میان این دو، جنبه نظری را از جنبه عملی برتر می‌شمارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۱). شاید بتوان گفت این امر بدین جهت است که در وجه نظری، معرفت حقیقت، مطلوب بالذات بوده و وجه تمایز و برتری انسان که عقل اوست، بتمامه جلوه می‌نماید؛ ولی در وجه عملی، سعادت به دست آمده، بالعرض و به تبع تدبیر بدن است.

نکته دوم اینکه ذکر این شرایط متعالی برای سعادت، به معنای محروم‌نمودن اکثریت انسان‌ها که ناتوان از درک آن هستند، از اصل لذت و خیر و سعادت نیست؛ زیرا اگر به تعبیر صدر سعادت هر قوه، با نیل به مقتضای ذات آن بدون مانع و حصول کمالش بدون آفتی، محقق می‌گردد (همان، ص ۱۲۶)؛ بنابراین هر انسانی در خور استعداد خویش و تلاشش در جهت به فعلیت‌رساندن مقتضای قوایش در صورت عدم ضدیت با حق، به بهره‌ای از سعادت و لذت می‌رسد؛ هر چند اوج سعادت و به تعبیری سعادت حقیقی، کمال همه قوای انسانی به ویژه گوهر انسانیت یعنی تعقل است.

اما در پاسخ به پرسش دوم یعنی ماهیت سعادت عقلانی، با صرف‌نظر از اختلاف ظاهری در اقوال فلاسفه در این باب، می‌توان گفت به اعتقاد اکثر ایشان مقصود از سعادت حقیقی عقلی، نیل به این حقایق و به تعبیری، شهود و اتحاد با آنهاست و نه صرف ترسیم صورت و مفهومی کلی در ذهن. به ویژه توجه به سخنان *شیخ‌الرئیس* و *صدرالمتألهین* در بحث مراتب عقل نظری

و توصیف عقل بالفعل و مستفاد، این نکته را کاملاً روشن می‌سازد. البته باید توجه داشت چنانچه اشاره شد هر چند در مبحث سعادت و نتیجه آن، شباهت بسیاری میان قول *بوعلی* و *صدر* وجود دارد؛ ولی نظریه *ملاصدرا* در باب ماهیت سعادت حقیقی، بسیار مستحکم‌تر بوده؛ زیرا اصول مبانی خاص حکمت متعالیه، آن را به ثمر نشانده است.

برای ایضاح وجه برتری و عمیق‌تر بودن نظریه *صدر* در باب سعادت نفس نسبت به بیانات فلاسفه پیشین، در ادامه به برخی از مبانی حکمت صدرایی و نقش آنها در این نظریه، اشاره می‌شود. در نگرش اصالت وجودی *صدر* که فقط وجود، اصل و منشأ اثر بوده و خود وجود و درک آن خیر و لذت و سعادت می‌باشد، نفس انسانی نیز به میزان بهره‌ای که از وجود دارد، از لذت و سعادت برخوردار است و البته با حرکت ارادی جوهری و اشتدادی‌اش در سلسله مشکک وجود به سمت کمال، مرتبه به مرتبه بر لذت و سعادتش افزوده می‌شود تا جائیکه ذاتش به مرتبه عقول مفارقات رسیده و به عبارتی، جوهری عقلانی می‌گردد که به جهت تنزه از ماده و نقصان مادیات، به لذت و سعادت و صف‌ناپذیر نائل می‌شود و بدون شک این نحوه وجود عقلانی نفس در حکمت متعالیه با مبانی چون حرکت جوهری نفس، اتحاد نفس با همه قوایش در عین وحدت و اتحاد عاقل و معقول، کاملاً توجیه‌پذیر است (همان، ج ۷، ص ۲۸۲-۲۹۲ / همان، ج ۸، ص ۳۹۳ / همان، ج ۹، ص ۱۲۸۲).

نکته عمیق دیگر در سعادت صدرایی که شاید در بیان سایر فلاسفه با این تفصیل بدان پرداخته نشده، توجه به رابطه سعادت دنیوی و اخروی است؛ در نگرش *صدر* که نفس جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء انسانی، حیات خویش را از قوه محض آغاز نموده و به سمت کمالی بی‌نهایت به پیش می‌رود، دنیا و آخرت، رابطه بسیار عمیقی داشته و به عبارتی، سیر دنیا مقدمه حیات اخروی است و بر این اساس، سعادت این دو سرا، کاملاً وابسته به یکدیگر است. به عبارتی سعادت اخروی، باطن و حقیقت همین سعادت دنیوی بوده و انسانی که در حیات دنیا از لحاظ عقل نظری و عملی به تکامل رسیده، پس از مرگ، لذت و سعادت را که به جهت مانع بدن جسماتی بتمامه درک ننموده، در نهایت و بدون مانع، ادراک می‌نماید (همان، ج ۸، ص ۳۷۸ / همان، ج ۹، ص ۱۲۵-۱۲۹ / همو، ۱۳۵۴، ص ۶۲۶). بسیاری از تعابیر شرعی که ثواب و عقاب

اخروی را خود نظر و عمل دنیوی انسان می‌دانند که حقیقتشان را مشاهده می‌کند، تأییدی بر این نگاه صدرایی است.

در نتیجه، با بررسی اقوال فلاسفه بزرگ و مبانی فلسفی ایشان در باب سعادت حقیقی، به نظر می‌آید در برتری سعادت عقلی بین ایشان اتفاق نظر وجود داشته و اقبال آنها به حکمت و معرفت حقیقت نیز بر اساس همین نگرش است. به علاوه، اصول و مبانی محکم صدرایی باعث شده که نظریه وی در این باب، از استحکام بسیار بیشتری نسبت به فلاسفه پیشین برخوردار باشد که البته چنانچه گذشت تلاش‌های فیلسوفان گذشته و نیز جایگاه او از لحاظ زمانی و تلاش و هوش و نبوغ سرشار وی، تأثیر بسیار زیادی در این امر داشته است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین؛ الإشارات والتنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. _____؛ الشفاء (الإلهیات)؛ قم: مكتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. _____؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ قم: مكتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. _____؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۵. _____؛ النجاه من العرق؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. _____؛ رسائل ابن سینا (رسالة فی السعادة)؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
۷. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۳، قم: مرکز النشر، ۱۴۰۴ق.
۸. استیس، والتر؛ تاریخ انتقادی فلسفه یونان؛ ترجمه شاقول؛ قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
۹. بهمنیار بن مرزبان؛ التحصیل؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۰. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح حبیبی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
۱۲. _____؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۹۷۶م.
۱۳. _____؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۹۷۷م.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۵. _____؛ الشواهد الربوبیه؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۱۶. _____؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۷. فارابی، ابونصر؛ آراء اهل المدينة الفاضلة...؛ بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۱۸. _____؛ السياسة المدنیة؛ بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.

۱۹. _____ ؛ **تحصیل السعاده** (الأعمال الفلسفية)؛ بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳ق.
۲۰. _____ ؛ **فصول المنتزعة**؛ ج ۲، تهران: المكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ ج ۱، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۲۲. فروغی، محمدعلی؛ **سیر حکمت در اروپا**؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
۲۳. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه مجتبیوی؛ ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
۲۴. گمپرتس، تئودور؛ **متفکران یونانی**؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۱، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۲۵. معلمی، حسن و همکاران؛ **تاریخ فلسفه اسلامی**؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.