

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا^(ده)

دکتر محمد محمدرضایی*
محمد قاسم الیاسی**

چکیده

از دیر باز «سعادت حقیقی» در کنار کمال، خیر و لذت‌های انسان مورد گفت‌وگو حکیمان و فیلسوفان بوده است. به خاطر گستردگی این مفاهیم، به ویژه سعادت حقیقی، رویکردها و دیدگاه‌های گوناگونی در باره آن وجود داشته و تاکنون هیچ ملاک مورد توافق همگانی ارائه نشده است. بدین روی، در این مقاله کوشش شد، تا زوایای ناپیدای سعادت حقیقی آشکار و لایه‌های گوناگون آن در عرصه‌های مختلف دنیا و آخرت از منظر صدرا معرفی شود. بر این اساس، رهیافت‌ها و فرضیه‌های «سعادت مادی و حسی»، «سعادت روحانی» و «سعادت باطنی و نشاط درونی» به عنوان فرضیه‌های احتمالی و رقیب و «سعادت جامع‌نگر» با رویکرد خاص صدرا، به عنوان «خود شکوفایی عقلی و سعادت حقیقی» فرضیه اصلی تحقیق، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است.

در این مقاله با کمک مبانی نظری مانند: اصالة الوجود، تشکیکی بودن وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، حرکت جوهری و اختیار انسان، رابطه دنیا و آخرت، اتحاد نفس با قوا، و اتحاد عاقل و معقول به راحتی امتیاز دیدگاه

mmrezai391@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (پردیس قم)

** دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی جامعه المصطفی العالمیة

صدرالمتألهین با حکیمان دیگر در رهیافت جامع نگر روشن گردیده و سعادت حقیقی تثبیت شده است.

بنابراین، از دیدگاه صدر، سعادت یا حقیقی یا غیر حقیقی است؛ این دو یا دنیوی یا اخروی می باشند؛ این چهارتا، یا وابسته به حواس ظاهری، باطنی و قوای تحریکی است، یا معلول عقل نظری و عقل عملی است؛ سعادت حقیقی انسان مربوط به عقل انسان به دلیل اتم بودن، اقوی، الزم، اشد و اکثر بودن آن است. هر کدام این سعادت عقل نظری و عملی یا حداقلی یا حد متوسطی یا حداکثری هستند. واژگان کلیدی: سعادت، جایگاه سعادت از دیدگاه صدر، سعادت حقیقی از دیدگاه صدر.

مقدمه

از دیرباز، بحث سعادت، کمال، خیر و لذت‌های انسان مورد گفتگوی فلاسفه، دین‌پژوهان، به ویژه فلاسفه اخلاق و سیاست، بوده است. کاربرد مفهوم گسترده سعادت جریان‌های فکری متعددی را در حوزه اخلاق، حقوق و سیاست پدید آورده است.

دیدگاه‌های گوناگون و رویکردهای مختلف موجب شده است که برخی سعادت حقیقی را بر اساس فایده‌گرایی (اصالت فایده‌دنیایی) و لذت‌گرایی دنیایی تفسیر کنند و برخی دیگر خود را از دنیا، امور و لذت‌های دنیایی به حاشیه رانده و در فکر سعادت روحی و آخرتی خویش باشند؛ بعضی به سوی آرامش درونی، نشاط و رهایی از درد و رنج، یعنی لذت‌های درونی روی آورده‌اند. به باور گروهی دیگر انسان هم می‌تواند به سعادت دنیایی اهمیت دهد، هم به سعادت اخروی و چون انسان ناگزیر است برای رسیدن به سعادت حقیقی و ابدی از متن دنیا، دردها و رنج‌ها، لذت‌ها و سعادت‌های آن عبور کند، باید برای به دست آوردن سعادت حقیقی تلاش کند تا هم میان سعادت‌های دنیایی تعادلی ایجاد کند و هم به سعادت‌های ابدی خویش دست یابد.

در این میان صدرالمتألهین ضمن آنکه به مسئله سعادت هم نگاه هستی‌شناسی دارد و هم نگاه معرفتی، معتقد است که آدمیان باید به دنبال سعادت بگردند که هم مطلوب بالذات باشد و هم غایت انسانیت را در دنیا و آخرت تأمین و نجات آدمیان را تضمین کند و آن سعادت از لذت قوی‌تر و شدیدتری برخوردار باشد.

تمام دغدغه‌های فکری انسان را رسیدن به سعادت تشکیل می‌دهد؛ با وجود این، آیا بشر تاکنون درباره سعادت به توافق نظر دست یافته است؟ آیا می‌توان برای درک سعادت حقیقی به ملاک و میزان واحد و همگانی دست یافت تا مورد پذیرش همگان باشد؟ با وجود اینکه همگان، تمام هم و غم خویش را در خصوص نشان دادن راه‌های کمال و سعادت مبذول داشته‌اند؛ به نظر می‌رسد تاکنون درباره مفهوم سعادت حقیقی، توافق نظری و ملاک و میزان همه‌پسند و مورد قبول همگان به دست نیامده است. بر این اساس، فرضیه‌ها و رهیافت‌های مختلفی را درباره سعادت حقیقی طرح کرده‌اند که حداقل می‌توان به چهار فرضیه به طور کلی اشاره کرد:

۱. رهیافت‌های سعادت

طرفداران نظریه سعادت مادی و حسی

به عقیده این گروه، سعادت انسان یعنی تأمین لذت‌های جسمانی و حسی، هر کسی بتواند به تمام امکانات اعم از خوراکی‌ها، چشیدنی‌ها، زیبایی‌ها و دیدنی‌ها، بوهای دل‌انگیز، شنیدنی‌های روح‌بخش و لمس کردنی‌های لذت‌بخش در این دنیا دست یابد، به بهترین سعادت دست یافته و این سعادت حقیقی است. می‌توان به عنوان نماینده این تفکر، حوزه کورناتیان (کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۱۴۴) و در رأس آن‌ها آریلیستیوس و در دوره جدید بنتام را نام برد (همان، ترجمه خرماهی، ص ۲۴).

طرفداران نظریه سعادت درونی و باطنی

این گروه معتقدند لذت‌های زودگذر حسی، بخشی از سعادت نازله انسان را تشکیل می‌دهد. سعادت حقیقی، لذت‌های حواس باطنی انسان است. به عبارت دیگر انسان در همین دنیا باید به جای یأس، اضطراب و نگرانی، به امید، شادابی و آرامش برسد، نماینده این طرز تفکر حوزه اپیکور و در صدر آن‌ها شخص اپیکور را می‌توان نام برد. (فروغی، ص ۶۳، ۴۴؛ کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۴۶۷).

طرفداران نظریه سعادت روحانی

این گروه لذت و سعادت حقیقی را در دنیا می‌سور نمی‌دانند؛ زیرا: ۱. سعادت دنیایی،

زودگذر، فریب‌دهنده و تأمین آن بسیار دشوار است؛ ۲. در صورت تأمین، حفظ آن بسیار دشوار است؛ ۳. از دست دادن آن رنج‌آور است؛ پس بهتر است با ذلت و رنج زندگی کنیم، از حاشیه امور و لذت دنیایی عبور کنیم تا به سعادت روحانی - که سعادت حقیقی و ابدی ما را تأمین می‌کند - دست یابیم. نمایندگان این نظریه را می‌توان کلیون، (فروغی، ص ۶۴) پیروان اوپانیشادها، (کریشنان، ص ۶۰) بودایی، (همان، ص ۱۶۸) هندویی و چینی دانست.

طرفداران سعادت جامع‌نگر

این گروه به نحوی سعادت‌های دنیایی و آخرتی، سعادت ظاهری و باطنی، حسی، خیالی و عقلانی، با حفظ مراتب از ضعیف‌تر به شدیدتر را جمع کرده‌اند. می‌گویند انسان موجودی دو بعدی است، بر حسب اقتضای این دو بعد، باید زمینه رسیدن به هر دو نوع سعادت را فراهم آورد؛ باید برای رسیدن به سعادت عقلی، باطنی و حسی به اندازه اقتضای طبیعت آدمیان، میان افراط و تفریط موازنه برقرار کرد؛ اما مهم رسیدن به سعادت عقلی و اخروی است که هم سعادت بیشتر، قوی‌تر، پایدارتر، هم سعادت حقیقی و کمال حقیقی انسان را موجب می‌شود.

با نگاه به رهیافت‌های چهارگانه، به نظر می‌رسد که سعادت حقیقی از منظر صدرا، تنها در رهیافت چهارم می‌گنجد؛ این رهیافت نیز به نوبه خود شاخ و برگ‌هایی دارد، اما دیدگاه صدرا المتألهین به طور کلی در قالب همین رهیافت قابل بررسی است.

۲. تعریف سعادت

اگر سعادت، لذت، کمال و خیر، در حکمت متعالیه، از حیث معنا مترادف یا مساوق نباشند، دست کم نزدیک‌ترین مفاهیم‌اند، زیرا در عبارات مختلف، به لحاظ‌های گوناگون، یکی به جای دیگری نشسته است. این گونه کاربرد واژگان، مترادف یا دست‌کم نزدیکی مفاهیم را نشان می‌دهد. بر این اساس، تعاریف این مفاهیم و حقایق، ماهوی نیست و بیشتر یکی با دیگری تعریف می‌شود. از سوی دیگر، مفهوم سعادت مانند مفهوم آزادی، عدالت

و حق، به ظاهر روشن، اما دارای معنای بسیار وسیع و گسترده‌ای است؛ بدین روی هر کس به دلخواه، آن را تعریف کرده است.

در این نوشتار در پی دانستن سعادت حقیقی از منظر حکمت متعالیه‌ایم. صدر المتألهین به مسئله سعادت هم به لحاظ وجود شناختی می‌نگرد هم به نحو معرفتی، لذا هر گاه می‌خواهد آن را تعریف کند، ضمن آنکه آن را از سنخ ادراک می‌داند که سازگار با قوه ادراکی است، توجه به مصداق آن را به لحاظ وجودی می‌داند. از سوی دیگر، مفهوم سعادت هر چند حاکی از سعادت است، در تعریف برای صدرا آنچه اهمیت دارد وجود و مصداق سعادت و نحوه رسیدن به آن است. براین اساس در تعریف آن می‌گوید:

سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد. وجود، خیر و سعادت است و آگاهی به آن نیز خیر و سعادت است (صدر المتألهین، *اسفارالاربعه*، ج ۹، ص ۱۲۱).

به عبارت دیگر، وجود هر شیء لذیذ است و ادراک حاق واقع، و ذات هر شیء لذیذتر، زیرا ادراک گنه ذات، ادراک علت آن شیء است و علت هر شیء مقوم ذات و کمال هویت معلول می‌باشد (همان، ص ۱۲۲). پس برای رسیدن به سعادت، متن واقع باید درک شود، یعنی خود وجود خارجی نه مفهوم آن (همان، ص ۱۲۸). این نوع ادراک، کمال و سعادت حقیقی است در صورتی که مانع وجود نداشته باشد با قوه ادراکی سازگار است (همو، *مفاتیح‌الغیب*، ص ۶۲۷).

خیر، کمالی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد، آن را برگزیده و اراده کرده است؛ خیر آن است که اراده و خواست آدمیان به خاطر او تحقق یافته و او سبب ترجیح و ملاک ترجیح قرار گرفته است (همو، *اسفارالاربعه*، ج ۱، ص ۳۴۱؛ ج ۷، ص ۵۸).

لذت از حیث ادراک، کمال خاص مدرک است؛ چنان که درد و رنج، در مقابل آن و در تضاد با آن است. به عبارت دیگر لذت، عین همان ادراک سازگار با قوه ادراکی است و الم، عین ادراک ناسازگار خواهد بود (همان، ج ۴، ص ۱۲۳).

بنابراین در حکمت متعالیه سعادت به معنای کمال، لذت و خیر به کار رفته که دست یافتن به آنها به معنای کمال وجودی است و راه رسیدن به آنها، ادراک حاق وجود و متن واقع - که سازگار با قوه ادراکی است - می‌باشد. اما باید توجه داشته باشیم که این ادراک

و استکمال تنها مربوط به قوه نظری انسان نیست بلکه قوه عملی انسان نیز نقش مهم و سازنده دارد (همو، المبدأء المعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳).

۳. جایگاه سعادت از دیدگاه صدرا

به نظر می‌رسد جایگاه سعادت، بیشتر در بستر حکمت عملی طرح و بررسی می‌شود، آن گونه که حکیمان پیشین درباره آن در فلسفه اخلاق گفتگو می‌کردند، اما از نظر صدرا و برخی فلاسفه مشاء در گام نخست چنین به نظر می‌رسد که سعادت هم در بستر حکمت نظری و هم در حوزه حکمت عملی جای دارد، زیرا با نگاهی اجمالی به تعریف حکمت درمی‌یابیم که تعریف حکمت، به لحاظ غایت بیانگر سعادت انسان نیز می‌باشد. از باب نمونه در تعریف حکمت گفته‌اند:

سعادت یعنی استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق موجودات، یک نوع شناخت تحقیقی و قطعی به اندازه طاقت بشری (همو، سفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۱، ۲۰).

در تعریف دیگری می‌گوید:

حکمت (فلسفه) عبارت است از نظم علمی به اندازه توان بشر و تحصیل شباهت به باری تعالی (همانجا).

این دو تعریف از حکمت به لحاظ عقل نظری انسان است که استکمال نفس انسانی را به عهده دارد، ولی در پی این تعریف، صدر المتألهین بلافاصله به قوه عملی اشاره می‌کند که با اعمال خیر و پسندیده هیئت استعلائیة و استکمال نفس را پدید می‌آورد، چنانکه در تعریف مزبور «تشبه به باری تعالی» اشاره به تحصیل ملکات دارد که بدون اراده و اختیار آدمیان محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر، حکمت نظری، کمال و سعادت انسان را تأمین می‌کند؛ ولی نکته دقیق‌تر این است که هم حکمت عملی و هم حکمت نظری سعادت و کمال حقیقی انسان را تأمین می‌کند.

به نظر می‌رسد جایگاه سعادت حقیقی بهتر است در بستر حکمت عملی طرح و بررسی شود، زیرا:

حکمت علمی عهده‌دار شناخت حقایقی می‌باشد که هستی آنها در اختیار انسان نیست... ولی حکمت عملی، مختص به اموری است که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرد (جوادی آملی، همانجا؛ ص ۱۲۲).

پس سعادت و کمال در حوزه بایدها و نبایدها قرار دارد که انسان با اراده و اختیار خویش به سوی آن حرکت می‌کند. شناخت حقایق، استکمال نفس انسانی، برقراری نظم علمی و تشبیه به باری تعالی - که عین سعادت آدمیان است - در گرو تصمیم و اراده انسان تحقق می‌پذیرد.

بر این اساس، راه رسیدن به این کمالات و سعادت حقیقی آدمیان کدام است و سعادت حقیقی چیست؟

به نظر می‌رسد یکی از راه‌های مهم و شاید بهترین راه رسیدن به کمال، کشف حقایق و آموختن حکمت نظری است. پس سعادت بدون تحقق اراده آدمیان به خودی خود حاصل نخواهد شد؛ از این رو، سعادت آدمیان در دایره اختیار و کوشش و تلاش‌های ارادی آنان تحقق می‌پذیرد.

بنابراین جایگاه سعادت هر چند به زبان دقیق‌تر در بستر حکمت عملی خواهد بود، در واقع، هر دو حکمت، حاصل فعالیت‌های عقل نظری است و از یک حقیقت پیروی می‌کنند و از آب‌سخور واحدی سیراب می‌شوند.

۴. پیشینه تاریخی سعادت حقیقی

پیشینه تاریخی سعادت در دیدگاه فلاسفه یونان

فیلسوفان پیش از سقراط، بیشتر با روش حسی و تجربی و مادی‌گرایانه می‌اندیشیدند. در مورد سعادت نیز با نگرش احساسی و دنیایی فکر می‌کردند، اما سقراط نخستین فیلسوفی بود که در باره سعادت، در حوزه رهیافت چهارم، دیدگاه عقلانی و اخلاقی داشت. سقراط معرفت و فضیلت را یکی می‌دانست و معتقد بود که شخص عاقل کسی است که می‌داند حق چیست و طبق آن عمل می‌کند؛ منظورش از «حق» عملی بود که برای انسان، در حقیقت مفید باشد و سعادت حقیقی او را تأمین کند نه هر لذتی (کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۷۲)، پس لذت پایدار، سعادت حقیقی انسان است. سعادت حقیقی عبارت

است از یک حالت نفسانی که حاصل جمع فضیلت و سعادت یا خوبی توأم با خوشی است (ملکیان، ج ۱، ص ۱۹۲).

افلاطون به این اندیشه - که فضیلت و معرفت یکی است - پایبند ماند و برترین سعادت حقیقی انسان را رسیدن به خیر اعلی دانست. برترین خیر انسان، تکامل حقیقی شخصیت انسان به عنوان موجود عقلانی و اخلاقی و رشد و پرورش نفس است. به اعتقاد افلاطون نیک‌بختی و سعادت باید با پیروی از فضیلت به دست آید و سعادت اخلاقی را به معنای آن لذتی می‌دانست که درد و رنج را در پی ندارد. بنابراین لذات عقلانی و ادراک علت‌های نخستین را سعادت حقیقی می‌داند، چنان که می‌گوید:

از این رو، ما باید به دو نوع علل قائل شویم: نوع اول علل خدایی است و نوع دوم علل ضروری و در همه چیزها باید نخست بکوشیم به علل خدایی پی ببریم تا بتوانیم به زندگی سعادت‌مندی دست یابیم (افلاطون، ج ۳، ص ۱۷۷۱).

او رسیدن به خیر اعلی و تشبه به خدا را سعادت آدمیان دانسته و می‌گوید:

از این رو، بکوشیم تا هر چه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آنجا که برای آدمی میسر است، همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم (همان، ص ۱۳۲۶).

افلاطون معتقد است انسان بر اساس حقیقت‌جویی، خیرخواهی و جمال‌خواهی که دارد طالب مثال حقیقت، مثال خیر و مثال جمال است و رسیدن به آنها سعادت حقیقی انسان است (ملکیان، ج ۱، ص ۲۳۰؛ افلاطون، ج ۲، ص ۵۰۵، ۴۶۵). سرانجام میان لذت‌هایی که حقیقتاً سعادت و خیر است با لذت‌های معمولی فرق می‌گذارد و باور دارد که هر لذتی نمی‌تواند لذت حقیقی باشد. لذتی خیر است که ۱. با اعتدال همراه باشد؛ ۲. با گناه، آلوده نشده باشد، یعنی با دستورات الهی مخالفت نکرده باشند؛ ۳. درد و رنج را در پی نداشته باشند و بالاترین لذت و سعادت همان معرفت عقلی است (ملکیان، ج ۱، ص ۲۵۶، ۲۰۷).

ارسطو نیز سعادت حقیقی را به تفصیل بررسی کرده است. ارسطو مصداق سعادت را یکی از سه قسم می‌داند: ۱. لذت جسمانی و طبیعی؛ ۲. حیات مفاخر سیاسی؛ ۳. حیات با تفکر و تأمل اخلاقی (ارسطو، ص ۵۱). وی دو قسم از لذت - حیات جسمانی و طبیعی و حیات سیاسی - را نقد می‌کند، تنها زندگی اخلاقی همراه با تأمل عقلانی را سعادت

حقیقی انسان می‌داند. به عبارت دیگر، کمال و سعادت آدمی در شکوفا کردن قوه عقل نظری و عملی است، زیرا این تنها سعادت است که هم عامل امتیاز انسان از سایر حیوانات و هم مطلوب بالذات است (همان، ص ۶۵-۶۳؛ رک. کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۳۸۲).

پیشینه تاریخی سعادت در میان فیلسوفان مسلمان

فارابی می‌گوید که نخستین ویژگی سعادت خیر بودن آن است؛ ویژگی دوم آن برتری آن بر خیرهای دیگر است که مطلوب بالذات است و چون آدمی درصدد یافتن سعادت است که آن را کمال خود می‌داند؛ پس کمال و سعادت را غایت شور و اشتیاق آدمیان - که از برای آن همواره می‌کوشند - می‌داند. از دید وی برترین سعادت، عالی‌ترین خیر و مطلوب بالذات است و دسترسی به آن، آخرین مرتبه کمال انسانی و غایت آرزوی آدمیان است (فارابی، ص ۷۹-۴۷).

ابن سینا، سعادت را به تناسب قوه‌ای نفسانی، لذت‌های غریزی، غضبی، خیالی، وهمی و حفظ به ترتیب، لذت‌های حسی، خیالی، امید، تذکر و یادآوری می‌داند. آن‌گاه می‌گوید بالاترین لذت و سعادت آن است که از حیث مدرک، مدرک و ادراک کامل‌تر، با فضیلت‌تر، تمام‌تر، زیاده‌تر و شدیدتر و بادوام‌تر باشد (ابن سینا، الهیات شفاء، ص ۴۶۲). از این رو، برتری لذات عقلانی را نسبت به لذات حسی حداقل در سه ویژگی می‌داند: ۱. ادراک عقلی ثابت است و ادراک حسی تغییرپذیر است؛ ۲. ادراک عقلی راه‌یابی به کنه ذات اشیا است، اما ادراک حسی تنها ظاهر اشیا را درک می‌کند؛ ۳. ادراک عقلی غیر محصور و ادراک حسی محصور و محدود است. وی برای ادراک عقلی مراتبی را برمی‌شمارد: ادراک عقلی حداقلی، متوسطی و حداکثری است، سعادت حقیقی نیز به تناسب درجات آن متفاوت می‌شود؛ پس ادراک عقلی برترین و بهترین سعادت آدمیان است (ابن سینا، شرح اشارات و تنبیهات، ص ۹۷۷-۹۷۶).

خواجه نصیر الدین طوسی، کمال انسانی را در چیزی می‌داند که سایر موجودات با آن شریک نباشند و آن مربوط به عقل انسانی است. وی عقل را دارای قوه نظری و عملی دانسته و کمال قوه نظری را اشتیاق و کسب معارف عقلی، کشف مراتب و حقایق

موجودات، تا درک توحید می‌داند که برترین کمال نظری است. کمال قوه عملی را فعلیت یافتن نیروهای فکری و به تبع آن فعالیت‌های عملی می‌داند. همان گونه که علم بدون عمل و عمل بدون علم ناتمام است، این دو کمال قوه نظری و عملی نیز مکمل همدیگر و تفکیک‌ناپذیرند (طوسی، ص ۷۷، ۶۰).

به عقیده وی عقل عملی و نظری مانند ماده و صورت در فرایند تکامل انسان توأمان مؤثر است. از این رو، آخرین سعادت را پذیرایی فیض معبود و راه رسیدن به آن را تعامل عقل نظری با عقل عملی می‌داند که به خود شکوفایی انسان می‌انجامد.

۵. سعادت حقیقی از دیدگاه صدرا

همان گونه که از تعریف سعادت دریافتیم، صدرالمتألهین سعادت را مساوق لذت، کمال، خیر و گاهی وجود می‌داند و لذت را به معنای ادراک ملایم و سازگار با طبع انسانی؛ پس سعادت نیز از سنخ ادراک است. ادراک بر حسب نیروهای متعدد ادراکی و مدرکات متفاوت می‌شوند، پس سعادت هر قوه به تناسب ادراک خویش، لذت و سعادت ویژه‌ای دارد. از باب نمونه ادراکات حواس ظاهری و باطنی، ادراک مربوط به پدیدارها و متن واقعیت‌ها، ادراک حصولی یا حضوری، ادراک از راه دور یا نزدیک، ادراک شدیدتر یا ضعیف‌تر، ادراک زودگذر یا دائمی، ادراک محدود یا نامحدود.

بنابراین ادراکات به نسبت هر قوه ادراکی و لایه‌های گوناگون آن متفاوت است؛ از این رو، ضمن پذیرش این نکته - که هر قوه، ادراک مخصوص به خود را دارد و از آن لذت می‌برد - بالاترین لذت و سعادت، مربوط به آن قوه‌ای خواهد بود که به لحاظ ادراک، مدرک و مدرک قوی‌ترین، شدیدترین، دائمی و اکثری باشد، هر قوه ادراکی که این ویژگی را داشته باشد، بهترین سعادت، برترین کمال، بیشترین لذت، عالی‌ترین خیر و قوی‌ترین و شدیدترین وجود را خواهد داشت.

عقل، یگانه گوهر وجودی انسانیت و تنها عامل امتیاز انسان از سایر موجودات است؛ پس بالاترین قوه‌ای خواهد بود که ویژگی‌های فوق را به تنهایی در خود دارد. از این رو، سعادت حقیقی مربوط به عقل آدمیان است؛ اما در ارتباط با چگونگی رسیدن به این سعادت حقیقی با توجه به اینکه عقل دارای دو نشئه علمی و عملی می‌باشد نیازمند ترتیب،

طبقه‌بندی و تحلیل دقیق عقلانی می‌باشیم؛ زیرا باید بدانیم که سعادت انسان متناسب با استعداد، شوق و تلاش، هم در بعد نظری و هم در بعد عملی، دارای مراتب و درجات حداکثری، حد متوسطی و حداقلی خواهد شد.

بنابراین برای روشن شدن سعادت حقیقی از منظر صدرا و شناختن تفاوت آن با دیدگاه‌های حکیمان پیشین - به‌رغم اشتراکات، به ویژه در رهیافت چهارم - از جهات مختلف، نخست مبانی تاثیرگذار در سعادت حقیقی را بررسی خواهیم کرد.

۶. مبانی نظری سعادت حقیقی از منظر صدرا

اصالة الوجود

واقعیت عینی، مصداق مفهوم وجود است، نه ماهیت آن. نفس نیز به لحاظ وجود اضافی خود - که عین تعلق و اضافیت است برخلاف نظر حکیمان پیشین - مدبر بدن و کمال جسم است (صدرالمألهین، سفار الاربعة، ج ۸، ص ۴۷). از این رو، وجود نفس بر اثر حرکت اشتدادی، لحظه به لحظه از کمالات برتر و بیشتری برخوردار می‌شود؛ لکن این اشتداد وجودی تنها در یک معنا کمال و سعادت حقیقی است:

معنای عام: ممکن است پس از حرکت ارادی، نفس انسانی راه فرشته‌خویی را پیماید که به سعادت و خیر حقیقی منجر شود و ممکن است راه شیطنت و درنده‌خویی را پیماید که به شقاوت منجر می‌شود:

ما من نفس الا و تخرج من القوة الى الفعل في مدة حياتها الجسمانية و لها بحسب الافعال و الاعمال حسنة كان او سيئة ضرب من الفعلية و التحصل في الوجوب الوجود (همان، ج ۹، ص ۲).

معنای خاص: استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق و تشبه به باری تعالی به اندازه توان خود، مسیر سعادت حقیقی را می‌پیماید. تنها در این صورت معنای ارزشی و فرشته‌خویی به خود می‌گیرد. پس واقعیت عینی نفس به لحاظ وجود، به سعادت حقیقی می‌رسد:

فسعادة النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد و التصور للمعقولات و علم بحقایق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلية و الذوات النورانية (همان، ج ۹، ص ۱۲۸).

تشکیکی بودن وجود

وجود، یک حقیقت واحده ذومراتب و تشکیکی بر حسب کمال و نقص است. مرتبه پایین تر نسبت به مرتبه مافوق ضعیف تر است و تنها بخشی از کمالات وجودی مرتبه بالاتر را دارد و نسبت به مرتبه مادون خود هم تمام کمالات وجودی آن را و هم کمالات فراتر و قوی تر از آن را دارد وجود نفس انسان نیز در هر مقطع فرضی خویش تمام کمالات مادون را کامل تر از آن به دست می آورد؛ سعادت انسان به طبع وجود نفس و قوای ادراکی، ظاهری و باطنی نفس، لحظه به لحظه نو به نو شده و در مرتبه قوی تر و کامل تر قرار می گیرد؛ همان گونه که مراتب وجود به طور یکنواخت از پایین به بالا شدید و شدیدتر می شود (همان، ج ۷، ص ۱۵۶؛ ج ۹، ص ۲، ۷، ۱۸). وجود نفس آدمی هم در این سیر تشکیکی با قوا و صورت های ادراکی خود اتحاد می یابد و شدیدتر می شود. شدیدتر شدن نفس به معنای سعه وجودی یافتن آن است. سعادت انسان با حرکت ارادی به سوی شناخت نظری و فضایل اخلاقی و به دست آوردن ملکات انسانی شدیدتر و قوی تر می شود. پس سعادت انسان نیز به طبع وجود، تشکیکی و ذومراتب است:

اعلم ان الوجود هو الخیر و السعادة و الشعور بالوجود ایضاً خیر و سعادة ان یکون الوجودات متفاضلة متفاوتة بالکمال و النقص فکلما کان الوجود اتم کان خلوصه عن العدم اکثر و سعادة فیها اوفر (همان، ج ۹، ص ۱۲۱).

خیریت وجود

خیر چیزی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد و آن را برمیگزیند. کمال چیزی است که هر شیء به سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی پیدا می کند. وجود، عین تحقق و حصول است، از این رو اشیا به هر میزانی که از شدت وجود برخوردار باشند به همان درجه از خیر و کمال برتر برخوردارند. وجود و خیر مانند نوری می ماند که همواره از فیاض علی الاطلاق به مخلوقات افاضه می شود (همان، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ج ۴، ص ۱۲۲؛ ج ۷، ص ۵۸). صدرالمتألهین وجود را خیر محض می داند، زیرا این خیریت وجود، تنها در بعد نظری و کمالات هستی شناسی کاربرد ندارد بلکه بعد ارزشی و حکمت عملی انسان را نیز می تواند تحت پوشش قرار دهد؛ چون وجود خیر است، خیر و کمال ارتباط تنگاتنگ با

استکمال نفس انسانی و ادراک عقلانی و سعادت انسانی دارد، خواه این ادراک مربوط به قوه نظری باشد یا عملی، بهجت لذت و سعادت انسان را در پی دارد (همو، مفاتیح الغیب، ص ۴۷۲؛ اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۱).

نفس انسانی؛ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست (همو، اسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۰). جنین در رحم مادر نامی بالفعل و حیوان بالقوه است، پس از تولد حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌شود، آن‌گاه دارای قوه ناطقه می‌شود و حرکت استکمالی خویش را آغاز می‌کند. انسان در حرکت ارادی استکمالی خود، هم در قوه نظری خود هم در قوه عملی به کمال و سعادت خویش می‌رسد. در بعد نظری این حرکت تکاملی از عقل بالهیولی به عقل بالملکه می‌رسد؛ بعد که مدرک کلیات می‌شود این مسیر حرکت تکاملی را تا حد عقل بالفعل و نفس قدسیه و سعادت‌های معنوی می‌پیماید. در بُعد عملی با پرداختن به تهذیب ظاهر و تهذیب باطن، به صفات الهی آراسته می‌شود (همو، شواهد الربوبیة، ص ۳۵۹-۲۲۹؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۱۹ و ۳۷۸؛ رک. عرشیه، ص ۴۰ به بعد). به عبارت دیگر - نفس که هویت وجودی هر فرد را تشکیل می‌دهد - مطابق با عوالم سه‌گانه - عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل -، تطورات سه‌گانه دارد. نفس در آغاز تکون، وجود طبیعی و مادی دارد، سپس در مرتبه نفس انسانی، تجرد مثالی و قدرت تخیل پیدا می‌کند و در آخر کمالات عقلانی را به دست می‌آورد تا به عقل فعال می‌رسد؛ لذا گفته‌اند:

فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحیوانیة و النباتیة و الجمادیة و طبیعة العنصریة و النشآت اللاحقة كالعقل المنفعل و الذی بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعّال و ما فوقه (همو، اسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۷۸؛ ج ۹، ص ۲۲-۲۱).

حرکت جوهری نفس و اختیار انسان

حرکت جوهری رابطه میان قدیم و حادث، ثابت و متغیر، ماده و ماورای ماده، دنیا و آخرت است و در ایجاد این رابطه به انسانی که دارای بعد ملکی و ملکوتی و حلقه وصل

بین خلق و خالق است، می تواند برای رسیدن به صفات جلال و جمال و تشبه به باری تعالی یاری رساند. انسان می تواند با حرکت از نفس مثالی و پذیرفتن معقولات به استكمال عقل نظری و با تزکیه باطن و پاکی روح در استكمال قوه عملی و سعادت خویش کمک کند (همان، ج ۷، ص ۲۹۲، ۲۸۲).

نقش حرکت جوهری پس از اراده و تصمیم هماهنگ با «من» و روح انسانی، اختیار وی را پدید می آورد و چون اراده و تصمیم توسط روح قابل کنترل است، هر اندازه که «من» از فعلیت و کمالات بیشتر و برتر انسانیت برخوردار شود به همان اندازه از شدت اختیار بیشتر برخوردار می شود. یعنی انسان اگر در مسیر استكمال قرار گیرد، هم می تواند آزادی خویش را به دست گیرد و به آزادی درونی و عدالت درونی برسد، هم می تواند به سعادت و کمال حقیقی نایل شود، ولی به هر میزانی که انسان از کمالات انسانیت فاصله گیرد به سوی شیطنت و درنده خوئی منحرف شود، به همان میزان از شدت اختیار و آزادی وی کاسته شده و از رسیدن به سعادت باز می ماند. بدین روی بین حرکت استکمالی نفس و اراده و اختیار انسان در رسیدن به سعادت و کمال پیوند ناگسستنی وجود دارد.

فالحدوث و التجدد انما یطرءان لبعض نشأتها، فنقول: لما كانت للنفس الانسانية ترقیات و تحولات من نشئة اولی الی نشئة اخری... فاذا ترقت و بعث من عالم الخلق الی عالم الامر یصیر وجوداً مفارقاً عقلياً (همان، ج ۸، ص ۳۹۳).

رابطه دنیا و آخرت

دنیا منزلی از منازل سایرین الی الله است و انسان در این دنیا مسافری است که باید توشه آخرت را بردارد، از جهان محسوس به جهان معقول، از سعادت دنیایی به سعادت ابدی عبور کند. صدرالمتألهین به رغم تصور صوفی مسلکان، رابطه دنیا و آخرت، غیب و شهادت، محسوس و معقول را ناگسستنی می داند. دنیا بستر حرکت و به فعلیت رسانیدن استعدادهای وجود و انسانی است؛ دنیا مزرعه آخرت و وجودش ضروری است، منزلی از منازل سایرین است و نفس انسانی مسافری می باشد که باید از این گذرگاه عبور کند تا به سعادت آخرت برسد (همو، المبداء المعاد، ص ۶۲۶؛ کسر الاضنام الجاهلیة، ص ۱۸۹). پس

سعادت و کمال دنیایی بدون سعادت اخروی و بالعکس قابل تصویر نیست. سعادت حقیقی دنیایی مقدمه و سبب سعادت اخروی است.

اتحاد نفس با نیروهایش

نفس در هر مقطعی مفروض، امر بسیط ممتد و سیالی است که در عین بساطت و وحدت تمام قوای مادون خود می‌باشد، یعنی نفس تمام مراتب نیروهای مادون خود را، اعم از نیروهای ادراک باطنی و ظاهری و نیروهای تحریکی و کنشی، به گونه‌ای تحت پوشش دارد که تمام مراتب نازل‌تر از شئونات نفس شمرده می‌شود و نفس حقیقت بسط یافته‌ای است که وجود جمعی تمام قوای مادون خود می‌باشد و در مرتبه هر قوه از متن همان قوه ادراک می‌کند، می‌بیند، می‌شنود و رفتار می‌کند. بر این اساس، به هر میزان که نفس با حرکت استکمالی قوی‌تر می‌شود اتحاد، یگانگی و تجرد نفس با قوایش شدیدتر و بدنش لطیف و ظریف‌تر می‌شود تا اینکه در نشئه دوم، بدن صورت مثالی به خود می‌گیرد و در نشئه سوم عقل محض می‌شود و حتی نفس با قوایش از تجرد، اتحاد و استقلال نسبی برخوردار می‌شوند؛ آن‌گاه تمام ادراکات حسی، خیالی و عقلی، نه تنها در این دنیا، بلکه در آخرت و نشئه دوم نیز با نفس همراه بوده و سعادت‌های اخروی نفس را تشکیل می‌دهد. پس نفس با اتحاد و تجرد یافتن با قوا و صورت‌های ادراکی خود، از سعادت، کمال و لذت‌های حسی، خیالی و عقلی هم در دنیا و هم در آخرت بهره‌مند می‌شود (همو، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۹۹، ۶۵؛ ج ۶، ص ۲۷۷؛ ج ۸، ص ۲۵۵، ۷۱).

اتحاد عاقل و معقول

سعادت و لذت از سنخ ادراک است و با قوای ادراکی انسان ارتباط مستقیم دارد. از این رو، ناگزیر یکی از مبانی سعادت و کمال انسان اتحاد عاقل و معقول خواهد بود، چون با فرض قبول این اتحاد، لحظه به لحظه با صورت‌های ادراکی که نفس می‌پذیرد و همگام با او اتحاد می‌یابد و کمال وجودی پیدا می‌کند.

نظریه اتحاد عاقل و معقول (اتحاد عالم و معلوم) در خصوص تعقل انسان شامل دو بخش می‌شود:

۱. صورت عقلی، عاقل (عالم) خویش است، یعنی صورت ذهنی به خودش علم حضوری دارد و به تبع آن علم حصولی به مطابق خویش نیز خواهد داشت؛

۲. نفس با صورت عقلی، به گونه‌ای متحد می‌شود که عاقلیت صورت نسبت به خویش، به عینه همان عاقلیت نفس است.

بنابراین میان نفس و صورت رابطه اتحادی به گونه‌ای است که علم نفس به صورت، عیناً همان خود علم صورت، به خویش است (همان، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ج ۳، ص ۴۴۸، ۲۱۷؛ ج ۸، ص ۱۸۱؛ ج ۶، ص ۱۶۵).

بنابراین نفس در فرایند تکاملی خویش - که با ادراک سروکار دارد و لذت و سعادت هم، از سنخ ادراک به شمار می‌آیند- در هر مرتبه از ادراک، همان گونه که صورت‌های ادراکی، خواه ادراک حسی و خیالی، به ویژه ادراک عقلی ارتقا می‌یابد، نفس نیز هماهنگ و متحد با آنها ارتقا یافته و دم به دم با آنها سعه وجودی می‌یابد.

بر این اساس هر چه ادراک قوی‌تر، شدیدتر، بیشتر، دائمی باشد و نیروهای ادراکی نیز قوی‌تر شوند، نفس آدمیان در این تکاپو و سیورورت تکاملی، به بالاترین لذت و سعادت های دنیوی و اخروی تا مرز اتحاد با عقل فعال به پیش می‌رود.

۷. تحلیل سعادت حقیقی بر اساس رهیافت جامع‌نگر

با توجه به مبانی مذکور، از نظر صدرا می‌توان به سعادت حقیقی و خودشکوفایی عقلی، به راحتی دست یافت و امتیاز دیدگاه او را با حکیمان پیشین تعیین کرد، زیرا وجود نفس را که عین اضافیت نفس است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانسته که با حرکت جوهری اشتدادی نو به نو تغییر ذاتی پذیرفته و با تشکیکی بودن وجود تکامل وجودی او را تضمین کرد آنگاه با تجرد و اتحاد آن با قوا و صورت های ادراکی، سعه وجودی نفس و سعادت دنیوی و اخروی او را توجیه عقلانی می‌کند. پیش از تحلیل سعادت حقیقی و خودشکوفایی عقلی لازم است یک تقسیم‌بندی جامع و اختصاری از لذت‌ها و سعادت‌های انسانی، بر اساس، نشئات سه‌گانه، مراتب متفاضل، قوای گوناگون و نگاه‌های متفاوت داشته باشیم.

تقسیم اجمالی سعادت

۱. سعادت انسان بر اساس مقتضیات سه‌گانه نفس آدمیان مطابق با سه نشئه عالم - عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقلی -، به لذت‌های احساس‌ظاهری، تجرد‌شناسی و کمالات عقلی تقسیم می‌شود.
 ۲. سعادت انسان بر حسب دو نشئه دنیا و آخرت، به سعادت و لذت دنیا و سعادت و لذت‌های اخروی تقسیم می‌شوند.
 ۳. سعادت انسان بر اساس دو بعدی بودن نفس و بدن می‌تواند به سعادت بدنی و جسمی و سعادت نفسانی و روحانی تقسیم پذیرد.
 ۴. سعادت انسان بر اساس قوای ادراکی آن، متناسب با هر قوه، به حواس‌ظاهری، باطنی و عقلی تقسیم می‌شود.
 ۵. تقسیم دیگری را نیز بر اساس قوه عاقله، شهویه و غضبیه می‌توان متناسب با لذت‌هایشان در نظر گرفت.
- با توجه به این تقسیم‌بندی‌ها، نخست لذت و سعادت دنیایی را بر حسب نیروهای مختلف بررسی می‌کنیم تا از این طریق با سعادت حقیقی از منظر صدرها، با استفاده از تعبیرات گوناگون ایشان آشنا شویم؛ آن‌گاه ادله و ملاک سعادت حقیقی را از غیر حقیقی و مراتب سعادت حقیقی را بر اساس تشکیکی بودن آن و قوای ادراکی تبیین خواهیم کرد، سرانجام موانع سعادت را برشمرده و به انواع سعادت اخروی با دلایل اشاره می‌کنیم.

چگونگی دستیابی به سعادت حقیقی در دنیا

سعادت هر قوه به تناسب خود: سعادت و کمال هر قوه ادراکی به اندازه ظرفیت و اقتضای همان قوه و از جنس و نوع آنهاست و در صورت عدم مانع و آفتی، برای آنها حاصل خواهد شد. از باب نمونه: کمال و سعادت قوه شهویه، لذت‌های حسی است؛ کمال و سعادت قوه غضبیه، غلبه و پیروزی، کمال و سعادت قوه واهمه، امید و آرزو می‌باشد؛ کمال و سعادت خیال، به تصویر کشیدن زیبایی‌ها. کمال و خیر نفس به تناسب ذات عقلی‌اش رسیدن به کمالات عقلی و پذیرش صور موجودات از عالی‌ترین موجود تا ادنی‌ترین وجود است. همچنین سعادت هر یک از حواس‌ظاهری: سعادت و لذت بینایی،

دیدن نورهای روشن، رنگ‌ها و منظره‌های زیبا؛ سعادت و لذت شنوایی، شنیدن صداهای دلنشین، نغمه‌ها و آهنگ‌های روح‌بخش؛ لذت و سعادت بویایی، بوهای خوش و لذت بخش، لذت و سعادت چشایی، چشیدن طعم‌ها و مزه‌های خوش طبع؛ سعادت و لذت قوه لامسه (بساوایی) مطابق با اعتدال مزاجش ایجاد تعادل میان سردی و گرمی، نرمی و خشکی، نرمی و سختی، صافی و ناصافی است (همان، ج ۹، ص ۱۲۶؛ مبدأ و معاد، ص ۴۷۳).

سعادت نفس از حیث تدبیر: سعادت و کمال نفس از حیث تدبیر و مشارکت با بدن عبارت‌اند از صدور افعال بر اساس پدید آمدن ملکه‌های درونی به ویژه عدالت درونی، آزادی و استقلال نفس. ملکه درونی در نفس ناطقه زمانی پدید می‌آید که انسان بتواند در میان خلیقات و خواسته‌های متضاد درونی تعادل ایجاد کند، زیرا ارتباط بین نفس و بدن به گونه‌ای طراحی و برنامه‌ریزی شده که هر کدام از دیگری تأثیر و تأثر می‌پذیرد. در این تأثیر و تأثر گاهی نفس بر بدن فایق آمده او را تدبیر و رهبری می‌کند و گاه بالعکس، نفس تسلیم خواسته‌ها و خواهش‌های بدن می‌شود، عنان قدرت خویش را از دست داده و اسیر منویات بدن می‌گردد؛ در صورتی که نفس بتواند بر بدن غلبه کند و به آزادی درونی، عدالت درونی و استقلال خویش برسد (همان، ص ۱۳۶، ۱۲۵). در بعد عملی و بستر حکمت عملی، به مراتب چهارگانه سعادت که در ذیل بیان می‌کنیم خواهد رسید. اگر قضیه بالعکس شود و نفس تسلیم خواسته‌های بدن و هواهای شیطانی درونی گردد، موانع پنج‌گانه سعادت پدید خواهد شد.

سعادت حقیقی ادراک عقلی است: نفس در بعد نظری، به حقایق اشیا آن گونه که آن حقایق هستند علم می‌یابد و ذوات عقلیه و نورانیه را مشاهده می‌کند. همان گونه که وجود قوه عاقله اشرف از نیروهای ادراکی و اندام‌های حسی است، پس سعادت و لذت عقلی اصل و اتم می‌باشد (همانجا). بنابراین لذت و سعادت عقلی به نظر صدرا همان سعادت حقیقی است که اگر انسان با تمام استعداد و ظرفیت‌های خود و با کوشش و تلاش‌های زیاد، بتواند معارف عقلی را درک کند و به سوی ذات حقیقی خویش و مبدع خود روی آورد به بهجت و بالاترین لذتی دست خواهد یافت که زبان قاصر از وصف آنها می‌باشد، زیرا به هر میزان که قدرت درک انسان قوی‌تر باشد، لذت و سعادت بیشتر، خیر و وجود قوی‌تر نصیبش می‌شود؛ پس سعادت حقیقی در بعد نظری درک کمالات عقلی و صورهای عقلی

است، اما در بعد عملی استقلال نفس و پدید آمدن تعادل نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط ملاک سعادت حقیقی محسوب می‌شود. اگر انسان بتواند از خواسته‌های قوای مادون خود، استقلال خویش را به دست گیرد و بین خواسته‌های درونی تعادل ایجاد کند و به سوی رفتارهای شایسته و پسندیده گرایش یابد و فضایل اخلاقی را در وجود خویش تا حد رسیدن به ملکه‌های نفسانی پرورش دهد، به آزادی درونی و عدالت درونی خواهد رسید که مرز سعادت حقیقی در بعد عملی انسان خواهد بود. بنابراین اگر انسان در بعد نظری، صورت‌هایی را به خوبی درک کند؛ در بعد عملی ظاهر، گناه نکند و رفتار خوب داشته باشد؛ در بعد عملی باطن، با پروراندن اخلاق و ملکات پسندیده در خود، به نشاط و آرامش درونی برسد و چون نفس تمام این معقولات و ملکات را با خود دارد و با آنها متحد و یک پارچه باقی می‌ماند، بدین صورت انسان در دنیا و آخرت سعادت‌مند خواهد بود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳).

ادله حقیقی بودن سعادت عقلی: اکنون این پرسش پیش می‌آید که چرا سعادت عقلی، سعادت حقیقی است و از کجا بدانیم که این سعادت بالاترین لذت و کمال خواهد بود؟ ارسطو و پیروانش می‌گویند؛ چون هویت انسان، گوهر وجودی و انسانیت انسان، در گرو عقل و ادراکات عقلی است و قوه عاقله عامل امتیاز انسان از جانداران است (ارسطاطالیس، ص ۶۳، ۵۰؛ کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۳۸۰).

افلاطون می‌گوید که انسان با تعقل و تفکر اصل خویش را باز می‌یابد، بازگشت به اصل خویش و بازیابی علوم پیشین، سعادت حقیقی است (کاپلستون، همان، ص ۱۳۰؛ ملکیان، ج ۱، ص ۲۵۵؛ افلاطون، ج ۳، ص ۱۳۷۷، ۱۳۲۶). سقراط معتقد است فضیلت یعنی معرفت، سعادت بر اساس فضیلت و معرفت بنا شده است (کاپلستون، ترجمه مجتبوی، ص ۷۳). ابن‌سینا می‌گوید که لذات عقلی به لحاظ مدرک، مدرک و ادراک اتم، افضل، اکمل، اکثر و پر بارتر و شدیدتر می‌باشند (الهیات شفاء، ص ۴۶۳). صدر المتألهین می‌گوید که لذت و سعادت از سنخ ادراک است، لذت عقلی بدین روی که اسباب آن، قوی‌تر، تمام‌تر، بیشتر و لازم‌تر برای انسانی سعادت‌مند و ابتهاج یافته است، سعادت حقیقی می‌باشد:

۱. اقوی است، چون اسباب لذت ادراک، مدرک و مدرک قوی تر است، زیرا قدرت ادراک به قدرت مدرک وابسته است. به هر میزانی که مدرک قوی تر باشد به همان میزان ادراک و مدرک نیز قوی تر خواهد بود.

۲. اتم است، اگر با درون‌نگری و شهود درونی، لحظه به نفس، نیروهای ادراکی خود، ادراکات و مدرکات خویش بنگریم، به راحتی درمی‌یابیم که صورت‌های عقلی ما، خواه با کشف تحلیلی و استدلالی به دست آمده باشند یا با شهود قلبی و علم حضوری، اتم می‌باشند. پس لذت بردن از حیات عقلی ما اتم و افضل می‌باشند.

۳. اکثر است، چون مدرکات قوه عقلیه، موجودات و تمام اشیا می‌باشند. در حالی که مدرکات قوای حسی بعضی محسوسات می‌باشند؛ تازه آن بخش از محسوسات که با قوای حسی قابل درک‌اند، نمی‌توانند تمام‌شان سعادت و لذت باشند، چون خیر و لذت در محسوسات با ادراک آنها برابر نیستند؛ زیرا لذت عبارت است از آن ادراک ملایم با طبع آن قوه ادراکی، محسوسات بعضی‌شان به خاطر تغییر، آفت، غیر لذیذ و ناسازگار با طبع‌اند. قلمرو ادراکات عقلی نسبت به ادراکات حسی بسیار وسیع و گسترده است.

۴. الزم به ذات نفس می‌باشند، چون صور عقلیه را هر گاه عقل تعقل کند، ذات آن صور عقلیه، با این فرایند استکمالی ذات عقل می‌گردد. چنان که گفتیم یکی از مبانی سعادت اتحاد عاقل و معقول است، پس نفس دم به دم با پذیرفتن صور عقلیه تکامل و ارتقا می‌یابد و باعث بهجت و خود شکوفایی می‌شود (صدرالمتألهین، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۱۲۵-۱۲۲).

برترین سعادت؛ کمال عقل نظری: سعادت حقیقی از منظر صدرا، لذت و ادراک عقلی یا ایجاد تعادل بین قوای مختلف، گرایش‌ها و تمایلات متضاد است. کدام یک از سعادت‌های عقل نظری یا سعادت‌های عقل عملی برتری دارد؟ صدرالمتألهین جزء نظری را برتر از سعادت جزء عملی می‌داند و می‌گوید: سعادت جزء نظری عقل به این دلیل برتری دارد که به خودی خود، ذاتش را تعقل می‌کند؛ در حالی که سعادت جز عملی نفس، به خاطر وابستگی به بدن و تدبیر، ناگزیر باید او را درک کند و سعادت و لذت متناسب با آن را نیز برآورده سازد، زیرا هر کدام از این سعادت و لذت‌های عملی یا به خاطر سلامتی جسمی و روانی از درد و رنج و برقراری نشاط، امید و آرامش است یا به

خاطر طهارت باطنی از آلودگی‌ها، پلیدی‌ها و پروراندن ملکات پسندیده و صفای باطن می‌باشد، یا به خاطر طهارت ظاهری، رسیدن به بهشت و دوری از جهنم است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳). پس سعادت عقلی مطلوب بالذات و غایت حقیقی است که به خودی خود، موجب خود شکوفایی می‌شود. سعادت عملی، مطلوب بالعرض و در ضمن غایت دیگر قرار دارد. اکنون برای روشن شدن مرز دقیق سعادت عقل نظری و عملی، به مراتب سعادت و درجات تشکیکی آنها اشاره کنیم.

مراتب سعادت عقلی نظری: ابن سینا مراتب سعادت آدمیان را - بر اساس استعداد، شوق و کوشش متفاضل و متفاوت - سه مرتبه می‌داند؛ سعادت حدائقی، حد متوسطی و حد اکثری (ابن سینا، الهیات شفاء، ص ۶۴۲)

صدرالمتألهین مراتب سعادت را بر اساس حرکت استکمالی جوهری نفس و مراتب عقل نظری بررسی می‌کند. هر چند شاید هر دو دیدگاه به یک نتیجه ختم شوند و با توجه به مبانی صدرالمتألهین در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی که اشاره کردیم، سعادت حقیقی را، به راحتی می‌توان توجه و تبیین کرد و مرتبه به مرتبه آن را درجه‌بندی و ارزش‌یابی کرد. پس دیدگاه صدرالمتألهین محکم‌تر و از اصول و مبانی بهتری برخوردار است. از این رو ایشان می‌گویند:

اولاً: نفس انسانی در آغاز آفرینش فطرتاً استعداد درک معانی عقلی و آمادگی به فعلیت رسیدن را دارد، اما فاقد معقولات بدیهی و نظری می‌باشد؛ یعنی نفس استعداد محض بوده و فاقد هر گونه صورت عقلی است. این مرتبه را «عقل هیولانی» می‌گویند.

ثانیاً: هر گاه برای نفس، آن دسته از معقولات اولی که تمام آدمیان در او شریکند حاصل شد، مانند استحاله اجتماع نقیضین، کل بزرگ‌تر از جزء است و مانند اینها. به طور طبیعی با داشتن آنها، قدرت تأمل و تفکر، اشتیاق و توانایی بر استنباط و استنتاج، و تحلیل صورت‌های عقلی نیز پیدا خواهد شد؛ این مرتبه را «عقل بالملکه» می‌گویند. به عقیده صدرالمتألهین سعادت حقیقی انسان از همین مرحله شروع می‌شود، زیرا انسان در حیات بالفعل خویش بدون اتکا به ماده به فعلیت رسیده است:

و اما ذالک الكمال العقلی فهو السعادة الحقیقیة التي یصیر بها الانسان حياً بالفعل غیر محتاج فی قوامه الی مادة (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۷۶).

بنابراین مرز سعادت حقیقی و عقلی مرتبه رسیدن نفس به عقل بالملکه می‌باشد. سعادت‌های فکری و عملی بر اساس اراده و اختیار انسان در این مرتبه، محاسبه و ارزش‌گذاری می‌شوند، زیرا:

۱. در حیات فکری، انسان توانایی این را دارد که با اراده خود این معقولات اولی و بدیهیات اولیه را به عنوان حد وسط استدلال‌ها و تعاریف برای کسب معقولات نظری به کار گیرد.

۲. در حیات بدنی و افعال آن، آن دسته از افعالی که انسان را به فضایل اخلاقی و سعادت حقیقی می‌رساند و از رذایل اخلاقی می‌رهاند، یا آن دسته از افعالی که موجب شقاوت ابدی و یا مانع سعادت ابدی می‌شود، در دایره اراده انسان پس از گذر نفس از مرتبه عقل بالملکه پدید می‌آید. پس به نظر می‌رسد این مرز مسئولیت‌پذیری و سعادت حقیقی، بهترین مرز و ملاک خواهد بود و در این مرتبه انسان از سعادت حداقلی برخوردار است.

ثالثاً: وقتی نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند معقولات نظری را از طریق استدلال‌ها و تعاریف به دست آورد، این مرتبه اگر به گونه‌ای باشد که دم به دم با چیدن صغری و کبری و ترتیب دادن حد وسط، نظریات را نتیجه بگیرد «عقل بالفعل» می‌شود؛ اگر به گونه‌ای باشد که با اندک‌ترین تأمل از سوی عقل فعال هر گونه نظریات را که اراده کرد به دست آورد، «عقل بالمستفاد» می‌شود؛ پس بین عقل بالفعل و عقل بالمستفاد مرز مشخص وجود ندارد (همان، ص ۳۸۱-۳۷۸).

بنابراین به نظر می‌رسد: انسان پس از رسیدن به عقل بالملکه سعادت حداقلی خواهد داشت و بعد از عقل بالفعل از سعادت حد متوسطی بهره‌مند می‌شود و پس از عقل بالمستفاد بشر به جایی می‌رسد که سعادت حداکثری و کمال انسانیت را دارا می‌باشد و بعد از این مرتبه مراتب زیادی وجود دارد که زبان از توصیف آنها ناقص می‌باشد.

مراتب سعادت عقل عملی: سعادت حقیقی انسان در بعد عملی و نظری، پس از تحقق اراده عقلانی و رسیدن به عقل بالملکه شکل می‌گیرد. اکنون بر اساس مراتب قوه عملی سعادت حقیقی در چهار مرتبه بررسی می‌شود:

اولاً: تهذیب ظاهر به وسیله احکام و شرایع و پیروی از اوامر و نواهی الهی صورت می‌گیرد.

ثانیاً: تهذیب قلب و تطهیر باطن و صفای روح: در این مرتبه انسان فضایل اخلاقی را در وجودش تا حدی پرورش داده که آنها در وجودش رسوخ کرده و ملکهٔ جاننش می‌شود. بر این اساس از تعادل، آزادی و استقلال نفسانی و درونی برخوردار شده و کاملاً لجام خواسته‌های بدنی را در دست گرفته و می‌تواند او را از سرکشی مهار کند.

ثالثاً: آراسته شدن نفس ناطقه به صور قدسیه و زینت یافتن نفس به آنها؛ در این مرتبه، انسان مورد تأیید، تسدید و هدایت خداوند قرار گرفته و لحظه به لحظه نور قدسی را از راه بصیرت قلبی شهود می‌کند.

رابعاً: فانی شدن نفس از خودش و محو شدن در نور جلال و جمال الهی و رسیدن به بالاترین صفات و اسماء الهی، این آخرین سعادت و سفر انسانی می‌باشد (همان، ص ۳۸۴-۳۸۳)، اما پس از این مرتبه، مراتب و مقامات زیادی وجود دارد که مربوط به مقامات عارفان و فلسفهٔ عرفان می‌شود.

بنابراین به نظر می‌رسد انسان با تهذیب ظاهر، مقدمهٔ سعادت حقیقی عملی خویش را فراهم می‌کند و با تهذیب باطن به سعادت حقیقی حداقلی می‌رسد و با آراسته شدن نفس به صور قدسیه، به سعادت متوسطی و سرانجام با فانی شدن و محو شدن در نور جلال و جمال الهی به سعادت حداکثری خواهد رسید.

هماهنگی یا عدم هماهنگی بین سعادت عقلی و عملی: آیا بین سعادت حقیقی عقل نظری با سعادت عقل عملی، ممکن است تطابقی پدید آید؟ بدین معنا که هرگاه سعادت عقلی، حداقلی یا حد متوسطی باشد، سعادت عملی نیز متناسب و هماهنگ با آن در مرتبهٔ حداقلی یا حد متوسطی قرار گیرد یا چنین هماهنگی وجود ندارد؟ یا ممکن است بعضی به لحاظ نظری به بالاترین سعادت یا به سعادت حد متوسطی برسند، اما به لحاظ عملی از سعادت حداقلی تجاوز نکنند یا بالعکس ممکن است کسی به لحاظ عملی، سعادت متوسطی را به دست آورد یا سعادت حداکثری را، ولی به لحاظ نظری بیشتر از سعادت حداقلی کسب نکند؟

به نظر می‌رسد تطابق و هماهنگی کامل در تمام آدمیان وجود ندارد، زیرا صدرالمتألهین همانند سقراط و افلاطون اعتقاد ندارد که معرفت و فضیلت یکی باشد؛ هر چند وی سعادت جزء نظری را برتر از سعادت جزء عملی می‌داند. از سوی دیگر، نمی‌توان پذیرفت بین سعادت عقل نظری و عقل عملی، فاصله فاحشی بیفتد؛ شاید بتوان فاصله حدافلی تا متوسطی یا حداکثری تا متوسطی را تصویر کرد و پذیرفت، نه بیشتر از آن را، زیرا هیچ‌گاه سعادت حدافلی عملی را با سعادت حداکثری نظری، یا بالعکس، در متن واقع و خارج نمی‌توان یافت، ولی در مقام ذهن تقسیم‌های سه‌گانه قابل تصویرند که برآیند این تقسیم در ابتدا نه قسم خواهد شد؛ مثلاً شخصی سعادت حداکثری نظری دارد و سعادت حداکثری یا حد متوسطی یا حدافلی عملی دارد یا سعادت حد متوسطی نظری دارد، سعادت حداکثری، حد متوسطی یا حدافلی عملی دارد یا سعادت حدافلی نظری دارد در مقابل سعادت حدافلی، حد متوسطی یا حداکثری عملی دارد. دلیل اصلی در این تصویر این است که به نظر صدرالمتألهین سعادت حقیقی همان سعادت عقلی ملاک است، سعادت عملی با توجه به مراتب عقل عملی به سعادت عقلی بر می‌گردد که به معرفت و حکمت شهودی می‌انجامد؛ حتی ایشان تصریح دارد که سعادت عقلی اگر به مرتبه کامل برسد، در عمل هر چند متوسطی باشد، بدین مفهوم است که کامل‌ترین سعادت را دریافت کرده است:

و اما النفوس المبالغة الى حد العقل بالفعل الى الكاملون في العلم سواء كملو في العمل او توسطو فيه (همو، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۶).

مؤید این مطلب این است که نفس هرگاه به آخرین فعلیت رسید، یعنی با عقل فعال متحد شد، در واقع به ذاتش بر می‌گردد، زیرا مخرج نفس هم عقل فعال است و غایت نفس هم عقل فعال، وقتی هر چیزی به غایت خویش، به اصل و سبب خویش برگردد نهایت لذت و سعادت نصیبش می‌شود (همان، ص ۱۴۰).

مراتب موانع سعادت

صدرالمتألهین ذات و هویت انسان را مانند آینه می‌داند که قابل انعکاس و پذیرفتن صورت‌های ادراکی است. آنچه مانع و حاجب این انکشاف و انعکاس صور در ذات نفس می‌شود یکی از این پنج قسم خواهد بود:

۱. نقصان جوهری نفس و بالقوه بودن آن: نفس مانند آینه پرتلاطم نشده‌ای است که هیچ استعداد و قابلیت پذیرش صورت‌های ادراکی را ندارد.
 ۲. تراکم تیرگی بر نفس: گرد و غبار شهوات و گناهان، صورت جوهری نفس را می‌پوشاند و مانع تجلی حق در آدمی می‌شود، مانند تیرگی و غبار که ظاهر و باطن آینه را بی‌پوشاند و مانع انعکاس صور اشیا در آینه شود.
 ۳. عدول: انحراف از عالم حقایق: نفس از عالم حقایق عدول کرده و به جای توجه و التفات به حقایق به عالم مادی و زندگی و لذت‌های دنیایی روی بیاورد، به گونه‌ای که جوهر وجودی خویش، قوه عاقله و مسئولیت‌های خویش را در برابر او به تمامی از یاد برد، مانند آینه که به جای صورت از پشت به آن نگریسته شود.
 ۴. عقاید باطل: حجاب بین نفس و صور علمیه قرار گیرد؛ این امر با تقلید و تعصب از آغاز فطرت و شکل‌گیری ذهن عقلانی پدید می‌آید و آهسته آهسته مانع از ادراک حقایق و عقاید حق می‌شود، مانند دیواری که بین آینه و صورت حایل باشد.
 ۵. ناآشنایان راه نجات، راه رسیدن به سعادت را ندانند: زیرا هر صورت علمیه، خود مقدمه و حد می‌شود، برای صورت علمیه دیگر؛ مانند بدیهیات اولیه که حد در نظریات قرار می‌گیرند و نظریات به دست آمده مقدمه برای سایر نظریات و مجهولات قرار می‌گیرند و این فرایند راه رسیدن به نظریات جدید می‌شود و بدین صورت آدمیان به مطلوب حقیقی می‌رسند؛ اما اگر راه هدایت مستقیم را نشناسند و راه انحرافی را در پیش گیرند جهل به طریق، جهل مقصود را در پی خواهد داشت؛ مانند شخصی که بخواهد با یک آینه پشت سرش را ببیند، این امر میسر نیست جز با دو آینه (همان، ص ۱۳۷-۱۳۶).
- بنابراین مراتب موانع و حجاب‌های سعادت حقیقی نیز پنج قسم است، این موانع بعد نظری عقل است، اما موانع رسیدن به سعادت عملی نیز قابل تصویر است که موانع عبادت‌های عارفانه و اطاعت‌های خالصانه و تهذیب نفس و شرح صدر می‌شود که در این جا مجال بررسی آن‌ها نیست (همو، رساله سه اصل، ص ۹).

سعادت حسی و خیالی اخروی

در ارتباط با نفوس انسانی ساده و هیولانی که در مرتبه استعداد محض باقی مانده و هیچ

گونه صور معقولات حتی اولیات را کشف نکرده‌اند دو دیدگاه بین فلاسفه پیشین وجود داشته است. عده‌ای معتقد بودند این نفوس همراه با بدن‌شان متلاشی می‌شوند و از بین می‌روند. این گروه چون به مجرد نیروهای باطنی ادراکی، صور مثالی حسی و خیالی باور نداشتند به طور طبیعی باید اعتقاد به فساد و نابودی این نفوس داشته باشند.

گروه دیگر اعتقاد دارند که این نفوس به همراه صورهای مثالی و خیالی خویش باقی می‌مانند، صدرالمতألهین از این گروه جانب‌داری می‌کند؛ زیرا وی برای نفس سه نشئه طبیعی، مثالی و عقلی قائل است، پس از نشئه طبیعی، نشئه مثالی، حسی و خیالی است. این صور مثالی حسی و خیالی امر مجرد از ماده و از باب اتحاد حاس و محسوس، متخیل و متخیل با نفس خود متحدند؛ بنابراین با بقای نفس در آخرت آن صورهای مثالی، حسی و خیالی نیز باقی می‌مانند و چون این نفوس به خاطر ضعف عقلانی، مسئولیت ندارند، عذاب نمی‌بینند، بلکه به اندازه بهره وجودی‌شان از نوع سعادت غیر حقیقی و لذت هم برخوردار می‌باشند (همو، *اسفارالاربعة*، ج ۹، ص ۱۴۷).

اگر نفس از مرتبه استعداد محض و بالقوه بودن خارج گردد و به یک نوع فعلیت، نیز دست یابد، مانند به دست آوردن بدیهیات اولیه و آراء مشهوره، در این صورت، هر چند هنوز به مرتبه عقل بالملکه و کمالات عقلایی نرسیده، اما چون شور و اشتیاق دریافت عقلی را داشته، به بدیهیات اولیه و آرای مشهوره رسیده است، پس این نفوس وقتی از بدن مفارقت می‌کنند، اگر خیر و نیکوکار باشند، سعادت غیر حقیقی از جنس همان تمثالات وهمی و خیالی را دارند. فلاسفه مشاء معتقدند اینان همانند کسانی که خواب می‌بینند، صورهای خیالی و وهمی‌شان را می‌بینند؛ ولی ملاصدرا باور دارد که همه صورهای مثالی، حسی و خیالی‌شان را حقیقتاً می‌بینند و از آنها لذت می‌برند؛ افزون بر آن هم از عده‌های بهشتی به تناسب شایستگی‌شان بهره‌مندند! و اگر خیر نبوده بلکه شریر باشند نوعی عذاب بر اساس وعیدهای تشریحی خواهند دید؛ اگر نه خیر باشند و نه شریر با همان صورهای مثالی خیالی خویش باقی می‌مانند و از نوعی لذت و سعادت غیر حقیقی برخوردارند.

سعادت عقلی و حقیقی اخروی

چگونگی رسیدن آدمیان به سعادت حقیقی اخروی مانند چگونگی رسیدن آنان به سعادت حقیقی دنیوی است یعنی نفس در بعد عمل به سبب انجام دادن افعال و اعمال پسندیده که تطهیرکننده ظاهر و باطن نفس می‌باشد و بر اثر ریاضت‌هایی که تزکیه‌کننده نفس از آلودگی‌هاست، به بهترین سعادت و بهجت دست می‌یابد. همین‌طور در بعد نظری، به سبب تلاش‌های فکری و شناخت موجودات و حقایق، به معرفت حقیقی دسترسی یافته و دارای عقل بالملکه و بالفعل و بالمستفاد می‌شوند؛ آن‌گاه به تناسب آنها از سعادت و بهجت حقیقی بهره‌مند شده و به خود شکوفایی می‌رسند. وقتی نفس در این بدن خاکی و عنصری قرار دارد، لذت، سعادت و خود شکوفایی را به اندازه‌ای که نفس از بدن مفارقت می‌کند درک نمی‌کند؛ اما زمانی که نفس از بدن مفارقت کند لذت و سعادت ادراکات عقلی، به اندازه‌ای اوج می‌گیرد که نه قابل مقایسه با این سعادت و خود شکوفایی دنیایی است و نه قابل وصف (همان، ص ۱۲۵)، زیرا اشتغال‌های بدنی، حجاب‌های جسمی، موانع مادی، نفس را از بالاترین لذت و سعادتش باز می‌دارد. از این رو برای نفس در دار دنیا حداقل دو مانع داخلی و خارجی وجود دارد.

۱. مانع داخلی: بالقوه بودن نفس و تعلقی بودنش با بدن به عنوان مانع داخلی نفس از لذت و سعادت حقیقی است، وقتی نفس از بدن مفارقت می‌کند، این موانع و حجاب‌ها برداشته می‌شود، به ذات خویش نگاه می‌کند و با عقل فعال متحد می‌شود. شدیدترین لذت را درک کرده و بالاترین سعادت را شهود می‌کند.

۲. مانع خارجی: بدن عنصری و حواس مانند غلاف برای آینه نفس می‌ماند، وقتی این غلاف از سیمای نفس برچیده شود، تعلق خاطر نفس از بدن و نیاز نفس از آلات و ابزار مادی برطرف می‌شود. نفس استقلال یافته، خودشکوفای شده، بالاترین لذت را احساس کرده و پرشکوه‌ترین سعادت عقلی را شهود می‌کند. لذا نفس تا در دنیاست ناگزیر نیازمند حواس و ابزارهای بدنی می‌باشد، اما پس از بلوغ عقلی و مفارقت از بدن خود را کاملاً بی‌نیاز دیده و به بهترین خود شکوفایی عقلی خود می‌رسد.

بنابراین به هر درجه برای سعادت حقیقی در دنیا تصویری از مراتب چهارگانه عقل نظری و عقل عملی ارائه گردید، در آخرت وقتی از بدن مفارقت می‌کند، چون حجاب

برچیده می‌شود به نحو کامل‌تر، شدیدتر، لذیذتر، ادراک و شهود می‌کند. همان‌گونه که به اندازه کوشش و تلاش‌های خویش در دنیا در بعد نظری و عملی به مراتب از سعادت‌های حادقلی یا حد متوسطی یا حداکثری می‌رسید، در آخرت نیز، این مراتب را به تناسب شایستگی خویش به حادقلی، یا حد متوسطی یا حداکثری به نحو کامل‌تر، شدیدتر، دائمی‌تر ادراک و شهود می‌کنند و هر قدر ادراک و شهود در دنیا قوی باشد و به هر اندازه که استعداد و توانایی داشته باشد و به هر درجه که مدرک حقیقی‌تر و کامل‌تر و از وجود اعلی برخوردار باشند، مانند درک و شهود خداوند و صفات و اسمای خداوند به همان اندازه در آخرت از ادراک و سعادت به نحو کامل‌تر، شدیدتر و دائمی‌تر برخوردارند، زیرا دنیا مزرعه آخرت است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی یادشده و تحلیل و ارزیابی رهیافت چهارم، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه صدرالمتألهین در باره سعادت حقیقی دنیایی و آخرتی بهترین دیدگاه است، زیرا به خوبی می‌تواند از اصول و مبانی منطقی برخوردار باشد و هم به راحتی می‌توان آن را در بعد دنیایی و اخروی توجیه و تبیین کرد. از این رو، انسانی که استعداد و شوق رسیدن به سعادت حقیقی را دارد و به سوی آن تکاپو و فعالیت‌های عملی و علمی را نیز شروع کرده، خواهی نخواهی به سعادت دنیایی و آخرتی می‌رسد.

بنابراین از نظر صدرا سعادت حقیقی و غیر حقیقی، دنیایی و آخرتی است، زیرا دنیا زمینه‌ساز سعادت آخرت است. سعادت دنیا و آخرت یا حقیقی‌اند یا غیر حقیقی، چون سعادت حقیقی، یا مطلوب بالذات و مربوط به عقل انسانی است که گوهر انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد یا مربوط به آن بخش از رفتارهای حیاتی آدمیان است که ریشه در آگاهی و عقلانیت آنها دارد؛ آن‌گاه سعادت حقیقی و غیر حقیقی یا مربوط به عقل نظری است یا مربوط به عقل عملی؛ سعادت عقل نظری و عملی، یا حادقلی یا حد متوسطی یا حداکثری‌اند که وابسته به تلاش‌ها، توانایی‌ها و فعالیت فکری و عملی انسان است. سپس سعادت در تقسیم دیگر یا مربوط به ادراک است یا مربوط به عمل؛ آن جایی که مربوط به ادراک می‌باشد، یا مربوط به اندام‌های حسی است یا مربوط به حواس باطنی، یا وابسته به

عقل نظری است و آن جایی که مربوط به عمل است یا مربوط به تطهیر ظاهر و رفتارهای بیرونی است یا وابسته به تطهیر باطن و پرورش ملکات انسانی. دوباره این دو قسم - تطهیر ظاهر و باطن - یا پایدارند، یعنی انسان هم به رفتارهای بیرونی عادت کرده و هم در پرورش فضایل اخلاقی ملکات پسندیده اخلاقی را در وجودش نهادینه کرده و یا حتی خود را به زینت‌های کمالات بیشتر آراسته است؛ یا ناپایدارند، یعنی هنوز رفتارهای بیرونی و درونی به صورت ملکه و عادت درنیامده‌اند، بلکه نیازمند پرورش و رفتار بیشتری باشد. در آخر دو امر پایدار یا ناپایدار یا حداقلی‌اند یا حد متوسطی، البته حداکثری همواره باید پایدار باشد؛ بدین صورت سعادت حقیقی و غیر حقیقی در دنیا و آخرت بر حسب قوای مختلف و فعالیت‌های اخلاقی و تحریکی، شقوق متعددی را می‌پذیرد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الهیات شفاء*، تصحیح: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

_____، خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات و تنبیها*، ج ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

ارسطاطالیس، *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

افلاطون، *مجموعه آثار افلاطون*، محمد حسین لطفی، ج ۳، ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۱، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۲.

شیرازی، صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ۷، ۸، ۶، ۴، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹م / ۱۴۱۹ق.

_____، *رسالة سه اصل*، ترجمه خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۶.

_____، *شواهد الربوبیة*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

_____، *عرشیه*، تصحیح غلام حسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

- _____، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تصحیح دکتر محمد حسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملا صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، *مبدأ و معاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۴ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، نسخه خطی.
- فارابی، *التنبیه علی السبیل السعادة*، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج ۸، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- _____، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج ۴، ترجمه غلام رضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- کریشان، سروپالی رادا، *تاریخ فلسفه شرق*، ترجمه خسرو جهان داری، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ملکیان، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ۱، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.