

رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا

جمعه خان افصلی*

چکیده

بی شک دغدغه اصلی انسان در این کره خاکی رسیدن به سعادت است. سعادت معناهای مختلف و چهره‌های متفاوتی دارد و هر کسی تصویری از آن را در ذهن دارد. همان گونه که تلقی‌های موجود از سعادت گوناگون است، راه‌های دستیابی به آن نیز متفاوت است. سعادت خیالی، راه‌های مخصوص خود را دارد و سعادت حقیقی نیز مسیرهای ویژه خود را می‌طلبد. این نوشتار در صدد است که نخست معنای سعادت حقیقی را از دیدگاه حکمت متعالیه به دست دهد و سپس نشان دهد که در این فلسفه، چه سازوکاری برای رسیدن به این قله رفیع پیش‌بینی شده است.

بر اساس پژوهش‌ها، از نظر صدرا سعادت حقیقی در گرو رسیدن به مرتبه عقل بالفعل است و راه رسیدن به این هدف، افزون بر تطهیر نفس، کسب معارف عقلی و تأمل در صورت‌های عقلانی است. انسان باز دودن موانع و کسب معرفت عقلانی و فلسفی کمال می‌یابد و این فرایند تا آنجاست که نفس صورت عقلانی به خود گیرد. نفس با رسیدن به مرتبه عقل بالفعل و اتخاذ صورت عقلانی، به بیشترین لذت ممکن که هرگز قابل قیاس بالذات‌های حسی نیست، دست می‌یازد. اینکه معرفت عقلانی چگونه می‌تواند زمینه استکمال انسان را فراهم سازد و زمینه‌ساز پیوند او با عقل بالفعل گردد، با تأمل در دیدگاه صدرا در باب حقیقت علم و نسبت آن با عالم به دست می‌آید.

کلیدواژه‌ها

معرفت، سعادت، حکمت، عقل بالفعل، لذت، کمال، تجرد تام، ادراک هستی، نفس.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۰/۲۲.

مقدمه

بحث رابطه معرفت و سعادت بسیار مهم است. پرسش اساسی در اینجا آن است که میان معرفت از یک سو و سعادت از سوی دیگر چه رابطه‌ای وجود دارد؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید مشخص کرد که منظور از معرفت چیست و منظور از سعادت کدام است؟ در این مقال، کوشیده‌ایم تعریفی از سعادت و متناسب با آن، تعریفی از معرفت ارائه دهیم و سپس رابطه آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم. بر پایه این نوشتار، میان معرفت و سعادت مورد نظر رابطه علی و معلولی برقرار است؛ به گونه‌ای که برخورداری از معرفت به برخورداری از سعادت می‌انجامد و محرومیت از معرفت به محرومیت از سعادت منتهی می‌گردد. از نظر فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ملاصدرا سعادت در باریافتن به عقل بالفعل است. بر اساس این مقاله، سازوکار رسیدن نفس به عقل بالفعل یا رسیدن به سعادت، تنها در حکمت متعالیه قابل تبیین است. در فلسفه‌های دیگر، اصل دیدگاه صحیح درباره سعادت ارائه گردیده است، اما راه‌کاری برای رسیدن به آن ارائه نگردیده است. این در حالی است که در حکمت متعالیه این راه‌کار به شیوه جالبی مطرح و تبیین گردیده است.

تعریف سعادت

از آنجا که بسیاری از فیلسوفان^۱ سعادت^۲ را - هرچند با تقریرهای متفاوت - به‌عنوان هدف زندگی می‌شناسند، تعریف سعادت و فهم حقیقت آن اهمیت اساسی دارد. افزون بر این، تبیین معنای سعادت تا حدودی رابطه سعادت را با معرفت نیز بیان می‌کند. کسانی که سعادت را منحصر در رسیدن به لذت‌های دنیوی می‌دانند (مانند بسیاری از فیلسوفان غربی)^۳ نمی‌توانند بر ادراکات عقلانی تأکید کنند.

۱. سعادت به مثابه رسیدن به مجرد تام

تبیین معنای سعادت نیز، تابع اندیشه فلسفی و به قول استاد مرتضی مطهری تابع «جهان‌بینی»^۴ فیلسوفان است. فیلسوفان مسلمان - به‌رغم آنکه به گرایش‌های مختلف وابسته‌اند، به‌ظاهر در

تعریف سعادت هم نظرند. از نظر آنها سعادت رسیدن به مرحله عقل و رسیدن به مجرد تام است. هم فارابی و هم ابن سینا و دیگران همین تعریف را مورد تأکید قرار داده‌اند. فارابی در *مدینه فاضله* اش تصریح می‌کند که نفس انسان زمانی به سعادت حقیقی بار می‌یابد که به مجرد تام برسد و دیگر نیازی به ماده نداشته باشد و همین وضعیت را پیوسته حفظ کند:

سعادت آن است که نفس از لحاظ کمال وجودی به جایی برسد که در قوام خود نیاز به ماده نداشته باشد؛ یعنی نفس جزو موجودات غیر جسمانی و جواهر مجرد قرار گیرد و این وضعیت برای او ادامه داشته باشد.^۵

ابن سینا نیز مانند سلف خود، بر رسیدن به مرحله مجرد و رهایی از ماده و مادیات تأکید دارد. او هم در *شفا* و هم در *نشارات* این مطلب را بیان کرده است. او در *نشارات* پس از آنکه سعادت یک چیز را در رسیدن به کمال آن چیز می‌داند، می‌گوید کمال آدمی در همرنگ شدن با حق و شناخت صحیح حقایق است:

کمال انسان در این است که نور حق تعالی در او به اندازه توان و ظرفیتی که دارد، متجلی گردد. سپس کل هستی آن گونه که هست که در رأس آن حق تعالی قرار دارد و پس از آن جواهر عقلی، جواهر روحانی و جواهر جسمانی و مانند آن قرار می‌گیرند، این امور باید به گونه‌ای در انسان متمثل گردد که تمایزی میان انسان و این امور نباشد. این همان کمالی است که انسان با رسیدن به آن، به جوهر عقلی بالفعل تبدیل می‌گردد.^۶

در *الهیات شفا* نیز تعبیرهایی نزدیک به همین مضمون هست. وی پس از بیان یک سری مسلمات به عنوان اصول مورد قبول همگان، تصریح می‌کند:

کمال نفس ناطقه در تبدیل شدن آن به علم عقلی است؛ به گونه‌ای که تصویر عالم و نظام عقلی حاکم بر آن و خیر موجود بدان در نفس حاصل آید. چنین تصویری، باید به گونه‌ای باشد که در آغاز آن ذات حق تعالی قرار داشته باشد و پس از آن، مجردات تام، مجردات وابسته به بدن و اجسام علوی با تمام گونه‌ها و قوای خود و مانند آن قرار گیرند؛ تا بدین سان شاکله کلی وجود در نفس تحقق یابد و نفس عالم عقلی (مشابه عالم جسمانی موجود) گردد و بتواند زیبایی مطلق، خیر مطلق و جمال مطلق حق را مشاهده کند و او را

الگو قرار دهد و در مسیر آن حرکت کند.^۷

با تأمل در این عبارات در می‌یابیم که انسان زمانی به سعادت واقعی می‌رسد که به مرحله تجرد تام برسد و در این مرحله، موجودات عالم و نظام هستی را آن گونه که هست، بشناسد. با این کار، انسان به بیشترین و وصف‌ناپذیرترین لذت‌های ممکن بار می‌یابد.

۲. سعادت به مثابه ادراک هستی

این تعبیر از سعادت را پیشینیان نیز داشته‌اند؛ منتها به این مضمون که سعادت را ادراک امر ملایم با طبع و شقاوت را ادراک امر منافر با طبع می‌دانستند. از آنجا که صدرا نیز مانند دیگر فیلسوفانی که سعادت و امور ملایم با طبع را وجودی و شقاوت و امور منافر با طبع را عدمی می‌داند،^۸ در اینجا به جای ملایمت با طبع از یک تعبیر هم‌خانواده آن، یعنی «هستی» استفاده کرده است.

از نظر صدرا خود وجود سعادت است و درک وجود سعادت دیگری است؛ «والشعور بالوجود ایضاً خیر و سعادة».^۹ بنابراین، سعادت لازمه درک وجود است و در قالب «لذت» تبلور می‌یابد. اگر موجودی به وجود خود آگاهی یابد، احساس لذت به او دست می‌دهد، در صورتی که اگر فاقد این آگاهی باشد، به طبع از لذت برآمده از آن بهره‌ای نخواهد داشت.

نیز اگر همین موجود، به وجود علت خود علم بیابد، به طبع به لذت بیش‌تر و سعادت افزون‌تر دست می‌یازد؛ زیرا علت یک شیء همان وجود کامل‌تر آن شیء است؛ یعنی در واقع، شیء به وجود کامل‌تر خود علم پیدا کرده است. بدین ترتیب، می‌توان گفت او به التذاذ بیشتر دست‌رسی یافته است. بنابراین، سعادت به معنای ادراک هستی است و هر چه این ادراک قوی‌تر باشد، بدون تردید حاصل آن، که لذت و خوشی باشد نیز بیش‌تر خواهد بود: «و وجود کل شیء لذیذ عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه له لكان الذلّانه کمال و جوده فیکون کمال لذته بادراکه».^{۱۰}

بنابراین، سعادت به معنای آگاهی از وجود است. همان گونه که خود وجودات به لحاظ بهره وجودی متفاوت‌اند، برخی در مرتبه عالی قرار دارد و برخی در مرتبه سافل، سعاداتی که حاصل آگاهی از آنهاست یا به گفته صدرا «فالسعادات التي هي ادراکاتها»^{۱۱} نیز متفاوت خواهند بود. اگر

وجودی در مرتبه برتر قرار داشت و متعلق آگاهی قرار گرفت، بی شک سعادت و خوشی که از این نوع ادراک حاصل می‌گردد، به مراتب بیشتر از لذتی است که از آگاهی یک موجود ضعیف نسبت به خودش حاصل می‌گردد.

...ان الوجود هو الخیر و السعادة... لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص. فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر و السعادة فيه اوفر و كلما كان انقص كان مخالطته بالشر و الشقاوة اكثر.^{۱۲}

سعادت در این سیاق، سه ضلع اساسی دارد؛ به گونه‌ای که بدون یکی از این سه ضلع، مثلث سعادت شکل نخواهد گرفت. این سه ضلع از نظر صدرا چیزی جز ادراک، مدرک و مدرک نیست: «اسباب اللذة هي الادراک و المدرک و المدرک»^{۱۳} یعنی زمانی سعادت به معنای لذت تحقق می‌یابد که این سه مفهوم دست‌کم به طور اعتباری تحقق یابد، و گر نه مفهوم سعادت تحقق نخواهد یافت. موجودی که نسبت به وجود خود آگاهی دارد، احساس لذت می‌کند. در این مثال، خود او به اعتباری مدرک و به اعتباری مدرک و به اعتباری ادراک است و ذهن می‌تواند با تأمل در یک ذات خود اندیشنده، این سه مفهوم را اعتبار کند.

به فراخور مدرک، لذت و سعادت نیز افزایش می‌یابد. هرچه مدرک قوی‌تر باشد، احساس لذت او بیشتر خواهد بود. عکس این قضیه نیز درست است؛ بدین معنا که هرچه مدرک ضعیف‌تر باشد، در نتیجه شعور او از لذت نیز ناچیزتر خواهد بود.

قلمرو سعادت

آیا سعادت به معنای ادراک هستی مخصوص موجودات دارای آگاهی است یا همه موجودات اعم از آگاه و غیر آگاه را در بر می‌گیرد. براساس یک تقسیم‌بندی، می‌توان موجودات عالم را به آگاه (مانند فرشته، انسان و...) و غیر آگاه (مانند جمادات) تقسیم کرد. پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که آیا سعادت به معنای پیش‌گفته تنها موجودات آگاه را پوشش می‌دهد یا موجودات غیر آگاه را نیز در بر می‌گیرد؟ اگر کسانی به‌واقع تقسیم‌بندی یادشده را پذیرا باشند، به طبع تعریف

سعادت آن گونه که صدرا پیشنهاد می‌دهد، تنها موجودات آگاه و دارای شعور را در برمی‌گیرد و موجودات غیر آگاه مشمول این تعریف نیستند. اما اگر کسی این تقسیم‌بندی را نپذیرد و همه موجودات (اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان) را باشعور و آگاه بداند، آن گونه که از ظاهر نصوص دینی و همچنین از عبارت‌های ملاصدرا بر می‌آید، در این صورت تعریف فراگیر می‌شود و مقوله سعادت در همه موجودات قابل طرح خواهد بود. همان گونه که می‌توان با توجه به این تعریف، از سعادت و شقاوت انسان سخن به میان آورد، همچنین می‌توان از سعادت و شقاوت جمادات و نباتات نیز سخن گفت.

سازوکار افزایش سعادت

از نظر صدرا روش افزایش سعادت از طریق به فعلیت رسانیدن قواست. قوه از آن حیث که وجود است، خیر و سعادت است، اما افزایش سعادت آن در گرو افزایش وجود آن است. به هر میزان که وجود آن افزایش یابد، به همان میزان سعادت آن افزایش می‌یابد؛ زیرا گفتیم که از نظر صدرا سعادت با ادراک هستی و آگاهی از وجود برابر است و نیز گفتیم که از این نظرگاه، هر چه وجود قوی‌تر باشد، سعادت ناشی از احساس آن وجود نیز قوی‌تر و نیرومندتر خواهد بود. بنابراین، اگر در پی افزایش سعادت هستیم، باید در پی افزایش هستی‌مندی باشیم. در عالم طبیعت افزایش هستی از طریق فعلیت یافتن «قوه» تحقق می‌یابد. اگر قوه‌ای به فعلیت برسد و غایت آن حاصل گردد، چنین قوه‌ای با دگرگونی‌ای که در آن رخ می‌دهد، دیگر قوه نیست، بلکه فعلیت است و فعلیت در مقایسه با قوه، وجود قوی‌تری دارد. بنابراین، افزایش سعادت از طریق افزایش وجود انجام می‌پذیرد و افزایش وجود از راه به فعلیت رسیدن قوه‌ها.

بر پایه همین نگرش، ملاصدرا پیرو اسلاف خود، فزونی^{۱۴} سعادت یک شیء را در گرو رسیدن آن شیء به مقتضای ذات خود می‌داند. بر این اساس، سعادت هر امری رسیدن آن به مقتضای ذات خود یا دستیابی به کمال خود است، بدون آنکه چیزی مانع آن گردد.^{۱۵} گرچه صدرا به جای امر، به «قوه» تعبیر کرده است، به ظاهر این تعریف جامع است و شامل همه چیز از جمله نفس نیز می‌شود

و تنها به قوه اختصاص ندارد. افزون بر اینکه تعبیر قوه گرچه در مقایسه با تعبیر کمال تعبیر مرجوحی است، به هر حال قابل اطلاق بر نفس نیز هست و بدین سان، مشکلی پیش نمی آید اگر ما قوه را به کار ببریم و مرادمان هر امری باشد که بتوان درباره او کمال را تصور کرد. افزون بر این، خود ملاصدرا در عبارات های بعدی اش وقتی درباره سعادت نفس سخن می گوید، نفس را چونان یکی از مصادیق «قوه» در نظر می گیرد. بنابراین، قوه مورد استفاده در تعریف سعادت، تنها قوه مصطلح نیست، بلکه اعم از آن و هر امر دیگری است که رسیدن به کمال شایسته در مورد آن تصور دارد: «... ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق و حصول کمالها من غير آفة».^{۱۶}

بنابراین، هر امری در این عالم و نیز خود این عالم، غایت وجودی متناسب با خودش را دارد. اگر هر شیء به غایت هستی شناسانه خود برسد، احساس سعادت به او دست می دهد. اما اگر موجودی احساس کند که به غایت مورد نظر نرسیده است و در مسیر رسیدن به هدف دچار مشکل گردیده است و بدین سان، به کمال مطلوب نرسیده است، چنین موجودی به طبع احساس خسران، زیان و شقاوت خواهد کرد.

سعادت نفس

حال که با ماهیت سعادت از نظر صدرا آشنا شدیم، باید دید سعادت نفس به طور خاص در چیست؟ با توجه به نکات پیشین به راحتی می توان دیدگاه صدرا را در این خصوص حدس زد. از نظر صدرا، سعادت نفس در گرو رسیدن به مرتبه عقل است. در فلسفه صدرا، هر چیزی غایت خاص خود را دارد. رسیدن یک متحرک طبیعی (مانند سنگی که از بالا به طرف پایین حرکت می کند) به جایی که بدان میل طبیعی دارد، همان غایت آن است و رسیدن یک جماد به مرحله نباتی غایت آن به شمار می آورد. همچنین رسیدن به مدارح عقل غایت نفس است و پس از آن، سیر عقلانی و هدف و غایت، خود خداوند خواهد بود.

همان گونه که رسیدن یک متحرک طبیعی به مکان خود برای آن متحرک سکون به شمار می آید و همان گونه که رسیدن عنصر طبیعی به مرحله قوه نفسانی، غایت برای آن به شمار می آید، رسیدن

نفس به مرتبه عقلی نیز سکون و غایت برای آن است؛ همان گونه که خداوند غایت عقل و مادون عقل است، انسان نیز با رسیدن به مرتبه عقل به آسایش همیشگی، آرامش کامل و خیر برین می‌رسد.^{۱۷}

بدین سان، اگر انسان به مرتبه عقل برسد، برترین لذت‌ها نصیبش خواهد شد؛ زیرا لذت‌هایی که در این مرحله، به دست می‌آورد، اولاً از نظر مدرک، قوی‌ترین مدرک، یعنی عقل را در اختیار دارد؛ ثانیاً به دلیل آنکه عقل مدرک است، فراگیری و پوشش بیشتر دارد؛ به گونه‌ای که قابل مقایسه با ادراکات حسی نیست؛^{۱۸} ثالثاً لذت‌هایی که در این مرتبه نصیب انسان می‌شود، بیشترین تلائم را با مدرک دارد و عین مدرک است؛ زیرا عقل در این مرتبه، صورت عقلانی را تصور می‌کند و براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، عاقل و معقول یک چیز می‌شود و در نتیجه، عقل با علت پیوند برقرار می‌کند و به بیشترین بهره و جودی می‌رسد.^{۱۹}

او از این معنا با عبارت‌های دیگری نیز تعبیر می‌کند. کمال نفس از آن جهت که نفس است، همان رسیدن به وجود استقلالی تجردی، تصور معقولات، شناختن موجودات آن گونه که هستند و مشاهده عینی امور عقلانی و ذوات نورانی است.^{۲۰} بنابراین، وقتی کمال نفس، همان صور عقلانی باشد، به طبع سعادت نفس نیز در رسیدن به این صور عقلانی است: «فسعاده النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد، و التصور للمعقولات و العلم بحقایق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهده الامور العقلیه و الذوات النورانیة».^{۲۱}

ملاصدرا در جای دیگر، همین مطلب را با بیانی دیگر ارائه کرده است: «و لنوع الانسان کمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقیقته لایفوقها فیه فائق و لایسبق به علیها سابق و هو الاتصال بالمعقولات و مجاوره الباری و التجرد عن المادیات».^{۲۲}

بنابراین، از نظرگاه صدرا سعادت همان ادراک هستی است و بدین معنا همه موجودات از آن جهت که موجودند سعادت‌مند نیز هستند. افزایش سعادت بدین معنا مرهون اشتداد جودی و فعلیت یافتن قواست و این امر در انسان در قالب اتصال با معقولات امکان‌پذیر است.

سازوکار دستیابی به مرتبه عقل

از آنچه گذشت به دست می‌آید که دیدگاه صدرا با دیدگاه فیلسوفان پیشین دست‌کم درباره سعادت انسان تفاوت چندانی ندارد؛ زیرا همه آنها بر رسیدن به «مرتبه تجرد تام» تأکید دارند. اما آنچه دیدگاه صدرا را از دیدگاه دیگر فیلسوفان مسلمان متمایز می‌سازد، دیدگاه او در باب چگونگی رسیدن به سعادت است. بر پایه فلسفه مشاء تعریف سعادت مشخص است که همان رسیدن به مرحله تجرد باشد، ولی سازوکار رسیدن به آن مشخص نیست. چگونه می‌توان از مرحله مادی به مرحله تجرد صعود کرد؟ پاسخ این پرسش در سخنان فیلسوفان پیش صدرا، چندان مشخص نیست،^{۲۳} اما در فلسفه صدرا افزون بر اینکه تعریف سعادت مشخص است، راه رسیدن به آن نیز مشخص است.

برای رسیدن به یک غایت مکانی باید مسافتی را پیمود. نیز برای رسیدن به یک غایت زمانی باید زمان سپری گردد... و برای رسیدن به عقل چه باید کرد؟ از نظر صدرا، راه رسیدن به عقل گسترش معرفت عقلانی است و معرفت زمینه‌ساز راه‌یابی به عقل است. بدون درکی صحیح از عقل و صورت‌های عقلانی نمی‌توان با آن متحد گردید. نفس با افزایش معرفت عقلانی در خود به تدریج زمینه پذیرش صور عقلانی را در خود فراهم می‌سازد: «النفس انما تتوصل اليها (الصور العقلية) باكتساب العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق».^{۲۴}

او در جای دیگری تصریح می‌کند که سعادت نفس در ادراک معقولات است و اگر نفس بتواند خود را به این مرتبه از علم و دانش برساند، به طبع به سعادت رسیده است: «فسعادة النفس و کمالها هو... التصور للمعقولات و العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها و مشاهدة الامور العقلية و الذوات النورانية».^{۲۵}

بنابراین، راه رسیدن به سعادت حقیقی از چشم‌انداز حکمت متعالیه، معرفت و دانش است و انسان با کمک آن می‌تواند به مرتبه تجرد بار یابد.^{۲۶} اما از آنجا که علوم و معارف فراوان است و عمر انسان نسبت به آنها بسی کوتاه است، باید دانست که به طور مشخص کدام معرفت است که انسان

را به کمال مطلوب می‌رساند و زمینهٔ سعادت را برای او فراهم می‌سازد. نوع انسان، کمال ویژه خود را دارد که مخصوص خود اوست و چیزی نمی‌تواند از او در رسیدن به این امر سبقت گیرد و آن پیوند با معقولات، مجاورت الهی و رهایی از مادیات است ... این نوع کمال، تنها از طریق کسب علم و فاصله گرفتن از دل بستگی‌های دنیایی به دست می‌آید.^{۲۷}

کدام معرفت؟

گفتیم از نظر صدرا راه رسیدن به عقل بالفعل، همان معرفت است. اکنون می‌توان پرسید کدام معرفت این ویژگی را دارد که انسان را به مرحلهٔ عقل رساند؟ آیا هر معرفتی می‌تواند این مهم را به انجام رساند یا معرفت خاصی هست که این گونه است؟ اگر چه معرفت عام است و ظاهر آن هر نوع آگاهی را اعم از آنکه عقلی باشد یا تجربی در بر می‌گیرد، چون مراد از معرفت در اینجا آن نوع معرفتی است که به استكمال نفس می‌انجامد، باید گفت نوعی خاص از معرفت مورد نظر است و این معرفت، از نظر صدرا چیزی جز فلسفه یا همان حکمت اسلامی نیست.

از آنجا که علوم دارای رشته‌های متفاوت است و اشراف داشتن بر همه آنها دشوار یا ناممکن است، ... انسان باید به مهم‌ترین علم پردازد ... هیچ علمی جز فلسفه کار تکمیل نفس انسان و زدودن کاستی‌های آن را هنگام بریدن از دنیا و آنچه در آن است و برگشت به حقیقت خود و توجه به خداوند انجام نمی‌دهد.^{۲۸}

یا در تعریف فلسفه آورده‌اند که فلسفه همان استكمال نفس است و اگر کسی در نظر دارد که نفسش به کمال برسد و از این راه، به سعادت ابدی بار یابد، چاره‌ای ندارد جز آنکه معارف عقلی را جدی بگیرد: «ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی».^{۲۹}

ملاصدرا در جاهای متعددی به این مهم اشاره کرده است که مراد از علم مورد نظر معرفت فلسفی است و چنین علمی است که انسان را از واقعیت‌های عالم و چینش نظام هستی آگاه می‌سازد و انسان با افزایش معلومات فلسفی اش در پی آن است که از خود، عالمی عقلانی شبیه

عالم محسوس بسازد و وقتی این کار به کمال خود رسید و آگاهی انسان درباره هستی و نظام حاکم بر آن تکمیل گردید، آن گاه به مرحله عقلانیت می رسد. به سخن دیگر، هدف انسان همان گونه که اشاره شد، رسیدن به عقل است. راه رسیدن به مرحله عقلانیت، کسب معرفت است. به طبع معرفتی که به عقل و عقلانیت مربوط نیست، نمی تواند به انسان در زمینه رسیدن به عقل مدد رساند. تنها چیزی که از نظر منطقی می تواند به انسان در این زمینه مدد رساند، همان معرفت مرتبط با عقل و عقلانیت است که در اصطلاح می توان نام آن را فلسفه یا حکمت نامید. ملاصدرا در این باره این گونه می نویسد:

البرهان و القرآن اتفاقاً جميعاً على ان علم الحكمة الالهية و معرفة النفس الانسانية اعنى العلم بالمبدء و المعاد هو الفوز بالبقاء الابدی (ای السعادة) و رفضه منشأ الخسران
السرمدی.^{۳۰}

ایشان در جای دیگر می گوید:

.... فهذا العلم (ای الحكمة او الفلسفه) يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم
الموجب للغنى الكلى و السعادة الكبرى و البقاء على افضل الاحوال و التشبه بالخير
الاقصى و التخلق باخلاق الله تعالى.^{۳۱}

چگونگی وساطت معرفت عقلانی در رساندن انسان به سعادت

حال که دانستیم سعادت به معنای ادراک هستی است و ادراک هستی در انسان، به معنای وصول به غایت ذاتی خود است و غایت ذاتی انسان، رسیدن به عقل است و رسیدن به عقل از طریق معرفت عقلانی دست می دهد، اکنون به طبع این پرسش مطرح می گردد که معرفت عقلانی چگونه زمینه اتحاد با عقل را فراهم می سازد. مشائیان این مشکل را از طریق «ایجاد ملکه های سازگار» حل می کردند، اما از آنجا که آنها به اتحاد عاقل و معقول قائل نیستند، همیشه با این پرسش روبه رو هستند که یک ملکه (مثلاً ملکه شجاعت) چه ارتباطی با نفس دارد؟ اگر ارتباط آنها از نوع ارتباط حال و محل باشد، نمی توان پذیرفت که امر عرضی باعث چنان تحول عمیق در جوهر نفس گردد. افزون بر این، اتحاد نفس با عقول مجرد، مطابق این نظام فکری قابل فهم نیست. همان

استدلال‌هایی که ابن‌سینا در بطلان اتحاد میان دو شیء مطرح می‌سازد، در اتحاد میان نفس و عقل نیز قابل طرح است. بنابراین، اگر بپذیریم که معرفت عقلانی واسطه ایصال نفس به مدرج عقل است، باید نشان دهیم که این وساطت چگونه تحقق می‌یابد.

از نظر صدرای، سعادت حقیقی در گرو رسیدن به عقل است و نحوه رسیدن به عقل از طریق ادراکات عقلانی و دستیابی به صورت‌های عقلانی است. انسان با درک صحیح از عقل با عقل متحد می‌گردد؛ زیرا بر اساس حکمت متعالیه، عالم در فرایند ادراک با معلوم متحد می‌گردد. اگرچه بسیاری از فیلسوفان از قدیم تا به امروز نظریه اتحاد عاقل و معقول یا عالم و معلوم را رد کرده‌اند،^{۳۳} بر پایه دیدگاه ملاصدرا ادراک صرفاً دریافت صورت معقول یا معلوم به واسطه ذهن نیست و فرایند ادراک از نظر صدرای بسیار پیچیده‌تر است. از نظر او، عاقل در فرایند ادراک با معقول متحد می‌گردد.

از نظر صدرای، انسان با کسب ادراکات عقلی و استکمال نفس خود از این طریق، زمینه دریافت تابش نور ساطع از عقل فعال را در خود ایجاد می‌کند و همین امر باعث می‌گردد که نفس در سیر تکاملی خود مرتبه عقل هیولانی را رها سازد و به مرتبه عقل بالفعل برسد.

نحوه وساطت عقل فعال در تکامل علمی انسان بدین صورت است که ابتدا مفاهیم خیالی (که نخست از طریق حس به دست می‌آیند) در قوه خیال حصول می‌یابد و با حذف وجوه اختلاف و تمرکز بر وجوه اشتراک، مفاهیم کلی به دست می‌آید، اما این مفاهیم کلی نخست به لحاظ وجودی مبهم و ضعیف‌اند؛ مانند تصویری که در محل تاریک قرار می‌گیرد، اما وقتی استعداد نفس کامل شد و صلاحیت آن از طریق تزکیه محرز گردید و فرایند فکر و ادراک تکرار شد، آن‌گاه نور عقل فعال بر نفس و ادراکات وهمی و خیالی آن می‌تابد و نفس را به عقل بالفعل و ادراکات آن را به معقولات بالفعل تبدیل می‌کند.^{۳۳}

بر این اساس، نخست صورت حسی به دست می‌آید؛ یعنی تا زمانی که اندام‌های حسی در تماس با محسوس خارجی است، سپس صورت خیالی شکل می‌گیرد (زمانی که ارتباط اندام‌های

حسی با محسوس خارجی قطع می‌گردد). در مرحله سوم، با اخذ مشترکات و حذف امور مباین یا جزئی، کلی به دست می‌آید. در این مرحله، هم نفس و هم ادراکات آن ضعیف است، اما همین نفس با تقوا و تمرین اندیشیدن به جایی می‌رسد که می‌تواند تابش مستقیم عقل فعال را دریافت کند. دریافت تابش عقل فعال، نفس را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند و ادراکات او را از حالت وهمی، به صورت معقول بالفعل درمی‌آورد.

دیدگاه ملاصدرا را در این زمینه که چگونه ادراکات عقلانی باعث رسیدن به عقل می‌گردد، باید در دیدگاه او در باب حقیقت علم و نسبت آن با عالم جست‌وجو کرد. برخلاف ابن سینا که ارتباط وجودی ژرف میان آنها را به شدت رد می‌کند،^{۳۴} ملاصدرا از این نوع ارتباط کاملاً دفاع می‌کند.^{۳۵}

ملاصدرا رابطه نفس و صورت ادراکی را از نوع رابطه جوهر و عرض نمی‌داند که هیچ‌گونه رابطه استکمالی میان آنها وجود ندارد و تنها چیزی که در میان آنها مشاهده می‌گردد، همان رابطه اضافی است که پس از عروض به موضوع حادث گردیده است. قوام عرض به معروض آن است؛ در حالی که در اینجا قوام نفس به صورت ادراکی است.

و ليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خياله بالفعل عقلا بالقوة.... كلحق
عرض لمعروض جوهری مستغنی القوام فی وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل فی
تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شیء.^{۳۶}

اگر رابطه نفس و صورت ادراکی یک رابطه وجودی ژرف نباشد، در این صورت فرقی میان مکاسب علمی و مکاسب مادی نخواهد بود؛ زیرا در این صورت، همان‌گونه که میان خانه و صاحب آن ارتباط وجودی برقرار نیست، بین عالم و معلوم او نیز ارتباطی هستی‌شناسانه نخواهد بود.

و ليس وجود الصورة الادراكية - عقلية كانت او حسية - للجوهر المدرک كحصول الدار و
الاموال و الاولاد لصاحب الدار و المال و الولد. فان شيئاً من ذلك الحصول ليس فی الحقيقة
حصولاً لذات شیء لذی ذات اخرى؛ بل انما ذلك حصول اضافه لها فقط.^{۳۷}

صدرا رابطه نفس و معلومات آن را مانند رابطه صورت با ماده می‌داند. همان گونه که ماده با پذیرش صورت فعلیت می‌یابد، نفس نیز با دریافت صورت‌های ادراکی جدید استکمال پیدا می‌کند و از حالت قوه به حالت فعلیت می‌رسد. ملاصدرا می‌افزاید حتی همین مطلب نیز از باب تقریب به ذهن است؛ زیرا در واقع، رابطه نفس و ادراکاتش از رابطه ماده و صورت نیز قوی‌تر و دقیق‌تر است؛ زیرا در مورد ماده و صورت پای دو امر مادی در میان است و اتحاد موجود در میان دو امر مادی با اتحاد موجود میان دو امر مجرد قابل مقایسه نیست. از نظر صدرا، نفس و ادراک او هر دو مجردند و از این رو، اتحاد آنها بسیار قوی‌تر و نیرومندتر است.

آری حصول صورت جسمانی برای ماده (همان صورت جسمانی که ماده از طریق آن به تکامل می‌رسد و به ذات بالفعل دیگر تبدیل می‌شود) بسان حصول ادراک برای نفس است؛ همان گونه که ماده تنها از طریق صورت جسمانی به یکی از اشیای بالفعل تبدیل می‌گردد و الحاق یک صورت به یک ماده، الحاق یک موجود به موجود دیگر از طریق انتقال یکی از دو طرف به طرف دیگر نیست، بلکه به معنای تکامل ماده از مرتبه نقص به مرتبه کمال است، همچنین انتقال از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل [به معنای تکامل از مرتبه نقص به مرتبه کمال است]... تازه [تکامل حاصل از راه] حصول صورت ادراکی برای فاعل شناسا، به مراتب قوی‌تر از تکامل ناشی از حصول صورت جسمانی برای ماده است.^{۳۸}

حکیم سبزواری در ذیل این عبارت تصریح می‌کند که وی از این عبارت به برهان جدیدی در زمینه نسبت علم با عالم دست یافته است. بر پایه این برهان، همان گونه که ماده فاقد فعلیت است و با آمدن صورت فعلیت می‌یابد، نفس نیز نخست خیال بالفعل و عقل بالقوه است و با آمدن صورت‌های ادراکی جدید استکمال پیدا می‌کند و با آن متحد می‌گردد. استکمال، کنار هم قراردادن دو یا چند چیز نیست؛ در فرایند استکمال باید شاهد اتحاد و یک‌پارچگی کامل باشیم.

و قد حصل لنا من هذا مبدأ برهان علی اتحاد العاقل و المعقول كما استدل اسکندر علیه
سیما علی قول المصنف و السید السند من ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادی
لاناضمامی و هو ان النفس مادة و مدرکاته صورة له و له وحدة جمعیه و المادة و الصورة

لهما نحو اتحاد في ذوات الاوضاع فكيف في العقلیات بخلاف الموضوع والعرض فاذن
ترکیبهما اعتباری....^{۳۹}

خود ملاصدرا در جاهای دیگر نیز به این مطلب تصریح می‌کند: «فالصورة النفسانية الحسية،
كمادة للصورة الخيالية و هي كمادة للصور العقلية؛ اول ما يفيض عليها اوائل المعقولات، هم ثوانیها
على التدريج صائرة اياها...»^{۴۰}

افزون بر این، از طریق تحلیل معنای معقول یا تضایف نیز می‌توان به این معنا دست یافت.
وجود صورتی که بالفعل تعقل می‌شود، همان وجود عاقلیت برای نفس است، و گرنه اگر فرض
شود که صورت ادراکی، وجود دیگری غیر از وجود عاقل داشته باشد و رابطه آن با موجود درک
کننده تنها رابطه حال و محل باشد، بایستی بتوان برای هر کدام از آنها صرف نظر از دیگری وجود را
در نظر گرفت و حال آنکه صورت تعقل شده وجود، جز همان حیثیت معقولیت ندارد؛ حیثیتی که
عین ذات آن است؛ خواه تعقل کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد.

فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل - حتى يكونا ذاتين موجودتين
متغايرتين، لكل منها هوية مغايرة للاخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية و المحلية
كالسواد و الجسم الذي هو محل السواد- لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما
مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل
منهما وجود في نفسه و ان قطع النظر عن قرينة لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا
الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء
آخر و كون الشيء معقولاً لا يتصور الا بكون شيء عاقلاً له فلو كان العاقل امراً مغايراً له لكان
هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول، فلم يكن وجوده هذا الوجود
العقلي و هو وجود الصورة العقلية.^{۴۱}

همگان می‌پذیرند که معقول امری مجرد است و از خواص ماده در آن خبری نیست. از سوی
دیگر، در جای خود ثابت شده است که مجرد از ذات خویش آگاه است و پیوسته ذات خود را تعقل
می‌کند. بنابراین، هر معقولی، عاقل نیز خواهد بود و انفکاک میان آنها وجود نخواهد داشت.^{۴۲}

برخی از بزرگان با عنایت به اینکه خود ملاصدرا از ملازمه عاقل و معقول به عنوان «تضایف»

یاد کرده است،^{۴۳} اشاره کرده‌اند^{۴۴} که این برهان همان برهان «تضایف» است که بر اساس آن، هر گاه یکی از دو امر متضایف (مثلاً بالا و پایین یا راست و چپ و...) صدق کند، ناگزیر طرف دیگر نیز صدق خواهد کرد و اساساً امکان ندارد که یکی از دو امر متضایف صدق کند و از دیگری خبری نباشد. البته اثبات اتحاد علم و معلوم، از راه «تضایف»، همان گونه برخی از بزرگان یادآوری کرده‌اند،^{۴۵} دشوار است؛ زیرا با کمک تضایف حداکثر می‌توان تقارن و معیت دو شیء را اثبات کرد، اما اینکه آنها بی‌گمان یک چیز باشند نه دو چیز، از راه تضایف به دست نمی‌آید.

به ظاهر منظور صدرا از طرح مسئله عاقل و معقول به این صورت، اثبات اتحادشان از راه تضایف نیست. پیش فرض تضایف آن است که ما دو امر داشته باشیم و این دو امر (مانند بالا و پایین) نسبت به هم ملازمه داشته باشد؛ در حالی که در مسئله عاقل و معقول، بنا به دیدگاه ملا صدرا دو چیز وجود ندارد که ما رابطه آنها را با یکدیگر بسنجیم، بلکه آنها یک چیز بیشتر نیستند و غیریت آنها کاملاً اعتباری است؛ اضافه آنکه، به ظاهر روش صدرا در این مقام «تحلیلی» است. وی می‌کوشد با توجه دادن مخاطب به معنای معقول بالفعل و کشف زوایای پنهان آن، او را به این نتیجه رهنمون سازد که تمایزی میان عاقل و معقول بالفعل وجود ندارد. برای مثال، می‌توان گفت چه بسا کسانی با توجه به معلول، به علت نخستین برسند و یا مسیر عکس را طی کنند. به هر روی، این اتفاق ممکن است بیفتد، اما این بدان معنا نیست که طرف، تضایف را مبنای استدلال خود قرار داده است. ممکن است تضایف هم وجود داشته باشد، اما این عنوان‌ها پس از اثبات مطلب و رسیدن به علت یا معلول صورت می‌پذیرد.

در دو امر متضایف، مانند بنا و ساختمان درست است که نمی‌توان یکی از آنها را بدون دیگری در نظر گرفت، اما باید گفت این ویژگی در صورتی حتمی است که ما ذات یکی را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن صفتی (مانند بنا) در نظر بگیریم، ولی اگر ذات (مثلاً زید) را بدون این صفت در نظر بگیریم، هیچ ملازمه‌ای میان آن و ذات ساختمان وجود نخواهد داشت. بنابراین، در تضایف ذاتی داریم و صفتی. هر گاه آن ذات و صفت توأمان در نظر آیند، تلازم پدید می‌آید، ولی اگر به صورت

منفرد ملحوظ گردند، چنین ملازمه‌ای اتفاق نخواهد افتاد. این در حالی است که ذات و صفت در «معقول» یک چیز بیشتر نیست و امکان ندارد کسی ذات معقول را از خود معقول تجرید کند. وقتی ملاصدرا می‌گوید معقولیت نسبت به معقول مانند متحرکیت برای جسم نیست؛ زیرا جسم را می‌توان بدون تحرک در نظر گرفت، در حالی که نمی‌توان معقولیت را بدون معقول در نظر گرفت، به ظاهر به همین نکته دقیق اشاره دارد.

و لا كذلك حکم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل و الا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل.^{۴۶}

بنابراین، نفس با دستیابی به صورت‌های عقلانی استکمال می‌یابد و این سیر تکاملی ادامه می‌یابد تا آنجا که نفس به عقل تبدیل می‌گردد. فرایند استکمال نفس از طریق ادراکات عقلانی مانند اتحاد جوهر و عرض نیست تا بر پایه آن، تفاوت ماهوی میان نفوس پیامبران و دیگران نباشد،^{۴۷} بلکه اتحاد نفس با معقولات مانند رشد کودک از کودکی به نوجوانی، جوانی و بزرگسالی است که در این فرایند مرحله قبلی رشد با رسیدن مرحله بعدی رشد، از میان نمی‌رود، بلکه از نقصان به کمال می‌رسد.^{۴۸} از نظر صدرا تنها صدق مفاهیم مختلف موجب تعدد در وجود نمی‌گردد. از نظر وی، یک هویت بسیط واحد می‌تواند از آن جهت که واحد است، مصداق مفاهیم مختلف قرار گیرد؛ بدون آنکه این امر موجب از میان رفتن وحدت آن گردد.^{۴۹} بنابراین، انسان با تحصیل معارف بیشتر و پذیرش صورت‌های ادراکی افزون‌تر، مصداق مفاهیم بیشتر قرار می‌گیرد و این امر البته به معنای راه یافتن تکثر در نفس و خدشه‌دار شدن وحدت آن نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد صدق مفاهیم مختلف بر یک شیء موجب تکثر در آن شیء نمی‌گردد.

موانع رسیدن به سعادت حقیقی

از نظر صدرا، رسیدن به سعادت یا ادراک حقیقی موانعی نیز دارد که اگر بر طرف نگردد، دستیابی به عقل میسر نخواهد بود. از نظر صدرا، اموری مانند نقصان ذاتی یا نداشتن توانایی‌های طبیعی،^{۵۰}

تاریکی گناه،^{۵۱} نپرداختن به مقصود اصلی و پرداختن به حواشی یا پرداختن به علوم بجز علوم عقلی،^{۵۲} تقلید و حسن ظن بی جا^{۵۳} و انتخاب مقدمه نادرست برای کسب علوم عقلی^{۵۴} از اموری است که مانع دست‌رسی انسان به عقل می‌گردد. ملاصدرا نفس انسان را به حسب فطرت و خلقت دارای توان رسیدن به عقل می‌داند و فعلیت یافتن این توان را در گرو رفع موانع برمی‌شمارد. وی واژه «شیاطین»^{۵۵} را نیز که در حدیثی از حضرت پیامبر (ص) آمده است، بر همین معنا، یعنی وجود موانع حمل می‌کند.^{۵۶}

صدرا گاهی موانع رشد را با ادبیات دیگری نیز بیان می‌کند. از نظر وی، مادر این جهان موظفیم که معرفت خود را نسبت به عقل فعال کامل کنیم. از آنجا که نفس مادر این جهان به بدن تعلق دارد و افزون بر گرفتاری‌های دیگر، درگیر تدبیر بدن نیز هست، نمی‌تواند آن چنان که باید با عقل فعال مرتبط شود و به اوج لذتی که شایسته است برسد؛ زیرا به گفته صدرا دو مانع داخلی و خارجی^{۵۷} اساسی وجود دارد که مانع از آن می‌شود که نفس آن چنان که مطلوب است با عقل فعال ارتباط برقرار کند. منظور وی از مانع داخلی، همان بالقوه بودن نفس و آمیخته بودن آن با بدن است که با فعلیت یافتن عقل و متمایز شدن آن از بدن و قوای بدنی از میان می‌رود. اما منظور از مانع خارجی خود بدن است؛ بدنی که زمانی باعث استکمال نفس بود، اکنون که نفس به فعلیت رسیده است، به غل و زنجیری می‌ماند که آزادی را از نفس سلب می‌کند و باعث محدودیت او می‌شود. با از میان رفتن این موانع، نفس به عقل بالفعل می‌پیوندد.^{۵۸}

ایشان در جای دیگر، دو عامل را به عنوان زمینه‌ساز اتصال به عقل بالفعل معرفی می‌کند. این دو عامل، چیزی جز انجام‌دادن ریاضیت‌هایی عملی که باعث تطهیر نفس از کدورت می‌گردد و ریاضت‌هایی فکری که از طریق انجام‌دادن تمرین‌های فکری برای شناخت صحیح ماهیت اشیا صورت می‌پذیرد، نیست. نفس با اجرایی کردن این سازوکار، در واقع از قوه به فعلیت می‌رسد و همین امر، زمینه‌رهایی نفس از دام بدن و اتصال آن به عقل بالفعل را فراهم می‌سازد.^{۵۹}

نتیجه‌گیری

بحث معرفت و سعادت از مباحثی است که از دیر باز ذهن بشر را به خود مشغول داشته است، ولی ایجاد رابطه میان معرفت و سعادت و بهره‌مندی از مقوله معرفت به‌عنوان راه‌کاری برای رسیدن به سعادت از اموری است که در حکمت متعالیه به نیکی تبیین گردیده است. ملاصدرا پس از آنکه مفهوم فلسفی سعادت را بیان می‌کند، همانند بسیاری از دیگر فیلسوفان، سعادت انسان را در اتحاد با عقل بالفعل می‌داند. از نظر ملاصدرا، هر چیزی کمال خاص خود را دارد و سعادت آن چیز در گرو رسیدن به آن غایت است. غایت انسان، از نظر صدرا، اتصال به عقل بالفعل است و از این رو، سعادت انسان نیز در تحقق این امر می‌باشد. سازوکار رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، کسب معرفت نسبت به صورت‌های عقلانی و تقویت مستمر معرفت درباره این موجودات نورانی است. این امر، به تدریج سبب می‌شود که ماده نفس با پذیرش صورت‌های علمی متکامل‌تر، تکامل یابد و سرانجام با عقل فعال اتحاد یابد. به طبع اتصال به عقل فعال به عنوان علت پدیدآورنده نفس زمینه‌ساز بهجت، سعادت و لذت‌مندی وصف‌ناپذیر در نفس - که اکنون عقل است - می‌گردد.

پی نوشت‌ها

1. Dion Scott-Kakures and others, (1993), *History of Philosophy*, p23 & 59.
2. Eudaimonia.
3. R. Iffin, J.P. 'Happiness' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (REP).
۴. مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۲، ص ۶۴.
۵. السعادة هي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة وذلك أن تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام و في جملة الجواهر المفارقة للمواد و أن تبقى على تلك الحال دائما أبدا. (ابونصر فارابی، *المدينة الفاضلة*، ص ۶۶)
۶. و کمال الجوهر العاقل (ای الانسان) ان يتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدئا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية و الاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثالا لايمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل. (ابن سینا، *اشارات*، ج ۳، ص ۳۴۵)
۷. ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مر تسما فيها صورة الكل و النظام المعقول في الكل و الخير الفاضل في الكل مبتدئة من مبدء الكل سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بتهيئاتها و قواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق المطلق و محددة به و منتقشة بمثاله و هيئته و منخرطة في سلكه و صائرة في جوهره. (ابن سینا، *شفا*، ص ۴۶۶).
۸. صدرالدين شيرازي، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ص ۱۵۳.
۹. همان، ج ۹، ص ۱۲۱.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. همان؛ ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، مقدمه، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين آشتياني، ص ۳۶۳.
۱۳. همو، *اسفار*، ص ۱۲۲.
۱۴. البته، صدر را تعبیر «فزونى» ندارد. او صرفاً گفته است که سعادت یک چیز در گرو رسیدن به مقتضای ذات آن چیز است، اما از آنجا که او سعادت را به معنای «آگاهی از هستی» می داند و یک امر بالقوه از آن جهت که هستی است و مطابق نظر صدر از وجود خود آگاهی دارد، در نتیجه به نوعی از سعادت رسیده است؛ هر چند که این نوع سعادت با سعادتى که بعداً از طریق فعلیت یافتن قواى آن حاصل می گردد، قابل مقایسه نیست، اما به هر حال، سعادت نسبی را دارا هست. از این رو، باید گفت یک امر بالقوه فى الجملة سعادت مند هست و برای فزونى سعادت خود باید هستی خود را تقویت کند که این مهم انجام نمی گردد، مگر از طریق فعلیت یافتن قوه ها و رسیدن به غایت.
۱۵. چنین دیدگاهی را ارسطو نیز مطرح کرده است. او در باب سعادت، از رسیدن به غایات و آرزوها سخن می گوید و اموری مانند ثروت، دوست، قدرت سیاسی، نژاد برتر، فرزندان خوب و زیبایی را از عوامل دستیابی به سعادت

معرفی می‌کند (History of Philosophy, p.59). این دیدگاه از این نظر که در تعریف سعادت بر رسیدن به «غایت» تأکید می‌ورزد، شبیه دیدگاه ملاصدراست؛ زیرا صدرا نیز سعادت را در رسیدن هر شیء به غایت مورد نظر خود می‌داند، اما به هر روی، این دیدگاه با دیدگاه صدرا در تعیین مصداق تفاوت می‌یابد. ارسطو اموری مانند ثروت و مانند آن را غایت به شمار می‌آورد؛ در حالی که ملاصدرا تفسیر ژرف‌تر و هستی‌شناسانه‌تری از «غایت» ارائه می‌کند و بر این اساس، هر امری را غایت نمی‌داند.

۱۶. ملاصدرا، سفر، ج ۹، ص ۱۲۶.

۱۷. فکما ان بلوغ المتحرک الطبيعي الی حیزه سکونه و کذا بلوغ الطبيعة القوة النفسانية غايتها، فکذا بلوغ النفس الی درجة العقل سکونها و هو غایة النفس کما ان الباری نهیة العقل و مادونه فعند ذلک الراحة الدائمة و الطمأنينة التامة و الخیر العظمی (العظیم). (همان، ج ۵، ص ۱۹۵)

۱۸. همان، ج ۹، ص ۱۲۲.

۱۹. همان، ص ۱۲۳.

۲۰. همان، ص ۱۲۶.

۲۱. همان، ص ۱۲۸. البته ملاصدرا بر این نکته نیز تأکید می‌کند که نفس تا زمانی که با بدن ارتباط دارد، کمالش در این است که شیوه‌ای را پیشه خود سازد که از میزان تأثیرات بدن بر خود بکاهد و این امر به گفته ارسطو (Irwin, T.H. "Aristotle" in REP) و پیرو آن، صدرا در پرتو اتخاذ یک روش میانی یا حد وسط امکان‌پذیر است؛ زیرا نفس با اتخاذ این روش، خود را از چنگ صفات متضاد (مانند شهوت و عدم شهوت) می‌رهاند؛ زیرا کسی که در میان گرایش‌های متضاد شیوه میانه را بر می‌گزیند، مثل آن است که به هیچ یک از آن گرایش‌ها التفاتی ندارد. بنابراین، وقتی کمال نفس در یافتن یک شیوه میانه در میان شیوه‌های متعارض باشد، به طبع بنابر تعریف، سعادت نفس نیز در گرو رسیدن به همین کمال است. «و اما کمال النفس و سعادتها بحسب مشاركة البدن و وقوعها فی هذا العالم و دار البدن فبحصول العدالة بصدور افعال سائقة اليها محصلة اياها؛ و هی ان تتوسط بین الاخلاق المتضادة فیما تشتهي و لاتشتهي و تغضب و لاتغضب لئلا تنفعل عن البدن و قواه. فان المتوسط بین الاضداد بمنزلة الخالی عنها». (ملاصدرا، سفر، ج ۹، ص ۱۲۶)

۲۲. همان، ج ۱، ص ۲.

۲۳. در فلسفه مشاء آمده است که انسان از طریق ایجاد ملکات نفسانی سازگار با حیات پس از مرگ می‌تواند زمینه رسیدن به سعادت را در خود فراهم سازد، ولی سخن در این است که ارتباط این ملکه با دارنده آن چگونه است. آیا این ارتباط به صورت عارض و معروض است یا ماده و صورت؟ اگر علم عارض باشد و رابطه وجودی با عالم نداشته باشد، نمی‌تواند زمینه استكمال او را فراهم سازد. مشکلی که در دستگاه فلسفی مشاء وجود دارد، این است که مشائیان به اتحاد عالم و معلوم معتقد نیستند و رابطه آن دو را از نوع رابطه جوهر و عرض می‌دانند و مادام که این دیدگاه وجود داشته باشد، نمی‌توان حصول ملکات نفسانی را کمال برای نفس تلقی کرد؛ همچنان که نمی‌توان داشتن سرمایه زیاد را برای نفس کمال به شمار آورد.

۲۴. همان، ج ۹، ص ۱۲۶.

۲۵. همان، ص ۱۲۸.

۲۶. گفتنی است که در حکمت متعالیه به رغم تأکیدی که بر علم می‌شود، میان علم و عمل تعارض نیست. از نظر صدرای علم و عمل مکمل یکدیگرند؛ به این صورت که علم نسبت به سعادت حالت اقتضار دارد و عمل حالت رفع مانع را. وقتی می‌توان با بال علم به سوی ابدیت پرواز کرد که بار گناه انسان را زمین گیر نکرده باشد. به سخن دیگر، آنچه در تکامل روح انسان نقش اصلی را دارد، در حقیقت علم است و با آموختن علم صحیح است که روح انسان به کمال خود می‌رسد. دیگر فیلسوفان از جمله شیخ اشراق نیز بر جنبه نظری تأکید دارند و سعادت حقیقی را در گرو فلسفیدن و آشنایی صحیح با چینش هستی می‌دانند. (شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۶) اما نقش عمل، رفع مانع است. علم باعث شکوفایی و کمال اصل نفس می‌گردد؛ به گونه‌ای که بدون کسب علم، تکامل روحانی امکان‌پذیر نیست، اما این فرایند در صورتی امکان‌پذیر است که مانع و رادعی نباشد. شعله آتش، پنبه‌ای را می‌سوزاند؛ مشروط به اینکه مانعی میان آنها نباشد. در صورت انفکاک، عامل به سعادت حقیقی نمی‌رسد؛ هر چند عالم به ظاهر این امکان برایش متصور است (اگر با فرض عدم عمل، امکان علم میسر باشد)؛ چرا که به علت اصلی سعادت رسیده و علت تامه از معلول خود جدایی ندارد. «...ان الشرف و السعادة بالحقیقة انما یحصل للنفس من جهة جزئها النظری الذی هو اصل ذاتها و اما ما یحصل لها بحسب جزئها العملی الذی هو جهة تعلقها بالبدن و اصالتها و نفسيتها فلیس لها بحسبه من الاعتباط الا السلامة عن المحنة و البلاء و الطهارة عن الشین و الرجس و الصفا عن الكدورة و الرذيلة و الخلاص عن العقوبة و الجهم و العذاب الالیم و ذلك بمجرد لا یوجب الشرف الحقیقی و الابتهاج العقلی الا ان لاهل السلامة كالزهاد و الصلحاء ضربا آخر من السعادة (السعادة الخیالیة) التي تناسبها...». (ملاصدرا، *سفار*، ج ۹، ص ۱۲۰)

۲۷. «و نوع انسان کمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقیقته لایفوقها فيه فائق و و لایسبق به علیها سابق و هو الاتصال بالمعقولات و مجاورة الباری و التجرد عن المادیات... و تلك الخاصية انما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف». (همان، ج ۱، ص ۲)

۲۸. «...لما كانت العلوم متشعبة و فنون الادراکات متکثرة و الاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة... فالواجب علی العاقل ان یتوجه بشرشه الی الاشتغال بالاهم... (الاهم ما یتکفل بتکمیل جوهر الذات الانسیة)..... و لیس من العلوم ما یتکفل بتکمیل جوهر الذات الانسیة و ازالة مثالها و مساویها حین انقطاعها عن الدنيا و مافیها و الرجوع الی حاق حقیقتها و الاقبال بالکلیة الی باریها و منشئها و موجدھا و معطیھا الا العلوم العقلیة المحضة (الفلسفه)». (همان).

۲۹. همان، ص ۲۰.

۳۰. ملاصدرا، *سفار*، ج ۶، ص ۹.

۳۱. همان.

۳۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۴. همچنین، *الشفاء، النفس*، تحقیق: حسن حسن زاده، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳.

۳۳. «و کیفیة وساطة هذا الملك المقرب العقلاني (العقل الفعال) في استكمالنا العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصل (حصلت) في قوة خيالنا، يحصل منها من جهة المشاركات و المباينات المعاني الكليه؛ ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون، كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم. فاذا كمل استعداد النفس و تأكد صلاحيتها بواسطة التصفية و الطهارة عن الكدورات و تكرر الادراكات و الحركات الفكرية، اشرق نور العقل الفعال عليها و على مدركاتنا الوهمية و صورها الخيالية؛ فيجعل النفس عقلا بالفعل، و يجعل مدركاتنا و متخيلاتنا معقولات بالفعل».

ملاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۱۴۳.

۳۴. ابن سینا، *الاشارات و التنبهات*، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقية*، ج ۱، ص ۳۳۹.

۳۵. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۱۳.

۳۶. همان، ص ۳۲۰-۳۲۱.

۳۷. همان، ص ۳۱۹.

۳۸. «نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة - التي تستكمل بها و تصير ذاتا متحصلة اخرى - يشبه هذا الحصول الادراكي. فكما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الابالصور و ليس لحق الصور بها لحق موجود بوجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخر؛ بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوه... و حصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها». (همان، ص ۳۱۹-۳۲۱)

۳۹. همان، ص ۳۲۰.

۴۰. همان، ج ۳، ص ۳۳۱.

۴۱. همان، ص ۳۱۴-۳۱۵.

۴۲. همان، ص ۳۲۰.

۴۳. همان، ص ۳۱۵.

۴۴. حسن حسن زاده آملی، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، ص ۲۷۰.

۴۵. محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ص ۲۱۸.

۴۶. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۱۵؛ آنچه در متن گذشت به ظاهر برای بیان دیدگاه صدرا در مورد نحوه وساطت معرفت در رساندن انسان به مقام عقل کفایت می کند. اما در توضیح، به پاره‌ای از مباحث در این زمینه اشاره می کنیم. همانگونه که برخی از بزرگان گفته‌اند (محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵)، موضوع بحث در باب اتحاد عاقل و معقول، علم حصولی است؛ زیرا در علم حضوری همگان به اتحاد معتقدند و معلوم را عین عالم می دانند. البته اتحاد انواع و اقسامی دارد (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶) و آنچه در اینجا مورد بحث است، اتحاد از نوع جوهر و عرض نیست - چون این گونه اتحاد را ابن سینا نیز پذیرفته است؛ وی علم را از مقوله کیف نفسانی می داند و بدین سان رابطه عالم و معلوم مانند رابطه جوهر و عرض خواهد بود - بلکه منظور از آن، اتحاد از نوع ماده و

صورت است. نیز منظور از اتحاد، اتحاد ماهیت و مفهوم علم با ماهیت و مفهوم معلوم نیست، بلکه به گفته حکیم سبزواری (سفار، ج ۳، ص ۳۲۰، پاورقی)، اتحاد وجود عالم با وجود معلوم است.

برخی از فیلسوفان مانند ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، استاد مصباح و دیگران منکر این نوع اتحادند و برخی نیز مانند ملاصدرا و بسیاری از پیروان مکتب او مانند حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، استاد مطهری، استاد جوادی، علامه حسن زاده و دیگران این نوع اتحاد را می‌پذیرند.

با توجه به آرای صدرای می‌توان برخی دیگر از ادله او را مبنی بر اثبات اتحاد عاقل و معقول در عنوان‌های زیر بیان کرد. از آنجا که تأمل در این دلایل، انسان را در فهم اتحاد عاقل و معقول و در نتیجه، در فهم مسئله سعادت مدد می‌رساند، این دلایل را به‌طور گذرا مرور می‌کنیم.

الف) از طریق ادراک کلیات: ادراک کلیات به واسطه نفس، به معنای مشاهده این کلیات توسط عقول و تلقی آنها توسط عقل است (ملاصدرا، سفار، ج ۳، ص ۳۲۰).

ب) از طریق مبدأ اشتقاق: مبدأ اشتقاق (مثلاً علم در مورد عالم)، مصداق حقیقی مشتق است و این حقیقت را می‌توان با مشاهده واقعیات درک کرد. سفیدی مبدأ سفید است و در نتیجه سفید است. همچنین علم مبدأ عالم است و در نتیجه، عالم است. بنابراین، می‌توان چنین استدلال کرد که علم مبدأ اشتقاق است. مبدأ اشتقاق بدون استثناء مصداق حقیقی مشتق است. در نتیجه، علم عالم است؛ چنان که سفیدی سفید و سیاهی سیاه است (همان، ص ۳۲۰).

ج) از طریق فیاضیت نفس: از نظر ملاصدرا، نفس افاضه‌کننده معقولات بر خویشتن است. از آنجا که براساس قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد»، اگر اعطاکننده چیزی را به دیگری اعطا می‌کند، به یقین آن چیز را در اختیار دارد که اعطا می‌کند. اگر او آن چیز را در اختیار نمی‌داشت، نمی‌توانست آن را به غیر اعطا کند. بنابراین، بر اساس این قاعده هرگاه بخشنده چیزی را به دیگر بخشید، می‌توان گفت که بخشنده، بخشیده را در اختیار دارد، و گرنه بخشش صورت نمی‌پذیرفت. در مورد نفس نیز قضیه از همین قرار است. وقتی می‌گوییم نفس معطی و مفیض معقولات بر خویشتن است، این کلام مستلزم این معناست که نفس به خودی خود واجد این معقولات است، و گرنه امکان نداشت که او آنها را بر خویشتن عرضه دارد. بنابراین، عاقل و معقول با هم اتحاد دارند. به سخن دیگر، یک چیزند و تعدد آنها اعتباری است.

د) از طریق تطابق عالم ذهن و خارج: بر اساس این برهان، عالم ذهن مانند عالم خارج است. همان‌گونه که وقتی می‌گوییم «زید بیرون است»، زید مرتبه‌ای از مراتب بیرون یا خارج است؛ زیرا خارج به منزله مکان است و خارجی (زید) به منزله متمکن است و هر دو تشکیل دهنده یک واقعیت است. در مورد ذهن نیز می‌توان همین مطلب را بدون کم و زیاد تکرار کرد. وقتی می‌گوییم زید در ذهن است، زید به عنوان وجود ذهنی در واقع مرتبه‌ای از مراتب ذهن را تشکیل می‌دهد و چیز متفاوتی با آن نیست. همان‌گونه که خارج در واقع مکان خارجی نیست، ذهن نیز در واقع محل وجود ذهنی نیست، بلکه وجود ذهنی مرتبه‌ای از مراتب ذهن را پدید می‌آورد (همان).

- ه) از طریق ماهیت علم: از نظر ملاصدرا، احساس و همچنین همه ادراکات در یک فرایند خاص شکل می‌گیرد. برای آگاهی از دیدگاه صدرا در باب شکل‌گیری ادراک، نظر او را در زمینه احساس مرور می‌کنیم.
- ملاصدرا در باب «احساس» سه مذهب را نقل و آنها را رد می‌کند و آن‌گاه دیدگاه خود را تبیین می‌کند. از نظر صدرا، صورت محسوسه که صورت وجودی فعلی علمی نوری است، از مبدأ فیاض اضافه می‌شود و دیگر امور مانند حصول شرایط احساس، آلات و قوای احساس و بودن صورت طبیعی در ماده مخصوص، همه معادلات اند و در حقیقت، محسوس همان صورت مدرکه است که از سوی واهب الصور یا عقل فعال اضافه می‌گردد، «والاحساس لیس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس یجرد صورة المحسوس بعین مادته و یصادفها معه عوارضها المكتنفة و الخیال یجردها تجریدا اکثر... و لا یضاهی معنی الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة فی مادته... و لا یجرد اضافه للنفس الی الاجسام لیست ادراکا لها... بل الاحساس انما یحصل بأن یفیض من الواهب صورة نوری ادراکیة یحصل بها الادراک و الشعور، فهی الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس الا بالقوه. و اما وجود صورة فی مادة مخصوصة فهی من المعادلات لفیضان تلك الصورة التي هی المحسوسة و الحاسة بالفعل». (همان، ج ۳، ص ۳۱۶-۳۱۷)
- برخی از بزرگان با توجه به مبانی ملاصدرا گفته‌اند همان‌گونه که در صورت محسوس، واهب صورت مبدأ فیاض است و قوا و آلات و شرایط احساس معادلات اند، در مطلق صورت علمی نیز مفیض علی الاطلاق اوست و صورت‌نگر مطلقاً اوست. «ولامفیض فی الحقیقیة الا الله و لا مؤثر فی الوجود الا الله». (حسن حسن‌زاده آملی، همان، ص ۲۱۱)
- حکیم سبزواری نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کند و علم را با اضافه امکان پذیر می‌داند و اموری مانند استدلال را معادلات می‌داند: «و الحق ان فاض من القدسی الصور و انما اعداده من الفكر». (ملاهادی سبزواری، منظومه، منطق، ص ۸۰)
۴۷. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۲۸.
۴۸. همان، ص ۳۲۷.
۴۹. همان، ص ۳۵۰.
۵۰. همان، ج ۹، ص ۱۳۶؛ ملاصدرا، *مبدأ و معاد*، ص ۳۶۷.
۵۱. همو، *الاسفار*، ج ۹، ص ۱۳۶.
۵۲. همان، ص ۱۳۷.
۵۳. همان، ص ۱۳۷-۱۳۸.
۵۴. همان، ص ۱۳۸.
۵۵. «لولا أن الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم، لنظروا ألی ملکوت السماء» (محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۵۹، ص ۱۶۳؛ ج ۶۳، ص ۳۳۲).
۵۶. ملاصدرا، *الاسفار*، ج ۹، ص ۱۳۹.
۵۷. همان، ص ۱۲۶.
۵۸. همان.
۵۹. همان.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، «الاشارات و التنبیهات» شرح الاشارات و التنبیهات، شارح: قطب‌الدین رازی، ج ۳، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۲. —، الشفاء، النفس، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، ج ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳. حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.
۴. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۷. —، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۸. —، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۹. —، المبدأ و المعاد، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. فارابی، ابونصر، المدینة الفاضلة، مصر، «بی نا»، «بی تا».
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. مطهری، مرتضی، حق و باطل به ضمیمه احیای فکر دینی، تهران، صدرا، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. —، مقالات فلسفی، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
15. Dion Scott-Kakures and others, (1993), *History of Philosophy*, New York, Harpercollins Publishers, 1993.
16. Irwin, T.H. "Aristotle" in *REP*.
17. Griffin, J.P. 'Happiness' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, Ed. Edwards Craig, London, Routledge, 1999.