



Analysis of Cognitive Symptoms of Depressive Disorder with Emphasis on Mulla Sadra's Views: A Case Study of Feelings of Absurdity and Sadness

Mohammad Javad Pashaei¹ , **Mahmood Khalilian Shalamzari²** 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2022.05.21

Accepted: 2023.09.07



Abstract

Depressive disorder is one of the most common disorders that humans have been infected with throughout their lives. Considering the factors of this disorder, its cognitive and ontological symptoms, and despite all the psychological research done about it, there is still a gap in philosophical research in this field. Accordingly, the main question of the present research is: What is the perspective of Mulla Sadra regarding some cognitive symptoms of depression such as feelings of absurdity and sadness? The authors studied the views of Mulla Sadra with a descriptive-analytical method. The results show that the feeling of absurdity in humans is rooted in not finding the meaning of life, so that with a correct perception of the meaning of life this feeling and the resulting depression can be overcome to a great extent. Mulla Sadra believes that the cosmic end of the creation is the return to the supreme good, i.e. God. In this return, the human being, due to his/her exalted position among other creatures can have a volitional journey beside the cosmic one. In other words, two ends are defined for the human being: Cosmic and legislative. Moreover, by dividing sadness and happiness into the four types of sensory, imaginary, estimative, and intellectual, it is possible to better understand the types and levels of happiness and sadness. As a matter of fact, Mulla Sadra's views give this insight that the feeling of sadness in depression is caused because a depressed person wrongly think that something is disagreeable with his/her nature.

Keywords

disorder, depression, absurdity, sadness, Mulla Sadra

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (mjpashaei@shahed.ac.ir)

2. Assistant Professor, Psychology Department, Shahed University, Tehran, Iran. (Mahmood.20959@yahoo.com)





پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست و دوم، شماره اول (پیاپی ۴۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص. ۱-۲۳

مقاله پژوهشی

doi 10.30497/prr.2023.243180.1776

تحلیل علائم شناختی اختلال افسردگی با تأکید بر آرای صدرالمآلهین: مطالعه موردی احساس پوچی و اندوه

محمدجواد پاشایی^۱ , محمود خلیلیان شلمزاری^۲ 

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

چکیده

اختلال افسردگی از رایج‌ترین اختلالاتی است که بشر همواره در طول حیات خود افتان و خیزان با آن دست به‌گریبان بوده است. با نظر به عوامل و نشانه‌های شناختی و هستی‌شناسانه این اختلال و با وجود همه تحقیقات روان‌شناختی صورت‌پذیرفته پیرامون آن، همچنان خلأ پژوهش‌های فلسفی در این باره بیش از هر پژوهش دیگری احساس می‌شود. بر همین اساس، پرسش اصلی تحقیق حاضر آن است که دیدگاه صدرالمآلهین در خصوص برخی علائم شناختی اختلال افسردگی همچون احساس پوچی و احساس اندوه کدام است؟ نگارندگان در روی‌آوردی تحلیلی-توصیفی به آرای صدرالمآلهین، به این نتایج دست یافته‌اند که اساساً احساس پوچی در انسان ریشه در نیافتن معنای زندگی دارد و با دریافتی درست از این معنا می‌توان تا حد فزاینده‌ای بر این احساس و نیز افسردگی حاصل از آن فائق آمد. از نظر ملاصدرا، غایت تکوینی آفرینش همه موجودات بازگشت آنها به سوی خیر اعلی یعنی خداوند است. انسان به واسطه جایگاه خاص خود در عالم آفرینش، علاوه بر سیر جبللی، به نحو ارادی نیز می‌تواند این مسیر را طی کند و در نتیجه یک غایت تشریعی نیز برای او قرار داده شده است. همچنین بر اساس مبانی ملاصدرا، با تقسیم اندوه و شادی به اقسام چهارگانه حسی و خیالی و وهمی و عقلی می‌توان گونه‌ها و مراتب شادی و اندوه را بهتر شناخت و تا حد امکان از احساس غم در اختلال افسردگی، که ناشی از پندار منافرت برخی اشیاء با طبع انسان است، جلوگیری به عمل آورد.

کلیدواژه‌ها

اختلال، افسردگی، پوچی، اندوه، صدرالمآلهین

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(mjpaehai@shahed.ac.ir)

۲. استادیار گروه روانشناسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (Mahmood.20959@yahoo.com)

مقدمه

گرایش انسانها به آرامش و بقاء از امیال مشترکی میان آنان است که بسیاری دیگر از خواسته‌هایشان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این میل که در پاره‌ای از مواقع با دیگر موانع طبیعی به تزامن می‌رسد، گاه اختلالاتی را در روان انسان پدید می‌آورد که بسیاری از امیال طبیعی او را به چالش می‌کشاند. از مهم‌ترین این اختلالات را باید اختلال روانی افسردگی در انسان دانست که ممکن است، در نوع حاد خود، هر آرامشی را از او سلب و حتی به سوی خودکشی سوقش دهد. امروزه با صنعتی شدن جهان معاصر و تغییر در سبک زندگی و به دنبالش پاسخ نیافتن نیازهای عاطفی انسان، این اختلال سهم بیشتری از بیماران روانی را به خود اختصاص داده است. این مشکل زمانی شدت می‌گیرد که فرد مبتلا به افسردگی، آگاهی کافی از خود و جهانش نداشته و نتوانسته باشد به پرسش‌های بنیادین زیست‌جهان خود پاسخی فراخور دهد. همین اتفاق کافی است تا او معنای راستین زندگی را به فراموشی سپارد و به آسیب‌هایی چون پوچ‌انگاری، ناامیدی، دلسردی، اندوه، احساس بدبختی و مانند آن گرفتار آید. اگرچه در روان‌شناسی معاصر این اختلال از جمله جدی‌ترین اختلالات روانی دانسته شده و پیرامون آن به شکلی فزاینده تحقیق و پژوهش صورت گرفته است، از آنجا که نوع شناخت انسان و سطوح معرفتی او می‌تواند از عوامل مهم پیدایش این اختلال به شمار رود، آگاهی‌بخشی در این باره به ویژه با روی‌آورد فلسفی و هستی‌شناسانه از الزامات پژوهش در این زمینه به شمار می‌رود. شاهد این ادعا ظهور علائمی در این بیماران است که ریشه معرفتی دارد و روان‌شناسان سلامت از آن به علائم شناختی اختلال یاد می‌کنند. حکیم متأله، صدرالدین شیرازی، از اندیشمندان بنامی است که با تأکید بر اندیشه‌های او بهتر می‌توان به مطالعه هستی‌شناختی این اختلال پرداخت. گفتنی است که غالب پژوهش‌های صورت‌گرفته رویکردی روان‌شناسانه داشته و نگارندگان تاکنون پژوهش مستقلی در این باره از منظر فلسفی، آن هم در حکمت صدرایی، نیافته‌اند. با این همه، برخی از تحقیقات نزدیک به این پژوهش را می‌توان به شرح زیر معرفی نمود: هادی بهرامی احسان و همکاران (۱۳۹۵)، در کتابی با عنوان *معناشناسی افسردگی از منظر قرآن*، از منظری قرآنی به بررسی و تحلیل این اختلال نشسته‌اند. مرضیه کهنوجی (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «اختلال افسردگی عمده و آموزه‌های قرآنی»، با همین رویکرد به واکاوی این اختلال روی آورده است. در ادامه پس از تبیین اختلال افسردگی از منظر روان‌شناسان سلامت، به تحلیل فلسفی دو نشانه از

مهم‌ترین نشانه‌های این اختلال یعنی احساس پوچی و اندوه خواهیم پرداخت. یادکرد این نکته نیز ضروری است که چون ماهیت افسردگی در دانش روان‌شناسی ناشناخته است و به همین جهت در این دانش تنها به علائم و نشانگان آن بسنده می‌شود، پژوهش حاضر نیز به سبب ناشناخته بودن ماهیت افسردگی و یا دست کم نپرداختن فیلسوفان مسلمان بدان، به تحلیل علائم و ریشه‌های آن اکتفا می‌نماید.^۱ این تحقیق در تفاوتی آشکار با علم روان‌شناسی از حیث روش، به تحلیل فلسفی ریشه‌ها و علائم شکل‌گیری این اختلال می‌پردازد، زیرا روان‌شناسان از منظری تجربی و مبتنی بر شواهد بالینی به مطالعه این اختلال و ریشه‌ها و علائم آن همت می‌گمارند.

۱. اختلال افسردگی

اختلال روانی در اصطلاح روان‌شناسی به نوعی ناکارایی در درون فرد اطلاق می‌شود که دست کم با سه نشانه همراه است. اول ناراحتی، دوم اختلال در کارکرد، و سوم اختلال در پاسخدهی که از نظر معمول و یا به لحاظ فرهنگی مورد انتظار نیست. اساساً وجود همه این نشانه‌ها در شکل‌گیری اختلال‌های روانی ضروری است. گفتنی است که تحقیقات در خصوص اختلالات روانی در چهار مقوله توصیف، علت، درمان و نتایج جا می‌گیرد (بارلو ۱۳۹۵، ۳-۳۳؛ ویتبورن ۱۳۹۳، ۱: ۹). در ویرایش پنجم راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (DSM)، که از معتبرترین منابع روان‌شناسی نیز به شمار می‌رود، اختلالات روانی در ۲۲ طبقه عمده فهرست شده که بیش از ۱۵۰ نوع بیماری مجزا را در بر می‌گیرند (سادوک ۱۳۹۴، ۵۳۷).

یکی از مهم‌ترین اختلالات خلقی در انسان اختلال روانی افسردگی است که امروزه، با نظر به تغییر سبک زندگی انسان‌ها، سهم وافری از بیماران را به خود اختصاص داده و بر عملکرد شخصی، خانوادگی، شغلی، تحصیلی و اجتماعی بسیاری از آنان تأثیر گذاشته است. این اختلال که بیشتر از روی نشانه‌های آن از دیگر اختلالات بازشناخته می‌شود دارای اقسامی است. متخصصان سلامت روانی دو نوع جدی افسردگی را از هم متمایز می‌دانند: *اختلال افسردگی اساسی* و *اختلال افسرده‌خویی*. همچنین اختلال ملال پیش از قاعدگی، اختلال افسردگی مداوم ناشی از مواد یا دارو، اختلال افسردگی ناشی از یک بیماری طبی دیگر و... از دیگر اقسام این اختلال به شمار می‌رود (انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۱۳۹۴، ۱۸۱). در سبب‌شناسی این اختلال از عوامل زیست‌شناختی فرد، عوامل ژنتیکی، عوامل روانی و نیز اجتماعی نباید غفلت ورزید. طبق ویراست پنجم DSM، از

یک منظر برای تشخیص اختلال افسردگی باید دست کم پنج نشانه از نشانه‌های زیر همزمان در یک دوره دو هفته‌ای در فرد وجود داشته باشد و از تغییری در کارکرد قبلی او حکایت نماید: (۱) داشتن خلق بی‌رمقی در اکثر اوقات روز و تقریباً در همه روزها؛ (۲) کاهش واضح علاقمندی یا کاهش لذت؛ (۳) کاهش چشمگیر وزن یا اضافه وزن؛ (۴) کم‌خوابی یا پرخوابی؛ (۵) سراسیمگی یا کندی روانی-حرکتی؛ (۶) احساس خستگی یا از دست دادن انرژی؛ (۷) احساس بی‌ارزشی یا گناه مفرط؛ (۸) کاهش قدرت تفکر و تمرکز یا احساس بلا‌تصمیمی؛ (۹) افکار عودکننده‌ای درباره مرگ (انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۱۳۹۴، ۱۸۱-۲۰۹). برخی دیگر از روان‌شناسان، در نگاهی منسجم‌تر، علائم افسردگی را به چهار طیف کلی تقسیم می‌کنند:

۱. نشانه‌های هیجانی: غمگینی، احساس بدبختی و درماندگی، ناامیدی، تنهایی، ناخشنودی، بی‌ارزشی، حقارت، نگرانی و گناهکاری و...
۲. نشانه‌های شناختی: نظر منفی نسبت به خود و آینده، عزت نفس کم و...
۳. نشانه‌های انگیزشی: برانگیختگی پایین، بی‌ارادگی، کندی روانی-حرکتی، مشکل تصمیم‌گیری و...
۴. نشانه‌های جسمانی: تغییرات جسمانی، از دست دادن اشتها یا پراشتهایی، اختلال خواب، کاهش وزن، مشکلات جسمی، اختلال قاعدگی در زنان و... (سلیگمن ۱۳۸۵، ۲: ۲۰-۳۰).

هرچند ممکن است تقسیم‌بندی یادشده خالی از اشکال نباشد و اقسام آن با یکدیگر همپوشانی داشته باشند، از نگاه فلسفی می‌توان نشانه‌هایی چون غم، احساس بدبختی، ناامیدی، حس بی‌ارزش بودن را ریشه در نوع نگاه فرد به خود، زندگی و جهان دانست و به یک معنا آن را از نشانه‌های شناختی این اختلال به شمار آورد. جستار حاضر صحت این ادعا را در ادامه روشن خواهد ساخت. با نظر به این که از مهم‌ترین و قطعی‌ترین علائم شناختی اختلال افسردگی نشانه‌هایی چون احساس پوچی و ناامیدی و نیز احساس غمگینی و لذت نبردن از زندگی است، پژوهش حاضر بر مدار تبیین این نشانه‌ها تمرکز یافته است. بی‌گمان سایر نشانه‌ها نیز کوشش تحلیل‌های عمیق هستی‌شناسانه را دارد و به دقت می‌توان از آنها با روی‌آورد فلسفی سخن گفت، لیکن به جهت محدودیت‌های کمی این پژوهش، به همین میزان بسنده می‌شود. فراموش نشود که چنین شناخت واقع‌بینانه‌ای از هستی و زیستن، هرچند سهم کاملی در بهبودی و درمان فرد افسرده نداشته و یا سایر نشانه‌های او را در این اختلال به صورت مستقیم زائل نمی‌سازد، بی‌گمان به همان اندازه

که در شدت گرفتن چنین اختلالی دخالت داشته، می‌تواند از شدتش بکاهد و حتی اسباب فروکاهی سایر نشانه‌های او را نیز فراهم آورد. به ویژه این که احساساتی چون اندوه مستمر یک بیمار افسرده می‌تواند رابطه مستقیمی با پیشامد اختلالات جسمانی او نظیر کم‌اشتهایی، کم‌خوابی، اختلالات جنسی و... داشته باشد. توجه به این نکته نیز ضروری است که در سطوح پیشرفته این اختلال نمی‌توان از نقش دارو و مراجعه به روان‌پزشک یا متخصص اعصاب و روان غافل شد. با این همه، از آنجا که روی آورد تحقیق حاضر رویکرد تحلیلی-توصیفی به حکمت صدرایی و مبانی فلسفی این منظومه فکری است، ضرورت دارد در ادامه با تأکید بر این منظومه، از نشانه‌های احساس پوچی و ناامیدی و نیز احساس غم و لذت نبردن از زندگی بحث و گفتگو شود.

۲. احساس پوچی و ناامیدی

اساساً بحث از معنای زندگی، هدف از آفرینش و ارزش زیستن را باید از اصلی‌ترین مخاطرات فکری بشری در طول زندگی دانست. پرسش از این که چرا من باید بزم و چه غایتی از این زیست در انتظارم است و کارکرد یک زندگی تا کجاست، پرسش‌هایی بنیادین بوده که هیچ انسانی را گریزی از پاسخ به آنها نیست. امروزه در دانش فلسفه و نیز کلام جدید از مجموعه این پرسش‌ها ذیل عنوان معنای زندگی بحث می‌شود. رویارویی انسان‌ها با انواع رنج‌ها و مصائب و تلخی‌ها و کاستی‌ها در طول حیاتشان از زمینه‌های اصلی مطرح شدن بحث معنای زندگی است. از همین رو پژوهشگران الهیاتی در معنای «معنای زندگی» خود اختلافاتی داشته، آن سان که برخی مراد از معنا را (در عنوان معنای زندگی) هدف و در مجموع هدف از زندگی تفسیر می‌کنند؛ برخی آن را به معنای ارزش و در مجموع ارزش زیستن و دیگرانی هم کارکرد زندگی و فواید آن در نظر می‌گیرند (Metz 2003, 269؛ پویا ۱۳۸۶، ۱۸۵؛ بیات ۱۳۹۴، ۶۴-۶۹). هر چه که باشد معنای زندگی را باید در مقابل پوچی و نیست‌انگاری در نظر گرفت، که بر پایه آن فرد پوچ‌انگار زندگی را پوچ و بی‌معنا دانسته، نه هدفی از آن را در ذهنش می‌پروراند، نه ارزشی برایش قائل می‌شود و نه فائده و کارکردی. اریک فروم، روان‌کاو مشهور آلمانی، احساس پوچی و بی‌معنایی را از بحران‌های جدی در انسان‌ها دانسته و معتقد است که انسان امروزی بیش از احساس آرامش در زندگی خویش دچار حیرت و سرگشتگی است و حتی پس از کار و کوشش هم احساس بیهودگی و بیهوده بودن دارد (فروم ۱۳۷۰، ۱۴). گستردگی این بحران تا آنجا بوده که برخی روان‌شناسان راهکار مقابله با این احساس را پناه بردن به مواد مخدر معرفی کرده‌اند! (نک.

تافلر (۱۳۷۱، ۵۱۶). بر همین پایه، چنانچه بخواهیم از چرایی اموری چون پوچی، ناامیدی و دلسردی در اختلال افسردگی سخن به میان آوریم، ضروری است به قرینهٔ مقابله، ابتدا معنای «معنای زندگی» را روشن ساخته، در پرتو آن پوچ‌انگاری حیات انسانی را تبیین نماییم.

۱-۲. معنای زندگی

معنای زندگی موضوع مهم و کانونی در روان‌شناسی کمال^۲ است. روان‌شناسان کمال معتقدند آدمی می‌تواند و می‌باید در برابر گذشته، طبیعت زیست‌شناختی و اوضاع و احوال محیط خویش به پا خیزد (شولتز ۱۳۸۸، ۷). در این دانش، معنای زندگی هسته و کلید درک بهباشی (Wong & Fry 1998)، انگیزه بنیادین (Frankl 1984) و یک جنبه حیاتی از زندگی انسان (Heintzelman & King 2019) در نظر گرفته شده است. ویکتور فرانکل، با معرفتی که زاییده تجربه‌های دست اول خود بود، پی برد که انسان‌ها می‌توانند هر چیز ارزشمندی را از دست بدهند، مگر بنیادی‌ترین آزادی‌های بشری را: آزادی انتخاب، شیوه برخورد یا شیوه واکنش نسبت به سرنوشت، و آزادی برگزیدن راه خویش (شولتز ۱۳۸۸، ۱۵۴). او معتقد است معنا یعنی مجذوب شخص یا چیزی فراسوی خود شدن، و اساساً نبود معنا در زندگی روان‌نژندی است. از آنجا که در نظریه فرانکل در کنار معنا دو عامل «آزادی» و «مسئولیت انتخاب» جوهر وجود انسان را شکل می‌دهد، او معتقد است این طرز فکر هر فرد است که معنای زندگی انحصاری او را رقم می‌زند تا جایی که معنای زندگی هر فرد متفاوت از معنای زندگی دیگران است. از این رو این افراد هستند که معنای زندگی خود را فکر، انتخاب و پیدا می‌کنند. همچنان که پارک و فولکمن (Park & Folkman 1997) معتقدند، ساختن و یافتن معنا یک فرآیند شناختی کلیدی است و زمانی فعال می‌شود که فرد با چالش‌های زندگی مواجه می‌شود.

از سوی دیگر، اگرچه اندیشمندانی که از معنای زندگی و سرشت آن سخن گفته‌اند دست کم سه تفسیر هدف، ارزش و کارکرد زندگی را در این باره مورد مطالعه قرار می‌دهند و معنای زندگی را برابر با این سه می‌دانند، اما بی‌گمان باید چالشی‌ترین و در عین حال پرکاربردترین این تفاسیر را معنای زندگی با محوریت هدف و غایت زندگی دانست که از جهت فراوانی، بسیاری از پژوهش‌ها را نیز به خود اختصاص داده است. با این حال، از جهت فلسفی به نظر می‌رسد که دو تفسیر دیگر معنای زندگی یعنی کارکرد زندگی و ارزش آن نیز ارتباطی تنگاتنگ با تفسیر نخستش یعنی هدفداری زندگی داشته و از لوازم آن به

شمار می‌رود؛ چراکه زمانی می‌توان به بی‌ارزشی و عدم کارکرد زندگی باور داشت که زندگی از هر گونه غایت و هدفی تهی باشد و در پرتو این بی‌غایتی ارزش و کارکرد آن هم در معرض سؤال قرار گیرد و یا به چالش کشیده شود. البته هرگز بیراه نرفته آن کس که معناداری زندگی را همان هدفداری و غایت‌مندی زندگی دانسته و در معناداری آن بیش و پیش از هر چیزی در جستجوی غایتش باشد. از همین رو تلاش می‌شود با تمرکز بر این تفسیر از معنای زندگی، دیدگاه صدرالم‌تألهین را در این باره مورد واکاوی قرار دهیم و در ادامه نیز احساس پوچی و ناامیدی را بررسی نماییم.

اساساً در تحلیل معنای زندگی به معنای هدف و غایت، دو مصداق آن را می‌توان مورد مطالعه قرار داد: نخست غایتی که به خداوند نسبت داده شده و در مجموع از آن غایت خداوند از آفرینش اراده می‌شود؛ دوم غایتی که مراد از آن، غایت انسان از حیاتش بوده و او به مثابه فاعلی مختار و آگاه از غایتش در زندگی مورد پرسش قرار می‌گیرد. روشن است که این دو بحث از هم متفاوت‌اند؛ چراکه اولی بحثی هستی‌شناسانه و دومی ذهنی (subjective) و وابسته به معرفت انسانی است. با این همه از آنجا که مصداق دوم بحث یادشده از لوازم بحث غایت خداوند از آفرینش جهان به ویژه آفرینش انسان به شمار می‌رود و رابطه‌ای تنگاتنگ با آن دارد، شایسته است تا ادامه بحث را ذیل دو عنوان «هدف خداوند از خلقت عالم» و «هدف خداوند از آفرینش انسان» مورد مطالعه قرار دهیم و در پرتو آن به هدف مطلوب انسان از زیستن دست یابیم. پیش‌تر توجه به معنای غایت و معانی پیرامونی آن ضروری است.

۲-۱-۱. غایت و علت غایی

غایت‌مندی در روان‌شناسی به این موضع اشاره می‌کند که پدیده‌ها بر اساس اهدافشان بهتر درک و تبیین می‌شوند تا علت‌های آنها (مانند غرایز و پاسخ‌های شرطی‌شده) (VandenBons 2009, 1070). اما به طور کلی مفهوم غایت در اصطلاح فلسفی در دو معنا به کار می‌رود: گاه ممکن است بر مقصد و کمال نهایی فاعل آگاه که در فعلش در پی رسیدن به آن است اطلاق شود، و گاه در معنایی عام‌تر به پایان و منتهای حرکت چه در فاعل آگاه و چه فاعل بدون شعور اشاره دارد. اما علت غایی همان کمال نهایی است که فاعل آگاه در فعل خود آن را می‌پوید. در تحلیل غایت‌مندی خداوند از آفرینش و افعالش، باید در نظر داشت که مراد از این هدف‌مندی چیست. در تحلیل کلام برخی حکما که هر گونه غرضی را از افعال الهی نفی می‌کنند - إن أفعال الله تعالی لیست معللة بالأغراض (ایچی بی‌تا، ۲۰۲) - دو معنا را می‌توان در ذهن ساخت. اگر معلولیت خداوند در غایات

و اغراض را به این معنا بگیریم که فاعلی از بیرون در فاعلیت الهی نقش آفرینی کرده و خداوند در کنار فاعلیت ناقص خود با این اغراض کامل شده، به یقین چنین معنایی از غایت‌مندی مردود است و با لوازم عقلی و جوب واجب که بی‌نیازی و غنای ذاتی اوست سازگاری ندارد. لذا، بر اساس این معنا، خالق خود هدف و غایتی ندارد و ذاتش از افعالش منتفع نمی‌شود (بی‌هدفی خالق). اما به معنایی دیگر، خالق نه، بلکه خلقت او غایت دارد و هرگز چنین نیست که آفریده‌هایش گراف آفریده شده باشند (هدف‌مندی خلقت). به دیگر سخن، علم ذاتی خداوند به نظام خیر، که عین ذاتش است، داعی اصلی، علت غایی و غرض نهایی این آفرینش به شمار می‌رود. چنین علمی به نظام خیر که در کنار علیت الهی و نیز رضایش به آن، عنایت نامیده می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۷۲؛ ۷: ۵۶-۵۷) سبب شده تا وجود واجب بیافریند و آفریده‌هایش را بی‌هدف رها نسازد. به عبارتی، (الف) وجود خداوند وجودی واجب و کامل و علمش به نظام خیر نیز برقرار است؛ (ب) اقتضای فیضش به این نظام نیز موجود است؛ (ج) هیچ مانعی برای این فیض‌رسانی متصور نیست؛ در نتیجه، از اعطای مصلحت به هیچ موجودی فروگذار نخواهد کرد. اما این که این مصالح کدام‌اند و غایت ذاتی آفرینش جهان چیست، مسئله‌ای است که در ادامه باید بدان پرداخت. بهتر بگوییم، در پاسخ به این پرسش که مصالح آفرینش کدام‌اند و غایت و غرض این افعال چه بوده‌اند، به دو شکل می‌توان از آن پرده برداشت. گاه به شکل کلی از مصالح کل نظام و مخلوقات می‌توان سخن به میان آورد و گاه تنها غایت خداوند را از خلقت اشرف آفریده‌ها یعنی انسان مورد گفتگو قرار داد. از اولی ذیل هدف خداوند از خلقت عالم و از دومی ذیل هدف خداوند از خلقت انسان بحث می‌کنیم. با روشن شدن غایت خداوند از خلقت انسان، هدف مطلوب انسان از زیستن و معنای زندگی او نیز آشکار می‌گردد.

۲-۱-۲. هدف خداوند از خلقت عالم

در حکمت متعالیه با دقت در مبانی صدرالمتألهین و در پاسخ به چستی مصلحت کلی نظام آفرینش چنین حاصل می‌شود که غرض از خلقت عالم رساندن یا رسیدن موجودات به خیر، فراگیری آن در نظام تکوین و زوال هر شر و نقصی از آنهاست. این خیریت اساساً زمانی به وقوع می‌پیوندد که آخر به اول یعنی به مبدأ هستی و غایت‌الغایات بازگردد و هر موجودی به سوی او بازگشت کند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۱۱۳؛ ۵: ۲۰۴؛ ۲: ۲۸۵). نکته‌ای که باید در توضیح این بازگشت در نظر داشت آن است که عود هر موجودی متناسب و متجانس با خود او است و چنین نیست که این عود در همه به یک گونه باشد.

لذا انسان و حیوان و نبات و جماد مناسب با حقیقت وجودشان حشر و معاد خواهند داشت. برگردان حشر را در زبان شریعت می‌توان همان وصول اشیاء به غایتشان در لسان حکماء دانست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۸). توضیح بیشتر این بازگشت یا وصول به غایت چنان است که چون جهان طبیعت به همراه همه اجزای خود از جماد گرفته تا انسان به گونه‌ای هماهنگ و منسجم یک واحد حقیقی را تشکیل داده و دائماً در حرکت و سیلان است، لاجرم مقصدی دارد و فرض متحرک بدون غایت پنداری پوچ و باطل است. از ویژگی‌های ضروری این حرکت، که داشتن غایت و مقصد است، گاه سلسله‌ای از غایات بوده که بر پایه ادله عقلی باید تنها به غایت‌الغایات ختم شود. به دیگر سخن، همچنان که در نظام علل فاعلی، قبل از هر فاعلی مبدئی وجود دارد و پیش از آن مبدأ نیز فاعل دیگری و این سلسله باید به علت‌العلل ختم گردد، همچنین لازم است سلسله هدف‌ها و غایات نیز به یک هدف اصیل و نهایی ختم شود. اساساً نظام طبیعت مجموعه متحرکی است که اولاً به سمت غایتی در حرکت است، و ثانیاً این حرکت بدون مزاحم به آن مقصد می‌رسد؛ زیرا مجموع نظام با همه اجزایش یک واحد حقیقی سیال است که به سمت مقصدی معین در حرکت و جستن است. آری، شاید حرکت‌های جزئی درون این نظام دستخوش مزاحمت‌هایی مقطعی گردد، اما نمی‌توان برای کل جهان طبیعت مزاحمی فرض نمود. گذشته از آن که قسر دائم نیز محال است و سرانجام این مجموع به مقصد خواهد رسید (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۵۲۰-۵۳۰).

از دیگر تحلیل‌هایی که می‌توان در غایت‌مندی عالم به دست داد برهانی است که صدرا حد وسط آن را تعطیلی در وجود می‌داند. وی بر این باور است که هر طبیعتی در این نظام غایت دارد و با فرض بی‌غایتی، معطلی در وجودش لازم می‌آید و روشن است که تعطیلی در عالم راه ندارد (ملاصدرا ۱۳۶۲، ۴۲۷، ۶۱۰؛ ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۸). در توضیح ناممکن بودن تعطیلی وجود نیز چنین باید گفت که اگر شیئی موجود باشد ولی هیچ اثر و کاری نداشته باشد، لازم می‌آید که موجودی در جهان هستی داشته باشیم که در حلقه سلسله علل قرار نگیرد و در چیزی اثر نگذارد و این ادعا به روشنی باطل است.

هرچه که باشد، خداوند وجود صرف و خیر محضی است که مشوب به عدم نبوده و هیچ شری بدو راه ندارد. بدیهی است که چنین موجودی خواستنی و مطلوب همه باشد. بر همین پایه، هر موجودی به تعبیر ملاصدرا (۱۹۸۱، ۵: ۲۰۰) به شکلی فطری و جبلی به این موجود سرتاسر خیر توجه دارد و به سویش تقرب می‌جوید تا به پایداری و کمال نائل آید. آیات قرآنی بسیاری نیز به این امر، که امری مرکوز در فطرت هستی است، به

صراحت اشاره دارد: «و لله یسجد من فی السموات و الأرض» (نحل: ۴۹)؛ «و ان من شیء الا یسبح بحمده» (اسراء: ۴۴).

از شواهد دیگری که برای این توجه فطری می‌توان ارائه کرد آن است که هر موجودی در عالم به سوی برتر از خود میل و حرکت دارد و به دنبال دوامی پایدار و در پی رهایی از فساد و نقص است. این ادعا در برخی موجودات بالضروره معلوم است، در برخی مشهود با حس، و در برخی دیگر مکشوف با برهان. عدم التفات عالی به سافل یکی از این براهینی است که به موجب آن، گاه فاعل فقط برای خود فعلی از او سر می‌زند، مثل باری تعالی، و گاه نیز برای رسیدن به اشرف از خود، چنان که در غیر باری تعالی اتفاق می‌افتد. برای مثال، آتشی که هیزمی را می‌سوزاند، نه فقط برای سوزاندن یک ماده؛ یا آبی که لباسی را مرطوب می‌کند، نه فقط برای خیس نمودن تکه‌ای پارچه؛ بلکه همه از این رو است که ذاتشان کامل و طبیعت و جوهرشان مستدام بماند: «فکل موجود سافل له طریق الی کماله العالی یسلکه طبعاً أو إرادة و کل من تصور فی حقه نوع من الکمال فلا محالة یتوجه الیه ویطلبه أو یشتاق الیه طلباً طبیعیا أو شوقاً نفسانیا» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۰۰). حاصل آن که هر موجود سافلی کمال عالی خود را طلب می‌کند و طبعاً یا از روی اراده به سوی اشتیاق دارد. نگارندگان معتقدند که اگرچه با مبانی صدرایی نمی‌توان به گرایش جزئی هر موجود به سوی باری تعالی تمسک جست، دست کم این مدعا قابل انکار نیست که غایت همه موجودات مستقیم یا غیرمستقیم به سوی حق تعالی بازگشت می‌کند. این مطلب را با بهره‌گیری از قاعده تعطیلی نداشتن وجود و نیز استحاله تسلسل به نیکی می‌توان دریافت که اولاً هیچ موجودی خالی از حرکت و فعل نیست و در سلسله هستی مشغول فعل و اثر است، ثانیاً او غایتی از افعالش دارد که این غایت اکمل و اشرف از اوست، و ثالثاً چون تسلسل در غایات همچون فاعل‌ها ممتنع است، پس غایت هستی مستقیم یا غیرمستقیم به باری تعالی باز خواهد گشت.

۲-۱-۳. هدف خداوند از خلقت انسان

در تحلیل هدف خداوند از خلقت انسان سخن بسیار گفته شده، اما اگر خواسته باشیم با نظر به مبانی صدرایی به مطالعه این مسئله بپردازیم، به ناچار باید از وجود دو حرکت (جبلی و ارادی) در انسان سخن بگوییم که غایتشان ذات اقدس الهی است. اولی که حرکت جبلی و تکوینی انسان‌ها به سمت خداست، حاکی از حرکتی است که انسان در کنار همه موجودات به سمت این مقصد دارد. اساساً در نظام تکوین، اشیاء به گونه‌ای آفریده شده‌اند که در سیر طبیعی خود به سوی خیر اقصی و نور اعلی در حرکت‌اند و به شکلی

جبلی حافظ خیر موجود و طالب کمال مفقود خودند. این کشش و کوشش به گونه‌ای است که هیچ گاه موجودات در تنافی با ضد خود حرکت نمی‌کنند، مگر این که موانعی به صورت قسری از بیرون آنها را از این حرکت بازدارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۳۸-۳۹). چنین اشتیاقی به کمال در تمام غایات مطرح است و شامل همه غایات ابتدایی و متوسط و نهایی می‌شود. چنان که گذشت، از آیات قرآنی فراوانی نیز در تأیید این ادعا می‌توان بهره برد.

اما حرکت دیگر متصور در انسان، حرکت ارادی او به سمت خداوند است که اساساً رسالت همه شرایع آسمانی و پیامبران الهی تحقق چنین حرکتی بوده و خداوند چنین غایتی را از آفرینش او در نظر دارد. سرآغاز حرکت ارادی در انسان پس از آنی است که حرکت تکوینی و جبلی او در تکمیل بدن به پایان رسیده و وی باید از همینجا راهی طولانی را به سوی مقصد نهایی‌اش یعنی لقای الهی بپیماید. این راه یا همان صراط مستقیم که حرکت ارادی انسان در آن واقع می‌شود، صراطی مورد تأکید شرایع آسمانی به ویژه اسلام بوده و انحراف از آن سقوط از فطرت و دخول در دوزخ را به دنبال دارد (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۲۹۱). وی سلوک انسان را در این سیر شامل چهار سفر دانسته که به «اسفار اربعه» یا سفرهای چهارگانه شهرت یافته است (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۳) نخستین سفر از این چهارگانه «سیر من الخلق إلى الحق» است، که طی آن انسان سالک از خلق به سوی حق سفر می‌کند و حق را می‌شناسد و به او باور می‌آورد. مسافت این مسیر محدود است؛ یعنی هم آغاز دارد و هم انجام، زیرا سالک در این سفر محدود به پایان سیر خود می‌رسد که معرفت خدا و تصدیق اوست. دومین «سیر فی الحق بالحق» است، که سیر و سفر سالک در اسمای حُسن و اوصاف حق است و خود را به چنین اسمائی مزین می‌گرداند. مسافت این سفر نامحدود است؛ چراکه کمالات الهی نامتناهی است و سالک واصل هر چه در اسمای الهی سیر کند از اکتناه آن عاجز است و به پایان آن نمی‌رسد. سومین «سیر من الحق إلى الخلق بالحق» است، که در آن از خدا به سوی خلق حرکت می‌کند و خلق را با دیده الهی می‌شناسد. و چهارمین «سیر فی الخلق بالحق» است که انسان در کثرت، موحدانه سفر می‌کند.

آنچه تاکنون گفته شد، بازنگاهی بود به معنای زندگی و یکی از پربسامدترین تفاسیر آن یعنی هدف‌داری آفرینش در هر دو قسم آفریده و آفریننده. اما از آنجا که غرض اصلی این جستار تحلیل چرایی احساس پوچی در بیماران افسرده است و معضلاتی مانند افزایش افسردگی، سردرگمی و خودکشی، ریشه در چالش معنای زندگی دارند (مهریان‌پور

۱۴۰۰، ۱۵)، و از سویی چنین احساسی در مقابل معناداری زندگی و باور به آن قرار می‌گیرد، ضروری است تا از ابعاد این نشانه با نظر به نکات یادشده پرده برداریم. چنان که گفته شد، حقیقت پوچی را، به قرینهٔ مقابله نسبت به معناداری زندگی، باید به بی‌هدفی فرد پوچ‌انگار تفسیر کرد، که خود یا جهان پیرامونش را بی‌هدف، بی‌ارزش و بدون کارکرد می‌بیند. تامس نیگل، فیلسوف مشهور آمریکایی که از مدافعان پوچی فلسفی به شمار می‌رود، در مقاله خود با عنوان «پوچی»، گاه از واژه (اهمیت)، گاه نیز از (توجیه) در تفسیر معناداری بهره می‌گیرد و در مقابل پوچی را به بی‌اهمیتی و نیز توجیه نداشتن زیستن انسان تحویل می‌برد (نیگل ۱۳۸۲، ۹۲-۱۰۷). بدیهی است آن که معناداری را در مهم بودن و یا موجه دانستن زندگی می‌داند و پوچی را در مقابل این دو معنا قرار می‌دهد، از مفهوم غایت در این تحلیل نمی‌تواند چشم‌پنسد و بدون چنین نظرداشتی به تفسیر آنها بپردازد. اصولاً با تأمل در این مسئله به نیکی فهم می‌شود که زمانی عمل یا واقعیتی مهم جلوه می‌کند که انجام آن، شخص را در مسیر مقصود و هدفش قرار دهد، و در مقابل، بی‌اهمیتی‌اش آن گاهی خواهد بود که وجود یا انجامش با اهداف انسان سازگاری نداشته باشد. چه این که زمانی می‌توان عملی را موجه دانست که در راستای غایتش باشد و چنانچه بین او و هدفش فاصله بیندازد، از هر گونه جاهتی ساقط می‌شود. بر همین اساس در تحلیل فلسفی پوچی اولاً باید آن را در مقابل معناداری زندگی و ثانیاً معناداری را نیز مساوی یا دست‌کم ملازم با هدفداری و سلوک غایت‌مدارانه انسان در زیستش دانست. با این همه، به فرد پوچ‌انگار زمانی احساس پوچی و دلسردی و ناامیدی دست می‌دهد که اولاً در مقیاسی کلان، هدفی از آفرینش جهان برایش متصور نباشد و ثانیاً او نیز در این مجموعه عنصری بی‌خاصیت و بی‌کارکرد تلقی شود که نه جایگاهی برایش متصور است و نه می‌تواند با زیستن و کوشش خود به چنین جای و جایگاهی دست یابد. حال آن که با نظر به مبانی فلسفی پیش‌گفته از منظر صدرایی، هم جهان در آفرینش خود غایتمند است و خداوند حکیم غایتی را در افعال خود منظور دارد و هم انسان واجد مکانتی در این عالم است که در سیر عارفانه خود دست‌کم تا سفر سوم پیش می‌رود.

۳. احساس اندوه و لذت نبردن از زندگی

یکی دیگر از مهم‌ترین نشانه‌های شناختی اختلال افسردگی را باید در اندوه پایدار شخص افسرده دنبال کرد، که بر پایه آن نه لذتی از زندگی‌اش می‌برد و نه احساس شادمانی از آن دارد. در روان‌شناسی، تمام رویکردهای پژوهشی حوزه هیجان (اعم از زیستی و شناختی)

معتقدند غم و شادی از هیجان‌های اصلی هستند که در انسان به وجود می‌آیند. غم حالت هیجانی ناراحتی، از شدت خفیف تا شدید متغیر است و معمولاً با از دست دادن چیزی که بسیار ارزشمند است (مثلاً با گسستن یک رابطه) برانگیخته می‌شود. غم مداوم یکی از دو علامت مشخص‌کننده یک دوره افسردگی اساسی است و علامت دیگر آن فقدان احساس لذت است (VandenBons 2009, 930). از سوی دیگر شادی احساس مثبتی است که وظیفه تسلی بخشی دارد، چرا که زندگی را خوشایند می‌کند و تجربه‌های ناکامی، ناامیدی، و عاطفه منفی کلی را متعادل می‌سازد. هیجان شادی به افراد کمک می‌کند تا به فعالیت‌های اجتماعی بپردازند و میل به بازی و خلاق بودن را به وجود می‌آورد (ریو ۱۳۹۹). احساس شادی ممکن است به دو صورت منفعل و فعال باشد. شادی منفعل شامل آرامش و احساس خرسندی از چیزها به همان شکلی است که هستند. شادی فعال شامل تمایل به اشتراک گذاشتن احساسات خود با دیگران است. هر دو شکل شادی با افزایش انرژی و احساس اعتماد به نفس و عزت نفس همراه است (VandenBons 2009, 573). بدیهی است که تبیین فلسفی و شناخت مؤلفه‌های غم و شادی واقعی در انسان به درمان این بیماری کمک شایانی خواهد کرد، به ویژه این که اگر این نشانه را نشانی شناختی و برآمده از نوع نگاه انسان به جهان پیرامونی او قلمداد کرده باشیم. در ادامه به تحلیل فلسفی اندوه و، به قرینه مقابله، شادی با تأکید بر آرای صدرای خواهیم پرداخت.

۳-۱. تحلیل فلسفی اندوه

در اصطلاح حکمت، صدرالمتألهین فرح را نوعی از انواع لذت می‌داند که فصلش چندان مشخص نیست. اندوه و غم نیز در نگاهش نوعی الم یا رنج است که فصلش آشکار نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۹). همچنین لذت نیز در نگاه او به ادراک شیء ملائم با طبع انسان تعریف می‌شود. بدیهی است که دو قید ادراک و ملائمت با نفس مهم‌ترین قیود این تعریف به شمار می‌روند. در مقابل، او الم و رنج را نیز بر ادراک شیء منافر با طبیعت انسان اطلاق می‌کند. در این تعریف ادراک و منافرت با نفس از ارکان رنج به شمار می‌روند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۲۳، ۱۴۲). نکته مهم اینجاست که ملائم هر شیئی با شیء دیگر کمال آن شیء هم به شمار می‌رود و اساساً کمال هر شیئی از انواع همان شیء است که با آن مناسبت دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۴۲؛ ۹: ۱۲۶). پس لذت را به یک

معنا باید به ادراک انسان یا حیوان نسبت به کمالاتش بازتعریف کرد و رنج را نیز به ادراک هر آنچه مخالف کمالش به شمار می‌رود.

بر همین پایه و از آنجا که لذت و الم هر کدام اولاً از سنخ ادراک و ثانیاً وجودی‌اند (چراکه ادراک و علم در نظام حکمت صدرایی خود از سنخ وجودند)^۳ و اندوه و شادی نیز نوعی از رنج و لذت به شمار می‌روند، پس باید نتیجه گرفت که شادی و غم وصفی وجودی برای نفس است و نحوه وجود آن را بیان می‌کند. اساساً در فلسفه صدرایی و در نگاهی کلان به سرشت علم^۴ و ادراک، چهار ویژگی وجودی بودن، تجرد، فعلیت داشتن و ظاهر بودن را باید از مهم‌ترین مختصات علم برشمرد (پاشایی ۱۳۹۶، ۶۴-۶۸).

با این همه، در تفاوت‌گذاری میان لذت و شادی، و همچنین رنج و غم، با الهام از دریافت‌های وجدانی خود و نیز شواهد روان‌شناختی، باید غم و شادی را انواعی از رنج و لذت دانست. به دیگر سخن، ضمن الم دانستن غم و لذت دانستن شادی، شادی و غم را باید مرتبه‌ای قوی‌تری از لذت و رنج دانست که با شدت بیشتری نفس انسان را درگیر خود می‌سازد. به همین خاطر ممکن است کسی از خوردن غذایی لذت ببرد، اما شادمان نباشد. اما چنین نیست که یک شادی با لذت همراه نباشد. مقابل این مثال را نیز می‌توان در غم و رنج جاری دانست، هر غمی با رنج همراه است، اما لزوماً هر رنجی با غم همراه نیست. بنابراین باید تفاوت‌ها را تنها از جهت کمی (از جهت شدت و ضعف) میان این موارد مورد دقت قرار داد. به هر جهت آنچه روشن و بدیهی است این که اولاً شادی نوعی از انواع لذت است و غم نوعی از انواع الم و رنج. ثانیاً از جهت کمی هر کدام از این دو واقعیت مراتبی شدیدتر از لذت و الم‌اند که از دوام نسبی بیشتری نسبت به آنها برخوردارند. شدیدترین مراتب لذت و رنج را باید همان سعادت و شقاوتی دانست که دائمی، بادوام و غیرگذرا هستند. پس، لذت و رنج ضعیف‌ترین حالت نفسانی‌اند که با شدت بیشتر به شادی و غم و در نهایت با وسعت و دوام فراتر به سعادت و شقاوت منتهی می‌شود. صدرا فرح و غم را کیفیاتی نفسانی می‌داند که با خروج روح بخاری از بدن، فرح و با دخولش غم حاصل می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۵۰). به عقیده او، هر چه مقدار کمی روح بخاری از یک سو و لطافت آن یعنی اعتدال مزاجی‌اش از دیگر سو بیشتر باشد، حجم شادی در انسان بالاتر خواهد رفت. در مقابل، هر چه کمیت و کیفیت این روح پایین‌تر و از اعتدال کمتری برخوردار باشد، غمش نیز افزون می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۵۲).

با این همه، نکته اساسی در نگاه صدرایی به غم و شادی آن است که از تنوع ادراکات در انسان باید به تنوع لذات و آلام در او منتقل شد. به دیگر سخن، چون ادراکات در انسان به چهار نوع حسی و خیالی و وهمی و عقلی تحلیل برده می‌شود، لذات و آلام را نیز می‌توان به این چهار دسته تحویل برد و به دنبالش شادی و غم را نیز می‌توان به شادی و غم حسی و خیالی و وهمی و عقلی تفصیل داد، چراکه بر پایه آنچه گفته شد، شادی و غم نیز انواعی از لذت و رنج‌اند. بنابراین، لذات حسی آن دسته از لذاتی‌اند که قوای حسی انسان بتواند به ادراکات حسی که کمالش نیز به شمار می‌رود، نائل آید. مثل این که ذائقه انسان ادراک حلاوت و شیرینی ملائم طبع داشته باشد؛ شامه او استشمام عطر دل‌انگیز کند؛ و همین طور رنج حسی آن المی است که از ادراک آنچه منافر با طبع انسان است حاصل آید. در مثال ذائقه، رنجش آن زمانی است که ادراک تلخی کند؛ برای شامه آن وقتی است که بوی تعفن به مشامش برسد. لذت و رنج خیالی در صورتی است که متخیله شیء ملائم یا منافر با خود را ادراک کند و لذت و رنج وهمی و عقلی هم به همین شکل، اگر ادراک ملائم و یا منافر داشته باشد. از همین جا باید لذت و رنج انسان را در ادراک همه قوای نفسانی او نسبت به اشیای ملائم یا منافر با خود جستجو کرد. لذا در اندیشه ملاصدرا، هر قوه‌ای که به ادراک شیء ملائمش یا منافرش رسیده باشد به لذت و رنجش نیز دست یافته است. پس لذت قوه غضبیه در انسان به ادراک انتقام، لذت وهم به ادراک آرزوها، لذت قوه شهویه به ادراک و وصول تمایلات، لذت حافظه به یادآوری و تذکر، و در مقابل رنج این قوا به مقابل این غایات بازمی‌گردد.

با این منطق، مدار لذت و رنج حول ادراک وجود و عدم، و مراتب رنج و لذت حول مراتب این ادراک چرخش می‌کند. زیرا اگر رنج به معنای ادراک منافر باشد و منافرت نیز به معنای دقیق خود در نیستی و امور عدمی ریشه داشته باشد، پس بیراه نیست که رنج را ریشه در نیستی‌ها بدانیم. به عبارتی، ادراک شیء منافر ادراک شیئی از آن جهت است که منشأ نیستی شده و کمالی را از ادراک‌کننده سلب کرده است. مثلاً ادراک نور خورشید برای چشم غیرمسلح از آن جهت منافر است که مایه نابودی و یا نرسیدن چشم به کمالش می‌شود و لذا رنج‌آور است. پس هر چه وجودی قوی‌تر باشد و به مبدأ هستی و لایزال آن نزدیک‌تر، ادراک و لذتش افزون‌تر و به هر میزان درجات نقص در ادراکی بیشتر باشد رنج و المش نیز بالاتر خواهد بود (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۵۸۶).

بنابراین، چون از یک سو غم و شادی از انواع لذت و رنج‌اند، و از سوی دیگر هر لذت و رنجی خود از اقسام ادراک است، و ادراک نیز به چهار دسته حسی و خیالی و

وهمی و عقلی تقسیم می‌شود، پس غم و شادی نیز به چهار دسته حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود و در اوج آن شادی عقلی و در مقابل، در حسیضش، غم عقلی قرار می‌گیرد. شادی حسی آن لذتی است که از تحقق کمال قوه حاسه حاصل شود و این قوه در ضمن ادراکی شدیدتر به شیء ملائمش واصل گردد و برعکسش را باید غم حسی عنوان داد که از وصول نفس به شیء منافرش پدید می‌آید. شادی خیالی آن ادراکی است که از نیل قوه متخیله انسان به کمالش نتیجه می‌شود، و در مقابل غم خیالی از وصولش به شیء منافر صورت می‌بندد. صدرا گاه در آثارش و در تبیین ماهیت شادی از فرحی پرده برمی‌دارد که در شارب خمر پدید آمده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۴: ۱۶۱). این مثال را می‌توان از آن طیف شادی‌هایی دانست که ناشی از ادراک و وصول قوه متخیله به شیء ملائمش است. در مقابلش هم غم خیالی را باید نتیجه ادراک و وصول این قوه به شیء منافرش دانست، که البته در مرتبه‌ای شدیدتر از الم و رنج تنها حاصل می‌شود. و در نهایت غم و شادی عقلی که از بالاترین و عالی‌ترین انواع غم و شادی در انسان به شمار می‌رود، خود به دو قسم وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. لازم به توضیح است که در نظام حکمت صدرایی، قوه وهم قوه مستقلی نیست و از درجات و مراتب قوه عقل به شمار می‌رود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۳۶۱، ۳۶۲). با این وصف، گاه اصطلاح عقل به معنای عامی به کار می‌رود که شامل هر دوی وهم و عقل (به معنای خاص) می‌شود و گاه این اصطلاح به معنای خاص خود که به کار می‌رود که در مقابل وهم است. بی‌گمان، مراد از لذت و غم عقلی در برابر لذت و غم وهمی، همان لذت و غم عقلی به معنای خاص خود خواهد بود. وجه مشترک همه این شادی‌ها و غم‌ها حصول ادراکاتی در انسان‌اند که از ادراک و وصول قوای ادراکی او به کمالاتشان و یا آنچه مخالف طبعشان است حاصل می‌آید. چه این که در همین دستگاه فکری، شادی و لذت حاصل از معارف عقلی را باید از لذت‌ها و لذات عالی‌ترین شادی‌های مرتبط با قوه عاقله‌اش دانست (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۷: ۲۹۱). دلیل مسئله را چنان که گذشت، باید در تحلیل علم و ادراک دنبال کرد، چراکه علم در حکمت صدرایی اصولاً به حضور مجردی نزد مجرد تفسیر می‌شود و چون شدت وجودی مجردات از امور مادی افزون‌تر است، ادراک آنها نیز که خود امری وجودی است، قوی‌تر و لذیذتر و شادی‌آفرین‌تر است (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۷: ۳۶۵).

حاصل آن که (۱) شادی و غم از سنخ ادراک‌اند؛ (۲) مدرک و مدرک با هم اتحاد و گاهی وحدت دارند؛ (۳) شرافت ادراک به مدرک آن است؛ (۴) هر چه وجود مدرک اکمل و اشرف باشد ادراک نیز شدیدتر و لذت حاصل از آن و به دنبالش شادی‌اش نیز

شدیدتر و افزون‌تر خواهد بود و در مقابل به هر میزان که متعلق ادراک از حیث وجودی ناقص‌تر و ضعیف‌تر باشد و حیث فقدان و عدمش غالب‌تر، رنج و غم حاصل از آن نیز قوی‌تر خواهد بود (پاشایی ۱۴۰۰، ۳۹-۴۱).

با نظر به مبانی یادشده، بسیاری از غم‌هایی که در اختلال افسردگی به صورت پایدار بر فرد مبتلا عارض می‌شوند، ناشی از آن ادراکاتی‌اند که با طبع انسانی منافرت دارند. علت این مسئله را اغلب باید در منافرت‌پنداری یا توهم منافرت فرد مبتلا جستجو کرد.

بر همین پایه، اغلب در مواردی که انسان و به ویژه فرد مبتلا به افسردگی گرفتار اندوه می‌شود، اندوه او ناشی از منافرتی است که آن منافرت به شکل غیرطبیعی در او پدید می‌آید. او اساساً به علت نقص ادراک خود از جهان واقع و یا وجود مانعی در آگاهی درست خود از جهان و هدف آفرینش و گاه به علت تکراری شدن نعمت‌ها و غفلت از نعمت بودن آنها، گرفتار چنین حزنی می‌شود. برای مثال، انسانی که جهان را در عالم ماده و حقایق مادی محصور می‌بیند و در ضمیر باطن خود به جهان ورای ماده باوری ندارد، بدیهی است که با از دست دادن داشته‌های مادی خود محزون شود و از این حزن مستمر در رنج و تعب باشد. چنین انسانی گمان دارد که واقع در حقایق مادی خلاصه می‌شود و با از کف دادن این داشته‌ها هر داشته دیگری منافر با طبع او به شمار می‌رود. بلکه بهتر است بگوییم او هر چه را که مادی نیست و یا به آن تعلق ندارد منافر طبع می‌انگارد و از ادراک آن رنج می‌برد و طبیعی است که به التذاذ هم نمی‌رسد. لذا هر چه نگاه انسان به عالم محدودتر باشد و دایره هستی در دید او تنگ‌تر، احساس منافرتش نیز بیشتر می‌شود و به دنبال رنج و غمش نیز افزون‌تر می‌گردد. اما آن که وجود و کمال را فراتر از حقایق مادی می‌داند، با از دست رفتن مراتب پایین‌تر وجود، ملتعب نمی‌شود و در آرامشی مثال‌زدنی به دنبال نیل به حقایق برتر می‌رود و همین دلیل این آیه است که ذکر و یاد الهی مایه آرامش دل‌ها است: «أَلَا بَدَّلَ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). به همین سبب در حکمت صدرایی، اگرچه وصول به لذت برای قوای ادراکی انسان امری دست‌یافتنی است، گاه موانعی سبب می‌شود که انسان از امور ملائم با طبیعتش لذت نبرد. برخی از این عوامل را باید در پیروی از شهوات، غضب، تقلید و وساوس شیطانی جستجو کرد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۵۸۶). حاصل آن که عروض غم‌ها در انسان که ناشی از ادراک منافرهاست، یا به علت وجود موانعی است که سبب شده او از حقایق برتر از ماده و نیز معنویات لذت نبرد و یا این که اساساً طبیعتش به شکلی تغییر یافته که حقایق غیرمادی با او منافرت پیدا

می‌کند. میزان عروض موانع و نیز شدت و ضعف آنها با شدت و ضعف غم و اندوه در انسان ارتباطی مستقیم دارد. همسو با همین، روان‌شناسان معتقدند غم توجه افراد را به درون برمی‌گرداند و راه‌انداز اصلی که غم را به افسردگی تبدیل می‌کند نشخوار است (ریو ۱۳۹۹، ۵۷۰). بر این اساس افراد غمگین با افراط در ادراک منافر با طبع بر غم خود می‌افزایند و این اضافه تولید می‌تواند به افسردگی تبدیل شود.

۴. نتیجه‌گیری

روان‌شناسان علائم افسردگی را به چهار طیف کلی تقسیم می‌کنند: نشانه‌های خلقی یا هیجانی، نشانه‌های فکری یا شناختی، نشانه‌های انگیزشی و نشانه‌های جسمی. از مهم‌ترین و قطعی‌ترین علائم شناختی اختلال افسردگی را باید در نشانه‌هایی چون احساس پوچی و نیز احساس غمگینی جستجو کرد. به فرد پوچ‌انگار زمانی احساس پوچی و دل‌سردی و ناامیدی دست می‌دهد که اولاً در مقیاسی کلان هدفی از آفرینش جهان برایش متصور نباشد، و ثانیاً او نیز در این مجموعه عنصری بی‌خاصیت و بی‌کارکرد تلقی شود که نه جایگاهی برایش متصور است و نه می‌تواند با زیستن و کوشش خود به چنین جای و جایگاهی دست یابد. بر این اساس است که فرانکل نبود معنا در زندگی را روان‌نژندی معرفی می‌کند. این افراد به جای آن که سرمایه‌ای در وجود برای آینده و زیستن داشته باشند از خلأ وجودی برخوردارند و رنج می‌برند. با نظر به مبانی فلسفی صدرایی، هم جهان در آفرینش خود غایتمند است و خداوند حکیم غایتی را در افعال خود منظور دارد و هم انسان واجد مکانتی در این عالم است که در سیر عارفانه خود دست‌کم تا سفر سوم پیش می‌رود. همچنین باید گفت که غم و شادی از انواع لذت و رنج است. لذت و رنج نیز خود از اقسام ادراک‌اند. پس همان‌طور که انواع ادراک را می‌توان به چهار دسته حسی و خیالی و وهمی و عقلی تقسیم کرد، غم و شادی نیز به این چهار دسته تقسیم می‌شود و در اوج آن شادی عقلی و در حسیضش غم عقلی قرار می‌گیرد. بنابراین احساس غم در اختلال افسردگی، ناشی از پندار منافرت برخی اشیاء با طبع انسان است. همسو با این نتیجه، روان‌شناسان معتقدند غم توجه افراد را به درون برمی‌گرداند و راه‌انداز اصلی که غم را به افسردگی تبدیل می‌کند نشخوار است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- انجمن روان پزشکی آمریکا. ۱۳۹۴. راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی (DSM5). ترجمه فرزین رضاعی، علی فخرایی، آتوسا فرمند، علی نیلوفری، زانت هاشمی آذر، فرهاد شاملو. تهران: ارجمند.
- ایچی، عبدالرحمان بن احمد. بی‌تا. شرح المواقف. قم: نشر الشریف الرضی.
- بارلو، دیوید اچ.، و مارک دیورند. ۱۳۹۵. آسیب‌شناسی روانی. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: رسا.
- بهرامی احسان، هادی، احمدرضا اخوت، و فاطمه فیاض. ۱۳۹۵. معناشناسی افسردگی از منظر قرآن. تهران: دانشگاه تهران.
- بیات، محمدرضا. ۱۳۹۴. دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: دانشگاه ادیان.
- پاشایی، محمدجواد. ۱۴۰۰. «بازخوانی شادی و غم با تأکید بر آرای صدرالمآلهین». اندیشه دینی شیراز، ۲۱ (۷۹): ۲۷-۴۴.
- پاشایی، محمدجواد. ۱۳۹۶. «بازخوانی نگاه صدرایی به سرشت علم و اقسام آن». آیین حکمت، ۳۲: ۶۱-۸۶.
- پویا، اعظم. ۱۳۸۶. معنای زندگی. تهران: ادیان.
- تافلر، الوین. ۱۳۷۱. موج سوم. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران: نشر نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۲. ادب فنای مقربان، ج. ۳. تحقیق از محمد صفایی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. سرچشمه اندیشه. ج. ۴. قم: نشر اسراء.
- ریو، جان مارشال. ۱۳۹۹. انگیزش و هیجان (ویراست هفتم). ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.
- سلیگمن، مارتین ای. پی.، و دیوید ال. روزنهام. ۱۳۸۵. آسیب‌شناسی روانی. ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ارسباران.
- سادوک، بنیامین جیمز، ویرجینیا آلکوت سادوک، و پدرو روئیز. ۱۳۹۴. خلاصه روانپزشکی: علوم رفتاری روانپزشکی بالینی. ترجمه فرزین رضاعی. تهران: ارجمند.
- شولتز، دوآن. ۱۳۸۸. روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: پیکان.
- فروم، اریش. ۱۳۷۰. انسان برای خویشتن (پژوهشی در روان‌شناسی اخلاق). ترجمه اکبر تبریزی. تهران: بهجت.
- قیصری، داوود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کهنوجی، مرضیه. ۱۳۹۴. «اختلال افسردگی عمده و آموزه‌های قرآنی». طب و ترکیه، ۲۴ (۲).

- متز، تدئوس. ۱۳۸۲. «آثار جدید درباره معنای زندگی». ترجمه محسن جوادی. نقدونظر، ۸(۱) - (۲): ۲۶۶-۳۱۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱ م. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. حاشیه ملاحادی سبزواری. تهران: نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مهریانپور، سیده زینب. ۱۴۰۰. *جاودانگی و معنای زندگی*. قم: بوستان کتاب.
- نیگل، تامس. ۱۳۸۲. «پوچی». ترجمه حمید شهریار. نقد و نظر، ۲۹-۳۰: ۹۲-۱۰۷.
- ویتبورن، سوزان کراس، و ریچارد پی. هالجین. ۱۳۹۳. *آسیب‌شناسی روانی دیدگاه‌های بالینی درباره اختلالات روانی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان.

Bibliography

Holy Quran

- American Psychiatric Association. [2014]. *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*. Translated by Farzin Rezaei, Ali Fakhraei, Atusa Farmand, Ali Nilufar, Janet Hashemi Azar, and Farhad Shamloo. Tehran: Nashr-i Kitāb-i Arjmand. (In Persian)
- Barlow, David H., and Durand, Mark. [2016]. *Abnormal Psychology: An Integrative Approach*. Translated by Mehrdad Firouzbakht. Tehran: Nashr-i Rasā. (In Persian)
- Bayat, Mohammad Reza. [2015]. *Religion and the Meaning of Life in Analytical Philosophy*. Qom: Dānishgāh-i Adyān. (In Persian)
- Frankl, V. E. 1984. *Man's Search for Meaning*, 3rd ed.. New York, NY: First Washington Square Press. (Original work published 1900)
- Fromm, Erich. [1947]. *Man for Himself, an Inquiry into the Psychology*. Translated by Akbar Tabrizi. Tehran: Intishārāt-i Bihjat. (In Persian)
- Heintzleman, S. J. & L. A. King. 2019. "Routines and meaning in life." *Personality and Social Psychology Bulletin*, 45(5): 688-699.
- Javadi Amoli, Abdollah. [1973]. *The Etiquette of Annihilation of the Close Ones*, Vol. 3. Edited by Mohammad Safaei. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdollah. [1965]. *The Spring of Thought*, Vol. 4. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)

- Kahnouji, Marzieh. [2015]. "Major Depressive Disorder and Quranic Teachings." *Medicine and Spiritual Cultivation*, 24(2): 19-28. (In Persian)
- Metz, Tedos. 2003. *New Works on the Meaning of Life*. Translated by Mohsen Javadi, *Naqd va Nazar*, 8(1-2): 266-313. (In Persian)
- Mehryanpour, S. Zeynab. [2021]. *Eternity and the Meaning of Life*. Qom: Būstān-i Kitāb. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1975]. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: Anjoman-i Hikmat va Falsafih-yi Irān. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1981]. *al-Shawāhid al-Rububiyya fī-l-Manāhij al-Suluūkiyya*. Glosses by Mullā Hādī Sabzavārī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1984]. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Mu'assisih-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt-i Farhangī. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). [1987]. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Second edition. Qom: Bidār. (In Arabic)
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *al-Hikma al-Muta'aliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-'Arba'a*, 3rd ed. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Nagel, Thomas. [2003]. "The Absurd." Translated by Hamid Shahriari. *Naqd Va Nazar Journal*, 29-30: 92-107 (In Persian)
- Park, C. L., & S. Folkman. 1997. "Meaning in the Context of Stress and Coping." *Review of General Psychology*, 1: 115-144.
- Pashayi, Mohammadjavad. [2017]. "Sadrian View on the Nature of Knowledge and Its Types Reconsidered". *Theosophia Practica*, 9(32): 61-86. (In Persian)
- Pashaei, MohammadJavad. [2021]. "Rereading Happiness and Sadness with Emphasis on the Views of Sadr al-Mutallahin." *Journal of Religious Thought*, 21(79): 27-44. (In Persian)
- Puya, Azam. [2007]. *The Meaning of Life (collection of articles)*. Tehran: Nashr-i Adyān. (In Persian)
- Qayṣarī, Dāwūd. [1956]. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*. Edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Shirkat-i Intisharāt-i 'Ilmī Farhangī. (In Arabic)
- Reeve, Johnmarshall. [2020]. *Understanding Motivation and Emotion*, 7th ed. Translated by Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Virāyish. (In Persian)
- Sadock, Benjamin James. [2015]. *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences*, 11th ed. Translated by Farzin Rezaei. Tehran: Nashr-i Kitāb-i Arjmand. (In Persian)

- Schultz, Duane P. [2009]. *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality*. Translated by Giti Khoshdel. 16th ed. Tehran: Nashr-i Peykân. (In Persian)
- Seligman, Martin E. P. & David L. Rosenhan. [2001]. *Abnormal Psychology*, 4th ed. Translated by Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Nashr-i Arsbārān. (In Persian)
- VandenBons, Gary R. 2009. *APA Dictionary of Psychology*, 1st ed. American Psychological Association.
- Witbourne, Susan K., & Richard P. Holguin. [2014]. *Psychopathology, Clinical Perspectives on Mental Disorders*. Translated by Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Nashr-i Ravān. (In Persian)
- Wong, P. T. P., & S. P. Fry (eds.). 1998. *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Ījī, ‘Abd al-Rahmān ibn Aḥmad. n.d. *Sharḥ al-Mawāqif*. Qom: Nashr al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)

یادداشت‌ها

۱. بعید نیست که از جهت فلسفی بتوان برای افسردگی ماهیتی اعتباری قائل شد که از جمع برخی نشانگان (چنانچه در ادامه می‌آید) حاصل آمده است.

2. growth psychology

۳. گرچه وجودی بودن هویت علم و ادراک در نظام حکمت صدرایی به پژوهشی مستقل نیازمند است، اما باید در نظر داشت که صدرا در موارد فراوانی بر وجودی بودن حقیقت علم تأکید می‌ورزد و آن را ناشی از حصول حقیقت وجود برای یک وجود مستقل می‌داند: «و اعلم أن ماهیة العلم ... یرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل فی وجوده» (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱۰۸). گاه نیز چنین تعبیر می‌کند که علم امری وجودی (نه سلبی)، مجرد (نه مادی) و بالفعل است: «العلم لیس أمرا سلبیا کالتجرد عن المادة ولا إضافیا بل وجودا ولا کل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ...» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۹۷). وی بر این باور است که اگر موجودی دارای انحاء و مراتب مختلفی باشد، یکی از این مراتب لاجرم علم خواهد بود: «العلم بالشیء لیس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشیء للذات المجردة ...» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۴).

۴. ممکن است چنین گمان شود که در ادبیات حکمت متعالیه عموماً علم ناظر به ادراک امور کلی بوده و درباره امور جزئی چندان به کار نمی‌رود. اما با جستجو در منابع حکمت متعالیه می‌توان کاربرد این واژه را در هر دوی امور کلی و جزئی سراغ گرفت. به ویژه آنجا که صدرا علم را به حسی و خیالی در کنار سایر اقسام علم تقسیم می‌کند. پرواضح است که علم حسی و خیالی از حضور صورت‌های جزئی اشیاء نزد عالم حاصل می‌شوند: «العلم عبارة عن وجود شیء مجرد ... سواء كان علما لنفسه أو لشیء آخر ... أو خیالا له أو حسا له» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۸۶؛ ۳: ۵۰۰؛ پاورقی ۴: ۱۶۴؛ پاورقی ۲).