

روایت سینیوی نظریهٔ سعادت، در مقایسه با دیگر روایت‌ها *

ابراهیم نوئی *

چکیده

در این مقاله، پس از ارائه گزارشی از روایت سینیوی نظریهٔ سعادت، کوشیده‌ایم آن را از یک سو با روایت اسلامی آن و از سوی دیگر با روایت یونانی‌اش، که در آراء فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو باز نمود یافته است، بسنجیم.

واژگان کلیدی

ابن سینا، سعادت، اعتدال، هیأت اذعانی و هیأت استعلایی، قرآن و حدیث، سقراط، افلاطون، ارسطو، فارابی.

درآمد

ابن سینا در بسیاری از آثار فلسفی خود همچون *شفاء*، *نجات*، *اشارات* و *تنبيهات*، مبدأ و معاد، *رسالة فی السعادة*، *رسالة اَضْحَوِيَّة*، و *رسالة فی العهد*، به طرح و

* حوزه علمی قم؛ دایرة المعارف علوم عقلی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) - قم.

دفاع از روایتی از نظریه سعادت پرداخته است. افزون بر این، می‌دانیم که فیلسوفان یونانی، همچون سقراط و افلاطون و ارسطو، نیز روایاتی از نظریه سعادت را مورد حمایت قرار داده‌اند. در منابع اولیه دین اسلام، همچون آیات قرآن و احادیث نیز روایتی از نظریه سعادت، و به تعبیر قرآنی فلاح، مورد توجه ویژه قرار گرفته است. پرسش اصلی ما این است که روایت سنیوی نظریه سعادت چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با این دو دسته روایت از نظریه سعادت دارد و چه نسبتی با آنها برقرار می‌کند؟

ما در ادامه، پس از گزارش مختصری از روایت سنیوی، به مقایسه آن با دو روایت یونانی و اسلامی سعادت پرداخته، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را مرور خواهیم کرد.

بخش نخست: سعادت از نگاه ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا، سعادت غایت علم اخلاق و مطلوب بالذات است. وی علم اخلاق را چنین تعریف کرده است:

علمی است که به یاری آن می‌توان پی برد که اخلاق و کردار آدمی باید چگونه باشد تا در زندگانی نخستین و حیات واپسین سعادت‌مند شود. (۱۳۷۰، ۲۴۲)

او راهنمایی و ارشاد دوستان به سعادت جاویدان و سرمدی در جوار پروردگار را برترین احسان و نیکوکاری در حق آنان شمرده و گفته است:

ما من معروفٍ أشدَّ فی نفسه من الهدایةِ إلى السعادةِ التی هی البقاء
السرمدی فی الغیطةِ الخالدةِ فی جوار من له الخلق و الأمر تبارک و
تعالی. (۱۴۰۰ق، ۲۶۰)

از نگاه ابن‌سینا هر فعل و گزینشی، به سوی خیری متوجه است و مقصود بالذات کردار و منش آدمی، سعادت است و اگر کسی در پی آن باشد که سعادت را وسیله رسیدن به امر دیگری قرار دهد، بی‌تردید آن امر دیگر خود، سعادت خواهد بود، نه آن چه که وسیله و مقدمه قرار گرفته است. (همان، ۲۶۱-۲۶۰)

وصول به سعادت، غایت‌الغایات اخلاق است و خاستگاه ارزش‌های اخلاقی و ریشه همه فضایل و رذائل اخلاقی را باید در سعادت و کمال جست‌وجو کرد. سعادت تنها غایتی است که نیازی به تبیین ندارد. درحالی‌که در مورد هر غایت و هدف دیگری می‌توان پرسید که چرا غایت قرار گرفته است، اما سعادت غایتی است که پرسش‌بردار نیست و ذاتاً مطلوب بوده، همه کارهای ارادی انسان در جهت تأمین آن است.

I. سعادت چیست؟

از نظر ابن‌سینا سعادت، نوعی لذت و شادکامی (بهجت) است؛ اما لذت مادی و ریاست امور دنیوی، سعادت نیست. سعادت همان لذت عقلی است. وی علیه سخن کسانی که لذت را منحصر در لذت‌های مادی می‌دانند، چهار دلیل اقامه کرده است:

۱) طالبان ریاست دنیوی و لذات حسی، هیچ‌گاه از زوال و فناي آنها ایمن نیستند، و از این‌رو همواره هراسان و مضطرب‌اند؛ پس ریاست دنیوی و لذات مادی، لذت حقیقی نیستند.

۲) چنین طالبانی، هیچ‌گاه از دل‌زدگی و خستگی (ملال و کلال) ایمن نیستند؛ پس لذات مادی، لذت حقیقی نیستند.

۳) مشتاقان چنین لذاتی، به هر مرتبه از مراتب که دست یابند و به هر مقدار از این زخارف چیره گردند، قانع نشده و دائماً در پی افزایش آن هستند و همین حرص و آرزوست که آنان را به ورطهٔ هلاکت و نابودی می‌کشاند.

۴) دل‌های جویندگان لذات دنیوی، قابلیت دریافت فیوضات الهی را از دست خواهد داد؛ چنان‌که پیامبر (ص) فرمود: «إن الحكمة لتنزل من السماء، فلا تدخل قلباً فيه همٌّ غدٍ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ۲۶۱-۲۶۰)

به اعتقاد ابن‌سینا لذات عقلی، افزون بر آنکه اشکالات فوق را ندارند، واجد مزایایی نیز هستند که لذات مادی فاقد آن‌اند:

نخست اینکه ادراک عقلی، حقیقت چیزی را که ملایم و خیر مخصوصِ مدرک است، تحصیل می‌کند ولی ادراک شهوانی، ادراکی است ظاهری که به حقیقت شیء ملایم نفوذ نمی‌کند و تنها به ظاهر آن می‌رسد.

دوم اینکه در لذت عقلی، مدرک (ادراک شده) بهاء محض و خیر محض است که هر خیر و لذتی از آن می‌جوشد یا جواهر روحانی و فرشتگانی است که به ذات خود معشوق و سپس از خیر محض، موجودند.

سوم اینکه اسباب لذات عقلی نیز بیشتر از اسباب لذات حسی است؛ زیرا هر معقولی که به ادراک عقل درآید با آن ملائم است اما برخی محسوسات با حس منافر و برخی از آنها با آن ملائم است.

چهارم آنکه اسباب لذات عقلی برای ذات، لازم‌تر است زیرا صورت‌های معقوله را که عقل درمی‌یابد، ذات عقل می‌گردد، سپس آن جمال را برای ذات خود می‌بیند و ادراک‌کننده نیز ذات خود اوست، سپس هر یک از مدرک و مدرک به دیگری باز می‌گردد. (شهابی، ۱۲۸)

از نظر ابن سینا لذات حسی به دلیل مشکلات فوق، هرگز مطلوب فی‌نفسه نخواهند بود و اتصاف آنها به سعادت مجازی است، بلکه اگر به دیدهٔ تأمل در این گونه لذات نگریسته شود، وصف شقاوت به آنها نسبت داده خواهد شد.

از این رو ابن سینا سعادت حقیقی را در عالمی غیر حسی می‌جوید؛ عالم مادی، تنها می‌تواند مقدمه‌ای برای نیل به سعادت راستین واقع شود. از نگاه او آنچه با نفس ناطقه ملایم است تعقل خیر محض و تعقل موجوداتی است که از خیر محض وجود یافته‌اند، و ادراک این کمال توسط نفس ناطقه همان لذت اوست. البته ممکن است نفس ناطقه بر اثر مرضی نفسانی یا تأثیری بدنی و جسمانی، از کمالاتی که برایش حاصل می‌شود، لذت نبرد و از امور دیگری لذت ببرد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ۲۶۱)

II. سعادتِ مطلق و سعادتِ اضافی

ابن سینا سعادت هر موجود را نقطه فعلیت یافتن تمام امکانات و توانایی های بالقوه آن موجود می داند، و از این رو سعادت هر موجود را متناسب با توانایی های بالقوه آن تعریف می کند؛ و بر آن است که سعادت مطلق، برای تمام موجودات وجود ندارد. با این حال، هر موجود، دارای دو سعادت است: مطلق و اضافی. سعادت مطلق هر موجود، چنان که گفتیم، عبارت است از دستیابی آن موجود به غایت و خیر خاص خویش، که همان فعلیت یافتن تمام توانایی های بالقوه اوست؛ اما فعلیت یافتن هر توانایی بالقوه، خود یک سعادت است، سعادتی بالنسبه به مرحله پایین تر.

فإن أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال
 المختص به و ما انحط عنه، فهو نقصان بالحقیقه، و إن كان كمالاً
 بالاضافه إلى حال ما دونه، إن كانت. (همان، ۲۶۲)

سعادت به نظر ابن سینا مانند مداوای بیماران برای بازیابی تندرستی است. همان گونه که نمی توان به نحو کلی و قطعی تعیین کرد که بیماران برای بازیابی سلامت خویش، باید چه مقدار و تا چه زمان، دارو مصرف کنند، در باب کمال و سعادت نیز نمی توان نسخه واحدی برای همگان تجویز کرد؛ همه چیز تابع شرایط خاص فردی است (ابن سینا، ۱۳۷۰، ۲۹۹-۳۰۰).

III. سعادت ساحات نفس

ابن سینا سعادت نفوس را در دو ساحت مورد توجه قرار داده است: سعادت نفس در مقام ذات و سعادت نفس، در مقام ارتباط با بدن.

أ) سعادت نفس در مقام ذات

به باور ابن سینا سعادت نفس به حسب مرتبه عقلانی اش، که قوام بخش ذات اوست، در ادراک معقولات و تعقل خیر محض و موجوداتی است که از خیر محض وجود یافته اند (شهابی، ۱۲۷). به دیگر سخن، کمال خاص نفس ناطقه در این است که عالمی عقلی گردد که صورت کل و نظام معقول در کل و خیر فایض از واهب الصور در وی مرتسم شود: از مبدء آغاز کند تا به جواهر شریفه

روحانیه مطلقه و به جواهر روحانیه‌ای که تعلقی به ابدان دارند و به اجسام علویه برسد و به درجتی نایل شود که هیأت وجود به تمامی در او مستقر گردد و عالمی معقول، موازی با همه عالم موجود شود و حسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق را مشاهده کند و با آن متحد گردد و به مثال و هیئت آن منتقش شود و از نوع آن گردد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۶۸۶).

ب) سعادت نفس در مقام ارتباط با بدن

علاقه و ارتباط نفس و بدن موجب می‌شود که بر هم اثر بگذارند؛ اما بدن اقتضائاتی دارد و نفس با توانایی‌های عقلی خویش، اقتضائاتی دیگر؛ از این رو ممکن است میان آنها، ناسازگاری‌هایی رخ دهد. به اعتقاد ابن سینا سعادت نفس در مقام ارتباط با بدن این است که قوای عاقله بر قوای عامله مستولی باشد و قوای عامله نسبت به قوای عاقله، هیئت اذعانی داشته باشد. این وضعیت را وی عدالت می‌نامد.

اگر تسلیم نفس نسبت به بدن، تکرار شود هیئتی اذعانی برای آن ایجاد می‌شود که نمی‌تواند به آسانی از حرکت تن جلوگیری کند یا آن را بازدارد؛ اما اگر نفس پیایی بر بدن و قوای آن چیره گشت، هیئتی غالب و مستولی در نفس پدید خواهد آمد که به واسطه آن، توان بازدارندگی‌اش از امیال بدنی، افزایش می‌یابد. ابن سینا این هیئت را هیئت استیلابی می‌خواند. این هیئت، «هیئتی دور از گوهر نفس نیست، بلکه از طبع تجرد و تفرد از ماده و لواحق آن برمی‌آید» این حالت استعلا و تسلط و عدم انفعال و تأثر از انگیزه‌های بدنی، از مراعات حد وسط در افعال حاصل می‌شود. هیئت اذعانی نیز هیئتی است دور از گوهر نفس و مستفاد از ماده که با اقتضای گوهر نفس، مخالفت و تضاد دارد و از رفتار و کردار افراط و تفریط آمیز حاصل می‌شود. ملکه افراط و تفریط، مقتضای قوای حیوانی است که چون این ملکه قوت یابد حالتی در نفس حاصل می‌شود که علاقه آن به بدن نیرو می‌گیرد. اما ملکه توسط از مقتضیات نفس ناطقه است و

چون قوت گرفت، ارتباطش با بدن گسسته شده و به سعادت کبری می‌رسد.
(همان، ۱۲۵ و ۱۲۶)

IV. سعادت حقیقی نوع انسان

از نگاه ابن سینا عارفی که دو قوه نظریه و علمیه‌اش کامل گشته، از آلودگی بدن رهایی یافته، از شواغل تن جدا شود، به طور کامل رهسپار عالم قدس و سعادت می‌شود و ضمن برخورداری از برترین کمال، بالاترین لذات (لذت عقلی) برای او حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۵۳). عارفان در مقامات و درجات گوناگون رتبه‌بندی می‌شوند و هرچند در دنیا به سر می‌برند، ولی گویا مفارق از تن و جسم بوده، مقیم عالم قدس‌اند. آنان به مشاهده امور می‌پردازند که دیگران از درک آن عاجزاند و زبان، از بیان آن قاصر است (همان، ۳۶۳)؛ و از بهجتی برخوردارند که نه چشمی آن را مشاهده کرده است و نه گوشی شنیده است. ابن سینا، عارف را کسی می‌شناساند که با کوشش و مجاهدت، اندیشه خویش را متوجه قداست عالم جبروت کند و همواره از نور حق، درون خویش را روشن سازد (همان، ۳۶۹). عبادت عارف، عبارت است از مجاهدت و ریاضت او و تسلط بر قوای شهوانی، غضبی، خیالی و وهمی نفس. این ریاضت، گرایش این قوا به جسم را زایل ساخته، نفس را شیفته عالم عقل می‌کند؛ تا آنجا که همین قوا نفس را برای ورود و بقاء در آن عالم مشایعت کرده و دیگر از باب خصومت با آن وارد نمی‌شود (همان، ۳۷۰). عارف، هیچ وابستگی به غیر از حق اول ندارد و به دیگر موجودات هم از رهگذر حق تعالی توجه می‌کند. او هرگز بر شهود و عرفان خویش چیزی را برتری نمی‌بخشد و سرسپردگی‌اش به حق اول از باب استحقاق خداوند برای کرنش و عبادت است، نه از باب رغبت و آرزومندی، چنان‌که شیوه زاهدان است، و نه از باب ترس، چنان‌که ممشای عابدان است (همان، ۳۷۵). مثل زاهدان به عارفان، مثل کودکان به انسان‌های پرتجربه است که از روی گردانی آنها از جاذبه‌های بازیچه‌های کودکانه، شگفت‌زده می‌شوند (همان، ۳۷۷). عارف در مسیر سعادت یابی خویش،

از مراحل اراده، ریاضت و وجدان می‌گذرد و سرانجام به درجهٔ وصال می‌رسد. در این برهه است که از نفس خویش، جدا می‌شود و صرفاً به جناب قدس می‌نگرد (همان، ۳۸۶).

خواجه نصیرالدین طوسی این درجه را آخرین درجهٔ سلوک در مسیر حق دانسته، آن را درجهٔ وصول تام خوانده است. پایان این درجه، مقارن با محو و فنا در خداوند است (همان، ۳۸۷).

۷. وصول به سعادت، مشروط به ملکه شدن فضایل

اخلاقی است.

ابن سینا بر آن است که صرف میانه‌روی و پرهیز از دو جانب افراط و تفریط، سعادت را در پی نخواهد داشت، بلکه نفس باید در گزینش حد وسط، واجد ملکه‌ای راسخ و پایدار گردد. به گفتهٔ او:

خُلُق عبارت است از ملکه‌ای که به وسیلهٔ آن کارهای خاصی به آسانی و بدون تصمیم و اندیشهٔ قبلی، از انسان سر می‌زند. و در کتب اخلاق دستور داده‌اند که حد وسط میان دو خلق متضاد را به کار گیریم، نه بدان گونه که کارهای این حد وسط را انجام دهیم، بلکه بدان گونه که ملکه حد وسط [نه افراط و نه تفریط] را به دست آوریم. (۱۳۶۴، ۶۹۳)

ابن سینا معتقد است این ملکه برای هر دو قوهٔ ناطقه و حیوانی انسان وجود دارد. اما برای قوهٔ حیوانی بدین گونه است که در او حالت و هیئت تسلیم و پذیرش پدید آید و برای قوهٔ ناطقه بدان گونه است که در او هیئت برتری طلبی نمایان شود. همچنان که ملکهٔ افراط و تفریط برای دو قوهٔ ناطقه و حیوانی نیز وجود دارد و روشن است که مقتضای قوای حیوانی افراط و تفریط است، و هرگاه این قوه نیرو بگیرد و دارای ملکهٔ برتری جویی شود، نفس ناطقه را تسلیم خود خواهد کرد و اگر این حالت در نفس استوار شود، توجه او را به بدن بیشتر خواهد ساخت. اما مراد از ملکهٔ حد میانه آن است که انسان از حالت تسلیم و پذیرش فاصله گیرد و نفس ناطقه مطابق فطرت خود به حالت برتری طلبی و

دوری از آلائش باقی بماند. چنین حالتی با جوهر نفس در ناسازگاری نیست، آن را دل‌بسته به بدنش نخواهد کرد، بلکه او را به رهایی از قید بدن دعوت می‌نماید، زیرا ملکه حد وسط پیوسته حالت افراط و تفریط را از میان می‌برد (همان‌جا).

VI. عادت، خاستگاه فضایل اخلاقی است.

ابن‌سینا در برنامه پیشنهادی خود برای تربیت انسان‌ها به‌منظور برخورداری از زندگی سعادت‌مندانه، گفته است که آنان باید بر رفتار نیک و کردار پسندیده خویش بیفزایند و مهارت برای جلوگیری از عادات ناپسند اخلاقی خویش فراهم آورند. او اکتساب فضایل اخلاقی را همانند یادگیری صنعت‌ها و حرفه‌های معیشتی بشر دانسته است: کسب مهارت و تبحر در تجارت با تقلید از تاجران موفق و عادت به انجام روش آنان میسر است. در مقابل، پیروی از شیوه ورشکستگان و دنباله‌روی از آنان، به شکست خواهد انجامید. در باب اکتساب فضایل اخلاقی نیز آنچه تحصیل ملکات حسنه اخلاقی و سعادت را در پی دارد و یا او را از رذایل اخلاقی و شقاوت می‌رهاند، استمرار و عادت بخشیدن به کردار نیک و عادت به دوری گزیدن از رفتار ناشایست بدکاران است. بر همین اساس، انسان‌ها در آغاز راه و به ویژه جوانی باید به تقلید از نیکوکرداران پرداخته و عادت به انجام کردار آنان پیدا کنند و از سوی دیگر از شقاوت‌مندان و رفتار ناشایست آنان فاصله بگیرند تا آن منش، برایشان عادت نشود. از نگاه ابن‌سینا عادت بر انجام یک فعل، از تکرار آن فعل در زمان‌های طولانی و به‌هم پیوسته امکان‌پذیر است.

و الذی یحصل به الانسان لنفسه الخلق و یکسبه متی لم یکن له او
ینقل نفسه عن خلق صادفها علیه هو العادة؛ و أعنی بالعادة تکریر فعل
الشیء الواحد مراراً کثیراً زماناً طویلاً فی أوقات متقاربة. (ابن‌سینا،
۱۳۷۰، ۲۹۸)

ابن‌سینا در مقام استدلال بر حصول ملکات اخلاقی از طریق عادت، به سیره سیاستمداران موفق و عالمان برجسته متوسل شده است. آنان اهالی شهر و

اجتماع را از طریق عادت دادن به اعمال نیک و پرهیز از رفتار زشت، نیکو کردار می‌سازند؛ چنان که اشرار و حاکمان ناشایست نیز زیردستان خود را از طریق عادت دادن به افعال ناپسند، شرور و شقی می‌سازند. (همان، ۲۹۹)

VII. موانع وصول به سعادت و راههای تحصیل آن

به اعتقاد ابن سینا در وجود آدمی دو قوه وجود دارد که انسان، از طریق آنها از رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی و وصول به کمال ذاتی‌اش بازداشته می‌شود. این دو قوه عبارت است از قوه عرافه و قوه فعاله.

قوه عرافه: این قوه از طریق عقاید انحرافی و باطل، به نفس ناطقه ضرر می‌رساند. راه آسودن از این انحرافات محتمل، آن است که نفس ناطقه به علوم حقیقی و معارف الهی مزین گردد و با یاری جستن از آنها به حقایق موجودات آگاه شده، از مضرات دوری جوید.

پس واجب است که در تحصیل نمودن علوم حکمت و به دست آوردن معارف یقینیه کوتاهی ننماید، که نجات‌دهنده اوست از خدعه و مکر این قوه ضاره و عقاید باطله و همیه.

قوه فعاله: که آن را قوه شوقیه نیز خوانده‌اند، مشتمل بر سه قوه شهویه، غضبیه و مدبره است. وجود این سه قوه در انسان، که اشرف مخلوقات است، خالی از حکمت نیست؛ زیرا بقاء و دوام نوع انسانی منوط به وجود قوه شهویه است؛ دفع دشمنان از وطن، و امر به معروف و نهی از منکر به واسطه قوه غضبیه حاصل می‌شود؛ و تدبیر امور دنیا و تأمین معیشت و زندگی، بسته به وجود قوه مدبره است. بر این اساس، وجود قوای سه‌گانه یادشده برای انسان ضروری است، اما خروج این قوا از حد وسط و میانه و گراییدن به افراط و تفریط مایه سقوط اخلاقی انسان است. مثلاً در قوه شهویه باید از کرانه افراط یا شره، و کرانه تفریط یا خمول دوری گزید و به جانب عفت، که حد وسط و نقطه اعتدال در به کارگیری شهوت است، پناه برد. در قوه غضبیه نیز آنچه مذموم است تهور در ناحیه افراط، و جبن و ترس در ناحیه تفریط است. حد اعتدال این

قوه، شجاعت است. همچنین باید از اقبال تمام به دنیا که افراط در قوه مدبره است، و دوری جستن از امور زندگانی و محبوس ماندن در کنج منزل که تفریط این قوه است، دوری گزید؛ بلکه بایسته است که در زمره اهل فطانت و اذکیا جای گرفت.

ابن سینا راه درمان افراط و تفریط قوای سه گانه یادشده را آن دانسته است که هرگاه یکی از طرفین افراط و تفریط بر او چیره شد و زمینه خروج انسان را از جاده مستقیم فراهم آورد، به طرف دیگر گرایش پیدا کند تا به حالت وسط و میانه باز گردد.

خلاصی نفس ناطقه از ضرر آنها ممکن نیست مگر به مقهور و مغلوب نمودن و معارضه کردن به مثل آنکه در امور محسوسه مشاهده می شود که هرگاه متحرکی بخواهد برای رسیدن به مقصد خود حرکت نماید و موجود ساکنی سد راه شود به مجرد سکون نمی تواند مانع آن متحرک گردد مگر آن که به حرکت آید و با او مقابله و معارضه کند تا بتواند بر او چیره شود.

از نظر ابن سینا هرگاه انسان در قوه عملی خویش، به جانب عدل و میانه گرود و نیز قوه نظری خود را به زیور علم و دانش آراسته سازد، سزاوار است او را حکیم و فیلسوف خواند. پس از این مرتبه، اگر بتواند از همه علایق و دلبستگی های دنیوی احتراز کند و از عوارض مضره نفس دوری جوید و مایل به عالم علوی شود و همّت خود را بلند دارد و نیت خود را خالص نماید و نفس را معتاد به اشتیاق به مبداء و خالق خود سازد و این مراتب را ملکه خویش گرداند و از ما سوای حق اعراض کند، همانند موجوداتی که به حسب ذات مجرداند، خواهد شد. این حالات و مراتب، موجب افزایش شوق نفس به صور معقوله و اتصال آن به صور یادشده با خروج از قوه و رسیدن به فعلیت تامه خواهد شد. نفس پس از رهایی یافتن از امور ناسازگار با خویش و برخورداری از خلوص نیت و اعراض از امور بدنیه، توانی دو چندان برای تسلط بر دلبستگیهای بدنی می یابد. این حالت تجرد و اشتیاق به مبدع قدیم تنها به یاری

تحمل ریاضات بدنی و به جای آوردن اعمال شرعی، مانند نماز و روزه [الألم الجوعی] و رفتن به اماکن مشرفه [قطع البلاد القاصیه قصداً نحو الهیاکل الالهیه] فراهم می‌آید. زمانی که نفس به این حالات سر سپرد و به فعلیت رسید و اشتیاق دائمی به حق پیدا کرد و از امور منافی با طبع خویش دوری گزید، با ملائکه مدبر زمین همانند می‌شود و صلاحیت همنشینی با آنان را می‌یابد. در ادامه، هر گاه برای چنین نفسی، آنچه در ذاتش است، نمایان شد و امور غریبه را تصدیق نمود و بر جزئیات آگاهی یافت، چگونگی وحی و الهام برای او هویدا می‌شود. حالت فعالیت نفس پس از درک این مقام و همانندی کامل صورت ظاهر و باطن آن - که در نشئه دیگر موجود است - فزونی می‌یابد. از این رو بر حکیم بایسته است که در انجام اعمال و اوراد شرعی کوتاهی نکند و از دست‌یابی به مقام و مرتبه ذاتی خود چشم‌پوشد. هر نفسی که جامع این مناقب شد به سعادت عظمی در آخرت می‌رسد. اما نفوسی که مرتکب اعمال زشت و ناروا شده‌اند و از باب حقیقت وارد نگردیده، از حق روی گردانند به شقاوت ابدی رسیده و ملائکه به واسطه ضدیت طبایع خود با آنها، از ایشان کناره می‌گیرند و حتی ممکن است به آنان آسیب برسانند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ۲۷۷-۲۷۹)

VIII. مراتب نفوس انسانی، از نظر برخورداری از سعادت.

ابن سینا نفوس مفارق از بدن را در چهار دسته، جای داده است:
 الف) نفوس کامل منزّه: این نفوس از سعادت مطلق اخروی بهره‌مند خواهند بود (ابن سینا، اضحویه، ۱۲۰). چنین نفوسی ضمن دارا شدن اعتقادات حقه، سعادت‌مند گردیده و از اتصال به مبادی عالیّه لذت خواهند برد. ابن سینا درباره میزان دانش مورد نیاز این نفوس برای دست‌یافتن به چنین سعادت، یک‌سان سخن نگفته است؛ گاه از ناتوانی خود بر شناسایی مقدار علمی که برخورداری از آن چنین سعادت را در پی دارد و جهل به آن به شقاوت می‌انجامد، سخن گفته است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۶۹۲) و گاه، آگاهی و تفتن به مفارقات را بدین منظور کافی

دانسته است (رازی، ۴۲۶) و زمانی دیگر موارد زیر را در این راستا، بایسته
شمرده است:

- تصور حقیقی مبادی مفارق و تصدیق یقینی وجود آنها به وسیله
برهان.

- درك علل غائیة اموری که در حرکات کلیه قرار می گیرند و هیئت
کل و نسبت برخی از اجزای آنها به برخی دیگر و ترتیب نظام
آفرینش آنها.

- شناسایی عنایت [مبدع نخستین] و کیفیت آن.
- شناخت وجود مختص به ذات متقدم بر همه اشياء و نیز وحدت
منحصر به فردش.

- شناخت راه معرفت به او، به گونه‌ای که تکثر و تغییری را به وی
نسبت ندهد.

- شناخت چگونگی نسبت موجودات به او. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۴۲۹)

ب) نفوس کامل غیر منزّه: این نفوس، در آغاز، در عین شعور به سعادت، به
سبب هیئت رذیله از آن باز می مانند و دچار آزار شدید می شوند اما سرانجام از
این حال رهایی یافته، به سعادت حقیقی نایل می شوند.

ج) نفوس ناقص منزّه: از نظر ابن سینا دو دسته از نفوس، ناقص منزّه شمرده
می شوند: دسته نخست، نفوسی هستند که در مدت حیات از وجود کمال برای
خویش آگاهی داشته‌اند، اما از کسب آن روی گردانده‌اند؛ از این رو از باب
فقدان و نقصان آن کمالات دچار ألم سرمدی خواهند بود. دسته دوم، نفوسی
هستند که یا اصلاً متوجه کمال انسانی نشده‌اند و کسی هم آنها را آگاه نساخته و
یا نفوس کودکان و ابلهان؛ این نفوس در حالتی به سر می برند که نه سعادت
است و نه شقاوت؛ زیرا اینان اساساً احساس کمال نمی کنند تا عدم وصول بدان
آنها را دچار ألم سازد. از سوی دیگر چون به کمال هم نمی رسند از سعادت
عظما محروم خواهند ماند.

د) نفوس ناقص غیرمنزّه: این نفوس، اگر از وجود کمالی که از آن محروم شده‌اند، آگاهی بیابند، در شقاوت به سر خواهند برد و اگر از آن ناآگاه باشند، به نسبت هیأت پستی که از عالم طبیعت به یادگار برده‌اند دچار رنج خواهند بود. (ابن سینا، /ضحویه، ۱۲۱-۱۲۰)

ابن سینا در /شارات (۳۵۵-۳۵۲) نفوس را در سه دسته جای داده است:

۱) نفوس بسیط و انسان‌های ساده: این نفوس هیچ شوقی به سوی کمالات خویش ندارند؛ چه اساساً آنها کمالات خویش را نشناخته‌اند. مصداق روشن این نفوس کودکان و ابلهان هستند. این نفوس معذب نخواهند بود؛ چه آنان به کمالات خویش آگاهی‌ای نداشته‌اند که به واسطه ترک آن معذب شوند.

۲) نفوسی که از طریق علم اکتسابی و نظری مشتاق کمالات خویش‌اند و در صورت عدم برخورداری از آن، یا با اکتساب امور ناسازگار با آن منکر آن کمالات خواهند شد، یا به اموری که با آن کمالات ناسازگار نیست، خود را مشغول خواهند کرد، و یا آنکه صرفاً از باب کسالت از این کمالات اعراض می‌کنند. در هر سه فرض، این اصحاب رذیلت و نقصان به واسطه ترک اشتیاق به کمال، معذب خواهند شد.

۳) نفوس عارفان: این نفوس، کسانی هستند که بر حسب قوه نظریه و عملیه، به بارگاه قدس و سعادت راه یافته‌اند و از کمال اعلا و لذت برتر برخوردارند. به اعتقاد ابن سینا کمال این نفوس اختصاصی به حیات پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن ندارد، بلکه تا هنگامی که در این بدن به سر می‌برند نیز به واسطه فرورفتن در شکوه و جبروت الهی و اعراض از اشتغالات بدنی و لذات دنیوی، از این لذت و کمال ویژه بهره‌مند خواهند شد.

ابن سینا در مبدء و معاد (۱۱۲) التذاذ نفوس از ادراک حق، در دنیا و در بدن را ضعیف، خفی و اندک می‌داند؛ زیرا هنوز گرفتار بدن‌اند، به باور او دستیابی به سعادت حقیقی و تامّ تنها در صورت مفارقت از بدن حاصل می‌شود. او مفارقت کامل از بدن را متوقف بر رهایی یافتن از هیئت بدنی و اذعان نفس می‌داند. بدن

همواره مانع شعور نفس به لذت کمالات خویش می‌گردد، همچنین نفس نیز خود در پی تدبیر بدن و اقبال به آن از توجه به سوی آن کمالات باز می‌ماند. به باور ابن‌سینا اگر نفس از بدن مفارقت یابد ولی از گرفتاری هیئت‌های اذعانی آن رها نشود، همچنان همانند روزگار اتصال به بدن به سر خواهد برد، یعنی آن هیئت‌ها او را از کام‌یابی و وصول به سعادت حقیقی باز خواهند داشت و افزون بر آن، به جهت ناسازگاری‌شان با جوهر نفس، رنج خواهند برد.

بخش دوم: دیدگاه ابن‌سینا در مقایسه با روایت یونانی و اسلامی؛ همگرایی‌ها و هم‌آوردی‌ها

۱. بدون تردید نباید ابن‌سینا را بنیان‌گذار سعادت‌گرایی اخلاقی دانست. پیشینه یونانی این گرایش، به‌روشنی در اندیشه‌های حکیمانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو قابل‌رهگیری است. در میان مسلمانان نیز ابونصر فارابی، پیش از ابن‌سینا چنین‌گرایی داشته است.

سقراط بنیاد تعلیمات اخلاقی خویش را بر این قرار داده است که انسان جوای خوشی و سعادت است و جز این تکلیفی ندارد (فروغی، ۲۴). اخلاق افلاطون نیز بر پایه جست‌وجوی سعادت و نیک‌بختی نهاده شده است (کاپلستون، ۲۴۹). ارسطو بر آن بوده است که انسان‌ها همواره سعادت را فی‌نفسه و نه برای غایتی دیگر می‌جویند. به بیان دیگر، سعادت مکتمی بنفس است. مراد از کفایت بنفس، حالت چیز یا کسی است که صرف نظر از همه چیز، حیات را مطلوب می‌نماید و به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد؛ و سعادت به عقیده ارسطو واجد همین ویژگی است (ارسطو، کتاب اول، فصل پنجم).

فارابی نیز در آغاز کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة* (۳۷) سعادت را مقصد اعلا و غایت قصوای کوشش‌های بشر و اعظم خیرات شناسانده است.

أما السعادةُ هی غایةُ ما یتشوقُّها کلُّ انسانٍ و إنَّ کلَّ من ینحو بسعیه
نحوها فإنما ینحوها علی أنَّها کمالٌ ما، فذلک ما لایحتاج فی بیانه إلی
قولٍ إذ کان فی غایة الشهرة.

۲. دسته‌بندی ساحات نفس و تبیین کمال هر یک از آنها نیز مورد توجه پیشینیان یونانی سعادت‌گرا بوده است. افلاطون نفس آدمی را دارای سه بخش دانسته است:

ا) بخش عقلانی، که میله‌های مربوط به آن از راه تفکر و خردورزی در خیرهای روح پدید می‌آید.

ب) بخش عاطفی، مانند خشم، شرم و محبت که گرچه با باورهای درباره‌ی خوبیها و بدیها مرتبط است، بر خلاف میله‌های بخش عقلانی به تأمل درباره‌ی اینکه چه چیزی در مجموع برای کل روح بهتر است، بستگی دارد.

ج) بخش شهوانی، مانند گرسنگی، تشنگی و میل جنسی که نه به تفکر درباره‌ی خوبیها و بدیها وابسته است و نه منشأ آن معرفت به خیر کلی یا جزئی است. (بکر، ۳۴)

از نظر افلاطون، در وجود شخص، عقل بیش از دو جزء دیگر نفس صلاحیت دارد که بر اجزای فروپایه‌تر نفس فرمان براند. به عقیده‌ی او هنگامی که امیال به درستی مهار و فرمان‌بردار عقل شوند (وقتی آنها در کنار جزء شجاع نفس بر سر لزوم حکمرانی عقل توافق کنند) کل نفس به فضیلت اعتدال آراسته است (هولمز، ۸۰).

ارسطو نیز سخن از گوناگونی ساحات نفس به میان آورده، برای نفس دو بعد عقلانی و غیرعقلانی برشمرده است. بُعد نخست همان جنبه‌ی انسانیت روح انسان است و بُعد غیرعقلانی دارای دو قوه‌ایست که یکی مربوط به نفس نباتی انسان است و نامیه خوانده می‌شود و دیگری مربوط به نفس حیوانی انسان است و مشتمل بر شهوت و غضب است. او بر اساس وجود این ابعاد، فضایل نفس را نیز دو گونه می‌شناساند: فضیلت عقلانی که ناظر به جزء عقلانی نفس آدمی است و فضیلت اخلاقی که مربوط به جزء غیرعقلانی نفس است. (ارسطو، کتاب اول، فصل سیزدهم)

از نگاه ارسطو کمال و فضیلت نفس در آن است که بخشهای غیر عقلانی نفس در خدمت بخش عقلانی و هماهنگ با آن باشند (همانجا).

در این میان نباید از یاد برد که هرچند ارسطو و ابن سینا در اصل دسته‌بندی ابعاد نفس با افلاطون هم عقیده‌اند، این هم‌باوری تفاوتی‌هایی دارد. اگرچه به باور افلاطون اعتدال حالتی است که در آن دو بخش نازل‌تر با سپردن اختیار خویش به عقل برای تعیین اینکه چه باید کرد، تسلیم عقل می‌شوند، ولی از نگاه او و به پیروی از استادش سقراط، علم و آگاهی مستلزم فضیلت است؛ بدین معنا که اگر انسان چیزی را خوب بداند الزاماً آن را انجام خواهد داد (کاپلستون، ۲۵۲). علم به کار نیک نه تنها شرط لازم برای انجام کار نیک است، که شرط کافی آن نیز هست؛ و اگر کسی خیر و خوبی را بشناسد گریزی از انجام آن نخواهد داشت. (افلاطون، ۸۱۸۸۲۰)

اما به نظر ارسطو و ابن سینا برای انجام عمل نیک و بایسته، تنها شناخت آن کافی نیست؛ و سعادت حقیقی انسان وابسته به کمال دو قوه نظری و عملی (یا بُعد عقلانی و غیرعقلانی) نفس است.

ناکافی بودن علم و آگاهی برای فضیلت، گویا مورد تأیید منابع اولیه اسلام نیز هست. آیاتی از قرآن کریم به عدم کفایت علم برای عمل تصریح دارد. چنان که درباره علمای اهل کتاب فرموده است:

الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون. (بقره: ۱۴۶)

آنان که به آنها کتاب دادیم، او (پیامبر اسلام ص) را می‌شناسند آن‌سان که پسران خود را می‌شناسند، و شماری از آنان حق را با وجود آگاهی از آن پنهان می‌دارند.

قرآن درباره فرعون و فرعونیان می‌فرماید پس از مشاهده معجزات حضرت موسی^(ع) و یقین به نبوت وی، همچنان او را تکذیب کردند:

فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً و علواً. (نمل: ۱۳ و ۱۴)

چنان که مشاهده می شود در این آیه «ظلم» و «علو» دو عامل از عواملی معرفی شده اند که انسان را از عمل به مقتضای علم باز می دارد. این مطلب از پاره ای دیگر از آیات قرآن نیز قابل استفاده است، مانند:

فلما جاء هم ماعرفوا كفروا به. (نمل: ۱۴)

و یا

و اتل عليهم نبأ الذي آتيناہ فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من
الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض وأتبع هواہ.
(اعراف: ۱۷۵ و ۱۷۶)

۳. در باب تعیین مصداق راستین و حقیقی سعادت نیز ابن سینا با افلاطون و ارسطو هم باور است.

افلاطون بر آن است که حکمرانی عقل بر امیال و شهوات، عدالت است. او به تاکید می گوید که لذت زندگی فیلسوفانه (یا عقل مدار یگانه لذت راستین است. لذت زندگی جاه طلبانه و زندگی حریصانه لذاتی هستند دروغین و به آن لذایذی می مانند که از فرونشاندن عطش یا رفع گرسنگی حاصل می آید. وقتی گرسنه یا تشنه ایم، احساس ناراحتی می کنیم و خوردن یا نوشیدن آن احساس بد را از بین می برد. افلاطون می گوید این روند، لذت بخش است، اما نه به این دلیل که ما طعم لذت راستین را می چشیم. لذت بخشی تنها از آن روست که احساس ناراحتی را فرومی نشانیم و دفع آلم می کنیم. (هولمز، ۱۰۸)

ارسطو عقاید مختلف مردم را در باب مصداق سعادت برشمرده است. به گفته او بسیاری از دون مرتبگان، لذت را خیر نهایی می پندارند و به زندگی توأم با شادکامی ظاهری، عشق می ورزند. اینان ذوق بردگان را دارند و نوعی از زندگی را که مناسب با جانوران است، برمی گزینند. در سطوح بالاتر جامعه و در میان کسانی که دارای تربیت عالی تر و مقامات برتری هستند، عموماً مصداق سعادت را سرافرازی می دانند. ارسطو این نظریه را نیز سطحی خوانده، گفته است گمان می رود که سرافرازی به کسانی که آن را ارزانی می دارند بیشتر تعلق دارد تا به کسانی که آن را دریافت می کنند، حال آنکه خیری که ما طلب

می‌کنیم امری شخصی (منحصر به فرد) است و به آسانی از او گرفته نمی‌شود. علاوه بر این به نظر می‌آید که افراد از آن جهت به دنبال سرافرازی می‌روند که از خوبی خود اطمینان یابند و لااقل طالب آن هستند که نزد صاحبان عقل عملی و در میان آشنایان به واسطه فضیلت خود سرافراز باشند. پس روشن است که در هر حال فضیلت آنها برتر از سرافرازی است (ارسطو، کتاب اول، فصل سوم). پاره‌ای دیگر نیز ثروت را خیر نهایی و سعادت راستین پنداشته‌اند؛ در حالی که ثروت فقط مفید است، آن هم نه مفید بالذات بلکه مفیدبودنش از آن روست که وسیله تحصیل چیزهای دیگر تواند شد. (همان‌جا)

در آیات شریفه قرآن نیز به صراحت لذات عقلی و معنوی برتر از دیگر گونه‌های لذت شمرده شده است. خداوند متعال در سوره توبه، آیه ۴۲ فرموده است:

وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و مساکن طیبه فی جنات عدن و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم.

خداوند به مردان و زنان مؤمن باغ‌هایی را که در آن نهرها جاری است و برای همیشه در آن خواهند بود و جایگاه‌های پاکیزه در باغ‌های عدن را نوید داده است. و خشنودی خداوند برتر از این گونه لذت‌ها است، [چه] آن رستگاری بزرگ است.

۴. ابن سینا در باب نسبت سعادت، با ارسطو و فارابی هم‌باور و با افلاطون مخالف است. افلاطون بر آن بود که تنها یک‌نحو زندگی خوب برای همه مردم وجود دارد؛ و خیر به تمایلات و خواست‌ها و آرزوها و عقاید آدمیان وابسته نیست. از این لحاظ خیر را می‌توان شبیه این حقیقت ریاضی که دو به علاوه دو برابر است با چهار دانست. این حقیقتی است مطلق و ناوابسته به انسان. خیر نیز وجودی مستقل از مردمان دارد و هنگامی مکشوف می‌گردد که مردم تعلیم و تربیت ویژه‌ای یافته باشند (پاپکین و استرول، ۱۱). در مقابل، ارسطو بر آن بود

که در زندگی برای افراد مختلف راه‌های صحیح و گوناگونی وجود دارد. آنچه برای یک شخص خوب است، ممکن است برای شخص دیگر خوب نباشد. او می‌گوید افراد انسان برای نیل به سعادت باید معتدلانه عمل کنند لیکن حد وسط انسانی تا انسان دیگر متفاوت است. برخی اشخاص بیشتر از دیگران می‌توانند شجاع باشند و برخی کمتر و هر کس باید مطابق آنچه فراخور اوست عمل کند و در واقع شاید به اندازه اختلافات میان آدمیان، زندگی خوب وجود داشته باشد و البته همه آنها مشترکاً این حقیقت را در بردارند که اگر افراد انسان معتدلانه رفتار کنند به سعادت نایل می‌شوند؛ لیکن طریقه‌های بسیار ممکن است برای چنین رفتاری موجود باشد و بدین گونه راه‌های بسیاری برای سعادت‌مند بودن وجود دارد (همان، ۱۸).

فارابی هم طرق دستیابی به سعادت را نسبی دانسته است. از نگاه او میانه و متوسط دو معنا دارد: متوسط فی نفسه یا به‌خودی خود و متوسط بالاضافه یا نسبت به امر دیگر. میانه فی نفسه مانند عدد شش که حد وسط چهار و هشت است. این میانه‌بودن لایتغیر است. در مقابل، میانه اضافی و نسبی در زمانهای مختلف متناسب با آنچه که بدان سنجیده می‌شود، تغییر می‌کند؛ مانند غذای میانه برای کودک و غذای میانه برای یک مرد کامل کارگر سخت‌کوش. فارابی سپس در باب طرق سعادت، معنای دوم را جاری دانسته است:

این میانه نسبی، همان حالت میانه‌ایست که در کنشها و خویها و ملکات به کار می‌رود؛ چه کنشها باید از جهت شمار و چندی و چونی و شدت و ضعف، نسبت به هدف و غایت کار و نسبت به زمان و

مکان و جا معین و معلوم باشد. (۱۳۸۲، ۲۴)

۵. در اینکه صرف انجام فعل میانه و پرهیز از دو کرانه افراط و تفریط، سعادت را در پی ندارد و نفس بدین منظور، محتاج به ملکه‌ای راسخ و پایدار است، ابن‌سینا با ارسطو هم‌رأی است. ارسطو می‌گوید:

در میان فعالیت‌های توأم با فضیلت (سعادت) عالی‌ترین فعالیتها ثابت‌ترین آنهاست؛ زیرا که مرد سعادت‌مند قسمت اعظم حیات را در ممارست و استمرار در آن فعالیتها به سر می‌برد و همین ممارستها موجب ملکه راسخ می‌شود... بنابراین ثبات و پایداری که ما در جست‌وجوی آن هستیم به مرد سعادت‌مندی تعلق خواهد داشت که در طی تمام دوران حیات از ثبات بهره‌مند باشد؛ زیرا همیشه و بیش از هر چیز مرد سعادت‌مند مقید به اجرای اعمال توأم با فضیلت و تأمل در فضیلت است و چنین کسی تازیان‌های سرنوشت و ضربات سخت را با وقار و طمأنینه و در عین بصیرت به همه حدود و جوانب متحمل می‌شود اگر واقعا دارای فضیلت باشد. (کتاب اول، فصل دهم)

او معتقد است هرگز نمی‌توان وصف خوشبخت یا سعادت‌مند را به کودک نسبت داد؛ چون در زندگی او تغییرات فراوان رخ می‌دهد و چه بسیار ممکن است که کامیاب‌ترین اشخاص در سال‌خوردگی به بدبختی گرفتار شوند و کسی که با چنین نابسامانی‌هایی روبه‌رو می‌شود و با شوربختی زندگی‌اش به سرآید، هرگز خوشبخت خوانده نمی‌شود (همان‌جا).

۶. در مسئله‌ی خاستگاه فضایل اخلاقی، ابن‌سینا، افلاطون و ارسطو برنامه‌ی مشابهی را در تعلیم و تربیت انسان‌ها جهت داشتن زندگی سعادت‌مندانانه پیشنهاد کرده‌اند.

افلاطون معتقد بود انسان‌ها را باید از دو راه مختلف تعلیم داد. از یک‌سو باید عادات فاضله و خصال پسندیده را در آنها گسترش داد و از سوی دیگر قوای ذهنی و عقلی آنان را به وسیله‌ی تحصیل و مطالعه‌ی رشته‌هایی مانند ریاضیات و فلسفه پروراند. این دو نوع تعلیم هر دو لازم است. از نظر افلاطون لازم است جوانان را برای اینکه عادات فاضله را در خود پرورش دهند و زندگی خوب و سعادت‌مندانانه داشته باشند، از قرار گرفتن در معرض برخی تجربه‌ها و حوادث بازداشت. (پاپکین و استرول، ۱۱)

ارسطو نیز خاستگاه فضایل اخلاقی را عادت می‌دانست و این‌گونه فضایل را زاده فطرت و طبیعت انسانی نمی‌شناخت، چه آنچه وجودش تابع طبیعت و فطرت است بر اثر عادت دگرگون نمی‌شود، چنان‌که طبیعت سنگ به هیچ‌وجه از گرایش به افتادن دست بر نمی‌دارد (ارسطو، کتاب دوم، فصل اول). البته او هیچ استدلال و برهان فلسفی بر اینکه حد وسط، فضیلت است و افراط و تفریط رذیلت، ارائه نکرده است؛ و تنها به همین اندازه بسنده کرده است که مردم، انسان معتدل را مدح و مُفْرِط و مُفْرِط را سرزنش می‌کنند (همان، کتاب اول، فصل هشتم) به اعتقاد برخی، ارسطو قاعدهٔ تَوْسُط را با بررسی موارد جزئی به دست آورده است؛ بدین معنا که دیده است که در اغلب موارد، آنچه نزد مردم فضیلت به‌شمار می‌رود در میان افراط و تفریط قرار دارد؛ بدین ترتیب، این قاعدهٔ کلی را از موارد جزئی استنتاج کرده و گفته است فضیلت آن است که در حد وسط قرار گیرد. (مدرسی، ۱۹۶)

۷. ارسطو راه‌گزین از دو کرانهٔ افراط و تفریط - به عنوان دو مانع سعادت آدمی و یا دو ابزار شقاوت او - را نیز تا حدودی نظیر آنچه ابن‌سینا اظهار داشته، بیان کرده است. او می‌گوید:

پس کسی که در جست‌وجوی وصول حد وسط است باید نخست از آنچه که بیشتر با حد وسط متضاد است خود را دور نگاه دارد ... و چون که رسیدن به حد وسط بسیار مشکل است ما باید ... طریق خود را تغییر دهیم. (ارسطو، کتاب دوم، فصل نهم)

او راه چاره را به هنگام گرفتار آمدن به یکی از دو جانب شر (افراط و تفریط) در پیمودن راهی دانسته است که متضمن حداقل شر است. ملاک تشخیص این راه این است:

باید ببینیم در مرحلهٔ بعد که انسان بالطبع به کدام‌یک از رذایل و خطاها گرایش دارد؛ زیرا گروهی طبعاً مجذوب فلان رذیلت و جمعی شیفتهٔ رذیلتی دیگر هستند و تشخیص این موضوع بر حسب لذت و المی است که ما آن را احساس می‌کنیم و لازم است که برای

استخلاص نفس از این رذایل به سمت مخالف و مضاده بگرویم؛ زیرا
 با دور شدن از رذایلی که مرتکب می شویم، می توانیم به حد وسط،
 فضیلت، برسیم. (همانجا)

ارسطو فضیلت را ملکه‌ای دانسته است که انسان را نیکو می سازد و در پی آن
 اعمال مختص به او را نیز نیکو می گرداند. این ویژگی هنگامی تحقق می پذیرد
 که آدمی در افعال و انفعالاتش حد وسط و میانه را رعایت کند (ارسطو، کتاب
 دوم، فصل پنجم). البته نباید از یاد برد که از نگاه ارسطو هر فعل و انفعالی قبول
 وسط نمی کند؛ چنان که در انفعالات، خیانت و بی حیایی و حسد، و در افعال،
 زنا، سرقت و آدم کشی چنین است که ارتکاب آنها در بردارنده رذیلت است.
 همان سان که برای عفت و شجاعت، افراط و تفریطی وجود ندارد و این دو
 فضیلت هر چند حد وسط خوانده می شوند، اما در حد کمال و نهایت قرار دارند
 (همان، کتاب دوم، فصل ششم).

رعایت حد وسط، دست کم فی الجمله، مورد پذیرش شریعت اسلامی نیز
 واقع شده است. آیاتی مانند:

و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا و کان بین ذلک قواماً.
 (فرقان: ۶۷)

و یا:

لا تجعل یدک مغلولهً إلی عنقک ولا تبسطها کل البسط. (اسراء: ۲۹)

و نیز احادیثی از رسول خدا (ص)، مانند:

خیر الامور اوسطها. (حکیمی، ص ۳۱۰)

از امام علی (ع)، چون:

خیر الامور المنظر الأوسط، الیه یرجع الغالی و یلحق التالی.
 (خوانساری، ص ۴۴۷)

و نیز گفتار روشن امام عسگری (ع):

به درستی سخاوت را اندازه‌ای است که چون از آن بگذرد اسراف
 می شود و برای حزم و احتیاط، حدی است که چون فرارود، گرفتار

ترس شود. برای اقتصاد مرزی است که چون بگذرد، بخل است و برای شجاعت اندازه‌ایست که با فرارفتن از آن، به بی‌باکی فروافتد. (قمی، ۴۵۲۱)

بی‌گمان براعتدال در فضایل اخلاقی مهر تأیید می‌زنند.

افزون بر این، نکوهش آدمیان برتری‌دهنده شهوت بر عقل و فروتردانستن آنان از چهارپایان و نیز تمجید از حاکم ساختن عقل بر شهوت و فراتردانستن اهل آن از فرشتگان، که در برخی سخنان پیشوایان دینی مشاهده می‌شود، تأکیدی است بر بایستگی استیلاي عقل بر نیروهای بازدارنده آدمی از وصول به سعادت.

۸. ارسطو در فصل یازدهم از کتاب نخست اخلاق نیکوماخوس این پرسش را طرح کرده است که آیا می‌توان آدم زنده را سعادتمند ندانست؟

آیا تا آن حد پیش خواهیم رفت که بگوییم تا کسی نمیرد نمی‌توانیم او را سعید بدانیم؟ آیا این سخنی گزافه نیست؟ خاصه از نظر ما که مدعی هستیم سعادت در فعالیت، تحقق‌پذیر است؟

او در پایان این فصل نیز در پاسخ به این پرسش که آیا مردگان از خیر و شر نصیبی دارند، گفته است:

اگر اثر خیر و شر دامان آنها را می‌گیرد این تأثیر... باید خفیف و ناچیز باشد؛ وگرنه اثر خیر و شر باید تا آن حد شدید باشد که بتواند کسانی را که خوشبخت نیستند، سعادتمند گرداند و یا موجب شود که از کامروایان، خوشبختی را سلب کند تا به سیه‌روزی بيفتند.

اگرچه برخی معاصران کوشیده‌اند با استمداد از پاره‌ای تعبیرات ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، نشان دهند که ارسطو بر آن است که سعادت حقیقی نفس

۱. چنان که امام علی (ع) در باب برتری برخی آدمیان بر فرشتگان فرمود: *إن الله ركب في الملائكة عقلا بلاشهوة و ركب في البهائم شهوة بلاعقل و ركب في بنی آدم کلتیها فمن غلب شهوة فهو خیر من الملائكة و من غلب شهوة عقله فهو شر من البهائم (عاملی، ص ۱۶۴).*

در مفارقت از بدن و پس از جدایی از جسم فراهم می‌آید (نصراصفهانی)، برخی دیگر از معاصران این نوع کوشش‌ها را نوعی تکلف بی‌دست‌آورد خوانده، گفته‌اند:

به هر حال مهم‌ترین اشکالی که کتاب *اخلاق نیکوماخوس* با آن دست به گریبان است، عدم توجه شایسته به معنویات و تعالی روحی و جنبه‌های الهی و مسئله معاد است. آن قدر این کتاب خشک و دور از مبانی اخلاقی روحی است که بعضی برای آنکه اثبات کنند ارسطو توجه به معاد و حیات پس از مرگ داشته، دچار زحمت شده و فقط توانسته‌اند فقراتی کوتاه، آنهم نه چندان کافی در این موضوع بیابند. (مدرسی، ۱۹۸)

استاد مصباح یزدی (۳۲۱-۳۲۲) نیز به‌هنگام داوری میان ارسطو و پیشینیان او گفته است:

نقطه مثبتی که در نظریه سقراط وجود دارد ... تکیه‌ایست که وی بر حیات ابدی دارد و متقابلاً نقطه ضعفی که در دیدگاه ارسطو مشاهده می‌کنیم عدم توجه به این حقیقت است. به‌راستی اگر ما فطرتاً و طبیعتاً به دنبال سعادت و خوشبختی خود هستیم، آیا بدون توجه به حیات ابدی و حقیقی خود می‌توانیم سخن از خوشبختی واقعی و حقیقی به میان آوریم؟

ابن مسکویه (۱۳۰-۱۳۱) در مقام بیان آراء فیلسوفان در این باب گفته است:

گروهی گمان برده‌اند که این سعادت برای انسان حاصل نمی‌گردد مگر پس از جدایی نفس از بدن و همه امور طبیعی. و اینان کسانی هستند که می‌گویند سعادت عظاماً تنها در نفس است و آنان انسان را تنها همین جوهر می‌نامند نه بدن؛ و از اینجاست که حکم کرده‌اند به اینکه تا نفس به طبیعت و تیرگی آن و پلیدیهای تن و درباستها و نیازهای آدمی بدان و احتیاجات او به چیزهای دیگر، پیوسته است، مطلقاً سعادت‌مند نیست. بنابراین این جماعت واجب می‌آید که آدمی

به سعادت تامه جز در آخرت و پس از مرگ خود نرسد و تا زمانی که وی انسان است، او را سعادت تام ممکن نیست.

سپس ارسطو را در گروه مقابل قرار داده، گفته است:

این فرقه که پیشوای ایشان ارسطوست معتقداند که سعادت انسانی برای آدمی در این دنیا حاصل می‌گردد، هر گاه که برای کسب آن بکوشد و در راه آن سختی بکشد تا اینکه به نهایت آن برسد.

ابن مسکویه (۱۲۸-۱۲۹) بر پایه این باور که ارسطو سعادت را مختص به حیات نفس و روزگار ارتباطش با بدن می‌داند، اقسام سعادت را به صورت زیر به ارسطو نسبت داده است:

(نخستین) آنها [اقسام] در تندرستی و لطف حواس است و آن اعتدال مزاج می‌باشد و مقصودم این است که نیک‌شنو و نیک‌بین و نیک‌بوی ... (دومین) آنها [اقسام] در ثروت و یاران و اشیاء آن‌دو است تا وسعت بیابد برای اینکه مال را در جایگاه خود بنهد و به وسیله آن نیکی‌های دیگر را انجام دهد و از آن به‌ویژه نیکوکاران را کمک کند ... (سومین) آنها در این است که نام خود را در میان مردمان نیکو سازد و یا خود را در میان خاصان بپراکند تا در میان ایشان ستوده باشد ... (چهارمین) آنها این است که در کارها حاجت‌روا و کامیاب باشد و این وقتی است که هر چه در مورد آن می‌اندیشد و یا بر آن عزم می‌کند آن را تمام و کمال انجام دهد تا به سوی آنچه از آن کار می‌خواهد، روان گردد. (پنجمین) آنها این است که نیک‌رأی، درست‌اندیشه و در امور دینی و غیردینی خود پاک‌عقیده باشد و از خطا و لغزش دور باشد ... پس هر کس که همه این اقسام برای او دست داده باشد بهره او از سعادت به حسب همان اقسام است.

ارسطو خود نیز در اخلاق نیکوماخوس (کتاب ۱، فصل ۱۰) گفته است:

در تکمیل سعادت باید خیرهای خارجی [لذت، افتخار و ثروت] را نیز دخالت دهیم چه ... مشکل و بلکه محال است که بدون داشتن منابع و وسایط بتوانیم افعال نیکی را انجام دهیم. در واقع ما از یک

طرف در بسیاری از اعمال خود از مددکاری یاران و استفاده از ثروت یا اعمال نفوذ سیاسی بهره می‌گیریم، و از سوی دیگر می‌دانیم که فقدان بعضی از مزایا به خوشبختی خلل وارد می‌آورد (مانند اصالت خانوادگی یا داشتن اولاد خوب یا زیبایی بدنی) فی‌المثل کسی که دارای چهره‌گریزه و یا بی‌تبار و یا مجرد و بی‌فرزند باشد نمی‌تواند به سعادت کامل برسد ...

روشن است این‌گونه سخنان ارسطو، هرگز با دیدگاه دیگر سعادت‌گرایانی که حقیقت آدمی را روح او می‌دانند و مانند ابن‌سینا سعادت حقیقی و تام انسان را پس از مفارقت نفس از تن، میسر می‌دانند (چه پیش از فرارسیدن مرگ و چه پس از آن) سازگار نمی‌نماید.

به گفته ابن‌مسکویه (۱۲۹):

از منظر اینان حکمت، شجاعت، عفت و عدالت برای سعادت‌مند شدن کافی است و با بودن آنها به فضایل دیگر بدنی و یا آنچه بیرون از بدن است، نیازی نمی‌باشد، زیرا چون آدمی این فضایل را به چنگ آورد، اگر بیمار و ناقص اندام و گرفتار همه بیماری‌های جسمانی هم باشد، به سعادت او زیانی نمی‌رساند مگر اینکه خدای ناکرده نفس را از آنها [امراض بدنی] زیانی برسد که خاص افعال آن [نفس] باشد، مانند تباهی خرد و انحطاط ذهن و هرچه بدین‌دو مانند. و اما تهی‌دستی و گم‌نامی و پریشان‌حالی و دیگر چیزهای بیرون از نفس نزد ایشان [سقراط و ...] البته به سعادت لطمه‌ای نزند.

بخش سوم: ارزیابی

در مجموع، بیان روشن‌گرانه ابن‌سینا در مسئله سعادت، به ویژه در موارد هفت‌گانه فوق، و داوری‌ها و محاکمات او در موارد اختلاف میان گذشتگان سعادت‌گرا درخور توجه است. ابن‌سینا دست کم در دو مسئله «نسبیت سعادت» و «نفی تلازم آگاهی و فضیلت» با ارسطو هم‌عقیده گشت و مطلق‌گرایی سعادت افلاطونی و تلازم آگاهی و فضیلت را مورد انتقاد قرار داد. از سوی دیگر او در

زمینهٔ اختصاص سعادت تامّ نفوس به روزگار مفارقت نفوس از جسم، و نیز عدم تأثیر لذّات بدنی و پیرامونی (از قبیل ثروت و افتخار) بر سعادت، از ارسطو فاصله گرفت و رأی سقراط و افلاطون را که مطابق تلقی اسلامی است، مقدّم داشت. ابن سینا در باب سعادت نفوس، در پاره‌ای از موارد، مطالبی را طرح کرده است که شاید نتوان به آسانی رگه‌های آن را در اندیشه‌های گذشتگان یونانی سعادت‌گرا یافت. توصیفات شایسته و به جای او در باب کاملان واجد سعادت حقیقی، یعنی عارفان، و نیز معرفی دو قوهٔ عرّافه و فعّاله به‌عنوان مانعان وصول به سعادت، و گفته‌های او در راه خلاصی‌یافتن از بازدارندگی آن دو قوه، و وضعیت نفوس پس از مرگ و مهم‌تر از همه قرین‌سازی سعادت اخروی با سعادت دنیوی در تعریف علم اخلاق و موارد دیگر از جمله استشهدات موردی او به آیات قرآنی و سخنان اولیای دین شاهد گویای بهره‌مندی او از منابع گران‌قدر دینی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدء و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. — (۱۳۶۴). *النجاء من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. — (۱۳۷۰). "رسالة فی العهد و الاخلاق." فی *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، الشارح مصطفی النورانی. قم: مؤسسهٔ مکتب اهل البیت^(ع).
۴. — (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی، ج ۳. قم: نشر البلاغة.

۵. — (۱۴۰۰ق). "رسالة في السعادة." في رسائل الشيخ الرئيس، تحقيق محسن بيدادفر. قم: انتشارات بيدار.
۶. — (۱۴۰۴ق)، الشفاء: الالهيات. تحقيق الأب القنواطي و سعيد زايد. افسست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۷. — (?)، رسالة أضحويّة. بي.نا. [موجود در كتابخانه دایرةالمعارف علوم عقلی، وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)]
۸. ابن مسكويه، ابوعلی (۱۳۸۱). تهذيب الاخلاق، ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: انتشارات اساطیر.
۹. ارسطاطالیس (۱۳۵۶). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. افلاطون (۱۳۵۷). دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۱. بکر، لارنس سی. (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه گروهی از مترجمان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۸۱). کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی. تهران: حکمت.
۱۳. حکیمی، محمدرضا، و دیگران (۱۳۷۰). الحیاء، ج ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. خوانساری، جمال الدین (۱۳۴۱). شرح غررالحکم و دررالکلم (آمدی)، تصحیح و تعلیق میرجلال الدین حسینی ارموی، ج ۳. تهران: دانشکده علوم معقول و منقول.
۱۵. رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة، ج ۲. افسست قم: انتشارات بيدار.
۱۶. شهابی، محمود (۱۳۳۲). رساله بود و نبود (ترجمه المبدء والمعاد ابن سینا). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. عاملی، محمدبن الحسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعة، ج ۱۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۸. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۲). *فصول منتزعه*، ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
۱۹. — (۱۴۱۲ق). *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق جعفر آل یاسین. افسس ایران: انتشارات حکمت.
۲۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: انتشارات هرمس.
۲۱. قمی، عباس (۱۴۲۲ق). *سفینه البحار*، ج ۸. تهران: دارالاسوه للطباعة و النشر.
۲۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: سروش.
۲۳. مدرسی، محمدرضا (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. تهران: سروش.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *تقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره).
۲۵. نصر اصفهانی، محمد (۱۳۸۴). "مبایده یونانی اخلاقی مسلمانان" *فصل‌نامه اخلاق*، شماره ۱.
۲۶. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲). *مبایده فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات ققنوس.