

سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب؟^۱

محمد سعیدی مهر^۲

فاطمه ملاحسنی^۳

چکیده

یکی از مسائلی که در بحث سعادت قابل طرح است، این است که آیا عوامل متعددی در تحقق سعادت دخالت دارند، یا حصول سعادت وابسته به یک عامل است و اگر عوامل دیگری مطرح می‌شود، به منزله مقدمه برای تحقق آن عامل اصلی هستند. این دو تفسیر از سعادت، امروزه با عنوان «غایت جامع» و «غایت غالب» مطرح می‌شود و اندیشمندان می‌کوشند عوامل دخیل در سعادت را — براساس میزان اثرگذاری آن‌ها در تحقق سعادت — تحلیل کنند. در نوشتار حاضر و در پاسخ به این مسئله براساس فلسفه ابن سینا، می‌بینیم که ابن سینا سعادت انسانی را بر مبنای حصول کمال قوای نفسانی انسان توضیح می‌دهد و می‌گوید نفس، کمالی از جهت ذات دارد که عبارت است از ادراک عقلی، و کمالی از جهت ارتباط با بدن دارد که مقصود از آن اکتساب هیئت استیلایی بر بدن و به دست آوردن فضایل اخلاقی است؛ اما ابن سینا انجام فضایل اخلاقی را مقدمه‌ای برای ادراک عقلی می‌داند و سعادت نهایی نفس را در اتصال به عقل فعال و ادراک عقلی معرفی می‌کند؛ از همین روست که او درک لذت کامل ناشی از سعادت حقیقی را منوط به مفارقت نفس از بدن می‌انگارد و تحقق آن را در نشئه آخرت میسر می‌داند. بدین ترتیب، می‌توان گفت ابن سینا سعادت را به عنوان غایت غالب تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی

ابن سینا، ارسطو، سعادت، غایت غالب، غایت جامع، ادراک عقلی، فضایل اخلاقی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۵

saedimehr@yahoo.com

۲- استاد گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

۳- دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسؤول)

fmollahasani@yahoo.com

طرح مسئله

سعادت از مباحث مهم حکمت عملی است و بیشتر فیلسوفان کوشیده‌اند به تحلیل سعادت و نحوه دستیابی به آن بپردازند. فلاسفه گوناگون به عوامل متعددی به‌عنوان مؤلفه‌های سعادت اشاره کرده‌اند. برای نمونه ارسطو سعادت را حاصل دو گونه فعالیت می‌داند: فعالیت اخلاقی و فعالیت نظری (تأمل) (*Aristotle, 1995, 1138a*). فارابی فضایل نظری، فکری و اخلاقی را سه مؤلفه اصلی سعادت برمی‌شمرد و معتقد است بدون آن‌ها امکان دستیابی به سعادت وجود ندارد (جوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). ابن‌سینا نیز - چنان‌که خواهیم دید - سعادت را متشکل از کمال عقل نظری و آراستگی به فضایل اخلاقی می‌داند.

حال، با توجه به اینکه فلاسفه مذکور، عوامل یا مؤلفه‌های مختلفی برای سعادت ذکر کرده‌اند، این پرسش قابل طرح است که آیا مؤلفه‌هایی که هرکدام از آن‌ها برای سعادت برشمرده‌اند، مستقلاً ارزشمندند، یا اینکه یکی از مؤلفه‌ها ارزش مستقل و ذاتی دارد و بقیه عوامل به‌تبع آن ارزش می‌یابند. این پرسش ما را به دو اصطلاح در فلسفه اخلاق معاصر منتقل می‌کند که نخستین بار فیلسوف بریتانیایی، ویلیام هاردی^۱، آن را مطرح کرد. وی معتقد بود که دیدگاه ارسطو را درباره سعادت به دو صورت می‌توان تفسیر کرد: اگر قائل باشیم که فعالیت نظری (تأمل) و فعالیت عملی (اخلاق)، هر دو، به‌صورت مستقل دارای ارزش و سازنده سعادت‌اند، «غایت جامع»^۲ مورد نظر ماست؛ اما اگر سعادت را فقط ناشی از تأمل بدانیم و معتقد باشیم هر چیز دیگری اگر ارزشی داشته باشد، در مرتبه‌ای پایین‌تر از تأمل قرار دارد و به‌منزله مقدمه برای تأمل است، قائل به «غایت غالب»^۳ شده‌ایم (*Hardi, 1967, P.280*). از آنجاکه در میان شارحان ارسطو هرکس تفسیر غالب را پذیرفته است، فعالیت غالب را همان تأمل می‌داند، گاه برای اشاره به تفسیر غالب از اصطلاح «غایت عقل‌گرایانه»^۴ نیز استفاده می‌شود (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۹۰).^۵

دو اصطلاح غایت جامع و غایت غالب، پس از هاردی در آثار بسیاری از اندیشمندان و نویسندگان به‌کار

۱- ویلیام فرانسیس راس (فرانک) هاردی (*Hardie*) (۱۹۰۲-۱۹۹۰م)، فیلسوف بریتانیایی، استاد دانشگاه آکسفورد در رشته یونان باستان و فلسفه، و رئیس دانشکده کورپس کریستی (*Corpus Christi College*) در آکسفورد از سال ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۹م بود.

2- Inclusive end

3- Dominant end

4- Intellectual end

۵- در میان شارحان ارسطو، هردو تفسیر طرفدارانی دارد؛ اما به‌نظر می‌رسد «تفسیر جامع» از مستندات بیشتری برخوردار باشد. ر.ک. جوادی، «تبیین و نقد نظریه سعادت در فلسفه ارسطو»، پایان‌نامه دکتری فلسفه و کلام اسلامی، ص ۷۸ و ۹۰.

گرفته شد و تعاریف دقیق‌تری از آن‌ها ارائه گردید. برای نمونه آکریل می‌گوید: «ممکن است منظور از غایت جامع، هر غایتی باشد که دو یا چند ارزش یا فعالیت یا خیر را دربر می‌گیرد، یا ترکیب می‌کند؛ یا ممکن است منظور از آن غایتی باشد که در آن اجزاء متفاوتی است که ارزش تقریباً یکسانی دارند. منظور از غایت غالب ممکن است یک غایت مونولیتیک باشد؛ یعنی غایتی که متشکل از تنها یک فعالیت یا خیر ارزشمند است، یا ممکن است منظور از آن غایتی باشد که دو یا چند خیر مستقلاً ارزشمند را ترکیب کرده که یکی از آن‌ها اهمیت غالب یا سنگین‌تر یا برتری دارد» (Ackrill, 1980, P.17). ملاحظه می‌شود که آکریل برای هر کدام از غایت‌های جامع و غالب، دو تعریف ارائه می‌دهد و به خوبی تفاوت دو نوع غایت را روشن می‌کند. البته، به نظر می‌رسد دو تعریفی که وی برای غایت جامع ذکر می‌کند، یکی هستند و تفاوت بارزی ندارند؛ اما دو تعریف غایت غالب کاملاً با یکدیگر متمایزند. هر چند به نظر می‌رسد به سختی می‌توان اولین تعریفی را که آکریل برای غایت جامع ذکر می‌کند، برای این اصطلاح پذیرفت؛ زیرا اگر غایت مطرح‌شده فقط یک مؤلفه داشته باشد، و عامل یا عوامل دیگری - ولو به‌عنوان مقدمه - برای آن ذکر نشده باشد، تعددی در عوامل تشکیل‌دهنده غایت در کار نخواهد بود که بخواهیم از بین آن‌ها یکی را غالب بر بقیه بدانیم.

بدین ترتیب، اگر بخواهیم تعریف دقیق‌تر و قابل‌قبول‌تری از نظریه غایت جامع و غالب در تفسیر سعادت ارائه دهیم، باید بگوییم براساس تفسیر غایت جامع، سعادت مفهومی است که بیشتر از یک مؤلفه دارد و هر کدام از مؤلفه‌های آن، به‌طور مستقل، سازنده آن هستند. اما براساس تفسیر غایت غالب، فقط یک چیز است که مایه ایجاد سعادت می‌شود و هر عامل دیگری جز آن، مقدمه یا وسیله‌ای است که ما را به آن مؤلفه واحد می‌رساند و خود شایسته عنوان سعادت نیست. بدین ترتیب، می‌توان گفت ملاک در این دو اصطلاح، بسیط یا مرکب بودن مفهوم سعادت است (جوادی، ۱۳۸۰، ص ۹۱).

ما در این نوشتار درصدد تبیین دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت و تحلیل آن براساس غایت جامع یا غالب هستیم. بدین ترتیب، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت، به‌صورت غایت جامع قابل‌تحلیل است، یا غایت غالب. برای رسیدن به پاسخ این مسئله، ابتدا به تبیین و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت می‌پردازیم و سپس با تحلیل جایگاه و میزان ارزشمندی مؤلفه‌های سعادت از نظر ابن‌سینا، به مسئله اصلی پژوهش پاسخ می‌دهیم.

پیش از ورود به بحث شایسته است که به تحلیل دیدگاه ارسطو و فارابی درباره سعادت براساس غایت جامع یا غالب بپردازیم.

دیدگاه ارسطو درباره سعادت

ارسطو سعادت را اصل اول اخلاق می‌داند و با استعانت از فهم عرفی و نیز تحلیل لغوی نشان می‌دهد که سعادت نوعی فعالیت است. او برای تبیین ماهیت سعادت از استدلال کارکرد^۱ استفاده می‌کند؛ بدین معنا که معتقد است برای تعریف سعادت ابتدا باید کارکرد خاص انسان معلوم شود و کارکرد خاص انسان دو چیز است: فعالیت اخلاقی و فعالیت نظری (تأمل) (Aristotle, 1995, 1138a). عمل اخلاقی از حالت نفسانی راسخ (ملکه) که متمایل به رعایت اعتدال است، ریشه می‌گیرد و تأمل عبارت است از فعالیت عقل شهودی (نوس) برای مطالعه عالم ملکوت و امور متعالی مانند افلاک که مربوط به فلسفه است (Abid, 1141a).

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، طبق نظر هاردی دو تفسیر از نظریه ارسطو درباره سعادت وجود دارد: نظریه غایت جامع و نظریه غایت غالب (Hardi, 1967, P.280). مقصود از غایت جامع این است که در تبیین سعادت قائل به دو یا چند خیر یا فعالیت که هریک به‌طور مستقل ارزشمند هستند، باشیم؛ و غایت غالب در جایی به‌کار می‌رود که فقط یک فعالیت یا یک خیر وجود دارد و اگر خیرها و فعالیت‌های متعدد مطرح است، یکی مقدم بر بقیه و دارای ارزش اصلی است.

تامس نگل معتقد است: «از دیدگاه ارسطو تنها عنصر بارزش عقل آدمی است و تمام فعالیت‌های دیگر برای فراهم کردن فعالیت عقل ارزش دارند؛ چنان‌که خوردن و آشامیدن و سایر قوای آدمی برای اندیشیدن است. انجام اعمال اخلاقی نیز برای فراهم کردن زمینه فعالیت خاص عقل، یعنی تأمل و نظرپردازی است» (Nagel, 1980, P.13)؛ بنابراین وی نظر ارسطو را درباره سعادت براساس غایت غالب تفسیر می‌کند.

خود هاردی هرچند این اندیشه را به ارسطو نسبت می‌دهد که بهترین زندگی مشتمل بر اهداف و امیال متنوع است، درنهایت دیدگاه اصلی ارسطو را این می‌داند که سعادت باید به‌صورت فعالیتی فوق‌العاده مطلوب، یعنی یک غایت غالب، تعریف شود که همان فعالیت عقلانی یا تأمل است. کنی^۲ نیز با تفسیر اودایمونیای ارسطو به‌عنوان یک غایت غالب موافق است (Ackrill, 1980, P.16). در مقابل، طرفداران تفسیر غایت جامع معتقدند که دو یا چند مؤلفه ارزشمند و مطلوب وجود دارد که فرد باید آن‌ها را گردهم آورد تا سعادت‌مند به‌شمار آید و روشن است که این مؤلفه‌ها باید به‌نحو منسجمی با یکدیگر قابل جمع باشند (Whilkes, 1980, P.341). بیشتر شارحان ارسطو که طرفدار

1- Ergon argument

2- Kenny

تفسیر غایت جامع‌اند، از جمله آکریل و نوسبام، مؤلفه‌های سعادت را دو چیز می‌دانند: فعالیت عقلی و فعالیت اخلاقی (جوادی، ۱۳۸۰، ص ۹۱)؛ اما برخی از آن‌ها، مانند ایروین و کوپر، خیرات بیرونی مثل ثروت و دوست را نیز از مؤلفه‌های اصلی سعادت برمی‌شمارند (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱).

دیدگاه فارابی درباره سعادت

فارابی معتقد است سعادت از طریق فضیلت به دست می‌آید و اساساً چیزی جز همان فضیلت‌ها نیست (فارابی، ۱۴۱۳ هـ ص ۲۳۴). او بر اساس ساحت‌های مختلف وجود انسان، فضیلت‌های گوناگونی ترسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱- فضیلت‌های نظری که از سنخ ادراک عقلی و یقینی موجودات است. اساس این ادراکات عقلی، علوم اولیه‌ای است که انسان بدون هیچ بررسی و کاوشی می‌تواند آن‌ها را دریابد و هرکس که فطرت سالمی دارد، این معقولات را به صورت کلی و یقینی درک می‌کند. قسم دیگر - و اعظم - این ادراکات، معقولاتی است که با بحث و استدلال و تعلیم و تعلم به دست می‌آید و مبتنی بر ادراکات اولیه است (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰).

۲- فضیلت فکری که عبارت است از توانایی قوه فکریه در استنباط آنچه برای تحقق یک غایت نیک مفید است (همان، ص ۱۵۱).

۳- فضیلت‌های اخلاقی که مربوط به قوه نزوعی انسان است و مقصود از آن همان هیئت‌های نفسانی ثابت یا ملکات هستند که منشأ صدور سهل و روان افعال نیک می‌شوند (همان، ص ۲۴).
فارابی برای فضایل ذکر شده ترتیب قائل است؛ یعنی ابتدا باید فضیلت نظری کسب شود؛ زیرا شناخت سعادت انسان نخستین گام برای رسیدن به آن است، سپس فضیلت فکری باید راه‌های مناسب تحصیل سعادت را استنباط کند، و در نهایت فضایل اخلاقی نفس را به پیمودن راه شناخته شده توسط قوه فکری وادارد. بدین ترتیب، می‌بینیم که فارابی هر سه قسم فضیلت را در تحقق سعادت مؤثر می‌داند و همه آن‌ها را به عنوان مؤلفه اصلی سعادت برمی‌شمارد. بنابراین، می‌توان گفت که وی طرفدار دیدگاه غایت جامع است (جوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

۱- فارابی یک نوع فضیلت دیگر نیز معرفی می‌کند و آن عبارت است از فضیلت مهنی یا صناعی. این نوع فضیلت مربوط به قوه عملی ناطقه است و منظور از آن توانایی یادگیری صناعات و حرفه‌هایی است که آدمی به وسیله آن‌ها در طبیعت دخل و تصرف می‌کند؛ مثل کشاورزی و پزشکی (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۲۹). اما وی بحث مفصلی درباره این نوع فضیلت و تأثیر آن در سعادت فرد ندارد و فقط می‌توان آن را در سعادت جامعه مؤثر دانست (جوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲).

سعادت نفس انسانی از منظر ابن سینا

برای ورود به مبحث سعادت نفس انسان از نگاه ابن سینا توجه به مبادی آن ضروری است:

چیستی سعادت

ابن سینا در مقام بیان چیستی سعادت، از مفهوم کمال استفاده می‌کند و می‌گوید سعادت عبارت است از حصول کمال. مقصود وی از کمال، نهایی‌ترین غایتی است که هر موجودی امکان رسیدن به آن را دارد و از نظر ابن سینا اشتیاق رفتن به سمت نهایی‌ترین غایت، در وجود هر موجودی به ودیعه نهاده شده است، مگر آنکه مانعی سد راه این حرکت شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ، ص ۲۶۳).

با توجه به این تعبیر می‌توان گفت ابن سینا، هم در زمره فیلسوفان غایت‌گرا^۱ قرار می‌گیرد، هم در سلک فلاسفه کمال‌گرا^۲. توضیح اینکه مکاتب اخلاقی از یک جهت به دو دسته کلی غایت‌گرا و وظیفه‌گرا^۳ تقسیم می‌شوند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۴۵) و چون ابن سینا سعادت را به‌عنوان نهایی‌ترین غایت معرفی می‌کند، به‌جرت می‌توان او را یک فیلسوف غایت‌گرا دانست.

از طرف دیگر، یکی از اصلی‌ترین پرسش‌هایی که در حوزه سعادت مطرح است، این است که زندگی انسان چگونه باید باشد؛ یعنی چه نوع زندگی‌ای برای انسان مطلوب است، یا به تعبیر رایج در فلسفه غرب «زندگی خیر»^۴ به‌شمار می‌آید. در مواجهه با این مسئله دو رویکرد اصلی در میان فلاسفه دیده می‌شود:

۱- دیدگاه‌های ذهنی‌گرا^۵ که بر حالات روانی تکیه می‌کنند و زندگی انسان را تا جایی خیر می‌دانند که سرشار از آن حالات خاص باشد.

لذت‌گرایان^۶ و کسانی که بر آرزو و برآورده کردن آن تأکید دارند، چنین رویکردی دارند.

۲- دیدگاه‌های عینی‌گرا^۷ که معتقدند خیر انسان‌ها در اموری است که فی‌نفسه خیرند؛ نه اینکه

چون انسان به دنبال آن‌هاست، ارزشمند محسوب می‌شوند (Kitcher, 1999, P.59).

1- Teleological

2- Perfectionist

3- Deontological

۴- Good life: مقصود از این عبارت در فلسفه اخلاق، زندگی‌ای است که مشتمل بر کمال مطلوب بشری باشد و انسان را به غایت منتظره‌اش برساند؛ از این‌رو ترجمه آن به «زندگی خیر» مناسب‌تر از ترجمه به «زندگی خوب» به‌نظر می‌آید تا مفهوم کمال انسانی در آن مندرج باشد.

5- Subjectivist

6- Hedonists

7- Objectivist

از جمله دیدگاه‌های عینی‌گرا در تفسیر این مسئله که زندگی خیر انسان چیست، «کمال‌گرایی»^۱ است. این نظریه برخی امور را به‌عنوان اموری که فی‌نفسه خیرند، معین می‌کند و زندگی خیر را زندگی‌ای می‌داند که این امور را تا حد عالی بپروراند؛ از همین‌روست که این نظریه در زمره دیدگاه‌های عینی‌گرا قرار می‌گیرد. این نظریه که اخیراً احیا شده است، ریشه در نظریات اخلاقی‌ای دارد که خیر انسان را براساس پرورش ذات او توصیف می‌کنند. کمال‌گرایی در آثار بسیاری از فیلسوفان بزرگ به چشم می‌خورد؛ به‌طوری که فلاسفه‌ای چون ارسطو و توماس آکویناس^۲ را می‌توان در زمره قائلان به این نظریه دانست (Hurka, 1998, Vol.7, P.300).

ابن‌سینا نیز در توصیف سعادت، آن را کمال هر موجود می‌داند و در مورد انسان، نه‌تنها سعادت نفس انسان، بلکه سعادت تک‌تک قوای او را نیز در به‌فعلیت رسیدن آن‌ها که عبارت از کمال آن‌هاست، معرفی می‌کند. بدین ترتیب، ابن‌سینا را می‌توان در زمره کمال‌گرایان دانست؛ چراکه سعادت انسان را براساس شکوفایی و کمال ذات او تبیین می‌کند.

کمالات نفس انسانی

از نظر ابن‌سینا نفس انسانی جوهری است مجرد که تعلق به بدن مادی عارض آن شده است و بر این اساس نفس به‌حسب ذات، مجرد است و به‌حسب فعل، مادی است. ابن‌سینا قوای متعددی برای نفس انسانی برمی‌شمارد که عبارت‌اند از:

- قوای نفس نباتی مشتمل بر قوه‌غذاییه، مولده و منمیه؛

- قوای نفس حیوانی که عبارت‌اند از: قوای محرکه (شامل قوه شهوانیه، غضبیه، و منیثه در

عضلات) و قوای مدرکه (شامل حواس پنجگانه ظاهری و حواس باطنی)؛

- قوای نفس ناطقه که عبارت‌اند از: ۱- قوه عالمه یا عقل نظری؛ ۲- قوه عامله یا عقل عملی.

عقل نظری به ادراک معانی و صور عقلی و دریافت کلیات می‌پردازد و عقل عملی، منشأ اخلاق

نیک و بد و استنباط صناعات است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۲۴؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۳۱۸-۳۳۳).

ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد*، نخست به بیان سعادت قوای نفس می‌پردازد و سپس از سعادت نفوس

انسانی سخن می‌گوید. به تعبیر او «هر قوه‌ای از قوای نفس دارای فعلی است که کمال آن است و

دستیابی به آن کمال، سعادت آن قوه می‌باشد. بدین ترتیب، کمال قوه شهوانیه و سعادت آن، لذت

1- Perfectionism

2- Thomas Aquinas

است، و کمال قوه غضبیه و سعادت آن، غلبه است، و [کمال] وهم، رجا و تمنی است، و [کمال] خیال، تخیل امور نیکوست»^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

به گفته وی کمال نفوس انسانی این است که «عقلی شود مجرد از ماده و لواحق ماده» (همانجا)؛ بالاین حال، بی‌درنگ متذکر می‌شود از آنجاکه نفس انسانی دو مرتبه یا دو جنبه دارد، دو گونه فعل از وی سر می‌زند: یکی ادراک معقولات که متناسب با جنبه ذاتی و مجرد نفس است و دیگری افعالی که نفس به مشارکت بدن انجام می‌دهد؛ و نفس انسانی متناسب با این دو گونه فعل، دارای کمالاتی است که سعادتش در گروهی آن‌هاست. بدین ترتیب، می‌توان دو گونه سعادت برای نفس ذکر کرد: ۱- سعادت از جهت ذات نفس؛ ۲- سعادت از جهت مشارکت آن با بدن.

ابن سینا سعادت نفس را از جهت ذات آن، عالم عقلی شدن می‌داند و می‌گوید: «پس سعادت نفس در کمال ذاتی‌اش از جهت اختصاصی آن، عبارت است از عالم عقلی شدن»^۲ (همان، ص ۱۱۰؛ همو، بی‌تا، ص ۱۴۹). مقصود شیخ از عالم عقلی شدن این است که نفس انسان به تأمل درباره هستی و همه مراتب آن پردازد و وجود و کمالات وجودی آن‌ها را تصور و سپس تصدیق کند. وقتی نفس انسان به چنین مرتبه‌ای دست یابد، در ذات خود عالمی معقول می‌شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸۱).

وی سپس به توضیح کمال نفس از جهت ارتباط آن با بدن می‌پردازد و در این زمینه می‌گوید علاقه بین نفس و بدن موجب فعل و انفعالاتی بین آن‌ها می‌شود؛ زیرا بدن به واسطه قوه بدنی اقتضائاتی دارد و نفس به واسطه قوه عقلی اقتضائاتی متضاد با آن. در کشاکش این اقتضائات متضاد، اگر مکرراً نفس تسلیم بدن شود، به مرور حالتی در نفس پدید می‌آید که در اثر آن نسبت به بدن حالت انفعالی پیدا می‌کند و انجام دادن برخی کارها که قبلاً برای او آسان بود، سخت می‌شود و در واقع، نفس تسلیم بدن و اقتضائات آن می‌شود. ابن سینا چنین حالتی را «هیئت ادعائیه» می‌نامد.

اما حالت دیگری در اثر تراحم اقتضائات ممکن است واقع شود و آن این است که نفس پی‌درپی مانع بدن و خواهش‌های آن شود. این امر موجب پدید آمدن حالتی در نفس می‌شود که در اثر آن، مقاومت در برابر بدن آسان می‌شود و نفس با سهولت می‌تواند در مقابل بدن و اقتضائات آن بایستد. ابن سینا به چنین حالتی «هیئت غالبه» یا «هیئت استیلائی» می‌گوید (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰).

۱- *إن لكل قوة فعلا هو كمالها، و حصول كمالها سعادتها و كمال الشهوة و سعادتها هو اللذة، و كمال الغضب و سعادته هو الغلبة، و الوهم الرجاء و التمني، و الخيال تخیل المستحسنات. و كذلك كمال الأنفس الانسانية أن يكون عقلا مجردا عن المادة و عن لواحق المادة.*

۲- *فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالما عقليا.*

وی در ادامه می‌گوید انجام افعال به‌صورت افراط و تفریط، موجب ایجاد هیئت اذغانیه، یا حالت تسلیم نفس در برابر بدن می‌شود و انجام افعال به‌صورت حد وسط، هیئت استیلائیّه را پدید می‌آورد. اینجاست که نظریه حد وسط ارسطویی خود را نشان می‌دهد. بنابر این نظریه، فضیلت هر قوه، وقوع فعل آن در حد وسط است؛ یعنی به این صورت که فعل خاص هر قوه، نه کمتر از آنچه لازم و شایسته آن قوه است، واقع شود و نه بیشتر و فراتر از آن. بر این اساس، هر فضیلت حد وسط دو رذیلت است: حد افراطی و حد تفریطی آن.

این نظریه که ابتدا در آثار ارسطو مطرح شده، در میان فلاسفه اسلامی نیز جایگاه خود را حفظ کرده و مورد تأیید فارابی و ابن‌سینا قرار گرفته است. ابن‌سینا در آثار خود عمدتاً به رئوس فضایل اشاره کرده است که عبارت‌اند از: عفت، شجاعت و حکمت؛ زیرا از نظر وی دواعی بر سه قسم‌اند: شهوانیه، غضبیه، و تدبیریه، و فضایل مذکور عبارت از حد توسط در این‌هاست. بدین ترتیب، عفت حد وسط بین شره (زیاده‌روی در ارضاء شهوات) و خمودگی (عدم‌انگیزش شهوانی) است که مربوط به قوه شهوانیه است، شجاعت حد متوسط تهور و ترس (جبن) از احوال قوه غضبیه است، و حکمت رعایت اعتدال در قوه تدبیریه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷).

شناخت این احوال در دستیابی به سعادت مؤثر است؛ زیرا پس از شناخت این حالات است که فرد می‌تواند وضعیت خود را بررسی کند که اگر متمایل به جهت نقصان و تفریط است، خود را به سمت زیادت برد، و یا اگر در جهت افراط پیش می‌رود، خود را به‌طرف نقصان سوق دهد تا به حد متوسط برسد (همو، بی‌تا، ص ۱۴۸).

اصطلاح «حد وسط» نباید این توهم را ایجاد کند که احوال و افعال قوا به‌نحوی است که می‌توان دقیقاً حد وسط آن را مشخص کرد؛ زیرا خود ابن‌سینا تأکید می‌کند حد متوسط در افعال اخلاقی به‌حسب امور متعددی چون زمان، مکان، فاعل، و غایت متفاوت می‌شود؛ همان‌طور که اعتدال در احوال بدنی نسبت به افراد و زمان‌های مختلف تفاوت می‌کند (همان‌جا). علاوه‌براین، ابن‌سینا تذکر می‌دهد که رعایت حد وسط در افعال اخلاقی از دو جهت اهمیت دارد:

۱- از جهت درهم شکستن غلبه قوا که از این جهت موجب تزکیه نفس و فراهم شدن هیئت استیلائیّه برای آن می‌شود و باعث می‌شود نفس هنگام مفارقت از بدن کاملاً از بدن بی‌نیاز باشد و هیچ‌گونه تعلقی به آن نداشته باشد.

۲- از جهت به‌کارگیری قوا که این جهت، برای تأمین منافع دنیوی است؛ مثلاً استفاده از لذات برای بقای بدن و نسل است و به‌کارگیری شجاعت برای بقای جامعه (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۵۴-۴۵۵). همچنین، شیخ دوری از رذایل را بنابر همین جهت دوم توضیح می‌دهد؛ به نظر وی دوری از رذایل

افراطی به دلیل ضررشان در مصالح انسانی (فردی) و دوری از رذایل تفریطی به دلیل تأثیر سوء آن‌ها در مصالح اجتماعی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷).

نکته‌ای که شیخ در مقام جمع‌بندی این بحث خاطر نشان می‌کند این است که آنچه با جوهر نفس سازگار است، هیئت استیلائی است؛ چراکه این هیئت از سنخ تجرد از ماده است، اما هیئت اذعانیه که از سنخ ماده است، با جوهر نفس و مقتضای آن بیگانه است. بر این اساس، سعادت نفس از جهت علاقه‌ای که بین آن و بدن است، این است که هیئت استیلائی برای آن حاصل شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰).

برترین سعادت نفس

تاکنون معلوم شد که از نظر ابن‌سینا نفس انسانی دارای دو جنبه است و بنابراین سعادت و غایت مطلوب آن نیز با توجه به این دو جنبه رقم می‌خورد؛ یعنی ابن‌سینا علاوه بر سعادت نفس از جهت رابطه آن با بدن، سعادت ذاتی از جهت ذات نفس ذکر می‌کند. بدین ترتیب، سعادت نفس انسانی در گروهی اجتماع فضایل اخلاقی و حکمت نظری است. فضایل اخلاقی در حکمت عملی مطرح‌اند که ناظر به افعال و تصرفات دنیوی است و ملاک در آن‌ها رعایت اعتدال و حد توسط است. کمال قوه نظری نیز تحصیل علوم مختلف، به‌ویژه حکمت الهی، است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۸؛ همو، بی‌تا، ص ۱۵۰ و ۱۵۲).

چنان که گذشت، از نظر ابن‌سینا نفس انسان دارای قوای متعددی است که به‌حسب هر کدام دارای کمالی است؛ برای نمونه کمال قوه بصر، ادراک صورتهای متناسب و نیکو، و کمال قوه سمع، ادراک اصوات منظم است. اما نفس انسانی دارای قوه‌ای است که در رأس همه قوای اوست و آن «قوه عقلی» است. طبعاً متناسب با این قوه نیز کمالی برای نفس متصور است که از نظر شیخ در رأس همه کمالات قرار دارد و سعادت نهایی نفس وابسته به آن است.

در نظر ابن‌سینا کمال قوه عقلی در گروهی آن است که انسان معقولات موجود در ذات واحد باری تعالی را تصور و تصدیق کند و بداند که وجود حق تعالی برهانی است و تمایز و وحدانیت و سایر صفات وی را به‌صورت برهانی بداند، سپس وجود کل موجودات و کیفیت آن‌ها از جواهر روحانی تا آخرین مرتبه موجودات در وی متمثل شود. نفس انسان به این مرتبه که برسد، در ذات خویش جهانی معقول مشابه جهان عینی موجود خواهد بود (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۲۹).

ابن‌سینا در برخی آثار خود، عقل فعال را دخیل در تحقق سعادت قصوی انسان می‌داند و از مشابهت نفس با عقل فعال، به‌عنوان سعادت نهایی، سخن به میان می‌آورد؛ به اعتقاد او درک حقیقی لذت عقلی در گروهی قبول کامل از عقل فعال و اتصال با آن است. البته، به تصریح خود شیخ‌الرئیس،

این مهم تنها پس از مفارقت نفس از بدن حاصل می‌شود؛ زیرا فقط در چنین حالتی، ماده که مانع این قبول کامل و درک حقیقی است، کاملاً از بین می‌رود^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

ابن‌سینا همچنین به بیان برتری کمال عقلی بر سایر کمالات نفسانی می‌پردازد و می‌گوید کمال عقلانی نسبت به دیگر کمالات نفس، تمام‌تر، بیشتر و شریف‌تر است؛ زیرا «رسیدن به سایر کمالات از سنخ ملاقات سطوح است (و لذا ظاهری است)؛ اما رسیدن معقول به عقل بر سیل اتحاد یا چیزی مانند آن است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۳). علاوه‌براین، لذت عقلی قوی‌تر و بیشتر است. قوی‌تر است زیرا ادراک عقلی، درک حقیقت شیء است؛ اما ادراکات دیگر، ظاهری است. بیشتر بودن ادراک عقلی به این دلیل است که هر معقولی مدرک عقل است؛ اما همه محسوسات نمی‌توانند مدرک یک حس باشند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲). بدین ترتیب، لذت عقلی که حاصل از کمال عقلی است، قابل‌مقایسه با هیچ لذت و کمال دیگری نیست.

سعادت دنیوی و اخروی

ابن‌سینا، به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان، زندگی را منحصر در این سرای مادی نمی‌داند و به وجود جهان دیگر پس از مرگ باور دارد. علاوه‌براین، وی در مقام فیلسوفی که قائل به تجرد نفس انسانی است، فنای بدن را مستلزم فنای نفس نمی‌داند و حکم به بقای نفس ناطقه پس از مفارقت از بدن می‌کند. از این‌رو، ابن‌سینا در خلال مباحث خود درباره سعادت، گاه به سعادت قصوی یا سعادت اخروی اشاره می‌کند.

اگر با در نظر گرفتن این مسئله نگاه دوباره‌ای به آرای ابن‌سینا درباره سعادت بیندازیم، خواهیم دید که این مسئله در نوع نگاه و بیان شیخ بی‌تأثیر نبوده است. ابن‌سینا در بیشتر آثار خود ابتدا بحث سعادت را به‌طور عام مطرح می‌کند؛ به‌نحوی که اختصاصی در آن نسبت به دنیوی یا اخروی بودن مشاهده نمی‌شود. از این‌رو بحث خود را بر این نکته متمرکز می‌کند که تحقق سعادت انسانی در گروهی اجتماع فضایل عملی و حکمت نظری است؛ بنابراین بخش قابل‌توجهی از مباحث را به نحوه رسیدن به سعادت از طریق اکتساب فضایل اخلاقی اختصاص می‌دهد. با این حال، نکته مهمی که در این نوع طرح بحث شیخ به چشم می‌خورد، بحثی است که وی در انتها تحت عنوان «درک کامل لذت عقلی» مطرح می‌کند؛ زیرا شیخ تصریح می‌کند که لذت ابدی و سعادت اکمل نفس پس از مفارقت آن از بدن ممکن

۱- فاذا فارقتنا البدن و کنا قد حصل لنا العقل بالفعل و کنا بحيث یمكننا أن نقبل علی العقل الفعّال بالذات کمال القبول، طالعتنا دفعة المعشوقات الحقیقیة و اتصلنا بها.

است.

ابن سینا پس از بیان نحوه دستیابی به کمال انسانی، نکته مهمی را یادآور می‌شود و آن این است که گاه ممکن است کمال شیء برای آن حاصل شود و شیء آن را درک کند، اما از آن لذت نبرد؛ زیرا لذت عبارت از «ادراک ملائم» و تحقق آن وابسته به دو شرط است: ۱- تحقق ملائمت؛ ۲- ادراک ملائمت. از این رو، چه بسا امر ملائم شیء تحقق پیدا کند، اما شیء قادر به درک ملائمت آن نباشد. این حالت به این دلیل پیش می‌آید که عارض غریبی مانع ادراک ملائمت توسط شیء می‌شود. به گفته ابن سینا موانع لذت نفس ناطقه عبارت‌اند از: ۱- مرض نفسانی؛ ۲- مقارنت با بدن (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰-۱۱۱). در صورت وجود مرض نفسانی، باید از طریق تقویت هیئت استیلائی به مقابله با آن پرداخت؛ اما مقارنت با بدن امری است که فقط با مرگ بدن از بین می‌رود. بدین ترتیب، درک کامل لذت نفس ناطقه، تنها پس از مرگ ممکن است که اصلی‌ترین مانع آن از میان رفته است. البته، شایان ذکر است که تحقق مفارقت حقیقی از بدن - که شرط درک کامل لذت عقلی است - فقط در صورتی ممکن است که بعد از مفارقت، هیچ هیئت بدنی اذعانی در نفس نباشد؛ زیرا این هیئت‌ها با جوهر نفس در تضادند و بنابراین همراهی آن‌ها با نفس، مانع تحقق مفارقت حقیقی نفس و وصول آن به حقیقت مجرد خویش است. به بیان خود شیخ‌الرئیس «اگر نفس از بدن مفارقت کند، درحالی‌که هیئت‌های بدنی همچنان در وی رسوخ کرده است، گویا اصلاً مفارقت صورت نگرفته است»^۱ (همان، ص ۱۱۳). این مهم از طریق رعایت اعتدال در انجام افعال، یا به تعبیر شیخ «استعمال قوا بر سبیل توسط» میسر می‌شود (همو، بی‌تا، ص ۱۵۰).

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت تأثیر بحث آخرت در مسئله سعادت از جهت درک تحقق کامل آن و لذت بردن از آن است. یعنی ابن سینا سعادت نفس ناطقه را منوط به اجتماع فضایل عملی و حکمت نظری می‌داند و معتقد است امکان طی چنین مسیری در این دنیا برای همه وجود دارد؛ اما درک کامل لذت ناشی از سعادت، به دلیل وجود موانع در این دنیا، فقط در آخرت میسر خواهد بود.

۱- إنما يكون مفارقتنا البدن على الحقيقة إذا فارقتنا و ليس فينا هيئة بدنية مما يحصل على سبيل الاذعان، فانا في الدنيا لم نكن مستغرقى الأنفس في الأبدان و كان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذة الكمال الذي نكتسبه من غير مخالطة و لا ملاسة، بل بسبب الهيئات التي للنفس مع البدن و للاقبال الذي للنفس على البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلك الهيئات بأعيانها كانت كأنها غير مفارقة، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن.

غایت جامع یا غالب؟

اکنون وقت آن رسیده است که به پرسش اصلی مطرح‌شده در این نوشتار پاسخ دهیم و آن پرسش این است: دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت، با نظریه غایت جامع هماهنگ‌تر است، یا با نظریه غایت غالب؟ ملاحظه شد که از نظر ابن‌سینا فضایل اخلاقی نقش انکارناپذیری در تحقق سعادت نفس انسانی دارند. از طرفی شیخ‌الرئیس در مواضع مختلفی از سعادت قصوی نام می‌برد و آن را در قالب مفهیمی چون تجرد تام، اتحاد با عقل فعال، عالم عقلی شدن و... مطرح می‌کند؛ از همین رو به راحتی نمی‌توان نظر قطعی داد که وی برای فضایل اخلاقی نفس، ارزش استقلالی قائل است، یا آن‌ها را مقدمه رسیدن به کمال عقلی می‌داند. بنابراین آنچه تعیین‌کننده است، این است که چه سهمی برای فضایل اخلاقی در سعادت نفس قائل شویم. آنچه در مجموع می‌توان گفت این است که از نظر ابن‌سینا فضایل عملی نقش انکارناپذیری در تحقق سعادت نفس انسانی دارند؛ اما وی سعادت نهایی و کمال غایی نفس انسانی را از سنخ ادراک عقلی تلقی می‌کند و آن را با اتصال به عقل فعال ممکن می‌داند و از نظر او مفارقت از بدن یا قطع تعلق از بدن کمک می‌کند که نفس به این جایگاه برسد. حال، از آنجاکه این مفارقت و قطع تعلق از طریق انجام فضایل اخلاقی صورت می‌گیرد، پس باید گفت نقش فضایل اخلاقی صرفاً به‌عنوان مقدمه و وسیله است. تعبیر مختلف شیخ درباره سعادت نفس به‌خوبی نشان می‌دهد که اکتساب فضایل اخلاقی و به‌دست آوردن هیئت استیلائی برای نفس، به منظور آمادگی نفس برای درک سعادت نهایی پس از مفارقت نفس از بدن است.

تعبیر دیگر ابن‌سینا درباره سعادت که حاکی از لزوم اجتماع فضایل عملی و نظری است، معنایش این است که بدون اکتساب فضایل اخلاقی، به‌عنوان مقدمه لازم، رسیدن به کمال عقلی و درک لذت حاکی از آن امکان‌پذیر نیست. از جمله تعبیر وی در رساله فی‌العهد که می‌گوید: «سعادت انسانی جز با اصلاح جزء عملی نفس تمام نمی‌شود»^۱ (همان‌جا)، با معنای مقدمی بودن تناسب بیشتری دارد. بدین ترتیب، طبق تعریف پیش‌گفته از غایت غالب، از نظر ابن‌سینا فقط یک چیز است که مایه ایجاد سعادت می‌شود و آن عبارت از کمال عقل نظری است، و فضایل اخلاقی و کمال عقل عملی، مقدمه یا وسیله‌ای است که ما را به آن مؤلفه واحد می‌رساند و خود شایسته عنوان سعادت نیست. بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت نفس با تفسیر غالب از غایت هم‌خوانی بیشتری دارد. به عبارت دیگر ابن‌سینا برخلاف فارابی، سعادت را مفهومی بسیط می‌داند که عبارت است از کمال عقلانی و اتصال با عقل فعال، و با تحقق همین امر می‌توان گفت نفس به کمال نهایی خود دست یافته است.

۱- و بعبارة اخرى ان السعادة الانسانية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس.

نتیجه گیری

ابن سینا سعادت را عبارت از حصول کمال می‌داند و کمال را به صورت نهایی‌ترین هدف یا فعلیتی که موجود می‌تواند بدان دست یابد، تعریف می‌کند. وی برای رسیدن به سعادت از دو عامل سخن می‌گوید: اول، کمال نفس از جهت ذات آن که عبارت است از عالم عقلی شدن و ادراک عقلانی همه موجودات و مراتب آن‌ها؛ دوم، کمال نفس از جهت مشارکت آن با بدن که منظور از آن حصول هیئت استیلائی در نفس است تا در اثر آن، نفس قوای حیوانی و بدنی را به خدمت بگیرد و افعال اخلاقی را به صورت حد وسط (نه به حالت افراط و تفریط) انجام دهد. از نظر وی کسی که حالت استیلا و غلبه نسبت به بدن خود پیدا کرده باشد، آمادگی می‌یابد که همه امور را تعقل کند و چنین کسی به سعادت رسیده است. بدین ترتیب، باید گفت از نظر ابن سینا اکتساب فضایل اخلاقی، مقدمه برای نیل به کمال عقلی است؛ اما آنچه در سعادت محور است، کمال عقلانی نفس است. بنابراین، به نظر می‌رسد ابن سینا از دیدگاهی که امروزه به عنوان «غایت غالب» مطرح است، طرفداری و سعادت را به عنوان یک مفهوم بسیط معرفی می‌کند.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۷۵)، *الاثارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، به تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی
- _____ (۱۴۰۰هـ)، «رساله فی السعاده»، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار
- _____ (۱۴۱۷هـ)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مرکز النشر التابع _____ (بی تا)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعیات*، قاهره، دارالعرب
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو
- جوادی، محسن (۱۳۷۸)، «تبیین و نقد نظریه سعادت در فلسفه ارسطو»، پایان‌نامه دکتری فلسفه و کلام اسلامی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس
- _____ (۱۳۸۰)، «سعادت»، *قبسات*، ش ۱۹، ص ۹۱-۹۷
- _____ (۱۳۸۲)، «تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی»، *نامه مفید*، س ۹، ش ۳۹، ص ۱۰۱-۱۲۰
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵هـ)، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، المكتبه الزهراء _____ (۱۴۱۳هـ)، *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمتأهل فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، تهران، طه

Ackrill, J. L. (1980), "Aristotle on Eudaimonia", in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Rorty, Berkeley, University of California Press

Aristotle (1995), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, edited by: Jonathan Barnes, Princeton University Press

- Hardi, W.F.R. (1967), "The Final Good in Aristotle's Ethics", in **Aristotle: A Collection of Critical Essays**, ed. J.M.E. Moravcsik, London, University of Notre Dame Press*
- Hurka, Thomas (1998), "Perfectionism", in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 7, general Editor: Edward Craig, London and New York, Routledge*
- Kitcher, Philip (1999), "Essence and Perfection", in *Ethics**
- Nagel, Thomas (1980), "Aristotle on Eudaimonia", in **Essays on Aristotle's Ethics**, ed. Rorty, Berkeley: University of California Press*
- Wilkes, Kathleen V. (1980), "The good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics", in **Essays on Aristotle's Ethics**, ed. Rorty, Berkeley: University of California Press*