

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.20, No.4, Winter 2021, Ser. 77,
PP: 1-28, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481,

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۷۷،
صفحات ۱-۲۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۹۴۸۱-۲۰۰۸

The Transformation of the Concept of Eudemonia in Islamic Philosophy from Al- Kendi to Al- Tusi

Alireza Aram*

Abstract

An in-depth analysis of the literature aimed at defining the concept of Eudemonia in Islamic Philosophy shows an almost unanimous consensus among philosophers which tries to find a compromise between temporal (worldly) and eschatological (otherworldly) Eudemonia. However, the question of which side they slightly lean towards is always open to interpretation. The findings suggest that from Al- Kendi to Al- Rāzī otherworldly Eudemonia is subsequent to worldly Eudemonia. Al- Farabi's theory, which tries to strike a balance between worldly and otherworldly Eudemonia, is the dominant line of thought up until Al-Tusi. But in Nasirian Ethics an alternative perspective emerges that tips the balance (scale) in favor of otherworldly Eudemonia and considers worldly Eudemonia as rental land which can be abandoned. As a consequence, the main challenge is that the social development is slowed diminished in favor of individual Eudemonia.

Key Words: Eudemonia, Philosophical ethics, Religion and ethics, Virtue, Al- Kendi, Khajeh Nasir.

* Ph. D. in Moral Philosophy, University of Qom
Date of Receive: 20/7/99

a.r.aram1359@gmail.com
Date of Accept: 11/9/99

دگرذیسی مفهوم سعادت در فلسفه اسلامی از کندی تا خواجه نصیر

علیرضا آرام*

چکیده

در واکاوی پرسش از مصداق سعادت اخلاقی و با وفاداری به ظاهر الفاظ، پاسخی تقریباً یک‌دست در کلمات فلاسفه اسلامی بیان شده که از تجمیع سعادت دنیوی و اخروی، یا اصلاح توأمان نظام معاش و معاد حکایت می‌کند. اما در خوانش تفصیلی‌تر، پرسش از ترجیح جانب دنیوی یا اخروی سعادت همچنان گشوده است. مطابق نتایج حاضر، از عصر کندی تا زکریای رازی سعادت اخروی را در امتداد سعادت دنیوی می‌یابیم. با ظهور فارابی و تا پیش از خواجه نصیر جریانی حاکم می‌شود که در پی توازن سعادت دنیوی و اخروی است. در اخلاق ناصری نگرشی به بار می‌نشیند که سکونت دنیوی را به عنوان مقدمه جبری یا داروی شفای اخروی تلقی می‌کند و از پی آن مضمون سعادت دنیوی عملاً متروک می‌گردد. با این حال از پی تغییر موازنه به سود سعادت اخروی، مسیر تضعیف عمران اجتماعی به نفع سعادت فردی رواج می‌یابد. تحلیل انتقادی این وضع هدف مقاله پیش‌روست.

واژگان کلیدی: اخلاق فلسفی، دین و اخلاق، سعادت، فضیلت، کندی، خواجه نصیر.

۱. مقدمه

نظریه‌ی اخلاق مبتنی بر فضیلت و منتهی‌دانستن فضیلت به سعادت، آموزه‌ای بود که از اندیشه‌ی ارسطویی به سنت فلسفی جهان اسلام راه یافت. در این آموزه، با تمشیت فعالیت انسان تحت قوای عقلانی، حرکت بر مدار فضیلت شتاب می‌گیرد و انسان با تعدیل صفات اخلاقی خود در وجه مطلوب و مبتنی بر حد وسط، به کمال و سعادت نهایی، که همانا فعلیت‌بخشیدن به انسانیت خویش است، نائل می‌شود. این تعلیم با مضمونی تقریباً یک‌دست، در فلسفه‌ی اسلامی گسترش یافته است و البته حکمای مسلمان به تفصیلی که در این مقاله بیان خواهد شد، آموزه‌ی سعادت اخروی را برای گسترش تعلیم ارسطویی مطرح ساخته‌اند. با این وصف، مقاله‌ی پیش رو در تلاش است تا این جزء الحاق‌شده به تعلیم ارسطو، یا همان سیر تکوین و گسترش آموزه‌ی سعادت اخروی در فلسفه‌ی اسلامی را بررسی کند. برای این منظور، آرای فیلسوفان مطرح در سنت اسلامی، به ترتیب تاریخی آنان، از کندی تا

خواجه نصیر، بررسی خواهد شد. دلیل توقف بحث بر نام خواجه نصیر این است که با ورود *اخلاق ناصری* به سنت اخلاق‌نگاری فلسفی جهان اسلام، نوعی جهش هم‌زمان با تثبیت مشاهده‌پذیر است؛ به این معنا که مطابق با تفصیلات آتی این مقال، فلسفه‌ی اخلاق اسلامی پس از خواجه نصیر، به جانب سعادت‌نگاری اخروی عطف‌نظر می‌کند. ذکر این نکته نیز لازم است که در بررسی حاضر، به شخصیت‌هایی توجه شده که از حیث سبک، محتوا و اشتها^۱ اندیشه، در شمار فیلسوفان اسلامی جای دارند؛ از این‌رو عمده‌اً از ذکر آرای کسانی همچون غزالی، فخر رازی، ابن عربی و... به سبب غلبه‌ی صبغه‌ی کلامی یا عرفانی در مسلک فکری آنان، خودداری شده است. نهایتاً سنجش توفیق این مسلک در برقراری نسبتی استوار میان سعادت دنیوی و اخروی، واپسین هدف این نوشتار خواهد بود.

۲. از کندی تا رازی؛ امتداد سعادت اخروی پس از سعادت دنیوی

کندی (۱۸۵-۲۵۶ ق.) که نخستین فیلسوفی است که در عالم اسلام به بحث از ماهیت اخلاق و تحلیل غایت آن پرداخته، سعادت مطلوب خود را در حیات عقلانی و اتصال به حقیقت ابدی می‌داند. او در مقاله‌ای که به فلسفه‌ی اولی اختصاص داده، در مقام بیان حد فلسفه و علو منزلت آن می‌نویسد: «غرض فلیسوف آن است که از حیث علم خود، به حق اصابت کند و از حیث عمل خود، به حق عمل کند، نه اینکه به شکل ابدی به فعل بپردازد؛ چراکه ما به فعل متمسک شده و بر آن پایدار می‌مانیم تا ما را به حق منتهی سازد» (کندی، بی تا (الف)، ص ۲۵). او در رساله‌ی *فی حدود الأشياء و رسومها* به قوای سه‌گانه و فضایل آن‌ها پرداخته است و فضیلت همه‌ی آن‌ها را اعتدال، که مشتق از عدل است، می‌داند. این چنین، فضیلت حقیقی انسان، در اخلاق نفس است و در تجلی عدالت (در برابر جور) از صاحب نفس (همان، ص ۱۲۹)؛ کندی معتقد است: «شایسته است که بر فائتات و فقد محبوبات محزون نشویم و انفس خود را به عادت جمیل در تمام احوال راضی کنیم، تا برای ابد مسرور بمانیم» (کندی، بی تا (ب)، ص ۹) در نگاه وی ویژگی اخلاق دنییه این است که همه از آن استیحا^۲ش دارند و با هر فکری منافات دارد (همان، ص ۱۰). بر این قرار، از آنجاکه خویشتن ما، به نفس ما و نه به جسم مشترک میان ما و سایر اجسام است، انفس ما ذاتی ماست و مصلحت ذات ما مهم‌تر از مصلحت اشیای غریبه با ماست. در این حال اجسام ما حکم آلات انفس ما را دارند و از این‌رو اصلاح ذوات ما از اصلاح آلات ما شدیدتر و مهم‌تر است (همان، ص ۱۱). این در حالی است که اصلاح نفس نه به آلت خاصی محتاج می‌ماند و نه مستلزم صرف هزینه است، بلکه فقط باید عادات محمود را به آن بیاموزیم. به این وسیله است که انسان خود را تربیت کرده و در برابر آلام و مفقودات، صبر پیشه می‌کند (همان، ص ۱۲).

در نگاه این فیلسوف، اشقی‌الاشقیا کسی است که وقتی امکان دفع بلا از نفس خود را دارد، در این راه مجاهدت نکند. اما شایسته است که به شقاوت راضی نباشیم و تا می‌توانیم در راه سعادت بکوشیم (کندی، بی تا (الف)، ص ۱۴). کسی که بر نفس خود شیء ردیء و مشمئزکننده‌ای را وضع کند، عاری از عقل است و فرد معدوم‌العقل، با حیوانات غیرناطق فرقی ندارد، بلکه از این لحاظ که حیوانات به طبع و غریزه‌ی خود نظم و نسق یافته‌اند، از فرد بی‌عقلی که همه چیز خود را وانهاده است، افضل هستند (همان، ص ۱۶). با این وصف، می‌توان حقیقت حیات اخلاقی و سعادت منتج از آن را در سایه‌ی تعقل آدمی و عمل به مقتضای این فهم عقلانی تحصیل کرد. در بیان دیگر اوست که انسان باید از اینکه عادم‌العقل خوانده شود، حیا کند (همان، ص ۲۲).

از نگاه کندی، شایسته است که از خُلقِ خارج از عدل، مصون بمانیم (همان، ص ۱۸)، همچنان که دوری از حزنی که ملازم ضرر باشد به حکم عقل، ضروری است (همان، ص ۲۰). این همه، به این امید و به سوی این غایت است که انسان با رسیدن به اوطان حق (که عاری از عدم و حسرت و در نتیجه، خالی از مصائب است؛ چراکه هیچ چیز آن فائت نیست) همه چیز را حق بیابد. همین منزلت حق، غایت بالذات بوده و اراده‌ی هر چیز دیگر را از بین خواهد برد. در واقع هرچه غیر حق و هر اراده‌ی باطل از میان خواهد رفت (همان، ص ۲۷). از این رو حزن از فقدان و انقطاع از آن عالم باقی، همان حزن عقلاست؛ نه محزون شدن به امورات فانی دنیوی (همان، ص ۲۸).

البته هرچند این سخن کندی و تحلیل کردن غایت اخلاق به اتصال به اوطان حق، با تفسیر دینی از اخلاق و نقش محوری خدا در این تفسیر ناسازگار نیست، اما از سوی دیگر باید توجه داشت که کندی از اینکه تفصیلاً به مصداق حق بپردازد و مسیر شریعت را رکن ایصال به سعادت معرفی کند، خودداری می‌کند. در هر حال به باور کندی، برای ایصال به غایت مطلوب باید از هر امر نامی و ناپایدار به دور بود که هدف، همان بقاست (همان، ص ۲۹). به بیان او، عقل انسان همه چیز را در جای خود می‌گذارد (همان، ص ۳۰). به حکم همین عقل است که هرگونه زدودن حسیات، که خود اسباب حزن هستند، نعمت است (همان، ص ۳۱). در نهایت رهایی از حزن دنیوی و وصول به وطن افضل، که دار قرار و محل ابرار است، مطلوب کندی است (همان). این همان اکمل راحتی برای انسان و اطمینان عیش اوست (همان، ص ۳۲). غایت اخلاق در همین مطلوب خلاصه می‌شود.

به این ترتیب کندی با تمرکز بر غایت دنیوی اخلاق، عقلانیتی را که ملازم با غلبه بر نفسانیت است، امتیاز بالقوه‌ی انسان دانسته که در صورت فعلیت یافتن، می‌تواند اتصال به حق و قرار یافتن در آن دار امن را ضمانت کند. البته در بیان کندی، طی مسیر این اتصال

در تمایز با آنچه به‌مرور در فلسفه‌ی اخلاق اسلامی نهادینه خواهد شد) به موازین شریعت موکول نشده است. بلکه صرف تبعیت از حکم عقل است که عدالت را به ارمغان می‌آورد، رهایی از محزونانِ فانی را رقم می‌زند و اکمل کمالات انسانی را برای سالک حیات اخلاقی فراهم می‌کند.

پس از کندی همین مسیر عقل‌گرایانه‌ی در تفسیر سعادت را ابوزید بلخی (۲۳۵ - ۳۲۲ق.) با تأکید بر جنبه‌ی طب‌نگارانه‌ی اخلاق تعقیب کرده است. او کتاب خود را *مصلح الأبدان و الأنفس* نامیده است که از رویکرد سلامت‌محور وی به اخلاق حکایت دارد. در این نگاه، سلامت جسمی و روانی (روحانی) مقارن با یکدیگر تلقی شده‌اند و ثمره‌ی نقدی و حضوری از صحت حاصل‌شده را در همین حیات دنیوی می‌توان یافت. او نیز همچون کندی با اشاره به وجه امتیاز انسان از دیگر موجودات (که لطف خالق به وی و اعطای معرفت ممتاز به اوست) انسان را از حیث داشتن قوه‌ی تمییز و تشخیص امور نافع و ضار (که با جلب نافع و اجتناب از ضار همراه است)، یگانه و یکتا می‌خواند. این موهبت الهی موجب می‌شود که انسان برای صلاح معاش و معاد خود کوشش کند و به‌واسطه‌ی همین موهبت است که انسان خیر عاجل و آجل خود را به دست می‌آورد. از نگاه بلخی، دو آلت انسان برای جلب منفعت و اجتناب از ضرر، بدن و نفس وی است. از آنجاکه این دو آلت، یگانه هستند و برای انسان راهی جز بهره‌گیری از این دو وجود ندارد، حفظ صحت آن دو و کوشش برای مصرف آنان در مسیر صلاح و مصلحت، بر هر عاقلی واجب است؛ از این‌رو کسب علومی که این حفظ و مصلحت را برای بدن و نفس تأمین می‌کنند، به همان ضرورت حفظ این دو واجب می‌شود. در نتیجه آدمی باید حفظ صحت (در هر دو معنی جسمی و روانی) را از اهم و اولین الزامات خود قرار دهد (ابوزید بلخی، ۱۴۲۴، ص ۱۱۱) که حفظ صحت موجود از تزاحمات قوای اخلاگر و اعاده‌ی صحت مفقود، با محوریت عقل در مانگر، بر انسان واجب می‌شود (همان، ص ۱۱۴). در اینجا ابوزید بلخی به بداهت دریافت انسان از مسأله‌ی حفظ تن و تأمین صحت آن واقف است، اما گویی در زمینه‌ی صحت نفسانی توضیح بیشتر را لازم دانسته است. مبدأ حرکت وی به سوی این نیاز، تکرار ضرورت حفظ تن و تعمیم آن به حفظ نفس است. در واقع استدلال او این است که بداهت حکم به ضرورت حفظ تن، که ظاهراً هیچ عاقلی منکر آن نیست، ضرورت توجه به حفظ صحت نفسانی و علاج عوارضی همچون غضب و... را مسلم می‌سازد؛ چراکه همه‌ی ما به کرات شاهدیم که غضب و سایر عوارض نفسانی می‌توانند در قالب یک بیماری ظاهر شوند. در واقع اینجا هم بحث از مزاج متفاوت است و عوارضی که دامن‌گیر انسان می‌شود و تأمین یا اعاده‌ی صحت را ضروری می‌سازد (همان، ص ۱۱۵). این‌چنین به نظر می‌رسد که بلخی عقل انسان را برای کسب یا حفظ سلامت اخلاقی او وافی به مقصود دانسته

و صحت جسمی و نفسانی را همان سعادت مطلوب برای حیات مطلوب انسان تلقی کرده است. بنابراین اخلاق، در غایت مطلوب خود، همان هدف طب را که صحت تن است، در عرصه‌ی نفس انسان تداوم می‌بخشد. عمارت حیات دنیوی و تنظیم مناسبت اخروی، مهم‌ترین مطلوب یک حیات اخلاقی است که هر دو با تنظیم صحت جسم و نفس (و ظاهراً بدون حاجت به تعالیم تفصیلی شریعت) برای انسان فراهم خواهد شد.

رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق.) که همچون بلخی اخلاق را بر نگرش سلامت‌محور استوار ساخته است، غایت عمل اخلاقی را همان تسلط بر نفس و درواقع تدبیر روح و نهایتاً تفوق روح بر تن می‌داند. درحقیقت همان وجه امتیاز انسان بر سایر انواع و اجناس موجودات، در بیان رازی هم به ثمر نشسته و روزنه‌ی ممتاز عقل برای رهایی از فراز و فرود زندگی بشر، در صدر تأملات این فیلسوف جای گرفته است. بر این مدار، رازی بحث خود را با عقل و فضیلت آن آغاز کرده است؛ به این بیان که «خداوند به آدمی عقل اعطا کرده است تا بدین وسیله، به منافع عاجل و آجل، که غایت جوهر ما آدمیان نیل و بلوغ بدان است، نائل و بالغ شویم، که عقل بزرگ‌ترین نعمت خداوند نزد ما و نافع‌ترین چیزها برای ما و بهترین آن‌ها برای ماست» (رازی، ۱۴۰۲، صص ۱۷-۱۸). با این عقل است که ما بر حیوانات غیرنطاق تفضل و بر آنان تسلط یافته‌ایم. همچنان‌که به برکت همین موهبت، به انواع صناعت دست یافته‌ایم و البته به حکم همان عقل، این همه را برای منافع خویش به کار می‌گیریم. همچنین طب جسمانی هم از برکات همین عقل است که با آن، برای تحصیل سلامت جسم خود می‌کوشیم. اساساً مباحث معرفت‌شناختی رازی، بر مدار حاکمیت عقل می‌چرخد و شناخت افلاک و نجوم هم از برکت تبعیت از همین عقل خودکفا خواهد بود. در مقام معرفت اخلاقی نیز به برکت همین عقل، قبل از عمل فکر می‌کنیم و صورت و پیامد هر عمل را در خود ترسیم می‌کنیم و این عاقبت‌اندیشی عاقلانه، زمینه‌ی عمل بر مدار آن را در پی دارد (همان، ص ۱۸). رازی می‌گوید باتوجه‌به این منزلت و رتبه‌ی عقل، بر ماست که شأن آن را پاس بداریم و از محکوم‌شدن آن‌که اصالتاً باید حاکم باشد، یا تابع‌شدن آنچه اصالتاً باید متبوع باشد، جلوگیری کنیم. بزرگ‌ترین مانع حاکمیت عقل، هواست، که غلبه‌ی بر آن، موضوع کتاب طب روحانی است. درواقع رازی با نگارش این کتاب، فرایند غلبه‌ی بر هوا و شناخت آفات نفس را در نظر داشته است، که هدف از اصلاح اخلاق و مسیر طبیب روحانی برای تربیت انسان آرمانی، همانا غلبه بر هوا است (همان، ص ۲۰). همین هواست که از رشد عاقل جلوگیری می‌کند و حجاب دیده‌ی انسان برای اصابت به صلاح و مقصد و مطلوب او می‌شود. ازاین‌رو رازی بلافاصله پس از طرح اهمیت عقل، به بیان راه‌های قمع هوی و غلبه‌ی بر آن (که دشمن عقل است) پرداخته است. رازی امیدوار است که با طب روحانی خویش، هوا را مغلوب کند و با رشد عقل، انسان

را به غایتی برساند که مقصود نهایی اوست. به برکت همین عقل است که نعمت و منت خداوند بر انسان تمام می‌شود و وی به سعادت می‌رسد (رازی، ۱۴۰۲، صص ۱۸-۱۹). البته فرع بر این سعادت واپسین که در نظام سلامت‌محور رازی همان غایت نهایی حیات است، غلبه بر هوا و حاکم‌شدن عقل، این موهبت التزامی را به همراه دارد که خلاق خُلق افضل انسان را تحسین می‌کنند (همان، ص ۳۲). پس می‌توان گفت در نظام فکری رازی، اخلاق انسان را به استفاده‌ی تام از برترین موهبت الهی داده‌شده به او وادار می‌کند و نیز او را به نفع اصلی‌اش می‌رساند و البته وی را به ارتقای منزلت میان خلق مفتخر می‌کند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در اندیشه‌ی کندی، بلخی و رازی، شاهد جریانی هستیم که هرچند منکر آخرت و سعادت آن نیست، اما وظیفه‌ی اخلاق را اصالتاً تمشیت مناسبات دنیوی می‌داند و در این مسیر، البته آخرت را نیز در امتداد سعادت تلقی می‌کند که در دنیا نصیب انسان می‌شود. به این ترتیب، در تعیین هدف از حیات اخلاقی و در مقام تشخیص توفیق انسان در تحقق این هدف، معیاری نسبتاً نقد را (که همان فضیلت عقلانی و سلامت معنوی است) در دست داریم. معیاری که در همین جهان، موجود و تشخیص‌دانی است. این‌چنین، در نگاه مشترک سه فیلسوف، سلامت و سعادت دنیوی، همان هدفی است که هر نظام اخلاقی مطلوب آن را دنبال می‌کند. همچنین براساس دستگاه معرفتی و اخلاقی سه متفکر، از آنجاکه به حکم عقل و با استناد به مشاهده‌ی طبیعت، مقصود از خلقت بنی‌آدم، به فعلیت‌رساندن ظرفیت‌های انسانی و اخلاقی او بوده است، تحقق اخلاق دنیوی به ضمانتی برای تثبیت سعادت اخروی تعبیر می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان ضمن ارجاع به آرای نسبتاً صریح سه فیلسوف گفت از منظر آنان، دین در اخلاق، صرفاً نقش مؤید حکم عقل را دارد، یا می‌توان گفت آن‌ها تعالیم اخلاقی دین را در زمزه‌ی اوامر اصطلاحاً ارشادی قرار می‌دهند. اما اندیشه‌ی فلسفی به‌مرور، با تفسیری از سعادت اخلاقی که عمدتاً به آخرت معطوف است، به دادوستد می‌نشیند و در مطالبه‌ی مصداق سعادت، نتیجه‌ای تازه را ارائه می‌دهد.

۳. از فارابی تا ابن‌رشد؛ توازن فضیلت دنیوی و اخروی

فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ق.) نخستین فیلسوفی است که در بحث از مصداق سعادت، در جهت تقریب فلسفه و دین، یا به بیان دیگر، در جهت تجمیع سعادت دنیوی و اخروی گام نهاده است. او در *احصاء العلوم* به بیان علم مدنی می‌پردازد و معتقد است که این علم از اصناف افعال و سنن ارادیه و ملکات اخلاق و سجایا (که مبدأ عمل اخلاقی هستند) بحث می‌کند و نیز اصناف غایات را از یکدیگر تمییز می‌دهد. این غایات یا به‌واقع سعادت هستند، یا مظنون به سعادت. فارابی می‌گوید آنچه به‌واقع سعادت است، در این دنیا تحصیل نمی‌شود

و تحقق آن به عالم آخرت موکول می‌شود. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که فارابی دو قسم سعادت ظاهری و واقعی را از یکدیگر تمییز داده و قسم واقعی آن را در وعای وجودی عالم آخرت یافته است. با این حال فارابی علم مدنی خود را واسطه‌ی عقلانی تحقق سعادت قرار داده و به بیانی صریح‌تر، سعادت دنیوی را یکسره در برابر ارزش والای سعادت اخروی فدیّه نکرده است. از نگاه فارابی، علم مدنی همچنین از تمییز افعال و سنن منتهی به سعادت حقیقی (که به‌واقع خیرات و افعال جمیل و فضایل هستند و از شرور و قبیح و نقائص متمایز هستند) بحث می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، صص ۷۹ - ۸۰). او در *تحصیل السعاده* به فضایل فکری توجه ویژه‌ای دارد؛ به بیان وی، «اشیایی که با استنباط قوه‌ی فکریه کسب می‌شوند، صرفاً استنباط می‌شوند تا مشخص شود که آیا این [شیء] برای تحصیل غایت و غرض خاص نافع است یا خیر. فرد مستنبط، غایت عمل را در نظر می‌گیرد و ابتدا آن را در نفس خود می‌آورد؛ سپس به جست‌وجوی اشیایی برمی‌آید که آن غایت و غرض به‌وسیله‌ی آن‌ها تحصیل می‌شود» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۵۶). از این رو در بیان فارابی، فضیلت فکریه آن است که انسان را در مسیر غایتی که فضیلت است، به تشخیص انفع برساند (همان، ص ۵۷). در واقع این فضیلت قوه‌ی فکریه است که مسیر مطلوب را ترسیم و بدان ترغیب می‌کند. در اینجا انفع و اجمل به سمت غایت فاضله، بر هم منطبق، و در واقع مساوق هم هستند (همان).

در حقیقت طبق نگاه فارابی، علم واقعی انسان که زمینه‌ی معرفت به سعادت و مقدمه‌ی ایصال به این مطلوب حقیقی است، از منزل عقلانیتی به بار می‌نشیند که به معاش ظاهری و معاد باطنی ناظر است. همین علم است که عمل نافع و جمیل را شناسایی می‌کند و قوای محرکه‌ی انسان را به سوی آن تحریک می‌کند تا انسان به سعادت حقیقی خود که جامع منازل دنیا و آخرت است، نائل شود. نهایتاً تعبیر فارابی در *کتاب المله* این است که سعادت حقیقی، مطلوب بالذات است؛ باقی امور و مطالبات، برای رسیدن به این سعادت است که به محض ایصال، ارزش آنان رنگ می‌بازد. فارابی این سعادت را سعادت قصوی نامیده است که در این جهان میسر نیست و تحقق آن به جهان عقبی واگذار شده است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۵۲). به این ترتیب فارابی برای تقریب فلسفه‌ی نوپای اسلامی به الهیات اسلامی، به‌صراحت از جنبه‌ی مقدماتی سعادت دنیوی سخن گفته، اما مسیر کسب این سعادت موقت را عقل انسان دانسته است.

میراث اصلی فارابی که همان تلاش برای تقریب فلسفه و دین، یا تجمیع دو سعادت دنیوی و اخروی است، در کلام فیلسوفان پس از او به بار نشست است. ابوعلی مسکویه (۳۲۰ - ۴۲۱ ق.) کتابی دارد که آن را *الفوز الأكبر* نام نهاده است. بنابر یک قول، این کتاب همان *تهذیب الأخلاق* و در واقع نام دیگری برای آن است. اما بنابر قول دیگر، این اثر کتابی مستقل

در موضوع اخلاق است. اتفاق‌رأی مورخان بر صبغهی اخلاقی این کتاب، حاوی این نکته است که ابن‌مسکویه اخلاق را به فوز اکبر تفسیر کرده است. همچنان که کتابی دیگر با عنوان احتمالی *فوز السعاده* یا *نور السعاده* هم به نام وی ثبت شده است که همین نام هم نشانه‌ای در تأیید دیدگاه اخلاق‌محور این فیلسوف و فوز اعلی و اکبر تلقی کردن تقریر اخلاق است (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۲۵). بر همین سیاق باید به کتاب *فوز النجاه* اشاره کرد که آن هم مؤید همین معنی و مبین همین محتواست (همان، ص ۲۶). مسکویه در بازتقریر نگاه فیلسوفان پیشین می‌گوید مباحثی که متعلق آن‌ها میان انسان و حیوانات مشترک باشد، به صنعتی وابسته است که به علوم طبیعی تعلق دارد. اما افعال و قوا و ملکاتی که خاص انسان و عامل تمایز وی از سایر موجودات هستند یا در حکم فضایل خاص انسانی تلقی می‌شوند، در ردیف امور ارادی هستند و قوه‌ی فکر و تمییز را به خود مشغول می‌سازند. از نگاه مسکویه، ضرورتی آدمی درباب همین موضوعات خاص عمل انسانی را فلسفه‌ی عملی می‌خوانند (همان، صص ۹۲-۹۳). در بیان وی، «اشیای ارادی که به انسان منتسب است، به خیرات و شرور تقسیم می‌شود؛ به این صورت که غرض مقصود از وجود انسان که تحصیل آن مدنظر ما خواهد بود، همان هدفی است که وجوباً باید خیر و سعید نامیده شود. اما کسی که از این‌ها روی گرداند و به امور دیگری اشتغال یابد، شریر و شقی است. پس خیرات اموری هستند که با اراده و سعی انسان و مطابق با اموری که انسان برای آن به وجود آمده و به‌خاطر آن خلق شده، برای او حاصل می‌شوند» (همان، ص ۹۳). مسکویه می‌گوید کامل‌ترین انسان کسی است که «تمییزش اصح، رؤیتش اصدق و اختیارش افضل» باشد (همان، ص ۹۴). بدین قرار، سعادت موجود انسانی در صدور افعال مختص انسانی، به‌حسب تمییز و رؤیت ممتاز او است و رؤیت به‌حسب مرئی است. تفاوت مراتب سعادت هم به همین رؤیت و مرئی وابسته است. درواقع افضلیت رؤیت، به افضل مرئی وابسته است و رؤیت خاصی که انسان به سبب آن سعادت‌مند خواهد بود، متوجه مُلک ابدی و نعمت‌های سرمدی است (همان، ص ۹۵). از نگاه وی، رتبه‌ی علیا و سعادت قصوی برای انسان، قرب به کسی است که دائم‌الوجود (همان، ص ۱۲۶) و باقی سرمدی است. این قرب باید به نحوی باشد که هیچ چیز میان تو و او حجاب نشود. با این اتصال است که همه‌ی نعمت‌های مقیم متوجه انسان است؛ انسانی که مستعد قبول فیض دائمی ابدی از مولا خواهد شد (همان). با این وصف، مسکویه در ادامه‌ی طرح تأسیسی فارابی گام نهاده و به منظور تجمیع دو ساحت دنیوی و اخروی اخلاق، غایت اصلی حیات اخلاق را اتصال به موجود ابدی و سرمدی دانسته است. اما همچنان و به‌سیاق فارابی، به محوریت عقل معاش آدمی برای درک سعادت حقیقی و مشروط‌بودن آن به تمشیت و تربیت فضایل اخلاقی باور دارد.

همین میراث فلسفی در سخن ابوالحسن عامری (۳۰۰ - ۳۸۱ ق.) نیز به بیانی همسو توسعه یافته است. او در کتاب *الأمد الی الأبد* چنین آورده است: «شکی نیست که افضل حالات نفس ناطقه، از حیث قوهی عالمه‌ی آن، تحری برای صدق یقین در معتقداتش است و افضل حالات آن به حسب قوهی عملیه‌اش، تحری برای جمیل حقیقی در مطلوباتش است» (عامری، ۱۹۷۹، ص ۱۴۶). عامری ضمن اینکه نفس انسان را در حالات مختلف آن، به بهیمیه (که در اعتقاد، دنبال صدق نیست و در مطلوب، دنبال جمیل نیست) و سبعیه (که در اعتقاد، به دنبال کذب است و در مطلوب، دنبال قبیح) و ملکیه (به دنبال صدق یقینی در جمیع معتقدات و جمال حقیقی در عموم مطلوبات خود است) رتبه‌بندی می‌کند، رتبه‌ی ملکیه را چنین شرح می‌دهد: «انسان در حالتی قرار گیرد که از اینکه خداوند نعمت عقل صحیح را به او بخشیده، مسرور باشد... بلکه ذاتش از طلب خلوص به سوی عالم علوی و از عشق به بشارت بقای ابدی مشعوف گردد» (همان، ص ۱۴۷). به بیان عامری، چنین فردی با فهم تفاوت عالم محدود و جهان باقی، «انتقال از عالم سفلی به عالم علوی و بلکه از عالم حسی به عالم عقلی، بلکه از عالم حسی به عالم روحانی، بلکه از عالم انتقالی به عالم ابدی» را طلب می‌کند. عامری می‌گوید که این طلب همان کمال حقیقی برای جوهر انسانی (یا همان حیات طیبه‌ی او در تعبیر دینی) است (همان، ص ۱۴۸). به این ترتیب، همان دیدگاه متمایل به جمع دو منزل سعادت، به سعی عاملی و با نظر تفصیلی‌تر او به اختلاف مراتب دنیوی و اخروی سعادت، توسعه یافته است. او هدف از نگارش کتاب *السعاده و الاسعاد* را ارائه‌ی مسیری می‌داند که خداوند آن را برای بندگان فائز خود تشریح کرده تا به سوی سعادت و إسعاد مایل شوند (عامری، ۱۹۹۱، ص ۱۱۳). از همین روست که عامری با تقسیم سعادت به مطلقه و مقیده، قسم مطلقه‌ی آن را قسمی می‌داند که «صاحب آن به افضل خیرات بدنی و نفسانی و خارجی نائل شود و همه‌ی امور و اتفاقات در عمرش با او مساعدت نمایند و صاحب آن در جمیع اوقات و احوال افضل را انجام دهد» (همان، ص ۱۱۴)؛ مقید هم آن است که صاحبش به افضل نمی‌رسد، اما به اندازه‌ی حال خود، افضل را انجام می‌دهد (همان). از دیدگاه وی، سعادت مطلوب بالذات است و حُسن فعل و سایر امور و قضایا، برای ایصال به سعادت است (همان، ص ۱۱۷). البته در کلام وی نیز (همچون کندی، بلخی، رازی، فارابی و مسکویه) به کارکرد ممتاز عقل در تشخیص این فوز و سعادت توجه می‌شود و درعین حال، گام‌های وی به سمت تشخیص مصداق الهی سعادت، به آنچه فارابی و مسکویه بنیان نهاده و گسترش داده‌اند، نزدیک‌تر است.

ابوسلیمان سجستانی (۳۰۷ - ۳۹۱ ق.) نیز همین نگرش مبتنی بر جمع دو منزل سعادت را به اقتضای فارابی تعقیب کرده است. البته در مقایسه‌ی با اسلاف، نظر وی این تمایز

نسبی را دارد که مصداق سعادت مدنظرش، به مضمون دینی آن نزدیک‌تر است. او در رساله‌ی *فی الکمال الخاص بنوع الخاص* که انتسابش به او مسلم است، می‌گوید: «وقتی زمان برسد، زمانی که گمان می‌رود شخص الهی به موافقت اشکال فلکی ظاهر شود، او در جایگاهی ظاهر می‌شود که در آن جایگاه، او مناسب‌ترین شخص برای حکومت است. [افلاک] با آشکار کردن فضایل صادر از مبدأ اول، تأثیر می‌کنند که به‌وسیله‌ی این تأثیر، شخص برای حکومت بر ملت‌ها و تدبیر ممالک و استقرار قوانین (سُنن) متمایز می‌شود. [این قوانین] حافظ مصالح بشر، به‌وسیله‌ی سیاست‌های مختلف و مقتضی در آن زمان، برای مردم منافع به بار می‌آورد و زیان را از آنان دفع می‌کند و آنان را واقف می‌سازد که این قوانین، جامع صلاح و معاش و حُسن عاقبت است» (ابوسلیمان، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴؛ ابوسلیمان، ۲۰۰۴، ص ۳۸۴). درواقع ابوسلیمان سعادت واقعی را این‌جهانی نمی‌داند و حسن عاقبت را از مقوله‌ی آخرت می‌خواند؛ به تعبیری دیگر، وی اصل سعادت را در دنیا نمی‌جوید و معتقد است تنها سعادت عالی‌ای که انسان می‌تواند در این جهان بدان دست یابد، طباع تام است که او را به قرب الهی می‌رساند (ابوسلیمان، ۱۳۷۹، ص ۴۰۱). از نگاه ابوسلیمان انسان جامعیت صفات الهی را دارد و تمام این خصال، در او به‌نحو پراکنده و در مقام کثرت جمع شده‌اند. به این ترتیب، انسان خدای‌گونه است و برای فعلیت‌بخشیدن به این خصیصه‌ی خود باید از افراط به دور و به اعتدال نزدیک شود (ابوسلیمان، ۲۰۰۴، ص ۳۸۳). درواقع جوانه‌هایی از تفسیر تخلق به معنای تشبه به اله که در سنت عرفانی توسعه‌ی چشمگیری یافته است، در کلام سجستانی مشاهده می‌شود.

همین ایده تجمیع که از فارابی آغاز شده است، در فیلسوف بعدی این مدرسه نیز تداوم یافته است. عمده‌ی مطالبی که از ابوحنیف توحیدی (۳۱۰ - ۴۱۴ ق.) در حوزه‌های مهم فلسفی (همچون اخلاق) به جای مانده است، نقل‌قول‌ها یا پرسش‌وپاسخ‌هایی را شامل می‌شود که میان او و ابوسلیمان سجستانی و ابن‌مسکویه جریان یافته است؛ به‌نحوی که *الامتاع* و *المؤانسَه* و نیز *المقابسات* نوشته‌های او درباره‌ی ابوسلیمان است و *الهوامل* و *الشوامل* محصول پرسش‌وپاسخ وی با ابن‌مسکویه. درواقع نقش توحیدی بیشتر در مقام تحریر و تقریر کلام اساتید خود نمایان می‌شود، اما به سبب اینکه این آثار به نام خود وی ثبت شده است و درواقع منبعی نیست که بتوان به‌صورت قطعی به سجستانی و ابن‌مسکویه منتسب کرد، می‌توان این موارد را به رأی یا برداشت توحیدی منسوب کرد. حتی می‌توان گفت قدرت قلم و جلوه‌ی بیان ابوحنیف، در ضمن تسلط او بر ادبیات دینی، نقشی ماندگار را به آثار او بخشیده و بر تثبیت اندیشه‌ی اسلاف به قلم وی، مؤثر واقع شده است.

ابوحنیف اخلاق را به تطهیر و تقویم نفس از ادناس و تهذیب آن با کسب هیئت جمیل و سجیه‌ی محمود تعریف می‌کند (توحیدی، ۱۹۹۲، ص ۱۳۹)؛ از این‌رو ابوحنیف اخلاق را

هم‌زمان، صعب و سهل خوانده است (توحیدی، ۱۹۹۲، ص ۱۴۰). ابوحنیفان به نقل از ابوسلیمان که سمت استادی بر وی داشته، ضمن تقسیم خیر بالذات و بالغیر آورده است: «در حقیقت، خیر همان خیر بالذات است و خیر بالاستعاره همان خیر بالغیر است. مراد هم یا فقط بالذات است، یا فقط بالغیر، یا مراد بالذات و مراد بالغیر. آنچه فقط بالغیر اراده می‌شود، به منزله‌ی دواست؛ آنچه فقط بالذات اراده می‌شود، به منزله‌ی سعاد است؛ آنچه بالذات و بالغیر اراده می‌شود، به منزله‌ی صحت است» (همان، ص ۲۸۶). در کتاب *الهوامل والشوامل* که پرسش‌های ابوحنیفان (هوامل) و پاسخ‌های ابن‌مسکویه (شوامل) را شامل می‌شود، می‌توان دیدگاه او در موضوع سعادت واقعی را دریافت. به بیان ابوحنیفان که نزدیکی چشمگیری به مضامین و حتی ادبیات دینی دارد، در میان تمام موجودات، انسان که خلیفه‌الله است، علاوه بر وجودی هم‌رتبه‌ی سایر موجودات، نفخه‌ی رحمانی نیز دارد. این نفخه‌ی رحمانی که همان نفس ناطقه است، امتیاز ویژه و مابه‌التفاوت انسان از سایر موجودات است. پیداست که موجودی با چنین مابه‌الافتراق افتخارآفرینی، رسالتی بیشتر از سایر موجودات دارد. او باید تلاش کند تا تمام حظ و شرفی را که خداوند در نفس ناطقه‌ی او به ودیعه سپرده است، از قوه به فعل درآورد و مقام خلیفه‌اللهی خود را تعیین بخشد. مشاهده و تفکر و اختیار، زمانی انسان‌ساز است که در مسیر اوامر و امورات الهی به کار گرفته شود و زمینه‌ی ترقی و تعالی انسان را فراهم سازد (توحیدی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۴). طی این طریق دشوار، همان فلسفه‌ی آفرینش انسان و سرّهبوط او از بهشت است. در این سفر، مرکب انسان، همان نفس ناطقه‌ی اوست و تنها با شناخت و استکمال این نفس است که انسان می‌تواند به وجود حقیقی متصل شود و از فیض هم‌نشینی با حضرت حق برخوردار شود (همان، ص ۲۶۵). با این وصف، ابوحنیفان نیز در ادامه‌ی سنت فارابی گام نهاده و البته متفکری دانسته می‌شود که در پیشروی فلسفه‌ی اسلامی به جانب تفسیری دینی‌تر از سعادت، اثرگذار بوده است.

اخوان‌الصفاء (ق. ۴) نیز به گواهی آثار به‌جای‌مانده از آن‌ها، به ایده‌ی تجمیع دو سعادت متمایل هستند. در رساله‌ی چهل‌وسوم و درواقع در رساله‌ی سوم از علوم ناموسی و شرعی که با عنوان «فی ماهیه الطریق الی الله عزوجل» ثبت شده است، زیستن به عیش سعادت و رسیدن به کمال وجود در دار خلود، از مطلوبات حیات انسانی و تعالیم انبیای الهی معرفی می‌شود (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ص ۵). از دید اخوان، رسیدن به این موهبت، با صفای نفس و استقامت در طریق حق ممکن است؛ نفسی که جوهر آسمانی و زنده‌ی روحانی و فاسدنشدنی است. این نفس اگر اخلاق ناپسند را وانهد و شرایط لازم برای کمال را هم مراعات کند، به مشاهده‌ی حقایق عالم نائل می‌شود (همان، ص ۶). می‌توان نگرش اخوان را براین‌اساس تفسیر کرد که از نگاه آنان، مراقبت بر اخلاق حمیده، صفای باطن و ازدیاد معرفت را موجب می‌شود.

درواقع از دید آنان، اخلاق علاوه بر ثمره‌ی عملی، از حیث نظری هم مفید است؛ از این‌رو به تأکید می‌گویند که اخلاق ناپسند، هم حجاب از ادراک حقایق است و هم باعث فوت نعیم آخرت (همان). ایشان طریق تزکیه‌ی نفس و دست‌یافتن به نعمت اخروی در دار السلام را بر مدار اقرب طرق به حق تعالی تقریر می‌کنند. این همان صراط مستقیم الهی است که پیمودن آن، راه خلود انسان در سرای باقی و در جوار الهی است (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ص ۸). این چنین با رهایی از اخلاق ناشایست، انسان به طریق مستقیم الی الله تقریب می‌یابد (همان، ص ۹). کسانی که نفوسشان به خواب جهالت مشوب شده باشد، از این معارف بی‌نصیب‌اند و راه چاره آن است که مذکری در نقش طبیب رفیق ظهور یابد و با تذکر به آیات کتاب الهی و اخبار انبیاء و احکام شریعت، اشاراتی را به نفس آنان سرازیر کند تا راه هدایت و رشد آنان طی شود (همان، ص ۱۰). در نهایت از دید آنان، کار حکیم علاوه بر فتح باب و کشف اسرار حکمت، دعوت مرید به تهذیب نفس و تطهیر اخلاق است، که حکمت از گنج‌های آخرت است (همان، ص ۱۳). در اینجا اخوان به روایتی از نبی اسلام (ص) اشاره دارد که «من أخلص لله اربعین يوماً فتح الله قلبه و شرح صدره و أطلق لسانه بالحکمه و لو كان اعجمياً غلفاً» (همان). در اندیشه‌ی اخوان، که تمایل آنان به عرفان را بر تارک خود دارد، اخلاق علاوه بر شأن عملی، کارکرد معرفتی ممتازی دارد. باین‌حال صبغه‌ی عرفانی اندیشه‌ی آنان باعث چرخش کامل اخوان به سوی تفسیر اخروی از نظریه‌ی سعادت نبوده است، بلکه باید گرایش آنان به ثمره‌ی معرفتی - عملی اخلاق و ملاحظه‌ی تأثیرات پایدار تزکیه‌ی اخلاقی بر حیات انسان را همان ثمره‌ی محسوس و نقداً حاضری دانست که اندیشه‌ی اخوان را به ایده‌ی تجمیع دو سعادت پیوند می‌زند.

بوعلی‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق.) نیز در ادامه‌ی همین سنت تجمیع گام نهاده و دو جانب دنیوی و اخروی سعادت را در نظریه‌ی اخلاقی خود منظور داشته است. او با یادآوری تقسیم مشهور ارسطویی، اخلاق را قسم فردی حکمت عملی معرفی می‌کند که انسان در تدبیر آن، به دیگری محتاج نیست. او این رسته را دانشی می‌داند که انسان «به کمک آن درمی‌یابد که اخلاق و افعالش باید چگونه باشد تا حیات اولی و اخرایش سعید باشد» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۰۷). وی در *دانشنامه‌ی علانی* آورده است: «هر علمی را چیزی است که اندر آن علم، از حال وی آگاهی جویند، و چیزها دو گونه است: یکی آن است که هستی وی به فعل ماست؛ و یکی آن است که هستی وی نه به فعل ماست. مثال نخستین، کردارهای ما و مثال دوم، زمین و آسمان و حیوان و نبات. پس علم‌های حکمت دو گونه بوند: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند؛ زیرا که فایده‌ی وی آن است که بدانیم که ما را چه باید کردن تا کار این جهانی ما ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بود» (ابن‌سینا،

۱۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۴، زمستان ۹۹، شماره ۷۷، صص: ۲۸-۱

۱۳۹۴، ص ۳۱۰). ابن سینا پس از طرح سه‌گانه‌ی مشهور در حکمت نظری و عملی، قسم واپسین حکمت عملی را چنین معرفی می‌کند: «سوم، علم خود است که مردم به نفس خویش چگونه باید که بود»؛ در بیان دیگر، این قسم سوم، «علم تدبیر خود» نام گرفته است (همان، ص ۳۱۱). او در توضیح این تعلیم که «خوش‌ترین خوشی و بزرگ‌ترین سعادت و نیک‌بختی، پیوند واجب‌الوجود است» (همان، ص ۴۰۰)، می‌نویسد: «پس واجب‌الوجود، بزرگ‌ترین اندریابنده‌ای است مر بزرگ‌ترین اندریافته را که خود است تمام‌ترین اندریافتن دایم به آن بهاء و به آن عظمت و به آن منزلت» (همان، ص ۴۰۶). این چنین در اندیشه‌ی بوعلی‌سینا، اتصال به واجب‌الوجود (که با مفهوم خدا در اندیشه‌ی اسلامی انطباقی نسبتاً تام دارد)، غایت و سعادت واپسین انسان معرفی شده است. او در مقام تنقیح مفاهیم همسو با این غایت و سعادت واپسین، در بیانی دیگر، نیکی را با کمال یکی دانسته است؛ یعنی آنچه واجد کمال خود باشد، خود نیک است (همان، ص ۴۱۳). بوعلی در *المبدأ و المعاد* هم آورده است که مردمی (الناس) که به رتبه‌ی انسانیت رسیده باشند، در آخرت به «سعادت حقیقیه» دست می‌یابند. اشرف و اکمل انسان‌ها هم کسانی هستند که به مقام خاص که همان قوه‌ی نبویه است، دست یافته‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). در این مقام، سعادت حقیقی با تعقل ذات خود و ذات آنچه بدان اتصال یافته است، از لذت این مجاورت بهره‌مند می‌شوند (همان). البته تمامیت این سعادت حقیقی اخروی، با همراهی عقل نظری و عقل عملی حاصل می‌شود (همان، ص ۱۰۹).

به این ترتیب می‌توان اندیشه‌ی اخلاقی بوعلی را از نقاط اوج در پیوند و تجمیع دوسویه‌ی سعادت دانست؛ گویی هر دو قسم سعادت، از منظر وی، در حکم دو نیمه از پیکره‌ای واحد هستند. به باور وی، هر قوه را کمالی است و کمال هر چیز، سعادت آن است. کمال نفس انسانی در این است که عقل مجرد از ماده و لواحق آن باشد. این کمال و سعادت با صرف ادراک معقولات حاصل نمی‌شود و لاجرم باید وجه جسمانی انسان درگیر افعالی شود که تحقق این افعال، بر مشی عدالت، سبب سعادت در وجه فعلی وظایف آدمی است (همان). همچنین در *اشارات* و *نمط هشتم* آن که به بهجت و سعادت اختصاص دارد، خیر عقلانی را به یک اعتبار، حق و به اعتباری دیگر، جمیل می‌داند (ابن سینا، ۱۴۲۳، ص ۳۴۳). همچنین لذت را وصول به کمال و خیر دانسته است. از سوی دیگر، کمال، رسیدن هر شیء به خیر مخصوص آن است (همان).

نهایتاً اندیشه‌ی بوعلی در نقطه‌ای به باور دینی نزدیک‌تر می‌شود که به بیان او، عارفان با انفکاک از بدن و بریدن از شواغل، به کمال اعلی و لذت علیا می‌اندیشند (همان، ص ۳۴۸). این چنین کمال جوهر عاقل، تمثل به جلّیت حق اول به قدر طاقت و امکان اوست (همان،

دگرذیسی مفهوم سعادت در فلسفه اسلامی از کندی تا خواجه نصیر ۱۷

ص ۳۴۶). به این ترتیب می‌توان فضل تقدم بوعلی در تعریف دینی از ماهیت فلسفه را (که به‌ویژه در حکمت متعالیه تثبیت شده و آن را تشبیه به اله، به‌قدر طاقت بشری خوانده است) دریافت.

شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق.) نیز در مسیر تجمیع دو سعادت پیش رفته و پس از بیان لذت هریک از آلات جسمانی (همچون لذت بصری و شنیداری و...) به بحث فضایل چهارگانه‌ی اخلاقی پرداخته و می‌گوید: «کمال و لذت روان، در یافتن وجود است از مسبب‌الاسباب و عقول و نفوس و سماویات و عنصریات بر ترتیب، تا چون منتقش شود به معقولات، بعد از مفارقت، عالمی عقلی گردد به‌فعل، از جمله وجود. و از جهت عقل عملی کمالش آن است که بر بدن هیئت استعلایی داشته باشد، نه هیئت انفعالی از بدن و خُلق عدالت را حاصل شود. و عدالت، عفت است و شجاعت و حکمت. و عفت توسط قوای شهوانی است در آنچه مشتبهی باشد و نامشتهی به حسب رأی صحیح. و عفت در میان دو چیز مذموم است و آن خمود است و شقیق. و شجاعت توسط قوت غضبی است در آنچه از او خشم گیرند و نگیرند بر نسق رأی درست و آن در میان دو خُلق مذموم است چون تهور و بددلی. و حکمت توسط استعمال عقل عملی است در آنچه تدبیر زندگانی کنند و نکنند، به‌حسب رأی درست، و آن در میان دو حالت مذموم است چون گریزی و بلاهت. و این حکمت، نه آن حکمت است که انتقاش باشد به حقایق و معقولات که آن چندان که زیادت بود، بهتر باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۶۸-۶۹). در عین حال به نظر می‌رسد که در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، گویاترین تقریر از حوزه‌ی معنایی اخلاق، در این بیان از پرتونامه آمده باشد: «و فی الجملة، کمال مردم در تجرد است از مادت به‌قدر طاقت و تشبیه به مبادی. و چون این ملکات اخلاق و علوم، او را حاصل شود، بعد از مفارقت، لذتی یابد که آن را وصف نتوان کرد» (همان، ص ۶۹). به نظر می‌رسد فلسفه‌ی شبه‌عرفانی شیخ اشراق نیز همچون اخوان‌الصفاء، به‌سوی توازن سویه‌های نظری و عملی معرفت گام نهاده است. در این معنا، در صورتی هدف از معرفت، جلوه‌ای اصالتاً اخلاقی می‌یابد که غایتش رؤیت امر باطنی و اتصال به سرچشمه‌ی فیض وجودی باشد. رؤیت و اتصالی که برخلاف اندیشه‌های ظاهرگیشانه و آخرت‌اندیش، به تحصیل ثمره‌ی نقدی و بالفعل تهذیب اخلاقی توجه دارد. این چنین سعادت‌ی که در همین جهان ظاهری نصیب دیده‌ی روشن‌بین سالک می‌شود، در عین نقصان ذاتی و مادی، بهجت و فوزی چشمگیر دارد. بر این اساس، شیخ نیز همچون بوعلی، اخلاق را در کارکردی مشابه با حقیقت فلسفه، به‌معنای رسیدن به مرتبه‌ی تجرد از عالم ماده، به‌قدر طاقت بشری دانسته است؛ چنان‌که در بند پیش هم از وی نقل کردیم که «چون منتقش شود به معقولات بعد از مفارقت، عالمی عقلی شود...» (همان، ص ۶۸). در حقیقت،

این بیان از اخلاق، تقریر همان غایت مطلوب حیات بشری است که در دعای شیخ اشراق در پایان قصه‌ی غربت غربیه هم آمده است؛ جایی که او از خداوند خواسته که ما را از ظلمت طبیعت و از بند هیولی رها سازد (همان، ج ۲، ص ۲۹۷). شیخ در *هیاکل النور* می‌نویسد: «و اما جماعتی که صالح و فاضل باشند... از مشاهدت انوار حق تعالی و غرق شدن در دریای رحمت و نور حق تعالی... لذت‌های بی‌نهایت یابند و سعادت‌های بی‌نقصان» (همان، ج ۳، ص ۱۰۶). اگر مقصد اخلاق، رهاشدن از ظلمات و راه یافتن به جهان مجردات باشد، این مقصد، با مداومت بر شریعت و با پیروی از طریقت صاحبان شریعت تحصیل می‌شود؛ از این رو سهروردی در *کلمه‌التصوّف* آورده است: «بر شریعت حفاظت نما که تازیانه‌ی [سلوک] الهی است و بندگانش به این وسیله، به رضوان او نزدیک می‌شوند. هر دعوی که شاهده‌ی از کتاب و سنت بر آن نباشد، از فروعات عبث و از امور زشت است. هر کس به ریسمان قرآن پناه نیاورد، از راه به در گشت و در عالم هواوهوس غوطه‌ور شد. آیا نمی‌دانی که همان‌طور که قوای خلاق از ایجاد تو ناتوان است، در ارشاد تو هم ناتوان است؟ بلکه «هو الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» قدرت او تو را ایجاد و کلمه‌ی او تو را ارشاد کرد» (همان، ج ۴، ص ۱۰۲). این چنین شیخ اشراق ضمن گنجانیدن مضامین اصالتاً عرفانی در ساختار فلسفه‌ی اخلاق اسلامی (که در اندیشه‌ی اخوان‌الصفا ریشه دارد)، در تشریح طریق سعادت نیز به ریسمان قرآن ارجاع می‌دهد که آن را کتاب شریعت و منبع سلوک حقیقت می‌داند.

در بدو پیدایش مکتب موسوم به اندلس، دیدگاهی که با فارابی آغاز شده، توسعه می‌یابد. به نحوی که ابن‌باجه (م. ۵۳۳ ق.) معتقد است بالاترین درجه‌ی حیات و کمال انسانی، در انبیای الهی است که از عقل فعال الهام گرفته‌اند؛ چراکه به‌طور کلی، فطرت انبیا به درجاتی فراتر از علم برهانی راه می‌یابد (ابن‌باجه، بی‌تا، ص ۱۵۸). ابن‌باجه می‌گوید برای این مقصود، نفس خود را به ذکر الهی تصفیه کن و آن را به تبعیت از صفات الهی تعظیم دار و بر الگویی که فارابی در کتاب *الملة* بیان داشته است، عمل کن (همان، ص ۱۵۹). از نگاه وی، انسان به کشف اسباب امور معقول شوق بیشتری دارد؛ چراکه این امور، اعلی و ارفع و انفع هستند. در پی طلب این اسباب، اتصال به ایمان الهی نصیب انسان می‌شود و همین ایمان است که انسان را از طریق تعالیم انبیا و محتویات کتب الهی، به حیات اخروی می‌رساند (همان، ص ۱۶۷). او می‌گوید این موهبت پس از آن میسر می‌شود که خدا به انسان توفیق می‌دهد تا به چیزی عمل کند که مرضی اوست و این عمل و عاقبت مطلوب آن، همان کمال وجودی و انسانی است (همان). توسعه‌ی صبغه دینی نظریه‌ی سعادت را در این بیان ابن‌باجه می‌توان یافت که به باور وی، سعادت همان بقا و سرور با خداوند (دربرابر فنا و کدورت) است و فطرت انسانی مستعد این کمال است و با بیانات خدا و انبیائش بدان فراخوانده شده است. به این ترتیب

می‌توان در سخنان ابن‌باجه زمینه‌های رجوع به رأی صاحب شریعت برای کشف مصادیق اعمال منتهی به سعادت را یافت. حتی به نظر می‌رسد ابن‌باجه در قیاس با فارابی، به ظاهر شریعت توجهی مضاعف دارد و کلام انبیا را نه ارشاد محض، بلکه واجد شأن مولویت و تأسیس قوانین مدنیت و سعادت دانسته است. البته در سخن ابن‌باجه، وجهی از این کمال، کمال عقلی است که با شناخت حقیقت اله و صنع وی ایجاد می‌شود. کمال اخیر، همان عقل است و موهبتی که بدان راهبر است، بصیرت (همان، صص ۱۷۵ - ۱۷۶). ابن‌باجه برای توسعه‌ی نظریه سعادت اخروی است که با تحریفات کلام فارابی مقابله کرده است. به روایت وی، این ادعا که فارابی به کفایت سعادت مدنی قائل شده و سعادت اخروی را وانهاده یا منکر شده باشد، بی‌پایه و کذب است، بلکه رأی صحیحی که فارابی بدان قائل بوده، این است که سعادت و کمال مدنی، به وجه جسمانی انسان منحصر است. این در حالی است که به باور ابن‌باجه، انسان به‌حسب عقل خود شرف یافته و کمال وی نیز به کمال عقلانی است و این کمال، در ساحت فرامحسوس و درواقع، در جهان آخرت به بار می‌نشیند (همان، صص ۱۹۷ - ۱۹۸). از نگاه وی فضایل و کمالات و سعادت مدنی، با آنکه تحت حاکمیت قوای عقلانی انسان به بار می‌نشیند، همچنان کمالات بالذات نیست؛ چراکه غایت بالذات انسان این نیست. این قبیل کمالات، از قبیل صحت و سلامت هستند که به‌رغم ارزش و اعتبار، مطلوب بالذات و خیر فی‌نفسه به شمار نمی‌روند. این در حالی است که بقاء، امری شایسته‌ی نفس انسانی و مناسب با شأن عقلانی و بصیرت روحانی اوست که در منزل آخرت محقق می‌شود (همان، صص ۲۰۰ - ۲۰۱). بنابراین می‌توان گفت ابن‌باجه در مقام تفسیر میراث فارابی، به صبغه‌ی دینی سخنان او غلظت بیشتری بخشیده و سعادت دنیوی را مدخلی برای سعادت اخروی خوانده؛ البته با این تمایز نسبی که نقش شریعت را در تعیین مصداق سعادت برجسته‌تر ساخته است.

ابن‌طفیل (م. ۵۸۱ ق.) در *حی‌بن‌یقطان*، سعادت نفس را در مشاهده‌ی واجب‌الوجود یافته است؛ چنان‌که گفته شقاوت آن هم در اعراض از این وجود، پس از شناخت آن است. با این ادراک متعالی است که نفس انسانی خلود می‌یابد. از این رو ذات انسان، نفخه‌ای از ذات حق تعالی است. در اینجا راه ابن‌طفیل از راه فائلان به وحدت وجود جدا می‌شود. درواقع او آموزه‌ی فیض را بر تعلیم فنا‌ی در اندیشه‌ی تصوف ترجیح داده است. او در نهایت قصه‌ی خود، سعادت را در مشاهده‌ی واجب‌الوجود معنی کرده است. از نگاه وی، با جحد عقلی، به حقایق عقلانی می‌رسیم که این همان باطن شریعت است؛ اما چه سود که افهام خلایق از درک این باطن ناتوان مانده است. در همین نقطه است که به نظر می‌رسد ابن‌طفیل شریعت را به تفسیر باطنی نشانده و این تفسیر خاص نمی‌تواند در تلقی سعادت از منظر وی بی‌اثر باشد. او می‌گوید اصل تعالیم نبی را باید از طریق رمزشناسی دریافت (ابن‌طفیل، ۱۹۹۳، صص ۱۳-)

۱۴). از دیدگاه ابن‌طفیل، حیات دینی برای عموم مردم افاده شده است و سهم فیلسوفان و عقل‌گرایان از زندگی، در مسیری ممتاز تقرر می‌یابد. مخاطب فلسفه نه عامه‌ی مردم، بلکه افهام ممتاز و درخشانی هستند که راه سعادت را از تأمل عقلانی و نه از توقف در ظواهر دینی طلب می‌کنند. این چنین ابن‌طفیل به ثمره‌ی عملی دین و فلسفه می‌اندیشد و درعین‌حال، مسیر دین را برای عامه‌ی مردم مفیدتر دانسته و حیات عقلانی فلسفی را مخصوص مخاطبان خاص آن دانسته است؛ همان مخاطبان که از اتباع طریق عامه فاصله دارند و ترجیح آنان، روی کردن به شکوفایی فردی و اعتلای عقلانی است. بنابراین سعادت مدنظر ابن‌طفیل، همان سعادت عقلانی است و این نکته او را از فارابی دورتر و به فیلسوفان پیش از فارابی نزدیک‌تر می‌سازد. از همین منظر است که ابن‌طفیل اخلاق را به یک امر عقلانی تفسیر کرده است. وی به غایت خاص همه‌ی موجودات عالم نظر دارد و از این حیث، به تفسیر طبیعی از اخلاق روی آورده است. تفسیری که طبق آن، اخلاق به معنای شکوفاشدن ظرفیت‌های بالقوه‌ی هر جاندار (اعم از گیاه و حیوان و انسان) است. پس می‌توان گفت در امتداد حیات طبیعی موجودات زنده، تطور کامل و ایصال به غایت نهایی هر موجود، همان هدف حیات اخلاقی انسان است. با این وصف، تفصیل اخلاق عملی و موازین اجتماعی که طبق آداب و رسوم قومی یا مقررات دینی تقرر می‌یابد، راهی به آثار ابن‌طفیل نیافته است و می‌توان یکی از تفاوت‌های مهم او با فارابی (به ویژه در مقام مولف کتاب المله) را در این تفسیر رمزنگارانه و فردگرایانه‌ی او از اخلاق یافت. گویی وی مستقیماً به غایات اخلاق نظر دارد و از مبادی اخلاق سخنی به میان نیاورده است. می‌توان اعتماد عقلانی وی به شأن ممتاز فیلسوفان را عاملی مهم و شاید یگانه در فهم این رویکرد ابن‌طفیل تلقی کرد. به‌تنهایی ساکن شدن حی بن‌یقظان در یک جزیره، حکایات از آن دارد که انسان قادر است با اتکای به قوه‌ی عقلانی خود، راه سعادت را طی کند و به منزل یقین برسد. بازگشت دوباره‌ی حی به جزیره‌ی خود و سخن بردن از سلامان اصحاب وی، بازگشت به مبدأ شناخت و درواقع همان مسیر یقین و سعادت انفرادی است (ابن‌طفیل، ۱۹۹۳، ص ۹۷). با این همه، برای عوام خلق لازم است که طریق انبیا را طی کنند، نه طریق جهال را (همان، ص ۹۸) که راه نجات این طایفه، همین طریق است. این در حالی است که سعادت حقیقی به درجه‌ی یقین دست یافته، از اصحاب یمین شده و به ساحت الهی تقرب یافته‌اند (همان، ص ۹۷). بنابراین هرچند موضع ابن‌طفیل درقبال دین، در قیاس با آنچه رازی بیان کرده، همدلانه‌تر تفسیر می‌شود، اما جای انکار نیست که او سعادت عقلانی را به‌گونه‌ای تحلیل کرده که گویی چندان با ظواهر شریعت و جزئیات احکام دین بر سر مهر نبوده است.

ابن‌رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ ق.) نیز به سیاق فارابی گام برداشته و مباحث خود در حوزه‌ی اخلاق و غایت آن را غالباً ذیل عنوان مسائل مربوط به سعادت و کمال و لذت متعالی مطرح کرده است. در مقام توسعه‌ی میراث فارابی و احتمالاً با بهره‌گیری از تجربه‌ی سلف خود ابن‌باجه، ابن‌رشد نیز تلاش کرده تقریری از حسن عاقبت را عرضه کند که جامع بیانات فلسفی و دینی باشد. او از افلاطون نقل می‌کند که لذت عقلی، بالاترین لذات است که مافوق آن امکان ندارد و این به سبب نزدیکی نفس مدرک آن به عالم مبدأ وجود و الگوهای مستقر در عالم مثال است. پس بالاترین لذت‌ها نصیب حکیم می‌شود. لذات دیگر به سبب اختلاط با اضداد، بی‌دوام و روبه‌زوال هستند، اما عقل به سبب اینکه ضدی ندارد و خالد است، به فساد و زوال نخواهد رسید. از این رو رسیدن به مرتبه‌ی عقلی، رسیدن به کمال است و لذتی که از این مرتبه نصیب انسان می‌شود، لذت اکمل خواهد بود (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، صص ۲۰۴ - ۲۰۶).

ابن‌رشد در تفسیر سعادت، تشبیه آن به صحت بدنی را روا دانسته است؛ به این معنا که وقتی انسان از تغذیه‌ی خود، صحت جسمانی را طلب می‌کند، در خصوص سعادت هم می‌توان گفت که سعادت به معنای تحصیل اعمالی است که صحت نفس و بقای آن را سبب می‌شود؛ چراکه نفس به سبب همین صحت و بقا، به خلود دائم و درواقع به وضع مطلوب و غایت معهود خود خواهد رسید (همان، ص ۹۰). با این حال او در مقام دفاع از صبغه‌ی دینی نظریه‌ی خود، با نفی این تهمت که فیلسوفان معاد و حشر را قبول ندارند، تحقق این وعده‌ی الهی را برای کمال سعادت خاص انسانی ضروری خوانده است؛ با این توضیح که انسان صنایع عملی و فضایل نظری و فضایل خلقی دارد، اگر آدمیان صناعات خود را از مجرای جهان مادی عرضه کنند، حیات این جهانی و آن جهانی انسان به تحقق فضایل نظری او وابسته است، اما هیچ‌یک از این فضایل و سعادت‌های این جهانی و آن جهانی، جز از طریق تخلیق به فضایل خلقی میسر نمی‌شود، فضایل خلقی هم به معرفت الهی و انجام عبادات شرعی وابسته است. از این رو ابن‌رشد شرایع الهی را صنایع ضروری مدنی خوانده است که مبدأ آن‌ها عقل و شرع است. هرچند در میان شرایع، در خصوص افعال منتهی به تحقق سعادت اخروی اختلاف وجود دارد، اما در اصل این نوع سعادت و در اینکه تحقق آن جز از مسیر معرفت و عبادت الهی میسر نیست، میان شرایع وحدت نظر وجود دارد (ابن‌رشد، ۱۹۹۳، صص ۳۲۴ - ۳۲۵). چنان‌که واضح است، ابن‌رشد میراثی را که از فارابی آغاز می‌شود، در نقطه‌ای تثبیت می‌کند که در آن، عقل و شرع در مساعدت با یکدیگر، منازل سعادت دنیوی و اخروی را آباد می‌کنند. درواقع بیان دینی‌تری از نظریه‌ی سعادت فارابی را در نظریه‌ی سعادت ابن‌رشد می‌توان یافت که در آن، عبادت شرعی نیز در ردیف پویش عقلی گنجانده می‌شود و این دو برای تجمیع دو جانب سعادت زمینه‌سازی می‌کنند.

به این ترتیب، در مسیری که از فارابی شروع شده و به ابن رشد ختم شده است، موازنه‌ای را میان دو سعادت دنیوی و اخروی مشاهده می‌کنیم. در حقیقت، در مقایسه‌ی با نگرش سه فیلسوف پیش از فارابی که در آن، جانب سعادت دنیوی غالب بود و آخرت نتیجه‌ی قهری حیات دنیا تلقی می‌شد، در این دوره از تاریخ فلسفه‌ی اخلاق اسلامی، به تعادلی میان دو سعادت دنیوی و اخروی می‌رسیم. در این نگاه، نه سعادت دنیوی در حکم تضمین تام سعادت اخروی است، نه مطابق با نگرشی که در فراز آتی معرفی خواهد شد، دنیا در حکم مقدمه‌ای گذرا تلقی می‌شود، بلکه در عصری که از آن بحث می‌کنیم، میان دو ساحت حیات، رابطه‌ای مبتنی بر مراتب و درجات هستی‌شناختی برقرار است؛ دنیا در امتداد آخرت است و البته نظر فیلسوف به تأمین هم‌زمان سعادت دو جهان معطوف است. البته چنان که گذشت، در یک نگاه سریع، به نظر می‌رسد که اخوان الصفا و شیخ اشراق به سبب صبغه‌ی عرفانی اندیشه‌شان، گرایش به آخرت را ترویج می‌کنند. اما با نظر دقیق‌تر می‌توان تصدیق کرد که آن‌ها بر عرفان متمرکزند، نه آخرت‌گرایی؛ عرفانی که مطابق تعلیمی مشهور، شهود و شیدایی نقد دنیوی را برای سالک ارجح دانسته است. همچنین در دیدگاه خاص ابن طفیل نیز می‌توان نگاهی نزدیک به فیلسوفان نخستین (کندی، بلخی و رازی) را تشخیص داد که البته این دیدگاه خاص، به صدایی رسا در برابر جریان فکری غالب در دوره‌ی مدنظر تبدیل نشده است.

۴. خواجه نصیر و غلبه‌ی سعادت اخروی

از دیدگاه خواجه نصیر (۵۹۷ - ۶۷۲ ق.) نهایت مدارج نوع انسانی آن است که ضمن الهام معرفت و احکام از حضرت الهیت، در تکمیل خُلق و تنظیم امور معاش و معاد، سبب راحت اهل اقلیم و ادوار باشد. این منزل، ابتدای اتصال به عالم شرف، و وصول به مراتب ملائکه‌ی مقدس و عقول و نفوس مجرد خواهد بود (طوسی، ۱۳۹۱، صص ۶۲-۶۳). به این ترتیب، انسان با رسیدن به مرتبه‌ی انبیا که عالی‌ترین مرتبه‌ی حیات بشری است، کمال می‌یابد؛ همان کسانی که به بیان خواجه، «غایت همه‌ی غایات و نهایت همه‌ی نهایت وجود ایشان، از انبیا و اولیا علیهم‌السلام که خلاصه‌ی موجودات و زبده‌ی کاینات‌اند» (همان، ص ۶۳). خواجه درباره‌ی اخلاق می‌گوید: «پس موضوع این علم، نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود، یا قبیح و مذموم صادر تواند شد، به حسب ارادت او». در واقع صحبت از خلقی است که با اکتساب آن، تمام افعال ارادی انسان جمیل و محمود باشد (همان، ص ۴۸). در تقریر وی، حکمت عملی «دانستن مصالح و حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند سوی آن» (همان، ص ۴۰). خواجه با اشاره به احکام وضعی و طبیعی، به

این نکته اشاره دارد که اخلاقیات به سبب ابتدای بر حقیقت و نفس الامر وقایع و منتهی شدن به کمال وضعی و لایتغیری که غایت آنهاست، از احکام عرفی و حتی از موازین شرعی که احکام موضوعه هستند، متمایزند. به این ترتیب، «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع، اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود و آن، اقسام حکمت عملی است... اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود، مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند... و این نوع علم را علم فقه خوانند... و این باب، از روی تفصیل، خارج افتد از اقسام حکمت؛ چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور» (همان، صص ۴۰-۴۱). بنابراین زمانی غایت ظاهری و دنیوی حکمت عملی و اخلاق از مرتبت نظر مقصور و بیان کلی حکیم ارتقا می‌یابد که باب نوامیس الهی به روی بندگان گشوده شود. در نتیجه‌ی همین علم تفصیلی به جزئیات امور (که البته حلق واقع آنها برای افهام حقایق ممکن نیست)، مصالح اعمال و محاسن افعال، به وضع صاحب شریعت و نه به عقل واجدان طبع تصدیق می‌شود. به بیانی صریح‌تر، خواجه نصیر اخلاق را مقدمه‌ای بر دیانت دانسته است که عقلا می‌توانند با رأی خود، احکام آن را بشناسند. اما اطلاع بر احکام وضعی و نوامیس مقرر الهی، جز از طریق استماع و ایمان، به دست بندگان نخواهد رسید. سعادت و اسپین نیز از رهگذر التزام به اصول بدیهی و پایدار اخلاق، تعهد به قوانین متقن شرع و مداومت بر جمیع اعمال ملازم با حیات دینی حاصل می‌شود. اینچنین، طی اعتمادی موجه به رأی صاحب شریعت، مصادیقی از عمل اخلاقی نمایان می‌شود که ماحصل و نتیجه‌ی نهایی آن، در جهان آخرت نمایان می‌شود. به این ترتیب ثمره و سعادت حاصل از حیات اخلاقی را ضمن ترکیب آن با حیات دینی و نهایتاً در جهان آخرت می‌توان یافت؛ با این تمایز که مصالح الزامات اخلاقی، به حکم عقل شناخته می‌شوند، اما وضع نوامیس الهی و تشخیص مصالح مندرج در آنها، از شعاع مقصور چشم عقل بیرون خواهد ماند.

در مقام تحلیل جریان فکری یادشده می‌توان گفت اتفاق مهمی که از پی اندیشه‌ی خواجه نصیر نمود می‌یابد، غلبه‌ی صبغی اخروی اخلاق است. البته این تفسیر سعادت‌شناختی و معطوف به آخرت، بر یک مبنا و مسلک کلی بنا نهاده شده که همان حضور داوطلبانه‌ی فیلسوفان در مجلس حساب‌رسی اهل شریعت است. در واقع جریانی که از کندی آغاز شده و به مرور تحول یافته است، به ظهور فیلسوفی همچون خواجه نصیر رسیده که در عین حال، به علم شریعت (اعم از فقه و کلام) مسلط است. در جریان طبیعی این فرایند،

خواجه نصیر خود به استقبال اهل شریعت می‌رود و مسیر آشتی کامل الهیات شیعی و فلسفه‌ی اسلامی را دنبال می‌کند. البته پیداست که هم‌زمانی با اهل شریعت و ملزم‌دانستن عقل به همدلی یا دست‌کم سکوت درقبال اسرار شریعت نیز جزئی از همدلی و بلکه باور خواجه نصیر به تفوق موضع اهل شریعت است. اما جای این تأمل باقی می‌ماند که غلبه‌ی تفسیر آخرت‌گرایانه از سعادت می‌تواند باعث تردید در مسئولیت اخلاقی و عامل اختلال در عمران اجتماعی باشد؛ چراکه تفسیر مدنظر، اگر اخلاق را عملی تلقی کند که اولاً و بالذات مفید ثواب و سعادت اخروی است، هم‌زمان با کاهش مسئولیت فاعل اخلاقی درقبال عواقب دنیوی عمل خود، گریز گام‌به‌گام از مسئولیت جمعی و تمایل تدریجی به سعادت فردی را جانشین عمران ساحت دنیوی خواهد کرد. به‌این ترتیب، اخلاق از مدار یک قاعده‌ی عمومی برای همزیستی خارج می‌شود و به اعمالی برای افزودن به توشه‌ی اخروی تبدیل می‌شود؛ به‌نحوی که رمزگشایی از ثمره‌ی حیات اخلاقی با افزودن صبغه‌ی دینی (که محصولی سر بسته و مکتوم است)، به عالمی دیگر ارجاع داده می‌شود. نتایج این ملاحظه‌ی انتقادی در بررسی تأثیر اندیشه‌ی خواجه نصیر بر آرای فیلسوفان متأخر جهان اسلام (که موضوع تحقیق آتی است) ارائه می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

با مرور تفصیلی آرای فیلسوفان جهان اسلام در موضوع غایت اخلاق، می‌توان دو موضع غایت‌شناختی (یعنی غایت دنیوی و اخروی) را از یکدیگر بازشناخت. هرچند این دو غایت در آرای شماری از فیلسوفان با محوریت غایت دنیوی ترسیم شده‌اند، اما به مرور و با تکوین تدریجی فلسفه در جهان اسلام و اتصاف پیوسته‌ی آن به وصف اسلامی، شاهد تغییر موازنه به سود سعادت اخروی هستیم. در یک تقسیم‌بندی تاریخی می‌توان گفت از کندی تا زکریای رازی، تمرکز اندیشه‌ی فیلسوفان بر دنیاست و متفکران با التفات به تنظیم مناسبات حیات دنیوی، به دنبال آن هستند که منزلت آخرت را در امتداد منزل دنیا تحکیم کنند. اما اندیشه‌ی فلسفی از فارابی تا پیش از خواجه نصیر، به دنبال توازن و تأسیس یک نظام فکری دوسویه بوده که رابطه‌ای متقابل میان دو سعادت را تثبیت می‌کند. نکته‌ی توجه‌برانگیز اینکه هرچند *اخلاق ناصری* در مسیر گسترش حکمت منزلی و مدنی گام نهاده، اما گرایش خواجه نصیر به ظاهر شریعت، مجموعه‌ی تعالیم وی را به مقصدی ذاتاً اخروی متمایل می‌کند. به‌بیان دیگر و در خوانش هرمنوتیکی، می‌توان گفت که در عصر خواجه نصیر (احتمالاً به سبب هجوم اهل شریعت و انفعال اهل فلسفه) این دگردیسی معنایی به وجود آمده که هر تعلیم معطوف به سعادت دنیوی نیز زیر سایه‌ی سعادت اخروی به بار نشسته است. مسلک خواجه

نصیر در حکم شروع جریانی است که طی آن، فیلسوفان خود داوطلبانه به دست اهل شریعت حسابرسی می‌شوند. به شرحی که در مجال آتی بیان خواهد شد، پس از خواجه، الهیات تشیع و عرفان شریعت‌مدار، در جنب اندیشه‌ی فلسفی توسعه‌یافته و مفهوم سعادت یک‌سره در ظرف جهان آخرت معنی شده است. اینچنین فعمارت دنیوی و حتی سلوک عرفانی نقد، به دست نگرش مؤمنانه و متشرعانه به حاشیه می‌رود، خوانشی از اخلاق نهادینه می‌شود که در چشم‌انداز سعادت‌شناختی خویش، اولاً و بالذات آخرت‌گراست. از موضع تحلیل منتقدانه به نظر می‌رسد که این تلقی از اخلاق، علی‌رغم انتساب به موضع دینی، مستعد به حاشیه‌راندن مسئولیت جمعی و عمران عمومی و تغییر موضع اخلاق از سبک زندگی جامع، به مواعظی برای تأمین حاجات اخروی است.

منابع

۱. ابن باجه، ابوبکر محمد، (بی‌تا)، *رسائل فلسفیه*، بیروت: دار الثقافة.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۳)، *تهافت التهافت*، بیروت: دار الفکر.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۸)، *الضروری فی السیاسه*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۴. ابن سینا، ابوعلی، (۱۴۲۳)، *الإشارات و التنبیها*، قم: بوستان کتاب.
۵. ابن سینا، ابوعلی (بی‌تا)، *تسع رسائل فی الحکمه و الإلهیات*، قاهره: دار العرب.
۶. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۹۴)، *دانشنامه علائی*، تهران: مولی.
۷. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: دانشگاه تهران.
۸. ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک، (۱۹۹۳)، *حی بن یقظان*، بیروت: دار المشرق.
۹. اخوان الصفاء، (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۴، بیروت: الدار الإسلامیه.
۱۰. بلخی، ابی زید، (۱۴۲۴)، *مصالح الأبدان و الأنفس*، ریاض: مرکز للبحوث و الدراسات الإسلامیه.
۱۱. توحیدی، ابوحیان، (۱۹۹۲)، *المقابسات*، قاهره: دار سعادت الصباح.
۱۲. توحیدی، ابوحیان، (۱۴۲۲)، *الهوامل و الشوامل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. الرازی، ابوبکر محمد بن زکریا، (۱۴۰۲)، *رسائل فلسفیه*، بیروت: دار آفاق الجدیده.
۱۴. سجستانی، ابوسلیمان، (۲۰۰۴)، *صوان الحکمه*، باریس: دار بیبلیون.

- ۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۴، زمستان ۹۹، شماره ۷۷، صص: ۱-۲۸
۱۵. سجستانی، ابوسلیمان ، (۱۳۷۹)، *فی الکمال الخاص بنوع الخاص*، منتشر شده در: جوئل کرمر، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲-۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۹۱)، *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی.
۱۸. عامری، ابوالحسن، (۱۹۷۹)، *الأمد إلى الأبد*، بیروت: دار الکندی.
۱۹. عامری، ابوالحسن ، (۱۹۹۱)، *السعادة و الإسعاد*، قاهره: دار الثقافة.
۲۰. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶)، *احصاء العلوم*، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۱. فارابی، ابونصر ، (۱۹۹۵)، *تحصیل السعاده*، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۲. فارابی، ابونصر ، (۱۹۹۱)، *کتاب المله*، بیروت: دار المشرق.
۲۳. کندی، یعقوب ابن اسحاق، (بی تا، الف)، *رسائل کندی الفلسفیه*، ج ۱، قاهره: مطبعه حسان.
۲۴. کندی، یعقوب ابن اسحاق ، (بی تا، ب)، *رساله فی الحیله لدفع الأحزان*، بی تا.
۲۵. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، (۱۴۲۶)، *تهذیب الأخلاق*، قم: طلیعه النور.

References

1. Al-Amiri, Abu al-Hassan, (1979), *Al-amad 'ala'l-abad*, Beirut, Dār al- Kindi [In Arabic].
2. Al-Amiri, Abu al-Hassan, (1991), *Al-sa'ada wa al- esa'ad*, Cairo, Dār al- theqafa. [In Arabic].
3. Al-Balkhi, Abou Zaid, (1424 A.H.), *Masaleh al- abdan*, Riyadh, Markaz Ibohoth wa al- derasat al- islamia. [In Arabic].
4. Al-Farabi, Abu Nasr, (1996), *Ehsa al- olom*, Beirut, [In Arabic].
5. Al-Farabi, Abu Nasr, (1995), *Tahsil Al-sa'ada*, Beirut, [In Arabic].
6. Al-Farabi, Abu Nasr, (1991), *Ketab al- mela*, Beirut, Dār al- masherq. [In Arabic].

7. Ibn Bājja, Abū Bakr Muḥammad, (n.d.), *Rasā'il Falsafie*, Beirut, Dār al- theqafa. [In Arabic].
8. Ibn Rushd, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, (1993), *Tahafut al- Tahafut*, Beirut, Dār al- Fekr. [In Arabic].
9. Ibn Rushd, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, (1998), *Al- zarouri fi al- siyasaḥ*, Beirut, Markaz al- derasat al- vahdat al- arabi, [In Arabic].
10. Ibn Sina, (1423 A.H.), *Al-Isharat wa'l-tanbihat*, Qom, Bostan Ketab. [In Arabic].
11. Ibn Sina, (n.d.), *Tesah rasā'il fi al-hikma wa Elahiyat*, Cairo, Dar al- arab. [In Arabic].
12. Ibn Sina, (1394 S.H.), *Daneshnameh-ye Alai*, Tehran, Moula. [In Persian].
13. Ibn Sina, (1363 S.H.), *Al-mabdā wa'l-ma'ād*, Tehran, Daneshgah Tehran. [In Arabic].
14. Ibn Tufail, Abu Bakr Muhammad ibn Abd al-Malik, (1993), *Ḥayy ibn Yaqzān*, Beirut, Dār al- masherq. [In Arabic].
15. Ikhwān Al-Ṣafā, (1412 A.H.), *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*, Beirut, Al- dār al- islamia. [In Arabic].
16. Al-Kindi, Ya'qūb ibn 'Ishāq, (n.d- a), *Rasā'il Kindi al- falsafie*, vol.1, Cairo,matbaa hassan. [In Arabic].
17. Al-Kindi, Ya'qūb ibn 'Ishāq, (n.d- b), *Rasā'la fi al- hila Ledafe al- ahzan*. [In Arabic].
18. Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad, (1426 A.H.), *Tahdhīb al-akhlaq*, Qom, Talia al- noor. [In Arabic].
19. Al-Razi, Muhammad ibn Zakariya, (1402 A.H.), *Rasā'il Falsafie*, Beirut, Dār afaq al- jadida. [In Arabic].

20. Sijistani, Abu Sulayman, (2004), *Sevan al-hikma*, Paris, Dār Babylon [In Arabic].

21. Sijistani, Abu Sulayman, (1379 S.H), *Fi'l - kamal al- khas be Noa'l- khas*, published in: Joel Kraemer, *Falsapha dar asr Renaissance islami*, Tarjoma Muhammad saeid Hanaei Kashani, Tehran, Markaz nashr daneshgahi. [In Persian].

22. Suhrawardi, Yahya ibn Habash, (1380 S.H), *Majmoa Mosanafat*, Tehran, pazhoheshgah olom va farhang islami. [In Persian].

23. Al-Tawhīdī, Abū Hayyān, (1992), *Al- moqabesat*, Cairo, Dār soad al- saba. [In Arabic].

24. Al-Tawhīdī, Abū Hayyān,(1422 A.H.), *Al- havamel wa'l- shavamel*, Beirut, Dār al- kotob al- elmiea. [In Arabic].

25. Al-Tusi, Nasir al-Din, (1391 S.H.), *Akhlāq-i Nāsirī*, Tehran, Khwārizmī. [In Persian].