

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، بهار ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۷

تحلیل و بررسی شقاوت حقیقی از منظر ابن سینا

تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۲۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۱۷

* اسماعیل منصف

** محمدرضا ضمیری

*** سیدحسین بطحایی

*** علیرضا اژدر

پژوهش پیش رو با روش توصیفی و تحلیلی نگاشته شده و ابن سینا، در تبیین معنای شقاوت حقیقی، آن را از سنخ ألم و ضد سعادت دانسته و معتقد است که اگر ألم و رنج، ابدی باشد شقاوت است. همچنین ضمن تقسیم ألم به چهار قسم؛ حسی، خیالی، وهمی و عقلی، خصوصیت سومی را به شقاوت اضافه کرده و آن را از سنخ ألم ابدی عقلی دانسته است. او ضمن بیان عوامل متعدد سقوط در شقاوت همچون عدم رعایت عدالت (نظریه حد وسط) و حب دنیا و مانند آن، برای برون رفت از این مشکل دو شیوه را مطرح می‌نماید: یکی

* دانشجوی دکتری، مبانی نظری اسلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

نقطه مقابل شقاوت یعنی روش‌های متعدد دست‌یابی به سعادت را بیان می‌کند، و دیگری راه‌هایی که نه سعادت در پی دارد نه شقاوت. او در پاسخ به این پرسش که آیا شقاوت مطلق و حقیقی در دنیا قابل حصول است یا نه پاسخ می‌دهد که در دنیا قابل حصول نیست بلکه در آخرت حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی: شقاوت حقیقی، شقاوت ابدی، شقاوت عقلی، نقص، ألم،

عذاب، ابن‌سینا.

مقدمه

۱. بیان مسئله

مسئله شقاوت ابدی از اساسی‌ترین مسائل حوزه‌های فلسفه، کلام، الهیات و اخلاق است. ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه.ق) در مبدأ و معاد (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۵) و الهیات شفا (ر.ک. همو، ۱۴۰۴: ۴۲۳-۴۳۲) و، با تفصیل بیشتر، در نمط هشتم اشارات (ر.ک. همو، ۱۳۷۵: ۱۳۶-۱۴۳)، و برخی دیگر از رسائل و مکتوباتش به مسئله شقاوت و ارتباط آن با ألم پرداخته است. او ضمن تقسیم ألم به مراتب مختلف و سنخیت شقاوت با ألم در صدد است تا نوع خاصی از شقاوت را به عنوان «شقاوت عقلی» به اثبات برساند. او معتقد است چنین شقاوتی از همه‌آلام حسی، خیالی و وهمی شدیدتر است.

می‌توان مسئله شقاوت ابدی را از زوایای مختلفی مورد بررسی و مذاقه قرار داد. ولی مسئله اصلی این پژوهش بررسی شقاوت از منظر ابن‌سینا می‌باشد. در این مقاله، تلاش می‌شود تا دیدگاه ابن‌سینا از خلال آثار مختلفش کشف و ارائه گردد. اما توجه به دو نکته ضروری است: نخست آنکه این مقاله با روشی

توصیفی - تحلیلی نگاشته شده و در آن تا حد امکان از نقد پرهیز شده است و دوم آنکه لازمه توفیق در تبیین این مسئله پاسخ شایسته به پرسش‌های ذیل است: ابن سینا شقاوت را چگونه تعریف می‌کند؟ کدام دسته از انسان‌ها جزء اشقیاء قرار می‌گیرند و تحلیل ایشان چیست؟ عوامل سقوط در شقاوت از منظر او چیست؟ او چه راه‌هایی برای برون‌رفت از شقاوت پیشنهاد کرده است؟ از دیدگاه ابن سینا آیا شقاوت حقیقی در دنیا قابل وصول است یا نه؟

بنابراین، در این مقاله، به این مباحث پرداخته می‌شود: ۱. تعریف شقاوت ۲. تقسیمات نفوس ۳. عوامل سقوط در شقاوت ۴. راه‌های برون‌رفت از شقاوت ۵. عدم امکان دستیابی به شقاوت ابدی در دنیا.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. شقاوت و سعادت

شقاوت، در لغت، عمدتاً به معنای «خلاف سعادت یا ضد سعادت یا نقیض سعادت»^۱ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۰؛ مهیار رضا، بی‌تا: ۵۳۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۸؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۵۱) یا «گمراه» (مهیار رضا، بی‌تا: ۵۳۱) و یا «بدبختی» (همان) و «سختی و تعب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۱؛ مهیار رضا، بی‌تا: ۸۱ و ۵۳۱) می‌باشد. و برخی از علما گفته‌اند: هر شقاوتی تعب و سختی است اما هر سختی و رنجی شقاوت نیست. پس، رنج و تعب فراگیرتر و اعم از شقاوت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۰؛ خسروی حسینی، ۱۳۷۵: ۳۴۱-۳۴۲) و نیز شقاوت را به معنای تحمل کردن رنج و مخالف راحتی و سعادت دانسته‌اند (ابن‌فارس، ۱۳۹۹-۱۹۷۹،

۱. کلمات نقیض، مخالف و ضد به معنای منطقی آن لحاظ نشده بلکه معنای عرفی آن مد نظر

است، یعنی نقطه مقابل سعادت.

ج ۳: ۲۰۲). در فرهنگ‌های فارسی نیز شقاوت به مقابل سعادت و بدبختی و سخت‌دلی معنا شده است. (معین، ۱۳۶۳: ۲۰۵۳؛ عمید، ۱۳۶۳: ۱۵۶۰)

نتیجه کلام لغویین این است که شقاوت دو معنای عمده دارد: یکی مخالف سعادت اخروی و به معنای گمراهی و بدبختی است و دیگری به معنای رنج و مشقت و مخالف راحتی و آسایش می‌باشد. بین معنای اول و دوم رابطه عام و خاص مطلق برقرار است، به طوری که هر گمراهی و بدبختی‌ای دارای رنج و مشقت است، اما هر رنج و مشقتی گمراهی نیست.

اما همان‌گونه که استاد مطهری (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۶: ۶۰-۶۲) می‌نویسد، می‌توان به این نظر دست یافت که ابن سینا، رابطه وثیق و تنگاتنگی را میان شقاوت و ألم قایل است، تا حدی که ایشان در تعریف شقاوت مستقیماً به سراغ ألم رفته و، در حقیقت، شقاوت حقیقی را زیرمجموعه یکی از اقسام ألم می‌داند. بنابراین، به نظر نگارنده، با توجه به زیرمجموعه قرار دادن شقاوت در ذیل ألم، باید از نظر ابن سینا، رابطه این دو از سنخ عام و خاص مطلق باشد. این مطلب را شهید مطهری این‌گونه بیان نموده است:

حقیقت آن است که نمی‌توان هر رنج و تعبسی را شقاوت به‌شمار آورد، چنان‌که گاه رنج‌هایی است که آدمی را از رنج‌های بزرگ‌تر مصونیت بخشیده یا به لذت‌های عالی‌تری واصل می‌گرداند. بنابراین، شقاوت را باید رنجی به‌شما آورد که مانع رنج بزرگ‌تر، یا مقدمه لذتی مهم‌تر نباشد. (همان)

این ارتباط میان ألم و شقاوت را می‌توان در آثار ابن سینا به‌وضوح مشاهده کرد:

- چون لذت جسمانی نیست، هیچ سعادت نیست، و چون ألم و رنج جسمانی

نیست، هیچ شقاوت و بدبختی نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۶۱)

- اگر آن حالت لذت که نفس را از جهت حال خویش حاصل است ابدی باشد، سعادت بود مر نفس را. و همچنین، ألم و رنج اگر ابدی بود شقاوت باشد مر او را. پس، لازم آید که نفس بعد از مفارقت تن یا نیکبخت است یا بدبخت. (همان: ۷۶)

- الألم السرمدی شقاوة؛ و اللذة السرمدية الجوهرية، الغير مشوية سعادة. فالنفس بعد الموت اما شقية و اما سعيدة، و ذلك هو المعاد. (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۴۴)

- أن النفس لها بعد المفارقة عن البدن بالموت سعادة و لذة، أو شقاوة و ألم عقلية. (الاسفراینی النیشابوری، ۱۳۸۳: ۴۸۶)

- حکمای الهی را اندر سعادت و لذت جسمانی روحانی رغبت بیشتر باشد از رغبت اندر سعادت و لذت جسمانی و نفرت ایشان از شقاوت و ألم روحانی بیشتر باشد از نفرت ایشان از شقاوت و ألم جسمانی» (ابن سینا، الف ۱۳۸۳: ۷۸)

ابن سینا در عبارات فوق به طور صریح سه خصوصیت مهم درباره شقاوت حقیقی را بیان می‌دارد: اول آنکه شقاوت از سنخ ألم است، دوم آنکه شقاوت امری عقلی است و سوم آنکه شقاوت امری ابدی است. بنابراین، از دیدگاه ایشان، شقاوت حقیقی تعریف می‌شود به «ألم عقلی ابدی». با توجه به اینکه شقاوت از سنخ ألم می‌باشد، برای روشن‌تر شدن مطلب به بررسی معنای ألم در آثار ابن سینا می‌پردازیم:

- الألم و الغم الذی یکون إدراک ما بسبب لا فقد سبب فقط. (ابن سینا، ۱۴۰۴:

(۴۱۵

- و الألم إدراک لأمر غیر مناسب للطبیعة و الانفعال غیر مناسب للطبیعة.

(همو، ۱۳۷۱: ۲۰۸)

ابن سینا در *الهیات دانشنامه علائی* در بیان معنای درد و ألم آن را «اندریافت^۱ نا اندر خور» دانسته و در مقابل، خوشی را «اندریافت اندر خور» می‌داند و می‌افزاید: «آنچه نه این بُود و نه آن نه خوشی بود و نه درد.» (*ابن سینا، ب ۱۳۸۳: ۱۰۲*)

به نظر می‌آید که تعریف ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* نسبت به کتب دیگر جامع‌تر باشد که می‌نویسد: «و الألم هو إدراک و نیل - لوصول ما هو عند ألمدرک آفة و شرّ (*ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷*)؛ همانا درد نوعی ادراک و رسیدن است به آنچه که برای درک‌کننده آفت و شرّ و بدی باشد.» بدین ترتیب، ابن سینا در این منبع «ألم» را نوعی دریافت می‌داند اما در *اشارات*، به طور کامل‌تر، آن را ادراک و نیل می‌داند و می‌افزاید که ألم دریافت چیزی است که برای مدرک آفت و شرّ می‌باشد.

بررسی

ابن سینا، در *الهیات دانشنامه علائی*، در بیان معنای درد و ألم، آن را نقطه مقابل خوشی و لذت و به معنای ادراک امور ناشایست: اندریافت نا اندر خور، دانسته است که می‌توان در مفهوم «نا اندر خور» مفهوم بدی و شرّ را هم پیدا کرد که نشانه نزدیکی معنای ألم و شقاوت می‌باشد. در واقع، همین مطلب سبب شد که وی در تعریف شقاوت به سراغ ألم برود. ابن سینا، علاوه بر ألم و لذت، شقّ

۱. کلمه «اندریافت» معادل معنای ادراک می‌باشد. (رک. *ابن سینا، ب ۱۳۸۳، ۱۰۲ [پاورقی]*) البته، لازم به توضیح است که ادراک اشاره به امر وجودی دارد اما در کلمه *اندریافت* وجودی بودن نمود ندارد.

سومی را معرفی می‌کند که نه لذت است و نه ألم. لذا، معتقد است که برای این دسته نه سعادت است و نه شقاوت، که در ادامه از آن بحث خواهیم کرد. اما در اشارات و تنبیهات، این تعریف از دقت بیشتری برخوردار است، زیرا از واژه «ادراک» استفاده شده است که به معنای امری وجودی است، حال آنکه در کلمه «اندریافت» این دقت وجود ندارد. بنابراین، درد و ألم همانند لذت امری وجودی تلقی شده است. همچنین، به جنبه شرّ و آفت بودن ألم برای مدرک هم اشاره نموده است. در اینجا، هم همانند دانشنامه‌علایی به شقّ سومی که نه لذت است و نه ألم اشاره نموده است، که در ادامه از آن بحث خواهیم کرد. اما در باب ألم، می‌توان گفت: همان‌طور که ادراک دارای مراتب چهارگانه می‌باشد، ألم نیز باید دارای مراتب چهارگانه باشد، چون ألم از سنخ ادراک می‌باشد. از این رو، می‌توان ألم را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم نمود. همین‌طور، در خصوص عینیت ألم با شقاوت و تقابل شقاوت با سعادت، می‌توان بر پایه تقسیمات سینوی، شقاوت را نیز، مانند ألم و سعادت، به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم نمود. بر اساس این تقسیم، شقاوت حقیقی - که در قبال سعادت حقیقی قرار دارد - همان «شقاوت عقلی» است.

۲-۱. رابطه لذت و ألم

نگارنده رابطه لذت و ألم را از سنخ ضدّین می‌داند و معتقد است که ابن سینا نیز رابطه این دو را از ضدّین می‌دانسته و حد وسطی میان آن دو قایل شده است (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۳)، زیرا وی، در تعریف لذت و ألم، این دو را از سنخ ادراک دانسته است و ادراک امری وجودی و از مقوله علم حضوری است، زیرا بی‌واسطه نزد شخص حاضر است. بنابراین، لذت و ألم دو امر وجودی‌اند که

می‌توان این دو مقوله را، با توجه به تخالف و نهایت بُعدی که میان این دو مقوله است، در ذیل مفهوم ضدین دسته‌بندی کرد و در ضدین، چون ارتفاعشان ممکن است، می‌توان میان لذت و ألم حد وسطی پیدا کرد که نه لذت باشد و نه ألم، که در نتیجه، صاحب آن نه از سعادت برخوردار می‌باشد و نه در شقاوت است. ابن‌سینا، مصداق این موارد را کودکان و ابلهان می‌داند. استدلال وی در باب این موضوع که چرا این دسته نه از سعادت مطلق برخوردارند و نه شقاوت مطلق دارند چنین است:

– فهاتان الطائفتان تبقى كل واحدة منهما لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة لأنها لا تشعر بالكمال فتحن إليه و تطلبه بالجوهر، فيؤلمها نقصان ذلك الكمال و فقدانها، كما يؤلم الجائع الجوع، و لا تؤلمها أيضا الآثار و الهيئات الطبيعية المضادة لجوهر النفس لأنها منزهة. (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۵۳)

– و این هر دو طبقه بعد از فساد تن ندانند، و ایشان را نه سعادت مطلق بود، و نه شقاوت مطلق، زیرا که این نفس، خود، از کمال آگاه نیست تا وی را اشتیاقی باشد، و از نیافتن آن، وی را ألم و رنج رسد. و نیز از هیئت و اخلاق بد منزه است و پاکیزه. و چون چنین بود، آنچه سبب رنج است در حق وی نبود و سبب سعادت هم حاصل نیست. پس، حال وی نه نیک بود نه بد. (همو، ۱۳۶۴:

۸۳)

ابن‌سینا در رساله‌ی اضحویه در خصوص اینکه چگونه ممکن است شخصی – از کودکان و ابلهان – نه از سعادت بهره‌مند باشد و نه از شقاوت، این‌گونه استدلال می‌کند:

أ. از سعادت بی‌بهره‌اند، چون اصلاً از کمال خود آگاه نیستند و به علت ناآگاهی، اشتیاقی هم به کمال ندارند. پس، از سعادت – که نتیجه‌ی اشتیاق به کمال

و حصول آن می‌باشد - نیز بی‌بهره‌اند.

ب. از شقاوت بی‌بهره‌اند، چون علت رنج و ألم که موجب شقاوت می‌گردد آلوده شدن شخص به اخلاق و کردار بد و فاسد می‌باشد. این در حالی است که در مورد این اشخاص: کودکان و ابلهان، این امر مصداق ندارد و ایشان از این آلودگی‌ها منزله‌اند. پس، سبب شقاوت در مورد ایشان منتفی است. بنابراین، در مورد این اشخاص نه اسباب سعادت محقق است و نه اسباب شقاوت. لذا، حال این دسته نه خیر است و نه شرّ، نه از سعادت بهره دارند و نه از شقاوت.

نگارنده نیز در تأیید نظریه ابن سینا با دو مقدمه کلامی و قرآنی به اثبات این مطلب می‌پردازد:

أ. کودکان از عذاب و شقاوت بی‌بهره‌اند، زیرا اگر خداوند کودکان را که مکلف نیستند عذاب کند، این کار ستم است و ستم قبیح است و خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد. در تأیید این سخن، قاضی عبدالجبار معتزلی (ر.ک. عثمان، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹۸-۲۹۹) می‌نویسد: تعذیب اطفال جایز نیست، زیرا براساس روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تکلیف از کودکان تا قبل از سن بلوغ برداشته شده است. علاوه بر روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، قرآن کریم نیز می‌فرماید: «... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء: ۱۵)؛ ... و ما تا پیامبری نفرستیم، به عذاب نمی‌پردازیم.» و روشن است که پیامبران برای اطفال مبعوث نشده‌اند. بنابراین، به دلایل عقلی و نقلی، وجهی برای عذاب کودکان و مانند آنها وجود ندارد. پس، ایشان در قیامت به علت عدم تکلیف معذب نیستند.

ب. کودکان از سعادت بی‌بهره‌اند؛ قرآن می‌فرماید: «...كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ»

رَهینَه (مدثر: ۳۸)؛ ... هر کسی در گرو دستاورد خویش است.» و بدیهی است که کودک دستاوردی حاصل نکرده است تا به واسطه آن شایسته ثواب باشد. بنابراین، کودک رأساً شایسته پاداش و بهشت نیست. لذا، در برخی روایات آمده است که کودکان نابالغ در قیامت مورد آموزش و آزمایش قرار می‌گیرند. برای نمونه، مرحوم صدوق در امالی آورده است:

وقتی رسول خدا ﷺ به معراج رفت، عبورش به پیرمردی افتاد که در زیر درختی نشسته بود، و دید که در اطراف او کودکانی جمع‌اند. رسول خدا ﷺ از جبرئیل پرسید: «این پیرمرد کیست؟» جبرئیل در جواب گفت: «این شیخ کهنسال ابراهیم خلیل پدر شماست.» حضرت پرسید: «این کودکان که در اطراف جمع‌اند چه کسانی‌اند؟» جبرئیل گفت: «اینها اطفال مؤمنان‌اند که حضرت ابراهیم مشغول تغذیه به آنها است.» (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۴۵۱)

و در روایتی دیگر آمده: «ان اطفال شیعتنا من المؤمنین تربیهم فاطمه علیها السلام» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۲۹)؛ یعنی کودکان شیعیان ما که مؤمنان هستند تحت تربیت حضرت فاطمه زهرا علیها السلام قرار می‌گیرند.

و در جایی دیگر آمده است که در قیامت برای کودکان نابالغ و کسانی که در دنیا گرفتار نارسایی‌های فکری و ذهنی‌اند آتشی افروخته می‌شود و به آنها دستور داده می‌شود که داخل آتش بروند؛ کسانی که از دستور پیروی کرده و داخل آتش شوند آتش بر آنها گلستان می‌گردد و افرادی که تمرد می‌کنند به آنها گفته می‌شود که چون از حکم حق تمرد نموده‌اید. پس، معصیت کرده‌اید و باید کیفر ببینید. (ر.ک. مجلسی، بی تا، ج ۵: ۲۹۳-۲۹۵)

از مفاد این روایات روشن می‌گردد که این دسته در ابتدا از سعادت بی بهره‌اند

اما پس از سربلندی در آزمون الهی از سعادت بهره‌مند خواهند شد و اگر چنین نشد، شقاوت نصیبشان می‌گردد.

۳. تقسیمات نفوس

در آثار ابن‌سینا، ابتدا، از جنبه نظری و در یک تقسیم‌بندی کلی، انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست نفوسی هستند که به کمال نفس ناطقه آگاه‌اند و دسته دوم - برخلاف دسته نخست - متشکل از نفوسی هستند که به کمال نفس ناطقه آگاهی نیافته‌اند. با توجه به این ناآگاهی دسته دوم، اینان شوقی هم جهت حصول کمال نفس ناطقه نخواهند داشت

ابن‌سینا از دسته دوم با عناوین نفوس ساده، بُلّه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۸-۴۳۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹۱-۶۹۵) یا *انفس جاهله* (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴) یاد می‌کند و دسته نخست را به دو گروه تقسیم می‌کند. پس، خلاصه سخن ابن‌سینا چنین می‌شود:

دسته نخست به کمال نفس آگاهی دارند:

کمال نفس ناطقه را برای خود حاصل کرده‌اند؛

کمال نفس ناطقه را برای خود حاصل نکرده‌اند.

دسته دوم به کمال نفس آگاهی ندارند.

بنابراین، با این تقسیم‌بندی، از جنبه نظری ما شاهد سه گروه می‌باشیم که هر یک از این سه گروه می‌توانند در عرصه عمل دارای فضایل یا رذایل باشند. از این رو، با اعتبار کردن جنبه عملی نفس که مربوط به ملکات فاضله و رذیله است می‌توان شاهد شش گروه از نفوس انسانی بود، که گروه‌های سه و چهار - که در جدول ذیل مرتب شده است - دچار شقاوت ابدی می‌گردند و بقیه، در نهایت، با کمی تفاوت به سعادت نایل می‌شوند:

از حیث عملی، دارای ملکات فاضله‌اند	کمال را حاصل کرده‌اند	به کمال نفس آگاهی دارند	اقسام نفوس
از حیث عملی، آلوده به صفات رذیله‌اند			
از حیث عملی، دارای ملکات فاضله‌اند	کمال را حاصل نکرده‌اند		
از حیث عملی، آلوده به صفات رذیله‌اند			
از حیث عملی، دارای ملکات فاضله‌اند	به کمال نفس آگاهی ندارند		
از حیث عملی آلوده به صفات رذیله‌اند			

بررسی

در بررسی تقسیمات سینوی از جنبه نظری نفس، ما شاهد سه گروه بودیم که یکی از آنها در زمره اشقیاء قرار می‌گیرد و آنها گروهی هستند که در عین آگاهی به کمال نفس ناطقه، آن را برای خود حاصل نکرده‌اند. این گروه، اگرچه از حیث طبع به تحقق کمال خود شوق داشته‌اند، به دلیل اشتغال به بدن نتوانسته‌اند که این کمال را در خود حاصل کنند. از نظر ابن‌سینا، این گروه در دنیا مانند کسانی

هستند که به دلیل بیماری میل به خوردن غذا برای جبران آنچه از بدن آنها تحلیل رفته است را فراموش کرده‌اند، کما اینکه گاه بیماری سبب می‌شود میل به شیرینی که لذت‌آور است به فراموشی سپرده شود یا گاه میل به خوردن اموری پیدا می‌شود که نفس در حالت سلامت نسبت به آنها کراهت دارد.

با تحقق مرگ و جدایی نفس از بدن، اشتغال نفس به بدن که مانع کمال نفس بوده است مرتفع می‌شود و نفس این گروه، به دلیل آگاهی از کمال لایق نفس خود و عدم تحقق آن، گرفتار رنج بزرگ می‌شود، رنجی که قابل مقایسه با رنج آتش و سرمای شدید نیست، زیرا - همان‌گونه که گفته شد - رنج و لذت نفس ناطقه ویژگی‌هایی چون ادوم بودن، اوصل بودن، اکثر بودن و اشد بودن را داراست. ابن سینا مثال مناسب برای این گروه را انسانی می‌داند که به دلیل تخدیر، درد ناشی از قطع عضو یا گذاشتن آتش بر عضوی از بدن را درک نمی‌کند ولی هنگامی که آثار تخدیر از بین برود، آن دردِ جانکاه را احساس می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۷-۴۲۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۱۹-۶۲۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۱۴)

با تأمل بیشتر در آثار ابن سینا، می‌توان از جنبه نظری برای دسته‌ای که دچار شقاوت می‌باشند تمایز دیگری را نیز مشاهده کرد. او بیان می‌کند که برخی از افراد این گروه در مقام عدم تلاش برای تحقق بخشی به کمال نفس ناطقه مقصّرند، اما برخی، فراتر از آن، معاندند. گروه دوم کسانی هستند که به نظریات نادرست تعصب می‌ورزند. از نظر ابن سینا، شقاوت این عده نسبت به شقاوت عده دیگر بسیار بیشتر است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹۱)

۴. عوامل سقوط در شقاوت:

ابن سینا در رسائل و مکتوباتش موارد مختلفی را به‌عنوان عوامل سقوط در

شقاوت بیان کرده است که در پی می‌آید.

۴-۱. دچار شدن به تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی

همان‌طور که ابن‌سینا بیان می‌کند، حقیقت وجود انسان نفس می‌باشد که به عالم علوی تعلق دارد و جسم انسان متعلق به عالم مادی است. از این رو، انسان برای رسیدن به سعادت باید به کمک قوه عملی به ترکیه نفس پردازد و از طریق تفحص و کندوکاو در مسائل حکمی و تقویت قوه نظری به حضرت حق تقرب یابد. او معتقد است: تقویت دو قوه نظری و عملی نفس در صورتی کارساز است که انسان خود را از جمیع تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی رها سازد:

... و بین حقیقة ذلک لمن تأمل حال تجرید نفسه بشیء من النیات الخالصة

الالهية التي تزكو نفسه بها بقوتها العملية او بداره الى تحقيق مسألة حکمية تقریها

عین نفسه التي بها یبصر و هی قوتها النظرية فانه مهما سعی لاحدهما لم یتأت له

وصوله الا بعد قطع الهمة عن جمیع العلائق الدنیویة و السدواعی الشهوانی.

(ابن‌سینا، د ۱۴۰۰: ۲۶۱-۲۶۲)

بنابراین، دچار شدن به تعلقات دنیوی و شهوانی مسیر ورود به سعادت را مسدود می‌کند و عاملی است برای افتادن به دامان شقاوت.

۴-۲. عدم رعایت عدالت (نظریه حد وسط)

ابن‌سینا در کتاب المبدأ و المعاد مطلبی را بیان می‌کند با عنوان «و معنی العدالة أن تتوسط النفس بین الأخلاق المتضادة» (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۱۰) - که به نظریه حد وسط نیز معروف است -، که در واقع، حد وسط همان دستیابی به سعادت است و دو طرف این حد وسط افتادن در دامان شقاوت است. لذا، عدم رعایت این حد وسط منجر به شقاوت می‌شود. او معتقد است که خُلق هیئت‌ی برای نفس ناطقه است که از جهت انقیاد و عدم انقیادش به بدن حادث می‌گردد.

از این رو، علاقه‌ای که میان نفس و بدن وجود دارد سبب می‌شود فعل و انفعال میان آن دو صورت پذیرد: از طرفی، بدن با قوهٔ بدنی اموری را اقتضا دارد و، از طرف دیگر، نفس با قوهٔ عقلی مقتضی امور متضاد کثیر دیگری است. در این فعل و انفعالات میان نفس و بدن، یک‌بار نفس مقهور بدن می‌شود و دیگر بار بدن.

نتیجه آنکه اگر نفس به صورت مکرر تسلیم بدن شود، در نفس، هیئت اذعانی نسبت به بدن ایجاد می‌شود که از قبیل آن، قدرت ایستادگی نفس در برابر خواسته‌های قوای بدنی در قیاس با مرحلهٔ قبل از پیدایش هیئت اذعانی کمتر می‌گردد و نفس در مخالفت با خواسته‌های قوای بدنی با مشکلات بیشتر مواجه می‌گردد. اما اگر، برعکس، نفس به صورت مکرر در برابر خواسته‌های قوای بدنی ایستادگی کند و قاهر گردد، یک هیئت غالبی در نفس ایجاد می‌گردد که در سایهٔ آن، توانایی مقابلهٔ نفس در برابر خواسته‌های قوای بدنی در مقایسه با مرحلهٔ قبل از پیدایش هیئت غالبی بیشتر می‌گردد و ایستادگی در برابر خواسته‌های بدن برای نفس آسان می‌گردد. در این وضعیت، هیئت اذعانی‌ای از وقوع افعال در یک طرف افراط یا تفریط محقق می‌گردد، اما هیئت استعلایی (غالبی) با وقوع افعال در حالت توسط تحقق می‌یابد.

پیدایش هیئت استعلایی با حالت تجرد نفس سنخیت و سازگاری دارد، بلکه حتی ناشی از آن است. اما، برعکس، تحقق اذعانی با حالت تجرد نفس سازگار نیست و ناشی از طبیعت مادی وجود انسان است.

ابن سینا در رسالهٔ فی السعادة تبیین واضح‌تری از نظریهٔ حد وسط ارائه می‌کند. (ر.ک. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۷) او معتقد است: حال که برای بقای نوع انسانی نیازمند بهره‌گیری از قوهٔ شهوانی می‌باشیم و، همچنین، برای اجرای امر به

معروف و نهی از منکر در مدینه فاضله نیازمند بهره‌گیری از قوه غضبی می‌باشیم و از آنجاکه تعطیل این قوا به طور کلی ممکن نمی‌باشد، پس، می‌بایست جانب وسط را اختیار کرد که بین دو طرف افراط و تفریط می‌باشد. پس، نه به طور کل، شهوت را ترک کند و نه فاجر باشد بلکه حد وسط میان آن دو را برگزیند، یعنی عقیف باشد. و درباره قوه غضبی نه ترسو باشد و نه متهور و بی‌باک، بلکه حد وسط آن که شجاعت است را برگزیند. و در مورد قوه مدبره نه جبّار مکار و نه فرد غبی^۱ (بی‌هوش و نادان و غافل) باشد، بلکه حد وسط بین این دو رذیلت را برگزیند و فرد ذکی فطن باشد. و در صورتی که انسان در مواجهه با این سه قوه (شهویه، غضبیه و مدبره) از افراط و تفریط اجتناب کند و حالت حد وسط را رعایت کند، می‌توان چنین انسانی را به صفت عدالت متصف نمود. ایشان در رساله فی العهد (ر.ک. همو، ج ۱۳۲۶: ۱۴۹-۱۵۰) نیز همین مطلب را بیان نموده است.

۳-۴. عدم مطابقت اعتقادات و افعال با اوامر الهی

ابن‌سینا بر این باور است که انسان برای دوری از شقاوت و دستیابی به سعادت، علاوه بر رعایت احکام، در دایره باورها نیز باید تابع دین الهی باشد و معارفی را بپذیرد که مقبول دین است. او این مدعا را در رساله نفس چنین بیان می‌کند: «و اگر افعال و اعتقادات آدمی براساس فرامین الهی باشد، نتیجه‌اش سعادت است. و الا، نسیبی [نسیبی] جز شقاوت ندارد.» (ابن‌سینا، الف ۱۳۸۳: ۱۶)

۱. غبی: غبی فلان غباوة فهو غبی، إذا لم یفطن للخب، و هو الجریرة. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۴۵۳)؛ الغبی- [غبو]: نادانی و کم‌هوشی، غافل بودن. الغبی- ج أَعْبَاء و أَعْبَاء [غبو]: کم‌هوش و نادان (مهیار رضا، بی‌تا، ج ۱: ۶۳۶)؛ عَلَى فَعِيلِ الْقَلِيلِ الْفُطْنَةُ (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۴۲).

ابن سینا در تبیین این مسئله که چرا برخی عقاید و افعالشان با اوامر الهی مطابقت ندارد، مثال شخص مریضی را مطرح می‌کند که چون نفسش به مرض مشغول شده است، لذت غذا و نوشیدنی را احساس نمی‌کند و به واسطه زیادی صفرا دهانش تلخ شده است و نمی‌تواند تلخی را حس کند. اما همین‌که سالم شد آن تلخی حس می‌شود. سپس، این مثال را با نفس انسان مطابقت می‌کند و می‌نویسد: نفس انسان هم تا وقتی که به بدن و امور بدنی و دنیوی مشغول باشد، از درد و ألم جهل و نادانی و از لذت علم بی‌خبر است و، لذا، شوقی هم نسبت به کمال علم و اوامر الهی ندارد و، از این رو، دچار شقاوت می‌گردد. (رک. همان: ۱۴-۱۷)

۴-۴. غلبه قوای حیوانی و طبیعی بر قوه عقلانی

ابن سینا معتقد است که اگر قوای حیوانی و طبیعی بر قوه نطق و عقلانی غلبه کند، موجب تحیر نفس بعد از مرگ و شقاوت آن هنگام برانگیخته شدن می‌گردد، چنان‌که آورده است: «ان غلبت قواه الحيوانية و الطبيعية قوته النطقية تحير بعد الموت و شقى بعد البعث» (ابن سینا، ۱۴۰۰ه: ۳۰۳).

۴-۵. حب دنیا

ابن سینا، ضمن بررسی عذاب قبر با استناد به آیات قرآن و همچنین روایتی از نبی مکرم اسلام ﷺ و با بهره‌گیری از روش نقلی، معتقد است که تن دادن به شهوات دنیا و دوست داشتن دنیا موجب عذاب قبر می‌گردد، که مقصود همان دچار شدن به شقاوت اخروی است. او، با استناد به مفاد آیه «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (نحل: ۱۰۷)، نشان می‌دهد که حب دنیا عاملی است برای دور شدن از مسیر هدایت، که بالطبع نتیجه‌اش

عذاب و شقاوت اخروی است. همچنین، به روایتی استناد می‌کند که پیامبر ﷺ در آن روایت، هدف از نزول آیه «فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴) را این‌گونه بیان می‌دارد: «عذاب کافر در گور آن است که نودونه اژدها بر وی مسلط کنند. دانی که این اژدها چه بود؟ نودونه مار بود، هر ماری را نه سر بود، ... و باید که بداند که این اژدها مرکب از صفات نفس وی است و عدد سرهای وی به قدر عدد شاخه‌های اخلاق مذموم وی است و اصل طینت این اژدها از حبّ دنیا است. (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۳۱-۱۳۲)

۶-۴. جهل به حق تعالی

ابن سینا، با استناد به آیه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲)، بیان می‌دارد که هر نفسی که در دنیا دچار نابینایی روح - که مقصود ایشان همان جهل به حضرت حق می‌باشد^۵ بشود در قیامت دچار شقاوت می‌گردد، زیرا او معتقد است که جهل^۶ صفت ذات می‌باشد و فلاسفه معتقدند: «الذاتی لا یتغیر». از این رو، ابن سینا معتقد است: اگر این جهل که صفت ذات است بر طرف نشود و در قیامت با شخص همراه شود، موجب شقاوت می‌گردد، زیرا به استناد آیه مذکور، شقاوت - که همان گمراهی است - با جهل و کوری روح حاصل می‌گردد. ابن سینا این مطلب را این‌گونه بیان نموده است:

چون معرفت خدای تعالی و جمال حضرت وی و شادی بدان، این صفت ذات تو است، با تو بماند. و معنی باقیات صالحات این بود. و اگر بدل این جهل بود به حق تعالی، آن نیز صفت ذات توست، با تو بماند. و این نابینایی روح بود و تخم شقاوت تو بود. و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی و اضلّ

سیلا. «(ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۲۵)

۷-۴. علاقه و اشتیاق به بدن حین مفارقت از بدن

ابن سینا بر این عقیده است که هنگام مرگ، وقتی نفس از بدن جدا می‌گردد، اگر اشتیاق نفس به بدن باقی بماند، چنین شخصی دچار شقاوت می‌گردد:

نعلم ان من فارقت نفسه بدنه و هی مشتاقه الیه مشفقه علیه خائفة من فراقه

فهی فی غایة الشقاء و الألم من ذاتها و جوهرها. (ابن سینا، الف ۱۴۰۰: ۳۴۳)

بدان هرگاه نفس از بدن جدا شود در حالی که اشتیاقش به بدن باقی بماند و

از فراق بدن ترس داشته باشد، چنین نفسی از حیث ذات و جوهر در نهایت

شقاوت و درد قرار دارد.

به نظر می‌آید، هرگاه علاقه نفس به بدن به حدی برسد که بدون آن مضطرب و نگران و خائف شود، چنین علاقه‌ای در جوهر و ذات نفس رسوخ می‌کند و استحکام می‌یابد. و فلاسفه گفته‌اند: «الذاتی لا یتغیر». بنابراین، نفس در عالم برزخ و پس از مرگ به واسطه عدم وجود بدن جسمانی، از طرفی، و علاقه ذاتی به بدن، از طرف دیگر، دچار عذاب و درد می‌شود، زیرا این مانند آن است که تشنگی باشد اما آبی برای رفع عطش یافت نشود. اشتیاق به بدن مادی در ذات نفس حاصل است اما از بدن مادی در عالم برزخ - که عالمی غیرمادی است - خبری نیست. لذا، این انفصال موجب درد و ألم و شقاوت می‌گردد.

۸-۴. عدم آشنایی با فضایل و رذایل

ابن سینا در رساله فی علم الاخلاق بیان می‌دارد که یکی از علل افتادن در دام

شقاوت عدم آشنایی با فضایل و رذایل می‌باشد. (ر.ک. ابن سینا، الف ۱۳۲۶: ۱۵۲)

او دربارهٔ سعادت - که نقطهٔ مقابل شقاوت است^۵ بیان می‌کند که هر انسانی

که از خود غافل نباشد و به وجود خویش ارادت ورزد و در راه خودشناسی گام

بردارد، باید نسبت به فضایل معرفت یابد و به صورت دقیق از فضایل و طرق

دستیابی به آنها آگاه شود، تا به تزکیه خویشتن بپردازد. از دیگر لوازم ضروری خودشناسی آن است که انسان نسبت به رذایل نیز آگاهی یابد و به صورت دقیق و ظریف، آنها را از فضایل بازشناسی کند و نیز طرق رهایی نفس از رذایل را دقیقاً بشناسد، تا با اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل به کمالی که در شأن و حق انسان است و او را برای سعادت دنیوی و اخروی آماده می‌کند مستعد گردد:

فان ألمعتنی بامر نفسه ألمحب لمعرفة فضائله و کیفیة اقتنائها لتزكو بها نفسه
و معرفة الرذائل و کیفیة توقيها لتتطهر منها نفسه ألمؤثر لها ان تسيّر بأفسد السیر
فیکون قد و فی انسانیته حقها من الکمال ألمستعد للسعادة الدنیویة و الاخرویة
یجب علیه تکمیل قوته النظریة بالعلوم ألمحصاة ألمشار الی غایة کل واحد منها
فی کتب احصاء العلوم و تکمیل قوته العملیة بالفضائل،... و تجنب الرذائل ...
(همان)

۹-۴. عدم خلوص نیت

ابن‌سینا (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۷-۲۷۹)، با اثرپذیری از متون دینی، میان نیت و «سعادت و شقاوت» رابطه عمیقی برقرار کرده است. او معتقد است که اگر انسان در کارهایش تنها خدا را در نظر داشته باشد و جز رضایت خدا هیچ عامل دیگری در پیدایش افعال او مداخله نداشته باشد یا، به اصطلاح شرعی، واجد نیت خالص باشد و در اثر تکرار اعمال در طول زمان نیت خالص داشتن در او به صورت ملکه درآید، در این صورت، چنین انسانی مثل موجود مجرد بالذات می‌شود و قوه اشتیاق به سوی صور معقول و اشواق فعلی در او زیاد می‌شود. البته، این امر به آسانی به دست نمی‌آید، بلکه با تحمل مشقت‌ها و قطع علاقه از امور متضاد و با کمال نفس و خلوص در نیت به دست می‌آید. بنابراین، از نظر ایشان، کار برای غیرخدا - که شاخص اصلی آن عدم خلوص در نیت است -

انسان را از سعادت دور می‌کند و به شقاوت می‌رساند:

النّية الخالصة التي هي تجريد ذاتها للاطلاع الى عالمها و مبدعها حتى يصير ذلك ملكة فيها و مقطعة عما سوى ذلك فتصير كالمجرد بذاتها و يصير لها بذلك قوة على اشتياق الصور المعقولة و الاشواق الفعلية ... ثم ان هذه النفس الزكية اذا اطلعت على ما في ذاتها ... فقد فازت بالسعادة العظيمة في الآخرة و اى نفس صارت هذه الافاعيل افاعيلها فهي ممتحنة في الآخرة بالشقاوة العظمى ... فاستعمل ايها الاخ الشفيق الفاضل هذه السيرة الفاضلة و احترز عن اضرارها و اكتسب السعادة الحقيقية و احذر من الشقاوة الحقيقية. (ابن سينا، د ۱۴۰۰: ۲۷۷- ۲۷۹)

۱۰-۴. سبک شمردن نماز

یکی دیگر از راه‌های اکتساب سعادت از نظر ابن‌سینا اهتمام و توجه کافی و وافی به فریضه نماز و عدم استخفاف آن است. او معتقد است که نماز موجب می‌شود که نفس ناطقه شبیه افلاک گردد و انسان همچون عبدی مخلص در خدمت حضرت حق قرار گیرد، که در این صورت، به ثواب سرمدی نایل می‌گردد و از کذب و افترا و عصیان به دور است:

ان الصلاة هي تشبه النفس الانسانية الناطق بالاجرام الفلكية و التعبد الدائم للحق المطلق طلبا للثواب السرمدی ... فمن فعل هذا فقد اخلص و صلى و ما ضل و غوى و من لم يفعل فقد افتري و كذب و عصي. (همو، ۱۴۰۰: ۳۰۳-۳۰۴)

او در جای دیگر اذعان دارد که نماز عاملی برای طهارت نفس و رسیدن به عبودیت و فیض الهی است که خیرات علوی و سعادت اخروی را به دنبال دارد: الصلاة المحضة التي قرنها واجب عليه أشد وجوب و أقوى الزام لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه فلو أقبل بعشقه و اجتهد في تعبه لساغت اليه الخيرات

العلویة و السعادات الأخرویة. (همان: ۳۰۹)

بنابراین، نماز عاملی برای دستیابی به سعادت اخروی است و استخفاف و تهاون در آن سبب دوری از حضرت حق و افتادن در دام شقاوت است.

۵. راه‌های برون‌رفت از شقاوت

در آثار ابن‌سینا، دو دسته از شیوه‌ها برای برون‌رفت از شقاوت مورد توجه می‌باشد:

أ. راه‌هایی که منجر به سعادت می‌شود: نقطهٔ مقابل راه شقاوت راه سعادت است، که برای برون‌رفت از شقاوت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، که قبلاً مفصل در «عوامل سقوط در شقاوت» از آن بحث شد. لذا، اینک، به اختصار بیان می‌کنیم:

- پرهیز از تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی

- رعایت عدالت (نظریهٔ حد و وسط)

- مطابقت اعتقادات با افعال و اوامر الهی

- غلبهٔ قوهٔ عقلانی بر قوای حیوانی و طبیعی

- نداشتن حب دنیا

- علم به حق تعالی

- عدم علاقه به بدن حین فراغ از بدن

- آشنایی با فضایل و رذایل

- خلوص نیت

- اهتمام به نماز و عدم استخفاف آن.

ب. راه‌هایی که نه سعادت را در پی دارد نه شقاوت را: ابن‌سینا در *الهیات*

دانشنامه علائمی (ر.ک. ابن سینا، ب ۱۳۸۳: ۱۰۲)، ضمن بیان معنای درد و ألم به عنوان «اندریافت نا اندر خور» و خوشی به عنوان «اندریافت اندر خور» شق سومی را می‌افزاید با عنوان «آنچه نه این بود و نه آن، نه خوشی بود و نه درد». با توجه به اینکه شق سوم از شقاوت عاری می‌باشد، می‌تواند جزء راه‌های برون‌رفت از شقاوت قرار بگیرد. ایشان مصداق این دسته را کودکان نابالغ و ابلهان و مجانین می‌داند که تکلیف از گردنشان ساقط می‌باشد.

۶. خاستگاه شقاوت حقیقی

ابن سینا در رساله عن احوال الروح (الجواب لابن مسکویه) در پاسخ به این پرسش مدعی شده است دنیای کنونی، نه ظرفیت پاداش کامل نیکوکاران و نه ظرفیت عقاب کامل بدکاران را دارد. از این رو، حق تعالی دو دنیا آفریده است. او در تبیین این مدعا می‌گوید: دو فرض برای نفوس قابل تصور است: یا سعید و خوشبخت هستند یا شقی و بدبخت؛ اما فرد سعید که انتظار نجات دارد به سبب اعمال صالحی که انجام داده بدان دست می‌یابد و خدا به او پاداش می‌دهد. اما نفس شقی، به دلیل اعمال بد، نتایج منفی آنها را می‌یابد. آن کسی که این نفس شقی را به جهت اعمال یا آرای بد عقاب می‌کند، عادل‌تر از آن است که این عقوبت را به جهات دیگر انجام دهد. بوعلی بر این باور است که خدا دو جهان و دار آفریده است: دار دنیا برای عمل و دار آخرت برای ثواب و عقاب. (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۶۹-۷۰) بنابراین، شقاوت حقیقی که مربوط به دار عقاب می‌باشد در آخرت تحقق می‌یابد، نه در دنیا.

۷. نتیجه‌گیری

ابن سینا شقاوت را نقطه مقابل سعادت و از سنخ ألم و ادراک دانسته است و، لذا، شقاوت را، همانند آن‌دو، امری ذات مراتب و مشکک می‌داند. وی

شدیدترین مرتبه شقاوت را از سنخ ألم عقلی دانسته و معتقد است که اگر این نوع از ألم ابدی باشد، همان شقاوت حقیقی است. لذا، شقاوت حقیقی «ألم عقلی و ابدی» می‌باشد. او ملاک شقاوت ابدی را از جنبه نظری نفس می‌داند و معتقد است: نفوسی که به کمال نفس ناطقه آگاهی دارند ولی آن را برای خود حاصل نکرده‌اند، دچار شقاوت حقیقی و ابدی می‌گردند. همچنین، در رسائل و مکتوباتش، ضمن بیان عوامل متعدد سقوط در شقاوت، دو دسته راهکار برای برون‌رفت از شقاوت مطرح می‌کند: یکی از راه‌ها، در واقع، همان راه‌های دستیابی به سعادت می‌باشد که نقطه مقابل شقاوت است و دیگری راهی است که نه سعادت را در پی دارد و نه شقاوت را. همچنین، ابن‌سینا بر این باور است که شقاوت حقیقی در دنیا قابل حصول نیست، بلکه جایگاه شقاوت حقیقی در آخرت است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰). *امالی*، تهران: نشر کتابفروشی اسلامیّه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا، رساله فی الكشف عن ماهیة الصلاة*، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۴). *ترجمة رسالة اضحویه، تصحیح و تعليقات حسین خدیوچم*، چ ۲، تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات، توضیح مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر*، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیحات*، قم: البلاغة.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
- _____ (۱۴۰۴). *الشفاء، الالهیات*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۹۵۳). *رسائل ابن سینا [ج ۲]*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- _____ (الف ۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، الرسالة التاسعة فی علم الاخلاق*، چ ۲، قاهره: دارالعرب.
- _____ (الف ۱۳۸۳). *رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید*، چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (الف ۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا، الشفاء من خوف الموت*، قم: بیدار.
- _____ (ب ۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، الرسالة السادسة فی اثبات النبوت و تأویل رموزهم و امثالهم*، چ ۲، قاهره: دارالعرب.

- _____ (ب ۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، ج ۲، همدان: دانشگاه بو علی سینا.*
- _____ (ب ۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا، رسالة عن احوال الروح، الجواب لابن مسکویه، قم: بیدار.*
- _____ (ج ۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، الرسالة الثامنة فی العهد، ج ۲، قاهره: دارالعرب.*
- _____ (د ۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا، رسالة فی السعادة، قم: بیدار.*
- _____ ابن فارس، احمد (۱۳۹۹-۱۹۷۹). *معجم مقائیس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: دارالفکر.*
- _____ ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب، ج ۳، بیروت: دارصادر.*
- _____ الاسفرائینی النیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳). *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)، مقدمه و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- _____ خسروی حسینی، سیدغلامرضا (۱۳۷۵). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ج ۲، تهران: مرتضوی.*
- _____ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دارالعلم - الدار الشامیة.*
- _____ طریحی، فخرالدین (۱۳۵۷). *مجمع البحرین، ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی.*
- _____ طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهاً للمحقق الطوسی، قم: البلاغة.*
- _____ عثمان، عبدالکریم (۱۳۹۱-۱۹۷۱). *نظریة التکلیف (آراء القاضی عبدالجبار الکلامیة)، بیروت: مؤسسة الرسالة.*
- _____ عمید، حسن (۱۳۶۳). *فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.*
- _____ فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *کتاب العین، ج ۲، قم: هجرت.*
- _____ فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، قم: مؤسسة*

دارالهجرة.

- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). مقالات فلسفی، تهران: حکمت.
- معین، محمد (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی معین، ج ۶، تهران: امیرکبیر.
- مهیار رضا (بی تا)، فرهنگ ابجدی عربی- فارسی، بی جا.

