



سعادت در سیرت اسلامی

پژوهشگرانی از انجمن علمی و فرهنگی در بیان نظریات سعادت

محمد پور محمود

اساس تفکر سیاسی و اخلاقی افلاطون و ارسطو بر اندیشه و فضیلت عقلانی است. در نظر افلاطون حیات همراه با فضیلت حیات سعادت مندانه است. به عقیده او سبب مندر باید فیلسوف باشد چرا که به حیات فضیلت مندانه که هست ارسطو صحبت اخلاقی خود را با بررسی خیر حقیقی آغاز می کند. به نظر او مقصود غایی اعمال انسان تحقق خیر است و خیر موضوع جمیع اعمال است. اما آن را آنجا که خیرات فراوان و گونه گونه هستند باید دو چیز استواری خیری بود که نفع علم اعلی یعنی سعادت باشد و آن همان خیر اکمل یعنی سعادت است.

پنجاهین در بررسی نظام اخلاقی ارسطو فیلسوف و نیز موضوع سعادت با آرگه سیاسی آن ها و مباحثی از قبیل مدینه فاضله رو به رو شد. آثار فلاسفه مسلمان دوره ترجمه که در باب اخلاق و سیاست و به تبع آن ها موضوع سعادت به آرای افلاطون و ارسطو توجه کردند. مجموعه هایی ترتیب یافته از اخلاق و سیاست مدن (علم مدنی) است و بنابراین بررسی موضوع سعادت به طور مستقل در آثار این فلاسفه

مروغ به معنای بررسی آزاد آن ها در باب اخلاق و سیاست مدن است. ابویوسف فارابی و ابوالاحسن علمری هر دو از فیلسوفان دورانی پس از ترجمه اند که بر خلاف حکیمان مسلمان دیگر در موضوع سعادت آثار مستقلی دارند. این نوشته آزاد یک فیلسوف گنم مسلمان ابوالاحسن علمری به نام ابوالاحسن است. به کنایش «السعاده والاسعاد فی السیره الانسانیة» در این باره بررسی می کنیم.

ابوالاحسن بن محمد بن یوسف الغامری التریش باجوری (۲۸۱ هـ/۸۹۴ م) از فیلسوفان مشائی در نیمه دوم قرن چهارم و مشهور به صاحب «المنهاج» است. شرح حال این حکیم مسلمان را چندان ذکر نکردند چنان که از آثار و تفکرات او نیز در کتاب های فلسفی تقریباً چیزی نیست. آنچه در باره شخصیت او به صورتی پراکنده نقل شده محتوده به آثار بعضی از شاگردان و معاصران وی است. کسبی چون «ابوعلی مسکویه» در «الحکمه الخالده» و ابوحیان توحیدی در «مقابسات» و «الامتناع والموتاه» اما دیگر کسان یا تصویبی و محدثی از او را که در «المنهاج» و «ابوابه اشارتی» گذر از او گذشتند و در این میان آنچه گوشه ای از شخصیت علمی و نیز موضوع و احوال جامعه علمی زمان او را باز می نماید همین نوشته های کوچک در آثار معاصران اوست (۱).

آزادی در بحث های کلامی و فلسفی در گیری های علمی و روح شیوه مناظره در باره مفاهیم دینی و مذهبی از مشخصات دوران حیات علمری است. خصوصاً پس از تخریب در قلمرو منطقه عباسیان حدود سال ۲۲۴ و تعیین بغداد به عنوان مرکز حکومت عباسیان خرابی دوره رشد حرکت علمی و فلسفی، عالمان و متفکران بسیاری از مذاهب مختلف کلامی و فلسفی می زیستند که در هیچ یک از دوره های پیشین دیده نشده بود. علمری نیز از فیلسوفان دوره انتقال میراث فلسفی یونانی به جهان اسلام است. بنابراین او که در فاصله زمانی پس از فارابی و پیش از ابن سینا ظهور کرده مطابق جو علمی و فلسفی زمان خود به این میراث توجه داشته است. این توجه باعث شده است که برخی علمری را کلا یونانی بدانند (۲).

ابوحیان توحیدی در «مقابسات» و «الامتناع والموتاه» سخنان او را نقل و گزافی او اقتباس کرده است. در «الامتناع والموتاه» می نویسد: «تفکرات صوفیانه نیز دلنشین و کتابی در تصوف در باره ابوحیان در همین کتاب از علمری با تعبیری چون «شیخ» «شیخ صوفی» «شیخ حکیم» «مدام الخیر» یاد کرده و او را چنین ستوده است: «فانما طلب منه الفهن الفی قد خص به وطول بتحقیقه وجد علی غایه الفعول» (۳). در «المقابسات» نیز در یک مورد ماجرای پرسش «عاقبه» حکیم مجوسی از علمری در باره نوع آنگهی انسان از حال نفس بعد از موت و جواب او نقل می شود و در مورد دیگر در مقابسه تودم ابوحیان تمام این قسمت از کتاب خود را به کلمات علمری اختصاص داده است. در آثار این قسمت آمده است: «هذه مقابسه تشتمل علی کلمات شریفه من کلام ابی الحسن محمد (ابن یوسف الغامری) علفت و سمعت اکثر هامة» (۴).

ابوعلی احمد بن محمد مسکویه (ف ۴۲۱ هـ) از شاگردان علمری است که خاتمه کنایش «الحکمه الخالده» را به علمری اختصاص داده است. با این عنوان: «مناصیبا للعالمی و آدابها» (۵). شهرستانی «در «الجمال والنحل» در فضیلت با عنوان «المتاخرون من فلاسفه الاسلام» تنهایی ذکر نام او اکتفا کرده و او را در شمار کسانی چون یعقوب بن اسحق کندی، جنین بن اسحق فارابی و ابن سینا آورده و در باره ایشان گفته: «قد سلکوا کلهم طریقه ارسطو اما ارسطو فی جمیع مذاهب» (۶).

ابن سینا نیز در کتاب «حیات» خود از علمری یاد کرده است (۸). استاد علمری در حکمت نوزدهم احمد بن سهل یفنی (حدود ۳۲۴-۳۲۲ هـ) است (۹). در «تجارب الامم» آمده که علمری نزد ابوالفضل بن عمید (ف ۲۵۹ یا ۲۶۰ هـ) نیز درس خوانده است (۱۰). علمری خود در کتاب «السعاده والاسعاد فی السیره الانسانیة» از ابویزید بلخی به همین نام و گاه با تعبیر «الشیخ» نام برده است.

اسا از شاگردان علمری می توان به ایسن نامها اشاره کرد: جنین مسکویه، ابوالقاسم کاتب، ابوحاتم رازی و ابوالفرج بن هندو (۱۱). از معاصران او نیز جز کسانی که نامش بن آمده یکی نیز ابوسعید سیرافی (۲۶۸-۲۴۸ هـ) است که ماجرای مناظره او با علمری را بر برخی آثار به اشاره و به تفصیل بیان کرده اند.

اما از آثار علمری تنها تعدادی موجود است. علمری خود در مقدمه کنایش «الامد علی الایده» بسیاری از آثارش را نام می برد (۱۲). از برخی آثار دیگرش نیز در میان برخی کتب و رسائل خود نام برده است. مولف «منتخب صواب الحکمه» ابوحیان توحیدی مسکویه و دیگران نیز از آثار علمری در کتاب های خود نام برده اند. با مراجعه به تمام این منابع می توان علمری را دارای بیست و پنج اثر دانست (۱۳).

آنگاه که به «السعاده والاسعاد فی السیره الانسانیة» علمری در کتاب «السعاده والاسعاد فی السیره الانسانیة» (۱۴) از سیرت و اخلاق انسانی گرفته تا قوانین سیاست و اصول تربیت و تدبیر منزل بحث می کند. مولف علاوه بر ابعاد عملی اخلاقی به جنبه فلسفی آن نیز توجه

دلنشین است.

مفاهیمی چون «فلسفه فضیلت» «سیاست مدینه» «عبده» و «مدینه سبده» و «شقیه» که در این کتاب در نظر آن ها بحث شده است. بیشتر نقل و شرح آرای ارسطو و افلاطون است. کتاب هشتاد و هشتاد بر اصول اخلاقی و تدبیر عملی است که در حیات دنیا برای سعید شدن و سعید کردن ضروری شناخته شده است. این اصول و تدبیر را مولف کتاب از ترجمه های عربی مولفان افلاطون و ارسطو و سایر فلاسفه یونان استخراج کرده و با نکات و تعلیمات و اندرزها و دستورها و حکایاتی که در کتب ایران و هند و عرب یافته است و متناسب و موید گفته های یونانیان تشخیص داده است. در آمیخته و کتابی در سیرت و اخلاق تمدن ملی و قوانین سیاست و اصول تربیت و تدبیر منزل ترتیب داده است (ص ۳).

کتاب در تقسیم بندی ماه در دو بخش و شش قسمت (هر بخش در سه قسط) ترتیب یافته است.

بخش اول که تحت اول مولف پس از بیان تعریف خود و دیگران از سعادت تقسیماتی برای آن قائل می شود. این تقسیمات گاه از آرای افلاطون و ارسطو نقل می شود. به نظر مولف سعادت فی الجملة عبارت است از «تکمیل صورت» و «منظور از صورت» «عقل» و «عقل» است که هر دو به نفس ناطقه مربوط می شود. (ص ۵)

مولف تعریف افلاطون و ارسطو را در سعادت چنین نقل می کند: سعادت انسان به داشتن حیات فاضل است. سعادت انسانی سعادت دینی و نه می است و تحقق این اوصاف به حصول «خیر حلت دینی و نفسی» است و این ممکن نیست مگر با راهایی و دوری از شرور (ص ۹)

بحث دیگری که در این قسمت از کتاب مطرح می شود و بعد به گونه ای پراکنده در قسمت های بعدی آمده می باشد مربوط است به نظریه کسبی که در باب سعادت مفاهیمی نظیر لذت و لذت گرفته اند. در این عقیده مفاهیمی چون لذت ثروت و کرامت سعادت های تام سعادتند (ص ۸) و پاسخ ارسطو به این گروه نیز نقل می شود. آنچه معلوم می کند که لذت سعادت نیست این است که بسیاری از لذت ها مضر و فبیحند اما سعادت مقصود غایی انسان است و نمودهایی چون ثروت و کرامت نیز جز خیرات خالی نیستند اما خیر برتر آن است که در نفس باشد نه خارج از آن. سعادت خود مطلوب لذت است اما عمل نیکو و هر فضیلت دیگر به این دلیل مطلوب است که موجب حصول سعادت است و همچنین لذت ثروت و کرامت که این دو نیز به این جهت مطلوبند که رساننده به سعادتند.

علمری پس از این سعادت را به دو قسم «دنیوی» و «عقلیه (عقلی)» تقسیم می کند و توضیح می دهد که موضوع سعادت سعادت دینی و نفس بهر چه شهادت و موضوع سعادت عقلیه نفس ناطقه است و در تفاوت میان این دو از ارسطو نقل می شود که: سعادت است بهر چه تمام و کامل است تقاضای نهایت کفایت نیست. چرا که کفایت نهایی در صورتی محقق است که چیزی فی نفسه دارای این صفت باشد و سعادت سعاده چنین نیست چرا که در فضایل دینی و خلقی به بدن محتاج است و نیز به نفس ناطقه و نفس بهر چه شهادت است اما سعادت عقلیه صفت کفایت فی نفسه را دارا است (ص ۷۰۶). در موضوع دیگری از کتاب (ص ۵۷) مولف سعادت عقلیه را «سعادت قصوی» نیز نامیده است.

در ادامه این قسمت موضوعاتی نظیر کسب سعادت عوامل و مواقع سعادت و شقاوت خیر و شر و تقسیمات آن مطرح می شود. کسب سعادت به کسب افعال فاضله است چرا که سعادت خود حصول فضایل کامل برای نفس است. حصول سعادت بسته به تحقق جمیع امیالی است که افعال فاضله به وسیله آن ها انتظام می یابد. برخی از این امیالی مربوط به فطرت است مانند مشیخت مشیت بدنی و جسمی و بخش دیگر آن مانند امور معیشتی به تلاش انسان مربوط است اما در بخش دیگری مانند «هبات های نفسانی» باید به مرئی ماهر در تدبیر توجه کرد که حسن تدبیر و تربیت خردگرا و اعمال مرئی است. (همان)

نفس انسانی به رغم آن که خواستار سعادتند و گریزان از شقاوت، عینتلا به شقاوتند و دور از سعادت. مولف از افلاطون نقل می کند که ریشه این امر، جهل است. به عقیده او جهل، دوستدار خیر است اما به آن حسرت نمی یابد و نیز دشمن شر است اما در آن واقع می شود چرا که دارای معرفت نیست. رفیع مواقع سعادت در نظر مولف به رفع همین جهالت است (همان).

مولف آن گاه پس از سخن کوتاهی در موضوع «جهل» و «فبیح» (ص ۲۵-۲۲) به مسئله «خیر» و «شر» می رسد. ریشه و دوری و دیگر دی ارسطویی است که به میراث سبجوی نیز انتقال یافته است. خیر و شر را دو مفهوم متضاد می داند و بر همین مینا با تعریف یکی از این دو دیگری را نیز بازمی شناساند. امیالی به سه دسته «خیر مطلق»، «شر مطلق» و «خیر و نه شر» تقسیم می کند و «حکمت» و «صفت» را از مصداق خیر مطلق برمی شمارد (همان).

بحث طولانی و اندامداری که پس از این مطرح می شود در باره لذت و معیشت آن است. به نظر مولف لذت نوعی افعال نفسانی است که در شرایط متفاوت و نسبت به امیالی و افعال متفاوت صورت های جداگانه پیدا می کند. مولف از برخی فلاسفه یونانی نقل می کند که لذت و نیز علم

