

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۴

بررسی غایت اخلاق از دیدگاه ابن سینا

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۳

تاریخ تأیید: ۹۴/۲/۱۵

 * **علی شیروانی**

 ** **یارعلی کرد فیروزجایی**

 *** **محمدرسول روزبه**

دیدگاه ابن سینا در اخلاق برگرفته از مبانی فلسفی وی است و، بنابراین، تعریف و موضوع و مسائل و روش و غایتی که برای اخلاق ارائه می‌دهد برگرفته از آن مبانی فلسفی است. در این مقاله، تلاش ما برای تبیین غایات و اهداف اخلاق از دیدگاه ابن سینا است و آن را با توجه به آثار ابن سینا مورد توجه و بررسی قرار داده‌ایم. غایت اخلاق در نظر ابن سینا کمال عقل عملی است که به معنای حصول ملکه اعتدال است. حصول ملکه اعتدال کمال متوسط و مقدمه برای رسیدن به کمال عقل نظری است و کمال عقل نظری از دید ابن سینا دارای مراتبی است که عالی‌ترین آن اتصال با عقل فعال است. کمال نفس در جنبه عملی و نظری انسان را به سعادت و خیر می‌رساند. انسان‌ها به اعتبار تحصیل مراتب کمال در جنبه عقل عملی و عقل نظری دارای مراتب مختلف سعادت می‌گردند. بر دیدگاه ابن سینا اشکالات جدی‌ای وارد است که در پایان مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، اخلاق، غایت، کمال، سعادت.

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف.

مقدمه

یکی از رویکردهای مطرح در اخلاق اسلامی رویکرد فلسفی یا عقلی است. اخلاق فلسفی اخلاقی است که تکیه آن بر عقل و اندیشه فلسفی است و مبانی، موضوعات، مسائل، روش، غایت، و مدارج و سطوح مختلف آن از تجزیه و تحلیل عقلی و استدلالات فلسفی اخذ می‌شود و مقوله‌بندی‌های آن صورت فلسفی دارد.

مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم‌شناسی اخلاق

واژه «اخلاق» در لغت جمع خُلُق و خُلُق است. لغت‌دانان برای خلق معانی متفاوتی را ذکر کرده‌اند از جمله: سجایا و خلقت و کیفیت درونی انسان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷)، طبیعت و مروت (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۲۴)، دین و عادت (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۱۵۷-۱۵۸)

عالمان اخلاق اسلامی با رویکردهای - مختلف اعم از فلسفی، عرفانی و تلفیقی - تعاریفی مشابه را برای اخلاق ذکر کرده‌اند. ابن‌سینا در تعریف خلق می‌نویسد: «خُلُقُ ملکه‌ای در نفس است که نفس با آن به سهولت افعال را انجام می‌دهد، بدون این‌که پیش از عمل نیازی به تفکر و تأمل داشته باشد.» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۳۵)

بنابراین، اخلاق عبارت است از ملکات نفسانی، اعم از ملکات و صفات پسندیده و ناپسند که اصطلاحاً فضایل و رذایل نامیده می‌شوند.

با توجه به مفهوم اخلاق، علمی که اخلاق در آن علم مورد بحث قرار می‌گیرد «علم اخلاق» نام دارد. علم اخلاق، از یک سو، متکفل شناسایی و بیان افعال خوب و بد و صفات و ملکات فاضله و رذیله است و، از سوی دیگر، متکفل

شناسایی راه‌های آراستن نفس به فضایل و تهذیب نفس از رذایل است.
(نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۱۴-۱۵)

ابن‌سینا، علاوه بر شناخت فضایل و رذایل، بحث از نفس و قوای عملی آن را نیز داخل در بحث اخلاق دانسته است (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴: [البرهان]، ۱۶۲). به اعتبار این‌که علم اخلاق با شناخت قوای نفس درصدد بیان کمال هر یک از قوا است و این‌که مشخص شود کدام فعل متناسب با کدام‌یک از قوای نفسانی است، بدین وسیله، فضیلتی که برای رسیدن نفس به کمالاتش لازم است و نیز رذایلی که مانع از رسیدن به کمالات لایق نفسانی‌اند شناسایی می‌گردند.

۲-۱. مفهوم‌شناسی غایت

کلمه «غایت»، در لغت، در معانی مختلفی به‌کاررفته‌است از قبیل «خط پایان، هدف، مقصود، نتیجه یک چیز» (معلوف، ۱۹۸۶: ۵۶۴) و، در اصطلاح، عبارت است از چیزی که شیء برای آن است: «لاجله یکون الشیء»، یا فعل برای آن انجام می‌شود: «ما لا جله الفعل»، مثل عمل تعلیم که با هدف علم‌آموزی به دیگران انجام می‌گیرد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۹). غایت در این معنا جزء علل وجود شیء قرار می‌گیرد (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴: [الالهیات] ۲۵۷-۲۵۸) و باعث استکمال فاعل است و فاعل به قصد رسیدن به آن آثار و نتایج استکمالی دست به انجام فعل می‌زند (همان: ۲۹۵-۳۸۳).

غایت حقیقی «چیزی است که فعل در نهایت به آن منتهی می‌شود (ما یتتهی الیه الفعل) و با رسیدن به آن، حرکت فاعل به سکون تبدیل می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۵۱) و سلسله غایات ماقبل آن غایت حقیقی غایات فرعی شمرده می‌شوند.

بنابراین، از آنجاکه تهذیب قوای نفس از رذایل مخصوص هر یک از قوا و

اكتساب صفات و فضایل اخلاقی متناسب با هر یک از قوای نفس موجب استکمال نفس می‌باشند، این تهذیب و آن اکتساب نسبت به افعال اخلاقی که برای رسیدن به فضایل ضرورت دارند غایات شمرده می‌شوند. با این حال، غایت حقیقی اخلاق آن چیزی است که همه این امور برای رسیدن به آن هدف کسب می‌گردند و این امور نسبت به آن غایت اصلی غایاتی فرعی به‌شمار می‌روند.

رابطه غایت با فاعل و فعل: گاهی غایت به فعل نسبت داده می‌شود «ما لا جله الحركة». و گاهی به فاعل: «ما الیه الحركة».

ما الیه الحركة: چیزی است که حرکت به سوی اوست. یعنی فاعل متوجه چیزی است که کمال آن فاعل به‌شمار می‌رود و اکنون فاقد آن است و با رسیدن به آن غایت به کمال می‌رسد و قوه‌ها و استعدادها او به فعلیت می‌رسد.

ما لا جله الحركة: چیزی است که حرکت به سبب آن است و بدان منتهی می‌شود، چون مغیا در خارج و از لحاظ وجود تکوینی وابسته به غایت است و برای اوست و به سوی اوست. و اگر غایت در خارج نباشد، مغیا هم که وجودی وابسته به اوست وجود ندارد. (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۲۳-۴۲۵)

غایت اگر به فعل نسبت داده شود به این معنا است آن فعل طبعاً و ذاتاً به سوی چیزی در حرکت است که متمم و مکمل وجود آن فعل است. (مطهری، ۱۳۵۱، ج ۵: ۴۳۳-۴۳۴) و غایت اگر به فاعل نسبت داده شود به این معنا است که فعل و حرکت ارادی‌اش نقطه پایانی دارد و افعال و حرکات را به صورت مقدمه برای رسیدن و نیل به آن غایت انجام می‌دهد. (همان، ج ۴: ۵۱۷-۵۱۸)

انسان از آن جهت که موجودی است رو به کمال، همه کمالاتش از جمله کمالات اخلاقی‌اش بالقوه است و چون نسبت به کمالاتش شایق است، به سوی

کمالاتش روان است؛ از آن‌جا که سیر افعالش از جهت بالقوه به جهت بالفعل است، می‌خواهد بدین وسیله نقص خودش را برطرف کند و به کمال برسد (ما الیه الحركه) و از آن جهت که این افعال واقعاً برای رسیدن به غایت ضرورت دارند، فاعل مختار این افعال را به نیت رسیدن به آن هدف و غایت به وجود می‌آورد (ما لاجله الحركه) و بدین لحاظ موجودی هدفدار است.

۱-۳. مفهوم‌شناسی کمال

راغب اصفهانی درباره معنای «کمال» و تفاوت آن با «تمام» می‌گوید: کمال هر چیزی عبارت است از این که غرض از آن چیز حاصل شود. و تمام بودن هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نداشته باشد، به خلاف ناقص که محتاج به چیزی خارج از ذات خود است تا او را تمام کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۸-۱۷۶)

و اما واژه کمال در اصطلاح فلاسفه و حکما بر دو معنا اطلاق می‌شود: اول. آنچه فعلیت شیء و نحوه وجود هر موجودی بسته به آن است و اکتسابی نیست «کمال اول» نامیده می‌شود، مثل شکل برای شمشیر. دوم. آنچه موجب تکمیل نوعیت شیء است و شیء در صفاتش به آن کمال می‌یابد و «کمال ثانی» نامیده می‌شود از آن جهت که متأخر از کمال نوع است، مثل بریدن برای شمشیر یا تأمل و احساس و حرکت برای انسان. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۲).

آنچه که برای مراتب پایین‌تر، کمال ثانوی حقیقی شمرده می‌شود برای موجود دارای مرتبه بالاتر، کمال حقیقی نیست و ممکن است فقط برای برخی ابعاد وجودی او کمال به‌شمار رود. مثلاً، قدرت یا شهوت و غضب برای حیوان

کمال ثانوی و حقیقی شمرده می‌شود ولی در مورد انسان فقط برای جنبه حیوانی او کمال است. بنابراین، چیزی کمال ثانوی حقیقی برای یک موجود شمرده می‌شود که فعلیت و نوع اخیرش اقتضای واجد شدن آن را داشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۹-۳۴)

۲. کمال حقیقی انسان

به اعتقاد ابن‌سینا، جنبه عقلانی انسان شریف‌ترین جنبه وجودی انسان است و کمالات این جنبه شریف‌ترین کمالات و برترین آنها است. بنابراین، می‌باید غایت نهایی انسان را در کمالات این جنبه وجود انسان جستجو کرد. کمال و، در نتیجه، سعادت حقیقی انسان هنگامی است که عقل انسان در دو مرتبه نظری و عملی‌اش به کمال برسد و از نقصان‌رهایی یابد.

حقیقت انسان را نفس ناطقه او تشکیل می‌دهد، چراکه فصل اخیر نوع انسانی به‌شمار می‌رود و فعلیت انسان به آن است و نقش صورت انسان را ایفا می‌کند و فعلیت آن را تشکیل می‌دهد و جوهریت شیء به آن است. (شیرازی، بی‌تا: ۹۵)

بنابراین، کمال نفس ناطقه کمال حقیقی انسان به‌شمار می‌رود.

نفس ناطقه دارای قوه عاقله (عقل نظری و عقل عملی) است. بنابراین، آنچه کمال و خیر و لذت برای قوه عاقله انسان باشد کمال و خیر حقیقی انسان است؛ کمال قوه عاقله ادراک عقلی است؛ به هر میزان که ادراکات عقلی برای قوه عاقله حاصل شود، این قوه دارای کمال بیشتری خواهد بود. کمیت و مقدار آن حسب نفوس مختلف متفاوت است. اما هر نفسی تمکن دارد به قدر استطاعت خود از ادراکات عقلیه برخوردار شود. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۴۵-۳۴۷)

انسان هر چه خواسته‌های بدن و قوای متعلق به بدن را کمتر کند و برای نفس فراغت ایجاد کند بیشتر می‌تواند به قوه عاقله و کمالات مناسب قوه عاقله

بپردازد. اما اگر به دلیل کثرت اشتغالات به بدن و قوای بدن، این حالت برای نفس عادت شد و مستمرالوجود گردید، انسان به این حالت و توجه به قوای بدن و امور متعلق به آنها خو می‌کند و این جهل و نسیان و غفلت از حقیقت خود و کمالات لایقش برای او طبیعت ثانوی می‌شود (همان، ج ۳: ۳۴۹-۳۵۰)

این شواغل چنانچه تبدیل به هیئت‌ها و ملکات نفسانی شوند و در نفس تمکن یابند، پس از مفارقت نفس از بدن نیز همراه با نفس خواهند بود و سبب آلام نفسانی و مانع از سعادت خواهند شد. این آلام هنگامی که نفس به بدن تعلق دارد، به دلیل وجود بدن احساس نمی‌شوند، اما پس از رفع مانع، یعنی ترک بدن، نفس متوجه ضدیت این هیئت‌ها و ملکات راسخه در نفس می‌شود و می‌فهمد که مانع از کمالات و سعادت لایق پس از مرگ شده‌اند و، لذا، از وجود آنها احساس رنج و تألم می‌کند. (همان)

۳. کمال نفس ناطقه در جنبه عقل عملی

در نظر ابن‌سینا، کمال عملی عقل هنگامی است که در انسان خُلق عدالت استقرار یافته باشد. خلق عدالت جامع جمیع خلق‌هایی است که فضیلت نامیده می‌شوند. ابن‌سینا عدالت را چنین تعریف می‌کند:

معنای عدالت آن است که نفس حد وسط را میان خلق‌های متضاد

برمی‌گزیند، یعنی بین آنچه که شهوت به آن تمایل دارد و آنچه به آن تمایل

ندارد و بین آنچه غضب به آن تمایل دارد و آنچه به آن تمایل ندارد و بین

آنچه به واسطه آن، حیات تدبیر می‌شود و آنچه با آن حیات تدبیر نمی‌شود حد

وسط را برگزیند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۰۹)

مراد از ملکهٔ توسط آن است که نفس ناطقه نسبت به قوای حیوانی هیئت اذعانی (انفعالی - انقیادی) نداشته باشد بلکه هیئت استعلایی داشته باشد و از

جهت بدن به سوی آنچه که با جوهرش متضاد نیست (جهت عقلانی) منصرف شود. نفسی که دارای ملکه توسط باشد دائماً طرف افراط و تفریط را از نفس می‌زداید (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۱۳۵-۱۳۶) و سبب می‌شود که افعال در حالت توسط (میانه افراط و تفریط) واقع گردند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۰۹-۱۱۰)

افراط و تفریط مقتضای قوای حیوانی است و ملکه افراط و تفریط در صورتی در نفس حاصل می‌شود که هیئت اذعانیه و انفعالیه در نفس ناطقه شکل گرفته باشد و نفس ناطقه منفعل از قوای حیوانی شود و از آن تبعیت کند. در این صورت، این ملکه ارتباط نفس با بدن را قوی ساخته، از توجه به آنچه که ملائم و مناسب با جوهر اوست (تعقل امور عقلی) بازمی‌دارد و به شدت به سوی بدن منصرف می‌سازد. (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۱۳۵-۱۳۶)

۳-۱. استكمال عقل عملی به وسیله فضایل اخلاقی

از دیدگاه ابن‌سینا و فلاسفه، چنانچه نفس ملکه توسط را کسب کند، فضایل اخلاقی که در حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط جای دارند پدید می‌آیند. شیخ به برخی از این فضایل و رذایل اخلاقی اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۴۵)

قوة ناطقه، که اشرف از قوای حیوانی است، اگر در صدور افعال از دو قوة شهویه و غضبیه متابعت کند، سبب اکتساب عادات و ملکاتی غیرشریفه و مضر می‌شود بلکه می‌باید این قوا را مقهور سازد و تابع خود کند. اما اگر انسان حد وسط بین افراط و تفریط را اخذ کند، فردی «عفیف» و «شجاع» خواهد بود. و در مورد قوة مدبره نیز، حد وسط در آن سبب می‌شود که فردی «ذکی» و «فطن» باشد. و از مجموع این سه، انسان به صفت «عدالت» متصف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۶-۲۷۷) و چنین انسانی در عقل عملی اش به استكمال می‌رسد.

ابن سینا در مواضع دیگری از عقل عملی با عناوینی دیگر همچون «قوة تمیزیه» و از فضیلت عقل عملی با عنوان «حکمت» یاد کرده است که به معنای ملکه صدور افعال متوسطه بین افعال ناشی از جریزه و غباوت است. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۵۲) بنابراین، منظور از فضیلت «حکمت» در کلام ابن سینا - که از فضایل عقل عملی است - «حکمت عملی و نظری» (کمال عقل نظری) نیست تا اشکال شود: «اعتدال در عقل نظری از فضایل عقل عملی شمرده می شود و در این صورت، کمال عقل عملی نمی تواند زمینه و وسیله ای برای رسیدن به کمال عقل نظری باشد. در نتیجه، سعادت انسان دایر مدار رسیدن به کمال عقل نظری نخواهد بود»، به این دلیل که حکمت در اخلاق ملکه عقل عملی است و از فضایل عملیه به شمار می رود، در حالی که حکمت عملی جزئی از فلسفه به شمار می رود در مقابل حکمت نظری، و به معنای علم به فضایل عملیه است و تو خود می دانی که علم خلق و ملکه به شمار نمی رود و در آن توسط جاری نیست و قاعده حد وسط جاری نمی شود. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۲)

در ذیل هر کدام از فضایل اربعه ای که به منزله اجناس اند، فضایی قرار می گیرد که از آن منشعب می شوند. (همان: ۱۵۴)

به نظر ابن سینا، اگر کمال عقل نظری به اعتدال حاصل از توسط در دیگر قوای نفس افزوده شود انسان «حکیم فیلسوف» خواهد گردید. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۷) و چنین انسانی به سعادت رسیده است. (ابن سینا، ب ۱۴۰۴: [الالهیات] ۴۵۵)

۲-۳. تزکیه نفس و تأثیر آن بر معرفت عقلانی

نفس از جهت ارتباط با بدن و قوای بدنی، به تدبیر بدن و قوای متعلق به آن می پردازد و آنها را به انتظام درمی آورد و از این جهت سازنده اخلاق است. و از جهت ارتباط با قوه عاقله، با عقل فعال در ارتباط است و به کسب علوم و

معارف که استکمال حقیقی نفس در آن است می‌پردازد. (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴: [الطبیعیات، ج ۲/ ۲۸])

تشبّه به مبادی عالیّه و اتصال آن با مبدء عالیّه توسط عقل نظری صورت می‌پذیرد. شرط لازم این اتصال آن است که نفس را تزکیه کند و با رضایت و تهذیب، غواشی و رذایل را از نفس بزدايد و آن را آماده برای قبول فیض از مبدء عالیّه کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۷۷-۲۸۸) هنگامی که از بدن و عوارض آن رهایی یافت، جواز اتصال به عقل فعال را می‌یابد و عقل فعال بر او اشراق خواهد کرد. (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴: [الطبیعیات، ج ۲/ ۲۱۸])

۴. کمال نفس ناطقه در جنبه عقل نظری

قوه نفس ناطقه که عقل است در جنبه نظری اش مراتب متعددی دارد و می‌تواند از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه و از عقل بالملکه به مرتبه عقل بالفعل و در عالی‌ترین مرتبه به مرتبه عقل مستفاد استکمال یابد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۶)

غایت حکمت عملی نیز از دید ابن‌سینا فراهم کردن زمینه برای کمال قوه نظری انسان شمرده شده است. (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴: [الالهیات، ۴])

وجه نظری نفس متوجه بالا و مبادی عالیّه، و مستفید و منفعل از ایشان است. آخرین درجه کمالاتش رسیدن به عقل مستفاد و درک حقایق اشیاء است، به گونه‌ای که کل عالم و نظام عقول عالم در نفس مرتسم شود و عالم عقلی مشاکل عالم عینی گردد و نظام عالم که از مبدء اول شروع می‌شود تا پایین‌ترین مرتبه (هیولی اولی) را تعقل نماید و، به تعبیر دیگر، عقل نظری آئینه تمام‌نمای عالم خارج و به قولی عالم صغیر در برابر عالم کبیر (جهان) گردد. (ربک. همان: [الهیات] ۳۷۰-۴۲۵)

۵. عرضی یا جوهری بودن استكمال نفس

از دید فلاسفه مشاء و ابن سینا، استكمال نفس فقط در اعراض رخ می‌دهد، نه در جوهر نفس. (ابن سینا، الف ۱۴۰۴: ۷۱) علم و حکمت و سایر صفات کمالیه بر نفس عارض می‌شوند. پس، با اتصاف نفس به صفات کمالیه، حقیقت نفس تغییر نمی‌کند و فقط بر اعراضش افزوده می‌گردد.

در نظر ابن سینا، همانند سایر فلاسفه مشاء، جواهر - از جمله جوهر نفسانی ° ثابت‌اند و تغییری در آنها رخ نمی‌دهد. او تنها حرکت در مقولات عرضی کم و کیف و وضع و این را پذیرفته است. (ابن سینا، ب ۱۴۰۴: [الطبیعیات، ج ۱] ۹۸)

جوهر نفسانی از دید وی فقط در پیدایش محتاج به ماده و بدن است و در بقا و استمرار محتاج بدن نیست. بنابراین، از جهت بقا و عدم تغییر و تکامل در ذات و جوهر نفسانی، فرقی میان انسان بله و ذکی و عالم، سعید و شقی و خیر و شر نیست. (ابن سینا، الف ۱۴۰۴: ۷۱)

قول به تکامل نفس در جوهر متوقف بر قول به حرکت جوهری و جسمانی بودن نفس [دستکم در حدود آن] است که ابن سینا هیچ‌کدام از این دو را نمی‌پذیرد. ولی ملاصدرا با پذیرش و اثبات این دو توانسته است استكمال نفس را به استكمال ذات و جوهر نفس معرفی کند، نه صرفاً در عوارض خارج از ذات.

۶. سعادت و کمال نهایی

سعادت از نظر ابن سینا «حالتی است که در نزد دارندگان خیر و کمال وجود دارد یا آن‌که به وجود می‌آید، از جهت این‌که دارای خیر و کمال هستند.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴)

ابن سینا هم‌چنین سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند.

(ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۰)

غایت لذاته غایتی است که برای خودش خواسته می‌شود و واسطه برای رسیدن به غایات دیگر نیست و بالاتر از آن غایتی متصور نیست. از طرف دیگر، مطلوب لذاته با ارزش‌ترین چیزی است که همه تلاش‌های موجود زنده برای به دست آوردن آن است و با اندکی تأمل درمی‌یابیم که ارزش هدایت‌ها برپایه غایاتی که برای آن مطلوب واقع می‌شوند سنجیده می‌شود. (همان: ج ۳: ۲۶۰-۲۶۱)

پس، آنچه ما را به سوی سعادت هدایت می‌کند بالاترین ارزش را دارد.

ابن‌سینا میان سعادت و لذت، از یک سو، و بین شقاوت و الم، از سوی دیگر، ارتباطی وثیق قایل است. اما به اعتقاد وی، هر لذتی را نمی‌توان سعادت و هر رنجی را شقاوت به‌شمار آورد، بلکه سعادت را می‌باید لذتی دانست که مانع از لذات مهم‌تر یا موجب رنج بزرگ‌تر نشود، و شقاوت را می‌باید رنجی به‌شمار آورد که مانع رنج بزرگ‌تر یا مقدمه لذتی مهم‌تر نباشد. (مطهری، ۱۳۵۱، ج ۷:

(۵۵)

او لذت را به «ادراک و نیل وصول آنچه که نزد مدرک کمال و خیر است از آن جهت که کمال و خیر است» و، در مقابل، الم را به «ادراک و نیل از رسیدن به چیزی که نسبت به دریافت‌کننده زیان‌آور و شر است» تعریف کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۴: ۱۳۷) بنابراین، در سعادت نوعی آگاهی نسبت به حصول کمال وجود دارد و صرف حصول کمال برای حصول سعادت کافی نیست. و آن به این معنی است که سعادت فقط در موجودات مختار دارای شعور و آگاهی [مثل انسان] ممکن است.

او، سپس، با توجه به قوای متعدد انسان، لذات را به سه قسم لذات ظاهری حسی، لذات حسی باطنی (وهمی و خیالی) و لذات عقلی تقسیم می‌کند و لذات

عقلی را کامل تر و برتر از سایر لذات معرفی می کند (همان: ۱۴۰)، چراکه لذات عقلی را به لحاظ کمیت و کیفیت بیشتر و بادوام تر و قوی تر می داند. بنابراین، ابن سینا سعادت را هم در قیاس با قوای مختلف نفس مد نظر قرار می دهد و هم در ارتباط با خود نفس انسانی ملاحظه کرده است.

نفس انسان دارای قوای مختلفی است و هر قوه ای دارای فعلیتی است که اگر بدان فعلیت برسد، به کمال خویش نایل می شود و این کمال همان سعادت آن قوه است، یعنی غایت نهایی آن است، و اگر همه قوای نفس به آنچه شایسته آنهاست دست یابند سعادت قوای نفس حاصل می گردد. و این در صورتی است که قوای نفس و همه افعال صادره از آنها بر مبنای اجتناب از افراط و تفریط و قرار گرفتن در حد وسط باشد. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۰۹-۱۱۰) بنابراین، برای نفس به اعتبارات مختلف سعادت های مختلفی داریم و این سعادت ها زمانی محقق می شوند که مجموع این قوا به آنچه که شایستگی آن را دارند دست یابند و براینند تمامی افعال به سوی عدالت باشد. (همان)

لذا، سعادت نفس از جهت تجردش در صیوررتش به عالم عقلی است و از جهت علاقه ای که مابین او و بدن است به این است که به هیئت استعلائی بر قوای بدنی دست یابد. (اعتدال) (همان: ۱۱۰) و از رسیدن نفس در جهات مختلفش به سعادت، سعادت تامه حاصل می شود.

پس، می توان گفت: اکتساب فضایل اخلاقی و تزکیه نفس از رذایل اخلاقی یکی از راه های وصول به سعادت به شمار می رود، به گونه ای که سعادت تامه بدون آن حاصل نمی شود.

۷. مراتب انسان ها در سعادت

در نظر ابن سینا، سعادت امری تشکیکی است و همه سعادت مندان در یک رتبه

و جایگاه قرار ندارند. سعادتمندان به اعتبار تحول نفوس و نیل به کمالات دارای مراتبی هستند.

۷-۱. نفوس کامل

نفوسی که عقل عملی و عقل نظری ایشان به حد کمال نهایی رسیده باشد و به بالاترین سعادت (سعادت عقلی) و بالاترین لذات خواهند رسید. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۴) او برای نفوس کاملی که به مراتب عالی‌تر رسیده‌اند نیز درجاتی را ذکر می‌کند:

أ. درجه و مقام انبیا و اولیای الهی؛

ب. کسانی که در قوه عقل نظری و عقل عملی کامل‌اند ولی در کمال قوه خیال به مرتبه اول نمی‌رسند؛

ج. کسانی که در قوه عقل نظری کامل‌اند ولی کامل در قوه عقل عملی نیستند؛

د. گروه چهارم کسانی‌اند که در قوه عقل عملی و مراتب آن کامل هستند ولی در عقل نظری کامل نیستند. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۲۵)

۷-۲. نفوس متوسط

نفوسی که به کمال قوای عقل نظری یا عملی نرسیده‌اند به مراتب عالی‌تر کمال و سعادت نرسیده‌اند اما اخلاق خویش را اصلاح کرده و ملکات فاضله را اکتساب کرده‌اند. (همان: ۱۲۶)

۸. مراتب شقاوت انسان‌ها

نفوسی که به کمال لایق نفس نرسند و ناقص باشند به سعادت نمی‌رسند ولی شقاوت ایشان در یک مرتبه نیست.

۸-۱. نفوس ناقص در مراتب عقل نظری

۱. نفوس «ساده» و «بُله»، که معرفتی نسبت به کمال نهایی انسان ندارند، شوقی هم به آن ندارند و پس از مفارقت از بدن دچار هیچ شقاوت و عذابی نخواهند گردید. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹۱)

۲. جاحدان و معاندان، نفوسی که کمال نهایی انسان را شناخته‌اند، اما اکتساب کمال نهائی انسان ننموده‌اند بلکه ضد آن را کسب کرده‌اند و، افزون بر این، نسبت به آرا و عقاید فاسد و باطل تعصب دارند. ایشان پس از مرگ از فقدان کمالات خود رنج می‌برند و گرفتار عذاب و شقاوت می‌شوند و عذابشان دائمی است. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴)

۳. معرضان، که ایشان همت خود را صرف علومی مضاد با کمالات نظری نموده‌اند و از اکتساب علوم و معارف حقیقی بازمانده‌اند. ایشان چون آنچه کسب کرده‌اند مضاد کمال حقیقی نیست، عذابشان دائمی نیست. (همان)

۴. مهملین، که نفوس خود را نه به علوم و معارف متناسب با کمالات عقل نظری مشغول ساخته‌اند و نه به مضاد آن، ایشان نیز در آخرت از فقدان کمالات عقلانی در شقاوت بوده، متألم خواهند شد. (همان)

۸-۲. نفوس ناقص در مراتب عقل عملی

به اعتقاد شیخ، سعادت حقیقی هنگامی کامل است که فرد در اصلاح جزء عملی نفس خویش نیز، علاوه بر جزء نظری خویش، کوشا باشد و در جزء عملی نفس نیز به کمال رسیده باشد. (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۳۵-۱۳۶)

هیئت‌های بدنی ضد جوهره و حقیقت نفس‌اند و برای نفس آزاردهنده‌اند. پس، اگر بدن نفس را به این هیئت‌ها مشغول دارد و از کسب کمالات حقیقی و فضایل علمی و عملی بازدارد، زمانی که نفس از بدن مفارقت کند و به عالم دیگر

وارد شود، فرد تضادی عظیم میان حقیقت نفس و این هیئت‌های مکتسبه احساس خواهد کرد و به آزاری عظیم دچار خواهد شد.

اما این تألم و رنج به سبب امری ذاتی نیست، چراکه هیئت‌های مکتسبه - از نظر شیخ ° عَرَضی‌اند. بنابراین، تألم و رنجی که نفس بدان دچار می‌شود نیز تألم و رنج به سبب امور عرضی است. به همین جهت، این هیئت‌ها دوام و بقای دائمی و همیشگی ندارند و با ترک افعالی که تکرار آنها سبب ایجاد عادت و سپس هیئت‌های بدنی می‌شوند، به تدریج زایل می‌گردند، تا در نهایت، نفس از این هیئت‌ها و ملکات تزکیه شود و به سعادت که اختصاص به او دارد نایل گردد. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۳۷)

۹. نقاط ضعف غایت و کمال اخلاق فلسفی

با تأمل در آرای ابن‌سینا با کاستی‌هایی مواجه می‌شویم و این دیدگاه با چالش‌های جدی‌ای مواجه است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۹-۱. نقش بیش از حد و توان برای عقل

در دیدگاه فلسفی، برترین قوهٔ انسان عقل وی است و فضایل قوای دیگر در ارتباط با عقل به دست می‌آید و کمال نهایی و سعادت نیز عقلانی است.

اما در باب نظر، عقل حوزه و قلمرو محدودی دارد و دست‌کم در دو زمینه نارسا و ناتوان است: یکی اینکه توان ادراک جزئیات را ندارد و حوزهٔ ادراکش منحصر به کلیات است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۳)

و دیگری اینکه توان ادراک همهٔ حقایق عالم را ندارد، هر چند متصل به عقل فعال باشد. در عالم هستی اموری غیبی وجود دارد که عقل توان رسیدن و درک آنها را ندارد و تنها از طریق شرع و بیان انبیا یا عرفا برای انسان مکشوف

می‌شوند و اموری نیز هستند که برخی از حالات آنها برای عقل معلوم و قابل دستیابی است و حالاتی دیگر از آنها نامعلوم و خارج از دسترسی ادراک عقلانی است. اینکه عقل مدرک امور است به این معنا نیست که همه امور قابلیت داشته باشند در حیطه ادراک عقلانی واقع گردند. به بیان دیگر، جهاتی از سعادت و شقاوتی که در شریعت بیان گردیده مدرک به عقل است اما برخی دیگر، به قول ابن‌سینا، اوهام ما نیز از تصور آنها قاصر است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۱۲)

و اما در باب عمل، با توجه به محدودیت یافته‌ها و کمالات عقلانی، عقل به تنهایی قادر به تشخیص همه آنچه که مصلحت واقعی اوست نیست، حتی در مواردی که عقل نظری کلیات مربوط به عمل را ادراک کرده است به این معنا نیست که عقل عملی بتواند همه جزئیات مربوط به آن را استنباط کند. مثلاً، عقل نظری حسن عدل را درک می‌کند ولی این به آن معنا نیست که عقل در حیطه عمل بتواند همه فضایل و مصادیق مربوط به آن را استنباط و درک کند. بنابراین، نمی‌توان گفت که همه آنچه برای رسیدن به کمال اخلاقی لازم است (فضایل) را بتواند درک کند. بنابراین، در باب اخلاق نیز بدون اتکا به وحی و راهنمایی اسوه‌ها و الگوهای الهی اخلاقی نمی‌توان همه آنچه را که در جهت دستیابی به کمال و سعادت انسان و دوری از شقاوت او نقش دارد با تلاش عقلانی خویش به دست آورد.

افزون بر این، عقل در مواجهه با قوای دیگر، از قبیل شهوت و غضب، گاه مغلوب می‌گردد و حتی ممکن است در استخدام آنها درآید. بنابراین، عقل نمی‌تواند تنها تکیه‌گاه قابل اطمینان برای نفس در همه موارد و شرایط باشد.

۹-۲. نقص در روش رسیدن به کمال

اصل اعتدال تنها روش ارائه شده برای شناسایی فضایل و کمالات اخلاقی

است که خود دچار اشکالاتی است. برای نمونه، مشخص نمودن حد وسط صفات نفسانی، مثل خشم، در همه اوضاع و احوال دشوار و گاه ناشدنی است. از همین رو، مشخص کردن حالت افراط و تفریط آن نیز دشوار و گاه ناشدنی است، مثل اینکه در برابر چه کسی و درباره چه چیزی و تا چه حد می‌باید خشم گرفت؟ گاه کسانی که کمتر خشم می‌گیرند مستحق مدح و ستایش‌اند و گاه کسانی که به شدت خشم می‌گیرند می‌باید ستوده شوند. آشکار است که با استدلال نمی‌شود میزان و قاعده‌ای دقیق را برای تعیین نزدیکی یا دوری از حد وسط در همه موارد ارائه داد. افزون بر این، گاه با اینکه حد وسط و میانه یک فضیلت خوب است، حالت افراط و تفریط آن نیز خوب است، مانند ایمان و گاه فقط رفتار غیرمتوسط رفتاری درست و شایسته است، مانند علم آموزی، تقرب *إلی الله*، تقوا، محبت الهی. برخی صفات نیک و بد نیز حد وسطی ندارند، مانند پیمان‌شکنی یا صداقت که هیچ‌گونه حد وسطی ندارند، چون انسان یا وفای به عهد دارد یا ندارد، یا راست می‌گوید یا نمی‌گوید و جهت سومی ندارند.

خواجه نصیرالدین طوسی رذایل اخلاقی را مجازاً اضداد فضایل (حد وسط) تلقی می‌کند، زیرا دو ضد در غایت بعد از یکدیگرند و هر چیزی بیش از یک ضد ندارد، در حالی که فضیلت با هر رذیلتی چنین رابطه‌ای ندارد، بلکه فقط میان دو رذیلتی که در دو طرف افراط و تفریط قرار دارند رابطه تضاد برقرار است. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۱۶۷-۱۶۸)

۹-۳. روشن نبودن جایگاه نیت و حسن فاعلی

یکی از مشکلات مفهوم کمال و کمال اخلاقی در دیدگاه ابن‌سینا، روشن نبودن جایگاه نیت و حسن فاعلی در آن است. طبق این دیدگاه، حسن فعلی برای رسیدن به غایت و کمال کافی است و در هر حال، ما را به غایت رهنمون

می‌سازد. در حالی که افعال و ملکات نفسانی به جهت نیت و انگیزه به لحاظ ارزش اخلاقی وجوه مختلفی دارند و می‌توانند ارزش مثبت یا منفی داشته باشند. افعال و ملکاتی که با انگیزه بد و شر تحصیل گردند نمی‌توانند موصل به کمال باشند. حتی اگر نیت و انگیزه را در اخلاق فلسفی مورد نظر ابن‌سینا بپذیریم، در این صورت، چون غایت و کمال اخلاق فلسفی متفاوت با غایت و کمال اخلاق دینی است، نیت‌ها و انگیزه‌ها در این دو نظام اخلاقی متفاوت خواهد بود: یکی به قصد تحصیل ملکه اعتدال و دیگری به نیت خالص الهی و نیل به قرب الهی.

۹-۴. عدم امکان وصول به کمال عقلانی برای عموم انسان‌ها

ارائه الگوها و اسوه‌هایی که به کمال و سعادت رسیده‌اند بهترین گواه بر صحت طریق و تشویق دیگران برای پیمودن آن است. در یک نظام اخلاقی، می‌باید وصول به کمال نهایی برای عموم انسان‌ها امکان‌پذیر باشد، در حالی که حتی غالب فیلسوفان، از جمله ابن‌سینا، به‌عنوان عالی‌ترین مصادیق افراد عاقل و اندیشمند، چنین ادعایی ندارند که از طریق راهبردهای فلسفی موفق به حصول ملکه اعتدال و تجربه اتصال با عقل فعال شده باشند. با چشم‌پوشی از صحت چنین ادعایی، تنها نوادری از ایشان مدعی این سخن شده‌اند، مثل ملاصدرا که ادعا کرده است در سیر تکاملی‌اش به اتحاد با عقل فعال رسیده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۸۶)

۹-۵. توجه نداشتن کافی به شریعت در مسیر وصول به کمال

هر چند در نظر ابن‌سینا انسان را اعتقادات صحیح و اجرای اوامر الهی و بر وفق شریعت به سعادت می‌رساند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۶)، در نظام فکری او، کسی به بالاترین مرتبه سعادت دست می‌یابد که در عقل عملی و نظری‌اش به کمال

برسد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۴) و همه ادراکات عقل عملی و عقل نظری در منظومه فکری ابن‌سینا در دستگامی عقلانی به دست می‌آیند و هیچ‌گونه وابستگی به دین ندارند.

می‌توان از نظرات ابن‌سینا چنین استنباط کرد که جهت استکمال عقل عملی و یافتن کمال اخلاقی ضرورتی به پیروی از شریعت وجود ندارد و راه اخلاق می‌تواند از دین جدا باشد (استقلال اخلاق از دین). (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۲۵-۱۲۶)

اما در اخلاق دینی، راه کمال و سعادت و نجات منحصرأ از راه شریعت می‌گذرد و مکارم اخلاق نیز جزئی از دین است و حتی آن دسته از فضایل که با حکم قطعی عقل به دست آمده و مورد تأیید عقل است ° مطابق قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی اعمال - جزئی از دین شمرده می‌شوند، مشروط بر آن‌که عمل مطابق آن‌ها منبعث از نیت و انگیزه الهی باشد «انما الاعمال بالنیات» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷: ۲۱۰) بنابراین، استکمال اخلاقی نیز کاملاً وابسته به پیروی از شریعت است و هرکسی که راه شریعت را طی نکند نجات نمی‌یابد و هلاک می‌گردد.

۹-۶. عدم عمومیت سعادت

دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت و انحصار آن به سعادت عقلی و انحصار سبب آن در عمل عقلانی خاص سبب شده که سعادت را مختص به عده‌ای خاص از انسان‌ها کند و عوام انسان‌ها - که اکثریت انسان‌ها را شامل می‌شود - را به دلیل آن‌که اشتیاق به مسائل نظری ندارند، با عنوان «ساده» و «بله» از آن مستثنا کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۵۳) این در حالی است که هر انسانی به میزان و اقتضای مرتبه انسانی خویش بهره‌ای از عقل خدادادی دارد، افزون بر این، دارای درکی از حسن و قبح اشیاء و افعال است و می‌تواند در حد منزلت و مرتبه

خویش، فضایل را کسب کند و حسب آن، مراتبی از کمال و سعادت را به دست آورد.

۷-۹. توجه نداشتن کافی به مقوله ایمان در کمال و سعادت عقلانی

هر چند ابن سینا التزام به شریعت و داشتن اعتقادات صحیح را از راه‌های وصول به سعادت دانسته است، تأکید زیاد ابن سینا بر تعقل صرف موجب شده که رکن اصلی سعادت یعنی ایمان بالله [و توابع آن نظیر ایمان به غیب، ایمان به آخرت، و ایمان به جمیع آنچه که پیامبران الهی از جانب خدا برای سعادت بشر آورده‌اند] در سعادت عقلانی - که از نظر وی بالاترین مرتبه سعادت است - نقشی نداشته باشد.

ایمان داخل در هیچ‌یک از اجناس فضایل اخلاقی و فضایل زیرمجموعه آنها، که سازنده کمال و سعادت اخلاقی از نظر ابن سینا هستند، نمی‌باشد. همچنین، ایمان فقط شناخت علمی خداوند و توابع آن نیست بلکه به نوعی توأم با پذیرش قلبی است. بنابراین ایمان نقشی در کمال و سعادت عقل نظری نیز ندارد.

اما از نظر دین، علم و معرفت و همچنین فضیلت اخلاقی بدون ایمان و به تنهایی برای سعادت مند شدن کافی نیستند و شرط بهره‌مندی از تأییدات خاصه الهی و بهره‌مندی از نعیم اخروی و بالاترین آن، که رضایت الهی و دستیابی به سعادت است، ایمان بالله است. (رک. مجادله: ۲۲) به فرموده مولای متقیان علی علیه السلام، ایمان طریق رسیدن به قله سعادت است. (محمّدی ری شهری، ۱۴۰۳، رک.

ج ۴: ۴۶۰)

نتیجه‌گیری

غایت اخلاق از نظر ابن‌سینا رسیدن نفس به کمال عقل عملی است؛ کمال عقل عملی مقدمه برای رسیدن نفس به کمال عقل نظری است؛ سعادت نتیجه کمال نفس در جنبه عقل عملی و عقل نظری و آگاهی نفس نسبت به آن است. هر انسانی حسب رتبه‌اش در کمال عقل عملی و عقل نظری رتبه‌ای از سعادت کسب می‌کند و بالاترین سعادت متعلق به کسی است که به بالاترین درجه کمال در جنبه عقل عملی و عقل نظری رسیده باشد. دیدگاه ابن‌سینا، هر چند دارای انسجام درونی است، در بسیاری موارد با متون دینی مطابقت ندارد و اشکالات جدی و مبنایی دارد که از مبانی و اصول فلسفی وی ناشی شده است، از جمله: قایل شدن نقش بیش از حد و توان برای عقل، نقص در روش رسیدن به کمال، روشن نبودن جایگاه نیت و حسن فاعلی، عدم امکان رسیدن به کمال و شکوفایی نهایی عقلانی برای عموم انسان‌ها، عدم توجه کافی به شریعت در مسیر وصول به کمال، عدم عمومیت سعادت، عدم توجه کافی به مقوله ایمان در کمال و سعادت عقلانی.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۴). *الاشارات و التنبيهات* [مع شرحه للطوسی]، قم: البلاغه
- _____ (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات*، قاهره: دارالعرب
- _____ (۱۴۰۴). *التعليقات*، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي.
- _____ (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*، قم: بيدار.
- _____ (۱۹۵۳). *رسائل ابن سینا*، استانبول: دانشکده ادبیات.
- _____ (۲۰۰۷). *رسالة احوال النفس*، پاریس: دار بیبلیون.
- _____ (۱۳۸۳). *رسالة نفس*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۰۴). *الشفعا*، قم: مكتبة آية الله مرعشي نجفی.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*، قم: بيدار.
- _____ (۱۳۶۴). *المبدء والمعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي.
- _____ (۱۳۷۵). *النفس من كتاب الشفعا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامي.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلال*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان: دارالعلم.
- _____ (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تهران: ناب.
- صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۰). *اسرار الآيات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه
- _____ (بی تا). *الحاشية على الهيئات الشفعا*، قم: بيدار.
- _____ (۱۳۸۷). *الرسائل الفلسفية المسائل القدسية*، قم: دفتر تبلیغات اسلامي.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۴۱۶). *مجمع البحرين*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

- نصیرالدین طوسی (۱۴۱۳). اخلاق ناصری، تهران: علمیه اسلامیة.
- _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها، قم: البلاغه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶). کتاب الحروف، بیروت: دار المشرق.
- مجلسی [علامه]، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی ری شهری (۱۴۰۳). میزان الحکمه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). به سوی خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). مجموعه آثار [ج ۴ و ۵ و ۷]، تهران: صدرا.
- معلوف، لوییس (۱۹۸۶). المنجد فی اللغة، بیروت: دارالمشرق.
- مقرئ فیومی، احمدبن محمد (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دار الرضی.
- واسطی زبیدی، محب الدین (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.