

نقش کمالات عقلی در سعادت از نگاه ابن سینا^۱

فاطمه صادق‌زاده قمصری^۲

چکیده

در انسان‌شناسی سینیوی نفس ناطقه با ادراک موجودات، به لذت عقلی و از طریق شهوت، غضب، وهم و خیال به لذات حسی دست می‌یابد. سعادت انسان از حیث ذات به آن است که عالمی عقلی باشد و از حیث ارتباط با بدن، تسلط بر خویش داشته باشد. گرچه انسان در دنیا به سطحی از سعادت حقیقی دسترسی دارد، ولی سعادت کامل تنها در آخرت به دست می‌آید. ابن سینا مردم را بر اساس کمالات عقلی در چند گروه قرار می‌دهد. عالمان مهذب در دنیا سعادت‌مند هستند و پس از مرگ به عالی‌ترین درجات نائل می‌شوند. افراد بی‌استعداد و ساده با رحمت الهی از عذاب نجات می‌یابند. افرادی که با وجود استعداد ذاتی، در تحصیل کمالات علمی کوتاهی کرده‌اند، از سعادت حقیقی محروم و گرفتار عذاب ابدی خواهند بود. از دیدگاه ابن سینا جهل علمی موجب محرومیت ابدی از سعادت است. افرادی که از حیث عقلی کامل‌اند ولی گرفتار رذایل اخلاقی هستند، در دنیا به سطحی از سعادت می‌رسند و پس از مرگ با رفع آثار نامطلوب مربوط به اعمال، از عذاب رهایی پیدا می‌کنند. ابن سینا وضع این گروه را که با داشتن کمالات علمی مایه اصلی سعادت را دارند، جبران‌پذیر می‌داند. تفاوت نظر ابن سینا در مورد دو گروه اخیر نشان می‌دهد که وی اساس سعادت را کمالات عقلی می‌داند.

واژگان کلیدی

سعادت حقیقی، کمال عقلی، عدالت اخلاقی، عالم مهذب، جاهل، ابن سینا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۲۰

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خواهران، تهران، ایران.

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های انسان از دیرباز تاکنون، دریافت سعادت و معنای آن است. این موضوع همیشه توجه اندیشمندان و فرهیختگان، حتی مردم عادی را به خود معطوف کرده است. برخی از متکلمان و فیلسوف متکلمان در آثار خود، به بیان معنای سعادت، ابعاد آن و تعیین سعادت حقیقی پرداخته‌اند و وضعیت گروه سعادتمندان و محرومان از سعادت را معلوم کرده‌اند. ابن‌سینا نیز در برخی از آثار حکمی خود از زوایای مختلفی به موضوع سعادت می‌پردازد: گاه به اقسام لذت و برتری لذت عقلی بر لذات حسی متمرکز می‌شود و به‌صراحت سعادت حقیقی را با لذت عقلی یکی می‌داند و گاه می‌کوشد افرادی را که از سعادت حقیقی بهره‌مند هستند، از سایر مردم متمایز سازد. بسیاری از اندیشمندان و حکیمان مسلمان، در مبحث سعادت، از دیدگاه‌های او تأثیر پذیرفته‌اند.

در این میان، آثار پژوهشی و مقالات فراوانی نیز به شرح و تفصیل دیدگاه‌های شیخ‌الرئیس درباره لذت و سعادت اختصاص یافته است. اهل تحقیق در آثار خود معمولاً به حقیقت سعادت و ارتباط آن با دو بخش نظر و عمل پرداخته‌اند. برخی معتقدند از نظر ابن‌سینا سعادت نهایی و کمال غایی انسان، ادراک عقلی و اتصال به عقل فعال است و در عین حال فضایل اخلاقی در تحقق سعادت مؤثر و مفید است. از نظر برخی از محققان، ابن‌سینا آخرت را جایگاه تحقق سعادت حقیقی می‌داند. در برخی از آثار پژوهشی، ضمن بیان سعادت حقیقی، وضعیت انسان‌ها پس از مرگ، از نگاه ابن‌سینا نیز توضیح داده شده است. با وجود وسعت و تنوع این آثار پژوهشی، باید گفت نظر پژوهشگران بیش از همه به بیان معنای سعادت و اقسام آن و سپس توضیح طبقه‌بندی‌های مختلفی که ابن‌سینا از وضعیت سعادت و شقاوت انسان پس از مرگ و زندگی اخروی ارائه کرده، معطوف بوده است و به همین جهت محور سعادت از نظر شیخ‌الرئیس به قدر کافی مورد بررسی قرار نگرفته است.

این پرسش در این بحث همچنان قابل طرح است که از نظر ابن‌سینا، با توجه به قوای مختلف انسان، چه نوع کمالات و فضایی در تحقق سعادت تأثیر دارند و جایگاه محوری با کدام‌یک از آن‌هاست؟ به این منظور ابتدا دیدگاه ابن‌سینا درباره کمال عقلی و نسبت آن با کمالات اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس مبنای شیخ‌الرئیس در بحث شرایط نجات از عذاب، در مورد برخی از انسان‌ها و گرفتاری برخی دیگر به عذاب جاودانی جست‌وجو می‌شود.

همراهی کمال عقلانی و اخلاقی در سعادت

از دیدگاه ابن‌سینا کمال در مورد هر موجود، نهایی‌ترین غایت و حدی است که آن موجود امکان رسیدن

به آن را دارد و غایت‌های دیگری که در مرتبه پایین‌تر از غایت نهایی هستند، برای آن موجود نقص به شمار می‌آیند/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ، ص ۲۶۲). اما در مورد انسان، کمال مطلوب دارای چه ابعادی است؟ شیخ‌الرئیس در اثر فلسفی خود، *الهیات شفا*^۱ سعادت را به کمال انسان در دو بخش نظری و عملی تفسیر کرده است. بر اساس نظر وی، انسان قوای مختلفی دارد. قوه نظری هنگامی کامل است که بتواند نظام وجود، مبدأ و فیوضاتی را که از او به موجودات می‌رسد، تعقل کند. در این حال انسان به عالمی معقول، به موازات عالم موجود، تبدیل می‌شود و حسن مطلق و خیر محض و جمال مطلق حق را مشاهده می‌کند و با آن متحد می‌شود. ابن‌سینا لذتی را که نفس در پی کمال عقلانی خود احساس می‌کند با لذات دیگری که از ناحیه حس و شهوت و غضب به دست می‌آید، قابل قیاس نمی‌داند. کمال عقلی در مقایسه با سایر کمالات، برتری و دوام و شدت و عمق بیش‌تری دارد.^۲

ابن‌سینا در *اشارات و تشبیهات*، کمالات مربوط به قوای شهوت، غضب، وهم و خیال را کمالات حیوانی می‌خواند و لذت مربوط به ادراک آن‌ها را لذتی حسی می‌نامد. وی سپس کمال قوه عاقله انسان را به تمثیل و ادراک نظام موجودات، شامل حق تعالی، جواهر عقلی، جواهر روحانی و اجرام سماوی و ارضی، تفسیر می‌کند و لذت مربوط به ادراک آن را لذت عقلی می‌نامد.^۳ از نظر ابن‌سینا لذت عقلی کامل‌تر از لذت حسی است. محقق طوسی با شرح این عبارات نشان می‌دهد که چگونه لذات عقلی در مقایسه با لذات حسی از حیث کیفیت قدرتمندتر و از جهت تعداد بیش‌تر است/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۹).

شیخ‌الرئیس در رساله *فی السعاده*، با اشاره به این که برخی از افراد گمان می‌کنند رسیدن به لذات حسی و مقامات و ریاست‌های دنیایی سعادت است، برخی از عیوبی که در این‌گونه لذات وجود دارد، چنین برمی‌شمارد:

- این لذات زودگذر و ناپایدار است.
- انسان در پی این لذات گرفتار رنج و ملال خاطر می‌شود.
- انسان از چنین لذتی راضی و خرسند نیست و لذتی بیش‌تر و برتر از آن را آرزو می‌کند.
- چشم‌پوشی از این‌گونه لذات برای انسانیت و کمال انسان زیان‌آور نیست.

۱- با توجه به مشابهت و نزدیکی عبارات ابن‌سینا در دو کتاب *الهیات شفا* و *نجات*، در این مقاله تنها به *الهیات شفا* ارجاع می‌شود. برای ملاحظه عبارات مشابه وی در *نجات*، ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۹۸-۶۸۱.

۲- ر.ک به: همو، ۱۴۰هـ، ص ۴۲۳-۴۲۶.

۳- اهل تحقیق میان لذت عقلی در مورد نفوس و لذت روحانی یا ابتهاج در مجردات تفاوت قائل هستند. ر.ک به: سلیمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۶-۲۰.

- سرگرمی به این لذات موجب ناآرامی و قطع فیض الهی می‌شود.

به نظر ابن‌سینا هر چیزی که چنین کاستی‌هایی داشته باشد، نمی‌تواند سعادت به شمار آید/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ، ص ۲۶۱-۲۶۲.

ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات* نیز در مقایسه لذات حسی با لذات عقلی می‌گوید برخی از مردم از لذت طعام و نکاح در برابر لذتی وهمی مانند پیروزی در بازی شطرنج می‌گذرند و برخی دیگر برای رعایت پاکدامنی یا حب ریاست از برخی لذات اعراض می‌کنند. انسان‌های بزرگوار از احسان خود به دیگران بیش از رسیدن به مشتهیات حیوانی لذت می‌برند. بنابر این انسان‌ها لذات باطنی را نسبت به لذات حسی در مرتبه عالی‌تری قرار می‌دهند. این وضعیت حتی به انسان عاقل اختصاص ندارد. حیوانی چون سگ شکارچی گرسنه که شکار خود را به صاحب خود تحویل می‌دهد نیز لذت باطنی را بر لذت حسی ترجیح می‌دهد. در چنین شرایطی لذات عقلی باید به مراتب برتر از لذات حسی و ظاهری باشد/همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۴-۳۳۵. ابن‌سینا در این عبارات لذات عقلی را از لذات حسی، خواه ظاهری باشد یا باطنی، برتر دانسته است^۱.

ابن‌سینا در *الهیات شفا* اظهار می‌کند که حکیمان الهی رغبت و تمایل بیشتری برای کسب لذات و سعادت روحانی دارند تا برای نیل به لذات جسمانی. گویی آنان به سعادت بدنی توجهی ندارند. حکیمان لذات بدنی را در کنار سعادت معنوی نزدیکی به خدا بزرگ نمی‌دانند/همو، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۲۳.

ابن‌سینا در این مواضع از آثار خود وجود لذات جسمانی و حسی را می‌پذیرد و با این حال جایگاه آن‌ها را پایین‌تر از لذات عقلی اعلام می‌کند و اینگونه لذات را سعادت به شمار نمی‌آورد. بر خلاف او فخر رازی از اساس لذت و سعادت را به دو نوع جسمانی و روحانی تقسیم کرده است و پس از آن سعادت روحانی را در رتبه بالاتری قرار می‌دهد. از نظر رازی هر دو نوع لذت باید در جای خود ملاحظه شود و تنها در این صورت انسان به سعادت می‌رسد. نفوس کامل و متعالی بر خلاف نفوس ضعیف هرگز با برخورداری از لذایذ جسمانی از لذت‌ها و سعادت عقلی باز نمی‌مانند^۲. دیدگاه صاحب تفسیر *المیزان* نیز به نظر فخر رازی نزدیک است. به نظر علامه طباطبایی سعادت انسان به بهتر و بیشتر خوردن و پرداختن به سایر لذایذ مادی نیست، بلکه سعادت ترکیبی از سعادت روح و سعادت جسم است. سعادت‌مند کسی است که از یک سو از نعمت‌های مادی برخوردار شود و از سوی دیگر جانش با فضایل

۱- فخر رازی علاوه بر تفسیر این عبارات در *المطالب العالیه* به ده دلیل نشان می‌دهد که ارزش و کمال لذات عقلی بیش از لذات حسی است. ر.ک به: فخرالدین رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵؛ همو، ۱۴۰۷هـ، ج ۷، ص ۲۹۷-۳۰۲.

۲- ر.ک به: آل‌یمین و نوری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳-۱۴۴.

اخلاقی و معارف و حقایق آراسته شود. در این صورت سعادت دنیا و آخرت برای انسان تضمین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۵).^۱ در این باره باید گفت گرچه ابن‌سینا اصل لذات حسی را انکار نمی‌کند، اما قطعاً نمی‌تواند با این نگاه به سعادت موافق باشد و لذات حسی را که خود در جایی به عنوان لذات حیوانی نامیده است سعادت یا حتی بخشی از سعادت بداند.

به این ترتیب ابن‌سینا با تأکید بر کمالات مربوط به عقل نظری، سعادت حقیقی را به سعادت عقلی تفسیر می‌کند. اما آیا ممکن است نفس تنها با احاطه علمی به نظام وجود، بی‌آن‌که در جنبه‌های عقل عملی به کمال برسد به سعادت حقیقی و سرور و بهجت روحانی نائل شود؟ شیخ الرئیس با آن‌که در *الهیات شفا* ابتدا سعادت را به لذت عقلانی و تصور معقولات تفسیر می‌کند در ادامه، سعادت حقیقی را تنها با اصلاح ابعاد عملی برای نفس تمام و کامل می‌داند.^۲ به این ترتیب از نظر فیلسوف، کمال انسان با همراهی دو حکمت حاصل می‌شود: حکمت نظری که فهم حقایق است و حکمت عملی که با تسلط عقل بر همه غرایز و قوا و نیروهای وجود به دست می‌آید (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۱۶۶).

از نظر ابن‌سینا کمال نفس در بخش عمل مربوط به مجموعه خلق‌ها یا ملکاتی است که با وجود آن‌ها، افعالی از سوی نفس به سهولت و بدون اندیشه صادر می‌شود. انسان کامل کسی است که بین دو خلق متضاد حد میانی را رعایت کند. از نگاه او میان قوه ناطقه و قوای حیوانی باید اعتدال برقرار باشد. انسان هنگامی دارای ملکه اعتدال است که قوای حیوانی نفس از قوه ناطقه اطاعت کند و نفس ناطقه نسبت به قوای حیوانی در حالت استیلاء قرار گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۴۲۹-۴۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰). ابن‌سینا در *اصحویه*، در تحصیل کمال، علاوه بر عدالت، به لزوم تنزیه نفس اشاره می‌کند. از نظر او این نزاهت اخلاقی از طریق انجام تکالیفی که شریعت نبوی به آن دعوت کرده است، حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱-۱۵۲). به تعبیر شیخ در *مبدأ و معاد*، سعادت انسان از حیث ذات به آن است که از حیث

۱- برخی از منابع تحقیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی را در بحث کارکردهای عبادت در سعادت دنیوی مورد بررسی قرار داده‌اند. ر.ک به: مستقیمی و شجاع‌الدینی و برقی، ۱۳۹۳، ص ۹۴-۱۰۴.

۲- تعبیر ابن‌سینا: *إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۴۲۹* معنای این عبارت بستگی به مفهوم واژه «تمام» دارد. یک چیز وقتی به حدی برسد که دیگر به امری خارج از خود نیازمند نباشد، تمام است در حالی که ناقص، به شیء دیگری بیرون از خود احتیاج دارد (راغب، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۶۰). معنای دو واژه «تمام» و «کمال» نزدیک به هم است. از نظر استاد مطهری یک شیء هنگامی تام است که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است، به وجود آمده باشد. اگر برخی از آن امور نباشد آن شیء در ماهیت خودش ناقص است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۹۸). بنابر این تعبیر «لا یتتم» در عبارت ابن‌سینا عدالت و اصلاح بخش عملی را به عنوان مؤلفه‌ای از سعادت می‌داند که سعادت بدون اصلاح اخلاقی محقق نمی‌شود. برخی گفته‌اند ابن‌سینا انجام فضایل اخلاقی را مقدمه‌ای برای کمالات عقلی می‌داند (سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵، ص ۹۳). در حالی که تعبیر «لا یتتم» به خوبی نشان می‌دهد که وی عدالت خلقی را تکمیل‌کننده کمالات عقلی می‌داند.

نظری به عالمی عقلی تبدیل شود و از جهت ارتباط با بدن، تسلط و استیلای بر بدن و اقتضات آن داشته باشد/ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). با توجه به آن که ابن سینا در این کتاب سعادت انسان را از حیث ذات رسیدن او به مرتبه عقل مجرد دانسته است می‌توان گفت او سعادت ذاتی انسان را سعادت عقلی دانسته است. ملاصدرا در حالی که در این بحث تا حدود زیادی متأثر از نظرات ابن سینا و حتی عبارات اوست، اظهار می‌کند شرافت و سعادت حقیقی برای نفس از جهت جزء نظری آن است و آن سعادت که برای بخش عملی از حیث ارتباط نفس و بدن حاصل می‌شود در واقع به خاطر دوری از رنج، پاکی از آلودگی و خلاصی از عقوبت و عذاب الیم، باعث خشنودی است. صرف این امور به تنهایی و بدون همراهی با سعادت عقلی، برای انسان موجب شرافت حقیقی و ابتهاج عقلی نیست. البته برای انسان‌های اخلاقی مانند زاهدان و صالحان سطح دیگری از سعادت وجود دارد/صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۱۷۶).

نظریه ابن سینا درباره سعادت به شدت بر لذت عقلی متمرکز است و حتی تنزه اخلاقی را برای تکمیل آن ارزشمند می‌داند. رواج این دیدگاه در میان فیلسوفان اسلامی به خوبی نشان می‌دهد که نظریه فیلسوفان یونانی درباره تفسیر انسان به دو بخش عقل نظری و عملی تا چه اندازه مورد پذیرش حکمای مسلمان بوده است^۱. البته نگاه جامع به انسان و ساحت‌های وجودی او اقتضا می‌کند در کنار این اندازه تأکید بر عقل و سهم آن در سعادت حقیقی، به ابعاد دیگر انسان نیز توجه شود. انسان علاوه بر فطرت حقیقت‌جویی دارای گرایش‌های مقدس دیگری چون زیبایی‌دوستی، فضیلت‌خواهی و میل به پرستش نیز هست^۲. انسان در اثر مشاهده گلی زیبا یا نیکی به دیگران یا هنگام ارتباط با خدا لذت و ابتهاجی وصف‌ناپذیر احساس می‌کند. استاد مطهری برای تأکید بر این نوع ارزش‌ها و کمالات، دو رکن سعادت را ایمان و عمل صالح می‌داند. به نظر او بالاترین سعادت هنگامی است که انسان از نظر عقل و اندیشه دارای محکم‌ترین اطمینان‌ها و در میدان احساسات قلبی دارای پاک‌ترین نیت‌ها و از ناحیه عمل صاحب نیکوترین کارها باشد/مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۹۶-۸۸. البته بر اساس دیدگاه سینوی که سعادت را با محوریت عقل نظری تفسیر می‌کند، سایر ارزش‌های انسانی به عنوان کمالات مربوط به عقل عملی در پرتو کمالات عقلی حاصل می‌شود.

سعادت‌مندی در دنیا و آخرت

از آنجایی که انسان نخستین مرحله زندگی خود را در دنیا سپری می‌کند، بر اساس نظریه ابن سینا درباره

۱- برای بررسی این مطلب رک به: گل‌محمدی، ۱۳۸۹.

۲- برای تفصیل بحث فطرت و گرایش‌های فطری رک به: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۳-۵۱۷.

سعادت حقیقی و تأکید بر لذت و سعادت عقلی، پی‌گیری نحوه سعادت انسان در زندگی دنیایی لازم است. اساساً آیا انسان در زندگی دنیایی خود به سعادت حقیقی دسترسی دارد؟ شیخ الرئیس در بحث سعادت به زمان مفارقت نفس از بدن چنان اشاره می‌کند که گویی سعادت حقیقی از نظر وی تنها پس از مرگ قابل تحصیل است. این برداشت ناصواب در متن و حتی در عنوان برخی از مقالاتی که در آن‌ها دیدگاه ابن‌سینا درباره سعادت حقیقی مورد بررسی قرار گرفته، قابل ملاحظه است.^۱

ابن‌سینا هنگام طرح نظریه خود درباره سعادت حقیقی و تأکید بر ابعاد عقلی و خلقی آن، تحصیل سعادت را به زمان پس از مرگ محدود نساخته است. از نظر وی سعادت عقلی با تصور معقولات به دست می‌آید و سپس با اصلاح بخش عملی نفس یعنی استیلاء قوه ناطقه بر قوای حیوانی تکمیل می‌شود. تردیدی وجود ندارد که هم آن تصورات عقلی و هم این تسلط بر خویش تنها در دوران زندگی دنیا به دست می‌آید. ابن‌سینا وضعیت افرادی را که با وجود استعداد و آشنایی با کمالات و شوق به آن‌ها از تلاش برای کسب کمالات علمی کوتاهی کرده‌اند و به همین جهت از سعادت محروم شده‌اند، شرح می‌دهد/بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ، ۴۲۹-۴۲۸. این ویژگی‌ها نیز مربوط به دوران زندگی آن‌ها در دنیاست. در بخش اصلاح وضع عقل عملی هم، اینان در دنیا با تسلط قوای حیوانی خود بر قوه ناطقه از عدالت خلقی دور مانده‌اند و گرفتار افراط و تفریط شده‌اند.

با توجه به مطلق‌بودن سعادت در این عبارات شیخ^۲ و عدم تأکید وی بر اخروی‌بودن سعادت، می‌توان گفت از نظر وی انسان در دنیا نیز می‌تواند از طریق کسب لذات عقلی و تسلط بر خود، به درجه‌ای از سعادت برسد و پس از مفارقت نفس از بدن و رفع تمامی موانع، اوج سعادت را تجربه کند. انسان هر دو بعد سعادت را در دنیا تحصیل می‌کند: چه جنبه نظری آن را با تلاش در جهت فهم معقولات و استكمال قوه ناطقه؛ و چه جنبه عملی آن را با اعتدال و تسلط بر خود و قوای دیگر. البته برخی از انسان‌ها در دنیا چنان غرق لذات حسی هستند که عملاً هیچ فرصتی برای اندیشیدن به لذات برتر و پرداختن به اهداف عالی ندارند. ابن‌سینا معتقد است انسان‌ها در دنیا از حیث توجه به لذات عقلی و تلاش برای دستیابی به سعادت حقیقی متفاوت هستند. وی با تحلیل شرایط زندگانی دنیوی در این باره به چند مطلب اشاره کرده است:

الف- غفلت از سعادت عقلی و لذات برتر در زندگی دنیوی: ابن‌سینا پیش از همه خود را با یک

۱- به عنوان نمونه ر.ک به: خادمی، ۱۳۹۲؛ اکبری، ۱۳۸۸؛ خادمی و حامدی، ۱۳۹۰.

۲- برخی گفته‌اند ابن‌سینا بحث سعادت را در آثار خود به نحو عام مطرح کرده است و آن را به دنیا یا آخرت اختصاص نداده است ر.ک به: سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵، ص ۹۱.

پرسش جدی مواجه می‌بیند: چرا همه انسان‌ها سعادت و لذات عالی را نمی‌شناسند؛ نه برای تحصیل آن از خود اشتیاق نشان می‌دهند و نه از محرومیت آن، رنجی احساس می‌کنند؟ او در *الهیات شفا* پیش از طرح نظریه خود درباره ابعاد نظری و عملی سعادت به پنج اصل یا مبنا اشاره کرده است. گویی وی با بیان سه اصل سوم، چهارم و پنجم، در صدد پاسخ به همین پرسش بوده است. مطابق اصل سوم گرچه وجود هر کمالی برای نفس لذت‌بخش است؛ ولی مادامی که آن کمال واقع نشود و نسبت به آن آگاهی نیابد، نفس نسبت به آن کمال، اشتیاقی نشان نمی‌دهد. از این‌رو، ممکن است انسان به دلیل عدم آگاهی از یک کمال، متوجه لذت آن نباشد و نسبت به آن کمال اشتیاق و حرکتی نداشته باشد؛ همانطور که شخص نابینا یا ناشنوا برای مشاهده صورتی زیبا یا شنیدن صداهای موزون، لذتی قائل نیست و برای احساس آن شوقی ندارد. از این‌رو، شخص عاقل نباید بپندارد که جمیع لذات تنها همین لذات جسمانی یا ابتهاجات خیالی است که برای نفوس غیر کامل حاصل می‌شود. او نباید گمان کند مبادی اولی مانند عقول و ملائکه و مقربان درگاه الهی، دارای لذت و ابتهاج و سرور نیستند یا حق متعال در مقام کبریایی خود لذت و ابتهاج ندارد. بنابر اصل چهارم، گاهی کمال و امر ملائم در دسترس قوه فاعله است؛ ولی نفس گرفتار مانعی است یا دل مشغولی دیگری دارد. در چنین حالتی نفس از آن کمال لذت نمی‌برد و حتی شاید احساس کراهت و بی‌میلی کند. چنانچه برخی از بیماران نسبت به طعم شیرین اکراه دارند و به طعم‌های نامطبوع تمایل نشان می‌دهند؛ مانند انسانی که از چیزی ترسیده است و در آن حال متوجه پیروزی یا لذت خود نیست. ابن‌سینا در اصل پنجم تأکید می‌کند که گاهی قوه ادراکی گرفتار ضد کمال خود است و از این‌رو، نه آن نقص را درک می‌کند و نه از آن متنفر است؛ مانند هنگامی که فردی صفاوی مزاج مزه تلخ دهان خود را نمی‌فهمد و تا هنگامی که بهبود یابد، نسبت به غذا میلی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ص ۴۲۴-۴۲۵).

ابن‌سینا با آن که در مبانی نظریه خود این مطلب را مورد توجه قرار داده است، بار دیگر نیز به آن اشاره می‌کند. از نظر او گرچه بهجت عقلی و احساس سعادت حقیقی با لذت‌های مربوط به قوای حسی، بهیمی و غضبی قابل قیاس نیست؛ ولی بیش‌تر مردم با این‌گونه لذات برتر، آشنایی و الفتی ندارند و در جست‌وجوی آن نیستند. ما انسان‌ها در این دنیا و با این اقتضائات بدنی و به علت غرق بودن در ذایل، نه این‌گونه لذات را احساس می‌کنیم و نه در جست‌وجوی آن هستیم؛ مگر آن‌که خودمان زنجیرهای شهوت و غضب را از گردن‌هایمان برداریم و با این‌گونه لذات ارزشمند آشنا شویم. خود شما اگر اختیار داشته باشید، از بین امری دشوار و مهم (مانند ادراک امور و حقایق علمی و امور معنوی) و لذات جسمانی و زودگذر، یکی را برگزینید اگر خردمند و کریم باشید حتماً آن امر مهم را بر لذات شهوانی و حیوانی ترجیح می‌دهید. حتی عوام هم به جهت رسوایی یا شرمساری، برخی از

امیال و شهوات را ترک می‌کنند و خسارات و دردهای سنگینی را انتخاب می‌کنند. بنابراین آشکار می‌شود که برای نفس حتی غایات عقلی هم از امور کم‌ارزش‌تر است. پس انسان درباره امور ارزشمند و عالی چه احساسی می‌تواند داشته باشد؟ البته نفس فرومایه، تنها خیر و شر امور بی‌مقدار را حس می‌کند و به آن‌ها تمایل نشان می‌دهد و به ارزش و اهمیت امور گرانبه‌تر توجه ندارد/بن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۲۶-۴۲۷.

این وضعیت غفلت انسان از لذات و کمال برتر در این دنیاست؛ زیرا نفس در این دوران به تدبیر بدن مشغول است و توجهی به باطن ندارد، نه از دانستن برخی حقایق لذتی احساس می‌کند و نه از ناآگاهی خود رنج می‌برد. البته این غفلت و بی‌توجهی دیری نمی‌پاید و پس از مرگ پایان می‌پذیرد. این فرد به خاطر فقدان آن کمال و جدایی از آن محبوب، به همان اندازه‌ای که می‌توانست از داشتن آن لذت ببرد، شدیداً احساس درد و اندوه یا شقاوت می‌کند^۱ (همان، ص ۴۲۷-۴۲۸).

ب- امکان دسترسی به سعادت در دنیا: بررسی آثار ابن‌سینا به خوبی نشان می‌دهد که وی سطحی از لذت عقلی را برای برخی افراد در دنیا نیز قابل تحقق می‌داند. شیخ‌الرئیس معتقد است نفوس عارفان منزّه که در عالم جبروت غرق شده‌اند و هیچ چیز مانع حضور و توجه آن‌ها نیست در همان حالی که با بدن پیوند دارند از لذت عقلی و کمال اعلی به حظ وافر می‌رسند که گاهی به جهت این لذت از هر امر دیگری منصرف می‌شوند/همو ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۴. فخر رازی در شرح این عبارت می‌گوید لذتی که نصیب سعادت‌مندان می‌شود اختصاص به زمان پس از مرگ ندارد. عالمان محقق که در امور الهی اهل نظر هستند، پیش از مرگ نیز در معرفت الهی مستغرق‌اند و لذت و ابتهاجی که زبان از توصیف و تعبیر آن ناتوان است، دریافت می‌کنند/فخرالدین رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۸۲-۵۸۳.

ابن‌سینا در /ضحویه معتقد است میزان دریافت لذات نفسانی در این عالم به حسب حاکمیت قوای انسانی بر قوای حیوانی است و هر کس بنا بر فطرت و با تأیید الهی، بتواند قوه ناطقه خود را بر قوای حیوانی مستولی کند و هرگز مغلوب آن‌ها نشود، چه بسا بتواند در دنیا این لذت را احساس کند؛ اما این لذت به‌طور کامل و مطلق در آخرت به دست می‌آید/بن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰. ابن‌سینا در جای دیگر، پس از بیان این که سعادت حقیقی و لذت عقلی پس از مفارقت نفس از بدن حاصل می‌شود، می‌گوید انسان تا در این دنیاست و با بدن پیوند دارد، گاهی می‌تواند تا حدی از لذت عقلی بهره‌ای داشته باشد، گرچه این لذت به جهت همراهی نفس با بدن و برخی اقتضائات و لوازم آن، ضعیف است/همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲-۱۱۳. بر این

۱- ابن‌سینا وضع این فرد را مانند بیماری می‌داند که نیاز خود به غذا را از یاد برده است یا لذت شیرینی و میل به آن را فراموش کرده و حتی به غذاهای نامطبوع تمایل دارد.

اساس باید گفت تحقق لذات عقلی که از نگاه ابن‌سینا سعادت حقیقی است برای انسان، مادامی که در دنیا زندگی می‌کند امکان‌پذیر است؛ گرچه مراتب کامل این لذات در این دنیا قابل تحصیل نیست.

ج- دسترسی به سعادت کامل در آخرت: ابن‌سینا در *عیون الحکمه* سعادت را انقطاع کامل از توجه به محسوسات، منحصر ساختن نظر در عظمت و جلال الهی و سرانجام مطالعه عقلی الوهیت می‌داند. از نظر او به واسطه این تأملات، صورتی از کل هستی در نفس ناطقه انعکاس می‌یابد و در پی آن نفس می‌تواند کل هستی و حق متعال را بدون انقطاع مشاهده عقلی کند/ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۶۰.

ابن‌سینا در جای دیگر سعادت اخروی را به مشاهده عقلی حق متعال و عالم برتر و موجودات روحانی که در حال عبادت او هستند، تفسیر کرده و آن را تنها به شرط مفارقت نفس از بدن امکان‌پذیر دانسته است/همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰.

ابن‌سینا رسیدن برخی افراد را به سطحی از سعادت عقلی در دوران زندگانی دنیوی امکان‌پذیر دانسته، ولی با این حال معتقد است انسان تا در دنیاست و روحش از بدن خاکی جدا نشده، نمی‌تواند به بالاترین درجه سعادت دست یابد.^۱

ابن‌سینا در *مبدأ و معاد* اظهار می‌کند ما انسان‌ها تا در این دنیا هستیم و به عالم ماده و لذات جسمانی توجه داریم، حتی اگر لذات عقلی و ملائمت معقولات با نفس ناطقه خود را تصور کنیم، باز هم نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم. این وضعیت انسان در دنیاست؛ اما کسی که در دوران زندگی خود با رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، معقولات را از طریق عقل فعال دریافت کرده باشد، پس از مفارقت از بدن متوجه معشوقات حقیقی می‌شود. وی در آن حال، نظری به عالم دنیا ندارد و هیچ‌یک از احوال دنیا را به خاطر نمی‌آورد. چنین فردی به سعادت حقیقی که توصیف آن امکان ندارد، دست یافته است. البته این در صورتی است که نفس واقعاً از بدن مفارقت پیدا کرده باشد. اما اگر پیش از مرگ قوای حیوانی بر نفس چیره باشد، وجود همین حالات بدنی و علایق غریزی از رسیدن نفس به سعادت جلوگیری می‌کند و انسان را گرفتار اذیت و رنج بزرگی می‌کند/همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲-۱۱۳.^۲ به این ترتیب، ابن‌سینا نیل انسان به سعادت برتر را تنها در آخرت ممکن می‌داند.^۳

فخر رازی از زاویه دیگری به این مطلب نگریسته است. از نظر او انسان تا در این دنیاست به جهت محدودیت‌های دنیا نمی‌تواند هم از سعادت روحانی و معنوی مانند معرفت الهی و محبت او به طور کامل لذت برد و هم از لذات جسمانی که در گرو پرداختن به دنیاست. پس از آن که روح از قید دنیا

۱- برای تفصیل بحث سعادت برتر از نگاه ابن‌سینا و عدم امکان دسترسی انسان به آن در دنیا ر.ک به: خادمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵-۱۳۰

۲- ر.ک به: شجاری، ۱۳۹۰، ص ۶۹-۷۰

۳- ر.ک به: سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵، ص ۹۱-۹۲

رهایی یافت می‌تواند از هر دو سعادت به طور کامل بهره‌مند شود (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۷۱). وی در جای دیگر دنیا را سرشار از بدی‌ها، آفات و امور دلهره‌آور دانسته است که انسان نمی‌تواند در آن به خیر و رحمت برسد (همو، ۱۴۰۷هـ، ج ۷، ص ۲۲۴). در جای دیگر رازی سعادت برین را رؤیت حق تعالی می‌داند که تنها در آخرت حاصل می‌شود.^۱

با پذیرش عام و مطلق بودن نظریه سعادت نسبت به آخرت و زندگی دنیوی، باید گفت طبقه‌بندی‌های مختلفی که ابن‌سینا در آثار خود از وضعیت سعادت انسان‌ها ارائه می‌نماید، به زمان مفارقت نفس از بدن یا به زندگی اخروی اختصاص ندارد و سطحی از سعادت حقیقی در دنیا قابل تحصیل است.

جبران و اصلاح وضعیت برخی از محرومان از سعادت

انسان‌های مختلف که از حیث استعداد، قوا و تلاش علمی و عملی در وضعیت متفاوتی هستند در زندگی خود به چه معنایی از سعادت می‌رسند؟ ابن‌سینا در آثار خود پس از تعیین معنای حقیقی سعادت و تأکید بر سعادت عقلی، وضعیت انسان‌هایی را که به درجاتی از سعادت نائل شده‌اند و آن‌هایی که از سعادت محرومند تشریح می‌کند.^۲ وی در کنار بیان موقعیت افرادی که از حیث نظری یا عملی یا هر دو جنبه، کمال نیافته‌اند به وضع کسانی اشاره می‌کند که به حسب قوه نظری عارف کامل و از حیث کمال قوه عملی، از علائق جسمانی کاملاً منزّه و پاک هستند. زندگی اینان با کمالات و لذات برتر همراه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۴). در رساله فی السعاده ابن‌سینا این گروه را به‌عنوان کسانی که در انجام تکالیف شرعی نیت خالص دارند، توصیف می‌کند (همو، ۱۴۰۰هـ، ص ۲۷۵). ابن‌سینا این گروه را نفوس کامل و مقدس می‌نامد. از نظر او نفوس مقدس از احوال و اوصافی که در میان افراد ناقص و ضعیف دیده می‌شود، دور و بالذات به کمالات واصل‌اند. اینان غرق در لذت حقیقی هستند و به بازمانده‌های خود و دنیا توجهی ندارند. اگر در این نفوس عیبی اعتقادی یا خلقی وجود داشته باشد که موجبات رنج ایشان و جدا ماندن آن‌ها از درجه علین شده باشد، سرانجام آن عیب هم رفع می‌شود (همو، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۳۲). چنین نفوسی با وصول به مرتبه عقول مجرد به مقام ادراک معقولات نائل می‌شوند و از همان حیث به بهجت و سرور نامتناهی دست می‌یابند.

۱- ر.ک به: آل‌یمین و توری ۱۳۹۲، ص ۱۳۷-۱۳۸

۲- ابن‌سینا در آثار خود برای نفوس انسانی طبقه‌بندی‌های مختلفی ارائه کرده است. وی در مبدأ و معاد نفوس را در سه طبقه، در رساله فی السعاده در چهار گروه و در اشارات و تنبیهات در پنج طبقه جای داده است. ر.ک به: خادمی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶-۱۱۹. یادآور می‌شود که ابن‌سینا در کتاب اضحویه نفوس را پس از مرگ در شش دسته قرار داده است. ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲-۱۵۸

در حالی که این گروه در اوج لذت و سعادت قرار دارند، وضعیت و احوال انسان‌های دیگر به گونه‌ای دیگر است. برخی از سعادت حقیقی در هر دو بخش نظری و عملی محروماند و تنها به لذات خیالی و وهمی دست می‌یابند، برخی از افراد متوسط به سطحی از سعادت می‌رسند. افراد ساده و عوام از رحمت گسترده الهی بهره‌مند خواهند بود. به این ترتیب، کسانی که در گروه عارفان مهذب قرار نمی‌گیرند و به همین جهت از سعادت کامل محروماند، در چند گروه قرار می‌گیرند که عبارت‌اند از:

۱- مردمان ساده و بُلّه

ابن سینا در *الهیات شفا* به کسانی که قوه عقلی خود را به فعلیت نرسانیده‌اند و از این حیث ناقص مانده‌اند، عنوان اشقیاء داده است. با این حال وی تنها افرادی را که کمالات نفس را می‌شناسند و نسبت به آن‌ها اشتیاق دارند، ولی در تحصیل کمالات کوتاهی کرده‌اند، شقی می‌داند. از نظر او نفوس ساده و بسیط اصلاً به کمالات عقلی اشتیاق نداشته‌اند؛ زیرا این شوق تنها در کسی به وجود می‌آید که این امور را برای انسان و قوه عقلانی او کمال بدانند/ابن سینا ۱۴۰۴ هـ. ص ۴۲۸. افرادی که به سادگی روح و نارسائی عقل مبتلایند به جهت بی‌توجهی به کمالات عقلی و عدم اشتیاق نسبت به کمالات انسانی از عذاب رها می‌شوند/همان، ص ۴۳۱.

شیخ در *مبدأ و معاد* اظهار می‌کند ناآگاهی که هیچ شوقی به معقولات نداشته‌اند، اگر نیکوکار بوده باشند، پس از مرگ در اثر رحمت گسترده الهی از هلاکت نجات می‌یابند/همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴. از دیدگاه ابن سینا افراد ساده و بُلّه که از نظر عقلی نارسایی دارند و میل و اشتیاقی به کمال ندارند، هنگامی که از بدن مفارقت پیدا می‌کنند، دو وضعیت خواهند داشت: اگر اخلاق زشت کسب نکرده باشند، به سمت سعه رحمت الهی و نوعی راحتی و آرامش می‌روند و اگر در زندگی خود، اخلاق نامطلوب داشته باشند و اصلاً واجد ملکات و اخلاقیات خوب نباشند، در این حالت گرفتار عذاب شدید می‌شوند/همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۵. از نظر فخر رازی، شیخ در نظر دارد در این جا وضعیت نفوس خالی از علوم و اخلاق را بیان کند/فخرالدین رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۸۳-۵۸۴. محقق طوسی هم نفوسی را که از کمال و ضد کمال بهره‌ای ندارند، بُلّه دانسته است/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۵. وی به نوع این کمالات اشاره‌ای ندارد^۲. نقص‌های افرادی که فاقد آگاهی هستند و استعداد و آمادگی لازم برای تحصیل

۱- طوسی در شرح عبارت شیخ به روایتی از پیامبر اسلام ۶ اشاره می‌کند: اکثر أهل الجنة البله. برخی از اهل تحقیق، این روایت را از حیث سند آن در منابع شیعه و اهل سنت و دلالت آن، مورد بررسی قرار داده‌اند. رک به: طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۵۷۲-۱۰۵.
 ۲- عبدالرزاق لاهیجی در *گوهر مراد* عبارات شیخ در *الهیات شفا*، اشارات و مبدأ و معاد را شرح می‌دهد و نفوس ساده را در سه گروه قرار می‌دهد: کسانی که به نحو تقلیدی اعتقادات حقی دارند؛ آن‌هایی که مقلدانه اعتقادات باطلی دارند و افرادی چون کودکان و دیوانگان که اصلاً اعتقادی ندارند. وی به تحلیل وضعیت این افراد می‌پردازد. رک به: لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۳۹-۶۴۷.

کمال شایسته خود نداشته‌اند، قابل جبران نیست/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۰-۳۵۲. از دیدگاه طوسی وضعیت کسانی مانند عوام و مقلدان که عامل بی‌استعدادی آن‌ها امری نظری و غیر راسخ است، پس از مرگ اصلاح و جبران می‌شود/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۱-۳۵۲.

۲- ناآگاهان بی‌اعتقاد و معاند

ابن‌سینا به کسانی که قوه عقلی خود را به فعلیت نرسانیده‌اند و از این حیث ناقص مانده‌اند، عنوان اشقیاء داده است. نفسی که متوجه کمالات عقلی بوده است و طبعاً نسبت به آن‌ها اشتیاق داشته است، ولی عمداً برای تحصیل آن کمالات تلاشی نکرده است، پس از مرگ و مفارقت از بدن، گرفتار شقاوت ابدی می‌شود. از دیدگاه شیخ، اینان، اشقیاء یا مقصرانی هستند که از تلاش برای کسب کمالات علمی کوتاهی کرده‌اند یا معاندانی هستند که نسبت به عقاید باطل خود تعصب ورزیده‌اند. ابن‌سینا گروه معاندان را که علاوه بر کوتاهی در تحصیل کمالات علمی، عقاید باطل کسب کرده‌اند، دارای وضعیت بدتری می‌داند/ابن‌سینا ۱۴۰۴ هـ، ص ۴۲۸-۴۲۹.^۱

ابن‌سینا در این موضع، شقاوت و تیره‌بختی این گروه را ناشی از جهل علمی و اعتقادات باطل آن‌ها می‌داند و اصلاً به نوع رفتار آن‌ها اشاره نکرده است. در /ضحویه هم گرچه او جاهلان فاسق (گروه سوم) و غیر فاسق (گروه ششم) را در دو گروه قرار داده است با این حال آن‌ها را گرفتار عذاب جاویدان می‌داند/همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲-۱۵۸. به این ترتیب، وی مایل است منشأ عذاب چنین افرادی را صرفاً نقصان آن‌ها در ناحیه عقل نظری بداند؛ گرچه این نقصان و وجود اندیشه‌های باطل در بخش عملی نفس، به اخلاق پست و اعمال ناشایست هم انجامیده باشد. لاهیجی در شرح این عبارات، توضیح می‌دهد فردی که در جزء نظری نفس، ناقص است و به عقاید فاسد و باطل باور دارد هرگز نمی‌تواند در بخش عملی صالح باشد/لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۶۳۹. از نظر ابن‌سینا بی‌اعتقادی اهل عناد، اصلاح ناپذیر است و به همین جهت آنان گرفتار عذاب ابدی خواهند بود.

ابن‌سینا در فصلی از کتاب /اشارات، نقص‌های افرادی که استعداد و آمادگی لازم برای تحصیل کمال شایسته خود نداشته‌اند، قابل جبران نمی‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۰. مطابق آنچه محقق طوسی در شرح این عبارت اظهار می‌کند نبودن کمالی برای نفس تنها از جهت بی‌استعدادی آن نفس

۱- ر.ک به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۲.

۲- صدرالمتألهین در کتاب شرح الهدایه الاثیریة در پایان مباحث خود، این عبارات محقق طوسی را با کمی تغییر و تصرف بدون ذکر نام، بیان می‌کند. ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴.

است؛^۱ اما مستعد نبودن نفس از چند حالت خارج نیست: یا به جهت امری عدمی مانند کمی قدرت عقلانی است یا به سبب اموری وجودی که ضد آن کمالات است.^۲ از نظر طوسی وضعیت کسانی که به سبب امری راسخ و مربوط به قوه نظری، ناقص هستند نیز قابل تغییر و اصلاح نیست و چنین افرادی به عذاب دائمی گرفتار می‌شوند. علت این مطلب آن است که جهل مرکب که متضاد یقین است صورت و حقیقت چنین نفوسی شده است و از آن‌ها جدا نمی‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۱). به نظر فخر، مقصود شیخ از این فصل آن است که نقایص و خلل‌های نفس از حیث نظری در افراد مقلد، جاهل و بی‌عقیده نه زائل می‌شود و نه اصلاح و جبران می‌گردد؛ اما اگر کسی تنها از حیث عملی گرفتار اخلاق پست و ناشایست باشد، به نحو منقطع معذب خواهد بود (فخرالدین رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۷۹-۵۸۱).

رازی سخن شیخ را با اشکالی مواجه می‌بیند: تغییر احوال نفس پس از مفارقت از بدن اگر جایز باشد چگونه قاطعانه می‌توان حکم کرد که نقصان مربوط به قوه نظری پس از مرگ اصلاح نمی‌پذیرد؟ و اگر جایز نباشد چطور با قطعیت می‌توان گفت عذاب حاصل از اخلاق پست منقطع است؟ چه تفاوتی میان احوال نفس به حسب قوه نظری و قوه عملی هست؟ (همان‌جا).^۳ قطب رازی در داوری بین فخر و طوسی اظهار می‌کند فخر رازی از کلام شیخ دو مطلب فهمیده است: نقصان به حسب عقل نظری غیر قابل جبران و اصلاح‌ناشدنی است و نقصان قوه عملی اصلاح‌پذیر است. فخر بین این دو نقصان تفاوتی قائل نیست. محقق طوسی در شرح خود از نگاه ابن‌سینا دفاع کرده است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۰).

از نظر ابن‌سینا، فرومایگی و نقصان تنها برای نفسی که مشتاق کمال است، آزار دهنده است. اشتیاق به کمال که ناشی از آگاهی است، به کسب کمال منجر می‌شود. از این رو افرادی که فاقد آگاهی هستند، از این عذاب‌رهایی دارند. این احساس فرومایگی و عذاب تنها برای منکران، مهملان و کسانی است که از نوری که خدا به آن‌ها تابانیده است، اعراض کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۲).

۱- قطب رازی توضیح می‌دهد اگر نفس مستعد کمالی باشد، حتماً آن کمال به او افزوده می‌شود. مراد از استعداد در اینجا، استعداد تام است؛ یعنی افزوده کمال به موجودی که با جمع شرایط و فقدان موانع استعداد تمام دارد ضروری است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۰).

۲- از نظر قطب رازی، محقق طوسی تنها به نمونه‌هایی اشاره کرده است. نه امور عدمی به نقصان غریزه اختصاص دارد و نه امور وجودی منحصر به اموری است که ضد کمال‌اند. در مورد افراد تنبیل که با وجود استعداد عقلی اشتغالات علمی ندارند، امری عدمی موجب فوت کمال شده است و در مورد افرادی که به کسب معاش اشتغال دارند، امری وجودی که متضاد کمال نیست، موجب محرومیت نفس از کمال شده است (همان‌جا).

۳- فخر در محصل به دیدگاه فیلسوفان درباره شقاوت جاهلان اشکال وارد کرده و محقق طوسی به او پاسخ داده است (طوسی، ۱۴۰۵ هـ ص ۳۹۰).

به نظر محقق طوسی، شیخ در این فصل می‌خواهد تفاوت میان انواع ناقصان معذب و کسانی که به خاطر نقصانشان عذاب نمی‌شوند، بیان کند. در میان این چند گروه ابلهان که به سبب عدم شناخت، اشتیاقی به کمالات عقلی ندارند، معذب نیستند و کسانی که با وجود آگاهی و شوق به کمال برای کسب کمال تلاشی نکرده باشند، خواه به باطل اعتقاد داشته باشند یا به جهت اشتغالاتی کسب کمال نکرده باشند یا از سر تنبلی به دنبال کمال نرفته باشند، گرفتار عذاب خواهند بود. در میان این سه گروه، اهل انکار در وضعیت بدتری قرار دارند و عذابشان دائمی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۲). شیخ در مبدأ و معاد نقص این گروه را ذاتی و بیماری آنان را درمان‌ناپذیر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

۳- افراد دانا و غیر منزه

شیخ معتقد است کسانی که تنها از حیث قوای نظری کمال یافته‌اند، پس از مفارقت از بدن از طرفی دارای شوق شدید نسبت به لذات عقلی هستند و این شوق، آن‌ها را به سمت ملکوت می‌کشاند و از سوی دیگر نفس آن‌ها به جهت عدم تنزه، نسبت به علایق جسمانی و امور پست هم قطع علاقه نکرده است و این امیال و ملکات، آن‌ها را به سمت امور پست جذب می‌کند. وجود چنین حرکات آشفته میان امور عالی و پست، این نفوس را دچار عذاب و آلام دردناکی می‌کند. اقتضائات این هیأت بدنی که مجذوب امور پست است و جوهر نفس که به معنویات تمایل دارد، با هم متضادند و موجب رنج و آزار نفس می‌شوند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ هـ ص ۴۳۰-۴۳۱).

البته ابن‌سینا درد و عذاب این گروه را منقطع می‌داند؛ زیرا چنین نفسی به واسطه تحصیل معارف عقلانی به حد اعلایی از لذت و سعادت جوهری رسیده است و درد و الم ناشی از هیأت بدنی عارضی و ناپایدار است و با ترک افعالی که موجب آن هیأت در نفس شده است، کم‌کم زایل می‌شود. از این رو چنین افرادی گرفتار عذاب و عقوبت جاویدان نخواهند بود. این نفوس پس از زوال آن هیأت ظلمانی و دردناک پاک می‌شوند و به سعادت که ویژه آن‌هاست، می‌رسند (همان، ص ۴۳۱). ابن‌سینا با استفاده از مبانی خود نشان می‌دهد که چگونه ممکن است این احوال ظلمانی و رنج‌های ناشی از آن‌ها زائل شود. از نظر ابن‌سینا، فرومایگی و نقصان تنها برای نفسی که مشتاق کمال است، آزاردهنده است. اشتیاق به کمال که ناشی از آگاهی است به کسب کمال منجر می‌شود. این احساس فرومایگی و عذاب تنها برای منکران، مهملان و کسانی است که از نوری که خدا به آن‌ها تابانیده است، اعراض

کرده‌اند/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲. طوسی در شرح این عبارات، وضعیت آن‌هایی که اخلاق و ملکات تباهشان که مربوط به قوه عملی است موجب می‌شود برای نیل به کمال آمادگی نداشته باشند، قابل اصلاح می‌داند. خواه این امور راسخ باشند یا غیر راسخ. اینان دیر یا زود پس از زوال این حالات، نجات می‌یابند/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۱-۳۵۲.

نظر ابن‌سینا درباره وضعیت این گروه در قیاس با وضع افراد پیشین که یا ناآگاه و بی‌اعتقاد هستند یا عقاید باطلی دارند، نشان می‌دهد که ملاک وی برای دوام عذاب و آلام اخروی نادانی فرد با وجود استعداد ذاتی بوده است. از نظر شیخ، جاهلان و کفار و معاندان و افراد متعصب و کژاندیش و تمام کسانی که با وجود ذکاوت و استعداد ذاتی، به تربیت عقلانی خود نپرداخته‌اند و نفس خود را از حیث قوه نظری تکمیل نکرده‌اند، قطعاً به طور جاودان در جهنم معذب خواهند بود و عذاب کسانی که کمالات مربوط به قوه نظری را تحصیل کرده‌اند، ولی به ملکه عدالت نرسیده‌اند، ابدی نخواهد بود. ابن‌سینا در آثار خود با تعبیر مختلف رنج و عذاب کسانی را که از حیث علمی کامل هستند و از حیث عملی گرفتار آلودگی‌های عارضی هستند، منقطع و پایان‌پذیر دانسته است. با این حال وی اصلاً به عوامل زوال این امور و چگونگی آن اشاره نمی‌کند. با وجود خوشایندی و امیدبخشی که در این دیدگاه احساس می‌شود این پرسش جدی در برابر ابن‌سینا قابل طرح است.

نتیجه‌گیری

شیخ‌الرئیس سعادت را به کمال انسان در دو بخش نظری و عملی تفسیر کرده است. بر اساس نظر وی، انسان قوای مختلفی دارد. قوه نظری هنگامی کامل است که بتواند نظام موجودات، مبدأ هستی و فیوضاتی را که از او به موجودات می‌رسد، تعقل کند. در این حال انسان به عالمی معقول به موازات عالم موجود تبدیل می‌شود و به لذتی عقلی که با لذات حسی قابل قیاس نیست، دست می‌یابد. شیخ‌الرئیس که ابتدا سعادت را به لذت عقلانی و تصور معقولات تفسیر می‌کند در ادامه، سعادت حقیقی را تنها با اصلاح بعد عملی نفس از طریق تسلط و استیلا بر بدن تمام و کامل می‌داند. البته این کمال هم مربوط به عقل عملی است که به نحوی از قوه ناطقه انسان ناشی می‌شود.

- سعادت انسان از حیث ذات به آن است که از حیث نظری به عالمی عقلی تبدیل شود و در پی آن از طریق عقل عملی از جهت ارتباط با بدن، تسلط و استیلا بر بدن و اقتضائات آن داشته باشد. با توجه به آن که ابن‌سینا سعادت انسان را از حیث ذات، رسیدن او به مرتبه عقل مجرد دانسته است می‌توان گفت او سعادت ذاتی انسان را سعادت عقلی دانسته است.

- گرچه بهجت عقلی و احساس سعادت حقیقی با لذت‌های مربوط به قوای حسی، بهیمی و غضبی قابل قیاس نیست، ولی کسانی که غرق لذات حسی هستند و عملاً هیچ فرصتی برای اندیشیدن به لذات برتر و پرداختن به اهداف عالی برای خود باقی نمی‌گذارند با این گونه لذات آشنایی و الفتی ندارند و در جست‌وجوی آن‌ها نیستند.

- ابن‌سینا علاوه بر آن که نظریه سعادت را عام و مطلق مطرح کرده و بر اخروی بودن آن تأکیدی ندارد، در مواردی بیان می‌کند که انسان در دنیا می‌تواند به درجه‌ای از سعادت برسد و پس از مفارقت نفس از بدن و رفع تمامی موانع، اوج سعادت را تجربه کند.

- ابن‌سینا در آثار خود پس از تعیین معنای حقیقی سعادت و تأکید بر سعادت عقلی، وضعیت انسان‌هایی را که به درجاتی از سعادت نائل شده‌اند و آن‌هایی که از سعادت محروم گشته‌اند، تشریح می‌کند:

۱- نفوس کامل و مقدس کسانی هستند که به حسب قوه نظری، عارف کامل، و از حیث کمالات قوه عملی، از علائق جسمانی کاملاً منزّه و پاک هستند. چنین نفوسی با وصول به مرتبه عقول مجرد به مقام ادراک معقولات نائل می‌شوند و از همان حیث به بهجت و سرور نامتناهی دست می‌یابند.

۲- افرادی که به سادگی روح و نارسایی عقل مبتلایند، بنا به رحمت الهی به جهت ناآگاهی و عدم اشتیاق نسبت به کمالات انسانی و بی‌توجهی به کمالات عقلی و لذات، از عذاب رها می‌شوند.

۳- کسانی که کمالات عقلی را می‌فهمیده‌اند و طبعاً نسبت به آن‌ها اشتیاق داشته‌اند، ولی عمداً برای تحصیل آن کمالات تلاشی نکرده‌اند، پس از مرگ و مفارقت روح از بدن، گرفتار شقاوت ابدی خواهند بود. ابن‌سینا منشأ عذاب چنین افرادی را صرفاً نقصان آن‌ها در ناحیه عقل نظری می‌داند، گرچه این نقصان و وجود اندیشه‌های باطل در مورد آن‌ها، به اخلاق پست و اعمال ناشایست در بخش عملی نفس هم انجامیده باشد.

۴- کسانی که از حیث علمی کامل هستند و از حیث عملی و اخلاقی گرفتار آلودگی‌هایی هستند، به رنج و عذابی منقطع و موقت محکوم خواهند بود و سرانجام از این عذاب نجات خواهند یافت. ابن‌سینا در آثار خود با تعبیر مختلف رنج و عذاب اینان را که از حیث علمی کامل هستند و از حیث عملی گرفتار آلودگی‌هایی هستند، منقطع و پایان‌پذیر دانسته است.

تأکید و اصرار ابن‌سینا بر عذاب ابدی گروه سوم و نجات گروه چهارم حاکی از محوریت کمالات عقلی در سعادت و نجات از نگاه شیخ‌الرئیس است. نظر متفاوت ابن‌سینا درباره وضعیت افراد آگاه و بی‌عمل در قیاس با وضع افرادی که یا ناآگاه و بی‌اعتقاد هستند یا عقاید باطلی دارند، نشان می‌دهد که ملاک وی برای دوام عذاب و آلام اخروی، نادانی فرد با وجود استعداد ذاتی بوده است. از نظر

شیخ، جاهلان و کفار و معاندان و تمام کسانی که با وجود استعداد، نفس خود را از حیث قوه نظری تکمیل نکرده‌اند، به طور جاویدان در جهنم معذب خواهند بود و عذاب کسانی که کمالات مربوط به قوه نظری را تحصیل کرده‌اند؛ ولی به ملکه عدالت نرسیده‌اند، ابدی نخواهد بود. این تحلیل به خوبی نشان می‌دهد که ابن‌سینا سعادت را دارای دو مؤلفه مستقل و هم‌ارزش نمی‌داند و کمالات علمی را به عنوان محور سعادت می‌شناسد.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۳۸۲)، *الإضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۰هـ)، *رساله فی السعاده*، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء الإلهیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمه*، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۸۷)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم
- اکبری، رضا (۱۳۸۸)، «تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، دفتر اول، شماره ۱
- آل یمین، حامد و نوری، ابراهیم (۱۳۹۲)، «سعادت از دیدگاه فخر رازی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ششم، شماره ۲۲
- خادمی، عین الله (۱۳۸۹)، «سعادت از نظر ابن سینا»، *فلسفه دین*، سال هفتم، شماره ۵
- _____ (۱۳۹۲)، «وضعیت طبقه بندی نفوس پس از مرگ (مقایسه دیدگاه ابن سینا و سهروردی)»، *حکمت سینوی*، سال هفدهم، شماره ۴۹
- خادمی، عین الله و حامدی، مرتضی (۱۳۹۰)، «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی»، *آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۸
- سعیدی مهر، محمد و ملاحسنی، فاطمه (۱۳۹۵)، «سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب»، *حکمت سینوی*، سال بیستم، شماره ۵۵
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۹)، «لذت و الم از نگاه ابن سینا»، *حکمت سینوی*، سال چهاردهم، شماره ۴۴
- شجاری، مرتضی (۱۳۹۰)، «سعادت و رابطه آن با معرفت و عبادت از دیدگاه ابن سینا»، *پژوهش های فلسفی*، دانشگاه تبریز، سال پنجم، شماره ۸

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ نخست

_____ (۱۳۹۳)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، تصحیح و مقدمه مقصود محمدی، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ نخست

طباطبایی، کاظم و ربانی‌خواه، احمد (۱۳۸۴)، «آیا بیشتر بهشتیان نابخردانند؟ پژوهشی درباره حدیث اکثر اهل الجنة البله»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۷۰

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم

طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۵هـ)، *تلخیص المحصل، المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالأضواء، الطبعة الثانيه

_____ (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست

فخرالدین رازی، محمد (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، چاپ نخست

_____ (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ نخست

_____ (۱۴۰۷هـ)، *المطالب العالیه من العلم الإلهی*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ نخست

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱)، *الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات*، تحقیق و تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب

گل محمدی، جعفر (۱۳۸۹)، «بررسی اثر‌پذیری اخلاق فلسفی حکمای مسلمان از حکمای یونان در تبیین مفهوم سعادت»، *فصلنامه علوم اسلامی*، سال ۵، شماره ۲۰

لاهیجی، عبد الرزاق (۱۳۷۲) *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ نخست

مستقیم، مهدیه سادات و شجاع‌الدینی، معظمه و برقی، زهره (۱۳۹۳)، «کارکرد بعد عبادی در سعادت دنیوی از دیدگاه علامه طباطبایی»، *معرفت*، سال ۲۳، شماره ۲۰۲

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدر، چاپ ششم