



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.117-138	
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 2022-12-15	Revise Date: 2023-04-16	Accept Date: 2023-05-30
DOI: 10.22067/epk.2023.80078.1194	Article type: Original	

Definition of Perfection According to Ibn Sīnā and its Relationship with Goodness, Virtue and Happiness

Zakariya Baharnejad, Associate professor, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University

Email: z_baharnejad@sbu.ac.ir

Abstract

Ibn Sīnā believes that the divine wisdom requires every being to reach the perfection it wishes for and is worthy of, and every state of human states also requires perfection that leads them to a goal. Ibn Sīnā considers perfection, like thinking and reasoning, as one of the essential constituent features of the human existence and as the common goal of all fields of knowledge and states that, compared to the concepts of goodness and happiness, the concept of perfection is desirable for itself. He has expressed the definition of perfection in different ways: 1. while defining the intellectual soul, he has explained the definition of perfection, 2. for defining philosophy, he has used the concept of perfection and maintains that the seeker of philosophy should learn philosophy to achieve perfection, and 3. he has used the concept of perfection to explain the concepts of goodness, happiness and pleasure. Through examining what perfection is and the relationship it has with the concepts of good, pleasure, and happiness, it becomes clear that the realization of good and happiness depends on the occurrence and acquisition of perfection, and it can be said that perfection has a kind of priority in terms of essence and rank over them. This article uses a kind of text-based phenomenology along with the descriptive-analytical method to deal with the collected information.

Keywords: Ibn Sīnā, perfection, goodness, happiness, soul, intellect.





سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۳۸ - ۱۱۷	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹
	DOI: 10.22067/epk.2023.80078.1194

جستاری در باره چستی کمال از منظر ابن سینا و نسبت آن با خیر، فضیلت و سعادت

زکریا بهار نژاد

دانشیار دانشکده الهیات و ادیان شهید بهشتی، گروه حکمت و کلام اسلامی

z_baharnezhad@sbu.ac.ir

چکیده

ابن سینا بر این باور است که حکمت الهی اقتضا می‌کند هر موجودی به کمال مطلوب و شایسته خود نائل گردد و هر حالتی از حالات انسان نیز اقتضای کمالی دارد که آن‌ها را به سوی غایت و هدفی سوق دهد و آن را همانند صفت تفکر و تعقل از لوازم ذاتی وجود انسان و مقوم ذات او و هدف مشترک همه علوم می‌داند و می‌گوید که مفهوم کمال در مقایسه با مفاهیم خیر و سعادت، مطلوب بالذات است. ابن سینا چستی کمال را با روش‌های مختلفی بیان کرده است: ۱. در ضمن تعریف نفس ناطقه به بیان چستی کمال پرداخته است. ۲. در تعریف فلسفه نیز از مفهوم کمال استفاده کرده است و بر این باور است که جوینده فلسفه باید برای نیل به کمال، فلسفه بیاموزد. ۳. تبیین مفاهیم خیر، سعادت و لذت را بر تعریف مفهوم کمال مبتنی کرده است. در بررسی چستی کمال و نسبتی که با مفاهیم خیر، لذت، سعادت دارد، معلوم می‌شود که تحقق خیر و سعادت بر وجود و تحصیل کمال است و می‌توان گفت که کمال به نوعی تقدم ذاتی و رتبی بر آن‌ها دارد. روش نویسنده در این پژوهش، روش جمع‌آوری اطلاعات و به نوعی پدیدارشناسی مبتنی بر متن به همراه روش توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، کمال، خیر، سعادت، نفس، عقل.

مقدمه

کمال از جمله مفاهیم و اصطلاحات دارای بار ارزشی و معنایی در خور احترام برای انسان است؛ زیرا مفهوم کمال به حرکت متعالی نفس از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ بالفعل و از نقصان به زیادت و مرتبط به رشد بُعد روحی و معنوی انسان ناظر است. این اصطلاح نزد حکما در دو معنا به کار رفته است:

۱. کمال آن چیزی است که به صورت بالفعل حاصل گردد؛ خواه مسبوق به بالقوه باشد؛ چنان‌که در حرکات حیوان مشاهده می‌شود یا مسبوق به بالقوه نباشد؛ آن‌طور که در کمالات دائمی برای عقول و حرکات افلاک - مطابق عقیدهٔ قدماء - وجود دارد. همچنین، تفاوتی نمی‌کند که این امر حاصل بالفعل به نحو دفعی باشد؛ چنان‌که در مرحلهٔ کون و ایجاد وجود دارد یا به صورت تدریجی باشد؛ آن‌طور که در جریان حرکت رخ می‌دهد. همچنین، فرقی نمی‌کند که امر حاصل بالفعل در آن چیزی که حاصل می‌گردد، بایستهٔ آن باشد یا نباشد. براساس این نوع کاربرد معنای کمال است که آن را به «خارج شدن شیئی از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ بالفعل» تعریف کرده‌اند.^۱

۲. کمال عبارت از آن چیزی است که به نحو بالفعل حاصل گردد و بایسته و مناسب با چیزی است که در آن حاصل گردیده است.

معنای دوم اخص از معنای نخست است؛ زیرا در آن قید «اللائق بما حصل» لحاظ شده است؛ لیکن در تعریف نخست این قید ذکر نشده است؛ یعنی چیزی را می‌توان کمال نامید که شایسته و بایسته آن باشد. مطابق این کاربرد دوم است که اصطلاح کمال در تعریف نفس ذکر شده است و براساس همین معناست که گفته شده است: کمال آن چیزی است که به واسطهٔ آن شیئی کامل می‌گردد.^۲

با اینکه ابن‌سینا اثر مستقلمی دربارهٔ کمال ننوشته و اگر هم نوشته به دست ما نرسیده است؛ لیکن به دلیل اهمیتی که برای آن قائل است در مناسبت‌های مختلف دربارهٔ آن گفت‌وگو کرده است. او بر این باور است که حکمت الهی اقتضا می‌کند تا هر موجودی به کمال لایق و بایستهٔ خود نائل گردد.^۳ او معتقد است که همهٔ نظام طبیعت و جهان به سوی غایت و هدفی روی دارد و غایاتی که از طبیعت صادر می‌گردد، در صورتی که معارض و مانع نداشته باشد، همهٔ آن‌ها خیر و کمال هستند.^۴ وی صفت کمال در وجود انسان را عاملی می‌داند که می‌تواند او را از مرحلهٔ پسین زندگی به عالی‌ترین مراحل آن، یعنی از مرحلهٔ «عقل

۱. تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۱۳۸۳/۲.

۲. تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۱۳۸۳/۲.

۳. ابن‌سینا، التعليقات، ۸۸.

۴. ابن‌سینا، ۷۱/۴.

هیولانی» که قوه محض است به مرحله «عقل بالفعل»، سوق دهد. ابن سینا نیل و وصول انسان به سعادت را هدف مشترک همه علوم می‌داند:

«همه علوم در یک منفعت با هم مشترک‌اند و آن عبارت است از: دست یافتن به کمال نفس آدمی به صورت بالفعل که وی را برای سعادت سرای دیگر آماده سازد».^۱ در اینجا ضمن اشاره به اهمیت و نقش کمال، هدف از آن را نیز بیان کرده است. هدف از کسب کمال این است که انسان از طریق آن به سعادت ابدی نائل شود و بدون تحصیل کمال، سعادت ابدی حاصل نمی‌شود.

ابن سینا می‌گوید: «هر حالتی از حالات جسمانی انسان در جست‌وجوی کمالی است و آن کمال همان نفس آدمی است».^۲

وی می‌گوید که همان‌طور که مفهوم مولود بر انسان حمل می‌شود و می‌گوییم: «انسان مولود است»، مفهوم کمال نیز بر انسان حمل می‌شود: «انسان واجد کمال است».^۳

یعنی همچنان که حمل مفهوم «مولود» به معنای تولد و ایجاد از لوازم وجود انسان است و از وی منفک نیست، حمل مفهوم کمال نیز بر انسان از لوازم وجودی اوست.

ابن سینا می‌گوید که فطرت آدمی به‌تنهایی کفایت نمی‌کند که برخی از حقایق را بداند و برای به دست آوردن آن‌ها لازم است علم و معرفت کسب کند؛ مقصودش از علم و معرفت، آموختن فلسفه نظری و عملی است:

«حکمت عبارت است از خارج شدن نفس آدمی به سوی کمال ممکنش در محدوده علم و عمل؛ کمال یافتن در بُعد علمی به این است که موجودات را همان‌طور که هستند، تصور کند و قضایا را [نیز] همان‌طور که هستند، تصدیق نماید. و در بُعد عملی به گونه‌ای رفتار کند که خلقتی که عدالت [اعتدال] نامیده شده است، برایش حاصل گردد».^۴

ابن سینا بر این باور است که هدف اساسی انسان از تحصیل علم و ادراک این است که می‌خواهد خود را به کمال رساند:

«هرگاه نفس آدمی [بخواهد] چیزی را ادراک کند [هدفش از آن] این است که می‌خواهد، خود را به کمال رساند، نه آنکه بخواهد ذات شیء مدرك [ذات معلوم] را ادراک نماید؛ زیرا که ادراک ذات شیء، تابع

۱. ابن سینا، ۱/۱۳۱.

۲. ابن سینا، التعليقات، ۶۳.

۳. ابن سینا، ۱۳۷۱/۲۳۳.

۴. ابن سینا، ۷۱۹/۱۴۳۰.

۵. ابن سینا، الشفاء (المنطق - البرهان)، ۲۶۰/۹.

کمال یافتن نفس است»^۱. به این معنا که درک ذوات اشیاء و علم و آگاهی نفس به معلومات مورد نظر خود، بر کمال یافتن نفس متوقف است و چنانچه نفس به کمال نرسد، نمی‌تواند به معلومات دل‌خواه خود عالم و آگاه گردد.

از نظر ابن‌سینا مهم‌ترین چیزی که لازم است انسان به آن اشتغال ورزد، در مرحلهٔ نخست این است که در طلب چیزی باشد که به واسطهٔ آن ذات و وجود خود را تکمیل کند و در مرحلهٔ بعد، به چیزی پردازد که یا برای نوع انسان مفید باشد یا حافظ نوع باشد.^۲ معنا و مفهوم سخن ابن‌سینا در اینجا بیانگر این سخن عبدالرحمان جامی است: ذات نیافته از هستی بخش/ چون تواند که بود هستی بخش. انسانی که می‌خواهد دیگران را به کمال رساند، لازم است در مرحلهٔ نخست، ذات خود را به کمالات آراسته سازد.

پیشینهٔ موضوع

براساس جست‌وجو و تحقیق نویسنده، برخی پژوهش‌های مشابه با مقاله حاضر عبارت‌اند از:

۱. عباسی، حسن. «بررسی چیستی کمال در تعریف نفس در اندیشهٔ ابن‌سینا». حکمت و فلسفه اسلامی، ش. ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶).
۲. اکبریان رضا. مخبر علی. «ابعاد مسئلهٔ کمال نفس ناطقه در فلسفهٔ ابن‌سینا و تحلیل انتقادی آن». حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، ش. ۶۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۸).
۳. ترابی، مهدی. «تحلیل رابطهٔ کمال مدرک و ادراک لذت در نظر ابن‌سینا». پژوهش‌های هستی‌شناسی، ش. ۱۷ (شهریور ۱۳۹۹).

مسئلهٔ اصلی و محوری نویسندگان در مقاله‌های یادشده، تبیین و بررسی چیستی کمال و رابطهٔ آن با مفاهیم خیر، لذت و سعادت نیست و چیستی آن را در محدودهٔ تعریف نفس بیان کرده‌اند؛ لیکن مسئلهٔ اصلی و محوری این مقاله بررسی و تبیین چیستی کمال نزد ابن‌سیناست و این بررسی به بیان کمال در تعریف نفس محدود نیست؛ بلکه چیستی کمال به‌نحو عام‌تر و در قالب مصادیق متعدد بیان شده است. از دیگر امتیازات این مقاله این است که چیستی کمال و نسبت آن با مفاهیم خیر، لذت و سعادت براساس متون خود ابن‌سینا و به‌ندرت به نظر شارحان و مفسران وی - که به‌نوبه خود این روش هم‌روشن مناسب و ارزشمندی است - تبیین شده است.

۱. ابن‌سینا، التعليقات، ۶۳.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، ۷/۷.

چیستی کمال نزد ابن سینا

نظریه کمال، سعادت و فضیلت را بدون دانستن ماهیت و حقیقت انسان نمی‌توان شناخت؛ بنابراین، لازم است در آغاز به تعریف انسان از نگاه ابن سینا اشاره‌ای کنیم. یکی از مواردی که ابن سینا به مفهوم کمال اشاره کرده، تعریفی است که وی از نفس ارائه داده است. ابن سینا می‌گوید که می‌توانیم در تعریف نفس از چهار واژه و اصطلاح استفاده کنیم: به دو اعتبار می‌توان گفت که «نفس قوه است»: ۱. به اعتبار افعالی که از نفس صادر می‌شود و نفس منشأ و مصدر آن‌هاست. ۲. به لحاظ اینکه نفس صور معقول و محسوس را می‌پذیرد. ۱ قوه بودن نفس در اولی به معنای فاعل و مؤثر بودن است؛ لیکن در دومی به معنای تأثیرپذیری و انفعال است. ۳. همچنین، می‌توان گفت که در قیاس با ماده، صورت است که از ترکیب این دو (ماده و صورت) جوهر نباتی یا جوهر حیوانی شکل می‌گیرد. ۴. همچنین - از آن جهت که جنس در انواع عالی و سافل به واسطه نفس تحصیل و تشخیص می‌یابد - می‌توانیم در تعریف آن از مفهوم «کمال» استفاده کنیم. او مفهوم کمال را بر مفاهیم قوه و صورت ترجیح داده و در تعریف نفس، قید کمال را به کار برده است: «فالنفس الّتی نَحْدُهَا هی کمال اوّل لجسم طبیعیّ آلّیّ له أن یفعل أفعال الحیاة؛ نفسی را که تعریف می‌کنیم، عبارت است از کمال نخستین برای جسم طبیعی که آن جسم دارای ابزارآلاتی است که به وسیله آن افعال حیاتی [نمو، تولید، ادراک و حرکت ارادی] را انجام می‌دهد. ۲ اینکه می‌گوید: «النفس کمال» بدین معناست که کمال وصفی است برای چیز دیگری که همان جسم است.

ابن سینا می‌گوید که به کار بردن مفهوم کمال در تعریف نفس ناطقه نسبت به مفاهیم «قوه» و «صورت» رجحان دارد؛ زیرا چنانچه بگوییم: «النفس قوه...»، لازم‌هاش این است که نفس امر بالقوه‌ای است که پذیرای صور احساسی و خیالی باشد و نفس محلی باشد که این صور در آن حلول می‌کنند؛ لیکن اگر بگوییم: «النفس کمال»، معنا و مفهوم این سخن این است که نفس مبدأ صدور افعال و آثار است.

در مقایسه مفهوم کمال با «صورت» نیز کمال را ترجیح می‌دهد؛ زیرا صورت بودن نفس مشروط به این است که نفس، حال و منطبع در ماده (بدن) باشد؛ لیکن کمال بودن مشروط به حال و منطبع بودن نیست؛ زیرا کمال اعم از این است که واقع در موضوع و محل باشد یا خارج از آن باشد. پس هر صورتی کمال است؛ لیکن هر کمالی را نمی‌توان گفت که صورت است؛ برای مثال، پادشاه و ناخدا کمال شهر و کشتی هستند؛ لیکن نمی‌توان گفت که صورت شهر و کشتی اند. ۳ به این معنا که پادشاه و ناخدا در شهر حلول

۱. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۶/۵ (کتاب).

۲. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۰/۵.

۳. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۷/۵.

نمی‌کنند تا صورت شهر تلقی شوند؛ بلکه کمال شهر هستند. پس نفس کمال بدن است و نه صورت آن. در پایان می‌گوید که به دو دلیل به کار بردن «کمال» در تعریف نفس رجحان دارد: ۱. مفهوم کمال به نحو گویاتر از قوه و صورت معنای نفس را بیان می‌کند. ۲. کاربرد کمال در تعریف نفس سبب می‌شود این تعریف همهٔ انواع نفس (نباتی، حیوانی و نفس ناطقه) را شامل شود.^۱

آنگاه کمال را چنین تعریف کرده است:

«معنا و مفهوم کمال عبارت است از آن چیزی است که به واسطهٔ وجود آن، حیوان و نبات بالفعل می‌گردند».^۲ ابن‌سینا کمال را به معنای فعلیت در مقابل نقص به کار می‌برد و فعلیت نیز پس از خروج شیء از مرحلهٔ قوه حاصل می‌شود.

او می‌افزاید: هنگامی که می‌گوییم: «نفس کمال است» و در تعریف نفس مفهوم کمال را به کار می‌بریم، این مفهوم دارای دو معناست:

«نفس از جهت قوه و استعدادی که دارد [یعنی از آن جهت که مانند احساس مبدأ قبول و انفعال است] و به واسطهٔ آن ادراک حیوان کامل می‌گردد، کمال است و از جهت قوه و استعدادی که دارد که کارها و افعال حیوان از آن صادر می‌گردد، نیز کمال است و نفس مفارق [از ماده و جسم نیز] کمال است [علاوه بر این] نفسی که مفارق [از ماده و حال در آن نیست هم] کمال است».^۳

مقصود ابن‌سینا از جملهٔ «[اشتمل علی المعنیین] معنای فعلی (صدور) و معنای انفعالی نفس است و در حال انفعال نیز استکمال وجود دارد. وی مفهوم کمال را به نحو عام به کار می‌برد که شامل منطبع و غیر منطبع در ماده می‌شود. به بیان دیگر، نفس دارای دو جهت قابلیت و فعلیت است؛ نسبت به موجودات مافوق خود قابل است و حقایق و صور علمی را از طریق آن‌ها دریافت می‌کند تا به کمال شایستهٔ خود برسد؛ لیکن نسبت به مادون خود (بدن) فاعل و منشأ صدور افعال است و از هر دو جهت می‌توان مفهوم کمال را بر آن اطلاق کرد.

همان‌طور که اشاره شد، تعریف ابن‌سینا از «چیستی کمال» ناظر به دو جهت و دو بُعدی است که در نفس وجود دارد: ۱. جهت قابلیت و استعداد نفس است که به معنای انفعالی نفس است که خود به نوعی کمال برای نفس محسوب می‌شود. ۲. جهت فعلیت نفس است که منشأ صدور افعال است و این منشأ بودن و صدور افعال برای نفس کمال است را بیان نکرده است. قبول این نوع کمال برای نفس مستلزم این است

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۷/۵.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۸/۵.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۷/۵.

که رابطه نفس با بدن را رابطه صدوری بدانیم و نه رابطه حلولی.^۱

کمال اول و دوم

ابن سینا کمال را به دو نوع تقسیم کرده است:

۱. کمال اول آن چیزی است که نوعیت نوع را می‌سازد و چنانچه نباشد، نوع شکل نمی‌گیرد. در واقع، کمال اول مقوم و سازنده نوع است؛ مانند شکل برای شمشیر یا مانند حیوان و ناطق که مقوم ماهیت انسان هستند.

۲. کمال دوم در قوام ماهیت شیء و نوعیت نوع نقشی ندارد؛ بلکه صفت و کمالی برای کمال اول است؛ مانند برندگی و تیزی برای شمشیر یا هنرمند و شاعر بودن برای انسان.^۲ ابن سینا می‌گوید که کمال اول همان است که خداوند به هر ماهیتی آن چیزی را که در وجود و بقای خود بدان نیاز دارد، اعطا کرده است؛ لیکن کمال دوم آن چیزی است که خداوند افزون بر وجود و بقای ماهیت به آن اعطا کند؛ مانند اعطای حکمت و علم نجوم به انسان که انسان در وجود و بقای خود نیازی به آن‌ها ندارد؛ لیکن با داشتن آن فضیلت و کمال پیدا می‌کند.^۳ ابن سینا پس از این تعریف، برای تبیین بیشتر کمال اول و دوم به آیات شریفه قرآن استشهاد کرده است؛ او می‌نویسد:

«و به تحقیق، قرآن بر این مطلب دلالت و راهنمایی کرده است، آنجا که می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»، هدایت همان کمالی است که انسان در وجود و بقای خود نیازی به آن ندارد [پس کمال دوم است]؛ لیکن خلقت و آفرینش انسان کمالی است که وی در وجود و بقای خود به آن نیاز دارد. [پس کمال اول است]. همچنین، قرآن می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يُهْدِينِ» [خلقت کمال اول و هدایت کمال ثانی است]. حکما آن چیزی را که ماهیت در وجود و بقای خود به آن نیاز دارد، کمال اول و آن چیزی را که در بقای خود به آن نیاز ندارد، کمال دوم می‌نامند».^۴

۱. طوسی، شرح الإشارات والتنبيهات، ۲/۳۶۵-۳۶۷؛ الشفاء (الطبیعیات)، ۵/۲۱۰-۲۱۱، ۲۳۴.

۲. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۵/۱۰، کتاب النفس.

۳. ابن سینا، التعلیقات، ۲۱.

۴. ابن سینا، التعلیقات، ۲۱-۲۲.

تفاوت کمال اول با کمال دوم

به نظر ابن‌سینا، هر جسمی دارای دو نوع کمال است: کمالات نخستین جسم عبارت از صورت جسمیه آن است و کمالات دوم آن عبارت از اشکال و صورتی که نگاهدارنده طبیعت جسم است.^۱ مقصود ابن‌سینا از صورت جسمیه سه بُعد داشتن جسم و مراد وی از اشکال و صور، صورت نوعیه آن است که جوهر است. او می‌گوید که صورت شیء، کمال اول؛ لیکن کیفیت آن کمال ثانی است و صورت شیء را امر جوهری؛ لیکن کیفیت را امر عرضی می‌داند.

وی در تفاوت این دو نوع کمال می‌گوید که کیفیت، (کمال ثانی) اشتداد و ضعف پیدا می‌کند؛ حال آنکه صورت شیء (کمال اول) اشتداد و ضعف نمی‌یابد. اشتدادی که در کیفیت رخ می‌دهد، برای این است که جسم صورت دیگری را بپذیرد و قبول صورت دیگر از طریق حرکت تدریجی از قوه به فعلیت انجام می‌گیرد. لیکن صورت شیء یا همان کمال اول، فاقد حرکت تدریجی است و تغییر در آن به صورت دفعی (کون و فساد) انجام می‌گیرد.^۲ این نظر ابن‌سینا بر این دیدگاه وی مبتنی است که او منکر و مخالف حرکت در جوهر است؛ یعنی او می‌گوید که در جوهر، از جمله صورت نوعیه، ثبات و آرامش برقرار است و هیچ تغییر و حرکتی در آن رخ نمی‌دهد و حرکت و تغییر فقط در اعراض (کیفیات) اشیاء رخ می‌دهد.

تفاوت استکمال با انفعال

انفعال نیز نوعی استکمال است؛ لیکن ابن‌سینا میان مفهوم استکمال و مفهوم انفعال تفاوت قائل است؛ او می‌گوید که ادراک جسمانی (احساسی) از طریق فعلیت و انفعال کامل می‌شود و این نوع ادراک به دو نحو اعتبار می‌شود: ۱. به لحاظ نقش آلت و ابزاری که دارد، چیزی از آن زایل می‌شود و در مقابل، چیز دیگری به جای آن حادث می‌شود که انفعال نامیده می‌شود. در نتیجه، انفعال عبارت است از حصول حالتی به همراه زوال حالت دیگر؛ برای مثال، هرگاه حرارتی عارض گردد، عروض این نوع حرارت بر نفس، حرارت مزاجی آن را تغییر می‌دهد؛ زیرا حرارت عارض با حرارت مزاجی دو نوع کیفیت مختلف و متفاوت هستند و با هم در یک جسم جمع نمی‌شوند. ۲. لیکن به اعتبار قوه مدرکه فعل نامیده می‌شود و نه انفعال و فعلیت ملازم با استکمال است و استکمال عبارت است از حدوث چیزی در چیز دیگر؛ مشروط به اینکه آن شیء دیگر متضاد با آن نباشد؛ مانند حدوث کتابت در لوح که حدوث کتابت کمال برای لوح است و با آن

۱. ابن‌سینا، التعليقات، ۵۵.

۲. ابن‌سینا، التعليقات، ۳۳؛ طوسی، شرح الإشارات و التنبیها، ۲۷۱/۳-۲۷۲.

متضاد نیست و چون متضاد نیست، جمع پذیرند.

آنگاه درباره تفاوت نفس با جسم و حالات آن می‌گویند که جسم و حالات آن، آلات و ابزارند که فانی و زائل می‌شوند؛ لیکن مدرک (نفس) امر ثابت و نامتغیر است و آن چیزی را که از تفرق اتصال در جسم می‌فهمیم - مانند پارچ آبی که آب آن را تقسیم و داخل چند لیوان ریخته‌ایم - متفاوت از آن چیزی است که در حال اتصال، آن را ادراک می‌کنیم - مانند پارچ آبی که آب داخل آن را تقسیم نکرده‌ایم - پس مدرک عاملی غیر از تفرق و اتصال اجزای جسم است. اجزاء متغیرند؛ لیکن مدرک که همان نفس است ثابت است.^۱

ابن سینا در تفاوت نفس با جسم به برهان «فصل و وصل» اشاره می‌کند که مشائیان از آن برای اثبات «هیولای اولی» بهره می‌برند. در جسم قالبیت و استعدادی وجود دارد که مطابق آن «فصل» و «وصل» را می‌پذیرد و این قوه و استعداد که به جسم مربوط است، متغیر است؛ لیکن نفس که مدرک آن است امری ثابت است. مقصود وی از این جمله «معنا و مفهوم چیزی که طلب کمال می‌کند، بی‌آنکه چیزی از آن زائل گردد» این است: چیزی که طلب کمال می‌کند بدین معناست که چیزی برایش حادث و ایجاد شود که قبلاً آن را نداشت و با به دست آوردن آن، خود را به کمال رساند؛ مانند شیئی ساکنی که حرکت می‌کند. این شیء - هنگام ساکن بودن - نافی حرکتی است که به نحو امکان و بالقوه آن را واجد بود و در حال حرکت آنچه از آن زائل و معدوم می‌شود صرفاً همان عدم است و نه چیز دیگر و شیء مستکمل مانند لوحی می‌ماند که روی آن نوشته شود؛ یعنی کمالی بر آن افزوده شود. در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: «والمستکمل لا بد أن يكون له ذاتٌ وُجِدَتْ ناقصةً، ثمَّ كُتِلَتْ وأمرٌ حصل فيه وعدمٌ تقدَّمَهُ، فإنَّ العدم شرطٌ في أن يكون الشئ متغيِّراً أو مستكملاً».^۲ چیزی که در طلب کمال است دارای ذات ناقصی است که می‌خواهد آن را به کمال رساند و مرحله نقص برای او حکم عدم را دارد که مقدم بر کمال وی است و چنانچه شیء فاقد این مرحله باشد، نمی‌تواند طالب تغییر یا در جست‌وجوی کمال باشد. بر همین اساس است که وی می‌گوید که نفس به بدن محتاج است تا از طریق آن، خود را به کمال برساند.^۳

براساس تفاوتی که ابن سینا میان استکمال و انفعال قائل است، در توصیف انسان به صفت کمال می‌نویسد: «لَمَّا كَانَ اسْتِكْمَالُ الْإِنْسَانِ - مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ إِنْسَانٌ - هُوَ أَنْ يَعْلَمَ الْحَقَّ لِأَجْلِ نَفْسِهِ، وَالْخَيْرَ لِأَجْلِ

۱. ابن سینا، التعليقات، ۶۴، ۷۷.

۲. ابن سینا، ۱۴۳۰، ۱۷۴.

۳. ابن سینا، التعليقات، ۱۷۶.

العمل به و اقتباسه».^۱ دانستن حق به دلیل حق بودن، ناظر به حکمت نظری و دانستن خیر برای عمل کردن مطابق آن، ناظر به حکمت عملی است و بر همین اساس، در تعریف فلسفه می‌گوید: «الحکمة استکمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقایق النظرية والعملية على طاقة البشر».^۲ فخر رازی در تفسیر سخنان ابن‌سینا می‌گوید که کمالات انسان سه نوع هستند: نفسانی، بدنی و روحانی؛ حکمت از نوع کمالات نفسانی به شمار می‌رود.^۳

ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که همان‌طور که ماده در اصل نوعیت خود واحد است و هیچ اختلافی در آن نیست؛ لیکن استعداد و قابلیت پذیرش صور مختلف را دارد، نفوس آدمیان نیز در طبیعت و جوهریت خود یکی هستند و اختلاف‌شان در هوشمندی و کودنی، خیریت و شرارت به سبب حالاتی است که از طریق بدن به وجود می‌آید و نفس را متأثر می‌کند. برخی از اختلاف‌ها نیز از بیرون بدن بر وی عارض می‌شود؛ مانند سعادت و نحوست که ناشی از حرکت فلک یا تقدیر الهی! است.^۴ مقصود ابن‌سینا این است که نفوس انسانی به لحاظ فطرت اول یکسان هستند و به لحاظ قابلیت و استعداد هیچ تفاوتی با هم ندارند؛ تفاوتی که برای نفوس انسانی حاصل می‌شود به کسب فطرت ثانی مربوط است.

ابن‌سینا میان «قوه» و «استعداد» تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید که ماده شأنیت و قابلیت آن را دارد که هرگاه قابلیت پذیرفتن صورتی را داشته باشد، از سوی «واهب الصور» [عقل فعال] آن صورت بر آن افزوده گردد.^۵ او داشتن استعداد و قابلیت را مختص موجودات مرکب می‌داند و می‌گوید که بسائط فاقد استعداد هستند؛ زیرا معنا و مفهوم استعداد این است که در یک شیء چیزی از چیزی به وجود آید که پیش‌تر وجود نداشته است.^۶ بدیهی است به وجود آمدن چیزی در چیز دیگر مستلزم مرکب بودن آن شیء است که دست‌کم دو جزء داشته باشد تا یک جزء در جزء دیگر حاصل شود و چنین چیزی در موجود بسیط تصورپذیر نیست. از اینجاست که حکما و از جمله ابن‌سینا در تفاوت میان موجودات مادی و عقلی خاطر نشان می‌کنند که موجودات مادی دارای امکان ذاتی و امکان استعدادی هستند؛ اما موجودات مجرد عقلی فقط دارای امکان ذاتی و فاقد امکان استعدادی هستند.

۱. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، ۱۶/۷.

۲. رازی، شرح عیون الحکمة، ۳۰.

۳. رازی، شرح عیون الحکمة، ۳۰.

۴. ابن‌سینا، التعليقات، ۷۱.

۵. ابن‌سینا، التعليقات، ۱۹۱؛ همو، الشفاء (الطبیعیات)، ۷۸.

۶. ابن‌سینا، التعليقات، ۱۸۲.

رابطه بساطت و کثرت با کمال و نقص

از نظر ابن سینا ملاک برخورداری بودن یک موجود از صفت کمال این است که واجد بساطت باشد و به هر اندازه که بساطت یک موجود بیشتر باشد به همان نسبت دارای کمال بیشتری خواهد بود و در مقابل، ملاک نقص را در کثرت می‌داند و خاطر نشان می‌کند که همان طور که خداوند دارای کمال است، عقول فعاله نیز در مقایسه با افلاک - یعنی در مقایسه با موجودات مادون خود - دارای کمال و فاقد نقص هستند و علت آن این است که عقول در مقایسه با افلاک از بساطت بیشتری برخوردارند و از آن نظر که واجب‌الوجود بسیط محض است؛ پس واجد عالی‌ترین و برترین کمالات است و پس از واجب‌الوجود، عقول و پس از مرتبه عقول، افلاک در مقایسه با عالم عناصر دارای بساطت بیشتر و از کمال بیشتری برخوردارند. بر همین اساس، حرکت کمالی افلاک را در مقایسه با کمال واجب تعالی و عقول، ناقص می‌داند و می‌گوید که کمال کامل در موجودی تحقق پیدا می‌کند که دارای بساطت بیشتری باشد و از این جهت، کمال کامل را از آن واجب‌الوجود و عقول فعال می‌داند.^۱

تفاوت کمالات

ابن سینا خاطر نشان می‌کند که دور از ذهن نیست که اطلاق الفاظ کمال و فعل بر مفهوم جوهر و اعراض نه‌گانه به نحو تشکیک باشد؛ لیکن اطلاق آن‌ها بر انواع حرکت به نحو تشکیک صریح نیست.^۲ ابن سینا در اینجا خواسته است تا برخی از مصادیق مشکک بودن مفهوم کمال را نام ببرد؛ وگرنه وی مفهوم کمال را به نحو کلی مفهومی مشکک می‌داند. بدین معنا که از نگاه وی لفظ کمال دارای معنای واحدی است و شامل هر موجودی می‌شود که دارای فعلیت است؛ در عین حال، مصادیق آن بر اساس تقدم و تأخر، شدت و ضعف و مانند آن‌ها متفاوت و متمایز از یکدیگرند.

براین اساس است که ابن سینا می‌گوید که کمالات و ادراکات انسان در رابطه با قوای وی متفاوت است؛ یعنی هر قوه‌ای کمال مناسب، لایق و شایسته خود را دارد و این رابطه را بدین شرح بیان می‌کند:

۱. کمال قوه شهوانی در این است که عضو چشنده لذت، آن را از ماده خارجی بچشد و چنانچه ماده خارجی نباشد - همانند آنچه آن را تخیل می‌کند - در این صورت نیز لذت برقرار است.

۲. کمال قوه غضب (خشم) در این است که نفس آدمی از چگونگی غلبه و چیره‌شدن یا از علم و آگاهی به اینکه به دشمن وی اذیت و آزاری رسیده است، لذت ببرد.

۱. ابن سینا، التعليقات، ۶۲.

۲. ابن سینا، ۱۴۳۰، ۹۶/۴.

۳. کمال قوهٔ واهمه در این است که به وضعیت و حالت چیزی دست یابد که امید و آرزوی آن را داشته یا آنچه را به یاد می‌آورد.

۴. کمال قوهٔ عاقله در این است - تا آنجا که امکان دارد، انسان صفات جمال خداوند را که مختص به وجود او هستند - در وجود خود آشکار سازد [یعنی متخلق به صفات و کمالات حق شود] و پس از آن، کمال قوهٔ عاقله در این است که همهٔ نظام هستی را به صورت مجرد و عدم آمیزش آن با ماده در وجود خود تمثیل و تعقل کند. نخست وجود خدا و در مراحل بعد وجود جواهر عقلی و نفوس و اجسام فلکی را تعقل کند: «و هذا هو الکمال الّذی یصیر به الجواهر العقلی بالفعل»؛^۱ یعنی به نحوی که هیچ نوع آمیزش و آمیختگی با ماده نداشته باشد تا موجب خطا و اشتباه گردد.

پیش از این اشاره کردیم که ابن‌سینا برای انسان کمالات مختلف و متعددی قائل است؛ لیکن می‌گوید که کمال مختص به انسان همان است که آن را کمال قوهٔ عاقله نامیده است؛ یعنی چنانچه انسان بتواند این قوه را از طریق نیل به مقام «عقل بالفعل» و اتصال به «عقل فعال» تکمیل کند، در آن صورت می‌توان گفت که به کمال مطلوب خود دست یافته است.

۵. کمال قوهٔ حافظه، یادآوری امور و خاطرات گذشته است.^۲ در اشارات و تنبیهات تعبیر به کمال قوای نفسانی کرده و قوهٔ حافظه را ذکر نکرده؛ لیکن در الهیات شفا به جای کمال از عنوان «لذت قوا» بهره برده و لذت یا کمال قوهٔ حافظه را نیز ذکر کرده است. این می‌تواند دلیل و نشانه‌ای باشد که ابن‌سینا کمال و لذت را به صورت مترادف به کار می‌برد.

کمال آدمی در چه چیز است و چگونه حاصل می‌شود؟

ابن‌سینا می‌گوید که همهٔ افراد انسان از یک فطرت الهی (فطرت اول) برخوردار هستند؛ لیکن داشتن فطرت به تنهایی سبب نمی‌شود که برخی از امور و حقایق و از جمله تصور و تصدیق را بشناسند. برای شناخت تصور و تصدیق لازم است انسان دانش منطق را فراگیرد^۳ و برای شناخت حقایق اشیاء لازم است فلسفه بیاموزد تا از طریق حکمت نظری و فلسفی خود را به کمال رساند.^۴ ابن‌سینا می‌نویسد: «ولا یعدّ الرجل حکیماً فیلسوفاً إلاّ بمعرفة المفارقات وأحكامها».^۵

۱. طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ۳/۳۴۵؛ ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۴۲۳/۱.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۴۲۳/۱.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، ۱۶، ۱۹/۷.

۴. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، ۱۲/۷.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۴/۱.

می‌توان گفت که برخوردار بودن انسان از فطرت الهی همان قابلیت و استعدادی است که انسان برای یادگیری و نیل به کمال آن را در اختیار دارد و وجه امتیاز انسان از سایر موجودات است. ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که ذات نفس این قابلیت را دارد که هم به لحاظ ذات خود و نیز از طریق مبادی مافوق (عقل فعال) خود را به کمال برساند و این استعداد و قابلیت برای نفس چیزی است که آن را عقل نظری و عقل عملی می‌نامد که هر کدام دارای استعداد و کمالی هستند و هر دو قوه دارای یک استعداد و قابلیت مشترک محض هستند که «عقل هیولانی» نامیده می‌شود و در عین حال، هر یک دارای استعداد و قابلیت مختص به خود هستند. عقل نظری مقدمات بدیهی و قضایای یقینی و عقل عملی مقدمات مشهوره و مانند آن را ادراک می‌کند و در این حالت، هر دو «عقل بالملکه» هستند و برای هر یک از آن دو کمال اکتسابی حاصل می‌شود.^۱

ابن‌سینا معیار و ضابطه کمال یافتن انسان را در دو چیز می‌داند:

۱. تلاش کند تا صفات جمال (یعنی صفات ثبوتی و کمالات وجودی) حق تعالی را در وجود خود محقق سازد و مظهر آن‌ها شود. این بدین معناست که ابن‌سینا برای کمال یافتن انسان، معرفت خدا را به‌تنهایی کافی نمی‌داند؛ علاوه بر آن معتقد است: کمال جوهر عاقل [انسان] در این است که حقی که اول است در [وجود] او - به اندازه‌ای که امکان دارد به آن نائل گردد - تحقق پیدا کند و متصف به صفات او شود.

۲. مجموع نظام هستی را به صورت تجرید شده، یعنی به نحوی که هیچ نوع آمیزش و آمیختگی با ماده نداشته باشد تا موجب خطا و اشتباه گردد، تعقل و تمثل کند.^۲ او در جای دیگر می‌گوید:

از آن جهت که انسان موجود دارنده خرد است، کمال وی در دو چیز است: ۱. حق - تعالی - را به سبب خود حق شناسد. ۲. خیر را به سبب عمل کردن و الگو گرفتن از آن شناسد.^۳

ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که نفس یک حقیقت واحد، ولی دارای قوای متعدد است. نسبتی به مادون (بدن) و نسبتی به مافوق خود دارد؛ از طریق عقل عملی رابطه خود با بدن را تنظیم می‌کند و در این ارتباط است که «اخلاق» تولید می‌شود. از طریق عقل نظری با مافوق خود ارتباط برقرار می‌کند تا از آن استفاده و قبول کند و در این ارتباط «علوم» شکل می‌گیرند. نفس در نسبتی که با بدن دارد، فاعل است؛ ولی در نسبت با مبادی عالی، قابل است. او می‌گوید که لازم است نفس در رابطه با مبادی عالیه دائم القبول باشد.

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۸۶/۵.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۴۲۳/۱.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، ۱۶/۷.

بنابراین، چنانچه انسان بخواهد به کمال نائل گردد، لازم است از طریق عقل نظری و عملی تلاش کند. ابن‌سینا معتقد است کمالات انسان (در بُعد نظری) به علم محدود هستند و (در بُعد عملی) به عمل محدود هستند.^۱

بنابراین، ابن‌سینا آگاهی انسان به فلسفهٔ نظری و عملی را ابزاری برای وصول به کمال می‌داند؛ لیکن تأکید می‌ورزد که در صورتی آموختن فلسفهٔ نظری انسان را به کمال می‌رساند که تصورات (مفاهیم فلسفی) و تصدیقات (قضایای فلسفی) را آن‌سان که در عالم واقع و نفس‌الامر موجودند، فراگیرد و ارادهٔ خود را در آن‌ها دخالت ندهد تا در آن‌ها دخل و تصرف کند و در آموختن فلسفهٔ عملی نیز باید بتواند به مرحلهٔ اعتدال نائل گردد تا از افراط و تفریط بپرهیزد.

و نیز می‌نویسد:

«حکمت عبارت است از کمال رسانیدن نفس آدمی به واسطهٔ تصورات اشیاء و تصدیق کردن حقایق نظری و عملی، به اندازهٔ توان بشری؛ و هرکس نفس خویش را از طریق این دو حکمت (نظری و عملی) به کمال رساند، پس به تحقیق خیر فراوان به وی داده شده است».^۲

و در جای دیگر می‌گوید که کمال آدمی در علم و عمل است.^۳ این سخن وی می‌تواند تفسیر یا تکمیل سخن فوق باشد؛ زیرا معرفت حق، به داشتن علم و آگاهی نیازمند است و برگزیدن و انتخاب خیر نیز محتاج عملی است که انسان انجام دهد.

و در تعریف دیگری از حکمت می‌نویسد:

«حکمت نزد حکما به علم کامل اطلاق می‌گردد و علم کامل در باب تصورات به این است که تصور به واسطهٔ تعریف انجام شود و در باب تصدیقات (قضایا) به این است که انسان چیزی را - در صورتی که علت داشته باشد - از راه علل آن بشناسد و موجودی که - مانند وجود خدا - فاقد علت و سبب است را براساس ذات او شناسد؛ زیرا واجب‌الوجود فاقد حد [منطقی] است و فی‌نفسه تصور می‌شود».^۴

کمال مختص به انسان

ابن‌سینا برای انسان صفات و ویژگی‌هایی نام برده است؛ از جمله: اجتماعی بودن، دارای صوت

۱. ابن‌سینا، التعليقات، ۵۲؛ همو، الشفاء (الإلهیات)، ۴۳۵/۱.

۲. رازی، شرح عیون الحکمة، ۲/۲، ۲۱.

۳. ابن‌سینا، التعليقات، ۵۲.

۴. ابن‌سینا، التعليقات، ۲۰.

داشتن، استفاده از زبان اشاره و رمز، خانه‌سازی، تعجب، ضحک، ضجر، بگاء، دوری جستن از افعال قبیح، انجام دادن افعال جمیل، خجل بودن و خوف و رجاء، و این موارد را از کمالات انسان شمرده است.^۱ در برخی از این صفات و کمالات، موجودات دیگر نیز مشارکت دارند. او می‌گوید که لیکن اخص خواص صفت متعلق به انسان دو چیز است: ۱. تصور و ادراک معانی کلی مجرد تام که بری و تهی از ماده‌اند. ۲. کشف مجهولات تصویری و تصدیقی به واسطه معلومات تصویری و تصدیقی.^۲ مقصود وی از ویژگی نخست این است که انسان موجودی است که توان عبور از مرحله نفس را - که به ماده تعلق دارد - به مرحله عقل که مجرد تام است، دارد. مراد وی از ویژگی دوم این است که انسان موجود صاحب فکر است که از طریق معلومات تصویری و تصدیقی می‌تواند مجهولات تصویری و تصدیقی را معلوم سازد.

در جای دیگر می‌گوید که کمال ویژه و مختص به انسان در این است که آدمی چیزی را کسب کند که بتواند جهانی عقلانی شود که در وی صور همه عالم نقش ببندد و در اثر آن چنان وسعت فکر و اندیشه پیدا کند که مشابه جهان عینی و خارجی شود.^۳

این سخن ابن‌سینا همان است که حکما آن را در تعریف حکمت و فلسفه گفته‌اند: «صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهياً للعالم العینی؛ هرآن‌کس فیلسوف باشد، جهانی می‌شود عقلانی که مشابه جهان عینی و خارجی است». از نظر ابن‌سینا، فیلسوف همان انسان کاملی است که به فلسفه نظری و عملی آگاه است.

موانع نیل انسان به کمال چیست؟

از نظر ابن‌سینا، افراد انسان در کسب درجات و مراتب کمال متفاوت‌اند و اندک مردمانی یافت می‌شوند که به همه کمالات علمی و عملی احاطه یابند و هر فردی از افراد انسان نزد وجدان خود می‌فهمد و بدان گواهی دهد که موجود ناقصی است و به همین جهت، می‌هراسد و به سوی کسب کمال نمی‌رود و ترس وی از دسترسی نیافتن به کمالات سبب نومیدی و یأس وی می‌شود و در نتیجه این نومیدی، یا به امور دنیوی روی می‌آورد یا در علم خود به توهمات گمراه‌کننده تکیه می‌کند.^۴

تحلیل روان‌شناختی ابن‌سینا از علت تلاش نکردن برخی اشخاص برای کسب کمالات حقیقی شایان تحسین است؛ او می‌گوید که از طرفی، کسب کمالات حقیقی محدود در آموختن فلسفه نظری و عملی

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۸۱/۵-۱۸۳.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۸۴/۵.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۳۵/۱.

۴. ابن‌سینا، التعليقات، ۵۲؛ همو، الشفاء (الإلهیات)، ۴۳۵/۱.

است و از سوی دیگر، تحصیل این دو برای همه امکان‌پذیر نیست و اشخاصی هم که امکان تحصیل آن‌ها را به دست می‌آورند، به ندرت در هر دو بخش احاطهٔ کامل می‌یابند؛ در نتیجه از کسب کمالات واقعی و حقیقی نومید می‌شوند و در پی تحصیل آن بر نمی‌آیند.

ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که معانی و حقایق موجوداتی که از گذشته و حال در عالم بوده یا در آینده خواهند بود، همه در علم خداوند، فرشتگان عقلی، نفوس ملائکه سماوی موجودند و نفوس بشری در قیاس با موجودات جسمانی بیشترین مناسبت را با آن‌ها دارند و در این مناسبت هیچ نوع مانع و بخلی وجود ندارد [پس انسان به راحتی می‌تواند آن‌ها را اقتباس کند] و منحصراً مانع از جانب قابل، یعنی انسان، است و عامل آن نیز دو چیز است: ۱. فرورفتن انسان در امور جسمانی. ۲. آلوده شدن وی به اموری که او را به سوی جنبه‌های منحط و پایین می‌کشاند.^۱ بنابراین، برای دریافت حقایق و معانی موجود در عالم که همان کمالات هستی است، لازم است انسان روح و روان خود را از آلودگی‌های جهان ماده پاک نگاه دارد. ابن‌سینا می‌گوید که برخی از مردم به سبب قوی بودن صفای باطن‌شان و شدت اتصال آن‌ها به مبادی عقلی قابلیت آن را دارند که یا به صورت دفعی یا نزدیک به آن، صور و حقایق موجود در عقل فعال را دریافت کنند و می‌گویند که این امر نوعی از نبوت، بلکه بالاترین مرتبه آن هستند.^۲

ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که هنگام یادگیری و یادآوری لازم است قوهٔ عاقله از فکر استفاده کند. وی چند مانع برای فکر ذکر می‌کند: ۱. ناصافی و کدر بودن نفس. ۲. قلت تمرین و ممارست. ۳. ناتوانایی نفس در نیل به فیض الهی. ۴. اشتغالات نفس [به امور جسمانی]. آنگاه می‌گوید که چنانچه این موانع نباشد، نفس - از حیث وضوح و روشنی که نسبت به هر چیزی دارد - می‌تواند به غایت و نهایت حق اشتغال ورزد.^۳

رابطهٔ کمال با لذت، خیر و سعادت

از نگاه ابن‌سینا، سعادت انسان - از آن جهت که مختص ذات اوست - در کمال ذات وی نهفته است و کمال ذات او این است که با به دست آوردن آن بتواند تبدیل به عالم عقلانی شود.^۴ او بر این باور است که هر چه بینش و آگاهی انسان بیشتر شود، استعداد و قابلیت وی برای سعادت‌مند شدن بیشتر می‌شود.^۵

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۵۸/۵.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۲۲۰/۵.

۳. ابن‌سینا، ۱۹۹۹، ۱۰۷.

۴. ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ۱۱۰.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۹/۱.

پیش از این اشاره کردیم که از نظر ابن سینا کمال آدمی در فراگیری حکمت نظری و عملی است. آموختن فلسفه سبب آگاهی انسان می شود و هرچه بینش و آگاهی وی بیشتر شود، آمادگی وی برای سعادت مند شدن فزونی می گیرد. او سعادت واقعی را نیز سعادت اخروی می داند و درباره رابطه کمال و سعادت اخروی می نویسد:

«همه علوم در یک منفعت با هم مشترک اند و آن عبارت است از تحصیل کمال نفس انسان به صورت بالفعل که وی را برای سعادت سرای دیگر آماده سازد».^۱

ابن سینا درباره نسبت کمال و فضیلت نیز خاطر نشان می کند که برترین و بافضیلت ترین انسان کسی است که از یک سو، نفس خود را به مرتبه عقل بالفعل رساند و از سوی دیگر، اخلاقی را که از فضائل عملی است، به دست آورد.^۲ از نظر ابن سینا، فضیلت نیز همانند سعادت از طریق آموختن فلسفه نظری و عملی حاصل می شود.

ابن سینا خیر را مترادف با کمال می داند و می گوید که خیر حقیقی همان کمال وجود است^۳ و می افزاید: «هنگامی که می گوئیم: خدا خیر است [مقصودمان این است که وجود او] به نحوی است که هیچ نوع نقص و فقدان کمالی در او نیست.^۴ در اینجا خیر را به معنا و مفهوم موجود کاملی که هیچ نوع نقص و فقدان کمالی در او نیست و دارای فعلیت تام است، به کار برده است.

و در جای دیگر می نویسد:

«و خیر آن چیزی است که هر موجودی اشتیاق داشتن آن را دارد و هر آنچه موجودی اشتیاق آن را دارد، همان وجود یا کمال وجود و از سنخ وجود است».^۵ در اینجا نیز خیر را به عنوان مطلوب بالذات به کار برده است و حقیقت آن را وجود یا کمال وجود و از سنخ وجود دانسته است.

در جای دیگر به این تعریف قیودی افزوده است: «و خیر آن چیزی است که هرکس یا صاحبان بصیرت و معرفت به تناسب تصور و درجه و رتبه ای که در علم و دانش دارند، خواهان و مشتاق آن هستند».^۶ در اینجا نیز خاطر نشان می کند که کسی که مشتاق و خواهان خیر است، لازم است مرتبه و درجه ای از علم و دانش داشته باشد؛ بدین معنا که تا از نظر علمی به مرتبه کمال نرسد و خود را از نقایص رها نسازد،

۱. ابن سینا، الشفاء (الإلهيات)، ۱۳/۱.

۲. ابن سینا، الشفاء (الإلهيات)، ۴۳۵/۱.

۳. ابن سینا، التعليقات، ۷۲، ۷۷.

۴. ابن سینا، ۱۳۷۱، ۳۰۰؛ همو، التعليقات، ۷۲؛ همو، الشفاء (الإلهيات)، ۳۳۵/۱.

۵. ابن سینا، الشفاء (الإلهيات)، ۳۳۵/۱.

۶. ابن سینا، ۷۱/۱۰.

نمی‌تواند مشتاق امر خیر باشد. بنابراین، خیر و کمال ارتباط ناگسستی با هم دارند. ابن‌سینا در تعریف «لذت» نیز به مفهوم کمال و خیر اشاره کرده است و می‌نویسد: «لذت عبارت است از ادراک و رسیدن به چیزی که نزد مُدرک از آن جهت که مطلوب است، کمال و خیر است».^۱

خواجه نصیر طوسی در شرح آن می‌نویسد:

«کمال و خیر در اینجا دو امر قیاسی و نسبی [و نه دو مفهوم مطلق] هستند و عبارت‌اند از حصول صفتی برای شخصی که شأنت و شایستگی آن صفت را داراست؛ بدین معنا که حصول آن صفت برای این شخص مناسب است یا آن صفت شایستهٔ اوست و او نیز صلاحیت آن را دارد».^۲

مقصود محقق طوسی از «دو امر قیاسی» این است که مفاهیم کمال و خیر در ارتباط با شخصی که آن‌ها را تحصیل می‌کند، معنا و تحقق می‌یابد؛ یعنی هنگامی که شخصی کمالی را واجد می‌شود و شأنت می‌یابد که بدان توصیف شود، می‌گوییم که این شخص کمال یافته است. به صورت انتزاعی نمی‌توان مفاهیم کمال و خیر را به کسی نسبت داد.

براین اساس، مادامی که یک شخص به صورت بالقوه شأنت و قابلیت صفتی را داشته باشد، نمی‌توان گفت که وی به کمال رسیده است و فقط وقتی می‌توان گفت که او کمال یافته است که چنین صفتی در وجود او فعلیت و تحقق یابد.

با توجه به نظر محقق طوسی مبنی بر تفاوت میان مفهوم خیر و کمال، به لحاظ منطقی میان این دو مفهوم از نسب چهارگانه نسبت عام و خاص مطلق برقرار است و در قالب سه قضیه بیان می‌شود:

- هر خیری کمال نیز است.
 - برخی از کمال‌ها خیر هستند.
 - و برخی از کمال‌ها خیر نیستند.
- براین اساس، مفهوم «کمال» عام و مفهوم «خیر» خاص است و علت آن این است که در مفهوم «خیر» قید «مطلوب بودن» نهفته است. بدین معنا که خیر چیزی است که علاوه بر بالفعل و امر مناسب و شایسته بودن، لازم است مطلوب شخص نیز باشد؛ یعنی شخص طالب و جویای آن باشد؛ در صورتی که در مفهوم «کمال» لازم نیست این قید ضمیمه شود.

از نظر ابن‌سینا هر لذتی خیر نیست؛ یعنی هر لذتی نمی‌تواند مطلوب بالذات باشد. او می‌گوید که

۱. طوسی، شرح الإشارات و التنبیها، ۳/۳۳۷.

۲. طوسی، شرح الإشارات و التنبیها، ۳/۳۳۸.

یکی از موارد اختلاف فلاسفه با دیگران این است که آن‌ها لذت را خیر می‌دانند؛ در صورتی که از نظر فلاسفه، لذت خیر نیست.^۱ مقصود وی این است که میان مفهوم خیر و لذت نسبت عام و خاص مطلق برقرار است. برخی از لذات، مانند لذات صرفاً جسمانی از آن جهت که مطلوب بالذات نیستند، خیر نامیده نمی‌شوند. بر همین اساس، وی هر لذتی را کمال نمی‌نامد. کمال نیز مانند خیر مطلوب بالذات است؛ لیکن آنچه انسان از آن لذت می‌برد و خوشایند وی است، در واقع ابزار و وسیله برای نیل به کمالی است؛^۲ بدین معنا که مطلوب بالذات نیست. او می‌گوید که لذت تابع ادراک (ملانم) است و نه دست یافتن به کمال؛^۳ پس مطلوب بالذات نیست. او برای تکمیل نظر خود می‌گوید که چه بسا ممکن است یک شیء کمالی را که دارد آن را به صورت بالطبع داشته باشد و بدون آنکه از آن لذتی ببرد تا آن را ادراک کند.^۴ بنابراین، تحقق کمال متوقف بر وجود لذت نیست.

بنابراین، می‌توان گفت که کمال نیز همانند خیر برتر از لذت است و این را می‌توان در همین تعریفی مشاهده کرد که از لذت ارائه داده است. در این تعریف، لذت مطلوب بالذات نیست؛ زیرا کسی که به دنبال لذت است قصد دارد از آن به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای استفاده کند تا به خیر و کمال که مطلوب بالذات‌اند، برسد.

لیکن ابن‌سینا در الهیات شفا مفاهیم خیر و لذت را به صورت مترادف به کار برده است^۵ و از آنجا که خیر و کمال را مترادف می‌داند، می‌توان گفت که از نظر وی کمال و لذت نیز دو مفهوم مترادف هستند. استاد مصباح یزدی در شرح این گفتار ابن‌سینا می‌نویسد: «نکته درخور توجه اینکه جناب شیخ در اینجا می‌کوشد مفاهیم لذت، خیر و کمال را با هم مساوق سازد؛ لیکن این مطلب نیازمند به توضیحی فزون‌تر است. این مطلب نه در این کتاب توضیح داده شده و نه در کتاب اشارات. مصنف به گونه‌ی ارسال مسلم می‌گوید که لذتی که برای قوه‌ای پیدا می‌شود مربوط به حصول خیر آن قوه است و خیر آن قوه کمال آن قوه است و این سه [لذت، خیر و کمال] را بر هم منطبق می‌کند».^۶

۱. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - البرهان)، ۷۶/۹، بخش جدول.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - البرهان)، ۴۳۵/۹.

۳. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱۰.

۴. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۳/۱.

۶. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، ۴۰۳/۵.

اختلاف‌نظر خواجه نصیر طوسی با فخر رازی در شرح سخن ابن‌سینا

همان‌طور که اشاره کردیم، خواجه نصیر طوسی بر این باور است که ابن‌سینا میان خیر و کمال به تمایز و تفاوت قائل است و تفاوت‌شان این است که مفهوم «کمال» اعم از مفهوم «خیر» است. به بیان دیگر، کمال و خیر عبارت‌اند از تحصیل چیزی که متناسب با شخصیت شخص و نیز شایسته و لایق وی باشند؛ با این تفاوت که در مفهوم «خیر» این قید لحاظ شده است: «علاوه‌بر آن، لازم است مطلوب شخص هم باشد»؛ در حالی که در مفهوم «کمال» لازم نیست این قید لحاظ شود.^۱ لیکن فخر رازی معتقد است که از نظر ابن‌سینا، خیر و کمال مترادف و دارای یک معنا هستند.^۲

به نظر می‌رسد، تفسیر فخر رازی با نظرات ابن‌سینا سازگارتر باشد تا نظر محقق طوسی؛ زیرا در عباراتی که از ابن‌سینا نقل کردیم، او مفاهیم کمال و خیر را به صورت مترادف به کار برده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ماهیت و چیستی مفهوم کمال از منظر ابن‌سینا بررسی شد. در مقدمه به تبیین مفهومی آن از نظر برخی از صاحب‌نظران و پس‌از آن، به بیان اهمیت آن از نگاه ابن‌سینا پرداختیم و در ادامه، تعریف و چیستی کمال را از نظر ابن‌سینا در قالب تعریف وی از نفس ناطقه و در ضمن تعریف وی از مفاهیم خیر، لذت و سعادت تبیین کردیم. با اینکه ابن‌سینا مفهوم کمال را عام و به‌نحو گستره به کار برده، به طوری که شامل همهٔ موجودات می‌شود، در عین حال از بیان کمالات مختص به انسان غفلت نورزیده و آن‌ها را به طور مستقل و جدا بیان کرده است. مفهوم کمال را امری مشکک و ذومراتب می‌داند و انسان‌ها را در برخورداری از آن متفاوت می‌بیند. با اینکه اصطلاح «انسان کامل» در آثار وی دیده نمی‌شود؛ لیکن به صورت تلویحی متذکر می‌شود که انسان کامل کسی است که در فلسفهٔ نظری و عملی تبحر داشته باشد تا از این طریق بتواند خود را به کمال لایق خود برساند. همچنین، در این مقاله دربارهٔ موانع تحصیل کمال از نظر ابن‌سینا بحث شد؛ مسئله‌ای که در مقاله‌های دیگر به آن اشاره نشده است. با همهٔ تلاشی که نویسنده در معرفی چیستی کمال از نگاه ابن‌سینا انجام داده است، بر این باور است که زمینهٔ بررسی کامل و جامع‌تر آن در آثار وی وجود دارد که امید است محققان دیگری به آن بپردازند.

۱. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، ۳۳۸/۵، ۳۴۱.

۲. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، ۳۴۱/۵.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. تهران: مرکز النشر - مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الإلهيات). ج ۱، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الطبیعیات). ج ۵، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (المنطق - المدخل). ج ۷، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (المنطق - القیاس). ج ۸، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (المنطق - البرهان). ج ۹، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. قم: بیدار، ۱۹۹۲م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳.
- تهانوی، محمد علی بن علی. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. ج ۲، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- شیرازی، صدرالدین محمد. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (الاسفار). ج ۴، لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- رازی، فخرالدین. شرح عیون الحکمة. تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۷۳ش / ۱۴۱۵ق.
- غزالی، ابو حامد. مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۳م / ۱۴۲۴ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الإشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی. شرح الهیات شفاء. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.