

بررسی مقایسه‌ای نظریه سعادته در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا: تلاقی‌ها، جدایی‌ها و نقدها

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲

حسین سعادت^۱
امیرعباس علی‌زمانی^۲

چکیده

سعادت از مهم‌ترین مباحث حکمت عملی محسوب می‌شود که در طول تاریخ، ذهن فلاسفه یونان باستان تا فیلسوفان امروز را به خود مشغول کرده است و در دوره‌های مختلف، فیلسوفان براساس مبانی و رویکرد های متفاوت، این مسئله را بررسی کرده‌اند. یکی از شاخص‌ترین نظریات عرضه‌شده درباره سعادت را ارسطو در کتاب ارزشمند خود، اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده و شرح و بسط داده است. این نظریه وی بر فیلسوفان پس از او و از جمله فیلسوفان مسلمان، بسیار مؤثر واقع شده و ابن‌سینا به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف مسلمان، به‌میزان زیادی در نظریه سعادت خود، متأثر از ارسطو بوده است. از دیدگاه ارسطو، سعادت انسان در حیات عقلانی توأم با فضایل اخلاقی است؛ همچنان‌که ابن‌سینا نیز برترین لذت و خیر را لذت عقلانی قلمداد کرده و سعادت انسانی را در رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و مشابهت با عقل فعال و نیز حصول استیلائی عقل بر امیال بدنی دانسته است. در این مقاله، نظریه سعادت در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا را واکاوی و تحلیل می‌کنیم، با استفاده از روش مقایسه‌ای، وجوه اشتراک و افتراق نظریه‌های این دو فیلسوف را نشان می‌دهیم و با به‌کارگیری روش انتقادی، نقایص و نقاط ضعف هریک از این نظریات را بیان می‌کنیم.

واژگان کلیدی: ارسطو، ابن‌سینا، سعادت، لذت، سعادت عقلانی، حیات تأملی، حد وسط.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

hosein.saadat540@gmail.com

amir_alizamani@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

مقدمه

یکی از کارکردهای مهم فلسفه، تأمل دربارهٔ سؤالات بنیادین بشری و تلاش برای پاسخ‌گویی به آنهاست. بی‌شک، سعادت، چیرستی این مسئله و راه‌های دستیابی به آن از مهم‌ترین سؤالاتی هستند که قدمتی به‌اندازهٔ تاریخ عقلانیت بشری دارند و نظر به اهمیت آنها و به‌خصوص نقشی که نوع تلقی از سعادت، در سبک زندگانی افراد و به‌تبع آن، در سرنوشت جامعه دارد، این موضوع مهم درحوزهٔ حکمت عملی، موردتوجه فلاسفه واقع شده است؛ اما درطول زمان و به‌دنبال کم‌رنگ‌شدن توجه به مباحث حکمت عملی در سنت فلسفی فیلسوفان مسلمان، توجه به این مسئله نیز کاهش یافته است؛ چنان‌که گاه در متون فلسفی معاصر، خلأ ناشی از نبود این‌گونه مباحث را مشاهده می‌کنیم. فارغ از اهمیت ذاتی این بحث، از آنجا که سعادت، پیوندی عمیق با معنای زندگی دارد که امروزه به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان مدرن تبدیل شده است و به‌تبع آن، از رایج‌ترین مباحث فلسفهٔ معاصر نیز به‌شمار می‌آید، باید توجهی دوباره به سعادت بشری و واکاوی سویه‌های گوناگون آن داشته باشیم. در این راستا، در مقاله حاضر می‌کوشیم نظریهٔ سعادت در اندیشهٔ دو فیلسوف بزرگ تاریخ، یعنی ارسطو و ابن‌سینا را از منظر مقایسه‌ای - انتقادی تشریح و ارزیابی کنیم. علت انتخاب این دو فیلسوف، آن است که مکاتب اخلاقی از یک جهت، در تقسیم‌بندی‌ای کلی به دو دستهٔ غایت‌گرا و وظیفه‌گرا تقسیم می‌شوند. تمام فلاسفه‌ای که در مکتب اخلاقی خود، سعادت را دارای جایگاهی ویژه می‌دانند، درزمرهٔ فلاسفهٔ غایت‌گرا قرار می‌گیرند (خادمی، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۴) و در رأس آنان ارسطو جای دارد که با بیان نظریهٔ سعادت، بر فیلسوفان پس‌از خود و به‌خصوص فیلسوفان اسلامی، بسیار مؤثر واقع شده است؛ چنان‌که تمام فیلسوفان اسلامی درزمرهٔ فلاسفهٔ غایت‌گرا به‌شمار می‌آیند و در نظریهٔ سعادت، کم‌وبیش متأثر از ارسطو هستند. دربارهٔ اهمیت اندیشهٔ اخلاقی ارسطو همین بس که اندیشمندانی همچون مک‌ایتایر معتقدند برای سالم‌ماندن از اشتباه‌های مدرنیسم و لیبرالیسم، تنها دو راه وجود دارد: یا باید پوچ‌گرایی نیچه را پذیرفت و یا اینکه به اخلاق ارسطویی بازگشت؛ البته بازگشتی اصلاح‌شده و هماهنگ با علوم جدید (ر.ک: لگنهاوزن و موسوی، ۱۳۷۶). از سوی دیگر، ابن‌سینا اگرچه در نظریهٔ سعادت به‌میزان زیادی وام‌دار ارسطو است، براساس نوع نگرش فلسفی - دینی ویژهٔ خویش تغییراتی در این نظریه ایجاد

کرده است. نظریه‌ی شیخ‌الرئیس از آن جهت اهمیت دارد که همان تأثیری را که ارسطو بر فیلسوفان اسلامی داشته، ابن‌سینا نیز بر بیشتر فیلسوفان پس‌از خود داشته است و همه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان (به‌خصوص صدرالمتهلین) کم‌وبیش در مسئله‌ی سعادت، متأثر از دیدگاه بوعلی هستند؛ از این روی، بازخوانی نظریه‌ی ارسطو و ابن‌سینا درباره‌ی سعادت، و واکاوی ابعاد گوناگون آن ضرورت دارد.

پرسش اصلی‌ای که در این مقاله درصدد پاسخ‌گفتن بدان هستیم، این است که ارسطو و ابن‌سینا، هرکدامشان چه تبیینی از سعادت آدمی دارند؛ بر این اساس، سؤالات فرعی مقاله نیز بدین شرح‌اند:

الف) ابن‌سینا به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان، چه تغییرها و اصلاحاتی را در نظریه‌ی سعادت ارسطو ایجاد کرده است؟

ب) چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان نظریه‌ی سعادت ارسطو و ابن‌سینا وجود دارد؟

ج) وجوه ضعف و کاستی‌های تبیین این دو فیلسوف بزرگ از سعادت آدمی کدام‌اند؟

۱. نظریه‌ی سعادت در فلسفه‌ی ارسطو

این فیلسوف یونانی بحث درباره‌ی سعادت را در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* با مسئله‌ی خیر و واکاوی چیستی آن و علم متکفل بیان این موضوع آغاز کرده است. خیر آن است که همه چیز به‌سوی آن گرایش دارد و منظور ارسطو از خیر، همان علت غایی است. از دیدگاه این فیلسوف، تمام اعمال انسان‌ها متوجه غایتی هستند که آن غایت، مقصود بالذات و هدف نهایی است و آن را تنها برای خودش می‌خواهیم؛ زیرا اگر هر چیزی را برای چیزی دیگر می‌خواستیم و غایتی نهایی در کار نبود، تسلسل ایجاد می‌شد و در آن صورت، میل و آرزوی ما باطل، بیهوده و بدون موضوع بود؛ بنابراین، غایتی نهایی وجود دارد که فعالیت‌های ما متوجه همان غایت و برای رسیدن بدان است و آن غایت نهایی، چیزی جز خیر (خیر اعلا) نمی‌تواند باشد. از دیدگاه ارسطو، شناسایی خیر برای تعیین راه و روش زندگی، دارای اهمیت فراوان است و همان‌گونه که کمان‌داران، هدفی را در تیراندازی مدنظر دارند، ما نیز باید غایت و خیری را که هدفمان است، بشناسیم تا بتوانیم بدان دست یابیم (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۴-الف).

ارسطو شناخت خیر اعلا را درخور علمی دانسته است که بر دیگر علوم تفوق دارد و از نظر او این علم، سیاست است؛ زیرا علم سیاست، علوم مورد نیاز برای اداره کردن مدینه را عرضه می‌کند و علومی را که هریک از طبقات جامعه باید بیاموزند، معلوم می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۴-ب).

۱-۱. چستی سعادت انسان از دیدگاه ارسطو

در این مبحث، ارسطو کوشیده است به این سؤال پاسخ دهد که سیاست (اخلاق) متوجه کدام خیر است و از میان خیرهای قابل تحقق، خیر اعلا کدام است. به گفته او خیر اعلا از نظر همگان، همان سعادت (اودایمونیا در زبان یونانی) است؛ اما برسر این مسئله که حقیقت این سعادت چیست، اتفاق نظر وجود ندارد؛ زیرا مردم همان گونه که زندگی می‌کنند، خیر و سعادت را درک می‌کنند و سبک زندگی افراد بر نحوه تفکرشان اثر می‌گذارد؛ مثلاً آن دسته از مردم که طبع سرکش دارند، سعادت را در لذت می‌دانند؛ چون برای تمتعات مادی، ارزش بیشتری قائل‌اند. ارسطو سبک‌های اصلی زندگی را بر سه نوع تقسیم کرده است: نخست، حیات لذی؛ دوم، حیات سیاسی؛ سوم، حیات تأملی و تعقلی؛ بنابراین، بسته به اینکه فرد چه نوع حیاتی داشته باشد، درک او از سعادت نیز متفاوت خواهد بود (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۵-الف و ۱۰۹۵-ب). مشکل دیگری که در فهم حقیقت سعادت وجود دارد، آن است که علاوه بر اینکه درک افراد مختلف از سعادت با یکدیگر تفاوت دارد، حتی عقیده یک فرد خاص درباره این مسئله نیز در وضعیت‌ها و موقعیت‌های متغیر و گوناگون، متفاوت است؛ چنان‌که هنگام ابتلا به بیماری، سعادت را در تندرستی و هنگام گرفتار شدن به فقر، آن را در ثروت و بی‌نیازی می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۵-الف).

با توجه به فهم‌ها و تفسیرهای گوناگون درباره حقیقت سعادت، صرف اتفاق نظر برسر این مسئله که خیر اعلا همان سعادت است، مشکلی را حل نمی‌کند و باید سعادت را واکاوی کنیم تا به مصداق سعادت حقیقی دست یابیم. ارسطو برای فهم چستی حقیقی سعادت، دو کار انجام داده است: نخست، واکاوی تفکر عامه مردم درباره سعادت؛ دوم، واکاوی طبیعت خاص و متمایزکننده انسان از دیگر انواع.

در بررسی تفکر عامه مردم درباره سعادت، این فیلسوف، زندگی را براساس باور عوام بر سه نوع تقسیم کرده است: زندگی برمبنای لذت، زندگی سیاسی، و زندگی تأملی و

تعقلی. او در پی بیان نقدی کوتاه نتیجه گرفته است حیات لذی و حیات سیاسی را نمی‌توان سعادت محسوب کرد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۵-الف و ۱۰۹۶-الف). وی دو مفهوم خیر و غایت را یکسان قلمداد کرده است و اصولاً غایت از نظر او یعنی چیزی که عملی خاص، متوجه آن باشد؛ بنابراین، در طریق دوم، ارسطو کوشیده است با فهم کارویژه اختصاصی انسان، ماهیت خیرِ اعلای او، یعنی سعادت را روشن کند. به گفتهٔ این فیلسوف، در پی بررسی اصناف مردم، اعم از نوازنده، پیکرتراش، هنرمند و... مشاهده می‌کنیم که هریک از این اصناف عمل و فعالیت خاص خود را دارند و خیر و موفقیتشان در آن عمل حاصل می‌شود؛ مثلاً خیر و موفقیت یک نوازنده در آن است که بتواند عمل مخصوص خود را به خوبی انجام دهد و دربارهٔ دیگر اصناف نیز به همین صورت خواهد بود. حال اگر بپذیریم انسان نیز دارای وظیفه‌ای خاص است، درمی‌یابیم که خیر و سعادتش نیز در همان عمل اختصاصی او خواهد بود.

ارسطو برای رفع استبعاد از این مسئله که طبیعت انسان، عملی مختص خود داشته باشد، با استفاده از دو تمثیل برای اثبات مقصود خود کوشیده است. وی این سؤال را مطرح کرده که آیا ممکن است نجار، کفاش و... هرکدام وظیفه و فعالیتی داشته باشند؛ اما انسان از آن جهت که انسان است، هیچ فعالیتی نداشته باشد.

تمثیل دومی که ارسطو بدان پرداخته، درخصوص اعضای گوناگون بدن است که هرکدامشان وظیفه و عملی خاص را برعهده دارند. حال، چگونه می‌توان پذیرفت که انسان از آن جهت که انسان است، خارج از این اعمال جزئی، وظیفه و عملی مشخص نداشته باشد؟ بنابراین، انسان نیز از جهت انسانیت خود، وظیفه و کارویژه‌ای مشخص دارد. به گفتهٔ ارسطو، این وظیفهٔ خاص، صرف حیات نباتی نمی‌تواند باشد؛ زیرا گیاهان نیز از این حیات برخوردارند؛ همچنین حیات حسی (حیوانی) نمی‌تواند باشد؛ زیرا دیگر حیوانات نیز در این حیات، با انسان شریک‌اند. تنها یک احتمال باقی می‌ماند که عبارت از حیات عملی مبتنی بر جنبهٔ عقلانی است. درنهایت، ارسطو نتیجه گرفته وظیفه و عمل مختص انسان عبارت است از عمل و فعالیتی که نفس، مطابق عقل انجام می‌دهد. براساس این مقدمات، خیر (سعادت) برای انسان عبارت است از فعالیت نفس، مطابق فضیلت؛ البته ارسطو این نکته را نیز اضافه کرده است که کسی را می‌توان سعادت‌مند دانست که تا پایان عمرش

مبتنی بر فضیلت عمل کرده باشد؛ نه اینکه تنها در برهه‌ای خاص از حیات خود، چنین عملکردی داشته باشد (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۷-ب و ۱۰۹۸-الف).

۱-۲. چستی فضیلت از منظر ارسطو

در نظرگاه ارسطو، سعادت انسان در گرو فعالیت مبتنی بر فضیلت است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که فضیلت چیست و راه شناسایی و حصول آن، کدام است. واژه «فضیلت»، معادل واژه یونانی «آرته» است و منظور ارسطو از آرته داشتن، خوب ایفا کردن نقش است. فضیلت هر چیزی آن است که عمل خاص خود را به صورتی کامل، نیک و شایسته انجام دهد؛ مثلاً فضیلت چشم، آن است که سالم باشد و وظیفه خود (دیدن) را در حد کمال انجام دهد؛ همچنین فضیلت اسب، آن است که برای دویدن، شایسته و برای سوارکار، آرام و برای مقابله با دشمن هنگام وقوع جنگ، مقاوم باشد؛ بدین ترتیب، اگر این حکم در همه موارد صدق کند، فضیلت انسان عبارت است از ملکه‌ای که انسان و بالتبع، اعمال خاص او را به صورتی نیکو درمی‌آورد (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۱۰۶-الف).

اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که از چه طریقی می‌توان فضیلت را شناخت و به آن دست یافت. ارسطو در اینجا به مفهومی به نام «حدوسط» متوسل شده و فضیلت را عبارت از رعایت کردن حدوسط و کناره‌گیری از افراط و تفریط دانسته است؛ زیرا هریک از انفعالات و افعال انسانی، دو حالت افراط و تفریط دارند و حدوسط، نگه داشتن حالت برابری میان آنهاست. بیم و شوق، خشم و رحم، و به طور کلی، تمام انفعالات اگر به افراط و تفریط کشیده شوند، فضیلت و خوب نیستند؛ اما چنانچه این انفعالات را در لحظات متناسب و در موارد صحیح در خصوص افراد شایسته احساس کنیم، حدوسط (فضیلت) را برگزیده‌ایم. افعال انسان نیز به همین صورت هستند؛ مثلاً سخاوت، حدوسط اسراف و بخل است و عفت، حدوسط شهوت‌رانی و بی‌احساسی و خمود محسوب می‌شود. ارسطو تصریح کرده است که منظور از حدوسط، مفهوم ریاضی آن، یعنی تساوی نیست (این معنای حدوسط به لحاظ خود شیء است که در علم حساب و کمیات مطرح می‌شود)؛ بلکه حدوسط در خصوص انسان، مورد نظر این فیلسوف است که یعنی برقراری تعادل در انفعالات و افعال. در این مفهوم از حدوسط نمی‌توان میزانی معین را به عنوان حدوسط

تعیین کرد؛ بلکه در موقعیت‌های مختلف، حدوسط متفاوت است (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۱۰۶-الف و ۱۱۰۶-ب).

بنابراین، ارسطو از وضع کردن هرگونه قاعده عملی‌ای اجتناب کرده است. هیچ قانون طلایی‌ای وجود ندارد که برحسب آن بتوانیم بگوییم حدوسط مناسب و صحیح، کجاست و این مسئله کاملاً به وضعیت خاص و فرد قرارگرفته در آن وضعیت بستگی دارد؛ بدان معنا که آنچه برای شخصی اعتدال به‌شمار می‌آید، ممکن است برای دیگری دور از اعتدال باشد و از این روی، تشخیص دادن حدوسط به قضاوت سلیم خود شخص واگذار می‌شود. برای شناختن حدوسط باید از نوعی شعور و احساس سلیم کمک گرفت که ارسطو آن را بصیرت نامیده است. این بصیرت هم علت فضیلت است و هم معلول آن. بدان سبب، علت است که فرد دارای بصیرت می‌داند در هر موقعیتی باید چه کاری انجام دهد. معلول‌بودنش نیز از آن جهت است که در نتیجه تکرار و تمرین پرورش می‌یابد. هرگاه کسی با به‌کارگیری بصیرت خود، حدوسط را به‌درستی تشخیص دهد، تشخیص دادن آن در موارد بعدی برایش آسان‌تر می‌شود (استیس، ۱۳۷۹، ص. ۳۰۴-۳۰۵)؛ بنابراین، ارسطو اصل امیال طبیعی و ارضای آن‌ها را پذیرفته است؛ مشروط بر آنکه در حدوسط واقع شوند. به‌تعبیر راس، حدوسط ارسطویی درواقع، ردیه‌ای است بر دیدگاه زاهدانه مانوی که همه امیال طبیعی را محکوم می‌کند و نیز ردیه‌ای بر دیدگاه طبیعت‌گرایانه که امیال را فراتر از نقد می‌داند و آن‌ها را به‌مثابه راهنمای انسان در زندگی می‌پذیرد (راس، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۸)؛ اما در پاسخ به این سؤال که حالت تعادل و حدوسط دقیقاً کجاست، هیچ معیار دقیقی نمی‌توان به‌دست داد و از این روی، برخی صاحب‌نظران همچون مک‌ایتتایر مفهوم حدوسط را احتمالاً مشکل‌ترین مفهوم در اخلاق نیکوماخوس دانسته‌اند (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۶).

۳-۱. برتری حیات نظری (فلسفی) بر حیات اخلاقی در تفکر ارسطو

از دیدگاه ارسطو، دو نوع سعادتمندی برای انسان، قابل حصول است: نخست، سعادت اخلاقی که درپرتو انجام دادن فضایل اخلاقی حاصل می‌شود؛ دوم، سعادت عقلانی که حاصل تأمل و فعالیت نظری است. اگرچه هر دو این سعادت‌ها برای تأمین سعادت نهایی انسان، ضروری هستند، سعادت عقلانی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا ویژگی خاص انسان، حیات مبتنی بر تعقل است و ویژگی خاص هر چیزی برای آن چیز، مطبوع‌تر و عالی‌تر (نسبت به

چیزهای دیگر) است (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۱۷۸-الف). این فیلسوف در مجموع، هشت دلیل را برای اثبات برتری حیات تأملی (فلسفی) در مقایسه با حیات مبتنی بر فضایل اخلاقی بیان کرده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۱۷۷-الف و ۱۱۷۸-الف).

بدین ترتیب، در اندیشه ارسطو، کارکرد ویژه انسان، تعقل و تأمل در حقایق وجودی و عقلی است و سعادت انسان نیز درگرو آن است که وی این کارکرد ویژه را در وجود خود تحقق بخشد؛ اما از سوی دیگر، از آنجا که نفس انسان قوای مختلفی دارد، لازمه تحقق یافتن خیر و سعادت اعلا برای نفس، آن است که اعمال این قوا تحت نظارت عقل و مبتنی بر فضیلت باشد. در تکمیل این بحث، ذکر این نکته لازم است که از نظر ارسطو خیر بر سه نوع تقسیم می‌شود: نخست، خیرهای خارجی مثل ثروت، دوستان و خانواده؛ دوم، خیرهای مربوط به بدن مثل سلامتی و زیبایی؛ سوم، خیرهای مربوط به نفس مثل افعال و فعالیت‌های عقلانی. این فیلسوف سعادت انسان را درگرو همین خیرهای مرتبط با نفس دانسته؛ اما درعین حال تأکید کرده است که در تکمیل سعادت باید خیرهای خارجی و خیرهای بدنی را نیز دخالت داد (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۸-ب و ۱۰۹۹-ب).

۲. نظریه سعادت در فلسفه ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس در کتب و رسایل گوناگون خود به مسئله سعادت پرداخته و البته با توجه به نگرش ویژه خویش به این مسئله، عموماً آن را ذیل مباحث معاد مطرح کرده است. وی سعادت را با مفهوم لذت پیوند زده و کوشیده است با تبیین لذت و برشمردن اقسام و مراتب آن، سعادت حقیقی انسان را تشریح کند. درباره این مسئله که بوعلی لذت را به‌عنوان نقطه عزیمت خود برای بحث سعادت برگزیده است، دو تحلیل می‌توان به‌دست داد: نخست، آنکه چه بسا علت این مسئله، شهرت و مقبولیت عام این دیدگاه باشد که سعادت، چیزی جز غلبه کمی و کیفی لذات بر رنج‌ها و سختی‌های انسان نیست. درطول تاریخ، میان متفکران، بحث‌های فراوانی درباره چیستی و حقیقت سعادت صورت گرفته؛ اما از میان نظرات مختلف عرضه‌شده، نظریه غلبه لذت بر رنج، مقبولیت بیشتری داشته؛ همچنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح عبارات ابن‌سینا اذعان داشته است: «إعلم أنّ من المشهورات أنّ السعادة هی اللذة فقط» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۳۵). شیخ‌الرئیس نیز با پذیرش همین نظریه مشهور و پایه قراردادن آن کوشیده است سعادت

حقیقی انسان را تبیین کند و به این سؤال پاسخ دهد که از میان اقسام گوناگون لذت، کدام یک سعادت انسان را تحقق می‌بخشد.

در تحلیلی دیگر می‌توان گفت از دیدگاه ابن‌سینا لذت، امری است که مطلوب بذاته باشد و آنچه اولاً و بالذات، آدمی آن را می‌جوید، لذت محسوب می‌شود. سعادت هم امری است که مطلوب بالذات و غایت نهایی خواسته‌های آدمی باشد و بنابراین، سعادت همان لذت است؛ اما آدمی برای پی‌بردن به سعادت حقیقی خود باید میان لذات مختلف، تمایز قائل شود و برترین لذت‌ها را انتخاب کند؛ زیرا سعادت حقیقی، همان برترین لذت است. شیخ برترین لذت را نوع عقلانی آن دانسته و برای اثبات این مطلب، لذات مختلف و مراتب و کیفیت آن‌ها را تحلیل کرده است. از آنجا که در باور عموم مردم، لذات حسی و ظاهری که مربوط به حواس پنج‌گانه هستند، جایگاهی برتر دارند، بوعلی کوشیده است نشان دهد لذات باطنی (همچون لذات خیالی و وهمی) از لذات حسی بالاترند و آدمیان لذات باطنی را بر لذات حسی برتری می‌دهند. وی با بیان مثال‌هایی نقض، این مدعا را که لذات حسی، برترین لذات هستند، باطل کرده است؛ مثلاً کسی که در مسابقه‌ای هرچند کوچک همچون شطرنج، زمینه پیروزی‌اش فراهم باشد، اگر به او خوردنی یا لذت جنسی عرضه شود، برای رسیدن به پیروزی از آن لذت حسی چشم می‌پوشد و حواس خود را برای پیروزشدن در آن مسابقه که لذتی وهمی (مربوط به قوه وهم) است، صرف می‌کند؛ همچنین اگر همین لذات خوردنی و آمیزشی به افراد طالب عفت و ریاست عرضه شود، چون آن‌ها در میان دوستان و آشنایان هستند، برای رعایت حیا و حرمت و جاه، از آن لذات چشم می‌پوشند؛ بنابراین، رعایت حیا و بزرگی که لذتی وهمی است، بر لذات حسی ترجیح دارد؛ همچنان‌که انسان‌های کریم‌النفس برای محافظت از آبروی خویش تحمل گرسنگی و تشنگی را آسان می‌شمارند. براساس آنچه گفتیم، لذت‌های باطنی بر لذت‌های حسی برتری دارند. در انتها ابن‌سینا با اشاره به قیاس اولویت گفته است اگر این لذات باطنی (هرچند از نوع عقلی نباشند و به دیگر سخن، وهمی و خیالی باشند) بزرگ‌تر از لذات حسی باشند، بی‌گمان، لذات عقلی به طریق اولی از آن‌ها قوی‌تر خواهند بود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۳۴-۳۳۷).

ابن سینا در رساله فی السعادة، از جنبه‌ای دیگر به این مسئله پرداخته و گفته است گاه تصور می‌شود سعادت به معنای دستیابی به لذات حسی و ریاست‌های دنیایی است؛ اما اگر کسی در این امور تحقیق کند، درمی‌یابد هیچ‌یک از لذات زودگذر دنیایی، سعادت نیستند؛ زیرا همه این لذت‌ها نقایصی دارند که از جمله آن‌ها موارد ذیل را می‌توان نام برد:

الف) هیچ‌یک از این لذات برای صاحبانشان خالی از ناگواری و رنج نیستند و به دیگر سخن، لذات حسی، رنج‌هایی را نیز همراه خود دارند؛ مثلاً خوردن درعین برآوردن نیازهای انسان می‌تواند باعث بروز بیماری هم بشود.

ب) هیچ‌کدام از این لذات، پایدار نیستند و شخص آرزومند یا رسیده به این لذات از نابودنشدن سریع آن‌ها ایمن نیست.

ج) چشم‌پوشی از این لذات نه در این دنیا خللی در انسانیت انسان ایجاد می‌کند و نه مانع از دستیابی وی به سعادت اخروی می‌شود.

د) کسانی که غرق در این لذات می‌شوند، آرامش الهی از دل‌هایشان منقطع و حلول فیض الهی در وجود آن‌ها ممتنع می‌شود.

بنابراین، هرچه با چنین نقایصی همراه باشد، مطلوب بالذات آدمی نیست و در نتیجه نمی‌توان آن را سعادت حقیقی محسوب کرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۶۱-۲۶۲).

نکته درخور توجه آن است که شیخ در آثار مختلف خود، میان لذت و خیر و کمال، گونه‌ای مساومت برقرار کرده و معتقد است لذتی که برای هر قوه‌ای حاصل می‌شود، نتیجه حصول خیر آن قوه است و خیر هر قوه نیز کمال اختصاصی آن قوه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج. ۵، ص. ۴۰۳)؛ البته حصول کمال و خیر باعث لذت نمی‌شود؛ بلکه ادراک به وصول و حصول آنچه کمال و خیر است، لذت را ایجاد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۳۷). بوعلی این مطلب را در المبدأ و المعاد به صورتی صریح‌تر و روشن‌تر بیان کرده است: «ثم اللذة تتبع الإدراك لا حصول الكمال، بل اللذة هي إدراك الملائم... و ملائم كل شيء، هو الخیر الذي يخصه، و الخیر الذي يخص الشيء هو كماله الذي هو فعله، لا قوته» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱-۱۱۰).

حال با توجه به مقدمات پیش‌گفته، سعادت در فلسفه ابن سینا چنین تقریر می‌شود: هریک از قوای بدن، فعلیتی دارد که کمال آن قوه محسوب می‌شود و حصول کمال هر قوه،

سعادت آن قوه است؛ بر این اساس، کمال و سعادت میل و شهوت، لذت است و کمال و سعادت غضب، تسلط و غلبه، و کمال وهم، امید و آرزوست. کمال (سعادت) نفوس انسانی هم آن است که به مرتبه عقل و مجرد از ماده و لواحق آن برسند؛ اما کار اختصاصی نفس انسانی، تنها ادراک معقولات نیست؛ بلکه نفس با مشارکت بدن، افعالی را انجام می‌دهد که به حسب آن‌ها نیز سعادت‌هایی دارد و آن سعادت‌ها در صورتی تحقق می‌یابند که فعل نفس به گونه‌ای باشد که باید باشد؛ یعنی افعال آن، رو به سوی عدالت داشته باشد. ابن‌سینا برای تبیین معنای عدالت، رابطه متقابل نفس و بدن را شرح داده و گفته است گاه نفس، خود را بر بدن تحمیل می‌کند و بر آن غلبه می‌یابد و گاه تسلیم بدن می‌شود و فعل آن را انجام می‌دهد. اگر این تسلیم‌شدن در برابر بدن برای نفس تکرار یابد، این تکرار باعث حدوث حالتی در نفس می‌شود که شیخ‌الرئیس آن را هیئت اذغانیه نامیده است. به واسطه حصول این هیئت، امتناع از تسلیم در مقابل خواسته‌های بدن برای نفس، دشوار می‌شود. در طرف مقابل نیز اگر امتناع از پذیرش خواسته‌های بدن برای نفس تکرار شود، حالتی به نام هیئت استیلابیه برای نفس پدید می‌آید که به واسطه حصول آن، ممانعت (مقاومت) در برابر امیال بدنی برای نفس، آسان خواهد شد. براساس هیئت اذغانیه، افعال انسان در جهت افراط و تفریط واقع می‌شوند؛ اما براساس هیئت استیلابیه، افعال به طریق حد وسط صورت می‌گیرند.

بدین ترتیب، سعادت نفس از جهت ذات خود، آن است که به عالمی عقلی مبدل شود و از جهت ارتباطش با بدن، سعادت آن در حصول هیئت استیلابیه، یعنی توسط بین اخلاق متضاد است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹-۱۱۰). ابن‌سینا تصریح کرده است که این سعادت به صورت کامل برای انسان در این دنیا و در حالی که نفس به بدن تعلق دارد، محقق نمی‌شود و اگرچه می‌توان در همین دنیا نیز از لذات عقلی بهره فراوان برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۴)، تحقق حقیقی و کامل این سعادت، تنها پس از مفارقت نفس از بدن و در جهان آخرت حاصل می‌شود:

و نحن فی الدنيا و فی البدن قد نلتذّ بعض اللذّة بادرک الحقّ، إلاّ أنّها ضعیفة خفیة خاملة لعلّة البدن، و إنّما يمكننا أن نتوصّل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن علی الحقيقة. و إنّما يكون مفارقتنا البدن علی الحقيقة إذا فارقنا و ليس فینا هیئة بدنیة ممّا يحصل علی سبیل الإذعان (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۲-۱۱۳).

۱-۲. مراتب سعادت‌مندان و شقاوتمندان در حیات اخروی از منظر ابن سینا

شیخ‌الرئیس در آثار مختلف خود، مراتب نفوس انسانی به لحاظ سعادت و شقاوت در حیات اخروی را در قالب دسته‌بندی‌های گوناگون تبیین و تشریح کرده است؛ اما از آنجا که وی در *الإشارات و التنبیها*، این دسته‌بندی را به دقیق‌ترین و جامع‌ترین شکل در مقایسه با دیگر آثارش بیان کرده، در اینجا براساس متن این کتاب و شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آن، اقسام نفوس انسانی از دیدگاه ابن فیلسوف را شرح می‌دهیم:

در اولین تقسیم‌بندی کلی، شیخ گفته فقدان کمالات برای نفس، ناشی از نبود استعداد و آمادگی جهت تحصیل آن کمالات است و نبود این استعداد نیز خود دو علت دارد: یا امری عدمی همچون نقصان غریزه عقل (مانند حالتی که در افراد دیوانه یا کودن و ابله مشاهده می‌کنیم) و یا امری وجودی مانند زمانی که امور متضاد با آن کمالات در نفس وجود داشته باشند. این امور متضاد با کمالات نیز خود دو دسته‌اند: یا ملکاتی راسخ در نفس‌اند و یا هیئت‌هایی غیرراسخ؛ بنابراین، اسباب نقصان و رذیلت برای نفس را بر سه دسته می‌توان تقسیم کرد که هرکدام از آن‌ها مبتنی بر قوه نظری یا عملی هستند و در نتیجه، مجموع اقسام به شش مورد می‌رسد.

نقصانی که منشأ آن، فقدان غریزه عقل نظری و عملی باشد، بعداز مرگ نیز جبران نمی‌شود و عذابی هم متوجه صاحبان این نقصان نخواهد شد؛ البته در اینجا مراد، سعادت و شقاوت عقلی است؛ وگرنه همین نفوس می‌توانند در جهان آخرت، سعادت و شقاوت خیالی و وهمی داشته باشند (شیروانی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۳).

نقصان مبتنی بر قوه نظری که در نفس راسخ می‌شود نیز جبران نخواهد شد؛ زیرا همان جهل مرکب متضاد با یقین است که صورت نفس شده و غیرمفارق از آن است و صاحبش در عذاب ابدی خواهد بود؛ اما نقصان مبتنی بر قوه نظری غیرراسخ (همچون اعتقادات عوامانه و تقلیدی)، مبتنی بر قوه عملی است؛ چه از نوع ملکات نفسانی رذیله راسخ در نفس باشد و چه از نوع غیرراسخ در آن. همه این‌ها بعداز مرگ، قابل زوال و جبران هستند؛ البته نقایص و رذایل سه‌گانه اخیر در شدت و ضعف پستی و نیز در سرعت زوال و کندی با یکدیگر تفاوت دارند و عذابی نیز که متوجه صاحبان این نقایص می‌شود، برحسب این دو

عامل در کمیت و کیفیت تفاوت دارد (ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی و شیروانی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۴-۱۲۲).

در این تقسیم‌بندی، حال نفوس ناقص انسانی به لحاظ دو قوه نظری و عملی تبیین شد؛ اما ابن‌سینا از منظر دیگری که بیشتر ناظر به قوه نظری است، نفوس انسانی را به لحاظ کمال و نقص در پنج دسته جای داده است. وی ابتدا گفته رنج و شقاوت حاصل از رذیلت نقصان، تنها متوجه نفسی است که در دنیا مشتاق و خواهان کمال بوده و این اشتیاق نیز خود، برآمده از آگاهی از این مسئله است که انسان می‌تواند کمالات نظری را کسب کند؛ بنابراین، انسان‌های ساده‌ذهن که عقلشان استعداد لازم برای دریافت حقایق عقلی را ندارد و در بی‌خبری مطلق از این امور به سر می‌برند، از این عذاب، یعنی شقاوت و عذاب عقلی فارغ خواهند بود؛ اما کسانی که از طریق اندیشیدن درمی‌یابند برای انسان، کمالی وجود دارد، خود مشتمل بر چند دسته‌اند:

الف) جاحدان: این افراد آنچه را متضاد با کمال است، به دست آورده و از روی عناد و لجاجت، منکر ماهیت و حقیقت آن کمال شده‌اند؛ هرچند اصل وجود کمال را پذیرفته‌اند. چنین کسانی گرفتار عناد با حقیقت شده‌اند و درباره مبدأ و معاد، اعتقادات نادرست دارند؛ مانند مشرکان و ماده‌گرایان.

ب) معرضان: این افراد به علوم و اموری پرداخته‌اند که هرچند در تضاد با آن کمال نیستند، اشتغال به این امور، آنان را از تحصیل کمال بازمی‌دارد و در نتیجه، این اشخاص از آن کمال اعراض کرده‌اند.

ج) مهملان: این افراد به هیچ علمی نپرداخته و در تلاش برای کسب معارف حقه اهمال کرده‌اند.^۱

د) عارفان و آگاهان به حقایق: این گروه هم عقل نظری‌شان کامل شده است و هم به لحاظ قوه عملی، منزّه و پاک‌اند. آنان هنگام مفارقت از بدن، خالصانه و با تمام وجودشان

۱. این سه گروه چون صاحب رذیله نقصان هستند، به سبب نقصان خود عذاب می‌شوند؛ زیرا از کمالی که بدان شوق و میل دارند، محروم‌اند؛ البته از میان آن‌ها تنها عذاب جاحدان از نوع ابدی است و دو گروه معرضین و مهملین، عذاب منقطع می‌بینند.

به سوی عالم قدس و سعادت پرواز می‌کنند، کمال برتر در آن‌ها نقش می‌بندد و لذت برتر برایشان حاصل می‌شود (ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی و شیروانی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۶-۱۳۳).

۳. تلاقی‌ها و جدایی‌ها میان نظریه‌های ارسطو و ابن‌سینا

نظریه‌های این دو فیلسوف به‌لحاظ ساختار و محتوا بسیار شبیه یکدیگر است و در پی بررسی آن‌ها به‌وضوح، اثرپذیری ابن‌سینا از ارسطو را مشاهده می‌کنیم. مهم‌ترین وجوه تلاقی و شباهت نظریه‌های این دو فیلسوف بدین شرح‌اند:

الف) هر دو فیلسوف غایت‌گرا هستند و سعادت را غایت نهایی و مطلوب بالذات انسان می‌دانند.

ب) هر دو آنان سعادت حقیقی و برتر انسان را در حیات عقلانی و پرورش یافتن قوه نظری عقل در وجود وی دانسته‌اند.

ج) آن‌ها هر دو به نقش فضایل اخلاقی و رعایت اعتدال در حصول خیر اعلای آدمی اذعان دارند.

باوجود این ساختار مشترک، اختلافات عدیده جزئی و کلی میان نظرات ارسطو و بوعلی وجود دارد که در اینجا چهار مورد از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

الف) همان‌گونه که گفتیم، ارسطو سعادت را حاصل دو گونه فعالیت دانسته است: یکی فعالیت نظری و دیگری فعالیت عملی. اکنون، با توجه به مؤلفه‌های متعددی که فلاسفه برای سعادت برشمرده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هریک از این مؤلفه‌ها به‌تنهایی و به‌صورت مستقل ارزشمندند یا اینکه تنها یکی از آن‌ها ارزش مستقل و ذاتی دارد و بقیه عوامل به‌تبع آن ارزش می‌یابند. فرض اول، غایت جامع و فرض دوم، غایت غالب نام دارد. نخستین بار، ویلیام هاردی، فیلسوف بریتانیایی دریافت که دیدگاه ارسطو را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد: اگر هر دو فعالیت نظری (تأمل) و فعالیت عملی (اخلاق) را به‌صورت مستقل، دارای ارزش و سازنده سعادت بدانیم، غایت جامع، موردنظر ماست؛ اما چنانچه سعادت را تنها ناشی از تأمل بدانیم و هر چیز دیگری را در مرتبه پایین‌تر از تأمل و به‌مثابه مقدمه و وسیله‌ای برای رسیدن به آن قلمداد کنیم، قائل به غایت غالب شده‌ایم (Hardi, 1967, p. 280). براساس تفسیر غایت جامع، سعادت، مفهومی مرکب است که بیش از یک مؤلفه دارد و هرکدام از مؤلفه‌ها به‌طور مستقل، سازنده آن هستند؛ اما برپایه تفسیر غایت

غالب، فقط یک عامل، مایه ایجاد سعادت می‌شود و هر عامل دیگری مقدمه یا وسیله‌ای است که ما را به آن سعادت می‌رساند و به خودی خود، شایسته اطلاق شدن عنوان سعادت به آن نیست (جوادی، ۱۳۸۰، ص. ۹۱؛ همچنین ر.ک: سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵، ص. ۸۲-۸۳).

به سبب ابهام‌داشتن دیدگاه ارسطو، در میان مفسران دیدگاه‌هایش اختلاف نظری بدین شرح وجود دارد که سعادت مدنظر این فیلسوف به صورت غایت غالب است یا غایت جامع. برخی صاحب‌نظران همچون تامس نیگل و ویلیام هاردی معتقدند تنها عنصر بارزش از نظر ارسطو عقل آدمی است و تمام فعالیت‌های دیگر برای فراهم کردن فعالیت عقل ارزش می‌یابند (Nagel, 1980, p. 13)؛ در مقابل، بیشتر شارحان دیدگاه‌های ارسطو طرفدار تفسیر غایت جامع هستند و خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی همچون اکريل و نوسبام، مؤلفه سعادت را فعالیت‌های عقلی و اخلاقی می‌دانند و برخی همانند ایروین و کوپر، خیرات بیرونی مثل ثروت و دوست را نیز به مؤلفه‌های پیشین می‌افزایند (سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵، ص. ۸۴-۸۵).

اما دیدگاه ابن‌سینا با غایت غالب هماهنگ است؛ زیرا از نظر وی، مؤلفه اصلی سعادت انسان، رسیدن به عقل مستفاد در سایه اتصال به عقل فعال است که موجب می‌شود انسان، عالمی عقلی شبیه عالم عینی شود. امور دیگر (حتی فضایل اخلاقی) تا جایی در سعادت انسان دخیل‌اند که مقدمه یا وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف باشند (شیروانی، ۱۳۹۹، ص. ۲۲؛ همچنین ر.ک: جوادی، ۱۳۸۰، ص. ۹۱)؛ اما در پی بررسی آموزه‌های اسلامی درمی‌یابیم نظر به غایت جامع است و سعادت، مؤلفه‌های گوناگونی دارد که هرکدامشان دارای ارزش مستقل هستند؛ مثلاً در روایات، خیرات بیرونی همچون همسر و فرزند، دوستان صالح و منزل وسیع از مصداق‌های سعادت آدمی دانسته شده‌اند (ر.ک: ری‌شهری، ۱۴۱۹ق، فصل ۲۳۲، باب ۱۸۱۲). تعبیر خسران در دنیا و آخرت نیز که در متون دینی، در وصف برخی افراد بیان شده است، نشان می‌دهد در دیدگاه اسلامی، هم سعادت دنیوی موردنظر است و هم سعادت اخروی. چه بسا فردی هم در دنیا سعادت‌مند باشد و هم در آخرت و بالعکس؛ همچنین ممکن است در یکی سعادت برای انسان باشد و در دیگری خیر؛ البته سعادت حقیقی و برتر، همان سعادت اخروی است؛ بنابراین، اگرچه این خیرات

بیرونی درمقابل سعادت حقیقی اهمیت کمتری دارند، درعین حال، به خودی خود، دارای ارزش استقلالی هستند و در سعادت انسان، سهم دارند؛ بدین ترتیب، در دیدگاه ابن‌سینا از دیگر قوای وجودی انسان غفلت شده است یا اینکه آن‌ها در جایگاه مناسب خود قرار نگرفته‌اند؛ زیرا هر یک از قوای انسان، کمالی دارد که نفس با وصول و ادراک آن لذت می‌برد. این کمالات و لذات، پایین‌تر از لذات عقلی هستند؛ اما چون هرکدامشان کمالی خاص هستند، به صورت مستقل در سعادت انسان دخیل‌اند. به عنوان نمونه می‌توان دو فیلسوف برجسته را در نظر گرفت که یکی در ثروت و سلامتی زندگی می‌کند و دیگری در فقر و بیماری. آیا می‌توان گفت هر دو به یک میزان سعادت‌مند هستند؟ (شیروانی، ۱۳۹۹، ص. ۲۲).

ب) در نظریه سعادت ارسطو نگاه دنیوی غلبه دارد و از توجه به عالم پس از مرگ غفلت شده است. وی درباره سعادت پس از مرگ، تنها به این مطلب اشاره کرده است که برخی عقیده دارند برای مردگان هم خیروشرهایی وجود دارد؛ مثلاً ممکن است فرزندان آن‌ها عزت یابند یا موفقیت‌هایی به دست آورند و یا برعکس، خوار شوند یا با ناکامی‌هایی دست‌به‌گریبان باشند. ارسطو این نظر را متضمن اشکالی بدین شرح دانسته که در این صورت، کسی که تا پایان عمر خود در سعادت زندگی کرده، ممکن است پس از مرگ وی، بر اساس سعادت و شقاوت فرزندان و نوادگانش سعادت او نیز تبدیل و تنوع یابد و سعادت و شقاوت وی تابعی از سعادت و شقاوت آنان شود؛ با وجود آن، این فیلسوف پذیرفته که بی‌معنی است اگر تصور کنیم به هیچ وجه و در هیچ زمانی سرنوشت و سرگذشت اولاد و اخلاف بر حال اسلاف اثری ندارد (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۱۰۰-الف). از دیدگاه ارسطو، این تفکر که سرنوشت نوادگان و دوستان انسان در سعادت وی در دوران پس از مرگش اثری ندارد، کاملاً دور از آیین دوستی و مهرورزی، و مباین با مقبولات عامه (مردم یونان از نظر این فیلسوف) است (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۱۰۱-الف).

در این سخنان، به نحوی باور ارسطو به بقای نفس و حیات پس از مرگ را مشاهده می‌کنیم؛ اما درعین حال، وی در تبیین سعادت انسان در دوران پس از مرگ و این مسئله که سعادت و شقاوت افراد چگونه و بر چه اساسی خواهد بود، غفلت کرده است؛ به دیگر سخن، نظام اخلاقی این فیلسوف از نوع آخرت‌گرا نیست. در نظریه ارسطو سعادت، پاداشی

نیست که در عالم پس از مرگ به افراد داده شود؛ بلکه توأم با عمل نیک و فضیلت‌مندانه است و بنابراین، در همین دنیا تحقق می‌یابد. به گفته وی:

مرد نیکوکار کسی است که در اعمال نیکویش احساس لذت بکند و کسی درست‌کار است که در اجرای اعمال صحیح درک خوشایندی نماید و همچنین بخشنده‌ای که در عملش احساس لذت نکند، کریم نیست. اگر این صحیح باشد، پس افعالی که مطابق با فضیلت‌اند، باید لذت را در ذات خود داشته باشند (ارسطو، ۱۳۹۸، ۱۰۹۹-الف).

این‌گونه نگاه به فضیلت اخلاقی از این جهت، نقطه مثبت محسوب می‌شود که پاداش عمل اخلاقی را لزوماً به جهان پس از مرگ محول نمی‌کند؛ بلکه براساس چنین نگرشی شخص بافضیلت در همین دنیا نیز از عمل خود لذت می‌برد؛ اما درعین حال، نوع نگاه صرفاً این‌جهانی به اخلاق و فضیلت، کامل نیست و قدرت تبیینی جامعی ندارد. ابن‌سینا به‌خوبی متوجه این نقطه ضعف در نظریه ارسطو شده و با توجه به مباحث دینی کوشیده است آن را برطرف کند؛ از این روی، در نظریه سعادتمندی سینیوی به معاد و حیات پس از مرگ توجه فراوان شده؛ البته تنها بوعلی برای رفع این نقیصه در اخلاق ارسطویی تلاش نکرده است؛ بلکه برخی صاحب‌نظران یهودی و مسیحی همچون ابن‌میمون و توماس آکویناس نیز به‌رغم پذیرفتن شاکله نظریه اخلاقی ارسطو، با افزودن بحث معاد، در هماهنگ کردن نظریه وی با تعالیم کتاب آسمانی خود کوشیده‌اند.

ج) عطف به مطلب سابق، تفاوت دیگر آن است که براساس دیدگاه ارسطو، امکان دستیابی به عالی‌ترین مرتبه سعادتمندی در همین دنیا برای اشخاص وجود دارد؛ اما در نگاه ابن‌سینا سعادتمندی نهایی، تنها پس از مفارقت از بدن برای نفوس فراهم می‌شود و هیچ‌گاه در این دنیا نمی‌توان به عالی‌ترین مرتبه سعادتمندی (سعادت عقلی کامل و خالص) دست یافت.

د) براساس نظریه سعادتمندی ارسطو، سعادتمندی برای افراد معدودی وجود دارد و به گفته برخی منتقدان، گویا وی تمام افراد را فیلسوف‌مآب در نظر گرفته و فرض کرده است همگان می‌توانند چنان باشند که وی بوده است. درواقع، ارسطو به مزاج‌های مختلف انسان‌ها توجهی نکرده و به‌نوعی دچار تصلب و جمود شده است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۴۰۷)؛ بر این اساس، ظاهراً سعادتمندی، گوهری است که بیشتر مردم از آن بی‌بهره‌اند و از نظر ارسطو، خیرات بیرونی در تحقق یافتن سعادتمندی و خیر اعلی نقش بسیار مهم دارند.

از دیدگاه این فیلسوف، خیرات بیرونی، خود سعادت نیستند؛ اما سعادت از آنها اثر می‌پذیرد. از نظر ارسطو مردی که زشت، تنها، بی‌کس و از خانواده‌ای فرودست باشد، نمی‌تواند به کمال سعادت نایل شود و اساساً فضایی همچون شجاعت، سخاوت، ادب و عدالت را جز در حدود یک طبقه اجتماعی خاص نمی‌توان تحقق بخشید (ر.ک: بریه، ۱۳۷۴، ص. ۳۰۵).

البته در خصوص نظریه ابن‌سینا که غایت سعادت آدمی را در عالمی علمی شدن همچون عالم عینی دانسته است نیز می‌توان همین مطلب را بیان کرد که براساس این نظر، بیشتر مردم از سعادت بی‌بهره‌اند و گویا این سعادت بیشتر نصیب فیلسوفان می‌شود؛ اما باید به این مسئله توجه کرد که شیخ‌الرئیس درعین حال، نگاهی تشکیکی به سعادت داشته و آن را دارای مراتب گوناگون دانسته است. از سوی دیگر، از آنجا که بوعلی به حکمت و عنایت الهی و نظام احسن هستی اعتقادی استوار داشته، بیشتر مردم را اهل سعادت (هرچند با مراتب متفاوت) دانسته است؛ حال آنکه به نظر می‌رسد بر مبنای نگرش ارسطو، تنها عده‌ای اندک از مردم را می‌توان اهل سعادت دانست.

۴. نقدها

با وجود نقاط مثبت و بصیرت‌های نیکویی که ارسطو و ابن‌سینا در تبیین مقوله سعادت برجای نهاده‌اند، نظریه‌های آنان از ضعف مبرا نیست و نقدهایی بر دیدگاه‌هایشان وارد است که در اینجا برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

الف) همان‌گونه که دیدیم، به گفته ارسطو هر فعلی باید به غایتی برسد که مطلوب فی‌نفسه است؛ اما در اینجا ارسطو مطلبی را بیان کرده که از زمان خود وی تا امروز، محل بحث بوده است: «غایت قصوای تمام اعمال ما یک چیز است؛ نه اینکه هر عملی یک غایت قصوای به‌خصوص داشته باشد. تمام اعمال ما به یک غایت قصوی ختم می‌شود و آن غایت قصوی، سعادت است»؛ درحالی که فیلسوفان اخلاق برسر این مسئله اختلاف نظر دارند که آیا همه اعمال ما یک غایت قصوی دارند یا اینکه دارای غایات قصوای جداگانه هستند. خود ارسطو نیز نتوانسته است به این پرسش پاسخ گوید که چرا همه اعمال، یک غایت قصوی دارند، و تنها به این مسئله پرداخته است که این غایت قصوی چه می‌تواند باشد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۸۳-۳۸۴)؛ بدین ترتیب، این مطلب فی‌نفسه درست است که

هر هدفی برای رسیدن به مقصودی در نظر گرفته شده و چون این زنجیره اهداف باید در جایی ختم شود، باید به هدفی دست یافت که به خودی خود مطلوب باشد؛ اما سؤال اساسی این است که چرا باید این زنجیره اهداف به یک خیر واحد بینجامد. افراد مختلف ممکن است امور گوناگونی را فی‌نفسه ارزشمند بدانند و برای خود انتخاب کنند؛ همچنین در موقعیت‌های یکسان، افراد انتخاب‌های لزوماً یکسانی ندارند؛ حال آنکه گویا پیش‌فرض ارسطو در این نظریه‌اش یکسانی طبیعت بشری بوده است (زیباکلام، ۱۳۸۵، ص. ۴۶).

ب) ارسطو برای اثبات سعادتمندی حقیقی و مختص به انسان از دو تمثیل استفاده کرده است: یکی تمثیل انسان با اصناف شغلی انسان‌ها؛ دیگری تمثیل انسان با اجزا و اندام بدنی؛ اما هر دو این تمثیل‌ها غیرمعتبر و معیوب هستند؛ زیرا در باب تمثیل اصناف شغلی انسان‌ها، براساس اعتبارات و قراردادهای اجتماعی، برای هر یک از این شغل‌ها کارکرد و وظیفه ویژه‌ای وضع شده؛ درحالی که برای خود انسان، چنین وضع و قراردادی صورت نگرفته است؛ بنابراین، اساساً قیاس ارسطو از نوع مع‌الفارق است؛ چون در یک طرف، امر مواضع‌های و اعتباری است و طرف دیگر این‌گونه نیست. در باب تمثیل دوم ارسطو نیز می‌توان گفت چرا اگر اجزای یک شیء، هر کدام فعالیت جداگانه و مخصوص به خود داشتند، خود آن شیء هم فعالیت مخصوص به خود را خواهد داشت؛ مثلاً اجزای درخت هم هر کدام فعالیت و کارکرد خاص خود را دارند؛ اما این مطلب مستلزم آن نیست که خود درخت هم دارای وظیفه‌ای باشد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۸۶)؛ بنابراین، ارسطو در نخستین قیاس تمثیلی خود، دچار مغالطه قیاس مع‌الفارق و در دومین قیاس تمثیلی خویش، گرفتار مغالطه ترکیب^۱ شده است.

نکته دیگر آنکه این قیاس تمثیلی ارسطو در تاریخ فلسفه به استدلال کارکرد^۲ مشهور شده است؛ زیرا از دیدگاه این فیلسوف، ذات هر موجود، چیزی نیست که آن موجود از آن ساخته شده؛ بلکه فعالیت‌هایی است که آن موجود به صورت منحصر به فرد انجام می‌دهد؛ به تعبیر رساتر، ذات هر چیزی کارکرد (ارگون) آن چیز است؛ مثلاً این اندام قلب است؛ چون

۱. مغالطه ترکیب در جایی صورت می‌گیرد که وقتی اجزا و افراد یک مجموعه دارای وصفی باشند، این‌گونه حکم شود که کل آن مجموعه نیز دارای همان وصف است (ر.ک: خندان، ۱۳۹۰، ص. ۳۱۶).

2. Ergon Argument

کارکردش به جریان انداختن خون است و آن اندام کلیه است؛ چون کارکردش تصفیه کردن خون است؛ بر این اساس، زمانی معیاری برای ارزیابی کردن خوبی یک موجود را در اختیار داریم که کارکرد آن موجود را شناخته باشیم و بنابراین، موجودی خوب است که کارکرد خود را به درستی انجام دهد. از آنجا که ارسطو امر خیر برای انسان را خوشبختی دانسته و کارکرد انسان را عقلانیت معرفی کرده، نتیجه گرفته خوشبختی، عقلانیت مطابق با فضیلت است؛ اما این ادعا که کارکرد انسان، عقلانیت است، محل وفاق نیست و برسر آن، مناقشاتی میان فلاسفه وجود دارد، برخی فیلسوفان تصور می کنند انسان‌ها پیچیده تر از آن هستند که فقط یک کارکرد واحد مشخص داشته باشند و برخی فیلسوفان دیگر نیز در این مسئله تردید دارند که آیا این کارکرد عقلانیت است یا چیزی دیگر (مکالیر، در: بروس و بارین، ۱۳۹۸، ص. ۳۴۲-۳۴۳).

ج) چنان‌که مشاهده کردیم، هم در نظریه ارسطو و هم در دیدگاه ابن‌سینا بر ساحت عقلانی آدمی تأکید ویژه شده و سعادت انسان نیز با همین ساحت گره خورده است. در نظریه شیخ‌الرئیس نیز رکن اساسی برتری انسان‌ها در عالم پس از مرگ، میزان رفعت و رتبه عقلانی آنان در دنیا است. در این دو نظریه، جوهره انسان، عقل اوست و دیگر قوا و استعدادها وی ابزارهایی برای عقل به‌شمار می‌آیند؛ اما این دیدگاه با آموزه‌های اسلامی چندان همخوانی‌ای ندارد؛ چنان‌که استاد مطهری نیز معتقدند اسلام این نظر را تأیید نمی‌کند و عقل را تنها یک شاخه از وجود انسان می‌داند؛ نه همه هستی او (مطهری، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۳).

درواقع، برای تعیین مصداق سعادت، نخست باید توان عقل و احاطه علمی انسان جهت نیل به چنین مقصودی را بررسی کرد. بی‌تردید، اگر صرفاً سعادت دنیوی (نسبی) مورد نظر باشد، با مراجعه به عرف و عقل، و بررسی مقایسه‌ای میان آنچه به‌عنوان سعادت در میان اصناف آدمیان مطرح است، می‌توان مصداقی برای سعادت یافت؛ اما چنانچه زندگی را منحصر به این دنیا ندانیم و همچون باورمندان به ادیان الهی، اصل حیات را در آخرت جست‌وجو کنیم، درمی‌یابیم عقل و علم آدمی، توان تعیین مصداق سعادت مطلق او را ندارند و برای دستیابی به پاسخی قانع‌کننده باید از آموزه‌های وحی‌شده از جانب خداوند متعال کمک گرفت (فیاضی، ۱۳۸۹، ص. ۶۱۰). درپی بررسی اجمالی آیات قرآن، به‌وضوح

درمی‌یابیم در موارد متعدد، سعادت (فوز و رستگاری) انسان در نجات یافتن وی از جهنم و عذاب الهی، و ورود او به بهشت و برخورداری‌اش از رضوان و رحمت الهی دانسته شده است؛ مانند:

يَوْمَ يَأْتُ لَاتِكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ* فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ* وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ (هود، ۱۰۸-۱۰۵).

همچنین: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِذَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران، ۱۸۵).

بنابراین، مصداق سعادت در آموزه‌های قرآنی، رسیدن به بهشت و نجات یافتن از جهنم و به تعبیر روشن‌تر، باریابی به مقام رضوان الهی است؛ بر این اساس، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یا عالم عینی شدن، تأثیری در سعادت آدمی ندارد و برای دست یافتن به این مقام، نیازی به رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یا عالم عینی شدن نیست. براساس آیات و روایات، آنچه انسان را به این سعادت می‌رساند، ایمان و عمل صالح است؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَالْعَصْرُ* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ*» (عصر، ۱-۳) (فیاضی، ۱۳۸۹، ص. ۶۱۶).

ممکن است گفته شود ابن‌سینا با بیان ملکه عدالت و حصول هیئت استیلابیه، به عمل صالح و با بیان رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و عالم عینی شدن، و علم به معارف حقه، به‌طور ضمنی به مسئله ایمان اشاره کرده است. در پاسخ می‌توان گفت آنچه شیخ درباب عالم عینی شدن بیان کرده، مربوط به عرصه علم و معرفت، و مرتبط با عقل نظری است؛ درحالی که اولاً ایمان، مقوله‌ای غیراز معرفت است و معرفت از مقدمات و ارکان ایمان به‌شمار می‌آید؛ نه خود آن؛ زیرا ایمان یعنی پیوند قلبی و دل‌بستن که پس از معرفت و با اراده و انتخاب شخص حاصل می‌شود؛ ثانیاً معرفت، مربوط به عقل نظری است؛ درحالی که ایمان با عقل عملی مرتبط است؛ زیرا عقل عملی دو گونه فعل دارد: یکی اعمال جوانحی مثل ایمان، حب و بغض، و اراده؛ دیگری اعمال جوارحی مثل انجام دادن افعال اخلاقی و واجبات (فیاضی، ۱۳۸۹، ص. ۶۱۸). براساس آنچه گفتیم، ایمان از مقوله شناخت

نیست؛ اگرچه خود، شناخت را نیز دربر می‌گیرد؛ اما درعین حال، تمام لایه‌های وجودی انسان، اعم از عقل، احساسات، گرایش‌ها و... را شامل می‌شود. در ایمان، عناصر گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت نیز وجود دارند (مطهری، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۴) و بنابراین، ایمان را باید یک فضیلت اخلاقی دانست؛ اما درعین حال، اگر بخواهیم همچون ارسطو و ابن‌سینا فضیلت اخلاقی را مبتنی بر مفهوم حدوسط تعریف کنیم، نمی‌توان حقیقت ایمان را برپایه حدوسط تعریف کرد؛ چون این سؤال مطرح می‌شود که ایمان حدوسط چیست؛ بدین ترتیب، برای آنکه ایمان در مجموعه فضایل قرار گیرد، دو راه متصور است: نخست، اینکه فضیلت اخلاقی را محدود به حدوسط ندانیم و دوم، اینکه نوع دیگری از فضیلت به‌نام فضیلت دینی را هم به مجموعه فضایل اضافه کنیم (جوادی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۱-۱۲۰). افرادی همچون توماس آکویناس و دیگر فلاسفه دیندار از راه دوم به‌منظور رفع نقیصه اخلاق یونانی مدد گرفته‌اند.

د) در نظریه ارسطو مشاهده کردیم که وی تأمل کردن را مشابهت انسان به خدا دانسته و این مسئله، یکی از مهم‌ترین وجوه برتری حیات تأملی نزد وی بوده است. این مطلب، مبتنی بر دیدگاه ویژه این فیلسوف درباره خداست؛ بدین شرح که از نظر او خدا تنها یک وصف و فعل دارد و آن، اندیشه است؛ البته متعلق این اندیشه نیز تنها ذات خداست؛ نه غیر آن. خدای ارسطو برخلاف خدای ادیان، دارای اوصاف فضیلت‌آمیز نیست و از نظر این فیلسوف، نسبت دادن فضایل اخلاقی‌ای همچون عدالت، رحمت و مغفرت به خدایان، دون شأن آن‌هاست (ر.ک: سیدقریشی، ۱۳۹۴، ص. ۶۱-۶۴)؛ اما همان‌گونه که می‌دانیم، در ادیان الهی، خداوند متعال دارای اسمای حسنی و اوصاف کمالی‌ای است که انسان‌ها می‌توانند به‌اندازه ظرفیت خود به این اوصاف متصف شوند و از این طریق، به خدا قرب و تشبیه یابند.

نتیجه‌گیری

ارسطو تمام افعال را معطوف به خیر دانسته و نهایی‌ترین خیر را مرادف با سعادت آدمی به‌شمار آورده که از نظر او فعالیت مطابق با فضیلت است. فضیلت نیز از دیدگاه وی، شامل فضیلت نظری (همچون تعقل، علم و هنر) و فضیلت عملی (فضایل اخلاقی) است. معیار فضیلت اخلاقی در اندیشه این فیلسوف، همان حدوسط بین افراط و تفریط است و درمیان

دو فضیلت نظری و عملی، فضیلت نظری برتری دارد. ابن‌سینا در نظریه سعادت خود از ارسطو اثر پذیرفته و باوجود نقاط قوتی که در نظریه این فیلسوف یافته، کوشیده است نظریه او را با آموزه‌های دینی هماهنگی دهد؛ از این روی، به سعادت اخروی و سعادت عقلانی‌ای که پس از مفارقت از بدن برای آدمی حاصل می‌شود، توجه کرده است. نظریه‌های این دو فیلسوف اگرچه در ساختار کلی خود، دارای تشابه بسیار هستند، از جهاتی نیز با یکدیگر مابینت دارند. از مهم‌ترین وجوه تباین این دو نظریه، نگاه دنیوی ارسطو به مقوله سعادت و درمقابل، غلبه نگاه اخروی ابن‌سینا به این مسئله است.

شیخ‌الرئیس برای برطرف کردن نقایص نظریه ارسطو تلاش بسیار کرده و کوشیده است با مطرح کردن جهان پس از مرگ و مباحث مربوط به آن، نظریه سعادت ارسطو را به مبانی دینی نزدیک‌تر کند؛ اما به جهت معیار قراردادن عقل نظری و مراتب آن برای دست‌یافتن به سعادت، و کم‌توجهی به مسئله ایمان و عمل صالح و همچنین توجه نکردن به خیرهای بیرونی و سعادت دنیوی، همچنان نظریه او با تعالیم اسلامی چندان هماهنگی‌ای ندارد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها* (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. نصیر الدین طوسی، محمد. شیروانی، علی (۱۳۹۹). *بهجت و سعادت به روایت ابن‌سینا: ترجمه، تبیین و تحلیل نمط هشتم اشارات*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن‌سینا: رسالة فی السعادة*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۹۸). *اخلاق نیکوماخوس* (سید ابوالقاسم پورحسینی، مترجم) (چاپ ۴). تهران: دانشگاه تهران.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان* (یوسف شاقول، مترجم) (چاپ ۳). قم: دانشگاه مفید.
- بروس، مایکل؛ و باربن، استیون (۱۳۹۸). *فقط استلال* (میثم محمدامینی، مترجم) (چاپ ۴). تهران: فرهنگ نشر نو.
- بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه* (علی‌مراد داوودی، مترجم) (جلد ۱) (چاپ ۲). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- پورحسینی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۸). ترجمه اخلاق نیکوماخوس (چاپ ۴). تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی، محسن (۱۳۸۰). سعادت. قیاسات، ۶(۱۹)، ۹۱-۹۷.
- جوادی، محسن (۱۳۸۲). تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی. نامه مفید، ۳۹، ۱۰۱-۱۲۰.
- خادمی، عین الله (۱۳۸۹). سعادت از نظر ابن سینا. فلسفه دین، (۵)، ۱۱۳-۱۴۰.
- خندان، علی اصغر (۱۳۹۰). مغالطات (چاپ ۷). قم: بوستان کتاب.
- راس، دیوید (۱۳۷۷). ارسطو (مهدی قوام صفری، مترجم). تهران: فکر روز.
- ری شهری، محمد (۱۴۱۹ق). میزان الحکمة (جلد ۳) (چاپ ۲). بیروت: مؤسسه دار الحدیث.
- زیباکلام، فاطمه (۱۳۸۵). سیر اندیشه فلسفی در غرب (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- سعیدی مهر، محمد؛ و ملاحسنی، فاطمه (۱۳۹۵). سعادت از نظر ابن سینا: غایت جامع یا غالب؟ حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، ۲۰(۵۵)، ۸۱-۹۶.
- سیدقریشی، ماریه (۱۳۹۴). اخلاق عقلی و فلسفی (اخلاق ارسطویی). قم: دفتر نشر معارف.
- شیروانی، علی (۱۳۹۹). بهجت و سعادت به روایت ابن سینا: ترجمه، تبیین و تحلیل نمط هشتم اشارات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی (چاپ ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- لگنهاوزن، محمد؛ و موسوی، سید محمود (۱۳۷۶). نقد و معرفی کدام عدالت، کدام عقلانیت؟ اثر السدر مکایتایر. نقد و نظر، ۲ و ۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). شرح الیهیات ثلثا (جلد ۵). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). انسان کامل. تهران: صدرا.
- مکایتایر، السدر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق (ان شاء الله رحمتی، مترجم) (چاپ ۱). تهران: حکمت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب (جلد ۱). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- Hardi, W. F. R. (1967). The Final Good in Aristotle's Ethics. In: *Aristotle: A Collection of Critical Essays* (J. M. E. Moravcsik, Editor). London: University of Notre Dame Press.
- Nagel, Th. (1980). Aristotle on Eudaimonia. In: *Essays on Aristotle's Ethics* (Rorty, Editor). Berkeley: University of California Press.