معارف حکمی جامعه ▪ دوفصلنامه علمی تخصصی
سال ششم ▪ شماره دهم ▪ بهار و تابستان ۱۴۰۴

بررسی تطبیقی تعریف سعادت و چگونگی رسیدن به آن از نظر ابن‌سینا و دکارت

ابوالقاسم اسدی،[۱] فاطمه طاهری[۲]

چکیده

مسئله سعادت و چگونگی رسیدن به آن، یکی از مباحث اساسی و بنیادی است که توجه بیشتر متفکران در حوزه علوم انسانی و به‌ویژه فیلسوفان اخلاق را از دیرباز تا زمان حاضر به خود معطوف نموده است. در این مقاله که گردآوری اطلاعات در آن، به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته، نظریات دو فیلسوف بزرگ شرق و غرب، یعنی ابن‌سینا و دکارت با هم مقایسه شده است. ازنظر ابن‌سینا، محرک اصلی انسان در همه فعالیت‌ها و رفتارهایش، تحصیل لذت و دوری از رنج و الم است. ازنظر او، ماهیت سعادت، از سنخ لذت است و مانند لذت به سه قسم عقلی، خیالی و حسی تقسیم می‌شود. ابن‌سینا سعادت هر قوه از قوای نفس را عبارت از فعلیت یافتن و به کمال رسیدن همان قوه می‌داند. البته باتوجه‌به اینکه بالاترین قوه از قوای نفس، قوه عاقله است، ابن‌سینا بالاترین درجه سعادت انسان را در فعلیت یافتن قوه عاقله می‌داند و ازنظر او، فعلیت یافتن قوه عاقله به این است که از ماده و لوازم ماده تجرد یابد. اما ازنظر دکارت، بحث سعادت باید در ارتباط تنگاتنگ با بحث فضیلت مطرح شود؛ زیرا سعادت، نتیجه طبیعی جست‌وجوی فضیلت است. او سعادت را پاداش کسی می‌داند که همواره تلاش می‌نماید بر وفق فضیلت عمل نماید. او می‌گوید ما در اعمالمان به دنبال فضیلت یا خیر اعلا هستیم، نه سعادت؛ ولی وقتی به خیر اعلا می‌رسیم، لزوماً به سعادت نیز می‌رسیم. دکارت، سعادت را در مهار و بهره‌بری صحیح از انفعالات و رسیدن به آرامش خاطر می‌داند؛ اما روشی که او برای رسیدن به این مقصود برمی‌گزیند، نه یک روش فلسفی، بلکه یک روش علمی، یعنی استفاده از علم فیزیولوژی است.

واژگان کلیدی: سعادت، لذت، فضیلت، ابن‌سینا، دکارت.

---

۱. استادیار دانشگاه فرهنگیان، ملایر، ایران؛ ghasemasadi1990@gmail.com.
۲. دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه ملایر، ملایر، ایران (نویسنده مسئول)؛
fatemetaheri247@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

مقدمه

درباره موضوع سعادت، از جهت‌های مختلفی می‌توان به کندوکاو پرداخت؛ اما مسئله اصلی در این تحقیق، بررسی چیستیِ سعادت و چگونگی رسیدن به آن از منظر ابن‌سینا و دکارت و همچنین، بیان وجوه اشتراک و اختلاف آنهاست. برای رسیدن به موفقیت در این جستار، باید به این سؤال‌ها پاسخ داد که از منظر ابن‌سینا و دکارت سعادت چیست؟ سعادت با فضیلت چه رابطه‌ای دارد؟ آیا سعادت در نظر این دو فیلسوف، تنها جنبه دنیوی دارد یا سعادت حقیقی در آخرت معنا و تحقق پیدا می‌کند؟ از چه راه‌هایی می‌توان به سعادت دست یافت؟

این مسئله نه‌تنها سبب دل‌مشغولی متفکران بزرگ قدیم، مثل سقراط، افلاطون و ارسطو بوده، بلکه در طی دوره‌های مختلف تاریخ تفکر بشری تاکنون، به انحای گوناگون، مورد توجه همه فیلسوفان اخلاق، اعم از لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا بوده است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص۱۷۱ـ۱۷۳). ابن‌سینا در بحث سعادت و به تصویر کشیدن غایت نهایی انسان، از متون دینی متأثر است؛ به‌گونه‌ای که این تأثیر، در ادبیات و کلام او کاملاً مشهود است. مثلاً وی در رساله احوال نفس، در تعریف معاد و سعادت عقلانی، از تعبیر مقاربت با حضرت حق استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص۱۲۷) یا می‌گوید: «سعادت، عبارت است از انقطاع نظر از امور پست و وقف نظر بر جلال حضرت حق و مطالعه عقلی خداوند» (همان، ۱۴۰۰، ص۷۴) یا اینکه سعادت سرمدی و دخول در بهشت را یکی می‌داند و آنها را به‌صورت مترادف به کار می‌برد (همان، ۱۳۲۶، ص۱۳۲).

۱. پیشینه بحث سعادت

در برخی آثار افلاطون، همچون دفاعیه، کریتون و فایدون، موضوع مرگ، ملموس‌تر از زندگی است و در بعضی دیگر از آنها، موضوع زندگی مهم‌تر می‌شود؛ اما در همه آثار او، به سعادتمند شدن انسان که ازطریق کسب فضایل بدان نایل می‌آید، توجه تام صورت گرفته است. افلاطون در رساله آلکیبیادس، به ماهیت انسان پرداخته و به این نتیجه رسیده است که اختلاف انسان‌ها، در اصل انسان بودن آنها نیست؛ حتی در اینکه همگی در زندگی خود به دنبال سعادت هستند، با هم شباهت تام دارند. ازنظر افلاطون،

اختلاف انسان‌ها در پاسخ‌های متفاوتی است که به سؤال «سعادت چیست؟» می‌دهند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص۱۷۸).

نتیجه‌ای که از برداشت افلاطون درباره «سعادتمندی انسان» می‌توان گرفت، این است که وقتی زندگی مادی، مطابق با حقایق عالم مُثُل تنظیم می‌شود، انسان سعادتمندتر خواهد شد. بنابراین، ازنظر او زندگی، بودن نیست، «شدن» و «صیرورت» است. به‌عبارت‌دیگر، به هر میزان که آدمی از عالم ماده فاصله می‌گیرد و شباهت بیشتری به مُثُل پیدا می‌کند، به همان اندازه به سعادت نزدیک‌تر می‌شود.

اما ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس با تقسیم مطلوبیت به مطلوبیت بالذات و بالغیر، بر این نکته تأکید می‌نماید که ما سعادت را همیشه به دلیل خودش برمی‌گزینیم، نه به لحاظ غایت دیگری؛ برعکس شرافت، لذت، خرد و هر فضیلت دیگری (ارسطو، ۱۳۶۸، ص۳۹). او همچنین بر آن است که هر علمی متوجه خیری است؛ همان طور که در هر عملی خیری لحاظ می‌شود. ارسطو هدف اصلی از دو علم اخلاق و سیاست را تحقق سعادت می‌داند و می‌گوید: «هر علم و هر عملی، متوجه خیری است. علم سیاست و اخلاق هم متوجه خیری هستند و درواقع، این دو علم، هدف واحدی را دنبال می‌کنند. در علم اخلاق، به خیر و سعادت افراد انسان‌ها توجه می‌شود و در علم سیاست، به خیر و سعادت کل جامعه» (همان، ۱۳۶۱، ص۹۸).

ازنظر ارسطو، فضیلت عبارت است از ملکه‌ای که انسان را خوب می‌سازد و به‌تبع آن، عمل او را نیکو می‌گرداند و چنین ویژگی، آن هنگام تحقق می‌پذیرد که انسان در افعال و انفعالاتش حدّ وسط را رعایت کند. او تأکید می‌کند که لذت و افتخار و ثروت، هرکدام جزئی از سعادت را تشکیل می‌دهند، اما هیچ‌کدام نمی‌توانند مقدم بر سعادت باشند و جزء عمده سعادت، فضلیت است؛ پس معنای این سخن آن است که سعادتمند ازنظر او کسی است که از زندگی خود لذت ببرد و از سلامتی و ثروت برخوردار باشد؛ اما از همه مهم‌تر، به فضایل اخلاقی آراسته باشد (همان، ص۵۶). درهرحال، رسیدن به سعادت بدون آراستگی به فضایل اخلاقی، ازنظر ارسطو ممکن نیست.

یکی از ویژگی‌های نظام اخلاقی ارسطو این است که وی کسی را که پس از سپری

کردن عمر خود به سعادت برسد، نیک‌بخت نمی‌داند. در نظر ارسطو، فقط کسی را می‌توان نیک‌بخت دانست که در تمام مدت زندگی این جهانیِ خود، نیک‌بخت باشد. به‌عبارت‌دیگر، سعادت، پاداشی نیست که در عالم پس از مرگ به نیکوکاران داده می‌شود؛ بلکه توأم با عمل نیک و فضیلت‌مندانه است و در نتیجه همین حیات محقق می‌شود (همان، ص ۵۹).

مؤسس فلسفه اسلامی (فارابی)، به مسئله سعادت عنایت ویژه داشته و در رساله‌های متعدد خود، مبحث مبسوطی را به آن اختصاص داده است. ازنظر او، کسی به سعادت می‌رسد که از جنبه نظری، همه علوم منطقی، ریاضی، طبیعی و الهی را فرابگیرد و از جنبه عملی، دارای اخلاق فاضله باشد. البته برای رسیدن به اخلاق فاضله نیز باید قوای مختلف نفس و غایتی را که این قوا برای آنها خلق شده‌اند، بشناسد و با اراده خود در جهت آن غایت‌ها کوشش نماید (فارابی، ۱۹۹۵، ص۲۳۵). نکته دیگری که فارابی به آن تأکید می‌کند این است که شناخت کمال و سعادت انسان و تلاش برای تحصیل آن، تنها در صورت تعاون و همکاری افراد انسانی در یک اجتماع سالم (مدینه فاضله) نتیجه‌بخش خواهد بود. او شرط اصلی رسیدن انسان‌ها به سعادت را زندگی کردن در مدینه‌ای می‌داند که تحت ریاست یک حکیمِ جامع رهبری شود؛ در غیر این صورت، تلاش فردی راه به جایی نخواهد برد (همان، ۱۹۹۶، ص۱۸۹).

صدرالدین شیرازی نیز مهم‌ترین کتاب خود، یعنی اسفار اربعه را با بحث درباره سعادت آغاز کرده و ضمن برشمردن انواع آن (حسی، خیالی و عقلی) به معرفی سعادت حقیقی پرداخته است. وی می‌گوید که کمال ویژه هر موجودی در این است که به نهایت درجه وجودی خود برسد. کمال ویژه انسان نیز در اتصال به معقولات، تجرد از مادیات و مجاور شدن با حق‌تعالی است (شیرازی، ۱۴۱۰، ص۲).

وی بحث سعادت و لذت را در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر می‌داند و در جلد دوم مفاتیح الغیب، پس از ذکر مراتب نفس انسانی می‌نویسد: «باتوجه‌به اینکه برای نفس مراتبی هست و هر مرتبه‌ای لذت خاص خویش را دارد که با رسیدن به آن لذت، به کمال خود می‌رسد؛ بنابراین، سعادت حقیقی برای بالاترین مرتبه نفس خواهد بود و آن چیزی

نیست، جز اتحاد با عقل کلی» (همان، ۱۳۸۶، ص۹۴۷). البته او در ادامه، این سعادت و کمال را فقط در آخرت، دائمی می‌داند؛ زیرا نفس در دنیا به‌ناچار با شواغل مادی سرگرم می‌شود و از اتحاد دائمی با عقل فعال (عقل کلی) محروم می‌ماند (همان، ص۹۴۸).

به همان ترتیب که ریشه اندیشه‌های فارابی در باب سعادت به آرای افلاطون و ارسطو برمی‌گردد، با انتقال آنها به فلسفه مسیحی آلبرت کبیر و سنت توماس از طریق موسی‌بن‌میمون، به‌تدریج فیلسوفان عصر جدید مانند دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس هم مسئله سعادت را از اهم مسائل در فلسفه خود تلقی می‌کردند.

۲. تعریف سعادت ازنظر ابن‌سینا

اهمیت بحث سعادت و نیک‌بختی برای ابن‌سینا به اندازه‌ای است که یک نمط از نمط‌های ده‌گانه اشارات، یعنی نمط هشتم را به طور کامل به آن اختصاص داده است. او در ابتدای این نمط که عنوان بهجت و سعادت به آن داده شده است، با ذکر مثال‌های متعدد، خواننده را متوجه این معنا می‌نماید که لذت‌های عقلی و باطنی نسبت به لذت‌های حسی و ظاهری، هم ازنظر کمّی و هم ازنظر کیفی برتری دارند. برتری لذت عقلی بر لذت حسی را می‌توان با دلایل سه‌گانه زیر مبرهن نمود:

الف) عقل به کُنه و ماهیت معقول رسیده است و حقایق اشیا را همان طور که هست، درمی‌یابد.

ب) لذت عقلی، ثابت و زوال‌ناپذیر است؛ درحالی‌که معمولاً لذت‌های حسی از چنین ویژگی برخوردار نیستند.

ج) لذت عقلی، نامحدود و نامتناهی است؛ اما لذت حسی، محدود و متناهی است.

از جمله مثال‌هایی که ابن‌سینا به‌عنوان شاهد مدعای خود می‌آورد، این است که انسان‌ها معمولاً گرسنگی و تشنگی را بر دست نیاز به روی دیگران دراز کردن ترجیح می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۴۱۵). او همچنین با ذکر مثال‌هایی، لذت‌های خیالی را از لذت‌های حسی بالاتر می‌داند و می‌گوید که اگر انسان پیروزی بر حریف را حتی در یک امر بی‌ارزش مانند بازی شطرنج، بر خوردن و آشامیدن ترجیح می‌دهد، به دلیل آن است که لذت پیروزی بر حریف، یک لذت خیالی و وهمی است (همان).

بدین‌ترتیب، ابن‌سینا تأکید می‌نماید که هرکدام از قوای نفس، کمال و نقص و لذت و الم مخصوص خود را دارد؛ زیرا طبق تعریف، لذت هر قوه عبارت است از ادراک سازگار با همان قوه. به‌عنوان‌مثال، لذت قوه حافظه، یادآوری ادراکات صورت‌گرفته از قبل است و لذت قوه غضبیه، غلبه بر حریف است. پس هر قوه‌ای که کمال و لذتش از عمق، خلوص و پایداری بیشتری برخوردار باشد، به مرتبه بالاتری از کمال و لذت خواهد رسید.

ابن‌سینا مانند ارسطو ضمن تأکید بر این نکته که چیزی که به دلیل خودش خواسته شود (مطلوب لذاته)، نسبت به چیزی که به دلیل چیزهای دیگر خواسته می‌شود (مطلوب لغیره)، افضل و ارجح است، نتیجه می‌گیرد که سعادت، برترین مقصودی است که موجود زنده برای به دست آوردن آن می‌کوشد (همان، ۱۴۰۰، ص۲۶۱).

شیخ در برخی نوشته‌های خویش، لذت به معنای عام را مترادف با سعادت به کار می‌برد. او در بیشتر کتاب‌هایش به مناسبت‌های مختلف، بحث لذت را مطرح، و غالباً لذت را چنین تعریف می‌کند: «لذت، چیزی جز ادراک ملائم از آن حیث که ملائم است، نیست» (همان، ص۳۶۹).

ابن‌سینا مانند فارابی به استکمال نفس انسانی از دو طریق علمی و عملی توجه نموده است و با اینکه نظریه اتحاد عاقل و معقول را به شدت انکار می‌کند، اتحاد نفس ناطقه انسانی با عقل فعال را ممکن می‌داند و آن را مستلزم بهره‌مندی از بالاترین لذت‌ها و سعادت‌های ممکن در این دنیا معرفی می‌نماید (عروتی موفق، ۱۳۹۸، ص۱۵۹).

به‌عنوان‌نمونه، شیخ در رسالة فی اقسام العلوم العقلیة مدعی می‌شود، درصورتی‌که روح از حیث نظری و عملی پاک باشد، یعنی دارای اعتقادات صحیح و عامل به خیر باشد، در این صورت، واجد سعادت و لذتی می‌شود که فوق هر سعادت و لذت است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص۱۱۴ـ۱۱۵).

۳. تعریف سعادت ازنظر دکارت

درست است که دکارت به‌طور گسترده درباره اخلاق چیزی ننوشته است، اما او در نوشته‌های خود بارها به این نکته تأکید می‌کند که هدف فلسفه نمی‌تواند چیزی جز فایده عملی آن در زندگی و رسیدن به یک زندگی سعادتمندانه تحت اخلاق حکیمانه باشد؛ اما

فایده این توانایی در عمل، کمک نمودن عقل به اراده در گرفتن تصمیم درست در زندگی است. ازنظر او رسیدن به یک زندگی سعادتمندانه و درواقع رسیدن به یک زندگی بدون درد و رنج، حاصل همان تصمیم‌های درست است. او هم‌صدا با اندیشمندان باستان، هدف عملی فلسفه را تحقق زندگی سعادتمندانه‌ای می‌داند که در آن می‌توانیم لذت بهترین حیاتی را تجربه کنیم که یک انسان می‌تواند به امید کسب آن باشد. دکارت، این زندگانی را نوعی کامیابی روحی توصیف می‌کند و آن را «خشنودی روان» یا «آسایش خاطر» می‌نامد.

تأثیر و نفوذ اخلاق رواقی و اپیکوری در اینجا کاملاً مشهود است. دکارت، این زندگی را به تأسی از رواقیان و اپیکوریان، محصول فلسفه‌ای می‌داند که می‌تواند بیماری‌های ذهنی را درمان نماید؛ درست به همان نحو که طب، بیماری‌های جسمی را درمان می‌کند. براین‌اساس، فلسفه عهده‌دار آن است که ما را به‌سوی «سلامتی ذهن» هدایت کند که آن نیز ازطریق پروردن «حکم صحیح و دقیق» انجام‌پذیر است.

قابل توجه است که دکارت ـ باز هم همچون یونانیان باستان ـ تلاش‌های خود را معطوف به سعادتی کرده که در زندگی طبیعی یک انسان تحقق‌پذیر است.[1] او با هوشیاری تذکر می‌دهد این تصور که «خوشبختی حقیقی»، «منحصراً با تأمل درباره باری‌تعالی» و تنها با رحمت الهی در «زندگی بعدی» حاصل می‌شود، تنها یک جزم‌اندیشی دینی است؛ به‌عبارت‌دیگر، برخلاف دیدگاه متکلمانی مانند توماس آکوینی و دیگر خداشناسان قرون وسطی، «سعادت فراطبیعی» هیچ جایگاهی در نظام فلسفی دکارت ندارد. او در عوض تأکید می‌کند که خوشبختی اصیل را می‌توان در همین زندگی، باوجود رنج‌هایی که هست، به دست آورد. وی در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: «یکی از موازین اصلی اخلاقی خود من این است که به زندگی عشق بورزم؛ بی‌اینکه ترسی از مرگ داشته باشم.» کلید گسترش این نگرش مثبت به زندگی برای دکارت، تقویت خردورزی است. او می‌گوید: «فلسفه راستین به ما می‌آموزد که حتی در بحبوحه غم‌افزاترین مصیبت‌ها و جانکاه‌ترین محنت‌ها نیز می‌توانیم همچنان خرسند و قانع باشیم؛ به این شرط که بدانیم چگونه از تعقل خود بهره ببریم» (حاتم‌پوری و اسدی، ۱۳۹۵).

---

۱. سعادت برای دکارت، آن‌چنان‌که در فرهنگ ما بر آن پافشاری شده است، نیست؛ بلکه بیشتر سعادتی دنیوی، و راحتی و آرامش در همین دنیاست.

بدین‌ترتیب، دکارت در تقابل با فیلسوفان قرون وسطی به سعادتی می‌اندیشد که در زندگی دنیوی حاصل گردد. دکارت در نامه به مرسن می‌نویسد: «یکی از نکات اصلی قانون اخلاقی من، عشق به زندگی بدون ترس از مرگ است» (Cottingham, 1998, p172). او در جای دیگر می‌نویسد: «لغت فلسفه، به معنای حکمت است و حکمت، نه‌تنها به معنای احتیاط در کارهای روزمره است، بلکه همچنین به معنای شناخت کاملی از کل اشیایی است که نوع بشر قادر به دانستن آن است؛ هم برای اداره زندگی (تدبیر منزل) و هم برای حفظ سلامتی و کشف همه انواع مهارت» (Ibid, p190).

دکارت ادعا می‌کند که کلید دستیابی به این حکمت، شناخت نظم ذاتی در میان بخش‌های متفاوت شناخت ماست. نظمی که او در پندارش از درخت فلسفه مجسم می‌کند: «ریشه‌ها، متافیزیک هستند. تنه درخت، طبیعیات است و شاخه‌های بیرون‌زده از تنه، همه دیگر علوم هستند که می‌توان آنها را در سه شاخه اصلی خلاصه کرد؛ یعنی طب، مکانیک و اخلاق» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۴، ص۲۷۵) که البته مهم‌ترین این شاخه‌ها، علم اخلاق است.

جزئیات این دیدگاه، کاملاً در نوشته‌های دوره دوم زندگی دکارت بسط پیدا می‌کند؛ یعنی در مکاتباتش با پرنسس الیزابت، در کتاب انفعالات نفس و در مقدمه‌ای که بر ترجمه فرانسوی اصول فلسفه می‌نویسد. دکارت در تصویری که در این مقدمه از درخت فلسفه به نمایش می‌گذارد، نسبت بین فلسفه (متافیزیک) و اخلاق را مانند نسبت ریشه و شاخه‌ای می‌داند که هرکدام به نحوی به دیگری وابسته است.

وابسته بودن ریشه به شاخه به این است که در این دیدگاه، فلسفه (متافیزیک) علمی نیست که برای خودش و فی‌نفسه دنبال شود؛ بلکه تنها برای منفعت عملی که از علم طب، مکانیک و اخلاق به دست می‌آید، دنبال می‌شود: «همان گونه که میوه و ثمره یک درخت را تنها می‌توان از سرشاخه‌های آن برچید و نه از ریشه و تنه آن، به همین سان، فایده عملی فلسفه نیز وابسته به آن بخش‌هایی است که پس از بخش‌های دیگر فراگرفته می‌شوند. منفعت اصلی فلسفه متکی بر این بخش‌هاست که می‌توانند تنها آخر از همه کسب شوند» (Cottingham, 1998, p131). دکارت مطمئن است که تلاش برای رسیدن به

شناخت یقینی، درنهایت به شناخت «خیرهای راستین» می‌انجامد. دکارت به رده‌بندی این انواع خیر در بخش پنجم گفتار اشاره می‌کند. آنها شامل حفظ سلامتی خواهند بود «که بدون تردید، نخستین خیر است و اساس همه خیرهای دیگر در این زندگی». علاوه بر این، دکارت می‌گوید که چون «ذهن تا حدودی متکی بر منش و خلق‌وخوی اندام بدنی است، ما باید به طب متوسل شویم» (Ibid, p132).

آن‌گونه که قبلاً نشان داده شده، اخلاق دکارت بر ایده فضیلت به‌عنوان اراده برای انتخاب عاقلانه بنیاد نهاده شده است؛ با فرض اینکه فضیلت فی‌نفسه برای رسیدن به سعادت کافی است. «ازاین‌رو، اراده ما متمایل به تعقیب یا گریز از آن چیزی است که عقل ما به‌عنوان خوب یا بد نمایان می‌کند. ما تنها به قضاوت خوب برای عمل خوب نیاز داریم و با قضاوت خوب می‌توانیم بهترین عمل را انجام دهیم؛ یعنی اینکه همه فضایل، و به‌طورکلی همه خیرهای دیگر را می‌توانیم به دست آوریم و وقتی‌که ما از این مطمئن هستیم، نمی‌توانیم در رسیدن به سعادت ناکام بمانیم» (Ibid, p179).

در این بند، دو ایده اصلی اخلاق دکارت ذکر شده است: «مفهوم فضیلت» به‌عنوان میل و اراده به انتخاب بر طبق احکام عقلی درباره خوبی، و «مفهوم سعادت» به‌عنوان بیان خوشی ذهنی که ازطریق عمل به فضیلت دست‌یافتنی می‌شود. در مکاتبه با پرنسس الیزابت، دکارت جزئیات بیشتری را در وابستگی بین این دو ایده شرح می‌دهد.

در اینجا گفتنی است تا وقتی سعادت، فضیلتی است که اخلاق را به هدف وسیع‌تر ـ یعنی پروردن و باروری عقل ـ مرتبط می‌کند، دکارت نیز برای اهمیت سعادت در شکل آرامش و آسودگی، ارزش قائل می‌شود.

۴. رابطه فضیلت و سعادت ازنظر ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس تا اندازه‌ای تحت تأثیر ارسطو و برخلاف فارابی، فضایل را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) فضایل خلقی؛ ب) فضایل عملی. وی در تبیین فضایل خلقی می‌گوید که فضایل بر سه نوع است: حکمت، شجاعت و عفت که از مجموع آنها، عدالت پدیدار می‌شود. به مجموعه این فضایل، فضایل خلقی می‌گویند.

مراد ابن‌سینا از فضایل عملی، همان حکمت عملی است که جزئی از فلسفه است و در

مقابل حکمت نظری واقع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص۱۹۰ـ۱۹۲). از منظر ابن‌سینا، یکی از راه‌های رسیدن به سعادت، آشنایی با فضایل و رذایل است. او می‌گوید: «هر انسانی که وجود خویش را دوست دارد، باید به فضایل معرفت پیدا کند و به‌صورت دقیق آگاهی یابد که چه اموری در شمار فضایل قرار می‌گیرند. همچنین باید طرق دستیابی به این فضایل را نیز بیاموزد تا به تزکیه خویشتن بپردازد. از دیگر لوازم ضروری برای خودشناسی آن است که انسان به رذایل نیز آگاهی یابد و به طور دقیق و ظریف، رذایل را از فضایل بازشناسی کند» (دیباجی، ۱۳۶۴، ص۱۰۲).

شیخ در مورد رابطه بین کمال و سعادت، بین قوای نفس و خود نفس تمایز قائل می‌شود و در مورد قوای نفس می‌گوید: «برای هر قوه‌ای فعلیتی لحاظ می‌شود که کمال آن قوه است. درصورتی‌که آن قوه به فعلیت برسد، درواقع کمال، تحقق می‌یابد و در این حالت، می‌توان ادعا کرد که آن قوه به سعادت خویش دست یافته است.» درنهایت در مورد کمال نفوس انسانی می‌گوید: «کمال نفوس انسانی آن است که به‌صورت مطلق از ماده و لواحق ماده مجرد گردد و به مرحله تجرد کامل، یعنی عقل برسد. چون نفس انسانی، تنها به ادراک معقولات اختصاص ندارد؛ بلکه نفس با مشارکت بدن، افعال دیگری نیز از او صادر می‌شود و برای هریک از آن افعال، سعادت خاصی است. بنابراین برای نفس به اعتبارات مختلف، سعادت‌های مختلفی داریم.» درمجموع، درباره سعادت‌های نفس می‌توان گفت: «در صورتی این سعادت‌ها تحقق می‌یابند که مجموع این قوا به آنچه شایسته آن هستند، دست یابند و برایند تمام افعال، به‌سوی عدالت باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۱۰۹).

یکی از پرسش‌های بنیادین در حوزه سعادت آن است که آیا سعادت امری متواطی است یا مشکک؟ با تأمل در آثار ابن‌سینا می‌توان به این مهم دست یافت. شیخ در المبدأ والمعاد ذیل بحث نبوت، به‌صورت موجز به مسئله سعادت اشاره می‌کند و می‌گوید: «مردمی که مستحق اسم انسانیت هستند، در آخرت به سعادت حقیقی می‌رسند.» حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه در روز قیامت در جایگاه و مرتبت واحدی هستند؟ شیخ به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: «در روز قیامت، هرکس بر اساس اندوخته‌هایش در دنیا، دارای مراتب مختلفی است و شریف‌ترین و کامل‌ترین مرتبه سعادت، مختص انبیای الهی است.»

بعد از پذیرش این حقیقت که سعادت در نگاه بوعلی، امری مشکک و دارای مراتب است، پرسش دیگری مطرح می‌شود که از دیدگاه شیخ، بالاترین مرتبه سعادت یا سعادت برین چیست؟ ابن‌سینا در آثار مختلف خویش، پاسخ‌های به ظاهر متفاوتی به این پرسش بنیادی می‌دهد که البته با اندکی درنگ درمی‌یابیم که همه آنها به امر واحدی برمی‌گردند. وی گاهی سعادت برین را در مشابهت یافتن با عالم خارجی، گاهی در تشابه با عقل فعال و اتصال با آن و بالأخره گاهی در تجرد از عالم ماده و دستیابی به بقای سرمدی دانسته است.

او در تبیین پاسخ نخست، چنین استدلال می‌نماید: «در قوه عاقله انسان، این استعداد وجود دارد که با تأمل درباره نظام هستی، به همه مراتب آن بپردازد؛ یعنی در مورد اصل وجود خدا، وحدانیت و صفاتش به تأمل بپردازد و ابتدا اصل وجود خدا، وحدانیت و صفات متعددش را تصور و در گام بعدی ازطریق برهان، آنها را تصدیق نماید و در مرحله بعدی، درباره عقول و نفوس و سایر موجودات تا پایین‌ترین مرتبه تأمل کند و وجود و کمالات وجودی آنها را تصور و تصدیق نماید. پس وقتی نفس انسان (قوه عاقله) بدین مقام و مرتبه دست یابد، در بالاترین رتبه خویش از حیث کمال و شرافت قرار می‌گیرد» (همان، ۱۳۷۵، ص۲۸).

او همچنین در توضیح این مدعا که سعادت برتر، همان تشابه و اتصال با عقل فعال است، می‌گوید: «نفوس بشری، از جهت میزان دستیابی و اکتساب علم، شرف و کمال، از یکدیگر متمایز می‌گردند. برخی نفوس از حیث علم، شرف و کمال، در مرتبه پایین هستند، اما برخی انسان‌ها در طی مسیر باارزش علم، شرف و کمال، از همه انسان‌ها جلوترند و به بالاترین درجه دست می‌یابند. این افراد، همان پیامبران الهی هستند. در هر صورت، انسان ممکن است از جهت علم و کمال در علم، از حیث فطری یا اکتسابی به مقامی دست یابد تا مشابه عقل فعال گردد که این بالاترین مرتبه کمال و سعادت است. بوعلی در ادامه، نکته‌ای یادآور می‌شود و آن اینکه ادعای مشابهت با عقل فعال بدین معنا نیست که نفس انسان از حیث شرف و رتبه علمی در اندازه شرف و رتبه علمی عقل فعال قرار گیرد؛ زیرا عقل فعال به‌منزله علت و انسان به‌سان معلول است و علت، اشرف از معلول است» (همان، ۱۳۶۳، ص۶۴).

بوعلی در رساله نفیس و گران‌قدر فی السعادة، بالاترین مرحله سعادت انسان را در این می‌داند که روح انسان از بدن خاکی جدا شود و در عالم آخرت محشور شود و از حیات مقرون با نقایص و گرفتاری‌ها در عالم مادی رهایی یابد و به حیات ابدی همراه با عزت و سُرور در جوار حضرت حق ـ که آفرینش و تدبیر تمام هستی به عهده اوست ـ دست یابد (همان، ۱۴۰۰، ص۶۴).

۵. رابطه فضیلت و سعادت ازنظر دکارت

در مکاتباتی که دکارت با پرنسس الیزابت دارد، بحث اصلی درباره رابطه نفس و بدن، هم از دیدگاه نظری (مسئله اتحاد نفس و بدن) و هم از جنبه عملی است. از جنبه عملی، دکارت به‌ویژه از اثرهای زیان‌آور انفعالاتی نظیر حزن، اندوه، ترس و مالیخولیا، و از ارتباط بین خوشی ذهنی و فیزیکی بحث می‌کند و مانند یک مشاور روان‌پزشک، توصیه‌هایی به الیزابت می‌کند تا بر بیماری و اندوه خودش چیره شود.

دکارت، دو نوع علاج به الیزابت توصیه می‌کند که او را از اثرهای مضر انفعالات حفظ می‌نماید: «تا آنجا که ممکن است تخیل و حواسمان را از آنها منصرف کنیم و در صورت لازم بودنِ توجه به آنها، فقط به فرمان عقل خود دست به انجام کاری بزنیم» (Descartes, 1649, p36). نخستین بخش علاج، متکی بر توانایی ما در هدایت تخیّلمان به دور از اهداف مستقیم انفعالات است: «ممکن است شخصی وجود داشته باشد که دلایل بی‌چون و چرای بی‌شماری برای اندوه داشته باشد، امّا کسی که چنین دردهایی را به تخیّلش هدایت می‌کند، که هرگز آنها را به‌جز وقتی که به ضرورت عملی مجبور شده نیندیشیده، کسی است که باقی عمرش را در بررسی موضوعاتی که می‌تواند رضایت و لذّت فراهم کنند، سپری می‌کند» (Ibid, p47). این طرز اندیشه، مستقیم به انفعالات نفسانی ختم می‌شود که در آن دکارت به‌تفصیل درباره علت و عملکرد انفعالات بحث می‌کند.

بخش دوم توصیه‌های دکارت به الیزابت، با تأکید بر نقش عقل در تنظیم انفعالات همراه است. شخصی که کاملاً تحت تأثیر انفعالات است، به هنگام انفعال غم، اندوه، ترس و اضطراب، یعنی انفعالاتی که با «سعادت غایی و خوشی ذهنی» در تعارض‌اند، اراده‌ای از خود ندارد (Ibid, p67).

اصولاً تفاوت بین برترین نفس‌ها و آن‌هایی که پست و خبیث هستند، در همین جاست که نفس‌های پست، خودشان را در انفعالاتشان رها می‌کنند. از سوی دیگر، برترین نفس‌ها به شیوه‌ای متقاعدکننده، به تدبیر انفعالات خویش همت می‌گمارند. این نفوس با اینکه انفعالاتی حتی شدیدتر از انفعالات مردم عادی دارند، بااین‌همه، عقلشان همیشه ارباب باقی خواهد ماند و حتی در مصیبت‌ها به آنان کمک می‌کند و در خوشبختی کاملی که آنها در این زندگی از آن لذت می‌برند نیز سهیم است (Ibid, p66).

ارتباط بین عقل و سعادت، به‌تفصیل توسط دکارت در نامه‌های ردوبدل‌شده با الیزابت در طول تابستان و پاییز سال ۱۶۴۵م توضیح داده شده است. بحث با پیشنهاد دکارت آغاز می‌شود که آنها آنچه را پیشینیان خود از آن بحث کرده‌اند، بررسی نمایند و او به‌عنوان‌مثال، اثر سنکا، درباره زندگی سعادتمند را انتخاب کرد. به‌هرحال، دکارت سریع از تلقی و اهداف سنکا ناخرسند می‌شود و در عوض به الیزابت توضیح می‌دهد که چگونه او چنین موضوعی را می‌اندیشید «که باید چنین فلاسفه‌ای (نظیر سنکا) که فاقد ضمیری روشن‌گشته به‌وسیلهٔ ایمان هستند و تنها عقل طبیعی را راهنمای خود می‌دانند نیز این گونه می‌اندیشیدند» (Ibid, p78).

دلیل موجه دکارت، تمایزی است که او بین سه مفهوم «خیر برین»، «سعادت» و «هدف یا غایت نهایی» ترسیم می‌کند. چنین مفاهیمی به‌طورکلی در اخلاق ارسطویی (اخلاق ادموس) یکسان پنداشته می‌شوند (Cottingham, 1998, p77). دکارت خیر برین را با فضیلت یکسان می‌پندارد و آن را به‌عنوان «اراده پایدار و محکمی که سبب وقوع بهترین چیزی می‌شود که ما داوری کرده‌ایم و همه نیروی عقلمان را در قضاوت کردن صحیح به کار می‌بریم»، تعریف می‌کند. او ادعا می‌کند که فضیلت، خیر برین است؛ زیرا «تنها خیری است در میان تمام آنچه ما می‌توانیم دارا باشیم و کاملاً متکی بر اراده آزاد ماست» (احمدی، ۱۳۸۱، ص۷۶). دکارت سعادت را کاملاً در واژگان روان‌شناختی توضیح می‌دهد. سعادت، خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی است که فقط با خرد و بدون مساعدت شانس تحصیل می‌شود (سورل، ۱۳۸۲، ص۴۹).

طبق نظر دکارت، «ما به هیچ فضیلیتی نمی‌توانیم عمل کنیم؛ یعنی ما آنچه را عقلمان

می‌گوید که انجام بده، انجام می‌دهیم بدون اینکه حتی رضایت یا خوشی از آن کار کسب کنیم» (کاتینگم، ۱۳۸۸، ص۶۵)، پس سعادت، محصول طبیعی فضیلت است و می‌توان از آن لذت برد؛ صرف‌نظر از آنچه شانس ایجاد می‌کند.

وابستگی سعادت به فضیلت، توسط دکارت در بیان هدف غایی‌ای تأیید شده است که او معتقد است آن هدف غایی هم می‌تواند به‌عنوان سعادت باشد و هم به‌عنوان خیر برین: «فضیلت، هدفی است که ما باید به آن برسیم؛ اما سعادت، هدیه‌ای است که ما را در برانگیختن به فضیلت وادار می‌کند» (Descartes, 1649, p47).

آن‌گونه که دکارت فضیلت را تعریف می‌کند، متکی بر کاربرد عقل است و مادامی آن قابل تصور است که شخص ممکن است اراده محکم و پایدار داشته باشد که چیزی را بدون آنکه درستی انجام دادن آن را بیازماید، انجام دهد. اگر شخصی در انجام دادن آن چیز قضاوت کند که بهترین است، پس او نمی‌تواند اراده محکم و پایدار داشته باشد؛ مگر اینکه شخص توانایی قضاوت بر آنچه را که بهترین است، داشته باشد. بنابراین، فضلیت، شناخت خیر نسبی غایات را پیش‌فرض قرار می‌دهد و دکارت این شناخت را به عقل نسبت داده است: «عملکرد صحیح عقل...، بررسی و ملاحظه ارزش همه کمالات، بدون انفعال است؛ هم کمالات بدن و هم کمالات نفس که می‌توانیم آنها را با رفتار و کردارمان تحصیل کنیم. آن چنان‌که... ما همیشه خواهان انتخاب بهترین هستیم» (مجتهدی، ۱۳۸۲، ص۸۹).

اما عقل چگونه به ما اجازه می‌دهد که بین برترین و پست‌ترین خیرها تبعیض قائل شویم؟ در یک نکته، جایگاه دکارت واضح است: ادعا بر اینکه فضلیت، خیر برین است از این حقیقت گرفته شده است که آن کمتر یا بیشتر از استفاده صحیح اراده آزادمان نیست. در به‌کارگیری اراده، عقل هرآنچه را به‌عنوان برترین خیر نشان دهد، انتخاب می‌کند.

آن طور که دکارت در تأمل چهارم دلیل می‌آورد، ما به‌هیچ‌وجه شبیه خدا نیستیم؛ یعنی کامل‌تر در اراده آزاد داشتنمان. ازاین‌رو استفاده صحیح از این اراده، برترین خیر ماست: «اراده آزاد فی‌نفسه، شریف‌ترین چیزی است که ما می‌توانیم دارا باشیم. پس آن ما را به وجهی برابر با خدا می‌سازد و به نظر می‌رسد که ما را از سایر موضوعاتش مستثنا می‌کند و همچنین استفاده شایسته آن، برترینِ همه خیرهایی است که ما داریم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص۷۷).

عقل نشان می‌دهد که برترین خیر در قوای ما، کمال اراده است. در هر انتخابی که ما انجام می‌دهیم، ارزش خیرهای خاصی که ما تعقیب می‌کنیم، همیشه کمتر از ارزش خود اراده است. ازاین‌رو اگر ما از روی تقوا عمل کنیم، می‌توانیم راضی باشیم؛ خواه در به دست آوردن خیرهای دیگری که جست‌وجو می‌کنیم، موفق باشیم یا نباشیم (همان، ص۷۹).

بااین‌حال، این پرسش مطرح است که «ما چگونه ارزش این خیرهای دیگر را تعیین می‌کنیم؟» خیر برین، فضیلت مشتمل بر عزمی محکم است که هرآنچه را عقل در بهترین بودن آن حکم می‌کند، موجب می‌شود. اما عقل بر چه اساس، این را تعیین می‌کند؟ چه معرفتی به عقل اجازه می‌دهد تا حکمی مستدل درباره خوبی یا بدی غایات ـ که در تعقیب آن، ما از روی تقوا عمل می‌کنیم ـ شکل دهد؟

۶. راه‌های رسیدن به سعادت ازنظر ابن‌سینا

یکی از راه‌های شناخت سعادت ازنظر ابن‌سینا، قوه ناطقه انسان است. او بر این باور است که انسان، واجد جمیع قوای نفس نباتی و حیوانی است و علاوه بر آن، واجد قوه دیگری است که به مدد آن، معقولات را ادراک می‌کند. نام این قوه که متمایزکننده انسان از سایر حیوانات است، قوه عاقله (نفس ناطقه) است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص۵۹).

بر اساس دیدگاه شیخ، نفس انسان یک جوهر واحد و بسیط است که دارای دو وجهه و دو ساحت است: یک وجهه و ساحت آن به‌سوی عالم قدس گرایش دارد (قوه عالمه) و ساحت دیگر آن، به جانب عالم مادی، بدن و مصالح بدن متمایل است (قوه عامله) (همان، ص۱۵۷). بنابراین، نفس ناطقه صاحب دو قوه عالمه و عامله است. قوه عامله نفس ناطقه، عقل عملی نامیده می‌شود.

در سایه مناسبات قوه عامله (عقل عملی) با قوای باطنه مثل وهمیه و متخیله، فضایل و رذایل متفاوتی در انسان به وجود خواهد آمد. با تسلط عقل عملی بر قوای بدن و انفعال و انقیاد قوای بدن از قوه عامله (عقل عملی)، فضایل مختلف پدید می‌آید و برعکس، با تسلط قوای بدنی بر عقل عملی و انقیاد و سرسپردگی عقل عملی در برابر قوای بدنی، اخلاق رذیله ایجاد می‌شود. قوه دیگر نفس ناطقه، قوه عالمه است که از آن به عقل نظری تعبیر می‌شود. این قوه، قابلیت و استعداد آن را دارد که امور کلی را با حیثیت کلی

بودن ادراک کند و با تجرید صور کلی از مواد، صورت آنها در این قوه نقش می‌بندد. این قوه گاهی بالفعل و گاهی بالقوه می‌باشد و کمال آن در این است که به مرحله عقل بالفعل دست یابد (همان، ص۱۵۶ـ۱۵۷).

از منظر شیخ، یکی از وجوه تمایز عقل عملی از عقل نظری در آن است که حوزه تصرف عقل نظری در آرا و اعتقادات و تشخیص حق از باطل است؛ اما حوزه تصرف عقل عملی در فعل، ترک و تشخیص زشتی و زیبایی است (همان، ۱۴۰۳، ص۳۵۲).

۷. راه‌های رسیدن به سعادت ازنظر دکارت

مکاتبات دکارت با پرنسس الیزابت، به انشای آخرین کتاب او، یعنی انفعالات نفسانی منجر شد. در این کتاب که در طی دو زمستان سال ۱۶۴۵ و ۱۶۴۶ م نوشته شده، دکارت درصدد آن است که همچون یک طبیعی‌دان و نه همچون یک فیلسوف و عالم اخلاق، به تبیین انفعالات نفسانی بپردازد.

دکارت با تبیین علمی انفعالات، می‌خواهد بگوید انفعالات از تغییرات بدنی ـ که به‌وسیله ارواح حیوانی به غده صنوبری انتقال داده می‌شوند ـ ناشی می‌شوند؛ چون انفعالات در بدن ایجاد می‌شوند، بخش بزرگی از کتاب، به تمایز انفعالات و آثار آنها در واژگان روان‌شناختی اختصاص داده شده است. دکارت، شش انفعال اصلی را متمایز می‌کند: تعجب، عشق، تنفر، آرزو، لذت و اندوه. دیگر انفعالات، یا ترکیبی از اینها هستند یا ترکیبی از انواع آنها. اثر اصلی همه انفعالات انسانی این است که نفس را به خواستن چیزهایی که برای بدن مهیا شده، حرکت می‌بخشند و آماده می‌کنند (Franco, 2006, p231)؛ پس انفعالات در وهله نخست، حالت‌های انگیزشی‌ای هستند که نفس را مستعد خواستن اعمال مخصوص می‌کنند؛ احساس ترس، نفس را به خواستن فرار می‌انگیزاند و احساس شجاعت به نبرد. در موارد دیگر نیز چنین است. تفاوت انفعالات، به اثرهای متفاوت انگیزه‌ها در غده صنوبری مربوط می‌شود.

پیش‌فرض الهیاتی دکارت آن است که اینها به دلیل حفظ سلامتی بدن انسان و توسط خداوند وضع شده‌اند: «عملکرد همه انفعالات، منحصراً مشتمل بر این است که آنها نفسمان را مستعد به خواستن چیزهایی می‌کنند که طبیعت برای ما مفید دانسته

است و البته با پافشاری بر این خواست و تحریک مداوم ارواح است که معمولاً انفعالاتی را سبب می‌شوند که بدن را نیز مستعد آن می‌کند تا برای یاری در کسبِ این چیزها به حرکت درآید» (Descartes, 1649, p36). با ارائه عملکرد طبیعی انفعالات در حفظ بدن، انفعالات در ماهیت خویش، همگی خیر هستند. آنها ما را به عمل به شیوه‌ای که به‌طورکلی منجر به خوشی‌مان می‌شود، سوق می‌دهند. (Ibid, p45)

به‌هرحال، اثرهای انفعالات به طور یکسان سودمند نیستند؛ زیرا بخش عمده انفعالات، متوجه اهدافی هستند که بی‌واسطه و مستقیم پس از آنها حاصل می‌آیند و به این دلیل، آنها در خوبی یا بدی موضوعاتشان مبالغه می‌کنند؛ مانند برانگیختن ما در فرار سریع از خطر آشکار. انفعالات نیز به دلیل حفظ بدن و نه خرسندی نفس تنظیم شده‌اند و به همین دلیل است که از بدن نشئت می‌گیرند. هر کژکاری بدن می‌تواند عمل عادی انفعالات را مختل کند؛ بنابراین باید انفعالات توسط عقل تنظیم شوند که همیشه علیه افراط و تفریط، «احکام محکم و متقنی دارد که به شناخت خیر و شر منجر می‌شوند (Ibid, p67).

به‌طورخلاصه، او در پایان انفعالات تأکید می‌کند که فایده اصلی حکمت در این است که به ما کمک نماید ارباب انفعالاتمان باشیم و آنها را با چنان مهارتی کنترل کنیم که سبب شوند مصیبت‌ها کاملاً تحمل‌پذیر گردند و حتی منشأ لذت شوند» (Stephen, 1989, p140).

گذشته از این، با نقشی که آنها در حفظ بدن ایفا می‌کنند، سهم مستقیمی در به سعادت رساندن انسان دارند. در بند آخر انفعالات، دکارت تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «همه خیر و شر این زندگی، به تنهایی به انفعالات وابسته است» (Descartes, 1649, p90). لذت، بخش ارزشمندی از زندگی عادی انسان را شکل می‌دهد که با سعادتی که نتیجه طبیعی عمل از روی فضلیت است، سازگاری دارد؛ اما این در حالی است که سعادت از نوع دوم، حتی در حضور انفعالات مضری نظیر حزن یا اندوه می‌تواند وجود داشته باشد.

سعادت، آن‌گونه که دکارت آن را برای الیزابت تعریف می‌کند، خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی است و یا رضایت و لذتی است که توأم با فضیلت باشد (Ibid, p99). در کتاب انفعالات، او این اثرها را از انفعالاتی که از بدن نشئت می‌گیرند، متمایز می‌کند. آن اثرها به‌عنوان «عواطف درونی نفس» توصیف شده‌اند «که در نفس و تنها توسط خود نفس ایجاد

می‌شوند» و به این دلیل از انفعالات نفس متمایز هستند که همیشه متکی بر حرکت ارواح [حیوانی] هستند (Ibid, p107)؛ بنابراین باید گفت که عواطف درونی، مستقل از بدن هستند و اساس سعادتی به شمار می‌روند که می‌تواند در برابر حملات شدید انفعالات مقاومت کند.

عواطف درونی که ما را کاملاً از درون تحت تأثیر قرار می‌دهند، تأثیر بیشتری بر ما دارند تا انفعالاتی که ناشی از عوامل بیرونی هستند. بنابراین، عامل اصلی درد و رنج‌ها از جایی است که ظاهراً نفس در برابر آسیب آنها ناتوان است؛ اما ازآنجاکه نفس ما باید همیشه وسایل رسیدن به سعادت را داشته باشد، چنین درد و رنج‌هایی، به افزایش لذت نفس مدد می‌رسانند؛ زیرا همین که نفس به ناتوانی خود در برابر این عوامل پی می‌برد، دیگر به سرزنش خویش نمی‌پردازد؛ چراکه اگر وجدان یک انسان هم نتواند او را در امر خطیر دنبال کردن فضیلت سرزنش کند، او از انجام این کار رضایتی را کسب می‌کند که به او قدرت سعادتمند شدنش را می‌دهد و بنابراین، حملات شدید انفعالات، هرگز قدرت کافی برای مختل کردن آسودگی نفس او را ندارند (Franco, 2006, p201).

دکارت به این نظر که تعقیب فضیلت برای رسیدن به سعادت کافی است، تسلیم می‌شود. به‌هرحال، او قاطعانه این ایده را که فضیلت، تنها ارزش ابزاری برای رسیدن به سعادت را دارد، رد می‌کند. برعکس، فضلیت، متکی بر تنها جنبه ماهیت انسانی است که ارزش لابشرط دارد؛ مانند آزادی اراده کمال نفس که به شیوه‌های معیّن شبیه خداوند به ما ارزانی شده است، به‌منظور ارباب ساختن ما برخودمان (Ibid, p211).

دکارت، فضیلت را این گونه تعریف می‌کند: «داشتن اراده‌ای محکم و استوار برای آنکه فرد فقط کاری را انجام دهد که [عقل او] حکم می‌کند که بهترین کار است و اینکه فرد تمام نیروی عقلش را برای صدور حکم مناسب به کار گیرد» (Descartes on 18. viii. 1645). این فضیلت، همان خیر اعلا و مبنای اصلی اخلاق دکارتی است. وی در پایان بند ۱۵۳ انفعالات می‌گوید فضیلت یعنی آنکه انسان همه کارهایی را که عقل می‌گوید بهترین کار است، انجام دهد و در این راه هیچ‌گاه کوتاهی نکند.

حال، با این پیش‌زمینه، سراغ عبارات کتاب انفعالات می‌رویم. در تأملات می‌بینیم که اگر اراده و شناخت در کنار یکدیگر باشند، از صدور حکم خطا دور می‌شویم. در

انفعالات نیز اگر اراده آزاد در کنار معرفت صحیح قرار بگیرد، فرد به فضیلت و به‌تبع آن، به سعادت نزدیک می‌شود. کرامت و بزرگ‌منشی انسان، مشروط به این است که از اراده خود به نحو صحیح استفاده کند؛ یعنی اراده را فقط در خصوص اموری به کار ببرد که کاملاً در حد توانایی و حیطه اختیارات فرد است. معرفت صحیح به ما نشان می‌دهد که چه چیزی در حیطه اختیارات ماست (Stephen, 1989, p475).

با این حساب، به فضیلتی که قصد رسیدن به سعادت را دارد، یک شرط دیگر هم افزوده می‌شود؛ یعنی علاوه بر اینکه فقط در پی انجام بهترین حکم عقل است، فقط به اموری اکتفا می‌کند که در محدوده اختیارات اوست. نتیجه فضیلت این است که به اعمال خیری اقدام کنیم که متکی بر خود ماست (Ibid). فضیلت، داروی انفعالات است و فرد هرچه فاضل‌تر باشد، رتبه عالی‌تری دارد؛ چراکه کمتر در پی خواسته‌های انفعالات غیرعقلانی می‌رود (Franco, 2006, p231).

نقطه پیوند فضیلت و سعادت، همین‌جاست. وقتی طبق فضیلت عمل کنیم، یعنی مطابقت با عقل در حیطه اختیارات، به آرامش و رضایت خاطری نزدیک می‌شویم که سعادت نهایی انسان است. سعادتی که کاملاً در حیطه اختیار انسان است؛ مشروط به آنکه فرد فضیلت‌مندانه رفتار کند. در این نقطه نهایی است که فضیلت، معرفت، آزادی و مهار انفعالات، به سعادت انسان پیوند می‌خورد. انسان آزاد، فرد فاضلی است که ارباب انفعالات خود است و اجازه نمی‌دهد که انفعالات او را به ناکجاآباد ببرند.

البته سعادت با همه امیال در تعارض نیست؛ بلکه با امیالی معارض است که با بی‌صبری و غمگینی همراه باشند. همچنین برای آرامش خاطر یا سعادت لازم نیست که عقل ما هیچ‌گاه اشتباه نکند؛ بلکه ملاک این است که بدانیم بهترین تصمیمی را که می‌توانستیم بگیریم، گرفته‌ایم (Descartes on 4. viii. 1645). سعادت، همان فضیلت یا خیر اعلا نیست؛ بلکه حاصل آن است. بنابراین، رضایت خاطر فی‌نفسه ارزش نیست؛ بلکه فقط رضایت خاطر حاصل از فضیلت، ارزشمند است. درواقع، اخلاق دکارت، سعادت‌محور نیست؛ بلکه سعادت، نتیجه خیر است. ما در اعمالمان به دنبال فضیلت یا خیر اعلا هستیم، نه سعادت؛ اما وقتی به خیر اعلا می‌رسیم، لزوماً به سعادت هم می‌رسیم (Shapiro, 2008, p454–455).

دکارت در مکاتباش با الیزابت می‌گوید اگرچه سعادت مبنای فضیلت نیست، اما آن‌قدر اهمیت دارد که اگر سعادتی نباشد، کسی سراغ فضیلت نخواهد رفت. او با مثالی خیلی ساده می‌کوشد نظرش را توضیح دهد و برای مخاطب نامه می‌نویسد: «فرض کن یک مسابقه تیراندازی وجود دارد که افراد باید تیر خود را دقیق به قلب هدف یا نقطه مرکزی سیبل بنشانند و به فردی که بتواند چنین هدف‌گیری کند، جایزه‌ای تعلق می‌گیرد» (Descartes on 18.viii.1645). «در این مثال، درست است که کار اصلی و مهم، هدف‌گیری دقیق سیبل است، اما مسئله این است که اگر جایزه‌ای در کار نباشد، چه کسی رغبت می‌کند رنج مسابقه را تحمل کند؟ حکایت فضیلت (رسیدن به هدف) و سعادت (جایزه) هم همین است. بله، اصل، رسیدن به فضیلت است. حال اگر انسان نتواند به این هدف برسد که هیچ [و درواقع مورد بحث ما نخواهد بود]؛ اما حتی اگر بتواند به آن برسد، باید مشکلات بسیاری را تحمل نماید و تا پای جایزه در میان نباشد، انگیزه‌ای برای تحمل مشکلات آن ندارد» (Shapiro, 2008, p454-455).

البته لازم است دوباره یادآوری کنیم که این سخنان بدان معنا نیست که اخلاق دکارت، نتیجه‌گراست؛ بلکه مرادمان این است که دکارت در عین مبنا قرار دادن فضیلت، فضیلتی را مد نظر دارد که با سعادت همراه است.

۸. تطبیق و مقایسه

الف) ابن‌سینا بحث از سعادت را بسیار نزدیک به بحث لذت دانسته و معتقد است که سعادت را باید در ارتباط با لذت تعریف کرد. ابن‌سینا بر پایه این دیدگاه ارسطویی که مطلوب بالذات افعال انسانی نمی‌تواند بیش از یک چیز باشد، بر این نکته تأکید دارد که اگر تنها لذت است که مطلوب بالذات است، پس سعادت هم همان رسیدن به لذت خواهد بود. ازنظر او، محرک اصلی انسان در همه فعالیت‌ها و رفتارهایش، تحصیل لذت و دوری از رنج و درد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص۱۴۵). ابن‌سینا ماهیت سعادت را از سنخ لذت می‌داند. ابن‌سینا در دقیق‌ترین تعریف، لذت را عبارت از ادراک و نیل و رسیدن به امری می‌داند که نزد مدرِک، کمال و خیر است، از آن حیث که کمال و خیر است.

اما ازنظر دکارت، بحث سعادت باید در ارتباط تنگاتنگ با بحث فضیلت مطرح شود؛

زیرا ازنظر او کسی که در جست‌وجوی فضیلت است، به سعادت می‌رسد و سعادت، نتیجه طبیعی جست‌وجوی فضیلت است. او در نامه به الیزابت تأکید می‌کند که سعادت، پاداش کسی است که در جست‌وجوی فضیلت است و همواره تلاش می‌نماید بر وفق فضیلت عمل نماید. او می‌گوید ما در اعمالمان به دنبال فضیلت یا خیر اعلا هستیم، نه سعادت؛ اما وقتی به خیر اعلا می‌رسیم، لزوماً به سعادت هم می‌رسیم.

ب) اگر سعادت، مبتنی بر لذت باشد، باید امری مشکک باشد و باید مانند لذت به سه قسم عقلی، خیالی و حسی تقسیم شود؛ چنان‌که ابن‌سینا سعادت هر قوه از قوای نفس را عبارت از فعلیت یافتن و به کمال رسیدن همان قوه می‌داند. البته باتوجه‌به اینکه بالاترین قوه از قوای نفس، قوه عاقله است، ابن‌سینا اعلا درجه سعادت انسان را در فعلیت یافتن قوه عاقله می‌داند و فعلیت یافتن قوه عاقله از نظر او، به این است که از ماده و لوازم ماده تجرد یابد. بدین‌ترتیب، او این فعلیت یافتن قوه عاقله و تجرد آن را سبب رسیدن انسان به برترین مرتبه لذت می‌داند. البته مراد شیخ از لذت در تعریف سعادت، نوع خاصی از لذت است، نه مطلق لذت؛ و آن لذتی است که از سایر اقسام لذت برتر است؛ یعنی لذت عقلی (شیخ سه دلیل بر برتری لذت عقلی ارائه نموده است). البته آن لذت عقلی که شیخ آن را سعادت انسان می‌داند، صرف درک کلیات یا مبادی موجودات و حتی صور مفارقه نیست؛ بلکه مراد او، برترین مرتبه ادراک عقلی، یعنی اتصال نفس به فیض الهی و از بین رفتن وسایط بین او و حضرت معشوق است. این نکته بدین معناست که شیخ، سعادت را کمال و فعلیت قوه عاقله می‌داند.

اما دکارت که سعادت را در خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی جست‌وجو می‌کند، گویی بر مبنای اخلاق رواقی، بالاترین لذت را یک نوع لذت درونی [و روحانی] می‌داند. او تأکید می‌نماید که لذت‌های متعالی نفس، با لذت‌های ضعیف بدنی قابل قیاس نیستند.

ج) ابن‌سینا سعادت انسان را در دو بُعد وجودی انسان، یعنی هم در بعد مادی و هم در بعد روحانی او دنبال می‌کند (بعد نظری و بعد عملی). در بعد نظری، ابن‌سینا سعادت را در این می‌بیند که انسان به جهانی علمی و عقلانی تبدیل شود که مشابه جهان عینی و خارجی

است (همان، ۱۳۶۳، ص۱۱۰ـ۱۱۱) و در بعد عملی و از حیث تعلقی که نفس به بدن دارد، سعادت انسان را در این می‌داند که قوای نفس به عدالت برسد (همان، ص۱۱۰). مراد شیخ از عدالت، پدید آمدن تعادل نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط است؛ یعنی شیخ بر این عقیده است که اگر انسان بتواند بین خواسته‌های درونی خود تعادل ایجاد کند و فضایل اخلاقی را در وجود خویش به ملکه‌های نفسانی تبدیل کند، به مرز سعادت در بعد عملی رسیده است (همان).

دکارت نیز رسیدن به سعادت را در گرو مهار کردن امیال و بهره‌بری صحیح از انفعالات می‌داند که البته مهار کردن، به معنای سرکوب آنها نیست؛ بلکه درست برخلاف آن، تنها با برخورداری از مواهب طبیعی و بهره‌مندی از لذایذ دنیوی است که رسیدن به آرامش خاطر را ممکن می‌گرداند. البته او همواره به استفاده صحیح از این مواهب تأکید می‌کند. ازنظر او وقتی طبق فضیلت عمل کنیم، یعنی مطابقت با عقل در حیطه اختیارات، به آرامش و رضایت خاطری نزدیک می‌شویم که سعادت نهایی انسان است؛ سعادتی که کاملاً در حیطه اختیار انسان است، مشروط به آنکه فرد فضیلت‌مندانه رفتار کند. در این نقطه نهایی است که فضیلت، معرفت، آزادی و مهار انفعالات، به سعادت انسان پیوند می‌خورد. انسان آزاد، فرد فاضلی است که ارباب انفعالات خود است و اجازه نمی‌دهد که انفعالات، او را به ناکجاآباد ببرند.

د) ابن‌سینا با تأثیرپذیری از شریعت اسلام، سعادت را در دو ظرف دنیا و آخرت ممکن الحصول می‌داند و درعین حال، تأکید می‌نماید که حصول سعادت واقعی، در این دنیا میسر نیست. اما دکارت در تقابل با فیلسوفان قرون وسطی، به سعادتی می‌اندیشد که در زندگی دنیوی حاصل گردد. سعادتی که موردنظر ابن‌سیناست، فقط در آخرت و بعد از مرگ قابل حصول است؛ زیرا شیخ از یک‌طرف سعادت را کمال قوه عاقله می‌داند و از طرف دیگر، بهره‌مند شدن از لذات عالیه عقلی را در گرو فارق شدن نفس از بدن می‌بیند. این نظر شیخ، نقطه مقابل نظر ارسطو و دکارت است که سعادت را در همین دنیا قابل وصول می‌دانند.

هـ) ابن‌سینا در مقام مصداق سعادت، فرد سعادتمند را کسی می‌داند که در بعد نظری به جهانی علمی و عقلانی تبدیل شود که مشابه جهان عینی و خارجی است. در این صورت، نفس به روح‌القدس متصل می‌شود، وسایط بین او و حضرت معشوق از بین می‌رود و این، برترین لذت و نشاط است و در بعد عمل، سعادت را در این می‌داند

که انسان بتواند از خواسته‌های قوای مادون خود، استقلال خویش را به دست گیرد و بین خواسته‌های درونی خود تعادل ایجاد کند و فضایل اخلاقی را در وجود خویش به ملکه‌های نفسانی تبدیل نماید. چنین کسی، به مرز سعادت در بعد عملی رسیده است. ابن‌سینا معتقد است که سعادت مطلق یا شقاوت مطلق، برای همه نفوس انسانی قابل حصول نیست؛ زیرا سعادت از اموری نیست که در همه موردها، یکسان و در یک حد پیدا شود؛ بلکه امری مشکک است و قابل کم و زیاد، نقص و کمال و شدت و ضعف می‌باشد.

و) درست است که دکارت سعادت را در مهار و بهره‌بری صحیح از انفعالات و رسیدن به آرامش خاطر می‌داند، اما روشی که او برای رسیدن به این مقصود برمی‌گزیند، نه یک روش فلسفی، بلکه یک روش علمی، یعنی استفاده از علم فیزیولوژی است. شناخت وظایف اعضای بدن، مقدمه‌ای بسیار مهم در اخلاق دکارت است. او در رساله انفعالات تأکید می‌کند که بدون شناسایی بدن و حرکات آن، رسیدن به اخلاق هم ناممکن می‌نماید. او در تأملات نیز اخلاق را میوه درخت معرفت دانسته و معتقد است که برای رسیدن به میوه، باید با طبیعیات (به طور خاص در اینجا فیزیولوژی بدن) که تنه درخت است، به طور کامل آشنا باشیم. باید بدانیم که در هنگام هر انفعالی، چه اتفاقی در بدن رخ می‌دهد و تا نفس این مهم را نداند، نمی‌تواند برای کنترل و هدایت انفعالات کاری بکند. به‌عبارت‌دیگر، در اخلاق دکارتی، پیوند بین علم تجربی و فلسفه، کاملاً مورد تأیید قرار گرفته است و رسیدن به سعادت و آرامش درونی، جز با کمک گرفتن از علم فیزیولوژی میسر نیست. از این لحاظ می‌توان گفت که دکارت رفتار اخلاقی انسان را به نحوی تابع روش علمی خود می‌داند و چون تمام خصوصیات درونی انسان هنوز شناخته نشده است، پس به‌ناچار اخلاق پیشنهادی او جنبه موقتی پیدا می‌کند (مجتهدی، ۱۳۸۲، ص۲۱۸). اما بحث ابن‌سینا درباره سعادت، در ابتدا کاملاً جنبه فلسفی داشته و فقط نتیجه آن است که در عمل، قابل مشاهده خواهد بود.

ز) سعادت، آن‌گونه که فیلسوفان مسلمان، به‌خصوص ابن‌سینا به تصویر می‌کشند، بسیار دیریاب و صعب‌الوصول است. ازنظر این متفکران، حصول سعادت، مستلزم تلاش بسیار و مجاهدت فراوان است. اما در نزد دکارت، سعادت برای یک انسان، به‌سادگی قابل حصول است و برای رسیدن به آن، مهار و کنترل انفعالات، کافی است.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۸۲ش)، الاضحویة فی المعاد، تهران: شمس تبریزی.

۲. ـــــــ (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن‌سینا. قم: انتشارات بیدار.

۳. ـــــــ (۱۳۲۶ق)، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات. قاهره: دار العرب.

۴. ـــــــ (۱۳۶۳ش)، الاشارات و التنبیهات، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.

۵. افلاطون (۱۳۸۰ش)، دوره آثار، ترجمه: محمدحسین لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

۶. ارسطو (۱۳۶۱ش)، درباره نفس، ترجمه و تحشیه: علی‌مراد داودی، تهران: نشر انقلاب.

۷. (۱۳۶۸ش)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.

۸. حاتم‌پوری، کسری و اسدی، محمدرضا (۱۳۹۵ش)، «فضیلت، علم و سعادت مبنای اخلاق دکارت»، مجله حکمت و فلسفه، سال دوازدهم، ش۳، پاییز، ص۶۰ـ۴۱.

۹. دیباجی، سیدابراهیم (۱۳۶۴ش)، ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۰. سورل، تام (۱۳۸۱ش)، دکارت. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: طرح نو.

۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶ش)، مفاتیح الغیب، تصحیح: نجف‌قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۲. ـــــــ (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳. فارابی، ابو نصر (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: انتشارات الزهرا.

۱۴. ـــــــ (۱۹۹۶م)، کتاب السیاسة المدنیة، بیروت: مکتبة الهلال.

۱۵. ـــــــ (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: مکتبة الهلال.

۱۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵ش)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش.

۱۷. کاتینگم، جان. (۱۳۸۸ش)، دکارت و فلسفهٔ ذهن، ترجمه: معصومه بیگی، تهران: آگه.

۱۸. مجتهدی، کریم (۱۳۸۲ش)، دکارت و فلسفه او، تهران: نشر امیر کبیر.

1. The Philosophical Writings Of Descartes, 3 vols., translated by John Cottingham, Robert.
2. Stoothoff, and Dugald Murdoch (1988), volume 3 including Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press).
3. The Passions of the Soul (1989), translated by Stephen H. Voss (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
4. Cottingham, John (1998). Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press).
5. Franco, Abel. (2006). Descartes theory of passions. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی