

بررسی تطبیقی سعادت از دیدگاه افلاطون، ارسطو و محمد غزالی

امیر خواص*

جایگاه بحث سعادت

اخلاق و مباحث مرتبط با آن، یکی از کهن‌ترین اموری است که انسان همواره با آن در ارتباط بوده و هست؛ چرا که اخلاق، در کنار دین، از مهم‌ترین عناصری است که هم در جهت هویت بخشیدن به انسان و هم در جهت یاری انسان برای شناخت وجود خود و صفات و روحیاتش و نیز در دستیابی به حقیقت جهان، نقش ایفا می‌کند.

تفکر اخلاقی و فلسفی پیرامون اخلاق، به دوران یونان باستان می‌رسد. مسأله سعادت، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در اخلاق و فلسفه اخلاق همواره مورد بحث بوده و هست. به تعبیر برخی، «سعادت، یکی از واژه‌های محوری و از نظر برخی از فیلسوفان، تنها واژه محوری مورد بحث در فلسفه اخلاق است.»^۱ بحث درباره سعادت، متوقف بر نوع گرایش ما در فلسفه اخلاق نیست؛ بنابراین، خواه غایت‌گرا^۲ باشیم و خواه وظیفه‌گرا^۳ و خواه گرایش دیگری داشته باشیم، به هر روی، ناگزیر از بحث درباره سعادت هستیم؛ از این رو، بیشتر نظریه‌های مطرح در فلسفه اخلاق به گونه‌ای با مفهوم سعادت در ارتباط هستند؛ هرچند که بیشترین توجه به

سعادت و مباحث مرتبط با آن از سوی فیلسوفان غایت‌گرا صورت گرفته است. جایگاه اصلی بحث سعادت در مباحث اخلاقی و فلسفه اخلاق است. این مسأله، از دوران یونان باستان مورد توجه بوده است؛ مثلاً بحث اصلی سقراط، افلاطون و ارسطو در اخلاق، متمرکز بر سعادت بوده است و هدف فلسفه اخلاق آن‌ها، بیان مفهوم سعادت و مفاهیم مرتبط با آن‌ها و چگونگی رسیدن به سعادت و شرایط آن بوده است. متفکران بعدی نیز، به این مباحث توجه داشته‌اند؛ مانند اپیکور، زنون، هابز، کامبرلند، جرمی بنتام، کانت، جان استوارت میل و ...؛ از این رو، برخی از نویسندگان مدعی شده‌اند که فلسفه اخلاق یونانی، کلاً، سعادت‌گراست.^۱

در جهان اسلام نیز، مسأله سعادت یکی از مباحث مهم دینی و اخلاقی بوده و هست زیرا در کتاب و سنت مسأله سعادت محور توجه می‌باشد و علمای اخلاق نظیر کنندی، فارابی، ابن مسکویه، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، ملا مهدی نراقی و ملا احمد نراقی، به تبع کتاب و سنت بحث سعادت و شقاوت و مباحث مرتبط با آن را مورد بررسی قرار داده‌اند.

از آن‌جا که بررسی نظریه همه اندیشمندان غربی و اسلامی مجال گسترده‌ای می‌طلبد، در این مقاله کوتاه، تنها به بررسی تطبیقی نظریه افلاطون و ارسطو و محمد غزالی می‌پردازیم.

مفهوم سعادت

در زبان یونانی واژه یودایمونیا،^۲ که اسم معناست، به معنای سعادت به کار می‌رود و در زبان انگلیسی معمولاً آن را به Happiness ترجمه می‌کنند. برخی هم به دلایلی، آن را به Human Flourishing (شکوفایی انسان) ترجمه می‌کنند.^۳ در زبان فارسی، یودایمونیا معمولاً به سعادت ترجمه می‌شود، که در واقع همان هدفی است که انسان باید به آن برسد و علمای اخلاق، در صدد تبیین آن بر آمده‌اند؛ گرچه گاه، از واژه خوشبختی نیز استفاده می‌شود، اما این واژه به رغم ظاهرش، بیانگر این مطلب نیست که سعادت چیزی است وابسته به بخت و شانس و انسان در به دست آوردن آن نقشی ندارد.

نظریه‌های سعادت

برای روشن شدن نظریه افلاطون و ارسطو و غزالی درباره سعادت، توجه به نظام اخلاقی، روان‌شناسی اخلاقی، نظریه جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، مابعدالطبیعی، معرفت‌شناسی و الهیات آن‌ها امری ضروری است؛ زیرا انسان کاملی که ترسیم می‌کنند با سیستم اجتماعی و سیاسی و نظام فکری و فلسفی آن‌ها مرتبط است و توجه به این مسئله، به ویژه در مورد افلاطون ضروری است.^۷

مطالب حوزه‌های فوق‌الذکر، که مرتبط با بحث سعادت هستند، باید ابتدا مورد توجه قرار گیرند و بدون توجه و فهم آن مباحث، دسترسی به نظریه آن‌ها در باب سعادت دشوار و بلکه ناممکن است؛ اما، چون بررسی همه آن مباحث در مجال این مقاله نمی‌گنجد، بررسی تفصیلی آن را به نوشته مفصلی که در آینده نزدیک منتشر خواهیم کرد، واگذار می‌کنیم و در این جا، تنها به طور گذرا، نظریه آن‌ها را، به صورت تطبیقی تبیین و بررسی می‌کنیم.

نظریه افلاطون

همان‌گونه که متذکر شدیم، نخست باید نگاهی به دیدگاه‌های معرفتی و الهیاتی و ... افلاطون داشته باشیم، تا نظریه وی بهتر قابل فهم گردد. دیدگاه افلاطون در باره معرفت‌شناسی را می‌توان از مکالمه ثاتتوس، منون و تا حدودی از جمهوری به دست آورد، اما معرفت‌شناسی او سخت مرتبط با هستی‌شناسی اوست.^۸ افلاطون معرفت را امر ممکن می‌داند، اما ادراک حسی را معرفت نمی‌داند؛ زیرا امور حسی همیشه در حال شدن هستند؛ پس ادراک حسی با معرفت یکی نیست؛ هر چند متعلقات حسی، متعلقات نوعی ادراک هستند؛ زیرا وی برای معرفت واقعی دو شرط بیان می‌کند: ۱ - معرفت باید خطاناپذیر باشد؛ ۲ - معرفت باید در باره آنچه «هست» باشد و ادراک حسی چنین نیست. حقیقت این معرفت، معرفت به مُثُل و ایده است که اموری واقعی و مستقل از جهان محسوس هستند. راه رسیدن به معرفت حقیقی، همان دیالکتیک است که هیچ‌گونه وابستگی به ادراک حسی ندارد.^۹

افلاطون، به تبع سقراط، در مباحث اخلاقی خود در مکالمه‌های دوره‌های اولیه، می‌گوید که یک فضیلت بیشتر وجود ندارد و آن معرفت است. پس وی فضیلت و معرفت را یکی می‌داند؛ اما در مکالمه‌های منون و پروتاگوراس، درباره این مسأله که آیا معرفت و فضیلت یکی هستند یا نه بحث می‌کند؛ زیرا معرفت، آموختنی است؛

بنابراین، باید بتوان فضیلت را نیز آموخت و گرنه یکی نخواهند بود.^{۱۱} اما، در کتاب جمهوری یکی بودن فضیلت و معرفت کنار گذاشته می‌شود و معلوم می‌شود که فضیلت تنها معرفت نیست و چیزهای دیگری نیز لازم است؛ هرچند زمام امور به دست معرفت باید باشد.^{۱۱} در ادامه، افلاطون معرفت عقلی را برای سعادت لازم می‌داند. دلیل او این است که به گونه‌ای می‌توان صور و مُثل را که در عالم معقولات هستند، افکار خدا دانست؛ یعنی آن‌ها متعلق افکار الهی هستند و ما با تأمل در صور و مُثل، گویا به خدا تشبّه پیدا می‌کنیم و این تأمل همان معرفت عقلی است.

بنابراین، دانش و معرفت در سعادت دخالت تام دارد؛ اما تمام مطلب نیست. او خود در مکالمه فیلبوس، که جزء مکالمه‌های متأخر اوست، استدلال می‌کند که سعادت نباید با دانش یکی دانسته شود؛ اما اینکه چه عنصر دیگری در سعادت دخیل است، در قسمت‌های آتی روشن خواهد شد.

افلاطون در جهان‌شناسی و مابعدالطبیعه، به دو جهان محسوس و غیر محسوس یا عالم مثل معتقد است.^{۱۲} جهان محسوس، به دلیل عدم ثبات و تغییر دایمی، متعلق معرفت نیست. از نظر افلاطون، وظیفه علم و معرفت این است که در بهترین مُثل که خیر است تأمل کند؛ زیرا تفکر در مثال خیر و دست یافتن به آن، نقش مهمی در کمال و سعادت آدمی دارد؛ بنابراین، معرفت حقیقی، به مثل تعلق می‌گیرد و برترین مثل همان خیر است که شناخت آن موجب سعادت آدمی است؛ اما نیک بختی و سعادت جاودان در جهان مادی، که دایم در حال تغییر است حاصل نمی‌شود.^{۱۳}

توجه به الهیات افلاطون نیز، برای فهم نظریه وی در باره سعادت لازم است. افلاطون اعتقاد به وجود خدا و صانع داشته است و معرفت خدا و ارتباط با او را در سعادت انسان دخالت می‌داده است؛ اما از برخی عبارات افلاطون بر می‌آید که او به خدایان متعددی معتقد بوده است که هر کدام به کاری اشتغال دارند.^{۱۴} با بررسی دیدگاه‌های او در باره خدایان، در می‌یابیم که مکتب او از این جهت دچار غموض فراوان شده است؛^{۱۵} اما، به هر روی از نظر افلاطون بین سعادت آدمی و معرفت «خدا» یا «خدایان» و ارتباط با آن‌ها رابطه وجود دارد و آدمی باید بکوشد که هر چه بیشتر به خدا شبیه شود. «خیر اعلی یا سعادت انسان، البته، شامل معرفت خدا است. بدیهی است که چنین باشد، اگر مُثل افکار خدا هستند، ... و اگر فرض شود که خدا از مُثل جداست و آن‌ها را نظاره و تأمل می‌کند، تفکر و تأمل خود انسان در باره مُثل که جزء

مقوم و مکمل سعادت اوست، او را به خدا شبیه می‌گرداند؛ به علاوه، انسانی که عمل الهی را در جهان شناسد و تصدیق نکند، نمی‌تواند سعادت‌مند باشد؛ بنابراین، افلاطون می‌تواند بگوید سعادت الهی، سرمشق سعادت انسان است.^{۱۶}

افلاطون در انسان‌شناسی، انسان را موجودی دو بعدی می‌داند و به مفهوم دوگانه روح (نفس) و بدن معتقد است و نفس را به روشنی، از بدن متمایز می‌کند و آن را با ارزش‌ترین دارایی انسان می‌داند.^{۱۷} او نفس را دارای سه جزء عقلانی، اراده و همت و شهوانی می‌داند و نفس را فناپذیر می‌شمارد. او برای بدن و نفس لذت قایل است؛ اما لذت بدنی را معادل خیر نمی‌داند، بلکه لذاتی را خیر می‌داند که سه ویژگی داشته باشد:

۱ - به دنبال خود، درد و رنجی نداشته باشند؛

۲ - با گناه آلوده نشوند؛

۳ - همراه با اعتدال باشند. از نظر افلاطون، انسان طالب سعادت، باید تا حد ممکن دنبال لذت نفس عاقل باشد که همان کسب علم و معرفت است؛ چرا که این لذت پایدار است.^{۱۸}

از نظر افلاطون، برای رسیدن به سعادت، باید اجزا و قوای نفس انسان در هماهنگی باشند؛ هرگاه شهوت یا عواطف از حوزه خود خارج شوند و از فرمان عقل سرپیچی کنند، تمایلات ضد اخلاقی و حتی جنایی بروز می‌کنند. افلاطون از تأثیر و تأثر روح و جسم غافل نیست و در کتاب جمهوری تربیت بدنی را در میان اجزای تشکیل دهنده تعلیم و تربیت حقیقی می‌گنجاند و برخی از انواع موسیقی را به دلیل اثر زیان‌بار آنها رد می‌کند. و سالم بودن بدن و شفا یافتن از بیماری را سعادت بدن می‌داند.^{۱۹}

از نظر افلاطون، میان فضیلت و سعادت پیوند ناگسستنی وجود دارد و سعادت بدون فضیلت، امری ناشدنی است. او در مکالمات اولیه و مبانی خود در باب فضیلت، پیرو سقراط بود و فضیلت را همان معرفت می‌دانست و معتقد بود که فضایل مختلف، در واقع و در اساس، یک نوعند که همان شناسایی نیک و بد می‌باشند و چون همه فضایل را به معرفت برمی‌گردانند، مدعی بودند که فضیلت یکی بیش نیست که همان معرفت است و امری آموختنی است؛ اما بعدها، معلوم شد که آنچه در تعلیم و تعلم به دست می‌آید، معرفت عقلانی نسبت به فضیلت است، اما خود فضیلت حاصل نمی‌آید.^{۲۰} افلاطون بعدها در مکالمات متأخر، در نظریه خود تجدید نظر نمود و

وحدت فضایل را انکار کرد؛ زیرا اگر فضایل یکی باشند پس فرد شجاع باید عادل و پرهیزکار و ... هم باشد، در حالی که چنین نیست. همچنین، افلاطون در ابتدا، به تبع سقراط، فضیلت را ابزار معرفت می‌دانست، ولی بعدها آن را یک خیر اخلاقی که ارزش ذاتی دارد، دانست.^{۲۱} افلاطون، در نظریه جدید خود، به تعدد فضایل معتقد شد و انواع فضایل را مورد بحث قرار داد که در سعادت انسان موثرند. و این فضایل، عبارتند از: ۱ - حکمت و فرزانه‌گی (Wisdom = sofia)؛ ۲ - شجاعت (Andreia = Courage)؛ ۳ - عفت یا خویشتن‌داری (Temperance = Sofrosune)؛ ۴ - عدالت یا میانه‌روی و دادگری (Justice = Dikaiosune). در مکالمه پروتاگوراس و گریاس، دینداری را در زمره فضایل اصلی به حساب می‌آورد؛ از همین رو، فضایل پنج تا می‌شوند و آن را در کنار عدالت قرار می‌دهد که وظیفه عدالت، تنظیم روابط آدمیان با یکدیگر تلقی می‌شود و وظیفه دینداری تنظیم روابط آدمیان با خدایان. در مکالمات بعدی، دین را به کناری می‌نهد؛ اما نه به عنوان بی‌اعتنایی به دین، بلکه به این دلیل که حوزه تکالیف مخصوص به ارتباط با خدایان را نفی می‌کند و دینداری را حالتی ذهنی و درونی، همراه با انجام اعمال نیکو و توجه به منبع خیر می‌داند؛ پس فضیلت در سعادت انسان موثر است؛ اما سعادت، یک امر مرکب و آمیخته است که فضیلت یک بخش آن است و بخش دیگر آن معرفت عقلی و لذت است، اما لذتی که هماهنگ با فضایل است.

همچنین، افلاطون در مورد جامعه نیز، سعادت را مطرح می‌کند و برترین و سعادتمندترین جامعه را جامعه آرمانی می‌داند که هرگز محقق نشده. وی، جامعه تیموکراتی یا تیمارشی را نتیجه تنزل از آن جامعه آرمانی می‌داند و مراتب سعادت جامعه را با مراتب نفس مطابق می‌داند و تنزل جامعه را هم با مراتب تنزل نفس هماهنگ می‌شمارد. برترین مرتبه نفس، مرتبه پادشاهی یا فیلسوف‌شاهی حقیقی است که واجد برترین درجه سعادت است. از نگاه افلاطون، بین مراتب تعالی و تنزل جامعه و مراتب نفس پیوندی ناگسستنی وجود دارد؛ از این رو، مطالعه نظریه سیاسی او بایسته است، تا به فهم بهتری از نظریه سعادت او دست یابیم.

بدین ترتیب، روشن شد که هدف افلاطون از مباحث فلسفی و سیاسی و ...، همانا ارائه راهی برای ساختن انسان کامل و سعادتمند است و تمام تلاش علمی و فلسفی او در این مسیر قابل ارزیابی و بررسی است و چنان که دیدیم، از نظر او انسان سعادتمند، انسانی است که واجد فضایل و دانش و برخوردار از لذات حقیقی است؛

یعنی لذاتی که در راه رسیدن به کمال مانعی ایجاد نمی‌کنند و موجب تباهی نفس و تشویش او نمی‌گردند، بلکه هماهنگ با فضایل هستند.

نظریه ارسطو در باره سعادت

در باره اخلاق، سه کتاب از ارسطو باقی مانده است: ۱ - /اخلاق کبیر؛ ۲ - /اخلاق اودموس؛ ۳ - /اخلاق نیکوماخوس. در میان این سه کتاب بیشترین توجه اندیشمندان معطوف به /اخلاق نیکوماخوس است. در مورد /اخلاق کبیر، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی مانند خانم نوسباوم آن را از ارسطو نمی‌دانند^{۲۲} و برخی آن را اثر ارسطو می‌شمارند.^{۲۳} در این مقاله، برای بررسی نظریه ارسطو درباره سعادت بر کتاب نیکوماخوس و شروح آن متمرکز می‌شویم؛ زیرا ساختمان این کتاب به گفته گمپرتس بسیار دقیق و یکدست است و تردیدهای احتمالی، با دقت در مضمون آن، از بین خواهد رفت.^{۲۴} /اخلاق نیکوماخوس از ده کتاب تشکیل شده است که هر کدام از آنها شامل چند فصل است. سه کتاب پنجم و ششم و هفتم آن عین کتاب‌های چهارم و پنجم و ششم اخلاق ادموس است. /اخلاق نیکوماخوس را پسر ارسطو که در جوانی از دنیا رفت، احتمالاً با همکاری تئوفراست تنظیم و منتشر کرده است. این کتاب، نظریه‌های اخلاقی ارسطو را در شکل نهایی آنها با تفصیل بیشتر عرضه می‌کند.^{۲۵}

ارسطو در استدلال‌های اخلاقی خود، به عرف عام توجه خاصی دارد و با تکیه بر آن، احکام بالفعل اخلاقی عرف مردم را نقطه شروع بحث اخلاقی می‌داند؛^{۲۶} البته، به نظریه‌های فیلسوفان نیز توجه دارد و آنها را نیز مورد استدلال یا نقد قرار می‌دهد.

پیش‌تر، اشاره کردیم که اخلاق ارسطو یک اخلاق غایت‌گراست؛ از این رو، وی معتقد است که همه انسان‌ها به دنبال بهره‌مندی از یک زندگی خوب و مطلوب هستند؛ اما این زندگی مطلوب چیست؟ از نظر ارسطو، فرض بر این است که همه تحقیقات و علوم و پیشه‌ها، غرض خیری را دنبال می‌کنند و از همین رو، در تعریف خیر گفته‌اند: «خیر غایت همه امور است»؛^{۲۷} پس می‌توان گفت که خیر و نیک‌بختی و سعادت غایت همه انسان‌هاست؛ بنا بر این، باید ماهیت سعادت را روشن کنیم. از آنجا که همه مردم طالب خیر هستند و امور خیر فراوان است، پس باید یک خیر نهایی باشد که همه خیرات به آن منتهی می‌شود. این خیر نهایی، همان خیر اعلی یا سعادت است که غایت قصوای همه فعالیت‌هاست.

ارسطو میان سیاست و اخلاق پیوند برقرار می‌کند و غایت مدینه و دولت شهر یونانی را خیر اعلای انسان، یعنی زندگی اخلاقی و عقلانی او، تلقی می‌کند.^{۲۸}

ارسطو مباحث مربوط به سعادت را در کتاب اول و دوم اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده است؛ اما کتاب‌های میانی نیز با این مباحث مرتبط هستند؛ چرا که هدف ارسطو از مباحث اخلاقی تبیین سعادت است و از همین رو، هر آنچه که در این راستا به نظر او مطرح است، در کتاب‌های میانی آورده است. ارسطو، نظریه‌ای را که سعادت را معادل لذت می‌داند و نیز نظریه افلاطونی را رد می‌کند. او به تفصیل درباره فضایل بحث می‌کند و آن‌ها را در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس به عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌نماید و انسان را دارای استعداد کسب فضایل می‌داند. او در کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس، درباره فضایل اخلاقی بحث می‌کند و فعل اخلاقی را فعلی ارادی می‌داند. در کتاب چهارم نیز بحث فضایل اخلاقی را ادامه می‌دهد و از کرم و بزرگواری، مدارا، رأفت، راستی و ذوق سلیم سخن می‌گوید و در کتاب ششم از فضایل عقلی بحث می‌کند.

جمع بندی نظریه ارسطو

نظریه ارسطو در باره سعادت، در کتاب اول و دوم اخلاق نیکوماخوس با یکدیگر تفاوت دارد؛ از این رو، هر دو تبیین را مطرح و جمع بندی می‌کنیم.

عده‌ای از صاحب نظران و شارحان ارسطو معتقدند (چنان که از مجموع مباحث کتاب اول نیز همین نکته استفاده می‌شود) که ارسطو سعادت را غایت قصوی می‌داند و پس از نقد مصادیقی که برای سعادت مطرح شده است، به این نتیجه می‌رسد که سعادت باید خیر اعلی باشد و شخص نباید سعادت را برای چیز دیگری بخواهد، بلکه سعادت برای خودش ارزشمند است؛ شرط دیگر این که سعادت باید خودبسنده و مستغنی از غیر باشد. این سعادت در زندگی، قرین تفکر و تأمل است و تفکر و تأمل نیز منطبق با فضایل است؛ یعنی فعالیت عقلی که ویژه انسان است، باید منطبق با فضایل باشد؛ پس ارسطو سعادت را ترکیبی از فعالیت نظری و عملی می‌داند؛ یعنی انسان سعادت‌مند، کسی است که متفکر و اهل تأمل باشد و این تفکر و تأمل، قرین فضیلت و مطابق با آن باشد؛ البته، فعالیت مزبور باید مادام العمر و همیشگی باشد.

پس سعادت ترکیبی از فعالیت نظری (تأمل) و عملی (اخلاق) است.

این گروه از شارحان، برآنند که ارسطو در کتاب اول همین تفسیر را از سعادت ارایه کرده است و در ادامه بحث در کتاب‌های بعدی فضایل و انواع خیرات و نقش آن‌ها را در سعادت شرح داده است. این عده، هنگامی که به کتاب دهم می‌رسند، یا ناسازگاری کتاب دهم با کتاب اول را می‌پذیرند و یا آن که همانند خانم نوسباوم، در صدد توجیه بر می‌آیند، و کتاب دهم را با کتاب اول هماهنگ می‌شمارند که به نظر کار دشواری می‌آید. خانم نوسباوم، اکریل، اروین و برخی دیگر، از طرفداران این تفسیر هستند.

در مقابل، عده‌ای معتقدند که ارسطو نظر خود را در مورد سعادت در کتاب دهم مطرح کرده است و سعادت را معادل تأمل عقلانی که همان فعالیت نوس است، دانسته است؛ پس سعادت مرکب از دو عمل نیست، بلکه فعالیتی یگانه است.

به تفسیر اول، تفسیر جامع از سعادت اطلاق می‌شود و به تفسیر دوم، تفسیر غالب یا عقل‌گرایانه. نخستین کسی که اصطلاح جامع و غالب را مطرح کرد، هاردی است.^{۲۹}

اکنون، با توجه به همه این مباحث که هنوز هم میان شارحان ارسطو ادامه دارد، به نظر می‌رسد که شواهد تفسیر جامع از بودایمونیا (سعادت) بیش‌تر و قوی‌تر است؛ به ویژه با توجه به آن که ارسطو در کتاب اخلاق/اودموس تفسیر جامع را مطرح کرده است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ارسطو، سعادت فعالیتی است مرکب از فعالیت عقلی و فعالیت عملی که این دو در هماهنگی با یکدیگر است؛ یعنی فعالیت عقلی که همان تأمل است باید بر طبق فضایل اخلاقی باشد. در پایان مقاله، به اشکالات نظریه ارسطو و مقایسه آن با نظریه‌های دیگر خواهیم پرداخت.

نظریه غزالی

پیش از بحث تفصیلی، برای تبیین نظریه سعادت غزالی، به صورت اجمالی به چند نکته به عنوان درآمدی بر بحث، اشاره می‌کنیم.

نکته اول: نظریه غزالی در مورد سعادت نظریه‌ای یک بُعدی نیست که تنها رشد و ترقی یک جنبه از وجود انسان را موجب سعادت بدانند، بلکه هم به جنبه علمی و هم به جنبه عملی و بُعد روحی و جسمی انسان توجه کرده است و برای هر کدام شرایط و ویژگی‌های خاصی را بیان کرده است و نیز رعایت یک سلسله آداب و دستورات را لازم می‌داند که به تفصیل بیان خواهد شد.

نکته دوم: غزالی در مباحث اخلاقی خود، روح اخلاق صوفیانه را وارد نموده و به دنبال ایجاد نوعی الفت بین عالم فلسفه، کلام و اخلاق بر آمده است.^{۳۰} وی در مباحث اخلاقی خود، به دنبال طرح اخلاقی است که چگونگی تخلق به «اخلاق الله» را فرا روی مخاطب قرار می‌دهد؛ از این رو، حالات نفسانی انسانی را در اغلب تجلیات آن بیان می‌کند؛ یعنی ساده‌ترین مظاهر آن در آداب نفس مانند اکل و شرب و غیره را تا آداب النفس مانند غش، مکر، غضب و حسد و امثال آن و حتی قضایای متافیزیکی را نیز مطرح می‌کند.^{۳۱}

نکته سوم: غزالی گرچه در شمار صوفیان است، با همه دیدگاه‌های آنان موافق نیست؛ مثلاً وی به ضرورت علوم عصر خود توجه دارد؛ به ویژه علمی که ارتباط مستقیم با دین و اخلاق دارند. وی بر ضرورت فلسفه و کلام تأکید می‌کند و بر ضد کسانی که این علوم را تنقیص می‌کنند موضع می‌گیرد؛ گرچه با همه آراء فیلسوفان نیز موافق نیست.^{۳۲} همچنین، غزالی عقل را وسیله ادراک حقایق دانسته، آن را وجه ممیزه انسان و حیوان می‌داند. این رویکرد، برخلاف مشی صوفیه است که به عقل چندان بها نمی‌دهند.^{۳۳}

نکته چهارم: اخلاق غزالی و نظریه سعادت او، نظریه‌ای مرکب از عناصر گوناگون است؛ یعنی غزالی در نظریه خود، از عناصر اخلاقی، فلسفی، اسلامی و صوفیانه بهره برده است؛ البته به گونه‌ای که هر کدام دیگری را کامل می‌کند و یک کل را تشکیل می‌دهد، نه اینکه صرفاً خلاصه‌ای از بخش‌های هر یک از اخلاق‌ها باشد، بلکه ویژگی‌های یک نظریه اخلاقی را دارد.^{۳۴}

اخلاق غزالی را می‌توان مانند بسیاری از نظریه‌های اخلاقی کلاسیک، اخلاق فضیلت دانست. غزالی در آثار اصلی خود، مانند *احیاء علوم الدین* و *میزان العمل* توجه ویژه‌ای به تعریف و تبیین فضایل و رذایل نموده و گاه یک فصل را به بحث از یک فضیلت یا رذیلت و فروع آن‌ها اختصاص داده است؛^{۳۵} گرچه در تعداد فضایل میان این دو کتاب اختلاف اندکی وجود دارد.

نکته پنجم: با مطالعه اخلاق غزالی، روشن می‌شود که او در پاره‌ای از مطالب و مباحث خود از متفکران پیشین تأثیر پذیرفته است؛ اما شاید این اثرپذیری به اندازه‌ای نباشد که نظریه اخلاقی او رنگ اخلاق متفکران دیگر را به خود گرفته باشد؛ مثلاً غزالی نیز مانند ارسطو فضیلت را به حد وسط دو رذیلت تعریف می‌کند، یا فضایل

چهارگانه فلسفی را مطرح و مورد بحث قرار می‌دهد. یکی از نویسندگان درباره تأثیرپذیری اخلاق غزالی از دیگران می‌گوید: «فهم غزالی از فضایل بیرونی و بدنی، تا حد زیادی، مبتنی بر سنت فلسفی‌ای است که خصوصاً از سوی ارسطو و ابن مسکویه فراهم شده است.»^{۳۶}

غزالی در مورد نفس و حالات آن و قوای نفس، مسائلی را مطرح می‌کند که تأثیرپذیری روشن او از ابن سینا معلوم می‌شود؛ اما در عین حال نکات و دقایق در خور اهمیت، در سخنان خود وی وجود دارد.^{۳۷}

دکتر زرین کوب در شمار مخالفان این امر است که به اخلاق غزالی رنگ ارسطویی یا مسیحی زده شود؛ در این زمینه می‌گوید:

هدف آنچه غزالی به نام اخلاق تعلیم می‌کند، در واقع تربیت صوفیانه است. شاید، به سبب توافقی که بین تصوف و بعضی از تعلیم مسیح هست، بعضی از محققان، به اشتباه، اخلاق غزالی را نوعی اخلاق مسیحی خوانده‌اند و به هر حال در بیان جنبه مسیحی این اخلاق به مبالغه گراییده‌اند. اینجا، به جرأت می‌توان گفت که در نزد هیچ متفکر اسلامی دیگری این اندازه فکر مستقل و بدیع در آنچه به اخلاق مربوط است نمی‌توان پیدا کرد؛ اما علم اخلاق در نزد وی نه به اقوال ارسطو و یونانیان مدیون است و نه به تعلیم مسیحی. درست است که ممکن است مطالعه کتاب‌های اخوان الصفا، فارابی و بوعلی و مسکویه در نظریه اخلاقی وی تأثیر گذاشته باشد، اما این تأثیر، از حد جزئیات مسایل نمی‌گذرد و در جنبه کلی تعلیم وی، قابل ملاحظه نیست. نه فقط پاره‌ای اوصاف اخلاقی که وی به عنوان آرمان تربیت قلمداد می‌کند، و از جمله آن است صبر، شکر و توکل و مانند آن‌ها، رنگ اسلامی محض دارد، بلکه وی نمونه کامل اخلاقی را در وجود پیامبر اکرم (ص) نشان می‌دهد که این خود تردیدی در مبنای اسلامی فکر اخلاقی او باقی نمی‌گذارد؛ چنان‌که اندیشه عشق الهی - محبت - هم که نزد وی به زبان علمای اخلاق «خیر اعلی» تلقی می‌شود، به تعلیم اخلاقی وی بیشتر رنگ تصوف می‌بخشد تا رنگ فلسفی. در این صورت ادعایی گزاف خواهد بود که علم اخلاق وی را به تأثیر از تعلیم ارسطو و حکمای یونان نیز منسوب بدانند. بنای این اخلاق، مبتنی بر مراقبت نفس است که اخلاق را در نزد او مقدمه تصوف و سلوک جلوه می‌دهد.^{۳۸} با این همه، اصل تأثیر پذیری غزالی قابل انکار نیست.

نکته ششم: غزالی گرچه در اعتقادات، ظاهراً اشعری است، در برخی مواضع مخالف با مشرب اشاعره است؛ مانند بحث عدالت که آن را اساس فضایل می‌داند، در حالی که اشاعره عدل الهی را یک اصل اعتقادی نمی‌دانند.^{۳۹}

راه دست یابی به سعادت از نظر غزالی

از نظر غزالی، راه دست یابی به سعادت که مطلوب همگان است، همان علم و عمل است و بدون این دو نمی‌توان به سعادت دست یافت؛ از این رو ضروری است به حقیقت و مقدار لازم از هر یک از علم و عمل دست یابیم. شناخت علم و غیر علم و فرق نهادن میان آن‌ها نیازمند ارایه معیاری است. غزالی برای تحقق این مهم کتاب *معیار العلم* را که مربوط به منطق است، تألیف نموده؛ اما عمل نیز نیازمند معیاری است تا از طریق آن، عمل موجب سعادت و عمل موجب شقاوت و فرق آن‌ها روشن شود. بر این اساس، غزالی کتبی مانند *احیاء علوم الدین* و *میزان العمل* و *کیمیای سعادت* را تألیف کرده است. از نظر غزالی، تبیین اعمال موجب سعادت یا شقاوت کار علم اخلاق است. وی می‌گوید از آنجا که سعادت مطلوب همگان است، سستی در طلب آن حماقت است. غزالی در تبیین این نکته و روشن کردن راه تحصیل سعادت، تقسیمی اجمالی از سعادت ارایه می‌کند و می‌گوید که سعادت یا دنیوی است یا اخروی (گرچه بعدها تقسیمات دیگری برای سعادت مطرح می‌کند). سپس مردم را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱ - عده‌ای که معتقد به حشر و نشر و جنت و نار هستند و علاوه بر لذت‌های دنیوی به لذات اخروی نیز معتقدند؛ یعنی اموری که تا به حال کسی ندیده. لذات این جهان بدون انقطاع است و به این‌ها نمی‌توان رسید مگر به واسطه علم و عمل. معتقدان به این دیدگاه، همه مسلمانان و نیز بیشتر مؤمنان یهود و نصاری و تابعان انبیاء هستند؛ پس سعادت نزد این‌ها همان رسیدن به بهشت است.

۲ - دسته دوم، فیلسوفان هستند که به نوعی لذت عقلی معتقد هستند و برای لذات حسی ارزش چندانی معتقد نیستند؛ پس سعادت نزد این گروه همان لذات عقلی است.

۳ - دسته سوم، متصوفه هستند که منکر لذات حسی شده‌اند؛ خواه به صورت حقیقی و خواه به صورت خیالی. این گروه سعادت را مشاهده خداوند و انکار لذات حسی می‌دانند.

۴ - گروه چهارم که غزالی آن‌ها را احمق می‌نامد، معتقدند که مرگ عدم محض است و طاعت و معصیت عاقبتی ندارد و انسان پس از مرگ به سوی عدم می‌رود؛ همان‌گونه که قبل از تولد نیز عدم بوده است. این گروه، دهرین هستند که سعادت در نزد آن‌ها لذاتی مانند عزت، سلامت و مقام و شادی در دنیا است.^۴

از نظر غزالی، کسی که عقل سالم داشته باشد، دیدگاه چهارم را درست نمی‌داند و اصلاً این عده برهان ضروری برای نفی عالم آخرت ندارند؛ وانگهی، بر فرض نفی

آخرت، باز هم باید سراغ علم و عمل بروند تا سعادت دنیوی را ادراک نمایند و شخص عالم و عامل، حتی نزد کسانی که سعادت را منحصر به دنیا می‌کنند، بهترین مردم محسوب می‌شود؛ پس چون سعادت مطلوب همگان است، سستی در طلب آن حماقت است و نیز سستی در طلب علم و عمل نیز قبیح است، چه سعادت دنیا را طلب کنیم و چه سعادت اخروی را.^{۴۱}

غزالی، برای تبیین بیشتر این امر که برای تحصیل سعادت، علم و عمل لازم است، دو بیان دیگر هم دارد:

۱ - از نظر غزالی، اگر کسی سؤال کند آن کس که به معرفت راه ندارد چگونه آن را سلوک نماید و از چه راهی بداند که علم و عمل همان چیزی است که برای سعادت باید به آن اشتغال ورزید؟ در پاسخ می‌گوییم: یک راه اجمالی آن است که به نکته مورد اتفاق سه گروه اول که قبلاً ذکر کردیم، توجه کند و آن این بود که ایشان اتفاق نظر داشتند که فوز و نجات بدون علم و عمل حاصل نمی‌شود؛ گر چه بر این نکته اتفاق داشتند که علم اشرف از عمل است و عمل آن را سوق می‌دهد تا در جای خودش قرار گیرد. غزالی با تمسک به آیه ده سوره مبارکه فاطر، می‌گوید: در آیه آمده که: «الیه یصعد الكلم الطیب و العمل الصالح یرفعه»؛ مراد از کلمه طیب، علم است و عمل صالح آن است که آن را می‌برد و حمل می‌کند؛ بنابراین، آیه مزبور آگاهی می‌دهد که رتبه برتر است.^{۴۲}

۲ - راه دیگر اینکه، صوفیه در مقام تبیین مفهوم سعادت معتقدند که با بصیرت و تحقیق می‌توان به آن رسید. آن‌ها سعادت هر شیء و لذت و راحتی آن شیء را در رسیدن به کمال خاص آن شیء می‌دانند. کمال خاص انسان ادراک حقیقت عقلیات است، به همان صورتی که هستند نه وهمیات و حسیات که حیوانات نیز در آن‌ها با انسان شریک‌اند. نفس، بالفطره به این مطالب شوق دارد و اشتغال به شهوت بدن او را از آن عقلیات باز می‌دارد و وقتی که شهوت شکسته شود و عقل از بردگی آزاد شود و بر تفکر و نظر و مطالعه ملکوت و سماوات و ارض متمرکز شود و بر مطالعه نفس خویش مستقر گردد و به عجایب آن دقت ورزد، به کمال ویژه خود می‌رسد و در دنیا رستگار می‌شود؛ چرا که معنایی برای سعادت، جز رسیدن نفس به کمال ممکن خودش، وجود ندارد؛ هر چند درجات کمال منحصر به حدی نیست، تا وقتی که در این عالم است، اشعار به آن لذات ندارد؛ اما «سالک الی الله» به دلیل تجرد از علایق

دنیا و تمرکز بر تفکر در امور الهی با الهام الهی، امور برای او کشف می‌شود و بهشت و دوزخ را می‌بیند و این از طریق تصفیه نفس از کدورت است و وصول به این مرحله سعادت است و عمل کمک کار انسان برای رسیدن به این مرحله است؛ پس بین علم و عمل مناسبت هست؛ از این رو، باید تلاش کرد تا به این مرحله رسید. با این بیان، روشن شد که برای رسیدن به سعادت، علم و عمل لازم است؛ خداوند می‌فرماید: «و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا» (عنکبوت/۶۹).^{۴۳}

در این‌جا، مناسب است به این نکته اشاره کنیم که مراد صوفیه از تحصیل علم با مقصود فلاسفه و اهل نظر، یکسان نیست. غزالی خود به این نکته توجه دارد و همه ابعاد نظریه صوفیه را نمی‌پذیرد. او می‌گوید:

جانب عمل مورد اتفاق است و مقصود از آن محو کردن صفات پست و تطهیر نفس از اخلاق سیئه است (تفصیل مطلب در مورد عمل و انواع آن خواهد آمد)؛ اما در جانب علم میان صوفیه و اهل نظر و علم، اختلاف هست؛ صوفیه افراد را به تحصیل علم تشویق نمی‌کنند و توصیه نمی‌کنند که به سراغ مطالعه کتب و نوشته‌ها برویم، تا حقایق امور را به دست آوریم، بلکه می‌گویند که راه تحصیل علم به حقایق این است که با مجاهده به تصفیه علایق دنیوی بپردازیم، نه فئات مذمومه را دفع کنیم؛ در این صورت، اقبال به خداوند حاصل شده و رحمت پر انسان افزای می‌شود و اسرار و حقایق کشف می‌گردد؛ بنابراین، پس از تصفیه نفس، باید منتظر رحمت الهی باشد، تا وقتی که رحمت‌ها و فیوضات به قلب او جاری شود و به مرور مدت آن بیشتر شود.^{۴۴}

اما اهل علم و نظر هرچند این روش را رد نمی‌کنند، معتقدند که ابتدا نفس باید با علوم برهانی حقایق را بیابد، تا در حالت کشف و شهود، ظن و گمان و خیالات را، به اشتباه، حقیقت نپندارد.^{۴۵}

غزالی، در مقام داوری بین این دو گروه، معتقد است که روش صوفیه برای افرادی که سن آن‌ها زیاد است و در جوانی علم را کسب نکرده‌اند، بهتر است، اما برای جوانان باهوش، روش فیلسوفان برتری دارد.^{۴۶} و پس از تحصیل علم به قدر امکان و آشنایی به علوم مختلف به سراغ روش صوفیه برود.^{۴۷}

اگر غزالی در عبارت پیشین، برای اثبات لزوم علم و عمل، به بیان صوفیه تمسک کرد و خاطر نشان کرد که صوفیه نیز به جانب علم توجه دارند، منافاتی با آنچه در اینجا گفته شد ندارد؛ زیرا اولاً، در میان صوفیه اتفاق نظری بر لزوم یا عدم لزوم تحصیل علم رسمی وجود ندارد؛ چرا که خود غزالی که از جمله صوفیان است، به

لزوم تحصیل علم اذعان دارد؛ ثانیاً، آن عبارت قبلی می‌تواند اشاره به لزوم علم خاص باشد که از طریق تفکر و مراقبه راه به حقیقت ببریم و در این جا مراد نفی مطلق علم نیست، بلکه مقصود نفی علم حاصل از استدلال عقلی است.

پس، روشن شد که برای تحصیل سعادت، اعم از دنیوی و اخروی، اشتغال به علم و عمل واجب است. علوم کثیر هستند. اعمال نیز انواع مختلفی دارند؛ از این رو، غزالی بحث مبسوطی را در این زمینه ارائه می‌کند. از نظر وی، مردم در این موضوع یا مقلد هستند یا مجتهد و چون اجتهاد برای افراد نادری تحقق می‌یابد، بر هر شخصی لازم است که ابتدا نفس خویش و قوا و خواص آن را بشناسد؛ زیرا سعادت متقوم به تزکیه نفس است. پس در مرحله اول چاره‌ای جز معرفت نفس و قوای آن نیست. قرآن نیز می‌گوید: «قد افلح من زکاهها» (شمس/۹). از سوی دیگر، چون برترین معرفت، معرفت رب است و از طریق معرفت نفس می‌توان به معرفت رب رسید، پس باید به معرفت نفس پردازیم.^{۴۸}

بررسی تطبیقی سه نظریه

پس از بیان اجمالی نظریه‌ها، به بررسی تطبیقی نظریه‌ها و بیان وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را می‌پردازیم و سپس به پاره‌ای از انتقاداتی که بر این نظریه‌ها وارد است، اشاره می‌کنیم. این بررسی تطبیقی را در چند محور پیگیری می‌کنیم.

۱) انسان و قوای او

افلاطون به مفهوم دوگانه روح و بدن معتقد است؛ بدن را امری مادی و فناپذیر و روح را غیر مادی و فناپذیر می‌شمارد. او نفس و روح آدمی را سه جزء می‌داند: الف) جزء عقلانی؛ ب) جزء اراده و همت؛ ج) جزء شهوانی؛ اما در مکالمه فایدون، نفس را جوهر مطلقاً بسیط می‌داند، ولی آن‌جا که نفس را سه جزء دانسته، فناپذیری را مختص به جزء عقلی می‌داند. افلاطون برای جسم نیز به سعادت معتقد است و سعادت بدن را بیمار نشدن و در صورت بیمار شدن، بهبودی آن می‌داند.

ارسطو نیز انسان را دارای روح و جسم می‌داند و برای نفس دو جنبه قایل است: یکی متعقل (نفس ناطقه) و دیگری غیرمتعقل. نفس غیرعقلانی دو جزء دارد: ۱ - نباتی که علت تغذیه و رشد است؛ ۲ - شهویه یا میل. نفس ناطقه نیز به نظر ارسطو دو جزء دارد: ۱ - نظری؛ ۲ - عملی.

غزالی هم انسان را مرکب از دو جزء و دو جوهر، یعنی جسم و نفس، می‌داند. نفس حیوانی، از نظر او یا محرکه است یا مدرکه که هر کدام اقسامی دارد. نفس انسانی هم یا عالمه است یا عامله که هر کدام مستلزم یک عقل است؛ یعنی عقل نظری و عقل عملی.

پس در هر سه نظریه، وجود دو جزء در انسان پذیرفته شده است؛ هر چند در تحلیل قوای آن‌ها ممکن است تفاوت‌هایی یافت شود.

۲) معرفت و حقیقت آن

افلاطون اصل معرفت را امر ممکن می‌داند. او ادراک حسی را چون در حال صیوررت است، با معرفت یکی نمی‌داند. از نظر او، معرفت واقعی باید دو شرط داشته باشد: یکی این‌که خطاناپذیر باشد، دیگر این‌که درباره «آنچه هست» باشد. افلاطون متعلق معرفت را امور ثابت که همان «مَثَل» هستند، می‌داند. برخی معرفت نیک و بد را از نظر افلاطون لازم می‌شمارند و راه آن، معرفت کافی به ریاضیات و فلسفه و پاره‌ای دانش‌های دیگر است؛ از این رو، او فیلسوف را دارای معرفت حقیقی می‌داند.

ارسطو هم معرفت را امر ممکن می‌شمارد و بنا به یک تفسیر، سعادت را همان معرفت و تأمل عقلی که کار «نوس» است می‌داند و حیات تأملی و عقلی را به خدا هم نسبت می‌دهد.

از نظر غزالی نیز، معرفت امر ممکن است و یکی از ارکان دست‌یابی به سعادت دنیا و آخرت، علم و معرفت است. او معتقد است که در حد میسور باید به همه علوم پردازیم و در صورتی که ممکن نباشد، به مقدار لازم اکتفا شود. وی در میان علوم، الهیات را در رأس همه علوم لازم‌التعلیم قرار می‌دهد.

بنابراین، در هر سه نظریه، اصل معرفت و علم، ممکن است؛ اما در میزان توجه به علوم و فروع علوم مختلف، اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً غزالی بر علم الهیات تأکید خاصی دارد، اما ارسطو بر سیاست و افلاطون بر فلسفه. نکته دیگر آنکه، غزالی در تعلیم و تعلم و کسب معرفت، شرایط خاصی برای معلم و متعلم برمی‌شمارد که چنین مباحثی در دو نظریه دیگر به ندرت مطرح است؛ چنان‌که افلاطون برای رسیدن به مقام فیلسوف شاهی، آموزش‌های خاصی را در طی سالیان مشخصی، مطرح می‌کند.

۳) تعداد جهان‌ها

افلاطون به وجود دو جهان معتقد است: ۱ - جهان محسوسات که همین جهان کثرات است که اشیاء در آن زاده می‌شوند و می‌میرند و به کمال نوع خود نمی‌رسند؛ ۲ - جهان معقول یا «مُثَل» که جهان ذوات ابدی است. به نظر افلاطون، سعادت در جهان محسوسات به دست نمی‌آید؛ چرا که جهان مادی و محسوس پایدار نیست و سرانجام آن، زوال و تباهی است.

در بحث‌های ارسطو، سخن از جهان دیگر به میان نیامده است. در نظریه غزالی، نه تنها سخن از دو جهان، یعنی دنیا و آخرت هست، بلکه بین این دو جهان پیوند ناگسستنی وجود دارد و دنیا و اعمال انجام شده در آن، مقدمه‌ای است که در جهان آخرت ثمره آن به طور کامل ظاهر خواهد شود و انسان سعادت‌مند علاوه بر این که در دنیا صاحب کمال و فضیلت و مقامات انسانی و الهی است، در آخرت به حقیقت کامل سعادت خویش نایل می‌شود. روشن است که جهان آخرت مورد نظر در نظریه غزالی غیر از جهان «مُثَل» افلاطون است.

۴) فضیلت

افلاطون در نظریه خود از فضیلت بحث می‌کند. وی فضیلت را همان معرفت و شناخت مُثَل می‌داند و بنا به یک تفسیر، معرفت بهترین «مثال» یعنی «مثال خیر» مورد نظر اوست؛ اما بعدها از نظریه وحدت فضیلت و برابری آن با معرفت فاصله گرفت و به وجود فضایل دیگری معتقد شد که همان پنج فضیلتی است که در مباحث او مطرح گردید؛ یعنی «حکمت»، «شجاعت»، «عفت»، «عدالت» و «دینداری».

در ابتدا نگاه افلاطون به فضیلت، نگاهی ابزاری بود؛ اما در مکالمات بعدی از این نظریه سقراطی دست می‌کشد و فضیلت را ابزار صرف برای سعادت نمی‌داند، بلکه خود فضیلت را یک خیر ذاتی و غیر ابزاری برمی‌شمرد.

در نظریه ارسطو نیز، بحث فضایل جایگاه خاصی دارد. ارسطو فضیلت را ملکه می‌داند نه انفعال یا استعداد. وی، برای این مطالب ادله‌ای هم اقامه می‌کند. او برای تبیین فضیلت، از مفهوم حد وسط استفاده می‌کند و آن را حد وسط میان دو رذیلت می‌داند، گرچه این معیار در مورد افراد مختلف تفاوت دارد. وی، فضیلت را نتیجه انتخاب ارادی می‌داند، اما فضیلت غایت زندگی نیست؛ زیرا ممکن است با عدم

فعالیت و بطالت همراه باشد. ارسطو فضایل انسان را به دو دسته عقلی و اخلاقی تقسیم می‌کند. فضایل اخلاقی، بر خلاف فضایل عقلانی، از راه عادت به دست می‌آیند نه آموختن. فضایل اخلاقی فطری نیستند، اما خلاف فطرت هم نیستند. استعداد تحصیل فضایل، فطری است.

فضایل اخلاقی، اموری مانند «عفت» و «شجاعت» است و فضیلت عقل نظری همان «تأمل» است و فضیلت عقل عملی، یکی فن (هنر و تدبیر) است که همراه انتخاب عقلانی است و به ابداع می‌پردازد و دیگری فرزاندگی است که به تعیین و تعیین‌غایات توجه دارد.

ارسطو از فضایل و خیرات بیرونی نظیر دوستی و از خیرات بدنی مانند زیبایی و قدرت بدنی نیز، نام می‌برد و برای آن‌ها نقش ابزاری در سعادت قایل است؛ هرچند از نظری، برخی از فضایل بیرونی مانند آبرو و شرف، دارای ارزش استقلالی نیز هستند.

غزالی نیز، در نظریه خود اهمیت زیادی به بحث فضیلت داده است. او معتقد است که انسان برای دست‌یابی به سعادت باید متخلق به فضایل مختلف بشود. همچنین، به نظریه حد وسط در مورد فضیلت همانند ارسطو اعتقاد دارد؛ گرچه در تبیین همه فضایل از این معیار استفاده نمی‌کند.

بحث غزالی در باره فضایل، مفصل‌تر از بحث افلاطون و ارسطوس است؛ زیرا غزالی علاوه بر فضایی که در مباحث افلاطون و ارسطو مطرح شده، از فضایل دیگری مانند «فضایل الهیاتی» و «فضایل عرفانی» هم بحث می‌کند؛ هم چنین فروع فراوانی برای فضایل بر می‌شمارد.

غزالی نیز به خیرات بدنی و خارجی توجه دارد و آن‌ها را مورد بحث و اشاره قرار داده است.

۵) لذت و نقش آن در سعادت

افلاطون در نظریه خود، «لذت» را مورد بحث قرار داده است. از نظر او، نفس و بدن دارای لذاتی ویژه هستند. افلاطون لذتی را خیر می‌داند که سه ویژگی داشته باشد: ۱ - درد و رنجی به دنبال آن نیاید؛ ۲ - با گناه آلوده نشود؛ ۳ - با اعتدال همراه باشد. وی سه لذت را در مقابل سه جزء نفس قرار می‌دهد: لذت علم در برابر عالی‌ترین جزء

نفس؛ لذت غلبه و افتخار در مقابل جزء متوسط و لذت سود در برابر جزء پست؛ یعنی تمایلات. او معتقد است که فیلسوف لذت نوع اول را بر نوع دوم و سوم ترجیح می‌دهد. افلاطون برای لذت غیر عقلی، نقشی در سعادت قایل نیست.

ارسطو نیز، بحث مفصلی در باره لذت مطرح کرده است. او به لذت جسمی و عقلی معتقد است. در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس سه نظریه را در مورد لذت نقد می‌کند و اصل خیر بودن لذت را می‌پذیرد؛ اما در کتاب دهم، خیر اعلی بودن لذت را رد می‌کند. در کتاب دهم، بر خلاف کتاب هفتم که لذت را نوعی فعالیت دانست که می‌تواند خود غایت باشد، لذت را متمم و مکمل و تابع فعالیت می‌داند؛ پس لذت در خوبی و بدی تابع فعالیت است. لذت خوب به نظر ارسطو در سعادت نقش دارد؛ مانند لذت حاصل از تأمل. ارسطو معیار لذت را انسان حکیم می‌داند.

غزالی در مباحث خود بحث مبسوطی از لذت به میان نیاورده است؛ اما او هم لذت را قبول دارد و برترین لذت را ناشی از برترین فضیلت که همان عشق الهی است، می‌داند. غزالی لذایذ جسمانی را مانع وصول به مراتب فضیلت می‌داند.

۶) خدا و ارتباط آن با سعادت

افلاطون در مکالمات متعددی سخن از «خدا» یا «خدایان» به میان آورده است؛ مثلاً حرکت ماده را به وسیله عقول می‌داند و عالم عقول را عالم الهی می‌نامد که خدا در رأس آن قرار دارد؛ همچنین، گاه سخن از صانع الهی به میان می‌آورد و گاه سخن از تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آن‌ها. به هر حال، نوعی اعتقاد به خدا در نظریه افلاطون مطرح بوده است؛ گرچه خدای او با خدای ادیان توحیدی فاصله بسیاری دارد.

افلاطون میان سعادت آدمی و معرفت «خدا» یا «خدایان» و ارتباط با آن‌ها رابطه برقرار می‌کند و می‌گوید آدمی باید بکوشد که هرچه بیشتر به خدایان شبیه شود و تأمل در مثل که افکار خدا هستند، ما را به خدا شبیه می‌کند.

ارسطو، غالباً، از عبارت «خدایان» استفاده کرده است و آن‌ها را متعلق تأمل می‌داند؛ وی امور متعالی مانند افلاک آسمانی را نیز از مقولاتی می‌داند که متعلق تأمل قرار می‌گیرند؛ گرچه خدایان برترین متعلقات تأمل هستند و تأمل طبق هر دو تفسیر ارسطو در سعادت نقش دارد.

به نظر می‌رسد که ارسطو در نظریه سعادت بیش از این از خدا بحث نکرده و نقش دیگری برای خدا در سعادت قایل نیست؛ به علاوه به خدای واحدی همانند ادیان توحیدی اعتقاد نداشته است.

در نظریه غزالی، خداوند محور هستی است و نقش اصلی را در سعادت آدمی دارد و تحصیل سعادت بدون عنایت الهی ممکن نیست؛ از این رو، غزالی نقش مهمی برای فضایل الهیاتی در سعادت معتقد است و بدون آن‌ها دست‌یابی به سایر فضایل را که سرآمد آن‌ها عشق الهی است، ممکن نمی‌داند. از نظر او، عشق الهی ما را به مواجهه و رویت خداوند در جهان آخرت رهنمون می‌کند؛ از این رو، در نظریه غزالی بر خلاف دو نظریه قبلی همه چیز در ارتباط با خداوند معنا پیدا می‌کند.

۷) ربط سعادت با اجتماع و سیاست

افلاطون میان سعادت انسان و اجتماع و اوضاع و احوال طبقات آن ارتباط برقرار می‌کند؛ زیرا انسان کاملی که افلاطون مطرح می‌کند، از یک سو با سیستم سیاسی و اجتماعی او در ارتباط است و از سوی دیگر با نظام فکری و فلسفی او. افلاطون معتقد است که سیاست اجتماع را نیز باید یک انسان کامل که همان فیلسوف است، تعیین و اجرا نماید.

ارسطو میان سیاست و اخلاق پیوند برقرار می‌کند و غایت مدینه و دولت شهر یونانی را خیر اعلای انسانی، یعنی زندگی اخلاقی و عقلانی او، می‌داند. او سیاست را از همه علوم معتبرتر و در رأس آن‌ها می‌داند که به مطالعه خیر انسان می‌پردازد و خیر اعلی را غایت علم سیاست تلقی می‌کند. ارسطو معتقد است که انسان بدون داشتن دل‌نگرانی برای خیر دیگران و اجتماع، فاقد زندگی کامل خواهد بود و نمی‌تواند به طبیعت انسانی خود تحقق ببخشد.

غزالی نیز، تحقق سعادت را در یک بستر اجتماعی ممکن می‌داند؛ چرا که از نظر وی، سعادت با علم و عمل به دست می‌آید و برای تحصیل علم و عمل نیازمند جامعه، استاد (شیخ) و ... هستیم؛ البته، نوع نگاه غزالی به اجتماع و سیاست متفاوت است و علم سیاست را در رأس علوم قرار نمی‌دهد و به مدینه فاضله از نوعی که افلاطون و ارسطو معتقدند، اعتقادی ندارد و سیاست انبیا را برترین سیاست می‌داند؛ چرا که انبیا بر باطن و ظاهر عوام و خواص نفوذ دارند.

۸) سعادت

افلاطون در ابتدا، سعادت را مترادف با معرفت مثل می‌داند، اما در نهایت سعادت را یک امر مرکب از فضیلت، معرفت عقلی و لذت می‌شمارد که این لذت هماهنگ با فضایل است نه در تقابل با آنها؛ یعنی سعادت ثمره مخلوط لذت و دانش و فضیلت است.

ارسطو سعادت را غایت قصوی و خیر اعلی می‌داند که طبق یک تفسیر سعادت در زندگی اخلاقی توأم با تفکر و تأمل است؛ یعنی سعادت‌مند کسی است که اهل تأمل و تفکر باشد و البته این تفکر و تأمل همراه با انجام فضیلت‌های اخلاقی است. پس سعادت مرکب از فعالیت اخلاقی و نظری است؛ اما طبق تفسیر دیگر، سعادت فعالیت یگانه است که همان تأمل است. ارسطو برای خیرات بیرونی هم در سعادت نقش قایل است و لذت را که حاصل فعالیت، است در سعادت که برترین فعالیت است، به نحو اعلی، موجود می‌داند.

از دیدگاه غزالی سعادت انواعی دارد؛ مانند سعادت دنیوی و اخروی. بالاترین سعادت همان سعادت اخروی است که از راه علم و عمل و کسب فضایل به دست می‌آید و بالاترین فضیلت، «عشق الهی» است که در جهان آخرت به صورت مواجهه با خداوند و رویت او متجلی می‌شود و این سعادت ذو مراتب است و این مراتب وابسته به میزان شدت عشق به خداوند است و همین سعادت بالاترین لذت معنوی را به همراه دارد.

نقد نظریه‌ها

گرچه موضوع مقاله، بررسی تطبیقی سه نظریه نامبرده است، خوب است برای تکمیل بحث به عمده‌ترین اشکالات این نظریه‌ها، خصوصاً دو نظریه اول اشاره‌ای اجمالی کنیم:

نقد نظریه افلاطون

۱ - یکی از اشکال‌های وارد بر نظریه افلاطون، این است که فضیلت را نمی‌توان همان معرفت دانست؛ زیرا به روشنی در می‌یابیم که در تعلیم و تعلم «معرفت عقلانی» به فضیلت حاصل می‌شود «نه خود فضیلت»؛ وانگهی، لازم می‌آید فردی که مثلاً

شجاع است، دارای فضایل دیگر مانند عدالت و پرهیزگاری نیز باشد، حال آنکه چنین نیست و اصولاً فضایل غیر عقلانی با فضیلت عقل (حکمت) یکی نیستند؛ از این رو، افلاطون در مکالمات بعدی از اعتقاد به وحدت فضیلت و معرفت دست می‌شوید؛

۲ - انسان سعادت‌مندی که افلاطون مطرح می‌کند تا حدودی پندارگراست؛ زیرا اگر فضیلت «عدالت» به معنای درک مثال آن باشد، از عمل به آن غفلت شده و تنها به فهم و درک نظری آن اکتفا شده است؛

۳ - به نظر می‌رسد که انسان کامل و سعادت‌مند افلاطون انحصاری باشد؛ زیرا همه نمی‌توانند به مشاهده مُثُل دست یابند؛

۴ - نظام فکری افلاطون طبقاتی است؛ زیرا وی جامعه را به سه دسته عوام، سربازان و حاکمان تقسیم می‌کند و نیل به کمالات انسانی را صرفاً برای دسته اخیر میسر می‌داند و، جز در موارد استثنایی، کمتر به افراد دیگر اجازه ترقی و تعالی می‌دهد؛

۵ - انسان کامل افلاطون، بیشتر به دلیل جنبه‌های ارثی و استعدادهای درونی، می‌تواند به مقام والای کمال نایل آید، تا به وسیله مجاهده و کوشش؛ زیرا افلاطون به مسایل انسانی از دیدگاه نظری و عملی می‌نگرد و تمسک به امور اخلاقی را نیز صرفاً از راه شناسایی آن‌ها میسر می‌داند و اگر کسی استعداد شناسایی حقایق و درک مُثُل را نداشته باشد، به کمال وجودی خویش نایل نخواهد شد.^{۴۹}

نقد نظریه ارسطو

به نظریه ارسطو نیز، انتقاداتی وارد است که به پاره‌ای از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱ - یک اشکال مربوط به مسئله حد وسط است که از نظر ارسطو، معیار تشخیص فضیلت از رذیلت است. همچنان‌که در ضمن بررسی نظریه ارسطو اشاره کردیم، این معیار در همه جا جریان ندارد؛ مثلاً در خود عدالت ورزیدن حد وسط معنا ندارد و یا در برخی فضایل افراط کردن بهتر است؛ مانند علم آموزی، تقرب به خدا؛

۲ - سعادت‌ی که ارسطو ترسیم می‌کند و فضایی را که در ارتباط با آن مطرح می‌کند مناسب با همان دولت شهرهای یونانی و طبقات بالاست؛ چرا که ارسطو بردگان را واجد رسیدن به چنین فضایی و سعادت نمی‌داند، در حالی که خود او به افلاطون اشکال می‌کرد که افلاطون سعادت را از دسترس همگان دور کرده است؛

۳ - در نظریه ارسطو و نیز افلاطون، حقایق اصلی یعنی مبدأ و معاد و نیز واسطه میان خدا و انسان، یعنی وحی و پیامبران، نقشی ندارد و یا نقش آن بسیار کم‌رنگ است.^{۵۰}

نقد نظریه غزالی

گرچه به نظریه غزالی نقدهای بسیار کمتری نسبت به دو نظریه قبل وارد است، نظریه وی نیز مصون از اشتباه نیست. برخی از اشکال‌های نظریه غزالی عبارتند از:

۱ - صوفیه و از جمله غزالی تأکید زیادی بر زندگی فقیرانه و بهره گرفتن از نعمت‌های دنیوی به کمترین مقدار، می‌کنند، تا آن‌جا که حتی در مورد مقدار غذا ده لقمه در هر وعده را مطرح می‌کنند، در حالی که سیره رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نشان می‌دهد که بهره گرفتن از نعمت‌های دنیوی نه تنها مذموم نیست، بلکه تلاش برای کسب مال و خدمت به عیال و خانواده و مسلمانان عبادت است. مهم این است که انسان علاقه‌ای به مال دنیا نداشته باشد؛ به گونه‌ای که با از دست دادن آن مغموم و ناراحت نشود. یا در روایات بیان شده که پیش از سیر شدن و پر کردن معده از خوردن غذا دست بکشید، نه این‌که معیار همه افراد خوردن ده لقمه در هر وعده باشد.

۲ - به نظر می‌رسد، عمده‌ترین انتقاد به غزالی این است که او تجلی عشق الهی را که همان سعادت اخروی است، در رؤیت خداوند در عالم آخرت می‌داند، در حالی که قابلیت رؤیت خداوند آموزه‌ای اشعری است که با معتقدات و آموزه‌های معصومین (ع) سازگار نیست؛ زیرا خداوند نه در دنیا و نه در آخرت قابل رؤیت نیست و اگر مراد رؤیت با چشم دل باشد، چنین چیزی در دنیا هم قابل تحقق است و اختصاصی به عالم آخرت ندارد؛ همچنان‌که از علی (ع) نقل شده است که فرمودند «من خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم». روشن است که مراد رؤیت با چشم دل و بصیرت باطنی و درک حضور خداوند متعال در هر زمان و مکان است.

پی نوشت ها

* از اساتید و عضو گروه فلسفه و کلام مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی.

- 1 - J.P. GRIFFIN, "Happiness" in *The Encyclopedia of philosophy* Ed. by Edward Craig, p. 226.
- 2 - Teleologist
- 3 - Deontologist
- ۴- بکر، لارنس، سی، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، گروه مترجمان، قم: موسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۴۳.
- 5 - Eudaimonia.
- 6 - See: Richard, D. Parry, "Eudaimonia - ism" in *The Encyclopedia of Ethics*, p. 333.
- ۷ - هیأت تحریریه، انسان کامل از دیدگاه افلاطون، تهران: موسسه مکاتباتی اسلام شناسی، چاپ اول، ۱۳۶۱، ص ۷.
- T. H. Irwin, plato, in *The Encyclopedia of Ethics*, opcit, p. 911.
- ۸ - کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ج اول، تهران: سروش، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲.
- ۹ - گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، مترجم: محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵، جلد دوم، ص ۱۰۳.
- 10 - Gilbert Ryle, plato, in *The Encyclopedia of philosophy*, opcit p. 329.
- ۱۱ - ر.ک: مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۳۲.
- ۱۲ - یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۷، صص ۹۱ - ۹۰.
- ۱۳ - خراسانی، شرف الدین، از سقراط تا ارسطو، تهران: انتشارات دانشگاه ملی، ۱۳۶۵ چاپ دوم، ص ۱۱۰.
- ۱۴ - هاشمی حابری، الهه، فلسفه یونان از نگاهی دیگر، تهران: انتشارات مشکوه، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲.
- ۱۵ - فینکانن الیسو، ال.اب جیمز، افلاطون، سیرته، آثاره و مذهب فلسفی، بیروت: دار المشرق، چاپ اول، ۱۹۹۱، ص ۸۱.
- ۱۶ - کاپلستون، فردریک پیشین، ص ۲۵۱.
- ۱۷ - ر.ک: پاپکین، ریچارد و استرون، آروم، کلیات فلسفه، ترجمه: مجتبی، تهران: حکمت، چاپ دهم، ۱۳۷۴، ص ۱۲.
- ۱۸ - هیئت تحریریه، پیشین، ص ۱۲.
- ۱۹ - زیبا کلام، فاطمه، سیر اندیشه فلسفی در غرب، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ چاپ اول، ص ۳۳.
- ۲۰ - ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم: دفتر همکاری، چاپ اول، ۱۳۷۷ ج اول، ص ۱۸۵.
- 21 - Irwin, opcit pp 67, 68.
- ۲۲ - نوسباوم، مارتا، ارسطو، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱.
- ۲۳ - کاپلستون، پیشین، ص ۳۱۷.
- ۲۴ - ر.ک: گمپرتس، پیشین، ص ۱۴۶۹.
- ۲۵ - گمپرتس، پیشین، ص ۱۴۶۸.
- ۲۶ - ر.ک: کاپلستون، پیشین، ص ۳۸۰.
- ۲۷ - اخلاق نیکوماخوس، کتاب اول، فصل اول، الف ۱۰۹۴.
- ۲۸ - کاپلستون، پیشین، ص ۴۰۱.
- ۲۹ - به نقل از: جوادی، محسن، تبیین و نقد نظریه سعادت در فلسفه ارسطو، پایان نامه دکتری، ص ۹۰.
- ۳۰ - الجنای، میثم، الغزالی، جلد چهارم، دمشق: دار المدی، چاپ اول، ۱۹۹۸م، ص ۱۹.
- ۳۱ - میثم الجنای، پیشین، ص ۲۲.
- ۳۲ - همان، ص ۲۹.
- ۳۳ - همان، صص ۳۸ - ۳۵.
- 34 - Mohamed, Ahmed, Sherif, *Ghazali's theory of virtue*, First Edition, State university of New York, 1975, pp. 21 - 22.

35 - Ibid, pp. 22 - 23.

36 - Ibid p. 77.

- ۳۷ - دینانی، غلام حسین، منطلق و معرفت در نظر غزالی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ص ۲۱۹.
- ۳۸ - زرین کوب، عبد الحسین، قرار از مدرسه، تهران: امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۴، ص ۱۲۸.
- ۳۹ - رک: دینانی، پیشین، ص ۲۳۳.
- ۴۰ - غزالی، امام محمد، میزان العمل، بیروت: دار و مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۴۲۱، صص ۲۴ - ۲۱.
- ۴۱ - امام محمد غزالی، پیشین، ص ۲۷.
- ۴۲ - همان، ص ۲۸.
- ۴۳ - غزالی، پیشین، صص ۳۳ - ۳۲.
- ۴۴ - همان، صص ۵۷ - ۵۵.
- ۴۵ - همان، ص ۵۷.
- ۴۶ - همان، صص ۶۳ - ۶۲.
- ۴۷ - همان، ص ۶۳.
- ۴۸ - همان، ص ۳۵.
- ۴۹ - هیئت تحریریه، پیشین، صص ۲۵ - ۲۴.
- ۵۰ - ط رک: جوادی، محسن، پیشین، ص ۱۹۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښکې
پرتال جامع علومو انسانی