

## بررسی نسبت مؤلفه‌های سعادت و ثمرات عملی آن؛ با تأکید بر نوآوری‌های ابن سینا

مهدي دوستان\* | حسین هوشنگی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸

### چکیده

«سعادت» به عنوان غایت نهایی انسان مؤلفه‌های بیرونی و درونی مختلفی است که هر یک از آنها نقش و اثری خاص در نیل به آن هدف نهایی دارند، اما در مقام عمل فردی و جمعی، تراحماتی میان این مؤلفه‌ها پیش می‌آید که نوعی از اولویت‌بندی را ضروری می‌سازد و این رتبه‌بندی، خود نیازمند نسبت‌سنجی دقیق میان آنهاست. هر مؤلفه سعادت می‌تواند صرفاً مقدمه آن باشد (وابسته)، یا اینکه فقط هدفی مطلقاً نهایی تلقی گردد (مستقل) و یا در عین اینکه فی‌نفسه غایتی مطلوب است، مقدمه برخی از مؤلفه‌های دیگر هم به شمار آید (نیمه مستقل). با استفاده از این ملاک، می‌توان اقدام مناسب برای رفع تعارضات عملی را انتخاب کرد که شامل حالتی از حفظ، تقلیل و یا حذف مؤلفه‌ها خواهد بود. نظریه ابن سینا دارای نوآوری‌هایی درباره مفهوم «سعادت» است که می‌تواند در تشخیص اقسام مؤلفه‌ها مفید باشد. ابن سینا، مفهوم «کمال» را جایگزین مفهوم «کارکرد» در نظریه ارسطو کرده و سعادت نفس را از سعادت قوای آن تفکیک می‌کند و افزون بر این، سعادت نفس را از دو جهت ذات و ارتباط بدنی، تمیز می‌دهد. بر این اساس، می‌توان نظامی سلسله‌مراتبی از کمالات و سعادات در نظر گرفت که به قرب الی‌الله و فنای فی‌الله منتهی می‌شود و معیاری برای اولویت‌بندی میان مؤلفه‌های مفروض متزاحم در مقام عمل و تشخیص اقدام مناسب، به دست می‌دهد.

### کلیدواژه‌ها

ابن سینا، ثمرات عملی، غایت بالذات، غایت نهایی، کمال اول و ثانی، مؤلفه‌های سعادت.

\* پژوهشگر پسادکتری، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) | m.doustan@isu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. | h.hooshangi@isu.ac.ir

## مقدمه

«سعادت» به عنوان خواسته‌ای برتر و نهایی شناخته می‌شود که به تعبیر شیخ الرئیس هر موجود زنده‌ای در طلب آن است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۱). طبیعی است که پرداختن به ابعاد و زوایای مختلف چنین موضوع مهمی مباحث گسترده‌ای را در فلسفه و به‌ویژه در حکمت عملی، به خود اختصاص داده باشد؛ چنانکه از دیرباز بررسی مفهوم سعادت و مؤلفه‌های مختلف آن تشکیل دهنده بخش مهمی از آراء و اقوال فیلسوفان - از یونان تا جهان اسلام و از جهان اسلام تا عصر جدید و معاصر - بوده است.

با توجه به تعریف عموماً پذیرفته شده «سعادت» به عنوان خیر و غایت اعلیٰ (نک: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۰: 24-21، 1097، NE)، می‌توان گفت که جست‌وجوی روش و طریق نیل به آن مهم‌ترین دغدغه و دل‌مشغولی انسان بوده است؛ زیرا سعادت اساساً چیزی است که باید بدان رسید. هرگونه سخن گفتن از امری که غایت است، بدون تلاش برای به چنگ آوردن آن - اگر نگوئیم مطلقاً بی‌معناست - ابر و ناقص خواهد بود. بنابراین، بررسی مؤلفه‌های سعادت، واسطه‌ای بنیادین در میان فلسفه نظری و امتداد عملی آن محسوب شده و نقشی کلیدی در حکمت عملی خواهد داشت.

فردی که در این موضوع می‌اندیشد، بیشتر در پی استدلالی عملی و عملیاتی است که تنها نشان‌دهنده صدق و کذب نظری گزاره‌ها نباشد، بلکه ملاک‌هایی روشن و قابل سنجش تعیین نماید که بتواند اولویت‌بندی رفتارهای انسان را در مسیر نیل به سعادت بر عهده بگیرد (Kenny, 1992, pp. 1-2). در این مقام، پرسش‌های اصلی چیزی از این قبیل هستند که برای سعادت‌مندی، پرداختن به چه عواملی ضرورت دارد و در صورت وقوع تراحم، از کدام عوامل - که فرضاً دارای اهمیت و فایده هم هستند - می‌توان در مسیر سعادت صرف نظر کرد؟ تأثیر مؤلفه‌های مختلف در به چنگ آوردن سعادت چه تفاوت‌های کمی یا کیفی دارد؟ اگر میان برخی از این عوامل دچار تناقض و تعارض عملی شدیم، چه باید بکنیم؟ چه شروط و مقدماتی جهت رسیدن به سعادت ضروری‌اند؟

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی - به‌عنوان یکی از نخستین و تأثیرگذارترین آثار فلسفی به‌جای مانده در حوزه اخلاق و سعادت - میان خیرات بیرونی، خیرات بدنی و خیرات مربوط به نفس تفکیک نموده است (NE, 1098, b18-20). همچنین وی در کتاب اخلاق ائودوموس به تفاوت میان شروط و مقومات سعادت پرداخته است (EE, 1214, b7-24). بدین ترتیب، سلامتی، ثروت، قدرت، شرافت خانوادگی، فرزندان خوب، زیبایی و امثال آن خارج از حقیقت سعادت (خیرات نفسانی) تلقی شده و صرفاً تأکید می‌گردد که این نوع از خیرات هم جهت بهره‌مندی از سعادت

اهمیت و ضرورت دارند (NE, 1099, a31-b7). این نگرش ارسطو موجبات تقصی اساسی را در حکمت عملی وی فراهم آورده است: ' زیرا - در نهایت - مشخص نمی‌شود که با خیرات بیرونی چه باید کرد و مخصوصاً در مقام تراحمات عملی چه ملاکی برای ترجیح و ترجیح میان آنها وجود دارد. در واقع، نظام اولویت‌سنجی میان خیرات مختلف که ضمن برخورداری از مبنای نظری، واجد ثمره عملی و عینی باشد، از نظریه ارسطو استنباط نمی‌شود.

ممکن است گفته شود که چنین موضوعی از مباحث فلسفی خارج بوده و محل بحث دیگری دارد، اما به نظر می‌رسد حداقل ارائه ملاک و معیار کلی داوری در این زمینه موضوعی است که به حکمت عملی تعلق خواهد داشت. با توجه به همین رویکرد عملی است که فیلسوفان مسلمان قدمی فراتر از ارسطو برداشته و مفصلاً به روش‌های کسب سعادت نیز پرداخته‌اند (نک: خادمی، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹) و البته، متأسفانه آنها هم منحصرأ طریق کسب و توسعه مقومات درونی سعادت را مورد توجه قرار داده و - احتمالاً تحت تأثیر ارسطو - به نقش خیرات بیرونی در این زمینه توجه نکرده‌اند.

مشکل پیش‌گفته، درخصوص مقومات درونی سعادت نیز رخ می‌نماید. بدین ترتیب که ارسطو با تمسک به انسان‌شناسی فلسفی خود و با توجه به کارکرد دوگانه جزء خردمند نفس، دو فضیلت نظری و اخلاقی را به عنوان اجزای درونی سعادت مطرح می‌نماید (NE, 1101, a28-1102, pp. b10)، اما بیان متفاوت او - در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس و در اخلاق ائودوموس از یک سو و در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس از سوی دیگر - درباره نسبت میان دو جزء مذکور، پرسشی تاریخی و کلیدی درباره نظریه وی ایجاد کرده است: آیا فضیلت اخلاقی نیز همچون فضیلت نظری - و در عرض آن - جزء اصیل و مستقلی از سعادت است یا اینکه فقط وسیله‌ای است برای کسب جزء حقیقی و یکتای سعادت، یعنی فضیلت نظری؟

قول اول توسط مفسرانی همچون اکریل، نوسبام و ایروین تأیید شده (نک: Irvin, 1991, p. 383; Ackrill, 1980, p. 27; Nussbaum, 1993) و دیدگاه دوم از حمایت شارحانی مانند کنی، کراوت، نیگل و کیت برخوردار است (نک: Keyt, 1983, p. 365; Kenny, 1992, p. 87; Kraut, 1989, pp. 5-6; Nagel, 1980, p. 13) و این منازعه سبب جعل اصطلاحات «سعادت جامع<sup>۲</sup>» (در اشاره به نظریه اول)

۱. این نقص، جدا از ابهامات مربوط به طبقه‌بندی و مصادیق خیرات بیرونی است؛ چنانکه ارسطو ابتدا به سه قسم خیرات بیرونی، بدنی و نفسانی اشاره کرده و سپس با گسترش مفهوم خیر بیرونی، آن را در معنایی که شامل هر دو قسم اول می‌گردد، به کار می‌برد. مسئله مهم‌تر آنکه برخی از عبارت وی در آثار دیگر (Rhe, 1360, b14-25)، ظرفیت تفسیر خیرات بیرونی به‌عنوان مقومات درونی سعادت را فراهم می‌آورند (نک: جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

و «سعادت غالب»<sup>۱</sup> (در برابر نظریه دوم) توسط ویلیام هاردی شده است (Hardi, 1967, p. 299). فارغ از از ریشه‌های دقیق ابهام مذکور و برداشت‌های متفاوتی که از این دو نظریه وجود دارد، می‌بایست نتایج عملی مورد انتظار از این ابهام را مورد مذاقه قرار داد که در کنار ابهام پیش‌گفته درباره نقش خیرات بیرونی و اولویت‌بندی میان آنها، مسئله‌ای بنیادین و حائز اهمیت در مسیر کسب سعادت ایجاد می‌نماید.

فیلسوفان مسلمان نیز با وجود تغییرات جزئی یا کلی که در ساختار نظریه ارسطو اعمال نموده‌اند، دو فضیلت نظری و اخلاقی را به‌عنوان اجزای مقوم سعادت معرفی کرده‌اند و در نتیجه، تمایل آنها به رویکرد غالب یا جامع در نظریه سعادت نیز محل تأمل بوده و موضوع بررسی‌ها و پژوهش‌های مختلف قرار گرفته است (از جمله، نک: جوادی، ۱۳۷۸، ص ۸۷-۱۱۳؛ سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵؛ محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۷).

نوشتار پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش است که چه نسبت‌هایی میان مؤلفه‌های مختلف سعادت قابل تصور و تحقق است و چه راهکار معقولی را می‌توان از اندیشه ابن سینا برای حلّ تراجمات احتمالی میان آنها اصطیاد نمود؟<sup>۲</sup> البته، به نظر می‌رسد نوآوری‌هایی که ابن سینا درباره چیستی سعادت داشته است - و عموماً توسط سایر حکمای مسلمان نیز مورد پذیرش واقع شده است - پاسخ مشخصی را در برابر پرسش فوق قرار می‌دهد که در پرداختن به پرسش مذکور، باید مورد توجه باشد. بنابراین، در ادامه، طبقه‌بندی کاملی از انواع نسبت‌های ممکن میان مؤلفه‌های سعادت ارائه شده و ثمره عملی هر یک از آنها تعیین خواهد گردید. سپس برخی از تغییرات عمده‌ای که شیخ‌الرئیس در نظریه سعادت ارسطو اعمال کرده است، مورد اشاره قرار خواهد گرفت تا در نهایت، لوازم عملی این تغییرات بر اساس نسبت‌های مورد بحث، مشخص گردد.

## ۱. نسبت‌های ممکن میان مؤلفه‌های سعادت و لوازم عملی آنها

می‌دانیم که ثروت با وجود آنکه مطلوب انسان و غایت بسیاری از تلاش‌های اوست، عموم مردم آن را فقط برای رسیدن به چیزهای دیگر می‌خواهند.<sup>۳</sup> این حقیقت، در مقایسه ثروت با دوستی و وضوح

### 1. Dominant Happiness

۲. با توجه به این هدف، در اینجا مفهوم مؤلفه را در معنایی عام به کار خواهیم برد که هر امر مؤثر در حصول سعادت را پوشش می‌دهد؛ اعم از آنکه مقدمه مفید، شرط لازم، ابزار زمینه‌ساز، مکمل، و یا جزء مقوم آن باشد. فرانکنا در کتاب فلسفه اخلاق خود، برخی از این مفاهیم را تحت عنوان «خوب و معانی آن» از هم تفکیک کرده است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۷۳-۱۷۷).

۳. هرچند ممکن است اموال و دارایی برای عده اندکی از مردم مطلوبیت ذاتی داشته باشد، اما به روشنی می‌توان نشان داد که چنین

بیشتری می‌یابد که از یک طرف برای منافع و غایت‌های دیگر - برای مثال، یاری گرفتن از دوستان در مشکلات و بیماری‌ها و ... - مطلوبیت دارد و از طرف دیگر، ارتباط عاطفی و محبتی که از طریق دوستان دریافت می‌شود، فی‌نفسه و بدون توجه به جهت اول مورد نیاز و طلب انسان قرار می‌گیرد. همچنین می‌توان خیراتی مانند ادراکات عقلی و مجرد را در نظر گرفت که صرفاً مطلوبیت ذاتی دارند و مقدمه چیز دیگری نمی‌باشند.

با توجه به آنکه ارسطو سعادت را بر اساس غایات و خیرات افعال انسان تعریف می‌کند - و در ادامه، بدان خواهیم پرداخت - سه حالت پیش‌گفته را در میان غایت‌های مختلف انسان و بعنوان مؤلفه‌های محتمل سعادت مورد توجه قرار داده است: غایتی که فقط برای خودش خواسته می‌شود، غایتی که تنها برای غایات دیگر طلب می‌گردد و غایتی که هم برای خودش و هم برای غایتی دیگر مطلوب است (NE, 1097, pp. 31-35).<sup>۱</sup> در اینجا سه حالت مذکور را به ترتیب مؤلفه «مستقل»، «مؤلفه وابسته» و «مؤلفه نیمه‌مستقل»<sup>۲</sup> خواهیم نامید<sup>۳</sup> و البته، با توجه به تعریفی که پیش‌تر از مفهوم مؤلفه ارائه گردید، شامل مفاهیم غیر مقوم سعادت که تنها جنبه مقدمی و ابزار برای آن دارند نیز خواهد شد، اما پرسش مهمی که مطرح می‌گردد آنست که چه روابط و نسبی در میان سه نوع مؤلفه مورد اشاره قابل تصور است؟ درست است که در توجه به یک مؤلفه خاص، می‌توان سه حالت مذکور را به نوعی حصر عقلی ارجاع داده و چنان تقسیمی را جامع و مانع تلقی کرد، ولی در بررسی دو مؤلفه فرضی سعادت، حالات مختلفی در میان آنها پدید می‌آید که با ایجاد تفاوت‌هایی در مقام عمل، دارای ثمرات اساسی خواهد بود.

بطورکلی - و به حصر عقلی - می‌توان گفت که دو مؤلفه مفروض،<sup>۴</sup> یا هر دو مستقل هستند و یا

طلبی نتیجه‌رذیله‌خست و یا نوعی بیماری روان‌شناختی بوده و اصالت ندارد؛ زیرا ثروت به خودی خود نیازی از انسان را رفع نکرده و تنها از جهت غایات دیگری که می‌تواند برای وی حاصل کند، طلب می‌شود.

۱. البته، این تقسیم سه‌گانه پیش‌تر در سخنان افلاطون سابقه داشته است (نک: Plato, 2015, 357 a).

۲. استفاده از واژه نیمه‌مستقل بدین معنا نیست که این نوع مؤلفه‌ها کم‌اهمیت‌تر از مؤلفه‌های مستقل هستند؛ زیرا این قسم، از جهت استقلال خود، اهمیتی هم‌وزن مؤلفه مستقل دیگر دارد و از جهت وساطت‌اش برای تحقق غایات دیگر، اهمیتی مضاعف می‌یابد.

۳. نباید فراموش نمود که ارسطو بر اساس تعریفی که از سعادت به دست می‌دهد، اساساً مؤلفه‌های نیمه‌مستقل را از موضوع بحث سعادت خارج می‌سازد (NE 1097, a35-b8). این در حالی است که توجه به ثمرات عملی بحث، ضرورت حفظ چنین مؤلفه‌هایی را تبیین و توجیه خواهد ساخت؛ حتی اگر آنها را مقوم و داخل در حقیقت سعادت تلقی ننماییم.

۴. در واقعیت، ممکن است با مؤلفه‌هایی سه‌گانه یا بیشتر نیز مواجه گردیم که بررسی تمام حالات مفروض آن ناممکن خواهد بود. از این رو، در اینجا صرفاً روابط محتمل میان دو مؤلفه مورد بحث قرار می‌گیرد که بنیادی برای حالت‌های پیچیده‌تر خواهد بود؛ زیرا آنچه همواره مورد نیاز است، به دست آوردن تصویر کاملی از روابط چندگانه از طریق سنجش نسبت دو به‌دوی مؤلفه‌ها خواهد بود.

فقط یکی از آنها مستقل است؛؛ زیرا با توجه به تعریف سعادت بعنوان غایت نهایی و نیز استدلالی که ارسطو در استحالہ تسلسل میان غایات اقامه کرده است (NE 1094, a1-22) امکان ندارد هیچ یک از مؤلفه‌ها مستقل نباشند و اگر با چنین حالتی مواجه شدیم، معلوم می‌شود که مؤلفه مستقل دیگری وجود دارد که در اصل باید به بررسی ارتباط آن با مؤلفه‌های وابسته پردازیم، اما شق اول خود دو قسم اصلی خواهد داشت که در یکی میزان اهمیت دو مؤلفه مستقل با هم برابر بوده و در دیگری با ارزش‌های متفاوت میان آنها مواجه هستیم. چنین وجه تقسیمی از آنجا رخ می‌نماید که گاهی در توضیح سعادت غالب به مؤلفه‌های مستقل، اما دارای اهمیت متفاوت اشاره شده است (Ackrill, 1980, p. 17) که در اولویت‌بندی‌های مربوط به مقام تراحم و تعارض عملی، خود را نشان خواهد داد. البته، ممکن است استدلال شود که باید چنین حالتی را به علت تحقق دو مؤلفه مستقل، «سعادت جامع» نامید. همچنین پرسشی اساسی در خصوص ملاک و نحوه مقایسه اهمیت و ارزش کمی یا کیفی مؤلفه‌ها قابل طرح است، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، توجه به چنین اقسامی از ارتباط میان مؤلفه‌ها و نیز آثار عملی آنهاست که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

در شق دوم (وجود تنها یک مؤلفه مستقل) نیز می‌توان بر اساس وابستگی یا نیمه‌مستقل بودن مؤلفه دوم، به دو قسم قائل شد. در نتیجه، چهار حالت اصلی در میان دو مؤلفه مفروض سعادت ممکن خواهد بود:

۱. مستقل - مستقل (با ارزش و اهمیت برابر)؛
۲. مستقل - مستقل (با ارزش و اهمیت متفاوت)؛
۳. مستقل - نیمه‌مستقل؛
۴. مستقل - وابسته.

پس از احصاء اقسام ارتباط میان دو مؤلفه سعادت، نوبت به پرسش اصلی‌تری می‌رسد که انتظار می‌رود ثمره عملی چنان تقسیمی را نشان دهد. به نظر می‌رسد هنگام تلاش برای تحصیل سعادت - چه در جنبه فردی و اخلاقی و چه از جهت اجتماعی و سیاسی - و در مواجهه با تراحمات، سه رفتار اصلی در باره هر مؤلفه قابل تصور است که باید بر اساس حالات چهارگانه مذکور انتخاب گردد<sup>۱</sup> و یا باید به علت ضرورت قطعی که در مسیر سعادت دارد، «حفظ» شده و تمام تلاش‌های لازم و ممکن

۱. همچنین می‌توان انحصار طریق نیل به یک مؤلفه مستقل در یک مؤلفه وابسته (و یا عدم چنین انحصاری) را در تعیین روش رفع تراحم در مقام عمل مؤثر دانست. زیرا طریق انحصاری قابل حذف نیست.

برای نیل به آن مؤلفه صورت پذیرد؛ یا به دلیل امکان جایگزینی آن با مؤلفه‌های بدیل دیگر و کسب سعادت از آن طریق، «حذف» گردیده و تلاشی هم در جهت رسیدن به آن صورت نگیرد و یا اینکه با توجه به مقایسه میان ارزش و اهمیت آن مؤلفه با مؤلفه‌های دیگر - و با وجود ضرورتی که دارد - مورد «تقلیل» قرار گیرد. بدان معنا که تلاش اصلی معطوف به مؤلفه مهم‌تر گردد، بدون آنکه مؤلفه فرعی حذف شود.<sup>۱</sup>

ممکن است اشکال شود که چگونه ممکن است در مقام تراحم، از حفظ هر دو مؤلفه سخن گفت، در حالی که اساس چنین فرضی مُبتنی بر استحاله جمع میان طرفین است؟ در پاسخ باید توجه نمود که موضوع سعادت در حکمت عملی بحث می‌شود که دانشی فلسفی، برهانی و کلی است (شریفی و برادران مظفری، ۱۳۹۹، ص ۲۰۹-۲۱۶). از این رو، در چنین شرایطی، حفظ هر دو مؤلفه در مقام تراحم، بدان معنا خواهد بود که هیچ‌یک از آنها به نحو مطلق و کلی کنار گذاشته نمی‌شوند و بنابراین، رفع تراحم صرفاً با تدبیر در جزئیات و حذف یا تقلیل مصادیق کم‌اهمیت‌تر هر یک از مؤلفه‌ها خواهد بود که نیازمند دانش‌های متنوع جزئی خواهد بود.

بنابراین، نتیجه عملی تقسیم چهارگانه مربوط به روابط میان دو مؤلفه مفروض سعادت بدین قرار خواهد بود: در حالت اول (مانند تراحم میان کسب اعتدال شهوی و غضبی، به‌عنوان دو بخش هم‌ارزش از یک مؤلفه مستقل) با توجه به استقلال هر دو مؤلفه، ضرورت آنها اثبات می‌گردد، بر این اساس، در مقام تراحم، به هیچ‌وجه نمی‌توان یکی از مؤلفه‌ها را حذف کرد و چاره‌ای جز حفظ همزمان آنها باقی نخواهد ماند، اما در حالت دوم (مانند محدود شدن فضیلت نظری به علت از بین رفتن فراغت<sup>۲</sup> لازم برای کسب آن، در اثر تلاش برای کسب فضیلت اخلاقی<sup>۳</sup> که به استناد استقلال مؤلفه‌ها، امکان حذف‌شان وجود ندارد، باید به تقلیل مؤلفه دارای اهمیت کمتر اقدام کرد؛ زیرا ارزش متفاوتی برای آنها فرض شده است.

در حالت سوم (مانند تراحم میان کسب اعتدال اخلاقی و فضیلت نظری بر اساس رویکرد سعادت غالب<sup>۴</sup> مسئله کمی پیچیده‌تر می‌شود؛ زیرا با مؤلفه‌ای مواجه هستیم که از جهتی استقلال

۱. نحوه رفع تراحمات مربوط به ساحت اجتماعی و سیاسی، با موضوع حکمرانی که امروزه مورد توجه فراوانی قرار دارد، مرتبط است.  
 ۲. عنصر فراغت از مفاهیمی است که ارسطو آن را به‌عنوان یکی از شروط و مقدمات لازم سعادت مورد توجه قرار داده است (نک: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ NE 1177 b4-27).  
 ۳. در این مثال، رویکردی را مفروض گرفته‌ایم که اعتدال اخلاقی را مؤلفه‌ای مستقل اما کم‌اهمیت‌تر از تأمل نظری می‌داند. البته، چنین رویکردی را طبق تعاریف مختلف، می‌توان ذیل نظریه سعادت غالب یا جامع طبقه‌بندی کرد (Ackrill, 1980, p. 17).  
 ۴. مثال مورد نظر، بر این تلقی از سعادت غالب استوار است که فضیلت اخلاقی در عین اهمیت استقلالی، طریقی برای کسب

دارد و از جهت دیگر وابسته است. با لحاظ کردن جهت استقلال، نتیجه مشابه حالت‌های اول یا دوم خواهد شد، یعنی اگر اهمیت جهت استقلالی مؤلفه نیمه‌مستقل برابر با مؤلفه مستقل دیگر باشد، حفظ همزمان آنها معقول خواهد بود و در صورت تفاوت در اهمیت، تقلیل طرف کم‌اهمیت‌تر لازم خواهد بود. اما با در نظر گرفتن جهت مقدمی و وابسته مؤلفه نیمه‌مستقل، با مسائل جدیدی روبرو می‌شویم که دقیقاً مشابه حالت چهارم است که در ادامه، بدان خواهیم پرداخت. در نتیجه، حالت سوم، شقوق متعددی پیدا می‌کند که عبارتند از: ترکیب حالات اول، دوم و چهارم. بنابراین، تصمیم‌گیری عملی در این حالت، مستلزم بررسی دقیق ملاحظات موجود در حالات مختلف بوده و چه‌بسا گاهی اهمیت مؤلفه نیمه‌مستقل بیشتر از مؤلفه مستقل دیگر باشد؛ زیرا چنین مؤلفه‌ای هم خود، هدف و غایت بالذات بوده و سعادت‌آفرین است و هم مقدمه‌ای برای نیل به سعادت از طریق مؤلفه بالاتر است.

در حالت چهارم (مانند تراحم میان سلامتی یا ثروت با کسب فضیلت اخلاقی) مؤلفه‌ای وجود دارد که صرفاً مقدمه است و اصالتاً غایت مطلوب انسان به حساب نمی‌آید. پس در وهله اول، به نظر می‌رسد به راحتی بتوان از حذف آن در مقام تراحم سخن گفت، اما اندکی دقت نشان می‌دهد که باید میان مؤلفه وابسته انحصاری و غیر انحصاری تفکیک نمود. آنچه قابل حذف است، قسم اخیر خواهد بود؛ زیرا فرض آنست که می‌توان با یک مقدمه دیگر نیز به مؤلفه مستقل سعادت - و در نتیجه، به سعادت - دست یافت، اما اگر مؤلفه وابسته دارای انحصار در طریق نیل به غایت مستقل باشد، امکان حذف آن وجود نخواهد داشت. این حقیقت که چنین مؤلفه‌ای ارزش ذاتی ندارد، مانع از آن نیست که در مقام عمل ناگزیر به حفظ آن باشیم. پس در این حالت نیز رفع تراحم باید به موارد جزئی، مصداقی ارجاع گردد که خارج از بحث حکمی و فلسفی خواهد بود؛ اگرچه نقش چنان مؤلفه‌ای از منظر اهداف عملی حکمت، بی‌بدیل و غیر قابل چشم‌پوشی است.<sup>۱</sup>

فضیلت نظری هم به حساب می‌آید.

۱. باید توجه نمود که عمده اشکالاتی که ممکن است درباره مصادیق اهم و مهم مؤلفه‌های سعادت در ذهن عوام و خواص رخ بنماید و موجب ایجاد ابهام یا اشکال در مقام انتخاب و گزینش اولویت‌های عملی در مقام تراحم گردد، مربوط به دو حالت است: اول آنکه تصور می‌شود مؤلفه وابسته یا نیمه‌مستقلی که مقدمه لازم نیل به مؤلفه مستقل دیگری است - اعم از اینکه مقدمه کافی هم باشد یا نه، و فارغ از اینکه طریق منحصر یا غیر منحصر باشد - اهمیت بیشتری از آن مؤلفه مستقل دارد (برای مثال، ضمن استناد به برخی تجارب اجتماعی و متون روایی دال بر ارتباط میان فقر و کفر، گفته می‌شود ثروت فردی یا رفاه عمومی از فضیلت نظری مهم‌تر است، چون بدون ثروت و رفاه ممکن نیست فضیلت نظری برای فرد و جامعه حاصل شود). در حالی که ارزش و اهمیت مؤلفه‌ای که غایت این مقدمه است، یقیناً بیشتر خواهد بود؛ چرا که به هر ترتیب، طریق یک غایت، تنها جنبه ابزاری دارد و بس. بنابراین، ثمره چنین نسبتی صرفاً در مقام عمل - و در قالب حفظ، حذف و یا تقلیل - خود را نشان خواهد داد. گاهی نیز لازمه،



جالب است که ثمره عملی این حالت عیناً مانند حالت اول (دو مؤلفه مستقل و هم‌ارزش) است؛ زیرا در اینجا هم هیچ یک از طرفین نباید موجب تضعیف یا حذف طرف دیگر شود. از یک‌سو، نباید حفظ مؤلفه وابسته موجب لطمه به مؤلفه مستقلی گردد که غایت نهایی آن محسوب می‌گردد و از سوی دیگر، دست یافتن به مؤلفه مستقل نباید به حذف مؤلفه وابسته‌ای منجر شود که تنها طریق حصول آن است.

اشاره به دو موضوع زیر جهت عینی و انضمامی شدن اقسام و روابط میان غایات مختلف، مفید خواهد بود: دیدگاه شهید مطهری در باب غایت نهایی ادیان و نظریه مازلو در خصوص هرم نیازهای انسان. شهید مطهری ضمن اشاره به اینکه «توحید نظری بعلاوه توحید عملی فردی»<sup>۱</sup> و نیز «توحید اجتماعی»<sup>۲</sup> دو هدف متفاوتی از ارسال رُسل هستند که در قرآن کریم ذکر شده است، نسبت این دو غایت و اصالت هر یک را مورد سؤال قرار می‌دهند و نشان می‌دهند که ممکن است به استناد اهمیت شناخت و قرب خداوند در سعادت انسان، هدف اول را نهایی تلقی کنیم و یا به دلیل نقش مهم عدالت اجتماعی، هدف دوم را.<sup>۳</sup> ایشان در ادامه هر دو سخن مذکور و نیز قول به دوگانگی هدف ادیان را مردود دانسته و نظریه‌ای ارائه می‌دهند که به حالت سوم از اقسام مورد بحث در اینجا بسیار نزدیک است؛ زیرا در عین اینکه قرب خداوند را هدف غایی ادیان معرفی می‌نمایند، بر ارزش ذاتی و ضرورت عدالت اجتماعی در جهت نیل به آن هدف غایی تأکید می‌کنند. به تعبیر ایشان، چنین مقدمه‌ای مرتبه ضعیفی از ذی‌المقدمه است. همچنین ایشان توضیح می‌دهند که عدالت اجتماعی نه تنها علت مُحدثه، بلکه علت مُبقیه هدف دیگر (قرب الهی) است و به همین دلیل، ضرورت آن همیشگی خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۳۸). بنابراین، توجه به این نکته حائز اهمیت است که ضرورت و حفظ مؤلفه وابسته یا نیمه‌مستقل، تابع مدت زمان وابستگی است.<sup>۴</sup>

اثر و نتیجه عینی یک مؤلفه مستقل - بدون آنکه خود ارزش ذاتی و غایی داشته و بتواند به‌عنوان یک مؤلفه مستقل تلقی گردد - دارای اهمیتی بیش از آن مؤلفه مستقل محسوب می‌شود (برای مثال، گفته می‌شود ثروت فردی یا رفاه عمومی از فضیلت نظری مهم‌تر است، چون فضیلت نظری نهایتاً باید به ثروت و رفاه منجر گردد). در حالی که آثار عینی یک مؤلفه با وجود تمام اهمیت و اعتباری که در مقام عمل دارد، تنها در صورتی ارزش استقلالی خواهد داشت که غایت بالذات باشد و لا غیر.

۱. «یا ایها النبی! اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا وَ دَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ يٰۤاٰدِیْنِهٖ وَ سِرَاجًا مُّبِیْنًا» (سوره احزاب، آیه ۴۵-۴۶).

۲. «لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید، آیه ۲۵).

۳. نقش تأثیرگذار این مسئله زمانی مشخص می‌شود که به مسائل عینی مرتبط با نسبت شریعت، عدالت و پیشرفت اقتصادی و نیز مقایسه تقدم و تأخر زمانی و رتبی آنها در سیاست و حکمرانی در جامعه ایران امروز توجه گردد.

۴. لازم به توجه است که در مسائل عملی و به خصوص در حیطه اجتماعی، هر علت مُحدثه‌ای، الزاماً علت مُبقیه نخواهد بود و ملازمه مشهور تنها در حوزه فلسفه اولی حاکم است.

هرم مربوط به سلسله نیازهای انسان در نظریه مشهور مازلو، مثال دیگری است که ثمره عملی اقسام روابط میان غایات را نشان می‌دهد. بطور خلاصه وی قائل به پنج سطح از نیازهای انسانی است که میان آنها ترتب و توالی برقرار است. بدان معنا که ارضاء و تأمین هر نیاز سطح پایین‌تر موجب فعال شدن نیاز بالاتر گردیده و لذا مقدمه انحصاری آن تلقی می‌شود (نک: مازلو، ۱۳۷۲). فارغ از نقدهای مختلفی که بر نظریه مازلو و به‌ویژه قول او در باب ترتب میان سلسله نیازهای انسان وارد شده است (از جمله: Patterson, 1985)، تطبیق آن با اقسام چهارگانه مورد بحث در اینجا و نیز لوازم چنان تطبیقی، حائز اهمیت و تأثیر عملی فراوان خواهد بود؛ زیرا بسته به اینکه هر یک از سطوح نیازهای نظریه مازلو وابسته و یا نیمه‌مستقل تلقی گردند (به استثنای آخرین سطح که الزاماً مستقل است)، آثار و نتایج متفاوتی از آن اخذ می‌گردد.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد هر جا که با دوگانه‌های لازم‌الجمع می‌رواجه هستیم که تقدم و تأخر آنها در مقام عمل مورد پرسش قرار می‌گیرد، توجه به اقسام چهارگانه روابط میان غایات راهگشا خواهد بود. دوگانه‌های نفس و بدن، فرد و جامعه، نظر و عمل، ظاهر و باطن (یا شریعت و حقیقت) و نیز دنیا و آخرت، از این دست است.

## ۲. نوآوری‌های ابن سینا درباره چیستی سعادت

شالوده نظریات حکمای مسلمان در حوزه فلسفه اخلاق و نظریه سعادت بر دیدگاه ارسطو استوار شده است و با وجود برخی جنبه‌های نوافلاطونی آن (همچون نقش پررنگ عقل فعال و لزوم حکومت قوه عقل بر قوای شهوی و غضبی)، عمدتاً در چارچوب ارسطویی قابل تبیین است. آنان در طرح مسئله سعادت، مفهوم اساسی غایت نهایی را به‌عنوان تعریف سعادت پذیرفته‌اند؛ اگرچه فارابی با تمرکز بر مفهوم «غایت لذاته» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۶) اندکی از تبیین ارسطو که بیشتر ناظر به غایت مطلقاً نهایی است، فاصله گرفته است، اما هم فارابی و هم حکمای مسلمان بعدی به همان مسیر قبلی بازگشته و در پی کشف و فهم نهایی‌ترین مطلوب انسان رفته‌اند.<sup>۲</sup> همچنین آنها نیز به

۱. امروزه این برداشت از نظریه مازلو که برای نیل به معنویت در سطح جامعه، ابتدا باید به حل مشکلات اقتصادی پرداخت و لوازم آن در حکمرانی و سیاست، شیوع بسیاری در میان عوام و خواص ایرانی دارد که می‌بایست با توجه به توضیحات پیش‌گفته، مورد تحلیل و تدقیق قرار گرفته و نتایج آن اعم از حفظ، حذف و تقلیل (در کلیات یا جزئیات) بررسی شود.  
۲. نگارنده در مقاله دیگری به تفاوت این دو مفهوم و نقش آن در ایجاد ابهام در نظریه سعادت ارسطو اشاره کرده است. همچنین در آنجا توضیح داده شده است که توجه صرف به جنبه خاص شیء (فصل) در برهان کازکرد و عدم تعمیم آن به تمام نوع، از

مانند ارسطو، با استفاده از دو نوع فضیلت نظری و اخلاقی به تبیین جنبه دوگانه سعادت پرداخته‌اند؛ اگرچه در توضیح بعضی از جزئیات، مبانی و لوازم آن مسیر متفاوتی را در پیش گرفته‌اند. اما به طور خاص، ابن سینا تغییراتی در نحوه توضیح چیستی سعادت اعمال نموده است که غالباً مورد پذیرش سایر فیلسوفان مسلمان نیز واقع گردیده‌اند و می‌توان رد پای آنها را تا ملاصدرا نیز پی‌گیری نمود. فارغ از استمرار دیدگاه شیخ الرئیس در حکمای بعدی که در محل خود می‌تواند مورد کاوش و بررسی قرار گیرد، در اینجا لازم است تا با مقایسه برخی از ابعاد نظریه ابوعلی سینا با ارسطو، این نوآوری‌ها را مشخص نمود تا امکان پژوهش درباره لوازم عملی آنها در مرحله بعدی فراهم گردد.

ارسطو، غایت نهایی انسان را امری «خودبسنده»<sup>۱</sup> می‌داند (NE, 1176 b1-5) که با «کارکرد»<sup>۲</sup> (NE, 1097 b25-33) و «فضیلت»<sup>۳</sup> (NE, 1099, a18) او در ارتباط است و با استفاده از استدلال موسوم به برهان کارکرد، سعادت را به‌عنوان «فعالیت نفس در انطباق با فضیلت» معرفی می‌نماید (NE, 1099, a18)، اما در ادامه و بر اساس نفس‌شناسی خود، سعادت و فضیلت انسان را در فعالیت آن جزئی از نفس می‌جوید که از عقل بهره‌مند است (NE, 1097, b33-1098 a5) و خود، دارای دو بخش مرتبط با فضایل نظری و اخلاقی است (NE, 1101, a28-1102 b10).

با در نظر داشتن نظریه مذکور، مشخص می‌شود که ابن سینا - و فیلسوفان مسلمان به‌طور کلی - حداقل سه تغییر اساسی را در رویکرد ارسطو اعمال کرده‌اند:

الف) در نظریه سعادت ابن سینا تقریباً اثری از مفاهیم کارکرد و فضیلت (و همچنین فعالیت) وجود ندارد. البته، روشن است که مفهوم فضیلت و طبقه‌بندی فضایل موضوع مهمی است که در جای خود بدان پرداخته می‌شود، اما شیخ الرئیس - بر خلاف ارسطو - هیچ وقت از فضیلت - از آن جهت که فضیلت است - جهت تبیین چیستی سعادت و مؤلفه‌های مختلف آن استفاده نکرده است. این در حالی است که وی مفهومی همچون «لذت» را که در وهله اول حائز اهمیت اساسی به نظر نمی‌رسد، حفظ کرده و حتی می‌توان گفت به توسعه آن در نظریه سعادت مبادرت نموده است (از جمله، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۴۲۷-۴۲۸). همچنین به نظر می‌رسد او تمرکز بر جنبه خاص و ویژه هر شیء جهت تعیین سعادت آن را، که یکی از جنبه‌های برهان کارکرد ارسطوست،<sup>۴</sup> از وی به ارث

ریشه‌های ابهام در نظریه ارسطوست (نک: دوستان و هوشنگی، ۱۴۰۲). جالب است که ملاصدرا - به صراحت - به کمال نوع و فصل در تعریف سعادت اشاره کرده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۵).

1. Self-sufficient
2. Ergon
3. Arete

۴. به پاورقی اول از صفحه قبل توجه شود.

برده است؛ بدون آنکه به چنان برهانی اشاره داشته باشد: «إِنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ، كَمَا لَهَا الْخَاصُّ بِهَا أَنْ...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۴۲۵).

در عین حال، مفهوم بنیادینی که ضمن جانشینی با کارکرد و فضیلت در اندیشه حکمای مسلمان، نقش تأثیرگذاری در تغییر این مسیر ایفا نموده است، مفهوم کمال است (از جمله نک: فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰-۱۰۲؛ مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۶۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۵). ریشه‌یابی مفهوم کمال در فلسفه اسلامی (به‌ویژه تقسیم آن به کمال اول و ثانی) ما را به سوی مسائل مختلفی سوق می‌دهد که مهم‌ترین آنها عبارتند از موضوع حرکت (از جمله: ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۸۳) و تعریف نفس (از جمله: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲). با وجود آنکه ریشه هر دوی این کاربردها به ارسطو برمی‌گردد (نک: ارسطو، ۱۳۹۹، ص ۴۴۰، 15-1065 Meta؛ ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۷۵-۷۸، 30-۴۲ a6)، و به رغم استفاده او، از این مفهوم در مباحث اخلاقی خود، ردّپایی از آن در میان اجزا و فقرات اصلی نظریه سعادت او یافت نمی‌شود،<sup>۱</sup> اما ابن سینا این مفهوم را جایگزین مفاهیم فضیلت و کارکرد نموده و آن را برای فیلسوفان مسلمان بعدی به ارث گذاشته است.<sup>۲</sup>

ب) دومین تغییر رویکرد اساسی که در نظریه سعادت ابن سینا مشاهده می‌شود، تفکیک میان سعادت نفس و قوای نفس است. اگرچه - چنانکه اشاره شد - ارسطو نیز جهت شناسایی مصادیق سعادت انسان به دو جزء بهره‌مند از عقلِ نفس توجه نموده و به یک معنا از قوای نفس استفاده کرده است (NE 1097 b33-1098 a5)، اما در دیدگاه او سعادت نفس همان فعالیت مُبتنی بر فضیلت آن دو جزء از نفس است و لاغیر. در حالی که یکی از مهم‌ترین تعابیر شیخ‌الرئیس در اشاره به سعادت - که خود مُبتنی بر تغییر نخست، یعنی توجه به مفهوم کمال است - به صراحت سعادت متمایز برای نفس و قوای آن در نظر می‌گیرد:

هر قوه‌ای، فعلی دارد که همان کمال اوست و حصول کمالش، سعادت اوست و کمال

۱. البته، برخی از مفسران ارسطو در تبیین نظریه سعادت وی، فضیلت را به‌عنوان کمال اول و سعادت را به‌منزله کمال ثانی کارکرد شیء در نظر گرفته‌اند (Achtenberg, 1991, p. 60)، بدون آنکه خود وی چنین تصریح و استفاده‌ای داشته باشد.

۲. البته، ارسطو نیز در مباحث اخلاقی خود به مفاهیم انرژی (energia) و انتلیخیا (entelecheia) که معادل کمال و تمامیت تلقی می‌گردند، اشاره می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۹، ۴۳ a1). اما اشاره او آنچنان مبناپی و گسترده نیست که بتواند با فلسفه ابن‌سینا مقایسه شود. ضمن آنکه به نظر می‌رسد او صرفاً برای ارتباط برقرار کردن میان مفاهیم لذت و فعالیت این مفاهیم را به کار می‌برد تا تبیین بنیادین سعادت (عباسی حسین‌آبادی و کاکایی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۵). اگرچه ریشه مشترک کلمه انرژی با ارگون (ergon) یا همان کارکرد (Blair, 1967, p. 105)، می‌تواند این دیدگاه را تقویت نماید که ابن‌سینا نیز مفهوم کمال در نظریه سعادت را از ارسطو وام گرفته است؛ اما نمی‌تواند این حقیقت را ابطال نماید تفاوت فراوانی میان استفاده ارسطو از این مفهوم در استدلال موسوم به برهان کارکرد (NE 1099 a18) و استفاده شیخ‌الرئیس از مفهوم کمال وجود دارد.

شهووت و سعادتش، همان لذت است و کمال غضب و سعادتش، همان غلبه است و [کمال] وهم، رجاء و تمتی است و [کمال] خیال، تخیل مستحسنات است و همچنین کمال نفس‌های انسانی آنست که عقل مجرد از ماده و لواحق ماده گردد، همانا نفس انسانی فعل مختص اش فقط ادراک معقولات نیست، بلکه با مشارکت بدن افعال دیگری دارد که به حسب آنها سعاداتی [دیگر] دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

این تفکیک چنان در میان حکمای مسلمان جا افتاده است که حتی برخی از سخنان ملاصدرا نیز پذیرای چنان تفسیری است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱). در حالی که علی القاعده وی نباید تفکیک میان نفس و قوای آن را بپذیرد؛ زیرا از نظر او میان آن دو عینیت برقرار است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۲۱).<sup>۱</sup>

ج) تفکیک دیگری که در انتهای این عبارت و در دیگر آثار ابن سینا (نک: ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۴۹-۱۴۸) به چشم می‌خورد و خود تابع تفکیک پیشین است، آنست که او سعادت نفس را از جهت ذات، با سعادت آن از جهت بدن‌مندی متفاوت می‌داند. البته، این تفکیک در نهایت برای تبیین سعادت نظری و اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گیرد که فی حد ذاته سخن جدیدی نبوده و تأیید و قبول رأی ارسطو محسوب می‌گردد. البته، ارسطو تمایز فضیلت نظری و اخلاقی را در وهله اول بر اساس فعالیت‌های متفاوت جزء خردمند نفس تبیین می‌کند و نه در اثر توجه به اختلاف جهت ذاتی و بدنی آن (NE 1101 a28-1102 b10)، اما ابن سینا از ابتدا به دو جهت ذاتی و بدن‌مندی نفس توجه نشان می‌دهد و در نتیجه، در نظریه سعادت بوعلی با اضلاع سه‌گانه‌ای مواجه هستیم که عبارتند از سعادت قوای نفس، سعادت نفس از جهت ذات (مؤلفه نظری) و سعادت نفس از جهت بدن‌مندی آن (مؤلفه عملی).<sup>۲</sup>

توجه به دوگانه نفس و بدن، در نظریه سعادت مسکویه نیز به نحوی دیگر به چشم می‌خورد. مسئله او بیشتر ناظر به تمایز میان خیرات بیرونی (بدنی) و درونی (نفسانی) است. وی رویکرد خود را چنین توصیف می‌کند که تلاشی است در جهت جمع میان دیدگاه افرادی همچون بقراط، فیثاغورث و افلاطون از یک سو، و رواقیان و علمای طبیعی از سوی دیگر؛ زیرا گروه اول بدن را

۱. نگارنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل نشان داده است که پذیرش اصول نفس‌شناسی ملاصدرا، بعلاوه نوآوری‌های صورت گرفته در جهان اسلام درباره چیستی سعادت، چه ثمراتی درباب مؤلفه‌های سعادت و نسبت میان آنها داشته؛ فارغ از آنکه وی خود متظن و متذکر بدان‌ها شده باشد، یا نه (دوستان و هوشنگی، ۱۴۰۳).

۲. البته، استفاده از مفهوم کمال در تبیین سعادت را می‌توان در آثار فارابی نیز مشاهده کرد، اما به نظر می‌رسد -همچون بسیاری دیگر از مسائل- ابن‌سینا بوده است که آن را به طور متعین و متمایز مورد تذکر قرار داده و در میراث فلسفه اسلامی تثبیت نموده است؛ چنانکه حتی گاهی عبارات آنها بسیار مشابه با ابن‌سینا است (از جمله، نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶).

داخل در حقیقت انسان ندانسته و نقشی برای خیرات بیرونی در سعادت انسان قائل نیستند. در حالی که گروه دوم، بدن را جزئی از انسان تلقی می‌کنند و سعادت را مجموع خیرات بدنی و فضائل نفسانی به شمار می‌آورند (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۶۷-۱۷۰).

### ۳. ثمرات عملی نوآوری‌های ابن سینا

چنانکه پیش‌تر دیدیم، هر تصویری که از تقدم و تأخر میان مؤلفه‌های سعادت ارائه گردد، نتایج کاربردی مستقیمی در حفظ، تقلیل و یا حذف آنها در مقام تراحمات عملی خواهد داشت. حال می‌توان نشان داد که نوآوری‌های شیخ الرئیس هم مستلزم چنان رویکردهایی هستند؛ اگر چه وی خود، بدانها تصریح نکرده و یا توجه نداشته باشد.

به نظر می‌رسد، بیشترین و مهم‌ترین نتایج انتقال مفهومی صورت گرفته از فضیلت و کارکرد به کمال، در حکمت متعالیه ملاصدرا قابل مشاهده باشد؛ زیرا با در نظر گرفتن تساوق وجود و کمال (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷)، می‌توان از تعریف «سعادت» توسط مفهوم کمال (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱)، به تعریف وجودی آن پل زد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۱۹) و هر آنچه را که در خصوص شبکه طولی و عرضی وجود اظهار داشته است، به سعادت نیز نسبت داد.

با وجود آنکه اتخاذ چنان نتایج گسترده‌ای از فلسفه ابن سینا مورد انتظار نیست؛ اما وی نیز چندان دست خالی در این زمینه به نظر نمی‌رسد. حتی اگر قائل به توسعه مفهومی و کاربردی کمال توسط شیخ‌الرئیس نباشیم، استفاده گسترده ارسطو از مفاهیم معادل آن (انرگیا و اتلخیا) در حوزه‌های متفاوتی، طبیعیات، علم النفس و اخلاق، برای اثبات نقش تاثیرگذار آن در نظام فلسفی مشاء کافی خواهد بود (نک: عباسی حسین‌آبادی و کاکایی، ۱۳۹۷). مهم‌ترین این استعمالات که البته، در آثار فیلسوفان مسلمان نیز امتداد یافته است، عبارت‌اند از: اشاره عام به هر فعلیتی در برابر قوه، اشاره به حرکت به‌عنوان کمال اول امر بالقوه و نیز اشاره به صورت نفسانی به‌عنوان کمال اول جسم طبیعی آلی.

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در اینجا قابل بررسی است، به جست‌وجوی ارتباط میان رتبه‌بندی کمالات به اول و ثانی با نظریه سعادت است؛ زیرا گره خوردن سعادت به مفهوم کمال به‌علاوه وجود، نوعی طبقه‌بندی میان کمالات، زمینه این دیدگاه را به وجود می‌آورد که یکی از این کمالات را مؤلفه‌ای نیمه‌مستقل تلقی کرده و آن را به‌عنوان مرحله یا مرتبه‌ای از سعادت به شمار آوریم. به ویژه آنکه پیش‌تر با تفکیک میان مفهوم غایت «بالذات» و غایت «مطلقاً نهایی» در

تعریف سعادت، تمهیدی برای توسعه در مفهوم و مصادیق آن فراهم آورده‌ایم (نک: دوستان و هوشنگی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۴-۱۵۶).

البته، بدیهی است که تعمیم مطلق این دیدگاه موجّه نخواهد بود و امکان‌سنجی چنان توسعه‌ای بر اساس اولیّت و ثانویّت کمال، مستلزم پژوهش‌های مستقل مختلفی است. اما توجه به چند نکته برای تعیین رویکرد بنیادین چنان تحقیقاتی، ضروری می‌نماید.

به نظر می‌رسد، اهمیت کمال اول در نظر ارسطو کمتر از کمال ثانی است. از نظر او، تحقق صورت نفس و نیز آغاز در مسیر بودن شیء متحرک، کمال اول است؛؛ زیرا همچنان جنبه‌ای از نقص و قوه در آن وجود دارد که توسط افعال، اعراض و صفات ثانوی (در نفس) و یا نیل به مقصد (در حرکت)، به تمامیت و فعلیت یا همان کمال ثانی منجر می‌گردد (نک: عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۹۶)، اما شیخ‌الرئیس کمال اول را واجد اهمیت بیشتری تلقی می‌کند و ضمن جمع میان دیدگاه افلاطونی (استقلال) و ارسطویی (اتحاد) نفس و بدن (نک: Lagerlund, 2007, p. 5)، اول بودن کمال را با مفاهیمی مانند مبدأیت، علیّت و ذاتی بودن نفس مرتبط می‌سازد (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۵۳). اساساً استدلال او برای ترجیح استفاده از مفهوم کمال برای تعریف نفس (در قیاس با مفاهیم قوه یا صورت)، جامعیت و شمول آن بر جهات مادی و مجرد و نیز جهت فاعلی و قابلی نفس است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۸) بنابراین، می‌توان گفت که تقدم کمال اول بر کمال ثانی، از سنخ تقدم رُتبی و ذاتی - و نه صرفاً زمانی - خواهد بود. همچنین استفاده ابن سینا تمثیل نفس به پادشاه یا ناخدای کشتی و تأکیدات مکرر او بر مفهوم انسان معلق، مؤید دیگری بر این نکته است که کمال می‌تواند مجرد و در نتیجه، امری وجودی باشد.

اگرچه سخن گفتن از مراتب کمال و سعادت در حرکات عَرَضی (مانند حرکت در آیین و وضع) دشوار یا ناممکن می‌نماید؛ اما دست‌کم در حرکات طبیعی می‌توان به قول مشابهی رسید که هر مرحله اساسی از حرکت را به‌عنوان کمالی اول و غایتی بالذات، «سعادت» نامید؛ چنانکه برای مثال، هر یک از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی را مراحلی از سعادت به شمار آورد. بنابراین، فارغ از اینکه کمال اول را دارای رتبه پایین‌تر یا بالاتر دانسته و آن را مؤلفه‌ای مستقل یا نیمه‌مستقل از سعادت - در قیاس با کمال ثانی - به شمار آوریم، می‌توان با دقت در نظام سلسله‌مراتبی کمال، ملاکی برای تشخیص نسبت میان مؤلفه‌های سعادت به دست آورد؛ چنانکه می‌توان در عین پذیرش مؤلفه نظری به‌عنوان سعادت مطلقاً غایی انسان، مؤلفه اخلاقی را نیز سعادت بالذات تلقی نمود و یا با استناد به امکان ضعف و اشتداد در کیفیات به‌مثابه کمالات ثانی (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۳)، مراتبی از سعادت را در این میان توجیه کرد.

ابن سینا ملاک کمال یک موجود را به بساطت آن ارجاع می‌دهد و از همین رو، مفهومی مشکک در مقابل ما می‌نهد که از ذات واجب آغاز شده و از عقول و افلاک تا عوالم مادون را شامل می‌گردد (نک: بهارنژاد، ۱۴۰۲، ص ۱۲۸). بنابراین، امکان شناسایی هر کدام از مراحل عقل (عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد و اتصال به عقل فعال) به مثابه مرتبه‌ای از کمال (نک: حکمت، ۱۳۸۹، ص ۵۲۰)، غایت بالذات و سعادت میانی (نیمه‌مستقل) وجود دارد؛ اگرچه در نهایت باید به سعادت مطلقاً نهایی رسید که همان اتصال با عقل فعال و مضاهات با عالم عینی است که به‌عنوان هدف نهایی فلسفه نیز معرفی می‌شود.

به نظر می‌رسد، نوآوری دوم شیخ در تفکیک سعادت نفس از قوای آن، راه را برای تبیین مؤلفه سوم سعادت باز می‌کند که غیر از دو مؤلفه نظری و عملی (کمالات قوای نظری و عملی) است. نفس در فلسفه سینوی که اولاً فاقد عینیت با قواست و ثانیاً برخلاف بسیاری از آنها مجرد است، می‌تواند به کمالاتی همچون قرب، فنای فی الله<sup>۱</sup> و تجرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) متصف گردد که غیر از کمالات مستقیم قوای آن هستند؛ اگرچه به حکم ارتباط نفس و بدن، این کمالات و سعادت نیز حتماً دارای تأثیر و تأثر با کمالات ویژه هر قوه خواهند بود. بنابراین، سعادت قوه نظری و عملی باید همچون مؤلفه‌هایی نیمه‌مستقل به نسبت سعادت وجودی نفس مجرد (قرب، فناء و...) در نظر گرفته شوند. همچنین اگر بتوان نشان داد که دنیا ظرفیت و امکان تحقق این مؤلفه مستقل و اصلی را ندارد، آنگاه می‌توان گفت که سعادت دنیوی نیز - در قیاس با سعادت اخروی - مؤلفه‌ای نیمه‌مستقل است.

تفکیک ابن سینا میان سعادت نفس از جهت ذات آن و از جهت ارتباط آن با بدن نیز دلالات جدیدی در این موضوع خواهد داشت. از آنجا که ابن سینا قائل به جسمانیة الحدوث بودن نفس نیست، سعادت بدنی هم مانند سعادت بیرونی (ثروت، دوستی و...) تنها مقدمه سعادت و مؤلفه‌ای صرفاً وابسته به شمار خواهند آمد. در این میان، توجه به تفاوت میان سعادت بدنی (مانند سلامتی) و سعادت قوای مادی حال در بدن (مانند مؤلفه اخلاقی عادت) ضروری خواهد بود؛ زیرا با وجود اینکه هر دوی اینها به نحوی مغایرت با ذات مجرد نفس دارند، اما کمال و سعادت قوا قابل انتساب مستقیم به نفس هستند؛ چون اگرچه این نوع از قوا در محل بدن تحقق دارند، اما افعال نفس مستقیماً توسط آنها صادر می‌گردد و بنابراین فعل، کمال و سعادت آنها می‌تواند مستقیماً سعادت نفس تلقی گردد، اما سعادت بدنی فقط مقدمه و شرطی برای تحصیل سعادت دیگر خواهد بود.

۱. این مفاهیم در نظریه سعادت ملاصدرا بسیار پررنگ‌تر هستند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۱).



## نتیجه‌گیری

حداقل یکی از مهم‌ترین ثمرات عملی بحث از چیستی سعادت و مؤلفه‌های آن، به رفع تراحمات میان آنها در میدان عمل فردی و جمعی مربوط می‌شود. این ثمره تنها زمانی محقق خواهد گردید که بتوان نسبت هر یک از مؤلفه‌های درونی و بیرونی سعادت را با سایر مؤلفه‌ها تعیین نمود تا مشخص گردد که در تعارض عینی، کدام یک از آنها باید حذف گردد و کدام یک باید حفظ شود و یا تقلیل یابد. تمییز مؤلفه‌های وابسته - که تنها مقدمه سعادت محسوب می‌شوند - از مؤلفه‌های مستقل و نیمه‌مستقل - که هدفی اصیل و بالذات هستند - می‌تواند طرح منسجمی از آنها را به سامان برساند که ملاکی روشن و قابل سنجش در تعیین رویکرد حذفی، تقلیلی و یا حفظی پیش‌گفته به دست می‌دهد، اما این تمییز هم به نوبه خود، از تبیین‌های مربوط به چیستی سعادت تأثیر می‌پذیرد. از جمله این تبیین‌ها می‌توان به نظریه سعادت شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا اشاره کرد که در عین پذیرش ادبیات و رویکرد کلی نظریه ارسطو، حداقل سه نوآوری عمده در آن ایجاد کرده است. او اولاً «سعادت» را به جای مفهوم کارکرد، با مفهوم کمال‌گره می‌زند، ثانیاً سعادت نفس را از سعادت قوای آن جدا می‌کند و ثالثاً سعادت را از جهت ذات نفس و از جهت ارتباط نفس با بدن، تفکیک می‌نماید.

نتیجه این نوآوری‌ها راه را برای بصیرت‌های جدیدی باز می‌کند که وجه مشترک آنها در قول به نظامی سلسله‌مراتبی و دارای ترتب وجودی و تقدم و تأخر ذاتی در میان کمالات مختلف است. کمالاتی که از نفس نباتی تا نفس مجرد ناطقه را در بر گرفته و از آنجا تا اتصال به عقل فعال را شامل می‌گردد و در نهایت، به قرب خداوند و فنای فی‌الله منتهی می‌گردد. البته، سعادت بیرونی، دنیوی و بدنی نیز، به‌عنوان مقدمات، شروط تحقق و مؤلفه‌های وابسته سعادت، معتبر و مؤثرند. حال می‌توان با تعیین دقیق نسبت میان این کمالات مختلف و تشخیص اینکه هر یک از آنها در نسبت با هر یک از مؤلفه‌های دیگر، وابسته، مستقل و یا نیمه‌مستقل است، ملاک متعینی برای رفع تعارضات و تراحمات آنها در حیات شخصی و اجتماعی - از طریق سه‌گانه حذف، تقلیل و حفظ - به دست داد.<sup>۱</sup> امری که نیازمند پژوهش‌های مستقل و متعدد دیگر است.

---

۱. به نظر می‌رسد در تعیین اولویت‌های میان سعادت بیرونی و بدنی که استناد به کمال بالاتر یا پایین‌تر وجودی ممکن نیست، باید به مقایسه و سنجش کتی و کیفی متقابل هر یک از مؤلفه‌ها تمسک جست.

## فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). احوال النفس؛ رسالة في النفس و بقائها و معادها (مقدمه و تحقیق: فواد الالهوانی). بیروت: دار بابلیون.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. تهران: طلیعة النور.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶ق). تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات. بیروت: دار العرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. قم. مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسالة في السعادة و الحجاج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ الف). التعليقات (تحقیق: عبد الرحمن بدوی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ب). الشفاء (الإلهيات). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). الشفاء (الطبیعیات). (ج ۱). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس (ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ سوم). تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوسی. (ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ دوم). تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۹۹). متافیزیک (مابعد الطبيعة). (ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی). تهران: طرح نو.
- بهارنژاد، زکریا (۱۴۰۲). جستاری در باره چیستی کمال از منظر ابن سینا و نسبت آن با خیر، فضیلت و سعادت. <https://doi.org/10.22067/epk.2023.80078.1194>. ۱۳۸-۱۱۷، (۱) ۵۵.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۸). نظریه سعادت در فلسفه ارسطو [رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس]. حکمت، نصرالله. (۱۳۸۹). متافیزیک ابن سینا. تهران: انتشارات الهام.
- خادمی، عین الله. (۱۳۸۸). راه‌های کسب سعادت از منظر ابن سینا. اندیشه نوین دینی، ۵ (۱۹)، ۹-۴۲.
- خادمی، عین الله. (۱۳۸۹). راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی. پژوهش‌های اخلاقی، ۱ (۱)، ۴۷-۷۰.
- دوستان، مهدی؛ هوشنگی، حسین. (۱۴۰۲). بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های سعادت در نظریه ارسطو. تأملات اخلاقی، ۴ (۴)، ۱۳۵-۱۶۵. <https://doi.org/10.30470/ER.2023.2002762.1218>
- سعیدی مهر، محمد؛ ملاحسنی، فاطمه. (۱۳۹۵). سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب. حکمت سینوی، ۲۰ (۵۵)، ۸۱-۹۶. <https://doi.org/10.30497/AP.2016.61214>
- سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ شهاب‌الدین سهروردی). (۱۳۷۲). حکمة الإشراف (در مجموعه مصنفات، ج ۲). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریفی، حسام‌الدین؛ برادران مظفری، منصوره (۱۳۹۹). شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا. هستی و شناخت، ۷ (۲)، ۲۰۱-۲۲۳. <https://doi.org/10.22096/ek.2022.528069.1344>
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (چاپ دوم). تهران: مرکز نشر

دانشگاهی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی (جلد ۱ و ۲). موسسه مطالعات و تحقیقات  
فرهنگی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (چاپ سوم، ج ۱، ۲،  
۶، ۸، ۹). دار أحياء التراث العربی.

عباسی حسین‌آبادی، حسن. (۱۳۹۶). مفهوم کمال در علم النفس ارسطو. حکمت معاصر، ۸ (۳)، ۵۵-۷۱.  
<https://doi.org/10.30465/cw.2017.2827>

عباسی حسین‌آبادی، حسن؛ کاکایی، مستانه. (۱۳۹۷). بررسی جایگاه انرگیا و انتلیخیا در اندیشه ارسطو. تأملات  
فلسفی، ۸ (۲۰)، ۱۴۵-۱۷۰. <https://doi.org/10.30470/phm.2018.32198>

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۰۵). الفصول المنتزعة. (چاپ دوم). تهران: مکتبه الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۵). آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مکتبه الهلال.

فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. (ترجمه: هادی صادقی). قم: مؤسسه فرهنگی طه.

مازلو، آبراهام. (۱۳۷۲). انگیزش و شخصیت. (ترجمه: احمد رضوانی). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

محمدرضایی، محمد؛ یاسی، محمد قاسم. (۱۳۸۷). سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا. آینه معرفت، ۶ (۱۶)،  
۷۷-۱۰۶.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت (چاپ هفدهم). تهران: انتشارات صدرا.

## References

- Achtenberg, D. (1989). The role of ergon argument in Aristotle's Nicomachean ethics. *Ancient Philosophy*, 9(1), 37-47. <https://doi.org/10.5840/ancientphil19899124>.
- Ackrill, J. L. (1980). Aristotle on eudaimonia. In A. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 15-34). University of California Press.
- Aristotle. (2004). *Rhetoric* (Translated: W. R. Roberts). Dover Publications.
- Blair, G. A. (1967). The meaning of energeia and entelecheia in Aristotle. *International Philosophical Quarterly*, 7(1), 101-117. <https://doi.org/10.5840/ipq19677110>.
- Hardie, W. F. R. (1965). The final good in Aristotle's ethics. *Philosophy*, 40(154), 277-295. <https://doi.org/10.1017/s0031819100069709>.
- Irvin, T. (1991). The structure of Aristotelian happiness: Aristotle on the human good. *Ethics*, 101(2), 382-391. <https://doi.org/10.1086/293295>.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the perfect life*. Oxford.

- Keyt, D. (1978). Intellectualism in Aristotle. In J. P. Anton & A. Preus (Ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Vol. 2, pp. 364-387). State University of New York Press.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the human good*. Princeton University.
- Lagerlund, H. (2007). *Studies in the history of philosophy of mind*. Springer.
- Nagel, T. (1980). Aristotle on eudaimonia. In A. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 7-14). University of California Press.
- Nussbaum, M. C. (1993). Non-relative virtues: An Aristotelian approach. In M. C. Nussbaum & A. Sen (Ed.), *The Quality of Life*. Oxford University Press.
- Patterson, C. H. (1985). *The therapeutic relationship: Foundations for an eclectic psychotherapy*. Brooks/Cole Pubs.
- Plato. (2015). *Republic*. Andesite Press.