

راه‌های کسب سعادت از منظر ابن‌سینا

عین‌الله خادمی*

چکیده

مسئله سعادت یکی از مسائل قدیمی و بنیادین علم اخلاق و فلسفه اخلاق است. ابن‌سینا سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند و روش‌های متعددی از قبیل آشنایی با فضایل و رذایل، تکمیل قوه نظری و عملی نفس، رعایت نظریه حد وسط، ترک تعلقات دنیوی، نیت خالص داشتن، اعراض از ماسوی‌الله، ذکر الاهی، سبک‌نشدن نماز، موافقت فعل انسان با فعل ملک، غلبه قوای روحانی انسان بر سایر قوایش و مطابقت اعتقادات و افعال با امر الاهی پیشنهاد می‌دهد. او در زمینه‌های استناد به آیات قرآنی، تأمل در استعمال واژه لذت، پذیرش معاد جسمانی از طریق شرع و عدم امکان دستیابی به سعادت برتر در دنیا، از شریعت اسلام متأثر است. دیدگاه او از جهت عدم توجه شایسته به کتاب و سنت و بحث ایمان در مسئله سعادت مورد نقد است.

واژگان کلیدی: سعادت، فضایل، رذایل، عقل نظری و عملی، حدوسط.

e_khademi@ymail.com
تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۱/۲۵

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۸/۵

طرح مسأله

مسأله سعادت از دیرباز تاکنون، یکی از مسائل بنیادی و مهم علم اخلاق و فلسفه اخلاق بوده است. به همین جهت، نه تنها دغدغه فکری حکیمان بزرگ یونان باستان مثل سقراط، افلاطون و ارسطو قرار گرفته است، در زمان معاصر نیز به صور مختلف، اذهان دانشوران، حکیمان و مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا را به خود معطوف داشته است و هرکدام با جد و جهد عمیق درصدد رازگشایی و رمزستانی از اسرار سربه‌مهرنهاد مسأله سعادت بوده و هستند. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۶ - ۵۰؛ فلوطین، ۱۳۶۶: ۵۹، ۶۷، ۱۰۱؛ راسل، ۱۹۸۰: ۱۹۵ - ۱۱۹؛ کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۷۳ - ۱۷۱؛ بینکافس، ۱۳۸۲: ۲۶ - ۲۱؛ مک‌ایتنایر،

۷۶ و ۷۷: ۲۸۷؛ Griffin, 1998: 4 \ 227 - 229; Brandt, 1972: 3 \ 1413 - 1419)

گرچه فیلسوفان اخلاق، مکاتب اخلاقی را از جهات متعددی^۱ طبقه‌بندی کرده‌اند، از یک جهت می‌توان مکاتب اخلاقی را به دو دسته کلی غایت‌گرا^۲ و وظیفه‌گرا^۳ تقسیم کرد و همه فیلسوفان اخلاقی که در مکتب اخلاقی خود، موقعیت ویژه‌ای برای سعادت قائل هستند، بر اساس این تقسیم‌بندی جزء فیلسوفان غایت‌انگار محسوب می‌شوند. سعادت‌گروان نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ (طوسی، ۱۳۶۷: ۹۹ و ۱۰۰؛ برقعی، ۱۳۸۲: ۱۸۸) اما همه آنها در این نکته که مسأله سعادت، حداقل یکی از مهم‌ترین مسائل جدی زندگی است، با یکدیگر توافق نظر دارند.

برخی از فیلسوفان در سیستم فلسفی خود به صورت کلی یا در حل یکی از مسائل

۱. برخی، مکاتب اخلاقی را بر اساس ملاک زمان تأسیس و پیدایش مکاتب و برخی دیگر، بر اساس اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی به توصیفی و غیر توصیفی و برخی، بر اساس غایت یا وظیفه و ژکس به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده است. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۸۳ - ۴۵؛ ژکس، ۱۳۶۲: ۶۷؛ فتحعلی، ۱۳۷۴: ۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۱۶ - ۵۳)

2. Teleologist.

3. Deontologist.

فلسفی از روش حصرگرایی روش‌شناختی^۱ تبعیت می‌کنند و برخی برعکس، تز کثرت‌گرایی روش‌شناختی^۲ را راهنمای عمل خویش قرار می‌دهند. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۱: ۳۴۸ - ۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۸۶ - ۱۸۴، ۱۹۴ - ۱۹۲) البته ممکن است بسیاری از فیلسوفان به این امر توجه معرفت‌شناسانه نداشته باشند؛ ولی در عمل به یکی از این دو نظریه پای‌بند باشند. بنابراین نفی توجه معرفت‌شناسانه به این امر، مستلزم عدم پای‌بندی عملی در نظام فکری یک فیلسوف نیست.

مسئله سعادت را می‌توان از زوایای مختلف بررسی کرد؛ ولی مسئله اصلی این پژوهش، راه‌های تحصیل سعادت از منظر ابن‌سینا می‌باشد. شرط موفقیت در تبیین این مسئله آن است که به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود. شیخ برای حل مسئله راه‌های وصول به سعادت از کدام‌یک از دو تز روش‌شناختی بهره گرفته است؟ او چه راه‌هایی برای فراچنگ آوردن سعادت پیشنهاد کرده است؟ وی تا چه حد از شریعت اسلام متأثر بوده است؟ نقدهای وارد بر او چیست؟

۱. تعریف سعادت

ابن‌سینا سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند. (الف: ۱۴۰۰: ۲۶۰) بر آگاهان با حکمت اسلامی این امر هویداست که آنها غایت را از یک جهت به غایت لذاته و غایت لغیره تقسیم می‌کنند. مراد آنها از غایت لغیره غایتی است که زمینه را برای دستیابی به غایات دیگر فراهم می‌کند؛ مثلاً تحصیل و مقاطع ابتدایی، راهنمایی و دبیرستان، زمینه را برای ورود به دانشگاه فراهم می‌کند؛ اما مراد از غایت لذاته غایتی است که هرگز واسطه برای رسیدن به غایات دیگر واقع نمی‌شود و در واقع غایة‌الغایات و

1. Methodological exclusionism.

2. Methodological pluralism.

افضل و اکمل غایات است. بر این اساس شیخ مدعی است هیچ غایت بالذاتی افضل و اکمل از سعادت وجود ندارد. اگر انسان درون خود را از همه اغیار تهی کند و تنها خودش باشد و به صورت حقیقی یا حتی بر مبنای گمان و پندار، پی‌گیر خیر باشد، نهاد او به سمت سعادت یا امری که سعادت‌آفرین است، گرایش پیدا می‌کند. به همین جهت، با تأمل و ژرف‌کاوی می‌توان ادعا کرد هیچ امری جز سعادت، مطلوب بالذات انسان نیست.

۲. راه‌های کسب سعادت از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در رسائل و مکتوبات متعدد خودش برای تحصیل سعادت، طرق مختلفی بیان کرده است که اهم آنها عبارتند از:

۲-۱. آشنایی با فضایل و رذائل

او می‌گوید: هر انسانی که از خود غافل نباشد و به وجود خویش ارادت ورزد و در راه خودشناسی گام برمی‌دارد، باید نسبت به فضایل معرفت پیدا کند و به صورت دقیق از فضایل و طرق دستیابی به آنها آگاهی یابد، تا به تزکیه خویشتن بپردازد. از لوازم ضروری دیگر خودشناسی آن است که انسان نسبت به رذایل نیز آگاهی یابد و به صورت دقیق و ظریف آنها را از فضایل بازشناسی کند و نیز طرق رهایی نفس از رذایل را نیز دقیقاً بشناسد، تا از طریق اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل به کمالی که در شأن و حق انسان است و او را برای سعادت دنیوی و اخروی آماده می‌کند، مستعد گردد. (۱۴۲۰ الف: ۱۵۲)

او برخلاف فارابی تحت تأثیر ارسطو، فضایل را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند. البته بیان این نکته ضروری است که ارسطو فضایل را به دو دسته فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی تقسیم می‌کند، (۱۳۷۸: ۵۳ و ۵۴) اما ابن‌سینا فضایل را به دو دسته فضایل اخلاقی و فضایل عملی تقسیم می‌کند. (۱۴۱۳: ۱۹۱)

۲-۲. تکمیل قوه نظری و عملی نفس

یکی از راه‌های پیشنهادی ابن‌سینا برای تحصیل سعادت آن است که انسان به تکمیل قوه نظری نفس (عقل نظری) و قوه عملی آن (عقل عملی) بپردازد. (۱۴۲۰ الف: ۱۵۲) وی بر این باور است که انسان، واجد جمیع قوای نفس نباتی و حیوانی است و علاوه بر آن، قوه دیگری در انسان وجود دارد که به مدد آن معقولات را ادراک می‌کند و به جهت دارایی این قوه و نیز فقدان این قوه در حیوانات، انسان از سایر حیوانات تمیز داده می‌شود. این قوه متمایزکننده، «نفس ناطقه» نامیده می‌شود. (۱۴۲۰ ب: ۱۵۹؛ ۱۴۲۰ ج: ۱۲۱) این نفس ناطقه، صاحب دو قوه عالمه و عامله است. قوه عامله نفس ناطقه، «عقل عملی» نامیده می‌شود و نقش‌های متعدد ذیل را ایفا می‌کند:

یک. مبدأ تحریک قوه شوقیه در قیاس با امور جزئی است که از جزئی محسوس به وجه کلی برای نفس تجرید شده است و اختیار بر آن واقع می‌شود.
دو. مُدرک اموری است که به مصالح بدن در احوال جزئی و افعال خاص تعلق می‌گیرد.
سه. محرک بدن به سوی اموری است که رأی و اندیشه بدان تعلق گرفته است.
(۱۴۲۰ ب: ۱۵۹ و ۱۶۲)

قوه دیگر، قوه عالمه است که از آن به «عقل نظری» تعبیر می‌شود. به عقیده ابن‌سینا، در سایه مناسبت و ارتباط قوه عامله (عقل عملی) با قوه عالمه (عقل نظری)، قضایای مشهوری ایجاد می‌گردد که مستند به عقل صریح نیستند و نسبت به قوای حیوانیه و نزوعیه، هیأت‌هایی ایجاد می‌شود که انسان را برای قبول فعل و انفعال آماده می‌کنند. در سایه مناسبات قوه عامله (عقل عملی) با قوای باطنه، مثل وهمیه و متخیله، در هر امر فاسدی، صنایع، اعمال و تدبیر استنباط می‌گردد و با تسلط عقل عملی بر قوای بدن و انفعال و انقیاد قوای بدن از قوه عامله (عقل عملی) اخلاق حمیده مرضیه پدیدار

می‌گردد و برعکس، با تسلط قوای بدنی بر عقل عملی و انقیاد و سرسپردگی عقل عملی در برابر قوای بدنی، اخلاق رذیله ایجاد می‌شود. (همان: ۱۵۶ و ۱۵۷)

ابن سینا بر این باور است که عقل عملی، یکی از قوای نفس ناطقه انسان است و نفس انسان یک جوهر بسیط احدی‌الذات و دارای دو وجهه و دو ساحت است، یک وجهه آن به سوی عالم قدس گرایش دارد و وجهه دیگر به سوی عالم مادی، بدن و مصالح بدن مایل است. (همان: ۱۵۷)

قوه عالمه نفس ناطقه، «عقل نظری» نامیده می‌شود. این قوه، قابلیت آن را دارد که امور کلی را با حیثیت کلی بودن ادراک کند که 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: ۱۵۷ و ۱۶۲)

وی بر این باور است که کارکرد عقل عملی برخلاف عقل نظری، ناظر به صحنه عمل است و عقل عملی، منشأ افعال گوناگون در بدن انسان و در جهان خارج می‌گردد و در ایفای این نقش به عقل نظری نیاز دارد. به بیان دیگر، عقل عملی برای اینکه در صحنه عمل نقش ایفا کند، در درجه اول نیاز به شناخت و آگاهی دارد و تکالیف خود را با عطف توجه به مقدمه کلی (بدیهی یا مشهور یا تجربی) انجام می‌دهد. این مقدمه کلی را عقل نظری به عقل عملی اعطا می‌کند؛ زیرا محدوده فعالیت عقل نظری کلیات است و برعکس، دایره عقل عملی، تصرف در امور جزئی است. عقل عملی پس از دریافت کبرای کلی از عقل نظری و تحقق صغرای آن در نفس، به انجام اعمال جزئی فرمان می‌دهد.

به بیان دیگر، یکی از وجوه تمایز عقل عملی از عقل نظری آن است که حوزه تصرف عقل نظری در محدوده آرا و اعتقادات و تشخیص حق از باطل است؛ اما حوزه تصرف عقل عملی در محدوده فعل و ترک و تشخیص زشتی و زیبایی است. (۱۳۶۴:

بر اساس دیدگاه شیخ، عقل نظری دارای چهار مرتبه است:

یک. عقل هیولانی؛ در این مرحله، عقل نظری واجد استعداد قبول صور عقلی مجرد و معانی و صور کلی است؛ اما هنوز این صور به مرحله تحقق و حصول دست نیافته‌اند. به بیان دیگر، در مرحله عقل هیولانی، هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نشده است؛ ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد. وجه تسمیه آن به عقل هیولانی این است که عقل در این مرحله مانند هیولای اولی است که در ذات خود، واجد هیچ صورتی نیست؛ اما قابلیت پذیرش همه صور را دارد. خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، این مرحله را به استعداد کودک جهت یادگیری نویسندگی تشبیه کرده‌اند. ابن‌سینا عقل هیولانی را بر «مشکات» (چراغدان) در آیه نور قابل تطبیق می‌داند که خود هیچ روشنایی ندارد. (۱۴۰۳: ۲/۳۵۴؛ ۱۳۶۴: ۱۶۵؛ ۱۴۲۰: ج: ۲۱)

دو. عقل بالملکه؛ عقل نظری در صورتی بدین مرتبه دست می‌یابد که نفس ناطقه، مرحله نخستین (عقل هیولانی) را پشت‌سر بگذارد و از مرحله قابلیت و استعداد محض خارج شود. در این مرتبه، معقولات بدیهی برای نفس به صورت بالفعل حاصل می‌گردند. برخی از این معقولات بدون استمداد از تجربه و به کارگیری قیاس و بدون توسل به استقرا برای نفس پدید می‌آیند؛ مثل گزاره «کل بزرگ‌تر از جزء است»؛ اما پاره‌ای از گزاره‌ها به وسیله تجربه به دست می‌آیند، مانند «هر زمینی سنگین است.» در هر صورت، این صور معقول بدیهی، سرمایه‌های نخستین هستند که با تحقق آنها زمینه برای حصول معقولات ثانی از راه فکر یا حدس فراهم می‌گردد.

براساس نگره ابن‌سینا، حصول معقولات ثانی از دو راه فکر یا حدس^۱ صورت می‌گیرد.

۱. ابن‌سینا بر این باور است که ما در فکر به حد وسط و دو حرکت نیاز داریم. در حرکت اول، ذهن از مجهول مطلوب به سوی مقدمات متناسب با کشف مطلوب در خزانه خیال و قوه ذاکره حرکت می‌کند تا مقدمات متناسب را کشف کند و در حرکت دوم، این مقدمات متناسب را به گونه‌ای مرتب و منظم می‌سازد تا مجهول

وجه تسمیه مرحله دوم به عقل بالملکه آن است که معقولات نخستین در این مرحله برای ذهن تحقق می‌یابند و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس، ملکه شده است. این مرتبه، تمام مراحل را که انسان درصدد فراگرفتن علوم است، در بر می‌گیرد.

ابن‌سینا واژه‌های موجود در آیه نور را بر دومین مرحله عقل نظری چنین تطبیق می‌نماید که گاهی راه فکر برای رسیدن به مجهولات نتیجه نمی‌دهد؛ بدین جهت، طریق حدس قوی‌تر از فکر است. به همین سبب در آیه نور، فکر را به «درخت زیتون»، حدس را به «روغن زیتون» و نفس آدمی را - که تا حدودی مالک معقولات دوم شده و از مرتبه عقل هیولانی که صرف استعداد می‌باشد، کامل‌تر شده است - به «زجاجه» (شیشه) تشبیه کرده است. اما نفس بزرگواری که از طریق حدس به مقام قوه قدسی نایل شده است، تعبیر «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» درباره آن صدق می‌کند. (۱۳۶۴: ۹۸ و ۹۹؛

۱۴۰۳: ۲/ ۳۵۷ - ۳۵۳؛ ۱۴۲۰: ب: ۱۶۳؛ ۱۴۲۰: ج: ۱۲۱)

سه. عقل بالفعل؛ این نام وقتی بر عقل نظری قابل اطلاق است که عقل به مدد معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را که امور اکتسابی هستند، به دست آورد. آن معلومات در نفس انسان ذخیره می‌شود و نفس نسبت به آنها آگاه است و هر وقت اراده کند، می‌تواند آنها را در ذهن خود حاضر کند و به بررسی آنها پردازد. وجه تسمیه عقل نظری در مرحله سوم به عقل بالفعل آن است که معقولات دوم بالفعل در آن موجود

را به معلوم تبدیل کند. پس ما در فکر به حد وسط نیاز داریم و یافتن این حد وسط گاهی بسیار آسان و در مسائل پیچیده، بسیار مشکل است؛ اما در حدس، نیاز به گذراندن این مراحل نداریم. بر این اساس، شیخ مدعی است چهار تفاوت جدی میان فکر و حدس وجود دارد که عبارتند از: اول: در فکر دو حرکت است؛ اما در حدس اصلاً حرکتی وجود ندارد. دوم: در فکر پس از انجام دو حرکت، دو حالت متصور است، یعنی ممکن است ما به نتیجه مطلوب برسیم یا نرسیم؛ اما در حدس حتماً به نتیجه مطلوب می‌رسیم و احتمال درستی و نادرستی در مورد حدس قابل طرح نیست. سوم: فکر بیشتر در جزئیات است؛ اما حدس در کلیات. چهارم: ظرف تحقق فکر «زمان» است؛ اما ظرف تحقق حدس «آن» است. (۱۴۰۳: ۲/ ۳۵۸ و ۳۵۹)

است و نیازی به اکتساب دوباره آنها نیست. این مرحله، همان کمال قوه است و می‌توان مدعی شد عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم را داراست. نفس پس از حصول معقولات دوم، مانند شخصی است که می‌تواند بنویسد و نویسندگی او کامل شده است و هر وقت اراده کند، می‌تواند به نویسندگی پردازد.

براساس دیدگاه ابن‌سینا، چون عقل نظری در مرحله سوم به خودی خود روشن است، در آیه نور به «مصباح» تشبیه شده است و چون مراتب عقول از عالم حس نیستند، به این جهت در آیه نور از این مدعا به «لاشرقیة و لاغربیة» تعبیر شده است. (۱۴۰۳:

۳۵۷/۲ - ۳۵۳؛ ۱۴۲۰:ب؛ ۱۶۳؛ ۱۴۲۰:ج؛ ۱۲۲)

چهار. عقل مستفاد؛ این نام وقتی بر عقل نظری قابل اطلاق است که نفس از مرحله قوه گذشته، به مشاهده معقولات دوم می‌پردازد و به این آگاهی دست یافته که بالفعل معقولات دوم را درمی‌یابد. عقل نظری در آخرین مرحله به مرتبه «عقل مطلق» دست می‌یابد، همان‌سان که در مرتبه اول، واجد «قوه مطلق» بوده است. وجه تسمیه این مرحله به عقل مستفاد آن است که نفس در این مرحله، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود، کسب می‌کند.

براساس این نگرش ابن‌سینا، گذر از مراحل چهارگانه عقل نظری، تنها در سایه فیض‌رسانی عقل فعال ممکن است و این عقل، قوه عالمه را از مرتبه نقص به کمال می‌رساند. در آیه نور، مراد از «آتش» عقل فعال است که همه مراحل و مراتب چهارگانه عقل نظری از او روشنایی و درخشندگی کسب می‌کنند. (۱۴۰۳: ۳۵۷/۲ - ۳۵۳؛ ۱۴۲۰:ب؛ ۱۶۳؛ ۱۴۲۰:ج؛ ۱۲۲ و ۱۲۳؛ ۱۴۲۰:د؛ ۲۴ و ۲۵)

وی نقش عقل فعال در گذر از مراحل چهارگانه عقل نظری را چنین مستدل می‌نماید:

شی از ناحیه ذات خویش از قوه به فعل خارج نمی‌شود؛ بلکه این کار را عقل انجام می‌دهد. مراد از عقل، در اینجا عقلی است که صور معقولات را

افاده می‌کند و ذاتش عقل است، نه آنکه بالقوه عقل باشد؛ زیرا اگر بالقوه عقل باشد، باید امر از ابتدا آغاز شود و این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و این تسلسل، امری محال است. پس این عقل فعال است که هر عقل بالقوه‌ای را به مرحله عقل بالفعل می‌رساند و این عقل در قیاس با عقول که بالقوه هستند و این عقل آنها را از قوه به فعلیت می‌رساند، «عقل فعال» نامیده می‌شود. (۱۴۲۰: ۱۴۰)

۲-۳. رعایت نظریه حد وسط

ابن سینا مثل بسیاری از حکیمان و عالمان اخلاقی مسلمان، تحت تأثیر ارسطو (۱۳۷۸: ۶۳، ۶۴، ۶۸ و ۷۱) ارزش زایدالوصفی برای نظریه حد وسط قائل است. در واقع می‌توان گفت یکی از ارکان مهم نظام اخلاقی ایده‌آل ابن‌سینا، نظریه حد وسط است. به همین جهت، او دستیابی به سعادت را منوط به پای‌بندی به نظریه حد وسط می‌داند و می‌گوید: سعادت حقیقی جز با اصلاح خیر عملی نفس صورت نمی‌گیرد. وی در توضیح این مدعا می‌گوید: خیر عملی نفس در آن است که ما پای‌بند به نظریه حد وسط باشیم و سپس این نظریه را چنین تبیین می‌کند: خلق ملکه‌ای است که از نفس صادر می‌شود و به موجب آن، کار با سهولت انجام می‌گیرد. در کتب اخلاقی، ملاک فعل اخلاقی چنین بیان می‌شود که انسان متوسط بین دو ضد را لحاظ کند. البته او بر این باور است که جهت توسط در قوای حیوانی و قوای ناطقه با یکدیگر متفاوت است و ملکه توسط در قوای حیوانی این است که در آن هیأت اذعانی ایجاد شود؛ اما ملکه توسط در قوای ناطقه آن است که در آن هیأت استعلایی ایجاد شود و اگر این روند، سیر معکوس داشته باشد، ما شاهد افراط و تفریط خواهیم بود؛ بدین معنا که در قوای حیوانی، به جای هیأت اذعانی، هیأت استعلایی و در قوه ناطقه بالعکس، هیأت اذعانی و انفعالی ایجاد شود. مراد از ملکه توسط آن است که نفس ناطقه نسبت به قوای حیوانی، هیأت اذعانی (انقیادی) نداشته باشد؛ بلکه هیأت استعلایی داشته باشد. (۱۴۲۰: ۱۵۱ و ۱۵۲)

بوعلی در *المبدأ و المعاد* نیز نظریه حد وسط را چنین تبیین می‌کند که خلق، هیأتی برای نفس ناطقه است که از جهت انقیاد یا عدم انقیادش به بدن حادث می‌شود. علاقه بین نفس و بدن موجب می‌شود میان آنها فعل و انفعال صورت بگیرد. بدن با قوای بدنی، اموری را اقتضا دارد و نفس با قوه عقلی، اقتضای امور متضاد کثیر دیگری را دارد. در این فعل و انفعالات میان نفس و بدن، گاهی نفس مقهور بدن می‌شود و گاهی بالعکس. اگر نفس به صورت مکرر مقهور بدن شود، در نفس، هیأت اذعانی نسبت به بدن ایجاد می‌شود که در سایه آن، قدرت ایستادگی نفس در برابر خواسته‌های قوای بدنی - در قیاس با مرحله قبل از پیدایش هیأت اذعانی - کمتر می‌شود و نفس در مخالفت با خواسته‌های قوای بدنی با مشکلات بیشتر مواجه می‌شود.

اما اگر برعکس، نفس به صورت مکرر در برابر خواسته‌های قوای بدنی ایستادگی کند و قاهر گردد، یک هیأت غالبی در نفس ایجاد می‌گردد که در سایه آن توانایی مقابله نفس در برابر خواسته‌های قوای بدنی - در قیاس با مرحله قبل از پیدایش هیأت غالبی - بیشتر می‌شود و ایستادگی در برابر خواسته‌های بدن برای نفس آسان می‌شود. با این بیان، مشخص می‌شود هیأت اذعانی از وقوع افعال در یک طرف - افراط یا تفریط - تحقق می‌یابد؛ اما هیأت استعلایی (غالبی) با وقوع افعال در حالت توسط تحقق می‌یابد. پیدایش هیأت استعلایی با حالت تجرد نفس، سنخیت و سازگاری دارد؛ بلکه حتی ناشی از آن است؛ اما برعکس، تحقق اذعانی با حالت تجرد نفس سازگار نیست و ناشی از طبیعت مادی وجود انسان است. (۱۳۶۴: ۱۰۹ و ۱۱۰)

از منظر بوعلی، اکثر فضایل اخلاقی حد وسط بین دو رذیلت (افراط و تفریط) هستند. وی برای نمونه به برخی از فضایل اخلاقی اشاره می‌کند و می‌گوید: «عفت» حد وسط بین شره و مشابه آن و خمود شهوت، «سخاوت» حد وسط بین بخل و تبذیر، «عدالت»

حد وسط بین ظلم و انظلام، «قناعت» حد وسط بین حرص و استهانت به تحصیل کفایت (انحلال) و «شجاعت» حد وسط بین جبن و تهور است. (۱۴۲۰و: ۱۴۵)

وی در رساله فی السعادة نظریه حد وسط را به صورت صریح تر و دقیق تر چنین تبیین می کند که انسان دارای قوای متعددی مثل قوه شهوانی، غضبی، مدبر و... است. او برای بقای نوع، نیاز به استخدام قوه شهوانی و برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر در مدینه فاضله، نیاز به استخدام قوه غضبی دارد. بر این مبنا، در مورد نحوه برخورد با این قوا نمی توان به تعطیل و رهاسازی کلی این قوا توصیه کرد (وجه تفریطی)؛ زیرا توصیه ای صائب و صادق نیست. به همین قیاس، توصیه به وجه افراطی در مورد استخدام این قوا نیز امری نامعقول و غیرصائب است. پس روش معقول در مواجهه با این قوا آن است که انسان حد وسط بین افراط و تفریط را در نظر بگیرد و نه به صورت کلی شهوت را ترک کند و نه فاجر باشد؛ بلکه حد وسط این دو حالت را انتخاب کند و فردی عقیف باشد. در مورد قوه غضبیه، نه فردی ترسو (تفریط) و نه فردی متهور و بی باک (افراط) باشد؛ بلکه حد وسط این دو ردیلت، (شجاعت) را برگزیند. در مورد قوه مدبره نیز نه جبار مکار و نه فرد غبّتی باشد (افراط و تفریط)؛ بلکه حد وسط بین این دو ردیلت را برگزیند و فرد ذکی فطن باشد. در صورتی که انسان در مواجهه با این سه قوه (شهویه، غضبیه و مدبره) از افراط و تفریط اجتناب کند و حالت حد وسط را رعایت کند، می توان چنین انسانی را به صفت عدالت متصف نمود. (۱۴۰۰الف: ۲۲۷)

به تعبیر دیگر، معنای عدالت آن است که نفس بین اخلاق های متضاد - بین آنچه بدان تمایل دارد و آنچه بدان تمایل ندارد و آنچه غضب می کند و آنچه غضب نمی کند و آنچه به واسطه آن حیات تدبیر می شود و آنچه تدبیر نمی شود - حد وسط را برگزیند. (۱۳۶۴: ۱۰۹)

شیخ نیز مثل ارسطو این نکته را یادآور می‌شود که نباید توقع داشته باشیم در همه صفات اخلاقی دنبال حد وسط بگردیم؛ زیرا برخی از صفات اخلاقی، رذیلت اخلاقی محسوب می‌شوند و باید از آنها اجتناب کرد و در چنین افعالی نباید در تعقیب‌یافتن حد وسط بین افراط و تفریط باشیم. او برای نمونه به برخی از این رذایل اخلاقی اشاره می‌کند که عبارتند از: حسد، حقد، سرعت، انتقام، غیبت، نمیمه، سعایت، کذب، جزع، ضیق صدر، آشکار کردن سر، عجز، غدر، خیانت، قساوت، وقاحت، کوچکی همت، سوء عهد، جور، کبر و جهل. او جهل را به عنوان اعظم رذائل و نقایص و ضد علمی معرفی می‌کند که اعظم فضایل است. (۱۴۲۰و: ۱۴۵)

۲-۴. قطع نظر از تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی

از منظر ابن‌سینا، انسان علاوه بر رعایت طرق پیش‌گفته، باید شوق به عالم علوی در اقیانوس درونش موج باشد؛ چون ساحت اصلی و حقیقت وجود او به متعلق نفس او است و نفس هم متعلق به عالم علوی است و بُعد سافل انسان (جسم)، متعلق به عالم مادی است و انسان برای دستیابی به سعادت باید خودش را از شر اسارت عالم مادی و جمیع عوارض مضر آن رها سازد. (۱۴۰۰الف: ۲۲۷)

نکته مهم آن است که وی کارآیی روش دوم را منوط به اجرای این روش دانسته، می‌گوید:

این ادعا صادق است که انسان برای رسیدن به سعادت باید به کمک قوه عملی به تزکیه نفس بپردازد و از طریق تفحص و کندوکاو در مسائل حکمی و تقویت قوه نظری به حضرت حق تقرب یابد. البته تقویت دو قوه نظری و عملی نفس، در صورتی کارساز است که انسان خود را از جمیع تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی رها سازد. (همان: ۲۶۱ و ۲۶۲)

وی در آخر رساله فی السعادة مهم‌ترین توصیه اخلاقی‌اش را چنین بیان می‌کند:

ای برادر شفیق و فاضل، این سیره فاضله را به کار گیر و از اضرار پرهیز کن و سعادت حقیقی را کسب کن و از شقاوت حقیقی پرهیز نما. سزاوار است که از عذاب ابدی ترسان و نسبت به نعم اخروی شایق باشی و نصیحت و توصیه برادر و دوستت را بپذیری و از توغل در زخارف دنیوی بپرهیزی و درصدد کسب خیرات برای دار الاهی (دنیای دیگر) باشی. (همان: ۲۷۹)

۲-۵. نیت خالص داشتن

ابن‌سینا تحت تأثیر متون دینی، برخلاف ارسطو، برای عنصر نیت در دستیابی انسان به سعادت، نقش مهم قائل است و می‌گوید: اگر انسان در کارهایش تنها خدا را در نظر داشته باشد و جز رضایت خدا هیچ عامل دیگری در پیدایش افعال او مداخله نداشته باشد - یا به اصطلاح شرعی، واجد نیت خالص باشد و در اثر تکرار اعمال در طول زمان، نیت خالص داشتن در او به صورت ملکه درآید - در این صورت، چنین انسانی مثل موجود مجرد بالذات می‌شود و قوه اشتیاق به سوی صور معقول و اشواق فعلی در او زیاد می‌شود؛ البته این امر به سادگی به دست نمی‌آید؛ بلکه با تحمل سختی‌ها و قطع علاقه از امور متضاد و با کمال نفس و نیت خالص به دست می‌آید. (همان: ۲۷۹)

۲-۶. توجه با تمام وجود به حضرت حق و اعراض از ماسوی‌الله

از منظر ابن‌سینا، یکی از راه‌های کسب سعادت برای هر انسانی این است که حضرت حق، اول و آخر هر فکر او و ظاهر و باطن هر اعتبار او باشد و تمام توجه، هدف و نظر او به سمت حضرت حق معطوف باشد و تمام گام‌ها و تلاش‌هایش معطوف به ملکوت اعلا و آیات و نشانه‌های پروردگار عظیم باشد و در لحظه قرار و ثباتش، حضرت حق را در

آثارش بزرگ بشمارد و او را از هر موجودی دیگر، برتر و بزرگ‌تر ببیند؛ زیرا خدا باطن هر ظاهری است و در هر چیزی و به هر چیزی تجلی می‌کند.

فی کل شیء له آیه تدل علی أنه واحد

بوعلی بر این باور است که اگر این حالت برای انسان ملکه شود و ویژگی‌های عالم قدس و لاهوت در آینه دلش تجلی کند و لذت قصوا را با تمام وجود بچشد و از تمنیات دانی در گذرد و قبله قلبش به سوی گرایش‌های متعالی معطوف گردد، سکینه و آرامش بر قلب او فیضان می‌کند و طمأنینه‌ای در قلبش ایجاد می‌شود. از آنجا که او به حقیقت و ماهیت عالم ادنی معرفت پیدا می‌کند، نوع نگاه و معرفت او به این عالم از نوع نگاه و معرفت فرد راحم نسبت به اهلش می‌باشد. چنین فردی هرگز از توجه به خود غافل نیست و دائم متذکر خویش می‌شود و در اثر این تذکر به او حالت بهجت دست می‌دهد. (۱۴۲۰: ۳۹)

براساس دیدگاه وی، انسان‌هایی که به تأمل در عالم جبروت می‌پردازند و از شواغل عالم مادی اجتناب می‌جویند، با اینکه نفوس اینها از ابدان آنها مفارق نگشته است و هنوز به ابدان آنها تعلق دارد، در سایه این تأمل و احتراز از شواغل عالم مادی از لذت عظیمی بهره‌مند می‌گردند و گاهی استمرار و رسوخ حظ وافر از لذایذ روحانی، آنان را از همه چیز باز می‌دارد و از همه امور غافل می‌گرداند. (۱۴۰۳: ۳/ ۳۵۴)

بوعلی به همه طالبان سعادت توصیه مؤکد می‌کند و می‌گوید:

باید از ماسوی الله اعراض کنید تا به حضرت حق برسید و جلال و عظمت او را بشناسید و جمال او را شاهد باشید و از لقای الهی مبتهج شوید و با بها و روشنی او متلذذ شوید. در صورت اعراض از ماسوی‌الله، عشق و اشتیاق به حضرت حق و دهشت از جلال و جبروت او در درونتان باقی

می‌ماند. برای افرادی که در چنین وضعیتی هستند، سکوتی باقی می‌ماند که هیچ‌کس این حالت را درک نمی‌کند و این حالت آن‌چنان عظیم و جذاب است که هرگز قابل شرح و وصف نیست و این مقال جز با خیال، قابل کشف نیست. (همان: ۴۰)

۲-۷. ذکر الاهی

ابن‌سینا در رساله کوچک و بسیار نفیس *فی الحث علی الذکر یکی* از راه‌های سعادت انسان و تقرب به خدا و رسیدن به مقام وصل را مسلح شدن به یاد الاهی معرفی می‌کند و می‌گوید: راه بیدار کردن قلب انسان غافل این است که به صورت مرتب و مکرر به یاد خدا اشتغال داشته باشد و این حالت را مرتب در خود تقویت کند تا به مرور زمان از عادات نادرست نجات یابد و در سایه استمرار ذکر الاهی توفیق بازگشت به سوی پروردگار جهانیان را پیدا کند و مشمول وعده الاهی در آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» گردد و خلق را فراموش کند و در یاد الاهی مستغرق گردد. وی یادآور می‌شود که اگر ذکر تنها لقلقه زبان باشد و انسان در آن حال، مستغرق در شهوات باشد، چنین ذکری اسباب نجات انسان از نسیان را فراهم نمی‌کند و نه تنها شایسته مدح نیست، سزاوار مذمت است. راه اثربخشی ذکر الاهی آن است که انسان، تمنیات نفسانی و حدیث نفس را به کنار نهد و به مراقبت درون بپردازد. اگر چنین شرایطی مهیا گردد، در آن صورت ذکر الاهی همراه با حلاوت خواهد بود و اگر این ذکر در سر وجود انسان غرس شود و ریشه‌هایش در قلب انسان ریشه دواند و شاخه‌هایش از غیب و درون انسان طلوع کند، ثمره آن معارف است و آثار این ریشه‌ها و شاخه‌ها در زبان، گوش، چشم، دست و پای انسان ظاهر می‌شود. در این صورت، انسان رستگار می‌شود و مشمول آیه مبارکه «لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» می‌گردد

و در این حالت، انسان از جهت کمال به مرحله کفایت دست می‌یابد و در موضع پیروزی و رعایت قرار می‌گیرد. می‌توان مدعی شد در این وضعیت، بنده از حراست خود خارج می‌گردد و محافظت او به خدا واگذار می‌شود و مشمول فرمایش خدا «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» می‌گردد. پس شایسته است انسان در ابتدا ذکر را با زبان آغاز کند و در گام بعدی، ذکر الاهی در قلب او نفوذ کند و برای مراقبت قلب به مجاهدت بپردازد. در گام پسین، مستغرق در ذکر الاهی شود و به مشاهده تجلی ذکر در وجود خود بپردازد. مراقبت با فیض الاهی شروع می‌شود و احسان او یک نوع مجاهده است و هر مجاهده‌ای در جانش با نوعی مشاهده به اتمام می‌رسد. ابن‌سینا کتابش را چنین به پایان می‌برد:

خداوند با لطف خویش، ما را برای طی همه این مراحل موفق گرداند و با منت، جود و وسعت رحمت خویش به ما توفیق دهد تا به مقام و موقعیت سکینه الاهی دست یابیم. (۱۴۰۰ب: ۲۸۲ و ۲۸۳)

۲-۸. سبک نشمردن نماز

یکی دیگر از راه‌های اکتساب سعادت از نظر ابن‌سینا، اهتمام و توجه کافی و وافی به فریضه نماز و عدم استخفاف آن است. او بر این باور است که انسان دارای دو ساحت (وجه) است. وجهی از او به عالم اسفل (مادی و پست) و ساحت دیگر او به عالم اعلا تعلق دارد. اگر در انسان، وجه طبیعی و حیوانی (وجه اسفل) بر ساحت دیگرش غلبه کند، در این صورت او عاشق بدن می‌گردد و تمام توجه و همت خویش را به اموری مثل خوردن، نوشیدن، لباس پوشیدن، جذب منفعت و دفع ضرر دنیوی (مادی) معطوف می‌کند. چنین طالبی در عداد حیوانات، بلکه در زمره چهارپایان است و تمام ایام حیاتش، مستغرق در امور بدنی و اوقات او موقوف به مصالح شخصی است. او از حضرت حق که

خالق جمیع ممکنات است، غافل و نسبت به او جاهل است. برای چنین فردی، تهاون نسبت به این امر شرعی جایز نیست؛ بلکه لازم و واجب است به نماز توجه کند. اگر فیض قلیل از چنین فردی قطع شود، به سوی شر کثیر می‌شتابد و پست‌تر از بهائم و درندگان می‌گردد. (۱۴۲۰ج: ۱۴۰ و ۱۴۱)

۲-۹. موافقت فعل انسان با فعل ملک

یکی دیگر از راه‌های کسب سعادت از نظر شیخ این است که کردار انسان، موافق با کردار فرشتگان گردد. او برای بیان این مطلب از مقدمات ذیل بهره می‌گیرد:

یک. انسان آخرین حلقه از ممکنات است که حضرت حق به خلق آن مبادرت کرده است. خداوند در ابتدا عقول کامل، در مرحله بعد نفوس مجرد و سپس افلاک و کواکب را آفرید و عالم ماده در پایین‌ترین حلقه سلسله طولی نظام فیض واقع می‌شود. در عالم ماده، ابتدا عناصر و در مرحله بعد، معادن و سپس گیاهان و در مرحله پسین، حیوانات و در آخرین مرحله انسان خلق شده‌اند.

دو. خداوند اراده کرده است که خلق را با اکمل نوع به انتها برساند؛ به همان‌سان که آفرینش را با اکمل جنس آغازید و انسان را در بین مخلوقات از بقیه آفریده‌ها متمایز گرداند تا همان‌گونه که ابتدای آفرینش را با عقل آغاز کرد، انتهای آفرینش نیز با وجود عاقل ختم گردد. به بیان دیگر، خداوند آفرینش را با اشرف و اکمل جواهر (عقل)، آغاز کرد و حلقه آفرینش را با اشرف موجودات، یعنی موجود عاقل (انسان) ختم کرد. پس انسان، فایده و عصاره آفرینش و عالم اصغر است. همان‌طور موجودات برحسب عالم خود مترتب می‌گردند، انسان‌ها نیز به جهت شرافت و افعالشان مترتب می‌گردند. افعال برخی از انسان‌ها موافق فعل ملک و فرشته است؛ اما افعال برخی دیگر با اعمال شیطان سازگار است که به هلاکت می‌رسند.

در دیدگاه بوعلی، انسان دارای قوای متعددی است و با هر قوه‌ای با صنفی از موجودات اشتراک دارد. انسان با قوای حیوانی خود با حیوانات، با قوای طبیعی خود با گیاهان و با قوای انسانی خود با ملائک مشارکت دارد. برای هر یک از این قوا، امری خاص و فعلی لازم است و هر قوه‌ای که بر قوای دیگر غلبه کند، انسان به همان سمت سوق داده می‌شود و برای هر فعلی امری خاص و ثواب و فایده ویژه‌ای است. امر فعل طبیعی در خوردن، آشامیدن، اصلاح اعضای بدن و پاکی از امور زواید هویدا می‌شود و در امور دیگر مخاصمه‌ای ندارد و فایده فعل طبیعی، نظام‌یافتگی در بدن و استوای در اعضا و قوه در جسم است. نظام بدن با خوردن و نوشیدن تحقق می‌یابد و ثواب آن در عالم روحانی قابل انتظار نیست و منتظر قیامت باقی نمی‌ماند؛ زیرا بعد از مرگ برانگیخته نمی‌شود و وضعیت بدن، بسان وضعیت حیوانات است که بعد از مرگ مندرس و فانی می‌شوند و هرگز برانگیخته نخواهند شد.

امر فعل حیوانی، حرکت، خیال و حفظ جمیع بدن با حس تدبیر است. فعل خاص او تنها شهوت و غضب است که غضب هم شعبه‌ای از شهوت است؛ زیرا غضب خواهان قهر، غلبه و ظلم است که این قبول، ریاست و ثمره شهوت است. براساس این تحلیل می‌توان مدعی شد فعل خاص قوای حیوانی همان شهوت و به تبع آن غضب است. فایده فعل حیوانی نیز حفظ بدن با قوه غضبی و ابقای نوع با قوه شهوانی است. نوع به صورت دائم با زایش و توالد، بقای خود را تضمین می‌کند. زایش با قوه شهوت انتظام می‌یابد، بدن با حفاظت از آفات حفظ می‌گردد و حراست از بدن با پیروزی بر دشمنان و بستن همه راه‌های ضرر و ظلم تحقق می‌یابد که این معانی در قوه غضبی مشخص می‌گردد. ثواب فعل حیوانی، حصول آرزوها در عالم ادنی (عالم مادی) است و بعد از مرگ منتظر ثواب نیست؛ زیرا بدن با مرگ می‌میرد و استعداد خطاب ندارد و از هر چیز که استعداد خطاب نباشد، انتظار ثواب نیست. چیزی که فیضش معدوم گردد، بعد از مرگ برانگیخته نمی‌شود و اگر بمیرد، در واقع مرده است و سعادتش نابود شده است.

براساس مبانی ابن سینا، فعل نفس ناطقه انسانی، اشرف افعال است؛ زیرا این نفس اشرف ارواح و کار آن تأمل در کارهای مختلف و امور مستحدثه است و بدین جهت برخلاف فعل حیوانی، به عالم اعلا (نه عالم ادنی) توجه دارد و به منزل اسفل و موقعیت ادنی (علم مادی) التفات و محبتی ندارد. شأن آن خوردن و آشامیدن و از لوازم آن، توجه به مسائل جنسی نیست؛ بلکه فعلش انتظار کشف حقایق و رؤیت با حدس تام و ذهن صاف در ادراک معانی دقیق است. با عین بصیرت، لوح پنهان را مطالعه می‌کند و از حيله ورزیدن و استعمال روش‌های نادرست متنفر است. با نطق کامل و فکر بالغ و فهم محسوسات و ادراک معقولات از بقیه ارواح متمایز می‌گردد. نطق او همچو نطق ملائک، ادراک بدون استفاده از حواس و تفهیم بدون قول است و کسی که نطق را نشناسد، از بیان حق عاجز است.

فعل ویژه نفس ناطقه انسانی، علم و ادراک و از جمله فایده بسیار آن، تذکر، تضرع و تعبد است. اگر انسان پروردگار خود را با فکر بشناسد و عین او را با عقلش و در علمش درک کند و لطفش را با ذهنش در نطقش همراه با بصیرت ببیند و در حقیقت خلق تأمل کند، تمام حق را در اجرام سماوی و جواهر علوی می‌بیند؛ زیرا آنها به سبب دوری از فساد و کدورات و ترکیبات مختلف، اتم مخلوقات هستند، پس مشابهت نفس ناطقه با بقا را مشاهده می‌کند و برای آن اجرام، نطق می‌کند و در امر خفی تفکر می‌کند، پس می‌شناسد که امر با خلق و برای خلق است. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» چنین انسانی دائماً تضرع می‌کند و در حال قیام ذکر می‌گوید و در حالی که روزه است، نماز به پای می‌دارد و ثواب کثیر در انتظار اوست.

فضیلت ثواب برای نفس انسانی از آن روست که بعد از فنای بدن باقی می‌ماند و برانگیخته شده، به آن جواهر روحانی وصل می‌شود. میان ثواب و فعلش تناسب وجود

دارد. اگر کامل‌الفعل باشد، به ثواب کامل نایل می‌شود، اما اگر فعلش کامل نباشد (ناقص باشد) سعادت و ثوابش نیز کامل نیست، بلکه ناقص است و در حالت مغموم، مذموم و مخذول باقی می‌ماند.

اگر قوای حیوانی و طبیعی او بر قوه نطق غلبه کند، بعد از مرگ در حالت تحیر می‌ماند و در روز قیامت، جزء اشقیاء محسوب می‌گردد. برعکس، اگر قوای مذموم او ناقص گردد و نفس او از فکر ردیء و عشق دنی (پست) مجرد گردد و ذاتش با زیور عقل و گردنبندهای علم مزین شود و به اخلاق پسندیده متخلق گردد، در قیامت با خویشاوندان و خانواده‌اش، لطیف، منزه، مثاب و خوشبخت باقی می‌ماند. (۱۴۲۰ج: ۳۴ - ۲۹)

۲-۱۰. غلبه قوای روحانی انسان بر سایر قوای او

یکی دیگر از راه‌های اکتساب سعادت از دیدگاه ابن‌سینا، غلبه قوای روحانی انسان بر سایر قوای او می‌باشد. از منظر او، اگر قوای روحانی انسانی غلبه کند و قوه نفس ناطقه او بر سایر قوای او تسلط یابد و از اشتغال به امور و علایق عالم پست مجرد گردد، به مقام امن حقیقی و تعبد روحانی می‌رسد.

چنین نمازی با اشد وجوب و اقوا بر او واجب است؛ زیرا در این صورت با طهارت نفس برای قبول فیض پروردگار مستعد می‌گردد و اگر با عشق به نماز روی آورد و در تعبد کوشا باشد، به سوی جمیع خیرات علوی و سعادات اخروی سبقت می‌گیرد تا از جسم جدا گردد و دنیا را پشت‌سر بگذراند و در نتیجه حضرت حق را مشاهده کند و مجاور او گردد و از این مجاورت متلذذ شود.

نفس پیامبر گرامی اسلام ﷺ در حالت نماز از بدن او مجرد می‌گردد و با او هیچ آثار حیوانی شهوت و لوازم طبعی باقی نمی‌ماند. با نفس و عقلش با پروردگارش مناجات

می‌کند و می‌گوید: ای آفریدگار و پروردگار، من به لذت غریبی در شب دست یافتم. چنین لذتی بر من عطا کن و راه را برای من هموار نما تا در همه اوقات به چنین لذتی دست یابم.

وی بعد از بیان آثار نماز حقیقی می‌گوید: آنهایی که تنها به ظاهر نماز توجه می‌کنند، برایشان حظ ناقصی وجود دارد، و برعکس، برای محققان، حظ وافر و نصیب کاملی است و کسی که حظ او کامل تر باشد، ثواب او بیشتر می‌شود. نماز و تلذذ از مناجات با پروردگار متعلق به روح اوست، نه به شخص و نطق او، نه به قول و بصیرت او و نه به بصر و حدس او.

وی در پایان می‌گوید: این نکاتی را که درباره نماز بیان کردیم، درباره جمیع اوامر شرعی صادق است؛ بدین معنا که رعایت مسائل شرعی باعث دستیابی انسان به سعادت می‌شود. (همان: ۴۱ و ۴۲)

۲-۱۱. مطابقت اعتقادات و افعال با اوامر الاهی

در پایان بحث قبلی بیان شد که از دیدگاه ابن‌سینا، یکی از راه‌های کسب سعادت این است که انسان نباید نسبت به احکام الاهی بی‌توجه باشد؛ بلکه باید به جمیع آنها پای‌بند باشد و اوامر الاهی را به طور کامل اجرا کند و از نواهی شرعی اجتناب نماید. وی گرچه رعایت این نکته را به عنوان شرط لازم سعادت می‌داند، شرط کافی نمی‌داند و بر این باور است که انسان علاوه بر احکام، در دایره اعتقادات نیز باید تابع دین الاهی باشد و معارفی را بپذیرد که مقبول دین است. او این مدعا را در رساله نفس چنین بیان می‌کند:

هر نفسی که او را این شوق نباشد و اگر افعال وی و اعتقاد وی بر موجب امر الاهی باشد، وی را سعادت باشد و اگر برخلاف این باشد در شقاوت

۳. تأثرات ابن‌سینا از شریعت اسلام در بحث سعادت

شواهد متعددی برای اثبات تأثیرپذیری ابن‌سینا از شریعت اسلامی در بحث سعادت وجود دارد که اهم آنها عبارتند از:

۳-۱. استناد به آیات قرآنی

وی در موارد متعددی برای تبیین دیدگاه خود درباره مسأله سعادت از آیات قرآنی بهره جسته است. به عنوان نمونه، ایشان برای تبیین مراتب چهارگانه عقل نظری از آیه نور به عنوان شاهد بهره گرفته است و مرحله نخستین و عقل هیولانی را به مشکات و در مرتبه دوم، فکر را به درخت زیتون، حدس را به روغن زیتون، نفس انسان را به زجاجه و نفسی را که از طریق حدس به مقام قوه قدسی نایل شده به «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» (نور / ۳۵) تأویل کرده است. او مرتبه سوم (عقل بالفعل) را به مصباح، مراتب عقول را به «لا شرقية ولا غربية» و عقل فعال را به «نار» بازگردانده است.

همچنین در تبیین بحث ذکر، از آیه مبارکه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»، (عنکبوت / ۶۹) در تبیین بحث موافقت فعل انسان با ملک، از آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»، (اعراف / ۵۴) در بحث وضعیت نفوس ناقص از جهت نظری و پس از مفارقت از بدن، از آیه «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ»، (مؤمنون / ۹۹ و ۱۰۰) در تبیین وضعیت نفوس ناقص از جهت عملی، از آیه «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» (سبا / ۵۴) و در توضیح وضعیت نفوس پاک پس از مرگ، از آیه

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲ و ۲۳) سود می‌جوید.

۲-۳. تأمل در استعمال واژه لذت

صدرالمتألهین در مکتوبات متعدد خویش (۱۳۷۶: ۳۶۹، ۳۲۴ و ۴۲۵؛ ۱۳۶۴: ۵۹۲ - ۵۹۰ و ۶۸۵ - ۶۸۰؛ ۱۴۰۳: ۳/ ۳۴۳ - ۳۳۷ و ۳۶۳ - ۳۵۹؛ ۱۳۶۴: ۱۱۴ - ۱۱۱؛ ۱۴۲۰: ۱۴۸؛ ۱۳۸۳: ۸۳ - ۷۸؛ ۱۴۲۰ط: ۵۱؛ ۱۴۰۰ الف: ۶۳ - ۲۶) بحث‌های دقیق و عمیقی درباره لذت بیان کرده است.

او بر اساس مبانی فلسفی خویش، استعمال واژه لذت در مورد حضرت حق را امری کاملاً منطقی و عقلانی می‌یابد و از طرفی، چون او فیلسوفی متدین و مقید به تعالیم و معارف شرعی است و در قرآن و حدیث، این واژه در مورد حضرت حق استعمال نشده است، بدین جهت در انتهای سخنان خویش با شک و تردید از واژه لذت استفاده می‌کند و می‌گوید: ما برای بیان این معانی، الفاظ دیگری غیر از لذت - که مبین و حامل این بار معنایی باشد - نداریم و از سر اضطرار از این الفاظ استمداد می‌جوییم؛ اما اگر کسی بر اساس برخی مبانی - مثل توقیفی بودن اسما و صفات خدا - کاربرد این واژه‌ها را در مورد حضرت حق نمی‌پسندد، می‌تواند از الفاظ دیگر استفاده کند. (۱۳۶۴: ۵۹۱)^۱

البته شاید در نمط نهم *الاشارات و التنبيهات* که جزء آخرین و دقیق‌ترین آثار اوست، به دلیل همین محدودیت و نقصان به جای کاربرد واژه لذت و مشقات آن درباره خدا، از واژه بهجت و مشقات آن مثل «ابتهج و ابتهاج» بهره می‌گیرد. (۱۴۰۳: ۳/ ۳۵۹)

۳-۳. تصریح ابن‌سینا به پذیرش معاد جسمانی از طریق شرع

وی سعادت را به دو قسم جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم می‌کند و می‌گوید:

۱. ما دیدگاه وی درباره لذت را در مقاله دیگری با عنوان «چیستی لذت از منظر ابن‌سینا» تبیین کرده‌ایم.

سعادت جسمانی مربوط به بدن و مقبول شرع است و این قسم سعادت را خداوند بر زبان پیامبران خود جاری کرد و آنها دو قسم سعادت جسمانی و روحانی را با هم جمع کردند. به بیان دیگر، پیامبران الهی بر این باور هستند که علاوه بر روح، بدن نیز به حیات خویش ادامه می‌دهد؛ چون خداوند قادر مطلق است و بر هر کاری از جمله بعث بدن قادر است.

بوعلی بر این باور است که ما برای اثبات حیات مجدد بدن و سعادت جسمانی نمی‌توانیم از طریق عقل اقدام کنیم. بلکه باید آن را از طریق وحی و شریعت بشناسیم. پیامبران این خبر را تأیید کرده و به آدمیان به نحو مؤکد، این پیام را ابلاغ کرده‌اند که بدن انسان در روز حشر یا خسران دیده و یا واجد مقام سرور است و همچنین این امر به صورت مفصل در شریعت حقه‌ای که پیامبر گرامی اسلام ﷺ آورده، تبیین شده است. چون عقل، نبوت نبی را تأیید می‌کند، با واسطه می‌توان گفت: این قسم سعادت نیز مورد تأیید عقل است. قسم دوم، سعادت نفسانی (روحانی) است که هم از طریق عقل و یا قیاس برهانی ادراک می‌شود و هم شرع (نبوت) آن را تصدیق کرده است. (۱۴۲۰: ۱۴۷؛ ۱۳۷۶: ۴۲۳؛ ۱۴۲۰ک: ۱۱۴ و ۱۱۵)

در تحلیل دو قسم سعادت جسمانی و نفسانی تأثر بسیار بین و صریح شیخ از شریعت مقدس اسلام مشهود است.

۳-۴. عدم امکان دستیابی به سعادت برتر در دنیا

یکی دیگر از شواهد تأثر ابن‌سینا از شریعت مقدس اسلام، پاسخ او به این پرسش است که آیا انسان می‌تواند در دنیای خاکی به بالاترین درجه سعادت (سعادت قصوا) دست یابد؟ وی در رساله فی اقسام العلوم العقلیه ضمن بحث درباره فروع علم الهی می‌گوید: یکی از فروع علم الهی، علم معاد است که علاوه بر تعریف انسان بیان می‌کند که انسان غیر از بدن دارای روح است و بعد از مرگ، ثواب و عقاب روحانی و غیر جسمانی

نصیب او می‌شود. اگر روح پاک باشد، به آن «نفس مطمئنه» می‌گویند که چنین نفسی دارای اعتقادات صحیح و مطابق با حق است و از حیث عمل، عامل به خیر می‌باشد. مراد از عمل به خیر چیزهایی است که شرع و عقل آن را واجب می‌دانند. در این صورت، این نفس واجد سعادت، لذت و غبطه‌ای فوق هر سعادت، لذت و غبطه‌ای خواهد بود.

وی در رساله *عن احوال الروح (الجواب لابن مسکویه)* به این پرسش از زاویه دیگر نگریسته و مدعی شده است دنیای کنونی، نه ظرفیت پاداش کامل نیکوکاران و نه ظرفیت عقاب کامل بدکاران را دارد. بدین جهت حضرت حق، دو دنیا آفریده است.

او این مدعا را چنین تبیین می‌کند که نفوس از دو حال خارج نیستند: یا سعید و خوشبخت هستند یا شقی و بدبخت؛ اما فرد خوشبخت که انتظار نجات دارد، بدان دست می‌یابد و از آفات، آلام، گرسنگی‌ها و بیماری‌ها رهایی می‌یابد و به سبب اعمال صالحی که انجام داده است، خدا به او پاداش می‌دهد. خدا عادل‌تر از آن است که او را در بدبختی‌ها و بلاها قرار دهد و او را با بلاهایی که مستوجب آن نیست، امتحان کند؛ اما نفس شقی، به دلیل اعمال بد، کفر و طغیان، نتایج منفی آنها را می‌یابد. آن کسی که این نفس شقی را به جهت اعمال یا آرای بد عقاب می‌کند، عادل‌تر از آن است که این عقوبت را به جهت دیگر انجام دهد.

بوعلی بر این باور است که خدا دو دنیا آفریده است. دار دنیا برای عمل و دار آخرت برای ثواب و عقاب و چنین دیدگاهی به عدل و حکمت، بلکه عین عدل و حکمت است. (۱۴۲۰ی: ۶۹ و ۷۰)

با تأمل در این پاسخ‌ها، تأثر جدی وی از شریعت مقدس اسلام را به صورت واضح و بین مشاهده می‌کنیم. همچنین با دقت در راه‌های پیشنهادی وی برای کسب سعادت، این تأثیر مشهورتر می‌گردد.

۴. نقد دیدگاه ابن‌سینا درباره راه‌های کسب سعادت

گرچه جد و جهد‌های وافر و زایدالوصف شیخ‌الرئیس برای اکتساب طرق صواب و بهینه جهت دستیابی به سعادت، قابل تقدیر و ستایش است، از آن جهت که محصول خردورزی‌های انسانی او و اقران اوست و هر فرآورده انسانی، از علم اندک انسانی مایه می‌گیرد «وما أوتیتم من العلم إلا قليلاً» (اسراء/۸۵) همیشه احتمال مقرونیت با نقص و ضعف در آن وجود دارد. بدین جهت، به زعم راقم این سطور، نقدهای ذیل بر دیدگاه ابن‌سینا درباره راه‌های کسب سعادت وارد است.

۴-۱. عدم توجه شایسته و بایسته به آیات و احادیث

بوعلی سینا در قیاس با حکیمان دیگر مثل فارابی، یحیی بن عدی و ابن‌مسکویه در رسائل و مکتوباتش در بحث سعادت از آیات قرآن و احادیث بیشتر استفاده کرده است و ما به برخی از آنها اشاره کرده‌ایم؛ ولی با توجه بیشتر به آیات و روایات درباره سعادت،^۱ نجات،^۱

۱. «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ» (هود/ ۱۰۸ - ۱۰۵) «انما السعيد من وجد في نفسه خلوه يشغل بهما»، «السعيد من اخلص الطاعة»، «الى الجنة»، «السعيد من وعظه بغيره»، «السعيد من وجد في نفسه خلوه يشغل بهما»، «السعيد من اخلص الطاعة»، «اعملوا بالعلم تسعدوا»، «بالايمان يرتقى الى ذروة السعادة و نهاية الجبور»، «جالس العلماء تسعد»، «فى لزوم الحق تكون السعادة»، «من حاسب نفسه سعد»، «من اجهد نفسه فى صلاحها سعد، من اهمل نفسه فى لذاتها شقى وبعد»، «من السعادة التوفيق لصالح الاعمال»، «السخاء احد السعادتین»، «التوفيق من السعادة والخذلان من الشقاوة»، «لا يسعد امرء الا بطاعة الله سبحانه ولا يشقى امرء الا بمعصية الله»، «لا يسعد احد الا باقامة حدود الله ولا يشقى احد الا باضاعتها»، «اربع من سعادة المرء: الخلطاء الصالحون والولد البار والمرأة المؤمنة و ان تكون معيشته فى بلده»، «من سعادة الرجل ان يكون الولد يعرف بشبهه و خلقه و خلقه شامبله»، «دوام العبادة برهان الظفر بالسعادة»، «امارة السعادة اخلاص العمل»، «اسعد الناس من ترك لذة فانية للذة باقية»، «اسعد الناس من خالط كرام الناس»، «اسعد الناس العاقل المؤمن»، «اعظم الناس سعادة اكثرهم زهاده»، «افضل السعادة استقامة الدين»،

فلاح،^۲ شقاوت^۳ و... قطعاً سرنوشت بحث سعادت در آثار و مکتوبات ابن سینا تغییر می‌کرد

«إذا اقتران العزم بالحزم كملت السعادة»، «من كمال السعادة السعي في اصلاح الجمهور». (محمدي ری‌شهری،

۱۴۰۳: ۴/ ۴۶۶ - ۴۵۸)

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِينٌ فِي جَنَّاتٍ عِدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَأُخْرَىٰ تُحْيِيهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَقَسْحٌ قَرِيبٌ». (صف/ ۱۳ - ۱۰) «وَيَجِيئَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ». (فصلت/ ۱۸) «النجاة مع الايمان»، «الزموا الحق تلتزمكم النجاة»، «ثلاث فيهن النجاة: لزوم الحق و تجنب الباطل و ركوب الجدم»، «إيها الناس شقوا امواج الفتن بسفن النجاة»، «ثلاث منجيات: العدل في الرضى والغضب، و التصد في الغنى و الفقر و مخافة الله في السر و العلانية نجى المخفون و هلك المثقلون» قالوا يا رسول الله ما المنجيات؟ قال: «خوف الله في السر كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك، و العدل في الرضا و الغضب، و التصد في الغنى و الفقر»، «ثلاث منجيات: تكف لسانك و تبكي على خطيئتك و تلتزم بيتك»، «المنجيات: اطعام الطعام و افشاء السلام و الصلاة بالليل و الناس نيام»، «رأس النجاة الزهد في الدنيا»، «ان أنجاكم من عذاب اشد خشية الله»، «من لادين لانجاة له»، «لن يدرك النجاة من لم يعمل بالحق». (همان: ۱۰/ ۳۷ - ۳۲)

۲. «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ». (مؤمنون/ ۳ - ۱)، «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى». (سوره اعلیٰ/ ۱۴ و ۱۵)، «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا». (الشمس/ ۹)، «وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جمعه/ ۱۰)، «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور/ ۳۱)، «وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (المائدة/ ۳۵)، «فَأَذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (الاعراف/ ۶۹)، «أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (المجادله/ ۲۲)، «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/ ۹)، «إِنَّهُ لَنَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (الانعام/ ۲۱)، «إِنَّهُ لَأُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ» (يونس/ ۱۷)، «إِنَّهُ لَأُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» (المؤمنون/ ۱۱۷) و «إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» (يونس/ ۶۹). «من غلب هواه على عقله افلح»، «اطع العلم واعص الجاهل تفلح»، «قد افلح من اخلس قلبه للايمان، و جعل قلبه سليما و لسانه صادقا و نفسه مطمئنة و خليقته مستقيمة و اذنه مستمعة و عينه ناظرة»، «المفلح من نهض بجناح او استسلم فاستراح»، «إذا بلغ الرجل اربعين سنة و لم يغلب خيره»، «شده، قتل الشيطان بين عينيه و قال: هذا وجه لا يفلح»، «من اهتم بربزق عد، لم يفلح ابدا» (همان: ۷/ ۵۵۰ - ۵۴۸)

۳. «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَعَلِيَ النَّارُ...» (هود/ ۱۰۵ و ۱۰۶)، «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ» (المؤمنون/ ۱۰۶) «الشقي من انخدع لهواه و غروره»، «ان الشقي من حرم نفع ما أوتى من العقل و التجربة»، «ياك و المعصية فان الشقي من باع جنة المأوى لمعصية دنية من معاصي الدنيا»، «ثلاثة لا يخالفهم الا شقي: العالم، و اللبيب العاقل و الامام المقسط»، «لا يجترى على الله الا جاهل شقي»، «من كثر حرصه كثر

و باعث نگرش دقیق‌تر و عمیق‌تر او به مسأله جدی سعادت و راه‌های کسب آن می‌شد.

۵-۲. عدم توجه کافی به مؤلفه ایمان

گرچه ابن‌سینا به صورت ضمنی در بحث از مؤلفه‌های مختلف به بحث ایمان توجه کرده است، در جهان‌بینی اسلامی، ایمان مهم‌ترین نقش را در دستیابی سعادت ایفا می‌کند: تا آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «همه انسان‌ها در خسران هستند، جز آنهایی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و یکدیگر را به حق و صبر توصیه می‌کنند.» (والعصر / ۲ و ۳) براساس فرهنگ قرآنی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های دستیابی به رستگاری، ایمان به غیب، ایمان به آخرت و ایمان به جمیع آن چیزی است که همه پیامبران الهی برای سعادت انسان آوردند. (البقره / ۵ - ۲) از نظر قرآن، شرط بهره‌وری از تأییدات خاصه خداوند و بهره‌مندی از انواع نعیم اخروی و بالاترین آن رضایت الهی و دستیابی به رستگاری، ایمان است. (المجادله / ۲۲)

به دلیل نقش زایدالوصف ایمان به خدا، ملائکه، پیامبران و کتب الهی و روز آخرت در دستیابی سعادت انسان است که حضرت حق، کفر نسبت به این امور را مایه ضلالت و شقاوت انسان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا.» (النساء / ۱۳۶) یا به فرمایش مولای متقیان، ایمان طریق رسیدن به‌قله منیع سعادت است (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۳: ۴/۴۶۰) در سایه ایمان است

شقاوت، ایاک والولة بالدنيا فانها تورثك الشقاء والبلاء و حدودك على بيع البقاء بالغناء»، «الحرص احد الشقائين سبب الشقاء حب الدنيا»، «اشقاكم احرصكم»، «أشقى الاشقى»، «من اجتمع عليه فقرالدنيا و عذاب الآخرة»، «اشقى الناس من غلبه هواه فملكته دنياه و افسد اخراه»، «من اعظم الشقاوة المساواة»، «من علامات الشقاء: جمود العين و قسوة القلب و شدة الحرص في طلب الرزق والاصرار على الذنب»، «من علامات الشقاء غش الصديق»، «من علامات الشقاء الاسائة الى الاخيار». (همان: ۵ / ۱۳۶ - ۱۲۸)

که سعدا به تعالی و معصومیت از افتادن در گرداب‌های مخوف حیات دست می‌یابند و به همان سان عصیان نقش منفی ایفا می‌کند: «عصم السعداء بالایمان وقول الاشقیاء بالعصیان من بعد اتجاه الحجة علیهم بالبیان اذ وضع لهم منار الحق و سبیل الهدی.» (همان: ۴۶۱) بر همین مبنا مولای متقیان علی علیه السلام سعادتمندترین افراد را عاقل مؤمن معرفی می‌کند. (همان: ۴۶۶) با توجه به نقش زایدالوصف ایمان در دستیابی به سعادت، شایسته‌تر آن بود که ابن سینا به عنوان حکیم مسلمان به مسأله ایمان توجه بیشتری مبذول می‌کرد؛ چنانکه ملاصدرا بر خلاف ابن سینا در کتب و رسائل متعددش (۱۳۶۳: ۵۸۷ و ۵۸۸؛ ۱۳۵۴: ۳۶۲؛ ۱۳۶۸: ۱۲۸/۹؛ ۱۳۶۰: ۴ - ۲) به مبحث ایمان در مسأله سعادت، توجه شایسته و بایسته نموده است.

نتیجه

ابن سینا از جهت روش‌شناختی، جزء فیلسوفان طرفدار نظریه حصرگرایی روش‌شناختی نیست؛ بلکه طرفدار تز کثرت‌گرایی روش‌شناختی است. به همین جهت، حتی برای حل مسأله واحد از روش‌های مختلف بهره گرفته است. بر این اساس، برای حل مسأله راه‌های کسب سعادت، علاوه بر استفاده از روش عقلانی از روش وحیانی نیز بهره گرفته است و با ترکیب این دو، راه‌های مختلفی برای وصول به سعادت پیشنهاد داده است. گرچه او در بیان نظریه‌اش از شریعت اسلام متأثر بوده است. اگر توجه بیشتری به آیات قرآن و احادیث در مسأله سعادت می‌نمود و به نقش ایمان در سعادت، عنایت بیشتری می‌داشت، بر ارزش علمی کار او افزوده می‌شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة بين الفرق في بحر الضلالات*، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۲. _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____، ۱۳۸۳، *رسالة نفس*، حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه ابن‌سینا.
۴. _____، ۱۴۰۰ الف، *رسالة في السعادة*، درج در: *رسائل الشيخ الرئيس ابن علی بن الحسين بن عبدالله ابن سینا*، قم، بیدار.
۵. _____، ۱۴۰۰ ب، *رسالة في الحث على الذكر*، درج در: *رسائل الشيخ الرئيس ابن علی بن الحسين بن عبدالله ابن سینا*، قم، بیدار.
۶. _____، ۱۴۰۳، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۲ و ۳، تهران، دفتر نشر کتاب.
۷. _____، ۱۴۱۳، *المباحثات*، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۸. _____، ۱۴۲۰ الف، *رسالة في علم الاخلاق*، درج در: *الفلسفة الإسلامية*، ج ۴۲، تحت نظر فؤاد سزگین، آلمان، تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة.
۹. _____، ۱۴۲۰ ب، *النکت والفوائد فی العلم الطبيعي*، درج در: *الفلسفة الإسلامية*، ج ۳۴.
۱۰. _____، ۱۴۲۰ ج، *رسالة في اثبات النبوت و تأويل رموزهم و امثالهم*، درج در: *الفلسفة الإسلامية*.
۱۱. _____، ۱۴۲۰ د، *رسالة العشق*، درج در: *الفلسفة الإسلامية*، ج ۳۵.
۱۲. _____، ۱۴۲۰ هـ، *رسالة في النفس و بقائها و معادها*، درج در: *الفلسفة الإسلامية*، ج ۴۳.

۴۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره نوزدهم، زمستان ۸۸

۱۳. _____، ۱۴۲۰، رساله فی العهد، درج در: *الفلسفه الاسلامیه*، ج ۴۲.
۱۴. _____، ۱۴۲۰، رساله مکتوب ابن سعید ابوالخیر السی الشیخ و جوابه، درج در: *الفلسفه الاسلامیه*، ج ۴۳.
۱۵. _____، ۱۴۲۰، رساله مهیه الصلوة، درج در: *الفلسفه الاسلامیه*، ج ۳۵.
۱۶. _____، ۱۴۲۰، رساله فی دفع الغم من الموت، درج در: *الفلسفه الاسلامیه*، ج ۳۵.
۱۷. _____، ۱۴۲۰، رساله عن احوال الروح (الجواب لابن مسکویه)، درج در: *الفلسفه الاسلامیه*.
۱۸. _____، ۱۴۲۰، رساله فی اقسام العلوم العقلیه، درج در: *الفلسفه الاسلامیه*، ج ۴۲.
۱۹. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۲۰. اسدی، محمدرضا، ۱۳۸۷، «مقایسه نگاه ملاصدرا و هایدگر در باب نسبت نظر و عمل»، *پژوهش های فلسفی - کلامی*، پاییز، ش ۳۷.
۲۱. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۲۲. برقی، زهره، ۱۳۸۲، «سعادت از دیدگاه مسکویه»، *پژوهش های فلسفی - کلامی*، پاییز و زمستان، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۳. پازوکی، شهرام، ۱۳۸۷، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی، تفسیر داستان مریم و مارتا به دو روایت»، *پژوهش های فلسفی - کلامی*، پاییز، ش ۳۷.
۲۴. پینکافس، ادموند، ۱۳۸۲، *از مسأله محوری تا فضیلت گرایی*، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، قم، دفتر نشر معارف.
۲۵. داوری، رضا، ۱۳۵۴، *فلسفه مدنی*، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.

راه‌های کسب سعادت از منظر ابن‌سینا □ ۴۱

۲۶. راسل، برتراند، ۱۹۸۰، *الفوز بالسعادة*، ترجمه سمیر عبده، بیروت، دار و مکتبه الحیاء.
۲۷. زاگال هکتور، گالیندوخوزه، ۱۳۸۶، *داوری اخلاقی: فلسفه اخلاق چیست؟* ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، حکمت.
۲۸. ژکس، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، دانشگاه تهران.
۳۰. فارابی، ۱۴۰۵، *فصول متزعه*، تهران، الزهرا.
۳۱. _____، ۱۴۱۳، *تحصیل السعادة*، در: *الاعمال الفلسفیه*، ج ۱، تحقیق، مقدمه و تعلیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهیق.
۳۲. فتحعلی، محمود، ۱۳۷۴، «سعادت در فلسفه اخلاق»، معرفت، زمستان، ش ۱۵.
۳۳. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. _____، ۱۳۸۱، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.
۳۵. فرانکنا، ویلیام. کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
۳۶. فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین (تاسوعات)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۳۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه (فلسفه یونان)*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.
۳۸. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۴۰۳، *میزان الحکمه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

- ۴۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره نوزدهم، زمستان ۸۸
۳۹. مک اینتایر، السدیر، «اخلاق فضیلت»، *مجله نقد و نظر*، زمستان ۷۶ و بهار ۷۷، ش ۱۳ و ۱۴.
۴۰. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه.
۴۱. _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴۲. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تقدیم محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۳. _____، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، قم، مصطفوی.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
۴۵. مصباح، مجتبی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

46. Brandt. B.Richard, 1972, *Happiness in the encyclopedia of philosophy* (ed) by G.E, paul Edward. Macmillan rublishiny, V.3.
47. Griffin .j.p 1998: *Happiness*, in ency clopedia of philo sophy, by G.E Edward craig. Rou tledge, London and newyork, v.4.