

سعادت از نظر ابن سینا

عین الله خادمی*

دانشیار دانشگاه شهید رجایی

(تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۳/۸)

چکیده

این سینا سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند. او سعادت را از یک حیث به دو قسم ۱. سعادت در قیاس با قوای مختلفی نفس و ۲. سعادت در ارتباط با خود نفس تقسیم می‌کند. او از جهت دیگر، سعادت را به جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت روحانی اصل و سعادت جسمانی فرع است. هم‌چنین از حیث دیگر، سعادت را به مطلق و مقید تقسیم می‌کند و مدعی است که سعادت و شقاوت مطلق در دنیا قابل حصول نیست. در نهایت، در پاسخ به پرسش چیستی سعادت قصوی و امکان دستیابی به آن در دنیا، سخن می‌گوید. گرچه بوعلی در آثار متعددش درباره ملاک دستیابی به سعادت عظمی به گونه‌ای متفاوت اظهار نظر می‌کند، اما این وجوه مختلف قابل جمع هستند و در مورد امکان دستیابی به سعادت قصوی در دنیا، بر این باور است که این امر در دنیا دست‌یافتنی نیست.

واژگان کلیدی

سعادت، سعادت عظمی، جسمانی، روحانی و جامع نگر.

طرح مسأله

مسأله سعادت، یکی از مباحث اساسی و بنیادی است که توجه عالمان اخلاق و فیلسوفان اخلاق را از دیر باز تا زمان حاضر به خود معطوف نموده است. این مسأله نه تنها سبب دل مشغولی متفکران بزرگ قدیم مثل سقراط، افلاطون و ارسطو بوده، بلکه در طی ادوار مختلف تاریخ تفکر بشری تا زمان معاصر به انحاء گوناگون، برای شخصیت‌ها و مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا دلبری کرده است (ارسطو، ۱۳۸۱، صص ۵۰-۸۶؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، صص ۱۷۱-۱۷۳؛ راسل، ۱۹۸۰، صص ۱۱۹-۱۹۵؛ پینکانس، ۱۳۸۲، صص ۲۱-۲۶؛ ایتایر، بی‌تا، ص ۲۸۴؛ زاگال، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۵۳، ۹۵-۱۰۳؛ ۱۳۱-۱۴۳؛ گریفین، ۱۹۹۸، صص ۲۲۷-۲۲۹).

فیلسوفان اخلاق، مکاتب اخلاقی را از جهات متعدد طبقه‌بندی کرده‌اند^۱، ولی از یک جهت می‌توان مکاتب اخلاقی را به دو دسته کلی غایت‌گرا^۲ و وظیفه‌گرا تقسیم کرد.^۳ همه فیلسوفان اخلاقی که در مکتب اخلاقی ایشان برای سعادت مرتبت ویژه‌ای قائل هستند، براساس این تقسیم‌بندی جزء فیلسوفان غایت‌انگار محسوب می‌شوند و سعادت‌گرایان نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۷، صص ۹۹-۱۰۰).^۴ همه آنها در این نکته که مسأله سعادت حداقل یکی از بزرگ‌ترین مسائل جدی زندگی است، با یکدیگر اشتراک نظر دارند.

درباره مسأله سعادت از زوایای مختلف می‌توان به مذاقه و کندوکاو پرداخت، ولی مسأله اصلی این پژوهش تحلیل چستی سعادت از دیدگاه ابن‌سینا است. دست‌یابی به موفقیت در این جستار، در گرو پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است.

ابن‌سینا سعادت را چگونه تعریف می‌کند؟ اقسام سعادت از منظر او چیست؟ چه رابطه‌ای بین کمال، فضیلت و سعادت وجود دارد؟ سعادت از دیدگاه ابن‌سینا، امری

۱. برخی مکاتب اخلاقی را بر اساس ملاک زمان تأسیس و پیدایش مکاتب و برخی دیگر آنها را براساس اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی به توصیفی و غیر توصیفی و برخی بر اساس غایت یا وظیفه به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند. (فرانکنا، ۱۳۷۶، صص ۴۵-۱۸۳؛ ژکس، ۱۳۶۲، ص ۴۵؛ فتحعلی، بی‌تا، ص ۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱، صص ۵۳-۱۱۶؛ مصباح، ۱۳۸۴، صص ۴۷-۱۲۴).

۲. Teleological.

۳. Deontological.

۴. زهره برقی، سعادت در فلسفه اخلاق، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۷-۱۸، ص ۱۸۸.

متواپی است یا مشکک؟ آیا ابن سینا سعادت قصوی را به شکل واحد تفسیر کرده است یا متعدد؟ در صورت پذیرش فرض دوم، آیا امکان جمع آراء مختلف وجود دارد؟ از دیدگاه ابن سینا امکان دستیابی به سعادت عظمی در دنیا وجود دارد؟

تعریف سعادت

شیخ سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۰). برای فهم عمیق و درک دقیق تعریف بوعلی درباره سعادت بیان چند نکته ضروری است:

تحلیل تعریف سعادت

الف) حکیمان غایت را از یک حیث به دو قسم غایت لذاته و لغیره تقسیم می‌کنند و مراد از غایت لغیره، غایتی است که واسطه برای رسیدن به غایات دیگر واقع می‌شود، به عنوان مثال، کسی کار می‌کند، تا پول به دست آورد و از طریق پول، خوردنی، نوشیدنی، پوشاک، مسکن و... تهیه کند، یا درس می‌خواند تا علم بیاموزد و... همه غایاتی مثل به دست آوردن پول، خوردن، نوشیدن، پوشاک، مسکن، علم و... جزء غایت لغیره هستند.

اما مراد از غایت لذاته، غایتی است که هرگز واسطه برای رسیدن به غایات دیگر واقع نمی‌شود و در واقع غایة الغایات و افضل و اکمل غایات است. بر این مبنا است که شیخ مدعی می‌شود که 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 دنبال خیر باشد، نهاد او به سمت سعادت یا امری که سعادت‌آفرین است، سوق داده می‌شود و در هر صورت با بررسی دقیق می‌توان ادعا کرد که هیچ امری جز سعادت مطلوب بالذات انسان نیست.

ب) شیخ این مدعا را، که سعادت مطلوب بالذات انسان است، چنین مبرهن می‌کند: اگر فرض کنیم که سعادت برای امر دیگری خواسته شود، این سخن بدین معنا است که در واقع مطلوب (غایت) نخستین، سعادت نیست، بلکه غایت دوم، سعادت است، در حالی که ما غایت نخستین را به عنوان سعادت در نظر گرفتیم و این خلاف فرض است و اگر به فرض، غایت دوم نیز سعادت (غایة الغایات) نباشد، و به خاطر غایت سوم خواسته شود، باید این روند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، یعنی ما هرگز غایة الغایاتی نداشته باشیم و این

امر محالی است. بر این اساس، نتیجه می‌گیریم که سعادت مطلوب لذاته است و به خاطر خودش خواسته می‌شود، نه مطلوب لغیره که به خاطر امر دیگری خواسته شود.

از طرفی با تأمل در می‌یابیم چیزی که به خاطر خودش خواسته شود (مطلوب لذاته) در قیاس با اموری که به خاطر چیزهای دیگر مورد طلب واقع می‌شوند (مطلوب لغیره) افضل و ارجح است. با این بیان مشخص می‌شود که سعادت با ارزش‌ترین چیزی است که همه جد و جهدهای موجود زنده در پی به دست آوردن آن و معطوف بدان است و علاوه بر آن با اندکی تأمل درمی‌یابیم که ارزش هدایت‌ها براساس غایاتی که به خاطر آن مطلوب واقع می‌شوند، سنجیده می‌شود. بالتبع هدایت به سوی سعادت، با ارزش‌ترین هدایت و در میان معروف‌ها، پاک‌ترین، معروف‌ها و والاترین هدیه است و هیچ یک از معارف برای برادر شفیق از هدایت واجب‌تر نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰، صص ۲۶۰-۲۶۱).

ج) شیخ در تعریف سعادت به صورت غیر مستقیم متأثر از ارسطو است و تأثیرپذیری او از فارابی بیش‌تر از ارسطو است. در توضیح این مدعا باید گفت: گرچه تعاریف ارسطو درباره سعادت در مکتوباتش بویژه در کتاب گران‌سنگ «اخلاق نیکوماخوس» متمایز از تعریف ابن‌سینا است. ارسطو در طبقه‌بندی خیرات، آنها را به اقسام مختلف تقسیم کرده است. یکی از آن اقسام طبقه‌بندی خیر، به خیر جزئی (نسبی) و خیر اعلی است و در تعریف خیر اعلی می‌گوید: خیر اعلی آن چیزی است که همه خیرهای جزئی به دنبال آن هستند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳) و خیر اعلی را همان سعادت و نیک‌بختی انسان معرفی می‌کند (همان، ص ۱۷). بنابراین می‌توان مدعی شد که تعریف بوعلی درباره سعادت، مطلوب بالذات و غایت لذاته، بر خیر اعلی قابل تطبیق است. یا به بیان دیگر، سعادت سینوی برابر با خیر اعلای ارسطویی است.

از طرفی بر آگاهان به حکمت اسلامی پوشیده نیست که فارابی سعادت را غایتی می‌داند که هر انسانی در جهت دست‌یابی بدان تشویق و برانگیخته می‌شود و در جهت به دست آوردن آن جد و جهد بسیار می‌کند، در واقع سعادت همان غایت لذاته است که ابن‌سینا در تعریفش بدان اشاره می‌کند. فارابی بر این باور است که حیثیت برانگیزانندگی غایت به جهت واجد بودن و اشتغال بر خیر است و خیر را به خیر لذاته و لغیره و خیر

لذاته را نیز به دو قسم که قسم اول، واسطه برای خیرات دیگر واقع می‌شود و قسمی که هرگز واسطه برای خیرات دیگر واقع نمی‌شود، تقسیم می‌کند و می‌گوید: سعادت جزء اخیر خیرات و اکمل خیرات است (فارابی، ۱۹۹۲، صص ۲۲۸-۲۲۹؛ همان، ۱۹۹۹، ص ۴۶) و در برخی مکتوبات دیگر سعادت را به خیر مطلق معرفی می‌کند (همان، ۱۴۰۸، ص ۷۲).

با تأمل و دقت در مکتوبات فارابی و ارسطو و مقایسه آنها با آثار ابن‌سینا، در می‌یابیم که فارابی بر خلاف ارسطو، تعاریف دیگری درباره سعادت ارائه نداده است و سعادت را به غایت لذاته تعریف کرده، اما در نهایت، غایت را به خیر برگردانده است و سعادت را خیر مطلق و اکمل خیرات لذاته معرفی کرده است. اما شیخ بر خلاف دو حکیم سلف پیش‌گفته، سعادت را تنها بر اساس مفهوم مطلوبیت و غایت تعریف کرده است و آن را به مفاهیم دیگر مثل خیر و فضیلت ارجاع نداده است.

د) شیخ لذت به معنای عام را در برخی مکتوبات خویش مترادف با سعادت به کار می‌برد. به عنوان نمونه، شیخ در رساله فی اقسام العلوم العقلیه مدعی می‌شود، در صورتی که روح از حیث نظری و عملی پاک باشد، یعنی دارای اعتقادات صحیح و عامل به خیر باشد، در این صورت واجد سعادت، لذت و غبطه‌ای می‌شود که فوق هر سعادت، غبطه و لذت است (همان، ۱۹۹۹، ۱۱۴-۱۱۵).

اقسام سعادت

با تأمل و بررسی در مکتوبات ابن‌سینا در می‌یابیم که او در آثار مختلف خویش براساس حیثیات مختلف اقسام مختلفی برای سعادت بیان کرده است، اما او در این آثار در صدد ارائه تعریف ماهوی برای اقسام مختلف سعادت نیست، بلکه در برخی موارد به تعریف مصداقی سعادت پرداخته و در برخی مواضع دیگر، حتی به تعریف مصداقی نیز نپرداخته و تنها به ذکر اسامی آنها اکتفا کرده است.

تبیین طبقه‌بندی نخستین سعادت

یکی از تقسیمات سعادت در نگاه ابن‌سینا این است که او سعادت را در درجه نخست به دو قسم - سعادت در قیاس با قوای مختلف نفس و سعادت در ارتباط با خود نفس،

تقسیم می‌کند و در گام بعدی، قسم دوم را نیز به دو قسم سعادت نفس از حیث ذات و از حیث تعلق به بدن تقسیم می‌کند.

بوعلی در المبدأ و المعاد می‌گوید: ما سعادت را از دو حیثیت ذیل می‌توانیم بررسی کنیم:

الف - سعادت را در قیاس با قوای مختلف نفس مدنظر قرار دهیم.

ب - سعادت را در ارتباط با خود نفس انسانی مدنظر قرار دهیم.

اگر سعادت را از حیث نخستین، مورد بحث و فحص قرار دهیم، آن را چنین می‌توان تحلیل کرد: نفس انسان دآراء قوای مختلفی است و برای هر قوه‌ای فعلیتی لحاظ می‌شود، در صورتی که آن قوه به فعلیت برسد، در واقع کمال او تحقق می‌یابد و در این هنگام می‌توان مدعی شد که آن قوه به سعادت خویش دست یافته است.

اما، اگر سعادت را از حیثیت دوم مورد تأمل قرار دهیم، سعادت و کمال نفوس انسانی در آن است که به صورت مطلق از ماده و لواحق ماده مجرد گردند و به مرحله تجرد کامل، یعنی عقل دست یابند و چون نفس انسان از دو جهت - از حیث ذات و از حیث تعلق تدبیر به بدن - قابل بررسی است، بنابراین برای نفس به اعتبارات مختلف، سعادت‌های مختلفی وجود دارد.

برآیند و محصول نهایی جمیع سعادت‌ها در این است که مجموع قوای نفس انسان به آنچه شایسته آن هستند، دست یابند، یعنی برآیند تمام افعال به سوی عدالت باشد (همان، ۱۳۳، ص ۱۰۹).

شیخ در برخی آثار دیگرش مثل المباحثات و رساله فی العهد، سعادت نفس را از حیث تعلق تدبیریش به بدن، به صورت دقیق‌تر و کامل‌تر چنین تبیین می‌کند:

نفس انسان به جهت مشارکتی که با بدن دارد، در صورتی که افعالش میل به عدالت داشته باشد. سعادت برای او ایجاد می‌گردد. مراد از عدالت آن است که نفس بین دو اخلاق متضاد - مثل آنچه به آن تمایل و شهوت دارد، و آنچه تمایل و کششی نسبت بدان ندارد، یا آنچه در مورد آن غضب می‌ورزد، یا غضب نمی‌ورزد، یا امری که جهت استمرار حیاتش به آن رو می‌آورد و یا از آن روی بر می‌گرداند - حدوسط را رعایت کند و خلق شکلی است که برای نفس ناطقه از جهت انقیاد یا عدم انقیادش نسبت به بدن ایجاد

می‌شود، زیرا علاقه‌ای که بین نفس و بدن است، موجب می‌شود که بین آنها فعل و انفعالی صورت بگیرد، بدن با قوای بدنی مقتضی اموری و نفس با قوه عقلیه مقتضی اموری دیگری است که در بسیاری موارد اقتضائات قوه عقلیه نفس با خواسته‌های قوای بدنی در تعارض می‌افتد و در جریان تعارض و چالش خواسته‌های نفس و قوای بدنی، گاهی نفس بر قوای بدن غالب می‌شود و آن را تحت تسخیر خود در می‌آورد و گاهی بالعکس نفس مقهور و تسلیم قوای بدنی می‌گردد و در تحت تسخیر آنها قرار می‌گیرد.

این حالت قاهریت و مقهوریت نفس با بدن نسبت به یکدیگر به دو صورت قابل فرض است:

الف - به صورت مقطعی و غیر تکراری

ب - به صورت مکرر بر مبنای فرض دوم، دو نوع خلق یا هیأت برای نفس ایجاد می‌گردد که عبارتند از:

هیئت (خلق) اذعانیه

اگر نفس مکرر در برابر قوای بدنی تسلیم شود، هیئتی در نفس ایجاد می‌گردد که به آن هیأت اذعانیه می‌گویند، در سایه این هیئت، نفس نسبت به بدن حالت انفعالی پیدا می‌کند و انجام دادن برخی کارها که قبلاً برای او آسان بود، سخت می‌گردد و از آثار دیگر این هیئت آن است که برخی افعال در طرف نقص یا افراط از نفس صادر شود. راه رهایی از این هیئت اذعانیه این است که انسان به تزکیه نفس بپردازد و خود را از افعال ردی و پست نجات دهد. اگر در حالت تسلیم نفس به بدن (هیئت اذعانیه) نفس از بدن جدا شود، وضعیت نفس نزدیک به وضعیت بدن می‌گردد.

هیأت (خلق) استعلانیه

بر عکس حالت پیش گفته، اگر نفس به صورت مکرر در برابر خواسته‌های قوای بدنی ایستادگی کند و آنها را مقهور خویش سازد، هیئتی در نفس ایجاد می‌گردد که به آن هیئت استعلانیه می‌گویند. در این وضعیت نفس از حالت انفعالی نسبت به بدن خارج می‌شود و حالت فعال می‌گیرد و انجام دادن برخی امور که قبلاً برای او سخت بود، آسان می‌گردد. از آثار دیگر این هیئت آن است که نفس از حالت افراط و تفریط خارج می‌شود و اموری که

مبین حدوسط هستند، از نفس صادر می‌گردد. البته در قوای حیوانی حدوسط آن است که در حالت اذعانیه نسبت به نفس قرار می‌گیرد و در قوای ناطقه حدوسط آن است که در آن نسبت به قوای بدن هیئت استعلانیه ایجاد می‌شود و نفس ناطقه از حالت انقیاد نسبت به قوای بدن خارج می‌شود و از اموری که متضاد با جوهر ذاتش است، منزّه می‌گردد و تسلیم خواسته‌های بدن نمی‌شود و شأن نفس ناطقه نیز همین است که از حالت انقیاد و انفعال نسبت به بدن خارج گردد.

سعادت نفس از جهت علاقه‌ای که بین نفس و قوای بدن است، آن است که در نفس هیئت استعلانیه‌ای نسبت به قوای بدن ایجاد شده در سایه این هیئت، نفس برای پیمودن درجات کمال در بالاترین حد در نزد موجود مفارق مستعد می‌گردد. در سایه تحقق این هیئت، نفس بعد از مفارقت از بدن، به لذت ابدی دست می‌یابد و در نفس شکل زیبایی ایجاد می‌شود که با مشاهده حضرت حق تغییر نمی‌کند (همان، ۱۹۹۹، صص ۱۴۹-۱۵۱). این سعادت به تعبیر فارابی، از نوع سعادت حقیقی است و نه سعادت مظنون، چون فارابی دست‌یابی به ثروت، کرامت و لذات در دنیای خاکی را جزء سعادت مظنون معرفی می‌کند و بر این باور است که سعادت حقیقی از طریق انجام امور خیر و افعال زیبا و اتصاف به فضایل به دست می‌آید (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۲۸۰).

طبقه‌بندی دوم سعادت

ابن سینا گرچه غرق شدن در خواسته‌های بدنی و غوطه‌ور شدن در ساحت اسفل وجودی (مادی) انسان را امری نادرست می‌داند و چنین طالب حیاتی را در زمره چهارپایان معرفی می‌کند، اما بی‌توجهی مطلق نسبت به بدن را بر نمی‌تابد و حتی سعادت را به دو قسم جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی)، تقسیم می‌کند و می‌گوید: سعادت جسمانی مربوط به بدن و مقبول شرع است و این قسم سعادت را خداوند بر زبان پیامبرانش جاری کرد و آنها دو قسم سعادت جسمانی و روحانی را باهم جمع کردند. به بیان دیگر، پیامبران الهی بر این باور هستند که علاوه بر روح، بدن نیز با بعث به حیات خویش ادامه می‌دهد، چون خداوند قادر مطلق است و بر هر کاری، اگر بخواهد قادر است، به بعث بدن نیز قادر است.

ابن سینا می‌گوید: ما برای اثبات حیات مجدد بدن و سعادت جسمانی از طریق عقل نمی‌توانیم اقدام کنیم، بلکه باید آن را از طریق وحی و شریعت بشناسیم، و پیامبران این خبر را تأیید کرده و به انسان‌ها به نحو مؤکد این پیام را ابلاغ کرده‌اند که بدن انسان در روز قیامت یا خسران دیده و یا واجد مقام سرور است و هم‌چنین این امر به صورت مفصل در شریعت حقه‌ای که پیامبر گرامی اسلام (ص) 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، سعادت نفسانی (روحانی) است که هم از طریق عقل و با قیاس برهانی درک می‌شود و هم شرع (نبوت) آن را تأیید کرده است.

در ادامه شیخ می‌افزاید: رغبت و گرایش حکیمان به سعادت نفسانی (روحانی) بیش‌تر از رغبت و تمایل آنها به سعادت بدنی است و آنها التفات چندانی به سعادت جسمانی ندارند، به جهت علاقه مفراطی که به سعادت نفسانی دارند، حتی اگر سعادت بدنی به آنها اعطا شود، آن را چندان عظیم نمی‌شمرند.

بوعلی بر این باور است، به همان سان که ما سعادت جسمانی و روحانی داریم، ما شقاوت جسمانی و روحانی نیز داریم و شقاوت روحانی مختص نفس فجار است و در سایه این شقاوت، شدیدترین آلام نصیب آنها می‌شود (همان، ۱۹۹۹، ص ۱۴۷؛ همان، ۱۴۱۸، ص ۴۲۳؛ همان، ۱۹۹۹، صص ۱۱۴-۱۱۵).

طبقه‌بندی سوم سعادت

شیخ از جهت دیگر سعادت را به مطلق و مقید تقسیم می‌کند و می‌گوید: سعادت و شقاوت مطلق در دنیا قابل حصول نیست، یعنی در دنیا هیچ کس نه سعید مطلق است و نه شقی مطلق، چه آنچه خدا به او اعطا کرده، جز از طریق عقل راضی نیست، چون هرکسی در نزد خودش عاقل‌ترین مردم است، اگر این امر صحیح است. در دنیا به صورت مطلق نه شقاوت است و نه سعادت و نه خیر است و نه شر (همان، ۱۹۹۹، ص ۵۵). یا به تعبیر افلاطون در همه انسان‌ها توانش‌ها و گرایش‌های بالقوه در جهت رسیدن به سعادت و شقاوت، خیر و شر وجود دارد، اما سعادت بالقوه، سعادت حقیقی و شقاوت بالقوه، شقاوت حقیقی نیست. حال انسان است که بر اساس اراده‌اش تصمیم می‌گیرد، تاچه میزان از این توانش‌ها

و گرایش‌های بالقوه را به فعلیت برساند و به همین میزان سعید یا شقی بالفعل می‌گردد. (افلاطون، ۱۳۶۶، صص ۸۳-۸۶). و چنین نیست که انسان فقط همه توانش‌ها و گرایش‌های خیر را در دنیا به فعلیت برساند تا سعید مطلق گردد و یا برعکس همه استعدادهای شر خود را در دنیا به فعلیت برساند و شقی مطلق گردد.

رابطه فضیلت و سعادت

شیخ‌الرئیس تا حدی تحت تأثیر ارسطو^۱ و برخلاف فارابی^۲ فضایل را به دو دسته، فضایل خلقی و فضایل عملی تقسیم می‌کند. و در تبیین فضایل خلقی می‌گوید: فضایل سه تا هستند: حکمت، شجاعت و عفت و از مجموع آن‌ها، عدالت پدیدار می‌شود، به مجموعه این فضایل، فضایل خلقی می‌گویند.

مراد ابن سینا از فضایل عملی همان حکمت عملی است، که جزئی از فلسفه است و در مقابل حکمت نظری واقع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۹۰-۱۹۲).

از منظر ابن سینا، یکی از راه‌های رسیدن به سعادت، آشنایی با فضایل و رذایل است. او می‌گوید: هر انسانی که از خودش غافل نیست و به وجود خویش ارادت می‌ورزد، در راه خودشناسی گام بر می‌دارد. باید نسبت به فضایل معرفت پیدا کند و به صورت دقیق آگاهی یابد که چه اموری جزء فضایل محسوب می‌شود و طرق دستیابی به این فضایل را نیز بیاموزد، تا به تزکیه خویشتن پردازد. از لوازم ضروری دیگر خودشناسی آن است که انسان نسبت به رذایل نیز آگاهی یابد و به صورت دقیق و ظریف رذایل را از فضایل بازشناسی کند و نیز طرق رهایی نفس از رذایل را نیز دقیقاً شناسایی کند 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، مستند گردد (همان، ۱۹۹۹، ص ۱۵).

۱. ارسطو، فضایل را به طور کلی به دودسته فضایل عقلی و فضایل اخلاقی تقسیم می‌کند. او مصادیق فضایل عقلی را حکمت نظری، ذهن و حکمت عملی و مصادیق فضایل اخلاقی را گشاده‌دستی و خویشتن‌داری معرفی می‌کند (ارسطو ۱۳۷۸، ص ۱۴۹).

۲. فارابی از یک جهت فضایل را به دو قسم خلقیه و نطقیه تقسیم می‌کند. از دیدگاه فارابی فضایل نطقیه به قوه ناطقه نفس انسان، حکمت، زیرکی و هوشمندی ناظر است (فارابی ۱۴۵۰، ص ۳۰). او از جهت دیگر فضایل را به چهار دسته نظری، فکری، خلقی و عملی تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۲، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ صص ۱۵۰-۱۵۳؛ همان، ۱۴۵۰، صص ۲۸، ۳۰، ۵۶؛ فتحعلی، ۱۳۷۷، صص ۱۱۰).

رابطه کمال و سعادت

برای تبیین رابطه میان کمال و سعادت، ابتدا باید با معنای کمال آشنا شویم. کمال در فلسفه به معنای فعلیت مقابل قوه و نقص است. و از سویی حکیمان فعلیت را به دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم می‌کنند و کمال را نیز به دو قسم کمال اول و ثانی تقسیم می‌کنند. پس بر این مبنا کمال نیز به اقسام مختلف^۱ تقسیم می‌شود.

کمال به معنای فعلیت تدریجی در مورد حرکت استعمال می‌شود و به دو قسم کمال اول و دوم تقسیم می‌شود. به توجه متحرک به سوی مقصد (غایت)، کمال اول و به فعلیت امر قابل انتظار، کمال دوم اطلاق می‌شود.

در بحث سعادت، مراد از کمال، کمال به معنای فعلیت تدریجی، قابل استعمال در حرکت، اعم از کمال اول و دوم نیست.

گاهی کمال به معنای فعلیت دفعی استعمال می‌شود و به دو قسم کمال اول و دوم تقسیم می‌شود و مراد از کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع به آن وابسته است، به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع مورد نظر نیز منتفی خواهد شد. اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند، مانند تأثیراتی که در اشیاء دیگر می‌گذارند (افعال) یا تأثراتی که از اشیاء دیگر می‌پذیرند (انفعال) به همه اینها کمال ثانی می‌گویند.

مراد از بحث کمال در بحث سعادت، کمال به معنای دوم - به معنای فعلیت دفعی - به ویژه کمال ثانی به معنای دوم مدنظر است، منتهی باید یک قید ویژه و بار ارزشی مثبت بدان افزود. در توضیح این مدعا باید افزود انسان دآراء گرایش‌ها و توانش‌های بالقوه فراوانی است. به صورت کلی نمی‌توان مدعی شد که هر تبدیل گرایش و توانش بالقوه به بالفعل به عنوان سعادت انسان تلقی می‌شود، زیرا در همه افعال اخلاقی و ضد اخلاقی که از انسان صادر می‌شود، بخشی از قوای انسان به فعلیت تبدیل می‌شود، به این تغییر و تبدیل

۱. برآگاهان با مبانی حکمت سینوی این امر مستور نیست که او در ذیل بحث عنایت، معنای دیگری برای کمال ذکر می‌کند و می‌گوید: عنایاتی که از سوی علل عالی صورت می‌گیرد به خاطر موجودات سافل نیست. و هیچ‌گاه عالی برای سافل کاری انجام نمی‌دهد. او در ادامه می‌افزاید: ما در خلقت جهان و اجزای اجرام آسمانی، گیاهان و حیوانات، کمالات و آثار محیرالعقولی را شاهد هستیم که نمی‌توان آنها را زاییده اتفاق و تصادف دانست، بلکه این کمالات و آثار شگفت انگیز محصول نوعی اندیشه و تدبیر، یعنی عنایت حضرت حق است (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۶۶۸-۶۶۹).

در حوزه افعال اخلاقی سعادت و تغییر و تبدیل در حوزه ضد اخلاقی شقاوت اطلاق می‌شود (ابن سینا، ۱۹۹۹، ص ۹۱؛ همان، ۱۴۰۳، ص ۲۸۹).

ابن سینا بر این باور است که جمیع موجودات ممکن الوجودی که تحت تدبیر هستند، از یک نوع کمال خاصی بی‌بهره نیستند، وجود و کمالات وجودی آنها از آن خودشان نیست، بدین جهت این وجود و کمالات از موجود کامل بالذات به آنها اعطا شده است و این موجود کامل بالذات چنین نیست که کمالات وجودی را به صورت جزئی و خاص به تک تک موجودات اعطا کند، بلکه حکمت و حسن تدبیرش اقتضا می‌کند که عشق به کمال را در نهاد همه موجودات قرار دهد تا بدین وسیله زمینه رسیدن به کمالات در وجود آنها حفظ گردد (همان، ۱۹۹۹، ص ۳).

شیخ در مورد رابطه بین کمال و سعادت بین قوای نفس و خود نفس تمایز قائل می‌شود و در مورد قوای نفس می‌گوید:

برای هر قوه‌ای فعلیتی لحاظ می‌شود که کمال آن قوه است، در صورتی که آن قوه به فعلیت برسد، در واقع کمال تحقق می‌یابد و در این حالت می‌توان ادعا کرد که آن قوه به سعادت خویش دست یافته است. او در این مورد چند مثال می‌زند و می‌گوید: کمال شهوت و سعادت آن لذت، و کمال غضب و سعادتش در غلبه، کمال وهم و سعادتش در رجا و تمنی و کمال و سعادت قوه خیال، در تخیل امور مستحسن و نیکو و... است و در نهایت در مورد کمال نفوس انسانی می‌گوید: کمال نفوس انسانی آن است که به صورت مطلق از ماده و لواحق ماده مجرد گردد و به مرحله مجرد کامل، یعنی عقل برسد. چون نفس انسانی، تنها به ادراک معقولات اختصاص ندارد، بلکه نفس با مشارکت بدن افعال دیگری نیز از او صادر می‌شود و برای هر یک از آن افعال سعادت خاصی است. بنابراین برای نفس به اعتبارات مختلف سعادت‌های مختلفی داریم. در مجموع، درباره سعادت نفس می‌توان گفت: در صورتی این سعادت‌ها تحقق می‌یابند که مجموع این قوا به آنچه شایسته آن هستند، دست یابند و برآیند تمام افعال به سوی عدالت باشد (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

مشکک بودن سعادت

یکی از پرسش‌های بنیادین در حوزه سعادت آن است که آیا سعادت امری متواطی است یا مشکک؟ ابن سینا گرچه این پرسش را به صورت مستقیم در مکتوباتش مطرح نکرده و درصدد پاسخ‌گویی آن به صورت مستقیم بر نیامده است، ولی با تأمل در مکتوبات او به ویژه در اثر نفیس المبدأ و المعاد می‌توان دیدگاه او را استنباط کرد. شیخ در المبدأ و المعاد در ذیل بحث نبوت به صورت موجز به مسأله سعادت اشاره می‌کند و می‌گوید: مردمی که مستحق اسم انسانیت هستند، در آخرت به سعادت حقیقی می‌رسند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه در روز قیامت دآراء جایگاه و مرتبت واحدی هستند؟ شیخ به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: در روز قیامت هر کس بر اساس اندوخته‌هایش در دنیا دآراء مراتب مختلفی است و شریف‌ترین و کامل‌ترین مرتبه سعادت مختص انبیای الهی است.

در دنباله این بحث، ابن سینا برای پیامبران سه ویژگی مهم شامل داشتن حدس قوی، داشتن قوه تخیل قوی و واجد معجزات بودن را ذکر می‌کند و در مورد حدس می‌گوید: بالاترین مرتبه حدس متعلق به پیامبر گرامی اسلام (ص) است (همان، ۱۳۶۳، صص ۱۱۶-۱۲۱).

سعادت قصوی (عظمی) از منظر ابن سینا

بعداز پذیرش این حقیقت که سعادت در نگاه بوعلی، امری مشکک و دآراء مراتب است. پرسش دیگری مطرح می‌شود که از دیدگاه شیخ، بالاترین مرتبه سعادت (سعادت قصوی یا عظمی) چیست؟

ابن سینا در رسایل و مکتوبات مختلف خویش پاسخ‌های به ظاهر متفاوت به این پرسش بنیادی می‌دهد و سعادت قصوی (عظمی) را به صورت‌های مختلف تقریر کرده است. در این نوشتار این پاسخ‌ها را مورد بحث و فحص قرار می‌دهیم:

عالم عقلی مشابه عالم خارجی گردد

ابن سینا در برخی رسایل خویش، بالاترین درجه سعادت انسان (سعادت قصوی) را در این می‌داند که انسان از حیث نظری تا بدان حد ارتقا یابد که تصور درست و کاملی از جهان خارج (اعیان) در ذهن خویش ترسیم کند، ابن سینا در رساله نفس خویش بهتر و

دقیق‌تر از سایر آثار خویش به تبیین این امر پرداخته است. او در این رساله درباره این مسأله چنین توضیح می‌دهد: نفس انسان دآراء قوای متعددی است، یکی از این قوا، قوه عاقله است. هریک از این قوا دآراء ظرفیت‌های بالقوه‌ای هستند که اگر این ظرفیت‌های بالقوه به حالت بالفعل درآیند، در این صورت این قوه به کمال و سعادت خویش دست می‌یابد. بر همین قیاس، قوه عاقله نیز دآراء ظرفیت‌های بالقوه‌ای است، اگر این ظرفیت‌ها به فعلیت برسند، این قوه به سعادت و کمال خویش دست می‌یابد.

بوعلی این نکته را یادآور می‌شود که چون طبیعت این قوه با سایر قوای نفس متفاوت است، نوع سعادت و کمال آن نیز با سایر قوا متفاوت است، یعنی سعادت قوه عاقله برخلاف سایر قوای نفس از نوع عقلی است.

در قوه عاقله انسان این استعداد وجود دارد که با تأمل درباره نظام هستی به همه مراتب آن پردازد، یعنی درباره اصل وجود خدا، وحدانیت و صفاتش به تأمل پردازد، و ابتدا اصل وجود خدا، وحدانیت و صفات متعدّدش را تصور و در گام بعدی از طریق برهان آنها را تصدیق نماید و در مرحله بعدی درباره عقول و نفوس و سایر موجودات تا پایین‌ترین مرتبه به تأمل پردازد، و در مرحله اخیر نیز ابتدا وجود و کمالات وجودی آنها را تصور و در گام بعدی وجود و کمالات وجودی آنها را تصدیق نماید. پس وقتی نفس انسان (قوه عاقله) بدین مقام و مرتبه دست یابد، در ذات خویش عالمی معقول از جوهر عالم موجود گردد و موقعیت نفس انسان در صورتی که بدین رتبه دست یابد، در قیاس با موقعیت نفس در مرحله کمال قوت ذوق و قوت جماع از حیث شرافت و کمال قابل قیاس نیست، بلکه نفس در این مقام در بالاترین رتبه خویش از حیث کمال و شرافت قرار می‌گیرد (همان، ۱۳۸۳، صص ۸۰-۸۲).

شیخ همین معنا و مضمون را به صورت مختصر در رساله فی النفس و بقاءها و معادها چنین بیان می‌کند:

کمال خاص نفس ناطقه آن است که صورت کل نظام هستی در نفس مرتسم گردد.^۱ و نفس نسبت به کل نظام معرفت یابد و مشابه نظام عینی، نظام معقولی در نفس شکل گیرد. او بر این باور است که همه خیراتی که در مجموعه نظام هستی در حال فیضان است، از مبدأ کل، حضرت حق، آغاز می‌شود و در مرحله بعد به جواهر شریفه، یعنی عقول که مبدأ نفوس متعلق به ابدان هستند، می‌رسد و در مرحله پسین به اجسام علوی با هیئت و قوانین می‌رسد... و در نتیجه در درون نفس عالم معقولی مطابق عالم موجود شکل می‌گیرد. او در رساله فی العهد همین مضمون را به صورت بسیار مختصر با یک قید بیان می‌کند و می‌گوید: سعادت نفس انسان از جهت ذات خودش آن است که عالم عقلی گردد (همان، ۱۹۹۹، ص ۱۵۰)، یعنی شیخ میان دو حیثیت نفس، نفس از جهت ذات و از جهت مشارکت با بدن، تفاوت قائل می‌شود.

مشابهت با عقل فعال

شیخ در برخی آثار خودش برترین مرحله سعادت انسان (سعادت قصوی یا عظمی) را در مشابهت با عقل فعال معرفی می‌کند و در توضیح این مدعا می‌گوید:

نفوس بشری از جهت میزان دست‌یابی و اکتساب علم، شرف و کمال از یکدیگر متمایز می‌گردند، برخی از این نفوس از حیث علم، شرف و کمال در مرتبه پایین هستند،

۱. از منظر حکیمان مشایی قوه متخیله، یکی از قوای باطنی نفس انسانی است که دارای کارکردهای متعددی است، از جمله آنها همان محاکات و مصور کردن رسوم محسوسات، معقولات و سایر قوا مثل قوه غاذیه، نزوعیه و شوقیه است. فارابی و ابن سینا در مسأله بسیار بغرنج رؤیاها و نبوت آنها را از طریق ارتباط میان عقل فعال و قوه خیال تبیین می‌کنند. ارتباط میان عقل فعال با متخیله اگر انسان در حالت خواب باشد، از آن به رؤیا و اگر در حالت بیداری باشد، به نبوت تعبیر می‌کنند و بر این باورند که انسان در سایه این ارتباط می‌تواند، بسیاری از حقایقی را که از راه عادی امکان کسب آنها نیست، به دست آورد. براساس دیدگاه حکیمان مشایی قوه متخیله می‌تواند از معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند مانند سبب اول و اشیاء مفارقه مثل عقول و نفوس مجرد، حکایت کند. البته محاکات از آنها را بدترین محسوسات و کامل‌ترین آنها به وسیله صورت‌های و نیکو و خوش منظر انجام می‌دهد، هم چنان که محاکات از معقولات ناقص را به وسیله پست‌ترین محسوسات و صورت‌های زشت انجام می‌دهد.

حکیمان مشایی این نکته را یادآور می‌شوند که در صورتی که قوه متخیله در انسانی بسیار نیرومند و کامل باشد. می‌تواند علاوه بر اشتغال به محسوسات وارده و خدمت به قوه ناطقه، در خدمت عقل فعال قرار گیرد و حتی در صورت به نهایت کمال رسیدن خود می‌تواند در حال بیداری از ناحیه عقل فعال جزئیات حاضر یا آینده و یا محسوسات را که محاکا آنهاست قبول کند (فارابی، ۱۳۶۱، صص ۲۳۱-۲۵۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۲۱۹-۲۲۰).

اما برخی انسان‌ها در طی مسیر با ارزش، علم، شرف و کمال از همه انسان‌ها جلوترند و به بالاترین درجه دست می‌یابند، این افراد همان پیامبران الهی هستند، در هر صورت انسان ممکن است از جهت علم و کمال در علم از حیث فطری یا اکتسابی به مقامی دست یابد تا مشابه عقل فعال گردد. این بالاترین مرتبه کمال و سعادت است.

بوعلی در ادامه نکته‌ای یادآور می‌شود، ادعای مشابهت با عقل فعال بدین معنا نیست که نفس انسان از حیث شرف و رتبه علمی در حد شرف و رتبه علمی عقل فعال قرار گیرد، زیرا عقل فعال به منزله علت و انسان به سان معلول است و علت اشرف از معلول است (همان، ص ۴۶).

تجرد از عالم ماده

شیخ در برخی دیگر از آثارش سعادت قصوی و کمال نهایی نفس را در این امر معرفی می‌کند که نفس انسانی از ماده و تمام لواحق ماده مجرد شود، یعنی نفس تا مادامی که به بدن تعلق دارد، گرچه از ناحیه ذات مجرد است، از حیث فعل با بدن مشارکت دارد که امر مادی است، به مرحله تجرد تام، یعنی عقل دست یابد (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹).

دست‌یابی به بقای سرمدی

بوعلی در یکی از مواضع رساله نفیس و گرانقدر فی السعادة بالاترین مرحله سعادت انسان را این می‌داند که روح انسان از بدن خاکی جدا شود و انسان در روز قیامت محشور شود و از حیات مقرون با نقایص و گرفتاری‌ها در عالم مادی رهایی یابد و به حیات ابدی همراه با عزت و سرور در جوار حضرت حق که آفرینش تمام و تدبیر تمام هستی به عهده اوست، دست یابد (همان، ۱۴۰۰، ص ۲۶).

تحلیل دیدگاه ابن سینا درباره سعادت قصوی

از نظر ابن سینا انسان موجود دو ساحتی است و دآراء دو بعد جسمانی و روحانی است. بعد جسمانی (بدن) به عنوان ابزاری در خدمت نفس یا روح انسان است، و نفس حقیقت وجودی انسان است. نفس دآراء قوای مختلف است و هریک از این قوا دآراء استعدادهای بالقوه‌ای هستند. کمال و سعادت انسان در این است که استعدادهای بالقوه این قوه به فعلیت برسد، یعنی انسان در سایه این قوه به تأمل در مراتب مختلف هستی بپردازد

و حقایق عالم هستی را آن چنان که هست در قوه عاقله‌اش تصور و تصدیق نماید و جهان ذهنی‌اش مطابق عالم عین گردد.

شیخ بر روی واژه مشابهت از این جهت تأکید دارد، که عقل فعال به منزله علت انسان است. انسان نمی‌تواند به مرتبه عقل فعال برسد، چون علت اشرف از معلول است، اما انسان می‌تواند در مسیر عقل فعال گام بردارد و خود را با آن همانند سازد. از طرفی همان طور که شیخ در المبدأ و المعاد بیان کرده، نفس انسان دآراء دو حیثیت ذات و مشارکت با بدن است، به اعتبار ذات کمال و سعادت نهایی نفس انسان در آن است که از ماده و تمام لواحق ماده مجرد شود و به مرحله تجرد تام، عقل، دست یابد، به اعتبار مشارکت با بدن، افعال مختلف از نفس صادر می‌شود و نفس دآراء قوای مختلف است و هر قوه کمال و سعادت ویژه‌ای دارد، بنابراین نفس به اعتبارات مختلف دآراء سعادت‌های مختلفی است و در مجموع، می‌توان گفت: سعادت نهایی و کمال مجموع این قوا آن است که به آنچه شایسته آن هستند، دست یابند، به بیان دیگر، برآیند افعال تمام قوا روی به سوی عدالت داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

شیخ در رساله بسیار گرانقدر فی السعادة این جمع بندی را با کمی تفاوت چنین بیان می‌کند:

نفس انسان دآراء دو بعد نظری و عملی است، انسان در صورتی به سعادت قصوی (کبری) دست می‌یابد که از جهت علمی به مرحله بلوغ تجرید ذات برای تصور معقولات دست یابد و مبادی موجودات و صور مفارقه را تعقل کند و از جهت عملی دآراء نفس زکی باشد و به عادات سوء مبتلا نشود و در حال غربتش به اجرای اوامر شرعی متعهد باشد و دآراء نیت خالص باشد، با تحقق این شرایط، در صورت جدایی نفس از بدن، نفس به فیض الهی در سدرۃ المنتهی تحت عرش رحمت و در جوار حضرت حق خواهد رسید و در عالم اولی ناظر به ذات الهی خواهد بود، چنان که قرآن می‌فرماید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاطِرَةٌ أِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» و جمیع حقایق برای او کشف می‌شود.

ابن سینا سپس مقایسه‌ای میان لذات دنیوی و لذات اخروی در سایه دست‌یابی به سعادت قصوی به عمل می‌آورد و می‌گوید: شما تصور کنید، انسان در دار غرور و غربت،

یعنی دنیا و در میان دشمنان خویش به یک حقیقت دست یابد، چه لذت و سروری برای او حاصل می‌شود. حال این وضعیت را تصور کنید که انسان در قیامت کبری همه حقایق عالم هستی برای او آشکار شود و ذاتش به جوهر فیض الهی اتصال پیدا کند، چه لذت و سروری برای او حاصل می‌شود؟

انسان در سایه اتصال به فیض الهی، تحت تدبیر حضرت حق قرار می‌گیرد که مدبر جمیع عالم هستی است و ریاست و تدبیر جمیع عوالم هستی در تحت ید با کفایت اوست. به تعبیر قرآن «وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا».

شیخ بعد از مقایسه لذت دنیوی و اخروی می‌گوید: شأن اعظم و سعادت کبری در این است که انسان به چنین اتصالی دست یابد و وسایط بین او و معشوقش و معشوق جمیع موجودات برطرف شود و به سوی او حرکت کند و به سبب وصول به او سکون یابد و قوام او به عشق کسی شود که حق محض، خیر محض و معشوق لذاته است و کدام خوشحالی و لذتی مثل این خوشحالی و لذت و کدام نعمت مثل این نعمت و کدام ملک مثل این ملک است؟ چه چیزی برای عاقل با ارزش‌تر از این است که برای تحصیل این موقعیت تلاش کند و از احوال متضاد با این حالت پرهیز کند (همان، ۱۴۰۰، ص ۲۷۵-۲۷۶).

امکان دست‌یابی به سعادت عظمی در دنیا

بعد از پذیرش این مدعا که سعادت امری است دآراء مراتب و مشکک، این پرسش پیش می‌آید که آیا برای انسان مقدور است که در این دنیای خاکی چنین سعادت عظمی را به دست آورد؟ یا به جهت تنگناهای عالم مادی امکان دست‌یابی به بالاترین مرتبه سعادت در این دنیا مقدور نمی‌باشد؟ در پاسخ به این پرسش بنیادی مکاتب سعادت‌گرا پاسخ‌های مختلفی ارائه داده‌اند که عبارتند از:

طرفداران نظریه سعادت جسمانی

طرفداران نظریه سعادت جسمانی، سعادت را در لذت‌های حسی منحصر می‌کنند و برای لذت‌های قوای دیگر ارج و منزلتی قائل نیستند و از طرفی اکثر لذت‌گرایان حیات را نیز به همین دنیای مادی محدود می‌نمایند و در پاسخ بدین پرسش می‌گویند: اگر کسی بتواند در این دنیای مادی زمینه‌های التذاذ بیش‌تر از لذت‌های حسی را فراهم کند، به

مراتب بالاتر سعادت دست می‌یابد. در واقع از دیدگاه این گروه میان میزان بهره‌وری از لذت‌های حسی در این دنیا و مراتب سعادت همبستگی مستقیم وجود دارد، انسان‌هایی که در سایه امکانات طبیعی یا استعداد ذاتی خودشان زمینه‌های فراوان‌تری برای التذاذ از لذایذ حسی برای آن‌ها فراهم‌تر است، به مراتب بالاتری از سعادت دست می‌یابند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۱؛ ژکس، ۱۳۶۲، صص ۴۳-۴۶؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۱۷۴؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۷۷۸؛ بریه، ۱۳۵۶، ص ۱۳۲؛ ایتنایر، بی‌تا، ص ۲۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، صص ۱۲۱-۱۵۸؛ صانعی، ۱۳۷۷، ص ۲۳).

نظریه ارسطو

ارسطو بر این باور است که این اعتقاد نادرست است که بگوییم: یک انسان در این دنیا آراء حق را باور داشته باشد و اعمال خیر و پسندیده انجام دهد و به جمیع فضایل متصف باشد و با وجود برخورداری از این همه شرافت و اتصاف به این همه فضایل فرد شقی و ناقصی باشد، اما پس از مرگش که این آثار و افعال باطل می‌شود، ادعا شود که چنین فردی سعید تام است.

بدین جهت، ارسطو بر این باور است که سعادت امری صاحب مراتب و مشکک است و براساس میزان جد و جهدی که افراد در طول حیاتشان انجام می‌دهند، می‌توانند به تدریج بر مراتب سعادت خویش بیفزایند و گام به گام مدارج سعادت را طی نمایند، تا به بالاترین درجه واقعی سعادت برسند و مصداق سعید تام و کامل گردند و این امر می‌تواند در همین دنیا قبل از مرگ تحقق یابد. اگر کسی به چنین مرتبه‌ای از سعادت دست یابد، این سعادت با انحلال بدن زایل نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۴۱-۴۲؛ ۳۹۲-۳۹۳؛ خواجه نصیر^۱، ۱۳۶۷، ص ۸۶).

نظریه ابن سینا

ابن سینا بر این باور است که به خاطر تنگناهای دنیای مادی، سعادت مطلق و شقاوت مطلق در دنیا قابل حصول نیست، به همین جهت گفته می‌شود: هر فرد انسان در این دنیا، از آنچه خدا به او اعطا کرد، جز از طریق عقل راضی نیست، چون هرکسی در نزد خودش عاقل‌ترین مردم است (ابن سینا، ۱۹۹۹، ص ۵۵).

۱. بیان این نکته خالی از لطف نیست که دیدگاه خواجه نصیر با ارسطو متفاوت است؛ زیرا ارسطو بر خلاف خواجه نصیر به سعادت اخروی اعتقاد ندارد و آراء مراتب بودن سعادت را به جنبه‌های مختلف حیات مادی بر می‌گرداند.

شیخ در رساله «فی اقسام العلوم العقلیه» ضمن بحث درباره فروع علم الهی می‌گوید: از جمله فروع علم الهی، علم معاد است که مشتمل است بر تعریف انسان و این که انسان غیر از بدن دآراء 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، چنین نفسی دآراء اعتقادات صحیح و مطابق حق است و از حیث عمل، عامل به خیر است. 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 می‌شود که فوق هر سعادت، غبطه و لذت است.

بوعلی در رساله با ارزش فی النفس و بقاءها و معادها بهتر و کامل‌تر از سایر مکتوباتش به پرسش پیش گفته، پاسخ می‌دهد و می‌گوید: وقتی قوای عقلی نفس به حدی از کمال برسد و نفس از بدن جدا شود، واجد کمال بسیار بالایی می‌شود.

از نگاه شیخ، بدن نقش حجاب و مانع سترگ را در برابر درک لذت‌های معنوی و حقیقی ایفا می‌کند، به همین دلیل، او وضعیت نفس بعد از مفارقت بدن را به وضعیت فردی تشبیه می‌کند که به خاطر بیماری لذت غذا را احساس نمی‌کند، به گونه‌ای که وقتی غذای بسیار لذیذ و در زمان مناسب در اختیارش قرار دهند، از آن لذت نمی‌برد. اما اگر این حالت بیماری او برطرف شود، لذت عظیمی نصیب او می‌شود. نفس نیز بعد از جدایی از بدن، به صورت دفعی واجد لذت عظیمی می‌شود که از نوع لذت حسی و حیوانی نیست، بلکه بالاتر و اشرف از لذت‌های حسی و حیوانی است و این همان سعادت حقیقی است. اما نفوسی که مسیر نادرست را در دنیا طی کردند، بعد از مفارقت از بدن، دچار شقاوت و بدبختی می‌شوند (ابن سینا، ۱۹۹۹، ص ۱۵۰).

شیخ در رساله «مسائل عن احوال الروح» (الجواب لابن مسکویه) به این مسأله از زاویه دیگر نگریسته و مدعی شده است، دنیای کنونی نه ظرفیت پاداش کامل نیکوکاران و نه ظرفیت عقاب بدکاران را دارد، بدین جهت، حضرت حق دو دنیا آفریده است. او این مدعا را چنین تبیین می‌کند: نفوس از دو حال خارج نیستند: یا سعید و خوشبخت یا شقی و بدبخت هستند، اما فرد سعید و خوشبخت که انتظار نجات را دارد، بدان دست می‌یابد و از آفات، آلام، گرسنگی‌ها و بیماری‌ها رهایی می‌یابد و به خاطر 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 خاطر اعمال بد، کفر و طغیانش، نتایج منفی آن‌ها را کسب می‌کند. آن کسی که این نفس شقی، را به جهت اعمال یا آراء بد عقاب می‌کند، عادل‌تر از آن است که این عقوبت را به جهات دیگر انجام دهد.

ابن سینا براساس این تحلیل بر این باور است که دیدگاه اهل تناسخ در مورد چنین افرادی - نفس‌شان در چرخه دیگر در دنیا گرفتار می‌شود - نظریه‌ای مقرون به صواب نیست. او هم‌چنین بر این باور است که خدا دو جهان آفریده است. دار دنیا برای عمل و دار آخرت برای ثواب و عقاب است و چنین دیدگاهی شبهه به عدل و حکمت، بلکه عین عدل و حکمت است و مفاد عدل و حکمت، چیزی غیر از این نیست.

او در ادامه می‌افزاید: انسان وقتی از عالم جسد ظلمانی خارج شود و در عالم نورانی گام نهد، نفس سعید، اسباب روشنی چشم را که خدا برای او فراهم کرده به چشم می‌بیند و نفس شقی نتایج اعمال بدش را در جهنم مشاهده می‌کند (همان، ۱۹۹۹، صص ۶۹-۷۰).

راه‌های شناخت سعادت

یکی از راه‌های شناخت سعادت از نظر ابن‌سینا، قوه ناطقه انسان است. او بر این باور است که انسان واجد جمیع قوای نفس نباتی و حیوانی است و علاوه بر آن، قوه دیگری در انسان موجود است که به مدد آن معقولات را ادراک می‌کند و به جهت وجدان و دآراء این قوه و فقدان این قوه در حیوانات، انسان از سایر حیوانات متمایز می‌گردد. به این قوه تمایز بخش، نفس ناطقه می‌گویند (ابن سینا، ۱۹۹۹، ص ۱۵۹؛ همان، ص ۱۲۱).

بر اساس دیدگاه شیخ نفس انسان یک جوهر بسیط احدی‌الذات است که دآراء دو وجهه و دو ساحت است، یک وجهه و ساحت آن به سوی عالم قدس گرایش دارد (قوه عالمه) و ساحت دیگر آن به سوی عالم مادی، بدن و مصالح بدن گرایش دارد (قوه عامله) (همان، ۱۹۹۹، ص ۱۵۷)؛ 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:

۱. مبدأ تحریک قوه شوقیه در قیاس با امور جزئی است.

۲. مُدرک اموری است که به مصالح بدن در احوال جزئی و افعال خاصش تعلق می‌گیرد.

۳. محرک بدن به سوی اموری است که رأی و اندیشه بدان تعلق گرفته است (همان، صص ۱۵۹-۱۶۲).

در سایه مناسبات قوه عامله (عقل عملی) با قوای باطنه مثل وهمیه و متخیله در هر امر فاسدی صنایع اعمال و تدبیر استنباط می‌گردد. با تسلط عقل عملی بر قوای بدن و انفعال و انقیاد قوای بدن از قوه عامله (عقل عملی) اخلاق حمیده و 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، صص ۱۵۶-۱۵۷).

قوه دیگر نفس ناطقه، قوه عالمه است که از آن به عقل نظری تعبیر می‌شود. این قوه قابلیت و استعداد آن را دارد که امور کلی را با حیثیت کلی بودن ادراک کند و با تجرید صور کلی از مواد، صورت آنها در این قوه نقش می‌بندد. این قوه گاهی بالفعل و گاهی بالقوه می‌باشد و کمال آن، در این است که به مرحله عقل بالفعل دست یابد (همان، صص ۱۵۷-۱۶۲).

از منظر شیخ، یکی از وجوه تمایز عقل عملی از عقل نظری در آن است که حوزه تصرف عقل نظری در آراء و اعتقادات و تشخیص حق از باطل است، اما حوزه تصرف عقل عملی در فعل، ترک و تشخیص زشتی و زیبایی است. 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 و این مقدمه کلی از سوی عقل نظری به عقل عملی اعطا می‌شود. زیرا دایره تصرف عقل عملی امور جزئی و دایره عقل نظری کلیات است. عقل عملی پس از دریافت کبرای کلی از عقل نظری و تحقق صغرای آن در نفس به انجام امور جزئی فرمان می‌دهد (همان، ۱۴۰۳، صص ۳۵۲-۳۵۳).

براساس دیدگاه شیخ، عقل نظری دأراء چهار مرتبه ذیل است:

اولین مرتبه عقل نظری، عقل هیولانی نامیده می‌شود. در این مرحله عقل نظری فقط واجد استعداد قبول صور عقلیه مجرده و معانی و صور کلی است، یا به بیان دیگر، در مرحله عقل هیولانی، هنوز هیچ نقشی در این عقل ترسیم نشده است، ولی استعداد

پذیرفتن هر معقولی را دارد. وجه تسمیه آن به عقل هیولانی آن است که عقل در این مرحله بسان هیولای اولی است که در ذات خود واجد هیچ صورتی نیست، اما قابلیت پذیرش همه صور را دارد (همان، ۱۴۰۳، ص ۳۵۴؛ همان، ۱۳۶۴، ص ۱۶۵؛ همان، ۱۹۹۹، ص ۲۱).

دومین مرتبه عقل نظری، عقل بالملکه نامیده می‌شود. عقل نظری در صورتی بدین مرتبه دست می‌یابد که نفس ناطقه مرحله نخستین (عقل هیولانی) را پشت سر 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 نخستین‌اند که با تحقق آنها زمینه برای حصول معقولات ثانی از راه فکر یا حدس فراهم می‌گردد.

براساس نظرگاه ابن سینا، حصول معقولات ثانی از دو راه فکر یا حدس صورت می‌گیرد. وجه تسمیه مرحله دوم به عقل بالملکه آن است که معقولات نخستین در این مرحله برای ذهن تحقق یافته 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 (همان، ۱۳۶۳، ۹۸-۹۹؛ همان، ۱۴۰۳، صص ۳۵۳-۳۵۷؛ همان، ۱۹۹۹، ص ۱۶۳؛ همان، ص ۱۲۱).

به سومین مرتبه عقل نظری، عقل بالفعل می‌گویند. 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 و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شده و نفس نسبت به آنها آگاه است و هر وقت که اراده کند، می‌تواند آن‌ها را در ذهن خود حاضر کند و به بررسی و کندوکاو درباره آن‌ها پردازد. وجه تسمیه عقل نظری در مرحله سوم به عقل بالفعل آن است که معقولات دوم بالفعل در آن موجود است و نیازی به اکتساب نوین آنها نیست. این مرحله همان کمال قوه است و می‌توان مدعی شد که عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم را داراست. 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 (همان، ۱۴۰۳، صص ۳۵۳-۳۵۷؛ همان، ۱۹۹۹، ص ۱۶۳؛ همان، ۱۹۹۹، ص ۱۲۲).

چهارمین و آخرین مرحله عقل نظری به عقل مستفاد موسوم است. این نام وقتی بر عقل نظری قابل اطلاق است که نفس از مرحله قوه گذشته و به مشاهده معقولات دوم می‌پردازد و به این آگاهی دست یافته که بالفعل معقولات دوم را دریافته است. عقل نظری در آخرین مرحله به مرتبه «عقل مطلق» دست می‌یابد، به همان سان 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 نگرش ابن‌سینا، گذر از مراحل چهارگانه عقل نظری تنها در سایه فیض رسانی عقل فعال ممکن است و این عقل قوه عالمه را از مرتبه نقص به کمال می‌رساند، در آیه نور، مراد از «آتش» (نار) عقل فعال است که همه مراحل و مراتب چهارگانه عقل نظری از او روشنایی و درخشندگی کسب می‌کنند (همان، ۱۴۰۳، صص ۳۵۳-۳۵۷؛ همان، ۱۹۹۹، ۱۶۳؛ همان، ۱۲۲-۱۲۳؛ همان، صص ۲۴-۲۵).

یکی دیگر از راه‌های شناخت سعادت از دیدگاه ابن‌سینا، شرع مقدس است. او بر این باور است که انسان برای کسب سعادت، به اعتقادات صحیح و اجرای برخی اوامر و ترک برخی نواهی نیازمند است. برای تحقق این هدف قوه ناطقه انسان کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، انسان نیاز به حمایت شرع مقدس دارد. او این مدعا را در رساله نفس چنین بیان می‌کند:

هر نفس که او را این شوق نباشد و اگر افعال وی و اعتقاد وی بر موجب امر الهی باشد، وی را سعادت باشد و اگر بر خلاف این باشد، در شقاوت بماند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۶).

نتیجه

ابن سینا سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند. او سعادت را از جهت ارتباط آن با نفس یا قوای نفس به دو قسم سعادت قوای نفس و سعادت نفس، تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت هر قوه نفس در رسیدن آن به کمال است و سعادت نفس را نیز به دو قسم از حیث ذات و بدن، تقسیم می‌کند و سعادت نفس از حیث ذات را وصول به مرحله مجرد کامل و سعادت نفس از حیث تعلق به بدن را ایجاد هیأت استعلائییه، نه هیأت اذغانیه، می‌داند.

او از حیثیت دیگر، متعلق سعادت جسم یا نفس باشد، سعادت را به دو قسم سعادت جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم می‌کند و یاد آور می‌شود که سعادت روحانی اصل و سعادت جسمانی فرع است. هم‌چنین از حیث مطلق یا مقید بودن سعادت را به دو قسم سعادت مطلق و سعادت مقید، تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت و شقاوت مطلق در این دنیا قابل حصول نیست و هم‌چنین مدعی است که سعادت امری مشکک و دآراء مراتب است.

شیخ گرچه در آثار متعدّدش به ظاهر ملاک‌های مختلفی برای دست‌یابی به سعادت قصوی معرفی می‌کند، اما این وجوه مختلف قابل جمع‌اند و بر این باور است که دست‌یابی به سعادت قصوی در این دنیا ممکن نیست. او مدعی است که از دوراه عقل و شرع می‌توان به شناخت سعادت نایل آمد.

در مجموع، ابن سینا بر خلاف لذت‌گرایان و جمیع مکاتب طرفدار سعادت جسمانی، که سعادت انسان را در تمتع از لذت‌های جسمانی و مادی منحصر می‌کنند و هم‌چنین برخلاف جمیع مکاتب طرفدار سعادت روحانی که سعادت انسان را در توجه و ارضای خواسته‌ها و امیال بُعد روحانی انسان خلاصه می‌کنند (افلاطون، ۱۳۶۶، صص ۱۴-۱۶)؛ طرفدار نظریه سعادت جامع‌نگر است و بر این باور است که انسان موجود تک‌ساحتی نیست، بلکه موجود دوساحتی مرکب از دو بعد جسمانی و روحانی، است. بر این اساس، راه حصول سعادت آن است که انسان به گرایش‌ها و توانش‌های هر دو بعد مادی و روحانی خویش توجه کند و به صورت معتدل در صدد ارضای خواسته‌های هر دو ساحت وجودی خویش برآید.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸)، "الشفاء الالهيات"، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____ (۱۳۶۳)، "المبدأ والمعاد"، به اهتمام، عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۳۶۴)، "النجاة بين الغرق في بحر الضلالات"، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۷۱)، "المباحثات"، تصحیح و تعلیق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار.
۵. _____ (۱۳۸۳)، "رساله نفس"، با حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه ابن سینا.
۶. _____ (۱۴۰۰)، "رسالة في السعادة"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «رسائل الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبدالله بن سینا»، قم، انتشارات بیدار.
۷. _____ (۱۴۰۳)، "الاشارات والتنبيهات"، ج ۳، دفتر نشر کتاب.
۸. _____ (۱۴۰۴)، "الشفاء الطبيعيات"، ج ۲، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی النجفی المرعشی.
۹. _____ (۱۴۲۰)، "رسالة في اقسام العلوم العقلية"، ج ۴۲، تحت نظر فؤاد سزگین، انتشارات معهد تاریخ العلوم العربية والاسلاميه.
۱۰. _____ (۱۹۹۹)، "الفرق بين الروح والنفس وقوى النفس وماهية النفس"، بی جا، بی تا.
۱۱. _____ (۱۹۹۹)، "رسالة العشق"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفة الاسلاميه»، ج ۳۵، چاپ شد.
۱۲. _____ (۱۹۹۹)، "رسالة في العهد"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفة الاسلاميه»، ج ۴۲، چاپ شد.
۱۳. _____ (۱۹۹۹)، "رساله في النفس و بقاءها و معادها"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفة الاسلاميه»، ج ۴۳، چاپ شد.
۱۴. _____ (۱۹۹۹)، "رساله ماهية الصلوة"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفة الاسلاميه»، ج ۳۵، چاپ شد.
۱۵. _____ (بی تا)، "النکت والفوائد في العلم الطبيعي"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفة الاسلاميه»، چاپ شد.

۱۶. _____ (بی تا)، "رسالة الشيخ ابی سعید ابن ابی الخیر الی الشیخ الرئیس ابن سینا فی معنی الزیارة و کیفیه تأثیرها و جواب الشیخ الرئیس"، بی جا، بی نا.
۱۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، "رساله فی ابطال احکام النجوم"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفه الاسلامیه»، ج ۳، چاپ شده.
۱۸. _____ (بی تا)، "رساله فی اثبات النبوت و تأویل رموزهم و امثالهم"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفه الاسلامیه» چاپ شد.
۱۹. _____ (بی تا)، "رساله مسائل عن احوال الروح والجواب لابن مسکویه"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفه الاسلامیه» چاپ شد.
۲۰. ارسطو (۱۳۷۸)، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۲۱. _____ (بی تا)، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. افلاطون (۱۳۶۶)، "دوره آثار افلاطون"، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۳. افلاطون (۱۳۸۰)، "دوره آثار افلاطون"، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران خوارزمی.
۲۴. اینتایر (بی تا)، "اخلاق فضیلت"، نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، صص ۲۱۲-۳۱۵.
۲۵. برقعی، زهره (بی تا)، "سعادت در فلسفه اخلاق"، پژوهش‌های فلسفی، کلامی، ش ۱۷-۱۸، صص ۲۵-۴۳.
۲۶. برن، ژان (۱۳۸۱)، "فلسفه اپیکور"، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۷. بریه، امیل (۱۳۶۵)، "تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی"، ترجمه علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۸. پینکانس، ادموند (۱۳۸۲)، "از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی"، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف.
۲۹. راسل، برتراند (۱۹۸۰)، "الفوز بالسعادة"، ترجمه سمیر عبده، بیروت، دار مکتبة الحیة.
۳۰. زاگال هکتور، کالیندوخوزه (۱۳۸۶)، "داوری اخلاقی، فلسفه اخلاق چیست؟"، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران، حکمت.
۳۱. ژکس (۱۳۶۲)، "فلسفه اخلاق و حکمت عملی"، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
۳۲. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۷)، "فلسفه اخلاق در تفکر غرب"، تهران، انتشارات سروش.
۳۳. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۶۷)، "اخلاق ناصری"، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. فارابی (۱۳۶۶)، "السیاسة المدنیة"، تهران، الزهرا.

۳۵. — (۱۴۰۵)، "فصول منتزعه"، تهران، الزهراء.
۳۶. — (۱۴۱۳)، "التنبیه علی سبیل السعاده"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الاعمال الفلسیفیه»، جزء ادله با تصحیح مقدمه و تعلیق جعفر آل یس، بیروت، انتشارات دارالمناهل.
۳۷. فارابی (۲۰۰۲)، "احصاء العلوم"، تقدیم، شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۳۸. — (بی تا)، "آراء اهل المدینه الفاضله"، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان «الفلسفه الاسلامیه»، ج ۱۴، فؤاد سزگین، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة والاسلامیه.
۳۹. فتحعلی، محمود (۱۳۷۴)، "سعادت در فلسفه اخلاق"، تهران، معرفت.
۴۰. فتحعلی خانی، محمد؛ فصیحی زاده و فقیهی، علی نقی (۱۳۷۷)، "آراء دانشمندان اسلامی در تعلیم و تربیت و مبانی آن"، تهران، سمت.
۴۱. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، "فلسفه اخلاق"، ترجمه هادی صادقی، تهران، طه.
۴۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲)، "تاریخ فلسفه"، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، قسمت اول و دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. گمپرتس، تئودر (۱۳۷۵)، "متفکران یونانی"، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۴۴. مصباح یزدی، مجتبی (۱۳۸۱)، "فلسفه اخلاق"، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۵. ————— (۱۳۸۱)، "فلسفه اخلاق"، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌المللی بهار.
۴۶. ————— (۱۳۸۴)، "نقد و بررسی مکاتب اخلاقی"، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره).

Brandt.B.Richard, Happiness (1972), "the encyclopedia of philosophy", by G.E paul Edward. Macmillan rublishiny, V.3.

Griffin .j.p: Happiness (1998), "encyclopedia of philosophy", by G.E Edward craig. Routledge, London and NewYork, 1998.v.4.