

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال ششم، پاییز ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۱

واکاوی مسئلهٔ سعادت از دیدگاه ابن رشد

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۹

تاریخ تأیید: ۹۳/۵/۱۷

محسن قمی *

سید محمد حسین موسوی پور **

ابن رشد اندلسی، بعد از ابن طفیل و ابن باجه، از فلاسفه و متفکران جامع‌الاطراف در حوزهٔ غرب اسلامی در سدهٔ ششم است. مطالعهٔ آثار ابن رشد هر خواننده‌ای را به این درک رهنمون می‌سازد که وی، علاوه بر حکمت نظری، در حکمت عملی نیز آرا و اندیشه‌های قابل توجهی دارد. از آنجا که اندیشه‌های عملی ابن رشد تاکنون به صورتی کم‌رنگ مطرح بوده است، این مقاله در صدد است مسئلهٔ سعادت را، به‌عنوان یکی از مسائل مهم در حوزهٔ نظریات هنجاری اخلاق، به روش توصیفی ارائه نماید. برای تحقق این هدف، در این مقاله تلاش می‌شود، پس از نگاه معناشناختی به مفهوم سعادت، به تبیین مشخصات، مؤلفه‌ها، پیش‌فرض‌ها و انواع سعادت پرداخته شود. ابن رشد سه مشخصهٔ خیر، خیر برتر و خودبسندگی را برای سعادت قایل است. به نظر می‌رسد که ماهیت سعادت از دید ابن رشد ماهیتی چندمؤلفه‌ای با رویکرد غایت‌جامع باشد، نه ماهیتی تک‌مؤلفه‌ای با رویکرد غایت‌غالب. همچنین، پذیرش مسئلهٔ سعادت در ابن رشد مشتمل بر پذیرش چند پیش‌فرض از قبیل غایت‌مندی افعال، وحدت

* عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 * عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی.

غایات، ارتباط آن با کمال و نظریهٔ فضیلت است. با توجه به این مشخصات و پیش‌فرض‌ها، ابن‌رشد بر این عقیده است که سعادت انواع گوناگونی مانند سعادت علمی و نظری، عملی، متافیزیکی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، حقیقی و ظنی، فطری و اختیاری است.

واژگان کلیدی: سعادت، ابن‌رشد، معناشناسی، مشخصات، مؤلفه‌ها، پیش‌فرض‌ها، انواع سعادت.

معناشناسی سعادت

سعادت کلمه‌ای است عربی که از مادهٔ سَعِدَ یَسْعَدُ به معنای کمک شدن، خیر و سرور است و در زبان فارسی، واژگانی مانند شادی، خوشحالی، خوشبختی و نیکبختی به عنوان معادل آن به کار می‌رود.

در بارهٔ سعادت دو واژه مطرح است که بررسی و تمایز مفهومی میان آن دو در برداشت ما از سعادت نقش خواهد داشت. نخست واژهٔ لاتینی Eudaimonia (اودایمونیا) و دیگری واژهٔ Happiness در زبان انگلیسی است. واژهٔ اول از Eudaimon و واژهٔ دوم از Happy به معنای شادی و خوشحالی منتزع و مشتق شده است. عمده تمایز این دو واژه در عینی و آبجکتیو بودن واژهٔ اول و سابجکتیو بودن واژهٔ دوم است. ریچارد پری در بارهٔ خصوصیت معنایی آنها معتقد است که این واژگان در معنای شادی و خوشبختی، معنایی لذت‌گرایانه دارد، مثل حالتی که فرد در آن حالت - مانند داشتن یک زندگی لذت‌بخش - احساس رضایت می‌کند. (parry, 2001:489) البته، هرچند دو واژهٔ مذکور به معنای سعادت و خوشبختی به کار رفته است، تمایز مفهومی آن در دقت‌های

فلسفی خود را آشکار می‌سازد.

در اولین نگاه به تمایز مفهومی میان آن دو، می‌توان گفت که آنچه در ادبیات فلسفی از این کلمه استفاده شده است بیشتر همان واژه اودایمونیا است و واژه Happiness بیشتر اشاره به خوشبختی لذت‌گرایانه یا همان شادی و خوشبختی روان‌شناختی دارد. آنچه در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد همان نگاه اخلاقی و فلسفی، به‌عنوان یک حقیقت عینی، به مسئلهٔ سعادت است که بر اساس واژگان لاتینی بر کلمهٔ اودایمونیا قابل تطبیق است. همین نگاه است که مورد توجه ارسطو و پیروان او همانند ابن‌مسکویه، بوعلی سینا، ابن‌رشد، خواجه و سایرین قرار گرفته است. در این بخش، به اختصار به بررسی بیشتر اودایمونیا می‌پردازیم. واژهٔ سعادت یا همان اودایمونیا خصوصیتی دارد که به‌عنوان هدف، انگیزه، غایت و مطلوب نهایی نیز از آن استفاده می‌شود. برای مثال، ارسطو سعادت را به معانی مختلفی مانند لذت، کام‌جویی، شرف، حرمت اجتماعی، نظرپردازی و اندیشیدن به واقعیت‌های غایی هستی به‌کاربرده است. برخی این واژه را به معنای بخت و شانس نیز گرفته‌اند، در حالی که حقیقت سعادت امری اتفاقی و شانسی نبوده، چنین نیست که انسان در به‌دست‌آوردن آن نقشی نداشته باشد. (جوادی، ۱۳۷۰: ۹۱)

ابن‌رشد، در تبیین سعادت، اعتقاد دارد هر انسانی در اعمال و رفتارهایی که انجام می‌دهد به‌دنبال غایتی است. غایات انسانی دارای مراتب گوناگونی است که بعضی از این مراتب در تحقق خود نیازمند مراتب بعدی‌اند. اما در این میان یک مرتبه از غایت است که مطلوب لذاته است و در تحقق خود به غایت دیگری نیازمند نیست و، در عین حال، سایر مراتب غایات به او نیازمندند. این غایت نهایی و کمال عالی که از طریق کمالات انسانی و فضایل نفسانی تحقق می‌یابد،

از دیدگاه ابن‌رشد همان سعادت قصوی است. (ابن‌رشد، ۱۹۹۱: ۱۴۹) سعادتِ قصوی حصول هیئتی در انسان از طریق اعمال است همانند هیئت سلامت بدن که پس از استفاده از دارو یا هیئت حکیم شدن انسان پس از تعلم در زمان طولانی حاصل می‌شود. (همان: ۹۰) ابن‌رشد سعادت را به هیئت صحت نفس و بقای آن تمثیل کرده، سعادت را عامل جاودانگی می‌داند. (همان)

مشخصات صوری سعادت

تاکنون تعریف جامع و مانعی از سعادت ارائه نشده است. در هر حال - مصداق سعادت هر چه باشد یا هر تعریفی و تحلیلی از سعادت داشته باشیم و یا هر ماهیتی برای آن برشمریم - همگان در مشخصات صوری سعادت اشتراک نظر دارند. بر این اساس، در ادامه به ویژگی‌های سعادت می‌پردازیم.

۱. خیربودن سعادت

اولین ویژگی سعادت «خیر» است. به نظر می‌رسد که خیر مورد نظر در اینجا لزوماً بحث خیر و شرّ کلامی نیست بلکه رویکرد فلسفی - اخلاقی آن است. با توجه به این رویکرد، اگر از انسان پرسش شود که چرا به دنبال کسب سعادت است، پاسخ خواهد داد برای اینکه سعادت کمال انسانی است و هر کمالی برای انسان «خیر» به حساب می‌آید. فارابی - که ابن‌رشد در این خصوص از وی متأثر است - بر این عقیده است که ممکن نیست کسی سعادت را چیزی بداند که در واقع آن را برای خود کمال نداند. چون، طلب سعادت، چیزی جز طلب کمال نیست. پس، سعادت به طور مطلق خیر است. (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۰۳)

ابن‌رشد در بررسی معناشناختی خیر، هر چند آنچه را که شارعان از احکام شرعی انتخاب و اختیار می‌کنند خیر می‌داند، در این خصوص، همانند فارابی،

خیر را چیزی می‌داند که همگان شوق رسیدن به آن را دارند. (ابن‌رشد، ب بی‌تا: ۶۳) وی همچنین در جای دیگری می‌گوید: هر چیزی که انسان را به سمت غایت بکشاند خیر و خوب و مانع انسان از رسیدن به غایت شود شرّ و بد است. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۴)

ابن‌رشد به ملاکات دیگری برای شناخت خیر اشاره می‌کند. در تلخیص کتاب الخطابه یکی از ملاکات خیر و خیر بودن اعمال را مورد مدح بودن آن می‌داند. وی می‌گوید: انجام اموری که به طور مطلق خیر هستند، از چیزهایی هستند که مورد مدح قرار می‌گیرند. همچنین اموری هستند که طبیعتاً خیر هستند هرچند به فاعل خود ضرر برسانند، اما مورد مدح قرار می‌گیرند. مثلاً چه بسیار رفتارهای عادلانه‌ای که منشأ ضرر فاعل گردیده است. همچنین افراد در خصوص رفتارهایی که در اکرام اموات انجام می‌دهند، آنها نیز خیرات بوده و بخاطر آن مورد مدح قرار می‌گیرند. (ابن‌رشد، ب بی‌تا: ۷۴)

جان ککس در دائرةالمعارف اخلاق به این نکته اشاره دارد که سعادت‌گرایان سعادت را به‌عنوان خیرِ انسان در نظر می‌گیرند؛ آنها چنین فکر می‌کنند که زندگی فضیلت‌مندانه بخش ضروری انسان است. (Keks, 2001 : 645)

بنابراین، ابن‌رشد در بحث سعادت صرفاً به غایت تکوینی فعل توجه ندارد بلکه برای سعادت چیزی بیشتر از غایت‌مندی افعال در نظر دارد. وی همانند افلاطون و ارسطو سعادت را به‌عنوان حقیقت خیر و فضیلت تلقی می‌کند: همان‌گونه که ارسطو چنین فرض گرفته بود که هر کسی در ابداع هنری، علوم، پیشه‌ها، جستجوها و در هر عمل اندیشمندانه خود غرض خیر و نیت سودی را دنبال می‌کند و خیر غایت همه امور است و در همه احوال به آن روی آورده

می‌شود (ارسطو، ۱۹۷۹، ص ۵۳)، ابن‌رشد هم در بیان رابطه بین کمال و سعادت می‌گوید: غایت و سعادت انسان از ناحیهٔ افعال خاص انسانی که، در نهایت، خیر و فضیلت‌اند، صادر می‌شود. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۷)

۲. برترین خیر بودن سعادت

دومین ویژگی سعادت در این است که در میان تمام خیرها و غایات موجود در عالم، سعادت بر تمام خیرهای دیگر برتری دارد و به تعبیری، سعادت خیر اعلی و غایت قصوی است، زیرا سعادت آخرین پاسخ به پرسش از چرایی جستجوها و درخواست‌های بی‌شمار انسان است و نهایی‌ترین غایت به‌شمار می‌آید. (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۰۲)

ابن‌رشد در این باب، همانند ارسطو، به دنبال معرفی غایت واحدی برای افعال انسان‌ها است و این غایت واحد که سعادت باشد همان خیر نهایی، بالاترین خیر بلکه عین خیر است. از دیدگاه ابن‌رشد، غایت می‌تواند مطلوب بالذات در یک شکل باشد و در شکل‌های دیگرش، به دلیل تنوع و فراوانی غایات، به صورت وسیله‌ای برای رسیدن به غایت و سعادت نهایی بشر قرار گیرد. از دیدگاه وی، سعادت‌تی که نزد تمام انسان‌ها مطلوب بالذات است همان سعادت قصوی و کمال متعالی است.

توجهی که ابن‌رشد دربارهٔ غایت قصوی ارائه می‌کند استناد به علم طبیعی است؛ در دانش‌های طبیعی با دو گروه موجودات مواجهیم: یک گروه موجوداتی‌اند که وجودشان بالقوه است و جز پذیرش محض، از فعلیت خاصی برخوردار نیستند و، در مقابل، برخی موجودات‌اند که وجودشان آمیخته با قوه است، نه اینکه بالقوه محض باشند.

ابن‌رشد معتقد است که غایت و کمال متعالی در یک موجود آن است که

بالفعل کمال باشد، نه اینکه از اساس آمیخته با قوه باشد. نکته مهم این است که رسیدن به چنین کمالی و تحقق فعلیت خودبخود به دست نمی آید بلکه باید آن را از مسیر اراده و اختیار ایجاد کرد. این مطلب نشانگر این حقیقت است که سعادت خوب بالذات و فی نفسه است و یک غایت قصوی وجود دارد که باید از کانال اراده و اختیار آن را کسب کرد. (ابن رشد، ۱۹۹۱: ۱۵۶)

ابن رشد در جای دیگری تحت عنوان کمال اخیر یا کمال اسمی به توضیح سعادت قصوی می پردازد. وی بیان می دارد که بر همگان آشکار است که کمال دو نوع است: کمال اول و کمال ثانی. دسته اولی کمالاتی اند که ذاتی متعلق خود می باشند. طبیعی است که هر فعلی برای تحقق خودش ذاتاً نیازمند یک غایت است که بدون آن غایت تحقق آن امکان پذیر نخواهد بود. در مقابل، کمال ثانی مطرح است که این گروه از کمالات اکتسابی اند، بدین معنا که از مسیر اراده و اختیار انسان هاست که سعادت قابل کسب است. سعادت قصوی از این گروه سعادت در انسان به حساب می آید و تمام انسان ها در طریق این سعادت هستند. (همان: ۱۵۷)

۳. خودبسنده بودن سعادت

سومین ویژگی سعادت این است که سعادت امری لئفسه باشد. سعادت باید مستغنی از غیر و خودبسنده باشد. در تفکر ابن رشد، سعادت به عنوان غایت نهایی، نباید برای چیز دیگری طلب شود بلکه بایستی مطلوب بالذات باشد، یعنی سعادت را برای خودش بخواهیم نه برای آنکه مقدمه ای برای چیزی دیگر باشد. پس، سعادت باید ذاتاً مستغنی باشد و به هیچ موجود و نیرویی وابستگی نداشته باشد. این مستغنی محض جز کامل محض و کمال محض چیز دیگری نیست. پس، سعادت انسان همان مطلوب بالذات و مستغنی بالذات است، همان خدای

واحد نه حقیقتی دیگر. از این رو، انسان سعادت‌مند به سمت عقل محض و فکر که خداوند است در حرکت است. منظور ارسطو خدا شدن انسان نیست، بلکه نزدیک‌تر به خدا شدن است. این نزدیکی، از نوع مادی و کم شدن مکانی و زمانی نیست، بلکه حرکت به سوی خداست. آنگاه، ابن‌رشد می‌نویسد: و هذا هو الكمال الأسمى و السعادة القصوى لدى بنى الإنسان. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۹)

فارابی دربارهٔ بسندگی به خود بر این باور است که سعادت نه تنها برای چیز دیگری طلب نمی‌شود (ویژگی برتری) بلکه در عرض آن هم چیزی به استقلال طلب نمی‌شود (بسندگی به خود). برتر بودن سعادت این احتمال را که چیز دیگری مثل قدرت هم، مستقل از سعادت، ذاتاً مطلوبیت داشته باشد نفی نمی‌کند، اما بسنده به خود بودن سعادت چنین احتمالی را نفی می‌کند و، در نتیجه، اگر قدرت به صورت ذاتی هم مطلوب باشد، باز هم برای رسیدن به سعادت درخواست می‌شود. (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۰۴)

این نوع نگرش در ابن‌رشد دربارهٔ ویژگی سوم به خوبی معلوم نیست و به نظر می‌رسد که ریشهٔ ابهام در خود ارسطو باشد. درک و تصور این موضوع که چگونه چیزی، در همان وقت که برای خودش مطلوب است، برای چیز دیگری نیز مطلوب باشد یکی از دشوارترین مسائل مربوط به اخلاق ارسطو است.

مؤلفه‌های سعادت

در اینجا، سؤال مهم فلسفهٔ اخلاقی این است که آیا سعادت یک مؤلفه‌ای است یا چند مؤلفه‌ای؟ بسیط است یا مرکب؟ در ابتدا، ویلیام هاردی بود که از دو اصطلاح غایت جامع (Inclusive End) و غایت غالب (Dominant End) برای اشاره به این موضوع سود جست و بعدها مورد توجه فیلسوفان اخلاق نیز قرار

گرفت. (Hardi, 1998: 299) بر اساس تفسیر غایت جامع، سعادت مفهومی است که بیش از یک مؤلفه دارد که هر کدام، به استقلال، سازنده آن می‌باشند ولی بر اساس تفسیر غایت غالب، تنها یک چیز است که سعادت را می‌آفریند و هر چیز دیگری هم که به نام سعادت خوانده شود، مقدمه یا وسیله‌ای است که ما را به آن مؤلفه بسیط می‌رساند ولی خود سزاوار عنوان سعادت نیست.

برخی از شارحان ارسطو وی را معتقد به تفسیر غایت غالب می‌دانند و می‌گویند: سعادت از نظر ارسطو فقط در نظریه‌پردازی و شهود حقایق عالم هستی است (کرسگارد، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۱۱) و حتی فضیلت‌های اخلاقی هم فقط برای کمک به آن دارای ارزش‌اند. تامس نگل، که مدافع تفسیر غایت غالب است، می‌گوید: از دیدگاه ارسطو تنها عنصر باارزش عقل آدمی است و تمام فعالیت‌های دیگر برای فراهم کردن فعالیت عقل ارزش دارد، چنان‌که خوردن، آشامیدن و سایر قوای آدمی برای اندیشیدن است. انجام اعمال اخلاقی نیز برای فراهم کردن زمینه فعالیت خاص عقل، یعنی تأمل و نظریه‌پردازی، است. (Nagel, 1980: 13)

در جهان اسلام نیز برخی از متفکران بزرگ مانند فارابی و ابن‌سینا در شمار معتقدان به تفسیر غایت غالب به حساب آمده‌اند، زیرا از دیدگاه آنان، سعادت فقط در اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت است و هر چیز دیگری تنها در صورت کمک به این حالت در شمار مطلوب‌های آدمی قرار می‌گیرد و هرگز تاب هم‌ارزی با آن را ندارد. کسانی مانند لوئی اشتراوس و ماجد فخری فارابی را مدافع تفسیر غایت غالب می‌دانند ولی گروهی به استناد اهتمام او به سیاست، که مقوله‌ای عملی است، وی را مدافع تفسیر جامع دانسته‌اند. (Galston, 1990: 55-59)

در مقابل، برخی از شارحان ارسطو وی را مدافع تفسیر غایت جامع از

سعادت می‌دانند، زیرا به گزارش آنان، ارسطو سعادت را دارای دو مؤلفه و یا [برحسب برخی تفسیرها] بیشتر می‌دانند که هر کدام ارزش استقلالی دارند. اکثر شارحان طرفدار تفسیر جامع تعداد مؤلفه‌های سعادت را دو چیز می‌دانند که عبارت است از فعالیت اخلاقی و فعالیت عقلی. حال، باید دید که ابن‌رشد در این منظومهٔ فکری در کجا قرار می‌گیرد.

طبق تفسیر جامع یا همان تفسیر دو مؤلفه‌ای، سعادت علاوه بر فعالیت اخلاقی دارای فعالیت عقلانی است، یعنی در میان کارکردهای گوناگونی که نفس ناطقه دارا می‌باشد، حقیقت سعادت یکی از کارکردهای نفس ناطقه به حساب می‌آید. نفس ناطقهٔ انسان است که با به‌کارگیری عقل می‌تواند چیزی از جنس حقیقت خیر را که سعادت باشد تشخیص دهد. سعادت است که تمام انسان‌ها به سمتش در حال حرکت و تعالی‌اند. در عین حال، سعادت یک فضیلت است.

در واقع، در اینجا، ابن‌رشد بدون تبیین ذاتیات به تبیین ماهیت سعادت می‌پردازد مبنی بر اینکه اگرچه شناسایی هویت و معرفت وجودی سعادت فعل و کار نفس ناطقه است، تعیین ماهیت سعادت در این است که سعادت از جنس فضیلت است.

در این خصوص، ابن‌رشد می‌نویسد: «و لمكان هذا كانت غاية الإنسان و سعاده انما تتأتى عندما تكون أفعاله الخاصة به صادرة عنه، و هي في غاية الخير و الفضيلة و لذلك تحدّ السعادة بأنها فعل النفس الناطقة [و] فعل الفضيلة.» (ابن‌رشد، ۱۹۹۱: ۱۴۷)؛ از این‌روست که غایت و سعادت انسان در پرتو اعمال و رفتارهای خاصی که از او سر می‌زند تحقق می‌یابد و به همین دلیل است که سعادت به فعل نفس ناطقه و فضیلت تعریف شده است.

به نظر می‌رسد بر اساس کلمات ابن‌رشد و دو تعریفی که در باب سعادت ارائه شده است، می‌توان عبارت ابن‌رشد را در زمره تفسیر جامع قرار داد، کمالینکه همین مطلب از آثار ارسطو برداشت می‌شود.

پیش‌فرض‌های سعادت از دیدگاه ابن‌رشد

۱. غایت‌مندی افعال

پیش‌فرض اول اصل «غایت‌مندی افعال» است. این پیش‌فرض در مقام بیان این معناست که تمام انسان‌ها در اعمال و رفتارهایی که از آنها صادر می‌شود هدف و انگیزه و غایتی را مد نظر دارند. روشن است که این هدف‌مندی بر رفتارهایی صادق است که از اراده انسان ناشی شده باشند؛ نمی‌شود انسان عملی را اراده کرده باشد و غایتی برای آن در نظر نداشته باشد.

ارسطو در ابتدای کتاب خود در اخلاق نیکوماخوس چنین فرض گرفته است که هر کسی در ابداع هنری، علوم، پیشه‌ها، جستجوها و در هر عمل اندیشمندانه خود غرض خیر و نیت سودی را دنبال می‌کند و خیر غایت همه امور است و در همه احوال به آن روی آورده می‌شود. (ارسطو، ۱۹۷۹: ۵۳)

ابن‌رشد هم در کتاب *الضروری فی السیاسة* وقتی که در مقام ویژگی‌های ریاست مدینه فاضله بحث می‌کند به این نکته اشاره دارد که اول چیزی که لازم است رئیس مدینه فاضله آن را بداند ضرورت و وجوب شناخت غایت است. وی در این باره با استناد به موجودات طبیعی اعتقاد دارد: از آنجاکه انسان یکی از موجودات طبیعی است، شناخت اینکه برای او غایتی وجود دارد ضروری است، زیرا هر موجود طبیعی [و فعلی که از آن صادر می‌شود] غایتی دارد و انسان، که در بین موجودات طبیعی اشرف مخلوقات است، به طریق اولی دارای غایت

است. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۲)

اصل غایت‌مندی در انسان می‌تواند به گونه‌های مختلفی صورت پذیرد. طبیعی است که رفتارهای مختلفی از انسان صادر می‌شود و هر رفتاری می‌تواند غایت خاصی را دنبال کند. این حقیقت حاکی از آن است که انسان غایت‌های میانی بسیاری دارد. ارسطو در این باره معتقد است که چه بسا یک شخص، در وضعیت‌های متفاوت، دیدگاه‌های مختلفی در باره سعادۃت داشته باشد. مثلاً، هنگام بیماری سعادۃت را سلامتی، هنگام فقر و تنگدستی آن را پول و ثروت و ... می‌داند. (ارسطو، ۱۹۷۹: ۵۷)

ابن‌رشد هم به گوناگونی غایات میانی اعتقاد دارد. از آنجایی که مدینه فاضله برای انسان امری ضروری است، برخی غایات انسان در ارتباط با این است که انسان جزئی از مدینه فاضله است، اعم از انسان بماهو موجود، انسان بماهو نوع یا انسان بماهو شخص. گاه تفاوت غایات تابع گوناگونی کمالاتی است که انسان در نظر دارد. هر انسانی نوع خاصی از کمال را دنبال می‌کند. ابن‌رشد در این خصوص اصنافی را مطرح کرده، می‌گوید: برخی به دنبال راحتی، برخی به دنبال کرامت و برخی به دنبال لذت هستند، در لذت برخی به دنبال لذات حسی و برخی به دنبال لذات عقلی هستند. برخی هم هستند که غایت انسان را در تسلط و سیادت بر غیر می‌دانند. اینها کسانی هستند که تمام انواع بهره‌مندی‌ها را - اعم از لذات، راحتی‌ها، کرامت و سایر موارد - فقط به خودشان اختصاص می‌دهند. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۲-۱۴۴)

با توجه به نکات بیان شده، اگر در میان اندیشمندان کسی معتقد باشد که افعال انسان غایتی ندارد یا آنکه غایت دارد ولی این غایت واحد نیست، دیگر نمی‌تواند سعادۃت را تنها غایت نهایی افعال اخلاقی انسان بداند، مگر آنکه

سعادت را امری دارای مراتب بداند که هر مرتبه‌اش یک غایت به حساب آید. ابن‌رشد به این نکته اشاره دارد که برخی اصل وجود غایت را برای انسان منکرند. مثلاً اشاعره بر این باورند که حسن و قبحی در عالم وجود ندارد مگر اینکه شارع آن را وضع کند و بالاتر اینکه حتی غایتی برای انسان وجود ندارد مگر اینکه شارع وضع کرده باشد. ابن‌رشد ادامه می‌دهد اشاعره به همین دلیل مجبور شدند تا در باره صفات خداوند، مانند قادر و مرید، دست به تأویل بزنند. لکن رویکرد صحیح این است که از نظر ابن‌رشد غایات انسانی بالطبع وجود دارند، نه بالوضع. (همان: ۱۴۴-۱۴۵)

۲. وحدت غایات

پیش‌فرض دوم اصل «وحدت غایات» است. این پیش‌فرض در مقام بیان این معناست که درست است هر نمونه از مصادیق رفتاری غایت خاصی را دنبال می‌کند و حتی در هر یک از رفتارها، اقتضای کمال و تعالی بخشیدن یک رفتار تابع تقویت و تشدید در غایت آن است، اما تمام غایات در نهایت به یک غایت منتهی خواهند شد. به تعبیری، هر غایت بالعرضی به یک غایت بالذات منتهی می‌شود. در مراتب استکمالی رفتارها که در هر مرتبه انسان به غایتی می‌اندیشد، تلاش بر این است که این مرتبه مبدئی برای رسیدن به غایت بعدی باشد، اما در سیر مراتب، انسان به غایتی خواهد رسید که بالذات مورد توجه است و برای کمال خودش نیازمند مرتبه‌ای از غایت نیست. نتیجه این فرایند در هدف‌مندی کل هستی در آن است که یک غایت حقیقی وجود داشته باشد با این ویژگی که تمام غایات به سمت او در حرکت و تعالی هستند.

ابن‌رشد همین حقیقت را در سعادت قصوی به معنای عالی‌ترین سعادت مطرح می‌کند. از دیدگاه وی، انسان با به‌کارگیری رفتارهای مناسب به غایات

مناسب و خاص خودش خواهد رسید و در طی مراتب غایات، در نهایت، به خیر نهایی و غایة‌الخیر دست پیدا خواهد کرد که همین غایت خیر فعل نفس ناطقه و فعل فضیلت است و همین حقیقت است که به سعادت تعریف می‌شود. (همان: ۱۴۷) سعادت قصوی در نظر ابن‌رشد همان سعادت بالذات است که مطلوب نهایی تمام غایات عملی انسان‌هاست. (همان: ۱۴۹)

۳. رابطه کمال و سعادت

سومین پیش‌فرضی که در فهم نظریه ابن‌رشد در باره سعادت مطرح است بحث از کمال است. ابن‌رشد معتقد است که انسان مرکب از نفس و جسم است. جسم به‌عنوان ماده و نفس به‌عنوان صورت است. ماده برای صورت تحقق می‌یابد و صورت برای افعال یا انفعالاتی که از نفس صادر می‌شود تحقق می‌یابد. بنابراین، کمال و غایت انسان هم بالضروره از افعالی که از نفس صادر می‌شوند به‌دست می‌آید. حال، برخی از افعال انسان مشترک با سایر افعال موجودات طبیعی [اعم از بسیط و مرکب] است. افعال مشترک بالضروره از صورت‌های مشترک و افعال خاص انسانی از صورت‌های خاص انسانی صادر می‌شود. (همان: ۱۴۶)

ابن‌رشد در ادامه به افعال خاص انسانی توجه می‌کند و به دنبال آن است که کمال فعل انسانی را تعیین کند. وی در این باره می‌نویسد: «چیزی که اختصاص به انسان دارد و افعال وی بالضروره از آن صادر می‌شود قوه عاقله است. قوه عاقله انسان دو جزء عقل نظری و عقل عملی دارد. ... حسن و قبح در افعال انسان به افعالی که بالضروره به انسان اختصاص دارد تعلق می‌گیرد.» (همان: ۱۴۷)

ابن‌رشد در بیان رابطه بین کمال و سعادت می‌نویسد: به سبب ویژگی مذکور است که غایت و سعادت انسان از ناحیه افعال خاص انسانی که در نهایت خیر و

فضیلت‌اند، صادر می‌شود. به همین جهت است که سعادت به فعل نفس ناطقه و فعل فضیلت تحدید و تعریف شده است. (همان: ۱۴۷)

ابن‌رشد در تقسیم کمالات انسانی، آن را به کمالات نظری، عملی، علمی و خلقی تقسیم می‌کند. به نظر وی، ریشه تنوع فضایل و کمالات انسانی دارای اجزاء بودن نفس ناطقه است؛ نفس دو جزء دارد: ناطقه علمیه و ناطقه عملیه. کمالات هم بر همین وزان علمی یا عملی‌اند. (همان: ۱۴۷) بنابراین، با توجه به تبیین چگونگی کمالات انسانی و چگونگی فضایل نفسانی و تبیین اینکه بعضی از کمالات و فضایل به سبب بعض دیگر شکل می‌گیرند، روشن می‌شود که تمام فضایل به سبب یک کمال و فضیلت است و کمال و فضیلت دیگری در کار نیست و همین کمال و فضیلت مطلوب ذاتی است، که برای رسیدن به آن کمال اسمی و سعادت قصوی نزد انسان شکل می‌گیرد. (همان: ۱۴۹)

۴. فضیلت

یکی دیگر از پیش‌فرض‌های بحث سعادت در ابن‌رشد بحث از فضیلت است. راه رسیدن به سعادت وجود رفتارهایی است که با وجود آن سعادت فرد و جامعه رقم خواهد خورد. و رفتارها بایستی فضیلت‌آمیز باشند تا بتوانند نقش واسطه‌ای خود را به‌خوبی بازی کنند. از آنجاکه فضایل در کسب سعادت تأثیر دارند، مناسب است - به لحاظ اهمیت این مسئله - باب مستقلی در باره فضیلت باز شود. به همین جهت، بررسی مسئله فضیلت تحت عنوان رویکرد ابن‌رشد در مسئله فضیلت در مقاله‌ای مستقل مطرح خواهد شد.

انواع سعادت

ابن‌رشد، با توجه به اهمیت مسئله سعادت و لحاظ‌های گوناگونی که در آن

وجود دارد، تقسیمات مختلفی برای سعادت ارائه کرده است. این تقسیمات ریشه در اندیشه‌های ارسطو و به طور تفصیلی‌تر ریشه در اندیشه‌های فارابی دارد. البته، ارسطو و فارابی این تقسیمات را در بحث فضایل که از واژگان مرتبط بحث سعادت است مطرح می‌کنند.

۱. سعادت عملی

فارابی، در *فصول منتزعه*، فضایل را به دو دسته فضایل خُلُقِی و نطقی و در کتاب *تحصیل السعاده* به چهار قسم فضایل نظری، فکری، خلقی و عملی تقسیم کرده است. در تقسیم اول، فضایل نطقی مربوط به جزء ناطقه و فضایل خلقی جزء نزوعی نفس انسان است. در تقسیم بعدی، فضایل نظری مربوط به حکمت نظری و سه فضیلت دیگر مربوط به حکمت عملی است. (آل‌بویه، ۱۳۸۱: ۷۰) ابن‌رشد از این تقسیمات در بحث سعادت استفاده کرده است و آن را به سعادت عملی، علمی و متافیزیکی تقسیم نموده است.

سعادت عملی سعادت عام و همگانی است. تمام انسان‌ها اعم از خواص و عوام از آن بهره‌مندند. بستر تحقق سعادت عملی مبتنی بر شکل‌گیری دو امر است:

۱. **صنایع:** این امر شامل مشاغل و حِرَف است که برای هویت مادی، حسی و تمدنی بشر ضروری است، زیرا هر انسانی - اعم از عوام و خواص - لامحاله به شغل و مهارت خاصی اشتغال دارد که در حکمت عملی به آن صنایع می‌گویند.

۲. **فضایل:** این امر شامل مبادی نظری است که در فضایل عملی به‌کاررفته و قوام‌بخش هویت تمدن بشری می‌باشند. صنایع زمانی به رشد و توسعه دست خواهند یافت که علاوه بر توسعه در مهارت‌های عملی، دانش نظری آن نیز فراگرفته شود. به این محور از حکمت عملی فضایل می‌گویند.

بنابراین، ابن رشد معتقد است: سعادت عملی - که غایت نهایی صنایع است - شرط وجودی و حیاتی همه انسان‌ها، اعم از خواص و عوام، و حتی شرط ضروری حصول سعادت عقلی و متافیزیکی است، یعنی «در جایی که تمامیت وجودی و هویتی و تحصیل سعادت برای خواص در گرو مشارکت با عوام باشد، تعالیم عمومی برای خواص نیز ضروری است.» (منسیه، ۱۹۹۹: ۲۷۷ و ۵۷۲)

نکته‌ای که ابن رشد به این مطلب اضافه می‌کند، این است که «تعالیم عمومی» از موارد اختصاصی شریعت است. (همان: ۲۷۷) ابن رشد معتقد است که دو منبع عقل و وحی نقش توسعه تعالیم عمومی در بین انسان‌ها را ایفا می‌کنند تا عامل تأمین سعادت عملی بشر باشد.

ابن رشد در سعادت عمومی به جایگاه شریعت توجه دارد. به باور وی، یکی از اختصاصات شریعت این است که برای تمام ابنای بشر تعالیم عامی مطرح کرده است. تردیدی نیست که پذیرش تعلیم عام و سعادت مشترک حاکی از توانایی عامه مردم در ادراک خیر عملی و تمایز آن از شر عملی است، و نیز حاکی از آن است که عقل عملی در بین تمام انسان‌ها یکی است. شریعت متکفل تدبیر امور مردم است، تدبیری که به وسیله آن وجود انسان بما هو انسان و رسیدن به سعادت خاص تحقق می‌یابد. این امر از طریق نشر فضایل اخلاقی و نظری و مراقبت بر تطبیق احکام فقهی منظم بر مشاغل عملی در بین انحنای مختلف بشر قابل دستیابی است. (همان)

البته، ابن رشد به جایگاه خواص در سعادت عملی توجه داشته، معتقد است که عنایت شریعت به سعادت عملی و مشترک به این معنا نیست که سعادت حکما و خواص مورد غفلت است. فلسفه به سعادت عقلی انسان‌ها توجه دارد و

این برای کسانی است که شأن تعلّم حکمت را داشته باشند، که اگر به جز این قانع باشی، شرایع تعلیم عامه مردم را در نظر دارند. با این حال، شریعتی را نمی‌یابید جز اینکه به حکما توجه خاص دارد و، در عین حال، به امور مشترک با عامهٔ مردم نیز توجه دارد. به نظر می‌آید که ابن‌رشد، موضعی شبیه به این در برابر فلسفه اتخاذ کرده است، آنجا که سعادت بعض حکما و صاحبان اندیشه را سعادت عقلی قرار داده و به سعادت عامه معرفی کرده است. (همان: ۲۷۸) هدف ابن‌رشد در تأکید بر ضرورت شریعت این بود که تمام سعادت‌های مختلف را تحقق بخشد. (همان: ۲۸۹)

۲. سعادت علمی و نظری

سعادت علمی و نظری سعادت برای خواص است و عوام از داشتن چنین سعادت منعی شده‌اند. متولی این سعادت علمی عقل نظری است [که از طریق براهین یقینی یا با اقناع و به کمک تخیل در نفس قرار می‌گیرد]. این سعادت، اگرچه از عقل عملی کمک می‌گیرد تا هواها و انفعالات نفسانی را سرکوب کند و فرصت برای بحث علمی پیدا کند، به طور قطع، آن را با غایت عملی همراهی می‌کند. انسانی که در این هستی ناظر به امور است تلاش می‌کند تا به درک طبیعت و جوهر هستی دست یابد و به ذات سعادت معرفت حصولی پیدا کند، بدون اینکه به عکس‌العمل‌ها و بازتاب‌های عملی آن کاری داشته باشد. (همان: ۲۷۹) همان‌گونه که در قسم قبلی گذشت، این قسم از سعادت عقلی است که خواص آن را مورد توجه قرار می‌دهند و، به تعبیری، خواص و کسانی که شأن تعلّم را دارند حق دستیابی به چنین سعادت را دارند.

۳. سعادت متافیزیکی

نوع سوم از سعادت، که نام دیگر آن سعادت اتصالی است، در مسیر مسابقهٔ

رهایی یافتن از غایت عملی، تلاش می‌کند تا به نقطه الهی که به مراتب دورتر و فراتر از سعادت علمی است دست یابد، زیرا مقتضی حصول سعادت متافیزیکی رهایی یافتن است، حتی از جهت نظری، بعد از اینکه [عنصر] نظری شرط سعادت متافیزیکی است، چرا که سعادت متافیزیکی تجربه‌ای برای اتصال است، نه بحثی نظری. به همین سبب، عقل دیگری برای این سعادت قیام می‌کند که در طبیعت و وظیفه با عقل نظری مخالف است و آن عقل مستفاد است که همش اتحاد است نه امتلاء، تجربه کردن است نه تملک، و نیز رابطه عقل عملی با عقل نظری مانند رابطه عقل نظری با عقل مستفاد خواهد بود. بنابراین، هر یک اقسام سعادت شرط تحقق سعادت بعدی است، بدون اینکه در تکوین آن دخالت داشته باشند. (همان: ۲۷۹)

مطلب دیگری که مورد توجه است این است که سعادت‌های سه‌گانه عملی، عقلی و اتصالی در یک امر سلبی - که عبارت است از سرکوب کردن جسم و منع هواها و شهوات - با هم اشتراک دارند. اگر هدف سعادت عملی پاسخ‌گویی به نیازهای بدنی و مطالبات نفسانی در امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است، تحقق نخواهند یافت، مگر اینکه با سرکوب کردن جسم و هواهای نفسانی، منطقه‌ای را در داخل نفس خود برای فضایل اخلاقی خلق کنیم. لازم است همین کار برای سعادت نظری و متافیزیکی و اتصالی نیز انجام شود، زیرا کمال نظری و متافیزیکی انسان تحقق پیدا نمی‌کند مگر از طریق مقاوم‌سازی انگیزه‌ها در زندگی عملی و اجتماعی.

در این قسمت، ابن‌رشد به موضوع تمایز اندیشه‌ای خود با تفکر تصوف اشاره دارد، مبنی بر اینکه مقاوم‌سازی جسم ذاتی معرفت نیست و فایده‌ای برای

شناخت ندارد بلکه، به تعبیری، ریاضت بدن می‌تواند شرط معرفت باشد. «اماتۀ شهوات شرط صحت یک نظر است، همان‌گونه که صحت نظر هم مشروط به اماتۀ شهوات است و ما منکر چنین شرطی نیستیم اما نکته‌ای که بر آن باور داریم این است که اماتۀ شهوات ذاتاً مفید معرفت و شناخت نیست، مانند جایی که معتقدیم صحت نظر شرط یادگیری است، هر چند مفید برای یادگیری نباشد.» (همان: ۲۷۹)

۴. سعادت فرد و جامعه

آنگونه که در بخش‌های قبلی بیان شد، سعادت غایتی نهایی یا همان خیر برترین است که انسان از طریق انجام اعمال فضیلت‌آمیز همراه با حکمت بدان دست می‌یابد. این حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد فقط در ناحیهٔ فرد نیست بلکه سعادت در حوزهٔ اجتماعی نیز قابل تحقق است. برای مثال، سعادت عملی از حوزهٔ بسیار وسیعی به لحاظ غایت اجتماعی انسان و دولت برخوردار است. ابن‌رشد شخصیتی است که برای انسان هویت و حیاتی خارج از دولتی قوی - که دارای وحدت عقیده، فضایل پایدار، فراوانی مشاغل و توجه به عامهٔ مردم باشد - تصور نمی‌کرد، یعنی وی علاوه بر سعادت فرد به سعادت جامعه هم توجه دارد. سعادت فرد در گرو سعادت دولت است و، به تعبیر دیگر، معنای فرد و کمال عملی فرد در گرو سهمی است که فرد در کمالات دولتی دارد. عکس این رابطه هم درست است. این رابطه همان رابطه‌ای است که ابن‌رشد بین عقل خاص بشر [عقل نظری] و عقل عام [محصول عقل هیولانی و عقل فعال] برقرار کرده بود، بدین بیان که تفکر فردی زمانی به غایت می‌رسد که حوزه عقلی عام تضمین کند که مصداق ضروری شناخت علمی و نظری است. از آنجایی که این دو گروه از سعادت - یعنی سعادت خاص و سعادت عام یا سعادت عملی و

نظری - تحقق نمی‌یافتند مگر اینکه شریعت نیز برتری آنها را تثبیت کند، لازم بود که دو گروه سعادت به لحاظ پایه‌هایشان و غایاتشان با افق متافیزیکی ارتباط برقرار کنند، تا از این طریق برای کسب سعادت‌های دیگر آماده باشند. (همان: ۲۱۰)

برخی بر این باورند که ابن‌رشد مانند فارابی نبود که تمام سعادت‌ها را خرافه‌پندارد و فقط سعادت مدنی را بپذیرد و نیز مانند ابن‌باجه و ابن‌طفیل نبود که مروج تفکر انسان موحد خارج از سلطه مدنی و آزاد از خیر و شر بودند، بلکه ابن‌رشد، برعکس این دو فیلسوف، معتقد بود که هیچ‌گاه حقیقت شریعت در تضاد با حقیقت حکمت نیست، زیرا غایت شریعت و حکمت در امور عملی، متحد است. (همان: ۲۱۰) این عبارت از ابن‌رشد است:

و لما كانت نسبة المدينة إلى المدينة (مدينة الاجتماع و مدينة الغلبة) كنسبة الرجل إلى الرجل (صاحب سياسة الاجتماع و سياسة وحدانية التسلط) فإذن ليس هناك أسعد من ملك الفاضل و ليس هناك اعظم شراً من وحدانية التسلط. (ابن-رشد، ۱۹۹۸: ۲۰۱)

ابن‌رشد بر این باور است که هر یک از شهروندان و امیران و صاحبان مناصب مراتبی دارند و مراتب سعادت و شقاوت هر یک از آنها متفاوت است. آنگاه، به مراتب سعادت و شقاوت امراء اشاره کرده، و تذکر می‌دهد که سعادت‌مندترین ولات پادشاهان فاضل‌اند، چنان که شوم‌ترین آنها کسانی هستند که استبداد در رأی و سلطه واحدی دارند. ابن‌رشد تأکید دارد: «فقد تبين من إختصار هذا القول مراتب هذه المدن و [مراتب] السعادة و الشقاء و مراتب الولاية فيها. و إن أسعدهم هو الملك [الفاضل: الملكية الدستورية]، كما أن أشأمهم هو وحداني التسلط. (همان: ۲۰۳)

نقش اجتماع در سعادت: ابن‌رشد در بارهٔ نقش اجتماع در سعادت بر این باور است: انسان حیوانی اجتماعی است و جز به تعاون و همکاری به سعادت نرسد. ابن‌رشد در بسیاری از آثار خود از سعادت و فضایل نظری و عملی که منجر به آن می‌شود بحث کرده است ولی او همواره کمال آدمی را بیش از هر چیزی در کمال عقل او می‌داند و معتقد است که کار ادیان این است که مردم را به فضایل عملی آشنا کند و وظیفهٔ فلسفه این است که فضایل نظری را تعلیم دهد. (فاخوری، ۱۳۸۱: ۷۰۳)

ابن‌رشد راه‌هایی را معرفی می‌کند تا شهروندان بتوانند به فضایل دست یابند. وی یکی از این راه‌ها را استدلال می‌داند و برای استدلال سه قسم معرفی می‌کند که هر قسم از آنها برای طبقات متناسب با آن استدلال دو پیامد اجتماعی خواهد داشت:

پیامد اول. این طبقات سه‌گانه به شرع امکان می‌دهد تا شناخت حقایق نظری و عملی را برای کل انسان‌ها میسر سازد و سعادت ابدی انسان‌ها نیز در گرو آنها است. بخشی شامل شناخت خدا و موجودات فی‌نفسه و شناخت سعادت و شقاوت ابدی آنان و بخش دیگر شامل شناخت انجام کارهایی که به سعادت رهنمون می‌شوند و پرهیز از کارهایی که به شقاوت می‌انجامد، کارهایی از قبیل افعال و کارهای بیرونی یا بدنی (مقررات بیرونی و علم فقه)، و افعال و کارهای درونی مربوط به نفس (علوم معاد).

پیامد دوم: اینکه بر اساس طبقه‌بندی ارائه‌شده، بلندپایگی اصل برهان یا رفعت مقام فیلسوفان بر دیگران اثبات می‌شود، خواه در حکومت و فن سرپرستی ملوکانه و خواه در دانشمندان و فن تأویل آیات متشابه کتاب مقدس. البته، این سعادت نهایی در کسب فضایل اخلاقی و عقلی متوازن نیست بلکه در اتصال با

عقل فعال است. اتصال با عقل فعال منشأ تحقق ماهیت اصلی انسان است؛ در این میان، ابن رشد هم، مثل ابن باجه، در پی یافتن تعریف ویژه‌ای از نحوه اتصال انسان بود. (فخری، ۱۹۹۲: ۸۷-۸۵)

۵. سعادت دنیوی و اخروی

تقسیم سعادت به دنیوی و اخروی پیش از ابن رشد مطرح بوده است. برای نمونه، اخوان‌الصفاء سعادت را بر دو نوع دنیوی و اخروی می‌داند. سعادت دنیوی آن است که هر موجودی در طولانی‌ترین زمان ممکن بهترین حالات ممکن و کامل‌ترین نتایج را تحصیل کند و سعادت اخروی آن است که هر نفسی تا درازای ابدیت بر بهترین حالات خود باقی باشد.

حورانی (Hourani, 1985: 261-2) به این موضوع از نگاه ابن رشد اشاره کرده، سؤال می‌کند که خوشبختی واقعی در چه زمانی محقق می‌شود؟ اگر در ابن رشد سعادت غایت رفتار انسان است، آیا فقط در زندگی کنونی قابل تحقق است یا اینکه ابن رشد به سعادت در زندگی جهان آخرت نیز می‌اندیشد؟ حورانی می‌پذیرد که به طور طبیعی از ابن رشد به عنوان یک مسلمان انتظار می‌رود به زندگی آینده اولویت دهد و عباراتی هم از وی گواه بر این مسئله است. اما حورانی حرف دیگری دارد که جای بحث دارد. ما در اینجا نخست به توضیح نظر حورانی و آنگاه به اندیشه ابن رشد در این خصوص خواهیم پرداخت.

حورانی معتقد است با وجود اینکه برخی عبارات ابن رشد در خصوص سعادت آن جهانی هست لکن باور اینکه ابن رشد واقعاً از سعادت به چیزی مانند غایتی که بتواند موجب تغییر در عملکرد فردی شود، می‌اندیشیده، سخت است، زیرا تفاسیرش بر کتاب *الحيوان* ارسطو ما را به این نتیجه می‌رساند که او اعتقادی به بقای فردی هر بخش از نفس انسان نداشته است. بنابراین، ممکن است

ابن‌رشد در دو اثر عمومی‌اش به حمایت ظاهری (lip-service) از باور عمومی پرداخته باشد، در حالی که آرای واقعی ابن‌رشد در تفاسیرش آمده است. حورانی در ادامه می‌نویسد: اگر اعتراض شود که هر تفسیری در وهلهٔ اول توضیح‌دهندهٔ اندیشهٔ تفسیرشده است، نه اینکه ضرورتاً به تفسیرکننده ارتباطی داشته باشد، در مورد ابن‌رشد مشکل است که بشود غیر از این فرض کرد، زیرا تمام آثار ابن‌رشد او را به عنوان ارسطویی وفادار نشان می‌دهد. بنابراین، این فرض بدیهی است که باید اظهاراتش درباره ارسطو در تفاسیر نشانگر باورهای خود باشد.

سپس، حورانی به برخی عبارات ابن‌رشد در بارهٔ سعادت در تفسیرش بر جمهوری افلاطون اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تمام این جملات در بارهٔ سعادت انسان اشاره به زندگی این جهانی دارد. بنابراین، می‌شود دست‌کم به این گزاره اندیشید: حتی اگر ابن‌رشد در تعدادی از انواع سعادت افراد به زندگی آن جهانی باور داشته است، باید کمی در بارهٔ آن چیزی بگوید، و نیز می‌توان نتیجه گرفت: هر زمانی که ابن‌رشد به سعادت انسان به‌عنوان نوع خاصی از زندگی و غایتی که از طریق عمل به‌دست می‌آید، اشاره می‌کند، معمولاً حسب زندگی این جهانی می‌نویسد.

اما واقعیت این است که به گواه باورهای دینی ابن‌رشد و مستندات متعدد وی در آثارش همواره سعادت اخروی مورد توجه ابن‌رشد بوده است.

ابن‌رشد در بارهٔ مقاصد شریعت معتقد است شریعت به دنبال تعلیم علم حقیقی و عمل حقیقی است. (ابن‌رشد، بی تا ۴۹) علم حقیقی منحصر در شناخت خدا، شناخت موجودات و شناخت سعادت اخروی و شقاوت اخروی است و

عمل حقیقی نیز عملی است که سبب شود انسان را به سعادت رساند، و او را از شقاوت دور کند. (همان: ۲۳)

۶. سعادت حقیقی و ظنی

فارابی سعادت را به دو نوع حقیقی و ظنی تقسیم می‌کند و سعادت حقیقی را سعادت می‌داند که لذاته طلب می‌شود و وسیله‌ای برای رسیدن به چیز دیگری نیست و نیز همه امور دیگر به کار گرفته می‌شوند تا بتوان به این سعادت دست یافت و چون انسان به سعادت برسد، دست از طلب برمی‌دارد و این سعادت در آخرت تحقق می‌یابد، نه در دنیا. در مقابل، سعادت ظنی هست که اگر جنبه مثبت داشته باشد، «خیرات مشترک» نام می‌گیرد، مانند: ثروت، لذت، کرامت و مقام. در واقع، فارابی نوع دوم را سعادت نمی‌داند، بلکه خیراتی می‌داند که برای نیل به سعادت به کار می‌آیند و اگر خود این امور غایت تلقی شوند و به عنوان سعادت طلب شوند، از نظر فارابی مردودند و تنها در نظر اهل جاهلیت سعادت به شمار می‌آیند. (آلبویه، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۶)

ابن رشد نیز از همین تقسیم استفاده کرده است و سعادت را به حقیقی و پنداری تقسیم کرده است. وی برای سعادت قصوا انواعی را مطرح می‌کند. برخی از این انواع غیاتی هستند که مطلوب انسان می‌باشند و انسان از طریق به کارگیری فضایل انسانی به مطالبه غایات خود می‌پردازد اما آنها غایت قصوا نیستند بلکه ابن رشد نیز نام آن را خیرات می‌گذارد و اشاره می‌کند که این خیرات، در واقع، تمثل و تجسم غایت و سعادت قصوا می‌باشند. این غایات غایات پنداری‌اند و اگر گمان برخی در این گونه غایات رسیدن به سعادت باشد، اینجا سعادت حقیقی نیست بلکه تمثل و تجسمی از سعادت حقیقی است.

(ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۷)

سعادت حقیقی و راه رسیدن به آن: حکما تصریح کرده‌اند که بالاترین مرتبهٔ سعادت این است که انسان در صفات خود به مبدء تشبّه پیدا کند بدین معنا که فعل زیبا از آن جهت که زیباست از او صادر شود، نه به هدف دیگری از قبیل جلب نفع و دفع ضرر؛ و این مرتبه از سعادت هنگامی تحقق می‌یابد که حقیقت انسان که از آن به عقل الهی و نفس ناطقه تعبیر می‌شود - خیر محض گردد، به این نحو که از همهٔ پلیدی‌های جسمانی و آلودگی‌های حیوانی پاک شود و چیزی از عوارض طبیعی، خیالات و اوهام نفسانی پیرامون او جولان ندهد و وجودش از انوار الهی و معارف حقیقی سرشار گردد و نیز به حقایق واقعی یقین داشته باشد، و چنان عقل محض شود که همهٔ معقولاتش مانند قضایای اولی (بدیهی و ضروری) گردد، بلکه ظهور آنها شدیدتر و انکشاف آنها تمام‌تر باشد.

در این هنگام است که خدای سبحان اسوهٔ نیکویی در صدور افعال انسان خواهد بود و رفتارهای انسان الهی می‌گردد، یعنی افعال انسان شبیه به افعال خدای تعالی خواهد شد، چراکه حسن و خوبی صرف در ناحیهٔ حق تعالی مقتضی بروز حسن بوده، جمال محض او - بدون آنکه به سببی خارجی نیاز باشد - مصدر ظهور جمیل است. بنابراین، ذات او غایت فعل اوست و فعل او عین غایت و غرض اوست، و هر چه بالذات و به قصد اول از او صادر می‌شود همانا به سبب ذاتش صادر می‌شود، هر چند از آن فعل فواید بسیار بالعرض و به قصد دوم به دیگران تراوش و سرایت می‌کند. گفته‌اند که وقتی انسان به این مرتبه برسد، به بهجت الهی و لذت حقیقی ذاتی نایل آمده است و طبعش از لذات حسی و حیوانی مشمئز و متنفر می‌شود، زیرا کسی که لذت حقیقی را ادراک کند می‌داند که لذات ذاتی همان است، و لذت حسی لذت حقیقی نیست، زیرا

زودگذر و ناپایدار و فانی و، در واقع، به منزله دفع الم است.

۷. سعادت فطری و اختیاری

این تقسیم را فارابی مطرح کرده است؛ به نظر فارابی، هیچ انسانی از ابتدای خلقت صاحب کمال خلق نشده است، زیرا فطرت آدمی مرکب از امور متضاد است: هم به کمال گرایش دارد و هم به ضد آن. فارابی مصداق اتم کمال را سعادت می‌داند. در نگاه وی، کمال و سعادت فطری و طبیعی نیستند بلکه رسیدن به این مراتب در گرو افعال ارادی فکری و بدنی است آنهم افعالی که برخوردار از هیئات و ملکات فضایل باشند. (آل‌بویه، ۱۳۸۱: ۶۷)

ابن‌رشد هم به این تقسیم اشاره کرده است. وی معتقد است: بنا بر علم طبیعی و به لحاظ جزء نظری، انسان دارای کمالاتی است ولی این‌گونه نیست که از بدو امر، هر کمالی را در حد کمال اسمی و کمال نهایی واجد باشد، بلکه وجود کمال در انسان به صورت بالقوه است و، سپس، بر مبنای «بعد أن لم یکن فی الطبیعة ما یکفی حصوله» فعلیت کمالات بعدی در گرو اختیار و اراده است. (ابن‌رشد، ۱۹۹۸:

۱۴۶ و ۱۵۶)

ابن‌رشد معتقد است که غایت و کمال متعالی در یک موجود آن است که بالفعل کمال باشد. نکته مهم این است که رسیدن به چنین کمالی و تحقق فعلیت خودبه‌خود به دست نمی‌آید بلکه باید آن را از مسیر اراده و اختیار ایجاد کرد. این مطلب نشانگر این حقیقت است که سعادت خوب بالذات و فی‌نفسه است و یک غایت قصوا وجود دارد که باید از کانال اراده و اختیار آن را کسب کرد. (همان:

۱۵۶)

ابن‌رشد در جای دیگری تحت عنوان کمال اخیر یا کمال اسمی به توضیح سعادت قصوا می‌پردازد. وی بیان می‌دارد: بر همگان آشکار است که کمال دو

نوع است: کمال اول و کمال ثانی. کمال دستهٔ اولی کمالاتی هستند که ذاتی متعلق خود هستند. طبیعی است که هر فعلی برای تحقق خودش ذاتاً نیازمند یک غایت است که تحقق آن بدون آن غایت امکان‌پذیر نخواهد بود. در مقابل، دستهٔ کمال ثانی مطرح است که این گروه از کمالات اکتسابی‌اند. از مسیر اراده و اختیار انسان‌هاست که سعادت قابل کسب است و سعادت قصوا از این گروه سعادت در انسان به حساب می‌آید و تمام انسان‌ها در طریق این سعادت هستند. (همان: ۱۵۷)

ارزیابی و نقد

هر چند ابن‌رشد بحث سعادت را در آثار خودش به صورت پراکنده متعرض شده است، اما در عین حال، در حوزهٔ مباحث حکمت عملی اهمیت زیادی برای مسئلهٔ سعادت قایل است. وی سعادت را غایت نهایی، بالاترین خیر و مطلوب بالذات انسان می‌داند که از طریق به‌کارگیری فضایل، یا همان حدوسط‌های رفتاری تحصیل می‌شوند. براینده و محصول تعامل میان مطلوب بالذات و نهایی، از یک سو، و به‌کارگیری فضایل، از سوی دیگر، رسیدن انسان به کیفیتی ملایم با نفس (= لذت) است. همچنین، در صورت عدم دستیابی از طریق عدم به‌کارگیری فضایل، حاصلی جز رنج برای انسان نیست. با ذکر این مقدمه، بدیهی است که شناخت حقیقت سعادت تابع شناخت حقایقی از قبیل غایت، خیر، مطلوب بالذات، لذت و رنج خواهد بود و، در نتیجه، عدم شناخت چنین حقایقی یا شناخت ناقص آنها دستیابی انسان را به سعادت منتفی خواهد ساخت.

ابن‌رشد در برخی از آثار خود تعریفی از سعادت ارائه کرده است که به نظر می‌رسد رویکردی روان‌شناسانه است. اگر از زاویهٔ روان‌شناسی اخلاق به مسئلهٔ

سعادت در دیدگاه وی بنگریم، مشاهده خواهیم کرد که سعادت در دیدگاه ابن‌رشد واقعی است که در بستر افعال ارادی انسان برای رسیدن به غایتی که مورد مطالبه انسان است تحقق می‌یابد. شاید اعتقاد مناسب‌تر در باره سعادت این باشد که سعادت را حصول هیئتی در انسان بدانیم که از طریق اعمال و رفتارهای ارادی و اختیاری به دست می‌آید. (ابن‌رشد، ۱۹۹۱: ۹۰)

اگر غذا و دارو صحت جسمانی را به انسان بازمی‌گرداند و اگر تلاش علمی انسان در طلب دانش وی را مسلط بر مرزهای علم و حکمت می‌کند، انتخاب یک رفتار درست نیز در رسیدن به غایت مطلوب انسانی سبب سلامت نفس انسان و بقا و جاودانگی آن می‌شود و همین حقیقت سعادت انسان است که به آن امور تمثیل شده است. بنابراین، به لحاظ روان‌شناختی، آن هیئت حاصله در نفس انسان که در ورای انجام اعمال و رفتارهای ارادی درست اتفاق می‌افتد سعادت است.

نکته دیگر در رویکرد ابن‌رشد در باره سعادت این است که ابن‌رشد در این رویکرد نگاهی نفس‌گرایانه محض ندارد. وقتی به مباحث نفس ابن‌رشد نظری می‌افکنیم، نگاه دوساحتی ظهور پیدا می‌کند. ابن‌رشد در این باره در تفسیر *مابعدالطبیعه* معتقد است: «ان النفس جوهر و کمال جسدی ای للجسد». نفس، جوهر و کمال جسد و بدن است. (ابن‌رشد، ۱۹۶۷: ۱۰۵۵/۲) وی در جای دیگری در همین کتاب می‌نویسد: النفس مع البدن هی شیء واحد؛ نفس با بدن یک چیز هستند. (همان ص ۱۱۰۲) ابن‌رشد در کتاب *تلخیص النفس* اشاره می‌کند: أحسن الذین قالوا إن النفس لاتكون خلواً من البدن و لا هی الجسم و لكنها معنی فی الجسم، و لیست فی کل جسم بل فی أجسام مخصوصة؛ و کسانی که گفتند نفس

خالی و جدای از بدن نیست نیکو سخن گفته‌اند. (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۵۶) البته، سخنان دیگری هم از ابن‌رشد وجود دارد که دال بر دوساحتی در نظر گرفتن حقیقت انسان است که در پی آن، سعادت انسان نیز در همین ساختار در نظر گرفته می‌شود. طبق این بیان، سعادت فقط در امور نفسانی تحقق ندارد بلکه بدن نیز در این حقیقت دخالت دارد. همان‌گونه که در بحث ارسطو گذشت، اینان شخص انسان را مرکب از نفس و بدن در نظر می‌گیرند. (الشرح الکبیر لکتاب النفس، ص ۱۲۲)

در پایان، ذکر این نکته لازم است که ما در بحث سعادت، در ابتدا، مباحث معناشناختی را مطرح کرده و سپس به تبیین پیش‌فرض‌های بحث سعادت از جمله بحث فضیلت پرداخته‌ایم و، در ادامه، مشخصات صوری، مؤلفه‌ها و انواع سعادت را ارائه نموده‌ایم. شایان ذکر است که مناسب بود بحثی از عوامل تحقق سعادت و موانع آن نیز مطرح گردد که به دلیل اجتناب از تطویل از بررسی و نگارش آن صرف‌نظر کردیم.

کتابنامه

- آل بویه، علیرضا (۱۳۸۸). «سعادت از دیدگاه فارابی»، نقد و نظر، س ۱۴، ش ۴.
- ابن باجه (۱۹۵۰). رساله فی الاتصال بالعقل الفعال، قاهره: دارالنهضة العربية.
- ابن رشد (۱۹۶۷). تفسیر مابعدالطبیعه، بیروت: دارالمشرق.
- الف، بی تا، فصل المقال، تعلیق البیر نصری نادر، ج ۲، بیروت: دارالمشرق.
- (۱۹۹۹). فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال، تحقیق محمد عبدالجباری، ج ۲، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- (۱۹۹۸). الضروری فی السیاسة: مختصر کتاب السیاسة لأفلاطون، ترجمه احمد شحلان، تعلیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- (۲۰۰۱). الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة، تحقیق محمد عابد الجابری، ج ۲، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- (۱۹۶۵). تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۲، مصر: دارالمعارف.
- (۱۹۹۴). تلخیص کتاب النفس، تحقیق ألفرد عبری، قاهره: المكتبة العربية.
- (ب، بی تا). تلخیص الخطابة، عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- (۱۹۵۰). مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال، قاهره: بی نا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۳). رساله فی السعادة، حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۹۷۹). الاخلاق، ترجمه حنین ابن اسحاق، تحقیق عبدالرحمان بدوی، کویت: وكالة المطبوعات.
- جوادی، محسن (۱۳۸۰). «سعادت»، قبسات، ش ۱۹.
- جوادی، محسن (۱۳۸۲). تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی، نامه مفید، ش ۳۹.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۰). دانشنامه امام علی علیه السلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

- اسلامی.
- شهریاری، حمید (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدید مکاین تایر*، تهران: سمت.
 - غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۶۴). *کیمیای سعادت*، تهران: علمی و فرهنگی.
 - فاخوری، حنا (۱۳۸۱). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، تهران: علمی فرهنگی.
 - الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۷). *التنبیه علی سبیل السعاده*، به کوشش سحبان خلیفات، عمان: منشورات الجامعة الاردنیة.
 - فتحعلی، محمود (۱۳۷۴). «سعادت در فلسفه اخلاق»، *ماهنامه معرفت*، س ۴، ش ۱۵.
 - فخری، ماجد (۱۹۹۲). *ابن‌رشد فیلسوف قرطبه*، ج ۲، بیروت: دارالمشرق.
 - _____ (بی‌تا). *تاریخ فلسفه اسلام*، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده.
 - فروغی، محمدعلی (۱۳۶۶). *سیر حکمت در اروپا*، ج ۴، تهران: زوار.
 - کرسگارد، کریستین (۱۳۷۹). «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، ارغنون، س ۶، ش ۱۶.
 - منسیه، مقداد عرفه (۱۹۹۹). *ابن‌رشد فیلسوف الشرق و الغرب [مجموعه المقالات]*، تونس: المجمع الثقافی.
 - Hardi, W.F.R (1998). *The Final Good in Aristotle's Ethics*, Oxford Studies In Ancient Philosophy, volxvi.
 - Hourani, Goerge F (1986). *Reason And Tradition Islamic Ethics*, Cambridge University.
 - Keks, John (2001). *Happiness*, Encyclopedia of ETHICS, Lawrence C. Becker and Chalotte B. Becker Editors, Routledg, New York and London, Second Edition.
 - Nagel, Thomas (1980). *Aristotle on Eudaimonia*, Essays on Aristotle's Ethics, by AmelieRorty, London, University of California Press.
 - Parry, R.D (2001). *Eudaimonia*, Encyclopedia of ETHICS, Lawrence C. Becker and Chalotte B. Becker Editors, Routledg, New York and London, Second Edition.