

مطالعه انتقادی تقسیمات سعادت در فلسفه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۱۳

سید عبدالرحیم حسینی*

چکیده

سعادت و غایت مطلوب انسان از نگاه فیلسوفان مسلمان قابل انقسام به بخش‌های مختلف بوده و معنایی منحصر به یک امر و مصداق واحد نیست؛ از این رو، از جهات و ابعاد گوناگون و به اعتبارات و حیثیات متعدد به تقسیم آن پرداخته‌اند.

این نوشتار می‌کوشد بنیادی‌ترین تقسیمات مطرح در زمینه سعادت و غایت کمال آدمی در فلسفه اسلامی را از حیث روش‌های کاربسته شده در این تقسیمات، محتوا، جامعیت و مانعیت بررسی و نقادی نماید.

براساس مطالعه و تحقیق انجام شده در جوانب مختلف موضوع و کلمات و تعبیرات حکیمان چنین برمی‌آید که مهم‌ترین این تقسیمات، یعنی تقسیم سعادت به «حسی و عقلی»، «فردی و جمعی»، «انسی و عقلی» و «دنیوی و اخروی» و نیز تقسیم به اعتبار معتقدات از جهاتی چند جای تردید و انتقاد دارند؛ زیرا براساس برخی آرا سعادت حسی حاصل از ادراکات حسی از یکسو نفی گردیده و از دیگرسو، با وجود جزم به سعادت فطری، تنها تقسیم سعادت عقلی دانسته شده است، اما سعادت انسی مورد تأکید از جانب بعضی فیلسوفان بدون سعادت عقلی تحقق ندارد و

* استادیار گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

در واقع از مراتب آن به شمار می‌آید و سعادت جمعی برغم جایگاه آن در نیل به سعادت فردی مورد اهتمام چندان واقع نشده و نیز زوایای سعادت اخروی آن گونه که متوقع از مباحث حکمی است، مورد عنایت و روشنگری قرار نگرفته و این نکات ضرورت نگاه مجدد و انتقادی در این زمینه را ایجاب می‌نمایند.

واژگان کلیدی: سعادت حسی، عقلی، انسی، اعتقادی و اخروی.

مقدمه

سعادت یا ادراک رسیدن به غایت کمال قوه عقلی و عملی آدمی که فارابی در توصیف آن می‌گوید: «کمال نهایی و غائی برای موجود عاقل است و از طریق علم و عمل حاصل می‌گردد» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۹) و نیز به تعبیر دیگری از وی «مرتب‌ای است که نفس انسانی با رسیدن به آن در کمال وجودی بی‌نیاز از ماده می‌گردد» (فارابی، ۱۹۸۰م، ص ۴۷). صدرالمتألهین نیز از آن به وجود و شعور به وجود تعبیر نموده و می‌گوید: «وجود، خیر و سعادت است و شعور به وجود نیز خیر و سعادت است، ولی وجود دارای مراتبی است که متفاضل به کمال و نقص‌اند؛ زیرا هر مقدار که وجود از حیث رهایی از عدم کامل‌تر باشد، سعادت آن بیشتر بوده و به هر میزان که آمیختگی‌اش با شر بیشتر باشد، شقاوت آن بیشتر خواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۲۱) و در تحقق آن اجتماع عناصری چون ادراک، نیل و رسیدن، وجود، غایت مطلوب و تجرد از ماده ضروری است. از سوی حکیمان مسلمان تقسیماتی چند به جهات و اعتبارات گوناگون درباره آن صورت گرفته است؛ نظیر تقسیم آن به سعادت حسی و عقلی، سعادت انسی و عقلی، سعادت دنیوی و اخروی، سعادت فردی و جمعی. این پژوهش بر آن است که وجوه و اعتبارات تقسیمات مزبور و انتقادهای قابل طرح را با تأکید بر آموزه‌های حکمت اسلامی مطرح و بررسی نماید.

سعادت حسی و عقلی

از بارزترین تقسیمات یا نخستین تقسیمی که درباره سعادت ارائه گردید، تقسیم آن به حسی و عقلی است؛ زیرا ادراکی که آدمی با فعالیت آن به نیک‌بختی دست می‌یابد،

ممکن است از طریق حس و یا عقل شکل گرفته باشد. از این جهت موضوع و متعلق سعادت یا امری که با برخورداری از آن، نیک‌بختی حاصل می‌گردد، ممکن است امر محسوس یا معقول باشد.

پیش از اشاره به دیدگاه‌ها درباره این تقسیم از سعادت، یادآوری این نکته ضروری است که در اغلب تعبیرها در مورد سعادت حسی و عقلی به لحاظ تقارن یا بعضاً عینیت سعادت حسی با لذت، تفکیکی بین سعادت و لذت صورت نگرفته و به‌طور مشخص سعادت را در برابر لذت یا لذت را در برابر سعادت قرار نداده‌اند. این در حالی است که جان‌مایه این تفکیک و تقسیم‌بندی، مسلم‌انگاشتن تقابل میان لذت حسی و سعادت است.

شیخ‌الرئیس در «النمط الثامن فی البهجة و السعادة» از کتاب اشارات و تنبیهات در مطلع سخن خود قبل از اشاره به هر مطلبی درباره بهجت و سعادت، ابتدا لذت را به دو بخش کلی عقلی و حسی تقسیم می‌کند و با تأکید بر برتری لذت عقلی بر لذت حسی می‌گوید: «اوهام عامیانه چنین می‌پندارند که لذات قوی و برتر همانا لذات حسی‌اند و غیر آنها ضعیف و ناچیز و خیالات غیر حقیقی‌اند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۴۱) و در مقام استدلال به برتری سعادت معقول بر لذات حسی به این مطلب تأکید می‌کند که «لذات حسی چون مطعومات و منکوحات و اموری که در مرتبه و قوت اینها می‌باشند، اگر به انسان طالب عفت و ریاست عرضه شوند، به قصد رعایت حشمت خود تمایلی به آنها نشان نخواهند داد؛ زیرا مراعات حشمت که مطلوب عقلانی است، لذت بخش‌تر از آنهاست» (همان، ص ۲۴۲).

صدرالمتألهین وجوه برتری لذات عقلی را در عین حال مایه تفاوت آنها با لذات حسی دانسته و در پی بررسی مستوفای خود درباره مسئله چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر لذت عقلی را با لذت‌های سایر قوای نفس، به‌خصوص حس مقایسه کنیم، لذت عقلی به لحاظ کمیت بیشتر و از حیث کیفیت قوی‌تر است. [وجه اکثری بودن آن این است که] تعداد معقولات بیشتر یا غیر متناهی‌اند و وجود آنها مستمر و مداوم و غیر منقطع است [و وجه قوی‌تر بودن آنها این است که] عقل به کنه حقیقت موجود می‌رسد و حال آنکه حس جز آنچه را که متعلق ظواهر و پوسته‌هاست، درک نمی‌کند. بنابراین، کمالات

عقلی و ادراکات آنها هم کثیرند و هم دوام و استمرار بیشتری دارند و در نتیجه لذت‌ها و سعادت تابع معقولات نیز این‌گونه‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۳۲-۱۳۳).

تردید و تأویل

آیا نظریه تقسیم سعادت به عقلی و حسی در عرصه حکمت اسلامی به‌عنوان قاعده‌ای کلی پذیرفته شده و با عنایت به بنیادی‌بودن تلقی حکیمان از سعادت به‌عنوان یک اصل در سلوک فکری ایشان به‌عنوان یک اصل غیر قابل مناقشه مورد تأکید قرار گرفته است؟

آنچه از بررسی آرای صاحب‌نظران در این زمینه برمی‌آید، این مسئله با وجود شهرت آن با تردیدها و تاویلهایی مواجه گردیده که برخی از ناحیه تشکیک در طریق نیل به لذت عقلی و برخی دیگر از ناحیه تردید در حقیقت و موجودیت لذت‌های حسی، به‌طور غیرمستقیم این طبقه‌بندی را مورد انتقاد داده‌اند.

بعضی مانند طیب رازی (محمدبن زکریا) بر این باورند که اگرچه مشخصات بیان شده برای لذت‌های عقلی نظیر دوام و تجرد و تمامیت، گویای حقیقی‌بودن این قسم از لذت‌هاست؛ لیکن اثبات آنها امری بس مشکل است. از این‌رو، در رساله مختصری که اندکی پیش از مرگ خود درباره اقسام سعادت نگاشته، می‌گوید: «لذت‌های عقلی نه قابل اثبات‌اند و نه می‌توان به آنها دست یافت» (به نقل از: ابن‌قیم الجوزیه، ۱۳۴۵ق، ص ۱۲۰). رازی آرای مشهور خود را درباره «خوشی و رنج» آدمی هم در سیرت فلسفی (۱۳۷۱ ص ۶۸) و طب روحانی (۱۳۷۸، ص ۵۶ به بعد) و الشکوک علی جالینوس (۱۳۷۲، ص ۱۷) بیان داشته و هم کتابی مستقل در این موضوع تحت عنوان «فی مائیه اللذة» نوشته که ابن‌ابی‌اصیبعه آن را با عنوان «کتاب فی اللذة و غرضه فیہ آن یبین آنها داخله تحت الراحة» فراهم نموده است (۱۹۳۹، ص ۱۳۹). یعنی مراد از لذت نزد رازی، این است که آن از مقوله «راحتی و آسودگی از رنج» است. کتاب اللذة رازی، مانند بسیاری از آثار او برجای نمانده، لیکن ناصرخسرو قبادیانی گزینه‌هایی از آن را در زاد المسافرین به فارسی آورده (۱۳۴۱، ص ۲۳۱-۲۴۴) و به انتقاد از آن پرداخته است و در رد قول رازی مبنی بر اینکه «لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج» به بیان فرق بین

لذت و راحت پرداخته، می‌گوید: «لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر» (ناصر خسرو، ۱۳۴۱ق، ص ۲۳۳).

به نظر می‌رسد دیدگاه انکاری رازی درباره لذت عقلی، نتیجه منطقی طبیعی وی درباره نفس آدمی و لذت‌های آن است؛ چنان‌که در الشکوک علی جالینوس می‌گوید: «سخن همه فلاسفه در اصلاح اخلاق این است که «خیر» مطلوب برای نفس، همانا خود لذت موجود زنده است. بایستی برترین جانور، آن باشد که بیشترین اسباب لذت را فراهم می‌کند و اگر چنین بودی، بایستی که چارپایان از مردمان، و حتی از اختران و از آفریدگار هم برتر بوده باشد (طیب رازی، ۱۳۷۲، ص ۱۷).

در مقابل، اغلب حکیمان با تردید در وجود لذت‌های حسی به تأویل آنها پرداخته و غیرحقیقی بودن آنها را مورد تأکید قرار می‌دهند که خود این طبقه از فلاسفه بر دو دسته‌اند: عده‌ای بر این عقیده‌اند که چون ماهیت سعادت و لذت حسی صرف بازگشت از رنج و الم است، نه نیل به کمال و مطلوب ملایم با نفس، لذا حقیقت آن قابل اثبات نیست و اگر لذتی به این عنوان شناخته می‌شود از باب مجاز و تأویل است، نه سعادت حقیقی؛ چنان‌که فخر رازی می‌گوید: «اگر لذت‌های حسی مورد تأمل قرار گیرند، لذت نخواهند بود، بلکه حاصل آنها بازگشت به دفع آلام است و دلیل بر آن این است که انسان به هر میزان گرسنه‌تر باشد، التذاض از خوردن بیشتر و کامل‌تر است و هر قدر کمتر گرسنه باشد، التذاض از خوردن اندک است و سایر لذت‌های حسی از قبیل وقاع و غیر آن نیز این چنین‌اند، که اگر انسان فاصله بیشتری از آنها داشته باشد، به همان میزان، التذاض افزایش می‌یابد. پس ثابت می‌گردد احوالی که به‌عنوان لذت‌های جسمانی پنداشته شده‌اند، در حقیقت چیزی جز دفع آلم نیستند و همه لذت‌های جسمانی از این قبیل‌اند؛ اما سعادت انسان رفع آلام و رنج‌ها نیست؛ زیرا این، یعنی صرفاً در رفع آلام خاص است و در نتیجه باید گفت: سعادت حقیقی انسان، امری مغایر با احوال حسیه است (فخر رازی، [بی‌تا]، ص ۹۱).

عده‌ای دیگر چون صدرالمتألهین معتقدند اگرچه لذت و سعادت حسی صرف بازگشت از الم و رنج نمی‌باشد، بلکه ادراک امر محسوس است، لیکن سعادت به‌نحو مطلق نبوده و حقیقتی نسبی دارد؛ چنان‌که می‌گوید: «سعادت‌های عاجله و لذت‌های

حسیّه فوریه سعادتی حقیقی [و مطلق] نبوده و راهی به بهجت عقلی ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲). استدلال وی بر نفی حقیقت سعادت‌های حسی با رویکرد آسیب‌شناختی به آنها صورت پذیرفته است. از این رو، در بیان آفات آنها چنین می‌گوید: «انسانی که از این قسم سعادت برخوردار می‌شود، گرفتار اموری می‌گردد که آرامش‌های الهی از آنها دور است و معارف الهی از حلول در دل او باز داشته شده و نمی‌تواند از جوهر نطقی خود اخلاص در نیت برون آورد» (همان، ج ۱، ص ۳). از نظر وی شکل‌گیری این نوع سعادت در فضایی از اضافه و نسبت به وقوع می‌پیوندد و حقیقت مطلق و مستقلی ندارد. از این رو، می‌افزاید: «تردیدی نیست، هر موجودی کمال مختص به خود را دارد که با طبع همان موجود سازگار است. متقابلاً به هر میزان از این کمال انحطاط و فاصله داشته باشد، به همان میزان دچار نقصان است و کمالی که با این وصف تحصیل می‌گردد، صرفاً در مقایسه و نسبت به مرتبه وجودی پایین‌تر از این موجود کمال است... از این میان کمال خاص نوع انسان که از آن جوهر ذات و حاقّ حقیقت اوست و آدمی پیوسته در شرایط طبیعی در پی نیل به آن می‌باشد، اتصال به معقولات و مجاورت باری تعالی و تجرد از مادیات است» (همان، ج ۱، ص ۳).

بنابراین، هم از نظر کسانی چون فخر رازی که سعادت حسی را بازگشت از رنج می‌دانند و هم از نظر صدرالمتألهین سعادت، بخش حسی ندارد و اگر چنین تعبیری از سوی حکیمانی چون شیخ‌الرئیس ارائه شده، ناظر به یک امر مجازی و غیرحقیقی قابل تأویل است و سعادت، جز یک امر عقلی حقیقی، چیزی دیگر نیست.

تردید دیگر

این تردید و اشکال به دلیل عدم انعکاس این تقسیم نسبت به اطراف محتمل به عنوان اقسام آن است؛ زیرا ثنائی کردن این تقسیم، مبنی بر انحصار سعادت در حسی و عقلی، منجر به نفی بعضی اقسام دیگر آن، چون سعادت فطری می‌شود.

توضیح مطلب اینکه براساس مبنای عقلی و علمی پذیرفته شده از سوی اغلب حکما که در عبارت خود/بن‌سینا نیز به آن اشاره گردیده است، موضوع اصلی سعادت، قوه‌ای است که انسان براساس آن، کمال مطلوب خود را درک می‌کند؛

لیکن در مقام تطبیق این کبرای کلی صرفاً به ادراکات حسی و عقلی بسنده شده و آنچه انسان براساس فطرت خود درمی‌یابد، مغفول مانده است. حال آنکه طبق قاعده، اثبات چنین سعادت‌تی از ضروریات مبحث است، به‌ویژه اینکه اشکالات سعادت حسی نیز متوجه این قسم نخواهد بود.

سعادت انسی و عقلی

فیلسوف اخلاق، ابو محمد بن یوسف عامری نیشابوری که بیشترین تألیفات و تحقیقات در حوزه سعادت را به انجام رسانده، تقسیم دیگری از سعادت ارائه نموده و آن را در روشنگری حقیقت سعادت با اهمیت دیده است. به نظر می‌رسد هدف از ارائه این تقسیم، توجه وی به نارسایی تقسیم ارائه شده براساس حس و عقل و ناتمام بودن آن است؛ چراکه این نوع تقسیم‌بندی بدین اعتبار صورت گرفته که سعادت به اعتبار قوای نفس، انقسام‌پذیر است. از این‌رو، ممکن است به تعداد هریک از قوا و حالات و شرایط آنها به تعدد سعادت معتقد شویم که هرگز انحصار در عقلی و حسی بودن، پاسخ‌گوی این نیاز فلسفی و علمی نیست؛ لذا تمام سعادت‌های قوای غیر عقلی را ذیل عنوان «سعادت انسی» و سعادت مختص به قوه عقلیه را «سعادت عقلی» می‌داند که معیارهای دوگانه ارائه شده در بیان تفاوت میان این دو سعادت، گویای این مطلب که: «سعادت انسی و عقلی از جهات گوناگون مختلف‌اند که بازگشت آنها به دو امر اساسی است:

۱. تفاوت از حیث موضوع: موضوع سعادت عقلی، عقل و لذات آن است؛ در حالی که موضوع سعادت انسی، بدن، نفس به همراه قوای بهیمیه و شهویه و نفس ناطقه می‌باشد. گذشته از اینکه طالب سعادت عقلی جز نیل به معرفت، چیز دیگری را طلب نمی‌کند» (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵).

عامری در ترسیم این وجه تفاوت، آغازگر نیست، بلکه بیش از همه متأثر از ارسطو است که سعادت را به اعتباری به دو نوع عملی و نظری تقسیم نموده و بر این باور است که سعادت عملی، حیات مرکب انسانی است، حال آنکه سعادت نظری، حیات مجرد از ماده است. ارسطو ضمن اینکه از سعادت عملی به انسانی [یا انسی] تعبیر

نموده، آن را سعادت‌ثانوی دانسته و از سعادت نظری به سعادت کامل تعبیر می‌نماید (رک: ابن‌رشد، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ف ۶، ص ۸).

این تقسیم‌بندی ارسطویی اگرچه از سوی عامری به‌نحو جامعی تفسیر نشده است، تأثیراتی بر آرای دیگر فیلسوفان اسلامی نهاد؛ از آن جمله می‌توان به *فارابی در التنبیه علی سبیل السعاده* (۱۳۷۱، ص ۱۷۹)، *ابن‌سینا در رساله السعاده* (۱۳۳۵، ص ۱۷۹) و *مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق* (۱۳۸۳، ص ۲۶۹) اشاره کرد که بین سعادت عقلی و عملی قائل به تفصیل و تفاوت شده‌اند.

۲. **اختلاف از حیث ارزش:** اگر سعادت انسی برای نیل به کمال و سعادت حقیقی انسان کافی نیست، در مقابل سعادت عقلی تام و کامل و مطلوبیت نفسی برای انسان دارد؛ زیرا سعادت انسی در تحقق خود نیازمند بدن و نفس بهیمیه و شهویه است (عامری، همان، ص ۵۰). از تأمل در این تقسیم عامری می‌توان به این نتیجه رسید که اگر در تقسیم سعادت به حسی و عقلی صرفاً قوای حسی و عقلی مورد نظرند، در این تقسیم‌بندی قوای نظری و اخلاقی محور اساسی‌اند و دوگانگی در سعادت به اعتبار تعدد ماهیت نظر و اخلاق و تفاوت آن‌دو با یکدیگر صورت می‌پذیرد که اگر سعادت صرفاً امری عقلانی و فکری بود «عقلی» و اگر از تعدیل قوای بهیمیه و شهوانیه و حصول کمال در نفس ناطقه حاصل گردد «انسی» خواهد بود که می‌توان از آن به سعادت نظری و عملی یا سعادت فکری و اخلاقی نیز تعبیر نمود.

انتقاد

اکنون باید این پرسش را مطرح نمود که آیا حصول هریک از این‌دو سعادت، بدون دیگری امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان سعادت انسی را بدون سعادت عقلی در نظر گرفت یا سعادت عقلی را بدون سعادت انسی لحاظ کرد؟

اگرچه به‌لحاظ مقام ثبوت و اعتبار، ممکن است گفته شود: از آنجاکه هریک از قوای عقل و نفس سعادت مختص به خود را دارند که با نیل به آن، کمال مطلوب خود را می‌یابند، اما به‌لحاظ مقام اثبات و استدلال با این مشکل مواجه‌ایم که تحقق جداگانه و مستقل فضیلت و سعادت عقلی، بدون تحقق سعادت انسی و اخلاقی و نیز تحقق

سعادت اخلاقی، بدون سعادت عقلی امری ناممکن بلکه ممتنع است. از این رو، در استدلال به هریک ناگزیر از استدلال به دیگری نیز هستیم. لذا فیلسوفی چون *فارابی* در مواجهه با مسئله کثرت و تعدد فضیلت‌ها آنها را نه به عنوان سعادت‌های متعدد، بلکه به عنوان فضیلت‌های متعدد مد نظر قرار می‌دهد تا گویای سبب‌بودن آنها برای سعادت واحد باشد. وی در تبیین جایگاه فضایل مختلف انسانی در ارتقای عقل و روح انسان می‌گوید: «اسبابی که حصول و تحقق آنها را در امت‌های گوناگون و اهل مدینه‌های مختلف، موجب سعادت در زندگی دنیوی و سعادت قصوای زندگی اخروی می‌گردد، در فضایل نظری، فکری، اخلاقی و صنایع علمی منحصر است» (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۲) و هرگز از آنها به عنوان سعادت‌های مستقل و جداگانه یاد نمی‌کند.

تقسیم سعادت به اعتبار معتقدات

فارابی می‌گوید: «سعادت، برترین خیرات و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین آنهاست، که با حصول آن، نیاز به تحصیل مطلوب دیگری نیست، و چنین امری شایسته‌ترین حقیقتی است که می‌توان به آن اکتفا و اعتنا کرد، و دلیل بر این معنا ایمان انسان‌ها به امور مبین یا مظنون است که از رهگذر آنها به سعادت‌بودن معتقد خود تأکید می‌کنند؛ زیرا برخی ثروت را سعادت می‌دانند، برخی بهرمندی از لذت و برخی سیاست و برخی علم و برخی دیگر سعادت را در غیر این امور می‌بینند» (فارابی، ۱۸۹۰، ص ۲۲۹) و در اشاره به وجه مشترک تمامی این اعتقادات می‌افزاید: «و هریک از اینها آنچه را که سعادت علی الاطلاق می‌دانند، همان را برترین و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین خیرات می‌دانند» (همان).

از این نگاه سعادت نه به عنوان مطلوب نوعی، بلکه مطلوبی شخصی و معین است که هر فردی به تناسب ساختار روحی، شخصیتی و آموزه‌های از پیش‌یافته می‌تواند از آن برخوردار گردد. از این رو، سعادت هر شخصی می‌تواند غیر از سعادت دیگران باشد. این تلقی از سعادت، که زمینه‌ساز قابلیت انقسام آن به اعتبار معتقدات است، در تعبیر *خواجه نصیرالدین طوسی* نیز جلوه‌گر شده و در این باره گفته است:

خیر دو نوع است: یکی، مطلق و دیگری، به اضافه. خیر مطلق آن است که مقصود

از وجود موجودات، آن است و غایت همه غایات اوست و خیر به اضافه چیزهایی که در وصول بدان غایت نافع باشد، و اما سعادت هم از قبیل خیر است و لیکن به اضافه با هر شخصی و آن، رسیدن اوست به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش. پس از این روی سعادت هر شخصی، غیر سعادت شخص دیگر بوده و خیر در همه اشخاص یکسان نمی‌باشد (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۸۱).

تأمل

نظر فارابی و آنچه در بیان خواجه فیلسوف آمده است، از جهاتی چند جای تأمل دارد که در اینجا به دو جهت از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. فارابی در حالی سعادت را به اعتبار معتقدات انسان‌ها قابل تجزیه و تقسیم می‌داند و آن را خیر مطلق براساس پندارها توصیف می‌نماید که خود معتقد است: «پس از حصول سعادت نباید نیاز به تحصیل چیز دیگری باشد» (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۲۲۹) و حال آنکه در موارد اشاره شده، چون ثروت و تمتع از لذت و سیاست، نه تنها پس از حصول آنها نیاز به تحصیل حقایق و مطالب برتر باقی می‌ماند، بلکه حصول آنها اغلب توأم با حدوث نقص و اختلاط بیشتر به جهان نفسانی می‌باشد و خود این امر از موانع سعادت به شمار می‌آید و در مغایرت، بلکه در تضاد کامل با آن می‌باشند.

۲. اساس تقسیم‌بندی مذکور بر نسبی‌انگاری سعادت استوار است که بیش از هر چیز با اعتقاد به جاودانگی اصول معرفتی و آموزه‌های اخلاقی در تغایر است که از پیامدهای ناگوار آن، لوازم غیر قابل التزام چون نسبیّت در اعتقاد و عدالت است که تفصیل سخن درباره آن، نیازمند مجال دیگر است.

سعادت فردی و جمعی

رویکرد غالب آرای فیلسوفان به مسئله سعادت و خیر نهائی و غایت کمال انسان و مسائل مرتبط با آن و ادبیاتی که در تبیین و استدلال خود درپیش گرفته‌اند، ناظر به سعادت فردی است؛ اما در عین حال از نگاه ایشان سعادت مدنی، به‌ویژه در دیدگاه‌ها و آثاری که نگاه فلسفی اخلاقی به آن دارند، مغفول نمانده است.

در این تقسیم‌بندی - که یکی از تقسیمات مهم سعادت به شمار می‌آید - مسائل مختلفی قابل طرح است که در اینجا در تناسب مبحث، به چستی سعادت فردی و جمعی و وجه تمایز میان آن دو اشاره می‌کنیم.

سعادت فردی

بیشتر تعریف‌ها و تحلیل‌های فلسفی ارائه‌شده از سعادت، نگاه به نوع فردی از آن دارند؛ نظیر این گفته فارابی که «هر قوه‌ای کمال خود را دارد که حصول کمال آن سعادت برای آن قوه است» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۷۳)، یا این تعبیر خواجه نصیر که «سعادت هر شخصی، غیر سعادت شخص دیگر بوده و خیر در همه اشخاص یکسان نمی‌باشد» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۸۱).

اگر تأکیدهای فلاسفه را در نظر آوریم که سعادت را در مقام مجرد صرف از الزامات و التزامات مادی حیات آدمی دیده‌اند و هرگونه میل جسمانی را منافی با این منزلت و در تضاد با آن تفسیر کرده‌اند و با این رویکرد منزلت و مقام همایونی را فقط برای صاحبان نفوس مقدّس و مجرد از جهان مادی به تصویر کشیده‌اند، به طور طبیعی فردی بودن سعادت در عرصه تفکر فلسفی به خوبی روشن می‌گردد. به این معنا که در مسیر تعالی معرفتی، تنها استعداد و قوه سالک است که در پرتو آن به فعلیت در می‌آید. با این وصف، دست کم ضرورتی برای جمعی بودن آن احساس ننموده‌اند و سعادت را مقصدی دانسته‌اند که اهل معرفت و ذوق در تنهایی خود و به دور از مردمان و مدنیت در آن گام می‌گذارند، آنانکه اغلب از مظاهر حیات مادی و زندگی جمعی در رنج و تألم بوده‌اند، تا جایی که این مرزبندی بین خاص و عام را صدرالمتألهین پررنگ‌تر از بسیاری دیده و در رساله سه اصل خود می‌گوید: «چگونه نام خود عالم و دانا نهد کسی که دثور و زوال دنیا و فنا و ارتحال آن را نداند و اخلاص به ارض نموده، روی دل با عمارت و زراعت نماید و با اهل دنیا که غافلند از حال عاقبت مأوی مساهم و مماثل گردد، در تأسیس بنای زایل و تشیید سرای باطل عاجل، و چگونه دل زنده و بینا باشد کسی که مدام با مرده‌دلان و تیره‌طبعان دنیا صحبت دارد، چراغ عقلش را به هوای سرد عوام و نفس‌های افسرده

ایشان خاموش کند، دیگری از این چراغ بی‌نور چه حاصل نماید. حَقّاً اگر کسی به حیات حقیقی زنده گشته باشد و نور علم و یقین در دلش از جانب شرف ملکوت تابیده باشد، چنان از محبت مردمان متوحّش گردد که کسی از صحبت مردگان نفرت کند» (صدرالمتألّهین، ۱۳۴۰، ص ۱۸-۱۹).

دیدگاهی که اغلب حکیمان به آن متمایل‌اند و یکی از اساسی‌ترین ارکان سعادت را در تفرّد فکر و توحد سیر عملی حکیم می‌دانند، ما را با این پرسش مواجه می‌کند که با فرض مذکور و تأکیدات بر فردی‌بودن همایونی و سعادت، آیا سعادت جمعی نیز در فلسفه اسلامی مفهوم و منزلت تعریف‌شده‌ای دارد؟

سعادت جمعی

اندیشه سعادت مدنی که مسکویه رازی بر آن تأکید ورزیده، توسط فیلسوف معاصر وی فارابی (۲۷۵-۳۳۹هـ) برغم اینکه در بسیاری از آثار خود نوع فردی از آن را مورد تأکید قرار داده، به‌نحو منطقی و منظم تبیین و تثبیت گردید. وی بر این باور است که سعادت مدنی نه تنها در منافی و معارض با سعادت فردی نیست، بلکه این دو مکمل یکدیگرند. از نگاه وی سعادت به‌طور ذاتی و ماهوی ویژگی عقلی و فکری دارد، نه ویژگی مادی و حسی و تحقق آن، منوط به عینیت تمام فضایل است و اگر انسان‌ها به اعتبار درجات و مراتب سعادت، متفاوت از یکدیگرند، سعادت آنها به مقدار منزلت و مرتبه‌ای از فضیلت است که از آن برخوردارند. همین‌طور مدینه‌ها و امت‌ها و اجتماعات انسانی در روابط و مناسبات حاکم میان افراد جامعه با رویکردی عقلی به زندگی جمعی به یک سعادت مدنی و عمومی دست می‌یابند. فارابی اگرچه حقیقت سعادت و ماهیت واقعی آن را در اتصال به عقل فعال دیده و نهایت کمال را از آن انسانی می‌بیند که عقل و معقول بالفعل گردیده (فارابی، ۱۹۶۸م، ص ۱۰۲)، در عین حال معتقد است، چنین امری بدون اینکه انسان در جامعه برخوردار از موهبت سعادت زندگی کند، ممکن نیست. از این رو می‌گوید: «رسیدن به سعادت و نیک‌بختی وابسته به نابودی بدی‌ها و پلیدی‌ها از شهرها و امت‌هاست...» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۷) و عملی شدن این مهم به این است که «هریک از شهروندان مدینه فاضله و آرمان‌شهر، نیاز خواهند داشت تا پدیدآورندگان و

علل هستی‌های دورتر و جایگاه‌های آنها و معنای نیک‌بختی و فرمان‌روایی نخست آرمان‌شهر و نیز جایگاه‌های فرمان‌روایی را چنان‌که هست، به خوبی بشناسد؛ آنگاه کشش‌های معین را که به کار بست آنها سعادت حاصل می‌گردد را به خوبی دریابند» (همان). بنابراین، فیلسوفانی چون مسکویه و فارابی بر این باورند که اساساً شکل‌گیری سعادت فردی بدون سعادت مدنی ممکن نیست؛ اما در عین حال نمی‌توان گفت طرفدارن سعادت فردی به هیچ‌وجه سعادت جمعی را نمی‌پذیرند و برای آن جایگاهی قائل نیستند؛ چراکه تخطئه آن، علاوه بر اینکه قبح عقلی ذاتی دارد، با ظواهر بسیاری از نصوص و دستورات دینی نیز مابین است که آدمی را به انجام کارهای دسته‌جمعی و دنبال‌نمودن هدف مشترک و تعاون و همکاری دعوت می‌نمایند.

در وجه جمع میان این دو نظر نیز می‌توان گفت:

اولاً، کسانی که بر سعادت فردی تأکید می‌کنند، بر این باورند که چنین امری ممکن است بدون سعادت جمعی نیز شکل بگیرد؛ چنان‌که تجربه سلوک معرفت و اخلاق گویای آن است که برغم انحطاط و دوری جوامع انسانی از مسیر کمال و فضیلت، بسیاری توانسته‌اند خود را به سر منزل مقصود برسانند و اگر امکان حصول سعادت جمعی - چه از حیث امکان ذاتی و چه از حیث وقوعی - ممکن باشد، نه تنها مخالفتی با آن ندارد، بلکه همان را تأیید می‌کنند.

ثانیاً، چنان‌که در دیدگاه فارابی اشاره شد، راهبرد وی به سعادت مدنی از طریق سعادت فردی است که اگر فرد مصاحب چنین فضیلتی نگردد، مدینه سعادت‌مندی نیز شکل نخواهد گرفت، لذا فرد و جامعه در نیل به سعادت معاضد یکدیگرند و در نهایت این فرد است که پس از طی مراحل کمال به جامعه برمی‌گردد و منشأ بسیاری از خیرات و سعادت‌های جمعی می‌شود.

سعادت دنیوی و اخروی

سعادت به اعتباری دنیوی و اخروی است که مقسم آن در این انقسام، حیات آدمی است که در هر یک از دو ظرف وجودی دنیا و عقباً مقصد کمالی برای انسان وجود دارد که فوق آن، کمال دیگری اعتبار نمی‌گردد.

براساس آموزه‌های حکمت اسلامی، سعادت دنیوی، آغازی برای سعادت اخروی است که انسان در امتداد استمرار نیک‌بختی دنیا به سعادت قصوی نایل می‌گردد. متاع دنیا و سعادت زمینی او و دست‌آوردهای عقلانی، غایت فی‌نفسه نیست و پیوسته در پی سعادت است که نفوس زکیّه در عالم آخرت به آن دست می‌یابند. نفوس صاحب خیر و فضیلت که متحد با جهان عقلی می‌گردند، به هر مقداری که مرتبه آنها در معرفت و فضیلت حیات دنیوی برتر باشد، به همان میزان منزلت پس از مرگ آنان عالی‌تر گشته و از سعادت در حیات اخروی حظّ و بهره بیشتری خواهند داشت.

در تعابیر حکیمان در مورد وجه و ضرورت تقسیم سعادت به این دو قسم، تصریحی دیده نمی‌شود و به چرایی آن اشاره‌ای نمی‌گردد، لیکن از تبیین ماهیت هریک از این دو سعادت می‌توان به این وجه ضرورت پی برد.

حکیمان مسلمان این معنا را به‌عنوان قاعده‌ای کلی پذیرفته‌اند که کامل‌ترین مراحل لذت و سعادت و خالص‌ترین نیک‌بختی هنگامی فرا می‌رسد که نفس ناطقه از بدن مفارقت نموده و زندگی دیگری را آغاز نماید؛ منزلتی که برغم ارائه صورت و تعیین سعادت دنیوی، تصویر عینی و تفصیلی آن را از دسترس اوهام خود به دور می‌داند.

ابن‌سینا می‌گوید: «شریعت حقه‌ای که پیامبر برگزیده ما محمد ﷺ آورده چگونگی و حال سعادت و شقاوت ثابت برای جان‌ها را به تفصیل بیان کرده است، اگرچه اوهام ما از تصور آن ناکام و ناتوان است» (ابن‌سینا، ۱۹۸۵م، ص ۳۲۶). به تعبیر دیگر، «نفس تا زمانی که در بدن است، تنها به قسمتی از ادراک حق نایل می‌گردد که بسیار ضعیف و خفیف و ناچیز است و آن‌گاه این لذت برای انسان کامل می‌گردد که به‌طور حقیقی از بدن مفارقت نموده و از حیات دنیوی هجرت کند و این امر صرفاً با از میان رفتن هیئت بدنیه حاصل خواهد شد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۱۱۲ و ۴۲۴). صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «سعادت عقلیه و لذت معنویه اخرویه قابل مقایسه با لذات حسیه آمیخته به کاستی‌ها و آفات نخواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۶۷) که از نگاه حکیم مسلمان توصیف و بیان آن، بدون استمداد از آموزه‌های وحیانی الهی، ناممکن است و سعادت و سرور تمام و کامل تا زمانی که انسان مستغرق در عالم ماده و حس است، برای او حاصل نمی‌گردد. ابن‌سینا در تفسیر این معنا آورده است: «لذتی که در معاد

برای گوهر نفس انسانی حاصل می‌گردد، این نفس اگر در مسیر کمال قرار داشته باشد، قابل قیاس با لذت‌هایی نیست که در عالم فعلی خود آنها را می‌یابیم، سبحان الله! آیا خیر و لذتی که حضرات فرشتگان از آن برخوردارند، با خیر و لذتی که از آن چار پایان و درندگان است، مقایسه می‌گردد؟ و نفس انسانی بی‌تردید گوهر فرشتگی دارد؛ زیرا در صورت کمال‌جویی صورت عقلی مفارق است، که صورت او عین صورت فرشتگان است، لیکن تا هنگامی که در بدن‌های خود محبوسیم، قوای بدنی بر نفس ناطقه چیره‌اند و ما از ادراک این سعادت ناتوانیم» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶).

صدرالمتألهین نیز در بیاناتی مبتنی بر تصویر ویژگی‌های اساسی سعادت که بر اساس آنها فیلسوف خود را ملزم می‌نماید، تا سعادت اخروی را به‌عنوان یک ضرورت در آفرینش و کمال انسان بپذیرد، آورده است: «نعمت‌ها و مواهب الهی به‌نحو کلی بر دوگونه‌اند: آنها که مطلوبیت ذاتیه دارند و آنها که مطلوب برای غیرند و در هر حال غایت تمام آنها سعادت است که حاصل آن بازگشت به چهار امر است:

بقائی که فنائی با آن نیست؛ ۲. سروری که غم را به دنبال ندارد؛ ۳. علمی که آمیخته به جهل نیست؛ ۴. ثروتی که فقری با آن نیست، و اینها نعمت‌های حقیقی‌اند و غیر اینها مطلوبیت‌شان از این حیث است که انسان به این مواهب [چهارگانه] برسد و لذا پیامبر □ فرموده است: «هیچ زندگی چون زندگی اخروی نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۱۴ و ۱۲۸).

تأمل

آنچه درباره سعادت اخروی گفته شد، که تعبیرات دیگر نیز به‌نوعی بازگشت به آن دارند، محل اذعان و حاصل اتقان فکر قاطبه متألهان و حکیمان است، که تردیدی در شکوه و بزرگی این نیک‌بختی سترگ ندارند و تمام آنچه را در عرصه حکمت نظری و عملی می‌آموزند و می‌آزمایند، مقدمه‌ای برای نیل به این مقصد متعالی می‌دانند و از این حیث سخنی در این باره نیست. موجب تأمل آن است که برغم اهمیت و جلالت این معنا که حکیمان به نوعی آن را حاصل سیر اندیشه معرفتی خود و کمال غائی نظر و عمل حکیمان می‌دانند، در بیان حقیقت و شئون آن به اشاراتی گذرا اکتفا نموده و

درمورد جوانب، انحاء، مراتب، اسباب و موانع نیل به این مقصد بسیار اندک سخن گفته‌اند، حال آنکه ضرورت بررسی‌های تفصیلی فلسفی و دینی دربارهٔ سعادت اخروی که اساسی‌ترین مسئلهٔ مباحث مبدأ و معاد است، به مراتب بیشتر از مباحث دیگر این حوزه است؛ چراکه اگر بیان و تفسیری درخور و شایسته از سعادت اخروی و مفاهیم مرتبط با آن ارائه نگردد، به‌طور قطع درست‌اندیشی و قواعد آن درمورد سایر مسائل فلسفی مرتبط نیز دچار آسیب خواهد بود.

نتیجه‌گیری

تقسیم‌ها و تنوع‌های ارائه‌شده از سعادت که به‌منظور روشن‌نگری دربارهٔ زوایای ناشناختهٔ آن در عرصهٔ فکر فلسفی اسلامی صورت گرفته، نیازمند بازنگری و نگاه مجرد اهل نظر و دقت است؛ چراکه تقسیم آن به عقلی و حسی، به نوعی آمیختن حقیقت به مجاز و نادیده‌گرفتن برخی اقسام، چون سعادت فطری است و تقسیم به «انسی و عقلی» از آنجاکه هریک از این دو قسم - برغم مغایرت مفهومی - از حیث وجود، تلازم دارند، صرفاً به‌لحاظ مقام اعتبار درست بوده و از حیث مقام اثبات و استدلال، قابل نقض است و تقسیم آن به اعتبار «معتقدات» از سوی افزون بر برخی از نویسندگان از اینکه مقتضی التزام به تالی نامطلوبی، چون نسبت سعادت می‌باشد، مغایر با خیر مطلق دانستن آن از نگاه مشهور فیلسوفان است، و تقسیم به فردی و جمعی برغم ضرورت‌ها با تحلیل فلسفی و مبنایی کافی صورت نگرفته و در تقسیم به دنیوی و اخروی مشکل اساسی در عدم روشن‌نگری دربارهٔ ابعاد شئون سعادت اخروی و اسباب نیل به آن است که تاکنون به اشاراتی گذرا بسنده شده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. —؛ الشفاء - الالهیات؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۳. —؛ النجاة من الغرق فی الضلال؛ بیروت: دارالآفاق الحدیده، ۱۹۸۵م.
۴. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۵. —؛ الرسائل؛ بمبئی: مطبعة گلزار حسنی، ۱۳۱۸ق.
۶. ابن قیم، الجوزیه؛ اجتماع الجیوش الاسلامیه علی غزو المظلمه و الجهمیه؛ حیدرآباد، [بی نا]، ۱۳۴۵ق.
۷. رازی، محمد بن زکریا؛ الشکوک علی جالینوس؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۸. —؛ السیره الفلسفیه؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۹. ابن ابی اصیبعه، موفق الدین؛ عیون الانباء فی طبقات الأطباء؛ بیروت: [بی نا]، ۱۹۶۵م.
۱۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۱. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: سنگی، [بی تا].
۱۲. —؛ الشواهد الربوبیه؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ق.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ اخلاق ناصری؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴.
۱۴. عامری، ابو محمد، محمد بن یوسف النیشابوری؛ السعادة و الاسعاد فی السیره الانسانیة؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۰۸ق.
۱۵. ابن رشد، محمد بن احمد؛ مابعد الطبیعه؛ هند: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۶۵ق.
۱۶. رازی، ابن مسکویه؛ تهذیب الاخلاق؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.

١٧. فارابی، محمد بن طرخان بن أوزلع؛ التنبیه علی سبیل السّعادة؛ تهران: حکمت، ١٣٧١.
١٨. —؛ تحصيل السعادة؛ [بی جا]: دار الأندلس، ١٤٠٣ق.
١٩. —؛ فصول منتزعه؛ بیروت: دار المشرق، ١٩٧١م.
٢٠. —؛ الثمرة المرضیه؛ [بی جا]: لیدن، ١٨٩٠م.
٢١. —؛ المله الفاضله؛ [بی جا]: [بی نا]، ١٩٦٨م.
٢٢. فخر رازی، محمد بن عمر بن حسین؛ المباحث المشرقیه؛ [بی نا]، حیدرآباد، ١٣٤٣ق.
٢٣. —؛ کتاب النفس و الروح؛ بیروت، [بی نا]، [بی تا].