

رابطه معرفت و سعادت در فلسفه ابن سینا

پوهنوال بریالی فطرت

دیپارتمنت فلسفه و جامعه‌شناسی، پوهنځی علوم اجتماعی، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

ایمیل: Baryali.fetrat20@gmail.com

چکیده

رابطه معرفت و سعادت در فلسفه ابن سینا یک بررسی پدیدارشناختی است که این رابطه را در انحاء و وجوه مختلف پی می‌گیرد. مسئله‌ی این مطالعه، نقش معرفت و پرورش قوه عاقله در تحصیل سعادت است. این مطالعه بنیادی، تحقیقی، تحلیلی است که به روش مروری با استفاده از منابع معتبر انجام شده است. این تحقیق به دنبال دست‌یابی به اهداف از جمله دریافت نحوه‌های رابطه بین معرفت و سعادت در فلسفه ابن سینا می‌باشد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فلسفه ابن سینا، رویکردی کمال‌گرا و سعادت‌محور دارد. در این دیدگاه، معرفت نه تنها ابزاری برای نیل به سعادت است، بلکه به خودشناسی و خودسازی انسان نیز می‌انجامد. مفهوم سعادت در این فلسفه، از لذت و بهجت آغاز شده و به سوی کمال، خیر و انبساط روحی انسان تکامل می‌یابد. معرفت نه تنها ما را به تجربه سعادت در این جهان یاری می‌کند؛ بلکه داروی سعادت در جهان دیگر نیز هست. اهمیت این تحقیق در آن است که نقش محوری پرورش قوه عاقله و کسب دانش را در دستیابی به سعادت حقیقی و پایدار برجسته می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه؛ معرفت؛ سعادت؛ کمال نفس؛ قوه عاقله

The Relationship between Knowledge and Happiness in Ibn Sina's Philosophy

Baryali Fatret

Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Social Sciences, Kabul University, Kabul, Afghanistan

Email: Baryali.fetrat20@gmail.com

Abstract

This phenomenological study explores the relationship between knowledge and happiness in Ibn Sina's philosophy, tracing this connection through various aspects. The research question focuses on the role of knowledge and the cultivation of intellectual power in the pursuit of happiness. This qualitative study employs a comprehensive literature review methodology, utilizing reliable sources to conduct an in-depth analysis. The research aims to uncover how knowledge and happiness are interrelated in Ibn Sina's philosophy. One key finding is that Ibn Sina's philosophy is perfection-oriented and eudaimonic, viewing knowledge through the lens of happiness and personal growth, which leads to self-improvement and self-knowledge. In this philosophical framework, the discussion of happiness begins with pleasure and bliss, later expanding to encompass concepts of perfection, goodness, and human psychological expansion. Knowledge is presented not only as a means to experience happiness in this world but also as a pathway to happiness in the afterlife. The significance of this research lies in its emphasis on cultivating the intellect and acquiring knowledge as the route to genuine and unshakable happiness.

Keyword: Philosophy; Knowledge; Happiness; Soul Perfection; Intellectual Faculty

مقدمه

ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷م) در تاریخ افکار فلسفی در جهان اسلام از بسیاری جهات چهره یگانه و بی همتا است؛ اما در میان فلاسفه اسلامی نه تنها چهره یگانه است؛ بلکه تا زمان حاضر نیز برجسته ترین فیلسوف شمرده می شود. سؤالات اصلی ما در این مقاله این است که چه ارتباطی بین معرفت و سعادت در فلسفه ابن سینا وجود دارد؟ و پرورش قوه عاقله تا کجا می تواند معبر ورود به سعادت و آرامش باشد؟ ابن سینا سعادت انسان را در رسیدن وی به کمال و پرورش قوه عاقله و اتحاد با عقل فعال تلقی نموده و هدف اصلی زندگی را رسیدن به سعادت از معبر نیل به کمال می داند.

ابن سینا از منظر اخلاقی و تربیتی همداستان با سقراط خودآگاهی (خودت را بشناس) را مبنای هرگونه کمال و سعادت بشری قرار داده است. در این رویکرد بر ابتدای سعادت بشر بر خودشناسی و معرفت نفس (درک بزرگی نفس یا عزت نفس) تأکید شده است. از دید ابن سینا «آگاهی ما به خودمان، خود وجود ماست». سعادت عقلی در حرکت از کثرت به وحدت و درک یگانگی با عالم و دیگران محقق می شود. تنها حس حقیقت جویی انسان محرک انسان به سوی کسب معرفت به حقیقت نیست؛ بلکه لذت حاصل از معرفت به حقیقت نیز محرک ماست.

سعادت مطلق در نزد ابن سینا با کمال و تزکیه نفس دست یافتنی است. کمال به وسیله علم؛ و تزکیه نفس به وسیله عمل و پرستش خالی از شک و ریا حاصل می شود. از دید ابن سینا عبادت عقلی و معرفت رابطه ای دو سویه با یکدیگر دارند: یعنی عبادت سبب به دست آوردن معرفت و معرفت خود، عبادت والاتر را در پی دارد و از این دو طریق سعادت حقیقی به دست می آید؛ زیرا نفس ذاتاً طلب کننده سعادت حقیقی است.

اهمیت مطالعه و تحقیق روی فلسفه ابن سینا در این است که ما را متوجه نقش و جایگاه علم در رسیدن به سعادت می سازد و نشان می دهد که پرورش قوه عاقله نه تنها شریف ترین کاریست که بایستی آنرا انجام داد؛ بلکه افزون بر آن، تحقق راستین سعادت وابسته به پرورش این قوه است. ابن سینا هم نقطه اوج بسط تعالیم ارسطویی در جهان اسلام است و هم عالی ترین نماینده تفکر و فرهنگی اسلامی، و بدون آشنایی با فلسفه و آرای این اندیشمند نمی توان از پس درک و آشنایی درست فرهنگ و اندیشه اسلامی بر آمد.

روش تحقیق

این مقاله به هدف تصریح چگونگی رابطه بین معرفت و سعادت در فلسفه ابن سینا تحقیق شده و در انجام این تحقیق، از روش مروری و مطالعه و جمع آوری آثار معتبر مرتبط با مسئله تحقیق، استفاده شده است. همچنین ابتدا مطالب مورد نیاز را در درون متون نشانی و بعداً در مقاله از آن استفاده شده است. نگاشتن این مقاله در نوع خود یک تحقیق بنیادی (Basic research) است؛ زیرا تحقیق بنیادی یک رویکرد تحقیقاتی تماماً نظری است و هدف آن بهبود یا گسترش دانش، پیرامون یک حوزه مطالعاتی می‌باشد و از همین رو، در تحریر این مقاله از روش تحقیق کیفی مروری استفاده می‌شود. چنانچه روش تحقیق مروری مهم‌ترین ابزار در تحقیق و نگاشتن یک مقاله است. از انواع روش‌های که در تحقیقات مروری به کار می‌رود روش تحلیل مضمون به عنوان روش تحقیق خاص این مقاله در نظر گرفته شده است.

روش تحلیل مضمون (Thematic analysis) شیوه‌ای در تحقیقات کیفی است که بر شناسایی، تحلیل و تفسیر الگوی معانی داده‌های کیفی تمرکز دارد. مضمون یا تم Theme عنصر کلیدی در این روش است. مضمون‌ها بر ارزش‌ترین واحدهایی هستند که در تجزیه و تحلیل محتوا باید مدنظر قرار گیرند و منظور از مضامین معنای خاصی است که از یک کلمه یا جمله یا پاراگراف مستفاد می‌شود. در واقع، تحلیل مضمون، اولین روش تحلیل کیفی است که محققان در انجام تحقیقات خود به کار می‌برند. این روش، مهارت‌های اساسی مورد نیاز برای بسیاری از تحلیل‌های کیفی را فراهم می‌کند. تحلیل مضمون، یکی از مهارت‌های عام و مشترک در تحلیل‌های کیفی است که به عقیده براون و کلارک، تحلیل مضمون را باید روش ویژه‌ای در نظر گرفت که یکی از مزایای آن انعطاف پذیری است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون، صرفاً روش کیفی خاصی نیست؛ بلکه فرایندی است که می‌تواند در اکثر روش‌های کیفی به کار رود. به طور کلی، تحلیل مضمون، روشی است برای:

دیدن متن؛ برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتب؛ تحلیل اطلاعات کیفی؛ مشاهده نظام‌مند شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان و یا فرهنگ به کار می‌رود.

این روش یکی از روش‌های رایج کیفی بوده و اکثریت از محققان رشته‌های ادبیات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ، هنر، علوم سیاسی، علوم اجتماعی، اقتصاد... در انجام تحقیقات و تألیفات خود از آن استفاده می‌کنند. روش تحقیق تحلیل مضمون شامل مراحل ذیل می‌گردد.

آشنا شدن با داده‌ها؛ ایجاد کدهای اولیه و کدگذاری؛ جست‌وجو و شناخت مضامین؛ ترسیم شبکه مضامین؛ و تدوین گزارش.

فلسفه در نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا معروف به شیخ‌الرئیس که در بلخ متولد گردیده و پدرش عبدالله از اهالی بلخ و از اراکین دولت سامانی بود، فلسفه‌ای را پایه گذاشت که بنای آن بر الهیات و خرد و استدلال استوار بود. «شیخ‌الرئیس، مورد اکرام و احترام معاصرانش بوده و در آرا و اقوال علمی بر او اعتماد می‌نمودند» (اردکانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳). فلسفه اسلامی که با کندی در قرن دوم هجری، فارابی در قرن سوم و اخوان‌الصفا در قرن چهارم هجری آغاز شده بود، با نبوغ ابن‌سینا در اوایل قرن پنجم هجری توسعه، تکامل و نظام ویژه‌ای یافت و او را می‌توان بزرگترین فیلسوف صاحب‌نظام در جهان اسلامی و عامل نظام‌مندی این فلسفه و نقطه اوج حیات عقلانی، در جهان اسلام به‌شمار آورد؛ از همین رو، به او لقب رئیس فلسفه مشائی و چهره جامع‌الاطراف در فرهنگ اسلامی و شرقی نیز می‌دهند.

ابن‌سینا در فلسفه خودش سعی کرده تا با توسل به خرد و از طریق نظریه طبیعت، راه را برای توجه به مافوق طبیعت گشوده‌گذار و ما را به تفکر عمیق‌تر و شایسته‌تر در باب هستی برانگیزد. به‌طور کلی نخستین ممیز فلسفه ابن‌سینا، اعلائی‌شان خداوند (ج) و تعظیم و معرفت به جلال و قدرت و جمال اوست، به باور او با اندیشیدن به جلال و جمال نامتناهی خداوند (ج) است که دل آدمی آرام و دماغ آدمی قانع می‌شود. به همین دلیل بوده که «ابن‌سینا مهمترین بخش کتاب الشفا را که شاهکار اصلی او در فلسفه اسلامی محسوب می‌شود، الهیات یا مابعدالطبیعه می‌داند که ثمره و نتیجه این علم شریف شناخت خداوند (ج) و صفات اوست» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲). پس فلسفه ابن‌سینا را نمی‌توان جدا از الهیات و دین دانست، الهیات و دین بخش‌های لاینفک فلسفه این متفکر است و بدون درک جنبه‌های دینی و عرفانی فلسفه او، نمی‌توان شناخت و تحلیل دقیق و واقعی از اندیشه او به دست داد. با دستیابی به این علم است که بالاترین مرتبه سعادت برای آدمی محقق می‌گردد. و در عین حال در فلسفه ابن‌سینا خرد استدلالی نیز جایگاه رفیع دارد.

"خرد" برای ابن‌سینا، چیزی است که به ما توانایی تحصیل معرفت درست و تشخیص و گزینش اهداف مناسب را می‌دهد و همین‌طور اجازه این را که زندگی خود را به تمامی صرف رسیدن به آن هدف کنیم. از یک جهت فلسفه نزد ابن‌حکیم همان خردمندی و نیل به فرزاندگی است؛ خردمندی در نزد وی به معنای فقدان یا سرکوب امیال نیست؛ بلکه قوه‌ای است که امیال را به گونه‌ای مهار و کنترل می‌کند که بتوانند با هم به بهترین وجه همکاری کنند و خوبی را هدف یا انگیزه پیشرفت بشر قرار دهند. در شاهکار

افلاطون "جمهوری" نیز بهترین و سعادت‌مندترین فرد کسی است که به فرمان خردش زندگی کند، یعنی زندگی‌اش را حول محور دنبال کردن هدفی سامان دهد که در نهایت به او سود می‌رساند، اجازه ندهد که هیچ یک از امیال گمراه‌کننده و هوسبازانه‌اش او را از این راه منحرف کند. از دید افلاطون: «فیلسوف کسی است که کل حکمت را دوست دارد نه بخشی از آن را؛ او باید کسی باشد که هیچ‌گونه اکراهی از چشیدن هر دانشی ندارد؛ یعنی کسی که کار فراگیری را با اشتیاق انجام می‌دهد، و از آن سیر نمی‌شود. همچنان فیلسوف راستین کسانی هستند که "حقیقت برای شان منظره تماشایی است که شیفته نظاره آنند» (گاتلیب، ۱۳۹۳، ص ۲۳۷). معنای مطالب بالا می‌تواند این باشد که فلسفه عشق به معرفت و خردمندی، از یک نظرگاه بالا به ارزش علوم نگاه کردن و دل بسته حقیقت و زیبایی بودن است. در نزد ابن سینا نیز همدستان با افلاطون همه‌ای دانش‌ها به‌رغم مقاصد متفاوت منفعت مشترکی دارند که تحصیل کمال روح و عقل انسانی است و هر کدام دارای ارزش مختص به خود است که بایستی آن را در نظر آورد. آنچه دیدگاه ابن سینا در باب فلسفه را جالب می‌سازد، تأکید بر ضرورت در نظر گرفتن هر دو کلیات و امور جزئی از سوی فلسفه است. «مسئله کلیات و اصل فردیت در آثار مختلف فلسفی ابن سینا مطرح شده است» (عباس زاده، ۱۳۹۱، ص ۳۴). با توجه به مطلب فوق، می‌بینیم که فلسفه ابن سینا، هر دو مبحث کلیات و التفات بر فردیت و تشخیص امور را در نظر می‌گیرد و این امر مبین یکی از برجستگی‌های تفکر ابن متفکر است.

از خلال مطالعه فلسفه ابن سینا و تعبیری که وی از فلسفه دارد، می‌توانیم بگوییم که در نزد این فیلسوف ارجمند، حکمت (فلسفه) صنعتی (حرفه، فن و پیشه) است نظری (نظریه) که آدمی از آن، به ماهیت اشیایی که وجودشان از تحت قدرت و اختیار او بیرون است (جهان و پدیده‌ها) و به اموری که ضروری و شایسته است که کردارش به آن آراسته باشد، علم به هم رساند، تا بدین سبب نفسش به شرافت و کمال نائل آید، جهان معقول و عملی همانند جهان عینی و خارجی گردد، برای دریافت سعادت پایدار آماده شود و البته تحصیل امور مذکور به اندازه توان انسانی است و به تدریج حاصل خواهد شد. به این ترتیب می‌بینیم که هدف تفکر فلسفی از دید ابن اندیشمند نه تنها دریافت ماهیت و کنه اشیاست بلکه درک اموری نیز هست که برای زندگی عملی ما از جمله اخلاق و دست‌یابی سعادت، اهمیت حیاتی دارند؛ زیرا ما با نیل به این دو درک و دریافت است که به درجه‌ای از شرافت و کمال باطنی می‌رسیم و مستعد و مستحق تجربه سعادت می‌گردیم. یعنی هرچه بر میزان و کیفیت معرفت ما به خداوند و شرافت و کمال باطنی ما افزوده شود، لیاقت و شایستگی ما برای دریافت میزان بالاتری از سعادت و نیکبختی بیشتر می‌شود و به آسانی پایانی برای این سیر صعودی نمی‌توان قائل شد. بنابراین،

دیده می‌شود که فلسفه برای ابن سینا نزدیک است به این اندیشه سقراط که معرفت فضیلت است و فضیلت معرفت است و ریشه همه بدی‌ها و شرور در جهالت و نادانی است؛ زیرا امر نیک یا خیر اعلا آن‌قدر نیرومند و پرتوان است که اگر کسی آن را به درستی درک کرد، دیگر نمی‌تواند مطابق آن عمل نکند. پس فضیلت‌مندی می‌تواند یکی از درون‌مایه‌های سعادت باشد؛ زیرا عقل عملی به انسان فضیلت‌مند "حق می‌دهد" که امید یا انتظار رسیدن به سعادت را داشته باشد، چه تنها اوست که با فرمان بردن از قانون اخلاقی خود را لایق سعادت گردانیده و به اقتضای عدالت شایسته پاداش است. بنابراین، از دی ابن سینا فراگیری فلسفه در هر دو حوزه نظری (معرفت عقلی و نظری در باب هستی) و عملی (معرفت به امور شایسته، حق وظیفه و...)، یکی از طرق رسیدن به سعادت است.

برای ابن سینا فلسفه این است که به عقل خود رجوع کنیم، یا اگر هم فرصتی یافته‌ایم، به سخنان پیشینیان چنان بنگریم که می‌توان بر آن‌ها افزود یا آن‌ها را اصلاح یا در آن‌ها بازنگری کرد. پس مبنای تفکر فلسفی رجوع به خود عقل و اعتماد به آن است. در همین راستا ما می‌توانیم به استنباط رهنمودهایی از رهیافت‌های این متفکر در زمینه فلسفه‌ورزی برسیم و این رهنمودها را می‌توان در سه مورد قاعده‌گونه ذیل خلاصه کرد: یکی این که خودت بیندیش؛ این قاعده ما را از وابستگی بی‌مورد به غیر رها می‌کند و کمک می‌کند تا ما تدریجاً به دانش متفن، فرزاندگی و حکمت دست پیدا کنیم و به نوعی خودکفایی و ایستادن روی پاهای خود برسیم؛ دوم، این که به انتقادات، قضاوت‌ها و افکار دیگران در مورد خود گوش بسپاریم و در صورت لزوم ترتیب اثر بدهیم و در مورد یافته‌های خود مطلق‌سازی نکنیم؛ این روش ما را از خودشیفتگی که مخاطره احتمالی در تطبیق روش اول است، رها می‌کند و سوم این که، هماهنگ، منسجم و متمرکز بیندیشیم؛ این روش ما را از پراکندگی در تفکر و از این شاخه به آن شاخه پریدن رها کرده و موجب می‌شود تا ما یک کار را نیمه‌تمام رها نکرده و به سراغ کار دیگر نرویم.

معرفت

نظریه معرفت در فلسفه ابن سینا با هردو مابعدطبیعه و علم النفس (روان‌شناسی فلسفی) او پیوند عمیق دارد و شیخ الرئیس در این باب پیرو فلسفه مشاء است که بر محور خرد و استدلال بنا یافته است. «ابن سینا بحث خودش در باب معرفت را با دسته‌بندی ادراک آغاز می‌کند و ادراک را به معنای وسیع کلمه بر دو نوع می‌داند: ادراک حسی و ادراک عقلی. بدین سان در تعبیر ابن سینا، ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک (شی درک شده) به نحوی از انحاء، پس اگر ادراک، ادراک شی مادی باشد، گرفتن صورت آن است به نحوی مجرد از ماده» (فخوری، ۱۳۷۳، ص ۴۸۰). از قول مذکور می‌توان استنباط کرد که در فرایند ادراک شی مادی، ما به تعریف و مفهومی از آن شی می‌رسیم که هم

خصوصیات و رفتار عام شی را باز می نماید و هم رابطه شی را با بقیه اشیا مکشوف می سازد. «در نظر فلسفه مشائی ابن سینا، نفس در مرحله ادراک حسی در قبال صورت ادراکی، منفعل محض است و به اصطلاح قابل است» (قاسمیان مزار، ۱۳۹۳، ص ۷۵). بنابراین ادراک حسی عبارت است از متمثل (منعکس) شدن صور محسوسات در حواس و این که انسان در فرایند دست یابی به علم به پدیده‌های مادی می تواند بی طرف باشد و اعتبار علمی شناخت را با این بی طرفی تأمین کند؛ اما ادراک عقلی عبارت است از متمثل شدن صور معقول در عقل. در هر یک از ادراک حسی و عقلی، نوعی تجرید نهفته است. البته در کنار عقل و تجربه، شهود نیز در فلسفه ابن سینا جایگاه بالا دارد و منبع معرفت مستقیم و بی واسطه به حقیقت است. چنان که «برداشت ابن طفیل از حکمت مشرقیه ابن سینا عبارت است از فلسفه‌ای که با شهود هماهنگ است و فراتر از حکمت بحثی صرف قرار می گیرد» (شکراللهی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۲). این برداشت ابن طفیل غنامندی نظام فلسفی ابن سینا را نشان می دهد و این که، این اندیشمند با درایت و فرزاندگی که داشته، توانسته اهمیت شهود را دریافته و به آن به عنوان مهمترین زمینه معرفت تأکید کند. وقتی ابن سینا الهیات را به عنوان یکی از شریف ترین بخش کتاب پرحجم شفا قرار می دهد، خود نشانگر بلند بودن جایگاه شهود و احساس قلبی و معنوی در نظام فکری این حکیم است «مهمترین بخش کتاب الشفا بخش الهیات است. در کتب فلسفه اسلامی از الهیات تعبیر به علم مابعدالطبیعه و علم الاهی شده است» (معین، ۱۳۸۳، ص ۱۲). مطلب مذکور نشان می دهد که محوریت الهیات در نوشته‌های ابن سینا خود از جهتی دال بر اهمیت شهود نزد این دانشمند است.

ابن سینا به این باور بود که ادراک عقلی همه باطنی است و ریشه در نفس تعالی طلب و فرارونده‌ی انسان دارد. انسان در مرتبه عقل به سوی حقیقت هستی حرکت می کند و از محدوده حواس و محسوسات فراتر می رود. برای ابن سینا، معرفت جایگاه بسیار بالا در زندگی انسان دارد؛ زیرا از راه کسب معرفت است که آدمی توانایی فرارفتن از خود و از محسوسات را پیدا می کند و با این فراروی قادر به تفکر عمیق تر در باب هستی و عالم می شود. مذاقه در آراء معرفتی ابن سینا، نشان می دهد که هرچه بر میزان و کیفیت معرفت انسان افزوده شود، انسان در برابر هستی گشوده تر و بازتر می شود و با موجودات و انسان‌های دیگر رابطه و نسبت فعال تر و معنوی تر بر قرار می کند. از دید ابن سینا عظمت و بزرگی انسان در توانایی اش برای شناخت خداوند و زندگی مبتنی بر این شناخت است. «این متفکر براساس نظریه عقل فعال (عقل یا نفس کیهانی که عقول انسان‌های به کمال رسیده را در رسیدن به مراتب معرفت عالی تر یاری می رساند)، علم و معرفت را از اشراق الهی بر عقل آدمی جدایی ناپذیر

دانسته و براین باور است که همیشه جنبه‌ای از اشراق الهی وجود دارد که با هر نوعی از معرفت همراه است. از این رو اشراق الهی با به‌کاربردن عقل، رابطه تنگاتنگی دارد. بدون اشراق الهی، کسب معرفت ممکن نیست، همچنان‌که بدون به‌کار بردن عقل، آدمی به شناخت نایل نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۱۲۴-۱۲۳). از نکات فوق بر می‌آید که بین پرورش و به‌کار بستن قوه عقل و دریافت اشراق و امداد الهی رابطه عمیق وجود دارد؛ از نظر ابن سینا، عقل فعال است که نفس انسان را از قوه خارج و به کمال و فعلیت می‌رساند، به تعبیر دیگر، وقتی ما عملاً به‌سوی کسب معرفت و پرورش دادن قوه عاقله خویش حرکت می‌کنیم، عقل فعال به کمک ما می‌آید و ما را در تحقق این مأمول یاری می‌رساند. واقع "عقل فعال" است که نفس انسان را از مرتبه عقل بالقوه خارج و به درجه عقل مستفاد می‌رساند. «یعنی نفس آدمی در هنگام پیدایش استعداد و شایستگی لازم برای هر ادراکی به اندازه همان ادراک و صورت عقلی با عقل فعال متحد می‌شود» (غفاری، ۱۳۸۹، ص ۲۰). به این ترتیب هر قدر صورت‌های عقلی (شناخت معقولات) بیشتر وارد نفس ما شود، این صورت‌ها به منزله دریچه‌های اتصال نفس ما به عقل فعال خواهد بود و به هر اندازه‌ای که نفس انسان در غفلت و انجماد بماند و به سبب آن از درک صورت‌های معقول عالم باز بماند به همان اندازه از فیض عقلانی ناشی از عقل فعال محروم است. فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا بر این باور اند که معرفت تام یا علم یقینی به اشیا تنها از راه شناخت علت‌های آن‌ها حاصل می‌شود. این مطلب به این معنی است که لازمه معرفت حقیقی به هر شی، نوعی معرفت اجمالی به وجود خداوند است که علت اشیاست. با معرفت به وجود خداوند است که آدمی می‌تواند به معرفت- هر نوع معرفتی- دست یابد. از این رو ابن سینا، غایت حکمت نظری و حکمت عملی را معرفت می‌داند. بنابراین، در حکمت نظری، غایت همان چیزی است که در باب حق، تنها با نظر و استدلال حاصل می‌شود؛ اما غایت نهایی در حکمت عملی، عمل کردن به مقتضای آن چیزی است که با نظر در باب حق حاصل شده است. در واقع، علوم نظری مقدمه علوم عملی اند. از جهتی دیگر ابن سینا، معرفت را به سه نوع فطری، فکری و حدسی تقسیم کرده است. معرفت فطری همان شناخت مبادی اولی یا بدیهیات اولیه است. معرفت فکری و معرفت حدسی هر دو، فیضی از جانب عقل فعال هستند؛ با این تفاوت که در معرفت فکری، ادراک معقولات و کلیات نیاز به تأمل و استفاده از برهان دارد؛ اما در معرفت حدسی، ادراک امور بدون نیاز به تأمل است.

شناخت راستین، از دیدگاه ابن سینا، شناخت عقلی است، زیرا "ادراک عقل نسبت به معقول، نیرومندتر از ادراک حس نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگار است و کلی یا ذات معقول را ادراک می‌کند و با آن متحد می‌شود و به گونه‌ای همان امر می‌گردد و آن را در کنه و نه در ظاهرش، ادراک

می‌کند؛ اما حس در برابر محسوس خود چنین نیست. تحقیق در باب فرایند شناخت راستین نزد ابن‌سینا ما را به این مطلب می‌رساند که در روند معرفت عقلی، ما از سطح واقعیت به عمق واقعیت، از ظاهر امور به کنه امور و از امر محدود به امر فراگیر، سیر می‌کنیم و به قرب هرچه بیشتر حقیقت می‌رسیم. همچنین گفته می‌توانیم که هدف معرفت از منظر ابن حکیم فرزانه، صرفاً دستیابی به اطلاعات و معلومات نظری در باب حقیقت نیست؛ بلکه تجربه و شهود عقلی حقیقت و زندگی کردن با آن نیز هست. حتی اگر بگوییم نیل به مورد دومی غایت اصلی معرفت از نظر ابن‌سینا است، حرف به‌گراف نگفته ایم.

در نظریه معرفت ابن‌سینا ما با تنوع صورت‌بندی معرفت روبرو هستیم: ۱. معرفت حسی طبیعی (دریافت اوصاف مادی و جزئی پدیده‌های مادی)؛ ۲. معرفت عقلی - نظری (فلسفه و معرفت به وجود به‌ماهو وجود، درک ذوات معقول، درک امور شایسته و ضروری، و روابط میان امور معقول)؛ ۳. معرفت عملی: دریافت ماهیت خیر و چگونگی رسیدن به زندگی نیک و فراخور شأن انسان؛ ۴. معرفت عرفانی (شهودی و اشراقی) که معطوف تهذیب و کنترل نفس، رستگاری و تقویت روابط وجودی با خداوند می‌باشد؛ ۵. معرفت بر پایه عقل مستفاد و عقل قدسی که در بالاترین مرتبه‌اش در انبیا دیده می‌شود؛ مرتبه‌ای که انبیا در آن به اوج روشنی و صفای عقل، کمال تخیل و سعادت، قدرت تصرف در پدیده‌ها عروج می‌کنند)؛ ۶. معرفت عقلی مابعدالطبیعی (معرفت به صفات و تجلیات الهی وجود). با توجه به تنوع صورت‌بندی معرفت، ما در تفکر ابن‌سینا جمع تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی را می‌بینیم؛ وی به جمع این دو دیدگاه؛ یعنی "اصالت عقل و تجربه" رأی داده است. هرچند فلاسفه اسلامی را دارای تفکر عقلانی دانسته که بر مبنای عقل به طرح و تبیین مسائل پرداخته‌اند؛ ولی آنچه از عبارات ابن‌سینا در باب شناخت، فرایند و ابزار کسب معرفت می‌توان استنباط کرد تمایل وی به تجربه‌گرایی است که کمتر به آن توجه شده است. همان‌طور که عقل‌گرایی نیز مشهود است و لذا می‌توان به جمع این دو دیدگاه در تفکر سینوی نظر داد؛ یعنی اصالت عقل و تجربه. بدین‌سان رأی دادن ابن‌سینا به جمع دو دیدگاه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی و اصالت دادن توأمان به هر دو عقل و تجربه در طرح و تبیین مسائل، نشان از اعتدال و واقع‌بینی در نگرش این فیلسوف شامخ دارد.

همچنین ابن‌سینا فلسفه را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند و هدف فلسفه نظری را کمال‌یابی قوه نظری (درک چیستی جهان) و هدف فلسفه عملی را استکمال قوه عملی (درک وظیفه و زندگی در جهان براساس فهم چیستی جهان) انسان می‌داند و سعادت را محصول این استکمال دوگانه می‌داند. پس ابن‌سینا دانستن فلسفه را برای رسیدن به سعادت امر لازمی می‌داند زیرا با عقل سروکار دارد.

سعادت

مسئله سعادت، یکی از مباحث اساسی و بنیادی در فلسفه ابن سیناست و این متفکر هم‌داستان با بقیه فلاسفه سعادت‌گرا، سعادت را حداقل یکی از بزرگترین مسائل جدی زندگی می‌داند. «ابن سینا سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته تعریف می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۰). در تصریح تعبیر ابن سینا از سعادت، باید گفت که، حکیمان غایت را از یک حیث به دو قسم غایت لذاته (مطلوب بالذات) و لغیره (مطلوب بالغیر) تقسیم می‌کنند و مراد از غایت لغیره، غایتی است که وسیله‌ای برای رسیدن به غایات دیگر واقع می‌شود، مثلاً پول غایت بالذات نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای تأمین و تهیه خوراک، پوشاک، مسکن و امثالهم است. اما مراد از غایت لذاته، غایتی است که در ذات خود مطلوب است و هرگز وسیله‌ای برای رسیدن به غایات دیگر واقع نمی‌شود و در واقع هدف نهایی و عالی‌ترین غایات است. در فلسفه ارسطو نیز که ابن سینا در موارد بسیاری از آراء او اثر پذیرفته، سعادت خیر اعلا تلقی شده و در تعریف خیر اعلا می‌گوید: «خیر اعلا آن چیزی است که همه خیرهای جزئی به دنبال آن هستند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳). بدین سان، با تحلیل مفهوم خیر اعلا در نوشته‌های ارسطو، در می‌یابیم که وی خیر اعلا را همان سعادت و نیک‌بختی انسان معرفی می‌کند و تعریف ابن سینا در باره سعادت به عنوان مطلوب بالذات، بر خیر اعلا قابل تطبیق است، یعنی سعادت سینوی برابر با خیر اعلا ارسطویی است.

بنابراین، سعادت به تعبیر ابن سینا، "رسیدن به چیزی است که انسان برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و برایش آن چیز مطلوب نهایی است. نوعی نسبت نیز در مورد سعادت در تعبیر انسان‌ها متناسب با حالات و موقعیت‌های آن‌ها وجود دارد." این اندیشمند به این باور است که همه می‌توانند به سعادت عقلی و پایدار دست یابند؛ زیرا همه برخوردار از عقل بالقوه و توانایی پرورش دادن عقل اند. سعادت و شادمانی پایدار با شادمانی ناپایدار و ارتباط با ژرفنای عالم قابل مقایسه با ارتباط داشتن با سطح عالم نیست. بنابراین، هر آرامشی که ریشه در پرورش قوه عاقله و فعلیت ظرفیت‌های وجود انسان داشته باشد، عمیق‌ترین و اکمل خیرات است.

ابن سینا سعادت انسان را رسیدن وی به کمال قوه عاقله و اتحاد با مراتب بالاتر عالم می‌داند. از نظر او سعادت امری ذو مراتب است و کامل‌ترین و عالی‌ترین مرتبه آن سعادت عقلی است. پیوند دادن سعادت به کمال قوه عاقله، بیان‌گر عمق رابطه بین معرفت و سعادت است؛ زیرا کمال قوه عاقله چیزی جز پرورش دادن و متحقق و آزاد ساختن ظرفیت‌های نهفته در عقل و به کارگرفتن آن‌ها در جهت شناسایی و معرفت به حقیقت وجود و موجودات نیست. از همین رو، بی‌مورد نیست که این متفکر

ژرف اندیش، بین معرفت و تجربه سعادت نامتزلزل، رابطه عمیق قائل است و تحصیل معرفت را معبر ورود به سعادت می‌داند. البته معرفتی را که ابن‌سینا از آن بحث می‌کند، معرفت مبتنی بر خلوص معنوی و نیت نیک است. از جانب دیگر، ابن‌اندیشمند به این نظر است که «سعادت مطلق با کمال و تزکیه دست‌یافتنی است. کمال به‌وسیله علم و تزکیه به‌وسیله عمل و عبادت حاصل می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸). از تحلیل مطلب فوق می‌توان دریافت که ابن‌سینا از در نظرگرفتن هر چه برای تحقق سعادت راستین و نامتزلزل انسان امر بنیادین و تعیین‌کننده است فروگذار نکرده و از همین رو نقش برجسته عبادت و تزکیه نفس را چه در رسیدن به کمال نفس و چه سعادت پایدار نشان داده و این امر می‌تواند یکی از نقاط قوت فلسفه وی نیز تلقی شود.

انسان یک موجود سعادت‌طلب و کمال‌طلب است؛ اما برخی سعادت و کمال را در زیبایی، برخی در ثروت یا قدرت، برخی در موارد مختلف دیگر، این‌ها همگی سعادت‌ها و کمال‌های زودگذر و وابسته به امور گذرا هستند و فانی می‌شوند و سعادت و کمال ناشی از تعقل و تعالی باطنی ثابت و فناشدنی اند. از سوی دیگر، از مضامین ابن‌سینا در باب سعادت می‌توان دریافت که رهایی از دلبستگی به چیزهای کم‌اهمیت و کم‌ارزش و تحت تأثیر آن‌ها نرفتن می‌تواند آدمی را در راه نیل به سعادت یاری رساند و او را در مقامی قرار دهد که از داشتن و نداشتن چیزهای کم‌ارزش و کم‌اهمیت نه شادان شود و نه اندوهگین.

وی معتقد است که شادمانی و سعادت مانند ادراک دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، توهمی و تعقلی است که لذت حسی پائین‌ترین و کامل‌ترین آن سعادت و شادمانی تعقلی است. از جهت دیگر، او سعادت را به جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت روحانی اصل و سعادت جسمانی فرع است. پس ابن‌سینا بر معرفت و شناخت به‌عنوان سعادت حقیقی تأکید کرده است. ابن‌سینا در حکمت مشرقیه نسبت به کسانی که لذات بدنی و جسمانی را لذت نهایی و کامل می‌دانند دید انتقادی دارد. و اشاره می‌کند که «هنگامی که نفس با بدن، الفت می‌گیرد و به‌وسیله آن آرامش می‌یابد و جایگاهش در آن نیکو می‌گردد، و هنگامی که به لذایذ جسمانی دست یابد، سرزمین اصلی‌اش را فراموش نموده و میثاق‌ها و پیمان‌های اولیه را که با خداوند (ج) بسته بود، به فراموشی می‌سپارد» (صانع پور، ۱۳۸۱، ص ۶۸). این نقد ابن‌سینا بر اکتفا به لذایذ جسمانی نشان از آراء عرفانی این حکیم بزرگوار دارد.

بنابراین، برخلاف لذت‌گرایان طرفدار سعادت جسمانی که سعادت انسان را در تمتع از لذات جسمانی و مادی محدود می‌کنند و همچنین برخلاف مکاتب طرفدار سعادت روحانی که سعادت انسان را در

توجه و ارضای خواسته‌های بعد روحانی انسان خلاصه می‌کنند طرفدار نظریه سعادت جامع‌نگر است و بر این باور است که انسان یک موجود تک‌ساحتی نیست؛ بلکه موجود دو ساحتی مرکب از دو بعد جسمانی و روحانی است. براین اساس، راه حصول سعادت آن است که انسان به گرایش‌ها و توانایی‌های هر دو بعد مادی و روحانی خویش توجه کند و به صورت معتدیل در صدد ارضای خواسته‌های هر دو ساحت وجودی خویش برآید.

کمال

به نظر ابن سینا، کمال نفس کمالی عقلی است و با حصول مرتبه عقل مستفاد حاصل می‌شود؛ بنابراین، تکامل نفس در ناحیه عقل نظری است و عقل عملی تنها جنبه مقدمه‌ای و زمینه‌سازی دارد. این دیدگاه ابن سینا در سرتاسر تفکر فلاسفه اسلامی سریان داشته و پس از وی مورد تحلیل و نقادی‌های بسیاری قرار گرفته است. اندیشمندان دیدگاه‌های متفاوتی در باب حرکت و استکمال (کمال طلبی) نفس ارائه داده اند. حرکت و استکمال، هر دو به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است.

بحث کمال در اندیشه ارسطو و ابن سینا جایگاه بلند اما متفاوت دارد؛ هم ارسطو و هم ابن سینا کمال را به کمال اول و کمال ثانی (دوم) تقسیم کرده اند. برای ارسطو کمال اول مرحله مقدماتی کمال ثانوی است، زیرا کمال اول حالت بالقوه نفس و کمال دوم فعلیت یافتن و تحقق استعدادهاى نهفته در نفس است. به تعبیر دیگر «نفس فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است؛ اما به کار رفتن یا بالیدن قوای آن کمال ثانی آن است» (داوودی، ۱۳۸۹، ص ۳۵). ارسطو برای بحث از کمال از دو واژه «انرگیا و انتلخیا» بحث کرده است و این واژگان ابداع خود ارسطو بوده است. «واژه "انرگیا" به معنای کار معین، متحقق ساختن، فرآورده و ثمربخشی و واژه "انتلخیا" به معنای تمامیت، کامل‌تر شدن، تکمیل و به کمال و تمام رساندن است». (حسین آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳). پس، کمال به معنای کامل‌تر شدن و رشد هر چه بیشتر و کامل‌تر استعدادهای انسان و رسیدن به غایت و تمامیت و... می‌باشد. بدین ترتیب «نفس کمال اول برای جسم زنده است؛ اما به کار رفتن و پرورش دادن قوای نفس از جمله رشد دادن عقل کمال ثانی است» (داوودی، ۱۳۸۹، ص ۳۵). ضمناً با مذاقه در آراء ارسطو متوجه می‌شویم که بحث کمال رابطه مستقیم با بحث سعادت و خیر اخلاقی دارد؛ زیرا در فلسفه ارسطو «خیر در معنای اخلاقی آن، دست یافتن به خیر برای انسان، همان سعادت است و سعادت انسان در فعلیت (پرورش قوای نفس) نفس آن در مطابقت با فضیلت است» (حسین آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳). افلاطون مقدم بر شاگردش ارسطو، آموزه خیر اعلا را مطرح کرد و یکی از اهدافش از طرح این آموزه، راغب ساختن نفس انسان به حرکت استکمالی و رسیدن به سعادت از رهگذر آن بود. «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، تا چه میزان از این توانش‌ها و گرایش‌های بالقوه را به فعلیت برساند و به همین میزان سعید یا شقی بالفعل می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۶۶، صص ۸۶-۸۳). دقت در مطالب فوق به خصوص آراء ارسطو نشان می‌دهد که نوع دوم کمال یعنی تعالی‌یابی عقل بیشترین ارتباط را با سعادت دارد و در کمال ثانی است که اهتمام توأم به هر دو تحقق سعادت جسمانی و سعادت روحانی صورت می‌گیرد. یعنی وقتی در کمال ثانی وجود ما از حالت بالقوه به حالت بالفعل و تحقق استعدادها می‌رود، تجربه سعادت به ما دست می‌دهد. در فلسفه ابن‌سینا، برای هر قوه‌ای (استعدادی) فعلیتی (تحقق‌یابی آن استعداد) 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. مثلاً کمال و سعادت عقل در خوب تعقل کردن و رسیدن به شناخت و معرفت درست، کمال چشم در خوب دیدن و کمال یک‌خسته در درخت بارور شدن است. از دید ابن‌سینا کمال نفس انسانی آن است که به صورت مطلق از ماده و لواحق مادی مجرد و رهیده گردد و به مرحله تجرد یا رهیدگی کامل و کیفیت بالا، یعنی عقل برسد. وقتی انسان به این رهیدگی برسد سعادت نامتزلزل را تجربه می‌کند. یکی از معانی‌ای که ابن‌سینا به کمال در تعریف نفس می‌دهد معنای وجودی است. «کمال در معنای وجودی اشتدادی است و در نفوس انسانی است. نفس انسان در هر مرتبه با دریافت صورت جدید کمال اول به دست می‌آورد و چون صورت عقلانی نفس دارای مراتب متفاوت است؛ بنابراین کمال نیز مراتب خواهد داشت» (حسین آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۰). از تحلیل مطلب فوق می‌توان دریافت که سیر کمال‌یابی انسان به سختی می‌تواند انتها داشته باشد و این موجود رازآلود همواره می‌تواند بیشتر و کامل‌تر از آنچه هست باشد.

ابن‌سینا همداستان با ارسطو کمال را فعلیت نفس انسان و رشد و به کمال رساندن ظرفیت‌ها و قابلیت‌های نهفته در وجود انسان می‌داند و بیشترین اهمیت را هم به پرورش قوه عاقله انسان می‌دهد. ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید: «نفس فاعل و غایت است. غایتی بیرون از خود ندارد؛ غایت آن شخصی است و آن این است که بهتر از آنچه بوده است شود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶۳) بنابراین، یکی کمال غایی غایی نفس است که آن قرب به خداوند است و دیگری کمال وجودی خود نفس است و آن این است که ما تلاش کنیم همواره خود را شخصیت بهتر و کمال یافته‌تر از پیش بسازیم.

نه تنها ابن سینا؛ بلکه اغلب فلاسفه مسلمان توجه جدی به ضرورت و چگونگی استكمال نفس و رابطه کمال با سعادت داشته؛ به طور نمونه خواجه نصیرالدین طوسی یکی از این فلاسفه است که مباحث مبسوط و ارزش مندی را پیرامون کمال و سعادت نفس مطرح کرده است. «بنابر قول طوسی، حرکت و اسکمال هر دو به خروج تدریجی از قوه به فعل و نقصان به کمال تحلیل می‌شود» (نیارکی، ۱۳۹۳، صص ۱۱-۱۰). بنابراین، حرکت و عمل انسان وقتی می‌تواند استکمالی باشد که به شکوفا و آزادسازی ظرفیت‌ها و دستیابی انسان به اصالت و نیک زیستن منتهی شود.

قوه عاقله

در رویکرد ابن سینا به انسان، قوه عاقله شریف‌ترین و عالی‌ترین ساحت وجود انسان شمرده می‌شود و اهتمام به این قوه پیش شرط اساسی برای تحقق سعادت محسوب شده و محوریت دارد؛ زیرا از رهگذر پرورش قوه عاقله است که انسان قادر به فراروی از محدوده مادیات و لواحق مادی به سوی حقیقت هستی می‌شود. بلندی جایگاه عقل چیزی است که در اغلب فلسفه‌ها تا امروز مورد تأکید بوده و استمرار داشته است. به طور نمونه والتر بیمل در کتابش "بررسی روشن‌گرانه اندیشه‌های هایدگر"، به بحثی اشاره می‌کند که بیان‌گر بلندی جایگاه عقل در اندیشه بشر است. «و همین عقل است که دانستن و عمل کردن را برای آدمی میسر می‌سازد. این عقل بدان معناست که انسان می‌تواند اهداف و غایاتی را برای خویش تعیین کند و به کمک آماده ساختن لوازم ضروری و عمل مناسب به این اهداف دست یابد و غایاتش را تحقق بخشد» (بیمل، ۱۴۰۱، ص ۱۷۵). بنابراین، قوه عاقله خودش را در امکان کاربردهای مختلف از جمله دستیابی به شناخت نظری و نیز معرفت به اخلاقیات و امور عملی، به ما نشان می‌دهد. وقتی ابن سینا از مراتب عقل از عقل بالقوه تا عقل مستفاد سخن می‌گوید، نشان می‌دهد که عقل یک پدیده پویا و متحول است و با این تحول وجودی مدام می‌تواند ما را به سعادت فراختر و عمیق‌تر برساند.

نوع رابطه معرفت و سعادت

در مباحث فوق مانند بحث رسیدن به کمال نفس، تحصیل فلسفه به مثابه فعالیت عقلانی، ترکیه و خودشناسی، دیدیم که هر کدام از این موارد شریف سعادت مختص به خود را در وجود آدمی متحقق می‌سازد و از جمع و تلفیق سعادت‌های برخاسته از موارد مذکور، سعادت نامتزلزل و جامع‌تر پدید می‌آید. و از آن‌جا که همه موارد فوق با پرورش قوه عاقله و معرفت‌های برخاسته از آن رابطه عمیق دارند، پس نوعی رابطه همه جانبه بین معرفت و سعادت حقیقی وجود دارد و معرفت نه تنها ذاتاً ارزنده است؛ بلکه از این جهت که ما را به سعادت حقیقی نا متزلزل می‌رساند نیز اهمیت محوری دارد.

سعادت‌ها و کمال‌های زودگذر و مادی، محدود و وابسته به امور گذرا هستند و فانی می‌شوند و سعادت و کمال ناشی از تعقل و تعالی باطنی ثابت و فناشدنی و فراگیراند.

فیلسوفان مشائی (فلسفه‌ای که بر عقل و خرد استدلالی تأکید می‌کند) که ابن سینا یکی از پیشوایان آن است، بر این امر تأکید کرده‌اند که سعادت انسان با تکمیل قوه نظری و قوه عملی به دست می‌آید. از نظر ایشان، فلسفه، وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت است. در واقع، هدف انسان در زندگی رسیدن به سعادت است و یکی از طرق بنیادی رسیدن به آن علم است؛ زیرا علم نور است و جهل ظلمت و علم حقیقی نیز عمل نیک را در پی دارد. زیرا فیلسوف واقعی کسی است که علوم نظری را تحصیل کرده و توانایی به‌کارگیری آن‌ها را در عمل دارد: «علوم نظری، اگر برای کسی حاصل شود که توانایی به‌کاربردن آن را در غیر خود نداشته باشد فلسفه ناقص است. فیلسوف واقعی کسی است که علوم نظری را تحصیل کرده و آن‌گونه که امکان دارد، توان به‌کار بردن آن در غیر خود را داشته باشد» (فارابی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳). بدین سان دیده می‌شود که تنها شناخت حقیقت در سطوح مختلف آن برای فیلسوف کافی نیست و کمال زیادی حساب نمی‌شود؛ مگر آن‌که این شناخت در رفتار و گفتار آن فیلسوف نیز نمود عینی پیدا کند و صاحب شناخت بکوشد تا این شناخت را به آستانه آگاهی عمومی نیز برساند.

ابن سینا دایره روابط معرفت را تا آن‌جا وسیع می‌داند که با عبادت نیز در ارتباط عمیق قرار می‌گیرد و در باب عبادت به این نظر است که عبادت نه تنها به تزکیه نفس بلکه به شناخت خداوند (ج) و نیز تبدیل نفس ناطقه انسانی به عقول مجرد (مستغنی از ماده) منجر می‌شود و از این طریق راه وصول به سعادت حقیقی می‌گردد. از آن‌جا که رابطه عمیق بین معرفت راستین و عبادت وجود دارد؛ بنابراین، هر دو نقش سازنده در تأمین زندگی سعادت‌مندانه دارند. «در واقع عبادت و معرفت رابطه دوسویه با یکدیگر دارند؛ عبادت موجب به‌دست آوردن معرفت حقیقی می‌شود و معرفت خود، عبادت والاتر را در پی دارد و از آنجا که خداوند (ج) نامتناهی است، این سیر می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و این‌گونه است که آدمی به سعادت حقیقی نایل می‌شود» (شجاری، ۱۳۹۰، ص ۵۹). نکات فوق، جایگاه والای عبادت و معرفت را در زمینه تحقق سعادت راستین برای انسان نشان می‌دهد و هم تأثیری متقابل این دو بر یکدیگر و هم تدریجی بودن تحقق مراتب سعادت را برای انسان آشکار می‌کند. و همچنین دیده می‌شود که از دید ابن سینا عبادت نه تنها به تحکیم رابطه انسان با خداوند (ج) و تهذیب نفس از افکار و احساسات زائد منتهی می‌گردد؛ بلکه علاوه بر آن به معرفت حقیقی نیز منجر می‌شود. و از این رهگذر آدمی قادر به تجربه سعادت حقیقی و پایدار می‌گردد.

از نظر ابن سینا معرفت نظری مقدمه حکمت عملی است؛ زیرا عمل بدون شناخت، حتی کمترین درستی را با خود ندارد و جز خسران نصیب صاحب خود نمی‌کند. هدف از حکمت نزد ابن فیلسوف فرزانه، استکمال قوه نظری و قوه عملی انسان است تا سعادت نصیب آدمی گردد و زندگی انسان قرین کامیابی و توفیق شود. فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا با مترادف دانستن حکمت و فلسفه؛ دانستن فلسفه را یکی از امور ضروری برای رسیدن به سعادت می‌دانند، چنان‌که فارابی نیز می‌گوید: «سعادت هنگامی حاصل می‌شود که به زیبایی‌ها دست یابیم و زیبایی با فلسفه، قابل دست‌رسی است؛ لذا فلسفه ما را به سعادت می‌رساند» (فارابی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷). اگر به مباحث فلاسفه مسلمان در باب زیبایی با دقت نظر اندازیم تا حدودی متوجه می‌شویم که زیبایی در نزد اغلب این فلاسفه از یک طرف ریشه در تجلی زیبایی خداوند (ج) در عالم دارد و از جانب دیگر دال بر احساس کمال در چیزی و نیز نظم و هماهنگی و تناسب در ساخت و ریخت چیزها می‌باشد و درک و دریافت آن می‌تواند زندگی آدمی را قرین آرامش و سعادت کند.

ابن سینا بحث مبسوطی را در باب سرور و سعادت برای صاحبان خیر و کمال در آثارش از جمله در شاهکارش اشارات و تنبیهات نموده و «معتقد است که شادمانی و سعادت مانند ادراک دارای چهارگانه حسی، تخیلی و توهمی و تعقلی است که کاملترین آن سعادت و شادمانی تعقلی است. لذات باطنی قوی‌تر و لذیذتر از لذات حسی و گذرا است. وقتی لذات باطنی بر لذات حسی برتری و رجحان داشته باشد، پس لذات عقلی به مراتب لذیذتر از لذات حسی خواهد بود» (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۴۱۱-۴۱۶). اگر لذات عقلی به مراتب لذیذتر از لذات حسی است، در این صورت سعادت راستین نیز در گرو استکمال معرفت قوه عاقله است و نوعی رابطه عمیق و وجودی بین سعادت واقعی و پایدار و معرفت به حق و معرفت به کنه موجودات و معرفت به عالم به‌طور کل وجود دارد. ابن سینا به نقد و سرزنش کسانی می‌پردازد که سعادت و نیک‌بختی را فقط به لذات حسی اختصاص داده‌اند، و منکر سعادت هستند که فلاسفه برای نفس صاحب خیر و کمال و صاحب معرفت و حکمت اثبات می‌کنند. ابن فیلسوف لذت عقلی را که مخصوص فرشتگان و عقول است با لذات حسی چارپایان می‌سنجد و در این زمینه، می‌گوید: «کمال عقلی و سعادت و شادمانی تعقلی که برای فرشتگان و عقول است به هیچ وجه با سعادت و نیک‌بختی چارپایان قابل مقایسه نیست، و این گواه بر آنست که لذت عقلی از سایر لذت‌ها قوی‌تر و عمیق‌تر است» (ملکشاهی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۶). برای تصریح مطلب فوق باید اذعان کرد که از دید ابن سینا، لذت در حقیقت، دریافتن و رسیدن به چیزی است، از آن جهت که پیش دریافت‌کننده کمال و خیر است. الم و درد دریافتن و رسیدن به چیزی است که پیش

دریافت‌کننده آفت و شر است. خیر و شر نزد این فیلسوف نسبی بوده و بر حسب قیاس اختلاف پیدا می‌کند. مثلاً آنچه پیش شهوت خیر است، مانند خوراک، پوشاک مناسب، میل جنسی است. و آنچه پیش قوه غضب خیر است پیروزی و چیرگی است. و آنچه پیش عقل خیر است یک بار و به یک اعتبار معرفت به حق است (که به حکمت نظری ارتباط دارد) و به اعتبار دیگر زیبا و جمیل است (که به حکمت عملی مربوط می‌شود). و از نیک بودگی‌های عقلی علاوه بر موارد فوق، رسیدن به شکر و سپاس، و ستایش و ثنای فراوان و بزرگواری است. با توجه به مطالب مذکور، دیده می‌شود که تعریف لذت از سوی این متفکر فرزانه متضمن دو عنصر اساسی است؛ یکی دریافت کمال و خیر و دیگری رسیدن به آن. بنابراین، لذت با دریافت کمال و خیر بدون رسیدن به آن و یا وصول و نیل به آن بدون ادراک و دریافتن (معرفت) تحقق نمی‌یابد. به عبارت دیگر، هر لذتی به دو چیز وابسته است: به کمالی که خیر است، و به دریافت و معرفت به آن از جهت آن که کمال خیر است. پس وصول به کمال و معرفت به آن دو پیش شرط دستیابی به سعادت راستین و پایدار است.

ابن سینا پس از اثبات لذت عقلی و این که لذات عقلی به مراتب از لذات حسی کامل‌تر و عمیق‌تر است؛ استدلال می‌کند که شرافت و ارجمندی لذت به شرافت و ارجمندی دریافت شده‌ها (کمال و خیر) نسبت مستقیم دارد، مثلاً به یقین می‌توان گفت که تعقل در هستی و صفات خداوند که یک دریافت و معرفت مجرد از ماده است و لذتی و تجربه سعادت است که از آن حاصل می‌گردد به هیچ وجه با بهره‌مندی از یک لقمه چرب و شیرین و هر سطحی از لذات حسی قابل مقایسه و سنجش نیست. بنابراین، اگر ما محتوای مطالب فوق را جمع‌بندی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که در فلسفه ابن سینا لذت عقلی از سه جهت بر لذت حسی مزیت و رجحان دارد: ۱. لذات حسی تغییرپذیر و دگرگون‌شدنی و غیر ثابت است، در صورتی که لذات عقلی ثابت، نامتزلزل و تغییرناپذیر است؛ ۲. لذات عقلی به متابعت از ادراکات و معرفت خود، به حق و عمق معقولات و اشیاء تعلق دارد، در حالی که لذات حسی به ظواهر اشیاء است؛ ۳. لذات حسی محصور و محدود و آسیب‌پذیر است و حوادث و پیشامدهای منفی می‌توانند آن‌ها را از بین ببرند، مثلاً لذت ناشی از داشتن مال با از بین رفتن مال از بین می‌رود، در صورتی که لذات عقلی نامحدود و نامتناهی است و حوادث و پیشامدهای بیرونی نمی‌توانند آن را تحت الشعاع خود قرار دهند و کم و زیاد کنند.

یافته‌ها

یکی از یافته‌های ما از این تحقیق این است که رابطه عمیق بین عبادت و معرفت وجود دارد؛ زیرا هر عبادتی نوعی معرفت به حق و فضیلت را در بطن خود نهفته دارد و این معرفت را در وجود ما می‌پرورد

و متقابلاً هرچه میزان و کیفیت معرفت ما به حق و حقیقت عالم بیشتر و عمیق‌تر شود عبادت ما هم والاتر و مخلصانه‌تر می‌شود.

یافته‌دیگر ما این است که هر دو (عبادت و معرفت) موجب تحقق تجربه سعادت واقعی و نامتزلزل می‌گردد. نتیجه این‌که رابطه محکم بین عبادت و سعادت از یک‌طرف و معرفت از سوی دیگر وجود دارد. از جهت دیگر رابطه سعادت با عبادت و معرفت این یافته را تأیید می‌کند که از دو راه دین و فلسفه یا ایمان و عقل می‌توان به شناخت سعادت و تحقق آن نایل آمد.

این یافته را هم باید به یافته‌های فوق بیفزاییم که ابن‌سینا نه با لذت‌گرایان و مکاتب فلسفی موافق است که سعادت انسان را به صرفاً سعادت جسمانی و تمتع از لذت‌های بدنی و مادی تقلیل می‌دهند و نه با مکاتب فلسفی طرفدار سعادت روحانی که همه ابعاد ممکن سعادت انسان را فقط به ارضای خواسته‌ها و امیال ساحت روحانی انسان فرو می‌کاهند؛ بلکه او طرفدار سعادت جامع‌نگر است و انسان را یک موجود تک‌ساحتی نمی‌داند؛ بلکه موجود دارای دو ساحت جسمانی و روحانی می‌داند و بر این اساس، راه حصول سعادت را در این می‌داند که انسان به نیازها، گرایش‌ها و توانش‌های هر دو بعد مادی و روحانی خویش اهتمام داشته باشد و به‌صورت معتدل به تأمین خواسته‌ها و نیازهای هر دو ساحت وجودی خویش بر آید.

نتیجه‌گیری

یکی از نتایج حاصله از این تحقیق این است که سعادت در فلسفه ابن‌سینا مطلوب بالذات و هدف اصلی است، به‌خاطر خودش خواسته می‌شود، نه مطلوب لغیره که به‌خاطر امر دیگر خواسته شود و سعادت هر نفس در رسیدن آن به کمال و معرفت و دریافت کمال است و چنین به‌نظر می‌رسد که معرفت به کمال شرط پیشینی بر انگیزخته شدن عملی و انضمامی نفس انسان به سوی کمال است. پس یافته ما این می‌شود که در فلسفه ابن‌سینا رابطه مستقیم بین معرفت و سعادت وجود دارد.

نتیجه به‌دست آمده دیگر از خلال تحقیق در فلسفه ابن‌سینا این است که تحقق سعادت راستین و نامتزلزل در گرو پرورش قوه عاقله انسان است؛ یعنی هر چه بر میزان و عمق پرورش قوه عاقله انسان افزوده شود به همان میزان راه دست‌یابی انسان به مراتب بالاتر، عمیق‌تر و فراخ‌تر سعادت، هموارتر می‌گردد و آدمی لذت سعادت واقعی را بیشتر می‌چشد.

یکی از نتایج دیگری که به آن دست یافتیم این بوده، که متعلق سعادت می‌تواند هم جسم و هم نفس باشد، پس می‌توان سعادت را به دو قسم سعادت جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم کرد و طبق اندیشه ابن سینا سعادت روحانی اصل و سعادت جسمانی فرع است.

نتیجه به دست آمده دیگر از این تحقیق این است که یکی از قوای روحانی انسان قوه عاقله است، پس پرورش قوه عاقله و معرفت‌های برخاسته از تعقل، یکی از طرق دستیابی به سعادت روحانی است. همچنین با توجه به این نتیجه پرورش قوه عاقله و معرفت امر ذومراتب است، سعادت نیز امر مشکک و دارای مراتب است و هر مرتبه‌ای از معرفت موجب تحقق مرتبه خاصی از معرفت می‌شود.

پیشنهادها

۱. در افغانستان در زمینه ابعاد مختلف فلسفه ابن سینا باید تحقیقات و مطالعات بیشتر صورت گیرد؛
۲. روی ترجمه آثاری که به زبان‌های دیگر در مورد سطوح مختلف آراء ابن سینا تحقیق و نگاشته شده، باید توجه جدیدتر و کار بیشتر شود؛
۳. رسانه‌ها باید در برنامه‌های فرهنگی و نیز یادمان موارث فرهنگی - تاریخی، اوقات بیشتری را برای تجلیل و تحلیل آراء اندیشمندان افغانستان از جمله ابن سینا اختصاص دهند.
۴. تقویت ارتباط، تبادل علمی و همکاری بین مراکز علمی و تحقیقاتی داخل و خارج از افغانستان که روی افکار دانشمندان مسلمان از جمله ابن سینا کار و تحقیق می‌کنند.

منابع

- ابراهیم دینانی، غ. (۱۳۸۹). نصیرالدین طوسی، فیلسوف گفت وگو. تهران: انتشارات هرمس.
- ابن سینا، ا. (۱۳۷۰). المباحثات. ترجمه حسن ملکشاهی. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، ا. (۱۳۸۱). اشارات و تنبیها، جلد اول، ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- ابن سینا، ا. (۱۳۸۳). الهیات، دانش نامه علائی. با مقدمه محمد معین. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، ا. (۱۳۸۳). طبیعیات، دانشنامه علائی. همدان: انتشارات پوهنتون بوعلی سینا.
- ابن سینا، ا. (۱۴۰۰). رساله‌ای در باب سعادت. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، ا. (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد. تحقیق حسن عاصی. تهران: انتشارات شمس تبریزی
- ابن سینا، ا. (۱۳۶۳). تعلیقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامیه
- اردکانی، ر. (۱۳۶۴). ابن سینا به روایت اردکانی و اشکوری. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- افلاطون. ا. (۱۳۶۶). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات شرکت سهامی خوارزمی.
- بیمل، و. (۱۴۰۱). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه بیژن عبدالکریمی. انتشارات سروش.
- تالس، ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو
- آبادی، ح، عباسی، ح. (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی مفهوم کمال اول و ثانی نزد ارسطو و ابن سینا»، فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره ۵۷، سال ۱۵، تهران: انتشارات سمت.
- داوودی، ع. (۱۳۸۹). عقل در حکمت مشأ (ارسطو و ابن سینا). تهران: انتشارات حکمت.
- شجاری، م. (۱۳۹۰). «سعادت و رابطه آن با معرفت و عبادت از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه تحقیقات فلسفی، سال ۵، شماره ۹۰، شماره مسلسل ۸، تبریز: انتشارات پوهنتون تبر.
- شکراللهی، ن. (۱۳۹۲). ابن سینا از دیدگاه فلاسفه اندلس. فصل نامه معارف عقلی، سال ۸، شماره اول، دور ۲۶، خوارزم: انتشارات پوهنتون خوارزم.
- صانع پور، م. (۱۳۸۱). حکمت مشرقیه. فصلنامه خرد نامه صدرا. سال ۱۳، شماره ۲۸، تهران: انتشارات آگه.
- عباس زاده، م. (۱۳۹۱). تأثیر ابن سینا بر مبحث "کلیات" و "اصل فردیت" در تفکر مدرسی غرب. فصلنامه ذهن، سال ۱۰، شماره ۴۸، تهران: انتشارات مرکز تحقیق فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غفاری، ح. (۱۳۸۹). «استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل، از منظر حکما و عرفای مسلمان»، فصلنامه نثریه فلسفه، سال ۹، شماره ۳۸، تهران: انتشارات نیلوفر
- فارابی، ا. (۱۳۸۶). تحصیل السعادت. قم: انتشارات نظر نرم افزار کتابخانه حکمت.
- فخوری، ح. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قاسمیان مزار، ر. (۱۳۹۳). نظریه معرفتی ابن سینا و بررسی آن در پرتو اصالت وجود و اصالت ماهیت، فصلنامه حکمت سرا، سال ۶، شماره ۴، تهران: انتشارات پوهنتون باقر العلوم.
- معین، م. (۱۳۸۳). مقدمه و حواشی بر الهیات دانشنامه علایی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نیارکی، ا. (۱۳۹۳). «واکاوی تحلیل خواجه طوسی از چگونگی استکمال انسان»، دوفصلنامه علمی تحقیقی و انسان پژوهی دینی، سال ۱۱، شماره ۳۲، تهران: انتشارات آگه.