

## ابن سینا سعادت و شقاوت را چگونه تفسیر می‌کند؟

دکتر سیدمحمد عمادی حائری - دوازدهمین نشست از مجموعه درس‌گفتارهایی درباره بوعلی سینا

چهارشنبه ۱۴۰۰/۲/۲۹

دوازدهمین نشست از مجموعه درس‌گفتارهایی درباره بوعلی سینا با همکاری مرکز فرهنگی شهر کتاب و بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا در روز چهارشنبه ۲۹ اردیبهشت برگزار شد. این نشست به سخنرانی دکتر سیدمحمد عمادی حائری با موضوع «ابن سینا در میانه فلسفه و دین» اختصاص داشت. این درس‌گفتار به صورت مجازی از اینستاگرام شهر کتاب پخش شد.

ابن سینا در ترویج و گسترش فلسفه یونانی در دنیای اسلام، و آنچه اصطلاحاً فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، بیشترین سهم را داراست. در این میان، شایان توجه است که وی صرفاً شارح فلسفه یونانی نیست، بلکه افزون بر ابتکارات فلسفی‌اش، کوشیده است تبیینی فلسفی از موضوعات دینی، همچون پدیده وحی، به دست دهد. سوای موضوعات اختصاصاً دینی که پیشینه‌ای در فلسفه یونان نداشتند، موضوعات دیگری نیز هستند که هرچند تبیین‌هایی از آن در فلسفه یونانی وجود داشت، در سنت دین و حیانی از منظری متفاوت به آن نگریسته شده بود. یکی از این موضوعات سعادت و شقاوت است که ابن سینا هوشمندانه به تفاوت تبیین دینی و فلسفی از آنها توجه می‌دهد و می‌کوشد تبیین فلسفی خود را با آموزه‌های و حیانی سازگار کند. تقریر و تبیین ابن سینا از «سعادت» و «شقاوت»، جمعی از متفکران مسلمان پس از وی را به این صرافت انداخت تا تفسیری از مفاهیم «سعادت» و «شقاوت» عرضه کنند که هم حامل نشانه‌های متن و حیانی باشد و هم حاوی مؤلفه‌های ارسطویی فلسفه.

**آنچه در پی می‌آید سخنان دکتر سیدمحمد عمادی حائری در این نشست است که توسط آناهید خزیر تنظیم شده است.**

زمانی که فلسفه وارد دنیای اسلام شد در دو مسیر مشخص و کامابیش متفاوت و متمایز سیر و جریان پیدا کرد. گروهی که به جنبه‌های باطنی و رازورانه بیشتر گرایش داشتند از سنت افلاطونی و نوافلاطونی فلسفه یونانی پیروی کردند و آن جریان را در دنیای اسلام رشد دادند و از آن تبعیت کردند و سنت افلاطونی و نوافلاطونی را در دنیای اسلام نمایندگی کردند. نمونه‌های برجسته و مشخص این جریان متالهان و متکلمان اسماعیلی هستند و شاید بتوان گفت یکی از نمونه‌های برجسته آن رسایل اخوان الصفاست. از سوی دیگر جریان دیگر نماینده گرایش‌های ارسطویی در دنیای اسلام بودند شیوه فلسفه‌ورزی و استدلال ارسطویی را در دنیای اسلام دنبال و ترویج کردند که نمایندگان مشخص آن فارابی و بعد ابن سینا هستند. از لحاظ تاریخی اشاره به این نکته مفید است و بنا بر رساله سرگذشت ابن سینا که خود به این موضوع اشاره می‌کند که پدر و برادر او گرایش‌های اسماعیلی داشتند و در بحث‌های اسماعیلی شرکت و رسایل اخوان الصفا را مطالعه می‌کردند. ابن سینا در چنین زمینه‌ای و بستری رشد پیدا کرد.

### ابن سینا بزرگترین فیلسوف مسلمان است

ابن سینا استاد مشخصی در فلسفه نداشت و در فلسفه خودآموخته بود اما به لطف هوش سرشار و ذکاوت شخصی بر تعمیق مباحث فلسفی و تنسیق آنها در دنیای اسلام نقش داشت و به یک معنا شاید بتوان گفت بزرگترین

فیلسوف مسلمان است. خود مباحث دینی و نحوه بحث‌های دینی به گونه‌ای بود که با نوع استدلال‌ورزی و با نوع رویکرد جریان افلاطونی و نوافلاطونی هماهنگی بیشتری داشت. دین در ذات خود یک رازورزی را نهفته دارد و این زمینه و بستر برای جریان نخست و متالهان و متکلمان اسماعیلی مناسب بود. ابن سینا برخلاف پدر و برادر گرایش‌های اسماعیلی نداشت هم به تصریح در رساله سرگذشت و هم بنا بر آثارش، رسایل و کتاب‌هایش هیچ گرایش اسماعیلی نه در نحوه استدلال و نه در مضامین و اصطلاحات به کار رفته در آثار ابن سینا دیده نمی‌شود اما به این معنا نبود که ابن سینا و سلف او فارابی به تبیین فلسفی پدیدارهای دینی نپرداخته باشند. در واقع می‌توان گفت تبیین فلسفی پدیدارهای دینی مثل پدیدارهای دیگر یک چیز است و درآمیختن فلسفه با دین و التقاط دو نظامی که می‌توان گفت کاملاً متفاوت و متباین هستند چیز دیگری است. متالهان اسماعیلی در آثار خود به تاویل شریعت بر اساس فلسفه اهتمام داشتند مخصوصاً سنت اسماعیلی پیشافاطمی و سنت اسماعیلی ایرانی.

حدیثی منسوب به پیامبر اکرم وجود دارد و محمد بن سرخ نیشابوری در تفسیر این حدیث می‌گوید بوستان حقیقت را در میان فلسفه و شریعت باید یافت. به گونه‌ای که ما بتوانیم مباحث شریعت را بر اساس شریعت تاویل درستی به دست آوریم. در اینجا جایگاه فلسفه را در میان متالهان و متکلمان اسماعیلی نشان می‌دهد. بعدها موبدالدین شیرازی و ناصر خسرو تاویل دیگری از حدیث «بوستان حقیقت» به دست می‌دهند که متفاوت با تفسیر محمد بن سرخ نیشابوری است. تعبیر محمد بن سرخ نگاه اسماعیلیان ایران را نشان می‌دهد و از لحاظ زمانی هم نزدیک‌تر به ابن سینا و پدر و برادر اوست و در این تفسیر نوع نگاه اسماعیلیان ایران را که رایج بوده است به خوبی نشان می‌دهد.

#### وجود یک جریان ضد فلسفه و ضد ابن سینا در دنیای اسلام

پیروی کردن از سنت ارسطویی به معنای این نبود که فیلسوفانی مثل ابن سینا و فارابی از تبیین فلسفی پدیدارهای دینی دست بکشند. در واقع التقاط و درهم آمیختن اصطلاحات و مفاهیم دینی با فلسفه یونانی یک چیز است که در آن سنت دیده می‌شود و تبیین فلسفی پدیده‌ای دینی چیز دیگری است. امروز هم یک فیلسوف می‌تواند یک پدیده را تبیین فلسفی کند به ویژه در سنت فلسفه تحلیلی که امروز از نظر روش با نوع فلسفه‌ورزی ابن سینا و فارابی قرابت دارد و ما این نوع نگاه را می‌توانیم ببینیم. فارابی و ابن سینا یک تبیینی از پدیده وحی به دست می‌دهند و سعی می‌کنند با استناد به قوه خیال تجربه پیامبرانه و تجربه وحیانی را توجیه و تبیین کنند.

یک جریان ضد فلسفه و ضد ابن سینا در دنیای اسلام از قرن پنجم تا قرن ششم و حتی هفتم وجود دارد که با غزالی شروع می‌شود و با شرف‌الدین مسعودی و افضل‌الدین غیلانی و شهرستانی و فخر رازی ادامه پیدا می‌کند و شواهدی هست که حتی پس از دفاع خواجه نصیرالدین طوسی از ابن سینا و شرحی که بر اشارات نوشت و به نقدهای فخر رازی پاسخ گفت باز هم کماکان برخی از فخر رازی جانبداری می‌کردند. فخر رازی در شرح خود بر اشارات که بیشتر جرح است تا شرح به نمط نهم که می‌رسد می‌گوید هیچ کسی چه پس از ابن سینا و قبل از آن نتوانسته مراتب و مقامات عارفان را اینقدر خوب توصیف و تحلیل و تبیین فلسفی به دست دهد. نمط نهم اشارات فی مقامات عارفان سعی می‌کند تجربه‌های عرفانی و ملکوتی را تبیین فلسفی به دست دهد.

فخر رازی با وجود مخالفت‌های سرسختانه خود لب به تجلیل از ابن سینا باز می‌کند و در تحلیل و تبیینی که ابن سینا از مقامات عارفان در نمط نهم اشارات به دست می‌دهد به نظر می‌آید داوری فخر رازی بسیار بااهمیت است. به طور کلی می‌توان گفت درباره مفاهیم دینی فلسفه یونانی مشخصاً موضع داشته است؛ گاه فلسفه پدیدارهای دینی

می‌کوشد یک تبیین عقلانی از آن به دست بدهد و به این معنا می‌توان همه متکلمان دنیای اسلام مثل فخر رازی را از جمله فیلسوفان گنجاند اما با تعریف امروزی از فلسفه دین و در عرف دنیای امروز و در سنت فلسفه تحلیلی بسیاری از مباحث که متکلمان دارند در زمره استدلال‌های عقلی است و می‌توان آن‌ها را تحلیل‌های فلسفی دانست.

### سعادت و شقاوت یک مفهوم دینی است

این پدیده‌های دینی را گاهی فلسفه یا متالهان تبیین می‌کند و از یک مفهوم دینی، تبیینی به دست می‌دهند که این پدیدار چگونه رخ می‌دهد و یا مقامات عارفان چگونه برای آن‌ها به دست می‌آید و بر آن‌ها متجلی می‌شود. این یک مسیری است که لزوماً تضاد فلسفه و دین را نمی‌شود از آن‌ها استشمام و یا استنتاج کرد و بدست آورد. گاهی یک دین و به تعبیر دقیق‌تر متن وحیانی یک آموزه‌ای را طرح می‌کند و آن را تجویز می‌کند که فیلسوفان راه متفاوتی را برای آن پیشنهاد می‌کنند. سعادت و شقاوت که یک مفهوم دینی است از این زمره هستند، مفهومی که به نظر می‌آید دین و متن وحیانی در سنت اسلامی قرآن نگاه و رویکردی به سعادت و شقاوت دارد و در فلسفه یونانی و سنت ارسطویی و سینیایی در دنیای اسلام انتظار می‌رود یک نگاه متفاوتی از آن داشته باشد یعنی اگر ابن سینا پیرو محض سنت ارسطویی باشد قاعدتاً باید در مقام تناقض و تضاد با آموزه‌ای قرار بگیرد که ما در دین آن را می‌بینیم.

زمانی که ابن رشد در پی دفاع از فلسفه مشاء و ارسطو برمی‌آید در مقام پاسخگویی به غزالی تهافت‌التهافت را می‌نویسد و در نقد تهافت الفلاسفه غزالی که بخش معظم آن برگرفته از دانشنامه علایی است یعنی غزالی در مقاصد الفلاسفه دانشنامه علایی را به عربی ترجمه کرده و در تهافت به نقد فلسفه سینیایی نشسته است. رویکرد ابن رشد بیش از اینکه نقد غزالی باشد نقد ابن سینا است.

مفهوم سعادت و شقاوت بحثی است که در قرن دوم، سوم و چهارم معرکه آرا بین متفکران مسلمان و متالهان و اهل حدیث و طوایف گوناگون است. این که سعادت و شقاوت را با جبر و اختیار پیوند بدهیم و اینکه اساساً سعادت و شقاوت چگونه بدست می‌آید؟ اولین گام این است که قرآن در این باره چه می‌گوید. واژه‌های سعادت و شقاوت به عین لفظ در قرآن به کار نرفته اما در سوره هود هم صورت صفتی و هم صورت فعلی آن‌ها به کار رفته است. بنابر متن قرآن سعادت و شقاوت یک زمینه اخروی و آخرت‌گرایانه و آن جهانی دارد. در این سیاق در قرآن متن وحیانی مسلمانان سعادت و شقاوت یک متن اخروی و آن جهانی و آخرت‌گرایانه است. خود این آیه، معرکه آرا بین متالفهان و متکلمان و اهل حدیث بوده که آیا سعادت و شقاوت امری اکتسابی یا شرحی است؟

### نگاه فلاسفه به سعادت و شقاوت چیست؟

اکنون باید بدانیم نگاه فلاسفه چگونه بوده است؟ ارسطو مشخصاً نگاهی که به مفاهیم سعادت و شقاوت دارد مفهوم این جهانی است. یعنی دقیقاً در تقابل با نگاه آخرت‌گرایانه قرآن است. در جهان اسلام مفهوم سعادت و شقاوت از نگاه قرآنی در تلاقی با فلسفه یونانی یک شکل خاصی به خودش می‌گیرد و ابن سینا در صورت‌بندی این تبیین خاص از مفاهیم سعادت و شقاوت و هماهنگ کردن آموزه‌های قرآنی با فلسفه یونانی به طور خاص نقش داشته و موثر بوده است. ارسطو مفهوم سعادت را در قالب مفاهیم اخلاقی طرح می‌کند؛ مفهوم خیر و لذت، عمل اخلاقی و فضیلت اخلاقی و قاعده حد و وسط در تحلیل فلسفی ارسطو از سعادت نقش دارد. همین نگاه را در فارابی می‌بینیم آنچه فارابی درباره مفاهیم سعادت و شقاوت می‌گوید صرفاً یک تقلیلی از آرای ارسطو است.

همین مفهوم لذت و خیر اخلاقی در او هست و همان نگاهی که ارسطو دنبال می‌کند به این معنا که فارابی تاکید می‌کند سعادت در نظر انسان‌ها وابسته به خیری است که آن‌ها در نظرشان برترین و کامل‌ترین خیرات است. برخی ثروت و بعضی سیاست و علم و سعادت که نهایت کمال انسانی است، کامل‌ترین خیر می‌دانند و انسان‌ها همه کوشش خود را صرف دستیابی به آن می‌کنند و این مساله بستگی به منظری که آن‌ها به سعادت نگاه می‌کنند دارد و در پی بهترین خیر و بیشترین لذت هستند.

هیچ اشاره‌ای در آرا و نوشته‌های فارابی به درونمایه دینی مفاهیم سعادت و شقاوت پیدا نمی‌کنید درست برخلاف ابن‌سینا که هوشمندانه توجه می‌دهد که تعریف و تبیین وحی قرآنی از مفاهیم سعادت و شقاوت ماهیتا با تعریف فیلسوفان یونان و تعریف فلسفی متفاوت است. در نگاه فارابی سعادت دو مولفه دارد: یکی قصد و نیت و آگاهانه بودن علم و دیگری عمل و کوشش در راه نیل به سعادت. در تقریر فارابی از آموزه ارسطوی سعادت داریم. این نگاه ماهیتا می‌توانست با تحلیل قرآنی با سعادت و شقاوت همراه باشد. در میانه فارابی تا ابن‌سینا از نظر زمانی یک فیلسوف برجسته با نام ابوسعید سجستانی داریم او متکلم برجسته‌ای است و همچنین آگاه بر این بوده که مفهوم قرآنی سعادت و شقاوت متفاوت با چیزی است که اهل فلسفه می‌گویند.

سجستانی این دو را تفکیک می‌کند و در جای خود هوشمندانه است و اگر بین ابن‌سینا و فارابی آن را جای دهیم در نوع خود در این سیر تحول دارای اهمیت است. سجستانی سعادت و شقاوت را به دو دسته تقسیم می‌کند سعادت دنیوی و سعادت اخروی. در سعادت دنیوی از نقش پیامبران در ایجاد و حفظ سعادت دنیوی می‌گوید و همان تحلیلی را دارد که فارابی دارد. یک دلیل برای ضرورت وجود پیامبران در جامعه حفظ نظم اجتماعی است و تاکید می‌کند نقشی که پیامبران دارند در حفظ سعادت دنیوی، تندرستی، کثرت مال و اولاد و عزتمندی است و سعادت اخروی منوط به دو چیز است خلاص از عقاب و وصول به ثواب. سجستانی آن نگاه متکلمانه غلبه خود را نشان می‌دهد.

بعد از ابوسعید به ابن‌سینا می‌رسیم که بسیار هوشمندانه به این نکته توجه می‌دهد و می‌گوید سعادت و شقاوت دو دسته است: سعادت و شقاوت بدنی و سعادت و شقاوت نفسانی و به این نکته مهم اشاره می‌کند که شرع و دین با سعادت و شقاوت بدنی کاری ندارد بلکه راه سعادت و شقاوت نفسی که مربوط به آخرت است را نشان می‌دهد که این مساله را هم در شفا و هم در نجات دارد. ابن‌سینا کسب سعادت را با مفاهیم کمال و لذت پیوند می‌دهد اما تاکید می‌کند که نفس به قصد دستیابی به نهایت کمال و لذت خود از بدن جدا می‌شود و از این طریق به نهایت کمال نایل می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید نفس برای دستیابی نهایت کمال و لذت خود باید از بدن جدا شود و اینجا آن نگاه آخرت‌گرایانه و آن‌جهانی به مفاهیم سعادت و شقاوت که در قرآن سخن گفته شده با مفاهیم لذت و المی که ارسطو و فارابی از آن سخن گفته‌اند پیوند می‌دهد.

هنر ابن‌سینا اینجاست که به قصد این‌که بخواهد فلسفه ارسطو را با نگاه قرآنی هماهنگ کند می‌گوید این سعادت و شقاوت در جایی رخ می‌دهد که نفس از بدن جدا شده و در مرحله اخروی حیات انسان رخ خواهد داد. در اشارات و یا آخرین اثر ابن‌سینا که حداقل پخته‌ترین اثر ابن‌سیناست و حاوی آخرین آرای اوست ابن‌سینا به این نکته اشاره می‌کند. زمانی که نفس عارفان از تعلق بدن رها می‌شوند آن‌ها به عالم سعادت ارتقا پیدا می‌کنند و به کمال اعلا و لذت برتر می‌رسند. در اشارات برای اولین بار است که ابن‌سینا این ابتکار را به خرج می‌دهد. ابن‌سینا اشاره‌ای دارد که این التذاذ برای عارفان منوط به رهایی نفس از بدن نیست و در حیات جسمانی و تالماط معنوی می‌توانند از این لذت

بهره‌مند شوند. این سعادت لفظی پس از جدا شدن نفس از بدن رخ خواهد داد و مسیری که پیشنهاد می‌دهد به سنت ارسطویی است و به تبعیت از این سنت حد وسط را نگه می‌دارد. اهمیت ابن سینا این است که در حقیقت می‌گوید تعریفی که از سعادت و شقاوت در شرع است ماهیت آن با سعادت و شقاوت فلسفه یونانی و فلسفه ارسطویی متفاوت است.

### سهروردی دنباله فلسفه سینوی است

سهروردی در الواح عمادیه یادآور می‌شود که لذت حقیقی و سعادت ابدی با شهود الهی حاصل می‌شود که آن‌هم پس از جدایی نفس از ظلمات بدن است و همان تبیینی است که ابن سینا دارد. سهروردی در همان سنت اهل فلسفه جای می‌گیرد و موسس مکتب اشراق است اما می‌بینیم در دنباله فلسفه سینوی است. نمونه جالب‌تر ناصر خسرو است که در سنت فلسفی دیگر پرورش پیدا کرده و متعلق به یک سنت فکری متفاوتی از ابن سینا و سهروردی است. همین نگاه را در آثار او زادالمسافر می‌بینیم که یک دوره انسان‌شناسی اسماعیلی است و تاکید ناصر خسرو را می‌بینیم بر این‌که لذت حقیقی و کمال برتر در آخرت رخ خواهد داد و ثواب طبق اصطلاح اهل کلام و متالهان اسماعیلی مساوی است با این لذت و کمال برتر که پس از جدایی نفس از بدن رخ خواهد داد.

عقاب با الم و رنجی برابر می‌شود که در آخرت برای اهل شقاوت بروز و ظهور پیدا خواهد کرد. عین همین نگاه را در متفکران جریان‌های دیگر هم می‌توانیم ببینیم. نظیر همین نگاه را می‌توان در آثار کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی شارح معروف ابن عربی دید. در تصویر قرآنی سعادت و شقاوت اخروی با لذت و الم همراه است سعادت با لذت و شقاوت با الم و عقاب همراه است. این تصویر قرآنی می‌توانست با نگاه فلسفی به مفاهیم سعادت و شقاوت هماهنگ شود اما یک دشواری داشت که در نگاه قرآنی سعادت و شقاوت اخروی و آن جهانی بود و در نگاه فلسفه یونانی سعادت و شقاوت این جهانی و دنیایی بود. وجه مشترک آن‌ها لذت و الم و وجه افتراق در اخروی بودن یکی و دنیوی بودن دیگری بود. ابتکاری که ابن سینا به خرج داد این بود که به نفع نگاه قرآنی سعی نکرد با تاویل دین را به پای فلسفه قربانی کند بلکه کوشید به نوعی آن تبیین را به خدمت آموزش قرآنی در بیاورد و راهش این بود که به نفع راه قرآنی لذت و الم در جهانی ورای این جهان فعلی یعنی دنیا جای بگیرد.

ابن سینا با این تفسیری که بر اساس الگوی آخرت‌شناسی قرآن به دست می‌دهد بین آموزه قرآنی و تبیین فلسفی هماهنگی ایجاد می‌کند و خودش یک پیش‌فرض‌های دیگری را به همراه خواهد داشت که محل بحث و چالش می‌توان باشد. یک مساله دوگانگی نفس و بدن است و دیگری تکیه بر ارتقای آگاهی نفس پس از جدا شدن از بدن. اینکه آگاهی ما انسان‌ها پس از جدایی نفس از بدن بیشتر خواهد شد یا نه؟ آیا نفس و بدن دچار دوگانگی و جدا از هم هستند محل بحث است. دوگانگی نفس و بدن چالش‌های تازه‌ای را از منظر دینی پدید می‌آورد که در جای دیگری باید به آن پرداخت.

