

تحلیل عناصر دینی نظریهٔ سعادت و تبیین نقش آن‌ها از نظر ابن‌سینا و توماس آکوئیناس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵

علی حسینی^۱

سید حسین سیدموسوی^۲

جهانگیر مسعودی^۳

چکیده

مسئلهٔ سعادت انسان از دیرباز، مورد توجه متفکران بوده و ارسطو از نخستین اندیشمندیانی است که سعادت را محور نظام اخلاقی خویش قرار داده است. از نظر ابن‌فلسوف، سعادت، غایت زندگی انسان محسوب می‌شود که در پی کسب فضایل اخلاقی و عقلانی در دنیا به دست می‌آید. ابن‌سینا و توماس آکوئیناس به‌عنوان دو فیلسوف شاخص مشائی در شرق و غرب، هرکدام، تفسیری خاص از نظریهٔ سعادت بیان کرده‌اند. در این نوشتار، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، بررسی تطبیقی تفسیرهای عرضه‌شده از سوی ابن‌دو فیلسوف را به منظور کشف افتراقات و اشتراکات نظریاتشان انجام داده‌ایم. مباحث این دو متفکر، بیانگر آن است که هر دو آنان تفسیرهایشان از نظریهٔ سعادت ارسطو را با تمسک به عنصر دینی خویش و با تکیه بر رویکردی عقلانی، در بستر تعالیم دینی به دست داده‌اند. ابن‌سینا در بُعد عملی سعادت، در قالب تمسک به جنبهٔ عملی شریعت اسلام، با بیان فضایل و رذایل دینی و التزام به آن‌ها، و توماس آکوئیناس در قالب قاعدهٔ فیض و لطف الهی با مطرح کردن ایدهٔ فضایل الهیاتی، موجب قرین‌سازی سعادت دنیوی ارسطو با سعادت دینی-اخروی شده‌اند. ابن‌سینا با رویکردی تکمیلی و با محور قراردادن سعادت عقلی، نقش شرع در سعادت را لازم و تکمیل‌کننده دانسته و توماس آکوئیناس نیز با رویکردی ترکیبی، علاوه بر سعادت عقلی ارسطویی، سعادت الهیاتی مبتنی بر ایمان مسیحی را لازم و نقش آن را تکمیل‌کننده به‌شمار آورده است.

واژگان کلیدی: ارسطو، ابن‌سینا، توماس آکوئیناس، سعادت، فضیلت، اسلام، مسیحیت.

۱. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

h.a4209859184@gmail.com

shmosavi@um.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۳. استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسندهٔ مسئول)

masoudi-g@um.ac.ir

مقدمه

سعادت انسان از مهم‌ترین مباحث اساسی‌ای به‌شمار می‌آید که از دیرباز تاکنون، توجه فیلسوفان و دانشمندان زیادی را به خود معطوف کرده است. در این میان، نظریه سعادت اخلاقی ارسطو به‌عنوان معلم اول، به‌صورتی چشمگیر بر اندیشه اخلاقی اندیشمندان در طول قرون متوالی اثر گذاشته است و این اثرگذاری همچنان ادامه دارد.

ارسطو سعادت را اصل اول اخلاق دانسته و نظام اخلاقی خود را بر مبنای آن سامان داده است. نظام اخلاقی این فیلسوف بر نظریات اخلاقی اندیشمندان مسلمان و مسیحی به‌صورتی محوری اثر گذاشته است و فیلسوفان و عالمانی که نمایندگان تفکر ارسطویی بوده‌اند، کوشیده‌اند نظریه سعادت وی را با آموزه‌های دینی خود تلفیق و در چهارچوب مبانی دینی تدوین کنند.

به عقیده ارسطو، سعادت، مختص به حیات نفس و زمان ارتباطش با بدن است. این اعتقاد با دیدگاه متفکران سعادت‌گرا مانند ابن‌سینا و توماس آکوئیناس سازگار نیست که روح را حقیقت وجود انسان می‌دانند و معتقدند سعادت حقیقی بشر پس از جدایی نفس از تن حاصل می‌شود. این دو فیلسوف، تابع نظرات ارسطو و مشائی مسلک هستند؛ اما در تبیین نظریه سعادت، افتراقات قابل توجهی با ارسطو دارند و کشف این افتراقات، اولین مسئله‌ای است که در این تحقیق در پی دستیابی به آن هستیم. با توجه به اینکه هرکدام از این دو فیلسوف با رویکردی عقلانی و دینی، و با استفاده از الگویی تکمیلی، عنصر دینی خویش را با سعادت ارسطو تلفیق کرده‌اند، پرسش دیگری که به دنبال پاسخ‌گویی بدان هستیم، این است که آن عناصر اسلامی و مسیحی کدام‌اند و در نهایت، این دو فیلسوف با استفاده از چه مبنایی نظریه عنصر دینی خویش را با سعادت ارسطو تفسیر و تلفیق کرده‌اند.

از آنجا که تاکنون، تطبیق و تبیین عناصر اسلامی و مسیحی، و رویکرد و مبنای نظریه سعادت ابن‌سینا و توماس آکوئیناس با نظریه سعادت ارسطو صورت نگرفته است، از این منظر، تحقیق پیش‌روی، جنبه نوآورانه دارد و به همین جهت، ضرورت توجه به اندیشه‌های ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوف و حکیم مسلمان، و آکوئیناس به‌عنوان فیلسوف و متکلم مسیحی در باب سعادت، واضح است؛ به‌علاوه، آشنایی با افکار و تقریرات این دو اندیشمند در عرضه نظریات دینی و فلسفی خود و روشن کردن رویکردهای بین‌دینی اهمیت دوچندان دارد.

در این نوشتار، ابتدا مباحث مربوط به سعادت از منظر سه فیلسوف (ارسطو، ابن‌سینا و آکوئیناس) را مطرح کرده‌ایم و سپس آرای ابن‌سینا و توماس در باب عناصر دینی مدنظرشان و رویکرد مشترکی را که این دو فیلسوف در قالب آن، آموزه‌های دینی خود را بیان کرده‌اند، تبیین و تحلیل کرده‌ایم. در نهایت، با تطبیق نظریات آن‌دو، وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌هایشان را بر شمرده‌ایم.

پیشینه پژوهش

در باب سعادت از منظر فلاسفه، آثار متعددی تدوین شده است. سعادت‌شناسی ارسطو، ابن‌سینا و آکوئیناس نیز از این امر مستثنا نیست؛ اما مسئله محوری مکتوبات مذکور، ناظر به مسئله اصلی مقاله حاضر نیست. به منظور بیان وجه افتراق این نوشتار با دیگر آثار، از مواردی که به نحوی به این مقاله نزدیک‌ترند، آثار ذیل را می‌توان نام برد:

حمیدرضا خادمی (۱۳۸۶) در مقاله خود، چیستی سعادت، ماهیت سعادت و شقاوت اخروی و مراتب آن، و اشرف‌بودن معاد روحانی بر معاد جسمانی را بررسی کرده است. عین‌الله خادمی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای ضمن اشاره به تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب سعادت، به چیستی سعادت و امکان‌داشتن یا امکان‌نداشتن سعادت قُصوی در دنیا از نظر ابن‌سینا پرداخته است. مرادیان مینا (۱۳۹۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، پس از بیان چیستی سعادت، تفسیری از سعادت غالب و جامع و نیز عناصر سعادت را به دست داده است. اسدی بورخیلی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، معنای فضیلت و سعادت در نظام فلسفی ارسطو و توماس را بررسی و سپس نسبت میان سعادت ارسطویی و سعادت الهیاتی توماس آکوئیناس را واکاوی کرده است. شمخانی در مقاله خود (۱۳۹۵)، مبانی فلسفی (هستی‌شناسی و انسان‌شناسی) و کلامی (مبدأشناسی و معادشناسی) آکوئیناس در تحلیل سعادت و شقاوت را بررسی کرده و در پایان، به مصادیق و مراتب سعادت از نظر توماس پرداخته است.

در این نوشتار که به منظور مقایسه تطبیقی تفسیر و تحلیل عناصر دینی موردنظر ابن‌سینا و توماس آکوئیناس در خصوص نظریه سعادت ارسطو، جهت تبیین افتراقات و اشتراکات آرای آن‌ها انجام شده است، کوشیده‌ایم عناصر اسلامی و مسیحی‌ای را که این دو فیلسوف از طریق تلفیق آن‌ها با نظریه سعادت ارسطو، نظریه سعادت دینی خویش را مطرح کرده‌اند، کشف کنیم و همچنین رویکرد و الگویی را که در قالب آن، نظریات خویش را بیان کرده‌اند،

به دست دهیم. جست‌وجوهای صورت گرفته در خصوص پیشینه پژوهش نشان می‌دهد تاکنون، هیچ نوشتاری منتشر نشده که در آن به صورت مفصل و مستقل به موضوع اصلی این پژوهش پرداخته شده باشد و از این منظر، تحقیق پیش‌روی، دارای جنبه نوآورانه است.

۱. نظریه سعادت ارسطو

۱-۱. ماهیت سعادت

از دیدگاه ارسطو، هر عملی که واقع می‌شود، دارای یک غایت مقصود بالذات و متکی به خود است. دیگر اعمال و غایات متوسطه به خاطر تحقق یافتن این غایت نهایی پی گرفته می‌شوند و ماورای غایت مقصود بالذات، غایت دیگری را نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا اگر غایت انسانی تا بی‌نهایت ادامه یابد، تسلسل پدید می‌آید و تسلسل باطل است؛ بنابراین، غایت نهایی، چیزی جز خیر اعلا نخواهد بود (ارسطو، ۱۹۷۹، آ ۱۰۹۴).

از آنچه ارسطو درباره خیر بیان کرد، به دو پیش فرض مهم می‌توان دست یافت:

اول: باید پذیرفت که هر فعلی غایتی دارد؛

دوم: غایت همه افعال انسان‌ها واحد است (دورانت، ۱۳۳۵، ج. ۱، ص. ۳۸۴).

ارسطو در کتاب نخست/اخلاق نیکوماخوس ادعا می‌کند هر انسانی طبیعتاً در زندگی خود، یک خیر نهایی را جست‌وجو و تمام اعمالش را در جهت رسیدن به آن خیر تنظیم و سامان‌دهی می‌کند. این غایت نهایی از ارزش ذاتی برخوردار است، تنها به خاطر خودش جست‌وجو می‌شود و دیگر مقاصد به خاطر آن کاوش و پژوهش می‌شوند. این خیر نهایی، سعادت نام دارد (ارسطو، ۱۳۹۰، ص. ۲۸).

همچنین سعادت به عنوان یک غایت اخلاقی عبارت است از فضیلت فی‌نفسه، یعنی فعالیت مطابق با فضیلت یا همان فعالیت فضیلت‌مندانه. این تعریف عرضه شده از سوی ارسطو هم فضایل عقلانی را شامل می‌شود و هم فضایل اخلاقی را (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۰).
فضیلت، عنصر اصلی در تعریف ارسطو از سعادت است؛ از این روی، در ادامه، آن را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. ماهیت فضیلت

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، ابتدا تعریفی کلی از فضیلت بدین شرح را به دست داده: «فضیلت هر شیء، حالتی است که آن شیء و فعلش را نیکو می‌گرداند»؛ مثلاً فضیلت چشم در

سلامت و خوب‌دیدن آن است، فضیلت اسب در اصالت، قدرت، سرعت و اطاعت آن است و فضیلت آدمی در نیکویی او و نیز نیکی اعمال خاص وی است (ارسطو، ۱۹۷۹، آ ۱۰۶).
از نظر ارسطو، خیر انسان، منوط به کمال و به‌کارگیری قابلیت‌هایی است که مختص نوع بشرند و بنابراین، برای فهم فضیلت انسان باید دانست حقیقت او چیست؛ لذا باید اجزای وجود انسان از نظر ارسطو را بررسی کرد و دریافت فضیلت مربوط به عالی‌ترین جزء بشر، کدام است؛ بر این اساس، در ادامه، بعد از بیان فضایل اخلاقی و عقلانی، مصداق سعادت را ذکر خواهیم کرد.

۳-۱. فضایل اخلاقی و عقلانی

ارسطو برای عقل به هردو وظیفه نظری و عملی قائل شده و معتقد است عقل در وظیفه نظری خود، به تحصیل معرفت و در وظیفه عملی‌اش به هدایت رفتار می‌پردازد.
از آنجا که عقل هم وظیفه نظری دارد و هم وظیفه عملی، فضایل از نظر ارسطو دو دسته‌اند:
الف) فضایل اخلاقی که عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت؛
ب. فضایل عقلی که خود بر دو نوع حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۱۳، ص. ۳۶-۳۷).

او در تعریف فضیلت اخلاقی گفته: «استعداد و قابلیت برای انتخاب که عبارت است از حدوسط که با قاعده‌ای نسبت به ما معین می‌شود؛ یعنی قاعده‌ای که یک انسان عاقل، آن حدوسط را معین می‌کند» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۱۳، ص. ۳۶-۳۷).

بنابراین از دیدگاه ارسطو، فضیلت اخلاقی، نتیجه عادت است و از این روی، اتیک^۱ نام دارد که حاصل اندک تغییری در کلمه «اتوس»^۲ به معنای عادت است. بیان ارسطو در خصوص اقسام فضایل اخلاقی، بر حالتی استوار و پایدار دلالت می‌کند که با انتخاب تناسب دارد و وقوعش در ما انسان‌ها به نحوی است که با تعقل صورت می‌گیرد (تعقلی که به واسطه آن، حکمت عملی واقع می‌شود)؛ اما فضایل عقلی از طریق آموزش حاصل می‌شوند و رشد می‌یابند و بدین ترتیب، نیازمند کسب تجربه و گذشت زمان هستند؛ لذا انسانی که در این دو عرصه (کسب معرفت و امور عملی زندگی) به فضل و کمال می‌رسد، به ترتیب، صاحب فضایل حکمت

1. Ethik
2. Ethos

نظری و حکمت عملی می‌شود و از آنجا که این فضایل، کمالات عقل‌اند، ارسطو آن‌ها را فضایل عقلی نامیده است (هولمز، ۱۳۸۲، ص. ۹۰).

۴-۱. رابطه سعادت و فضیلت

به عقیده ارسطو چنانچه فضیلت به نحوی به حصول سعادت بینجامد، غایت قلمداد می‌شود. از نظر وی فضیلت و سعادت، نه ذاتاً یکی و نه ذاتاً کاملاً جدا از هم هستند و برای ایجاد تمایز میان آن‌ها باید به غایات و قواعد توجه کرد. قواعد نمی‌توانند پذیرای انتخاب‌های خصوصی باشند؛ اما غایات چنین نیستند. حیات انسانی بدون وجود بعضی قواعد، بی‌معناست و این قواعد، ذاتاً غایات ایجاد نمی‌کنند؛ بلکه درصدد تبیین روش رفتارکردن هستند و چگونگی عملکرد به این مسئله بستگی دارد که چه غایاتی پی گرفته می‌شوند؛ «بنابراین، به‌طور کلی، سعادت، سرلوحه مرتبط با غایات است و فضیلت، سرلوحه مسلط بر قواعد است» (مک ایتتایر، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۷-۲۱۱).

طبق نظر ارسطو، سعادت، فعالیتی مطابق با فضیلت است؛ بنابراین باید مطابق با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضیلت باشد و این فضیلت، مربوط به جزء عقلانی است که شریف‌ترین جزء وجود انسان به‌شمار می‌آید.

در این قسمت، ضمن بیان مصادیق سعادت، بالاترین مصداق آن از دیدگاه ارسطو را بیان خواهیم کرد:

۵-۱. مصداق غایت قصوی

از نظر ارسطو درباره مصداق سعادت، سه نظریه وجود دارد:

الف) لذت: برخی معتقدند مصداق سعادت، لذت و مقصود از این لذت، گونه طبیعی و جسمانی آن است؛

ب) مفاخر سیاسی؛

ج) زندگی توأم با تفکر و تأمل (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۷۰).

ارسطو مصداق سعادت را زندگی توأم با تفکر دانسته و برای اثبات برتری حیات نظری (تأملی)، دلایلی بدین شرح را بیان کرده است: نخست، آنکه حیات نظری مطابق با فضیلت اخلاقی، موجب دستیابی به سعادت از مراحل پایین‌تر می‌شود و این غایت زندگی به‌عنوان فرزاندگی است؛ دوم، آنکه تأمل، نیازمند خیرهای خارجی نیست و هر دو نوع فضایل عقلانی و

اخلاقی به یک اندازه به خیرهای ضروری حیات نیاز دارند؛ سوم، آنکه فعالیت نظری، تنها فعالیت درخور تصور الوهیت است؛ چهارم، آنکه فعالیت نظری و تأملی، انسان را از حیوانات متمایز می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۸، ص. ۲۷۲-۲۷۶).

براساس آنچه گفتیم، از نظر ارسطو، دو نوع سعادت و حیات را می‌توان بازشناخت: یکی حیات مبتنی بر فضایل اخلاقی که به سعادت اخلاقی منتهی می‌شود؛ دیگری حیات مبتنی بر تأمل نظری که به کسب سعادت عقلانی می‌انجامد.

۱-۶. سعادت دنیوی

از دیدگاه ارسطو، سعادت در همین زندگانی دنیوی تحقق می‌یابد و فرد سعادت‌مند هنگام انجام دادن کار نیک به اندازه کاری که انجام داده است، از سعادت بهره می‌برد؛ لذا منتظر سعادت نمی‌ماند که بعد از مرگ، همچون دستمزدی به او داده شود و سعادت‌مند کسی است که در تمام زندگی این جهانی خود، نیکبخت باشد (یگر، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۴۸).

بنابراین، از نظر ارسطو، سعادت امری ذومراتب و مشکک است و انسان هر اندازه، فضایل را انجام دهد، به همان میزان سعادت‌مند خواهد بود؛ تا جایی که مرحله به مرحله، با پایبندی به تمام فضایل، در همین دنیا مصداق سعید تام می‌شود.

۲. نظریه سعادت ابن سینا

۲-۱. ماهیت سعادت

شیخ‌الرئیس در تعریف سعادت، آن را عبارت از کمال نفس ناطقه معرفی کرده و بدین ترتیب، غایت سعادت را رؤیت عقلی خداوند متعال دانسته است که توسط نفس ناطقه محقق می‌شود. به گفته او:

سعادت عبارت است از انقطاع کلی از ملاحظه محسوسات، منحصر کردن نظر در جلال حق - تعالی - و مطالعه عقلی آن که به واسطه این ملاحظه، صورتی از کل هستی در نفس ناطقه منعکس شده و نفس، کل هستی را دیده؛ در حالی که ذات حق - تعالی - را بدون انقطاع مشاهده عقلی می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۶۰).

شیخ در بیان ماهیت سعادت از مفهوم «کمال» بهره برده و سعادت را عبارت از حصول کمال دانسته است. مقصود وی از کمال، نهایی‌ترین غایتی است که هر انسانی امکان دست‌یافتن به آن را دارد. از نظر بوعلی، اشتیاق رفتن به سمت نهایی‌ترین غایت، در وجود هر موجودی

ودیعه نهاده شده است؛ مگر آنکه مانعی در برابر این حرکت قرار گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۶۳).

با عنایت به آنچه گفتیم، شیخ‌الرئیس از جمله فیلسوفان کمال‌گرا و غایت‌گراست و مکاتب اخلاقی از یک جهت، به دو دسته کلی غایت‌گرا و وظیفه‌گرا تقسیم می‌شوند (فرانکنا، ۱۳۷۹، ص. ۴۵). اینکه بوعلی سعادت را نهایی‌ترین غایت می‌داند، نشان می‌دهد وی طبیعتاً فیلسوفی غایت‌گراست. از طرف دیگر، وی علاوه بر سعادت نفس از حیث ذات و نیز ارتباط با بدن، سعادت همه قوای نفس را در فعلیت یافتنشان که همان کمال آنهاست، دانسته و از این روی، در زمره کمال‌گرایان قرار گرفته است.

۲-۲. رابطه سعادت با کمال

از نظر حکما سعادت عبارت است از رسیدن به کمال مطلوب و رضایت کامل از خیرات و لذاتی که نصیب انسان می‌شوند. کمال نیز در فلسفه به معنای فعلیت در مقابل قوه و نقص است. ابن سینا در بیان چیستی سعادت از مفهوم کمال استفاده کرده و سعادت را عبارت از حصول کمال دانسته است. مقصود این فیلسوف از کمال، نهایی‌ترین غایتی است که هر موجودی امکان رسیدن به آن را دارد؛ لذا از نظر وی، سعادت با کمال رابطه دارد و کمال‌طلبی، امری فطری در ذات هر مخلوق است؛ اما درجات کمال مخلوقات با یکدیگر تفاوت دارد و کمال انسان در رسیدن به عقل است که بالاترین نوع کمال محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۶۳).

وجود انسان، ابعاد و ساحت‌های گوناگون دارد و جسم نامی و حساس متحرک به اراده و ناطق است؛ افزون بر قوه عقل که فصل ممیز انسان از دیگر حیوانات به‌شمار می‌آید. هریک از ابعاد وجودی و قوای مختلف انسان، کمال و خیر خود را دارد؛ اما آنچه انسانیت انسان به آن وابسته است، همان قوه عقل آدمی است؛ از این روی، کمال نهایی خاص مقام انسانیت، کمال نهایی قوه عقل آدمی است و این عقل، خود دو شاخه دارد: یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی.

از این دو شاخه، عقل نظری که نیروی ادراک و شناخت حقایق کلی هستی محسوب می‌شود، برتر و شریف‌تر است و عقل عملی که مُدِرک جزئیات اعمال اختیاری انسان است و

۱. وی سعادت نفس از حیث ذات را وصول به مرحله تجرد کامل و سعادت نفس از حیث ارتباط با بدن را تسلط نفس بر بدن (غلبه قوای عاقله بر قوای عامله) و ایجاد هیئت استعلاییه دانسته است.

با به‌کارگیری قوه شوقی و محرک، صورت‌های جزئی را ادراک می‌کند و در خارج تحقق می‌بخشد، مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل نظری دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۸۸).
بر همین اساس، شیخ و دیگر حکیمان مشاء، سعادت حقیقی انسان را از آن حیث که انسان است، منوط به رشد، پرورش و فعلیت‌یافتن تمام‌عیار عقل نظری می‌دانند که موجب می‌شود انسان، عالمی عقلی شبیه عالم عینی شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۶۶)؛ اما کمال عقل عملی که با تهذیب اخلاق و تحصیل فضایل و ملکات به‌دست می‌آید، هرچند در سعادت انسان دخیل است، نقش فرعی و ثانوی دارد و گاه شرط و لازمه کمال عقل نظری به‌شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۷۰)؛ زیرا عقل عملی در درجه‌ای پایین‌تر از عقل نظری قرار دارد و بنابراین، کمال آن نیز پایین‌تر از کمال عقل نظری است؛ پس سعادت حقیقی انسان، منوط به حصول کمال در دو بُعد نظر و عمل است.

۲-۳. رابطه سعادت با لذت

ابن‌سینا لذت را عبارت از «ادراک و نیل وصول آنچه نزد مُدرک، کمال و خیر است از آن جهت که کمال و خیر است» و درمقابل، الم را عبارت از «ادراک و رسیدن به چیزی که نسبت به دریافت‌کننده، زیان‌آور و شر است» تعریف کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۷). به عقیده وی، هر موجودی در پی دست‌یافتن به لذت است و این لذت را بر دو نوع حسی و عقلی می‌توان تقسیم کرد. لذت حسی، خود بر دو قسم است: یکی لذت حسی ظاهر (مانند خوردن) و دیگری لذت حسی باطن (مانند شوق و امید).

عوام اشتباهاً گمان می‌کنند قوی‌ترین لذت، نوع حسی آن است و رسیدن به آن، موجب دستیابی به سعادت می‌شود؛ درحالی که ضعیف‌ترین لذت، نوع حسی و قوی‌ترین آن، لذت عقلی است؛ زیرا قوی‌ترین لذت، آن نوعی است که ادراکش قوی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۳، ص. ۳۳۴).

۲-۴. سعادت ابعاد نفس

ابن‌سینا سعادت نفس را دارای دو بُعد دانسته است:

الف) سعادت نفس در مقام ذات: به‌باور شیخ‌الرئیس:

کمال نفس ناطقه در این است که عالمی عقلی گردد که صورت کل و نظام معقول در کل خیر فایض از واهب‌الصور در وی مرتسم شود. از مبدأ آغاز کند تا به جواهر شریفه روحانیه مطلقه و به

جواهر روحانیه‌ای که تعلق به ابدان دارند و به اجسام علویه برسد و به درجه‌ای نایل شود که هیئت وجود به‌تمامی در او مستقر گردد و عالمی معقول، موازی با همه عالم موجود شود و حسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق را مشاهده کند و با آن متحد گردد و به مثال و هیئت آن منقش شود و از نوع آن گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۶۸۶).

ب) سعادت نفس در مقام ارتباط با بدن: از نظر بوعلی، به واسطه ارتباط و علاقه‌ای که بین نفس و بدن وجود دارد، این دو از هم متأثر می‌شوند. بدن و قوای آن، مقتضای برخی امور و نفس با قوه عقلیه، مقتضای امور دیگری است و در مواردی بین اقتضائات این دو، تعارض ایجاد می‌شود. از منظر شیخ‌الرئیس، سعادت نفس در مقام ارتباط با بدن، این است که قوای عاقله بر قوای عامله غالب باشند و قوای عامله نسبت به قوای عاقله، هیئت اذعانی (مغلوب) داشته باشند. شیخ این وضعیت را عدالت قلمداد کرده است.

اگر تسلیم شدن نفس در برابر بدن تکرار شود، هیئتی اذعانی برای نفس به وجود می‌آید که نمی‌تواند به آسانی از حرکت تن جلوگیری کند یا آن را از حرکت بازدارد؛ اما چنانچه نفس به صورت پیاپی بر بدن و قوای آن چیرگی یابد، هیئتی غالب در نفس پدید می‌آید که به واسطه آن، توان بازدارندگی‌اش از امیال بدنی افزایش می‌یابد. بوعلی این هیئت را هیئت استیلایی خوانده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۱۲۵-۱۲۶).

بنابراین، شیخ علاوه بر سعادت نفس از جهت رابطه داشتن آن با بدن، به سعادت از جهت ذات نفس نیز قائل است.

۲-۵. سعادت در دنیا و آخرت

ابن‌سینا هنگام تبیین نظریه خود درباره سعادت حقیقی با تأکید بر ابعاد عقلی و خلقی آن، تحصیل سعادت را به زمان پس از مرگ محدود نکرده است. وی نقش عمل در سعادت را از نوع فرعی و مقدماتی دانسته و معتقد است بدون اکتساب فضایل اخلاقی به‌عنوان مقدمه، رسیدن به کمال عقلی، ممکن نیست. تردیدی وجود ندارد که هم آن تصورات عقلی و هم این تسلط بر خویش، تنها در زندگی دنیایی به دست می‌آیند. شیخ وضعیت افرادی را که با وجود استعداد داشتن، آشنایی با کمالات و اشتیاق برای دست‌یافتن به آنها از تلاش برای کسب کمالات علمی کوتاهی کرده و به همین جهت، از سعادت محروم شده‌اند، شرح داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۲۸).

با توجه به مطلق بودن سعادت از منظر شیخ‌الرئیس و تأکید نکردن وی بر اخروی بودن این مقوله می‌توان گفت از نظر وی، انسان در دنیا می‌تواند از طریق کسب لذات عقلی و تسلط یافتن بر خود، به درجه‌ای از سعادت برسد و پس از مفارقت نفس از بدن و رفع شدن تمام موانع، اوج سعادت را تجربه کند. انسان هر دو بُعد سعادت را در دنیا به دست می‌آورد: جنبه نظری آن را با تلاش برای فهم معقولات و استکمال قوه ناطقه، و جنبه عملی آن را با اعتدال و تسلط بر خود و قوای دیگر؛ البته برخی انسان‌ها در این دنیا چنان غرق لذات حسی هستند که عملاً هیچ فرصتی برای اندیشیدن به لذات برتر و پرداختن به اهداف عالی ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۲۴).

از نظر بوعلی، سعادت حقیقی در عالم حسی به دست نمی‌آید؛ زیرا نفس در این عالم، مستعد رسیدن به برترین حالات رستگاری خود نیست تا برترین غایات و مطلوباتش را به دست آورد؛ بلکه سعادت حقیقی در عالم دیگر حاصل می‌شود و از این روی، سعادت مطلوب نفس ناطقه، همان سعادت اخروی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۶۳).

۳. نظریه سعادت آکوئیناس

۳-۱. ماهیت سعادت

از نظر توماس، سعادت اساساً عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند متعال. در این جهان به سعادت عقلانی ناقص و در آخرت به سعادت عقلانی کامل می‌توان دست یافت. آن افعالی خیرند که انسان را به تحصیل چنین سعادت رهنمون شوند یا با دستیابی به آن، سازگار باشند؛ در مقابل، آن افعالی شر هستند که با تحصیل چنین سعادت ناسازگار باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۲-۵۱۳).

این فیلسوف به دو نوع سعادت برای انسان قائل است: یکی سعادت ناقص در این دنیا که همان خیر عقلانی است؛ دیگری سعادت کامل در جهان دیگر که عبارت است از رؤیت خداوند متعال (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۱)؛ بنابراین، برای تبیین نظریه سعادت توماس، پرداختن به دو نوع سعادت ناقص و کامل، زمان تحقق‌یافتنشان و شیوه دستیابی به آن‌ها از محورهای اساسی‌ای است که در ادامه، به آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۳. سعادت ناقص و کامل

آکوئیناس برای توضیح دادن دیدگاه خود، ابتدا به نظر ارسطو^۱ و سپس به دیدگاه آگوستین^۲ اشاره کرده است. ارسطو معتقد بود دستیابی به سعادت کامل در این جهان، امکان‌پذیر است؛ درحالی که آگوستین رسیدن به سعادت کامل در این دنیا را ناممکن می‌دانست. آکوئیناس نظری میانه را برگزیده و معتقد است انسان می‌تواند با استفاده از قوای خود و خصوصاً قوای عقلانی‌اش به سعادت ناقص در این دنیا برسد و این سعادت می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت کامل در جهان دیگر باشد (Aquinas, 1947, FS, Q2, A2, A6).

آکوئیناس به تبع ارسطو معتقد است انسان با توجه به توانایی‌ها و استعدادهايش می‌تواند متلبس به فضایل عقلانی و اخلاقی شود؛ همچنین به عقیده او خداوند متعال توسط لطف و عنایتش می‌تواند سه فضیلت احسان، امید و ایمان را به انسان مستعد الهام کند؛ لذا به سبب وجود داشتن فضایل اخلاقی و عقلانی می‌توان در این دنیا به سعادت ناقص رسید و بنابراین، آکوئیناس عقیده ارسطو- آگوستین را کامل ندانسته و از طریق پیوند دادن این دو نظر، دیدگاه خاص خودش را بیان کرده است.

درواقع، از نظر توماس، تلاش برای کسب فضایل اخلاقی و عقلانی که زمینه را برای پذیرش فیض و لطف الهی فراهم می‌کند، موجب تحقق یافتن سعادت ناقص دنیایی می‌شود و همین سعادت، مقدمه‌ای برای کسب سعادت حقیقی و اخروی، یعنی رؤیت خداوند متعال است (Aquinas, 1947, I, II, Q1, A8).

۳-۳. رابطه فضیلت با سعادت

از نظر توماس، پایبندی به فضایل، شرط لازم برای تحقق یافتن سعادت محسوب می‌شود و به همین سبب، وی به تبع ارسطو، سعادت را عبارت از عمل فضیلت‌مندانانه قلمداد کرده است. ارسطو سعادت را معلول عمل فضیلت‌مندانانه به‌شمار آورده و عمل فضیلت‌مندانانه را فعالیت نفس بروفق عقل دانسته است. توماس نیز برای نیل به سعادت، عمل کردن به فضایل و در نتیجه،

۱. به عقیده ارسطو، سعادت عبارت است از فعالیت کردن نفس، موافق فضیلت کامل؛ لذا طبق نظر او دستیابی به سعادت کامل در این جهان، امکان‌پذیر است؛ زیرا اکتساب فضایل به این جهان تعلق دارد (Aristotle, 1985, 1102b).

۲. آگوستین معتقد است رسیدن به سعادت در این جهان، امکان‌پذیر نیست. او نه تنها سعادت را امری دنیایی ندانسته؛ بلکه فضیلت را فعل خداوند متعال قلمداد کرده است که از سوی او به بندگانش اعطا می‌شود (Augustine, 1890, Book, ch. 33).

ملکه شدن خیرات در وجود انسان را لازم شمرده و معتقد است خیر برای انسان، بر اثر هدایت افعال و احساساتش طبق اندیشه عقلانی حاصل می‌شود. وی در بیان غایات، به سعادت غایی توجه کرده که همانا بصیرت یا رؤیت عقلانی خداوند متعال است. برای رسیدن به این هدف غایی باید به شناخت اهداف کوتاه‌تر دست یافت و رسیدن به کمال هم نیازمند نیل به فضایل است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص. ۵۱۲).

بنابراین، آکوئیناس عمل کردن به فضایل را شرط لازم برای تحقق یافتن سعادت دانسته؛ همان‌گونه که ارسطو سعادت را فعالیت نفس منطبق بر فضیلت آن قلمداد کرده است؛ اما توماس برخلاف ارسطو، سعادت کامل را رؤیت خداوند متعال دانسته است که در عالم باقی تحقق می‌یابد.

۳-۴. انواع فضایل

یکی از مهم‌ترین مسائلی که موجب ایجاد تفاوت در اخلاق فضیلت‌محور بین یونانیان و مسیحیان، و از جمله آکوئیناس شده، نظر خاص مسیحیان در باب فضایل و انواع آن‌هاست. از دیدگاه ارسطو، فضایل به دو دسته عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌شوند که هر دو نوع آن‌ها اکتسابی هستند؛ در حالی که مسیحیانی همچون آکوئیناس، علاوه بر فضایل عقلانی و اخلاقی، قائل به قسمی دیگر به نام فضایل الهیاتی هستند که جنبه الهامی و دینی دارند و بر همین اساس، آکوئیناس قائل به دو قسم فضایل است:

۳-۴-۱. فضایل انسانی

توماس به پیروی از ارسطو، فضایل مربوط به انسان را بر دو نوع تقسیم کرده است:

الف) فضایل عقلانی:

وی در تعریف این‌گونه فضایل گفته است: «به ملکاتی که دائماً صادق هستند (احتمال صدق و کذب در آن‌ها وجود ندارد)، فضایل عقلی گفته می‌شود» (الاکوئینی، ۱۸۹۸، ص. ۱۶۳).

او معتقد است ملکه فضیلت همواره به خیر تعلق می‌گیرد و هیچ‌گاه به شر تعلق نمی‌گیرد. از طرفی خیر عقل، حق است و شر عقل، باطل؛ بنابراین، فقط آن ملکاتی که دائماً صادق هستند، فضایل عقلی قلمداد می‌شوند؛ اما اعتقاد و ظن، فضایل عقلی به‌شمار نمی‌آیند؛ چون

این دو همیشه صادق نیستند و احتمال صدق و کذب در خصوص آنها وجود دارد (الاکوئینی، ۱۸۹۸، ص. ۱۶۴).

توماس به تبع ارسطو، فضایل عقلی را به سه دسته تقسیم کرده است: حکمت، علم (معرفت) و تعقل (عقل شهودی یا فهم) (الاکوئینی، ۱۸۹۸، ص. ۱۶۳).

ب) فضایل اخلاقی:

به عقیده توماس، متعلق فضیلت اخلاقی باید مطابقت با قانون عقل را در بخش التذاتی نفس تحکیم و تسهیل کند؛ اما مطابقت، مستلزم اجتناب از طرفین افراط و تفریط است؛ بدان معنا که شوق یا انفعال به قانون عقل صورت می‌گیرد.

البته اگر کسی صرفاً مطابقت با عقل را ملاحظه کند، فضیلت یک طرف است و هرگونه مطابقت نداشتن با حکم عقل، خواه جانب افراط و خواه جانب تفریط، طرف دیگر را تشکیل می‌دهد؛ اما اگر کسی فضیلت اخلاقی را در خصوص موضوعی که مربوط به آن است (یعنی انفعال یا شوق مورد بحث)، بررسی کند، معلوم می‌شود فضیلت اخلاقی عبارت از میانروی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۹). توماس عدالت، عفت (خویش‌داری) و صبر را فضایل اخلاقی می‌داند.

۲-۴-۳. فضایل الهیاتی

مطابق دیدگاه توماس، انسان دو سعادت دارد: نخست، سعادت که او با مبادی طبیعی، قدرت رسیدن به آن را کسب می‌کند؛ دوم، سعادت که وی توان رسیدن به آن را ندارد؛ مگر با استعانت از قدرت الهی به اعتبار مشارکت انسان به نوعی در الوهیت. این سعادت، فراتر از نسبت طبیعی انسان است و از این روی، در مبادی طبیعی که مبدأ اعمال صالح برای سوق یافتن به سوی چنین سعادت باشد، وجود ندارد.

پس برای رسیدن به سعادت فراطبیعی، استعانت از قدرت الهی لازم است؛ اگرچه برای دستیابی به سعادت طبیعی نیز بهره‌جویی از قدرت و مدد الهی ضرورت دارد (الاکوئینی، ۱۸۹۸، ص. ۲۱۵-۲۱۶).

فضایل الهیاتی هرگز با تلاش و تکرار اعمال از سوی آدمی حاصل نمی‌شوند؛ بلکه خداوند متعال با رحمت و لطف خود، آنها را به بندگان خویش اضافه و اشراق می‌کند و بدین ترتیب، توماس این فضایل را فیض و لطف خداوندی به‌شمار می‌آورد (پینکافس، ۱۳۸۲، ص. ۴۲).

۳-۵. سعادت کامل

سرچشمه شناخت عقلانی ما انسان‌ها تجربه حسی است؛ با وجود آن، آدمی همواره آرزو دارد علت نهایی را چنان‌که فی‌نفسه هست، بشناسد و این مقصود را نمی‌توان توسط مابعدالطبیعه به‌دست آورد.

ارسطو خیر آدمی را عبارت از پرداختن به علوم عقلانی دانسته؛ اما سخن او درباره سعادت ناقصی است که در این جهان می‌توان بدان دست یافت. سعادت کامل یعنی غایت نهایی را نه در موجودی مخلوق، بلکه فقط در ذات الهی باید یافت که خیر متعالی و نامتناهی است. خداوند متعال، خیر کلی واقعی است و هرچند غایت همه موجودات، اعم از مخلوقات ذی‌شعور و غیرذی‌شعور به‌شمار می‌آید، فقط مخلوقات ذی‌شعور می‌توانند این خیر نهایی را از طریق شناخت و عشق به‌دست آورند و به رؤیت خدا که سعادت کامل، فقط در رسیدن به اوست، دست یابند.

در این جهان، انسان می‌تواند دریابد خدا وجود دارد، و قادر است مفهومی ناقص و تشبیهی از ذات حق به‌دست آورد؛ اما تنها در جهان آخرت می‌تواند خدا را آن‌گونه که فی‌نفسه هست، دریابد و غایت دیگری نمی‌تواند آدمی را کاملاً راضی کند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۰-۵۱۱).

بنابراین، از نظر توماس، موضوع سعادت عبارت است از شناخت خداوند متعال در این دنیا و در نهایت، رؤیت خدا در آخرت که همان سعادت قصوی و کامل است.

۴. تحلیل و بررسی

۴-۱. تبیین عنصر اسلامی نظریه سعادت ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس علاوه بر اینکه به‌صورت خاص، به عالی‌ترین مرتبه سعادت، یعنی سعادت عقلی پرداخته و کمال نفس ناطقه را تبدیل‌شدن آن به جهان عقلی قلمداد کرده است، نه تنها نقش بندگی در برابر حق و اطاعت از راهنمایان الهی برای کسب فضایل اخلاقی را انکار نکرده و به‌گونه‌ای شایسته به امور معنوی، تعالی روحی، جنبه‌های الهی و مسئله معاد توجه کرده؛ بلکه شرع مقدس را یکی از راه‌های شناخت و کسب سعادت دانسته و تأکید کرده است در این زمینه، انسان به جهانی فوق عالم مادی نیاز دارد. او این ادعا را در رساله نفس، بدین شرح بیان کرده است: «هر نفسی که او را این شوق نباشد و اگر افعال وی و اعتقاد وی بر موجب امر الهی

باشد، وی را سعادت باشد و اگر برخلاف این باشد، در شقاوت بماند» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۸۶).

بوعلی در *الأضحویة فی المعاد*، در تحصیل کمال، علاوه بر عدالت، به لزوم تنزیه نفس اشاره کرده و معتقد است این نزاهت اخلاقی از طریق انجام دادن تکالیف که در شریعت نبوی بدان دعوت شده است، حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۵۱-۱۵۲).

بنابراین، از نظر این فیلسوف، یکی از راه‌های کسب سعادت، آن است که انسان علاوه بر التزام قلبی و اعتقادی به احکام و تکالیف الهی، در مقام عمل نیز آن‌ها را اجرا کند و تابع دین الهی باشد.

در اینجا به دو مورد از دیدگاه‌های شیخ‌الرئیس در باب سعادت که متأثر از شرع مقدس اسلام است، می‌پردازیم:

الف) تصریح به پذیرش معاد جسمانی از طریق شرع:

در باره این مسئله، ابن سینا گفته است:

ما برای اثبات حیات مجدد بدن و سعادت جسمانی، از طریق عقل نمی‌توانیم اقدام کنیم؛ بلکه باید آن را از طریق وحی و شریعت بشناسیم و چون پیامبران این خبر را به نحو مؤکد ابلاغ کرده‌اند و عقل، نبوت نبی را تأیید می‌کند، با واسطه می‌توان گفت این قسم سعادت نیز مورد تأیید عقل است (ابن سینا، ۱۴۲۰ق، ص. ۱۴۷).

ب) استناد و استشهاد به آیات قرآن:

فیلسوف و درعین حال، مسلمان بودن ابن سینا وی را ترغیب می‌کند که علاوه بر به دست دادن تبیینی فلسفی از هستی، ضرورتاً به منابع اسلامی و از جمله آیات قرآن توجهی تمام و کمال داشته باشد. این روش تمسک بوعلی به آیات و روایات در تبیین مسئله سعادت و مبانی آن تحقق یافته است.

خداوند متعال در قرآن کریم، درباره این مسئله که غایت آفرینش، معرفت است، می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات، ۵۶). شیخ‌الرئیس مصداق عبادت ذکر شده در این آیه را معرفت می‌داند که بر دو قسم حکمت اطلاق می‌شود. به گفته او: «لا یحتاج الی تأویل قوله - تعالی: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" بی‌عرفون لأن العبادة هی المعرفة ای عرفان واجب الوجود و علمه بالسر الصافی و القلب النقی و النفس الفازعة» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ص. ۳۰۳-۳۰۴).

بنابراین، بوعلی در تکمیل سعادت ارسطویی کوشیده است در بُعد عملی سعادت، در قالب تمسک به جنبه عملی شریعت مقدس اسلام و با بیان فضایل و رذایل دینی، التزام عملی به آن‌ها را برای تحقق یافتن سعادت حقیقی، ضروری بداند و از این طریق، موجب قرین شدن سعادت دنیوی ارسطو با سعادت اخروی شود.

۲-۴. تبیین عنصر مسیحی سعادت از منظر توماس آکوئیناس

این فیلسوف نیز مانند ارسطو، راه کسب سعادت حقیقی را نهادینه شدن فضایل در وجود انسان دانسته است. وی سه دسته از فضایل (عقلانی، اخلاقی و الهیاتی) را برای رسیدن به سعادت، لازم شمرده و معتقد است فضایل اکتسابی و انسانی (عقلانی و اخلاقی) همراه با فضایل الهامی یا القایی (الهیاتی) در کتاب مقدس، راهگشا هستند. از نظر توماس، سعادت انسان را بر دو نوع می‌توان تقسیم کرد: نخست، سعادت که همسان با طبیعت انسان است و آدمی توسط قوای نفس ناطقه، یعنی مبادی طبیعی‌اش و نیز فضایل و افعال حاصل از آن‌ها این سعادت را کسب می‌کند؛ دوم، سعادت فراتر از طبیعت انسان که مبادی طبیعی وجود آدمی برای دستیابی به آن کفایت نمی‌کند و انسان می‌تواند آن را با استمداد از قدرت الهی و نوعی بهره‌مندی از الوهیت به دست آورد (Aquinas, 1981, FS, Q4, A1, A2)؛ بنابراین، لازم است انسان علاوه بر فضایل اکتسابی و طبیعت، فضایل القایی و الهیاتی را نیز کسب کند.

در جایی دیگر، توماس گفته است فیض و لطف خداوند متعال به عنوان عامل بیرونی برای دستیابی به سعادت، نقشی تعیین‌کننده و اساسی دارد. به عقیده این فیلسوف، عوامل الهی، یآوری برای قوای طبیعی انسان محسوب می‌شوند تا نقایص آن‌ها را برطرف کنند و بنابراین، همبستگی‌ای متقابل میان طبیعت و فیض، میان فضایل اکتسابی طبیعی و فضایل القایی الهی یا فضایل اخلاقی و فضایل الهیاتی وجود دارد (Aquinas, 1981, 1530).

اراده عقلانی و فیض، نقشی متقابل در دستیابی به سعادت دارند و فیض الهی در قوای طبیعی آدمی، مؤثر است. طبق باورهای مسیحیت، گناه اولیه، عامل اقدام کردن انسان به ارتکاب دیگر گناهان و مانع اصلی در برابر حصول سعادت به شمار می‌آید؛ بنابراین، تا وقتی گناه بخشوده نشود، انسان، سزاوار رؤیت ذات الهی نخواهد شد. پاک شدن نفس از آثار گناه اولیه و بخشوده شدن آن، توسط فیض الهی صورت می‌گیرد؛ اما عملکرد و نقش عقل و اراده آدمی در پذیرش و فهم این بخشایش، مؤثر است.

از نظر توماس، سعادت حقیقی انسان، ذاتاً امری فوق طبیعی است؛ لذا برای تحقق یافتن آن باید عاملی فوق طبیعی مؤثر واقع شود و از آنجا که انسان، موجودی مخلوق و دارای عقل و اراده ناقص است، برای دست یافتن به سعادت، به فیض و یاری الهی نیاز دارد.

بدین ترتیب، عنصر مسیحی مدنظر توماس که وی آن را با نظریه سعادت ارسطو تلفیق کرده است و بدون آن، تحقق یافتن سعادت کامل امکان ندارد، این است که او در قالب قاعده فیض و لطف الهی برگرفته از آموزه های مسیحی و متن کتاب مقدس، با تبیین ایده فضایل الهیاتی (القایی یا الهامی) در کنار فضایل اخلاقی و عقلانی کوشیده است بین نظریه سعادت ارسطویی و آموزه های برگرفته از کتاب مقدس جمع کند و از این طریق، سعادت ارسطویی را مقدمه ای برای رسیدن به سعادت اخروی (دینی) به شمار آورد.

۳-۴. تبیین رویکرد ابن سینا در نظریه سعادت

بوعلی ساختار کلی اندیشه ارسطو در باب سعادت را به رغم پیش بردن آن با اجتهاد عقلی و فلسفی و نیز آموزه های دینی پذیرفته است. طبق دیدگاه سینوی، سعادت بامحوریت عقل نظری تفسیر می شود و دیگر ارزش های انسانی همچون فضیلت خواهی که از کمالات مربوط به عقل عملی هستند، در پرتو کمالات عقلی تحقق می یابند؛ بنابراین، شیخ الرئیس در نظریه خود در باب سعادت، گرچه به شدت بر عقل متمرکز شده، تنزه اخلاقی را به عنوان زمینه و مقدمه، لازم و ارزشمند به شمار آورده است.

از دیدگاه این فیلسوف نمی توان سعادت را به صورتی صرفاً انسان محور و جدا از وابستگی به حیطه الهی تصور کرد. وی در تبیین نیازمندی و تعلق انسان در باب سعادت، کفایت نکردن عقل در کسب سعادت کامل و خصوصاً در بخش عقل عملی، به لزوم تبعیت از احکام شرعی و اوامر الهی اشاره کرده و به همین دلیل، یکی از راه های شناخت و حصول سعادت را شرع مقدس دانسته است.

به عقیده شیخ الرئیس، خاستگاه حکمت عملی و کمالات آن توسط شریعت مطرح می شود و سپس قوه نظری با شناخت قوانین و به کارگیری آنها در جزئیات، در حکمت عملی تصرف می کند. راهنمایان دین الهی، مبادی حکمت علمی را به منظور یادآوری و تنبیه به کار می گیرند و این مبادی برای قوه نظری به جهت استدلال و حجت برای کسب کامل حکمت نظری مطرح می شوند؛ بدین ترتیب، از نظر بوعلی، نظام عبادی و شریعت، حافظ و تقویت کننده نظام اعتقادی

و بخش نظری شریعت است. این فیلسوف به شدت، کسانی را که شریعت را به نام عقل گرای نفی می‌کنند، سرزنش کرده و گفته است: «إنما يدفعه هؤلاء المشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله و أسبابه: کسانی که ادعای فیلسوف بودن دارند، از روی جهل به علل و اسباب آن امور، آن را نمی‌پذیرند» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص. ۴۳۹). بنابراین، کمالات و مُدرکات عقل نظری در کنار التزام به جنبه عملی شریعت، کارسازند و علاوه بر اهتمام به عقل‌گرایی و معرفت انسانی، التزام عملی به شریعت نیز لازم است. از نظر ابن سینا نفس، جوهر بسیط واحدی است که دو جهت دارد: از یک سو با بدن دانی مرتبط است و از جنبه دیگر با عقل فعال عالی. نفس از جهت عالی، یعنی از طریق ارتباط با عقل فعال، علم کسب می‌کند و از جهت دانی، یعنی از طریق ارتباط بدن، سازنده اخلاق است (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص. ۳۸).

در تفکر دینی، مقصود از اخلاق، انجام‌دادن اوامر و ترک نواهی الهی است و به نظر فیلسوفان، این امور نه تنها با عقل منافاتی ندارند؛ بلکه در بسیاری از موارد، مؤید آن‌ها نیز هستند؛ بنابراین، متخصصان مسلمان علم اخلاق از آثار یونانی استفاده می‌کردند؛ زیرا نه تنها آن‌ها را منافی با شرع نمی‌دانستند؛ بلکه مطابق با شرع می‌دیدند؛ چنان‌که ابن سینا گفته است: «مقتضای عقل صریح منافاتی ندارد با آنچه شرع صحیح واجب کرده است» (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص. ۵۰).

نکته مهم در این بحث، آن است که بوعلی شرع را یکی از راه‌های شناخت و حصول سعادت دانسته و آن را دارای جایگاهی حمایت‌کننده و مؤید مُدرکات عقلی به شمار آورده است و به نظر می‌رسد این فیلسوف، مدعی داشتن رویکرد تطبیق است؛ اما با کمی دقت درمی‌یابیم وی با تمسک به جنبه عملی شریعت، آموزه‌های دینی را نه فقط مطابق با اصول عقلی، بلکه مکمل دستاوردهای عقل شمرده و عقل و شرع را دو مسیر کامل‌کننده یکدیگر دانسته است که در نتیجه ترکیب آن‌دو، سعادت حقیقی برای انسان حاصل می‌شود.

رویکرد این فیلسوف به سعادت، از نوع فلسفی، عقلی، و مبتنی بر عقل و معرفت انسانی است و تبعیت از شریعت، او را به همان سعادت می‌رساند که عقل فلسفی، انسان را بدان فرامی‌خواند و در آثار وی، رگه‌هایی از بحث تطبیق بین عقل و شرع در این زمینه وجود دارد؛ اما ابن سینا عملاً به الگوی تکمیل و ترکیب قائل شده، آموزه‌های دینی را مکمل دستاوردهای راستین عقل محسوب کرده و با ترکیب شرع مقدس و سعادت عقلی، دستیابی به سعادت حقیقی را میسر دانسته است؛ بنابراین، مبنای مورد نظر شیخ در تبیین نظریه سعادت، از نوع تکمیلی و ترکیبی است.

۴-۴. تبیین رویکرد آکوئیناس در نظریهٔ سعادت

توماس در تفسیر نظریات خود در باب سعادت و فضیلت، به میزانی بسیار زیاد از ارسطو متأثر شده؛ اما کوشیده است دیدگاه خود در این زمینه را با الهام‌گیری از آموزه‌های دینی مسیحیت تکمیل و تصحیح کند؛ لذا وی بر اساس ایمان مسیحی، چنین استدلال کرده که توصیف ارسطو از سعادت، درست، ولی ناقص به نظر می‌رسد و او در صدد بیان سعادت طبیعی بوده است؛ اما سعادت فراطبیعی بزرگ‌تری ورای این سعادت وجود دارد که هدف نهایی، دستیابی به آن است و با استعانت از فیض و لطف الهی می‌توان بدان دست یافت؛ لذا این فیلسوف بر نقش اموری مانند شرع و امداد الهی تأکید کرده است.

وی همچون ارسطو، فضایل را بر دو نوع عقلانی و اخلاقی تقسیم کرده؛ اما گامی فراتر از ارسطو برداشته و فضایل الهیاتی را نیز به این دسته‌بندی افزوده است.

از دیدگاه آکوئیناس، انسان در این دنیای مادی، پس از کسب فضایل اخلاقی و عقلانی که مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت حقیقی هستند و سپس دریافت فضایل الهیاتی، با ایمان و معرفت قلبی به خداوند متعال می‌تواند در آخرت، به سعادت حقیقی که همان رؤیت حق و تقرب به اوست، دست یابد.

کاپلستون در کتاب خود به نام *تاریخ فلسفه کاپلستون* گفته است:

ایمان مسیحی توماس غالباً بر فلسفه‌اش تأثیر گذاشته یا از آن تأثیر پذیرفته است؛ مثلاً او با اعتقاد به اینکه آدمی دارای غایت نهایی فراطبیعی و فقط غایت نهایی فراطبیعی است، ناگزیر بود حد عروج عقلانی آدمی را شناخت خدا آن‌گونه که فی‌نفسه هست را بدانند؛ نه در حد شناخت عالم مابعدالطبیعه یا نجوم.

او ناگزیر بود هدف نهایی آدمی را حیات بعدی بدانند؛ نه در این دنیا و بدین ترتیب، از مفهوم ارسطویی سعادت، فراتر رود. او ناگزیر بود نه تنها تأییدات الهی را در حیات اخلاقی انسان بپذیرد؛ بلکه همچنین اخلاق را با الهیات طبیعی پیوند دهد و در واقع، عدم کفایت حیات اخلاقی طبیعی را جهت تحصیل سعادت بپذیرد؛ زیرا تحصیل سعادت، ماهیتاً امری فراطبیعی است و نمی‌توان با ابزار انسانی صرف بدان نایل شد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۴۴).

توماس معتقد است هیچ انسانی به هیچ نحو رستگار نمی‌شود؛ مگر اینکه هدف نهایی خود، یعنی خدا را بشناسد. رستگاری انسان که عبارت از تقرب به خداست، به شناخت او دربارهٔ

خداوند متعال بستگی دارد که نه تنها از طریق وحی، بلکه توسط عقل نیز حاصل می‌شود (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص. ۴۲).

با توجه به آنچه گفتیم، رویکرد و مبنای موردنظر توماس در تبیین نظریه سعادت را که در واقع، تلفیقی از سعادت ارسطویی و سعادت الهیاتی است، این‌گونه می‌توان ترسیم کرد: آکوئیناس کوشیده است نظریه سعادت ازدیدگاه خود را برپایه آمیختن دیدگاه‌های فلسفی ارسطویی با دیدگاه‌های دینی خویش به‌دست دهد و در این راستا، قائل به تساوی دستاوردهای عقل و دین نیست؛ بنابراین، به تطبیق دستاوردهای عقل و آموزه‌های دینی در باب سعادت نیز اعتقادی ندارد و به همین دلیل، به الگوی تکمیل و ترکیب روی آورده است؛ بدین نحو که در بحث سعادت، یک قطعه از پازل سعادت را عقل فلسفی به‌دست می‌دهد و قطعه کامل‌کننده آن را از دین در قالب فیض و لطف از طریق وحی یا الهام اعطا می‌کند؛ بدین ترتیب، توماس در قالب قاعده فیض و لطف الهی برگرفته از آموزه‌های مسیحی و متن کتاب مقدس، با مطرح کردن ایده فضایل الهیاتی (القایی یا الهامی) به‌عنوان مکمل فضایل انسانی (اخلاقی و عقلانی)، نظریه سعادت مدنظر خویش را تبیین کرده است و این دقیقاً یعنی ترکیب و تکمیل نظریه سعادت ارسطویی با آموزه‌های برگرفته از کتاب مقدس. وی از این طریق، سعادت ارسطویی را سعادت ناقص و مقدمه رسیدن به سعادت اخروی تفسیر کرده است.

۴-۵. بررسی تطبیقی سعادت موردنظر بوعلی و توماس با سعادت ارسطویی

از دیرباز تا امروز، نظام‌های اخلاقی مختلفی با توجه به رویکردهای متفاوتشان مطرح بوده‌اند؛ اما به‌جرت می‌توان گفت نظام اخلاقی ارسطو، مطرح‌ترین نظام اخلاقی در میان فلاسفه و دانشمندان علم اخلاق است. سعادت، محوری‌ترین عنصر در نظام اخلاقی ارسطو محسوب می‌شود. در این راستا، وی سعادت را غایت زندگی انسان دانسته و خیر نهایی و سعادت آدمی را به‌نوعی فعالیت نفس در انطباق با فضیلت قلمداد کرده است؛ بدین ترتیب، اخلاق از منظر ارسطو مشخصاً سعادت‌نگر و غایت‌گراست. به‌عقیده ارسطو، فضایل، صرفاً در عقل ریشه دارند و سعادت صرفاً دنیوی است.

این‌سینا و توماس هر دو مشائی‌مسلك‌اند، هرکدامشان نماینده مکتب مشاء در دین خود هستند و بر اندیشه‌های جوامع در قرون متمادی بعد از خود به‌صورتی چشمگیر اثر گذاشته‌اند. این دو فیلسوف در تبیین نظریه سعادت اخلاقی، به‌میزانی قابل توجه از نظریه

سعادت ارسطو اثر پذیرفته‌اند. هردوی آنان کوشیده‌اند رویکردی عقلانی و دینی به مسئله سعادت از منظر ارسطو داشته باشند و هرکدام از آنها با تمسک به عنصر مختص به دین خود، موجب مقارنت سعادت اخروی مد نظرشان با سعادت دنیوی مد نظر ارسطو شده‌اند.

ابن‌سینا و توماس در مقام پردازش و تأسیس فلسفه‌های دینی خود، هردو به دیدگاه ترکیبی و تکمیلی اعتقاد دارند؛ اما به‌عنوان فیلسوفان دینی، چون متعلق به دو سنت دینی مختلف هستند، در تحلیل نظریه سعادت ترکیبی خود، از مکمل‌های دینی متفاوتی بهره برده‌اند. در میراث اسلامی، فقه و شریعت در مجموع معارف اسلامی، از جایگاهی بسیار رفیع و مهم برخوردارند؛ چنان‌که این میراث رفیع حتی بر فیلسوفان مسلمان به‌میزانی قابل توجه اثر گذاشته است. پشت‌گرمی به شریعت، یکی از عواملی است که سبب شده حکیمان مسلمان و از جمله ابن‌سینا بیشتر بر حکمت‌های نظری و الهیات متمرکز شوند و در حکمت‌های عملی خویش و از جمله در بحث از فلسفه اخلاق و سیاست، بسیاری از نارسایی‌های رخ داده در نظریه‌پردازی را با عنایت و توسل به شریعت جبران کنند. اتکای فیلسوفان مسلمان به شریعت در نظریه‌پردازی در باب عدالت و حکومت ایدئال، نمونه‌هایی درخور توجه از این دسته است.

بر همین اساس، عجیب نیست اگر ابن‌سینا در مباحث نظری خود، برای تکمیل بحث سعادت، بازم به ترجیح‌بند حکیمان مسلمان در حکمت‌های عملی، یعنی توسل به شریعت بازگردد؛ در مقابل، توماس یک فیلسوف مسیحی است که می‌خواهد از آموزه‌های مسیحیت برای تکمیل نظریه سعادت خود یاری بگیرد؛ اما همان‌گونه که می‌دانیم، مسیحیت برخلاف یهودیت و اسلام، دینی شریعت‌مدار نیست و فاقد شریعت مستقل و فربه است؛ بنابراین، توماس جای خالی شریعت را در نظریه سعادت خود، با یک مؤلفه جایگزین دیگر پر کرده است.

در اندیشه متألهان و فیلسوفان قرون وسطی، از ترتولیانوس تا آگوستین و توماس آکوئیناس، یک ایده مشترک قابل تأمل با شدت و ضعف‌های گوناگون دیده می‌شود: اعتقاد به این امر که در وادی ایمان و در زیست‌جهان^۱ انسان مؤمن باید عامل الهی، حضوری پررنگ و ملموس داشته باشد و ایمان دینی اگرچه می‌تواند نیم‌اتکایی بر عقل و قوای انسانی داشته باشد، بالمآل، دست‌های پرمهر و محبت الهی و فیض و دستگیری خدای فیاض، مستمراً انسان را از وادی تاریکی نجات می‌دهند و به عالم نورانی ایمان و دیانت وارد می‌کنند و او را یاری می‌دهند. این

آموزه بعدها در دیدگاه کرکگارد^۱ صورتی افراطی یافت؛ به نحوی که وی سپهر دینی را بر فراز و در برابر سپهر عقلانی و اخلاقی قرار داد.

این دیدگاه که عقل انسانی به تنهایی کافی نیست و علاوه بر آن، فیضی به نام عقل الهی و اشراقی نیز لازم است تا انسان را در حیات نظری و عملی اش دستگیری و هدایت کند، آموزه‌ای است مشترک که در انواع مکاتب و خانواده‌های فکری قرون وسطی با شدت و ضعف‌های گوناگون سیطره دارد.

نظریه سعادت در فلسفه ابن‌سینا و توماس، اگرچه آغازی ارسطویی دارد، در مسیر اکمال، یا با توسل به شریعت و یا با توسل به فیض الهی، ابعادی الهی و دینی می‌یابد. از نظر فیلسوف مسلمان، شریعت عملاً همان فیض و هدایت الهی است که الگوی رفتاری انسان را برای رسیدن به سعادت تا بیان جزئی‌ترین احکام مشخص کرده است. شریعت، همان فیض انبوه و متراکمی است که در تجربه‌ای اشراقی و در فضایی الهی و لاهوتی به نبی مکرم الهام شده است تا جایگزین تمام آن فیوضات جزئی و موردی باشد.

پس از تبیین دیدگاه‌های این دو فیلسوف صاحب‌مکتب مسلمان و مسیحی در باب مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه سعادت، اکنون به تطبیق تفاسیر آرای ایشان می‌پردازیم.

ابن‌سینا سعادت را به کمال نفس ناطقه اطلاق کرده و سعادت غایی را عبارت از مشاهده عقلی ذات حق - تعالی - توسط نفس ناطقه دانسته است؛ به گونه‌ای که صورتی از هستی در نفس ناطقه به وجود آید و ذات حق - تعالی - مشاهده عقلی شود. شیخ‌الرئیس در تعریف و تبیین ماهیت سعادت از مفاهیم کمال، لذت و خیر استفاده کرده است. توماس سعادت را عبارت از شناخت عقلانی و عشق به خداوند متعال، و سعادت غایی را عبارت از بصیرت یا رؤیت عقلانی حق - تعالی - دانسته و مانند ارسطو سعادت را معلول عمل فضیلت‌مندانه معرفی کرده و دستیابی به آن را منوط به شناخت اهداف کوتاه‌تری مانند کمال و خیر قلمداد کرده است. از دیدگاه ابن‌سینا سعادت با کمال و لذت پیوند دارد و کمال انسان، رسیدن به عقل است که والاترین نوع کمال به‌شمار می‌آید؛ در حالی که از نظر توماس، سعادت با فضیلت ارتباط دارد و پایبندی به فضایل، شرط لازم برای تحقق‌یافتن

سعادت است. او نیز مانند ابن سینا به وجود داشتن ارتباط بین کمال، لذت و خیر با سعادت اعتقاد دارد.

ابن سینا سعادت را بر دو نوع تقسیم کرده است: یکی سعادت نفس در مقام ذات و دیگری سعادت نفس در مقام ارتباط با بدن. به اعتقاد وی، سعادت نفس به حسب مرتبه عقلانی اش که قوام ذات آن است، در ادراک مقولات و تعقل خیر محض و موجوداتی که از خیر محض وجود یافته‌اند و در نهایت، به عالمی عقلی که صورت کل نظام معقول در وی مرتسم می‌شود، تبدیل شود و سعادت نفس در مقام ارتباط با بدن، این است که قوای عاقله بر قوای عامله استیلا یابند و قوای عامله نسبت به قوای عاقله، هیئت اذعانی داشته باشند.

آکوئیناس نیز سعادت را بر دو قسم کامل و ناقص تقسیم کرده است. وی خیر عقلانی در دنیا را سعادت ناقص و رؤیت خداوند متعال در آخرت را سعادت کامل دانسته است؛ البته ابن سینا نیز سعادت عقلی در دنیا را سعادت ناقص به شمار آورده است. هردو فیلسوف به سعادت‌مندی در دنیا و آخرت معتقدند و سعادت در دنیا را مقدمه و زمینه‌ای برای دستیابی به سعادت در آخرت می‌دانند. مصداق سعادت قصوی که در آخرت حاصل می‌شود، از منظر ابن سینا مشاهده عقلی ذات خداوند متعال و ازدیدگاه توماس، رؤیت عقلی خداست.

عنصر اسلامی‌ای که شیخ آن را با سعادت از منظر ارسطو تلفیق کرده، تمسک به جنبه عملی شریعت و پایبندی به فضایل دینی است. عنصر مسیحی‌ای که توماس آن را با نظریه سعادت ازدیدگاه ارسطو تلفیق کرده، قاعده فیض و لطف الهی در قالب ایده فضایل الهیاتی، برگرفته از آموزه‌های مسیحی و متن کتاب مقدس است. در نهایت، هردو فیلسوف، موفق به ایجاد مقارنت میان سعادت اخروی-دینی خود با سعادت دنیوی ارسطو شده‌اند.

با توجه به آنچه گفتیم، مشخص می‌شود ابن سینا سعادت عقلی را پذیرفته و شرع را مکمل آن دانسته؛ چنان‌که توماس علاوه بر سعادت عقلی، ترکیب آن با سعادت الهیاتی مبتنی بر ایمان مسیحی را لازم شمرده است.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق به نتایج ذیل دست یافته‌ایم:

الف) ارسطو نظام اخلاقی خویش را بر پایه سعادت شکل داده و آن را غایت زندگی انسان و فعالیت نفس دانسته است. از نظر وی، سعادت با فضیلت ارتباط دارد و با توجه به ابعاد قوه

عقل، فضایل به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌شوند. این فیلسوف، مصداق سعادت قصوی را حیات توأم با تفکر و تأمل دانسته است که در همین زندگانی دنیوی تحقق می‌یابد.

ب) ابن‌سینا و توماس، هر دو با اثرپذیری از نظریه سعادت ازدیدگاه ارسطو، رویکردی عقلانی و دینی به سعادت انسان داشته‌اند؛ اما هرکدام از آنان با تمسک به عنصر دینی خویش، موجب مقارنت سعادت اخروی مدنظر خودشان با سعادت دنیوی مدنظر ارسطو و نهایتاً عرضه تفسیر خویش شده‌اند.

ج) ابن‌سینا سعادت نفس از جهت علمی را در آن دانسته است که نفس، مبادی موجودات و صور معقوله را تعقل کند، و به عالمی عقلی به موازات عالم عینی تبدیل شود؛ همچنین سعادت عملی را در آن دانسته است که قوای عاقله بر قوای عامله مستولی شوند. توماس نیز سعادت را خیر عقلانی در دنیا (سعادت ناقص) و رؤیت عقلانی خداوند متعال در آخرت (سعادت کامل) دانسته است. هر دو اندیشمند به تحقق یافتن سعادت کامل در آخرت معتقدند؛ گرچه به گونه‌ای از سعادت ناقص دنیوی قائل‌اند که مقدمه‌ای برای نیل به سعادت آخرت است. از نظر ابن‌سینا و توماس، سعادت با مفاهیم کمال، خیر، لذت و فضیلت رابطه دارد.

د) عنصر اسلامی‌ای که ابن‌سینا با سعادت از منظر ارسطو تلفیق کرده، التزام به جنبه عملی شریعت و فضایل دینی است. عنصر مسیحی‌ای که توماس به واسطه آن، نظریه سعادت از منظر ارسطو را تکمیل کرده، قاعده فیض و لطف الهی در قالب ایده فضایل الهیاتی است.

ه) سعادت مدنظر ابن‌سینا سعادت عقلی است که شرع نیز آن را تأیید و تقویت می‌کند؛ درحالی که توماس با استفاده از الگو و رویکردی تکمیلی و ترکیبی بدین شرح که سعادت عقلی، نیازمند به سعادت الهیاتی مبتنی بر ایمان مسیحی است و آموزه‌های دینی باید نقش مکمل سعادت عقلی را داشته باشند، تفسیر خویش از سعادت ارسطو را مطرح کرده است.

و) در وهله نخست، به نظر می‌رسد ابن‌سینا مدعی داشتن دیدگاه تطبیقی است و رگه‌هایی از تطبیق بین عقل و شرع در این زمینه، در آرای او دیده می‌شود؛ اما در واقع، وی عملاً یک رویکرد تکمیلی و ترکیبی را برگزیده است.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعات* (چاپ ۲). قاهره: دار العرب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه‌نویس و ویراستار). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۴). *الإشارات و التنبيهات* (خواجه نصیرالدین طوسی، شارح). قم: البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *إلهیات من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده‌آملی، محقق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد* (حسن عاصی، محقق). تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *رسالة نفس* (موسی عمید، حاشیه‌نویس و مصحح). همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه ابن‌سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن‌سینا: رسالة فی السعادة*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الإشارات و التنبيهات* (خواجه نصیرالدین طوسی، شارح) (چاپ ۱). تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء: إلهیات* (ابراهیم مدکور، مقدمه‌نویس) (الأب فنوتای و سعید زاید، محققان). قم: مکتبة آیت‌الله العظمی مرعشی‌نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۰ق). *الفلسفة الإسلامية: رسالة فی علم الأخلاق* (فؤاد سزگین، تحت نظر) (جلد ۴۲). آلمان: تاریخ العلوم العربية و الإسلامية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۰). *الشفاء: الإلهیات* (الأب فنوتای و سعید زاید، محققان). قاهره: الهيئة العامة للمطابع الأميرية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة*. بیروت: دار القلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۳). *الشفاء: الطبیعات* (الأب فنوتای و سعید زاید، محققان). قاهره: الهيئة العامة للمطابع الأميرية.
- ارسطو (۱۳۳۸). *اخلاق نیکوماخوس* (ابوالقاسم پورحسینی، مترجم) (جلد ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس* (محمدحسن لطفی تبریزی، مترجم). تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۹۰). *اخلاق نیکوماخوس* (محمدحسن لطفی تبریزی، مترجم) (چاپ ۳). تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۹۷۹). *الأخلاق* (اسحاق بن حنین، مترجم عربی) (عبدالرحمان بدوی، محقق) (چاپ ۱). کویت: وكالة المطبوعات.
- اسدی بورخیلی، سهیلا (۱۳۹۴). *بررسی نسبت سعادت ارسطویی و سعادت الهیاتی در الهیات فلسفی توماس آکوئینی*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

الاکوئینی، توما (۱۸۹۸). *الخلاصة الهوتية* (بولس الخوری، مترجم). بیروت: المدرسة الأدبية.
پینکافس، ادموند (۱۳۸۲). از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی (حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، مترجمان) (جلد ۱) (چاپ ۱). تهران: نشر معارف.
خادمی، حمیدرضا (۱۳۸۶). سعادت و شقاوت در حیات جاویدان از نگاه ابن‌سینا. *اندیشه دینی*، ۲۴، ۶۹-۸۸.

خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹). سعادت از نظر ابن‌سینا. *فلسفه دین*، ۵، ۱۱۳-۱۴۰.
دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۵). *تاریخ فلسفه غرب* (عباس زریاب خوبی، مترجم). تهران: کتابخانه دانش با همکاری انتشارات فرانکلین.
ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت* (محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، مترجمان). قم: بوستان کتاب.
شمخانی، شکوفه (۱۳۹۵). بررسی مبانی نظری سعادت از دیدگاه توماس آکوئیناس. *فرهنگ پژوهش*، ۲۶(۹)، ۱۵۲-۱۳۱.

فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۹). *فلسفه اخلاق* (هادی صادقی، مترجم). تهران: طه.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه* (سید جلال‌الدین مجتبیوی، مترجم) (جلد ۱). تهران: علمی و فرهنگی - سروش.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه کاپلستون* (ابراهیم دادجو، مترجم) (جلد ۲) (چاپ ۳). تهران: علمی و فرهنگی.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه کاپلستون* (ابراهیم دادجو، مترجم) (جلد ۲) (چاپ ۳). تهران: علمی و فرهنگی.

گمپرتس، تئودر (۱۳۷۵). *متفکران یونانی* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: خوارزمی.
مرادیان مینا، حسین (۱۳۹۰). *جایگاه سعادت در اخلاق ارسطو*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
مک ایتتایر، السدیر (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب* (ان‌شاءالله رحمتی، مترجم). تهران: حکم.
هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق* (مسعود علیا، مترجم). تهران: ققنوس.
یگر، ورنر (۱۳۹۰). *ارسطو: مبانی تاریخ تحول اندیشه وی* (حسین کلباسی اشتر، مترجم) (جلد ۱). تهران: امیرکبیر.

Aquinas, Th. (1947). *Summa Theologiae: Fathers of English Dominican Province* (Second and Revised Edition). Printing and Publishing Organization.
Aquinas, Th. (1981). *Summa Theologica*. Public Domain: www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html.

- Aristotle (1985). *Nicomachean Ethics* (Trance Irwin, Translator). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Augustine (1890). *On Christian Doctrine* (Rev. Professor J. F. Shaw, Translator). New York: Dover Publication.