

اخلاق شوق در فلسفه ابن جبرول

حسین نیازبخش*
اصغر واعظی**

چکیده

ارتباط بین اخلاق و مابعدالطبیعه ابن جبرول که به نوعی ارتباط بین دو رساله «ینوع الحیاه» و «اصلاح الاخلاق» است، از طریق مفهوم «شوق» میسر می‌شود. جهان نوافلاطونی ابن جبرول از دو قوس صعود و نزول یعنی تبدیل وحدت به کثرت و بازگشت کثرت به وحدت تشکیل شده است. شوق هم علت نزول و هم علت صعود است. انسان مرتبه‌ای است که از آن، صعود آغاز می‌شود. به همین دلیل، او باید شوق نزولی را به صعودی بدل کند. اخلاق آن چیزی است که به انسان کمک می‌کند تا با حاکم کردن شوق صعودی بر شوق نزولی، به سمت غایت یعنی امر نامتعین یا وحدت محض حرکت کند. اخلاق از طریق تنظیم طبایع حواس و تعادل خلق‌ها انسان را در مسیر صعود قرار می‌دهد. در واقع، انسان به علت نفس حیوانی و شوق نزولی خود در تشخیص غایت خود اشتباه کرده و امور متعین و جزئی را متعلق شوق و غایت خود می‌داند. این امر سبب خروج نفس از تعادل و گرایش به خلق‌های متعدد می‌شود. این خلق‌ها خود، عامل دوری بیشتر انسان از غایتش یعنی امر نامتعین می‌شوند. اخلاق این خلق‌ها را به تعادل می‌رساند تا انسان بار دیگر به امر نامتعین شوق پیدا کرده و به صعود میل یابد.

کلیدواژه‌ها: ابن جبرول، اخلاق، شوق، سعادت، خلق.

مقدمه

ابن جبرول از فیلسوفان نوافلاطونی یهودی اندلس و متولد قرن یازدهم میلادی است که به فلسفه

افلاطونی میانه هم گرایش دارد. او مبدع نظریه ماده و صورت کلی است. بر اساس این نظریه، هر موجودی به جز خداوند، از ماده و صورت تشکیل شده است. این رأی جنجالی طی قرن‌های ۱۲ الی ۱۴ میلادی بر نواگوستینی‌ها و نوافلاطونیان رنسانسی تأثیر گذاشت و همزمان به چالش‌های فلسفی فراوانی بین فرقه‌های فکری غرب انجامید. اما فارغ از تأثیرات تاریخی، ابن‌جبرول از لحاظی دیگر هم مهم است. او بر خلاف فیلسوفان مسلمان نوافلاطونی و مشایی از جمله کندی و فارابی و ابن‌سینا، متکلمان معتزلی و فیلسوفان یهودی مشهور مشایی همچون ابن‌میمون به جای تمرکز بر مسیر ارسطویی - افلاطونی رایج، بر مسیر ناآشنا و مهجور دیگری تمرکز کرد و سعی نمود مسائل فلسفی را با رویکردی جدید حل کند. در همین خصوص، او از معدود فیلسوفانی است که نظریه اخلاقی خاصی را ارائه داده که متفاوت از نظریه اخلاق غالباً ارسطویی ابن‌سینا و ابن‌میمون یا افلاطونی فارابی است. ابن‌جبرول یکی از نخستین فیلسوفان عالم اسلام و یهودیت است که نظریه اخلاقی خود را بر بنیان‌های "روان - تنی" استوار ساخته است. او همچنین، به جای تمرکز بر ارسطو و افلاطون، بر آموزه‌های جالینوسی و به‌ویژه برخی آموزه‌های کتاب مقدس تکیه کرده است. فلسفه ابن‌جبرول از لحاظ دیگری هم قابل اعتناست. او از معدود فیلسوفان نوافلاطونی است که به اخلاق توجه داشته و درباب آن رساله می‌نگارد و اخلاقش را هم کاملاً به مابعدالطبیعه نوافلاطونی‌اش پیوند می‌دهد. این در حالی است که فیلسوفان نوافلاطونی یونانی همانند افلوپین، پروکلس، یامبلیخوس و ... معمولاً به اخلاق این دنیایی و عقل عملی توجه ندارند و فیلسوفان نوافلاطونی غیر یونانی مؤخر هم غالباً در نظریه اخلاقی خود به نظریات ارسطو و افلاطون توجه دارند نه مابعدالطبیعه نوافلاطونی خود.

از ابن‌جبرول دو رساله فلسفی به یادگار مانده است. یکی «ینبوع‌الحیاه» است که نسخه عربی آن از بین رفته و تنها ترجمه لاتین آن باقی مانده است. دیگری «اصلاح‌الاخلاق علی رأی افاضل الحكماء المتقدمین» است که به اختصار «اصلاح‌الاخلاق» نامیده می‌شود و ابن‌جبرول آن را در باب فلسفه اخلاق و قواعد حاکم بر آن نوشته است.

فیلسوف یهودی رساله «اصلاح‌الاخلاق» را زودتر از «ینبوع‌الحیاه» نوشته است، اما به نظر می‌رسد مطالب مندرج در دو رساله با هم مطابقت داشته باشند. اگرچه موضوع رساله «ینبوع‌الحیاه» مابعدالطبیعه و موضوع رساله «اصلاح‌الاخلاق» اخلاق است اما از آنجا که ابن‌جبرول قصد دارد اخلاق را بر «حکمت» استوار سازد و آن را به روش حکماء و بر اساس

تبعیت طبع از عقل تبیین کند (IMQ,60B) و عصاره حکمت نیز شناخت ماده و صورت کلی و اراده الهی است و این سه، موضوع رساله «ینبوع الحیاه» هستند (FV,I,2-6,P3-9)، پس اصلاح الاخلاق باید مبتنی بر ینبوع الحیاه باشد. مقصود از واژه «مبتنی» این است که بنیان فلسفی و مابعدالطبیعی قواعد اخلاقی ذکر شده در «اصلاح الاخلاق» باید همان عناصر مابعدالطبیعی باشند که در «ینبوع الحیاه» ذکر شده است. موضوع این مقاله بررسی همین نکته است. ما قصد داریم از طریق «ینبوع الحیاه» محتوای رساله «اصلاح الاخلاق» را بشناسیم.

در تاریخ فلسفه به رساله «اصلاح الاخلاق» توجه زیادی نشده است. این رساله بسیار کم حجم است و حتی خود ابن جبرول اذعان داشته که به جزئیات بسیاری از مباحث توجه نکرده است (IMQ,65A). این اتفاق باعث شده است که بسیاری از شارحان این اثر را بی معنا و مبتذل بدانند و از درک محتوای آن عاجز باشند (خراسانی، ۱۳۹۹). به نظر می رسد به جز اختصار رساله، روش نادرست شارحان در مواجهه با این اثر نیز در این برداشت تأثیرگذار بوده است. روش صحیح قرائت و تفسیر «اصلاح الاخلاق» این است که به همراه «ینبوع الحیاه» و با ارجاع به آن خوانده شود. نباید فراموش کرد که ابن جبرول فیلسوفی نوافلاطونی است.^۱ یک فیلسوف نوافلاطونی به «تأویل» قائل است. ابن جبرول نیز به این روش قائل بوده و حتی آیات کتاب مقدس را با این رویکرد تفسیر می کرده است (Wijnhoven, p140). بر اساس روش تأویل، یک محتوا یا آموزه می تواند در قالب های متفاوت و بسته به فهم مخاطب عرضه شود. نوافلاطونیان یونانی و زعمای مکتب آتن و اسکندریه برنامه درسی مشخصی را برای دانش آموزان خود ترتیب می دادند. دانش آموزان این دو مدرسه نوافلاطونی ابتدا باید با رسائل منطقی که ساختار مشخصی داشته و افراد عادی هم می توانند آنها را درک کنند، آشنا می شدند و سپس آرام آرام به سراغ رسائل مابعدالطبیعی می رفتند. آنها در انتهای دوره تعلیم، به سراغ رسائلی چون «تیمائوس» و «پارمنیدس» رفته و پس از خواندن آنها، مراحل تعلیم پایان می یافت (Sorabji, p5). یک فیلسوف نوافلاطونی معتقد است که هر طالب حقیقتی قادر نیست رسائل فلسفی را بخواند. خواننده باید پیش از خواندن یک رساله با چارچوب و مفاهیم آن رساله آشنا شود و ذهنش را آماده کند. ابن جبرول نیز به عنوان یک فیلسوف نوافلاطونی به این موضوع باور دارد. به همین دلیل، در «اصلاح الاخلاق» از اشکال هندسی، نمودار و براهین مرتبط با حس استفاده می کند؛ چرا که معتقد است این رساله برای افرادی نوشته شده که هنوز در مسائل عمیق فلسفی غرق نشده و با خیال و وهم مسائل را درک می کنند و اشکال و نمودار هم به خوبی می تواند «اوهام» را به سمت

درک بهتر مسائل سوق دهد (IMQ,67B-68A). با این حال، ذات همهٔ رسائل فلسفی از یک حقیقت واحد تشکیل شده است. محتوای اصلی «ینبوع الحیاه» و «اصلاح الاخلاق» یکی است و این دو تناقضی با هم ندارند، هرچند ممکن است زبان آن دو با هم فرق کند. رسالهٔ «ینبوع الحیاه» کاملاً منطقی - مابعدالطبیعی است. این رساله برای دانشجویان مشتاق فلسفه نوشته شده و ادبیات حاکم بر آن نیز نوافلاطونی است. در این کتاب هیچ نشانی از اشعار یا آیات کتاب مقدس نیست و ابن جیبرول با عبارات فلسفیِ مدرسی همانند جوهر، عرض، ماده، صورت و ... نظراتش را بیان می‌کند. این در حالی است که «اصلاح الاخلاق» پر از نقل‌ها، آیات کتاب مقدس، اشعار و اقوال حکماء است و ادبیاتش نقلی - عقلی است.

بنابراین، ضروری است که محتوای دو رسالهٔ ابن جیبرول با وجود ادبیات متفاوت، با هم مطابقت داشته باشند و از آنجا که رسالهٔ «ینبوع الحیاه» مابعدالطبیعی و رسالهٔ «اصلاح الاخلاق» اخلاقی است، رسالهٔ دوم باید مبتنی بر رسالهٔ اول باشد و از اصول کلی آن تبعیت کند. اما چگونه این ابتناء تبیین می‌شود؟ ظاهر دو رساله نشان می‌دهد که بین این دو هیچ انطباقی وجود ندارد. رسالهٔ ینبوع الحیاه دربارهٔ خلقت عالم از طریق ماده و صورت کلی بحث می‌کند و اصلاح الاخلاق هم به دنبال تبیین قواعد جزئی و عملی اخلاق است. چه مفهوم یا نظریه‌ای می‌تواند این دو رساله را به هم پیوند دهد؟ به نظر می‌رسد تنها مفهومی که از این مهم برمی‌آید «شوق» است.

جایگاه شوق در رسالهٔ ینبوع الحیاه

نخست باید جایگاه «شوق» را در رسالهٔ «ینبوع الحیاه» بیابیم. برای فهم این موضوع باید خلاصه‌ای از وجودشناسی ارائه شده در این رساله را بیان کنیم:

۱. جهان از دو چیز یعنی ماده و صورت کلی تشکیل شده و فقط این دو در عالم وجود دارند و هر چیز دیگری جلوه‌ای از ترکیب این دو است (FV,I,5:P7). فهم ابن جیبرول از ماده و صورت نه ارسطویی بلکه نوافلاطونی است. صورت وحدت است.^۲ این وحدت به محض جدا شدن از ارادهٔ الهی^۳ احتیاج به یک حامل دارد تا قوام یابد. مادهٔ کلی حامل صورت می‌شود تا به آن قوام دهد. از طرف دیگر، صورت به ماده «وجود» می‌دهد چرا که وجود همان وحدت است و وحدت صورت است. به همین دلیل، می‌توان رابطهٔ ماده و صورت را رابطهٔ «قوام» (existentia) و «وجود» (esse) دانست (FV,I,10-13:P13-16).

۲. هر موجودی مثال (Exemplum) و نمونه ماده و صورت کلی به شمار می آید. ماده کلی دارای مراتب است. ماده ای که به ذات الهی نزدیک تر باشد، لطیف تر و ماده ای که از ذات الهی دورتر باشد، ضخیم تر است. ماده ای که ضخیم تر باشد، صورت کمتری را در خود جای می دهد و ماده ای که لطیف تر باشد، صورت بیشتری را می پذیرد (FV, IV, 2: P215). به همین علت، عالم دارای مراتب است. مراتب یا ماده - صورت های لطیف تر بالاتر از مراتب یا ماده - صورت های ضخیم تر قرار دارند. مراتب پایین تر از مراتب بالاتر به وجود می آیند و به آنها وابسته هستند. بنابراین، ماده - صورت های ضخیم تر به ماده - صورت های لطیف تر وابسته هستند چون از آنها به وجود می آیند. در نتیجه، در رأس عالم، ماده و صورت کلی قرار دارند و هر چه پایین تر می رویم، مواد و صور، جزئی تر می شوند.

۳. اراده الهی نیروی الهی است که از ذات خداوند خارج شده و مانند چشمه می جوشد. این نیرو زمانی که به بیرون می تراود نام «صورت» بر خود می گیرد. صورت پس از تراویدن، از خداوند جدا شده و محتاج حامل یا پذیرنده ای است که آن را پذیرد. این پذیرنده ماده است. ماده دارای مراتب است. پس جوشش نیروی الهی و اتصال آن به ماده نیز دارای مراتب است. نیروی الهی ذاتاً نوعی گرایش یا شوق (شوق به فیض و تراویدن) در خود دارد. به همین دلیل، زمانی که در مواد مختلف ریخته می شود و موجودات را ایجاد می کند، در آنها نوعی کشش یا گرایش به تراویدن یا ظهور و فیض به وجود می آورد (FV, III, 13: P107). به همین دلیل، زمانی که صورت به ماده کلی (بالاترین مرتبه ماده) متصل می شود، عقل را به وجود می آورد. عقل نوعی شوق یا گرایش به فیض یا ظهور بیشتر در خود حس می کند و ضمن فیضان، نفس را به وجود می آورد و نفس نیز به همین ترتیب، طبیعت را ایجاد می کند و الی آخر و بدین ترتیب، تمام مراتب عالم به وجود می آید. به این مرتبه از خلقت عالم که مبدأ آن شوق یا گرایش حاصل از نیرو یا اراده الهی است، قوس نزول گفته می شود.

در مقابل، یک حرکت بازگشتی هم وجود دارد که مبدأ آن شوقی دیگر است. در واقع، همان طور که در نیرو یا اراده الهی یا صورت کلی نوعی شوق به فیضان وجود دارد، در ماده کلی هم نوعی شوق به صورت یا اراده الهی وجود دارد. ابن جبرول با تعبیری استعاری این شوق را توضیح می دهد. از نظر او، همان طور که آسمان سپیده دم نه روشن است و نه تاریک و هنگام فلک، جو بر اثر دریافت نور خورشید و نزدیکی به آن، کمی روشن می شود، ماده کلی هم به علت نزدیکی به اراده، مقدار کمی از وحدت یا صورت را دریافت می کند و چون آن را ناقص

دریافت کرده، به کسب کامل و تام آن اشتیاق پیدا می‌کند. این شوق که در واقع شوق ماده کلی به صورت کلی است، در تمام مراتب عالم هم وجود دارد (چون هر چیزی از ماده کلی تشکیل شده است). مراتب پایین عالم با داشتن این شوق به مراتب بالاتر شوق پیدا کرده و تلاش می‌کنند به صورت کلی برسند (FV, V, 32: P316-320).

بنابراین، دو شوق یا گرایش در عالم وجود دارد: شوق نیروی الهی یا صورت به فیضان و شوق ماده کلی به صورت یا نیروی الهی. شوق اول سبب خلقت عالم و ایجاد موجودات کثیر از واحد می‌شود و شوق دوم سبب بازگشت موجودات از کثرت به وحدت می‌گردد. به همین دلیل، به شوق اول شوق نزولی و به شوق دوم شوق صعودی می‌گوییم.

۴. عالم یک سلسله طولی از موجودات است. هر موجود پایین‌تر به موجود بالاتر وابسته است و به آن اتصال دارد و نسبت به آن متعین و محدودتر است چرا که هر بالاتری پایین‌تر خود را در بر گرفته است. از این رو، موجود پایین‌تر نسبت به موجود بالاتر تعین و محدودیت بیشتری دارد. پس بالاترین موجود نامتعین‌ترین و پایین‌ترین موجود متعین‌ترین موجود عالم است. از جهت دیگر، ذات الهی وحدت اولی (prima unitas) است و هر چه از او صادر شود و از او دورتر شود، کثیرتر می‌گردد (FV, II, 20: P60-61). بنابراین، می‌توانیم نوعی تناسب بین وحدت و کثرت و تعین و عدم تعین مشاهده کنیم. آنچه وحدت بیشتری دارد، عدم تعین بیشتری دارد و آنچه کثرت بیشتری دارد، متعین و محدودتر است. بنابراین، می‌توان گفت که در قوس نزول، از نامحدود و نامتعین به محدود و متعین حرکت می‌کنیم. در قوس صعود، این حرکت برعکس است. مبدأ قوس نزول شوق نزولی و مبدأ قوس صعود شوق صعودی است. پس شوق نزولی شوق به تعین و شوق صعودی شوق به بی‌تعینی است.

۵. انسان هم یکی از موجودات عالم است که از ماده و صورت کلی به وجود آمده است. بنابراین، انسان هم شوق صعودی و شوق نزولی دارد. یعنی از طرفی میل به تعین و از طرف دیگر میل به وحدت و عدم تعین دارد.

۶. وحدت همان صورت و صورت همان فعلیت است و چون فعلیت غایت هر موجود بالقوه به‌شمار می‌رود، سعادت انسان هم وحدت به‌شمار می‌آید (FV, I, 3: P5). شوق صعودی که شوق به وحدت است، تنها محرک انسان به سمت سعادت و کمال است. از آن سو، شوق نزولی انسان را از سعادت دور می‌کند و او را به سمت تعین و تکثر بیشتر می‌برد. بنابراین، انسان میان دو شوق متضاد در نوسان است. چه عاملی باعث می‌شود انسان از یکی از این دو شوق تبعیت کند؟ چه

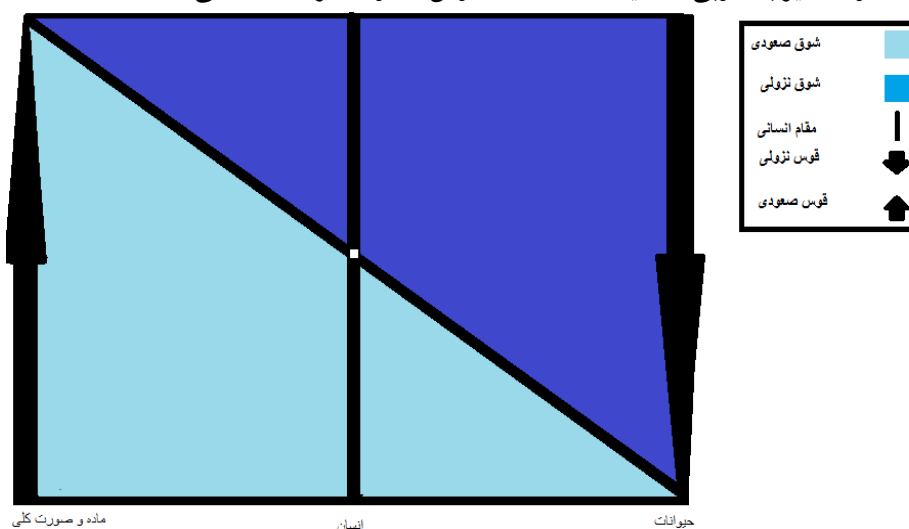
عاملی باعث می‌شود که انسان شوق صعودی را انتخاب کند و به سمت سعادت برود یا شوق نزولی را برگزیند و به سمت شقاوت و تکثر برود؟ شوق انسان حاصل اراده الهی است. بنابراین، آیا تبعیت انسان از یکی از دو شوق، حاصل اراده الهی نیست؟ اگر چنین است پس اخلاق و اراده انسان چه جایگاه و نقشی دارند؟

اخلاق و نسبتش با انسان

از نظر ابن جبرول، انسانیت آن مرحله‌ای است که در آن، قوس نزول تبدیل به قوس صعود می‌شود. نفس انسانی که در مهم‌ترین پیچ هستی قرار گرفته است، بین دو عالم معقول و محسوس قرار دارد. این نفس به راحتی می‌تواند گرفتار جسمانیات شود و تنزل یابد. از طرف دیگر، انسان می‌تواند با توجه به معقولات، به سمت بالا صعود کند (FV, III,3:P81). این اتفاق تنها در مرتبه انسانیت می‌تواند رخ دهد. در سیر عالم، مرتبه حیوانی نازل‌تر و مرتبه عقل بالاتر از مرتبه انسانیت است. اگر به هر دلیلی انسان نزول یابد، وارد مرحله حیوانی می‌شود و دیگر نمی‌تواند به عالم معقول و وحدت صعود کند. همان‌طور که گفته شد، شوق نزولی دلیل نزول و شوق صعودی دلیل صعود است. بنابراین، اگر شوق نزولی بر نفس انسان حاکم شود او به مرتبه حیوانی و اگر شوق صعودی بر او حاکم شود، به مرتبه انسانی می‌رسد. انسان می‌تواند و اختیار دارد که یکی از این دو مسیر را انتخاب کند. اخلاق وسیله‌ای است که از طریق تعادل کیفیات حواس به اختیار و اراده آزاد انسان کمک می‌کند شوق صعودی‌اش را بر شوق نزولی حاکم کرده و به سمت وحدت محض حرکت کند.^۴ اگر انسان به مراتب حیوانی نزول کند شوق بازگشت به مراتب بالا را از دست می‌دهد و به همین دلیل، نمی‌تواند به مراتب بالا بازگردد. شوق به بازگشت در انسانی که در مرتبه حیوانی قرار گرفته ضعیف است. اخلاق سعی می‌کند با اقداماتی، انسان را از مرتبه حیوانی به مرتبه انسانی برساند تا این شوق مجدداً قدرت بگیرد و انسان بتواند مسیر سعادت را برگزیند.

تسلط شوق صعودی بر نزولی امری طبیعی است که با افزایش سن رخ می‌دهد. انسان در دوره کودکی و نوجوانی با حواس و خلق‌هایش زندگی می‌کند و این یعنی شوق نزولی او بر شوق صعودی‌اش غلبه دارد. هر چه کودک بزرگ‌تر می‌شود، «عقل» یا «نفس ناطقه» او قوی‌تر می‌شود و این بدین معنی است که شوق صعودی‌اش قدرتمندتر می‌گردد (IMQ,69B).^۵ اما اگر تسلط شوق صعودی بر نزولی طبیعی است و با افزایش سن رخ می‌دهد، پس چگونه اخلاق در تسلط

شوق صعودی بر نزولی تاثیر دارد؟ تحلیل ما این است که وقتی شوق صعودی بر انسان غلبه می‌کند، شروع به حرکت به سمت امر نامتعین می‌کند اما هنوز در ذات او شوق نزولی وجود دارد. نمودار زیر به خوبی وضعیت انسان را در قوس صعود و نزول نشان می‌دهد:



جدول بالا نشان می‌دهد که حتی پس از غلبه شوق صعودی بر نزولی (خط وسط) باز شوق نزولی (آبی پررنگ) در وجود انسان باقی می‌ماند. این شوق نزولی که هر چه بیشتر به غایت صعود می‌کند، ضعیف‌تر می‌شود، می‌تواند منجر به این شود که انسان به‌رغم شوق به صعود، در حد امور متعین باقی بماند و امور محدود را متعلق سعادت و مصداق امر نامتعین بداند. اخلاق در این مرحله وارد می‌شود. عقل از طریق تنظیم شهوات مانع از غلبه شوق نزولی بر شوق صعودی می‌شود. در واقع، اخلاق زمانی وارد می‌شود که انسان از مرحله کودکی عبور می‌کند و شوق صعودی در او زنده می‌شود. اخلاق تلاش می‌کند اجازه ندهد شوق صعودی توسط شوق نزولی محدود شود. بنابراین، وظیفه اخلاق نه تسلط بر خود شوق نزولی بلکه تسلط بر شوق نزولی‌ای است که برای شوق صعودی مزاحمت ایجاد می‌کند. به همین دلیل، اخلاق مختص انسان است نه حیوان، زیرا شوق صعودی تنها در انسان وجود دارد.

اما چگونه اخلاق باعث محدودیت شوق نزولی می‌شود و انسان را به سمت سعادت می‌برد؟ برای فهم این مسئله باید به عناصری که سازنده طبع انسان هستند اشاره کرد. طبیعت انسان از چهار کیفیت به وجود آمده که مابعد از چهار عنصر اصلی طبیعت هستند. کیفیات اربعه بنیان عالم

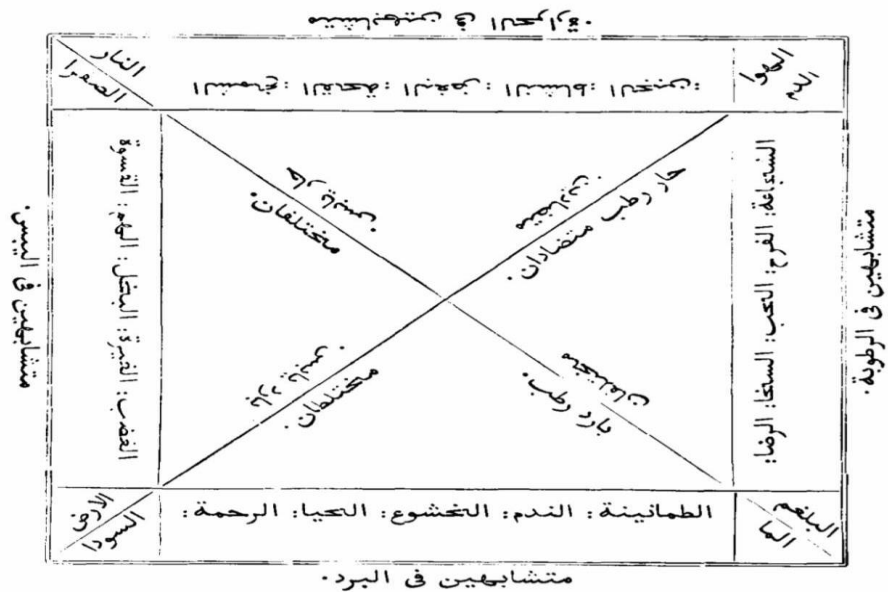
اکبر و اصغر هستند. گرما و سرما و خشکی و تری جهان را می‌سازند. از ترکیب این کیفیات عناصر اربعه یعنی آب، باد، خاک و آتش شکل می‌گیرند. این عناصر در انسان به شکل مزاج‌های چهارگانه یعنی خون، بلغم، صفراء و سودا جلوه می‌کنند؛ خون به ازاء هوا، صفرا به ازاء آتش، سودا به ازاء خاک و بلغم به ازاء آب. همچنین، انسان دارای پنج حس است که هر یک ترکیبی از کیفیات اربعه است (IMQ,61B). کار اخلاق این است که طبیعت انسان را در حالت تعادل نگه دارد. طبیعت انسان از پنج حس تشکیل شده است و هر حس می‌تواند در چهار کیفیت قرار بگیرد. طبیعت متعادل به این معنی است که هر یک از حواس خمس در حالتی تعادلی قرار داشته و هیچ کدام از کیفیت‌های چهارگانه بر یکی از حواس انسان غلبه نکند. به همین جهت به انسان توصیه می‌شود که جز به اندازه ضرورت از حواسش استفاده نکند تا این حواس از تعادل خارج نشوند (IMQ,62B). در طب قدیم، خروج طبیعت از تعادل و غلبه یک کیفیت بر سایرین به معنی بیماری بوده است. بنابراین، برای اصلاح اخلاق باید یک «طیب روحانی» دست به کار شده و حواس شخص بیمار را در تعادل کیفی قرار دهد (IMQ,62A-62B).

استفاده اشتباه از حواس و انحراف آنها باعث غلبه یک کیفیت بر کیفیات دیگر می‌شود و طبع انسانی را از تعادل خارج می‌کند (IMQ,62B). این امر به معنی تعیین بیشتر انسان است. هر مزاج یا کیفیت حسی یک خلق غالب دارد. برای مثال، غلبه صفرا (خشک و گرم) بر حس بینایی باعث تکبر و غلبه خون (تر و گرم) بر بویایی باعث خشمناک شدن شخص می‌شود. خشمناک شدن زیاد به این معنی است که نفس انسان از حالت تعادل خارج شده است. غلبه یک کیفیت یا مزاج بر نفس به معنی تعیین و محدودیت بیشتر اوست. هدف اخلاق این است که نفس را از این تعیین‌رهایی داده و طبایع را به یک تعادل برساند تا بتواند به سمت عدم تعیین یا وحدت حرکت کند. همچنین، غلبه یک مزاج بر حواس انسان را شبیه حیوانات می‌کند. انسان متعادل‌ترین طبع را دارد. خروج او از تعادل به این معنی است که دیگر در مقام انسانی قرار نداشته و به طبیعت یکی از حیوانات درآمده است. ابن جبرول نمونه‌های زیادی برای تأیید این مسئله می‌آورد. برای مثال، خروج نفس از تعادل و غلبه خلق قساوت بر آن باعث می‌شود نفس انسان مانند نفس شیر شود، چرا که قساوت از صفات ذاتی شیر است (IMQ,86B). همچنین، افزایش خلق فرح در نفس انسان به معنی غلبه نفس حیوانی بر ذات و نفس او است (IMQ,88A). در سلسله‌مراتب نوافلاطونی، حیوان پایین‌تر از انسان قرار دارد و به همین دلیل، تعیین بیشتری از انسان دارد چرا که هرچه موجودی پایین‌تر و سافل‌تر باشد، تعیینش بیشتر است. به همین دلیل، گفته می‌شود که

اخلاق آن چیزی است که اجازه نمی‌دهد انسان اسفل یا متعین‌تر شود. از آنجا که انسانیت نقطه بازگشت به وحدت و آغاز حرکت قوس صعود است، انحراف انسان از مقام انسانیت باعث می‌شود او نتواند صعود کند و به وحدت محض بازگردد.

نسبت شوق و خلق‌های بیست‌گانه

چگونه اخلاق می‌تواند کیفیات حواس انسان را در تعادل قرار دهد؟ حواس باعث ایجاد خلق‌ها می‌شوند. هر حس چهار کیفیت دارد: گرم و خشک، گرم و تر، سرد و خشک، سرد و تر. حس در هر کدام از این چهار کیفیت قرار بگیرد، نوعی خلق به وجود می‌آید. ابن‌جبرول معتقد است بنیان اخلاق را بیست فضیلت می‌سازد. این فضایل مبتنی بر بیست خلق هستند. در واقع، رعایت حد و تعادل در هر خلق یک فضیلت به شمار می‌آید و چون بیست خلق داریم، بیست تعادل و در نتیجه، بیست فضیلت داریم. تصویر و جدول زیر به خوبی این خلق‌ها و نسبتشان با طبایع و حواس را نشان می‌دهد:



بینایی (نظر)	شنوایی (سمع)	چشایی (ذوق)	بویایی (شم)	لامسه (لمس)
تکبر (شمخ)	حبّ	فرح	خشم (غضب)	سخاوت
خشوع	بغض	هم و غم	رضاء	بُخل
حیاء	رحمت	طمانینه	حسادت (غیرت)	شجاعت
بی‌حیایی (قحّه)	قساوت	ندامت	نشاط	جُبْن

هر کدام از این بیست خُلق به طریقی به فضیلت تبدیل می‌شوند. برخی صفات مانند بی‌حیایی همیشه مذموم و برخی مانند رحمت همیشه محمود و پسندیده‌اند. برخی مانند خشم و حبّ و ... هم با رعایت اعتدال و عدم افراط و تفریط پسندیده می‌شوند (IMQ,69A). خُلق یا عاطفه امری روان - تنی است. پس اخلاق به نوعی ریشه در جسم انسان دارد. سلامت و بیماری جسم در گرو سلامت و بیماری اخلاقی و سلامت و بیماری اخلاقی در گرو سلامت و بیماری جسم است. سلامت جسم انسان در گرو «اعتدال» است. بنابراین، کیفیات حواس انسان باید در تعادل باشند تا او در سلامت اخلاقی به سربرد.

اما این خلق‌ها چگونه از حواس خمسه بیرون آمده و به آنها مرتبط می‌شوند؟ شاید این بخش از رساله «اصلاح الاخلاق» ضعیف‌ترین بخش آن باشد چرا که ابن جبرول هیچگونه استدلال منطقی و برهان فلسفی برای این مسئله نمی‌آورد. البته او مدعی است از طریق عقل و علم می‌توان به نسبت خلق‌های بیست‌گانه با حواس دست یافت اما علم و دانش بشر محدود است و هنوز نتوانسته به طور کامل به این مسئله دست یابد (IMQ,65A). به همین دلیل، فیلسوف یهودی به جای تمرکز بر عقل و استدلال بر «براهین نقلی» تکیه می‌کند. او معتقد است با بررسی کتاب مقدس می‌توان خلق‌های بیست‌گانه را استنتاج و حس مربوط به هر کدام را یافت. به طور مثال، کتاب مقدس همواره غرور یا شمش را به چشم نسبت می‌دهد. به همین دلیل، خداوند تأکید دارد که نگاه انسان مغرور باید پایین باشد تا متواضعانه شود (IMQ,64B). خشوع ضد غرور است و اگر غرور به بینایی مربوط باشد، خشوع هم به بینایی مرتبط است. همچنین، روایات و آیات بسیاری در کتاب مقدس وجود دارد که دو خلق دیگر یعنی حیا و بی‌حیایی را به بینایی و چشم مرتبط می‌کند (IMQ,64b-65a)^۷. به همین ترتیب، خلق‌های دیگر به حواس دیگر مرتبط می‌شوند. به طور مثال، در بسیاری از قسمت‌های کتاب مقدس، «سمع» و «حب» با هم ذکر می‌شوند و به همین دلیل، می‌توان حکم کرد که حب مربوط به حس سامعه یا شنوایی است (IMQ,65B). یا مثلاً، در «کتاب داوران» (Jud. Xiv. 19) و «کتاب دانیال» (Dan, iii, 19) غضب و غیرت و ... به بینی نسبت داده شده و تأکید شده که بینی فرد غضبناک سرخ شده و تغییر حالت می‌دهد و به همین دلیل، این خلق مربوط به بویایی و بینی است (IMQ,66A). فرح و شادی هم بارها به خوردن و نوشیدن که متعلق چشایی هستند مرتبط دانسته شده است و به همین ترتیب، آیاتی هم غم، طمانینه و ندامت را به چشایی مرتبط کرده است (IMQ,66B-67A). سخا و بخل و شجاعت و

چنین هم به نحوی به حس لامسه مرتبط می‌شوند؛ چرا که در کتاب مقدس آیاتی در این رابطه می‌توان یافت (IMQ,67A-67B).

اما خلق‌ها چه نسبتی با شوق صعودی داشته و چگونه باعث می‌شوند شوق نزولی مانع از ظهور شوق صعودی شود؟ رساله «اصلاح الاخلاق» با صراحت به این مسئله پاسخ نمی‌دهد اما با دقت در متن کتاب می‌توان به این نتیجه رسید که همه خلق‌ها و فضایل آنها به یک شوق ارتباط دارند. در واقع، انسان می‌تواند نسبت به یک شوق چهار واکنش داشته باشد. این چهار واکنش مطابق با چهار خلق هستند و باعث گرایش انسان به آنها می‌شوند. برای فهم این مسئله باید به جدول فوق نگاهی بیندازیم. خلق‌های مربوط به حس بینایی یعنی تکبر، خشوع، حیاء و بی‌حیایی همگی مربوط به شوق انسان به نفس خود یا «حب ذات» هستند. انسان خود را دوست دارد. این حب ذات می‌تواند به فضیلت یا رذیلت بدل شود. اگر او بیش از حد خود را دوست داشته باشد دچار خودبزرگ‌بینی یا تکبر می‌شود اما اگر در این شوق افراط نکند، دچار خشوع می‌شود. این دو خلق حاصل واکنش انسان به حب ذات هستند. دو خلق حیاء و وقاحت هم از این دو خلق استنتاج می‌شوند. حیاء حاصل خشوع و وقاحت حاصل تکبر است.^۸

واکنش انسان به یک شوق باعث گرایش نفس به خلق‌ها، افراط یا تعادلشان می‌شود. شوق به سعادت شوق واقعی انسان است. این شوق جلوه‌های مختلفی دارد. همان‌طور که بیان شد همه چیز جلوه و مثال ماده و صورت کلی است. غایت انسان نیل به ماده و صورت کلی و سپس، اراده یا ذات الهی است. او برای این امر، باید از مراتب پایین یعنی امور جزئی و متعین شروع کند و به مراتب بالاتر برود تا در نهایت، به نامتعین محض برسد. بنابراین، انسان برای تحقق غایت خود باید همه موجودات جهان را دوست بدارد اما این علاقه و محبت دارای مراتب است و هرچه قدر به مراتب بالاتر عالم می‌رویم، نامتعین‌تر می‌شود. با این حال، ممکن است انسان گمان کند که مراتب پایین عالم و اشیای جزئی متعلق واقعی محبت و شوق او هستند و مثال‌ها را مطلوب حقیقی و مصداق سعادت خود بدانند و در حد امور متعین باقی بمانند. این اتفاق همان چیزی است که باعث می‌شود نفس به خلق‌های مختلف گرایش یابد. این خلق‌ها از تعادل خارج می‌شوند و بر عقل و نفس غلبه پیدا می‌کنند که باعث می‌شود انسان از مطلوب نامتعین دورتر شود. انسان به خودش محبت دارد. اما نفس انسان امری متعین است و بخشی از ماده و صورت کلی به شمار می‌آید. به همین دلیل، حب ذات بخشی از شوق به ماده و صورت کلی به شمار می‌آید. اما اگر فرد گمان کند که نفس، متعلق حقیقی شوق او است و سعادت شوق به نفس است، به تکبر دچار

می‌شود. این تکبر باعث می‌شود شخص بیش از پیش خود را دوست داشته باشد و از سعادت دورتر شود. برای از بین بردن این خلق که حاصل افراط در حبّ ذات است، باید از شوق و محبت به خود کم کرد. در طب سنتی هم ذکر شده که اگر بیماری یا عارضه‌ای حاصل افراط بود، باید طبع را با تفریط به سمت تعادل برد و اگر حاصل تفریط بود، باید طبع را به افراط کشاند. تفریط در حبّ ذات، نفس را به سمت خُلق خشوع می‌برد. این دو خلق یعنی تکبر و خشوع دو خلق اصلی حس بینایی هستند. تقسیم خلق‌ها مبتنی بر تقسیم کیفیات است. فردی که به تکبر دچار می‌شود، با افزایش حبّ ذات، طبیعت خود را بیشتر و بیشتر به سمت گرما می‌کشاند. خشوع بر خلاف تکبر، سرد است. اما به جز گرما و سرما، دو کیفیت دیگر یعنی تری و خشکی هم وجود دارند. از ترکیب این چهار کیفیت، چهار مزاج به وجود می‌آید. به همین دلیل، باید چهار خلق اصلی وجود داشته باشد. دو خلق دیگر در حس بینایی، حیا و بی‌حیایی هستند. این دو حاصل تکبر و خشوع هستند. با افزایش خشوع، حیا و با کاهش آن، بی‌حیایی یا وقاحت به وجود می‌آید.

اما این نسبت‌ها چگونه از متن «اصلاح‌الاخلاق» بیرون می‌آیند؟ ابن جبرول تأکید دارد که شخصی که بیش از حد دچار تکبر شده است باید به این موضوع باور پیدا کند که نفس به زودی از بین می‌رود و عمر کوتاهی دارد و هر نفس خودبزرگ‌بینی در لحظه مرگ دچار خشوع می‌شود (IMQ,75B). در واقع، او از طریق این باور که نفس فانی، محدود و متعین است متوجه می‌شود که نباید خود را زیاد دوست داشته باشد و به این طریق، از تکبر به سمت خشوع حرکت می‌کند. فرد خاشع به راحتی به سمت حیا حرکت می‌کند؛ چرا که حیا حالت برتر خشوع است (IMQ,80A). بی‌حیایی در مقابل حیا است و ضد آن محسوب می‌شود (IMQ,81B). به همین علت، اگر حیا از خشوع به وجود بیاید، بی‌حیایی هم از تکبر حاصل می‌شود.

خلق‌های مربوط به حس شنوایی حبّ، بغض، رحمت و قساوت هستند. شوق بنیادین این خلق‌ها «شوق به مطلوب» است. در واقع، انسان می‌تواند دو واکنش به مطلوب یا متعلق شوقی که هنوز آن را کسب نکرده، داشته باشد. اگر انسان بخواهد و بتواند مطلوب را کسب کند دچار حب و اگر نتواند آن را به دست آورد، دچار بغض می‌گردد. رحمت حاصل محبت و قساوت حاصل بغض است. اگر انسان بیش از حد به یک مطلوب محبت بورزد، شروع به رحمت وسیع به او می‌کند و اگر نسبت به آن بغض شدیدی بورزد، قسی‌القلب می‌شود.

ابن جیروول می‌گوید افرادی که بیش از حد به حب دچار شده‌اند، «به لذات آنی و حاضر میل طبیعی دارند». این عبارت نشان می‌دهد که حب مربوط به طلب مطلوبی است که هنوز حاصل نشده است چرا که اگر مطلوب به دست آمده بود، فرد میلی به کسب لذت از آن نداشت. میل گرایش به چیزی است که هنوز کسب نشده باشد. همچنین، این عبارت نشان می‌دهد که امور محدود که «لذت آنی» به انسان می‌دهند، مطلوب واقعی او نیستند. به همین دلیل، انسان به جای محبت به مخلوقات و امور محدود و متعین، باید به خداوند محبت داشته باشد، چرا که او به معنی واقعی کلمه نامحدود است و تنها کسی است که متعلق واقعی حب انسان به شمار می‌آید (IMQ,83B). ابن جیروول می‌گوید انسان برای درمان بیماری حب، باید متعلق شوق یا محبتش را وسیع‌تر کند تا دیگر امور محدود و کوچک را دوست نداشته باشد. برای مثال، با تربیت اخلاقی باید به سمتی برود که به جای یک انسان همه انسان‌ها را دوست داشته باشد (IMQ,84A). بغض سمت دیگر حب قرار دارد. وقتی محبت مفرط به غیر خدا داشته باشیم، نسبت به چیز دیگر هم بغض مفرط پیدا می‌کنیم (ibid,85A). اگر حب در مسیر درستی قرار گیرد و به خدا یا موجوداتی که محدودیت کمتری دارند تعلق بگیرد، به رحمت بدل می‌گردد که صفتی الهی است و از خلق‌های همیشه محمود و پسندیده به شمار می‌آید (ibid,86A). قساوت نیز روی دیگر رحمت است و از صفات همیشه مذموم محسوب می‌شود (ibid,86B).

خلق‌های مربوط به چشایی فرح، غم، طمانینه و ندامت هستند. این چهار خلق مربوط به واکنش انسان به مطلوبی هستند که از بین رفته و دیگر در اختیار انسان قرار ندارد. انسان می‌تواند دو واکنش به مطلوبی که از دست او خارج شده، داشته باشد. او می‌تواند دچار غم و هم شود یا از این غم رها شده و به فرح برسد. آنکه به فرح برسد، به طمانینه دست می‌یابد. آنکه دچار غم می‌شود هم ممکن است به ندامت گذشته و عواملی که باعث شدند مطلوب از دست او خارج شود، پردازد.

نشانه فرح لبخند دائمی و شادی همیشگی حتی در مواجهه با امور ترسناک و سخت است. حالت افراطی این خلق به زوال عقل می‌انجامد، اما حالت اعتدالی‌اش پسندیده است. وقتی شخصی آمالش منتظم باشد، به فرح دست می‌یابد (ibid,87B). این دقیقاً بدین معنی است که شخص مطلوبی را از دست می‌دهد اما ترجیح می‌دهد به جای غم و ناراحتی به شادی‌اش ادامه دهد. این مطلب را با برهان خُلف هم می‌توان ثابت کرد. غم که ضد فرح است هنگامی که مطلوب از دست می‌رود، زیاد می‌شود (ibid,88B). بنابراین، فرح نیز مانند غم، واکنشی به فوت

مطلوب است. غم در نفوس عالیه و شریف و صاحب عقل و حزم یافت نمی‌شود. ابن جبرول به نقل از سقراط می‌گوید: «غم چیزی را که مالک نیستی، نمی‌خورم». او می‌گوید همه چیز در جهان فانی است و انسان مالک هیچ چیز نیست. به همین علت، نباید غم از دست رفتن چیزی را خورد (*ibid,90B*). او در باب طمانینه و ندامت توضیح زیادی نمی‌دهد. این دو از صفات و خلق‌هایی هستند که بار دینی دارند و در کتاب مقدس به آنها پرداخته می‌شود. با این حال، مشخص است که غم بنیان ندامت و توبه را می‌سازد. تا کسی از گناهانش پشیمان نشود، توبه نمی‌کند. پشیمانی نیز مشروط به غمناک بودن است. شخص باید از اقداماتش ناراحت باشد تا پشیمان شود (*ibid,92A-B*). اگر ندامت از غم حاصل شود، طمانینه که ضد آن به شمار می‌آید هم از فرح حاصل می‌شود.

خلق‌های مربوط به حس بویایی خشم، رضاء، حسادت و نشاط هستند. این چهار خلق به واکنش انسان به مطلوبی مربوط می‌شوند که کسب‌شدنی نیست یا انسان در به دست آوردن آن شکست خورده است. اگر انسان نتواند به مطلوبش برسد، می‌تواند دو واکنش به این موضوع داشته باشد. او یا دچار خشم می‌شود یا به این واقعه رضایت می‌دهد. آنکه از به دست نیابردن یک مطلوب دچار خشم می‌شود، ممکن است به کسی که به آن مطلوب دست یافته حسادت کرده و دچار غیرت شود^۱. شخصی هم که به از دست رفتن مطلوب رضایت داده به نشاط می‌رسد.

رضاء از خلق‌های پسندیده است. این خلق فقط در شخصی یافت می‌شود که احوالات و رویدادها را همان‌طور که هستند و تمام می‌شوند، قبول می‌کند و در باب آنها نگرانی ندارد (*ibid,94B*). بر اساس این خلق، انسان از عدم کسب مطلوب خود ناراحت نمی‌شود. به همین دلیل، گفته شده که هر که راضی باشد بی‌نیاز است (*ibid,95A*). رضاء در مقابل خشم است و به همین دلیل، می‌توان گفت که خشم زمانی به وجود می‌آید که شخص نمی‌تواند مطلوبی را به دست آورد. غیرت از لوازم غضب و خشم است (*ibid,95B*) و به همین علت، نشاط نیز به رضاء ارتباط پیدا می‌کند.

خلق‌های حس لامسه شامل سخاوت، بخل، شجاعت و جبن می‌شوند. این خلق‌ها چهار واکنش مختلف به مطلوبی هستند که در حال از دست رفتن است یا به زودی از بین می‌رود. انسان دو واکنش اولیه به این موضوع دارد. او یا دچار ترس می‌شود و سعی می‌کند این مطلوب را هر طور که شده حفظ کند که نتیجه این حالت، بخل است، یا دچار ترس و جبن نمی‌شود و شجاعانه

می پذیرد که مطلوب او از دست می رود و با گشاده دستی به سخاوت می پردازد تا پیش از نابودی کامل مطلوب، بهره ای اخلاقی و اخروی داشته باشد.

شجاعت صبر بر حق و غلبه بر هوی و هوس است. انسان شجاع آماده مردن است و گمان دارد که اگر در همین لحظه بمیرد در بهترین حالت مرده است (*ibid*,102B). شجاع پیش از مرگ طبیعی به استقبال مرگ می رود اما کسی که جُبْن دارد، پیش از مرگ طبیعی، خود را می کشد (*ibid*,103A). در واقع، ترسو می بیند که زندگی اش از دست می رود اما کاری از دست او بر نمی آید و به همین دلیل، اقدامات بیهوده انجام می دهد و برای مثال، از ترس مرگ از خانه بیرون نمی رود (*ibid*,102B). اما شجاع با علم به اینکه دیر یا زود می میرد، به دل خطر زده و با وجود اینکه در آستانه مرگ قرار دارد، زندگی نصیبش می شود (*ibid*,100B). بخل ترس مربوط به مال و سخاوت، شجاعت مربوط به مال است. اموال نیز مانند جان از بین می روند. شخص ترسو با علم به اینکه این اموال از بین می روند شروع به نگه داشتن آنها می کند اما شجاع با همین علم، شروع به بذل و بخشش می کند.

با بررسی خلق های فوق الذکر و نسبتشان با شوق و مطلوب می توان به این نتیجه رسید که تمام فضایل و رذایل اخلاقی واکنشی به شوق انسان هستند. رذایل و فضایل دو بازوی اصلی اخلاق به شمار می آیند. هدف اخلاق آسان کردن قوس صعود و حرکت به سمت سعادت است. دلیل حرکت صعودی شوق صعودی است. شوق صعودی واحد است. بنابراین، فضایل و رذایل همگی واکنشی به شوقی واحد یعنی شوق صعودی هستند. آنچه سبب تکثر فضایل و رذایل می شود و انسان را به سمت خلق های مختلف می کشاند، مواجهه اشتباه با متعلق شوق است. انسان گمان می کند نفس او مطلوب واقعی است و گاه مطلوب بیرونی را متعلق واقعی شوق خود می داند و گمان می کند که مطلوب دائمی او است. اما امور متعین بیرونی موقتی و گذرا هستند چرا که مثال و نمونه (*exemplum*) ماده و صورت کلی اند. به همین دلیل، به سرعت از دست می روند. انسان تلاش می کند مانع از نابودی آنها شود اما در این کار ناکام است. این تلاش بیهوده باعث گرایش نفس به خلق های مختلف می شود. انسان تلاش می کند مطلوبی را که از دست رفته، در حال از دست رفتن است، هنوز به دست نیامده یا اصولاً قابل دستیابی نیست، به دست آورده یا حفظ کند. او برای این امر محال تلاش می کند و حاصل تلاشش خروج از تعادل و حرکت به سمت یکی از طبایع گرم و سرد و خشک و تر است. روی دیگر این طبایع، خلق هایی هستند که در او غلیان می کنند. غلبه این خلق ها بر نفس باعث دورتر شدن انسان از مطلوب حقیقی یعنی امر

نامتعین می‌شود. به عنوان مثال، خشمگین شدن فرد باعث تسلط این طبع بر نفس و از بین رفتن تسلط عقل می‌شود و سبب می‌گردد که فرد مانند حیوانات وحشی شود که سبب می‌شود نسبت به بسیاری از چیزها غضبناک شود و به نابودی همه مغضوبین شوق داشته باشد. تسلط غضب بر نفس باعث تعدد متعلق‌های شوق می‌شود و انسان را بیش از پیش از سعادت دور می‌کند.

خلق‌ها زمانی به تعادل می‌رسند که انسان شروع به واکاوی شوق‌هایش می‌کند. او باید متعلق حقیقی شوق خود را بشناسد. همه خلق‌ها با توجه به این موضوع که متعلق شوق انسان نامتعین‌ترین و نامحدودترین موجود جهان است به تعادل کشیده می‌شوند. باور به این موضوع که هیچ امر محدودی شایسته دوست داشتن نیست و به زودی از بین می‌رود به انسان کمک می‌کند که خلق‌ها و رذایل مذموم خود را اصلاح کند (IMQ,75B). ابن جبرول تنها موجود نامحدود و بی‌تعین را «خداوند» می‌داند^{۱۱}. به همین دلیل، سعی دارد هر خلقی را از طریق خداوند به تعادل بکشانند. برای مثال، او اشاره دارد که خداوند متعلق حقیقی حب است و شایسته است که انسان این خلق را در راه خداوند به کار گیرد (ibid,83B). همچنین، طمانینه وقتی به نزدیکی به خدا منجر شود و به تقوای الهی بینجامد نیکو است (ibid,91B). شجاعت هم وقتی در راه خدا به کار گرفته شود فضیلت است (ibid,101A) و ...

رابطه پارادوکسیکال شوق و خلق

به نظر می‌رسد نظریه اخلاقی ابن جبرول با یک تناقض روبه روست. او تأکید دارد که شوق نزولی باعث انتخاب اشتباه متعلق شوق صعودی و دل بستن به آن می‌شود. این انتخاب اشتباه باعث افعال اشتباه انسان و خروج حواسش از تعادل و در نتیجه غلیان خلق‌های او می‌گردد و تکرار این غلیان‌ها سبب تسلط یکی از خلق‌ها بر نفس و تعین بیشتر متعلق شوق و دوری‌اش از سعادت می‌شود. بنابراین، درحالی که شوق به امر متعین باعث گرایش انسان به خلق‌های گوناگون می‌گردد همین خلق‌ها باعث شوق به امر متعین می‌گردند. این دو چگونه با هم جمع می‌شوند؟ پاسخ را باید در بخش (69B) «اصلاح الاخلاق» جست. ابن جبرول در این بخش اشاره دارد که شوق‌های انسان پیش از شکل‌گیری خلق‌ها حاصل نفس حیوانی یا «نفس بهیمیه» هستند اما پس از شکل‌گیری خلق‌ها، «عادت» هدایتشان می‌کند. گرایش‌های حیوانی حاصل از نفس حیوانی به راحتی با تربیت و عادات صحیح اصلاح می‌شوند اما تغییر زندگی و سیرت انسان پس از شکل‌گیری خلق‌ها سخت است و تنها با به کارگیری تربیت و روش‌های خاص قابل اصلاح

است. ابن جبرول از مثال نهال و درخت برای نشان دادن این مطلب استفاده می‌کند. او می‌گوید جوانی که هنوز خلق‌ها و شخصیت‌اش شکل نگرفته مانند نهالی است که کج روییده؛ این نهال را می‌توان به راحتی صاف کرد و با طنابی محکم بست. اما وقتی این نهال تبدیل به یک درخت تناور شد، دیگر نمی‌توان آن را به راحتی صاف کرد.

بنابراین، بین شوق و خُلق نوعی دور وجود دارد اما این دور باطل نیست. شوق به متعین یا شوق نزولی بر گرایش انسان به خلق‌ها و قدرت و ضعف آنها تأثیر می‌گذارد و همین خلق‌ها باعث افزایش شوق به متعین و افزایش شدت آن می‌گردند؛ همان‌طور که میل یک انسان به تدخین باعث اعتیاد او می‌شود اما همین اعتیاد باعث می‌شود او بیشتر به تدخین شوق داشته باشد.

نتیجه

قلب اخلاق ابن جبرول را مفهوم شوق صعودی تشکیل می‌دهد. انسان به دلیل نفس حیوانی خود در تشخیص سعادت و غایت خود اشتباه کرده و امور متعین و جزئی را متعلق شوق و مصداق سعادت خود می‌داند. امور جزئی مطلوب حقیقی انسان نیستند و به همین دلیل، همواره از انسان می‌گریزند. این اتفاق باعث واکنش انسان می‌شود. تلاش انسان برای به دست آوردن این امور جزئی و متعین باعث خروج نفس از تعادل و ایجاد خلق‌های متعدد می‌شود. این خلق‌ها خود، بیشتر باعث فراموشی متعلق حقیقی شوق انسان یعنی امر نامتعین و نامحدود می‌شوند. به همین دلیل، باید به تعادل برسند تا انسان بار دیگر بتواند متعلق حقیقی خود، یعنی امر نامتعین یا خداوند را پیدا کند.

بنابراین، می‌توان اخلاق ابن جبرول را کاملاً در چارچوب مابعدالطبیعه‌اش تفسیر کرد. این اتفاقی است که معمولاً شارحان از آن غافل‌اند و به همین علت، درک درستی از رساله «اصلاح‌الاخلاق» ندارند. ارتباط بین مابعدالطبیعه ابن جبرول و اخلاقیات مستلزم این است که مفهوم «شوق» را در مرکز اخلاق قرار دهیم. این اتفاق سبب می‌شود اخلاق او را نوعی «اخلاق شوق» بدانیم؛ چرا که او سعی می‌کند قواعد حاکم بر زندگی انسان را با استفاده از مفهوم شوق استنتاج و تبیین کند. این می‌تواند دریچه‌ای جدید به روی محققان فلسفه نوافلاطونی بازکند؛ زیرا معمولاً جای اخلاق در فلسفه‌های نوافلاطونی خالی است و مفهوم «شوق» هم بیشتر در رسائل مابعدالطبیعی به کار می‌رود اما ابن جبرول مفهوم مابعدالطبیعی شوق را در بطن اخلاق قرار می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. هیچ منظری به اندازه فلسفه نوافلاطونی نمی‌تواند به ما در تبیین فلسفه ابن جبرول کمک کند (Pessin, 2003, P92- 98). اصطلاح «نوافلاطونیان یهودی» به گروهی از فیلسوفان یهودی قرون وسطی اطلاق می‌شود که غالباً در غرب سرزمین‌های اسلامی به‌ویژه اندلس و مصر می‌زیسته‌اند و بین قرن ۹ الی ۱۱ میلادی فعالیت می‌کردند. این فیلسوفان به شدت تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بودند و بر خلاف ابن میمون و ابن داوود و فلاسفه بعدی در جزئی‌ترین تحلیل‌های خود هم از آثار نوافلاطونی مانند کتاب *العلل و اثولوجیا* تأثیر می‌گرفتند. این گروه که پس از شکل‌گیری کلام یهودی توسط سعدیا گائون ظهور کردند، چهار فیلسوف شاخص دارند: اسحاق اسرائیلی، ابن جبرول، ناتانائیل بن فیومی و بحیا بن پاکودا (جلالی، ص ۳۳-۳۲).
۲. نباید گمان کرد که وحدت در ابن جبرول نوعی صفت عارضی است که از موجودات کثیر انتزاع می‌شود. بلکه بلعکس، نزد ابن جبرول اولاً وحدت وجود دارد و کثرات از طریق تکرار این وحدت به وجود می‌آیند. جهان‌شناسی ابن جبرول شبیه اعداد است. همان‌طور که اعداد همگی از طریق تکرار «یک» به وجود می‌آیند، جهان کثرت نیز از طریق تکرار وحدت به وجود می‌آید. بنابراین، آنچه اولاً وجود دارد وحدت است و کثرت صفت عارضی آن به شمار می‌آید.
۳. ابن جبرول معتقد است که اراده الهی آن وجهی از ذات الهی یا خداست که به فعل پرداخته و جهان را می‌آفریند. در واقع، اراده الهی «نیروی الهی» (*virtus divina*) است. این نیروی الهی منشأ ایجاد عالم است و به همین دلیل در همه چیز جریان دارد. ابن جبرول میان ذات الهی و اراده الهی تمایزی نمی‌گذارد. او تأکید دارد که اراده الهی همان ذات الهی است که به فعل پرداخته و خلق می‌کند. در واقع، اگر خداوند را فی‌نفسه بنفسه در نظر بگیریم، ذات او را در نظر گرفته‌ایم اما اگر او را به مثابه خالق جهان و از آن جهت که از خود چیزی صادر می‌کند در نظر بگیریم، اراده او را در نظر گرفته‌ایم. ابن جبرول با تمثیلی این مسئله را تبیین می‌کند. او معتقد است که اراده الهی همانند نویسنده است. صورت کلی نوشته و ماده هم لوح یا دفتری است که باید روی آن نوشت. نویسنده یک انسان است که اگرچه زمانی به نویسندگی مشغول است اما در تمام لحظات به این کار نمی‌پردازد. او گاه غذا می‌خورد، استراحت می‌کند، مشغول بازی است یا کارهای دیگری می‌کند که هیچ ربطی به نویسندگی ندارند. با این حال، زمانی که شروع به نوشتن می‌کند، او را نویسنده می‌نامیم. ذات الهی نیز از آن حیث که فعلی

صادر می‌کند اراده الهی است (FV, V, 38: p326). به همین نحو، اراده الهی از صورت نیز قابل تمایز است. همان‌طور که نویسنده از یک جهت مفاهیم و واژه‌ها را در ذهنش آماده می‌کند و از جهت دیگر، آنها را روی کاغذ می‌آورد، اراده الهی نیز همان صورت است از آن جهت که هنوز صادر نشده و صورت نیز همان اراده یا نیروی الهی است که صادر شده و حالا محتاج ماده است تا قوام و قرار یابد.

۴. اگرچه ابن‌جبرول در رساله «اصلاح الاخلاق» از عبارت شوق صعودی یا نزولی استفاده نمی‌کند اما ادبیات استفاده شده در بخش A-B۶۰ به گونه‌ای است که ما را به سمت برداشت فوق‌الذکر سوق می‌دهد. در ادامه فصل به تبیین‌های موجود در رساله اخلاقی فیلسوف یهودی خواهیم پرداخت.

۵. «هوی» عبارتی است که در «اصلاح الاخلاق» آمده و معادل شوق نزولی است چرا که مربوط به امیال حیوانی انسان می‌شود. عقل هوی یا امیال حیوانی را تنظیم می‌کند و بر آنها تسلط می‌یابد. با تسلط عقل بر این امیال، انسان به سمت سعادت یا کمال حرکت می‌کند. به همین دلیل، عقل وسیله‌ای برای شعله‌ور شدن شوق صعودی در نفس است.

۶. شایان به ذکر است که در خلق‌هایی که همیشه مذموم یا پسندیده‌اند، «تعادل» معنا ندارد.

۷. ابن‌جبرول به این آیات اشاره دارد: Ex. Xi, 3 و prov, iii, 34

۸. نباید گمان کرد که خلق‌ها محصول شوق‌های متعین انسان هستند. خلق‌ها همگی حاصل قرار گرفتن حس در یکی از طبایع چهارگانه هستند. بنابراین، حتی حیوانات نیز خلق دارند چرا که خلق حاصل حس است. انسان نیز از آن جهت که حس دارد، دارای خلق‌های مختلف است اما شوق به امور متعین باعث می‌شود یکی از این خلق‌ها بیش از سایر خلق‌ها در او فعال شود. در واقع، حیوانات فقط شوق نزولی دارند و به همین دلیل تنها با حواس یا خلق‌ها زندگی می‌کنند. حیات کودک نیز مانند حیوان است. هرچقدر انسان بزرگ‌تر شود، عقلش کامل‌تر می‌شود. با قدرت گرفتن عقل، شوق صعودی بر شوق نزولی غلبه می‌کند و انسان به‌اجبار برای رهایی از خلق‌ها که دلیل تعین انسان هستند، به اخلاق رجوع کرده و خلق‌هایش را به تعادل برساند.

۹. همان‌طور که گرمی و سردی و خشکی و تری تشکیک‌پذیر هستند، ترکیبات آنها نیز تشکیک‌پذیرند. در نتیجه، کیفیات و خلق‌های انسان همگی تشکیکی‌اند. پس ما بی‌نهایت خلق داریم اما در میان این خلق‌ها، چهار خلق اصلی است. دلیل این است که کیفیات مختلف هر چقدر هم تشکیکی باشند، باز باید در یکی از چهار ترکیب اصلی یعنی گرم و خشک، گرم و

تر، سرد و تر و سرد و خشک قرار بگیرند. پس خلق‌های یک حس نیز هرچقدر تشکیکی بوده و تعدد داشته باشند، باز باید زیرمجموعه‌ی یکی از خلق‌های چهارگانه‌ی اصلی قرار بگیرند.

۱۰. غیرت در متن رساله‌ی «اصلاح‌الاخلاق» معنای مثبتی ندارد. این خلق اگر بر طبع غلبه کند به «حسد» بدل می‌شود (IMQ, 96A).

۱۱. در *ینبوع‌النحیاه* متعلق شوق به سعادت «خیر» نامیده می‌شود. ابن جیبرول تأکید دارد که خیر همان وحدت است و آنچه واقعاً وحدت است، ذات اولی است. به همین دلیل، شوق حقیقی شوق به ذات اولی یا خداوند و معرفت به او است. اما انسان برای معرفت به خداوند ابتدا باید به کلی‌ترین موجودات یعنی ماده و صورت کلی معرفت یابد. معرفت به این دو شرط معرفت به ذات اولی است.

نمایه‌ها

FV: Fons vitae

IMQ: The Improvement of the Moral Qualities

منابع

Holy bible. Old and New Testaments, (King James), Floating Press, Auckland, 2008.

Ibn Gabirol, *Avencebrolis (IbnGabirol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Clemens Baeumker (ed.) in *Beitra`gezurGeschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1892.

Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, Stephen S. Wise (tr.), Columbia University Oriental Studies, Vol. I, New York: AMS Press, 1966.

Ibn Gabirol, *Fountain of Life*, Jacob, Alfred B. (tr.), Reissued by Stanwood, WA: Sabian Publishing Society, 1987.

Pessin, Sarah, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Pessin, Sarah, *ewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli*, in *Cambridge Companion to Medieval*

Jewish Philosophy, Dan Frank and Oliver Leaman (ed), Cambridge: Cambridge University Press, 91–110, 2003.

Plotinus, *The Enneads*, A. H. Armstrong (tr), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

Sorabji. R, *Aristotle Transformed* (The Ancient Commentators and Their Influence), New York: Cornell University Press, 1990.

Wijnhoven, Jochanan, “The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol”, *The Journal of Religion*, Apr, 1965, Vol. 45, No. 2, P 137-152, 1965.

جلالی، لطف الله، «جریان‌های الاهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دوره میانه»، نشریه معرفت/ادیان، شماره ۷، ص ۴۶-۱۹، ۱۳۹۰.

خراسانی، شرف‌الدین، *ابن جیبرول، دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۹۹.

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/222882>

The Ethics of Desire in the Philosophy of Ibn Gabirol

Hussein Niazbakhsh*
Asghar Vaezi**

Abstract

The connection between ethics and metaphysics has always been an important problem in Neoplatonism. This question is also raised in the philosophy of Ibn Gabirol (the Jewish Neo-Platonist philosopher). Ibn Gabirol tries to connect ethics and metaphysics by the concept of 'desire'. For him, the world consists of two movements: procession and reversion, i.e. the transformation of unity into multiplicity and the return of multiplicity into unity. Desire is both the cause of procession and the cause of reversion. "Human being" is the level from which the reversion begins. For this reason, he must turn "descending desire" (procession) into "ascending desire" (reversion). It is ethics that helps an individual, in his movement towards happiness, to make the ascending desire dominate the descending desire, that is, the 'the pure indeterminate' or 'First unity'. But how can ethics do it? Ethics leads man

* Shahid Beheshti University

hniazbakhshbakhsh@gmail.com

** Shahid Beheshti University

a.vaezi@sbu.ac.ir

towards his ascending desire through adjusting the natural dispositions. Man, because of his animal soul and his descending desire, confuses the determined things for the pure indeterminate as the object of his happiness. This causes the soul to go out of balance and tends to move toward multiple natural dispositions. These natural dispositions themselves cause a person to move further away from happiness. Ethics puts a person on the path of happiness through balancing natural dispositions.

Key Terms: *Ibn Gabirol, ethics, desire, happiness, natural disposition.*