

Bliss (Bahjat) and Happiness (Saadat) from viewpoint of Avicenna (Ibn Sina): The Theory of Happiness in Islamic Philosophy

Mohammad Ahupai*

Hadi Vakili**

Fazlullah Khalegian***

Abstract

The present article is a research about Bliss (Bahjat) and Happiness (Saadat) from viewpoint of the great philosopher Avicenna (Ibn Sina). The main issue in this article is that, in addition to explaining the foundations and results of Ibn Sina's philosophy regarding these two important issues, it is possible to establish a model for obtaining the theory of happiness in Islamic philosophy. The author believes that Islamic philosophy in general and Ibn Sina's philosophy in particular contains very valuable elements for drawing the above model, and hopes that the present article will be considered a positive step in this field. In this article, we have explored the most important works of Ibn Sina based on the library method and analytical-descriptive method. Emphasizing the high position of the rational world and the high value of intellectual pleasures and spiritual bliss, which is the foundation of true happiness, is one of the achievements of this article.

Keywords: bliss, happiness, pleasure, perception, happiness, Ibn Sina.

*Doctoral student of Transcendental Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies (Corresponding author), mohammadahoopay@yahoo.com

** Associate Professor of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, drhvakili@gmail.com

*** Assistant Professor of Theology, University of Quran and Hadith, fazlollahghaleghian@gmail.com

Date Received: ۴۴/۲۲/۳۳۳۳, Date of Acceptance: ۳۳/۲۲/۴۴۴۴

 Copyright©۲۰۱۰, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution ۴.۰ International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/۴.۰/> or send a letter to Creative Commons, PO Box ۶۶۶۶, Mountain View, CA۲۲۲۲, USA.

**Bliss (Bahjat) and Happiness (Saadat)
from viewpoint of Avicenna (Ibn Sina):
The Theory of Happiness in Islamic Philosophy**

Extended abstract

In this article, we intend to analyze and represent the views of the Sheikh and the leader of Muslim philosophers about happiness and happiness. We think that Ibn Sina's drawing of happiness can be the basis for explaining the "theory of happiness" based on Islamic philosophy. In other words, the opinions of this great philosopher are not only important for familiarizing with the philosophical view of happiness, and in this way, he provides us with valuable teachings; Rather, it will be helpful in terms of obtaining the fundamental foundations necessary for the explanation of the theory of happiness, which is something that is greatly needed by human societies today. The research method is such that questions such as "What is happiness?", "Why and how should we be happy?" And "What is the relation of this happiness with the theory of self?" Provide the background for the desired answers. There is a deep connection between the issue of happiness, happiness and the issue of a person's soul (speaking soul); Because in fact, happiness is what a person achieves and understands, becomes happy and happy and achieves lasting peace; For this reason, it is necessary to discuss the "soul and its powers" and "perception and its types", along with explaining the meanings and concepts related to "happiness" and related to it. Ibn Sina considers pleasure to be the perception of good and perfection on the part of Madrek. Such a perception is associated with happiness because the achievement of pleasure requires the achievement of sensual and physical happiness. All pleasures related to the body, such as the pleasure of seeing a beautiful sight or eating a sweet, or the death of the wrongdoers, or the company of the good, lead to such happiness. Considering the connection between pleasure and happiness in the sense that wherever there is pleasure, there is happiness and vice versa, some believe in the equality of these two concepts. From Ibn Sina's point of view, happiness is one of the passive emotions. And since the levels of perception are divided into four categories: sensory, imaginary, illusion and intellectual, therefore the levels of happiness can also be classified into these four categories. Sensual happiness can be understood with the five external senses, and it is the desired external tangible perception that causes happiness in humans. Imaginary happiness is also the pleasure of the five tangible things, which also causes imaginary happiness, such as remembering previous happiness that has been separated from external possessions, but the feeling of

happiness still remains, and this is an imaginary thing. Illusory happiness is also the result of the perception of an illusory matter that has been created in an illusion, such as when the force of fear reaches a group that it has dreamed of or something that it remembers, and as a result, an illusory happiness is obtained from it. The final order of happiness is intellectual happiness, which is created from rational forms in humans. This type of happiness, unlike the other three types, which can be accompanied by some degrees of pain perception and as a result, sadness, will not be accompanied by sadness because there will be no perception of pain. As a result, this type of happiness has absolute purity and perfection. The main example of this type of happiness is the perception of the divine nature of oneself, which because its causes are permanent and inherent, the resulting happiness will also be permanent. The general rule for determining the amount of happiness here is that the higher and more unmarried the person belonging to happiness, the more complete and higher the resulting happiness will be. Among the most important results of this research is that, firstly, the soul has two driving powers (A'alamah) and evidence (Alamah). The perfection of the working power is that the intellect of man finds control over the supernatural powers (lust and anger) so that it is created in the soul, and the perfection of the power of knowledge is that the human being becomes equivalent and equal to the universe in his intellect and thought. Secondly, when a person attains [the authority of stilaiyeh], he has a mastery based on which the actions issued by him appear with the beauty of moderation and far from extremes. We call such a person a moral person. Thirdly, happiness, which is desirable in nature for all human beings, is the same as Bhjat and Sarwar, which is a perceptual state (spiritual-psychological) and is of the type of present perception towards the mild matter. Fourth, the pleasures that are the basis of happiness are divided into three types: sensory pleasure, imaginary pleasure, and intellectual pleasure. According to Ibn Sina and all Islamic philosophers, the fifth highest pleasure is intellectual pleasure. Sixthly, turning to intellectual pleasures, in addition to ensuring the true happiness of man in the world of the hereafter, which is the world of immortality and survival, brings him peace and happiness in the field of life's challenges in today's world.

References

The Holy Quran

Ansari, Khwaja Abdullah (۱۳۳۲) *Tabaqat al-Sufiyyah*, edited by Dr. Mohammad Sarwar Moulai, Tehran: Tos Publications.

Shirazi, Sadr al-Din Mohammad (۱۱۱۱). *Asfar Arba'ah (Treatise of the Self)*, Beirut: Darahia Al-Tarath Al-Arabi Publications.

- Avicenna (۰۰۰۰). *Remarks and Admonitions* (Allameh Hassanzadeh Amoli interpretation), Volume ۸, Tehran: Taha Publications.
- Avicenna (۴۴۴۴). *Remarks and Admonitions* (Hassan Malekshahi interpretation), Volume ۶, Tehran: Soroush Publications.
- Avicenna (۳۳۳ A.H.). *Remarks and Admonitions* (Nasir al-Din al-Tusi interpretation), Tehran: Publications of Al-Kitab Publishing House.
- Ibn Sina (۳۳۳۳). *Ala'i Encyclopedia*, Dekhoda Publications.
- Ibn Sina (۰۰۰۰ A.H.). *Risalah al-Ashq, Rasaila Ibn Sina*, Didar Publications.
- Ibn Sina (۳۳۳۳b). *Al-Mabda and Al-Maad*, (by Abdullah Noorani), McGill University: Institute of Islamic Studies.
- Ibn Sina (۴۴۴۴). *Salvation (Theology)*, (Hasan Mostafavi's Commentary), Volume ۶, Research Institute of Human Sciences.
- Ibn Sina (۴۴۴۴). *Salvation*, edited by Mohammad Taghi Daneshpajoh, Tehran University Press.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۰۰۰۰). *Warnings and Warnings*, Qom: Book publishing house.
- Ibn Sina, Husayn bin Abdullah (۲۲۲۲). *Al-Adhawiya fi al-Maad*, Tehran: Shams Tabrizi.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۳۳۳۳a). *Theology*, Ala'I, Hamadan, Bu Ali Sina University.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۳۳۳۳b). *Natural Sciences of Ala'i Encyclopedia*, revised by Sayyid Muhammad Mashkwa. Hamadan: Bu Ali Sina University.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۰۰۰۰). *Law in Medicine*, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (ND). *Resalah fel Al-Adviah Alqalbiah*, NP.
- Balkhi, Jalaluddin Mohammad (۰۰۰۰). *Masnavi Manavi*, (fourth book), Mehtab Publications.
- Motahari, Morteza (۲۲۲۲). *Collection of Works*, volume ۷, Sadra Publishing House.
- Ragheb Esfahani (۱۱۱۱ A.H.). *Fardat Gharib al-Qur'an*, Dar al-Fikr.
- Rumi, Jalāl . I-Dīn Muḥammad (۱۱۱۱). *Maḥnawīye Ma'nawī*, Tehran: Mehtab Publications.
- Saidi, Mahmoud; Mohammad Javad Pashaei (۰۰۰۰). "Joy and Sadness from Ibn Sina's Point of View", *Hekmat Sinavi Scientific Quarterly*, Volume ۰۰, Number ۰۰, pp. ۷۷۷-۳۳۳.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (۳۳۳۳ A.H.). *Al-Mizan fi Taqisr al-Qur'an*, Beirut: Scientific Press Institute.

بهجت و سعادت در نزد ابن سینا (نظریه شادمانی در فلسفه اسلامی)

محمد آهوپای*

هادی وکیلی**، فضل الله خالقیان***

چکیده

مقاله حاضر تحقیقی پیرامون بهجت و سعادت در نزد ابن سینا، فیلسوف بزرگ مشائی، است. مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که علاوه بر تبیین مبانی و نتایج فلسفه ابن سینا در باب این دو موضوع مهم، بتوان الگویی برای نظریه شادمانی در فلسفه اسلامی تصویر کرد. نگارنده بر آن است که فلسفه اسلامی به طور عام و فلسفه ابن سینا به طور خاص حاوی عناصر بسیار ارزنده‌ای برای ترسیم الگوی فوق است و امید دارد که رهاورد نوشتار حاضر گامی مثبت در این زمینه تلقی شود. در این مقاله بر اساس شیوه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - توصیفی مهم‌ترین آثار ابن سینا را مورد کاوش قرار داده‌ایم. تأکید بر جایگاه بلند عالم معقول و ارزش والای لذائذ عقلی و بهجت معنوی که پایه‌گذار سعادت حقیقی است از جمله دستاوردهای مقاله حاضر است.

کلیدواژه‌ها: بهجت، سعادت، لذت، ادراک، شادمانی، ابن سینا.

۱. مقدمه

سعادت و خوشبختی قبله آمال ما آدمیان است. بسته به اینکه دامنه و عرصه زندگی را محدود

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،

mohammadahoopay@yahoo.com

** دانشیار پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

drhvakili@gmail.com،

*** استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران،

fazlollahghaleghian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

به دنیا و عمر چندین ساله بدانیم، یا اینکه برای آن امتدادی تا عالم آخرت و جاودانگی قائل باشیم و نیز با نظر به اینکه شادمانی و سرور ناشی از سعادت را در ارضای امیال و خواهش‌های نفسانی و مادی منحصر بدانیم، یا خود را از این تنگنا رها کرده و پا به عرصه معقولات و سپهر معنویات بگذاریم؛ برداشت‌های متفاوتی از کامیابی و سعادت به بار خواهد نشست.

در این نوشتار برآنیم تا دیدگاه شیخ و زعیم فیلسوفان مسلمان در باب بهجت و سعادت را واکاوی و بازنمایی کنیم. به گمان ما ترسیمی که ابن‌سینا از سعادت به عمل می‌آورد، می‌تواند دست‌مایه تبیین «نظریه شادمانی» بر اساس فلسفه اسلامی باشد. به عبارت دیگر آرای این فیلسوف بزرگ نه تنها از جهت آشنایی با دیدگاه فیلسوفانه در مورد سعادت حائز اهمیت است و از این رهگذر آموزه‌های ارجمندی را در اختیار ما می‌گذارد بلکه از نظر به دست دادن شالوده‌های بنیادی لازم برای تبیین و توضیح نظریه شادمانی، یعنی امری که امروزه به شدت مورد نیاز جوامع بشری است کارگشا خواهد بود. اینکه «شادمانی چیست؟» «چرا و چگونه باید شادمان بود؟» پرسش‌هایی هستند که در بستر فلسفه اسلامی زمینه‌زایش پاسخ‌هایشان را می‌توان یافت.

ارتباط عمیقی میان این موضوع و مسأله نفس آدمی (نفس ناطقه) وجود دارد؛ چرا که به واقع سعادت آن چیزی است که انسان با نیل به آن و درکش شاد و مسرور می‌گردد و به آرامش پایدار دست می‌یابد؛ بحث و گفت‌وگو از «نفس و قوای آن» و «ادراک و اقسام آن» در کنار توضیح معانی و مفاهیم ناظر به «سعادت» و مرتبط با آن الزامی می‌نماید.

۲. تعریف مفاهیم

۱. بهجت: این واژه به معنی سرور، خرمی و شکفتگی آمده است. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَانْتَبْنَا بِهٖ حَدَاتٍ ذَاتِ بَهْجَةٍ» (نمل: ۶) ما به وسیله باران باغ‌های خرم (یا باغ‌های سرورافزا) رویانیدیم.

۲. سعادت: سعادت به حسب ریشه لغوی، متضمن مفهوم «عون و کمک» است. عرب از آن جهت به کسی کلمه سعید را اطلاق می‌کرده است که علل و اسباب به کمک و معاونت او آمده باشد. این واژه به حسب عرف معنی سرور و خوشی و آسایش می‌دهد. در مورد «سعادت» و نقطه مقابل آن «شقاوت» و این‌که بین آن‌ها چه نوع تقابلی وجود دارد نظریات گوناگونی مطرح است. برخی از اندیشمندان بر آن هستند که از یک نظر هر دو وجودی و

اثباتی (ایجابی) هستند و تقابل آنها از قبیل تضاد است و از نظر دیگر سعادت، امری وجودی و شقاوت، عدمی است. (شهید مطهری، ۱۳۷۲، ج ۷: ۵۱-۵۴)

۳. نفس: در مورد نفس و اقسام آن که شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی (نفس ناطقه) است و همچنین در مورد قوای نفس که به طور کلی به دو دسته قوای تحریکی و قوای ادراکی تقسیم می‌شود، فعلاً به همین مقدار بسنده می‌کنیم و توضیحات ضروری را در متن مقاله مندرج خواهیم کرد.

۴. ادراک: ادراک و علم اجمالاً به یک معنی و مفهوم آنها نیز روشن است. البته ادراک در معنایی اعم نسبت به علم کاربرد دارد و به همین دلیل هم به حیوانات و هم به انسان اطلاق می‌شود، ولی واژه علم تنها در مورد انسان به کار می‌رود. برخی از بزرگان گفته‌اند ادراک یک نحوه شعور و آگاهی اجمالی است که انسان یا حیوان از راه دور یک بویی برده و یک چیزی فهمیده ولی وقتی این آگاهی اجمالی بالا برود و وارد عالم انسانی بشود، علم و عقل حاصل می‌شود؛ یعنی کسی که این علم تفصیلی را یافته، عالم و عاقل می‌نامند. (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۸: ۱۹)

در همین جا اضافه کنیم که «لذت» و «الم» که در بحث فعلی ما نقش اساسی دارند، در واقع نوعی ادراک هستند. لذت، ادراک امر ملائم با طبع و سازگار با آن است. و الم، ادراک امر منافر با طبع و ناسازگار با آن است. اما اگر بخواهیم تعریف دقیق‌تری ارائه کنیم می‌توان چنین گفت:

ان اللذّه هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و الألم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفه و شرّ. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱) (برای ملاحظه دیگر تعاریف شیخ از این دو واژه بنگرید به: ابن سینا، ۱۴۱۸ق: ۴ و ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۰۸)

تعریف ابن سینا از این دو اصطلاح در کتاب دانشنامه علائی خواندنی است. وی می‌گوید:

نخست باید که دانسته آید «خوشی» و «درد» چیست؟ گوئیم که: هر کجا که اندر یافت نبود، خوشی و درد نبود، پس نخست اندر یافت باید، و اندر یافت ما را دو گونه بود: یکی حسی که از بیرون بود و یکی وهمی و عقلی که از درون بود، و هر یکی سه گونه بود: یکی اندر یافت چیزی که سازوار و اندرخور قوت اندر یابنده بود، و یکی ناسازوار و زیانکار و ناندرخور؛ و سوم میانه که نه اندر این بود و نه آن. پس:

خوشی، اندر یافت اندر خور بود.

و درد، اندر یافت ناندرد خور بود.

و اما اندر یافت آنچه نه این بود و نه آن، نه خوشی بود و نه درد. (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۱۰۲)

نکته قابل توجه در بیانات بالا تقسیم لذت به بیرونی (حسی) و درونی (وهمی و عقلی) است که در متن مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۳. مبانی بهجت و سعادت در نظر شیخ الرئیس

ابن سینا در فصل بیست و سوم از نمط هفتم کتاب «الاشارات و التنبیها» به پی‌ریزی این مسأله مهم پرداخته است. می‌دانیم نمط هفتم از جلد سوم این کتاب گرانقدر به موضوع تجرید نفس و اتصاف آن به عقلیات و عنایت الهی اختصاص یافته است. بنابراین اندیشه‌های بنیادی شیخ را می‌توان از این قسمت استخراج کرد. (بنگرید به: ابن سینا، ۴۰۳ق، ج ۳: ۲۶۳-۳۳۴) همچنین نمط هشتم منبع مذکور به طور خاص به موضوع «بهجت و سعادت» پرداخته است که بسیار حائز اهمیت می‌باشد. (بنگرید به همان: ۳۶۳-۳۳۴)

۱. سنگ‌بنای نخست عبارت از این است که پروردگار عالم، خیر می‌آفریند و شرور در عالم مجعول بالعرض هستند در حالی که خیرات مجعول بالذات اویند. با یک مثال مطلب روشن می‌شود. نسبت نور به خورشید اولاً و بالذات است، یعنی نور مجعول بالذات خورشید است ولی چنانچه دیواری جلوی نور باشد، پشت آن سایه ایجاد می‌شود پس سایه هم معلول نور است ولی مجعول بالعرض آن به شمار می‌آید.

بر همین اساس در نگاه فیلسوف ما عالم پر از خیرات است، هرچند اینجا و آنجا - البته در عالم طبیعت که دار تراحم و تضاد است - به سبب ضیق و تنگنای ماده، شروری هم رخ خواهند نمود. این قسم از شرور که لازمه خیرات عالم طبیعت هستند در برابر آنها ناچیز و اندک خواهند بود. خداوند چون خیر مطلق است و از او جز خیر صادر نمی‌شود، آن شرور قلیل را هم به نحو بالعرض جعل می‌کند چرا که نبودن آنها مستلزم ترک خیرات کثیر عالم طبیعت است و ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، خود شر کثیر است که از حکیمی چون خدای متعال سر نمی‌زند. به این ترتیب می‌توان گفت از دیدگاه حکیم بزرگوار «شر محض» و «بد مطلق» در جهان وجود ندارد. مولانا در این مورد می‌گوید:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

خواننده محترم توجه دارد که در نگاه فیلسوفان الهی، در عالم غلبه با خیر است و شرور

در مقابل خیرات ناپیژند و اساساً مبدأ آفرینش خود خیر محض است که اولاً و بالذات جز خیر از او صادر نمی‌شود؛ تمام این گزاره‌ها شالوده‌های دیدگاه خوشبینانه نسبت به عالم و آدم را مهیا می‌کنند و به همین ترتیب زیربنای شادمانه زیستن که دغدغه اساسی انسان امروز است پایه‌گذاری می‌شود.

۲. سنگ بنای دوم از این قرار است که قوه غضب و شهوتی که در انسان وجود دارند، گاه به واسطه هیجانی مفرط که بر او غالب می‌شود در امر معاد او زیان‌بخش می‌شود و این نیروها به کمال مطلوب خود نمی‌رسند. ولی این‌گونه لغزش‌ها در افراد سالم نادر است و در افراد ناسالم هم در وقت‌هایی معین پدید می‌آید و آن‌چنان که هست در عنایت اول معلوم می‌باشد. بنابراین آنها به طور بالعرض مقصود است و گویای رضای حق بالعرض بدان تعلق یافته است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۱)

ابن‌سینا پس از تقسیم‌بندی که از ارواح و ابدان انسانی به عمل می‌آورد که مطابق آن یک عده در نهایت فضیلت عقل و اخلاق هستند؛ یک عده هم کسانی هستند که ردیلت در آنها بر فضیلت رجحان داشته و با جهل مرکب خود از جهت روحی و روانی سخت بیماراند؛ و یک عده نیز هستند که فضائلشان بر ردائل غلبه دارد ولی ممکن است به جهل بسیط گرفتار باشند. شیخ معتقد است که اکثر مردم به گروه سوم تعلق دارند. بنابراین اکثریت انسان‌ها عاقبت اهل نجات و رستگاری خواهند بود. (همان: ۴۰۳ و ۴۰۴)

باز نگاه خوشبینانه و مثبت‌اندیشانه ابن‌سینا در اینجا جلوه‌گر می‌شود. داشتن نگاهی مثبت بر عموم مردم و بندگان خدا باعث می‌شود در تعامل با آنها از اصل مهم تسامح و رواداری غفلت نورزیم، آنها را دوست داشته باشیم و از بدبینی نسبت به آنها خود را به رنج نیفکنیم و کلاً عالم را بیشتر سفید بینیم تا سیاه.

۳. سنگ بنای سوم در این نکته نهفته است که بهجت و سعادت یک امر تشکیکی و ذومراتب یا قابل شدت و ضعف است. به عبارت دیگر حصول سعادت و دستیابی به بهجت امری نسبی است که در نسبت با تک انسان‌ها و شرایط زندگی هر یک می‌تواند متفاوت و قابل نقص و کمال باشد. حتی در زندگی یک فرد هم مشاهده می‌شود که گاهی چیزی را برای خود سعادت می‌شمرد و در مرحله بالاتر دیگر به آن رضایت نمی‌دهد و درجه‌ای بالاتر از سعادت را طالب است.

بله، از این مطلب هم نمی‌توان غفلت کرد که آدمی در مسیر تکاملی حیات خویش افت و خیزهایی دارد و نوساناتی برای او رخ می‌دهد. گاهی اوقات سرعتش به سوی خیر و کمال

شتاب پیدا می‌کند، گاه گُند می‌شود و گاه درجا می‌زند؛ حتی بعضی مواقع ممکن است عقب‌گرد داشته و سیر نزولی را در پیش گیرد. اینجا با الهام از بیانات شیخ می‌خواهیم از دو قطبی «نار و نور» استفاده کنیم. در طول زندگی از جانب مبدأ اعلی و خیر مطلق انواری از جنس علوم و معارف و از سنخ حقایق بر عالم تابش می‌کند و انسان را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. عده‌ای با بهره‌برداری از این انوار در دو بُعد نظر و عمل تابناک و نورانی می‌شوند و به سعادت نهایی در آخرت و سعادت عالی در دنیا دست می‌یابند. اما در مقابل افرادی هم هستند که با سوار شدن بر مرکب جهالت از این انوار روی برمی‌تابند و وجودشان را در تاریکی فرو می‌برند. آنها به واسطه کدورت ذاتی خود از آن انوار تنها نار و حرارتش را جذب می‌کنند و چیزی از آن انوار در آنها منعکس نمی‌شود. اما عموم انسان‌ها کم و بیش از پرتو این انوار بهره‌مند خواهند بود و در جایگاه شایسته خود به سعادت می‌رسند که استحقاقش را دارند نائل می‌شوند.

۴. سنگ بنای چهارم به موضوع «وعد و وعید الهی» مربوط می‌شود. می‌دانیم «وعد» اعم از وعده خیر و شر استعمال می‌شود، در حالی که «وعید» به وعده شر و تهدید اختصاص دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق: ۸۷۵) فرق دیگری که این دو با هم دارند به بُعد کلامی آنها مربوط می‌شود؛ به این معنی که خلف وعده قبیح است زیرا مستلزم وقوع کذب از طرف خداوند است ولی خلف وعید در مواردی نه تنها قبیح نیست بلکه حسن هم دارد زیرا نشانه گذشت صاحب حق است. (علامه طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۳۶۱)

ابن سینا هر چند مجازات افراد خاطی را که به تهدیدها و وعی ننهاده‌اند موافق حکمت می‌داند ولیکن با توجه به قاعده‌ای که خود بدان پای‌بند است: «استوسع رحمه الله؛ رحمت خداوند را گشاده بدان» نکته بالا را مورد تأیید ضمنی قرار می‌دهد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۷)

۵. سنگ بنای پنجم به ذات اقدس الهی مربوط می‌شود. شیخ بر آن است که بزرگترین ابتهاج و شادمانی، همان ابتهاج اول تعالی به ذات خویش است؛ زیرا او کمال بی‌نهایت است و ادراکش نسبت به کمالات خودش شدیدترین ادراک و دریافت است و هیچ بازدارنده‌ای برای ذات خداوند نسبت به آن ادراک وجود ندارد. عبارت شیخ در فصل هجدم از نمط هشتم چنین است:

اجل مبهتج بشيء هو الاول بذاته، لأنه اشدّ الا شياء ادراكاً، لأشدّ الا شياء كمالاً، الذی هو برئ عن طبيعه الامكان والعدم، و هما منبعا الشرّ. و لا شاغل له عنه. و العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما ... و الاول عاشق لذاته، معشوق لذاته. (همان: ۴۳۵ - ۴۳۴)

در اینجا از «عشق» خدا به ذاتش سخن به میان می‌آید و مفهوم عشق که به نظر می‌رسد مفهوم ادبی و رمانتیک و انسانی است پا به عرصه الهیات می‌گذارد. ابن سینا عشق خدا را به خودش از آن جهت که نظاره‌گر کمال بی‌پایان ذات خود است ثابت می‌کند. هرچند عشق را می‌توان به خدا نسبت داد؛ چراکه در واقع آن چیزی جز ابتهاج ناشی از درک نیست ولی «شوق» را که متضمن نوعی رنج ناشی از فقدان کمال و میل به وصول آن است نمی‌توان به خدا و حتی به مبادی عالی وجود نسبت داد.

به بیان دیگر شوق، تمام کردن و کامل نمودن ابتهاج است پس شوق تصور نمی‌شود مگر آنکه مشتاق از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه باشد و چون تمام صفات کمالی اول تعالی بالفعل برای او حاصل است و هیچ حالت منتظره‌ای ندارد و هیچ کمالی از او فوت نشده تا طالب و شایق آن باشد پس شوق از او منتفی است.

نکته مهم این است که اول تعالی حق مطلق و کمال مطلق و ابتهاج مطلق است و انسان پویای مسیر تکامل و جویای حق هرچه در نظر و عمل بیشتر به سوی حق تعالی گرایش پیدا کند به همان نسبت بر ابتهاج و سعادت او افزوده خواهد شد.

چنین انسانی که در جوار قرب مبدأ متعال که خیر محض و کمال مطلق است، قرار می‌گیرد، همان است که ما از او به عارف تعبیر می‌کنیم. عارف که از درون به سعادت رسیده از بیرون آثار این ابتهاج در او ظاهر گشته و باعث شادمانی دیگران و توسعه سرور و انبساط است. به تعبیر شیخ در نمط نهم که به مقامات عارفان اختصاص دارد: العارف هسّ بشّ بسّام؛ عارف خرم، شادمان و خندان است.

۶. سنگ بنای ششم مربوط به مراتب ابتهاج و عشق و سعادت است. ابن سینا در نمط هشتم اشارات بر آن است که ترتیب جواهر عقلی را در شادمانی و عشق بیان کند.

پس از واجب تعالی که گفتیم بیشترین ابتهاج را داراست، می‌توان مراتب بعدی ابتهاج را به شکل زیر معرفی کرد:

۱. مرتبه جواهر عقلی؛ بعد از مرتبه واجب تعالی، مرتبه عقول و جواهر عقلی است که به ذات واجب تعالی شادمان و مبتهجانند و در نتیجه به ذات خود نیز شادمان هستند. به همان سبب که لفظ شوق بر واجب تعالی گفته نمی‌شود، بر عقول مجرده نیز اطلاق نمی‌شود زیرا تمام کمالات ممکن برای آنها به صورت بالفعل بر ایشان حاصل است و حالت منتظره ندارند. در اصطلاح شریعت این جواهر را «ملائکه» گویند. در زبان دین گروهی از ملائکه به نام

«مهمین» خوانده شده‌اند که در عشق مطلق به سر می‌برند و جز به ذات حق که معشوق و محبوب آنهاست به چیزی توجه ندارند، نه از عالم باخبرند و نه از آدم. (شهید مطهری، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۰۸)

۲. مرتبه عاشقان مشتاق؛ بعد از مرتبه ذات حق و مرتبه عقول مجرد می‌رسیم به مرتبه نفوس کامله از قبیل نفوس انسان‌های کامل و نفوس فلکیه (به عقیده حکمای قدیم) که در اینها هم عشق است و هم شوق. شوق ایشان از آن‌رو است که به تمام مقامات و درجات خود نرسیده‌اند و اشتیاق رسیدن به آن را دارند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۳۷)

۳. مرتبه متوسط نفوس بشری؛ که میان جهان مجرد و مادی و بین عالم بالا و جهان پست حاکی متردد هستند. شیخ‌الرئیس قید «بشری» را برای این نفوس آورده زیرا در نفوس فلکیه تردد وجود ندارد، یعنی نفس «لوامه» یا «مسوله» ندارند که امروز گناهی کنند و فردا توبه نمایند.

۴. مرتبه فرورفتگان در عالم طبیعت؛ شیخ این نفوس را در پایین‌ترین درجه و انزل مراتب قرار می‌دهد و آنان را افرادی «مغموس» (فرو رفته و غوطه‌ور در طبیعت)، «منحوس» (بدیمن و نحس) و «منکوس» (واژگون و سر و ته شده) می‌نامد چرا که آنها به منزله کاسه سرنگونی هستند که هرچه باران بیاید چیزی عاید آنان نمی‌شود.

۷. سنگ بنای هفتم، سریان بهجت و عشق در تمام موجودات حتی اجسام بسیط و مرکب و هیولی (ماده فلسفی) را شامل می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق: ۳۷۴ - ۳۷۵). نتیجه مهمی که از این مبنا حاصل می‌شود این است که عشق بسان روحی حیات‌بخش در تمام ذرات و اشیای عالم نفوذ کرده و همه کس و همه چیز را به حرکت و تکاپو واداشته است. در نظام هستی‌شناسانه‌ای که ابن سینا تصویر و ترسیم می‌کند خداوند در کانون عالم قرار دارد که تمام ذرات به گرد او در گردشند و به سوی او در جنبش و حرکتی عاشقانه. خدا عشق است و موجودات جملگی عاشق و جوای او. عشق موتور محرک آفرینش است همان‌طور که انگیزه آفرینش نیز به شمار می‌آید: «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۳۹ و ۶۴۵) (حدیث مشهوری است که عموماً تلقی به قبول شده است)

در حقیقت چنین نگاهی که مبتنی بر مساوقت عشق و وجود است، شهود حقیقت یکپارچه در تعینات مختلف را ترسیم می‌کند. به باور شیخ، عشق در مجموعه هستی، تنها اختصاص به نوع انسان ندارد بلکه در جمیع موجودات اعم از فلکیات، عنصریات و سایر وجودات جریان دارد.

با توجه به مساوقت وجود با خیر - صدرالمتألهین در *سفار* می گوید: اعلم ان الوجود هو الخیر و السعاده، و الشعور بالوجود ایضاً خیر و سعاده. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۱۲۱) - و از طرفی مساوقت وجود با عشق می توان به یک قاعده مهم در فلسفه ابن سینا دست یافت و آن اینکه «وجود، خیر و عشق مساوق هستند» و از آنجا که خیر و سعادت هم در واقع با هم یکی و مساوق هستند پس حکم به تساوق این چهار عنوان با یکدیگر صواب به نظر می رسد.

۴. نفس و قوای آن

از آنجا که بحث حاضر ارتباط وثیقی با نفس مدرک دارد، ناچار هستیم این دو موضوع را نیز برابر با آثار شیخ و آرای او مورد بررسی قرار دهیم.

می دانیم در نگاه فیلسوفان نفوس به دو دسته نفوس ارضی و نفوس سماوی تقسیم می شوند. نفوس سماوی اختصاص به افلاک دارند که به آنها «نفوس فلکی» نیز گفته می شود. اما نفوس ارضی به ترتیب از پایین ترین مرتبه یعنی «نفوس نباتی» آغاز می شود و بعد از آن «نفوس حیوانی» و در نهایت «نفوس انسانی» یا همان «نفس ناطقه» را شامل می شود.

ابن سینا نفس را مبدأ حرکت می داند و به نفوس چهارگانه فلکی، نباتی، حیوانی و انسانی قائل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵-۹) وی در بیان حدّ (تعریف) نفس چنین می گوید: او کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را. اَعنی که آن جسم طبیعی آلت باشد در افعال خاص که از او پدید آید. (همان: ۱۱)

از دیدگاه ابن سینا، نفس، امری مغایر با بدن (ابن سینا، ۴۰۳ق: ۱۵۹ و ۱۶۵-۱۶۹) و جوهری مجرد است. (همان: ۲۰۵) نفس دارای نیروهای مختلف است. وی در این مورد می گوید: و له فروع من قوی منبثه فی اعضائک. (همان: ۱۶۹) حکما و از جمله ابن سینا با این که به یگانگی جوهر نفس باور دارند ولی از مشاهده افعال مختلف و بعضاً متضاد مانند غضب و شهوت و دفع و جذب و مانند آنها از ناحیه نفس و به ملاحظه آنکه اشتغال به انجام برخی از افعال مانع از انجام مقابل آن است، مانند اینکه نفس اگر خشمگین باشد دیگر نمی تواند مشتهی باشد و یا برعکس؛ و همین طور طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» نتیجه گرفتند که نفس با اینکه جوهر واحد است ولی مبدأ نیروهای مختلف و منشأ امور متضاد است که به حسب داشتن نیروهای مختلف، افعال مختلف از آن سر می زند. لذا قوایی مانند

نیروهای ادراکی و حسّی و شهوی و غضبی و نظایر آن برای نفس اثبات کردند. از آنجا که این قوا و نیروها بدون مداخله نفس نمی‌توانند مصدر افعال باشند آنها را فروع یا شاخه‌های (خدمه) نفس نامیدند؛ و چون این فروع مبادی افعال مختلف هستند آنها را «قوا» نامیدند. نفس حیوانی (که به معنای عامّش) شامل انسان نیز می‌شود، به طور کلی دارای دو قوه «محرکه» و «مدرکه» است. قوه محرکه شامل دو قوه فاعله و باعته است که به ترتیب اولی به نزوعیه و شوقیه و دومی به شهویه و غضبیه تقسیم می‌شوند. قوه مدرکه نیز دارای دو مدرک خارجی یا باطنی است و از حیث ادراک خارجی، شامل حواس خمس می‌شود که عبارتند از حس مشترک، خیال، مصوره، متخیله (در حیوان) و مفکره (در انسان) و وهمیه و حافظه. شیخ در مورد نفس ناطقه (نفس انسانی) از قوه برتری به نام «عقل» یاد می‌کند. او عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌نماید. کلام او در این باب چنین است:

و اما النفس الناطقه الانسانیه، فتنقسم قواها ایضاً الی قوه عامله و قوه عالمه و کل واحده من القوتین تسمی عقلاً باشتراك الاسم. (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۳۳۰)

نکته مهم در باب قوه نظری این است که این قوه یک کارکرد «دوسویه» و «دوگانه» دارد. نظر به مافوق خودش منفعل است و قبول صورت علمی می‌کند و نظر به مادونش یعنی بدن جنبه فعل و افاده عمل دارد.

از اینجا به بحث رابطه نفس و بدن منتقل می‌شویم. نفس و بدن در یک‌دیگر اثر گذاشته و از هم اثر می‌پذیرند و این به علت رابطه نزدیک و خاصی است که میان نفس با بدن برقرار است. در مورد تأثیر نفس در بدن ابن‌سینا تعبیر بسیار زیبایی دارد که جداً خواندنی است:

انظر انک اذا است شعرت جانب الله عزوجلّ، و فکرت فی جبروته، کیف یق شعراً جلدک، و یقف شعرك. و هذه الانفعالات و الملكات قد تکون اضعف. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: فصل ششم، نمط سوم: ۱۲۳)

نفس انسانی به سبب تجردی که دارد پس از مرگ و فنای بدن باقی می‌ماند (برای مشاهده دلایل بقای نفس بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۷۸) و همین نفس است که موضوع لذت و آلام روحانی (عقلی) در عالم آخرت و معاد خواهد بود.

۵. لذت و اقسام آن

بحث سعادت در اندیشه شیخ‌الرئیس به سرانجام خود نمی‌رسد مگر اینکه موضوع لذت و

الم را هم از نظر تعریف و هم از جهت اقسام مورد بررسی قرار دهیم. در واقع سیر منطقی بحث به این ترتیب است که سعادت امری مطلوب آدمی است. انسان با قوای ادراکی خود درک لذت از آنچه که عامل بهجت و سعادت آفرین است پیدا می‌کند. بر این اساس التذاذ و ابتهاج نسبت به امری که حصول آن امر و ادراک و دریافت آن، سعادت نامیده می‌شود.

ما پیش از این لذت (و هم چنین نقطهٔ مقابلش یعنی الم) را تعریف کردیم و مشخص نمودیم که لذت، یک جور درک و دریافت از امری است که با طبع و نفس آدمی ملایمت و سازگاری دارد. شیخ برای حصول لذت شرایطی را ذکر می‌کند. نخست آن که چیزی قوهٔ ادراک‌کننده را به خود مشغول نسازد (شاغلی برای مدرک نباشد) برای آدمی که سیر است از خوردن غذا لذت نمی‌برد، چون جهازها ضمه‌اش مشغول هضم غذای موجود است.

شرط دیگر آنکه مانع و عیب و نقصی برای قوهٔ مدرکه نباشد، مانند بیمار و علیل المزاج که از خوردن غذا لذت نمی‌برد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۱ و مطهری، ۱۳۷۲: ج ۷: ۹۹) بعضی مواقع ضدی پیدا می‌شود مثلاً کسی که مدت طولانی با بوهای بد سروکار داشته است از بوی عطر و گل ناراحت می‌شود. (حکایت شخص دباغی که از بازار عطر فروشها عبور می‌کرد. (مثنوی معنوی، دفتر چهارم) بنابراین ممکن است بسته به احوال انسان، خیریت و کمال بودن امری برای او متفاوت باشد. شیخ در فصل سوم نمط هشتم اشارات می‌گوید: و قد یختلف الخیر و الشر بحسب القیاس ... و بالجمله فإن هم ذوی العقول فی ذلک مختلفه. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۷) به همین دلیل برخی لذات عالی برای کسانی که به لذات پایین و مبتذل خو کرده‌اند، جلوه‌ای ندارد و آن را کمال به حساب نمی‌آورند. این نکته بسیار مهمی است که باز بدان خواهیم پرداخت.

علاوه بر این هر یک از قوای نفس به اقتضای خود امری را خیر به شمار می‌آورند و از آن لذت می‌برند. این بدان معناست که خیر و شر و لذت و الم ناشی از آن به حسب قوا متفاوت هستند. آنچه پیش قوهٔ شهویه خیر است، خوراک ملایم و پوشاک مناسب است و حال آنکه نزد قوهٔ غضبیه، پیروزی و چیرگی بر دشمن خیر است و آنچه پیش عقل نظری خیر است، شناختن حق از باطل؛ و آنچه پیش عقل عملی خیر است، شناخت زیبا و جمیل و عمل به مقتضای آن است. پس بنابراین در تحصیل سعادت کمال باید این نسبت را ملاحظه کرد و با توجه به تعدد قوا و تعدد خواسته‌های آنها در مسیری گام برداشت که با حفظ تعادل قوا و اعطای خواسته‌های آنها بیشترین بهره از سعادت، نصیب انسان گردد.

اینک نوبت آن است که اقسام لذت را مورد بررسی قرار دهیم. شیخ‌الرئیس معتقد است

لذت، مانند ادراک، بهجت و سعادت دارای مراتب چهارگانه حسی، خیالی، وهمی و عقلی است که کامل‌ترین آنها لذت عقلی است.

۱. لذت حسی؛ شیخ می‌گوید: در نظر برخی لذت‌های حسی مانند خوردنی‌های شیرین، بوئیدنی‌های خوش، لمس‌کردنی‌های لطیف، شنیدن آواز دلنواز و خوشی‌های جنسی از برترین لذت‌ها به شمار می‌آیند. (همان: ۴۱۳)

۲. لذت خیالی؛ برخی افراد در بازی شطرنج یا نرد از غلبه بر حریف چنان لذتی می‌برند که چه بسا به هنگام بازی از لذت‌های حسی هم صرف‌نظر کنند. این لذت خیالی و رجحان آن بر لذت حسی نشان می‌دهد که چیزهایی لذت‌بخش‌تر از لذت حسی هم می‌تواند وجود داشته باشد.

۳. لذت وهمی؛ کمال قوه واهمه آن است که به هیبتی که آرزو داشته و یا به چیزی که از آن یاد می‌کرده، دست یابد. (همان: ۴۲۵) برای مثال افرادی در طول تاریخ پیدا شده‌اند که یک تنه در برابر یک لشکر ایستاده‌اند با علم به اینکه می‌دانستند کشته می‌شوند و دیگران هم به آنان هشدار داده بودند ولی او پاسخ می‌دهد که می‌دانم کشته می‌شوم ولی می‌خواهم نام من در نزد آیندگان به شجاعت و بزرگی برده شود. این نمونه‌ای از لذت وهمی است و باز می‌بینم که این لذت به قدری برای افراد می‌تواند مهم باشد که حتی جانشان را در راه رسیدن به آن فدا کنند چه برسد به اینکه بخواهند از لذت‌های حسی عبور کنند.

۴. لذت عقلی؛ اما به نظر حکما و همچنین ابن سینا عالی‌ترین لذت برای نفس ناطقه لذت عقلی است. اساساً نفس ناطقه انسانی هویت خود را در گرو بُعد عقلانیت دارد و اگر این بُعد از او گرفته شود حیوانی بسان دیگر حیوانات بلکه اضعف حیوانات خواهد بود. بنابراین لذت عقلی چیزی است که با اصل ذات و هویت انسانی هماهنگی و مطابقت دارد و لذا درک آن عالی‌ترین سعادت به شمار می‌رود که برای یک انسان دسترسی به آن ممکن است.

اینک چند نکته از شیخ‌الرئیس در وصف لذت عقلی و ارجمندی آن: «کمال الجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلیه الحق الاول، قدر ما یمكنه ان ینال منه، ببهائه الذی یخصه». (همان: ۴۲۳)

از نظر ابن سینا اینکه آدمی بتواند به فراخور حال خویش و ظرفیت وجودی‌اش به شناخت خداوند دست پیدا کند و جلوه‌ای از کمالات او را در خویش منعکس سازد، بهترین کمالی است که برای جوهر عاقل قابل تصور است.

همچنین می‌گوید:

ان النفس الناطقه كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورته الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ... فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيته و منخرطاً في سلكه و صائراً من جوهره. (ابن سينا، ۱۳۹۴: ۶۸۶)

شناخت خدا و پس از آن شناخت فعل خدا که همان نظام احسن آفرینش است به گونه‌ای که پا را از درک معمول فراتر گذاشته و به شهود و اتحاد با نقش آفرینش نائل شویم، اوج قلّه کمال انسانی است.

به‌راستی اگر ارزش هر لذتی به نسبت مدرک و مدرک آن قابل اندازه‌گیری و مقایسه است، آیا می‌توان لذت قوه عاقله را با لذت قوه حسی و معقولات را با محسوسات مقایسه کرد؟ برای کسانی که منغم در عالم طبیعت نیستند و وجودشان منکوس و وارونه نگشته پاسخ بسیار روشن است.

۶. نظریه شادی از دیدگاه ابن سينا

همان‌گونه که دیدیم، ابن سينا لذت را به ادراک خیر و کمال از جانب مدرک می‌داند. (ابن سينا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۷) چنین ادراکی ملازم با شادی است زیرا حصول لذت مستلزم حصول شادی نفسانی و جسمانی است. (ابن سينا، بی تا: ۲۲۷) تمامی لذت‌های وابسته به جسم نظیر لذت دیدن منظره‌ای زیبا یا خوردن یک شیرینی یا مرگ ظالمان یا مصاحبت با نیکان چنین شادی‌ای را در پی دارند. (ابن سينا، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۴۱) با توجه به برقراری ملازمه بین لذت و شادی به این معنا که هر جا لذت باشد، آنجا شادی است و بالعکس، برخی معتقد به برابری این دو مفهوم هستند. (صیدی، ۱۴۰۰: ۵) از دیدگاه ابن سينا، شادی از جمله انفعالات نفسانی است (ابن سينا، ۱۴۱۸ق: ۱۴۵) و از آنجا که مراتب ادراک را در بحث‌های پیشین به چهار قسم حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کردیم لذا مراتب شادی را نیز می‌توان به این چهار قسم طبقه‌بندی کرد. شادی حسی را با حواس پنجگانه ظاهری می‌توان درک کرد و آن عبارت است از ادراک محسوس خارجی مطلوب که موجب حصول شادی در انسان می‌شود. شادی خیالی نیز عبارت است از لذت امور محسوس پنجگانه که موجب شادی خیالی نیز می‌شود همچون یادآوری شادی‌های پیشین که از متعلق خارجی، منفصل گشته اما احساس شادی همچنان باقی مانده است و این امری خیالی است. شادی وهمی نیز حاصل ادراک امر موهومی

است که در ظرف توهم حاصل آمده است همانند این که قوه واهمه به هیئت که آرزو داشته و یا به چیزی که از آن یاد می‌کرده، دست یابد که در نتیجه از آن شادی وهمی حاصل گردد. مرتبه نهایی شادی، شادی عقلی است که از صور معقوله در انسان ایجاد می‌شود. این نوع شادی، برخلاف سه نوع دیگر که می‌توانند با درجاتی از ادراک الم و در نتیجه حصول غم و اندوه همراه باشند، غم و اندوهی همراهی نخواهد کرد زیرا ادراکی از الم حاصل نخواهد شد. در نتیجه این نوع از شادی، از محو و خلوص و کمال مطلق برخوردار است. نمونه اصلی این نوع شادی، ادراک ذات الهی از خود است که چون موجبات آن، دائمی و ذاتی است، شادی حاصل در آن نیز دائمی خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۱۱) روشن است که این نوع شادی، یک نوع شادی الهی و معنوی محض است و شائبه جسمانیت در آن نیست. نمونه انسانی این نوع شادی و البته با کمال و دوام کمتر، شادی حاصل از ادراکات یا کشفیات پیچیده علمی همانند حل معادلات ریاضی یا نظریه پردازی‌های عمیق در انسان است؛ هرچقدر ادراک پیچیده‌تر باشد، شادی حاصل شده نیرومندتر و بادوام‌تر خواهد بود. البته در اینجا می‌توان از یک نوع دیگر از شادی انسانی یاد کرد که در حد وسط بین شادی الهی و شادی انسانی جسمانی قرار می‌گیرد و آن شادی عارف است که هم انسانی است و هم معنوی. این نوع شادی قبل از فنا (به علت قطع تعلقات مادی) و بعد از فنا و در مرتبه بقا (به علت تعلقات ربانی و به اصطلاح عارفان تعلقات یلی الحقی) خود را نشان می‌دهد. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۸۶) البته انسان‌های عادی نیز از این نوع شادی عرفانی در هنگام مناجات می‌توانند برخوردار باشند. (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۱) قاعده کلی برای تعیین میزان شادی در اینجا این است که هرچقدر متعلق شادی، بلندمرتبه‌تر و مجردتر باشد، شادی حاصل نیز کامل‌تر و بالاتر خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۹۸)

همچنین ابن سینا معتقد است که مقدار و شدت روح بخاری ساری در قلب، تعیین‌کننده اعتدال و عدم آن است. در زمان اعتدال مزاج، استعداد قلب برای شادی بیشتر است و در زمان عدم اعتدال مزاج (مثلاً بیماری یا کهولت سن) استعداد غم و اندوه بیشتر است. بالطبع حالات میانی و مرزی در میانه دو حالت اول قرار می‌گیرند. (ابن سینا، بی تا: ۲۲۹-۲۳۰)

از آنجا که روح بخاری، واسطه نفس ناطقه و بدن است و در عین حال، احوال نفسانی نیز به نوبه خود بر این روح بخاری تأثیر می‌گذارند، در نتیجه شادی به‌طور خاص بر روح بخاری و به‌طور عام بر سلامت انسان تأثیر گذارند. از جمله این تأثیرات، حصول اعتدال مزاج در قلب است که کارکرد مناسب و تنظیمات منافذ قلب را موجب می‌شود. (ابن سینا، ۲۰۰۵م،

ج ۱: ۱۰۷) همچنین ترمیم قسمت‌های تحلیل‌رفته روح بخاری به‌واسطه شادی در کنار دیگر عوامل طبیعی و جسمانی، از جمله آثار شادی است. (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۳۶) بر این اساس، مکرر شدن شادی به ایجاد شادی بیشتر و مداوم‌تر در انسان منتهی می‌شود. (همان) از مبانی ابن‌سینا نتیجه می‌گیریم که حصول شادی، مهم‌ترین غایت برای انسان در انجام افعالش محسوب می‌شود و لذا می‌کوشد که غم و اندوه را نیز از خود رفع و دفع کند تا به شادی ماندگارتر و بادوام‌تری برسد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵)

۷. نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج مقاله را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. نفس دارای دو قوه محرکه (عامله) و مدرکه (عالمه) است. کمال قوه عامله در این است که عقل انسان بر قوای مادون (شهوویه و غضبیه) سیطره پیدا کند تا به این ترتیب [هیئت استیلائی] در نفس ایجاد شود و کمال قوه عالمه در این است که انسان در عقل و اندیشه اش معادل و برابر با جهان هستی شود.
۲. وقتی انسان به [هیئت استیلائی] دست پیدا کرد واجد تسلطی می‌شود که بر اساس آن افعال صادر از او با [جمال اعتدال] و به دور از زشتی و کژئی [افراط و تفریط] ظهور پیدا می‌کند. چنین فردی را ما {انسانی اخلاقی} می‌نامیم.
۳. سعادت که مطلوب بالذات همه انسان‌ها است، با بهجت و سرور که یک حالت ادراکی است (روحی - روانی) هم‌سنخ می‌باشد و از نوع درک حضوری نسبت به امر ملایم است.
۴. لذات که پایه سعادت هستند به سه قسم لذت حسی، لذت خیالی و لذت عقلی تقسیم می‌شوند.
۵. برترین لذت‌ها در نزد ابن‌سینا و عموم فلاسفه اسلامی لذت عقلی است.
۶. روی‌آوری به لذت‌های عقلی، علاوه بر تأمین سعادت حقیقی انسان در عالم آخرت که عالم جاودانگی و بقا است، باعث آرامش و شادمانی او در عرصه چالش‌های زندگی دنیای امروز است.

منابع

قرآن کریم

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م). *اسفار اربعه* (رساله نفس)، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹). *اشارات و تنبیهاات ابن سینا* (شرح علامه حسن زاده آملی)، جلد ۸، تهران: انتشارات طه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ الف). *الاشارات و التنبیهاات* (شرح دکتر حسن ملکشاھی)، جلد ۲، تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۴۰۳ ق). *اشارات و تنبیهاات* (شرح خواجه نصیر)، بی جا: انتشارات دفتر نشر الکتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۳). *دانشنامه علایی*، تهران: دهخدا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رسائل ابن سینا*، تهران: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ ب). *مبدأ و معاد*، (به اهتمام عبدالله نورانی)، مونترال: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). *نجات (الهیات)* (شرح حسن مصطفوی)، جلد ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *نجات*، ویرایش محمد تقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهاات*. قم: دفتر نشر الکتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد*. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). *الهیات دانشنامه علایی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ب). *طبیعیات دانشنامه علایی*، تصحیح سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵ م). *القانون فی الطب*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسالة فی الأدوية القلییة*، بی جا.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیة*، تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
- بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۸۰). *مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات مهتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*، جلد ۷، تهران: انتشارات صدرا.
- راغب اصفهانی (۱۴۲۶ ق). *مفردات غریب القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- صیدی، محمود؛ محمدجواد پاشایی (۱۴۰۰). «شادی و غم از دیدگاه ابن سینا»، *دوفصلنامه علمی حکمت سینوی*، دوره ۲۵، شماره ۶۵، صص ۱۷۷-۱۹۳.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۳ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه علمی للمطبوعات.

The Holy Quran

- Ansari, Khwaja Abdullah (۲۲۲۲) *Tabaqat al-Sufiyyah*, edited by Dr. Mohammad Sarwar Moulaei, Tehran: Tos Publications.
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad (۱۱۱۱). *Asfar Arba'ah (Treatise of the Self)*, Beirut: Darahia Al-Tarath Al-Arabi Publications.
- Avicenna (۰۰۰۰). *Remarks and Admonitions* (Allameh Hassanzadeh Amoli interpretation), Volume ۸, Tehran: Taha Publications.
- Avicenna (۴۴۴۴). *Remarks and Admonitions* (Hassan Malekshahi interpretation), Volume ۲, Tehran: Soroush Publications.
- Avicenna (۳۳۳ A.H.). *Remarks and Admonitions* (Nasir al-Din al-Tusi interpretation), Tehran: Publications of Al-Kitab Publishing House.
- Ibn Sina (۳۳۳۳). *Ala'i Encyclopedia*, Dehkhoda Publications.
- Ibn Sina (۰۰۰۰ A.H.). *Risalah al-Ashq, Rasaila Ibn Sina*, Didar Publications.
- Ibn Sina (۳۳۳۳b). *Al-Mabda and Al-Maad*, (by Abdullah Noorani), McGill University: Institute of Islamic Studies.
- Ibn Sina (۴۴۴۴). *Salvation (Theology)*, (Hasan Mostafavi's Commentary), Volume ۲, Research Institute of Human Sciences.
- Ibn Sina (۱۴۴۴). *Salvation*, edited by Mohammad Taghi Daneshpajoh, Tehran University Press.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۰۰۰۰). *Warnings and Warnings*, Qom: Book publishing house.
- Ibn Sina, Husayn bin Abdullah (۲۲۲۲). *Al-Adhawiya fi al-Maad*, Tehran: Shams Tabrizi.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۳۳۳۳a). *Theology, Ala'I*, Hamadan, Bu Ali Sina University.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۳۳۳۳b). *Natural Sciences of Ala'i Encyclopedia*, revised by Sayyid Muhammad Mashkwa. Hamadan: Bu Ali Sina University.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (۰۰۰۰). *Law in Medicine*, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (ND). *Resalah fel Al-Adviah Alqalbiah*, NP.
- Balkhi, Jalaluddin Mohammad (۰۰۰۰). *Masnavi Manavi*, (fourth book), Mehtab Publications.
- Motahari, Morteza (۲۲۲۲). *Collection of Works*, volume ۷, Sadra Publishing House.
- Ragheb Esfahani (۱۶۶۶ A.H.). *Fardat Gharib al-Qur'an*, Dar al-Fikr.
- Rumi, Jalāl al-Dīn Muḥammad (۱۱۱۱). *Maṭnawīye Ma'nawī*, Tehran: Mehtab Publications.
- Saidi, Mahmoud; Mohammad Javad Pashaei (۰۰۰۰). "Joy and Sadness from Ibn Sina's Point of View", *Hekmat Sinavi Scientific Quarterly*, Volume ۰۰, Number ۰۰, pp. ۷۷۷-۳۳۳.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (۳۳۳۳ A.H.). *Al-Mizan fi Taqdir al-Qur'an*, Beirut: Scientific Press Institute.