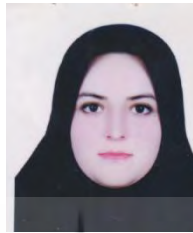


Vol. 15/ Issue: 35/ Summer 2021

The Relationship between Pleasure and Happiness from the Point of View of Ibn Sina and Mulla Sadra



Zahra Ganjipour

PhD Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. E-mail: Z.ganjipour2017@gmail.com

Farajullah Barati

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. (Corresponding Author) E-mail: farajollah.Barati@yahoo.com

Meysam Amani

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. E-mail: meysamamani@iauaahvaz.ac.ir

Abstract

From the time human beings are born, they are forever confronted with the phenomena of pleasure and happiness. These two concepts are very close but there are major differences and that is that pleasure is also used in momentary cases, and happiness is used only for lasting or relatively lasting pleasures. Ibn Sina and Mulla Sadra completely separated these two concepts and provided separate definitions for them. There is a deep relationship between pleasure and happiness. Psychology has a direct effect on pleasure and happiness. According to the perceptual powers of the soul, it considers different levels for pleasure and happiness, among which it considers intellectual pleasure and intellectual or spiritual happiness in terms of evidence, proof, and quantity and quality of superior than other pleasures and happiness. And among the powers of the soul, it is the only intellectual power that has not been destroyed by death, and in the world of the hereafter, ultimate happiness and pleasure will be determined by it. The method used in this article is descriptive and analytical and the method of collecting materials is library.

Keywords: pleasure, happiness, soul, Ibn Sina, Mulla Sadra.

Received date: 2020.9.5

Accepted date: 2021.2.12

DOI: [10.22034/jpiut.2021.43028.2724](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.43028.2724)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Pleasure and happiness have different meanings from the point of view of philosophers, and their meaning is related to each philosopher according to the type of attitude and worldview he has. Ibn Sina in his writings expresses several definitions of pleasure. The most comprehensive and complete definition of Sheikh in their valuable book, *Al-Isharat* and *Al-Tanbih* is the eighth model. And he defines pleasure as follows: "Pleasure is in fact, receiving and achieving something, therefore it is the recipient of perfection and goodness" (Ibn Sina, 2009, vol. 1, p. 417).

In Asfar, Mulla Sadr defines pleasure and knowledge as follows: He considers pleasure as the perception of the perfection of existence, which is doubtful, and believes that the perfection of the animal powers in man is the attainment of the special requirements of this power and the perfection of special powers for man. The status of complete and pure celibacy is one of the gentleness of animal forces and the actualization of the human rational soul, from which the truth of happiness is the attainment of the highest degree of perfection that can be assumed for the human soul (Mulla Sadra, 2009, vol. 2, p. 39).

Ibn Sina did not discuss happiness independently and in detail. He brought this discussion during the discussion of the resurrection, where the word of reward and eagle comes. In the origin and resurrection, he has defined happiness as follows: "The perfection of every creature depends on its special properties and effects. Human happiness is to reach the perfection of special human qualities and talents" (Ibn Sina, 1984, p. 109). Ibn Sina did not provide a clear definition of cruelty. But according to his definition of happiness, we can conclude that cruelty means not reaching true perfection and being deprived of the ultimate good. Mulla Sadra's definition of happiness is strongly influenced by his ontology. In this work, he uses the concept of non-existence. In his definition of happiness, Mulla Sadra writes: "The happiness of everything and its good is the attainment of something by which the existence of everything is perfected, and cruelty is the attainment of something that is contrary to perfection" (Mulla Sadra, 2004, p. 393). Therefore, according to Sadra, the happiness of any thing is to reach the perfection of that thing and cruelty is against it, because existence in general is good and happiness, and non-existence is absolutely evil and cruelty. The perfection of any being is its good, and it is the defect or decline of its evil, and the understanding of perfection causes pleasure. Perception of defect or decline causes pain and cruelty (Mulla Sadra, 1991, p. 124).

Finally, we can have a general conclusion that the definition of pleasure and happiness is more correct and cost-effective from Mulla Sadra's point of view. The reason can be considered as his philosophical basis, including the originality of existence, the skepticism of existence. Mulla Sadra considers pleasure as the perception of perfection. According to the originality of existence, the order of works is from the realm of existence, and the truth of perfection is nothing but the intensity of existence. So the more intense the existence, the greater the effects of pleasure.

Happiness is directly related to existence and goodness. The more existence there is, the more goodness and happiness it will have.

The relationship between pleasure and happiness in Ibn Sina's philosophy is influenced by his psychology. And he knows the levels of happiness and pleasure depend on the levels of the soul and its powers. He believes that in addition to the powers of the plant and animal souls, man has another power called the rational power by which he perceives the rational, and therefore, his conscience distinguishes him from other animals (Ibn Sina, 1999, p. 159).

The important point in the relationship between happiness and pleasure is that Ibn Sina does not consider happiness as absolute pleasure, but considers a certain type of pleasure as an example of happiness. Sheikh means pleasure in defining happiness, pleasure that is superior to other types of pleasure, that is, intellectual pleasure. Because on the one hand, Ibn Sina considers pleasure as gentle perception and gentle matter as perfection and actuality specific to the object, and on the other hand, Sheikh emphasizes many times that the highest characteristic and special action of man that distinguishes him from other animals is thought and reflection. Is. This means that Sheikh Saadat considers the perfection and actuality of the power of reason. Intellectual pleasure, which the Sheikh considers as an example of human happiness, is the highest level of intellectual perception, ie the connection of the soul to divine grace and the disappearance of the means between man and the beloved (Ibn Sina, 1960, p. 257).

The relationship between pleasure and happiness has two states, whether they have a relationship or not, if they have a relationship, or this relationship is equal or absolute, public and private. People like the Epicureans and the Hedonists (who see happiness in pleasure) see the relationship between pleasure and happiness as a relationship of equality and objectivity. The virtuous (who consider pleasure as a part of happiness and its necessity) consider the relationship between happiness and pleasure as an absolute public and private relationship. Ibn Sina can be considered a virtuous philosopher. So it is clear that pleasure and happiness do not have a single concept. Therefore, pleasure and happiness are two separate realities in terms of concept, but in terms of instance, they are not the same in this world, and their relationship is absolute in general and in particular, because every happiness requires pleasure. Worldly happiness and misery is not real because if one could always enjoy life, he would be completely happy, but since life is not without pain and suffering, we can say that the happiest in this world is the one whose pleasures in terms of quality and quantity It is more than pain and it has two characteristics: qualitative superiority and quantitative durability. But in the Hereafter, the relationship between pleasure and happiness is an equal relationship, because the happy one enjoys pleasure, and every cruelty has knowledge, and whoever feels pleasure is a person of happiness, and whoever feels pain and suffering is a person of cruelty, and in the Hereafter They are also the same. Happiness is of the type of perception, perception also varies according

to the forces and evidences, so each power has a special pleasure and happiness in proportion to its perception, therefore the highest pleasure and happiness is related to the power that in terms of Perception, proof, and proof are the strongest, most intense, permanent and majority, any power that has these characteristics will have the best happiness and perfection and the most pleasure and the most organic good and the most intense existence. But in the Hereafter, the relationship between pleasure and happiness is equal to knowledge and cruelty, because every happiness has pleasure, and every cruelty has knowledge, and whoever feels pleasure is from happiness, and whoever feels pain and suffering is from It is cruelty and they are the same in the Hereafter.

Mulla Sadra has also separated the concept of pleasure and happiness and he says in the definition of happiness: "Happiness is the attainment of human perfection and happiness" (Mulla Sadra, 2001, vol. 5, p. 150)

And pleasure is the same as perception of the existence of perfection and knowledge is the same as perception of the existence of what is anti-perfection. Of course, in some of his works, he brings joy and happiness together and offers a definition for both, which seems to be the case. "Pleasure means rational pleasure." All sages believe that the virtue of pleasure and goodness and happiness is the perception of something "That is compatible with human nature, and knowledge and evil and cruelty of perception is something that is incompatible with human truth."

Reference

- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1984) *Al-Mabda wa Al-Ma'ad*, Trans. Abdullah Nourani, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with the University of Tehran.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1997) *Signs and warnings*, Qom: publication of rhetoric.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1998) *Theology of Salvation*, trans. Yahya Yathribi, Tehran: Fekr-e Rooz Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2001) *Origin and Resurrection*, introduction and correction. Seyyed Jalal Ashtiani, foreword by Seyyed Hassan Nasr, Tehran: Iranian Philosophy Association.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2009) *The Supreme Wisdom in the Four Mental Travels*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1410) *The Supreme Wisdom in the four intellectual journeys*, Vol. 9, Beirut: The revival of the Arab heritage.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۵ / تابستان ۱۴۰۰

رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا

زهرا گنجی‌پور

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی اهواز، ایران.

Z.ganjipour2017@gmail.com

فرج‌الله براتی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

farajollah.Barati@yahoo.com

میثم امانی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی اهواز، ایران.

meysamamani@iauhvaz.ac.ir

چکیده

انسان‌ها از زمانی که پا به عرصه حیات می‌گذارند تا ابد با پدیده‌های لذت و سعادت مواجه هستند. این دو مفهوم بسیار به هم نزدیک‌اند ولی تفاوت عمده باهم دارند و آن این است که لذت در موارد لحظه‌ای نیز به کار می‌رود و سعادت صرفاً در مورد لذت‌های پایدار یا نسبتاً پایدار کاربرد دارد. ابن‌سینا و ملاصدرا این دو مفهوم را کاملاً از یکدیگر جدا و متمایز کردند و برای آن‌ها تعریف‌های جداگانه‌ای ارائه کردند. میان لذت و سعادت ارتباط عمیقی وجود دارد. نفس‌شناسی تأثیر مستقیمی بر لذت و سعادت دارد. با توجه به قوای ادراکی نفس، مراتب مختلفی برای لذت و سعادت در نظر می‌گیرد که از میان آن‌ها لذت عقلانی و سعادت عقلانی یا روحانی را از جهت مدرک، مدرک، و کمیت و کیفیت برتر از بقیه لذت‌ها و سعادت‌ها می‌داند. و از میان قوای نفس تنها قوای عقلانی است که با مرگ از بین نرفته و در عالم آخرت سعادت و لذت نهایی توسط آن رقم می‌خورد. روشی که در این مقاله استفاده شده است توصیفی و تحلیلی است و روش گردآوری مطالب به صورت کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: لذت، سعادت، نفس، ابن‌سینا، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۲

برگرفته از پایان‌نامه دکتری رشته الهیات، گرایش فلسفه و کلام اسلامی، با عنوان «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» استاد راهنما: دکتر فرج‌الله براتی، استاد مشاور: دکتر میثم امانی، واحد اهواز دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

نوآوری این مقاله از جهت بیان نسبت لذت و سعادت است که تاکنون به طور تطبیقی بین ابن‌سینا و ملاصدرا کار نشده است. مسأله بنیادین که این نسبت از آن جا شروع می‌شود بحث غایت است که از نظر ابن‌سینا افضل اجزای حکمت خوانده شده و تاثیر زیادی در مباحث فلسفی به ویژه در مباحث حکمت عملی دارد. عموم فلاسفه به اقتضای ارسطو، غایت نهایی را سعادت دانسته‌اند و در بحث سعادت چند مسأله قابل طرح است که از آن جمله نسبت لذت و سعادت است. عموماً تصور می‌شود لذت، سعادت است ولی فلاسفه اسلامی کوشیده‌اند مفهوم سعادت را اعم از لذت بگیرند. لذت اثر سعادت است نه عین آن و اگر چه سعادت دنیوی ممکن است قرین لذت نباشد ولی سعادت حقیقی - سعادت اخروی - قطعاً قرین لذت است. با توجه به این که ابن‌سینا و ملاصدرا در مبادی فلسفی خود متفاوت‌اند، نگرش آن‌ها به نسبت لذت و سعادت متفاوت خواهد شد و از این رو نوآوری مقاله اینست که اشتراکات و افتراقات لذت و سعادت را بر پایه مبادی فلسفی این دو فیلسوف بسنجد.

ما در این مقاله درصدد پاسخ گویی به سؤال ذیل در مورد لذت و سعادت هستیم. آیا لذت از امور بدیهی است یا نظری؟ جایگاه بحث لذت در فلسفه؟ شرایط حصول لذت چیست؟ لذت امری مشکک هستند یا متواطی؟ اقسام لذت؟ نسبت لذت با ادراک چیست؟ آیا ادراک فقط در حصول لذت کافی است؟ نسبت لذت و ألم از سنخ تضاد یا عدم و ملکه یا تناقض؟ اقسام سعادت چیست؟ سعادت متواطی هست یا مشکک؟ عوامل موثر برای رسیدن به سعادت چیست؟ سعادت و لذت با هم مرتبط هستند یا نه؟..... که در ادامه مقاله به آن‌ها پاسخ داده می‌شود. در این مقاله از روش توصیفی و تحلیلی نسبت به مفاهیم موجود در نظریه ابن‌سینا استفاده می‌شود. و گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای می‌باشد.

۱- معنای لغوی و اصطلاحی لذت و سعادت

۱-۱- معنای لغوی و اصطلاحی لذت

لذت و سعادت از دیدگاه فیلسوفان معنای متفاوت دارند و معنای آن‌ها از نظر هر فیلسوف با توجه به نوع نگرش و جهان بینی که دارد مرتبط می‌شود. و ما در ابتدا به معنای لذت و بعد از آن به معنای سعادت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا می‌پردازیم.

معنای لغوی لذت: ریشه اصلی کلمه لذت «لذ» و «لذذ» بیان کردند که یکی از معانی آن «خوشی» است. «لام» و «ذال» اصل صحیحی واحدی است که بر خوش طعمی چیزی دلالت می‌کند. این کلمه به معنای «مورد اشتها و میل» و «بامزه» نیز آمده است و از باب «فرح» می‌باشد (ابوالحسن شعرانی، ۱۳۵۲: ۳۵۹). نقطه مقابل لذت «ألم» است، «ألم» یک کلمه ثلاثی مجرد مهموز الفاء می‌باشد که علمای نخستین علم لغت، آن را به «وجع» که همان رنجوری و دردمندی است، آورده‌اند (ابوالحسن احمد بن فارسی بن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۲۶). صاحب مفردات و المنجد، در تعریف این لفظ «الوجع الشدید» آورده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۱). و نیز در «ترجمه و تحقیق» درد شدید، معنای «ألم» قرار داده شده است (همان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۶).

ابن‌سینا در تألیف‌هایش تعریف‌های متعددی از لذت بیان می‌کند. جامع‌ترین و کامل‌ترین تعریف شیخ در کتاب ارزشمندشان، الاشارات و التنبيهات نمط هشتم است. و لذت را این چنین تعریف می‌کند:

«ان اللذة هي ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك»
(ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۱۷).

لذت در حقیقت، دریافتن و رسیدن به چیزی است، از آن جهت پیش دریافت کننده کمال و خیر است. سپس شیخ با ذکر این شبهه گاه برای قوه درک کننده کمال و امر ملایم و سازگار فراهم است، اما به خاطر موانع و عوارضی آن کمال را نمی‌پسندد و حتی ضد آن را ترجیح می‌دهد، مانند برخی بیماران که مزه شیرینی را دوست ندارند و برعکس به مزه‌هایی علاقمند می‌شوند که به حسب ذات نامطلوب و ناخوشایند است. و آن‌ها را نه تنها ناخوش نمی‌دارند، بلکه از آن‌ها لذت می‌برند. با توجه به شبهه فوق دو قید دیگر «ولا شاغل و لا مضاد للمدرك» به تعریف لذت اضافه کرده است که تعریف نهایی لذت عبارتند از: ادراک و نيل و وصول به امری که نزد مدرک کمال و خیر است از آن حیث که کمال و خیر است به شرط این که امری متضاد و یا یک مانع مشغول کننده در میان نباشد(همان: ۲۲۱).

در این تعریف شیخ پنج قید ذیل را در نظر داشته است:

۱ و ۲- در این تعریف، ابن‌سینا علاوه بر قید «ادراک» از قید «نیل» نیز استفاده می‌کند و با این قید تعریف را کامل‌تر می‌کند. مراد او از این قید، اصابت کردن و وجدان نمودن یک امر است و در واقع «نیل» یک مرتبه بالاتر از ادراک است، زیرا ادراک شیء گاهی با حصول صورت مساوی همراه است و ممکن است ادراک صورت بگیرد، اما انسان از آن لذت نبرد، اما نیل جز با حصول ذات تحقق نمی‌یابد. بدین جهت علاوه بر ادراک، انسان باید آن امر را دقیقاً وجدان کند تا از آن لذت ببرد. مثلاً ممکن است کسی امر زیبایی را تصور بکند، اما از آن لذت نبرد، در حالی که اگر آن زیبایی را وجدان کند از آن لذت می‌برد.

ممکن است کسی بر ابن‌سینا اشکال کند که با ذکر قید دوم (نیل) دیگر ما نیاز به قید اول (ادراک) نداریم. بدین جهت بیان این قید در تعریف به نوعی موهم تکرار است. در دفاع از ابن‌سینا می‌توان گفت که مفهوم نیل تنها با حضور و وجدان شیء تحقق می‌یابد و دلالت آن بر ادراک از نوعی دلالت مطابقی نیست، بلکه از نوعی دلالت التزامی است، و کاربرد الفاظ با دلالت التزامی در تعاریف امری مطلوب نیست. چون ادراک اعم از نیل است. شیخ در ابتدا قید ادراک و در مرحله بعد قید نیل را بیان کرد. و در بحث تعریف، علمای منطقی بر این باورند که تقدّم امور اعم بر اخصّ امری واجب است(طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۱۱).

۳- علّت افزودن قید «لوصول ما عند المدرك» (قید سوم) و پرهیز از قید «كما هو عند المدرك» این است که، براساس دیدگاه شیخ، لذت صرفاً ادراک امر لذیذ نیست، بلکه ادراک حصول امر لذیذ برای فرد متلذذ و رسیدن فرد به این امر است(ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰. همان، ۱۳۶۴: ب: ۷۷).

۴ و ۵- علّت افزودن قید «ما هو عند المدرك كمال و خير» (قید چهارم) و قید «من حيث هو كذلك» (قید پنجم) این است که گاه یک چیز نسبت به چیزی کمال و خیر است، ولی دریافت کننده و مدرک آن را خیر و کمال

تلقی نمی‌کند. در این صورت، از دریافت و رسیدن به آن لذت نمی‌برد، و گاه به عکس، یک چیز نسبت به چیز دیگر کمال و خیر نیست ولی مدرک آن را کمال و خیر تلقی می‌کند و از آن لذت می‌برد و یا گاه یک چیز ممکن است از یک جهت کمال و خیر باشد و از جهت دیگر کمال و خیر نباشد. اگر مدرک آن امر را، از آن جهت که کمال و خیر است، در درجه اول ادراک، و در درجه دوم وجدان کند، در آن صورت، لذت خواهد بود. به بیان دیگر، براساس این تعریف، کمال و خیر بودن از نظر مدرک مهم و معتبر است، نه کمال و خیر در نفس الامر. به همین جهت اگر چیزی در نفس الامر کمال و خیر باشد، ولی مدرک کمال و خیر بودن آن را ادراک نکرده باشد، آن امر را لذت نخواهد یافت (همان، ۱۳۸۳: ۳۶۹).

مبانی ملاصدرا در مساله لذت و سعادت: اصاله الوجود، تشکیکی بودن وجود، خیریت وجود، حرکت جوهری نفس و اختیار انسان، نفس انسانی: جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء، رابطه دنیا و آخرت، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با نیروهایش می‌باشد.

ملاصدرا در اسفار لذت و ألم را این گونه تعریف می‌کند: «ان اللذّه هی عین الادراک بوجود الکمال». وی لذت را ادراک کمال وجود که امری مشکک است می‌داند و معتقد است که کمال قوای حیوانی موجود در انسان نیل به مقتضیات ملائمت خاص این قوه است و کمال قوای مخصوص به انسان (بما هو انسان) نیل به مقام تجرد تام و تنزه از ملائمت قوای حیوانی و به فعلیت رساندن نفس ناطقه انسانی است که حقیقت سعادت از منظر وی، نیل به برترین مرتبه کمال قابل فرض برای نفس انسانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۹).

موضوع «لذت» با «ادراک کمال» ارتباط تنگاتنگی دارد. وی حقیقت کمال را اشتداد وجودی می‌داند، هر آن چه سبب شدیدتر شدن وجود شیء گردد، کمال آن شیء محسوب می‌شود و با اشتداد وجود شیء، آثار بیشتری از آن بروز می‌کند (صدالمتالهین، ۱۳۶۰: ۴۵۵ - ۴۵۶). وی بر این باور است که لذت، کمال ویژه‌ای برای مدرک است از آن جهت که کمال را ادراک کرده است (همان، ۱۴۱۰: ۱۲۳). تبیین رابطه لذت با کمال بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود بدین قرار است: از آن جایی که براساس اصالت وجود ترتب اثر از ناحیه وجود است و حقیقت کمال چیزی جز شدت وجود نیست، لذا هر چه وجود شدیدتر باشد آثار آن نیز بیشتر است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۲۱). و از آن جا که در دیدگاه ملاصدرا حقیقت انسان نفس اوست و نفس نیز وجودی است و دائما در حال تکمیل شدن است. از این رو به میزان سیر وجودی آن‌ها مراتب انسان‌ها نیز متفاوت می‌شود و تفاوت در مراتب، تفاوت در کمال و در نتیجه تفاوت در لذت را به ارمغان می‌آورد. نفس که امری وجودی است از کمال، که همان شدت وجود است، لذت می‌برد و آن گاه به کمال حقیقی دست می‌یابد که از بدن منقطع و به قرب آفریدگار خود، یعنی همان حقیقت وجودی خود، نائل شود. پروردگاری که رتبه وجود او در وصف نمی‌گنجد، از این رو لذت قرب او نیز توصیف ناپذیر می‌شود (همان: ۱۲۱). بدین ترتیب چون مدرک (عقل) قوی‌تر از سایر قوا است و خداوند کمال مطلق است که در وجود اشد از همه موجودات است و مدرک عقل واقع می‌شود، بنابراین لذت و ابتهاج عقل فزونی می‌یابد.

در پایان تعاریف لذت از دیدگاه این دو فیلسوف به جمع بندی می‌کنیم، تعریف لذت از دیدگاه ملاصدرا صحیح‌تر می‌باشد. دلیلش را می‌توان مبنای فلسفی ایشون از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود دانست. ملاصدرا لذت را ادراک کمال می‌داند. براساس اصالت وجود ترتب آثار از ناحیه وجود است و حقیقت کمال هم چیزی جز شدت وجود نیست. پس هر چه وجود شدیدتر باشد آثار لذت هم بیشتر است.

اگر لذت و آلم بخواهد حاصل شود، باید شرایطش مهیا باشد. در مورد حصول آلم و لذت، شرط است که به طور کلی پدیده ادراک به درستی انجام پذیرد، و مانع و آفتی در این مسیر وجود نداشته باشد. این شرط را می‌توان در سه محور توضیح داد: ۱- قوه مدرکه شاغل نباشد: گاهی ممکن است دو یا چند مریضی در فردی ایجاد شود که مثلاً یکی از آنها نسبت به بقیه دارای تألم بیشتری باشد. ۲- موانعی در ادراک وجود نداشته باشد. ۳- ادراک دفعی باشد. پس شرط حصول لذت و آلم این است که ادراک به درستی صورت پذیرد و مانع و آفتی در این مسیر وجود نداشته باشد (سیاسی، ۱۳۶۱: ۳۲۲).

حال می‌خواهیم ببینیم که آیا لذت از امور بدیهی است یا نظری؟ لذت هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ مفهومی از امور بدیهی است.

(الف) از لحاظ وجود: ما در حالات مختلف، با علم حضوری وجود لذت را درک می‌کنیم. مثلاً هنگام خوردن و نوشیدن و هم چنین هنگام وقوع حادثه‌ای خوشحال می‌شویم و سروری در ما ایجاد می‌شود، به علم حضوری وجود لذت در خودمان را درک می‌کنیم. به همین صورت هنگامی که عضوی از بدن جدا می‌شود و یا هنگامی شکستن سر و نیز هنگام چوب خوردن، به علم حضوری وجود آلم را در خود می‌یابیم. بنابراین چون علم ما به وجود لذت و آلم به صورت حضوری است، درک وجود این دو از امور بدیهی به شمار می‌رود.

(ب) از لحاظ مفهومی: مفهوم لذت و آلم از امور بدیهی هستند. و انسان ماهیت آن‌ها را از حالات مختلف حاصل شده برای نفس، استنباط می‌کند. از آن جا که وجود لذت و آلم برای نفس، بدیهی است، نفس بالوجدان و با رجوع به خود، مفاهیم آنها را نیز در می‌یابد و در نتیجه مفهوم لذت و آلم نیز برای نفس بدیهی است، هر چند که قادر به بیان دقیق آن نباشد اما بالوجدان دریافتی از مفهوم لذت و آلم دارد (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۴).

از دیدگاه فلاسفه و همین طور منطقیون، لذت و آلم از موارد کیفیات نفسانی به شمار می‌آیند. لذت و آلم از آن جهت جزء کیفیات نفسانی قرار می‌گیرند که ماهیت آن‌ها از سنخ ادراک است و می‌توان آن‌ها را بر حسب اقسام ادراک تقسیم کرد. یعنی همان طور ادراک اقسامی چون حسی، خیالی و عقلی دارد، لذت هم اقسامی حسی، خیالی و عقلی دارد.

لذت از سنخ ادراک است، البته ادراک حضوری که از دست یابی مدرک به آن چه در نظرش خیر و کمال به شمار می‌آید، حاصل می‌شود. و این مطلب خود ناظر بر نسبی بودن لذت و آلم می‌باشد. از آن جا که حقیقت لذت نوعی ادراک است و ادراک نیز به تبع قوای ادراکی، تقسیم پذیر است. بر این مبنا ابن سینا قوای ادراکی را به حسی،

خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند. و از سوی دیگر، اقسام چهارگانه‌ای را برای لذت بر می‌شمرد: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. ابن‌سینا در مقایسه لذات عقلی با سایر لذات، لذات عقلی را به لحاظ کمیت و کیفیت بادوام‌تر و قوی‌تر می‌داند و بر برتری لذات عقلی استدلال نموده است (منصوری، ۱۳۹۹: ۵۳۳).

ملاصدرا ادراک را سه مرتبه: احساس، تخیل و تعقل بر شمرده و بر این مبنا ابزار ادراک را حس، خیال و عقل می‌داند و بر این باور است که ادراک از حس شروع می‌شود سپس به مراتب خیال و عقل می‌رسد. وی حس را اعم از حس ظاهری و باطنی می‌داند. هم چنین ادراکات اولیه را ادراکات جزئی می‌خواند و معتقد است که انسان به یاری عقل و قوه ناطقه مفاهیم کلی را درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۲). ملاصدرا در مراتب ادراک به مرتبه «وهم» اشاره نکرده است. زیرا وهم را به عنوان مرحله ادراک نمی‌پذیرد و معتقد است اختلاف وهم و عقل در ذات نیست. بلکه به امر خارج از ذات بر می‌گردد و آن اضافه به جزیی یا عدم اضافه به آن است. یعنی ادراک وهمی ادراک معانی جزئی است. برخی از فلاسفه حکمت متعالیه مانند علامه طباطبایی ادراکات را در واقع دو مرتبه، خیالی و عقلی می‌داند و تفاوت احساس و خیال را به حضور ماده و عدم حضور آن می‌داند (همان: ۳۶۲). ملاصدرا معتقد است وجود قوای عقلی قوی‌تر از وجود قوای حیوانی است و با بیان تناسب میان لذت، کمال و ادراک و مدرک معتقد است با در نظر گرفتن نسبت لذت عقلی به لذت حسی و نسبت کمال عقلی به کمال حسی و نسبت ادراک عقلی به ادراک حسی و نسبت مدرک (عقل) به مدرک (حس)، عقل نسبت به حس از لذت، کمال، ادراک، مدرک بودن بهره بیشتری نسبت به حس دارد. از این رو قوی‌تر از حس می‌نماید (همان، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۲۲).

بنابراین هنگام لذت یا ألم معرفتی حاصل می‌شود که منشا پیدایش آن مصداق واقعی موضوع (یعنی ادراک حسی، خیالی، عقلی) است. در این طریق، واقعیت ذهنی ما با واقعیت عینی موضوع اتحاد وجودی دارند. اصلاً دو چیز نیستند، بلکه یکی هستند. ذهن با توجه و عنایت به آن چه که یافته است، به علم حضوری دست می‌یابد. یعنی درک ملایمت و عدم ملایمت این احساس بالطبع. به همین جهت هرگاه بگوییم «من می‌دانم ألم می‌کشم» صرفاً به معنای «من ألم می‌کشم» خواهد بود. چون در علم حضوری تفاوت وجود شناختی و معرفت شناختی به کلی از میان برداشته می‌شود و معلوم بالعرض همان معلوم بالذات است. در واقع در این جا معرفتی وجود دارد که خودش، موضوع خارجی است (ترابی - جوادی، ۱۳۸۹: ۴۵).

نسبت بین لذت و ألم چیست از سنخ تضاد یا تناقض یا عدم و ملکه است؟ در برخی از آثار در تعریف لذت و ألم، پس از تعریف لذت، به ادراک امر ملائم و مناسب، درد را ادراک ضد این کمال یا ادراک امر غیر ملایم می‌داند. بنابراین با توجه به این که لذت و ألم هر دو از جنس ادراک هستند و ادراک امری وجودی است. تقابل لذت و ألم از دیدگاه این دو فیلسوف باید تقابل ضدین باشد. با توجه به تعریف ضدین به «دو امر وجودی که در نهایت اختلاف هستند و اجتماع آن‌ها در آن واحد بر موضوع واحد امکان ندارد» (همان، ۱۳۶۳: ۹۳).

۱-۲- معنای لغوی و اصطلاحی سعادت

بعد از تعریف لذت به معنای سعادت می‌پردازیم که سعادت هم مانند لذت یک معنای لغوی و یک معنای اصطلاحی دارد. معنای لغوی سعادت را به معنای خیر و سرور یا نیکویی در امور می‌دانند. احمدبن فارس در کتاب معجم

مقائیس اللغه میگوید: «سعد اصل یدل علی خیر و سرور خلاف النحس و السعد الیمن فی الامور» (احمد بن فارس، ۱۴۲۲ه: ۴۵۹). کلمه سعد یعنی سین، عین، دال، اصلی است که دلالت بر سرور می‌کند، برخلاف نحس، پس سعد به معنای نیکی و خوبی در کار است.

اما معنای اصطلاحی سعادت تحلیل‌های متفاوتی ارائه شده است که برخاسته از جهان بینی‌های متفاوت و ناشی از بینش و نحوه نگرش افراد به هستی و انسان است. اما به طور اجمال می‌توان گفت اعمال سعادت‌مندان به عبارت است از اعمالی که انسان را به کمال مطلوب برساند، کمالی که استعدادش را خدای متعال را در نهاد انسان قرار داده است و چون انسان از راه اعمال خاصی که با اراده اش انجام می‌دهد، به سعادت می‌رسد. افلاطون در رساله فایدوس خوش بخت و سعادت‌مند کسی است قدرت این را داشته باشد که بتواند هماهنگی را در نفس خود ایجاد کند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدوس ۴۲۶ الف ۴-۶). از نظر ارسطو سعادت فعالیتی منطبق بر فضیلت است. هم مطلوب بالذات و هم خودبسنده است، به این معنی که از طرفی آن را به خاطر خودش آرزو مندیم و از طرف دیگر به هیچ نیرویی وابسته نیست (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱ و ۱۲).

فارابی در کتاب سیاست مدینه، سعادت را عبارت از خیر مطلق دانسته و بیان کرده است که هر آن چه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است، خیر است، نه بالذات و لذاته. خیر بودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد و برعکس هر آن چه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود، به طور اطلاق شر است (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۴). سعادت از نظر ابن مسکویه امری است که نسبت به صاحبش خیر است و برای او کمال محسوب می‌شود و سعادت هر موجودی در آن خصوصیتی است که بوسیله آن از دیگر موجودات متمایز می‌گردد (رازی، ۱۳۷۱: ۲۷). ابن سینا درباره سعادت به طور مستقل و به طور مفصل بحث نکرده است. وی این بحث را در خلال بحث معاد، آن جا که صحبت از ثواب و عقاب می‌شود آورده است. در مبدا و معاد سعادت را این گونه تعریف کرده است: «ان لكل قوه فعلا هو کمالها و حصول کمالها سعادتها» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹). کمال هر موجودی منوط به خواص و آثار ویژه اوست. سعادت انسانی در آن است که صفات و استعدادهای خاص انسانی را به حد کمال برساند، ابن سینا در مبدا و معاد چنین می‌گوید:

«و کمال الغضب و سعاده هو الغلبه، و الوهم الرجاء و التمني، و الخيال تخيل ألمستحسنتات.

و كذلك کمال الانفس الانسانيه ان يكون عقلا مجردا عن ألماده و عن لواحق ألماده» (همان).

ابن سینا نیز تعریف مشخصی از شقاوت ارائه نکرده است. اما با توجه به تعریفی که از سعادت کرده است می‌توانیم این طور نتیجه بگیریم که شقاوت یعنی نرسیدن به کمال واقعی و محروم ماندن از خیر نهایی است. تعریف ملاصدرا از سعادت به شدت از وجودشناسی او تاثیر می‌پذیرد. او در این کار از مفهوم عدم و وجود بهره می‌گیرد. ملاصدرا در تعریف سعادت چنین می‌نویسد:

«ان سعاده کل شی و خیره بنیل مایکمل به وجوده و شقاوته و شره بنیل مایضاد کماله»

(ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳۹۷).

ترجمه: «سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن، وجود هر شیء کمال یابد و شقاوت رسیدن به چیزی است که ضدیت با کمال داشته باشد» (همان، ۱۳۸۳: ۳۹۳). بنابراین از نظر صدرا سعادت هر شیء عبارت است از رسیدن به کمال آن شیء و شقاوت ضد آن است، زیرا وجود به طور کلی خیر و سعادت است و عدم به نحو اطلاق شر و شقاوت است. کمال هر وجود، خیر آن است و نقص یا زوال شر اوست و درک کمال موجب لذت، درک نقص یا زوال موجب درد و شقاوت می‌گردد (همان، ۱۳۷۰: ۱۲۴).

از نگاه ملاصدرا وجود با خیر و سعادت رابطه مستقیمی دارد. هر اندازه موجودی از وجود بیشتر برخوردار باشد از خیر و سعادت بیشتری برخوردار خواهد بود. او می‌گوید:

«اعلم ان الوجود هو الخیر و السعادة و الشعور بالوجود ایضا خیر و سعادة- لكن الوجودات متفاضله متفاوتة بالکمال و النقص فکلما کان الوجود اتم کان خلوصه عن العدم اکثر و السعادة فيه اوفر و کلما کان انقص کان مخالطته بالشر و الشقاوه اکثر و اکمل الوجودات و اشرفها هو الحق الاول و يليه المفارقات العقلیه و بعدها النفوس و ادون الموجودات هی الهیولی الاولى و الزمان و الحركه ثم الصور الجسمیه» (همان، ۱۳۸۰، ج ۹: ۱۲۱).

ترجمه: «بدان که وجود همان خیر و سعادت است، احساس وجود نیز خیر و سعادت است ولی وجودها در کمال نقص با یکدیگر برتری داشته و گوناگون هستند. پس هر اندازه وجود تمام‌تر باشد خلوص آن از عدم بیشتر است و سعادت آن بیشتر خواهد بود و هر اندازه ناقص‌تر باشد با شقاوت آمیخته‌تر است و کامل‌ترین وجودها و بالاترین آن‌ها حقیقت نخستین است و مفارقات عقلیه و پس از آن نفوس است و پایین‌ترین موجودات هیولای نخستین و زمان و حرکت و سپس صورت‌های جسمانی است» (همان).

در آخر این مبحث به جمع بندی کلی داشته باشیم که تعریف سعادت از دیدگاه ملاصدرا صحیح‌تر و مقرون به صواب‌تر است. دلیلش را می‌توانیم این گونه بیان کنیم که سعادت با وجود و خیر رابطه مستقیمی دارد هر اندازه موجود از وجود بیشتری برخوردار باشد از خیر و سعادت بیشتری برخوردار خواهد بود. (در ضمن این‌سینا درباره سعادت بحث مستقلی نکرده و بحث سعادت را در ذیل مبحث معاد ذکر کرده است).

۲- اقسام سعادت

ابن‌سینا سعادت را از جهت‌های مختلفی تقسیم‌بندی کرده است یکبار سعادت را در قیاس با قوای مختلف نفس و سعادت در ارتباط با خود نفس تقسیم می‌کند و در گام بعدی، قسم دوم را نیز به دو قسم سعادت نفس از حیث ذات و از حیث تعلق به بدن تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۱۰۹).

در تقسیم‌بندی دیگر سعادت را به دو قسم جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم می‌کند. سعادت جسمانی مربوط به بدن و مقبول شرع است و این قسم سعادت را خداوند بر زبان پیامبرانش جاری کرد و آنها دو قسم سعادت جسمانی و روحانی را با هم جمع کردند. قسم دوم سعادت، سعادت نفسانی است که هم از طریق عقل و با قیاس برهانی درک می‌شود و هم شرع آن را تأیید کرده است (همان، ۱۹۹۹، ج ۴۳: ۱۴۷).

شیخ از جهت دیگر سعادت را به مطلق و مقید تقسیم می‌کند و می‌گوید: سعادت و شقاوت مطلق در دنیا قابل حصول نیست. یعنی در دنیا هیچ کس نه سعید مطلق است و نه شقی مطلق، چه آن چه خدا به او اعطا کرده، جز از طریق عقل راضی نیست، چون هر کسی در نزد خودش عاقل‌ترین مردم است، اگر این امر صحیح است. در دنیا به صورت مطلق نه شقاوت است و نه سعادت و نه خیر است و نه شر (همان، ۱۹۶۰: ۵۵).

ملاصدرا سعادت را به دو قسم دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و هر کدام را نیز به سه قسم تقسیم می‌کند. سعادت دنیوی شامل صحت و سلامت بدن و اسباب معاش و مایحتاج زندگی است و سعادت اخروی شامل سعادت علمی یعنی کسب معارف و حقایق و سعادت عمل به معنای طاعت الهی است. کسب فضائل و اخلاق جمیله نیز جزو سعادت عملی محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج ۶: ۲۶۸-۲۶۹).

۳- عوامل سعادت و شقاوت

۳-۱- نقش عقل فعال در رسیدن به سعادت

ابن‌سینا نقش عقل فعال در این عالم را با تمثیل رابطه خورشید با چشمان ما بیان کرده است و از نظر ابن‌سینا رابطه عقل فعال با نفس رابطه نور دهی و افاضه است. از دیگر ویژگی‌های که ابن‌سینا برای عقل فعال بر می‌شمارد همان رابط بودن بین قواست که بدون آن هیچ مرتبه‌ای از عقول نمی‌تواند به مرتبه مافوقش برسد و فعلیت یابد. هم‌چنین در خصوص جایگاه عقل فعال، بر این باور است که آن، بیرون از نفس انسانی است و از بیرون بر نفس ناطقه اشراق می‌کند و باعث تحقق علم و ادراک در نفس انسانی می‌شود و نه تنها نفس انسانی برای حصول علم و معرفت بدان نیازمند است، بلکه همه معقولات قائم بدان هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ الف: ۳۵۱).

ملاصدرا به نقش عقل فعال در سرنوشت انسان اعتقاد دارد و می‌گوید:

«جهان ناسوت فقیر و معلول جهان برتر از خود یعنی جهان ملکوت است و همواره از مبدا اعلی یا میانجی‌گیری ملکوت و جبروت فیض دریافت می‌کند و به سوی آن مبدا در حرکت است. انسان هم برای رسیدن به سعادت باید به سوی غنی الاطلاق برود و از او فیض بگیرد. او پیشتر فیض رحمانی را دریافت کرده و باید در خود آمادگی‌هایی لازم برای فیض رحیمی را فراهم کند. سعادت حقیقی یعنی فراهم کردن هر چه بیشتر زمینه از سوی انسان برای دریافت فیض رحیمی خداوند و تشبیه به او» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۵۹).

۳-۲- نقش نبی در رسیدن به سعادت

ابن‌سینا به اهمیت نیاز انسان برای رسیدن به سعادت به انسانی که کامل‌تر از همه انسان‌ها باشد این گونه می‌گوید: وجود نبی را در رسیدن به سعادت چه برای عوام و چه برای خواص ضروری و لازم می‌داند. وی فرستادن پیامبر را در حکمت الهی واجب می‌داند، قوانینی را که هم توسط نبی آورده شده‌اند را واجب دانسته است، بعد از وجوب عبادت به این امر می‌پردازد که: این انسان همان کسی است که می‌تواند به تدبیر احوال مردم بپردازد. به گونه‌ای

وسیله زندگی دنیوی و مصلحت اخروی آنان فراهم آید و او انسانی است که از دیگران به لحاظ برتری در خدانشناسی و علوم الهی ممتاز است (ابن سینا، ۱۹۹۹، ج ۳۵: ۲۹۴).

ملاصدرا بحث از نبوت را مانند دیگر فلاسفه از مدنی بالطبع بودن انسان آغاز می‌کند، از مدنی بالطبع بودن به ضرورت قانون می‌رسد که مردم برای اختلافاتشان به آن رجوع کند و شاری می‌خواهد که برای مردم قانون معین نماید که به سلوک آن منبع معیشت ایشان در دنیا منظم گردد و سنت قرار دهد که از طریق ایشان وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۵۹).

ملاصدرا شان نبی را آسمانی و معنوی می‌داند و به همین دلیل نقش سیاسی او را نیز نقشی معنوی می‌داند. به همین دلیل به سراغ «رئیس اول» فارابی می‌رود و به رئیس مدینه نقشی الهی می‌دهد و او را انسانی کامل فرض می‌کند و همه کمالات را برای او مقرر می‌دارد. او می‌گوید:

«باید رئیس مطلق انسانی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد و باید قوه متخیله‌اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد و هم چنین قوه حساس و محرکه‌اش در غایت کمال باشد، همه آنها به نوعی از فعل نه به انفعال محض باشند» (همان، ۱۳۶۲: ۵۶۳).

بسیار دیده می‌شود که افرادی کم اطلاع و ساده‌دل که خود را تسلیم طرح سعادت انبیاء کرده‌اند بدون آن که به مزایای آن پی برده باشند به اندازه‌ای از سعادت بهره‌مند می‌باشند که یک صدم آن را یک نفر دیگر که مدعی دانش است و با دانش خود می‌خواهد به سعادت برسد، دارا نیست.

۳-۳- نقش حد وسط در رسیدن به عقل فعال

ابن سینا نیز برای فضیلت اهمیت قائل شده است و اصول فضایل را براساس قوای شهویه، غضبیه و ناطقه چهار خصلت عفت، شجاعت، حکمت و عدالت معرفی می‌کند او فضیلت را حد وسط افراط و تفریط می‌داند و دو طرف افراط و تفریط را ردیلت و ضد ارزش می‌داند. از نظر ابن سینا فضایل بر سه دسته‌اند: حالت متوسط (وسط) در قوه شهوانیه و حالت متوسط (وسط) در قوه غضبیه و حالت متوسط در تدبیر امور، رؤس این فضایل، عفت و حکمت و شجاعت است که مجموع آن‌ها عدالت را به وجود می‌آورند، این‌ها خارج از فضایل نظری‌اند، و کسی که علاوه بر این صفات به خواص نبوت نیز مفتخر شود، شاید بتوان او را ربّ انسان دانست و عبادت او پس از خداوند جایز می‌باشد، و چنین کسی سلطان عالم و خلیفه خداوند در زمین است (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۴۵۵).

صدرا بر معیار حد وسط و حصول ملکه عدالت تاکید می‌کند. عقل باید در داوری خود و به کارگیری نفس نباتی و حیوانی از افراط و تفریط بپرهیزد تا به تعادل برسد و از سلامتی برخوردار شود. از آن جا که نفس و بدن بر روی یک دیگر تاثیر می‌گذارند. بنابراین لازم است که بین آن دو عدالت برقرار شود. در اسفار نیز بر این امر مهم تاکید کرده است:

«چون کمال نفس با مشارکت بدن و قوای سه گانه نفس صورت می‌پذیرد، بر اوست که بین اخلاق متضاد در آن چه مورد علاقه قوه شهوانی است و ضدش و آن چه او را به

غضب می‌آورد و ضدش، "عدالت" برقرار کند تا منفعل از بدن و قوای بدنی نباشد، بلکه بر قوای خویش حاکم باشد و آن‌ها را به فرمان عقل درآورد، چرا که انفعال نفس در مقابل بدن و قوای شهوی و غضبی موجب شقاوت نفس است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۱۲۷).

۴-۳- نقش عبادات در رسیدن به سعادت

ابن‌سینا معتقد است که سعادت اخروی و خوشبختی انسان در روز رستاخیز، جز با پاک‌سازی روح و تصیفه و تزکیه باطن به دست نمی‌آید. این تصفیه و تزکیه، در حقیقت، روح و جان انسان را از حالات و هیأت‌های مادی و جسمانی دور می‌گرداند. بنابراین برای این که نفس متوجه خود شده و از بدن کناره‌گیری کند، باید کارهای دشوار و مشقت‌باری را که انسان‌ها معمولاً آن‌ها را انجام نمی‌دهند، تحمل کند و انجام دهد. بدیهی است که چنین کارها و تلاش‌هایی دل و درون انسان را به یاد خدا و فرشتگان و روز رستاخیز می‌اندازد. اگر چنین تلاشی را انسان انجام دهد، در او ملکه و حالت مستمر توجه به حق و روی گردانی از باطل پدید می‌آید و استعداد و آمادگی اش برای رهایی از اسارت تن و پیوستن به سعادت اخروی بیشتر می‌شود. بنابراین وظیفه پیامبران است تا عبادات را واجب کنند (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۳۷-۲۳۶).

ملاصدرا عبادت را وسیله‌ای برای تزکیه روح می‌داند. وی در این باره می‌گوید:

«بدان که خشوع جوارح و خضوع بدن بعد از تنظیف و نزهت و تطهیر آن، با ذکر خدا به لسان و تمجید و تمجید او موجب عروج قلب و روح به سوی حضرت قدس و اقبال به حق و استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و حقایق و استمداد از ملکوت سماوات می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۶).

از نظر ابن‌سینا، آن چه نفس انسان را از رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی باز می‌دارد، همانا پیروی کردن و اطمینان حاصل کردن به آن قوایی است که فاسد کننده و ضرر رساننده به اوست. و آن قوای مضره بر دو قسم می‌باشند: یکی قوه عرافه است و دیگری قوه فعاله. اما قوه عرافه که فاسد کننده نفس ناطقه و ضرر رساننده به اوست. و اما قوه فعاله، که به شوقیه موسوم است تقسم می‌شود به قوه شهویه و قوه غضبیه و قوه مدبره. گاهی افعالی از قوه غضبیه و قوه شهویه به مشارکت یکدیگر صادر می‌شود از قبیل طمع و حرص. هم چنان که خود آن قوی نسبت به نفس ناطقه در نهایت دنائت و پستی هستند هر چند افعال آن‌ها نسبت به حال خودشان در خور و شایسته باشد. پس واجب است برای قوه نطقیه که از آن‌ها دوری نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ه. ق: ۲۷۶).

از نظر ملاصدرا عدم معرفت حقیقی را مهم‌ترین دلیل بر نرسیدن به سعادت و گرفتار شدن در شقاوت می‌داند و مهم‌ترین مانع معرفت حقیقی را عوامل زیر می‌داند: ۱- نقصان طبیعی که مربوط به ذات و جوهر نفس انسان می‌شود. ۲- خبائت و ظلمت نفس به واسطه کثرت معاصی حاصل می‌شود. ۳- عدم توجه به معقولات. ۴- حجاب تقلید و تعصب. ۵- جهل به طریق کسب معارف، این‌ها اسبابی هستند که مانع نفس ناطقه در معرفت حقایق امور است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۳۶-۱۳۸).

کلیات عوامل سعادت (عقل فعال، نبی، حدوسط، عبادات) از نظر این دو فیلسوف با توجه به مبنای دینی شان یکی است اما با توجه به مبنای فلسفی ملاصدرا (اصالت وجود، حرکت جوهری نفس و اختیار انسان، نفس انسانی؛ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء) عوامل سعادت ایشان مقرون به صواب یا صحیح تر می باشد.

۴- نسبت لذت و سعادت

از دید استاد مطهری میان لذت و سعادت و میان شقاوت و رنج ارتباط کامل برقرار است. آن جا که سعادت است لذت و خوشی هم هست و آن جا که شقاوت است رنج و ناراحتی هم هست. اما هر لذتی سعادت نیست و هر آلمی شقاوت نیست. ممکن است لذتی باشد که به دنبال خود رنجی را بکشد و ممکن است رنجی باشد که مقدمه لذتی باشد. آن لذتی که مانع لذت بزرگ تر و یا موجب رنج بزرگ تری نباشد، سعادت شمرده می شود. و آن رنج مانع رنج بزرگ تر یا مقدمه لذت بزرگ تر نباشد، رنج شمرده می شود. از این رو لذت و رنج دایر مدار مطبوع و نامطبوع یک چیز می باشند، و سعادت و شقاوت دایر مدار مصلحت بودن و مصلحت نبودن می باشند. انسان لذت را به هدایت غریزه انتخاب می کند ولی مصلحت را به کمک عقل می جوید. این است که می گویند: لذت غریزی است و سعادت عقلی (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۷: ۵۵).

ابن سینا در نمط هشتم اشارات و تنبیهات در بیان شادمانی و سعادت، از همان ابتدای امر، نظر عامه مردم را درباره لذات و خوشی های حسی و ناچیز می آورد و در ادامه به تعریف لذت پرداخته و پس از آن به اثبات لذات عقلانی و برتری آن ها بر لذات حسی می پردازد و جست و جوی لذات عقلی و رسیدن به آن را همان سعادت و معنای شیرین زندگی می داند. تبیین رابطه لذت و سعادت در فلسفه ابن سینا، تحت تاثیر نفس شناسی اوست. و مراتب سعادت و لذت در گرو مراتب نفس و قوای آن می داند. وی بر این باور است که انسان علاوه بر قوای نفس نباتی و حیوانی صاحب قوه دیگری به نام قوه ناطقه است که به وسیله آن به ادراک معقولات می پردازد و از این رو، وجدان او باعث تمایز او از سایر حیوانات می شود (ابن سینا، ۱۹۹۹: ۱۵۹). همچنین ابن سینا نفس انسان را جوهر بسیطی می داند که دارای دو بعد است: مقام ذات و مقام فعل. نفس در مقام ذات، جوهری بسیط و فناپذیر است و رو به سوی عالم بالادارد. ذات نفس، عقل مجرد است و از این رو، این بعد شامل قوای ادراکی عقلی می شود. نفس ناطقه فصل ممیز انسان از حیوان است و دارای دو قوه عالمه و عامله است. قوه عامله نفس ناطقه، «عقل عملی» و قوه عالمه نفس ناطقه، «عقل نظری» نامیده می شود (همان، ۱۳۷۵: ۱۶۲-۱۵۶).

نفس در مقام فعل رو به سوی عالم ماده داشته، ارتباط با بدن می یابد و به وسیله آن افعال خود را انجام می دهد. ابن سینا در المبدأ و المعاد به این مطلب اشاره می کند که فعل نفس انسان تنها به ادراک معقولات منحصر نیست و مشارکت بدن و قوای حسی هم در رساندن او به نیک بختی نقش دارد. اما در همان جا بیان می کند که سعادت نهایی و کمال نفس انسانی در مجرد شدن از ماده و لواحق آن است (ابن سینا، ۱۳۱۳: ۱۰۹). از دیدگاه ابن سینا سعادت نفس از جهت ارتباط با بدن این است که نسبت به بدن هیئت استعلائی پیدا کرده و همواره دست به انتخاب حد وسط زده است. در توضیح این مطلب باید گفت که به سبب ارتباط و تعلق که میان نفس و بدن وجود دارد، در بسیاری از موارد میان خواسته های قوای بدنی قرار گیرد، هیئتی در نفس به وجود می آید به نام

هیئت اذعانیه که با توجه به آن نفس نسبت به بدن حالت انفعالی پیدا کرده و اسیر خواسته‌های نفسانی می‌شود. اما اگر نفس به صورت مکرر مسلط بر خواسته‌های قوای بدنی باشد و در برابریانها ایستادگی کند، هیئتی در نفس به وجود می‌آید که به آن هیات استعلاویه گفته می‌شود. از نشانه‌های این هیئت آن است که همواره دست به انتخاب حد وسط می‌زند(همان، ۱۹۹۹، ج ۴۲: ۱۰۹). در این حالت فرد به سعادت جسمانی دست می‌یابد.

رابطه بین لذت و سعادت دو حالت دارد یا رابطه دارند یا ندارد، در صورتی که رابطه دارند یا این رابطه تساوی یا عموم و خصوص مطلق است. کسانی مانند اپیکوریست‌ها و هدونیس‌ها (که سعادت را در لذت می‌دانند) رابطه بین لذت و سعادت را رابطه تساوی و عینیت می‌دانند. فضیلت‌گرایان (که لذت را بخشی از سعادت و لازمه آن می‌دانند) رابطه بین سعادت و لذت را رابطه عموم و خصوص مطلق می‌دانند. ابن‌سینا را می‌توانیم در زمره فیلسوفان فضیلت‌گرا قرار دهیم.

ملاصدرا نیز مفهوم لذت و سعادت را از هم جدا دانسته است و در تعریف سعادت می‌فرماید: «سعادت وصول انسان به کمال سرور و بهجت است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۵۰). و لذت عین ادراک به وجود کمال و ألم عین ادراک به وجود آن چه ضد کمال است می‌باشد. البته وی در برخی از آثارش لذت و سعادت را در کنار هم آورده و برای هر دو یک تعریف ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد. مرادش از لذت، لذت عقلانی می‌باشد.

«همه حکما معتقدند که فضیلت لذت و خیر و سعادت ادراک امری است که با طبع انسان سازگار باشد و ألم و شر و شقاوت ادراک امری است که با حقیقت انسان ناسازگار باشد» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲۰).

پس واضح است که لذت و سعادت دارای مفهومی واحد نیستند. پس لذت و سعادت از لحاظ مفهوم دو واقعیت جدا از یکدیگرند اما از لحاظ مصداقی در این دنیا آن‌ها یکی نیستند و رابطه آن‌ها عموم و خصوص مطلق است چون لازمه هر سعادت لذت است. سعادت و شقاوت دنیوی، حقیقی نیست چون اگر ممکن بود کسی در زندگی همیشه لذت ببرد او کاملاً سعادتمند بود ولی از آن جا که زندگی بدون درد و رنج نیست می‌توان گفت سعادتمند در این جهان کسی است که لذت‌های وی از نظر کیفیت و کمیت نسبت به آلامش بیشتر می‌باشد و در آن دو ویژگی لحاظ می‌شود: برتری کیفی و دوام کمی. ولی در آخرت رابطه لذت و سعادت رابطه تساوی است چون سعادتمند از لذت برخوردار است و هر شقاوتمندی نیز از ألم برخوردار است و هر کسی که احساس لذت می‌کند اهل سعادت است و هر کسی که احساس ألم و رنج دارد اهل شقاوت است و در آخرت عین هم هستند.

ملاصدرا سعادت را به دو قسم دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و هر کدام از این‌ها را نیز بر دو قسم تقسیم می‌کند سعادت دنیوی یا بدنی است مانند صحت و سلامت و یا سعادت خارجی است مانند ترتیب اسباب زندگی و داشتن مال و ثروت که انسان‌ها به آن نیاز دارند. سعادت اخروی یا علمی است مانند معارف و حقایق یا عملی مانند طاعات که اولی جنت مقربین است و دومی جنت اصحاب یمین. وی حسن و زیبایی را از عوارض قسم اول دنیوی می‌داند و فضائل و اخلاق خوب را از عوارض قسم دوم دنیوی می‌داند(ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱۳۴). و از نظر وی وجود همان سعادت است و شعور و ادراک به وجود نیز سعادت است اما از آن جایی که وجود دارای مراتبی است سعادت نیز دارای مراتبی

است، وجود، خداوند متعال اشرف وجودات است و پایین‌ترین آن‌ها هیولی و زمان و حرکات و آن چه که شبیه آن‌هاست و وجود هر چیزی نزد خودش لذیذ است و وجود علت هر شیء لذیذتر است اگر کنه و ذات علتش را ادراک کند از آن روی علت شیء مقوم ذات و کمال هویت شیء است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۲۱).

سعادت و شقاوت دنیوی حقیقی نیست چون اگر ممکن بود کسی در زندگی همیشه لذت ببرد او کاملاً سعادتمند بود ولی از آن جا که زندگی بدون درد و رنج نیست می‌توان گفت سعادت‌مند در این جهان کسی است که لذت‌های وی از نظر کیفیت و کمیت نسبت به آلامش بیشتر می‌باشد و در آن دو ویژگی لحاظ می‌شود: برتری کیفی و دوام کمی. سعادت از سنخ ادراک می‌باشد، ادراک نیز به حسب نیروها و مدرکات متفاوت می‌شود، پس هر قوه به تناسب ادراک خویش، لذت و سعادت ویژه‌ای دارد، در نتیجه بالاترین لذت و سعادت مربوط به قوه‌ای است که به لحاظ ادراک، مدرک، و مدرک قوی‌ترین، شدیدترین، دائمی و اکثری باشد، هر قوه‌ای که این ویژگی‌ها را داشته باشد بهترین سعادت و کمال و بیشترین لذت و آلی‌ترین خیر و شدیدترین وجود را خواهد داشت. ولی در آخرت رابطه لذت و سعادت با آلم و شقاوت رابطه تساوی است چون هر سعادتمندی از لذت برخوردار است و هر شقاوت‌مندی نیز از آلم برخوردار است و هر کسی که احساس لذت می‌کند اهل سعادت است و هر کسی که احساس آلم و رنج کند اهل شقاوت است و در آخرت عین هم هستند.

در فلسفه ملاصدرا، موضوع لذت با ادراک کمال گره خورده است. ملاصدرا حقیقت کمال را اشتداد وجودی می‌داند، هر آن چه سبب شدیدتر شدن وجود شیء گردد، کمال آن شیء محسوب می‌شود و با اشتداد وجود شیء آثار بیشتری از آن بروز می‌کند. وی بر این باور است که لذت، کمال ویژه‌ای برای مدرک است از آن جهت که کمال را ادراک کرده است (همان، ص ۱۲۲). کمال، یعنی مرتبه‌ای از وجود که با این موجود سنخیت دارد و موجب بارورتر شدن وجود او می‌شود. اگر چیزی را به دست آورد که با او سنخیت دارد از آن لذت می‌برد، پس کمال با درک لذت توأم است و اگر لذت بر رنج و ناراحتی غالب شود و دوام پیدا کند «سعادت» نامیده می‌شود. پس سعادتمند کسی است که وسایل لذت، به طور مداوم، برای او فراهم است. سعادت و کمال متلازمند. اگر انسان دارای چیزی شود که با او سنخیت داد «کامل» شده است و چون از آن سنخیت لذت می‌برد و لذت او هم دائمی است، پس او سعادتمند شده است. بنابراین می‌توان گفت ملاک ارزش اخلاقی، سعادت، لذت و کمال است. بنابراین کمال و سعادت، مطلوب فطری انسان‌اند و انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که طالب سعادت نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

ملاصدرا درباره کمال انسان می‌گوید: کمال ویژه نفس ناطقه انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد یابد، به طور کلی موجودات و نظام اتم عالم شود و به همه طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود، علم پیدا کند و در ذات او نقش بندد، در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود که همه ماهیات و حقایق کلی اشیاء در وجود او تحقق یابد و سرانجام، به سرای ابدیت و مقر اصلی خوش بازگردد. وی درباره عظمت و بزرگی کمال انسان می‌نویسد: اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانی‌اند، مقایسه شود، نسبت آن در عظمت شدت و دوام مانند نسبت خود عقل با قوای حسی و وهمی و قوه غضب و شهوت در وجود انسان است (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰۲).

از نظر ملاصدرا نفس به سرور و سعادت خواهد رسید چون با حصول معرفت، اشیاء در ذاتش استکمال می‌یابد و ذاتش از قوه عقلی هیولانی به عقل بالفعل خارج می‌گردد، نیازش از فعل حواس و به کارگیری بدن و قوای آن قطع می‌شود، ولی بدن و قوای بدن پیوسته در برابرش هستند و او را مشغول داشته و از اتصال تمام و آرامش وصال مانع می‌شوند، و چون اشتغال و توجه به بدن و وسوسه‌های وهم و شوخی‌های متخیله برطرف شد، پرده و حجاب برطرف می‌شود و مانع خارجی زایل می‌گردد و اتصال پیوسته می‌شود و منع خارجی زایل می‌گردد، چون نفس باقی است و مبدا فعال هم باقی، و فیض از جانب او داده می‌شود و نفس آماده و دو حجاب - یعنی داخلی و خارجی - برطرف شده‌اند. سعادت هر قوه‌ای در رسیدن بدان چیزی است که مقتضی ذاتش و حصول کمال آن می‌باشد و شکی نیست که کمال هر چیزی از باب نوع و جنس آن می‌باشد، بنابراین کمال شهوت عبارت است: از حصول خواسته‌هایش، و کمال قوه غضبی عبارت است از غلبه و انتقام، کمال قوه وهم و سعادتش عبارت است از امید و آرزو می‌باشد، و هر حس کننده‌ای به کیفیت محسوس که از نوع خودش می‌باشد احساس دارد، بنابراین قوه لمس را ادراک کیفیت مزاجی معتدلی که متوسط بین اوایل کیفیات چهارگانه است می‌باشد، و چشایی را ادراک طعم و مزه‌هایی که مناسبت با مزاج آلت و بدن دارد می‌باشد، و بویائی را بوهای خوب و بینائی را انوار و رنگ‌ها، شنوائی را صداهای سازوار و سرود، و خیال را تصور صورت‌های نیکو و آن‌ها یا مانند محسوساتی‌اند که به عالم خیال بر شده‌اند، و یا حکایات معقولاتی‌اند که بدان فرو آمده‌اند. نفس به حسب ذات عقلی‌اش، توان رسیدن به عقلیات ناب، و موضوع شدنش به صورت الهی و نظام وجود و هیأت کل را داراست. اما کمال نفس و سعادتش به حسب مشارکت بدن و وقوعش در این عالم و خانه بدن است، پس به واسطه حصول عدالت، به سبب صدور افعالی که هدایت کننده بدن هستند، وی را حصول می‌بخشد.

پس سعادت نفس و کمالش همان وجود استقلالی مجرد، و تصور معقولات و علم به حقایق اشیاء و مشاهده امور عقلی و ذات نوری است، و این لذات قابل مقایسه با آن چه که حس از لذات تیره ناک و خواسته‌های مادی فناپذیر و تمایل‌های بی ارزش، که بدان‌ها دست می‌ازد نیست. بنابراین این لذت عقلی برای نفس، در این جهان کامل می‌گردد، پس اگر نفس از علوم حقیقی منفک باشد و از رذایل اخلاقی دور و همتش مصروف به متخیلات، بعید نیست صور لذت بخش موعود را تخیل کند و پس از برطرف شدن بدن، منتهی به مشاهده آن‌ها شود.

خلاصه آن که بهجت و سرور، تابع مشاهده است و چون مقدار مشاهده کاستی گیرد، مقدار بهجت و سرور، قلت پذیرد. بنابراین حال ما در سعادت که وجودش را می‌دانیم و مشاهده‌اش را تصور نمی‌کنیم، همین گونه است ولی هنگامی که نفس در حیات دنیومان به آسایش رسید و انس با ذکر الهی پیدا کرد و با یاد صفات علیا و افعال عظمای او و چگونگی ترتیب وجود از جانب حق متعال به شایسته‌ترین نظام و زیباترین ترتیب و انتظام و کمال مستدام، فرحان و مسرور باشد، پس این از جهت مناسب، دلالتی روشن دارد که بر سعادت و نیک بختی هنگام فراغت و آسودگی از مشاغل بدنی می‌باشد.

بنابراین کمترین مراتب در اکتساب علمی که بدان انسان سزاوار این سعادت حقیقی می‌گردد این است که در این جا علم به مبدا اعلا و وجودی که سزاوار او و خاص او است پیدا کند و بداند که علم او به تمام موجودات به

گونه‌ای است که از آن انفعال لازم نمی‌آید (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۵: ۲۱۰). البته ملاصدرا سعادت حقیقی را در بعد نظری را درک کمالات عقلی و صور عقلانی تلقی می‌کند. به گونه‌ای که هر قدر انسان قدرت درک قوی‌تر و کاملتری داشته باشد، از لذات و سعادت بیشتر و تمامتری برخوردار خواهد بود، اما سعادت حقیقی در بعد عملی را، رسیدن به عدالت و پرهیز از افراط و تفریط می‌داند. از این رو انسانی که در بعد نظری در این دنیا به مقتضای طبع قوه عقلیه اشتغال به درک صور عقلی و معارفی چون معرفت خداوند، ملائکه، کتب و کیفیت صدور وجود از واجب الوجود داشته باشد و نفس را در آن حال از استغراق در بدن و عوارض آن باز دارد، به لذتی دست خواهد یافت که نمی‌توان آن را توصیف کرد و چون معرفت تامه در این دنیا بذر مشاهده تامه در آخرت است، در آخرت نیز به مشاهده مقربین و مصاحبت مقدسین دست خواهد یافت که هیچ سعادت فوق آن نیست، چرا که لذت عقلی و سعادت حاصل از آن برای نفس حاصل می‌شود که در این دنیا، دارای علم کامل باشد (همان).

هم چنین اگر در بعد عملی به فضیلت «عدالت» دست یابد و آن را ملکه خود سازد و موفق به منقاد نمودن بدن برای نفس شود و بر اثر تکرار آن، هئیت عقلی استعلایی در او ایجاد گردد، چنان که بر اثر استعلا بر بدن و عدم انفعال از خواسته‌های او فقط در حد اعتدال توسط، افعال بدنی را که چاره‌ای جز انجام شان نیست انجام دهد، در این بعد به سعادت حقیقی نایل آمده است.

نتیجه‌گیری

قبل از این که بخواهیم نکات اشتراک یا افتراق نظریات ابن‌سینا و ملاصدرا در رابطه با لذت و سعادت بیان کنیم این نکته را یادآوری می‌کنیم که دلایل اشتراک این دو فیلسوف را می‌توانیم یکی ریشه تفکرات یونانی در بستر حکمت مشائی و حکمت متعالیه دانست و دومی آن را هم می‌توان نیای فلسفی و دینی این دو فیلسوف دانست. دلیل افتراق این دو فیلسوف هم مبنای حکمت مشائی و متعالیه است.

۱- هر دو فیلسوف به جز این جهان مادی به جهان‌های دیگری باور دارند که نسبت آن‌ها به این جهان نسبت علی و معلولی است، جهان لاهوت علت وجودی جهان جبروت، و جبروت علت وجودی جهان ملکوت است، و جهان ملکوت علت وجودی جهان مادی می‌باشد. باور به خدا که در راس هرم هستی است هم در حکمت مشاء و هم در حکمت متعالیه یافت می‌شود.

۲- مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ابن‌سینا و ملاصدرا به یک دیگر نزدیک است شاید در حرکت جوهری و اصالت وجود تفاوت داشته باشد ولی این تفاوت تاثیری در مبانی و آراء اخلاقی این دو فیلسوف نداشته است. ابن‌سینا و ملاصدرا حقیقت وجود آدمی را نفس و روح آن می‌دانند که به واسطه جهت ادراکی آن، که از سایر حیوانات متمایز می‌شود، عقل و خرد نامیده می‌شود. این نفس مجرد و غیر مادی است و با فنای بدن از بین نمی‌رود و سعادت و شقاوت واقعی نفس نیز در جهان آخرت است که رقم می‌خورد. سعادت و نیک بختی بالاتر از سعادت عقلانی نیست زیرا عقل برترین قوه و نیروی آدمی است که با وجود آن از سایر حیوانات ممتاز گردیده است. این دو فیلسوف اراده آزاد و حق انتخاب آدمی و در نتیجه مسؤولیت او در انجام اعمال گوناگون را به رسمیت شناخته‌اند. اگر انسان اختیاری از

خود نداشت و مجبور بود در آن صورت فلسفه ثواب و عقاب از بین خواهد رفت و در آن صورت از خداوند قبیح است که انسان مجبور را مورد عذاب قرار دهد. هم چنین از دید این دو فیلسوف، انسان موجودی اجتماعی است که به تنهایی نمی‌تواند نیازهای خود را برآورده کند و برای رسیدن به سعادت محتاج این است که با یک دیگر اجتماعی را تشکیل دهند و با هم زندگی کنند. هر دو فیلسوف درباره سعادت انسان بر سعادت اخروی تکیه دارند. این جهان ابزاری برای رسیدن به سعادت در جهان دیگر است.

۳- ابن سینا و ملاصدرا درباره مراتب وجود با یکدیگر وحدت نظر دارند، ولی ملاصدرا بر این باور است که وجود در همه مراتب خود حقیقت واحده مشککه است اما ابن سینا معتقد است که وجود در هر مرتبه با مراتب دیگر حقیقتی متباین به ذات است و این اختلاف نظر در وجود به ماهیت خیر و سعادت در نگاه آن تاثیر می‌گذارد. اگر مراتب وجود را متباین در نظر بگیریم اتصال با عقل فعال و رسیدن به غایت الغایات و سعادت مفهومی می‌یابد که با واحد دانستن حقیقت و نیز مشکک دانستن آن تفاوت می‌یابد و فایده این بحث در خیر و رابطه آن با سعادت روشن می‌شود ملاصدرا خیر و وجود را یکی می‌داند او هرم هستی را هرم خیر می‌داند. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «بدان که وجود خیر و سعادت است، اما احساس وجود نیز خیر و سعادت است، ولی وجودها در کمال و نقص بر یک دیگر برتری داشته و گوناگون هستند. پس هر اندازه ناقص‌تر باشد به شقاوت آمیخته است. و کامل‌ترین وجودها و بالاترین آن‌ها حقیقت نخستین است و پس از آن مفارقات عقلیه و بعد از آن نفوس است و پایین‌ترین موجودات هیولای نخستین و زمان و سپس صورت‌های جسمانی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۲۱).

وقتی وجود دارای تشکیک باشد سعادت هم که خیر است تشکیک پذیر می‌شود. هر چقدر وجود شدت بیشتری داشته باشد سعادت هم شدت بیشتری خواهد داشت تا آن جا که به وجود بحت و خیر اعلی برسیم که سعادت نهایی انسان است. پس هر سخنی درباره مراتب وجود داشته باشیم درباره خیر نیز خواهیم داشت و سعادت هم بر پایه خیر تعریف می‌شود.

۴- ابن سینا و ملاصدرا هر کدام یک تعریف مختصر از سعادت ارائه کرده‌اند. ابن سینا سعادت را به کمال تعریف کرده است ولی ملاصدرا علاوه بر واژه کمال، از خیر نیز در تعریف سعادت استفاده کرده است. بنابراین از دید این دو فیلسوف مسلمان سعادت همان خیری است که هر انسانی به سوی آن شوق دارد. و با رسیدن به آن نفس به کمال نهایی خودش می‌رسد. از دید این دو فیلسوف سعادت نهایی و غایت نهایی و خیر علی الاطلاق و کمال علی الاطلاق همانا ذات اقدس الهی می‌باشد که انسان برای رسیدن به آن باید از همه اشتغالات به این دنیا و نفس بگذرد. آنان سعادت هر شیء را در رسیدن به کمال مختصر و ویژه آن می‌دانند. البته سعادت و کمال هر چند با هم متلازمند ولی دو مفهوم جداگانه‌اند. به عبارتی سعادت لازمه رسیدن به کمال است نه این که خود کمال باشد.

۵- ابن سینا در مورد شقاوت تعریف مشخصی و معینی ارائه نکرده است. از نظر وی شقاوت نرسیدن انسان به کمال واقعی اش است. اما از نظر ملاصدرا شقاوت رسیدن به چیزی است که ضدیت با کمال داشته باشد.

۶- ابن سینا لذت را رسیدن به چیزی می‌داند که برای مدرک، خیر و کمال است، و ألم را یافتن و رسیدن به اموری که برای مدرک شر و زیان آورند. قبل از شیخ، دیگران از جمله فارابی، لذت را به ادراک الملائم و ألم را به ادراک المنافی تعریف کرده‌اند ولی ادراک تنها کافی نیست. زیرا انسان گاهی مطلوب خود را تصور می‌کند ولی در تصور آن هیچ لذتی را احساس نمی‌کند و برعکس گاهی امر منافی را تصور می‌کند ولی ألمی را احساس نمی‌کند و از این جهت بود که شیخ از این تعریف عدول کرده و کلمه نیل را به تعریفش افزوده است. ملاصدرا نیز دیدگاه ابن سینا را پذیرفته است. از دید این دو فیلسوف لذت‌های عقلی بر لذت‌های وهمی و حسی برتری دارد. عالی‌ترین لذت را همانا قرب و اتصال به ذات اقدس الهی می‌دانند که هیچ سعادت بزرگ‌تر از این نیست. بنابراین سعادت و لذت با یک دیگر در ارتباط‌اند. البته لذتی که پایدار و دائمی باشد که همانا قرب به خداوند می‌باشد.

۷- این دو فیلسوف عوامل سعادت و گرفتار شدن در شقاوت را چنین برشمرده‌اند: یکی از این عوامل عقل فعال است که این دو فیلسوف به دلیل مبانی فلسفی خود در این باره به نقش عقل فعال توجه داشته‌اند. عقل فعال واسطه بین جهان ناسوت و لاهوت است و این که واسطه رسیدن فیض از جهان لاهوت به ناسوت می‌باشد. انسان برای رسیدن به سعادت حقیقی باید در این زندگی دنیایی با کسب فضایل نظری و عملی به کمال مطلوب خویش برسد تا سعادت‌مند گردد. انسان برای رسیدن به سعادت، نیازمند راهنماست. هر دو فیلسوف انسان را موجودی اجتماعی می‌دانند که برای تنظیم امور، نیازمند راهنما است، و به نقش نبی و راهنما در هدایت انسان و به سعادت رساندن انسان باور دارند. سعادت انسان در پرتو حد وسط به دست می‌آید. انسان باید بین امور متضاد نفس و بدن تعادل را برقرار سازد. هر دو فیلسوف به نقش حد وسط توجه خاصی داشته و حد وسط را در فضائل خلقی خلاصه کرده‌اند.

References

- Abolhassan Sha'rani (1973) *Touba's Prose or the Encyclopedia of the Holy Quran*, Tehran: Islamic Publications. (in Persian)
- Ahmad Ibn Faris (1422 AH) *Dictionary of Comparative Language*, first edition, Beirut: Darahiyah Al-Tharat Al-Arabi.
- Ali Akbar Siyasi (1982) *Psychology in Terms of Education*, Tehran: Negin. (in Persian)
- Aristotle (1985) *Nicomachean Ethics*, trans. Reza Mashayekhi, Tehran: Dehkoda Publications. (in Persian)
- Fakhruddin Razi (1993) *Sharh Ayoun Al-Hikma Ibn Sina*, Tehran: Al-Sadiq Institute for Printing.
- Farabi, Abu Nasr (1992) *Al-Tanbih Ali Sabil Al-Saada*, Research. Jafar Al-Yasin, Tehran, Hekmat Publications.

- Ibn Muskawiyah, Razi (1992) *Purification of Iraq*, trans. Mujtahidah Amin (Ethics and the path to happiness), Isfahan: Association for the Support of Orphaned Families. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1400 AH) *Treatise on Happiness*, in the treatises of Sheikh Al-Rais Abu Ali Al-Hussein Ibn Abdullah Ibn Sina, Qom: Bidar Publications.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1404 AH) *Natural Healing, Nafs*, Qom: Publications of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1420 AH) *Al-Qanun Fi Al-Tib, Dar Al-Kitab Al-almiyeh*, Part I, Beirut: Fan Thani.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1934) *The Last Letters of Ibn Sina* (Hamoshe Sharh Al-Hedayeh Al-Athiriyya), Tehran.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1953) *Ibn Sina Letters 2*, Istanbul: Istanbul Faculty of Literature.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1960) *Al-Shifa, Theology*, Research. Al-Qanawati and Saeed Zayed, Cairo: Public Opinion for Emirate Press.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1983) *Al-Shifa, Nature*, Cairo: Al-Qanawati Press, etc.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1984) *Al-Mabda wa Al-Ma'ad*, Trans. Abdullah Nourani, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with the University of Tehran. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1985 A) *Salvation from drowning in the sea of misguidance*, correction and introduction. MohammadTaghi Daneshpajoo, Tehran: Tehran University Press.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1985b) *Al-Abmiyah treatise*, unknown translator, correct. Hussein Khadijum, Tehran: Information Publications. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1987) *Natural Listening Techniques*, trans. MohammadAli Foroughi, Tehran: Nashr-e No. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1992) *Discussions, correction and suspension*. Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar Publications. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1997) *Signs and warnings*, Qom: Publication of Rhetoric.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1998) *Theology of Salvation*, trans. Yahya Yathribi, Tehran: Fekr-e Rooz Publications. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1999) "Mahiya al-Salwa", published in a collection entitled *Islamic Philosophy*, Vol. 35. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1999) "Treatise on Love", published in a collection entitled *Islamic Philosophy*, Ch. 35. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1999) "Treatise on the Covenant", this treatise was published in a collection entitled *Islamic Philosophy*, Vol. 42. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1999) "Treatise on the Soul and Survival and Resurrection", *Islamic Philosophy*, Vol. 43 & 35, under the supervision of Fouad Sezgin. (in Persian)

- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1999) *The difference between the soul and the soul and the strong of the soul and the nature of the soul*, misplaced.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2004) *Signs and Warnings*, Vol. 3, Description of Khajeh Nasir al-Din Tusi and Qutbuiddin Razi, Research. Karim Faizi, Qom: Institute of Religious Press.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2006) *Theology of Healing*, edit. Hassanzadeh Amoli, Qom: Book Garden. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2007) *Healing from the fear of death*, in the treatises of Ibn Sina, Qom: Islamic Wisdom Software. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2009) *Signs and Punishments*, Trans. Hassan Malekshahi, Vol. 1 to 3, Sixth Edition, Soroush. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (misdated) "The treatise on the proof of the prophets and the interpretation of their mysteries and the like", this treatise was published in the collection entitled *Islamic Philosophy*, vol. 43. (in Persian)
- Khademi, Eainullah (2002) "Ways to Achieve Happiness from Ibn Sina's Perspective", *New Religious Thought*, No. 19. (in Persian)
- Khademi, Eainullah (2009) "Happiness according to Ibn Sina", *Philosophy of Religion*, No. 5. (in Persian)
- Khademi, Eainullah (2010) "An Essay on What is Pleasure from Ibn Sina's Perspective", *Journal of Islamic Philosophy and Theology*, No. 1. (in Persian)
- Mansouri, AbbasAli (2016) "The Relationship between the Impact of Thought and Action on Human Happiness from Ibn Sina's Perspective", *Ontological researches*, Vol. 9, No. 18. (in Persian)
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2005) *Critique of the Ethical Schools*, Vol. 2, Current Edition, Imam Khomeini Education and Research Institute Publications. (in Persian)
- Plato (2001) *The Period of Plato's Works*, trans. MohammadHassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications, 3rd edition, Vols. 1 & 4. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (1981) *Al-Shawad Al-Rububiyyah*, edit. Seyed Jalal Ashtiani, Tehran: Tehran University Press. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (1991) *Tafsir al-Quran al-Karim*, edit. Mohammad Khajavi, Vol. 6, Qom: Bidar Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2001) *Origin and Resurrection*, introduction and correction. Seyyed Jalal Ashtiani, foreword. Seyyed Hassan Nasr, Tehran: Iranian Philosophy Association.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2001) *The Wisdom of the Almighty (Asfar al-Arba'a)*, Vol. 9, edit & research. Reza Akbarian, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2003) *Evidence of Godliness in Seleucid Almanacs*, trans. Javad Mosleh, sixth edition, Tehran: Soroush Publications. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2004) *Description of Sufficient Principles*, edit. Mohammad Khajavi, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.

- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (2009) *The Supreme Wisdom in the Four Mental Travels*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1410) *The Supreme Wisdom in the four intellectual journeys*, Vol. 9, Beirut: The revival of the Arab heritage.
- Soleimani, Fatemeh (2009) "Pleasure and knowledge from the point of view of Ibn Sina", two quarterly *journals of Sinai wisdom*, No. 44. (in Persian)
- Torabi, Nafiseh; Javadi, Mohsen (2013) "What is pleasure from the perspective of Ibn Sina and Fakhr Razi", *Journal of Naqd va Nazar*, Vol. 17, No. 4. (in Persian)
- Tusi, Nasir al-Din (1413 AH) *Sharh al-Asharat va al-Tanbih*, Research. Suleiman Donya, Vol. 4, Beirut: Al-Nu'man Institute.
- Yathribi, Seydihi (2004) *Peripatetic philosophy*, Qom: Islamic Propaganda Office Publications. (in Persian)

