

لذت و الم از نگاه ابن سینا^۱

فاطمه سلیمانی^۲

چکیده

لذت و الم دو عاملی هستند که به عنوان انگیزه و محرک انسان برای رسیدن به کمال جسمانی و روحانی شناخته شده‌اند؛ بنابراین، بالاترین غرض برای حیات انسان محسوب می‌شوند. در طول تاریخ بشر، همواره اندیشمندان کوشش فراوانی برای فهم این دو عنصر داشته‌اند. مهم‌ترین مسائل در خصوص موضوع لذت و الم عبارت‌اند از: شناخت حقیقت لذت و الم؛ آشنا شدن با انواع لذت و الم و نقشی که هر کدام در تکامل ابعاد مختلف وجود انسان دارند. در میان فلاسفه اسلامی، ابن سینا به مسئله لذت و الم به طور مبسوط پرداخته است. او با تبیین و توصیف حقیقت لذت و الم و بیان اقسام آن دو، قصد عبور از لذت جسمانی به سوی لذت عقلی و روحانی دارد، و در نهایت ابتهاج را به عنوان بالاترین مرتبه لذت که ویژه مجردات به خصوص ذات نامتناهی الهی است، معرفی می‌نماید. ابن سینا حقیقت لذت و الم را ادراک امر خوشایند یا ناخوشایند در نفس انسان می‌داند و این ادراک را از سنخ علم حضوری به شمار می‌آورد و بر اساس این که حضور صور حسی یا خیالی یا مفاهیم عقلی در ذهن پدید می‌آید اقسام مختلفی برای لذت و الم در نظر می‌گیرد. از نظر وی تمامی این اقسام در رشد و تعالی یا انحطاط جسمانی و روحانی انسان نقش دارند.

واژگان کلیدی

لذت، الم، علم حضوری، لذت حسی، لذت عقلی، ابتهاج، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۷/۴؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱۲/۱

۲- دکتری فلسفه تطبیقی و استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع) FSoleimani@isuw.ac.ir

طرح مسئله

هیچ انسانی وجود ندارد که در مورد تأثیر لذت و الم بر شکل زندگی‌اش شک داشته باشد. انسان به همان اندازه که در کسب قوی‌ترین عوامل برای حفظ زندگی خود سعی می‌کند، در جهت جلب لذت و دوری از الم و دفع موانع حیات کوشش می‌نماید. ارتباط قوی انسان با این دو عنصر تا حدی است که منجر به پیدایش این باور شده است که لذت و الم همانند احساس ضرورت محافظت از خود، از اصل حیات ناشی می‌شوند. به همین جهت فلاسفه و دانشمندان روان‌شناس از زمان قدیم تا به امروز توجه وافری به این موضوع داشته‌اند. کوشش فراوان آن‌ها در راستای فهم این دو عنصر در طول اعصار مختلف منجر به پیدایش دو تفکر مهم شده است:

- ۱- لذت، بالاترین غایت حیات در شئون مادی و روحانی آن است.
- ۲- الم، عامل اضطراب و تشویش انسان در طول حیات اوست و اجتناب و دوری از آن برای حفظ حیات ضروری است.

به عنوان مثال، اپیکور بنیانگذار مکتب رواقی، لذت را غایت زندگی می‌دانست. او معتقد بود هر موجودی در جستجوی لذت است و نیک‌بختی در لذت است. انسان با توجه به لذت به هر انتخاب و اجتنابی مبادرت می‌ورزد و درباره هر چیز به واسطه میل و رغبت به آن همچون میزان و مقیاس، حکم و داوری می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۶۷). البته دو نکته را باید مدنظر داشت: نخست آن‌که منظور اپیکور از لذت، لذت آنی و احساسات فردی نیست؛ بلکه لذتی است که در سراسر عمر دوام دارد؛ یعنی لذت روحانی که عبارت است از امنیت و آرامش خاطر؛ دوم این‌که لذت برای اپیکور بیش‌تر عبارت است از غیبت و فقدان الم تا کامیابی مثبت؛ این لذت به طور مشخص در آرامش نفس یافت می‌شود. اپیکور بر این آرامش نفس تندرستی را نیز می‌افزاید. در نظر او لذت، نداشتن الم جسمانی و اضطراب روحی است (الفخوری، ۱۳۷۳، ص ۷۵).

بنابراین، این اعتقاد که رواقیان لذت را غایت و هدف زندگی می‌دانند و قائل به اصالت لذت هستند، به معنای هدف قرار دادن و اسیل دانستن لذت آنی جسمانی نیست، بلکه آنان برای لذت یک معنای روحانی و فراتر از احساسات حیوانی قائل هستند. از آن جایی که تفسیر لذت در معنای جسمانی صرف و غایت قرار دادن آن برای حیات باعث تبدیل انسان به حیوانی می‌شود که بنده لذت و خاضع در برابر عوامل ایجادکننده آن است. انبیاء، عرفا و فلاسفه همواره به چشم‌پوشی از لذات جسمانی به منظور رسیدن به لذت بالاتر توصیه کرده‌اند؛ لذتی که در سایه رسیدن انسان به کمال و تعالی نفسانی حاصل می‌شود. وقتی ما در ابعاد انسان متعالی عمیقاً تفکر می‌کنیم، به وضوح در می‌یابیم که در سلوک انسان از «من» مادی به سوی «من» متعالی، ترک لذات طبیعی

محض به طور تدریجی ضرورت می‌یابد. البته ترک لذت جسمانی باید با هدف حرکت به سوی تعالی نفسانی و رسیدن به نقطه‌ای باشد که ذات انسان منور به انوار الهی گردیده و استحقاق ابدیت و سرمدیت یابد. در بین فلاسفه اسلامی ابن سینا یکی از فیلسوفانی است که به مسئله لذت و الم به طور مبسوط پرداخته است. او با تبیین و توصیف حقیقت لذت و الم، قصد عبور از لذت طبیعی حیوانی به سوی لذت عقلی و روحانی را دارد. در این مقاله در صدد آن هستیم که به دو پرسش بنیادین از نگاه ابن سینا پاسخ دهیم:

۱- حقیقت لذت و الم چیست؟ آیا لذت یا الم صرفاً یک سری فعل و انفعالات فیزیکی

شیمیایی در بدن انسان است و هیچ واقعیت غیرمادی ندارد. در واقع یک نوع عکس‌العمل بدن مادی در مقابل عوامل خوشایند یا ناخوشایند محیطی است که خود را در قالب لذت یا الم نشان می‌دهد؛ یا این که لذت و الم، هر چند که در اثر وقوع حادثه‌ای در بدن آغاز می‌شود ولی یک نوع عکس‌العمل روح انسان در اثر پدید آمدن امری خوشایند یا ناخوشایند در بدن یا نفس اوست که در واقع تدبیری به منظور تأمین نیازهای جسمانی و روحی انسان محسوب می‌شود.

۲- انواع لذت و الم کدام‌اند و چه جایگاهی در وجود انسان دارند؟ انواع مختلف

لذت و الم چه نقشی در رشد و تعالی انسان یا انحطاط و اضمحلال او دارند؟ امروزه پرسش از حقیقت لذت و الم از مسائلی است که مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه ویتکنشتاین در خصوص چگونگی درک الم و اطلاق واژه «الم» معتقد است کاربرد واژه «الم» به دنبال درک و تشخیص احساس خاصی در درون خود نیست، بلکه ما طرز استعمال جمله «من الم دارم» را به عنوان گسترش رفتار طبیعی حاکی از الم خود فرا می‌گیریم و با مشاهده رفتار مشابه در دیگران می‌گوییم «آن‌ها الم می‌کشند» (هکر، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۲؛ مک‌گین، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰-۲۰۰ و ۲۱۵-۲۲۵). در فلسفه اسلامی نیز از همان ابتدا موضوع لذت و الم مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است و همواره در خصوص حقیقت آن اتفاق نظر داشته‌اند. همه فلاسفه اسلامی حقیقت لذت و الم را یک نوع ادراک امر خوشایند یا ناخوشایند معرفی می‌کنند. به عنوان مثال، فارابی معتقد است ما در همه اعمال خود به دنبال لذت هستیم. اما لذات، برخی جسمانی‌اند که از راه حواس به دست می‌آیند و برخی فکری‌اند که از راه عقل حاصل می‌شوند و لذات فکری چون پایدارتر و عمیق‌ترند، ارزشمندتر هستند و باید به دنبال آن‌ها رفت (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۸-۶۹). ابن سینا نیز با دیگر فیلسوفان اسلامی در این خصوص هم‌عقیده است. او در اکثر آثار خود از تعریف لذت و الم آغاز می‌کند و سپس به بیان اقسام آن و در نهایت به معرفی لذت عقلی به عنوان بالاترین لذت می‌پردازد. به نظر می‌رسد در بسیاری از مواضع، هدف اصلی شیخ از طرح

بحث لذت معرفی لذت عقلی و روحانی و بیان چگونگی حصول آن برای انسان در اثر رسیدن به کمال انسانی است. او بر خود واجب می‌داند که مردم را نسبت به این امر آگاه سازد که لذت عقلی و روحانی قابل مقایسه با لذت حیوانی نیست. فاصله بسیار زیادی بین لذت و ابتهاج عباد و ملائکه با لذت انعام و بهائم وجود دارد. به طوری که مقایسه کردن این دو نوع لذت و برقراری نسبت بین آن دو، کاری غیرمعقول است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ق، ج ۴، ص ۲۵). او معتقد است متناسب با هر یک از قوای ادراکی، لذت و المی خاص وجود دارد و بر اساس رتبه و درجه‌ای که هر یک از این قوا در ادراک بشر دارند، مرتبه‌ای از لذت و الم نیز برای انسان حاصل می‌شود. به طوری که لذتی که توسط قوه عاقله درک می‌شود، بالاترین لذت است. او به بالاترین لذتی که عرفا پس از اتمام مراحل سلوک لاهوتی و رسیدن به مقام فناء فی الله در این دنیا برای آن‌ها حاصل می‌شود، تصریح می‌کند و می‌گوید: «عرفای مزکی وقتی لباس همراهی بدن از آن‌ها کنده می‌شود و از شواغل دنیایی منفک شده و در راستای عالم قدس و سعادت خالص می‌گردند، غرق در کمال اعلی شده و برای آن‌ها لذت علیا حاصل می‌شود، لذتی که آن را می‌شناسی» (همان، ص ۳۲). بنابراین ابن‌سینا لذت و الم را تنها محدود به لذت و الم حسی و جسمانی نمی‌داند، بلکه قایل به لذت و الم عقلی و روحانی نیز هست. بر همین اساس او معاد انسان‌ها را روحانی دانسته و قائل به بهشت و جهنم روحانی است و به این ترتیب خود را بی‌نیاز به اثبات معاد جسمانی می‌داند؛ چرا که او معتقد است که لذت و الم روحانی به مراتب قوی‌تر از لذت و الم جسمانی است (همان، ص ۲۸). به این ترتیب ابن‌سینا در آثار خود از تبیین لذت و الم جسمانی آغاز می‌کند و مسیر خود را تا بالاترین مراتب لذت که انسان عقلی در هنگام رسیدن به عقل مستفاد درک می‌کند و عارف در لحظه وصول به حق می‌یابد، ادامه می‌دهد. به همین جهت در این مقاله ابتدا حقیقت لذت و الم در مرتبه حسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس به تبیین لذت عقلی و روحانی پرداخته می‌شود.

حقیقت لذت و الم

شیخ در خصوص لذت چنین تعریفی دارد: لذت عبارت است از ادراک ملایم از آن جهت که ملایم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). بدین ترتیب لذت حسی، احساس امر ملایم است و لذت عقلی، تعقل امر ملایم است. بنابراین هر کمالی که ملایم و خیر باشد و مورد ادراک واقع شود، محبوب و لذیذ خواهد بود. پس حقیقت لذت از جنس ادراک است، اعم از ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی؛ هر نوع ادراکی لذت خاص خود را شکل می‌دهد: ادراک حسی،

لذت حسی؛ ادراک خیالی، لذت خیالی؛ ادراک عقلی، لذت عقلی را پدید می‌آورد. به هر حال، هر چه ادراک عمیق‌تر باشد و هر چه آن امر ادراک شده زیباتر و شریف‌تر باشد، علاقه قوه درک‌کننده نسبت به آن و تلذذش از آن بیش‌تر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۲، ص ۱۷۰). مطابق بیان ابن‌سینا، لذت به دنبال ادراک خیر (یا کمال) بودن امری در نزد قوه مدرکه حاصل می‌شود نه به صرف حصول کمال در نزد قوه مدرکه؛ به همین جهت ضرورتاً به صورت ناگهانی واقع می‌شود، به عنوان مثال، لذت حسی، احساس شیء ملایم (خیر) به طور ناگهانی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). به همین دلیل شیخ در کتاب *اشارات* در تعریف لذت تعبیر «ادراک» و «دریافت کمال» را با هم به کار برده است و می‌فرماید: «اللذة هي ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کمالک» (همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۱۱). بنابراین از عبارت ابن‌سینا چنین به دست می‌آید که لذت در حقیقت درک و رسیدن به چیزی است که نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است و الم، درک و رسیدن به چیزی است که آن فرد را آفت و شر می‌داند. چنان‌که ملاحظه می‌شود ظاهراً در تعریف لذت دو چیز آمده است: یکی دریافت یا وجود کمال نزد مدرک و دیگری درک آن؛ بنابراین لذت با وصول و نیل به کمال بدون ادراک آن تحقق نمی‌یابد. پس لذت، حصول امر لذیذ و درک آن است. در این‌جا یک سؤال پیش می‌آید: از آن‌جایی که درک در لذت و الم از سنخ علم حضوری است و در علم حضوری حقیقت ادراک عبارت است از حضور معلوم نزد قوه مدرکه و از طرف دیگر وصول و نیل به کمال نیز همان حضور کمال نزد قوه مدرکه است، پس چگونه امکان دارد که دریافت و نیل به کمال صورت گرفته باشد ولی درک آن (یعنی لذت) حاصل نشده باشد؟

خواجه نصیر در شرح تعریف شیخ از لذت و الم می‌گوید: لذت عبارت از ادراک و نیل است و منظور از نیل، اصابت و وجدان است. شیخ در معنای لذت به واژه «ادراک» اکتفا نکرده است؛ چون ادراک شیء گاهی با حصول صورتی مساوی با آن شیء حاصل می‌شود، در حالی که نیل و رسیدن به چیزی حاصل نمی‌شود مگر به حصول ذات آن شیء. بنابراین لذت با حصول آنچه مساوی امر خوشایند است، حاصل نمی‌شود، بلکه تنها با حصول ذات امر خوشایند حاصل می‌شود؛ شیخ در تعریف لذت به لفظ «نیل» نیز اکتفا نکرده است؛ چون این واژه بر ادراک دلالت ندارد، مگر به صورت مجاز. بنابراین در تعریف، هر دو واژه با هم آورده شده است (طوسی، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۱۱). خواجه در مورد وارد کردن لفظ «وصول» در تعریف لذت معتقد است شیخ به این جهت این لفظ را آورده که لذت صرف ادراک امر خوشایند نیست، بلکه لذت ادراک حصول امر خوشایند و وصول انسان به آن است. البته اگر ما ادراک را در موضوع لذت و الم، ادراک حضوری

بدانیم، ادراک امر خوشایند با حصول آن برای قوه مدرکه یکی است. ولی از کلام خواجه به دست می‌آید که او ادراک در کلام شیخ را به معنای ادراک حصولی و حصول صورت در ذهن فهمیده است. به همین جهت او با نفی حصولی بودن ادراک و تأکید بر «حصول ذات شیء» برای قوه مدرکه در تعریف لذت، بر حضوری بودن آن اصرار دارد. پس لذت، حصول و دریافت امر خوشایند و رسیدن به آن است که این حصول و رسیدن از سنخ علم حضوری است. هرچند که در عبارت شیخ به منظور نفی ادراک حصولی و تأکید بر حصول امر خوشایند یا کمال دو واژه «ادراک» و «نیل» کنار هم آمده است. البته احتمال دارد به کار رفتن دو واژه در تعریف شیخ به جهت بیان این معنا باشد که لذت، صرف «درک کمال» به علم حضوری نیست؛ بلکه درک کمال بودن امر خوشایند است. این درک دوم که از نوع علم به علم است، حقیقت لذت را تشکیل می‌دهد نه صرف یافتن کمال که همان درک (علم) اول است. لاهیجی در این مورد می‌گوید: «شیخ در تعریف لذت، تعبیر «لوصول ما هو عند المدرک» را می‌آورد و نمی‌گوید «لما هو عند المدرک»؛ چون لذت فقط ادراک لذیذ نیست بلکه ادراک حصول لذیذ برای مدرک و وصول به امر مطلوب است» (لاهیجی، ۱۴۲۸هـ ج ۴، ص ۳۰۶). گواه دیگر بر این احتمال آن است که شیخ در آثار متعدد خود تصریح و تأکید می‌کند که «لذت به دنبال ادراک حاصل می‌شود نه به دنبال حصول کمال؛ در واقع لذت، ادراک ملایم یا خیر بودن امری است که نزد قوه مدرکه حاصل شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰، همو، ۱۳۶۴، ص ۱۷۷). او لذت حسی را ادراک ملایم حسی می‌داند؛ یعنی درک ملایم با خیر بودن انفعال یا تأثیری که در قوه حاسه آمده است. به همین جهت از نظر شیخ واجب است که به صورت ناگهانی و دفعی واقع شود. او اشاره می‌کند که اگر ملایم حسی در قوه حاسه یافت شود ولی احساس نشود، لذت پدید نمی‌آید. همچنین تذکر می‌دهد، کسی که گمان می‌کند لذت حسی همان رجوع به حال طبیعی برای قوه حسی است، اشتباه می‌کند؛ چون هر چند در برخی از موارد رجوع به وضع طبیعی علت وقوع لذت است ولی لذت، احساس و ادراک ملایم بودن این وضع طبیعی است. ملایم حسی اگر برای قوه حسی حاصل شود ولی درک نشود، لذتی هم پدید نخواهد آمد (همو، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۵۱۴). قید «نزد ادراک‌کننده خیر باشد» در تعریف شیخ به جهت آن است که گاهی یک چیز نسبت به امری کمال و خیر محسوب می‌شود ولی دریافت‌کننده (مدرک) اعتقاد به کمال و خیر بودن آن ندارد؛ در این صورت از دریافت و وصول به آن، لذت نمی‌برد؛ و گاهی برعکس یک چیز نسبت به امری کمال و خیر نیست ولی دریافت‌کننده، اعتقاد به کمال و خیر بودن آن دارد؛ در این صورت از ادراک و وصول به آن لذت خواهد برد. به همین جهت شیخ در تعریف خود، کمال و خیر بودن را نسبت به دریافت‌کننده (مدرک) اعتبار کرده

است. در واقع لذت، درک کمال بودن امری نزد قوه مدرکه است نه صرف حضور یا وصول کمالی نزد قوه مدرکه. مطابق این کلام شیخ، لذت بردن یک فرد کاملاً به نوع اعتقاد و باور او در مورد کمال و خیر بودن یک شیء برمی‌گردد. در وهله نخست این معنا به ذهن می‌آید که کمال و خیر بودن یک شیء، امری واقعی و فی نفسه نیست؛ حداقل اگر هم باشد، لذت بردن از یک کمال کاملاً تحت تأثیر نوع نگاه دریافت‌کننده نسبت به این کمال است؛ اگر دریافت‌کننده (مدرک) آن را کمال نداند، هیچ لذتی از آن نمی‌برد. آنچه مسلم است کمال شمردن یک شیء نیز بستگی به عوامل مختلف از قبیل باورها و اعتقادات فرد و تمایلات و خواهش‌های او دارد. بنابراین خیر و شر دارای معنای نسبی می‌شوند، و لذت و الم حاصل از درک آن‌ها نیز کاملاً شخصی و فردی می‌گردد. به نظر می‌رسد ابن سینا قصد بیان چنین سخنی را نداشته باشد، چرا که در پایان همین بحث در توضیح معنای خیر و کمال چنین می‌گوید: خیر هر شیء همان کمال خاصی است که شیء از همان ابتدا استعداد و قابلیت آن را داراست (ابن سینا، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱). چنانچه مشاهده می‌شود در این عبارت شیخ اثری از نسبی دیدن کمال و خیر و در نتیجه شخصی و نسبی شدن لذت نیست. در تأیید این سخن می‌توان به پاسخ شیخ به کسی که گمان می‌کند پاره‌ای از کمالات همراه لذت مناسب با خود نیست، اشاره کرد؛ مثل این که لذت حاصل از تندرستی به اندازه لذت خوردن شیرینی نیست. او در این مورد می‌گوید: «لذت به شرط حصول کمال و آگاهی به آن تحقق می‌یابد؛ «هنگامی که محسوسات استقرار می‌یابند احتمال دارد فرد به آن‌ها آگاه نباشد» (همو، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۶)، یا در جایی دیگر می‌گوید: یک امر لذیذ ممکن است برای فرد دیگر لذیذ نباشد؛ مثل فرد بیماری که شیرینی برای او لذیذ نیست. ممکن است هنگام حصول کمال یا خیر برای قوه مدرکه، به جهت یک مانع یا سبب خارجی، کمال بودن و خیر بودن این امر درک نشود و به همین جهت لذتی نیز پدید نیاید و در صورت برطرف شدن مانع، علم به کمال و خیر بودن نیز حاصل شود و لذت پدید آید (همان، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱). شیخ به صراحت بیان می‌دارد انسان بیماری که ذائقه‌اش تغییر کرده است، از شیرینی خوشش نمی‌آید، زیرا او آگاهی به ملائمت ندارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱)؛ یعنی علم به خیر بودن شیرینی ندارد. شاید به علت وجود همین اضطراب در کلام، و وجود سخنان به ظاهر متفاوت است که او مجدداً در انتهای بحث به تعریف لذت می‌پردازد و بیان می‌کند: «لذت عبارت است از دریافت خیر از آن جهت که خیر است، در صورتی که هیچ مانعی برای دریافت‌کننده (مدرک) موجود نباشد» (همو، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۸). همین مسئله در مورد درد و الم نیز صدق می‌کند؛ چون همان‌طور که لذت بدون ادراک تحقق نمی‌یابد، الم نیز بدون ادراک متحقق نمی‌شود. به همین جهت نیز انسان

هنگام تخدیر عضو، قوه مدرکه به جهت وجود مانع، موقتاً الم را در نمی‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۱۹).

تقابل لذت و الم

در مورد نوع تقابل بین لذت و الم، برخی از حکما معتقدند از آن جایی که لذت یک امر وجودی و الم امری عدمی است، بنابراین نسبت بین آن‌ها، نسبت ملکه به عدم ملکه است؛ یعنی الم عبارت است از عدم لذت، در آن‌جا که شأنت لذت وجود دارد. این گروه دلیل عدمی بودن الم را آن می‌دانند که الم از مصادیق شر حقیقی (شر بالذات) است و شر حقیقی از سنخ عدم و امری عدمی است (طباطبایی، ۱۴۱۴ هـ ص ۱۲۵). اشکالی که به این دیدگاه می‌توان وارد کرد آن است که الم عبارت است از ادراک منافی، از آن جهت که منافی است. به این جهت الم باید یک امر وجودی باشد؛ زیرا ادراک یک امر وجودی است. بنابراین تقابل نمی‌تواند از نوع ملکه و عدم ملکه باشد.

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال گفته است: «وجود هر شیء نفس آن شیء است، خواه آن وجود در ذهن باشد، خواه در خارج. پس حضور یک امر عدمی نزد مدرک، چیزی جز نفس آن امر عدمی نیست، به دلیل اتحاد وجود با ماهیت، و اتحاد علم با معلوم؛ بنابراین، الم موجود در ظرف ادراک، مصداق الم است و در عین حال امری عدمی است که شر بالذات محسوب می‌شود» (همانجا). به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نباشد؛ چون حضور یک امر عدمی به معنای فقدان و نبود چیزی است؛ پس اصلاً حضوری تحقق نیافته تا ادراکی وجود داشته باشد. در حالی که الم نیز مانند لذت از سنخ ادراک است و چون ادراک امری وجودی است، بنابراین الم نمی‌تواند امری عدمی باشد، و در نتیجه تقابل لذت و الم، از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه نخواهد بود. البته شیخ در هیچ کجا به طور صریح به این بحث نپرداخته است ولی در برخی از آثار خود در تعریف لذت و الم، پس از تعریف لذت، به ادراک امر ملایم و مناسب، درد را ادراک ضد این کمال یا ادراک امر غیرملایم می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹). بنابراین با توجه به این که لذت و الم هر دو از جنس ادراک هستند و ادراک امری وجودی است تقابل لذت و الم از دیدگاه ابن‌سینا 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» باید گفت از نظر ابن‌سینا:

۱- لذت و الم هر دو امری وجودی هستند؛ چون هر دو از سنخ ادراک هستند.

۲- بین لذت و الم نهایت اختلاف و بعد وجود دارد. هرچند که هر یک از لذت و الم دارای مراتب شدت و ضعف هستند ولی هر کدام از مراتب لذت در نهایت دوری و اختلاف از مراتب الم

هستند.

۳- در زمان واحد اجتماع لذتی خاص با المی از همان نوع، برای یک موجود مدرک امکان پذیر نیست. به عبارت دیگر یک مدرک در یک لحظه از همان جهت که لذت می‌برد، از همان جهت الم نمی‌کشد.

معرفت‌شناسی لذت و الم

آنچه از کلام شیخ در تعریف لذت و الم به دست می‌آید، نشان می‌دهد که او حقیقت لذت و الم را از سنخ «ادراک» می‌داند. اما سؤال این است که لذت و الم چه نوع ادراکی است؟ فلاسفه در این مسئله اتفاق نظر دارند که درک انسان نسبت به لذت و الم خود، حضوری است، نه حصولی؛ این بدان معناست که صرف حضور لذت یا الم در نفس ما شرط کافی برای درک لذت و الم است، بدون این که تصور ذهنی تجربه الم یا لذت در ذهن واسطه شود. بدیهی است که وجه مشخصه این گونه آگاهی، بالاترین درجه قطعیت حسی است، به نحوی که وقتی من آگاهم که الم می‌کشم، دیگر معنا ندارد که در همان زمان بگویم نسبت به الم داشتن خویش شک دارم. به هر حال، این قطعیت به گونه‌ای است که صدق یا کذب بردار نیست؛ چرا که صدق یا کذب یک گزاره در جایی معنا دارد که تصویری از واقع در ذهن وجود داشته باشد که انطباق یا عدم انطباق با واقع برای آن ممکن باشد و این معنا در مورد معرفت حضوری کاربردی ندارد.

بنابراین هنگام لذت یا الم معرفتی حاصل می‌شود که منشأ پیدایش آن مصداق واقعی موضوع (یعنی ادراک حسی، خیالی یا 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 آنچه که یافته است، به علم حضوری دست می‌یابد؛ یعنی درک ملایمت یا عدم ملایمت این احساس با طبع. به همین جهت هر گاه بگوییم «من می‌دانم که الم می‌کشم» صرفاً به معنای «من الم می‌کشم» خواهد بود؛ چون در علم حضوری تفاوت وجودشناختی و معرفت‌شناختی 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 نیز هست. سه‌روردی در اثبات این که نوعی ادراک وجود دارد که نیازی به اخذ صورت از واقعیت ندارد، بلکه کافی است واقعیت امر مورد ادراک در ذهن شخص حضور داشته باشد، مثال «الم» را می‌زند و می‌گوید: «هنگامی که شخصی به جهت قطع یا آسیب دیدن یکی از اعضایش الم می‌کشد، در این صورت او این آسیب را احساس می‌کند؛ ولی این احساس یا ادراک هرگز به نحوی نیست که آن آسیب، صورت ذهنی در همان

عضو یا عضو دیگر از خود بر جای گذارد، بلکه شیء ادراک شده (مدرک) همان آسیب است؛ چیزی که واقعاً به ادراک حسی درمی‌آید و ذاتاً همان الم است نه صورت ذهنی آن که توسط خود شیء پدید آمده باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۵). از این رو الم و لذت به عنوان یکی از مصادیق بارز علم حضوری همواره مورد توجه فلاسفه بوده است.

ابن‌سینا نیز هر چند به صراحت به حضوری بودن لذت و الم نپرداخته است، ولی از بررسی برخی از عبارات وی چنین برمی‌آید که لذت و الم از نظر او یک ادراک حضوری است. همان‌طور که قبلاً نیز تذکر دادیم در تعریفی که در کتاب اشارات از لذت و الم ارائه می‌دهد، هم واژه «ادراک» و هم «نیل» را می‌آورد؛ آن‌جا که می‌گوید: «اللذة هي ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۱۱۰). او در کتاب مبدأ و معاد نیز می‌گوید: «ثم اللذة تتبع الادراك لحصول الكمال، بل اللذة هي ادراك الملائم؛ فاللذة الحسية هي ادراك الملائم الحسی و يجب أن يكون بعته» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). احتمالاً شیخ در این عبارات قصد داشته علم حضوری بودن لذت را نشان دهد؛ چون کلمه «ادراک» اعم از حصولی و حضوری است و کلمه «نیل» هم به تنهایی نمی‌تواند واقعیت ادراکی بودن لذت یا الم را ترسیم نماید؛ به همین جهت از هر دو واژه برای نشان دادن مقصود خود بهره جسته است، اما چرا به صراحت از تعبیر «علم حضوری» در تعریف لذت و الم استفاده نکرده است؟ شهید مطهری می‌گوید: «شاید به این جهت بوده است که او در مشرب فلسفی خود علم حضوری را منحصر به علم مجردات به ذات خود می‌داند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۸۹). این توجیه به نظر صحیح نمی‌آید؛ چرا که علم به لذت و الم خود یکی از مصادیق علم نفس مجرد به ذات خود است. هنگام درک لذت یا الم در واقع، شخص با علم حضوری به نفس خود، حضور امر ملایم با طبع یا غیرملایم با طبع را در نفس خود می‌یابد و بدین ترتیب احساس لذت یا الم برای او حاصل می‌شود. به نظر می‌رسد عدم تصریح ابن‌سینا به علم حضوری در تعریف لذت و الم به جهت محوریت ادراک حصولی در تفکر مشایی و کم بها دادن به ادراک حضوری است؛ چرا که ادراک حضوری، ادراکی از سنخ وجود است و بدون حضور مفهوم و ماهیت شیء حاصل می‌شود؛ در حالی که اساس تفکر مشایی بر تفکیک وجود و ماهیت و تحلیل ماهیت اشیاء شکل گرفته است. چنانچه ابن‌سینا در بیان چپستی «ادراک» همه حقیقت ادراک را آن می‌داند که صورت حقیقت اشیا در قوای دریابنده و ادراک‌کننده حضور یابد به طوری که این قوا آن صورت‌ها را مشاهده کنند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ج ۲، ص ۱۲۵۹). هر چند که او به علم حضوری نفس به خود و متعلقاتش از جمله حالات و ملکات نفس اعتقاد دارد و در همین راستا قاعدتاً باید لذت و الم را از سنخ علم حضوری و از مصادیق علم

حضور نفس به خود بداند، ولی چنانچه مشاهده می‌شود در تعریف خود از «ادراک» به طور کلی، آن را «صورت اشیاء در قوای ادراکی» معرفی می‌کند. همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد با دقت در تعریف ابن سینا از لذت به این نکته می‌توان پی برد که لذت صرف حصول امر ملایم یا کمال در قوه مدرکه نیست، بلکه ادراک ملایم بودن یا خیر بودن امر لذیذ است. به عنوان مثال در لذت حسی نخست، احساسی واقع می‌شود و هنگامی که نفس آن احساس را ملایم با طبع یافت، لذت پدید می‌آید. به عبارت دیگر ابتدا یک درک اولیه از جنس احساس، تخیل یا تعقل صورت می‌گیرد و به دنبال آن ادراک دومی واقع می‌شود که همه حقیقت آن درک ملایم یا خیر بودن ادراک اولیه با نفس است. لذت همین ادراک دوم است که از سنخ علم حضوری است؛ در حالی که ادراک اولیه علم حصولی است. بنابراین، لذت حسی به عنوان مثال، یک صورت حسی و یک نوع ادراک حسی نیست، بلکه درک حضوری از ملایمت یک صورت حسی با طبع (یا طبیعت نفس) است، چنانچه شیخ می‌فرماید:

«فاللذة الحسية هي ادراك الملائم الحسی» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰).

اقسام لذت و الم

هر یک از قوای نفسانی خیر و لذتی مخصوص به خود دارد، چنانچه هر یک از این قوا شر و المی مخصوص به خود نیز دارد. مثلاً لذت شهوت آن است که با حواس پنج‌گانه به کیفیت‌های محسوس و مناسبی دست یابد؛ در حالی که لذت غضب در پیروزی، لذت وهم در امید و لذت حافظه در یادآوری اموری از گذشته است. الم و رنج هر یک از قوا نیز نقطه مقابل آن اموری است که بیان کردیم. به طور کلی می‌توان گفت هر قوه‌ای از دست یافتن به چیزهای موافق و سازگار با خود به خیر و لذت می‌رسد و از دست یافتن به اموری مخالف و ناسازگار با خود، دچار الم و رنج می‌شود. منظور از امور سازگار و مناسب این قوا، اموری هستند که نسبت به آن قوا کمال به شمار می‌آیند؛ یعنی آن قوا با دست یافتن به آن‌ها به کمال خودشان می‌رسند (ابن سینا، ۱۴۲۸ هـ - ص ۴۲۳ - ۴۲۴؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹).

بنابراین از نظر ابن سینا اولاً به تعداد قوا لذت وجود دارد؛ ثانیاً لذت، نقطه کمال یک قوه است و رسیدن به کمال هر قوه‌ای برای نفس، لذت‌بخش است. ابن سینا بیان می‌کند که اگر چه هر قوه‌ای لذت و ضد لذتی دارد اما این لذت‌ها یکسان نیستند. هر چه کمال قوه‌ای برتر باشد و ادراک آن قوی تر باشد، لذت آن بیشتر است. بنابراین لذت، پدیده‌ای است که با تغییر دو عامل: «ادراک» و «کمال» تغییر می‌یابد. به عبارت دیگر درجه و میزان لذت تابع این دو عنصر خواهد

بود. این قوا هر چند در این مسئله مشترک‌اند که لذت‌ها و رنج‌هایی مخصوص به خود دارند ولی مراتب آن‌ها از نظر لذت و الم یکسان نبوده و مختلف است؛ قوه‌ای که کمالش برتر، همیشگی‌تر، با دوام‌تر و یا دست یافتنی‌تر باشد و یا خودش از نظر ذات و ادراک در کامل‌ترین و برترین شرایط باشد، ضرورتاً دارای لذت و خوشی‌های برتر و بالاتر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۲۴؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۷۹-۸۰).

لذت عقلی

از آن‌جایی که بالاترین قوه برای نفس انسانی قوه عاقله و تعقل است و برترین کمال برای انسان نیز کمال عقلی است، یعنی تبدیل شدن انسان، به انسان عقلی که دارای حقایق عقلی تمام موجودات عالم است، پس لذت حاصل از رسیدن به چنین کمالی، بالاترین لذت‌هاست. باید دانست که ادراک عقلی قوی‌تر از ادراک حسی است؛ چون عقل، کنه و حقیقت اشیا را درک می‌کند ولی حس ظاهر آن‌ها را می‌یابد؛ به عبارت دیگر عقل حقیقت کلی و پایدار را در می‌یابد و به گونه‌ای با آن متحد می‌شود در صورتی که حس خصوصیات ظاهری و اعراض اشیا را درک می‌کند. بنابراین لذت ناشی از تعقل به مراتب از لذت حاصل از حواس پنج‌گانه بالاتر و قوی‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۱ و ۸۳؛ همو، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۲۵-۴۲۶؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۷۹). اما چرا ما نسبت به چنین لذت برتری مشتاق نیستیم و در پی تحصیل آن بر نمی‌آییم؟ شیخ دلیل این امر را چند چیز می‌داند:

یک: گاهی برای فردی با دلیل و برهان مشخص می‌شود که یک نوع لذت برتر می‌تواند تحقق یابد ولی کیفیت آن برای این فرد معلوم نیست؛ چون عملاً آن را تجربه نکرده و هیچ درکی از آن ندارد. طبیعی است که تا به آن لذت نرسد و آن را درک نکند، اشتیاقی نیز به آن نخواهد داشت و به دنبالش نخواهد رفت؛ مانند نابینا یا ناشنوایی که می‌داند در جهان صورتهای زیبا وجود دارد یا آهنگ‌های خوش وجود دارد ولی چون هیچ‌گاه آن‌ها را احساس نکرده است و از چگونگی لذت‌بخش بودن آن‌ها خبر ندارد هیچ‌علاقه و شوقی برای به دست آوردن آن‌ها نیز از خود نشان نمی‌دهد (همو، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۲۴؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۳). ما انسان‌ها، تنها لذت‌های پست دنیایی را تجربه کرده‌ایم و تنها می‌توانیم از طریق برهان و استدلال به وجود کمالات مبادی عالیه وجود پی ببریم ولی چون آن لذت‌ها و کمالات برتر را تجربه نکرده‌ایم نسبت ما به لذت‌های برتر مانند ناشنوا نسبت به صداها خوش است.

دو: ممکن است کمالی سازگار و مناسب با قوای ادراکی فرد فراهم آید، اما مانع و شاغلی در

کار باشد که نگذارد روح از آن کمال سازگار با نفس لذت ببرد. به ترتیب او از آن کمال خوشش نمی‌آید و ممکن است ضد آن کمال را بر آن ترجیح دهد؛ مانند این که بعضی از بیماران از مزه شیرینی خوششان نمی‌آید و به بعضی از مزه‌های ناخوشایند و پست تمایل پیدا می‌کنند. گاهی نیز این گونه نیست که از آن کمال خوشش نیاید، بلکه فقط از آن لذت نمی‌برد؛ مانند آدمی که در حال ترس و نگرانی است؛ ممکن است در این حالت ترس و اضطراب به یک پیروزی یا لذتی دست یابد، ولی به آن توجه نکند و از آن لذت نبرد (ابن سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۲۵؛ همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۱۷).

همان‌طور که قبلاً تذکر داده شد، لذت به صرف حصول یا حضور امر خوشایند در نزد نفس پدید نمی‌آید، بلکه لذت درک خوشایند بودن و خیر بودن این امر برای نفس است؛ به همین جهت وجود مانع یا شاغلی مانند بیماری یا ترس توجه نفس را از این امر خوشایند منحرف ساخته و شخص درک خوشایند بودن و خیر بودن آن را برای نفس نمی‌کند، پس لذتی نیز پدید نمی‌آید. نفس انسانی نیز هر چند ممکن است به درجاتی از کمال عقلی نایل گردد، ولی به جهت اتصال و اشتغال به بدن، همانند مریض به علت وجود مانع و اشتغال از درک کمال بودن این معقولات برای قوه عاقله، ناتوان خواهد بود، به همین جهت از رسیدن به این درجه از کمال عقلی لذتی برای او حاصل نمی‌شود. بنابراین نفس انسانی تا زمانی که ارتباط با بدن دارد و مشغول تدبیر امور جسمانی است نه از الم جهل خبر دارد و نه شعور تام نسبت به لذات حاصل از معرفت عقلانی دارد (همو، ۱۳۸۳، ص ۸۴ - ۸۵).

سه: گاهی ممکن است قوه ادراکی انسان به ضد کمال خود مبتلا شود؛ یعنی حالتی برای او پیدا شود که ضد و مخالف کمال است، اما به دلیل وجود مانعی از این حالت ضد کمال آگاه نشود و آن را درک نکند و اگر هم آن را احساس کرد، از آن بیزار نشود. طبعاً هنگامی که مانع از بین برود و نفس انسان به حالت عادی خود بازگردد، از چنان حالتی ناراحت شده و رنج می‌برد؛ مانند بیماران مبتلا به صفرا که تا بهبود نیابند، تلخی دهان خود را درک نمی‌کنند، اما بعد از این که رو به بهبودی گذاشتند، از حالتی که به آن دچار بودند، نفرت پیدا می‌کنند و ناراحت می‌شوند. یا چنانچه انسان در معرض سرمای شدید یا سوختن قرار گیرد، اگر بدنش دچار بی‌حسی شود و قدرت ادراک خود را از دست بدهد، ممکن است از آن سرما و آتش رنج نبرد، اما وقتی بی‌حسی زایل شد، طبعاً انسان دچار رنج و الم زیادی خواهد شد (همو، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۲۵؛ همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۱۹).

این دلیل نیز شبیه دلیل قبلی است با این فرق که مربوط به مصداق الم و رنج است. در این جا شیخ به وجود مانع در احساس الم، به رغم تحقق امر ناخوشایند و ضد کمال برای نفس اشاره می‌کند و معتقد است صرف تحقق امر ناخوشایند برای نفس منجر به پدید آمدن احساس الم

نمی‌شود، بلکه باید علم به ناخوشایندی و غیرملایم بودن این امر برای نفس نیز حاصل شود که حقیقت لذت همین ادراک یا علم دوم است. نکته دیگری که در این دلیل به چشم می‌خورد آن است که تمام مثال‌هایی که شیخ آورده است مربوط به حوادثی است که به دلیل عواملی بیرونی (مثل سرمای شدید و آتش) گیرنده‌های حسی بدن از کار افتاده است و پیام عصبی به مغز نرسیده است؛ یعنی اصلاً درکی نسبت به امر ناخوشایند و غیرملایم صورت نگرفته است. چنان که امروزه با مصرف داروهای بیهوشی نیز به طور موقت سیستم‌های عصبی را از کار می‌اندازند و المی احساس نمی‌شود. این سینا با بیان این مثال‌ها سعی دارد نشان دهد که چرا نفس انسانی با وجود امور ناخوشایند و ضد کمال انسانی به جای درک امور عقلانی و حقایق انسانی، احساس الم ندارد و از این خلأ عقلانی و انسانی خود رنج نمی‌برد؟ او پاسخ را در مشغول شدن نفس به امور بدن و هواهای نفسانی می‌داند؛ چرا که بهره‌مندی از لذت‌های نفسانی و حیوانی هم‌چون عاملی بیرونی باعث تخدیر و مختل شدن درک قوه عاقله نسبت به امور ناخوشایند و ضد کمالی است که برای نفس حاصل شده است. شیخ معتقد است تا زمانی که انسان در این عالم به سر می‌برد و گرفتار حجاب جسم خود است و در صفات و ردائیل پست خود فرو رفته است، از این‌گونه لذات (لذت عقلی) با خبر نبوده و به دنبال آن نخواهد رفت و اشتیاقی به آن‌ها نشان نمی‌دهد؛ هر چند که ممکن است برخی از علل و اسباب حصول این لذت برای او فراهم آید؛ (یعنی حقایق عقلی موجودات برای او حاصل شود) ولی به جهت وجود موانعی از ادراک این لذت بهره‌مند نمی‌شود. درک لذت عالی وقتی حاصل می‌شود که از گرفتاری غضب، شهوت و صفات پست دیگر رها شود و صفای باطن لازم را به دست آورده باشد (ابن سینا، ۱۳۲۸ هـ. ص ۴۲۷؛ همو، ۱۴۱۳ هـ. ج ۴، ص ۲۶). تنها در صورت برطرف شدن موانع است که قوه عاقله، کمال بودن صور و حقایق عقلی موجود در این قوه را درک می‌کند و از اتحاد با این حقایق عقلی لذت می‌برد. بنابراین نفوس غافل و پست تنها خیر و شر ناشی از حیات حیوانی را درک می‌کنند، اما بهجت و سعادت ناشی از رسیدن به تعالی روحی و اهداف بالاتر را نمی‌شناسند و بدبختی‌های ناشی از نقص روحی و تهی بودن از کمالات معنوی را به دلیل مشکلات ناشی از اشتغالات حسی و حیات دنیوی، درک نمی‌کنند.

لذت روحانی و ابتهاج

شیخ پس از لذت عقلی به سطحی دیگر از لذت اشاره می‌کند که مربوط به پس از مرگ و هنگام جدایی روح از بدن جسمانی است. هنگامی که نفس ناطقه از بدن جدا می‌شود متوجه کمالات شایسته خود می‌گردد. طبعاً توجه به این کمالات در نفس اشتیاق و علاقه شدیدی را

برای به دست آوردن آن‌ها ایجاد خواهد کرد؛ از طرف دیگر تنها هنگامی که نفس با بدن ارتباط داشته باشد، می‌تواند آن‌ها را به دست آورد، اما در آن هنگام از تحصیل آن کمالات غفلت کرده است. چنان‌که انسان بیمار به دلیل بیماری نیاز بدن خود را به غذا یا علاقه‌اش را به شیرینی فراموش می‌کند و حتی ممکن است به چیزهای ناخوشایندی علاقه پیدا کند. چه بسا انسان در طول حیات دنیوی متوجه کمالات انسانی شده و به دنبال آن علاقه‌مند به کسب آن کمالات شده باشد، اما سرگرمی‌های دنیوی و جسمانی کمالات انسانی را از یادش برده باشد. اما بعد از جدایی از بدن مادی متوجه می‌شود که چه کمالاتی را از دست داده و به دلیل نداشتن آن کمالات رنج خواهد برد. رنجی بسیار بزرگ، به بزرگی و عظمت لذت‌ها و شادمانی‌های روحانی مقابلش که آن‌ها را از دست داده است. اما اگر انسان در طول حیات دنیوی خود در اثر تلاش، کمالات انسانی خود را کسب نماید، پس از مرگ و جدایی از بدن مادی با درک این کمالات، لذتی برای او حاصل می‌شود که با هیچ لذت حسی قابل مقایسه نخواهد بود؛ چرا که این لذت‌ها روحانی و مجردند (ابن سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۴۲۸-۴۲۹؛ همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۶). برتری لذت عقلی و روحانی بر لذت حسی و حیوانی به آن است که عقل به کنه و حقیقت معقول می‌رسد و حقایق اشیا را چنان که هست در می‌یابد، در صورتی که دریافت‌های غیرعقلی فقط به عوارض و کیفیاتی که به سطوح اجسام تعلق دارد، برمی‌گردد.

چنانچه مشاهده شد ابن سینا از لذات حسی و طبیعی عبور می‌کند و به لذات عقلی و روحانی می‌رسد. او می‌گوید: «سزاوار نیست که ما بشنویم که کسی بگوید: اگر ما به طور کلی نه چیزی بخوریم و نه بیاشامیم و نه ازدواج کنیم، پس چه سعادت‌ی برای ماست؟ اگر کسی چنین چیزی بگوید ضرورت دارد او را آگاه سازیم و به او بگوییم: ای مسکین، چگونه است حال ملائکه و مافوق آن‌ها که بیش‌تر از انعام لذت می‌برند و مبتهج و متنعم هستند. بلکه چگونه امکان دارد این دو نوع لذت قابل مقایسه با یکدیگر باشند (همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۲۵). شیخ بر این مطلب اصرار دارد که هرگز تصور نشود لذت، تنها محدود به لذت حسی و جسمی است، بلکه او تأکید بر لذت عقلی و برتری آن دارد و حتی از این مرتبه از لذت نیز بالاتر رفته و قایل به لذت روحانی است که خاص مجردات است و از آن تعبیر به ابتهاج می‌نماید. او بالاترین درجه ابتهاج را به خداوند متعال نسبت می‌دهد و می‌گوید: «بالاترین مبتهج خداوند است که به ذات خود مبتهج است؛ چون ذات او بالاترین و کامل‌ترین موجودی است که به خود علم دارد؛ در حالی که میرا از هر گونه امکان و عدم است (همان، ص ۴۰). ابن سینا معتقد است همان‌طور که نفوس در داشتن لذت و سعادت متفاوت هستند، جواهر عقلی نیز در ابتهاج و عشق مختلف‌اند به همین جهت مراتب

جواهر مجرد را از جهت کمال و نقص در داشتن لذت و ابتهاج به پنج مرتبه تقسیم می‌نماید.

مراتب ابتهاج - مرتبه ذات واجب‌الوجود کامل‌ترین مرتبه ابتهاج را دارد؛ چرا که هر اندازه دریافت و ادراک کامل‌تر و شدیدتر باشد، عشق به آن نیز کامل‌تر و شدیدتر است. بنابراین عشق حقیقی، شادمانی و ابتهاج به تصور حضور ذات معشوق است. گاهی شوق و عشق با یک‌دیگر اشتباه می‌شوند، به همین جهت ابن‌سینا بعد از بیان نخستین مرتبه ابتهاج، شوق را تفسیر می‌کند و در این باره می‌گوید: شوق تمام نمودن و کامل کردن این ابتهاج است، بنابراین شوق تصور نمی‌شود مگر آن‌که معشوق از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه باشد. ابن‌سینا با اثبات عشق حقیقی برای ذات واجب تعالی شوق را از او نفی کرده است؛ چون تمام صفات کمال بالفعل برای واجب تعالی حاصل است، و هیچ کمالی از آن فوت نشده است تا مشتاق آن کمال باشد. به این سبب دریافت واجب تعالی کامل‌ترین دریافت‌ها و ابتهاج او کامل‌ترین ابتهاج‌هاست (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۴۰-۴۲). بعد از مرتبه واجب تعالی، مرتبه عقول و جواهر عقلی است که به ذات واجب تعالی مبتهج هستند و همچنین ابتهاج آن‌ها به ذات خود سبب ابتهاج به ذات واجب‌الوجود است، و به همان سبب که لفظ شوق بر واجب تعالی اطلاق نمی‌شود بر عقول مجرد هم گفته نمی‌شود؛ چون تمام کمالات ممکن، بالفعل برای آن‌ها حاصل است و در آن‌ها دو جهت قوه و فعل متصور نیست. مرتبه سوم، نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی است، مادامی که در ابدان خود باشند. ابن‌سینا برای این مرتبه و مراتب بعدی، هم شوق و هم عشق را ثابت کرده است. پیداست که در این مرتبه معشوق از جهتی برای نفوس هویدا و نمایان (بالفعل) و از جهت دیگر ناپیدا و پنهان (بالقوه) است. به اعتبار نخست، از حصول آن شادمان و متلذذ بوده و به اعتبار دوم به سبب آن‌که شوق رسیدن به آن کمال را دارد، متألم و در رنج خواهد بود، ولی رنجی که تحمل آن برای نفوس گواراست. در مرتبه چهارم، نفوسی قرار دارند که میان جهان مجرد و مادی و بین عالم بالا و جهان پست خاکی متردد است. مرتبه پنجم، مرتبه کسانی است که در عالم طبیعت پست و جهان مادی فرو رفته‌اند (همان، ص ۴۳-۴۵).

نتیجه‌گیری

۱- ابن‌سینا به‌رغم کسانی که لذت را رفع‌الم و رنج می‌دانند، آن را امری وجودی و از سنخ ادراک می‌داند. او معتقد است لذت در تکامل حیات جسمانی و روحانی انسان مؤثر است. لذت محرک انسان برای رسیدن به کمال جسمانی و روحانی و کسب فضایل اخلاقی است. الم نیز به صورت منفی و بازدارنده، چنین نقشی را برای رسیدن انسان به کمال به عهده دارد. در حالی که اگر لذت معنای

سلبی «عدم الم و رنج» را داشته باشد دیگر نمی‌تواند در ایجاد فضایل اخلاقی و کمالات انسانی مؤثر باشد و تنها اثر آن از بین بردن ردایل اخلاقی خواهد بود.

۲- ابن سینا لذت و الم را از مصادیق علم و ادراک می‌داند و از آن جایی که ادراک دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است، برای لذت و الم نیز سه قسم حسی، خیالی و عقلی ترسیم می‌نماید. البته مطابق تعریف شیخ، درک لذت و الم، حضوری است؛ اما بر اساس این که کدام یک از صور حسی یا خیالی یا مفاهیم و معانی عقلی در ذهن حضور پیدا کنند اقسام مختلف لذت یا الم پدید می‌آید. در واقع در یک حالت علم به علم (یا علم به صور و مفاهیم ملایم با طبع یا کمال برای نفس) ادراکی حضوری پدید می‌آید که از آن تعبیر به لذت می‌شود و در صورت درک صور یا مفاهیم غیرملایم یا ضد کمال، الم حاصل می‌شود. البته متعلق لذت و الم تنها صور و مفاهیم ادراکی نیستند، بلکه در نظر شیخ درک هر چیزی که برای یکی از قوای نفس کمال محسوب شود یا برای فعل خاص آن قوه کمال باشد، لذت است و ادراک آنچه ضد کمال برای قوای نفس یا افعال قوا باشد، الم است.

۳- هر چند که ابن سینا در تمامی آثار خود ابتدا لذت حسی را تبیین می‌کند، ولی او مفهوم لذت را تعمیم می‌دهد و برای انسان لذت عقلی و روحانی نیز قایل است. از نظر او لذت عقلی بالاترین لذت برای انسان است. به نظر می‌رسد هدف شیخ از طرح مبسوط لذت و الم در آثار متعدد خود، آن است که موضوع لذت و الم حسی را به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین و تفسیر لذت و الم عقلی و جایگاه این نوع لذت و الم در حیات انسانی قرار دهد. او از طریق توضیح و تفسیر لذت و الم حسی سعی دارد اذهان را با حقیقت لذت و الم در سطوح اولیه آن آشنا سازد. درک حضوری و عینی این لذات می‌تواند تصور قابل قبول و روشنی از لذت برتر ارایه نماید؛ لذتی که به عنوان بالاترین مقصد و والاترین غرض برای حیات انسان محسوب می‌شود.

۴- شیخ برای لذت مراتبی قایل است که پایین‌ترین مرتبه آن، لذت حسی است که مانند ادراک حسی، سطحی، زوال‌پذیر و کوتاه مدت است؛ پس از آن، مرتبه لذت عقلی قرار دارد که هم‌چون ادراک عقلی، عمیق، ثابت و جاویدان است. او بالاترین مرتبه لذت یا ابتهاج را به خداوند نسبت می‌دهد. این مرحله از لذت برای خداوند از طریق ادراک ذات کامل و نامحدود او به دست می‌آید و همانند ذات نامحدود و کامل خداوند و علم او به ذاتش، نامتناهی و ازلی است.

منابع و مأخذ

- ❖ ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الاشارات و التنبیهات**، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳هـ.
- ❖ _____ **الالهیات شفا**، تصحیح ابراهیم مذکور، قم، انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸هـ.
- ❖ _____ **رساله اضحویه**، مترجم نامعلوم، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
- ❖ _____ **رساله نفس**، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ❖ _____ **مبدأ و معاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ❖ _____ **نجات**، ترجمه سیدیحیی یثربی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
- ❖ الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ❖ سهروردی، شهاب الدین یحیی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ❖ طباطبایی، سیدمحمدحسین، **نهایه الحکمه**، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴هـ.
- ❖ طوسی، نصیرالدین، **شرح الاشارات و التنبیهات**، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳هـ.
- ❖ فارابی، **التنبیه علی سبیل السعادة**، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
- ❖ کاپلستون، **تاریخ فلسفه** (یونان و روم)، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
- ❖ لاهیجی، عبدالرزاق، **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۸هـ.
- ❖ مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.

❖ مک گین، ماری، *ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه ایرج قانونی، تهران،

نشر نی، ۱۳۸۲

❖ هکر، پیتر، *ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، نشر

هرمس، ۱۳۸۲