

## جستاری درباره چستی لذت از منظر ابن سینا

دکتر عین‌الله خادمی\*

دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی  
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۸/۲۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱/۳۰)

### چکیده

مسئله لذت از مسائل دراز‌عمر، سترگ، تأثیرگذار، و در عین حال، مناقشه‌انگیز در طول تاریخ بشری بوده است و از دیرزمان تاکنون توجه مکاتب مختلف فلسفی-اخلاقی و همچنین ادیان الهی و غیرالهی، به صورت سلبی یا ثبوتی، بدان معطوف بوده است. گرچه ابن‌سینا در تعریف لذت از حکیمان سلف تأثیر پذیرفته، مقلد محض آن‌ها نبوده است. او دو تعریف برای لذت ارائه می‌دهد که تعریف دوم کامل‌تر از تعریف نخستین است. او برای تکمیل تعریفش به امور ایجابی و سلبی توجه می‌کند. بوعلی از یک حیثیت در گام نخست، لذات را به حسی، عقلی و شهودی منقسم می‌سازد و برخلاف تصور عامه و برخی لذت‌گرایان مدعی است که لذات حسی باطنی برتر از لذات حسی ظاهری، و لذات عقلی و شهودی برتر از هر دو قسم لذات حسی‌اند و دلایلی برای به کرسی نشاندن این مدعا بیان می‌دارد. او از جهات دیگر لذات را به دنیوی (ناپایدار) و اخروی (ابدی)، جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند، و لذات اخروی و روحانی را بر لذات دنیوی و جسمانی ترجیح می‌دهد و همچنین بر این باور است که لذت امری تشکیکی و ذومراتب است و برای آن مراتب پنج‌گانه‌ای ذکر می‌کند.

**کلیدواژه‌ها** لذت حسی ظاهری، باطنی، عقلی، شهودی، دنیوی، جسمانی، اخروی، روحانی.

### ۱. طرح مسئله

مسئله لذت، یکی از مسائل بسیار مهم و دراز‌عمر در تاریخ تفکر بشری است. ارسطو بر این باور است که لذت و نقطه مقابل آن، ألم، از جهات زیر نقش سترگ و زایدالوصفی ایفا می‌کنند.

۱. لذت و ألم می‌توانند در تربیت جوانان نقش فوق‌العاده‌ای داشته باشند.

۲. برای ایجاد صفات و خصایل مستحسن و به‌ویژه والاترین خصال در انسان می‌توان از عامل لذت و ألم سود جست، یعنی مقرون بودن خصایل پسندیده با لذات مادی یا

معنوی و محفوف بودن رذایل اخلاقی با آلام مادی یا معنوی می‌تواند نقش مهمی در اقبال یا ادبار از این خصایل داشته باشد.

۳. در تمام مدت زندگی همه انسان‌ها، لذت و آلم می‌تواند برای وصول به حیات مقرون با سعادت و فضیلت تکیه‌گاه مستحکمی باشند، زیرا همه انسان‌ها بر اساس میل طبیعی، امور خوشایند را برمی‌گزینند و از امور نامطبوع احتراز می‌کنند (ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ۲۲۹/۲-۲۳۰).

از طرف دیگر مسئله لذت و مقابل آن، درد و رنج، یکی از مناقشه‌انگیزترین مسائل در طول تاریخ تفکر بشری بوده است و از دیرباز تاکنون متفکران و مکاتب مختلف فلسفی و اخلاقی<sup>۱</sup> و همچنین ادیان الهی و غیرالهی، به‌صورت سلبی یا ثبوتی، مواضع متفاوت و بعضاً متضادی را در مواجهه با مسئله لذت برگزیده‌اند.<sup>۲</sup>

۱. لذت‌گرایان از زمان‌های کهن – مثل اودوکس<sup>۳</sup>، آریستیپوس<sup>۴</sup>، تئودرس<sup>۵</sup>،

۱. دردها و رنج‌ها از حیث کیفیت و کمیت انواع مختلفی دارند. در مورد این که علت این رنج‌ها چیست؟ و نحوه مواجهه با آن‌ها چگونه باید باشد، مکاتب مختلف فلسفی و اخلاقی و سنت‌های دینی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. در این زمینه نک: ملکیان، ۱۹-۴۳؛ نصری، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، ۱۵۹-۱۶۶.

۲. ادیان الهی، از جمله اسلام، انسان را از افراط و تفریط درباره مسئله لذت باز داشته‌اند و بالاترین لذت را رضایت الهی دانسته‌اند (نک: مصباح یزدی، *خودشناسی برای خودسازی*، ۳۳-۳۸؛ همو، *خودسازی*، ۷۹-۹۶؛ همو، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، ۱۵۸-۱۶۴). یکی از توصیه‌های مهم اخلاقی در ادیان شرقی مثل بودیسم، جینیسم، و یوگا نحوه مواجهه درست با لذات و آلام دنیوی است (نک: توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، ۳۶-۴۲؛ نصری، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، ۳۶-۴۰؛ ۵-۵۲؛ همو، *فلسفه آفرینش*، ۸۸-۹۰).

۳. اودوکس بر این باور بود که لذت برترین خیرها (خیر اعلی) است و چهار دلیل برای اثبات مدعایش ذکر کرد: ارسطو همه این ادله را مورد نقد قرار داده است (ارسطو، *اخلاق نیکوماخس*، ۲۳۲/۲-۲۳۳).

۴. لذت بنا بر نظر آریستیپوس غایت زندگی است. البته مراد او از لذت بر خلاف اپیکوروس – که قائل به لذت منفی یا فقدان رنج بود – لذت مثبت و حاضر زندگی بود. او و هم‌مسلمان کورنایی‌اش برای لذت جسمانی بیشتر از لذت عقلانی ارزش قائل بودند (کاپلستون، ۱۷۲/۱-۱۷۳). آریستیپوس لذات را به دو دسته تقسیم می‌کرد: الف) لذات مثبت و محصل، یعنی لذاتی که اصیل‌اند و فعلیت و حرکت دارند، ب) لذات ساکن و آرام، یعنی لذاتی که از فقدان الم حاصل می‌شوند. لذات حقیقی از نظر آریستیپوس لذات مثبت و محصل‌اند، نه لذات ساکن و آرام. بسیاری از مورخان فلسفه بر این باورند که آریستیپوس سعادت را در لذت جسمانی می‌دانست (جیمز کرن فیلمن، *آشنایی با فلسفه غرب*، ۶، ژکس، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ۴۲، مصباح یزدی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، ۱۱۱-۱۲۶).

۵. تئودروس بر این باور بود که ارضای شهوات نفس غیرقابل‌اعتنا و بی‌اهمیت‌اند و خرسندی روح سعادت یا لذت حقیقی است. او توصیه می‌کرد لذت را در هر جا که دیدید غنیمت شمارید و هرگز در قید اخلاقیات نباشید (کاپلستون، ۱۷۴/۱؛ مصباح یزدی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ گمپرتس، ۷۷۸/۲).

هگزاس<sup>۱</sup>، آنیکریس<sup>۲</sup>، اپیکور<sup>۳</sup> - تا قرون جدید مثل جرمی بنتام<sup>۴</sup> و جان استوارت میل<sup>۵</sup>، گرچه در تفسیر ماهیت لذت و نحوهٔ تمتع از آن اختلاف نظر دارند، همهٔ آن‌ها در این نکته متفق‌اند، که لذت بزرگ‌ترین خیر یا، به تعبیر ارسطو، خیر اعلی (خیر مطلق) است. (ارسطو، همان، ۲۲۰/۲).

۲. اگر نگرگاه لذت‌گرایان را دربارهٔ لذت موضع افراطی بنامیم، در نقطهٔ مقابل آن (دیدگاه تفریطی) برخی - احتمالاً اسپوزیپوس و همفکران‌اش - بر این باورند که لذت به‌طور کلی شر است و هیچ خیری در آن وجود ندارد (همان). در حدّ وسط این دو دیدگاه افراطی و تفریطی نظریه‌های بدیل دیگری بیان شد.

۳. عده‌ای دیگر بر این باورند که این ادعا - همه لذات به صورت مطلق و در همه ساحت‌ها خیر یا شر است - مقرون به صواب نیست، بلکه سزاوار آن است که ادعایمان را تعدیل کنیم و بگوییم که لذت در امور اخلاقی جزء امور بد است، یا حتی پسندیده‌تر آن است که مدعایمان را بیشتر تعدیل کنیم و بگوییم از آن حیث که بیشتر مردم تمایل

۱. هگزاس، شاگرد دیگر آریستیپوس بود که خواستار بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی نسبت به ارضای شهوات نفس بود، لیکن دربارهٔ مصائب زندگی و عدم امکان نیل به سعادت بر این باور بود که انسان باید بر جنبهٔ سلبی غایت زندگی، یعنی فقدان درد و غم تأکید کند (کاپلستون، ج ۱، قسمت اول، ص ۱۷۴، بریه، ۱۳۲/۲، مک‌ایننتایر، ۲۰۶، مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۱۲۲-۱۲۳).

۲. آنیکریس، یکی دیگر از پیروان آریستیپوس، که بر جنبهٔ مثبت لذت‌گرایی کورنایی تأکید می‌کرد و بر این باور بود که انسان باید لذت، به مفهوم مثبت و ارضای شهوات نفس، را به‌عنوان غایت زندگی خود در نظر بگیرد. اما او نتایج منطقی چنین نظری را با بها دادن بسیار به عشق به خانواده و میهن و به دوستی و حق‌شناسی، محدود ساخت (کاپلستون، ج ۱، قسمت اول، ص ۱۷۴).

۳. اپیکور دو نوع طبقه‌بندی برای لذت ارائه می‌دهد. از یک سوی، لذت را به دو قسم (فعال یا متحرک و مستعمل یا ساکن) تقسیم می‌کند و، از سوی دیگر، امیال و لذاپذ را به سه دسته (طبیعی و ضروری، طبیعی و غیر ضروری، غیر طبیعی و غیر ضروری) تقسیم می‌کند (نک: برن، صص ۱۰۱-۱۳۵، راسل، ۳۵۴/۱؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص ۱۲۶-۱۵۸).

۴. جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) از بنیان‌گذاران مکتب اخلاقی اصالت سود (نفع/ فایده/ بهره) است. سود (نفع) در این مکتب متلازم و متضایف با مفهوم لذت است. او بر این باور است که طبیعت آدمیان را تحت سلطهٔ دو خداوندگار مقتدر به نام‌های لذت و الم قرار داده است. تنها لذت و الم‌اند که برای ما مشخص می‌کنند چه کاری را انجام دهیم و یا این‌که در آینده چه کاری انجام خواهیم داد. (نک: صناعی دره‌بیدی، صص ۱۰۶-۱۱۲؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص ۱۷۶-۱۹۲؛ کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی؛ هالینگ دیل، ص ۱۵۷).

۵. جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) یکی از شاگردان جرمی بنتام و یکی از ارکان مکتب اخلاقی اصالت نفع (سود) است. او بر این باور است که اعمال انسان تا آن‌جا درست و شایسته است که در جهت افزایش خوشی باشد و آن‌جا ناشایست و نادرست که در جهت کاهش خوشی باشد. (نک: صناعی دره‌بیدی، صص ۱۱۲-۱۱۶؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صص ۱۹۲-۲۰۱).

زایدالوصفی به لذّات دارند و برده لذّاتشان هستند، روش نکوتر آن است که از جهت مخالف هدایت شوند تا توجه‌شان به موقعیت حدّوسط و معتدل معطوف گردد (افلاطون، ۱۷۳۴/۳؛ ارسطو، همان، ۲۳۴/۲-۲۳۵).

ارسطو و بسیاری از متفکران بر این باورند که گرچه لذّت خیر مطلق و خیر اعلی نیست، به صورت مطلق نیز شرّ نیست، بلکه یکی از خیرات در عالم هستی است.

با توجه به مقدمات پیش گفته، این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است: حکیمان سلف - افلاطون، ارسطو، افلوپین، و فارابی - چه تعاریفی برای لذّت ارائه داده‌اند؟ در مقام تعریف، میزان اثرپذیری ابن‌سینا از حکیمان سلف چه اندازه است؟ آیا شیخ مقلّد محض حکیمان سلف بوده یا ابداعاتی در تعریف او مشاهده می‌شود؟ آیا ابن‌سینا تعریف واحدی برای لذّت ارائه داده است یا تعاریف متعدّدی طرح کرده است؟ نقاط اشتراک و افتراق این تعاریف چیست؟ اقسام لذّت از نگرگاه ابن‌سینا چیست؟ آیا در منظر شیخ برخی اقسام لذّت بر برخی دیگر برتری دارند؟ دلایل این امر چیست؟ در نگرگاه بوعلی لذّت امری متواطی است یا مشکک؟ در صورت مشکک بودن، مراتب متعدّد آن چیست؟

## ۲. تعریف لذّت

برای این‌که تحلیل کامل‌تر و درک عمیق‌تر و فهم جامع‌تری از تعریف ابن‌سینا داشته باشیم، سزاوار است به کندوکاو در مکتوبات حکیمان پیش از ابن‌سینا بپردازیم و به برخی از تعاریف مهمّ ارائه‌شده از سوی حکیمان سلف اشاره‌ای داشته باشیم، تا هم به میزان اثرپذیری احتمالی بوعلی از حکیمان سلف، از یک سو، و ابداعات و ابتکارات احتمالی ایشان، از سوی دیگر، وقوف یابیم.

### ۲-۱- پیشینه تعاریف لذّت

بر آشنایان با تاریخ فلسفه این نکته مستور نیست که آثار موجود و در دسترس افلاطون، همه، در قالب دیالوگ و مکالمه است، و در قالب متون رسمی و کلاسیک فلسفی اثری از او به جا نمانده است. با فحص و تتبع در آثار افلاطون، دو تعریف درباره لذّت و همچنین نقطه مقابل آن، الم، می‌توان استنباط کرد.

تعریف اول: با تأمل در مکالمه بسیار نفیس فیلس این تعریف را درباره لذّت و الم می‌توان استنباط کرد:

لذّت دوباره پُر شدن است با آن چیزی که بالطبع باید موجود باشد، و الم فقدان آن چیزی است که بالطبع باید موجود باشد (افلاطون، ۱۷۶۲/۳، ۱۷۶۳، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹). از

منظر افلاطون امیال مختلف در نهاد انسان شرط لازم برای پیدایش لذات و آلام‌اند. او در مکالمه فیلیس به برخی از امیال انسان، مثل گرسنگی و تشنگی، به‌عنوان برخی از مصادیق اشاره می‌کند و می‌گوید: هنگامی که ما تشنه یا گرسنه‌ایم، در درون خویش احساس خلأ (خالی بودن) می‌کنیم. پس از تحقق احساس خالی بودن، احساس متقابلی در ما ایجاد می‌شود که عکس این حالت است، یعنی در ما آرزویی ایجاد می‌شود که از آن به پُر شدن تعبیر می‌کنیم (همان).

ارسطو در کتاب دهم/خلاق نیکوماخوس (۳۷۴-۳۷۵) این تعریف را ابتدا نقل، و سپس نقد می‌کند و می‌گوید: بر اساس این تعریف، احساس‌کننده لذات باید بدن باشد، حال آن که چنین نیست. اگرچه انسان درحالی که پُر شدن صورت می‌گیرد، احساس لذت می‌کند، لذت پُر شدن نیست.

ارسطو بر این باور است که منشأ این نظریه احساس لذت و دردی است که با جریان تغذیه مرتبط است. زیرا انسان وقتی که غذا نخورده و احساس درد (درد گرسنگی) می‌کند، پُر شدن شکم مایه لذت او می‌شود، اما این امر در مورد همه لذت‌ها صادق نیست. مثلاً لذت آموختن و، از میان لذایذ جسمانی، لذت بوی خوش و احساس لذت‌هایی که از طریق دیدن یا یادآوری و انتظار دست می‌دهند، مسبوق به درد نیستند. همچنین در این موارد فقدان چیزی در میان نیست که لذت پُر شدن آن باشد (ارسطو، خلاق نیکوماخوس، ۳۷۴-۳۷۵).

**تعریف دوم:** افلاطون در قونین لذت را به امر مطبوع تعریف می‌کند (۲۰۸۴/۴).  
**تعریف سوم:** تعریف فلاسفه کورنایی از لذت و الم تحت تأثیر آرای هراکلیتوس دربارهٔ جهان است. این حکیمان بر این باور بودند که همه چیز در معرض حرکت و سیلان دائمی است. بر این اساس، لذت را به حرکت سبک و الم را به حرکت شدید تعریف می‌کردند. بنابراین، لذت همچون امواج ملایمی بر روی آب است وقتی که نسیم می‌وزد، در صورتی که الم همانند طوفانهایی است که بر اثر تحریک بادهای شدید و سرکش پدیدار می‌گردند. این فلاسفه حالت سوم - حالت آرامش (دریا) - را از نظر دور انداخته‌اند (برن، ۱۰۵).

ارسطو در خلاق نیکوماخوس (۲۴۳-۲۴۶) بدون بیان این تعریف، مضمون و محتوای آن را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: قرار دادن لذت در مقوله حرکت تبیین نادرستی است، زیرا حرکت امر تدریجی‌الوجود است و در هیچ لحظه‌ای از امتدادش کامل نیست. بر عکس، لذت در تمام لحظات کامل است.

**تعریف چهارم:** ارسطو در کتاب نفیس دربارهٔ نفس (۲۴۰-۲۴۱) لذت را به ادراک تصدیقی امر مطبوع، و الم را به ادراک تصدیقی امر نامطبوع تعریف می‌کند. از منظر ارسطو لذت و الم احساس بسیط و ساده نیستند، چون احساس محض تصور است، ولی لذت و الم تصدیق‌اند. او احساس محض و بسیط را به تصور بسیط تشبیه می‌کند که با هیچ گونه حکمی، خواه ایجابی خواه سلبی، همراه نیست. اما اگر این ادراک با لذت و الم همراه شود و نفس در جستجوی آن شیء محسوس لذت‌بخش برخیزد یا از آن شیء محسوس الم‌آور بگریزد، همین جستجو یا گریز به منزلهٔ حکم ایجابی یا سلبی است که از نفس صادر می‌شود و آن حکم را با احساس مقرون می‌سازد.

**تعریف پنجم:** فارابی بر این باور است که هر ادراکی از سه حالت خارج نیست: یا ادراک امر ملایم است، یا ادراک امر غیرملایم (منافر) است، و یا ادراک امری است که نه ملایم است و نه منافر، بلکه حالتی خنثی دارد. لذت ادراک امر ملایم، و رنج ادراک امر منافر است (فارابی، ۶۴). در ادامه، فارابی می‌افزاید که برای هر ادراکی کمالی است و لذت کمال در ادراک است (همان، ۶۵). فخررازی نیز در *المطالب العالیه* (۱۱۲/۲) تحت تأثیر فارابی، لذت را به ادراک امر ملایم و الم را ادراک امر غیرملایم تعریف کرده است.

**تعریف ششم:** زکریای رازی در کتاب *الطب الروحانی* لذت را چنین تعریف می‌کند: انسان از یک حالتی در اذیت و آزار است که این حالت غیرطبیعی است. اگر از این حالت نامطبوع به حالت طبیعی برگردد، می‌توانیم بگوییم که این فرد واجد لذت است. او به صورت مختصر لذت را چنین تعریف می‌کند: «لذت بازگشت به حالت طبیعی و، در مقابل آن، الم و اذیت خروج از حالت طبیعی است». او برای تفهیم مراد خویش مثالی می‌زند و می‌گوید: شما فردی را در نظر بگیرید که در تابستان در یک منطقه آرام و زیر سایه است و هوا بسیار گرم است. او از این نقطه آرام به زیر آفتاب سوزان در صحرا می‌رود. وقتی به مکان اول خویش برگردد، به او حالت لذت دست می‌دهد (زکریای رازی، *الطب الروحانی*، ۳۶-۳۷). او همچنین در کتاب *اللذة*<sup>۱</sup> لذت را چنین تعریف می‌کند: «لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج، و لذت نباشد مگر بر اثر رنج» (۱۴۸). و در ادامه، رنج را به خروج از حالت طبیعی و لذت را به بازگشت حالت طبیعی تعریف می‌کند و می‌گوید: «چون اثرکننده مر آن اثرپذیر را از حال طبیعی او بگرداند، آنجا لذت

۱. زکریای رازی رساله‌ای دربارهٔ لذت به نام کتاب *اللذة* نگاشته که اصل آن مفقود شده است، ولی بخش‌هایی از آن را ناصر خسرو در کتاب *زاد المسافر* ذکر کرده است. این مطالب در *رسائل فلسفیه لأبی ابکر الرازی*، در واقع از کتاب ناصر خسرو، نقل شده است.

حاصل آید» (۱۴۹). این تعریف مورد نقد جدی فیلسوفان پسین، مثل فخر رازی (*المباحث المشرقیة*، ۵۱۳/۱-۵۱۲) و ملاءدرا (۱۱۹/۸-۱۱۷)، قرار گرفته است.

## ۲-۲- تعریف لذت از منظر ابن‌سینا

شیخ در مکتوبات مختلف خویش چند تعریف برای لذت ارائه داده است که ما به فحص و بحث دربارهٔ آن‌ها می‌پردازیم:

### ۱-۲-۲. تعریف اول ابن‌سینا و تحلیل آن

شیخ در *الاهیات الشفاء والنجاة* لذت را چنین تعریف می‌کند: «فإن اللذة ليست آلا إدراك الملايم من جهة ما هو ملايم» (*الشفاء: الإلهيات*، ۳۶۹، همو، *النجاة*، ۵۹۰).

با تأمل و کندوکاو در تعریف فارابی و ابن‌سینا، و مقایسهٔ این دو تعریف با تعاریف چهارگانهٔ پیشین، چند نکته برای ما مشخص می‌شود:

**نکتهٔ اول.** این هر دو حکیم مشایی، احتمالاً تحت تأثیر ارسطو آگاهانه از تعریف اول (تعریف افلاطون) و سوم (تعریف فلاسفهٔ کورنایی) فاصله گرفتند و اثری از این دو تعریف، در تعریف ارائه‌شده از سوی آنان مشهود نیست.

**نکتهٔ دوم.** ارسطو در کتاب *نفیس دربارهٔ نفس* بخشی از نواقص تعریف دوم استادش، افلاطون، را برطرف کرده و در صدد تکمیل آن بر آمده است. زیرا در تعریف افلاطون نوعی ابهام وجود دارد و مشخص نیست که این امر مطبوع از مقولهٔ حرکت است یا فعل یا انفعال و یا امر ادراکی تصویری است یا تصدیقی.

در عوض ارسطو در تعریف‌اش مشخص کرده که لذت ادراک تصدیقی امر مطبوع و ملایم است. فارابی و ابن‌سینا تحت تأثیر ارسطو لذت را به ادراک امر ملایم و مطبوع تعریف کرده‌اند. همچنین محتمل است تقسیم سه‌گانهٔ ادراک از سوی فارابی تا حدی تحت تأثیر تقسیم ثلاثی فلاسفهٔ کورنایی باشد که در تعریف آن‌ها از لذت مشهود است.

**نکتهٔ سوم.** در تعریف ابن‌سینا، دو قید مهم برای تعریف لذت به کار رفته است: ۱. اولین قید ادراک است، یعنی انسان تا چیزی را ادراک نکند هرگز از آن لذت نمی‌برد. بر این اساس ادراک شرط لازم برای تحقق لذت است، اما شرط کافی نیست. بدین جهت قید دوم نیز بر آن افزوده شد. ۲. قید دوم در این تعریف ملایم بودن است، زیرا اموری را که ادراک می‌کنیم، گاهی برای ما خوشایند، مطلوب، و ملایم‌اند و گاهی، برعکس، ناخوشایند، نامطلوب، و آزاردهنده‌اند. در صورتی ادراک برای ما لذت‌آفرین است که برای ما خوشایند و ملایم باشد.

ابن سینا به قید دوم تکمله‌ای افزوده است: ملایم از آن جهت که ملایم است. این تکمله در تعاریف حکیمان سلف مشهود نیست. علت افزودن این تکمله از سوی ابن سینا این است که گاهی امری را که ما ادراک می‌کنیم، ممکن است دارای دو حیثیت مختلف باشد؛ از یک جهت ادراک‌اش برای ما آزردهنده و از جهت دیگر مطلوب و خوش آیند باشد. بر این اساس، امر مدرک با حیثیت دوم لذت محسوب می‌شود، اما با حیثیت نخست الم به‌شمار می‌آید.

### ۲-۲-۲- تعریف دوم ابن سینا و تحلیل آن

ابن سینا در نمط هشتم *الاشارات و التنبيهات* (۳۳۷) تعریف نخست را کامل‌تر کرده و آن را چنین بیان می‌کند: «إنَّ اللذَّةَ هی إدراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک». در ادامه این تعریف، او الم را به‌عنوان امر متضاد با لذت چنین تعریف می‌کند: «و الألم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر» (همان).

با تأمل و تدقیق در این تعریف درمی‌یابیم که شیخ در این تعریف پنج قید ذیل را ملحوظ داشته است:

۱ و ۲. در این تعریف، ابن سینا علاوه بر قید «ادراک» از قید «نیل» نیز استفاده می‌کند و با این قید تعریف را کامل‌تر می‌کند. مراد او از این قید، همان‌طور که خواه‌نصیر بیان کرد، 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، درحالی‌که اگر آن زیبایی را وجدان کند از آن لذت می‌برد.

ممکن است کسی بر ابن سینا اشکال کند که بر اساس توضیح پیش‌گفته، 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 ابن سینا می‌توان گفت که مفهوم نیل تنها با حضور و وجدان شیء تحقق می‌یابد و دلالت آن بر ادراک از نوع دلالت مطابقی نیست، بلکه از نوع دلالت التزامی است، و کاربرد الفاظ با دلالت التزامی در تعاریف امری مطلوب نیست. چون ادراک اعم از نیل است، شیخ ابتدا قید ادراک و در مرحله بعد قید نیل را



بیان کرد و در بحث تعریف، علمای منطقی بر این باورند که تقدّم امور اعمّ بر اخصّ امری واجب است.

۳. علّت افزودن قید «لوصول ما عند المدرک» (قید سوم) و پرهیز از قید «کما هو عند المدرک» این است که، بر اساس دیدگاه شیخ، لذت صرفاً ادراک امر لذیذ نیست، بلکه ادراک حصول امر لذیذ برای فرد متلذّذ و رسیدن فرد به این امر است.

۴ و ۵. علّت افزودن قید «ما هو عند المدرک کمال و خیر» (قید چهارم) و قید «من حیث هو کذلک» (قید پنجم) این است که گاه یک چیز نسبت به چیزی کمال و خیر است، ولی دریافت‌کننده و مدرک آن را خیر و کمال تلقّی 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 تلقّی 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 درجهٔ اوّل ادراک، و در درجهٔ دوم وجدان کند، در آن صورت، لذیذ خواهد بود. به بیان دیگر، بر اساس این تعریف، کمال و خیر بودن از نظر مدرک مهمّ 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 لذیذ نخواهد یافت.

### ۲-۲-۳- بررسی تطبیقی دو تعریف ابن‌سینا دربارهٔ لذت

با بررسی تطبیقی و مقابلهٔ تعریف اوّل و دوم شیخ متوجّه می‌شویم که این دو تعریف از جهات زیر اشتراک دارند:

۱. در هر دو تعریف قید ادراک تکرار شده است.
  ۲. در هر دو تعریف قید آخر مقید به «من حیث...» شده است.
- و از جهات ذیل این دو تعریف با یکدیگر افتراق دارند:
۱. در تعریف دوم، برخلاف تعریف اوّل، علاوه بر ادراک از قید «نیل» نیز استفاده شده است.

۲. در تعریف دوم از قید چهارم، یعنی «لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر»، استفاده شده که در تعریف اوّل بدان تصریح نشده است. گرچه برخی مثل قطب‌الدین رازی در تعلیقه بر *الاشارات* (۳۳۹/۳) این نکته را بازگو کرده‌اند که مراد از «ملایم» کمال و خیر برای مدرک از آن جهت که کمال و خیر است می‌باشد.

بر اساس این تحلیل، با قید «ملایم» در تعریف نخستین، به نوعی به قید چهارم در تعریف دوم اشاره شده است، ولی از آن جهت که در تعریف دوم، برخلاف تعریف نخستین، به این معانی تصریح شده است، تعریف دوم بر تعریف اول ارجحیت دارد.

## ۲-۲-۴- چند نکته در تکمیل تعریف لذت

### نکته اول: موانع درک لذت

ابن سینا می‌گوید: گاه مدرک به کمالی که بالطبع برای است می‌رسد و آن را به دست می‌آورد و حتی آن را درک می‌کند، اما از آن لذت نمی‌برد و همچنین این امر عجیب نیست که نفس ناطقه از کمالی که برای او حاصل می‌شود به خاطر مرض نفسانی یا بدنی که مقارن اوست، لذت نبرد و از امور دیگر لذت ببرد (المبدأ و المعاد، ۱۱۱). به بیان دیگر، گاه برای قوه درک‌کننده 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 علاقه‌مند می‌شوند که به حسب ذات نامطلوب و ناخوشایند است، و آن‌ها را نه تنها ناخوش نمی‌دارند، بلکه از آن‌ها لذت می‌برند. یا انسان در حال ترس، از پیروزی به دست آمده غفلت می‌کند و از آن لذت نمی‌برد. حتی گاه ممکن است که قوه مدرک به چیزی که ضد کمال آن است مبتلا و دچار شود، اما از آن امر ضد کمال، تا زمان وجود مانع بیزار نمی‌شود، و تنها با از بین رفتن مانع، و بازگشت به وضع طبیعی خویش از آن امر ضد کمال متنفر می‌شود. به‌عنوان مثال، بیماران مبتلا به صفرا - در تمام ایام بیماری - تلخی دهان خود را درک نمی‌کنند، و اندام‌ها پس از بهبودی، از حالتی که دچارش بودند، بیزار می‌شوند. همچنین گاه حیوانی از غذایی خوشش نمی‌آید و بدان ابراز علاقه نمی‌کند، درحالی‌که آن غذا مناسب‌ترین و سازگارترین غذا با وضعیت و حال اوست. حیوان مدتی در این حال باقی می‌ماند و زمانی که مانع از بین رفت و حیوان به وضع طبیعی خود بازگشت، گرسنگی و تمایل او به غذا تا بدان حد افزایش می‌یابد، که برای دستیابی به آن بی‌تابی می‌کند و اگر غذا به او نرسد، هلاک می‌شود. و گاه برای انسان عامل دردی بزرگ - مانند سوزش آتش یا سرمای طاقت فرسا - تحقق می‌یابد، اما حس و ادراک او از کار می‌افتد و، در نتیجه، بدن او درد و رنج را احساس نمی‌کند. بعد از زوال این بیماری، حس و ادراک او به کار می‌افتد و آن درد سخت را حس می‌کند (ابن سینا، النجاة، ۶۸۵-۶۸۶، همو، المبدأ و المعاد، ۱۱۱، همو، الشفاء: الإلهیات، ۴۲۵، همو، الاشارات، ۳۴۳/۳-۳۴۲).

ابن سینا، بعد از بیان این موانع جزئی، از یک مانع بسیار بزرگ برای نفس انسانی، به نام بدن سخن می‌گوید و بر این باور است اگر مقارنت نفس با بدن باطل شود و نفس از اسارت تن رها گردد و به جوهر ذات‌اش بازگردد، به لذت و سعادت دست می‌یابد که با هیچ لذت حسی قابل مقایسه نیست، زیرا اسباب این لذت نسبت به ذات اقوی و اکثر است. (همو، المبدأ و المعاد، ۱۱۱).

### نکته دوم: افزودن قید دیگر در تعریف لذت

شیخ در *الاشارات و التنبيهات* (۳۴۲/۳-۳۴۳) بعد از ذکر برخی از موانع لذت می‌گوید: ما جهت تکمیل تعریف لذت،<sup>۱</sup> می‌توانیم قید دیگری را بر تعریف دوم بیفزاییم و بگوییم که لذت ادراک است به شرط این که شاغل و مضادی برای مدرک و جود نداشته باشد.<sup>۲</sup> همو در *الهیات الشفاء و رسالة فی النفس و بقائها و معادها* شرط دیگر تحقق لذت را تصور کیفیت لذت معرفی می‌کند و می‌گوید که اگر کسی به لذت بودن امری آگاهی نداشته باشد یا کیفیت لذت را تصور نکند، نسبت به لذت شعور پیدا نمی‌کند و به تبع عدم شعور و آگاهی نداشتن نسبت به امری، شوق نسبت بدان ایجاد نمی‌شود و انسان به سوی آن امر گرایش پیدا نمی‌کند. ابن سینا برای اثبات صحت ادعایش فرد عنین<sup>۳</sup> را به عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند و می‌گوید: او علم دارد که در سایه جماع لذت پدیدار می‌شود، اما نمی‌تواند کیفیت آن لذت را تصور کند. به همین جهت، شوقی برای جماع ندارد و با اشتها دنبال این امر نیست. او می‌گوید که وضعیت فرد کور نسبت به انسان زیبا و شخص کر نسبت به اصوات زیبا نیز به سان وضعیت فرد عنین به جماع است. به همین جهت، فرد کور شوق و تمایلی برای دیدن صور زیبا، و فرد کر اشتیاقی برای شنیدن صداهای زیبا ندارد (ابن سینا، *الشفاء: الإلهیات*، ۴۲۴؛ همو، *رسالة فی النفس و بقائها و معادها*، ۱۴۸).

### نکته سوم:

با تأمل در دو تعریف ابن سینا برای لذت و قیودی که برای تکمیل تعریف‌اش بیان کرده و همچنین با در نظر داشتن بحث اقسام لذت و تشکیکی بودن لذت از دیدگاه

۱. شیخ در *الاشارات و التنبيهات* تعریف دوم لذت را بیان کرده است.

۲. «فقلنا: إنَّ اللذة هی إدراک کذا من حیث هو کذا و لا شاغل و لا مضاد للمدرک. (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۳۴۳/۳).

۳. مبتلا به ناتوانی جنسی.

ابن سینا می‌توان بدین نتیجه دست یافت که او برخلاف برخی فیلسوفان، مثل اپیکور و هگزیاس، که به جنبه سلبی لذت اهمیت بیشتر می‌دادند، احتمالاً تحت تأثیر افلاطون<sup>۱</sup> بر جنبه‌های ایجابی لذت تأکید بیشتری می‌کند.

### نکته چهارم: ذومراتب بودن علم

ابن سینا یکی از شرایط تحقق لذت را علم و ادراک معرفی کرده است. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا ما هر نوع علمی نسبت به کمال و خیر بودن یک امر پیدا کنیم، متعاقب آن، در درون ما شوقی برای دستیابی بدان ایجاد می‌شود یا نه؟ ابن سینا در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: چنین نیست که در صورت علم یقینی نسبت به خیر و کمال بودن یک چیز لزوماً شوق فراچنگ آوردن آن در درون ما ایجاد شود و، به همین سان، چنین نیست که در صورت علم یقینی نسبت به رنج‌آور و الم‌خیز بودن چیزی، لزوماً از آن امر اجتناب کنیم.

بر اساس دیدگاه شیخ، در صورتی علم به کمال و خیر سبب شوق به امری، و معرفت نسبت به شر و آفت بودن سبب اجتناب از آن می‌شود که علم ما از مرتبه علم‌الیقین به مرتبه عین‌الیقین ارتقا یابد؛ یعنی حقیقت این امور را با تمام وجود احساس کنیم. عرفا و اهل مشاهده از این حالت به ذوق تعبیر می‌کنند (همو، *الاشارات و التنبيهات*، ۳/۳۴۴).

### ۲- اقسام لذت و برتری بعضی بر بعضی دیگر

حکیمان سلف از حیثیات مختلف اقسام گوناگونی برای لذت ارائه داده‌اند. با تأمل در مجموع مکتوبات ابن سینا و نگرگاه شراح او می‌توان برای لذت اقسام ذیل را بیان کرد. در درجه اول، می‌توان لذت را به سه قسم حسی، عقلی، و شهودی تقسیم کرد. لذت حسی را نیز - براساس این ضابطه که حس به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌شود - می‌توان به لذت حسی ظاهری و لذت حسی باطنی تقسیم کرد. مراد از حس ظاهر، بر اساس قول مشهور، حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، و بساوایی) و مراد از حس باطن حس مشترک، خیال (مصوره)، متخیله (متفکره یا متوهمه)، حافظه، و

۱. افلاطون با تفسیر سلبی لذت مخالفت می‌کند و می‌گوید که ما در واقع سه نوع زندگی داریم: اول، زندگی توأم با لذت و خوشی. دوم، زندگی توأم با درد و رنج. سوم، زندگی‌ای که نه با لذت توأم است و نه با درد و رنج. اگر کسی مدعی شود در حالتی که دردی او را همراهی نمی‌کند در واقع از لذت بهره می‌برد، ادعایش نادرست است و چنین فردی تصویری درست از مقوله لذت ندارد و این نکته مهم را در نمی‌یابد که لذت و درد دو حالت مختلف و متغایرند. (افلاطون، ۳/۱۷۸۲-۱۷۸۴).

ذاکره است (ابن سینا، الشفاء: الطبيعيات، ۱۴۵-۱۷۱، همو، الإشارات و التنبيهات، ۳۳۱/۲، دشتکی، ۵-۱۳۰، ۱۴۹-۶، قطب‌الدین شیرازی، ۴۴۵-۴۴۹، شیخ اشراق، کلمة التصوف، ۱۱۱/۴-۱۱۳، همو، للمحات، ۲۰۲/۴-۲۰۴، شهرزوری، ۵۰۰، ۵۱۲، ملاصدرا، ۲۰۵/۸-۲۲۱). براساس دیدگاه ابن سینا، لذت همان ادراک ملایم است. پس لذت حسّی ادراک ملایم حسّی است که باید بعثه (ناگهانی) اتفاق افتد و لذت عقلی ادراک ملایم عقلی است. قسم آخر لذت لذت شهودی (ابتهاج) است. ابن سینا این قسم لذت را درباره حضرت حق استعمال می‌کند. البته او در این مورد از واژه «لذت» استفاده نمی‌کند بلکه به جای آن از واژه «ابتهاج» بهره می‌گیرد (الإشارات و التنبيهات، ۳۶۰/۳-۳۶۱)، چون در عرف جمهور، استعمال واژه «لذت» برای حضرت حق مرسوم نیست. او می‌گوید که برخلاف گمان عامه مردم لذات حسّی باطنی، قوی‌تر از لذات حسّی ظاهری، و لذات عقلی و شهودی (ابتهاج) برتر از دو قسم لذات حسّی است. مراد عوام از لذات همان لذاتی است که با حواس ظاهری درک می‌شوند و سایر اقسام لذات را گاه به کلی انکار می‌کنند و اموری خیالی و پنداری تلقی می‌کنند که هیچ حظی از حقیقت ندارند و یا، در صورت عدم انکار، ارزش آن‌ها را در قیاس با لذات حسّی بسیار اندک و غیرقابل توجه می‌دانند و، بدین جهت، سایر اقسام لذت را تحقیر می‌کنند.

### ۳-۱- دلیل برتری لذات حسّی باطنی بر لذات حسّی ظاهری

ابن سینا بر این باور است که در نزد عوام لذات حسّی ظاهری از قبیل خوردن، خوابیدن، نوشیدن، جماع، و ثروت دارای بالاترین اعتبار است و لذت آن‌ها از سایر انواع لذایذ بیشتر است، اما این مدّعی عوام به صواب و حقیقت مقرون نیست. شیخ شواهد ناصواب بودن مدّعی عامه مردم را چنین بیان می‌کند:

۳-۱-۱. انسان‌ها گاه حتی به خاطر لذت بردن از یک پیروزی وهمی در امور کم ارزشی مثل نرد و شطرنج حاضرند از بسیاری لذایذ حسّی ظاهری صرف‌نظر کنند.

۳-۱-۲. فرد کریم به خاطر التذاذ ویژه‌ای که در رجحان دادن غیر بر خویش احساس می‌کند، از برخی لذایذ حسّی ظاهری، مثل مال و ثروت و... می‌گذرد و چیزهایی را که خود به آن‌ها نیاز دارد به دیگران می‌بخشد.

۳-۱-۳. فردی که به حشمت و جاه علاقه‌مند است، به خاطر دست‌یابی به آن از برخی لذایذ حسّی ظاهری صرف‌نظر می‌کند.

۳-۱-۴. شخصی که دارای روحی سترگ و شخصیت بزرگی است برای حفظ آبرو، کرامت، و عزت خویش حاضر است سختی‌های گرسنگی، تشنگی و... را تحمل کند، یا حتی در برخی مواقع برای حفظ عزت خود، دامن برای مرگ بگشاید و آن را بر لذت مقرون به ذلت ترجیح دهد.

این شواهد مختصّ عالم انسانی نیست، بلکه حتی در عالم حیوانات نیز ما شواهدی داریم که برخی از آن‌ها به خاطر برخی لذایذ باطنی از لذایذ ظاهری صرف نظر می‌کنند. به‌عنوان نمونه، سگ شکاری به خاطر لذت وهمی اکرام از سوی صاحب‌اش از لذت خوردن شکار صرف نظر می‌کند و شکار را به صاحب‌اش تحویل می‌دهد، یا حیوان مادر به خاطر لذت وهمی که از صحت و سلامت فرزندش نصیب‌اش می‌شود، از برخی لذایذ حسی صرف نظر می‌کند. (ابن‌سینا، *الإشارات و التنبيهات*، ۳/۳۳۶-۳۳۴).

همه این شواهد را به عنوان صغرای قیاس قرار می‌دهیم و کبرایی به این قیاس اضافه می‌کنیم: «هرچیزی که انسان آن را بر امور دیگر برتری دهد و به خاطر آن از خیر امور دیگر بگذرد، لذت آن امر برای او بیشتر است». از اقتران این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که لذات حسی باطنی برتر از لذات حسی ظاهری‌اند (همو، *النجاة*، ۱۴۸).

### ۳-۲- دلیل ارجحیت لذات عقلی بر لذایذ حسی

ابن‌سینا بر این باور است که لذات عقلی از سه جهت بر لذایذ حسی برتری دارند، این جهات سه‌گانه عبارت‌اند از:

۳-۲-۱. لذات عقلی قوی‌تر از لذایذ حسی‌اند، زیرا لذایذ عقلی ناشی از ادراک عقلی است و در ادراک عقلی، ما با حقیقت شیء - که ملایم و خیر خاص برای مدرک است - آشنا می‌شویم و مدرک و مُتال ما امر مأكول یا مَشوموم یا مشابه این‌ها نیست، بلکه حقیقت شیء، که همان بهاء و خیر محض است، می‌باشد. به بیان دیگر در ادراک عقلی، مدرک ما چیزی است که همه خیرات و همه نظام لذایذ و همچنین همه جواهر روحانی، که به ذوات خود معشوق‌اند، هستی خویش را وامدار اویند و در پرتو رشحات فیض وجود او لباس هستی بر قامت آن‌ها افکنده می‌شود (همو، *رسالة نفس*، ۸۲-۸۳، همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۱). اما بر عکس، لذایذ حسی ناشی از ادراک حسی‌اند و در ادراک حسی ما تنها با ظاهر و سطح شیء آشنا می‌شویم و به حقیقت شیء آن چنان که هست پی نمی‌بریم. بوعلی در *النجاة* وجه دیگری برای اقوی بودن لذایذ عقلی ترسیم می‌کند و می‌گوید که عقل یک حقیقت کلی و پایدار را درمی‌یابد و به‌گونه‌ای با آن متحد و یکی می‌شود، اما حس برخلاف عقل تنها با امور جزئی و ناپایدار مرتبط است (همو، *النجاة*، ۵۹۲).

۲-۲-۳. لذات عقلی از حیث کمیت فزون‌تر از لذایذ حسی‌اند، زیرا عقل همه یک شیء را درک می‌کند، اما حس تنها به ادراک بعضی از کلّ توفیق می‌یابد و، علاوه بر آن، در مورد حسّ، برخی از امور محسوس با آن ملایم و برخی دیگر با آن منافی‌اند، درحالی‌که در مورد عقل، کلّ مدرک معقول با آن ملایمت دارد و ذات‌اش را تکمیل می‌کند.

۳-۲-۳. وجه سوم برتری لذات عقلی بر لذات حسی آن است که لذات عقلی الزم للذات هستند، زیرا صور معقوله‌ای که عقل آن‌ها را تعقل می‌کند، جزء ذات‌اش می‌شوند. پس آن زیبایی را لذاته می‌بیند. از طرف دیگر، مدرک نیز ذات‌اش است. بر این اساس، مدرک و مدرک هریک به دیگری برمی‌گردد. شیخ می‌گوید که این لذت عقلی شبیه لذتی است که مبدأ اول نسبت به ذات خودش و ادراک ذات‌اش دارد، و همچنین مشابه لذت روحانیان<sup>۱</sup> است (ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱۱-۱۱۲).

بوعلی یادآور می‌شود که چنین نیست که همه افراد لذات عقلی و شهودی مبادی عالی را درک کنند. او در توضیح این معنا می‌گوید که اگر کسی لذتی را نچشیده باشد، آن را درک نمی‌کند. به صورت طبیعی، اگر انسان چیزی را ادراک نکند، در او جذبه، گرایش و شوقی به سمت آن یافت نمی‌شود. در نتیجه، به سمت آن حرکت نمی‌کند، وجد و جهدی برای رسیدن به آن از سوی او صورت نمی‌گیرد. او در این مورد فرد عنین را مثال می‌زند و می‌گوید که فرد عنین گرچه به این نکته عالم است که آمیزش جنسی مقرون به لذت است، تمایل و علاقه ویژه این لذت را در خود احساس نمی‌کند. حتی ممکن است نوع دیگری از علاقه و تمایل در او باشد. احساس فرد نابینا نسبت به چهره‌های زیبا و احساس فرد ناشنوا نسبت به نغمه‌های موزون و جمیل نیز شواهد دیگر این مدعا هستند.

بر این اساس، شیخ بر این باور است که انسان عاقل نباید گمان برد که هر لذتی حتماً از نوع لذایذ حیوانی و مربوط به شکم و زیر شکم است و مبادی نخستینی که مقرب درگاه حضرت حق‌اند، از لذت و خوشی محروم‌اند. به علاوه، این مدعا مقبول و معقول نیست که پروردگار همه‌ی عوالم هستی، در اوج جلال جبروت و نورانیت خاص‌اش و در اعلی درجه قدرت بی‌حد و حصرش و در نهایت رتبه فضیلت و شرافت از خوشی بی‌نصیب باشد. حضرت حق از خوشی والایی برخوردار است. ممکن است در تسمیه آن حقیقت والا به «لذت» محلّ تأمل باشد، چنان‌که شیخ در *الاشارات* و

۱. ظاهراً مراد ابن‌سینا از «روحانیان» عقول است.

التنبیهات از آن حقیقت والا به «ابتهاج» یاد می‌کند. برای خران و چهارپایان نوعی حالت خوشی و لذت پست وجود دارد که هرگز با لذایذ و خوشی‌های مبادی عالی قابل‌مقایسه نیست. ما این لذت‌ها را تخیل و مشاهده می‌کنیم، اما مستقیماً نمی‌توانیم خوشی‌های والاتر و متعالی‌تر مبادی عالی را دریابیم، بلکه تنها با دلیل و برهان به درک آن‌ها توانا هستیم. بنابراین، رابطه ما با آن لذات مبادی عالی مانند رابطه فرد ناشنوا با موسیقی است. یعنی کسی که در تمام عمرش صدای آهنگ‌ها را نشنیده و لذت مربوط به آن‌ها را تخیل نکرده است، اما یقین دارد که در موسیقی نوعی لذت و خوشی وجود دارد (همو، النجاة، ۶۸۴).

### ۳-۲- اقسام دیگر لذت

ابن‌سینا در برخی آثار دیگرش، لذت را به دو قسم لذت دنیوی (ناپایدار) و لذت ابدی (اخروی پایدار) تقسیم می‌کند، و لذت ابدی و اخروی را برتر از لذات ناپایدار (دنیوی) معرفی می‌کند، و وجه برتری آن را چنین بیان می‌کند: لذت ابدی چیزی است که اگر علما نسبت به وجود آن یقین و بصیرت پیدا کنند، جمیع آنچه عامه مردم عظیم می‌پندارند، مانند لذات حسی و اموری که به لذات حسی منتهی می‌شوند، را حقیر و کوچک می‌پندارند. زیرا اموری که عامه مردم آن‌ها را به دیده عظمت می‌نگرند، ثبات و بقای آن‌ها اندک است و سریع‌الزوال و فانی‌اند. اگر به این لذات دنیوی با دیده استعظام نگریسته شود، در صورت از دست دادن یا فقدان آن‌ها، غمی بزرگ عارض انسان می‌شود. به همین جهت، حکما در حیات دنیوی از لذایذ حسی در حد ضرورت بهره می‌گیرند. ویژگی لذایذ حسی آن است که انسان به هر حدّ از آن دست یابد، طالب حدّ فزون‌تر از آن خواهد بود، و این فزون‌طلبی به صورت بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و هیچ حدّ و حصری برای آن قابل‌تصور نیست؛ و این همان مرگی است که از آن نمی‌ترسد، و حرص بر آن حرص بر امر زوال‌پذیر، و اشتغال به آن اشتغال به امر باطل است (همو، رساله فی دفع الغم من الموت، ۵۱).

شیخ در برخی دیگر از مکتوبات‌اش، لذت و الم را به دو قسم جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند و می‌گوید که گرایش علما به لذت روحانی بیشتر از لذت جسمانی، و نفرت آن‌ها از الم روحانی بیشتر از الم جسمانی است (همو، رساله نفس، ۷۸). ناگفته نماند که قبل از شیخ، کندی نیز لذات را به دو قسم حسی و روحانی ملکوتی تقسیم کرده و بیان داشته است که لذت حسی از نوع لذت پست است که در پی آن اذیت و آزار است، اما در پی لذت روحانی ملکوتی شرافت عظمی است (کندی، ۲۷۷/۴). البته



شیخ در برخی از مکتوبات‌اش، معاد را به دو قسم جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند و، به تبع آن، لذت را نیز به دو قسم جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند و می‌گوید که تمایل حکما به معاد و لذایذ روحانی بیشتر از معاد و لذایذ جسمانی است.

برخی گمان می‌کنند که لذات حسی و ریاسات دنیوی ملاک سعادت و خوشبختی‌اند، اما ابن‌سینا می‌گوید که این نگرگاه دربارهٔ سعادت مقرون به صواب نیست، زیرا کسی که حقایق امور برای او آشکار باشد می‌داند که هیچ یک از لذات زودگذر دنیوی ملاک سعادت نیست، زیرا همهٔ این لذات با نقص مقرون‌اند. بدین خاطر، هر کدام از لذات زودگذر دنیوی در کنار لذت، رنجی نیز به همراه دارند. از همین رو، هر کس که از این لذایذ بهره‌مند می‌شود باید ملال و رنج را نیز انتظار داشته باشد. به‌عنوان مثال، یک پادشاه در دوران پادشاهی‌اش در جهت ارضای شهوت یا غضب‌اش و... لذاتی نصیب او می‌گردد، اما قطعاً در پی آن لذات ملال‌هایی نیز وجود دارد. در مجموع، چون لذایذ جسمانی و دنیوی با نقایصی همراه‌اند، مطلوب بالذات نیستند، و چیزی که مطلوب بالذات نباشد نمی‌تواند ملاک سعادت باشد.

شیخ می‌افزاید: سعادت‌تی که مطلوب بالذات است در عالم حسی قابل‌تحصیل نیست، زیرا نفس در عالم حسی نمی‌تواند به بالاترین و نفیس‌ترین احوال و غایات‌اش دست یابد. پس سعادت‌تی که مطلوب بالذات است در دنیای دیگری غیر از این دنیای خاکی (عالم آخرت) قابل‌تحصیل است (همو، رساله فی السعادة، ۲۶۳-۲۶۱).

#### ۴. تشکیکی بودن لذت

بر اساس تحلیل ابن‌سینا دریافتیم که ما در لذت با چهار گزینه و عامل (ادراک، نیل (وجدان)، کمال، و خیر) مرتبط هستیم. از طرفی می‌دانیم که هر چهار عامل می‌توانند دارای درجات و مراتب متعدّد باشند. یا به بیان دیگر، هر چهار عنصر دخیل در ساختار معنایی لذت اموری ذومراتب و مشکک هستند. نتیجهٔ طبیعی و بین این مقدمات این است که لذت نیز امری ذومراتب و مشکک است. یعنی اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، نیل (وجدان)، کمال، و خیر در بالاترین درجه باشد، باید لذت او هم در بالاترین درجه باشد و، برعکس، اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، نیل (وجدان)، کمال، و خیر در پایین‌ترین درجه باشد، لذت او نیز در اسفل درجات است. موجوداتی که در میان این دو حدّ اعلی و اسفل قرار دارند، لذت‌شان نیز به تبع موقعیت وجودی‌شان در حدّ میانهٔ بیشترین و کمترین است.

شیخ بر این باور است که عوامل چهارگانه دخیل در ساختار معنایی لذت، در وجود حضرت حق در اکمل رتبه و اعلی درجه قابل‌رصد است. به صورت طبیعی، لذت او نیز باید بالاترین درجه لذت باشد. او این ادعا را در کتاب نفیس *النجاة* چنین تبیین می‌کند که تشکیکی بودن مراتب لذت نه تنها درباره موجودات مختلف صادق است، بلکه در مورد قوای نفس نیز صادق است. یعنی هر قوه‌ای که ادراکش قوی‌تر باشد حظّ و نصیباش از لذت نیز فزون‌تر خواهد بود. اگر ماهیتی داشته باشیم کاملاً عقلی و خیر محض به گونه‌ای که از هرگونه نقصی مبرا و از جمیع حیثیات واحد باشد، بالاتر از این روشنایی و زیبایی وجود نخواهد داشت. پس واجب الوجود جمال محض و روشنایی صرف و سرچشمه همه زیبایی‌ها و اعتدال‌هاست، زیرا هر اعتدالی مولود و محصول وحدتی است که از کثرت ترکیب و مزاج پدید آمده است و زیبایی و شکوه هر امری در آن است، همان‌گونه که برای آن شایسته و ضروری است، به خلقت هستی و کمالات آن مزین شده باشد. بنابراین درباره زیبایی و شکوه واجب‌الوجود چه می‌توان گفت؟ آیا زیبایی و شکوهی والاتر از آن هست؟ بوعلی می‌افزاید: هر جمالی که ملایم و خیر باشد و مورد ادراک واقع شود، محبوب و معشوق واقع می‌شود و درباره مبدأ ادراک چند گزینه قابل‌تصور است: مبدأ ادراک یا حسّ است، یا خیال، یا وهم، یا ظن، و یا عقل. به هر تقدیر، هرچه ادراک عمیق‌تر و حقیقت ادراک‌شده (مدرک) زیباتر و باشکوه‌تر (شریف‌تر) باشد، علاقه قوای ادراک‌کننده نسبت به آن و تلذّذش از آن فزون‌تر خواهد بود. بر این اساس، می‌توان مدعی شد که واجب‌الوجودی که در نهایت جمال، کمال، و روشنایی است و خود را با این درجه از کمال و جمال درک می‌کند و متعلّقش در اعلی درجه کمال قرار دارد و هم عاقل است و هم معقول، بدین جهت، ذات‌اش برای خودش بزرگ‌ترین عاشق و سترگ‌ترین معشوق و همچنین عظیم‌ترین لذت‌برنده و بزرگ‌ترین متعلّق لذت است. به بیان دیگر، چون ذات واجب‌الوجود برترین مدرک، با عظیم‌ترین ادراک، نسبت به والاترین مدرک است، می‌توان مدعی شد که ذات او عظیم‌ترین متلذّذ و سترگ‌ترین لذت‌بخش است و این لذت با هیچ امر دیگری قابل‌قیاس نیست (ابن‌سینا، *النجاة*، ۵۹۰-۵۹۱).

ابن‌سینا براساس مبانی فلسفی خود استعمال واژه «لذت» در مورد حضرت حق را امری کاملاً منطقی و عقلانی می‌یابد، و از طرفی او فیلسوفی متدین و مقید به تعالیم و معارف شرعی است، و در قرآن و حدیث این واژه در مورد حضرت حق استعمال نشده است. از این‌رو، در انتهای سخنان خویش با شک و تردید از واژه «لذت» استفاده می‌کند

و می‌گوید که ما برای بیان این معانی الفاظ دیگری غیر از لذت - که مبین و حامل این بار معنایی باشد - نداریم و از سر اضطرار و ناچاری از این الفاظ استمداد می‌جوییم. اما اگر کسی براساس برخی مبانی - مثل توقیفی‌بودن اسما و صفات خدا - کاربرد این واژه‌ها را در مورد حضرت حق نمی‌پسندد، می‌تواند از الفاظ دیگر استفاده کند (همان، ۵۹۱).

البته شیخ در نمط نهم *الاشارات و التنبيهات* (۳/۳۵۹) - که جزء آخرین و دقیق‌ترین آثار اوست - شاید به خاطر همین محدودیت و نقصان به جای کاربرد واژه لذت و مشتقات آن دربارهٔ خدا، از واژه «بهجت» و مشتقات آن مثل «ابتهاج» و «ابتهاج» بهره می‌گیرد و مراتب تشکیکی لذت را به صورت دقیق‌تر و عمیق‌تر چنین بیان می‌کند: لذت دارای مراتب تشکیکی پنج‌گانه است. اولین و بالاترین مرتبه تشکیکی لذت (ابتهاج) از آن حضرت حق است و او از بالاترین درجهٔ ابتهاج در میان موجودات برخوردار است، زیرا کمال او کمال حقیقی و قائم به ذات است، درحالی‌که همهٔ موجودات دیگر در کمال خویش وامدار پروردگارند و کمال آن‌ها فایض از حضرت حق است و ادراک او تام‌ترین و والاترین ادراک‌هاست. و از طرفی، ادراک کمال باعث حبّ می‌گردد. چون بالاترین درجهٔ ادراک و کمال در مورد حضرت حق صادق است، بالاترین درجهٔ حبّ (عشق) نیز در مورد او صادق است و او عاشق و معشوق ذات خویش است و از جهت عاشق بودن ذات خویش از بالاترین درجهٔ ابتهاج (لذت) برخوردار است. دومین مرتبه تشکیکی لذت (ابتهاج) اختصاص به عقول دارد، زیرا ادراک و کمال عقول بعد از مرتبهٔ حضرت حق در بالاترین مرتبه است و، به تبع، لذت (ابتهاج) آن‌ها نیز در مرتبهٔ دوم واقع می‌شود. سومین مرتبه تشکیکی لذت از آن نفوس ناطق فلکی و نفوس کامل انسانی - مادام که به بدن تعلق دارند - است. چهارمین و پنجمین مرتبه تشکیکی لذت از آن نفوس ناطق متوسط و ناقص است. یعنی نفوس ناطق ناقص بشری از آن حیث که ادراک و کمال آن‌ها در قیاس با مراتب چهارگانهٔ پیش‌گفته در پایین‌ترین مرتبه است، لذت آنها نیز در پایین‌ترین درجه است (همو، *الإشارات و التنبيهات*، ۳/۳۶۳-۳۵۹).

### نتیجه

لذت جزء مسائل چندتباری است. توجه ابن‌سینا بیشتر به این امر معطوف بوده که با نگرگاه فلسفی-عرفانی، به تحلیل این مسئله بپردازد. از نظر او تحقق لذت تنها به امور ایجابی - ادراک، نیل (وجدان)، کمال، و خیر - وابسته نیست، بلکه امور سلبی یا رفع موانع - مثل مرض نفسانی یا بدنی، امور شاغل و مضاد با مدرک - نیز برای تحقق آن

ضرورت دارد. او با ارائه تقسیمات مختلف برای لذت و بیان دلایل برتری برخی بر برخی دیگر، از تصوّرات عامّه مردم درباره لذت و همچنین از تصوّر برخی لذت‌گرایان درباره لذت فاصله گرفته و گرایش فلسفی—عرفانی خود را به منصّه ظهور رسانده و رتبه‌بندی ویژه‌ای درباره مراتب و درجات لذت ارائه داده است.

### فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
۲. \_\_\_\_\_، *الشفاء: الطبيعيات، النفس*، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۳. \_\_\_\_\_، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحيح و مقدمة محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۴. \_\_\_\_\_، *الإشارات والتنبيهات*، ۳ جلدی، دفتر نشر الكتاب، بی‌جا، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۵. \_\_\_\_\_، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۶. \_\_\_\_\_، *رسالة في النفس و بقائها و معادها*، در: *الفلسفة الاسلاميه*، ج ۴۳، زیر نظر فؤاد سزگین معهد تاريخ العلوم العربية و الاسلاميه، آلمان، ۱۹۹۹.
۷. \_\_\_\_\_، *رسالة نفس*، با حواشی و تصحيح موسى عميد، انجمن آثار مفاخر فرهنگي و دانشگاه ابن‌سینا، همدان، ۱۳۸۳.
۸. \_\_\_\_\_، *رسالة في دفع الغم من الموت*، در: *الفلسفة الاسلاميه*، ج ۳۵، زیر نظر فؤاد سزگین معهد تاريخ العلوم العربية و الاسلاميه، آلمان، ۱۹۹۹.
۹. \_\_\_\_\_، *رسالة في السعادة*، در: *رسائل الشيخ الرئيس ابوعلی الحسين بن عبدالله ابن‌سینا*، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۰ هـ.ق.
۱۰. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۱-۲، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱.
۱۱. \_\_\_\_\_، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲. \_\_\_\_\_، *درباره نفس*، ترجمه ع. م.، انتشارات حکمت، تهران، بی‌تا
۱۳. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کویانی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.

۱۴. برن، ژان، *فلسفهٔ اپیکور*، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۵. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه در دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی*، ترجمهٔ علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶.
۱۶. توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، طاهها، انتشارات سمت، مرکز جهانی علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۴.
۱۷. دشتکی، غیاث‌الدین منصور، *إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الحور*، تصحیح علی اوجبی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
۱۸. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرفیة*، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله البغدادی، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۹. ———، *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی السقا، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۰. رازی، محمد بن زکریا، *کتاب الطب الروحانی*، در: *رسائل فلسفیة لأبی بکر الرازی*، بیروت، دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۲ هـ.ق.
۲۱. ———، *کتاب اللذة*، در: *رسائل فلسفیة لأبی بکر الرازی*، بیروت، دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۲ هـ.ق.
۲۲. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ نجف دریابندری، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۳.
۲۳. ژکس، *فلسفهٔ اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۲۴. سهروردی، یحیی بن حبش، *کلمة التصوف*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۵. ———، *اللمحات*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۲۷. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۲۸. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، *فلسفهٔ اخلاق و مبانی رفتار*، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۷.

۲۹. فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تصحیح، شیخ محمدحسن آل یاسین، بیدار، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
۳۰. فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صافی، طه، قم، ۱۳۷۶.
۳۱. فیبل من، جیمز کرن، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
۳۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، قسمت اول و دوم، انتشارات علمی - فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۳۳. \_\_\_\_\_، *تاریخ فلسفه: فیلسوفان انگلیسی*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، سروش، تهران، ۱۳۶۲.
۳۴. کندی، یعقوب بن اسحاق، *القول فی النفس (المختصر من کتاب ارسطو و فلاطن و سائر الفلاسفة)*، در: *الفلسفه الاسلامیه*، ج ۴، زیر نظر فؤاد سزگین معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه، آلمان، ۱۹۹۹.
۳۵. گمپرتس، تئودر، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *خودشناسی برای خودسازی*، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۳۷۱.
۳۷. \_\_\_\_\_، *خودسازی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*، قم، ۱۳۸۰.
۳۸. \_\_\_\_\_، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*، قم، ۱۳۸۴.
۳۹. \_\_\_\_\_، *فلسفه اخلاق*، شرکت چاپ و نشر بین المللی بهار، تهران، ۱۳۸۱.
۴۰. مک اینتایر، السدر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، حکمت، تهران، ۱۳۷۹.
۴۱. مآصدر، *الأسفار الأربعة*، ۹ جلدی، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۷۸.
۴۲. ملکیان، مصطفی، *مهر ماندگار (مقالاتی در اخلاق شناسی)*، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۵.
۴۳. نصری، عبدالله، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، آذرخش، تهران، ۱۳۷۵.
۴۴. \_\_\_\_\_، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۶.
۴۵. هالینگ، دیل، ر. ج.، *مبانی و تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سازمان انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۴.