

چیستی و انواع لذت از منظر سهروردی

عین الله خادمی *

چکیده

سهروردی در رسائل و مکتوبات مختلف خویش، تعاریف مختلفی برای لذت ارائه کرده است. این تعاریف از جهت کمیت و کیفیت قیودی که در آن به کار رفته با یکدیگر متفاوت هستند. وی معتقد است میان لذت و نور ارتباط وثیقی وجود دارد. سهروردی در برخی آثارش، لذت را به حسی (جسمانی) و روحانی، و در برخی مکتوبات دیگرش، آن را به بدنی و قدسی تقسیم می‌کند و در برخی مواضع دیگر از لذت سرمدی سخن می‌گوید. او از جهت دیگر لذت را به حسی و عقلی و لذت حسی را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و معتقد است لذات باطنی بر لذات ظاهری و در نهایت لذات عقلی بر لذات حسی برتری دارند و این وجوه برتری را با دو شیوه مشایی و اشراقی تبیین کرده است. همچنین معتقد است لذت امری متواپی نیست، بلکه مشکک است. در این مقاله، ماهیت لذت و انواع آن را از دیدگاه سهروردی می‌کاویم.

کلیدواژه‌ها: لذت، حسی، قدسی، سرمدی، عقلی، ظاهری، باطنی، سهروردی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. طرح مسئله

مسئله لذت و نقطه مقابل آن الم و رنج، یکی از مسائل درازعمر و فراخ دامنی است که به صورت سلبی یا ثبوتی اذهان متفکران متعدد و توجه مکاتب مختلف فلسفی، اخلاقی و ادیان الهی و غیرالاهی را به خود معطوف کرده است.

برخی از متفکران قدیم - مثل اودوکس، آریستئیپوس، تئودرس، هگزئاس، آئیگریس، اپیکور - (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲/۲۲۰) و جدید - مثل جرمی بنتام و جان استوارت میل - درباره لذت موضع افراطی اتخاذ کرده، آن را خیر اعلی (مطلق) تلقی کرده‌اند؛ و برخی، مثل اسپوزیپوس، موضع تفریطی درباره آن اتخاذ کرده، آن را شر مطلق دانسته‌اند و برخی دیگر، مثل افلاطون و ارسطو، موضع میانه و معتدل درباره لذت اتخاذ کرده، از خیر و شر مطلق دانستن آن پرهیز کرده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۳۴/۳؛ ارسطو، ۱۳۸۱: ۲/۲۳۴-۲۳۵).

برخی ادیان شرقی مثل بودیسم، جینیسم و یوگا درباره لذت موضع تفریطی (توفیقی، ۱۳۸۴، ۳۶-۴۲؛ نصری، ۱۳۷۶: ۳۶-۴۰؛ ۵۰-۵۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۸-۹۰) و ادیان الهی از جمله اسلام، انسان را از افراط و تفریط درباره لذت باز داشته‌اند و بالاترین لذت را قرب و رضایت الهی معرفی کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۵-۲۷۶؛ غزالی، ۲۰۰۶/۱۴۲۷: ۴/۲۴۶۲-۲۴۶۴، ۲۴۷۳-۲۴۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۱: ۳۳-۳۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۷۹-۹۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۵۸-۱۶۴).

و در میان مکاتب فلسفی جدید بیشتر از همه اگزیستانسیالیست‌ها به بحث لذت، به ویژه درد و رنج توجه نشان داده‌اند و درد و رنج را به عنوان یکی از وضعیت‌های حدی یا مرزی معرفی کرده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۹-۴۳؛ نصری، ۱۳۷۵: ۱۵۹-۱۶۶).

در این پژوهش، ما درصدد بیان چیستی لذت از دیدگاه سهروردی هستیم. پاسخ به این مسئله در گرو کندوکاو در پرسش‌های فرعی ذیل است: سهروردی چه تعاریفی درباره لذت ارائه داده است؟ چه قیودی در تعاریف او ذکر شده است و مراد او از افزایش این قیود چیست؟ چه رابطه‌ای میان نور و لذت وجود دارد؟ او چه اقسامی برای لذت ذکر کرده است؟ آیا از منظر سهروردی همه لذات از حیث کیفیت در یک سطح قرار

دارند یا برخی بر پاره‌ای دیگر برتری دارند؟ او این وجوه برتری را چگونه تبیین کرده است؟ از دیدگاه سهروردی لذت امری متواطی است یا مشکک؟ ابتدا با دیدگاه سهروردی درباره تعریف لذت آشنا می‌شویم.

۲. تعریف لذت

با کندوکاو در آثار و مکتوبات سهروردی درمی‌یابیم که وی تعاریف متعددی برای لذت ارائه داده است. در مجموع این تعاریف را می‌توان به هشت تعریف تقسیم کرد. ابتدا درباره این تعاریف گزارش می‌دهیم و در گام بعدی به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازیم.

۱.۲. گزارش تعاریف سهروردی از لذت

۱. در رساله *بزد/ن‌ساخت*، که به زبان فارسی نگاشته است، لذت را چنین تعریف می‌کند:
بباید دانستن که حقیقت لذت و الم آن است که لذت دریافتن چیزهای ملایم است و الم دریافتن چیزهای منافی (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۳۲/۳).
۲. در رساله *صفیر سیمرغ*، که به زبان فارسی نگاشته است، لذت را چنین تعریف می‌کند:
اما حدیث اثبات لذت عبارت است از حاصل شدن کمال مر چیزی را و دانستن حصول آن، که اگر چیز حاصل گردد و یابنده را خبر نبود کمال نباشد (همو، ۱۳۷۳: ۳۳۰/۳).
۳. در کتاب *نفیس حکمه الاشراف* لذت را چنین تعریف می‌کند:
ان اللذّه وصول ملائم الشی و ادراکه لوصول ذلک والالم ادراک حصول هو غیر ملایم للشی من حیث هو کذا (همو، ۱۹۷۶: ۲۴۲/۲).
۴. در *المشارع والمطارحات* لذت را چنین تعریف می‌کند:
کل لذه فانما بادراک ما هو کمال واصل الی الشی حتی ان کان وصول دون ادراک فلا یلتذ و ینبغی ان لا یکون مانع عن کون الواصل کمالا فی حاله الواصل، او عن ادراک ذلک ان کان کمالا و کل الم فیادراک شر و آفه واصل الی الشی علی ذکر و قد یصل ولا یتألم به الشی لعدم الشعور (همو، ۱۹۷۶: ۵۰۰/۱).
۵. در رساله *نفیس الواح عمادی*، که به زبان فارسی نگاشته است، لذت را چنین تعریف می‌کند:

- لذت دریافتن است آنچه را که برسد از کمال مدرک و خیر به دریابنده، چون شاغل و متضادی نباشد (همو، ۱۳۷۳: ۱۷۰/۳-۱۷۱).
۶. در رساله وزین کلمه *التصوف* لذت را چنین تعریف می‌کند:
واعلم ان اللذه هی ادراک ما وصل من کمال المدرک و خیره الیه من حیث هو کذا و الالم هو ادراک ما وصل من شر المدرک و آفته الیه من حیث هو کذا (همو، ۱۳۸۰: ۱۲۰/۴).
۷. در رساله *الالواح العمادیه*، که به زبان عربی نگاشته است، لذت را چنین تعریف می‌کند:
واعلم ان اللذه هی ادراک ما وصل من کمال المدرک و خیره الیه اذا لم یکن مضاد ولا شاغل والالم هو ادراک ما وصل من آفه المدرک و شره الیه، اذا لم یکن شاغل ولا مضاد (همو، ۱۳۸۰: ۸۲/۴).
۸. و سرانجام در رساله *اللمحات* لذت را چنین تعریف می‌کند:
واللذه هی ادراک ما وصل من کمال المدرک و خیره من حیث هو کذا و لا شاغل ولا مضاد والالم هو ادراک ما وصل من شر المدرک و آفته و ادراکه من حیث هو کذا و لا شاغل ولا مضاد (همو، ۱۳۸۰: ۲۳۶/۴).
- همین مضمون در *التلویحات* (همو، ۱۹۷۶: ۸۶/۱) و در رساله *پرتونامه* (همو، ۱۳۷۳: ۶۷/۳) نیز بیان شده است.

۲.۲. تجزیه و تحلیل تعاریف لذت

پیش از تجزیه و تحلیل تعاریف پیش گفته، بیان چند نکته ضروری است:
نکته اول: با بررسی تطبیقی تعاریف لذت، که سهروردی و حکیمان سلف بیان کرده‌اند، درمی‌یابیم که کار سهروردی از حیث تنوع و کمیت در قیاس با حکیمان سترگ گذشته بی‌نظیر است. زیرا بر اساس تتبع نگارنده در مکتوبات فیلسوفان متقدم، افلاطون دو تعریف^۱، ارسطو پنج تعریف^۲، فلاسفه کورنایی یک تعریف^۳، فارابی یک تعریف^۴، زکریای رازی دو تعریف^۵ و ابن سینا نیز دو تعریف^۶ ارائه کرده‌اند، در حالی که سهروردی هشت تعریف مختلف ارائه می‌کند.

نکته دوم: ملاک طبقه‌بندی نگارنده در تعاریف سهروردی از لذت، بر مبنای تعداد قیودی است که در این تعاریف وجود دارد. در ابتدا تعریفی بیان کردیم که کمترین قیود را داشت و در انتها تعریفی ذکر کردیم که بیشترین قیود را دارد و مابین این دو تعریف تعاریفی گنجانده شده که

قیود متوسطی دارد. همچنین اگر در برخی موارد از جهت کمیت قیود با هم برابر هستند، اما از جهت کیفیت با یکدیگر متفاوت‌اند. بعد از بیان این دو نکته قیود به کار رفته در این تعاریف را بررسی می‌کنیم.

قید ادراک

ارسطو در کتاب نفیس / اخلاق نیکوماخوس (۳۷۴-۳۷۵) تعریف اول افلاطون درباره لذت و همچنین تعریف فلاسفه کورنایی از لذت را به صورت جدی نقد می‌کند (همان: ۲۴۳-۲۴۶) و در کتاب گران‌قدر درباره نفس، لذت را به ادراک تصدیقی امر مطبوع و الم را به ادراک تصدیقی امر نامطبوع تعریف می‌کند. مراد ارسطو از افزایش قید «تصدیقی» به ادراک آن است که لذت و الم احساس ساده و بسیط نیستند که امر تصویری باشند - و با حکم سلبی یا ایجابی همراه نباشند - بلکه تصدیقی و مستلزم حکم هستند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۴۰-۲۴۱). فیلسوفان پس از ارسطو، مثل فارابی و ابن‌سینا و سهروردی، قید ادراک را از ارسطو پذیرفتند و تلقی به قبول کردند، اما قید تصدیق را از آن حذف کردند. مراد فارابی، ابن‌سینا و سهروردی از افزایش این قید آن است که تا انسان چیزی را ادراک نکند، هرگز لذت و المی از آن ناحیه نصیب او نمی‌شود. بر این اساس، ادراک یکی از شرایط لازم برای تحقق لذت و الم است.

قید ملایم

این قید در تعریف اول و سوم سهروردی استعمال شده است. با تتبع تاریخی در آثار حکیمان سلف درمی‌یابیم که نخستین بار افلاطون این قید را به کار برد. وی در یکی از تعاریف خویش برای لذت که در کتاب قوانین بیان شده، لذت را تنها بر اساس همین قید «امر مطبوع» تعریف می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۸۴/۴). ارسطو نیز با نقل دیدگاه اودوکسوس لذت را به امر «خواستنی و خیر» تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۷۱). در تعریف فارابی از لذت، به این قید، قید دومی (ادراک) افزون شده و لذت به «ادراک امر ملایم» (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۴) تعریف شده است. زکریای رازی نیز گرچه به صورت مستقیم از این قید استفاده نکرده، اما به صورت غیرمستقیم از آن بهره گرفته است. او برای انسان دو حالت طبیعی و غیرطبیعی فرض کرده و می‌گوید: اگر انسان در حالت

غیرطبیعی باشد در رنج و عذاب است. اگر به حالت طبیعی که حالت مطبوع و ملایم است برگردد، واجد لذت می‌شود (رازی، ۱۴۰۲: ۱۳۶-۱۳۷).

ابن سینا نیز در یکی از تعاریف خویش درباره لذت، علاوه بر قید ملایم - ادراک، من چیه ما هو ملایم - دو قید دیگر نیز می‌افزاید.^۷

بر این اساس، می‌توان مدعی شد که سهروردی در تعریف اول و دومش، از جهت بیان این قید از حکیمان بزرگی مثل افلاطون، فارابی و ابن سینا به صورت مستقیم و رازی به صورت غیرمستقیم متأثر است، ولی در مجموع تعریف اول او به تعریف فارابی نزدیک‌تر است.

قید وصول

مراد از این قید، وجدان نکردن یک امر است، که رتبه آن بالاتر از ادراک است، زیرا ادراک شیء گاهی با حصول صورت تساوی همراه است، به همین جهت ممکن است درباره امری ادراک صورت بگیرد، اما لذتی از آن حاصل نشود، اما وصول با حصول ذات شیء همراه است و در صورت تحقق آن، حتماً برای فرد لذت نیز حاصل می‌شود (شهرزوی، ۱۳۷۳: ۵۴۰).

قید کمال و خیر

انسان در صورتی از وجدان امری لذت می‌برد که آن را به عنوان خیر و کمال برای خود تلقی کند، اگر چنین دیدگاهی وجود نداشته باشد، هرگز لذتی نصیب او نمی‌گردد. ارسطو، به نقل از اودوکسوس، یکی از ویژگی‌های لذت را خیر ذکر کرده، می‌گوید: لذت امر خواستنی و خیر است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۷۱).

قید مدرک

سهروردی معتقد است لذت صرفاً ادراک امر لذیذ نیست، بلکه لذت ادراک و حصول امر لذیذ برای فرد متلذذ و وجدان این امر از سوی فرد متلذذ است. به بیان دیگر، فرد مدرک باید به این باور دست یابد که فلان عمل برای او کمال و خیر است و این ادراک خیر و کمال را با تمام وجودش دریابد.

قید من حیث هو کذا

رابطه کمال و خیر با مدرک به چند صورت قابل فرض است:

الف. گاهی امری فی نفسه خیر و کمال است، اما مدرک آن را خیر و کمال تلقی نمی‌کند. در این صورت، از دریافت و وصول بدان لذت نمی‌برد. برای مثال، علم‌آموزی فی نفسه خیر و کمال است، اما اگر کسی علم‌آموزی را برای خودش خیر و کمال تلقی نکند، از آن لذت نمی‌برد.

ب. گاهی امری فی نفسه خیر و کمال نیست، اما مدرک آن را خیر و کمال تلقی می‌کند و از آن لذت می‌برد. برای مثال، دزدی و ستم فی نفسه خیر و کمال نیست، اما کسی که آنها را خیر و کمال تلقی کند، از ارتکاب آنها لذت می‌برد.

ج. گاهی امری ذوووجه است. ممکن است از جهاتی خیر و کمال باشد و از جهاتی دیگر خیر و کمال نباشد. در این فرض نیز، اگر مدرک آن را از آن جهت که خیر و کمال است ادراک و وجدان کند، لذت می‌برد. برای مثال، اگر کسی در راه آموختن دانش بخشی از اموالش را بفروشد، کار او از جهت آموزش، خیر و کمال است، اما از جهت دادن اموال خیر و کمال نیست، اما اگر از فرد به این کارش از جهت نخستین (کمال و خیر) بنگرد، از آن لذت می‌برد.

بر اساس این تحلیل، نوع بینش و نگرش مدرک نقش اصلی را در بحث لذت ایفا می‌کند، نه کمال و خیر در عالم واقع در نفس الامر (شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۰).

قید لاشاغل و لامضاد

از دیدگاه سهروردی یکی از شرایط لازم برای درک لذت و الم این است که مانع و مضادی وجود نداشته باشد. او در آثار مختلف خویش برخی از مصادیق مانع و مضاد را چنین ذکر می‌کند. اگر کسی معده‌اش مریض یا پر باشد، از طعام لذیذ متنفر می‌شود، اما در صورت برطرف شدن این مانع از آن طعام لذت می‌برد. همچنین اگر کسی در حالت مستی یا بی‌هوشی باشد، یا در حالت مرگ قوای او از کار افتاده باشد، اگر ضرباتی به بدن او وارد کنند، او از آن ضربات احساس درد نمی‌کند و به همین سان اگر در حال مستی و سکر، معشوقش نزد او حضور یابد، از وصال معشوق متلذذ نمی‌گردد، و یا اگر در این حالت دشمنش او را شماتت کند، رنجی برای او حاصل نمی‌شود، اما در صورت از بین رفتن این مانع، آن ضربات و شماتت دشمن برای او مولم و رنج‌آور و حضور معشوق برای او لذت‌آفرین خواهد بود. همچنین کسی که ذوق ندارد از امور لذت‌آفرین، لذت نصیب او نمی‌شود، همچنان که فرد عنین از لذت جماع بهره‌ای نصیب او نخواهد شد (سهروردی،

۱۹۷۶: ۵۰۰/۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۷۱/۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۶۷/۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۰۵/۳؛ همو، ۱۹۷۶: ۸۷/۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳۶/۴.

بیان این نکته ضروری است که در میان قیود متعدد پیش گفته از سوی سهروردی، سه قید ادراک، ملایم، کمال و خیر اهمیت بیشتری دارد و در میان این سه قید نیز دو قید ادراک و ملایم در تبیین چیستی لذت نقش زایدالوصفی ایفا می‌کنند. به همین جهت در بسیاری از تعاریف سهروردی و همچنین حکیمان سلف، به این قیود توجه بلیغی شده است.

۳.۲. بررسی نهایی تعاریف لذت

بعد از تبیین قیود به کار رفته در مجموع تعاریف، اگر این تعاریف را از حیث استعمال قیود با یکدیگر مقایسه کنیم درمی‌یابیم، قیود به کار رفته در هر یک تعاریف عبارت‌اند از:

- دو قید در تعریف اول: وصول (دریافت) و ملایم.
- سه قید در تعریف دوم: حصول (وصول)، کمال و علم به حصول کمال.
- چهار قید در تعریف سوم: قید، وصول، ملایم، ادراک و من حیث هو کذا.
- چهار قید در تعریف چهارم: ادراک، کمال، وصول و عدم مانع.
- پنج قید در تعریف پنجم: دریافت (وصول)، کمال، مدرک، خیر، نبود شاغل و مضاد.
- شش قید در تعریف ششم: ادراک، وصول، کمال، مدرک، خیر، من حیث هو کذا.
- شش قید در تعریف هفتم: ادراک، وصول، کمال، مدرک، خیر، عدم شاغل و مضاد.
- هفت قید در تعریف هشتم: ادراک، وصول، کمال، مدرک، خیر، عدم شاغل و مضاد، من حیث هو کذا.

با تفکیک قیود این تعاریف درمی‌یابیم که تعریف اول کمترین قیود را دارد (دو قید) و در رتبه بعد، تعریف دوم با سه قید قرار دارد، که دو قید آن با تعریف اول متفاوت است. تعریف سوم و چهارم هر کدام چهار قید دارند که دو قید آنها، یعنی ادراک و وصول مشترک است و دو قید دیگر آنها با یکدیگر متفاوت است.

- تعریف پنجم پنج قید دارد، که قید «خیر» در هیچ یک از تعاریف اول تا چهارم وجود ندارد.
- تعریف ششم و هفتم هر کدام شش قید دارد که در پنج قید (ادراک، وصول، کمال، مدرک و خیر) با هم مشترک‌اند و تنها در قید آخر (من حیث هو کذا) در تعریف ششم و عدم شاغل و مضاد در تعریف هفتم با یکدیگر متفاوت هستند.

- تعریف هشتم بیشترین قیود (هفت قید) را دارد و بر اساس مبانی منطقی که برای تعاریف ذکر شده، هر قید بر دایره وضوح تعاریف می‌افزاید. بدین جهت تعریف اول که کمترین قید را دارد، از کمترین درجه وضوح و اعتبار و تعریف آخر که بیشترین قید را دارد، بیشترین درجه وضوح و اعتبار را نیز دارد.

بیان این نکته خالی از لطف نیست، که ممکن است برخی از محققان، با این ادعا، که افزایش قیود پیش‌گفته در تعاریف سهروردی باعث تنوع و تعدد تعاریف او می‌شود، موافق نباشند و به نوعی برخی از قیود را از نوع شرح‌الاسمی تلقی کنند، به همین جهت برخی از تعاریف سهروردی را نوعی تکرار بدانند.

نکته: هر قوه‌ای (حسی) لذتی مخصوص به خویش دارد.

سهروردی معتقد است هر قوه (حسی) لذت و رنج مخصوص به خویش دارد. چشم از دیدن مبصرات ملایم و گوش از شنیدن مسموعات مطلوب و آوازهای خوش، شم از بوییدن بوهای خوش و ذوق از طعم‌های پاک لذت می‌برد و لذت قوای شهوانی در قضای شهوت، لذت قوه غضبیه در انتقام و لذت وهم در امید و آرزوست و بالعکس چشم از رؤیت مبصرات نامطلوب، گوش از شنیدن آوازهای ناخوش، شم از بوییدن بوهای ناخوش، قوه شهوانی از عدم ارضای شهوت و قوه غضبیه از عدم موفقیت در انتقام رنج می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۷/۳-۶۸-۶۷/۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۷۱/۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۳۳۰/۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۴۳۳/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۲۰/۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۱؛ شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۷۷).

۳. رابطه نور و لذت

از مباحث پیش‌گفته دانستیم که سهروردی و حکیمان اشراقی در تعریف لذت از عناصر مختلف، به ویژه ادراک استفاده می‌کنند. از سوی دیگر، آنها معتقدند جمیع ادراکاتی که برای انسان و حیوان حاصل می‌شود از نور مجردی که نور محض و ادراک صرف است، حاصل می‌شود و از طرفی بر اساس مبانی حکمت اشراقی در نورالانوار، ادراک امری زاید بر ذاتش نیست و هیچ شیئی از حیث ادراک اتم از نور محض و نورالانوار نیست. بدین جهت هیچ شیئی لذتش، عظیم‌تر از لذت نورالانوار نیست و نورالانوار از کمالاتش لذت می‌برد و از جمال و ملایماتش بهجت نصیب او می‌گردد.

البته ناگفته پیداست که لذت نورالانوار و انوار قاهره از نوع لذت جسمانی و حسی نیست، بلکه از نوع لذت روحانی و قدسی است و نورالانوار و انوار قاهره، مدرک این لذات هستند و این لذات برای آنها ملایم و مطبوع است و آنها را وجدان می‌کنند و آنها را به عنوان خیر و کمال تلقی می‌کنند و برخلاف انوار مدبره - که در سطور بعدی توضیح داده می‌شود - موانع و شواغلی برای آنها وجود ندارد.

بر آگاهان با مبانی حکمت اشراقی، پذیرش دعاوی پیش‌گفته دور از ذهن نیست، زیرا بر اساس مبانی حکمت اشراقی، جمیع لذات در طلسمات انواع جسمانی از انوار مجرد ناشی می‌شود و طلسمات انواع جسمانی، سایه‌های انوار مجرد هستند. بدین جهت جمیع کمالاتی که در این طلسمات است، متخذ از انوار مجرد است و امور غیرملایم با انوار مجرد هیئت ظلمانی هستند و سایه ظلمانی که به آنها ملحق می‌شود از ناحیه همراهی با برازخ ظلمانی (ابدان دنی) است و شوق این انوار مدبره (نفوس) به ابدان دنی، مانع مشاهده عالم انوار و التذاذ از عالم انوار از سوی این انوار مدبره می‌گردد و مادامی که این انوار مدبره (نفوس) به ابدان و شواغل برزخی شوق زیاد داشته باشند، از عالم انوار محبوب می‌گردند و از کمالات عقلی لذت نمی‌برند و همچنین از رذائل ظلمانی رنج نمی‌برند.

حکیمان اشراقی معتقدند وضعیت این انوار مدبره (نفوس) بسان فردی است که به صورت شدید مست شده و به چیزی که به صورت زایدالوصف بدان اشتیاق داشته رسیده، اما از آن روی برگرداند. در چنین فردی حالت سکر و مستی مانع درک لذت می‌شود. حکمای اشراقی یادآور می‌شوند هر کسی در او قوه ادراک علوم عقلی و استعدادهای اشراق قواهر نوریه مجرد وجود نداشته باشد، لذات عقلی محض را که لذات حقیقی هستند، انکار می‌کند، همچنان که فرد عنین لذت جماع را انکار می‌کند (سهروردی، ۱۹۷۶: ۲۲۴/۲-۲۲۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۰-۵۴۱؛ شیریازی، ۱۳۸۰: ۴۷۷).

۴. اقسام لذات

با تفحص و تتبع در آثار و مکتوبات سهروردی درمی‌یابیم که وی طبقه‌بندی‌های متعددی برای لذات ارائه داده است. او در برخی از آثار خویش لذات را به دو قسم حسی و روحانی یا جسمانی و

روحانی تقسیم می‌کند و افرادی را که مستغرق در لذات حسی هستند، بدنیون می‌نامد و عامه مردم را در این طبقه قرار می‌دهد و می‌گوید: عامه مردم، لذات را تنها به لذات حسی جسمانی مثل جماع، خوردن و آشامیدن منحصر می‌کنند و سایر لذات، یعنی لذات روحانی را انکار می‌کنند. او این افراد را به عنین تشبیه می‌کند که لذت و قاع را انکار می‌کند.

سهروردی این داعیه را ناصواب و باطل می‌داند و دلیل بطلان آن را چنین بیان می‌کند: در صورت صائب بودن این نظریه باید چهارپایان متلذذ و سعادتمند، و فرشتگان و کروییان از سعادت و لذت بی‌بهره باشند.

او سپس در صدد تحلیل این موضع عوام (بدنیون) برمی‌آید و علت این برداشت ناصواب را موانع تن و قوای جسمانی و تعلق و وابستگی این افراد به خواسته‌های بدنی معرفی می‌کند و راه معالجه این بیماری را رهایی نفس از تعلقات و وابستگی‌های جسمانی می‌داند و معتقد است در صورت برطرف شدن این موانع و آگاهی نفس از حقایق و مشاهده عالم ملکوت لذتی سترگ برای آنها حاصل می‌شود. او برای تأیید ادعایش به آیات مبارکه «وجوه یومئذ ناظره» (القیامه: ۲۲) و «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (القمر: ۵۵) استشهد می‌کند و درباره واژه «عنیدیت» در آیه اخیر می‌گوید: مراد از این واژه در آیه مبارکه آن است که حجاب جسمانی مرتفع، و به تبع آن موانع دیگر برداشته می‌شود.

همچنین درباره واژه «ناظر» در آیه نخستین می‌گوید: مراد از نظر در این آیه آن است که انوار حضرت حق بر ذوات شریف اشراق کند و در سایه این اشراق، لذت و شادی زایدالوصفی نصیب این ذوات قدسی می‌گردد.

سهروردی برای اثبات ادعای اخیرش به آیات «لهم اجرهم و نورهم» (الحدید: ۱۸)، «نورهم بین ایدیهم» (حدید: ۱۲)، «فیما ما تشتهیه الا نفس و تلذ الاعین» (زخرف: ۷۱) و «فلاتعلم نفس ما اخفی من قره اعین» (سجده: ۱۷) استشهد می‌کند و می‌گوید: لذت این ذوات قدسی آنچنان عظیم و سترگ است که هیچ کس از عمق این لذت و مایه مسرت و چشم‌روشنی آن آگاهی ندارد و به جهت همین اختفا و رمزآلودگی آن است که حضرت حق می‌فرماید: «و ننشئکم فیما لاتعلمون» (واقع: ۶۱) (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷۰/۳-۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۸۲/۴، ۸۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۵۵-۶۷).

سهروردی لذت افلاک را از مصادیق لذات روحانی معرفی می‌کند و برای اثبات ادعایش می‌گوید: در افلاک شهوت، غضب، گرایش‌های حیوانی و موانع پیروی از حق وجود ندارد. بدین جهت بهره‌مندی آنها از لذات روحانی و انوار شارقه بیشتر از سایر نفوس است. علاوه بر آن، این نکته نیز مبرهن است که حرکات افلاک صرفاً برای خروج از قوه به فعل صورت نمی‌گیرد، بلکه دائماً انوار نورانی قدسی به آنها می‌رسد و در سایه این انوار حرکتی برانگیخته می‌شود و سپس آن حرکات زمینه را برای اشراق دیگر آماده می‌کند و به همین‌سان به صورت علی‌الدوام اشراقات موجب حرکات می‌شود و حرکات زمینه را برای اشراقات فراهم می‌کند (همو، ۱۹۷۶: ۴۴۴/۱).

سهروردی در آخرین لوح (لوح چهارم) *اللواح عمادی* (۱۷۱-۱۷۳) پس از توضیح مفصل درباره لذات روحانی و قیاس‌ناپذیر بودن لذات روحانی بالذات جسمانی و وصف‌ناپذیر بودن لذات روحانی می‌گوید:

مردم در این دنیا نمی‌توانند به کنه و حقیقت لذات روحانی پی ببرند. به همین جهت در کتاب و سنت و زبان، جهت آگاهی از گوشه‌ای از عظمت این لذات، آن را در قالب رموز و امثال بیان می‌کنند. به نظر سهروردی، لذت روحانی، لذتی است که هیچ لذتی هم‌سنگ و هم‌وزن آن نیست و هیچ راحتی و سعادت بی پایه آن نمی‌رسد و در واقع لذت روحانی، همان سعادت ابدی در جوار حضرت حق و بهره‌مندی از انوار بی‌کران حضرت حق است (همو، ۱۳۷۳: ۱۷۳/۳).

سهروردی در برخی آثار دیگرش لذت را به دو قسم بدنی و قدسی تقسیم می‌کند، که تعبیر دیگری از حسی یا جسمانی و روحانی است، و می‌گوید: مستغرقان در لذات حسی (بدنیون) تنها لذات بدنی را باور دارند، همان‌گونه که فرد عنین لذت جماع را انکار می‌کند، آنها لذات قدسی را انکار می‌کنند، حال آنکه لذات قدسی از حیث کمیت و شدت بالذات بدنی قابل قیاس نیستند.

او شیوه‌هایی برای درک و وجدان لذت قدسی معرفی می‌کند. یکی از این شیوه‌ها، تقلیل شهوات است. یعنی انسان باید از طریق ریاضات خود را از اسارت شهوات و تمنیات رها کند و نفس خویش را پاک و مطهر گرداند. طریق دیگر تفکر درباره عالم ملکوت است. بعد از طی این دو مرحله، ادراک عجایب نسب روحانی سبب تلطیف سر و درونمان می‌گردد و زمینه برای تابش انوار قدسی و بارقات الاهی در ما فراهم می‌شود

و به جهت اشراق این انوار قدسی، لذتی قدسی در ما ایجاد می‌شود که با هیچ لذت بدنی قابل قیاس نیست.

به نظر سهروردی، این لذات قدسی به نفوس انسان منحصر نیست، بلکه نفوس فلکی نیز به جهت عدم شهوت، غضب و موانع پیروی از حق، در صورت تغییر اراده از لذات قدسی بهره‌مند می‌شوند و این لذات قدسی سبب حرکات دائمی در آنها می‌گردد (همو، ۱۳۷۳: ۱۵۲/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۷/۴-۸۳).

سهروردی در برخی آثارش از لذتی به نام لذت سرمدی یاد می‌کند، البته از نقطه مقابل این لذت، یعنی لذت ناپایدار دنیوی بحثی نمی‌کند و می‌گوید: نفس مادامی که در اسارت قفس بدن است، معنای حیات حقیقی را درک نمی‌کند، اما بعد از مفارقت از ظلمات بدن، نفس، روح حیات حقیقی را درمی‌یابد. چنان که قرآن می‌فرماید: «و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو كانوا یعلمون» (عنکبوت: ۶۴) و در آیه دیگر می‌فرماید: «فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنه نعیم» (واقعه: ۸۸-۸۹). بدین ترتیب، بر اساس این آیات، در صورت رهایی نفس از ظلمات، بدن از آب حیات معارف قدسی و لذت سرمدی برخوردار می‌شود (همان: ۸۳/۴-۸۴).

سهروردی در *التلویحات*، در گام نخست لذات را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم می‌کند و در گام پسین می‌افزاید: همان‌طور که حواس به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند، لذات حسی نیز به دو قسم حسی و باطنی تقسیم می‌شوند (همو، ۱۹۷۶: ۸۶/۱).

سهروردی در کتاب *نفیس حکمه/الاشراق* طبقه‌بندی دیگری برای لذات ارائه می‌دهد و آنها را به دو قسم حقیقی و غیرحقیقی تقسیم می‌کند و لذات حسی را به عنوان لذات غیرحقیقی معرفی می‌کند. وی معتقد است تنها لذات عقلی محض، لذت حقیقی هستند. به نظر سهروردی، کسی که به خاطر موانع زیاد، از اشراقات قواهر نوری متلذذ نگردد و لذت حقیقی را انکار کند، انکار او بسان انکار فردی است که از لذت جنسی بهره‌ای ندارد (عنین) و لذت جنسی وقاع را، با اینکه از واقعیت خارجی بهره دارد، انکار می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۴۴۷).

به نظر سهروردی، اگر فروغی از عالم علوی بر نفس بتابد، هرگز نفس به احوال بدنی و امور دنیایی نمی‌پردازد و خوشی‌ها و لذایذ ناقص جسمانی را که لذایذ غیرحقیقی

هستند، سخت حقیر و ذلیل می‌پندارد و تنها در حد ضرورت به لذایذ حسی اعتنا خواهد کرد. اگر چنین حالتی به عنوان ویژگی عمومی مطرح شود، دیگر مردم به دنیا و لذایذ حسی کاملاً بی‌توجه می‌شوند و نظام دنیا به هم می‌خورد، اما مصلحت عامه و وجود نظام عالم مادی در آن است که مردم کاملاً نسبت به لذایذ حسی بی‌اعتنا نگردند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۳۵/۳).

سهروردی همه لذات را از حیث کیفیت در یک سطح و دارای وزن واحد نمی‌داند، بلکه برعکس معتقد است برخی لذات در قیاس با لذات دیگر، وزن و درجه بالاتری دارند. او دلایل برتری پاره‌ای لذات در قیاس با لذات دیگر را به دو شیوه متفاوت ارائه می‌کند. سهروردی در کتب و رسایلی که به شیوه مشایبی نگاشته، این دلایل را با سبک و سیاق مشایبی و در حکمه/الاشراق نیز این دلایل را به شیوه اشراقی تبیین می‌کند. ما هر دو دسته دلایل او را در این مقاله می‌کاویم.

۵. دلایل برتری برخی لذات بر برخی دیگر به شیوه مشایبی

چنان‌که گذشت، سهروردی لذات را در درجه اول به دو قسم حسی و عقلی تقسیم می‌کند و در گام بعدی لذات حسی را به دو قسم ظاهری و باطنی. درباره چگونگی برتری این لذات بر یکدیگر او چنین توضیح می‌دهد: لذات حسی باطنی برتر از لذات حسی ظاهری هستند، شواهد این برتری عبارت‌اند از:

فردی که به بازی شطرنج علاقه‌مند است، اشتغال به این بازی را بر خوردن غذاهای لذیذ ترجیح می‌دهد، یا انسانی که درصدد حفظ شوکت و حشمت خویش است، برای حفظ شوکتش تمایل دارد، بسیاری از لذایذ حسی ظاهری مثل خوردن و خوابیدن را در مواقعی خاص ترک کند. این‌گونه ترجیحات به انسان اختصاص ندارد، بلکه در میان حیوانات نیز رواج دارد. برای نمونه، حیوانی که بچه شیرخوار دارد، وجود فرزندش را بر وجود خویش ترجیح می‌دهد.

در استمرار بیان، سهروردی قیاسی را مطرح می‌کند و می‌گوید: با بیان ما مشخص شد که لذات حسی باطنی بر لذات حسی ظاهری برتری دارند، پس به طریق اولی لذات عقلی بر لذات حسی ترجیح دارند. اما او یادآور می‌شود که عامه مردم این معنا را درک نمی‌کنند، به همین جهت این مدعا (لذات ملائک از شهود جلال و عظمت الهی،

بسیار عظیم‌تر و گران‌قدرتر از لذایذ حیوانی مثل خوردن و جماع است) برای آنها قابل درک نیست و از درک عظمت لذات عقلی غافل هستند (سهروردی، ۱۹۷۶: ۸۶/۱).

سهروردی درباره برتری لذات عقلی بر لذات حسی تنها به قیاس پیش‌گفته اکتفا نمی‌کند، بلکه ادله متعددی برای اثبات این مدعا بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. لذت هر قوه‌ای به میزان دریافت و کمال آن قوه است. دریافت و کمال قوه عقلی بالاتر از قوه حسی است.

۲. قوای جسمانی و به تبع آن لذایذ جسمانی بعد از فساد بدن تباه می‌گردند، اما قوت عقلی نفس و به پیروی از آن لذات عقلی نفس بعد از مفارقت نفس از بدن تا قیامت باقی می‌ماند.

۳. حس تنها ظواهر امور را درک می‌کند، اما عقل هم ظاهر و هم باطن امور را درک می‌کند. بدین جهت ما در ادراک عقلی، برخلاف ادراک حسی، می‌توانیم به غایت و کنه معقول پی ببریم.

۴. لذات عقلی، برخلاف لذایذ حسی، لازم للذات هستند، زیرا صور معقوله‌ای که عقل آنها را تعقل می‌کند، جزء ذاتش می‌شود، پس آن زیبایی را لذاته می‌بیند. از طرف دیگر، مدرک نیز ذاتش است. بر این اساس، مدرک و مدرک هر یک به دیگری برمی‌گردد.

۵. مدرک در ادراک عقلی، ملایم‌تر از مدرک در ادراک حسی است.

۶. مدرکات حسی متناهی و محدود است، برخلاف آن مدرکات عقلی بی‌نهایت و نامتناهی است.

۷. در لذات حسی، نفس انسان به چیزی غیر از ذات خویش (بدن) مشغول می‌گردد و تمام هم و غم خویش را بدان معطوف می‌کند. بدین جهت مدرکات حسی، مدرکات اخس است. اما در لذات عقلی، مدرکات معقولات است که اشرف از تمنیات بدنی است، یا به بیان دیگر لذات عقلی به خاطر خلوص و صاف بودن اشرف و لذات حسی به جهت مشوب بودن اخس هستند.

به نظر سهروردی، مادامی که نفس به بدن تعلق داشته باشد و تنها در خدمت بدن باشد، نمی‌تواند از لذات روحانی (عقلی) آن جهانی مطلع گردد. اما انبیا و محققان از حکما که به تأیید الاهی مؤید و از فیض الاهی مستفیض می‌گردند، درک این معنا برای آنها آسان است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳/۴۳۳-۴۳۵؛ همو، ۱۳۷۳: ۷۰/۳؛ همو، ۱۹۷۶: ۸۷/۱-۸۸).

بیان این نکته خالی از لطف نیست که چهار دلیل (دلیل دوم، سوم، چهارم و ششم) از دلایل پیش‌گفته در آثار بوعلی و فخر رازی نیز بیان شده است و در واقع سهروردی

از این جهت رهین منت ابن سینا و فخر رازی است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۱-۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۹۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۳؛ فخر رازی، ۱۳۶۴: ۹۶-۱۰۰؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۹۷/۷-۳۰۲).

شبهه: سهروردی در برخی آثارش، در ادامه این بحث، شبهه‌ای را مطرح می‌کند و می‌گوید با توجه به برتری‌های پیش‌گفته و شرافت لذایذ عقلی، چرا ما از معقولات لذت نمی‌بریم و از اتصاف به ردایل و جهالت‌ها متألم نمی‌گردیم؟

پاسخ شبهه: سهروردی با توجه به مبانی اشراقی و با استفاده از آیات قرآنی درصدد گشودن قفل این شبهه برمی‌آید و می‌گوید: ما اسیر تعلقات عالم مادی هستیم و این تعلقات عالم مادی به مثابه موانع جدی درک لذات عقلی نقش ایفا می‌کنند. اگر این موانع برطرف شود، آنگاه خرد از مشاهده واجب‌الوجود و ملکوت اعلی و عجایب عوالم نورانی لذتی وافر نصیب او می‌گردد.

او برای تأیید این مدعا به آیه مبارکه «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (قمر: ۵۵) استشهاد می‌کند و می‌گوید: در چنین وضعیتی، فرد از حیث رتبه و منزلت، در رتبه عقول نورانی و فرشتگان مقرب خدا قرار می‌گیرد و آنچنان مستغرق در لذایذ عقلی می‌گردد که هرگز در اسارت این خاکدان پلید (عالم طبیعت) گرفتار نمی‌آید و حتی نگریستن و التفات بدان را مایه ننگ خویش می‌داند. چنان‌که قرآن در این باره می‌فرماید: «اذ رأیت ثم رأیت نعیمًا و ملکًا کبیرًا» (دهر: ۲۰). حضرت حق به چنین فردی از انوار جلالش شربت‌هایی اعطا می‌کند: «و سقیهم ربهم شرابًا طهورًا» (دهر: ۲۱). چنین انسان‌هایی توفیق می‌یابند که از شواعل عالم طبیعت رها گردند و از ظلمات این عالم خارج شوند و به سرچشمه زندگی و دریا‌های نور حقیقی بپیوندند و به تعبیر قرآن «لهم اجرهم و نورهم» (حدید: ۱۸). در نتیجه بار خباثت و پلیدی بدن از دوش این افراد برداشته می‌شود و به زندگی و حیات حقیقی در آن دنیا دست می‌یابند. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون» (عنکبوت: ۶۴).

به نظر سهروردی، در عالم طبیعت، تنها گروهی از حکیمان روشن‌روان و مجردان صاحب بصیرت از چنین لذت عقلی متلذذ می‌شوند. بدین جهت آنان به عالم مادی توجهی ندارند. آنها مستغرق در انوار عالم اعلی هستند و در آن خوشی‌ها و لذت‌هایی

می‌یابند: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» (زمر: ۲۳). لذتی که این گروه بعد از مفارقت نفس از بدنشان نصیب آنها می‌گردد، بسیار بالاتر از لذتی است که در دنیا نصیب آنها می‌گردد و لذتی که در دنیا نصیب حکیمان روشن‌روان و مجردان صاحب بصیرت می‌شود، بیشتر یا دست‌کم مساوی با لذتی است که دیگران در روز آخرت از آن بهره‌مند می‌گردند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۷۰/۳-۷۱).

بعد از بیان ادله به شیوه مشایی، خوب است ادله سهروردی را برای برتری پاره‌ای از لذات در قیاس با لذات دیگر به شیوه اشراقی نیز تبیین کنیم.

۶. دلایل برتری برخی لذات بر لذات دیگر به شیوه اشراقی

سهروردی، علاوه بر بیان ادله برتری لذات عقلی و روحانی بر لذات حسی به شیوه مشایی، به بیان ادله به شیوه اشراقی نیز پرداخته است. به پیروی از او، شارحان آثارش نیز در گام نخست به صورت اجمالی برتری لذات انوار مجرد بر لذات جسمانی را چنین تبیین می‌کنند:

حکیمان اشراقی معتقدند میان لذت و ادراک همبستگی مستقیم وجود دارد، یعنی هر چه ادراک کامل‌تر و مدّرك زیباتر باشد، لذت عظیم‌تر و بهجت کامل‌تر خواهد بود. تا اینجا مورد تأیید حکیمان مشایی نیز هست (خادمی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶). از سوی دیگر، بر این ادعا پای می‌فشارند که جمیع لذات طلسمات انواع جسمیه، از ارباب انواع مجرده است. همچنین می‌دانیم که کمالات انوار مجرد از جمله ادراک آنها کامل‌تر و تمام‌تر از کمالات طلسمات انواع جسمانی است.

نتیجه مطالب پیش‌گفته آن است که لذت انوار مجرده، بالاتر از لذت برانخ جسمانی است (سهروردی، ۱۹۷۶: ۲۲۴/۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۰-۵۴۱؛ شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۷۷).

در گام پسین حکیمان اشراقی برای تبیین بهتر مدعایشان به صورت تفصیلی بحث را پی‌گیری می‌کنند. بدین جهت در ابتدا دلایل متعددی برای برتری ادراک انوار مجرده بر ادراک جسمانی ذکر می‌کنند. این ادله عبارت‌اند از:

۱. مُدرك و ادراک نور با مُدرك و ادراک جسمانی قابل قیاس نیست، زیرا در انوار مجرده برخلاف امور جسمانی، مُدرك مجرد از مواد و انطباق قوی در آن است، بدین جهت مُدرك در انوار مجرده افضل از قوای جسمانی منطبق است. همچنین مُدرك در انوار مجرده افضل از

- مدرکات قوای جسمانی است، زیرا مدرک انوار مجردة نفس مجردات است، اما مدرکات قوای جسمانی، اجسام و امور متعلق به اجسام است.
- علاوه بر این، ادراک انوار مجردة، از ادراک قوای جسمانی افضل است، زیرا ادراک نسبت بین مدرک و ادراک است و این نسبت در انوار مجردة، نسبت بین دو امر شریف است، اما در جسمانیات، نسبت بین مدرک و مدرک، نسبت بین دو امر خسیس است.
۲. دلیل دیگر برتری ادراک انوار مجردة بر ادراک جسمانی آن است که در ادراک جسمانی تنها ظاهر شیء درک می‌شود، اما در ادراک انوار مجردة هم ظاهر و هم باطن شیء درک می‌شود، زیرا باطن نزد انوار مجردة مثل ظاهر است.
۳. ادراک قوای جسمانی با فساد بدن فاسد می‌گردد، اما ادراک انوار مجردة دائمی است و فساد در آن راه ندارد.
۴. ادراک انوار مجردة از حیث کمیت، بیشتر از ادراک قوای جسمانی است، زیرا مدرک قوای جسمانی متناهی، اما مدرک انوار مجردة نامتناهی است.
۵. ادراک قوای جسمانی، مثل ادراک رنگ، طول و عرض یا قرب و بعد و ... همراه با شوائب و ناخالصی است و هیچ‌گاه به کنه و حقیقت امر دست نمی‌یابد، اما ادراک انوار مجردة به کنه و حقایق امور دست می‌یابد و حقایق اشیا را از زواید آنها تمییز می‌دهد.
۶. ادراک انوار مجردة صحیح‌تر از ادراک قوی جسمانی است، زیرا انوار مجردة حقایق عالم هستی را آنچنان که هستند، درک می‌کنند. به همین جهت مدرکات آنها قابل تکذیب نیست، اما قوای جسمانی ممکن است در برخی مواقع حقایق عالم هستی را آنچنان که هستند، درک کنند و در برخی مواقع دیگر ادراک آنها مصاب با واقع نباشد. برای مثال، گاهی ممکن است امر صغیری را کبیر یا بالعکس کبیری را صغیر درک کنند، یا سایر خطاهای ادراکات حسی ممکن است اتفاق بیفتد. به همین جهت ادراک‌های قوای جسمانی قابل تکذیب هستند. بدین جهت اگر عقل میان یافته‌های محسوسات از جهت حق و باطل داوری نکند، ما هرگز از طریق حس، به یقین نمی‌رسیم. پس می‌توان مدعی شد که در نهایت عقل حاکم و داور میان مدرکات حواس است.
- بیان این نکته خالی از لطف نیست، مشابه این ادله را ابن‌سینا در خصوص برتری لذات عقلی بر لذات حسی بیان کرده است (خادمی، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۴).

بعد از بیان ادله پیش گفته استدلال نهایی جهت برتری لذت انوار مجرده بر قوای جسمانی چنین تقریر می‌شود:

- مقدمه ۱: با این دلایل مشخص شد که ادراک انوار مجرده، اتم و اکمل از ادراک قوای جسمانی است.

- مقدمه ۲: از طرفی می‌دانیم که هر جا ادراک اتم و اکمل باشد، لذت نیز اعظم و اکمل است.

- نتیجه: لذت انوار مجرده، اعظم و اکمل از لذت قوای جسمانی است (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸۲-۴۸۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۳-۵۴۴).

قطب‌الدین شیرازی جهت تقریب به ذهن تمثیلی را ذکر می‌کند و می‌گوید ما رؤیت صورت زیبا را در دو حالت بررسی می‌کنیم:

- فرض نخست: ما صورت زیبا را از فاصله نزدیک و در جایی که روشنایی زیاد است، مشاهده می‌کنیم.

- فرض دوم: ما صورت زیبا را از فاصله دور و در جایی که روشنایی کم است، مشاهده می‌کنیم.

بسیار واضح و مبرهن است، لذتی که از حالت نخست عاید ما می‌شود، بیشتر از فرض دوم است. به نظر وی، به همین قیاس اگر مدرک با مدرک، ملایمت شدیدتری داشته باشد، مدرک از لذت بیشتری بهره‌مند می‌گردد. به همین‌سان نگاه کردن به صورت زیباتر، لذتش از نگاه کردن به صورتی که کمتر زیبا است، بیشتر است (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۳: ۵۴۳-۵۴۴).

حکیمان اشراقی معتقدند به همان‌سان که مدرک و ادراک انوار مجرده با مدرک، مدرک و ادراک قوای جسمانی قابل مقایسه نیست، لذت حاصله از ادراک انوار مجرده نیز بالذات برآمده از ادراک حسی جسمانیات قابل مقایسه نیست و ما مادامی که در عالم غربت (عالم مادی) متوطن هستیم، معنای ادراک ناظر به عوالم نورانی را درک نمی‌کنیم و برای مستغرقان در عالم مادی هرگز لذت عقلی قابل درک نیست و آنها نمی‌توانند برتری لذت انوار مجرده بر لذت ظلمانی (لذت حسی بهیمی) را درک کنند. به همین دلیل تصور عامه مردم که لذت را در امور حسی منحصر می‌دانند، صحیح نیست، زیرا آنها این مدعا را - لذت ملائکه در جوار حضرت حق و شهود جلال او اتم، اجمل و افضل از لذت بهائم در امور خوردنی، آشامیدنی و ... است - درک نمی‌کنند.

به بیان دیگر، مادامی که در دنیای مادی متوطن هستیم، به دلیل تعلق به ماده و امور مادی، حجاب‌های متعدد و متکثر ما را محصور می‌کند. بدین جهت قادر نیستیم برتری لذات روحانی بر لذات جسمانی را درک کنیم. حال آنکه هر لذت برزخی (جسمانی) ناشی از اشراقات انوار مجرده است که نصیب برآخ (امور جسم و جسمانی) می‌گردد، یعنی در واقع جمیع لذات عالم برآخ رشحه‌ای از رشحات عالم نورانی است و هر لذت جسمانی، حاصل نوری است که از سوی رب‌النوع آن بر او افزوده می‌شود. حکیمان اشراقی معتقدند حتی لذت وقاع رشحه‌ای از لذات حقه (نوریه روحانیه) است. چون فرد میت، از نور مدبر و آثار عرضی آن برخوردار نیست، بدین جهت هیچ کس اشتیهای جماع با مرده را ندارد و افراد تنها به جماع با امر برزخی جمیل، که بهره‌ای از نور دارند، تمایل دارند (سهروردی، ۱۹۷۶؛ شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸۳).

۷. تشکیکی بودن لذت

بر اساس تحلیل مفهومی لذت از منظر سهروردی، دریافتیم که ادراک، حصول (وجدان)، کمال و خیر، عناصر بنیادی لذت هستند. از سوی دیگر، می‌دانیم هر چهار عامل پیش‌گفته می‌توانند درجات و مراتب متعددی داشته باشند. به بیان دیگر، هر چهار عنصر دخیل در ساختار معنایی لذت اموری ذومراتب و مشکک هستند. از مجموعه این مقدمات می‌توان استنباط کرد که لذت نیز مقوله‌ای ذومراتب و مشکک است. یعنی اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، حصول (وجدان) کمال و خیر در اعلی‌رتبه باشد، به طور طبیعی باید لذت او نیز در بالاترین مرتبه باشد و بالعکس اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، حصول (وجدان) کمال و خیر در پایین‌ترین مرتبه باشد، به همین قیاس لذت او نیز باید در پایین‌ترین درجه باشد و موجوداتی دیگر که مقام و رتبه آنها از حیث ادراک، حصول، کمال و خیر در حد وسط دو رتبه اعلی و اسفل است، لذت آنها نیز به تبع وضعیت وجودی آنها بین بیشترین و کمترین است.

سهروردی معتقد است نورالانوار از حیث ادراک، حصول (وجدان)، کمال و خیر در بالاترین رتبه است، بدین جهت او شدیدترین لذت‌برنده و ملتذ و اشد مبتهج بالذات است. البته او یادآور می‌شود که حضرت حق تنها عاشق ذات خویش است و هیچ موجود دیگری شایستگی آن را ندارد که خدا عاشق آن باشد. اما از حیث معشوقیت، حضرت حق هم معشوق خویش و هم معشوق ماسوی‌الله است.

در رتبه دوم عقول واقع می‌شوند، زیرا کمالات پیش‌گفته در عقول بیشتر از سایر موجودات است. به همین جهت لذت آنها نیز از سایر موجودات بیشتر است. همچنین یادآور می‌شود که ویژگی شوق در نورالانوار و عقول وجود ندارد، چون شوق بدین معناست که قوه و استعدادی وجود دارد که هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است.

در رتبه سوم نفوس واقع می‌شوند. سهروردی نفوس را نیز از حیث لذت به دو دسته تقسیم می‌کند. به نظر وی، لذت نفوس فلکیه از نفوس انسانی و حیوانی بیشتر است و در این مرحله می‌توان از ویژگی شوق سخن گفت. زیرا حرکت افلاک از سر شوق و عشق است.

وی همچنین، نفوس بشری را از حیث لذت به دو رتبه تقسیم می‌کند و معتقد است عده‌ای از انسان‌ها در رتبه اصحاب یمین قرار می‌گیرند و عده‌ای دیگر از این رتبه فراتر می‌روند و به مقام مقربین دست می‌یابند، لذتی که نصیب مقربین می‌گردد به مراتب بالاتر از لذت اصحاب یمین است. به نظر وی، اشتغال نفس به بدن مانع از بهره‌مندی از این لذت می‌گردد، اما اگر نفس از بدن جدا شود و استکمال یابد، بر لذت او افزوده می‌شود.

در پایین‌ترین مرتبه لذات بدنی و حسی است. زیرا بدن از حیث کمالات پیش‌گفته در قیاس با سایر موجودات در پایین‌ترین رتبه است (سهروردی، ۱۹۷۶: ۵۰/۱؛ همو، ۱۹۷۶: ۹۱/۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۷۳/۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۷۴-۷۳/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳۸/۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۲۰/۴-۱۲۱).

نتیجه‌گیری

سهروردی هشت تعریف درباره لذت ارائه داده است. این تعاریف از جهت کمیت و کیفیت قیودی که در آنها به کار رفته با یکدیگر متفاوت هستند. در ناقص‌ترین تعریف او دو قید و در کامل‌ترین تعریف او هفت قید به کار رفته است. کار سهروردی از این جهت در قیاس با حکیمان گذشته بی‌نظیر است. وی معتقد است میان لذت و نور ارتباط مستحکمی وجود دارد و جمیع انوار، از نورالانوار تا انوار مدبره به حسب رتبه نوریت آنها از لذت برخوردارند. لذت را در برخی آثارش به دو قسم حسی (جسمانی) و روحانی و در برخی رسائلش آن را به دو قسم بدنی و قدسی و در برخی مکتوباتش آن را در درجه اول به دو قسم حسی و عقلی و سپس لذت حسی را به دو قسم

ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و لذات حسی باطنی را بر لذات ظاهری و لذات عقلی و قدسی را در مجموع بر لذات حسی ترجیح می‌دهد. در مکتوباتی که به شیوه مشایی نگاشته است، این وجوه برتری را به زبان مشایی تقریر کرده و در کتاب حکمه الاشراف وجوه برتری لذات عقلی و قدسی را بر لذات حسی به سبک و سیاق اشراقی تقریر کرده است. او لذت را امری تشکیکی می‌داند و معتقد است بالاترین رتبه آن مختص نورالانوار است و در رتبه دوم عقول و رتبه سوم نفوس و در آخرین رتبه لذات بدنی و حسی قرار دارند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا (۱۳۶۴). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح و مقدمه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۸۳). رساله نفس، حواشی و تصحیح: موسی عمید، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه ابن سینا.
- ابن سینا (۱۴۰۰). رساله فی السعاده، چاپ شده در: رسائل الشيخ الرئيس ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران: ج ۱ و ۲.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ج ۳ و ۴.
- برن، ژان (۱۳۸۱). فلسفه اپیکور، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- توفیقی، حسین (۱۳۸۴). آشنایی با ادیان بزرگ، تهران و قم: سمت و طه، چاپ هفتم.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹). «جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن سینا» در: مجله فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱، ص ۲۹-۵۰.
- زکریای رازی (۱۹۸۲/۱۴۰۲). رسائل فلسفیه لابی بکر رازی، کتاب اللذه، بیروت: دار الافاق الجدیده.

- زکریای رازی (۱۹۸۳/۱۴۰۲). *رسائل فلسفیه لابی بکر رازی*، کتاب *الطب الروحانی*، بیروت: دار الافاق الجدیده.
- سهروردی (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات، تصحیح، تحشیه و مقدمه*: سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۳.
- سهروردی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات، تصحیح نجفقلی حبیبی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۴.
- سهروردی (۱۹۷۶). *مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه*: هانری کربین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
- شهرزوری (۱۳۷۳). *شرح حکمه الاشراق، تصحیح: حسین ضیایی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*، تهران: دانشگاه تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- غزالی، (۱۴۲۷)، *احیا علوم الدین*، تعلیق محمد وهبی سلیمان و اسامه عموره، دمشق، دارالفکر.
- فارابی (۱۴۰۵). *فصوص الحکمه، تصحیح: شیخ محمدحسن آل یاسین*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- فخر رازی (۱۹۸۷/۱۴۰۷). *المطالب العالیه، تحقیق: احمد مجازی السقا*، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الاولى.
- فخر رازی (۱۳۶۴).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۱). *خودشناسی برای خودسازی*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *خودسازی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). *مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی*، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- نصری، عبدالله (۱۳۶۴). *النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق: محمد صغیر المعصومی*، تهران: افست.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۵). *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران: انتشارات آذرخش.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۶). *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ چهارم.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۶). *فلسفه آفرینش*، قم: دفتر نشر معارف.

پی‌نوشت‌ها

۱. لذت دوباره پرشدن است با آن چیزی که بالطبع باید موجود باشد و الم فقدان آن چیزی است که بالطبع باید موجود باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۶۲/۳-۱۷۶۳، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹). افلاطون در موضع دیگر، لذت را به امر مطبوع تعریف کرده است (همان: ۲۰۸۴/۴).
۲. از پنج تعریف ارائه‌شده از سوی ارسطو، ظاهراً تعریف پنجم بیشتر مد نظر اوست و بقیه را ایشان صرفاً از سوی متفکران دیگر نقل قول کرده‌اند. این تعاریف عبارت‌اند از:
تعریف اول: لذت غایت‌نهایی (خیر اعلا) نیست، بلکه صبرورت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۷۸).
تعریف دوم: هر لذتی حرکتی تدریجی محسوس به سوی حالت طبیعی است. برای مثال، حالت طبیعی، گرسنه نبودن است، انسان گرسنه وقتی غذا می‌خورد، حرکت تدریجی محسوس را به حالت طبیعی احساس می‌کند و این احساس لذت بردن است و بدین‌جهت انسان گرسنه از غذا خوردن لذت می‌برد (همان).
تعریف سوم: لذت ضد درد است و همه موجودات از درد گریزان‌اند، پس لذت امر خواستنی و خیر - حتی خیر فی نفسه - است (همان: ۳۷۱-۳۷۲).
- تعریف چهارم: درد فقدان آن چیزی است که بالطبع باید موجود باشد و لذت دوباره پر شدن است (همان: ۳۷۴).
تعریف پنجم: لذت ادراک تصدیقی امر مطبوع است (همو، ۱۳۶۹: ۲۴۰-۲۴۱).
۳. لذت را به حرکت سبک و الم را به مثابه حرکت شدید تعریف کرده‌اند (برن، ۱۳۸۱: ۱۰۵).
۴. هر ادراکی از سه حالت خارج نیست: یا ادراک امر ملایم است یا ادراک امر غیرملایم، بلکه ادراک امر منافر است و یا ادراک امری است که نه ملایم است و نه منافر - بلکه حالت خنثا دارد - لذت ادراک امر ملایم و رنج امر منافی است (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۴).
۵. هو آنها رجوع الی الطبیعه و لان الادی والخروج عن الطبیعه (رازی، ۱۴۰۲: ۳۶-۳۷). لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج (همان، ۱۴۸).
۶. فان اللذّه لیست الا ادراک الملایم من جهه ما هو ملایم (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۹). ان اللذّه هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک والالم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفه و شر (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۳۷/۳).
۷. فان اللذّه لیست الا ادراک الملایم من جهه ما هو ملایم (ابن‌سینا: ۱۳۷۶: ۳۶۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۹۰).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی