

فلسفه دین، دوره ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶

صفحات ۱۲۱-۱۴۴

## بررسی انتقادی چیستی لذت در فلسفه اسلامی

سید عبدالرحیم حسینی\*

عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۱۰)

### چکیده

لذت به عنوان محوری‌ترین کیفیت نفسانی که غالب حالت‌ها و ملکات درونی و تحرکات جوانحی و افعال جوارحی آدمی را متأثر می‌سازد و زیرساختی برای بسیاری از خواسته‌ها و تمایلات او به‌شمار می‌آید، فیلسوفان مسلمان را بر آن داشته تا ماهیت و عناصر شکل‌دهنده آن را مورد کاوش نظری و تأمل عقلانی و تجربی قرار دهند، نظر به تفاوت برجسته‌ترین دیدگاه‌های ارائه‌شده و اهمیت موضوع در انسان‌شناسی فلسفی بر آن شدیم ضمن تجزیه و تحلیل آرای مطرح، به مقارنه و مقایسه آن‌ها بپردازیم. از میان این نظریات سه دیدگاه علمی بنیانی برای دیگر آرای مطرح‌شده محسوب می‌شوند، نظریه بازگشت‌انگاری به حالت طبیعی که برای نخستین بار توسط محمدبن زکریای رازی عنوان شد؛ نظریه آسایش‌انگاری اخوان الصفا و نظریه سازگاری ادراکی لذت با موقعیت و شرایط نفسانی طبیعی انسان که از سوی مشهور فیلسوفان مسلمان طرح شده است. با انتقاد از دو دیدگاه نخست، نظریه سوم را نزدیک به واقعیت یافته‌ایم، لیکن آن را نیازمند تکمیل دیده‌ایم.

### واژگان کلیدی

ادراک، حالت طبیعی، سازگاری، کمال، لذت.

---

\*. Email: abd.hosseini@ut.ac.ir.

## مقدمه

از جمله عناصر اساسی مرتبط با ساختار معرفتی و مباحث انسان‌شناسی در حکمت اسلامی، حقیقت لذت است که به سبب شدت ربط و مناسبت میان این مهم و بسیاری از مبانی و انگاره‌های مسلم فلسفی، اغلب چپستی آن را امری واضح و بدیهی دانسته‌اند و در مقام انتقاد از لذت‌گرایان حوزه‌های مختلف اخلاق فلسفی و اجتماعی بدون در نظر گرفتن اختلاف نظر نیاکان فکری و بنیان‌گذاران اندیشه فلسفی در جهان اسلام به تجزیه و تحلیل حقایق مرتبط با مقوله لذت پرداخته‌اند و حال آنکه بدون توجه به تفاوت آرای حکیمان درباره چگونگی ارتباط بسیاری از مفاهیم زیربنایی چون کمال، ادراک، سعادت و فضیلت، افق معرفتی در بسیاری از مسائل آن روشن نمی‌شود. بررسی و مطالعه درباره لذت از دو حیث ضروری است؛ یکی از جنبه تبیین ماهوی و چپستی، که ضمن آن اقسام و مراتب لذت و مسائل مرتبط با آن نیز ارزیابی و بازبینی می‌شود؛ دیگر از نظر نحوه ربط آن به سایر حوزه‌های معرفتی و عملی که آیا لذت همان خوشی و خوشبختی است یا شاید نیکبختی باشد یا نباشد؛ یا اگر این دو تفاوتی دارند، تفاوت اصلی در کجاست و چه مشترکاتی با یکدیگر دارند. پیش از ورود به مباحث جدی‌تر لازم است به عنوان مقدمه به معنای لغوی لذت بپردازیم.

لذت در اصطلاح اهل لغت به معنای خوشی، دلخواه، دلپسند، فره، طعم، مزه خوش و عیش آمده است. (فیومی، ۱۴۲۰: ۲۸۴). این معانی و استعمالات مطرح شده بیانگر زمینه این اصطلاح در نزد عرف عامه مردم و حاکی از برداشت‌ها و مراتب متفاوت لذت در فرهنگ عمومی انسان‌هاست و این اطلاعات با عنایت به آن صورت می‌بندد. با وجود اینکه می‌توان از نظر لغوی به فصل مشترک و روح واحد بین همه این معانی دست یافت و اتحاد در خوشی برای نفس و اقبال و اشتیاق طبیعی آدمی به آن را نقطه تلاقی این مفاهیم دانست، حکیمان مسلمان در مواجهه با حقیقت لذت و چگونگی شکل‌گیری التذاذات آدمی، تعابیر و قرائت‌های متفاوتی را به کار بسته‌اند که به عمده‌ترین و بنیادین‌ترین آنها خواهیم پرداخت.

### الف) دیدگاه اندیشمندان غیرمسلمان

بنا به روایت مورخان و نظریه‌نگاران فلسفی کهن در دنیای اسلام (عامری، ۱۴۰۸: ۴۹، الرازی الفلسفیه، ۱۳۴۳: ۴) نظریات فلاسفه پیش از اسلام در باب لذت که برخی از آنها در نظریه‌پردازی فلاسفه مسلمان نیز تأثیرگذار بوده، دستکم پنج نظریه است:

۱. برخی از فیلسوفان که اندیشه فلسفی آنان پیوسته با آرای پزشکی و مطالعات بالینی پیرامون انسان همراه بود، بر این عقیده بوده‌اند که لذت‌های بشر در تغییر و حرکت سرچشمه دارند؛ به این معنا که اگر انسان از حالت طبیعی خود بیرون رود و دچار نوعی درد و رنج شود، در بازگشت از این تألم به حال نخستین و طبیعی خود و رهایش از آن، احساس لذت می‌کند. از جمله این فلاسفه یا بنا به روایت تاریخ فلسفه، نخستین آنها جالینوس است. وی معتقد بود که درد و رنج عبارت است از خروج بدن از حالت طبیعی در زمان کوتاه و به مقدار زیاد (عامری، ۱۴۰۸: ۴۹۱). بر این اساس جالینوس دو چیز را از مقدمات جدایی‌ناپذیر نائل شدن به لذت و خوشی دانسته است: نخست؛ ظهور و بروز حالت ناسازگار و غیرملازم با طبع انسانی که در ستیز و تنافی شدید با آن است و دیگر؛ این حالت که همان خروج از حال طبیعی است، در زمان کوتاهی حاصل شود.

به عبارت دیگر از منظر جالینوس، احساس رنج مبتنی بر دو عنصر است، یکی مقدار خروج که یک شرط کیفی است و دیگر وقت و زمان اندک برای برون‌رفت از این حالت که شرطی کمی محسوب می‌شود. این نوع نگاه پیرامون چیستی‌شناسی لذت که نظریه «خروج از حالت طبیعی و بازگشت به آن» نامیده می‌شود، بعدها در اندیشه برخی فیلسوفان اسلامی تأثیر گذاشت که از آن جمله می‌توان به زکریای رازی در کتاب *الطب الروحانی* (رازی، ۱۳۸۷: ۳۷۲) و اخوان الصفا (اخوان الصفاء، ج ۳: ۵۹) اشاره کرد.

اخوان الصفا بر این باور بوده‌اند که الم عبارت است از خروج از اعتدال. از این رو در رسائل ایشان آمده است: «فاللذات الجسمانية هی التي تجدها النفس عند الخروج من الالم؛ لذت‌های جسمانی لذاتی هستند که نفس به وقت بیرون آمدن از حال درد، آنها را درمی‌یابد» (اخوان الصفاء، ۱۳۴۷، ج ۳: ۵۹).

با این تفاوت که خوانش جالینوس از لذت عبارت است از «بازگشت بدن به حالت

طبیعی در زمان کوتاه» (عامری، ۱۴۰۸: ۴۹). چنانکه معلوم است وی همان شروطی را که برای درد و الم لازم می‌دید، در اینجا نیز برای ماهیت لذت و تحقق آن ضروری می‌بیند که آنچه در تحقق لذت اتفاق می‌افتد، بر عکس الم است. در لذت بازگشت به حالت طبیعی است، اما در الم خروج از آن حالت منظور است و در لذت و احساس آن در انسان شرط است که بازگشت در مدت کوتاهی حادث شود یا به عبارت دیگر نفس در زمان اندکی به حال نخستین بازگردد. چرا که حدوث آن در فاصله طولانی یا با مقدار اندک سبب می‌شود که انسان در گاهی نسبت به آن آگاهی توجه نداشته باشد (همان: ۳۳).

۲. برخی از فلاسفه، از قبیل فرفور یوس حکیم بر این باور بوده‌اند که لذت و الم بر اثر استحاله یا تغییرات حاصل شده در طبیعت اشیا پدید می‌آیند؛ به این معنا که «الم عبارت است از استحاله در خلاف مجرای طبیعت» یعنی به وجود آمدن حالتی که مخالف با طبع است، مثلاً انسان با حرارتی سردتر یا داغ‌تر از حرارت بدن خودش مواجه شود و لذت، عکس الم یا «تحقق استحاله و تغییر جسدی در مجرای طبیعی آن است» (عامری، ۱۹۷۹: ۹۶).

انتقاد واضحی که متوجه این دو نظریه متناظر است، اینکه هر دو دیدگاه تفسیر انواع لذت و الم را در انواع حسی آن منحصر دانسته‌اند و انواع دیگر آن را تبیین نکرده‌اند؛ یا به تعبیر عامری «هر دو دیدگاه، لذت را مربوط به جسد دیده است، در حالی که انسان سعادت‌مند یا انسان حکیم نسبت به لذات بدنی بی‌توجه است» (عامری، ۱۴۰۸: ۵۰) و به عبارت دیگر: «ان لذات البدن لیس بلذات حقیقه لکن بالعرض لانها اشفیه (ای شافیه و معالجه) من الاحزان؛ لذت‌های بدن، لذات حقیقی نیستند و بالعرض لذت به حساب می‌آیند؛ همچون معالجه برای اندوه و غم هستند» (همان: ۷).

۳. برخی از حکما این فرضیه را تقویت کرده‌اند که لذت، پایان و سرانجام نقص و کاستی است؛ این دیدگاه شکل‌گیری لذت را در رسیدن انسان است، به چیزی می‌داند که نقص او را برطرف کند؛ چون دستیابی فقیر به مال یا دستیابی مریض به سلامتی و تندرستی (همان: ۷). این نظریه عمدتاً به لذت‌هایی توجه داده است که مطلوبیت ذاتی برای انسان دارند؛ نظیر لذت‌های عقلی و برتر که سعادت حقیقی انسان با رسیدن به آنها حاصل می‌شود.

۴. جمعی دیگر بر این باورند که لذت از عوارض و متعلقات طبیعت حساس است، به این معنا که حرکت در جوهره طبیعت موجودات است. بر خلاف حزن و اذیت و رنج که در تضاد با حرکت طبیعی هستند. در انتقاد به این نظریه گفته شده است که لذت حرکت نیست، بلکه وقتی لذت برای انسان حاصل می شود، در حد خودش تام است و حرکت از ناقص به کامل نیست. به تعبیر عامری «اللذة ففی کل زمان تامّة ... ومن اجل ذلک لا یمكن لاحد ان یلتذ فی زمان اکثر منه فی زمان و انما یلحق ما یظن فیها من الزیاده والنقصان، التلذذ لالذّة؛ لذت در هر زمان که فرض شود تام و کامل است ... و لذا امکان ندارد که کسی لذتی بیشتر از لذت حالت دیگر خود داشته باشد. آنچه از زیاده و نقصان در لذت ها دیده می شود، به نوع تلذذ و لذت بردن مرتبط است نه به خود لذت» (همان: ۵۱). بنابراین لذت ها در هر لحظه ای که حاصل شوند به تناسب آن لحظه کاملند و نقصی در آنها نیست. لذت در هر زمان و موقعیتی به همان مقدار است و زیادت و نقصان یا شدت و ضعف مربوط به خود لذت نیست، بلکه به کیفیت و احساس لذت و درک و شعور نسبت به آن بازمی گردد.

۵. بعضی از فلاسفه نظیر فیثاغورس و افلاطون معتقد بوده اند که «لذت فعل برای هیأت طبیعت، یا فعل بر اساس مجرای طبیعت است، بدون اینکه مانعی در مقابل آن باشد» (همان: ۵۲).

۶. ارسطو نیز بر این عقیده بود که لذت ادراک امر ملایم با طبع است و در مقابل الم ادراک منافر با طبع را می گویند» (همان: ۴۹) یعنی همان تفسیری از لذت که طرفدارترین نظریه در میان فیلسوفان اسلامی است. از میان تعریف ها و نظریات فوق دو نظریه در بین فیلسوفان مسلمان اهمیت دارد. یکی نظریه جالینوس و دیگری نظریه ارسطو که هر یک از این دو در بین فلاسفه مسلمان پیروانی دارند که به اقتضای بحث و فرصت، دیدگاه های هر یک را مطرح می کنیم که البته دیدگاه ارسطو دیدگاه مشهور فلاسفه است.

## ب) دیدگاه فیلسوفان مسلمان

### ۱. نظریه بازگشت به حال طبیعی

طیب رازی که بررسی های وی پیرامون لذت از جامع ترین تحقیقات این حوزه به شمار

می‌آید، همانند جالینوس و فروریوس بر این عقیده بود که لذت و الم در حال طبیعی برای انسان حاصل نمی‌شود، بلکه با خروج از حال طبیعی و بازگشت به حالت اولیه است که انسان به لذت دست می‌یابد. از این رو لذت غیر از رهایی از رنج و گرفتاری، حقیقت دیگری ندارد. وی در کتاب «الطَّبُّ الروحانی» آورده است: «لذت نیست مگر بازگشت انسان رنجبر از حالات رنج و الم به آنچه "از پیش" داشته است؛ مانند مردی که از جایی خنک و سایه به صحرایی سوزان می‌رود و زیر آفتاب تابستانی گرفتار گرما می‌شود و بعد به مکان اولیه خود بازمی‌گردد. وی با قرار گرفتن در این مکان حالت لذت را درمی‌یابد تا اینکه بدنش به حالت نخستین خود بازگردد. به محض اینکه بدن حالت اولیه خود را به دست آورد، التذاذ نیز از میان می‌رود و شدت التذاذ او از این مکان به مقدار شدت رسیدن حرارت به بدن وی و سرعت خنک‌کنندگی مکان اول است. فلاسفه طبیعی لذت را بر این اساس تعریف کرده‌اند، زیرا لذت نزد ایشان بازگشت به طبیعت است، از آنجا که رنج حاصل و خروج از حالت طبیعی اندک‌اندک حادث می‌شود و برای شکل‌گیری نیازمند مدت زمان طولانی است، لیکن بازگشت به طبیعت در مدت کوتاه و به صورت دفعی (نه تدریجی) حاصل می‌شود، در چنین حالتی احساس (و توجه) به رنج و آزرده‌گی را از دست می‌دهیم و احساس بازگشت به طبیعت دوچندان می‌شود و این فرایند را لذت می‌گوییم. برخی چنین پنداشته‌اند که لذت بی‌رنج پیشین حاصل می‌شود و آن را مجرد از غم و حزن، ناب و دوراز اذیت دانسته‌اند، از این منظر نمی‌توان گفت لذتی وجود دارد؛ مگر اینکه معیار و مقدار آن را رنج و المی بدانیم که با خروج از حال طبیعی پیش از تحقق خوشی و التذاذ شکل گرفته است و لازم است توجه داشته باشیم که به مقدار رنج حاصل از گرسنگی و تشنگی انسان از غذا خوردن و آب آشامیدن لذت می‌برد. از این رو وقتی انسان گرسنه و تشنه به حال طبیعی خود بازگشت، برای او چیزی دردناک‌تر از اکره و اجبار وی به خوردن و آشامیدن نیست، در حالی که پیش از آن لذت‌بخش‌ترین و خوشایندترین افعال برای او بودند. در سایر موارد لذت‌آفرین نیز این تحلیل صادق است و شامل آنها می‌شود» (محمدبن زکریای رازی، ۱۳۷۸: ۳۷ و ۳۸). بر این اساس به زعم محمدبن زکریای رازی، لذت عبارت از بازگشت به حال طبیعی و الم، خروج از حال طبیعی است و با امعان نظر

در فرایند شکل‌گیری و ساختار طبیعی رنج و خوشی هیچ‌یک از لذت‌ها و دردهای دنیوی دائمی نخواهند بود و همان گونه که در تجربیات روزانه خود می‌بینیم، بسیاری از اموری که از اسباب لذت در این عالم برشمرده می‌شوند، نهایت و غایت لذت حاصل از آنها در آغازین مراحل حدوث و پیدایش آنهاست و زمانی که استقرار می‌یابند، لذت آنها نیز از میان می‌رود. چه بسیارند صاحبان ثروت و مقام و برخورداران از مواهب و امکانات که لذت آنها به اندازه لذتی نیست که انسان فقیری از بهره‌اندک خود به آن می‌رسد و همین‌طور درباره‌ی آلام که اکثر یا بیشتر آنها در صورتی که ادامه یابند و تجدد نداشته باشند، دیگر موجب درد و رنج نمی‌شوند. همان‌گونه که به تجربه می‌بینیم بسیاری از انسان‌ها که در مصیبت یا بیماری یا گرفتاری‌های دیگر غرق هستند، با این‌همه شاد و سرزنده‌اند.

حکیم ناصر خسرو قبادیانی دیدگاه رازی در این زمینه را مهم دانسته است و در تحلیل آن چنین می‌نویسد: «قول محمدبن زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج و گوید چون لذت پیوسته شود، رنج گردد و گوید حالی که آن نه لذت است و نه رنج است از طبیعت است و آن به حس یافته نیست و گوید که لذت حسی رهاننده است و درد حسی رنجاننده است و حس تأثیری است از محسوس اندر خداوند حس و تأثیر فعل باشد از اثرکننده اندر اثرپذیر و اثرپذیر فن بدل شدن حال اثرپذیر باشد و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد؛ و گوید چون اثرکننده و آن اثرپذیر را از حال طبیعی او بگرداند، آنجا رنج و درد حاصل آید و چون امر اثرپذیر را از حال طبیعی او بگرداند، آنجا رنج و درد حاصل آید و چون امر اثرپذیر را به حال طبیعی او بازگرداند، آنجا لذت حاصل آید؛ و گوید که اثرپذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی همی یابد تا آنگاه که به حال طبیعی خویش بازگردد و مر آن تأثیر را که همی یافت، اندر آن حال متوسط نیابد البته؛ و گوید پس اثرپذیر درد و رنج از آن یابد کز طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که به طبیعت بازآید. آنگاه گوید و باز آمدن به طبیعت که لذت از او همی یابد، نباشد مگر سپس از بیرون شدن از طبیعت که رنج از آن یافته باشد، پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۳۲۳).

بر اساس خوانش ناصر خسرو از *الطب الروحانی*، رازی معتقد است که در حال طبیعی انسان از این جنبه نمی‌تواند لذت را احساس کند که ادراک حس، برخاسته و سرچشمه گرفته از تأثیر است، تأثیری که متأثر را متحول می‌کند و آن را از حالت اول خود بیرون می‌برد و حالت دومی به او می‌دهد. بنابراین حالت طبیعی انسان حالتی است که انسان با قرار گرفتن در آن از علت و سبب خارجی دچار تغییر و تأثیر نیست. در جایی که چنین تأثیری در میان نباشد، اساساً اتفاقی نمی‌افتد تا انسان که موجود متأثر است، آن را دریابد. زیرا احساس لذت در انسان همان حالتی است که با بیرون رفتن از حالت طبیعی دوباره به آن بازمی‌گردد یا به تعبیر دیگر بازگشت به طبیعت است؛ از این رو حالت طبیعی نه بیرون رفتن از طبیعت است نه بازگشت به آن، اما اینکه تعریف آن بر چه عناصری استوار است و با چه اصول و قواعدی تفسیر شدنی است، نیازمند تأمل دیگری خواهد بود و از آنجا که قوام لذت به حس و حرکت است، در این حالت نه لذتی هست و نه شدت و رنجی ملموس است.

## ۲. نظریه آسایش‌انگاری

نظریه اخوان الصفا نزدیک‌ترین دیدگاه به نظریه محمدبن زکریای رازی بود که اگر به تفاوت‌های ظریف و نکات باریک آن توجه نداشته باشیم، شاید این دو را یکسان بدانیم. نقطه اشتراک این دو نظریه در این است که عنصر اساسی لذت را در بازگشت از حالت غیرطبیعی یا وضعیت رنج می‌بینند. اما تفاوت در آنجاست که از نظر رازی لذت نمی‌تواند مدام باشد، بلکه وجود آن موقتی و تا لحظه ای است که نفس حالت نخستین خود را به دست آورد. در مقابل اخوان الصفا لذت را عین راحتی و آسایش می‌دانند و بر این عقیده‌اند که لذت‌ها و دردها، انسان و حیوان را وادار می‌کنند که در طول حیات خود حرکت و جنبش داشته باشند. بر این اساس در رسائل اخوان الصفا آمده است: «لذت‌ها و رنج‌هایی که اجساد انسان‌ها را از تلف شدن محفوظ داشته، آنها را وادار به صیانت از خود می‌نمایند، دو دسته‌اند: جسمانی و روحانی. لذات جسمانی، لذاتی هستند که نفس آدمی به وقت خروج از الم و هنگام رهایی از رنج، آنها را به دست می‌آورد و چه بسیارند سختی‌ها و رنج‌هایی که نفس موقع خروج مزاج اجساد از اعتدال طبیعی به طرف زیاده و نقصان،



آنها را احساس می‌کند و شمارش آنها به‌طور عادی ناممکن می‌نماید. برای مثال گرسنگی که در نوع خود یکی از رنج‌هاست، زمانی برای نفس قابل احساس است که معده، خالی از غذا باشد و علت احساس گرسنگی از آنجاست که حرارت غریزی‌ای که غذا را هضم می‌کند، هرگاه در معده غذایی نباشد، باز هم به عمل خود اشتغال دارد و بیکار نمی‌ماند. اما این اشتغال در نبود غذا، این بار در جرم خود معده است که به‌واسطه آن رطوبت لازم در آن از میان می‌رود و با از میان رفتن این رطوبت، جرم معده رو به فاسد شدن می‌گذارد و نفس در این حالت با احساس درد وادار می‌شود به‌دنبال قوت برود تا فساد را از معده و الم را از ذات خود دور سازد و با رسیدن غذا به معده، آتش و حرارت از جرم معده منصرف گردیده و مشغول به طعام می‌شود. و بدین ترتیب التهاب حاکم بر جرم معده ساکت می‌گردد و نفس احساس راحتی می‌کند. به این راحتی لذت گفته می‌شود ... بنابراین الم و لذت در وادار شدن نفس بر حفظ جسد ظاهر می‌گردند، چرا که صلاح نفوس در صلاح ابدان است. این لذتی که نفوس حیوانی آن را احساس می‌کنند، نفوس نباتی نیز دارند و همین امر آنها را وادار می‌کند به جذب رطوبت به‌طرف ریشه‌های گیاهان و از آنجا به بالاتنه و هرگاه این رطوبت یافت نشود، اجسام آنها خشک می‌گردد که همان مرگ نباتات است؛ با این تفاوت که نفوس گیاهان مانند نفوس حیوانات در صورت نیافتن غذا احساس الم و درد نمی‌کنند ... لذت انتقام نیز خروج از الم است، زیرا غضب آتش و حرارتی است که در جرم قلب شعله‌ور می‌گردد و آن شهوت انتقام است، از عامل آزار و اذیتی که او را به غضب وادار نموده است. و چون نوبت انتقام برسد، این حرارت فروکش کرده، آتش آن خاموش می‌گردد و چون قدرت بر این امر نداشته باشد و به آن دست نیابد، غضب تبدیل به حُزن و مصیبت می‌گردد» (اخوان الصفا و خلاص الوفاء، ۱۳۴۷، ج ۳: ۵۹).

در رسائل *اخوان الصفا* پس از تحلیل چیستی لذات جسمانی بر اساس نظریه این نحله فلسفی که آن را مساوی با آسودن نفس به وقت بازگشت مزاج به حالت اعتدال تفسیر کرده‌اند و آلام را احساس نفس به تغییر مزاج جسد و خروج آن از اعتدال طبیعی دانسته‌اند، به تشریح لذات روحانی پرداخته‌اند و فصل مفصلی از دیدگاه و تحلیل خود در این مقوله آورده‌اند که عصاره سخن ایشان این است که: «مراد از لذات روحانی، لذاتی

است که نفس به تنهایی آنها را احساس می‌کند و مقصود از آلام روحانی آن دسته از آلام است که نفس، مُنفرد از جسد آنها را درک می‌کند» (همان: ۶۸) و این نوع لذت را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند: ۱. شهوانی طبیعی: لذاتی که نفس به موقع تناول غذا اعم از طعام و آشامیدن به آن می‌رسد؛ ۲. حیوانی حسی: این دسته از لذت‌ها خود بر دو گونه‌اند: الف) لذتی که نفس به وقت التیام آن را احساس می‌کند؛ ب) لذتی که نفس به وقت انتقام احساس می‌کند و آن شهوتی است که به وقت غضب به هیجان می‌آید؛ ۳. انسانی فکری: لذتی است که نفس در وقت تصور معانی معلومات و معرفت به حقایق موجودات حاصل می‌کند؛ ۴. ملکی روحانی: لذتی است که نفس به وقت مفارقت از جسد و راحتی از آن ادراک می‌کند و از آن به روح و ریحان نیز تعبیر می‌شود» (همان: ۶۸ و ۶۹).

اخوان الصفا در ذیل این تقسیم‌بندی از لذت، مخاطبان خود را به گستره دامنه لذت‌های مشترک بین انسان و حیوان و نباتات از یک سو و لذت‌های مشترک بین انسان و فرشتگان از دیگر سو و لذت‌های مختص نفوس مفارقه معطوف کرده‌اند و در اشاره به مصادیق و متعلقات این دسته از لذت‌ها گفته‌اند:

«لذت شهوانی مشترک بین انسان و حیوان و نبات است و لذت حیوانی، حسی مشترک بین انسان و حیوان است و در نبات یافت نمی‌شود و لذت فکری، مشترک است بین انسان و فرشتگان و حیوان بهره‌ای از آن ندارد. و لذت ملکی روحانی مختص نفوس مفارق از اجسام است که از اقیانوس هیولی نجات یافته‌اند» (همان: ۶۸).

این جریان فلسفی در تقسیم دیگری از لذت‌های روحانی می‌گویند: «لذاتی که نفس انسانی احساس می‌کند بر دو نوعند: الف) لذت‌هایی که نفس انسانی به تنهایی و مجرد از جسم آنها را می‌یابد؛ ب) لذت‌هایی که نفس انسانی در به دست آوردن آنها از جسد یاری می‌جوید که خود این دسته از لذت‌ها بر هفت نوعند: ۱. مُدرکات از طریق نظر، از قبیل محاسن الوان و اشکال و نقوش و تصاویر و ...؛ ۲. مُدرکات از طریق سمع، از قبیل اصوات و الحان و نغمه‌ها و مدح و ثنا و ...؛ ۳. مُدرکات از طریق ذائقه از طعمه‌های موافق با شهوت این قوه؛ ۴. ملموسات تقویت‌کننده اخلاط جسد؛ ۵. مشمومات ملایم برای مزاج اخلاط؛ ۶. لذت جماع؛ ۷. لذت انتقام.

همه اینها لذت‌هایی هستند که نفس آنها را به واسطه جسد دو بار تجربه می‌کند؛ یکی در موقع مباشرت حواس با آنها و دیگر به موقع یادآوری و ذکر آنها پس از مفارقت از آنها» (همان: ۶۹).

لذت‌هایی که نفس به تنهایی و در صورت مفارقت از جسد می‌یابد نیز خود بر دو نوع هستند: ۱. لذاتی که نفس آنها را می‌یابد، در حالی که مفارقت از بدن است؛ ۲. لذات روحانیه‌ای که نفس آنها را در صورت مقارنت با جسم احساس می‌کند. آنچه نفس در حالت مفارقت از بدن احساس می‌کند، آن هم بر دو نوع است: ۱. لذاتی که از خارج بر نفس وارد می‌شوند؛ ۲. لذاتی که از ناحیه ذات خود نفس و درون آن برمی‌خیزند. لذاتی که نفس در صورت مقارنت با جسد آنها را احساس می‌کند نیز بر چهار نوعند که عبارتند از: ۱. لذاتی که نفس به وقت تصور حقایق موجودات از محسوسات و مأكولات احساس می‌کند؛ ۲. لذاتی که با اعتقاد به آرای صحیح و مذاهب پسندیده حاصل می‌شود؛ ۳. لذاتی که نفس از اخلاق کریم و عادات جمیل تحصیل می‌کند؛ ۴. فرح و سرور و لذتی که با ذکر اعمال ذکیه و افعال نیکو حاصل می‌شوند، این همه بین انسان و ملائکه مشترکند و اصداد آنها از رنج‌های مشترک بین انسان و شیاطین هستند (همان: ۷۱).

### ۳. نظریه‌های علم‌انگاری لذت

اغلب فیلسوفان مسلمان لذت را به ادراک امر ملایم و سازگار با طبع تفسیر کرده‌اند (شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۷). بر این اساس فارابی در تبیین چیستی معنای لذت گفته است: «آنچه در هر ادراکی حاصل می‌گردد، از سه حال بیرون نیست، امری که ملایم و سازگار با طبع مدرک است (یعنی آنچه خیر و کمال برای وی است) امری که غیرملایم و ناسازگار بلکه منافر (با طبع مدرک است) و سوم امری که نه سازگار با طبع مدرک است و نه منافر با آن. لذت ادراک ملایم است و رنج ادراک منافر» (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۶). پس از فارابی و اشتهار این تعریف در بسیاری از متون حکمی و طبیعی اسلامی، بسیاری آن را منسوب به مشهور فلاسفه دانسته‌اند. چنانکه ملاصدرا در *اسفار اربعه* (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۷ - ۱۱۸) و *مبدأ و معاد* (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۴۸). شیخ‌الرئیس در *مبدأ و معاد* (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰) غزالی در *مقاصد الفلاسفه*

(غزالی، ۱۸۸۸: ۱۷۲) فخر رازی در شرح اشارات (فخر رازی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۸) و مباحث مشرقیه (فخر رازی، ۱۳۴۳، ج ۲: ۴۲۷) و ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (ابن مسکویه، ۱۳۹۸: ۶۱) بر این معنا تأکید کرده‌اند.

### ۳. ۱. علم‌انگاری از فارابی تا ابن مسکویه

طبق این نظریه، لذت احساس و ادراک امر ملایم است که در برابر آن آلم یعنی احساس و ادراک امر ناملایم و نامطلوب برای طبع و نفس قرار دارد. ابن مسکویه در اظهار نظری نزدیک به نظریه طیب رازی می‌گوید: قوه ادراک لذت‌ها و رنج‌ها، در آغازین مراحل تکون حیوانات در آنها پدید می‌آید و بر اثر آن، به‌سوی منافع و امور مطلوب حرکت می‌کنند و در مقابل از امور زیانبار و ناملایم گریزان می‌شوند. هر حیوانی ممکن است از چیز خاصی لذت ببرد، مثلاً برای حشرات و کرم‌ها سرگین و خاک و برای زنبور عسل، شیره گل‌ها لذت بخش است. انسان نیز برای رفع نیازهای جسمی، لذت و آلام مختص خود را دارد و لذت‌های آدمیان در واقع برای رفع آلام است، انسان با خوردن آب و غذا رنج تشنگی و گرسنگی خود را از بین می‌برد و این رفع الم، برای او لذتی پدید می‌آورد؛ یا به‌کمک پوشاک از رنج سرما و گرما رهایی می‌یابد یا با روابط زناشویی، نیازهای جنسی خویش را برطرف می‌کند. بنابراین لذت‌ها در انسان همچون داروهایی برای درمان آلامند و از این رو باید به اندازه و کیفیت شایسته از آنها استفاده کرد و افراط و تفریط در آن انسان را به آلام دیگر و بیماری‌ها و سرانجام به مرگ دچار می‌کند (ابن مسکویه رازی، همان: ۶۴). فارابی در تبیین این نظریه و نقش ادراکات در لذت‌ها و آلام می‌گوید: «انسان‌ها در همه موارد از نائل شدن به لذت و دستیابی به خوشی‌های خود آگاه نمی‌گردند، چنانکه شخص مریض در همه احوال از بیماری و کسالت و نیازمندی به معالجه مطلع نیست؛ چنانکه سبکسران و مجانین مریضند و نیازمند به معالجه و خود نمی‌دانند و کسانی که قوه چشایی آنان از کار افتاده است یا تعادل خود را از دست داده‌اند، حتی شیرینی را بد می‌دانند و به ذائقه آنان خوش نمی‌آید و مبتلیان به مرض بولیموس (مرضی که دارنده آن از غذا نفرت پیدا می‌کند) غذا نمی‌خورند و از آن رنج می‌برند و آن قدر از بی‌غذایی لاغر می‌شوند و می‌میرند. بنابراین وجود لذات و آلام دلیل بر آگاه بودن انسان از آنها نیست» (فارابی، ۱۰۴۵: ۲۳).

بر این اساس طبق نظریه مسکویه رازی، بر خلاف فارابی قوام لذت بر سه چیز است:

۱. ادراک؛ ۲. نیل و رسیدن؛ ۳. ملایم بودن مُدرک. در صورتی که این سه رکن در یک جا جمع شوند، لذت نیز حاصل خواهد شد. ولی اگر حتی یک رکن از آنها نباشد، لذتی در بین نخواهد بود. اگر انسان ادراک داشته باشد ولی ادراک او مطابق با واقع نباشد یا ادراک او تخیلی و وهمی باشد، اگرچه به حسب هر یک از این قوا لذتی خواهد داشت، آن لذت حقیقی را (که نیل و رسیدن در آن شرط است) ندارد. بنابراین اگر نیل و رسیدن باشد، چنانکه در عبارت فارابی بود، ولی ادراک و علم به آن نباشد در این صورت نیز لذت در میان نخواهد بود و اگر ادراک و نیل باشد، ولی آنچه درک شده است ملایم با طبع نباشد، باز هم لذتی نخواهد بود.

### ۳. ۲. نظریه کمال‌گرایی ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس همان‌گونه که در غالب نظریات و قانون‌های فلسفی از دیدگاه دانشمندان پیش از خود رویگردان شده یا به تکمیل و متمیم آنها پرداخته است؛ در این مورد، نظریه فارابی و مشهور را برای تبیین ماهیت لذت کافی ندانسته و کوشش کرده است تا تعریف جامع‌تری از آن ارائه کند و می‌گوید: «لذت عبارت است از ادراک و نیل به وصول آنچه در نزد مُدرک خیر و کمال است؛ از این نظر که خیر و کمال است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۳۷). این تحلیل که تاریخ‌پیدایش آن در فلسفه به پیش از شیخ‌الرئیس برمی‌گردد، چنانکه شهرستانی (صاحب‌الملل والنحل) به نقل از ارسطو یادآور شده است که او بر این باور بوده، «لذت در محسوسات شعور داشتن به امر ملایم است، لیکن در معقولات شعور به کمال واصل به آن است» (شهرستانی، ۱۹۹۲: ۳۱۶). اما ارسطو می‌گوید که تعریف لذت تحت عنوان «تمامی نقصان» شامل همه لذت‌ها نمی‌شود، زیرا لذات نفس که لذات حقیقی هستند، تمام و کمال نقصان نیستند (رک: عامری، ۱۴۰۸: ۵۰). از عبارت شیخ‌الرئیس در پایان مقاله هشتم از *الهیات شفاء* این‌گونه استفاده می‌شود که او قبل از اینکه تعریف کامل و نهایی خود از لذت را در *اشارات* عرضه کند، از عبارت و تعبیر دیگری نیز بهره برده است؛ آنجا که می‌گوید: «لذت چیزی غیر از ادراک ملایم نیست، از این جهت که ملایم است؛ با این تفاوت که لذت حسی احساس ملایم است و لذت عقلی تعقل ملایم»

(ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۵۹۶). این تحلیل پس از وی مورد اقبال پیروان مکتب مشاء قرار گرفت، اگر چه در تعبیر پس از ابن‌سینا اندک تفاوت‌هایی دیده می‌شود. قبل از پرداختن به این تفاوت‌ها لازم است درباره خود این تعریف و اصطلاحات آن توضیح مختصری داده شود.

### ۳. تحلیل نظریه ابن‌سینا

از جمله مفاهیم به‌کارگرفته شده در این تعریف «ادراک» بوده که معنای آن روشن و مراد از «نیل» در این تعریف اصابت و وجدان است. نیل و ادراک دو عنصر اساسی و اصلی لذت در این تعریف دانسته شده‌اند، چنانکه در نظریه مشهور نیز این‌گونه بود. در این تعریف به صرف ادراک اکتفا نشده و «نیل و رسیدن» را نیز به‌دنبال آن آورده‌اند. علت این امر آن است که درک کردن هر چیز به‌واسطه حصول صورتی است که مساوی با خود آن شیء است، ولی نیل وقتی تحقق می‌یابد که ذات آن شیء برای کسی که به لذت می‌رسد، حاصل شده باشد. لذت به‌واسطه ادراک صورت مساوی با آن شیء به عمل نمی‌آید، بلکه با رسیدن به ذات آن حاصل می‌شود. اما اینکه در ضمن این عبارت تنها به نیل اکتفا نشده، ادراک را نیز شرط حصول لذت دانسته‌اند، چون دلالت نیل بر ادراک دلالتی مجازی است. همچنین علت اینکه هم ادراک و هم نیل در ضمن تعریف گنجانده شدند، نبودن لفظ واحدی است که مقصود از لذت به‌طور مطابقی بتواند مدلول آن باشد. اما اینکه در تعریف آمده است: «برای وصول به آن چیزی که نزد وی مُدرک است و گفته شده برای آنچه نزد مُدرک کمال و خیر است» چون گاهی چیزی در مقایسه با چیز دیگر خیر و کمال است، ولی مدرک به کمال و خیر بودن آن اعتقاد ندارد. از این‌رو اگر چه ادراک، نیل و وصول نیز حاصل شده باشند، لذتی در بین نخواهد بود؛ گاهی نیز این‌گونه نیست و او از ادراک و نیل به آن لذت می‌برد. بنابراین آنچه در باب لذت اعتبار دارد، کمال و خیر بودن آن شیء در نزد مدرک است، نه صرفاً کمال و خیر بودن در «نفس الامر» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۳۷). شیخ‌الرئیس در دیگر آثار خود نیز بر این نظریه تأکید می‌کند که از جمله مهم‌ترین آرای او در این زمینه تعبیری است در رساله «فی الأدویه القلبيه» که ضمن آن آمده است: «شادمانی لذتی است، و هر لذتی ادراک حصول کمال خاص است به‌واسطه قوه مدرکه، مثل احساس شیرینی برای قوه چشایی و عطر خوش برای قوه بویایی و شعور به انتقام برای قوه غضبیه

و شعور به امر متوقع نافع که همان آرزوهای قوای ادراکی یا وهمی است. و هر کمالی امری طبیعی است. از این رو هرنوع شعوری که متعلق آن امر طبیعی برای قوه‌ای از قوای نفس باشد، التذاذ برای آن خواهد بود و در مواردی اتفاق می‌افتد که التذاذ حاصل نمی‌شود مگر در مفارقت و بازگشت از حالت غیرطبیعی؛ به ظاهر چنین می‌نماید که در این حالت ثبات در حالت طبیعی لذتی در پی ندارد و این سهوی بیش نیست که ناشی از جایگزین ساختن امر عرضی به جای امر ذاتی است». این شبهه در کتاب سوفسطیقا نیز مطرح شده است که از جمله مغالطات است (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۸). شیخ الرئیس در بیان این امر زیربنایی در باب لذت‌ها معتقد است: «ادراک برخی از مُدرکات منوط به استحاله است؛ مانند ملموسات، زیرا کیفیت ملموس تا زمانی ادامه می‌یابد و درک می‌شود که عضو لمس‌کننده در موقعیت متضاد با آن قرار دارد و از آن انفعال می‌پذیرد و در صورتی که منفعل شود و استقرار پیدا کند، کیفیت و لذت حاصل برای عضو به "مزاج" تبدیل شده و دیگر به واسطه این عضو احساس نمی‌گردد، چون هر حسی که صورت می‌بندد با نحوه‌ای استحاله همراه است و یک شیء ممکن نیست از نفس خود استحاله بپذیرد ... از این رو سبب عدم التذاذ نسبت به کمالات مستقر حسی عدم ادراک است و بر عکس سبب حصول لذت در حالت شروع به خارج شدن به سوی حالت طبیعی حصول ادراک است» (همان: ۱۱۹).

#### ۴. بدهت‌گرایی فخر رازی بر مآل جامع علوم انسانی

فخر رازی لذت و الم را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و معتقد است، همان‌گونه که تصدیقات اکتسابی سرانجام به تصدیق بی‌نیاز از برهان منتهی می‌شوند، لازم است تصورات اکتسابی هم به تصورات بی‌نیاز از تعریف منتهی شوند و همان‌گونه که قضایای حسی در صحت خود نیازمند به برهان نیستند، همانند علم انسان به لذت و الم خویش، از آنجا که تصور این امور مقدم بر تصدیق آنهاست، به طریق اولی بی‌نیاز از تعریفند. فخر رازی در ادامه تحلیل خود از چیستی رنج‌ها و خوشی‌های آدمی، این مسئله را از نقاط مبهم در فلسفه دانسته و معتقد است در شناسایی حالتی از نفس که از آن تعبیر به لذت می‌شود، اگر بخواهیم به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ دهیم که آیا لذت ادراک ملایم است یا امری

مغایر با این ادراک است؟ و اگر امری غیر از ادراک و مغایر با آن است، آیا در عین مغایرت، معلول این ادراک است یا معلول چیز دیگری است؟ اگرچه به‌نحو کلی باید گفت، لذت‌ها بدون ادراک حاصل نمی‌شوند. لیکن برای روشن شدن حقیقت این امور لازم است در مورد آنها بحث شود و تاکنون هیچ‌یک از آنها برای من با برهان ثابت نشده است؛ تنها می‌توان گفت بر اساس تجارب پزشکی رنج و آلم نفس ادراک منافی نیست و اگر امر غیرطبیعی را همان الم بدانیم، لازمه‌اش این است که تحقق آن با نبود الم محال باشد و به این واسطه ثابت می‌شود که ادراک منافی به تنهایی برای شکل‌گیری رنج و الم کافی نیست (فخر رازی، ۱۳۴۳، ج ۱: ۳۸۷ و ۳۸۸).

شاید به‌دلیل برخی انتقادهای احتمالی بوده که فخر رازی در جزء دوم از کتاب «المباحث المشرقیه» از این نظر خود بازگشته و گفته است: «لذت ادراک ملایم است» (فخر رازی، ۱۳۴۳، ج ۲: ۴۲۷). با وجود این در اکثر مواضع از آثار خود به‌ویژه در نهایی‌ترین آنها یعنی «الم‌مخص» و نیز در شرح اشارات تأکید می‌کند که لذت و الم بی‌نیاز از تعریف هستند و تعریف آنها ممکن نیست (فخر رازی، ۱۳۷۹: ۷۵۴) و بر همین اساس بر نظریه شیخ‌الرئیس در اشارات اعتراض کرده است و با تأویل آن اظهار می‌کند: «خیر و شر دو تفسیر دارند، اول) خیر به‌معنای امر وجودی و شر به‌معنای امر عدمی، که این مذهب خود ابن‌سیناست و طبق این معنا مفهوم نظریه ابن‌سینا در این باب این است که لذت ادراک خیر و الم ادراک شر است. این تعریف درست نیست، زیرا ادراک یک امر موجود گاهی از قبیل ادراک انسان نسبت به سوزش اعضای بدن او یا شنیدن صداهای ناخوشایند است، آیا می‌توان این امور را لذت نامید یا اینکه در واقع رنج‌های عینی برای آدمی‌اند؟ با این وصف چگونه می‌توان بین وجودی بودن و رنج بودن این امور جمع کرد، در حالی‌که از یک سو خیر را امر وجودی دانسته و از دیگر سو آنچه به‌نحو عینی درک می‌گردد بی‌تردید خیر نیست؟ دوم) خیر به‌معنای لذت است، بر اساس این نظریه خیر وسیله‌ای برای رسیدن به لذت است و شر به‌معنای الم و راهی به‌سوی رنج است» (فخر رازی، ۱۳۲۵: ۷۵۵). وی در یک نتیجه‌گیری انتقادی از این تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و مشهور فیلسوفان را این چنین مورد اشکال قرار می‌دهد که بر اساس نظریه ایشان باید گفت: «لذت در عین اینکه ادراک خود



لذت است، وسیله‌ای است برای رسیدن به لذت و الم ادراک الم یا چیزی است که وسیله‌ای برای رسیدن به الم است» (همان) و این نوعی تحصیل حاصل و دور شدن از درک معنای لذت‌های انسان است.

### ۵. نظریه خواجه نصیرالدین

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، با تأکید بر نظریه مشهور فلاسفه و نیز شیخ الرئیس در باب لذت و ماهیت آن، از این دیدگاه فخر رازی انتقاد و تأکید می‌کند که لذت، ادراک و نیل و رسیدن است و نیل و وجدان نیز تنها با حصول مُدرک و دستیابی به چیزی حاصل می‌شود که انسان از آن لذت می‌برد؛ بنابراین لذت آن‌گونه که رازی فهمیده است، تنها ادراک لذیذ نیست، بلکه ادراک حصول لذیذ برای ملتذ و وصول او به آن است و مفهوم نیل، با مفهوم ادراک تفاوت دارد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹: ۷۵۴). دلیل خواجه بر این مدعای خود آن‌گونه که در «تألیف المحصل» می‌گوید، این است که علم به وجود لذت اگر چه علم یقینی هم باشد، موجب شوق انسان برای رسیدن به آن نمی‌شود تا احساس انسان را به سوی آن به حرکت درآورد. علم به وجود الم نیز، اگرچه یقینی باشد، باز موجب احتراز و پرهیز از آن نیست؛ اگرچه مشاهده (و کشف حقایق) به واسطه علم صورت می‌پذیرد، در عین حال به درجه و مرتبه مشاهده‌ای نمی‌رسد که انسان با رسیدن به چیزی و نیل به آن تحصیل می‌کند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۷۶).

### ۶. نظریه صدرالمতألهین

صدرالمتألهین نظریه خود را در چارچوب واکنش انتقادی به دیدگاه فخر رازی ارائه کرده و به هر دو جهت نظریه وی یعنی بی‌نیازی لذت و الم از تعریف و نفی عینیت بین علم و لذت و الم را اشکال گرفته است و می‌گوید: ادعای فخر رازی مبنی بر اینکه لذت و الم و نیز علم بی‌نیاز از تعریفند، با ادعای دیگر وی منافات دارد که می‌گوید باید چگونگی تمایز میان لذت و الم و علم برهانی شود تا معلوم شود آیا اینها با علم متحد و یکی هستند یا متمایزند. واضح است که ضروری دانستن استدلال برای کشف تفاوت یا تساوی بین علم، لذت و الم، دلیل بر این است که مفاهیم اینها از امور بدیهی نیستند، بلکه از مفاهیم نظری و نیازمند به بیان و توضیح هستند. اما استدلال فخر رازی مبنی بر اینکه آلم نفس

ادراک منافی یا مستلزم آن هم نیست «عجیب من مثله فی الفضل والبراعه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۲۵). اما برهان بر اینکه لذت عین ادراک کمال است و الم عین ادراک متضاد کمال، روشن و واضح خواهد بود، مشروط به اینکه درباره مفهوم سه اصطلاح ادراک، وجود و کمال دقت کافی به عمل آید. اما چنان نیست که فخر رازی و کسانی که در طبقه او یا پیروان او به شمار می‌روند، پنداشته‌اند که وجود، امر عقلی انتزاعی است، مانند شیئیت، امکان و امثال اینها؛ بلکه وجود امری عینی و حقیقی است که عدم را طرد می‌کند. بنابراین وجود، نفس هویت شیئی و چیزی است که هر شیء دارای ماهیتی با آن تشخیص پیدا می‌کند. وجود در این معنا همان گونه که در انواع ماهیت‌ها گوناگون و متفاوت است، قابل اشتداد، ضعف، کمال و نقص هم هست. وجود هر چیز برای آن خیر است و کمال آن شیء در وجودش کمال خیر برای اوست. چنانکه زوال این وجود از او برای او شر محسوب می‌شود، زوال کمال این وجود نیز در مرتبه‌ای پایین‌تر از زوال اصل وجود، باز هم شر دیگری است؛ اعم از اینکه این موجود، وجود یا کمال وجود خود را درک کند یا برعکس عدم آن یا عدم کمال آن را درک کند. چرا که وجود و کمال یک چیز است و ادراک وجود یا کمال چیز دیگری است. از سوی دیگر علم و ادراک نیز آن گونه نیست که محقق رازی پنداشته و معتقد بوده که علم اضافه محض بین عالم و معلوم است، بدون اینکه نیازی به وجود صورت باشد؛ زیرا در صورت صحت چنین ادعایی، تقسیم علم و ادراک به تصویری و تصدیقی اشکال خواهد داشت و از طرف دیگر علم به معدوم تعلق نمی‌گرفت یا هر شیء به نفس خود علم پیدا نمی‌کند؛ چون اضافه بین هر شیء و نفس او و نیز بین هر شیء موجود و معدوم مفهومی ندارد. بلکه مراد از علم نفس صورت موجود مجرد از ماده است. این صورت که قوام علم به آن است، مماثل با معلوم خویش خواهد بود. گاهی مماثل با عالم است، مانند علم انسان به ذات خود، زمانی که این علم به واسطه یک صورت زائد بر عالم باشد؛ اما گاهی این صورت عین معلوم است، نظیر صورت مجرد قائم به ذات خود که این صورت هم علم است هم عالم و هم معلوم. چرا که مفهوم هر سه بر آن صادق است. صورت علمیه گاهی نیز مماثل با بعضی از قوای عالم به آن است، مانند علم انسان به محسوسات ملایم با حواس او از قبیل رنگ‌های درخشان، اصوات نیکو،

بوهای شامه‌نواز و ...» (همان: ۱۲۱). صدرالمآلهین پس از بیان این مطلب در جواب فخر رازی که ضمن آن، نظریه خود را نیز درباره موضوع بحث آورده است، اظهار می‌دارد:

«به حکم فطرت وجود عین خیر و عین ارزش و بها است، چنانکه عدم عین شر است، و زمانی که وجود برای چیزی حاصل شود، خیر و ارزش برای اوست؛ علم قسمی از وجود و نوعی از آن است که عبارت است از «وجود شیء لشیء» و بر این اساس برای صاحب خود کمال است. بنابراین هر علمی از این نظر که با وجود عالم ضدیت نداشته باشد، خیر برای اوست و بی تردید چنین خیری لذت است، چرا که وجود خیر است و فرقی نمی‌کند ادراک بشود یا خیر. اما از آنجا که خیر نفس خود ادراک است، و این ادراک محض خیر است، لذت و بهجت نیز هست، زیرا هر انسانی به خوبی می‌داند اگر چیزی کمال باشد و او مدرک این کمال باشد، از این ادراک خود لذت خواهد برد و اگر شعور به این کمال نداشته باشد، لذتی هم در بین نخواهد بود. بنابراین لذت عین شعور به کمال است» (همان: ۱۲۲).

از مجموع دیدگاه‌های مشهور فیلسوفان و ملاصدرا چنین استفاده می‌شود که با وجود تأملات صورت‌یافته، ابعادی از چیستی لذت ناشناخته مانده است، زیرا لذت ادراک کمال مدرک و خیری است که به انسان می‌رسد. لیکن لازم است قیدی را بر آن بیفزاییم که در عبارات سایر حکما ملاحظه نمی‌شود، زیرا لذت علاوه بر اینکه ادراک خیر و کمال است «صرفاً در صورتی لذت یا امر لذت‌بخش است که این ادراک و خیر حاصل، اولاً در تضاد و تنافی با انسان مُدرک خیر نباشد؛ ثانیاً، مانعی در بین نباشد که احساس لذت را متوقف نماید و در مقابل رنج و الم نیز اینچنین است، ادراک آفت و شری است که به انسان می‌رسد، البته در صورتی که مانعی از شکل‌گیری آن در میان نباشد». لیکن این مقدار هم در تحلیل ماهیت لذت کافی نیست و آن را نیازمند دقت بیشتری می‌دانیم، چون: «لذت ادراک خیر و کمال است (علاوه بر قیده‌های یادشده) از این حیث که خیر و کمال می‌باشند و هر یک از قوای مدرکه به اعتبار خودشان خیر و کمال و در مقابل شر و آفت مختص خود را دارند، و موضوع لذت، رسیدن به کمال خیر است و ادراک آن از این حیث که کمال خیر می‌باشد».

### نتیجه‌گیری

لذت نزدیک‌ترین مفاهیم نسبت به مفهوم کمال و سعادت است تا جایی که به واسطه شدت این رابطه برخی خیر و کمال را به آن تعریف کرده‌اند، اما ماهیت و چگونگی لذت مورد اتفاق فلاسفه نیست. برخی از فیلسوفان مانند محمدبن زکریای رازی که اندیشه‌های فلسفی ایشان درباره انسان با آرای طبی و نگاه جسدی به آن همراه است، لذت را اثر حاصل از یک تغییر و حرکت می‌دانند. به این معنا که انسان با بیرون رفتن از حالت طبیعی دچار رنج می‌شود و در بازگشت به آن احساس لذت می‌کند. این برداشت با نقدهایی از جانب فلاسفه مواجه است و تنها اخوان الصفا این نظریه را می‌پذیرند. برخی مانند عامری معتقدند که لذت تمام شدن نقص و رسیدن انسان به چیزی است که نقص او را برطرف می‌کند. اما مشهور فیلسوفان مسلمان آن را به ادراک نیل به امر ملایم با طبع تفسیر می‌کنند. برخی مانند شیخ‌الرئیس در این تعریف قید دیگری را می‌افزایند و می‌گویند لذت ادراک و نیل به وصول آن، چیزی است که در نزد مدرک خیر و کمال به حساب می‌آید، از این نظر که خیر و کمال است. در مقابل برخی مانند فخر رازی عقیده دارند که لذت و الم اصولاً بی‌نیاز و غنی از تعریف هستند. از بررسی در تمام این اقوال به این نتیجه رسیدیم که لذت عین ادراک وجود کمال است، لیکن در همه موارد نمی‌تواند به معنای کمال باشد و نظر به کاستی‌های موجود در نظریات مورد انتقاد، لازم است به عناصر دیگری توجه کنیم که از میان آنها نقش حیثیت و جهت کمال و خیر بودن مُدرک برای حصول لذت انکارناپذیر است، معنایی که در نظریات مختلف عنایت و توجهی به آن نشده است.

## منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق). *الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی*، ط اول، تهران: المطبعة الحیدریه.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الهیات شفاء*، ط اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی: محمد معین، ط دوم، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با همکاری دانشگاه همدان.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ط اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. ابن طفیل، ابوبکر محمد (۱۳۸۱). *زندة بیدار*، ترجمه فارسی رساله حی بن تیفطان توسط بدیع‌الزمان فروزانفر، ط پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب رازی (۱۳۹۸ق). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: انتشارات بیدار.
۷. اخوان الصفا و خلّان الوفاء (۱۳۴۷ق). *الرسائل اخوان الصفا*، تحقیق: خیرالدین الزرکلی، ط اول، قاهره: المطبعة العربیه.
۸. ارسطو (۱۳۸۱). *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ط دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآت الأکون (تحریر شرح هدایه اثیریّه ملاصدرا شیرازی)*، تصحیح: عبدالله نورانی، ط اول، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
۱۰. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۴۳). *السیره الفلسفیه*، تصحیح: پول کراوس، نشریه شماره ۲۳ کمیسیون ملی یونسکو در ایران به مناسبت هزار و یکصدمین سال تولد وی، ط اول.
۱۱. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۸). *الطب الروحانی*، به اهتمام مهدی محقق، ط اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲. رازی، محمدبن زکریا (۱۹۳۹). *رسائل الرازی الفلسفیه، تحقیق: پول کراوس: قاهره.*
۱۳. الشنب غزالی، سید اسماعیل حسینی (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکمه (فارابی)، تحقیق: علی أوجبی، ط اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
۱۴. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۹۹۲). *الملل والنحل، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
۱۵. شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ط دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.*
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، چ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). *تلخیص المحصل، ط اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۹ق). *شرح الاشارات التنبیها، ط اول، تهران: مطبعه الحیدریه.*
۲۰. عامری، ابو محمد بن محمد بن یوسف النیسابوری (۱۹۶۷). *الاعلام بمناقب الاسلام، تحقیق: عبدالحمید غراب، ط اول، قاهره.*
۲۱. عامری، ابو محمد بن محمد بن یوسف النیسابوری (۱۳۶۷). *الاعلام بمناقب الاسلام، با ترجمه فارسی، ط اول، تهران: نشر دانشگاهی.*
۲۲. عامری، ابو محمد بن محمد بن یوسف النیسابوری (۱۹۷۹م). *الامد علی الابد، تحقیق: اورت ک. روس، ط اول، بیروت: دارالکندی.*
۲۳. عامری، ابو محمد بن محمد بن یوسف النیسابوری (۱۴۰۸ق). *السعاده والاسعاد فی السیره الانسانیه، به اهتمام مجتبی مینوی، ط اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*
۲۴. عبدالسلام، هارون (بی تا). *المعجم الوسیط، تهران: المکتبه العلمیه.*
۲۵. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *احیاء علوم الدین، به تصحیح و اهتمام: محمد بن مسعود الأحدی، ط اول، بیروت: مؤسسه الریان للطباعه و النشر.*

۲۶. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۶۰م). *تهافت الفلاسفه*، تحقیق: سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
۲۷. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۶۱ق). *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق: سلیمان دنیا، ط دوم، مصر: دارالمعارف.
۲۸. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، ط اول، قم: بیدار.
۲۹. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۹۷۱). *فصول متنزعه*، تحقیق: فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۳۰. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۹۸۰م). *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق: البیر نصری نادر، ط دوم، بیروت: المطبعه الکاثولیکیه.
۳۱. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۳۱۷). *التعلیقات*، تحقیق: جعفر آل یاسین، ط اول، تهران: حکمت.
۳۲. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۳۷۱). *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق: جعفر آل یاسین، ط اول، تهران: حکمت.
۳۳. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۳۶۶). *السیاسات المدینه*، به اهتمام فوزی متری نجار، ط اول، تهران: الزهراء.
۳۴. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (۱۹۶۰). *الفصول المدنی*، تحقیق: م. دنلوب، ط اول: کمبریج.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر بن حسین طبرستانی (۱۳۵۳ق). *الاربعین فی اصول الدین*، هند، حیدر آباد.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر بن حسین طبرستانی (۱۳۲۵ق). *الانارات فی شرح الاشارات*، مصر: المطبعه الخیریه.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر بن حسین طبرستانی (۱۳۴۳ق). *المباحث المشرقیه*، هند، حیدر آباد: بی نا.

۳۸. فخر رازی، محمدبن عمر بن حسین طبرستانی (۱۳۲۳ق). المحصّل، مصر: المطبعة الحسينیه.
۳۹. فخر رازی، محمد بن عمر بن حسین طبرستانی (۱۳۷۹ق). شرح الاشارات و التنبیّات، ط اول، تهران، حیدری.
۴۰. الفیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۰ق). المصباح المنیر، ط دوم، بیروت: المكتبة العصرية للطباعة و النشر.
۴۱. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحق (۱۹۵۰). رسائل فلسفیه، تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریده، ط اول، قاهره: دارالفکر العربی.
۴۲. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۴). زادالمسافرین، تصحیح: سید اسماعیل عمادی حائری، ط اول، تهران: نشر میراث مکتوب.
۴۳. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۹۷ق). وجه دین، تصحیح و تحشیه: غلامرضا اعوانی، ط اول، تهران: انجمن فلسفه ایران.