

بررسی تطبیقی آراء شیخ الرئیس و شیخ اشراق درباره چیستی لذت^۱

حوریه شجاعی باغینی^۲

عین‌الله خادمی^۳

عبدالله صلواتی^۴

چکیده

ابوعلی سینا و شهاب‌الدین سهروردی درباره موضوع لذت در آثار مختلف خود مباحث و اطلاعات پراکنده‌ای بیان کرده‌اند. یکی از آن مباحث، دیدگاه‌های این دو اندیشمند در خصوص چیستی لذت است. مسئله این نوشتار بررسی تطبیقی چیستی لذت از منظر رؤسای دو مکتب مشاء و اشراق با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آنان است. مسئله لذت‌بخش کوچکی از شبکه معرفتی دو نظام مشاء و اشراق است که بررسی آن با توجه به برخی از اضلاع دیگر شبکه، همچون مبانی، ما را به فهم بهتر و درک عمیق‌تر آن نائل می‌کند. از پیامدهای این بررسی درک علت تفاوت‌گذاری تعریف لذت بین باری تعالی و انسان از سوی ابن‌سینا و عدم این تفاوت از سوی سهروردی، به جهت تفاوت دیدگاه در مورد هستی و چیستی ادراک در دو نظام است. از دیگر پیامدها این است که اگرچه واژه‌های «ادراک» و «ملائم» در تعاریف هماهنگ و تکراری است، اما تبیینی که از آنها در هر نظام آورده می‌شود با توجه به تفاوت‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه دو مکتب، ما را به درک گوناگون از لذت می‌رساند. اهم این تفاوت‌ها عبارت‌اند از: تأکید بر علم حصولی در شناخت از یک‌سو و مبنا بودن «وجود» در هستی از سوی دیگر در فلسفه مشاء و در مقابل بنا نهادن اساس علم بر علم حضوری از یک‌سو و مبنا بودن «نور» در هستی از سوی دیگر در فلسفه اشراق.

کلیدواژگان

لذت، ادراک، ملائم، علم حصولی، علم حضوری، ابن‌سینا، سهروردی

۱. تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۰/۵

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی و مربی پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات (نویسنده مسئول)
shbaghini@yahoo.com

e_khademi@gmail.com

a.salavati@sru.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

۴. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

بیان مسئله

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸هـ) و شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷هـ) رؤسای دو مکتب مشاء و اشراق، به لذت و مسائل آن توجه داشته و آراء خود را به صورت پراکنده در آثارشان آورده‌اند. مشاء و اشراق دو مکتب مهم از مکاتب فلسفه اسلامی هستند. هر کدام از این دو مشرب شبکه معرفتی‌ای مرتبط و درهم‌تنیده دارند. درون این شبکه مجموعه‌ای از مبانی، مبادی، اهداف، روش، زبان، رویکرد و مسئله جای می‌گیرد. باید توجه داشت که در میان این مجموعه معرفتی، مسئله تنها یکی از اضلاع است، نه همه آن؛ بنابراین اگر بخواهیم مسئله‌ای را به صورت تطبیقی از منظر این دو مکتب بررسی کنیم، به طوری که مسئله در هر دو نظام بهتر فهمیده شود، باید این بررسی ناظر به دیگر اضلاع شبکه معرفتی باشد، نه تنها ناظر به آن مسئله. اگرچه گام نخست در بررسی تطبیقی استخراج اشتراکات و افتراقات است، اما حصر نظر به تفاوت‌ها و تشابه‌ها در یک مسئله بدون توجه به نظام معرفتی - فلسفی فیلسوف و بسنده کردن به بیان آنها، شاید بررسی را به نتایج دقیقی نرساند و کمکی به فهم بهتر مسئله نکند؛ بنابراین لازم است به هماهنگی یا عدم هماهنگی واژگانی در تعاریف دو اندیشمند توجه کرد و اینکه آیا برداشت مفهومی از این واژه‌ها در اندیشه هر دو واحد است و با رجوع به کدام ضلع از اضلاع فکری این حکیمان می‌توان به درک بهتر مسئله کمک کرد.

هر فیلسوفی برای خود اصول و مبادی‌ای دارد که بر مبنای آن درباره مسائل به بحث می‌پردازد. برای بررسی هر مسئله از منظر فیلسوف از یک سو لازم است مسئله با اصول و مبادی او در تطابق کامل باشد و از سوی دیگر فهم و بازخوانی آن مسئله نیز هم‌سو و در تطابق کامل با مبانی و اصول وی صورت گیرد. در این نوشتار، درصدد سنجش میزان تطابق مسئله لذت با مبانی و اصول فکری ابن‌سینا و سهروردی نیستیم، چراکه در دیگر مقالات تا حدودی به این مسئله پرداخته شده است. در اینجا هدف، فهم و بازخوانی چپستی لذت با توجه به مبانی هر کدام از آنها است به صورتی که با نگاهی تطبیقی به درک بهتر و واضح‌تری از این مسئله دست یابیم.

بنابراین سؤال اصلی این است که چپستی لذت با توجه به مبانی هر اندیشمند چگونه معنا می‌شود. در ضمن به سؤالات فرعی‌تر همچون سؤالات ذیل نیز پاسخ داده خواهد شد: با وجود تفاوت‌های فکری بین ابن‌سینا و سهروردی، آیا بین دیدگاه آنها در مورد چپستی لذت تناسبی وجود دارد؟ اگر بین آراء آنان در طرح این مسئله تناسبی هست، این تناسب نتیجه کدامین ضلع از اضلاع مجموعه فکری این دو اندیشمند است؟ و چنانچه این تناسب برقرار نیست علت این عدم تناسب چیست و به کدام ضلع از اضلاع این شبکه معرفتی باز می‌گردد؟

برای دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها در گام نخست، تعاریف با توجه به معیارهای تعیین شده، طبقه‌بندی

و سامان‌دهی می‌شود. در گام بعدی اهم مبانی فکری مرتبط با موضوع از منظر هر اندیشمند به تفکیک تبیین می‌شود، آنگاه با عنایت به نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها بر اساس مبانی فکری هر اندیشمند، تعاریف مورد تحلیل و تطبیق دقیق قرار می‌گیرند. بدین ترتیب هر تعریف در درون نظام فلسفی و با عنایت به شبکه معرفتی خود معنا، بازخوانی و درک می‌شود.

پیشینه پژوهشی

مقالاتی درباره مسئله لذت از منظر ابن‌سینا و سهروردی به چاپ رسیده است؛ مقالاتی همچون: «جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن‌سینا» خادمی، ۱۳۸۹ و «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا» سلیمانی، ۱۳۸۹ «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی» خادمی و حامدی، ۱۳۹۰، «چیستی و انواع لذت از منظر سهروردی» خادمی، ۱۳۹۲، «بررسی مواجهه ابن‌سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت» شجاعی‌باغینی و دیگران، ۱۳۹۷. در مقالات منتشرشده مذکور، موضوع لذت از منظر هر کدام از این دو اندیشمند به تنهایی و به صورت مجزا بررسی شده، اما بررسی تطبیقی صورت نگرفته است.

در این نوشتار با رویکردی متفاوت و ضمن بهره‌گیری از نتایج و تحلیل‌های تحقیقات مذکور، آراء ابن‌سینا و سهروردی در مورد چیستی لذت، مورد سنجش و تطبیق قرار می‌گیرند. با این توضیح که توجه به زوایای اندیشه هر متفکر جهت بررسی آراء او در موضوع خاص، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا از یک سو فهم درست از هر موضوعی در کنار درک ارتباط آن با پاره‌های اساسی اندیشه مانند هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی میسر است و از سوی دیگر بررسی تطبیقی به فهم عمیق‌تر مسئله یاری می‌رساند.

گزارش تعاریف از لذت

هر دو فیلسوف، در مکتوبات خود به تناسب، تعاریفی از لذت آورده‌اند. برای مقایسه و ارائه تحلیل مناسب از این تعاریف، لازم است تمام آنها بر اساس ملاک‌های مشخصی در دسته‌بندی جدید با معیارهای واحد جای گیرند. این دسته‌بندی امکان مقایسه دقیق‌تر را فراهم خواهد کرد.

۱. معیارهای طبقه‌بندی تعاریف از لذت

در این نوشتار سه ملاک برای طبقه‌بندی تعاریف متعدد ابن‌سینا و سهروردی لحاظ شده است. این معیارها عبارت‌اند از:

۱. ساختار گزاره‌ای تعریف: منظور از این ملاک توجه به ساختار عبارت از جنبه همراهی یا عدم

همراهی آن با ادات حصر است. ابن سینا در سه اثر خود تعریفی از لذت آورده که با عبارت «لیست الا» همراه است که موجب شده تا ساختار گزاره تعریف حصری شود، اما در دیگر آثار این ادات حصر وجود ندارد. در نظر گرفتن ساختار عبارات به دلیل اثرگذاری در تحلیل ضروری است، هرچند در بین تعاریف سهروردی، تعریفی با این ساختار وجود ندارد.

۲. نحوه استفاده از مؤلفه‌های اصلی تعریف: مؤلفه‌هایی همچون «ادراک» و «ملائم» در تمام تعاریف این دو اندیشمند مشترک هستند، پس به نحوی می‌توان این دو مؤلفه را هسته‌های اصلی در تعریف لذت دانست. «ادراک» بدون استثناء در تمام تعاریف، به کار رفته است، اما در مورد استفاده از واژه «ملائم» لازم به ذکر است که ابن سینا در بیشتر موارد این واژه را به کار برده ولی سهروردی تنها در دو تعریف، از این واژه استفاده کرده و در دیگر موارد بدون استفاده از آن، معادل مفهومی و توضیحی از آن را جایگزین کرده است. حکم به جایگزینی معادل مفهومی یا توضیحی به جای «ملائم»، ناظر به هماهنگی میان این توضیحات با مواردی دارد که بوعلی مقصود از ملائم را به وضوح ارائه داده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵). از سویی، در تبیین «ملائم» از دو مفهوم «خیر» و «کمال» استفاده شده است به صورتی که فهم و درک مفهوم ملائم متوقف بر آنها است، بنابراین این دو واژه نیز از تعابیر اصلی به کار رفته در تعاریف محسوب می‌شوند، در ضمن در آثاری که واژه ملائم در تعریف لذت استفاده نشده نیز فهم کامل لذت به فهم واژه کمال بستگی دارد.

در تأیید ملاک دوم می‌توان به این نکته اشاره کرد: «در میان قیود متعدد پیش گفته از سوی سهروردی، سه قید ادراک، ملائم، کمال و خیر اهمیت بیشتری دارد و در میان این سه قید نیز دو قید ادراک و ملائم در تبیین چیستی لذت نقش زائدالوصفی ایفا می‌کنند. به همین جهت در بسیاری از تعاریف سهروردی و همچنین حکیمان سلف، به این قیود توجه بلیغی شده است» (خادمی، ۱۳۹۲، ص ۸۲). باید توجه داشت که در برخی از تعاریف، قیود دیگری همچون «من حیث هو کذا» و «لا شاغل و لامضاد» به کار رفته است. استفاده از این قیود به دلیل بیان تعریف دقیق است، تعریف دقیقی که جامع و مانع و دافع اشکالات احتمالی باشد؛ بنابراین، این قیود از تعابیر کلیدی به حساب نمی‌آیند.

۳. به کارگیری یا عدم به کارگیری واژه‌های «نیل»، «وصول» و «حصول»: در نظر گرفتن این ملاک به این دلیل است که از یک سو بوعلی تنها در *الإشارات و التنبیهات* واژه نیل را در تعریف خود گنجانده است و از سوی دیگر سهروردی تنها در یک اثر نگاشته شده به زبان فارسی یعنی *رساله صفیر سیمرخ* از تعبیر حصول و حاصل استفاده کرده و در تمام آثار دیگر تنها از واژه «وصول» بهره برده است. از آنجاکه استفاده یا عدم استفاده از این تعابیر با مبانی معرفت‌شناختی این دو فیلسوف هم‌سو است، به کارگیری یا عدم به کارگیری آنها جزو ملاک‌ها در نظر گرفته می‌شود.

۲. تعاریف ابن‌سینا

ابن‌سینا در نه اثر خود، تعریفی از لذت بیان کرده که در تحلیل آنها بر اساس سه ملاک مذکور، پنج تعریف شناسایی شده است.

۱. بر اساس ملاک نخست، تعریف موجود در سه اثر الشفاء، النجاه و مقاله اول المبدأ و المعاد در دسته تعریف با تعبیر حصری قرار می‌گیرند که تعریف اول است. تمام تعاریف بعدی بدون تعبیر حصری هستند.

۲. بر اساس ملاک سوم در بین تعاریف با ساختار غیر حصری، تنها در یک اثر، دو لفظ ادراک و نیل در کنار هم بیان شده‌اند که با عنوان «تعریف دوم» مشخص شده است.

باقی تعاریف بر اساس ملاک دوم به سه دسته تقسیم شده‌اند:

۳. لفظ ملائم به تنهایی در تعریف به کار رفته است.

۴. لفظ ملائم همراه با توضیح واژه ملائم در تعریف آمده است.

۵. معادل مفهومی «ملائم» جایگزین آن در تعریف است.

تعریف اول: ابن‌سینا در سه اثر خود، الشفاء، النجاه و مقاله اول المبدأ و المعاد که ذیل مبحث ذات الهی قرار دارند، یک تعریف با تعبیری حصری بیان کرده است، می‌گوید: «فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸۱۷؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۶۹).

تعریف دوم: تعریف مربوط به نمط هشتم الاشارات و التنبيهات، در بحث بهجت و سعادت است، می‌گوید: «إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷). در این تعریف مانند رساله الأدویه القلیبیه و رساله نفس به جای استفاده از واژه ملائم، تبیینی از آن آورده شده است، البته تفاوت‌هایی با دو رساله دیگر مشاهده می‌شود.

تعریف سوم: در مقاله سوم المبدأ و المعاد در فصلی با عنوان «فی الدلالة على السعادة الآخرة الحقيقية...» بوعلی تعریفی از لذت مطرح می‌کند و می‌گوید: «اللذة هي إدراك الملائم»؛ سپس بعد از چند سطر توضیحی درباره واژه ملائم می‌دهد و می‌گوید: «وملائم كل شيء هو الخير الذي يخصه، والخير الذي يخص الشيء هو كماله الذي هو فعله، لا قوته» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰-۱۱۱).

تعریف چهارم: تعریف موجود در دو اثر را می‌توان ذیل چهارمین تعریف در نظر گرفت؛ زیرا در این دو اثر بوعلی بلافاصله بعد از بیان چیستی لذت منظور خود از ملائم را نیز تبیین کرده است. اگرچه

این تبیین‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، اما براساس ملاک تعیین‌شده برای تقسیم‌بندی، هر دو تعریف در یک گروه جای می‌گیرند. ابن‌سینا درباره ملائم گوید: ملائم هر چیزی، خیری مخصوص به آن چیز است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱)؛ در ادامه برای تبیین معنای خیر نیز می‌گوید: «الخير الذي يخص الشيء هو كماله الذي هو فعله، لا قوته». با چنین تبیین‌هایی، گویی مفهوم ملائم متوقف بر فهم مفهوم خیر و مفهوم خیر متوقف بر مفهوم کمال شده است. این تعاریف به این شرح است:

۱. رساله الاضحويه: «اللذة هي إدراك الملائم و الملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء و تميم

فعله» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵).

۲. دانشنامه علائی: «پس خوشی اندریافت اندرخور بود و درد اندریافت نادرخور بود؛ و اما اندریافت آنچه نه این بود و نه آن، نه خوشی بود و نه درد؛ و اندرخور هر قوتی آن بود که موافق فعل وی بود بی‌آفت» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳/الف، ص ۱۰۲). به تعبیری روان‌تر، خوشی دریافت خوشایند و درد دریافت ناخوشایند است، و دریافت آنچه نه این است نه آن، نه خوشی است نه درد. خوشایند هر قوه‌ای فعل موافق با آن و بدون آفت است.

تعریف پنجم: بوعلی در رساله الادویه القلیبیه همچنین در رساله نفس، در بیان معنای لذت از واژه ملائم بهره نمی‌برد، بلکه به‌جای اینکه نخست لذت را ادراک ملائم بداند و سپس ملائم را تبیین کند، بدون استفاده از واژه ملائم تنها به توضیحی که برای ملائم در نظر دارد بسنده می‌کند. بیان او در رساله نفس چنین است: «لذت ایشان دریافتن کمال خویش است و الم در ضد کمال» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳/ب، ص ۷۹)، و در الادویه القلیبیه می‌گوید: «کل لذة فهي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۲۲۷).

به‌غیراز پنج تعریف مذکور بر اساس معیارهای فوق، لازم است به مطلب بیان‌شده در *التعلیقات* نیز اشاره شود. این مطلب را می‌توان تبیینی جدید و متفاوت از دیگر تعاریف لذت در نظر گرفت. مطلب مربوط به افعال صادرشده از ذات انسان و محبت و عشق انسان به این افعال است. ابن‌سینا معتقد است انسان در دو مورد نسبت به چیزی مشتاق می‌شود و آن چیز محبوبش می‌شود: گاهی ملائمی را ادراک می‌کند آنگاه به آن مشتاق می‌شود و گاهی فعلی از ذات و سرشت او - نه از روی اجبار - صادر می‌شود، سپس آن فعل محبوبش می‌شود. او می‌گوید: محبت به افعال، به خاطر ملائم و مناسب بودن آن نیست، بلکه تنها به این خاطر است که فعل ذاتش است؛ زیرا هر انسانی به ذات خود عشق می‌ورزد و به همین دلیل نسبت به افعالی که از او سر می‌زند، نیز محبت دارد. بیان او چنین است: «فلا تكون محبته لأفعاله لأنه ملائم له، بل لأنه فعله و لأنه صادر عن ذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸). در ادامه می‌گوید: فعل هر کس که محبوب

اوست، نزدش لذیذ نیز هست، حتی اگر در حقیقت لذیذ نباشد/همان، ص ۱۴۹؛ بنابراین لذت تنها به دلیل ادراک ملائم نیست، بلکه می‌تواند به دلیل تعلق خاطر انسان به افعال خود باشد. البته می‌توان این مطلب را نه تبیینی جدید از لذت که تبیینی از ملائم دانست؛ زیرا ابن‌سینا در تعریف ملائم می‌گوید: «الملائم هو الداخل فی تکمیل جوهر الشیء و تتمیم فعله» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵). بنابراین می‌توان بیان او در *التعلیقات* را مصداقی از این تعریف دانست.

۳. تعاریف سهروردی

در مقاله «چیستی و انواع لذت از منظر سهروردی» در مجموع به هشت تعریف در آثار و مکتوبات سهروردی اشاره شده است. ملاک طبقه‌بندی این تعاریف بر مبنای کمیت قیود به‌کاررفته در تعریف ذکر، و به ترتیب از کمترین تا بیشترین تعداد قید شماره‌گذاری شده است. این قیود عبارت‌اند از: «ادراک»، «ملائم»، «وصول»، «کمال و خیر»، «مدرک»، «من حیث هو کذا» و «لا شاغل و لا مضاد» (خادمی، ۱۳۹۲)؛ اما با توجه به تفاوت در ملاک طبقه‌بندی تعاریف در این نوشتار و مقاله مذکور، تعداد تعاریف نیز متفاوت می‌شود. بر اساس سه ملاک مذکور، سه نوع تعریف از تعاریف موجود را می‌توان شناسایی کرد.

طبق ملاک‌های مشخص‌شده در مقاله حاضر، تعاریف احصاء‌شده در آثار سهروردی هیچ‌کدام ساختار حصری ندارند؛ از این‌رو ملاک نخست موجب تقسیم اولیه تعاریف نمی‌شود، بلکه همه با ساختار غیرحصری بر اساس ملاک‌های بعدی طبقه‌بندی می‌شوند.

۱. بر اساس ملاک سوم، تنها در یک اثر، لفظ «حاصل» و «حصول» بیان شده است که با عنوان «تعریف اول» مشخص شده است. در باقی تعاریف از تعبیر واصل و وصول استفاده شده است.

باقی تعاریف بر اساس ملاک دوم به دو دسته تقسیم شده‌اند:

۲. لفظ ملائم به‌تنهایی در تعریف به کار رفته است. در دو تعریف از تعاریفی که دارای واژه وصول و واصل هستند، واژه ملائم به کار رفته است.

۳. معادل مفهومی «ملائم»، جایگزین آن در تعریف است. سهروردی در پنج اثر خود تعریف لذت را با این الگو بیان کرده است.

تعریف اول: سهروردی در رساله صفیر سیمرغ خود می‌گوید: «اما حدیث اثبات لذت عبارت است از حاصل شدن کمال مر چیزی را و دانستن حصول آن، که اگر چیزی حاصل شود و یابنده را خبر نبود، کمال نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۳۰).

تعریف دوم: تعریف موجود در دو اثر را می‌توان ذیل دومین تعریف در نظر گرفت؛ زیرا شیخ اشراق در رساله *یزدان شناخت* همچنین در کتاب *حکمه الاشراق* در بیان معنای لذت از واژه ملائم استفاده کرده است. این تعاریف به این شرح‌اند:

۱. بیان او در رساله *یزدان شناخت* چنین است: «باید دانستن که حقیقت لذت و الم آن است که لذت دریافتن چیزهای ملائم است و الم دریافتن چیزهای منافی» (همان، ص ۴۳۲).

۲. تعریف مذکور در *حکمه الاشراق*: «ان اللذة وصول ملائم الشيء و ادراکه لوصول ذلک» (همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۴۶).

تعریف سوم: تعاریفی که سهروردی در آنها از واژه ملائم بهره نمی‌برد، بلکه بدون استفاده از واژه ملائم تنها به توضیحی که برای ملائم در نظر دارد، بسنده می‌کند. این نوع تعریف در پنج اثر وی ملاحظه شد که از این قرارند:

۱. رساله *التلویحات اللوحیه و العرشیه*: «اللذة هی إدراک ما وصل من کمال المدرک و خیره الیه من حیث هو کذلک» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۶).

۲. رساله *الألواح العمدیة*: «أن اللذة هی إدراک ما وصل من کمال المدرک و خیره إلیه، إذا لم یکن مضاداً و لا شاغلاً» (همان، ج ۴، ص ۸۲).

۳. رساله *کلمه التصوف*: «أن اللذة هی إدراک ما وصل من کمال المدرک و خیره إلیه من حیث هو کذا» (همان، ص ۱۲۰).

۴. رساله *اللمحات*: «اللذة هی إدراک ما وصل من کمال المدرک و خیره من حیث هو کذا و لا شاغلاً و لا مضاداً» (همان، ص ۲۱۱).

۵. *المشارع و المطارحات*: «کل لذة فأنما هی بادرک ما هو کمال واصل الی الشيء» (همان، ج ۱، ص ۵۰۰).

مقایسه تعاریف لذت نزد ابن سینا و سهروردی

با توجه به معیارهای در نظر گرفته شده برای دسته‌بندی تعاریف متعدد این دو فیلسوف، بر اساس هر ملاک، اختلافات و اشتراکات تعاریف و نیز سؤالات پیش آمده پیرامون آنها بیان می‌شود.

اختلافی که بین تعاریف از جهت تعداد آنها به چشم می‌آید، به کلیت ملاک‌ها و به نوع ملاک‌های تعیین شده باز می‌گردد. این اختلاف در تعداد تعاریف، ذاتاً نمی‌تواند نشان‌دهنده اختلاف و امتیاز در دیدگاه‌ها باشد؛ زیرا چنانچه ملاک‌های دیگری تعیین شود، دسته‌بندی و تعداد جدیدی از تعاریف به دست می‌آید.

بر اساس ملاک نخست مشخص شد که ابن‌سینا در سه اثر خود، تعریفی با تعبیری حصری آورده است که در بین تعاریف سهروردی چنین تعریفی وجود ندارد. همان‌طور که بیان شد ابن‌سینا این تعریف را تنها در ذیل بحث از ذات الهی مطرح کرده است. حال این سؤال پیش می‌آید که چه چیز موجب شده تا ابن‌سینا به چنین تعریفی تصریح کند و سهروردی تصریح نکند؟ آیا دیدگاه آنان در مورد صفت لذت برای واجب‌تعالی متفاوت است؟ یا در این خصوص دیدگاهی یگانه دارند، اما ریشه این تصریح و عدم تصریح به دیدگاه‌های دیگر باز می‌گردد؟ برای پاسخ به این سؤالات لازم است نخست دیدگاه کلی آنان در مورد صفت لذت باری‌تعالی بیان شود و چنانچه اختلافی در این بخش از هستی‌شناسی بین این دو دیدگاه وجود نداشت، پاسخ را در دیدگاه‌های دیگر جست‌وجو کرد.

بر اساس ملاک دوم، وجه اشتراک بسیار واضحی بین تعاریف این دو حکیم مشاهده می‌شود و آن یکسانی الفاظ و قیود به‌کاررفته در تعاریف است. دو متفکر در بیان چیستی لذت از واژگانی هماهنگ بهره بردند تا جایی که به نظر می‌رسد این دو فیلسوف در این باب دیدگاهی کاملاً واحد دارند، چراکه واژه «ادراک» و «ملائم» یا معادل مفهومی آن، در تمام تعاریف تکرار شده است. چنانچه بررسی در همین سطح انجام و به پایان برسد، حکم به هماهنگی بین دیدگاه آنها از نتایج حتمی بررسی است، اما برای بررسی دقیق‌تر نباید به ظواهر مکتوبات بسنده کرد؛ بنابراین از آنجاکه لذت بر پایه ادراک تعریف شد، تفاوت دیدگاه در مباحث معرفتی می‌تواند به‌صورت مستقیم در موضوع لذت اثرگذار باشد. از این‌رو لازم است به این نکته توجه شود که آیا دیدگاه دو فیلسوف درباره ادراک یا همان معرفت‌شناسی یگانه است یا دیدگاه‌های متفاوتی در این باب دارند؟

در بین تعاریف ابن‌سینا درباره واژه ملائم، دو تعریف با استفاده از این واژه، و دو تعریف با تعبیر ملائم همراه با توضیح آن، و دو تعریف تنها با توضیحی از واژه ملائم نوشته شده بود. در بین تعاریف سهروردی نیز دو تعریف با استفاده از این واژه و پنج تعریف با توضیحی از واژه ملائم آمده بود. دو واژه «کمال» و «خیر» در تمام تعاریفی که توضیحی از ملائم جایگزین شده، تکرار شده است و از این نظر بین دیدگاه دو فیلسوف تفاوتی نیست. با عنایت به این که فهم «ملائم» به فهم دو واژه کمال و خیر متوقف است، باید دیدگاه آنان در مورد این دو واژه بررسی شود تا مشخص شود که آیا ملائم یا همان کمال و خیر از نظر آنان به یک معناست یا خیر. اگر مفهومی که از این واژه‌ها در هر مکتب برداشت می‌شود یکی باشد، می‌توان به هماهنگی دیدگاه دو فیلسوف در مؤلفه‌های اصلی موجود در تعریف لذت حکم کرد و در غیر این صورت خیر.

بر اساس ملاک سوم از آن‌رو که ابن‌سینا تنها در *الإشارات و التنبيهات* واژه «نیل» را در تعریف خود گنجانده است و سهروردی نیز تنها در *رسالة صغیر سیمرغ* از تعبیر «حصول و حاصل» استفاده کرده

است، باید بررسی کرد که استفاده از این واژه‌ها در ارتباط با مبانی معرفتی هر حکیم چه معنایی پیدا خواهد کرد، و کاربرد یا عدم کاربرد این واژه‌ها چه تأثیری در تعریف و چه نسبتی با دیگر مبانی این دو فیلسوف دارد و آیا این واژه‌ها در راستای دیدگاه‌های دیگر آنان است یا در مغایرت با مبانی آنها.

ارتباط موضوع لذت با مبانی فکری ابن سینا و شیخ اشراق

مبحث لذت مسئله‌ای از مسائل مطرح‌شده در نظام فلسفی شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق است. برای بررسی تطبیقی این مسئله در دو نظام مذکور، باید به این نکته توجه داشت که حصر نظر به یک مسئله بدون ملاحظه جوانب آن از جمله مبانی اندیشه‌ای فیلسوف، ما را دچار انحراف می‌کند، بنابراین لازم است تطبیق، ناظر به دیگر اضلاع شبکه معرفتی هر فیلسوف باشد که با موضوع در ارتباط است و فقط ناظر به همان مسئله نباشد. به‌عنوان نمونه نخستین نکته‌ای که در بررسی یک مسئله در دو نظام ملاحظه می‌شود وجود شباهت در عبارات است. در موضوع این نوشتار نیز چنین شباهتی به چشم می‌آید، اما این شباهت‌ها ظاهری است و نباید رهنز باشد. یکی از راه‌هایی که به ما برای گذر از این اشتراکات به جهت فهم دقیق‌تر موضوع یاری می‌رساند، بررسی تطبیقی است. در بررسی تطبیقی با گذر از ظواهر که بیشتر نمایان‌گر شباهت‌ها هستند، به رصد و شکار اختلاف‌ها و تفاوت‌هایی پرداخته می‌شود که از نگاه‌های مختلف دو فیلسوف به انسان و هستی ناشی می‌شود و در درک بهتر چیستی لذت می‌تواند یاری‌رسان ما باشد.

باید توجه داشت که نظام فلسفی فیلسوف دارای زوایای گوناگونی است که در این نوشتار تنها به بخشی از آن مبانی توجه می‌شود که در ارتباط با چیستی لذت است و تبیین رویکرد فیلسوف در آن حوزه در فهم و درک مسئله موردنظر تأثیرگذار است. بدین لحاظ با توجه به مطالب بیان‌شده در بخش مقایسه تعاریف، برای تطبیق دیدگاه دو حکیم در موضوع لذت لازم است به نکاتی از آراء آنان در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی توجه کرد. بدین لحاظ برخی از اهم مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ابن سینا و سهروردی که با موضوع لذت در ارتباط است، به‌صورت مختصر بیان می‌شود.

پیش از بیان دیدگاه‌های شیخ اشراق، ذکر نکته‌ای ضروری است و آن این‌که با تأمل در آثار سهروردی می‌توان تلقی‌های مختلفی از دیدگاه‌های او برداشت کرد^۱، اما در این نوشتار آنچه بیشتر موردنظر نگارندگان است، آن تلقی‌ای از سهروردی است که صاحب مکتب خاص نوری - اشراقی است.

۱- با تأمل در آثار سهروردی می‌توان سه تلقی از شخصیت او داشت: ۱. گاهی سهروردی مباحث خود را بر مبنای دیدگاه فیلسوفان مشایی نگاشته است، و خود به‌عنوان یک فیلسوف مشایی ظاهر شده است، نه یک فیلسوف اشراقی صاحب مکتب؛ ۲. گاهی او با انتقاد به مبانی در چهره فیلسوفی منتقد مشاء نمایان شده است؛ ۳. گاهی نیز با دیدگاهی کاملاً اشراقی، در قامت فیلسوفی صاحب رأی و دارای مکتبی مستقل، پا به میدان نهاده است.

۱. ارتباط مسئله لذت با هستی‌شناسی

اختلافی که بر اساس ملاک نخست بین دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی وجود داشت، این بود که ابن‌سینا برای چیستی لذت الهی تعریفی خاص بیان کرده بود، اما در آثار سهروردی تعریف تفکیک‌شده‌ای از لذت برای نورالانوار دیده نشد. حال باید دید چرا چنین تفاوتی هست؟ آیا دیدگاه آنان در مورد باری تعالی و صفت لذت برای او متفاوت است؟

ابن‌سینا و سهروردی، هر کدام به سرسلسله‌ای برای هستی قائل‌اند، همچنین معتقدند هستی مراتبی دارد که عوالم هستی به‌شمار می‌آیند. در ذیل دیدگاه هر کدام به تفکیک در مورد اتصاف یا عدم اتصاف واجب‌تعالی به لذت بیان می‌شود.

الف. دیدگاه ابن‌سینا: در فلسفه ابن‌سینا تقسیم واقعیت به واجب و ممکن، نسبت به مسائل دیگر نقش کلیدی ایفا می‌کند. از نظر او واجب‌الوجود بالذات در رأس سلسله‌مراتب هستی قرار دارد، بنابراین برای اثبات وجود و وحدانیت و بیان صفات واجب‌الوجود، آن‌گونه که با تنزیه همراه باشد، تلاش و تأمل فراوان می‌کند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۵۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰-۴۰. یکی از این صفات از نظر بوعلی این است که واجب‌تعالی هم لذیذ است و هم ملتذ. او برای بیان این صفت از مقدماتی بهره می‌برد که یکی از مهم‌ترین آنها اثبات ادراک برای واجب‌تعالی است؛ زیرا یکی از مؤلفه‌های اصلی در تعریف لذت ادراک است. به عقیده وی، برترین زیبایی برای ماهیتی متصور است که دارای ویژگی‌هایی چون این موارد باشد: کاملاً عقلی، خیر محض، برکنار از انحاء نقص و از همه جهات یگانه. در میان موجودات، برترین زیبایی به واجب‌الوجود اختصاص دارد، چراکه تمام مؤلفه‌های مربوط به بالاترین زیبایی را دارد. او جمال محض و سرچشمه همه زیبایی‌ها و اعتدال‌هاست. بوعلی نتیجه نهایی از این مقدمات را این‌گونه بیان می‌کند: پس اول متعال، برترین درک‌کننده با بهترین ادراک برای برترین درک‌شونده است، بنابراین او بهترین لذت‌برنده و لذت‌دهنده است «فالأول أفضل مدرک بأفضل إدراک لأفضل مدرک، فهو أفضل لذّ و ملتذ به»/ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷؛ همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰-۵۹۱. ابن‌سینا در نمط هشتم الاشارات و التنبیهاات برای لذت، در ارتباط با ذات باری تعالی و مجردات از واژه بهجت و ابتهاج بهره می‌گیرد/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹. از این رو وی تعریفی خاص از چیستی لذت الهی در سه اثرش بیان می‌کند که چنین است: «هإن اللذة لیست إلا إدراک الملائم من جهة ما هو ملائم»/ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸-۱۷؛ همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۶۹. نکته‌ای که لازم است در این تعریف در نظر گرفته شود این است که بوعلی تنها در این سه اثر برای واژه ملائم توضیح و تبیینی نمی‌آورد و فقط با قید «من جهة ما هو ملائم» آن را محدود می‌کند.

در همین جا لازم است تعریف شیخ‌الرئیس از ملائم، که در دیگر تعاریف از آن استفاده کرده و از مؤلفه‌های اصلی در تعریف است، تبیین شود تا عدم بیان توضیح ملائم در تعریف لذت الهی مشخص شود. در تعریفی که وی برای لذت انسانی بیان می‌کند از دو واژه «کمال» و «خیر» بهره می‌گیرد. «کمال» و «خیر و شر» از نظر او اموری نسبی و دارای معنای اضافی هستند، چنانکه در ادامه تعریف لذت در *الإشارات و التنبیها* می‌گوید: خیر و شر بر اساس قیاس مختلف میشوند. «وقد یختلف الخیر و الشر بحسب القیاس». خیری که در این تعریف مدنظر ابن‌سیناست، خیری نیست که در واقع و نفس‌الامر خیر باشد، بلکه خیری است که به اعتقاد مدرک، خیر است؛ به عبارت دیگر برای هر شخص از آن رو که امری موردپسند و انتخاب اوست، خیر او است. از این رو محقق طوسی در شرح کلام بوعلی می‌گوید: مقصود او از بیان خیر به کاررفته در چیستی لذت، خیر اضافی است همان خیری که فهمیده نمی‌شود مگر در مقایسه با غیر. «مراده بیان أن الخیر الواقع فی ذکر ماهیة اللذة - هو الخیر الإضافی - الذی لا یعقل إلا بالقیاس إلی الغیر»^{۱۳۷۵}، ج ۳، ص ۳۴۰ و به همین دلیل، ابن‌سینا در تعریف لذت، قید «در نزد مدرک» را آورده است، در این حالت ممکن است حتی امری در واقع و نفس‌الامر خیر نباشد، ولی چون ادراک‌کننده معتقد است که آن امر خیر است، از آن لذت می‌برد. این گونه خیرات نسبی، مطلوبیتشان نسبت به افراد و زمان و مکان فرق می‌کند. در مقابل خیر نسبی، خیر مطلق است که برای تمام انسان‌ها مطلوب است، بنابراین ملاک خیر یا شر بودن، مطلوبیت و عدم مطلوبیت است. در کمال نیز اعتبار ادراک‌کننده یا قید «نزد مدرک» شرط است، برای همین گفت: کمال و خیر - در اینجا منظورم در قیاس با غیر است - دریافت چیزی متناسب با آن است که در قیاس با آن شیء ارزشش را دارد. «و الکمال - و الخیر هاهنا عنی المقیسین إلی الغیر - هما حصول شیء لما من شأنه - أن یکون ذلک الشیء له - أی حصول شیء یناسب شیئاً - یصلح له لو یلیق به بالقیاس إلی ذلک الشیء»^{۱۳۷۶} همان. با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که ابن‌سینا برای تمایز میان ملائم مطلق با ملائم نسبی، با قید «تنها از جهت ملائم‌بودن»، آن را مختص واجب‌الوجود می‌کند. سلسله هستی بعد از واجب‌الوجود، ممکنات بالذات هستند که در نظام فلسفی بوعلی دارای مراتبی هستند. دیدگاه او درباره نظام فیض و عامل پیدایش کثرات در عالم، دیدگاهی واحد نیست، بلکه در مکتوباتش در این باره به شش نظریه اشاره کرده است^{۱۳۸۶}.

ب. دیدگاه سهروردی: در فلسفه اشراق مبنای هستی‌شناختی از وجود در فلسفه سینوی، به نور تبدیل شد. سهروردی وجود را که محور هستی‌شناسی ابن‌سینا بود، امری اعتباری دانست و برای آن استدلال آورد^{۱۳۹۳}، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۷. بنابراین چارچوب هستی‌شناسی سهروردی بر پایه نور استوار گشت و نور یکی از مفاهیم بنیادی در این مکتب شد. نور حقیقتی بسیط است که تحقق بالذات

دارد، همچنین پدیده‌ای بدیهی است که نیازی به تعریف ندارد و وضوح از مشخصه‌های آن است. نور حقیقتی مشکک و دارای مراتب است که مراتب موجودات بر اساس شدت و ضعف آن (قرب و بعد آنها به نور) تعیین می‌شود.

سرسلسله و منشأ همه عالم هستی در نظام نوری شیخ اشراق نورالانوار است. نورالانوار به‌نحو وجوب، واجد کمال مطلق و مجرد است و زیباتر از او تصور نمی‌شود، علمش به ذات و به ماسوی حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۹، ۴۸۶؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۲۹، ۲۲۲). سهروردی بنا بر مبانی هستی‌شناسی خود همچون ابن‌سینا، به همان ویژگی‌هایی درباره نورالانوار معتقد است که به این مطلب منتهی می‌شود تا بگوید: شدیدترین لذت‌برنده و لذت‌دهنده اول تعالی است، برای این که او از حیث ادراک برای والاترین درک‌کننده و درک‌شونده شدیدترین موجود است، پس او عاشق و معشوق ذات خود و معشوق تمام موجودات است و برای غیر ذاتش هیچ عاشقی نیست و عقول سپس تدبیرکنندگان آسمانی بعد از او قرار دارند. «شَدَّ لَادٌ وَ مَلْتَدٌ هُوَ الْاَوَّلُ، لِأَنَّهُ اشَدُّ الْأَشْيَاءِ ادْرَاكًا لِأَعْظَمِ مَدْرَكٍ وَ مَدْرَكٍ، فَهُوَ عاشق لذاته و معشوق لذاته و معشوق لجميع الموجودات، و لیس عاشقا لغير ذاته. ثمَّ العقول ثمَّ المدبِّرات السماویة» (همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۰۱).

ج. مقایسه دو دیدگاه: سرسلسله عالم در هستی‌شناسی ابن‌سینا واجب‌الوجود و از دید سهروردی نورالانوار است. این سرسلسله از نظر هر دو دارای صفاتی است که یکی از آن صفات لذت الهی است. از نظر آنان لذت در واجب‌تعالی فقط ادراک ملائم است و این ادراک در بالاترین مرتبه، شدیدترین ادراک یعنی ادراک عقلی است، همچنین ملائمی که مورد ادراک واجب قرار می‌گیرد، از حیث جمال و کمال در نهایت تناسب و در بالاترین درجه قرار دارد. حال با مشخص شدن این نکته که ابن‌سینا و سهروردی در مورد مطلق بودن لذت الهی هم‌عقیده‌اند، پس چرا سهروردی همچون ابن‌سینا به تعریف خاصی برای نورالانوار اشاره نکرده است؟ البته باید توجه داشت که اگرچه درباره لذت پروردگار هم‌نظرند، اما محور هستی‌شناسی آنها با یکدیگر متفاوت است. هستی‌شناسی ابن‌سینا بر پایه وجود بنا شده است، اما نمی‌توان تفاوت ادراک و لذت مطلق با ادراک و لذت نسبی را براساس همین مبنا در فلسفه سینوی تبیین کرد؛ زیرا تحلیل آن به مباحثی همچون اصالت و تشکیک وجود نیاز دارد که در فلسفه بوعلی چنانکه در فلسفه صدرایی مطرح است، به صورت نظام‌مند هنوز مطرح نبوده است. اگرچه برخی از محققان بر اساس شواهدی از آثار شیخ‌الرئیس، بعد از اثبات اصالت وجودی بودن او، بر این اعتقادند که وی به تشکیک در وجود نیز قائل بوده است (نبیحی، ۱۳۸۳)، اما باید مطابق با مبانی و نظام فلسفی موجود سینوی به بیان و تحلیل آراء او پرداخت. در نظام فلسفی ابن‌سینا واجب‌سنخس از وجود است و این وجود من جمیع جهات

هم به حسب ذات و هم به حسب تمام حیثیات واجب است، انسان نیز از سنخ وجود است، اما از ممکنات است و ادراک و لذت او دارای نسبیّت است. او باید این تفاوت را به صورت واضح نشان دهد، چراکه امکانات داخل نظام او برای نشان دادن این تفاوت کفایت نمی کند؛ از این رو باید گفت بوعلی بر اساس امکانات نگرشی خود بین ادراک و لذت الهی با ادراک و لذت انسانی که از حیث مطلق و نسبی بودن متفاوت اند، تفکیک قائل می شود، اما در فلسفه سهروردی با توجه به اینکه برای نور تشکیک قائل است، نیاز به این تفکیک وجود ندارد، حتی در مورد ملائم نیز نیاز به تفکیک نیست.

۲. ارتباط مسئله لذت با معرفت شناسی

همان طور که در ملاک دوم طبقه بندی تعاریف بیان شد، یکی از هسته های اصلی در تعریف لذت، واژه «ادراک» است که بدون استثناء در تمام تعاریف ابن سینا و سهروردی به کار رفته است. از نظر آن دو، ادراک به مثابه جنس در تعریف لذت است؛ بنابراین بحث از چیستی ادراک و دیدگاه های معرفت شناسانه آنها در ارتباط وثیق با مبحث لذت قرار می گیرد؛ به صورتی که می توان آراء و نظریات آنان در این باره را در مورد لذت نیز ساری و جاری دانست. بنابراین می توان از یک سو مبحث ادراک را یکی از مباحث مقدماتی و از پیش فرض های آنان در ورود به بحث لذت در نظر گرفت، و از سوی دیگر وجود هرگونه تفاوت دیدگاه آنان را در این زمینه، منجر به تفاوت دیدگاه آنان درباره لذت دانست. بر اساس ملاک سوم نیز، از آن رو که به کارگیری واژه های «نیل» و «وصول» و «حصول» در تعاریف، به دیدگاه های معرفت شناسانه شیخ الرئیس و شیخ اشراق باز می گردد، بررسی آن نیز در همین قسمت انجام می شود.

الف. دیدگاه ابن سینا: عقیده ابن سینا و جمع کثیری از دانشمندان بر این است که علم از مقوله کیف نفسانی است. او تعاریف متعددی از ادراک آورده است/ ابن سینا، ۱۳۲۵، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۰-۳۱) و در واقع ادراک را حصول چیزی در ذهن می داند. در این حصول، نفس حقیقت دریافت نمی شود، بلکه مثال اشیاء خارجی دریافت می شود که با هستی خارجی به حسب ماهیت یکی است ولی به حسب وجود با یکدیگر مخالف اند؛ بنابراین او ادراک را حصول صورت شیء می داند و شناخت را بیشتر از طریق علم حصولی امکان پذیر می داند، در ضمن به علم حضوری و ادراک بی واسطه نفس نیز عنایت دارد و برای نشان دادن توجه خود به علم حضوری می گوید: احساس و ادراک در یک ردیف قرار نمی گیرند؛ بنابراین آنکه در احساس فعل و انفعال و نیاز به آلت وجود دارد، اما در ادراک لزوماً آلت و فعل و انفعال نیست، مانند ادراکی که انسان از ذات خود دارد که در این دریافت، نفس از بدن منفعل نمی شود، در ضمن با آن نیز امتزاج پیدا نمی کند. این ادراک به واسطه آلت انجام نمی شود، بلکه نفس به ذات خود آن را درک می کند/ ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۰-۳۲).

بوعلی برای ادراک قائل به مراتب شدت و ضعف است، اما همان‌طور که گفته شد این مطلب را نباید ذیل مبحث تشکیک در وجود برد. او از یک‌سو غلبه و برتری لذات باطنی بر لذات حسی را با ذکر چند مثال درباره صرف‌نظر کردن از لذات حسی به خاطر لذات باطنی و سنجش بین آنها بیان می‌کند و این مقدم‌داشتن لذات غیرحسی بر لذات حسی را دلیل بر شدیدتر بودن و کامل‌تر بودن آنها برمی‌شمارد؛ و از سوی دیگر قوه عقلی نفس ناطقه را به جهاتی از قوای دیگر برتر می‌داند؛ چراکه ادراک عقلی، برخلاف ادراک حسی، به امر ثابت و کلی تعلق می‌یابد و با آن متحد می‌شود و کنه آن را درمی‌یابد، نه ظاهر آن را (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶-۱۳۷). از آنجاکه لذت نوعی ادراک است، پس شدت و ضعف لذت تابع شدت و ضعف ادراک است و ملاک قوت و ضعف یک لذت نسبت به لذت دیگر به‌شدت و ضعف ادراک بستگی دارد، بنابراین لذات باطنی و همی از لذات ظاهری حسی قوی‌تر و لذات عقلی به‌طریق‌اولی از لذات حسی قوی‌تر خواهد بود.

آنچه از دیدگاه بوعلی در مورد ادراک با تأکید بر شناخت حصولی ذکر شد، تنها دربرگیرنده ادراک نفسانی است و نه ادراک الهی، بنابراین باید دیدگاه او در مورد واجب‌تعالی نیز بیان شود. بنابر دیدگاه ابن‌سینا ادراک واجب‌تعالی از نوع علم حصولی نیست، بلکه علم حضوری است. وی در مورد علم واجب‌تعالی می‌گوید: «فهو عاقل لذاته معقول لذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳)، و درباره لذت واجب‌تعالی می‌گوید: «خداوند در این بالاترین لذت‌برنده بودن و برترین لذت‌بخشی خود، وابسته به غیر خود نیست، بلکه مستقل از هر غیر است. او معقول است چه عاقلی باشد و چه نباشد، معشوق است خواه عشقی باشد خواه نباشد، و لذت‌بخش است خواه کسی این لذت را دریابد، خواه درنیابد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۶۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰-۵۹۱). در واقع وی به این نکته اشاره می‌کند که تعابیری همچون لذت و عشق تعابیری هستند که به‌صورت مشترک هم برای انسان و هم برای ذات الهی به کار می‌روند و این‌طور نیست که الفاظ ویژه‌ای برای خداوند وضع شده باشد، چراکه عالم واژه‌ها محدود است و بخش وسیعی از اصطلاحات و واژه‌ها به‌صورت مشترک در مباحث گوناگون، همچنین در نظام‌های فکری استفاده می‌شوند. به‌ناچار بوعلی از همین الفاظ و عناوینی که برای انسان به کار رفته است در مورد خداوند نیز بهره می‌برد و حتی متذکر می‌شود که اگر کسی کاربرد این تعابیر را برای واجب‌تعالی نمی‌پسندد، می‌تواند الفاظ دیگری به کار ببرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱)؛ بنابراین ابن‌سینا علاوه بر اینکه از نظر هستی‌شناسی واجب‌الوجود را موجودی کامل و مطلق می‌داند، از نظر معرفت‌شناسی نیز نوع ادراک واجب‌تعالی را با ادراک انسانی متفاوت می‌داند.

در ارتباط با افزودن واژه «نیل» به تعریف لذت در *الإشارات و التنبیها* این توضیح لازم است که با عنایت به تأکید بیشتر حکمای مشاء در مبحث ادراک بر علم حصولی و محدود کردن علم حضوری

به شناخت نفس، بوعلی سعی دارد با اضافه کردن لفظ «نیل»، غلبه مبنای معرفتی‌اش را کاهش دهد؛ همان مبنایی که بر علم حصولی تأکید و دامنه علم حضوری را محدود می‌کند. بوعلی «ادراک» را حصول صورت، مثال و نمونه اشیاء خارجی می‌داند و این تعریف از «ادراک»، تعریف اکثر کسانی است که ادراک را کیف نفسانی می‌دانند، و در ارتباط با ادراک اشیاء خارجی است، خواه برای آن اشیاء حقیقتی در خارج باشد یا نباشد، اما انسان نسبت به وجود خود نیز ادراکی دارد که بدون آلت انجام می‌شود؛ بنابراین «ادراک» هم حصول صورت و هم حصول ذات است. ابن‌سینا با اضافه کردن واژه «نیل»، حصول ذات را نیز در تعریف داخل و به این نحو آن را تکمیل کرده است.

ب. دیدگاه سهروردی: شیخ اشراق اساس علم را علم حضوری، و علم را نه صرف تجرد، بلکه عین ظهور می‌داند؛ بنابراین در تعریف خود از ادراک از واژه «ینال» بهره می‌گیرد و می‌گوید: «ان الادراک هو ان ینال ذات المدرک ذات المدرک» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱۹)؛ براین اساس روش دستیابی به معرفت را نیز بر کشف و شهود و مشاهده انوار استوار می‌کند و پس از دریافت معرفت شهودی آن را با برهان همراه می‌کند (زیبجی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۲).

سهروردی با چنین دیدگاهی برای تعریف لذت همچون ابن‌سینا نیازی به افزودن واژه «نیل» ندارد و واژه «ادراک» به تنهایی هماهنگ با مبانی و گویای مقصود او است. به همین واسطه او در مطابقت با مبانی معرفتی خود در بیشتر تعاریف از واژه «وصول» بهره برده و تنها در یک اثر که به زبان فارسی است از واژه‌های «حاصل و حصول» استفاده کرده است؛ با این دو واژه فهم از «ادراک» به سمت علم حصولی سوق پیدا می‌کند که به نظر می‌رسد با مبنای معرفتی شیخ اشراق سازگاری ندارد، اما نمی‌توان به‌طور قطع اعلام کرد که این تعریف در مخالفت با مبانی معرفتی او است؛ زیرا شیخ اشراق برخی از آثار خود را بر مبنای مکتب مشاء نگاشته است، بنابراین احتمال دارد این تعریف در مطابقت با مبانی مشائی نوشته شده باشد.

شهاب‌الدین در ادراک، اصل را علم حضوری و علم را عین ظهور می‌داند. روش دستیابی به معرفت نزد او بر کشف و شهود و مشاهده انوار استوار است. در مکتب اشراق دامنه علم حضوری نسبت به علم حصولی به دلیل اشکالات وارد شده بر شناخت حصولی از گستردگی بیشتری برخوردار است، تا جایی که سهروردی معتقد است علم به محسوسات نیز از نوع علم حضوری است، بدین صورت که اشیاء در جهان مادی تنها قالب‌هایی هستند که خواه نورانی، خواه ظلمانی، بدون واسطه در عالم اشباح مجرد نزد شخص حاضرند. سهروردی با چنین دیدگاهی شناخت طبیعیات را صرفاً شناخت حسی و مادی نمی‌داند، بلکه به آن از منظر مابعدالطبیعه می‌نگرد. از آنجاکه شناخت حسی برای عموم انسان‌ها فراهم است، در این دیدگاه، نسبت به دیدگاه مشائیان، دسترسی به مرتبه‌ای از مابعدالطبیعه برای همگان

امکان‌پذیرتر است؛ بنابراین حتی لذت حسی که بر اساس تعریف او ادراک ملایمات حسی است، به شرط همراهی با تزکیه و تهذیب نفس، می‌تواند راهی به‌سوی مابعدالطبیعه باشد.

سهروردی در فلسفه خود، نخست به نقد نظریه‌ی مشاء در زمینه‌ی حصول علم به‌واسطه تعریف می‌پردازد، سپس نظریه اشراقی تعریف را جایگزین آن می‌کند. معرفت‌شناسی اشراقی به شیء، مبتنی بر مشاهده‌ی شیء است. او معتقد است برای تعریف باید مثل را بشناسیم و با معرفت، آنها را توسط مشاهده - اشراق به دست آوریم/نوربخش، ۱۳۸۱).

دیدگاه سهروردی درباره ادراک را می‌توان پس از تعریف او از لذت در حکمه اشراقی نیز به‌وضوح مشاهده کرد که می‌گوید: تمام ادراکات از نور مجرد است و هیچ چیز قابل درک‌تر از آن نیست پس شیء‌ای بزرگتر و لذیذتر از کمال و ملائمات آن نیست «و جمیع الادراکات من النور المجرد ولا شیء ادرك منه، فلا شیء اعظم و الذ من کماله و ملائماته» (سهروردی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۴۶). درواقع او کمالات و ملائمات را از جنس نور، و غیر ملائمات را از جنس هیئات ظلمانی می‌داند. اگر لذت جسمانی‌ای هست، از تراوشات انوار مجرد است، بنابراین لذت در طلسمات سایه‌ای از لذت انوار مجرد است (همان). درواقع سهروردی به‌واسطه نور، بین ادراک و کمال و ملائم پیوند برقرار کرده است. با چنین پیوندی هر موجودی که نور است، دارای ادراک و کمال، همچنین موجودی ملائم است. هر چه شدت این نور بیشتر باشد، از ادراک و کمال بالاتری برخوردار است، بنابراین لذت نیز مانند نور دارای مراتب است. حال آنکه کمال و خیری که بوعلی در تعریف ملائم استفاده کرده است، خیر و کمال نسبی است؛ بنابراین لذت نیز مانند نور دارای مراتبی است.

با توجه به این توضیح مشخص می‌شود که اگرچه در دیدگاه اشراقی، «لذت» مراتبی دارد، اما نسبیت یا مطلق‌بودن در لذت، آن‌گونه که در دیدگاه ابن‌سینا بود، در این مکتب مطرح نیست. ابن‌سینا لذت باری‌تعالی را لذتی مطلق معرفی و تعریفی برای آن بیان می‌کند. در مقابل لذت مطلق، لذت انسانی را به دو جهت نسبی می‌داند، یکی به جهت مراتب ادراک و دیگری به جهت معتبر دانستن درک و دریافت مدرک از خیریت شیء؛ اما سهروردی بدون در نظر گرفتن معیار فوق، شدت و ضعف نور موجودات را ملاکی برای تعیین میزان ادراک و کمال و ملائم قرار می‌دهد، بنابراین به تفکیک تعریف لذت، یک‌بار برای ذات الهی و بار دیگر برای انسان، نیازی ندارد. او در ادامه بیان می‌کند که انوار اسفهبديه یا همان نفوس انسانی، باوجود آن که نور مجردند، اما گاهی به‌دلیل علاقه و اشتغال زیاد خود به مادیات، از کمالات لذت نمی‌برند و از آفات متألم نمی‌شوند (همان).

سهروردی مفاهیم نفس، نور و شعور را هم‌ارز یکدیگر به شمار می‌آورد، بنابراین وقتی نفس نورانی‌تر می‌شود، حیطة حضورش گسترده‌تر می‌شود. در این صورت، وقتی فاصله موجودی از نورالانوار کم

می‌شود، قدرت حضور شخص و همچنین حیطة علم او افزایش می‌یابد، پس کسی که بیشتر می‌داند از لحاظ وجودشناسی نزدیک‌تر به خدا سخن می‌گوید. این حضور مقامی نیست که تنها با به‌کارگیری عقل نظری حاصل شود، بلکه مستلزم عمل کردن به طریقه صوفیانه نیز هست (امین‌رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تعاریف متعدد دو فیلسوف مسلمان شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق از لذت، بر اساس سه معیار دسته‌بندی شد تا به‌واسطه این دسته‌بندی امکان مقایسه دقیق‌تری بین تعاریف فراهم شود. در گام نخست، تفاوت‌ها و تشابهات میان تعاریف مطرح شد و در گام بعد، با توجه به برخی از اهم مبانی اندیشه‌ای دو فیلسوف در حوزه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در ارتباط با موضوع لذت، بررسی تطبیقی صورت گرفت.

حاصل بررسی دیدگاه‌های مختلف ابن‌سینا و سهروردی نسبت به هستی و معرفت این بود که به دو دلیل بر بوعلی لازم بود تا برای لذت الهی تعریف مشخصی بیاورد و آن را از تعریف لذت برای انسان تفکیک کند: ۱. مبنای وجودی در هستی‌شناسی ابن‌سینا به‌تنهایی جوابگوی تبیین تفاوت بین ادراک و لذت مطلق با ادراک و لذت نسبی نبوده است؛ زیرا تحلیل آن با مباحثی همچون اصالت و تشکیک وجود در ارتباط است که در فلسفه او به‌صورت نظام‌مند هنوز مطرح نبوده است؛ ۲. در معرفت‌شناسی ابن‌سینا نوع ادراک پروردگار و انسان تفاوت دارد؛ علم باری‌تعالی حضوری، ولی علم انسان هم حضوری (محدود به شناخت نفس) و هم حصولی (شناخت غیر نفس) است. او در تبیین واژه‌ای مانند «ملائم» که از مؤلفه‌های اصلی در تعریف لذت است، نیز قائل به تفاوت‌گذاری است؛ اما مبنای هستی‌شناسی در فلسفه سهروردی، نور است. او به تشکیک نیز قائل است، از این‌رو، نیازی به چنین تفکیکی نیست. او این تفاوت را بر پایه شدت و ضعف نور تبیین می‌کند.

تفاوت دیدگاه در چیستی ادراک موجب شد تا این دو اندیشمند، واژه‌هایی را در تعاریف خود به کار ببرند که این واژه‌ها یا همسو با مبانی آنها است، همچون واژه «وصول» در تعریف سهروردی؛ یا به دلیل جوابگو نبودن مبنای معرفتی، برای تکمیل تعریف به کار برده شده است، همچون واژه «نیل» در تعریف ابن‌سینا.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
 (۱۳۸۲). *الاضحویه فی المعاد* (تحقیق حسن عاصی)، تهران: شمس تبریزی.

- _____ (۱۳۸۳ الف). *الهیات دانشنامه علائی* (تصحیح محمد معین)، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۹۱). *التعلیقات* (تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۴۰۴ الف). *رساله فی الأدویه القلبیه* (جزء الثالث من مؤلفات ابن سینا الطیبیه)، بی‌جا، بی‌نا.
- _____ (۱۳۸۳ ب). *رساله نفس* (تصحیح موسی عمید)، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (الالهیات)* (تصحیح سعید زاید)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ج). *الشفاء (الطبیعیات)* (تصحیح سعید زاید)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد* (به کوشش عبدالله نورانی)، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات* (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه)، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۷). *سهروردی و مکتب اشراق* (مترجم مجدالدین کیوانی)، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۸۹). «جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن سینا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۴۳(۱)، ص ۲۹-۵۰.
- _____ (بهار ۱۳۹۲). «چیستی و انواع لذت از منظر سهروردی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ص ۹۸-۷۵.
- _____ (۱۳۸۶). «ارزستانی و رمزگشایی اختلاف دیدگاه‌های شیخ‌الرئیس درباره نظام فیض»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ص ۶۷-۹۰.
- _____ و مرتضی حامدی (پاییز ۱۳۹۰). «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی»، *آینه معرفت*، ۱۱(۳)، ص ۳۰-۱.
- _____ (۱۳۹۲). *دوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۳). «وجود در فلسفه ابن سینا»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ۲(۳۹)، ص ۸۷-۱۱۶.
- _____ (۱۳۸۹). «لذت و الم از نگاه ابن سینا»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه النور)*، ۱۴(۴۴)، ص ۲۳-۵.
- _____ (۱۳۹۳). *الحکمه الاشراقیه المجموعه الکامله لمصنفات شهاب‌الدین یحیی السهروردی*، تصحیح و مقدمه محمد ملکی (جلال‌الدین)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____ (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.

_____ (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شجاعی باغبینی، حوریه و عین‌الله خادمی و امیرحسین منصوری‌نوری (زمستان ۱۳۹۷). «بررسی مواجهه ابن‌سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت»، تاریخ فلسفه، ۹ (۳)، ص ۱۲۳-۱۴۷.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیهاً للمحقق الطوسی، قم: نشر البلاغه.
نوربخش، سیماسادات (۱۳۸۸). «مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی»، حکمت و فلسفه، ۵ (۱)، ص ۳۱-۴۷.

