



The Peak of Experiencing Pleasure by Intellectualive Soul and Obstacles of Apprehending It in Avicenna's View

'Asgar Dirbaz*
Mas'oodeh Fazel Yegane**

Received: 13/03/2017

Accepted: 12/09/2017

Abstract

Pleasure is a long-discussed issue in philosophy, because it is the result of soul and its powers which are discussed in philosophy. Therefore, such philosophers as Aristotle, Farabi, Avicenna, and Mulla Sadra have discussed it extensively in their writings. In his various works, Avicenna has scrutinized the problem of pleasure. Having referred to one type of pleasure special for each human power, he regards the apprehension of absolute good as the most delightful thing for intellectualive soul, which should be achieved by removing and overcoming its obstacles, including soul's negligence over its perfection, human body, bodily engagements, getting involved the nature, and lack of experience .

Keywords:

Avicenna, the peak of pleasure, absolute good, intellectualive soul.

* Associate professor of University of Qom | dirbaz5597@gmail.com

** PhD student of philosophy and theology, University of Qom (Corresponding Author) | mfyegane@gmail.com



اوج لذت نفس ناطقه و موانع درک آن از منظر ابن سینا

عسگر دیرباز*

مسعوده فاضل یگانه**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۱

چکیده

بحث از لذت، از جمله موضوعاتی است که سابقه‌ای دیرینه در فلسفه دارد. لذت از آن جهت که محصول نفس و قوای نفسانی است، از مباحث فلسفی تلقی می‌شود و از همین رو، در آثار فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن سینا و ملاصدرا، به شکل و شیوه‌ای مبسوط به آن پرداخته شده است. ابن سینا در آثار گوناگون خود، این بحث را مورد مذاقه قرار داده است. او پس از بیان این مطلب که هر قوه‌ای، لذت مخصوص به خود دارد، درک خیر محض را لذیذترین امر برای نفس ناطقه برمی‌شمارد که راه رسیدن به آن، غلبه بر موانع وصول است. این موانع از نظر او عبارتند از: عدم توجه نفس به کمال خویش، تن انسانی، مشغله‌های بدنی، غرق شدن در طبیعت و عدم تجربه.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، اوج لذت، خیر محض، نفس ناطقه.

* دانشیار دانشگاه قم (نویسنده مسئول) | dirbaz5597@gmail.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه قم | mfyegane@gmail.com

طرح مسئله

بحث از لذت، سابقه‌ای دیرینه در تفکر بشر دارد. انسان‌ها از دیرباز برای به دست آوردن آرامش که لازمه زندگی هر فرد و جامعه‌ای است، به لذت‌گرایی روی آورده‌اند و این لذت‌گرایی، انسان را به سوی جلب امور لذت‌بخش فرامی‌خواند. این امور، برای همه یکسان نیست، بلکه به نسبت تفاوت در ادراک، متفاوت است.

لذت از آن جهت که محصول نفس و قوای نفسانی است، از مباحث فلسفی تلقی می‌شود؛ از همین رو، در آثار فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن سینا و ملاصدرا، میسوط به آن پرداخته شده است. در آثار ابن سینا، این بحث به عنوان پیش درآمدی برای معاد - که از مسائل بحث‌انگیز فلسفی است - و اثبات لذات و آلام روحی، شدت آن‌ها در برابر لذات و آلام جسمانی و بالاخره اهمیت و حتی کفایت معاد روحانی، مورد بررسی واقع شده است. برای مثال، در فصل هشتم از مقاله نهم کتاب شفا، ضمن طرح مسئله معاد، مقدماتی را مطرح می‌کند تا بتواند تبیین هر چه صحیح‌تری از معاد داشته باشد. او پس از آن که معاد جسمانی را می‌پذیرد و البته، آن را غیر قابل اثبات می‌انگارد، معاد روحانی را مطرح می‌کند که هم مورد تصدیق نبوت است و هم با عقل و برهان قابل اثبات است. این معاد روحانی، معادی است که در آن، روح انسان دچار لذت و خوشی یا رنج و گرفتاری می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۷، صص ۴۶۰-۴۶۳).

بررسی آثار این فیلسوف بزرگ، می‌تواند از «لذت»، انواع آن، راه رسیدن به اوج آن و موانع درک آن، تصویری روشن برای ما ایجاد کند. لازم است در ابتدا، مفهوم لغوی لذت را بررسی کرده و سپس به بیان نظر ابن سینا در این رابطه می‌پردازیم.

لذت^۱

لذت از جمله امور بدیهی است که در کتب لغت، برای تعریف آن، یا مصداق آورده‌اند؛ مثل این که گفته شده است «للذة: الأكل والشرب بنعمة و كفاية» (طریحی، ۱۳۷۵، ذیل لذذ)؛ «لذذ: شراب» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ذیل لذذ)؛ «اللذذ: النوم» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ذیل لذذ) یا تعریف به نقیض

1. pleasure

آن کرده‌اند؛ مثل «اللذّة: نقيض الالم» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ذیل لذذ). در فرهنگ‌نامه فلسفی آمده است: لذّت در مقابل ألم قرار دارد که هر دو (لذّت و الم) بدیهی و در زمره کیفیات نفسانی اولی قرار دارند؛ خودشان تعریف نمی‌شوند، بلکه تنها خواص، شروط و اسباب آن‌ها بیان می‌شود (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸۲). جرجانی نیز در تعریفات آورده است:

لذّت، ادراک ملائم است از آن حیث که ملائم است؛ مثل طعم شیرینی برای حس چشایی و نور برای بینایی و امید برای قوه وهمیه و یادآوری خاطرات گذشته برای قوه حافظه؛ قید حیثیت نیز در تعریف به معنای آن است که اگر از حیث دیگری غیر از ملائمت باشد، لذّت به همراه نخواهد داشت. مثل دارو که از حیث مفید بودنش لذّت‌بخش است، نه از حیث تلخ بودنش (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۳).

گاهی نیز لذّت را با تقسیم یا نسبتش به شروط و اسبابش، تعریف کرده‌اند. برای مثال، گفته شده، لذّت یا جسمانی است که متعلق به محسوس مشخص است و یا لذّت نفسانی است که از ادراک کمال حاصل می‌شود و بهتر است که لذّت ناشی از ادراک کمال را سرور یا فرح یا بهجت و سعاده بنامیم؛ زیرا همه جوانب نفس را در بر می‌گیرد و اختصاص به حس معینی ندارد (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸۲). «افلاطون لذّت را ادراک ملائم می‌داند» (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۴۸۷).

طبق نظر ارسطو، لذّت ممکن نیست که به غیر ادراک حاصل شود و این ادراک ممکن است با حس درک شود و ممکن است با حس درک نشود (همان). ابن سینا، تعاریف متعددی از لذّت ارائه می‌دهد که لازم است در این جا به تفصیل به آن‌ها پرداخته شود.

لذّت از نظر ابن سینا

ابن سینا در رسائل و کتب متعددی به بحث پیرامون لذّت پرداخته است؛ از جمله در رساله اضحویه، الاشارات و التنبیها، عیون الحکمة، دانشنامه علائی و از همه مهم‌تر و مبسوط‌تر، کتاب شفا که در واقع، نخستین دائرة المعارف علوم و فلسفه در عالم اسلام به‌شمار می‌آید.

او در آثار متعدد، تعاریف مختلفی از لذّت و ألم کرده است و در عیون الحکمة، می‌گوید: «و اذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك فهذا هو اللذة و هو في ادراك الملائم» (ابن سینا، ۱۴۰۰،

ص ۷۳)؛ یعنی لذت، همان ادراک ملائم است که مدرک آن را درک می‌کند و این تعریف، همان تعریف اکثر متکلمان و فیلسوفان است. او در کتاب مبدأ و معاد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰) نیز با تخطئه کسانی که لذت را به خروج از حالت غیرطبیعی و رجوع به حال طبیعی تفسیر کرده‌اند و همچنین در کتاب نجات (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱) و رساله اضحویه، «لذت» را ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است معرفی می‌کند.

او در رساله اضحویه می‌گوید: «اللذة هي ادراك الملائم، و الملائم هو الداخِل في تكميل جوهر الشیء و تمیم فعله» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵). ابن سینا در این جا «ملائم» را توضیح می‌دهد که عبارت است از چیزی که تکمیل‌کننده جوهر شیء و تمام‌کننده فعل آن است.

در مبدأ و معاد نیز همان عبارت رساله اضحویه را به بیان دیگری نقل کرده است: «فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية احساس بالملائم و العقلية تعقل للملائم، و كذلك» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷). در این جا برای لذت حسیه «بالملائم» را می‌آورد و برای لذت عقلیه «للملائم» را که می‌توان از این تفاوت در به کارگیری حروف اضافه، به درک بی‌واسطه لذات عقلی در مقابل درک باواسطه لذات حسیه پی برد. در تأیید این تفاوت، در ترجمه رساله اضحویه آمده است:

لذات به «دریافتن» موافق است و ملائم و موافق هر چیزی را آن بود که مکمل جوهر وی باشد یا مکمل فعل خاص به وی و قیاس لذات بعضی با دیگری، قیاس و نسبت قوای دریابنده لذت است بعضی با دیگری و قیاس دریافتن آن دیگر است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۷۷).

بدین ترتیب، لذت حسیه، احساس امر ملائم و لذت عقلی، تعقل امر ملائم است. بنابراین، هر کمالی که ملائم باشد و مورد ادراک واقع شود، محبوب و لذیذ خواهد بود. پس حقیقت لذت از جنس ادراک است، اعم از ادراک حسیه، خیالی، وهمی و عقلی که هر نوع ادراکی، لذت خاص خود را شکل می‌دهد: ادراک حسیه، لذت حسیه؛ ادراک خیالی، لذت خیالی و ادراک عقلی، لذت عقلی را پدید می‌آورد.

ابن سینا در نمط هشتم کتاب الاشارات و التنبیها، پیرامون لذت و ألم می‌گوید: «ان اللذة هي ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو كذلك» (ابن سینا،

۱۳۸۷، ص ۳۴۳): یعنی لذت را همان درک و نیل برای رسیدن به چیزی می‌داند که آن چیز نزد مدرک، کمال و خیر است از حیث کمال و خیر بودنش. در این بیان نیز، لذت، بستگی به ادراک هر شخص دارد. بنابراین، نمی‌توان بدون توجه به مدرک، لذت را مشخص کرد. در این تعریف از الفاظ «ادراک، وصول، نیل، کمال و خیر» بهره‌جسته، تا همه وجوه لذت و آلم را بیان کند؛ از همین رو، لازم است برای فهم درست لذت، به سراغ شرح مؤلفه‌های تعریف رفته و مفهوم آن‌ها را در عبارات ابن سینا پیدا کرد.

ادراک

همان‌طور که در شرح اشارات آمده است، ادراک عبارت است از حضور حقیقت مدرک در نزد مدرک که در واقع، مرتبه بالاتری از وصول می‌شود. «أن ادراک الشئیء هو أن تكون حقیقة المدرک متصوّرة و حاضرة عند المدرک» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱). همچنین ادراک، برای هر شخص یک امر ثابت نیست و با تغییر نگرش فرد، تغییر می‌یابد. از این رو، لذت نیز که همان ادراک کمال و خیر است، متناسب با نوع نگاه فرد تغییر می‌یابد. نتیجه قابل ملاحظه در اینجا، این که شخص می‌تواند با تغییر نگرش، برای خود لذت ایجاد کند و یا لذتی را از بین ببرد و حتی تبدیل به آلم کند.

خیر

کمال مختص به هر چیز را «خیر» گویند. «أن کلّ خیر بالقیاس الی شئیء ما فهو الکمال الذی یختص به» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱)

نیل

منظور از نیل - همان‌گونه که خواجه نصیر می‌گوید - اصابت وجدان است. نیل یک مرتبه از ادراک بالاتر است؛ زیرا ادراک شیء، گاهی با حصول صورتی از آن حاصل می‌شود، در حالی که نیل به شیء، زمانی حاصل می‌شود که ذات آن نزد ادراک‌کننده حاضر شود، یعنی چه بسا ادراک

صورت گیرد، اما لذتی برای انسان نداشته باشد. بنابراین، وجود ادراک و نیل در کنار هم برای التذاذ، لازم است. در ضمن، واژه نیل به تنهایی بر ادراک دلالت نمی‌کند و دلالت نیل بر ادراک یک دلالت حقیقی نیست، بلکه دلالت التزامی است. از همین رو، به دلیل فقدان لفظ واحد، ابن سینا هر دو را آورده تا روی هم بر لذت دلالت کنند. از سوی دیگر، ادراک، اعم از نیل است و در منطق، تقدم اعم بر اخص واجب است و از همین رو، ابن سینا این دو را با هم آورده و ادراک را مقدم بر نیل کرده است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۳۷-۳۳۸).

بنابراین، ادراک و نیل در کنار هم، به ادراک حضوری، یعنی حضور شیء نزد مدرک می‌انجامد؛ یعنی مدرک، افزون بر ادراک، باید امر لذیذ را دقیقاً وجدان کند تا به لذت برسد. برای مثال، ممکن است کسی تصویر منظره زیبایی را ببیند ولی لذتی از آن نبرد، اما در صورت حضور آن وجدان آن، لذت ببرد. از این رو، در شرح اشارات، در پاسخ به إشکال تساوی نیل و ادراک می‌گوید: «مفهوم النیل لیس الا حضور الشیء وجدانه و هو لا یدل علی ادراکه الا بالمجاز» (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷)؛ نیل تنها حضور شیء وجدان آن است و تنها به صورت مجاز بر ادراک دلالت می‌کند.

کمال

کمال - در لغت - به معنای تمام است (طریحی، ۱۳۷۵، ذیل کمال) و گفته شده است که کمال، تمام کردن چیزی است که اجزایش جدا شده باشند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ذیل کمال). در اصطلاح، کمال هر شیء، متناسب با آن شیء است. برخی کمالات برای اجسام هستند و برخی دیگر برای جواهر غیر جسمانی که با آنها، هویت اشیاء کامل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸).

در رسائل ابن سینا، کمالات بر دو قسم آمده‌اند: (۱) مبادی افاعیل و آثار؛ (۲) ذات افاعیل و آثار. نفس را کمال اول برای جسم طبیعی^۱ آلی^۲ گویند، برای این که نفس، مبدأ افاعیل و آثار است (همان، ص ۱۶۷). ابن سینا می‌گوید: همه موجودات، ناقص هستند و تنها کمال محض، خداوند است.

۱. طبیعی در برابر صنایع

۲. افاعیلش را با آله انجام می‌دهد.

واجب الوجود کمال بالفعل المحض لایشوبه نقص و کل کمال له و منه و مسبوق بذاته و کل نقص و لو بالمجاز منفی عنه ثم کل کمال و جمال من وجوده بل من آثار کمال وجوده (همان، ص ۲۴۵).

همچنین ابن سینا، کمال انسانی را در اتصال به عقل فعال معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۳) و در دانشنامه علائی، پیرامون جایگاه عقل فعال می‌گوید: «چون معقولات اندر نفس به قوت است و به فعل همی‌آید، باید که چیزی بود عقلی که او ایشان را از قوت به فعل آرد...» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳) در ادامه، عقل فعال را که از جمله عقل‌هاست، نزدیک‌ترین عقل به این عالم معرفی می‌کند که بر اثر تأثیرگذاری در عقول دیگر، موجب به فعلیت رسیدن آن‌ها می‌شود (همان، ص ۱۲۳-۱۲۶).

حیثیت

نکته قابل ملاحظه دیگری که در تعریف لذت مشاهده می‌شود این است که ابن سینا لذت را نیل به وصول چیزی که نزد مدرک کمال و خیر است می‌داند، از آن «حیث» که کمال و خیر است. «حیثیت» در اینجا قابل توجه است؛ زیرا کمال و خیر، افزون بر حیثیت کمال و خیر بودنشان می‌توانند به حیثیت دیگری متصف شوند از جمله این که مقدمه امر دیگری واقع شوند، مثل شهرت، ثروت یا غیره؛ به این معنا که لذت، نیل به وصول چیزی باشد که نزد مدرک کمال و خیر است از آن جهت که مقدمه‌ای برای کسب قدرت است. از همین رو، در این تعریف، لذت با درک کمال و خیر ارتباط مستقیم دارد. در تعریفات جرجانی آمده است: قید حیثیت در تعریف به معنای آن است که اگر از حیث دیگری غیر از ملائمت باشد، لذت به همراه نخواهد داشت، مثل دارو که از حیث مفید بودنش لذت بخش است، نه از حیث تلخ بودنش (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۳).

تناسب لذت با هر یک از قوا

ابن سینا این امر را واضح می‌شمارد که خوشی و لذت هر قوه‌ای، ادراک چیزی است که آن قوه، بالطبع آن را بپذیرد و هیچ چیز، لذت بخش‌تر از معانی معقول نیست و لذت محسوس، قابل قیاس

با لذت معقول نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷).

ابن سینا این مطلب را در رساله «فی الوجود و بیان اقسامه الی الجوهر و العرض» توضیح می‌دهد. در آنجا، لذت را ادراک ملائم می‌داند که ملائم همان برتری است که در قیاس با شیء در نظر گرفته می‌شود؛ مانند شیرینی نزد قوه چشایی، نور نزد بینایی، غلبه نزد قوه خشم، سستی نزد وهم و یادآوری نزد حافظه و در ادامه می‌گوید: «همه این‌ها ادراک ناقص دارند در حالی که نفس ناطقه، ادراک برتر است و درک کننده این وجودات ناقص است» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۷۳-۷۴).

بنابراین، هر قوه‌ای، لذت مخصوص به خودش را دارد و لذت هر قوه‌ای، متناسب با آن قوه است، اما می‌دانیم که قوا بدون لحاظ نفس ناطقه، از خود درکی ندارند که بتوانند لذت ببرند و لذتی که برای قوا بر می‌شماریم، همه در رابطه با نفس ناطقه معنا می‌دهند و الا هیچ یک از قوا به خودی خود، ذی‌شعور نیستند. از همین رو، ابن سینا از این قوا، با نام وجودات ناقص یاد می‌کند. حال، اگر نفس ناطقه برآیند این قوا باشد، یعنی مجموع این قوا بشوند نفس ناطقه، می‌توان لذت نفس ناطقه را مجموع لذات قوا دانست که هرچه لذت هرکدام بیشتر باشد، لذت نفس ناطقه نیز بیشتر است، لکن از آنجا که این قوا، همه وجودات ناقص بودند، مجموع آن‌ها نیز همچنان ناقص است و به کنار هم گذاشتن تعداد زیادی صفر می‌ماند. پس، نفس ناطقه تنها مجموع قوا نیست و در نتیجه، لذتش نیز تنها مجموع لذت قوا نیست، بلکه قابل قیاس با لذت دیگر قوا حتی لذت مجموع آن‌ها نیست، اما این که عامل اصلی برای درک نفس ناطقه چیست، مجال دیگری می‌طلبد و در این مقال نمی‌گنجد.

معیار لذت و اوج آن

همان‌طور که گفته شد، لذت به معنای ادراک و نیل چیزی است که برای مدرک، کمال و خیر است. خیر نیز کمال مختص به هر چیز است و دلیل خیر بودن نیز این است که مدرک، آن را انتخاب می‌کند. به هر حال، هر چه ادراک عمیق‌تر باشد و هرچه آن امر ادراک شده برتر و شریف‌تر باشد، علاقه قوه درک کننده نسبت به آن و تلذذش از آن بیش‌تر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱). ابن سینا در دانشنامه علائی، به دنبال بحث از واجب الوجود، پیوند با آن را بالاترین لذت

بیان می‌کند و می‌نویسد:

پیدا کردن آن که خوش‌ترین خوشی و بزرگ‌ترین سعادت و نیکبختی، پیوند واجب‌الوجود است، هرچند بیشتر مردم را صورت آن است که چیزهای دیگر خوش‌تر است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹).

حاصل آن که هر چه از واجب‌الوجود و مشاهده آن دورتر می‌شویم، از لذت دور و به آلم نزدیک می‌شویم. ابن سینا می‌گوید:

واجب‌الوجود بزرگ‌ترین یافته برای بزرگ‌ترین یابنده است؛ زیرا واجب‌الوجود تمام‌ترین و کامل‌ترین است با آن بهاء و عظمت و منزلت؛ پس خوش‌ترین حال، حال او به خود است که هیچ حاجتی به غیر ندارد و این بی‌نیازی او را جمال و عظمت دهد (همان).

بنابراین، ملاک میزان لذت، در بی‌نیازی از غیر است که هر چه موجودی استغنائی بیشتری داشته باشد، لذت بیشتری خواهد داشت. در ادامه، ابن سینا این سیر لذت را این گونه تبیین می‌کند:

همچنین آفریده‌هایی که از ابتدای آفرینش، کامل آفریده شده‌اند و عقل محض‌اند، غایت خوشی و لذت را دارند؛ زیرا کارشان تنها تعقل کمال خود و مشاهده کمال و بهاء واجب‌الوجود است که در آینه جوهرشان تابان است. همچنین خوشی مشاهده کمال واجب‌الوجود، افزون‌تر از خوشی تعقل کمال خودشان است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹-۱۱۱).

همان‌گونه که خداوند نیز پس از اشاره به لذت‌های بهشتی می‌فرماید: «... و رضوان من الله اکبر» (سوره توبه، آیه ۷۲). این در حالی است که به قول ابن سینا، ما انسان‌ها که همیشه به چیزهای بیرون از خود نیازمندیم و خود را مشغول چیزهای پست‌تر از خود کرده‌ایم، نمی‌توانیم لذت کامل ببریم (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹).

بنابراین، از دیدگاه ابن سینا، پس از واجب‌الوجود، بیشترین درک لذت را آفرینش‌هایی دارند که تمام و کامل و عقل محض‌اند؛ زیرا آن‌ها توجهی به امور پست‌تر از خود ندارند، بلکه به قول او، «شغل است ایشان را به کمال خویش که ایشان را معقول بود و به آنچه ایشان را مشاهده است از کمال و بهاء واجب‌الوجود که اندر آینه جوهر ایشان تابان است، غایت خوشی و لذت

است» (همان). به این معنا که موجود کامل مخلوق، از دو حیث بیشترین لذت را داراست، یکی از این جهت که همیشه متوجه کمال خویش است که این کمال نیز عقلی است نه حسی و دیگر از آن جهت که به مشاهده کمال و جمال الهی می‌پردازد.

قابل توجه این که لذت جهت دوم یعنی مشاهده کمال و جمال الهی، شدیدتر از جهت اول است. «خوشی ایشان به آنچه ورا مشاهده‌اند از واجب الوجود، افزون خوشی ایشان است به آنچه اندر یافته‌اند از کمال خویش» (همان).

علتش را نیز این‌گونه بیان می‌کند که این موجودات کامل، هرگز به «فروسو^۱» توجهی نمی‌کنند و تمام توجه آن‌ها به «برسو^۲» است و خودی خویش را وقف توجه و شکوهمندی واجب الوجود کرده‌اند و در این مشاهده، هیچ ملال و رنجی نیست؛ زیرا علت ملال و رنج یا اشتغال به دیگر امور است یا درد ابزار یا بدی ابزار و از همین رو، برای درک لذت به ناچار باید این موانع برطرف شود. پس لازم است که موجود، قابلیت پذیرش لذت را داشته باشد و به گفته ابن سینا، انسان نیک‌بخت وقتی نهایت لذت را دارد که جان از تشش جدا شود و به آن حد خوشی که اشاره شد، برسد و اگر غیر از این باشد، درد می‌کشد؛ اگرچه اکنون صورت این درد وجود ندارد مثل کسی که هرگز با آتش نسوخته و تنها درد سوختن را شنیده است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

در ادامه، ابن سینا به گفته آموزگار فیلسوفان، ارسطاطالیس اشاره می‌کند که خوشی موجودی که همه چیزش از خودش است یعنی واجب الوجود، با خوشی کسی که واجب الوجود را در می‌یابد و در بزرگی او اندیشه می‌کند و حقی را در باب او تصور می‌کند، قابل مقایسه نیست، بلکه خوشی او قائم به نفس است و در واقع، نمی‌توان برای آن لفظی به کار برد، ولیکن چون لفظی شایسته‌تر پیدا نمی‌شود، به ناچار این لفظ را به کار می‌بریم (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱-۱۱۱).

بنابراین، با دقت در کلام ابن سینا که به گفته خودش هم‌رأی با ارسطوست، اوج لذت، لذتی است که ذاتی باشد نه عرضی. لذت‌های عرضی نیز هر چه به لذت ذاتی که همان لذت حقیقی است نزدیک‌تر باشند، میزان لذت بخشی آن‌ها بیشتر است و هر چه دور می‌شوند، به ألم نزدیک می‌شوند.

۱. موجودات پست‌تر

۲. موجودات کامل

لذت موهوم

بسیار می‌بینیم که برخی، بسیار از لذت واقعی دورند و حتی مشغول به چیزهایی هستند که ضد کمال آن‌هاست؛ ولی نه تنها دردی حس نمی‌کنند، بلکه احساس خوشی و لذت هم دارند. از منظر ابن سینا، علل مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد؛ از جمله این که می‌تواند مانعی برای درک درد ایجاد شده باشد یا تغییر ذائقه باشد یا تلقین و یا تخدیر (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۵-۶۸۶).

به بیان ابن سینا، هر موجودی به‌طور غریزی از آن‌چه موجب کمالش می‌شود، لذت می‌برد و از هرچه دربردارنده ضد کمالش هست، مولم می‌شود؛ مگر آن که عامل مُخل و بازدارنده‌ای در کار باشد. مثل کسی که مرتب فلفل بخورد، پس از مدتی دیگر مزه‌ها را درک نمی‌کند. شاهد این مطلب، سخن خداوند است که می‌گوید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (سوره طه، آیه ۱۲۴)؛ و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی‌اش سخت می‌شود.

البته، این رابطه یعنی رابطه غفلت از یاد خدا و سختی زندگی که همان آلم است یک سنت غیر قابل تغییر الهی است که نتیجه التزامی‌اش این که هر چه به ذکر الهی نزدیک‌تر می‌شویم به زندگی لذت‌بخش، نزدیک‌تر می‌شویم. مراد از ذکر نیز تنها ذکر لسانی نیست، بلکه درجه نهایی آن، اطاعت محض است که حاصل آن خدایی شدن و رسیدن به اوج لذت است که به قول ابن سینا این واژه قابلیت این را ندارد که در این مرحله به کار رود، ولی چون معانی را نمی‌توان در قالب الفاظ گنجانید، چاره‌ای نیست که لفظ «لذت» را به کار ببریم (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱-۱۱۱) شاهد این مطلب، حدیث قدسی منقول از نبی اکرم (ص) است که:

عبدی أتعنى حتى أجعلك مثلي أنا حي لا أموت أجعلك حيا لا تموت و أنا أقول
لأشياء كن فيكون و أنت تقول لأشياء كن فيكون» (حرّ عاملی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۳)؛
بنده من، مرا اطاعت کن تا تو را مثل خود قرار دهم. من زنده‌ام و نمی‌میرم، تو را نیز
اگر مرا اطاعت کنی، زنده‌ای می‌کنم که نمیرد و من به اشیاء موجودیت می‌دهم،
پس تو نیز اگر اطاعت مرا کنی، وجود بخش اشیاء می‌شوی.

این یعنی اوج لذت که البته، اگر کسی از این مرحله غافل باشد، نمی‌تواند درک کند.

اوج لذت نفس ناطقه

هر قوه‌ای، لذت و ضد لذتی دارد، اما این لذت‌ها یکسان نیستند. در منظر ابن سینا، هر چه کمالات قوه‌ای برتر باشد و ادراک آن قوی‌تر باشد، لذت آن بیشتر است. بنابراین، میزان لذت به میزان ادراک و کمال بستگی دارد.

هر قوه‌ای نیز با دست یافتن به چیزهای موافق و سازگار با خود، به خیر و لذت می‌رسد و بالعکس با دست نیافتن و یا از دست دادن چیزهای موافق، دچار رنج می‌شود. برای مثال، لذت شهوت آن است که با حواس پنج‌گانه خود به کیفیت‌های محسوس و مناسبی دست پیدا کنیم، در حالی که لذت غضب در پیروزی، لذت وهم در امید و لذت حافظه در یادآوری امور لذت‌بخش گذشته است. همگی این قوا در «لذت داشتن» مشترک‌اند، اما هر چه ادراک قوه‌ای بیشتر باشد و هر چه از نظر ذات و افعال کامل‌تر باشد، لذت آن بیشتر است (ابن سینا، ۱۹۸۳، نمط هشتم). بنابر این، میزان لذت ما در زندگی، ارتباط مستقیمی با ادراک و تکامل ما دارد.

ابن سینا نهایت لذت برای نفس ناطقه را انقطاع کامل از حواس (رفع مانع) و مطالعه عقلی نمودن (وجود مقتضی) می‌داند که با علم، صورتی کامل از ذات حق را مشاهده می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۷۳-۷۴). همچنین او در پاسخ به این سؤال که سبب خوش ندانستن خوشی چیست و چه زمانی، انسان چیزی را خوش می‌شمارد، می‌گوید: «چون نفس مردم جدا شود، و به این حد که گفتیم رسیده باشد، لذت ورا و سعادت ورا، قیاس نبود» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷).

یعنی ابن سینا در واقع، لازمه دستیابی به لذت و سعادت وصف ناشدنی و غیرقابل قیاس را رسیدن نفس به حد و اندازه‌ای می‌داند؛ حدی که در آن حد، نفس بی‌نیاز از بدن است و کمال انسانی در آن حد صورت می‌گیرد.

ابن سینا لذیذترین چیز را برای نفس ناطقه، درک خیر محض یعنی آغازگر هر وجودی می‌داند، بدان معنا که نفس ناطقه در صورتی به اوج لذت می‌رسد که بتواند خیر محض که خالق و مبدع هر وجودی است را درک کند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۹). او در ادامه و پس از معرفی لذیذترین چیز برای نفس ناطقه، به ذکر عوامل عدم درک نفس ناطقه اشاره می‌کند و می‌گوید:

ادراک نفس ناطقه برای حق اولی که او مکمل، بلکه مبدأ و آغازگر هر وجود است، همانی که خیر محض است، لذیذترین چیز است در حالی که نفس‌هایمان

از آن لذت نمی‌برد یا لذت کم می‌برد (همان).

البته، این عدم درک، دلایل متعددی دارد که ابن‌سینا به بیان و تبیین آن‌ها نیز پرداخته است.

عوامل عدم درک لذت نفس ناطقه

ابن‌سینا، برای عدم درک لذت یا لذت ناکافی از سوی نفس ناطقه عوامل و دلایلی را برشمرده است؛ از جمله شوغل بدنی، تخدیر، غرق شدن در شهوات و... (قطب‌الدین‌رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۶).

۱. مشغله‌های بدنی: از جمله عوامل عدم درک لذت، مشغله‌های بدنی است، مانند امراض که افراد بیمار نه تنها برای مثال، با شیرینی لذت نمی‌برند، بلکه اذیت هم می‌شوند، ولی اگر بیماری رفع شود، شخص، لذت شیرینی را درک می‌کند و تلخی برایش دردآور است و یا مانند کسی که به بیماری جوع مبتلا گشته و درد جوع را حس نمی‌کند، وقتی مانع برطرف شود، احساس گرسنگی به او باز می‌گردد و لذت غذا را درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۷۳-۷۴). یا مانند شخصی که در حال ترس و نگرانی است که حتی اگر به یک امر لذت‌بخش نیز دست یابد، از آن لذت نمی‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۵).

۲. غرق شدن نفس در طبیعت: از دیگر عوامل عدم درک لذت، بُعدی است که متناسب با غرق شدن نفس در طبیعت است؛ زیرا ممکن است آن کمال و حقیقت سازگار و مناسب که موجب درک لذت برای قوا می‌شود، برای قوای ادراکی فراهم آید، اما مانعی در کار باشد که اجازه ندهد روح، از آن کمال سازگار با نفس، لذت ببرد لکن از آن کمالات خوشش نمی‌آید و حتی ضد آن کمالات را بر آن‌ها ترجیح می‌دهد؛ مثل شخصی که تخدیر شده و درد و لذتی را حس نمی‌کند یا کسانی که در اثر مداومت به بعضی از مزه‌های ناخوشایند به آن‌ها تمایل پیدا می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۵) و مانند کناسی که وقتی گذرش به بازار عطر فروش‌ها می‌افتد بی‌هوش می‌شود، چون به بوی نجاسات عادت کرده بود و نه تنها بوی عطر برایش خوشایند نیست، بلکه به قدری موجب آزارش می‌شود که قدرت تحمل آن را ندارد.

۳. عدم تجربه: عامل دیگری که ابن‌سینا برای عدم درک لذت بیان می‌کند «عدم تجربه» است. پیش از این، گفته شد که هرچه ادراک و تکامل قوه‌ای بیشتر باشد، لذت آن بیشتر

است. این مطلب را به صورت برانید قوا نیز می توان بیان کرد به این صورت که انسان نیز که برآیند قواست، هر چه ادراک و تکامل آن بیشتر باشد لذت آن نیز بیشتر است. بنابراین، مانع دست نیافتن به لذت، یا عدم ادراک است یا عدم تکامل. به نظر ابن سینا، اگر ما از لذت های گوناگون تجربه نداشته باشیم، با دلایل و براهین تنها می توانیم از وجود چنین لذتی آگاه شویم ولی علاقه مند و مشتاق رسیدن به آن نخواهیم شد (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸-۲۱۲).

برای مثال، گاهی یک کمال، برای انسان مشخص است که لذت بخش است، اما کیفیت آن برای او مشخص نیست و از همین رو، چگونگی لذت برای او مشخص نیست و تا زمانی که عملاً به آن نرسد و آن را درک نکند، چندان اشتیاقی به آن نخواهد داشت و به دنبالش نمی رود. برای مثال، حال نابینا نسبت به صورت های زیبا یا حال انسان ناشنوا نسبت به آهنگ های خوش و زیبا این گونه است. ناشنویان، می دانند که صداهای زیبا در دنیا وجود دارد، اما به دلیل آن که عملاً این امور را احساس و درک نمی کنند، از چگونگی لذت بخش بودن آن ها نیز خبر ندارند.

یا مثل شخص نادانی که خودش از نادانی خود بی خبر است و هیچ احساس بدی نسبت به نادانی اش ندارد، برخلاف عالم و کسی که می داند که نسبت به ندانسته هایش معذب است و این را می فهمد که ندانستن رنج آور است؛ زیرا شیرینی و لذت دانستن را نسبت به اموری که می داند درک کرده است و به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) «مدارسة العلم لذة العلماء» (آمدی، ۱۳۷۸، حکمت ۲۷۲؛ ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۶۲)؛ لذت دانشمندان، گفت و گوی علمی است.

حاصل این که برای انسان، لذت، منحصر در لذت هایی که تجربه می کنند نیست، بلکه انسان به بسیاری از لذت ها، تنها به این دلیل که به آن ها نرسیده، تمایلی ندارد و آن ها را دنبال نمی کند. بنابراین، همه لذت ها، از نوع لذت های حیوانی و مربوط به جسم و نیازهای جسمانی نیستند (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸-۲۱۲)؛ زیرا اگر لذت، منحصر در لذت های حیوانی بود، باید موجودات مقرب درگاه حضرت حق، از هر گونه لذتی محروم باشند و اگر چنین باشد، لازم می آید که برای خدای سبحان، هیچ گونه فضیلت و خوشی قابل توجهی در میان نباشد، ولی حیوانات و چهارپایان بیشترین لذت را داشته باشند.

۴. عدم توجه نفس ناطقه به کمال خویش: از دیگر عوامل عدم درک لذت، توجه نکردن نفس ناطقه به کمالش و فقدان توجه به درد آورنده هایش است؛ ولی بدن، فارغ از احساس

درد این فقدان است؛ یعنی لذتش را درک نمی‌کند. وقتی بدن از بین رفت، لذت واجد و آلم فاقد، شدت می‌یابد که این لذت‌الم قابل قیاس با لذت‌های این دنیا نیست و به قول ابن سینا:

سعادت که در واقع، نهایت لذت است، انقطاع کامل از توجه به این حواس و مدنظر قرار دادن جلال حق و مطالعه عقلی نمودن اوست و آگاهی بر همه چیز از قِبَل او تا صورتی برای کل، در نفس ناطقه صورت بندد که آن صورت را نفس لحاظ می‌کند و ذات احد حق را بدون فتور و انقطاع، مشاهده عقلی می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۷۲-۷۳).

ابن سینا - در ادامه - از خداوند می‌خواهد که با توفیق خودش راه را برای ما آسان گرداند. «والله ولیّ تسهیل سبیلنا الیه بتوفیقه» (همان).

در توضیح این عبارات می‌توان گفت که علوم ما یا توسط حواس حاصل می‌شود یا توسط عقل و به هر میزان که ابزار حصول علم از سلامت بیشتری برخوردار باشد، دریافت علم بیشتر است. حال، قوه‌ای از قوا که در واقع، همان ابزارهای دریافت‌کننده هستند، اگر ملائم خود را دریافت کنند، لذت می‌برند و اگر مضاذشان به آنها برسد مؤلم می‌شوند و در مقابل اگر قوه‌ای، سلامت خود را از دست بدهد، دیگر با ملائم خود، ملذذ نمی‌شود. همچنین اگر قوه‌ای تخدیر شود، قادر به درک مؤلم و ملذذ خود نمی‌شود.

نفس ناطقه نیز چنین است، از همین رو، وقتی می‌توانیم با ملائم، ملذذ شویم و با ناملائم، مؤلم شویم که موانع در کار نباشد، از جمله این موانع، حواس است که مانع از درک می‌شود، از همین رو، انقطاع کامل از حواس، این امکان را فراهم می‌سازد که موانع درک ملذذ و مؤلم از سر راه نفس ناطقه برداشته شود.

۵. بدن: نفس انسانی، هرچند ممکن است به درجاتی از کمال عقلی نائل شود، ولی به جهت اتصال و اشتغال بدن همانند مریض، از درک کمال بودن این معقولات برای قوه عاقله، ناتوان خواهد بود. به همین جهت از رسیدن به این درجه از کمال عقلی، لذتی برای او حاصل نمی‌شود. بنابراین، نفس انسانی تا زمانی که ارتباط با بدن دارد و مشغول تدبیر امور جسمانی است، نه از آلم جهل خبر دارد و نه نسبت به لذات حاصل از معرفت عقلانی، شعور تام دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۴-۸۵).

لزوم وجود مقتضی در درک لذت

برای درک لذت، افزون بر فقدان موانع، وجود مقتضی نیز نیاز است. مراد از مقتضی، وجود آن چیزی است که اقتضای درک مؤلم و ملذذ توسط نفس می‌شود. این اقتضاء از نظر ابن سینا، علم و مطالعه عقلی است که این علم و مطالعه عقلی، ایجاد وحدت می‌کند و از قِبَلِ آن، صورتی برای کل هستی در نفس ناطقه متصور می‌شود و حاصل، این می‌شود که مشاهده عقلی ذات احد حق، بدون فتور و انقطاع صورت می‌گیرد که بدون فتور، مشاهده قادریت و بدون انقطاع، مشاهده قیومیت است که این نهایت سعادت و لذت است (فخررازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۶). همان‌طور که ابن سینا می‌گوید:

و حال نفس ما اندر این کیهان همچنین است که او بنقصان است و با آن که کمال معقولات اندر او نیست دردمند نیست و به آن کمالی که دارد خوشی یابست به طبع خویشتن لیکن تا اندر تن است از اندر یافت خوشی و درد مشغول است و چون جدا شود آنگاه داند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

در واقع، با کنار زده شدن پرده‌ها در وقت مرگ، همه چیز آشکار می‌شود و روح می‌تواند واقعیت‌ها را مشاهده کند.

یافته‌های پژوهش

با توجه به اهمیت مبحث لذت در فلسفه، به‌ویژه در فلسفه ابن سینا و جایگاه آن در سعادت دنیوی و اخروی، از مقاله ارائه شده، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در معاد روحانی، روح انسان دچار لذت و خوشی یا رنج و گرفتاری می‌شود.
۲. همه لذت‌ها، از نوع لذت‌های حیوانی و مربوط به جسم و نیازهای جسمانی نیست.
۳. لذت عقلی، قابل قیاس با لذت حسی نیستند.
۴. شخص می‌تواند با تغییر نگرش، برای خود لذت ایجاد کند و یا لذتی را از بین ببرد و حتی تبدیل به آلم کند.

۵. اوج لذت، لذتی است که ذاتی باشد نه عرضی. لذت‌های عرضی نیز هرچه به لذت ذاتی که همان لذت حقیقی است نزدیک‌تر باشند، میزان لذت‌بخشی آن‌ها بیشتر است و بالعکس.
۶. لذیذترین چیز برای نفس ناطقه، درک خیر محض یعنی آغازگر هر وجودی است.
۷. در یک استقصاء در آثار ابن سینا، موانع درک لذت، عبارت‌اند از: مشغله‌های بدنی، غرق شدن در طبیعت، عدم تجربه، عدم توجه نفس به کمال خویش و تن انسانی.
۸. برای درک لذت، افزون بر فقدان موانع، نیازمند وجود مقتضی هستیم که عبارت از علم و مطالعه عقلی است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۶۴). ترجمه رساله اضحویه. (مترجم ناشناس)، تصحیح، مقدمه و تعلیقات: حسین خدیوچم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۷). الهیات من کتاب الشفاء. المحقق: حسن حسنزاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد. تحقیق: الدكتور حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۳). الهیات دانشنامه علائی. مقدمه، حواشی و تصحیح: دکتر محمد معین همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۳). طبیعات دانشنامه علائی. (چاپ دوم) مقدمه، حواشی و تصحیح: سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۳). رساله نفس، مقدمه، حواشی و تصحیح: دکتر موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۷). الاشارات و التبیهاث. (الطبعة الثانية) التحقیق: مجتبی الزراعی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۹۸۰). عیون الحکمة. مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). مقایس اللغة. (ج ۲). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
- آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵ق). الفارابی فی حدوده و رسومه. بیروت: عالم الکتب.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۸). غررالحکم و دررالکلم. ترجمه و شرح: هاشم رسولی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصر خسرو.
- الحرّ العاملی، محمد بن حسن (۱۹۸۲). الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة. بیروت: منشورات مؤسسه

الاعلمی للمطبوعات.

- خادمی، عین الله و حامدی، مرتضی. (۱۳۹۰). لذت و آلم اخروی در فلسفه سنیوی، آینه معرفت، ۲۸، ۲۷-۱
رازی، قطب الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۵). المحاکمات. قم: نشر البلاغة.
صلیبا، جمیل. (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفی. (ج ۲)، بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرين. ترجمه: سید احمد حسینی. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
طوسی، نصیر الدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
فخر رازی. (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة. مقدمه و تحقیق: محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران: موسسه
الصادق (ع).
فخر رازی (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیها. مقدمه و تصحیح: علیرضا نجف‌زاده. تهران: انجمن آثار و
مفاخر فرهنگی.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. قم: نشر هجرت.
محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۶). میزان الحکمة. ترجمه: حمیدرضا شیخی. قم: موسسه علمی-فرهنگی
دارالحديث.
معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات بهزاد.
یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۳). فلسفه مشاء. قم: بوستان کتاب.