

تحلیل و بررسی ساختار ادراک در تشخیص لذت و الم در فلسفه سینوی

علی مستأجران گورتانی^۱
مسعوده فاضل یگانه^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۱

چکیده

در آثار ابن سینا تبیین و توصیف لذت و الم به شکل مبسوط صورت گرفته؛ اما به چگونگی ادراک در تشخیص این دو مقوله، کمتر پرداخته شده است. در این پژوهش، دو مسئله را تحلیل کرده ایم: نخست، جایگاه ادراک حضوری و حصولی در تشخیص لذت و الم؛ دوم، اینکه در نظام فکری بوعلی، لذت، منحصر به نوع مادی و محسوس نیست و لذات غیرحسی قوت و شدت بسیار دارند. در پژوهش حاضر، درصدد واکاوی این مسئله بوده ایم که ابن سینا با توصیف و تبیین حقیقت لذت و الم به دنبال عبور از لذت طبیعی و حیوانی بوده و حرکت به سوی لذت عقلی و روحانی را در نظر داشته و از این روی در نظام فلسفه سینوی، لذت حسی، احساس امر ملایم و لذت عقلی، تعقل امر ملایم است. شیخ الرئیس در تفسیر لذت به واژه «ادراک» اکتفا نکرده و از واژه «نیل» نیز استفاده کرده است؛ زیرا نیل به چیزی، زمانی حاصل می شود که ذات آن نزد ادراک کننده حاضر باشد؛ به همین دلیل، لذت با حصول آنچه مساوی امر خوشایند است، حاصل نمی شود؛ بلکه تنها با حصول ذات امر خوشایند به دست می آید. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا در پی بررسی این مطلب بوده ایم که در نظام فلسفه سینوی، توجه به لذت عقلی و روحانی از مهم ترین دقایق سبک فکری ابن سینا به شمار می آید که وی از آن به ابتهاج نیز تعبیر کرده است.

واژگان کلیدی: لذت، الم، احساس، ابتهاج، ابن سینا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

mostajeran110@yahoo.com
mfyegane@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان، اصفهان، ایران.

مقدمه

ابن سینا یکی از فیلسوفان مسلمانی است که به صورت مبسوط، به مسئله لذت و الم پرداخته و با توصیف و تبیین این دو مقوله، به دنبال عبور از لذت طبیعی و حیوانی برای دستیابی به لذت عقلی و روحانی بوده است. نکته قابل تأمل در تحلیل خوانش او در این حوزه عبارت است از به کارگیری لذت حسی و طبیعی به منظور دست یافتن به لذت عقلانی که یکی از مسائل بسیار مهم در نظام فکری وی به شمار می آید؛ به دیگر سخن، برخلاف نحله های فکری غربی که در این مسئله دچار افراط و تفریط شده اند، در فرهنگ فلسفی اسلامی به خوبی می توان در سیر وجودی و تکاملی انسان از لذات مادی و طبیعی بهره برد و به لذت عقلانی روحانی رسید؛ همچنین در نظام فکری شیخ الرئیس، هر کدام از مراحل، دارای دریافت هایی خاص برای اشخاص هستند؛ یعنی اگر فردی فقط در محدوده لذایذ مادی و طبیعی توقف کند، صرفاً دریافتی از سنخ طبیعی و مادی خواهد داشت؛ اما در صورت عبور از مرحله لذایذ مادی، نفس او سعه وجودی می یابد و در اخذ مواهب روحانی و عقلانی به تعالی می رسد. در این نوشتار به دو مسئله می پردازیم: نخست، اینکه ابن سینا چگونه از لذات طبیعی و حسی عبور می کند و انسان را به لذات عقلانی و روحانی می رساند و چگونه می توان در این روند قرار گرفت؛ دوم، اینکه با توجه به دائمی بودن لذایذ عقلانی و برخورداری آن ها از سعه فراگیر به لحاظ وجودی، چرا بیشتر افراد به کسب این گونه لذت ها اهتمام نمی ورزند. در پاسخ به سؤال دوم، برخی علل نپرداختن به لذایذ عقلانی بررسی خواهد شد. مسئله درخور توجه در نظریه ابن سینا و بیشتر کتاب های وی این است که میان جدایی نفس، بدن و معاد با دریافت لذایذ روحانی، ارتباط وجود دارد. حال، این سؤال مطرح می شود که آیا انسان ها در این جهان می توانند لذایذ عقلانی را دریافت کنند یا اینکه کسب این لذت ها محدود به معاد است.

پیشینه پژوهش

درباره لذت و الم از منظر ابن سینا پژوهش هایی انجام شده است که در اینجا برخی از آن ها را معرفی و وجه تمایزشان با تحقیق حاضر را بیان می کنیم.

الف) سلیمانی (۱۳۸۹) در مقاله ای به ابعاد مختلف لذت و الم از منظر ابن سینا پرداخته، جایگاه ادراک در تشخیص لذت و الم را تبیین کرده و در نهایت نتیجه گرفته است واکاوی

لذت و الم از منظر این فیلسوف در رشد و تعالی یا انحطاط جسمانی و روحانی انسان، نقش اساسی دارد. در پژوهش پیش‌روی، اولاً تحلیل معنایی ادراک در تشخیص لذت و الم را صورت داده و ثانیاً برای تشخیص دادن ساختار ادراک در شناسایی لذت و الم، به اصولی پنج‌گانه توجه کرده‌ایم. پس از این مقدمات، ادراک حضوری یا حصولی در لذت و الم را واکاوی کرده و به این سؤال پاسخ داده‌ایم که چگونه می‌توان با تکیه بر تلویحات ابن‌سینا ادراک حضوری را اثبات کرد.

ب) صادق‌زاده قمصری (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با پرداختن به ابعاد لذت عقلی و وجه تمایز آن با لذات حسی نتیجه گرفته سعادت انسان ذاتاً وابسته به لذت عقلی است. محور اصلی تحقیق وی عبارت است از اینکه افراد کامل از حیث عقلی که گرفتار رذایل اخلاقی شده‌اند، در دنیا به سطحی از سعادت می‌رسند. وی اثبات کرده اساس سعادت از منظر ابن‌سینا سعادت عقلی است؛ اما در تحقیق حاضر، تفکیک ادراک حضوری و حصولی در بررسی و تشخیص لذت و الم را صورت داده و به این سؤال پاسخ گفته‌ایم که کدام ادراک در تشخیص دادن لذت و الم، نقش اساسی دارد. در نهایت، پس از بررسی لذت حقیقی و غیرحقیقی و نیز تعیین شاخصه‌های لذت برتر، با تکیه بر پنج اصل موردنظر، اقبال‌ناداشتن بیشتر مردم به لذت برتر را مشخص کرده‌ایم.

ج) علی‌زمانی و عمرانیان (۱۳۹۶) در مقاله‌ای دریافته‌اند مفهوم سعادت از جهاتی به مفهوم معنای زندگی به مثابه غایت آن، نزدیک است. از نظر ایشان، میان لذت و معنای زندگی، ارتباطی عمیق وجود دارد؛ همچنین لذت، ادراک حضوری قوه فرد است و همان‌گونه که معنای زندگی ارزش ذاتی دارد، لذات عقلی و شهودی نیز دارای ارزش ذاتی هستند. در تحقیق حاضر، به این مسئله پرداخته‌ایم که در آثار ابن‌سینا تصریحی به این موضوع وجود ندارد که لذت یا الم از نوع ادراک حضوری به‌شمار می‌رود؛ زیرا بوعلی در مشرب فلسفی خود، علم حضوری را منحصر به علم مجردات به ذات خود دانسته است؛ اما چون علم به لذت و الم از مصادیق علم نفس مجرد به ذات خویش محسوب می‌شود، هنگام درک لذت یا الم در واقع، شخص با علم حضوری به نفس خود، حضور امر ملایم یا غیرملایم با طبع را در نفس خویش می‌یابد و بدین ترتیب، احساس لذت یا الم برایش

حاصل می‌شود؛ همچنین در مقاله حاضر، در تشخیص ساختار ادراک، به کاربرد واژه «نیل» پرداخته و ابعاد آن را بررسی کرده‌ایم.

۱. بررسی تحلیل معنایی ادراک و لذت

ابن‌سینا در آثار متعدد خود، تعاریف مختلفی درباره لذت و الم به دست داده است؛ مانند: «و إذا كان كل مُدرِك يلتذُّ به المُدرِك فهذا هو اللذَّة وهو في إدراك الملايم» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص. ۵۹)؛ یعنی لذت همان ادراک ملایم است که مُدرک، آن را درک می‌کند. این تعریف، منطبق با دیدگاه بیشتر متکلمان و فیلسوفان است؛ اما نکته قابل تأمل، آن است که بوعلی در کتاب المبدأ و المعاد نیز کسانی را که لذت را عبارت از «خروج از حالت غیرطبیعی و رجوع به حال طبیعی» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰) تفسیر کرده‌اند، تخطئه کرده است. شیخ در الأضحویة فی المعاد نوشته: «اللذَّة هي إدراك الملايم، و الملايم هو الداخل في تکمیل جوهر الشیء و تتمیم فعله» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۴۵). وی در این تعریف، «ملایم» را عبارت از چیزی دانسته که تکمیل‌کننده جوهر شیء و تمام‌کننده فعل آن است و امر ملایم یا موافق از نظر او یعنی آن چیزی که یا باعث کمال جوهر شود و یا در کمال یافتن فعل خاص جوهر، مؤثر باشد؛ به همین جهت، این فیلسوف با افزودن قیدی لذت را عبارت از «إدراك ملايم من جهة ما هو ملايم» تعریف کرده (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹۷) و در توضیح «ملایم» نیز آن را عبارت از حصول کمالی تفسیر کرده است که نسبت به یک قوه، کمال بالفعل محسوب می‌شود.

ابن‌سینا در المبدأ و المعاد نیز همان عبارت الأضحویة فی المعاد را به گونه‌ای دیگر بدین شرح نقل کرده است: «فإن اللذَّة ليست إلا إدراك الملايم من جهة ما هو ملايم، فالحسیة إحساس بالملايم والعقلیة تعقل للملايم، و كذلك» (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۸). در اینجا شیخ برای لذت حسی، «بالملايم» را به کار برده و برای لذت عقلی، «للملايم» را آورده است و براساس این تفاوت در به‌کارگیری حروف اضافه می‌توان به درک بی‌واسطه لذات عقلی در مقابل درک باواسطه لذات حسی پی برد. در تأیید این تفاوت، در ترجمه الأضحویة فی المعاد آمده است: «لذات به دریافتن موافق و ملایم است و موافق هر چیزی آن است که مکمل جوهر وی یا مکمل فعل خاص وی باشد و قیاس لذات بعضی با دیگری قیاس و نسبت قوای دریابنده لذت است بعضی با دیگری» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۷۹).

بنابراین، احساس امر ملایم، مساوق با لذت حسی و تعقل امر ملایم، مساوق با لذت عقلی خواهد بود و لذا. هر کمالی که ملایم باشد، محبوب خواهد بود؛ بر این اساس، حقیقت لذت از جنس ادراک، اعم از ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. شیخ‌الرئیس تعریفی دیگر از لذت را بدین شرح بیان کرده است: «إِنَّ اللذَّةَ هِيَ إِدْرَاكٌ وَ نَيْلٌ لَوْصُولٌ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَمَالٌ وَ خَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۷). وی در این تعریف، لذت را عبارت از درک و نایل برای رسیدن به چیزی دانسته که آن چیز نزد مُدْرِك، از حیث کمال و خیربودنش کمال و خیر است. در این بیان نیز لذت به ادراک هر شخص بستگی دارد و بنابراین نمی‌توان بدون توجه به مُدْرِك، لذت را مشخص کرد.

۲. بررسی اصول پنج‌گانه لذت و الم در نظام فلسفی سینوی

براساس آثار ابن‌سینا می‌توان به پنج اصل در خصوص چگونگی ادراک لذت و الم در نظام فکری او دست یافت؛ زیرا وی گاه لذت را عبارت از امور ملایم با طبع دانسته، گاه در مرتبه‌بندی لذایذ، به تشکیک قائل شده و در برخی مواضع دیگر برای تقسیم نفوس انسانی، سراغ لذت و الم اخروی آن‌ها رفته است؛ به همین دلیل می‌توان پنج اصل مؤثر در این حوزه را بدین شرح برشمرد:

الف) لذت و خیر هر قوه عبارت از آگاهی به امور موافق و سازگار با آن قوه است و اموری که با هریک از آن قوا سازگار باشند، کمال بالفعل آن قوه به‌شمار می‌آیند. هر قوه نفسانی‌ای خیر و لذت یا شر و الم ویژه خود را دارد؛ بنابراین، لذت قوه شهویه عبارت است از دستیابی به کیفیت محسوس سازگار با خود. لذت و هم در امیدواری و لذت غضب در پیروزی است. به عقیده بوعلی، هر قوه‌ای از لذت و الم خاص خود برخوردار است و شعور و ادراک، وجه مشترک همه قوا در خصوص امور ملایم به‌شمار می‌آید؛ به عبارت دیگر، لذت هر قوه، مساوق با ادراک ملایم است و الم هر قوه، مساوق با ادراک مضاد آن (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۴۶۲).

ب) قوای نفسانی اگرچه در لذت و الم مشترک‌اند، از نظر درجه با یکدیگر تفاوت دارند. هر قوه‌ای که از کمال بیشتر، نزدیک‌تر و دائمی‌تر برخوردار باشد و از جهت فعلیت، کامل‌تر و برتر باشد، به خودی خود، از حیث لذت و ادراک نیز بالاتر خواهد بود. شیخ‌الرئیس در النجاة من الغرق فی بحر الضلالت گفته است قوای انسان در احراز هر

مرتبه‌ای با یکدیگر تفاوت دارند؛ لذا قوه‌ای که دارای کمال برتر باشد، برتر است و آنچه فی‌نفسه از نظر ادراک، شدیدتر باشد، لذت برای آن مرتبه، شدیدتر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۶۸۳).

ج) در برخی کمالات قوای نفسانی، تبدیل استعداد به فعلیت، آشکارتر است؛ اما کیفیت لذت آن‌ها قابل تصور نیست؛ یعنی اگر لذتی پدید نیاید، ادراک به وجود نمی‌آید و تا وقتی لذتی ادراک نشود، تمایلی در نفس به سوی آن شکل نمی‌گیرد؛ مانند فرد ناینبایی که نمی‌تواند لذت ناشی از دیدن منظره‌ای زیبا را تصور کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۲۹).

د) قوه درآکه در صورتی کمالات و امور ملایم را ادراک می‌کند که مزاحمتی از سوی قوه دیگر برای آن وجود نداشته باشد؛ در غیر این صورت، نفس از جنبه ملایمتی که موجب لذت می‌شود، کراهت می‌یابد و حتی ممکن است ضد آن را برگزیند؛ مثل بیماری که از غذای سالم و گوارا روی گردان است و در عوض، به غذای نامطبوع تمایل دارد. به گفته شیخ: «کالخائف یجد الغلبة او اللذة فلا یسعر بهما و لایستلذهما» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۶۸۵)؛ یعنی مانند شخصی که هنگام ترسیدن از چیزی لذت ناشی از پیروزی را احساس نمی‌کند.

ه) گاه قوای نفسانی به ضد کمالات خود دچار می‌شوند و تا وقتی این ویژگی (ضد) از بین نرود، قوا توانایی ادراک رنج یا الم حاصل شده را نخواهند داشت. مثال شیخ درباره این مسئله بدین شرح است که گاه عامل رنج و المی بزرگ مانند سوختن در آتش یا سرمای زمهریر تحقق می‌یابد؛ ولی حس و ادراک از کار افتاده است و به همین علت، بدن هیچ رنج و دردی را احساس نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۶۸۵).

۳. بررسی ادراک حضوری یا حصولی در لذت و الم

کلام ابن‌سینا در تعریف لذت و الم نشان می‌دهد او حقیقت این دو مقوله را از سنخ ادراک دانسته و هرچند صراحتاً به حضوری بودن لذت و الم نپرداخته، در تعریفی که در *الإشارات و التنبیها* درباره این دو مقوله به دست داده، واژه‌های «ادراک» و «نیل» را به کار برده است: «اللذة هی إدراک و نیل لوصول ما هو عند المُدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۷)؛ یعنی لذت عبارت است از ادراک و نیل به وصول چیزی که نزد مُدرک از آن

جهت که کمال و خیر است، کمال و خیر باشد. شیخ در المبدأ و المعاد نوشته است: «ثم اللذة تتبع الإدراک لا حصول الکمال؛ بل اللذة هی إدراک الملايم» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

نکته قابل تأمل در این بحث، آن است که در نظام فلسفی سینیوی، ادراک، مشتمل بر دو نوع حصولی و حضوری است و کلمه «نیل» هم به تنهایی نمی‌تواند واقعیت ادراکی بودن لذت یا الم را ترسیم کند؛ به همین سبب، بوعلی از هردو واژه برای نشان‌دادن مقصود خود بهره جسته است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که چرا ابن‌سینا از عبارت «علم حضوری» در تعریف لذت و الم استفاده نکرده است. شهید مطهری در پاسخ به این سؤال گفته: «شاید به این جهت بوده است که او در مشرب فلسفی خود، علم حضوری را منحصر به علم مجردات به ذات خود می‌داند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۸، ص. ۸۹)؛ حال آنکه علم به لذت و الم، خود یکی از مصادیق علم نفس مجرد به ذات خویش محسوب می‌شود. هنگام درک لذت یا الم در واقع، شخص با علم حضوری به نفس خود، حضور امر ملايم یا غیرملايم با طبع را در نفسش می‌یابد و بدین ترتیب، احساس لذت یا الم برایش حاصل می‌شود؛ همچنین گفته شده که تصریح‌نکردن ابن‌سینا به علم حضوری در تعریف لذت و الم، ناشی از محوریت‌داشتن ادراک حصولی در تفکر مشائی و کم‌اهمیت‌بودن ادراک حضوری در این مشرب فلسفی است؛ زیرا ادراک حضوری از سنخ وجود است و بدون حضور مفهوم و ماهیت شیء حاصل می‌شود؛ حال آنکه تفکر مشائی براساس تفکیک وجود و ماهیت، و تحلیل ماهیت اشیا شکل گرفته است؛ چنان‌که شیخ به علم حضوری نفس به خود و متعلقاتش همچون حالات و ملکات نفس اعتقاد دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰) و در همین راستا قاعدتاً باید لذت و الم را از سنخ علم حضوری و از مصادیق علم حضوری نفس به خود بدانند؛ ولی همان‌گونه که می‌بینیم، وی در تعریف خود، ادراک را به‌طور کلی، عبارت از «صورت اشیا در قوای ادراکی» معرفی کرده است. همان‌گونه که پیشتر نیز گفتیم، با دقت در تعریف بوعلی از لذت درمی‌یابیم لذت صرفاً حصول امر ملايم یا کمال در قوه مُدرکه نیست؛ بلکه ادراک ملايم یا خیربودن امر لذت‌بخش است. شیخ‌الرئیس لذت حسی را ادراک ملايم حسی، یعنی درک ملايم با خیربودن انفعال یا تأثیری دانسته است که در قوه حاسه پدید می‌آید. اگر ملايم حسی برای قوه حسی حاصل شود؛ ولی درک نشود، لذتی هم

پدید نخواهد آمد؛ چنان‌که بوعلی گفته است: «فَاللَّذَّةُ الْحَسِّيَّةُ هِيَ إِدْرَاكُ الْمَلَايِمِ الْحَسِّيِّ» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

البته اگر ادراک در موضوع لذت و الم را از نوع حضوری بدانیم، ادراک امر خوشایند با حصول آن برای قوه مُدرِکِه، یکی خواهد بود؛ ولی کلام خواجه نصیرالدین نشان می‌دهد او ادراک موردنظر در کلام شیخ‌الرئیس را به معنای ادراک حصولی و حصول صورت در ذهن دریافته (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۱۱) و به همین جهت، با نفی حصولی بودن ادراک و تأکید بر «حصول ذات شیء» برای قوه مُدرِکِه در تعریف لذت، بر حضوری بودن ادراک اصرار کرده؛ پس لذت عبارت است از حصول و دریافت امر خوشایند و رسیدن به آن، و این حصول و رسیدن از سنخ علم حضوری است؛ هرچند در کلام بوعلی به منظور نفی ادراک حصولی و تأکید بر حصول امر خوشایند یا کمال، واژه‌های «ادراک» و «نیل» در کنار هم آمده‌اند؛ البته احتمال دارد هدف از کاربرد این دو واژه در تعریف عرضه‌شده از سوی شیخ، بیان این معنا باشد که لذت نه صرف درک کمال به واسطه علم حضوری، بلکه درک کمال به مثابه امر خوشایند است؛ به عبارت دیگر، درک دوم که از نوع علم به علم است، اساس لذت را تشکیل می‌دهد؛ نه صرف پدید آمدن کمال که همان درک (علم) اول است. لاهیجی درباره این مسئله گفته: «شیخ در تعریف لذت، تعبیر "لوصول ما هو عند المُدرِک" را می‌آورد و عبارت "لما هو عند المُدرِک" را نمی‌آورد؛ چون لذت فقط ادراک لذیذ نیست؛ بلکه ادراک، حصول لذیذ برای مُدرِک و وصول به امر مطلوب است» (لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج. ۴، ص. ۳۰۶). گواه دیگر بر این احتمال، آن است که شیخ در آثار متعدد خود تصریح و تأکید کرده: «لذت به دنبال ادراک حاصل می‌شود؛ نه به دنبال حصول کمال. در واقع، لذت، ادراک ملائیم یا خیربودن امری است که نزد قوه مُدرِکِه حاصل شده است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

به بیان مختصر، ادراک و نیل در کنار هم به ادراک حضوری، یعنی حضور شیء نزد مُدرِک می‌انجامد و به دیگر سخن، مُدرِک افزون‌بر ادراک باید امر لذیذ را دقیقاً وجدان کند تا به لذت برسد؛ مثلاً ممکن است کسی تصویر منظره‌ای زیبا را ببیند و از آن لذتی نبرد؛ اما در صورت حضور و وجدان آن تصویر به لذت دست یابد.

۴. تفاوت میان نیل و ادراک در نظام فلسفی ابن سینا

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح تعریف شیخ از لذت و الم گفته لذت عبارت است از ادراک و نیل، و منظور از نیل، اصابت و وجدان است. از نظر او، شیخ در خصوص معنای لذت به واژه «ادراک» اکتفا نکرده است؛ زیرا گاه ادراک شیء با حصول صورتی مساوی با آن شیء حاصل می‌شود؛ درحالی که نیل به شیء، زمانی تحقق می‌یابد که ذات آن نزد ادراک‌کننده حاضر شود؛ یعنی چه بسا ادراک صورت گیرد؛ اما لذتی برای انسان نداشته باشد؛ بنابراین، لذت نه با حصول آنچه مساوی امر خوشایند است، بلکه تنها با حصول ذات امر خوشایند حاصل می‌شود. وجود ادراک و نیل در کنار هم نیز برای التذاذ، لازم است؛ لذا شیخ در تعریف لذت به لفظ «نیل» نیز اکتفا نکرده؛ چون این واژه بر ادراک به صورت مجاز دلالت دارد و دلالت نیل بر ادراک از نوع حقیقی نیست؛ لذا خواجه نصیرالدین در شرح *الإشارات و التنبیها*، در پاسخ به اشکال تساوی نیل و ادراک گفته است: «مفهوم النیل لیس إلا حضور الشیء و وجدانه و هو لا یدل علی إدراکه إلا بالمجاز» (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۳۶). مفهوم نیل، حضور شیء و وجدان آن است و نیل به صورت مجاز بر ادراک دلالت دارد؛ ولی به دلیل فقدان لفظ واحد، شیخ هر دو را آورده است تا در مجموع بر لذت دلالت کنند. از سوی دیگر، ادراک اعم از نیل است و در منطق، تقدم اعم بر اخص واجب است؛ از این روی، ابن سینا این دو را با هم آورده و ادراک را بر نیل تقدم داده است. در نهایت می‌توان نتیجه گرفت نیل، بالاتر از ادراک است.

۵. ارتباط میان لذت و الم

در آثار مختلف شیخ، رابطه لذت و الم، کاملاً گویا نیست. او در *الهیات دانشنامه علایی* نوشته است میان خوشی و درد، حالت سومی وجود دارد که خالی از لذت و الم است. بوعلی با بیان وضعیت اخروی اطفال و ابلهان، این حالت را توصیف کرده و وضعیت آنها را نه نیک و نه بد دانسته است؛ زیرا نه سبب رنجی بر ایشان هست و نه سبب سعادت (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص. ۶۰۴؛ ساوی، ۱۳۷۰، ص. ۵۲).

ابن سینا در برخی آثار خود، پس از تعریف لذت، درد را عبارت از ادراک ضد امر ملایم دانسته است (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۷۹). حال، با توجه به اینکه لذت و الم از جنس ادراک هستند و ادراک نیز امر وجودی محسوب می‌شود، بین این دو مقوله، تقابل ضدین برقرار

است. با توجه به تعریف ضدین به «دو امر وجودی که در نهایت اختلاف هستند و اجتماع آنها در آن واحد بر موضوع واحد امکان ندارد» می‌توان گفت از نظر بوعلی:

الف) لذت و الم، هر دو اموری وجودی هستند؛ چون از سنخ ادراک‌اند.

ب) میان لذت و الم، نهایت اختلاف وجود دارد.

ج) در زمان واحد، برای یک موجود مُدرک، اجتماع لذتی خاص با المی از همان نوع، امکان‌پذیر نیست.

۶. تفاوت میان ویژگی‌های لذت حقیقی و غیر حقیقی از نظر ابن سینا

هریک از قوای نفسانی از خیر و لذتی مخصوص برخوردارند؛ همان‌گونه که دارای شر و الم خاص خود هستند؛ مثلاً لذت شهوت، آن است که با حواس پنج‌گانه به کیفیت‌هایی محسوس و مناسب دست یابد؛ درحالی که لذت غضب در سلطه یافتن بر فرد مقابل و لذت حافظه در به یاد آوردن امور گذشته است؛ به همین جهت، هر قوه‌ای به دنبال یافتن امور سازگار با خود، به خیر و لذت می‌رسد و در نتیجه به دست آوردن امور مخالف با خود، رنج و مشقت خواهد بود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۱؛ ۱۳۸۳، ج. ص. ۷۹).

بنابراین، از نظر ابن فیلسوف، اولاً به تعداد قوا لذت وجود دارد؛ ثانیاً لذت، کمال یک قوه محسوب می‌شود و وصول به کمال هر قوه برای نفس، لذت‌بخش است. به گفته شیخ‌الرئیس، اگرچه هر قوه از لذت و ضد لذت برخوردار است، این لذت‌ها یکسان نیستند و هر قدر ادراک قوه‌ای قوی‌تر و کمال آن قوه، شدیدتر و برتر باشد، لذت آن قوه نیز بیشتر خواهد بود؛ بنابراین، لذت در پی تغییر ادراک و کمال دگرگون می‌شود و به عبارت دیگر، لذت از دو عنصر ادراک و کمال تبعیت می‌کند. این قوا از آن جهت که لذت‌ها و رنج‌هایی مخصوص خود را دارند، با یکدیگر مشترک‌اند؛ ولی مراتبشان از نظر لذت و الم، یکسان نیست و با هم تفاوت دارد. قوه‌ای که کمال آن برتر و بادوام‌تر باشد یا خودش از نظر ادراک و ذات در برترین و کامل‌ترین وضعیت قرار گیرد، دارای لذت‌ها و خوشی‌های برتر خواهد بود و به همین صورت، نفوس در پی تکامل یافتن موجودات، به قوای بیشتر و کامل‌تری دست می‌یابند (ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۲۴؛ سیاسی، ۱۳۳۳، ص. ۲۲).

بنابراین در اندیشه سینوی می‌توان لذت حقیقی را در سه مؤلفه به شرح زیر خلاصه

کرد:

الف) لذتی که اسبابش قوی‌تر باشد: ادراکات عقلی فقط حقیقت‌اشیایی را ادراک می‌کنند که ملایم و خیر محض هستند؛ درحالی که ادراکات شهوانی به حقیقت‌شیء ملایم نفوذ نمی‌کنند؛ همچنین ادراک شهوانی، محصور در بوییدنی‌ها، نوشیدنی‌ها و خوردنی‌هاست؛ ولی ادراکات عقلی می‌توانند به مُدرکی تعلق گیرند که بهاء و خیر محض است و هر لذتی از آن فیضان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج. ۲، ص. ۱۴۹).

ب) لذتی که اسبابش بیشتر باشد: مقصود شیخ‌الرئیس این است که آنچه ادراک عقلی می‌شود، کل است؛ اما مثال ادراکات حسی، جزء است. یکی از ویژگی‌های حس، این است که برخی اشیا فقط نسبت به یک حس، ملایم هستند و امکان دارد منافر با حواس دیگر باشند؛ اما قوه عقل چنین محدودیتی ندارد؛ زیرا با همه چیز ملایم است و هیچ معقولی متنافر با آن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱).

ج) لذتی که اسبابش برای ادراکات عقلی، ضروری‌تر است: صورت‌های معقول که ادراک عقلی می‌شوند، به صورت جزئی از ذات عقل درمی‌آیند و عقل، زیبایی‌ها و لذایذ را برای ذات خود می‌بیند؛ درحالی که ادراک‌کننده، خود اوست و به عبارت دیگر، مُدرک و مُدرک، یکی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۲).

علاوه بر آنچه گفتیم، از آنجا که قوه عاقله، بالاترین قوه برای نفس انسانی به‌شمار می‌آید و کمال عقلی، برترین کمال برای انسان محسوب می‌شود، لذتی که از رسیدن به چنین کمالی حاصل می‌شود، بالاترین لذت‌هاست.

ادراک عقلی از ادراک حسی قوی‌تر است؛ زیرا عقل حقیقت‌اشیا را ادراک می‌کند؛ اما حس صرفاً به ظاهر اشیا دسترسی دارد؛ به عبارت دیگر، عقل می‌تواند به حقیقت کلی و پایدار دست یابد؛ درحالی که حس، قدرت درک خصوصیات ظاهری اشیا را دارد؛ بر این اساس، لذتی که از تعقل نشئت می‌گیرد، به مراتب قوی‌تر از لذت حاصل‌شده از حواس پنج‌گانه است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۲۵).

۷. عوامل روی‌نیاوردن به کسب لذت برتر

یکی از پرسش‌های مهمی که درخصوص لذت‌های حسی و عقلی مطرح می‌شود، این است که اگر لذات غیرحسی دارای چنان شدت و قوتی هستند، چرا بیشتر افراد به آن‌ها اقبال

نمی‌کنند و لذت‌های جسمانی را بر آن‌ها مقدم می‌دارند. ابن‌سینا در پاسخ به این پرسش، عواملی بدین شرح را در مواضع مختلف برشمرده است:

۷-۱. یقین نداشتن

علم، نقشی مهم در رفع شک در خصوص لذت‌بخش بودن هر چیز دارد و این امر یقینی برای اقبال به هر چیزی لازم است؛ اما کافی نیست؛ زیرا برای شوق یافتن به لذتی خاص، باید نوعی ذوق در خصوص آن لذت تحقق یابد؛ به عبارت دیگر، آنچه موجب تحریک شوق انسان به سوی چیزی می‌شود، عین‌الیقین است که نوعی شهود را دربر دارد؛ نه علم‌الیقین و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی: «لیس الخیر کالمعاینه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۶۳)؛ یعنی دانستن مانند مشاهده نیست؛ از این روی، شیخ در تعریف لذت، تنها به واژه «ادراک» بسنده نکرده و قید وصول را نیز بدان افزوده است.

۷-۲. تجربه نداشتن

گاه براساس دلیل و برهان برای فرد مشخص می‌شود یک نوع لذت برتر می‌تواند تحقق یابد؛ ولی کیفیت آن برای او معلوم نیست؛ چون عملاً آن را تجربه نکرده است و هیچ درکی از آن ندارد. طبیعی است که تا وقتی این فرد به آن لذت نرسد و آن را درک نکند، اشتیاقی برای رسیدن به آن نخواهد داشت و در نتیجه به دنبالش نخواهد رفت؛ مانند شخص نابینا یا ناشنوایی که می‌داند در جهان، صورت‌های زیبا یا آهنگ‌های خوش وجود دارد؛ ولی چون هیچ‌گاه آن‌ها را درک نکرده است و از چگونگی لذت‌بخش بودن آن‌ها خبر ندارد، هیچ علاقه و شوقی برای دستیابی به آن‌ها نشان نمی‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۴۲۴).

ما انسان‌ها در این دنیا صرفاً لذت‌های پست دنیایی را تجربه می‌کنیم و تنها از طریق برهان و استدلال می‌توانیم به کمالات مبادی عالیّه وجود پی ببریم؛ ولی چون آن لذت‌ها و کمالات برتر را تجربه نکرده‌ایم، نسبتمان با لذت‌های برتر مانند نسبت ناشنوا با صداهای خوش است. در تحقیقی که درباره‌ی ناشنویان صورت گرفته، مشخص شده است آن‌ها به شنیدن صداها و حتی صداهای خوش هیچ تمایلی ندارند و از این روی، محققان کاشت حلزون در گوش آنان را که یکی از پیشرفت‌های مهم علمی است، ناموفق می‌دانند. یکی از استدلال‌های محققان برای اثبات موفقیت‌آمیز نبودن کاشت حلزون در گوش ناشنویان، این است که صدا برای آن‌ها ناملموس و حتی آزاردهنده است. نکته‌ی جالب این است که برخی از این افراد، تلاش اطرافیان

برای درمان آنان را اهانت به خود تلقی می‌کنند و معتقدند دیگران با کاشت حلزون به آن‌ها ظلم می‌کنند و آنان را به‌زور، به دنیای پرهیاهوی خود وارد می‌کنند. در واقع، ناشنویان می‌دانند صداهایی زیبا و جذاب در دنیا وجود دارد؛ اما چون عملاً این امور را احساس و درک نمی‌کنند، از چگونگی لذت‌بخش بودن آن‌ها بی‌خبرند.

نمونه دیگر برای این مسئله، شخص نادانی است که از نادانی خود خبر ندارد و هیچ احساس بدی به ندانستنش ندارد؛ برخلاف شخص عالم که از ندانستن برخی حقایق عذاب می‌کشد و می‌فهمد ندانستن رنج‌آور است؛ زیرا شیرینی و لذت دانستن را در اموری که می‌داند، درک کرده است و طبق فرمایش امیر مؤمنان (ع): «مدارسة العلم لذة العلماء» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۹)؛ یعنی: «لذت دانشمندان، گفت‌وگوی علمی است».

۳-۷. موانع و شواغل

ممکن است کمال سازگار و مناسب با قوای ادراکی فرد فراهم آید؛ اما مانع و شاغلی در کار باشد که نگذارد روح او از آن کمال سازگار با نفس لذت ببرد؛ بدین ترتیب، وی آن کمال را دوست ندارد و ممکن است ضد آن کمال را بر آن ترجیح دهد؛ مانند این مسئله که بعضی بیماران مزه شیرین را دوست ندارند و برعکس، به برخی مزه‌های ناخوشایند و پست تمایل می‌یابند. گاهی نیز این چنین نیست که فردی کمالی را دوست نداشته باشد؛ بلکه فقط از آن لذت نمی‌برد؛ مانند انسانی که دچار ترس و نگرانی شده و در این حالت، ممکن است به پیروزی یا لذتی دست یابد؛ ولی به آن توجهی نکند و از آن لذت نبرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۴، ص. ۱۷).

همان‌گونه که پیشتر گفتیم، لذت صرفاً به سبب حصول یا حضور امر خوشایند نزد نفس پدید نمی‌آید؛ بلکه لذت، درک خوشایندی و خیربودن این امر برای نفس است؛ به همین جهت، وجود مانع یا شاغلی مانند بیماری یا ترس، توجه نفس را از این امر خوشایند منحرف می‌کند و شخص، خوشایندی و خیربودن آن امر را برای نفس درک نمی‌کند و بنابراین، لذتی نیز پدید نمی‌آید (فاضل یگانه، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۷).

۴-۷. بدن

ممکن است نفس انسانی به درجاتی از کمال عقلی برسد؛ ولی به جهت اتصال و اشتغال به بدن، همانند فرد بیمار (به علت وجود داشتن مانع و اشتغال)، از درک کمال‌بودن این

معقولات برای قوه عاقله، ناتوان خواهد بود و به همین سبب، از رسیدن به این درجه از کمال عقلی، لذتی برایش حاصل نمی‌شود؛ بنابراین، نفس انسانی تا وقتی با بدن ارتباط دارد و مشغول تدبیر امور جسمانی است، نه از الم جهل خبر دارد و نه از شعور تام به لذات حاصل از معرفت عقلانی برخوردار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۸۴).

۵-۷. آگاهی نداشتن

ممکن است قوه ادراکی انسان به ضد کمال خود مبتلا شود؛ یعنی حالتی برایش پدید آید که ضد و مخالف کمال است؛ اما به دلیل وجود داشتن مانعی، انسان از این حالت ضدکمال آگاه نشود و آن را درک نکند و اگر هم آن را احساس کرد، از آن بیزار نشود. طبعاً وقتی مانع از بین برود و نفس انسان به حالت عادی خود بازگردد، از چنان حالتی رنج می‌برد؛ مانند بیماران مبتلا به صفرا که تا وقتی بهبود نیابند، تلخی دهان خود را درک نمی‌کنند؛ اما بعد از اینکه رو به بهبودی رفتند، از حالتی که به آن دچار بوده‌اند، نفرت می‌یابند و ناراحت می‌شوند.

۶-۷. تخدیر

وقتی انسان در معرض سرمای شدید یا خطر سوختن قرار می‌گیرد، اگر بدنش دچار بی‌حسی شود و قدرت ادراک خود را از دست بدهد، ممکن است او از آن سرما و آتش رنج نبرد؛ اما پس از زوال یافتن بی‌حسی، طبعاً انسان دچار رنج و الم فراوان خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ج. ۴، ص. ۱۹).

در اینجا شیخ به وجود مانع در احساس الم به‌رغم تحقق یافتن امر ناخوشایند و ضدکمال برای نفس اشاره کرده و معتقد است صرف تحقق یافتن امر ناخوشایند برای نفس به پدید آمدن احساس الم نمی‌انجامد؛ بلکه باید علم به ناخوشایندی و غیرملایم بودن این امر برای نفس نیز حاصل شود و حقیقت الم، همین ادراک یا علم دوم است. نکته دیگر در این استدلال، آن است که تمام مثال‌های شیخ، مربوط به حوادثی هستند که در آن‌ها به دلیل دخالت عوامل بیرونی مثل سرمای شدید و آتش، گیرنده‌های حسی بدن از کار افتاده‌اند و پیام عصبی به مغز نرسیده؛ یعنی اصلاً درک امر ناخوشایند و غیرملایم صورت نگرفته است؛ چنان‌که امروزه با استفاده از داروهای بی‌هوشی، دستگاه‌های عصبی را موقتاً از کار می‌اندازند و در نتیجه، المی احساس نمی‌شود. ابن‌سینا با بیان این مثال‌ها کوشیده است به

این سؤال پاسخ دهد که چرا نفس انسانی با وجود امور ناخوشایند و ضد کمال انسانی، به جای درک امور عقلانی و حقایق انسانی، احساس الم ندارد و از این خلأ عقلانی و انسانی خود رنجی نمی‌برد. او علت این مسئله را مشغول شدن نفس به امور بدن و هواهای نفسانی می‌داند؛ زیرا بهره‌مندی از لذت‌های نفسانی و حیوانی، مانند عاملی بیرونی، باعث تخدیر و مختل شدن درک قوه عاقله در خصوص امور ناخوشایند و ضدکمالی می‌شود که برای نفس حاصل شده‌اند.

۸. مراتب لذت (حسی، عقلی و روحانی)

ابن‌سینا معتقد است تا وقتی انسان در این عالم به سر می‌برد و گرفتار حجاب جسم خود است و در صفات و رذایل پست خویش فرورفته، از لذات عقلی بی‌خبر است و به دنبال آن‌ها نمی‌رود و اشتیاقی برای دستیابی به آن‌ها نشان نمی‌دهد. هرچند ممکن است در این جهان، برخی علل و اسباب حصول چنین لذاتی برایش فراهم آید (یعنی حقایق عقلی موجودات برای او حاصل شوند)، به جهت وجود داشتن موانع مذکور، وی از ادراک این لذات بهره‌مند نمی‌شود. درک لذت عالی، زمانی برای انسان حاصل می‌شود که او از گرفتاری در دام غضب، شهوت و دیگر صفات پست رهایی یابد و صفای باطن لازم را به دست آورد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۴۲۷).

تنها در صورت از بین رفتن موانع، قوه عاقله، کمال‌بودن صور و حقایق عقلی را درک می‌کند و از اتحاد یافتن با این حقایق لذت می‌برد؛ بنابراین، نفوس غافل و پست، صرفاً خیر و شری را ادراک می‌کنند که از حیات حیوانی نشئت گرفته است؛ اما به دلیل وجود مشکلاتی از ناحیه اشتغالات حسی، بهجت و سعادت ناشی از رسیدن به تعالی روحی را نمی‌شناسند و نگون‌بختی‌های ناشی از نقصان روح و خالی‌بودن از کمالات معنوی را درک نمی‌کنند.

لذا شیخ پس از لذت عقلی، به سطحی دیگر از لذت اشاره کرده که به دوران پس از مرگ و زمان جدایی روح از جسم، مربوط است. نفس ناطقه بعد از جدا شدن از بدن، متوجه کمالات شایسته خود می‌شود و طبعاً توجه به این کمالات در نفس، اشتیاق و علاقه‌ای شدید را برای به دست آوردن آن‌ها ایجاد می‌کند. از طرف دیگر، تنها هنگامی که نفس با بدن ارتباط داشته باشد، می‌تواند این کمالات را به دست آورد؛ اما در آن هنگام، از تحصیل آن کمالات غفلت کرده است؛ چنان‌که انسان بیمار به دلیل ابتلا به بیماری، نیاز بدن خود به غذا

یا علاقه‌اش به شیرینی را فراموش می‌کند و حتی ممکن است به چیزهایی ناخوشایند علاقه‌مند شود. چه بسا شخص در طول حیات دنیایی به کمالات انسانی توجه کرده و به کسب آن کمالات، اشتیاق یافته باشد؛ اما سرگرم شدن او به امور دنیوی، موجب غفلتش از کسب کمالات شود؛ بر این اساس، وی بعد از جدا شدن از بدن مادی‌اش متوجه از دست دادن کمالات خود می‌شود و به دنبال بروز این غفلت، در رنج به سر می‌برد. این رنج، عظمتی به اندازه لذت‌ها و شادمانی‌های روحانی مقابل انسان دارد که وی در این جهان، آن‌ها را از دست داده است. از آن سوی، اگر فردی در طول حیات دنیوی خود، در اثر تلاش، به کمالات انسانی خویش دست یابد، پس از مرگ، در پی درک این کمالات، به لذتی می‌رسد که با هیچ لذت حسی‌ای قابل مقایسه نیست؛ زیرا این لذت‌ها از نوع روحانی و مجردند. از سخنان شیخ، چنین برمی‌آید که علت وجود داشتن فاصله بین کسب کمال و درک لذت، ابتدای درک لذت بر معرفت است؛ به طوری که هرچقدر معرفت افزون شود، لذت بیشتری برای نفس حاصل خواهد شد و از آنجا که افزایش یافتن معرفت به معنای افزایش یافتن کمال است، کسب کمال، افزایش لذت را به دنبال دارد. گویا ابن سینا قصد داشته است با عبور کردن از لذات حسی و طبیعی به لذات عقلی و روحانی دست یابد. بنابه تصریحات وی:

سزاوار نیست که ما بشنویم که کسی بگوید: «اگر ما به طور کلی، نه چیزی بخوریم و نه بیاشامیم و نه ازدواج کنیم، پس چه سعادت‌ی برای ماست؟». اگر کسی چنین چیزی بگوید، ضرورت دارد او را آگاه سازیم و به او بگوییم: «ای مسکین! چگونه است حال ملائکه و مافوق آن‌ها که بیشتر از انعام لذت می‌برند و مبتهج و متنعم هستند؛ بلکه چگونه امکان دارد این دو نوع لذت، قابل مقایسه با یکدیگر باشند؟» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۸۷).

شیخ بر این مطلب اصرار دارد که هرگز تصور نشود لذت، تنها محدود به نوع حسی و جسمانی است. وی بر لذت عقلی و برتر بودن آن از لذت حسی و جسمانی تأکید کرده و حتی از این مرتبه نیز فراتر رفته و به لذت روحانی قائل شده که خاص مجردات است و بوعلی، خود از آن به ابتهاج تعبیر می‌کند. او بالاترین درجه ابتهاج را به خداوند متعال نسبت داده و گفته است: «بالاترین مبتهج، خداوند است که به ذات خود مبتهج است؛ چون ذات

او بالاترین و کامل‌ترین موجودی است که به خود علم دارد؛ درحالی که مبرا از هرگونه امکان و عدم است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۴۹).

به عقیده شیخ‌الرئیس، همان‌گونه که نفوس در داشتن سعادت و لذت با یکدیگر تفاوت دارند، جواهر عقلی نیز در عشق و بهجت، گوناگون‌اند؛ به همین جهت، وی جواهر مجرد را از جهت نقص و کمال به پنج مرتبه تقسیم کرده است:

مرتبه اول، ذات واجب‌الوجود که کامل‌ترین درجه ابتهاج را داراست؛ زیرا هر قدر ادراک، شدیدتر و کامل‌تر باشد، عشق به آن نیز شدیدتر و کامل‌تر خواهد بود و بنابراین، عشق حقیقی و ابتهاج از تصور حضور ذات معشوق نشئت گرفته است. گاه شوق و عشق با یکدیگر اشتباه گرفته می‌شوند؛ به همین جهت، ابن‌سینا بعد از بیان نخستین مرتبه ابتهاج، شوق را تفسیر کرده و آن را عبارت از اتمام و تکمیل این ابتهاج دانسته است؛ بدین ترتیب، شوق در صورتی تصور می‌شود که عاشق از جهتی بالفعل و از جهت دیگر، بالقوه باشد. بوعلی با تبیین عشق حقیقی برای ذات واجب، شوق را از او نفی کرده است؛ چون تمام صفات کمال به صورت بالفعل برای واجب متعال، حاصل‌اند و هیچ کمالی از او فوت نشده است تا واجب‌الوجود، مشتاق آن کمال باشد؛ بدین سبب، دریافت واجب متعال، کامل‌ترین دریافت‌ها و ابتهاج او کامل‌ترین ابتهاج‌هاست. بعد از مرتبه واجب متعال، مرتبه عقول قرار دارد که به ذات واجب، مبتهاج‌اند و به همان سببی که لفظ شوق بر واجب متعال اطلاق نمی‌شود، قابل اطلاق بر عقول مجرد هم نیست؛ چون تمام کمالات ممکن به صورت بالفعل برایشان حاصل است و در وجود آن‌ها قوه و فعلیت، متصور نیست. مرتبه سوم، نفوس کامل انسانی و نفوس ناطقه فلکی است. ابن‌سینا شوق و عشق را در این مرتبه و مرتبه‌های دیگر اثبات کرده است. در این مرتبه، معشوق از نظر فعلیت برای نفوس، آشکار و از نظر استعداد، پنهان است. به اعتبار وجه اول، معشوق از حصول نفوس، متلذذ و به اعتبار وجه دوم، متألم است. در مرتبه چهارم، نفوسی قرار دارند که میان جهان مجرد و مادی، متردد هستند. در مرتبه پنجم، کسانی قرار می‌گیرند که در عالم مادی فرورفته و گرفتار شده‌اند (سلیمانی، ۱۳۸۹، ص. ۱۵).

نتیجه گیری

در نظام فکری ابن سینا لذت حسی، احساس امر ملایم و لذت عقلی، تعقل امر ملایم است؛ بنابراین، هر کمالی که ملایم باشد، محبوب خواهد بود، حقیقت لذت از جنس ادراک، اعم از ادراک خیالی، وهمی، حسی و عقلی است و هر نوع ادراک، لذتی خاص را ایجاد می کند. در این پژوهش دریافتیم شیخ الرئیس حقیقت لذت و الم را از سنخ ادراک دانسته و هر چند صراحتاً به حضوری بودن لذت و الم نپرداخته، بر اساس تعریف این دو مقوله از *الإشارات و التنبيهات*، واژه های «ادراک» و «نیل» را تقریباً معادل با یکدیگر به کار برده است. از جانب دیگر، ادراک، کاربردی اعم از اقسام حصولی و حضوری دارد و واژه «نیل» به تنهایی نمی تواند واقعیت ادراکی بودن لذت یا الم را ترسیم کند؛ به همین جهت، بوعلی از هر دو واژه برای نشان دادن مقصود خود بهره جسته است. یکی از رهیافت های به دست آمده این است که می توان از سخنان شیخ، ادراک حضوری را در تعریف لذت و الم برداشت کرد (اگرچه وی در آثارش بدان تصریح نکرده است)؛ زیرا علم به لذت و الم، خود یکی از مصادیق علم نفس مجرد به ذات خویش است. هنگام درک لذت یا الم در واقع، شخص با علم حضوری به نفس خود، حضور امر ملایم یا غیر ملایم با طبع را در نفس خویش می یابد و بدین ترتیب، احساس لذت یا الم برایش حاصل می شود. شاید تصریح نکردن ابن فیلسوف به علم حضوری در تعریف لذت و الم، ناشی از محوریت داشتن ادراک حصولی در تفکر مشائی است؛ زیرا ادراک حضوری از سنخ وجود است و بدون حضور مفهوم و ماهیت شیء حاصل می شود.

بر اساس باور ابن سینا تا وقتی انسان در این دنیا است، از لذات عقلی اطلاعی ندارد و هر چند ممکن است برخی علل و اسباب حصول این لذت برایش فراهم آید، به جهت وجود داشتن موانعی از ادراک این لذت بهره مند نخواهد بود. مسئله مهم این است که در نظام فلسفی سینوی به لذت عقلی اکتفا نمی شود و پس از این گونه لذت، به سطحی دیگر از لذت اشاره شده که مربوط به زمان پس از مرگ و جداشدن روح از جسم است. نفس ناطقه پس از جداشدن از بدن، متوجه کمالات شایسته خود می شود و طبعاً توجه به این کمالات در نفس، اشتیاق و علاقه ای شدید برای به دست آوردن آنها ایجاد می کند. از طرف دیگر، تنها هنگامی که نفس با بدن ارتباط داشته باشد، می تواند این کمالات را به دست آورد. در

نظام فلسفی سینیوی، نفوس فقط خیر و شر ناشی از حیات حیوانی را درک می‌کنند؛ اما بهجت و سعادت ناشی از اهداف بالاتر را نمی‌شناسند و نقصان ناشی از کمالات معنوی، نتیجه مشکلات ناشی از اشتغالات حسی و حیات دنیوی است؛ به همین دلیل، شیخ پس از لذت عقلی به سطحی دیگر از لذت اشاره کرده که به زمان پس از مرگ، مربوط است. نفس ناطقه بعد از جدا شدن از بدن، متوجه کمالات شایسته خود می‌شود و طبعاً توجه به این کمالات، اشتیاق و علاقه‌ای شدید را برای به دست آوردن آن‌ها در نفس ایجاد می‌کند. نکته قابل تأمل در کسب کمالات نفسانی و رسیدن به لذایذ عقلانی روحانی، این است که می‌توان با از بین بردن موانعی همچون مشغله‌های بدنی، فرورفتن در طبیعت و توجه به نفس، به آگاهی و شناخت کافی در حوزه لذات برتر دست یافت.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (عبدالله نورانی، به‌اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *ترجمه رساله‌ی اضحویه* (حسین خدیوجم، مصحح، مقدمه‌نویس و تعلیقه‌نویس) (چاپ ۲). تهران: اطلاعات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). *رسالة الطیر* (عمر بن سهلان ساوی، شارح) (محمدحسین اکبری، به‌اهتمام). تهران: الزهراء.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد* (حسن عاصی، محقق). تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). *الهیات دانشنامه‌ی علایی* (محمد معین، مقدمه‌نویس، حاشیه‌نویس و مصحح). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ب). *رسالة نفس* (موسی عمید، مقدمه‌نویس، حاشیه‌نویس و مصحح). همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی - تهران: دانشگاه تهران.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ج). *طبیعیات دانشنامه علایی* (چاپ ۲) (سید محمد مشکوة، مقدمه نویس، حاشیه نویس و مصحح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶الف). *الإشارات و التنبيهات: شرح نمط هفتم* (احمد بهشتی، شارح) (چاپ ۲). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶ب). *الإشارات و التنبيهات: شرح نمط هشتم* (حسن حسن زاده آملی، مترجم؛ صادق حسن زاده، به اهتمام). قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴اق-الف). *التعليقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴اق-ب). *الشفاء: الطبيعيات* (سعید رائد و الأب قنواتی، مصححان) (چاپ ۲). قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷اق). *النفس من كتاب الشفاء* (حسن حسن زاده آملی، محقق). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸اق). *إلهيات من كتاب الشفاء* (حسن حسن زاده آملی، محقق). قم: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸اق). *الشفاء: إلهيات* (ابراهیم مدکور، مصحح). قم: ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). *رسائل* (حلمی ضیاء اولکن، به اهتمام). استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة* (عبدالرحمان بدوی، مقدمه نویس و محقق) (چاپ ۲). بیروت: دار القلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *رسالة في النفس و بقائها و معادها* (فؤاد الأهواني، مقدمه نویس و محقق). پاریس: بیلیون.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *تصنيف غرر الحكم و درر الكلم* (مصطفی درایتی، محقق و مصحح) (چاپ ۱). قم: دفتر تبلیغات.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۷۰). *رسالة الطير* (محمد حسین اکبری، به اهتمام). تهران: الزهراء.

تحليل و بررسی ساختار ادراک در تشخیص لذت و الم /.. علی مستأجران گورتانی و مسعوده فاضل یگانه ۲۵۹

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۹). لذت و الم از نگاه ابن سینا. حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، ۱۴(۴۴)، ۸-۴.

سیاسی، علی اکبر (۱۳۳۳). علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان شناسی جدید. تهران: دانشگاه تهران.

صادق زاده قمصری، فاطمه (۱۳۹۶). نقش کمالات عقلی در سعادت از نگاه ابن سینا. حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، ۲۱(۵۸)، ۴-۱۰.

علی زمانی، امیرعباس؛ و عمرانیان، سیده نرجس (۱۳۹۶). لذت و معنای زندگی از نگاه ابن سینا. حکمت سینوی، ۲۱(۵۷)، ۸-۱۲.

فاضل یگانه، مسعوده (۱۳۹۴). نسبت ایمان و لذت در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا. (رساله دکتری). دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

الفاخوری، حنا؛ و البحر، خلیل (۱۳۵۵). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (عبدالمحمد آیتی، مترجم). تهران: کتاب زمان.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۸ق). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (اکبر اسدعلی زاده، محقق). قم: مؤسسه امام صادق (ع).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیحات. قم: نشر البلاغة.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). شرح الإشارات و التنبیحات. بیروت: النعمان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی