

توصیف و تحلیل لذت و شاخصه‌های آن بر مبنای تعریف ابن سینا در اشارات و تنبیهات

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

محمد آزادی^۱

علیرضا اعرافی^۲

DOI: 10.30497/AP.2024.245330.1650



چکیده

اندیشمندان بسیاری برای تبیین معنای لذت‌والم، تعاریف گوناگونی بیان کرده‌اند. در تحقیق حاضر با روش تحلیلی و مقایسه‌ای بررسی می‌شود که از میان مشهورترین این تعاریف در تاریخ فلسفه اسلامی، کدام تعریف، اتقان و جامعیت و مانعیت بیشتری دارد. بنابر دیدگاه برگزیده، تعریف ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات*، نسبت به سایر تعاریف، دقت و جامعیت و مانعیت بیشتری دارد. البته این تعریف بر مقدمات حصول لذت تمرکز دارد و لذت را مصداقی از ادراک حضوری و نیل معرفی می‌کند؛ اما بنابر دیدگاه برگزیده در این مقاله، لذت، کیف نفسانی متمایز از ادراک و علم حضوری است؛ به بیان دقیق‌تر، لذت عبارت است از انبساط، بهجت و سروری که در نتیجه ادراک و وصول به آن چیزی حاصل می‌شود که نزد شخص مدرک، ملائم و کمال است. این ادراک و وصول باید در شرایطی محقق شود که امر مضاد و مزاحمی برای حصول لذت وجود نداشته باشد. بنابر قیودی که در تعریف مذکور بیان شده، لذت، کیفی نفسانی، متمایز از ادراک، اختیاری، نسبی و برخاسته از نیازهای انسان است. در صورتی شخص به لذت دست می‌یابد که قدرت درک امر ایجادکننده لذت را داشته باشد و آن را برای خود خیر و کمال ببیند. ابن سینا، لذت عقلانی را برترین لذت می‌داند. از نظر او، میان مراتب گوناگون لذت‌های نفسانی می‌تواند تراحم وجود داشته باشد و برای رفع این تراحم باید نظام اولویت‌بندی منطقی و جامعی ارائه شود.

کلید واژه‌ها: ابن سینا، ادراک حضوری، الم، سرور، لذت، نیل.

mo.azadi313@gmail.com

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

eshragh.erfan@gmail.com

۲. استاد درس خارج حوزه‌های علمیه، قم، ایران.

مقدمه

دو مفهوم لذت‌والم از جمله حقایق واضحی هستند که انسان به آن‌ها علم حضوری دارد؛ بنابراین به تعریف آن‌ها نیازی نیست و تعاریفی که برای آن‌ها بیان می‌شود، از قبیل شرح اسم است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۰). بنابر تلقی مرسوم در فلسفه اسلامی، این دو مفهوم از قبیل عَرَض - نه مفهوم انتزاعی و از مقولات اولی - هستند. از میان مقولات عرضی، لذت‌والم، ذیل مفاهیم ماهوی و کیف نفسانی قرار می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۴، ص ۱۱۷). در این مقاله هدف آن است که با بهره‌گیری از روش تحلیلی و مقایسه‌ای، کامل‌ترین تعریف لذت‌والم در کلام اندیشمندان اسلامی، با محوریت دیدگاه ابن‌سینا در *اشارات*، تعیین و با تحلیل این تعریف، قیود لازم برای تکمیل آن بیان شود. براین اساس، در آغاز، برخی از مهم‌ترین تعاریف لذت از منظر اندیشمندان اسلامی تحلیل شد. سپس با مقایسه این تعاریف، مشخص شد که تعریف ابن‌سینا در کتاب *اشارات* و تنبیهات نسبت به تعریف‌های دیگر، از دقت بیشتری برخوردار است. سپس قیود تعریف ابن‌سینا و اینکه کدام یک از این قیود پذیرفتنی است، و نقدهایی که بر این قیود وارد است، بررسی شد. سرانجام، با تحلیل دقیق بخش‌های گوناگون تعریف ابن‌سینا، پیشنهادهایی برای تکمیل این تعریف، و تعریف برگزیده برای لذت بیان شد. در تعریف برگزیده، بر این مطلب تأکید شد که باید لذت را نوعی ابتهاج (کیف نفسانی متمایز از علم و ادراک حضوری) به شمار آورد که در اثر ادراک و نیل امر ملائم - از نظر ادراک‌کننده - حاصل می‌شود. در نکاتی که در تحلیل معنای لذت ذکر شده است، به مسائلی از قبیل ارتباط لذت با نیاز اشاره می‌شود؛ زیرا لذت با نیاز قرابت زیادی دارد و برای فهم دقیق معنای لذت، باید تمایز و ارتباط آن نیاز را مشخص کرد. در نکته‌ای دیگر، به رویکرد مطلق و نسبی به لذات و آلام اشاره می‌شود. طبق این نکته، ابن‌سینا، در تعریف لذت، به قید «ما هو عند المدرك» اشاره کرده که حاکی از نوعی نسبییت در لذت است.

بحث از لذت‌والم، مبحث مهمی است که در دانش‌های گوناگون، ابعاد مختلف آن بحث‌وبررسی شده است. در دانش کلام به تبع بحث از حسن و قبح و سعادت و شقاوت و به سبب ارتباطی که این مباحث با عذاب و ثواب و لذات و آلام اخروی دارد، مباحثی درباره لذت‌والم بیان می‌شود؛ از جمله متکلمانی که در این زمینه کار کرده‌اند، فخر رازی (۱۹۸۶، م، ج ۱، ص ۳۴۶) است. در دانش‌هایی مانند تفسیر و اخلاق نیز مباحثی پیرامون لذت‌والم طرح شده است؛ برای

مثال، رازی و سید کاظم حسینی حائری، مسائلی درباره لذت‌والم ذکر کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۴۰۵؛ حائری، ۱۳۸۵، ص ۶۷). در دوره متأخر نیز در دانش‌های نو، مانند فلسفه اخلاق، مباحثی گسترده درباره لذت‌والم مطرح شده است. برای نمونه، میل و مور، به این مسئله پرداخته‌اند (Mill, 2001, p 9-10; Moore, 2005, p 7-13).

در فلسفه یونان، ارسطو به بررسی چیستی لذت می‌پردازد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷-۴۰۳). در مکاتب فلسفی گوناگون اسلامی نیز لذت‌والم بررسی و تحلیل شده است؛ برای مثال، ابن‌سینا به صورت تفصیلی به این مبحث پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶). در میان اشراقیون، شیخ اشراق یکی از اندیشمندانی است که به تحلیل لذت‌والم پرداخته است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۴-۲۲۶). ملاصدرا نیز به‌طور مفصل پیرامون لذت‌والم بحث کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ص ۱۱۷-۱۲۴).

پیشینه تحقیق

برخی از مقالاتی که در باب تحلیل معنای لذت نوشته شده‌اند، به شرح زیر هستند:

۱. «جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن‌سینا»، نوشته عین‌الله خادمی (۱۳۸۹)؛ نویسنده این مقاله ضمن بررسی تعاریف گوناگون لذت، تعریف ابن‌سینا در اشارات را کامل‌ترین تعریف می‌شمارد. سپس اقسام لذت و تشکیکی بودن آن را بیان می‌کند؛ البته نویسنده به نقدهایی که بر تعریف ابن‌سینا شده، اشاره نمی‌کند و به تحلیل اجمالی کلام ابن‌سینا اکتفا می‌کند.
۲. «چیستی لذت از منظر ابن‌سینا و فخر رازی»، نوشته نفیسه ترابی و محسن جوادی (۱۳۹۱)؛ در این مقاله، نویسنده ضمن مقایسه تعریف لذت از منظر ابن‌سینا و فخر رازی و انتقاد از تعریف فخر رازی، تعریف ابن‌سینا را کامل‌تر می‌شمارد. سپس مراتب لذت را از منظر ابن‌سینا بررسی می‌کند. در این مقاله نیز صرفاً به نقاط قوت تعریف ابن‌سینا اشاره می‌شود و نقدی جهت کامل‌تر شدن این تعریف بیان نمی‌شود.
۳. «بررسی چیستی لذت از طریق مؤلفه‌ها و جایگاه طرح آن در فلسفه سینوی»، نوشته حوریه شجاعی باغینی و عین‌الله خادمی (شجاعی باغینی و خادمی، ۱۳۹۹)؛ در این مقاله با تحلیل تعاریف شش‌گانه‌ای که در کتاب‌های مختلف ابن‌سینا درباره لذت بیان شده، دیدگاه دقیق ابن‌سینا درباره لذت تبیین می‌شود. نویسندگان این مقاله نیز با ترجیح تعریف ابن‌سینا در کتاب اشارات، بیشتر بر تحلیل قیود این تعریف تمرکز دارند؛ ولی آن‌ها نیز به نقد و تکمیل

تعریف ابن سینا نمی‌پردازند.

۴. «لذت و رنج از منظر بوعلی سینا و علامه طباطبایی»، نوشته فاطمه رستمی جاهد و محمدجواد پاشایی (رستمی جاهد و پاشایی، ۱۴۰۱ ش)؛ در این مقاله، دیدگاه‌های ابن سینا و علامه طباطبایی درباره لذت و رنج و تفاوت‌ها و شباهت‌های میان دیدگاه آن‌ها بررسی شده است. در این مقایسه، اگرچه می‌توان انتقادهایی را از تعریف ابن سینا از منظر حکمت متعالیه یافت، اما نقد ابن سینا از منظر مبانی پذیرفته‌شده خودش، صورت نگرفته است.

۵. «لذت‌والم از نگاه ابن سینا»، نوشته فاطمه سلیمانی (سلیمانی، ۱۳۸۹)؛ نویسنده این مقاله نیز به تحلیل معنای لذت از منظر ابن سینا پرداخته و تعریف او در اشارات و تنبیهات را بررسی کرده است؛ اما این مقاله نیز به نقد و تکمیل تعریف ابن سینا نمی‌پردازد.

در مقاله پیش‌رو، افزون بر نقاط قوت تعریف ابن سینا در اشارات و تنبیهات نسبت به برخی از تعریف‌های رایج درباره معنای لذت، نقدهایی نیز برای تکمیل این تعریف بیان می‌شود؛ همچنین از میان احتمالات گوناگونی که درباره برخی قیود این تعریف وجود دارد، برترین احتمالات تعیین می‌شود. نقدهای واردشده بر این تعریف، نقدهای درون پارادایمی بوده‌اند و تعریف ابن سینا از منظر مبانی پذیرفته‌شده خودش نقد می‌شود. برای مثال، در این مقاله آمده است که نمی‌توان جنس لذت را «ادراک و نیل» دانست؛ زیرا ابن سینا لذت را نوعی کیف نفسانی متمایز از علم و ادراک به شمار می‌آورد (۱۳۷۵، ص ۱۳۷)؛ ولی در این تعریف، ادراک، جنس تعریف معرفی شده است؛ همچنین بنا به نظر نگارندگان مقاله، قید «من حیث آنه ملائم عند المدرک» می‌تواند به تکمیل تعریف لذت کمک کند.

تعریف لذت

در کتاب‌های فلسفی برای لذت‌والم چند نوع تعریف اصلی آمده است:

تعریف نخست: در یکی از تعاریف گفته شده است: «اللذة ادراك الموجود والألم إدراك المعدوم» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۶۷)؛ بنابر این تعریف، لذت، ادراک امر موجود و الم، ادراک امر معدوم است؛ اما برخی اندیشمندان در رد این تعریف اشکالات گوناگونی بیان کرده‌اند (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۶۷). اشاره‌نکردن به اهمیت «نیل» در حصول لذت، بی‌توجهی به نسبی بودن لذت‌ها در اشخاص مختلف و بی‌توجهی به ضرورت فقدان مانع برای درک لذت، از جمله اشکالات اصلی این تعریف هستند.

تعریف دوم: «إنَّ اللذَّةَ إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵؛ دغیم، ۲۰۰۱ م، ص ۹۰)؛ بنابر این تعریف، لذت، ادراک امری است که با طبع ادراک‌کننده سازگاری دارد و موجب آرامش او می‌شود؛ درمقابل، الم، ادراک امری است که با طبع مدرک، تنافی دارد و او را آزار می‌دهد. در رد این تعریف نیز اشکالاتی ذکر شده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۳۸۹). اشاره‌نکردن به اهمیت نیل در حصول لذت و بی‌توجهی به ضرورت فقدان مانع برای درک لذت نیز برخی از اشکالات این تعریف هستند.

تعریف سوم: ابن سینا در تعریف دیگر از لذت‌والم می‌گوید: «إنَّ اللذَّةَ هی إدراك ونیل لوصول ما هو عند المدرک کمال وخیر من حیث هو كذلك - ولا شاغل ولا مضاد للمدرک - والألم هو إدراك ونیل لوصول ما هو عند المدرک آفة وشر - ولا شاغل ولا مضاد للمدرک» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷)؛ بنابر این تعریف، لذت، ادراک و دستیابی به چیزی است که شخص ادراک‌کننده، آن را کمال و خیر خود می‌داند. البته انسان در فرضی می‌تواند به این لذت دست یابد که امر دیگری مانع و مزاحم درک این لذت نشود. همچنین مراد از الم و درد، ادراک و وصول به چیزی است که شخص ادراک‌کننده، آن را مزاحم و موجب آسیب به خود می‌داند؛ البته انسان در فرضی از این الم آزار می‌بیند که امر دیگری مانع و مزاحم درک این الم نشود. این تعریف یکی از کامل‌ترین تعریف‌های لذت‌والم به شمار می‌رود و برخی از اشکالات دو تعریف پیشین را ندارد.

تحلیل تعریف ابن سینا از لذت و الم

در تحقیق حاضر، ضمن تحلیل محتوای تعریف ابن سینا از لذت‌والم در *اشارات*، بررسی می‌شود که نقاط مثبت تعریف او چیست و برای تکمیل این تعریف، چه قیودی باید به این تعریف اضافه کرد.

تعریف ابن سینا از لذت عبارت است از: «إنَّ اللذَّةَ هی إدراك ونیل لوصول ما هو عند المدرک کمال وخیر من حیث هو كذلك - ولا شاغل ولا مضاد للمدرک -» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷). بنابر این تعریف، لذت، علم حضوری و دستیابی به چیزی است که شخص ادراک‌کننده، آن را کمال و خیر خود می‌داند و حصول لذت مقید به آن است که امر دیگری مانع و مزاحم درک این لذت نشود. در این تعریف، ادراک و نیل، جنس محسوب می‌شوند؛ ادراک به علم و شناخت و نیل، به وصول و دستیابی، اشاره دارد. نیل، مرتبه‌ای بالاتر از ادراک است؛ زیرا به وجدان و

چشیدن دلالت دارد و فراتر از درک حصولی و درک صورت مساوی امر ملذ است. همچنین بنا بر این تعریف، لذت، امری نسبی است و هر شخصی، با دستیابی به آنچه برای خود، کمال و خیر می‌داند، به لذت دست می‌یابد.

قیود و ویژگی‌های تعریف ابن‌سینا

در ادامه، قیود و ویژگی‌های این تعریف به صورت تفصیلی و دقیق بررسی می‌شود:

نکته نخست: ادراک و نیل، جنس لذت

در تعریفی که ابن‌سینا در اشارات آورده، ادراک و نیل، جنس تعریف قرار گرفته‌اند. طبق این تعریف، در خوشی، شادمانی و لذت، دو مؤلفه مختلف نقش دارد:

مؤلفه نخست: ادراک، که از مقوله علم و فهم است؛ از این رو، انسان بی آنکه عامل ایجادکننده لذت را بفهمد، بداند و به آن توجه کند، هر چند به اجمال، به لذت دست نمی‌یابد.

مؤلفه دوم: نیل؛ صرف فهم عامل ایجادکننده لذت، موجب لذت انسان نمی‌شود و باید نیل به امر ملذ نیز وجود داشته باشد؛ زیرا لذت در ادراک و وصولی ظهور دارد و صرف ادراک، ملازم با لذت نیست؛ به بیان دقیق‌تر، صرف تصور لذت، لذت‌بخش نیست و اگر لذت‌بخش باشد، همراه با لذتی متفاوت با لذت اصلی است که از نیل به امر واقعی حاصل می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷-۳۳۸). بنابراین به تعریف لذت، جنس «نیل» نیز اضافه می‌شود. درحقیقت، انسان باید امر ملذ را وجدان کند و این امر در دایره وجودی او با علم حضوری درک شود، نه اینکه صرفاً به تصور آن پردازد.

باید در تعاریف جنس، یک واژه باشد، ولی به این سبب که واژه‌ای حاکی از دو مفهوم ادراک و نیل وجود نداشته، ابن‌سینا این دو واژه را در تعریف لذت آورده است. البته شاید گفته شود که نیل حضوری با ادراک ملازمه دارد و نیازی به بیان واژه ادراک وجود نداشته؛ اما این دلالت، التزامی و غیرصریح است و از این رو، ابن‌سینا هر دو واژه را بیان کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸).

با نظر به این نکته، نقدی به تعریف ابن‌سینا می‌توان بیان کرد. طبق این نقد، لذت، مطابق با ادراک یا نیل حضوری و وجودی نیست؛ بلکه حاصل ادراک و نیل به شمار می‌آید. این نظریه را علامه جعفری نیز بیان کرده است (۱۳۸۹، ص ۳۹-۴۰). ادراک و نیل لذت با حقیقت لذت در عالم خارج تلازم وجودی و همراهی دارند و شاید به لحاظ وجودشناختی نیز نوعی وحدت

داشته باشند، ولی در مقام تحدید، لذت علم، درک و شناخت حصولی یا حضوری یا نیل به امر ملذ نیست و ظاهراً هر دو مقدمه لذت به شمار می‌روند. درحقیقت، لذت، حال و کیفیت نفسانیه‌ای است که حاصل فرایند و پروسه دستیابی به علم حصولی یا حضوری و نیل خارجی است؛ برای مثال، در خوردن یا آشامیدن، ابتدا نوعی نیل خارجی به دست می‌آید و این نیل در علم حضوری منعکس می‌شود و سرانجام، نوعی لذت، بهجت، انبساط و خوشی - کیفی نفسانی - در انسان حاصل می‌شود. بنابر دیدگاه برگزیده، خوشی و ناخوشی و لذت‌والم، حالاتی روحی و عناوینی قصدیه و علمیه هستند و با مفاهیم علمی تمایز دارند. درواقع، لذت‌والم، جزء کیفیات نفسانی هستند و هرچه ذیل مفهوم علم قرار گیرد، مقدمه لذت‌والم به شمار می‌رود. البته مفاهیم علمی و لذت‌والم، در یک سازوکار و مکانیسم دقیق، به هم پیوسته هستند.

درحقیقت ارتباطی شبیه به ارتباط ایمان و علم، میان لذت و علم وجود دارد؛ زیرا ایمان نیز پدیده‌ای روحی و روان‌شناختی - نه علمی یا عملی - به شمار می‌آید. تمایز علم حصولی با لذت، بسیار روشن است و تمایز علم حضوری نیز با لذت درک‌کردنی است. به بیان دقیق‌تر، لذت، کیفی نفسانی متمایز از علم و ادراک است. بنابراین طبق دیدگاه برگزیده، بهتر است گفته شود: «اللذة إنبساط أو بهجة أو سرور أو فرح حاصل عن الإدراك والإصابة ونيل».

این مطلب در مورد الم نیز جاری است و باید الم را همان سرخوردگی و ناخوشایندی حاصل از ادراک و نیل به آفت و شر دانست. به‌طورکلی در بسیاری از موارد، در تعریف احوال روحی، الفاظی مانند علم و نیل به کار می‌روند که به حقیقت حال روحی اشاره ندارند و فقط مقدمه حصول آن به شمار می‌روند.

نکته دوم: معنای قید «وصول به حقیقت»

در قید دیگری از تعریف لذت آمده است: «لوصول...». در تفسیر این قید گفته شده که مراد از آن، وصول وجود و حقیقتش است نه ماهیتش (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸). درواقع، پس از آنکه ادراک و نیل به معنای حضور، حصول و اتصال قرار داده شدند، مشخص است که مراد، وصول به حقیقت شیء است و وصول ذهنی، مراد نیست.

نکته سوم: معنای قید «لما هو عند المدرک کمال و خیر»

بنابر این قید، لذت‌والم با مصلحت و مفسده واقعی تفاوت دارد. به بیان دقیق‌تر، برای خیر و شر، دو نوع تصور می‌شود: خیر و شر نفس‌الامری و خیر و شر اضافی و منتسب به شیء. طبق این

قید، لذت‌والم، با رسیدن به خیر واقعی حاصل نمی‌شود؛ بلکه با وصول به خیر و شری حاصل می‌شود که شخص آن‌ها را خیر و شر به شمار می‌آورد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹). ارتباط میان کمال و خیر نفس‌الامری و کمال و خیر نزد مدرک، ارتباط عموم و خصوص من وجه وجود دارد. در برخی موارد، اموری برای انسان کمال و خیر نفس‌الامری هستند و مدرک نیز این کمال‌بودن را تصدیق می‌کند؛ اما شاید انسان، برخی کمالات و خیرهای نفس‌الامری را برای خود کمال و خیر نداند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۷). برای نمونه، خواندن نماز شب، به دستیابی انسان به خیر و کمال می‌انجامد، ولی اگر شخصی این دستیابی به کمال را درک نکند، از نماز شب لذت نمی‌برد. همچنین شاید انسان در شرایطی خاص بدون آگاهی، به صورتی رانندگی کند که از تصادف مصون بماند؛ در این صورت مصلحتی برای او حاصل می‌شود، ولی از این مصلحت اطلاع ندارد. بنابراین نیل به مصلحت حاصل شده، اما به سبب فقدان علم، لذتی ایجاد نمی‌شود. همچنین شاید اموری را خیر و کمال بدانند که در نفس‌الامر، خیر و کمال نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۸). حتی شاید طبعی به صورتی شکل بگیرد که هیچ فایده و کمال واقعی نتواند در آن لذت ایجاد کند؛ ولی به سبب انحراف مزاج طبیعی، از اموری لذت ببرد که در حقیقت برای او شروافت به شمار می‌رود. برای مثال، شاید انسان به سبب ابتلا به سادیسم، به امور ایجادکننده ضرر میل پیدا کند.

در بیشتر مواقع، اگرچه یک امر خاص در مرتبه خودش، خیر به شمار می‌آید، هنگامی که در فضای تزاحمات با دیگر امور بررسی شود، می‌توان پی‌برد که خیر نیست. در بسیاری از مواقع، انفکاک خیر نفس‌الامری از خیر نزد مدرک به سبب در نظر نگرفتن تزاحمات میان امور مختلف است.

آنچه مقوم لذت یا الم محسوب می‌شود، کمال یا شری است که مدرک، آن را کمال یا خیر می‌داند و کمال یا شر نفس‌الامری نقشی در بروز لذت‌والم ندارد. در واقع، بهجت، سرور، نشاط و شادکامی، آن چیزی است که از مجاری انسان آگاه صادر شود؛ در غیر این صورت، اگر امر تکوینی بریده از آگاهی باشد، محل بحث نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۸). همچنین از این قید، غیریت مصالح و مفاسد با لذات و آلام مشخص می‌شود.

اگرچه از منظر تحلیلی، منطقی و فلسفی، لذت با خیر و سعادت واقعی تفاوت دارد، این مفاهیم انطباق‌پذیر هستند. به بیان دیگر، خیر و سعادت واقعی دارد که می‌تواند از التذاذ و تألم

جدا شود. منشأ فاصله‌گرفتن خیر و شر از سعادت و شقاوت، فاصله‌گرفتن لذات و آلام هر شخص از خیرات و شرهای نفس‌الامری است. از منظر دین مبین اسلام، در جهان خیر و شری نفس‌الامری وجود دارد که اگر انسان به‌طور صحیح پرورش یافته باشد، همین خیرات و شرور نفس‌الامری را موجب التذاذ و الم خویش می‌داند؛ ولی اگر ذائقه انسانی از این خیرات و شرور نفس‌الامری فاصله بگیرد، شاید از اموری لذت ببرد که خیر واقعی نیستند و از اموری متألم شود، که شر واقعی نیستند.

تبدیل خیر و کمال نفس‌الامری به کمال و خیر تولیدکننده لذت، متوقف بر آن است که در دستگاه وجودی شخص، مانعی در برابر میل او به کمال نفس‌الامری ایجاد نشده باشد. اگر شخص، اصلاً درکی از کمال و خیر یک چیز نداشته باشد، یا درک داشته باشد، ولی دستگاه وجود او این امر را ملائم نداند و موجب آرامش گرفتن قوه متناسب با این میل نشود، شخص از کمال و خیر نفس‌الامری لذت نمی‌برد؛ بنابراین برای اینکه خیر واقعی به عامل التذاذ و بهجت تبدیل شود، باید قوه و کشش و میل متناسب با آن کمال در شخص تعبیه شده باشد. تناسب یک کمال با شخص لذت‌برنده، به آن است که دستگاه وجودی شخص با آن کمال، به نوعی ارتباط و انسجام دست یابد. به بیان دیگر، وجود تناسب متوقف بر آن است که در شخص، عامل لذت‌برنده، میل، تقاضا و نیاز متناسب با امر ملذذ، وجود داشته باشد. حتی شاید بالاترین کمالات و خیرات نفس‌الامری که شأنیت لذت‌بخشی را دارند، به سبب فقدان قوه و میل، در یک شخص اصلاً تولید لذت نکنند؛ برای مثال، بسیاری از لذایذ عقلی که در بحث کسب علم یا دستیابی به لذایذ معنوی در حالات تقرب به خداوند مطرح می‌شوند، برای حیوانات درک‌کردنی نیستند؛ زیرا حیوان، ظرفیت ادراکی یا قوای متناسب با این لذت‌ها را ندارد. بنابراین، برخلاف کمال و خیر واقعی که متوقف و منوط به وجود امری خاص در شخص نیست، فعلیت‌یابی خیر و کمال نسبی نزد مدرک، بر وجود حسگر و قوه متناسب متوقف است. این نوع مطالب - توقف بر وجود ادراک و میل - بر اساس وجدان و علم حضوری فهمیده می‌شوند. طبق این تحلیل، لذت‌والم فقط در موجوداتی مطرح می‌شود که دارای شعور و آگاهی - هرچند شناخت اجمالی و ارتکازی پنهان - هستند؛ اما اینکه گفته شود لذت‌والم درباره موجودی که آگاهی ندارد، می‌تواند بر تناسب یک امر با آن موجود یا ایجاد یک خیر در او حمل شود، خلاف ارتکازات و تحلیل‌های وجدانی است.

مسئله فقدان قدرت درک یا قوه و استعداد متناسب در ایجاد لذت، علاوه بر حیوانات در انسان‌ها نیز می‌تواند مصداق پیدا کند. برای مثال، انسانی که بیمار است، شاید از برخی امور که در حالت عادی از آن‌ها لذت می‌برد، نتواند لذت ببرد. همچنین اشخاص انسانی مراتب استعدادی مختلفی دارند و شاید برخی انسان‌ها به سبب فقدان استعداد لازم، از برخی مراتب علم لذت نبرند.

بنابر معارف دینی، خداوند متعال، در کنار ایجاد خیرات نفس‌الامری، در انسان فطرت و غریزه‌ای تعبیه کرده است که با خیرات و کمالات نفس‌الامری تناسب دارد؛ درواقع، خداوند متعال در عالم تکوین، فطرت و غریزه انسان را طوری ایجاد کرده است که قوه‌ها و میل‌های درونی انسان متناسب با کمال و خیرات او است. برخی از آیات قرآن کریم به این مسئله پرداخته‌اند؛ از جمله:

آیه نخست: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳).

آیه دوم: «فَالْتَمَسْنَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸).

آیه سوم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰).

بنابر این آیات، خداوند متعال در انسان‌ها اموری درونی جهت هدایت و راهنمایی آن‌ها قرار داده است. این محتوا بر تناسب دستگاه لذت‌برنده انسان با خیر و کمال واقعی او نیز دلالت دارد. درحقیقت، خلاف حکمت خداوند متعال است که در مخلوقات، ظرفیت‌های استعدادی و میل‌هایی به سمت خلاف کمالات واقعی آن‌ها قرار داده شود یا اینکه مخلوقات، ظرفیت ادراکی کمالات واقعی‌شان را اصلاً نداشته باشند. از این منظر، میل انسان به اموری مانند فجور نیز به سبب برخی حکمت‌ها از قبیل امتحان یا بالعرض وجود مختار انسان، در او نهاده شده است.

نکته چهارم: معنای قید «عند مدرک»

از قید «عند مدرک» نکات دقیقی مانند لزوم همراهی (عندیت) زمانی و وجود مناسبت و سنخیت لذت با مدرک فهمیده می‌شود؛ اما این مطلب از تعریف موجز قدما (ادراك الملائم) برداشت نمی‌شود. به‌طورکلی، وجود تناسب و تلائم در حصول لذت، اهمیت ویژه‌ای دارد و خوشی و بهجت و انبساط مدرک به آن است که میان یک گیرنده و حسگر در مدرک و امر ایجادکننده لذت، نوعی تلائم و تناسب وجود داشته باشد. این تناسب نیز به آن است که مدرک

آن را کمال و خیر خویش بدانند. البته شاید گفته شود تعبیر ملائم حاوی محتوایی است که در تعبیر «لما هو عند المدرك کمال و خیر» وجود ندارد؛ زیرا اینکه مدرک یک چیز را کمال و خیر خویش بدانند، مقدمه ملائمت آن چیز است؛ بنابراین شاید قید «من حیث انه ملائم عند المدرك» از قید مذکور بهتر بود. این اشکال وارد است، ولی قید «لما هو عند المدرك کمال و خیر» حاوی نکاتی است که اگر در تعریف باشد، بهتر است. بنابراین بهتر بود که هر دو قید در تعریف باشد.

نکته پنجم: تعریف فلسفی کمال و خیر

در تعریف فلسفی کمال، دو قسم کمال ترسیم شده است: کمال اول و کمال ثانی؛ کمال اول، کمالی است که موجب تام شدن نوع در ذاتش می شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۹)؛ مراد از کمال ثانی، اموری است که موجود به صورت بالقوه آن‌ها را دارد و این قوه به فعلیت دست می یابد (ابن سینا، ۱۹۵۳، م، ج ۲، ص ۹۱-۹۲). در قید «کمال و خیر» در تعریف لذت نیز سخن از کمال ثانوی نفس است. به بیان دقیق تر، کمال، فعلیت یک قوه از قوای نفس است. در لذت نیز یک قوه به سوی فعلیتی حرکت می کند و به آن دست می یابد. بنابراین بیان قید «کمال» با عنایت به این حرکت از قوه به فعلیت در یک نفس است. در تعریف لذت، در بیان قید «خیر» نیز عنایتی وجود داشته است. این قید، به وجود نوعی انتخاب گری در دستیابی به لذت عنایت دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸؛ شجاعی باغینی و خادمی، ۱۳۹۹). قرار گرفتن این قید در کنار قید «عند المدرك» نشان می دهد که به اخلاقی بودن انتخاب عنایتی وجود ندارد، بلکه سخن از آن است که مدرک با انتخاب خویش به امر ملائمی که برای او لذت و خوشی دارد، دست یابد. این انتخاب می تواند اجمالی یا ارتکازی یا تفصیلی باشد.

نکته ششم: آیا التذاذ امری اختیاری است؟

در نکته بعد باید مشخص کرد که التذاذ و ایلام، اختیاری هستند یا غیراختیاری؟ در این زمینه دو احتمال وجود دارد:

احتمال نخست: غیراختیاری بودن التذاذ؛ شاید در نگاه ابتدایی به نظر برسد که لذات اموری غیراختیاری و جبری و مکانیکی هستند و اختیار ما در نشاط و شادابی مان نقشی ندارد. به بیان دیگر، التذاذها غرایز و استعدادهایی در درون انسان هستند. هریک از این استعدادها که به مقصد برسند، انسان به التذاذ دست می یابد و بر اختیار انسان توقف ندارند.

احتمال دوم: اختیاری بودن التذاذ؛ با تحلیل باب تراحم لذات و آلام دو نکته مهم فهمیده می‌شود که به کمک آن می‌توان به اختیاری بودن لذت آگاه شد. بنابر یکی از این نکات، در تراحمات لذت‌والم، امری که التذاذ کمتری نسبت به تألمی بزرگ دارد، در شعاع آن قرار می‌گیرد و حس نمی‌شود. درواقع، تراحمات موجب می‌شود که درجات لذت یا الم نهایی انسان نسبت به حالت غیر تراحم تفاوت پیدا کند. نکته دیگر آنکه شاید شخص مدرک به برخی از منشأهای لذات یا آلام توجه نکند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۸). این امور می‌تواند حاکی از آن باشد که گاهی منشأ التذاذ یا الم متأثر از اشخاص هستند و این‌گونه نیست که انسان از آنچه صرفاً مقتضای طبع عادی است، تأثیر بپذیرد. به بیان دقیق‌تر، لذت یا الم می‌تواند امور فرهنگی، تربیتی و قابل مهندسی و تنظیم باشند. به این مسئله در ادبیات دینی و ادبیات بسیاری از مکاتب فکری توجه شده است.

بنابر منطق قرآن کریم، اگر شخصیت انسان مدیریت نشود و انسان خود را در حالت طبیعی رها کند، لذت‌های زودگذر در زندگی او غلبه پیدا می‌کنند: «وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر/۱-۲). درمقابل، اگر انسان به مدیریت شخصیت خود بپردازد، می‌تواند معادلات حاکم بر سلاقی و زندگی‌اش را تغییر دهد: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (عصر/۳)؛ بنابر این، لذات، ابتهاجات، خوشی‌ها و ناخوشی‌های انسان سطحی عادی دارند و اگر انسان این امور را بدون مدیریت رها کند، دچار خسران می‌شود؛ اما اگر این امور را مهندسی کند، می‌تواند لذت‌ها و آلامش را تابع نظام فرهنگی متعالی و نظام اولویت‌های الهی و انسانی کند و از خسران‌رهایی یابد.

نکته هفتم: معنای قید «من حیث هو كذلك»

یکی از قیود تعریف لذت، قید «من حیث هو كذلك» است. عالم مادی، عالم تراحم است و کمتر می‌توان امری خالص و یک‌بعدی را در عالم پیدا کرد. در بیشتر اوقات، یک امر می‌تواند از یک‌سو، خیر و از سوی دیگر، آفت و شر باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۹). برای مثال، شاید آشنایی با فناوری‌های رسانه‌ای جدید از جهاتی برای یک شخص خاص خیر باشد، ولی مانع رشد علمی او شود. در بحث لذت و آلام نیز غالباً لذت خالص در جهان یافت نمی‌شود و در بیشتر موارد، لذت‌ها همراه با آلامی هستند. بنابر قید «من حیث هو كذلك»، لذت در صورتی حاصل می‌شود که امر ایجادکننده لذت، در مجموع از منظر انسان خیر به شمار رود.

شاید امری خاص از یک سو موجب لذت و از سوی دیگر، موجب الم باشد؛ اگر المی که انسان احساس می‌کند، بیشتر از لذت باشد، انسان در مجموع، از آن امر خاص لذت نخواهد برد. همچنین شاید انسان در حالی قرار داشته باشد که خوشی و ناخوشی را به صورت هم‌زمان حس کند. نکته دیگر اینکه شاید امری از یک سو، لذت و از سوی دیگر، الم داشته باشد و لذت یا الم به دایره آگاهی انسان راه پیدا نکند و انسان فقط احساس لذت یا احساس الم کند. بنابراین شدت و ضعف لذت‌والم و حضور یا عدم حضور آن‌ها در دایره آگاهی از جمله اموری هستند که در غلبه احساس لذت‌والم بر یکدیگر تأثیر دارد. اگر لذت یا الم به دایره آگاهی نیاید، احساس دیگر غالب خواهد بود؛ اگر هر دو به دایره آگاهی بیایند، میان آن‌ها می‌تواند توازن یا تفاضل باشد.

نکته هشتم: معنای قید «لاشاغل ولامضاد للمدرک»

در تعریف لذت، قید «لاشاغل ولامضاد للمدرک» برای نفی برخی اشکالاتی که به تعاریف پیشین وارد شده، بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۳). قید مذکور ناظر به این مسئله است که گاهی زمینه ذاتی برای التذاذ وجود دارد، ولی مانعی در انسان ایجاد می‌شود که مانع احساس لذت می‌شود؛ به بیان دقیق‌تر، شاید انسان به دیگری احسان کرده باشد و امر ملذ را ادراک کرده و به آنچه نزدش کمال و خیر به شمار می‌رود، نائل شده باشد، اما به سبب قساوت قلبی که در او وجود دارد، به التذاذ دست نیافته باشد. همچنین شاید انسان از غذایی که مناسب طبعش است و نزد او کمال و خیر به شمار می‌رود، به سبب ابتلا به تب، لذت نبرد. در این فرض نیز ادراک و نیل حاصل شده است؛ ولی لذتی وجود ندارد. البته اگر از ابتدا گفته شود که در تعریف لذت، مراد از ملائم، ملائم شأنی است و مراد از کمال و خیر، کمال و خیر شأنی است، تعریف لذت نسبت به این نوع موارد شمول ندارد و باید با قید «لاشاغل ولامضاد للمدرک» این موارد را خارج کرد؛ ولی اگر مراد از ملائم یا خیر و کمال آن اموری باشد که در حال استفاده ملائم یا خیر و کمال هستند، به بیان این قید نیازی نخواهد بود. با وجود این، بیان قید مذکور ارجحیت دارد، زیرا به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند؛ این قید تأکید دارد که گاهی در حالت عادی میان نفس و لذتی خاص، تناسب وجود دارد و انسان آن را خیر و کمال می‌داند، هر چند به اجمال، اما موانعی نمی‌گذارد که انسان از آن لذت ببرد. در واقع، لذت هنگامی محقق می‌شود که علاوه بر وجود تلائمت ذاتی، مانعی

بر درک صحیح و نیل واقعی نیز عارض نشود. برای موانع، مراتب گوناگونی تصور می‌شود: مرتبه نخست: گاهی مانع، لذت را نفی می‌کند. مرتبه دوم: گاهی مانع، لذت را کاهش می‌دهد؛ برای نمونه، شاید شخصی خاص به سبب فقدان مانع، در هنگام نماز به اوج لذت برسد، ولی شخصی دیگر به سبب مواجهه با موانع، لذت کمتری از نماز ببرد.

نکته نهم: تراحمات در امیال و ادراکات

یکی از مباحث بسیار مهم درباره لذت‌والم، وجود تراحمات میان امیال و ادراکات مختلف انسان است. به‌طورکلی، بحث از تراحمات میان لذات و تألمات، از دیرباز مطرح بوده است. برای نمونه، در دوره یونان بوستان، اپیکور، بنیان‌گذار مکتب لذت‌گرایی، نظریاتی درباره تراحمات میان لذت و لذت بیان کرده است (بکر، ۱۳۷۸، ص ۴۹). همچنین برخی از متفکران متأخر صاحب‌نظر در مکتب لذت‌گرایی مانند بنتام، مطالبی در این باره بیان کرده‌اند (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵-۱۳۶). در اخلاق غیردینی و فلسفه‌های اخلاق به‌طور تفصیلی به این مسئله توجه شده است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹، ۱۵۵-۱۵۶). علاوه بر فلسفه‌های اخلاق، ادیان نیز به‌طور خاص به مسئله تراحمات پرداخته‌اند. این مسئله آن‌چنان اهمیت دارد که بنابر برخی روایات، هنر انسان آن است که بتواند میان امور شر یا امور خیر به انتخاب بپردازد: «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنْ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵، ص ۶) و گرنه مردد ماندن میان خیر و شر، کمتر اتفاق می‌افتد. در تردید میان خیر و شر نیز زمانی انتخاب دشوار است که انسان ناگزیر از تشخیص درجه خیر و شر باشد.

نکته دهم: ذومراتب بودن لذت

امیال و قوای انسان، از حسی و خیالی تا وهمی و عقلی، درجات مختلفی دارند و هر کدام متناسب با خود، خیر و کمال و لذتی دارند. درحقیقت، هریک از قوا، در تأمین نیاز خود به لذتی دست می‌یابد. عالم مادی و انسان نیز محدود هستند و در بسیاری از موارد در تأمین لذت‌های قوای مختلف، تراحماتی ایجاد می‌شود؛ بنابراین ممکن است در آن واحد، شخص هم لذت و هم رنج داشته باشد؛ زیرا شاید تأمین یک میل موجب التذاذ متناسب با آن قوه شود، ولی در همان آن، تأمین میل این قوه، مزاحمت تأمین نیاز و میل قوه‌ای دیگر شود یا آن را به عقب براند. این مسئله به لذت یک قوه و الم قوه دیگر می‌انجامد. براین اساس، اگر انسان تنها

یک قوه می‌داشت، شاید مسئله تراحم الم و تلذذ ایجاد نمی‌شد؛ اما مرکب‌بودن انسان و برخورداری او از قوای متعدد، می‌تواند به لذت‌والم هم‌زمان او منتهی شود. به این سبب که لذت‌والم به قوای متفاوت - جهات و حیثیات متعدد - تعلق می‌گیرند، در فرض لذت‌والم هم‌زمان، جمع ضدین یا متناقضین رخ نمی‌دهد. این مسئله با این نکته که نفس واحد انسانی، معروض الم و لذت است نیز تعارضی ندارد؛ زیرا بنابر دیدگاه برگزیده، نفس در عین وحدتش کل قوا است (النفس فی وحدتها کل القوی) (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰)، و یک نفس واحد می‌تواند به سبب تعدد قوا، در آن واحد هم ملتذ و هم متألم باشد؛ برای نمونه، ممکن است از یک سو، از شهوت‌رانی لذت ببرد و از سوی دیگر، قوای متعالی او به سبب از دست دادن برخی سعادات مترتب بر تقوا، دچار الم باشد. به بیان دقیق‌تر، بساطت مطلقه تنها متعلق به خداوند است و نفس از نوعی ترکیب برخوردار است که می‌تواند مجوز لذت‌والم هم‌زمان باشد.

نکته یازدهم: کمال و خیر ارادی، متوقف بر تصدیق به فایده

برای فعل ارادی انسان، مقدماتی بیان شده است که عبارت‌اند از: تصور، تصدیق به فایده، شوق، تصمیم و اراده (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۵۱). باید بررسی کرد که فعل اختیاری با التذاذ و تألم چه ارتباطی دارد. بنابر دیدگاه برگزیده، در افعال اختیاری انسان باید التذاذی متصور باشد تا انسان پس از تصور و تصدیق به فایده، به آن ترغیب شود. به بیان دقیق‌تر، مراد از تصدیق به فایده، تصدیق به فایده مطلق نیست؛ بلکه تصدیق به فایده برای شخص فاعل است. باید تصدیق شود در فعل موردنظر، خیر و کمال فایده‌ای خاص برای شخص فاعل وجود دارد و اگر میان این فایده و نفس انسانی، تناسبی وجود نداشته باشد، تصدیق به فایده و پس از آن فعل اختیاری محقق نمی‌شود. درحقیقت، شوق با تصور التذاذ ملازم است، اما نکته محوری آن است که فایده عمل برای فاعل تصدیق شود.

تصدیق به فایده اعم از آن است که التذاذی به معنای خاص ایجاد شود یا المی از انسان رفع شود. به بیان دقیق‌تر، لذت دو معنای عام و خاص دارد. لذت به معنای خاص، همان بهجت و سرور است و مقابل الم قرار می‌گیرد. در اینجا لذت، امری وجودی است. لذت به معنای عام، افزون‌بر بهجت و سرور، شامل رفع الم نیز می‌شود. براین اساس، فرار از جهنم می‌تواند مشمول دو عنوان رفع الم به معنای خاص و دستیابی به لذت به معنای عام قرار گیرد. همچنین شاید گفته شود در فرض رفع الم، به‌عنوان امری عدمی، نیز درجه‌ای از سرور و بهجت و لذت وجود دارد.

نکته دوازدهم: رابطه لذت‌والم با نیاز

لذت‌والم با بحث نیازهای انسان ارتباط وثیق پیدا می‌کند. نیازهای انسان اموری هستند که قوه‌های آن‌ها در شخص وجود دارد و این قوه‌ها طلب فعلیت دارند. وقتی نیاز و حاجت انسان به ملذ و مولم تبدیل می‌شوند که مدرک نیز آن‌ها را مایه خیر و کمال یا شر و بدی خویشتن بدانند. این مسئله را ابن‌سینا با قید «لما هو عند المدرک کمال و خیر» آورده بود (۱۳۷۵، ص ۱۳۷). درواقع، کمال و خیر مبتنی بر نیاز است و نیاز نیز همان فعلیت‌یابی یک قوه به شمار می‌آید. بنابر این مبنا، لذت‌والم با نیاز مساوی نیستند؛ بلکه نیاز و حاجت، زمینه‌ای است که اگر به آن توجه شود و پاسخ بگیرد، ملذ خواهد بود؛ ولی اگر نفی شود و به آن پاسخ داده نشود، موجب الم خواهد بود. به این ترتیب، نیاز در تعریف لذت‌والم، نیامده است، ولی با تحلیل قید «لما هو عند المدرک کمال و خیر» می‌توان به ارتباط تعریف با نیاز پی برد. درواقع، هنگامی که گفته می‌شود امری خاص برای شخصی معین کمال است، به این معنا است که در ذات او، حاجت و نیاز و استعداد آن وجود دارد؛ از این رو بالملازمه، در تعریف لذت‌والم، به بحث نیاز نیز اشاره شده است. در تعریف فلاسفه و ضمن بیان قید «لما هو عند المدرک کمال و خیر»، از یک سو، به این مطلب اشاره شده است که نیاز با کمال ارتباط دارد و کمال، همان فعلیت یافتن قوه و نیاز است، بنابراین نیاز، بنیان لذت است؛ از سوی دیگر طبق تعریف لذت به ادراک و نیل (إن اللذة هی إدراک)، خیر و کمال باید به وسیله مدرک حس شود و در فاهمه و دستگاه ادراکی قرار گیرد تا به لذت بینجامد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷). برای مثال، اگر به شخصی که در گما به سر می‌برد، غذایی داده شود که نیازهای جسمانی او را تأمین کند، به سبب آنکه این رفع نیاز به وسیله فاهمه او ادراک نمی‌شود، شخص لذت نخواهد برد؛ ولی اگر شخص در حال هوشیاری باشد، التذاذ حاصل می‌شود؛ زیرا به یکی از نیازهای او پاسخ داده شده، قوه‌ای از قوای او فعلیت یافته و این امر در فاهمه درک شده است.

بنابر این تحلیل، میان نیاز و التذاذ ناشی از رسیدن به نیاز، ارتباط عموم و خصوص مطلق وجود دارد. تأمین نیاز، بدون اینکه در دستگاه فاهمه وارد شود، لذت‌بخش نخواهد بود و فقط اگر وارد دستگاه فاهمه شود، لذت‌بخش می‌شود. درمقابل، عکس این مطلب صحیح نیست؛ زیرا فقط امری لذت‌بخش می‌شود که از قوه به فعل آمده باشد و نیازی را برطرف کند، حتی اگر قوه‌ای که به فعلیت رسیده، کم‌اهمیت باشد و باید در نفس‌الامر تحت‌الشعاع امور دیگر

قرار گیرد، اما مدرک به این مطلب آگاهی ندارد. در برخی موارد، شاید حتی برطرف شدن نیازی کاذب، موجب لذت شود. لذت کاذب نیز مانند عرفان کاذب، امری نسبی است و قطعاً کاذب مطلق نمی‌تواند باشد؛ به بیان دقیق‌تر، باید ضمن لذت، نیازی برطرف یا کمالی حاصل شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹)، اگرچه این نیاز در واقع، در مقابل سایر نیازهای انسان در اولویت نباشد. برای مثال، انسانی که از انحرافات جنسی لذت می‌برد، از لذتی نسبی برخوردار می‌شود؛ زیرا در انسان استعدادی متناسب با آن موجود است و به کمک آن بخشی از قدرت شخص ظهور پیدا می‌کند، ولی اگر در منظومه کلی نیازهای انسان قرار گیرد، مشخص می‌شود که دارای اولویت نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶-۱۳۷). در واقع، بر این لذت، کمالی مترتب است که مزاحم تکامل بخش‌های دیگر انسان یا نقصان و تنزل قوه‌ای برتر خواهد شد.

به‌طور کلی، انسان از مزاج اولیه و مزاج ثانویه برخوردار است. قوه، استعداد و نیاز انسان نیز تابعی از مزاج، ساختمان مادی و ساختار روحی هر شخص است؛ بنابراین شاید به تبع تفاوت، به صورت بالذات یا بالعرض، مزاج و ساختار روحی انسان‌ها، اشخاص مختلف از امور متفاوتی لذت ببرند.

نکته سیزدهم: رویکرد مطلق و نسبی به لذات و آلام

ابن‌سینا، در تعریف لذت، به قید «ما هو عند المدرك» اشاره کرده که حاکی از نوعی نسبییت در لذت است. در این نکته، باید به تفاوت لذت در نگاه فلسفی مطلق و لذت در نگاه فلسفی نسبی و اخلاقی توجه داشت. از منظر عام فلسفی می‌توان گفت که تمام لذات و ابتهاجات و خوشی‌ها، خیر هستند؛ زیرا لذات، امور وجودی‌اند و از منظر فلسفی، وجود، مساوق با خیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۲)؛ اما در رویکرد فلسفی نسبی - اخلاقی - به تراحمات میان اشیاء نظر می‌شود. در واقع، لذت در این نگاه نسبی، امری فرهنگی و اختیاری محسوب می‌شود. بر همین اساس، قید «ما هو عند المدرك» در تعریف ابن‌سینا، ناظر به آن است که او از منظر اخلاقی به تحلیل معنای لذت پرداخته و این قید، ناظر به نسبی بودن لذت و وابستگی آن به شخص مدرک است.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در تحقیق حاضر بیان شد، تعریف ابن‌سینا از لذت در / اشارات، یکی از کامل‌ترین تعاریف بیان‌شده برای این مفهوم است. ابن‌سینا در این تعریف می‌گوید: «إنَّ اللذة هی إدراك

ونیل لوصول ما هو عند المدرك کمال وخیر من حیث هو كذلك- ولا شاغل ولا مضاد للمدرك-» (۱۳۷۵، ص ۱۳۷). بنابر دیدگاه برگزیده، برای تکمیل این تعریف، باید نخست توجه داشت که لذت، انبساط و سرور حاصل از ادراک و وصول کمال و خیر نزد مدرك است، نه صرف ادراک یا نیل به آن. به بیان دقیق‌تر، لذت کیفی نفسانی متمایز از علم و ادراک است و باید در تعریف لذت به این مسئله توجه داشت؛ دوم اینکه اضافه کردن قید «من حیث انه ملائم عند المدرك» در تعریف لذت می‌تواند به تکمیل تعریف کمک کند. براین اساس، می‌توان طبق دیدگاه برگزیده در این مقاله، تعریف زیر را تعریفی کامل‌تر برای لذت دانست: «اللذة انبساط او بهجة او سرور او فرح حاصل عن الادراك ونیل لوصول ما هو عند المدرك ملائم و کمال وخیر من حیث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للمدرك».

بنابر دیدگاه برگزیده، لذت امری اختیاری است. همچنین در صورتی شخص به لذت دست می‌یابد که قدرت درک امر ایجادکننده لذت را داشته باشد و آن را برای خود خیر و کمال ببیند. هر امری می‌تواند جهات گوناگونی داشته باشد که برخی جهات آن تولید لذت و برخی تولید الم کنند؛ لذت در صورتی محقق می‌شود که مدرك به جنبه لذت‌بخش بودن و کمال و خیر بودن امر ملذذ توجه کند. همچنین باید شاغل و مانعی در درک لذت وجود نداشته باشد. لذت برخاسته از نیازهای اشخاص و حاصل دست‌یابی به آن‌ها است. با تحلیل لذت‌های مختلف انسانی می‌توان پی برد که لذت‌ها گاهی با یکدیگر تراحم پیدا می‌کنند و انسان نمی‌تواند به‌طور هم‌زمان به برخی لذات دست یابد. بر همین اساس، در دین مبین اسلام نظامی برای اولویت‌بندی لذات انسان بیان شده که در آن علاوه بر ابعاد مادی، به ابعاد فرامادی انسان نیز توجه شده و لذات اهم، بر سایر لذات مقدم شده است. ابن سینا با مقایسه لذات گوناگون، لذات باطنی و عقلی را بر لذات ظاهری و غیرعقلی برتر می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶-۱۳۷).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات*. قم: نهج البلاغه.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد*. تهران: شمس تبریزی.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳ م). *رسائل ابن سینا*. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
 ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.
 بکر، لارنس سی. (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه اخلاق غرب* (گروه مترجمان). قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی.

پالمر، مایکل (۱۳۸۵). *مسائل اخلاقی* (علیرضا آل‌بویه، مترجم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. ترابی، نفیسه؛ و جوادی، محسن (زمستان ۱۳۹۱). چیستی لذت از منظر ابن‌سینا و فخر رازی. *فصلنامه فلسفه و الهیات*، ۱۷(۴)، ص ۳۷-۶۱.

جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۹). پیام خرد. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

حائری، کاظم (۱۳۸۵). *تزکیه النفس*. قم: دار البشیر.

خادمی، عین‌الله (بهار و تابستان ۱۳۸۹). جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن‌سینا. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۴۳(۱)، ص ۲۹-۵۰.

دغیم، سمیح (۲۰۰۱ م). *فرهنگ‌نامه فلسفی*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

رستمی جاهد، فاطمه؛ و پاشایی، محمدجواد (پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش). لذت و رنج از منظر بوعلی سینا و علامه طباطبایی. *حکمت سینوی*، ۲۶(۶۸)، ص ۲۶۹-۲۸۸.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). *أسرار الحكم*. قم: مطبوعات دینی.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبية*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۹). لذت‌والم از نگاه ابن‌سینا. *حکمت سینوی*، ۱۴(۴۴)، ص ۵-۲۳.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳). *حکمة الإشراف*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شجاعی باغینی، حوریه؛ و خادمی، عین‌الله (زمستان ۱۳۹۹). بررسی چیستی لذت از طریق مؤلفه‌ها و جایگاه طرح آن در فلسفه سینوی. *حکمت و فلسفه سینوی*، ۱۶(۶۴)، ص ۱۱۹-۱۴۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ م). *الأربعین فی أصول الدین*. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. لبنان: دار إحياء التراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). *شرح الإشارات والتنبيهات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات*. قم: بیدار.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی (۱۳۹۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه امام خمینی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). *شرح الإشارات والتنبيهات*. قم: نهج البلاغه.

Mill, John Stuart (2001). *Utilitarianism*. Kitchener: Batoche Books.

Moore, G. E. (2005). *Ethics: And the Nature of Moral Philosophy* (William H. Shaw, editor). Oxford: Clarendon Press.