

بررسی مواجهم ابن سینا با آراء پیشینیان در باب چستی لذت

حوریه شجاعی باغینی^۱، عین‌الله خادمی^۲، امیرحسین منصورى نوری^۳

چکیده

چیستی لذت موضوعی است که نیازمند بررسی همه‌جانبه و واکاوی دقیق است. این بررسی از نظر شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا از اهمیت ویژه‌ی برخوردار بوده است. بخشی از این واکاوی در موضوع مذکور، به نحوه‌ی مواجهه او با آراء پیشینیان بازمی‌گردد. هدف نوشتار حاضر بررسی سیر اندیشه‌ی گذشتگان در موضوع لذت و همچنین بررسی میزان بهره‌گیری و تأثیرپذیری بوعلی از آراء پیشینیان است که در ضمن آن به چگونگی مواجهه او با آراء گذشتگان پرداخته می‌شود.

این پژوهش دربردارنده‌ی دو مطلب است: یکی اینکه ابن‌سینا در مواجهه‌ی نقادانه نسبت به تعریف زکریای رازی، تبیین دقیقی از خطای تعریف او ارائه می‌نماید، اما بیشتر از آنکه ثبت این نقد به وی نسبت داده شود به نام فخررازی شناخته شده است. مطلب دیگر، اینکه شیخ‌الرئیس در مواجهه‌ی بعدی خود از بیان کوتاه معلم ثانی در تعریف لذت بهره گرفته و بدین لحاظ وامدار فارابی است.

۱۲۳

ابن‌سینا با توجه به نقدهای وارد بر تعریف رازی آن را وامی‌گذارد و با استفاده از نگاه وجودشناختی فارابی در بیان چیستی لذت، دیدگاه وی را برای تعریف

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

۲. استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی؛ e_khademi@ymail.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی؛ amirhoseindoa@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۶



خود مبنا قرار می‌دهد و آنگاه با مبانی فلسفه مشاء و کمال‌محورانه خود به تکمیل تعریف در آثارش همت می‌گمارد، تا جایی که تعریف وی بعنوان تعبیری پذیرفته‌شده در بیشتر آثار کلامی و فلسفی پس از او مبنا قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: لذت، ادراک، مغالطه أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات، ابن‌سینا، فارابی، زکریای رازی، فخررازی

* * *

طرح مسئله

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه.ق) فیلسوف و پزشک بزرگ قرن چهارم هجری قمری، در بیشتر مباحث فلسفی از جایگاه برجسته‌یی برخوردار است، از اینرو شناخت و بررسی همه‌جانبه آراء و مسائل مطرح‌شده از سوی وی از اهمیت ویژه‌یی برخوردار است. چستی لذت نیز از مسائلی است که به واکاوی دقیق بر پایه دیدگاه بوعلی نیاز دارد. بخشی از این واکاوی در موضوع فوق، به نحوه مواجهه او با آراء پیشینیان بازمی‌گردد. این بررسی با دیدگاهی همه‌جانبه از آن جهت اهمیت دارد که تدقیقها و نکات کلیدی بیان‌شده در فلسفه ابن‌سینا و بتبع وی پیروان مکتب مشاء، مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که عدم توجه به این ظرایف، به مغفول ماندن برخی نکات و احتمال شناخته شدن آنها به نام فیلسوف دیگر می‌انجامد؛ چنانکه در این موضوع چنین غفلی اتفاق افتاده است.

این فیلسوف بزرگ ایرانی، وارث افکار و آثار اسلاف خود از فلاسفه یونانی تا حکمای اسلامی بوده و همچون ایشان به تحقیق و تدقیق در مباحث گوناگون پرداخته است. در سیر تفکر او اگرچه نمیتوان بطور قطع بیان داشت که به تمام آراء گذشتگان خود آگاهی داشته است، اما میتوان نحوه بهره‌گیری او از آراء ایشان را رهگیری کرد. در موضوع لذت نیز با توجه به بهره‌گیری اقوال حکمای دیگر در آثارش میتوان مواجهه او با آراء پیشینیان را بررسی نمود.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر پرداختن به چگونگی نحوه مواجهه



ابن‌سینا با آراء پیشینیان درباره چستی لذت است. برای کندوکاو پیرامون این مسئله پیگیری پرسشهای ذیل ضروری مینماید: پرسش نخست اینکه موضوع لذت و تعریف آن تا زمان ابن‌سینا دارای چه پیشینه‌یی بوده است؟ کدامیک از این تعاریف در آثار او ذکر شده است؟ سپس برای بررسی مواجهه ابن‌سینا با این پیشینه، نیازمند دانستن این نکته هستیم که وی در نظام فلسفی خود در چه مباحثی از موضوع لذت استفاده نموده است. بعد از احصاء این مباحث، مواجهه ابن‌سینا با دیدگاه پیشینیان بررسی خواهد شد و به این میپردازیم که نحوه مواجهه او با این آراء چگونه بوده است؟ وی از بین تعاریف متعدد که در دسترسش بوده کدامین تعریف را با دیده قبول نگریده و کدامیک را مورد انتقاد قرار داده است؟ آیا تعریفی که از نظر او پذیرفته شده، بی کم و کاست و بدون تغییر در نظام فکری وی جای گرفته یا به اصلاح و تکمیل آن پرداخته است؟

پس از پاسخ به پرسشهای مذکور، یک پرسش باقی میماند و آن مربوط به نظام فلسفی ابن‌سیناست. با عنایت به اینکه بوعلی از برجسته‌ترین فلاسفه مشاء و در برخی مسائل فیلسوفی مؤسس است، اصول و مبادی را گزینش و طرح مینماید و سپس بر مبنای اصول مختار به بحث در مسائل میپردازد، بنابراین میتوان میزان تطابق مسائل با اصول و مبادی او را مورد سنجش قرار داد. پاسخ به این پرسش با توجه به اینکه در نوشتار حاضر تنها نحوه مواجهه بوعلی با آراء پیشینیانش بررسی میگردد، به نوشتار دیگری موکول خواهد شد، زیرا تدقیق درباره دیدگاه وی در موضوع لذت نیاز به بررسی جداگانه‌یی دارد. به این ترتیب در این تحقیق برآنیم تا با روش توصیفی - تحلیلی پرسشهای مطرح شده مذکور را پاسخ دهیم.

پیشینه‌شناسی پژوهشی

۱۲۵

اگرچه بخشی از آثاری که در موضوع لذت و الم از منظر ابن‌سینا به رشته تحریر درآمده به بررسی پیشینه موضوع اختصاص دارد، اما به همین مقدار بسنده شده است. در مقالاتی همچون «جستاری درباره چستی لذت از منظر ابن‌سینا»^(۱)، «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا»^(۲) و «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی»^(۳) موضوع لذت بخوبی از جنبه‌های مختلف بررسی شده و تعریف نهایی و کامل ابن‌سینا از لذت (مذکور در کتاب *اشارات و تنبیهات*) مورد تأکید و تحلیل واقع شده است. آنچه در این مقالات



شجاعی باغینی، خادمی، منصور نوری؛ بررسی مواجهه ابن‌سینا با آراء پیشینیان در باب چستی لذت

مغفول مانده، بیان و تبیین تحلیلهای ابن سینا بر تعاریف ارائه شده از لذت و الم از سوی دانشمندان پیش از خود است که آنها را در آثار خود مختلف بررسی و تحلیل نموده است. بنابراین در این نوشتار پس از بیان پیشینه بطور خاص بر چگونگی مواجهه این فیلسوف با آراء گذشتگان تمرکز و بررسی دقیق صورت میگیرد.

پیشینه تاریخی دیدگاههای گوناگون درباره لذت

برای رصد میزان توجه و تأثیرپذیری یا انتقادات احتمالی بوعلی از گذشتگان در موضوع لذت، لازم است وضعیت این اصطلاح پیش از ابن سینا بررسی گردد. البته بررسی این پیشینه بدون در نظر گرفتن دوره یونان باستان و تنها محدود به فلاسفه دوره اسلامی انجام میگیرد و این به دو دلیل است:

۱. عدم وجود تعریف مشخص از لذت در دوره یونان باستان: اگرچه فیلسوفانی همچون آریستئیوس^(۴)، افلاطون^(۵)، ارسطو^(۶)، و اپیکور^(۷) از فیلسوفان یونان باستان مباحث مهمی در خصوص موضوع لذت و الم بیان داشته‌اند، اما تعریف مشخصی از آن ارائه نکرده‌اند و تنها میتوان از میان توضیحات و تبیینهای آنان تعریفهایی را استنباط نمود. مباحثی که عمده توجه آنها را به خود اختصاص داده، مباحثی همچون تبیین حکم اخلاقی لذت‌طلبی، علت پیدایش لذت و درد و توجه به دو نوع لذت جسمانی و عقلانی درباره نفس انسان بوده است. حال آنکه هدف نوشتار حاضر، بررسی مواجهه بوعلی با تعاریف پیشینیان از لذت است.

۲. نیاز به پژوهش مستقل درباره موضوع لذت در دوره یونان باستان: تحقیق در موضوع حاضر در دوره یونان باستان نیازمند بررسی دقیق و عمیقی است که نوشتاری مستقل میطلبد، ضمن آنکه جای چنین تحقیقی نیز خالی است. بنابراین بیان مختصر درباره این دوره در ضمن نوشتار حاضر حق مطلب را ادا نخواهد کرد.

آراء فلاسفه دوره اسلامی

در دوره اسلامی، بحث از لذت و الم همواره مقدمه‌یی برای بحث از سعادت و شقاوت اخروی بوده است. فلاسفه با تعیین حدود و تبیین چیستی لذت و الم و سپس بیان اقسام آن و ارزشگذاری بین آنها قصد داشته‌اند انسان را بسوی لذات واقعی یا همان لذت ادراک عقلی و از آن به لذات اخروی متوجه سازند. در این دوره

تا پیش از شیخ‌الرئیس ما به دو تعریف مهم از لذت برمیکخوریم: یکی تعریف ارائه شده از سوی محمدبن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ه.ق) و دیگری توسط فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه.ق).

زکریای رازی در اخلاق بطور کلی و در مسئله لذت و الم بطور خاص پیرو افلاطون بوده که از طریق کتابهای جالینوس به آنها آگاهی یافته است.^(۸) وی در کتابهای الطب الروحانی و السیره الفلسفیه و کتاب اللذة به بحث از لذت پرداخته، اما در السیره الفلسفیه تعریفی از لذت ارائه نداده است. دیدگاه او در السیره الفلسفیه، درباره لذت جاودان با هدف تبیین الگوی زیست فلسفی و ویژگیهای آن، با آنچه در دو اثر دیگرش آورده است، تفاوت دارد^(۹)، ازاینرو میتوان گفت رازی دارای نگرشی دوگانه در تفسیر لذت است.

رازی در مقاله‌یی با نام «فی مائیه اللذة»^(۱۰) - مقاله‌یی که تنها قطعاتی از آن در ضمن کتاب زادالمسافرین ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ه.ق) بجا مانده است^(۱۱) - تعریفی برگرفته از کتاب تیمائوس افلاطون ارائه داده است.^(۱۲) این تعریف با آنچه در طب روحانی آورده، هماهنگ است و همان در دوره اسلامی به نام رازی خوانده شده است.^(۱۳) وی در کتاب اللذة گفته است: لذت چیزی جز راحت از رنج نیست و لذتی نیست مگر بر اثر رنج؛ یعنی اگر نخست رنج نباشد، لذتی هم نیست. چنانچه لذت پیوسته شود، مبدل به رنج میگردد. رنج نیز چیزی جز بیرون شدن از طبیعت نیست و طبیعت حالی است که نه لذت است و نه رنج و با حس دریافت نمیشود.^(۱۴) لذت کیفیتی ثابت نیست بلکه برگشت جسم است به حالت طبیعی بعد از آنکه درک المی موجب اختلال این حالت شده بود. وی در اینجا لذت را از لحاظ مبدأ جسمانی و نفسانی آن مورد بحث قرار میدهد.^(۱۵)

۱۲۷

رازی در طب روحانی با تأکید بر همان دیدگاه میگوید: لذت چیزی نیست جز برگشت به حالتی که بوسیله امر رنج‌آور از آن حالت خارج شده است و این تعریف را به فلاسفه طبیعی ارجاع میدهد که تعریفشان از لذت، رجوع به طبیعت و از الم، خروج از طبیعت بوده است.^(۱۶) نگاه رازی به لذت در این کتاب فلسفی نیست، بلکه نظریه‌یی سلامت‌محور است؛ یعنی او بعنوان یک عالم اخلاق در موضع طبیب نفس



شجاعی باغینی، خادمی، منصوره نوری؛ بررسی مواجهه ابن‌سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت

در پی تشخیص و تبیین زمینه‌های پیدایش، پیشگیری و درمان بیماریهای روان است و به‌همین سبب تبیین تیماتوس از پیدایی لذت و درد را در تعریف خود ترجیح داده و آن را مبنای درمان قرار می‌دهد.^(۱۷)

اما در کتاب سیرت فلسفی، لذت و الم را از لحاظ اخلاقی مطالعه میکند و می‌گوید: فیلسوف حقیقی با احتراز از لذاتی که مایه خسران عقل و اخلاق است، علم و عدل را که سبب لذت واقعی بعد از مرگ است بر لذایذ جسمانی ترجیح می‌دهد. رازی در این کتاب اصولی را که هر فیلسوفی باید رعایت کند توضیح می‌دهد و در میان این اصول، مسئله لذت و الم از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است.^(۱۸)

مواجهه متکلمان و حکمای دوره اسلامی با تعریف رازی دوگانه بوده است: برخی از شهید بلخی همعصر وی تا ملاصدرا این تعریف را به چالش کشیدند و نقد و ردیه‌هایی بر آن نگاشتند^(۱۹) و برخی دیگر همچون ابن مسکویه (۳۲۶-۴۲۱ ه. ق) و نویسندگان رسائل اخوان‌الصفی متأثر از دیدگاه رازی، همین تعریف را برای لذت و الم ارائه دادند.^(۲۰)

دومین تعریف در دوره اسلامی توسط فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه. ق) ارائه شد. وی با داخل کردن مفهوم ادراک به تعریف این واژه، مفهومی کلیدی را برای آن مطرح مینماید و می‌گوید: ادراک یا مناسب با طبع؛ یا نامناسب با طبع؛ یا نه مناسب و نه نامناسب با طبع است و لذت همان ادراک ملائم و الم ادراک ناملائم است. بیان او چنین است:

كلّ ادراک فاما أن یکون لملائم؛ أو لغير ملائم بل منافر أو لمالیس بملائم و لا منافر. اللذّة ادراک الملائم، و الأذی ادراک المنافر.^(۲۱)

نکته قابل توجه در بیان وی این است که او نیز مانند زکریای رازی میان لذت و الم، حالت سومی که خالی از این دو است را در نظر داشته است. تعیین حالتی که نه لذت است و نه درد، وجه اشتراک این دو تعریف است و وجه افتراق آنها این است که رازی ضمن تعیین نام طبیعت برای این حالت، آن را برای جسم لحاظ میکند، اما فارابی آن را بدون نامگذاری در نظر گرفته است.

ابن سینا نیز این نکته را تنها در یک اثر خود بیان داشته و برای حالات نفس علاوه بر دو حالت خوشی و ناخوشی، حالت سومی نیز قائل شده است که نه خوشی است

۱۲۸



و نه درد، بلکه حالتی برای نفس وجود دارد که بدون درد و لذت است. وی این مطلب را تنها در *دانشنامه علایی* بیان کرده و میگوید: «پس خوشی اندر یافت اندر خور بود، و درد اندر یافت نا اندر خور بود و اما اندر یافت آنچه نه این بود و نه آن، نه خوشی بود و نه درد»^(۲۲) او همچون فارابی، بدون نامگذاری این حالت، آن را برای ادراک ثابت میدانند؛ زیرا لذت از نظر او نوعی ادراک است.

لذت در فلسفه ابن سینا

همانطور که ملاحظه شد بوعلی برای ارائه تعریف لذت با دو دیدگاه مواجهه است؛ نگاه نخست، نگاهی کارکردگرایانه به لذت است که از سوی زکریای رازی ارائه شد. در برابر آن، دیدگاه تئوری‌گرایانه قرار دارد که معطوف به کارکرد نیست. البته این تفکیک به علت غلبه نگاه کارکردی در اندیشمندی مانند رازی و غلبه نگاه نظری در اندیشمند دیگر همچون فارابی است و این سخن بمعنای نفی مطلق نگاه تئوریک از رازی یا نگاه کارکردی در فارابی نیست.

رازی با دیدگاهی کارکردی به لذت، یکبار آن را بصورت کلی براساس بیان علت پیدایش تعریف میکند تا با تبیین زمینه‌های پیدایش لذت، به پیشگیری و درمان بیماریهای روان پردازد و بار دیگر بطور خاص، لذت واقعی را برای فیلسوف حقیقی تبیین و تشریح میکند تا راهکاری جهت عدم خسران عقل و اخلاق ایشان باشد. ابن سینا در آثار اولیه خود، تعریف معروف رازی را دست‌کم برای لذت جسمانی میپذیرد، اما در آثار بعدی، تعریف او را به نقد میکشد.

تعریف فارابی از لذت با نگرگاهی فلسفی و وجودشناختی همراه است و همین منظر از نظر ابن سینا مورد قبول واقع میشود. بنابراین بر اساس آن، تمام جوانب موضوع را مورد بررسی قرار میدهد. در این منظر ابن سینا لذت را بعنوان شأن و حیثیتی از وجود مطلق یا مقید مورد توجه قرار میدهد. با این توضیح که در فلسفه اسلامی گاهی بحث از مطلق وجود (وجود لایشرط) مطرح میشود و احکامی مانند خارجیت و ذهنیت، قوه و فعل، علت و معلول برای تمام وجودات بیان میشود و گاهی احکام برای وجود خاص مطرح است. این وجود خاص یا وجود مطلق (وجود

۱۲۹



شجاعی باغینی، خادمی، منصور نوری؛ بررسی مواجهه ابن سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت

بشرط لا) میباشد که احکامش در بخش الهیات بمعنی الاخص مطرح میشود و یا وجود مقید (وجود بشرط شیء) است که احکامش مانند احکامی است که در علم النفس برای احوالات نفس انسانی مطرح است.

ابن سینا از این منظر در فلسفه‌اش چپستی لذت را بمتابیه حکمی از احکام وجود خاص، از یکسو در ارتباط با واجب‌الوجود و از سوی دیگر در ارتباط با نفس انسانی بررسی میکند. او بحث از لذت واجب‌الوجود را ذیل مبحث معرفت ذات الهی و در فصلی با نام «فی انه بذاته معشوق و عاشق و لذیذ و ملتذ و ان اللذة هی ادراک الخیر الملائم» بیان مینماید. آراء وی در اینباب در سه کتاب *نجات*، *شفاء و المبدأ و المعاد*^(۳۳) با محتوایی یکسان مطرح شده است. اما بحث از چپستی لذت انسان را ذیل مباحث گوناگونی همچون معاد، سعادت و نیز بررسی مبدأ جسمانی و نفسانی لذت مطرح مینماید.

مواجهه ابن سینا با بیان پیشینیان

نحوه مواجهه ابن سینا با بیان پیشینیان را میتوان از جنبه‌های مختلف از جمله بهره‌گیری، نقد یا تکمیل تعریف لذت مورد مذاقه قرار داد و به بررسی میزان تأثیر وی از آراء گذشتگان پرداخت. بطور کلی دو نوع مواجهه در آثار بوعلی قابل ملاحظه است که بیان چگونگی آنها به شرح زیر است:

۱. مواجهه نخست: بهره‌گیری موردی آنگاه نقد

ابن سینا در این مواجهه ابتدائاً از تعریف گذشتگان بهره میگیرد و سپس آن را به نقد میکشد.

بوعلی در رساله *اضحویه* هم از تعریف رازی و هم از تعریف فارابی کمک میگیرد، اما آن تعریفی که به بیان رازی نزدیک است را تنها برای لذت جسمانی بیان میدارد و سپس در دو اثر دیگر آن را نقد میکند. نقدهای او یکبار در *مبدأ و معاد* و بار دیگر در رساله *دویه قلبیه* از جهات گوناگون بیان شده است و بیان این نقدهای دقیق، وی را به این مرحله میرساند که این تعریف را حتی درباره لذت جسمانی نیز صحیح نداند. همانطور که قبلاً بیان شد، زکریای رازی دو دیدگاه درباره لذت و الم بیان داشت، اما یک تعریف به نام او معروف شد که این تعریف نیز برگرفته از تیمائوس افلاطون



بود. افلاطون در تیمائوس درصدد ارائه تعریف نیست، بلکه چگونگی پیدایش لذت و الم در بدن را ذکر کرده و میگوید: ایجاد هر انفعال شدید و ناگهانی برخلاف حالت طبیعی، موجب درد و بازگشت به حالت طبیعی به همان نحو شدید و ناگهانی لذت آور است؛ ولی تغییرات آهسته و تدریجی و همراه با فشار کمتر احساس لذت و درد پدید نمی‌آورد.^(۲۴)

زکریا نیز در طب روحانی میگوید: «لذت چیزی نیست جز برگشت به حالتی که بوسیله امر رنج‌آور از آن حالت خارج شده است» و این تعریف را به فلاسفه طبیعی ارجاع میدهد که تعریفشان از لذت، رجوع به طبیعت و از الم، خروج از طبیعت بوده است.^(۲۵)

ابن سینا نیز در روزگار جوانی در رساله/ضحویه دو تعریف از لذت ارائه داده است:

۱. تعریفی عام از لذت که در آن از مفهوم ادراک بهره برده و میگوید:

اللذة هی إدراک الملائم، و الملائم هو الداخِل فی تکمیل جوهر الشیء و تتمیم فعله.^(۲۶)

نکته‌ی درباره این تعریف وجود دارد و آن اینکه از رساله/ضحویه ترجمه‌ی توسط مترجمی نامعلوم احتمالاً مربوط به قرنهای ششم یا هفتم هجری در دسترس میباشد که تعریف مذکور در آن اینگونه ترجمه شده است: «لذت، یا خود، نفس دریافت چیزی موافق است یا حالتی است که مر دریابنده موافق را به دریافت موافق حاصل آید».^(۲۷) تعریف موجود در رساله/ضحویه در مقاله «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی» بر پایه این ترجمه اینگونه تحلیل شده است:

با این تعریف میتوانیم لذت را به دو نوع تفسیر نماییم: اولاً لذت، نفس دریافت

چیزی است که موافق باشد. ثانیاً، لذت، حالتی است موافق برای دریابنده آن.

طبق این تعریف لذت میتواند بدون آلت برای نفس حاصل شود و علاوه بر آن

لذتی وجود دارد که حالتی موافق برای دریابنده آن است.^(۲۸)

این تحلیل بر اساس ترجمه متن/ضحویه که بصورتی یا این یا آن، ترجمه شده است شاید درست بنظر برسد، اما چنانچه به متن اصلی توجه شود که گفته «اللذة هی إدراک الملائم»، به هیچوجه دو نوع لذت از آن برداشت نمیشود. در این موارد شایسته است تحلیل بر اساس اصل متن باشد و به آن ارجاع داده شود. حتی با توجه

به تعریفی که بصورت حصری لذت را اینگونه معرفی کرده که «فان اللذة، لیست الا ادراک الملائم من جهة ما هو ملائم»^(۲۹) میتوان این برداشت را نادرست دانست؛ زیرا بیان داشته که لذت این است و جز این نیست و تحلیلی اینگونه که بگوید لذت یا این است یا آن صحیح نیست.

۲. تعریف برگرفته از زکریای رازی که آن را برای لذت جسمانی پذیرفته و میگوید:

و أما اللذة الحقيقية الحسية فهي إحساس برجوع الى الحال الطبيعية إذا أحس
بمنافر مؤذ.^(۳۰)

در ادامه گرسنگی و تشنگی که حالات غیرطبیعی بدن هستند را مثال میزند که برای بازگشت به حالت طبیعی یعنی سیری و سیرابی، خوردن طعام و نوشیدن شراب لذت آور میشود.

ابن سینا پس از پذیرش و بیان این تعریف در رساله/ضحویه، در دو اثر دیگر از دو طریق به آن نقدهایی وارد میکند؛ یکبار از طریق تمثیل و تبیین در مبدأ و معاد و بار دیگر در ادویه القلبية دقیقاً نوع خطا پیش آمده در تعریف مذکور را مشخص مینماید.

الف) نقد از طریق تبیین و تمثیل

بوعلی در مبدأ و معاد نخست به تبیین لذت حسی میردازد. در واقع این تبیین تمهید و مقدمه‌یی برای بیان نظرش درباره تعریف زکریای رازی است؛ چراکه بر پایه این تبیین، تعریف رازی تنها مواردی از لذات حسی را دربرمیگیرد و مصادیق دیگر خارج از تعریف باقی میمانند. او میگوید:

فاللذة الحسية هي إدراك الملائم الحسى، و يجب أن يكون بغتة.^(۳۱)

در این عبارت ابن سینا برای لذت حسی، قیدی را لحاظ کرده که افلاطون نیز به آن توجه داشته، اما زکریا آن را در تعریف خود ذکر نکرده و آن قید ناگهانی بودن است. وی در ادامه، دلیل ذکر این قید را اینگونه بیان میکند:

و ذلك أن الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف، و لا يحسّ شبيه الآلة في الكيف. فاذا استقرّ الكيف الحسى في الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها، فأئماً يكون إذا قبل الاستقرار، و لهذا تكون اللذة الحسية هي الحسّ بالملائم بغتة.^(۳۲)



استقرار در کیف حسی، یعنی باقی ماندن در یکی از حالت‌های حسی که این تداوم در یک حالت موجب میشود آلت حسی آن را درک نکند، بنابراین حس تنها کیفیات مخالف بصورت ناگهانی را احساس میکند. بوعلی در این عبارت تمثیلی ذکر نکرده و در اثر دیگر برای استقرار مثال سلامتی را ذکر میکند که در ادامه خواهد آمد. نمونه‌ی برای تقریب ذهن میتوان آورد که به حس لامسه باز میگردد؛ مثلاً فردی که در هوای سرد زمستانی در برف و سرما بوده و سپس به اتاقی گرم وارد میشود، گرما را بخوبی احساس میکند و برایش خوشایند است، اما شخصی که از قبل در اتاق گرم بوده و در سرما قرار نداشته، گرما را احساس نمیکند، زیرا گرما در او استقرار پیدا کرده است. سپس شیخ‌الرئیس برای تأکید بر ادراک بودن لذت حسی به نکته دیگری اشاره میکند و میگوید:

و أما الملائم الحسی فاذا وصل و وجد و لم يحس لم یکن لذّة. فکذلک الغلبه
إذا وقعت و لم يحس بها لم تکن لذّة. (۳۳)

به بیان او لذت زمانی است که علاوه بر یافت شدن امر مناسب حس، آگاهی نسبت به آن نیز باید باشد تا احساس شود، اما اگر امری مناسب حاصل شود ولی احساس نشود، شخص از آن امر حاصل شده لذت نخواهد برد. مثال او برای این مورد لذت غلبه است که غیر از لذت حسی است؛ یعنی همانطور که اگر پیروزی برای فردی حاصل شود و او از آن شعور و درکی نداشته باشد لذتی نیز نخواهد برد، در مورد لذت حسی نیز چنین است. ابن‌سینا پس از تبیین لذت حسی و تأکید بر ادراک بودن لذت بلافاصله به تعریف زکریای رازی اشاره کرده و خطای آن را گوشزد میکند و میگوید:

۱۳۳

و قد أخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسیة هی الرجوع الی الحال الطبیعیة فاذا بلغت لم
تکن لذّة. فإنّ هذا لیس بلذّة، بل سبب فی بعض الأشياء لوقوع اللذّة. (۳۴)

وی بازگشت به حالت طبیعی را در بعضی چیزها تنها سببی برای وقوع لذت و نه خود لذت میداند. نتیجه‌گیری نهایی ابن‌سینا درباره تعریف لذت حسی این است که لذت را چه



حسی و چه غیرحسی باید به احساس و ادراک ملائم تعریف کرد و نباید فرقی بین لذت حسی و غیرحسی از حیث ادراک بودن قائل شد و سپس مقصود از ملائم را بیان داشته و میگوید:

و بالجمله فان اللذة الحسية هي الاحساس بالملائم، و كذلك كل لذة و ملائم كل شيء هو الخير الذي يخصه، و الخير الذي يخص الشيء هو كماله الذي هو فعله، لا قوته. (۳۵)

عنايت به نکته‌یی در اینجا لازم است و آن اینکه بوعلی در ابتدای بحث برای بیان لذت حسی واژه «ادراک» و در نتیجه‌گیری نهایی واژه «احساس» را بکار برده است؛ آیا از نظر او این دو واژه هم‌ردیف یکدیگر قرار دارند؟ اگر نه، به چه دلیل در تعریف لذت حسی یکبار از «ادراک» و بار دیگر از «احساس» استفاده نموده است؟ دیدگاه ابن‌سینا و جمع کثیری از اندیشمندان دربارهٔ حقیقت و ماهیت ادراک بر این است که ادراک از مقولهٔ کیف نفسانی است. بوعلی در تعریفی در بیان حقیقت ادراک میگوید:

الإدراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك. (۳۶)

و در ادامه با توضیحی دربارهٔ ادراک حسی، معنای ادراک را فراتر و عامتر از احساس بیان داشته و میگوید:

و في الإدراك بالحواس يكون هناك فعل و انفعال لا محالة. فنحن إذا أدرکنا ذواتنا فإنما يكون المدرك لها نفوسنا التي لا تنفعل البتة لا أمرجتنا و أبداننا فلا تكون مدركة لها بآلة بل تدرکها بذاتها. (۳۷)

غرض او از این توضیح آن است که ادراک و احساس در یک ردیف قرار نگیرند؛ چرا که در احساس، فعل و انفعال و نیاز به آلت وجود دارد، اما در ادراک، لزوماً آلت و فعل و انفعال نیست؛ مانند ادراکی که انسان از ذات خود دارد که در این دریافت، نفس از بدن منفعل نمیشود و در ضمن با آن نیز امتزاج پیدا نمیکند. این ادراک بواسطهٔ آلت انجام نمیشود، بلکه نفس به ذات خود آن را درک مینماید. ادراک برحسب کمال و نقص قوای دریابنده در مجرد ساختن معلوم دارای چهار مرتبهٔ احساس، تخیل، توهم و تعقل است، بنابراین احساس مرتبه‌یی از مراتب ادراک است.

بوعلی به این نکته توجه دارد که احساس و ادراک با هم برابر نیستند و تنها به دلیل موضوع بحث در این اثر که تبیین لذت حسی است، از واژه «احساس» کمک گرفته است.

برای بیان تأکید ابن‌سینا بر ادراک بودن لذت حسی و غیرحسی، به بیان پرسش و پاسخی که بعد از تعریف وی در اشارات برای لذت آورده شده و مرتبط با استقرار در کیف حسی نیز هست میپردازیم. تعریف او از لذت در آنجا اینگونه است که ادراک و نیل به آنچه نزد مدرک، کمال و خیر است، از آن جهت که خیر میباشد. بعد اشکالی را وارد میکند که برخی کمالات و خیرات، همراه با لذت مناسب خود نیستند؛ مثلاً لذت حاصل از تندرستی و سلامتی به اندازه خوردن شیرینی نیست. وی در پاسخ، شروط تحقق لذت را بیان میدارد که یکی حصول کمال و دیگری آگاهی و شعور به آن کمال است. اما درباره محسوسات این مسئله هست که وقتی محسوسات استقرار میابند، آگاهی و ادراک به آنها کم میشود، بنابراین لذت بردن از آنها نیز ضعیف خواهد شد. به همین جهت استمرار سلامتی موجب میشود آگاهی نفس نسبت به این کمال کم شود و از آن لذت نبرد، اما اگر بیمار زمین گیر، ناگهان سالم شود، لذت بزرگی را درک خواهد کرد و اینطور نیست که این لذت کمتر از لذت شیرینی باشد. در واقع سلامتی و تندرستی بواسطه نبودن شرط دوم یعنی ادراک و شعور به کمال دارای لذت نمیشود.^(۳۸)

ب) نقد از طریق بیان دقیق خطا

اثر دیگری که بوعلی در آن تعریف «بازگشت به حالت طبیعی» برای لذت را به نقد میکشد رساله‌یی به نام *فی الأدویة القلبیة* است. نقد او در این رساله نقدی دقیق است، اما در آثار فلاسفه بعد از وی این نقد به نام او شهرت پیدا نکرده، بلکه بیشتر به نام فخر رازی شناخته شده است. شاید علت آن این باشد که این اثر قسمت سوم از مجموعه نگاشته‌های پزشکی بوعلی است و از اینرو کمتر مورد توجه قرار گرفته است، اما فخر رازی که این نکته را در کتاب *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات* ذکر کرده، همان بچشم آمده و به نام وی معروف شده است. ابن‌سینا در رساله مذکور از جمع بین دانش طب و فلسفه بهره برده و این مطلب

۱۳۵



شجاعی باغینی، خادمی، منصوره نوری؛ بررسی مواجهه ابن‌سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت

را اینگونه در کتاب *القانون فی الطب* آورده است:

إن لنا فی الأدوية القلیبیه مقالة مفردة إذا جمع الإنسان بین معرفته بالطب، و معرفته بالأصول التي هی أعمّ من الطب انتفع بها.^(۳۹)

ابن سینا در چهار فصل کوتاه از این رساله (سوم تا ششم) به بحث از شادی و غم، اسباب و اضداد و سرچشمه گرفتن اسباب آنها از جوهر روح پرداخته است. وی در این رساله ضمن ارائه تعریفی از لذت، تعریف مذکور را مورد بحث و بررسی قرار داده است. برای درک دیدگاه بوعلی، لازم است گزارشی از محتوای دو فصل سوم و چهارم که بحث پیرامون شادی، غم و اسباب و اضداد آن است، ارائه گردد.

در فصل سوم، ابن سینا به چنین مطالبی اشاره مینماید:

- متعلق شادی و غم: او بر اساس اتفاق نظر حکما و اطبا، شادی و غم را از انفعالات خاص روح در قلب بر میشمرد.

- علت شدت و ضعف شادی و غم: از نظر بوعلی شدت و ضعف این انفعالات (شادی و غم) بسبب فاعل نیست، بلکه از اشتداد و ضعف استعداد جوهر منفعل تبعیت میکنند.

وی پس از بیان نکته دوم، تفاوت لطیفی را بین قوه و استعداد بیان کرده میگوید: قوه بطور مساوی بر ضدین صادق است، اما استعداد بطور مساوی بر ضدین صادق نیست. با بیان این تفاوت نتایج ذیل را اعلام میدارد:

۱. انسان توان شاد شدن و غمناک شدن را دارد، اما بعضی فقط استعداد شاد شدن و برخی دیگر فقط استعداد غمگین شدن را دارند.

۲. بالقوه بودن شادی و غم روح، با داشتن استعداد برای یکی از شادی و غم بدون دیگری، متفاوت است؛ یعنی روح توان شادی و غم را دارد، اما در هنگام شکوفایی آن، فقط یکی از آنها را پذیراست.

۳. بنابراین توان بر شادی و غم باید در جوهر و ذات باشد، در حالی که لازم نیست استعداد برای هر یک از آن دو در جوهر باشد، بلکه با سبب و علتی عارض میشود.^(۴۰)

به این ترتیب شدت و ضعف شادی و غم، به شدت و ضعف علت و سببی است که بر جوهر یا همان روح عارض میگردد و این جوهری که قوه شاد شدن یا غمناک شدن را

دارد، بنا به شرایط و اسباب موجود، آماده پذیرش یکی از شادی یا غم میشود. وی در فصل چهارم، شادی را نوعی لذت دانسته و لذت را اینگونه تعریف میکند:

وکل لذّة فهی إدراک لحصول الکمال الخاصّ بالقوة المدركة.

یعنی لذت ادراک برای دریافت کمال خاص قوه درک کننده است؛ قوای گوناگونی مانند حسیه، غضبیه و وهمیه. با توجه به اینکه بوعلی در این رساله قلب را منشأ همه قوا و ارواحی میدانند که به جسم انسان سیطره دارد و در آن از روح و منشأ آن و چگونگی استقرار آن در اعضا سخن میگوید، شاید بتوان این تعریف را در راستای همین نوع نگاه دانست و گفت: اگرچه از «ادراک» در تعریفش استفاده کرده، اما منظور از این ادراک با توجه به مطالب گذشته انفعال است.

وی در ادامه توضیح میدهد که کمال همان امر طبیعی است و درک این امر طبیعی برای هر قوه‌یی، لذت برای آن قوه ایجاد میکند، اما بعضی بر این نکته اتفاق نظر دارند که لذت در بعضی از قوا، تنها هنگام مفارقت از حالت غیرطبیعی ایجاد میگردد؛ بنابراین گمان برده‌اند لذت خروج از حالت غیرطبیعی است. گویی جایز نیست ثبات در حالت طبیعی، لذت باشد.^(۴۱)

نکته قابل ذکر اینکه هر چند از زکریای رازی و افلاطون تعبیری نزدیک به این تعبیر یافت میشود، اما ابن سینا آن را به فرد مشخصی منتسب نمیکند. همچنین بیان ابن سینا اشاره به این دارد که این نظر را صحیح نمیداند و از اینرو در ادامه، به بیان علت وقوع اشتباه در تعریف میپردازد.

ابن سینا علت این سهو را یکی از مغالطات سوفسطائیان، به نام أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات، ذکر میکند. این نوع مغالطه وقتی رخ میدهد که بجای جزء حقیقی یک قضیه، چیز دیگری را که مشابه آن است، اخذ کنند. در این مورد، «برگشت به ۱۳۷ حالت طبیعی» که امری بالعرض است بجای «ادراکی» که بالذات است، گرفته شده است. در واقع لذت بردن و نبردن در ملموسات، همان ادراک و عدم ادراک امر لذیذ است، اما در تعریف زکریا، خروج از حالت غیرطبیعی بسمت حالت طبیعی، لذت گرفته شده است. در واقع هم‌زمانی ادراک با خروج از حالت غیرطبیعی، باعث شده تا این گمان ایجاد شود، درحالی که یکی اصل و بالذات و دیگری فرع و بالعرض است.



شجاعی باغینی، خادمی، منصور نوری؛ بررسی مواجهه ابن سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت

بوعلی این خطا را با ذکر مثالی بیان مینماید؛ با این توضیح که بعضی از مدرکات مثل ملموسات، فقط هنگام استحاله یا تبدل درک میشوند؛ یعنی عضو لمس‌کننده زمانی کیفیت یک شیء را حس میکند که کیفیتش با آن در تضاد باشد و از آن تأثیر بگیرد، اما اگر این تأثیرپذیری استقرار و دوام داشته باشد، آن کیفیت بصورت مزاج آن عضو درمی‌آید و دیگر آن را حس نمیکند؛ همانند فرد تب‌داری که حرارت شدید او را نمی‌آزارد، اما با حرارت کمتر از آن، اذیت میشود. پس عدم التناذ بدلیل عدم ادراک در زمان استقرار کمالات محسوس است و سبب لذت، در هنگام خروج بسمت حالت طبیعی، حصول و دریافت ادراک است.^(۴۲)

نقد ابن‌سینا بر تعریف زکریای رازی در کلام فخررازی

تحلیل ابن‌سینا در نقد تعریف زکریای رازی مورد توجه فخر رازی قرار گرفته و آن را در کتاب خود بیان میکند. پس از فخر رازی اندیشمندانی که به بررسی موضوع پرداختند و نقد او را بازگو کردند آن را به فخر ارجاع دادند و تقریباً در جایی نامی از ابن‌سینا در این مورد برده نشد. بنابراین، این تحلیل به اشتباه به فخررازی نسبت داده شده است. شاید نوع کلام فخر موجب چنین خطایی شده است؛ زیرا او پس از نقل تعریف زکریا و بیان خطای آن میگوید:

و اذا ثبت ذلك فقول الغالب على كلام الشيخ ان اللذة ادراك الملائم.^(۴۳)

گویی نخست به تثبیت دیدگاه خود که بخشی از آن همین نقد به زکریا هست اقدام نموده و سپس دیدگاه بوعلی را بررسی کرده و گزارشی از تعاریف ابن‌سینا در آثارش ارائه میدهد.

فخر رازی در کتابش از زکریا و تعریفش یاد کرده و میگوید:

زعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية و الالم
عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية.^(۴۴)

اما در ادامه برای تبیین اشتباه رخ داده در تعریف، یادآور این نکته نمیشود که اصل نقد از کیست. بیان او اینگونه است:

سبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم الا بالادراك.^(۴۵)

سپس توضیحاتی در این خصوص ارائه میدهد. این توضیحات به آنچه از قول بوعلی نقل شد، بسیار نزدیک است؛ چنانکه در ذیل ملاحظه میشود:

و الادراك الحسى و خصوصا للمسى انما يحصل بالانفعال عن الضد فان
استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم
تحصل اللذة للمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعى ظن ان اللذة نفسها هي
ذلك الانفعال.^(۴۶)

فخر رازی به نکته‌یی توجه میدهد که اگرچه شاید شیخ نیز آن را در نظر داشته ولی در کلامش جاری نشده است. این نکته، اشاره به حس لامسه است و اینکه آن گمان خطا در تعریف، بیشتر در ادراک حسی بخصوص در لامسه مشهود است. لامسه تنها حسی است که حالت‌های مختلف متضاد و مخالفی همچون گرما و سرما، تری و خشکی، خشنی و لطیفی و سفتی و نرمی را احساس میکند و از آنجا که ادراک حسی با تأثیرپذیری از ضد حاصل میشود، این ادراک در لامسه بیشتر از حواس دیگر است. حال اگر این تأثیرپذیری دوام داشته باشد، دیگر ادراکی حاصل نمیشود و بنابراین لذتی نیز احساس نمیگردد. پس وقتی لذت حسی بدست نمی‌آید، مگر هنگام تبدیل حالت غیرطبیعی، گمان میشود که لذت همان انفعال یا تأثیر است. همانطور که گفته شد، این تأثیرپذیری بیشتر در لامسه رخ میدهد و در حواس دیگر کمتر است؛ پس مواردی از لذت خارج از این تعریف باقی میمانند. فخر رازی با ذکر مثالهایی موارد نقض را برمی‌شمارد و بواسطه آنها تعریف زکریا و تصویری که از لذت ارائه داده است را باطل میدانند. او سه مثال می‌آورد و برای هر کدام از آنها قیدهایی را ذکر میکند تا بواسطه آن قیود، اشکال مقدر را دفع کند:

۱. لذت دیدن چهره زیبا، با این دو قید که قبلاً آن را ندیدی و از وجود آن نیز

خبر نداری.

الانسان قد يستلذ بالنظر الى الصورة الحسنه التي ما رآها و ما كان عالما بوجودها
حتى لا يقال بان النظر يدفع ضرر الاشتياق.^(۴۷)

این دو قید برای موقعی است که شاید گفته شود فرد چون از وجود چهره زیبا



باخبر است، نسبت به آن اشتیاق دارد و این اشتیاق او را از حال طبیعی خارج کرده که با دیدن او به حالت طبیعی برمیگردد و احساس لذت میکند.

۲. درک مسئله علمی با این قید که در طلب آن نبودی یا نسبت به تحصیل آن اشتیاقی نداشتی.

ربما یدرک مسئله علمیه من غیر طلب منه لها و لا شوق الی تحصیلها.^(۴۸)

این دو قید برای موقعی است که شاید گفته شود فرد در راه طلب علم در رنج بوده و از حال طبیعی خارج گشته و با حصول علم از درد طلب رها شده و احساس لذت برایش پیش می‌آید. درباره اشتیاق نیز همینطور است.

۳. بدست آوردن مال بسیار یا منصبی والا که نه در طلب آن بودی و نه توقع حصول آن را داشتی.

او یتفق له مال عظیم او منصب جلیل مع انه لم یکن متوقعا لهما و لا طالبا لِحصولهما.^(۴۹)

این قیدها برای این است که گفته نشود با حصول آنها درد طلب زایل و لذت جایگزین آن شد و همچنین تشویقی برای اینکه این امور (تحصیل علم و مال فراوان و منصب عالی) که در کتابهای اخلاق از امور لذیذ هستند، لذت بحساب نیابند.

۲. مواجهه دوم: تأیید، تکمیل و تثبیت

ابن سینا پس از وارد کردن نقدهای خود به تعریف زکریای رازی، موضوع را رها نکرده و تنها به انتقاد بسنده نمیکند، بلکه در مواجهه بعدی ضمن استفاده از تعریف فارابی، گرچه نامی از او نمیبرد، به تکمیل و تثبیت آن اقدام مینماید.

۱۴. نکته‌یی که شیخ‌الرئیس از بیان کوتاه معلم ثانی برداشت مینماید، بهره‌گیری از مفهوم ادراک در تعریف لذت بمتابه مفهومی کلیدی در تمامی تعاریف موجود در آثارش است. وی با ادراک ملائم دانستن لذت، آن را یکی از اصلیت‌ترین فعالیت‌های قوای نفسانی، یعنی ادراک میدانند و سپس به تکمیل تعریف فارابی اقدام کرده و در آثار متعدد خود تعاریف مختلفی از لذت ارائه مینماید. لازم بذکر است پس از توجه به این مفهوم کلیدی که نقطه مشترک بین تمام تعاریف اوست، توجه به تفاوت‌های میان



این تعاریف ضروری است، اما بررسی دقیقتر این تفاوتها و علت بکارگیری واژه‌هایی جهت تفاوت‌گذاری تعاریف توسط بوعلی، نیاز به پژوهشی جداگانه دارد که مجال آن در نوشتار حاضر نیست.

ابن‌سینا به تناسب مباحث فلسفی خود تعاریفی از لذت ارائه داده است. در مجموع شش تعریف از لذت در آثار وی احصاء شده که این تعاریف براساس ترتیب احتمالی تاریخ تألیف آثار بدین شرحند:
تعریف اول از رساله/صحویه:

اللذة هي إدراك الملائم، و الملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء و تتميم فعله.^(۵۰)

تعریف دوم در سه اثر شفاء، نجات و مقاله اول مبدأ و معاد:

فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية إحساس الملائم، و العقلية تعقل الملائم.^(۵۱)

تعریف سوم در مقاله سوم از مبدأ و معاد:

اللذة هي إدراك الملائم.

تعریف چهارم در رساله ادویة القلبیه و رساله نفس:

در ادویة القلبیه میگوید:

كل لذة فهي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة.^(۵۲)

پس از این تعریف است که میگوید گمان شده لذت، خروج از حالت غیرطبیعی است. او بدون ذکر نام رازی که این تعریف به نام او ثبت شده است، وقوع این اشتباه در تعریف لذت را بدلیل مغالطه اخذ مابالعرض (برگشت به حالت طبیعی) بجای مبالذات (ادراک) بیان مینماید. بیان وی در رساله نفس چنین است:

لذت ایشان دریافتن کمال خویش است و الم در ضد کمال.^(۵۳)

علت اینکه این دو تعریف با هم بعنوان تعریف چهارم معرفی شدند این است که بوعلی در این دو رساله، در بیان معنای لذت، از واژه ملائم بهره نبرده است، بلکه بجای اینکه نخست لذت را ادراک ملائم بداند و سپس ملائم را تبیین کند، بدون

استفاده از واژه ملائم تنها به توضیحی که برای ملائم در نظر دارد، بسنده کرده است.

تعریف پنجم در کتاب *دانشنامه علایی*:

پس خوشی اندر یافت اندر خور بود، و درد اندر یافت نا اندر خور بود. و اما اندر یافت آنچه نه این بود و نه آن، نه خوشی بود و نه درد. و اندر خور هر قوتی آن بود که موافق فعل وی بود بی‌آفت.^(۵۴)

تعریف ششم از نمط هشتم *الاشارت و تنبیهات*:

إن اللذة هی إدراک و نیل - لوصول ما هو عند المدرك کمال و خیر - من حیث هو كذلك و الألم هو إدراک و نیل - لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر.^(۵۵)

بوعلی برای تکمیل تعریف خود به صورتی که بتواند شامل تمام انواع لذت و مانع اغیار گردد و اشکالی به آن وارد نباشد، دو قید «و لاشاغل و لامضاد للمدرك» را به تعریف خود اضافه مینماید.

با توجه به آنچه در خصوص جایگاه لذت در فلسفه ابن‌سینا بیان شد و همچنین با عنایت به برخورد تأییدی و تکمیلی او در این مواجهه، لازم بذکر است که وی با دیدی وجودشناسانه لذت را برای هر ادراک‌کننده‌یی از واجب‌الوجود و عقول تا انسان ثابت میدانند و برای هر کدام تعریف خاصی ارائه می‌دهد. با نگاهی اجمالی میتوان گفت تعاریف مختلف بوعلی از چیستی لذت برای ادراک‌کننده‌های مختلف دارای اختلاف است، اما این اختلافها با توجه به مفهوم مشترک استفاده شده در تعریف لذت، بنیادی و اساسی نیستند، بلکه یکبار با استفاده از تعبیر حصرگرایانه و بار دیگر با تعبیری که نشان از نسبی بودن لذت دارد، کاملترین تعریف را براساس مبانی خود بیان میدارد. بنابراین باید گفت ابن‌سینا با بکارگیری ادراک در تعریف لذت در آثارش، نظر تأییدی خود را نسبت به تعریف فارابی اعلام داشته و با تکمیل تعریف لذت به تثبیت آن می‌پردازد.

۱۴۲

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر پس از بیان سیر آراء پیشینیان بوعلی مشخص گردید در دوره اسلامی تا پیش از شیخ‌الرئیس دو تعریف مهم از لذت - یکی تعریف ارائه شده از



سوی محمدبن زکریای رازی با دیدگاهی کارکردگرایانه و دیگری تعریفی از سوی فارابی با دیدگاهی نظری - وجود داشته است.

بوعلی منظر فارابی درباره لذت را که با نگراهی فلسفی و وجودشناختی همراه بود، مورد قبول قرار داده و بر اساس آن تمام جوانب موضوع را بررسی میکند. وی در این منظر لذت را بعنوان شأن و حیثیتی از وجود مطلق یا مقید مورد توجه قرار میدهد.

اولین مواجهه ابن سینا با آراء اسلافش و بطور مشخص با تعریف زکریای رازی که تعریفی برگرفته از تیمائوس افلاطون بود، مواجهه بهره‌گیری موردی و سپس انتقادی است. در این مواجهه بوعلی در رساله *اضحویه* از تعریف رازی کمک میگیرد و تعریفی نزدیک به آن را برای لذت جسمانی بیان میدارد، اما در دو اثر دیگر از دو طریق به آن نقدهایی وارد میکند؛ یکبار از طریق تمثیل و تبیین در *مبدأ و معاد* و بار دیگر در *ادویة القلبیه* دقیقاً نوع خطا پیش‌آمده یعنی مغالطه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات را در تعریف مذکور مشخص مینماید. بیان این خطا در رساله‌ی است به نام *فی الأدویة القلبیه* که با بهره‌گیری از جمع بین دانش طب و فلسفه نگاشته شده و شاید به همین علت بیان این خطا در آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اما فخر رازی با استفاده از بیان بوعلی این نکته را در *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات* خود ذکر کرده و همین بچشم آمد و به نام وی معروف شد. میتوان گفت تقریباً کسی از متأخرین بیان این خطا را به ابن سینا نسبت نداده و همگی آن را به فخر رازی ارجاع میدهند. وارد نمودن نقدهای دقیق به تعریف زکریای رازی، بوعلی را به این مرحله رساند که این تعریف را حتی درباره لذت جسمانی نیز صحیح نداند. شیخ‌الرئیس تعریف زکریا را وانهاد و تعریف دیگری جایگزین آن نموده است.

دومین مواجهه بوعلی، تأیید تعریف فارابی و تکمیل و تثبیت آن است. ۱۴۳
شیخ‌الرئیس از بیان کوتاه معلم ثانی مفهوم ادراک را برداشت نموده و از آن بمثابه مفهومی کلیدی در تمامی تعاریف موجود در آثارش بهره میگیرد. وی با ادراک ملائم دانستن لذت، آن را یکی از اصلیت‌های فعالیتهای قوای نفسانی یعنی ادراک بیان میکند. با توجه به نکات مذکور میتوان نتیجه گرفت که شیخ‌الرئیس در مواجهه با پیشینیان در موضوع لذت و چیستی آن موضعی فعالانه داشته است. او هر دو تعریف موجود



شجاعی باغینی، خادمی، منصوره نوری؛ بررسی مواجهه ابن سینا با آراء پیشینیان در باب چیستی لذت

را ابتدائاً در آثار اولیه خود استفاده قرار داده، اما بعد از آن به بررسی همراه با نگاهی نقادانه و وانهادن یکی و تکمیل و تثبیت دیگری پرداخته است. وی در این موضوع ضمن اینکه مقلد گذشتگان خود نبوده، به ارائه نظر و دیدگاه جامع و فراگیر نیز پرداخته است.

پی نوشتها:

۱. خادمی، عین‌الله، «جستاری درباره چستی لذت از منظر ابن‌سینا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱، ص ۲۹ - ۵۰.
۲. سلیمانی، فاطمه، «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا»، فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، س ۱۴، ش ۴۴، ص ۱ - ۱۹.
۳. خادمی، عین‌الله؛ حامدی، مرتضی، «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی»، فصلنامه آینه معرفت، دوره ۱۱، ش ۳، ص ۸ - ۳۰.
۴. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، ص ۱۳۸، ۱۴۵؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن، یونان باستان، ترجمه هوشنگ پیرنظر، ج ۲، ص ۵۶۵ و ۵۶۶.
۵. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، فیلیس، ص ۱۷۶۷، بند ۳۱، ص ۴۲، ۶۴.
۶. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۷، ۲۸۰، ۳۶۹، ۳۷۹.
۷. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۶۷؛ تاریخ تمدن، یونان باستان، ج ۲، ص ۷۲۱.
۸. اذکابی، پرویز، حکیم رازی، ج ۱، ص ۱۹۰.
۹. رازی، محمدبن زکریا، السیره الفلسفیه، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، ص ۸۴؛ فرامرز قراملکی، احد، نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی، ص ۹۷، ۱۸۸.
۱۰. رازی، محمدبن زکریا، الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، زیر نظر مهدی محقق، ص ۳۷.
۱۱. السیره الفلسفیه، ص ۷۵.
۱۲. همان، ص ۸۵.
۱۳. نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی، ص ۲۰۰.
۱۴. علوی قبادیانی، ناصر خسرو، زاد المسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، ص ۲۳۱، ۲۳۳.
۱۵. السیره الفلسفیه، ص ۸۴ - ۸۵.
۱۶. الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، ص ۳۶ و ۳۷.
۱۷. نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی، ص ۱۸۶ و ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۴۵؛ السیره الفلسفیه، ص ۶۸.
۱۸. السیره الفلسفیه، ص ۸۵.
۱۹. نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی، ص ۱۹۸.
۲۰. مسکویه، احمدبن محمد، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، تحقیق عماد هلالی، ص ۱۲۸؛ اخوان‌الصفاء، رسائل اخوان‌الصفاء و خلاق الوفاء، ج ۳، ص ۵۵.
۲۱. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، ص ۶۴ و ۶۵.
۲۲. ابن‌سینا، الهیات دانشنامه علانی، مقدمه و حاشیه و تصحیح محمد معین، ص ۱۰۲.
۲۳. همو، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۸؛ همو، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، ص ۳۶۹؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، ص ۵۹۱.
۲۴. دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، فیلیس، ص ۱۷۶۷، بند ۶۴.
۲۵. الدراسة التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، ص ۳۶ و ۳۷.



۲۶. ابن سینا، الاضحویة فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، ص ۱۴۵.
۲۷. همو، ترجمه رساله اضحویه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، ص ۷۷.
۲۸. لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی، فصلنامه آینه معرفت، دوره ۱۱، ش ۳، ص ۱۱.
۲۹. المبدأ و المعاد، ص ۱۸؛ الشفاء (الالهیات)، ص ۳۶۹؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۵۹۱.
۳۰. الاضحویة فی المعاد، ص ۱۴۵.
۳۱. المبدأ و المعاد، ص ۱۱۰.
۳۲. همانجا.
۳۳. همانجا.
۳۴. همان، ص ۱۱۱.
۳۵. همانجا.
۳۶. الشفاء (الالهیات)، ص ۶۹.
۳۷. همانجا.
۳۸. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.
۳۹. همو، رساله فی الأدوية القلبية، ج ۳، ص ۵۴.
۴۰. همان، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.
۴۱. همان، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.
۴۲. همان، ص ۲۲۸.
۴۳. فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ص ۳۸۷.
۴۴. همانجا.
۴۵. همانجا.
۴۶. همانجا.
۴۷. همانجا.
۴۸. همانجا.
۴۹. همانجا.
۵۰. الاضحویة فی المعاد، ص ۱۴۵.
۵۱. المبدأ و المعاد، ص ۱۸؛ الشفاء (الالهیات)، ص ۳۶۹؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۵۹۱.
۵۲. رساله فی الأدوية القلبية، ص ۲۲۷.
۵۳. ابن سینا، رساله نفس، مقدمه و حاشیه و تصحیح موسی عمید، ص ۷۹.
۵۴. الهیات دانشنامه علائی، ص ۱۰۲.
۵۵. الاشارات و التنبیها، ص ۱۳۷.

منابع:

۱۴۵

۱. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیة الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. _____، رساله فی الأدوية القلبية (جزء الثالث من مؤلفات ابن سینا الطیبه)، بی جا، بی نا، ۱۴۰۴ق.
۳. _____، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۴. _____، ترجمه رساله اضحویه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، (مترجم نامعلوم)، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
۵. _____، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۶. _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات



- دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۷. _____، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۸. _____، *رساله نفس*، مقدمه و حاشیه و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۹. _____، *الهیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حاشیه و تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۰. اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۱. اذکایی، پرویز، *حکیم رازی*، تهران، نشر طرح نو، ج ۱، ۱۳۸۴.
۱۲. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۵.
۱۳. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۸۰.
۱۴. خادمی، عین الله، «جستاری درباره چستی لذت از منظر ابن سینا»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۱۵. _____؛ حامدی، مرتضی، «لذت و الم اخروی در فلسفه سینیوی»، *فصلنامه آینه معرفت*، دوره ۱۱، ش ۳، پاییز ۱۳۹۰.
۱۶. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن، یونان باستان*، ترجمه هوشنگ پیرنظر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ۱۳۷۶.
۱۷. رازی، محمدبن زکریا، *الدراسة التحلیلیة لکتاب الطب الروحانی*، زیر نظر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۸.
۱۸. _____، *السیرة الفلسفیة*، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، بانضمام شرح احوال و آثار و افکار از مهدی محقق، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۳.
۱۹. سلیمانی، فاطمه، «لذت و الم از نگاه ابن سینا»، *فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینیوی (مشکوٰة النور)*، ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
۲۰. علوی قبادیانی، ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۱.
۲۱. فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۲۲. فخر رازی، محمدبن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۲۳. فرامرز قراملکی، احد، *نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
۲۴. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، محقق جمعی از مترجمان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۲۵. مسکویه، احمدبن محمد، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تحقیق عماد هلالی، قم، انتشارات طلیعه النور، ۱۴۲۶ق.