

## چیستی لذت از منظر ابن سینا و فخر رازی

نفیسه ترابی\*

محسن جوادی\*\*

### چکیده

«لذت» از اساسی‌ترین انگیزه‌های رفتار آدمی است که مورد توجه ویژه فیلسوفان قرار گرفته است. ابن سینا پاسخ به پرسش «چیستی لذت» را از طریق شناخت نفس و قوای ادراکی آن میسر می‌داند. از نظر او، لذت عبارت از ادراکی حضوری است که از دستیابی مدرک به آنچه در نظرش کمال و خیر به شمار می‌رود، حاصل می‌شود و به واسطه ادراک، کمال و خیر ذومراتب و تشکیکی است. فخر رازی نظریه متزلزلی دارد؛ گاه لذت را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و گاه آن را به ادراک ملائم تعریف می‌کند. او مراتب چندگانه‌ای برای آن در نظر نمی‌گیرد و تنها معتقد به وجود لذت عقلی بوده، لذات حسی را رفع الم یا تغییر حالت می‌داند. در این مقاله به تحلیل و بررسی ماهیت لذت از دیدگاه این دو فیلسوف می‌پردازیم.

### کلیدواژه‌ها

لذت، لذت عقلی، ادراک، نیل، کمال، خیر.

\*nafise\_torabi@yahoo.com

\*\*moh\_javadi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۰۸

\* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه قم

\*\* استاد دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۰۶





## تحلیل ماهیت لذت از منظر ابن سینا

پرسش از ماهیت لذت از اهمیت ویژه‌ای نزد اندیشمندان برخوردار است. ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که نسبت به پاسخ به پرسش «چیستی لذت» اهتمام می‌ورزد. پیش از او تعاریف گوناگونی از لذت شده است.

افلاطون در قوانین، لذت را امری مطبوع معرفی کرده (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۳۶۲-۱۷۶۸) و در مکالمه فیلیس، لذت را دوباره پُرشدن با آن چیزی که بالطبع باید موجود باشد، می‌داند (همان، ج ۴: ۲۰۸۴). ارسطو در نقد تعریف دوم افلاطون می‌گوید: بر اساس این تعریف، احساس‌کننده لذت باید بدن باشد، حال آن‌که چنین نیست. اگرچه انسان در حالی که پُرشدن صورت می‌گیرد، احساس لذت می‌کند، اما لذت، پُرشدن نیست (ارسطو، ۱۳۸۱: ۳۷۴-۳۷۵). این نظریه در خصوص لذت حاصل از تغذیه مطرح می‌شود. زیرا آدمی، وقتی احساس درد گرسنگی می‌کند، پُرشدن بدن او سبب لذت می‌شود. در حالی که این تعریف در خصوص انواع دیگر لذت مانند لذت آموختن، استشمام رایحه خوش، دیدن مناظر زیبا و ... صادق نیست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۷۴-۳۷۵).

به نظر ارسطو، «لذت» ادراک تصدیقی امر مطبوع است. از دیدگاه او لذت امری بسیط نیست؛ چون احساس محض در حکم تصور است، ولی لذت تصدیق است (همو، ۱۳۸۹: ۲۴۰). فارابی پس از تقسیم ادراک به سه قسم ملائم طبع مدرک، غیر ملائم (منافر) طبع مدرک و ادراک با واسطه می‌گوید: «لذت ادراک ملائم است» (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۴). زکریای رازی ضمن بیان این نکته که انسان در حال آزار و رنج حالتی غیر طبیعی دارد، لذت را به خروج از حالت غیر طبیعی (رنج) و بازگشت به حالت طبیعی تعریف کرده است (زکریای رازی، بی‌تا: ۳۶-۳۷).

ابن سینا در آثار مختلف خود لذت را به «ادراک امر ملائم ادراک‌کننده» تعریف کرده (ابن سینا، ۱۹۸۰، ج ۳: ۵۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۰؛ همو، ۱۳۷۶: ۵۹۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۶۹) و در توضیح «ملائم» نیز آن را به حصول کمالی که نسبت به یک قوه کمال بالفعل به حساب می‌آید، تفسیر می‌کند و در نهایت، با تعریف جامعی که در کتاب الاشارات والتنبیهاث ارائه می‌دهد، مقصود نهایی خود از حقیقت لذت را تحت عنوان «تنبیه» بیان می‌دارد: «لذت عبارت است از ادراک و نیل به آنچه نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷).

بدین ترتیب ابن سینا از افلاطون فاصله می‌گیرد و به ارسطو و فارابی نزدیک می‌شود. وی - برخلاف افلاطون و زکریای رازی - لذت را پُرشدن یا رجوع به حالت طبیعی

نمی‌داند؛ تعاریف آنها لذت را در امور مادی یا در برخی مصادیق لذت خلاصه می‌کند؛ زیرا نه تنها تغییر حالت و پر شدن از اقتضائات ماده است، بلکه تعریف به تغییر حالت به عدمی بودن لذت حسی می‌انجامد و - همان گونه که ارسطو می‌گوید - لذت به معنای پر شدن تنها در لذات حاصل از تغذیه می‌تواند صادق باشد. اما چنانچه خواهد آمد، تعریف ابن سینا حاکی از آن است که لذت مراتب طولی دارد و دربرگیرنده همه موجودات می‌شود و هر یک از قوای ادراکی نفس از مرتبه‌ای از آن برخوردارند. او مانند ارسطو و فارابی لذت را از سنخ ادراک معرفی می‌کند و کمال و خیر را گویاتر از «امر ملائم» می‌داند.

تعریف نهایی ابن سینا جامع‌تر است و از مؤلفه‌هایی چون ادراک، نیل، ادراک‌کننده، کمال و خیر تشکیل شده است که مورد نقد جدی فخر رازی قرار گرفته‌اند و در تفهیم تحلیل بهتر ماهیت لذت نیازمند توضیح‌اند.

## ادراک و نیل

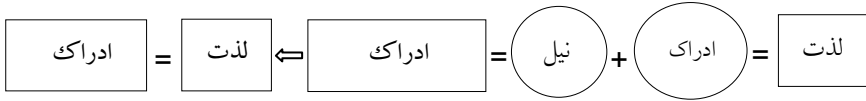
با تأمل در تعاریف ابن سینا از لذت، شاهد وجود مؤلفه «ادراک» در هر دو تعریف هستیم. بنابراین در این که از نظر او حقیقت لذت از سنخ ادراک است، تردیدی نیست، اما افزودن قید «نیل» در تعریف دوم این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که چرا این قید به تعریف افزوده شده و پس از ادراک آمده است؟

منظور از نیل - همان گونه که خواجه نصیر می‌گوید - اصابت و وجدان است. نیل یک مرتبه از ادراک بالاتر است؛ چرا که ادراک شیء گاهی با حصول صورتی از آن حاصل می‌شود، در حالی که نیل به شیء زمانی حاصل می‌شود که ذات آن نزد ادراک‌کننده حاضر شود، یعنی چه بسا ادراک، صورت گیرد، اما لذتی برای انسان نداشته باشد. بنابراین، وجود ادراک و نیل در کنار هم برای التذاذ لازم است. در ضمن واژه نیل به تنهایی بر ادراک دلالت نمی‌کند، دلالت نیل بر ادراک یک دلالت مطابقی نیست، بلکه دلالت التزامی است. از سوی دیگر، ادراک اعم از نیل است و در منطق تقدم اعم بر اخص واجب است و از همین رو، ابن سینا این دو را با هم آورده و ادراک را مقدم بر نیل کرده است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷-۳۳۸).

خواجه نصیر در تفسیر پیش گفته تلاش دارد تا با نفی حصولی بودن ادراک و تأکید بر وصول به ذات شیء به این نکته اشاره کند که ادراک و نیل در کنار هم به ادراک حضوری، یعنی حضور شیء نزد مدرک می‌انجامد؛ یعنی قوه مدرک افزون بر ادراک باید



امر لذیذ را دقیقاً وجدان کند تا به لذت برسد؛ برای مثال، ممکن است کسی تصویر منظره زیبایی را ببیند ولی لذتی از آن نبرد، اما در صورت حضور در آن و وجدان آن لذت ببرد.



## کمال و خیر

آیا تعریف لذت به ادراک حضوری کافی است؟ آیا هرگونه ادراک حضوری - و به تعبیر دیگر، هرگونه حضور معلوم نزد قوه مدرکه - لزوماً به حصول لذت می‌انجامد؟ به عقیده ابن سینا کمال و خیر بودن مدرک نزد مدرک شرط دیگر التذاذ است. با این قید، تأکید می‌کند که هرگونه حضور معلوم نزد قوه مدرکه لزوماً به لذت نمی‌انجامد. از آنجایی که دو مؤلفه کمال و خیر حجم بیشتری از اشکالات فخر رازی را به خود اختصاص می‌دهند، تبیین ابن سینا از آنها را به طور اجمالی بیان می‌کنیم.

ابن سینا در تعریف خیر می‌گوید:

خیر، به طور مجمل امری است که هر چیزی در اشتیاق آن است و آنچه هر چیزی در اشتیاق آن است، همان وجود یا کمال وجودی است... (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۰).

در جای دیگر می‌گوید:

خیر حقیقتاً کمال وجود است و کمال وجود، حقیقتاً واجب‌الوجود است و شر عدم آن کمال است، چیزهایی که برای ما نافع تلقی می‌شوند و از این جهت آنان را خیرات [امور خیر] می‌نامیم، در حقیقت خیرات نیستند. نظام حقیقی و خیر محض، ذات باری تعالی است و نظام عالم [نظام احسن] و خیر آن از ذات واجب تعالی صادر شده‌اند (همو، ۱۴۰۴: ۷۲).

بنابراین خیر - در واقع و نفس الامر - کمال وجود، یعنی واجب تعالی است و موجودات بر اساس فطرت حقیقی به آن اشتیاق دارند، اما گاهی خیر بودن امری نسبت به تمایلات موجودات، متفاوت می‌شود که اغلب، خیر حقیقی نیست و از نوعی خیر نسبی حکایت دارد.

«کمال» در فلسفه به معنای فعلیت در مقابل قوه و نقص است و به کمال اول و دوم تقسیم می‌شود: کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به گونه‌ای که در



صورت نبودن آن، نوع مورد نظر نیز منتفی خواهد شد، اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند، مانند تأثیراتی که در اشیاء دیگر می‌گذارند (افعال) یا تأثراتی که از اشیاء دیگر می‌پذیرند (انفعال) به همه اینها «کمال دوم» گویند. مراد از «کمال» در این جا فعلیت دفعی - به ویژه کمال ثانی به معنای دوم - است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۸۹).

با این تفسیر هرگونه فعلیتی فارغ از خیر یا شر بودن آن به منزله کمال تلقی می‌شود. در حالی که چنین نیست. برای مثال، آدمی گرایش‌ها و استعدادهای بالقوه دارد و نمی‌توان گفت که هرگونه تبدیل گرایش یا استعداد بالقوه به بالفعل، به منزله کمال تلقی می‌شود؛ زیرا در همه افعال او استعداد بالقوه‌ای به فعلیت می‌رسد که این استعداد یا گرایش، ممکن است خیر یا شر باشد.

از این رو، ابن سینا تأکید می‌کند که آدمی دارای فطرت اولیه‌ای است که متناسب با منزلت انسانی اوست و در واقع، حقیقت انسانی را شکل می‌دهد. به بیان دیگر، نفس ناطقه و هر قوه ادراکی دارای استعداد یا فطرت اولیه‌ای است که بر اساس آن کمال یا خیر خود را تعیین می‌کند. چنانچه قوای ادراکی و نفس ناطقه از استعداد اولیه خود بر اثر اعمال مغایر با آن فاصله بگیرند، استعدادی دوم و فطرتی ثانوی جایگزین آن خواهد شد که این فطرت ثانوی، کمال حقیقی نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۱). کمال و خیر حقیقی از آن واجب تعالی است، اما مراد از آنها در این جا کمال و خیر نسبی است و قید «عند المدرک» به همین جهت به تعریف افزوده می‌شود؛ یعنی گاه ممکن است چیزی نسبت به یک مدرک کمال و خیر تلقی شود حال آن که نسبت به مدرک دیگر کمال و خیر نباشد. برای مثال، کمال و خیر قوه عاقله با قوه واهمه متفاوت است؛ چون این دو قوه کمال خود را بر اساس فطرت اولیه خود تعیین می‌کنند. همان گونه که آنچه برای انسان به لحاظ حقیقت انسانی، کمال به شمار می‌رود، برای حیوانات کمال نیست و برعکس. همچنین ممکن است چیزی نسبت به مدرک کمال و خیر باشد، ولی مدرک از ادراک و رسیدن به آن لذت نبرد. یک دلیل آن تبدیل گشتن فطرت اولیه او به فطرت ثانوی است. در باب نوع انسان نیز همین گونه است، یعنی تربیت و نوع جهان‌بینی آدمی در خیر یا کمال نامیدن یک چیز مؤثر است؛ برخی، امور حسی و برخی دیگر امور عقلی را کمال و خیر می‌دانند.

### تعریف جامع تر لذت

آیا ادراک حضوری کمال و خیر در التذاذ کافی است؟ اگر چنین است، چرا گاهی قوه





ذائقه کمال و خیر مطلوب خود مانند شیرینی را ادراک می کند و به آن واصل می شود، ولی لذتی نمی برد؟ ابن سینا نه تنها از این نکته غافل نبوده، بلکه مؤلفه های مذکور را در التذاذ، کافی نمی داند. از این رو، نخست دو پرسش ساده مطرح می کند و خود به آنها پاسخ داده و تعریفش را کامل تر می کند.

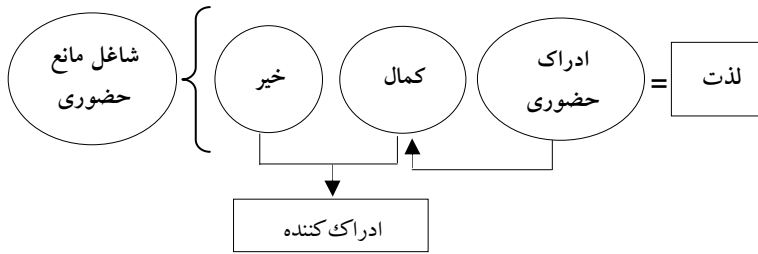
پرسش و پاسخ نخست: با توجه به تعریف لذت، چنانچه کمالی برای انسان حاصل شود، ناگزیر باید لذت از آن را نیز ادراک کند. در حالی که مثال های نقض بسیاری می توان در مقام انکار آن مطرح کرد. برای مثال، سلامت و تندرستی توأم با خیر و کمال است، اما لذتی برای آدمی ندارد.

به عقیده ابن سینا اولاً، سلامت و تندرستی از جمله امور لذیدی است که به دلیل استمرار بر آن مورد غفلت واقع می شود. ثانیاً، لذت متقوم به دو امر ادراک و نیل به کمال و خیر است. محسوسات، زمانی که مستقر می شوند مورد ادراک و شعور واقع نمی شوند و به دلیل استقرار، مورد غفلت قرار می گیرند. آدمی همواره در صحت و سلامت به سر می برد و اگر از چنین نعمتی محروم شود و یا پس از بیماری طولانی مدت، به طور دفعی و لحظه ای بهبود یابد، متوجه لذت سلامتی خواهد شد. به بیان دیگر، اگر کسی مبتلا به بیماری طولانی مدت شود، چنانچه به طور تدریجی بهبود یابد لذت سلامتی را درک نمی کند، ولی اگر به شکل ناگهانی بهبود یابد به لذت بالایی دست می یابد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۱-۳۴۲).

پرسش و پاسخ دوم: گاهی برای انسان کمالی حاصل می شود که نه تنها از آن لذت نمی برد، بلکه حتی از آن نفرت دارد؛ مانند انسان بیماری که از شیرینی بدش می آید، در حالی که شیرینی نوعی کمال و خیر است. ابن سینا در پاسخ به این مسئله بر شرط لذت، یعنی ادراک و نیل به کمال و خیر تأکید می ورزد. شیرینی در نظر انسان عادی و سالم کمال و خیر تلقی می شود ولی نزد انسان بیمار، کمال نیست. دلیل لذت نبردن بیمار از شیرینی یا غذای لذیذ، آن است که کمالی ادراک نشده و بیمار به کمالی دست نیافته است. در واقع این اشکال از غفلت از شرایط لذت، یعنی ادراک کمال و خیر و نسبی بودن آنها سرچشمه می گیرد (همان).

تعریف جامع لذت: ابن سینا پس از پاسخ گویی به پرسش های پیش گفته ماهیت لذت را مقید به عدم وجود مانع برای قوه مدرکه، یعنی «واجب سلامت» و «عدم شاغل بودن» آن می کند و تعریف جامع تری به این شرح ارائه می دهد: «لذت، همان ادراک و نیل به کمال و خیر است از آن جهت که نسبت به مدرک کمال و خیر تلقی می شود، به شرطی که

هیچ گونه شاغل و یا مضادی [مانع] در برابر مدرک نباشد» (همان).



بر این اساس، زمانی بوی خوشی چون بوی گل التذاذ بویایی را پدید می‌آورد که این قوه آن کمال را ادراک کرده و بدان نیل یابد؛ البته با این شرط که نفس توجه کامل داشته باشد و مانع و شاغلی در برابر این قوه نباشد.

### مراتب لذت در نظر ابن سینا

تعریف لذت بر نفس‌شناسی ابن سینا مبتنی است. از این رو، شارحین در تلخیص سخنان او لذت را به واسطه قوای ادراکی نفس به سه مرتبه حسی، باطنی و عقلی تقسیم می‌کنند و با تقسیم قوای ادراکی به ظاهری و باطنی از یک سو و تقسیم قوای باطنی به خیال، وهم و عقل از سوی دیگر اقسام سه‌گانه حسی، باطنی و عقلی و یا اقسام چهارگانه حسی، خیالی، وهمی و عقلی برای لذات وجودی در نظر می‌گیرند (قطب رازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۳۲).

### لذت حسی

از نظر ابن سینا در میان ادراکات حس ظاهری، بساوابی کیفیت جدایی‌ناپذیر جنس حیوانی است. تنها بساوابی و به واسطه آن چشایی و بویایی برخوردار از لذت‌اند؛ زیرا این دو قوه دارای لامسه‌اند. اما شنوایی و بینایی به دلیل نداشتن لامسه به خودی خود لذت ندارند. آزار دیدن گوش از صدای نابهنجار یا آزار چشم از نور شدید از حیث شنوایی و بینایی نیست؛ بلکه از جهت برخورد این دو به حس لامسه گوش و چشم است. لذت بساوابی، چشایی و بویایی به دلیل برخورداری از حس لامسه به بدن می‌رسد و نفس از طریق لامسه لذت می‌برد؛ اما نفس بدون واسطه لامسه از دیدن مناظر زیبا و الحان موزون و مورد پسند خود لذت می‌برد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۲). چنان‌که فرد نابینا و یا ناشنوا از این دو لذت برخوردار نیستند؛ اما کمالات لامسه، بویایی و چشایی را ادراک می‌کند و از نیل بدان‌ها





لذت می‌برند و یا فردی که حس لامسه خود را از دست داده است، از کمالات و لذات بینایی، شنوایی، بویایی و چشایی محروم نیست.

ابن سینا لذت را نسبت به کمالات و خیرات قوا متفاوت می‌داند. کمال قوه غضب، غلبه بر خصم، ادراک و نیل به آن کمال، لذت غضبی است. کمال چشایی در خوردنی‌های لذیذ، کمال بویایی در استشمام بوی خوش و کمال لامسه در نرمی است.

### لذت باطنی

ابن سینا در میان قوای باطنی، سه قوه حافظه، متخیله و واهمه را دارای کمال و خیر می‌داند. «حافظه» از ادراک حضوری فعل خود، یعنی یادآوری معانی و صورت‌های گذشته که سبب کمال آن است، لذت می‌برد. کمال قوه «واهمه» امید و آرزوهای وهمی است؛ برای مثال، کسی که پیش از ورود به محیطی، امید و آرزوی احترام دیگران را دارد، امید به احترام برای او کمال و رسیدن به امید کمالی قوی‌تر است. ادراک و نیل به کمال، لذت وهمی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰-۳۴۱). کمال «متخیله» تصرف و ترکیب صورت‌های دریافتی از دیگر قواست و کمال حقیقی آن، تخیل امور نیک و الهی است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

اما کدام‌یک بر دیگری برتری دارد؟ بر خلاف باور عموم مردم، لذات باطنی برتر از لذات حسی‌اند. همان‌گونه که درد روحی شدیدتر از درد حسی است؛ برای مثال، اگر فرد علاقه‌مند به بازی شطرنج، در حال بازی شطرنج باشد و همزمان در برابر او غذای لذیذی که مورد علاقه قوه شهویه اوست قرار دهند، لذت امید غلبه بر حریف (لذت وهمی) مانع از توجه او به غذای لذیذ می‌شود (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۴).

### لذت عقلی

حس‌گرایان، تنها به وجود لذت حسی معتقدند و عقل را برخوردار از لذت نمی‌دانند. وقتی عقل، ناتوان از درک مابعدالطبیعه باشد و یا اساساً اعتقادی به جهان غیر مادی وجود نداشته باشد، کمال، خیر و ادراک انسان، ساحتی جز مادیات ندارند. ابن سینا دیدگاه‌هایی از این دست را «وهم» می‌نامد. او برای رد این دیدگاه‌ها با تبیین مفهوم کمال، خیر و ادراک عقلی، وجود لذت عقلی و برتری آن بر دیگر لذات را ثابت کرده و در این زمینه سه نکته بیان می‌کند: (۱) اثبات وجود لذت عقلی؛ (۲) کمال و خیر عقلی؛ (۳) اثبات برتری لذت عقلی.



## اثبات لذت عقلی

ابن سینا از دو طریق، وجود لذت عقلی را اثبات می‌کند. نخست آن که چون عقل انسان، متعلق به عالم عقول است، وجود بهجت و سرور در موجودات عقلی و واجب تعالی دلیل بر وجود لذت عقلی در انسان است. استدلال دوم نیز در قالب یک قیاس قابل طرح است:

م ۱: هر قوه‌ای کمال مناسب با خود را دارد.

م ۲: کمال سبب لذت است و حصول کمال متناسب با قوه، سبب لذت قوه است.

ن: ادراک و نیل به کمال قوه، خود لذت است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰).

## کمال و خیر عقلی

ابن سینا کمال و خیر عقلی را با توجه به دو چهره نظری و عملی عقل تعیین می‌کند و درباره خیر عقلی می‌گوید: «آنچه نزد عقل خیر است، گاه و به اعتباری [به اعتبار عقل نظری] حق است و گاهی و به اعتباری [به اعتبار عقل عملی] جمیل [پسندیده] است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰).

شایان ذکر است که «حق» در کلام ابن سینا در سه معنای مطلق وجود، وجود دائمی و کلام یا عقیده مطابق با واقع به کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۱۱-۴۰۹؛ ملاصدرا، بی تا: ۳۸؛ نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۴۶) و همان گونه که شارحین می‌گویند، مقصود ابن سینا از این که خیر عقل نظری را «حق» می‌نامد، مطابق با واقع بودن است، به این معنا که «حق» به قیاس عقل نظری خیر است، به این اعتبار که جوهر عاقل، پذیرنده معارف از مافوق خود، یعنی عقول عالیه (عقل فعال) باشد. عقل در این چهره حالت انفعالی دارد و از پذیرش و دریافت افاضات عقول عالیه، منفعل می‌شود (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۳۰).

از نظر ابن سینا کمال حقیقی عقل نیز نسبت به دو چهره آن لحاظ می‌شود. کمال عقل عملی برقراری عدالت در تمایلات قوا، یعنی فعلیت یافتن خیرات عقل عملی است. کمال عقل نظری در سه چیز است: (۱) تمثل تجلی حق تعالی در جوهر عاقل؛ (۲) تمثل موجودات عالم در جوهر عاقل؛ (۳) اتصال به عقل فعال و کسب معارف عقلی (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۵).<sup>۱</sup>

۱. ابن سینا درباره کمال عقل می‌گوید: «کمال جوهر عاقل آن است که جلیه حق تعالی به اندازه ظرفیت جوهر عاقل در او متمثل شود و واجب تعالی را همان‌طور که هست با کمالات مربوط به او و در حد خودش درک کند. سپس همه موجودات امکانی بر همان تریبسی که در خارج است مجرد از شوائب مادی متمثل می‌شود. بدین ترتیب که بعد از حق تعالی، جوهر عقلیه عالیه، نفوس روحانی سماوی (افلاک نه گانه) و اجرام سماوی و انسان در جوهر عاقل متمثل می‌شود. این امور باید به گونه‌ای در انسان متمثل ←





بدین ترتیب خیر عقل نظری دریافت حق و صدق از مافوق خود است و در مقابل، کذب‌ها و باطل‌ها را شر می‌داند. خیر عقل عملی، «جمیل» به معنای پسندیده است، یعنی بایدهایی که مطلوب و مورد پسند عقل عملی‌اند. بایدهای اخلاقی نزد عقل عملی، خیر و نبایدهای اخلاقی نزد آن، شر تلقی می‌شوند، اما کمال عقل نظری فعلیت یافتن خیرات آن یعنی عالم شدن به معارف عقلی، عرفان و تقرب الاهی و رؤیت جمال خداوند است و کمال عقل عملی، فعلیت یافتن خلق عقلی و نیکو در نفس بر اثر برقراری عدالت توسط عقل عملی است و این دو در کنار هم سبب لذت و در نتیجه سعادت عقلی انسان است. شایان ذکر است که کمال عقل نظری نشان‌دهنده تشکیکی بودن آن نیز هست. ضمن آن که عرفان و تقرب الاهی نوعی شهود است که برتر از علم است. بنابراین، می‌توان یک مرتبه شهودی نیز به مراتب لذت افزود.

### برتری لذت عقلی

ابن سینا سه روش در اثبات برتری لذت عقلی به کار می‌گیرد:

۱. او با مخاطب قرارداد گروهی از منکرین لذت عقلی، از طریق چند مثال، ادعای خویش را به اثبات می‌رساند. او در این روش به شیوه استفهام انکاری، برتری لذت وهمی بر حسی را اثبات کرده و برتری لذت عقلی را نتیجه می‌گیرد. بدین ترتیب که وقتی ضعیف‌ترین لذت از لذات باطنی (لذت وهمی) برتر از شدیدترین لذت از لذات حسی (لذت شهوی) است، آیا لذت عقلی برتر از لذت حسی نیست؟ (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۴). برای مثال، لذت تماشای یک فیلم جذاب برای کسی که علاقه‌مند به دیدن آن است، بسیار برتر از غذای لذیذ است؛ به گونه‌ای که اگر کسی همزمان با دیدن فیلم مورد علاقه‌اش، مشغول خوردن غذای لذیذ باشد، لذت و جذابیت فیلم مانع درک لذت حاصل از غذای لذیذ توسط نفس است؛ زیرا نفس در مرتبه برتری از ادراک و لذت، یعنی در مرتبه خیال و وهم است. همچنین لذت حل مسئله علمی برای اهل علم بسیار برتر از تماشای فیلم جذاب است.

→ شوند که تمایزی میان انسان و این امور نباشد و جوهر عاقل توسط چنین کمالی بالفعل می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۵). تمثال جلیه حق تعالی که برترین کمال عقل است، بدین معناست که حقایق نوری و علمی، علم به اسماء و صفات الاهی و معرفت به ذات خود را نشان دهد که کمال حقیقی انسانی است و باقی کمالات در حقیقت، کمالات حیوانی‌اند. گرچه انسان نیز آنها را دارد، اما کمال حقیقی انسان نیست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۷۶-۷۷).

۲. از آن جا که لذت عقلی در ارتباط با ادراکات عقلی انسان است، اثبات برتری ادراک عقلی، به برتری لذت عقلی نیز می‌انجامد. ادراک عقلی به باطن موجودات نفوذ می‌کند. اما ادراک حسی تنها به ظاهر راه دارد. ادراک عقلی به لحاظ کیفیت، کمیت، دوام، کثرت، حقیقت، فضیلت و لزوم برتر از ادراک حسی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۶ و ۱۳۳).

۳. بهجت واجب تعالی و ملائکه قابل مقایسه با لذات حسی نیست. عقل متعلق به عالم عقول است و از این جهت لذت عقلی قابل مقایسه با لذت حسی نبوده و از آن برتر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷). فخر رازی برهان نخست را «اِئِی» و استدلال سوم را «لَمِی» می‌نامد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۶ و ۴۲۷).

با وجود برتری لذت عقلی، اغلب آدمیان اقبالی به آن نشان نمی‌دهند؛ زیرا نقش علم در نهایت، رفع شک نسبت به لذت بخش بودن چیزی است و چنین دانستنی برای اقبال به یک امر لازم است، اما کافی نیست؛ چون برای اشتیاق به لذتی خاص می‌باید نوعی ذوق و چشیدن نسبت به آن لذت تحقق یابد. به بیان دیگر، آنچه موجب بیداری شوق و انگیزش اشتیاق آدمی به سوی چیزی است، عین‌الیقین است که در بردارنده نوعی شهود است نه علم‌الیقین. به این معنا که آدمی باید با همه وجود به حقیقت آن برسد. عارفان و اهل مشاهده این حالت را «ذوق» می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۶۳-۴۶۴). از همین روست که ابن‌سینا در تعریف خود از لذت، تنها به واژه ادراک بسنده نمی‌کند، بلکه قید وصول را نیز بدان می‌افزاید. از سوی دیگر، اشتغال نفس به امور حسی و گاه استغراق او در مادیات مانع از آن می‌شود که متوجه معقولات و لذت برخاسته از آن شود. روشن است که این عدم التفات برآمده از ضعف لذت عقلی نیست. بلکه از درگیری نفس به اشتغالات مادی سرچشمه گرفته است:

هم‌اینک؛ یعنی زمانی که در بدن و مشغولیت‌ها و علایق بدن باشی و شوق به کمال مناسب نداشته باشی یا از ضدش که جهل است رنج نبری، نقص از جانب کمال نیست، بلکه از جانب توست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۹).

تبیین لذت عقلی نشان می‌دهد که عمده‌ترین هدف ابن‌سینا از تعریف لذت، اثبات وجود و برتری لذت عقلی است. گرچه قیود نیل، عدم شاغل و مانع، در دیگر مراتب نیز مورد تأکید است، اما ابن‌سینا مراتب مادون لذت را به عنوان تمثیلی جهت هموار ساختن هدف عمده خود مطرح می‌کند. به دلیل تجرد کامل عقل، قیود پیش‌گفته نقش مهم‌تری در التذاذ عقلی





دارند. به بیان بهتر، هدف کلی ابن سینا از تعریف لذت، اثبات برترین مرتبه آن است و در همین راستا اهداف جزئی‌تر، یعنی مراتب آن را نیز تبیین می‌کند.

افزون بر این، تفسیر شارحین حاکی از ذو مراتب بودن لذت در نفس است، اما تفسیر درست آن است که ذو مراتب و تشکیکی بودن لذت در حقیقت به واسطه تشکیک در مؤلفه‌های ادراک، نیل، کمال و خیر است که تشکیل دهنده ماهیت آن هستند. یعنی موجودی که از حیث این مؤلفه‌ها در پایین‌ترین درجه است، از نازل‌ترین درجه لذت برخوردار است و به عکس. به همین جهت ابن سینا ضمن بیان لذات وجودی به این نکته اشاره می‌کند که موجودات متناسب با رتبه و کمال وجودی خود دارای لذت هستند و خداوند متعال به دلیل شدت وجودی و شدت ادراک و کمال از بالاترین مرتبه لذت برخوردار است «أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعاً الشر ولا شاغل له عنه» (نک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۵۹) و به ترتیب عقول عالیه، نفوس فلکی، بشری، حیوانی، نباتی و جمادی هر یک برخوردار از ادراک و کمال مطلوب خویش و در نتیجه لذت در رتبه وجودی خود هستند. البته، ساحت واجب تعالی منزله از دیگر موجودات است. به همین جهت از واژه «ابتهاج» در خصوص واجب تعالی و عقول بهره می‌برد.

با توجه به مراتب لذت، لذت و کمال حسی ما را به وجود لذات و کمالات موجودات مادون انسان رهنمون می‌شود. لذت باطنی از وجود لذت در نفوس فلکی خبر می‌دهد و لذت عقلی ما را به وجود لذات موجودات عقلی و واجب تعالی هدایت می‌کند. از این جهت تعریف لذت تنها به انسان ختم نمی‌شود، بلکه تأمل در لذات نفس به معرفت بالاتری از لذت می‌انجامد. از این روست که ماهیت لذت از طریق شناخت نفس و قوای آن ممکن می‌شود و انسان پایه و اساس شناخت لذت در هستی می‌شود.

### ماهیت لذت از منظر فخر رازی

آراء و دیدگاه‌های فخر رازی درباره لذت، دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها در چالش با نظریه ابن سیناست و دسته دیگر آراء و دیدگاه‌های خود اوست. در ادامه، نخست به اشکالات پرداخته و سپس نظریه و دیدگاه او را مطرح می‌کنیم.

### اشکالات فخر رازی

اشکال ۱: اشکال اول به معنای «خیر» مربوط می‌شود. به عقیده فخر رازی درباره مفهوم خیر

دو نظریه وجود دارد: الف) نظریه ابن سینا که خیر را از سنخ وجود می‌داند؛ یعنی خیر در نظر او امری وجودی است و از همین روی، هر کمال وجودی نزد وی خیر است؛ ب) دیدگاه عموم فیلسوفان است که خیر را لذت و یا چیزی که سبب لذت است، می‌دانند. به نظر فخر رازی، بنا بر تفسیر سینیوی، اگر خیر از سنخ وجود باشد، لازمه‌اش این است که ادراک هر موجودی به لذت بینجامد. در صورتی که موارد نقض بسیاری در رد این دیدگاه می‌توان مثال زد. از جمله سوزاندگی آتش و صدای نابهنجار که هر دو امری وجودی و موجود هستند؛ اما نه تنها لذتی ندارند، بلکه سبب ناراحتی آدمی می‌شوند. وی همچنین پذیرش تفسیر مشهور فیلسوفان از خیر را منجر شدن آن به «دور» فلسفی می‌داند و از این جهت نیز تعریف لذت از طریق مؤلفه خیر را مورد هدف خود قرار می‌دهد. بدین ترتیب، اگر لذت، عبارت از خیر در تفسیر مشهور باشد، یعنی «لذت همان ادراک خیر (ادراک وسیله خیر)» خواهد بود. در نتیجه، افزون بر این که به دور می‌انجامد، فایده‌ای در بر نداشته و مفهومی را به مخاطب القا نمی‌کند. فخر رازی نتیجه می‌گیرد از آنجا که تفسیر دیگری برای خیر از دیدگاه ابن سینا وجود ندارد، لذا راهی برای تأیید تعریف مذکور باقی نمی‌ماند (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۹).

دیدگاه رازی افزون بر مغالطه‌ای که دارد، نشان می‌دهد که او تعریف خیر را به طور کامل مطرح نمی‌کند. وجه مغالطه آن است که از نگاه عموم فیلسوفان مسلمان موجود غیر از وجود است. «موجود» به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و «وجود» مشترک معنوی و مشکک است. خیر حقیقی عبارت است از کمال وجود، یعنی واجب الوجود؛ از این رو ادراک هر موجودی، لذت حقیقی نیست. سوزاندگی آتش و صدای نابهنجار «وجود» نیستند، بلکه این دو موجودند. ضمن آن که مقصود ابن سینا در این جا معنای مطلق خیر نیست. فخر رازی تنها به همین معنای از خیر توجه می‌کند. همان گونه که در بحث خیر آمد، مقصود ابن سینا در تعریف لذت، معنای نسبی خیر است. «خیر» در این معنا عبارت است از «امر وجودی مطلوب و مورد پسند در نظر مدرک» سوزاندگی آتش نسبت به آتش خیر است، اما نسبت به دیگر موجودات خیر نیست که از آن لذت ببرند. بنابراین، تفسیر دیگری برای تأیید این تعریف وجود دارد که از نظر رازی مغفول مانده است.

اشکال ۲: اشکال دوم فخر رازی به قید «کمال» در تعریف لذت برمی‌گردد. او پس از بیان تعریف فیلسوفان از کمال - یعنی حصول شیئی نزد شیء دیگر به گونه‌ای که شیء اول صلاحیت حصول را دارا باشد - می‌گوید: قید صلاحیت و شأن در این تفسیر بدین معناست





که موصوف شأنیت پذیرش صفت حاصل را دارا باشد. اما ابن سینا شرط صلاحیت و قابلیت داشتن را در تعریف خود نیاورده و تنها به حصول کمال بسنده کرده است. فخر رازی در این باره نیز از مثال نقض استفاده می‌کند. جهل و رذایل اخلاقی از جمله چیزهایی‌اند که انسان آنها را می‌پذیرد و با توجه به تعریف ابن سینا «کمال» حصول هرگونه صفتی است که موصوف شأنیت پذیرش آن را داشته باشد. بنابراین جهل نیز باید گونه‌ای از کمال برای انسان باشد. درحالی که چنین چیزی درست نیست. به تعبیر دیگر واژه «من شأنه» در تعریف کمال به «حصول شیء لشیء من شأنه آن یکون له» بدین معناست که اتصاف موصوف به صفت، امری ممکن باشد و اتصاف انسان به جهل و رذایل اخلاقی امری ممکن است. در نتیجه، باید این رذایل نوعی کمال باشند. حال آن که مسلم است که کمال نیستند (همان).

باید توجه کرد که مقصود از کمال در تعریف لذت با توجه به قید «عند المدرک»، کمال نسبی است. از همین رو، شاید اوصافی چون جهل یا رذایل اخلاقی نسبت به یک مدرک، کمال تلقی شوند. چنانچه گفته شد کمال نسبت به استعدادها متفاوت است. بدین ترتیب، اگر در تعریف کمال به «حصول شیئی نزد شیء دیگر که شأنیت پذیرش آن را داراست» موصوف را فطرت انسان قرار دهیم، نقضی به آن وارد نیست. بدین معنا که کمالات حقیقی در شأن فطرت حقیقی انسان هستند و این فطرت یا استعداد اول آدمی در حقیقت خود، قابلیت و شأنیت پذیرش رذایلی چون دروغ را ندارد. چنانچه فطرت یا استعداد اول انسان بر اثر افراط در اکتساب رذایل اخلاقی به فطرت غیرحقیقی و ثانوی تبدیل شود، این رذایل به لحاظ استعداد دوم کمال به شمار می‌آیند، درحالی که در حقیقت، کمال نیستند. بنابراین، فضایل به لحاظ «فطرت ثانوی» کمال به شمار نمی‌آیند. به بیان دیگر، وقتی نوع تربیت و جهان‌بینی انسان‌ها متفاوت می‌شود، کمالات مورد نظر آنها نیز متفاوت می‌شوند.

**اشکال ۳:** اشکال دیگر فخر رازی ناظر به این است که لذت نوعی حالت درونی است و ابن سینا این حالت درونی را از طریق لفظ، معنا کرده است و لفظ نمی‌تواند بیان‌گر حالت درونی باشد. وی توضیح می‌دهد که ما وقتی به خود رجوع می‌کنیم، متوجه می‌شویم که به هنگام خوردن، آشامیدن و یا دیدن منظره زیبا احساس و حالات خوشایندی داریم و آن‌گاه به قدر مشترک این حالات خوشایند متفاوت «لذت» می‌گوییم. اما لذت نزد ابن سینا به «ادراک ملائم» تعریف شده است. در نتیجه، باید این دو، یعنی «حالت درونی» و «ادراک ملائم» با هم مطابق باشند. مسئله مورد بحث در این جا کیفیت اثبات این تطبیق است. بدین

معنا که چگونه ممکن است حالات مختلف و متفاوت درونی توسط لفظ واحدی با عنوان ادراک ملائم تفسیر شود؛ زیرا حالت درونی خوردن غیر از حالت درونی آشامیدن و یا داستان خواندن است. این مطلب مانند این است که لفظی را به لفظ دیگری معنا کنیم (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۹).

همان گونه که محقق طوسی می گوید، مقصود ابن سینا از تعریف لذت، تفسیر لفظی نیست، بلکه وی برای روشن تر کردن معنای لذت، چنین تعریفی ارائه کرده است؛ برای مثال، زمانی که آدمی چیزی می خورد، حالتی برایش حاصل می شود و زمانی که داستانی را می شنود، حالت دیگری غیر از حالت خوردن به او دست می دهد. این دو حالت جهات اختلاف و اشتراک دارند؛ بدین معنا که به دلیل اختلاف ویژگی ها و مختصات امر دیدن، شنیدن، چشیدن و ... نوع حالت درونی یا نوع لذتی که از هر یک حاصل می شود، با یک دیگر متفاوت است، اما در این که یک حالت خوشایند و مطلوبی در همه این افعال به آدمی دست می دهند، مشترک هستند. امر مشترک این دو حالت، یعنی ادراک امر ملائم، لذت نامیده می شود. بنابراین، قصد ابن سینا از این تعریف، معنای لفظی نیست (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۴۴).

به بیان دیگر، تعریف ابن سینا بر تشکیک ادراک، نیل، کمال و خیر مبتنی است و این مؤلفه ها در مراتب لذت مشترکند. اما نسبت به درجات وجودی دارای شدت و ضعف هستند؛ بنابراین، تعریفی صرفاً لفظی نیست.

اشکال ۴: فخر رازی در شرح الاشارات والتنبیها و شرح عیون الحکمه تصور ماهیت لذت را بدیهی و بی نیاز از تعریف می داند. به عقیده او لذت از اموری است که ما با حواس خود درک می کنیم و به طور وجدانی در نفس خود می یابیم. از همین رو تعریف ماهیت لذت امری بیهوده است و ابن سینا و دیگران در این مسئله به خطا رفته اند (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۵؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۹).

پیش از هر چیز نخست باید نظر فخر رازی در باب تعریف را بدانیم. تعریف نزد او دو هدف دارد: الف) غرض از تعریف، افاده تصور مجهول به واسطه تصور حاصل باشد؛ ب) غرض از آن تشبیه بر چیزی باشد که اخفی از معرف است. تعریف امور بدیهی با غرض دوم صحیح است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۰). به نظر می رسد معنا و منظور فخر رازی از خطا نامیدن تعریف لذت، غرض اول باشد.

همان گونه که شارحین نیز گفته اند، لذت از نظر ابن سینا امری بدیهی است و هدف او از





تعریف، غرض دوم است. خواجه نصیرالدین طوسی ضمن پذیرش تحقیق فخررازی، تعریف ابن سینا را که تحت عنوان «تنبیه» آمده است، تعریفی حقیقی نمی‌داند. به نظر او همان‌گونه که ادراک نیازمند تعریف نبوده و تنها برای نزدیک شدن به ذهن مخاطب بیان می‌شود، لذت نیز به همین جهت، نیازمند تعریف است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۹-۳۴۰). به عقیده استاد حسن حسن‌زاده آملی رسم ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیهاث این است که آنچه که از امور بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و تنها نیاز به تنبیهی دارد را مصدر به تنبیه می‌نماید. به همین دلیل تعریف لذت و الم را مصدر به تنبیه می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۴۰۲).

به بیان دیگر ابن سینا به اثبات وجود لذت نمی‌پردازد. او تعریفی غیر منطقی برای انکشاف حقیقت و ماهیت لذت و روشن شدن اذهان ارائه داده است. اختلافات میان فیلسوفان در باب ماهیت لذت و مراتب آن نشان از مبهم و مخفی بودن ماهیت لذت دارد و اهمیت این انکشاف را بیشتر نمایان می‌سازد.

## نظریه فخر رازی

با آن‌که فخر رازی در مقام نقد ابن سینا، ماهیت لذت را بی‌نیاز از تعریف می‌داند، اما در برخی آثار خود نظر فارابی را آورده و لذت را به «ادراک ملائم» تعریف کرده است (فخر رازی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۲؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۷). در شرح عیون الحکمة معتقد است که لذت همان ادراک نیست، بلکه «ادراک» شرط لذت بوده و برای التذاذ واجب است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۳) و در جای دیگر می‌گوید: «ادراک ملائم مشروط به حصول ملائم است و حصول ملائم مشروط به این است که ذات مدرک، قابل زیادی و نقصان باشد» و در ادامه می‌گوید: «این تعریف از لذت، تنها لذات جسمانی را دربر می‌گیرد و لذات روحانی را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا زیادت و نقصان و نمو و زبول از ویژگی‌های جسم است، در حالی که ساحت واجب‌الوجود باللذات و مجردات از این ویژگی‌های جسمانی منزّه است. وی نتیجه می‌گیرد که ثبوت لذت و الم با چنین تعریفی در حق واجب تعالی محال است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۷).

نظریه فخر رازی از چند جهت قابل تأمل است: نخست آن‌که گرچه او تصور ماهیت لذت را بدیهی می‌داند، اما در جای دیگر، خود به تنبیه بر آن اعتراف کرده است. بدین ترتیب اگر تصور ماهیت لذت بدیهی است، او نیز به دلیل تعریف آن به خطا رفته و مرتکب کاری بیهوده شده است، اما این‌که او به تعریف لذت می‌پردازد، نشان از مخفی بودن ماهیت آن و نیازمندی آن به تنبیه دارد.



دوم آن که فخر رازی در شرح عیون الحکمه لذت را همان ادراک نمی‌داند، بلکه ادراک را شرط لذت می‌داند. اما در شرح الاشارات والتنبیهات اعتراضی به این که لذت، ادراک و نیل (ادراک حضوری) است، نمی‌کند. در همان جا این تعریف را لفظی می‌داند. در آثار دیگر، لذت را به ادراک ملائم تعریف می‌کند. این نشان از متزلزل بودن آراء او دارد. اما از آن جا که به مؤلفه ادراک اعتراضی نمی‌کند، بیانگر آن است که در سنخیت داشتن لذت و ادراک با ابن سینا هم عقیده است. اشکالات او در باب تعریف ملائم، کمال و خیر است. اختلاف فخر و ابن سینا در تعریف ملائم است. شرط فخر رازی درباره ملائم تنها در جسم امکان ظهور دارد و مورد نظر فارابی و ابن سینا نیست. ملائم نزد آنها به معنای حصول کمال است و کمال امری مشکک و نسبی است. مشخص نیست فخر شرط ملائم را بر اساس چه مبنایی آورده است؛ زیرا عموم فیلسوفان مسلمان در این که مقصود از ملائم، حصول کمال است، اتفاق نظر دارند.

گویا هدف فخر رازی از شرط ملائم تنزیه و تمایز قائل شدن میان مجردات و مادیات است. به بیان دیگر او به تشکیکی بودن کمال معتقد نیست و آن را تنها مختص واجب تعالی و مجردات می‌داند و همین امر سبب می‌شود که ملائم را به کمال معنا نکند. در مقابل، نظریه ابن سینا بی شباهت به نظریه وحدت وجود صدرایی نیست. به عقیده او جمیع موجودات ممکن الوجودی که تحت تدبیر هستند، از یک نوع خاص بی بهره نیستند، وجود و کمالات وجودی آنها از آن خودشان نیست، بدین جهت این وجود و کمالات از موجود کامل بالذات به آنها اعطا شده است و این موجود کامل بالذات چنین نیست که کمالات وجودی را به صورت جزئی و خاص به تک تک موجودات اعطا کند، بلکه حکمت و حسن تدبیرش اقتضا می‌کند که عشق به کمال را در نهاد موجودات قرار دهد تا بدین وسیله زمینه رسیدن به کمالات در وجود آنها حفظ شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ (الف): ۳۷۶). همین نکته سبب می‌شود که کمال در کنار دیگر مؤلفه‌ها، واسطه تشکیک لذت در نگاه ابن سینا شود. در حالی که رازی چنین تفسیری در آراء خود درباره لذت ندارد و چنانچه خواهد آمد، آن را مشکک نمی‌داند.

### بررسی نظریه فخر رازی درباره عدمی بودن لذت حسی

فخر رازی در یک تقسیم‌بندی کلی، لذت را به دو نوع جسمانی و روحانی یا حسی و عقلی تقسیم کرده، سپس لذت حسی را نفی می‌کند. به نظر او آنچه به عنوان لذت حسی مرسوم است، رفع الم یا تغییر حال است. او در النفس و الروح می‌گوید: «پرداختن به امور حسی ذاتاً





جهت رفع آلام است» (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۴۲۶) و در المباحث المشرقیه می گوید: «لذات جسمانی نوعی تغییر از یک حالت غیرطبیعی به حالت طبیعی است. شرط حصول لذت، تغییر حالت نیست. تغییر حالت در امور جسمانی رخ می دهد. در واقع، آنچه لذت جسمانی نامیده می شود، لذت نیست، بلکه تغییر حالت است» (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۸). بدین ترتیب از نظر فخر رازی، لذت تنها یک نوع است و آن لذت عقلی است.

فخر رازی امور حسی را نیاز بدن می داند و مسامحتاً از لفظ لذت حسی استفاده می کند. او نه تنها موجودیتی برای لذت حسی قائل نیست، بلکه دلایلی در مذمومیت آن می آورد. به نظر او، استعمال این لذات منافی معنای انسانیت است؛ زیرا انسان به واسطه حصول نور عقل و اطاعت آن بر عالم غیب و انوار الاهی، انسان است؛ از همین رو، زمانی که مشغول استفاده از این لذات جسمانی شود، قوه عقلیه مکدر می شود و باب معرفت بسته شده، بهیمنیت بر او غلبه کرده و انسانیت مفقود می شود. اصل احوال انسانی اشتغال به معرفت الله و اقبال به طاعت اوست و اشتغال به امور حسی مانع از عبودیت و ذکر الاهی است. این لذات به سرعت از میان رفته و منقضی می شوند و همراه با رنج و خسران اند؛ از این رو، لذات جسمانی مذموم اند (همو، ۱۴۰۶: ۹۶-۱۰۴).

از نظر فخر رازی لذت عقلی در علم، معرفت و قرب الاهی است. اما علائق بدنی و اشتغال به مادیات، مانع از درک آن است. همان گونه که دست بی حس، سوزاندگی آتش را درک نمی کند. عدم تأثیر آتش به دلیل عدم آتش نیست؛ بلکه به خاطر بی حسی دست است. او دلایل ابن سینا در اثبات برتری لذت عقلی را می پذیرد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۶-۴۲۷؛ ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۲).

در واقع، فخر رازی در خصوص لذت حسی، دیدگاهی سلبی دارد و نظرش درباره لذت عقلی، ثبوتی است. او در وجود لذت عقلی، اثبات آن، کمال عقل نظری و برتری آن با ابن سینا هم عقیده است. اما تبیین ابن سینا با توجه به تعریف لذت، دقیق تر است و لذت عقلی از نظر او تنها نوع لذت نیست؛ بلکه مرتبه ای برتر از مراتب لذت است. او بر خلاف رازی برای عقل عملی و نظری کمال و خیر تعیین می کند.

نظریه فخر رازی در باب لذت حسی را از دو جنبه «ماهوی» و «اخلاقی» می توان بررسی کرد. به لحاظ ماهوی مؤلفه «ادراک» در تبیین او از لذت حسی مؤثر می نماید.

چنانچه گفته شد فخر رازی در شرح عیون الحکمة ادراک را شرط لذت می داند و یا در جای دیگر لذت را ادراک ملائم معرفی می کند و به نظر او علم یا ادراک از مقوله اضافه

است، آن هم اضافه میان قوه عاقله و صورت ذهنی و یا اضافه میان صورت ذهنی و عاقله با موجود خارجی (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۱۳۳). از این نکته استفاده می‌شود که از نظر او قوای جسمانی نفس و موجودات غیر عقلی از ادراک برخوردار نیستند. به همین جهت از آنجا که شرط اصلی لذت را ندارند، نمی‌توان به وجود لذت جسمانی معتقد شد، بلکه باید گفت که لذت حسی در حقیقت نوعی تغییر حالت یا رفع الم است نه لذت.

این نکته از نفس‌شناسی او نیز استفاده می‌شود. از نظر رازی نفس موجودی مجرد و بسیط است و در انجام افعال خود و ادراک امور کلی و جزئی بی‌نیاز از قواست. نفس ناطقه از طریق دو قوه عالمه و عامله عقل، افعال ادراکی و تدبیری خود را به انجام می‌رساند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۶۶؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۷). بدین ترتیب، نفس قوه مادی ندارد که بدان ادراک تعلق گیرد، بلکه ادراک به قوای مجرد نفس منسوب است.

بر اساس نظریه ابن سینا در الاشارات والتنبیهاات ادراک از مقوله اضافه نیست. ادراک عبارت است از متمثل شدن حقیقت مدرک نزد مدرک و به واسطه قوای مدرک، دارای مراتب طولی حسی، خیالی و عقلی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۸). او در این که مدرک حقیقی نفس است با فخر رازی اختلافی ندارد. نفس، مدرک حقیقی است و با قوای متعدد ادراک می‌کند و به همین جهت در همه مراتب لذت، نفس است که به واسطه قوای ادراکی به التذاذ می‌رسد. آنچه سبب شده تا فخر به انکار قوای متعدد نفس برخیزد، افزون بر قاعده الواحد، مادی بودن قواست. به نظر او ادراکات جزئی مانند تخیل و توهم، مادی نیستند و قوای مادی از ادراک امور مجرد عاجزاند. از همین رو، ادراک این امور را باید به موجودی مجرد، یعنی «نفس» نسبت داد.

نظر فخر رازی از این جهت که ادراکات جزئی مادی نیستند، قابل قبول است. اما نمی‌توان منکر وجود قوای متعدد شد؛ زیرا اگر نفس تنها دارای دو قوه عامله و عاقله باشد که کلیات را درک می‌کنند، نمی‌توان ادراکات جزئی که ساحت عقل از آنها دور است را مستقیماً به نفس ناطقه نسبت داد، بلکه رأی به «کل القوا بودن نفس در عین وحدت» - که به مراتب داشتن نفس می‌انجامد - به صواب نزدیک‌تر است. همان‌طور که ملاصدرا این نظریه را مطرح می‌کند و همه قوای نفس را دارای درجه‌ای از تجرد می‌داند. قوه عاقله مجرد تام است و دیگر قوا از تجردی ناقص برخوردارند و میزان تجرد هر یک نسبت به قوه برتر از خود، ضعیف‌تر است. برای مثال، تجرد حواس ظاهری نسبت به حواس باطنی ضعیف‌تر است. با این تفسیر، نفس برای ادراک در هر مرتبه، تنزل پیدا می‌کند و در هر مرتبه نفس است که ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۳-۲۲۶) و از آنجا که ملاصدرا لذت را به «عین





ادراک کمال» تعریف می‌کند (همان، ج ۴: ۱۳۲) می‌توان گفت که در هر مرتبه از لذت نیز نفس است که لذت می‌برد، یعنی نفس در مرتبه مورد نظر تنزل می‌کند و از ادراک حضوری کمال به لذت می‌رسد. در واقع، نظریه ملاصدرا به گونه‌ای کمال یافته دیدگاه فخر رازی و ابن‌سیناست که از درون این چالش‌ها برخاسته است.

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، فخر رازی به عدمی بودن لذت حسی و رفع الم یا تغییر حال بودن آن قائل است و چه بسا نظر او درباره قوای نفس و ادراک به انحصار لذت در عقل و نفی لذت حسی انجامیده باشد. اما این نکته را نمی‌توان به صراحت گفت؛ زیرا اولاً تصریحی در این باره ندارد و این نکات، برداشتی از آراء و دیدگاه‌های اویند. در ثانی به دلیل تزلزل آرای که دارد، در برخی آثار خود ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد (نک: فخر رازی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲؛ همو، ۱۴۰۶: ۷۷).

پاسخ بدین پرسش بسیار مهم است که آیا عدمی بودن لذات حسی یا تغییر حال بودن آن قابل قبول است؟

اگر بپذیریم که دیدگاه فخر رازی درباره ادراک به رفع الم بودن لذت حسی انجامیده است، توجه به این نکته ضروری است که الم (رنج) به ادراک و نیل آنچه نزد مدرک آفت و شر است تعریف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۷). فخر رازی نیز در برخی آثار خود آن را به ادراک منافر تعریف می‌کند و در برخی دیگر، ادراک را شرط آن می‌داند. از این رو، اگر رفع الم بودن امور حسی را بپذیریم، این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که آیا ادراک، شرط الم نیست؟ و آیا می‌توان به وجود الم در قوای حسی قائل بود؟ اگر چنین است چگونه برای آلام حسی، شرط ادراک قابل قبول است، اما برای لذات حسی چنین نیست؟

البته، جدا از پذیرش یا عدم پذیرش برداشت‌های پیش‌گفته، نظریه ابن‌سینا در باب لذت و ادراک حسی در یافتن پاسخ درست درباره عدمی بودن لذت حسی راه‌گشاست. او ضمن خطا نامیدن دیدگاه افرادی که لذت حسی را تغییر حالت یا رجوع به حالت طبیعی می‌دانند، معتقد است که می‌توان لذت حسی را رجوع به حالت طبیعی دانست، از این جهت که آن رجوع، ملائم باشد.<sup>۱</sup> در هر صورت شرط «ملائم» در ماهیت لذت حسی لحاظ می‌شود.

۱. افلاطون و زکریای رازی در برخی آرای خود لذت حسی را به «خروج از حالت غیر طبیعی و رجوع به حالت طبیعی» تفسیر می‌کنند. ابن‌سینا در رد نظریه ایشان می‌گوید: «گاهی به خطا گمان می‌شود که لذت حسی به معنای رجوع به حال طبیعی است که اگر حاصل شود، لذت نیست پس این حالت طبیعی لذت نیست، بلکه سبب لذت در بعضی از اشیاء برای وقوع لذت است، ولی حقیقت آن است که لذت حسی همان رجوع [به حال طبیعی] است از این جهت که آن رجوع ملائم باشد. به‌طور مجمل لذت حسی همان ←

همچنین بنا بر باور ابن سینا و عموم اندیشمندان حضور محسوس در مقابل حاسه از شرایط ادراک حسی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۲۳) و چنانچه کسی از یک حس برخوردار نباشد، از داشتن یک علم محروم است<sup>۱</sup> و از آنجا که شرط لذت، ادراک است - و به بیان سینوی، لذت همان ادراک حضوری است - از داشتن یک نوع یا مرتبه از لذت محروم می شود؛ همین نکته دلیلی بر وجودی بودن ادراکات و لذات حسی است.

از سویی، نخستین ادراکات انسانی از حس آغاز می شود و آدمی مفهوم ادراک را با کیفیات محسوس درمی یابد و از این طریق می تواند میان ادراکات مختلف تمایز قائل شود. لذت نیز چنین است و تا آدمی لذات حسی را درک نکند، نمی تواند به وجود لذت عقلی پی ببرد، زیرا لذات حسی در مراتب نازل تر مفهوم سرور را برای انسان نمایان می سازد و انسان با ادراک و نیل به لذات بالاتر و ایجاد حالت سرور معنای لذت را بهتر درک می کند. ضمن این که وجود لذات نازل لازم است تا انسان به قوت و شدت لذات برتر پی ببرد.

اما برخی موارد مانند علم به نفس، جدا از تحلیل فلسفی به طور حضوری قابل درک است. لذت نیز از این قاعده مستثنی نیست. اگر به نفس خود رجوع کنیم، می بینیم که انسان در میان خوردنی ها، الحان، رایحه ها و مناظر متنوع برخی را بر برخی دیگر برتری می دهد و آن چیزی را انتخاب می کند که خوشایند اوست یا در بهره مندی از لذات افراط می کند. آدمی بسیاری از خوردنی ها را تنها برای لذت، تناول می کند، نه برای رفع گرسنگی؛ او به منظور لذت، به شنیدن صداهای موزون یا سخنان نیکو، دیدن زیبایی ها، بوییدن رایحه ها و ... روی می آورد و از منافراتی چون بوی بد، منظره نازیبا، صدای ناموزون و ... گریزان است. در لذات باطنی نیز چنین است. ما به طور حضوری به وجود لذات وهمی - خیالی مانند لذت از تمجید و ستایش دیگران، لذت از توهم پیروزی، لذت شهرت و مقام و ... پی می بریم. هیچ کدام از این امور، نه خوشایند عقل است و نه خوشایند حواس ظاهری و قوای بدنی؛ بلکه از وجود مرتبه ای واسط میان این دو خبر می دهد که در نفس شناسی فخر رازی این مرتبه یا قوا منسوب به نفس مجردند.



→ احساس امر ملائم است و بدین ترتیب هر لذت و ملائم هر چیزی همان خیری است که به آن شیء اختصاص دارد و خیری که شیء به آن اختصاص می یابد همان کمال آن شیء است که در حقیقت فعل آن شیء است نه قوه آن» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰).

۱. ابن سینا در برهان شفا به این سخن ارسطو اشاره می کند: «روشن است که اگر حسی را فاقد باشیم قطعاً علمی را فاقد هستیم و ممکن نیست به آن نائل شویم» (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۴۶۵). این سخن ارسطو بعدها در فلسفه اسلامی به این اصل معرفت شناسی تبدیل شده است که «من فقد حساً فقد فقد علماً».



اما نظریه فخر رازی بیش از هر چیز جنبه اخلاقی دارد. او به لحاظ اخلاقی از مذمت لذت حسی سخن می‌گوید و گویا در صدد است تا شأن انسان را به عنوان تنها موجودی که از عقل برخوردار است و توانایی ارتباط با موجودات مجرد را دارد، با موجودات مادون انسان متمایز سازد. در همین راستا احتمالاً قصد دارد که توصیه‌ای اخلاقی کند؛ یعنی انسان با توجه به شأن خود باید به امور حسی نه به عنوان لذت، بلکه به عنوان رفع الم حسی بپردازد.

در همین جا دو نکته شایان توجه است. نخست آن که نظریه ابن سینا منافاتی با کمال حقیقی انسان و تمایز کمال واجب تعالی با دیگر موجودات ندارد. بر اساس نظریه اخلاقی او لذت و تمایلات حسی به خودی خود مذموم نیستند، بلکه افراط و تفریط در برخورداری از آنها مذموم است. کمال عقل عملی، برقراری عدالت در برخورداری قوای حسی از لذات و کمالات آنهاست. از این رو، اگر قوای حسی در تمایلات و لذات خود، تحت سیطره عقل عملی باشند، بلکه فضیلت در نفس ناطقه رسوخ می‌یابد و کمال عقل عملی را به دنبال دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۰: (ب) ۱۵۰-۱۵۱).

دوم آن که با پذیرش جنبه اخلاقی نظریه رازی باز هم نمی‌توان منکر لذت حسی شد؛ زیرا پرداختن به لذات حسی حتی برای رفع الم یا تغییر حال، فارغ از ماهیت آن، حالتی خوشایند در نفس ایجاد می‌کند؛ مانند دیدن مناظر زیبا، بویدن گل، نوشیدن آب برای رفع تشنگی و... همین حالت خوشایند لذت است.

### نتیجه‌گیری

ابن سینا پاسخ به پرسش «چیستی لذت» را تنها با شناخت نفس و قوای آن میسر می‌داند. هر یک از قوای نفس انسانی از کمال و خیر متناسب با خود برخوردارند که از ادراک و نیل به آن کمال به لذت دست می‌یابند. از این رو لذت، ادراکی حضوری است که از دست‌یابی مدرک به آنچه در نظر مدرک، کمال و خیر است، حاصل می‌شود. همچنین، لذت به تبع ادراک، کمال، نیل و خیر امری ذومراتب و تشکیکی است. برتری لذت نیز تابع برتری ادراک و قوای ادراکی است و لذت عقلی به دلیل ارتباط با ادراکات عقلی به لحاظ کمی و کیفی برتر از دیگر لذات‌اند. از آن جا که قوای ادراکی انسان به موازات عوالم هستی تبیین می‌شوند، نفس به واسطه قوا از همه لذت‌ها موجود در هستی برخوردار است و در واقع، نفس جامع لذت‌ها موجود در عالم است و از این روست که مفهوم لذت از طریق شناخت نفس و قوای آن ممکن می‌شود.

دیدگاه‌های فخر رازی متزلزل است و دشوار بتوان نظر واحدی از آراء او استخراج کرد. گاه ماهیت لذت را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و گاه آن را به ادراک ملائم تعریف می‌کند. او تشکیک در ادراک، کمال و لذت را نمی‌پذیرد و انتقاداتی که به ابن سینا دارد، اغلب از روی عدم دقت به نسبی و تشکیکی بودن کمال و یا عدم اعتقاد به آن است. او لذت عقلی را امری وجودی و ثبوتی می‌داند و لذت حسی را امری عدمی معرفی می‌کند. در نظر فخر رازی، لذت حسی به جهت رفع آلام است و مناسب با شأن انسان نیست. نظریه او بیشتر جنبه اخلاقی دارد.

ابن سینا گرچه مانند فخر رازی، کمال و لذت حقیقی را کمال و لذت عقلی می‌داند، اما به دلیل این که به وجود ادراک، کمال و خیر به صورت تشکیکی در موجودات معتقد است، مرتبه‌ای از لذت را برای آنها قائل است. نظریه او از دقت فلسفی و قوت بسیار بیشتری نسبت به نظریه فخر رازی برخوردار است. او برخلاف فخر رازی، صرفاً رویکردی اخلاقی به بحث لذت ندارد، بلکه با ورود به بحث لذت عقلی به نوعی وارد مباحث عرفانی نیز می‌شود و احوال عرفا را بیان می‌کند. از طریق لذت و الم مباحث سعادت و معاد را تبیین می‌کند. از طریق رابطه قوای نفس با کمال و لذت، گریزی به اخلاق دارد و آن‌جا که از سریان لذت در هستی سخن می‌گوید، بحثی زیبایی‌شناسانه دارد.



## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الاشارات والتنبیہات، ج ۲ و ۳، شرح نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغہ.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، الشفا الطبیعیات، ج ۲، قم: مکتبہ آیت اللہ مرعشی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، الھیات من کتاب شفا، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مطالعات اسلامی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب شفا، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، برهان شفا، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰الف)، رساله عشق (مجموعه رسائل)، قم: بیدار.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ب)، رساله فی النفس و بقائها و معادها (مجموعه رسائل)، قم: بیدار.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۰م)، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۱۲. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، درباره نفس، ترجمه و تحشیه: علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
۱۴. افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۳ و ۴، ترجمه: رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، دروس اشارات و تنبیہات، ج ۸، تحقیق: صادق حسن زاده، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۷. فخر رازی، محمدبن عمر، (بی تا)، المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۲، تحقیق: احمد حجازی سقا، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات، ج ۱ و ۲، قم: بیدار.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق: محمد صغیر موسوی، تهران: بی نا.





۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ ق)، رساله الكمالیه فی الحقایق الالهیه، ج ۱، تحقیق: علی محی‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، ج ۳، مقدمه و تحقیق: محمد حجازی احمد علی سقا، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق)، شرح الفخر رازی علی الاشارات، ج ۲، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۲۳. رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵)، المحاکمات بین شرحی الاشارات، ج ۳، قم: البلاغه.
۲۴. رازی، محمدبن زکریا (بی‌تا)، الطب الروحانی، بی‌جا: المکتب الشامله.
۲۵. صدرالمآلهین، محمدابراهیم (بی‌تا)، الحاشیه علی الهیات شفا، قم: بیدار.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳)، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، قم: البلاغه.
۲۹. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، فصول منتزعه، تحقیق: الیر نصیر نادر، تهران: المکتبه الزهراء.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، شرح الهیات شفا، تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی‌فر، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۱. نراقی، ملا محمد مهدی (۱۳۸۰)، شرح الاهیات من کتاب الشفا، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.

