

بررسی نسبت لذت و ادراک زیبایی در خداوند بر اساس اشکال علامه حلی رحمۃ اللہ علیہ و واکاوی استدلال ابن سینا

نویسنده: محمدرضا لایقی (دانشجوی دکترا، دانشگاه قم)

Analysis of Ibn Sina's argument for relation between God's pleasure and perception of his beauty according to Allama Hilli's problem

چکیده

ابن سینا در بسیاری از آثار خود پس از اثبات واجب تعالی و توضیح معنای وجوب ذاتی وجود حق، سخن را به صفات ذات واجب می‌کشاند. او اوصاف کمالی خداوند از قبیل خیریت، تمامیت، بساطت، حقیقت و مجرد محض را برخاسته از وجوب وجود وی می‌داند. از سوی دیگر ابن سینا زیبایی را به بودن یک شیء آن‌گونه که باید باشد تعریف می‌کند. با این تعریف اوصاف کمالی خداوند برای او زیبایی وصف ناشدنی به حساب می‌آیند. خداوند از آنجاکه مجرد است خود و زیبایی برتر خویش را ادراک می‌کند. او برترین مُدرک هستی است و والاترین زیبایی دایره وجود را به ژرف‌ترین شکل ادراک می‌کند. این وجود لذت آفرین، برترین لذات را از ادراک زیبایی خویشتن برده و عاشق خود می‌گردد. لیلاً این عشق کسی جز ذات حق نیست.

علامه حلی رحمۃ اللہ علیہ در برخی آثار خود پس از گزارش این قول آن را نپذیرفته و میان ادراک کمال و لذت رابطه‌ای نمی‌بیند. او از باورمندان به این قول می‌خواهد که بر آن برهان اقامه کنند.

ما در این نوشتار در پی آنیم که با بررسی آثار مختلف ابن سینا و سخنان وی در این زمینه با واکاوی تبیین فرآیند لذت بردن خداوند از ادراک جمال خود، برهان احتمالی اقامه شده در کلام شیخ الرئیس بر این مسئله را کشف کنیم.

▲ واژگان کلیدی

زیبایی، کمال، ادراک، واجب الوجود، لذت، بوعلی، حلی ره

مقدمه

بوعلی در فصل‌هایی از آثار مختلف خود به مسئله زیبایی، بهاء و کمال خداوند و ابتهاج و لذتی که از ادراک این زیبایی و کمال نصیب او می‌شود پرداخته است. او در کنار توضیح این مسئله به فرآیند پدید آمدن لذت در انسان نیز اشاره می‌کند. برای نمونه عبارت «فی أنه بذاته معشوقٌ وعاشقٌ ولذیذٌ وملتذٌ وأنَّ اللذَّةَ هی إدراک الخیر ملائم» عنوان فصل‌های مختلفی از آثار متعدد اوست.^۱

به باور او خداوند از آنجاکه واجب‌الوجود بوده و مجرد تام و بلکه فوق تجرد است وجودی در نهایت کمال و زیبایی است. از سویی دیگر حقّ تعالی به کمال و جمال خود عالم بوده و آن را ادراک می‌کند. زیبایی بی‌پایان حقّ تعالی معشوق دلربایی است که جز در ذات متعال خودش در خانه عقل و ادراک دیگری نمی‌گنجد. ادراک این زیبایی مطلق سبب حضور لذتی بی‌مرز در ذات خداوند شده و او را عاشق و دل‌بسته خود می‌کند. عاشقی که برتر و بالاتر از او وجود نداشته و هیچ‌کس سزاوار نشستن بر کرسی این عشق نیست. از این جهت ذات الهی لذت‌آفرین و هم لذت‌برنده است. این فرآیند حقّ تعالی را برترین عاشق و برترین معشوق هستی کرده و عشق وی به خود را والاترین عشق عرصه وجود می‌کند.^۲

۱. المبدأ والمعاد، ص ۱۷. النجاة ص ۵۹۰.

۲. ابن سینا پس از به‌کارگیری واژه‌هایی چون لذت و عشق در مورد خداوند می‌گوید: «ولیس عندنا هذه المعانی أسامی غیرهذه الأسامی، فمن استبشعها استعمال غیرها». ما برای این معانی نام‌های دیگری جز این نام‌ها نداریم. هرکس از آن‌ها گریزان است چیزی دیگری کار

علامه حلی اما رابطه‌ای میان ادراک کمال و لذت نمی‌بیند و از کسانی که به این رابطه قائل‌اند برهان می‌طلبد. وی در کتاب «أسرارالخفیة فی العلوم العقلیه» پس از گزارش نظریه ابن سینا مبنی بر لذت بردن خداوند از ادراک کمال خود می‌گوید:

«و نحن نطالبهم بالبرهان علی أنّ إدراک الکمال یوجب اللذّة...»^۱.

او در ادامه سخن خود استناد این ادعا به استقراء را تمام ندانسته و استقراء را مفید یقین نمی‌داند.

«فإن عوّلوا فیہ علی الإستقراء منعنا من افادته الیقین.»^۲

با این حال با بازخوانی دقیق گفته‌های بوعلی در این مسئله خواهیم دید که ادعای او خالی از برهان نیست. جالب آنجاست که حلی رحمته اللّٰه علیہ نیز در لابه لای آثار خود به نوعی به این مسئله اذعان داشته است. در این نوشتار این موارد را نیز از نظر خواهیم گذراند.

۱. بررسی مفاهیم پیشینی سخن ابن سینا مبنی بر لذت بردن حق تعالی از ادراک زیبایی و کمال خود

بوعلی در تعدادی از آثار خود با چینی‌های دقیق از مفاهیم فلسفی و ارائه تحلیل‌های عقلانی در مورد خداوند در نهایت نتیجه می‌گیرد که خداوند برترین عاشق هستی است که معشوق وی کسی جز ذات واجب او نیست و بنابراین برترین لذات هستی از آن اوست. مقدمات این نظریه را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

برد. المبدأ والمعاد، ص ۱۸. الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۹۷. صدر در شواهد الربوبیة به جای لذت سه واژه «بهجت، علاء و بهاء» را پیشنهاد می‌دهد. شواهد الربوبیة، ص ۲۴۹. البته بوعلی خود نیز در فصل هجدهم از نمط هشتم اشارات و تنبیهات بهجت را به جای لذت برای خداوند به کار برده است. (شرح الاشارات، ص ۴۰). باید دانست که برخی متکلمان اسلامی از آنجا که اسماء خداوند را توفیقی می‌دانند به کار بردن ابتهاج را هم برای خداوند دانسته‌اند اگرچه وجود چنین معنایی را پذیرفته‌اند. اما آن‌ها که به توفیقیت اسامی خدا قائل نیستند اطلاق آنچه را معنایش در خداوند موجود است بی‌اشکال دانسته‌اند. ظاهراً متکلمان منع از استفاده کلماتی همچون لذت برای خداوند را به دلیل رعایت ادب عبودیت طرح کرده‌اند. کشف المراد، ترجمه شعرانی، صص ۳۸۹-۳۹۰.

۱. أسرار الخفیة، ص ۵۳۰.

۲. همان.

۱.۱. وجوب ذاتی وجود خداوند

اولین مقدمه در تبیین فرآیند لذت بردن از ادراک کمال را باید به توضیح مفهوم وجوب ذاتی خداوند اختصاص داد. چنانکه می‌دانیم به باور حکما خداوند واجب‌الوجود بالذات است. حکما در بسیاری از آثار خود بخش مهمی را به تعریف، اثبات^۱ و توضیح لوازم وجوب ذاتی حقی و نتایج مترتب بر آن اختصاص داده‌اند.^۲ خداوند موجودی است که ذاتش اقتضای وجود داشته و وجود به نحو ضرورت و وجوب برای او ثابت است به‌گونه‌ای که از فرض نبودنش - به خاطر ذات خودش و نه به علتی دیگر^۳ - مُحال لازم می‌آید.^۴

۱.۲. وجوب ذاتی حق منشأ صفات کمالی اوست.

فیلسوفان و حتی متکلمان، بسیاری از اوصاف کمالی خداوند را از وجوب وجود او نتیجه می‌گیرند.^۵ بنا بر تحلیل‌های فلسفی، وجود واجب وجودی بسیط است که هیچ‌گونه جزئی در خارج و یا حتی در ذهن ندارد؛ زیرا در مرکب همواره اجزاء بر آن مقدم بوده و مرکب به آن‌ها نیازمند است.^۶ از اینجا روشن می‌شود که واجب تعالی جسم، ماده‌یک جسم، صورت یک جسم، ماده‌معقول صورتی معقول و یا صورت معقول یک ماده‌معقول نیست. او نه در مقدار نه در مبادی یعنی صورت و ماده و نه در تعریف تقسیم‌پذیرفته و از این سه جهت واحد است.^۷

۱. بوعلی: المبدأ والمعاد، فصل ۱۵. شرح الاشارات، نمط چهارم، فصل پانزدهم. النجاة، ص ۵۶۶.

۲. بنگرید: شواهد الربوبیه، ص ۱۵۹

۳. فلاسفه با قید بالذات وجوداتی را که به علت هر چیز دیگری غیر از خودشان واجب شده و به اصطلاح وجوب بالغیر یا بالقیاس الی الغیر می‌یابند از حیظه معنایی وجوبی که بر خداوند صادق است خارج می‌کنند. مثال ابن سینا برای این موارد سوختن و سوزاندن است. به گفته او این موارد نیز واجب الوجودند؛ اما وجوب وجود آن‌ها از ذاتشان سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه با فرض وجود قوایی که بالطبع فاعل و یا منفعل باشند وجوب می‌یابند؛ به عبارت دیگر سوزاندن واجب است اگر سوزاننده‌ای طبیعی به وجود آید. همان‌گونه که سوختن نیز با فرض وجود سوختنی‌ای طبیعی وجوب می‌پذیرد. رک: المبدأ والمعاد، ص ۱۸

۴. مبدأ و معاد، مقاله اولی، فصل ۱، ص ۲، فی تعریف واجب الوجود و ممکن الوجود.

۵. بنگرید: کشف المراد، مسائل ۷ تا ۱۸؛ و

۶. مبدأ و معاد، فصل ۵، ص ۵

۷. مبدأ و معاد، فصل ۵، ص ۶. «أَنَّه غیر منقسم الذات بالکمّیه ولا بالصورة و لا بالموادّ و لا بأجزاء الحدّ.» فصل ۲۳، ص ۲۱. واجب تعالی از آنجا که جسم نیست مقدار ندارد و از آنجا که ماهیت ندارد صورت و ماده و در نتیجه جنس و فصل برایش متصور نبوده و هیچ‌گونه ترکیب و در نتیجه تقسیمی نمی‌پذیرد.

وجود واجب وجودی فوق تام و مجرد محض^۱ است. واجب تعالی از آنجاکه وجود صرف است خیر و کمال محض است.^۲ زیرا از نظر حکما شراز عدم متولد می‌شود. با این وصف وجودی را که هیچ نوع عدمی به همراه خود ندارد باید خیر محض دانست.^۳ همچنین واجب الوجود حق محض است؛ زیرا حقیقت هر چیزی ویژگی وجودی است که برای او ثابت است؛ بنابراین موجودی حقیقت مند تراز وجود واجب نیست.^۴

نکته بنیادین دیگر در مورد واجب الوجود بالذات که مشاء و نیز حکمت متعالیه^۵ بر آن پای فشرده آن است که چنین وجودی از همگی جهات خود وجوب دارد. این بدان معناست که هر کمالی که برای این وجود ممکن باشد، برایش ضرورت و فعلیت و دوام دارد.^۶ این اوصاف از ناحیه غیر به او داده نمی‌شوند بلکه او عین این صفات است. حتی صفات سلبی خدا را نیز کسی از او سلب نکرده است و در سلب این اوصاف از حق او به کسی احتیاج ندارد. خداوند هیچ حالت منتظره‌ای در ذات خود ندارد. هیچ اراده، طبیعت، علم و یا صفتی از صفات به نحو تأخیر و انتظار در او نیست و همه کمالات در ذات واجب فعلیت دارند. به تعبیر ابن سینا: «أَنَّ الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له».^۷ همه این موارد که منشأ آن نیز وجوب ذاتی وجود خداست سبب می‌شود تا زیبایی بی‌کرانه‌ای برای خداوند حاصل باشد. این مسئله را در بخش بعد بررسی می‌کنیم.

۳.۱. کمالات حق همان زیبایی و بهاء الهی است

به عقیده ابن سینا زیبایی یک موجود عبارت از مطابقت و هماهنگی آن با ویژگی‌هایی است که باید دارا باشد؛ به عبارت دیگر شیئی زیباست که به‌گونه‌ای باشد که باید باشد. برای نمونه

۱. الالهيات من كتاب الشفاء، الفصل السادس من مقاله الثامن من الفئ الثالث عشر، ص ۳۸۰. فی أنه تام بل فوق التام ...

۲. المبدأ والمعاد، ص ۲۲. الالهيات من كتاب الشفاء، الفصل السادس من مقاله الثامن من الفئ الثالث عشر، ص ۳۸۰. فی أنه تام بل فوق التام ... كشف المراد، ص ۴۱۵.

۳. المبدأ والمعاد، ص ۱۰.

۴. المبدأ والمعاد، ص ۱۱.

۵. اسفار، ج ۱، ص ۱۳۸. الشواهد الربوبية، ص ۱۶۱.

۶. بنگرید: ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳ و ۱۸۰. كشف المراد، ص ۴۱۵.

۷. المبدأ والمعاد، ص ۶.

انسان زیبا انسانی است که دارای قامتی معتدل، اندامی متناسب، چهره‌ای که بینی، چشمان، لب‌ها و ابروان قرارگرفته در آن از هارمونی لازم برخوردارند، رنگ پوستی شفاف و امثال این ویژگی‌هاست. حال اگر فردی به نام علی از چنین ویژگی‌هایی برخوردار بود او را زیبا می‌دانیم. از نظر بوعلی زیبایی در مورد موجودات دیگر نیز به همین شکل تفسیر می‌شود. وی همین قاعده را در مورد خداوند نیز جاری دانسته و می‌گوید:

«و جمال کلّ شیءٍ و بهاءه هوأن یكون علی ما یجب له، فکیف جمال ما یكون علی ما یجب فی الوجود الواجب»^۱.

بی‌تردید برترین و والاترین ویژگی‌ها و اوصاف کمالی را باید از وجود واجب انتظار داشت؛ و روشن است که وجود واجب تعالی مطابق با همه آن زیبایی‌هایی است که از چنین وجودی انتظار می‌رود. در واقع وجوب وجود خداوند منشأ صفات کمالی وی از قبیل تجرد، خیر محض بودن، حقیقت محض، فعلیت کمالات و دیگر اوصاف اوست.^۲ پس او زیبایی محض و سرآغاز هر اعتدالی است. بوعلی هیچ زیبایی را برتر از همین اوصاف نمی‌داند:

«و لا یمكن أن یكون جمالاً أو بهاءً فوق أن تكون الماهیة عقلیة محضة، خیریة محضة، عریة عن کلّ واحدٍ من أنحاء النقص، واحدة من کلّ جهة. فالواجب الوجود هو الجمال و البهاء المحض و هو مبدأ کلّ اعتدالٍ»^۳.

۴.۱. ادراک جمال الهی توسط ذات حق

علم الهی یکی از مباحث غامض و پرحاشیه‌الهیاتی در تاریخ فکری بشری است. این مسئله از دیرباز میان اندیشمندان مکاتب الهی مطرح بوده است. در فرهنگ اسلامی فیلسوفان، متکلمان و عارفان هر یک با تحلیل‌ها و دلایل ویژه‌خود در پی اثبات علم خدا و تبیین گستره آن بوده‌اند. به هر روی علم حق تعالی به ذات خود تقریباً مورد اتفاق همه نظرورزان است.^۴

۱. النجاة، ص ۵۹۰. المبدأ والمعاد، فصل ۱۲، ص ۱۸

۲. النجاة، ص ۵۹۰. المبدأ والمعاد ص ۲۱ و ۲۲

۳. النجاة، ص ۵۹۰. همو: المبدأ والمعاد، فصل ۱۲، ص ۱۸

۴. بنگرید: خفری، ص ۱۱۶

فیلسوفان مشاء مسلمان با وام‌گیری دلایل حکمای یونان همچون ارسطو^۱ و پرورش و پردازش آن علم خداوند به خود و عالم را اثبات کرده‌اند.

یکی از مهم‌ترین دلایل ایشان مسئله تجرد ذات واجب تعالی است. چنانکه پیش‌تر گفته شد خداوند موجودی است مجرد که از کاستی‌های مادی پیراسته است. به باور بوعلی و دیگران آنچه مانع و حجاب ادراک می‌شود ماده است. عبارات زیر نظر او در این زمینه را بیان می‌کند:

«واجب الوجود عقل محض لآنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرف ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة و علائقها لا وجوده»^۲

از سوی دیگر ابن سینا همان‌گونه که ماده را مانع عاقلیت می‌داند، آن را مانع معقولیت نیز معرفی می‌کند. با این وصف از آنجا که خداوند موجودی مفارق است، معقول محض نیز هست.^۳ او خود را به وسیله ذات خود تعقل می‌کند. از اینجا اتحاد عقل و عاقل و معقول در مورد خداوند صدق می‌یابد. بوعلی تذکر می‌دهد اینکه خدا عقل و عاقل معقول است به معنای حضور کثرت در ذات الهی نیست. ذات حق به اعتبار آنکه هویتی مجرد است عقل محسوب می‌شود. به اعتبار آنکه هویت مجردش برای ذاتش حاصل است معقول به شمار رفته و به این اعتبار که یک هویت مجرد برای ذاتش حاصل است عاقل شمرده می‌شود.^۴ پس تغایر اعتباری است نه حقیقی.

با این وصف خداوند کمالات و زیبایی خود را ادراک می‌کند.

۵.۱. شدت ادراک جمال در ذات حق

مسئله‌ای دیگری که باید مورد بحث قرار گیرد آن است که خداوند تا چه درجه زیبایی خود را تعقل و ادراک می‌کند. ما با بهره بردن از مقدمه‌ای که برگرفته از آثار بوعلی است این مسئله را پاسخ خواهیم گفت.

۱. الملل والنحل، ص ۳۰۱

۲. الالهيات من كتاب الشفاء، الفصل السادس من مقاله الثامنة من الفن الثالث عشر، في أنه تام بل فوق التام... ص ۳۸۲. همو:

النجاة، ص ۵۸۷

۳. همان،

۴. همان.

بوعلی ادراک را به پنج دسته تقسیم می‌کند. آن‌ها عبارت‌اند از ادراک حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی. در این میان ادراک معقولات توسط عقل شدیدترین و عمیق‌ترین نوع ادراک بوده و ادراکات دیگر و به‌ویژه ادراک محسوسات توسط حس به‌هیچ‌روی به درجه آن نمی‌رسد. ابن سینا تأکید می‌کند دلیل این مسئله آن است که عقل، امری باقی و کلی را ادراک کرده و ضمن آنکه با آن متحد شده و همو می‌شود، نه تنها ظاهرش را بلکه کنه و حقیقت آن را ادراک می‌کند. بی‌تردید این‌گونه ادراک را باید قوی‌ترین نوع دریافت‌ها دانست. درحالی‌که ادراک حس نسبت به محسوس این‌گونه نیست و تنها ادراکی ظاهری و سطحی است. این مسئله سبب می‌شود تا لذتی که از ادراک و تعقل یک امر ملائم برای ما حاصل می‌شود به مراتب برتر از لذتی باشد که از احساس یک امر محسوس می‌بریم.^۱ در سایر موجودات نیز این‌گونه است. عقول مفارقه را باید دارای ادراکی بسیار برتر از ادراکات حسی بشری را دانست.^۲

حال چنانکه گفتیم خداوند مجرد محض بوده و عقل و عاقل و معقول است. پس برترین، عمیق‌ترین و خالص‌ترین نوع ادراک در حق تعالی رخ می‌دهد. آنچه متعلق ادراک الهی واقع می‌شود ذات بی‌مرز اوست که زیبایی محض و بهایی خالص و ناب را در خود دارد. قوت ادراک‌کننده از یک سو و جمال و کمال بی‌مثال ادراک شونده از سوی دیگر برترین و عالی‌ترین علم را رقم می‌زند. تعبیری که بوعلی به کار می‌برد این است:

«فالأول أفضل مُدرِكٍ بأفضل إدراكٍ لأفضل مُدرِكٍ»^۳.

۲. حصول لذت برای خداوند به سبب ادراک جمال خود

با دقت در مقدمات پیش‌گفته روشن شد که وجود مجرد واجب متعال ادراکی تام و کامل نسبت به جمال ذاتی خود حاصل می‌کند.

آن‌گونه که ابن سینا تأکید می‌کند هر زیبایی، تناسب و خیری که ادراک شود محبوب و معشوق خواهد شد. حال هر چه این ادراک ژرف‌تر و واقعی‌تر بوده و زیبایی ادراک شده زیباتر و

۱. رک: النجاة، ص ۵۹۱. المبدأ والمعاد، ص ۱۸

۲. شرح الاشارات، ص ۲۹۷.

۳. الالهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۹۷. النجاة، ص ۵۹۱.

ارجمندتر باشد، محبت قوای ادراکی نسبت به آن و لذت بردنش از آن بیشتر خواهد بود. بوعلی بر این باور است که از آنجاکه این جمال بی مرز زیباترین و برترین معشوق هستی است خداوند با ادراک آن عاشق خود شده و برترین عاشق دایره وجود می شود. جمال حق لذت بخش است و ادراک این جمال و عشق حاصل از آن لذتی وصف ناشدنی را در ذات حق می نشانند. با این توضیحات بوعلی خداوند را لذیذ و ملذذ می نامد.^۱

البته این التذاز و عشق نسبت به ذات الهی از سوی خودش همانند لذات انفعالی انسان نیست. بلکه همان گونه که علم خداوند فعلی و به وجود آورنده خارج است، لذت او نیز فعلی است. به باور بوعلی این لذت فعلی گوهره خیر محض و همان حیات حقیقی اوست.^۲ تا اینجا دیدگاه شیخ الرئیس را در مورد لذت بردن خداوند از ادراک کمال خود گزارش کردیم. حال به بررسی دیدگاه علامه حلی رحمته الله علیه در این مورد و طرح اشکال او می پردازیم.

۳. دیدگاه حلی رحمته الله علیه در کشف المراد در مورد ثبوت لذت و رنج برای خداوند

خواجه در اثر مهم خود تجرید الاعتقاد با عبارتی کوتاه ثبوت هرگونه رنج را برای خداوند محال می داند؛ اما در مورد لذت، تنها ثبوت لذت مزاجی را برای خداوند به دلیل وجوب ذاتی و در نتیجه جسم نبودنش روا نمی داند. سخن او این چنین است:

«ووجوب الوجود یدل علی نفی الألم مطلقاً و اللذّة المزاجیّة».^۳

حلی رحمته الله علیه در توضیح این عبارات در کشف المراد هر یک از موارد لذت و رنج را دو گونه معرفی می کند. به گفته وی لذت و رنج گاهی از توابع مزاج به شمار می روند. به این شکل که لذت از توابع اعتدال مزاج و رنج از توابع سوء مزاج شمرده می شود.

فلاسفه مزاج را کیفیت موجود در مرکب تعریف کرده اند.^۴ بدین معنا که اگر ما چند چیز را با هم ترکیب کنیم شیء ممتزج و مرکبی به دست می آید. این شیء ممتزج دارای کیفیتی است

۱. «أَنَّهُ بَدَاةُ عَاشِقٍ وَمَعشُوقٍ وَلذِيذٌ وَمَلذُذٌ...». المبدأ والمعاد، ص ۱۷. کتاب النجاة، ص ۵۸۷

۲. المبدأ والمعاد، ص ۲۳

۳. کشف المراد، ص ۴۰۹

۴. بنگرید: الأسرار الخفیة، ص ۳۴۲ به بعد.

که آن را مزاج می‌نامند. آب، خاک، هوا و آتش از نظر فیلسوفان قدیم چهار عنصر بسیط جهان هستند. هر کدام از این موارد نیز کیفیتی را در شدیدترین درجه دارا هستند. آتش حرارت، آب رطوبت، هوا برودت و خاک بیبوست را در مرتبه‌ای شدید داراست. حال وقتی این موارد با یکدیگر ترکیب شوند از شدت کیفیت ویژه‌شان کاسته شده و به سوی اعتدال می‌روند. معتدل‌ترین اشیاء مادی جسم انسانی است. جالب آنجاست که هر قسمت از بدن انسان نیز مزاج مخصوص به خود را دارد؛ مثلاً دست ما از حرارت، برودت، رطوبت و بیبوست ویژه خود برخوردار است که حالت اعتدالی و مزاج خاص آن را تشکیل می‌دهد. مادامی‌که این اعتدال مزاجی در هر ناحیه از بدن ما برقرار است ما احساس آرامش، سلامت و لذت داریم. اما اگر این اعتدال به هم خورده و مثلاً حرارت غلبه کند ما احساس سوختن و ناراحتی و رنج خواهیم کرد. همان‌گونه که اگر برودت غلبه کند این اعتدال مزاج به هم خورده و احساس درد و ناراحتی می‌کنیم.

چنانکه می‌بینیم اعتدال و سوء مزاج مخصوص جسم است. پس این‌گونه از رنج و لذت نیز که تابع مزاجند مخصوص اجسام هستند. برای همین حلی رحمته‌الله‌علیه به درستی این دو معنا از لذت و رنج را تنها در حق اجسام روا شمرده و ثبوت آن را برای واجب تعالی به دلیل غیر جسمانی بودنش محال می‌داند.

اما به گفته‌او گونه دیگری از رنج و لذت نیز وجود دارد. به تعبیر حلی رحمته‌الله‌علیه رنج گاهی به معنای ادراک منافی نیز به کار می‌رود. همان‌گونه که معنای دیگر لذت عبارت است از ادراک ملائم. وی سپس رنج به معنای ادراک منافی را نیز از خداوند منتفی می‌داند. دلیل این مسئله را این‌گونه می‌توان بیان نمود که هر چه در دایره وجود است خلق خدا بوده و منافاتی با او ندارد. پس هیچ موجودی منافی خدا نبوده و او را آزار عقلی نمی‌دهد. اما لذت به معنای ادراک ملائم ماجرای دیگری دارد.

به گزارش او حکمای متقدم که وی از آنان با لقب «اوائل» یاد می‌کند بر ثبوت این نوع از لذت که لذتی عقلی است به خداوند متفق هستند. استدلال اوائل بر این مسئله آن است که خداوند مُدرک کامل‌ترین موجودات یعنی ذات خود است. پس از این ادراک لذت می‌برد. حلی رحمته‌الله‌علیه ظاهر گفتار خواجه رحمته‌الله‌علیه را نیز رضایت به این قول ارزیابی کرده و همچنین آن را مذهب ابن نوبخت و دیگر متکلمان معرفی می‌کند. اما هیچ‌گونه انتقادی را نسبت به این سخن وارد نمی‌کند. وی

تنها در پایان شرح خود بر این قسمت از تجرید خواجه، با عبارت «إلا أنّ اطلاق الملتذّ عليه يستدعی الإذن الشرعی»^۱ می‌کوشد به نوعی به برخی اشکالات در این مسئله اشاره کند. چنانکه می‌دانیم توفیقی بودن اسماء الهی نظری مشهور میان برخی عالمان مسلمان بوده است که بر اساس آن اطلاق الفاظی که در شریعت بر خداوند اطلاق نشده است جایز نیست. بی‌شک این سخن حلی رحمته الله علیه را اگر اشکال برسختن خواجه نیز تلقی کنیم مسئله‌ای زبان‌شناختی بوده و ربطی به بحث ما ندارد.

به هر روی ظاهراً سکوت علامه رحمته الله علیه در کشف المراد را باید از آن جهت دانست که وی در این کتاب، خود را موقّف به شرح نظرات خواجه رحمته الله علیه دانسته و در بسیاری از موارد با آنکه نظری متفاوت از نظر صاحب تجرید الاعتقاد دارد آن را ابراز نداشته و یا بحث در آن مورد را به دیگر کتاب‌های خود ارجاع می‌دهد.^۲

۴. اشکال علامه حلی رحمته الله علیه در اسرار الخفیّه بر سخن بوعلی

علامه در بخش الهیات کتاب مهم خود به نام «أسرار الخفیّه فی العلوم العقلیّه» موضوع لذّت بردن خداوند از ادراک کمال خود را با بیانی دقیق و عالمانه از آثار حکما گزارش کرده و استدلال آنان را نیز به همین شکل نقل می‌کند. عبارات این بخش از اسرار الخفیّه از این قرار است:

سُرّ:
«أثبتوا للموجب لذّة؛ فإنهم قالوا: إدراک الکمال من حیث هو کمال یوجب اللذّة. فکلّمَا کان الإدراک أتمّ والمُدرك أكمل کانت اللذّة أقوى. ولا أدراک فوق إدراک واجب الوجود. ولا کمال أعلى من کماله. فلا لذّة أقوى من لذّته».

اما چنانکه در مقدمه این نوشتار گفته شد او چنین سخنی را نپذیرفته و میان التذاذ از یک سو و ادراک کمال از سوی دیگر اساساً رابطه روشنی ندیده و از معتقدان به این گفته برهان می‌طلبد:

۱. اطلاق واژه ملتذّ به خداوند نیازمند اجازه شریعت است. کشف المراد، ص ۴۰۹.

۲. برای نمونه ایشان در بحث علم الهی پس از برشمردن برهان تجرد به عنوان دلیل حکما بر علم حق به خود و ماسوی، به تقریر مشروح آن پرداخته و از آن در برابر اشکالات متکلمان دفاع می‌کند. وی در پایان بحث بیشتر در این مورد را به کتاب‌های عقلی خود ارجاع می‌دهد؛ اما در اسرار الخفیّه فی العلوم العقلیّه به طرح این برهان از زبان فلاسفه پرداخته و در ادامه ندهای متعددی را متوجه آن می‌سازد و در پایان آن را معیوب و غیر قابل پذیرش معرفی می‌کند. رک: کشف المراد، ص ۳۹۷ و ۳۹۸. اسرار الخفیّه فی العلوم العقلیّه، ص ۵۲۵ تا ۵۲۷.

«و نحن نطالبهم بالبرهان على أنّ إدراك الكمال يوجب اللذة فإن عولوا فيه على الإستقراء منعنا من افادته اليقين.»^۱

چنان که می بینیم حلی رحمته الله علیه از پیش به یک جواب احتمالی پاسخ داده است. به عقیده او استقراء نمی تواند راه مناسبی برای اثبات لذت بردن خداوند از ادراک کمال خود باشد؛ زیرا از آنجا که مورد محل نزاع در این ماجرا خداست استقراء بشری تام نبوده و در نتیجه یقین زان نیست؛ بنابراین حلی رحمته الله علیه سخن بوعلی مبنی بر التذاذ خداوند از ادراک کمال و زیبایی خود را برهانی نمی داند و از او و پیروانش خواستار اقامه برهان بر این مدّعاست.^۲

۵. پاسخ اشکال علامه رحمته الله علیه با توجه به سخن بوعلی

به نظر می رسد با تأملی دقیق تر در سخنان شیخ رئیس به خوبی می توان برهانی را که وی بر گفته خود آورده است کشف کرد و سخن او را دارای برهان دانست.

چنانکه دیدیم بوعلی ادراک جمال حق توسط ذات خودش را سبب پیدایش این لذت در ذات سرمدی عنوان نمود.^۳ وی از سویی دیگر لذت را عبارت از ادراک خیر ملائم تعریف کرده است. او تصریح می کند:

«فإنّ اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم»^۴.

با این وصف راز ارتباط ادراک کمال با حصول لذت هویدا می شود. در حقیقت لذت چیزی جز همان ادراک کمال و زیبایی نیست؛ یعنی با تحقق ادراک نباید منتظر رویداد دیگری بود. التذاذ چیزی جز همین ادراک کمال که خیر ملائم با ذات واجب تعالی است نیست. با توجه به تعریف ارائه شده از لذت، اگر ادراک خداوند نسبت به زیبایی خود را پذیرفتیم در واقع التذاذ

۱. همان.

۲. فخررازی نیز در کتاب المحضّل خود اشکال دیگری را بر این سخن طرح کرده است که بس خنک می نماید. او پس از نقل دقیق سخن حکما آن را به دلیل اجماع امت باطل می داند؛ رک: المحضّل، ص ۳۷۰-۳۷۱.

۳. پیداست که استفاده از واژه «پیدایش» و کلماتی از این دست در مورد خداوند به معنای حقیقی کلمه صحیح نیست. خداوند از ازل خود را ادراک کرده و این ادراک نیز هیچ گاه قطع نشده و تا ابد ادامه دارد. ابتهاج به کمالات نیز همین گونه است و پیدایشی به معنای حقیقی در کار نیست. نگارنده می داند که مخاطب این نوشتار خود به مقصود از چنین عباراتی و دلیل استفاده از آن آگاه است.

۴. المبدأ والمعاد، ص ۱۸. همچنین برای تعریفی دقیق تر از شیخ رئیس ضمن حفظ همین ساختار بنگرید: الاشارات والتنبیها، فصل سوم از نمط هشتم.

وی را نیز پذیرفته‌ایم و نیازی به اقامه برهانی جدا بر اثبات نسبت و ارتباط میان ادراک کمال و حصول لذت آن‌گونه که علامه رحمته‌الله علیه انتظار داشت نیست. جالب آنجاست که علامه رحمته‌الله علیه چه در کشف المراد و چه در اسرار الخفیه به هیچ‌یک از مقدمات سخن بوعلی نقدی وارد نساخته و تنها آخرین سخن او مبنی بر التذاذ خداوند با ادراک کمال را مخدوش می‌داند. حال آنکه باید دانست با پذیرش این مقدمات دیگر راهی برای انکار این بهجت و لذت باقی نیست. با این وصف برهان ابن سینا بر التذاذ خداوند از ادراک کمال خود رخ نموده و چنانکه می‌بینیم حاجتی به میان کشیدن پای استقراء برای اثبات این مدعا نیست.

۶. لذت از دیدگاه علامه رحمته‌الله علیه چیست؟

در اینجا شاید به نظر برسد پژوهش حاضر نکته‌ای را مغفول نهاده است. چنین پاسخی از سوی بوعلی به حلی رحمته‌الله علیه آنگاه تمام خواهد بود که تعریف هر دوی آن‌ها از لذت یکسان باشد. بوعلی ابتدا لذت را به ادراک خیر ملائم تعریف کرده و سپس با اثبات این مسئله که خداوند کمال خود را ادراک می‌کند، لذت را برای حق تعالی ثابت کرد.

حال اگر علامه رحمته‌الله علیه لذت را چیزی جز ادراک کمال دانسته و تعریف دیگری از آن ارائه دهد دیگر نمی‌توان از پذیرش ادراک الهی که بدیهی می‌نماید اثبات لذت برای او را نیز نتیجه گرفت و برهان را همین یکی بودن ادراک و لذت عنوان نمود.

ولی شگفت‌آور است اگر بدانیم علامه رحمته‌الله علیه نیز در مواضع متعددی از آثار خود لذت را دقیقاً به همین معنا یعنی ادراک خیر ملائم تعریف کرده و به شرح آن پرداخته است. برای نمونه وی در همان کتاب اسرار الخفیه می‌نویسد:

«اللذة ادراك ما هو عند المدرك كمالاً و خيراً...»^۱.

همچنین در ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد که شرح وی بر کتاب «عین القواعد» دبیران کاتبی قزوینی است لذت را از کیفیات نفسانی دانسته و آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

«اللذة والألم من کیفیات النفسانیة؛ واللذة عبارت عن ادراک الملائم من حیث هو ملائم.

فالإدراک جنس اللذّة و غیرها و تقييد بالملائم لإخراج غيره...»^۱

نتیجه

ابن سینا جمال اعلای الهی را حاصل از وجود صفات کمالیه‌ای در ذات وی می‌داند که همگی از وجوب ذاتی وجود او نشئت گرفته‌اند. او زیبایی را عبارت از آن دانست که یک موجود آن‌گونه باشد که سزاوار است باشد. بی‌تردید خداوند را به دلیل مطابقت تام با این تعریف زیباترین موجود هستی باید دانست. به باور بوعلی و دیگر حکیمان پروردگار به علت تجردش ذات خود و زیبایی عشق‌آفرین آن را به نحوی عمیق و شدید ادراک کرده و عاشق خود می‌شود. ادراکی که با لذتی وصف‌ناپذیر همراه است.

خیر ملائم در مورد خداوند کمالات اوست و برهان بر التذاذ الهی از ادراک کمال خود آن است که التذاذ خداوند چیزی جز همین ادراک شدید ذات واجب نسبت به کمال، جمال و بهاء بی‌مرز ذاتش نیست؛ به عبارت دیگر نسبت میان ادراک کمال و لذت، این همانی و تساوی بوده و تمایز و دوئیتی میان آن‌ها نیست تا نیاز به اقامه برهان بر اثبات نسبت آن دو باشد. علامه رحمته الله علیه نیز اگرچه در کتاب اسرار الخفیه ارتباطی میان ادراک کمال و لذت ندیده و خواستار ارائه برهان است اما در مواضعی دیگر از نوشته‌های خود لذت را به ادراک ملائم تعریف کرده و یگانگی میان ادراک ملائم و لذت را پذیرفته است.

▲ کتاب‌نامه منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۴. نصیرالدین الطوسی، خواجه، شرح الاشارات و التنبيهات، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، قاهره.
۵. ابوالحسن شعرانی، ترجمه و شرح فارسی کشف‌المراد، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
۶. حسن بن یوسف، علامه حلّی ره، ایضاح المقاصد من حکمه عین القواعد، تصحیح علینقی منزوی، بی‌جا.
۷. ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین، فخرالدین رازی، المحصل، تحقیق حسین اتای، دارالترزی، عمان، الأردن.
۸. شمس‌الدین محمد بن احمد خفّری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی، تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۹. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۸ م.
۱۰. صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الأربعه العقلیه، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، شواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.