

بررسی نسبت لذت و ادراک زیبایی در خداوند بر اساس اشکال علامه حلی ره و واکاوی استدلال ابن سینا
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 می‌کشد. او اوصاف کمالی خداوند از قبیل خیریت، تمامیت، بساطت، حقیقت و تجرد 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 وصف‌ناشدنی 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. لیلای این عشق کسی جز ذات حق نیست.

علامه حلی ره 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 شیخ‌الرئیس بر این مسئله را کشف کنیم.

واژگان کلیدی: زیبایی، کمال، ادراک، واجب‌الوجود، 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 و عاشقٌ و لذیذٌ و ملتذٌ و أن اللذة 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 لذت آفرین و هم لذت برنده 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

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

«و نحن نطالبهم بالبرهان علی أن إدراک الکمال یوجب اللذة...»^۳

^۱. المبدأ و المعاد، ص ۱۷. النجاة ص ۵۹۰.

^۲. ابن‌سینا پس از به‌کارگیری واژه‌هایی چون لذت و عشق در مورد خداوند می‌گوید: «و لیس عندنا لهذه المعانی أسامی غیر هذه الأسامی، فمن استبشعها استعمل غیرها». ما برای این معانی نام‌های دیگری جز این نام‌ها نداریم. هر کس از آن‌ها گریزان است چیزی دیگر به کار برد. المبدأ و المعاد، ص ۱۸. الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۹۷. صدرا در شواهد الربوبیة به‌جای 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 به‌جای لذت برای خداوند به کار برده است. (شرح الاشارات، ص ۴۰). باید دانست که برخی متکلمان اسلامی از آنجاکه اسماء خداوند را توقیفی می‌دانند به کار بردن ابتهاج را هم برای خدا روا ندانسته‌اند اگرچه وجود چنین معنایی را پذیرفته‌اند. اما آن‌ها که به توقیفیت 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.

^۳. اسرار الخفیة، ص ۵۳۰.

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

«فإن عولوا فيه على الإستقراء معنا من افادته اليقين»^۴

با این حال با بازخوانی دقیق گفته‌های بوعلی در این مسئله خواهیم دید که ادعای او خالی از برهان نیست. جالب آنجاست که حلی ره نیز در لابه‌لای آثار خود به نوعی به این مسئله اذعان داشته است. در این نوشتار این موارد را نیز از نظر خواهیم گذرانند.

۱- بررسی مفاهیم پیشینی سخن ابن‌سینا 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:

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^۵ و توضیح لوازم وجوب ذاتی حق و نتایج مترتب بر آن اختصاص داده‌اند.^۶ خداوند موجودی است که ذاتش اقتضای وجود داشته و وجود به نحو ضرورت و وجوب برای او ثابت است به گونه‌ای که از فرض نبودنش - به خاطر ذات خودش و نه به علتی دیگر^۷ - محال لازم می‌آید.^۸

^۴ همان.

^۵ بوعلی: المبدأ و المعاد، فصل ۱۵. شرح الاشارات، نط چهارم، فصل پانزدهم. النجاة، ص ۵۶۶.

^۶ بنگرید: شواهدالربوبیه، ص ۱۵۹

^۷ 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 حیثه معنایی وجوبی که بر خداوند صادق است خارج می‌کنند. مثال ابن‌سینا برای این موارد سوختن و سوزاندن است. به گفته او این موارد نیز واجب‌الوجودند؛ اما وجوب وجود

۲/۱- وجوب ذاتیِ حق منشأ صفات کمالی اوست.

فیلسوفان و حتی متکلمان، بسیاری از اوصاف کمالی خداوند را از وجوب وجود او نتیجه می‌گیرند.^۹ 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. ازاینجا 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 تقسیم پذیرفته و از این سه جهت واحد است.^{۱۱}

وجود واجب وجودی فوق تام و مجرد محض^{۱۲} است. واجب تعالی از آنجاکه وجود صرف است خیر و کمال محض است.^{۱۳} زیرا از نظر حکما شر از عدم متولد می‌شود. با این وصف وجودی را که هیچ نوع عدمی به همراه خود ندارد باید خیر محض دانست.^{۱۴} همچنین واجب‌الوجود حق محض است؛ زیرا حقیقت هر چیزی ویژگی وجودی است که برای او ثابت است؛ بنابراین موجودی حقیقت‌مندتر از وجود واجب نیست.^{۱۵}

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

۸. مبدأ و معاد، مقاله‌اولی، فصل ۱، ص ۲، فی تعریف واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود.

۹. بنگرید: کشف‌المراد، مسائل ۷ تا ۱۸؛ و

۱۰. مبدأ و معاد، فصل ۵، ص ۵

۱۱. مبدأ و معاد، فصل ۵، ص ۶. «أنه غير منقسم الذات بالكمية ولا بالصورة والمواد ولا بأجزاء الحد.» فصل ۲۳، ص ۲۱. واجب تعالی از آنجاکه جسم نیست مقدار ندارد و از آنجاکه ماهیت ندارد صورت و ماده و در نتیجه جنس و فصل برایش متصور نبوده و هیچ‌گونه ترکیب و در نتیجه تقسیمی نمی‌پذیرد.

۱۲. الالهيات من كتاب الشفاء، الفصل السادس من مقالة الثامنة من الفن الثالث عشر، ص ۳۸۰. فی أنه تام بل فوق التام ...

۱۳. المبدأ والمعاد، ص ۲۲. الالهيات من كتاب الشفاء، الفصل السادس من مقالة الثامنة من الفن الثالث عشر، ص ۳۸۰. فی أنه تام بل فوق التام کشف‌المراد، ص ۴۱۵

۱۴. المبدأ والمعاد، ص ۱۰.

۱۵. المبدأ والمعاد، ص ۱۱.

نکته بنیادین دیگر در مورد واجب الوجود بالذات که مشاء و نیز حکمت متعالیه 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.^{۱۶} 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:

«أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجوداً منتظراً بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له».^{۱۸}

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 به گونه‌ای باشد که باید باشد. برای نمونه انسان زیبا انسانی است که دارای قامتی معتدل، اندامی متناسب، چهره‌ای که بینی، چشمان، لب‌ها و ابروان قرار گرفته 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:

^{۱۶}. اسفار، ج ۱، ص ۱۳۸. الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱.

^{۱۷}. بنگرید: ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳ و ۱۸۰. کشف المراد، ص ۴۱۵.

^{۱۸}. المبدأ و المعاد، ص ۶.

«و جمال كلّ شيءٍ و بهاءه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب»^{۱۹}

بی تردید 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.^{۲۰} پس او زیبایی محض و سرآغاز هر اعتدالی است. بوعلی هیچ زیبایی را برتر از همین اوصاف نمی‌داند:

«و لا يمكن أن يكون جمالاً أو بهاءً فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، عريّة عن كل واحدٍ من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. فالواجب الوجود هو الجمال و البهاء المحض و هو مبدأ كل اعتدال»^{۲۱}

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 ویژه خود در پی اثبات علم خدا و تبیین گستره آن بوده‌اند. به‌هرروی علم حق تعالی به ذات خود تقریباً مورد اتفاق همه نظرورزان است.^{۲۲}

^{۱۹}. النجاة، ص ۵۹۰. المبدأ و المعاد، فصل ۱۲، ص ۱۸

^{۲۰}. النجاة، ص ۵۹۰. المبدأ و المعاد ص ۲۱ و ۲۲

^{۲۱}. النجاة، ص ۵۹۰. همو: المبدأ و المعاد، فصل ۱۲، ص ۱۸

^{۲۲}. بنگرید: خفّری، ص ۱۱۶

فیلسوفان مشاء مسلمان با وام‌گیری دلایل حکمای یونان همچون ارسطو^{۲۳} 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:

«و واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه و قد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة و علاقتها لا وجوده»^{۲۴}

از سوی دیگر ابن‌سینا همان‌گونه که ماده را مانع عاقلیت می‌داند، آن را مانع معقولیت نیز معرفی می‌کند. با این وصف از آنجاکه خداوند موجودی مفارق است، معقول محض نیز هست.^{۲۵} 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.^{۲۶} 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

^{۲۳}. الملل و النحل، ص ۳۰۱

^{۲۴}. الالهيات من كتاب الشفاء، الفصل السادس من مقالة الثامنة من الفن الثالث عشر، في أنه تام بل فوق التام ... ص ۳۸۲. همو: النجات، ص ۵۸۷

^{۲۵}. همان،

^{۲۶}. همان.

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.

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 درجه‌آن نمی‌رسد. ابن‌سینا 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.^{۲۷} ذکر سایر موجودات نیز این‌گونه است. عقول مفارقه را باید دارای ادراکی بسیار برتر از ادراکات حسی بشری را دانست.^{۲۸}

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 یک‌سو 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»^{۲۹}

^{۲۷}. رک: النجاة، ص ۵۹۱. المبدأ و المعاد، ص ۱۸

^{۲۸}. شرح الاشارات، ص ۲۹۷.

^{۲۹}. الالهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۹۷. النجاة، ص ۵۹۱.

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 ابن‌سینا 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 ادراک‌شده زیباتر و 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 بی‌مرز زیباترین و برترین معشوق هستی است خداوند با ادراک آن عاشق خود شده و برترین عاشق دایره وجود می‌شود. جمال حق لذت بخش است و ادراک این جمال و عشق حاصل از آن لذتی وصف‌ناشدنی را در ذات حق می‌نشانند. با این توضیحات بوعلی خداوند را لذیذ و ملتذ می‌نامد.^{۳۰}

البته این التذاز و عشق نسبت به ذات الهی از سوی خودش همانند لذات انفعالی انسان نیست. بلکه همان‌گونه 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.^{۳۱}

تا اینجا دیدگاه شیخ‌الرئیس را در مورد لذت بردن خداوند از ادراک کمال خود گزارش کردیم. حال به بررسی دیدگاه علامه حلی ره در این مورد و طرح اشکال او می‌پردازیم.

۳- دیدگاه حلی ره در کشف‌المراد در مورد ثبوت لذت و رنج برای خداوند

^{۳۰} «آنه بذاته عاشق و معشوق و لذیذ و ملتذ...». المبدأ و المعاد، ص ۱۷. کتاب النجاة، ص ۵۸۷

^{۳۱} المبدأ و المعاد، ص ۲۳

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

«و وجوب الوجود يدلّ على نفى الألم مطلقا و اللذّة المزاجيّة».^{۳۲}

حلی ره در توضیح این عبارات در کشف‌المراد هر یک از موارد لذت و رنج را دو گونه معرفی می‌کند. به گفته‌ی لذت و رنج گاهی از توابع مزاج به شمار می‌روند. به این شکل که لذت از توابع اعتدال مزاج و رنج از توابع سوء مزاج شمرده می‌شود.

فلاسفه مزاج را کیفیت موجود در مرکب تعریف کرده‌اند.^{۳۳} بدین معنا که اگر ما چند چیز را با هم ترکیب کنیم شیء ممتزج و مرکبی به دست می‌آید. این شیء ممتزج دارای کیفیتی است 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 یبوست 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 یبوست ویژه خود برخوردار است که حالت اعتدالی و مزاج خاص آن را تشکیل می‌دهد. مادامی که 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.

^{۳۲}. کشف‌المراد، ص ۴۰۹

^{۳۳}. بنگرید: الأسرار الخفیة، ص ۳۴۲ به بعد.

چنانکه می‌بینیم اعتدال و سوء مزاج مخصوص جسم است. پس این گونه از رنج و لذت نیز که تابع مزاج‌اند مخصوص اجسام هستند. برای همین حلی ره به‌درستی 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 مُحال می‌داند.

اما به گفته‌او گونه‌دیگری از رنج و لذت نیز وجود دارد. به تعبیر حلی ره 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 ره ظاهر گفتار خواجه ره 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 أن إطلاق الملتذّ عليه يستدعي الإذن الشرعي»^{۳۴} می‌کوشد به نوعی به برخی اشکالات در این مسئله اشاره کند.

چنانکه می‌دانیم توقیفی بودن اسماء الهی نظری مشهور میان برخی عالمان مسلمان بوده است که بر اساس آن اطلاق الفاضلی که در شریعت بر خداوند اطلاق نشده است جایز نیست. بی‌شک این سخن حلی ره را اگر اشکال بر سخن خواجه نیز تلقی کنیم مسئله‌ای زبان‌شناختی بوده و ربطی به بحث ما ندارد.

^{۳۴}. اطلاق واژه‌ملتذّ به خداوند نیازمند اجازه‌شریعت است. کشف المراد، ص ۴۰۹.

به هر روی ظاهراً سکوت علامه ره در کشف المراد را باید از آن جهت دانست که وی در این کتاب، خود را موظف به شرح نظرات خواجه ره 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.^{۳۵}

۴- اشکال علامه حلی ره در أسرار الخفیّه بر سخن بوعلی

علامه در بخش الهیات کتاب مهم خود به نام «أسرار الخفیّه فی العلوم العقلیّه» موضوع لذت 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 أسرار الخفیّه از این قرار است:

سر:

«أثبتوا للواجب لذّة؛ فإنهم قالوا: إدراك الكمال من حيث هو كمال يوجب اللذّة. فكلمّا كان الإدراك أتمّ و المُدرک أكمل كانت اللذّة أقوى. ولا أدراك فوق إدراك واجب الوجود. و لا 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 رابطه‌روشنی ندیده و از معتقدان به این گفته برهان می‌طلبد:

«و نحن نطالبهم بالبرهان على أنّ إدراك الكمال يوجب اللذّة فإن عولوا فيه على الإستقراء معنا من افادته اليقين».^{۳۶}

^{۳۵}. برای نمونه ایشان در بحث علم الهی پس از برشمردن برهان تجرد به‌عنوان 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 نقدهای متعددی را متوجه آن می‌سازد و در پایان آن را معیوب و غیرقابل پذیرش معرفی می‌کند. رک: کشف المراد، ص ۳۹۷ و ۳۹۸. اسرار الخفیّه فی العلوم العقلیّه، ص ۵۲۵ تا ۵۲۷

^{۳۶}. همان.

چنان‌که می‌بینیم حلی ره از پیش به یک جواب احتمالی پاسخ داده است. به عقیده او استقراء نمی‌تواند راه مناسبی برای اثبات لذت بردن خداوند از ادراک کمال خود باشد؛ زیرا از آنجاکه مورد محل نزاع در این ماجرا خداست استقراء بشری تام نبوده و در نتیجه یقین‌زا نیست؛ بنابراین حلی ره سخن بوعلی مبنی بر التذاذ خداوند از ادراک کمال و زیبایی خود را برهانی نمی‌داند و از او و پیروانش خواستار اقامه برهان بر این مدعاست.^{۳۷}

۵- پاسخ اشکال علامه ره با توجه به سخن بوعلی

به نظر می‌رسد با تأملی دقیق‌تر در سخنان شیخ‌الرئیس به خوبی می‌توان 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.^{۳۸} وی از سویی دیگر لذت را عبارت از ادراک خیر ملائم تعریف کرده است. او تصریح می‌کند:

«فإنَّ اللذَّةَ ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم».^{۳۹}

با این وصف راز ارتباط ادراک کمال با حصول لذت هویدا می‌شود. 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 ارائه‌شده از لذت، اگر ادراک خداوند نسبت به زیبایی خود را پذیرفتیم درواقع التذاذ وی را نیز پذیرفته‌ایم و نیازی به اقامه برهانی جدا بر اثبات

^{۳۷} فخر رازی نیز در کتاب المحصل خود اشکال دیگری را بر این سخن طرح کرده است که بس خنک می‌نماید. او پس از نقل دقیق سخن حکما آن را به دلیل اجماع امت باطل می‌داند! رک: المحصل، ص ۳۷۰-۳۷۱.

^{۳۸} 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 هیچ‌گاه قطع نشده و تا ابد ادامه دارد. ابتهاج به کمالات نیز همین‌گونه است و پیدایشی به معنای حقیقی در کار نیست. نگارنده می‌داند که مخاطب این نوشتار خود به مقصود از چنین عباراتی و دلیل استفاده از آن آگاه است.

^{۳۹} المبدأ والمعاد، ص ۱۸. همچنین برای تعریفی دقیق‌تر از شیخ‌الرئیس ضمن حفظ همین ساختار بنگرید: الاشارات والتنبیها، فصل سوم از نمط هشتم.

نسبت و ارتباط میان ادراک کمال و حصول لذت آن گونه که علامه ره انتظار داشت نیست. جالب آنجاست که علامه ره چه در کشف المراد و چه در اسرار الخفیه به هیچ یک 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 ره چیست؟

در اینجا شاید به نظر برسد پژوهش حاضر نکته‌ای را مغفول نهاده است. چنین پاسخی از سوی بوعلی به حلی ره 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 ره 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 شگفت آور است اگر بدانیم علامه ره 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:

«اللذّة ادراک ما هو عند المُدرک کمالٌ و خیرٌ...»^۴

^۴. اسرار الخفیه، ص ۵۷۰

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

«اللذّة و الألم من کیفیّات النفسانیّة؛ و اللذّة عبارت عن إدراک الملائم من حیث هو ملائم. فالإدراک جنس اللذّة و غیرها و تقييد بالملائم لإخراج غیره...»^{۴۱}

نتیجه:

ابن سینا جمال اعلاى 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، این‌همانی و تساوی بوده و تمایز و دوئیتی میان آن‌ها نیست تا نیاز به اقامه برهان بر اثبات نسبت آن دو باشد. علامه ره 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.

^{۴۱}. ایضاح المقاصد، ص ۲۰۸.

کتاب‌نامه منابع:

- ۱- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- ۲- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- ۳- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، النجات من العرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- ۴- نصیرالدین الطوسی، خواجه، شرح الاشارات و التنبیها، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف، قاهره.
- ۵- ابوالحسن شعرانی، ترجمه و شرح فارسی کشف‌المراد، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
- ۶- حسن بن یوسف، علامه حلّی ره، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، تصحیح علینقی منزوی، بی‌جا.
- ۷- ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین، فخرالدین رازی، المحصل، تحقيق حسين اتای، دارالرازی، عمّان، 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، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة، دارالإحياء التراث العربی.
- ۱۱- صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، شواهد الربوبیة، تصحیح آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.