

بررسی نقش نفس و بدن در پیدایش لذت و الم براساس دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

محمد مهدی کمالی^۱

جواد پارسایی^۲

احمد شه گلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

چکیده

تبیین علوم تجربی و فلسفه اسلامی از لذت و الم، و نقش نفس و بدن در پیدایش آن‌ها متفاوت است. دانشمندان تجربی، تبیینی کاملاً فیزیکی‌لیستی از نحوه حصول لذت و الم به دست داده و برخی بر این اساس، حالات نفسانی را به گونه‌هایی صرفاً جسمانی فروکاسته‌اند. ابن سینا در خصوص لذات و آلام حسی، نقشی بالسیویه برای نفس و بدن قائل شده؛ اما حصول لذات و آلام وهمی و خیالی را از اوصاف نفس متعلق به بدن دانسته است. از نظر او تنها لذات و آلام عقلی از اوصاف نفس بما هی نفس هستند؛ اما طبق دیدگاه صدرالمتألهین، از آنجا که لذت و الم از سنخ ادراک است و از طرفی همه قوای ادراکی، مجرد از ماده هستند، لذت و الم ناشی از هر کدام نیز مجرد از ماده است؛ از این روی، آنچه در علوم تجربی درباره سازوکار و فیزیولوژی حصول لذت و الم ذکر می‌شود، مربوط به حقیقت این دو مقوله نیست و در واقع، به مرحله زمینه‌سازی و اعداد آن‌ها بازمی‌گردد. در این مقاله، ضمن بررسی حقیقت لذت و الم، و تبیین مراحل پیدایش انواع آن‌ها نقش ایجابی و سلبی نفس و بدن در مراحل شکل‌گیری لذت و الم را با توجه به مبانی مورد نظر ابن سینا و ملاصدرا تحلیل کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، لذت و الم، علوم تجربی، ابن سینا، ملاصدرا.

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

kamali@islamic-rf.ir

ja.parsaee@gmail.com

shahgoli@irip.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

۳. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

مقدمه

لذت و الم، یکی از مسائل مهم در زندگی بشر محسوب می‌شود که همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است؛ به همین سبب، چه در آثار فیلسوفان قبل از اسلام و چه در آثار حکیمان مسلمان، مباحث زیادی راجع به این دو مقوله و مسائل مرتبط با آن‌ها را می‌توان یافت. در خصوص لذت و الم از ابعاد مختلف، مذاقه فلسفی صورت گرفته است و در این پژوهش، درصدد بررسی نقش نفس و بدن در پیدایش آن‌ها هستیم.

در علوم تجربی روز، نقش بدن در لذت و الم به صورت کاملاً متمایز از سنت فلسفی اسلامی مطرح می‌شود و از این روی، ضرورت بازخوانی این مسائل از دیدگاه فلاسفه اسلامی افزایش می‌یابد. امروزه در علوم تجربی، تبیین مسائل روان‌شناختی با تکیه بر مغز، دستگاه عصبی و فعالیت‌های صرفاً مادی بدن، مطرح است؛ بدان معنا که تمام فعالیت‌های روحی، روانی و ذهنی در هریک از سطوح، با مغز و فعالیت‌ها و رفتارهای مادی توجیه می‌شوند و چون بررسی مسئله در سطح مادی صورت می‌گیرد، لازم نیست چیز دیگری به عنوان نفس مجرد فرض شود. برخی دانشمندان علوم تجربی، اساساً تمایز نفس و بدن را انکار کرده و حالات نفسانی را به اقسامی صرفاً جسمانی فروکاسته‌اند. لذت و الم نیز از این قاعده مستثنا نیستند. از نظر آنان مغز، شبکه اعصاب، اندام‌های حسی، و فعل و انفعالات فیزیولوژیک و بیوشیمیایی نوروپسیکولوژی در شکل‌گیری حالات روحی و روانی، نقشی مهم دارند و حتی دستگاه‌های غدد هم در این حوزه فعال‌اند تا انسان به درکی مناسب از لذت و الم دست یابد. قشر اریتروفرونتال، بخشی از مغز است که پشت کره چشم قرار گرفته و دارای کارکرد اصلی در ماشین لذت است؛ البته دیگر مناطق مغز همچون اکومبنس و پالیدوم شکمی نیز اهمیت خاص خود را دارند و اگر بخشی از آن‌ها را از بدن موجود زنده حذف کنیم، آن موجود در برابر امور لذیذ، واکنشی نشان نخواهد داد. برای درک لذت، علاوه بر صحت اندام‌های حسی، سلول‌های عصبی هم باید با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. سیگنال‌های الکتریکی در محل اتصال سیناپسی به سیگنال‌های شیمیایی تبدیل می‌شوند و آنچه این حرکت ثابت را تسهیل می‌کند، انتقال‌دهنده‌های عصبی در محل اتصال سیناپسی است.

دو مورد از این انتقال‌دهنده‌های عصبی، دوپامین و سروتونین هستند که بیشترین نقش را در سلامت روان انسان دارند و به تنظیم بسیاری از عملکردهای بدن کمک می‌کنند. علت

تقریباً تمام تجربیات لذت بخش مانند خوردن یک غذای خوب و داشتن رابطه جنسی، انتشار پیام رسان عصبی دوپامین است. دانشمندان تجربی بر این اساس، مسائلی همچون بروز اعتیاد و برخی بیماری‌ها (مانند افسردگی و اختلال دوبعدی) را حل می‌کنند و با استفاده از داروهای شیمیایی، و تنظیم عملکرد مغز و دستگاه‌های مرتبط، برای درمان این بیماری‌ها می‌کوشند (ر.ک: زرین دست، ۱۳۷۸، ص. ۲-۱۰؛ زرین دست و رضایوف، ۱۳۸۱، ص. ۱-۵).

تشریح علمی این مسئله از حوصله مقاله پیش‌روی و از تخصص نویسندگان آن خارج است. مسئله مهم در این حوزه، آن است که دانشمندان تجربی تبیینی کاملاً فیزیکی‌الیستی از همه مراحل فرایند لذت و الم به دست داده‌اند؛ البته شاید برخی از آن‌ها صراحتاً نفس و نقش آن در این حالات را انکار نکنند؛ اما نوع تبیینشان از این مسائل، اعتقادداشتن یا اهمیت ندادن به نقش نفس در این حالات را نشان می‌دهد. در این میان، کم نیستند فیلسوفانی که با توجه به پیشرفت علوم فیزیولوژی و اعصاب، و تشریح فعالیت‌های مغزی اظهار داشته‌اند اساساً ذهن، همان مغز و حالات ذهنی، همان حالات مغزی است. این دیدگاه به فیلسوفانی همچون اسمارت و آرمسترانگ تعلق دارد. به اعتقاد این دو فیلسوف، تمام رفتارهای ما اعم از احساسات و آگاهی‌ها، چیزی جز فرایندهای مغزی نیست. همان‌گونه که آب، چیزی جز H₂O نیست، مقوله ذهنی‌ای مثل درد هم نه چیزی زاید بر فعالیت‌های شیمیایی مغز، بلکه ناشی از فعالیت یکی از عصب‌های مغز است (ر.ک: خاتمی، ۱۳۸۶، ص. ۸۵۴-۸۵۵؛ کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ۱۳۹۱، ص. ۶۴-۶۵؛ احسن و صادقی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵-۱۱۴).

حال باید به این سؤال‌ها پاسخ داد: این تبیین با دیدگاه فیلسوفان اسلامی چه نسبتی دارد؟ آیا رویکرد تجربی با منظر فلسفی تضاد دارد یا هردو با یکدیگر قابل جمع‌اند؟ مهم‌تر از آن، از نظر فیلسوفان مسلمان، نقش هریک از دو مقوله نفس و بدن در فرایند پیدایش لذت و الم به چه میزان است؟

در سنت فلسفه اسلامی، نفس، موجودی غیر از مغز و فعل و انفعال‌های آن است و ساحتی برتر از کل بدن دارد. در مقاله حاضر، بر اساس این پیش‌فرض، میزان دخالت نفس و بدن در فرایند درک لذت و الم از منظر فیلسوفان اسلامی را بررسی می‌کنیم.

پس از این مقدمه، دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین را که نمایندگان دو مکتب مهم در فلسفه اسلامی هستند، تحلیل خواهیم کرد. بررسی نقش نفس و بدن در پیدایش لذت و الم

به صورت پراکنده در آرای فیلسوفان اسلامی، به ویژه ابن سینا و ملاصدرا دیده می شود؛ اما تاکنون به عنوان یک مسئله فلسفی مستقل به آن پرداخته نشده است. ابن سینا و ملاصدرا در رویکردهای فلسفی خویش، مبانی و آرای دارند که می توان تأثیر آن ها بر نقش نفس و بدن در پیدایش لذت و الم را واکاوی کرد.

برای دستیابی به این هدف، ابتدا لازم است به چند سؤال جزئی تر پاسخ دهیم. در گام نخست باید دید حقیقت لذت و الم چیست و انواع آن ها کدام اند؛ سپس باید در تحلیلی دقیق، عناصر یا مراحل تشکیل دهنده لذت و الم را مشخص کرد؛ همچنین باید به این سؤال ها پاسخ گوئیم که لذت و الم حقیقتاً از آن نفس هستند یا بدن و چه عاملی سبب پیدایش لذت و الم می شود. بی شک، بعد از پاسخ گویی به این سؤال ها می توان تحلیل بهتری از نقش نفس و بدن در پیدایش و ادراک لذت و الم به دست داد.

پیشینه تحقیق

تاکنون، مقالات و رساله های متعددی در خصوص لذت و الم نگاشته شده است که از جمله آن ها پژوهش های این افراد را می توان برشمرد: سلیمانی (۱۳۸۹، ص. ۵-۲۳)؛ خادمی و حامدی (۱۳۹۰، ص. ۸-۳۰)؛ ترابی و جوادی (۱۳۹۱، ص. ۳۷-۶۱)؛ خادمی (۱۳۸۹، ص. ۲۹-۵۰)؛ عمرانیان و علی زمانی (۱۳۹۶، ص. ۶۷-۸۵)؛ شجاعی باغینی، خادمی و منصوره نوری (۱۳۹۷، ص. ۱۲۳-۱۴۶)؛ بهرامی (۱۳۹۹، ۲۷۱-۲۹۵)؛ بهرامی، حکمت و موسوی گیلانی (۱۳۹۹، ص. ۱۰۱-۱۱۸).

در این پژوهش ها مسائلی همچون حقیقت لذت و الم از منظر فلاسفه، تعریف این دو مقوله، انواع آن ها، و لذت و الم دنیوی و اخروی بررسی شده است؛ اما در هیچ کدام از آن ها به صورت خاص، مسئله مورد نظر در این مقاله، یعنی نقش نفس و بدن در دستیابی به لذت و الم واکاوی نشده است. در این مقاله خواهیم کوشید براساس مبانی فلسفی مورد نظر در دیدگاه های سینوی و صدرایی، نقش مقوله های نفس و بدن در پیدایش لذت و الم را بررسی کنیم.

۱. تعریف لذت و الم

فلاسفه تعابیر مختلفی را در تعریف لذت و الم به کار برده اند؛ زیرا این دو مقوله، مانند دیگر کیفیات نفسانی، دارای تعریف حقیقی ماهوی نیستند و از این روی، در تعریف آن ها ویژگی هایی ذکر شده است که آن ها را از دیگر کیفیات نفسانی متمایز می کند.

برخی همچون زکریای رازی، لذت را عبارت از خروج از حالت غیرطبیعی و الم را به معنای خروج از حالت طبیعی دانسته‌اند (رازی، ۲۰۰۵، ص. ۱۴۲-۱۴۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۳۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۱۷). در این تعریف، از احساس و ادراک سخن گفته نشده و بر خروج از یک حالت به حالت دیگر که نوعی انفعال محسوب می‌شود، تأکید شده است. ابن سینا این تعریف را ناشی از خلط مابالذات با مبالعراض دانسته و معتقد است لذت حاصل نمی‌شود؛ مگر با ادراک و ادراک حسی به‌ویژه در خصوص ملموسات به دست نمی‌آید؛ مگر با انفعال آلات حسی از ورود اضرار. وقتی کیفیت وارد شده استقرار یافت، چون انفعالی وجود ندارد، شعوری حاصل نخواهد شد و لذا لذتی هم ادراک نمی‌شود. این مسئله سبب شکل‌گیری این گمان شده که لذت همان انفعال است. در واقع، سبب عدم التذاد در کمالات مستقر حسی، عدم ادراک است؛ همان‌گونه که سبب لذت در ابتدای خروج به حالت طبیعی، حصول ادراک است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۲۲۸)؛ بنابراین، لذت و الم، صرف انفعال و خروج از یک حال به حال دیگر نیست؛ همان‌گونه که حصول کمال یا ضد آن هم نیست؛ بلکه ادراک و احساس آن حالت ملایم یا منافر است. چه بسا حالتی ملایم یا منافر در بدن رخ دهد؛ اما به جهت اختلال آلات حسی یا وجود شاغل، ادراکی صورت نگیرد و بالتبع، لذت و المی ادراک نشود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰-۱۱۱). به همین جهت، بسیاری از حکما لذت و الم ادراک را شرط دانسته و آن‌دو را عبارت از ادراک ملایم و منافر تعریف کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۷۳؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص. ۸۳۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۴۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۴۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۴۲). مراد از ملایم، آن چیزی است که در تکمیل جوهر شیء و تتمیم فعل آن دخالت دارد؛ بنابراین، ملایم حس، آن چیزی است که جوهر قوه حاسه یا فعلش را تکمیل کند، ملایم غضب، آن چیزی است که قوه غضبیه و فعلش را تکمیل کند و ملایم دیگر قوای تخیلی، شهوانی و فکری نیز چنین خواهند بود. بالطبع، منافر هر چیزی آن است که موجب نقصان شیء یا اخلال در فعل آن شود. گاه در تعریف لذت و الم، قید دیگری افزوده و گفته شده لذت و الم یعنی ادراک ملایم یا منافر از آن جهت که ملایم یا منافر است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱). این تعریف، دقیق‌تر از تعریف قبلی است؛ زیرا یک شیء ممکن است از یک جهت، ملایم یا منافر باشد و از جهت

دیگر نه و تبعاً ادراک آن از همان حیث که ملایم یا منافر است، لذت بخش یا دردآور خواهد بود.

ابن سینا در کتاب *الإشارات و التنبيهات*، قیود بیشتری را به تعریف لذت و الم افزوده و بدین صورت، تعریف کامل تری بدین شرح را به دست داده است: «إِنَّ اللَّذَّةَ هِيَ إِدْرَاكٌ وَ نَيْلٌ لَوْصُولِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَمَالٌ وَ خَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ وَ الْأَلَمُ هُوَ إِدْرَاكٌ وَ نَيْلٌ لَوْصُولِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ آفَةٌ وَ شَرٌّ» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۷). براساس این تعریف، از نظر شیخ الرئیس، لذت عبارت است از ادراک آنچه نزد مُدرک، کمال و خیر است و نایل شدن به آن از این جهت که کمال و خیر است. ظاهراً دلیل عدول شیخ از تعاریف قبلی، همان گونه که صدر المتألهین اذعان داشته، نقص آن تعاریف از منظر شیخ است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص. ۴۵۱). ملاصدرا نیز در مواردی لذت و الم را عبارت از ادراک ملایم یا منافر تعریف کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۷۵ و ج. ۶، ص. ۲۲۵؛ ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۱۹۲؛ ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۴۲)؛ اما در نظر دقیق و بر مبنای دیدگاه خودش تعریفی دیگر بدین شرح را از این دو مقوله به دست داده است: «اللَّذَّةُ هِيَ عَيْنُ الْإِدْرَاكِ بِوَجُودِ الْكَمَالِ وَ كَذَا الْأَلَمُ عَيْنُ الْإِدْرَاكِ بِمُضَادِّ الْكَمَالِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۲۰). براساس این تعریف، لذت، عین ادراک به وجود کمال است و الم، عین ادراک به ضد کمال.

ظاهراً اختلاف بین ابن سینا و ملاصدرا بر سر رابطه ادراکات با نفس در این تعریف، اثرگذار بوده است. مشائیون علم را بر دو نوع حصولی و حضوری تقسیم کرده اند؛ بدین صورت که ادراک گاه به حصول نفس ذات مُدرک است (همانند علم مجرد قائم بالذات به ذات خود و علم انسان به صور مُدرکه حاصل شده نزد وی) و گاه به حصول صورت مساوی مُدرک است (همانند علم نفس به اشیای خارج از ذاتش که صور آنها نزد نفس حاصل است که همان علم حصولی است)؛ به همین دلیل، شیخ الرئیس قید «نیل» را همراه با ادراک ذکر کرده است؛ اما براساس نظر ملاصدرا که قائل به اتحاد علم، عالم و معلوم شده، ذات معلوم، عین نفس است و همه مُدرکات و حتی محسوسات، قائم به نفس اند به قیام صدوری که قیام فعل است به فاعل؛ از این روی، افزودن قید «نیل» به تعریف ضرورتی ندارد (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص. ۴۰۳). اختلاف نظر ابن سینا و ملاصدرا در تعریف لذت از این جهت نیست که در فرایند حصول لذت، حصول امر ملایم نزد مُلتذِّ و نیل به آن، لازم باشد یا نباشد؛ زیرا بدیهی است

که تا وقتی امر ملایم نزد مُلتدَّ حاصل نشود، لذتی صورت نمی‌گیرد، تفاوت میان ابن‌سینا و ملاصدرا تنها از این جهت است که براساس مبانی صدرایی، ادراک، خود نوعی نیل به حقیقت است و لذا آوردن کلمه «ادراک»، ما را از اضافه کردن کلمه «نیل» بی‌نیاز می‌کند. حتی به نظر می‌رسد دیگر فیلسوفان نیز که در تعریف لذت به عبارت «ادراک ملایم» اکتفا کرده و کلمه «نیل» یا دیگر کلمات مترادف آن را به کار نبرده‌اند، حصول ذات امر لذیذ نزد مُلتدَّ را برای حصول لذت، بدیهی دانسته و از این جهت، آن قید را به تعریف نیفزوده‌اند.

فارغ از این اختلافات، مسئله مهم در اینجا آن است که در همه تعاریف مذکور جز تعریف زکریای رازی بر عنصر ادراک تأکید شده و ادراک از منظر فیلسوفان مسلمان، اولاً و بالذات توسط نفس صورت می‌گیرد؛ اگرچه بعضی انواع آن، متوقف بر ابزارهای جسمانی و مادی است.

۲. انواع لذت و الم

از نظر حکما نفس انسان هیچ‌گاه از لذت و الم، خالی نیست (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج. ۳، ص. ۶۶) و مُدرکاتش همواره ملایم با نفس و کمالش یا منافر با آن است. از آنجا که نفس انسان قوای متعددی دارد، هرکدام از این قوا کمال خاصی را اقتضا می‌کنند؛ از این روی، به تعداد قوای نفس، لذت‌ها و الم‌های مختلفی وجود دارد. ابن‌سینا درباره این مسئله نوشته است: «لذت هر قوه‌ای حصول کمال آن قوه است. لذت قوه حس، دستیابی به محسوسات ملایم است و لذت قوه غضب، انتقام گرفتن و لذت رجاء، پیروزی است و لذت هر شیء، چیزی است مختص به او» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۹۳). ملاصدرا نیز نوشته: «هر قوه‌ای از قوای انسانی، دارای لذت و کمالی مختص به خود است؛ همان‌طور که الم و نقص مناسب خود را داراست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۴۱۴)؛ همچنین در جایی دیگر نوشته: «لذت و الم به حسب قوه مُدرک، چهار قسم است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۳۲). لذت و الم حسی از جمله اقسام لذت است که همه انسان‌ها و حتی حیوانات آن را در وجود خویش می‌یابند و با آن، بیشتر از دیگر اقسام، آشنا هستند. از آنجا که در وجود بیشتر انسان‌ها توجه نفس به قوای حسی، بیشتر از دیگر قواست، طلب کردن لذت‌های حسی و دوری از دردهای حسی نیز بیشتر مورد توجه واقع می‌شود. خود این لذات و آلام با توجه به حواس پنج‌گانه بر پنج قسم تقسیم می‌شوند: ملموسات، مذوقات، مشمومات، مبصرات و مسموعات. سازوکار لذت و الم خیالی و وهمی نیز همانند ادراکات حسی است؛ با این تفاوت که در

لذات و آلام خیالی و وهمی، اتصال با ماده خارجی و انفعال از خارج بدن، لازم نیست. لذت خیالی گاه در اثر یادآوری لذت‌های حسی سابق حاصل می‌شود؛ بدین صورت که مثلاً فردی قبلاً در نتیجه خوردن عسل احساس لذت کرده است و دوباره با یادآوری صورت خیالی عسل لذت می‌برد یا اینکه با یادآوری صورت خیالی، به ادراک حسی دوباره آن امید دارد. گاه نیز قوه متخیله با دخل و تصرف در صورت‌های خیالی، صورتی جدید را که مستقلاً در عالم خارج وجود ندارد، در حس مشترک ایجاد می‌کند و با تخیل آن، لذت خیالی برای نفس حاصل می‌شود. در خصوص آلام خیالی نیز یادآوری ادراکات خیالی که قبلاً نفس، الم حسی ناشی از آن‌ها را تجربه کرده یا ترکیب صورت‌های خیالی توسط متخیله، ممکن است برای نفس، دردناک باشد. متعلق لذت و الم خیالی، گاه امور مربوط به قوه شهویه (مانند تصور خوردنی، آشامیدنی و امور جنسی) و گاه امور مربوط به قوه غضبیه (مانند تصور شجاعت، ترس و غلبه) است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۹).

در خصوص معانی وهمی، گاهی همراه با ادراکات حسی، لذت وهمی در نفس پدیدار می‌شود؛ مانند هنگامی که مادری فرزند خود را که از سفر برگشته است، می‌بیند و احساس محبت در نفس او سبب ایجاد لذت می‌شود. گاه نیز یادآوری معانی وهمی‌ای که در گذشته ادراک شده‌اند، سبب پیدایش لذت و الم در نفس می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۹). در هر صورت، در این فرایند، قوای وهم، حافظه، حس مشترک و روح بخاری نقش اساسی دارند. همان‌گونه که حواس ظاهری و نیز قوه وهم و خیال، دارای لذت و الم هستند، قوه عاقله نیز لذت و الم خاص خود را دارد. امر ملایم با قوه عاقله، ادراک معقولات و مبادی عالیّه وجود است و امور منافر با آن، مواردی مانند جهل مرکب هستند که در تضاد با کمال قوه عاقله‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص. ۴۵۶؛ ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۳۲). لذت و الم عقلی هم در دنیا قابل تحصیل است و هم در آخرت. انسان‌هایی که توانایی و اشتیاق لازم برای کسب معقولات و مسائل نظری را دارند؛ اما در مسیر کسب کمالات عقلی، پیش نمی‌روند، دچار جهل مرکب می‌شوند یا عناد می‌ورزند، در روز قیامت به سبب نقصانی که دارند و جهلی که در تضاد با کمال عاقله است، دچار عذاب و ناراحتی می‌شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۳).

چون انسان بودن انسان، منوط به قوه عاقله اوست و قوه عاقله، اشرف قوای نفس انسانی

به‌شمار می‌آید، به جهات مختلفی لذات آن نیز از دیگر قوا لذیذتر، شدیدتر و شریف‌تر است. در خصوص الم عقلی نیز این حکم صدق می‌کند و همان‌گونه که لذت عقلی شدیدتر از دیگر لذات است، الم عقلی نیز از جهات مختلف، دردناک‌تر از آلام حسی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۰).

۳. فرایند پیدایش لذت و الم، و تحلیل عناصر سازنده آن

در قسمت قبلی با حقیقت لذت و الم از نظر ابن‌سینا، ملاصدرا و دیگر حکیمان آشنا شدیم؛ همچنین دریافتیم که لذت و الم، انواعی دارند. در این قسمت، بحث را با تحلیل اجزای تشکیل‌دهنده لذت و الم و به تعبیری مراحل حصول لذت و الم ادامه می‌دهیم. لذت و الم علاوه بر ادراک، بر اموری دیگر نیز متوقف است. این دو مقوله، کیفیت‌هایی نفسانی‌اند که ادراک، یکی از اجزا یا مراحل آن‌ها محسوب می‌شود. در واقع، در پیدایش لذت و الم، دو مرحله کلی وجود دارد که هر یک از آن‌ها مشتمل بر مراحل جزئی‌ترند. این دو مرحله عبارت‌اند از:

الف) حصول حالتی ملایم یا منافر با یکی از قوای نفس یا بدن: این حالت با توجه به جسمانی یا روحانی بودن لذت یا الم، ممکن است در بدن یا نفس رخ دهد.
ب) ادراک آن حالت از سوی نفس: خود ادراک نیز مرحله‌ای دارد: نخست، ادراک وجود آن حالت ملایم یا منافر و دوم، ادراک کمال یا نقص بودن آن حالت.

ابن‌سینا خود در بعضی سخنانش به این دو مرحله اشاره کرده و گفته است: «كُلُّ لَذَّةٍ فَإِنَّهَا تَتَعَلَّقُ بِأَمْرَيْنِ: بِكَمَالٍ خَيْرِيٍّ وَ بِإِدْرَاكِ لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۷).

توجه به این دو عنصر در شناخت نقش نفس و بدن در فرایند پیدایش لذت، بسیار مهم است. به‌نظر می‌رسد از این جهت، هیچ تفاوتی بین لذت و الم وجود نداشته باشد؛ جز اینکه برسر وجودی یا عدمی بودن الم، اختلاف است. مسئله مهم در اینجا آن است که دریابیم حقیقت الم، ادراک وجود امر منافر است یا ادراک عدم وجود امر ملایم.

اگر الم، ادراک امر منافر باشد و امر منافر از نوع وجودی تلقی شود، عناصر سازنده الم نیز همانند عناصر سازنده لذت، دو امر وجودی هستند: یکی وجود حالت و کیفیتی منافر با قوای بدنی یا روحی و دیگری ادراک آن حال. ادراک هم دو مرحله دارد: یکی ادراک اصل وجود آن حالت و دیگری ادراک منافر بودن آن.

اگر آن امر منافر از نوع عدمی و به تعبیر دیگر، عدم وجود امر ملایم باشد، یکی از مراحل الم، عدمی خواهد بود؛ یعنی چیزی نزد قوای بدنی یا روحی وجود ندارد که موجب تألم شود؛ بلکه وجودداشتن امر ملایم، سبب رنج و درد است؛ اما این مسئله نیز باعث نمی‌شود تعداد عناصر سازنده الم، بیشتر یا کمتر از عناصر پدیدآورنده لذت باشد؛ مگر اینکه گفته شود درکنار آن امر عدمی، کیفیتی وجودی نیز حاصل می‌شود که در این صورت، درکنار آن امر عدمی و ادراک آن، حصول این کیفیت وجودی و ادراک آن نیز از دیگر عناصر سازنده درد و رنج خواهند بود؛ کما اینکه از برخی سخنان حکیم سبزواری چنین برمی‌آید که در آلام حسی همچون درد ناشی از تفرق اتصال، الم همان عدم اتصال نیست؛ بلکه کیفیت وجودی‌ای ناشی از آن است که همان متعلق ادراک و موجب رنج و درد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۶۴، تعلیقه سبزواری). درواقع، طبق این نظر، کیفیت نفسانی موردبحث، از آن تفرق اتصال حکایت می‌کند و این تفرق اتصال، درد نیست؛ زیرا در موارد مختلفی تفرق اتصال صورت می‌گیرد؛ اما به دلیل بروز بی‌حسی یا مسائل دیگر ممکن است دردی احساس نشود.

به هر صورت، علاوه بر دو عنصر مذکور که می‌توان آن‌ها را عناصر اصلی در سازوکار حصول لذت و الم دانست، عناصر یا مراحل دیگری نیز وجود دارند که می‌توان آن‌ها را عناصر خارجی پدیدآورنده لذت و الم به‌شمار آورد؛ مانند سبب خارجی حصول آن امر ملایم یا منافر و همچنین وجودداشتن زمینه مناسب و نبود موانع. مقصود از سبب، علت خارجی‌ای است که آن حالت ملایم یا منافر را در بدن یا نفس ایجاد می‌کند؛ همچون غسل که موجب شیرینی می‌شود یا حرارت آتش که سوختگی و تفرق اتصال را به دنبال دارد. مقصود از وجودداشتن زمینه مناسب نیز وجودداشتن شاغل یا مانعی همچون اختلال حواس، سوءمزاج، مخدر یا داروی بی‌حسی است. از منظر ابن‌سینا ادراک لذت حسی هنگامی تحقق می‌یابد که شرایطی وجود داشته باشد و مانعی در کار نباشد. در لذات حسی باید هریک از آلات و قوای حسی، سالم و دارای عملکرد درست باشند؛ همچنین بدن نباید دچار سوءمزاج باشد؛ زیرا سوءمزاج سبب می‌شود شخص بیمار از امور لذیذ لذت نبرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۸).

اگر حواس اساساً مختل باشند و یا تحت تأثیر دارو یا مخدر، دچار اختلال شوند، لذت

یا الم حسی حاصل نخواهد شد؛ همچنین اگر مزاج از اعتدال خود خارج شود و به گونه‌ای باشد که از وجود عامل خارجی پدیدآورنده لذت و الم، منفعل نشود، بازهم ادراکی حاصل نمی‌شود و تبعاً لذت و المی به وجود نخواهد آمد.

اگرچه سوء مزاج، خود موجب پیدایش درد و رنج می‌شود، هر سوء مزاجی سبب بروز احساس الم نخواهد شد؛ زیرا احساس الم، ملازم با نوعی انفعال در بدن است و انفعال نیز هنگام زوال چیزی و حصول چیزی دیگر رخ می‌دهد. گاهی وضعیت جسمی یا روحی انسان به گونه‌ای است که انفعالی در بدن ادراک نمی‌شود و تبعاً لذت و المی نیز حاصل نخواهد شد. اگر به سبب طولانی بودن بیماری، حالت طبیعی و مزاج اصلی بدن زایل شود، چون حالت طبیعی بدن باقی نمانده است، منافرت با مزاج اصلی و انفعال نیز رخ نمی‌دهد و در نتیجه، احساس درد نیز وجود نخواهد داشت. ابن سینا برای تبیین این حالت، بیماری دق (سل) را مثال می‌زند که در آن، ابتدا بیمار احساس حرارت می‌کند؛ اما پس از زایل شدن حالت طبیعی و مزاج بدن، این حرارت و درد احساس نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۹۸-۹۹).

اگر حواس هیچ اختلال ذاتی یا عارضی‌ای نداشته باشند و مزاج هم معتدل باشد و انفعال نیز رخ دهد؛ اما نفس به جهت اشتغال به امری دیگر، به بدن و فعل و انفعال‌های آن بی‌توجه باشد نیز درد و لذتی حس نخواهد شد.

بر این اساس، در تحلیلی دقیق‌تر، مراحل حصول لذت و الم را بدین شرح می‌توان برشمرد: وجود داشتن سبب خارجی مثل غسل، آتش و حضور یا یاد معشوق؛ تأثیر آن بر نفس یا بدن؛ ایجاد حالت ملایم یا منافرت در یکی از قوای نفس یا بدن؛ مهیا بودن زمینه برای انفعال؛ انفعال نفس یا بدن؛ مهیا بودن زمینه برای ادراک؛ ادراک اصل وجود آن حالت؛ ادراک ملایمت یا منافرت آن؛ احساس لذت یا الم.

در پی مشخص شدن عناصر یا مراحل سازنده لذت و الم، قادر خواهیم بود در خصوص نقش نفس و بدن در هر یک از این مراحل، به شکلی بهتر و به صورت تفکیک شده جست‌وجو و تحقیق کنیم. در این مرحله باید به این سؤال‌ها پاسخ داد: اولاً نقش نفس و بدن در اثرگذاری بر علل پدیدآورنده لذت و الم و نیز اثرپذیری از این علل به چه میزان است؟ ثانیاً حالت ملایم یا منافرت در بدن ایجاد می‌شود یا در نفس؟ ثالثاً ادراک آن حالت توسط نفس صورت می‌گیرد یا توسط بدن و متعلق آن چیست؟ رابعاً نقش آن‌ها در انفعال و همچنین در حصول

ادراک چیست؟ خامساً و درنهایت، آن دو چه نقشی در زمینه‌سازی حصول شرایط ایفا می‌کنند؟

در اینجا توجه به انواع مختلف لذت و الم اهمیت بسیار دارد. بسته به نوع لذت و الم، حالتی که ایجاد می‌شود، ممکن است در بدن باشد یا در نفس؛ همچنین ملایمت آن نیز گاه با بدن است و گاه با نفس. حتی گاهی ممکن است عناصر اول و دوم لذت و الم از یکدیگر منفک نشوند و در هم ادغام شوند. در لذات و آلام حسی و جسمانی، حالت ملایم یا منافر در آلات حسی واقع می‌شود و مربوط به بدن است؛ اما در انواع غیرجسمانی، این حالات در بدن رخ نمی‌دهد و از شئونات نفس است. در امور حسی، ماده خارجی و فعل و انفعال‌های بدن، باعث پدیدآمدن لذت یا درد می‌شود؛ اما در لذات خیالی، وهمی یا عقلی، ماده خارجی، سبب نیست؛ بلکه صور ادراکی، باعث پدیدآمدن لذت یا درد می‌شوند. طبعاً نقش بدن در پیدایش لذات و آلام حسی، بیش از دیگر اقسام لذات و آلام است؛ همچنین به اعتقاد حکما در همان امور جسمانی‌ای که در اعضای حاسه رخ می‌دهند، ملایمت گاه با بدن و آلات جسمانی است (همچون اموری که توسط حواس لامسه، ذائقه و شامه ادراک می‌شوند) و گاه با نفس (نظیر اموری که از طریق باصره یا سامعه ادراک می‌شوند) (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۹۹-۱۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۱۹۱-۱۹۳).

در اینجا توجه به برخی مصادیق اختلاف مبانی در حوزه علم و ادراک نیز مهم و راهگشاست. برخی مبانی اختلافی و اثرگذار در این مسئله، عبارت از آن هستند که ادراک از نوع حصولی باشد یا حضوری و صور علمی، منطبع در ماده باشند یا مجرد از ماده. اگر ادراک حالت ملایم یا منافر به واسطه علم حضوری باشد، چون معلوم عین علم است، هر دو عنصر اصلی، یعنی اصل وجود امر ملایم یا منافر و ادراک آن در یک مرحله واقع می‌شوند و از یکدیگر منفک نیستند و در هم ادغام می‌شوند؛ اما اگر علم به آن حالت از نوع حصولی باشد، این دو عنصر در دو مرحله جدا از هم محقق خواهند شد؛ یعنی اصل وجود آن حالت ملایم یا منافر، یک امر است و ادراک آن از طریق صورت مساوی با آن، امری دیگر.

۴. نقش ایجابی نفس و بدن در حصول لذت و الم

مقوله‌های لذت و الم حسی از جمله کیفیاتی هستند که هم مربوط به بدن‌اند و هم مربوط به نفس. نه بدن بدون نفس، لذت و الم حسی دارد و نه نفس بدون بدن؛ لذا نفس و بدن، هر دو

در ایجاد این لذت و الم مشارکت دارند. با وجود اینکه نفس و بدن، هردو در پیدایش و ادراک لذت و الم، دخیل‌اند، باید دید اصالتاً این لذت و الم از احوالات نفس هستند یا بدن. آن‌گونه که از سخنان ابن‌سینا برمی‌آید، از نظر وی نقش نفس و بدن در ایجاد لذت و الم حسی، بالسویه است. وی درباره این مسئله نوشته:

احوالاتی که برای نفس به مشارکت بدن عارض می‌شود، چند قسم هستند: برخی از آن‌ها اولاً مربوط به بدن هستند؛ اما بدن از آن حیث که نفس دارد و برخی اولاً از آن نفس هستند؛ ولیکن نفسی که به بدن تعلق دارد و برخی نیز بین بدن و نفس، بالسویه می‌باشند. خواب و بیداری، و صحت و مریضی از احوالات بدن بوده و مبادی آن‌ها از بدن آغاز می‌شود؛ بنابراین، اولاً از آن بدن هستند؛ لیکن بدنی که دارای نفس است؛ اما تخیل و شهوت و غضب و مانند آن از آن نفس هستند از آن جهت که بدن دارد... . همچنین است هم و غم و حزن و یادآوری و مانند آن...؛ اما درد حاصل از کتک‌خوردن و تغییر مزاج عارض آن‌ها موجود در بدن است؛ چون تفرق اتصال و مزاج، از احوالات بدن بما هی بدن است و همچنین آن‌ها موجود در حسی هستند که آن‌ها را حس می‌کند از حیثی که آن‌ها را حس می‌کند؛ ولیکن به سبب بدن. و نزدیک است که گرسنگی و شهوت نیز از همین قبیل باشد. و اما تخیل و خوف و غم و غضب، انفعالی که در آن‌ها رخ می‌دهد، اولاً عارض نفس می‌شود و این‌گونه نیست که غضب و غم از حیثی که غضب یا غم است، انفعالی از انفعالات دردآور برای بدن باشد؛ اگرچه ممکن است به تبع آن‌ها انفعالی بدنی که برای بدن، دردآور است نیز رخ دهد؛ مثل اشتعال یا خمود حرارت و مانند آن که هیچ‌کدام خود غضب یا غم نیستند؛ بلکه اموری تابع غضب و غم می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۱۷۵).

براساس این سخن شیخ‌الرئیس که در آثار بهمنیار نیز به صورت خلاصه‌تر آمده است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص. ۸۰۵)، الم حسی در دسته سوم قرار می‌گیرد که نقش نفس و بدن در آن، بالسویه است. سرّ مطلب در تحلیل اجزای لذت و الم است که پیشتر درباره آن سخن گفتیم. در لذت و الم حسی، حالتی که پیدا می‌شود و انفعال را ایجاد می‌کند، در بدن رخ می‌دهد. طبق دیدگاه بوعلی، لذت حسی به دو نحو حاصل می‌شود: نخست، اینکه هرکدام از حواس، دارای غرض و کمالی هستند که نایل شدن به آن، موجب ایجاد لذت حسی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۴۵)؛ دوم، اینکه برگشت دفعی به مزاج و حالت طبیعی، سبب ایجاد

لذت می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۴۵؛ ۲۰۰۵، ج. ۱، ص. ۱۴۹). در خصوص الم نیز شیخ دو سبب کلی را برشمرده است: یکی تفرق اتصال؛ دیگری تغییر دفعی مزاج و طبیعت بدن. اگر عاملی سبب سوء مزاج و آسیب دیدگی بدن شود یا شدت و افراط در استفاده از یک قوه، آسیب دیدن آن را در پی داشته باشد، مزاج بدن از حالت طبیعی خارج می‌شود و ادراکات و کیفیات حاصل شده برای قوای مُدرکه نیز منافر با جوهر و کارکرد آن قوه خواهند بود؛ در نتیجه، نفس احساس الم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۹۸-۹۹؛ ۲۰۰۵، ج. ۱، ص. ۱۴۶-۱۴۷).

بی‌تردید، تفرق اتصال، سوء مزاج و همچنین گرسنگی و مقولاتی مانند آن، مربوط به بدن هستند؛ ولی ادراک آن توسط نفس، آن‌هم به واسطه بدن صورت می‌گیرد؛ بنابراین، از میان دو عنصر کلی پیدایش الم و لذت حسی، اولین عنصر مربوط به بدن است. دومین عنصر نیز اگرچه مربوط به نفس است، از شئون نفسی محسوب می‌شود که به بدن تعلق دارد و از آلات و ابزار بدنی استفاده می‌کند. عین این مطلب را پیش از آثار ابن‌سینا می‌توان در کلمات افلوطین مشاهده کرد؛ آنجا که نوشته است: «فَالْإِفعالُ يَكُونُ فِي الْجِسْمِ؛ أَمَّا الإِدْرَاقُ فَإِنَّمَا هُوَ خَاصَّةُ النَّفْسِ الَّتِي تَحْسُ وَ هِيَ قَائِمَةٌ فِي جِوَارِ الْجِسْمِ»؛ یعنی: «انفعال در جسم رخ می‌دهد؛ اما ادراک آن اختصاص به نفس دارد؛ نفسی که حس دارد و در جوار جسم قرار دارد» (افلوطین، ۱۹۹۷، ص. ۳۴۹).

در واقع، در تمام اقسام لذت و الم حسی، کیفیت یا حالتی در بدن و قوای حسی آن ایجاد می‌شود. این حالت و کیفیت یا ملایم و منافر با خود قوه و آلات حسی است (مانند آنچه در لامسه و ذائقه رخ می‌دهد) و یا ملایم و منافر با نفس است (مانند آنچه در سامعه و باصره اتفاق می‌افتد)؛ اما باید به این مسئله توجه کرد که اصل آن حالت، امری جسمانی است که در بدن واقع می‌شود و اگر بدن و آلات حسی نباشند، چنین حالتی ایجاد نمی‌شود و طبعاً لذت و المی نیز حاصل نخواهد شد.

دیگر نکته مهم در اینجا آن است که علل جسمانی در تأثیر خود، به وضع و محاذات نیاز دارند و از این روی باید امری جسمانی همچون خود آن‌ها که از نوع مکانی و زمانی است، وجود داشته باشد تا آن‌ها بتوانند بر آن اثر بگذارند. اگر بدن نباشد، تأثیر و تأثر و انفعالی اتفاق نخواهد افتاد و طبعاً لذت و المی حاصل نخواهد شد؛ لذا نقش بدن در عنصر اولیة لذت و الم حسی و مراحل آن، بسیار پررنگ است.

بدن نه تنها در اثرپذیری و حصول امر ملایم یا منافر نقش دارد؛ بلکه در عنصر دوم لذت

و الم، یعنی ادراک آن حالت نیز نقشی مهم ایفا می‌کند. ادراک حسی از نوع جزئی است. در تمام ادراکات، نفس مُدرک است؛ نه بدن یا قوای آن؛ ولی بدن و اعضای آن از منظر ابن‌سینا در پیدایش ادراک، نقش اساسی دارند. طبق دیدگاه شیخ‌الرئیس و دیگر حکیمان پیرو او ادراک حسی، امری مادی است؛ البته مقصود این نیست که مُدرک آن‌ها بدن باشد؛ بلکه منظور آن است که صورت‌های حسی، اموری مادی هستند که در آلات حسی، عصب و مغز، منطبق و ذخیره می‌شوند و نفس آن‌ها را توسط جسم ادراک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۱ و ۳۰۳؛ ۱۳۷۹، ص. ۳۴۹؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص. ۵۶۰؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص. ۳۱۷).

بر این اساس می‌توان گفت در پیدایش لذت و الم حسی از منظر ابن‌سینا بدن نقشی مهم دارد و این نقش صرفاً در حد نقش علل مُعدّه نیست؛ بلکه از نوع رئیسی و اصلی است؛ اما در کنار نقش بدن، از نقش مهم‌تر نفس نیز نباید غافل شد. اگر نفس نباشد، ادراکی وجود نخواهد داشت و اگر ادراک نباشد، لذت و المی حس نخواهد شد. بر اثر دخالت عوامل خارجی، کیفیتی در بدن رخ می‌دهد، بدن از آن کیفیت انفعال می‌یابد، نفس توسط اندام‌ها و آلات حسی و از طریق صور منطبق در آن‌ها از آن کیفیت و انفعال حاصل از آن آگاهی می‌یابد و در نهایت، لذت و الم حاصل می‌شود.

ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا فعل و انفعال‌های بدنی و ایجاد کیفیت خاص در بدن همچون تفرق اتصال یا سوءمزاج را برای ادراک لذت و الم، لازم دانسته؛ اما به اعتقاد او حقیقت لذت و الم، چیزی غیر از این امور است. مُلذّ یا مؤلم، محسوس خارجی نیست و ادراک آن نیز توسط حس ظاهری صورت نمی‌گیرد. مُلذّ و مؤذی حقیقی، همان صورت ادراکی حاضر نزد نفس است^۱؛ یعنی مُدرک حقیقی، صورت بالذات است که نزد قوای نفس - که متحد با

۱. ابن‌سینا در پایان *الالهیات من کتاب الشفاء* و همچنین در کتاب *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، به تعبیر ملاصدرا، به این مطلب اشاره‌ای خفیه کرده و گفته مُلذّ و مؤلم حقیقی، نه امر خارجی، بلکه همان صورت مرتسم در نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۳۲؛ ۱۳۷۹، ص. ۶۹۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص. ۴۳۹)؛ ولی طبق مبانی فلسفی او، نفس امری ذاتاً مجرد است و صور حسی، خیالی و وهمی از نوع مادی‌اند؛ نه مجرد. ارتسام این صور مادی در نفس که امری مجرد است، معنایی ندارد؛ لذا توضیح سخن او بر اساس مبانی فلسفی وی همان است که در متن مقاله گفته شد که مُلذّ و مؤلم نه آن علت خارجی و نه حتی کیفیتی که توسط آن در جسم رخ می‌دهد، بلکه همان صورت ادراکی است؛ ولی این صورت ادراکی چون از نوع مادی است، اولاً و بالذات در بدن، مرتسم است و نفس از طریق بدن بدان آگاه می‌شود و لذت یا درد را ادراک می‌کند.

نفس‌اند- حاضر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۳۹؛ ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۴۱۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۴). همان‌گونه که نفس، قوا و ادراکات حسی مجرد از ماده است، لذات و آلام مربوط به آن‌ها نیز در عالم نفس حاصل می‌شوند و مزاج و طبیعت بدن و فعل‌وانفعال‌های آن، نقش زمینه‌ساز را برعهده دارند؛ از این روی، لذت یعنی ادراکی که مجرد از ماده و ملایم با نفس است و الم نیز یعنی ادراک منافر با نفس؛ بر این اساس، امور لذت‌آور و دردناک درواقع، در نفس حاصل می‌شوند و فعل‌وانفعال‌های بدنی و اسباب خارجی، مُعدّات و زمینه‌ساز هستند و سبب بالعرض الم و لذت محسوب می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۴۱۰).

آنچه تاکنون گفتیم، درخصوص لذت و الم حسی بود؛ اما درخصوص دیگر انواع لذت و الم، قطعاً بدن نقش کم‌رنگ‌تری دارد و تأثیر آن را تنها در عنصر دوم لذت و الم باید جست‌وجو کرد؛ زیرا چه در نوع خیالی و وهمی لذت و الم و چه در نوع عقلی آن‌ها کیفیت یا حالتی در قوای حسی بدن ایجاد نمی‌شود و عامل پیدایش این لذات و آلام، صورت‌های ادراکی است. حالت یا کیفیتی که ایجاد می‌شود، در همان بُعد ادراکی است و آنچه از این حالت اولاً و بالذات منفعل می‌شود، نفس خواهد بود؛ نه بدن؛ اگرچه ممکن است به‌تبع انفعال نفس، بدن هم دچار انفعال ثانویه شود؛ چنان‌که پس از بروز ترس، بدن به لرزش می‌افتد و رنگ رخسار زرد می‌شود یا هنگام ایجاد حس شرمساری، چهره به رنگ گلگون درمی‌آید؛ لذا این‌گونه دردها و لذت‌ها نه مشترک و بالسویه، بلکه اولاً و بالذات، مربوط به نفس هستند؛ نه بدن.

در اینجا بازهم تفاوت مبانی فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا در علم و ادراک، بر تعیین میزان نقش بدن اثر می‌گذارد. طبق مبانی فلسفی بوعلی، تنها ادراکات عقلی، مجرد از ماده هستند. دیگر ادراکات، اعم از حسی، وهمی و خیالی از نوع مادی‌اند و صور ادراک‌شده توسط نفس، منطبق در مغز، دستگاه عصبی و آلات حسی هستند؛ بنابراین، لذت و الم خیالی و وهمی، مربوط به نفس‌اند؛ اما نفسی که به بدن تعلق دارد. اگر بدن نباشد، همان‌گونه که ادراک حسی امکان‌پذیر نیست، ادراک خیالی و وهمی نیز ممکن نخواهد بود و به همین جهت، لذت و الم خیالی و وهمی نیز منتفی است؛ از این روی، شیخ‌الرئیس در تبیین سعادت و شقاوت حسی، خیالی و وهمی پس از مرگ و ازدست‌رفتن بدن، به تکلف افتاده و گاه وجود لذات و آلام جسمانی پس از مرگ و ازدست‌دادن بدن را انکار کرده (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۲) و

گاه نیز برای تصحیح امکان پذیر بودن این امور از افلاک و جسم آن‌ها کمک گرفته است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

اما براساس نگاه صدرایی، همه اقسام علوم و ادراکات بشری، مجردند و صور ادراکی، منطبع در بدن یا اجزای آن نیستند. طبق این دیدگاه، لذت و الم خیالی و وهمی از آن نفس است؛ اما نه نفسی که به بدن تعلق دارد، تا حصول آن‌ها متوقف بر وجود بدن عنصری یا حتی مثالی باشد.

درواقع، از نظر صدرالمتألهین از آنجا که مُلذَّ و مؤلِم حقیقی، همان صورت ادراکی مجرد است که بر قلب یا نفس وارد می‌شود، اگر آن صورت ادراکی بدون دخالت بدن یا عالم ماده ایجاد شود و نفس آن را درک کند، لذت و الم حسی یا خیالی و وهمی محقق خواهد شد؛ به همین جهت، ملاصدرا در تبیین سعادت و شقاوت پس از مرگ به حسب قوای مختلف با مشکل مواجه نشده است؛ به‌ویژه از این جهت که طبق مبانی فلسفی وی، جسم منحصر به همین گونه عنصری نیست و معاد جسمانی با بدن مثالی تحقق می‌یابد.

بر این اساس می‌توان گفت از نظر صدرالمتألهین، تفاوتی بین لذت و الم حسی و خیالی از حیث متعلق وجود ندارد و تنها تفاوت آن‌ها از این جهت است که در لذت و الم حسی، آلات حسی بدن، نقش اعدادی دارند؛ اما در لذت و الم خیالی، دارای چنین نقشی نیستند؛ مگر به صورت باواسطه و به‌عنوان مُعدِّ تجربه حسی پیشین.

به نظر می‌رسد تنها در خصوص لذت و الم عقلی می‌توان دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا را به یکدیگر نزدیک دانست. طبق نظر هردو فیلسوف، ادراکات عقلی تماماً مجرد و مربوط به نفس‌اند؛ آن‌هم نه نفس متعلق به بدن؛ بنابراین، در پیدایش لذات و آلام عقلی طبق هردو دیدگاه، بدن نقش مهمی ندارد و در صورت اثرگذار بودن، نقش آن، اندک و در جهت زمینه‌سازی و اعداد است؛ با این تفاوت که در فلسفه ابن سینا به جهت ثنویت بدن و نفس، بدن به‌عنوان موجودی مجزا از نفس، زمینه را برای ادراکات عقلی نفس، و لذت و الم حاصل از آن فراهم می‌کند؛ اما براساس فلسفه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن، یکی از مراتب وجود انسان نسبت به مرتبه دیگر، این زمینه‌سازی را برعهده می‌گیرد.

۵. نقش سلبی نفس و بدن در ادراک لذت و الم

تا اینجا درباره نقش ایجابی نفس و بدن در پیدایش و درک لذت و الم سخن گفتیم. نفس

همان‌گونه که در پیدایش لذت و الم، خصوصاً در مرحله ادراکی آن، مؤثر است، گاه دچار احوالاتی می‌شود که در نتیجه آن‌ها با وجود عوامل حسی رنج‌آور یا لذت‌آفرین، لذت یا دردی را تجربه نمی‌کند؛ مثلاً اشتغال فکری که ممکن است متأثر از مصیبت یا واقعه‌ای باشد، باعث می‌شود انسان از خوردن غذاهای لذیذ یا استنشام رایحه‌های دلپذیر لذت نبرد یا حتی اصلاً متوجه وجود آن‌ها نباشد.

بدن نیز همان‌گونه که در حصول و ادراک لذت و الم، مؤثر است، گاه از پیدایش لذت و الم یا درک تام آن از سوی نفس جلوگیری می‌کند. نقصان طبیعی در اندام‌های بدن یا اختلال اعضا به جهت استفاده از مخدر و مانند آن باعث می‌شود نفس از آنچه برای دیگران سبب لذت یا الم است، متأثر نشود.

نمونه دیگر این مسئله، صورت‌نگرفتن درک لذت و الم عقلی در اکثر مردم است. لذت قوه عاقله به ادراک معقولات است؛ همان‌گونه که الم آن در درک‌نکردن معقولات و نقصان جنبه انسانی آدمی است. با وجود اینکه لذت و الم عقلی، شدیدتر از دیگر انواع لذات و آلام است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱-۱۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲۲)، اکثر انسان‌ها در دنیا به صورت کامل، لذت و الم عقلی را ادراک نمی‌کنند؛ زیرا توجه افراطی نفس به تدبیر بدن و حواس ظاهری، و انغمار در رذایل اخلاقی سبب می‌شود انسان به باطن ذات خود توجه نکند؛ اما پس از مرگ و قطع شدن تعلق نفس از بدن، همه لذات و آلام عقلی برای انسان ظاهر می‌شوند و سعادت و شقاوت او به حسب ادراکات و ملکاتی که داشته است، تحقق می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۵۸۶-۵۸۷؛ ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۵۱).

نکته مهم آن است که برخلاف مورد قبل، خود بدن در این جهت، مانع نیست؛ بلکه توجه بیش‌ازحد به بدن و اشتغال به تدبیر آن یا انغمار در جهات حیوانی، مانع ادراک لذات و آلام عقلی می‌شود. شاهد این مسئله، آن است که انسان‌های کامل و عارفان حقیقی در حیات دنیوی نیز با اعراض از شواغل مادی و توجه به عالم عقول می‌توانند حظی وافر از این لذات عقلی داشته باشند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۱).

نقش سلبی بدن در خصوص لذت و الم عقلی، بیشتر هویداست؛ اما بنابر مبانی صدرایی، در خصوص دیگر انواع لذات و آلام، و حتی لذت و الم حسی نیز معنا دارد. طبق دیدگاه

ملاصدرا، مُلذَّ و مؤلم حقیقی حتی در لذات و آلام حسی صور ادراکی، مجرد از ماده است و فعل و انفعال‌های بدن، مُعدَّ پیدایش این ادراکات هستند؛ بر این اساس، تا وقتی نفس به بدن تعلق و توجه دارد، به رَغَم نیازمند بودنش به بدن در لذات و آلام حسی، اگر توجه و تعلق آن به بدن و امور عالم طبیعت کاهش یابد (چنان‌که برخی نفوس کامل انسانی به این درجه می‌رسند) یا حواس ظاهری به صورت طبیعی تعطیل شوند (همانند حالت خواب)، بدون استفاده از بدن نیز ادراکات حسی و در نتیجه، لذت و الم حسی برای انسان، امکان‌پذیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۴۱۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۲۵)؛ به علاوه، پس از قطع تعلق نفس از بدن نیز نفس بدون نیاز به بدن مادی، لذت و الم حسی خواهد داشت و این لذت و الم از دو جهت، قوی‌تر و شدیدتر از لذت و المی است که نفس هنگام تعلق به بدن دارد:

نخست، اینکه نفس تا وقتی به بدن تعلق دارد، برای ادراک لذت و الم حسی، نیازمند آن است که بدن و آلات حسی، وضع و محاذات خاصی با شیء خارجی داشته باشد و در اثر این وضع و محاذات، کیفیتی خاص در آلات و سپس مغز حاصل شود؛ آن‌گاه نفس لذت و المی متناسب با آن کیفیت را ادراک کند و چنانچه وضع و محاذات از بین برود و فعل و انفعال بدنی قطع شود، نفس نیز لذت و المی نخواهد داشت؛ حال آنکه لذت و الم نفس پس از مرگ، این مراحل و مقدمات را ندارد و دارای دوام و شدت بیشتری است.

دوم، اینکه تعلق نفس به بدن سبب می‌شود نفس به بدن و امور بدنی توجه کند و از این روی، حتی در خصوص لذات و آلام حسی نیز ادراک تام نداشته باشد؛ اما پس از وقوع مرگ، و قطع شدن تعلق و توجه نفس از بدن، نفس بدون هیچ اشتغالی لذات و آلام حسی را به واسطه علم حضوری درک می‌کند و این ادراک، بسیار شدیدتر و بادوام‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۴-۳۵ و ۳۷۹).

علاوه بر آنچه گفتیم، از نظر ملاصدرا اعمال و ادراکات انسان، اثری در لوح نفس انسان که به مرتبه خیالی و وهمی رسیده است، باقی می‌گذارد و بدن در پیدایش این ادراکات و ملکات، نقش ابزاری دارد. در واقع، ذات و هویت انسان را همین ملکات و ادراکات او تشکیل می‌دهد. وجود این ادراکات یا در جهت کمال نفس انسان است که در این صورت، موجب لذت می‌شود و یا منافر و مُضاد کمال انسان است که در این صورت، الم را در پی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۵۲-۲۵۳).

بنابراین، انسان اگر به باطن ذاتش توجه کامل داشته باشد، یا لذت می‌برد و یا احساس الم می‌کند؛ اما اشتغال نفس به تدبیر بدن و توجه به حواس ظاهری، مانع از آن می‌شود که انسان به باطن ذات خود توجه کند؛ بر این اساس، بدن اگرچه در پیدایش لذات و آلام خیالی و وهمی نقش دارد، در ادامه، مانع ادراک تام آن‌ها می‌شود و پس از قطع تعلق نفس از بدن، تمام این صورت‌ها و معانی لذت‌آور و دردناک برای انسان پدیدار و حاضر می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۳۹؛ ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۸۷؛ ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۵).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این مقاله گفتیم، لذت و الم نه دستاورد نفس به‌تنهایی هستند و نه محصول فعل‌وانفعال‌های بدنی صرف. درواقع، هم نفس در پیدایش لذت و الم، نقش سلبی و ایجابی دارد و هم بدن؛ ولی بسته به اینکه لذت یا الم از نوع حسی، خیالی، وهمی یا عقلی باشد، نقش نفس و بدن، کم یا زیاد می‌شود.

آنچه دانشمندان علوم تجربی درخصوص فعل‌وانفعال‌های فیزیولوژیک، بیوشیمیایی و نوروپسیکولوژی بدن در پیدایش لذت و رنج اثبات کرده‌اند، به‌نوبه خود، صحیح است؛ اما عمدتاً مربوط به جنبه اعدادی و تنها یک روی قضیه است و با نقش مؤثر و رئیس بودن نفس در ادراک لذت و الم منافاتی ندارد. دانشمندان تجربی نباید از حیطة تجربی خارج شوند و با استفاده از ابزار تجربه و تبیین فیزیکیالیستی، از انسان و حالات او نتایج فلسفی بگیرند و روح و حالات نفسانی را به مغز و حالات جسمانی فروکاهند. از آن سوی نیز ابن‌سینا، ملاصدرا و هیچ فیلسوف اسلامی دیگری نقش بدن در فرایند لذت و الم را انکار نکرده و منکر دستاوردهای دانشمندان در این حوزه نشده‌اند؛ زیرا اساساً آن‌ها از منظر تجربی به این قضیه توجه نکرده‌اند؛ بلکه با رویکرد فلسفی و به‌صورتی کلی، به تبیین وجودی لذت و الم، و نقش نفس و بدن در آن پرداخته‌اند؛ البته در این حوزه، اختلافاتی بین آن‌ها وجود دارد.

طبق مبانی فلسفی ابن‌سینا، تنها ادراکات عقلی، مجرد از ماده‌اند و دیگر ادراکات، اعم از انواع حسی، خیالی و وهمی، جنبه مادی دارند و صور ادراک‌شده توسط نفس، منطبق در مغز، دستگاه عصبی و آلات حسی‌اند؛ بنابراین، لذت و الم حسی، خیالی و وهمی، مربوط به نفس هستند؛ اما نفسی که متعلق به بدن است. اگر بدن نباشد، همان‌گونه که ادراک حسی ممکن نیست، ادراک خیالی و وهمی نیز امکان‌پذیر نخواهد بود؛ اما براساس نگاه صدرایی، همه

اقسام علوم و ادراکات بشری از نوع مجردند و صور ادراکی، منطبع در بدن یا اجزای آن نیستند. طبق این نگاه، لذت و الم حسی، خیالی و وهمی از آن نفس است؛ اما نه نفسی که به بدن تعلق دارد، تا حصول آن‌ها متوقف بر وجود بدن باشد؛ چون مُلَدَّ و مؤلِم حقیقی، همان صورت ادراکی مجرد است و اگر آن صورت ادراکی بدون دخالت بدن یا عالم ماده ایجاد شود و نفس آن را درک کند، لذت و الم حسی و خیالی یا وهمی محقق خواهد شد.

طبق نظر هردو فیلسوف، ادراکات عقلی تماماً مجرد و مربوط به نفس‌اند؛ البته نه نفس متعلق به بدن؛ بر این اساس، در پیدایش لذات و آلام عقلی طبق هردو دیدگاه، نقش بدن، اندک و درجهت زمینه‌سازی و اعداد است؛ با این تفاوت که در فلسفه ابن‌سینا به جهت ثنویت بدن و نفس، بدن به‌عنوان موجودی مجزا از نفس، زمینه را برای ادراکات عقلی نفس، و لذت و الم حاصل از آن فراهم می‌کند؛ اما براساس فلسفه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن، یکی از مراتب انسان نسبت به مرتبه دیگر، این زمینه‌سازی را برعهده می‌گیرد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (چاپ ۱). قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها* (چاپ ۱). نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات* (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد* (چاپ ۱). تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن‌سینا*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتبه المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *رسالة فی الأدویة القلییة*. نرم‌افزار حکمت اسلامی. بی‌جا: بی‌نا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ج). *الطبیعیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتبه المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). *النفس من کتاب الشفاء* (چاپ ۱) (حسن حسن‌زاده آملی، محقق). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (چاپ ۱) (حسن حسن‌زاده آملی، محقق). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة* (چاپ ۲). بیروت: دارالقلم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- احسن، مجید؛ و صادقی، مسعود (۱۳۹۳). بررسی انتقادی رویکردهای فیزیکالیستی به نفس با تکیه بر شواهد عقلی و نقلی. اندیشه نوین دینی، ۱۰(۳۸)، ۹۵-۱۱۴.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسایل اخوان الصفا (چاپ ۱)، بیروت: الدار الإسلامية.
- افلوپین (۱۹۹۷م). تاسوعات افلوپین (جیرار جهامی و سمیح دغیم، مصححان) (فرید جبر، مترجم). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- بهرامی، مهدی (۱۳۹۹). تحلیل رابطه کمال مدرک و ادراک لذت در نظر ابن سینا. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۹(۱۷)، ۲۷۱-۲۹۵.
- بهرامی، مهدی؛ حکمت، نصرالله؛ و موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۹۹). تحلیل و نقد شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر واژه «نیل» درباره لذت در کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا. دوفصلنامه فلسفی شناخت، ۱۳(۸۲)، ۱۰۱-۱۱۸.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ترابی، نفسیه؛ و جوادی، محسن (۱۳۹۱). چیستی لذت از منظر ابن سینا و فخر رازی. نقد و نظر، ۱۷(۴)، ۳۷-۶۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). اتحاد عاقل به معقول (چاپ ۲). تهران: حکمت.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶). مدخل فلسفه غربی معاصر. تهران: علم.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹). جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۴۳، ۲۹-۵۰.
- خادمی، عین‌الله؛ و حامدی، مرتضی (۱۳۹۰). لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی. آینه معرفت، ۱۱(۲۸)، ۸-۳۰.
- رازی، زکریا (۲۰۰۵). رسائل فلسفیه (کراوس پل، محقق). دمشق: بدایات.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵). المحاکمات بین شرحی الاشارات. قم: نشر البلاغة.
- زرین‌دست، محمدرضا (۱۳۷۸). اعتیاد و ناقل‌های شیمیایی مغز. تازه‌های علوم شناختی، ۱(۲ و ۳)، ۱۰-۲.
- زرین‌دست، محمدرضا؛ و رضایوف، آمنه (۱۳۸۱). نوروبیولوژی پاداش و اعتیاد. تازه‌های علوم شناختی، ۴(۱)، ۱-۵.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (چاپ ۱). تهران: دانشگاه تهران.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۹). لذت و الم از نگاه ابن سینا. حکمت سینوی، ۱۴(۴۴)، ۵-۲۳.

بررسی نقش نفس و بدن در پیدایش لذت و الم... / محمد مهدی کمالی و دیگران ۱۵۳

- شجاعی باغینی، حوریه؛ خادمی، عین‌الله؛ و منصوری نوری، امیرحسین (۱۳۹۷). بررسی مواجهه ابن‌سینا با آرای پیشینیان در باب چیستی لذت. فصلنامه تاریخ فلسفه، ۹(۳۵)، ۱۲۳-۱۴۶.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية (چاپ ۱). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (چاپ ۱)، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (چاپ ۱). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (چاپ ۱)، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (چاپ ۱). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثرية (چاپ ۱). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (چاپ ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیهاة (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصيرية (چاپ ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عمرانیان، سیده نرجس؛ و علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۹۶). لذت و معنای زندگی از نگاه ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۲۱، ۲۱(۵۷)، ۶۷-۸۵.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم (چاپ ۲). قم: بیدار.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية فی علم الإلهیات و الطبیعیات (چاپ ۲). قم: بیدار.
- کرباسی‌زاده، امیراحسان؛ و شیخ‌رضایی، حسین (۱۳۹۱). آشنایی با فلسفه ذهن. تهران: هرمس.
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). بیان الحق بضمآن الصدق. تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.