

تبیین مفهوم لذت و اقسام آن از منظر غزالی

* عین‌الله خادمی

** حمیدرضا حاجی‌بابایی

چکیده

غزالی لذت را به ادراک ملایم تعریف کرده و برای آن اقسام مختلفی بیان می‌کند که عبارتند از: لذت حسی و قلبی، لذت حسی و غیر حسی، لذت ظاهری و باطنی، لذت حسی و عقلی، لذت عقلی و بدنی. او چگونگی تکوین و تکامل لذات در انسان را ضمن پنج مرحله تبیین می‌کند و پنج عامل تفاوت از ناحیه قوه مدرکه، تفاوت از ناحیه ادراکات، تفاوت در معانی مدرکه، تخالف نوعی و تخالف از حیث قوت و ضعف را به‌عنوان ملاک‌های تمایز لذات بیان می‌کند. ابوحامد در تعریف لذت متأثر از فارابی است و عدم توجه او به دو تعریف ارائه‌شده از سوی ابن‌سینا مبین نقص کار ایشان است. اقسام مختلف لذت از نگاه غزالی را می‌توان به یک تقسیم واحد برگرداند. عدم تمایز میان عقل و قلب از سوی او در بیان اقسام مختلف لذت، امری ناصواب است.

واژگان کلیدی: لذت حسی، لذت باطنی، لذت عقلی، لذت بدنی، لذت ظاهری، ادراک ملایم، غزالی.

* دانشیار فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

** استادیار علوم قرآن دانشگاه بوعلی سینا

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۹/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۲۸

مقدمه

مسئله لذت، یکی از مسائل بسیار دیرینه، پردامنه و پرجاذبه است که به انحای مختلف مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. از نکات قابل توجه درباره این مسئله آنکه، جزو مسائل چندتباری است؛ به همین جهت لذت و نقطه مقابل آن، آلم (رنج)، از یک سو توجه مکاتب مختلف فلسفی و اخلاقی (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۱۹؛ نصری، ۱۳۷۵، ص ۸۶۶-۱۵۹) را به خود معطوف نموده است و از دیگر سو، ادیان الهی و غیر الهی به صورت سلبی یا ثبوتی آرای مختلفی درباره آن ابراز کرده‌اند (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۰-۳۶؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۹۰-۸۸؛ توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۱، ص ۳۳-۳۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۹۶-۷۹؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۵۸).

مسئله لذت از جهات و حیثیات مختلف از قبیل تعریف لذت، انواع و تشکیکی بودن یا نبودن قابل کندوکاو است. این پژوهش درصدد تحلیل ابعاد مختلف مسئله لذت از دیدگاه غزالی است؛ از این رو درباره پرسش‌های ذیل به تحقیق و تدقیق می‌پردازیم:

غزالی چه تعریفی برای لذت ارائه می‌دهد؟ او چه اقسامی را برای لذت برمی‌شمرد؟ ابوحامد چگونه تکوین و تکامل لذات در انسان را چگونه تبیین می‌کند؟ ملاک‌های تمایز لذات از دیدگاه او چیست؟ غزالی چه تقریرهایی برای اثبات تشکیکی و دومراتب بودن لذات ارائه می‌دهد؟

تعریف لذت

غزالی برای تعریف لذت و آلم مقدماتی ذکر می‌کند:

مقدمه اول: لذت و آلم بالضروره با ادراک مرتبط هستند؛ به گونه‌ای که اگر ادراکی تحقق نیابد، لذت و آلمی نیز وجود نخواهد داشت.

مقدمه دوم: ادراک انسان را در گام نخست باید به دو قسم ذیل تقسیم کرد:

۱. ادراک حسی یا ادراک ظاهری که متعلق به لذات حواس پنج‌گانه است.

۲. ادراک باطنی که همان ادراک عقلی و وهمی است.

مقدمه سوم: هریک از این دو قسم ادراک، به اعتبار نسبت متعلقش به قوه مدرکه، به سه

قسم تقسیم می‌شود:

۱. ادراک آن چیززی که ملایم قوه مدرکه و موافق طبع آن است.

۲. ادراکی که منافی با قوه مدرکه و مخالف طبع آن است.

۳. ادراک آن چیزی که نه ملایم و نه منافی قوه مدرکه است.

او بعد از ذکر این مقدمات، لذت و الم را چنین تعریف می‌کند:

لذت عبارت است از ادراک ملایم و الم عبارت است از ادراک منافی، و ادراک آن چیزی که

نه ملایم و نه منافی است، نه الم نامیده می‌شود و نه لذت.

او در ادامه می‌افزاید: این باور درست نیست که بگوییم الم صفتی است که در پی ادراک

منافی ایجاد می‌شود؛ بلکه الم عین ادراک منافی است. عین همین مطلب در مورد لذت نیز

صادق است. پس ادراک اسم عام است که به سه قسم - لذت، الم و چیزی که نه لذت است و

نه الم - تقسیم می‌شود (غزالی، ۱۴۲۷، ص ۳۰۷-۳۰۶؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳-۲۴۲).

برای فهم کامل‌تر چیستی لذت از منظر غزالی، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. غزالی یادآور می‌شود گاهی ممکن است مدرکی که موجب لذت است، حاضر باشد و انسان

به‌خاطر غافل بودن یا مشغول بودن یا آفت و مرضی که مزاجش را تغییر داده، لذت را درک نکند.

به‌عنوان مثال، اگر کسی ذهنش درگیر مسئله‌ای است، ممکن است از شنیدن صداهای موزون

لذت نبرد، یا فرد به‌خاطر بیماری، از غذاهای لذیذ لذت نبرد. گاهی نیز ممکن است عدم درک

لذت، ضعف قوای مدرکه باشد. به‌عنوان مثال، چشم ضعیف ممکن است به‌خاطر بیماری خاص،

نه‌تنها از نور لذت نبرد، بلکه از آن رنج نیز ببرد؛ اما نور برای چشم سالم امری لذیذ است (همان،

ص ۲۴۶-۲۴۷).

۲. اگر ادراک امور عقلی لذیذتر از ادراک امور حسی هستند، باید از ادراک علوم عقلی لذت

بیشتری نصیب ما شود؛ اما گاهی ممکن است حتی به‌جای لذت فزون‌تر، رنج بیشتری نصیب ما

گردد.

پاسخ: بر فرض تحقق آنچه در اشکال بیان شد، سبب آن خروج نفس از مقتضای طبع به‌واسطه

عادات بد - مثل انس زیاد به محسوسات یا اشتغال نفس به مقتضای شهوات - است. اگر نفس از

بدن جدا شود، این موانع درک لذت برطرف می‌گردد و چنین مسائلی پیش نمی‌آید (همان، ص ۲۴۷).

۳. غزالی بر این باور است که هر قوه‌ای برای صدور فعل خاص - که مقتضای طبع آن است

- خلق شده است. براین‌اساس، مقتضای طبع قوه غضبیه، غلبه و طلب انتقام و لذت آن، ادراک

غلبه و مقتضای طبع شهوت، ذوق و مقتضای خیال، وهم و رجاست که در صورت ادراک آن، لذت می‌برد (همان، ص ۲۴۳-۲۴۴).

اقسام لذت

غزالی بحث اقسام لذت را به صورت مستقل کم‌تر مطرح کرده؛ بلکه عمده این بحث را ذیل مباحث دیگر اخلاقی بیان کرده است. با التفات به این نکته، در مجموع می‌توان اقسام زیرا را برای لذت برشمرد:

۱. لذت حسی و قلبی

یکی از مواضعی که غزالی در کتاب **نفیس احیاء علوم‌الدین** درباره لذت بحث کرده است، مسئله محبت است. او در ذیل بحث حقیقت محبت، به بحث درباره اقسام لذت می‌پردازد و آن را به دو قسم «حسی» و «قلبی» تقسیم می‌کند. او برای تبیین مدعای خویش، ابتدا دو اصل ذیل را مطرح می‌کند.

اصل اول: تصور محبت به دو شرط بنیادین معرفت و ادراک نیاز دارد. براین اساس، اگر انسان چیزی را نشناسد و درک نکند، هرگز نمی‌تواند نسبت بدان محبت داشته باشد. به همین جهت، ما درباره جمادات از محبت سخن نمی‌گوییم؛ بلکه معنای محبت را تنها درباره موجوداتی که دارای دو ویژگی مهم حیات و ادراک هستند، استعمال می‌کنیم.

او در ادامه بحث، مدرکات را به سه قسم ذیل تقسیم می‌کند:

۱. مدرکاتی که موافق طبع مدرک و ملایم با او هستند و مدرک از آنها لذت می‌برد.

۲. مدرکاتی که منافی با طبع مدرک هستند و مدرک از آنها رنج می‌برد.

۳. مدرکاتی که تأثیری در لذت و رنج ندارند.

او سپس می‌افزاید: هر ادراکی که مقرون با لذت و راحتی باشد، مدرک محبوب است و برعکس، هر ادراکی که رنج‌آفرین باشد، نزد مدرک مبغوض است و هر چیزی که از دو صفت رنج و لذت خالی باشد، به دو صفت محبوب و مکروه توصیف نمی‌شود.

او از این مباحث نتیجه می‌گیرد که هر لذیذی نزد کسی که از آن لذت می‌برد (ملتذ به) محبوب است و معنای محبوب این است که مدرک در طبعش بدان تمایل دارد؛ برعکس،

معنای مبعوض آن است که مدرک در طبعش از آن نفرت دارد. در نتیجه حب، میل طبع به شیء لذیذ است و اگر این میل قوی شود، به آن «عشق» می‌گویند؛ بغض نیز نفرت طبع از امر رنج‌آور و خسته‌کننده است و اگر این نفرت قوی شود، به آن «مقت» می‌گویند.

اصل دوم: از آنجاکه حب تابع ادراک و معرفت است، به ناچار به حسب مدرکات و حواس تقسیم می‌شود و هر حسی، لذت مخصوص خویش را دارد و نوع خاصی از مدرکات را ادراک می‌کند. بدین لحاظ، هریک از حواس ظاهری از بعضی مدرکات لذت می‌برد و به سبب آن لذت، به صورت طبعی به آن ادراک تمایل دارد و آن امور جزو محبوبات بالطبع هر فرد سلیمی می‌گردد. به عنوان مثال، لذت چشم در دیدن و ادراک دیدنی‌های زیبا و صورت‌های ملیح لذت‌آفرین، و لذت گوش در شنیدن نغمه‌های پاک موزون، و لذت حس بویایی در ادراک بوهای خوش و پاک، و لذت ذوق در ادراک طعم‌ها، و لذت لمس در ادراک امور نرم و لین است. چون این مدرکات برای حواس لذت‌آفرین‌اند، محبوب هستند.

غزالی همچنین یادآور می‌شود در لذات حواس پنج‌گانه (لذات حسی)، انسان با چهارپایان شریک است و آنچه که انسان به واسطه آن از چهارپایان افتراق می‌یابد، حس ششم است. او می‌گوید: «می‌توانی از این حس ششم، به نام عقل یا نور یا قلب یا هر نام دیگری یاد کنی؛ ما اصراری در کاربرد واژه خاص برای این حس ششم نداریم» (همو، ۱۴۲۷، ص ۳۰۷-۳۰۶).

غزالی در موضع دیگر، برای تبیین کامل‌تر لذت قلب، ابتدا مقدمات ذیل را بیان می‌کند:

مقدمه اول: لذات تابع ادراکات هستند و انسان، جامع همه قوا و غرایز است.

مقدمه دوم: هر قوه و غریزه‌ای لذت مخصوص به خویش دارد و لذت هر قوه در نیل به آن چیزی است که طبعش مقتضی آن است و برای آن خلق شده است. در انسان هیچ غریزه‌ای عبث آفریده نشده؛ بلکه هر قوه و غریزه‌ای به جهتی از جهاتی که طبع مقتضی آن است، خلق شده است. به عنوان مثال، غریزه خشم برای تشریف و انتقام خلق شده و به مقتضای طبعش، لذتش در غلبه و انتقام است و غریزه شهوت برای به‌دست آوردن و خوردن غذا خلق شده است؛ و همچنین لذت گوش در شنیدن و چشم در دیدن و بویایی در بوییدن است و هریک از غرایز در قیاس با مدرکات خاص خود، لذت و المی خاص دارد.

او بعد از بیان این دو مقدمه، درباره لذت قلب (لذت غیر حسی) چنین توضیح می‌دهد: برای قلب، قوه و غریزه‌ای است که گاهی از آن به نور الهی تعبیر می‌شود؛ قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» (زمر، ۳۲). گاهی دیگر از آن به نام عقل یا بصیرت باطنی یا نور ایمان و یقین یاد می‌شود. این اسامی و اصطلاحات مختلف چندان مهم نیست. فرد ضعیف و کم‌بصیرت گمان می‌کند پشت این الفاظ مختلف، معانی مختلف خوابیده است؛ زیرا فرد ضعیف معانی را از الفاظ می‌طلبد.

او در ادامه بحث می‌افزاید: قلب انسان دارای صفتی خاص است که با آن، معانی‌ای را که متخیل و محسوس نیست، درک می‌کند و به واسطه همین صفت، قلب از سایر اجزای بدن متمایز می‌گردد. به‌عنوان مثال، قلب فلسفه خلقت عالم و نیاز عالم به خالق قدیم، مدبر، حکیم و موصوف به صفات الهی را درک می‌کند. بدین جهت می‌توان این قوه و غریزه را «عقل» هم نامید. او در تسمیه قلب به عقل نکته‌ای را یادآور می‌شود و می‌گوید: در صورتی این تسمیه قابل دفاع است که از واژه عقل، آنچه به طریق مجادله و مناظره فهمیده می‌شود و به اسم عقل شهرت یافته، اراده نشود. عقل بدین معنا را صوفیه مذمت کرده‌اند؛ وگرنه صفتی که انسان را از چهارپایان ممتاز می‌گرداند و به‌واسطه آن، انسان خدایی را که دارای عزیزترین صفات است، درک می‌کند، قابل مذمت نیست. فلسفه خلقت قلب (عقل)، درک حقایق همه امور است؛ پس مقتضای طبع قلب (عقل)، معرفت و علم است و لذتش نیز در دستیابی به معرفت و علم است؛ چراکه چنان‌که در بقیه‌گرایز بیان شد، لذت هر غریزه در دستیابی به مقتضای طبعش است.

غزالی بر این باور است که در علم و معرفت، لذتی خاص وجود دارد. بدین جهت، حتی اگر کسی به امر خسیس و کم‌اهمیتی علم پیدا کند، از علم بدان خوشحال می‌شود و در صورت جهل نسبت به آن امر کم‌اهمیت، ناراحت می‌شود. به‌عنوان مثال، اگر کسی به شطرنج - که امر کم‌اهمیتی است - علم پیدا کند، از این معرفت خوشحال می‌شود و می‌خواهد درباره دانسته‌هایش پیرامون شطرنج برای دیگران توضیح دهد.

انسان به‌واسطه علم، کمالی در ذاتش ایجاد، و لذت وافر نصیب او می‌شود؛ زیرا علم اخص صفات ربوبیه و منتهای کمال است. به همین جهت اگر انسانی را به‌جهت تیزهوشی و فراوانی علمش ستایش کنند، از آن بسیار خوشحال می‌شود؛ زیرا از شنیدن این ثنا، کمال ذات و کمال

علمش را درک کرده و نسبت به خودش عُجب پیدا می‌کند و لذت می‌برد. (غزالی، ۱۴۲۷، ص ۳۰۲۸-۳۰۲۷).

۲. لذت حسی و غیر حسی

غزالی در ذیل بحث زهد، لذات را به دو قسم حسی و غیر حسی تقسیم می‌کند و لذات غیر حسی را مختص زاهدانی می‌داند که به بالاترین درجه زهد دست یافتند. او این مدعا را چنین تبیین می‌کند:

زهد نسبت به مرغوب‌فیه دارای سه رتبه ذیل است:

۱. **زهد خائفان:** پایین‌ترین رتبه زهد آن است که مآل و مطلوب زاهد (مرغوب‌فیه)، نجات از آتش و سایر آلام مثل عذاب قبر و... باشد. این زهد مختص خائفان است و اینها اگر نابود شوند، راضی هستند؛ زیرا از نظر آنها، رهایی از رنج، با مجرد نیستی حاصل می‌شود.

۲. **زهد راجیان:** درجه دوم زهد آن است که مطلوب و غایت قصوای زاهد، دستیابی به ثواب الهی و نعم موعود در بهشت مثل قصور، انهار و حورالعین باشد. این زهد مختص آرزومندان است. اینها دنیا را به‌خاطر قناعت به عدم و رهایی از رنج و عذاب ترک نکردند؛ بلکه به‌جهت دستیابی به وجود دائمی و نعم سرمدی و بی‌پایان الهی، از دنیا و نعم دنیوی چشم پوشیده‌اند.

۳. **زهد محبان:** بالاترین درجه زهد از آن کسی است که تمام توجه او به خدا و لقای حضرت حق است. چنین فردی موحد حقیقی است و چیزی جز خدا را مطالبه نمی‌کند؛ زیرا اگر کسی غیر خدا را طلب کند، از آن جهت که هر مطلوبی، معبود است، به‌تحقیق غیر خدا را عبادت کرده است. بدین جهت طلب کردن غیر خدا، نوعی شرک خفی است. زهد اخیر مختص محبین است. اینها عارفان به خدا هستند؛ زیرا اگر کسی نسبت به خدا معرفت عمیق نداشته باشد، به او محبت نمی‌ورزد و طالبان دنیا جزو چنین افرادی هستند. برعکس، اگر کسی خدا را بشناسد و از میزان لذت نظر به وجه‌الله آگاه باشد و بداند که جمع بین لذت نظر به وجه‌الله (لذت غیر محسوس) با لذت تعتم به حورالعین، نقش قصرها و سبزی درختان (لذات محسوس) ممکن نیست، تمام توجهش به‌سوی لذت نظر به وجه‌الله معطوف می‌گردد.

غزالی مؤکد و صریح بیان می‌کند که لذت نظر به وجه‌الله که از نوع لذت غیر محسوس است، با لذت توجه به حورالعین و قصور قابل قیاس نیست؛ به همین جهت محبین در بهشت، در هنگام

توجه به وجه‌الله، به حورالعین و قصور بهشتی عنایتی ندارند. اگر لذت نظر به وجه‌الله را با لذت تمتع از حورالعین و قصور بهشتی مقایسه کنیم، می‌توانیم آن را در قالب تمثیل ذیل بیان کنیم:

لذت نظر به وجه‌الله، بسان لذت پادشاهی است که بر جهان تسلط یافته و لذت تمتع از حورالعین و قصور بسان لذت کسی است که بر گنجشک تسلط یافته و با او بازی می‌کند. از نظر اهل معرفت و ارباب قلوب، وضعیت طالبان نعم بهشتی بسان کسی است که طالب بازی با گنجشک است و در عوض آن، لذت پادشاهی را رها می‌کند. عارفان بر این باورند که علت چنین انتخاب ناصوابی آن است که چنین فردی ادراک درستی از لذت پادشاهی ندارد؛ به همین جهت بازی با گنجشک در نزد او بالاتر از لذت استیلا بر جهان و همه مردم است (همان، ص ۲۸۶۵-۲۸۶۴).

توجه وافر به قلب و لذت قلب از سوی غزالی، یکی از ملاک‌های تمایز دیدگاه او با سایر فیلسوفان در بحث لذت است. او قلوب را براساس تعلق خاطر آنها به لذات مختلف به چهار قسم ذیل تقسیم می‌کند:

۱. قلوبی که تنها به خداوند محبت می‌ورزند. این دسته قلوب، تنها با افزایش معرفت به خدا و تفکر درباره آن، به راحتی و آسایش دست می‌یابند.
۲. قلوبی که لذت معرفت و انس به خدا را درک نمی‌کنند و تنها به لذت جاه، ریاست، مال و سایر شهوات بدنی تعلق خاطر دارند.
۳. قلوبی که در بیشتر احوال، با خدا انس دارند و از معرفت و تفکر درباره خدا لذت می‌برند؛ اما در برخی مواقع به اوصاف بشری برمی‌گردند و به لذایذ بدنی متمایل می‌گردند.
۴. قلوبی که عکس قسم سوم هستند؛ یعنی بیشتر اوقات به لذایذ بدنی متمایل دارند و در کمتر مواقعی به تمتع از لذات علم و معرفت تمایل پیدا می‌کنند.

غزالی بعد از بیان این اقسام چهارگانه می‌گوید: گروه اول، گرچه ممکن‌الوجودند، اما تحقق آنها در عالم واقع در غایت بُعد است. گروه دوم، اکثریت افراد دنیا را تشکیل می‌دهند که با تمام وجود مستغرق در دنیا و تمتعات آن هستند. گروه سوم و چهارم موجود هستند، اما از حیث کمیت در اقلیت به‌سر می‌برند؛ اما با وجود قلت در دوره‌های مختلف در قیاس با مجموعه مردم روزگارشان، میزان آنها از جهت کمی متفاوت بوده است. تعداد آنها در زمان‌های نزدیک به دوره

پیامبران الهی بیشتر بوده، اما به مرور زمان از تعداد آنها کاسته شده است و ما نمی‌دانیم تا روز قیامت چه اتفاق می‌افتد؟ (همان، ص ۲۶۲۳-۲۶۲۲)

۳. لذت ظاهری و باطنی

غزالی در جایی دیگر، لذت را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. مراد او از لذات ظاهری، لذات حواس پنج‌گانه و مرادش از لذات باطنی، لذاتی مثل لذت ریاست، غلبه، کرامت و علم می‌باشد. او بر این باور است که لذات باطنی در بیشتر موارد برتر از لذات ظاهری است (همان، ص ۳۰۳۱).

۴. لذت حسی و عقلی

او در کتاب *مقاصد الفلاسفه* ذیل بحث سعادت، لذت را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم می‌کند و برای تبیین مدعایش می‌گوید: راه رسیدن به سعادت، کمال به علم و عمل است. او دلیل نیازمندی به علم را در سعادت مطلقه چنین بیان می‌کند: وجه نیاز به علم این است که قوه عاقله، غذا و لذتش در ادراک معقولات است (لذت عقلی)؛ همان‌طور که قوه شهوانیه، لذتش در رسیدن به امور شهوانی و قوه باصره، لذتش در نظر به صورت زیباست و همچنین هر قوه‌ای به مقتضای طبعش از امور خاص لذت می‌برد.

او بر این باور است که اشتغال انسان به حیات بدنی (جسمانی) و شواغل آن از قبیل حواس و شهوات مانع از معرفت انسان نسبت به معقولات است؛ همچنین سبب عدم بهره‌مندی از لذات عقلی می‌گردد. براین‌اساس، نفسی که از نتیجه حیات اخروی جاهل است، حقیقت این است که از لذت نفس محروم گردد. انسان به علت اشتغال به بدن و نیازهای جسمانی، نفس خودش را فراموش می‌کند و به رنج نفسانی التفات نمی‌کند. وضعیت چنین فردی بسان فردی است که به خاطر ترس زیاد، رنج را احساس نمی‌کند، یا به خاطر بی‌حسی، درد سوزاندن آتش را درک نمی‌کند؛ اما اگر این حالت بی‌حسی او برطرف شود، درد عظیمی به او هجوم می‌آورد.

غزالی یادآور می‌شود که برخی انسان‌ها به خاطر شواغل بدنی و انفس نفس به شهوات، برخلاف اقتضای فطرتشان، از ادراک معقولات لذتی خفی نصیبشان می‌شود. وضعیت این افراد در واقع مثل فرد مریضی است که از خوردن غذای لذیذ، لذتی نصیب او نمی‌شود. نفوسی که از حیث علم و معرفت به مرحله کمال دست یافتند، اگر موانع و شواغل بدن آنها به وسیله مرگ از

بین برود، حال آنها بسان فردی است که به‌خاطر بیماری، از غذای بسیار لذیذ و مطبوعی که به او عرضه شده، لذتی نمی‌برد. اگر بیماری او برطرف شود، لذت عظیمی نصیب او می‌گردد. همچنین وضعیت آنها بسان کسی است که نسبت به فردی خاص، عشق شدیدی در او ایجاد شده است و معشوق او در حالت خواب یا اغما یا مستی است و چیزی را احساس نمی‌کند و او مدت طولانی را بدین‌سان سپری کرده است. اگر معشوق او از چنین حالتی خارج شود، این فرد عاشق، لذت وصال را درک می‌کند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۹-۲۶۸).

۵. لذت عقلی و بدنی

غزالی در برخی دیگر از آثارش، لذت را به دو قسم عقلی و بدنی تقسیم می‌کند. او خیرات و لذات را از جهت نسبتی که با انسان و غیر انسان پیدا می‌کنند، در گام اول به دو قسم عقلی و بدنی و در گام بعدی، لذات بدنی را به دو قسم مشترک با برخی حیوانات و مشترک با همه حیوانات تقسیم می‌کند و سپس درباره هر کدام جداگانه توضیح می‌دهد.

او مصادیق لذات عقلی را علم و حکمت معرفی می‌کند و می‌گوید: هیچ‌یک از حواس ظاهری مثل شنوایی، بینایی، بویایی و چشایی و اعضای مثل بطن و فرج از لذات عقلی نصیب و بهره‌ای ندارند؛ بلکه در میان اعضای بدن انسان، تنها قلب است که از این لذات بهره‌مند می‌شود. او بر این باور است که لذات عقلی از جهت وجودی کمترین، ولی از جهت شرافت بالاترین لذات هستند. دلیل کم بودن لذات عقلی این است که از صفت علم، جز عالم و از صفت حکمت، جز حکیم لذت نمی‌برد. در هر دوره‌ای اهل علم و حکمت واقعی بسیار کم است، اما افرادی که چنین ادعایی دارند، بسیار زیاد هستند (همو، ۱۴۲۷، ص ۲۶۲۱).

او افرادی که توان درک لذت علم و حکمت (لذات عقلی) را ندارند، به سه دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. افرادی که باطن آنها زنده نیست؛ مثل کودکان.
 ۲. افرادی که باطن آنها زنده بوده، اما به‌خاطر پیروی از شهوات مرده است.
 ۳. افرادی که باطن آنها به‌خاطر پیروی از شهوات مریض شده است.
- آیه مبارکه «فی قلوبهم مرض» (بقره، ۱۰) مؤید بیماری قلبی برخی افراد است و آیه مبارکه «لینذر من کان حیا» (یس، ۷۰) اشاره به افرادی دارد که باطن آنها مرده است. هرکسی که از ناحیه

بدن و از حیثیت جسمی زنده، اما قلب و باطن او مرده است، گرچه افراد جاهل و نادان او را زنده می‌پندارند، اما در نزد حضرت حق جزو مردگان محسوب می‌گردد. اما به‌عکس، شهدا گرچه از حیث بدنی مرده‌اند، اما در نزد خدا زنده هستند و از رزق الهی بهره‌مند می‌شوند.

چنان‌که بیان شد، غزالی لذات بدنی را به دو قسم تقسیم می‌کند. در یک قسم از لذات بدنی، انسان با برخی حیوانات شریک است؛ مثل لذت ریاست، غلبه و استیلا که انسان با برخی حیوانات مثل شیر، ببر و پلنگ مشترک است. قسم دوم، لذات بدنی‌ای است که انسان با همه حیوانات شریک است؛ مثل لذت شکم و فرج. غزالی تصریح می‌کند که اگر این قسم لذت را از حیث وجود و کمیت مدنظر قرار دهیم، از سایر لذات بیشتر است؛ اما اگر از حیث شرافت در آن مذاقه نماییم، از همه لذات خسیس‌تر است. به همین جهت انسان از جهت تمتع از این لذات با همه جنبندگان، چهارپایان و حتی حشرات مشترک است و هرکس از این رتبه لذت فراتر رود و به‌دنبال رتبه دیگر لذت، یعنی لذت غلبه باشد، به اشد درجه در گروه متغافلین قرار می‌گیرد؛ اما اگر کسی ارتقای رتبه پیدا کند و از این دو قسم لذت بدنی فراتر رود و توجهش به‌سوی لذات عقلی (قلبی) معطوف گردد، اغلب لذات او، لذت علم و حکمت، به‌ویژه معرفت نسبت به خدا، صفات و افعالش می‌گردد و چنین فردی در رتبه صدیقین قرار می‌گیرد. دستیابی به چنین رتبه‌ای جز با خروج از ساحت استیلائی منصب ریاست، به مرحله اتمام و اکمال نمی‌رسد و آخرین چیزی که از رؤس صدیقین خارج می‌گردد، حب ریاست است. صالحان، قدرت فرازوی از لذت بطن و فرج را دارند، اما تنها صدیقان می‌توانند از شهوت ریاست فراتر روند.

توجه بدین نکته شایسته و بایسته است که نابودی کامل حب ریاست به‌صورت دائمی در توان بشر نیست. البته لذت معرفت به خدا با احساس لذت ریاست و غلبه قابل جمع نیست و این احساس ممکن است به‌صورت مداوم و دائمی در طول عمر تحقق نیابد؛ بلکه گاهی ممکن است در برخی حالات فترت‌هایی ایجاد گردد و انسان به برخی صفات مثل حب ریاست، غلبه و... تمایل پیدا کند. در مجموع انسان باید بدین نکته توجه داشته باشد که نابودی کامل این صفات ممکن نیست و این صفات در هر آن ممکن است به‌نوعی رخ بنمایند و این بدان معناست که انسان در همه حالات نیاز به پالایش درون دارد (غزالی، ۱۴۲۷، ص ۲۶۲۲-۲۶۲۱).

چگونگی تکوین لذات مختلف در انسان

غزالی چگونگی پیدایش و تکوین لذات مختلف در انسان را چنین تبیین می‌کند:

۱. در مراحل نخستین رشد و تمییز کودک، غریزه‌ای برای او ظاهر می‌شود که تنها از بازی و سرگرمی لذت می‌برد و این لذت برای او از همه چیز دیگر لذیذتر است.

۲. در مرحله بالاتر رشد و تمییز، لذت زینت رخ می‌نماید. بدین جهت به دنبال پوشیدن لباس‌ها و مرکب سواری زیباتر و بهتر می‌گردد. در این مرحله اگر فرد در موقعیتی قرار گیرد که میان دو لذت زینت و بازی مخیر گردد، لذت زینت را بر لذت بازی و سرگرمی ترجیح می‌دهد.

۳. در مرحله بعد، لذت وقاع و شهوت نساء ظاهر می‌شود و انسان برای رسیدن بدین لذت، از سایر لذات می‌گذرد.

۴. در مرحله بالاتر، لذت ریاست، علو و تکاثر ظاهر می‌شود که آخرین رتبه لذات دنیوی و عالی‌ترین و قوی‌ترین لذت‌های دنیوی است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر» (حدید، ۲۰).

۵. در آخرین مرحله رشد و کمال، غریزه دیگری ظاهر می‌شود که معرفت به خدا و افعال الهی است. اگر کسی بدین مرتبه دست یابد، لذات مراتب قبلی کوچک و حقیر پنداشته می‌شود. در این مراحل مختلف، هر لذت متأخر قوی‌تر از لذت متقدم است. بدین جهت لذت معرفت به خدا از همه لذات دیگر قوی‌تر و شدیدتر است.

غزالی در نهایت، مراحل مختلف تکوین لذات در انسان را چنین بیان می‌کند: حب به بازی در انسان در سن تمییز و حب به زنان و زینت در سن بلوغ و حب ریاست بعد از بیست‌سالگی در انسان رخ می‌نماید و در نهایت، حب به علوم و قرب الهی در چهل‌سالگی در انسان به ظهور می‌رسد که بالاترین غایت است. همان‌طور که کودک به کسی که بازی را ترک می‌کند و به بازی با زنان و طلب ریاست می‌پردازد، می‌خندد، رؤسا به کسی که لذت ریاست را ترک می‌کند و به معرفت خدا دل می‌بندد، می‌خندند و عرفا در برابر آنها می‌گویند: اگر شما ما را مسخره می‌کنید، ما نیز در آینده شما را مسخره می‌کنیم و شما به‌زودی از این امر مطلع می‌شوید (غزالی، ۱۴۲۷، ص ۳۵).

غزالی در ادامه بحث می‌افزاید: همان‌طور که در دنیا مشاهده می‌کنید برخی افراد لذت ریاست را بر لذت خوردنی‌ها و ازدواج ترجیح می‌دهند و برخی دیگر لذت علم و انکشاف مشکلات ملکوت آسمان‌ها، زمین و سایر امور الهی را بر جمیع لذات ریاست، ازدواج، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها ترجیح می‌دهند، در آخرت گروهی لذت نظر به وجه‌الله را بر نعم بهشت ترجیح می‌دهند.

کسی که در دنیا خدا را نشناسد، در آخرت او را نمی‌بیند و هرکس لذت معرفت به خدا را در دنیا نچشد، لذت نظر به خدا را در آخرت نمی‌چشد؛ زیرا اگر کسی با چیزی در دنیا همراه نباشد، در آخرت نصیبش نمی‌شود؛ چراکه هرکس آنچه در دنیا کشت کرده، در آخرت درو می‌کند؛ هرکس با آنچه مرده در آخرت محشور می‌شود. انسان با همان معرفتی که در دنیا دارد، در آخرت محشور می‌شود؛ منتها در آخرت پرده‌ها و حجاب‌ها کنار می‌رود و لذت معرفت، بیشتر می‌شود؛ همان‌طور که عاشق بعد از اینکه صورت معشوق را در خیالش مجسم کرد، بر میزان لذتش افزوده می‌شود. به همین سان، کسی که در آخرت اشتهاهی جز لقای الهی ندارد، برای او لذتی غیر از لذت لقای حضرت حق متصور نیست؛ زیرا سایر لذات نه‌تنها اسباب سرور او را فراهم نمی‌کنند، بلکه اسباب رنج و آزار او را نیز فراهم می‌کنند (همان، ص ۳۰۳۸).

ملاک تمایز لذات

بعد از پذیرش اصل تشکیک و ذومراتب بودن لذات، این پرسش مطرح می‌شود که چه عامل یا عواملی سبب تمایز لذات از یکدیگر می‌شود؟ غزالی بر این باور است که هر قوه‌ای دارای لذت مخصوص به خویش است و اگر امری موافق طبع خویش را ادراک نماید، واجد لذت می‌گردد. از نظر او لذات با سه ملاک ذیل از یکدیگر متمایز می‌گردند.

۱. **تفاوت از ناحیه قوه مدرکه:** ابوحامد بر این باور است که هرچه یک قوه از ناحیه نفس خویش قوی‌تر و از ناحیه جنس خویش شریف‌تر باشد، لذت آن تمام‌تر و کامل‌تر خواهد بود. لذت طعام و لذت جماع به‌خاطر شهوت طعام و جماع است و لذات عقلی از ناحیه جنس، شریف‌تر از لذات حسی هستند؛ به همین جهت فرد عاقل لذات عقلی را بر لذات مأكولات و محسوسات ترجیح می‌دهد. به بیان دیگر، فردی که از لحاظ عقلی کامل است، قوای باطنه او قوی‌تر از قوای

ظاهری است؛ به همین جهت لذات عقلی و وهمی را بر لذات حسی ترجیح می‌دهد و لذات حسی را تحقیر می‌کند. اما فردی که عقل او به کمال مطلوب نرسیده و ناقص است، قوای حسی او از قوای وهمی و عقلی‌اش قوی‌تر است.

فردی که از جهت عقلی ناقص و دون‌همت و دارای قلب مرده و قوای باطنی فاسد باشد، اگر او را میان چند امر، یعنی استیلائی بر دشمن و رسیدن به اسباب ریاست و علو مقام یا دستیابی به مأكولات لذیذ مخیر بگذاری، او مأكولات لذیذ را بر استیلائی بر دشمن و اسباب ریاست ترجیح می‌دهد؛ اما اگر برعکس، شخصی دارای همت عالی و عقلی رسا و کامل باشد، چنین فردی لذت مأكولات را حقیر می‌پندارد و لذت ریاست و غلبه بر دشمنان را بر لذات مأكولات ترجیح می‌دهد.

۲. تفاوت از ناحیه ادراکات: ملاک دیگر تمایز به ادراکات برمی‌گردد؛ یعنی هرچه ادراک شدیدتر باشد، لذت تمام‌تر می‌گردد. به همین جهت لذت نظر به صورت زیبا از موضع نزدیک و در محیطی روشن، از لذت نظر به آن از مکان دور و در محیط ظلمت بیشتر است.

۳. تفاوت در معانی مدرک: از منظر غزالی، تمایز سوم ناظر به معانی مدرک است؛ یعنی هرچه امری که ادراک شده با ادراک‌کننده (مدرک) ملایمت بیشتری داشته باشد، لذت مدرک بیشتر، و هرچه مخالفت و منافات بیشتری با مدرک داشته باشد، الم مدرک بیشتر خواهد بود. براین‌اساس، اگر دو امر را درنظر بگیریم که یکی حسن و دیگری احسن باشد، لذتی که از ادراک احسن می‌بریم، از لذت ادراک حسن بیشتر است. به همین سان اگر دو امر داشته باشیم که یکی قبیح و دیگری اقبیح باشد، الم و درد ما از اقبیح، بیشتر از قبیح است (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴-۲۴۵). البته غزالی در کتاب نفیس **احیاء علوم‌الدین** دو ملاک دیگر برای تمایز لذات به‌این‌صورت بیان می‌کند:

۴. تخالف نوعی: یکی از عوامل تمایز لذات از یکدیگر، تخالف لذات از حیث نوع است. او به‌صورت مصداقی این بحث را پی‌گیری می‌کند و می‌گوید: لذت وقاع با لذت سماع، و لذت معرفت با لذت ریاست از حیث نوع با یکدیگر اختلاف دارند.

۵. تخالف از حیث قوت و ضعف: عامل دیگر تمایز لذات از منظر غزالی، اختلاف آنها از حیث قوت و ضعف است. به‌عنوان مثال، اگر دو چهره که یکی بسیار زیبا و دیگری با زیبایی اندک

است در برابر یک شخص قرار گیرند و این شخص به هر دو چهره بنگرد، به صورت طبیعی لذتی که از دیدار چهره بسیار زیبا نصیب او می‌گردد، بسیار فزون‌تر از لذتی است که از دیدار چهره با زیبایی اندک یا کریه نصیب او می‌گردد (همو، ۱۴۲۷، ص ۳۰۳).

نقد و بررسی دیدگاه غزالی

در نقد و بررسی دیدگاه غزالی، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. تعریفی که غزالی از لذت در کتاب **مقاصد الفلاسفه**^۱ ارائه داده است، به نحوی متأثر از فارابی است؛ زیرا فارابی بر این باور است که هر ادراکی از سه حالت خارج نیست؛ یا ادراک امر ملایم است، یا ادراک امر غیر ملایم (منافی) است، و یا ادراک امری است که نه ملایم است و نه منافی، بلکه حالتی خنثی دارد. لذت ادراک، امر ملایم و رنج ادراک، امر منافی است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۴).

بعد از فارابی نیز ابن‌سینا دو تعریف برای لذت ارائه داده است که هر دو کامل‌تر از تعریف فارابی است. برای تبیین این مدعا ضروری است که به دو تعریف ابن‌سینا و وجوه برتری آنها بر تعریف فارابی به صورت مختصر اشاره کنیم.

تعریف اول: «فان اللذة لیست الا ادراک الملایم من جهة ما هو ملایم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۹؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹۰).

تعریف دوم: «اللذة هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک» (همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۳۷).

۱. برخلاف آنچه برخی پنداشته‌اند، بیان دیدگاهی در کتاب **مقاصد الفلاسفه** از سوی غزالی - از آن جهت که او این کتاب را جهت الزام خصم بدین مدعا که با مبانی فلسفه آگاه است، نگاشته است - لزوماً به معنای عدم تأیید آن از سوی غزالی نیست؛ زیرا او برخی از مطالبی را که در این کتاب بیان کرده، در آثار کلامی یا عرفانی و به‌ویژه در **تهافت الفلاسفه** مورد نقد قرار داده و نارضایتی و عدم باور خویش را نسبت به این نظریه‌ها ابراز کرده است. اما برعکس، مطالب فراوان دیگری از فلاسفه را که در **مقاصد الفلاسفه** بیان کرده، در آثار دیگرش یا نقد نکرده و یا حتی به‌نوعی آنها را تأیید کرده است. مضمون این تعریفی که ایشان در **مقاصد الفلاسفه** از فارابی بیان کرده است، به‌نوعی در **احیاء علوم‌الدین** (۳۰۰۶-۳۰۰۷) مورد تأیید قرار داده و این مبین آن است که غزالی اندیشمندی گزینش‌گر است؛ البته او ممکن است مثل همه متفکران در برخی گزینش‌هایش راهی ناصواب را برگزیده باشد.

در تعریف اول ابن‌سینا، سه مفهوم "ادراک"، "ملایم" و "من جهة هو ملایم" به کار رفته که دو مفهوم اول در تعریف فارابی نیز بیان شده است؛ اما سبب افزودن مفهوم سوم آن است که گاهی ما امری را ادراک می‌کنیم که دارای دو حیثیت مختلف است؛ از یک جهت ادراکش برای ما مودّی و از جهت دیگر خوشایند است که تنها با حیثیت دوم لذت محسوب می‌شود؛ اما با حیثیت نخست، رنج محسوب می‌شود. همین قید سبب ارجحیت تعریف نخست ابن‌سینا بر تعریف فارابی است.

در تعریف دوم ابن‌سینا، پنج مفهوم "ادراک"، "نیل"، "لوصول ما هو عند المدرک"، "کمال" و "خیر من حیث هو کذلک" به کار رفته که جز مفهوم اول، بقیه مفاهیم در تعریف فارابی به کار نرفته و همین، وجه برتری تعریف ابن‌سینا بر فارابی است (خادمی، ۱۳۸۹، ص ۳۷-۳۶). از آن جهت که دوره زمانی ابن‌سینا بعد از فارابی است، وظیفه غزالی - حتی به‌عنوان گزارشگر، نه معتقد به این تعریف - آن بود که به تعاریف کامل‌تر مشائیان اشاره می‌کرد؛ اما او چنین کاری را انجام نداد و این امر مطلوبی نیست.

۲. غزالی متفکری بزرگ است که از حیث روش‌شناختی می‌توان او را جزو قائلان به کثرت‌گرایی روش‌شناختی دانست؛ اما تحلیل‌های او از حیث دقت فلسفی و منطقی، به‌ویژه در قیاس با فیلسوفانی چون ابن‌سینا از اتقان کافی برخوردار نیست. همه تقسیم‌بندی‌های مختلف او درباره لذت را می‌توان به یک تقسیم‌بندی واحد ذیل برگرداند.

لذت را در گام نخست می‌توان به دو قسم لذت حسی و غیر حسی تقسیم کرد و در گام بعدی از آن جهت که حس به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌شود، لذت حسی را نیز به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم کرد. مراد از حس ظاهری براساس قول مشهور، حواس پنج‌گانه - بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساواپی - و مراد از حس باطنی، حس مشترک، خیال (مصوره)، متخیله (متفکره یا متوهمه)، حافظه و ذاکره است.

به همین سان، لذت غیر حسی را می‌توان به دو قسم عقلی و قلبی تقسیم کرد؛ مراد از عقل همان قوه‌ای است که مدرک کلیات است و قسیم حس، خیال و وهم است و مراد از قلب، قوه‌ای است که مدرک امور شهودی است. به بیان دیگر، میان یافته‌های عقل و قلب تفاوت جدی وجود دارد؛ یافته‌های عقل همه از نوع دانستنی است؛ اما همه یافته‌های قلب از نوع یافتنی

و وجدان کردنی است. ابن سینا از لذت قلبی به لذت شهودی (ابتهاج) یاد می‌کند و درباره حضرت حق، از این قسم لذت یاد می‌کند البته چون در عرف جمهور، استعمال واژه «لذت» برای حضرت حق مرسوم نیست، از واژه «بتهاج» بهره می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۰).

با تأمل در آثار ابن سینا و شارحان او درمی‌یابیم که طبقه‌بندی آنها از اقسام لذت از استحکام منطقی والاتری برخوردار است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۱۷۱-۱۴۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۱ و ۲۰۴-۲۰۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۴۴؛ شهروزی، ۱۳۷۳، ص ۵۰۲-۵۰۰؛ الشیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۰۵؛ خادمی، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۱).

۳. تبیین‌های مختلف غزالی از اقسام لذات را اگر با عقل انتقادی مورد مذاقه قرار دهیم، درمی‌یابیم تحلیل‌های او از حیث دقت فلسفی از اتقان کافی برخوردار نیست. به بیان دقیق‌تر، او در تقسیم‌بندی‌های مختلف خویش، به تفکیک دقیق و عمیقی میان دو معنای عقل و قلب قائل نشده است.

او در تقسیم‌بندی لذت حسی و قلبی، لذت حسی را به پنج قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید: انسان در این حواس با حیوانات شریک است. غزالی از لذت حس ششم به نام عقل، نور یا قلب یا هر نام دیگر یاد می‌کند و می‌گوید: ما اصراری در کاربرد واژه‌های خاص برای این حس نداریم (غزالی، ۱۴۲۷، ص ۳۰۰۷-۳۰۰۶).

او در اینجا به عدم تمایز میان قلب و عقل تصریح می‌نماید. سپس بعد از بیان دو مقدمه برای تبیین لذت قلبی، با استشهاد به آیه «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» (زمر، ۲۲)، باز بر عدم تمایز عقل و قلب تأکید می‌کند؛ اما در ادامه بحث می‌گوید: قلب انسان دارای صفتی خاص است که با آن معانی را که متخیل و محسوس نیست، درک می‌کند و از این طریق انسان از سایر حیوانات متمایز می‌شود (غزالی، ۱۴۲۷، ص ۳۰۲۸-۳۰۲۷).

در معنای اخیر، قلب به معنای عقل که کارکردش دانستن‌هاست استعمال شده، و از قلب که کارکردش یافتنی‌هاست، جدا می‌شود.

مراد غزالی از غیر حسی در تقسیم‌بندی لذت حسی و غیر حسی، لذت قلبی است. او با بیان چهارگانه لذت متعلق به چهار قسم قلوب، قلب را به معنایی متمایز از عقل فلسفی استعمال کرده است (همان، ص ۲۶۲۳-۲۶۲۲).

غزالی در طبقه‌بندی لذت حسی و عقلی، با بیان این نکته که غذا و لذت قوه عاقله در ادراک معقولات است، اما برخی انسان‌ها به جهت توغل در شهوات و شواغل بدنی از این لذت بهره‌ای ندارند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۹-۲۶۸). عقل را به معنایی که فلاسفه از آن یاد می‌کنند، به‌کار می‌گیرد که معنای آن با معنایی که عرفا آن را استعمال می‌کنند، متمایز است.

او در طبقه‌بندی دیگر، یعنی لذت عقلی و بدنی، مصادیق لذات عقلی را علم و حکمت معرفی می‌کند و می‌گوید در میان اعضای بدن تنها قلب از آن بهره‌مند می‌شود و در ادامه با ارائه طبقه‌بندی سه‌گانه از افرادی که توانایی درک لذت علم و حکمت را ندارند، مشخص می‌کند که مراد او از عقل، عقل به معنای فلسفی نیست که مدرک امور کلی و حوزه کارکردش تنها دانستن‌هاست؛ بلکه عقل را به معنای قلبی که عرفا از آن به‌عنوان ابزار قسیم عقل یاد می‌کنند و حوزه کارکرد آن را یافتنی‌ها و امور شهودی می‌دانند، استعمال می‌کند.

با تأمل در کارکردهای مختلف دو واژه عقل و قلب در این طبقه‌بندی‌ها درمی‌یابیم که ایشان در استعمال این الفاظ از دقت فلسفی لازم برخوردار نیستند؛ بلکه گاهی از باب تسامح معانی آنها را با یکدیگر خلط می‌نمایند و ابایی از عدم تصریح بدین نکته ندارند.

نتیجه

غزالی در کتاب **مقاصد الفلاسفه** که آن را با روش فلسفی نگاشته، به تعریف لذت می‌پردازد و درصدد بیان قیود منطقی آن است؛ اما در سایر آثارش، به‌ویژه در کتاب **نفیس احیاء علوم‌الدین**، به تعریف لذت چندان توجهی نمی‌کند. او در این کتاب مباحث بسیار باارزشی درباره لذت بیان کرده است؛ اما از آنجا که این مطالب ذیل مباحث اخلاقی مطرح شده است، از یک نظم منطقی برخوردار نیستند. به‌عنوان مثال، اقسام مختلفی که غزالی برای لذت ذکر کرده است، با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و قابل ادغام هستند. به‌عنوان نمونه، لذت حسی و عقلی با لذت عقلی و بدنی و همچنین لذت حسی و قلبی با لذت حسی و غیر حسی قابل ادغام هستند. شاید این امر ناشی از آن است که دغدغه‌های اخلاقی و عرفانی در این کتاب، بر دغدغه‌های منطقی می‌چربد.

علاوه‌براین، او در کتاب **احیاء علوم‌الدین** به لذت قلبی توجه فراوانی می‌کند که حاکی از تأثر شدید او از روش عرفانی است. البته این سخن بدین معنا نیست که او از سایر روش‌ها به‌صورت

کلی غافل و نسبت بدانها بی توجه است؛ زیرا تحلیل‌های مختلف او جهت تبیین مفهوم لذت تحت تأثیر روش فلسفی و توجه سترگ او به آیات و احادیث ذیل مباحث مختلف حاکی از توجه او به روش نقلی است.

در مجموع از این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که او در عمل به ایده کثرت‌گرایی روش‌شناختی پایبند، و از نظریه حصر‌گرایی روش‌شناختی، روی‌گردان است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۸-۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶-۱۸۴ و ص ۱۹۴-۱۹۲).

فهرست منابع

- ابن‌سینا، **الاشارات و التنبيهات**، بی‌جا: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.
- _____، **الشفاء، الطبيعيات، النفس**، قم: منشورات مکتبه آية‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- توفیقی، حسین، **آشنایی با ادیان بزرگ**، تهران: طاهار، سمت و مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- خادمی، عین‌الله، «لذت از منظر ابن‌سینا»، **فلسفه و کلام (مقالات و بررسی‌ها)**، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- شهروندی، یحیی بن حبش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهروزی، شمس‌الدین محمد، **شرح حکمة‌الاشراق**، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیه فی السفار العقلیه الاربعه**، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸.
- غزالی، ابوحامد، **احیاء علوم‌الدین**، ۴جلدی، تعلیق محمد وهبی سلیمان و اسامه عموره، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۷ق.
- _____، **مقاصد‌الفلسفه**، تحقیق سلیمان دینا، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

- فارابی، ابونصر، **فصول الحکمه**، تصحیح شیخ محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.
- فرامرز قراملکی، احد، **روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
- _____، **روش‌شناسی مطالعات دینی**، مشهد: دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۱.
- قطب‌الدین شیرازی، **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، **خودسازی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰.
- _____، **خودشناسی برای خودسازی**، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۱.
- _____، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴.
- ملکیان، مصطفی، **مهر ماندگار (مقالات در اخلاق‌شناسی)**، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- نصری، عبدالله، **فلسفه آفرینش**، چ ۲، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶.
- _____، **خدا و انسان در فلسفه یاسپرس**، تهران: آذرخش، ۱۳۷۵.
- _____، **سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب**، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.