

چکیده

هدف پژوهش حاضر بازسازی نظام‌مند نظریه‌ی لذت در فلسفه فارابی است. با محوریت این مسئله که آیا مفاهیمی چون لذت، کمال، زیبایی و عشق در اندیشه فارابی به صورت پراکنده و مستقل به کار رفته است یا این مفاهیم اجزای یک نظریه‌ی فلسفی منسجم را تشکیل می‌دهند؟ در این پژوهش برآنیم که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ دهیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از نظر فارابی لذت همان ادراک ملائم است. امر ملائم به کمال و زیبایی تفسیر می‌شود و از آنجا که زیبایی روی دیگر کمال است، ادراک کمال همواره با تجربه زیبایی و پیدایش عشق همراه است. بر این اساس این مفاهیم اجزای یک نظریه‌ی منسجمند و هر چه ادراک کامل‌تر، و متعلق آن زیباتر، باشد لذت هم شدیدتر می‌گردد و عشق عمیق‌تر. این امر، نظریه‌ی لذت فارابی را با مبانی هستی‌شناختی (سلسله مراتب وجود) و معرفت‌شناختی (مراتب ادراکی) او کاملاً هماهنگ و سازگار می‌سازد. عالی‌ترین مرتبه‌ی لذت و عشق، ادراک حضوری و شهودی زیباترین و کامل‌ترین موجود، یعنی خداوند متعال، است که مقارن سعادت حقیقی انسان، نیز هست.

کلیدواژه‌ها : فارابی، لذت، ادراک، کمال، زیبایی و عشق.

«لذت» یکی از مفاهیمی است که فارابی در تحلیل‌های فلسفی خود به آن توجه می‌کند. واکاوی آثار او نشان می‌دهد که رساله یا باب مستقلی از یک کتاب را به این بحث اختصاص نداده، بلکه در ضمن مباحثی هم‌چون ادراک، قوای نفس، تبیین سعادت و عشق، به آن پرداخته است. وی، عمده مباحث در باب لذت را در کتاب فصوص الحکم مطرح کرده است. انتساب این اثر به فارابی محل اختلاف است، هر چند برخی محققان انتساب این اثر به فارابی را نمی‌پذیرند اما برخی دیگر از محققان از جمله هانری کربن تصریح می‌کنند که فصوص الحکم از آن فارابی است. نگارنده با فرض قبول دیدگاه دوم اقدام به نگارش این مقاله کرده است.^۱

پراکندگی بحث‌های ناظر به لذت شاید سبب شود که گزاره‌های او در این باب منفک از یکدیگر جلوه کند اما با تأمل می‌توان به رویکرد نظام‌مند وی به مسئله لذت پی برد. بر این اساس مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر را می‌توان در قالب پرسش زیر صورت‌بندی کرد: آیا مفاهیمی چون «لذت»، «کمال»، «زیبایی» و «عشق» در فلسفه‌ی فارابی علی‌رغم طرح پراکنده از رابطه‌ای ساختاری و نظام‌مند برخوردارند به گونه‌ای که بتوان آن‌ها را اجزای یک نظریه‌ی فلسفی منسجم به شمار آورد و دیدگاه فارابی درباره لذت را با استفاده از شروح آثارش بازسازی کرد؟

جهت پاسخ به این پرسش، چهار گام پژوهشی طی شده است؛ نخست، تمامی گزاره‌های پراکنده‌ی فارابی درباره‌ی لذت، ادراک، کمال، زیبایی و عشق از آثار او گردآوری شد. در گام دوم، هر یک از این مفاهیم به صورت مستقل بررسی شد. در فرایند فهم عبارات مجمل و مختصر فارابی به شروح ارزشمندی که بیشتر در پارادایم حکمت متعالیه نگاشته شده‌اند، نیز مراجعه شد. اما استفاده از این شروح به معنای انتساب مبانی حکمت متعالیه به فارابی نیست، بلکه از آن‌ها به مثابه چارچوبی تفسیری برای بازسازی روابط میان گزاره‌های پراکنده‌ی او استفاده شد. در گام سوم روابط منطقی و وجودشناختی میان آنها با تکیه بر اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فارابی بازسازی شد و در نهایت این مفاهیم در قالبی نظام‌مند صورت‌بندی شدند تا نظریه‌ای منسجم از لذت در فلسفه‌ی فارابی در پرتو شروح صدرایی ارائه گردد.

۲- پیشینه پژوهش

بررسی پایگاه‌های اطلاعاتی، نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی درباره بازسازی نظام‌مند نظریه لذت در فلسفه فارابی انجام نشده است. پژوهش‌های موجود عمدتاً به یکی از ابعاد این مسئله پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله

۱- دیدگاه‌های مختلف در باب صحت یا عدم صحت انتساب این اثر به فارابی در منابع دیگری بررسی شده است از جمله ر، ک به

محمدرضا لایقی (۱۴۰۳) در مجله مطالعات نظری هنر، که ضمن بررسی لذت خداوند، از منظر سه فیلسوف سنت مشایی (ارسطو، فارابی و ابن سینا) به تبیین مبانی و پیامدهای الهیاتی آن می‌پردازد. و مقاله مفتونی و نوری (۱۳۹۷) محاکات در آثار هنری از دیدگاه فارابی و ابن سینا را بررسی می‌کند و لذت به عنوان یکی از غایات هنر معرفی می‌گردد. و مقاله عین الله خادمی (۱۴۰۴) چیستی کمال از منظر فارابی بررسی می‌شود که در ضمن آن به ارتباط کمال و لذت هم اشاره می‌گردد. از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با گردآوری و تحلیل نظام‌مند مباحث پراکنده فارابی درباره لذت، یک نظریه منسجم را بازسازی کند.

۳- تحلیل هویت ادراکی لذت

نخستین گام در بازسازی نظریه‌ی لذت فارابی، تبیین چیستی آن است. فارابی در *فصوص الحکم* لذت را چنین تعریف می‌کند: «الَّذَةُ إِدْرَاكُ الْمُلَائِمِ، وَالْأَلَمُ إِدْرَاكُ الْمُنَافِرِ، وَقَدْ يَكُونُ الْمُدْرِكُ لَا مُلَائِمًا وَلَا مُنَافِرًا فَلَا لَذَّةَ وَلَا أَلَمَ» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۴) بر اساس این تعریف، لذت هویتی ادراکی دارد، اما هر ادراکی لذت نیست؛ بلکه شرط تحقق لذت، «ملائمت» بودن متعلق ادراک است. از این رو، فهم دقیق نظریه‌ی لذت، نیازمند واکاوی دو مؤلفه‌ی اساسی است: ۱- حقیقت ادراک از دیدگاه فارابی ۲- نسبت میان مراتب ادراک و مراتب لذت.

حقیقت ادراک از دیدگاه فارابی (تشبه و اتصال): فارابی در تبیین ماهیت ادراک می‌گوید: «كُلُّ مُدْرِكٍ مُتَشَبِّهٌ مِنْ جِهَةٍ مَا يُدْرِكُهُ تَشَبُّهُ التَّقْبَلِ وَالِاتِّصَالِ» (همان، ص ۶۴). یعنی هر مدرکی به آنچه درک می‌کند، تشبه قبول و اتصال پیدا می‌کند. بر اساس دیدگاه شارحان می‌توان این عبارت را به نظریه‌ی «اتحاد عاقل و معقول» نزدیک دانست، هرچند خودش به این نظریه تصریحی ندارد. عبارت مذکور نشان می‌دهد که ادراک در نظر وی، صرفاً یک رابطه‌ی ذهنی یا انفعالی نیست، بلکه نوعی وجود تشابهی یا اتصال وجودی میان مدرک و مدرک است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۴۴۴) و (شنب‌غازانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵). بنابراین، می‌توان ادراک را در نظام فارابی، یک فرایند وجودی دانست، نه صرفاً معرفتی که شدت و ضعف آن، به درجه‌ی اتصال و تشابه نفس با متعلق ادراک بستگی دارد و این همان مبنایی است که بعدها برای تبیین سلسله مراتب لذت به کار خواهد آمد.

اقسام ادراک و مراتب آن: از دیدگاه فارابی، نفس انسانی دارای قوای ادراکی متعددی است که هر یک، نوع خاصی از ادراک را ممکن می‌سازند. او در آثار مختلف خود، از پنج نوع ادراک سخن به میان می‌آورد.

توضیح هر یک از این مراتب به اختصار چنین است:

ادراک حسی، پایین‌ترین و ناقص‌ترین نوع ادراک است. این ادراک، از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌پذیرد و نفس، صور محسوس را همراه با ماده و عوارض مادی دریافت می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۲). بر اساس

شرح حسن زاده از آنجا که حس، صورت محسوس را حفظ نمی‌کند و با زوال مواجهه‌ی حسی، صورت نیز زایل می‌گردد، این نوع ادراک دارای کمترین درجه‌ی اتصال و تشابه با مدرک است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵).

ادراک خیالی، اگرچه هم‌چنان در قلمرو ماده است، اما از قید «حضور» امر محسوس آزاد است؛ به این معنا که پس از غیبت شیء محسوس، صورت خیالی آن در نفس باقی می‌ماند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶). این امر، نشان دهنده‌ی درجه‌ی بالاتری از اتصال نسبت به ادراک حسی است، زیرا نفس، صورتی را که از ماده جدا شده است (هرچند نه به‌طور کامل) حفظ می‌کند.

ادراک وهمی، گامی فراتر از خیال است، زیرا وهم، معانی جزئی‌ای را درک می‌کند که حس قادر به درک آن‌ها نیست؛ مانند ادراک دشمنی گرگ توسط گوسفند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۹). طبق دیدگاه حسن زاده در اینجا، ادراک معنا و نه صرفاً صورت، به نفس این امکان را می‌دهد که تشابه بیشتری با واقعیت مورد نظر پیدا کند، هرچند این ادراک نیز با عوارض مادی همراه است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷).

ادراک عقلی، نقطه‌ی عطف نظام ادراکی فارابی است. در این مرتبه، نفس، معانی کلی‌ای را درک می‌کند که از ماده و عوارض آن پیراسته شده‌اند (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۳). گرچه مبدأ این ادراک صور حسی است، اما نفس با تعالی از آن‌ها، به عالم مجردات راه می‌یابد. فارابی در تبیین این مرتبه، از «اتصال به عقل فعال» سخن می‌گوید و نفس را در این مرتبه همچون آینه‌ای می‌داند که با صیقل عقلی، حقایق عقلی در آن نقش می‌بندد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱). شرط نیل به چنین ادراکی، رهایی نفس از تعلقات شهوی و غضبی و توجه به عالم امر است.

ادراک شهودی یا مشاهده‌ای، والاترین و کامل‌ترین نوع ادراک است که در آن، نفس به چنان اتصالی به خداوند متعال دست می‌یابد که از خود باطل (فانی) می‌گردد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۶). در این مرتبه، نفس، حق تعالی را نه با واسطه‌ی مفاهیم، بلکه به‌صورت حضوری و بی‌واسطه مشاهده می‌کند. این ادراک، متناسب با فیض وجودی و استعداد هر نفس، به ظهور می‌رسد و کامل‌ترین نوع اتصال وجودی است.

از سلسله مراتب ادراک تا سلسله مراتب لذت: با عنایت به تعریف لذت به‌عنوان «ادراک امر ملائم»، و با توجه به اینکه خود ادراک، امری ذومراتب است، این نتیجه‌ی مهم قابل استنتاج است که لذت نیز ذاتاً امری دارای مراتب است نه یک امر یکپارچه و یکسان، بلکه از ضعیف‌ترین تا قوی‌ترین مرتبه، قابل تصور است و این مراتب، متناظر با مراتب ادراکی هستند. چنان‌که خود فارابی یکی از مؤلفه‌های لذت بیشتر را ادراک یقینی‌تر و کامل‌تر می‌داند:

«اللذة و السرور و الغبطة، إنما يتبع و يحصل أكثر بأن يدرك الأجل و الأبهی و الأزین بالادراک الأتقن و الأتم» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۳).

این استنتاج، از دو جهت قابل توجه است:

از جهت نفس انسان: هر یک از قوای ادراکی انسان (حس، خیال، وهم، عقل و قلب) مرتبه‌ای از ادراک را از حیث شدت و ضعف به بار می‌آورند و در نتیجه هر یک از آن‌ها از مراتب خاصی از لذت خاص خود برخوردارند.

از جهت سایر موجودات: همان‌طور که موجودات از حیث مرتبه‌ی وجودی متفاوت‌اند (از ماده تا خداوند متعال)، ادراک آن‌ها نیز متفاوت است و به تبع آن، لذت حاصل از ادراک آنها نیز شدت و ضعف می‌پذیرد.

این استنتاج سازگاری دیدگاه فارابی در خصوص لذت، با نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی او را نیز آشکار می‌سازد. به بیان دیگر می‌توان گفت که در اندیشه فارابی، میان «مراتب ادراک»، «مراتب کمال موجودات» و «مراتب لذت»، یک همبستگی طولی برقرار است. به عبارت دیگر، هر نوع ادراکی، با مرتبه‌ای از کمال و با شدتی از لذت همراه است. این همبستگی، پایه‌ی اصلی بحث سلسله مراتب لذت را تشکیل می‌دهد که در بخش ۵ به تفصیل بدان پرداخته خواهد شد.

نکته‌ی حائز اهمیت دیگر آن‌که، با توجه به هویت ادراکی لذت، اصل لذت منحصر به انسان نیست. فارابی با پذیرش این اصل که هر موجودی که از قوه‌ی ادراک برخوردار باشد، می‌تواند لذت را تجربه کند، قلمرو لذت را به سایر موجودات (از جمله حیوانات، عقول مجرد و حتی خداوند متعال) تعمیم می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۴۴).

به این ترتیب، تحلیل هویت ادراکی لذت، گام نخست را در بازسازی نظریه‌ی لذت فارابی استوار ساخت. اکنون، باید به تبیین مؤلفه‌ی دوم یعنی «امر ملائم» پرداخت و نشان داد که این مفهوم چگونه به کمال و زیبایی تفسیر می‌شود. این بحث، موضوع بخش بعدی مقاله است.

۴- تبیین نسبت لذت با کمال و زیبایی

پس از روشن شدن هویت ادراکی لذت و تبیین مراتب ادراک در نظام فارابی، اکنون نوبت به واکاوی دومین مؤلفه‌ی اساسی در تعریف لذت، یعنی «امر ملائم»، می‌رسد. همان‌گونه که در تعریف فارابی مشاهده شد، لذت صرفاً ادراک نیست، بلکه «ادراک امر ملائم» است. از این رو، تبیین چیستی «امر ملائم» و نسبت آن با مفاهیم بنیادین دیگری چون «کمال» و «زیبایی»، گام دوم در بازسازی نظریه‌ی لذت به شمار می‌آید.

تحلیل امر ملائم به کمال: فارابی در آثار خود، تعریف مستقلی از «امر ملائم» ارائه نمی‌دهد و این مفهوم را به صورت پیش‌فرض در تعریف لذت به کار می‌گیرد. با این حال، با توجه به قرائن موجود، می‌توان تفسیری روشن از آن به دست داد. شارحان فارابی، از جمله اسماعیل شنب‌غازانی، در شرح خود بر فصوص الحکم، امر

ملائم را چنین تعریف می‌کند: امر ملائم چیزی است که برای مدرک، خیر و کمال باشد از آن حیث که خیر و کمال است؛ و امر منافر چیزی است که برای مدرک آفت و شر باشد از آن حیث که آفت و شر است (شنب غزانی، ۱۳۸۱، ص ۹۴).

این تفسیر، هرچند به صراحت از فارابی نقل نشده، با مبانی فلسفی او کاملاً سازگار است؛ زیرا فارابی معتقد است که هر قوه‌ای کمالی دارد و لذت آن قوه، ادراک همان کمال است. (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵). در شرح حسن‌زاده نمونه‌هایی برای کمال چنین نقل می‌شود: کمال قوه بینایی، دیدن اشکال زیبا و رنگ‌های دل‌انگیز است؛ کمال قوه شنوایی، شنیدن نغمه‌های موزون؛ و کمال قوه واهمه، امید به رسیدن به آرزوهاست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰).

از این تفسیر دو نکته قابل استخراج است:

نسبیت لذت: لذت، امری نسبی است و در افراد مختلف، بر اساس تفاوت در قوای ادراکی و مراتب وجودی، متفاوت خواهد بود. چه بسا چیزی برای یک فرد لذت‌بخش باشد، اما برای فرد دیگر، به دلیل عدم تناسب با کمال قوای او، نه تنها لذت‌بخش نیست، بلکه حتی موجب رنج می‌شود.

تعدد حیثیات در یک شیء: شیء واحد ممکن است از حیثی ملائم و لذت‌بخش باشد و از حیثی دیگر، منافر و آزاردهنده. لذت‌بخش بودن آن از حیث خیر و کمال بودن آن است و آزاردهندگی آن از حیث شر و آفت بودن آن. برای مثال، یک داروی تلخ، از حیث طعم، منافر است و رنج ایجاد می‌کند، اما از حیث شفابخشی و کمال سلامتی، ملائم و لذت‌بخش محسوب می‌شود.

باید توجه داشت که لذت صرفاً با حصول کمال قوه ادراکی حاصل نمی‌شود، بلکه مدرک باید به ملائم بودن امر مدرک توجه و التفات داشته باشد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۲ ص ۳۶۶). به عبارت دیگر، اگر مانعی (چه درونی و چه بیرونی) در مسیر ادراک ملائمت متعلق ادراک وجود داشته باشد، لذتی حاصل نمی‌شود. این شرط، تمایز مهمی را بین «ادراک صرف» و «ادراک ملائم همراه با التفات» ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که لذت، نیازمند توجه فاعل شناسا به امر مدرک است.

نسبت لذت با زیبایی: فارابی در برخی از آثار خود، مفهوم دیگری را در تبیین امر ملائم به کار می‌گیرد: زیبایی، شکوه و آراستگی؛ او می‌گوید: لذت، عبارت است از ادراک امر زیبا، آراسته و باشکوه (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۳). از نظر فارابی میان این مفاهیم که اساس آن‌ها مفهوم «زیبایی» است و مفهوم «کمال» رابطه نزدیکی برقرار است، برای درک این رابطه، باید به مفهوم «کمال» در هستی‌شناسی فارابی توجه کرد. در نظام فلسفی او، هر موجودی دارای استعدادهای نهفته‌ای است که فعلیت یافتن آن‌ها، «کمال» آن موجود محسوب می‌شود. به عبارت دیگر،

کمال هر موجودی، دستیابی به غایت ذاتی و نهایی آن است (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۴۲). از سوی دیگر، فارابی در تعریف زیبایی، آن را به «وجود» و «کمال وجودی» پیوند می‌زند. زیباترین موجودات، آنهایی هستند که از وجودی کامل‌تر برخوردارند. (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۳). در این نگاه، کمال و زیبایی دو روی یک سکه‌اند؛ هرچند از نظر مفهومی قابل تفکیک‌اند، اما در عالم خارج، هر موجودی که به کمال نزدیک‌تر باشد، زیباتر نیز هست، و هرچه زیباتر باشد، واجد کمال بیشتری است.

با جمع‌بندی مباحث قبل می‌توان به این نتیجه رسید که لذت، ادراک زیبایی و کمالی است که با وجود مدرک تناسب و سنخیت دارد و ادراک کمال و زیبایی همراه با التفات آگاهانه به حیثیت کمالی متعلق است. برای مثال، بسیاری از افراد ممکن است یک اثر هنری زیبا را ببینند، اما به دلیل عدم توجه و دقت کافی، لذت عمیقی را تجربه نکنند. شرط توجه و التفات به کمال و زیبایی، نشان می‌دهد لذت در نظام فارابی، یک امر صرفاً انفعالی و طبیعی نیست، بلکه نیازمند فعلیت آگاهی و حضور فاعل شناسا است. همین ویژگی، بعدها در بخش کارکرد تربیتی لذت (بخش ۹) نقشی کلیدی ایفا خواهد کرد؛ زیرا اگر انسان بتواند التفات خود را از لذات فروتر به لذات برتر معطوف کند، می‌تواند در مسیر تعالی اخلاقی و وجودی گام بردارد.

نکته شایان توجه این است که با تفسیر امر ملائم به کمال و زیبایی، نظریه‌ی لذت فارابی به هستی‌شناسی او پیوند می‌خورد. در نظر فارابی، موجودات از حیث مرتبه وجودی متفاوت‌اند و این تفاوت، مبتنی بر سلسله مراتب فیض وجودی از خداوند متعال است. خداوند متعال، که وجودی کامل و فیاض است، نخستین موجودات یعنی عقول مجرد را به وجود می‌آورد و فیض وجودی به ترتیب نزولی، از عقول به نفوس و سپس به عالم ماده و صور مادی، سریان می‌یابد تا به موجوداتی برسد که از حد وجودی فروترند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۴۸).

بر اساس این سلسله مراتب هستی‌شناختی، هر موجودی به فراخور مرتبه‌ی وجودی خود، از کمال و زیبایی متناسبی برخوردار است بدین سان که خداوند متعال، کامل‌ترین و زیباترین موجود است. کمال و زیبایی، در او ذاتی و عین ذات اوست و از هر گونه نقص و کاستی مبرا است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۳). عقول مجرد، پس از خداوند، در بالاترین مراتب کمال و زیبایی قرار دارند. آن‌ها، هم به ذات خود و هم به خداوند متعال عشق می‌ورزند و از ادراک زیبایی خود و مبدأ خویش لذت می‌برند (فارابی، ۱۹۹۵ ب، ص ۲۵). نفوس و موجودات مادی، که در مراتب فروتر قرار دارند، کمال و زیبایی محدود و ناقصی دارند. هر یک از این کمالات و زیبایی‌ها می‌توانند مدرک واقع شوند و لذتی ایجاد شود. اما این لذت‌ها یکسان نخواهد بود. بنابراین هماهنگی میان مراتب کمال و زیبایی با مراتب موجودات، به همراه مراتب ادراک که در بخش پیشین تبیین شد، مبنایی برای تحلیل سلسله مراتب لذت فراهم می‌آورد. که در بخش بعدی به تفصیل شرح داده می‌شود.

۵-سلسله مراتب لذت

با تبیین چیستی لذت در اندیشه فارابی، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه او، یعنی تفاوت در انواع لذت، آشکار می‌شود. بر این اساس، لذت در یک طیف وجودی - معرفتی از ضعیف‌ترین تا کامل‌ترین مرتبه قابل تحقق است. این طیف هم در مورد انسان و هم در مورد سایر موجودات مدرک قابل طرح است. زیرا لذت، ادراک آگاهانه و با التفات امر ملائم است؛ و امر ملائم، چیزی است که برای مدرک، کمال وجودی و زیبایی محسوب می‌شود و سلسله مراتب ادراک از یک سو و سلسله مراتب کمالات وجودی از سوی دیگر مراتب لذت را تشکیل می‌دهند. چنان‌که بیان شد از نظر فارابی ادراک امری ذومراتب است؛ (هرچند او تجرّد خیال را نمی‌پذیرد و در فلسفه‌ی او، ادراک وهمی و خیالی مادی محسوب می‌شوند. با این حال، میان سه مرتبه‌ی ادراکی (حسی، خیالی و وهمی) تفاوت‌هایی وجود دارد. برای نمونه، ادراک خیالی، بر خلاف ادراک حسی، مشروط به حضور امر مادی نیست و از دوام بیشتری برخوردار است. این سلسله مراتب ادراکی را می‌توان در فلسفه‌ی فارابی بر اساس اصل «تجريد مدرک» نیز معنا کرد؛ به گونه‌ای که در هر مرتبه، عوارض مادی بیشتر زدوده می‌شوند، هرچند این کاهش عوارض مادی در مراتب خیالی و وهمی به تجرّد کامل نمی‌انجامد، اما تفاوت‌هایی را به دنبال دارد. به‌طور کلی، فرایند تدریجی جدا شدن از ماده به‌صورت سلسله‌مراتبی قابل تصور است.

به لحاظ هستی‌شناختی نیز موجودات از حیث کمال و زیبایی متفاوت‌اند و هر مرتبه از ادراک با نوع خاصی از وجود و شیء ادراک‌شده تناظر دارد و با مرتبه‌ای از موجودات اتصال و تشابه می‌یابد. بر این اساس، مراتب لذت نه یک امر اتفاقی، بلکه نتیجه‌ای طبیعی از ساختار مراتب ادراک و سلسله‌مراتب موجودات است. فارابی در این زمینه از اصلی ارسطویی بهره می‌گیرد که بر اساس آن، هرچه ادراک از یک شیء کامل‌تر باشد، لذت نیز کامل‌تر خواهد بود. (Mattila, 2022, p.46) به عبارت دیگر، میان کمال ادراک و شدت لذت رابطه‌ای مستقیم برقرار است. هر مرتبه از ادراک، در صورت تعلق به امر ملائم و تحقق شرایط، لذت متناسب با خود را به همراه دارد. لذت حسی که نازل‌ترین مرتبه‌ی ادراک است، کمترین شدت را دارد، در حالی که لذت شهودی که برترین و مجردترین نوع ادراک است، شدیدترین و کامل‌ترین لذت به شمار می‌رود.

متغیر دیگری که در ایجاد سلسله‌مراتب لذت نقش اساسی دارد، زیبایی، شکوه و آراستگی متعلّق ادراک است. فارابی در این باره می‌گوید: «اللذّة و السرور و الغبطة، إنما ينتج و يحصل أكثر بأن يدرک الأجمل و الأبهی و الأزین بالادراک الأتمّ و الأتم» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۳) بنابراین، هرچه متعلّق ادراک زیباتر و با شکوه‌تر باشد، میزان لذت نیز بیشتر خواهد بود و چنان‌که گفته شد، این زیبایی جدای از کمال نیست.

هرچه دو عامل یادشده قوی‌تر باشند، لذت حاصل نیز شدیدتر و کامل‌تر خواهد بود؛ اما نکته‌ی مهم این است که این دو عامل کاملاً مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه در تعامل‌اند. به عبارت دیگر، ادراک کامل‌تر، توانایی درک

زیبایی‌های عمیق‌تر را فراهم می‌آورد و وجدان زیبایی بیشتر، ادراک کامل‌تری را می‌طلبد. همین رابطه، مبنای صعود انسان در سلسله‌مراتب لذت است. بدین ترتیب، نظریه‌ی لذت فارابی با تلفیق دو رویکرد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، تبیینی منسجم از چگونگی سلسله‌مراتب لذت ارائه می‌دهد.

برآیند دو متغیر یادشده، سلسله‌مراتب لذت را شکل می‌دهد. در اوج این سلسله، لذت خداوند متعال از ذات خویش قرار دارد؛ زیرا از یک سو، علم خداوند به ذات خویش، یقینی‌ترین و کامل‌ترین ادراک است و هیچ‌گونه نقص و کاستی در آن راه ندارد و از سوی دیگر، متعلق این ادراک، زیباترین و باشکوه‌ترین حقیقت یعنی ذات الهی است (فارابی، ۱۹۹۵، الف، ص ۴۴). اما می‌توان از بالاترین لذت در انسان نیز سخن گفت. از نظر فارابی، «لذت اقصی» (نهایت لذت) زمانی حاصل می‌شود که نفس انسانی به مرتبه‌ی «مطمئن» صعود کند و حق تعالی را در مرتبه‌ی قدسش، بر اساس تجلی الهی، ادراک نماید (فارابی، ۱۴۰۵، ق، ص ۶۵).

در تحلیل این عبارت فارابی، نخست باید نفس مطمئن تبیین شود. نفس ناطقه‌ی انسان که جوهری مجرد است، در نسبت با قوای حیوانی سه حالت اساسی پیدا می‌کند که در آیاتی چون آیه ۵۳ سوره یوسف، آیه ۲۷ سوره فجر و آیه ۲ سوره قیامت نیز بدان‌ها اشاره شده است: نفس امّاره، نفس لوّامه و نفس مطمئن. نفس امّاره پایین‌ترین و نازل‌ترین مرتبه‌ی نفس است؛ در این حالت، عقل انسان کاملاً مقهور قوای حیوانی است و تمام افعال متناسب با این قوا انجام می‌شود. در مرتبه‌ی نفس لوّامه، گاهی قوای حیوانی بر عقل غلبه می‌کنند و او را تحت فرمان خود درمی‌آورند و گاهی عقل بر سایر قوا چیره می‌شود و آن‌ها را مقهور و مغلوب خود می‌سازد. نفس مطمئن، والاترین مرتبه‌ی نفس است؛ در این حالت، تمام قوا همواره تحت حاکمیت عقل قرار دارند، از این‌رو نفس مطمئن همیشه متوجه حق است و التفات به غیر حق تعالی ندارد (دری، ۱۳۳۰، ص ۲۶)، زیرا از تمامی تعلقات مادی و شهوانی رهایی یافته و به مقام یقین و سکون دست یافته است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۶۷).

قید «شناخت خداوند در مرتبه‌ی قدسش» اشاره به تنزه مراتب ذات و صفات و اسماء خداوند از هرگونه شائبه‌ی نقص و کاستی دارد (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲) و یا ممکن است اشاره به کیفیت این ادراک داشته باشد که مشاهده‌ی حق تعالی و اتصال به اوست، نه ادراک با واسطه‌ی مفاهیم. حصول این ادراک منوط به تجلی الهی است؛ یعنی هر نفسی به اندازه‌ی سعه و استعدادی که کسب کرده است، این تجلی و افاضه‌ی خداوند را ادراک می‌کند.

در نهایت می‌توان گفت که نفس مطمئن، غایت نهایی سیر صعودی انسان به شمار می‌رود. در این حالت، نفس واجد عالی‌ترین و کامل‌ترین مرتبه‌ی ادراک است و متعلق شناخت را مشاهده می‌کند. بر اساس تعاملی که میان شدت ادراک و مدرک وجود دارد، در این مرتبه‌ی ادراکی، زیباترین و باشکوه‌ترین موجود یعنی حق تعالی، با

تجلی خاص الهی بر نفس انسان و با حفظ تقدس و تنزّهی که ذات تعالی دارد، ادراک می‌شود و در نتیجه، لذت نهایی برای انسان حاصل می‌آید.

حال که در هر یک از مراتب لذت، کمال و زیبایی ادراک می‌شود و ادراک زیبایی و کمال، عشق‌ورزی را به دنبال دارد، این پرسش در ذهن شکل می‌گیرد که آیا عشق در نظریه‌ی لذت فارابی جایگاهی دارد؟ بخش بعدی به پاسخ این پرسش اختصاص خواهد یافت.

۶- تحلیل اقتران لذت و عشق

در بخش‌های پیشین روشن شد که لذت در اندیشه فارابی عبارت است از ادراک کمال و زیبایی و هر کمال و زیبایی ادراک شده، محبوب و معشوق واقع می‌شود؛ از این رو، میان لذت و عشق پیوندی وثیق برقرار است. فارابی تصریح می‌کند که هر موجودی، آنچه را کمال و زیبایی خویش می‌داند، دوست می‌دارد و بدان عشق می‌ورزد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵). بر همین اساس، هر مرتبه از ادراک با مرتبه‌ای متناسب از عشق همراه است؛ به این معنا که نفس انسان در هر سطح ادراکی، به کمال و زیبایی‌ای که در آن مرتبه ادراک می‌کند، محبت می‌ورزد و بدان متمایل می‌شود. بدین ترتیب، عشق نتیجه طبیعی ادراک لذت بخش کمال و زیبایی است.

این پیوند میان زیبایی و عشق در سنت عرفانی اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است. ابن عربی، که خود را پیرو مکتب عشق می‌خواند و عشق را عقیده و ایمان خویش می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵)، زیبایی را، اعم از محدود و مطلق، منشأ عشق‌ورزی می‌شمارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، صص ۱۲۶-۱۲۷). هرچند فارابی و ابن عربی از دو دستگاه فکری متفاوت سخن می‌گویند، اما هر دو در این اصل مشترک‌اند که ادراک زیبایی، عشق را به دنبال دارد.

فارابی آنجا که از لذت و سرور اول تعالی از ذات خویش سخن می‌گوید، به عشق الهی نیز می‌پردازد. به اعتقاد وی، هر موجودی که ذاتش فی‌نفسه مایه‌ی لذت باشد، ذات خویش را دوست می‌دارد و بدان عشق می‌ورزد؛ از این رو، اول تعالی که کمال مطلق و زیبایی محض است، به ذات خویش عشق می‌ورزد. نسبت عشق او به ذات خویش در مقایسه با عشق انسان به کمالات خویش، همانند نسبت کمال او به کمال انسان است. در خداوند متعال، عاشق عین معشوق و مُحب عین محبوب است؛ در حالی که در انسان، عاشق و معشوق دو حیثیت متمایز دارند؛ انسان عاشق است و کمال و زیبایی ادراک شده معشوق اوست. از این رو، خداوند محبوب اول و معشوق نخستین است، خواه دیگر موجودات او را دوست بدانند یا نه و خواه به او عشق بورزند یا نه (فارابی، ۱۹۹۵الف، ص ۴۴).

فارابی درباره عقول مفارق نیز معتقد است که آنها، هم از ذات خویش لذت می‌برند و هم از ذات خداوند متعال؛ از این رو، هم به خود عشق می‌ورزند و هم به خداوند. با این همه، معشوق نخستین آنها خداوند متعال است و عشق به خویشتن در مرتبه‌ای فروتر از عشق به مبدأ نخستین قرار دارد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۵۱).

ساختار یادشده نشان می‌دهد که عشق نیز همانند لذت دارای شدت و ضعف است. این سلسله مراتب، تابع مراتب ادراک و مراتب کمال و زیبایی متعلق ادراک است. برای انسان عالی‌ترین مرتبه‌ی عشق، عشق به خداوند متعال است. در همین مرتبه، انسان شیرینی سعادت حقیقی را می‌چشد؛ زیرا اول تعالی، زیباترین و کامل‌ترین موجود و مبدأ همه کمالات است. بدین ترتیب، نظریه لذت فارابی به مسئله سعادت نیز پیوند می‌خورد و سعادت حقیقی با عالی‌ترین مرتبه لذت، یعنی اتصال به حق تعالی و عشق‌ورزی به او، منطبق می‌شود.

تأمل در این مسئله، پرسش دیگری را پیش روی ما قرار می‌دهد: میان مراتب مختلف لذت و عشق چه نسبتی برقرار است؟ آیا اشتغال به مرتبه‌ای از لذت و عشق، انسان را از مراتب دیگر باز می‌دارد یا آنکه میان این مراتب نوعی پیوستگی و تکامل برقرار است؟ پاسخ به این پرسش، قطعه دیگری از ساختار نظریه لذت در اندیشه فارابی را آشکار خواهد ساخت.

۷- تبیین نسبت میان مراتب مختلف لذت و عشق
نسبت میان مراتب مختلف لذت و عشق را می‌توان از سه حیث بررسی کرد: ۱. حیث معرفت‌شناختی، ۲. حیث مدرک یا فاعل شناسا، و ۳. حیث عملی و سلوکی.

الف) از حیث معرفت‌شناختی

رابطه طولی مراتب ادراک، مانع از تراحم حقیقی میان آنهاست. بدین معنا که مرتبه عالی ادراکی، مرتبه فروتر را در خود حفظ و تکمیل می‌کند و صرفاً در کنار آن قرار نمی‌گیرد. به تعبیر دقیق‌تر، مرتبه عالی، غایت و کمال مرتبه نازل‌تر است. از این رو، رسیدن به مرتبه برتر مستلزم عبور از مرتبه فروتر است، اما این عبور به معنای نفی و حذف آن نیست، بلکه به معنای تعالی و تکامل آن است.

برای مثال، ادراک عقلی نه تنها ادراک حسی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را در افقی گسترده‌تر و عمیق‌تر در بر می‌گیرد. عقل محسوسات را به گونه‌ای کامل‌تر ادراک می‌کند و روابط، علل و معانی نهفته در آنها را کشف می‌نماید. از آنجا که شدت لذت تابع کمال ادراک است، لذت عقلی نیز نه جایگزین لذت حسی، بلکه مرتبه کامل‌تر آن به شمار می‌رود. برای نمونه، یک موسیقی‌دان حرفه‌ای تنها از جنبه حسی موسیقی لذت نمی‌برد، بلکه به سبب درک ساختار، تناسب و نظم درونی آن، از نوعی لذت عقلی نیز بهره‌مند می‌شود. از این رو، وی میان لذت حسی و لذت عقلی جمع می‌کند و مرتبه عالی‌تر لذت، مرتبه فروتر را در خود استیفا می‌نماید.

ب) از حیث مدرک یا فاعل شناسا

هرچند میان مراتب ادراک از حیث ذات و ساختار معرفتی تراحمی وجود ندارد، اما از حیث فاعل شناسا، مسئله پیچیده‌تر است. فارابی معتقد است که در نفوس ضعیف و عامی، اشتغال به یک شأن نفسانی، انسان را از توجه به سایر شئون بازمی‌دارد؛ چنان‌که اشتغال به ظواهر، او را از بواطن غافل می‌سازد و غلبه یک قوه، سایر قوا را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. از این رو، پرداختن به یک مرتبه ادراکی، گاه مانع التفات به مراتب دیگر می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۲).

این تحلیل فارابی با برخی یافته‌های روان‌شناسی جدید نیز هم‌خوانی دارد. بر اساس نظریه محدودیت منابع توجه، ظرفیت توجه انسان محدود است و هرگاه فعالیتی به منابع شناختی بیشتری نیاز داشته باشد، عملکرد فعالیت‌های دیگر دچار اختلال می‌شود (Lund, 2001, p. 25). بنابراین، در نفوس ضعیف، نوعی تراحم عملی میان مراتب ادراک و در نتیجه میان مراتب لذت و عشق پدید می‌آید.

در مقابل، نفوس قدسی از چنین محدودیتی رها هستند. استغراق در حواس ظاهری، حواس باطنی آنان را مختل نمی‌سازد و همراهی با بدن، آنان را از اتصال به موجودات ملکوتی و دریافت علوم از مبادی مفارق بازمی‌دارد. به‌طور کلی، اشتغال به یک شأن، مانع توجه آنان به سایر شئون نمی‌شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۲). ارواح قدسی، نفوسی هستند که توانایی اتصال به عالم امر و مشاهده حقایق را دارا هستند و در نتیجه، لذت جاودانه را تجربه می‌کنند. از دیدگاه فارابی، مبادی طبیعی برای رساندن انسان به کمال نهایی کافی نیستند، بلکه انسان برای تکامل خویش به مبادی مفارق نیاز دارد تا به تدریج به مرتبه قدسی صعود کند (عفیفی، ۲۰۰۲، ص ۳۹۱).

ج) از حیث عملی و سلوکی

در مقام عمل، بیشتر انسان‌ها در پی لذت‌های حسی‌اند و غالباً همین لذت‌ها را غایت زندگی خویش می‌پندارند. چنین تمرکزی بر لذت‌های فروتر، انسان را از تجربه مراتب عالی‌تر لذت و عشق محروم می‌سازد و از این جهت، میان لذت‌های نازل و لذت‌های برتر نوعی تراحم عملی پدید می‌آید. فارابی برای تبیین گرایش غالب انسان‌ها به لذت‌های حسی، سه عامل را برمی‌شمارد:

۱- انس و الفت ابتدایی انسان با این نوع لذت‌ها.

۲- ضرورت برخی از آن‌ها برای تداوم حیات، مانند لذت خوردن و آشامیدن.

۳- سهولت دسترسی به این لذت‌ها (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۷).

بر این اساس، هرچند مراتب لذت و عشق از حیث معرفتی و وجودی در طول یکدیگر قرار دارند، در ساحت عمل، دلبستگی افراطی به لذت‌های فروتر می‌تواند انسان را از نیل به مراتب عالی‌تر بازدارد. از این رو، پرسش اساسی آن است که با وجود انس طبیعی که انسان به لذت‌های حسی دارد و نقش بازدارنده‌ی توجه بیش از حد

ضرورت به آن‌ها در مسیر تعالی، چه سازوکاری، می‌تواند انسان را به سوی مراتب برتر لذت و عشق و در نهایت سعادت حقیقی هدایت کند؟ پاسخ این پرسش، در ساختار نظریه‌ی لذت در بخش بعدی بررسی می‌شود.

۸- تحلیل کاریست لذت جهت ارتقای انسان در سلسله مراتب لذت (تحلیل کارکرد تربیتی لذت)

فارابی در نظام فلسفی خود، از سازوکار لذت و رنج صرفاً به عنوان حالاتی انفعالی و پیامدهای طبیعی افعال سخن نمی‌گوید، بلکه آن‌ها را به عنوان ابزاری آگاهانه و تربیتی برای اصلاح نفس و هدایت انسان به سوی کمال نهایی به کار می‌گیرد. از این منظر، لذت و رنج، نقش اساسی در فرایند گذار انسان از مراتب نازل لذت و عشق به مراتب عالی ایفا می‌کنند. این گذار و ارتقای لذت با سازوکار زیر امکان‌پذیر است.

سازوکار ارتقای لذت از طریق سنجش عقلانی: فارابی بر این باور است که گرایش طبیعی نفس به لذت و گریز آن از رنج، اگر زیر نظر عقل قرار نگیرد، می‌تواند انسان را از مسیر فضیلت منحرف سازد. از دیدگاه او، هرگاه انسان به سبب انجام فعل نیک، لذتی محسوس را از دست دهد، به طور طبیعی به ترک آن فعل متمایل می‌شود؛ و برعکس، ارتکاب فعل قبیح، اگر با لذتی همراه باشد، برای نفس آسان می‌گردد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

فارابی همین ویژگی نفس را به عنوان نقطه‌ی اتکای تربیت اخلاقی به کار می‌گیرد. او لذت‌ها و رنج‌های مترتب بر افعال را به دو دسته تقسیم می‌کند: لذت‌ها و رنج‌های زودگذر دنیوی و لذت‌ها و رنج‌های پایدار اخروی. بر این اساس، افعال فضیلت‌مند، هرچند ممکن است در دنیا با رنج و دشواری همراه باشند، در نهایت به لذتی پایدار و جاودانه می‌انجامند. برای نمونه، تحمل سختی در راه یاری دیگران یا مهار شهوت و غضب، اگرچه در کوتاه‌مدت با رنج همراه است، در افق نهایی به لذتی برتر و ماندگار منتهی می‌شود.

توجه آگاهانه و یادآوری مستمر این حقیقت، نفس را در موقعیتی قرار می‌دهد که لذت پایدار را بر رنج موقت ترجیح می‌دهد و دشواری عمل اخلاقی آسان می‌شود. به همین قیاس، یادآوری رنج پایدار و پیامدهای نامطلوب افعال قبیح، انسان را از دلبستگی به لذت‌های آنی باز می‌دارد و زمینه‌ی اجتناب از رذایل اخلاقی را فراهم می‌سازد (همان، ص ۵۸). این سازوکار بر نوعی محاسبه‌ی عقلانی استوار است که در آن، نفس با مقایسه‌ی لذات و رنج‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت، به انتخاب فعل اخلاقی می‌پردازد و حتی به مرور زمان انجام افعال اخلاقی برای او به صورت ملکه در می‌آید چون فارابی تأکید می‌کند که با این سازوکار انجام فعل اخلاقی به سهولت از او سر می‌زند.

سازوکار مذکور از دو جهت در ارتقای انسان در مراتب لذت اهمیت دارد:

الف) کسب ملکات فضایل اخلاقی، و دوری از رذایل اخلاقی، نفس انسان را مستعد می‌سازد که ادراکاتش کامل‌تر شده و بتواند کمالات والاتر و زیبای‌های برتری را ادراک کند و لذت‌های عالی را تجربه کند.

ب) فرایند چشم‌پوشی از لذات محسوس زودگذر، منشأ نوعی لذت برتر، یعنی لذت تسلط بر نفس و غلبه‌ی عقل بر امیال، می‌شود. این لذت، از حیث شدت و کمال، از لذات حسی برتر است و تجربه‌ی آن، انجام فضایل را برای انسان آسان‌تر و مطلوب‌تر می‌سازد. بدین ترتیب، التزام به فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل، به‌تدریج زمینه‌ی استکمال نفس را فراهم می‌کند و انسان را از تعلقات مادی فراتر می‌برد و برای اتصال به مبادی عالیّه (عقل فعال و حق تعالی) آماده می‌سازد. نتیجه‌ی این فرایند، نیل به لذات عقلی و شهودی و دستیابی به مراتب عالی عشق و لذت و سعادت است. از این منظر، نظریه‌ی لذت در اندیشه‌ی فارابی ربط و نسبت وثیقی با نظام اخلاقی او پیدا می‌کند و به‌منزله‌ی یکی از مبانی اساسی تبیین فرایند تربیت اخلاقی و سیر صعودی نفس به‌شمار می‌آید.

سازوکار ارتقای لذت‌ها از طریق محاکات: محاسبه‌ی عقلانی لذات، هرچند ضروری است، برای اکثر انسان‌ها که گرفتار الفت طبیعی با لذات حسی هستند، کارآمدی کافی را ندارد. ازاین‌رو، بر اساس فلسفه‌ی فارابی و با به کارگیری ظرفیت‌های قوه‌ی خیال، می‌توان از سازوکار لذت به گونه‌ی دیگری نیز سود جست. او کارکرد ویژه‌ی برای قوه‌ی خیال به نام محاکات (تصویرگری) در نظر می‌گیرد که عبارت است از بازنمایی محسوسات از طریق محسوسات دیگر، و بازنمایی معقولات در قالب محسوسات (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۰۴). به سبب همین قدرت محاکات است که فارابی، هنرمندان را در مدینه‌ی فاضله در جایگاهی والا، پس از رئیس مدینه و در کنار خطیبان و سخنرانان مذهبی قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۴۴). نقش تربیتی (و ارتقای مراتب لذت) قوه‌ی خیال از دو جهت سلبی و ایجابی قابل تحلیل است:

الف) نقش سلبی (کاهش التفات به لذات حسی): قوه‌ی خیال، صور حسی را بازایابی کرده و با دخل و تصرف در آنها (محاکات حسی)، لذت‌بخشی و محبوبیت آن‌ها را برای نفس افزایش می‌دهد. ازاین‌رو، هرچه نفس به محاکات حسی بیشتری مشغول باشد، اشتیاق آن به لذات حسی فزونی می‌گیرد و التفات او به مراتب عقلی کاهش می‌یابد. برعکس، اگر نفس به‌تدریج از التفات به ملائم‌های خیالی حسی‌بنیاد بکاهد، لذات حسی در نظر او کمرنگ‌تر می‌شوند و سنخیت و تشابه وجودی نفس با لذائد حسی کاهش می‌یابد؛ در نتیجه، زمینه برای التفات به لذات عقلی فراهم می‌آید.

ب) نقش ایجابی (تسهیل درک و دلبستگی به معقولات): از سوی دیگر، قوه‌ی خیال می‌تواند معانی عقلی‌الایی مانند عقول مجرد را در قالب زیباترین و بهترین محسوسات تصویرپردازی کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۰۶). این تنزل معقول در قالب محسوس، به نفس این امکان را می‌دهد تا از طریق لذت خیالی حاصل از این تصاویر، به‌تدریج به معانی عقلی دلبسته شود و عشق آن معانی در دل او ریشه بدواند. و به‌مرور از لذات خیالی نیز فراتر رفته و به لذات عقلی ناب دست یابد.

-نقد دیدگاه فارابی

-در دیدگاه فارابی لذت به ادراک تعریف شده است. یعنی به اصطلاح منطقی ادراک را می‌توان به مثابه جنس برای لذت در نظر گرفت. اما به این نکته می‌توان این نقد را وارد کرد که لذت همان علم نیست، بلکه نتیجه‌ی ادراک به‌شمار می‌آید (علامه جعفری، ۱۳۸۹ص ۳۹). به عبارت دیگر، علم و ادراک ناظر به ساحت معرفتی انسان است، درحالی‌که لذت حالتی خوشایند در نفس انسان و متعلق به ساحت عاطفی - احساسی نفس است. هر چند که ادراک و لذت بسیار به هم پیوسته هستند. ممکن است فارابی به این نقد این‌گونه پاسخ دهد که با چنین تعریفی، مانع از ورود حالات انفعالی و تأثیری در حقیقت لذت شده است، بدین منظور که بتواند عنوان لذت را نه فقط در مورد مخلوقات محدود بلکه در مورد خداوند بی‌نهایت نیز به‌کار برد. چنان‌که مشاهده شد برخلاف سایر فیلسوفان که در مورد ذات باری تعالی از واژه «ابتهاج» استفاده می‌کنند، فارابی از به‌کاربردن تعبیر «لذت» برای خداوند متعال نیز ابایی ندارد. در این صورت نقد دیگری مطرح می‌شود که این تعریف جامع افراد نیست یعنی شامل لذت در مورد انسان نمی‌شود.

-فارابی لذت را ادراک کمال می‌داند. و کمال، فعلیت‌های وجودی هر قوه است. و در بیان نمونه، شارحان کمال بینایی را دیدن مناظر زیبا می‌دانند. به ویژه که میان کمال و زیبایی نیز ارتباط برقرار می‌شود. در نقد این نکته می‌توان به انسان‌هایی اشاره کرد که از دیدن مناظر نازیبا لذت می‌برند. اگر به عنوان مثال کمال قوه‌ی بینایی فقط دیدن مناظر زیبا باشد، لذت این‌گونه افراد چگونه قابل تبیین خواهد بود؟ به عبارت دیگر می‌توان میان کمال واقعی هر قوه و کمال پنداری فرد تمایز قائل شد. بر این اساس گاهی برای برخی افراد آن‌چه واقعا کمال نیست، کمال محسوب می‌شود و ادراک چنین اموری لذت‌بخش خواهد بود. شاید در دفاع از فارابی بتوان گفت ملاک و معیاری که وی ارائه می‌دهد در مورد افراد معمولی و متعارف باشد. اما به هر حال افراد مذکور هم لذت را تجربه می‌کنند. یا شاید بتوان گفت منظور از کمال هر قوه، کمال هر قوه در هر فرد خاص باشد.

- فارابی مقایسه‌ی میان تجربه‌ی لذت‌های آنی دنیوی و در پی آن رنج‌های ماندگار اخروی و برعکس تجربه‌ی رنج‌های زودگذر دنیوی و به دنبال آن لذت‌های اخروی پایدار را سنجه‌ای عقلانی در کاربست تربیتی می‌داند. در باب این سازوکار تربیتی، این سوال مطرح می‌شود که آیا چنین سازوکاری می‌تواند در مورد همگان اثربخش باشد؟ چنان‌که قرآن کریم نیز در آیاتی از جمله در آیه ۱۰۳ سوره مائده می‌فرماید: (اکثرهم لایعقلون)، بیشتر انسان‌ها اهل تعقل نیستند. بلکه گرفتاری انس طبیعی با لذات حسی آن‌ها را از تعقل دو کرده است. بر این اساس این سازوکار در مورد بیشتر انسان‌ها کارآمدی کافی را ندارد و دست کشیدن از لذات حسی برای آنان به این راحتی صورت نمی‌پذیرد و چنان‌که مشهود است اکثر انسان‌ها غرق در لذت‌های محسوس و در دسترس هستند.

از همین جهت بود که نگارنده با توجه به نظریه‌ی محاکات فارابی که یکی از کارکردهای قوه خیال است، سازوکار فراگیری را پیشنهاد داده است.

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بازسازی نظریه‌ی لذت در فلسفه‌ی فارابی، به بررسی نظام‌مند مفاهیم ادراک، کمال، زیبایی و عشق در آثار او پرداخت و کوشید تا آن‌ها را در قالب یک نظریه‌ی منسجم صورت‌بندی کند. یافته‌های تحقیق نشان داد که لذت در اندیشه‌ی فارابی هویتی ادراکی دارد و عبارت است از ادراک امر ملائم، که خود به کمال و زیبایی متعلق ادراک بازگردانده می‌شود. بر اساس تحلیل صورت‌گرفته، میان ادراک، کمال، زیبایی و عشق رابطه‌ی نظام‌مند برقرار است که می‌توان آن را به مثابه‌ی یک نظریه بازسازی نمود.

از مهم‌ترین دستاوردهای این بازسازی، تبیین چرخه‌ای پویا میان مفاهیم یادشده است: در این چرخه، هرچه ادراک کامل‌تر و متعلق آن زیباتر باشد، لذت شدیدتر و عشق عمیق‌تر خواهد بود. این چرخه، انسان را در مسیر کمال وجودی از مراتب نازل ادراک حسی تا اوج ادراک شهودی خداوند متعال هدایت می‌کند. اوج این فرایند، «لذت قصوی» است که در ادراک حضوری و شهودی زیباترین و کامل‌ترین موجود، یعنی خداوند متعال، تحقق می‌یابد و با عشق کامل و سعادت حقیقی همراه می‌شود.

همچنین، این پژوهش نشان داد که لذت در فلسفه‌ی فارابی نه تنها پیامد کمال است، بلکه می‌توان آن را یکی از شاخص‌های تحقق کمال وجودی به‌شمار آورد؛ زیرا هرچه انسان به مراتب بالاتری از کمال دست یابد، به همان نسبت لذت و عشق عمیق‌تری را تجربه می‌کند. این امر، نظریه‌ی لذت فارابی را با مبانی هستی‌شناختی (سلسله مراتب وجود) و معرفت‌شناختی (مراتب ادراکی) او کاملاً هماهنگ و سازگار می‌سازد. از دیگر دستاوردهای مهم این پژوهش، آشکارسازی کارکرد تربیتی لذت در اندیشه فارابی است. برخلاف رویکردهای صرفاً انفعالی به لذت، فارابی از سازوکار لذت و رنج به عنوان ابزاری آگاهانه برای هدایت نفس به سوی کمال نهایی بهره می‌گیرد. این سازوکار از دو مسیر «محاسبه عقلانی» (مقایسه لذات زودگذر دنیوی با لذات پایدار اخروی) و «محاکات خیالی» (تصویرپردازی معقولات در قالب محسوسات برای ایجاد دلبستگی تدریجی به آن‌ها) عمل می‌کند. هر چند فقط سازوکار اول مورد توجه فارابی بوده و سازو کار دوم پس از نقد نگارنده و با توجه به ظرفیت نظریه-ی محاکات پیشنهاد شده است. بدین ترتیب، نظریه لذت فارابی به نظام اخلاقی و تربیتی او پیوند می‌خورد و انسان را در سیر صعودی از لذات حسی به لذات عقلی و نهایتاً شهودی یاری می‌رساند.

منابع

قرآن کریم

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). المسائل. به کوشش سیدمحمد دامادی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۷). ذخائر الأعلاق فی شرح ترجمان الأشواق. تهران: شمس تبریزی.

الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۹۲). حکمت الهی عام و خاص. تهران: هرمس.

اوجبی، علی. (۱۳۸۶). «فصوص الحکم از آن کیست؟» کتاب ماه فلسفه، (۷۱)، ۶۷-۷۱.

جعفری، محمد تقی (۱۳۸۹). پیام خرد، تهران: موسسه‌ی تدوین و نشر آثار محمد تقی جعفری.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. ج ۱. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

خادمی، عین‌الله. (۱۴۰۴). «بررسی چیهستی کمال از منظر فارابی» پژوهش‌های هستی‌شناختی، (۲۷)، ۱۴-۱۸۹، ۲۱۶، تهران.

دری، ضیاء‌الدین. (۱۳۳۰). کفر المسائل فی أربع رسائل. تهران: خیام.

عفیفی، زینب. (۲۰۰۲). الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابی. اسکندریه: دارالوفاء.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأعمال الفلسفية. بیروت: دارالمناهل.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۵الف). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۵ب). تحصیل السعادة. تصحیح علی ابوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة. تهران: حکمت.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۶). السياسة المدنية. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. قم: بیدار.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۸۱). فصوص الحکمة. شرح اسماعیل شنب غازانی، تصحیح علی اوجبی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۶۴). فصول متزعة. تهران: مكتبة الزهراء.

لایقی، محمدرضا. (۱۴۰۳). «بررسی لذت خداوند، مبانی الهیاتی و پیامدهای آن در سنت فلسفی مشاء (واکاوی

آرای ارسطو، فارابی، ابن سینا)» مطالعات نظری هنر، (۷)، ۴، ۱۶۷-۱۸۸.

مفتونی، نادیا. (۱۳۹۷). و محمود نوری، «بررسی تطبیقی نظریه فارابی و بوعلی پیرامون هدفمندی هنر و کارکرد

سرگرمی، شگفتی و لذت در آن» حکمت سینوی، (۵۹)، ۲۳، ۲۷-۴۰.

Mattila, Janne. (2022). *The Eudaimonist Ethics of Al-Farabi and Avicenna*. Leiden and Boston: Brill Theology and Science: Texts and Studies, Volume 116)

References

The Holy Qur'an.

'Afīfī, Z. (2002). *Al-falsafa al-ṭabī'iyya wa al-ilāhiyya 'inda al-Fārābī*. Alexandria: Dār al-Wafā'. [In Arabic]

Darī, Z. al-Dīn. (1951). *Kanz al-masā'il fī arba' rasā'il*. Tehrān: Khayyām. [In Persian]

Hasanzādeh Āmolī, H. (1996). *Nuṣūṣ al-ḥikam bar Fuṣūṣ al-Hikam* (Vol. 1). Tehrān: Markaz-e Nashr-e Farhangī-ye Rajā'. [In Persian]

Ibn 'Arabī, M. (1991). *Al-masā'il*. Edited by S. M. Dāmādī. Tehrān: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

Ibn 'Arabī, M. (2008). *Dhakhā'ir al-a'lāq fī sharḥ Tarjumān al-ashwāq*. Tehrān: Shams-e Tabrīzī. [In Persian]

Ilāhī Qumshā'ī, M. (2013). *Hikmat-e ilāhī-ye 'āmm va khāṣṣ*. Tehrān: Hermes. [In Persian]

Ja'farī, M. T. (2010). *Payām-e kherad*. Tehrān: Institute for Compilation and Publication of the Works of Mohammad-Taqi Ja'farī. [In Persian]

Khādemī, 'A. A. (2025). Barrāsī-ye chīstī-ye kamāl az manẓar-e Fārābī. *Pazhūheshhā-ye Hastī-shenākhtī*, 14(27), 189–216. [In Persian]

Lāyīqī, M. R. (2024). Barrāsī-ye lazzat-e Khodāvand, mabānī-ye ilāhiyātī va payāmad-hā-ye ān dar sonnat-e falsafī-ye Mashshā': Vākāvī-ye ārā'-e Aristū, Fārābī va Ibn Sīnā. *Muṭāla'āt-e Naẓarī-ye Honar*, 4(7), 167–188. [In Persian]

Lund, N. (2001). *Attention and pattern recognition*. London: Routledge. (eBook edition, 2020).

Maftūnī, N., & Nūrī, M. (2018). Barrāsī-ye taṭbīqī-ye naẓariyya-ye Fārābī va Bū'Alī pirāmūn-e hadafmandī-ye honar va kār-kard-e sargarmī, shegeftī va lazzat dar ān. *Hikmat-e Sīnawī*, 23(59), 27–40. [In Persian]

Mattila, J. (2022). *The eudaimonist ethics of Al-Farabi and Avicenna*. Leiden and Boston: Brill. (Theology and Science: Texts and Studies, Vol. 116).

Owjebī, A. (2007). Fuṣūṣ al-Ḥikam az ān-e kīst? *Ketāb-e Māh-e Falsafeh*, 1(7), 67–71. [In Persian]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1984). *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Bīdār. [In Arabic]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1985). *Fuṣūl muntaza ‘a*. Tehrān: Maktabat al-Zahrā’. [In Arabic]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1992a). *Al-a ‘māl al-falsafiyya*. Bayrūt: Dār al-Manāhil. [In Arabic]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1992b). *Al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa ‘āda*. Tehrān: Hikmat. [In Persian]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1995a). *Ārā ‘ ahl al-madīna al-fāḍila wa muḍāddātuhā*. Bayrūt: Dār wa Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1995b). *Tahṣīl al-sa ‘āda*. Edited by ‘Alī Abū Mulḥim. Bayrūt: Dār wa Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (1996). *Al-siyāsa al-madaniyya*. Bayrūt: Dār wa Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]

Al-Fārābī, A. N. M. ibn M. (2002). *Fuṣūṣ al-ḥikma*. Commentary by Ismā‘īl Shunb Ghāzānī. Edited by ‘Alī Owjebī. Tehrān: Association for the Study and Introduction of Iranian Scholars and Philosophers. [In Persian]