

تحلیل مفهوم رنج از دیدگاه فلسفی

مجتبی مصباح^۱، سیدمجتبی سعادت الحسینی^۲

چکیده

رنج حقیقتی انکارناپذیر در عالم هستی و مورد درک وجدانی همه افراد بشر است. اما آنچه در این زمینه همواره اندیشه انسانی را که فطرتاً طالب لذت و سعادت است به خود مشغول کرده، چیستی این حقیقت و چگونگی مواجهه با آن است. پاسخ گویی به پرسش هایی از این دست، منوط به تحلیل درستی از حقیقت رنج است. این مقاله با طرح آرای مختلف حکمای اسلامی در زمینه چیستی رنج، به جمع بندی و تحلیل آنها پرداخته و در پایان، با ارائه تعریف، تأملاتی را در تحلیل رنج مطرح کرده است. در تحلیل مفهوم رنج، به این نتیجه رسیده است که رنج، کیفی نفسانی است که با فراهم شدن عناصر و شرایطی چون وجود منشأ رنج، امکان ادراک و علم به امر منافر و نیز دستیابی به آن، اذعان به منافرت و توجه یافتن به امر منافر از همان جهت که منافر است تحقق می یابد.

واژگان کلیدی: رنج، درد، لذت، الم، ملایمت با نفس، منافرت با نفس

مقدمه

«رنج» واقعیتی است که هر انسانی در طول زندگی خود آن را به تجربه می‌یابد. نگاهی به تاریخ بشر نیز گواه آن است که زندگی آدمی تقریباً همواره، در همه جا و در هر وضع و حالی همراه با درد و رنج بوده است، تا آنجا که مکاتبی چون بودیسم بر مبنای چنین واقعیتی تأسیس شده و به دنبال ارائه نسخه‌ای برای مواجهه با این واقعیت است (ناس، ۱۳۷۰، ص ۱۷۵-۲۰۳) و یا برخی لذت‌گرایان هدف خود را رهایی یافتن از رنج دانسته‌اند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۴). قرآن کریم نیز در دو آیه به صراحت^۱ بر این حقیقت تأکید می‌کند که حیات آدمی آمیخته با رنج و سختی است و انسان با چنین کیفیتی به سوی خدای خویش در حرکت است. امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در نهج البلاغه به توصیف رنج‌های بی‌پایان زندگی دنیا می‌پردازد.^۲

پژوهش در موضوع رنج و ابعاد مختلف آن، نیازمند شناخت صحیح این موضوع است. با تحلیل درستی از مفهوم رنج می‌توان به بسیاری از ابهام‌ها و پرسش‌ها در این

۱. «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». (انشقاق (۸۴)، ۶) ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد! «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ». (بلد (۹۰)، ۴) همانا ما انسان

را در رنج آفریدیم (و زندگی او پر از رنج‌هاست).

۲. لَمْ يَكُنْ أَمْرٌ مِنْهَا فِي حَبْرَةٍ إِلَّا أَعْقَبَتْهُ بَعْدَهَا عِبْرَةٌ وَلَمْ يَلَقْ فِي سَرَائِهَا بَطْنًا إِلَّا مَنَحَتْهُ مِنْ صَرَائِهَا ظَهْرًا وَلَمْ تَطْلُقْ فِيهَا دِيمَةٌ رَحَاوٍ إِلَّا هَتَّتْ عَلَيْهِ مُرْتَهُ بَلَاءٍ وَ حَرِيٍّ إِذَا أَصْبَحَتْ لَهُ مُنْتَصِرَةٌ أَنْ تُمَسِّيَ لَهُ مُتَنَكِّرَةٌ وَإِنْ جَانِبٌ مِنْهَا اَعْدُوذَبٌ وَ اِخْلَوْلَىٰ أَمْرٌ مِنْهَا جَانِبٌ فَأَوْبَىٰ لَا يَبَالُ أَمْرٌ مِنْ غَضَابَتِهَا رَغْبًا إِلَّا أَرْهَقَتْهُ مِنْ نَوَائِبِهَا تَعَبًا وَ لَا يَمْسِي مِنْهَا فِي جَنَاحٍ أَمْنٌ إِلَّا أَصْبَحَ عَلَىٰ قَوَادِمِ خَوْفٍ عَرَازَةٌ عُرُوزًا مَا فِيهَا قَائِنَةٌ فَإِنَّ مَنْ عَلَيَّهَا. (شريف‌الرضي، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۱۱)

زمینه پاسخ داد. ما در این مقاله برآنیم تا با تحلیل رنج، بستری آماده برای تحقیق در ابعاد گوناگون این موضوع فراهم آوریم.

مفهوم‌شناسی رنج

واژه «رنج» در لغت به درد، آزار، زحمت، مشقت، اندوه و حزن معنا شده و به سختی ناشی از کار و کوشش نیز اطلاق گردیده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ذیل واژه «رنج»). معادل واژه «رنج» در زبان عربی واژه «آلم» و «وَجَع» استعمال شده (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۴۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۹) و مترادفات دیگری چون «كَدْح، عُسْر، نُصَب، كَبَد، تَعَب، كَلْفَة، لُغُوب، كَدَّ، عَنَاء، عِثَار و مَض» نیز به این معنا به‌کار رفته است. همچنین واژه‌های Pain و Suffering در انگلیسی و واژه Dolor در لاتین به این معنا به‌کار رفته است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵).

حکمای اسلامی و عالمان نفس در آثار فلسفی خود معمولاً در تبیین اصطلاحی واژه «رنج» و تحلیل آن مفهوم «رنج» را با مفهوم مقابل آن یعنی «لذت» به‌عنوان دو کیف نفسانی، ذیل عنوانی واحد مطرح می‌کنند و به بررسی آن می‌پردازند. بر اساس حبّ ذات، انسان به دنبال لذت‌طلبی و جلب ملایمات با طبع خویش است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷-۳۸). پس اگر هدف انسان را در فعالیت‌هایش رسیدن به لذت بدانیم، قضاوتی درست خواهد بود (همو، ۱۳۸۴، ص ۷۹). بنابراین، لذت برای انسان امری اصیل و در مقابل، رنج امری عارضی و غیراصیل خواهد بود. ما در اینجا به عمده‌ترین دیدگاه‌ها در تحلیل مفهوم رنج اشاره خواهیم کرد.

فارابی «رنج» را به ادراک امر ناموافق با نفس تعریف می‌کند. به باور او، برای هر یک از حواس پنج‌گانه و هر قوه از قوای نفس شامل قوه شهویه، غضبیه، وهمیه و قوه عاقله اموری ملایم و موافق یا منافر و نامناسب با آنها وجود دارد که «لذت» و یا «رنج» به همان جهت برای نفس پدید می‌آید (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۴؛ نیز نک: استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۲۴۱-۲۴۴). براساس این نگاه به رنج و لذت و با عنایت به اینکه نفس انسان کم‌وبیش توانایی توجه هم‌زمان به چند امر متفاوت را دارد و می‌تواند توجه خود را روی چند چیز تقسیم کند، ممکن است بُعدی از ابعاد وجودی انسان با امری نامالایم مواجه شود و هم‌زمان امری ملایم و موافق با بُعد دیگری از نفس پدید آید. پرسش قابل طرح در این

زمینه، آن است که در چنین شرایطی کیفیت وجودی انسان درخصوص دو امر موافق و ناموافق نفس که در یک زمان پدید آمده، چگونه بایستی تحلیل شود؟ ما در پایان طرح دیدگاه‌ها، این پرسش را تحلیل و بررسی خواهیم کرد.

ابن سینا در تبیین مفهوم «رنج» در آثار گوناگون خود سخن به میان آورده است. او در جایی رنج را نوعی ادراک می‌داند که ویژه موجودات زنده است و زنده‌بودن تا وقتی بر بدن انسان اطلاق می‌شود که جسم قابلیت و پذیرش اثر نفس را داشته باشد و درغیراین صورت، او را مرده می‌نامیم و روح او را مفارقت یافته از بدن می‌دانیم. بنابراین، درد کشیدن بدن به واسطه نفس است و هنگامی که اثری از نفس در بدن نیست، دردی نیز برای بدن متصور نخواهد بود؛ پس ادراک درد حقیقتاً برای نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۴۳). بوعلی در بیان علت «رنج»، دلیل آن را حرکت غیرطبیعی می‌داند. او درک امر نامناسب با طبیعت و انفعال و اثرپذیری از آن را به «رنج» تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۰۸). پس بنا بر نظر او، در تحقق رنج، هم ادراک صورت می‌پذیرد و هم کیفیت و انفعالی نفسانی پدید می‌آید. شیخ‌الرئیس در جای دیگر در تحلیل ماهیت «رنج» آن را به ادراک و دستیابی به چیزی که نزد ادراک‌کننده آفت و شرّ شمرده می‌شود - از همان جهت و حالتی که آفت و شرّ است - تعبیر می‌کند و آن را به عدم مانع و شاغلی بر سر راه ادراک مشروط می‌سازد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۷-۱۳۹). وی معتقد است انسان با توجه کردن به خود خواهد یافت که همواره در یکی از دو حال «رنج» یا «لذت» است (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴).

بنا بر نظر ابن سینا، می‌توان نتیجه گرفت که عناصر و مؤلفه‌هایی برای تحقق «رنج» لازم است. از جمله این عناصر «ادراک» است؛ زیرا پدید آمدن کیفیتی برای نفس بدون ادراک آن موجب لذت و الم نمی‌شود و بنابراین، هنگامی که در جمادات درکی وجود نداشته باشد، رنجی هم نخواهد بود. همچنین ادراک چیزی، بدون دستیابی به آن سودمند نیست؛ مانند تصور شیرینی و تلخی که به‌تنهایی موجب لذت و الم نمی‌شود. ابن سینا در تعریف خود، قید «در نظر ادراک‌کننده» را آورده است؛ زیرا به باور او ممکن است چیزی در حقیقت برای کسی نقص و شرّ باشد، ولی او علم و توجه به جنبه نقص و شرّ آن نداشته باشد. چنین کسی که به مضرّ بودن امری باور نداشته باشد، از آن رنج نخواهد برد. به عکس، اگر انسان به نقص و شرّ بودن امری معتقد باشد، گرچه در حقیقت نقص و

ضرری در آن چیز برای او وجود نداشته باشد، از آن رنج خواهد برد. «از همان جهت که شرّ است» از قیود دیگری است که در تعریف ابن سینا بدان اشاره شده است؛ زیرا ممکن است چیزی از جهتی خیر و کمال باشد و از جهت دیگر شرّ و نقص شمرده شود؛ مانند مُشک که اگر به وسیله قوه بویایی درک شود، بوی معطر آن، خوشایند و لذت بخش خواهد بود، ولی درک همان مُشک به وسیله قوه چشایی به دلیل مزه تلخ آن منافر با طبع و رنج آور خواهد بود (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۱۵۶-۱۵۷). پس جهت درک و وصول امری که بر نفس وارد شده، در تحقق رنج یا لذت مهم است.

در توضیح قید «نبودن مانع و شاغل برای ادراک» که ابن سینا در تحقق رنج آن را لازم برشمرده، باید گفت مقصود استثنا کردن مواردی از تعریف «رنج» است که امری موجب اختلال و مانع ادراک انسان شود. مانند آنکه با بی حس کردن موضعی یا بیهوش کردن بیمار، مانع از درک و رنج بردن او هنگام جراحی و وارد شدن ناملایمات بر بدنش می شوند؛ چراکه اختلال ایجاد شده در نظام عصبی مانع از پیام رسانی به مغز و در نتیجه، عدم درک امر منافر و عدم واکنش صحیح در قبال آن می شود. در نمونه دیگر، توجه مُفرط یک بازیکن و اشتیاق او به پیروزی ممکن است او را از درک و رنج آسیب دیدگی هنگام مسابقه غافل سازد. در چنین مواردی، توجه بیش از حد به امری، نفس را از توجه به امور دیگر بازمی دارد. در چنین مواردی، شاید بتوان گفت در واقع، نفس همه قوای خویش را متمرکز می کند و در خدمت امری قرار می دهد که اهمیت بیشتری نزد او یافته است. در نتیجه، انفعال و اثرپذیری اش از موارد دیگر کم می شود یا به کلی از دست می رود و بدین ترتیب، واکنش صحیح و مناسبی در برابر دیگر موارد از خود نشان نمی دهد.

شهید مطهری در تبیین مفهوم «ادراک» و «دستیابی» که در تعریف ابن سینا به کار رفته، معتقد است آوردن چنین قیودی اشاره به علم حضوری است؛ زیرا واژه «ادراک» اعم از ادراک حضوری و حصولی است و واژه «نیل» نیز به تنهایی برای مقصود کافی نیست. به باور ایشان، علت اینکه بوعلی به صراحت تعبیر «علم حضوری» را نیاورده، آن است که علم حضوری را منحصر به علم «مجرد» به ذات خود می دانسته است؛ همچنان که دیگر فلاسفه آن زمان و تا یکی دو قرن بعد از او نیز چنین نظری داشتند. علامه مطهری در ادامه آورده است: پیش از شیخ، دیگران «لذت» را به «ادراک ملایم» و «الم» را به «ادراک

منافی» تعریف کرده‌اند، ولی او ادراک را به‌تنهایی کافی نمی‌داند؛ زیرا انسان گاهی تنها مطلوب خود را تصور می‌کند، مانند گرسنه‌ای که تصور خوردنی می‌کند، و همچنین گاهی انسان تنها امر منافی را تصور می‌نماید، مانند تصور نیش عقرب؛ ولی نه با تصور خوردن، لذتی در عضو ذائقه پیدا می‌شود و نه با تصور نیش دردآور عقرب، عضوی از اعضا به درد می‌آید، و به این دلیل است که شیخ از این تعریف عدول و واژه «دستیابی» را نیز به واژه «ادراک» اضافه کرده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۹۰). در این زمینه در ادامه بحث به داوری خواهیم پرداخت.

شیخ اشراق نیز تعریف مشابهی از «رنج» ارائه کرده است. او در تبیین مفهوم رنج، همچون فارابی بر این نکته تأکید دارد که هر قوه از قوای ظاهری و باطنی انسان، ملایمات و ناملایمات ویژه خود را دارد که با رسیدن ملایمات، متلذذ می‌شود و با محروم شدن از آن و رسیدن امور ناملایم و نامناسب رنجور می‌گردد. ایشان در توضیح نظر خود ادامه می‌دهد: برای نمونه، برای چشم، مناظر زیبا و مناظر زشتی وجود دارد که موجب لذت یا رنجش آن می‌شوند. برای سامعه، ذائقه، لامسه و شامه نیز ملایمات و ناملایماتی وجود دارد. قوای غضبیه، شهویه، عاقله و دیگر قوای منشعب از آنها نیز رنج‌ها و لذت‌های مربوط خود را دارند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۳۶). بدیهی است - چنان‌که در آینده نیز خواهد آمد - مقصود شیخ اشراق از اینکه هر قوه از قوای انسان رنج‌ها و لذت‌های ویژه خود را دارد، آن نیست که هر یک از قوا دستگاه مستقل ادراکی داشته باشد، بلکه هر یک از قوا ابعاد و شئون نفس مجرد هستند و قوای حسی نیز تنها وسیله‌ای هستند که در اختیار نفس بوده و از طریق آنها ادراک صورت می‌پذیرد.

فخر رازی نیز «رنج» را به ادراک منافی با نفس معنا کرده، مشروط به آنکه ناملایم حاصل شود؛ بدین معنا که تصور به‌تنهایی ایجاد رنج نمی‌کند. او به این نکته نیز اشاره دارد که یکی از لوازم ایجاد «رنج» در یک موجود، قابلیت کمال یا نقص داشتن آن موجود - مانند انسان - است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲). بنابراین، درباره جمادات یا مجردات تام، رنج و لذت بی‌معنا خواهد بود؛ چراکه هیچ کمال و نقص و حرکتی در آنها متصور نیست.

رسائل اخوان الصفا در پرداختن به این موضوع، ابتدا برای تبیین چرایی «رنج» به نوع طبیعت و خلقت مادی در حیوانات و از جمله انسان اشاره دارد و براین‌اساس، رنج را

زاییده نوع خلقت و آفرینش مادیات می‌داند. این کتاب در توضیح و تبیین مدعای خود به دستاوردهای علم طب قدیم استشهد می‌کند. بر اساس طب قدیم، جنس حیوانات و از جمله نوع انسان متشکل از چهار طبیعت گرمی، سردی، رطوبت و خشکی است و وجود هر یک از این طبایع به میزان مشخص و به صورت متعادل در ترکیب جسمانی برای سلامت بدن لازم است. به باور ایشان، خروج از حالت تعادل در این چهار عنصر، موجب ایجاد رنج در انسان می‌شود و در طرف مقابل، بازگشت به تعادل در عناصر چهارگانه احساس لذت بخشی را پدید خواهد آورد (اخوان‌الصفاء ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۱۳). اخوان‌الصفاء بر این نکته تأکید دارد که با توجه به آنکه تکامل مجردات ناقص، از جمله نفس انسانی در همراهی کردن آن با کالبد جسمانی تحقق می‌یابد، حکمت الهی در ایجاد درد و رنج در واقع ابزاری برای محافظت از جسم برای امکان ادامه همراهی با نفس است (همان، ج ۳، ص ۵۷). نکته دیگری که اخوان‌الصفاء در این زمینه اضافه می‌کنند آن است که نفس به طور هم‌زمان و به جهات مختلف ممکن است احساس «رنج» و «لذت» کند. برای نمونه، ممکن است کسی از خوردن غذای مورد علاقه‌اش لذت ببرد و هم‌زمان بوی نامطبوعی نیز او را رنج دهد (همان، ج ۳، ص ۶۶). درباره نظر فوق باید گفت توجه اخوان‌الصفاء در این تعریف به رنج‌هایی است که منشأ مادی دارند؛ درحالی‌که رنج‌های روحی بخش قابل ملاحظه‌ای از رنج‌های انسان را تشکیل می‌دهد.

ملاصدرا در تبیین حقیقت «رنج»، ابتدا تعریف مشهور فلاسفه را از لذت و رنج (ادراک ملایم و ادراک منافی) مطرح می‌کند و سپس به قول برخی از پزشکان، از جمله محمد زکریای رازی در زمینه دردهای جسمانی اشاره دارد که خروج از حال غیرطبیعی را «لذت» و خروج از حالت طبیعی را «رنج» نامیده‌اند. به باور آنان، سبب اصلی ایجاد رنج‌های حسی، از میان رفتن اتصال اجزای ماده است که ممکن است چنین امری گاه با قطع عضوی از بدن رخ دهد یا به واسطه اختلالی در جسم، مانند وارد شدن سمی به بدن پدید آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۲۴ و ۱۲۵).

صدرالمتألهین در توضیح تعریف فوق که لذت را به خروج از حالت غیرطبیعی و رنج را به خارج شدن از حال طبیعی تعبیر کرده، آورده است: طبق این تعریف تنها با تبادل حالی به حال دیگر در نفس است که رنج تحقق می‌یابد و در نتیجه، نمی‌توان برای لذت و رنج، وجودی دائمی قائل بود. ملاصدرا می‌افزاید: آنچه می‌تواند این نظر را تقویت کند

آن است که در ابتدای پدید آمدن حالت جدید که همان خارج شدن از حالت طبیعی یا از حالت غیرطبیعی است، بیشترین رنج و لذت در انسان پدید می‌آید و به تدریج که نفس انسان استقرار و سکون می‌یابد، احساس رنج و لذت نیز از میان می‌رود، مانند برخی مبتلایان به بیماری که پس از گذشت مدتی از بیماری، رنج ابتدایی از مریضی را ندارند و به آن عادت می‌کنند. ایشان در نقد این نظر معتقد است در این تعریف امر عارضی به جای امر ذاتی مورد توجه قرار گرفته؛ بدین معنا که آنچه ذاتاً رنج‌آور و لذت‌بخش است، درک امر ناملایم یا ملایم با نفس است و این ادراک درباره ادراکات حسی به صورت عارضی همراه با انفعال و اثرپذیری عضوی از اعضای بدن است؛ به گونه‌ای که اگر انفعال رخ ندهد، ادراک نیز پدیدار نمی‌شود. ایشان در ادامه برای ابطال این تعریف از لذت و رنج نمونه‌هایی را مطرح می‌کند که در آنها حالت سابقه‌ای درخصوص یک امر در انسان وجود ندارد، ولی لذت و رنج تحقق می‌یابد؛ مانند کسی که مال زیاد یا ریاستی به او داده شود، درحالی که توقع و انتظار رسیدن به چنین مال یا مقامی را نداشته است (همان، ج ۴، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

صدرالمتألهین در نهایت در تعریف دو مفهوم متقابل «لذت» و «رنج» معتقد است: «لذت» به معنای ادراک ملایم از همان جهت که ملایم است و رنج نیز به معنای درک ضد ملایم از همان جهت که ناملایم است، خواهد بود. او در این زمینه اضافه می‌کند که ملایم هر چیز، کمال آن نیز شمرده می‌شود؛ چنان‌که امر ناملایم ضد کمال برای آن موجود خواهد بود (همان، ج ۴، ص ۱۴۲). بر همین اساس، او در جایی دیگر «رنج» را به معنای ادراک ضد کمال خاص برای ادراک‌کننده می‌داند، از همان حیث که آن ضد کمال را درک کرده است. ملاصدرا در پاسخ به شبهه فخر رازی که در مواردی مانند آنجا که مزاج انسان از حد اعتدال خارج شده و درعین حال انسان احساس رنج نمی‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۹) می‌گوید: اگر این مدعا را بپذیریم، دلیل چنین حالتی در انسان آن است که آدمی قوای متعددی دارد و به این دلیل ممکن است امری از جهت قوه‌ای منافر و از جهت قوه‌ای دیگر ملایم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۱۶).

فیض کاشانی «رنج» را امری عدمی می‌داند. او در این باره معتقد است: از آنجا که رنج به ادراک امر منافی یا همان شرّ اطلاق می‌شود، به عدم باز خواهد گشت؛ به خلاف لذت که

به ادراک امر ملایم یا همان خیر و کمال اطلاق می‌گردد و بازگشت آن به وجود است (فیض‌کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰). بنابراین، به باور او لذت امری وجودی و رنج امری عدمی است و در واقع رنج نبود لذت است.

علامه طباطبایی در تبیین مفهوم «رنج»، ابتدا به تعریف مشهور «ادراک منافی از آن جهت که ناملایم است» اشاره می‌کند. به باور ایشان نسبت مفهوم «رنج» با مفهوم مقابلش یعنی «لذت» تقابل عدم با ملکه است؛ چراکه لذت امری وجودی و «رنج» امری عدمی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). استاد فیاضی در تبیین کلام علامه درباره عدمی بودن رنج این‌گونه آن را تفسیر کرده است که مقصود علامه، در واقع زوال و فقدان آرامش و اطمینان و انبساطی است که پیش از آن برای نفس وجود داشته است (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۷۹).

علامه مصباح‌یزدی «لذت» و «الم» را کیفیات نفسانی مستقلی می‌داند که در کنار علم و ادراک در نفس پدید می‌آیند. بنابراین، لذت و رنج خود ادراک ملایم و منافر نیست، بلکه این دو امر کیفیاتی هستند که در اثر ادراک ملایم یا منافر در نفس ایجاد می‌شوند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰).^۱ ایشان در ادامه بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که تقابل میان «لذت» و «الم»، تقابل عدم و ملکه نیست، بلکه تقابل ضدین است؛ چراکه هر دو، کیفی نفسانی و امری وجودی هستند (همان، ص ۱۷۸-۱۸۴). باور به امر وجودی بودن لذت و رنج از آنجاست که بنا بر تعریف ایشان: «رنج» کیفیتی نفسانی است که در اثر ادراک امر ناموافق با نفس در انسان پدید می‌آید و لذت نیز کیفیت نفسانی دیگری است که در اثر ادراک امر موافق با نفس در انسان پدید می‌آید و بنابراین، هر دو امری وجودی خواهند بود.

جمع‌بندی تعاریف

با توجه به آنچه گذشت، در جمع‌بندی تعاریف‌های گوناگونی که حکمای اسلامی در مفهوم‌شناسی رنج بیان کرده‌اند، پس از حذف مکررات می‌توان تعاریف ذیل را عمده‌ترین تعاریف‌های مطرح شده در تبیین مفهوم «رنج» برشمرد:

۱. بهمنیار نیز پیش از این به این نظر متمایل شده است (نک: بهمنیارین‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۵۶۰).

۱. ادراک (یافتن) امر ناموافق با نفس
 ۲. ادراک امر نامالایم و انفعال و اثرپذیری از آن
 ۳. ادراک و تحصیل (دستیابی به) امری که نزد نفس آفت و شرّ شمرده می‌شود، از همان جهت که شرّ است
 ۴. ادراک ضد کمال خاص از همان حیث که ضد کمال درک شده است
 ۵. ادراک شرّ به‌عنوان امری عدمی
 ۶. ادراک زوال و فقدان آرامش و اطمینان و انبساطی که پیش از آن برای نفس وجود داشته است (عدم الملکه)
 ۷. کیفیتی نفسانی که در اثر ادراک امر ناموافق با نفس در انسان پدید می‌آید
 ۸. خروج از حالت طبیعی
- در تبیین «رنج» شرایطی نیز برای تحقق آن از سوی فلاسفه مطرح شده که از این قرار است:

الف) عدم وجود مانع و شاغلی سر راه ادراک انسان

ب) قابلیت کمال و نقص داشتن ادراک کننده

پس از جمع‌بندی تعریف‌های گوناگون و دقت در وجوه قوت و ضعف آنها، می‌توان گفت «رنج» کیفی نفسانی است که برای انسان در برخورد با امری که آن را منافر با طبع خود می‌داند، حاصل می‌شود. عناصر و شرایطی که در تحقق رنج دخیل‌اند به شرح زیر تبیین می‌شود:

۱. امکان ادراک و علم: موجودی می‌تواند رنج کشد که عالم باشد؛ اعم از علم حصولی و حضوری. در توضیح این عنوان باید گفت شعور و درک، لازمهٔ ایجاد کیفی نفسانی رنج است و اگر موجودی ادراک نداشته باشد، نمی‌تواند احساس لذت یا درد کند. براین اساس، گروهی از فلاسفه با توجه به اینکه علم را مختص به موجود مجرد و حی می‌دانند، نباتات و جمادات را فاقد حیات و در نتیجه فاقد علم و خارج از این بحث برمی‌شمارند، ولی عده‌ای دیگر چون علامه طباطبایی با رد این مدعا که علم مختص به چهار نوع موجود یعنی انسان، حیوان، ملائکه و جن است، با استناد به آیات قرآن کریم و روایات متعدد، خلاف این امر را مورد تأکید قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۳، ج ۱۷، ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

۲. وجود منشأ رنج: اقسامی را برای منشأ رنج می‌توان در نظر گرفت. از جمله آنکه

ممکن است منشأ رنج واقعی عینی باشد؛ مانند اصابت کردن سنگی به بدن، که درد و رنجی را به همراه آورد. در مواردی، منشأ رنج واقعیت‌های انتزاعی است که ذهن مفاهیم فلسفی را از آنها انتزاع می‌کند؛ چنان‌که ملک کسی مورد تجاوز و غصب قرار گیرد یا آبروی کسی مورد تهدید واقع شود. دست‌سوم از اموری که ایجاد رنج می‌کند، واقعیت‌های ذهنی صرف هستند؛ مانند امور موهوم و خیالی، چنان‌که کسی از تصور غول که واقعیت خارجی ندارد به وحشت افتد و در رنج قرار گیرد.

۳. دستیابی: مقصود از این شرط آن است که برای حصول رنج لازم است قوای نفس با منشأ رنج خود درگیر شود و برخورد پیدا کند. به تعبیر دیگر، امر منافر و رنج‌آور باید در معرض ادراک نفس قرار گیرد تا کیف نفسانی تحقق یابد. بنابراین، اگر منظره حزن‌آور و رقت‌انگیزی را نبینیم یا خبر ناگواری را نشنویم، رنجی که از آن متوقع است در ما ایجاد نمی‌شود؛ مانند مسافری که در لحظه‌ای که حادثه تصادفی در جاده اتفاق افتاده و از کنار آن عبور کرده، خواب باشد و آن را ندیده باشد و پس از آن نیز به او اطلاع داده نشود. چنین فردی درباره آن حادثه که در کنار او رخ داده، رنجی در خود احساس نمی‌کند؛ زیرا به وسیله حواس پنج‌گانه، وصول و دستیابی به حادثه برای او پدید نیامده و مانعی میان او آنچه می‌تواند منشأ رنج در او شود پدیدار گشته است.

۴. اذعان به منافرت: از شرایط لازم برای تحقق «رنج» آن است که مُدرک به نقص و منافرت اذعان و باور داشته باشد؛ چراکه اگر ادراک کننده چیزی را نقص نداند، از برخورد با آن رنجی نخواهد برد. دلیل این امر، - چنان‌که پیش از این نیز بدان اشاره رفت - آن است که ملایمت و منافرت می‌توانند اموری نسبی باشند و نسبی بودن آنها از جهت ادراک کننده است؛ به گونه‌ای که دو نفر در برخورد با یک موضوع، واحد دچار انفعالات متفاوتی از نظر رنج و لذت می‌شوند. پس بنابر آنچه گذشت، لازمه ایجاد رنج، وجود امر منافر نیست، بلکه اذعان به منافرت است؛ زیرا ممکن است آنچه به انسان می‌رسد واقعاً ملایم و کمال نفس باشد، اما او آن را منافر بداند و از آن متأذی شود و رنج ببرد؛ مانند رنج کفار و منافقین از شنیدن آیات الهی^۱، و همچنین به عکس، ممکن است امر ناملایمی مفید انگاشته شود و مطلوب گردد؛ چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «جهاد در

۱. «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أُنزِلَ اللَّهُ فَاحْتَبَطُوا أَعْمَالَهُمْ» (محمد (ع‌و)، ۹)

راه خدا، بر شما مقرر شد، درحالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید؛ حال آنکه خیر شما در آن است و یا چیزی را دوست داشته باشید؛ حال آنکه شر شما در آن است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید»^۱.

۵. توجه به منافرت: یکی از لوازم تحقق «رنج» توجه ادراک‌کننده به منافرت چیزی است که به او رسیده است؛ چراکه اگر نفس به امر دیگری اشتغال داشته باشد و به منافرت آن توجه نکند، از آن رنج نخواهد برد. فرایند چنین توجهی در نفس را شاید بتوان این‌گونه تحلیل کرد که نفس انسان بر اساس حب ذات به دنبال جلب منافع و دفع مضرات از وجود خویش است و براین اساس، اموری را برای خود مهم می‌پندارد و در اولویت جلب یا دفع قرار می‌دهد و به تعبیر مصطلح، بدان توجه می‌کند و به بیان فلاسفه بدان علم به علم می‌یابد. البته باید بر این نکته تأکید کرد که «توجه کردن» امری اختیاری است که اخلاقی نیز می‌تواند باشد و نیازمند زمینه‌چینی‌های مناسب برای عملکرد صحیح آن در نفس است. گفتنی است آنچه در تعابیر حکما آمده که «نبودن شاغل» شرط تحقق رنج برشمرده شده، در واقع اشاره به همین نکته است؛ یعنی شرط ادراک امر منافر، عدم اشتغال نفس به امر دیگر است؛ به نحوی که از امر منفی وارد شده بر خود غافل نشود، چنان‌که حالت توجه و جذبه، اولیای الهی را از توجه به غیر منصرف می‌سازد.

۶. جهت منافرت: بدین معنا که برای تحقق «رنج» لازم است جهت منافرت باشد و از همان جهت رنجی تحقق پذیرد. مقصود از قید «جهت منافرت» که باید در تحقق رنج محفوظ بماند و تغییر نکند - چنان‌که پیش از این نیز به آن اشاره رفت - آن است که با عنایت به آنکه نفس شئون و ابعاد و به تعبیر دیگر جهات مختلف دارد، ممکن است امری در خصوص بُعدی از وجود انسان برای نفس ناخوشایند و رنج‌آور تلقی شود و به جهتی دیگر، برای نفس خوشایند و لذت‌آور باشد؛ مانند عطری که از جهت بویایی مطلوب، ولی ادراک آن از جهت ذائقه و چشایی به دلیل تلخی آن برای انسان رنج‌آور و نفرت‌انگیز است یا آنکه برای انسان روزه‌دار گرسنگی از جهت جسمانی رنج‌آور است، ولی از جهت روحی از روزه‌داری خود احساس سبکی می‌کند و لذت معنوی می‌برد.

۱. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲)، (۲۱۶).

تأملاتی در تحلیل رنج

در اینجا با توجه به دیدگاه‌های پیش گفته و تأمل در این مفهوم، به نکته‌ها و دریافت‌هایی درباره حقیقت مفهوم «رنج» اشاره می‌کنیم:

۱. درباره ادراک که نقش اساسی در تحقق رنج دارد، اقسامی قابل تصور است. ادراک ممکن است حصولی یا حضوری باشد. ادراک حصولی نیز گاهی مطابق با واقع خواهد بود و گاه مخالف با واقع، و همچنین این ادراک حصولی ممکن است یقینی یا ظنی باشد. مانند کسی که با شنیدن خبر آتش‌سوزی در خانه‌اش به گمان آسیب‌دیدگی عزیزانش اندوهگین می‌شود که این امر ممکن است واقعاً تحقق یافته باشد یا آنکه در حقیقت خانواده او در سلامت باشند. در زمینه ادراک حضوری نیز اقسامی قابل تصور است که از آنها به ناآگاهانه، نیمه‌آگاهانه و آگاهانه تعبیر می‌شود. دل‌شوره‌هایی که در بیشتر مادران درباره فرزندان‌شان پیش از آنکه خبر ناگواری به آنان رسد ایجاد می‌شود، می‌تواند از نوع علم حضوری ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه‌ای باشد که روح آنان به دلیل شدت وابستگی به فرزند آن را حضوراً یافته است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که یکی از یاران‌شان درباره غم و اندوهی که در انسان ایجاد می‌شود و دلیل آن را نمی‌داند فرمود: این رنج و سرور به دلیل رنج و سروری است که در ما ایجاد شده و از ما به شما منتقل می‌شود؛ چراکه نور و طینت و سرشت ما و شما یکی است.^۱

۲. واژه محوری که در بیشتر تعاریف مربوط به مفهوم رنج و مقابل آن، لذت به کار رفته «ملایمت و منافرت» است. در تبیین این اصطلاح و نقش آن در تعریف مفهوم رنج باید گفت حب ذات یا خوددوستی از امور فطری در انسان است که به علم حضوری آن را می‌یابیم. براین اساس، نفس آدمی هر چه را مناسب و هماهنگ با خواسته‌ها و منافع خود ببیند، تمایل خواهد یافت. تحصیل و دستیابی به امر مطلوب حالتی خوشایند در انسان پدید می‌آورد که از آن به لذت تعبیر می‌کنیم. در طرف مقابل، آنچه را انسان ناهماهنگ با خواسته‌ها یا به ضرر خود بیابد، از آن نفرت و بدان گرایش منفی پیدا می‌کند

۱. عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ مَعِيَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فَقُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَمُّ وَ أَحْزَنُ مِنْ غَيْرِ أَنْ أَعْرِفَ لِدَلِّكَ سَبَبًا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ ذَلِكَ الْحَزَنَ وَ الْفَرَحَ يَصِلُ إِلَيْكُمْ مِمَّا لَأَنَا إِذَا دَخَلَ عَلَيْنَا حُزْنٌ أَوْ سُورٌ كَانَ ذَلِكَ دَاخِلًا عَلَيْنَا لَأَنَا وَ إِنَّا كُمْ مِنْ نُورِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَجَعَلْنَا وَ طَيَّبْنَا وَ طَيَّبْتُمْ وَاحِدَةً (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۳).

و اگر امر منافر به نفس او برسد، حالتی از ناخوشایندی در او پدید می‌آید که از آن به «رنج» تعبیر می‌کنیم. پس مقصود از ملایمت و منافرت با نفس، در واقع هماهنگی و مناسبت داشتن امری با منافع یا خواسته‌های نفس و یا ناهماهنگی و عدم تناسب چیزی با آن است.

۳. در تعاریف بزرگان از رنج به این نکته توجه شده بود که حواس مختلف انسان، رنج‌ها و لذت‌های ویژه خود را دارند. قوه چشایی لذت و رنج ویژه خود را دارد و قوه‌های بویایی، بینایی، شنوایی و لامسه نیز لذت و رنج مخصوص خود را دارند. در این باره باید گفت: حواس پنج‌گانه به‌عنوان ابزاری برای علم حصولی و دریافت و اثرپذیرفتن از امور مادی در انسان شمرده می‌شوند و در واقع ملایمت و منافرت و لذت و رنجی برای حواس پدید نمی‌آید، بلکه این نفس ماست که از طریق ابزاری به نام حواس پنج‌گانه رنج‌ها و لذت‌هایی را درک می‌کند. با تبیینی دیگر می‌توان گفت ادراک‌کننده (مدرک) گاهی خود نفس است که مستقیماً با علم حضوری و بدون واسطه مفهوم و ذهن، درک لذت و رنج می‌کند، و گاهی نیز نفس به واسطه ذهن و با علم حصولی از طریق ابزارهای خود مانند عقل، حس و خیال به درک لذت و رنج دست می‌یابد.

۴. در تعاریف گذشته از قوای مختلف نفس سخن به میان آمد و اینکه هر یک از این قوه‌ها امور ملایم و منافر با خود دارند. در توضیح این مطلب باید گفت نفس انسان گرچه موجودی مجرد است، قوا و ابعاد مختلفی دارد که در یک تقسیم‌بندی مشهور و به تبع ارسطو، فلاسفه اخلاق قوای نفس را شامل قوه عقلیه، قوه شهویه و قوه غضبیه می‌دانند. برخی از حکما نیز در بیان ابعاد و شئون نفس، آن را به هر می سه بُعدی تشبیه کرده‌اند که ابعاد شناخت، قدرت و گرایش را دربرمی‌گیرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۱-۳۳). هر یک از این قوا یا ابعاد نفس می‌تواند با ملایمات یا منافراتی مواجه شود که رنجی را برای نفس به همراه داشته باشد. حال سخن آنجاست که اگر چیزی از جهتی منافر و از جهتی ملایم با نفس باشد، آیا لذت و الم هر دو پدید می‌آیند یا با کسر و انکسار، حالتی متناسب با آنچه بیشتر درک می‌شود پدیدار می‌شود؟ به نظر ما از آنجاکه ممکن است رنج و لذت هر دو امر وجودی غیرمتضاد با هم باشند، می‌توانند هر دو با هم تحقق یابند؛ بدین معنا که نفس انسان به حسب توانایی خود می‌تواند هم‌زمان به دو یا چند امر متفاوت توجه داشته باشد. پس عقلاً ممکن است نفس در آن واحد به لحاظ بُعدی از

وجود خود دچار رنج شود و به لحاظ بُعدی دیگر لذت برد. چنین حالتی را ما به وجدان نیز در خود می‌یابیم؛ چنان‌که ممکن است بیمار از معالجهٔ دردناک خود، به امید درمان و خلاصی از بیماری لذت ببرد یا لذتی که عالم از تحصیل علم می‌برد با رنج بی‌خوابی همراه است. در نمونه‌ای دیگر، توبه‌کنندگان به درگاه الهی در میانهٔ خوفی دردناک از کردهٔ خود و لذت امید به رحمت خداوند به سر می‌برند یا دوستداران و عاشقان اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه سید الشهداء علیهم‌السلام در عزاداری برای مصایب آن حضرات چنین حالتی از حزن و لذت معنوی را احساس می‌کنند. البته باید توجه داشت که لذت و رنج انسان با توجه به میزان کمال و ملایمت و یا منافرت امر ادراک شده با نفس، و میزان توجه نفس به مدرک، درجات مختلفی از حیث قوت و ضعف خواهد داشت. بنابراین، ممکن است لذتی قوی در کنار رنجی ضعیف یا بالعکس به‌طور هم‌زمان در نفس پدید آید.

۵. نکتهٔ دیگر آن است که ملایمت و منافرت یا کمال و نقصی که در تعریف لذت و رنج به کار رفته، اموری نسبی هستند یا مطلق؟ یعنی ملایمت و منافرت واقعی و کمال و نقص واقعی، لذت‌بخش و رنج‌آور است یا آنکه آنچه مدرک آن را ملایم و کمال یا منافرت و نقص می‌داند، لذت و رنج در او ایجاد می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش بایستی به دو جنبه در این مسئله توجه داشت. نخست از حیث یکسان یا متفاوت بودن شرایط واقعی افراد، صرف‌نظر از علم و جهل به واقع که در لذت و رنج آنها مؤثر است؛ مانند لذتی که کودک از سرگرمی با اسباب‌بازی‌هایش می‌برد، درحالی‌که بزرگ‌سال چنین لذتی را نمی‌برد؛ زیرا شرایط واقعی آنها متفاوت است. جنبهٔ دیگر، علم و جهل فرد به امر ملایم و ناملایم است؛ یعنی آنکه دو فرد به جهت تفاوت در علم و جهل یا درجهٔ علم، از آنچه به آنها رسیده لذت یا رنج متفاوتی می‌برند؛ مثل تفاوت کسی که خبردار شده برندهٔ جایزه‌ای ویژه است و از این بابت احساس لذت می‌کند و فرد دیگری که در وضعیت مشابه اوست، ولی از برنده‌شدن خود خبر ندارد و در نتیجه، احساس لذتی در این زمینه نخواهد داشت. در جنبهٔ نخست باید گفت با توجه به اینکه وجود آدمی دو مرتبهٔ حیوانی و انسانی دارد، به نظر می‌رسد در مرتبهٔ حیوانی وجود آدمی از آنجاکه انسان‌ها دارای نیازها و غرایز مشترکی هستند، در شرایط یکسان، رنج‌ها و لذت‌های مشترکی نیز خواهند داشت؛ مانند آنکه همهٔ انسان‌ها از تشنگی و گرما رنج می‌کشند و در آن حال، از آب گوارا و نسیمی خنک لذت می‌برند؛ گرچه در شرایطی ویژه که یک انسان به دلایلی از

اعتدال مزاجی خارج شده باشد، در امور غریزی خلاف طبیعت اولیه همه انسان‌ها، نیازهای متفاوتی احساس می‌کند. بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت ملایمات و ناملایماتی که به واسطه جسم پدید می‌آید، در شرایط طبیعی در عموم انسان‌ها مشترک خواهد بود.

قرآن کریم بر این حقیقت تصریح دارد که انسان‌ها با نوع خلقت و فطرتی یکسان آفریده شده‌اند^۱ و همه آنها مشترکاتی دارند. بنابراین، گرایش‌های عموم انسان‌ها مشترک است و به تعبیری نیازهای روحی مشترکی دارند و از اموری چون عدالت و انصاف لذت می‌برند و از بی‌عدالتی و ظلم رنج می‌کشند. اما آنچه در این میان باید بدان توجه داشت، اختیاریت انسان و نقش آن در شکل‌دهی به روحيات و شخصیت خود است. درست است که خداوند متعال انسان را با فطرت الهی آفریده است، یعنی مجموعه معارف و گرایش‌هایی را در همه انسان‌ها به‌صورت ابتدایی قرار داده که از آن جمله خداشناسی، حقیقت‌جویی، لذت‌طلبی و رنج‌گریزی است، اما انسان به‌عنوان مخلوقی مختار در این زمینه می‌تواند دو راه در پیش گیرد. نخست آنکه در مسیر فطرت الهی خود حرکت کند و امور فطری را که به‌صورت ابتدایی، بسیط و مبهم در خود می‌یابد به کمک آموزه‌های الهی پرورش داده، شفاف‌سازی و ابهام‌زدایی کند و بدین وسیله کمال یابد. راه دیگر آن است که با اختیار خود از تمایلات فطری که در او وجود دارد فاصله بگیرد و با سوءتدبیر و تربیت نادرست از آن منحرف شود که برخی از بزرگان آن را به فطرت ثانویه تعبیر کرده‌اند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸). در چنین شرایطی، در واقع فطرت اولیه و الهی به دلایل مختلف در پرده و حجاب قرار می‌گیرد و کارایی خود را از دست می‌دهد؛ چنان‌که در حدیث قدسی در این زمینه آمده که خداوند همه بندگان را بر فطرتی پاک آفریده و این شیاطین انس و جن هستند که بندگان را از دین‌شان برمی‌گردانند و آنان را مشرک می‌سازند.^۲ با این مقدمه می‌توان گفت در مرتبه روحی ممکن است شخصی اقدام به انجام عملی کند و از آن لذت برد، زیرا آن عمل را ملایم شاکله و شخصیت

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ

النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم (۳۰)، ۳۰)

۲. «خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي غيري» (حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۰۱).

خودساخته‌اش می‌داند،^۱ ولی انسانی دیگر در شرایطی مشابه در مواجهه با همان امر احساس رنج کند و از آن پرهیز نماید، زیرا آن را منافر با طبع خود یافته است؛ مانند مواجهه متفاوت دو فرد با یک صوت و موسیقی که یکی از آن لذت می‌برد و دیگری از آن رنج می‌کشد. بنابراین، ملایمت و منافرت و کمال و نقص که در تعریف لذت و رنج به کار رفته، گرچه با نگاه به فطرت اولیه - که همان حداقل‌هایی است که انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد - اموری مطلق خواهند بود، ولی با توجه به فطرت ثانویه و به تعبیر دقیق‌تر، شاکله و شخصیت ثانویه افراد بشر که بر اثر عوامل گوناگون و اختیارداری او شکل می‌پذیرد، ملایمات و منافرات و کمال و نقص نزد انسان‌ها متفاوت خواهد بود. بنابراین، می‌توان گفت بیشترین تفاوت‌ها میان انسان‌ها از جهت روحی آنان است و بیشترین شباهت‌ها در جنبه غریزی و بُعد مادی آنهاست.

۶. همان‌گونه که به سخن برخی فلاسفه اشاره شد، به نظر می‌رسد رنج کیفیتی است که در نتیجه ادراک وصول منافر در نفس پدید می‌آید، نه اینکه خود این ادراک باشد؛ بدین معنا که در انسان، شناخت و ادراکی حاصل می‌شود و در نفس، درباره این معرفت اثر و انفعالی پدید می‌آید که از آن با عنوان «رنج» یاد می‌کنیم. حال سخن اینجاست که با جدا ساختن ادراک و رنج، آیا ممکن است ادراک در خصوص امر ناملایمی در انسان ایجاد شود، ولی نفس از آن منفعل نشود و رنجی در او پدید نیاید؟ ممکن است در پاسخ گفته شود از آنجاکه از نظر عقلی ملازمه‌ای میان ادراک و انفعال نفسانی نیست، ممکن است انسان امر ناملایمی چون سختی علم را درک کند، ولی قوت نفس مانع از منفعل شدن نفس و ایجاد رنج در آن شود. به همین دلیل می‌تواند یکی از دلایل نسبی بودن ملایمات و ناملایمات درباره انسان‌های مختلف همین امر قلمداد شود و ایستادگی اولیای الهی و مردان بزرگ را در مقابل سختی‌ها و بلاهای بزرگ را این‌گونه تفسیر کرد. اما به نظر می‌رسد با توجه دقیق‌تر می‌توان دریافت که قوت نفس در همه ابعاد آن تجلی می‌یابد و نفس‌های قوی‌تر، ادراکات قوی‌تری در قیاس با نفوس ضعیف‌تر نسبت به همه ابعاد خود دارند. بنابراین، درک آنها نیز از امور ناملایم بیشتر خواهد بود. پس آنچه می‌تواند در نوع برخورد انسان‌ها با سختی‌ها تفاوت پدید آورد، توجه یافتن به حقایق لذت‌بخش‌تر

۱. اسراء (۱۷)، ۸۴.

است که این رنج‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و سختی‌ها را آسان می‌کند؛ چنان‌که سید الشهداء علیه السلام دربارهٔ مصایب سخت کربلا می‌فرمود: «آنچه اندوه مصیبت را برایم آسان می‌کند آن است که در منظر خداوند است»؛^۱ یعنی توجه آن حضرت به بُعد الهی و معنوی سبب شده سختی رنج‌ها کاهش یابد و پذیرش آنها ساده‌تر شود؛ گرچه به نظر می‌رسد انسان تا در عالم ماده است نمی‌تواند به‌طور کلی بدان بی‌توجه باشد.

۷. چنان‌که گذشت، برخی حکما یکی از شروط تحقق «رنج» را «دستیابی» و وصول دانسته‌اند؛ بدین معنا که جهت منافرت باید برای ادراک‌کننده حاصل شود و با تصور امری منافرت به‌تنهایی رنجی حاصل نمی‌شود و در این باره مثال زده‌اند که صرف تصور امری مطلوب یا مکروه، لذت و رنجی در انسان پدید نمی‌آورد. در این زمینه باید گفت گرچه در موارد بسیاری این سخن صحیح است، در موارد متعددی نیز صرف تصور ملایم یا منافرت که با قوه مصوره و متخیله انسان صورت می‌پذیرد، برای تحقق رنج یا لذت کافی است؛ مثل آنکه فردی با تصور منظرهٔ زیبا، لذت خیالی می‌برد و با تخیل کثافات و فضولات آزرده می‌شود. شاید در چنین مواردی بتوان گفت گرچه نفس به جهت قوهٔ خیال رنج یا لذت می‌برد، ولی از آنجاکه با صرف تصور، خود آن شیء حاصل نمی‌شود، لذت و رنجی نیز که ناشی از خود آن شیء است برای نفس پدید نمی‌آید. پس در چنین مواردی نیز قید «دستیابی» نقض نشده، چون در حقیقت دستیابی در قوهٔ خیال تحقق یافته است.

نکتهٔ مهم دیگری که در تحلیل «رنج» باید بدان توجه داشت، آن است که رنج‌کشیدن به‌خودی‌خود عملی ارزشمند و اخلاقی به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا تنها عملی می‌تواند ارزشمند باشد که از روی اختیار صورت پذیرد و رنج‌کشیدن عملی اختیاری نیست و با درک امر ناملایم با نفس، چنین کیفیتی در نفس حاصل می‌شود. اما در عین حال می‌توان «رنج» را با توجه به مقدمات اختیاری آن، امری اختیاری و ارزشی دانست و در علم اخلاق دربارهٔ آن بحث کرد و آن را مورد قضاوت اخلاقی قرار داد. نشانهٔ این امر آن است که در مواردی افرادی به‌واسطهٔ رنجی که می‌کشند، مورد ملامت دیگران قرار می‌گیرند یا افرادی برای عدم احساس رنج دربارهٔ یک حادثه سرزنش می‌شوند؛ درحالی‌که انسان هیچ‌گاه درباره

۱. ثُمَّ قَالَ هَوَّنَ عَلَيَّ مَا تَزَلَّ بِي أَنَّهُ بَعَيْنِ اللَّهِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۴۶)

امری غیراختیاری سرزنش نمی‌شود. پس این نکوهش در واقع به دلیل مقدماتی است که به‌طور اختیاری به‌دست آمده است؛ مقدماتی چون اعتقادی باطل، تغافل، گرایشی انحرافی یا افراطی که موجب پدید آمدن رنج یا مانع از حصول آن در فرد شده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱). قم: کتابفروشی داوری.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحوية في المعاد. تهران: شمس تبریزی.
۳. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات مع الشرح الطوسي (ج ۳). قم: نشر البلاغة.
۴. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
۵. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲). بیروت: دار صادر.
۷. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء (ج ۲ و ۳). بیروت: الدار الاسلامیة.
۸. استرآبادی، محمد تقی (۱۳۵۸). شرح فصوص الحکم منسوب به ابونصر فارابی. به کوشش محمد تقی دانش پژوه. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران؛ دانشگاه مکیل.
۹. بهمنیارین مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. جمیل صلیبا (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰). الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیة (کلیات حدیث قدسی). تهران: دهقان.
۱۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. شاه آبادی، محمد علی (۱۳۸۷). شذرات المعارف. توضیح و تقریر نورالله شاه آبادی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۵. شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. صحح للصبحی صالح. قم: هجرت.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰). نهاية الحکمة (ج ۲). تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. _____ (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳ و ۱۷). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۶). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۱. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. قم: بیدار.
۲۲. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة (ج ۱). قم: بیدار.
۲۳. _____ (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة (ج ۲). بیروت: دارالکتب العربیة.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۸). قم: هجرت.
۲۵. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۵). اصول المعارف. با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.
۲۶. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه (ج ۱). ترجمه اسماعیل سعادت. منوچهر بزرگمهر. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش.
۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۴۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). تعلیقة علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. _____ (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن (ج ۲). تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. _____ (۱۳۸۴). به سوی خودسازی. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم.

۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری (ج ۷). تهران: صدرا.

۳۲. ناس، جان‌بایر (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. ویراست ۲. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.