

رابطه «لذت و سعادت» از دیدگاه اپیکور و صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱/۲۶

تأیید: ۱۳۹۰/۲/۲۸

ولی غیبی*

چکیده

لذت، از اساسی‌ترین انگیزه‌های رفتار در آدمی است و از طرفی سعادت، به عنوان غایت اخلاق تلقی می‌گردد. رابطه «لذت» با «سعادت» یکی از مباحث بنیادین در فلسفه اخلاق است. این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو متفکر با گرایش‌های مختلف (اپیکور، «لذت‌گرا» و ملاصدرا به عنوان نماینده فلسفه اسلامی) در این رابطه می‌پردازد. از دیدگاه اپیکور (Epicuruse) سعادت، عین لذت است؛ اما مراد وی از «لذت» تنها لذت‌های حسی یا عیاشی نیست. مقصود وی از لذت، «فقدان رنج» است، و راه وصول به سعادت را تعدیل امیال و دوری از لذت‌های غیرضروری همچون تجمل‌پرستی و قدرت‌طلبی می‌داند؛ زیرا این امیال و خواسته‌ها، بیشتر سرچشمه رنج‌اند تا منبع شادمانی. طبق نظریه اخلاقی ملاصدرا که دیدگاهی دینی فلسفی است، سعادت حقیقی در تقرب به ذات الهی است. وی، برخلاف اپیکور، انسان را موجودی تک‌ساحتی نمی‌بیند، بلکه علاوه بر جسم، برای انسان روح و روان نیز قائل است که دارای لذاتی متناسب با خود است و در سایه قرب الهی، انسان به بهترین و عمیق‌ترین لذات روحی و معنوی دست می‌یابد. راه رسیدن به این سعادت در دو گام است: اول، تهذیب نفس و پاک کردن روح از رذایل و دوم، تلاش در کسب معرفت و شناخت خداوند. نتیجه حاصل از این پژوهش دو مطلب است: نخست، عدم کفایت توان و دانش متعارف بشر در تشخیص سعادت حقیقی انسان و دوم، اینکه سعادت حقیقی همراه است با نائل شدن به اوج لذت که آن هم بر محور قرب الهی دور می‌زند. واژگان کلیدی: لذت، سعادت، ایمان، فلسفه اخلاق، اپیکور، ملاصدرا.

*. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه شهرکرد.

پیشگفتار

در این پژوهش ابتدا به پیشینه تاریخی لذت اشاره می‌شود و سپس نظریه اخلاقی / پیکور و مبنای فکری وی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. بعد از آن به بررسی دیدگاه اخلاقی ملاصدرا و تفسیر او از لذت و سعادت حقیقی پرداخته و در ادامه به مقایسه دو دیدگاه و در خاتمه به نتیجه حاصل از پژوهش پرداخته شده است.

پیشینه تاریخی لذت

توجه به لذت از سوی افراد مختلف به صورت‌های متفاوتی ارائه شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را نظریه ای واحد و منسجم دانست؛ بلکه مجموعه‌ای از نظریات مختلف است که هرچند وجوه مشترکی با یکدیگر دارند؛ اما دارای وجوه افتراقی نیز هستند و این مسئله هم در فلسفه غرب و هم در حکمت اسلامی جایگاه مهم و پیشینه‌ای بلند دارد:

۱. یونان باستان: سقراط غلبه لذت بر رنج را سعادت خوانده است (افلاطون، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶). / افلاطون لذت عقلی را ویژه انسان و مایه تحقق زندگی واقعی می‌شمارد و معتقد است حکم عقل برای انتخاب لذت‌های ارزشمند ضرورت دارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۲۳). / ارسطو لذت را از آثار و لوازم سعادت می‌داند، نه عین سعادت (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۲ / کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۷).
از دیدگاه / پیکور لذت نخستین خیر ذاتی انسان و همزاد اوست و هر انتخابی و اجتنابی با توجه به لذت صورت می‌گیرد (کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۶۸).

چیستی لذت در حکمت اسلامی

حکمای اسلامی در شرح معنای لذت، عبارات صریح و روشنی دارند. شیخ الرئيس / ابن‌سینا می‌گوید: لذت در حقیقت، ادراک چیزی است، از آن جهت که نزد دریافت کننده کمال و خیر است. ألم دریافتن و ادراک چیزی است که پیش دریافت‌کننده آفت و شر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۱۷).

شیخ/شراق سهروردی، لذت را به ادراک ملایم و وصول به آن دانسته و ادراک امر ناملایم را آلم دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳).

از دیدگاه صدرالمتألهین لذت عبارت است از ادراک امری که سازگار و ملایم با طبع انسان باشد و آلم عبارت است از ادراک ضد آن و ملایم هر شیء، چیزی است که کمال برای آن محسوب شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ص ۱۴۲).
با دقت در کلمات و عبارات فوق می‌توان گفت از دیدگاه حکمای بزرگ اسلام تفاوت چندانی در ماهیت لذت وجود ندارد.

مکتب اپیکوریسم

از نظر/پیکور (۳۴۲-۲۷۰م) سعادت، در لذت است: «لذت، آغاز و غایت زندگی سعادت‌مندانه است» (کاپلستون، همان، ص ۴۶۷).

لانگ، اصول نظریه اخلاق/پیکور را در ضمن پنج اصل زیر خلاصه کرده است:

۱. لذت عبارت است از فقدان آلم؛
 ۲. لذت روحی، به دلیل دوام بیشتر، بر لذت جسمانی ترجیح دارد؛
 ۳. ارزیابی عقلانی لذت‌ها و آلم‌ها به ما این امکان را می‌دهد که از یک زندگی برخوردار شویم که لذت بادوام آن، بیشتر از درد موقت آن باشد؛
 ۴. انسان تنها باید امیال ضروری و طبیعی خود را ارضا نماید؛
 ۵. هرچند لذت، تنها خیر ذاتی است، امور دیگر از قبیل مصلحت‌اندیشی و امثال آن را می‌توان دارای خیر ابزاری و مقدمی دانست (A.A, ۱۹۹۲, ۳, p.۴۷۱-۴۷۲).
- /پیکور معتقد است برای رسیدن به سعادت شخصی، باید نیازهای خود را تعدیل کرد، لذت‌های ساختگی همچون تجمل‌پرستی و قدرت را کنار گذاشت و از شورها گریخت. شور عشق، به باور او بیشتر سرچشمه رنج است تا رضایت. سعادت در فضیلت نهفته است (دورتیه، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹)!
- بنابراین، به وضوح می‌توان دریافت که روح اپیکورگرایی بر کناره‌گیری داوطلبانه از زندگی پرهیاهو، گوشه‌گیری در برابر شورهای بزرگ و افراط‌ها، جاه‌طلبی‌ها و تمایلاتی مبالغه‌آمیز بود که بیشتر سرچشمه دردها هستند.

/پیکور لذت را غایت زندگی می‌دانست و معتقد بود هر موجودی در جست‌وجوی لذت است و نیکبختی در لذت است: «تن ما فریاد می‌کشد و می‌خواهد که او را از سرما و گرسنگی و تشنگی برهانیم و اگر مردی تن خود را از این نیازها رها کند و امید داشت که در آینده هم بتواند برهاند، او در خوشی، همسنگ زئوس است. ما برانیم که لذت مبدأ و غایت زندگی سعادت‌مندانه است و با توجه به آن است که به هر انتخاب و اجتنابی مبادرت می‌ورزیم» (سکس، ۱۳۴۵، ص ۱۵۴). بنابراین، می‌توان گفت که اخلاق اپیکوری، مبتنی بر لذت است.

به باور /پیکور هرکاری که لذت طولانی‌تری را پدید آورد_ هرچند در ابتدا مستلزم رنج باشد_ «خیر و مطلوب» می‌باشد و در مقابل، هر فعلی که رنج طولانی را در پی داشته باشد_ گرچه لذت زودگذری را نیز در ابتدا تولید نماید_ «شرّ و غیر مطلوب» می‌باشد. /پیکور براساس محاسبات خود، لذات انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. لذت‌های طبیعی و ضروری: مانند لذت خوردن و آشامیدن. کارکردن برای به‌دست‌آوردن غذا، از نظر اخلاقی پسندیده می‌باشد.

۲. لذت‌های طبیعی غیرضروری: این دسته از لذات نیز مطلوب طبیعت انسان‌اند، لکن ضروری نیستند؛ مانند لذت خوردن غذاهای لذیذ، گران‌بها، کمیاب و لذت ازدواج. در این گونه لذات، افراط و تفریط مضرّ و رعایت اعتدال، خیر و اخلاقی می‌باشد.

۳. لذت‌های غیرطبیعی و غیرضروری: لذت جاه، مقام، شهرت و... از لذاتی هستند که نه طبیعت انسان، مقتضای آن است و نه فقدان آنها، زندگی انسان را به خطر می‌اندازد، لذا این گونه لذات را باید به کلی ترک نمود (ژان برن، ۱۳۵۷، ص ۱۱۱-۱۱۶). لذت‌های طبیعی و ضروری به لذت‌هایی گفته می‌شود که لازمه زندگی انسانی‌اند؛ به این معنا که نه تنها مقتضای طبیعت آدمی‌اند، بلکه برخورداری از آنها شرط بقا و ادامه حیات اوست. برای مثال، لذاتی مانند خوردن، نوشیدن، خوابیدن و به هنگام سرما خود را پوشانیدن، از جمله لذاتی هستند که هر انسانی به مقتضای طبیعتش به آنها گرایش دارد؛ یعنی طبیعت ما اقتضا می‌کند که غذا بخوریم، آب بنوشیم و امثال آن، و اگر این کارها را انجام ندهیم، خلاف اقتضای طبیعت‌مان عمل کرده‌ایم و افزون بر آن، شرط

زنده ماندن انسان نیز هستند؛ یعنی اگر کسی غذا نخورد و آب ننوشد و از پوشاک مناسب استفاده نکند، مدت زیادی نمی تواند به حیات خود ادامه دهد. البته باید دانست که ضروری بودن این دسته از لذات تا آنجاست که واقعاً شرط زنده ماندن انسان باشند. بر این اساس، می توان گفت که منظور از خوردن، نوشیدن، پوشیدن و خوردن در حد کفاف و نوشیدن به وقت تشنگی و پوشیدن به تناسب فصل است. خود/پیکور در این باره می گوید: «کم ثروتی و سرمایه معتدل، به اندازه رفع احتیاج طبیعی، ثروت و غنای بزرگی است، ولی سرمایه و نعمت فراوانی که حد و مرزی نشناسد، فقر و مسکنت عظیمی است» (همان) و یا درباره غذا خوردن می گوید: «من با خوردن یک تکه نان و آب از لذت بدنی فوق العاده ای سرشار می شوم و لذات دیگر را حقیر می شمارم و این تحقیر من، مربوط به خود لذات نیست، بلکه مربوط به آلامی است که آنها در پی خواهند داشت» (همان، ص ۱۱۲).

این نوع تمایلات را همیشه باید ارضا کرد؛ نتیجه ارضای این لذایذ برخورداری از نعمت و لذت حیات است که خود طولانی ترین و بزرگ ترین لذتی است که برای ما حاصل می شود؛ زیرا هر لذتی که برای انسان حاصل شود، در زندگی و به واسطه زندگی است و خود زندگی را با هر چیزی بسنجیم، باز هم لذتش بیشتر و طولانی تر است، مخصوصاً از دیدگاه کسی که منکر جهان آخرت باشد و حیات انسان را منحصر به حیات دنیوی و این جهانی بداند. به هر حال، تحصیل این دسته از لذات، امری لازم و ضروری است و به همین دلیل انجام کارهایی که به تحقق آنها بینجامد، نیز ضروری و حتمی خواهد بود. بنابراین، کارکردن و تلاش در جهت تأمین مایحتاج زندگی از نظر اخلاقی خوب و پسندیده است. اصولاً حکیم به کسی گفته می شود که می داند عالی ترین درجه لذت زمانی حاصل می شود که این نوع امیال ارضا شوند. براساس این قاعده که «با اندکی آب و نان می توان خود را در سعادت، رقیب ثروپتیر انگاشت»، حکیم چون نیازهای خود را به حداقل برساند، تقریباً از تأثیر اوضاع و احوال خارجی فارغ می ماند.

لذت های طبیعی و غیر ضروری به لذت هایی گفته می شود که هر چند برای حواس طبیعی ما دلپذیرند، لذت هایی زاید و غیر ضروری اند. این نوع امیال معلول و مولود

توجهی است که انسان به تنوع طلبی دارد؛ مثلاً بهتر خوردن و بهتر نوشیدن از جمله لذت‌هایی هستند که هرچند مقتضای طبیعت انسان‌اند، حیات آدمی وابسته به آنها نیست. خوردن مقدار زیادی از بهترین غذاها قطعاً لذتی طبیعی، اما غیر ضروری است (ر.ک: بریه، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۲).

درباره ارضا یا عدم ارضای این نوع تمایلات، باید نخست این پرسش را مطرح کرد که اگر آنها را برآورده کنم یا نکنم چه پیامدی خواهد داشت. به اعتقاد/پیکور می‌توان از این دسته از لذت‌ها به‌طور معتدل و با میانه‌روی استفاده کرد. وی تأکید می‌کند که باید از افراط و تفریط در استفاده از آنها، به‌شدت پرهیز نمود. بنابراین، نه باید به‌طور کلی از این‌گونه لذات چشم پوشید و دوری کرد و نه باید در برخورداری از آنها زیاده روی نمود. اعتدال و میانه‌روی در استفاده از آنها خیر اخلاقی است و تعطیل و نادیده گرفتن آنها یا زیاده‌روی در استفاده از آنها، شر اخلاقی است.

اما لذت‌های غیر طبیعی و غیر ضروری به لذت‌هایی گفته می‌شود که نه مقتضای طبیعت انسان هستند و نه لازمه حیات او (ر.ک: لوچانو، ۱۳۸۴، ص ۳۴۰-۳۴۱)، بلکه لذت‌هایی بیهوده‌اند. این نوع امیال مولود «گمان» و «پندار» است. لذت‌هایی مانند جاه و مقام و شهرت از این دسته به حساب می‌آیند. اگر انسان مقام نداشته باشد و یا دارای شهرت نباشد، نه کاری خلاف طبیعتش رخ داده است و نه زندگی او به مخاطره می‌افتد. هیچ‌یک از جهازات بدنی ما مقتضای شهرت و مقام و امثال آن نیست. اگر این دسته از لذایذ نباشد، نه به چشم انسان لطمه می‌خورد و نه به گوش او و نه به سایر اعضا و جوارحش. پس این‌گونه لذایذ نه طبیعی‌اند و نه ضروری. این نوع تمایلات را باید به‌طور کلی رها کرد و هرگز نباید برآورده نمود؛ زیرا منشأ چشم و هم‌چشمی می‌شوند و به جای تأمین خوشی و لذت، بر دردها و رنج‌های روحی و روانی انسان می‌افزایند. بنابراین، «بر توست که زندگانی کنی بدون رنج و بخوابی بر تشک کاهی تا اینکه مضطرب و آشفته باشی و تکیه زنی بر تخت طلا و میز فاخر» (ژان برن، ۱۳۵۷، ص ۱۱۳). مناسب است جهت آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های اخلاقی/پیکور به برخی از توصیه‌های اخلاقی وی اشاره شود.

توصیه‌های اخلاقی اپیکور جهت دستیابی به لذات برتر

۱. عزلت

«نتیجه طبیعی دیدگاه/اپیکور این است که باید از زندگی اجتماعی کناره گرفت» (فیل من، ۱۳۷۵، ص ۹۶)؛ زیرا به همان میزانی که انسان قدرت به دست می‌آورد، بر شمار کسانی که به او حسد می‌ورزند و لذا می‌خواهند به او آسیب برسانند، افزوده می‌شود. بنابراین، خردمند کسی است که بکوشد گمنام زندگی کند تا دشمن نداشته باشد. /اپیکور، برخلاف سقراط و افلاطون که انسان را ذاتاً و بالطبع یک شهروند و عضو جامعه مدنی می‌دانستند، معتقد بود انسان فقط در جست‌وجوی خوش‌بختی است و خود را عضو جامعه مدنی احساس نمی‌کند و به این منظور ساخته نشده است که با اجتماع بیامیزد، بلکه انسان ذاتاً موجودی است خلوت‌گزین و آیین او «برای خود زیستن» است (ر.ک: لوچانو، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷).

بنابراین، /اپیکور به منظور تداوم آرامش نفس، بر عزلت و کنه‌گیری از اجتماع و سیاست تأکید می‌کند.

۲. منع عشق جنسی

/اپیکور می‌گفت: «رابطه جنسی هرگز برای کسی فایده نداشته و اگر ضرری نرسانده از یاری بخت بوده است» (راسل، ۱۳۷۳، ص ۳۳۵). میل جنسی از لحاظ طبیعی بودن بدون شک میلی طبیعی است، اما آیا از امیال طبیعی ضروری است، یا از امیال طبیعی غیر ضروری. /اپیکور در این باره می‌گوید: «اگر به لذایذ ونوسی* گوشه چشمی داری و قوانین و اخلاق را زیر پا نمی‌گذاری و به جسم خود آسیب نمی‌رسانی و لاغر و نحیف نمی‌شوی و سلامت خود را از دست نمی‌دهی، هرچه می‌خواهی بکن، اما بدان که پرهیز از تمام این عیوب بسی مشکل است و با ونوس، همین اندازه که چیزی از دست ندهی، کار مهمی کرده‌ای» (لوچانو، همان، ص ۳۴۰).

* ونوس، الهه عشق در اساطیر یونانی است.

۳. تأکید بر دوستی

عالی‌ترین لذت اجتماعی از نظر او «دوستی» است. به تعبیر خود او «دوستی نمی‌تواند از لذات جدا باشد و به همین سبب، باید آن را بی‌روانیم؛ زیرا بدون آن نمی‌توانیم در امان و فارغ از بیم زندگی کنیم و نیز حتی نمی‌توانیم زندگی خوشی داشته باشیم» (راسل، همان، ص ۳۵۵). «مهم‌ترین اموری که حکمت برای تأمین سعادت ما در تمام دوره حیات فراهم می‌آورد، برخورداری از دوستی است» (بریه، همان، ج ۲، ص ۹۲). «دوستی همچون پیام‌آوری گرد جهان می‌گردد که انسان‌ها را بیدار کند تا بتوانند خود را خوش‌بخت بنامند» (لوچانو، همان، ص ۳۳۷-۳۳۸). / پیکور محبت و دوستی را از بزرگ‌ترین منابع لذت و شادی در زندگی می‌دانست. خود وی نیز به آداب دوستداری و آیین دوست‌پروری کاملاً آشنا بود و دوستان زیادی را گرد خود در باغ مشهورش جمع کرده بود. کسی که می‌خواهد با آرامش، بدون اینکه ترسی از دیگر آدمیان داشته باشد، زندگی کند، باید آنان را دوستان خود سازد. خوش‌بخت‌ترین آدمیان کسانی هستند که به جایی رسیده‌اند که ترس از اطرافیان خود ندارند (ر.ک: ژکس، همان، ص ۴۴).

۴. قناعت

«ساده‌ترین غذاها در رفع رنج گرسنگی بیش از سفره‌ای مالا مال از اطعمه و اشربه گران‌بها لذت‌بخش است. یکی دو قرص نان و چند جرعه آب پس از تحمل گرسنگی و تشنگی زیاد موجب شدیدترین لذت‌هاست. خو گرفتن به زندگی ساده و بی‌تکلف بهترین وسیله حفظ سلامتی است. قناعت و زندگی بی‌تکلف، انسان را در انجام‌دادن وظایف زندگی دلیرتر و با جرئت‌تر می‌سازد. آن‌کس که با زندگی ساده خو گرفته، اگر از رفاه نسبی بیشتری بهره‌مند گردد، به‌نحو احسن از آن استفاده می‌کند و هم می‌تواند در مقابل شداید و ناملایمات بهتر ایستادگی و مقاومت نماید. بنابراین، لذتی که ما آن را خیر اعلی می‌نامیم، برخلاف ادعای بعضی نادانان که گفته‌های ما را تحریف و رد می‌کنند، لذت بدنی و عیش و عشرت مردمان عیاش خوش‌گذران نیست، بلکه مراد از لذت، فقدان رنج بدنی و عدم اضطراب و تشویش درونی است» (ژکس، همان، ص ۴۹).

بررسی و نقد نظریه «لذت‌گرایی» اپیکور

تعدد دیدگاه‌ها دربارهٔ سعادت آدمی، از تعدد دیدگاه‌ها دربارهٔ ماهیت انسان ناشی شده است. اختلاف اساسی به تفاوت در نوع تفسیر از سعادت انسان برمی‌گردد:

۱. تفسیر مادی از سعادت؛

۲. تفسیر معنوی از سعادت.

در تفسیر مادی، انسان حیوانی پیشرفته است و حقیقتی جز این ساختار برونی و سلول‌های مختلف و سلسله‌اعصاب و شریان‌های حیوانی نیست. او باید با کمک فکر و علمش و غلبه بر طبیعت به خواسته‌های حیوانی خود دست یابد و بهترین زندگی از آن کسانی است که بهتر و بیشتر به خواسته‌های حیوانی خود برسند. در این نظریه، اصول اخلاقی پشتوانه‌ای نخواهد داشت. اما در تفسیر معنوی از سعادت انسان، انسان دارای حقیقتی است به نام روح و نفس مجرد که پیوستگی به عالم ماورای ماده دارد که خیر محض و فیاض خیرات است. بر پایهٔ این نظریه، زندگی منحصر در زندگی حیوانی و لوازم آن نخواهد بود، بلکه تمام صفات کمالی حق در انسان متجلی است و چون میان نفس و بدن علاقهٔ وجودی و تدبیری است، تمام فضایل و خیرات در اعمال و زندگی روزمره‌اش نیز متجلی خواهد بود.

۱۴۹

پیش

رابطه «لذت و سعادت» از دیدگاه اپیکور و صدرالمتألهین

بدیهی است که تشخیص سعادت بشری منوط به بینش انسان دربارهٔ جهان هستی و ارتباط او با جهان است. اگر جهان هستی را با جهان مادی برابر بینگاریم، سعادت آدمی معنا و مفهومی خاص می‌یابد و در صورتی که جهان هستی را مجموعه‌ای از جهان‌های مادی و غیرمادی بدانیم، مبحث نسبت عوالم با یکدیگر پیش می‌آید و اینکه اصالت با کدام یک است؟ نتیجه آنکه شناخت انسان به جهان هستی، به گونه‌ای مستقیم در تشخیص و تعریف «سعادت» بشری دخالت دارد. اما آیا انسان به صورت فردی و یا به گونهٔ جمعی، بر شناخت کامل انسان، جهان، خدا و هدف از آفرینش خود و جهان هستی تواناست یا نه؟ باید گفت آدمی از چنان توان شناختی بالا و نیز ابزارهای ادراکی کامل برخوردار نیست که بتواند در همهٔ موارد یادشده به گونه‌ای یقینی شناخت به دست آورد. در نتیجه، باید گفت: شناخت سعادت و راه رسیدن به سعادت واقعی، باید از سوی عالم محض و حکیم مطلق و آفریدگار انسان و جهان صورت گیرد و تنها او به

سعادت واقعی آدمی و به بهترین شیوه و بهترین راه برای رسیدن به سعادت واقعی و جاودانه داناست. از این رو، باید با کمک وحی سعادت واقعی بشر را شناسایی نمود.

در اینکه سعادت و لذت با یکدیگر رابطه دارند و رسیدن به سعادت، مقارن نوعی احساس لذت و سرور می‌باشد، امری پذیرفتنی است، اما نمی‌توان گفت هر لذتی موجب سعادت است. چه بسا لذاتی که رنج و پشیمانی به دنبال دارند و در نهایت، کام انسان را تلخ می‌گردانند و ای بسا رنج‌هایی که لذت‌هایی در پی می‌آورند.

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

دیوان حافظ

لذت‌انگاری، به عنوان نظریه‌ای فلسفی، دو صورت دارد: صورت نخست را می‌توان «لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی» و نوع دوم را «لذت‌انگاری از نظر اخلاقی» نامید (فیبل من، همان، ص ۹۵). لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناختی نظریه‌ای است که برحسب آن، مردم در زندگی خود واقعاً فقط دنبال لذت هستند. مطابق این نظریه، تمام فعالیت‌ها متوجه کسب لذت و اجتناب از آلم است. غالباً/پیکور را یک لذت‌انگار، به معنای روان‌شناختی این کلمه، توصیف کرده‌اند. ظاهراً وی معتقد بود انگیزه همه آدمیان در زندگی روزانه خود جد و جهد برای به دست آوردن لذت است: مگر نه این است که مردم برای ثروت و شهرت و خوشی‌های جنسی که نیل به آنها موجب حصول لذت است، در تکاپو و تلاش‌اند؟ (پایکن، ۱۴۰۲ق، ص ۲۲). اما/پیکور با در نظر گرفتن پاره‌ای قیود و شروط یک لذت‌انگار به معنای اخلاقی این کلمه نیز هست. لذت‌انگاری اخلاقی نظریه‌ای است که برحسب آن، مردم نه تنها در جست‌وجوی لذت‌اند، باید چنین کنند؛ زیرا تنها چیزی که خوب است، لذت است. بدیهی است لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناختی مستلزم لذت‌انگاری اخلاقی نیست (همان). ممکن است کسی به یکی از این دو نظریه معتقد باشد، بدون آنکه بالضرورة به دیگری عقیده داشته باشد؛ مثلاً، آدمی ممکن است معتقد باشد که محرک مردم، جست‌وجوی لذت است و در عین حال معتقد باشد که آنها نباید در جست‌وجوی لذت باشند. چنان‌که دیدیم، عقیده/پیکور در حقیقت تقریباً همین بود. به باور او حتی اگر محرک آدمیان به دست آوردن لذت باشد، بعضی لذت‌ها بد است و باید از آنها پرهیز کرد. برعکس،

وی معتقد بود برخی از لذایذ، مانند دوستی و گفت‌وگو دربارهٔ فلسفه و نظایر آن را باید پرورش داد و زندگی خوب، عبارت است از یافتن این گونه لذت‌ها. در نتیجه، عقیدهٔ وی را می‌توان به‌عنوان صورت اصلاح‌شده و اعتدال‌یافتهٔ لذت‌انگاری اخلاقی، و در عین حال موافق شرح روان‌شناختی آن نظریه وصف کرد.

بدیهی است لذات آنی و زودگذر همگی مربوط به غرایز است، در حالی‌که انسان منحصر در غرایز نیست. حالات و شئون وجودی آدمی بسیار فراتر از دایرهٔ تنگ و محدود غرایز است. انسان افزون بر غرایز، دارای ویژگی‌هایی مانند عواطف و عقل نیز هست. ارضای عواطف خانوادگی و اجتماعی، ممکن است ملازم با چشم‌پوشی از پاره‌ای لذات آنی و جسمی باشد.

در تحلیلی که /پیکور از طبیعت انسانی می‌کند، «لذت» را اصل و اساس همهٔ فعالیت‌های انسانی به حساب می‌آورد و هیچ عنصر دیگری را به‌جز لذت‌جویی، عامل محرک کوشش‌های انسانی نمی‌شناسد و از آنجاکه انسان جویای لذت است، پس باید سعادت خود را در لذت‌طلبی بداند و بس.

در بررسی نظریهٔ /پیکور در مورد لذت‌جویی باید گفت:

انسان دارای سه دسته از نیازهاست: یک‌دسته نیازهای فردی و دستهٔ دیگر، نیازهای اجتماعی و دستهٔ سوم، نیازهای متعالی. در نیازهای فردی هم یک سلسله نیازهای مادی وجود دارد؛ مانند خوردن و خوابیدن و ارضای غریزهٔ جنسی و یک‌دسته نیازهای روحی. نیازهای اجتماعی هم آن سلسله نیازهایی است که انسان در رابطه با دیگران به آنها نیازمند است؛ مانند میل به همکاری و تعاون، میل به دوستی، احترام، اعتبار و... . دستهٔ سوم هم که نیازهای متعالی است، آن‌گونه نیازهایی است که ربطی به سود و زیان و منافع فردی و اجتماعی انسان نداشته و از بعد ماورای مادی انسان سرچشمه می‌گیرد؛ مانند پرستش خدا و پایبندی به کمالات اخلاقی. این سه دسته نیازهای انسانی براساس نظام عقیدتی که انسان پذیرفته است، عامل تعیین‌کنندهٔ اعمال و رفتار انسان به شمار می‌روند. چه‌بسا فردی بر اثر نظام عقیدتی که پذیرفته تنها به نیازهای اولیه و طبیعی خود توجه کرده و نیازهای اجتماعی و متعالی وجود خود را نادیده بگیرد و یا فردی به‌جهت عقیدهٔ دیگری که دارد، پایبند نیازهای اجتماعی خود نیز باشد و یا فرد سومی

به‌پشتوانه جهان‌بینی گسترده خود نه تنها به نیازهای فردی و اجتماعی که به نیازهای متعالی خود نیز توجه کند. بنابراین، اگر تنها یک عامل، آن‌هم «لذت‌جویی» را مبنا و اساس همه فعالیت‌های انسانی به شمار آوریم، دچار اشتباه شده‌ایم.

از دیدگاه اخلاقی، این مسئله مطرح است که آیا لذت‌جویی می‌تواند مبنای باید‌ها و نبایدهای اخلاقی قرار گیرد یا نه؟ و اساساً آیا لذت‌جویی می‌تواند انسان را به سعادت حقیقی برساند یا نه؟ اینها مسائلی هستند که باید مورد بررسی قرار گیرند. اولاً، لذت انواع و اقسام بسیاری دارد که آنها را در سه مورد اپیکوری نمی‌توان خلاصه کرد و یک‌سلسله لذت‌هایی، چون لذات معنوی وجود دارد که از نظر/پیکور پنهان است. ثانیاً، لذت باید به‌عنوان نتیجه عمل به حساب آید، نه هدف آن. در عالم واقع نیز چنین است؛ مثلاً کسی که می‌خواهد یک معماری ریاضی را حل کند، هدف خود را رسیدن به لذت نمی‌داند، بلکه انکشاف واقعیت، هدف اساسی وی است که البته به دنبال آن، لذت نیز نصیبش می‌شود. ثالثاً، اگر در بعضی از امور برای بسیاری از افراد لذت‌جویی هدف تلقی می‌شود، ولی انسان‌های رشدیافته هیچ‌گاه براساس لذت‌جویی عمل نمی‌کنند و اصولاً اگر بخواهیم لذت را وسیله نیل به سعادت بدانیم، اعمال انسان‌های وارسته را که همه چیز، حتی جان خود را ایثار می‌کنند، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ اشکالات اساسی قابل طرح درباره دیدگاه/پیکور عبارتند از:

الف) نادیده‌انگاری بسیاری از حوزه‌های لذت و موضوعات آن؛

ب) نادیده‌انگاری مراتب لذت و شدت و ضعف آن برای شناسایی لذات برتر؛

ج) عدم ارائه تعریف علمی و فلسفی از ماهیت لذت و اکتفا به یک تقسیم‌بندی بدیهی.

لذت‌ها و سعادت‌های اخروی از لذت‌های دنیا بهتر است. رجحان حیات اخروی در مقایسه با حیات دنیا تنها به دلیل ابدی‌بودن و پایدارتربودن آن نیست، بلکه مزیت دیگری نیز دارد: «بل تؤثرن الحياة الدنيا والآخرة خيراً و أبقى» (اعلی: ۱۶-۱۷)؛ یعنی هم بهتر است و هم پایدارتر. اشاره به این است که در مقام ترجیح یکی از دو لذت بر دیگری، دو معیار وجود دارد: یکی، دوام و عدم دوام و دیگری، کیفیت لذت و ضعف و شدت آن. انسان که فطرتاً طالب لذت است، لذت یک‌ساله را بر لذت یک‌ساعته

ترجیح می‌دهد. ظاهراً واژه «خیر» در این گونه آیات اشاره به این است که لذت‌های اخروی شدت بیشتری دارد و توأم با آلام نیست. پس هردو ملاک را قرآن مورد توجه قرار داده است: هم ضعف و شدت را و هم دوام و عدم دوام را؛

(د) طبق نظر/پیکور، با لذت‌های غیر طبیعی_ مانند حب جاه_ باید مبارزه کرد؛ در صورتی که امکان دارد برای کسی این لذت دارای شدت بیشتری باشد. پس اگر معیار سعادت لذت بیشتر است، نباید این نوع لذت‌ها کنار گذاشته شود و توصیه به ترک آنها شود. از آنچه درباره اندیشه‌های/پیکور گفتیم، نقاط ضعف حکمت نظری وی در توجیه و تفسیر جهان آشکار است.

اگر از نقاط منفی اندیشه‌های اپیکوری بگذریم، در این فلسفه نقاط مثبتی نیز یافت می‌شود که نمی‌توان نادیده گرفت؛ از جمله آنکه/پیکور به خوبی می‌داند لازمه وصول به کمال و سعادت، کنترل «خود طبیعی» است. /پیکور در این باره می‌گفت: «گاهی ما از بسیاری از لذات چشم می‌پوشیم وقتی که به نظر می‌آید که لذات دشواری در پی دارند و ما عقیده داریم که بسیاری از آلام از لذات بهترند هرگاه لذت بزرگ‌تری به دنبال آنها باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۶۷-۴۶۸).

توجه وی برای جلوگیری از قدرت‌طلبی و شهرت‌طلبی و جاه و مقام از نقاط مثبت انسان ایدئال اوست؛ همچنان که توجه وی به زندگی ساده و پیشه‌ساختن قناعت و اعتدال‌جویی از دیگر ابعاد مثبت وی به شمار می‌رود.

دیدگاه ملاصدرا در پیوند «لذت» و «سعادت»

۱. پیوند لذت با ادراک کمال

در فلسفه صدر المتألهین، موضوع «لذت» با «ادراک کمال» گره خورده است. پیش از پرداختن به لذت مناسب است اندکی به بحث کمال از نظر ملاصدرا پرداخته شود. وی حقیقت کمال را اشتداد وجودی می‌داند، هرآنچه سبب شدیدتر شدن وجود شیء گردد، کمال آن شیء محسوب می‌شود و با اشتداد وجود شیء، آثار بیشتری از آن بروز می‌کند

(ر.ک: صدرالمُتألهین، ۱۳۹۱، ص ۴۵۵-۴۵۶). وی بر این باور است که لذت، کمال ویژه‌ای برای مُدرک است از آن جهت که کمال را ادراک کرده است (صدرالمُتألهین، ۱۴۱۰، ص ۱۲۳). از اینکه ملاصدر/ لذت را ادراک کمال دانسته و از طرفی، سعادت را نهایت کمال ممکن شیء قلمداد می‌کند، به خوبی می‌توان پی برد که از نظر وی، میان لذت و سعادت رابطه بسیار تنگاتنگی وجود دارد.

بنابراین، ملاصدر/ لذت را ادراک وجود کمال معرفی می‌کند. او در شرحی که بر کتاب شریف اصول کافی نوشته، در تعریف سعادت و شقاوت می‌فرماید:

سعادة كل شیء و خیره بنیل ما یکمل به وجوده و شقاوته و شرّه بنیل ما یضاد کماله لأن الوجود علی الاطلاق خیر و سعادة والعدم علی الاطلاق شرّ و وبال و کمال الوجود خیر ذلک الخیر و نقصه او زوالیه شرّه والشعور بذلک الکمال لذّة و بهجه والشعور بذلک النقص او الزوال، ألمّ و شقاوة: سعادة هر شیء عبارت است از چیزی که باعث کمال آن می‌گردد و شقاوت آن نیز به علتی است که موجب نقصان آن می‌گردد؛ زیرا وجود به‌طور کلی خیر و سعادت است و عدم به‌نحو اطلاق شرّ و وبال، و کمال هر وجود خیر آن است و نقص یا زوال وجود شرّ اوست و درک کمال، موجب لذت و درک نقص یا زوال موجب درد و شقاوت می‌گردد (صدرالمُتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۹۳).

همچنان‌که در این تعریف ملاحظه شد، سعادت هر شیء به چیزی است که باعث کمال آن می‌شود؛ مثلاً سعادت قوه غضبیه به چیزی است که موجب کمال آن می‌گردد و سعادت قوه شهویه به چیزی که موجب کمال آن می‌گردد، ولی این کمال وقتی برای انسان موجب ابتهاج و لذت می‌گردد که آن را درک کند و بدون شعور این کمال هرچند برای آن قوه کمال و سعادت محسوب می‌گردد، موجب لذت و ابتهاج نمی‌شود. ملاصدر/ سعادت یک شیء را در وصول به نهایت کمال ممکن آن دانسته (ر.ک:

صدرالمُتألهین، ۱۳۸۳، ص ۳۶۵-۳۶۶) و معتقد است سعادت و شقاوت انسان امری مطلق نیست، بلکه براساس اختلاف طبایع، متفاوت و نسبی است. انسان‌ها مانند معادن طلا و نقره‌اند و درعقل، اراده، میل و همت متفاوت می‌باشند (همان). بنابراین، ممکن است آنچه برای یک انسان سعادت محسوب می‌شود، نسبت به دیگری به‌جهت شرافت طبع او، شقاوت قلمداد گردد (همان). تفاوت نفوس انسانی در سعادت و شقاوت، به

میزان استغنائی نفس و مجرد آن از عالم ماده بستگی دارد.

از آنجاکه حقیقت وجود از نظر کمال و نقص دارای درجات و مراتب مختلف است، باید گفت هر موجودی که از لحاظ وجودی تمام‌تر و کامل‌تر باشد و از عدم خالص‌تر باشد، سعادت‌مندتر است. در مقابل، هر وجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آن زیاده‌تر خواهد بود. در این راستا، در مرتبه اول، اتم وجودات و اشرف آنها وجود باری تعالی است و در مرتبه بعدی، وجودات مجرد و عقلیه، سپس نفوس انسانی قرار دارند و در مراتب بعدی هیولای اولی، صور جسمیه و موجودات طبیعی و مادی واقع شده‌اند. بر این اساس، باید دانسته شود که نفوس انسانی اصل حقیقت وجود است و برای آنها ادراک هر وجودی لذت‌بخش است، البته لذت‌بخش‌تر از آن، درک خود وجود است. از آنجاکه وجودات، گوناگون و دارای درجات مختلف‌اند، سعادت و لذت نفس هم مختلف است و همان‌گونه که موجودات عقلی و مجرد از وجودات حیوانی دارای شهوت و غضب قوی‌ترند، سعادت آنها نیز قوی‌تر خواهد بود. بنابراین، هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی و نهایی خود برسند، رابطه‌شان با این بدن عنصری مادی قطع می‌شود و به همان حقیقت وجودی خود، یعنی آفریدگار رجوع می‌کنند، آن‌گاه به قرب الی‌الله نایل شده، دارای سعادت، بهجت و سروری می‌شوند که برای کسی قابل توصیف نیست. این لذت عقلی و حقیقی از همه لذت‌ها قوی‌تر، کامل‌تر، بیشتر و برای انسان لازم‌تر است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۲۱).

از مجموع کلمات ملاصدرا این‌گونه استفاده می‌شود که حقیقت سعادت عبارت است از همان لذات و سروری که نفس کمال‌یافته انسانی به آن نایل می‌شود. کمال برای انسان هنگامی حاصل می‌شود که نفس او در دو بعد حکمت نظری و عملی به کمال برسد و در نتیجه، به معرفت خدای متعال نایل شود و در اثر معرفت و ایمان، به قرب الی‌الله برسد. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه در تبیین حقیقت سعادت می‌گوید: همه حکما معتقدند حقیقت لذت و خیر و سعادت، ادراک امری است که با طبع انسان سازگار باشد و حقیقت ألم، شر و شقاوت، ادراک امری است که با حقیقت او ناسازگار باشد. آن‌گاه وی به لذات قوای حسی و غیرحسی پرداخته و مراتب لذت‌ها را براساس

مراتب وجود بیان فرموده است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱).

وی درباره کمال انسان می گوید: کمال ویژه نفس ناطقه انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد یابد، به صور کلی موجودات و نظام اتم عالم شود و به همه طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود، علم پیدا کند و در ذات او نقش بندد، در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود که همه ماهیات و حقایق کلی اشیا در وجود او تحقق یابد و سرانجام، به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش باز گردد. وی درباره عظمت و بزرگی کمال انسان می نویسد: اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانی اند، مقایسه شود، نسبت آن در عظمت، شدت و دوام، مانند نسبت خود عقل با قوای حسی و وهمی و قوه غضب و شهوت در وجود انسان است.

ملاصدرا درباره اینکه چرا انسان وقتی در عالم ماده زندگی می کند، تمایلی به کمال حقیقی و واقعی خود ندارد و به لذاذذ زودگذر و غیر واقعی توجه دارد، می گوید: علت این امر آن است که نفس ناطقه انسان در این عالم وابسته به بدن است و با این عالم طبیعت ارتباط می یابد، در نتیجه، گرفتار هوا و هوس و تمایلات خود می شود. قهراً این امور مادی سبب می شود که انسان نتواند به امور معنوی و کمال حقیقی تمایل نشان دهد، مگر انسان هایی که از شهوات و تمایلات دنیایی صرف نظر کرده، امور مادی را از خود دور می کنند، شبهات علمی و معرفتی خود را برطرف می کنند و دریچه حقایق عالم را بر قلب خود باز می نمایند (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱).

۲. برتری لذات عقلی بر لذات حسی

دلیل نیرومندتر بودن لذت عقلی از لذات حسی این است که اسباب لذت عبارت است: ۱. ادراک؛ ۲. مدرک (ادراک کننده)؛ ۳. مدرک (ادراک شده) و قوه درک بستگی به قوه ادراک کننده دارد و قوه عقلیه از قوه حسی قوی تر می باشد و آن چیزهایی که به وسیله قوه عقلانی درک می شود به مراتب از چیزهایی که به وسیله قوه حسی درک می شود، قوی تر می باشد؛ زیرا به وسیله قوه عقلیه حقایق اشیا و خیر وجودی صرف که حقیقت

تمام هستی می باشد که همان واجب الوجود است، درک می گردد و همچنین به وسیله قوه عقلانی، جواهر عقلی که مرتبه پایین تر از ذات باری تعالی می باشند، درک می گردند، در حالی که به وسیله قوای حسی ظواهر اشیا درک می گردند و متعلقات درک حسی نیز عبارتند از خوراکی ها، پوشیدنی ها، رنگ ها و... و همچنین در محسوسات، نقص و آفت و تضاحم وجود دارد، در حالی که در موجودات عقلانی هیچ تضاحمی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴).

۳. تحصیل حکمت، برترین سعادت

در کتاب اسرار الآیات ملاصدرا در ابتدای کتاب در بیان طریق سالکین الی الله قواعدی را متذکر می شود. اولین قاعده ای که به آن اشاره می کند، به این عبارت می باشد: «فی آن رأس السعادات و رئیس الحسنات هو اکتساب الحکمة الحقه (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸، ص ۲)؛ [بالاترین سعادت تحصیل حکمت واقعی است که همانا علم به خداوند و صفات او و ملک و ملکوت خداوند و علم به روز جزا و جنت و نار است و این معارف همان خیر کثیر است که در سوره بقره، آیه ۲۹ آمده است].»

بعد از اینکه ملاصدرا می گوید: سعادت هر موجود و یا هر عضو از انسان با سعادت موجود و یا عضو دیگر فرق می کند، براساس همان معنایی که از سعادت داشت که عبارت بود از رسیدن به کمال آنچه برای او خلق شده است، در بیان این مطلب برمی آید که انسان در کلیه جهات با حیوانات مشترک است و از همان چیزهایی که حیوانات لذت می برند، انسان نیز لذت می برد و احساس سعادت می کند و همان چیزهایی که برای حیوانات کمال محسوب می شود، برای انسان نیز از جنبه حیوانی اش کمال محسوب می گردد و سپس می گوید: اما آنچه مشخصه انسان است و او را از حیوان تمیز می دهد: «الکمال العقلی الذی ذکرنا و به سعادته و بما یخالفه و هو الجهل بتلك الامور شقاوته» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۹۸).

سپس بین دو سعادت عقلی و حیوانی مقایسه می کند، از حیث کیفیت و از حیث کمیت و از حیث متعلق سعادت و کمال.

اما الاول؛ یعنی از حیث کیفیت: عقل به کنه معقول می‌رسد و آن را درک می‌کند و تمام عوارض آن را درمی‌یابد، اما ادراک حسی درک نمی‌کند، مگر ظواهر را. اما الثانی؛ یعنی از حیث کمیت: تعداد معقولات تقریباً بی‌نهایت می‌باشد؛ زیرا اجناس موجودات و انواعش غیر متناهی می‌باشند، در حالی که مدرکات بالحواس محصورند در اجناس کمی و اگر تکثیر نیز پیدا کنند، تکثیر در موضوعات می‌باشد به شدت و ضعف مانند دو شیرینی که در شیرین بودن مختلف می‌باشد. اما الثالث؛ مدرکات عقل از ماده و صورت جسمی مفارق می‌باشند و دارای ماده و صورت نیستند، در حالی که مدرکات حسی همیشه همراه ماده و صورت می‌باشند و پیوسته در تغییر و تبدل در حالی که در معقولات تغییر و تبدل راهی ندارد. سپس می‌گوید: به این دلایل لذت و سعادت برحسب لذات عقلی، در لذت شدیدتر می‌باشند؛ زیرا نسبت لذت به لذت و نسبت کمال به کمال و نسبت ادراک به ادراک و مدرک به مدرک می‌باشد و در عقلی چون تمام اینها بیشتر و شدیدتر است، پس لذتی نیز که از آن حاصل آید، قوی تر خواهد بود» (همان، ص ۳۹۸).

۴. کیفیت حصول سعادت عقلانی

از نظر ملاصدرا برای هر قوه از قوای نفس کمالی است و سعادت هر قوه به این است که به کمال خود نائل آید: برای نفس برحسب ذات عقلی‌اش کمالی است برحسب مشارکت نفس با بدن کمالی، یا به عبارت دیگر، در اینجا در صدد این مطلب است که برای عقل نظری کمالی و برای عقل عملی نیز کمالی.

اما کمال عقل نظری عبارت است از: «للفنفس بحسب ذاتها العقلیة الوصول الی العقلیات الصرفة و صیورتها موضوعه للصور الالهیة و نظام الوجود و هیأه الكل من لدن الحق الاول الی ادنی الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷). یعنی کمال عقل نظری عبارت است از اینکه عقل انسان به مرحله‌ای برسد که با موجودات مجرد اتصال برقرار نماید و در او صور الهی و نظام موجود از خداوند تبارک و تعالی گرفته تا موجودات پست نقش بندد و عقل موضوع برای آنها قرار گیرد؛ یعنی عقل بالفعل گردد و کمال عقل عملی عبارت است از: «و اما کمال النفس و سعادتها بحسب مشارکتها البدن

و وقوعها فی هذا العالم و دار البدن فبحصول العدالة (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۲۷)؛ کمال عقل عملی عبارت است از اینکه بین قوای حسی عدالت برقرار شود. منظور از حد وسط، حد وسط نسبت به افراد می باشد، نه حد وسط فی ذاته؛ زیرا اعتدال برای هر فرد با فرد دیگر متفاوت است؛ مثلاً آن مقدار غذا که برای یک ورزشکار قوی حد وسط می باشد، برای انسان ضعیف افراط تلقی می گردد. در انتها به این مطلب اشاره می کند که با توجه به اینکه سعادت عقل نظری تعقل و تفکر در موجودات عالی می باشد، اقل مراتب این است که انسان به مبدأ اعلی عالم گردد. البته نه تنها علم به وجود باری تعالی، بلکه علم به وجود و صفات باری تعالی به نحو تفصیل، یعنی به رحمت و اسعه خداوند و قادریت مطلق ذات باری تعالی و... علم یابد، در حالی که بداند خداوند یک وجود بسیط است که اوصاف چیزی جدا از او نمی باشند، بلکه جای دهد و لکن قلب بنده پرهیزکار قابلیت این را دارد که من را در خود جای دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵).

۵. علت محرومیت از درک لذت برتر

ممکن است این پرسش پیش آید که اگر ذات مقدس پروردگار بیش از هر چیز خواستنی و دوست داشتنی است و لذت قرب او بیش از هر چیز دیگر است، پس چرا عموم مردم با چنین لذتی آشنایی ندارند و درصدد تحصیل آن بر نمی آیند؟ در پاسخ باید گفت: علت آن، غایب بودن جنبه مادی و نرسیدن ایشان به بلوغ لازم برای درک التذاذات ویژه روح می باشد؛ همچنان که بچه تا وقتی به حد بلوغ نرسیده، لذاذ جنسی را درک نخواهد کرد.

توضیح آنکه شرایط لذت بردن روح با شرایط التذاذ قوای حسی فرق دارد، التذاذات حسی عموماً به وسیله ارتباطی که از راه حواس با اشیا لذت بخش برقرار می شود، صورت می گیرد، ولی ارتباط خود روح با چیز دیگر به وسیله آلات و ابزار نیست، بلکه راه آن منحصر به ارتباط وجودی و علم حضوری است و حصول آگاهانه چنین ادراک برای روح، منوط به معرفت آگاهانه به ذات خویش است؛ یعنی روح در اثر سیر تکاملی به مرحله ای می رسد که حقیقت خود را مشاهده نماید و به وسیله چنین مشاهده ای است

که قیام هستی خود را به قیوم متعال می‌شناسد.

آنچه مانع تحقق چنین ادراکی می‌شود، همان دلباختگی به لذت‌های مادی و تعلق به چیزهایی است که مادون مقام عالی وی است و این تعلقات نوعاً به حدی است که گویا خود را از یاد می‌برد و مصداق آیه شریفه واقع می‌شود که می‌فرماید: «نسوا الله فانسا هم انفسهم» (حشر: ۱۹)؛ خدا را فراموش کردند، خدا هم خودشان را از یادشان برد. خلاصه آنکه براساس کلمات صدر المتألهین می‌توان گفت سعادت و لذت حقیقی انسان هنگامی تحقق می‌یابد که به کمال واقعی و هدف نهایی که قرب‌الی‌الله است، نایل شود. استکمال وجودی انسان می‌تواند در دو بعد حکمت نظری و عملی صورت گیرد. در بعد حکمت نظری، استکمال وجودی انسان هنگامی محقق می‌شود که به خداوند و توحید ذات، صفات و افعال، اعتماد جازم و راسخ یابد، خدا را به عظمت و بزرگی بشناسد، به انبیای الهی و واسطه‌های فیض تشریعی الهی ایمان و معرفت یابد، در شناخت حقایق و موجودات جهان خلقت بکوشد، آنها را آن‌گونه که هستند، بشناسد و سرانجام، پرده جهل و نادانی را از خود دور سازد و عالمی علمی و جهانی عقلی شود که همه عالم در او قرار گیرد، یعنی نمونه عالم شود.

افزون‌براین، لازم است انسان در حکمت عملی و بعد اخلاقی به جایی برسد که اخلاق در وجود او ملکه شود و با به‌دست آوردن فضایل و مکارم اخلاق از قید شهوات و تمایلات نفسانی رها شده، عشق به خدا و اطاعت الهی در وجود او راسخ کرده شود. خلاصه اینکه باید پرده‌های شهوت و غضب را از خود دور کند و خشیت و خوفی الهی در وجود او پیدا شود؛ چنان‌که رسول خدا فرمود: «رأس الحکمة مخافة الله» (دیلمی، ۱۴۱۲، ص ۷۳). اگر سرآمد حکمت خوف از خداست، این خوف وقتی برای انسان به‌طور کامل به‌وجود می‌آید که با معرفت تام، عظمت و هیئت الهی را درک کند. بنابراین، شرط سعادت چند چیز است که به اهم آنها در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. علم و معرفت صحیح: انسان با تحصیل آنها هم در بعد اندیشه و شناخت به کمال می‌رسد و هم در بعد عمل و آنچه درباره اعمال و رفتار لازم است. این موضوع همان حکمت نظری و عملی است که فلاسفه اسلامی روی آن تکیه کرده‌اند؛ زیرا علم و معرفت موجب احیای نفس است، به‌خصوص معرفت به آفریدگار و مبدأ جهان

آفرینش؛ همان گونه که از /میرمؤمنان علیه السلام روایت شده است که فرمود:
«العلم يحيى النفس و منير العقل و مميت الجهل» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۹۲)؛ دانش حقیقی
زنده کننده جان و روشن کننده خرد و نابود کننده جهل است.

علت تأکید فوق العاده اسلام بر تحصیل علم این است که احیای نفوس انسان ها جز
در سایه آشنایی با علوم و حقایق اصیل امکان پذیر نیست؛ همچنان که انسان برای حفظ
حیات ظاهری نیازمند غذاهای مادی است، برای حیات معنوی خود نیز محتاج غذایی
است که روح را از لحاظ معنوی نیرو و طراوت بخشیده، او را زنده کند.

۲. ایمان و بارو قلبی به خداوند: این عامل که یک عمل اختیاری قلب است و شرط
لازم آن علم و معرفت است. بدون علم رسیدن به باور قلبی ناممکن است؛ چراکه ایمان
امری است نیازمند متعلق و تا متعلق آن شناخته نشود، ایمان تحقق نمی یابد. لازمه
معرفت و ایمان به خدا، ایمان به انبیای الهی و اوصیای آنان و ایمان به جهان آخرت است.

۳. عمل صالح و شایسته که سومین عامل کمال و سعادت انسان و عالی ترین غذای
روح انسان است. لازمه ایمان واقعی به خدا عمل صالح به دستورهای خدای متعال
است؛ زیرا عمل از ایمان جدا نیست؛ حقیقت و روح ایمان چیزی جز تسلیم و انقیاد در
برابر خدا و پیامبر نیست. معنا ندارد کسی به خدا ایمان واقعی داشته و در مقابل خدا
تسلیم باشد، ولی به دستور او اعتنا نکند.

نتیجه گیری

با بررسی و مقایسه دیدگاه‌های /پیکور و ملاصدرا می‌توان گفت:

۱. در فلسفه صدرایی، انسان در حال صیوروت است تا به آن خیر محض (خدا) برسد، اما در فلسفه /پیکور انسان با مرگ نیست و نابود می‌گردد؛ طبق دیدگاه ماتریالیستی /پیکور انسان‌ها ترکیبات اتمی ناپایداری هستند که هنگام مرگ، اجزا و اتم‌های آنها پراکنده می‌شود، اما از دیدگاه صدرالمتألهین، مرگ، رهایی از عالم ماده است.

۲. دیدگاه /پیکور سکولار بوده و رنگ توحیدی ندارد، اما ملاصدرا مسائل فلسفی وحی را نیز به‌عنوان یک منبع شناخت لحاظ می‌کند.

۳. برخی آموزه‌های /پیکور با واقعتهای حیات انسانی منطبق نیست؛ مانند تبیین حقیقت مرگ.

۴. تعالیم /پیکور فراگیر و همه‌جانبه نیست و به بخشی از ابعاد انسان پرداخته و از ابعاد دیگر آدمی غفلت ورزیده است؛ مانند غفلت از لذات روحی و معنوی.

۵. مکتب /پیکور نمی‌تواند تداوم سعادت در حیات اخروی را تأمین کند. سعادت و کمال نهایی انسان از دیدگاه ملاصدرا در تقرب به والاترین مرتبه وجود در سلسله مراتب هستی است. لذا سعادت غایی انسان آن است که عمیق‌ترین شهود و درک حضور خدا را در وجود خود بیابد که اگر انسان به این مرتبه برسد، به بهترین و عمیق‌ترین لذات روحی و معنوی هم نائل خواهد گشت. بنابراین، سعادت حقیقی همراه عالی‌ترین لذات است که همان لذت قرب می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، عبدالواحد، **غرر الحکم**، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۲. ابن سینا؛ **اشارات**؛ ترجمه و شرح حسن ملکشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۶۳.
۳. ارسطو؛ **اخلاق نیکو ماخوس**؛ ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۴. افلاطون؛ **پنج رساله**؛ ترجمه محمود صناعی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۵. ———، **دوره آثار افلاطون**؛ ج ۳، ترجمه محمد حسین لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۶. امیل بریه؛ **تاریخ فلسفه**؛ در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی؛ ج ۲، ترجمه داود علیمزادی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۷. پایکین، ریچارد - آروم استرول؛ **کلیات فلسفه**؛ ترجمه سید جلال الدین مجتبی؛ چاپ سوم، انتشارات حکمت، رمضان ۱۴۰۲ ق.
۸. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)؛ **الآلفین**؛ انتشارات دار الهجره، قم: ۱۴۰۹ ق.
۹. دیلمی، حسن بن ابی الحسن؛ **إرشاد القلوب**؛ دو جلد در یک مجلد، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. راسل، برتراند؛ **تاریخ فلسفه غرب**؛ ترجمه نجف دریابندری؛ چاپ ششم، تهران: پرواز، ۱۳۷۳.
۱۱. ژان برن؛ **فلسفه اپیکور**؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷.
۱۲. ژان فرانسوا، دورتیه؛ **کتاب علوم انسانی گستره شناختها**؛ ترجمه مرتضی کتبی، جلال الدین رفیع فر و ناصر فکوهی؛ چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۳. ژکس، **فلسفه اخلاق (حکمت عملی)**؛ ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی؛ چاپ دوم، تهران: سیمرغ، ۱۳۵۵.
۱۴. سکس، کامینز؛ **فلسفه اجتماعی**؛ ترجمه رضا صدوقی و دیگران؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین؛ **حکمت الاشراق**؛ تصحیح هانری کوربن؛ چاپ دوم،

- تهران: موسسه مقالات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ **شرح اصول الکافی**؛ ج ۴، تصحیح محمد خواجهوی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۷. ———، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی؛ چاپ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۸. ———، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة** تصحیح؛ ج ۹، تحقیق رضا اکبریان؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۱۹. ———، **المبدأ و المعاد**؛ تصحیح حسین نصر؛ انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۰. ———، **شرح الهدایة الاثیریة**؛ مطبعة المرتضویه، ۱۳۳۱ق.
۲۱. ———، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة**؛ ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۲۲. ———، **اسرار الآیات**؛ تعلیق مولی علی نوری؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۸ق / ۲۰۰۷م.
۲۳. فروغی، محمدعلی؛ **سیر حکمت در اروپا**؛ تصحیح امیر جلال الدین اعلم؛ چاپ دوم، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۷.
۲۴. فیبل من، جیمز کرن، **آشنایی با فلسفه غرب**، ترجمه محمد بقائی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۵. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی؛ انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۲۶. لوچانو دکرشیتزو؛ **فلسوفان بزرگ قرون وسطا**؛ ترجمه عباس باقری؛ چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۱. Long, "History of Western Ethics: ۳. Hellenistic"; in *Encyclopedia of Ethics*; Lawrence C. Becker (ed), New York & London: garland Publishing, inc. ۱۹۹۲, Vol. ۱, p. ۴۷۱-۴۷۲.