

UDK 159.9.01

KBT 87.3(4/8)

<http://dx.doi.org/10.29228/metafizika.6>

سید محمد جواد بنی‌سعید لنگرودی¹
دکتر سید جواد میری²
دکتر امیرعباس علیزمانی³
(ایران)

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران
دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی

بررسی مقایسه‌ای جایگاه لذت در نظریه سعادت توماس آکویناس و ملاصدرا

چکیده

از جمله موضوعاتی که فیلسوفان اهتمام زیادی به آن داشته‌اند چیستی سعادت انسان و نسبت آن با لذت است. در غرب سن توماس آکویناس در سنت فلسفه مسیحی، و صدرالمتألهین شیرازی در سنت فلسفه اسلامی به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند. هر دو اندیشمند بر این باوراند که هرگاه انسان در خصیصه خود که قوه عقل است به فعلیت کامل برسد، و عالیترین معقول را تعقل کند به سعادت رسیده است. همچنین از آنجا که به نظر هر دوی ایشان لذت همان ادراک و نیل به امر ملائم قوا است، معتقدند که ادراک عالیترین معقول عالی‌ترین و تام‌ترین لذت را دربردارد. در عین حال ایشان از این جهت اختلاف دارند که ملاصدرا قائل به عینیت ادراک با لذت است، و سن توماس لذت را از لوازم آن ادراک میدانند، و به نظر ملاصدرا نفس ادراک تام و لذت تام یک حقیقت وجودی واحدند که به دو اعتبار دو نام دارند؛ یعنی به اعتبار نیل به کمال به آن سعادت، و به اعتبار شعور آن کمال به آن لذت می‌گویند. در حالیکه به نظر سن توماس ادراک تام و لذت تام دو حقیقت‌اند که یکی از مقوله فعل است و دیگری از مقوله انفعال، و لذت در واقع عرض خاص سعادت محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌گان: سعادت، لذت، ادراک، سن توماس، ملاصدرا

¹ دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. <https://orcid.org/0000-0002-7287-0254> banisaeed@gmail.com

² دانشیار گروه جامعه‌شناسی ادیان، پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. seyedjavad@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1536-7732>

³ دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

<https://orcid.org/0000-0001-6752-6718> amir_alizamani@ut.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ تفکر، اندیشمندان بر مبنای باورها، مطالعات و تأملات خود در مواجهه با لذت و نسبت آن با سعادت مواضع گوناگون و گاه متعارضی اتخاذ کرده‌اند؛ برخی هیچ لذتی را خوب نمی‌دانند، و برخی دیگر جز لذت را خیر نمی‌پندارند؛ و حتی برخی آنرا عین خیر دانسته یا لااقل از لوازم غیر مفارق آن می‌دانند؛ گروهی لذت را مانع تفکر آزاد دانسته و آنرا دون شأن انسان معرفی می‌کنند؛ چرا که این کودکان و حیوانات‌اند که در طلب لذت‌اند؛ و در نظر برخی لذت نه تنها مانع آزادی فکر نیست بلکه معاون و کمک کار عقل در انجام وظیفه خویش می‌باشد.¹ گمان می‌رود اگر از ابتدا در تعریف لذت و تبیین انواع آن – از لذت حسی، نفسی، عقلی، دنیوی، اخروی، و ... - توافقی ایجاد شود بسیاری از این اختلافات و تعارضات مواضع رنگ خواهند باخت یا از شدتشان کاسته خواهد شد.

در میان این معرکه آراء، مقاله پیش رو در پی آنست که نگاه دو متفکر صاحب نام از دو سنت فکری مسیحیت و اسلام، یعنی سن توماس آکویناس و صدرالمتألهین شیرازی را درباره رابطه لذت و سعادت مقایسه کند. این حقیقت که هر دو اندیشمند از سفره پر برکت اندیشه‌های ارسطویی² و سینیوی بهره‌مند بوده‌اند کلیت نگاه آنها را به هم نزدیک کرده است. البته میزان و نحوه بهره‌گیری ایشان از این سفره تفاوت معناداری دارد: سن توماس در بحث سعادت پا به پای ارسطو در اخلاق نیکوماخوس حرکت می‌کند و نظراتش را به گونه‌ای در تعدیل و تکمیل سخنان ارسطو ارائه می‌دهد؛ ولی در حکمت صدرایی در عین بهره‌گیری از خمیرمایه ارسطویی و سینیوی خط مشی مستقلی مشاهده می‌شود که بر اساس مبانی فلسفی خود ملاصدرا چیده شده است.

نزدیکی اندیشه این دو اندیشمند سبب دیگری نیز دارد؛ این حقیقت که هر دو خود را از منبع وحیانی ادیان ابراهیمی بی‌نیاز ندانسته و از آن بی نصیب نبوده‌اند، زمینه مساعدی برای همسویی و هم راستایی چارچوب کلی و اصولی اندیشه‌هاشان فراهم کرده است. مثلاً اعتقاد به تمایز نفس و بدن در انسان، و اعتقاد به بقاء روح و معاد پس از مرگ، از عوامل بنیادین نزدیکی نتایج سخنان آنها است. گفتنی است که سن توماس در آثار خود ناظر به آیات کتاب مقدس و سخنان بزرگان کلیسا سخن می‌گوید و برای سخنان ارسطو به عنوان «فیلسوف» علی‌الاطلاق نیز غالباً اعتبار و حجیتی هم سطح اعتبار حجیت آنها اتخاذ می‌کند. اما ملاصدرا در آثار خود ناظر به قرآن و بیانات پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) سخن می‌گوید؛ ولی در مقابل حجیتی برای قول هیچ یک از فلاسفه قائل نیست.

مفهوم سعادت

ارسطو از سعادت با واژه (εὐδαιμονία) «اودایمونیا» (eudaimonia) یاد می‌کند. این واژه یونانی به حال خوش درونی، یا حالت رضایت از داشتن سلامتی، شادی و ثروت، اشاره دارد. و در زبان انگلیسی معمولاً به (happiness) ترجمه می‌شود؛ هر چند عموماً آنرا ترجمه قانع کننده‌ای نمی‌دانند.³ ویلیام راس این ترجمه را نمی‌پسندد چون معتقد است (happiness) احساسی از جنس لذت (pleasure) است، ولی با آن از نظر دوام، عمق و صفا متفاوت است؛ در حالیکه ارسطو (eudaimonia) را نوعی فعالیت⁴ می‌داند که فی نفسه هیچ نوعی از انواع (pleasure) نیست، ولی معمولاً همراه آن است. راس، ترجمه این

¹ برای اطلاع بیشتر از مکاتب لذت گرایی، مراجعه شود به پایان‌نامه «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور، ارسطو و ملاصدرا»، ولی غیبی؛ صفحه 27. دانشگاه باقر العلوم علیه السلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

² ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، فصول 1 و 7 به ترتیب به بحث سعادت و لذت پرداخته است.

³ <https://www.britannica.com/topic/eudaemonism#ref273308>

⁴ فعالیت بر طبق فضیلت.

واژه یونانی را (well-being) (در اینجا زندگی خوب یا بهزیستی) ترجیح می‌دهد.¹ برخی نیز بهترین ترجمه برای آن را (fulfilment) می‌دانند؛ و در تفاوت آن با (pleasure) گفته‌اند که (fulfilment) با درد و رنج سازگار است. به این ترتیب (eudaimonia) مفهومی پیچیده‌تر از (happiness) را بیان می‌دارد؛ چرا که رویدادهای بدی که بر تجربه‌ی (happiness) فرد تأثیر نمی‌گذارند، می‌توانند بر تجربه (eudaimonia) تأثیر بگذارند.²

سن توماس در آثار خود از دو واژه لاتین (beatitudo) «بیاتیتودو» و (felicitas) «فلیسیتاس» استفاده کرده که هر دو در ترجمه‌های انگلیسی آثار سن توماس به (happiness) برگردانده شده است.³ ولی آیا (beatitudo) که سن توماس عنوان کرده همان (happiness) در زبان انگلیسی در اصطلاح امروزی آن است یا نه؟ شاید هیچ یک از این دو، آن معنایی که ما در درجه اول از (happiness) می‌فهمیم را نداشته باشد.

به نظر می‌رسد ترجمه آن به (supreme blessedness) یا (exalted happiness) که در بسیاری لغتنامه‌ها⁴ آمده بسیار دقیق‌تر است، و با آنچه سن توماس در معرفی حقیقت آن بیان می‌دارد، تناسب بیشتری دارد. لازم به توضیح است که بنابر سخن ژوزف استنبرگ سن توماس در جامع‌الهیات تقریباً همیشه (felicitas) را برای سعادت ناقص دنیوی بکار می‌برد. اما (beatitudo) را متناوباً در هر دو مورد سعادت ناقص دنیوی، و سعادت کامل اخروی، بکار برده است؛ هر چند عموماً از واژه (beatitudo) استفاده می‌کند؛ و وقتی (beatitudo) را در سعادت ناقص بکار می‌برد وصف (imperfecta) «ناقص» را به آن می‌افزاید.⁵ البته این قاعده در سایر تالیفات وی صادق نیست، مثلاً در بحث سعادت کتاب جامع بر علیه کافران، فقط از واژه (felicitas) استفاده کرده است!⁶

در سنت فلسفه اسلامی نیز هر چند سعادت از نظر معنای لغوی از ریشه سعد در برابر نحس است، و سعادت را نقیض شقاوت دانسته‌اند؛ «السَّعْدُ: اليُمْنُ، و هو نقیض النَّحْسِ، و السُّعُودَةُ: خلاف النُّحُوسَةِ، و السَّعَادَةُ: خلاف الشَّقَاوَةِ»⁷ و به معنای معاونت، «الإِسْعَادُ: الإِعَانَةُ»⁸ و کمک انسان در رسیدن به خیر نیز بکار می‌رود؛ «السَّعْدُ و السَّعَادَةُ: معاونةُ الأمور الإلهیة للإنسان علی نیل الخیر، و یضادُهُ الشَّقَاوَةُ»⁹ و واژه السَّعَادَةُ در همین معنای اصطلاحی بکار رفته و دلالت بر مطلوب نهایی و کمال واقعی انسان دارد.

¹ ویلیام دیوید، راس. *ارسطو*، قوام صفری، مهدی. تهران: فکر روز 1377. / 291.

² <https://positivepsychologyprogram.com/eudaimonia/>

³ البته در ترجمه جدید جامع‌الهیات، اثر Alfred J. Freddoso از University of Notre Dame، از همان معادل beatitudo که در انگلیسی هم کاربرد دارد استفاده کرده؛ و happiness را برای معادل felicitas بکار برده است. (مبحث دوم. فصل دوم). <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1-2.htm>

⁴ <https://www.dictionary.com/browse/beatitude> and in The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles.

⁵ Stenberg, Joseph, "Aquinas on Happiness" (2016). Philosophy Graduate Theses & Dissertations. 50. http://scholar.colorado.edu/phil_gradetds/50

⁶ Aquinas, Thomas. "Summa contra Gentiles". translated by Vernon J. Bourke, Book 3, Q 26 – 40.

⁷ ابن منظور، محمد بن مکرم. *لسان العرب، بیروت: دارالفکر*، 1414: 213/3.

⁸ جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصحاح، بیروت: دار العلم*، 1376: 487/2.

⁹ راغب اصفهانی، حسین بن محمد. *بیروت: دار القلم*، 1412: 410.

مفهوم لذت

لذت لذات جسمانی است، ولی سن توماس معتقد است که لذات دیگری نیز وجود دارد که از لذات جسمانی بهتراند، ولی بنا به گفته ارسطو در اخلاق¹ چون لذات جسمانی برای عموم مردم آشنا تر است، نام لذت را به آن اختصاص داده‌اند. و علت این آشنایی بیشتر این است که احساسات ما مبادی معرفت ما هستند، و اشتیاق شدید انسان به لذت محسوس به جهت این واقعیت است که این قبیل لذات به وضوح به تجربه در می‌آیند، و از این جهت است که میل به لذت محسوس حایز اکثریت است.²

نکته مهم دیگر اینکه سن توماس با استناد به سخن ابن سینا بین لذت (delight. “delectatione”) و شادی (فرح)³ (joy. “Gaudium”) تمایز قائل می‌شود؛⁴ و می‌گوید شادی نوعی از لذت است؛ لذت مشترک بین حیوان و انسان است ولی شادی مختص انسان است.⁵

توضیح جیسون امبادان می‌تواند در اینجا راهگشا باشد، و آن اینکه برخی از مشتبهات انسان خواسته‌های طبیعی است، و برخی از آنها خواسته‌های عقلی است؛ به همین اعتبار برخی از لذات لذات طبیعی است و برخی دیگر طبیعی نبوده بلکه تابع عقل است؛ لذاتی که تابع عقل است، فرح نام می‌گیرند. روشن است که تمام لذات طبیعی می‌تواند همراه فرح نیز باشد، یعنی انسان می‌تواند از احساس لذت بدنی عقلا هم احساس شادی کند ولی عکس آن صحیح نیست، و اینگونه نیست که هر فرحی بتواند همراه لذت طبیعی باشد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که لذت اعم از فرح است.⁶

در حکمت صدرایی فرح از کیفیات نفسانی است که با لذت عقلی فرق می‌کند، زیرا لذت عقلی وقتی کامل شود از جنس کیفیات نفسانی خارج شده و به جوهری عقلی تبدیل می‌گردد؛ بر این اساس، وی فرح را اینگونه تعریف می‌کند: «فرح کیف نفسانی است که بدنبال آن روح برای کسب لذت به سمت خارج بدن به حرکت درمی‌آید».⁷

در سن توماس فرق بین لذت و سعادت اینگونه تصویر می‌شود که سعادت در مورد انسان - یعنی در مورد کمال قوه اختصاصی انسان که قوه عقلی است - بکار می‌رود؛ و رضایت نفس در آن تمام و کامل است؛⁸ در حالیکه لذت، مشترک بین انسان و حیوان است و رضایت نفس در آن موقتی است.⁹ ولی بنابر مبنای حکمت صدرایی این سخن قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر منظور از سعادت، سعادت تام و کامل باشد، و کاربرد واژه سعادت در مورد سایر مراتب کمال، و سایر قوا، ناروا باشد، نباید از این حیث بین سعادت و لذت فرق گذاشت؛ چرا که لذت نیز همینگونه است یعنی لذت حقیقی همان مرتبه کمال قوه عاقله است. اما اگر منظور از سعادت سعادت راجع به قوای انسان باشد، بدین معنی که هر قوه‌ای به ملائمت خود رسیده باشد به سعادت خود دست یافته،¹⁰ باز نمی‌توان بین این دو فرق گذاشت؛ زیرا رسیدن قوای انسان به امر ملایم رسیدن به لذت خود نیز هست. بنابراین تمایزی بین لذت و سعادت نیست؛ بر این اساس به نظر می‌رسد که

¹ Ethic. vii, 13.

² (I-II, Q.2, A. 6)

³ لذت در برابر الم، و فرح در برابر غم است.

⁴ Joy, as Avicenna states (De Anima iv), is a kind of delight.

⁵ (I-II, Q. 31, A. 3)

⁶ Ambadan, Jaison. *Concept of happiness in Summa Theologiae with reference to contemporary psychological studies*, 2018: / 118. https://duepublico2.uni-due.de/receive/duepublico_mods_00046525

⁷ شیرازی، صدر الدین محمد. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی،

1410 ق: 4 / 149.

⁸ (I-II, Q. 3, Art. 5)

⁹ (I-II, Q. 31, A. 3)

¹⁰ شیرازی، صدر المتألهین، *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354: 436.

توهم وجود این تمایز از خلط بین تعریف عام و خاص هر کدام از سعادت و لذت ناشی شده است؛ و در نتیجه این خلط، یک مبنای از تعریف در سعادت (سعادت به معنای خاص) با مبنای مقابل آن در تعریف لذت (لذت به معنای عام) مقایسه می‌شود. توضیح اینکه هم در سن توماس و هم در ملاصدرا ما با دو نوع کاربرد برای لفظ سعادت مواجه هستیم، سعادت به معنای عام، که منظور از آن رسیدن هر قوه‌ای به کمال طبیعی و مطلوب آن، می‌باشد؛ و سعادت به معنای خاص، که در مورد خصوص رسیدن انسان به کمال قوه عاقله بکار می‌رود. همچنین است لذت، منظور از لذت به معنای عام، ادراک ملایم توسط هر قوه‌ای از قوا است؛ و لذت به معنای خاص، رسیدن قوه عاقله انسان به رؤیت ذات الهی است.¹ در نتیجه اگر مقصود از سعادت معنای خاص آن باشد و سعادت همان کمال ادراک ملایم قوه عقلی باشد، لذت نیز همان رؤیت ذات حق خواهد بود، و لذت‌های دیگر اصولاً لذت محسوب نخواهند شد.

البته برخی می‌گویند رابطه لذت و سعادت در حکمت صدرایی عموم و خصوص مطلق است، به دلیل اینکه طبق دیدگاه ملاصدرا لذت عبارت است از ادراک کمال، و سعادت یعنی ادراک کمال برتر.² از آنچه در بالا گفتیم معلوم می‌شود که نمی‌توان با این نظر همراه شد چراکه این نظر نیز دچار خلط پیشگفته شده است و معنای عام لذت را با معنای خاص سعادت مقایسه کرده است.

نسبت سعادت با لذت در سن توماس عرضی بودن لذت برای سعادت

سن توماس لذت را به لذت جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند، و در نسبت ایندو با سعادت، لذت روحانی را عرض خاص (proper accident) یا عرض ذاتی³ (Essential property) سعادت می‌داند؛⁴ که با تحصیل سعادت حاصل می‌شود.⁵ یعنی اولاً مفهومی است که خارج از ذات و حقیقت سعادت است؛ و ثانیاً در غیر سعادت یافت نمی‌شود.

پس لذت روحانی، نوعی عرض خاص است که از سعادت یا بخشی از آن ناشی می‌شود؛ زیرا علت خوش بودن شخص داشتن خیری مناسب است؛ و فرقی نمی‌کند این خیر در واقعیت باشد یا در آرزو، و یا لا اقل در خاطر. اگر این خیر، کامل باشد، او را به سعادت می‌رساند؛ و اگر ناقص باشد، بهره‌ای از سعادت را خواهد داشت. پس حتی لذتی که از داشتن خیر کامل بدست می‌آید، ذاتی سعادت نیست، بلکه چیزی است که از سعادت ناشی می‌شود.⁶

اما لذت جسمانی، به نظر سن توماس نه تنها جزو ماهیت سعادت نیست، بلکه حتی بصورت عرض ذاتی خیر کامل هم نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر، لذات جسمانی نه سعادت را ایجاد می‌کنند و نه از سعادت ایجاد می‌شوند؛ زیرا لذت جسمانی از خیری نشأت می‌گیرد که بوسیله حس - نیروی نفس که از طریق بدن عمل می‌کند - درک می‌شود؛ و حس، امر «جزئی» را که محدود به بدن است درک می‌کند، حال آنکه عقل -

¹ البته واضح است که تحقق تام چنین لذت و سعادت برای انسان ممکن نیست و تنها در حد استعداد خود می‌تواند به مراتبی از آن نایل شود.

² غیبی، ولی. *رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور، ارسطو و ملاصدرا*، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، 1390: 179.

³ ایندو تعبیر در ترجمه واژه لاتین per se accidens آمده است؛ ترجمه استاندارد جامع الهیات آن را به proper accident و ترجمه چاپ کمبریج به Essential property ترجمه کرده‌اند. در ترجمه عربی بولس عواد نیز هم عرض خاص را آورده هم عرض ذاتی را.

⁴ (I-II, Q. 2, Art.6)

⁵ عرض خاص عرضی است که اختصاص به افراد یک نوع داشته باشد؛ مانند خنده و تعجب که مختص انسان است که خارج از ماهیت افراد خود (همان افراد انسان) است و به صورت یک حالت و یک عرض در آنها وجود دارد، و این امر عرضی اختصاص دارد به افراد یک ذات و یک نوع و یک ماهیت؛ یعنی نوع انسان. و عارض اسب و استر نمی‌شود. (مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا 1384: 58/5).

⁶ (I-II, Q. 2, Art. 5)

که نیرویی مستقل از بدن است – امر «کلی» را که جدای از ماده است و تعداد نامحدودی از جزئیات را در بردارد، درک می‌کند. بطور خلاصه، سعادت فعل عقل است و آنچه توسط عقل درک می‌شود امر «کلی» است، در حالیکه لذت جسمانی توسط قوای حسی درک می‌شود که مدرکات آن امور جزئی هستند. به تعبیر سن توماس «زمانی که نفس ناطقه حد هیولای جسمانی را پشت سر می‌گذارد، آن بخش از نفس که مستقل از اندام جسمانی است، یک عدم تناهی خاصی نسبت به بدن و آن بخش‌هایی از نفس که در بدن محدود شده‌اند، دارد؛ درست همانگونه که اشیاء غیر مادی در قیاس با اشیاء مادی به نوعی نامتناهی هستند. زیرا یک صورت، به تعبیری، توسط ماده محدود شده است، به نحوی که صورتی که مستقل از ماده است به نوعی نامحدود است. بنابراین، حس، که یک نیروی بدن است، جزئی را که محدود به ماده است درک می‌کند، در حالیکه عقل، که نیرویی مستقل از بدن است، کلی را که جدای از ماده است و تعداد نامحدودی از جزئیات را در بردارد، درک می‌کند. در نتیجه واضح است که خیری که مناسب بدن است و از طریق ادراک حسی باعث لذت جسمانی می‌شود، خیر کامل انسان نیست؛ بلکه در قیاس با خیر نفس واقعا ناچیز است ... در نتیجه، لذت جسمانی نه خود سعادت است و نه عرض خاص آن»¹.

خلاصه اینکه در نظر وی هیچ کدام از لذت روحانی و جسمانی نمی‌تواند بعنوان «سعادت» معرفی شود. زیرا هر چند لذت روحانی از لذات جسمانی قوی‌تر است، ولی لذت جزء ماهیت سعادت نیست؛ و ایندو با هم متفاوت‌اند؛ بعنوان مثال، «حیوان ناطق فانی» بودن انسان چیزی است، و «ضاحک» بودن او چیزی دیگر؛ لذت برای سعادت همانند ضحک برای انسان است.

سعادت و لذت از سنخ کنش

سن توماس سعادت را یک فعل می‌داند و نه یک حالت نفسانی؛ ولی در بحث انفعالات،² لذت حسی را یک انفعال نفسانی دانسته و می‌گوید لذت به هنگام کمال فعل و پایان استکمال حاصل می‌شود، و منظور ارسطو از معرفی لذت بعنوان فعل، بیان ماهیت لذت نیست بلکه بیان علت ایجاد لذت است. نکته دیگر اینکه سن توماس سعادت را عمل قوه عقل، و لذت را مربوط به عمل قوه اراده می‌داند، و می‌گوید: سعادت دو مرحله دارد: یکی ذات سعادت؛ و دیگری آنچه عرض ذاتی سعادت است، که همان لذت مقرون به آن می‌باشد.³ ذات سعادت مبتنی بر عمل عقل است، و اما لذتی که ملحق به سعادت می‌شود، به اراده برمی‌گردد. سن توماس اراده را قوه‌ای از قوای نفسانی می‌داند، و منظور از اراده (will) شوق ارادی (در مقابل طبیعی) عقلی (در مقابل حسی) بسوی خیر است؛ یعنی اراده عبارت است از قوه خواستن خیری که توسط عقل شناسایی می‌شود. و این شوق توسط آنچه که مورد ادراک قرار می‌گیرد، به حرکت می‌افتد. و از آنجایی که شوق، نتیجه ادراک عقلی است، پس اصلاً قبل از معین شدن خیر نهایی و شناخته شدن آن، وجود خارجی ندارد، و وقتی هم که خیر نهایی شناخته شد و شوق ایجاد گردید، این شوق، متعلق به آن خیر نهایی شناخته شده است؛ پس قوه شوقیه نقش تعیین کننده در تحصیل سعادت ندارد و این عقل است که تعیین کننده است.⁴

البته، سعادت به اعتبار لذت ملحق به آن، به قوه اراده مربوط است، زیرا اساساً لذت به معنای رضای این خواست و سکون این شوق است. به عبارت دیگر، ما سعادت را با عقل می‌شناسیم و شوق به آن پیدا می‌کنیم، و آنرا اراده می‌کنیم؛ تحقق مراد بواسطه عقل است، و به محض تحقق، اراده به سکون می‌رسد، و همین رسیدن به مراد و سکون اراده، سعادت به معنای لذت است.

¹ (I-II, Q. 2, A. 6)

² (I-II, Q. 32, A. 1)

³ (I-II, Q. 3, A. 4)

⁴ مقیمی، گیتا. بررسی تحلیل اراده و آزادی اراده از دیدگاه توماس آکوئیناس، 1388، فصلنامه نامه مفید، شماره

اما این سخن، همانطور که در ادامه خواهیم دید، با مبنای حکمت صدرایی در سعادت پذیرفتنی نیست، زیرا در این مکتب تمایزی بین سعادت و لذت وجود ندارد، و دوگانگی‌ای متصور نیست تا یکی را به عقل و دیگری را به اراده ارجاع دهیم؛ لذت همان ادراک و نیل به خیر نهایی است، و بدیهی است که این ادراک کار عقل است و این ادراک به اتحاد وجودی عقل و عاقل و معقول می‌انجامد.

ملازمه سعادت و لذت

سن توماس در پاسخ به این سوال که آیا لذت برای رسیدن به سعادت لازم است یا خیر، می‌گوید ابتدا باید لزوم را معنا کنیم تا ببینیم منظور از لزوم لذت برای سعادت چیست. وی می‌گوید: لزوم یک امر برای دیگری به چهار معنا می‌تواند باشد:

اول، بعنوان مقدمه و تمهیدی برای آن؛ مثل اینکه آموزش برای علم لازم است. دوم، بعنوان مکملی برای آن؛ مثل اینکه نفس برای حیات بدن لازم است. سوم، بعنوان کمکی خارجی برای آن؛ بعنوان مثال، وجود حامی برای برخی مسئولیت‌ها لازم است. چهارم، بعنوان ملازمی برای آن؛ مثل اینکه می‌گوییم حرارت برای آتش لازم است.

حال، می‌توان گفت لذت برای سعادت به معنای چهارم لازم است؛ زیرا لذت با آرام گرفتن میل، در خیری که بدست آمده حاصل می‌شود؛ و از آنجا که سعادت چیزی جز ادراک خیر مطلق نیست، وجود آن بدون همراهی لذت امکان ندارد. به عبارت دیگر، وقتی به خیر مطلق دست یافت خیر دیگری وجود ندارد تا طالب آن باشد، بنابراین میل او اشباع شده و آرام می‌گیرد، و همین سکون میل همراه لذت است؛ پس سعادت جدای از لذت نمی‌تواند باشد.¹

در حکمت صدرایی که سعادت در اشتداد و کمال وجود است، و نفس وجود را لذیذ می‌داند، وی می‌گوید: «ان اللذیذ بالحقیقة هو الوجود، و خصوصاً الوجود العقلي، لخلوصه عن شوب العدم».² «فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذذ و السعاده، و قد مر ان الوجود لذیذ ان حصل، و کماله الذی».³ پس عدم جدایی لذت از سعادت به جهت عینیت آن دو است، نه لازم و ملزوم بودن آنها؛ هر چند مفاهیم آنها متفاوت است. به عبارت دیگر در حکمت صدرایی سعادت شیء در وصول به نهایت کمال ممکن آن است، یعنی هر شیء‌ای با نیل به آنچه باعث کمال وجودش می‌شود سعادت‌مند خواهد بود؛ و شعور به این کمال، باعث لذت و بهجت است.⁴ نکته اساسی این است که اگر بتوان در سایر قوا - مثل بینایی - بین نیل به کمال و شعور به کمال فرق گذارد، در قوه عاقله چنین امری ممکن نیست، زیرا کمال قوه عاقله به کمال شعور آن است. اگر به فرض نقص چشم انسان نابینایی را بواسطه عمل جراحی اصلاح کرده و دید بدون نقص و کاملی برای آن ایجاد شود، می‌توان گفت که آن شخص از نظر قوه بینایی به سعادت رسیده است؛ هر چند هنوز تصویری را ندیده است تا بواسطه شعور این کمال از آن لذت ببرد. ولی رفع نقص در قوه عاقله، به شعور و ادراک مدرکات عقلی است، و نفس این ادراک لذت به همراه دارد. بنابراین در انسان بما هو انسان سعادت و لذت به یک وجود موجود می‌شوند؛ هر چند به اعتبار نیل به کمال به آن سعادت، و به اعتبار شعور آن کمال به آن لذت می‌گویند. به عبارت دیگر در سعادت انسانی ادراک کمال و نیل به کمال یکجا حاصل می‌شود.

جالب این است که سن توماس در پاسخ این استدلال که سعادت خودکفاترین (self-sufficient) خیرها است،⁵ ولی آنچه که به دیگری نیاز دارد خودکفا نیست؛ پس حصول سعادت که مبتنی بر رؤیت خدا است،⁶ نیازی به لذت ندارد؛ می‌گوید که همان رؤیت خدا باعث لذت است؛ و کسی که خدا را رؤیت کند

¹ (I-II, Q. 4, A.1)

² شیرازی، صدر الدین محمد. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، 1410 ق: 9 / 125.

³ همان، 9 / 147.

⁴ شیرازی، صدر المتألهین، شرح اصول کافی، مکتبه المحمودی، 1391 : 393.

⁵ Ethic. I, 7

⁶ برای اثبات اینکه سعادت مبتنی بر رؤیت خدا است مراجعه شود به (I-II, Q. 3, A. 8).

نیازی به لذت دیگری ندارد. یعنی در اینجا نیز هم استدلال مستدل و هم پاسخ سن توماس مؤید مبنای حکمت صدرایی در یکی بودن حقیقت سعادت و لذت است؛ چرا که خودکفاترین خیر اگر از لذت تهی باشد پس محتاج آن است، و اگر محتاج به غیر باشد خلف فرض پیش می‌آید؛ و این پاسخ توماس نیز اشکال را حل نمی‌کند؛ و تنها راه حل همان قول به عینیت خواهد بود.

رؤیت الهی

در سن توماس سعادت باید «بهترین فعالیت انسان» باشد؛¹ و بهترین فعالیت انسان فعالیت بهترین قوه او در مورد بهترین موضوع است. بهترین قوه انسان عقل، و بهترین موضوع «خیر الهی» است که موضوع عقل نظری است. و منظور سن توماس از عقل نظری، درک هر علم عقلی، و حتی درک جواهر مجرد همچون ملائکه نیز نمی‌باشد؛ بلکه تأکید بر درک خیر الهی دارد؛ حتی هر درکی از خیر الهی نیز کافی نیست، مثلاً درک از خیر الهی بعنوان علت اولی کفایت نمی‌کند؛ معیار عالی برای درک سعادت تنها یک چیز است و آن درک ذات خدا است. سعادت‌مند کسی است که هر آن چه بخواهد را داشته باشد،² و تنها وقتی شخص ذات الهی را درک کند دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که بخواهد یا در پی آن باشد، زیرا به این وسیله شخص ذات حقیقی همه اشیاء را می‌شناسد؛ و سعادت تنها در رؤیت ذات الهی است.

لذت یا رؤیت؟

حال که معلوم شد سعادت رؤیت از لذت جدایی ندارند ببینیم در سعادت رتبه کدامیک مقدم است؟ لذت یا رؤیت؟

برخی بر این عقیده‌اند که رتبه لذت برتر از رؤیت است؛ سن توماس می‌گوید: اگر کسی خوب دقت کند درمی‌یابد که رتبه فعل عقل که رؤیت است باید برتر از لذت باشد؛ زیرا لذت، قائم به ارضاء اراده است، و اراده بخاطر خیر بودن مراد است که با رسیدن به آن ارضاء می‌شود. حال اگر اراده در یک فعل آرام بگیرد، این سکون اراده – که همان لذت است – معلول خیر بودن آن فعل است؛ نه اینکه اراده بخاطر سکون بدنبال خیر باشد؛ زیرا در اینصورت همان فعل اراده غایت اراده خواهد بود؛ و این امکان ندارد عملی که از خود اراده صادر می‌شود غایت نهایی باشد. زیرا همانگونه که رنگ موضوع بینایی است، غایت نیز موضوع اراده است؛ و همانگونه که اول چیزی که دیده می‌شود عمل دیدن نیست – زیرا هر دیدنی به موضوع ی تعلق می‌گیرد – اول چیزی که بعنوان غایت طلب می‌شود نیز خود اراده نیست.³ بلکه اراده بدنبال آرامش در فعل است چرا که آن فعل، خیر او است. در نتیجه واضح است که رتبه فعلی که اراده در آن آرام می‌گیرد برتر از آرامشی است که در آن می‌یابد. و همانگونه که ارسطو می‌گوید: «لذت، کمال فعل است آنگونه که جمال کمال جوانی است».⁴ زیرا جمال پیامد جوانی است. در نتیجه لذت کمالی است که محصول رؤیت است، نه این که رؤیت به موجب آن کمال بیابد.

برخی معتقدند افعال بخاطر لذتی که در پی دارند مورد رغبت واقع می‌شوند، و طبعاً آنچه به خاطر آن فعلی را طلب می‌کنیم ارزشمندتر از خود آن فعل است؛ پس رتبه لذت باید برتر از رؤیت باشد.

ولی سن توماس می‌گوید ادراک حسی درکی از خیر کلی ندارد؛ بلکه خیرهای جزئی را درک می‌کند که لذت بخش می‌باشند. از اینرو است که حیوانات بخاطر جلب لذت آنها در پی فعل آن بر می‌آیند. ولی عقل خیر کلی را درک می‌کند، و لذت آن مترتب بر حصول این خیر است. به بیان دیگر قبل از رسیدن به

¹ (I-II, Q. 5, A. 3)

² (I-II, Q.5, A. 8, ad 3): "Happy is the one who has all that he desires".

³ (I-II, Q. 1, A. 1 & Q. 3, A. 4)

⁴ Ethic. x, 4.

این خیر تجربه‌ای از لذت آن ندارند تا بخواهد علت حرکت آن شود؛ بنابراین عقل قبل از لذت در پی خیر است.

با توجه به سخن سن توماس در ارجاع سعادت به عمل قوه عقل و ارجاع لذت به عمل قوه ادراک که هر دو از قوای نفس انسان اند و با توجه به اینکه وی در بیان نسبت سعادت و لذت، لذت روحانی را عرض ذاتی یا عرض خاص برای سعادت می‌داند، می‌توان دریافت که وی بی آنکه لزوماً دوگانه اصالت وجود و اصالت ماهیت در ذهنش شکل گرفته باشد، عملاً در فضایی اصالت ماهوی به تبیین دیدگاه خود درباره چپستی سعادت و لذت و نسبت آن دو پرداخته است. این دقیقاً همان نقطه انفصال دیدگاه ملاصدرا از دیدگاه سن توماس است؛ چرا که همانطور که ذیلاً خواهیم دید ملاصدرا بجای تعبیر و اصطلاحات اصالت ماهوی، تعبیر و اصطلاحات اصالت وجودی را به کار می‌برد و از منظری اصالت وجودی بحث سعادت و لذت را پردازش می‌کند.

نسبت سعادت با لذت در ملاصدرا اتحاد وجودی سعادت و لذت

در نگاه صدرایی، وجود، سعادت، و لذت به گونه‌ای عینیت و یگانگی دارند؛ چرا که لذت و سعادت جزو مفاهیم اند نه ماهیات، یعنی اینکه جنس و فصل ندارند، بلکه مفهومی متخذ از «وجود» اند که از نظر مفهوم با وجود متفاوت ولی از نظر مصداق عین وجود هستند. به عبارت دیگر لذت و سعادت جزو معقولات ثانی فلسفی بوده، و می‌دانیم که اینگونه مفاهیم منشأ انتزاع خارجی ندارند، ولی طرف اتصاف آنها در خارج است.

سعادت و لذت از ادراک و نیل به کمال حاصل می‌شود، و وجود، خیر و کمال است؛ پس وجود هر چیز برای او لذت است. علاوه بر این، شعور و ادراک وجود نیز خیر و کمال دیگری بوده و لذت دیگری خواهد بود؛ و با توجه به اینکه وجود علت، قوی‌تر و کامل‌تر از وجود معلول است، ادراک علت آن وجود، لذتی قوی‌تر و کامل‌تر در پی خواهد داشت. ملاصدرا می‌گوید: «ان اللذی بالحقیقة هو الوجود، و خصوصاً الوجود العقلی، لخلوصه عن شوب العدم».¹ «فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة و السعادة، و قد مر ان الوجود لذیذ ان حصل، و کماله الذی».²

با اینحال، ملاصدرا در برخی از نوشته‌های خود وجود و کمال وجود را خیر و سعادت، و شعور به آن کمال را لذت و بهجت معرفی می‌کند: «الوجود علی الاطلاق خیر و سعادة ... و کمال الوجود خیر ذلک الخیر ... و الشعور بذلک الکمال لذة و بهجة».³ لکن این سخن ملاصدرا با قول او به عینیت سعادت و لذت در انسان منافاتی ندارد؛ زیرا سعادت و کمال انسان، از جنس ادراک عقلی است، و تمایزی بین کمال و شعور آن نیست. بله در لذات حسی این تمایز متصور است که ممکن است قوه‌ای از قوای حسی به کمال خود رسیده باشد و به همین دلیل سعادت‌مند به حساب آید ولی چون شعور و ادراکی ندارد لذتی نمی‌برد.

اساس تعریف حکمت صدرایی از لذت «ادراک الملائم من حیث هو ملائم» است. هر قوه‌ای به درک آنچه با آن ملائم است برسد لذت می‌برد. «و لا شک ان اللذة هی ادراک الملائم من حیث هو ملائم ... و قد مر ان الملائم لكل شیء ما یکون کمالاً و قوه له».⁴ پس بنیان سعادت انسان، همان ادراک و نیل به «وجود» حقایق عقلی است؛ حال این ادراک، بما هو ادراک الملائم، لذت است؛ و بما هو ادراک الکمال، سعادت است. بر این اساس، همان مبنایی که ملاصدرا در امکان اتحاد عقل و عاقل و معقول ذکر می‌کند در مورد لذت نیز وجود دارد که از آن می‌توان به اتحاد لذة و لاذ و ملتذ یاد کرد، و آن زمانی است که نفس با

1 شیرازی، صدرالدین محمد. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه: 9 / 125.

2 همان: 9 / 147.

3 شیرازی، صدرالدین محمد. شرح اصول کافی، مکتبه المحمودی، 1391: 393.

4 شیرازی، صدرالدین محمد. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه: 4 / 142.

عقل متحد شده و تبدیل به عقل مستفاد گردد.¹ «اما النفس الناطقة الانسانية، فلذتها و كمالها، في ادراك المعقولات الدائمة، كذات الواجب و صفاته و افعاله».² لذت محض و صرف، في نفسه مطلوب و خواستنی است، و اگر این لذت مطلق، دوام و بقاء داشته باشد به آن خوشبختی و سعادت می‌گویند. این سخن درست است که ایندو هم معنا نیستند و مفاهیم مختلف و متمایزی هستند، ولی در حکمت صدرایی عینیت وجودی دارند؛ «و قد عرفت ان اللذی بالحقیقه هو الوجود، خصوصا العقلی، و خصوصا المعشوق الحقیقی و کمال المطلق الاثم الواجبی، و ان الالتذاد به هو افضل الالتذاد».³

وجوه برتری لذت عقلی بر لذات غیر عقلی

ملاصدرا از سه گونه لذت سخن می‌گوید: حسی (بدنی)، نفسی (خیالی و و همی)، و عقلی. لذت حسی آن است که مدرک در مرتبه اجسام بوده و قوه ادراک کننده آن جزء حواس انسان باشد؛ مانند لذت قوه چشایی از شیرینی. لذت نفسی آن است که مدرک آن در مرتبه نفوس بوده و قوه ادراک کننده آن نیز قوای نفسانی باشند؛ مانند تخیل لذت‌هایی که در گذشته داشته‌ایم؛ و یا توهم آرزوها و امید به لذت‌های آینده. لذت عقلی آن است که مدرک آن در مرتبه عقول مفارقة بوده و قوه ادراک کننده آن قوه عاقله است؛ مانند علم به حقایق اشیاء.

و در تمام این موارد، قوه ادراک کننده، آنچه را ملائم با خود و مقتضای طبع و ذات خود است را ادراک می‌کند و لذت می‌برد. و حصول این لذات سبب سعادت هر یک از آن قوا است. البته این تعبیر مسامحی است و تعبیر صحیح این است که حصول این لذات به سبب سعادت هر یک از آن قوا است، زیرا ادارک ملائم ادراک کمال است و ادراک کمال همان سعادت است. اما سعادت انسانی انسان در لذت عقلی است که با ادراک معقولات حاصل می‌شود؛ زیرا سعادت حقیقی سعادت تام است همراه با لذت تام؛ ولی سعادت حسی چون مشوب به عدم است و وجود تام ندارد پس نمی‌تواند سعادت و لذت کامل باشد. «فاللذة لا یکون لشيء إلا بأمر یرجع إلى وجوده أو بکمالیة وجوده فما وجوده أقوى یكون لذته و بهجته بذاته أقوى».⁴

به نظر ملاصدرا حتی در لذات حسی نیز لذت زمانی حاصل می‌شود که ادراک حسی صورت بگیرد. اگر برای شیئی کمالی حاصل شود، در صورتیکه انسان آن کمال را درک کند لذت می‌برد؛ در غیر اینصورت لذتی حاصل نخواهد شد، مثلا اگر گرانترین اتومبیل را به نام شخصی کنند ولی او از آن خبر نداشته باشد، هرگز احساس لذتی نخواهد داشت. بر همین اساس هر چه مدرک قوی تر باشد لذت بیشتر است؛ مثل اینکه دیدن یک منظره زیبا زیر نور آفتاب و برای چشم سالم لذت بخش‌تر از دیدن همان منظره در تاریکی و برای چشمی که ضعیف است می‌باشد. بنابراین لذت عین شعور کمال است.⁵

در حکمت صدرایی چهار خصوصیت برای اسباب لذت عقلی که همان ادراک و مدرک و لذت می‌باشند بر می‌شمرد. این اسباب، قوی‌تر و کامل‌تر و بیشتر، و نسبت به شخص مدرک الزم از اسباب لذت حسی است، بنابراین سعادت آن نیز برتر و لذت آن تام‌تر است.

اما اینکه قوی‌تر است، به این جهت است که قدرت ادراک به قدرت مدرک وابسته است، و قدرت قوه عقلی بیشتر از قوای حسی است، و مدرکات آن نیز قوی‌تر است؛ زیرا قوه عقل حقیقت مدرک ملائم را

1 همان: 4 / 132.

2 شیرازی، صدرالدین محمد. *مفاتیح الغیب*، موسسه تحقیقات فرهنگی، 1363: / 115.

3 شیرازی، صدرالدین محمد. *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354: / 365.

4 شیرازی، صدرالدین محمد. *مفاتیح الغیب*، موسسه تحقیقات فرهنگی، 1363: / 586.

5 شیرازی، صدرالدین محمد. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار الاحیاء التراث العربی، 1410 ق:

122 / 4

– که اصل وجود آن باشد - درک می‌کند؛ حال آنکه قوای حسی – بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی - تنها ظواهر مدرک را درک می‌کنند؛ زیرا حس، أعراض را درک می‌کند، و ما حس جوهریاب نداریم. اما اینکه بیشتر است، به این جهت است که مدرکات قوه عقلی بیشتر است؛ زیرا اولاً، عاقله هر امر کلی را می‌تواند درک کند، چه مصداقی حسی داشته باشد یا نداشته باشد؛ ولی حس امر کلی را درک نمی‌کند. ثانیاً، در حیطه عقل هیچ تزامنی بین مجردات عقلی نیست؛ ولی محسوسات محل تزامن و تعارض‌اند. ثالثاً، همه محسوسات معنای معقولی دارند که عاقله آنرا درک می‌کند؛ ولی برخی از امور معقول مانند حقایق عقلیه، مجردات، ذات باری فرد حسی ندارند.

اما اینکه اتم است، زیرا همه مدرکات عقلی ملائم قوه عقل است؛ عقل از هر ادراکی لذت می‌برد، چرا که نفس ادراک برای مدرک لذیذ است؛ و معقولی وجود ندارد که عقل از ادراک آن رنج ببرد. عاقله همیشه از معنای کلی طعم و مزه و شیرینی ادراک دارد و از آن لذت می‌برد. ولی قوای حسی بعضی از امور را ادراک می‌کنند، و از این بعض نیز برخی از آنها ملائم با قوه است، و برخی دیگر ملائم نیست و در نتیجه لذتی در پی ندارد. مثلاً قوه چشایی، فقط چشیدنی‌ها را درک می‌کند و از درک دیدنی‌ها عاجز است. و از آن میان نیز همه شیرین نیستند بلکه طعم تلخ نیز وجود دارد که قوه چشایی را می‌رنجاند. در طعم‌های شیرین نیز بواسطه کثرت و تزامن، ادراک همه آنها ممکن نیست. پس ادراک حسی چشایی محدود است و همیشه هم قرین لذت نیست.

و اما اینکه الزم است، به این جهت است که درست است که حاس و محسوس، همانند عاقل و معقول، از حیث وجود متحدانند؛ ولی نسبت معقولات به عاقل الزم از نسبت محسوسات به حاس است؛ زیرا در محسوسات، حاس به کنه محسوسات نمی‌رسد بلکه تنها با عوارض و اوصاف آن سر و کار دارد، پس حاس با ظاهر محسوس متحد است نه با کنه آن؛ ولی در معقولات، عاقل با کنه معقول متحد می‌شود، و عقل بواسطه ادراک صور عقلی استکمال می‌یابد، و به جایی می‌رسد که عقل از کمال خود لذت می‌برد یعنی سبب لذت عقل خود عقل است، و ذات شیء از خودش جدا شدنی نیست، پس لذت آن الزم خواهد بود.

خلاصه آنکه از نظر ملاصدرا لذت زمانی حاصل می‌شود که یک موجود یا یک قوه وجودی آنچه را که مقتضای ذات خود است به نحو کامل ادراک کند. به عنوان مثال لذت قوه بینایی انسان در دیدن مناظر زیبا، و لذت قوه شنوایی در شنیدن صداهای گوش نواز است. و چون حقیقت انسان که جدا کننده او از سایر موجودات است عقل او است، بنابراین لذت حقیقی او در آن است که متعلق خود یعنی موجودات عقلی را ادراک کند. حال هر قدر این ادراک کامل‌تر و مدرک نیز متعالی‌تر باشد لذت و سعادت بیشتر خواهد بود. و این زمانی حاصل می‌شود که انسان عقل خود را با تعلیم و تزکیه به صرافت و کمال کامل برساند تا توان ادراک معقولات صرف و محض در آن بوجود آید. بنابراین از آنجا که برترین وجودات معقول، ذات باری تعالی و اسماء و صفات او است، برترین لذت و سعادت انسان در ادراک خداوند است.

علت عدم درک لذت عقلی

گفتیم که طبق نظر ملاصدرا لذت، ادراک ملایم قوا است و چون قوه عقل برتر از سایر قوا است پس ادراک ملائم آن لذت بیشتری دارد. در اینجا ممکن است اشکال شود که آنچه ما در خود می‌یابیم غیر از این است؛ لذت ادراکات قوای حسی برای ما بسیار بیشتر از ادراکات عقلی است. گذشته از اینکه این امکان وجود دارد چیزی در نفس الامر کمال باشد ولی انسان به دلیل عجز از ادراک آن کمال، لذتی از آن احساس نکند، و عدم ادراک لذت باعث می‌شود که شوقی به آن نداشته باشد؛ مثلاً عین و کور و کر به دلیل نقص خود درکی از کمال و به تبع شوقی به جماع و زیبایی و موسیقی خوش ندارند.

اما این اشکال از نظر ملاصدرا نمی‌تواند وارد باشد؛ چرا که کمال از آن «وجود» مدرک است و این کمال جز با علم حضوری درک نمی‌شود. حقایق عقلی وجودهایی قوی و نورانی هستند؛ ولی درک عادی انسان از آنها به حسب مفهوم و معنی است و نه درک حقیقت وجودی آنها. تنها از فارق شدن نفس از بدن است که ادراکات ذهنی با مدرک‌های واقعی منطبق شده و به مشاهده حقایق عقلی منتهی می‌شود. پس لذتی که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید درباره ادراک ملایم خارجی است، نه مفهوم و وجود ذهنی آن؛ «فان

اللذیذ هو وجود الملانم الخارجی لا مفهومه او الوجود الذهنی»¹؛ همانگونه که در لذات حسی، وجود خارجی غسل است که شیرین و ملایم ذائقه است نه مفهوم آن. به بیان دیگر لذت در درک ماهیات اشیاء نیست بلکه در درک وجود آن ها است. «السعادة ان كانت عقلية ففي ادراك الوجودات العقلية و هوياتها و نیل ذواتها، لا ادراك مفهوماتها الكلية و ماهياتها الذهنية؛ و ان كانت بدنية فيمشاهدة الحسيات و مشتبهات، لا بتصور مفهومها في العقل فقط»².

به عبارت دیگر می‌توان گفت علت اینکه ما از ادراکات عقلی لذت نمی‌بریم دو امر است: یکی اینکه مقتضی ضعیف است و دیگر اینکه مانع وجود دارد. اینکه مقتضی ضعیف است به جهت این است که در این دنیا ما مفهوم حقایق عقلی را درک نمی‌کنیم نه حقیقت وجود و هویت عینی آن حقایق را؛ حال آنکه «سعادت حقیقی در وجود حقایق عقلی است نه در حفظ و انباشت آنها در نفس؛ و با حفظ آنها مرتبه ضعیفی از وجود آنها برای نفس حاصل می‌شود در حالی که آن‌ها دارای وجودهای قوی هستند»³؛ پس مقتضی التذاد ضعیف است. از طرف دیگر نفس انسان مشغول تدبیر بدن است و این امر مانع التذاد است. ولی پس از مرگ، کسب این معرفت مفهومی و ماهوی سبب می‌شود بعد از خلع حجاب بدن با آن حقیقت آشنا بوده و آنرا بچشد. پس مقتضی قوی می‌شود و مانع از بین می‌رود، در نتیجه ادراک و لذت قوی خواهد بود.

پس ادراک و نیل به سعادت و لذت حقیقی در دار دنیا و نشئه طبیعت امکان ندارد مگر در یک صورت – هر چند وقوع آن نادر کالمعدوم است – و آن زمانی است که نفسی که حقایق عقلی را با برهان تحصیل کرده بتواند با موت اختیاری از قید بدن رها شود.

در حکمت صدرایی همان نگاهی که نسبت به لذت و سعادت بود و آندو را نه از سنخ ماهیات بلکه از مفاهیمی می‌داند که با وجود مصداقا یکی است؛ نسبت به علم نیز همین باور را دارد. حقیقت علم داخل در وجود است و نه ماهیت، و تأکید می‌کند که علم ضربی از وجود بلکه عین آن است. «و قد اشرنا مرارا الی ان العلم ضرب من الوجود بل عینه؛ فوزان العلم وزان الوجود»⁴.

ادراک علمی حقایق عقلی عالم، نوعی استکمال نفس است؛ و خود همین ادراک، مرتبه نفس را بالا برده و با مدرک متحد می‌کند. بنابراین ادراک حقایق مربوط به ذات باری، اتحاد با آن مرتبه از وجود بوده، و باعث کمال نفس می‌شود؛ که از آن به قرب حق و لقای خدا تعبیر می‌شود، و طبعاً – با توجه به تعریف لذت و سعادت – لذت و سعادت همان مرتبه را نصیب انسان می‌کند.

بر این اساس، لذت و سعادت انسان در ارتباط با خدا سه مرتبه دارد: اول، لذت ذکر و یاد خدا است، که بهره ای از لذت و سعادت را نصیب انسان می‌کند، و مقدمه لذت کامل می‌شود؛ زیرا ذکر باعث ایجاد شوق به خدا است و شوق به خداوند که کمال مطلق است از لذت بخش ترین حالات انسان است.

دوم، لذت معرفت خدا است، که گاهی از آن به ایمان به خدا هم تعبیر می‌کند، و چون ایمان حقیقی را نوری می‌داند که به باطن انسان فائض می‌شود؛ و می‌دانیم که معرفت حقیقی نیز از جانب قدس به نفس اعطا می‌شود؛ می‌توان گفت که این هر دو بسوی یک مقصد است که یکی با تلاش علمی بدست می‌آید و دیگری بدون آن.

سوم، لذت قرب و مشاهده خداوند است؛ و آن زمانی است که نفسی که از لذت عقلی معرفت الله بهره‌مند است بدن را ترک می‌کند، و با رفع حجاب بدن این معرفت تبدیل به مشاهده می‌شود، و از نظر به وجه

¹ شیرازی، صدر الدین محمد. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار الاحیاء التراث العربی، 1410 ق :

128 / 9

² شیرازی، صدر الدین محمد. *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، حکمت، 1375 : / 153.

³ شیرازی، صدر الدین محمد. *الشواهد الربوبیه*، دانشگاه مشهد، 1346 : / 251.

⁴ شیرازی، صدر الدین محمد. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار الاحیاء التراث العربی، 1410 ق :

163 / 6

الله لذت می‌برد.¹ «ان القلب - اعنى الروح - لا يلتذ فى حال الصحة و السلامة الا بذكر الله تعالى، و معرفته، و لقائه»².

نتیجه گیری:

در نظر سن توماس و ملاصدرا تعریف لذت یکی است و آن ادراک ملایم قوا است؛ و در هر دو راه وصول به سعادت عقل نظری است و عقل عملی بعنوان ابزار عمل می‌کند. در هر دو سعادت غایی در رؤیت یا لقاء خداوند محقق می‌شود. به رغم این اشتراکات تفاوت بنیادینی بین این دو اندیشمند درباره نسبت سعادت و لذت وجود دارد: ملاصدرا همانطور که در بالا گفتیم نگاهی وجودی به سعادت و لذت دارد و آن دو را از سنخ مفاهیم وجودی می‌بیند؛ به عبارت دیگر سعادت از نظر وی همان کمال وجودی است و لذت ادراک همان کمال وجودی است که خود این ادراک نیز از سنخ وجود است؛ لذت همان سعادت است که مفهوما متفاوت ولی مصداقا واحدند؛ ولی سن توماس نگاه ماهوی به سعادت و لذت دارد و در نتیجه لذت را عرض خاص سعادت می‌داند. به نظر می‌رسد آنچه موجب این تمایز گردیده است آنست که سن توماس همچنان در چهارچوب فلسفه‌های اصالت ماهوی به تأمل می‌پردازد؛ اما ملاصدرا که از اصالت ماهیت به اصالت وجود گذر کرده است تلاش دارد در چهارچوب نگرش جدید خود به بازتعریف سعادت و لذت بپردازد و هم از این روست که از اتحاد وجودی سعادت و لذت سخن می‌گوید.

References

1. Ambadan, J., & Ambadan, Ch. (2018). *Concept of Happiness in Summa Theologiae with Reference to Contemporary Psychological Studies*, University Duisburg-Essen.
2. David Ras, William. (1377). *Aristotle*. (Translated by Mahdi Ghavam Safari). Tehran: Fekre Ruz.
3. Ghaybi, V. *The relation of Pleasure and Happiness from Epicurer's Viewpoint, Aristotle and Mulla Sadra*. Baqir al-Ulum (a.s.) University, Faculty of Theology and Islamic Studies.
4. Hashimi, I. (November 2011). *The relation of Pleasure and Happiness from Mulla Sadra's Viewpoint*. Payame Noor University, Faculty of Theology and Islamic Studies.
5. Ibn Manzur., & Muhammad ibn Mukram. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (3rdedition). Beirut.
6. Johari, & Isma'il ibn Himad. (1376 AH). *Al-Sihah*. (1st edition). Beirut,
7. John Kramer, F. (1958). *The Metaphysical and Psychological Principles of Pleasure According to St. Thomas Aquinas*. Loyola University Chicago.
8. Motahhari, M. (1386). *Collection of Master Martyr Motahhari's Works*. Tehran: Sadra.

¹ هاشمی، عمران. رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا / 113.

² شیرازی، صدرالدین محمد. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار الاحیاء التراث العربی، 1410 ق :

9. Mughimi, G. (1388), *The Analysis of Will and Freedom of Will from the Point of View of Thomas Aquinas*. *Quarterly of Nameye Mofid*. No. 36.
10. Isfahani, R., & Husayn ibn Muhammad. (1412 AH). *Mofradat Alfaz al-Quran*. (1st edition). Beirut.
11. Sadr al-din Shirazi. (1346). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*. Mashhad University.
12. Sadr al-Din Muhammad Shirazi Mulla Sadra. (1410 AH). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fil Asfar al-Aqliyya al-Arba'a*. Dar al-Ehya Altorath al-Arabi.
13. Sadr al-Din Shirazi, & Muhammad ibn Ibrahim. (1375). *Rasail Falsafi of Sadr al-Muta'ihin*. Hikmat.
14. Sadr al-Din Shirazi, & Muhammad ibn Ibrahim, (1361). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Bidar.
15. Sadr al-Muta'hilin. (1354). *Al-Mabda' wa-al-Ma'ad*. Iranian Association of Wisdom and Philosophy.
16. Sadr al-Muta'hilin. (1363). *Mafatih al-Ghayb*. Institute for Cultural Research.
17. Sadr al-Muta'hilin, & Sharh Usul al-Kafi. (1391). *Maktabah al-Mahmudi*.
18. Shorter Oxford Dictionary.
19. St. Thomas Aquinas. *Contra Gentiles*. (Book 3). (translated by Vernon J. Bourke). Providence. Q. 1-83.
20. Stenberg, J. (2016). *Aquinas on Happiness*, University of Colorado at Boulder.
21. St. Thomas Aquinas. (1968). *Summa Theologiae*. Volume 16. Purpose and Happiness. (translated by Thomas Gibly). Cambridge university press.
22. <https://positivepsychologyprogram.com/eudaimonia/>
23. <https://www.britannica.com/topic/eudaemonism#ref273308>
24. <https://www.dictionary.com/browse/beatitude>

Student of Ph.D. Seyyed Mohammad Javad Banisaeed Langaroudi
Assoc. Prof. Dr. Seyyed Javad Miri
Assoc. Prof. Dr. Amirabbas Alizamani

A Comparative Study of Pleasure
in Thomas Aquinas and Mulla Sadra's theories of Happiness
(abstract)

One of the most important issues discussed by philosophers is the nature of man's happiness and its relationship with the pleasure. St. Thomas Aquinas in Christian tradition and Sadr al-Muta'allihin Shirazi in Islamic tradition has discussed in details this issue. Both of them maintain that man attains happiness when his intellect, as the Characteristic of human being, fulfills its potentials and apprehends the highest intelligibles. Also because they consider pleasure as the conception the things which are pleasant and agreeable to powers, man can reach the excellent and the most perfect pleasure through the perception of the highest intellects. Nonetheless they differ in that St. Thomas considers pleasure as concomitant to happiness and Mulla Sadra believes in the identity of the happiness and the pleasure. To put it in a different way, while St. Thomas categorizes the happiness and the pleasure respectively as action and affection, Mulla Sadra holds that these two concepts, though different with regard to their meaning, denotes a unique reality which is simultaneously both happiness and pleasure, so they are not included among the categories. This is to argue that pleasure could be understood in terms of attainment to the complete form of happiness and in regard to the awareness of that perfection.

Keywords: *Happiness, Pleasure, Conception, Thomas Aquinas, Mulla Sadra*

Докторант Сейид Мухаммед Джавад Банисаид Лангеруди
Доц., Др. Сейид Джавад Мири
Доц., Др. Амир Аббас Ализамани

Сравнительный анализ концепции удовольствия в теориях счастья
Фомы Аквинского и Садрадина Ширази
(резюме)

Одна из тем, которая привлекает философов - это сущность человеческого счастья и его связь с понятием удовольствия. Эта тема подробно оха-

arakterizovana na Zapade Ф.Аквинским в традиции христианской философии и С.Ширази в исламской философии. Согласно теориям обеих теоретиков, если человеческий разум добился своего совершенного потенциала, и осмыслил наивысшие (высочайшие) значения, он достиг счастья. Кроме того, согласно обоим, удовольствие состоит в восприятии познаний и общих значений. Они оба считают, что наивысшее и высочайшее удовольствие связано с восприятием и осмыслением самых рациональных концепций. Но разница в том, что Садрaddin Ширази воплощает объективность восприятий и удовольствий, а Акино Фома видит результат на периферии восприятия. Садрaddin Ширази считает, что хотя полное удовольствие с полным восприятием является единой экзистенциальной реальностью, оно упоминается двумя различными способами. То есть совершенство называется счастьем, а восприятие совершенства - удовольствием. Однако, согласно Фоме Аквинского, полное восприятие и полное удовольствие - две совершенно разные истины. Один относится к активной категории, а другой к пассивной. На самом деле, удовольствие - это своеобразное продолжение счастья..

Ключевые слова: *Счастье, удовольствие, восприятие, Фома Аквинский, Садрaddin Ширази*

Doktorant Seyid Məhəmməd Cavad Bənisiəd Ləngərudi
Dos.Dr. Seyid Cavad Miri
Dos.Dr. Əmir Abbas Əlizamani

Akvinalı Foma və Sədrəddin Şirazinın xoşbəxtlik nəzəriyyələrində ləzzət anlayışının müqayisəli təhlili
(xülasə)

Filosofların diqqətini cəlb etdiyi mövzulardan biri də insan xoşbəxtliyinin mahiyyəti və onun ləzzət anlayışı ilə əlaqəsidir. Qərbdə xristian fəlsəfəsi ənənəsində Foma Akvinalı və İslam fəlsəfəsi ənənəsində Sədrəddin Şirazi ətraflı bu mövzunu xarakterizə etmişlər. Hər iki müəffəkkirin nəzəriyyəsinə əsasən, insan ağıl kamil potensiala çatıb və ən yüksək mənalara dərk etmişsə, o, xoşbəxtliyə çatmışdır. Ayrıca, hər ikisinin fikrincə, ləzzət eynilə idrak və ümumi mənalara qavramaqdan ibarətdir. Onların hər ikisi ən yüksək və ən ali ləzzətə sahib olmaq, ən yüksək rəşional anlayışları qavramaq və dərk etməyə bağlı olduğuna inanırlar. Lakin fərq bundadır ki, Sədrəddin Şirazi qavrayışla ləzzətin obyektivliyinə varır. Amma Akvinalı Foma ləzzəti qavrayışın xarici hissələrindəki nəticədə görür. Sədrəddin Şiraziyə görə, tam qavrayışla tam ləzzət bütövlükdə vahid ekzistensial həqiqət olmasına rəğmən, fərqli baxışla iki adla qeyd olunurlar. Yəni kamilliyə çatmasına görə xoşbəxtlik, o kamilliyi idrak et-

سید محمد جواد بنی سعید لنگرودی . سید جواد میری . امیرعباس علیزمانی . بررسی مقایسه‌ای جایگاه لذت
در نظریه سعادت توماس آکویناس و ملاصدرا . ص. 113-97

diyinə görə isə ləzzət adlanır. Amma Akvinalı Fomanın nəzərinə isə tam qayrayış və tam ləzzət iki fərqli həqiqətlərdir. Biri aktiv, digəri isə passiv kateqoriyaya daxildir. Əslində ləzzət xoşbəxtliyin özünəməxsus genişliyidir.

Açar sözlər: Xoşbəxtlik, Ləzzət, Qavrayış, Akvinalı Foma, Sədrəddin Şirazi

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 20.10.2019

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 10.02.2020

Çapa qəbul edilmişdir: 13.03.2020