

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۳۵-۵۵»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۱/۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، Knowledge, No.71/1

چیستی لذت از منظر مسکویه

عین الله خادمی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۱۲

چکیده

مسکویه در آثار مختلفش، تعاریف متعددی از لذت - از قبیل راحت از درد، بازگشت به حالت طبیعی - ارائه داده است و برای آن اقسام مختلفی - از قبیل طبیعی و غیر طبیعی، فعلی و انفعالی، تام و ناقص، محمود و مذموم، حسی و عقلی، حقیقی و غیر حقیقی - عرضه کرده پرسش اساسی این جستار عبارت است از اینکه چگونه مسکویه ابعاد مختلف مسأله است. لذت را تحلیل و تبیین می‌کند؟ هدف از جستار حاضر، تحلیل ابعاد مختلف مسأله لذت از دیدگاه مسکویه است. دستاوردهای این پژوهش عبارتند از: طرح تشکیکی لذات جسمانی و روحانی از سوی ابن مسکویه، تأثر شدید او از شریعت مقدس اسلام در تحلیل لذت و عدم استحکام تعاریف او از لذت در نسبت با تعاریف ابن سینا.

واژگان کلیدی: لذت، حسی، عقلی، تام، ناقص، طبیعی، غیر طبیعی، مسکویه.

* استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران. آدرس الکترونیک:

e_khademi@ymail.com

۱- طرح مسأله

مسأله لذت یکی از مسائلی است که از دیربام تا کنون ذهن بشر را به خود معطوف نموده است، شاید گزاف نباشد که عمر این مسأله به درازای عمر بشر است. این مسأله به ویژه مقابل آن، یعنی درد و رنج، به انحاء مختلف مطمح نظر مکاتب مختلف فلسفی و اخلاقی^۱ و ادیان الهی و غیر الهی قرار گرفته است.^۲ به همین جهت آرای مختلف و بعضاً متضاد درباره آن ابراز شده است.

لذت‌گرایان اعم از قدیم - مثل اودوکس^۳، آریستیپوس^۴ و اپیکور^۵ - و جدید - مثل جرمی بنتام^۶ و جان استوارت میل^۷ - گرچه در تفسیر ماهیت آن اختلاف نظر دارند، اما بر این نکته اتفاق نظر دارند که لذت بزرگترین خیر یا به تعبیر ارسطو خیر اعلی است.^۸

در نقطه مقابل این دیدگاه، برخی بر این باورند که لذت به طور کلی شر است و هیچ خیری در آن وجود ندارد (همان) و برخی دیگر، نظریه حد وسط را برگزیدند و مدعی شدند که لذت نه شر مطلق است و نه خیر مطلق و خیر اعلی، بلکه خیر نسبی است.

این پژوهش در صدد تحلیل ابعاد مختلف مسأله لذت از دیدگاه مسکویه است و برای دستیابی بدین هدف پرسش‌های ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرند. مسکویه چه تعاریفی برای لذت ارائه داده است؟ او چه اقسامی برای لذت برشمرده است؟ آیا برخی اقسام مختلف لذات، بر برخی دیگر ترجیح دارند؟ آیا لذت امری متواپی است یا مشکک؟ در صورت مشکک بودن لذت، مسکویه آن را چگونه تبیین می‌کند؟

ابتدا با تعریف لذت از دیدگاه مسکویه آشنا می‌شویم.

۲- تعریف لذت

پیا کندوکاو در آثار مسکویه درمی‌یابیم که ایشان تعاریف متعددی از لذت ارائه داده است، که عبارتند از:

۱- ایشان در کتاب نفیس تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق لذت را چنین تعریف می‌کند:

۱. ملکیان ۱۳۸۵: ۱۹-۴۳؛ نصری ۱۳۷۵: ۱۵۹-۱۶۶

۲. توفیقی ۱۳۸۴: ۳۶-۴۲؛ نصری ۱۳۷۶: ۳۶-۴۰، همو ۱۳۸۶: ۸۸/۹۰، مصباح یزدی ۱۳۷۱: ۳۳-

۳۸؛ همو ۱۳۸۰، ۷۹-۹۶، همو ۱۳۷۵، ۱۳۸۴

۳. ارسطو ۱۳۷۸: ۳۷۱-۳۷۲

۴. مصباح یزدی ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۲۱

۵. کاپلستن ۱۳۶۲: ۵۶۱-۵۶۹

۶. پالم ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۳

۷. السدر مک اینتایر ۱۳۷۹: ۴۶۵-۴۸۲

۸. ارسطو ۱۳۸۱: ۲/۲۲۰

لذت عبارت است از: راحت از درد.^۱ این نظریه در متون اسلامی به محمد بن زکریای رازی نسبت داده می‌شود.^۲

این تعریف از سوی برخی متفکران اسلامی مثل ناصر خسرو در *زادالمسافرین*^۳ و علامه حلی در *کشف المراد*^۴ مورد نقد قرار گرفت. اما مسکویه در *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق* از این تعریف، به عنوان تعریف مختارش یاد می‌کند و می‌گوید: هر لذت حسی تنها رهایی از درد یا رنجی است، که اکنون در آن جایگاه نیست. کسی که تمام هم و غم خویش را به سوی لذات حسی معطوف می‌کند و آن را غایه القصوای خویش قرار می‌دهد، در واقع به بندگی و بردگی در برابر این لذات می‌پردازد، آن هم به پست‌ترین بندگی برای فرومایه‌ترین بندگان خشنوده شده است، زیرا در مایه این کار پست و فرومایه نفس شریف خود را که هم‌رتبه فرشتگان است، در ردیف خوکان، سوسک‌ها، کرم‌ها و جانوران پست قرار می‌دهند.^۵

۲ - مسکویه در «رسالتان فی اللذات والالام والنفس والعقل» تعریف دیگری برای لذت ارائه می‌دهد و لذت را بر مبنای کمال تعریف می‌کند و می‌گوید: لذات همان کمالات بالقوه‌ای هستند که از این حالت خارج می‌گردند و به فعلیت درمی‌آیند و فرد صاحب کمال این تغییر وضعیت را ادراک می‌کند و این ادراک کمالات از سوی فرد صاحب کمال، به سبب برخوردارگی از ویژگی حیات می‌باشد.^۶

او در ادامه می‌افزاید: موجودات از حیث کمال یکسان نیستند، برخی از موجودات در آن‌ها کمالات بالقوه‌ای وجود دارد که در شرایط مناسب به فعلیت درمی‌آیند و برخی موجودات دیگر کامل بالذات بالفعل ابدی هستند و در آن‌ها هیچ قوه‌ای وجود ندارد که در شرایط مناسب به فعلیت تبدیل گردد، بلکه آنها فعلیت محض و علی الاطلاق هستند. کمال موجودات قسم اخیر، از نوع کمال حقیقی است.

او در ادامه بحث، کمال را به دو قسم - اضافی و حقیقی یا مطلق - تقسیم می‌کند و درباره وجه تمایز این دو نوع کمال می‌گوید: کمال اضافی، کمالی است که هم لذاته و هم لغیره خواسته می‌شود، اما برعکس کمال مطلق (حقیقی) کمالی است که تنها لذاته خواسته می‌شود. ویژگی مهم دیگر کمال مطلق آن است، که این کمال مطلوب و معشوق اشیاست و اشیا به سوی او در میدان و حرکت هستند و اگر اشیا به آن مطلوب و معشوق نهایی

۲. ناصر خسرو: بی‌تا، ۲۳۱

۴. علامه حلی بی‌تا: ۱۹۴

۶. همو ۱۴۲۱: ۵

۱. مسکویه ۱۴۱۵: ۶۰

۳. همان: ۲۳۵ - ۲۴۳

۵. مسکویه ۱۴۱۵: ۶۰ - ۶۱

برسند، کامل می‌گردند، بعد از آن دیگر حرکتی وجود ندارد، و وقتی به آن کمال نهایی برسند، از آن لذت می‌برند و دیگر دنبال مطلوب دیگری نیستند.^۱

بر این تعریف نقد جدی وارد است، اینکه بر اساس این تعریف، حضرت حق که کمال محض و صرف است، و در آن هیچ قوه‌ای وجود ندارد، نباید بهره‌ای از لذت داشته باشد، در صورتی که هر موجودی دارای کمالات بیشتر و ادراک قوی‌تری باشد، لذت او قوی‌تر خواهد بود.

۳- او در رساله پیش گفته، دو تعریف دیگر برای لذت ارائه می‌دهد. بر اساس یک تعریف، او لذت را چنین تبیین می‌کند: لذت آن است که شی کمالش را از آن جهت که کمال است، ادراک کند.^۲

۴- او تعریف دیگر لذت را چنین ارائه می‌دهد، کسی که طالب و خواستار چیزی است، به مطلوب و خواسته‌اش برسد.^۳

مسکویه بعد از ذکر دو تعریف اخیر (سوم و چهارم) می‌گوید: مفاد هر دو تعریف یکسان است و هر دو به معنای واحدی برمی‌گردند و آن مفاد واحد این است که، مطلوب هر چیز یا کمال واقعی آن شی است و فرد بر اساس طبعش به سوی آن حرکت می‌کند یا اگر کمال واقعی آن شی نیست، حداقل خود فرد بدین باور گرایش دارد، که این امر برای او کمال است و شخص بر اساس طبع یا اراده‌اش به سوی او جذب می‌شود.

۵- تعریف پنجمی که مسکویه از لذت ارائه می‌دهد، چنین است: لذت بازگشت به حالت طبیعی است.^۴

مسکویه این تعریف را از زبان عالمان طبیعی نقل می‌کند و از فرد خاصی نام نمی‌برد، اما بر آگاهان با سنت تفکر اسلامی این امر مستور نیست که زکریای رازی درباره لذت از چنین تعریفی دفاع می‌کند و می‌گوید: انسان از یک حالتی در اذیت و آزار است که این حالت غیر طبیعی است. اگر از این حالت نامطبوع به حالت طبیعی برگردد، می‌توانیم بگوییم که این فرد واجد لذت است. او به صورت مختصر لذت را چنین تعریف می‌کند: «لذت بازگشت به حالت طبیعی، و در مقابل آن، الم و اذیت، خروج از حالت طبیعی است». او برای تفهیم مراد خویش مثالی می‌زند و می‌گوید: شما فردی را در نظر بگیرید که در تابستان در یک منطقه آرام و زیر سایه است و هوا بسیار گرم است. او از این نقطه آرام به زیر آفتاب سوزان در

۲. همان: ۶

۴. همان: ۱۱

۱. همان: ۵-۶

۳. همان: ۶

صحرا می‌رود. وقتی به مکان اول خویش برگردد، به او حالت لذت دست می‌دهد.^۱ مسکویه بعد از بیان این تعریف از قول عالمان طبیعی به نقد آن می‌پردازد و می‌گوید: این تعریف دربارهٔ امور الهی صحیح نیست و از آن نمی‌توان دفاع کرد، زیرا برای امور الهی خروج از حالت طبیعی وجود ندارد، همچنین این نظریه دربارهٔ امور طبیعی و نفسانی نیز درست نیست. در امور الهی، مقصد و هدف غایی امری الهی است، اما در امور طبیعی، مقصد و غایت نهایی امور طبیعی و ناظر به عالم کون و فساد است. بدین جهت لذت به عنوان خدعه‌ای در خدمت حیوان است، و عالم مادی و سوفسطایی، کارهایش، جز با سفسطه، حيله و مغالطه سامان نمی‌یابد. بدین جهت عالم مادی و سوفسطایی از طریق خدعه و اکراه کارهایی انجام می‌دهند که منفعت آن‌ها به حیوان - به معنای عام - برمی‌گردد. به عنوان مثال در ادویه تند و تلخ مقداری شیرینی می‌ریزند تا تلخی آن برطرف شود، سپس آن را به کودک می‌دهند تا آن را بخورد.^۲

این تعریف زکریای رازی از لذت یا به قول مسکویه (عالمان طبیعی) پس از مسکویه نیز مورد نقد جدی فیلسوفان پسین، مثل امام فخر رازی^۳ و ملاصدرا^۴ قرار گرفته است. بعد از بیان تعاریف متعدد لذت، به اقسام لذت اشاره می‌کنیم.

۳ - اقسام لذت

مسکویه در آثار و رسائل متعدد خویش برای لذت اقسام مختلفی ذکر کرده است، که عبارتند از:

۳ - ۱ - لذت طبیعی و غیر طبیعی (خارج از طبع)

مسکویه در «رسالتان فی اللذات والالام والنفس والعقل» پس از ذکر سه تعریف بر اساس کمال می‌گوید: کمال معیار مطلوبیت است، بدین معنی که اگر امری به صورت حقیقی برای چیزی کمال باشد، یا خود فرد تلقی‌اش آن باشد، که این امر برای او کمال است، این امر مطلوب واقع می‌شود و فرد بر اساس طبع یا اراده به سمت آن گرایش پیدا می‌کند. مسکویه بر این باور است، اگر این مطلوب طبیعی محسوس باشد، آن کمال حقیقی است و جذب شدن به سمت او «شهوة صادق» نامیده می‌شود و بهره‌مندی از این لذت، «لذت طبیعی» نامیده می‌شود، اما اگر آن مطلوب کمال حقیقی نباشد، بلکه در فرد چنین تلقی

۱. زکریای رازی ۱۴۱۰: ۳۶ - ۳۷

۲. مسکویه ۱۴۲۱: ۱۱

۳. فخر رازی ۱۴۱۰: ۵۱۲/۱ - ۵۱۳

۴. ملاصدرا ۱۳۷۸: ۱۱۷/۸ - ۱۱۹

ایجاد شود که آن امر برای او کمال است، در حالی که در حاق واقع آن امر برای فرد کمال نمی‌باشد، جذب شدن، گرایش و حرکت به سوی چنین امری، شهوت کاذبه و لذت بردن از آن «لذت خارج از طبع» نامیده می‌شود.

او در ادامه می‌افزاید: اگر آن مطلوب، امر روحانی و معقول باشد، انجذاب به سوی او به صورت مفرط باشد، به آن «عشق» و اگر انجذاب به سوی آن حد وسط باشد، به آن «محبت» و اگر گرایش و انجذاب بسیار کم باشد به آن «نزاع» می‌گویند.^۱

نکته: بر اساس این تحلیل درمی‌یابیم، میان کمال و لذت رابطه همبستگی مستقیم وجود دارد، بدین معنی که هر چقدر کمال واقعی یا کمال‌پنداری بیشتر باشد، به همان نسبت بر میزان لذت افزوده می‌شود و برعکس هر چقدر از میزان کمال واقعی یا پنداری کاسته شود، به همان نسبت میزان لذت کاسته می‌شود. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که اگر در جایی کمالی - اعم از حقیقی یا پنداری - وجود نداشته باشد، لذتی وجود نخواهد داشت و با نفی این امور، حرکت نیز منتفی می‌شود، و با انتفای حرکت، کون و فساد نیز منتفی می‌شود.

۳-۲ - لذت انفعالی و فعلی (فاعلی)

مسکویه از جهت دیگر لذت را به دو قسم - انفعالی و فعلی (فاعلی) - تقسیم می‌کند. او تعریف ماهوی از این دو قسم لذت ارائه نمی‌دهد، بلکه از طریق بیان برخی مصادیق این دو قسم لذت، در صدد تبیین مراد خویش است. به همین جهت او می‌گوید: لذت انفعالی، شبیه لذت زنان و لذت فعلی (فاعلی) شبیه به لذت مردان است.

او علاوه بر بیان برخی مصادیق، تلاش می‌کند از طریق بیان برخی ویژگی‌های این دو قسم لذت، معرفی بهتری از این دو قسم لذت ارائه دهد. در همین راستا می‌گوید: تمتع از لذات انفعالی از ویژگی‌های مشترک انسان با حیواناتی است که ناطق نیستند. بدین جهت است که لذت انفعالی قرین شهوات و انتقام است. او بر این باور است که شهوت و انتقام از انفعالات دو نفس بهیمی است، یعنی انتقام از نفس غضبیه و شهوت از نفس شهویه، نشأت می‌گیرد. برخلاف لذت انفعالی، لذت فعلی (فاعلی) از مختصات حیوان ناطق (انسان) است و لذت فاعلی، از سنخ لذت هیولانی نیست و با انفعالات آن‌ها منفعل نمی‌گردد.^۲

۳-۳- لذت تام و ناقص، لذت ذاتی و عرضی، لذت الهی و بهیمی، صحیح و ناقص مسکویه بر این باور است که لذت فاعلی، از نوع لذت تام است، اما برعکس لذت انفعالی از نوع لذت ناقص است و از جهت دیگر لذت فاعلی، ذاتی است، اما لذت انفعالی، از سنخ لذت عرضی است. او فوراً یادآور می‌شود، که مرادش از ذاتی و عرضی چیست. در همین راستا می‌گوید: وقتی می‌گوییم: لذت انفعالی از سنخ لذت عرضی است، بدین معنی است که لذات انفعالی و حسی همراه با شهوات هستند، سریع زوال می‌پذیرند و از بین می‌روند، بدین جهت در ذوات آنها انقلاب رخ می‌دهد و به غیر لذات تبدیل می‌شوند، بلکه در اکثر مواقع به آلام، یا اموری مکروه، زشت و ناپسند تبدیل می‌شوند و کارکرد این امور در بدن ضد کارکرد لذات است، بدین جهت می‌توان مدعی شد که آلام، امور مکروه، زشت و ضد لذات هستند.

او در توضیح لذات ذاتی می‌گوید: لذات ذاتی، برخلاف لذات عرضی، در ذات آنها انقلاب رخ نمی‌دهد و به غیر یا ضد لذت تبدیل نمی‌شوند، بلکه همواره ثابت باقی می‌مانند. مسکویه لذت شهوت و انتقام، که از سنخ لذت انفعالی و عرضی و حسی و ناشی از دو نفس بهیمی - انتقام از نفس غضبیه، شهوت از نفس شهویه - است، به عنوان لذت بهیمی، در برابر آن لذت فاعلی و ذاتی و عقلی را از سنخ لذت الهی معرفی می‌کند و می‌گوید: لذت فرد سعادت‌مند، لذت ذاتی است نه عرضی و لذت عقلی است، نه لذت حسی و از سنخ لذت فاعلی است، نه لذت انفعالی، در نهایت لذت الهی است، نه لذت بهیمی. او بر اساس کارکردها و نتایج لذات، آنها را به دو قسم صحیح و غیر صحیح تقسیم می‌کند و می‌گوید: لذت صحیح دارای کارکردها و نتایج مثبت ذیل است: بدن از نقصان به کمال و از بیماری به تندرستی، و نفس از جهل به علم و از رذیلت به فضیلت سوق می‌یابد، اما لذت غیر صحیح، واجد چنین نتایج و کارکردهای مثبتی نیست.^۱

۳-۴- لذت محمود و مذموم

مسکویه ذیل بحث صداقت، به صورت ضمنی به دو قسم لذت اشاره می‌کند و می‌گوید: صداقت نوعی از محبت، منتهی خاص‌تر از آن و عین مودت است. او تمایز میان محبت و صداقت را در آن می‌داند که صداقت تنها میان دو فرد ایجاد می‌شود، اما محبت میان افراد زیادی واقع می‌شود. اگر محبت به حد افراط برسد، به عشق تبدیل می‌گردد و عشق از دو

راه ذیل ممکن است پدید آید.

طریق اول آن برای فردی است که دوستدار لذت از نوع افراطی است و طریق دوم عشق برای فردی است که دوستدار خیر به صورت افراطی است.

مسکویه می‌افزاید: هر دو طریق پیش‌گفته که منجر به پیدایش عشق می‌گردند، برای انسان لذت‌آفرین هستند، اما ارزش این دو سنخ لذت یکسان نیست، بلکه لذتی که برای دوستدار افراطی خیر ایجاد می‌گردد، لذتی محمود و پسندیده و لذتی که برای دوستدار افراطی لذت حادث می‌گردد، لذتی مذموم و ناپسند است.^۱

۳- ۵- لذت حسی، عقلی (روحانی)

مسکویه در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق^۲ از جهت دیگر لذات را به دو قسم حسی و عقلی و در رساله الفوز الاصح^۳ لذت را به دو قسم حسی و روحانی تقسیم می‌کند، یعنی تقسیم لذت حسی را به جای لذت عقلی، لذت روحانی قرار می‌دهد.

او بر این باور است که لذات حسی لذاتی هستند که انسان با حیواناتی که اندیشمند نیستند، با هم شریک هستند و از ویژگی‌های مهمش آن است که، به سرعت زوال‌پذیر هستند و برای حواس انسان، به سرعت ملال‌آور هستند و اگر این لذات استمرار یابند، برای انسان کریه و چه بسا دردناک می‌گردند.^۴

او یادآور می‌شود که میل طبع به لذات حسی میلی بسیار نیرومند است و شوق طبع به سوی لذایذ حسی، شوقی منحرف‌کننده است و عادت در قوت طبعی که ما نسبت به لذایذ حسی داریم، چیز زیادی نمی‌تواند بیفزاید. او عدم تأثیر زیاد عادت در میل طبیعی ما به لذات حسی را آن می‌داند، که ساختار آفرینش ما به گونه‌ای است، که ما از آغاز نسبت به لذایذ حسی تمایل زیادی داریم. بدین جهت، هرگاه لذت حسی قبیح باشد و طبع انسان به صورت افراطی نسبت بدن متمایل گردد و با قوت از آن منفعل گردد، در سایه پیدایش چنین حالتی در انسان، او هر قبیحی را نیکو می‌شمارد و برای دستیابی بدان تحمل هر مشکلی را برای نفس خود آسان می‌سازد.

چنین انسانی قدرت درک امور غلط و قبیح را ندارد، تا با استفاده از حکمت از قبایح و

۱. همان: ۱۲۶

۲. همو، ۱۴۱۵: ۹۶-۱۰۱

۳. همو، بی‌تا: ۷۲-۷۳

۴. همو، ۱۴۱۵: ۹۶

امور نادرست فاصله بگیرد و به سوی امور نیکو و پسندیده روی آورد.^۱

مسکویه به نقل از جالینوس به نقد لذات حسی می‌پردازد و می‌گوید: جالینوس در کتاب خودش به نام *اخلاق النفس* از این نظریه ابراز شگفتی کرده و طرفداران آن را افرادی نادان و خوار معرفی کرده و در ادامه می‌گوید: این افراد بد سیرت، وقتی با انسانی مواجه می‌شوند، که مثل خودشان مدافع نظریه لذات حسی است، او را یاری می‌کنند و همه مردم را به سوی پذیرش این نظریه ناصواب دعوت می‌کنند، زیرا تلقی آن‌ها این است که، اگر برخی افراد فاضل و کریم، از نظریه لذت‌پرستی حسی طرفداری نمایند، در تغییر نگرش و جلب بقیه مردم نسبت به لذت‌پرستی حسی بسیار مؤثر است. این افراد جوانان را با ابهام خود گمراه می‌کنند و به آن‌ها چنین تلقین می‌نمایند که فضیلت همان چیزی است که طبیعت بدن، انسان را به سوی آن فرامی‌خواند. علاوه بر آن، طرفداران لذت‌پرستی حسی بر این باور هستند که فضایل ملکی و فرشته‌گونه، فضایی باطل هستند و از حقیقتی برخوردار نیستند، یا اگر چنین فضایی وجود داشته باشند، برای مردم جهت راهی دستیابی به این فضایل وجود ندارد.

او می‌افزاید: عامه مردم بر اساس سرشت جسمانی خویش، به لذایذ حسی متمایل هستند و پیروان این نظریه ناصواب زیاد هستند، اما در میان این پیروان فراوان لذت‌پرستی حسی، افراد فاضل بسیار اندک هستند.^۲

مسکویه به نقل از جالینوس درباره طرفداری این گروه از لذت‌پرستی حسی می‌گوید: جای بسی شگفتی است، که این گروه با چنین طرفداری از لذات حسی، اگر با کسی مواجه شوند که روزه می‌گیرد و گرسنگی می‌کشد و به خوردن گیاهان اکتفا می‌کند، برای او مقامی والا قائل هستند و گمان می‌کنند که او ولی و برگزیده خدا و همانند فرشته است و مقام او برتر از سایر انسان‌ها و در رتبه فرشته است.

مسکویه علت چنین نگرشی را در میان طرفداران لذت‌پرستی حسی آن می‌داند، که در آن‌ها، آثار عقل - هرچند ضعیف - مشهود است.^۲

او بر این باور است که لذت عقلی برخلاف لذت حسی - که امری عرضی است - امری ذاتی است، همچنین برخلاف لذت حسی - که طبع انسان بدان متمایل است - طبع انسان از آن کراهت دارد و اگر انسان بر اساس تشخیص و معرفت خویش بدان روی آورد، به صبر

۱. همو، ۱۴۱۵: ۱۰۱

۲. همان: ۶۱

۳. همان: ۶۱ - ۶۲

و ریاضت فراوان نیازمند است، تا به مرور زمان به ماهیت لذات عقلی پی ببرد و زیبایی و روشنایی آن برای او آشکار گردد.^۱

او در ادامه می‌افزاید: به همین جهت است که انسان در ابتدای هستی خویش در گام اول به سیاست والدین و در گام بعدی به دین و شریعت الهی نیازمند است، تا او را فردی مهذب تربیت کنند و در مرحله آخر به حکمت بالغه نیازمند است که تا پایان عمر تدبیر او را به عهده گیرد.^۲

مسکویه در رساله نفیس الفوز الاصغر درباره لذت روحانی به عنوان قسیم لذت حسی، چنین توضیح می‌دهد: اگر کسی نظام میان عوالم مختلف هستی - از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین مرتبه، یعنی وجود واحد حقیقی حضرت حق را درک کند، از طریق مشاهده عقلی این نظام، لذتی نصیب او می‌گردد، که با هیچ یک از لذات جسمانی قابل قیاس نیست، چون سنخ این لذت، از نوع لذت جسمانی نیست، بلکه از نوع لذت روحانی دائمی است که از صاحبش هرگز جدا نمی‌شود و امکان زوال در آن وجود ندارد.

او بر این باور است، اگر کسی به لذت روحانی دست یابد، در صورت سلطه و غلبه فرد دیگر بر او، نمی‌تواند این لذت را از او بستاند و اگر کسی دیگر در این لذت با او مشارکت کند، از میزان لذتش کاسته نمی‌شود و ضرری به او نمی‌زند، بلکه برعکس، بر میزان لذت و بهجتش افزوده می‌شود.

او می‌افزاید: لذت روحانی، دارای مراتب کثیر و منازل متفاوتی است، که گاهی از آن‌ها به مقامات تعبیر می‌شود و شخص تا مادامی که در این فضا قرار نگیرد، و بخشی از شیرینی لذت روحانی را نچشد، نمی‌تواند از میزان این لذت آگاهی یابد. در صورت قرار گرفتن فرد در فضای لذت روحانی، می‌تواند با ما هماهنگ گردد و صحت ادعای ذیل ما، برای او مکشوف می‌گردد.

ما بر این باوریم، فردی که به تدریج از پایین به بالا می‌نگرد، به معرفتی از رب می‌رسد، که در آن تردیدی وجود ندارد و خالق هستی را در آن حدی که برای مخلوق مقدور است، مشاهده می‌کند، اما اگر نحوه نگرش خود را تغییر دهد و به نظام هستی از بالا به پایین بنگرد، درمی‌یابد که در رأس نظام هستی، حضرت حق است که او بر تقدیر و تدبیر جمیع عوالم احاطه دارد، به همان سان که عالم عقل بر عالم نفس و عالم نفس بر طبیعت و طبیعت

بر اجسام احاطه دارد.^۱ در سایه چنین بینشی، نیازمندی و افتقار جمیع موجودات به حضرت حق و بی‌نیازی او از جمیع مخلوقات برای او ظاهر می‌گردد.^۲

۳-۶- لذت حقیقی (محض، الهی) و غیر حقیقی

مسکویه لذت اتحاد با حضرت حق را لذتی حقیقی و محض^۳ و لذت الهی^۴ معرفی می‌کند و از لذت غیر حقیقی به صورت مستقیم و قسیم لذت حقیقی یاد نمی‌کند، ولی از مضمون سخنان او ما درمی‌یابیم که غیر از این لذت، سایر اقسام لذات، جزء لذات غیر حقیقی محسوب می‌گردند.

او دیدگاهش را چنین تبیین می‌کند: انسان‌های عاشق، به اتحاد با نظام الهی و سیاست ربانی، مشتاق هستند. اگر آن‌ها به بدن و امور بدنی توجه می‌کنند، این التفاتی با لذات نیست، بلکه تنها بدین جهت است، که آن‌ها را به عنوان ابزاری تلقی می‌کنند، که آن‌ها را به سوی اتحاد با حضرت حق سوق می‌دهند و زمانی این اتحاد با حضرت حق صورت می‌گیرد که انسان خویش را از اسارت جسد و بدنش آزاد سازد.

او بر این باور است که انسان در طی مسیر حرکت، جد و جهد به سوی خدای سبحان، گرچه ممکن است با آلام و ناملایماتی مواجه شود، اما در نظر انسان عاشق، این آلام، در حقیقت لذات محسوب می‌شوند، زیرا او را به سوی معشوقش سوق می‌دهند. در آن حالی که او به سوی معشوقش در حرکت است، تحمل هر مشقتی برای او آسان است.

او به جد بر این نکته اصرار می‌ورزد که در صورتی که عاشق به اتحاد با معشوقش دست یابد، به سکون دست می‌یابد و در چنین حالتی است که به لذت حقیقی دست می‌یابد، که این لذت مشوق او در مسیر حرکت به سوی معشوق و اتحاد با معشوق است. در این صورت می‌توان ادعا کرد که، عاشق به لذت محض دست می‌یابد.^۵

او در موضع دیگر همین رساله^۶ لذات حقیقی را چنین معرفی می‌کند: لذات حقیقی، همان کمالات تامه و غایات عامه‌ای هستند که بشر به خاطر آن‌ها خلق شده و انسان و سایر موجودات به سمت آن سوق داده می‌شوند و در میان لذات حقیقی، شدیدترین لذات، لذت

۱. این عبارات مؤید آن است که مسکویه نظام جهان‌شناسی که حکیمان مشایب تبیین می‌کنند، مورد تایید مسکویه است.

۲. همو، بی‌تا: ۷۳

۳. همو، ۱۴۲۱: ۱۵

۴. همان، ۱۲

۵. همان: ۱۵

۶. همان: ۱۲

الهی است و آن غایت قصوایی است، که جمیع غایات بدان ناظر هستند و آن وجود خالص و صرف است.

مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاخلاق بدین امر تصریح می‌کند که برخلاف نگرش اکثر مردم - که لذات جسمانی را لذات حقیقی می‌پندارند - لذات جسمانی، از سنخ لذت حقیقی نیستند، و اکثر مردم (عوام) قدرت درک این حقیقت را ندارند، زیرا آن‌ها با حس و وهم خو گرفتند، و برای آن‌ها هر چیزی که از طریق حس و وهم حاصل نشود، بدان التفاتی ندارند و گمان می‌کنند که بهره‌ای از حقیقت ندارد و امری باطل است. زیرا عامه مردم، با حواس ظاهری مأنوس هستند و هر چیزی را که از طریق حواس ظاهری بدان دست نیابند، انکار می‌کنند و بین آن‌ها و حقایق، پرده‌های کثیفی از حواس وجود دارد و آن‌ها حقایق را خرافات تلقی می‌کنند.

او در ادامه می‌افزاید: صاحبان بصیرت، به حس‌گرایان - که حقایق را در حواس محصور می‌دانند - بسان کوران با دیده ترحم می‌نگرند، برای آن که، آن‌ها را از این باتلاق فکری نجات دهند، از شیوه تشبیه معقول به محسوس استفاده می‌کنند و برای آن‌ها مثال‌هایی می‌زنند که برای آن‌ها قابل درک باشد، زیرا در غیر این صورت آن‌ها به خاطر قصور فکریشان، فوراً حقایق غیر محسوس را انکار می‌کنند و گمان می‌کنند که حقایق غیر محسوس وجود ندارد. به تعبیر برخی حکما، عامه مردم، آن چیزی که حقیقت دارد، معدوم و آن چیزی که معدوم است، امر حقیقی و شی می‌پندارند. به همین جهت است که افلاطون می‌گوید: وقتی مطلبی را برای کسی که قدرت هضم و درک آن را ندارد، بیان کنی، به عنوان مثال به معقولات مجرد اشاره کنی، آن‌ها می‌گویند: این صفت معدوم، لاشی و غیر موجود است، اما اگر به صورت دقیق در مورد دیدگاه آن‌ها تأمل نمایی، درمی‌یابی که انکار آن‌ها از این حقیقت نشأت می‌گیرد، که آن امر در حواس - که از نظر آن‌ها تنها منبع معتبر معرفت‌زاست - موجود نیست، گرچه در عالم واقع، از حقیقت برخوردار است، و این منکران به خاطر نداشتن بصیرت، وجود آن‌ها را انکار می‌کنند.^۱

نکته: نظریه مسکویه درباره اتحاد عاشق با معشوق و لذت حقیقی، محض و الهی، مبین تأثر عرفانی مسکویه از عارفان الهی است.

۴- برتری برخی لذات در قیاس با لذات دیگر

مسکویه اقسام مختلف لذات را با یکدیگر مقایسه می‌کند و برخی را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد. او در یک موضع «رسالتان فی اللذات والآلام والنفس والعقل» لذت عقلی را بر سایر لذت ترجیح می‌دهد و می‌گوید: انسان در میان سایر حیوانات، خالق خویش را با عقلش ادراک می‌کند - ادراک عقلی، شریف‌ترین ادراکات است - و به خدای سبحان، محبت و عشق وافر دارد. بدین جهت انسان در میان حیوانات، از اشرف لذات، برخوردار است. انسان اگر خالقش را با عقل خویش درک کند و تمام وجودش به سوی حضرت حق معطوف باشد و عشق، محبت و قصدش تنها به سوی خدای سبحان معطوف گردد، این حالت، بالاترین درجه کمالی است که خدا انسان را برای دستیابی بدین حد از کمال خلق کرده تا انسان از بالاترین درجه لذت - لذت عقلی - بهره‌مند شود.^۱

او در ادامه می‌افزاید: عقل انسانی تنها از نفس منفعل نمی‌شود، بلکه از کمالات نیز منفعل می‌شود، زیرا مدرکات عقل انسانی، صورت‌هایی است که از کمالات موجودات انتزاع می‌شود. او یادآور می‌شود که نباید عقل الهی را با عقل بشری قیاس کرد، و این حکم را به عقل الهی نیز سرایت داد، زیرا عقل الهی بر خلاف عقل بشری از هیچ چیزی منفعل نمی‌شود.^۲

مسکویه در موضع دیگر همین رساله ادعا می‌کند که لذات عقلی و اخروی بر لذات دنیوی ارجحیت دارد. او برای اثبات برتری لذات اخروی بر لذات دنیوی از مقدمات ذیل استفاده می‌کند و می‌گوید: نفوس انسان‌ها از جهات لطافت با یکدیگر تفاوت دارند. الحان و اصوات بر روی نفوس انسان‌ها مؤثرند و این تأثیر در برخی انسان‌ها تا آن حد فزونی می‌یابد، که گاهی شنیده می‌شود، برخی افراد در حالت شنیدن الحان زیبا، آن چنان مستغرق و مجذوب نغمه‌های دلنواز می‌گردند، تا روح از بدنشان خارج می‌شود و می‌میرند، اما در نفوسی که قوی‌تر می‌شوند و از امور طبیعی مستغنی می‌گردند، و به عیوب و نواقص امور طبیعی آگاه می‌شوند و تمام توجهشان به جانب عقل فعال معطوف می‌گردد و با عقل فعال متحد و با تأییدات عقل فعال مؤید می‌گردند وضعیت به صورت کامل تغییر می‌کند، یعنی نفوس کامل با چنین ویژگی‌هایی، به صورت و نغمه‌های دنیوی توجهی ندارد و تمام توجه آن‌ها به سوی صور الهی معطوف می‌گردد و به سکون و لذت تام دست می‌یابند. زیرا به غایت مطلوبشان در این وضعیت دست می‌یابند.

او در ادامه می‌افزاید: اگر این لذت عقلی - که در نفوس در سایه اتحاد با عقل فعال بدان

دست یافتند - را با لذات دنیوی - از جمله لذت سماع، که یکی از لذات دنیوی و محفوف به آلام به خاطر حرکت دائمی در دنیا است - مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که لذت اتحاد با عقل فعال، با لذات دنیوی قابل قیاس نیست.

او بر این باور است که این لذت اتحاد با عقل فعال همان ثواب موعود و مقام محمود در بهشت است، که انبیاء مردم را به سوی آن دعوت می‌کنند و حکما مردم را به سوی آن دلالت می‌کنند.

مسکویه یادآور می‌شود که خدای سبحان برای آن که مقدار اندکی از لذات اخروی و شیرینی ثواب را درک کنیم، لذت شنیدن الحان زیبا را در این دنیا در اختیارمان قرار داد. اما در مورد همین لذت سماع این نکته شایسته ذکر است که این لذت، گرچه در مقایسه با لذات خوردن، آشامیدن، پوشیدن، ازدواج و بوییدن، بر همه آنها ارجحیت دارد، اما دارای برخی ویژگی‌های منفی است، از جمله آن که، لذت سماع، لذتی ناپایدار است و همراه با آن یا پس از آن آلامی نصیب انسان می‌گردد.

در نهایت او نتیجه می‌گیرد، لذت سماع - که بالاترین لذت دنیوی است - با لذتی که نفس انسان در دنیای دیگر، در مقعد صدق از ملک مقتدر دریافت می‌کند، قابل قیاس نیست. به همین جهت است که پیامبران الهی مردم را دعوت می‌کنند، که از امور دنیوی و طبیعی فاصله بگیرند و خود را از تعلقات مادی و جسمانی رها سازند و تمام همت و توجه خویش را به جانب خدای سبحان معطوف نمایند.^۱

نکته: توجه فراوان مسکویه به لذات اخروی و برتری این سنخ لذات به صورت مطلق بر همه لذات دنیوی، مبین تأثر شدید مسکویه از شریعت مقدس اسلام است.

۵ - تشکیکی بودن لذات

مسکویه بسان سایر فیلسوفان مشایی^۲ بر این باور است که لذت امری متواطی نیست، تا بر همه مصادیق خود به صورت یکسان صادق باشد، بلکه لذت امری تشکیکی و نومراتب است. او برای اثبات مدعایش درباره نومراتب بودن لذت، ابتدا مقدماتی را بیان می‌کند و می‌گوید: ادراک در گام نخست به دو قسم جسمانی و روحانی تقسیم می‌شود. در گام بعدی، ادراک جسمانی به پنج قسم - که همان ادراک حواس پنجگانه ظاهری است، تقسیم

۱. همان: ۱۵ - ۱۷

۲. ابن‌سینا ۱۳۶۴: ۵۹۰ - ۵۹۱، همو، ۱۴۰۳: ۳۵۹/۳ - ۳۶۳

می‌شود، که عبارتند از: لمس، ذوق، شمع، سمع و بصر - و ادراک روحانی نیز به سه قسم - تخیل، تفکر و تعقل - تقسیم می‌شود. بر این اساس لذات بسیط را به چهارده قسم،^۱ تقسیم می‌کند و می‌گوید: رتبه ادراک جسمانی در مجموع نازل‌تر از ادراکات روحانی است و در میان ادراکات جسمانی نیز درجات متفاوتی وجود دارد و رتبه ادراک لمسی و ذوقی اخس و انقص از ادراکات جسمانی است. به همین جهت لذاتی را که به این دو قسم ادراک - لمسی و ذوقی - تعلق دارند، با لذات سایر ادراکات جسمانی - شمع و سمع و بصر - مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که لذات متعلق به ادراکات لمسی و ذوقی، اخس و انقص لذات حسی هستند. بر این اساس می‌توانیم ادعا کنیم که لذت جماع که به ادراک لمسی و لذت خوردن و آشامیدن که به ادراک ذوقی تعلق دارند، اخس و انقص لذات جسمانی هستند و در عوض ادراک سمعی و بصری، اکمل ادراکات جسمانی و به همین قیاس، لذات سمعی و بصری اشرف و اکمل لذات جسمانی هستند.^۲

او بعد از تبیین چگونگی مراتب لذات جسمانی، به بحث درباره رتبه‌بندی لذات روحانی می‌پردازد و این بحث را از دو حیثیت ذیل مورد بررسی قرار می‌دهد.

الف - در میان لذت مخلوقات، اکمل لذات، لذت الهی است.

ب - لذت حضرت حق نسبت به ذات خویش، اکمل همه لذات عالم هستی است.

۵ - ۱ - تبیین اکمل بودن لذت الهی

برای تبیین این مدعا - در میان لذت مخلوقات، اکمل لذات، لذت الهی است - انسان را به عنوان اشرف مخلوقات برمی‌گزیند و درباره او به کنکاش می‌پردازد و می‌گوید: از آن جا که انسان مرکب از طبایع متضاد است، میل هر یک از طبایع مخالف میل دیگری است، بدین جهت لذتی که موافق یکی از طبایع باشد، مخالف لذت طبیعت دیگری است، که ضد آن می‌باشد. پس بر اساس طبایع جسمانی انسان می‌توان ادعا کرد که انسان هیچگاه نمی‌تواند به لذت صرف و خالص دست یابد، بلکه همیشه لذات جسمانی مشوب و آمیخته به رنج و آلام است.

مسکویه بر این باور است که انسان موجود تکساحتی نیست، بدین جهت انسان علاوه بر ساحت جسمانی، دارای ساحت دیگری است، به بیان دیگر در انسان جوهر دیگر بسیط

۱. مسکویه در رساله «فی اللذات والام» (ص ۹) تصریح می‌کند که لذات بسیط به چهارده قسم تقسیم می‌شود، اما نام چهارده قسم را بیان نمی‌کند.

۲. مسکویه ۹: ۱۴۲۱

الهی است که با طبایع جسمانی آمیخته نیست و انسان به جهت واجد بودن این جوهر الهی، از لذاتی خاص بهره می‌گیرد که مشابه لذات جسمانی نیست.

البته نحوه مواجهه و برخورد همه انسان‌ها با این ساحت دوم - روحانی - انسان یکسان نیست، بلکه در برخی انسان‌ها این ساحت، مقهور ساحت جسمانی می‌گردد و انسان خود را در اسارت انواع شهوات مادی قرار می‌دهد. اما برعکس در برخی دیگر انسان‌ها، ساحت روحانی در اسارت ساحت جسمانی او نیست.

او می‌گوید: اگر انسان این جوهر الهی خویش را - نفس - از ملامت با کدورت طبیعت و از اسارت انواع شهوات آزاد گرداند و با چشم خرد، خیر اول محض را - که ماده‌ای با او آمیخته نشده - مشاهده می‌کند و به سوی او مجذوب می‌گردد و در این زمان نور آن خیر اول بر وی افاضه می‌گردد و لذتی نصیب او می‌شود، که مشابه با هیچ لذتی نیست.^۱ او در مکتوب دیگرش، این مدعا - بالاترین لذت، لذت ادراک حضرت حق است - را چنین توضیح می‌دهد: کامل‌ترین لذت، لذتی است که عاشق، کامل‌ترین عشق را از طریق کامل‌ترین ادراک به کامل‌ترین معشوق کسب کند، چون کامل‌ترین ادراک، ادراک عقلی و کامل‌ترین معشوق، خیر مطلق (حضرت حق) است و کامل‌ترین عشق انقطاع از ماسوی الله و رفتن به سوی معشوق است - به گونه‌ای که تمام وجود او مستغرق در معشوق گردد و به غیر حضرت حق توجهی نداشته باشد، پس ادراک عقلی حضرت حق به نحو اکمل واجد، بالاترین مرتبه لذت است.^۲

۵-۲- تبیین اشرف بودن لذات خدای سبحان به ذات خودش

مسکویه بر این باور است که کمال مطلق حقیقی و لذت مطلق حقیقی، آن کمال و لذتی است که در هر وقت، بلکه قبل از هر وقت و بعد از هر وقت وجود دارد و آن امری است که همه به صورت ابدی به سوی آن شوق و تمایل دارند و آن خیر مطلق، معشوق لذاته و بذاته است و او کسی است که همه به او عشق می‌ورزند و او به چیزی جز خویش عشق نمی‌ورزد و آن خداوند پاک و منزّه است. پس لذت حقیقی مطلق و لذت برنده حقیقی مطلق، همین خیر مطلق (خدای سبحان) است و کامل‌ترین لذات، لذت کسی است که معشوق او کامل‌ترین معشوق‌ها و عشق او کامل‌ترین عشق‌ها و ادراک او کامل‌ترین ادراک‌هاست و

این مختص حضرت حق است.^۳

۲. همو ۱۴۲۱: ۱۰.

۱. همو ۱۴۱۵: ۱۲۷-۱۲۸.

۳. همان: ۸.

مسکویه بر این باور است که اشرف لذات و کامل‌ترین لذات، لذت ادراک خیر مطلق از طریق عقل است، یعنی لذت کسی که عاشق لذاته باشد و عاشق لغیره نباشد. از طرفی می‌دانیم که خدای سبحان، خیر مطلق، و لذت بودن لذت، به خاطر خیر بودن آن است و از سوی دیگر بدین نکته وقوف داریم که لذات همان کمالات و کمالات همه خیر هستند. بر این اساس می‌توانیم نتیجه بگیریم که کامل‌ترین لذات، لذاتی است که واجد بالاترین کمال و کامل‌ترین خیر باشد و خداوند واجد بالاترین کمال و بالاترین خیر است.

بر این اساس واجب است که حضرت حق، لذت مطلق باشد که به صورت ابدی، لذت بالفعل است و هرگز لذت بالقوه نیست، چون شریف‌ترین و کامل‌ترین لذات، ادراک شریف‌ترین معشوق‌ها با شریف‌ترین عشق‌ها با شریف‌ترین ادراکات است و خدای سبحان که مدرک ذاتش است و این ادراک اشرف ادراکات است و از طرفی حضرت حق، با بالاترین نوع عشق معشوق ذاتش است، چون حضرت حق معشوق همه موجودات عالم هستی است و حضرت حق جز به ذات خویش، به امری خارج از ذاتش عشق نمی‌ورزد. بدین جهت لذت حضرت حق از عشق به ذات خویش، باید اشرف و اکمل لذات و از حیث فضیلت واجد بالاترین فضیلت باشد. به همین جهت است که حکما گفته‌اند: لذتی که خدای سبحان و خالق هستی از ذات خویش می‌برد و فرح و سرور او از ذات خویش، بالاترین لذت، فرح و سرور باشد، و رتبه آن لذت، سرور و فرح تا بدان حد و پایه باشد که هیچ لذت، سرور و فرحی با او قابل مقایسه نباشد.

برای فهم عمیق‌تر از چیستی لذت، خالی از لطف نیست که ارتباط لذت و سعادت نیز مورد کندوکاو قرار گیرد.

۶- ارتباط لذت و سعادت

مسکویه بر این باور است که میان سعادت و لذت ارتباطی وثیق و تنگاتنگ وجود دارد، زیرا هر انسانی از آنچه که نزدش محبوب است، لذت می‌برد. بدین جهت فرد عادل از عدالت، و فرد حکیم از حکمت لذت می‌برد و افعال فاضل و غایاتی که افراد فاضل از راه فضایل بدان‌ها می‌رسند، لذت و محبوب می‌باشند و سعادت در این میان از همه چیز لذیذتر است.^۱

همچنین مسکویه به نقل از ارسطو می‌گوید: سعادت الهی از حیث شرف و سیرت، از هر نوع لذتی دیگر لذیذتر و پسندیده‌تر است. با این وصف، برای آن که سعادت الهی امری

مخفی و ناآشکار باقی نماند، برای ظهور و بروز آن به سعادت‌های خارجی مثل مال، ثروت، صحت و سلامت، شهرت و... نیاز دارد. او فردی که واجد سعادت الهی است، اما از سعادت‌های خارجی بهره ندارد، به فرد فاضل خفته‌ای تشبیه می‌کند که افعالش آشکار نمی‌گردد. در این صورت فرقی بین این فرد فاضل و سایر افراد محسوس نیست.^۱

مسکویه با توجه به شرافت سعادت الهی مدعی است که سعادت برتر از هر مدحی است و به نقل از ارسطو می‌گوید: اموری که در غایت فضل هستند، برای آن‌ها نمی‌توان مدحی یافت، زیرا آن‌ها فاضل‌تر و والاتر از این هستند که ستوده شوند. به همین جهت است که افراد سزاوار و نیکان مردم را به سعادت نسبت می‌دهیم و کسی از مردم یافت نمی‌شود آن‌چنان که عدل را می‌ستاید، نفس سعادت را بستاید. خدا و خیر اموری هستند که برتر از خیر هستند، زیرا خدا شریف‌تر از آن است که بتوان او را مدح کرد، بلکه تنها او را می‌توان تمجید کرد. سعادت سعادت‌مندان نیز بدان سبب که اموری الهی هستند و همه اشیاء به خاطر آن‌ها انجام می‌گیرند، این حکم درباره آن‌ها صادق است. یعنی سعادت سعادت‌مندان نیز قابل تمجید هستند. بر این اساس سزاوار است که سعادت را مدح نگویند، زیرا سعادت برتر از هر مدحی است، بلکه ما آن‌ها را به خاطر خودشان تمجید می‌کنیم، اما بقیه امور را به سبب و به اندازه بهره‌مندیشان از سعادت مدح می‌گوییم.^۲

۷- ویژگی‌های لذت فرد سعادت‌مند

مسکویه بر این باور است که لذت فرد سعادت‌مند، دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱- لذت فرد سعادت‌مند، لذت فاعلی است و لذت فاعل همواره در عطا کردن است، اما برعکس لذت منفعل، در گرفتن است و لذت فرد سعادت‌مند با ابراز فضایل و اظهار حکمت خودش و وضع آن‌ها در موضع خودشان ظاهر می‌گردد. به همان سان که نویسنده خوش‌خط با اظهار نویسندگی خود و بنای ماهر در اظهار بنایی و رنگرز لطیف با اظهار رنگرزی لذت می‌برد و به صورت کلی هر صنعتگر ماهری که در صنعت خود توانا باشد، به اظهار فضیلت خویش در صنعت خود مسرور می‌گردد. فرد سعادت‌مند نیز با اظهار فضایل خود و گسترش آن میان اهل و مستحقانش لذت می‌برد.

بیان این نکته خالی از لطف نیست که صاحب مال و اندوخته‌های خارجی، مالش با بخشش کم می‌شود، اما صاحب سعادت تامه، اموالش با بخشش کم نمی‌شود بلکه افزوده

می‌شود. علاوه بر آن، مال صاحب مال در معرض آفات بسیار از دشمنان، دزدان و سلطه‌جویان است، اما مال فرد سعادت‌مند از هر آفتی مصون است و بدکاران و دزدان نمی‌توانند بدان آسیبی برسانند.

۲- لذت فرد سعادت‌مند، لذت ابدی، تام و الهی است، اما لذت فرد شقاوت‌مند، لذتی عرضی و ناقص است.^۱

۸- نتیجه

مسکویه در تهنید الاخلاق و طهاره الاعراق، یک تعریف و در اثر دیگرش به نام «رسالتان فی اللذات والآلام والنفس والعقل» چهار تعریف از لذت ارائه می‌دهد و از هیچکدام به صورت جدی دفاع نمی‌کند. بر این اساس شاید بعید نباشد که تعریف اول او را، در مجموع به عنوان تعریف مختارش یاد کرد. از سویی می‌دانیم که این تعریف نیز به صورت جدی از سوی متفکران پسین مورد نقد قرار گرفته است. در مجموع تعاریف او درباره لذت را اگر با تعاریف ابن‌سینا^۲ درباره لذت مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که تعاریف مسکویه از استحکام چندان برخوردار نیست.

او اقسام بسیار متنوعی برای لذت بیان کرده است، از این جهت استقصای بالنسبه خوبی درباره اقسام لذت ارائه داده است. با تأمل در بحث تبیین تشکیکی بودن لذات ایشان، هم‌گرایش فلسفی و هم‌تأثر شدید ایشان از شریعت مقدس اسلام، به ویژه در بحث برتری لذات اخروی بر لذات دنیوی مشهود است. ■

۱. همان: ۱۰۱-۱۰۲

۲. ابن‌سینا ۱۳۶۳: ۳۶۹، همو ۱۳۶۴: ۵۹، همو ۱۴۰۳: ۳۳۷/۳، خادمی ۱۳۸۹: ۲۵-۵۰

فهرست منابع:

- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
- ____، *الشفاء، الالهيات*، مقدمه ابراهيم مدكور، تحقيق الاب قنواتي و سعيد زايد، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۶۳.
- ____، *النجاه من الغرق في بحر الضلالات*، تصحيح و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۶۴.
- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سيد ابوالقاسم پورحسينی، ج ۱ - ۲، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۸۱.
- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران ۱۳۷۸.
- اينتایر، السدرمک، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۹.
- توفیقی، حسین *آشنایی بالادیان بزرگ*، طاها، انتشارات سمت و مرکز جهانی علوم اسلامی، تهران ۱۳۸۴.
- پالمر مایکل، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل بویه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت ۱۳۸۸.
- خادمی، عین الله، «جستاری درباره چيستی لذت از منظر ابن سینا»، *فلسفه و کلام اسلامی* (مقالات و بررسی‌ها) ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- رازی، زکریا *الطب الروحاني*، در رسائل فلسفیه لابی بکرالرازی، بیروت، دارالآفاق الجديده ۱۴۱۰ق.
- فخر رازی، *المباحث المشرقيه*، تحقيق و تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دارالكتاب العربي، بیروت ۱۴۱۰ق.
- علامه حلّی، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، انتشارات مصطفوی، قم، بی تا.
- مسکویه، *تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق*، قم، بیدار، ۱۳۷۳.
- ____، *الفوز الاصغر*، دار مکتبه الحياه، بیروت، بی تا.
- ____، *رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل*، مکتبه الثقافه الدينیه، قاهره، ۱۴۲۱ق.
- کاپلستن، فردریک *تاریخ فلسفه*، ترجمه سيد جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.