

تحلیلی جامع از مفهوم سعادت نزد طوسی و رابطه آن با کمال و لذت

فرشته ابوالحسنی نیارکی^{۱*}، هاشم قربانی^۲

۱- دانش‌آموخته دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

fabolhassani@ut.ac.ir

۲- عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

ghorbani90@ut.ac.ir

چکیده

بنیان هر نظریه اخلاقی را مؤلفه‌های آن سامان می‌دهد. خواجه نصیرالدین طوسی، به عنوان نظریه‌پرداز اخلاق‌محور، تحلیل‌های نظام‌مندی از مؤلفه‌های اخلاقی ارائه کرده که سعادت یکی از آنهاست. رویکرد خواجه به سعادت، با دو تلقی همراه است: ۱. رویکرد عام که سعادت را دربرگیرنده انسان و مجردات تام می‌داند؛ ۲. رویکرد خاص که سعادت انسان را تحلیل می‌کند. شناساندن دومی، «لذت از سیرت حکیمانه» را پیش می‌نهد و از این رو خواجه، سعادت را در گرو زندگی حکیمانه می‌داند. تحلیل طوسی از سعادت، مؤلفه‌های «کمال» و «لذت» را پیش می‌آورد. از این رو تحلیل آن‌ها جهت فهم جامع سعادت از منظر طوسی ضروری است. در مؤلفه کمال، ضمن تحلیل آن، نشان داده می‌شود که الگوهای اخلاق‌نگاری متنوع خواجه در طول هم‌اند و از این منظر، هرم طولی مراتب کمال ترسیم می‌شود که از سلامت نفس تا مرتبه اتحاد و فنا را دربرمی‌گیرد. در تحلیل لذت، ضمن طبقه‌بندی جامع از تعاریف لذت، به تحلیل سه‌گانه خواجه از لذت پرداخته‌ایم. ذومراتب بودن کمال و لذت نزد طوسی، با مراتب سعادت نزد وی سازگار است. سنجش دو گونه تعریف از سعادت، علاوه بر روشن کردن تمایز آن‌ها، ترابط آن‌ها را نیز واضح می‌سازد.

کلیدواژگان: نصیرالدین طوسی، سعادت، لذت، کمال.

* نویسنده مسئول

۱- مقدمه

از آنجا که طوسی سعادت را همان لذت و ابتهاج از نیل به کمال و خیر می‌داند، تحلیل چیستی لذت و کمال در مفهوم‌سازی وی از سعادت ضروری است.

۲- رهیافت عام: تعریف فراگیر سعادت نزد طوسی (شامل مجردات تام و انسان)

طوسی در آثار خود دو تعریف از سعادت ارائه می‌کند. تعریف نخست، تعریف عام از سعادت است و تعریف دوم، تنها به سعادت انسانی می‌پردازد.

طوسی در نمط هشتم شرح اشارات در تعریف سعادت می‌نویسد: *البهجة: السرور والنصرة والسعادة*: ما يقابل الشقاوة، والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوى الخير والكمال، من جهة الخير والكمال؛ «بهجت شادی و طراوت است و سعادت مقابل شقاوت است؛ و مراد از بهجت و سعادت، حالت حاصل و یا حاصل‌شونده برای صاحب خیر و کمال از جهت خیر و کمال است» (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۴). مؤلفه‌های یادشده نیازمند تحلیل‌اند:

۲-۱- ترادف بهجت (لذت) و سعادت

طوسی در این تعریف بهجت و سعادت را مترادف دانسته و فقط یک تعریف از این دو لفظ ارائه می‌کند. آیا بهجت همان سعادت است؟ برای پاسخ بدین پرسش باید از مفهوم بهجت پرسید. طوسی با ارائه شرح اللفظی از مفهوم بهجت یعنی سرور، شادی و طراوت (تازگی)، در ذکر مصادیق و مراتب لذت، بهجت را در مفهومی بدل از لذت در باب واجب تعالی و عقول آورده است. اتخاذ لفظ بهجت، به سبب متعارف نبودن استعمال لفظ لذت بر واجب تعالی است (همان: ۳۶۰). بر این پایه، لذت تنها در باب انسان است و ابتهاج در مفهومی عام،

پردازش‌های روشمند مؤلفه‌های اخلاق، در تصویرسازی نظریه‌های اخلاقی اندیشمندان اخلاق-محور و نیز در طرحی کلان، در ترسیم برنامه جامع نظام اخلاقی اهمیت فراوان دارد. گزارش‌ها و تحلیل‌ها از نظریه‌های اخلاقی، همه مسبوق به تحلیل مؤلفه‌های اخلاق در درون آن نظریه‌هاست. خواجه نصیرالدین طوسی را اندیشمندی طراز اول در ارائه نظریه اخلاقی قلمداد می‌کنیم. اثبات این امر، در گام آغازین در گرو آشنایی با بنیادهای اخلاقی نظام فکری اوست. از این رو هر نوع بررسی جهت‌مند برای ترسیم نظریه اخلاقی وی، نیازمند تحلیل آن بنیادهای نخستین است. نگاهی در سطح کلان بدین امر، آن را در راستای طرح سامان‌مند علوم انسانی اسلامی قرار خواهد داد. «سعادت» به عنوان مؤلفه‌ای بنیادین در نظریه اخلاقی طوسی حضور دارد. خواجه معرفت به ماهیت و چیستی سعادت را مقدم بر نیل به سعادت می‌داند: «تا عاقل تصور خیر و سعادت که نتیجه کمال نفس‌اند، نکند... خیر و سعادت او را دست ندهد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۰).

با روشن کردن ضرورت پردازش این امر، پژوهش حاضر با طراحی تصویری جامع از چیستی سعادت نزد طوسی، تلاش می‌کند به این مسائل بپردازد: طوسی چه تعریفی از سعادت ارائه داده است؟ مؤلفه‌های مفهوم سعادت کدام‌اند؟ آیا طوسی تنها یک تعریف از سعادت می‌دهد و یا تعاریف متعدد؟ آیا تعاریف وی متمایزند یا در ارتباط با هم؟ مؤلفه‌های مفهوم سعادت کدام‌اند؟ مفاهیم لذت و کمال چه ارتباطی با مفهوم سعادت دارند؟

علاوه بر انسان، شامل مجردات تام (واجب و عقول) است و رابطه ابتهاج و لذت، عموم و خصوص مطلق است. طوسی در این تعریف، لذت و یا در مفهومی عام‌تر ابتهاج را مترادف با سعادت قلمداد کرده است. به اعتقاد او، لذت و ابتهاج همان سعادت است. بحث از چستی لذت و مراتب یا انواع آن و ترابط آن با سعادت، به سبب اهمیتش، به طور جداگانه می‌آید.

۲-۲- تقابل سعادت و شقاوت

طوسی در این تعریف، سعادت را در تقابل با شقاوت می‌داند. آیا تقابل سعادت و شقاوت، از نوع تناقض است یا تضاد؟ یعنی آیا میان سعادت و شقاوت، مرتبه سومی قابل فرض است که نه سعادت است و نه شقاوت، تا در این صورت رابطه این دو تضاد باشد و اخلاق از نظام دوازده‌گانه، به نظام سه‌ارزشی تبدیل شود؟ سعادت‌مندی یا شقاوت‌مندی، به کدام معنا از انفصال قابل حمل است؟

ذومراتب بودن لذت و الم که طوسی آن را همان سعادت و شقاوت می‌داند، سبب ذومراتب بودن درجات سعادت و اشقیاست. براین‌اساس سعادت و شقاوت نوع واحد نیست، بلکه دارای اقسام و مراتبی است. برخی از انسان‌ها در سعادت مطلق‌اند و برخی که اکثریت مردم‌اند از سعادت نسبی برخوردارند. سعادت نسبی نیز دارای مراتبی است. گروهی از مردم که طوسی آن‌ها را به تبع بوعلی، اقلیت افراد می‌خواند در شقاوت مطلق‌اند (همان: ۳۲۷ و ۳۲۸). طوسی، اشقیای را به گروه جاحدان، مهملان، معرضان و ابلهان تقسیم می‌کند. وی از سویی همه نفوس را واجد سعادت و شقاوت می‌داند و ابلهان و کودکان را جزو اشقیای می‌انگارد و از سوی دیگر معتقد است نفوس ابلهان و کودکان، فاقد لذت و الم است. فقدان

لذت و الم برای این گروه، در صورت قول به شقاوت ایشان، خلأیی در اندیشه طوسی است؛ مگر آنکه سعادت و شقاوت را ضدین بدانند که مرتبه ابلهان و کودکان، در میانه آن دو مرتبه است. طوسی مرتبه ابلهان را از دیگر اشقیای جدا ساخته و ایشان را در مرتبه‌ای بین سعادت و شقاوت رها کرده است (همان: ۳۵۱). وی در *الرسالة النصيرية* نیز با ذومراتب خواندن سعادت و شقاوت، افراد بله و کودکان را به سبب عدم استحقاق وجودی که ملاک ثواب و عقاب است، از سعادت و شقاوت اخروی خارج می‌داند (طوسی، ۱۴۰۵: ۵۰۶). براین‌اساس رابطه سعادت و شقاوت از نوع انفصال مانع‌الجمع و تضاد است که البته می‌تواند در مراتبی (در باب ابلهان)، از هر دو مرتبه، یعنی سعادت و شقاوت خالی باشد.

۲-۳- «الحالة التي»

طوسی بهجت و سعادت را نوعی حالت می‌خواند. آیا مقصود از حالت، کیف نفسانی به عنوان یکی از اعراض و اعم و مشتمل بر حال (هیئت سریع‌الزوال) و ملکه (هیئت راسخ در نفس) است؟ یا مقصود از آن، معنای لغوی کلمه یعنی همان کیفیت و چگونگی است که اعم از حالت به معنای کیف است؟ آیا مقصود از حالت، حال در مقابل ملکه است؟ اگر مقصود از حالت خواندن بهجت و سعادت، به معنای عرض قائم به غیر است، آیا چنین مفهومی بر واجب‌تعالی و عقول صادق است؟ اگر «حالت» را به معنای کیف نفسانی قرار دهیم، بهجت و سعادت در مورد انسان، عرضی از اعراض اوست که بر جوهر نفس استوار است؛ عرضی مانند دیگر اعراض که بر جوهر او راه نمی‌یابد.

طوسی در این تعریف، بهجت یعنی لذت و سعادت را مترادف خوانده است. او در موضعی دیگر لذت را نوعی ادراک حضوری می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۷ و ۳۳۸). با این بیان، در تعیین مصداق چنین حالتی، «الحاله» به حمل شایع همان ادراک حضوری است.

طوسی در شرح اشارات در مسئله «ادراک انسان» برخلاف بوعلی، علاوه بر ادراک انسان به ذات، ادراک انسان به فعل خود را نیز علم حضوری می‌داند. به اعتقاد وی، در علم حضوری (نظیر بهجت و لذت)، معلوم نزد نفس به وجودش حاضر است و حضور شیء منافی حصول صورتی مساوی شیء است. بنابراین چنین حالتی (الحالة التي...) که همان لذت و سعادت آدمی است، به معنای عرض قائم به غیر و کیف نفسانی نیست و اعم از آن است؛ زیرا مقصود از کیف نفسانی خواندن علم، علم حصولی است و نه حضور شیء. حضور شیء همان وجود شیء است. این در حالی است که طوسی در تجرید الاعتقاد ادراک انسان را حصولی و کیف نفسانی دانسته و بر این اساس چنین حالتی در باب انسان، همان عرض قائم به نفس اوست و نه مفهوم اعم که بیان گشت (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰).

این امر در باب مجردات تام، تأمل بیشتری می‌طلبد. مقصود از حالت خواندن بهجت و سعادت در باب مجردات تام چیست؟ آیا در باب واجب‌تعالی و عقول می‌توان چنین حالتی را عرض قائم به غیر و کیف نفسانی خواند؟ طوسی در فصول، لذت و الم را از توابع مزاج می‌داند و مزاج نزد او، عرض است. به زعم طوسی، ذات حق‌تعالی از آن روی که نمی‌شاید که محل عرض بود، لذت و الم نیز برای او محال است (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۴).

بوعلی در اشارات، با قائل شدن به صور مرتسمه مجرد، علم واجب را از لوازم ذات او و ادراکات عقول را ادراک حصولی (صور مرتسمه) حال در ایشان می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۳)؛ اما طوسی در نمط هفتم اشارات، با نقد صور مرتسمه، علاوه بر علم واجب‌تعالی به ذات خود، علم او به موجودات را نیز (علم فعلی مع‌الایجاد و نه علم ذاتی پیش از ایجاد) علم حضوری قلمداد می‌کند (همان: ۳۰۴ - ۳۰۷). البته هنوز رگه‌های تفکر علم حصولی مشائی در تفسیر ادراک عقول در قول طوسی باقی است و وی معتقد است واجب‌الوجود، جواهر عقلی را با تمامی صوری که به علم حصولی در آن‌ها مرتسم است، به علم حضوری ادراک می‌کند (همان: ۳۰۶ - ۳۰۷). با این بیان شاید بتوان همان صور مرتسمه حال در عقول را کیفیات نفسانی و عرض قائم به ایشان دانست و در تفسیر حالت در تعریف سعادت، آن را به معنای کیف نفسانی حمل کرد؛ اما حتی اگر در باب انسان و عقول (بر اساس قول به صور مرتسمه) هم چنین حالتی را به عنوان عرض روا بدانیم (که البته طوسی در باب انسان روا نمی‌داند)، در باب واجب‌تعالی روا نیست که برای او اعراض قائم بر ذات تعریف شود. بنابراین چنین حالتی به معنای عرض قائم به غیر نیست و اعم از آن است. بدین سان مقصود از حالت در این عبارت، حالت به معنای لغوی کلمه به معنای کیفیت و چگونگی است که هم با ادراک حصولی سازگار است و هم ادراک حضوری و هم با عرض قائم بودن سازگار است و هم از سنخ وجود و حضور بودن؛ و علاوه بر انسان، در باب عقول و واجب نیز صادق است. طوسی با تفسیر حضوری از علم واجب به ماسوا و اطلاق لذت به ادراک حضوری، می‌نویسد: «کمال باری تعالی

سعادت تنها در باب صاحب خیر و کمال، تعریف پذیر است و برخلاف خیر، به نحو فی نفسه و مطلق تعریف پذیر نیست.

۲-۶- خیر و کمال

طوسی در تفسیر خیر و کمال می نویسد: «حصول شیئی برای شیء یا شخصی که استعداد و شأنت آن خیر و کمال را دارند و هر دو مناسب، لایق و صالح آن شخص و یا شیء اند». وی خیر و کمال را به معنای خروج از قوه به فعل می داند. طوسی به بیان تفاوت این دو امر نیز پرداخته است: کمال، نفس خروج از قوه به فعل و مطلق برائت از قوه است ولی خیر، برائت از قوه به فعلی است که مطلوب و مؤثر نیز باشد. با این بیان، تفاوت کمال و خیر در مطلق و مقید بودن است. کمال، مطلق و خیر، مقید به مؤثر و خوب بودن است و رابطه آن ها عموم و خصوص مطلق است: هر خیری، کمال است، اما هر کمالی خیر نیست (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۸).

طوسی در موضعی دیگر در فرق بین خیر و کمال می نویسد: خیر و کمال هر دو عبارت اند از چیزی که مناسب شیء اند؛ با این تفاوت که خیر، کمالی است که انسان با همان استعداد اول و فطرت خود به آن سیر می کند. پس خیر نوعی کمال (خروج از قوه به فعل) خاص است که فرد به آن گرایش فطری دارد (مطلوبیت و مرغوبیت) (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۴۱). صاحب محاکمات در توضیح قول طوسی می نویسد: «طوسی کمال و خیر یک شیء را مصداقاً یک چیز می داند؛ و کلام طوسی در مقام بیان تفاوت این دو، تنها از حیث تغایر مفهومی آن هاست» (همان). صاحب محاکمات، رابطه کمال و خیر را برابر

تنها کمال حقیقی است و ادراک او نیز به تبع ادراک تام خواهد بود. بنابراین ابتهاج باری تعالی نیز که ادراک ذات اوست، تام ترین است» (همان: ۳۶۱).

۲-۴- «تکون او تحصیل»

طوسی بهجت و سعادت را به حالتی که «تکون او تحصیل» برای صاحب کمال و خیر تعریف می کند. مجردات تام و کامل (واجب و عقول)، واجد چنین حالتی اند؛ زیرا ایشان همواره صاحب کمال بوده اند و زمانی نبوده است که چنین نباشند. فعل «تکون» در باب مجردات تام است. «تحصل» برای مجردات غیر تام، همچون انسان است؛ زیرا خیر و کمال برای ایشان حاصل می شود و زمانی بوده که چنین کمالی نداشته اند. بنابراین بهجت و سعادت در واجب و عقول هم راه دارد و مختص انسان نیست.

۲-۵- لذوی الخیر و الکمال

سعادت امری نفسی نیست که صرف نظر از کسی یا چیزی در نفس الامر تحقق یابد، بلکه سعادت در نسبت با کسی یا چیزی که صاحب کمال و خیر است معنا می یابد. طوسی خیر و کمال را اموری نسبی و در قیاس با اعتقاد شخص می داند و نه خیر و کمال فی نفسه (همان: ۳۳۸). وی در اخلاق ناصری، به سان مسکویه در تهذیب الاخلاق (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۲۴)، سعادت را امری اضافی به شخص می خواند و معتقد است سعادت از قبیل خیر است؛ اما خیری به اضافه یک شخص و شیء معین. خیر، امر فی نفسه و مطلق است و همان غایت و اپسین است که همه در آن شریک اند، اما سعادت در باب یک فرد خاص مفهوم می یابد و سعادت هر شخص غیر از دیگری است (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۱). با این بیان

می‌داند. به عبارت دیگر، اگرچه مفهوم خیر و کمال متفاوت است، مصداقاً برابرند.

طوسی در شرح اشارات، حالت حاصل صاحب خیر و کمال را سعادت می‌داند؛ اما در اخلاق ناصری خیر را همان سعادت به شمار می‌آورد. به نظر او، سعادت در سنجش با فرد، خیر اوست (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۰). فارابی نیز چنین تفسیری دارد. به نظر او هر آنچه در نیل به سعادت سودمند است، خیر اوست (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۹). حال پرسش را درباره متعلق کمال و خیر مطرح می‌سازیم. کمال و خیری که متعلق لذت است، چیست؟ این پرسش در تحلیل لذت خواهد آمد.

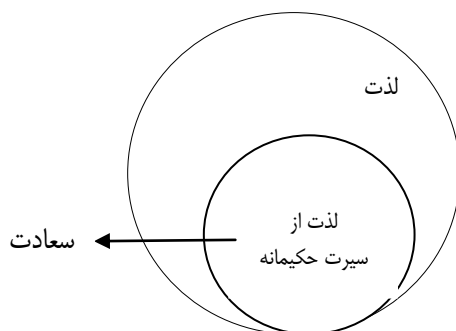
۲-۷- «من جهة الخیر والکمال»

امری که برای شیئی یا کسی، خیر و کمال است، ممکن است از جهتی خیر و کمال باشد و از جهاتی خیر و کمال نباشد. بنابراین بهجت (لذت) و یا

سعادت خواندن آن امر تنها از جهتی است که برای او خیر و کمال است و نه از جهات دیگر.

۳- رهیافت خاص: تعریف خاص سعادت؛ سعادت انسانی

طوسی در اخلاق ناصری در تحلیل سعادت می‌نویسد: «سعادت آن است که طلب التذاد کند به لذتی که در سیرت ثابت و دائم حکمت باشد تا آن را شعار خویش کند و به چیزی دیگر مایل نشود و آن سیرت ثابت و دائم گردد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۳ و ۹۵). این تعریف برگرفته از توضیحات تهذیب/الاخلاق ابن مسکویه در تحلیل سعادت است. ابن مسکویه در این موضع، تعریفی ارائه نداده است و تنها به ذکر مؤلفه‌ها پرداخته (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۴۲ - ۱۵۱) و جمع مؤلفه‌ها و ارائه تعریف از طوسی است. طوسی در این تعریف، سعادت را «لذت از سیرت حکیمانه» خوانده است. نمودار شماره ۱ بیانگر تعریف طوسی از مفهوم سعادت در این کتاب است.



شکل ۱- نمودار تعریف سعادت در اخلاق ناصری

مفهوم سعادت، به تحلیل مؤلفه‌های آن پرداخته است: «سیرت حکیمانه» و «لذت» (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۶).

در این تعریف نیز مؤلفه‌هایی وجود دارد که برای فهم تعریف و مقایسه آن با تعریف نخست، باید تحلیل شوند. طوسی در اخلاق ناصری در تحلیل

۳-۱- طلب التذاذ به لذت

طوسی در این تحلیل از «طلب التذاذ از لذت» سخن گفته است. پرسش از نهاد این فعل، بیانگر متعلق مفهوم سعادت نزد طوسی است. در اخلاق ناصری از مفهوم اخلاقی سعادت سخن به میان آمده است. در این کتاب، سخن درباره سعادت افراد انسانی است و نهاد فعل «طلب التذاذ کند»، انسان است.

۳-۲- لذت؟ کدام لذت؟!

طوسی «لذت از سیرت حکمت» را سعادت دانسته است. هر لذتی، سعادت نیست، بلکه لذتی سعادت است که از نوعی زیست حکیمانه برآید. چنین لذتی، عقلی، فعلی و الهی است (همان: ۹۸). حال مسئله این است که آیا تأکید بر لذت عقلی از سیرت حکیمانه و به تبع آن سعادت عقلی، به معنای نفی دیگر انواع لذت و بیرون راندن دیگر انواع سعادت است؟ و یا چنین تحلیلی، تنها به معنای تأکید بر لذت و سعادت عقلی است و لذت و سعادت عقلی مرتبه‌ای است که خود دیگر انواع لذات و سعادات را دربردارد؟ براین اساس تحلیل مفهوم لذت نزد طوسی و بیان انواع آن ضروری است.

۳-۳- سیرت

تأکید بر مفهوم «سیرت»، تأکید بر نوعی زیست یعنی زیست حکیمانه در تحلیل سعادت است. در الرسالة النصیریة نیز در تحلیل سعادت از مفهوم «سیره» بهره گرفته شده و به توصیف ویژگی‌ها و آثار برآمده از روش و نوع زیست حکیمانه اهل سعادت پرداخته شده است (طوسی، ۱۴۰۵ ب: ۵۰۴). طوسی از ویژگی‌های حکیم نظیر توجه به استکمال در

راستای نورانی ساختن خویش و رهایی از ظلمت وجودی سخن می‌گوید (همان). توجه به سیرت حکما، نظیر دیدگاه هادو، بیانگر تلقی طوسی از حکمت و فلسفه به عنوان شیوه و یا مشی خاص زیستن است (ر.ک: هادو: فلسفه باستان چیست؟)². ۳

۳-۴- سیرت حکمت

طوسی بر اساس تمایز سه گونه سیرت اصناف مردم، به زیست و سیرت حکما اشاره می‌کند: اول سیرت لذت که غایت افعال نفس شهوی بود، و دوم سیرت کرامت که غایت افعال نفس غضبی بود، و سیم سیرت حکمت که غایت افعال نفس ناطقه بود که اشرف و اتم سیرت‌هاست و او شامل بود کرامت و لذت را؛ اما کرامتی و لذتی ذاتی نه عرضی، به خلاف دو سیرت دیگر (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۶).

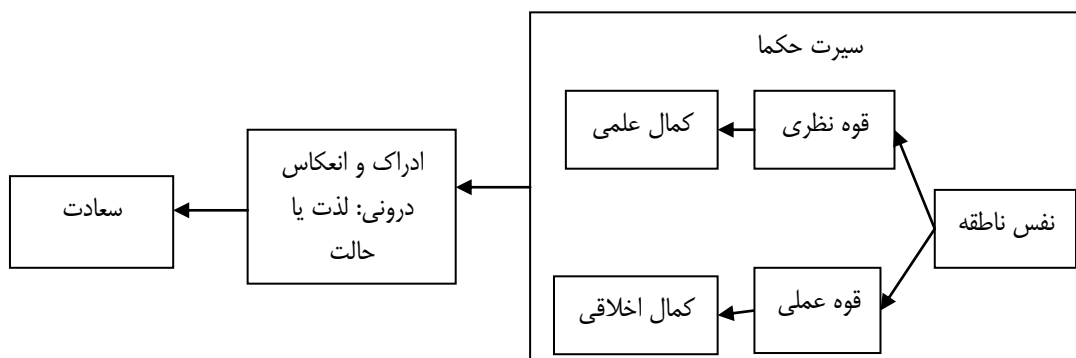
براین اساس زیست حکیمانه که همان غایت نفس ناطقه است، بر اساس تنوع قوای نفس ناطقه (قوة نظری و قوة عملی)، مشتمل بر کمالاتی علمی و عملی است و این کمالات که مقوم سیرت حکیمانه‌اند، انعکاسی نفسانی (ادارک، حالات و لذات) می‌یابند و التذاذ از چنین لذتی، سعادت است. نمودار شماره ۲ بیانگر رابطه سعادت، لذت و سیرت حکیمانه و تحلیل سیرت حکمت است.

1 Hadot. Pierre (1995), *Philosophy as a Way of Life: spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Trans Michael Chase, Wiley-Blackwell.

2 Hadot. Pierre (2002), *What is Ancient Philosophy?*, The Belkanp Press of Harvard university press, Cambridge.

۳. همچنین برای مقایسه، ر.ک:

Lampe Kurt (2015), *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press.



شکل ۲- نمودار سعادت، انعکاس درونی نیل به کمال است

۳-۵- ویژگی‌های سعادت

طوسی در تعریف سعادت، به بیان ویژگی‌های سعادت و ملاک‌های تمایز مصداقی آن از امور مشابه نیز پرداخته است: «ثبات و دوام»، «شعار خویش گرداندن» و «مایل نشدن به چیزی دیگر».

۴- کمال انسان نزد طوسی

رهیافت خواجه در هر دو تعریف از سعادت، بر کمال استوار است. به کارگیری کمال در تعریف نخست آشکار است. در تعریف دوم نیز در ضمن قید «سیرت حکیمانه» بر کمال تأکید شده است. از این‌رو تحلیل اجمالی از کمال نزد خواجه، در شناساندن جامع سعادت ضرورت دارد.

۴-۱- دو اعتبار کمال نزد طوسی

مفهوم کمال به دو گونه اعتبار می‌شود. طوسی در رساله *الکمال الاول والثانی* (طوسی، ۱۴۰۵ ج: ۵۲۱) به اعتبارات گوناگون کمال اشاره می‌کند: در اعتبار اول، صور نوعیه (مثلاً نفس انسانی) کمال اول است و اکتسابات بعدی آن (نظیر اعراض) کمالات ثانی نفس، غیرمنوع و عارض بر کمال اولی‌اند (طوسی،

۱۳۷۵: ۲/ ۲۷۰ - ۲۷۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۵۶). در اعتبار دوم، حرکت، کمال اول شیء است و مقصد و غایت حرکت، کمال ثانی است (همو، ۱۴۰۷: ۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۵، ۲/ ۴۱۵).

مفهوم کمال انسانی در اخلاق‌پژوهی طوسی دارای تنوع است:

۱. طوسی در اخلاق‌نگاری‌های عقلی - فلسفی اعتبار نخست را اخذ می‌کند. وی در علم‌النفس شرح *اشارات و اخلاق ناصری*، اعتبار نخست از مفهوم کمال اول و ثانی را مدنظر قرار می‌دهد. کمال اول انسان در این آثار، نفس و قوای آن (عقل نظری و عقل عملی) است. کمال ثانی نفس در اعراض نفس و افعال این قوا و صدور خاصیت آن‌ها تعریف شده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۵، ۶۹، ۱۰۷، ۲۶۴). طوسی خاصیت نفس انسانی را نطق، و نطق را دارای دو قوه نظری و عملی می‌داند و در اخلاق‌نگاری فلسفی، صدور افعال مناسب و شایسته این قوا را پی‌جویی می‌کند (همان: ۶۵ - ۸۰).

۲. در اخلاق‌نگاری‌های عرفانی نظیر *اوصاف‌الاشراف* و شرح نمط‌های سه‌گانه عرفانی *اشارات*، اعتبار دوم مد نظر بوده، کمال، به معنای

آنکه نفس ناطقه او را دو قوت است: [۱] کمال قوت علمی.... [۲] کمال قوت عملی» (همان: ۶۹ و ۷۰).

کمال قوت علمی آن است که شوق او به سوی ادراک معارف و نیل علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق احاطت به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت حاصل کند، و بعد از آن به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی، که انتهای جملگی موجودات با او بود، مشرف شود تا به عالم توحید بل مقام اتحاد برسد، و دل او ساکن و مطمئن گردد و غبار حیرت و زنگ شک از چهره ضمیر و آینه خاطر او سترده شود (همان: ۶۹ و ۷۰).

کمال قوت عملی آن است که قوا و افعال خاص خویش را مرتب و منظوم گرداند؛ چنان که با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بر یکدیگر تغلب نمایند؛ پس به تسالم ایشان اخلاق او مرضی گردد و بعد از آن به درجه کمال غیر، و آن تدبیر منازل و سیاست مدن باشد برسد (همان: ۷۰).

طوسی نیل به معارف خارج از اراده آدمی را کمال قوه نظری، و تنظیم امور اختیاری و مقدر آدمی و ترتیب قوا به نحو اعتدال را کمال قوه عملی می‌داند. براین اساس نیل به اعتدال و حد وسط قوا و سوق دادن ایشان به اخلاق مرضی، وظیفه عقل عملی (البته با نظارت و اعداد عقل نظری در اخذ مقدمات) است. جدول شماره ۱ نمایانگر تمایز کمالات علمی و عملی است.

مقصد و غایت حرکت است. در اوصاف/الاشراف، در تبیین شوق به کمال‌ورزی می‌نویسد:

هرکس به خود و احوال خود نظر کند، خود را به غیرخویش محتاج داند، محتاج به غیر ناقص است و چون از نقصان خود باخبر شود در باطن او شوقی که باعث آن باشد به طلب کمال حاصل آید. پس محتاج شود به حرکتی در طلب کمال (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۶).

طوسی در شرح اشارات، کمال حقیقی عارف را حرکت در طلب قرب حضرت تعالی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۷۵). تشبه به مبدأ و تخلق به اخلاق الهی و بالاتر از آن وصول الی‌الله، به عنوان غایت سلوک مطرح می‌گردد (همان: ۱۷۲ - ۱۷۳ و ۳۴۵ و ۳۷۹ و ۳۸۷ و ۳۹۰). طوسی در اوصاف/الاشراف نیز غایت سلوک را فنا می‌داند (طوسی، ۱۳۶۱: ۱۶۱). وی به قرب الی‌الله (همان: ۵۹)، وصول (همان: ۶۶، ۱۰۱)، محبت باری تعالی (همان: ۹۲)، اعراض از توجه به غیر (همان: ۱۳۰)، توحید (همان: ۱۵۳) و وحدت (همان: ۱۵۷)، به عنوان برخی از اهداف ابتدایی و متوسط سلوک اشاره کرده است.

۴-۲- ابعاد کمال انسان: کمالات علمی و کمالات

عملی

ابعاد کمال انسانی در اخلاق‌نگاری فلسفی طوسی، همراستا با مبانی علم‌النفس فلسفی او، متناظر با قوای نفس ناطقه است (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۷). براین اساس «کمال انسان [نیز] دو نوع است؛ از جهت

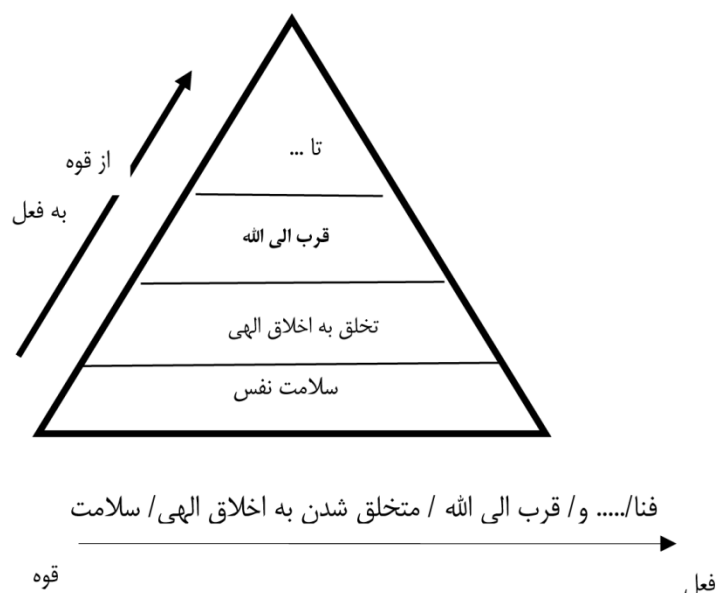
جدول ۱- تمایز کمالات علمی و کمالات عملی

تمایز کمالات علمی و کمالات عملی			
کلمات علمی	کلمات عملی	ملاک تمایز	
معارف عملی جزئی + عمل و اعتدال قوا	از جنس معارف و علوم	کارکرد	۱
همیشه نیازمند بدن و قوای آن	نیاز به بدن و قوای آن همیشگی نیست	تعلق	۲
حقوق قوا و حقایق اعتباری (افعال و گرایش‌ها)	حقایق تکوینی (بینش‌ها)	سنخ	۳
مطرح در مقیاس فردی و جمعی	مطرح در مقیاس فردی	حوزه	۴
محتاج به عقل نظری در معارف و استنتاج‌ها	بی‌نیاز از عقل عملی	رابطه	۶

۴-۳- مراتب کمال

طوسی در آثار اخلاقی خود، کمال را امر مشکک و دارای طیف گسترده‌ای از شدت و ضعف می‌داند. اخلاق‌نگاری‌های فلسفی طوسی در طرح مراتب استکمال آدمی، با اخلاق‌نگاری‌های عرفانی او متفاوت است. وی در اخلاق‌نگاری‌های گونه‌دوم، به مراتب بالادستی کمال و به سیری عارفانه و کمال خواص توجه می‌کند. در اخلاق‌نگاری‌های فلسفی،

مقصد نهایی استکمال آدمی تشبه به خدا و تخلق به اخلاق الهی (همان: ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۸۹) است. طوسی در اخلاق‌نگاری‌های عرفانی، فراتر از آن، وصول و اتحاد و فنا را غایت نهایی استکمال (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵، ۳: ۳۸۷) می‌داند. این دو مقصد در طول هم‌اند. نمودار شماره ۳، نمایانگر هرم طولی کمالات انسانی است.



شکل ۳- نمودار هرم مراتب طولی کمال

براین اساس غایت نهایی اخلاق سعادت است و کمال به عنوان مقدمه آن اهمیت می‌یابد (همان: ۸۰). وی تحصیل فضایل چهارگانه را سبب تکمیل قوای ناطقه نفس و تکمیل قوا را موجبات سعادت می‌داند. با این بیان کمال و سعادت رابطه سبب و مسببی و لازم و ملزومی می‌یابند و کمال در تحقق سعادت، نقش علی خواهد داشت (همان: ۱۲۲).

تحصیل فضایل چهارگانه ← تکمیل قوای نفس ← سعادت

اگرچه رسیدن به کمال، غایت تهذیب اخلاق در دو بعد علم و عمل است، خود برای غرضی دیگر (سعادت) است. بنابراین غایت‌الغایات اخلاق، سعادت است.

ج) سعادت، انعکاس درونی و لذت از نیل به کمال است. براین اساس ادراک و حالت درونی حصول کمال از آن حیث که دارای کمال و خیر است، سعادت و بهجت نامیده می‌شود. سعادت امری است جدا از کمال، و غایت نهایی، دست‌آخر همان سعادت است.

۵- ترابط و تعامل لذت و سعادت

در تحلیل‌های پیش‌گفته از سعادت، بر مؤلفه لذت تأکید شد. سعادت از دیدگاه طوسی، عبارت است از لذت همه‌جانبه و دستیابی همه‌جانبه به همه کمالات (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۹۵). براین اساس در تحلیل سعادت باید به تحلیل لذت نزد طوسی بپردازیم.

۱-۵- طبقه‌بندی دیدگاه اندیشمندان در تعریف

لذت

تعریف طوسی از ماهیت لذت چیست؟ سنخ لذت چیست؟ لذت عین همان نیل به کمال است یا

مراتب گوناگون کمالات انسانی، سبب ارائه الگوهای متنوع در اخلاق‌نگاری طوسی است. طوسی در مراتب پایین‌دستی کمال به سلامت نفس می‌پردازد. براین اساس طب‌انگاری اخلاق یعنی محافظت فضایل (حفظ سلامت نفس) و ازاله رذایل (معالجت امراض نفس) (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۲ و ۱۵۳) طرح می‌گردد و طوسی ابتدا از آن به عنوان شرط لازم و نه کافی نظریه‌پردازی یاد می‌کند و سپس الگوی عملی و راهبردی برای مراحل سیر و سلوک به میان می‌آید.

۴-۴- رابطه کمال و سعادت

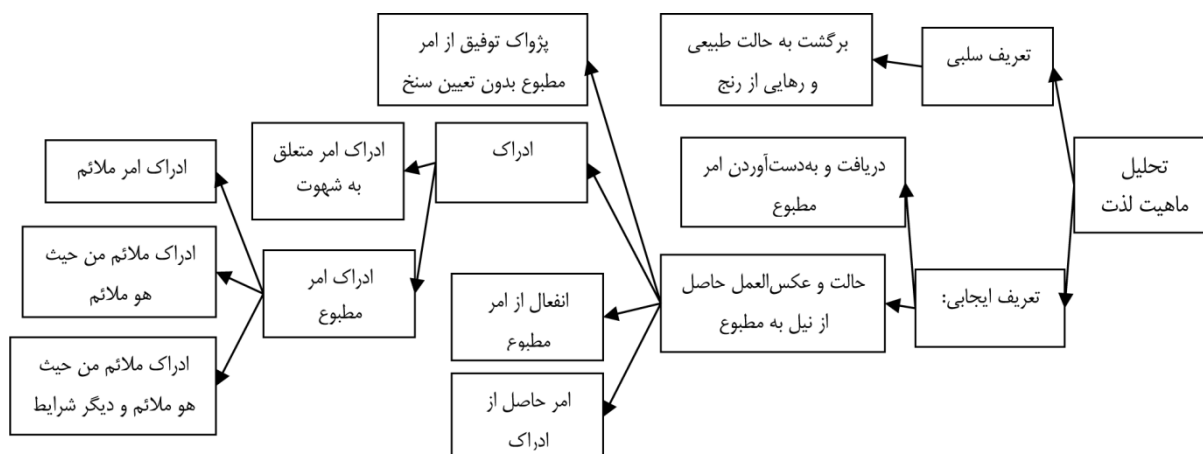
رابطه کمال و سعادت در آثار طوسی به سه شکل بیان شده است: سعادت برابر است با ۱. «نیل به کمال»، ۲. «نتیجه کمال»، و ۳. «سرور و ابتهاج از نیل به کمال»:

الف) تمایز اعتباری کمال و سعادت (این‌همانی): در آثار طوسی گاه کمال و سعادت به همراه یکدیگر آمده‌اند و به تمایز این دو اشاره‌ای نمی‌شود. اگرچه طوسی، به‌صراحت به وحدت مصداقی این دو در خارج اشاره‌ای نکرده است (این‌همانی)، این دو را تنها از حیث اعتبار و جهات، مخالف می‌داند و تفاوت اعتباری این دو می‌تواند نمایانگر فرضیه یکسان‌انگاری کمال با سعادت باشد. با این بیان، کمال قوا و متصف شدن به فضایل علمی و عملی، همان تحقق سعادت است. طوسی از قول حکمای متقدم، سعادت را «رسیدن او [فرد] به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش» (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۱) می‌خواند.

ب) سعادت، نتیجه کمال: طوسی گاه غایت و نتیجه کمال نفس را سعادت خوانده است.

امری دیگری برخاسته از نیل به کمالات؟ ادراک است یا نوعی فعل یا انفعالی دیگر؟ تصویرسازی طوسی از لذت، مطابق کدام انگاره در سنت اندیشه است؟

اندیشمندان در تحلیل مفهوم لذت متفاوت عمل می‌کنند؛ تا آنجا که گاه از اندیشمندی، تعاریف گوناگون از چیستی لذت ارائه شده است. در نمودار شماره ۴ دیدگاه اندیشمندان در تحلیل مفهوم لذت را طبقه‌بندی کرده‌ایم.



شکل ۴- نمودار طبقه‌بندی دیدگاه اندیشمندان درباره چیستی لذت

توفیق در امر مطبوع و یا حالت پس از دریافت امر مطبوع می‌دانند. ایشان در تعیین سنخ این حالت و واکنش متفاوت‌اند:

برخی سنخ چنین حالتی را تعیین نکرده‌اند (۲ - ۲ - ۱). ارسطو با فراتر رفتن از لذات بالعرض (دفع آلام) و توجه به لذات ابتدایی و ایجابی (نظیر تأمل) (۱۱۵۳ الف / ج ۲: ص ۹۲)، لذت را امری حاصل از فعالیت مطابق با طبیعت (وضعیت سالم نه صرفاً دفع الم) و اتمام و تکمیل آن می‌داند (۱۱۷۴ ب / ج ۲: ۲۱۳).^۴ برخی لذت را امر حاصل از ادراک (معلول) می‌دانند و نه از سنخ ادراک (۲ - ۲ - ۲). فخر رازی در *المباحث* با نقد تعریف بوعلی از لذت، آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌خواند و بیان علت لذت را در تعریف لذت، بسنده نمی‌داند (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۸۹). برخی آن را از سنخ

۱. برخی اندیشمندان، لذت را امری سلبی می‌پندارند و آن را بازگشت به حالت طبیعی و رهایی و آسایش از رنج می‌دانند (دفع آلام). سقراط در تحلیل لذات جسمانی (و نه لذات ناب مثل دانش) (افلاطون، فیلیس، بند ۳۱ / ج ۳: ص ۱۷۶۲ و ۱۷۶۸)، افلاطون در *تیمائوس* (تیمائوس، بند ۶۴؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۱۸۸۶ - ۱۸۸۵)، اپیکور (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۷) و زکریای رازی (رازی، ۱۹۷۳: ۳۶) از این دسته‌اند؛

۲. تعریف برخی از اندیشمندان، ایجابی است. از میان ایشان (۲ - ۱) عده‌ای لذت را در نفس دریافت و به‌دست آوردن امر مطبوع می‌دانند. افلاطون از زبان یکی از شهروندان آتن چنین می‌گوید (نوامیس، ۶۶۶ / ج ۴: ۲۰۸۴) و بوعلی نیز در *رسالة / ضحویه* (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۷۷) چنین است (۲ - ۲). برخی لذت را نه نفس دریافت امر مطبوع، بلکه واکنش در مقابل

۴. دیدگاه ارسطو در باب ماهیت لذت گوناگون است.

۲-۵- گزارش تعاریف طوسی از لذت

طوسی در آثار خود سه نوع تحلیل از ماهیت لذت ارائه می‌کند:

الف) لذت «رهایی از رنج و فقدان الم» است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۷). چنین تحلیلی از لذت، تنها در باب لذات بدنی آمده و تعریف قسم خاصی از لذت است؛

ب) لذت ادراک ملائم و الم، ادراک ناملائم است. طوسی این دیدگاه را متأثر از فارابی و بوعلی (نه در اشارات) و ارسطو، در اخلاق ناصری (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۶، ۲۶۲) و رساله قواعد العقائد (همو، ۱۳۵۹: ۴۵۰) و تلخیص المحصل (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۹) مطرح کرده است. او در تجرید الاعتقاد لذت را نوعی ادراک می‌داند: «الأم واللذة. وهما: نوعان من الإدراک، تخصصاً بإضافته تختلف بالقياس» (همو، ۱۴۰۷: ۱۷۵ - ۱۷۶). علامه حلی در کشف المراد، در توضیح، قید «تخصصاً بإضافته» را در قیاس با امر ملائم و منافی و قید «تختلف بالقياس» را به قیاس مدرک و اشخاص می‌داند (همو، ۱۴۲۷: ق: ۳۵۷).

طوسی لذت را حرکت نفس یعنی ادراک مدرکات ظاهری و باطنی می‌داند. لذت انفعال نفس نیست بلکه حرکت نفس یعنی ادراک است. متعلق ادراک، امری طبیعی یعنی ملائم طبیعت است. وی امور مرتبط با طبیعت را لذیذ و امور غیرطبیعی را مولم می‌خواند.

طوسی در اوصاف الاشراف، ملائم و موافق را همان «کمال» می‌داند (طوسی، ۱۳۶۱: ۱۲۷). بوعلی نیز در مبدأ و معاد، ملائم هر امری را خیر خاص آن و خیر مخصوص امر را در کمال و فعلیت آن دانسته است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۱). بر اساس مبانی مشاء، امر ملائم، امر سازگار با ذات و بر اساس مبانی

ادراک می‌دانند (۲ - ۲ - ۳). این اندیشمندان که لذت را ادراک می‌دانند، در تعیین نوع ادراک و متعلق ادراک مختلف‌اند:

یک) نوع ادراک: برخی، لذت را ادراک حصولی و برخی ادراک حضوری می‌دانند. برخی لذت را ادراک تصویری و برخی ادراک تصدیقی می‌دانند. ارسطو در درباره نفس، لذت را ادراک (نوعی احساس و انفعال)^۵ تصدیقی (صدور نوعی حکم ایجابی یا سلبی) شیء محسوس (۴۳۱ الف، ۱۰ به بعد/ ۱۳۸۹: ۲۴۰ - ۲۴۱) می‌داند؛

دو) متعلق ادراک: الف) شهوت؛ نظیر دیدگاه معتزله (عجالی معتزلی، ۱۴۲۰: ۲۸۳/ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ - ۱۹۶۲ م، ج ۴: ۸)؛ ب) امر ملائم و مطبوع قوا. فارابی در فصوص الحکم (فارابی، ۱۴۰۵ ب: ۶۴)، ابن سینا در عیون الحکمه (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۳)، دانشنامه علائق (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۲) و مبدأ و معاد (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۰)، علامه حلی در کشف المراد (حلی، ۱۴۲۷ ق: ۳۵۷) و صدرا در جلد چهارم اسفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴: ۱۴۲)، لذت را «ادراک امر ملائم و مطبوع» معرفی کرده‌اند. صدرا در شرح اصول کافی، لذت را ادراک کمال وجودی هر موجود می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۵۲). ابن سینا در الهیات شفا (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۹) و نجات (همو، ۱۳۷۹: ۵۹۱) با نگاهی حصرگرایانه، قید «ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است» را افزوده و در اشارات قیود دیگری بیان کرده است. لاهیجی نیز در سوارق الالهام دیدگاه اشارات را آورده است (لاهیجی، بی تا، ج ۲: ۴۴۳).

۵. ذکر واژه «ادراک» در دیدگاه ارسطو خالی از دقت است؛ زیرا وی لذت را نوعی احساس می‌داند. احساس نوعی انفعال از شیء محسوس است؛ در حالی که ادراک، فعل و فراتر از احساس است.

صدرا، امر سازگار با وجود است. بوعلی در رساله‌
اضحویه، امر ملایم و موافق را به ۱. امری که مکمل
جوهر باشد و ۲. امری که مکمل فعل خاص او باشد،
تفسیر کرده است (همو، ۱۳۶۴: ۷۹).

ج) تحلیل طوسی از لذت در شرح اشارات،
مطابق دیدگاه بوعلی در اشارات است: بوعلی در
اشارات لذت را بدین معنا آورده است: «إن اللذة هی
[۱] إدراك و نیل [۲] لوصول [۳] ما هو عند المدرك
[۴] کمال و خیر [۵] من حیث هو كذلك و الألم هو
إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر»
(طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۷). طوسی در تحلیل سخن
بوعلی، لذت را نوع خاصی از ادراک می‌داند؛ ادراکی
حضوری که حتماً رسیدن و وصول به کمال و خیر
هم به او ضمیمه شده است. لذت عین ادراک است و
نه حاصل ادراک. این تعریف مؤلفه‌هایی دارد که تنها
در پرتو تحلیل آن‌ها قابل فهم خواهد بود:

۱. ادراک و نیل: طوسی معتقد است اینکه بوعلی
علاوه بر «ادراک»، قید «نیل به کمال و خیر» را اخذ
کرده است، برای التزام به دلالت مطابقی در تعریف
است تا معنای لذت بتمامه بیان گردد. «ادراک
حضوری» در پارادایم بوعلی، تنها شامل علم انسان به
ذات خود است و علم فرد از قوا و افعال او و
اوصاف وجدانی او، بر سبیل حصول صورت مساوی
از شیء (علم حصولی) است؛ درحالی‌که طوسی
برخلاف بوعلی، در تعمیم موارد علم حضوری، بر
علم انسان به قوای خود و افعال و اوصاف وجدانی
خود نیز تأکید می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۵).

به اعتقاد طوسی مفهوم ادراک نزد بوعلی، تنها
شامل علم حصولی است، در حالی‌که در مفهوم
«نیل»، رسیدن و حضور شیء، وجدان و اصابه (علم
حضوری) نیز وجود دارد (همان: ۳۳۸). بنابراین

بوعلی علاوه بر ادراک، بر مفهوم نیل نیز تأکید
ورزیده است. براین اساس طوسی لذت را نوع خاصی
از ادراک حضوری قلمداد کرده است. وی در
اوصاف الاشراف نیز لذت را به «نیل» به ملائم و کمال
تعریف می‌کند (طوسی، ۱۳۶۱: ۱۲۷)؛

۲. وصول: طوسی ادراک و نیل را به «وصول
مدرك» مقید ساخته است. بنابراین اگر خیری به ما
اصابت کند و ما متوجه نشویم، لذت نیست؛
۳. ما هو عند مدرك: خیر و کمال باید در اعتقاد
شخص، خیر و کمال به شمار آیند، نه اینکه تنها خیر
و کمال فی نفسه باشند؛ یعنی خیر و شر در این مقام،
خیر و شر قیاسی و اعتقادی است و نه فی نفسه
(همان)؛

۴. خیر و کمال: طوسی خیر و کمال را به معنای
خروج از قوه به فعل می‌داند؛ با این تفاوت که کمال،
نفس و مطلق خروج از قوه به فعل نیست؛ خروج از
قوه به فعلی است که مطلوب و مؤثر نیز باشد؛
۵. من حیث هو كذلك: شیء ممکن است از
جهتی خیر و کمال باشد و از جهتی نباشد و لذت
تنها به جهتی که آن شیء برای مدرك خیر و کمال
است، تعلق می‌گیرد.

بنابراین به اعتقاد طوسی لذت به چهار چیز
بستگی دارد: ۱. وجدان، حضور و نیل به چیزی که
خیر و کمال است؛ ۲. انعکاس درونی نیل قوه‌ای از
قوا به کمال خود و ادراک آن چیز؛ ۳. ادراک به
حصول و وصول آن چیز؛ ۴. اعتقاد شخص به
خیریت خیر، از آن جهت که خیر و کمال است.
همچنین در ادامه نمط، عدم مانع و شاغل و مضاد نیز
از دیگر شرایط لذت نامیده شده است (همان: ۳۴۳ و
۳۴۴).

از آنجاکه لذت نوعی ادراک است، قوی تر بودن ادراک، سبب قوت لذت آن قوه بر دیگر قواست. با این بیان لذت عقلی بالاترین انواع لذات است (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۶).

طوسی در *روضه‌التسلیم* - اگر اثر او باشد - به تمایز لذات نفس و لذات جسم پرداخته است (طوسی، ۱۳۶۳: ۴۹). لذت نفس، همان لذت عقلی، و لذت جسم همان لذت حسی ظاهری است. در این تقسیم، لذات باطنی نیامده است. در *الرساله النصیریة* نیز بین لذات باقی و لذات بدنی تمایز می‌نهد. تمایزی که وی میان لذات قایل می‌شود، به سبب اعتقاد به دو بعد جسمانی و روحانی نفس بشر است (طوسی، ۱۴۰۵ ب: ۵۰۳). لذات بدنی همان لذات حسی جسمانی‌اند (همان: ۵۰۱) و لذات باقی، لذات حقیقی متعلق به نفس روحانی (همان: ۵۰۱ - ۵۰۶). تقسیم لذت به لذات عقلی و حسی (شهووی، غضبی)، باطنی و وهمی در *اساس‌الاعتباس* نیز آمده است (طوسی، ۱۳۶۱ ب: ۵۵۵ و ۵۵۶).

حال پرسش از رابطه اقسام است: آیا اختلاف این اقسام، اختلاف ذاتی است؛ یعنی ذکر تقسیم، بیانگر انواع لذت نزد طوسی است و یا اختلافی عرضی است یعنی لذت‌های حسی و عقلی، دو نوع نیستند بلکه از نوع واحدند و اختلافشان به اعراض است، و یا اختلاف، اختلاف به شدت و ضعف است؟ آیا این اقسام، انواع لذت‌اند و یا مراتب آن؟

مشائیان به دلیل تباین ذاتی وجودات، به تشکیک در وجود قائل نیستند. تشکیک در ماهیت نیز که به زعم اغلب عقلا محال است. با این بیان، از نظر مشائیان، لذت‌های حسی و عقلی، انواع لذت‌اند؛ درحالی‌که طوسی، در وجه اقوا بودن، لذت را ادراک دانسته و معتقد است از آنجاکه ادراک امری دارای

لذت براین اساس به انعکاس درونی و ادراک حضوری و وجدانی از وصول فرد به خیر و کمالی که استعداد آن را دارد تحلیل می‌شود. جدول شماره ۲، نمایانگر تعاریف طوسی از لذت است.

۳-۵- تقسیم لذت: انواع لذت یا مراتب آن؟!

طوسی در *تجریده‌الاعتقاد* لذت و الم را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۵-۱۷۶). وی لذات و آلام عقلی را برتر و قوی تر از لذات حسی می‌داند. در *اخلاق ناصری* نیز لذات عقلی را متمایز از لذات حسی بیان داشته و به برتری لذات عقلی اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۹، ۲۶۲، ۲۷۵). لذات عقلی، لذاتی حقیقی، ذاتی، فعلی و الهی‌اند و لذات حسی، لذاتی انفعالی، عرضی، حیوانی و بهیمی.

طوسی در *شرح اشارات* لذت را به ۱. لذات حسی ظاهری، ۲. لذات (حسی) باطنی، ۳. لذت عقلی-حقیقی و حتی در مراتب بالادستی به ابتهاج شهودی عقول و ابتهاج الهی تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۵ و ۳۳۶). صدرا نیز در *سفر چنین* تحلیلی ارائه داده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴: ۱۳۲). این تحلیل، تفصیل تحلیل *تجریده* و *اخلاق ناصری* است؛ زیرا لذات حسی به دو دسته لذات حسی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود و لذات عقلی همانند تحلیل پیشین، در مقابل لذات حسی‌اند. لذات باطنی قوی تر از لذات ظاهری‌اند و لذات عقلی به طریق اولی قوی تر از لذات حسی ظاهری. لذت و الم در *شرح اشارات*، به لذات و آلام دنیایی و اخروی نیز تقسیم پذیرند. لذات حسی (ظاهری و باطنی)، دنیایی‌اند و لذات عقلی، روحانی و اخروی.

طوسی ملاک شریف بودن و مرتبه بالادستی بودن لذت را نیز ارائه داده است. به اعتقاد طوسی،

باطنی: لذت علم) (افلاطون، فیلیس، بند ۳۱/ ج ۳: ۱۷۶۲ و ۱۷۶۸).

طوسی در مواردی به نقل از ارسطو، لذت را در باب برخورداری (در حد اقتصاد) از امور مادی و جسمانی، «صحت» می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۲، ۷۳) و چنین لذتی (صحت) را، متمایز از لذاتی می‌داند که حقایق آن آلام است، اگرچه به ظاهر لذت می‌نماید. با این بیان، لذت حقیقی متمایز از لذات ظاهری و پنداری است. لذت پنداری در باب لذات بدنی، بازگشت به حالت طبیعی نیست و فراتر از حد اضطراب و ضرورت است (همان: ۱۶۱). این تحلیل، مطابق طب قدیم و نظریه اعتدال مزاج است. همان‌گونه که در سلامت تن، اعتدال مزاج ضروری است و کمی و زیادی یکی از طبایع چهارگانه بیماری است، در سلامت روان نیز چنین است. لذا این تحلیل از لذت، تنها سازگار با نظریات اخلاقی سلامت‌محور است (همان: ۷۳).

همچنین رهایی از رنج، سبب ایجاد حصر و دامنه محدودی در کسب لذات است. به عبارت دیگر، لذت براساس تعریف آن، یعنی بازگشت به حالت طبیعی، پایانی دارد و آن رسیدن به حالت طبیعی است (قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۹۲). این تحلیل مانع شوق به ملایمات و کمالات حداکثری، و به تبع آن مانع اکتساب لذات حداکثری است که همان ادراک کمالات است. بنابراین تعریف نخست، مانع سلوک و شوق به کمال‌ورزی است و با نظریات اخلاقی کمال‌محور سازگار نیست. این تعریف با دیدگاه طوسی از «سعادت» به عنوان غایت اخلاق نیز سازگار نیست؛ زیرا سعادت که برآمده از کمالات است، نزد طوسی امری دارای مراتب است و این

قوت و ضعف و مشکک است، بنابراین لذت نیز به تبع ادراک، دارای مراتب شدید و ضعیف خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۶). براین اساس ذکر اقسام، به معنای ذکر مراتب لذات است. لذت از ضعیف‌ترین مراتب یعنی لذات حسی ظاهری آغاز می‌شود و به مراتب اقوا و اشرف، یعنی لذات عقلی منتهی می‌گردد. همچنین از آنجا که لذت، ادراک ملایم است، براساس تنوع انواع ملایم (حسی، عقلی و...)، لذت متنوع می‌شود. بنابراین براساس مشکک بودن کمال، ادراک کمال دارای مراتب فراوان و بر اساس مشکک بودن ادراک، لذت نیز دارای مراتب است:

تشکیک (امر ملایم) کمال ← تشکیک ادراک
کمال ← تشکیک لذت

۵-۴- تحلیل و مقایسه تعاریف طوسی از لذت

نقاط اشتراک و افتراق تعاریف طوسی چیست؟ ربط و نسبت این تعاریف چیست؟ آیا این تعاریف پیوسته‌اند؟ از آنجا که تعریف نخست، به معنای رهایی از آلام، تعریفی سلبی، و تعریف دوم و سوم، یعنی تعریف لذت به ادراک، تعریفی ایجابی است، نخست به مقایسه دیدگاه اول با تعریف دوم و سوم می‌پردازیم و در ادامه، دو تعریف دوم و سوم را نیز مقایسه می‌کنیم.

تعریف نخست، تعریفی سلبی و امری ثانوی و منوط به وجود درد و رنج است که رهایی از آن، علت تحقق لذت است. چنین تحلیلی، تعریف لذت از طریق علت پیدایش آن است. طوسی در این تحلیل، وامدار حکمایی نظیر سقراط است. سقراط در تعریف لذات جسمانی چنین تعریفی ارائه می‌دهد؛ اگرچه این تفسیر او، تنها تعریف همین قسم خاص از لذت است و نه همه انواع آن (و نه مثل لذات ناب

(طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۵۹). بنابراین تعریف لذت به ادراک ملایم و یا همان کمال و خیر، با نظریه اخلاقی کمال‌محور سازگار است. در نظریه اخلاقی کمال‌محور، کمال غایت اخلاق است. بنابراین مفهوم‌سازی طوسی از لذت، مناسب با نظریه اوست. همچنین اگر سعادت را غایت نهایی انسان بدانیم، از آنجاکه سعادت، لذت از کمال و خیر است (همو، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۴)، مراتب کمال و خیر، در تحلیل لذت که ادراک آن است، مؤثر خواهد بود و مراتب لذت، بر مراتب سعادت تأثیر خواهد داشت. بنابراین در نظریه اخلاقی سعادت‌محور نیز تفسیر‌سازی طوسی از لذت، باید مناسب با سعادت و مراتب آن باشد. سازگاری با لذات برتر، لذات عقلی و حتی ابتهاج الهی، به معنای ناسازگاری و عدم شمول لذات بدنی نیست؛ زیرا لذات بدنی و جسمانی، در حد اقتصاد و ضرورت، خود امر ملایم و نوعی خیر و کمال پایین‌دستی است. شامل بودن بر لذات جسمانی، شمول این تحلیل را بر نظریات اخلاقی سلامت‌محور نمایانگر است. جدول شماره ۲ نمایانگر تفاوت تفسیر نخست و تفسیر دوم و سوم است.

تعریف از لذت، مناسب با سعادت در مراتب بالادستی نیست.

تحلیل دوم و سوم از لذت، برخلاف تحلیل نخست، امری ثانوی و منوط به امری دیگر نظیر وجود درد و رنج نیست؛ بلکه امری ابتدایی و مطابق اکتساب لذایذ بی‌حد و حصر و برتر و متعالی است.

تحلیل طوسی از لذت، با مفهوم کمال و خروج از قوه به فعل و مسئله فلسفی حرکت گره خورده است. این امر در تعریف نخست در پاسخ به مسئله «چیستی ملایم و موافق» مشخص می‌گردد. طوسی ملایم را کمال جوهر می‌داند. در تعریف سوم نیز مدرک، خیر و کمال نزد مدرک است. از آنجاکه لذت، ادراک کمال است، بر اساس گوناگونی کمال، لذت نیز متنوع می‌شود. توجه بدین نکته شایسته است که نزد طوسی کمال انسانی امری ذومراتب است که از انواع خیرهای جسمانی و حسی آغاز می‌شود و تا لذات عقلی محض پیش می‌رود. با این بیان، این تفسیر از لذت، علاوه بر سازگاری با کمالات پایین‌دستی، با کمالات بالادستی و به تبع آن، لذات ناب متعالی و برتر، سازگار است. طوسی ابتهاج الهی را نیز با چنین تفسیری از لذت تحلیل کرده است

جدول ۲- نقاط افتراق تعریف سلبی طوسی و تعاریف ایجابی وی

تعریف نخست	تعریف دوم و تعریف سوم
۱ سلبی	ایجابی
۲ امری ثانوی و منوط به وجود درد و رنج	امر ابتدائی (به دست آوردن تمایلات)
۳ محدود و دارای حد و حصر	بدون محدودیت و دامنه
۴ تعریف از طریق علت	بیان سنخ (ادراک)
۵ تعریف مناسب با طب قدیم و طبیعیات	تعریف فلسفی و وجودشناختی
۶ تنها مناسب با نظریات اخلاقی سلامت‌محور	مناسب با نظریات اخلاقی کمال‌محور و سعادت‌محور، علاوه بر شمول بر نظریات سلامت‌محور
۷ مناسب با لذات این جهانی (جسمانی و باطنی)	مناسب با انواع لذات (از لذات جسمانی تا لذات عقلانی و حتی ابتهاج الهی)
۸ انفعالی	فعلی

است و نه صرف ادراک. تعریف دوم، تعریفی مطلق و فی نفسه از ماهیت لذت است؛ اما تعریف سوم با مقید شدن به «ما هو عند مدرک»، تعریفی نسبی و وابسته به فاعل شناساست. براین اساس ملایم و مطبوع فی نفسه شی، لذت آور نیست، بلکه لذت در امری است که فرد آن را لذت می داند.

لذت در تعریف سوم، نفس ادراک ملایم نیست، بلکه ادراک ملایم است از آن حیث که ملایم است. طوسی در تعریف دوم، در برخی مواضع نظیر بوعلی در *شفا و نجات*، قید «من حیث هو ملایم او کذلک» را اخذ کرده است و گاه تعریف خود را با چنین قیدی تکمیل نمی کند. جدول شماره ۳ بیانگر مقایسه تعریف دوم و سوم طوسی از لذت است.

تعریف دوم و سوم نیز دارای نکات افتراقی است. در تعریف دوم، نوع ادراک مشخص نیست؛ اما در تعریف سوم، طوسی لذت را ادراک حضوری می داند که نیل و وجدان در آن دخیل است. همچنین در تعریف دوم، مدرک از ایضاح لازم برخوردار نیست؛ اگرچه در دیدگاه طوسی و دیگر اندیشمندان، ملایم و مطبوع به کمال شیء تفسیر می شود؛ درحالی که در تعریف سوم، مدرک مشخص است. طوسی خیر و کمال را متعلق ادراک می داند و خود به تفسیر چستی کمال و خیر و رابطه آن ها پرداخته است. البته طوسی در تحلیل خود، خیر و کمال را حصول امری که مناسب و شایسته شیء است، تعریف کرده است. در تعریف دوم، لذت عین ادراک ملایم است؛ اما در تعریف سوم، لذت ادراک وصول و نیل به ملایم

جدول ۳- نقاط اشتراک و افتراق تعریف دوم و سوم طوسی

نقاط افتراق		نقاط اشتراک	
تعریف سوم	تعریف دوم		
ادراک خیر و کمال	ادراک ملایم و مطبوع (یعنی کمال)	تعریفی ایجابی	۱
ادراک حضوری	صرف بیان ادراک بدون تعیین نوع	تعریفی ابتدایی و نه ثانوی	۲
امری وجودی و جوهری	کیف نفسانی	تعریفی فلسفی و وجودشناختی	۳
ادراک وصول به ملایم	ادراک ملایم	مبتنی بر نظریه حرکت و کمال	۴
امری نسبی و وابسته به فاعل شناسا	امری فی نفسه	ادراک بودن لذت	۵
ملایم از حیث ملایمت	مطلق ادراک ملایم	سازگار با انواع لذت: لذت عقلی و حسی	۶
		سازگار با نظریات کمال محور و سعادت محور علاوه بر اشتغال بر نظریات سلامت محور	۷
		متعلق لذت، بدون حصر و حد	۸

۵-۵- بازیابی تعریف فراگیر طوسی از لذت

براساس ذومراتب بودن آن

آیا تعاریف یادشده متمایزند یا قابل جمع؟ رابطه آن‌ها چیست؟ آیا لذت در تعریف سلبی (نخست) و ایجابی (دوم و سوم) به اشتراک لفظ است یا به اشتراک معنوی؟ آیا می‌توان تعریفی جامع و فراگیر از لذت نزد طوسی ارائه داد؟

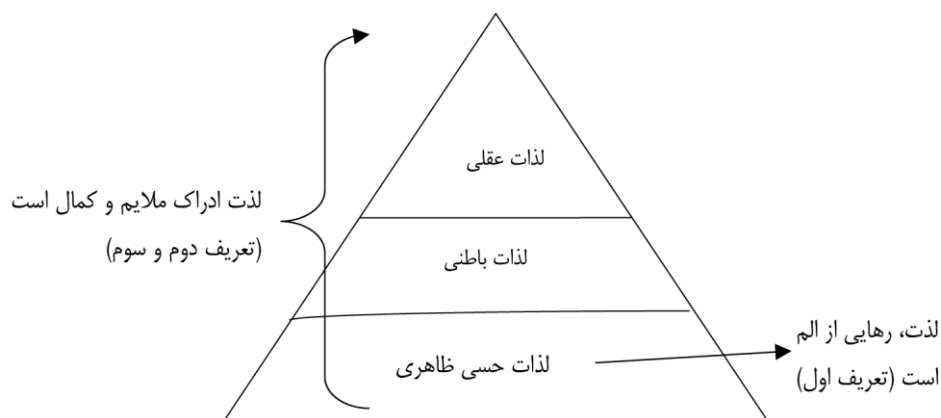
طوسی در مواضعی کمال و در مواضعی سعادت را به عنوان غایت‌الغایات بشر و هدف اخلاق معرفی می‌کند. سعادت در اندیشه طوسی، یا ۱. همان کمال، یا ۲. نتیجه نیل به کمال و یا ۳. لذت از ادراک کمال است. به هر روی سعادت نزد وی، با کمال نفس و مراتب آن دارای مراتب می‌گردد و با کمال، هم‌سرنوشت و قرین است. براین‌اساس تعریفی که طوسی از لذت ارائه می‌دهد، چه غایت اخلاق نزد وی کمال باشد چه سعادت، باید با مفهوم «کمال» نزد وی سازگار باشد.

ذومراتب بودن کمال و به تبع آن ادراک کمال و لذت نزد طوسی، تفسیر نخست را با تفسیر دوم و سوم قابل جمع و سازگار می‌نماید؛ زیرا تفسیر اول، معطوف به یکی از مراتب کمال و سعادت نزد طوسی یعنی رهایی از آلام و بیماری‌ها یا به عبارت دیگر، سلامت نفس است و تفسیر دوم و سوم مبتنی بر کسب فضایل مثبت و سازگار با سعادات عقلی و حقیقی. با این بیان تفسیر دوم علاوه بر شمول بر مرتبه نخست، مطابق با مراتب بالایی کمال یعنی نیل به قرب الهی و مرتبه عقل مستفاد و... است. سلامت نفس و رهایی از رنج‌ها و آلام که با تعریف نخست

طوسی سازگار است، شرط کمال نفس در مراتب بالادستی است؛ زیرا نیل به علم و معرفت و عدالت قوا (تحلیه به اوصاف)، بدون سلامت نفس و رهایی از آلام و بیماری‌ها (تخلیه) ممکن نیست (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۷).

رسیدن به لذات جسمانی، تنها در حد ضرورت یعنی همان رهایی از آلام و حفظ اعتدال و سلامت است که به عنوان شرط کمالات بالادستی است و نه لذت‌طلبی‌های جسمانی نامحدود و ابتدایی. بنابراین تعریف لذات حسی بدنی به رهایی از آلام، بیانگر حدود استفاده و بهره‌مندی از خیرهای خارجی و بدنی در مسیر کمالات بالادستی است؛ یعنی تعریف نخست طوسی متمایز از تعریف ایجابی نیست، بلکه نوعی تأکید بر ذکر حدود بهره‌مندی از این نوع لذت‌های بدنی در مسیر سلوک و کمال نزد اوست. این تعریف از لذت، در باب لذت‌های بدنی، نافی لذت‌طلبی‌های بی‌حد و حصر و دامنه است؛ زیرا بهره‌مندی از لذات بدنی، فراتر از حد ضرورت خود الم، و با نظریه اخلاقی طوسی ناسازگار است.

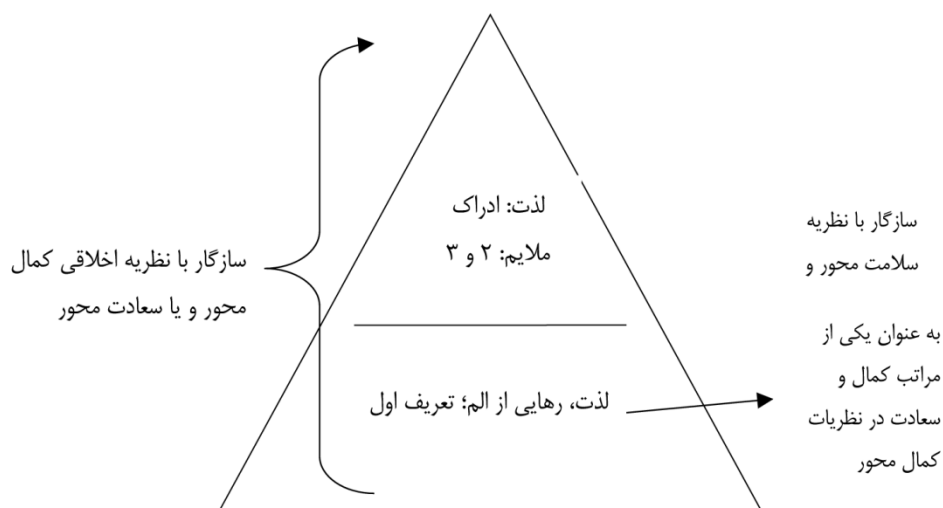
براین‌اساس لفظ لذت، در تعریف سلبی و ایجابی، مشترک معنوی است و اشتراک این دو تعریف در مفهوم لذت، اعم و اخص است. همه مراتب و اقسام لذت، به ادراک ملایم قابل تعریف است؛ اما نوع خاصی از آن یعنی لذات بدنی، به جهت تأکید بر حدود بهره‌مندی از آن تا حد بازگشت به حالت طبیعی، به مفهوم رهایی از آلام نیز قابل تحلیل است. نمودار شماره ۵ بیانگر شمول تعریف دوم و سوم بر تعریف نخست است.



شکل ۵- نمودار شمول تعریف دوم و سوم بر تعریف اول و اقسام لذت

همچنین تعریف سوم طوسی همان تعریف دوم اوست که البته شامل همه انواع لذت، و تعریفی فراگیر و دقیق از طوسی است. نمودار شماره ۶ بیانگر رابطه تعریف طوسی از لذت در نظریه اخلاقی اوست.

براین اساس لذت، ادراک ملایم و کمال است. البته ادراک ملایم و کمال، در مراتب پایین دستی کمال یعنی سلامت نفس، به معنای رهایی از آلام نیز قابل تعریف است.



شکل ۶- نمودار هرم ارزشی مراتب لذات در نظریه اخلاقی طوسی

از سعادت نزد خواجه ارائه گشت. در تعریف نخست، مراد بیان سعادت و شقاوت عقلی و یا لذت و الم عقلی است و نه مطلق سعادت و شقاوت که

۶- مقایسه تعاریف طوسی از سعادت

با بررسی های انجام یافته، سعادت و مؤلفه های بنیادین آن به کمال و لذت تحلیل شد و دو تعریف

بهبخت، تنها رهایی از آلام و رنج نیست. این مفهوم از سعادت تنها با لذت در مفهومی ایجابی یعنی ادراک ملائم سازگار است و مفهوم سلبی لذت، یعنی رهایی از آلام از تعریف سعادت خارج است.

شامل بودن لذت و ابتهاج و سعادت بر واجب‌تعالی و عقول، این مفهوم از لذت را تنها در باب لذات عقلی سازگار می‌کند. طوسی در *تجربیدالاعتقاد* لذت را در معنایی اعم از لذت مزاجی و شامل بر لذت عقلی آورده است و تنها لذت مزاجی، یعنی لذت حسی و جسمانی را از واجب‌تعالی نفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۴). با این بیان، تنها تعریف لذت به ادراک می‌تواند با چنین تحلیلی از سعادت سازگار باشد؛ زیرا رهایی از آلام تنها در باب لذات بدنی و مزاجی است. می‌توان یکی از دلایل اخلاق‌پژوهان کمال‌محور و سعادت‌محور را در ارائه تحلیل ایجابی از لذت، سازگاری چنین تعریفی با نظریه ایشان در باب کمال و سعادت دانست؛ چراکه تعریف سلبی از لذت، یعنی رهایی از آلام، تنها در باب لذات جسمانی و یا مزاجی است و با لذت عقلی و سعادت عقلی سازگار نیست. نمودار شماره ۷ بیانگر ترادف و به تبع تساوی لذت و سعادت عقلی در شرح *اشارات* است.

شامل مراتبی است. این تعریف علاوه بر لذت عقلی انسانی، شامل ابتهاج الهی و عقول است و لذات و سعادت حسی ظاهری، باطنی و... مقصود طوسی نیست.

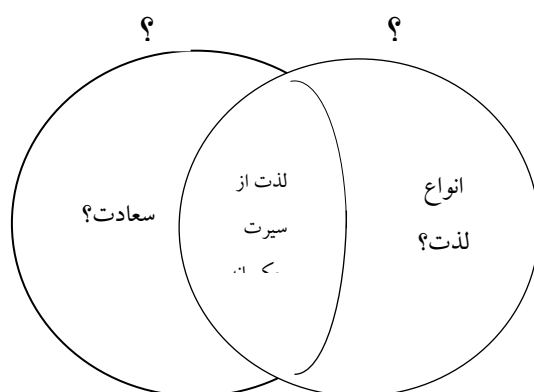
در *نمط هفتم/اشارات*، بحث دربارهٔ تجرد و بقای نفس پس از مرگ و اثبات معاد روحانی است. بنابراین باید در ادامه بحث لذت و الم روحانی و سعادت و الم عقلی نیز طرح گردد و اقوا بودن آن بر دیگر لذات اثبات شود. طوسی در *نمط هشتم/اشارات* به لذات عقلی و اقوا بودن آن پرداخته است (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۳۵ - ۳۳۶). پس بحث سعادت و لذت اخروی از توابع بحث معاد است و نه مطلق سعادت که در اخلاق از آن بحث می‌گردد؛ درحالی‌که در تعریف دوم، بحث دربارهٔ سعادت انسانی است که از توابع بحث اخلاق است. از آنجاکه بحث دربارهٔ لذت عقلی و به تبع آن سعادت عقلی است، طوسی در شرح *اشارات* به صراحت، بهجت و یا لذت و سعادت را مترادف دانسته است و تعریفی یک‌سان از هر دو ارائه می‌کند. با این بیان، حصول لذت همان سعادت است و لذت و سعادت در عالم مصداق مساوی‌اند. نکتهٔ دیگر ایجابی بودن مفهوم بهجت، به معنای سرور و خوشی است. سعادت به عنوان مرادف با



شکل ۷- نمودار رابطه لذت و سعادت عقلی در تعریف نخست

لذت است یا علاوه بر لذت، شامل مؤلفه‌های عام دیگری نیز هست؟ همچنین وی مشخص نکرده که آیا دیگر انواع لذات داخل در مفهوم سعادت‌اند و یا سعادت نوعی از لذت است و یا همه انواع آن؟ نمودار شماره ۸ بیانگر ابهام رابطه لذت و سعادت در تعریف طوسی از سعادت در اخلاق ناصری است.

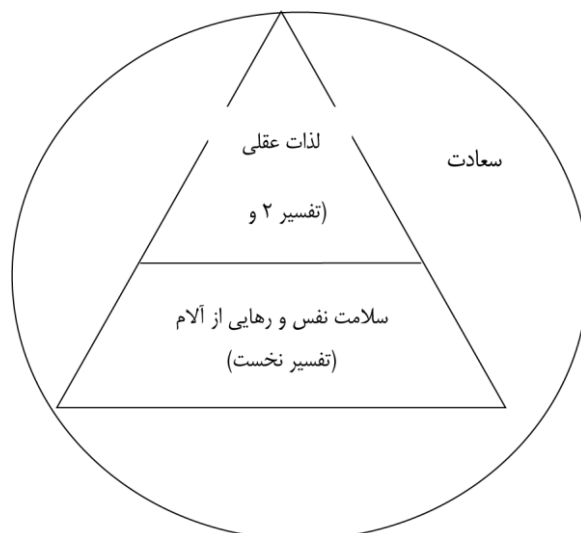
طوسی در اخلاق ناصری، سعادت را لذت از سیرت حکمت دانسته و تنها چیزی که مورد تأکید و اشاره اوست، انطباق لذت از سیرت حکیمانه بر مفهوم سعادت است. اینکه لذت از سیرت حکیمانه سعادت است، انکارشدنی نیست؛ اما طوسی در تعریف خود مشخص نکرده که آیا سعادت همان



شکل ۸- نمودار رابطه لذت و سعادت در تعریف دوم

بنابراین سعادت عقلی، شامل دیگر مراتب سعادت، یعنی رهایی از آلام است. پس لذت عقلی نیز شامل لذات حسی و جسمانی است. البته حد و نوع کمالات متعلق چنین لذاتی (جسمانی) در حد اقتصاد و ضرورت و تنها بازگشت به حالت طبیعی و رفع آلام است (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۲، ۱۶۲). طوسی چنین لذاتی را تنها به حسب ضرورت، لذت بدن و تعدیل مزاج خوانده و آن را سعادت تام و خیر اعلا نمی‌داند (همان: ۷۳). بنابراین علاوه بر تفسیر دوم و سوم طوسی از لذت، تفسیر نخست او نیز در مراتب پایینی سعادت قابل اخذ است. نمودار شماره ۹ بیانگر رابطه تعاریف طوسی از لذت و سعادت در اخلاق پژوهی اوست.

البته تحلیل نظام‌مند دیدگاه طوسی چنین می‌رساند که لذت از سیرت حکیمانه در باب انسان خالی از لذت به معنای رهایی از آلام و حفظ اعتدال و سلامت نفس نیست. توضیح آنکه هرچند سعادت حقیقی نزد طوسی تنها سعادت عقلی است که وی آن را با عنوان سیرت حکیمانه می‌خواند و لذت عقلی، شرط لازم و کافی سعادت است، چنین تأکیدی به معنای نفی دیگر مراتب لذات و سعادت نیست، بلکه خود شامل دیگر مراتب است. تفسیر نخست طوسی از لذت، تنها در باب کمال‌های جسمانی و بر اساس آن، در باب لذات حسی و جسمانی صادق است و تفسیر دوم و سوم وی از لذت، شامل همه انواع کمال و لذات است؛ چراکه ملایم خود دارای مراتب است.



شکل ۹- نمودار هرم ارزشی لذت در نظریه سعادت طوسی

با این بیان در تعریف نخست، بهجت امری ایجابی است؛ ولی لذت در مفهوم‌سازی دوم از سعادت می‌تواند شامل مفهوم سلبی و ایجابی لذت باشد. جدول شماره ۵، بیانگر تفاوت تعاریف طوسی از سعادت است.

جدول ۵- نمودار مقایسه تعاریف طوسی از سعادت

ردیف	تعریف نخست	تعریف دوم
۱	تعریف عام و شامل انسان و مجردات تام	خاص انسان
۲	از توابع بحث معاد	از بحث‌های اخلاقی؛ سعادت انسانی
۳	سعادت اخروی	مطلق سعادت (دنیوی و اخروی)
۴	لذت و سعادت عقلی	تأکید بر لذت و سعادت عقلی ولی شامل بر انواع لذت و سعادت
۵	سازگار با مفهوم ایجابی لذت	سازگار با مفهوم لذت چه در معنای ایجابی و چه سلبی
۶	بهجت و لذت مترادف با سعادت	رابطه سعادت و لذت مبهم و تنها تأکید بر انطباق نوع خاصی از لذت با سعادت

۷- برآیند جستار

هر یک از آن تصویرها، با تأمل کافی واکاوی گردید. از آنجاکه دو مؤلفه بنیادین در تحلیل سعادت، «کمال» و «لذت» هستند، به تحلیل آن‌ها در ترابط با سعادت نیز پرداختیم. در بررسی برخی مواضع سخنان خواجه از تحلیل‌های دیگر دانشمندان نظیر فارابی، ابن‌سینا و

تحلیل چستی سعادت نزد خواجه، اساس جستار حاضر بود. تصویر کلی پژوهش حاضر چنین حاصل آمد: بر اساس تلاش‌های صورت‌گرفته، دو تعریف عام و خاص از سعادت در آثار خواجه به دست آمد.

آن‌ها پرداختیم و از درون آن‌ها، به ترابط آن تعاریف رسیدیم؛

۵- با نگاهی نظام‌مند به آثار طوسی، روشن می‌شود که اگرچه سعادت حقیقی نزد طوسی تنها سعادت عقلی است، چنین تأکیدی به معنای نفی دیگر مراتب لذات و سعادات نیست؛ بلکه خود شامل دیگر مراتب مانند رهایی از آلام نیز است.

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی.
- ۲- _____ (۱۳۸۳)، *دانشنامه علائی، تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- ۳- _____ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا (رسالة عیون الحکمه، رساله فی السعاده و الحجج العشرة علیان النفس الانسانیة جوهر و ...)* قم، بیدار.
- ۴- _____ (۱۳۶۴)، *رساله اضحویه، تصحیح حسین خدیوجم، چ ۲، تهران، اطلاعات.*
- ۵- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.*
- ۶- _____ (۱۳۶۴)، *النجاه، محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.*
- ۷- ارسطو (۱۳۸۱)، *اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، چ ۲، تهران، دانشگاه تهران.*
- ۸- _____ (۱۳۸۹)، *درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، چ ۵، تهران، حکمت.*

ابن مسکویه نیز استفاده کردیم. در ادامه، صرفاً به برخی از دستاوردهای پژوهش پیش روی اشاره می‌کنیم:

۱- تحلیل نخست از سعادت (مطابق با تصویر شرح اشارات): سعادت همان بهجت، شادی و طراوت در مقابل شقاوت قرار دارد. مراد از بهجت و سعادت، حالت حاصل و یا حاصل‌شونده برای صاحب خیر و کمال از جهت خیر و کمال است. هر یک از اجزای این تحلیل، بررسی گردید؛

۲- تحلیل دوم از سعادت (مطابق با تصویر اخلاق ناصری): سعادت آن است که طلب التذاذ کند به لذتی که در سیرت ثابت و دائم حکمت باشد تا آن را شعار خویش کند و به چیزی دیگر مایل نشود و آن سیرت ثابت و دائم گردد. واکاوی مؤلفه‌های به‌کاررفته در این تعریف، نشان از پیش‌نهاد خواجه مبنی بر اتخاذ رویکرد زندگی حکیمانه دارد؛ امری که امروزه در آثار هادو نمایان است؛

۳- مؤلفه کمال به عنوان یکی از مفاهیم اخذشده در تعریف سعادت، تحلیل گردید و رویکرد خواجه در آثار اخلاق‌نگاری فلسفی - عقلی و نیز آثار اخلاق‌نگاری عرفانی - سلوکی به کمال مشخص شد. در این دو گونه از تألیف‌های خواجوی، ترابط کمال حاصل‌آمده بسیار مهم است که در این جستار، به چگونگی آن در قالب هرم طولی کمال نزد خواجه پرداخته شد؛

۴- مؤلفه لذت به عنوان دیگر مفهوم اخذ شده در تعریف سعادت، تحلیل گردید. در این مقام، به طبقه‌بندی جامعی از تعریف لذت نزد اندیشمندان رسیدیم. در گام بعد، سه تعریف از لذت در آثار طوسی شناسایی شد و سپس به تحلیل و مقایسه

- ۹- افلاطون (۱۳۹۰)، جمهور، ترجمه فؤاد رحمانی، چ ۱۳، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، خوارزمی.
- ۱۱- حلی، جمال‌الدین (۱۴۲۷ ق)، کشف المراد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ ۱۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۱۲- رازی، ابن مسکویه (۱۳۸۱)، تهذیب‌الاخلاق، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
- ۱۳- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق)، المباحث المشرفیه، قم، بیدار، چاپ دوم.
- ۱۴- رازی، محمدبن زکریا (۱۹۷۳ م / ۱۳۹۳ ق)، رسائل فلسفیه، تحقیق پُل کرواس، بیروت، دارالافاق الجدیدة (الطب الروحانی).
- ۱۵- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷)، اخلاق ناصری، مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، چاپ ششم.
- ۱۶- _____ (۱۳۶۱ ب)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۱۷- _____ (۱۳۶۱)، اوصاف الاشراف، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، انتشارات امام.
- ۱۸- _____ ، (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۹- _____ ، (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل (معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- ۲۰- _____ (۱۴۰۵ ب)، الرساله النصیریة، در: تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.
- ۲۱- _____ (۱۴۰۵ ج)، رساله الکمال الاول والثانی، در: تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.
- ۲۲- _____ (۱۳۶۳)، روضه التسلیم یا کتاب تصورات، تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران، جامی.
- ۲۳- _____ (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیحات، قم، نشر البلاغه.
- ۲۴- _____ (۱۳۳۵)، فصول، ترجمه رکن‌الدین گرگانی استرآبادی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۵- عجاللی معتزلی، مختار بن محمود (۱۴۲۰)، الکامل فی الاستقصاء، تحقیق محمد شاهد، قاهره، المجلس الأعلى للثئون الإسلامیة.
- ۲۶- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، السیاسة المدنیة، تحقیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- ۲۷- _____ (۱۴۰۵)، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آلیاسین، چ ۲، قم، بیدار.
- ۲۸- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱)، نظریة اخلاقی محمدبن زکریای رازی، تهران، انتشارات مؤسسه حکمت.
- ۲۹- قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵ - ۱۹۶۲)، المعنی، به تحقیق جورج فنواتی، قاهره، الدار المصریة.
- ۳۰- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چ ۴، تهران، سروش و علمی و فرهنگی.
- ۳۱- لاهیجی، فیاض (بی‌تا)، شوارق الإلهام، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- ۳۲- ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، بیروت، چ ۳، دار احیاء التراث.
- ۳۳- ملاصدرا (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

