

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدرا و سودگرایی بنتام

اعظم ایرجی‌نیا*

چکیده

این نوشتار در پی آن است تا با به دست دادن تبیینی از لذت، کمال و هویت انسان در حکمت صدرا و بیان سودگرایی عمل‌محور بنتام، که ارزشمندی فعل را مبتنی بر لذت آن می‌داند، و تبیین معیارهای هفت‌گانه او و نقد آن‌ها نشان دهد در حکمت صدرا، وجود کمال بر وجود لذت برآمده از کمال تقدم دارد. انگیزه انسان عادی در انجام دادن فعل ابتدا رسیدن به لذت و سپس نائل شدن به خود کمال است. بنابراین، در این حالت، لذت به لحاظ وجودی مؤخر از کمال است و به لحاظ انگیزه فاعل شناسا می‌تواند مقدم بر رسیدن و نزدیک شدن به کمال باشد. البته از دیدگاه برخی پیروان حکمت صدرا، اولیای الهی از لذت خود منقطع شده‌اند و رسیدن به کمال، برای آن‌ها به لحاظ وجودی و هدف فاعل شناسا بر وجود و ادراک لذت تقدم دارد. بنابراین، اولیای الهی خداوند را برای ذات او عبادت می‌کنند نه برای لذت که مؤخر از کمال مطلق است. اما از دیدگاه بنتام، تنها انگیزه افعال انسان را لذت تشکیل می‌دهد، یعنی هم به لحاظ انگیزه فاعل شناسا و هم به لحاظ هستی لذت، لذت مقدم بر همه چیز است.

کلیدواژه‌ها: لذت، کمال، سودگرایی، صدرالدین شیرازی، بنتام.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

مقدمه

دست‌یابی به کمال مطلوب، نوید رشدیافتگی به انسان می‌دهد. از این‌رو در طول تاریخ، انسان‌ها با هر نوع جهان‌بینی کوشیده‌اند از کمال، لذت و سعادت تعریفی به دست دهند و فلسفه اخلاق خاص اندیشه خود را پی‌نهند. نوع نگرش انسان به اخلاق، که برآمده از نوع جهان‌بینی او است و تعریف خیر و شر از زاویه دید هر مکتبی، تأثیری انکارناپذیر بر فلسفه سیاسی اشخاص و جوامع می‌نهد. بنابراین، پذیرش جهان‌بینی خاص و به دنبال آن فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی خاص پیامدهای میمون و نامیمونی در جهان از خود باقی می‌گذارد که گاه موجب تعالی بشریت و گاه موجب سود گروهی اندک و نابودی گروه کثیری از انسان‌ها می‌شود. از این‌رو نظریه‌ای جامع و صالح، که در آن تعریف صحیحی از کمال و لذت و سعادت عرضه شده باشد، ضروری می‌نماید تا در پرتو رهنمود آن، بشریت به آرامش و کمال و لذت و سعادت رهنمون شود.

صدرالدین شیرازی، فیلسوف متأله اسلامی، با بررسی لذت، کمال، هویت انسان و سعادت او، با تبیین تعالی انسان و انسان متعالی، نقشی مؤثر در انسان‌سازی ایفا می‌کند، به طوری که با تأمل و تعمق در آثار ارزشمند او معرفت به نفس، خدا و جهان شکل می‌گیرد که نه تنها موجب نجات‌بخشی و سعادت خود انسان می‌شود، بلکه راه را برای سعادت دیگران نیز هموار می‌سازد. بنتام نیز به عنوان فیلسوفی سودگرا، که در زمانه خود در پی حل مشکلات جامعه خود برآمده، نظریه سودگرایی مبتنی بر لذت را مطرح می‌کند (نک: کاپلستون، ۱۳۸۲: ۱۷/۸).

این نوشتار با دو بخش اصلی لذت از منظر صدرالدین شیرازی و بنتام پی‌ریزی شده، که در بخش لذت از دیدگاه صدرالدین شیرازی در قالب بیان لذت، تبیین لذت حسی و عقلی، برتری لذت عقلی بر لذت حسی و موانع درک لذت عقلی، و هویت انسان در پی آن است تا رابطه لذت و کمال و هویت انسان را بیابد و در نهایت روشن کند که کمال انسان امری بیگانه با هویت انسان نیست و لذت تابع کمال است و کمال به لحاظ وجودی مقدم بر لذت است، اما لذت می‌تواند به لحاظ انگیزه فاعل شناسا مقدم بر کمال باشد لکن این امر عمومیت ندارد و بر اساس دیدگاه برخی از پیروان حکمت متعالیه در برخی موارد انگیزه فاعل، فقط موجودی برتر (کمال مطلق) است و از لذت حاصل از ادراک آن امر کامل نیز منقطع می‌شود. به عبارت دیگر، آن‌ها خود و لذت خود را که این لذت نیز روحانی است نه مادی، نمی‌بینند و فقط خدا و خشنودی او را می‌طلبند.

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او سوکراتی بنام

در بحث لذت از دیدگاه بنتام نیز، لذت و معیارهای هفت‌گانه او و نقد وارد بر اندیشه این فیلسوف تبیین می‌شود. در تفکر این اندیشمند لذت، تنها انگیزه انجام‌دادن فعل است. با نظرداشت این مطلب، که لذت همیشه نمی‌تواند تعالی انسان را رقم زند، و افزون بر آن چنین نگرش لذت‌گرایانه‌ای در خصوص همه افراد وجود ندارد، می‌توان گفت دیدگاه صدرالدین شیرازی، نظریه صائب است.

مفهوم لذت

لذت و توجه به آن پیشینه‌ای تاریخی دارد؛ اپیکور (نک: برن، ۱۳۷۵: ۱۰۶)، ارسطو (نک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۷۹)، فارابی (نک: فارابی، ۱۴۰۵: ۶۶)، ابن‌سینا (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۴۴)، خواجه نصیرالدین طوسی (نک: طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۰)، قطب‌الدین شیرازی (نک: شیرازی، ۱۳۶۹: ۳/۹۰) و سهروردی (نک: سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۴) هر کدام به بحث از لذت پرداخته‌اند، که پرداختن به نظریه آن‌ها و سایر فلاسفه‌ای که در این باب سخن رانده‌اند در این مقال نمی‌گنجد. از این‌رو به بیان چستی لذت در آثار بزرگان سه مکتب بزرگ مشاء، اشراق و حکمت متعالیه و بنتام بسنده می‌کنیم.

ابن‌سینا لذت را ادراک شیء از آن جهت که نزد دریافت‌کننده کمال و خیر است و الم را چیزی که نزد دریافت‌کننده شر است، معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۳۷). سهروردی لذت را ادراک ملایم و رسیدن به آن و الم را ادراک ناملایم دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۴)؛ و بالأخره صدرالدین شیرازی می‌گوید: «لا شک أن اللذة هی إدراک الملائم من حیث هو ملائم و الألم إدراک ضده من حیث هو ضده و قد مر أن الملائم لكل شیء ما یکون کمالاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴/۱۴۲). شکی نیست که لذت همان ادراک ملائم است، از آن جهت که ملائم است و الم ادراک ضد آن امر ملائم است، از آن جهت که ضد آن است و ملائم هر شیئی، کمال آن شیء محسوب می‌شود.

از دیدگاه صدرالدین شیرازی، لذت همان ادراک ملائم است و ادراک ملائم، کمال است. بنابراین، لذت و کمال، متأخر از امر ملائم است. یعنی باید امری ملائم باشد تا ادراک آن صورت گیرد و کمال محقق شود.

به نظر می‌رسد بنتام لذت را امری بدیهی می‌داند. او درباره لذت می‌گوید: «در این باب به نازک‌اندیشی و متافیزیک نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند» (Bentham, 1871: 3). لذت از دیدگاه بنتام پیامد عمل است. عمل زمانی می‌تواند تحت اصل سود قرار گیرد که به اعتبار افزایش یا کاهش که در سود و لذت افراد ذی‌ربط ایجاد می‌کند ارزش‌گذاری شود (Bentham: 2000: 15).

برتری لذت عقلی بر لذت حسی

از دیدگاه صدرالدین شیرازی، انسان از لذات حسی و عقلی بهره‌مند است، اما لذات عقلی او بر لذات حسی برتری دارند. لذت، که تابعی از امر ملائم است، به تناسب اینکه این امر ملائم مربوط به چه ساحتی باشد، متفاوت می‌شود؛ یعنی اگر آن امر ملائم در حوزه معقولات باشد، لذت، عقلی و اگر در حوزه محسوسات باشد، لذت حسی خواهد بود. بدین ترتیب در تمایز میان لذات متعدد سه مؤلفه حضور دارد: ۱. ادراک؛ ۲. مدرک؛ ۳. مدرک.

تمایز ادراکات عقلی و حسی بر اساس سه مؤلفه پیش‌گفته بدین قرار است:

۱. عقل حقیقت شیء ملائم را درک می‌کند، اما ادراک حسی فقط ظواهر را درک می‌کند و از درک حقیقت امر ملائم بی‌نصیب است.
۲. ادراک عقلی به دلیل تجردش با امور عقلی مجرد سنخیت دارد. از این‌رو به میزان سعه وجودی‌اش به درک حق تعالی و صفات او نائل می‌شود، اما حس، اجسام مادی و ظواهر را درک می‌کند و از درک ساحت ربوبی بی‌بهره است.
۳. همه محسوسات برای حس، ملائم و لذیذ نیستند، بلکه بعضی از آن‌ها ملائم با حس و برخی منافر با آن هستند. زیرا وجود آن‌ها ناقص و مخلوط به شر است، برخلاف معقولات که همه آن‌ها برای عقل ملائم و لذیذند. زیرا امور عقلی سعه در وجود دارند و تراحم در آن‌ها نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۹).
۴. محسوسات انقسام می‌پذیرند اما معقولات که مجردند منقسم نمی‌شوند.
۵. محسوس دارای وضع و کم و جهت است و قابل صدق بر کثیرین نیست، به خلاف صورت معقول که عوارض مادی را ندارد و قابل صدق بر کثیرین است (همو، ۱۳۵۴: ۲۸۰-۲۸۴).

صدرالدین شیرازی معتقد است وجود قوای عقلی قوی‌تر از وجود قوای حیوانی است و با بیان تناسب میان لذت، کمال و ادراک و مدرک معتقد است با در نظر گرفتن نسبت لذت عقلی به لذت حسی و نسبت کمال عقلی به کمال حسی و نسبت ادراک عقلی به ادراک حسی و نسبت

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او بودگرایانی بنام

مدرک (عقل) به مدرک (حس)، عقل نسبت به حس از لذت، کمال، ادراک و مدرک بودن بهره بیشتری نسبت به حس دارد. از این رو قوی تر از حس می‌نماید (همو، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۹).

مانع ادراک لذت عقلی

با توجه به تناسب ادراک، لذت و کمال که صدرالدین شیرازی بیان می‌کند، انتظار می‌رود به دلیل شدت کمال و لذت عقلی گرایش به مدرکات عقلی بیش از توجه به امور حسی باشد و حال آنکه موازنه میان لذت و کمال عقلی با لذت و کمال حسی و گرایش به آن‌ها در میان انسان‌ها معکوس می‌شود. به عبارت دیگر، هرچند لذت و کمال عقلی شدیدتر از لذت و کمال حسی است، اما گرایش به آن کمتر است؛ و اگرچه لذت و کمال حسی ضعیف‌تر از لذت و کمال عقلی است اما گرایش به آن بیشتر است. صدرالدین شیرازی معتقد است دلیل این امر را می‌توان در انحراف نفس از طبیعت حقیقی‌اش یافت. انسان با انس گرفتن به محسوسات و شهوات از کمال نفس خود غافل می‌شود و آن هنگام که از تمایلات دنیوی اجتناب ورزد و شبهات علمی و معرفتی خود را پاسخ دهد و از حجاب تن برهد به درک لذات عقلی و ابتهاج ناشی از آن‌ها نائل می‌گردد (همان: ۱۲۳/۹).

رابطه لذت با وجود کمال

از دیدگاه صدرالدین شیرازی لذت همان ادراک ملائم است و ادراک ملائم، کمال است (همان: ۱۴۲/۴). بنابراین، لذت تابع کمال است؛ و کمال امری است وجودی. بدین ترتیب لذت برآمده از وجود کمال است و تفاوت مراتب وجود، تفاوت در کمال و در نتیجه اختلاف در لذات را رقم می‌زند و چنانچه این وجود در مراتب بسیار مادون باشد کمال آن تبدیل به نقص شده و به شقاوت نام‌بردار می‌گردد. زیرا با کمال تناسبی ندارد (همان: ۱۲۱/۹)؛ و کسی که شقاوت را کمال تلقی می‌کند و از آن لذت می‌برد در واقع به واقعیات مجازی مشغول شده است. از این رو بیان ارتباط میان لذت و کمال و هویت انسان برای ورود به بحث رابطه لذت با هویت انسان، که در هویت انسان نیز کمال او جست‌وجو می‌شود، ضروری می‌نماید.

با تعمق در آثار صدرالدین شیرازی بر مبنای مبانی حکمت متعالیه (اصالت وجود و تشکیک وجود) تبیین رابطه لذت با کمال بدین قرار است:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

از آنجایی که بر اساس اصالت وجود (همان: ۳۸/۱) ترتب اثر از ناحیه وجود است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۱/۱) و حقیقت کمال چیزی جز شدت وجود نیست، لذا هرچه وجود شدیدتر باشد آثار آن نیز بیشتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۹)؛ و از آنجا که در دیدگاه صدر حقیقت انسان نفس او است (همان: ۹۸/۹) و نفس نیز وجودی است و دائماً در حال استکمال است (همو، ۱۳۷۵: ۳۶۱) از این رو به میزان سیر وجودی آن‌ها مراتب انسان‌ها نیز متفاوت می‌شود و تفاوت در مراتب، تفاوت در کمال و در نتیجه تفاوت در لذت را به ارمغان می‌آورد.

نفس، که امری وجودی است، از کمال، که همان شدت وجود است، لذت می‌برد و آنگاه به کمال حقیقی دست می‌یابد که از بدن مادی منقطع و به قرب آفریدگار خود، یعنی همان حقیقت وجودی خود، نائل شود؛ پروردگاری که رتبه وجود او در وصف نمی‌گنجد، از این رو لذت قرب او نیز توصیف‌ناپذیر می‌شود (همو، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۹). بدین ترتیب چون مدرک (عقل) قوی‌تر از سایر قوا است و خداوند کمال مطلق است که در وجود اشد از همه موجودات است و مدرک عقل واقع می‌شود، بنابراین، لذت و ابتهاج عقل فزونی می‌یابد (همان).

رابطه لذت و کمال با هویت انسان

از آنجایی که لذت و کمال با هویت انسان پیوندی ناگسستنی دارد لذا هویت انسان با توجه به اصالت وجود، حرکت جوهری و فناپذیری و فناپذیری شیء تبیین می‌شود. بدین معنا که انسان با علم و عمل هویت واقعی خویش را قوام می‌بخشد.

در حکمت متعالیه صدر، انسان، مرکب از دو ساحت نفس و بدن است و در عین اینکه این دو ساحت مختلف‌اند اما به وجود واحدی موجودند (همو، ۱۴۱۰: ۹۸/۹). از دیدگاه او، نفس برخلاف دیدگاه‌های رقیب، یعنی قدم نفس و حدوث نفس (همان: ۳۳۰/۸-۳۳۶) جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. بدین معنا که نفوس انسانی قبل از ابدان به حسب کمال علتشان موجودند و از آنجا که علت تامه، کامل الذات و تام الافاده است، همراه معلول بوده و انفکاکش از معلول محال است. بنابراین، نفس از علتش منفک نمی‌شود و با وجود علتش، موجود به وجود عقلی می‌گردد و همین امر موجب می‌شود نفس مقدم بر وجود بدن مادی باشد و پس از اینکه بدن استعداد تعلق نفس را می‌یابد، نفس در بدن حادث می‌گردد و حرکت استکمالی خود را از مراتب پایین وجود می‌آغازد (همان: ۳۴۷/۸).

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او بودگرایانی بنام

هرچند نفس حادث در بدن است و از حرکت جوهری و سیلان وجود برخوردار است (همان: ۲۴۷/۸) اما همچنان در مراتب وجودی مختلف دارای هویت شخصیه واحد است. یعنی در تمام این حرکت استکمالی یک هویت است که از نقص به کمال سیر می‌کند (همان: ۹۶/۹) و با طی مراحل کمالی به اعلامرتبه کمال خود دست می‌یازد و پس از جدایی از بدن نیز همچنان به بقای علت خویش، که باقی و ابدی است، باقی می‌گردد (همان: ۳۴۷/۸).

از دیدگاه صدرالدین شیرازی، انسان در این سیر وجودی ابتدا وجودی طبیعی، سپس نفسانی و پس از آن وجودی عقلی می‌یابد. البته از منظر او، تعداد انگشت‌شماری از انسان‌ها به مرتبه عقل راه می‌یابند (همان: ۹۶/۹-۹۸). بنابراین، نفس انسان همچنان در سیلان و طی مراتب است و هرچند هویت واحدی دارد اما مقامات و مراتب این هویت در اثر استکمال وجودی متفاوت است، تا آنجا که صدرالدین شیرازی نهایت سیر وجودی انسان را نامعلوم می‌داند و می‌گوید:

أن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأة سابقة و لاحقة- و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى كما قيل

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان و ديرا لرهبان

و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسر فهم هويته (همان: ۳۴۳/۸).

نفس انسانی مانند موجودات طبیعی و نفسی [غیرانسانی] و عقلی که همگی مقامی معلوم دارند از لحاظ هویت مقام معلوم ندارد و به جهت وجود درجه معین ندارد، بلکه نفس او دارای مقامات و درجات متفاوت و دارای نشأت سابق و لاحق است و در هر مقام و عالم دارای صورت دیگر است.

قلب من قابل هر صورتی گشت، چراگاه غزالان و دیر راهبان شد
هر آنچه دارای چنین شأنی باشد، ادراک حقیقت آن دشوار و فهم هویت آن بسیار سخت است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

بنابراین، حقیقت و هویت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد و تا آنجا که وجود انسان بتواند اشتداد یابد، نفس ارتقای وجود می‌یابد. یعنی در مراحل سیر خود از کمال مراتب وجود بهره می‌جوید و از کمال وجود خود لذت می‌برد.

تا بدین‌جا با بررسی نظرات صدرالدین شیرازی آشکار شد که وجود لذت تابع وجود کمال است و حقیقت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد و به هر میزان که وجود او شدت یافته و کامل‌تر می‌گردد لذت او نیز بیشتر می‌شود تا آنجا که در مراتب کمال خود با علم و عمل به تقرب خداوند دست می‌یابد و او را تعقل می‌کند که از دیدگاه صدرالدین شیرازی ادراک و مدرک و مدرک عقلی قوی‌تر از ادراک و مدرک و مدرک حسی است. بنابراین، لذت حاصل از چنین ادراکی با لذت ناشی از حس قیاس‌پذیر نیست.

سودگرایی مبتنی بر لذت‌گرایی بنتام

پس از بیان دیدگاه صدرا درباره لذت و کمال، نظرگاه بنتام بررسی می‌شود تا مقایسه این دو نظریه صورت گیرد.

سودگرایی مکتبی اخلاقی است که می‌توان منشأ آن را در دیدگاه آریستیپوس، شاگرد سقراط و اپیکور، و در فلسفه جدید در آثار لاک و هیوم یافت. سودگرایی صورت متکامل اصالت لذت است، که بنتام از آن به عنوان ابزاری برای اصلاح اجتماعی سود جسته است. این نظریه اخلاقی در مواجهه با نظریات فریضه‌گرایی و خودگرایی پدید آمد و هدف آن رفع نقص‌های این دو نظریه بود. فرانکنا در این باره می‌گوید: «نظریه‌های وظیفه‌گروانه به سایر مردم اهمیت می‌دادند، اما به ازدیاد خیر به اندازه کافی اهمیت نمی‌دادند؛ خودگروی به ازدیاد خیر اهمیت می‌داد، اما به سایر مردم به اندازه کافی بها نمی‌داد، اما سودگروی هر دو نقیصه را در آن واحد جبران می‌کند» (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۸۵).

بنتام در میان معتقدان به سودگرایی عمل‌محور، سودگرایی عام و سودگرایی قاعده‌محور در زمره سودگرایان عمل‌محور به‌شمار می‌رود (همان: ۸۸-۹۱). او به اصل فایده‌مندی معتقد است که از آن با نام «اصل بیشترین خوشی» نیز یاد می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۵/۸).

بر مبنای دیدگاه وی، عمل زمانی می‌تواند تحت اصل سود قرار گیرد که به اعتبار افزایش یا کاهش آن که در سود و لذت افراد ذی‌ربط ایجاد می‌کند ارزش‌گذاری شود (Bentham, 2000: 15). افراد ذی‌ربط، که در بیان بنتام به آن اشاره شده، در موارد مختلف متفاوت‌اند. اگر عامل یک

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او بودگرای بنی تمام

فرد باشد، بیشترین خوشی برای او مبنا واقع می‌شود و اگر عاملان افراد جامعه باشند بیشترین خوشی که برای تعداد بیشتری از افراد جامعه پدید می‌آید مبنای عمل درست قرار می‌گیرد (ibid.).

لذت و الم مبنای فعل اخلاقی

بنام عملی را شایسته می‌داند که نسبت به سایر اعمال بدیل و هم‌عرض خود بیشترین لذت را فراهم آورد. رویکرد او به این مسئله مبتنی بر اصالت لذت روانی است که بر اساس آن طبع انسان به طور طبیعی لذت را می‌جوید و الم را دفع می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۳/۸). از این رو لذت و الم، تعیین‌کننده انگیزه انجام‌دادن یا ترک فعل هستند. او به‌صراحت در این باره می‌گوید: «طبیعت، انسان را در سیطره لذت و الم قرار داده است و این لذت و الم‌اند که انسان را به سوی انجام‌دادن یا ندادن فعلی سوق می‌دهند. معیار درستی و خطای اعمال انسان مستند به این دو است. این دو بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما سایه افکنده‌اند و انسان توان رهایی از آن‌ها را ندارد. زیرا رهاشدن از آن‌ها در واقع تأیید خود آن‌ها است. انسان ممکن است، به زبان، سلطه لذت و الم بر افکار و اندیشه‌ها و اعمالش را انکار کند؛ اما واقعیت آن است که همواره و در همه جا تحت سلطه آن دو قرار دارد» (Bentham, 2000: 14).

هرچند بنام گرایش انسان به لذت و دوری از الم را خاطر نشان می‌کند اما فقط به رابطه و پیوند میان آن‌ها اکتفا نمی‌کند، بلکه لذت و الم را معیار فعل اخلاقی معرفی می‌کند و آن‌ها را تعیین‌کننده فعل درست و نادرست و منشأ بایستی و الزام انجام‌دادن افعال می‌داند (ibid.). او لذت را فی‌نفسه خیر و درد را بدون استثنا شر می‌داند و این حکم را به همه دردها و لذت‌ها تسری می‌دهد و میان آن‌ها تمایزی قائل نمی‌شود (ibid.: 83). بدین ترتیب لذت و الم مبنای انجام‌دادن فعل یا انجام‌ندادن آن قرار می‌گیرند. بنابراین، عمل درست تابع لذت است. به باور او، نه‌تنها دیدگاه اخلاقی خاص او، بلکه همه نظریه‌های اخلاقی، دست‌کم نیم‌نگاهی به اصل بالاترین خوشی دارند (ibid.: 23). حتی می‌توان گفت انگیزه رفتار شهادت‌طلبان و پارسایان را در میل به لذت می‌داند (کاپالدی: ۱۳۸۳: ۴۱).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

معیار سنجش لذت از دیدگاه بنتام

از منظر بنتام، میزان لذت و رنجی که پیامد فعل است انگیزه انجام دادن یا تحقق بخشیدن فعل را رقم می‌زند (Bentham, 2000: 84). وی محاسبه سود را بر میزان شدت (intensity)، پایداری (duration)، قطعیت (certainty)، نزدیکی (propinquity)، بارآوری (fecundity)، خلوص (purity) و گسترده‌گی (extent) لذت بنا می‌نهد که به واسطه آن‌ها لذات و آلام در مقایسه با هم رتبه‌بندی می‌شوند و ارزیابی‌ای از میزان لذتی که افعال دارند به دست می‌دهند (ibid.: 31-35). چهار معیار اول لذت و آلام فردی را ارزیابی می‌کنند و معیارهای پنجم و ششم در رابطه با اعمال و معیار هفتم زمانی که مصالح جامعه در میان باشد کارایی دارند (ibid.: ۳۵: ۱۳۸۳). کاپالدی،

او برای هر یک از این هفت معیار ضریبی قائل می‌شود و حاصل جمع آن‌ها را معرّف لذتی می‌داند که فرد از آن بهره‌مند است (ژکس، بی‌تا: ۵۲) و فعلی که بیشترین میزان لذت را به خود اختصاص دهد، فعل اخلاقی معرفی می‌شود. از این‌رو او بسان ماشین حساب‌های رایج، ماشین حساب لذت یا به تعبیری دیگر خوشی‌سنج (falsitic calculus) را پدید آورد (Bentham, 2000: 29؛ کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۷/۸).

بدین ترتیب او سودگرایی لذت‌محور خود را چنان بر معیارهای کمی هفت‌گانه لذت بنا نهاده است که می‌توان نظریه او را لذت‌گرایی کمی (quantitative utilitarianism) نامید (حسینی سورکی، ۱۳۹۰: ۹۲). او بنا بر معیارهای فوق، ریاضت و زهدورزی را، که اخلاق‌گراها و متدینان قبول دارند، مخالف با اصل فایده می‌داند. زیرا زهدورزی به کاهش لذت می‌انداشد و معتقد است اخلاق‌گراها به دلیل امید به اجر اخروی و متدینان به دلیل ترس از عقوبت اخروی اعمال خود به زهدورزی می‌پردازند. بنابراین، در ریاضت لذتی برای انسان متصور نیست و او را از حرکت و پویایی باز می‌دارد (Bentham, 2000: 19-22).

نقد دیدگاه بنتام

مطرح کردن لذت به عنوان یگانه عامل انگیزه رفتار انسان و تعیین معیارهای هفت‌گانه برای تحقق آن از سوی بنتام، موجب شد نظریه او دست‌خوش انتقاداتی شود که برخی از آن‌ها بدین قرار است:

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او بودکرایبی بنام

۱. در مفهوم نتیجه ابهام وجود دارد؛ یعنی به درستی واضح نیست چه چیزی می‌تواند نتیجه عمل اطلاق شود. برای مثال، فرض کنید فردی نشانی خیابانی را از شما بپرسد و شما بدون اینکه بپرسید با آنجا چه کار دارد نشانی را به او بدهید. سپس او به همان خیابان رفته، از بانکی سرقت مسلحانه انجام دهد و در درگیری پیش آمده میان نگهبان و سارق و شلیک گلوله یکی از مشتری‌های بانک دچار حمله قلبی شود و بمیرد. آیا می‌توان گفت شما با دادن آدرس به آن سارق موجب مرگ آن فرد شده‌اید و مرگ او نتیجه عمل شما است؟ با نظر به شرایط مرگ آن فرد، که از جمله آن‌ها تصمیم سارق بانک و نگهبان بر درگیری و حمله قلبی آن شخص است، مرگ وی نتیجه عمل شما، یعنی دادن نشانی به آن شخص نبوده است (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۷۹-۲۸۰).

۲. با پذیرش دیدگاه بنتمام در سنجش لذات و آلام هر عمل با دشواری روبه‌رو خواهیم شد، بدین معنا که هر عمل و رفتاری می‌تواند افزون بر تأثیر رنج و لذتی که بر خود انسان و دیگران در زمان وقوع دارد در آینده نیز رنج و لذتی را برای انسان‌های زیادی به ارمغان آورد. در این صورت چگونه می‌توان لذت و الم هر عملی را محاسبه کرد؟ (همان: ۲۷۷).

۳. در نظریه بنتمام، به حسن و قبح فعلی توجه شده و به حسن و قبح انگیزه فاعل اشاره‌ای نشده است. از آنجایی که لذت و الم به عنوان پیامد فعل، تعیین‌کننده درستی و نادرستی اعمال‌اند، بنابراین شرایطی که فاعل در آن قرار گرفته است، شیوه‌ها و ابزارهای که فاعل برای انجام‌دادن فعل به آنها توسل می‌جوید، و حسن و قبح انگیزه فاعل اهمیتی ندارد. بدین ترتیب، در این دیدگاه، انسان باتقوا می‌تواند ارزشی به مراتب کمتر از فرد گناهکار داشته باشد (حسینی سورکی، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

با نظر داشت دیدگاه بنتمام و نقد آن، لذت، انگیزه فاعل است. بدین معنا که لذت انجام‌دادن فعل تعیین می‌کند که چه عملی خوب و درست است. به بیان دیگر، در تعارض میان دو فعل، که یکی لذت دارد و دیگری الم، یا هنگامی که پیامد فعل نسبت به نتیجه فعل دیگری لذت بیشتر و الم کمتری دارد ترجیح با انجام‌دادن فعلی است که در آن لذت بیشتر و الم کمتری وجود دارد و حسن و قبح فاعلی نیز در درستی و نادرستی آن فعل نقشی ندارد.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانش‌نامه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

تحلیل جایگاه لذت و کمال از منظر صدرالدین شیرازی و بنتام

در تعریف لذت گذشت که در حکمت متعالیه لذت عبارت است از ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است، و بیان شد که در به وجود آمدن لذت دو مؤلفه نقش دارد: یکی ادراک و دیگری امر ملائم. بدین ترتیب لذت هنگامی محقق می‌شود که مدرکی (فاعل شناسا) و مدرکی (امر ملائم) وجود داشته باشد؛ و نیز گفته شد لذت واقعی انسان هنگامی محقق می‌شود که به کمال دست یابد و کمال نیز چیزی جز وجود نبود. از این رو با شدت وجود، لذت نیز شدت می‌یافت. بنابراین، لذت فرع بر کمال است و کمال متعلق لذت، و نسبت به لذت اصل محسوب می‌شود. بدین ترتیب از آنجایی که کمال نسبت به لذت اصل به شمار می‌رود و نیز از آن جهت که کمال چیزی جز وجود نیست و وجود اصیل است و خیر و مطلوبی است که موجودات آن را می‌طلبند، لذت تابع کمال است و مطمئناً در ارزشمندی با کمال برابری نخواهد کرد.

بنابراین، کمال به عنوان مطلوب واقعی اصالت دارد و می‌تواند به عنوان انگیزه واقعی افعال انسان‌ها ارزشمند باشد؛ چراکه عمل صحیح موجب تعالی نفس می‌شود و نفس اشتداد وجودی می‌یابد و هرچند فاصله او با خداوند به دلیل تمایز امکان و وجود، فوق ما لایتناهی بما لایتناهی است، اما صعود به هر مرتبه از مراتب وجودی نفس، انسان را به حق تعالی نزدیک‌تر می‌کند و این قرب به حق تعالی نیز چیزی جز اشتداد وجود نفس نیست که به تبع آن لذتی پدید می‌آورد و همین نفس است که لذت این تقرب را ادراک می‌کند.

بنابراین، از حیث وجودی، کمال بر لذت تقدم دارد، اما به لحاظ انگیزه فاعل شناسا ممکن است در خصوص برخی انسان‌ها لذت مقدم بر کمال ارزیابی شود. بدین معنا که انسان‌ها سه دسته‌اند: الف. انسان‌هایی که تا پایان عمر لذت، انگیزه افعال آن‌ها است؛ ب. انسان‌هایی که در ابتدا لذت و پس از آن کمال مطلوب انگیزه افعال آن‌ها است؛ ج. انسان‌هایی که از همان ابتدا کمال مطلق انگیزه افعال آن‌ها است.

وجه اشتراک دسته اول و دوم انسان‌ها در آن است که آنچه ابتدا آن‌ها را به انجام دادن فعل برمی‌انگیزاند، لذت آن است؛ یعنی به واسطه لذت، فرد متوجه کمال می‌شود، و تمایزشان در آن است که دسته اول همچنان برای انجام دادن فعل خود نیاز به محرکی به نام لذت دارند، اما گروه دوم با مبادرت به انجام دادن فعل و شناخت خدا، اندک‌اندک معرفت به کمال نیز حاصل می‌کنند تا آنجا که کمال نه تنها از حیث وجودی بلکه از نظر معرفت فاعل شناسا و انگیزه انجام دادن فعل

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او بودگرایانی بنام

نیز از منظر آن‌ها بر لذت تقدم می‌یابد. مصداق گروه سوم، انبیا و ائمه (ع) هستند که از منظر آن‌ها کمال بر لذت به لحاظ وجودی و معرفت‌شناختی و انگیزه فاعل شناسا تقدم دارد.

بنابراین، با توجه به سطوح معرفتی انسان‌ها، می‌توان تمایز میان نوع نگرش آن‌ها به لذت و کمال را یافت. برخی به دنبال لذایذ حسی، برخی در پی لذایذ خیالی و موهوم هستند و برخی لذایذ عقلی را ترجیح می‌دهند و در معرفت به خود و خدا به آنجا می‌رسند که با عبادت و سیر در خود، کمال را می‌یابند و در پی ارتقای آن هستند و این سیر تا آنجا تعالی می‌یابد که لذت خود را نمی‌بینند. زیرا لذت خود نیز در مقابل آن کمال مطلق، غیر، به شمار می‌رود. لذا از هر نوع توجهی به لذت خود منصرف می‌شوند نه آنکه قطع نظر از لذت خود کنند که این امر، توجه به لذت خود است بلکه از لذت خود انقطاع می‌یابند و بدین ترتیب آن‌ها از هر چیزی که از جمله آن‌ها لذت برآمده از عبادت انسان است، رها می‌شوند. شاید این حدیث شریف ناظر به غیریت لذت خود از یاد خدا است که می‌فرماید: «واستغفرک من کل لذة بغیر ذکرک و من کل راحة بغیر انسک و من کل سرور بغیر قربک و من کل شغل بغیر طاعتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۱/۹۴)؛ و از هر لذتی که در غیر یاد تو بوده و از هر آسایشی که جز به انس با تو و از هر خرسندی‌ای که جز به قرب تو و از هر اشتغالی که جز در طاعت تو بوده باشد، طلب آمرزش می‌کنم.

با این توضیح، هنگامی که انسان در اعمال و رفتار خود، از خود و لذت خود انقطاع می‌یابد دیگر لذتی باقی نمی‌ماند تا به عنوان انگیزه رفتار و اعمال او مطرح شود، بلکه تنها انگیزه‌اش برای فعالیت همان متعلق لذت، که در اینجا کمال مطلق است می‌شود. به عبارت دیگر، تنها چیزی که برای اعمال و رفتار انسان انگیزه می‌شود خود خدا و تقرب به او است نه لذتی که حاصل ادراک کمال است. در این مرحله، آنچه به لحاظ معرفتی و وجودشناختی، انگیزه عمل انسانی است یک چیز است و آن ذات مطلق خدا است. از این رو انسان تعالی یافته افعال خود را برای خدا و خشنودی او انجام می‌دهد نه برای دست‌یابی به لذت. بنابراین، می‌توان گفت لذت، انگیزه فعالیت همه انسان‌ها نیست و اولیای الهی از این نوع انگیزه در افعال مستثنا هستند. آن‌ها حتی انگیزه لذت‌بردن از خشنودی خدا را ندارند. زیرا لذت از خشنودی خداوند یعنی لذت خود؛ بلکه چون کمال مطلق را دوست دارند به خشنودی او نیز برای خود او عشق می‌ورزند.

انقطاع از لذت خود، جلوه‌ای از انقطاع مطلق از خود و غیر خدا است که در مقدمه کتاب سر الصلوة به تصویر کشیده شده است. در این مقدمه آمده است:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

اوج راز نماز در شهود خداوند نهفته است: و اابد ربك حتى يأتیک اليقين. و از محدوده لاحول و لاقوة الا بالله گذشتن و مرحله لا اله الا الله را پيمودن، به ذروه لاهو الا هو رسيدن است. و معنای توحيد تام، «قطع» توجه به غير خدا نيست، زيرا قطع توجه به نوبه خود توجه و التفات است، بلکه «انقطاع» توجه به غير است. و برای اينکه اين «انقطاع» هم ديده نشود، کمال انقطاع مطلوب موحدان ناب می‌باشد؛^۱ به طوری که نه تنها غير حق ديده نشود، بلکه اين نديدن هم ديده نشود. و اين فقط در متن عبادت، مخصوصاً نماز تعبيه شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۵).

در خدا گم شو کمال اين است و بس گم شدن گم کن وصال اين است و بس

(سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸)

در جایی ديگر از مقدمه کتاب سر الصلوة انقطاع از خود با توجه به هويت عين الربطی انسان به خداوند تبیین می‌شود:

چون نماز از ره‌آورد وحی الهی است ... از مرحله قرائت تا اوج معارف آن که از کسوت هر گونه کثرتی مبرا و از تقمص هر گونه جامه عاریه اعتبار منزّه می‌باشد؛ که انجام هر مرتبه آن زمينه نیل مرحله برتر را فراهم می‌نماید. و از اين راه، اول حجاب‌های ظلمانی دريده شده، آنگاه حجاب‌های نورانی برطرف می‌گردد تا خداوند بدون حجاب مشهود شده و مخاطب شود. سپس نوبت به خرق حجاب هستی خود نمازگزار فرا می‌رسد. و اين خرق هستی محدود بنده واصل به وسيله نگاه خاص و نجوای مخصوص الهی صورت‌پذیر است، که در آن حال خدا با بنده ندا و نجوا دارد. و اين نگاه جانکاه چیزی از عبد سالک باقی نمی‌گذارد مگر عبودیت او. همان طوری که ربوبیت خداوند عين ذات او است نه زايد بر ذات، و در آنجا مشتق عين مبدأ و مبدأ عين مشتق است، درباره عبد واصل نیز چنین خواهد شد، که هيچ چیزی جز عبودیت وی نمی‌ماند. و عبودیت محض «ذات ثبت له الربط» نيست بلکه «عين الربط» می‌باشد. و ربط محض جز نگاه تام چیز ديگری نيست، و هرگز نگاه ربطی به خود نگاه تعلق نمی‌گیرد؛ و در اين حال، نه نگاه ديده می‌شود و نه نگاه‌کننده. چون خود اين نگاه به حق حجاب نوری است و فرض آن است که اين حجاب نوری همانند هستی مجرد خود نگاه‌کننده دريده شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: شانزده).

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدرالدین شیرازی بنام

بنابراین، کمال و انگیزه سیر انسان متعالی جز خداوند نیست، اما برخی به تلازم میان لذت و کمال انسانی اشاره می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۴۴) و محرک فعل اخلاقی و برتر از آن رفتار و فعالیت اولیا را برای دست‌یابی به لذت می‌دانند (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

با توضیحی که پیش از این درباره کمال و لذت حاصل از کمال بیان شد روشن است که دیدگاه فوق مبنی بر اینکه انگیزه اولیا برای عبادت‌کردن، لذت است، باطل می‌نماید. زیرا انسان‌های متعالی، چون ائمه (ع)، در پی کمال مطلق، یعنی خود خدا، هستند و او را می‌جویند و از لذتی که برای آن‌ها از خشنودی خداوند حاصل می‌شود انقطاع یافته‌اند. زیرا به هر ترتیب این لذت از خشنودی خداوند نیز انتساب به آن‌ها می‌یابد و باید از آن منقطع شوند. بنابراین، انگیزه آن‌ها برای اعمال و رفتارشان چیزی جز خود خدا نیست و چون خدا را می‌جویند خشنودی او را نیز طالب‌اند.

با این تبیین از لذت، دیدگاه بن‌تنام، در مقابل حکمت صدرالدین شیرازی رنگ می‌بازد، چراکه او در عبارات خود لذت را یگانه انگیزه انجام‌دادن فعل می‌داند و میان سطوح مختلف مردم به لحاظ نوع نگرش به زندگی و هستی تمایزی قائل نمی‌شود. همه را در یک طبقه قرار می‌دهد و برای لذت، اصالت بذاته قائل است.

او لذت را به عنوان انگیزه انجام‌دادن فعل، نه تنها به لحاظ معرفت فاعل شناسا مقدم بر کمال حاصل از فعل می‌داند بلکه حتی به لحاظ وجودی نیز وجود لذت را، هر چند برآمده از فعلی نادرست باشد، بر وجود فضیلت‌های اخلاقی و حسن انگیزه فاعلی مقدم می‌پندارد. غافل از اینکه گاه سختی‌ها و تلخی‌های زندگی، که به‌ظاهر در آن‌ها لذتی وجود ندارد، می‌تواند تکامل و تعالی انسان را به ارمغان آورد و انسان را از لذت‌های حسی فراتر برد و او را به لذات برتر عقلانی رساند که بیان آن‌ها در وصف نمی‌گنجد.

به نظر می‌رسد در نظریه بن‌تنام، توجه به لذت تعبیر دیگری از توجه به خود است. زیرا لذت وابسته به مدرکی است که آن لذت را ادراک کند. بنابراین، توجه به لذت خود یعنی توجه به خود، و چنین انسانی با این نگرش، در بند توجه به خود اسیر شده و بر اساس تفکر آمیخته به عقل و شهوت تصمیم‌گیری می‌کند. بدین ترتیب چگونه می‌توان انتظار داشت که او بتواند انسانی متعالی را، یعنی انسانی که برای رسیدن به تعالی ناچار باید سختی‌ها و رنج‌ها را تحمل کند، به تصویر کشد و جامعه را به سوی آن سوق دهد. از این‌رو لذت به عنوان غایت افعال انسان نه تنها

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

تضمینی برای تعالی او به همراه ندارد، بلکه حتی بیم آن می‌رود که او را به ورطه نیستی نیز بکشاند.

نتیجه

در این نوشتار، لذت از دیدگاه صدرالدین شیرازی و بتنام بررسی شد. دیدیم که لذت از دیدگاه صدرالدین شیرازی تابع ادراک و امر ملائم (کمال) است، اما از منظر بتنام لذت محصول پیامد عمل است. در دیدگاه صدرا، لذت عقلی بر لذت حسی به دلیل تفاوت ادراک و مدرک و مدرک برتر است، اما در دیدگاه بتنام آنچه موجب تمایز لذتی از لذت دیگر می‌شود پیشی گرفتن هر یک از لذت‌ها بر سایر لذت‌ها بر اساس معیارهای هفت‌گانه است. از دیدگاه صدرا، نفس انسان به عنوان مدرک یعنی فاعلی مطرح است که می‌تواند به لذت عقلی با قطع نظر کردن از مشغولیت‌های مادی توجه کند و آن را بر لذت حسی ترجیح دهد، اما در نگاه بتنام، انسان تحت سلطه طبیعت واقع شده که او را به سوی لذت مطابق با طبیعت سوق می‌دهد. از دیدگاه صدرا، انسان متعالی به درک تقرب خداوند و لذت آن نائل می‌شود، اما در نظریه بتنام سخن از تقرب به خداوند نیست.

با نظر داشت دیدگاه صدرالدین شیرازی و برخی پیروان او چون موسوی خمینی، می‌توان گفت کمال از حیث وجودی، بر لذت تقدم دارد اما به دلیل سطوح مختلف معرفتی که انسان‌ها در آن قرار دارند، به لحاظ معرفت و انگیزه فاعل شناسا گاهی مؤخر از لذت ارزیابی می‌شود. بدین معنا که انسان‌ها برخی به انگیزه لذت و برخی به انگیزه کمال، که متعلق این لذت است، به اعمال عبادی می‌پردازند و اولیای الهی جزء دسته اخیرند که از لذت خود منقطع شده، خود و لذت خود را نمی‌بینند و فقط خدا و خشنودی او را می‌طلبند. از منظر اولیای الهی کمال به لحاظ وجودی و معرفتی مقدم بر لذت است و توجه به خود و لذت خود در مقابل کمال مطلق رنگ می‌بازد. اما از دیدگاه بتنام، لذت اصیل است و انگیزه انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. یعنی چه به لحاظ معرفت و انگیزه فاعل شناسا و چه به لحاظ هستی لذت، لذت مقدم بر همه چیز است. لذا در این دیدگاه انسان در لذت خلاصه می‌شود و فراتر از آن تعالی نمی‌یابد، خواه این لذت برآمده از فعلی باشد که سعادت انسان‌ها را تأمین می‌کند و خواه از فعلی که شقاوت آن‌ها را فراهم می‌سازد ناشی شده باشد.

بررسی جایگاه لذت با تکیه بر حکمت صدر او بودگرایانی بنام

بنابراین، با بررسی دیدگاه صدرالدین شیرازی لذت تابع ادراک کمال است که برترین کمال نیز تقرب به خداوند است. از این رو اصالت با کمال است و لذت به خودی خود اصالتی ندارد و این دیدگاه بر نظریه بنام، که برای لذت بدون در نظر گرفتن کمال او اصالت قائل است، برتری دارد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات*. قم: نشر البلاغه.
- ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- برن. ژان (۱۳۷۵). *فلسفه ایبیکور*، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
- حسینی سورکی، محمد (۱۳۹۰). «بررسی و نقد سودگرایی اخلاقی»، در: پژوهش‌های فلسفی - کلامی، س ۱۲، ش ۴۷، ص ۸۷-۱۲۶.
- ژکس (بی تا). *فلسفه اخلاق؛ حکمت عملی*، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، تهران: کتاب‌های سیم‌رغ وابسته به انتشارات امیرکبیر.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*، مقدمه: صدوقی، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). *حکمة الاشراف*، تصحیح: هانری کرین، تهران: مؤسسه مقالات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- سید بن طاووس، رضی‌الدین علی بن موسی (۱۴۰۹). *الاقبال بالاعمال الحسنة فی ما یعمل مرة فی السنة*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، الطبعة الثانية.
- قطب‌الدین (۱۳۶۹). *درة التاج*، تصحیح: محمد مشکوة، تهران: حکمت، چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا*، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*، قم: بیدار، چاپ دوم.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

- فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- کاپالدی، نیکولاس (۱۳۸۳). *بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی*، ترجمه: محمد بقایی، تهران: اقبال.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه؛ از بنتام تا راسل*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش، چاپ سوم.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *سر الصلوة؛ معراج السالکین و صلوة العارفين*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ ششم.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- Bentham, Jeremy (1871). *Theory of Legislation*, Translated From the French of Etienne Dumont, by R. Hildreth, Paperback (June 2009).
- Bentham, Jeremy (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitcheners, Batches Book.

پی‌نوشت:

۱. این مطلب ناظر به دعای شعبانیه است (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۸۷/۲).