

مفاهیم لذت و سعادت در اقتصاد اسلامی

(با رویکرد شناختی)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۹/۲

علی اصغر هادوی نیا*

چکیده

اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی می‌کوشد مفاهیم اقتصاد اسلامی را با محوریت شناخت مورد مطالعه قرار دهد. یکی از مفاهیم مهم اقتصادی، مطلوبیت است، این مفهوم با مفاهیم لذت و سعادت ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. اکنون جای این پرسش باقی است آیا شناخت در مفاهیم پیش گفته جایگاهی دارد؟ فرضیه‌ای که در مقاله پیش رو دنبال می‌شود این است که در مفاهیم پیش گفته، شناخت جایگاه مناسبی دارد. واکاوی مفهومی لذت و سعادت در فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که چگونه عنصر شناخت در ماهیت آن جایگاه مهمی دارد. مهم‌ترین دستاورد مقاله برای اقتصاد اسلامی، معرفی گستره جدیدی از بحث‌ها است که می‌تواند با رویکرد شناختی مورد مطالعه قرار گیرد و در اینجا به نمونه‌ای از آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: رویکرد شناختی، اقتصاد اسلامی، لذت، سعادت، مطلوبیت.

طبقه‌بندی JEL: Z12, N30, P10

مقدمه

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که اقتصاد نئوکلاسیک به آن پرداخته مفهوم مطلوبیت است. ارتباط این مفهوم با مفهوم لذت و رفاه می‌تواند در شناسایی آن و نیز آشکارکردن جایگاه آن در اقتصاد نئوکلاسیک به ما کمک کند. از سوی دیگر، نگاه فیلسوفان اسلامی به دو مفهوم لذت و سعادت قابلیت مناسبی را برای اقتصاد اسلامی فراهم می‌آورد تا با رویکرد شناختی بتوان نگاه جدیدی به این مفهوم‌های اقتصادی داشت. شایان ذکر است که در مطالعه‌های کنونی که در اقتصادشناختی وجود دارد در این باره مطلبی مشاهده نمی‌شود و به نظر می‌رسد میراثی را که فیلسوفان اسلامی در این باره به ارمغان نهاده‌اند، مزیت مناسبی برای اقتصاد اسلامی فراهم آورد.

ساختار مقاله به این صورت سامان یافته که ابتدا مفهوم مطلوبیت از اقتصاد متعارف معرفی شده؛ سپس ارتباط آن با لذت مورد بررسی قرار گرفته است. در مرحله بعد برای اینکه جایگاه بحث در اقتصاد اسلامی معین شود به بحث لذت طلبی و فطرت انسانی پرداخته شده است. در مراحل بعد؛ یعنی تعریف لذت، اقسام لذت، مراتب لذت و رابطه لذت و سعادت، کوشیده شده است جایگاه شناخت به‌عنوان مهم‌ترین عنصر ترسیم شود.

آشنایی با رویکرد شناختی به اقتصاد

اقتصادشناختی را این‌گونه تعریف کرده‌اند که این شاخه از علم شامل مطالعاتی درباره جنبه‌های علم اقتصاد است که در آن فرایند شناختی محوریت داشته دارد (McCain, 1992, p.3). این تعریف از اقتصادشناختی، در حقیقت ملاکی برای موضوعات گوناگونی از اقتصاد که می‌تواند در گستره اقتصادشناختی قرار گیرد، این نکته قرار می‌دهد که باید از سنخ شناخت باشند مانند عقلانیت، اطلاعات، انتظارات و باور.

اقتصادشناختی می‌تواند به‌عنوان مطالعه عملیات استدلال (عقل‌ورزی) و فرایند تطبیق معرفی شود که به‌وسیله بنگاه‌های اقتصادی در تعامل هایشان به‌کار گرفته می‌شود. اقتصادشناختی به موضوعات متفاوتی می‌پردازد که در اینجا به برخی از آنها اشاره شده و

به جنبه‌هایی از این موضوعات که اقتصادشناختی آنها را مورد توجه قرار داده است، به‌طور خلاصه اشاره می‌شود:

۱. نظریه تفکر و استنتاج (Reasoning Theory): در این قسمت به ساختار باورها و نیز فرایند تغییر آنها، پرداخته می‌شود.

۲. نظریه تصمیم‌گیری (Decision Theory): در این قسمت به فرایند اندیشیدن و یادگیری پرداخته می‌شود.

به این ترتیب می‌توان اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی را این‌گونه تعریف کرد که می‌کوشد مفاهیم اقتصاد اسلامی را با محوریت شناخت مورد مطالعه قرار دهد. به عبارت دیگر اگرچه در رویکرد شناختی به اقتصاد در مطالعه‌های رایج کنونی به‌علت اینکه مبانی معرفت‌شناسی دارد، بیشتر بر روش تجربی تکیه دارد؛ اما می‌توان در اقتصاد اسلامی با توجه به مبانی خاص معرفت‌شناسی‌اش، عنصر اصلی رویکرد شناختی به اقتصاد را فراهم ساخت. عنصر اصلی رویکرد شناختی به اقتصاد، این است که بتوان رفتارهای اقتصادی را با محوریت شناخت مورد تحلیل قرار داد.

تعریف مطلوبیت

گاهی از مطلوبیت (Utility) به‌عنوان «قدرت کالا یا خدمت در ارضای خواسته بشر» یاد شده است، در حالی که مطلوبیت امری ذهنی بوده و به تمایلات و احساسات درونی شخص مربوط است و موجودیت فیزیکی و مادی ندارد، بسته به فکر و ذهنیت مصرف‌کننده و در ذهن وی (و نه در کالای مورد مصرف) قرار دارد (فرگوسن، ۱۳۶۶، ص ۱۹). در هر صورت سرچشمه اصلی مطلوبیت ذهن فرد است (پن‌دیک و راینفیلد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷). اگرچه ممکن است که ذهن وی از برخی امور از جمله آثار کالا یا خدمت تأثیر پذیرفته باشد. توجه به این تفاوت در امور ذیل اثرگذار است:

۱. ممکن است فرد اول از خوردن چلوکباب لذت عمیق ببرد، در حالی که فرد دوم ابداً خوردن چلوکباب را دوست نداشته باشد و در حقیقت از آن متنفر باشد.

۲. ممکن است فردی در دو دوران از چیزی دو گونه لذت ببرد؛ مانند لذت بردن از دوچرخه‌سواری در دو دوره جوانی و پیری.

۳. مطلوبیت با مفیدیت یکی نیست؛ زیرا ممکن است که کالایی مطلوب باشد؛ اما مفید

نباشد یا مفید باشد؛ اما مطلوب نباشد (فوگیل، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

۴. ممکن است کالایی که مطلوب فرد است، غیرقانونی یا غیراخلاقی باشد. در اقتصاد فقط به مطلوب بودن آن توجه شده؛ زیرا همان است که سرچشمه تقاضا و درخواست فرد است.
۵. مطلوبیت به صورت کمی و دقیق قابل محاسبه نیست.

تمام این امور نشان می‌دهند که مطلوبیت امری ذهنی و باطنی است و این باعث می‌شود که به شرایط درونی - روانی باز گردد؛ البته در تجزیه و تحلیل اقتصادی اغلب اوقات از مطلوبیت برای خلاصه کردن طبقه‌بندی رجحان مصرف‌کننده درباره سبدهای بازار استفاده می‌شود؛ به طور مثال، وقتی که گفته می‌شود کتاب به شخصی بیشتر از پیراهن مطلوبیت می‌بخشد؛ منظور این است که خرید کتاب فرد را خشنودتر از خرید پیراهن می‌کند (پندیک و رابینفیلد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷).

نکته مهم دیگری که درباره مطلوبیت مطرح است تفاوت آن با رضایت (Satisfaction) است. واژه مطلوبیت به مفهوم رضایت قابل انتظار است در صورتی که خود واژه رضایت، رضایت به دست آمده را می‌رساند. مصرف‌کننده زمانی که خرید کالایی را در ذهن مورد بررسی قرار می‌دهد به فکر مطلوبیتی است که می‌تواند از آن کالا استحصال کند؛ اما رضایت، بعد از استفاده و مصرف آن کالا حاصل می‌شود. این تفاوت به چند نکته مهم اشاره دارد:

۱. رضایت موقوف به مصرف است، در حالی که مطلوبیت موقوف به مصرف واقعی نیست.
۲. ممکن است بین مطلوبیت و رضایت، فاصله خیره‌کننده‌ای وجود داشته باشد، به این صورت که مصرف‌کننده ممکن است در زمان مبادرت به خرید سطح بالایی از مطلوبیت در ذهنش رخنه کرده باشد؛ اما بعد از خرید و مصرف کالا به میزان رضایت‌مندی پایین‌تری دست یابد.
۳. مطلوبیت ممکن است از راه گذشتن از مرحله انتخاب و پرداخت پولی که مصرف‌کننده می‌پردازد، به طور غیرمستقیم قابل اندازه‌گیری باشد؛ اما رضایت‌مندی که پس از مرحله پاداش حاصل می‌شود، به صورت مستقیم و غیرمستقیم قابل اندازه‌گیری نیست.
۴. رضایت‌مندی نیز حالتی درونی است.

با توجه به آنچه تا کنون مطرح شد مشخص می‌شود که مطلوبیت یکی از موضوعاتی است که مشترک بین اقتصاد و روان‌شناسی می‌باشد.

ربط مطلوبیت و لذت

استنلی جونز اندیشه‌ور انگلیسی است که مطلوبیت را مبنای استخراج نظریه‌های ارزش، مبادله و قوانین اقتصاد اثباتی مانند تقاضا قرار داد (Jevons, 1970, p.77). وی در کتاب معروف خود تحت عنوان **نظریه اقتصادی سیاسی** به صراحت اعلام می‌کند که حداکثرسازی لذت، مسئله اصلی علم اقتصاد است. وی مطلوبیت را کیفیتی می‌داند که از یک شیء به علت خدمتی که به انسان ارائه می‌دهد، انتزاع می‌شود و در حقیقت چیزی است که ماده را به کالا تبدیل می‌کند، وی یادآور می‌شود:

من مایلیم در اینجا چند کلمه درباره رابطه علم اقتصاد و علم اخلاق بگویم. نظریه‌ای که به دنبال خواهد آمد، به‌طور کامل بر مبنای محاسبه لذت و رنج قرار دارد و هدف اقتصاد این است که شادمانی را به‌وسیله خرید لذت حداکثر کند ... من هیچ تردیدی در قبول نظریه مطلوبیت‌گرایی (فایده‌گرایی) که اثر بر شادی انسان را به‌عنوان معیاری برای آنچه درست و نادرست است، ندارم (Jevons, 1970, p.91).

از این عبارت روشن می‌شود که تمام نظریه مطلوبیت در اقتصاد نئوکلاسیکی، بر مبنای فلسفه‌ای خاص اخلاقی پی‌ریزی می‌شود. نکته این است که جونز دکترین خود را بر مبنای پایه‌هایی قرار می‌دهد که تا آن زمان ناشناخته نبود. در حقیقت جرمی بنتهام پیش از وی، مبنای نظریه اخلاقی فایده‌گری را بیان کرده بود. وی در کتابش به نام **درآمدی بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری** می‌نویسد:

طبیعت، نوع بشر را تحت حاکمیت دو ارباب مقتدر؛ یعنی لذت و درد قرار داده است. فقط این دو می‌توانند مشخص کنند که چه باید انجام دهیم یا چه خواهیم کرد. از طرفی، معیار شایست و ناشایست و از طرف دیگر، زنجیره علل و معالیل به پایه سریر آنان بسته شده است (Bentham, 1996, p.11).

برای فهم بهتر نظریه لذت‌گرا باید دو مفهوم که درباره لذت‌گرایی مطرح می‌شود، از هم متمایز شود. از یک طرف تصور می‌شود که موجودات انسانی همیشه براساس پی‌گیری آنچه فکر می‌کنند که بیشترین لذت را به آنان می‌دهد، عمل می‌کنند. این «لذت‌گرایی روان‌شناختی» است که می‌تواند در تبیین برخی از رفتارها در علوم رفتاری مورد استفاده واقع شوند. از طرف دیگر، لذت‌گرایی به مثابه حکم عقل عملی شمرده می‌شود؛ پس

معیاری اخلاقی برای سنجش و ارزیابی ارائه می‌دهد. این «لذت‌گرایی ارزیابانه» است که براساس آن، رفاه شامل بیشترین لذت در برابر درد است.

آنچه در نظریه‌های لذت‌گرایانه درباره رفاه مطرح شده، همین لذت‌گرایی ارزیابانه است؛ بنابراین مسئله اصلی وی این است که قوانین چگونه باید باشند. پاسخ وی این است که قوانین باید به گونه‌ای باشند که بیشترین لذت در برابر درد را در تمام جامعه پدید آورند. به همین علت است که وی باور دارد هدف اولیه از مجازات، پدیدساختن مانع در برابر تکرار جرم یا وقوع جرم است؛ نه اصلاح مجرم. اصلاح حال مجرم، هدف جنبی است (Ibid, pp.158-164). درجه اول اهمیت پیشینه‌سازی خیر کلی در جامعه؛ یعنی همان لذت است. این امر وی را درگیر مسئله سنجش می‌کند؛ بنابراین وی به ویژگی‌هایی مانند مدت، شدت، قطعیت و عدم قطعیت و نزدیکی یا دوری تحقق لذت اشاره می‌کند و باور دارد براساس اینها می‌توان میزان لذت و درد را اندازه‌گیری کرد (Ibid, pp.38-41).

بنتهام چهارده قسم لذت به ترتیب ذیل شناسایی کرده است:

۱. لذت حسی؛ مانند لذت حاصل از چشایی، بویایی، رؤیت و ...؛
۲. لذت ناشی از ثروت؛ هنگامی که مالک چیزی هستیم که می‌تواند منبع لذتی باشد؛
۳. لذت ناشی از مهارت در کار؛ کسی که عملی را با مهارت انجام می‌دهد از انجام دادن کار خود لذت می‌برد ...؛
۴. لذت دوستی با افراد دیگر؛ همراه این فکر که می‌توانیم از خدمات و خیرخواهی‌های آنها بهره‌مند شویم؛
۵. لذت ناشی از خوش‌نامی و شهرت؛
۶. لذت ناشی از قدرت؛ یعنی لذت حکومت و سلطه بر دیگران؛
۷. لذت ناشی از تقوی و دیانت همراه با این فکر که لطف خداوند متعال ﷻ را به خود جلب می‌کنیم؛
۸. لذت نوع‌دوستی یا هم‌دردی با دیگران؛ وقتی به سعادت افرادی می‌اندیشیم که آنها را دوست داریم از آن لذت می‌بریم؛
۹. لذت ناشی از بدخواهی و کینه‌توزی؛ یعنی لذت ناشی از فکر درباره کسانی یا اشیایی یا اموری که از آنها متنفریم؛
۱۰. لذت ناشی از خاطرات؛ وقتی از چیزی لذت برده‌ایم دوست داریم خاطره آن را در

- ذهن خود زنده کنیم و از این تجدید خاطره لذت می‌بریم؛
۱۱. لذت ناشی از تخیل؛ مفهوم‌های جدید در صناعات و علوم که حرص و میل ما را برای دانستن و شناختن بر می‌انگیزند، عامل لذت خیالی هستند؛
۱۲. لذت ناشی از امیدواری به پیش‌بینی دست‌یابی به لذت‌هایی در آینده؛
۱۳. لذت ناشی از تصور رهایی؛ هنگامی که گرفتار دردی هستیم و نجات از آن را تصور می‌کنیم؛
۱۴. لذت معاشرت و اتحاد و پیوستگی با دیگران (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۷).

فایده و لذت دو روی یک سکه و دو تعبیر برای یک واقعیت هستند. لذت جنبه نفسانی چیزی را تشکیل می‌دهد که جنبه عینی و خارجی آن را سود می‌نامیم. به این ترتیب می‌توان اذعان کرد آنچه را که در مطالعه‌های اقتصادی درباره مطلوبیت و لذت مطرح است، جنبه روان‌شناختی داشته و به همین علت قابلیت دارد در مطالعه‌های اقتصادی با رویکرد شناختی دنبال شود؛ زیرا از مهم‌ترین ویژگی‌ها برای اقتصادشناختی آن است که جنبه روان‌شناختی موضوعات اقتصادی را پی‌گیری می‌کند. از سوی دیگر در آنچه درباره لذت و اقسام آن مطرح شد، ملاحظه می‌شود که اشاره‌ای به جایگاه شناخت و ادراک در آن نشده است. به همین علت این نگاه به لذت از مطالعه‌هایی با رویکرد شناختی فاصله دارد.

لذت در اقتصاد اسلامی می‌تواند به‌گونه‌ای مطرح شود که مطالعه آن با رویکرد شناختی هماهنگی مناسب‌تری داشته باشد. برای دست‌یابی به این منظور عنوان‌های ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرند. در این بررسی مشاهده می‌شود که در لذت، ادراک و شناخت به‌عنوان عنصر اصلی در نظر گرفته شده است و همین امر است که می‌تواند به ما در ارائه اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی در این باره یاری رساند.

لذت‌طلبی و فطرت انسانی

برای اینکه جایگاه روان‌شناختانه لذت را در مطالعه‌های اسلامی بیابیم، لازم است رابطه آن را با فطرت انسانی جست‌وجو کنیم؛ زیرا فطرت در مطالعه‌های اسلامی همان آفرینش اولیه انسان است که با روان انسان ارتباطی تنگاتنگ دارد. یکی از گرایش‌های فطری انسان، گرایش به لذت و خوش‌گذرانی و راحت‌طلبی است که طبعاً با رنج‌گریزی و فرار از درد و ناراحتی همراه خواهد بود. فطری‌بودن این گرایش به این معناست که ساختمان روح و روان انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که قادر نیست از لذت، متنفر و گریزان و به جای آن،

رنج و مشقت و سختی را طالب باشد؛ یعنی گرایش وی به لذت و خوش گذرانی و بی میلی اش نسبت به درد و رنج و مشقت، اختیاری وی نیست؛ بلکه به طور تکوینی در وی نهاده شده است. اصل این گرایش از آنجا که غیراختیاری است، خودبه خود داخل در حوزه اخلاق قرار نمی گیرد و نمی شود کسی را برای آنکه طالب لذت و خوش گذرانی است یا برای آنکه از درد و رنج می گریزد ستایش یا نکوهش کرد. باید توجه داشت که سعادت نیز چیزی جدای از لذت نیست و تفاوت ذاتی و ماهوی با آن ندارد. حقیقت سعادت و خوشبختی انسان به لذت دائمی و فراگیر و همه جانبه وی برمی گردد؛ از این رو در اینجا ما لذت و سعادت را همراه با هم ذکر می کنیم.

قرآن کریم نه تنها وجود گرایش به لذت را در انسان انکار یا آن را محکوم نمی کند؛ بلکه سلسله ای از آموزه های خود را براساس این میل طبیعی انسان مبتنی می سازد و در روش تربیتی خود از وجود آن بهره می برد. در تمام مواردی که تعبیرهای سعادت، فلاح، فوز و امثال آنها در این کتاب مقدس به کار رفته، معنایش همین است که چون انسان فطرتاً طالب سعادت، خوشبختی و کامیابی است، باید به دستورات دینی عمل کند تا بتواند مطلوب و گم شده خود را بازیابد و به ایده و هدفی که دنبال می کند، برسد و این به آن معناست که در دید قرآن کریم، وجود این گرایش فطری در انسان مفروض و مورد تأیید است و قرآن کریم آن را نفی و محکوم نمی کند؛ بلکه آن را در راه تربیتی صحیح انسان جهت می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۷).

این لذت ها است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می دهد و خداوند متعال ﷻ هم به وسیله همین لذت های انسان را تسخیر کرده، اگر این لذت ها نبود بشر در صدد انجام هیچ عملی بر نمی آمد؛ در نتیجه آن نتیجه هایی را که خداوند متعال ﷻ از خلقت انسان در نظر داشته و نیز نتیجه های تکوینی مانند بقای شخص و دوام نسل حاصل نمی شد، اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذتی نمی بود هیچ وقت انسان حاضر نمی شد برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملازمات روحی را تحمل کند؛ در نتیجه نظام زندگی مختل می شد و افراد از بین رفته، نوع بشر منقرض می شد و حکمت تکوین و ایجاد بدون شک لغو می شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۱۶).

لذت‌گرایی ریشه در حب ذات دارد. حب ذات غریزه‌ای است که ما غریزه‌ای شامل‌تر و پیشینی‌تر از آن سراغ نداریم. حب انسان نسبت به خودش؛ یعنی دوست‌داشتن لذت و سعادت خویش و نفرت از درد و شقاوت آن، همان انگیزه‌ای است که انسان را به سوی کسب معیشت و فراهم کردن نیازهای غذایی و مادی، برمی‌انگیزاند. در بخش علت غایی نیز در فلسفه این بحث به‌طور دقیق مطرح است که انسان در رفتار اختیاری خود همواره غایت و غرضی را دنبال می‌کند؛ حتی رفتارهای گزاف و بیهوده‌ای که از انسان صادر می‌شود نیز غایت دارد. از سوی دیگر، غایت هر فعلی به فاعل آن باز می‌گردد؛ به این معنا که فاعل همیشه برای کمال خویش کار انجام می‌دهد و مقصود اصلی در تمامی افعالی که از فاعل صدور می‌یابد، خود فاعل است؛ حتی کسی که به انسان در مانده‌ای نیکی و احسان می‌کند تا وی را شادمان سازد در حقیقت به دنبال کمال و نفع خویش است؛ زیرا وی با دیدن احوال ناگوار آن مسکین اندوهگین و غمناک می‌شود و با احسان خود در حقیقت می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف سازد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳). علامه طباطبایی رحمته‌الله با توجه به صفت هلوع که قرآن کریم از ویژگی‌های انسان برشمرده است، تمایل انسان به لذت و سعادت را به حب ذات برگردانده و آن را از فطریات انسان می‌داند: و این هلع که انسان مجبول بر آن است* - و خود از فروع حب ذات است - به خودی خود از رذایل اخلاقی نیست و چطور می‌تواند صفت مذموم باشد با اینکه یگانه وسیله‌ای است که انسان را دعوت می‌کند به اینکه خود را به سعادت و کمال وجودش برساند؛ پس حرص به خودی خود بد نیست، وقتی بد می‌شود که انسان آن را بد کند و درست تدبیر نکند، در هر جا که پیش آمد مصرف کند، چه سزاوار باشد و چه نباشد، چه حق باشد و چه غیر حق و این انحراف در دیگر صفات انسانی نیز هست، هر صفت نفسانی اگر در حد اعتدال نگاه داشته شود فضیلت است و اگر به طرف افراط یا تفریط منحرف شود، رذیله و مذموم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴).

با بررسی آیه‌های مرتبط با لذت و سعادت انسان درمی‌یابیم که قرآن کریم نه تنها این میل طبیعی انسان را انکار نمی‌کند؛ بلکه سلسله‌ای از آموزه‌های خود را براساس آن مبتنی می‌کند؛ یعنی وقتی انسان را به پیروی از دستورهای خداوند متعال ﷻ تشویق می‌کند، وعده

* یعنی بر آن روش سرشته شده و فطری وی است یا اینکه از نظر خلقت به سوی آن کشانده می‌شود.

می‌دهد که اگر این راه را بپیمایید به لذت و سعادت می‌رسید و همین‌طور کسانی را که از این راه سرپیچی می‌کنند به دوری از لذت‌ها و ورود به عذاب و درد و بدبختی، تهدید می‌کند. سراسر قرآن کریم آکنده از بشارت به سعادت و لذت و انذار از عذاب و شقاوت است. در تمام مواردی که تعبیرهای سعادت، فلاح، فوز، فرح و ... در آیه‌های به‌کار رفته معنایش همین است که چون انسان، طالب سعادت، فوز، کامیابی و خوشبختی است باید به دستورهای دینی عمل کند تا به آن فوز مطلوب برسد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳).

بنابراین می‌توان گفت که لذت جنبه روان‌شناختی داشته و این جنبه در مطالعه‌های اسلامی نیز قابل پی‌گیری است. کالبدشناسی لذت و سعادت در مطالعه‌های اسلامی بهتر می‌تواند نشان دهد که چگونه شناخت در ماهیت آن دخالت داشته و به همین علت است که اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی می‌تواند در این عرصه دستاوردهای مناسبی را ارائه کند. این نکته همان چیزی است که از این پس به دنبال آن هستیم.

تعریف لذت

در اینجا به چند تعریف از لذت اشاره می‌شود. این تعریف‌ها نشان می‌دهد که ادراک و شناخت چه جایگاهی در ماهیت لذت دارد:

۱. /ارسطو لذت را به ادراک تصدیقی، امر مطبوع و الم را به ادراک تصدیقی، امر نامطبوع تعریف می‌کند. از دید /ارسطو لذت و الم احساس بسیط و ساده نیستند؛ چون احساس محض تصور است؛ اما لذت و الم تصدیق هستند. وی احساس محض و بسیط را به تصور بسیط تشبیه می‌کند که با هیچ‌گونه حکمی، خواه ایجابی خواه سلبی، همراه نیست؛ اما اگر این ادراک با لذت و الم همراه شود و نفس در جست‌وجوی آن شیء محسوس لذت بخش برخیزد یا از آن شیء محسوس الم آور بگریزد، همین جست‌وجو یا گریز به منزله حکم ایجابی یا سلبی است که از نفس صادر می‌شود و آن حکم را با احساس مقرون می‌سازد (ارسطو، [بی‌تا]، ص ۲۴۰-۲۴۱).

۲. /فارابی بر این باور است که هر ادراکی از سه حالت خارج نیست: الف) ادراک امر ملایم است. ب) ادراک امر غیرملایم (منافر) است. ج) ادراک امری است که نه ملایم است و نه منافر؛ بلکه حالتی خنثا دارد. لذت ادراک امر ملایم و رنج ادراک امر منافر است. در

ادامه فارابی می‌افزاید که برای هر ادراکی کمالی بوده و لذت کمال در ادراک است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵).

۳. ابن‌سینا درباره لذت چند تعریف ارائه کرده است که توجه به تفاوت بین آنها می‌تواند در تعیین جایگاه ادراک و شناخت در ماهیت لذت نقش به‌سزایی داشته باشد. شیخ در الالهیات الشفاء و النجاه لذت را چنین تعریف می‌کند: «فان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹ و ۱۳۶۴ (ب)، ص ۵۹۰). در این تعریف دو قید مهم به‌کار رفته است: الف) نخستین قید ادراک است؛ یعنی انسان تا چیزی را ادراک نکند هرگز از آن لذت نمی‌برد. بر این اساس ادراک شرط لازم برای تحقق لذت است؛ اما شرط کافی نیست. به این جهت قید دوم نیز بر آن افزوده شد. ب) قید دوم در این تعریف ملایم بودن است؛ زیرا اموری را که ادراک می‌کنیم، گاهی برای ما خوشایند، مطلوب و ملایم هستند و گاهی برعکس، ناخوشایند، نامطلوب و آزاردهنده هستند. در صورتی ادراک برای ما لذت‌آفرین است که برای ما خوشایند و ملایم باشد.

علت افزودن این تکمله «ملایم از آن جهت که ملایم است» این است که گاهی امری را که ما ادراک می‌کنیم، ممکن است دو حیثیت گوناگون داشته باشد؛ از جهتی ادراکش برای ما آزاردهنده و از جهت دیگر مطلوب و خوشایند باشد. بر این اساس امر مدرک با حیثیت دوم لذت؛ اما با حیثیت نخست آلم شمرده می‌شود.

تعریف دیگر ابن‌سینا تعریف نخست را کامل‌تر کرده و آن را چنین بیان می‌کند: «ان اللذة هي ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، نمط هشتم، ص ۳۳۷). لذت عبارت است از ادراک و نیل به وصول آنچه که در نزد مدرک خیر و کمال است از این نظر که خیر و کمال می‌باشد. در ادامه این تعریف، وی الم را به‌عنوان امر متضاد با لذت چنین تعریف می‌کند: «و الالم هو ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر».

شیخ در این تعریف پنج قید را آورده است:

۱ و ۲. در این تعریف، ابن‌سینا افزون بر قید ادراک از قید «نیل» نیز استفاده می‌کند و با این قید تعریف را کامل‌تر می‌کند. مراد وی از این قید همان‌طور که خواهی‌نصیر بیان کرده است، اصابت کردن و وجدان کردن یک امر است و در حقیقت «نیل» یک مرتبه بالاتر از

ادراک است؛ زیرا ادراک شیء گاهی با حصول صورت مساوی، همراه بوده و ممکن است ادراک صورت بگیرد؛ اما انسان از آن لذت نبرد، نیل جز با حصول ذات تحقق نمی‌یابد. به این جهت افزون بر ادراک، انسان باید آن را دقیقاً وجدان کند تا از آن لذت ببرد؛ به‌طور مثال ممکن است کسی امر زیبایی را تصور بکند؛ اما از آن لذت نبرد، در حالی که اگر آن زیبایی را وجدان کند از آن لذت می‌برد.

۳. علت افزودن قید «لوصول ما عند المدرک» (قید سوم) این است که براساس دیدگاه شیخ، لذت فقط ادراک امر لذیذ نیست؛ بلکه ادراک حصول امر لذیذ برای فرد متلذذ و رسیدن فرد به این نتیجه است که وی به آنچه که آن را برای خود کمال می‌دانسته، رسیده است.

۴ و ۵. علت افزودن قید «ما هو عند المدرک کمال و خیر» (قید چهارم) و قید «من حیث هو کذلک» (قید پنجم) این است که گاه یک چیز نسبت به چیزی کمال و خیر است؛ اما دریافت‌کننده و مدرک آن را خیر و کمال تلقی نمی‌کند. در این صورت، از دریافت و رسیدن به آن لذت نمی‌برد و گاه به عکس، چیزی نسبت به چیز دیگر کمال و خیر نیست؛ اما مدرک آن را کمال و خیر تلقی می‌کند و از آن لذت می‌برد یا گاه چیزی ممکن است از این جهت کمال و خیر باشد و از جهت دیگر کمال و خیر نباشد. اگر مدرک آن امر را، از آن جهت که کمال و خیر است، در درجه اول ادراک و در درجه دوم وجدان کند، در آن صورت، لذیذ خواهد بود. به بیان دیگر، براساس این تعریف، کمال و خیر بودن از نظر مدرک مهم و معتبر است، نه کمال و خیر در نفس الامر. به همین جهت اگر چیزی در نفس الامر کمال و خیر باشد؛ اما مدرک کمال و خیر بودن آن را ادراک نکرده باشد، آن امر را لذیذ نخواهد یافت. در حقیقت لذت درک کمال بودن امری نزد قوه مدرکه است نه صرف حضور یا وصول کمالی نزد قوه مدرکه. مطابق این کلام شیخ، لذت بردن فرد به‌طور کامل به نوع باور وی درباره کمال و خیر بودن یک شیء برمی‌گردد. همین مسئله درباره درد و آلم نیز صدق می‌کند؛ چون همان‌طور که لذت بدون ادراک تحقق نمی‌یابد، آلم نیز بدون ادراک متحقق نمی‌شود. به همین جهت نیز انسان هنگام تخدیر عضو، قوه مدرکه به جهت وجود مانع، موقت آلم را در نمی‌یابد.

آنچه از کلام شیخ در تعریف لذت و آلم به‌دست می‌آید، نشان می‌دهد که وی حقیقت لذت و آلم را از سنخ ادراک می‌داند؛ اما پرسش این است که لذت و آلم چه نوع ادراکی

است؟ فیلسوفان در این مسئله اتفاق نظر دارند که درک انسان نسبت به لذت و الم خود، حضوری است، نه حصولی؛ این به آن معناست که صرف حضور لذت یا الم در نفس شرط کافی برای درک لذت و الم است، بدون اینکه تصور ذهنی تجربه الم یا لذت در ذهن واسطه شود. بدیهی است که وجه مشخصه این گونه آگاهی، بالاترین درجه قطعیت حسی است، به طوری که وقتی من آگاهم که الم می‌کشم، دیگر معنا ندارد که در همان زمان بگویم نسبت به الم داشتن خویش شک دارم. به هر حال، این قطعیت به گونه‌ای است که صدق یا کذب بردار نیست؛ چرا که صدق و کذب یک گزاره در جایی معنا دارد که تصویری از واقع در ذهن وجود داشته باشد که انطباق یا عدم انطباق با واقع برای آن ممکن باشد و این معنا درباره معرفت حضوری کاربردی ندارد.

۵. عارفان نظرشان این است که لذت از اشیاء نیست و هیچ چیز برای انسان لذیذ نیست؛ بلکه اشیاء واسطه کشف لذت‌ها هستند، لذت در نفس انسان است و اشیاء فقط باعث می‌شوند تا آنچه در نفس مستور است، ادراک شده و باعث لذت و الم شود؛ بنابراین انسان می‌تواند امر الم‌آور را هم لذیذ تلقی کند. مولانا می‌نویسد (بلخی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۳۵۸):

باغ‌ها و میوه‌ها اندر دلست عکس لطف آن بر این آب و گلست

به این ترتیب آشکار شد که ادراک و شناخت از عناصر ماهیت لذت در نزد اندیشه‌وران اسلامی است. در این صورت لذت که در گذشته جایگاه آن در اقتصاد معرفی شد، ماهیتی شناختی پیدا می‌کند. در اینجا است که مطالعه اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی می‌تواند گستره‌های جدیدتری را برای آن به ارمغان آورد.

اقسام لذت

یکی از اموری که نشان‌گر اهمیت جایگاه ادراک در ماهیت لذت است، اینکه تقسیم لذت با توجه به اقسام قوای ادراکی صورت گرفته است. از آنجا که حقیقت لذت نوعی ادراک بوده و ادراک نیز به تبع قوای ادراکی، تقسیم‌پذیر است، بر این مبنا/بن‌سینا با تقسیم قوای ادراکی به ظاهری و باطنی از یک‌سو و تقسیم قوای باطنی به خیال و وهم و عقل از سوی دیگر، اقسام سه‌گانه‌ای را برای لذت بر می‌شمرد:

۱. لذت حسی ظاهری که از راه حواس ظاهری حاصل می‌آید.

۲. لذت حسی باطنی که برخاسته از ادراکات خیالی و وهمی است.

۳. لذت عقلی که از ادراکات عقلی سرچشمه می‌گیرد.

مراد از حس ظاهر، براساس قول مشهور، حواس پنج‌گانه (بینای، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوی) و مراد از حس باطن حس مشترک، خیال (مصوره)، متخیله (متفکره یا متوهمه)، حافظه و ذاکره است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۵-۱۷۱ و ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۱). ملاصدرا نیز با پذیرش همین تحلیل لذات و آلام را به اعتبار قوای ادراکی به لذت حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۲). بنابراین می‌توان دریافت که ادراک و شناخت اهمیت و جایگاه اصلی در ماهیت لذت دارد. از سوی دیگر با توجه به اهمیت لذت در مفاهیم اقتصادی می‌توان نتیجه گرفت که کالبد شکافی لذت راه مناسبی برای شکل‌دهی مطالعات اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی باشد.

مراتب لذت

براساس تحلیل ابن‌سینا دریافتیم که ما در لذت با چهار گزینه و عامل (ادراک، نیل (وجدان)، کمال و خیر) مرتبط هستیم. از طرفی می‌دانیم که هر چهار عامل می‌توانند درجات و مراتب متعدد داشته باشند یا به بیان دیگر، هر چهار عنصر دخیل در ساختار معنایی لذت اموری ذو مراتب و مشکک هستند. نتیجه طبیعی و بیّن این مقدمات این است که لذت نیز امری ذو مراتب و مشکک است؛ یعنی اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، نیل (وجدان)، کمال و خیر در بالاترین درجه باشد باید لذت وی هم در بالاترین درجه باشد و برعکس، اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، نیل (وجدان)، کمال و خیر در پایین‌ترین درجه باشد، لذت وی نیز در آسفل درجات است. موجوداتی که در میان این دو حد اعلی و اسفل قرار دارند، لذت‌شان نیز به تبع موقعیت وجودی‌شان در حد میانه بیش‌ترین و کم‌ترین است.

ابن‌سینا بیان می‌کند که اگرچه هر قوه‌ای لذت و ضد لذتی دارد؛ اما این لذت‌ها یکسان نیستند. هر چه کمال قوه‌ای برتر باشد و ادراک آن قوی‌تر باشد، لذت آن بیشتر است؛ بنابراین لذت، پدیده‌ای است که با تغییر دو عامل «ادراک» و «کمال» تغییر می‌یابد. به عبارت دیگر درجه و میزان لذت تابع این دو عنصر خواهد بود. این قوا هر چند در این

مسئله مشترک هستند که لذت‌ها و رنج‌هایی ویژه به خود دارند؛ اما مراتب آنها از نظر لذت و الم یکسان نبوده و گوناگون است؛ قوه‌ای که کمالش برتر، همیشگی‌تر، بادوام‌تر یا دست‌یافتنی‌تر باشد یا خودش از نظر ذات و ادراک در کامل‌ترین و برترین شرایط باشد، ضرورتاً دارای لذت و خوشی‌های برتر و بالاتر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۴۲۴).

از آنجایی که بالاترین قوه برای نفس انسانی قوه عاقله و تعقل است و برترین کمال برای انسان نیز کمال عقلی است؛ یعنی تبدیل شدن انسان به انسان عقلی که حقایق عقلی تمام موجودات عالم دارد؛ پس لذت حاصل از رسیدن به چنین کمالی، بالاترین لذت‌هاست. باید دانست که ادراک عقلی قوی‌تر از ادراک حسی است؛ چون عقل، کنه و حقیقت اشیاء را درک می‌کند؛ اما حس ظاهر آنها را می‌یابد؛ به عبارت دیگر عقل حقیقت کلی و پایدار را در می‌یابد و به گونه‌ای به آن متحد می‌شود در صورتی که حس ویژگی‌های ظاهری و اعراض اشیاء را درک می‌کند؛ بنابراین لذت از تعقل به مراتب از لذت حاصل از حواس پنج‌گانه بالاتر و قوی‌تر ناشی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ ب)، ص ۱۷۱ و ۱۳۸۳، صص ۸۱ و ۸۳).

شیخ بر این باور است که عوامل چهارگانه دخیل در ساختار معنایی لذت، در وجود حضرت حق ﷺ در اکمل رتبه و اعلی درجه قابل رصد است. به صورت طبیعی، لذت وی نیز باید بالاترین درجه لذت باشد. وی این ادعا را در کتاب نفیس النجاه چنین تبیین می‌کند که تشکیکی بودن مراتب لذت نه تنها درباره موجودات گوناگون صادق است؛ بلکه در قوای نفس نیز صادق است؛ یعنی هر قوه‌ای که ادراکش قوی‌تر باشد، حظ و نصیبش از لذت نیز فزون‌تر خواهد بود. اگر ماهیتی داشته باشیم به طور کامل عقلی و خیر محض به گونه‌ای که از هر گونه نقصی مبرا و از جمیع حیثیات واحد باشد، بالاتر از این روشنایی و زیبایی وجود نخواهد داشت؛ پس واجب‌الوجود جمال محض و روشنایی صرف و سرچشمه تمام زیبایی‌ها و اعتدال‌هاست؛ زیرا هر اعتدالی مولود و محصول وحدتی است که از کثرت ترکیب و مزاج پدید آمده و زیبایی و شکوه هر امری در آن است، همان‌گونه که برای آن شایسته و ضروری است، به خلقت هستی و کمالات آن مزین شده باشد؛ بنابراین درباره زیبایی و شکوه واجب‌الوجود چه می‌توان گفت؟ آیا زیبایی و شکوهی بالاتر از آن هست؟ بوعلی می‌افزاید که هر جمالی که ملایم و خیر باشد و مورد ادراک واقع شود، محبوب و معشوق واقع می‌شود و درباره مبدأ ادراک چند گزینه قابل تصور است: مبدأ ادراک یا حس

است یا خیال یا وهم یا ظن یا عقل. به هر تقدیر، هر چه ادراک عمیق‌تر و حقیقت ادراک‌شده (مدرک) زیباتر و با شکوه‌تر (شریف‌تر) باشد، علاقه قوای ادراک‌کننده نسبت به آن و تلذذش از آن فزون‌تر خواهد بود. بر این اساس، می‌توان مدعی شد که واجب‌الوجودی که سرانجام جمال، کمال و روشنایی است و خود را با این درجه از کمال و جمال درک می‌کند و متعلقش در اعلی درجه کمال قرار دارد و هم عاقل است و هم معقول، به این جهت ذاتش برای خودش بزرگ‌ترین عاشق و سترگ‌ترین معشوق و نیز عظیم‌ترین لذت‌برنده و بزرگ‌ترین متعلق لذت است. به بیان دیگر، چون ذات واجب‌الوجود برترین مدرک با عظمت‌ترین ادراک، نسبت به والاترین مدرک است، می‌توان مدعی شد که ذات وی عظیم‌ترین متلذذ و سترگ‌ترین لذت‌بخش است و این لذت با هیچ امر دیگری قابل قیاس نیست (همان، ص ۵۹۰-۵۹۱).

در اینجا نیز ملاحظه شد که آنچه در تشکیل مراتب برای لذت بیشترین اهمیت را داشت، عنصر شناخت و ادراک بود. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که مطالعه شناختی لذت به‌عنوان یکی از مفاهیم اقتصادی، امکان‌پذیر بوده و می‌تواند زمینه‌های مناسبی را در اقتصاد اسلامی فراهم آورد.

رابطه لذت و سعادت

«هر یک از قوای نفس انسانی کمال ویژه به خود را دارند و حصول کمال آنها سعادت آنهاست» (ابن سینا، ۱۳۶۴ (الف)، ص ۱۰۹). از نگاه شیخ الرئیس هر یک از قوای نفس، لذت، خیر و سعادت مختص به خود را دارند و همین‌طور لذت و آلم و شقاوت هر یک از آنها اختصاص به خود آن قوه دارد به این معنا که اگر خیر قوه‌ای از قوای نفس به قوه‌ای دیگر از قوای نفس داده شود برای این قوه شری بیشتر نخواهد بود (همان، ص ۱۱۰).

مسئله سعادت جدای از لذت نیست، حقیقت سعادت، بازگشتن به این است که انسان لذت دائمی و فراگیر داشته باشد، خوشبختی و سعادت چیزی جز این نیست که انسان بتواند لذت دائمی و پایدار و همه‌جانبه ببرد و اینکه لذت و سعادت را با هم ذکر می‌کنیم به‌علت همین است. سعادت را باید لذتی دانست که مانع لذت مهم‌تر یا باعث رنج

بزرگ‌تری نشود و شقاوت را نیز باید رنجی شمرد که مانع رنج بزرگ‌تر یا مقدمه لذتی مهم‌تر نباشد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۰-۶۲).

از این‌رو همان‌گونه که سعادت با لذت ارتباط می‌یابد، شقاوت نیز با رنج و آلم مرتبط می‌شود. بر همین اساس، در برابر سعادت که به بهره‌مندی از حداکثر لذت‌ها در کنار خلاصی از رنج‌ها تفسیر شد، شاید بتوان شقاوت را این‌گونه تعریف کرد که شقاوت دوری از شادی‌ها و لذت‌ها از یک‌سو و مبتلا شدن به آلام و رنج‌ها از سوی دیگر است. مراتب‌داشتن رنج و آلم، تشکیکی بودن شقاوت را به‌همراه دارد، به همین جهت در برابر هر مرتبه از سعادت، می‌توان مرتبه‌ای از شقاوت را مطرح کرد. از این‌رو بر پایه تقسیمات سینیوی، می‌توان شقاوت را به حسی، خیالی و وهمی و عقلی تقسیم کرد. براساس این تقسیم شقاوت حقیقی که در برابر سعادت حقیقی قرار دارد، همان شقاوت عقلی است.

در هر صورت با توجه به ارتباط تنگاتنگ سعادت و لذت، می‌توان گفت قوام سعادت به ادراک است و این موجود مدرک است که می‌تواند صاحب سعادت مصطلح در فلسفه باشد؛ بنابراین سعادت هر یک از قوای مدرکه نفس انسانی به نوع ادراک آن بستگی دارد، در قوه عقلی به ادراک عقلی و در قوه حسی به ادراک حسی.

در اینجا نیز مشاهده شد که ادراک و شناخت، نقش اساسی در مفهوم سعادت دارد. به‌همین علت می‌توان این مفهوم را که در اقتصاد اسلامی به‌طور معمول به جای رفاه و بهروزی مورد استفاده قرار می‌گیرد، مورد مطالعه با رویکرد شناختی قرار داد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطلوبیت امری ذهنی - روانی بوده و مربوط به تمایلات و احساسات درونی شخص است و موجودیت فیزیکی و مادی ندارد، بسته به فکر و ذهنیت مصرف‌کننده و در ذهن وی (و نه در کالای مورد مصرف) قرار دارد. از سوی دیگر تمام نظریه مطلوبیت در اقتصاد نئوکلاسیکی، بر مبنای فلسفه خاص اخلاقی پی‌ریزی می‌شود. در حقیقت جرمی بتتھام، مبنای نظریه اخلاقی فایده‌گری را بیان کرده بود. از آنچه درباره لذت و اقسام آن در این مطالعه مطرح است، ملاحظه می‌شود که اشاره‌ای به جایگاه شناخت و ادراک در آن نشده است. به همین علت این نگاه به لذت از مطالعه‌هایی با رویکرد شناختی فاصله دارد.

لذت در اقتصاد اسلامی می‌تواند به‌گونه‌ای مطرح شود که مطالعه آن با رویکرد شناختی هماهنگی مناسب‌تری داشته باشد. یکی از گرایش‌های فطری انسان، گرایش به لذت و خوش‌گذرانی و راحت‌طلبی است که طبعاً با رنج‌گریزی و فرار از درد و ناراحتی همراه خواهد بود. فطری بودن این گرایش به این معناست که ساختمان روح و روان انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که قادر نیست از لذت، متنفر و گریزان و به جای آن، رنج و مشقت و سختی را طالب باشد؛ بنابراین می‌توان گفت که جنبه روان‌شناختی لذت در متون اسلامی قابل پی‌گیری است.

کالبدشناسی لذت و سعادت در مطالعه‌های اسلامی بهتر می‌تواند نشان دهد که چگونه شناخت در ماهیت آن دخالت داشته و به همین علت است که اقتصاد اسلامی با رویکرد شناختی می‌تواند در این عرصه دستاوردهای مناسبی را ارائه کند. از عبارت /بن‌سینا چنین به‌دست می‌آید که لذت در حقیقت درک و رسیدن به چیزی است که نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است و آلم، درک و رسیدن به چیزی است که آن فرد را آفت و شر می‌داند؛ بنابراین لذت، حصول امر لذیذ و درک آن است.

از سوی دیگر تقسیم لذت با توجه به اقسام قوای ادراکی صورت گرفته است. از آنجا که حقیقت لذت نوعی ادراک بوده و ادراک نیز به تبع قوای ادراکی، تقسیم‌پذیر است؛ بنابراین می‌توان دریافت که ادراک و شناخت اهمیت و جایگاه اصلی در ماهیت لذت دارد. درباره تعیین مراتب لذت نیز شناخت و ادراک نقش‌آفرین است.

درباره سعادت و رابطه آن با لذت نیز باید گفت حقیقت سعادت، بازگشتن به این است که انسان لذت دایمی و فراگیر داشته باشد، خوشبختی و سعادت چیزی جز این نیست که انسان بتواند لذت دایمی و پایدار و همه‌جانبه ببرد و اینکه لذت و سعادت را با هم ذکر می‌کنیم به همین علت است. سعادت را باید لذتی دانست که مانع لذت مهم‌تر یا باعث رنج بزرگ‌تری نشود و شقاوت را نیز باید رنجی شمرد که مانع رنج بزرگ‌تر یا مقدمه لذتی مهم‌تر نباشد؛ بنابراین در اینجا نیز ادراک و شناخت نقش‌آفرین است.

به‌طور کلی می‌توان گفت مفهوم لذت و سعادت نشان می‌دهد که نقش شناخت و ادراک در آنها به‌گونه‌ای مطرح شده است که می‌توان در اقتصاد اسلامی آنها را با رویکرد شناختی مورد مطالعه قرار داد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ ۳ جلدی، قاهره: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. _____؛ الالهيات شفا؛ تصحيح ابراهيم مدكور؛ قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
۳. _____؛ الالهيات من كتاب الشفاء؛ تحقيق حسن حسن زاده آملی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۴. _____؛ الشفاء: الطبيعيات، النفس؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی رحمته الله، ۱۴۰۴ق.
۵. _____؛ المبدأ و المعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ (الف).
۶. _____؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تصحيح و مقدمه دانش پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ (ب).
۷. _____؛ رساله نفس؛ با حواشی و تصحيح موسی عمید؛ همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۸. ارسطو، درباره نفس؛ ترجمه ع. م؛ تهران: انتشارات حکمت، [بی تا].
۹. بلخی، مولانا جلال الدین؛ مثنوی معنوی؛ به اهتمام نصرالله پورجوادی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۰. پندیک، رابرت و دانیل رابینفیلد؛ اقتصاد خرد؛ ترجمه احمد ذی حجه زاده؛ چ ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۱.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه (الاسفار الاربعه)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. صانعی دره بیدی، منوچهر؛ فلسفه اخلاق و مبانی رفتار؛ چ ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۷.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۴. _____؛ نهاية الحکمه؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۵. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ تصحيح شيخ محمد حسن آل ياسين؛ قم: بيدار، ۱۴۰۵ق.

۱۶. فرگوسن، چارلز؛ نظریه اقتصاد خرد؛ ترجمه محمود روزبهان؛ چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۷. فوگیل، ام؛ گزیده مطالب اساسی اقتصاد خرد؛ ترجمه احمد ایازی؛ چ ۱، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام، ۱۳۸۰.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۹. _____؛ «لذت و سعادت از دیدگاه قرآن کریم»؛ مجله کوثر، ش ۱۰، پاییز ۱۳۸۲.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.

21. McCain, Roger A; **A Framework for Cognitive Economics**; London, Praeger Westport, CT, 1992.
22. Bentham, Jeremy; **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**; Burns, J. H. & H. L. A. Hart (eds.); Oxford: Clarendon Press, 1996.
23. Jevons, W. Stanly; **The Theory of Political Economy, in Jevons, the Theory of Political Economy**; edited by R. d. Collison Black, Penguin Books, 1970, Middlesex, England, 1871.