

Transcendent Pleasure as the Ultimate Goal of Human Beings in Transcendent Theosophy

Alireza Koohshekan¹  Seyed Ruhollah Norafshan² 
 Mohammad Hossein Zarei Rezaei³ 

1. Ph.D. Student Lecturer of Islamic Ethics, University of Islamic Sciences (Daneshgah-e Ma'aref-e Eslami), Qom, Iran (**Corresponding author**).

alirezakoohshekan7005@gmail.com

2. Ph.D. of Islamic Theoretical Foundations, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.

s.r.norafshan@ut.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.

Zareii435@cfu.ac.ir



Article Info	EXTENDED ABSTRACT
Article Type: Research Article history: Received: 2025/11/02 Revised: 2026/01/03 Accepted: 2026/07/11 Online Publication: 2026/09/23 Keywords: Pleasure, Material, Purpose, Transcendent Theosophy, Mulla Sadra.	The inquiry into the ultimate goal of human beings has always been one of the most fundamental philosophical and anthropological questions. The destination towards which humanity is moving and the locus wherein its optimal perfection is realized is not merely a theoretical issue; rather, the answer to it can determine the direction of life, the system of values, moral choices, and human behavior. Consequently, throughout the history of philosophy and religious thought, varied answers have been given to the issue of human telos. Some have sought happiness and the purpose of life in the enjoyment of
Cite this article	Koohshekan, A., Norafshan, S.R., & Zarei Rezaei, M. H. (2026). Transcendent Pleasure as the Ultimate Goal of Human Beings in Transcendent Theosophy. <i>Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection</i>, 31(3), pp.1-31. https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73371.2304



© The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy
<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73371.2304>

material and worldly pleasures, while others, looking beyond the realm of matter, have employed concepts such as perfection, felicity, divine proximity, worship, knowledge, and annihilation to explain the final destination of human beings.

Despite this diversity of viewpoints, a fundamental issue remains: the ultimate goal of human beings must, on the one hand, be rationally and philosophically defensible, and on the other hand, be capable of moving and motivating humanity to strive. Some of the concepts proposed in the philosophical and mystical tradition to express human telos possess deep theoretical backing, yet due to their abstract nature or difficulty of comprehension, they cannot always establish a direct connection with the human motivational structure. Conversely, there are matters that are naturally desirable and motivating for human beings, yet they cannot be considered alone as the true and ultimate goal of life. Therefore, the core problem of this research begins right here: Can one find a concept that can both explain the truth of human ultimate perfection and be linked to his inner desire, will, and motivation?

From this perspective, the issue of the article is whether "transcendent pleasure") can serve as a more appropriate expression of the ultimate goal of human beings and bridge concepts such as perfection, felicity, divine proximity, and knowledge, on the one hand, and human inner desire and motivation, on the other. The paper attempts to show that transcendent pleasure, when understood based on the ontological and anthropological foundations of Transcendent Theosophy) can yield a more comprehensive picture of the ultimate human destination.

The main objective of this research is to elucidate the status of "transcendent pleasure" as the ultimate human goal based on the principles of Transcendent Theosophy. The article seeks to demonstrate that the concept of pleasure cannot be confined merely to the scope of sensory and material pleasures. In the Sadrvian view, there is a fundamental relationship between pleasure and the perception of perfection (idrak-i kamal); the higher an individual's existential and perceptual rank rises, the deeper, more intense, and more enduring the pleasure accruing to them will be. Hence, the aim of the present research

is to reread the concept of pleasure in a horizon beyond common hedonism and to display its capacity to explain the ultimate goal of human beings.

This research has been conducted using a descriptive-analytical method based on library data. In the first step, the primary concepts of the research—namely "goal" (ghayat) and "pleasure"—have been examined within the framework of Transcendent Theosophy. In discussing the goal, its status within Mulla Sadra's philosophical system and its relation to motion and perfection have been addressed. Based on the foundations of Transcendent Theosophy, the motion of existents is not aimless; rather, every motion is directed toward a rank of actuality and perfection. Human beings are no exception to this rule, and their existential motion is ultimately directed toward a perfection commensurate with their existential reality.

In the next stage, the concept of pleasure and its ranks have been examined. In this section, a distinction has been drawn between sensory pleasures and intellectual/spiritual pleasures, analyzing why some pleasures are superior and more enduring than others. The main basis of the analysis is that pleasure is connected to the perception of perfection; therefore, the more complete the object of perception and the higher the existential rank of the percipient, the more complete the resulting pleasure will be. On this basis, transcendent pleasure has been analyzed as a pleasure resulting from the perception and intuition of existential perfection and connection with the Absolute Perfection.

The research findings show that, based on the foundations of Transcendent Theosophy, the human being is a creature in the process of becoming and evolution, and his motion is ultimately directed toward existential actuality and perfection. Therefore, the ultimate goal of the human being cannot be a purely material, limited, and transient affair. The final destination must be commensurate with the human existential reality and the high capacities of the soul. In the meantime, pleasure also acquires a deeper meaning than a fleeting sensation; for in higher ranks, pleasure is coupled with the perception of perfection.

The most important finding of the article is that "transcendent



pleasure" can be considered representative of the final rank of human felicity. This pleasure is the result of perceiving existential perfection and drawing near to the source of perfection, namely Almighty God. Therefore, transcendent pleasure finds meaning not in opposition to perfection and divine proximity, but in connection with them. The further a human being advances along the path of existential perfection and detaches from lower ranks of material attachments, the greater the capacity he finds to perceive truth and enjoy superior pleasures. The examination of rival viewpoints also showed that concepts such as perfection, proximity, and annihilation, although holding an important place in the Islamic philosophical and mystical tradition, each face limitations on their own. Some of them are too abstract for the general audience, and others do not establish a direct and clear connection with the human motivational structure. In contrast, pleasure possesses intrinsic desirability, and human beings naturally pursue it. This very characteristic enables the concept of pleasure, if properly explained, to also account for human driving force. Of course, the intention behind this statement is not the endorsement of material hedonism.

In sum, the findings of the research demonstrate that the theory of "transcendent pleasure" can bridge two essential needs in the discussion of human telos: rational explanation and motivational power. Based on Transcendent Theosophy, this theory considers the human desire for pleasure, at its deepest level, as a manifestation of his existential motion toward perfection. Consequently, human motion toward God and Absolute Perfection does not mean ignoring human desire and will; rather, it is the realization of his most complete and enduring desideratum. From this perspective, transcendent pleasure can provide a framework for understanding human ultimate felicity wherein existential perfection, knowledge, divine proximity, rationality, and inner motivation are linked together.





لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه



علیرضا کوهشکن^۱  سید روح‌اله نورافشان^۲  محمدحسین زارعی رضائی^۳ 

۱. دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

alirezakooohshekan7005@gmail.com

۲. دکتری مبانی نظری اسلام، دانشکده‌های فقهی دانشگاه تهران، قم، ایران.

s.r.noorafshan@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

zareii435@cfu.ac.ir



نظـر

لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	پژوهش حاضر باهدف تبیین و اثبات «لذت متعالی» به عنوان غایت نهایی انسان بر پایه مبانی حکمت متعالیه نگاشته شده است. مسئله اصلی آن است که چگونه می توان میان دو بُعد عقلانی و انگیزشی در غایت شناسی انسان پیوندی منسجم برقرار کرد. در پاسخ به این پرسش، مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا بر داده های کتابخانه ای، نخست مفهوم لذت و غایت را در منظومه حکمت متعالیه تبیین می کند، سپس نشان می دهد که لذت متعالی نه حالت حسی و انفعالی، بلکه ادراک شهودی کمال وجودی است. بدین سان، میل فطری انسان به لذت، نمود همان حرکت وجودی او به سوی کمال تام خویش تلقی می شود. مقایسه نظریه پیشنهادی با رویکردهای رقیب مانند قرب، فنا و کمال نشان می دهد که هرچند آنها واجد ارزش فلسفی و عرفانی اند، اما فاقد جامعیت مفهومی و قدرت محرک استناد: کوهشکن، علیرضا؛ نورافشان، سید روح‌اله؛ زارعی رضائی، محمدحسین. (۱۴۰۵). لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه. نقدونظر، ۳۱(۳)، صص ۱-۳۱.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73371.2304>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

لازم برای تبیین غایت نهایی انسان هستند. نتیجه اینکه نظریه «لذت متعالی» می‌تواند شکاف میان خوانش‌های صرفاً عقل‌محور و نظریات عاطفه‌محور را پر کند و الگویی فلسفی و درون‌دینی از غایت انسانی ارائه دهد که هم از استحکام عقلانی برخوردار است و هم بر انگیزش ذاتی و مطلوبیت درونی انسان تکیه دارد.



مقدمه

موضوع غایت‌شناسی انسان^۱ همواره یکی از کهن‌ترین و اساسی‌ترین مباحث در حوزه‌های فلسفه، الهیات، اخلاق و حتی روان‌شناسی بوده است. تبیین هدف نهایی خلقت، نه تنها به ساختار هستی‌شناختی انسان و جایگاه او در نظام آفرینش معنا می‌بخشد، بلکه مستقیماً بر سیستم ارزش‌گذاری اخلاقی، انگیزه‌های رفتاری و جهت‌گیری‌های غایی او تأثیر می‌گذارد. پاسخ به این پرسش بنیادین، عملاً چارچوب مفهومی لازم برای ارزیابی حیات و تأمین نیروی محرکه اصلی برای حرکت و تکامل اجتماعی و فردی را فراهم می‌آورد. در تاریخ اندیشه، پاسخ‌های گوناگونی به مسئله غایت نهایی انسان ارائه شده است که هریک، با چالش‌های خاصی مواجه بوده‌اند. این نظریات را می‌توان به‌طور کلی به دو دسته تقسیم کرد: دسته نخست، نظریاتی که از جذابیت‌های عملی و قدرت انگیزشی بالایی برخوردارند (مانند لذت‌گرایی مادی)، اما در مواجهه با نقدهای عقلانی و فلسفی پایدار نیستند و از تبیین کمال وجودی و تعالی روح عاجزند. دسته دوم، نظریاتی که اغلب در سنت‌های فلسفی و عرفانی عمیق‌تر ریشه دارند (نظیر غایت‌انگاری عبودیت، خلیفه‌الهی، کمال و ...). این نظریات هرچند از توجیهات عقلانی برخوردارند، اما فاقد آن نیروی محرکه و شور عملی‌ای هستند که بتواند عموم انسان‌ها را به‌سوی فعالیت‌های دشوار اخلاقی و سیر و سلوک سوق دهد. این دوگانگی میان «توجیه عقلانی» و «قدرت انگیزشی»، یک خلأ نظری اساسی ایجاد می‌کند و نیاز به یک تبیین جامع را ضروری می‌سازد که بتواند هم‌زمان هر دو معیار را در بالاترین سطح تأمین کند. این پژوهش باهدف پرکردن این شکاف معرفتی، بر آن است تا مفهوم «لذت متعالی»^۲ را به‌مثابه غایت نهایی وجود انسان، در چارچوب نظری مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا، مورد بازبینی و تحلیل قرار دهد. هدف این است که با تعریف مجدد لذت به‌عنوان حالتی که عین ادراک کمال وجودی است، مدلی غایی



نظر

لذت متعالی به‌مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه

1. Human Teleology

2. Transcendental Pleasure



معرفی شود که نه تنها از نظر براهین عقلی قابل دفاع است، بلکه از نظر انگیزشی نیز با هدف ذاتی انسان برای کسب مطلوبیت در تناقض نیست و دارای بالاترین ظرفیت، به ویژه برای عموم مردم است. تفاوت حیاتی این نظریه با رویکردهای لذت‌گرایانه سطحی، در تعریف ماهیت لذت و قلمرو آن است که به جای محدودماندن به حوزه‌های مادی، با ساختار وجودی و کمال روح انسان پیوند می‌خورد. نوآوری این تحقیق علاوه بر اصل موضوع آن، در تلفیق بعد انگیزش و گرایش «لذت» با مبانی وجودشناختی صدرایی است؛ به این معنا که اشتیاق ذاتی انسان به لذت، بازتابی از حرکت جوهری وجود او به سوی غایت کمال است؛ گرچه بیان لذت به عنوان ارزش ذاتی، از فیلسوفان یونان تا فلاسفه معاصر سابقه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ «الف»، ص ۱۰۸)، آنچه این نوشتار را متمایز می‌کند تحلیل و تبیین آن براساس مکتب صدرایی و اسناد آن به مبانی صدرالمতألهین و همچنین نشان‌دادن وجه برتری آن بر دیگر عناوین فلسفی و دینی است که به عنوان غایت نهایی انسان مطرح شده‌اند.

در پیشینه پژوهش، یک تقسیم‌بندی چهارگانه ارائه می‌شود. سه دسته اول، به دلیل تعارض بنیادین با اصول اساسی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی در تفکر اسلامی، از منظر فلسفه اسلامی فاقد اعتبار شناخته می‌شوند و بطلان آن‌ها با ارجاع به اصول اولیه مکتب اثبات می‌گردد. این سه دسته تنها جهت تکمیل چارچوب گونه‌شناختی، به اختصار معرفی می‌شوند و نقد تطبیقی مفصل با آن‌ها در این مقاله انجام نمی‌شود. دسته چهارم شامل نظریاتی است که بر پایه غایت الهی شکل گرفته‌اند و در چارچوب فلسفه اسلامی، به عنوان نظریات اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرند و نقاط قوت و ضعف آن‌ها در قیاس با «نظریه مختار» (لذت متعالی) ارزیابی می‌شود.

الف) رویکرد نفی هرگونه غایت:^۱ برخی متفکران منکر هرگونه غایت برای حیات انسانی هستند و معتقدند زندگی ذاتاً فاقد معنا است و چیزی جز تکرار ملالت‌آور امور نیست (Smith, 2020. p. 186). این رویکرد گاه به بن‌بست‌های وجودی می‌انجامد و مسئله

1. Nihilism

خودکشی را پیش می‌کشد، مانند نمونه بارز آلبر کامو (Eagleton, 2008, p. 17756).

ب) رویکرد هدف مادی:^۱ این نظریه غایت زندگی را تنها در امور مادی جست‌وجو می‌کند (Wolfson, 1976, p. 117). براساس این دیدگاه، سعادت فردی با دستیابی به سلامت جسمی کامل، شغل مناسب، امنیت شغلی و تمامی امکانات رفاهی مادی تعریف می‌شود و نیازی به هدفی فراتر از این مؤلفه‌ها نیست (نورالهی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۳۷). سارتر، در رویکرد اگزیستانسیالیستی خود، غایت مطلق را رد می‌کند و آن را درون سوژه انسانی قرار می‌دهد (سارتر، ۱۹۴۶م، ص ۴۷).

ج) رویکرد هدف غیرالهی:^۲ این دیدگاه غایت حیات را فراتر از سطح امور مادی و طبیعی می‌داند؛ اما تفسیر آن از امور فراطبیعی، فاقد بُعد الهی است. غایت در این رویکرد به اموری نظیر شهرت، قدرت، محبوبیت و نام نیک تقلیل می‌یابد و به ساحت الهی ارتباطی پیدا نمی‌کند (عارفی، ۱۴۰۲، ص ۲۷). نیچه با مفهوم «مرگ خدا» هر غایت فرامادی الهی را نفی می‌کند و انسان را به خلق ارزش‌ها و اهداف خود (مانند ابرانسان) فرا می‌خواند (نیچه، ۱۸۸۲م، ص ۱۶۰).

د) رویکرد هدف الهی:^۳ این دیدگاه تأکید می‌کند که غایت حیات باید در سطحی متعالی، فرامادی و فراطبیعی بازایی شود که این امر تنها از طریق پیوند دادن حیات به یک موجود کامل مطلق، یعنی خدای متعال، میسر است. فلاسفه و اندیشمندان الهی دیدگاه‌های پرشماری در پاسخ به هدف آفرینش انسان مطرح کرده‌اند که در این نوشتار، با نظریه مختار (لذت متعالی) مقایسه خواهند شد.

بررسی پیشینه پژوهش در زمینه «لذت» و «غایت و هدف»:

در دسته «لذت»، مقاله گنجی‌پور و همکاران (۱۴۰۰) اقسام و عوامل لذت و سعادت را بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سعادت وابسته به کمال است؛ اما الزاماً به معنای خود کمال نیست. همچنین مقاله محمدی منفرد و همکاران (۱۳۹۸) عالی‌ترین

1. Material purpose

2. Supernatural purpose

3. Divine purpose





لذت را به لذائد عقلی نسبت می‌دهد و تأثیر لذائد مادون عقل از ارزش‌های اخلاقی را بیان می‌کند.

در دسته «غایت و هدف»، مقاله‌ی زمانیان (۱۴۰۳) معناداری حیات انسانی را از طریق پذیرش خداوند به عنوان حقیقتی نامتناهی تبیین می‌کند. همچنین مقاله‌ی مصباح یزدی (۱۳۹۱) بر اهمیت رضوان الهی به عنوان اوج شیدایی بنده تأکید دارد. دیگر مقالات، شامل مباحثی و همکاران (۱۳۹۷)، عاشوری و شریفی (۱۳۹۹) و ملاحسنی و جوادی (۱۴۰۲) به تحلیل ویژگی‌ها و وحدت غایت نهایی انسان می‌پردازند. در هیچ‌یک از آثار پیشین، «لذت متعالی» به عنوان «غایت نهایی» انسان بر مبنای مبانی حکمت متعالیه به طور نظاممند مورد بررسی قرار نگرفته است. این پژوهش، ضمن مقایسه و نقد دیدگاه‌های رقیب، با تأکید بر تمایز میان لذت متعالی و لذت مادی، به بررسی عمیق‌تری درباره‌ی شواهد معتبر درون‌دینی می‌پردازد.

۱. جایگاه غایت در حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، مفهوم غایت، از بنیادی‌ترین اصول فهم هستی و حرکت به شمار می‌آید. غایت نه تنها یکی از اقسام علل اربعه، بلکه عنصری است که به حرکت، معنا می‌بخشد. از منظر صدرای، در نظام وجودی، هیچ پدیده‌ای را نمی‌توان یافت که در سیر از قوه به فعل، بی‌جهت و بی‌غایت باشد؛ زیرا نفس حرکت، جهت‌مندی ذاتی دارد و این جهت همان «غایت» است که علت تحقق و استمرار آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸۹). ملاصدرا در بسط مفهوم «حرکت جوهری» نشان می‌دهد که وجود متحرک، حقیقتی سیال و پویاست و همه‌ی مراتب آن در صیورورت دائم‌اند؛ از این رو حرکت به مثابه‌ی یک سیر وجودی از «قوه» به «فعل» تفسیر می‌شود که در هر مرتبه‌اش نوعی میل به کمال نهایی نهفته است. در حکمت متعالیه، مفهوم «غایت» از ارکان اصلی تبیین افعال و حرکات (اعم از طبیعی و ارادی) به شمار می‌آید. در این نظام فلسفی، غایت دارای دو معنای متمایز است که هریک ناظر به بُعد خاصی از رابطه‌ی میان فاعل و فعل است: ۱) «ما ینتهی الیه الحركة»: در این معنا، غایت همان نقطه‌ی پایانی یا

منتهی الیه حرکت است؛ جایی که حرکت به آن ختم می‌شود. از حیث وجودی، این غایت پس از خود حرکت تحقق می‌یابد و نتیجه فعلیت یافتن تدریجی قوه است. به تعبیر دیگر، این غایت «تبعی طبیعی حرکت» است و میان فاعل مختار (دارای اراده و قصد) و فاعل غیرمختار (مانند قوای طبیعی) مشترک است؛ برای نمونه، درخت کامل، «غایت» حرکت طبیعی دانه در فرایند رویدن است. ۲) «ما لِأجلِهِ الحركة»: در این معنا، غایت اگرچه نقطه پایان حرکت است، اما «تقدم علمی و ارادی» بر فعل دارد؛ زیرا فاعل مختار قبل از فعل، آن را تصور کرده و حرکت را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. در این قسم، غایت پیش از فعل در علم و نیت فاعل تحقق دارد؛ از این رو این قسم مختص فاعل مختار است؛ زیرا مستلزم علم و آگاهی پیشینی فاعل به نتیجه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۵۰).

در این پژوهش، «غایت» با معنای دوم مدنظر است؛ بدین سان، پرسش محوری ما این است که نقطه مطلوب و نهایی حرکت اختیاری انسان، در علم پیشین الهی چه بوده است؟

۲. تحلیل لذت در فلسفه صدرایی

ملاصدرا در آثار خود، به ویژه الأسفار الأربعة، تحلیل عمیق و جامعی از لذت و ألم ارائه می‌دهد و این مفاهیم را در پیوندی مستقیم با «ادراک» و «کمال وجود» تعریف می‌کند. او لذت را به عنوان عین ادراک کمال وجودی تبیین می‌کند و به این نکته اشاره می‌کند که هر موجودی از مراتب مختلفی از وجود برخوردار است و در نتیجه، مراتب لذت نیز تابع شدت و ضعف وجود خواهند بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۵۵). لذت حسی (لذت نازل) متعلق به بدن و قوای طبیعی انسان است. این لذت عمدتاً ناشی از رفع نقص و بازگشت به حالت اعتدال است، مانند احساس شیرینی ناشی از رفع تشنگی. با این حال، این نوع لذت بیشتر به تأمین وجود و رفع فقدان مرتبط است و به همین دلیل، ناپایدار و زودگذر است. لذت حسی نه تنها متغیر و فانی است، بلکه به دلیل ارتباطش با مرتبه وجودی ماتریالیستی، به طور دائمی فرد را به احساس نبود و نقص وابسته می‌کند. در کانون توجه ملاصدرا، «لذت متعالی» قرار دارد که به عنوان لذت کمالی یا لذت





ادراکی شناخته می‌شود. این لذت ریشه در قوای عالیه نفس، به‌خصوص عقل نظری دارد، و زمانی حاصل می‌شود که نفس انسان به ادراک حقایق کلی، معقولات انتزاعی، و شهود ذات و اسمای الهی نائل می‌آید. در واقع، لذت متعالی بازتاب کمال وجود است و به‌دلیل ارتباطش با امور کلی و مجرد، از ثبات نسبی بیشتری نسبت به لذت‌های حسی برخوردار است. هرچه مرتبه ادراک به‌سوی عقل فعال و خالق هستی نزدیک‌تر باشد، این لذت کامل‌تر و غنی‌تر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹).

ملاصدرا به‌طور مشخص لذت متعالی را به‌عنوان غایت نهایی وجود انسان معرفی می‌کند. این غایت به فعلیت تمام کمالات ممکن برای هر مرتبه وجودی منتهی می‌شود و تحقق آن در انسان به معنای رسیدن به مقام قرب الهی و معرفت کامل است. از آنجاکه لذت متعالی، خود تجلی ادراکی قرب و کمال است، ظرفیت آن را دارد تا در مقام شاخص نهایی سنجش غایت‌مندی حیات انسان قرار گیرد. لذت متعالی در مقام معیار غایت‌مندی زندگی، تضمین‌کننده این حقیقت است که مسیر تکاملی انسان، افزون‌بر واقعیت‌های مادی، معطوف به کمالات معنوی و الهی باشد. در این فرایند، هرچه انسان به درک لذات بالاتر و پایدارتر نائل شود، نسبت به کمال وجودی خود نیز آگاه‌تر خواهد بود؛ آگاهی‌ای که خود، کلید رهایی از رنج و نقصان‌های حسی است. در دیدگاه ملاصدرا، رابطه‌ای عمیق و پیچیده میان لذت، سعادت، کمال و قرب الهی وجود دارد. سعادت به‌عنوان وضعیت نهایی انسان، در پرتو کمال واقعی نمایان می‌شود. در این میان، لذت متعالی نشان‌دهنده رسیدن به این کمال است؛ به‌گونه‌ای که هرگاه انسان به لذت متعالی دست می‌یابد، هم‌زمان به کمال خود و نزدیکی بیشتر به خداوند نائل می‌شود؛ از این‌رو ادراک کمال ضمن ایجاد لذت، موجب کمال‌یافتگی در ادراک‌کننده نیز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۲۳).

نفس موجودی دارای مراتب تشکیکی است و از طریق تعمیق در وجود و افزایش شدت وجودی خود، به لذت متعالی می‌رسد. هنگامی که نفس به کمال حقیقی می‌رسد، از بُعد مادی خود فاصله می‌گیرد و به مقام قرب الهی می‌پیوندد؛ این بدان معناست که حقیقت وجودی او در آن مقام با وضوح بیشتری نمایان می‌شود. بدین‌سان،

لذت ناشی از قرب به ذات الهی که کمال مطلق و فراتر از توصیف است، به عنوان غایت نهایی و برترین لذت معنوی تلقی می شود. در نهایت، از آنجا که عقل اعلی قوای مدرکه است و خداوند نیز کمال مطلق و اصلی ترین منشأ در مراتب وجود به شمار می آید، زمانی که عقل با این کمال مطلق مواجه می شود، به مرتبه ای از لذت مطلق و بی نظیر دست می یابد. ملاصدرا تصریح می کند که غایت لذت عقلانی، درک وجود مطلق، یعنی حق تعالی است، و این نقطه همان نقطه فرجامین سعادت انسانی است (گنجی پور و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۹۲).

۳. تبیین فلسفی لذت متعالی به مثابه غایت وجود

همان طور که گذشت، از نگاه حکمت متعالیه، لذت مفهومی است که ارتباطی مستقیم با «وجود» و «کمال وجودی» دارد، نه تنها یک حالت انفعالی نفسانی یا هیجانی. لذت، ظهور و شهود کمال وجودی است. هنگامی که یک موجود، چه در ساحت مادی و چه در ساحت مجرد، به کمال شایسته ذات خود دست می یابد، یا استعداد بالقوه ای در او به فعلیت می رسد، این فعلیت یافتگی به صورت درک درونی و شهودی برای او ظهور پیدا می کند که صدرا آن را «لذت» می نامد. بنابراین لذت از سنخ ادراک است و ادراک لازمه وجود مجرد، و از آن انفکاک ناپذیر است. تلاش انسان، خواه در کلان ترین برنامه ریزی ها و خواه خردترین اعمال، همواره بر محور واحد «کسب لذت» یا «دفع رنج» می چرخد. این اصل، از طریق مشاهده تجربی در هر عملی اثبات پذیر است. هر حرکتی، حتی خودکشی یا شهادت طلبی، در نهایت به سوی هدفی است که از منظر فاعل، «دفع رنج شدیدتر» یا «لذت برتر» را در پی دارد. این امر نشان می دهد که «لذت» تنها یک کیفیت نفسانی نیست، بلکه می تواند یک اصل حاکم بر هدف های انسانی است.

وقتی کمال در نگاه ملاصدرا، حقیقی وجودی و سازگار است که با تحصیل آن، مرتبه وجودی فاعل ارتقا می یابد و لذت، آگاه شدن نفس از این سازگاری و انطباق وجودی خود با کمال متناسب است (درست برعکس رنج که نشانه ناسازگاری و عدم



تطابق است)، این پیوند ذاتی، وجه عقلانی دفاع از لذت به مثابه غایت نهایی را فراهم می‌آورد. از آنجا که هر موجودی در حرکت است و غایت هر حرکتی وصول به کمال است و لذت ادراک همان نقطه پایانی است، پس طلب لذت، در واقع، تجلی طلب ذاتی وجود به سوی کمال خود است؛ از این رو معرفی «لذت متعالی» به عنوان غایت نهایی انسان، دارای ویژگی‌های مهمی است: نخست، دارای مفهومی واضح است؛ زیرا بر تجربه همگانی طلب لذت بنا شده است؛ دوم، پیوند عمیق «لذت» با بعد گرایشی و عاطفی، بالاترین جذابیت را دارد و می‌تواند محرک خوبی برای افعال و غایات میانی باشد؛ سوم، از نظر عقلی کاملاً قابل دفاع است؛ زیرا لازمه منطقی حرکت وجودی انسان به سوی کمال است. این غایت، انسان را به سوی تعالی وجودی هدایت می‌کند که در آن، بالاترین سطح ادراک حضوری و آرامش پایدار محقق می‌شود.

اما اشکال مهمی که در این میان مطرح می‌شود این است: اگر لذت، ادراک کمال باشد، و کمال وجود مسانخ و سازگار، از آنجا که هر موجودی با خود بیشترین مطابقت و سازگاری را دارد، باید انسان بیشترین لذت را از ذات خود ببرد؛ در حالی که اغلب از امور خارجی (غذا، علم، مقام) لذت می‌برد؟

باید گفت در حکمت متعالیه، ادراک حضوری، حتی ادراک وجود خود و کمالات آن، به التفات و توجه نیازمند است. ما به طور پیش فرض و روزمره، توجه خود را به سوی قوای فعال و متعلقات خارجی (ادراکات حسی و خیالی) معطوف می‌داریم؛ از این رو لذت ناشی از درک «ذات» ما پنهان می‌ماند، مگر در شرایط بحرانی یا تمرینات عالی عرفانی که توجه از عالم خارج به درون معطوف می‌شود. لذت ناشی از درک کمالات جزئی یا لذت‌های حسی نیز در واقع تراحم لذت‌ها را به همراه دارد؛ یعنی لذت یک بخش (مانند لذت خوردن) ممکن است مانع لذت بخش دیگر یا لذت عالی‌تر (لذت روحی) شود. لذت متعالی دقیقاً در نقطه‌ای قرار می‌گیرد که این تراحم‌ها برطرف می‌شود و بالاترین مرتبه کمال که همان کمال مطلق و لایتناهی است، مورد ادراک قرار می‌گیرد. این کمال همان ذات باری تعالی است که به واسطه علم حضوری درک می‌شود. این ادراک، دیگر تنها یک لذت موقتی نیست که به امر مادی یا نسبی وابسته

باشد، بلکه لذت حاصل از اتصال به منبع تمام کمالات است. هنگامی که لذت بر رنج غالب شود و دوام یابد، سعادت نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ «الف»، ص ۱۶۱)؛ از این رو سعادت‌مند کسی است که وسایل لذت مداوم برای او فراهم باشد. این فراهم شدن مداوم، تنها از طریق اتصال به کمال نامتناهی امکان‌پذیر است.

۳-۱. تفاوت این پاسخ با رویکرد مادی

در صورتی که موجودیت، دارای مراتب و ساحت‌های گوناگون باشد و لذات مرتبط با این مراتب، با یکدیگر تراحم پیدا کنند، عقل براساس اصل ضرورت، انتخاب ارزشمندترین لذت را تجویز می‌کند. از منظر عقل نظری، ارزش هر لذت تابع دو مؤلفه اساسی است: شدت (کیفیت) و مدت (دوام) آن. هر اندازه لذتی از این دو ویژگی بیشتر برخوردار باشد، ارزش بالاتری دارد. عقل حکم می‌کند کمالی که به ساحت اصیل و عالی موجود مربوط است، لذت برتر را به همراه دارد. از آنجا که حقیقت اصیل انسان، روح مجرد اوست که از محدودیت‌های جسمانی مصون است، برترین لذت‌های انسانی، لذت‌های روحی و معنوی هستند. علاوه بر این، روح به دلیل بقا و ابدیت، واجد دوام است و لذات روحی از حیث زمان نیز بر لذات زودگذر مادی برتری دارند (مصباح و عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۷). بنابراین در موارد تراحم، ترجیح لذات روحی حکم صریح عقل است.

این مبنای عقلی در وحی نیز آمده است. قرآن کریم به روشنی بر ملاک‌های شدت و مدت تأکید می‌کند و می‌فرماید: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ بلکه شما زندگی دنیا را ترجیح می‌دهید، در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است» (اعلی، ۱۶-۱۷) که «خیر» ناظر به کیفیت و شدت برتر لذات اخروی، و «ابقی» اشاره به دوام و پایداری آن دارد؛ از این رو قرآن ترجیح لذات دنیوی در شرایط تراحم را خطای داوری عقل عملی می‌داند. وجود تراحم میان لذات، ویژگی ذاتی انسان و عالم طبیعت است، و انتخاب آگاهانه لذت برتر در این تراحم‌ها، مسیر کمال و تعالی وجودی انسان را ممکن می‌سازد.





در تحلیل دقیق‌تر، برترین و شدیدترین لذت ممکن برای مخلوق، لذتی است که از قرب الهی به دست می‌آید؛ زیرا خداوند کامل مطلق است و قرب به او به معنای افزایش مرتبه وجودی و شدت وجودی انسان است؛ هرچه موجودی در هستی کامل‌تر شود، تناسب بیشتری با کامل مطلق می‌یابد و به او «نزدیک‌تر» می‌گردد. عقل از تحلیل صفات الهی نیز به همین نتیجه می‌رسد: خداوند حکیم و محب، آفریننده انسان برای رسیدن به بیشترین کمال و لذت ممکن است.

بنابراین هدف نهایی آفرینش انسان، کسب بیشترین لذت ممکن است؛ مقصودی که در شرایط عدم تراحم، امکان بهره‌مندی از هر دو نوع لذت (مادی و معنوی) را فراهم می‌آورد؛ اما در موارد تراحم، عقل سلیم و وحی الهی ترجیح لذت معنوی و اخروی را لازم می‌دانند. این نگرش، علاوه‌بر تبیین عقلانی غایت دین، جاذبه‌ای ژرف به‌سوی خداوند در انسان پدید می‌آورد و انگیزه او را برای حرکت در مسیر دین تقویت می‌کند.

در پاسخ به این پرسش که چرا دین از برخی اعمال لذت‌بخش نهی کرده و به تکالیف دشوار امر نموده است، می‌توان گفت که در همه این موارد، تراحمی میان لذت‌های مادی و لذت‌های برتر معنوی وجود دارد. دین در این شرایط، صرفاً آگاهی‌بخش به این تراحم‌ها و راهنمای انتخاب لذت پایدارتر است؛ بدین‌سان، دین نه مانع لذت، بلکه راهنمای انتخاب لذت برتر است. این مفهوم در فقه اسلامی با قواعدی چون «السمعیات الطاف فی العقلیات» و «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة» بیان می‌شود. این حقیقت در بیانات معصومان علیهم‌السلام نیز آمده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «چه‌بسا صبری اندک که شادی طولانی را در پی دارد و چه بسیار لذتی کوتاه که اندوهی ماندگار برجای می‌گذارد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲). امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در وصف متقین می‌فرماید: «روزهای کوتاهی صبر کردند تا راحتی درازمدتی به دست آورند؛ تجارتی پرسود که پروردگارشان آن را میسر ساخت» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۴). در مواردی که تراحمی وجود ندارد، دین توصیه‌های فراوانی برای بهبود بهره‌مندی از لذات مادی (سلامت، تغذیه، روابط) ارائه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). امام

کاظم علیه السلام نیز بر اختصاص زمانی برای لذت حلال برای حفظ توان ادای وظایف تأکید کرده‌اند (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۹). بنابراین دین برنامه‌ای جامع برای دستیابی به بیشترین لذت ممکن است؛ برداشتی که دارای آثار تربیتی و اخلاقی عمیقی در حیات فردی و اجتماعی انسان خواهد بود.

۴. مستندات دینی

با تبیینی که گذشت، می‌توان مدعی شد که غایت نهایی انسان وصول به لذتی است که از قرب و شهود الهی برمی‌خیزد؛ لذتی که در حکمت متعالیه، از آن با عنوان «لذت متعالی» یاد می‌شود و در نصوص دینی نیز به گونه‌ای روشن مورد تأیید قرار گرفته است. تعبیرهای قرآن و دعاها و روایات نشان می‌دهند که کمال و لذت نهایی انسان در ادراک و حضور نزد خداوند است، نه در تمتعات جسمانی و زودگذر. قرآن کریم در توصیف بهشت می‌فرماید: «فِيهَا مَا تُشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ نعمت‌های بهشتی آنچه را که نفس‌ها آرزو می‌کنند و چشم‌ها از آن لذت می‌برند، در بر دارد و این لذت پایدار است» (زخرف، ۷۱). از نگاه فلسفی، اشتیاق نفس به کمال مطلق در این آیه روشن می‌شود؛ زیرا میل نفس، از حبّ به وجود و کمال برمی‌خیزد. هنگامی که آیه از «خلود» سخن می‌گوید، دوام و بقا را به عنوان ویژگی لذت حقیقی آشکار می‌سازد. پس قرآن همان دو ویژگی بنیادین لذت متعالی یعنی شدت و دوام را در توصیف آخرت بیان کرده است.

در دعای کمیل آمده است: «فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سِيدِي وَ مَوْلَايَ صَبْرَتَ عَلِيٍّ عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقَكَ؟»^۱ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۴۷). در این بیان، درد حقیقی نه عذاب، بلکه فراق و دوری از خداست. رنج اصلی انسان، رنج نقصان وجودی و فقدان حضور الهی است، و همین معنا دلالت می‌کند بر اینکه لذت نهایی نیز در قرب به مبدأ هستی به دست می‌آید. هر چه وجود انسان کامل‌تر شود، ادراک او

۱. پس ای خدای من، ای سرور من و مولای من، به من عطا کن، من بر عذاب تو صبر کردم، پس چگونه بر جدایی تو صبر کنم؟





از کمال الهی عمیق تر و لذتش اصیل تر می گردد.

در حدیث معراج، خطاب به پیامبر ﷺ آمده است که اهل بهشت از خوراک و نوشیدنی لذت می برند، و «خواص» از یاد و گفت و گوی الهی بهره مندند: «يَا أَحْمَدُ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ قَصْرًا.... فِيهَا الْخَوَاصُّ أَنْظَرُ إِلَيْهِمْ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً فَأَكَلُهُمْ كُلَّمَا نَظَرَتْ إِلَيْهِمْ.... وَ إِذَا تَلَذَّذَ أَهْلُ الْجَنَّةِ بِالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ تَلَذَّذُوا أَوْلَيْكَ بِذِكْرِي وَ كَلَامِي وَ حَدِيثِي»^۱ (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۰). این روایت، درجات و جودی لذت را روشن می سازد؛ لذت حسی در مرتبه نازل، و لذت شهودی در مرتبه عالی قرار دارد. مقربان به واسطه اتحاد علم و وجود، لذت را در مقام ادراک ذات محبوب تجربه می کنند؛ لذتی که با هیچ لذت مادی سنجیدنی نیست؛ زیرا متعلقش خود حق تعالی است.

در مناجات عارفین آمده است: «إِلَهِي مَا أَلَذَّ خَوَاطِرُ الْإِلْهَامِ بِذِكْرِكَ عَلَى الْقُلُوبِ، وَ مَا أَحْلَى الْمَسِيرِ إِلَيْكَ بِالْأَوْهَامِ فِي مَسَالِكِ الْغُيُوبِ، وَ مَا أَطْيَبَ طَعْمَ حُبِّكَ وَ مَا أَغْذَبَ شُرْبَ قُرْبِكَ، فَأَعِدْنَا مِنْ طَرْدِكَ وَ إِبْعَادِكَ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۵۰). این سخن، تجربه وجدانی لذت قرب است که در آن، ادراک محبت و ذکر الهی به صورت طعم و شرب توصیف می شود؛ یعنی کام دل با شهود خدایی شیرین می گردد. در ادامه همین مسیر، مناجات ذاکرین می گوید: «أَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَيْرِ ذِكْرِكَ، وَ مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَيْرِ أُنْسِكَ، وَ مِنْ كُلِّ سُورٍ بَغَيْرِ قُرْبِكَ»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۵۱). این فراز مرز میان لذت حقیقی و مجازی را تعیین می کند. لذت هایی که در پیوند با خدا نیستند، ناپایدار و ناقص اند؛ زیرا وجودی مستقل از منبع هستی ندارند. تنها در یاد و انس و قرب الهی است

۱. ترجمه: «ای احمد! در بهشت قصری است که برگزیدگان در آن جای دارند؛ من هر روز هفتاد بار به آنان می نگرم و هر بار که به آنان می نگرم، با ایشان سخن می گویم... و در حالی که بهشتیان از خوردنی ها و نوشیدنی ها لذت می برند، آنان [آن برگزیدگان] از یاد من، کلام من و گفتگو با من لذت می برند.»
۲. ترجمه: خدای من، چه دل انگیز است آن افکار الهام بخشی که از یاد تو برمی خیزد؛ چه شیرین است آن سفری که با بال خیال به سوی تو و در گذرگاه های عالم غیب پیموده می شود؛ چه ناب است طعم عشق تو و چه گواراست جرعه ی قرب تو! پس ما را از اینکه از درگاهت رانده یا از تو دور گردیم، در پناه خود حفظ کن.
۳. از تو آموزش می طلبم برای هر لذتی که در غیر یاد تو، و از هر آسایشی که در غیر حضور تو، و از هر شادی ای که در غیر قرب تو باشد.

که لذت، تمام و راستین است. براین اساس، متون دینی نه تنها در تضاد با دیدگاه «لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان» نیست، بلکه کاملاً می تواند مؤید آن باشد.

امام سجاد (علیه السلام) در مناجات مریدین رسیدن به خداوند را رهایی حقیقی و دائمی از رنج می داند و بالاترین لذت و نعمت را وصال الهی بیان می کند و آن را نه فقط از لذت های دنیا، بلکه از لذت های اخروی و بهشتی برتر می داند: «فَأَنْتَ لَا غَيْرَكَ مُرَادِي، وَ لَكَ لَا لِسَوَاكَ سَهْرِي وَ شَهَادِي، وَ لِقَاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي وَ وَضْلُكَ مَنَى نَفْسِي، وَ إِلَيْكَ شَوْقِي وَ فِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْي، وَ إِلَيَّ هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَ رِضَاكَ بُغْيَتِي، وَ رُؤْيُكَ حَاجَتِي، وَ جَوَارِكَ طَلْبِي، وَ قُرْبُكَ غَايَةُ سُؤْلِي، وَ فِي مُنَاجَاةِكَ رَوْحِي وَ رَاحَتِي، وَ عِنْدَكَ دَوَاءُ عِلَّتِي وَ شِفَاءُ عُلَّتِي، وَ بَرْدُ لَوْعَتِي وَ كَشْفُ كَرْبَتِي يَا نَعِيمِي وَ جَنَّتِي يَا دُنْيَايَ وَ آخِرَتِي»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۷).

همچنین در مناجات مفتقرین، وصال و قرب الهی را مایه آرامش پایدار و رهایی از رنج بیان می کند و خداوند متعال را بالاترین هدفی می داند که ممکن است از سوی انسان مورد رغبت قرار گیرد: «وَ عُلَّتِي لَا يَبْرُدُهَا إِلَّا وَضْلُكَ، وَ لَوْعَتِي لَا يَطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَ شَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبُلُّهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَ جِهْكَ، وَ قَرَارِي لَا يَقْرُدُونُ دُئْوِي مِنْكَ، وَ لَهْفَتِي لَا يَرُدُّهَا إِلَّا رَوْحُكَ، وَ سَقَمِي لَا يَشْفِيهِ إِلَّا طِبُّكَ، وَ عَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ فَيَا مُنْتَهَى أَمَلِ الْأَمَلِينَ، وَ يَا غَايَةَ سُؤْلِ السَّائِلِينَ، وَ يَا أَقْصَى طَلِبَةِ الطَّالِبِينَ، وَ يَا أَعْلَى رَغْبَةِ الرَّاغِبِينَ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۹).

۱. ترجمه: جز تو کسی را نمی خواهم و غیر از تو همدم و مونس دیگری ندارم؛ دیدار تو مایه روشنایی چشمان من و گفتگو با تو پناهگاه جان من است. اشتیاق و دلدادگی ام از آنی توست و عشق و بی قراریات در جانم جای دارد؛ جوانی ام وقف این عشق است و خشنودیات آرزوی من؛ دیدار تو نیاز من و قرب تو مقصود جست و جوی من است. جان و آرامش در هم سخنی با توست و درمان بیماری، شفای گناهان، تسکین درد و زوال اندوه در کنار توست... ای مایه سعادت و بهشت من، ای دنیا و آخرت من.

۲. ترجمه: هیچ چیز عطش سوزان مرا جز وصال تو فرو نمی نشاند؛ هیچ چیز اندوه آتشین مرا جز دیدار تو خاموش نمی سازد؛ هیچ چیز اشتیاق مرا به تو جز نگرستن به سیمای تو سیراب نمی کند؛ هیچ چیز جز تقرب به تو مرا آرامش نمی بخشد؛ هیچ چیز جز روح تو عطش درونم را تسکین نمی دهد؛ هیچ چیز جز درمان تو درد مرا شفا نمی بخشد؛ و هیچ چیز جز قرب تو اندوهم را نمی زداید... ای نهایت امیدواران، ای غایت مطلوب درخواست کنندگان، ای هدف والای جویندگان و ای عالی ترین آرزوی مشتاقان.





در مناجات راغبین، از خداوند بهره‌وری و لذت‌بری از شهود الهی را طلب می‌کند:

«أَسْأَلُكَ ... أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزِيلٍ إِكْرَامِكَ وَ جَمِيلٍ إِعْنَامِكَ، فِي الْقُرْبَى مِنْكَ وَ الزُّلْفَى لَدَيْكَ وَ التَّمَتُّعِ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۵-۱۴۶).

و در مناجات محبین، محبت الهی را شیرین‌ترین لذت معرفی می‌کند: «إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا، وَمَنْ ذَا الَّذِي أَنْسَسَ بِقُرْبِكَ فَابْتَغَى عَنْكَ جَوْلًا»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

چنان‌که رنج انسان گرسنه و تشنه با خوردن و آشامیدن برطرف می‌شود و از غذا و نوشیدنی لذت می‌برد، امام صادق (ع) نیز روح انسان را چون گرسنه و تشنه‌ای می‌داند که رنج او فقط با محبت الهی برطرف می‌شود، بلکه لذت او از محبت الهی هیچ توقف و محدودیتی ندارد: «سَيَدِي أَنَا مِنْ حُبِّكَ جَائِعٌ لَا أَشْبَعُ، أَنَا مِنْ حُبِّكَ ظَمْآنٌ لَا أَرْوِي، وَ سُوقَاةٌ إِلَى مَنْ يَرَانِي وَلَا أَرَاهُ»^۳ (سید بن طاوس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۵).

امیرالمؤمنین (ع) لذت دنیا را محدود و آمیخته با رنج می‌داند و فقط لذات اخروی را خالص تلقی می‌کند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ خَلْقَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونُوا عَلَى آدَابٍ رَفِيعَةٍ وَ أَحْلَاقٍ شَرِيفَةٍ فَعَلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا كَذَلِكَ إِلَّا بِأَنْ يَعْرِفَهُمْ مَا لَهُمْ وَ مَا عَلَيْهِمْ وَ التَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ لَا يَجْتَمِعَانِ إِلَّا بِالْوَعْدِ وَ الْوَعْدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْتَّوْعِيدِ وَ الْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا تَسْتَهِيهِ أَنْفُسُهُمْ وَ تَلَذُّهُ أَعْيُنُهُمْ وَ التَّوْهِيْبُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِضِدِّ ذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَهُمْ فِي دَارِهِ وَ أَرَاهُمْ طَرَفًا مِنَ اللَّذَاتِ لِيَسْتَدِلُّوا بِهِ عَلَى مَا وَرَاءَهُمْ مِنَ اللَّذَاتِ الْخَالِصَةِ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا أَلَمٌ أَلَا وَ هِيَ الْجَنَّةُ وَ أَرَاهُمْ طَرَفًا مِنَ الْأَلَامِ لِيَسْتَدِلُّوا بِهِ عَلَى مَا وَرَاءَهُمْ مِنَ الْأَلَامِ

۱. ترجمه: از تو می‌خواهم... که انتظارات مرا در خصوص آن سخاوت فراوان و نیکویی زیبایی که از تو امید دارم، برآورده سازی؛ یعنی: قرب به تو، جایگاهی ارجمند در پیشگاهت، و لذت دیدار تو.
۲. ترجمه: خدای من، کیست که شیرینی عشق تو را چشیده و آن‌گاه جایگزینی برای تو جسته باشد؟ و کیست که در قرب تو آرامش یافته و سپس خواسته باشد از تو روی برگرداند؟
۳. ترجمه: ای سرور من، از عشق تو سخت گرسنه‌ام و هرگز سیر نمی‌شوم؛ از عشق تو عطشناکم و هرگز سیراب نمی‌گردم. آه، چه اشتیاقی! او مرا می‌بیند، اما من او را نمی‌بینم.

الْخَالِصَةِ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا لَذَّةٌ إِلَّا وَهِيَ النَّارُ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ تَرْوُونَ نَعِيمَ الدُّنْيَا مَحْلُوطاً بِمَحْنِهَا وَشُرُورِهَا مَمْرُوجاً بِكِدْرِهَا وَغُمُومِهَا»^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۷).

امام صادق علیه السلام معرفت الهی را مستلزم بالاترین لذت و موجب رفع رنج و وحشت، تنهایی، ظلمت، ضعف و بیماری معرفی می کند: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا وَكَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقَلَّ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْنُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَكُنْتُمْ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَتَلَذُّوْا بِهَا تَلَذُّدُ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّةِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آتِيسٌ مِنْ كُلِّ وَخْشَةٍ وَصَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَنُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَشِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۴۷).

۵. خوانش های بدیل

همان گونه که در بخش پیشینه اشاره شد، خوانش های بدیل نظریه مختار (لذت متعالی)، شامل دیدگاه هایی است که هرچند از استحکام عقلی و مبانی الهی معتبری برخوردارند،

۱. ترجمه: ای مردم، هنگامی که خداوند تبارک و تعالی مخلوقات خود را آفرید، اراده فرمود که آنها دارای آداب و رسوم نیکو و اخلاق والا باشند. او می دانست که آنها نمی توانند به این مهم دست یابند مگر با آگاه کردن آنها به حقوق و وظایفشان. و این آگاهی جز از طریق امر و نهی حاصل نمی شود و امر و نهی جز از طریق وعده و انذار با هم جمع نمی شوند. و وعده... و سوسه جز از طریق ترغیب حاصل نمی شود و تهدید جز از طریق ترساندن حاصل نمی شود. و سوسه جز از طریق آنچه نفس آنها می خواهد و آنچه چشم آنها را لذت می بخشد حاصل نمی شود و ترس جز از طریق عکس آن حاصل نمی شود. سپس آنها را در سرای خود آفرید و به آنها گوشه ای از لذت ها را نشان داد تا از آن لذت های خالصی را که در ورای آن است، لذت هایی که با درد آمیخته نیستند، استنباط کنند. و آن بهشت است و من گوشه ای از دردها را به آنها نشان می دهم تا از آن دردهای خالصی را که در ورای آنها است، دردهایی که با لذت آمیخته نیستند، که همان جهنم است، استنباط کنند. به همین دلیل، لذت های این دنیا را با آزمایش هایش و شادی هایش را با مشکلات و غم هایش در هم می آمیزی.
۲. اگر مردم فضیلت شناخت خداوند متعال و بزرگ را می دانستند، چشم به لذات و خوشی های زندگی دنیوی که خداوند به دشمنانش ارزانی داشته است، نمی دوختند. زندگی دنیوی آنها برایشان بی ارزش تر از آن چیزی بود که با پاهایشان بر آن قدم می گذارند، و از شناخت خداوند متعال و بزرگ لذت می بردند و از آن با لذتی مانند کسانی که در باغ های بهشت جاودانند، بهره مند می شدند. شناخت خداوند متعال برای دوستان خدا، در هر تنهایی مایه آرامش، در هر انزوا همدم، در هر تاریکی نوری، در هر ضعفی مایه قوت و در هر دردی درمانی است.





اما در مقایسه با نظریه مختار جایگاه ثانوی دارند. نظریه مختار به سبب برخورداری از ویژگی‌هایی چون پیوند عمیق با بعد انگیزشی انسان، شفافیت مفهومی و بی‌نیازی از استدلال‌های پیچیده فلسفی، به عنوان تبیین برگزیده انتخاب شده است. در این بخش، خوانش‌های بدیل باوجود پشتوانه عقلانی و مقبولیت نظری‌شان در مقایسه با ویژگی‌های نظریه مختار مورد تحلیل و ارزیابی تطبیقی قرار می‌گیرند.

۵-۱. بندگی و عبادت خداوند

این پاسخ در ادبیات دینی تکرار شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ من جن و انسان را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند» (ذاریات، ۵۶). بعضی مفسران معاصر آن را به عنوان هدف غایی از خلقت انسان بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۸۷).

بررسی:

نقطه ضعف: خلط میان هدف میانی و نهایی

بندگی و عبادت خداوند یک هدف میانی است، نه هدف نهایی؛ زیرا عقل همچنان می‌تواند پرسد که هدف از بندگی خدا چیست؟ یا چرا باید خداوند را عبادت کرد؟ قرآن نیز بر این مطلب صحه گذاشته و در جای دیگر، بندگی را راه مستقیم معرفی می‌کند: «وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؛ و اینکه مرا پرستید که راه مستقیم این است؟» (یس، ۶۱). واضح است که راه، غیر از مقصد است، و این تعبیر به دنبال بیان غایت نهایی نیست.

۵-۲. کمال

این تعبیر در کلمات دانشمندان، از جمله ابن سینا (۱۴۰۰ق، ص ۲۶۲) و ملاصدرا (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۵) پر تکرار است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۹۳)؛ گرچه تفاسیر متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. به نظر می‌رسد هر کسی به اجمال با معنای کمال آشناست؛ اما می‌توان آن را به معنای یک حقیقت وجودی سازگار و متناسب دانست که با داشتن آن، وجود



انسان فزونی می‌یابد و برتر می‌شود. با تأمل در مفهوم کمال روشن می‌گردد که کمال به معنای کلی آن و فارغ از اینکه مصداق آن چیست، ذاتاً و به‌خودی‌خود مطلوب و دارای ارزش است؛ از این‌رو پرسش از چرایی ضرورت دستیابی به کمال، از نظر عقلی، بی‌معناست (الهی‌راد، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰). از این جهت معرفی «کمال» به‌عنوان غایت نهایی، با «لذت متعالی» مشترک است. منشأ خواستن یک چیز در انسان، درک سنخیت، سازگاری، تناسب، مطابقت و هماهنگی با آن چیز است. این مطلب با تأمل در امیال و خواست‌های متنوع خود قابل تصدیق است. از سویی، نفس انسان موجودی مجرد است و قبل از هر چیز به خود علم حضوری دارد، و از آنجا که هر چیز بیشترین تطابق و سازگاری را با خود دارد (همان‌گونه که در فیزیک گفته می‌شود، هر جسمی با خود هم‌اندازه است)، هر انسانی ضرورتاً پیش و بیش از هر چیز، خود را دوست می‌دارد. در مرحله بعد، حب ذات سبب می‌شود، خواست او فقط به اموری تعلق گیرد که اضافه‌شدنشان به او، وجودش را فزونی و برتری می‌بخشند که به آن‌ها کمال گفته می‌شود؛ از این‌رو حب و گرایش به هر کمالی، شعبه‌ای از حب به ذات است. بنابراین آنچه مصداق سعادت و ارزش ذاتی و معیار سنجش ارزش کارهای اختیاری و صفات اکتسابی انسان است، کمال است که امر وجودی و واقعی است. به تعبیر دقیق‌تر و فلسفی، اساساً کمال و وجود دو مفهوم مساوق یکدیگرند (هم افرادشان و هم جهت صدقشان بر افراد یکسان است).

بررسی:

نقطه‌قوت: مطلوبیت ذاتی

از نقاط مثبت این دیدگاه، ارزش ذاتی کمال است. نیازی نیست از چرایی دستیابی به کمال پرسیده شود؛ زیرا مقصدبودن کمال در وجود انسان، نه امری قراردادی، بلکه امری ضرورت‌مند و درونی است؛ یعنی هر موجودی، به حکم ذات خود، به‌سوی کمال خویش حرکت می‌کند.

نقاط ضعف:

۱. ابهام در مفهوم: مفهوم کمال برای ذهن و درک عمومی انسان‌ها چندان روشن و



ملموس نیست. کمال مفهومی انتزاعی و فلسفی است؛ درحالی که «لذت» تجربه‌ای نزدیک، مستقیم و روشن برای همه انسان‌هاست. انسان می‌داند لذت چیست، آن را حس می‌کند و در زبان روزمره به کار می‌برد؛ ولی وقتی از «کمال» سخن گفته می‌شود، ذهن اغلب افراد نمی‌تواند به آسانی تصویری از آن بسازد و با آن ارتباط برقرار کند.

۲. عدم محرکیت: مفهوم کمال به تنهایی قادر به ایجاد انگیزش شورمندانه یا جاذبه لازم برای حرکت و عمل مستمر در انسان نیست، برخلاف «لذت متعالی» که دارای بُعد جاذبه‌ای ذاتی است و انسان با آن ارتباط عاطفی و انگیزشی برقرار می‌کند. در واقع، عموم انسان‌ها در مرتبه بعد از حب ذات، به کمالات ثانویه ذات خود و نقص ناشی از فقدان آن‌ها توجه می‌نمایند؛ با این تفاوت که این توجه، نه از جهت کمال و نقص بودن (که حیثیتی عقلی است)، بلکه از حیث لذت و رنج ملازم آن‌هاست؛ آن‌ها را می‌خواهند (به آن‌ها حب می‌ورزند) و انگیزه اصلی آن‌ها برای انجام یا ترک افعال هستند.

۵-۳. قرب الهی (التشبه بالباری)

صدرالمتألهین^۱ (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳) و نراقی (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲) از این عنوان با عناوین دیگری، چون «التشبه بالباری» و «التشبه بالمبدأ» یاد کرده‌اند. در ادبیات دینی هدف بودن قرب الهی به قدری مسلم است که همه مسمانان، اعمال عبادی خود را به قصد تقرب الهی به جا می‌آورند.

بررسی:

نقاط ضعف:

۱. ابهام در مفهوم: عنوان قرب الهی نیز دارای ابهام است؛ زیرا بعد از اینکه به شخص توجه داده شود که مراد، نزدیکی مکانی نیست، تازه این پرسش به ذهن می‌رسد که «نزدیکی» به چه معناست و تبیین آن چیست؟ تبیین مفاهیم دقیق عقلی و فرامادی برای

۱. «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية - ليحصل التشبه بالباري تعالى».



افرادی که با اصطلاحات فلسفی آشنایی ندارند، دشوار است. علاوه بر این، بعضی اسلام‌شناسان و فیلسوفان معاصر تصریح کرده‌اند که اساساً درک کُنه و حقیقت مفهوم قرب الهی ممکن نیست و اتفاقاً از آنجا که به وصف در نمی‌آمده است، فقط به بیان آثار آن بسنده کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۵۶)؛ از این رو نصوص دینی هم بیشتر به تشریح آثار قرب به خداوند پرداخته‌اند تا ذات و ماهیت آن. آیات و روایات فراوانی که به بیان نعمت‌های مادی و معنوی بهشتیان و رنج و عذاب‌های جهنمیان می‌پردازند، شاهد این مدعاست. دسته اول بیان آثار نزدیکی به خداوند، و دسته دوم آثار دوری از اوست.

۲. عدم محرکیت: مفاهیم دینی نظیر کمال، سعادت و قرب به خدا برای همه قابل درک نیستند و جاذبه‌ای ایجاد نمی‌کنند؛ از این رو آموزه‌های دینی با بیانی محسوس و جذاب و مُحَرِّک، مخاطب را به سوی قرب الهی فرا می‌خوانند. نعمت‌هایی همچون غذای لذیذ، جوی آب، درختان پر میوه و حوریان بهشتی، جلوه‌هایی از قرب خداوند که واقعیت دارند و در انسان حرکت ایجاد می‌کنند. در واقع، رضایت و قرب الهی در این نعمت‌ها جلوه می‌کند. بنابراین پرسش اصلی در اینجا است که این تعبیر دینی را از میان آثار فراوانش، باید با کدام لازمه و اثرش معرفی کرد تا عموم انسان‌ها بتوانند به بهترین شکل با آن ارتباط برقرار کنند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ «ب»، ص ۱۹۱).

۳. عدم مطلوبیت ذاتی: «تقرب به خداوند» از آن دست عناوینی نیست که از نظر عقلی و بدون هیچ پیش‌فرضی، مطلوبیت آن ذاتی باشد؛ از این رو باز جای این پرسش هست که «چرا باید به خدا نزدیک شویم؟»؛ برخلاف مفهوم لذت که با صرف تصور آن، شخص تصدیق می‌کند که به خودی خود برای هر کسی مطلوب است و معنا ندارد پرسیده شود «لذت را برای چه می‌خواهیم؟».

البته این تعبیر، خود از دو جهت مهم است و نباید از ادبیات دینی حذف شود: نخست، برای سنجش تحقق هدف نهایی انسان، ملاک ارائه می‌دهد؛ به این صورت که هر چه انسان به خداوند نزدیک‌تر شود، به کمال نهایی خود به عنوان انسان، نزدیک‌تر می‌گردد. دوم، در ضمن مسیر و جهت حرکت را هم مشخص می‌کند که تنها مسیر رشد و سعادت حقیقی، مسیری است که انسان را به خدا نزدیک کند.

۵-۴. فنا و شهود قلبی

صدرالمتألهین معتقد است هدف از آفرینش انسان، رسیدن به مقام فنا و علم حضوری و شهود قلبی خداوند و وابستگی به اوست: «العلم هو الأول و الآخر و المبدأ و المنتهى و الذى هو الغاية القصوى للعمل و السلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهدة الحضورية و الاتصال العلمى المسمى بالفناء فى التوحيد عند الصوفية»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۳۱).

در این باره می‌توان گفت علم حضوری به خود، نحوه و لازمه وجود مجرد است؛ از این رو هر چه وجودش کامل‌تر شود، این علم قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا از یک سو، عالم قوی‌تر شده، پس توان درک بیشتری یافته است و از سوی دیگر، معلوم کامل‌تر گشته و هر چه وجود معلوم قوی‌تر باشد، علم حضوری به آن شدیدتر است (مصباح و محمدی، ۱۳۹۹، صص ۴۶-۴۷). در علم حضوری به خود، عالم هم عین آن دوی دیگر است. در واقع، یک حقیقت خارجی است که از حیثیات مختلف، مفاهیم مختلف از آن انتزاع می‌شود. البته باید توجه داشت که این به معنای اعتباریت صرف نیست؛ زیرا این مفاهیم معقول ثانی فلسفی هستند و منشأ انتزاع آن‌ها خارجی است. از دیگر سو، معلول، حقیقتی جز عین ربط و وابستگی به علت خویش ندارد. بنابراین علم حضوری معلول به خویش، عین علم حضوری او به علت خود است؛ چون علم به عین ربط بودن مستلزم به علم به طرف ربط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۳). نتیجه اینکه، هر چه علم حضوری به خویش کامل‌تر شود، علم حضوری به علت هم کامل‌تر می‌گردد.

بررسی:

نقاط ضعف:

۱. ابهام در مفهوم: این مفهوم از شرط شفافیت مفهومی لازم برای یک تبیین منسجم غایت‌شناختی برخوردار نیست؛ زیرا اصطلاح «فنا» غالباً با ابهام‌های وجودشناختی و

۱. ترجمه: معرفت، آغاز و انجام، مبدأ و نتیجه است... و آنچه هدف نهایی عمل و سلوک در صراط مستقیم است، نوع دیگری از معرفت است که همان شهود مستقیم و ارتباط علمی است که در نزد صوفیان، فنای در توحید نامیده می‌شود.



معرفت شناختی همراه است که فاقد تعریف دقیق و اجماعی است. علاوه بر این، تبیین «فنا» معمولاً مستلزم ورود به مباحث دقیق عرفانی، تحلیل قوای ادراک شهودی و اثبات مقدمات معرفت شناختی است.

۲. عدم محرکیت: در بُعد انگیزشی، درحالی که «لذت متعالی» به طور مستقیم محرک بعد رفتار است، مفهوم «فنا» که مستلزم نفی «خود» است، در سطح عامه، انگیزشی کم و غیرمستقیم ایجاد می کند و در نتیجه، پیوند آن با بعد انگیزشی انسان ضعیف است.

نتیجه گیری

براساس اصول بنیادین حکمت متعالیه، هدف نهایی هستی انسان، دستیابی به سطحی از آگاهی و حضور است که در آن، روح انسان می تواند کمال ذاتی خود را تحت پرتو نور وجود الهی مشاهده کند. این پژوهش نشان می دهد که «لذت متعالی» بهترین توصیف کننده این جایگاه است؛ لذتی که ماهیت حقیقی آن، نه یک حس زودگذر، بلکه ادراک شهودی از کمال هستی و اتصال با منشأ وجود است. مقایسه های تحلیلی با مفاهیم رقیب مانند «قرب»، «کمال» و «فنا» نشان داد که اگرچه این اصطلاحات در حوزه های عرفانی و مذهبی اهمیت ویژه ای دارند و شایسته حذف نیستند، در تبیین غایت نهایی، از قدرت انگیزشی کافی برخوردار نیستند. «لذت متعالی» فراتر از یک نظریه صرفاً اخلاقی یا عرفانی، به عنوان تبیینی فلسفی و هستی شناختی برای هدف نهایی انسان مطرح می شود که هم جنبه عقلانی و هم نیروی محرک زندگی بشر را در خود ادغام می کند و تصویری یکپارچه از سعادت قصوای انسانی ارائه می دهد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (تصحیح و تعلیق:
علی اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه
علمیه قم.

الهی‌راد، صفدر. (۱۳۹۹). انسان‌شناسی (چاپ هشتم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی علیه السلام.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد (چاپ سوم). تهران: انتشارات الزهراء.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). مفاتیح الحیاة (چاپ بیست و پنجم). قم: نشر اسراء.
دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب (ج ۱). قم: الشریف الرضی.
زمانیان، بهمن. (۱۴۰۳). حکمت متعالیه و مسئله معناداری و عدم معناداری در زندگی بشری. آموزه‌های
فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۳)، صص ۱۲۹-۱۴۷. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6131.1533>
سارتر، ژان پل. (۱۹۴۶م). اگزیستانسیالیسم و اومانیزم (مترجم: مصطفی رحیمی). تهران:
انتشارات نیلوفر.

سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنة (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات
اسلامی.

سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية (مصحح: سید
جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة
الأربعة (مقصود: محمدی، ویراستار، ج ۱، ۲). تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۹، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج (ج ۱). مشهد: نشر مرتضی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتعبد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (شارح: علامه حلی، ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عارفی، عباس. (۱۴۰۲). معنای زندگی از دیدگاه علامه مصباح یزدی. معرفت فلسفی، ۲۰ (۷۹)، صص ۲۳-۴۰.

عاشوری، حمید؛ شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۹). ویژگی‌های هویت انسانی از نگاه ملاصدرا و دلالت‌های غایت‌شناسانه آن در اخلاق. معرفت اخلاقی، ۱۱ (۲)، صص ۵-۲۰.

عبودیت، عبدالرسول؛ مصباح، مجتبی. (۱۳۹۹). خداشناسی (چاپ ششم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

گنجی‌پور، زهرا؛ براتی، فرج‌الله؛ و امانی، میثم. (۱۴۰۰). رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۱۵ (۳۵)، صص ۲۶۸-۲۹۲.

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.43028.2724>

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.
مباشری، ایوب؛ ضمیری، محمدرضا. (۱۳۹۷). چگونگی کاربست عقل و شهود و بررسی هماهنگی آنها در باب مسئله هدف‌نهایی زندگی از دیدگاه حکمت متعالیه. الهیات تطبیقی، ۹ (۲۰)، صص ۷۵-۹۴.
<https://doi.org/10.22108/coth.2019.113031.1195>

مباشری، ایوب؛ ضمیری، محمدرضا؛ جمشیدی‌راد، محمدصادق؛ و مهدی‌فر، حسن. (۱۳۹۹). کاربست قرآن و عقل در باب هدف‌نهایی زندگی از دیدگاه حکمت متعالیه. مطالعات قرآنی، ۱۱ (۴۲)، صص ۹۳-۱۲۳.





مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۹۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی. محمدی منفرد، زهرا، عباسی پور، محمد، و مهدی پور، حسن. (۱۳۹۸). بازخوانی حقیقت لذت در اندیشه اخلاقی ابن سینا و ملاصدرا. پژوهشنامه اخلاق، ۱۲(۴۳)، صص ۷-۱۸

مصباح، مجتبی؛ محمدی، عبدالله. (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی (چاپ ششم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). به سوی او. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). مراتب قرب الهی و الگوی خداجویان. معرفت، ۲۱(۱۷۵)، صص ۵-۹.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ «الف»). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (چاپ پنجم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ «ب»). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (چاپ پنجم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.

ملاحسنی، فاطمه؛ جوادی، محسن. (۱۴۰۲). وحدت غایت نهایی انسان در آرای ملاصدرا. اندیشه دینی، ۲۳(۸۸)، صص ۹۷-۱۱۶. <https://doi.org/10.22099/JRT.2023.48497.2935>

نراقی، مهدی. (۱۳۸۳ق). جامع السعادات (ج ۱، چاپ هفتم). قم: اسماعیلیان.

نورالهی، سید محمد؛ قیوم‌زاده، محمود؛ و رضائی اصفهانی، محمدعلی. (۱۴۰۲). معنا و هدف زندگی در افق اندیشه مدرنیته و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۱۳(۵۲)، صص ۲۲۳-۲۴۰.

نیچه، فردریش. (۱۸۸۲م). حکمت شادان (مترجم: سعید کامران). تهران: جامی (مصدق).

Eagleton, T. (2008). *The meaning of life: A very short introduction*. London: Oxford University Press.

Smith, W. D. (2020). *Essays on Deleuze* (M. J. Seiedi, Trans.). Tehran: Elmi wa Farhangi Publications.

Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.



نظر

لذت متعالی به مثابه غایت نهایی انسان در حکمت متعالیه