

بسم الله الرحمن الرحيم

لذت زندگی از دیدگاه حکمت اسلامی

حسن پناهی آزاد^۱

چکیده

لذت یعنی ادراک نفس ناطقه از خیر و کمالی که برایش حاصل شده است. ادراک و لذت از سنخ وجود و دارای مراتب حسی، مثالی و عقلی هستند. لذت عقلی برتر از خیالی و لذت خیالی برتر از لذت حسی است. انسان اگر از اشتغال به جسم و مادیات برآمده و به مراتب برتر هستی توجه کند، کمالات برتر و لذات شدیدتری را خواهد یافت تا جایی که به مرتبه لذت بدون رنج و کمال بدون نقص باریابد. کمال طلبی و مطلق خواهی فطری انسان، همواره او را به سمت کمال و لذت مطلق سوق می دهد. این نیاز فطری، تنها با توجه به مبدء هستی و حرکت به سوی او تامین می شود و لذتهای گذرا در ذیل این لذت مطلوب و معنادار خواهند بود. این توجه، لذت های بی-رنج و کمالات بی نقص را به انسان ارائه کرده و در دسترس او قرار می دهد. این زندگی توحیدی است که با لذت و کمال توأم بوده و سعادت انسان را در بر دارد.

کلیدواژگان: لذت، سعادت، ادراک ملایم، ادراک منافر، لذت حسی، لذت خیالی، لذت عقلی، لذت معنوی، مطلق طلبی فطری، فطرت اصلی، فطرت تبعی، ایمان.

^۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

انسان، فطرتاً کمال طلب است^۱ و چون لذت^۲ را کمال می‌داند، لذت جویی برای او فطری است. انسان هرگز از لذت متنفر نیست، مگر آن که در تشخیص لذت به خطا رود، یا به علت کوتاهی و سستی، از نیل به لذتهای برتر بازمانده و در نتیجه اصل لذت را نفی کند.^۳

در تفکرات انسان، لذت و رنج و سعادت و شقاوت همیشه همراه یکدیگرند. شرط بهره‌مندی از لذتها آشنایی با رنجهاست.^۴ لذتی، سعادت است که مانع لذت بزرگتر و یا موجب رنج نباشد و رنجی شقاوت است که مانع رنج بزرگتر و یا مقدمه لذت نباشد.^۵

فرهنگ اسلام نه تنها لذت را انکار نمی‌کند، بلکه راه رسیدن به لذت و سعادت جاودان را نمایانده و نمونه‌هایی از آن را برشمرده است.^۶

(۱) پیشینه توجه به مفهوم لذت

سخن از لذت و سعادت، هم در فلسفه غرب و هم در فلسفه اسلامی جایگاهی مهم و پیشینه‌ای بلند دارد. سقراط، غلبه لذت بر رنج را سعادت خوانده است.^۷ افلاطون لذت عقلی را ویژه انسان و مایه تحقق زندگی کامل می‌شمارد و بر آن است که وجود عقل و استفاده از آن برای انتخاب لذتهای ارزشمند و اجتناب از لذتهای بی-ارزش ضرورت دارد.^۸ ارسطو لذت را لازمه سعادت می‌داند نه عین آن و معتقد است ارزش لذت وابسته به عملی است که خاستگاه لذت است. زندگی صرفاً لذت‌گرایانه به دور از محوریت عقل، با وجود عاقل تناسبی ندارد.^۹

«حقیقتاً مرد نیکوکار کسی است که در اعمال نیکویش احساس لذت بکند و کسی درستکار است که در اجرای اعمال صحیح درک خوشایندی نماید... بخشنده‌ای که در عملش احساس لذت نکند، کریم نیست...»^{۱۰}

اپیکور می‌گفت لذت، نخستین خیر ذاتی انسان و همزاد اوست و هر انتخاب و اجتنابی با توجه به لذت صورت می‌گیرد. لذت مبدأ و منتهای زندگی سعادت‌مندانه و ملاک داور است.^۱ وی معتقد بود مقابله با سختی‌های زندگی نوعی لذت بردن از زندگی است.^۲

۱. خمینی، امام سید روح الله؛ آداب الصلوة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۴۲.

۲. Pleasure.

۳. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح اشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۳۳۵.

۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۱ «عدل الهی»، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۸۶.

۵. همو، همان، تهران، صدرا، ج ۷، ۱۳۷۳ ش، ص ۵۵.

۶. صفات: ۴۶، زخرف: ۷۱، محمد: ۱۵.

۷. افلاطون؛ پنج رساله، ترجمه محمود صنایعی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۱۶ و ۱۷۴؛ دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمد حسن لطفی،

تهران، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۲۱.

۸. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش، ج ۳، ص ۱۶۲۳ و بعد (فیلیس).

۹. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ ش، ص ۷۰-۷۲.

۱۰. اخلاق نیکوماخوس، ص ۷۱.

لذت در آثار حکمای مسلمان نیز همراه با مفهوم سعادت، بحث‌های دامنه‌داری را به خود اختصاص داده است. فارابی،^۳ بوعلی،^۴ سهروردی^۵ و صدرالمتهلین^۶ از بزرگ‌ترین حکیمان جهان اسلام هستند که لذت را به تفصیل بررسی، تعریف و جایگاه آن در وجود انسان را تبیین کرده‌اند.^۷

امروزه مفهوم لذت با معنای سنتی آن تفاوت قابل توجهی یافته است. تفکر اومانیستی، انسان طبیعی و دنیایی و لذات مادی را محور همه چیز در هستی انسان دانسته^۸ و او را به جای خدا نشانده است. بدین ترتیب هیچ مبدئی جز خود انسان و جهان ماده در میان نیست تا تامین هدف و لذات زندگی را از آن توقع داشت و انسان اومانیست، نه تنها هیچ لذتی را در افق زندگی نمی‌بیند، بلکه با طرح ایده پوچ‌گرایی، به آفت‌های عمیق روانی - مانند تنفر از زندگی، بی‌هدف دانستن حیات، گریز از خود و حقایق باطنی و سقوط ارزش‌ها در جامعه انسانی - مبتلاست.^۹ برخی از متفکران اگزیستانسیالیست نیز بدون این که برای انسان حیاتی برتر از ماده و طبیعت و مبدئی برای تامین لذات حقیقی - مانند خدا - شناسایی و تعریف کنند، تنها حیات دنیوی را می‌کاوند و لذت را محدود به زندگی دنیایی و برخورداری‌های آن شناسایی می‌کنند تا حدی که گاه پایان زندگی را به زندگی فاقد لذت‌های دنیایی ترجیح داده و این ترجیع‌بند را سر می‌دهد که زندگی به رنج و زحمت‌های جاری در آن نمی‌ارزد. غافل از این که هر نماد ظاهری

۱. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۶۷.

۲. هنری توماس و دانالی توماس؛ ماجراهای جاودان در فلسفه، ترجمه احمد شهسا، تهران، ققنوس، چاپ هشتم، ۱۳۸۵ ش، ص ۹۶ و ۹۷.

۳. فارابی، ابونصر و سید اسماعیل شب غازی؛ فصوص الحکمه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، ص ۵۸؛ همو؛ الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق؛ ص ۱۴ و ۳۵؛ همو؛ تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص ۱۶۱۶؛ همو؛ آراء اهل المدينه الفاضله، بیروت، الهلال، ۱۹۹۵ م، ص ۶ و ۱۹ و ۴۳؛ آل یس، جعفر؛ الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۸۷.

۴. ابن سینا؛ رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۲؛ همو؛ المباحثات، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۱۷؛ همو؛ طبیعیات شفا، ج ۳، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۶؛ همو؛ الاهیات شفا، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۸۸ و ۳۶۹ و ۳۷۰ و ۳۸۸ و ۴۳۲؛ همو؛ الاضحویه فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش، چاپ اول، تحقیق حسن عاصی، ص ۱۱۴ و ۱۴۵؛ همو؛ المبدء و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش، چاپ اول، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۸ و ۵۹.

۵. سهروردی، شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش، چاپ دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷ و ج ۲، ص ۱۳۶ و ۲۲۴ و ج ۴، ص ۸۲ و ۱۲.

۶. شیرازی، صدرالمتهلین؛ مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش، چاپ اول، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۱۵ و ۱۲۰؛ همو؛ الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۴۵ و ۱۹۲؛ همو؛ المبدء و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۴۹ و ۱۵۰ و ۳۶۳ و ۴۰۲؛ همو؛ اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۲۴۸؛ همو؛ اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م، چاپ سوم، ج ۴، ص ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۲۰-۱۲۲؛ ج ۹، ص ۱۲۲؛ همو؛ کسراصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول، ص ۲۰۲ و ۳۱۹؛ همو؛ شرح الهدایه الاثریه، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق، چاپ اول، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، ص ۲۲۹ و ۲۳۱؛ همو؛ شرح بر زادالمسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش، چاپ سوم، ص ۱۱۳.

۷. در این مقاله، به طور عمده آراء ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا ارائه شده؛ زیرا سه مکتب شاخص حکمت اسلامی از آن این سه حکیم بزرگ است. دیگر متفکران و فیلسوفان نیز در این باره سخنان ارزشمندی دارند که در متن آثار مختلف در دسترس قرار دارد.

8. T.Davies, Humanism, (London: Routledge, 1997), p.126.

۹. جعفری، محمدتقی؛ فلسفه و هدف زندگی، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۲ و ۱۳.

در دنیا از پشتوانه‌ای معنوی و معنادار برخوردار است و اساساً هر چیزی در دنیا، گویای هدفمندی و غایت‌مندی جهان است.^۱ به قول مولوی:

«کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی»^۲

نگاه اومانیستی و نسخه‌هایی از اگزیستانسیالیسم،^۳ در اثر ناتوانی از شناسایی و تفسیر چرایی سختی‌های زندگی، به جای تبیین و توجیه عقلانی هستی و غایت انسان، صورت آن را پاک می‌کند. زیرا از مبانی عقلی و دقیق در تبیین هویت متعالی انسان و فلسفه زندگی محروم است. روشن است که در چنین موقعیتی، لذت به معنایی که مد نظر حکمای مسلمان است، جایی نخواهد یافت و حداکثر در مرتبه دنیا و ماده و طبیعت انسان محصور خواهد ماند.

۲) چیستی لذت در حکمت اسلامی

حکیمان اسلامی لذت را با عبارات صریحی تعریف کرده‌اند. در ادامه تعریف‌های سه حکیم صاحب مکتب در فلسفه اسلامی می‌آید:

شیخ‌الرئیس معتقد است: لذت یعنی ادراک و یا وصول نفس به کمال،^۴ خیر^۵ یا امری ملائم، از آن جهت که ملائم است.^۶

شیخ شراق لذت را به ادراک امر ملائم و وصول به آن و آلم را به ادراک امر ناملائم تعریف می‌کند. خیر و کمالی لذت است که مانع و ضدی در مقابل ادراک آن وجود نداشته باشد.^۷ ایشان نیز معتقد است برترین فرد این معنا، ذات نور مطلق یعنی حق تعالی است که کمال و خیری برتر و لذیذتر از کمال او وجود ندارد.^۸ ایشان می‌افزاید: مدرکی که از کمال بودن کمال مدرک خود آگاه نیست، از ادراک آن لذتی نمی‌برد:

«و لیست اللذّة ألاً الشعور بالکمال الحاصل من حیث أنّه کمال و حاصل. فالغافل عن حصول الکمال لا یلتذّذ...»^۹

بنابراین شیخ اشراق دو قید به تعریف شیخ‌الرئیس افزود؛ نخست نبود مانع و ضد در تحقق ادراک و دوم آگاهی مدرک از کمال بودن کمالی که برای او حاصل شده است.

۱. جعفری، همان، ص ۷۳.

۲. مثنوی، دفتر سوم، ص ۵۴۸.

۳. مانند سارتر که به صراحت وجود خدا (واجب الوجود) را نفی می‌کند. ر.ک: سارتر؛ اگزیستانسیالیسم یا فلسفه وجودی و نیز کاپلستون،

فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۹، ترجمه عبدالحسن آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۳۱.

۴. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش، چاپ اول، ص ۱۳۷.

۵. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین؛ شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش، چاپ اول، مقدمه و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، ص ۲۷۲.

۶. المبدأ و المعاد، ص ۱۰۹.

۷. سهروردی، شهاب الدین؛ حکمة الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش، چاپ دوم، تصحیح هانری کرین،

ص ۲۲۳.

۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۸۶.

۹. همان، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۴، ص ۲۳۶.

صدرالمتالهین نیز ارکان پیش گفته یعنی مدرک یا نفس، مدرک (یا همان خیر و کمال یا امر ملائم) و ادراک، را در تعریف خویش وارد کرده است. به اعتقاد ایشان، لذت عبارت است از ادراک امر ملائم و هر قدر پایه ادراک برتر باشد، شدت لذت نیز بیشتر است.^۱

ایشان در تصریحی بیشتر بر هم‌سنخی لذت با ادراک و وجود می‌گوید: وجود، امری عینی (نه انتزاعی و مفهومی) و عین هویت و تشخیص شیء است که برای خودش، کمال و خیر است. وجود او، کمال خیر برای خود اوست و زوال آن، شر و نیز زوال کمال وجود آن، شر مضاعف است. خواه آن شیء، وجود یا کمال وجود و یا زوال وجود یا زوال کمال وجود خود را ادراک نکند یا نکند. اما اگر آن وجود و کمال را ادراک کرد، لذت برده و اگر آن نقصان و زوال را ادراک کند، الم خواهد برد. البته ادراک، وجود صورت مجرد حاضر معلوم برای عالم است که هم با معلوم و هم با عالم متحد است.^۲ پس هر علمی برای وجود متناسب با آن، خیر و برای وجود نامتناسب با آن شر است. خواه آن وجود این امر (خیر یا شر) را درک نکند یا نکند. اما آنگاه که عالم، هم وجود آن خیر (معلوم) و هم خیر بودن آن را ادراک کرد، به لذت و بهجت نایل می‌شود.^۳ بنابراین لذت، ادراک مرکب یعنی «علم به علم» است نه علم بسیط یعنی صرف حصول علم.^۴

لذا ایشان در تعریف لذت می‌نویسد:

«فانَّ حدَّ اللذة بانها ادراک الملايم من حيث هو ملايم...»^۵

طبق تعریف و تبیین صدرالمتالهین، لذت امری از سنخ وجود است؛ زیرا ادراک هم‌سنخ وجود است. البته محور و اساس تحقق لذت، نفس مدرک است. یعنی اگر نفسی نباشد، که اولاً از حصول خیر و کمال برای خود و ثانیاً از کمال بودن آن آگاه بوده و ثالثاً مدرک آن کمال باشد، لذتی اتفاق نخواهد افتاد.^۶ بدین ترتیب لذت در حکمت اسلامی دارای سه رکن است: حصول کمال برای نفس، آگاهی نفس از کمال بودن آن و ادراک آن کمال توسط نفس. لذا تفسیر لذت به ادراک امری منطقی و موجه است، زیرا ادراک مبتنی بر سه رکن علم، عالم و معلوم بوده و رکن محوری همان نفس (عالم) است.^۷

۱. المبدء والمعاد، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

۲. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالهین، رسالة اتحاد عاقل و معقول، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش، ص ۸، جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۲۴-۲۲۳.

۳. اسفار اربعه، ج ۴، ص ۱۲۰-۱۲۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۱۶؛ جوادی آملی، عبدالله؛ رحيق مخموم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۱۹۴ و ۱۹۷ و ۲۰۰؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ علم بسیط و علم مرکب، مجله خردنامه صدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، شماره ۲۳، ص ۵.

۵. شرح الهدایة الاثیریة، ص ۲۲۸.

۶. برای ملاحظه تعریف‌های دیگر فیلسوفان از لذت، رجوع کنید به: صلیبا، جمیل؛ المعجم الفلسفی، بیروت، الشرکة العالمیة للکتاب، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: اللذة؛ شرح المصطلحات الفلسفیة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول، ص ۳۳۱؛ سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، ص ۱۶۳۴؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۴۰۳؛ جرجانی، سیدشریف علی بن محمد؛ کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش، چاپ چهارم: باب اللام: اللذة. گفتنی است ارسطو نیز به این نکته اشاره دارد که محور در تحقق لذت، نفس شناسا می‌باشد: اخلاق نیکوماخوس، ص ۷۱.

۷. نفس به عنوان محور ادراک از نخستین فیلسوف اسلامی مورد توجه بوده است. کندی، ابویوسف اسحق؛ رسائل فلسفیة للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن عدی؛ بیروت، دارالاندلس، ۱۹۹۷ م؛ رساله فی العقل، ص ۵ - ۱؛ اخوان الصفا؛ رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت،

(۳) اقسام و مراتب لذت

لذت‌ها به اعتبارات مختلف به اقسامی تقسیم‌پذیرند. از جمله لذت‌های دنیوی و اخروی،^۱ لذت‌های جسمانی و روحانی^۲ و لذت‌های حاصل از حواس ظاهری و حاصل از قوای باطنی. انسان در حیات دنیوی خود، با استفاده از حواس ظاهری، از انواع لذات مادی بهره می‌برد.^۳ برخی از این لذات مادی میان انسان و حیوان مشترکند؛ اما برخی مختص به انسان و مایه تفاوت انسان با حیوان هستند. ملاصدرا می‌نویسد: هریک از حواس ظاهری دارای مدرکاتی متناسب با خود هستند که از آن لذت می‌برند. اما برخی از همین لذتها مختص به انسان است. به طور مشخص، حیوان از ادراکات لامسه و ذائقه لذت می‌برد؛ اما از لذت ادراکات سامعه و باصره محروم است و لذت برخاسته از این دو قوه، مختص انسان است. شاهد این مدعا این است که اگر حیوانی در محلی تاریک و کاملاً بی صدا محبوس و از ادراکات سمعی و بصری محروم باشد، از بین نمی‌رود؛ برخلاف آنگاه که از ملموسات و مطعومات محروم شود که باعث هلاکت آن می‌شود. بنابراین انسان و حیوان حتی در مرتبه لذات مادی دارای تفاوت جدی می‌باشند.^۴ اما مطلب بدین جا ختم نمی‌شود و تفاوت جدی‌تری در میان لذتها برقرار است. توضیح مطلب این که: طبق تعریف پیش گفته، لذت یعنی ادراک، که خود حقیقتی از سنخ وجود است.^۵ بدین ترتیب سه مفهوم لذت، ادراک و وجود در این مبحث به هم می‌پیوندند. بنابراین احکام وجود بر ادراک و لذت نیز جریان دارد. یکی از احکام مهم وجود در حکمت صدرایی، تشکیک است.^۶ پس لذت و ادراک نیز مقول به تشکیک خواهند بود. یعنی برخی از لذتها شدیدتر از لذت‌های دیگر و برخی ضعیف‌تر هستند. اشتداد مراتب وجود نیز با ترسیم عوالم هستی انجام یافته است. مراتبی از وجود، از مراتب دیگر قوی‌تر و شدیدترند و مراتبی ضعیف‌تر هستند. وجود بر اساس دستگاه حکمت متعالیه دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است. وجود عقلی قوی‌ترین مرتبه و وجود حسی ضعیف‌ترین مرتبه وجود در دایره ممکنات است. ادراک نیز دارای این مراتب است؛ زیرا هم‌سنخ وجود است. ادراکات حسی

دارالاسلامیه، ۱۹۹۲م، ج ۳، ص ۵ و ۹؛ بوعلی سینا؛ رساله نفس، همدان، انجمن آثار و مفاخر علمی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ش، ص ۹؛ بغدادی، ابوالبرکات؛ المعبر فی الحکمه، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۱۴۹ و ۱۴۳ - ۱۴۲؛ سهروردی؛ رساله فی اعتقاد الحکماء، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶ - ۲۴؛ اسفار، ج ۸، ص ۳۳۱؛ ج ۵، ص ۲۸۹؛ طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین؛ بدایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ص ۱۴۰؛ همو؛ نهایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ص ۲۶۴؛ جوادی آملی، عبدالله؛ حقیق مختم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶؛ ارسطو؛ درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیم‌راد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ش. بخش ۲، فصل ۱.

۱. رسایل ابن سینا، ص ۲۱۷؛ رساله الاضحویه، ص ۱۲۰؛ مفاتیح الغیب، ص ۱۲۰؛ الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۴؛ صدرالمتهلین؛ المبدء والمعاد، ص ۲۷۶.

۲. الاهیات شفا، ص ۴۲۶.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۸۴ و ۲۳۶.

۴. الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۳.

۵. صدرالمتهلین؛ کتاب العرشیه، بیروت، موسسه تاریخ العربی، ۲۰۰۰م، تعلیق و تصحیح فاطمه محمد خلیل اللبون فولادکار، ص ۲۲۲؛ اسفار،

ج ۱، ص ۱۱۴ و ج ۳، ص ۲۸۹؛ المبدء والمعاد، ص ۲۸۹.

۶. این اصل یکی از اصول مهم حکمت صدرایی است که با بیانها و برهانهای متعدد در عبارات مختلف ارائه شده است. از جمله: صدرالمتهلین؛ کتاب المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش، چاپ دوم، به اهتمام هانری کرین؛ اسفار، ج ۱، ص ۳۵ و ۱۲۰؛ ج ۶، ص ۸۶ و ۲۷۳ و... برای ملاحظه ترتیب و تفصیل مطلب رجوع کنید به: عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم و تهران، سمت و موسسه امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۷ و بعد: تشکیک وجود؛ همو؛ نظام حکمت صدرایی: تشکیک وجود، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۳ش.

در پایین‌ترین مرتبه وجودی و ادراکات عقلی در بالاترین مرتبه وجودی یعنی مجرد عقلی قرار دارد.^۱ این مراتب، در حکمت متعالیه با واژه عوالم سه‌گانه یاد می‌شوند و صدرالمتهالین آنها را بر مراتب ادراک تطبیق می‌کند: «فبالحقیقه الادراک ثلاثه انواع کما ان العوالم ثلاثه».^۲

بنابراین لذت نیز مقول به تشکیک و دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است. بوعلی در بیان مراتب ادراک و لذت حاصل از آن می‌گوید: مایه علاقه‌مندی به محبوب و التذاذ از وصال او، ادراک کمال اوست. این ادراک گاهی در مرتبه حسی، گاه مرتبه خیالی و یا وهمی و گاه در مرتبه عقلی است. مرتبه ادراک خیالی قوی‌تر از ادراک حسی و مرتبه ادراک عقلی برتر و قوی‌تر از ادراک خیالی است: «ویجب أن یعلم أن إدراک العقل للمعقول أقوى من إدراک الحس للمحسوس...»^۳

هرقدر ادراک برتر و شدیدتر باشد، لذت حاصل از آن نیز شدیدتر خواهد بود. برتر از همه این مراتب، ذات واجب تعالی است که برترین مدرک، برترین مدرک و برترین کمال است؛ لذا شدیدترین مرتبه لذت منحصر در وجود اوست. واجب الوجود خیر مطلق و ملایم‌ترین امر با وجود خویش است و مدرکی برتر از او برای او متصور نیست.

«... فالأول^۴ أفضل مدرک بأفضل إدراک لأفضل مدرک، فهو أفضل لاذ و ملتذ^۵.
«و مبدء ذلك ادراکه... و كلما کان الادراک أشد اکتناها و أشد تحقّقاً و المدرک أجمل و أشرف ذاتا فحباب القوة المدرکه اياها و التذاذها به اکثر. فالواجب الوجود... یكون ذاته بذاته أعظم عاشق و معشوق، و أعظم لاذ و ملتذ...»^۶

شیخ اشراق نیز درباره التذاذ از ادراک ذات در مرتبه وجودی حق تعالی می‌گوید:
«هر لذتی به مقدار کمال ادراکی است که مدرک دارد؛ البته کمالی برتر از نورالانوار وجود ندارد؛ لذا او در ادراک ذات خود برترین لذت را دارد».^۷

شهرزوری در بخشی از شرح این مطلب می‌نویسد:
«هرقدر ادراک تام‌تر و خیر بودن مدرک شدیدتر باشد، عشق به آن نیز شدیدتر خواهد شد... پس عشقی رخ نمی‌دهد مگر با وصول تام به معشوق، که این خود لذت و ابتهاج تام است».^۸
صدرالمتهالین مراتب لذت را با ذکر مثال‌هایی برشمرده است:

۱. اسفار، ج ۴، ص ۱۲۱ و ج ۷، ص ۳۷.

۲. اسفار، ج ۳، ص ۳۶۲ و ۵۰۱ و ۵۰۲.

۳. المبدء والمعاد، ص ۱۸.

۴. مراد از «اول»، واجب الوجود یعنی خدای تعالی است.

۵. الاهیات شفا، فصل هفتم، فصل فی نسبة المعقولات الیه، ص ۳۶۲.

۶. المبدء والمعاد، ص ۱۷ و ۱۸.

۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۶.

۸. شهرزوری، شمس الدین؛ شرح حکمة الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش، چاپ اول، ص ۳۵۱.

« لذت و الم بر حسب قوای مدرکه خود به عقلی، وهمی، خیالی و حسی تقسیم می شود...؛ ارتباط حس ذائقه با مزه شیرینی لذت حسی است؛ تخیل لذتهایی مانند پیروزی یا انتقام که شخص امید نیل به آنها را دارد و در قوه متخیله او صورت می بندند، لذتهای خیالی است و آرزوهای خوشایندی که شخص در واهمه خود ایجاد کرده و می پروراند لذتهای وهمی است. اما لذت های عقلی کمالاتی هستند که در صقع نفس ناطقه متمثل می شوند. مانند این که شخص فهم خود از کمالات واجب تعالی را به قدر استطاعت خویش تعقل و آن را به ضمیمه دانسته های خود بر نظام هستی تطبیق می کند. مرتبه برتر این حقیقت، اتحاد نفس با مبدء عقلی خویش است و با همین شرط به التذاذ عقلی نایل می گردد...»^۱

بوعلی در بیان نسبت لذت عقلی با لذت حسی، می نویسد:

« أن نسبة اللذة إلى اللذة، نسبة المدرک إلى المدرک و الإدراک إلى الإدراک. فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلیه الحق الأول و ما يتلوه إلى نیل كيفية الحلاوة و كذلك نسبة الإدراکین».^۲

ملاصدرا در مقایسه ادراک حسی با ادراک عقلی می گوید: لذت عقلی ارجمندتر از لذت حسی است؛ زیرا لذت حسی در آلات حسی قرار می گیرد ولی با شدت یافتن مدرکات خود نابود می شود. مثلاً لذت چشم در ادراک نور و لذت گوش در شنیدن اصوات است؛ اما نور بیش از حد، چشم را و صدای بیش از حد، گوش را فاسد می کند. اما ادراکات عقلی این محدودیت را ندارد؛ بلکه لذت عقل با هر ادراک عقلی، برتر و بیشتر شده و عقل توان بیشتری یافته و نورانی تر می شود؛ این یعنی برتری عقل و لذت عقلی از حس و لذت حسی.^۳

لذت و مراتب وجودی نفس

اکنون باید مطلب دیگری را که کاملاً با مبحث جاری مرتبط است، افزود. وجود انسان نه تنها با مراتب حسی، خیالی و عقلی وجود بیگانه نیست؛ بلکه اساساً مراتب هستی را با تمام هستی نفس خود طی و شناسایی می کند. زیرا محور ادراک و لذت، نفس انسان است و بدون نفس، لذتی رخ نمی دهد. نفس انسان حقیقتی وجودی است که می تواند در هر سه مرتبه یا نشئه وجودی یعنی طبیعت، مثال و عقل حضور یافته و به ادراک حقایق از آن نشئه پردازد. هرچند این تعالی و حضور، به تدریج انجام یابد.^۴ بدین ترتیب لذت های انسان امری جدا از نفس او نیستند و هر لذتی در مرتبه ای از مراتب وجودی نفس انسان محقق می گردند.

نکته قابل توجه دیگر این که اساساً هیچ یک از ادراکات انسان، منفک و مستقل از مراتب تجردی نفس او نیستند. یعنی ادراکی اتفاق نمی افتد مگر آن که سهمی از تجرد داشته باشد؛ خواه تجرد خیالی و یا تجرد عقلی؛ حتی اگر ادراک حسی باشد. اساساً ادراک بدون تجرد ممکن نیست:^۵

۱. اسفار، ج ۴، ص ۱۳۲. با تصرف و تلخیص.

۲. الاشارات و التنبیها، ص ۱۳۹.

۳. المبدء و المعاد، ص ۱۴۹.

۴. اسفار، ج ۹، ص ۲۴۲؛ آداب الصلوة، ص ۸۵؛ خمینی، امام سید روح الله؛ تقریرات فلسفه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،

۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۱۷ و ۴۰۳.

۵. اسفار، ج ۷، ص ۳۷.

«لابد في كل صورة مدركة ان تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرد اذ لا حضور لمادة و لا مادی عند القوة المدركة».^۱

بدین ترتیب، انسان در همه ادراکات زندگی خود با مرتبه‌ای از نشأت تجردی خود مرتبط می‌باشد^۲ و بر همین اساس در همه لذات خود با مرتبه‌ای از مراتب وجود تجردی خود همراه است. لذا وجود لذات فراحسی (خیالی و عقلی) و جریان بخشی از آنها (دست کم لذات خیالی) در زندگی دنیوی انسان امری قطعی است.

۴) لذت حقیقی و ماندگار

همچنان که انسان موجودی صرفاً مادی نیست، لذتهای او نیز محدود به لذات مادی نیستند. یکی از دلایل ارزش لذتهای فراحسی، ماندگاری آنهاست. لذتهای حسی با زوال محسوس یا قطع ارتباط حاس با محسوس زایل می‌شوند؛ اما لذتهای خیالی و عقلی زوال‌پذیر نیستند و نفس می‌تواند با تداعی آنها، لذت مکرر و مجددی از آنها ببرد. این امر بدان دلیل است که ادراکات خیالی و عقلی، مجرد هستند. این گونه لذتها همواره در زندگی انسان حضور دارند و کافی است انسان بدانها التفات و توجهی مجدد داشته باشد که به محض انجام این توجه، لذت آنها نیز تکرار می‌شود.^۳

زندگی انسان هنگامی همراه با لذت‌های برتر خواهد بود که توجه به مراتب برتر هستی با زوایای زندگی توأم باشد و از گرفتاری در ماده و مادیات رها شده و تعالی یابد. بوعلی درباره کمال و لذت عقلی می‌نویسد:

«کمال جوهر عاقل به این است که جلوه‌های حق تعالی در او تمثل یابد و جوهر عاقل به اندازه امکان و استعداد خود از جمال و بهاء ویژه الهی بهره‌مند گردد تا حقیقت وجود، به دور از ناخالصی‌ها در آن متمثل گردد... این همان کمالی است که نفس با آن به مرتبه کمال عقلی نایل می‌گردد».^۴

شیخ اشراق می‌گوید نفس انسان حیات حقیقی را نمی‌یابد مگر آن که از ظلمات بدن مادی برآمده و با نیل به مرتبه مقربین از آب حیات معارف قدسی سیراب شده و به مشاهدۀ عقلی و لذت سرمدی واصل شود:

«و لا تجد النفس روح الحیاة الحق إلّا بعد مفارقة ظلمات البدن، كما أشار إليه: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۵ و یشیه قوله: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّهٌ نَعِيمٌ»^۶ من ماء حیاة المعارف القدسیة و المشاهدة العقلیة و اللذة السّرمدیة».^۷

ملاصدرا معتقد است سعادت حقیقی انسان با کمال عقل نظری یعنی تحقق ادراکات عقلی تحقق می‌یابد. ادراک عقلی از آن رو اشرف و اقوی است که حقیقت مدرك ملائم را کشف می‌کند نه فقط ظاهر آن را. اگر نفس به

۱. همان، ج ۸، ص ۶۹.

۲. شرح چهل حدیث، ص ۱۲؛ تقریرات فلسفه، ج ۳، ص ۹۸ و ۱۳۳.

۳. اسفار، ج ۳، ص ۳۰۰ و ص ۴۱۶ و ج ۷، ص ۳۷ و ج ۹، ص ۹۹؛ کتاب العرشیه، مشرق اول، قاعده عرشیه.

۴. الاشارات و التنبیها، ص ۱۳۱.

۵. عنکبوت: ۶۴.

۶. واقعه: ۸۸ و ۸۹.

۷. مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۸۴.

ادراکات مجرد عقلی ارتقاء یافت، لذت و سعادت را می‌یابد که قابل وصف و مقایسه با هیچ کدام از لذات حسی نیست. البته ایشان به این پرسش مهم نیز پاسخ داده که راه نیل به لذات عقلی چیست. برای رسیدن به این مرتبه باید ابتدا موانع را از میان برداشت و سپس به آن مرتبه معرفت پیدا کرد:

«فیکون مجرد المعرفة باللذات العقلی، سبب الوصول إلیه عند رفع المانع، و هو الاستغراق بالبدن».^۱

عدم التذاذ انسان از معرفت حقایق عقلی و ادراک حق تعالی (که لذیذترین ادراک‌هاست)، معلول غرقه شدن نفس در تدبیر امور مادی بدن و بی‌توجهی به مبدء هستی است. این امر مهم‌ترین عامل غفلت و محرومیت از لذات عقلی است. انسان همواره حق تعالی را در هستی خویش می‌یابد، زیرا او هستی محض و خیر مطلق است؛ لکن عدم التذاذ از این یافت حضوری، اشتغال به بدن جسمانی است:

«فادراک النفس الناطقة للحقّ الأوّل... ألذّ شیء. و إذا لم تلتذّ أنفسنا بذلك، أو التذت لذّة یسیره، فذلک للشواغل البدنیّة».^۲

گاهی قوای نفس، به علت گرفتاری به مرض یا آفت، از کمال متناسب خود می‌گریزد؛ مانند شخص بیمار که لذیذترین غذاها را هم نمی‌پذیرد.^۳ برای حل این مشکل باید مرض او معالجه شود. مطلب در ادراکات و لذات عقلی نیز چنین است. یعنی نخستین کار لازم، رفع موانع، آفات و امراض است.

کمال و لذت شایسته انسان این است که نفس او با عقل کلی متحد گشته و صورت نظام احسن هستی در او منتقل و نفس با تمام وجود، عالم عقلی مشابه با عالم عینی گردد. نسبت این لذت به دیگر لذات، همان نسبت شرافت و برتری عقل به دیگر قوای حسی حیوانی است. حقیقت این است که اگر چنین امری برای نفس انسانی محقق شود، به لذت ابدی نایل گشته است؛ زیرا اتصال به عالم ملکوت یعنی اتصال به مرتبه وجودی ابدی. ملاصدرا می‌نویسد:

«فما ظنّک إذا انحطّ عنک شغل البدن و رفع الحجاب بینک و بین هویتک العقلیة فرقت بذهنک إلی

عالم الملكوت و دوام الاتصال لأن النفس... باقیه و العقل الفعال باق أبدا و الفيض من جهة مبذول دائما».^۴

این همان لذتی است که نه مانع لذت دیگر می‌شود و نه پس از آن رنجی پدید می‌آید. این لذت همواره موجب لذتهای برتر و لذیذتر است؛ زیرا همواره رو به سوی کمال بی‌نهایت دارد. اما می‌توان پرسید آیا عاملی هست که توجه انسان را به سوی چنین لذتهایی معطوف ساخته و بدان سمت سوق دهد؟

مطلق طلبی فطری انسان

اکنون با توجه به نتایج به دست آمده، باید به ویژگی منحصر به فرد انسان نیز توجه کرده و آن را در مبحث حاضر دخیل بدانیم. گذشت که انسان کمال‌طلب است و چون لذتها را کمال می‌داند، به دنبال کسب آنهاست. اما

۱. المبدء و المعاد، ص ۳۶۴.

۲. رسایل ابن سینا، ص ۷۳.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۸۷ و ج ۴، ص ۲۴.

۴. الشواهد الربوبیة، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.

باید توجه داشت که انسان هرگز به لذتی که گذرا و زوال‌پذیر باشد قانع و راضی نیست؛ او همیشه در پی یافتن کمالی است که هیچ نقص و ضعفی در آن راه نیابد و برای همیشه آن را در اختیار داشته باشد. این ویژگی فطری انسان با نام فطرت اصلی و فطرت تبعی ارائه شده است. مقصود از این دو اصطلاح این است که انسان با همه وجود به دنبال وجود و کمالات وجودی است و با همه وجود از نقص و عدم گریزان و متنفر است. فطرت اصلی جنبه کمال طلبی و فطرت تبعی جنبه تنفر از نقص است.^۱ حضرت امام خمینی می‌گوید:

«حق تبارک و تعالی... دو فطرت و جبلت به آن [انسان] مرحمت فرمود، یکی اصلی و دیگری تبعی... یکی که سمت اصلی دارد فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است و دیگری که سمت فرعی و تبعی دارد فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است».^۲

«این دو نوع فطرت براق سیر انسان و رفرع معراج او به سوی خداوند بوده و دو بال پرواز به سوی فناء فی الله اند».^۳

اساساً امکان ندارد انسان به نقص و عیب و عدم، گرایشی داشته باشد. او با همه هستی به دنبال وجود و کمال مطلق است:

«فطرت و خلقت انسان امکان ندارد به غیر کمال مطلق توجه کند و دل بندد. همه جانها و دلها به سوی اویند و جز او نجویند... در تحلیل عقلی... نیز چنین باشد».^۴

به عبارت دیگر انسان همواره به دنبال کسب لذتهای مطلق است و از هر لذت که با رنج و نقص و زوال آمیخته باشد، بیزار است.^۵

اکنون باید پرسید آیا چنین لذتی وجود دارد و از کجا می‌توان به آن رسید؟ پاسخ این است که حکمت اسلامی براساس معارف متعالی اسلام، نیل به وصال و لقاء الهی از مسیر دین را تنها راه رسیدن به این هدف معرفی کرده و راه‌های دیگر یا انحرافی‌اند و یا عقیم. بنابراین، تنها زندگی خداپرستانه و توحیدی است که با لذات دائم و ماندگار همراه است و همواره در مسیر ارتقا و تشدید لذتهای وجودی قرار دارد.^۶

راه تبدیل رنج‌ها به لذت

۱. خمینی، امام سید روح الله؛ طلب و اراده، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۲. خمینی، امام سید روح الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۶-۷۸.

۳. طلب و اراده، ص ۸۶.

۴. خمینی، امام سید روح الله؛ صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۸، ص ۴۴۲.

۵. این مطلب یکی از براهین مهم وجود خدا و نیز دلایل دین‌گرایی و خداجویی انسان است که در جای خود از آن بهره‌برداری شده است.

۶. ابن سینا؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش، چاپ دوم، مقدمه و تصحیح محمد تقی

دانش پژوه، ص ۵۹۱؛ المبدء و المعاد، ص ۱۷ و ۱۸؛ رسایل ابن سینا، ص ۲۷۶؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۰۱ و ج ۲، ص ۱۳۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۱۱۵؛ المبدء و المعاد (ملاصدرا)، ص ۳۶۵.

آنچه باید در پایان افزود این است که زندگی دنیایی، هرگز از رنج و سختی خالی نیست و نخواهد بود و اساساً ذات دنیا و حیات دنیایی انسان آمیخته با سختی و رنج است.^۱ اما اسلام راهی برای تبدیل این رنجه‌ها به لذات حقیقی و ماندگار ارائه کرده که هر کسی توان طی آن و گذر از متن سختی‌ها به عین لذائذ را داراست. این راه همان ایمان به خدای تعالی و حقایق اسلام است. یکی دیگر از آثار ایمان، این است که زندگی و حوادث آن را به لذت‌های معنوی تبدیل می‌کند. نمونه‌هایی از لذت‌های معنوی عبارتند از لذتی که انسان از احسان و خدمت، یا از محبوبیت و احترام، و یا از موفقیت خود یا موفقیت فرزند خود می‌برد. لذت‌های معنوی هم قوی‌ترند و هم دیرپاتر. در این میان لذت عبادت و پرستش خدا برای عارفان حق‌پرست از این گونه لذات است. عابدان عارف که عبادتشان توأم با حضور و خضوع و استغراق است، بالاترین لذتها را از عبادت می‌برند. این همان معنای «طعم ایمان» و «حلاوت ایمان» است. ایمان حلاوتی دارد که برتر از همه حلاوت‌هاست. با داشتن ایمان، لذت معنوی دوچندان می‌شود و از این رهگذر است که انسان همه کارهای خود را از قبیل کسب علم، احسان، خدمت، موفقیت و پیروزی، را در قلمرو عبادت و مایه رضایت محبوب قرار داده و در نتیجه به لذت معنوی ماندگار تبدیل می‌کند.^۲

بدین ترتیب، انسان می‌تواند هر زاویه‌ای از زندگی خود را در عین رنج و سختی، به مبدئی برای کسب لذت حقیقی تبدیل کند و به تبع آن، روگردانی از ذکر خدا و عبادت، عامل سختی و تلخی زندگی خواهد بود. چنان که خدای تعالی در قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»^۳؛ و هر کس از یادمن دل

بگرداند، در حقیقت زندگی تنگ و سختی خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می‌کنیم.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۶: «دار بالبلاء محفوفه...».

۲. مجموعه آثار، ج ۲، ص ۴۸ و ۴۹.

۳. طه: ۱۲۴.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آل یس، جعفر؛ الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۰۵ق.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ علم بسیط و علم مرکب، مجله خردنامه صدر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، شماره ۲۳.
۵. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۶. النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷. رسایل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۸. رساله نفس، همدان، انجمن آثار و مفاخر علمی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۹. الاهیات شفا، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. المبدء و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، به اهتمام عبدالله نورانی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. طبیعیات شفا، ج ۳، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. الاضحویه فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، چاپ اول، تحقیق حسن عاصی، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. المباحثات، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. اخوان الصفاء؛ رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۹۹۲م، ج ۳.
۱۵. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۱۶. درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین؛ شرح کتاب النجاه لابن سینا (قسم الالهیات)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، مقدمه و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. افلاطون؛ پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون، ج ۱ و ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. بغدادی، ابوالبرکات؛ المعبر فی الحکمه، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ج ۳، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. تهانوی، محمد علی؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، ۱۹۹۶م.
۲۲. توماس، هنری و دانالی توماس؛ ماجراهای جاودان در فلسفه، ترجمه احمد شهسا، تهران، ققنوس، چاپ هشتم، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. جرجانی، سید شریف علی بن محمد؛ کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ش.
۲۴. جعفری، محمد تقی؛ فلسفه و هدف زندگی، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ریح مختم، قم، اسراء، ج ۱ و ج ۲، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ج ۳، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. خمینی، امام سید روح الله؛ آداب الصلوه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. تقریرات فلسفه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۸.
۳۱. طلب و اراده، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۳۳. سهروردی، شهاب الدین؛ حکمه الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تصحیح هانری کربن، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. مجموعه مصنفات، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲ و ۴، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. رساله فی اعتقاد الحکماء، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. شهرزوری، شمس الدین؛ شرح حکمه الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. شیرازی، صدر المتالین؛ مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۳ ش.

۳۸. — کتاب العرشیه، بیروت، موسسه تاریخ العربی، تعلیق و تصحیح فاتن محمد خلیل اللبون فولادکار، ۲۰۰۰م.
۳۹. — کتاب المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، به اهتمام هانری کرین، ۱۳۶۳ش.
۴۰. — اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۰ش.
۴۱. — اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ج ۱ و ج ۲ و ج ۳ و ج ۴ و ج ۹، ۱۹۸۱م.
۴۲. — الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۰ش.
۴۳. — المبدء و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۵۴ش.
۴۴. — شرح الهدایه الاثریه، بیروت، موسسه تاریخ العربی، چاپ اول، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، ۱۴۲۲ق.
۴۵. — شرح بر زادالمسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
۴۶. — کسراصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۴۷. — مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ش.
۴۸. — صلیبا، جمیل؛ المعجم الفلسفی، بیروت، الشرکه العالمیه للکتاب، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۹. — طباطبائی، علامه سید محمدحسین؛ بدایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۵۰. — نهایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۵۱. — طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح اشارات، قم، نشرالبلاغه، ج ۳، ۱۳۷۵ش.
۵۲. — عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم و تهران، سمت و موسسه امام خمینی ج ۱، ۱۳۸۵.
۵۳. — نظام حکمت صدرایی: تشکیک وجود، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۳ش.
۵۴. — فارابی، ابونصر و سیداسماعیل شنب غازانی؛ فصوص الحکمه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، ۱۳۸۱ش.
۵۵. — آراء اهل المدينه الفاضله، بیروت، الهلال، ۱۹۹۵م.
۵۶. — الجمع بین رأیی الحکیمین، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۵۷. — تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، حکمت، ج ۳، ۱۳۷۷ش.
۵۸. — کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ش.
۵۹. — کندی، ابویوسف اسحق؛ رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن عدی؛ بیروت، دارالاندلس، ۱۹۹۷م.
۶۰. — مجمع البحوث الاسلامیه؛ شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۶۱. — مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۱ و ج ۷، ۱۳۷۳ش.