

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۴ - ۳۷

لذت‌طلبی و اخلاق

علیرضا آل بویه^۱

علیرضا شیخ^۲

چکیده

بی‌تردید لذت‌طلبی، شأنی تمامیت‌خواه دارد و می‌تواند یکسره، زندگی انسانی را در بر بگیرد و معنا و مفهومی لذت‌گرایانه به آن بدهد. این مسئله موجب شده تا این سؤال مطرح شود که به لحاظ اخلاقی، لذت‌طلبی تا چه حد صحیح است؟ و در ساحت نظری چه نسبتی می‌تواند با اخلاق داشته باشد؟ آیا لذت‌طلبی می‌تواند امری موجه و اخلاقی باشد؟ روش تحقیق، در این مقاله توصیفی - تحلیلی است. یافته‌های تحقیق نشانگر این است که نسبت اخلاق و لذت‌طلبی از مسیر بررسی غایت‌انگاری لذت و ماهیت لذت‌طلبی (حسن فعلی) ترسیم می‌شود. علی‌رغم اینکه گروهی از فیلسوفان اخلاق تا آنجا پیش رفته‌اند که لذت را خوب ذاتی تلقی کرده‌اند و معیار ارزش اخلاقی و حکم اخلاقی را به آن وابسته دانسته و اخلاقی لذت‌گرا را سامان داده‌اند؛ اما لذت نمی‌تواند خوب ذاتی و ملاک و معیار ارزش اخلاقی باشد و اعمال لذت‌طلبانه تنها در مواردی، می‌توانند اخلاقی تلقی شوند. طبق آموزه‌های اسلامی نیز؛ هرچند لذت امری شر و بد نیست و لذات اخروی حقیقی و اصیل‌اند؛ اما باین‌حال غایت قصوی نیست.

واژگان کلیدی

لذت‌طلبی، لذت‌هنجاری، لذت اخروی، حکم اخلاقی، ارزش اخلاقی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: a.alebouyeh@isca.ac.ir

۲. طلبه حوزه علمیه، دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arzetoos@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۷

طرح مسأله

لذت نقش زیادی در شکل‌گیری زندگی فردی و اجتماعی دارد. بی‌گمان لذت از اولین انگیزه‌های رفتار انسانی است که علاوه بر به‌وجودآوردن نوعی زندگی لذت‌طلبانه که ممکن است چالش‌هایی را در سرنوشت زندگی برای فرد به وجود بیاورد، می‌تواند در بعد اجتماعی نیز جامعه‌ای را در سمت‌وسویی خلاف سعادت قرار دهد. امروزه با استیلاي پدیده‌های فناورانه بر جوامع انسانی، شرکت‌های بین‌المللی و دولت‌های بزرگ توجه زیادی به استفاده از ظرفیت لذت‌طلبی انسان‌ها برای رسیدن به اهداف سیاسی و اقتصادی خود دارند.^۱ این دامنه گسترده و جنبه‌های فردی و اجتماعی لذت، باعث شده تا لذت‌طلبی از لحاظ نظری با مباحث مختلف علمی از جمله در فلسفه اخلاق مواجهه شود. ادیان و مذاهب مختلف نیز در خصوص لذات دستورات و توصیه‌هایی دارند که دامنه مباحث نظری لذت را افزایش داده است. تحلیل اخلاقی لذت‌گرایی با توجه به انواع لذات معنوی و مادی که سراسر زندگی انسان‌ها را دربر گرفته می‌تواند در شکل‌دهی و اصلاح اخلاقی زندگی فردی و جمعی راهگشا باشد. مقوله لذت از مباحث مهم فلسفه اخلاق بوده و پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی در این زمینه نگاشته شده است. از نزدیک‌ترین این آثار به موضوع مقاله می‌توان به مواردی اشاره کرد:

مقالات

- ۱- شاکری زواردهی، روح‌الله (۱۳۹۶). تحلیلی درون دینی بر لذت‌گرایی اپیکور، پژوهش‌نامه اخلاق، سال دهم شماره ۳۵. نویسنده در این مقاله با بیان دیدگاه‌ها و مبانی اندیشه اپیکور به تلاش او برای تبیین سعادت و شادی منهای خدا و در نظر داشتن مرگ می‌پردازد و با روش تحلیلی و با رهیافتی درون دینی لذت‌گرایی اپیکوری را نقد می‌کند.
- ۲- شهریاری، روح‌الله (۱۳۹۹) ماهیت‌شناسی لذت و جایگاه آن در اخلاق اسلامی از منظر استاد مصباح یزدی (ره)، اخلاق و حیانی، پاییز و زمستان سال نهم، شماره ۱. در این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده با رجوع به اندیشه‌های استاد مصباح یزدی به بررسی مسئله

۱. برای نمونه: کردنائیج، اسداله، منصوری، مهدیه، خداداد حسینی، سید حمید (۱۳۹۵). تأثیر ارزشهای مصرفی بر قصد خرید. پژوهشهای مدیریت منابع سازمانی دوره ۶، زمستان، شماره ۴.

حیدرزاده، کامبیز، حسنی پارسا، الهام (۱۳۹۱). بررسی تأثیر ارزش‌های لذت‌جویانه بر رفتار خرید کنندگان، مدیریت بازاریابی، دوره ۷، شماره ۱۷.

آرین، مریم، منصوری موید، فرشته، کردنائیج، اسداله (۱۳۹۷) رضایتمندی از برند و قصد خرید مجدد مصرف‌کننده تبیین نقش سبک زندگی و ارزش لذت‌جویانه، پژوهشهای مدیریت منابع سازمانی دوره ۸، بهار، شماره ۱

لذت در اخلاق اسلامی پرداخته شده است. این تحقیق با بیان فطری بودن لذت، شروط درک لذت و محرک بودن لذت اشاره کرده است. لذت بر اساس نقشی که در کمال نهایی انسان دارد به لذت ممدوح و مذموم تقسیم شده و دو ملاک کیفیت و دوام برای تشخیص لذت اصیل از غیر آن، ارائه شده است. در نتیجه همچنان که شناخت کمال حقیقی، مستلزم شناخت لذت اصیل است، شناخت لذت اصیل نیز مستلزم شناخت کمال حقیقی است. در نگاه ایشان عواملی که در ترجیح یک لذت یا تشخیص مصادیق آن دخالت دارند همواره اختیاری نبوده و به صورت کلی عبارتند از نیازهای طبیعی، عادت، عقل و وحی.

۳- طاهریان، مهدی (۱۳۹۹). جایگاه تربیتی و اخلاقی لذت در اندیشه وحیانی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، (دوره جدید) شماره: ۴۷. هدف اصلی این پژوهش پاسخ این سؤال است که مسلمان در برابر مسئله لذت و بهره مندی از آن، چه موضعی باید داشته باشد؟ این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی و استنتاجی است. با بیان اقسام لذت معتقد است که بر اساس آیات و احادیث باید از هریک از این اقسام بدون افراط و تفریط استفاده کرد و از لذتهایی که موجب آزار دیگران، پشیمانی و رنج روحی، ضرر بدنی و جسمانی و خراب شدن آخرت انسان می گردند، دوری شود.

۴- احمدپور، علی (۱۳۹۹). بررسی لذت و لذت طلبی از منظر قرآن و مادی گرایان، اخلاق، زمستان سال دهم، شماره ۴۰. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی با تأکید بر اینکه لذت و لذت طلبی از امور فطری است. به این پرسش پاسخ بدهد که چه نقدهایی بر لذت مادی گرایانه در مقایسه با لذت قرآنی وارد است؟ یافته های تحقیق نشان می دهد که قرآن، انسان را به آگاهی از لذات دنیوی و اخروی و مقایسه آن ها، ایمان و عشق، قرب به خدا، تفکر و ترجیح لذات باقی بر فانی، تقوا و زهد از لذات توصیه و او را از دل بستگی به لذت های دنیوی نهی کرده است. درحالی که انکار یا غفلت از بُعد ملکوتی انسان، اصالت دادن به لذات آنی، غفلت از لذات اخروی و انسان محوری، از ویژگی های مکاتب مادی گرا درباره لذت است که سبب ترجیح لذت های مادی بر لذات اخروی و پایدار می گردد.

پایان نامه

۱- صالح، صادق (۱۳۹۰) لذت و سرور و جایگاه آن در اندیشه اسلامی، پایان نامه، دانشگاه قم - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، استاد راهنما عسگر دیرباز، مسعود آذربایجانی. در این پژوهش سعی نویسنده بر آن بوده که لذت و سرور را در سه حیطه فلسفه اسلامی، دین و روان شناسی مورد بررسی قرار دهد. البته از آنجا که مجال بررسی همه دیدگاه ها نبوده است بیشتر به آرا ابن سینا، سهروردی، فخر رازی و اجمالی نظرات دین از دیدگاه برخی دین شناسان، پرداخته

است. مشی نویسنده بر آن بوده تا در هر بحثی ابتدا نظریات حکما و فلاسفه و پس از آن به دیدگاه‌های روان‌شناسان بپردازد و بعد از آن با بیان دیدگاه قرآن و احادیث، جمع‌بندی و ارائه نظریه صحیح کند. نویسنده به نقاط مشترک این سه گروه توجه نشان داده و به مواردی اشاره کرده است. از جمله این نقاط مشترک اهمیت و جایگاه ویژه لذت و سرور در فلسفه است که مورد تأیید دین و روان‌شناسان است. جایگاهی که لذت در اندیشه دین و دانشمندان دینی دارد، هم طراز باسعادت و کمال انسان است؛ بنابراین در نگاه ایشان، نه تنها منعی از لذت‌بردن یافت نمی‌شود؛ بلکه برای رسیدن به سعادت و کمال انسانی آن را لازم می‌دانند. یکی دیگر از این موارد تأیید هر سه دیدگاه، به ارمغان آوردن نشاط و آرامش است.

کتاب

۱- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴) نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، مؤسسه انتشارات امام خمینی (ره) قم. در این کتاب مکاتب اخلاقی دسته‌بندی و معرفی شده‌اند. هر گروه از مکاتب اخلاقی به طور مجزا مورد بررسی و نقد نیز قرار گرفته است. در بخش دوم این کتاب به لذت‌گرایی اخلاقی پرداخته شده با بیان دیدگاه‌های صاحب‌نظران لذت‌گرا؛ آرا آنها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

این آثار به جایگاه لذت در اندیشه فیلسوفان غربی و یا برخی از فلاسفه بزرگ اسلامی یا با توجه به آموزه‌های اسلامی به بررسی لذت در اندیشه دینی روی آوردند. هرچند این آثار به ابعاد مختلف فلسفی و اخلاقی لذت پرداخت‌اند اما با این همه کمتر به واکاوی نسبت لذت‌طلبی و لذت‌جویی به عنوان یک فعل اخلاقی مانند سایر رفتارهای انسانی توجه کرده و نسبت آن را مقولات مهم اخلاق مانند غایت اخلاقی، ارزش ذاتی عمل لذت‌طلبانه که در حکم اخلاقی لذت و توجیه اخلاقی رفتار لذت‌طلبانه سهیم است، توجه کرده‌اند. از این رو، این پرسش به میان می‌آید که ربط و نسبت اخلاق با لذت‌طلبی چیست؟ آیا لذت خیر ذاتی است و می‌تواند ملاک و معیار ارزش اخلاقی به شمار آید و در نتیجه لذت‌طلبی ذاتاً امری اخلاقی باشد و توجیه اخلاقی داشته باشد؟ در راستای پاسخ به این پرسش لازم است به این سؤال نیز پرداخته شود که ماهیت لذت و لذت‌طلبی چیست؟ از این رو در این مقاله با توجه به مفهوم لذت و انواع آن، گونه‌های لذت‌گرایی، ربط و نسبت اخلاق با لذت و اخلاقی بودن یا نبودن لذت‌طلبی بررسی می‌شود.

۱- مفهوم شناسی لذت

احکام اخلاقی همانند احکام فقهی و حقوقی نیازمند موضوع شناسی هستند. شناخت موضوع درحقیقت مسیر اصلی شناخت حکم است. از این رو نگاهی به مفهوم لذت و انواع آن به بررسی حکم اخلاقی لذت طلبی کمک می‌کند. در تعریف مشهور لذت و مقابل آن الم که از کیفیات نفسانی‌اند، آمده است: «لذت و الم عبارت است از ادراک آنچه ملایم طبع و منافی آن است» (ملاصدرا ص. ۱، ۱۳۶۸، ص. ۱۲۳). ابن سینا کمال و خیربودن مدرک نزد مدرک و اینکه مانعی در برابر مدرک نباشد را شرط می‌کند (جوادی & ترابی، ۱۳۹۱، ص. ۶۸). برخی آن را مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص. ۵۶۹) برخی مانند جالینوس، محمد بن زکریای رازی، اخوان الصفا و ابن مسکویه با تفاوت‌هایی جزئی، لذت را «بازگشت به حالت طبیعی» می‌دانند که بر اثر الم، توازن آن از بین رفته و تغییر کرده است (رازی، ۲۰۰۵، ص. ۱۵۳)، (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ص. ۵۹-۶۰)، (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، p. 128)، اما مشهور لذت را ادراک ملائم و امری وجودی می‌دانند که ملائم با نفس است. (ملاصدرا م. ب، ۱۳۶۸، ص. ۱۱۷) بنابراین می‌توان لذت را در معنای ایجابی و سلبی در نظر گرفت. در معنای ایجابی، لذت ایجاد شده توسط چیزی منظور است و در معنای سلبی، فقدان هرگونه الم، خود لذت محسوب می‌شود. به بیان دیگر می‌توان حقیقتی مشکک برای آن در نظر گرفت که درجات مختلفی دارد.

مفاهیم مرتبط با لذت

لذت جوئی انگیزه‌ای است که باعث می‌شود انسان‌ها برای رسیدن به لذت دست به کارهایی بزنند. این کارها هرچند با هدف لذت بردن انجام می‌شود و از این حیث، مصداق لذت طلبی هستند اما قطع نظر از لذت بخش بودن، می‌توانند هم‌زمان عناوین دیگری داشته و در معرض دآوری اخلاقی قرار بگیرند. از این عناوین می‌توان به مواردی مانند پیروی از هوای نفس، شهوترانی، خمود و کسالت طلبی، راحت طلبی، پرخوری، بی مسئولیتی اشاره کرد که در زندگی فردی و اجتماعی ارتباط زیادی با مقوله لذت طلبی دارند. در واقع این افعال صورت‌های مختلفی از لذت طلبی هستند که با توجه به معنای ایجابی و سلبی لذت، موضوع احکام اخلاقی قرار می‌گیرند. اما در کنار این عناوین که غالباً در اخلاق فضیلت مذموم و رذیلت قلمداد می‌شوند دو مفهوم مهم وجود دارند که بحث‌های فلسفی زیادی در باره آنها شده است. مفهوم الم و سعادت (غایت فعل اخلاقی)، دو مفهوم مرتبط با لذت هستند که نقش مهمی در حکم اخلاقی لذت طلبی دارند. الم نقطه مقابل لذت است و هم پای لذت مورد بحث قرار می‌گیرد. همان‌طور که لذت

ادراک ملایم با نفس است الم ادراک منافر با نفس است. الم را می توان به طور سلیبی به معنای عام فقدان لذت هم در نظر گرفت و معنای آن را علاوه بر احساس منافر به معنای دوم (حالت فقدان لذت) نیز توسعه داد. از این رو برخی باتوجه به این معنا که الم در فقدان لذت است، به الم ناشی از فعل انسانی توجه نشان داده، سعی کرده اند اموری که باعث الم می شود را از خود دور کنند تا در نبود الم از لذت و آرامش بهره مند شوند. در حقیقت لذتی که از آن سخن می گویند نبود الم و آرامش است نه صرف لذت بردن؛ محمد بن زکریای رازی و اخوان الصفا با بیان تعادل طبیعی به این مفهوم قرابت زیادی پیدا کرده اند و الم را به خروج از این حالت طبیعی تعریف کرده اند. (رازی، ۲۰۰۵، ص. ۱۵۳) (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ص. ۵۹-۶۰) اپیکور هم در یونان باستان به این معنای لذت توجه کرده است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۴۹) و بر این اساس به اصلاح لذت‌گرایی حسی و طبقه بندی لذت‌ها پرداخته است. از نظر او لذتی که رنج و درد به همراه داشته باشد شایسته کسب نیست (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۰-۱۳۱). ممکن است این افراد به جهان بینی الهی ادیان معتقد نباشند؛ اما به آرامش زندگی این دنیایی به این معنا توجه زیادی نشان دادند. درحقیقت در پاسخ به نامالایمات و آلام این دنیا در چارچوب دنیاگریزی به ترک لذت‌ها و کسب آرامش و شادکامی روی آورده اند. بنابراین می توان گفت توجه به الم می تواند مفهوم لذت طلبی را توسعه دهد و از نظر برخی مانند اپیکور و میل موجب رجحان بعضی لذت‌ها بردیگری باشد.

مفهوم سعادت از دیرباز به عنوان کمال و هدف نهایی، امری مطلوب درمقابل شقاوت، برای انسان‌ها بوده است، به گونه‌ای که کمالی بالاتر از آن نبوده و سایر اهداف برای رسیدن به آن دنبال می شده است. بنابراین سعادت هر خیر و غایتی نیست بلکه هر ادعایی در مورد سعادت باید بتواند ذاتی بودن خیر خود را اثبات نماید. بر همین اساس نقطه‌ای که سعادت به لذت ارتباط پیدا می کند در خیریت ذاتی لذت است. این نگاه به لذت باعث شده تا از گذشته سعادت را به لذت معنا می کردند: «من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط» (محقق طوسی، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۵) از همین منظر لذت‌گرایان اخلاقی سعادت و خوب ذاتی را لذت دانسته اند و ارزش فعل اخلاقی را در میزان لذتی که تولید می کند، می دانند. (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۳)

۲- اقسام لذت طلبی

لذت ریشه در فطرت انسان دارد و به اعتبار متعلق و ماهیت آن، قابل تقسیم است. انسان به طور فطری نیازهایی دارد که لذت حاصل از آن مانند خوردن و آشامیدن امری طبیعی قلمداد می شود. این نوع لذت به نحوه وجود و سرشت انسان (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۴۰۷) مربوط می شود. اما در کنار امور فطری، انسان افعالی ارادی دارد که باهدف کسب لذت آنها را انجام می دهد. متعلق لذت در اینجا می تواند جسمی باشد که با حواس ظاهری درک می شود و یا

برخاسته از قوه خیال انسان و یا از حقایق عقلی و روحانی باشد. از سوی دیگر لذات نیز یکسان نیستند و از لحاظ کمی و کیفی به لذات کوتاه‌مدت و بلندمدت، لذات حیوانی و انسانی، لذات اخروی و دنیایی تقسیم شده‌اند. باتوجه به نظرات مختلفی که در باب ماهیت و متعلق لذت وجود دارد می‌توان در باب نسبت لذت طلبی و امر اخلاقی در تقسیم‌بندی‌ای کلی، انواع لذت‌ها را به لذت حسی (مرتبط به امور جسمی) و غیرحسی مانند لذت عقلی، خیالی، روحانی و دینی تقسیم کرد.

لذات حسی

لذت حسی روشن‌ترین مصداق لذت و انگیزه اصلی بسیاری از افعال انسان‌هاست. اهمیت لذت حسی هرچند در برخی از نظریات لذت‌گرایی اخلاقی مانند میل در سنجش میان لذت‌ها در رتبه‌ای پایین‌تر از لذات شریف‌تر قرار می‌گیرد؛ ولی همچنان جایگاه خود را حفظ کرده است. ادراک حسی دریافتی است که از قوای ظاهری نفس به دست می‌آید. هریک از قوای نفس فعلیتی دارند که کمال آنها محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹). لذت حسی منجر به نیل به خیری می‌شود که خواجه آن را خیر بدنی (محقق طوسی ن. م.، ۱۴۱۳، ص. ۴۹-۵۲) مینامد. لذات حسی اگر در مسیر صحت و سلامت بدنی و در ناحیه اعتدال قرارگیرند، می‌توانند به مرتبه‌ای از سعادت که سعادت بدنی (همان صص ۵۳-۵۷) است، معطوف باشند اما برخی از لذت‌گرایان با محدود کردن معنای خیر در خیر بدنی و جسمی، زندگی خوب را زندگی بر مدار لذت‌های حسی، دانسته‌اند (لاثر تیوس، ۱۳۹۳، ص. ۲۹۵). از دید اینان عمل لذت‌گرایانه عملی اخلاقی محسوب می‌شود. امروزه عقیده به تک‌ساحتی بودن انسان (جسم‌انگاری انسان) باهمراهی دستاوردهای دانش تجربی، نقش زیادی در ارزش اخلاقی لذت‌های حسی دارد. این لذت‌ها طیف وسیعی از افعال انسان‌ها را در برمی‌گیرد و در موضوعات مهمی در زندگی فردی و اجتماعی مانند ازدواج، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، دیدنی‌ها، حضور دارد.

لذت غیرحسی

در سطحی بالاتر از لذت‌های حسی که باحواس ظاهری درک می‌شوند، نفس بشری مفهوم وسیع‌تری از لذت را درک می‌کند و در پی مصداقی کامل‌تر و واقعی برای لذت است. وجه محاسبه‌گر عقل انسانی با بررسی بیشتر درمی‌یابد که لذت به معنای ایجابی (خوشی) و سلبی (فقدان‌الم) درسایه اموری غیر از امور حسی ظاهری است. در حقیقت نفس انسانی که مدرک لذت است همانطور که با قوای ظاهری لذت‌های آنی و زودگذر را درک و متلذذ می‌شود قوای دیگری هم دارد که به تعبیر ابن سینا با نیل به کمال آنها که همان درک خیر متناسب با آنها است لذت وافر می‌برد. بنابراین لذت‌هایی غیر از لذات حسی، متناسب با قوای نفسانی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۷) البته معنای تقسیم لذت به جسمانی و روحانی این

نیست «که بعضی از لذتها و المها را جسم و بعضی از لذتها و المها را روح می‌برد بلکه همه لذتها و المها را روح میبرد چون لذت و الم مربوط به آگاهی و خودآگاهی است و اصلاً جسم خودآگاه نیست» (مطهری، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۰)

داوری حکم اخلاقی افعال کسانی که نسبت به لذات حسی ظاهری توجه زیادی نمی‌کنند و طالب لذات غیرحسی هستند نیازمند تحلیل است. به این معنی که ترک لذات حسی و پرداختن به لذت‌های غیرحسی تا چه میزان و با چه ملاکی اخلاقی است؟ دنیاگریزی و پرهیز از مواهب این دنیا بر اساس به‌دست‌آوردن آرامش و راحتی (لذت) باعث شده تا گونه‌های مختلفی از دنیاگریزی در گذشته و حال رواج پیدا کند. راحت‌طلبی و پرهیز از پذیرش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی در داوری اخلاقی این نوع لذت‌گرایی امری اخلاقی و بالطبع پسندیده است. اما این عقیده با مشکلاتی مواجه می‌شود، چون همان‌طور که ترک و کنارگیری از انجام برخی از امور موجب آرامش و آسودگی می‌شود، انجام برخی از امور مانند نفع‌رسانی، آبادانی و رشد اخلاقی نیز لذت فراوانی در پی دارد. در حقیقت می‌توان گفت لذت‌طلبی بر اساس لذت فعال و منفعل در امور غیرحسی نیز وجود دارد و چه‌بسا فرد برای رسیدن به لذت غیرحسی از لذایذ حسی می‌گذرد. در این نگاه تحمل سختی و مشقت برای رسیدن به اهداف والا و ساختن وضعیت بهتر، تلاش برای رهایی از استبداد و درمان بیماری امری ممدوح و پسندیده است. از این‌رو هر دو امر نیازمند داشتن مبانی فکری هستند تا بتوان آنها را به‌عنوان یک دیدگاه اخلاقی توجیه کرد. این مبانی را می‌توان در جهان‌بینی و انسان‌شناسی اخلاقی مشاهده کرد. برای نمونه اقتصاد سرمایه‌داری امروز در قالب خودگروری لذت‌گرا تلاش زیادی برای بیشتر کردن لذت دارد و آثار و پیامدهایی از خود در محیط‌زیست، حیوانات و انسان‌ها بجای گذاشته است. انسان علاوه بر جسم، قوای دیگری مانند قوه خیال دارد که حسی و مادی نیستند، بنابراین می‌توان از لذت‌طلبی‌های خیالی نیز نام برد که حسی نیستند؛ ولی می‌توانند امری اخلاقی یا غیراخلاقی باشند؛ چراکه ممکن است منجر به ارتکاب مفسد یا منشأ افعال نیکو و اخلاقی شوند.

لذت‌های دینی

دستورات اخلاقی دین، سلوک و شیوه خاصی را در زندگی بوجود می‌آورد به نحوی که زندگی اخلاقی مومنان را از سایرین متمایز می‌سازد. از جمله، این تمایزات را می‌توان در مقولاتی همچون لذت مشاهده کرد. لذت بردن انسان‌ها منوط به شناخت لذایذ است. انسان‌ها از چیزهایی که نمی‌شناسند لذتی نیز نمی‌برند. لذا شناختی که دین از انسان، جهان و طبیعت ارائه داده است، تاثیر زیادی در مواجهه انسان با مقوله لذت داشته است. اعمال و مناسک دینی لذات معنوی در پی دارند. لذات قلبی و عرفانی حاصل از اعتقادات دینی، باعث شده قسم مهمی از لذات منشایی روحانی داشته باشد و در عرض لذات دیگر انگیزه‌ساز افعال بشری باشند. از این

منظر منشا لذات را می توان دینی و غیر دینی دانست. لذت دینی هم معنای ایجابی دارد و هم سلبی که منتج به آرامش در برابر آلام می شود. معرفت دینی علاوه بر اینکه پایه لذات ایجابی می شود، میزان الم و رنج را کاهش می دهد. ایمان و معرفت دینی ناملايمات و آلام را تسکین می دهد و انسان ها را از وجه سازنده آنها و حکمت آمیز بودن آنها آگاه می کند. بنابراین یکی از مهم ترین اقسام لذات، لذات ناشی از اعتقادات دینی است. ابوعلی سینا این جنبه لذات را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده است. بنابراین میتوان از لذاتی که از باور به خدا، انس با خدا، عبادات، زیارات، جهاد، و انفاق ناشی می شود، سخن گفت و به طور کلی به رابطه ایمان و لذت های مادی و معنوی پرداخت. (پسندیده، ۱۳۹۴ص ۱۲۶-۱۲۷)

۳- حکم اخلاقی لذت طلبی (لذت هنجاری)

در مقام داوری و ارزیابی اخلاقی و اظهارنظر درمورد اینکه کاری اخلاقاً باید انجام شود یا نباید انجام شود معمولاً دو رویکرد عمده غایت گرایی و وظیفه گرایی وجود دارد. به طور متداول درستی یک کار از نظر غایت گرایان، با توجه به نتایج آن مشخص می شود و از نظر وظیفه گرایان، خود فعل صرف نظر از نتایج آن، باید ویژگی های خاصی داشته باشد تا درست یا نادرست تلقی شود، به عبارت دیگر، غایت گرا به نتایج افعال خود چشم می دوزد در حالی که وظیفه گرا به ماهیت خود عمل می اندیشد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۲۱) براین اساس برای تبیین نسبت اخلاق و لذت طلبی باید به رابطه لذت با غایت فعل اخلاقی و همچنین حسن بودن فعل لذت طلبانه قطع نظر از غایت، توجه داشت.

ارزش ذاتی و غایت انگاری لذت

بسیاری از افراد لذت طلب، رسیدن به لذت را هدف نهایی رفتار خود می دانند و در پاسخ به اینکه چرا رویه ای لذت طلبانه در همه امور زندگی دارند، لذت را علت اصلی اعمال خود می دانند. از این رو در دیدگاه اینان لذت ارزش ذاتی و به اصطلاح خوب ذاتی است. در رویکرد ارزش نگر در تعیین صواب و ناصواب یک عمل که ارزش آن را بر تکلیف مقدم می دارند، تعیین ارزش ذاتی لذت به عنوان یک غایت، زمینه اخلاقی بودن لذت طلبی را فراهم می کند و بدین سان لذت طلبی امری اخلاقی و یا غیر اخلاقی تلقی می شود. به عبارت دیگر اگر لذت ارزش ذاتی داشته و غایت اخلاقی تلقی شود، انسان برای رسیدن به این غایت باید لذت طلب باشد و از این رو لذت طلبی امری اخلاقی است. اما اگر رسیدن به لذت غایت فعل اخلاقی نباشد در این صورت لذت نیازمند کسب ارزش است. به طور کلی غایت گرایان لذت گرا، علی رغم اختلافاتی که باهم دارند، ارزش ذاتی لذت را قبول دارند به ویژه وحدت گرایان ارزشی آنها که فقط لذت را یگانه خوب می دانند و این را می توان قضیه مورد اتفاق آنها دانست (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۳).

بنابراین باید بررسی شود که آیا لذت خوب ذاتی است یا خیر؟ و لذت گرایان تا چه حد در

این زمینه بر حق اند. در تعریف خوب ذاتی به طور خلاصه گفته شده که چیزی است که فی نفسه ارزشمند است (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۰) و به واسطه چیز دیگری ارزش پیدا نکرده است. بنابراین خوبی ذاتی از منظر غایت شناسی اخلاقی، مترادف با بالاترین غایتی است که فرد آن را برای خودش و همه چیز را برای آن می خواهد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۲۸) و ارزشی اخلاقی و بی واسطه و مطلق به انسان اعطا می کند (کانت، ۱۳۹۹)

به لحاظ تاریخی آریستوییوس و کورنائیان لذت فردی و شخصی را خوب ذاتی و مبنای عمل می دانستند؛ اما این دیدگاه با انتقاداتی در همان زمان مواجه بود (لائرتیوس، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۲). و اعتقاد مشهور تنزل انسان در حد خوک ها است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۵) اپیکور دیدی معتدل به لذت داشت و توجه او به لذت‌های غیرمادی باعث شده بود تا لذت‌گرایی اصلاح شده‌ای نسبت به لذت‌گرایی جسمانی داشته باشد. اما همچنان به ارزش ذاتی لذت معتقد بود (همان ص ۵۰). جرمی بنتام و جان استوارت میل با عدم غفلت از لذت سایرین، در چارچوب سودگروی به لذت جمعی روی آوردند و دایره لذت را از لذت فرد به لذت اجتماع کشاندند تا لذت بتواند به عنوان معیاری برای اخلاقی بودن افعال تکمیل و نقیصه لذت‌گرایی شخصی را نداشته باشد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۵-۱۲۶). البته بازهم در بیان اصل بنیادین که چه چیزی ارزش ذاتی دارد؛ پیشینه‌کردن لذت و کمینه‌کردن رنج را مطرح کرد.

میل به مفهوم سعادت روی آورد تا لذت را در اخلاق سعادت‌محور و جنبه‌های والاتر لذت انسانی معنا کند. البته او همچنان لذت را بنیان رفتار انسان می دانست منتهی معتقد بود انسان در مقام انتخاب میان لذت پست (خوردن و آشامیدن و...) و والا (دیدن آثار هنری و تفکر و...)، لذت های والا را برمی گزیند. به همین گونه، در اصل بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد، جست‌وجوی بهبود اوضاع بشریت در کلیت خویش، لذتی است والا درجه (سیچویک، ۱۳۸۷). دلیل میل بر مطلوبیت ذاتی لذت این بود که مردم لذت را به عنوان غایت، هم در نظر و هم در عمل، طلب می کنند. (اسکروپسکی، ۱۴۰۰، ص. ۲۵) و بر اساس این استدلال لذت را خوب یگانه می دانست (لذت‌گرایی و سعادت)

کارهای بشری نتایجی دارند که این نتایج تأثیر مستقیمی بر زندگی انسان دارند و نمی‌توان نتایج عمل را نادیده گرفت و انسان‌ها از انجام دادن کارها به دنبال دستیابی به اهداف و رسیدن به غایاتی هستند. تأثیر نتایج بر زندگی و سرنوشت انسان‌ها باعث شده تا غایت‌مندی با مسئله خیر و شر، خوب و بد و مقوله معروف سعادت ارتباط پیدا کند و در اینکه غایت و نهایت کار انسان‌ها چیست و چگونه باید به آن رسید، نظرات مختلفی بیان شود.

مسئله خیر و خوب ذاتی در فلسفه اخلاق امری تاریخی است و درسنت‌های مختلف فلسفی و دینی مطرح بوده و دیدگاه‌های مختلفی در تبیین آن بیان شده است. غایت مفهومی

مهم در فلسفه اخلاق است که ابعاد نظری آن منشا تقسیم‌بندی نظریات اخلاقی نیز شده است. در پاسخ به این پرسش که غایت اخلاقی چیست؟ و متعلق غایت چیست؟ دیدگاه‌هایی مطرح شده است که لذت‌گرایی یکی از دیدگاه‌های مهم در این زمینه است. لذت‌گرایی معتقد است غایت اخلاقی که ارزش فعل اخلاقی را تعیین می‌کند، لذت است. بنابراین از دیدگاه اینان سعادت و نیکبختی که نهایی‌ترین غایات است و به طور مطلق، برای خودش و نه هیچ غایت دیگری، مورد طلب است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۲۸) همان لذت است.

تفاوت لذت و سعادت

اما این نظر که غایت نهایی اخلاق، لذت باشد با چالش‌هایی روبرو است. غایت‌های دینی براساس تعالیم ادیان مشخص شده است و از طریق ایمان یا تعقل و یا هردو برای متدینان آن دین تبیین شده است و نمی‌توان لذت را غایت معرفی کرد. برای مثال در متون اسلامی به مفاهیمی مانند فلاح، فوز، رضوان الهی و عبادت اشاره شده است. البته می‌توان با تفسیر لذت به لذت‌های حقیقی اخروی شکلی دینی به لذت‌گرایی داد (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۶)؛ اما این قرائت نیازمند تایید دین و تطابق با اصول دینی است. غایت‌های غیر دینی برآمده از دیدگاه‌های مختلف اخلاقی هستند که هریک پیروان خود را دارند و ارزش مندی را به غایتی غیر از لذت نسبت می‌دهند برخی از آنها نیز در تقابل با لذت قرار می‌گیرند برای مثال یکی از مشهورترین این دیدگاه‌ها دیدگاه ارسطو است که قرون متمادی در فلسفه غربی و اسلامی مورد توجه بوده است. در تفسیر جامعی که از دیدگاه ارسطو در رابطه با لذت شده است لذت مشتمل بر خیرات بیرونی و درونی است. در این دیدگاه لذت مورد توجه قرار گرفته و با دلائلی به عنوان همراه و قرین سعادت و نه خود خیراالی یا غایت قصوی مطرح شده است. ارسطو معتقد بود برخی لذت‌ها خوب اند اما خیلی از لذتها بد هستند و نهایتاً اگر لذت امری خوب تلقی شود خیر اعلی نیست.

به همین ترتیب همانند ارسطو افراد و مکاتب دیگری نیز در این زمینه بر اساس جهان بینی و انسان‌شناسی خود، سعادت و خیر اعلی را تفسیر کرده اند. بنابراین خوب یا خیر ذاتی، معانی دیگری غیر از لذت در عالم اخلاق دارد مانند سعادت (به معنایی غیر از لذت)، فضیلت، اراده خیر و معرفت که نشان دهنده اختلاف فلاسفه اخلاق در این زمینه است (علیا، ۱۳۹۱، ص. ۴۸)

از طرفی از حیث مفهوم و ماهیت، یکی دانستن لذت با سعادت با ماهیت لذت ناسازگار است. سعادت و غایت به معنای رسیدن به کمال است و با خود ثبات دارد اما لذت‌ها عموماً زودگذرند و از حیث وجودی، احساسی هستند که حاصل می‌شوند و می‌روند حتی ممکن است فرد نسبت به لذت دچار خستگی شود؛ اما سعادت و خوشبختی بسته به دوام اهداف زندگی فرد پایدار است (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۷۲)، همچنین افرادی هستند که در زندگی از چیزهایی (مانند مواد مخدر) لذت می‌برند اما احساس خوشبختی ندارند و خود را نگون بخت می‌دانند. درمقابل

افرادی نیز هستند که در زندگی خود از مسائلی رنج می‌کشند اما حس خوشبختی دارند. بنابراین خوشبختی نمی‌تواند به لذت یا رنج تفسیر شود و امری فراتر از رنج و لذت را در برمی‌گیرد (همان).

در واقع لذت امری غریزی و ناشی از حصول کمالات مختلف برای نفس است و انسان در مسیر دستیابی به کمالات مختلف و مراتب والاتر به لذت‌های متفاوت و والاتر می‌رسد. براین اساس لذت‌ها زودگذر، آنی و ناپایدارند؛ مگر در مورد لذت کمال و غایت نهایی که امری پایدار است و در دیدگاه سعادت محوری همان سعادت است. در مقابل لذت و سعادت، مفهوم الم و شقاوت نیز همین گونه است (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۵۶) و شقاوت لزوماً در رنجوری و دردمندی مصداق پیدا نمی‌کند. از همین جهت باید گفت لذت و رنج ممکن است به هر قوه و استعداد انسان مستقلاً بستگی داشته باشد، اما سعادت و شقاوت همه جانبه و برآیند همه شئون و استعدادها و کمالات می‌باشند و به واسطه‌ی همه‌جانبگی به عقل یا ماوراء عقل مربوط می‌شود و غریزی نیست (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۵۷)

بنابراین، درحالی که لذت‌گرایان بر ارزش ذاتی لذت تأکید دارند بسیاری از انسان‌ها در نقطه مقابل لذت‌طلبی هستند و آن را مذموم نیز می‌دانند. این باعث شده تا بتوان مکاتب اخلاقی را به لذت‌گرا (مانند اپیکوریان و کورنائیان) یا غیر لذت‌گرا (مانند رواقیان و کلیبان) تقسیم کرد. براین اساس لذت‌گرایی نیازمند دلایلی است تا ارزش ذاتی و غایت بودن لذت را اثبات کند یکی از این دلایل لذت روان‌شناختی است.

لذت روان‌شناختی

در میان غایت‌گرایان، برخی از خودگرایان لذت‌گرا مانند اپیکور به مسئله‌ای ادعایی به نام «لذت روان‌شناختی» توجه کرده و آن را مبنای کار قرار دادند (لائرتیوس، ۱۳۹۳) لذت روان‌شناختی قرائتی از خودگرایی روان‌شناختی است. خودگرایی معمولاً به دو گونه توصیفی و هنجاری تعریف می‌شود. نوع هنجاری خودگرایی نظریه‌ای اخلاقی است که به‌طور کلی معتقد است افعال آدمی بایستی بر مبنای منفعت فرد باشد. این دیدگاه در مقابل دیگرگرایی اخلاقی است. نوع دوم خودگرایی که خودگرایی روان‌شناختی نامیده می‌شود؛ یک قضیه تجربی و توصیفی است که می‌گوید انسان از لحاظ روانی قادر نیست کاری انجام دهد که به نفع خود شخص نباشد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۷۱) این قضیه با توجه به معنایی که دارد می‌تواند دلیل خوبی برای اثبات خودگرایی اخلاقی باشد. حال نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که خودگرایی، صرف‌نظر از نوع برداشتی که از خیر و غایت اخلاقی دارد، تنها برای اشاره به هرگونه آموزه‌ای به کار می‌رود که مدافع حداکثر کردن خیر خود شخص باشد (کرات، ۱۳۸۳) و اشاره به نوع خاصی از غایت اخلاقی ندارد؛ از این رو، انواع گوناگونی از انگیزه‌ها و امیال مانند لذت، قدرت

و... هستند که می‌توان آنها را خودگرایانه خواند و برای هر یک نیز قرائتی خاص از خودگرایی روانشناختی ارائه کرد. (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص. ۵۲) خودگرایان لذت‌گرا نیز از این خاصیت خودگرایی بهره برده‌اند و منفعت شخصی و خودمداری به کار رفته در این نظریه را به لذت تفسیر کرده‌اند (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۰۹). بنابراین استدلال آنها این است که انسان از حیث طبیعت منفعت طلب است و این منفعت می‌تواند لذت باشد. (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص. ۵۲) این دیدگاه که قرائتی ویژه از خودگرایی است، به لذت‌گرایی روانشناختی یاد می‌شود. بنابراین این دیدگاه می‌گوید رسیدن به لذت‌ها و یا اجتناب از دردها، تنها امیال غایی‌ای هستند که مردم دارند (سوبر، ۱۳۸۴، ص. ۹۵) و یا در شکل دیگری از آن، به تعبیر لاک، مردم از هرگونه امری که باعث درد و رنجی می‌شود دوری می‌کنند تا در فقدان رنج آسایش داشته باشند. (براود، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۶) سیجویک معتقد بود که تنها خودگرایی که ارزش بحث و بررسی دارد، همین خودگرایی لذت‌گرایانه است. (کرات، ۱۳۸۳)

با وجود اینکه خودگرایی روانشناختی به عنوان دلیلی بر نظریه خودگرایی مطرح شده است (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۳) اما این استدلال تجربی، معمولاً مورد مناقشه واقع شده است (سوبر، ۱۳۸۴، ص. ۹۲-۹۳). برخی از این نقدها متوجه ماهیت تجربی این دیدگاه و برخی مربوط به لوازم نظری آن است.

از لحاظ تجربی بودن این ادعا می‌توان گفت‌این دیدگاه تجربی که توصیفی از طبیعت و سرشت انسان است، در مورد انگیزش صحبت می‌کند؛ نه فلسفه اخلاق (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۷۱) و اینکه بتواند قاعده‌ای اخلاقی مانند خودگرایی را نتیجه دهد مورد اعتراض واقع شده است (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۵۷ و ۱۸۵). از طرف دیگر قضایای تجربی صدق و کذبشان به شواهد تجربی است. بنابراین قبول و رد خودگرایی روان‌شناختی مربوط به روان‌شناسی تجربی است نه فیلسوف و حقیقت آن است که دلایل تجربی موردنیاز به‌ندرت خودگرایی روان‌شناختی را تأیید کرده‌اند (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص. ۵۵). به‌همین دلیل برخی تجربی بودن این دیدگاه را هم مورد تردید قرار داده‌اند؛ چراکه شواهد تجربی این نظریه را تعیین نمی‌کنند بلکه این تعریفی از انسانیت است که این کار را انجام می‌دهد و هرگونه انکار صدق آن را غیرممکن می‌داند و شواهد را با خود منطبق می‌سازد (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۷۶). در حقیقت خودگرایی روانشناختی در هر صورتی قادر است رفتار انسان‌ها را توجیه کند و این یعنی از لحاظ تجربی بی‌معنا است (سوبر، ۱۳۸۴، ص. ۱۰۱-۱۰۲) بنابراین قطعیتی که خودگرایان از دیدگاه خود بیان می‌کنند، خودگروی روانشناختی را به وادی ابطال ناپذیری می‌کشاند. اما گذشته از این اشکالات منطقی این استدلال روانشناختی ممکن است مسائل دیگری نیز به دنبال داشته باشد مانند اینکه خودگرایی روانشناختی نشان می‌دهد که عملاً نظریه اخلاقی‌ای بجز خودگرایی نمی‌تواند صادق باشد

(پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۸۱). اما این مطلب درست نیست، چون نظریه اخلاقی توصیه‌گر است و فعل صواب و ناصواب را مشخص می‌کند و این مستلزم توانایی انسان بر ترک یا فعل است. اما اگر انسان به لحاظ سرشت خود دائماً و تنها بر منافع خود می‌اندیشد و عمل می‌کند؛ چگونه می‌تواند "باید"هایی (تکلیف اخلاقی) را از سوی نظریات اخلاقی بپذیرد؟ گذشته از آن در نظریه اخلاقی بودن خودگرایی نیز تردید ایجاد می‌کند، چون اگر سرشت ما بدون توصیه این نظریه، خودگرا عمل می‌کند و خودگرایی نیز همین روند طبیعی را دنبال می‌کند، در آن صورت باتوجه به اینکه اخلاق برای رشد و تربیت تلاش می‌کند، این نظریه چه توصیه‌ای می‌تواند داشته باشد (هینمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۳) و وجود آن تا چه حد کارایی دارد.

خودگرایی روانشناختی همانطور که گذشت در صورت اثبات و پذیرش امری توصیفی است و نه تجویزگر و صرفاً طبیعت آدمی را تبیین می‌کند اما لوازمی نیز دارد که در قرائت لذت‌گرایانه «ن هم ظاهر می‌شود، از جمله این موارد، می‌توان به بحث اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان لذت‌طلب اشاره کرد. در فرض صحت لذت‌گرایی روانشناختی، اگر انسان‌ها طوری آفریده شده‌اند که دائماً به دنبال لذت خود هستند و ذاتاً لذت طلب خلق شده‌اند، عملاً به نحوی مجبور هستند و ما با جبری روانشناختی مواجه هستیم و امکان باید و نباید اخلاقی در این زمینه وجود نخواهند داشت. شاید بتوان گفت کارهای یک خودگرای اخلاقی حتی کارهای دیگرگرایانه او، اخلاقی تلقی نشده و شایسته مدح نخواهد بود چون در نهایت براساس لذت خود عمل کرده است (علیزاده، ۱۳۹۰، ص. ۳۵) به عبارتی اخلاق معنایی ندارد و در حقیقت همه کارهای او درست است و نیازی به ملاک درستی و صواب ندارد. از این رو لذت‌گرایان علاوه بر اشکالات صوری (منطقی) و اعتبار استدلال تجربی خود باید بتوانند فضیلت‌مندی اخلاقی لذت‌طلبی را با توجه به این واقعیت ادعایی (لذت روانشناختی) تبیین کنند که لذت‌طلبی تا چه حد می‌تواند موضوع بررسی اخلاقی قرار گیرد.

لذت و وظیفه‌گرایی

از دید اخلاق وظیفه‌گرایانه ماهیت عمل لذت‌بخش، باید ویژگی‌هایی با ارزش ذاتی داشته تا انجام آن موجه و صواب باشد. به عبارتی یک عمل تنها بدین دلیل صواب است که بابرخی از اصول یا قواعد مستقلاً معتبر، منطبق است مانند «هرگز پیمان شکنی نکنید» (پالمر، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۸). پذیرش این قواعد بدین دلیل نیست که این قواعد خوبی ایجاد می‌کنند بلکه بدین دلیل است که این قواعد خوب‌اند؛ زیرا معیار صواب و خطای هر چیزی را مشخص می‌کنند (همان) بنابراین از لحاظ ماهیت عمل باید بررسی کرد که آیا لذت‌بخش بودن می‌تواند خصیصه‌ای خوب‌ساز باشد و یا اینکه قاعده عامی باشد که افعال انسانی با وجود آن امری صواب قلمداد شوند یا خیر؟

وظیفه‌گرایی که معمولاً در تقابل با غایت‌گرایی تعریف می‌شود خود انواعی دارد. در یک تقسیم‌بندی به وظیفه‌گرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌شود. از قدیمی‌ترین نظریات قاعده‌محور، نظریه امر الهی است. در این نظریه منشا ارزش و صواب هر عملی در تعلق امر الهی به آن است و خود فعل اقتضای خوب یا بد بودن ندارد (فرانکنا، ۱۴۰۰، ص. ۷۰). در این دیدگاه اراده خدا منشا حقیقت یا مشروعیت قوانین اخلاقی و نیز ضامن اجرای آنها است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۸) نظریه امرالهی که هم در غرب و هم در بین متفکران اسلامی مطرح شده است ارزش اخلاقی را خارج از فعل مانند سعادت یا فضیلت و لذت نمی‌داند. از این رو مسیر درستی یا نادرستی اخلاقی فعل را در امر الهی جستجو می‌کند. این دیدگاه یادآور سوال قدیمی رابطه امرالهی و خوبی اخلاقی است که آیا چون امرالهی به این فعل تعلق گرفته است، این فعل خوب است یا اینکه چون فعلی خوب بوده است امر الهی به آن تعلق گرفته است. گذشته از مباحثی که در مورد حسن و قبح و شناخت آنها مطرح می‌شود باید در نظر داشت که نظریه امر الهی در بستر دین مطرح شده است که حاوی ارزش‌ها و تکالیف فراگیر اخلاقی است که توسط خود دین معیارهای اخلاقی آن مشخص شده است. در این صورت لذت نمی‌تواند به‌عنوان معیار فعل اخلاقی مطرح شود مگر اینکه لذت‌گرایی را به‌نوعی به امر الهی تحویل بریم و ادله‌ای دینی برای آن بیابیم چنانچه در مورد سودگرایی مطرح شده و افرادی مانند تاگر و پیلی به گونه‌ای به سودگرایی الهیاتی^۱ اشاره کرده‌اند (کاپستون، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۷). اما به‌ندرت این اتفاق در ادیان بزرگ افتاده است. لذت‌گرایی پس از غلبه مسیحیت در غرب، در حاشیه اخلاق مسیحی قرار گرفت و قرائت رواقی اخلاق مسیحی مجالی به او نداد (سینگر & دلازارای رادک، ۱۳۹۹، ص. ۱۸۳) چراکه لذت‌گرایی باتوجه‌به مبانی فلسفی خود از حیث مبنایی با نظریه امر الهی و سایر نظریات وظیفه‌گرا تفاوت دارد. امر مطلوب در لذت‌گرایی، لذت است اما در امر الهی تعلق امر الهی است. از این رو در صورتی که لذت متعلق امر الهی نیز باشد، مطلوب بالذات نیست و به واسطه امر و یا قانون الهی خوب قلمداد می‌شود.

یکی دیگر از معروف‌ترین نظریات وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر نظریه اخلاقی کانت است. کانت به‌صراحت اراده خیر را خوب ذاتی معرفی می‌کند و عملاً در عرض ادعای لذت‌گرایان در مورد خوب ذاتی قرار می‌گیرد. کانت معتقد است تجربه امور لذت بخش یا رنج‌آور به معنای پی‌بردن به ارزش چیزی نیست چه بسا امر دردناک که خیر باشد و یا امور لذت بخشی که کاملاً بد و خطا

۱. ر. ک: مقاله: اترک، حسین (۱۳۸۴) سودگرایی اخلاقی، نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم. جابری، علی (۱۳۹۱) مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی، معرفت اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ششم.

باشند (واکر، ۱۴۰۰، ص. ۱۷۵) از نظر کانت نه تنها لذت بلکه خیلی از خوب‌های متعارف مانند ثروت، قدرت، سلامت و... به طور مطلق خوب نیستند و امر مشروط تلقی می‌شوند؛ اما اراده خیر به طور مطلق، بدون محدودیت خوب است (کانت، ۱۴۰۰، ص. ۶۳). به عبارتی اطلاق خوب بودن و مشروط نشدن خوب بودن، به چیز دیگری، مؤلفه مهمی در دیدگاه کانت است. اراده خیر مدنظر کانت به معنای اراده برای انجام تکلیف است و ادای تکلیف یعنی عمل کردن ناشی از احترام به قانون است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۳) و عمل صواب از دید او عملی است که بر اساس تکلیف و نه هیچ انگیزه دیگری حتی تمایلات و احساسات (و از سر احترام به قانون اخلاقی) انجام شده باشد (همان) لذا می‌توان گفت اعمال انسانی که صرفاً از سر لذت‌طلبی و نه تکلیف محقق می‌شوند از دید وظیفه‌گرایی کانت، نمی‌توانند اخلاقی باشند. از نظر کانت این مفهوم خیر است که از قانون اخلاقی اخذ می‌شود نه برعکس و عقل است که خیر و شر را تشخیص می‌دهد نه لذت و الم (محمد رضایی، ۱۳۷۸، ص. ۱۵۰). از این رو، لذت بردن از چیزی نشانه خوب بودن آن نیست

تمرکز وظیفه‌گرایان بر تکلیف و هماهنگی اعمال اخلاقی با آن باعث شده است تا لذت‌طلبی همانند سایر مقولات، تنها در مواردی خوب و صواب قلمداد شود که در هماهنگی با تکلیف باشد. چنانچه در مواردی نیز تکلیف حاوی لذت برای فاعل اخلاقی باشد صرفاً تقارن و همراهی لذت با امر اخلاقی است و معیار ارزش اخلاقی و داوری همچنان بر پایه مطابقت با تکلیف و از سر عمل به تکلیف است. به‌هرحال لذت امری پسینی و غایت فعل است که بعد از انجام، برای فرد حاصل می‌شود درحالی‌که تمرکز و توجه اخلاق وظیفه به خود فعل و نه غایت آن است. در مقام انگیزه فعل نیز که میل به لذت نقش زیادی در افعال انسان‌ها دارد، اخلاق وظیفه تأکید و تصریح بر این دارد که فعل اخلاقی باید بر اساس احترام به قانون و از سر تکلیف و نه هیچ چیز دیگری انجام شود. در غیر این صورت این فعل اخلاقی نیست و عملی کاسب‌کارانه است؛ بنابراین، می‌توان گفت لذت‌طلبی بر اساس نظریات وظیفه‌گرایی به طور مطلق اخلاقی نیست و بسته به اقتضای وظیفه و قواعد عام اخلاقی همانند سایر اعمال انسانی داوری می‌شود.

لذت‌طلبی از دیدگاه اخلاق اسلامی

آموزه‌های دینی در تلاش‌اند تا انسان را به سطوح بالاتر و کیفیت بهتری از زندگی برسانند. در نگاه دینی، اخلاق، تحول در نحوه وجود انسان است. انسان باید خود و ابعاد هستی خود را شکل دهد و به کمال لایق خود برساند (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۳۹-۴۰). از این رو لذت که امری وجودی و جزئی از ساخت بشری است باید در مسیر کمال انسان قرار گیرد. گرایش‌های فطری انسان همانند لذات طبیعی امری ممدوح و دارای مصلحت است؛ اما نیازمند هدایت دینی است. هدایت دینی در صدد است تا شناخت کاملی از ماهیت و مراتب لذت را ارائه کند. اخلاق

اسلامی دست کم با دوگانه‌هایی مانند لذت اخروی و دنیوی، لذت ماندگار و زودگذر، لذت روحانی و جسمی توانسته است تصویری گویا از لذات ممکن برای انسان ترسیم کند. این دسته‌بندی‌های دوتایی از لذات کمک می‌کنند تا اخلاق اسلامی وجهی اخلاقی از لذات حسی و غیرحسی و همچنین لذات دینی و مؤمنانه به وجود بیاورد.

این تصویر بر پایه انسان‌شناسی اسلامی است که با انسان‌شناسی لذت‌گرایان متفاوت است. در واقع مراتب بالای لذت بر اساس قابلیت مُدرک (نفس انسانی) و متعلق (امر لذت‌بخش) لذت است. انسان در دید اسلام موجودی جسمانی و روحانی است و بین این دو، بُعد روحانی و نفس انسان است که دریافت‌کننده لذت است. این نفس بقا دارد و بعد از این دنیا در عالم دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد؛ اما برای مثال اپیکور انسان‌ها را ترکیبی ناپایدار از اتم‌ها می‌داند که هنگام مرگ همه اجزا آن پراکنده و احتمال هستی یافتن مجدد آن منتفی است (بکر & بکر، ۱۳۷۸، ص. ۵۰) انسان از نظر او خودخواه است و به منافع فردی خود می‌اندیشد. عضویت انسان در جامعه نیز برای منافع فردی است. از نظر او تقدیر الهی برای انسان وجود ندارد و خدایان نقشی در هستی ندارند. اساساً جهان ماده، در حال حرکت و بدون غایت است. از این رو ترس از خدایان و مرگ معنی ندارد. چون بعد از مرگ چیزی نیست. در حالیکه دنیا از نگاه اسلامی یکی از عوالم هستی و فعل الهی است. وجودی غایتمند است «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (۲۷/۳۸) و امری باطل به این معنی که غایت نداشته باشد نیست (طباطبایی، ۱۳۷۸) اساساً در نگاه اسلامی دنیای بی‌غایت و بیهوده، محال است تحقق پیدا کند و در خارج موجود شود، (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص. ۲۹۸) علاوه بر این، صدور چنین خلقتی از خالق حکیم محال است (همان). دنیا صرفاً محیطی مادی و منقطع و بی‌ارتباط از عوالم روحانی نیست، بلکه نقشی مهم در سرنوشت انسان‌ها دارد و برخلاف دیدگاه مادی‌گرایانه، دنیا نه همه هستی؛ بلکه بخش مهمی از هستی برای انسان‌ها است. ویژگی دنیا برای انسان، ظرفیت آن در بدست آوردن خوشبختی یا نگون بختی در زندگی ابدی اوست. از این رو، مبانی لذت‌شناسی دینی با دیدگاه‌های غیردینی تفاوت‌های زیادی دارد.

در منابع دینی واژه لذت و مفاهیم مرتبط به آن به معنای ایجابی و سلبی به کاررفته است. برخی از این آیات و روایات در مقام تربیت دینی و ترغیب به رعایت اصول اخلاقی و شرعی، از لذت استفاده کرده‌اند. این روایات با فراخواندن عقل محاسبه‌گر^۱، به او این اطمینان‌خاطر را

۱. آیاتی مانند: «قُلْ أَتُبَتِّكُم بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (۱۵)، «الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (۳۵/۳۵)، «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا» (۱۰۸/۱۸)

می‌دهند که محرومیت از برخی لذت‌های دنیوی و جسمانی (اعم از پرهیز از لذت‌های حرام و لذت‌های فی‌نفسه حلالی که در برخی موارد امری مرجوح اند؛ چراکه مانع انجام واجباتی مانند جهاد^۱، انفاق^۲ و... می‌شوند) به معنای محرومیت واقعی نیست؛ بلکه به عکس زمینه رسیدن و دستیابی به لذت کامل، خالص و پایدار (حاصل از کمال نفسانی) را برای آن‌ها فراهم می‌کند.^۳ بر اساس معارف دینی، در دنیای پسین نیز علاوه بر لذات و آلام روحانی، لذات و آلام جسمانی هم وجود دارند (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۵۷۴) بنابراین محرومیتی وجود ندارد و بهشتیان از انواع لذت‌های مشابه دنیوی بهره‌مند هستند. آیات الهی این نکته را هم متذکر می‌شوند که آلام اخروی که دوزخیان گرفتار آن هستند، بسیار سخت است. بخصوص رنج روحانی آن، عبارتی هرچقدر که درجه لذت روحانی از لذت جسمانی قوی‌تر و شدیدتر است، ألم و رنج روحانی از رنج جسمانی شدیدتر است (همان، ۵۷۵) بنابراین شدت رنج اخروی مضاف بر عذاب و مجازات، شامل حسرت و افسوس است که عین محرومیت و خسران و نگون بختی است. درحقیقت می‌توان گفت رنج در دنیای پسین ناشی از نرسیدن به کمالات در دنیا است^۴ و آن محرومیت و الام اخروی، ناشی از رفتار خود فرد است. چنان‌که در این دنیا وجود اسباب رنج و درد و همچنین نداشتن اموری مانند ثروت، صحت و منزلت اجتماعی و... از عوامل رنجوری کسانی است که کمال را در اینها می‌بینند، در آنجا نیز محرومیت از این مواهب و نعم الهی؛ عذاب اخروی (جسمانی و روحانی) شدیدی در پی دارد.^۵ بنابراین همانطور که آیات و روایات زیادی در قرآن

۱. إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةَ (۱۱۱/۹)

۲. «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (۳۴/۹)

۳. البته علاوه بر پاداش‌های اخروی؛ جایگزین شدن آنچه در راه خدا داده شده است با پاداش‌های دنیوی در آیات و روایات تصریح شده است مانند «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ» (۳۹/۳۴)، «الزَّكَاةَ تَزِيدُ فِي الرِّزْقِ» (الأمالی للطوسی)، النص، ص: ۲۹۶.

۴. «فَلَاتَعْلَمَ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ»، «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا حَظَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ، دُخْرًا، بَلَّهَ مَا أُطْلِعْتُمْ عَلَيْهِ» بحار الأنوار: ج ۸ ص ۹۲.

۵. نرسیدن به کمالات و ناقص ماندن نفس از حیث رشد و تعالی (سرگرم شدن به امور دنیایی) ملکات نفس انسانی می‌شوند و این ملکات همراه انسان به دنیای دیگر می‌رود این ملکات تبدیل به الام اخروی میشوند. رک: المبدأ و المعاد (ابن سینا) ص ۱۰۹ و المبدأ و المعاد (صدر المتألهین). ص ۴۶۲-۴۶۳ و منابع مربوط به تجسم اعمال. مانند حدیث: «إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ قَبْرِهِ خَرَجَ مَعَهُ مِثَالُ مِثَالٍ يَقْدُمُ أَمَامَهُ... فَيَقُولُ مَنْ أَنْتَ فَيَقُولُ أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ أَدَخَلْتُ عَلَىٰ أَحَبِّكَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الدُّنْيَا خَلَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ لِأَبْتِيكَ». مرآة العقول، ج ۹، ص ۹۵.

۶. رابطه دنیا و آخرت و تاثیر اعمال انسان ها در ساختن آخرت، در روایات متعدد از نصایح اهل بیت ع است. مانند: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي دَرٍّ فَقَالَ يَا أَبَادَرُّ مَا لَنَا نَكْرَهُ الْمَوْتَ فَقَالَ لِأَنَّكُمْ عَمَرْتُمُ الدُّنْيَا وَ أَخْرَبْتُمُ الْآخِرَةَ فَتَكْرَهُونَ أَنْ تُنْقَلُوا مِنْ عُمْرَانٍ إِلَى خَرَابٍ...» اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۸.

کریم که به وضعیت نهایی مؤمنان در بهشت و به مشخصه‌های آن مانند لذت بی‌پایان و بدون رنج (روحانی و جسمانی) پرداخته‌اند^۱ آیات و روایات زیادی نیز آلام اخروی را بیان کرده‌اند. آیات و روایات به معنای سلبی لذت هم اشاره دارند، این آیات گوشزد می‌کنند که آرامش، آسایش و به‌طور کلی فقدان آلم و رنجوری و برخورداری از شادمانی در سایه اتکا به خداوند متعال است. قرآن کریم با واژه‌هایی مانند سکینه^۲، أمن^۳، اطمینان قلب ناشی از یاد خداوند^۴، حمایت و سرپرستی مؤمنین توسط خداوند متعال^۵ در موقعیت‌های سخت و... نفس انسانی را به سطحی از زندگی راهنمایی می‌کند که در آن آرامش و بهره‌مندی از این دنیا در صرف پرهیز از مواهب این دنیا و یا لذت‌طلبی مطلق مادی نیست؛ بلکه در پیمودن مسیر دین است؛ بنابراین آرامش و راحتی در لذت‌جویی یا لذت‌ستیزی نیست؛ بلکه تابع ارتباط و اتکا به خداوند متعال است.

شناختی که آموزه‌های دینی، از لذت و اقسام آن به دست می‌دهد (به‌عنوان موضوع بررسی اخلاقی) می‌تواند بررسی نسبت لذت طلبی را با دیدگاه هنجاری اخلاقی و مباحث نظری آن تسهیل کند. قطع نظر از التزام به اینکه نظریه هنجاری اسلام چگونه است و بیشتر با کدام‌یک از نظریات هنجاری تطابق پیدا می‌کند، بررسی لذت طلبی در اخلاق اسلامی حداقل نیازمند بررسی ارتباط لذت با مسئله مهم غایت اخلاقی (ارزشمندی ذاتی و ارتباط آن با سعادت‌مندی) و حسن فعلی است.

در سنت فکری و فلسفی اخلاق اسلامی، در کنار افلاطون، اندیشه‌های ارسطو بخصوص سعادت‌گرایی، نیز مورد توجه قرار گرفته است. دیدگاه بسیاری از علمای اخلاق اسلامی هرچند تمایزات مهمی با دیدگاه‌های ارسطو دارند؛ اما مسئله سعادت و فضیلت در قرون متمادی در اخلاق اسلامی مطرح بوده است. باین حال فیلسوفان اسلامی همچون فارابی (فارابی، ۱۹۹۵)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۶۳)، ابن طفیل (ابن طفیل، ۱۳۸۲)، ابن مسکویه (ابن مسکویه، ۱۴۲۶) و... مبانی خود را در تفسیر سعادت و فضیلت نشان داده‌اند. در دیدگاه حکمای اسلامی سعادت که کمال نهایی نفس است بر اساس مبانی وحیانی تفسیری الهی دارد. سعادت در این دیدگاه دو مؤلفه‌ی مهم دارد که رکن سعادت است. یک، کمال نفس انسانی که امری وجودی است (ابن سینا، ۱۳۶۳) و مرتبه وجودی نفس را شدت می‌بخشد یعنی دائمی است و تغییری ذاتی است نه

۱. «أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِعَمَلِهِمُ الْأَعْمَلِينَ» (۳/۱۳۶)

۲. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (۴/۴۸)

۳. «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»

۴. «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (۲۸/۱۳)

۵. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ»

(۳۰/۴۱) «تَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ» (۳۱/۴۱)

اینکه امری عاریتی و لحظه‌ای باشد؛ دوم، ارتباط این مرتبه مجرد و تعالی یافته، با باری تعالی است (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص. ۱۷۲-۱۷۳). بنابراین حکمای اسلامی اصالت را به بُعد روحانی انسان می‌دهند، در مقوله سعادت و لذت، توجه زیادی به بعد روحانی نشان داده‌اند و از این جهت لذت‌شناسی اسلامی به دلیل مبانی الهی، با لذت‌گرایی آریستوپوس و اپیکور و لذت‌گریزی رواقی و بعدها مسیحی متفاوت است؛ اما با توجه به اینکه رسیدن به کمالات انسانی، وجود بدن جسمانی و تهذیب آن، لازم و ضروری است، در مسیر تکامل و دستیابی به سعادت و سعادت‌مندی، در اخلاق اسلامی تلاش زیادی شده و آثار مختلفی نگاشته شده تا مسیر پیراستگی از عوامل شقاوت و چگونگی ایجاد عوامل سعادت و وصول به غایت و خیر نهایی، که مستلزم لذت‌سرمدی است، تبیین شود. از جمله این تلاش‌ها که در این آثار توجهی زیادی به آن شده است، اخلاق لذت‌ها است.

علمای اخلاق مسلمان باتکیه بر آیات و روایات از جنبه‌های مختلف به لذت‌ها پرداخته‌اند. در میان این آیات شریفه مفاهیمی وجود دارند که به نوعی به غایت و نتایج فعل اخلاقی اشعار دارند. واژگانی مانند، سعادت، فوز، فلاح، نجات، لذت، امنیت، بشارت، آرامش، رنج تشویش‌انذار و شرح و بسط زندگی بهشتیان و دوزخیان، تأکید کرده است (حسینی رامندی، ۱۳۹۹). در این آیات، لذت به عنوان غایت شمرده شده و در کنار برخی دیگر از مفاهیم ذکر شده است؛ بنابراین می‌توان بررسی کرد لذت در میان این‌ها، غایت اصلی و بالذات است و ارزش ذاتی دارد؟ یا از غایت‌های میانی است.

به نظر غایت اصلی بودن لذت چند مانع اصلی دارد: یک، اینکه فهم عرفی از آیات و روایات مربوط به لذت موافق این دیدگاه نیست. ارزشمندی اعمال صالح که در قرآن کریم آمده است، همراه ایمان و با هدف تقرب الهی^۱ است و نمی‌توان عمل را به لذت (غایت) دانست. دوم، اینکه در قرآن کریم و روایات عناوین دیگری نیز در عرض لذت مطرح شده که مهم‌ترین آن‌ها عبادت پروردگار، فلاح، فوز و رضوان الهی بیان شده است؛ آیاتی مانند آیات شریفه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و یا «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مومنون/۱) و «وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب/۳۳) این امر باعث شده تا پژوهشگران تربیت و اخلاق به چند مفهوم به عنوان غایت، اشاره و مورد بررسی قرار دهند^۲ از جمله آن‌ها قرب اختیاری به

۱. از رسول اکرم ص روایت شده است: نَبِيُّ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ. (کنز العمال، ۷۲۳۶) نَبِيُّ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ قَالَ لِأَنَّ الْعَمَلَ رَبِّمَا كَانَ رِبَاءً لِلْمَخْلُوقِينَ وَ النَّبِيُّ خَالِصَةٌ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ فَيُعْطَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى النَّبِيِّ مَا لَا يُعْطَى عَلَى الْعَمَلِ. (المناقب؛ ج ۴، ص ۲۶۶)

۲. رک: حسینی زاده، سید علی (۱۳۹۹). غایت تربیت از دیدگاه اسلامی، تربیت اسلامی، ش ۳۱

خداوند (اعرافی و همکاران، ۱۳۷۶ ص ۳۲؛ مصباح یزدی و همکاران، ۱۳۹۰ ص ۲۱۵)؛ قرب الهی (موسوی پور & کریمی پور، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۶) خلیفه الهی و تخلق به اخلاق الهی (فیرز مهر، ۱۳۹۱) فوز و فلاح (پاشایی، ۱۳۹۶) هدایت و رشد، طهارت و حیات طیبه، رضوان الهی، عبادت و عبودیت (باقری، ۱۳۸۵ ص ۸۱)، انسان کامل (شرفی، ۱۳۸۸ ص ۲۳۴) رضوان الهی (حسینی زاده، ۱۳۹۹، ص. ۶۸). در کنار این آیات، آیتی وجود دارند که غایت قرار دادن لذات را نیز نفی می کند و پندار افرادی که لذت ها را از غایت مطلوب قرار داده اند مورد نقد قرار می دهد، چرا که لازمه توجه لذات غفلت از خیرات اصلی و رضایت الهی است. یادآور می شود که غایتی که انسان برای رسیدن به آن تلاش می کند همیشه امری صحیح و خوب نیست. خیلی وقت ها انسان بعد از رسیدن به آن متوجه می شود در تشخیص هدف اخلاقی اشتباه کرده است «وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ» (۲/۲۱۶) و به تبع آن لذت کوتاه گذشته، الم طولانی دامن گیر فرد می شود «أَذْكُرُوا أَنْقِطَاعَ اللَّذَاتِ، وَ بَقَاءَ التَّيْبَعَاتِ» (حکمت ۴۳۳).

دیگر اینکه اگر غایت اصلی باشد دستورات دینی باید بر ترغیب و تشویق مؤمنان به آن باشد و به آن توجه کنند تا به کمال مطلق برسند؛ اما دستورات دینی در مورد لذت، بیشتر در بیان محدوده لذت های حلال، مقدمه بودن لذت های حلال برای امور دیگر زندگی ایمانی و مذمت لذت های حرام است، نه به عنوان غایت. در نهایت اینکه برخلاف غایت قصوی که مفهومی سراسر خیر دارد؛ اما لذت در پاره ای موارد مذموم نیز قلمداد شده است.

باتوجه به نقش لذت در انگیزش انسان ها و لذت حاصل از کمالات می توان گفت لذت در مقام غایت های میانی مطرح است؛ نه به عنوان غایت قصوی و بالذات، غایت نهایی غیر از لذت است؛ هرچند لذت قرین آنها است و چون این کمالات ثابت و دوام دارند لذت مرتبط با آن ها هم طولانی مدت است. به عبارت دیگر لذت، غایت به معنی «ما لاجله ای» نیست؛ یعنی نمی توان گفت فعل اخلاقی درست، فعلی است که باهدف کسب لذت و لو لذت معنوی صورت گرفته است؛ بلکه لذت به معنای لازم «مایتهی الیه الفعل» است؛ یعنی همراه غایت حقیقی است و ارزش آن تابع متعلق او است.

یکی دیگر از جنبه هایی که در بررسی آیات و روایات مربوط به لذت مشهود است، حسن و قبح اخلاقی لذت ها است. قرآن کریم و روایات اخلاقی با یادآوری قبیح بودن برخی از لذت ها و شایسته بودن برخی دیگر، به دنبال هدایت انسان ها به مسیر صحیح اخلاقی است. تقبیح امور نکوهیده ای که باهدف لذت و ارضای خواسته نفس صورت می گیرد، مانند: فخر فروشی، استهزاء، مال اندوزی، قدرت طلبی و استکبار، زنا، همجنس گرایی، رضایت به زندگی دنیوی و یا تحسین و ترغیب مواردی مانند اخوت، اجتماع و وحدت، قول سدید، ازدواج، دستگیری و انفاق، اکرام ایتام، ایثار و... که به نوعی، لذت به معنای ایجابی و سلبی برای انسان ها دارند، نشان دهنده توجه قرآن

کریم به حسن و قبح افعال است.

در واقع شناخت برخی از مسائل، مانند اقسام و انواع لذت‌ها به ویژه لذت‌های اخروی و راه وصول به برخی از مراتب ایمانی و درک لذت‌های روحانی، از منابع دینی به دست می‌آید؛ اما حسن و قبح لذت‌ها توسط انسان‌ها درک و فهم می‌شود و آدمی به وضوح به خوبی یا بدی آن‌ها حکم می‌کند. این درک و پذیرش که به نوعی به داوری و مدح و ذم اعمال نیز می‌انجامد در مورد لذت نیز وجود دارد. آیات و روایات با در نظر گرفتن همین توانایی انسان‌ها در فهم حسن و قبح لذت‌ها، بخشی از اخلاق اسلامی لذت را پایه‌ریزی می‌کنند و لذت‌ها را در دو ساحت کلی لذت‌های قبیح و حرام و حسن و حلال، شکل می‌دهند. آیاتی مانند «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ» (۳۲/۷) و آیاتی مانند: «وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (۱۷-۳۲) آیاتی که به صورت عمومی امر به امور خوب و حسن می‌کنند و ایاتی که از امور قبیح نهی می‌کنند برپایه فهم انسانی از خوب و بد تکیه دارد. از این رو، لذت طلبی در اسلام همانند سایر مقولات اخلاقی از حیث حسن فعلی، مورد توجه قرار گرفته و از مجموع آیات و روایات دینی بر می‌آید که لذت طلبی و مفاهیم مرتبط با آن، تنها در صورتی که تحت عنوان حسن قرار بگیرند، ممدوح و پسندیده‌اند و در مواردی که قبیح شناخته شوند، امری قبیح و طبیعتاً غیر اخلاقی‌اند. البته این فرض برپایه پذیرش حسن و قبح عقلی است.

در مسئله حسن و قبح عقلی، اختلاف نظری بین علمای اسلامی وجود دارد. سوال اصلی این است که حسن و قبح، ناشی از فرامین الهی است یا اینکه خود افعال به طور ذاتی و مستقل از شرع، حسن و قبیح هستند. این سوال در گفتگوی سقراط و گزنفون در یونان باستان نیز آمده است. (پالمر، ۱۳۸۵) در فلسفه اخلاق نیز نظریه‌های وظیفه‌گرایانه بخاطر توجهی که به نفس فعل دارند متناظر و مرتبط با این مسئله هستند، چراکه در این دیدگاه‌ها، ملاک ارزش اخلاقی معطوف به نفس فعل است نه نتایج فعل، البته افعال نتایج قهری دارند اما ملاک اخلاقی بودن به فعل برمی‌گردد نه غایت و مفهوم وظیفه ناظر به ذات تکلیف و عمل است.

این سؤال در سنت فکری اسلامی نیز، اگر چه وجه تمایزی تاریخی در مباحث کلامی (تبیین افعال الهی) پدید آورد، ولی نتایج آن در ساحت‌های مختلف علمی از جمله اخلاق تأثیرگذار و مورد گفتگو است. در پاسخ به این مسئله، علمای اسلامی به دو گروه تقسیم شدند. گروه اول اشاعره هستند که قائل به حسن و قبح الهی‌اند (نظریه امر الهی) و گروه دوم عدلیه (شیعه و معتزله) هستند که قائل به حسن و قبح عقلی افعال هستند. اشاعره حسن و قبح افعال را از جانب فرامین الهی می‌دانند و قبل از نظر شارع آنها را داری حسن و قبح نمی‌دانند؛ ولی از نظر عدلیه افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند.

البته قرآن کریم مستقیماً به مسئله حسن و قبح نپرداخته؛ ولی هر دو گروه اشاعره و عدلیه

به آیات و روایتی استناد کرده‌اند؛ اما آیات زیادی در قرآن کریم حسن و قبح ذاتی عقلی را تأیید می‌کند.^۱ امر به احسان و قسط، نهی از فواحش، منکرها، تحریم خبایث و دستوراتی از این دست در قرآن کریم نشان‌دهنده حسن و قبح ذاتی این افعال است. ظهور این آیات تا حدودی می‌تواند سازگاری و انطباق نگاه وظیفه‌گرایانه را به دیدگاه اخلاقی اسلامی اثبات کند؛ چراکه یکسره ملاک و ارزش اخلاقی فعل را به‌غایت و نتایج آن نمی‌دهد و کاملاً به نفس عمل توجه کرده است.^۲

از این رو، باید دید لذت‌طلبی به‌عنوان یک عمل اختیاری، حسن ذاتی دارد یا قبح ذاتی و یا لا اقتضا است. آیا دلایل الهیاتی لذت‌طلبی را قطع نظر از پیامدهای آن، امری ناپسند می‌دانند یا امری پسندیده؛ تا در نتیجه حسن یا قبح شرعی آن حاصل شود؟ یا خیر؟

آموزه‌های دینی، گذشته از نتایج و غایت، اعمال را تهی از ارزش نمی‌دانند و حسن یا قبح فعلی را در بسیاری از موارد در فضایی تعاملی و دوسویه که در بستر و مجری عقل و فطرت مکلف فراهم می‌شود، مورد استتهاد قرار می‌دهند. به همین دلیل علمای اخلاق اسلامی، در شناخت حسن و قبح اخلاقی به فطرت و عقل بشری به‌عنوان مهم‌ترین ابزار شناخت، توجه زیادی دارند و این توانایی عقل را امری مفروض گرفتند.

از این منظر، باید گفت که لذت‌طلبی به‌طور مطلق، یک اصل کلی است که دلیل بسیاری از اعمال و رفتارهاست. این اصل به لحاظ فطرت و عقل نمی‌تواند اصلی اخلاقی باشد، مگر در موارد نیاز طبیعی و در محدوده لذت‌های حلال. علت این مسئله این است که اصول اخلاقی منبعث از ارزش‌های اخلاقی هستند (حسینی قلعه بهمن، ۱۴۰۱) از نگاه اسلامی بُعد علوی انسان، اصیل است و انسان باید براساس آن رشد کند. وصول به لذت‌های حقیقی نیز تنها با رشد این بعد انسان پدیدار می‌شود.

در حقیقت لذت‌طلبی که در طبیعت و سرشت انسان وجود دارد، ریشه در غریزه انسان دارد و از امور مشترک انسان و حیوان است. از این رو بخشی از وجود سفلی انسان است نه علوی که با اهدافی مانند تکثیر نسل در انسان نهاده شده است و اگر تبدیل به اصل عام اخلاقی شود در معنای اتباع هوای نفس، دنیاطلبی، راحت‌طلبی و... مصداق پیدا می‌کند که دلائل عقلی و نقلی زیادی بر قبح و ضد اخلاقی بودن آن وجود دارد.

۱. رک: سبحانی تبریزی، جعفر و ربانی گلپایگانی، علی. ۱۳۸۲. حسن و قبح عقلی. قم: ایران: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام؛ و صادقی، حسن. ۱۳۹۰. دلایل عقلی و قرآنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، معرفت کلامی. سال دوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰.

۲. رک: آل‌بویه، علیرضا. ۱۴۰۰. بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به‌مثابه نظریه هنجاری قرآن، قرآن شناخت شماره ۲۶.

به عبارت دیگر لذت، کمال قوه شهویه است و نقش تحریک انسان را به عهده دارد. این قوه محرک انسان است نه قوه شناخت و نمی‌تواند لذت‌های حقیقی و کاذب را تمایز دهد؛ کماینکه بسیاری از امور لذت‌بخش را نیز نمی‌شناسد و نمی‌تواند درستی یا نادرستی اخلاقی اعمال را تشخیص دهد، بنابراین لذت‌طلبی و به‌طور کلی گرایش‌های غریزی، در صورتی که در مسیر صحیح اخلاقی قرار نگیرند، حرکت نفس را در مسیری مخالف با عقل و فطرت انسانی قرار می‌دهد. آموزه‌های زیادی نیز بر مذمت این حالت نفس در قالب نکوهش پیروی از نفس اماره، اتخاذ هوا به‌عنوان اله، اتباع شهوات و... بیان شده است. در مقابل از حالات و شؤون دیگر نفس که با نام نفس لوامه و مطمئنه معرفی شده و گرایش به امور خیر و الهی دارند؛ تمجید شده است؛ بنابراین در هر مرتبه‌ای از مراتب نفس و مراتب هستی که انسان در آن بسر می‌برد، در ذیل مشروعیت امر لذت‌بخش و شناخت صحیح لذت ممدوح است. به عبارت دیگر لذت از حیث هستی‌شناسی ریشه در حصول کمالات مختلف برای نفس دارد و انسان در مسیر دستیابی به کمالات مختلف به مراتب والاتری از لذت می‌رسد. بر این اساس لذت‌ها زودگذر و ناپایدارند مگر در مورد کمال و غایت نهایی (سعادت) که امری پایدار است.

نتیجه‌گیری

با بررسی مفهوم لذت و اقسام آن و جایگاه آن از حیث غایت‌شناسی اخلاقی و حُسن اخلاقی فعل لذت‌طلبانه نتایج زیر به دست آمد:

۱- درگام نخست لذت امری فطری است و متعلق حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرد. در نگاه فلسفی، مشهور لذت را ادراک ملایم و امری وجودی می‌دانند که ملایم با نفس و در مقابل الم است. اما لذت‌طلبی فراتر از گرایش فطری و نوعی خواستن و اراده کردن محسوب می‌شود. لذت ارادی در معنای ایجابی و سلبی خود، از سویی با مفاهیمی مانند راحت‌طلبی، هوای نفس، شهوت‌رانی و... در ارتباط است و از سویی با مفهوم عالی و ارزشی سعادت و غایت اخلاقی؛ از این‌رو انواع لذت‌طلبی ممدوح و مذموم به لحاظ اخلاقی وجود دارد که در گونه‌های مختلف لذت‌های حسی و غیرحسی و حتی لذت‌های دینی برای انسان‌ها متصور است. از این رو لذت‌طلبی که امری ارادی است همانند سایر اعمال اختیاری، حکم اخلاقی پیدا می‌کند.

۲- در گام بعدی باید گفت لذت‌طلبی به معنای رفتارهای بی‌ضابطه و کام‌جویانه که فهم عمومی آن است، توجیه اخلاقی ندارد. اما لذت‌طلبی در سطحی بالاتر و فلسفی‌تر توانسته است مجموعه‌ای از نظریه‌های اخلاقی لذت‌گرا را شکل دهد و لذت‌طلبی را امری ممدوح اخلاقی بداند. عمده لذت‌گرایان غایت‌گرا هستند و استدلال‌هایی مانند لذت روان‌شناختی بر ارزش ذاتی لذت و معرفی آن به عنوان غایت اخلاقی دارند. از نظر آنها فعل ارزشمند فعلی که لذت بیشتری به وجود می‌آورد می‌دانند؛ اما سایر فیلسوفان اخلاق (غیر لذت‌گرا) غایت و سعادت اخلاقی را موارد دیگری مانند معرفت، فضیلت، اراده خیر و... می‌دانند و لذت را یکی از لوازم یا مولفه‌های آن، برخی (لذت‌گریز) نیز سعادت و غایت اخلاق را در تقابل با لذت‌گرایی می‌دانند.

۳- اما در اخلاق اسلامی لذت، دیدگاهی سازگار با همه ابعاد وجودی انسان (روحانی و جسمی) وجود دارد. اخلاق اسلامی، لذت‌گریزی انسان را امری ضروری می‌داند. در آیات و روایات اسلامی با فرض حسن و قبح عقلی؛ فهم صحیحی از لذات قابل برداشت است که شناخت کاملی از حقایق لذت‌های دنیوی به وجود آورده است. آموزه‌های اسلامی با توجه به حقیقت لذت‌ها و الام، همراهی دائمی آنها با انسان را یادآور می‌شوند و با بیان اینکه انسان نیز امری ابدی است و از بین نمی‌رود؛ انسان‌ها را به لذات و الام اخروی و پایداری آنها رهنمون شده است. البته این توجه به لذت‌ها در آیات و روایات نشانگر غایت‌نهایی اخلاقی بودن آنها نیست؛ بلکه لذت‌ها قرین کمالات انسانی در هر دو ساحت وجودی (دنیایی و آخرتی) اوست؛ بنابراین اخلاق دینی لذت را امری طبیعی می‌داند و باهدف هدایت و نظم‌بخشی به لذت‌طلبی انسانی، لذت‌های ممدوح و مذموم را ترسیم کرده است تا انسان‌ها را به غایت مطلوب دینی برساند. البته این نظم بخشی اخلاقی با توجه به تنوع و گوناگونی لذت‌ها و لزوم رعایت اصول اخلاقی است و نمی‌توان با تکیه بر آن در ساختار اخلاق اسلامی، وجهی از لذت‌گرایی تعبیه کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن طفیل، محمد بن عبدالملک. (۱۳۸۲). حی بن یقضان. تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش
۲. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۶). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. ع. الهلالی، قم: طلیعه النور.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۴. ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. تهران: طرح نو.
۵. اسکروپسکی، جان (۱۴۰۰). فلسفه اخلاق. ترجمه محسن جوادی، قم: طه، ج ۱.
۶. بکر، لارنس. سی و بکر، شارلوت. بی (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه اخلاق غرب. جمعی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی. ترجمه. علیرضا آل بویه قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت.
۸. جوادی، محسن، و ترابی، نفیسه. (۱۳۹۱). چیستی لذت از منظر ابن سینا و فخر رازی.
۹. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۴۰۱). تحلیلی بر مفهومی، جایگاه و نقش اصل اخلاقی در نظام اخلاقی. پژوهشنامه اخلاق.
۱۰. خواجه طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). اخلاق ناصری. تهران: اسلامیه.
۱۱. سیچویک، پیتر (۱۳۸۷). جان استوارت میل یک زندگی فکری. ترجمه: حجت پویان، شهروند ش ۴۲.
۱۲. سوبر، الیوت. (۱۳۸۴). جستارهایی در باره روان‌شناسی اخلاق. مترجم منصور نصیری، قم: معارف، ج ۱.
۱۳. سینکر، پیتر و دلزارای رادک، کاتازینا (۱۳۹۹). فایده‌گرایی: درآمدی خیلی کوتاه، محمد زندی، تهران، لوگوس
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). اسفار اربعه، ج ۲. قم: بی نا.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایة‌الحکمة). ج ۱. هادی خسروشاهی و مهدی تدین، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۶. _____ (۱۳۷۸). ترجمه المیزان ج ۱۷. ترجمه. محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی

۱۷. علیا، مسعود (۱۳۹۱). فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق. تهران: هرمس - مؤسسه پژوهشی حکمت ایران.
۱۸. علیزاده، مهدی. (۱۳۹۰). همیشه من یا گاهی او؛ تاملانی در خودگرایی رواشناختی. پژوهشنامه اخلاق، ۳۵.
۱۹. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵). تحصیل السعاده. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۰. فاینبرگ، جول. (۱۳۸۴). جستارهایی در باره روان‌شناسی اخلاق. مترجم منصور نصیری، قم: معارف، چ ۱.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیهات. علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگ، چ ۲.
۲۲. فرانکنا، ویلیام (۱۴۰۰). فلسفه اخلاق. هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چ ۱.
۲۳. کاپستون، فردریک. چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. امیرجلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، چ ۱۲.
۲۴. کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۰). بینانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نی، چ ۱.
۲۵. _____ (۱۳۹۹). درس‌های فلسفه اخلاق. منوچهر صادقی. بیدی، تهران: نقش‌ونگا، چ ۷.
۲۶. کرات، ریچارد (۱۳۸۳). خودگرایی و دیگر گراییی در فلسفه اخلاق. ترجمه منصور نصیری، معرفت (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره)، ۵۳-۵۵.
۲۷. لاترتیوس، دیوگنس. (۱۳۹۳). فیلسوفان یونان. ترجمه. بهزاد رحمانی، مرکز، چ ۲.
۲۸. محمد رضایی، محمد. (۱۳۷۸). اراده خیر از دیدگاه کانت. مجله مجتمع آموزش عالی قم، ۱۵۰.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). معاد. تهران: صدرا، چ ۱۱.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری (ره)، درس‌های الهیات شفا. تهران: صدرا، چ ۷.
۳۱. هینمن، لارنس. (۱۳۹۸). اخلاق؛ رویکرد کثرت‌گرایانه. سرپرست ترجمه محسن غلامی، تهران: کرگدن، چ ۲.
۳۲. واکر، رلف (۱۴۰۰). متفکران بزرگ اخلاق، بخش ایمانوئل کانت، ترجمه کاظم اخوان، تهران: لگا، چ ۱.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۰)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: مدرسه.

