

مبانی نظریه خط مشی حوزه فراغت از منظر حکمت اسلامی

مجید قربانعلی دولابی^۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۷
محسن لبخندق^۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۴
صبورا امین‌فر^۳

چکیده

از منظر برخی نظریه‌پردازان فراغت، هسته اصلی یا مهم‌ترین مؤلفه سبک زندگی است. در حالی که سیاست‌های موجود در این حوزه فاقد نظریه خط‌مشی منسجمی است که به طور شفاف وضعیت مطلوبی را که سیاست‌گذاران در صدد تحقق آنند، تبیین کند و روشن‌گر چارچوب عمل حاکمیت در این حوزه باشد. در پژوهش حاضر برآنیم تا با استفاده از مفاهیم برخاسته از منابع حکمی و روایی مبانی نظریه خط‌مشی در این خصوص را سامان دهیم. در بررسی منابع حکمی در جستجوی ریشه‌های فراغت جویی روش تحقیق مورد استفاده روش قیاسی-برهانی و دلالت‌پژوهی است. مفهوم محوری برای تحقق رضایت و آرامش و بهجت، درک جایگاه لذت و انواع و مراتب و ویژگی‌های هریک از این انواع و مراتب است. لذت به دو امر وابسته است: یکی رسیدن به کمالی که خیر است؛ دوم به ادراک آن، از آن جهت که کمال خیر است. بر این اساس حوزه فراغت افراد به صورت کلان منطقه الفراغی نیست که دین برای آن برنامه‌ای نداشته باشد، بلکه لازم است، رشد دهنده و در جهت کمال فرد تعریف شود. علاوه بر ویژگی غفلت‌زدایی، باید بستری برای سوق دادن فرد در جهت لذات برتر و بالاتر تلقی شود. در صورت پیوند فرد با نظام‌های معنایی ناسازگار با فطرت، فرد دچار شیء وارگی و از خودبیگانگی می‌شود و تنها اتحاد و پیوند با نظام معنایی که مطابق با فطرت وی است لذت و آرامش عمیق و پایدار ایجاد می‌کند.

کلید واژه‌ها: نظریه خط مشی، فراغت، لذت، حکمت متعالیه.

^۱ استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی: Ghorbanali1389@gmail.com

^۲ استادیار دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام): m.labkhandagh@isu.ac.ir

^۳ دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول): aminfars@gmail.com

بیان مسئله

اهمیت در نظر گرفتن مؤلفه‌های سبک زندگی به عنوان مشهودترین جنبه تغییرات فرهنگی و اجتماعی، از دوجت است اول آن که؛ این مفهوم راهی است برای تعریف کنش‌ها و ارزش‌های عاملان و همچنین منزلت و موقعیت اجتماعی آنان، دوم آن که به ادعای برخی انتخاب سبک زندگی عنصر هویت بخش زندگی در عصر حاضر و مهم ترین راه شناخت خودی از بیگانه است (چنی، ۱۳۸۲؛ گیدنز، ۱۳۸۶).

در میان مؤلفه‌های سبک زندگی اوقات فراغت از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ چرا که فراغت بستری است که فرد به دنبال انتخاب گزینه‌ها یا مسیرهایی است که ترجیحات و رضایت وی را برآورده می‌کند. مفهوم «اوقات فراغت و نحوه گذران آن، از مباحث تازه‌ای است که پس از انقلاب صنعتی و رشد صنایع و فناوری، توجه جامعه‌شناسان را برانگیخته و به موضوعی مهم در حوزه جامعه‌شناسی بدل شده است. مفهوم زمان فراغت در برابر درگیری‌ها و کار روزمره که اغلب عامل خستگی است، به کار می‌رود و تعریف و تبیین آن به ایجاد شاخه‌های جدیدی از علوم اجتماعی با عنوان «جامعه‌شناسی اوقات فراغت» و «انسان‌شناسی اوقات فراغت» انجامیده است (فکوهی و انصاری مهابادی به نقل از ابراهیمی، ۱۳۹۰). فراغت به عنوان پدیده‌ی تمدن صنعتی از نظر دومازیه واجد دو شرط است اول آن که کار از شکل اجبار فرهنگی و اجتماعی به درآمده شکل مسئولیت آزاد فرد را دارد؛ دوم، جدا شدن کار از فعالیت‌های دیگر انسان است.

از یک منظر «نیاز متورم و اشتیهای سیری ناپذیر انسان مدرن به فراغت جویی و سرگرمی خواهی و تلاش برای خلق و تمهید اشکال و صور متنوع برای ارضای آن، ریشه در فلسفه زیستی، سبک زندگی، زیست‌بوم فرهنگی-اجتماعی، اقتضانات ساختاری، فشارها و القانات محیطی، وفور امکانات، توقعات فزاینده و ... دارد» (باهنر و شرف الدین، ۱۳۹۱: ۱۷۸)؛ در حالی که از منظر اسلام پرداختن به امور لذت بخش و تفریح در بخش مشخصی از اوقات زندگی نه فقط به عنوان تفرج روح و روان برای پرداختن به امور بندگی است؛ بلکه با حصول شرایطی، همین بخش می‌تواند مشمول عبادت تلقی شود. این امر بیانگر اختلاف مفهوم و جایگاه فراغت در سبک زندگی مدرن و سبک زندگی مطلوب از منظر اسلامی است.

از سوی دیگر لازم است به فضاهای نوظهوری توجه شود که با گسترش فناوری‌های جدید و جدا از پایبندی‌های ساختاری حاکم بر فضای رسمی در جامعه امروزه ایران در حال شکل‌گیری است. از جمله فعالیت‌هایی چون؛ موسیقی، خرید، پاساژگردی، صحبت تلفنی با دوستان، رمان خوانی، شرکت در انواع میهمانی‌های دوستانه، گردش با دوستان، دور دور کردن، حضور در شبکه‌های اجتماعی، پرسه‌زنی اینترنتی، عکس انداختن با دوستان، مدیریت بدن و آرایش، مسافرت دوستانه و

امروزه سیاست، تنها سند بیان‌کننده نیت نیست بلکه نیازمند مدیریت جامع دانش و قدرت است، قدرتی که دیگر تنها در دست حاکمیت نیست بلکه در سراسر جامعه اشاعه دارد و می‌تواند در برابر اجرای سیاست‌های حاکمیت مقاومت نماید (رک: بنت، ۲۰۰۷)؛ بر این اساس در تنظیم و اجرای سیاست‌های فراغتی نیز باید به پیچیدگی‌های بستر سیاسی اجتماعی آن توجه شود.

مسائل مذکور و سایر مسائل سیاست‌گذاری حوزه فراغت جوانان ناشی از یک خلأ عمده و مبنایی است که آن عدم ابتناء سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های این حوزه به نظریه سیاستی است. در مجموع باید توجه داشت که نبود مبنای نظری یکی از موانع اجرای خط مشی‌های دولتی و عدم تحقق اهداف خط‌مشی است (گیوریان، ۱۳۹۴: ۲۲۷). نظریه‌ای که به طور شفاف و منسجم وضعیت مطلوبی را که سیاست‌گذاران در صدد تحقق آن هستند، تبیین کند و روشن‌گر چارچوب عمل حاکمیت در این حوزه باشد. نظریه سیاستی سازه‌ی فکری است که برای درک آسان‌تر و شناخت سیاست‌گذاری طراحی شده و تسهیل‌کننده و شامل جهت‌گیری برای استراتژی، تاکتیک و اصول بوده و قابل به کارگیری در مسائل عملی است (Shafritz & Borick, 2008, 137-143). چنین نظریه‌ای باید ایده‌ها و آرمان‌ها را با فضای جامعه و عمل کنش‌گران مرتبط سازد و هدایت‌گر عملیات سیاست‌گذاری شود. برای دستیابی به چنین نظریه‌ای باید روشن شود چه مفاهیم و موضوعاتی در منظومه اندیشه دینی و حکمت اسلامی امکان صورت‌بندی نظریه سیاستی در باب فراغت را فراهم می‌آورد؟

این در حالی است که مبانی و منابع اسلامی ظرفیت مناسبی برای تدوین نظریه‌ای کاربردی و انسجام بخش حکمرانی و سیاست‌گذاری در این حوزه را داراست. مفاهیمی که آنها

را می‌توان در زمره زمینه‌ها و تمهیدات نظری حوزه فراغت دانست و به نوعی حوزه فراغت بر دوش آنها و متکی بر تحلیل و تعلیل آنها استوار شده است؛ در ذخایر حکمی و دینی ما به دقت و با عمق قابل توجهی مورد تبیین و واکاوی قرار گرفته‌اند و همین تبیین‌ها که به غایت با تبیین‌های جهان مدرن متفاوتند می‌توانند دستمایه‌ای برای صورت‌بندی نظریه متفاوتی در عرصه فراغت شوند. مفاهیمی مانند «لذت، آلم (رنج)، بهجت (نشاط)، سکونت و طمأنینه (آرامش)، اضطراب، فرح و حزن، ازخودبیگانگی و ...» همه و همه مواردی‌اند که تبیین دقیقی از آنها و نیز ریشه‌های آنها در بیان حکمای بزرگ متقدم و متأخر صورت پذیرفته است. با این وجود تلاش منسجمی برای استحصال این ظرفیتها و استفاده از آنها در مقولاتی مانند اوقات فراغت نشده است.

در پژوهش حاضر به دنبال رفع این خلأ و یافتن نظریه‌ای کاربردی‌ایم تا مبتنی بر مبانی اسلامی راهگشای ارزیابی سیاست‌ها و ارائه هر بسته پیشنهادی در حوزه سیاست‌گذاری باشد؛ بنا بر این، در پژوهش حاضر برآنیم با استفاده از منابع اسلامی و حکمت اسلامی مبانی نظریه سیاستی در خصوص این مسئله ارائه دهیم.

روش تحقیق

از آنجا که پژوهش حاضر از جمله پژوهش‌های میان رشته‌ای است هم واجد صبغه جامعه-شناختی و هم واجد صبغه فلسفی و در نهایت سیاست‌گذارانه در بخش‌هایی که در بستر حکمت اسلامی تعریف شده است؛ یعنی بن‌مایه‌های فراغت در مبانی اسلامی، روش حاکم بر تحلیل‌های آن روش حاکم بر فلسفه؛ یعنی روش قیاسی-برهانی است. شالوده این روش قیاسی-برهانی، در دانش منطق که قواعد عام معرفت را بیان می‌کند، پی‌ریزی می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۲).

در بخش‌هایی که با تکیه به مبانی به تبیین نظریه سیاستی می‌پردازد، از روش دلالت-پژوهی استفاده می‌کند. دلالت‌پژوهی استقراض رهنمودهایی از رشته‌های پایه‌ای، برای بکارگیری در حوزه تخصصی است. گاهی اوقات یک رشته مضاف از فلسفه الهام گرفته و دلالت-هایی از آن احصا می‌کند و گاهی ایده‌ها و نظرات یک دانشمند مأخذ الهام یا دلالت برای یک

حوزه مطالعاتی یا عناصر آن حوزه قرار می‌گیرد (رک: دانایی فرد، ۱۳۹۵).

دانایی فرد، یازده مرحله به شرح ذیل برای آن ذکر کرده است: تعیین مناسب بودن پژوهش دلالت‌پژوهی، تعیین مأخذ احصای دلالت‌ها برای پرداختن به مسئله پژوهشی، تعیین فرآیند برای واکاوی ابژه منتخب، تعیین چارچوب مفهومی موضوع دلالت‌پژوهی، نمونه‌گیری نظری ابژه دلالت‌پژوهی، احصای سهم یاری‌های ابژه دلالت‌پژوهی، اعتباری سنجی سهم یاری-های ابژه دلالت‌پژوهی، متناسب‌سازی سهم یاری‌ها با چارچوب مفهومی موضوع دلالت‌پژوهی، احصای دلالت‌های مورد نظر، اعتبارسنجی دلالت‌های احصایی، تدوین گزارش پژوهش.

چهارچوب مفهومی

فراغت

نظریه‌های مرتبط با مفهوم فراغت را می‌توان در چهار دسته کلی طبقه بندی کرد: اول اوقات فراغت به عنوان بازمانده وقت (وقت آزاد)، وقت و فضایی مازاد بر میزان مورد نیاز برای ضرورت‌های زندگی؛ دوم اوقات فراغت به عنوان فعالیت کارکردی که هدف‌های اجتماعی تعریف شده‌ای از قبیل همبستگی، مشارکت، درک متقابل یا سلامت جسمی و روانی را دنبال می‌کند؛ سوم اوقات فراغت از دیدگاه آزادی، عمل آگاهانه در خدمت غنای شخص و لذت قرار می‌گیرد. چهارم رویکردهای تلفیقی (رک: هیوود، ۱۳۹۳ و روجک، ۱۳۸۸).

در تعاریف مبتنی بر رابطه کار و فراغت؛ دسته اول، فراغت چیزی است که در وقت آزاد و بدون در نظر گرفتن الزامات زمان کار و خارج از فضایی که در آن افراد تجربه کنترل مسئولین یا جدول‌های زمانی را داشته‌اند، مواجه‌اند. فرصت آزادی برپایه علایق فردی با انتخاب‌هایی مبتنی بر لذت و خود ابرازی برخلاف کار که در بردارنده اجبار، انطباق و تعویق لذت است. از جمله منتقدان این نوع نگاه به فراغت پارکر است وی به این نکته اذعان دارد که وقت آزاد همان فراغت نیست چراکه عمده زمان دور از کار به فعالیت‌هایی از جمله خوابیدن، خوردن و فعالیت‌های عادی خانوادگی سپری می‌شود. وی معتقد است برای تعریف فراغت نیاز به تعریف ایجابی‌تری داریم (رک: هریس، ۱۳۹۲: ۲۴۴).

برخی منتقدان این رویکرد معتقدند، در حال حاضر فعالیت‌های فراغتی، آلوده به روابطی از

نوع کار شده است؛ به طور مثال فردی که برای خود ابرازی به پرورش اندام روی می‌آورد و به باشگاه بدنسازی مراجعه می‌کند با نظام واره‌ای کار مانند مواجه می‌شود که وظایف و اهداف خاص و نظارتی دائمی و کاملاً حضوری دارند. در واقع مرز بین کار و فراغت به واسطه تحولات مدرنیته از بین رفته است. همچنین همان فعالیت‌های فراغتی که به فرد حس گریز می‌بخشد نیز مستلزم پیش زمینه‌های جدی از جمله فضای خاص و برخی راهنمایی‌های تخصصی است. افراد درگیر در اغلب فراغت‌های حرفه‌ای خود را درگیر فعالیت‌های کاملاً جدی می‌دانند که بر فاصله یابی اجتماعی آنان و ارزیابی آنها از خودشان و دیگران اثر گذار است.

از طرف دیگر برخی منتقدین اذعان دارند لذت علاوه بر فعالیت‌های فراغتی ممکن است از طریق فعالیت در کارهای با دستمزد نیز به دست آید. «هر کاری که در برگیرنده سطح متعادلی از یک چالش باشد و بتواند طوری ما را مجذوب کند که خود را فراموش کنیم؛ ولی چالش انجام آن، در ما اضطراب و احساس ضعفی را برنیانگیزد» (انتویسل، ۲۰۰۳ به نقل از هریس) می‌تواند همان لذتی را که در فعالیت‌های فراغتی تجربه می‌کنیم در برداشته باشد. بر این اساس شاید بتوان فراغت را از جمع بندی نظریات پیش گفته این‌گونه تعریف کرد: «تلاش برای بدست آوردن زمان و فضایی برای پرداختن خودآگاهانه به امور لذت بخش همراه با قدرت انتخاب و آزادی عمل در چارچوبی مشخص».

فراغت مفهومی برخاسته از فرهنگ مدرن همراه با لوازم و پیش شرط‌های تمدن مدرن است؛ بنا بر این، شاید بتوان گفت به طور کلی این سازه مفهومی به این شکل در آموزه‌های اسلامی قابل تعریف نیست؛ البته نکته حائز اهمیت آن است که فراغت بن‌مایه‌هایی از نیازهای بشری درون خود دارد که سبب دوام و فراگیری آن شده است. این ریشه‌ها و چرایی‌های فراغت‌جویی که در اغلب نظریه‌های حوزه فراغت نیز مشهود است، مسائلی است که نحوه پاسخ‌گویی بدان ریشه در انسان‌شناسی تمدن غرب دارد. ولی اصل مسائل که از نیازهای بشر سرچشمه می‌گیرد؛ موضوعاتی است که در برنامه انسان ساز اسلام نیز مغفول نبوده و هم در حکمت اسلامی و هم در ذیل روایات و آرای اندیشمندان مسلمان بدان پرداخته شده است. مفاهیمی از جمله لذت، شادی، آرامش و رهایی از اضطراب و از خود بیگانگی که در نظریات متأخر فراغت نیز به عنوان بن‌مایه‌ها و چرایی‌های فراغت‌جویی مطرح شده است. تفاوت اساسی

که این مفاهیم در مبانی انسان‌شناسی غربی با رویکرد مبانی انسان‌شناسی اسلامی دارند، اولین خط ممیز نگاه حکمت اسلامی به فراغت با مفهوم غربی فراغت است. این مفاهیم می‌توانند چارچوب لازم را برای تبیین «مبانی نظریه خط مشی در حوزه فراغت از منظر حکمت اسلامی» فراهم آورند.

در بررسی منابع حکمی و همچنین روایی مفاهیم مرتبط با ریشه‌های فراغت‌جویی، مفاهیمی چون لذت، أَلَم (رنج)، بهجت (نشاط)، فرح و حزن، سکونت و طمأنینه (آرامش)، اضطراب، ازخودبیگانگی و رضاست. این مفاهیم تبیین‌کننده دیدگاه اسلام در مورد برنامه زندگی فرد مسلمان در این حوزه است. در ادامه با توصیف دقیق این مفاهیم و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر به دنبال ترسیم شبکه منسجمی از مفاهیم حول حوزه فراغت و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی هستیم.

۱. مفهوم لذت و الم

حکما در تعریف لذت آن را ادراک ملائم دانسته‌اند و الم را ادراک منافی. برخی مانند زکریای رازی لذت را خروج از حال غیرطبیعی و بازگشت به حالت طبیعی می‌داند و الم را خروج از حالت طبیعی. رازی اذعان دارد بر مبنای این تعریف لذت و الم، هیچ یک امری دائمی نیستند و تصریح می‌کند که تجربه نیز مؤید این امر است چرا که در همه انواع لذاتی که در این عالم مشاهده می‌کنیم، بیشترین لذت در اوائل ایجاد لذت حاصل و رفته رفته این لذت زائل می‌شود. چه بسیار ثروتمند و صاحب منصبی که لذتی را که یک فقیر از چیزی می‌برد، آنان تجربه نمی‌کنند به خاطر آنکه به نظرشان حقیر و ناچیز است. همچنین در مورد دردها که همگی اگر ادامه پیدا کنند برای صاحبش دردآور نخواهد بود (رک: رازی، ۲۰۰۵: ۳۱۴-۳۱۷). ابن نوبخت، علامه حلی، فخر رازی و بیضاوی در شرح این تعریف از لذت و الم بیان داشته‌اند که زکریای رازی در تعریف خود عرضی را در مقام ذاتی آورده است، چرا که لذت ایجاد نمی‌شود مگر به واسطه ادراک و ادراک حسی به ویژه ادراک لمسی از انتقال ضرر حاصل می‌شود و هنگامی که ادامه می‌یابد و مستقر می‌شود انفعال حاصل نمی‌شود در نتیجه لذتی حاصل نمی‌شود. روشن است که این موضوع در موارد بسیاری محقق نمی‌شود مانند لذت دیدن منظره زیبا و یا چهره زیبایی که بیننده پیش از این انتظار دیدن آن را نداشته است تا رنج شوق به آن وجود داشته باشد؛ بنا بر این، استدلال دائمی نبودن لذت نیز منتفی است.

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات لذت را رسیدن به چیزی می‌داند که پیش دریافت-کننده (سالم از ضد آن و آزاد از مانع و شاغل) کمال و خیر است و هر خیری نسبت به چیز خاص، همان کمالی است که مخصوص اوست و به استعداد نخستین به سوی او می‌رود. همچنین بیان می‌دارد هر لذتی به دو امر وابسته است: ۱. رسیدن به کمالی که خیر است. ۲. به ادراک آن، از آن جهت که کمال خیر است. پس لذت با درک کمال آن بدون رسیدن به آن حاصل نمی‌شود همچنین با حصول آن بدون کمال دانستن آن توسط دریافت‌کننده، نیز محقق نمی‌شود؛ بنا بر این، اگر حقیقتاً کمال باشد ولی دریافت‌کننده، آن را کمال نداند، باز هم لذت نمی‌برد. همچنین باید ذوق آن نیز وجود داشته باشد. بدان معنا که دریافت‌کننده باید آن را

بچشد تا برای او لذت داشته باشد؛ بنا بر این، علم یقینی به کمال و وجود لذت کافی نیست بلکه ذوق و احساس لذت نیز لازم است (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۳۳۷-۳۴۴). صدرالمبتالیهین نیز بر همین اساس در اسفار تعریف کرده است که لذت خود ادراک به وجود کمال و الم خود ادراک به ضد کمال است. (ج ۲ ط ۱ ص ۳۹) (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۳).

۱-۱. انواع و مراتب لذت و الم

ابن سینا در بیان برتری لذات عقلی بر لذات حسی بیان می‌دارد، در لذات عقلی، عقل به کنه و ماهیت معقول می‌رسد و حقایق اشیا را چنان که هست در می‌یابد در حالی که در لذات حسی فقط به عوارض و کیفیاتی که به سطوح اجسام تعلق دارد، بر می‌گردد. به علاوه لذات عقلی بر خلاف لذات حسی ثابت و تغییر ناپذیر و نامحدود و نامتناهی‌اند. همچنین تأکید دارد که لذت‌های باطنی نه تنها در خردمندان بلکه در حیوانات نیز بر لذت‌های حسی برتری دارد (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۳۴۷).

اگر لذات عقلی از لذات حسی برترند، پس باید لذت ما از علوم و الم ما از جهل از لذات حسی و الم ناشی از فقدان آنها فزون‌تر باشد، در حالی که چنین نیست؛ یعنی التذاذ ریاست، اگر از لذت عالم شدن بیش‌تر نباشد، کم‌تر نیست و ما از لذات حسی (ریاست) بیش‌تر متأثر می‌شویم. پاسخ: نفس به جهت خروج از طبیعت اصلی به اموری عادت می‌یابد و از آن لذت می‌برد؛ مانند عادات زشت و آفات عارض بر آن، مأنوس شدن با تعلقات مادی و سرگرم شدن به امور جسمانی و دیگر عادات زشت که بر نفس عارض می‌شوند و آن را از طبیعت اصلی‌اش خارج می‌سازند. این امور چون بیماری و مخدرند که بر اعضای بدن عارض می‌شود. اعضا بر اثر تخدیر و بی‌حسی از انجام وظایف خویش ناتوان می‌شوند و حتی برخورد با آتش در عضو تخدیر شده احساس سوختن پدید نمی‌آورد. همچنین عوارض عارض بر بدن، نفس را از طبع اصلی‌اش دور می‌سازد؛ ولی وقتی نفس بر اثر مرگ از بدن جدا می‌شود، لذات عقلی را درک و به آن مبتهج می‌شود. در این موقعیت، عالمان و نیک‌سیرتان لذت می‌برند و نادانان و بدخلقان، الم فقدان علم و اخلاق را درک می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

لذت و الم از جمله حقایق تشکیکی‌اند که ما به الامتیازشان همان مابه‌الافتراقشان است و

جميع مراتب وجود را در برمی گیرد تا جایی که گفته می شود لذت ذات و لذت صفات و لذت افعال همین طور برای الم ذات و صفات و افعال، هم مجردات و هم مادیات به آن متصف می شوند. در عالم آخرت لذت و الم به مراتب قوی تر از لذات و آلام دنیاست؛ بر این اساس لذت و الم از حقایق اعتباریه و تخیلیه و غیردائمی نیستند بلکه دو امر واقعی اند که متأثر از مقدار انفعال اعضا و قوای اند و از آنجا که قوای جسمانی انسان در عالم طبیعت سپری پذیرند، هنگام سیر شدن از لذات محسوس دیگر لذت نمی برند. بر خلاف قوای روحانی مجرد که اشباع ناپذیرند؛ بنا بر این، برای درد و لذتش حدی نیست (رک: خمینی، ۱۳۷۶: ۳۰۴-۳۰۹).

۱-۲. موانع درک لذت

ملاصدرا در مبحث مبدأ و معاد، غفلت و بیماری ادراک کننده را از جمله موانع درک لذت می داند و چنین بیان می کند: «۱- شخص از مدرک غافل است یا به کاری دیگر اشتغال دارد؛ مانند شخصی که در فکر فرو رفته است و آوازهای دلنشین پیرامونش را نمی شنود.

۲- بیماری ای مزاج و طبع شخص را تغییر داده است؛ مانند کسی که بیماری بولیموس دارد و با آن که همه ی اعضای بدنش به غذا نیازمندند از خوردن غذا لذت نمی برد. به سبب آفتی که در معده و دستگاه گوارشش پدید آمده است و او را از شهوت طعام بازمی دارد.

۳- گاه عدم درک لذت به سبب ضعف قوه ی مدرک است؛ برای مثال نور موافق طبع و لذیذ است، ولی آن که بینایی اش ضعیف است، با دیدن نور اندک آزرده می شود» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

۲. مفهوم فرح و حزن

فرح از آنجا که نزد حکما از جمله کیفیات نفسانی است بیشتر در مباحث مرتبط با طبیعیات ذکر شده است گویا حکما منشأ اصلی آن را وضعیت جسمانی می دانستند. از منظر حکما فرح کیفیتی است که در پی آن روح بخاری برای رسیدن به امر لذت بخش، به خارج از بدن حرکت می کند. و غم کیفیتی نفسانی است که در پی آن روح به جهت خوف از اذیت، به داخل بدن حرکت می کند. حزن را نیز همچون غم تعریف کرده اند با این تفاوت که قید قلیلا قلیلا نیز برای آن آورده اند (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵ و علامه حلی، ۱۴۱۳ و صدرالدین شیرازی،

(۱۴۲۵).

ابن سینا در رساله ادویه قلبیه فرح را از جمله انفعالات مختص به روح بخاری می‌داند که در قلب قرار دارد. روح بخاری واسطه تعامل میان نفس و بدن است و خون مرکب این روح است. ملاصدرا نیز فرح را در بخش طبیعیات کتاب اسفار ذکر می‌کند و آن را از جمله کیفیات نفسانی می‌داند که روح برای به دست آوردن و تحصیل لذت، به سمت خارج از بدن حرکت می‌کند. برخلاف غم که سبب حرکت روح به سمت داخل بدن از ترس آزار و اذیت است؛ بنا بر این، فرح را عامل از دست رفتن حرارت قلب به سمت خارج می‌داند؛ بر این اساس صاحبان طبع معتدل را بیشتر مستعد فرح می‌داند و در مقابل، طبع‌های سودایی، کمتر چنین قابلیت‌هایی دارند و آنان را بیشتر مستعد غم می‌داند (رک: ابن سینا، ۱۳۸۷، صدرالدین شیرازی: ۱۴۲۵).

۲-۱. عوامل فرح و حزن

اسباب فرح و حزن متعدّدند، برخی از این اسباب مرتبط با امور داخلی روح بخاری و برخی دیگر، خارجی‌اند. اغلب حکما اسباب داخلی را دو دلیل عمده دانسته‌اند: سبب فرح آن است که روح حیوانی ایجاد شده در قلب در بهترین حالاتش از نظر کم و کیف باشد.

الف: بهترین حالات از نظر کم آن است که روح کثیر المقدار باشد و با کثرت مقدار دو امر حاصل شود؛ یکی آنکه زیاده‌ی جوهر در کم موجب زیاده‌ی قوت است؛ دیگر آنکه در صورت کثرت روح، در مبدأ سهم کافی از روح و سهم کافی برای انبساطی که برای فرح لازم است، باقی بماند. چرا که قلب به طبیعتش روح را نگه می‌دارد و آن را در مبدأ حفظ می‌کند و انبساط نمی‌دهد.

ب: بهترین حالات قلب از نظر کیف آن است که در لطافت و غلظت معتدل و بسیار خالص (شدیدالصفاء) (شدیدالنورانیة) باشد (رک: فخر رازی، ۱۳۷۰: ۴۰۶-۴۰۷ و کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۳۳۰).

ابن سینا در رسالهٔ ادویه قلبیه در بحث شادی و فرح و اسباب و اضداد آن در دو فصل مجزا اسباب فرح و غم را بررسی می‌کند. بدین صورت که در فصل پنجم اسبابی را که از جوهر روح بخاری^۱ سرچشمه می‌گیرد (اسباب داخلی)، مطرح می‌کند و در فصل ششم اسبابی را که از اسباب نفسانی‌ای غیر از جوهر روح بخاری سرچشمه می‌گیرد (اسباب خارجی)، توصیف می‌کند.

ایشان در ذیل اسباب داخلی این چنین بیان می‌کند: از آنجا که روح بخاری مدرک شادی است هرچه از نظر کمی و کیفی کثیرالمقدار و معتدل المزاج باشد، مستعد فرح و شادی بیشتری خواهد بود. بر این اساس صاحبان طبع معتدل بیشتر مستعد فرح و در مقابل طبع های سودایی کمتر چنین قابلیت را دارند و بیشتر مستعد غمند.

ابن سینا اسباب خارج از روح بخاری را مختلف می‌داند که برخی قوی، برخی ضعیف، برخی مشهور و برخی دیگر غیرمشهورند مانند خاطرات خوب گذشته و آمال و آرزوهای آینده و دیدن محبوب.

در ادامهٔ اسباب اصلی، سبب دیگری را ذکر می‌کند: تکرار و تجربهٔ مکرر شادی در صورتی که آن را به شکل ملکه دائمی درآورد خود عاملی برای ایجاد شادی است به نحوی که شادی با کمترین محرک ایجاد می‌شود (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: و ۶۶-۶۹ و فخر رازی، ۱۳۷۰: ۴۰۶-۴۰۷).

ملاصدرا نیز در مبحث طبیعیات در جلد چهارم اسفار در ذیل مبحث کیفیات نفسانی در فصلی مجزا به اسباب فرح و غم اشاره می‌کند. و عوامل شادی را همان عوامل سه گانه مطرح شده توسط ابن سینا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۴، ۱۲۵).

همچنین لازمه فرح را دو امر می‌داند: الف: تقویت قوهٔ طبیعی، تقویت قوهٔ طبیعی با سه

موضوع همراه است: یکی اعتدال مزاج، دوم کثرت تولید به جای آنچه تحلیل رفته است وسوم حفظ جسم از تحلیل رفتن؛ ب: تخلخل در روح بخاری که مرکب قوای نفس است (چراکه شادی از تصرفات نفس در روح بخاری است) (رک: همان، ۱۲۸).

اسباب غم نیز نقطهٔ مقابل اسباب فرح است. به یاد آوردن خاطرات تلخ، دردهایی که عارض شده و کینه‌ها و برخوردها و معاشرت‌هایی که آنها را ناخوش می‌دارد. همچنین توهم و تصور امور ترسناکی که در آینده رخ می‌دهد. خصوصا اموری که حتمی است مثل مفارقت از دار دنیا و نرسیدن به اهداف. تکرار غم، نفس را برای بازگشت غم مستعد می‌سازد همان‌طور که تکرار شادی موجب مستعد شدن نفس برای ایجاد شادی به کمترین عاملی است (فخر رازی، ۱۳۷۰: ۴۰۸-۴۰۷).

۳. مفهوم بهجت

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، بهجت را این گونه تعریف کرده است: حالتی است که برای صاحب خیر و کمال وجود دارد یا به وجود می‌آید، از آن جهت که خیر و کمال است. لازمه بهجت ادراک خیر و کمال از جهت خیر و کمال بودن آن در حین وصول به آن است. بهجت برای انسان این گونه است که یا آن خیر و کمالی که می‌شناسد را نزد خود درمی‌یابد و به آن مبتهج می‌شود یا هنگامی که آن خیر و کمالی را که درک می‌کند، نسبت به آن شوق دارد و بواسطه آن شوق به سوی آن حرکت می‌کند و بدان می‌رسد و بهجت حاصل می‌شود: (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ۳۳۹-۳۵۲). ملاهادی سبزواری در توصیف بهجت واجب‌الوجود می‌گوید: از آنجا که خداوند برترین مدرک است و تام‌ترین ادراک را دارد و همچنین مدرک او (ذات او) ارزشمندترین و کامل‌ترین مدرک است؛ بنا بر این، اولاً ابتهاج به ذات دارد و ثانیاً این ابتهاج قوی‌ترین ابتهاج است. هرکس به چیزی ابتهاج داشته باشد نسبت به آثار آن نیز ابتهاج دارد، خداوند نیز نسبت به آثار خود عشق و ابتهاج دارد. ابتهاج اصلی به موثر است و ابتهاج تبعی به اثر (رک: سبزه‌واری، ۱۳۶۹: ۶۵۰ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۶). علامه حسن‌زاده آملی در شرح منظومه در ذیل این مطلب بیان می‌کند: از آنجا که اثر از جهت صفاتش مانند مؤثرش بلکه بالاتر از آن است، اثر از آن جهت که اثر است، چیزی جز ظهور مؤثرش نیست و هرکس چیزی را دوست بدارد، آثار آن را نیز دوست می‌دارد؛ بنا بر این، خداوند متعال نسبت به مخلوقات خود نیز ابتهاج دارد (رک: حسن‌زاده، ۱۴۱۲ه.ق: ج ۳، ۶۵۰).

مراتب بهجت

ابن سینا ضمن بررسی انواع بهجت، سرور و شادمانی را مانند ادراک دارای مراتب تکاملی پنج‌گانه‌ای دانسته است: مرتبه ذات واجب‌الوجود، مرتبه عقول، مرتبه نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی، مرتبه متوسط نفوس بشری و در نهایت مرتبه پست نفوس بشری (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ۳۵۱). وقتی صورت خیالی امری در ضمیر فردی نقش بندد فرد به سبب بهره‌مندی از مرتبه نازل آن امر (حضور صورت در نزد عالم) و محرومیت از مرتبه عالی آن شوق

پیدا می‌کند و این شوق او را به سمت کامل کردن تصور و تحصیل صورت محسوس ترغیب می‌کند. پس از تحصیل صورت محسوس، شوق به تحصیل شهود اشراقی ایجاد می‌شود و با شهود و اشراق، حقیقت وجود آن را درک می‌کند؛ بر این اساس گفته‌اند که «هر مشتاقی قبل از وصول به مشتاق الیه آن را تصور می‌کند» و از جهت اتحاد عالم و معلوم، مشتاق از جمله مشتاق الیه است؛ یعنی مشتاق الیه به نحو ضعیفی برایش حاصل است و شوق دارد مرتبه بالاتر را تحصیل کند؛ بنا بر این، تمام حقیقت و کمال خود را می‌جوید. انسان به میزان ظرفیت وجودی‌اش ساحت ربوبی را تصور می‌کند، بدان مبتهج می‌شود و سپس برای تتمیم و تکمیل آن به حرکت خویش ادامه می‌دهد؛ چون مراتب حضور صورت و وصول به قرب الاهی متفاوت است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۶).

ملاصدرا اصطلاح بهجت را در لذت‌های فوق محسوس بکار می‌برد و آن را قابل قیاس با لذات حسی نمی‌داند؛ چرا که عوامل ایجاد این لذات قوی‌ترین و کامل‌ترین است به سبب قوی‌تر بودن قوای عقلی در مقابل قوای حسی، مدرک قوای عقلی نیز قوی‌تر خواهد بود؛ بنا بر این لذت حاصل از آن نیز قوی‌تر خواهد بود (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۱۲۲-۱۲۳).

یکی از آثار مراتب میانی ابتهاج که برای انسان‌ها رخ می‌دهد، رسیدن به قرار و آرامش است. آیت الله جوادی آملی ضمن تأکید بر تفاوت ابتهاج با لذت‌های حسی در توصیف این اثر از ابتهاج بیان می‌کنند که «سعادت و بهجت آن است که انسان سعید مبتهج با نیل به آن، از ناآرامی برهد و به دارالقرار برسد. بهره‌های حسی و لذت‌های خیالی و وهمی نه سود آسایش را دارد و نه از گزند التهاب و ناآرامی مصون است بلکه همواره گرفتار تکاثر (هل من مزید) است؛ لیکن بهره‌های عقلی که هم از جهت عقل نظری، با معارف ربوبی همراه و هم از جهت عقل عملی با اخلاص نیت هماهنگ است، در سایه وصول به کوثر (ربّ دنی علماً) و در پرتو صراحی ساقی شراب طهور، وسیله است تا صاحبان چنین مقامی آنچه را میسور دیگران نیست بنگرند؛ یعنی هم از ملاحظه جمال ابد و هم از معاینه جلال سرمد، طرفی ببندند» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۷۰).

۳-۱. عوامل بهجت و نشاط

عوامل ایجاد سرور به تفکیک مراتب آن متفاوت است بدین گونه که:

مرتبۀ اول یا بالاترین مرتبۀ ابتهاج و شادمانی مرتبۀ ذات واجب الوجود است چرا که هر مقدار دریافت و ادراک کامل‌تر و شدیدتر باشد عشق به آن نیز کامل‌تر و شدیدتر است؛ بنا بر این، عشق حقیقی، شادمانی و ابتهاج به تصور حضور ذاتی است که همان ذات معشوق است.

مرتبۀ بعدی شادمانی مرتبۀ عقول و جواهر عقلی است که به ذات واجب تعالی شادمانند.

مرتبۀ سوم، نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی است تا زمانی که در ابدان خود باشند، از آنجا که از این مرتبۀ به بعد معشوق از جهتی برای نفوس هویدا و از جهت دیگر ناپیدا و پنهان است این سینا برای آن شوق و عشق را ثابت کرده است. برخلاف مراتب بالاتر که تمام کمالات ممکن برای آنها حاصل است؛ بنا بر این، شوق برای آنها متصور نیست. هنگامی که انسان نسبت به امری شوق دارد و به واسطه آن شوق به سوی آن حرکت می‌کند و بدان می‌رسد، بهجت حاصل می‌شود. در صورتی که به آنچه نسبت به آن مشتاق است، نرسد همچنان مشتاق و عاشق باقی می‌ماند. در مرتبۀ سوم از آن جهت که عشق دارند، به چیزی دست می‌یابند، پس لذت می‌برند و از آن جهت که مشتاقند، متألمند و رنجی دارند ولی رنجی لذتبخش.

مرتبۀ چهارم، مرتبۀ متوسط نفوس بشری است که میان عالم مجرد و طبیعت متردد است.

مرتبۀ پنجم مرتبۀ نفوس بشری است که در عالم طبیعت پست و جهان مادی فرو رفته و جدایی از آن برایش ناممکن است (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۳۴۴).

از منظر حکمت صدرا نیز همان‌گونه که هستی دارای کثرت تشکیکی است، مصادیق نشاط نیز کثرت تشکیکی داشته؛ بنا بر این، نازل‌ترین مراتب سرور مربوط به نازل‌ترین مراتب وجود و هستی است. ملاصدرا نیز همان مراتب پنجگانه مورد اشاره ابن سینا را توصیف کرده است. نکته

حائز اهمیت آنکه در ابتهاج نفوس بشری بیان می‌دارد، آن است که سعادت و بهجت آنان یکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

۴. مفهوم سکینه و اضطراب

سکینه و آرامش وقتی حاصل می‌شود که انسان به محبوب خود دست یافته و از این وصول به رضایت برسد. ابن سینا در اشارات، یکی از مقامات عارفین را مقام سکینه ذکر می‌کند و در توصیف این مقام بیان می‌کند: پس از ریاضت و طی کردن مراحل انسان به مقام سکینه می‌رسد و اتصال به خداوند که برای عارف تا به این مرحله، امری گذرا بود تبدیل به امری مألوف و دائمی می‌شود. از حالت نوری ضعیف به ستاره‌ای درخشان تبدیل می‌گردد و برای عارف حالتی شبیه به همراهی دائمی نصیب می‌شود. به گونه‌ای مستغرق در لذت این همراهی می‌شود که هرگاه از این حالت به حالت دیگری درآید سرگردان و اندوهگین می‌شود (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۸۵).

سهروردی نیز مقام سکینه را بدین گونه توصیف می‌کند که سکینه هنگامی است که عارف در مرحله‌ای قرار می‌گیرد که انوارِ سر را در حد نهایت خود دریافت می‌کند و این حال برای او با دوام باشد و سریع نگذرد. همچنین تأکید می‌کند که لذت این مقام بالاتر از لذت لواج دیگر است (رک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۱).

اضطراب نقطه مقابل سکینه است و نوعی نگرانی و ناراحتی در اثر شک و تردید از تحقق امری نه کاملاً معلوم است. در لسان روایات نیز اضطراب در مقابل سکینه مطرح شده است «در کافی به سند خود از حلبی از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: «قلب برای یافتن حق همیشه در اضطراب است و این در و آن در می‌زند تا به آن دست پیدا کند و پس از آنکه دست یافت مطمئن می‌شود و اضطرابش خاتمه می‌یابد. راوی می‌گوید امام (ع) سپس آیه "فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ..." را تا کلمه "فی السماء" تلاوت فرمود». هم چنان که امید خیر مایه آرامش خاطر و مسرت درونی است همچنین خوف از شر باعث اضطراب خاطر و اندوه

درونی است» (رک: طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۸: ۳۸۸). همان طور که آرامش انواعی دارد، اضطراب نیز دو نوع دارد؛ اضطراب علمی و اضطراب عملی (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۱: ۶۵۲).

۱-۴. عوامل آرامش و اضطراب

از آنچه پیش از این بیان شد روشن شد وصول به محبوب با دو شرط حقیقی یافتن آن و تداوم حضور، سبب آرامش می شود و در طرف مقابل، جدایی از محبوب، وصول به محبوب غیر حقیقی و عدم تداوم وصال، همگی سبب اضطراب است. نکته حائز اهمیت آن است که هر دو طرف این موضوع یعنی؛ آرامش و اضطراب هر دو در صورتی ایجاد می شود که شیفتگی و علاقه نسبت به امری وجود داشته باشد. هم در مورد آرامش و هم در مورد اضطراب؛ «این، اثر و خاصیت شیفتگی و دلدادگی است، چون وقتی نفس آدمی مجذوب چیزی شود آن هم به طوری که علاقه و یا ترسش نسبت به آن از حد بگذرد، دچار اضطراب می شود» (طباطبایی، ج ۱۱: ۳۴). از جمله شرایط تحقق آرامش همان طور که ذکر شد حقیقی یافتن محبوب پس از وصول به آن است. در صورتی که انسان پس از وصول به محبوب، دریابد محبوبش غیر از آن حقیقتی است که در پی آن بوده، به جای آرامش دچار اضطراب می شود.

از جمله مصادیق جدایی از محبوب که به عنوان عوامل اضطراب ذکر شد؛ غفلت از محبوب و ترک ذکر محبوب است. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۹۷ سوره آل عمران غفلت از ذکر خدا را سبب اضطراب و تشبث به اسباب دیگری غیر از خدا و در نتیجه اضطراب و قلق بیش از پیش می شمارد (رک: طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۸، ۴۵۳).

۵. مفهوم ضیق و ضنک

کلمه "ضنک" در هر چیزی که به کار رود تنگی آن را می رساند. ضنک و ضیق تنگی و سختی حاصل از زندگی غیر حلال است. ضنک صفتی است که قرآن برای نوع زندگی کسانی بیان می کند که یاد خدا را فراموش کرده اند. علامه طباطبایی در المیزان چرایی این مسئله را این گونه تبیین می کند: «کسی که خدا را فراموش کند، و با او قطع رابطه نماید، دیگر چیزی

غیر دنیا برای او نمی ماند که به آن دل ببندد، و آن را مطلوب یگانه خود قرار دهد، در نتیجه همه کوشش های خود را منحصر در آن کند، و فقط به اصلاح زندگی دنیایش بپردازد، و روز به روز آن را توسعه بیشتری داده، به تمتع از آن سرگرم شود، و این معیشت، او را آرام نمی کند، چه کم باشد و چه زیاد، برای اینکه هر چه از آن به دست آورد به آن حد قانع نگشته و به آن راضی نمی شود، و دائما چشم به اضافه تر از آن می دوزد، بدون اینکه این حرص و تشنگی اش به جایی منتهی شود، پس چنین کسی دائما در فقر و تنگی بسر می برد، و همیشه دلش علاقه مند به چیزی است که ندارد، صرف نظر از غم و اندوه و قلق و اضطراب و ترسی که از نزول آفات و روی آوردن ناملازمات و فرارسیدن مرگ و بیماری دارد، و صرف نظر از اضطرابی که از شر حسودان و کید دشمنان دارد، پس او علی الدوام در میان آرزوهای برآورده نشده و ترس از فراق آنچه بر آورده شده به سر می برد. زندگی غافلان از یاد خدا عبارت است از نارضایتی نسبت به آنچه دارد و دل بستگی به آنچه ندارد؛ این است معنای زندگی تنگ» (طباطبایی، ۱۳۶۶).

حال روحی غافلان از یاد خدا نیز این گونه است که فرد در اثر ضیق صدر با رؤیت کوچک ترین روزنه امیدی برای لذات نفسانی، طمع ورزد و پیش صاحبان آن لذات خود را خوار کند تا به آن لذت دست یابد. چنین فردی پیش زبردستان ظاهری و دنیایی خود، تکبر کند چرا که آنچه نزد خود دارد را بزرگ می شمارد و آنها را از آن بی بهره می داند و چشم امیدی به آنها ندارد.

۶. مفهوم رضا

امام خمینی رضا را این گونه تعریف می کنند: «خوشنودی بنده از حق - تعالی شانه - و اراده او و مقدرات او. و مرتبه اعلا ی آن، از اعلا مراتب کمال انسانی و بزرگترین مقامات اهل جذبه و محبت است؛ فوق مقام تسلیم و دون مقام فناست». همچنین خوشنودی از خلق را نیز لازمه خوشنودی از خدا می دانند و علت آن را این چنین تبیین می کند:

«انسان بالفطره عاشق حق است، که کمال مطلق است، گرچه خودش نداند به

واسطه احتجاب نور فطرت. پس انسان غیر محتجب، که کمال مطلق را حق - تعالی شأنه - بداند، و معرفت حضوری به مقام مقدس کامل علی الاطلاق داشته باشد، آنچه از او ظهور پیدا کند، کامل بیند و جمال و کمال حق را در جمیع موجودات ظاهر بیند. و چنانچه ذات مقدس را کامل مطلق بیند، صفات جمال و جلال را کامل بیند. و همین طور، افعال حق را جمیل و کامل مشاهده کند، و [این که] «از جمیل مطلق جز مطلق جمیل نیاید» را به عین عیان و مشاهده حضوری دریابد. پس، همان عشق و رضایتی که به ذات مقدس حق پیدا کند، به همه نظام وجود - از آن جهت که لازمه کمال مطلق است - پیدا کند. پس، از تمام انوار وجودیه، به مقدار نورانیت وجودیه و کمال ذاتی آن راضی و خشنود شود» (رک: خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

آنچه از تعاریف رضا در مقایسه با مفاهیم مورد بررسی قبلی از قبیل آرامش و سکینه و .. روشن می شود آن است که فرد اولاً متوجه ربوبیت الهی است ثانیاً از آن خشنود است. در واقع کمال و محبوبی جز نزد خدا سراغ ندارد که به واسطه اوامر الهی یا قضا و قدر الهی از او سلب شده باشد؛ بنا بر این، اختصاص به گروه خاصی از مومنان دارد. برخلاف شخصی که به مقام رضا نرسیده، چرا که کمال را در امور دیگری تشخیص داده؛ بنا بر این، رضایت و خشنودیش در تحقق آن امور است و اگر به محبوس خللی رسد به مسبب آن بدبین شود؛ بر این اساس به اندازه همین فاصله‌ای که از حق برایش حاصل شده از افعال الهی ناراضی و ساخط است، گرچه تصریح نکند.

از آنجا که رضا از کمالات نفس انسانی است، دارای مراتبی است. مرتبه اول آن؛ رضا به ربوبیت حق و خروج از سلطه شیطان است. علامت رسیدن به این مقام آن است که هم تکلیف برای فرد مشقتی ندارد و هم از اوامر الهی با جان و دل استقبال می کند. کسی که به یکی از احکام اسلامی در باطن قلب اعتراض دارد، به این مقام نرسیده است. مرتبه دوم؛ رضا به قضا و قدر الهی است؛ یعنی خشنودی از پیش آمدهای گوارا و ناگوار. لازمه رسیدن به این مرتبه، درک و ایمان به رأفت و رحمت خداوند است. مرتبه سوم؛ مرتبه ایست که فرد از خود

خشنودی ندارد، و رضایت او تابع رضایت خداوند است. که لازمه آن سیدن به مقام محبت و جذبه است.

۷. از خود بیگانگی

همان‌طور که پیش از این بیان شد یکی از مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی صدرا ویژگی حرکت و تحول دائمی نفس انسان است. اگر آدمی از جایگاه حقیقی‌اش در عالم هستی فاصله گرفت در واقع از هویت خویش جدا شده است. در آرای ملاصدرا از خودبیگانگی به معنای فاصله گرفتن از حقیقت خود است که می‌تواند بر اثر عوامل متعددی صورت گیرد و از جمله این عوامل باقی ماندن نفس در مرتبه مثالی یا حیوانی است که به طور مثال از طریق غرق شدن در لذت‌های زودگذر رخ می‌دهد (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۹، ۱۱۵-۱۲۸).

شبکه مفاهیم

تا کنون به بررسی بن‌مایه‌های فراغت در سبک زندگی اسلامی پرداختیم. مفاهیم محوری که هریک در گسترده‌تر نمودن شبکه مفهومی دیگر مفاهیم نیز اثرگذار بودند، عبارتند از لذت و الم، فرح و حزن، بهجت، سکینه و اضطراب، ضنک و ضیق، رضا و از خودبیگانگی. در این بخش نحوه ارتباط این مفاهیم با یکدیگر ترسیم می‌شود تا شبکه منسجمی از آنها را در چارچوب حکمت اسلامی شکل گیرد.

محوری‌ترین مفهوم در این خصوص مفهوم لذت است. حکما آن را به «ادراک ملائم و رسیدن به چیزی که نزد دریافت‌کننده سالم و آزاد، کمال و خیر است»، تعریف نموده‌اند. بر این اساس لذت به دو امر بستگی دارد؛ ۱. رسیدن به کمالی که خیر است. ۲. ادراک آن، از آن جهت که کمال خیر است؛ بنا بر این، کمال نسبت به دریافت‌کننده اعتبار می‌شود. لازم به ذکر است که برای حصول لذت، شوق و تمایل نیز لازم است. همان‌طور که بیان شد لذت تابع آرزوست و خود آرزو از طرفی تابع میزان آشنایی انسان با موضوعات سعادت بخش است و از طرف دیگر تابع توقع و انتظار است؛ یعنی انسان گاهی به علت بی‌خبری و بی‌اطلاعی از لذات و

کمالات عالی‌تر، لذات کمتر یا پایین‌تر را ایده‌آل و منتهای آرزوی خود قرار می‌دهد و گاهی به عللی توقع و انتظار برخی لذتها در وجودش می‌میرد و یا به حال خفتگی در می‌آید، اما اگر از آن لذت عالی‌تر اطلاع پیدا کند و مزه آن را بچشد و یا به علل خاصی توقعات مرده و انتظارات خفته در روحش زنده و بیدار بشوند آرزوها و ایده‌آل‌هایش فوراً عوض می‌شود و دیگر به آنچه قبلاً از آن لذت می‌برده، لذت نمی‌برد. میزان لذت تابع سطح و میزان آرزوست و آرزو تابع میزان علم، اطلاع، توقع و انتظار است.

لذت و الم از حقایق اعتباریه و تخیلیه و غیردائمی نیستند بلکه دو امر واقعی متأثر از مقدار انفعال قوای اند و از آنجا که قوای جسمانی انسان در عالم طبیعت سیر پذیرند، هنگام سیر شدن از لذات محسوس دیگر لذت نمی‌برند. برخلاف قوای روحانی مجرد که اشباع‌ناپذیرند؛ بنا بر این، برای درد و لذتش حدی نیست. لذات عقلی از لذات حسی برترند؛ البته نفس به جهت خروج از طبیعت اصلی و مأنوس شدن با تعلقات مادی دچار تخدیر و بیماری شده و در نتیجه به جای تأثیر بیشتر از لذات عقلی، از لذات حسی بیشتر متأثر می‌شود.

فرح به معنای شادی و گشودگی سینه به واسطه لذت فوری است. فرح نزد حکما از جمله کیفیات نفسانی است که مرتبط با مباحث طبیعیات و بیشتر در اثر امور محسوس حاصل می‌شود. سلامت جسم و اعتدال مزاج از جمله عوامل مؤثر در فرح است. از دیگر عوامل فرح که بدان اشاره شد؛ خاطرات خوب گذشته و آمال و آرزوهای آینده و دیدن محبوب و همچنین وجود ملکه شادی است که در اثر تکرار و تجربه مکرر شادی حاصل می‌شود.

با توجه به آنچه از تعریف لذت بیان کردیم؛ وصول به کمالی که نزد مدرک مطلوب است؛ موجب لذت می‌شود. اگر این لذت از ناحیه محسوسات باشد و مدرک دارای نقص و خارج از اعتدال مزاج نباشد، نتیجه آن بروز فرح و شادی است.

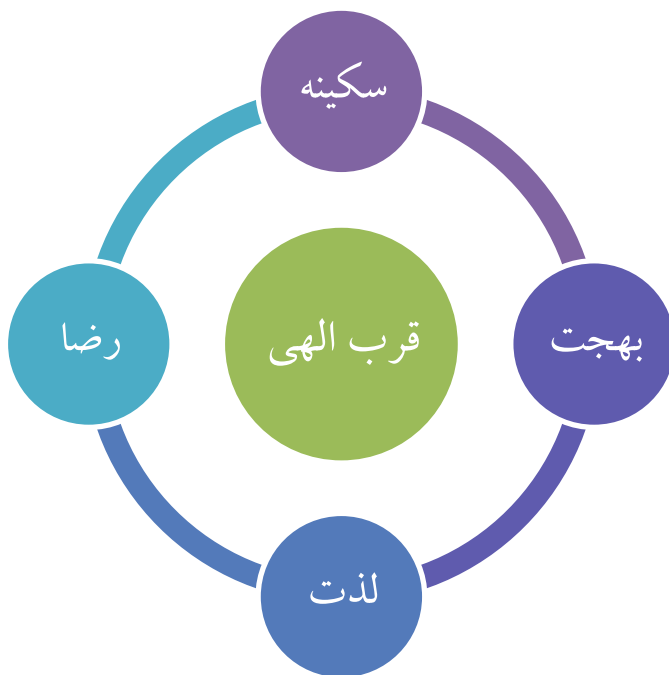
بهجت در مرتبه انسانی به معنای سرور و نشاطی است که در اثر وصول به خیر و کمالی حاصل می‌شود که نزد فرد شوق وصول به آن وجود داشته است. بهجت مانند ادراک دارای مراتب تکاملی پنج‌گانه‌ای است. ابتهاج مرتبه ذات واجب‌الوجود، مرتبه عقول، مرتبه نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی، مرتبه متوسط نفوس بشری و در نهایت مرتبه پست نفوس بشری. بهجت دارای وجه قدسی است چرا که بالاترین مرتبه آن متعلق به ذات باری تعالی است. انسان

به میزان ظرفیت وجودی‌اش ساحت ربوبی را تصور می‌کند، بدان مبتهج می‌شود و سپس برای تکمیل و تکمیل آن به حرکت خویش ادامه می‌دهد؛ چون مراتب حضور صورت و وصول به قرب الهی متفاوت است؛ بر این اساس مراتب بهجت نیز متفاوت می‌شود. لازمه ابتهاج، ادراک خیر و کمال از جهت خیر و کمال بودن آن و حقیقی بودن خیر و کمال آن است. تفاوتی که با فرح دارد و در واقع از وجه قدسی آن ناشی می‌شود، همین اصیل و حقیقی بودن خیر و کمالی است که فرد به آن شوق دارد و به سوی آن حرکت می‌کند. بهجت در لذت‌های فوق محسوس بکار می‌رود چرا که مقتضای حرکت به سوی حق و قرب الهی است؛ بنا بر این، لذتش فوق لذات حسی است، و در سیر وحدت‌آفرینی و تحقق توحید در فرد است؛ بنا بر این، سرور و شادمانی حاصل از آن پایداری دارد که در فرح وجود ندارد.

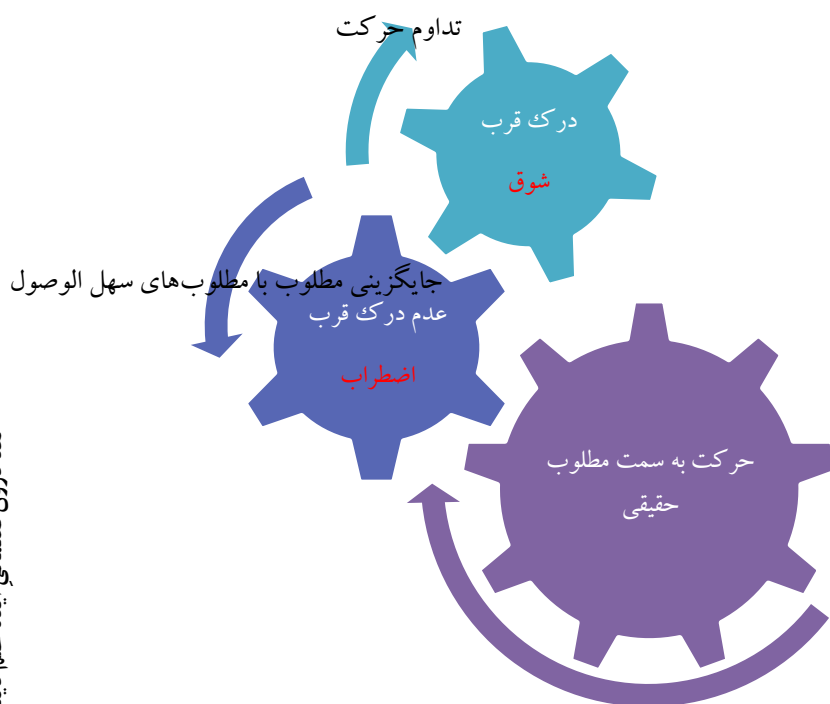
از بین سه مفهوم لذت، فرح و بهجت، مفهوم محوری لذت است. فرح اثر لذات محسوس است و بهجت معمولاً به لذات فراحسی اطلاق می‌شود.



سکینه آرامشی را گویند که پس از ناآرامی اضطراب اولیه حاصل می‌شود. اضطراب نقطهٔ مقابل سکینه است و نوعی نگرانی و ناراحتی در اثر شک و تردید از تحقق امری نه کاملاً معلوم است. سکینه و آرامش وقتی حاصل می‌شود که انسان به محبوب خود دست یافته و از این وصول به رضایت برسد. از آثار مراتب میانی ابتهاج که برای انسان ها رخ می‌دهد رسیدن به قرار و آرامش است. یکی از مقامات عارفین، مقام سکینه است که پس از ریاضت و طی کردن مراحل انسان بدان می‌رسد و اتصال به خداوند که برای عارف تا به این مرحله، امری گذرا بود تبدیل به امری مألوف و دائمی می‌شود. برای عارف حالتی شبیه به همراهی دائمی نصیب می‌شود. به گونه‌ای مستغرق در لذت این همراهی می‌شود و این حال برای او دوام می‌یابد و سریع نمی‌گذرد؛ بنا بر این، وصول به محبوب با دو شرط؛ حقیقی یافتن آن و تداوم حضور، سبب آرامش می‌شود.



رسم توضیحی ۱ - زندگی توحیدی



در طرف مقابل؛ جدایی از محبوب، وصول به محبوب غیرحقیقی، عدم تداوم وصال، همگی سبب اضطراب است.

ضنک و ضیق تنگی و سختی حاصل از زندگی است که مطلوب و کمال در آن غیر خداست. زندگی غافلان از یاد خدا عبارت است از نارضایتی نسبت به آنچه دارد و دل بستگی به آنچه ندارد. اضطراب دائمی از دست دادن داشته‌ها و برآورده نشدن آرزوها.

نقطه مقابل زندگی ضیق حال اهل رضاست. همان‌طور که بیان رضا مختص اهل ایمان است، کسی که متوجه ربوبیت الهی است و هم از اوامر الهی و هم از مقدرات آن خشنود است. مطلوب و کمالی جز خدا سراغ ندارد؛ بنا بر این، آنچه از او صادر شود نیز نزد این فرد مطلوب است.

از خودبیگانگی به معنای فاصله گرفتن از حقیقت خود است که می‌تواند بر اثر عوامل متعددی صورت گیرد و از جمله این عوامل باقی ماندن نفس در مرتبه مثالی یا حیوانی از

طریق غرق شدن در لذت‌های زودگذر است.

از خودبیگانگی

از خودبیگانگی



مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

دلالت‌های شبکه مفاهیم در حوزه فراغت

در این بخش از پژوهش دلالت‌ها یا اثرات یا رهنمودهای ضمنی یا اشارات این مفاهیم را برای جوانب مختلف (فراغت) مورد بحث قرار می‌دهیم (رک: دانایی‌فرد، ۱۳۹۵: ۶۵). در بررسی نظریه‌های اندیشمندان غربی، برخی رویکردها، فراغت را به مثابه رضایت از زندگی می‌دانند به طور مثال روجک در کتاب نظریه‌های فراغت خود به پژوهشگرانی در حوزه فراغت دهه ۱۹۸۰ اشاره می‌کند که تمایل داشتند نام این رشته را به «مطالعات رضایت از زندگی» تغییر دهند. از آنجا که مفهوم فراغت جنبه مثبتی در فرهنگ غرب یافته بود اغلب آن را مترادف با گسترش گزینه‌های زندگی می‌دانستند (رک: روجک، ۱۳۸۸: ۶۷).

یکی دیگر از رویکردهای متأخر به فراغت، فراغت را فرصتی برای لذت جویی می‌شمارد. نظریه پردازانی از جمله هریس، بارت، بوردیو و گیدنز در نظریه سیاست زندگی. روجک با اشاره به این نظریه پیامدهای آن را برای فراغت، این‌گونه بیان می‌کند:

«در نظام‌های سیاسی راست در غرب، فراغت نوعی منبع خصوصی به شمار می‌آید. در عین آنکه به طور رسمی جدا از کار تعریف می‌شود، هیچ الزامی به گسترش مشارکت در جامعه مدنی نداشت. نیرومندترین بیان فراغت خصوصی، لذت جویی بود که ناظر بر لذت جویی فردی به خاطر نفس لذت است. رویکردهای جناح چپ با دنبال کردن اصول انداموارگی رمانتیک، در پی مهار کردن لذت خصوصی به خاطر منافع جمعی بود. اما به طور کلی آنها هم می‌پذیرفتند که خصلت انتخاب و تجربه فراغت در نهایت خصلتی شخصی است. در بستر سیاست زندگی، فراغت دیگر به هیچ وجه یک منبع خصوصی تلقی نمی‌شود، زیرا تأثیرهای تجربه خصوصی، برای خود شخص و دیگران پیامدهای اخلاقی و کارکردی دارد. لذت جویی همچنان یک ارزش فرهنگی با اهمیت است، اما لذت جویی مهارگسیخته به مثابه هدف، نکوهش می‌شود، زیرا در رابطه با خود، دیگران و محیط زیست، جایی برای تمرین و گسترش حقوق و مسئولیت‌های شهروندی برجای نمی‌گذارد» (همان)؛ بنا بر این، در بستر سیاست زندگی فراغت فرصتی است که هم برای رضایت درونی صرف می‌شود و هم برای ایفای نقشی فعال در حفاظت اجتماعی و محیط زیست و ارتقای آنها.

در حالی که در نگاه اسلام به زندگی روزمره، تمامی لحظات فرد مؤمن در صورت داشتن نیت تقرب الی الله، عبادت محسوب می‌شود و در برنامه دین تمامی لحظات هدفمند بوده و خارج از دایره سیر و سلوک تحقق بخش عبودیت نیست؛ بر این اساس اگر اسلام توصیه به پرداختن به امور لذت بخش و تفریح نموده و بخشی از اوقات زندگی را از این منظر فراغت محسوب کرده به معنای فراغت از بندگی و عبودیت نیست، بلکه این اوقات علاوه بر آنکه زمینه ساز و فراهم آورنده شرایط کار و عبادت است، خود نیز در صورتی که در تعریف عمل صالح (دارای حسن فعلی و حسن فاعلی) بگنجد، خود نوعی بندگی است.

با توجه به آنچه در توصیف شبکه مفهومی نیز مطرح شد، از منظر انسان‌شناسی اسلامی لذت اگر حاصل از شناخت و نیل به خیر و کمال حقیقی باشد، موجب نشاط و آرامشی است که در فرد شوق به ادامه سیر و حرکت را ایجاد می‌کند؛ بنا بر این، در تمامی افعال روزمره و عبادی اگر ادای وظیفه و قرب الهی در نیت فرد باشد و درک قرب را نیز داشته باشد، سبب لذت و بهجت وی است؛ بنا بر این، فرد مومن در تمامی لحظات دارای همان نشاط و لذت است و این امر مختص به فعالیت‌های محدودی نمی‌شود و هرچه در این مسیر فرد پیشتر می‌رود این نشاط و لذت بیشتر می‌شود. از طرف دیگر اگر شخص با شناخت مطلوب حقیقی و حرکت به سمت آن، با تأخیر در وصول به مطلوب حقیقی مواجه شود دچار اضطراب شده و تکرار بیش از حد این اضطراب‌ها بدون امید به قرب بعضاً سبب جایگزینی مطلوب با مطلوب‌های سهل‌الوصول می‌شود. این مطلوب‌های جایگزین شده با مطلوب حقیقی، تشویش و اضطراب انسان را افزایش می‌دهد و از آنجا که پس مدتی خیر و کمال نبودن آن خود را می‌نمایاند، با مطلوب دیگری جایگزین می‌شود و این جایگزینی‌های پی در پی مطلوب‌های کاذب، در نهایت فرد را دچار از خودبیگانگی می‌کند.

از آنچه در ذیل مبانی نظریه سیاستی فراغت بیان شد، دلالت‌ها سیاست‌گذارانه ذیل قابل استخراج است:

۱. براین اساس مفهوم محوری برای تحقق رضایت و آرامش و بهجت، درک جایگاه لذت و انواع و مراتب و ویژگی‌های هریک از این انواع و مراتب است. در این چارچوب تمامی لحظات بندگی شخص سرشار از سطوح مختلف لذت خواهد بود و حوزه فراغت افراد به

صورت کلان منطقه‌الفراغی نیست که دین برای آن برنامه‌ای نداشته باشد، بلکه باید رشددهنده و در جهت کمال فرد تعریف شود و هم غفلت‌زدا و هم پله‌ای برای سوق دادن وی در جهت لذات برتر و بالاتر تعریف شود.

۲. با توجه به آنچه در تعریف لذت که به دو امر وابسته است: یکی رسیدن به کمالی که خیر است؛ دوم به ادراک آن، از آن جهت که کمال خیر است و این نکته که ادراک مستلزم علم به خیر بودن آن به همراه ذوق درک آن لذت دارد به بیان دیگر فرد آگاه باشد و نسبت به آن میل و رغبت داشته باشد و مانعی نیز نداشته باشد؛ بنا بر این، درک مراتب لذات نیازمند آگاهی بخشی نسبت به آنها و همچنین اندیشیدن تمهیدات مناسب جهت جلوگیری از کورشدن استعداد درک لذات فراحسی از طرق مختلف است.

۳. توجه به اصل خودآگاهی در فراغت و بسترسازی شناخت افراد از سطوح مختلف لذت‌های فراغتی امری ضروری است.

۴. لزوم تصویر سازی برای لذات با وجود آنکه برای هر فردی این امکان وجود دارد که در هر زمانی از حوزه معنایی که با آن متحد گردیده اعراض نماید، هرگاه صورتی از آگاهی (اعم از عقلی، وهمی، خیالی) به عرصه آگاهی مشترک اجتماعی راه یافت، می‌تواند اراده جمعی را به تسخیر و تصرف خود درآورد؛ بنا بر این، اگر این آگاهی تصویری از فعالیت خاصی به عنوان لذت و فراغت باشد، اراده عموم افراد جامعه به آن تعلق خواهد گرفت هر چند این تصویر، وهمی و خیالی باشد.

۵. از سوی دیگر نسبت انسان با حوزه‌های معنایی مختلف بالسویه نیست و در صورت پیوند فرد با نظام‌های معنایی ناسازگار با فطرت، دچار شیء‌وارگی و از خودبیگانگی می‌شود و تنها اتحاد و پیوند با نظام معنایی که مطابق با فطرت وی است ایجاد لذت و آرامش عمیق و پایدار می‌کند؛ بنا بر این، متولیان فرهنگ جامعه باید برای تصویرسازی این لذات عمیق فطری برنامه‌ریزی کنند.

۶. تعریف لذات مطابق با نیازهای فراحسی نتایج و پیامدهای ویژه خود را دارد. اگر این لذت مطابق با نیازهای فطری فرد باشد و فرد نیز بداند که سعادتش در تحقق همان است آرامش نیز حاصل می‌شود و در صورتی که فرد همین خیر را بشناسد و برای خود بپذیرد

- از آن حس خوشی می‌یابد و در عمل نیز به رضایت رسیده است و در غیر این صورت یعنی زمانی که فرد خیر و سعادتش را در تحقق امر دیگری بداند دچار تشویش و اضطراب است و همواره در آرزوی تحقق امر دیگری است؛ بنا بر این، در برنامه‌ریزی‌های کلان توجه به نیازهای افراد و پر رنگ کردن نیازهای عمیق فطری برای افراد لازم و ضروری است.
۷. از توصیف نکات فوق روشن شد که لذات باطنی قوی‌تر و لذیذتر از لذات حسی است. وقتی لذات باطنی بر لذات حسی رجحان و برتری داشته باشد؛ پس لذات عقلی به مراتب لذیذتر از لذات حسی خواهد بود؛ بر این اساس لزوم زمینه سازی برای ورود شبکه‌ای از معانی حقیقی به عرصه زندگی برای دستیابی به لذت‌های عمیق و حقیقی و برداشتن موانع و سهل الوصول ساختن اتحاد با معانی اصیل منطبق با فطرت از طریق سادگی و دسترس پذیری آن واضح و مبرهن است.
۸. فرح و شادی عمدتاً وابسته به عوامل جسمی و خارجی است و نشاط و بهجت وابسته به عوامل روحی و درون‌زاست. علاوه بر توجه به موانع خارجی و جسمی توجه به علل نشاط درونی لازم است.
۹. تصویرسازی صحیح از لذت‌های عمیق فطری به منظور ایجاد شوق و میل در مخاطبان (در راستای مدیریت تمایلات و آرزوها) امری اجتناب ناپذیر است.
۱۰. فرهنگ‌سازی صحیح نسبت به مطلوب حقیقی به نحوی که راه تحقق آن غیر قابل وصول ننماید و در مخاطب حس پیچیدگی و نامأنوسی درک لذت‌های عالی فطری را ایجاد نکند.
۱۱. برنامه‌ریزی در راستای تأمین سلامت جسم و روان به ویژه اعتدال مزاج و فضاهای مفرح و شاد در سنین نوجوانی برای شکل‌گیری ملکه شادی.
۱۲. زمینه سازی برای تجربه کردن لذت‌های عالی و معنوی در سنین نوجوانی.

ابعاد چارچوب حکمی	سهم یاری مستخرج	دلالت	عاملان اجتماعی موثر
لذت	لذت: «ادراک ملایم و رسیدن به چیزی که نزد دریافت‌کننده سالم و آزاد، کمال و خیر است»	توجه به اصل خودآگاهی در فراغت و بسترسازی شناخت افراد از سطوح مختلف لذت‌های فراغتی	عاملیت فرد
لذت	کمال نسبت به دریافت-کننده اعتبار می‌شود.	توجه به مخاطب، نیاز او و توان ادراکی او در سنین مختلف	مراحل رشد؛ عوامل تأثیرگذار خانواده، رسانه
لذت	برای حصول لذت، شوق و تمایل نیز لازم است	لزوم شناسایی ذائقه مخاطب در برنامه ریزی‌ها و توجه به نظام تمایلات مخاطب	نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فراغت رسانه
لذت	لذت تابع آرزوست و خود آرزو از طرفی تابع میزان آشنایی انسان با موضوعات سعادت بخش است و از طرف دیگر تابع توقع و انتظار است	لزوم فرهنگ‌سازی صحیح نسبت به مطلوب حقیقی	نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فراغت، نظام تعلیم و تربیت و رسانه
لذت	اگر انسان از ذات عالی‌تر اطلاع پیدا کند و مزه آن را بچشد و یا به علل خاصی توقعات مرده و انتظارات خفته در روحش زنده و بیدار بشوند آرزوها و ایده‌آل‌هایش عوض می‌شود.	لزوم تصویرسازی صحیح از لذت‌های عمیق فطری به منظور ایجاد شوق و میل در مخاطبان (در راستای مدیریت تمایلات و آرزوها)	نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ رسانه
لذت	لذت تابع سطح و میزان آرزوست و آرزو تابع میزان علم و اطلاع و توقع و انتظار است.	جلوگیری از تبلیغات بی‌رویه در فضای جامعه اگر این آگاهی تصویری از فعالیتی خاص به‌عنوان لذت و فراغت باشد، اراده عموم افراد جامعه به آن تعلق خواهد گرفت، هرچند این تصویر وهمی و خیالی باشد.	نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ رسانه
لذت	از آنجا که قوای جسمانی انسان در عالم طبیعت	پرهیز از گسترش بی‌رویه فرهنگ لذت جویی مادی صرف	نهادهای سیاست‌گذار در

سیرپذیرند، هنگام سیر شدن از لذات محسوس دیگر لذت نمی‌برند.	در راستای تداوم لذت	حوزه فرهنگ رسانه
لذات عقلی از لذات حسی برترند، چراکه قوای روحانی مجرد اشباع- ناپذیرند؛ بنا بر این، برای درد و لذتش حدی نیست.	زمینه سازی و تبلیغ لذت جویی در لذات عقلی به منظور تداوم و عمق لذت	نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ رسانه
نفس در صورت خروج از طبیعت اصلی و مأنوس شدن با تعلقات مادی دچار تخدیر و بیماری شده؛ بنا بر این، به جای تأثیر بیشتر از لذات عقلی، از لذات حسی بیشتر متأثر می‌شود.	اندیشیدن تمهیدات مناسب جهت جلوگیری از کورشدن استعداد درک مراتب لذت از طرق مختلف است	نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت و رسانه، خانواده
شادی و گشودگی سینه بواسطه لذت فوری است. لذتی که از ناحیه محسوسات باشد و مدرک دارای نقص و خارج از اعتدال مزاج نباشد، نتیجه آن بروز فرح و شادی است.	لزوم توجه به ایجاد آمادگی های قبلی در مخاطب همچون اعتدال مزاج	خانواده، نظام تعلیم و تربیت
فرح از جمله کیفیات نفسانی است و بیشتر در اثر امور محسوس حاصل می‌شود	توجه به نیاز انسان به فرح در سنینی که محدود به ادراک حسی(کودکی) است	خانواده، نظام تعلیم و تربیت
سلامت جسم و اعتدال مزاج از جمله عوامل مؤثر در فرح است.	توجه و رسیدگی به سلامت جسم از طریق تغذیه مناسب، ورزش و..	عاملیت فرد، خانواده، نظام تعلیم و تربیت
خاطرات خوب گذشته و آمال و آرزوهای آینده و دیدن محبوب و همچنین وجود ملکه شادی است که در اثر تکرار و تجربه مکرر شادی حاصل می‌شود.	فضاهای مفرح و شاد در سنین نوجوانی برای ایجاد ملکه شادی	خانواده، نظام تعلیم و تربیت رسانه
سرور و نشاطی است که در اثر وصول به خیر و کمالی حاصل می‌شود که نزد فرد	لزوم ایجاد آمادگی های ذهنی قبلی برای ایجاد حس شوق وصال به خیر	خانواده، نظام تعلیم و تربیت

	شوق وصول به آن وجود داشته است	
بهبخت	بهبخت مانند ادراک دارای مراتب است. چون مراتب حضور صورت و وصول به قرب الهی متفاوت است.	لزوم زمینه سازی برای تجربه لذات معنوی همه افراد
بهبخت	انسان به میزان ظرفیت وجودی‌اش ساحت ربوبی را تصور می‌کند، بدان می‌تهج می‌گردد و سپس برای تتمیم و تکمیل آن به حرکت خویش ادامه می‌دهد	لزوم فرهنگسازی صحیح نسبت به مطلوب حقیقی و عدم پیچیدگی درک لذت‌های عالی
بهبخت	بهبخت در لذت‌های فوق محسوس بکار می‌رود چرا که مقتضای حرکت به سوی حق و قرب الهی است؛ بنا بر این، لذتش فوق لذات حسی است	زمینه سازی برای کسب تجربه در انجام فعالیت های جهادی (صرفاً برای رضای خدا)
بهبخت	در سیر وحدت آفرینی و تحقق توحید در فرد است؛ بنا بر این، سرور و شادمانی حاصل از آن پایداری و آرامشی دارد که در فرح وجود ندارد.	زمینه سازی و تبلیغ لذت جویی در لذات عقلی به منظور تداوم و عمق لذت سرور و شادمانی بهبخت، پایدارتر و آرامش بخش تر از فرح است
سکینه	آرامشی را گویند که پس از ناآرامی اضطراب اولیه حاصل می‌شود.	لزوم شناسایی زمینه های اضطراب افراد جامعه به جهت وابستگی معنایی سکینه به رفع اضطراب
اضطراب	نگرانی و ناراحتی در اثر شک و تردید از تحقق امری نه کاملاً معلوم	لزوم زمینه سازی برای رفع شک و تردید های حاصل از شرایط مختلف زندگی فرد به عنوان عامل اصلی بروز اضطراب
سکینه	وقتی حاصل می‌شود که انسان به محبوب خود دست یافته و از این وصول	(لزوم تشویق به جا) دادن حس مثبت به مخاطب در مسیر کمال حقیقی در راستای توجه به اصل

نظام تعلیم و تربیت	راضی شدن فرد از رسیدن به وصال شرط ایجاد سکینه	به رضایت برسد.	
نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	لزوم زمینه سازی برای کسب لذت با دوام و غیر ملال آور برای کسب آرامش	از آثار مراتب میانی ابتهاج که برای انسان ها رخ می دهد رسیدن به قرار و آرامش است. پس همراه با بهجت است. در صورت دوام لذت غیر ملال آور حاصل می شود.	سکینه
نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	فرهنگسازی و آگاهی دادن در مورد حقیقی بودن محبوب و همیشگی بودن وصول به آن عامل کسب آرامش	وصول به محبوب با دو شرط؛ حقیقی یافتن آن و تداوم حضور، سبب آرامش می گردد.	آرامش
نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	پرهیز از برنامه های غفلت زا و قطع کننده رابطه میان انسان و خدا	جدایی از محبوب	اضطراب
نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	لزوم زمینه سازی برای برنامه های تقویت کننده ایجاد ارتباط با محبوب حقیقی برای فرد آحاد جامعه	وصول به محبوب غیر حقیقی	اضطراب
نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	ایجاد بسترهای مناسب جهت مستمر بودن ارتباط با محبوب حقیقی	عدم تداوم وصال	اضطراب
خانواده، نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	نهادینه کردن فرهنگ رابطه با خدا مانع سختی زندگی	سختی حاصل از زندگی است که مطلوب و کمال در آن غیر خداست	ضنک
خانواده،	نهادینه کردن فرهنگ رابطه با	ناراضیتی نسبت به آنچه	ضنک

نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	خدا مانع نارضایتی و دل‌بستگی به دنیا	دارد و دل‌بستگی به آنچه ندارد.	
خانواده، نهادهای سیاست‌گذار در حوزه فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت	نهادینه کردن فرهنگ رابطه با خدا مانع اضطراب دائمی	اضطراب دائمی برای از دست دادن داشته‌ها و برآورده نشدن آرزوها.	ضنک
عاملیت فرد	کسب مقام رضا در سایه توجه به ربوبیت الهی	کسی که متوجه ربوبیت الهی است و هم از اوامر الهی و هم از مقدرات آن خشنود است	رضا
عاملیت فرد	لزوم شناخت انسان از خود	به معنای فاصله گرفتن از حقیقت خود است	از خود بیگانگی
عاملیت فرد	لزوم ارتقاء و رشد انسان از سطح لذات مادی و زودگذر به لذات حقیقی	باقی ماندن نفس در مرتبه مثالی یا حیوانی از طریق غرق شدن در لذت‌های زودگذر است.	از خود بیگانگی

نتیجه گیری

همان‌طور که دال محوری در نظریه‌های فراغت تمدن غربی، لذت است که در نظریات متأخر به صراحت بیشتری بدان اشاره شده است، از بررسی منابع حکمی در جستجوی ریشه‌های فراغت‌جویی از منظر انسان‌شناسی اسلامی دریافتیم که مفهوم محوری برای تحقق رضایت و آرامش و بهجت، درک جایگاه لذت و انواع و مراتب و ویژگی‌های هریک از این انواع و مراتب است. لذت به دو امر وابسته است: یکی رسیدن به کمالی که خیر است. دوم به ادراک آن، از آن جهت که کمال خیر است. فرح اثر لذات محسوس است و بهجت معمولاً به لذات فراحسی اطلاق می‌شود. اسباب اضطراب عبارتند از جدایی از محبوب؛ وصول به محبوب غیر حقیقی؛ عدم تداوم وصال. براین اساس لازم است از فرصت لذت‌جویی افراد برای درک لذت، و حرکت از لذات حسی به لذات فراحسی استفاده نمود و می‌توان گفت حرکتی که شوق به لذت در فرد ایجاد می‌کند فرصت بی‌بدیلی برای تربیت و رشد فراهم می‌کند که در هیچ بستری قابل جایگزینی نیست و مخاطب این برنامه هر انسانی که دارای درک لذت است، خواهد بود؛ بنا بر این، زمینه‌سازی برای شناخت مختلف سطوح لذت، توجه به نیازهای افراد در برنامه‌ریزی‌های کلان امری ضروری است.

فهرست منابع

- ابراهیمی، قربانعلی و نادر رزاقی، (۱۳۹۰)، «اوقات فراغت و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن»: مطالعه موردی افراد ۱۵-۶۴ ساله‌ی شهرستان جویبار. *جامعه‌شناسی کاربردی* ۴۴: ۷۱-۹۸.
- ابن‌سینا، حسین، (۱۳۷۵ الف)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشرالبلاغه، ج ۳.
- _____ (۱۳۷۵ ب)، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- باهنر، ناصر و سید حسین شرف‌الدین، (۱۳۹۱)، «تکاپوی نظری برای کشف مواضع هنجاری اسلام درباره سرگرمی»، *معرفت فلسفی*، سال نهم، شماره چهارم. ۱۵۷-۱۹۴.
- جلایی‌پور، حمیدرضا، (۱۳۹۲)، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران، نشرنی.
- چینی، دیوید، (۱۳۸۲)، *سبک زندگی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۸۸). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۷۸ الف)، *شرح جهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، سید مصطفی، (۱۳۷۶)، *تعلیقات علی الحکمه المتعالیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۷)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- _____ (۱۴۱۳ ه.ق)، *تعلیقات بر شرح منظومه*، تهران، نشرناپ.
- دانایی‌فرد، حسن، (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا»، *مجله روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی*، شماره ۱۳۸۶.
- رازی، محمد بن زکریا، (۲۰۰۵ م)، *رسائل فلسفیه (رازی)*، بیروت: بدایات.

روجک، کریس، (۱۳۸۸)، *نظریه فراغت*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مؤسسه نشر شهر.
سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه (تعلیقات حسن زاده)*، جلد: ۳، صفحه: ۶۵۰، نشر ناب، تهران-ایران.

سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۲)، *صغیر سیمرغ (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)*، جلد ۳، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

شفیترز و بریک، (۱۳۹۰)، *دایره المعارف*.
صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۴۲۵)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: طلیعه النور.

_____، (۱۳۸۰)، *مبدأ و معاد*، قم: اشراق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۶)، *ترجمه تفسیر المیزان*، جلد ۲۰.
عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه امام خمینی و تهران سمت.

علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۷۰)، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.

فکوهی، ۱۳۸۷، *سبک زندگی*.

کاتبی قزوینی، علی بن عمر، (۱۳۵۳)، *حکمه العین و شرحه*، شارح: میرک بخاری، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

کاویانی، محمد، (۱۳۹۱)، *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه شناسی*، تهران، نشر نی.

گیوریان، حسن، (۱۳۹۴)، *فرآیند خط مشی گذاری دولتی پیشرفته*، تهران، مهربان.

منابع لاتین

- Bennett, T. (2007), *Critical Trajectories: Culture, Society, Intellectuals*, Oxford: Blackwell Publishing. Chap. 4: Culture and Governmentality.
- Moran, Michael & Martin Rein & Robert E. Goodin (2006), *Public Policy*, Oxford.
- Shafritz & Borick, 2009, *Introducing Public Policy*, Pearson Longman.