

چیستی سعادت از منظر سهروردی

دکتر عین‌الله خادمی *

چکیده

سهروردی در آثار و مکتوبات متعدد خویش، درباره‌ی سعادت بحث کرده و همین امر مبین اهمیت فراوان این مسأله در دیدگاه اوست. شیخ اشراق تنها به بیان یک تعریف از سعادت اکتفا کرده است و سعادت را در برخی از مکتوباتش به دو قسم سرمدی (آن جهانی) و مجازی (این جهانی) و در برخی دیگر از آثارش به دو قسم ابدی و غیر ابدی تقسیم کرده است. او همچنین بر این باور است که میان نور و سعادت رابطه‌ی وثیقی وجود دارد و سعادت را امری مشکک می‌داند. او گرچه به ظاهر ملاک‌های متعددی برای سعادت عظمی ارائه داده است، می‌توان این دیدگاه‌های به ظاهر متعارض را با یکدیگر جمع کرد. او همچنین برخلاف ارسطو و سعادت‌گروان جسمانی، بر این باور است که امکان دستیابی به سعادت عظمی در این دنیا وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- سعادت عظمی، ۲- سرمدی، ۳- مجازی، ۴- نور، ۵- سهروردی.

۱. طرح مسأله

مسأله‌ی سعادت یکی از مباحث جذاب، بنیادی و دراز عمری است که قرن‌ها توجه ادبا، محدثان، مفسران، عالمان اخلاق و فیلسوفان اخلاق را به جد به سمت خویش معطوف کرده است. این بحث نه تنها سترگ دغدغه‌ی حکیمان سلف، سقراط، افلاطون و ارسطو، بوده، بلکه در طی اعصار مختلف تا زمان حاضر، به جد تفکر اندیشمندان مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا را به خود جلب کرده است. همین امر مؤید این معنا است که مسأله‌ی سعادت از جمله مسائل چندتباری است که فرهیختگان ساحت‌های مختلف علوم، هرکدام با فنون خاص خویش، در صدد رمزستانی و رمزگشایی از رازهای سر به مهر آن بوده‌اند (۱۳، صص: ۵۰-۸۶؛ ۱۵، صص: ۱۱۹-۱۹۵؛ ۱۹، صص: ۲۱-۲۶؛ ۵۰، صص: ۱۷۱

e-mail: e_khademi@ymail.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۲۵

* دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۱

۱۷۲؛ ۱۴، ص: ۲۸۷؛ ۵۴، ج: ۳، ص: ۴۱۳ - ۴۱۴؛ ۵۵، ج: ۴، ص: ۲۲۷ - ۲۲۹).
 فیلسوفان اخلاق مکاتب اخلاقی را از جهات متعدد، طبقه‌بندی کرده‌اند (۴۸، ص: ۴۵ - ۱۸۳؛ ۴۷، ص: ۴۱؛ ۵۳، ص: ۵۳ - ۱۱۶؛ ۴۷، ص: ۵۲ - ۱۲۴)، ولی از یک جهت می‌توان همه‌ی مکاتب اخلاقی را به دو دسته‌ی کلی غایت‌گرا^۱ و وظیفه‌گرا^۲ تقسیم کرد و در این میان، همه‌ی سعادت‌گروان را می‌توان جزء غایت‌گرایان محسوب کرد. همه‌ی آن‌ها با وجود اختلافات متعدد در این امر، متفق القول هستند که مسأله‌ی سعادت یکی از مهم‌ترین مسائل زندگی است.

درباره‌ی مسأله‌ی سعادت، از جهات مختلف می‌توان به مذاقه و کندوکاو پرداخت، ولی مسأله‌ی اصلی این پژوهش چیستی سعادت از منظر سهروردی است. کام‌یابی در این امر، رهین پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است:

جایگاه بحث سعادت در آثار سهروردی کجاست؟ او چه تعریفی از سعادت مطرح کرده است؟ او برای سعادت چه اقسامی برشمرده است؟ چه رابطه‌ای میان نور و سعادت وجود دارد؟ سعادت مفهومی متواطی است یا مشکک؟ ملاک سعادت عظمی چیست؟ آیا امکان دست‌یابی به سعادت عظمی در دنیا وجود دارد؟

۲. جایگاه بحث سعادت

آشنایی با جایگاه بحث سعادت در مکتوبات فلسفی حکیمان مسلمان تا حدی می‌تواند به فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر چیستی سعادت از منظر حکیمان مسلمان کمک نماید. بدین جهت، ما به صورت مختصر، به جایگاه بحث سعادت در آثار فارابی و ابن‌سینا، دو حکیم مشایی مقدّم بر سهروردی، و سپس شیخ اشراق اشاره می‌کنیم تا میزان تمایز و تأثر او از حکیمان سلف مشخص شود و از این طریق، به درک عمیق‌تری از دیدگاه سهروردی نایل گردیم.

فارابی در رسائل و نوشته‌های خویش، درباره‌ی مسأله‌ی سعادت، به صورت مجمل یا مفصل بحث کرده است. به عنوان مثال، در رساله‌ی *فیما یصح و مالا یصح من احکام النجوم* (۳۷، ص: ۲۹۷) در ذیل بحث احکام نجوم و در رساله‌ی *فصول منتزعه* (۳۹، ص: ۶۲) در ذیل بحث معنای حکمت، به صورت تطفلی، درباره‌ی سعادت بحث می‌کند. هم‌چنین در رساله *تجرید الدعاوی القلیبیه* (۴۰، ص: ۱۰) و در *عیون المسائل* (۴۱، ص: ۷۵) در ذیل بحث وضعیت نفوس بعد از مفارقت از بدن، به صورت مختصر درباره‌ی سعادت سخن می‌گوید. او در رساله‌ی *فی اثبات المفارقات*، در دو موضع درباره‌ی سعادت بحث کرده است: یکی در ذیل ویژگی مفارقات و دیگری در پایان رساله، در ضمن بحث درباره‌ی وضعیت

نفوس بعد از مرگ.

هم‌چنین در رساله‌ی *الملة* (۴۴، صص: ۵۳ - ۵۴، ۵۹) و *احصاء العلوم* (۴۶، صص: ۷۹ - ۸۰) در ذیل معرفی علم مدنی، به صورت مختصر به بحث سعادت می‌پردازد. اما مفصل‌ترین، دقیق‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث را درباره‌ی سعادت، در کتب مهم خویش، یعنی *آراء اهل المدینه الفاضله* (۴۵، صص: ۳۴ - ۳۷)، *السیاسة المدنیة* (۴۲، صص: ۷۲ - ۸۷)، *تحصیل السعادة* (۳۶، صص: ۱۱۹، ۱۴۲ - ۱۴۳، ۱۷۰ و ۱۷۸)، در ذیل مباحث اجتماعی مطرح کرده و به نقش حاکم و حکومت در فراچنگ آوردن سعادت، توجه زاید الوصف نموده و درباره‌ی نقش و شرایط حاکم مطلوب و بسامان برای ایجاد سعادت در جامعه، به صورت مفصل بحث کرده است (۴۵، صص: ۵۳ - ۶۰؛ ۳۷، صص: ۷۷ - ۸۷).

این سینا رساله‌ای مستقل درباره‌ی سعادت به نام *رساله فی السعادة* نگاشته است و علاوه بر این، در رسائل مختلف خویش، مثل *رساله نفس* (۱۰، صص: ۷۸ - ۸۰)، *رساله فی العهد* (۴، صص: ۱۴۵ - ۱۵۱) *رساله فی النفس و بقائها و معادها* (۶، صص: ۱۴۰ - ۱۵۲) و... درباره‌ی سعادت، مباحثی را مطرح کرده است.

با تأمل در سه کتاب مهم شیخ *(الاشارات، النجاه و الشفاء)*، که تقریباً مجموع مسائل فلسفی را با نظمی خاص مطرح کرده است، می‌توان با جایگاه بحث سعادت از دیدگاه شیخ آشنا شد. او در *الاشارات و التنبیها* (۱۱، ج: ۳، صص: ۳۳۴ - ۳۶۳) در نمط هشتم، که آغاز مباحث عرفانی است، ذیل عنوان «فی البهجه والسعادة» بحث سعادت را مطرح کرده و در *الشفاء*، بخش الاهیات، در آخرین فصل مقاله‌ی نهم، که درباره‌ی معاد است، بحث سعادت را بیان کرده است. هم‌چنین در بخش الاهیات *النجاه* نیز ذیل بحث «فی معاد الانفس الانسانیة» (۱۲، صص: ۶۸۱ - ۶۸۹) مسائل مربوط به سعادت را تبیین کرده است. در مجموع، ابن سینا مباحث سعادت را در ذیل بحث نفس‌شناسی و معاد مطرح کرده است.

سهروردی در برخی از آثار خویش، مثل *پرتونامه* (۲۵، ج: ۳، صص: ۶۵ - ۷۴) و در *هیاکل النور*، در هیکل ششم (۱۸، صص: ۱۶ - ۱۷، ۲۸، ج: ۳، صص: ۱۰۵ - ۱۰۷)، ذیل مباحث مربوط به نفس، و در *الواح عمادی*^۳ در آخرین لوح، یعنی لوح چهارم، ذیل بحث نظام، قضا و قدر و بقای نفوس و سعادت و شقاوت و لذت (۲۸، ج: ۳، صص: ۱۶۸ - ۱۹۵) این بحث را مطرح کرده است. در *بستان القلوب*، ذیل مباحث مربوط به نفس (۲۷، ج: ۳، صص: ۳۸۹ - ۴۰۰) بحث سعادت را مطرح کرده است. هم‌چنین در رساله‌ی *یزدان* شناخت، در فصل هفتم، تحت عنوان «در شناختن معاد نفوس انسانی» (۲۴، ج: ۳، صص: ۴۳۱ - ۴۳۵) و در فصل هشتم، تحت عنوان «در شناختن احوال نفوس بعد از مفارقت بدن» (۲۴، ج: ۳، صص: ۴۳۶ - ۴۴۴) به بحث سعادت پرداخته است.

سهروردی در *التلویحات*، در مورد سوم، ذیل بحث «تجرد از ماده، ادراک و عنایت» (۲۱، ج: ۱، صص: ۶۸ - ۹۵) و در *المشارع و المطارحات*، در مشرع هفتم، ذیل بحث «بقای نفس» (۲۲، ج: ۱، صص: ۴۹۶ - ۴۹۹) و در *حکمه الاشراف*، در مقاله‌ی پنجم، به نام «فی المعاد و النبوات و المنامات»، (۲۳، ج: ۲، صص: ۲۲۳ - ۲۳۵) بحث سعادت را مطرح کرده است.

با مقایسه‌ی دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، به عنوان سردمداران حکمت مشایی، درمی‌یابیم که شیخ اشراق، به منزله‌ی بنیانگذار حکمت اشراقی، مسائل عمده‌ی مرتبط با سعادت را بر خلاف فارابی، در ذیل مباحث نفس‌شناسی مطرح کرده است و از این جهت، تا حدی متأثر از ابن‌سینا است. این امر مبین اهمیت سترگ نفس‌شناسی در حکمت اشراقی است.

۳. گزارش دیدگاه سهروردی

برای آشنایی با دیدگاه سهروردی درباره‌ی مسأله‌ی سعادت، ما در ابتدا گزارش مختصری از دیدگاه سهروردی درباره‌ی چیستی سعادت ارائه می‌دهیم و در گام بعدی به تحلیل دیدگاه او می‌پردازیم.

او در رساله‌ی *یزدان شناخت* به صورت ضمنی سعادت را چنین تعریف می‌کند: «غرض در استنباط صناعت منطق و شناختن علم طبیعی و ریاضی و الاهی آن است که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند و بدانند که آمدن از کجاست و بازگشتن به کجا و این حالت بد که شقاوت عبارت از آن است دوزخ روحانی است و به حالت نیک چون رسانند، عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانی است» (۲۴، ج: ۳، صص: ۴۳۲ - ۴۳۳).

و در همین رساله، اقسام سعادت را چنین بیان می‌کند: «تا به یقین بدانند که سعادت و کرامت سرمدی سعادت و کرامت آن جهانی است، نه سعادت مجازی این جهانی و نعیم و ملک حقیقی نعیم و ملک جاودانی است نه این جهانی» (۲۴، ج: ۳، ص: ۴۰۴).

شیخ اشراق در *التلویحات* درباره‌ی سعادت و شقاوت وهمی می‌گوید: «برای هر یک از صلحا، زهاد و بله سعادت متناسب با وضعیتشان وجود دارد و این دیدگاه که در هوا جرمی مرتب از بخار و دخان وجود دارد که موضوع برای تخیلات بعضی نفوس بله است، تا برای آن‌ها سعادت وهمی ایجاد شود و هم‌چنین برای برخی اشقیاء، شقاوت وهمی ایجاد شود اساس درستی ندارد» (۲۱، ج: ۱، ص: ۸۹).

او در *الالواح العمادیه* در توصیف بهشت چنین می‌گوید: «در بهشت لذتی است که هیچ کدام از لذات دنیوی مشابه آن نیست و در آن‌جا بهجت و سعادت ابدی است. بهشتیان در جوار حضرت حق و انوار روحانی صادر از حق، در مملکت جاودانی به حیات خویش ادامه

می‌دهند» (۳۱، ج: ۴، ص: ۸۳).

او در حکمه/الاشراق ضمن تقسیم عوالم به چهار عالم، آخرین عالم را «صور معلقه ظلمانیه و مستنیره» معرفی می‌کند و می‌گوید: از این نفوس و مثل معلقه جن و شیاطین ایجاد می‌شود و سعادات وهمی ناظر به این عالم چهارم است» (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۳۲).

حکیم اشراقی بر این باور است که میان نور و سعادت پیوند وثیق وجود دارد و آن را چنین بیان می‌کند: کمال نور اسفهدی در آن است که دارای دو قوه قهریه و حبیبه است و اگر اهل شقاوت باشد عشق و محبت او به سمت امور ظلمانی معطوف می‌گردد و ظلمات او را احاطه می‌کند، اما اگر اهل سعادت باشد، قهر او به سمت امور ظلمانی و محبت او به سمت عالم نور معطوف می‌گردد (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۲۵).

او در ذیل بحث «مقایسه‌ی سعادت‌مندی یا شقاوت‌مندی افراد از حیث کمی» می‌گوید: «در مجموع میزان افرادی که از سعادت بهره‌مند می‌شوند، بیشتر از افرادی است که به شقاوت و بدبختی می‌رسند و مراتب مردم در آخرت مثل مراتب آن‌ها در دنیا است و برای سعادت و شقاوت مراتب است» (۲۲، ج: ۱، ص: ۴۷۳).

او در *التلویحات* درباره‌ی ذومراتب بودن سعادت می‌گوید: «گمان مبر که سعادت امری متواطی و نوعی واحدی است، بلکه برای علمایی که به ملکات شریفه و مقام مقربین دست یافتند، لذات عظیمی است و لذات اصحاب یمین با فرض پذیرش مثل تخلیه و توقف در عالم فلکی - در قیاس با مقربین کمتر است و رتبه‌ی آن‌ها به رتبه‌ی سابقون، که به تعبیر قرآن «سابقون جزء مقربان درگاه الاهی هستند» (واقعاً/۱۰ - ۱۱)، نمی‌رسد - و گاهی لذات متوسطین با لذات مقربین درهم آمیخته می‌شود. قرآن درباره‌ی شراب ابرار می‌فرماید: «يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ»، «وَمِرْأَجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین/۲۵، ۲۷، ۲۸) (۲۱، ج: ۱، ص: ۹۴).

او بر این باور است که کمال جوهر عقلانی آن است که جمیع وجود با همه مراتبش، از حضرت حق تا عقول و نفوس و اجرام در ذهنش نقش بندد (همان، ص: ۸۷). او همین مضمون را در رساله‌ی *پرتونامه* چنین بیان می‌کند: «کمال و لذت روان دریافت وجود است از مسبب الاسباب و عقول و نفوس و سماویات و عنصریات بر ترتیب، تا چون منقش شود به معقولات بعد از مفارقت، عالمی عقلی گردد به فعل از جمله‌ی وجوه» (۲۵، ج: ۳، ص: ۶۸).

شیخ شهید در رساله‌ی دیگر راه رسیدن به سعادت قصوی را چنین معرفی می‌کند: «این جوهر علوی را که بدین بزرگی و شریفی به تو داده‌اند، او را به علم و عمل به درجه‌ی فرشتگان مقرب می‌توانی رسانیدن و سعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل می‌توانی کردن» (۲۴، ج: ۳، ص: ۴۴۳).

او در رساله‌ی *الکلمات الذوقیه* راه دستیابی به سعادت قصوی را اتصال به عالم علوی معرفی می‌کند و می‌گوید: «ای برادران تجرید - خدا شما را با نور توحید تأیید گرداند - بدانید که فایده‌ی تجرید، در سرعت بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم علوی است» (۳۰، ج: ۳، ص: ۴۶۲).

او در *التلویحات* برای اخوان تجرید، راه وصول به اعلی درجه‌ی سعادت را اتصال و اتحاد نفوس با عقل فعال معرفی می‌کند و مراد از این اتحاد و اتصال را اتحاد و اتصال عقلی نه جرمی معرفی می‌کند (۲۱، ج: ۱، ص: ۷۳).

سهروردی بر این باور است که سعادت و حیات حقیقی مختص آخرت است و در این دنیا یافت نمی‌شود. بیان او چنین است: «نفس روح زندگی درنیاید الا بعد از مفارقت تاریکی تن، چنان که اشارت کرد آیت قرآن که «و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون» که سرای آخرتست که چشم حیوانست، یعنی عالم زندگی و نور» (۳۱، ج: ۳، ص: ۱۷۳).

۴. تحلیل دیدگاه سهروردی درباره‌ی چیستی سعادت

پس از ارائه‌ی گزارش اجمالی دیدگاه سهروردی درباره‌ی مسأله سعادت، به تفصیل، دیدگاه این حکیم اشراقی را درباره‌ی این مسأله تجزیه و تحلیل می‌کنیم. جهت وصول بدین مقصد، بحث را از تعریف سعادت آغاز می‌کنیم.

۴.۱. تعریف سعادت

سهروردی بر خلاف فارابی^۱، که تعاریف متعددی از سعادت ارائه داده، فقط به بیان یک تعریف از سعادت اکتفا کرده است. او در فصل هفتم رساله‌ی *یزدان شناخت*، در ذیل تعریف لذت و الم و این مدعا که هر قوه‌ای لذت و الم مخصوص به خویش را دارد، به تعریف سعادت و شقاوت بر اساس غایت و نتیجه می‌پردازد و می‌گوید:

«غرض در استنباط صناعت منطق و شناختن علم طبیعی و ریاضی و الاهی آن است که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند و بدانند که آمدن از کجا هست و بازگشتن به کجا و این حالت بد که شقاوت عبارت از آن است دوزخ روحانی است و به حالت نیک چون رسانند که عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانیست» (۲۴، ج: ۳، صص: ۴۳۲ - ۴۳۳).

سهروردی در این عبارت، گرچه به صورت ظاهر درباره‌ی غرض از صناعت منطق، علم طبیعی، ریاضی و الاهی سخن گفته است، در ذیل آن، به صورت ضمنی، به تعریف سعادت نیز اشاره کرده است.

با تأمل در این تعریف، درمی‌یابیم که شیخ اشراق شقاوت را به حالت و وضعیت بد که

در نهایت، انسان را به دوزخ روحانی می‌کشاند و سعادت را به حالت و وضعیت خوب که در نهایت، انسان را به سوی بهشت جاودانی هدایت می‌کند، تعریف کرده است و درباره‌ی حالت و وضعیت خوب و بد، توضیح بیشتر نداده و با حالت ابهام از آن عبور کرده است. با پذیرش این مدعا، پرسش‌های متعددی مطرح می‌شود که عبارت‌اند از: آیا تک‌تک حالات خوب به تنهایی سعادت هستند یا نصف این حالات یا مجموع این احوال خوب در نهایت، سعادت محسوب می‌شوند؟ و به همین‌سان، آیا تک‌تک حالات بد به تنهایی شقاوت هستند یا نصف این حالات بد و یا مجموع همه‌ی احوال بد در نهایت، شقاوت محسوب می‌شوند؟ و به بیان دیگر، اگر فردی در یک مقطع محدودی از زمان، واجد یکی از حالات خوب و یا بد شود، آیا می‌توان او را سعادتمند یا واجد شقاوت معرفی کرد یا باید این حالت خوب یا بد را در زمان طولانی و یا تا آخر عمرش واجد باشد تا بتوان او را فردی سعید یا شقی معرفی کرد؟

علاوه بر آن، پرسش دیگری مطرح می‌شود که اگر فردی در یک زمان محدود و یا حتی در آخر عمر، دارای چند حالت خوب و یک یا چند حالت بد باشد، آیا باید او را فردی سعید معرفی کرد یا شقی؟ آیا باید در این‌جا نسبت کمی را باید بیشتر لحاظ کرد یا نسبت کیفی را؟ و...

نگارنده به‌رغم تتبعی که در مجموع آثار سهروردی انجام داده، پاسخ این پرسش‌ها را نیافته است. همین ابهام‌ها سبب می‌شود که از ارزش و اعتبار تعریف او کاسته شود. البته بیان این مطلب خالی از ضرورت نیست که او در برخی از آثارش، سعادت و خیر و شقاوت و شر را تقریباً به صورت مترادف به کار برده است (۲۵، ج: ۳، ص: ۶۲) و از طرفی بر این باور است که شر ذاتی ندارد، بلکه امر عدمی است و به عدم ذات یا عدم کمال از ذات برمی‌گردد و وجود از آن جهت که وجود است، مادامی که به عدم کمال شیء، مثل نفی حیات زید و نابودی سلامت وی یا از بین بردن اتصالی که نتیجه‌ی آن الم است منتهی نشود، خیر است. پس خیر مساوق با وجود است (۲۶، ج: ۳، ص: ۱۶۵؛ ۲۱، ج: ۱، ص: ۷۸؛ ۳۱، ج: ۴، ص: ۷۸). او همچنین در حکمه الاشراف و به تبع او، شراحش نیز شقاوت و شر را به صورت مترادف به کار برده، شقاوت و شر را از لوازم عالم ظلمانی، عالم حسنی و مثالی مظلّمه از حرکات معرفی کرده، بر این باورند که ظلمت و حرکت از جهت فقر موجود در انوار قاهره‌ی عقلیه و نفوس مدبّره‌ی فلکیه ناشی می‌شوند. پس شر بالذات نداریم، بلکه ما تنها شاهد شرور بالعرض هستیم (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۳۵؛ ۳۳، صص: ۵۵۷ - ۵۵۹ و ۴۹، صص: ۴۹۵ - ۴۹۶).

طرح مسأله‌ی ترادف خیر با سعادت از سوی شیخ اشراق، تا حدی دیدگاه او را با

ارسطو و فارابی در تعریف سعادت نزدیک می‌کند، زیرا ارسطو سعادت را به خیر اعلیٰ^۲ (۱۳، ص: ۱۷) و فارابی در *السیاسة المدنیة*^۳ (۴۲، ص: ۷۲)، آن را به خیر مطلق و در *آراء اهل المدینه الفاضله*^۴ (۴۵، ص: ۴۶)، به امری که لذاته خیر و مطلوب است تعریف کرده‌اند. بر آشنایان با مبانی فلسفه، این نکته مستور نیست که ارسطو و فارابی با افزودن قیود «اعلیٰ، مطلق و لذاته» بر خیر، بر وضوح تعریف خود از سعادت افزوده‌اند و عدم افزودن شدن این قیود از سوی سهروردی، باعث ابهام در تعریف او شده، به همین نسبت، از ارزش منطقی تعریف او کاسته شده است. بعد از آشنایی با تعریف سعادت از منظر سهروردی، شایسته است با اقسام سعادت از دیدگاه او نیز آشنا شویم.

۲.۴. اقسام سعادت

سهروردی در رساله‌ی *یزدان شناخت*، سعادت را به دو قسم سرمدی (آن جهانی یا حقیقی) و مجازی (این جهانی، دنیوی) تقسیم می‌کند و می‌گوید: «حضرت حق برخی از بندگان خود را که به الهامات خاصه‌ی الاهی، فیوضات علوی و تأییدات سماوی مؤید می‌گرداند، به مقام عظمای نبوت منصوب می‌کند. آن‌ها چون از جهت علمی به رتبه‌ی یقین دست یافتند و چشم حقیقت‌بین یافتند و قدرت تمیز حقایق از اوهام به آن‌ها اعطا شده، این حقیقت را به صورت وجدانی و یقینی دریافتند که سعادت را در دنیای مادی و حطام و زخارف آن نباید جستجو کرد، دنیا با همه‌ی زرق و برق‌ها و ظواهر دل‌فریب آن امری پایدار و جاودانی نیست، بلکه امری ناپایدار، مجازی و موقت است، بدین جهت، سعادت دنیوی، سعادت مجازی و غیرحقیقی است و در عوض، سعادت اخروی سعادت حقیقی و سرمدی است» (۴۵، ص: ۴۰۵).

او در پایان مقدمه‌ی رساله‌ی *یزدان شناخت*، می‌افزاید: «من این رساله را به سه بخش خداشناسی، نفس‌شناسی و نبوت‌شناسی تقسیم کردم، اما جد و جهد ما در تمام رساله این است که این رساله تحفه‌ی روحانی باشد و زمینه‌ی دست‌یابی به سعادت دو جهانی (دنیوی و اخروی) را فراهم کند» (همان).

شیخ شهید در برخی مکتوبات دیگرش، سعادت را به دو قسم دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و مردم را از جهت دست‌یابی به سعادت دنیوی و اخروی، به سه دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: «در مجموع، اکثریت مردم به سعادت دنیوی و اخروی دست می‌یابند» (۲۵، ج: ۳، ص: ۶۱ - ۶۲؛ ۳۲، ج: ۴، ص: ۲۳۵).

شیخ اشراق در برخی آثار دیگرش، سعادت را به دو قسم ابدی و غیرابدی (موقت و گذرا) تقسیم می‌کند. البته از سعادت ابدی به صورت صریح سخن می‌گوید، اما درباره‌ی سعادت غیر ابدی، به صورت صریح، مطلبی را بیان نمی‌کند و به صورت مؤکد یادآور

می‌شود که سعادت ابدی را نباید در دنیای فانی و نعم ناپایدار آن پیگیری کرد، بلکه سعادت ابدی به عالم دیگر مربوط است که عالمی پایدار و جاودانی است. اگر انسان در آن دنیا در جوار حضرت حق و موجودات روحانی، از انوار بی‌بدیل حضرت حق متنور گردد، در چنین صورتی می‌توان مدعی شد که انسان سعادت ابدی را در آغوش کشیده و به نعمت عظمای سعادت ابدی متنعم گشته است (۳۱، ج: ۴، ص: ۸۳).

سهروردی و به پیروی از او، شارحان آثارش سعادت و نقطه‌ی مقابلش شقاوت را به دو قسم وهمی و حقیقی تقسیم می‌کنند (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۳۲؛ ۳۳، ص: ۵۵۴ و ۴۹، ص: ۴۹۲). آن‌ها در این موضع، به جای توضیح درباره‌ی سعادت حقیقی، به تبیین سعادت وهمی پرداخته، می‌گویند: «افرادی که از حیث برخورداری از حکمت نظری و عملی در حد متوسط هستند، یعنی بله‌ها، صلحا و زهاد، از سعادت وهمی برخوردار هستند و این قسم سعادت به سبب مقابله و تخیل حیوانی ایجاد می‌شود و با زوال مقابله و تخیل یا فساد مرایا از بین می‌رود و حکم صور مرایا در تخیل با حکم صور مرئیه در تخیل یکی است، یعنی هر دو قسم صور با توجه به استعداد شخص و با افاضه‌ی انوار مجرد ایجاد می‌شود» (۴۹، ص: ۴۹۲).

شیخ اشراق هم‌چنین درباره‌ی جایگاه سعادت وهمی، سه نظریه را بیان می‌کند که دو نظریه را تأیید و یکی را تکذیب می‌نماید. این سه نظریه عبارت‌اند از:

۱. برخی از صاحبان آراء مدعی شده‌اند که جایگاه سعادت وهمی هوا است و هم‌چنین بر این باورند که هوا جرمی مرکب از بخار و دود است و موضوع تخیلات برخی نفوسی ابله است، تا برای آن‌ها سعادت وهمی ایجاد شود.

۲. نظریه‌ی دوم این است که جایگاه سعادت وهمی صور معلقه و عالم مثال است. او این نظریه را به صورت صریح، نقل و تأیید می‌کند.

۳. نظریه‌ی سوم آن است که جایگاه سعادت وهمی جرم سماوی است و جرم سماوی موضوع تخیلات برخی از سعدا و اشقیا است. او این نظریه را از قول برخی علما بیان می‌کند و آن را نیز تأیید می‌کند و وجه صحت این نظریه را چنین تبیین می‌کند: «برخی از سعدا و اشقیا به خاطر ضعف در حکومت نظری و عملی، نمی‌توانند عالم عقلی را تصور کنند و هنوز ارتباط آن‌ها با اجرام قطع نشده است و به اجسام تعلق خاطری دارند و به خاطر قوه‌ای که در آن‌هاست، نفوس آن‌ها به بدن احتیاج دارد».

او در ادامه‌ی بحث، سعادت وهمی سعدا را چنین تصویر می‌کند: «سعدا مثل و صور عجیب و زیبایی را تخیل می‌کنند و از آن‌ها لذت می‌برند و هم‌چنین از جمیع آن‌چه که ما لذت می‌بریم، آن‌ها نیز لذت می‌برند. صوری که سعدا تخیل می‌کنند، اشرف از آن چیزی

است که در مدرکات این اجرام وجود دارد، زیرا با این کدورات مشوب نگشته است و به همین جهت، لذیذتر است و از طرفی چون فسادی در اجرام سماوی وجود ندارد، بعد از مرگ، علاقه‌ی آن‌ها به این اجرام قطع نمی‌گردد (۲۱، ج ۱، صص: ۸۹ - ۹۰؛ ۲۳، ج: ۲، ص: ۲۳۲؛ ۳۳، ص: ۵۵۴ و ۴۹، ص: ۴۹۲).

بیان این نکته خالی از لطف نیست که سهروردی شقاوت را، که امری مقابل سعادت است، به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و در تأیید شقاوت ذاتی به حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص) - الشقی من شقی فی بطن امه - استشهد می‌کند و می‌گوید: «شقاوتی که در این حدیث از آن سخن گفته شده، شقاوت ابدی است». علاوه بر این حدیث، او به آیه‌ی «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی» نیز استشهد می‌کند. مفاد این آیه را نیز شقاوت ذاتی می‌داند و آن را چنین ترجمه می‌کند: «هر که را در ازل شقی آفریده‌اند، در دنیا نیز شقی است و هر که با حالت شقاوت از دنیا برود، در آخرت نیز شقی است». او در توضیح قسم دوم شقاوت (شقاوت عرضی) می‌گوید: «این قسم شقاوت در مورد افرادی استعمال می‌شود که در ازل، آن‌ها را سعید آفریدند، اما آن‌ها در دنیا از مسیر هدایت خارج شده و اخلاق و رفتارهای بد از آن‌ها صادر می‌شود». او در ادامه می‌افزاید: شقاوت عرضی را می‌توان به دو قسم ذیل تقسیم کرد:

۱. ممکن است فردی از افراد پیش‌گفته در میانه یا در آخر عمرش متنبه گردد و از خواب غفلت بیدار شود و اخلاق سیئه و رفتار ناشایست گذشته‌ی خویش را اصلاح نماید و در صدد جبران مافات برآید و در نتیجه، تحولی بنیادی در او صورت بگیرد و بدین جهت، بار دیگر مسیر ضلالت را طی نکند. چنین فردی با حالت سعادت از دنیا می‌رود و در آخرت نیز جز سعادت می‌گردد. او جهت تأیید مدعایش به حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص) - التائب من الذنب کمن لا ذنب له - استشهد می‌کند.

۲. ممکن است فردی دیگر از افراد پیش‌گفته در حال افت و خیز باشد، گاه متنبه گردد و گاه اسباب غفلت بر او غلبه کند، بدین جهت، گاه عمل نیک از او صادر شود و زمانی دیگر، اعمال زشت از او صادر گردد (۲۶، ج: ۳، ص: ۳۸۹). چنین فردی نه انسان هدایت‌یافته‌ی کامل است و نه غافل مطلق. بدین جهت، در حالات تنبه، از یاد حضرت حق غافل نیست و شوق به عالم علوی گاه او را به وجد و حرکت وامی‌دارد. با این حال، اسباب شقاوت در این فرد، به خاطر حالات غفلت و برخی اخلاق سیئه و اعمال ناپسندش، موجود است و با حالت شقاوت از دنیا بیرون می‌رود. اما در آخرت، آن حالات شوق و تنبه او و یادکرد حق تعالی اسباب دستگیری او را فراهم می‌کند و به میزان بهره‌ای از شقاوت که در او بوده، رنج و عذاب می‌بیند و بعد از تحمل این رنج و عذاب، در نهایت، جزو سعادت خواهد

شد. اما آن یک لحظه و لمحهای که از یاد حضرت حق در دنیا غافل بود، پیش اصحاب دل، شقاوتی عظیم محسوب می‌گردد (همان، ص: ۳۹۰).

شایان یادآوری است اگر ما دیدگاه سهروردی درباره‌ی اقسام سعادت را با دیدگاه فارابی و ابن‌سینا مقایسه کنیم، تشابه‌ها و تمایزهایی را مشاهده می‌کنیم. برای نمونه، فارابی نیز مثل سهروردی سعادت را به دو قسم حقیقی و مظنون تقسیم می‌کند، اما تلقی فارابی از سعادت مظنون و حقیقی با دیدگاه سهروردی متفاوت است. فارابی دستیابی به ثروت و کرامت و لذات در دنیای خاکی را جزو سعادت مظنون و انجام امور خیر و افعال زیبا و اتصاف به فضایل را جزو سعادت حقیقی برمی‌شمارد (۴۶، ص: ۲۸۰). به بیان دیگر، فارابی جایگاه سعادت مظنون را همین دنیای خاکی معرفی می‌کند، اما سهروردی جایگاه آن را عالم مثال و صور معلقه و اجرام سماوی معرفی می‌کند.

ابن‌سینا نیز در رسائل و مکتوبات متعددش، سه طبقه‌بندی مختلف از سعادت ارائه داده است. او از یک جهت، سعادت را در گام نخستین، به دو قسم، یعنی سعادت در قیاس با قوای نفس و سعادت در ارتباط با خود نفس، تقسیم می‌کند و در گام پسین، سعادت در ارتباط با خود نفس را به دو قسم، از حیث ذات و از حیث بدن، تقسیم می‌کند (۱، ص: ۱۰۹؛ ۷، ص: ۲۰۱ - ۲۰۳؛ ۴، ص: ۱۴۹ - ۱۵۱ و ۵، ص: ۴۰ - ۴۱).

او در برخی رسائل دیگرش، سعادت را به دو قسم جسمانی یا بدنی و روحانی یا نفسانی تقسیم می‌کند (۳، ص: ۴۲۳؛ ۶، ص: ۱۴۷ و ۸، ص: ۱۱۴ - ۱۱۵). شیخ در برخی دیگر از مکتوباتش، سعادت را به دو قسم دیگر، یعنی مطلق و مقید، تقسیم می‌کند (۹، ص: ۵۵). اگر آثار بوعلی را واکاوی کنیم، شاهد تأکید عمده‌ی ایشان بر تقسیم سعادت به دو قسم، سعادت جسمانی (بدنی) و نفسانی (روحانی) و ترجیح سعادت نفسانی بر جسمانی خواهیم بود. اما با کنکاش در آثار سهروردی، درمی‌یابیم که تأکید سهروردی درباره‌ی اقسام سعادت، بیشتر بر دو قسم سعادت دنیوی و اخروی و ترجیح سعادت اخروی بر دنیوی است. بر آشنایان با مبانی فلسفی، این امر مستور نیست که سعادت نفسانی به صورت دقیق بر سعادت اخروی تطبیق‌پذیر نیست، زیرا ممکن است کسی علاوه بر آخرت، در دنیا نیز واجد سعادت نفسانی باشد.

بعد از آشنایی با اقسام سعادت، خالی از لطف نیست که بدانیم از دیدگاه حکیمان اشراقی چه نوع ارتباطی میان نور و سعادت وجود دارد؟

۳.۴. رابطه‌ی نور با سعادت

حکیمان اشراقی بر اساس مبانی حکمت اشراقی، بر این باور هستند که میان نور و سعادت، پیوند وثیق و عمیقی وجود دارد. آن‌ها این رابطه و پیوند وثیق را چنین تبیین

می‌کنند:

جوهر نوری اسفهبدی (نفس ناطقه) با تجرد از مواد جسمیه و بهره‌مندی از قوای قهریه و حُبّیه به کمال مطلوبش دست می‌یابد. بر اساس دیدگاه حکیمان اشراقی، هر نوری نسبت به ماتحت خویش، قهر و نسبت به انوار مافوقش محبت دارد. به همین جهت، بر نور مدبّر اسفهبدی واجب است که با قهر و قوت غضبیه، بر امور ظلمانی بدنی سیطره داشته و نسبت به انوار عقلیه عشق و محبت داشته باشد.

اگر نور مدبّر اسفهبدی به چنین خصلتی متصف گردد، می‌توان ادعا کرد که شاه‌باز سعادت را در آغوش کشیده است و برعکس اگر مسیر ناصواب را برگزیند و به جهل و هیأت پست و دنی متصف گردد و محبت و عشق او به جای انوار عقلیه، به سمت غواسق برزخی ظلمانی معطوف گردد و ظلمات بدنی و قوای حسی و خیالی بر او قاهر گردند، در این حالت، از عالم علوی نوری دور می‌گردد و می‌توان مدعی شد که نور مدبّر اسفهبدی در چنگال بدیمن شقاوت گرفتار آمده است (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۲۵؛ ۳۳، صص: ۵۴۱ - ۵۴۲).

به بیان دیگر، میان نور مدبّر اسفهبدی (نفس ناطقه) و بدن (برزخ ظلمانی) علایقی وجود دارد که موجب می‌شود میان آن‌ها فعل و انفعالی صورت بگیرد. بدن و قوای بدنی دارای اقتضائات خاصی و نور اسفهبدی نیز دارای اقتضائات دیگر است، گاهی میان خواسته‌های این دو تعارض‌هایی رخ می‌دهد. در جریان این تعارض‌ها، گاهی نور مدبّر اسفهبدی بر قوای بدنی غالب می‌شود و گاهی برعکس مقهور قوای بدنی می‌گردد. این حالت قاهریت و مقهوریت نور مدبّر اسفهبدی با قوای بدنی به دو صورت فرض‌شدنی است:

الف) این قاهریت یا مقهوریت به صورت مقطعی و غیر تکراری واقع شود؛

ب) این قاهریت یا مقهوریت به صورت مکرر اتفاق افتد.

بر مبنای فرض دوم، دو نوع خلق یا هیأت برای نفس ایجاد می‌گردد که عبارت‌اند از: اول، هیأت اذعانیه: اگر نفس به صورت مکرر در برابر قوای بدنی تسلیم شود، هیأتی در نفس ایجاد می‌گردد که به آن هیأت اذعانیه می‌گویند. در سایه‌ی این هیأت، نفس نسبت به بدن، حالت انفعالی پیدا می‌کند و انجام دادن برخی کارها که قبلاً برای او آسان بود سخت می‌گردد. اتصاف به چنین هیأتی بیانگر نقص و ضعف نور مدبّر اسفهبدی است و سبب دوری او از سعادت می‌گردد.

دوم، هیأت استعلائییه: اگر نور مدبّر اسفهبدی به صورت مکرر در برابر خواسته‌های قوای بدنی ایستادگی کند و آن‌ها را مقهور خویش سازد، هیأتی در نفس ایجاد می‌گردد که به آن هیأت استعلائییه می‌گویند. اتصاف به چنین هیأتی مبین کمال نور مدبّر اسفهبدی است. هرچه این خُلق در انسان قوی‌تر گردد، تشبّه او به مبادی عالیّه بیشتر می‌گردد.

بر مبنای حکمت اشراقی، شایسته است قهر نور مدبر اسفهیدی (قوهی غضبیهی او) بر قوای جسمانی سیطره داشته باشد و این قهر نسبت به قوای جسمانی، ظهور و بروز پیدا کند و برعکس باید محبتش (قوهی شوقیه و عشقیه او) نسبت به عوالم نور برانگیخته شود، تا در سایه این شوق و عشق، به او دو قوهی نظری و عملی اعطا شود. اگر نور مدبر اسفهیدی به چنین صفتی دست یافت، می‌توان مدعی شد که به سعادت رسیده، در زمره سعدا قرار گرفته است. اما اگر برعکس محبت و عشق نور مدبر اسفهیدی به سمت امور برزخی ظلمانی معطوف گردد و ظلمات بدنی و قوای حسی و حیاتی بر او قاهر گردند، او را از شاهراه سعادت دور کرده، در منجلا ب شقاوت، گرفتار خواهند ساخت (۴۹، ص: ۴۷۸؛ ۳۴، ج: ۳، صص: ۵۹۶ - ۵۹۷).

۴.۴. ذومراتب بودن سعادت

بعد از تبیین مفهوم و اقسام سعادت و رابطه‌ی بین نور با سعادت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا سعادت مفهومی متواطی است یا مشکک؟ سهروردی به صورت صریح، بدین پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «سعادت امری متواطی و نوع واحدی نیست، بلکه امری ذومراتب و مشکک است».

شیخ اشراق در بحث خیر و شر، در پاسخ بدین شبهه که اکثر مردم به خاطر تبعیت از شهوات، غضب و جهل مرتکب گناه می‌گردند و به خاطر ارتکاب گناه باید در قیامت مجازات گردند، پس بیشتر مردم شقی هستند و افراد سعید از حیث کمیت، کمتر از افراد شقی هستند و این امر به معنای غلبه‌ی شر بر خیر است، مسأله‌ی ذومراتب بودن سعادت در دنیا و آخرت را به صورت دقیق و واضح توضیح می‌دهد و می‌گوید:

مردم در دنیا از جهت دست‌یابی به سعادت دنیوی به سه دسته تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از:

۱. گروهی از مردم از بالاترین درجه‌ی سعادت دنیوی برخوردار هستند؛
۲. گروهی دیگر از مردم از حیث بهره‌برداری از سعادت دنیوی، در حد متوسط هستند. سهروردی وضعیت قسم دوم را بر دو قسم اول و سوم ترجیح می‌دهد؛
۳. برخی دیگر از مردم از حیث بهره‌برداری از سعادت دنیوی، در حد بسیار پایین هستند، یعنی در تمام ایام عمرشان، علی‌الدوام، با انواع مختلف مصائب جانی، مالی و بدنی دست و پنجه نرم می‌کنند.

او می‌افزاید: اگر این سه گروه مردم را از حیث کمیت با یکدیگر بسنجیم، مجموعه‌ی قسم اول و دوم، بلکه حتی قسم دوم به تنهایی، اکثریت را تشکیل می‌دهند. به بیان دیگر، اکثریت مردم به طور نسبی، از سعادت دنیوی برخوردار هستند و تنها گروه اندکی از مردم

از سعادت دنیوی بی بهره هستند و علی‌الدوام با انواع گرفتاری‌ها و بدبختی‌ها مواجه هستند. شیخ اشراق در ادامه‌ی بحث می‌افزاید: وضعیت مردم در روز قیامت به همین سان است، یعنی در آخرت نیز مردم از جهت بهره‌وری از سعادت به سه قسم ذیل تقسیم می‌شوند:

۱. برخی از مردم از بالاترین درجه‌ی سعادت اخروی بهره‌مند هستند و بالتبع از

بالاترین درجه‌ی لذات نیز متلذذ می‌گردند؛

۲. گروهی دیگر از مردم از درجه‌ی متوسط سعادت بهره‌مند هستند؛

۳. در نهایت، بخشی دیگر از مردم در آخرت جزء افراد شقی و بدبخت هستند و هیچ

بهره‌ای از سعادت ندارند؛

او یادآور می‌شود اگر این سه گروه در آخرت را از جهت کمیت با یکدیگر بسنجیم، اکثریت مردم در روز قیامت از سعادت اخروی برخوردارند و اقلیت مردم اهل شقاوت هستند (۲۲، ج: ۱، ص: ۴۷۳؛ ۲۵، ج: ۳، ص: ۶۲ و ۳۲، ج: ۲، ص: ۲۳۵).

سهروردی در برخی آثار دیگرش نیز مشکک بودن سعادت را یادآور می‌شود، منتهی در باره‌ی سعادت افراد در دنیا هیچ سخنی نمی‌گوید، بلکه به ذومراتب بودن سعادت افراد در آخرت اشاره می‌کند و مراتب سعادت افراد در آخرت را به دو دسته‌ی کلی اصحاب یمین و مقربین تقسیم می‌کند و می‌گوید: مقربین به درجات بالایی از سعادت دست یافتند، به همین جهت، لذت آن‌ها بسیار سترگ و وصف‌ناشدنی است. در رتبه‌ی بعد، اصحاب یمین واقع می‌شوند که البته لذات آن‌ها در قیاس با مقربین پایین‌تر است و در این باره به آیه‌ی قرآن «والسابقون اولئک المقربون» (واقع/۱۰-۱۱) استشهد می‌کند.

او هم‌چنین می‌افزاید: برای اصحاب یمین، وقفه‌ای در عالم فلکی است و گاهی لذت آن‌ها بهره‌ای از لذات مقربین دارد و با آن‌ها ظاهر می‌شود و در این باره به آیه‌ی «یسقون من رحیق محتوم ... و مزاجه تسنیم عینا یشرب بها المقربون» (مطففین/۲۵) استشهد می‌کند (۲۱، ج: ۱، ص: ۹۵).

۴. ۵. سعادت عظمی (قصوی) از منظر سهروردی

از مباحث گذشته دریافتیم که از دیدگاه سهروردی، سعادت امری متواطی نیست، بلکه ذومراتب و مشکک است. بعد از پذیرش این حقیقت، این پرسش مطرح می‌شود که بالاترین مرتبه‌ی سعادت که انسان می‌تواند آن را فراچنگ آورد و بالاترین قله‌ی سعادت که انسان می‌تواند آن را فتح نماید چیست؟

با کندوکاو در رسائل و مکتوبات مختلف سهروردی، در بدو امر، چنین به نظر می‌رسد که او پاسخ‌های متفاوت بدین پرسش سترگ و بنیادی داده است، یا به بیان دیگر، ملاک‌های متعددی برای فتح قله‌ی سعادت (سعادت عظمی) پیشنهاد داده است. ما در این

نوشتار، ابتدا پاسخ‌های به ظاهر متفاوت را بیان کرده، در گام پسین، درباره‌ی وجه جمع این پاسخ‌ها به تأمل می‌پردازیم. پاسخ‌های سهروردی از این قرارند:

۴.۵.۱. عالم عقلی مشابه عالم خارجی گردد: سهروردی در برخی از رسائل و مکتوبات خویش، اوج قله‌ی سعادت انسان (سعادت عظمی یا قصوی) را در این می‌داند که انسان از حیث حکمت نظری بدان حد از رشد و کمال دست یابد که تصور دقیقی از مجموع نظام عالم هستی پیدا کند و شناخت او درباره‌ی مجموعه‌ی نظام هستی^۵ دقیقاً مطابق عالم خارج باشد. به بیان دیگر، سعادت نفس انسان در آن است که انسان به تأمل و تفکر درباره‌ی مجموعه‌ی عالم هستی بپردازد و نظام هستی را آن‌چنان که در خارج هست در ذهن خود تصویر و ترسیم کند. یعنی اگر اجزای تصور او درباره‌ی اجزای جهان را بر یک‌دیگر منطبق نماییم و هر جزء از تصور او بر جزئی از عالم هستی به صورت دقیق منطبق گردد، در این صورت، می‌توان مدعی شد که قوه‌ی عاقله‌ی انسان (تصویر ذهنی او از نظام هستی) از جمیع جهات، مشابه عالم خارجی است (۲۱، ج: ۱، ص: ۸۷؛ ۲۵، ج: ۳، ص: ۶۸). اگر انسانی به چنین مقام و موقعیتی دست یابد، می‌توان مدعی شد که او حقایق عالم هستی را آن‌گونه که هستند درک می‌کند. شیخ اشراق بر این باور است که انسان پس از دستیابی بدین مقام، واجد بالاترین درجات لذت می‌گردد، زیرا انسان در این مقام، به ادراک بالاترین درجه‌ی معلومات و مدرکات، که حضرت حق است، نایل شده، بدین جهت، از والاترین رتبه‌ی لذات متلذذ می‌گردد (۲۹، ج: ۳، ص: ۳۳۰).

۴.۵.۲. تشبیه به مبادی عالیّه: شیخ اشراق در برخی از مکتوبات خویش، اقصی درجه‌ی سعادت انسان را تشبیه به مبادی عالیّه معرفی می‌کند و می‌گوید: هر انسانی باید بر حسب میزان استعداد و توانایی‌اش، تمام جد و جهد خویش را سامان دهد و عزم خویش را جزم نماید تا به مبادی عالیّه تشبیه نماید.

او می‌افزاید: مراد از تشبیه به مبادی عالیّه آن است که انسان از دو حیث قوه‌ی نظری و قوه‌ی عملی، رتبه‌ی خویش را به فرشتگان مقرب حضرت حق نزدیک کند، یعنی تلاش کند از جهت قوه‌ی نظری، جمیع افکارش از خطا و اشتباه مبری گردد و اعتقادات باطل در ساحت اندیشه‌ی او راه نیابد و از حیث عملی نیز از اعمال و رفتارهای ظالمانه، ناصواب و خلاف پرهیز کند و در عوض، تمام جهد او آن باشد که رفتارهای جمیل و پسندیده از او صادر شود و بسان فرشتگان، همیشه مصدر خیرات باشد. در چنین صورتی، انسان به مقام سعادت عظمی و سرمدی در جوار حضرت حق دست می‌یابد. اما اگر انسان طریق دیگری که ضد این مسیر است برگزیند، یعنی به جای تشبیه به مبادی عالیّه و فرشتگان، تمام هم و غم خویش را مصروف دستیابی به مأكولات، مشروبات و ملبوسات دنیوی بنماید، او از اوج

عزت و جلال فرشته‌گونگی به حضيض ذلت، خر، خوک و سگ‌گونگی تنزل می‌یابد. سهروردی بر این باور است که نفس انسان تا هنگامی که در اسارت تن گرفتار است و زنجیرهای قوای جسمانی زمین‌گیرش کرده‌اند، برای او تشبه به مبادی عالیه مقدر و میسور نیست. شرط لازم دستیابی به چنین مقامی آن است که انسان از اسارت عالم ماده و قفس تن رهایی یابد و به صورت کلی از ماده مجرد شود. در چنین صورتی، انسان می‌تواند از دو حیث قوهی نظری و قوهی عملی، به مبادی تشبه یابد و به فرشتگان مقرب حضرت حق نزدیک گردد (۲۴، ج: ۳، صص: ۴۴۳ - ۴۴۴؛ ۳۲، ج: ۴، ص: ۲۳۷).

۴.۵.۳. اتصال به عالم علوی: شیخ اشراق در برخی مکتوبات خویش، بزرگ‌ترین درجهی سعادت انسان را اتصال به عالم علوی می‌داند. او از انسان‌هایی که در این مسیر گام برمی‌دارند به نام «اخوان تجرید» یاد می‌کند و به آن‌ها یادآور می‌شود: «ای اخوان تجرید! آگاه باشید که فایده‌ی مهم تجرید آن است که سرعت برگشت انسان به وطن اصلی را زیاد و زمینه و اتصال به عالم علوی را برای انسان فراهم می‌کند».

او برای تبیین مراد خویش، از حدیث نبوی «حَبَّ الْوَطْنِ مِنَ الْإِيمَانِ» استمداد می‌جوید و می‌گوید: در این حدیث، مراد از وطن و وطن‌فیزیکی مصطلح نیست، بلکه مراد برگشت به عالم ملکوت و اتصال به عالم علوی است که وطن اصلی و مألوف حقیقی انسان‌هاست و قرآن کریم نیز در آیه‌ی مبارک «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر/۲۷-۲۸) به همین معنا اشاره می‌کند. رجوعی که در آیه‌ی مبارک از آن سخن گفته شده مقتضی آن است که فرد قبلاً در آن عالم حضور داشته باشد، زیرا به فردی که اصلاً شهری را زیارت نکرده است نمی‌گویند: بدین شهر بازگشت نما.

او بار دیگر تأکید می‌کند که مراد از وطن در حدیث نبوی، شهرهای خاص مثل دمشق یا بغداد و... نیست، زیرا این شهرها به دنیای خاکی و مادی تعلق دارند و همین پیامبر گرامی (ص) در موضع دیگر، فرموده است: «حَبَّ الدُّنْيَا رَأْسَ كُلِّ خَطِيئَةٍ».

سهروردی در جهت تکمیل مراد خویش، می‌افزاید: «مراد از حدیث شریف نبوی «حَبَّ الْوَطْنِ مِنَ الْإِيمَانِ» تنها با گفت‌وگوهای لفظی درباره‌ی عالم علوی تحقق نمی‌یابد، بلکه انسان باید از جهت علمی در این راه گام بردارد و خود را از اسارت لذات حسی و تعلق به دنیای مادی رها کند، تا زمینه‌ی بهره‌وری از انوار ربانی و رجعت به عالم علوی برای او فراهم شود» (۳۰، ج: ۳، صص: ۴۶۲ و ۴۶۴).

۴.۵.۴. اتصال عقلی به عقل فعال: شیخ اشراق در کتاب نفیس *التلويحات*، این پرسش بنیادی را مطرح می‌کند که معنای اتصال و اتحاد نفوس با یک‌دیگر و با عقل فعال چیست؟ او بعد از طرح این پرسش، بدان چنین پاسخ می‌دهد:

انسان مادامی که در اسارت عالم طبیعت است و نفس او در قفس بدن گرفتار است، از فهم بسیاری از حقایق عالم هستی قاصر و ناتوان است و تن بسان حجابی سترگ، مانع دریافت بسیاری از حقایق می‌گردد، اما اگر نفوس انسانی از قفس ابدان رها گردند و با یکدیگر اتصال یابند، این مانع سترگ زایل می‌گردد.

او جهت اجتناب از کج‌فهمی و سوء برداشت، فوراً یادآور می‌شود که مراد او از این اتصال، پیوستگی ظاهری میان دو جسم نیست، بلکه مراد اتصال عقلی است و نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن و عالم طبیعت، به عرصه و ساحت عالم علوی گام می‌نهند و در آن عالم علوی، میان آن‌ها اتصال و اتحاد عقلی ایجاد می‌شود.

سهروردی در خصوص اتصال عقلی با عقل فعال، مصداقی را به عنوان مثال ذکر می‌کند که ارتباط خودش با روح افلاطون است. او می‌گوید: «من بعد از خلع بدن از روح خویش، با روح افلاطون ارتباط برقرار کردم و از او پرسیدم آیا هیچ‌یک از فلاسفه‌ی اسلام از جهت کشف حقایق عالم هستی، به حد در خوری رسیده‌اند؟ جهت تبیین مرادم، اسامی فلاسفه‌ی مشهور مسلمان را یک به یک ذکر کردم، افلاطون به هیچ‌یک از آن‌ها توجهی نکرد. در ادامه‌ی این پرسش و پاسخ، اسامی عرفایی مثل بایزید بسطامی، ابی‌محمد سهل بن عبدالله التستری را ذکر کردم، با شنیدن این اسامی به افلاطون حالت وجد و سرور دست داد و گفت: این افراد در حقیقت، جزو فلاسفه، حکمای حقیقی و اشخاصی هستند که تنها به علم رسمی بسنده نکردند، بلکه از حوزه‌ی علوم رسمی گام فراتر نهادند و به ساحت علم حضوری اتصالی شهودی ورود پیدا کرده‌اند و خود را از اسارت و وابستگی به تعلقات عالم هیولانی رها ساخته‌اند و در زمره‌ی مقربان الهی قرار گرفته‌اند و به همین جهت، مصداق آیه‌ی شریفه‌ی «فلهم الزلفی و حسن مآب» (ص/۲۴ و ۳۹) گشته‌اند» (۲۱، ج: ۱، ص: ۷۳).

۴. ۵. ۵. وجه جمع این اقوال: با نگاه بدوی و غیرمأملانه، چنین به نظر می‌رسد که سهروردی چهار نظریه‌ی مختلف درباره‌ی سعادت قصوی ارائه داده است، اما با تأمل و تفحص درمی‌یابیم که این چهار نظریه با یکدیگر متعارض نیستند، بلکه به نوعی می‌توان این نظریات را با یکدیگر جمع نمود. وجه جمع این نظریه‌ها را چنین می‌توان تبیین کرد: بر اساس نظریه‌ی سوم، ملاک سعادت قصوی در اتصال به عالم علوی است و بر اساس نظریه‌ی چهارم، معیار سعادت عظمی اتصال به عقل فعال است. هم‌چنین بیان شد که مراد از اتصال، پیوستگی ظاهری و فیزیکی بین دو جسم نیست، بلکه اتصال عقلی است و از سویی دیگر، می‌دانیم عقل فعال نیز مثل سایر عقول، جزو عالم ادنی و پست نیست، بلکه جزء عالم علوی محسوب می‌شود. بر اساس مقدمات پیش گفته، تعارض و حتی تمایز میان

نظریه‌ی سوم و چهارم زایل می‌شود و نظریه‌ی چهارم در واقع به نظریه‌ی سوم بازگشت می‌کند، یعنی می‌توان مدعی شد معیار حصول بالاترین مرتبه‌ی سعادت اتصال عقلی نفس انسان به عالم علوی است.

بر اساس نظریه‌ی دوم، مناط تحقق بالاترین مرتبه‌ی سعادت تشبّه به مبادی عالیّه است، یعنی انسان باید از حیث قوه‌ی نظری و عملی به صورت مداوم بر درجات خویش بیفزاید. به بیان دیگر، انسان باید جد و جهد بلیغ نماید تا از جهت نظری، افکار او با خطا و اشتباه مشوب نگردد و اعتقادات ناصواب در ساحت اندیشه‌ی او نفوذ ننماید و از حیث عملی نیز باید به جد از اعمال و رفتارهای ناصواب و خلاف اصول اخلاقی اجتناب کند و در عوض، مصدر رفتارهای صواب و جمیل باشد.

با این تحلیل، می‌توان مدعی شد که یکی از نتایج تشبّه به مبادی عالیّه این است که انسان در عرصه‌ی جهان‌شناسی به مقام و موقعیتی والا دست یابد، به طوری که معرفت او درباره‌ی عوالم هستی دقیقاً با عالم واقع مطابق گردد، یا به بیان دیگر، عالمی عقلی مشابه عالم خارجی گردد (نظریه‌ی اول).

با این مقدمات، بدین نتیجه می‌رسیم که نظریه‌ی اول به نوعی به نظریه‌ی دوم بازمی‌گردد. به بیان دیگر، مال و غایت قصوای نظریه‌ی اول را به نوعی می‌توان در نظریه‌ی دوم جست‌وجو کرد.

علاوه بر آن، می‌توان نتیجه گرفت که اگر تشبّه به مبادی (به معنای پیش‌گفته) تحقق یابد، در واقع، اتصال به عالم علوی نیز تحقق یافته است، زیرا اتصال عقلی به عالم علوی جز با تشبّه به مبادی عالیّه تحقق‌پذیر نیست.

در نهایت، این چهار نظریه را چنین می‌توان با یکدیگر جمع کرد: ملاک سعادت قصوی تشبّه به مبادی عالیّه است و از نتایج این تشبّه آن است که انسان عالمی عقلی مشابه عالم خارج گردد و از نتایج دیگر آن، اتصال عقلی به عالم علوی است.

۴.۶. امکان دست‌یابی به سعادت عظمی در دنیا

از مباحث پیش‌گفته دانستیم که سعادت امری ذومراتب و مشکک است. بعد از پذیرش این مدعا، پرسشی جدی و سترگ در پیش پایمان سبز می‌شود و آن این است که آیا ما در این دنیای مادی می‌توانیم به بالاترین درجه‌ی سعادت دست یابیم یا به لحاظ تنگناها و مضایق عالم مادی، فراچنگ آوردن سعادت عظمی در این دنیای خاکی مقدور نیست؟ در پاسخ بدین پرسش سترگ و اساسی، مکاتب سعادت‌گرا بر اساس جهان‌نگری و انسان‌شناسی خاص خویش، پاسخ‌های مختلفی داده‌اند که اهم آن‌ها عبارت‌اند از:

۴.۶.۱. طرفداران نظریه‌ی سعادت جسمانی: قائلان به نظریه‌ی سعادت جسمانی

بر این باورند که سعادت مساق با لذایذ حسی است، یعنی کسی را می‌توان واجد سعادت عظمی معرفی کرد که از لذایذ حسی به نحو اعلی، اکثر و اتم، متلذذ شده باشد. بر اساس همین تحلیل، آن‌ها برای سایر لذایذ (لذایذ عقلی روحانی و شهودی) ارج و منزلتی قائل نیستند و معتقدند بهره‌مندی یا عدم تلذذ از این لذایذ، تأثیری در سعادت یا شقاوت افراد ندارد.

از سوی دیگر، اکثر لذت‌گرایان بر این باور هستند که زندگی به همین دنیای خاکی منحصر است و بعد از مرگ، فنای مطلق است. بر اساس این مبانی، لذت‌گرایان مدعی‌اند اگر کسی بتواند در این دنیای مادی از لذایذ حسی به نحو کامل‌تر و بهتری استفاده کند، به مراتب بالاتری از سعادت دست می‌یابد. به بیان دیگر، از دیدگاه لذت‌گرایان، میان میزان بهره‌وری از لذایذ حسی و مراتب سعادت، از جهت کمی و کیفی، همبستگی مستقیم وجود دارد. یعنی اگر انسان از جهت کمی، از لذایذ حسی بیشتر و از جهت کیفی، از درجات بالاتر لذایذ حسی متلذذ گردد، به همین قیاس بر میزان سعادت او افزوده می‌شود (۱۳، ص: ۲۱؛ ۲۰، صص: ۴۳ - ۴۶؛ ۵۰، ج: ۱، ص: ۱۷۴؛ ۵۱، ج: ۲، ص: ۷۷۸؛ ۱۵، ج: ۲، ص: ۱۳۲؛ ۱۴، ص: ۲۰۶؛ ۵۳، صص: ۱۲۱ - ۱۵۸ و ۳۵، ص: ۲۳).

۴.۶.۲. نظریه‌ی ارسطو: برخی از اندیشمندان بر این باورند که ممکن است یک انسان در دنیای خاکی در ساحت اندیشه، آرای حق را یافته و بدان باور داشته باشد و در ساحت عمل و کردار، اعمال خیر و پسندیده انجام دهد و در ساحت اخلاق، به جمیع فضایل اخلاقی متصف باشد و با وجود این همه محاسن و محامد، در این دنیا فرد شقی و ناقص باشد، اما همین فرد پس از مرگش به سعادت تام دست یابد. ارسطو این نظریه را باطل می‌داند و بر این باور است که سعادت امری ذومراتب و مشکک است و بر اساس میزان تلاش‌هایی که افراد در طول حیاتشان در ساحت‌های اندیشه، رفتار و اخلاق انجام می‌دهند، به تدریج بر مراتب سعادت آن‌ها افزوده می‌شود و این روند افزایشی می‌تواند استمرار یابد تا فرد به بالاترین درجه‌ی سعادت دست یابد. نکته‌ی مهم از نظر ارسطو آن است که انسان در همین دنیای خاکی قبل از مرگ می‌تواند به مقام سعادت عظمی دست یابد و اگر کسی به چنین مرتبه‌ای از سعادت دست یابد، این مقام با انحلال بدن زایل نمی‌شود (۱۳، صص: ۴۱ - ۴۲، ۳۹۲ - ۳۹۳؛ ۱۷، ص: ۸۶).

۴.۶.۳. نظریه‌ی سهروردی: سهروردی با دیدگاه لذت‌گرایان و ارسطو موافق نیست و برخلاف آن‌ها، بر این باور است که تا زمانی که نفس انسان در اسارت تن به سر می‌برد و از مضایق و تنگناهای عالم مادی در رنج و تعب است، دستیابی به سعادت حقیقی و سعادت عظمی برای او مقدور و میسر نیست. انسان فقط زمانی می‌تواند پرنده‌ی دیر و

سخت‌صید سعادت عظمی را به چنگ آورد که نفس او از مضایق و تنگناهای عالم مادی رها گردد و قفس بدن را بشکند. او برای اثبات مدعایش به آیات «ان الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون» (عنکبوت/۶۴) و «فلما ان كان من المقربین فروح و ریحان و جنبه نعیم» (واقعه/۸۷-۸۸) استشهاد می‌کند و می‌گوید: «مقربین تنها پس از مرگ از آب حیات معارف قدسی و لذت سرمدی بهره‌مند می‌شوند و در این حالت می‌توان مدعی شد که انسان به مقام سعادت قصوی دست یافته است» (۲۶، ج: ۳، ص: ۱۷۳).

۵. نتیجه

با تأمل در مواضع بحث درباره‌ی سعادت در نوشته‌های سهروردی و مقایسه‌ی آن با آثار فارابی، درمی‌یابیم که او برخلاف فارابی، که مباحث اصلی سعادت را در ذیل مباحث اجتماعی مطرح کرده است، مسأله‌ی سعادت را عمدتاً در ذیل مباحث نفس‌شناسی مطرح کرده است و درباره‌ی سعادت فقط یک تعریف ارائه داده که از جهات متعدد، نقدشدنی است. او در برخی آثارش، سعادت را به دو قسم سرمدی (آن جهانی یا حقیقی) و مجازی (این جهان دنیوی) و در برخی دیگر از مکتوباتش، به دو قسم ابدی و غیرابدی و در حکمه الاشراف، آن را به دو قسم حقیقی و وهمی تقسیم کرده است و در مجموع، سعادت اخروی را بر سعادت دنیوی ترجیح می‌دهد. او بر این باور است که اگر نور مدبّر اسفهبندی با قهر و قوت نسبت به امور ظلمانی بدنی سیطره داشته باشد و برعکس نسبت به انوار عقلیه حالت عشق و محبت داشته باشد، به سعادت دست می‌یابد. او سعادت را امری ذومراتب و مشکک می‌داند و مردم را از جهت دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی به سه قسم تقسیم می‌کند. سهروردی گرچه دیدگاه‌های به ظاهر متفاوتی (چهار دیدگاه) درباره‌ی ملاک دستیابی به سعادت عظمی ارائه داده است، با تأمل و ژرف‌کاری می‌توان این دیدگاه‌ها را جمع نمود. شیخ اشراق برخلاف سعادت‌گروان جسمانی و ارسطو، به این باور اذعان دارد که امکان دستیابی به سعادت عظمی در این دنیا وجود ندارد.

یادداشت‌ها

۱. فارابی در *التنبیه علی سبیل السعاده* (۳۸، صص: ۲۲۸ - ۲۲۹) سعادت را به غایتی که هر انسانی در جهت دستیابی بدان تشویق و برانگیخته می‌شود و جهت فراچنگ آوردن آن جد و جهد بلیغ می‌کند تعریف می‌کند، زیرا سعادت را نوعی کمال می‌داند. او هم‌چنین در *سیاسة المدینه* (۴۲، ص: ۷۲)، سعادت را به خیر مطلق و در *آراء اهل المدینه الفاضله* (۴۵، ص: ۴۶)، سعادت را به امری که لذاته خیر و مطلوب است و در موضع دیگر، *آراء اهل المدینه الفاضله* (همان) سعادت را به سیورورت و تحولی که در نفس صورت می‌گیرد و سبب بی‌نیازی نفس از ماده می‌گردد و نفس را به مرتبه‌ی

عقول مفارقه و عقل فعال می‌رساند تعریف کرده است. ابن‌سینا نیز تحت تأثیر فارابی سعادت را به مطلوب بالذات و غایت لذاته (۲، ص: ۲۶۰) تعریف کرده است.

۲. مراد ارسطو از خیر اعلی، آن چیزی است که همه‌ی خیرهای جزئی به دنبال آن هستند (۱۳، ص: ۱۳۰). او خیر اعلی را همان سعادت و نیکبختی می‌داند و می‌گوید: در نام این خیر بیشتر مردمان اتفاق نظر دارند و همه اعم از عوام الناس و نخبگان و تربیت یافتگان آن را سعادت و نیکبختی می‌نامند و زندگی نیک و رفتار نیک را با نیکبختی برابر می‌شمارند (همان، ص: ۱۷۰).

۳. سعادت همان خیر مطلق است، همه‌ی اموری که در طریق رسیدن به سعادت مفید هستند خیر محسوب می‌گردند، اما خیر بودن آن‌ها بذاته و لذاته نیست، بلکه از جهت منفعتی که در دستیابی به سعادت دارند خیر هستند (۴۲، ص: ۷۲۰).

۴. سعادت امری است که لذاته خیر و مطلوب است و جزء اموری نیست که به طور مطلق یا در برخی اوقات مطلوب بالغیر و وسیله‌ی وصول به چیز دیگری باشد و اصولاً امری بزرگ‌تر و مطلوب‌تر از سعادت وجود ندارد تا سعادت واسطه‌ای برای فراچنگ آوردن آن واقع شود (۴۵، ص: ۴۶).

۵. مراتب نظام هستی عبارت‌اند از: عالم لاهوت (حضرت حق)، عالم انوار قاهره (عالم انوار مجردة عقلیه)، عالم انوار مدبره (اسفهدیه‌ی فلکیه و انسانیه)، عالم صور معلقه (مشمتمل بر صور معلقه‌ی ظلمانیه و صور معلقه‌ی مستنیره) و عالم برازخ (مشمتمل است بر برزخ افلاک و برزخ عناصر و مرکباتی که از این عناصر بوجود می‌آید). (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۳۲؛ ۴۹، ص: ۴۹۱).

منابع

۱. ابن‌سینا، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۴۰۰ق)، *رساله فی السعاده*، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان *رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۳. _____ (۱۴۱۸)، *الشفاء، الالهیات*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۹۹۹)، *رساله فی العهد*، مجموعه‌ی *الفلسفه الاسلامیه* ج: ۴، تحت نظر فؤاد سرگین، آلمان: انتشارات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه.
۵. _____ (۱۹۹۹)، *رساله مهیه‌الصلوه*، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان *الفلسفه الاسلامیه* ج: ۳۵ چاپ شد.
۶. _____ (۱۹۹۹)، *رساله فی النفس و بقائنها و معادها*، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان *الفلسفه الاسلامیه*، ج: ۴۳ چاپ شد.
۷. _____ (۱۴۱۳ ه. ق، ۱۳۷۱ ه. ش)، *المباحثات، تصحیح و تعلیق: محسن بیدارفر*، قم: انتشارات بیدار.

۸. _____ (۱۹۹۹)، رساله فی اقسام العلوم العقلیه، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان *الفلسفه الاسلامیه*، ج: ۴۲ چاپ شد.
۹. _____ (۱۹۹۹)، رساله فی ابطال احکام النجوم، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان *الفلسفه الاسلامیه* ج: ۴۳ چاپ شد.
۱۰. _____ (۱۳۸۳ ش)، رساله نفس، با حواشی و تصحیح: دکتر موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه ابن‌سینا.
۱۱. _____ (۱۴۰۳ ق)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: دفتر نشر کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۶۴ ق)، *النجاه بین الفرق فی بحر الضلالت*، تصحیح و مقدمه دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۴. اینتایر، السدیر مک، (بی تا)، «اخلاق فضیلت»، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۳ - ۱۴.
۱۵. بریه، امیل، (۱۳۵۴)، *تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی*، ترجمه‌ی علیمراد داوری، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. پینکانس، ادموند، (۱۳۸۲)، *از مسأله‌محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه‌ی حمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور، قم: نشر معارف.
۱۷. خواجه نصیر، (۱۳۶۷)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (بی تا)، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۱۹. راسل، براتراند، (۱۹۸۰)، *الفوز بالسعاده*، ترجمه‌ی سمیر عبده، بیروت: دار مکتبه‌الحیاه.
۲۰. ژکس، (۱۳۶۲)، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
۲۱. سهروردی، (۱۹۷۶)، *مجموعه مصنفات، التلویحات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. _____ (۱۹۷۶)، *مجموعه مصنفات، المشارع والمطارحات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____ (۱۹۷۶)، *مجموعه مصنفات، حکمه‌الاشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____ (۱۹۷۷)، *مجموعه مصنفات، بزدان شناخت*، تصحیح، تحشیه و مقدمه، سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۵. _____ (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، پرتونامه، تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. _____ (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. _____ (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، بستان القلوب، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۸. _____ (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، هیاکل النور، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، صغیر سیمرغ، با تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. _____ (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، کلمات ذوقیه یا رساله الابراج، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. _____ (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، الالواح العمادیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۲. _____ (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، اللمحات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۳. شهرزوری، (۱۳۷۳)، شرح حکمه الاشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۳۴. _____ (۱۳۸۵)، رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الریائیه، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، تهران: انتشارات سروش.
۳۶. فارابی، (۱۴۱۳ق.)، تحصیل السعاده، این رساله در کتابی تحت عنوان الاعمال الفلسفیه جزء اول با تحقیق، مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، توسط دارالمناهل در بیروت چاپ شده است.
۳۷. _____ (۱۴۱۳ق.)، فیما یصح و مالا یصح احکام النجوم، تصحیح، مقدمه و تعلیق، جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
۳۸. _____ (۱۴۱۳ق.)، التنبیه علی سبیل السعاده، الاعمال الفلسفیه، تصحیح، مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، جزء اول.
۳۹. _____ (۱۴۰۵ق.)، فصول المنتزعه، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
۴۰. _____ (۱۳۴۹ق.)، رساله تجرید الدعوی القلیبیه، حیدرآباد کن: مطبعه مجلس دائره المعارف

عثمانیه.

۴۱. — (۱۳۲۵ق)، *عیون المسائل*، این رساله در کتابی تحت عنوان *المجموع من مؤلفات ابی نصر الفارابی* در مصر در مطبعه سعادت چاپ شده است.

۴۲. — (۱۳۶۶)، *السیاسه المدنیه*، تهران: الزهراء.

۴۳. — (۱۳۴۵ق)، *رساله فی اثبات المفارقات*، حیدرآباد کن: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.

۴۴. — (بی تا)، *رساله المله*، تصحیح محسن مهدی، چاپ دوم، آلمان: دارالمشرق.

۴۵. — (بی تا)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان *الفلسفه الاسلامیه*، ج: ۱۴، توسط منشورات «معهد تاریخ العلوم العربیه والاسلامیه» زیر نظر فؤاد سزگین چاپ شده است.

۴۶. — (۲۰۰۲ م)، *احصاء العلوم*، تقدیم، شرح و تبویب، علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

۴۷. فتحعلی خانی، محمود، (۱۳۷۴)، *سعادت در فلسفه اخلاق*، معرفت، زمستان، ش ۱۵.

۴۸. فرانکلنا، ویلیام کی، (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی هادی صادقی، طه.

۴۹. قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۸۰)، *شرح حکمه الاشراق*، تهران، دانشگاه تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

۵۰. کاپلستن، فردریک، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبی، قسمت اول و دوم، ج: ۱، انتشارات علمی و فرهنگی.

۵۱. گمپرش، تئودر، (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۵۲. مصباح‌یزدی، مجتبی، (۱۳۷۸)، *فلسفه اخلاق*، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی.

۵۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق*، چاپ سوم، تهران: انتشارات اطلاعات.

54. Brand. B. Richard, (1972), "Happiness", *Encyclopedia of Philosophy*, by G.E Paul Edvard. MacLillan Rublishiny, V. 3.

55. Griffin J.P., (1998), "Happiness", *Encyclopedia of Philosophy*, by G.E Edward Carry. London and New yourk: Routledge, V. 4.