

بازاندیشی نظریه سعادت در فلسفه اسلامی

سید عبدالرحیم حسینی*

استادیار گروه اخلاق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۲۰)

چکیده

سعادت به عنوان مسأله‌ای فلسفی از این جهت که مبین برترین منزلت و غایت کمال عقل و فضل آدمی است پیوسته محل توجه فیلسوفان قرار گرفته است. آیا همه فیلسوفان یک معنا از سعادت را در نظر داشته‌اند؟ آیا در تعیین و مصداق آن اتفاق نظر دارند؟ آیا سعادت به معنای فلسفی می‌تواند مفاهیم دینی یا اخلاقی را در بر داشته باشد؟ این منزلت، اگرچه از حیث مفهوم و معنای مصطلح تا حدودی مورد اتفاق است، مصداق و تعیین خارجی آن به غایت مورد اختلاف بوده و با آرا و نظریات گوناگون مواجه گردیده است، که از این میان اهم یافته‌ها و نظریات مشهور عبارتند از: اتحاد با صور نورانی، اتصال به عقل فعال، تمثیل عالم وجود در نفس حکیم، و تجربه اصحاب سلوک دانستن سعادت، که محور مشترک همه آنها انحصار سعادت در محصول معرفت فلسفی و تنزیه نفس از لذت‌های غیر عقلی است. در بازاندیشی انتقادی ضمن بررسی چیستی و عینیت سعادت در فلسفه اسلامی تأملات و انتقادات از نگاه فلسفی و دینی تأکید گردیده است.

واژگان کلیدی

نفس، عقل، سعادت، عقل فعال، اخلاق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

سعادت در لغت به نیک شدن، نیک بختی، فرخندگی، خجستگی، همایونی و خوشبختی معنا شده است (دهخدا، ۱۳۴۸، ص ۵۱۴۳؛ الفراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۳۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۵۷؛ الزبیدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲). فیلسوفان مسلمان آن را عالی‌ترین مقصد ممکن برای کمال انسان دانسته و در تعریف آن عبارات زیر را به کار بسته‌اند: «سعادت خیر و غایتی است که در ورای آن مطلوب دیگری نهفته نیست تا به واسطه آن جسته شود» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۳)؛ «نیل نفس است به کمال وجودی، به گونه‌ای که با حصول آن در قوام خود نیازی به ماده نداشته باشد» (همان، ۱۹۸۰، ص ۴۷)؛ «کمال نهایی و غایی برای موجود عاقل به اعتبار اینکه حصول سعادت به علم و اخلاق است» (همان، ۱۴۰۳، ص ۴۹)؛ «کمال نفس انسانی و تجرد عقلی آن از ماده و لواحق آن (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۹۰)؛ «وجود و شعور به آن» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۳۲). و اینکه «سعادت همان خیر است و سعادت هر شخصی غیر سعادت شخص دیگر بوده و خیر در همه اشخاص یکسان نمی‌باشد» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۸۱).

مفاهیم ارائه شده، اگرچه به اعتبار بازگشت واژگان اساسی به یکدیگر همگی مورد اتفاق بین فیلسوفان است، اما از جهت تصویر تحقق عینی و تعیین مصداق سعادت تعبیر آورده شده به کمال وجودی، تجرد عقلانی، شعور به وجود و خیر و اینکه این حقایق متعالی با کدامین مشخصه تعریف شده، حاصل می‌گردند و آنها را در کجا و در چه حالت و موقعیتی می‌توان دید، مسأله‌ای است محل بحث و اختلاف که در تاریخ تفکر فلسفی اسلامی با پاسخ‌های گوناگون مواجه گردیده و نظریاتی چون اتحاد با صور نورانی بودن سعادت (کندی، ۱۹۵۰، ص ۲۷۴)، اتصال به عقل فعال (فارابی، ۱۹۸۰، ص ۵۸)، کمال مطلق (عامری، ۱۳۶۶، ص ۱۷۵)، لذت متعالی (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰)، وجودی بودن (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۳۱)، اخلاقی بودن (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۱)، تجربه لذت افزای اصحاب سلوک (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۶)، شهود حق (ابن طفیل، ۱۹۴۹، ص ۷۱) و نیل به غرض کلی (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳۲) در پاسخ به این مهم پدید آمده‌اند و چنانکه در این نوشتار خواهیم دید، بازگشت اغلب آنها به پذیرش اصل «اتصال» با عقل فعال است. و اینکه از منظر برخی فیلسوفان سعادت و همایونی جز در دست یافتن به این منزلت فلسفی و حکمی میسر نیست، آن چه موضوع سخن است، در ابتدا بررسی این

نظریه‌هاست، سپس انتقادات متوجه بر آن است که در بازاندیشی و نگاه فلسفی و بر اساس معیارهای داوری مشترک میان فلسفه و دیگر آموزه‌های فکری و دینی تأکید می‌گردد که برخی از آنها صرفاً نظری و علمی و برخی دیگر با تأکید بر ایمان دینی صورت می‌پذیرد.

نظریه‌های اساسی در باب سعادت

اتحاد با صور نورانی

از نگاه کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحق (۱۸۵-۲۵۲ق) نفس و عقل آدمی آن گاه به سعادت می‌رسد که از بند شهوت و هواپرستی رسته و گام در جهان مجرد از این تعلقات گذارد، وی آن چه را که فیلسوفان پس از او «اتصال» یا «اتحاد با عقل فعال» نام نهادند، «اتحاد با صور نورانی» دانسته، می‌گوید: «نفس مرتبط با بدن زمانی که ترک شهوات کند و پاک از ناپاکی‌ها گشته و فرصت‌های خود را در بحث و نظر پیرامون معرفت حقایق اشیا سپری کند، به زیبایی و شفافیت و روشنی دست یافته و با صوری از نور باری تعالی متحد می‌گردد و کمال خویش را در پرتو او می‌بیند و این به جهت نورانیت و صیقلی شدنی است که از پاکی خود به دست آورده و در این هنگام صورت تمامی اشیا را در خود یافته و نسبت به تمام آنها آگاه می‌گردد» (کندی، ۱۹۵۰، ص ۲۷۴).

وی اساس سعادت را به دو رکن اساسی «ترک مطلق شهوات» و «بحث و نظر در حقایق اشیا» استوار دیده و در توصیف معرفت مورد نظر خود چنین می‌آورد: «مانند خورشید بر انسان می‌تابد، و این همان معرفت حقیقی است که سعادت مطلوب برای وی می‌باشد... چیزی که پایان هر مقصدی و غایت و انتهای هر خواستنی است، زیرا نفس در این مرحله به معرفت حق اول رسیده و جذب او می‌گردد، این همه آن هنگام برای وی حاصل می‌گردد که با مفارقت از بدن مجرد گشته و در عالم عقل فوق فلک قرار گیرد» (همان).

طرح این نظریه از سوی کندی، پس از وی با تفسیرهای متفاوتی مواجه گردید و سیمای دیگری به خود گرفت، چرا که کندی در عین تأکید بر اتحاد با «صور نورانی» در یک عبارت (توفیق الطویل، بی‌تا، ص ۲۷۳) و بهره‌مندی انسان سعادت‌مند از «رحمت الهی» در تعبیر دیگر سخن از عقل فعال به میان نمی‌آورد و اینکه مشخصاً نیل به سعادت از طریق اتصال به عقل فعال صورت می‌پذیرد مطلبی است که پس از وی و از دوره فارابی به بعد مطرح گردیده است.

اتصال به عقل فعال

اتصال به عقل فعال دانستن سعادت از معروف‌ترین نظریات در این باب است و فیلسوفانی که حصول معرفت جامع به هستی را برابر با سعادت دانسته‌اند، چنین نظریه‌ای را ارائه می‌دهند.

ابونصر فارابی (۲۵۷-۳۳۹ق) که از حیث نظری و عملی به مسأله سعادت توجه خاص دارد، به بررسی ابعاد گوناگون آن پرداخته و در آن دسته از آثار خود که بیش‌تر جنبه نظری و معرفتی دارند، تفصیل و دقت بیش‌تری به کار بسته و از آن تصویری اینگونه ارائه می‌دهد (فارابی، ۱۸۹۰، ص ۷۵؛ همان، ۱۹۸۰، ص ۸۵؛ همان، ۱۴۰۳، ص ۸۶).

«از این نظر همگان را امکان صعود به منزلت اتصال به عقل فعال نیست و این تنها نفس پاک و روح قدسی است که یارای کنار زدن حجاب غیب را داشته و به عالم بهجت و نور وارد می‌گردد» (فارابی، ۱۹۸۰، ص ۷۵). این روح قدسی و اصل است که غیب را می‌بیند و می‌شنود و از عالم حس به عالم مشاهده حقیقی و بهجت دایمی نایل می‌گردد و این همه از آثار کمال آدمی و ارتقای به مرحله عقل فعال است. «کار عقل فعال عنایت به مردم است، و اینکه آدمی را به نهایت مراتب کمال ویژه خود برساند و آن رسیدن به سعادت نهایی و کمال است، اینکه مراتب و مدارج کمال را طی کرده تا آن گاه به مرتبت عقل فعال نایل گردد و این امر آن هنگام میسر شود که (به واسطه تشبیه به روحانیت و قطع علاقه از مادیت) مفارق از اجسام شده، در قوام و استمرار خود نیازمند به امر جسمانی و مادی و عرضی نباشد و به منزلتی رسد که به اینگونه کمالات عقلانی پابرجا ماند، ... و عقل فعال همان موجودی است که می‌توان آن را روح الامین و روح القدس و امثال اینگونه نام‌ها نامید و از لحاظ رتبه در ملکوت است» (همان، ۱۳۷۱، ص ۱۷۴). «عقل فعال نوری را می‌تاباند تا نفس (حکیم) به واسطه این نور توان تعقل خود عقل را بیابد، و این بالاترین مراتب کمال است، زیرا کمال آن است که عقل انسانی به مرتبه قرب عقل فعال نایل گردیده و خود تبدیل به عقل و معقول شده و پس از هیولانی بودن الهی گردد» (همان، ۱۹۶۴، ص ۳۵-۳۶). «عقل انسانی آن گاه به کمال می‌رسد که جوهر آن به عقل فعال برسد... و در راه تکمیل خود از این عقل پیروی کند، که غایت کمال وی در این است» (همان، ۱۹۶۱، ص ۱۲۹) و انسان در طی طریق کمال نهایی و غایی ناگزیر باید عقل فعال را مقصد بداند تا از رهگذر اتصال به آن به سعادت دست یابد (همان، ص ۱۲۹).

عقل دهم یا عقل فعال، آخرین عقل در سلسله طولیه عقول است از حیث آنکه فایض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است. نسبت به جهان ما عقل فعال بوده و موجب خروج نفوس و دیگر موجودات ناسوتی از قوه به فعل، که در برخی عبارات از آن به جبرئیل، واهب الصور و واسطه در فیض به موجودات عالم کون و فساد نیز تعبیر شده است (طوسی، ۱۹۶۰، ص ۳۶۱). عقل هیولانی در فرایند تکاملی خود به مرحله‌ای می‌رسد که بر اساس نظریه اتصال به عقل فعال بودن سعادت، متصل به آن می‌گردد. و از این منزلت در اصطلاح تعبیر به «عقل مستفاد» نیز شده است. ملاصدرا می‌گوید: این عقل را از آن جهت مستفاد گفته‌اند که نفس بهره‌مند از آن، معقولات را از مافوق خود، یعنی عقل فعال استفاده می‌کند، پس انسان از این جهت، تمام و کمال و مرتبه عود و صورت عالم عود است (که در قوس صعود بدانجا منتهی می‌گردد) همان‌طور که عقل فعال در سیر نزولی و قوس نزول، کمال عالم بدو و غایت و نهایت اوست. زیرا غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلی می‌باشد.

عنایت الهی چنین اقتضا نمود که هیچ حقی در طبیعت فوت نشود، بلکه هر مخلوقی از مخلوقات متنوع عالم به سهم و نصیبی از سعادت که شایسته اوست نایل گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۸).

اگرچه مسأله سعادت از نظر فارابی در سه محور اخلاقی، هستی‌شناسی و معرفتی قابل مطالعه است، لکن اساس تمام نظریات او در این باب را باور وی به اتصال عقل فعال بودن آن شکل می‌دهد که در وصف آن می‌گوید: «... پس اگر رنجه شدی وای بر تو و اگر یافتی خوشا به حال تو. و تو در بدنت چنان می‌شوی که گویی در بدن خود نیستی و پنداری که بر فراز عالم ملکوت هستی، در آنجا چیزهایی می‌بینی که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی وصف آن را نشنیده و به خاطر هیچ بشری نگذشته است، پس با خدای خود عهد کن که تنها نزد او روی» (فارابی، ۱۹۸۰، ص ۱۷).

تمثّل عالم وجود در نفس حکیم

ابن‌سینا پس از بررسی در نقش ادراکات مختلف در شکل‌گیری انواع لذت‌ها در نفس انسانی و توجه دادن به اینکه برترین ادراکات از آن جوهر عقلی است، کلام خود را به ماهیت سعادت معطوف نموده و آن را در پرتو فعالیت عقل و نیل به کمالات عقلی دانسته و خیر حاصل از این

منزلت را سعادت حقیقی انسان می‌داند. او پس از بررسی مقدماتی در این باب، گام در موقعیتی جدید نهاده و سعادت حقیقی را به صورت خاص و غیر قابل مقایسه با سعادت‌تی که مورد نظر عامه است جلوه داده و در این مسیر به قوه عاقله و کمالات آن توجه نموده و برای آن لذتی را اثبات می‌کند که اکمل از لذات دیگر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۴۲).

بر این اساس، هر قدر موضوع ادراک، علم و آگاهی انسان کامل، جامع و برتر باشد به همان میزان از سعادت کامل‌تری برخوردار خواهد بود. و تصویر او از نمود عینی این نظریه در عبارات وی به دو صورت متبلور است. یکی در بیان سلسله مراتب سعادت بر اساس رتبه وجودی موجودات و بزرگی و برتری مدرکات آنها که در این زمینه به نوعی از نور و سعادت توزیعی گرویده و مراتب نورانیت را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. خدا ۲. جواهر عقلی قدسی ۳. عشاق مشتاق ۴. نفوس در تردّد بین ربوبیت و سفالت ۵. نفوس گرفتار در دامن طبیعت (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، صص ۳۵۱-۳۵۲).

که معیار برتری در این طبقه‌بندی را جامعیت علم موجود عالم و کمال موضوع آن شکل می‌دهد، و برترین علوم و معارف در سلسله موجودات ممکن به تعبیر وی در دانش‌نامه‌علایی از آن آنهاست که: «ایشان را مشاهده است از کمال و بهاء واجب‌الوجود که اندر آیینۀ جوهرایشان تابان است، ... و ایشان را به خوشی و لذت «والا» مشغولی است، زیرا هرگز روی از «والا» به «پایین» نکنند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹).

و دیگر تعبیر وی بیان حال و خصوصیت آنان است که از بالاترین سعادت ممکن برای موجودات برخوردارند که در این باره می‌گوید: «شأن اعظم و سعادت بزرگ آن است که انسان حکیم به مرحله‌ای برسد که واسطه بین او و معشوق تامّ موجودات کنار رود...، یعنی حق و خیر محض و معشوق لذاته و معقول حق بذاته (جلّ ذکره)» (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۲۷۶).

از نظر وی این منزلت تنها از آن کسی خواهد بود که بتواند تمام عالم وجود را مجرد از هر نقص در نهاد عقل متمثل سازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶) همان‌گونه که می‌گوید: «کمال خاص نفس ناطقه این است که به عالمی عقلی مبدل شود، و صورت کلی و نظام معقول و تمام خیر افاضه شده از مبدأ کلّ در وی مرتسم گردد، او در این سیر به سوی جواهر شریفه و از آنجا به روحانیت مطلقه و بعد روحانیت متعلقه به ابدان و از آنجا گام در اجسام علویه می‌نهد، او این سیر و سلوک را آن قدر ادامه می‌دهد تا هیأت وجود به طور

کلی در وی فراهم گردیده و از این رهگذر عالم معقول موازی با کلّ عالم موجود شود» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۸۶).

اتصال به عقل فعال از نگاه حکمای غرب دنیای اسلام

ابن باجه

ابوبکر محمد بن یحیی معروف به ابن باجه فیلسوفی که در غرب دنیای اسلام به مسأله سعادت و اتصال به عقل فعال اهتمام خاص داشته و با رویکردی عقلانی شفاف‌تر از دیگران به این مهم پرداخته است.

از نظر وی سعادت تنها برای اهل فکر و نظر و فلسفه دست یافتنی بوده و بر این اساس، اهل معرفت را به سه گروه تقسیم می‌نماید:

الف) مرتبه جمهور: که اختصاص به جمهور و عامه مردم دارد که توانایی ادراک معقول را جز از طریق صور هیولانی ندارند (ابن رشد، ۱۹۵۰، صص ۱۱۰ و ۱۱۱).

ب) مرتبه اهل نظر: که از یک سو با مرتبه طبیعی در پیوند است و از دیگر سو با جهان معقول (همان، ص ۱۱۳).

ج) مرتبه سعادت‌مندان: مرتبه کسانی که اشیا را آن گونه که هستند، می‌بینند (همان).

بنیان اندیشه ابن باجه در باب اتصال به عقل فعال بودن سعادت در دو اثر اصلی وی، یعنی «رسالة الاتصال» و «تدبیر المتوحد» پی‌ریزی شده و در طول مباحث خود بر این آموزه فلسفی تأکید دارد که: اگر ممیز اصلی انسان و افعال خاص او عقل است، واضح است که او یکی از صور روحانی یا عقلانی نیز هست که در بالاترین مرتبه سلسله طولی وجود جای دارد (همان). لذا ابن باجه بر آن است که با تأکید بر مرتبه انسان در سلسله طولی صور روحانی و مراتب کلی وجود که نوافلاطونیان مسلمان آن را رواج داده‌اند، به تفسیر سعادت وی پردازد. که وظیفه اصیل انسان، اصولاً عقلانی است، و صور مادون عقلی تا حدی که در تکمیل این صور شرکت دارند، قابل اعتنا هستند و به این اعتبار ارزش آن دارند که انسان در پی آنها باشد، با محقق شدن این غایت انسان «متوحد» می‌تواند به مرتبه جاودانگی یا وجود مجردی برسد که خصوصیات تمام صور روحانی را دارد. فقط چنین انسان روحانی است که سعادت‌مند حقیقی می‌باشد (ابن باجه، ۱۹۷۸، ص ۶۴).

ابن باجه این معنا را در «رسالة فی اتصال العقل» نیز تأکید نموده که مراحل نهایی سیر عقلانی و روحانی انسان، به طور کلی بشری نیست، بلکه استکمال انسان با اشراق نوری است که خدا در دل برگزیدگان خود می‌تاباند: «کسی که مورد عنایت خدا باشد، پس از مفارقت از بدن یکی از انوار ملکوتی خواهد شد که به تسبیح و تنزیه ربّ خود می‌پردازند و بدین وسیله به صف انبیا و اولیا و شهدا و صالحان می‌پیوندند» (همان، ۱۹۵۰، ص ۱۶۲).

ابن رشد

قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) با تأکید بر رابطه میان عقل فعال و عقل هیولانی که از آن به رابطه محرک نسبت به متحرک تعبیر می‌کند. در رساله مستقلی که در این باب نگاشته چنین آورد: «غرض از این گفتار، بیان تمامی راه‌های روشن و برهان‌های محکم است که اساس آنها بر مطلب بزرگ و سعادت عظمی نهاده شده است» (ابن رشد، ۱۹۵۰، ص ۱۱۹).

ابن رشد مسأله «سعادت عظمی» یا اتصال عقل هیولانی به عقل فعال را مسأله بزرگ فلسفی دانسته و در بیان ماهیت این مسأله می‌گوید: «و آن این است که آیا عقل فعال متصل به عقل هیولانی است، در حالی که عقل هیولانی ملتبس به جسم است، تا در این حال، فعلیت انسان همه جوهر او باشد؟» (همان).

این همان مطلبی است که ارسطوی حکیم در کتاب النفس خود وعده داده است تا آن را روشن سازد، ولی سخن او در این زمینه به دست ما نرسیده است (همان). این امر موجب گردیده تا ابن رشد رساله‌ای در این زمینه بنگارد که به تعبیر وی جامع‌ترین اثری است که گفته‌ها در این باره را در بر گرفته و پس از بررسی در طرق ارائه شده، معتقد می‌شود: «امر بالقوه در صورت اضافه به فعل معنا می‌دهد و از آنجا که عقل هیولانی، عقل بالقوه است، ضرورتاً باید عقل بالقوه برای عقل بالفعلی باشد که در آن هیچ قوه (و حالت انتظاری) نیست. و از آنجا که عقل بالملکه، عقل بالقوه است نه بالفعل، الزاماً باید عقل هیولانی قوه برای عقل بالفعل و فعال باشد و از سوی دیگر روشن است که هر امر بالقوه‌ای باید به فعل رسیده و از حالت قوه خارج شود بالضروره چنین عقلی باید در نهایت امر عقل مفارق، یعنی عقل فعال را تعقل نماید که از این جهت عقل مستفاد نامیده شده است» (همان).

ابن رشد از رهگذر بررسی در کیفیت ارتباط بین مراتب عقل، به خصوص عقل هیولانی و فعال در تطبیق یافته خود بر سعادت و کمال غایی، سعادت ابدی انسان را در اتصال عقل هیولانی به عقل فعال دانسته و به این نتیجه می‌رسد که: سیر تقدیر انسان این است که تدریجاً به حالت عقلانی یا غیرجسمانی که عموماً خاصیت عقول مفارقه و خصوصاً خاصیت عقل فعال است، عروج کند. نشان این حالت فوق طبیعی عبارت است از فعلیت یافتن تام و تمام قوه عقل برای ادراک مستقیم و بلاواسطه صور معقولات و ادراک ذات خویش و دستیابی به این مرحله از کمال عقلانی ویژه خواص است و طبقه عوام فقط می‌توانند از طریق التزام به فضایل عملی زندگی که مشروط به درک نظری حقیقت نیست، بلکه تنها مشروط به راست کرداری و تقوای نفس است و شرایط آن در شرع مشخص شده است به درجه‌ای از کمال اخلاقی برسند (ابن رشد، ۱۹۵۰، ص ۱۱۹).

تجربه اصحاب سلوک

دیدگاه شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) که با ارائه نظریات مبتنی بر تصویر نظام نوری از سلسله وجود، بسیاری از مبانی حکمت مشایی را مورد انتقاد قرار داد، در باب سعادت نیز از نگاه اشراقی وی به عالم وجود متأثر است، چنان‌که معتقد است، همایونی حکیم نه در اتصال به عقل فعال یا اتحاد با آن، بلکه حاصل تجربه اصحاب سلوک است (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۳۰۷). اما در عین حال از این جهت که آن را منحصر به نوع خاصی از معرفت فلسفی دانسته، با آنان وجه مشترک دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۶).

از نگاه اشراق انسان نوری از انوار حق متعال (همان، ج ۳، ص ۱۳۴)، جوهر روحانی (همان، ص ۴۲۴)، وجود ملکوتی (همان، ص ۱۰۷) و جایگاه او عالم عنصری و اثیری نیست (همان، ج ۲، ص ۲۶۶). حکیم اشراقی بیش از آنکه خود را در قید و بند شمارش قوای نفسانی قرار دهد، وضع رقت باری را که نفس در آن گرفتار آمده است نشان داده و با یادآوری گذشته نفس را متوجه جایگاه اصلی خویش می‌سازد تا در مسیر بازگشت به آن قرار گیرد (همان، ص ۳۱۳)، و انسان برخوردار از سعادت حقیقی تنها کسی است که در فرآیند سلوک خود، لذت حقیقی را تجربه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۵۰۰) وی در ترسیم این منزلت می‌نویسد: «و اما جماعتی که صالح و فاضل باشند، از جوار حق چندان لذت برند و راحت مرتبت و منفعت بریشان رسد که هیچ چشم ندیده باشد و هیچ گوش نشنیده و در هیچ

خاطر خطور نکرده، از مشاهدت نور حق تعالی و غرق شدن در دریای رحمت و نور حق تعالی، ایشان را دردی حاصل نشود.

لذت‌های بی‌نهایت یابند و سعادت‌های بی‌نقصان و ایشان را رجوع بود با پدر خویش که او را رهبت و سطوت قهرست بر سر ازدهای ظلمت» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۱۰۶-۱۰۷).

انتقادات از نظریه معرفت فلسفی بودن سعادت

نظریه فلسفی بودن سعادت از جهاتی چند که برخی درون فلسفی و برخی برون فلسفی‌اند مورد انتقاد قرار گرفته، اما این انتقادات یکجا و به صورت دسته‌بندی شده مطرح نگردیده و نیاز به گردآوری و تحقیق دارند:

انحصار سعادت در معرفت فلسفی

تردیدی نیست که از نگاه فیلسوف علم، حکمت و معرفت فلسفی اصلی‌ترین سبب از اسباب سعادت است که علم کمال مختص قوه عاقله است و دستیابی به آن این قوه را از حالت قوه و انتظار به فعلیت و شکوفایی می‌رساند. تا جایی که برخی مانند ابن باجه (ابن باجه، ۱۹۵۰، ص ۶۴) و ابن رشد (ابن رشد، ۱۹۵۰، ص ۱۲۱).

آن را تمام العلة برای کمال دانسته و تنزیه نفس به عنوان دوّم سبب را تابع آن انگاشته‌اند. برخی دیگر مانند کندی (کندی، ۱۹۵۰، ص ۲۷۴)، و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۲۷۶) اجتناب از موانعی چون گرفتار آمدن در بند شهوت و غضب را نیز در زمره اسباب آن به شمار آورده‌اند. و برخی مانند فارابی گذشته از فضیلت نظری، فضایل فکری، اخلاقی و صنایع عملی را نیز از اسباب عمده آن دانسته است (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۲)؛ که به عنوان جامع‌ترین نظریه در این زمینه محسوب می‌گردد. آن چه مسلم است، در تعیین و تعریف اسباب سعادت، فیلسوفان با وجود آنکه در پی یافتن حقیقت بوده‌اند، بیش از آنکه یافته‌های نظری خود را در پرتو آن تفسیر کنند و واقعیت‌های عینی انسان و قوای نفس او را آن گونه که هست و باید باشد، مورد نظر خود قرار بدهند، در قید آداب و سنن اندیشه فلسفی مانده و بیش از هر چیز به بقا و دوام آنها اصرار نموده‌اند، این امر موجب گردیده، صرفاً درک و اعتبار فلسفی از اسباب نیل به سعادت را وافی به مقصود دیده و بر این اساس انسانی را که از درک و اعتبار فلسفی برخوردار نیست، از زمره سعادت‌مندان بیرون بدانند، چنانکه دیدیم ابن باجه در روشن‌ترین قرائت از این نظریه تقسیم

سه‌گانه‌ای از اهل معرفت ارائه نموده که طبق آن جمهور در پایین‌ترین مرتبه قرار گرفته‌اند که توانایی ادراک معقولات را ندارند، مگر از طریق صور هیولانی، در مرتبه بعد اهل نظر هستند که برخلاف جمهور، ابتدا نظر به معقول دارند و بعد به موضوعات می‌پردازند و در بالاترین مرتبه سعادت‌مندان هستند که اشیا را آن گونه که هستند، می‌بینند.

این تقسیم‌بندی معروف در تعبیر طرفداران نظریه سعادت فلسفی براساس اصلی پذیرفته شده از سوی اندیشه‌ای صورت یافته که در مقام ثبوت با مشکلاتی مواجه است:

الف) ممکن است، فردی برخی حقایق و ماهیات را از طریق صور هیولانی آنها درک نماید و برخی دیگر کسب معرفت را از صورت معقول آغاز و سپس به موضوعات و مطابق‌های خارجی و عینی و محسوس آنها نظر کند و در عین حال، بعضی از اشیا و موجودات را نیز آن گونه که هستند، ببیند. لذا اگر بگوییم، کسی که اشیا را از طریق صور هیولانی آنها درک کند، از مرتبه نظر سعادت بی‌بهره است، یا بالعکس اگر بگوییم کسی در مرتبه سعادت‌مندان یا اهل نظر قرار گرفته، از ادراک در مرتبه عقل هیولانی بی‌بهره است، ادعایی بلا دلیل، بلکه دلیل بر ضد آن است.

ب) همان‌گونه که ابن‌باجه می‌گوید براساس این نظریه: جمهور ابتدا به موضوعات نظر می‌کنند و بعد متوجه معقول می‌شوند، ثمره چنین اعتقادی این است که هرگونه امر معقول غیر مرتبط با موضوعات عینی و خارجی را از این طبقه نفی کنیم، در حالی که بسیاری از حقایق باطنی و عقلی از جمله در عرصه اعتقاد و ایمان دینی موضوعات معتقدات آنان به صورت عینی و محسوس خارجی قابل طرح نیستند تا گفته شود که اعتقادات ایشان از این طریق شکل گرفته، در صورتی که در معقول و باطنی بودن این باورها تردیدی وجود ندارد.

ج) در عالم هستی موجوداتی هستند که عقل توان درک آنها را ندارد و برخی معلومات هستند که حالاتی از آنها معلوم و دیگر حالاتشان نامعلوم و به روی عقل بسته است، مدرک بودن عقل مستلزم این نیست که همه امور در حیطه ادراک او قرار گرفته باشد، چنانکه در مورد حواس نیز وضع به همین منوال است، حس بینایی می‌تواند بسیاری از اشیا را مشاهده کند، ولی این توانایی به این معنی نیست که هر چیزی را که در هر فاصله‌ای قرار گرفته باشد بتواند مشاهده نماید. می‌توان گفت که در عالم هستی چیزهایی وجود دارند که عقل آدمی از درک آنها ناتوان است و به عبارت ابن‌سینا در الهیات نجات: «سعادت و شقاوتی که شریعت حقه به

واسطه پیامبر اسلام ﷺ بیان نموده جهاتی از آنها مدرک به عقل و قیاس برهانی‌اند، یعنی سعادت و شقاوتی که با مقیاس‌های (فلسفی) برای نفوس ما ثابت‌اند، اما برخی دیگر، اوهام ما از تصور آنها نیز قاصر است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۸۲). او که سعادت را ترسیم تمام عالم وجود در نفس حکیم می‌داند، با این عبارت، این باور را با چالش مواجه نموده است.

سعادت‌ی که به معنای فلسفی قابل شناسایی نیست

چنان‌که برخی مانند ابن مسکویه و خواجه طوسی نیز تفتّن نموده‌اند (مسکویه رازی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶؛ طوسی، ۱۳۶۴، ص ۸۱)، سعادت به معنای فلسفی، مصداق خاصی از آن است که تعریف محدودی در حوزه آموزه‌های حکمی دارد. در حالی که لازم است تا یافته‌های فلسفی بارزترین خصوصیت خود، یعنی عمومیت نسبت به تمام مصادیق را محفوظ دارند. اشکال از این جهت است که سعادت قابل تقسیم به سعادت عامه و خاصه است.

سعادت عامه: انسان‌ها از این حیث که انسان‌اند، فیلسوف باشند یا نباشند، در این نوع سعادت مشترکند و اساس آن به خصوصیت مشترک میان آنها برمی‌گردد که صدور فعل طبق فکر و تشخیص عقل است، هر انسانی به مقدار و اقتضای رتبه انسانی خود و به میزان درکی که از حسن و قبح اشیا و افعال دارد از آن برخوردار است و هر یک از امت‌ها و اقشار در حد منزلت و مقامات فضایل و رذایلی که کسب می‌کنند، مراتب مدح و ذم را به دست می‌آورند. اگرچه انسان‌ها در به کارگیری این عنصر مشترک متفاوتند، و اگر انسانی هیچ بهره‌ای از این امر مشترک نداشته باشد، اساساً نمی‌توان او را انسان نامید، چنان‌که مسکویه رازی می‌گوید: «سعادت عامه به طور فطری در عموم انسان‌ها وجود دارد و فطرت نخستین همه آن را اقتضا می‌کند، اگرچه در به کارگیری آن متفاوت و مختلف‌اند (مسکویه رازی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶).

سعادت خاصه: سعادت‌ی که انسان به حسب مرتبتی مکتسب و منزلتی که از آن برخوردار گردیده، از چنین موهبتی بهره‌مند است، مثلاً اگر کسی علم و صناعت خاصی دارد، به نوعی از سعادت خاص به آن نیز برخوردار است، اگرچه با توجه به تفاوتی که در مراتب علوم دیده می‌شود، تفاوت دیگری نیز در اینجا وجود دارد و اصحاب سعادت به حسب ارزش، مقدار و مرتبه علم و به اعتبار احوالی که از رأی و تمیز که افعال بر اساس آنها صادر می‌گردند، سعادت‌های مختلفی را تجربه می‌کنند (همان).

مسکویه رازی در تأیید این معنی و بیان سعادت فلسفی آورده است: تفاوت در مصادیق سعادت به اعتبار موقعیت افراد و جوامع امری است که شرایع الهی و پیامبران و جانشینان آنان بر آن تأکید نموده‌اند و چنین نیست که مانند فلاسفه برای تمام انسان‌ها یک سعادت و یک مفهوم و مصداق را نقطهٔ اوج و تعالی بدانند (همان، ص ۱۰۷). و به تعبیر خواجه نصیرالدین: «سعادت که از قبیل خیر است، علاوه بر ویژگی‌های خصیصی است و آن رسیدن اوست به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش و غیر سعادت شخص دیگر بُود» و خیر در همهٔ اشخاص یکسان نمی‌باشد» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۸۱).

اعتبار فلسفی به جای حقیقت

آن چه فیلسوفان به عنوان سعادت مطرح می‌کنند، به ویژه در باب اتصال به عقل فعال بودن آن، صرفاً اقتضای نظم فکری و منطق استدلالی و تعقلی خود آنان است، اما اینکه چنین منزلت متعالی از طریق راهبردهای فلسفی تجربه شده و عینیت یافته است یا نه؟ هیچ یک از آنان چنین ادعایی را ندارند، و ابن باجه که از طرفداران سرسخت چنین نظریه‌ای است، خود را در برابر این پرسش دیده و اظهار می‌دارد: «ارسطو توانسته است به این مرتبه دست یابد» (ابن رشد، ۱۹۵۰، ص ۱۱۳). و به بیان نراقی در معراج السعاده: «و هر کس که در مقام راه سلوک سعادت باشد، و مراقبت از احوالات خود نماید، به قدر استعداد و قابلیت خود به آنچه که باید از الطاف ربانیه و فیوضات رحمانیه می‌رسد» (نراقی، ۱۳۸۲، ص ۴۳).

اگر این ادعا را از وی بپذیریم، گویای آن است که کسی از فیلسوفان مسلمان حداقل تا عصر ابن باجه به این منزلت متوقع از آموزه‌های فلسفی دست نیافته است.

و ابن طفیل، اصلی‌ترین منتقد وی، پیکان نقد خود را درست از همین نقطه متوجه نموده و می‌نویسد: «و ابوبکر بن الصائغ (ابن باجه) با ادعای این التذاذ (سعادت) بر اهل ولایت خرده گرفته... و وعده داده است که حال کسانی را که سعادت ادراک نظری بر ایشان دست می‌دهد هر چه واضح‌تر و روشن‌تر بیان کند و ما در این مورد حق داریم که به او بگوییم: صفت شیرینی چیزی که نچشیده‌ای مگو و پای بر گردن صدیقان پیر و حق منه و او به وعدهٔ خود وفا نکرده و وصف حال سعادت را در قلم نیاورده» (ابن طفیل، ۱۳۸۱، صص ۲۷-۲۸).

نظریه اعتدالی عامری و ملاصدرا

نظریه سعادت، پیش از آنکه از بیرون مورد نقّادی قرار گیرد، از سوی فیلسوفان بزرگی چون محمد بن یوسف عامری (۳۸۱/۳ ق) و صدرالمتألهین شیرازی (م/۹۷۹ ق) مورد بازاندیشی و ترمیم قرار گرفته است، عامری بر این باور است که سعادت نه در صرف اتصال به عقل فعال و در گرو معرفت فلسفی، بلکه: «مشارکت انسان با ملأ اعلی و تشبّه عالم و حکیم به این عالم نورانی ابدی است» (عامری، ۱۹۷۹، ص ۱۰۸). «دین انسان را به این امر فرا خوانده و شریعت به آن حکم نموده، به انسان دستور داده شده است که خود را ربّانی بگرداند، نه طبیعی» (همان، ص ۱۰۱). سالک به این مقصد دو راه فلسفه و دین را پیش رو دارد و راه دین: که خداوند (سبحانه) با احکام دینی و مثال‌های شرعی آن را روشن ساخته، براساس آن نفس ناطقه از اسباب موجب فنا روگردان شده و به عوامل بقا و صلاح روی می‌آورد، از طبیعت حیوانی به رونق حکمت می‌رسد، بلکه از جهان پست به جهان بالاتر راه می‌یابد» (همان، صص ۹۲-۹۳) و «اگر انفعال جسدی بزرگ‌ترین مشغله و مشکل عقل گردیده، پناه بردن به کسی که آفرینش و امر عالم به دست اوست و خواست و قدرت اختصاص به او دارد، مهم‌ترین چیزی است که می‌تواند باعث تقویت عقل بشود، در این حال شایسته است که دعای خالص راه نجات بلامنازع در مقابل کاستی‌ها باشد» (عامری، ۱۹۸۸، ص ۵۱۰).

و در مقایسه بین سعادت حاصل از استدلال برهانی و عقلی و آن چه شریعت به ارمغان می‌آورد، سه ویژگی اساسی موجب برتری سعادت دینی است:

الف) ثمره تمامی علوم رسیدن به خیر است، و هیچ خیری برای بندگان برتر از تقرّب به خدا و اخلاص برای او نیست و تلاش برای طلب رضایت خدا و خیر برتر تنها از طریق معرفت دینی کامل می‌گردد.

ب) هدف علم و معرفت دینی تنها مصلحت افراد نیست، بلکه مصلحت امت‌ها و جماعات است، و هیچ دینی از ادیان به منظور نفع خاص یا فایده جزئی نیامده است. بلکه مقصد تمام شریعت‌ها و ادیان مصلحت کلی و برطرف نمودن نیازی است که تمام خلائق دارند (عامری، ۱۹۶۷، ص ۱۰۱؛ همان، ۱۳۳۶، ص ۵۶).

ج) اگر علوم غیردینی براساس عقل استوار شده و اعتبار خود را از این جهت کسب می‌نمایند، علوم دینی براساس و پایه‌ای استوارند که یقین حاصل از آن برتر از علوم عقلی

است که هیچ‌گاه معروض برای شک واقع نمی‌شود و اشتباه و غلط در آنها راه ندارد (عامری، ۱۹۶۷، ص ۱۰۲).

صدر المتألهین، نیز نظریه‌ای ارائه می‌دهد که ضمن توصیف عینیت متفاوت سعادت از آن چه حکیمان پیش از وی گفته‌اند به نوعی بازاندیشی دینی توأم با انتقاد از آنان تأکید می‌نماید، وی از یک سو سعی بر آن دارد تا اصول اندیشه سعادت در طول تاریخ تفکر فلسفی اسلامی را حفظ نماید و از دیگر سو، با عنایت به انتقادات و تنقیص‌هایی که متوجه گردیده، به دنبال ایجاد تغییر در برخی از پایه‌های آن می‌باشد.

زیربنای فلسفی بودن سعادت در نظر وی این است که برای رسیدن به کمال حقیقی باید از لذت حقیقی بهره‌مند بود و چنین لذتی جز در وجود که مقصد فلسفه، شناخت آن است، یافت نمی‌شود و «وجود خیر و سعادت است و شعور به وجود نیز خیر و سعادت، لکن وجودات از حیث کمال و نقص متفاضل و متفاوت‌اند، و هر قدر وجود اتم باشد، خلوص او از عدم اکثر و سعادت در آن بیش‌تر و هر قدر که ناقص باشد همراهی آن به شر و شقاوت بیش‌تر خواهد بود (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۲۱)؛ زیرا لذیذ بالحقیقه وجود است، به ویژه وجود عقل به دلیل خلوص آن از آلودگی به عدم خصوصاً معشوق حقیقی و کمال اتم واجب (الوجودی)، که او حقیقت وجود متضمن جمیع جهات وجودیه است، پس التذاذ به او فضل لذات و برترین آرامش است، که رنجی همراه آن نیست» (همان، ص ۱۲۵).

از نگاه حکیم حصول چنین خیری در معرفت به هستی نهفته و راه آن منحصر در حکمت متعالیه است، اما نه به معنای اتصال نفس انسانی با عقل فعال که به دلایل ارائه شده در اتحاد عقل و عاقل و معقول با اشکال مواجه شده (همان، ص ۱۲۵) بلکه از طریق اتحاد با آن و صور کلیه موجودات و نظام اتم و خیر صادر از مبدأ متعال که ساری در عقول و نفوس و طبایع اجرام فلکیه و عنصریه تا آخرین مراتب وجود است. تا ذات وی در نتیجه اتحاد با عقل و ارتسام صور کلیه موجودات در وی به سعادت حقیقی دست یابد، که از نظر وی علم به صورت اشیا یا حضور صورت آنها، بلکه عین وجود است.

«علم وجود اشیا است و بازگشت به وجود می‌کند، به شرط سلب نقایص عدمیه و غواشی و عدم احتجاجات ظلمانیه و آنچه در مراتب وجود اشد وجوداً باشد، اتم عقلاً و معقولاً و عاقلاً می‌باشد لذاته» (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶).

و شهود عینی وجود، منوط به عقلی بودن انسان است که در اصل این چنین بوده: «... چون از مقام شامخ عقلانی خود تنزل نموده و در نتیجه به امتداد و تفصیل گراییده و مراتب وجود او منبسط گردیده است، قوای نهفته در ذاتش از یکدیگر دوری گزیدند و در مواضع مختلفی قرار گرفتند... ولی همگی با اختلاف غایات و مبادی به جانب هدفی واحد و طالب غایت و ناظر به طلوعه واحدی می‌باشند و سیر در این مراتب و سلسله اعمال و افعال صادر از قوای نفس در مقامات مختلف ادامه می‌یابد... تا آنگاه به مرتبه عقل فعال نایل گردد که در وی هر نیروی سوق دهنده و هر نیروی شاهد و ناظری و هر فاعل و غایتی در وجود متحدند» (شیرازی، ۱۳۶۶، صص ۳۶۴ و ۳۶۵).

ملاصدرا در عین اینکه اتحاد با عقل فعال را مقصد غایی برای کمال نفس و عقل آدمی دانسته و از آن به «احاطه علمی و عملی به اجزای عالم و مبادی و غایات آن و نیل به غرض کلی و سرور علوی و بهجت عظمی» (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۷۰) تعبیر نموده.

نیل به این منزلت را به شرایطی منوط می‌سازد که نیاکان فکری او اشاره‌ای هم به آنها ندارند: «و این نیت خالص الهی است که می‌توان با بهره‌مندی از آن به سعادت حقیقی دست یافت و به فیض علوی متصل شد که نایبایی را از چشم باطنی نفس که به انحصار در عالم غربت و قرار گرفتن در خانه جسد و محبوس ماندن از ملاحظه جمال و معاینه جلال سرمد گرفتار آن شده زایل می‌گرداند» (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱ و ۲). بر این اساس است که رحمت الهی و شریعت رحمانی دستور داده‌اند تا قوای نفس اماره، به واسطه شرایع دینی مطیع نفس مطمئنه باشند و سیاست‌های الهی ریاضت جسد و ایستادگی در مقابل هواهای آن را لازم دانسته‌اند (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۳).

وی با تکیه بر آموزه‌های فلسفی و دینی در یک نتیجه‌گیری عینیت سعادت برای نفس آدمی را چنین ترسیم می‌کند: «... حقایق را آن گونه که هستند بشناسد، به خدا و فرشتگان و کتب آسمانی و رسولان و روز قیامت ایمان آورده، در دنیا زهد پیشه، به خلوت و مناجات با خدا رغبت وافر داشته و در عین رضا به قضای خدا در صنع و ملکوت او اندیشمند باشد» (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۲۹).

نتیجه

از نظر مشهور فیلسوفان مسلمان جوهره اصلی تحقق عینی و حصول فعلی سعادت در نفس انسان را معرفت فلسفی به عالم وجود شکل می‌دهد که عالی‌ترین مرتبه آن در اتصال به منزلت عقل فعال متجلی است اما این همه اگر با زهد و ادبار نسبت به قوای غیر عقلانی نفس همراه نباشد، حاصل شدنی نیست، و از میان اسباب مؤثر در نیل به این مقام سببی که تعریف فلسفی نداشته و در آداب فکری فیلسوفان نیامده باشد، جایگاهی ندارد. تأکید بر این دیدگاه درباره سعادت، اگرچه جاذبه‌های فکری و نظری فلسفی فراوانی را برای آنان فراهم آورده، اما با افراط در فردی نمودن و شخصی کردن سعادت و نادیده انگاری راه‌های دیگر از جمله هدایت دینی در نیل به کمال عقلانی و اشکال دیگر سعادت نظیر سعادت جمعی و عام و نیز سعادت اخروی و جایگزین نمودن اعتبار فلسفی به جای حقیقت و تلقی به قبول آموزه‌های فلسفی را در تعیین مصداق عینی سعادت برای فیلسوف با مشکل مواجه نموده که طریق رفع آن در بازاندیشی این نظریه از سوی صدر المتألهین و توسعه در قلمرو قرائت فلسفی از آن و تأکید بر ابعاد دینی و عمومی در کنار بعد فلسفی سعادت نهفته است. که البته ریشه‌های این نظریه را در مبانی فکری و آرای خواجه نصیرالدین طوسی و عامری که به مخالفت با فردی کردن سعادت برخاسته‌اند، به خوبی مشاهده می‌کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن باجه، محمد بن يحيى (۱۹۷۸). *تدبير المتوحد*. بيروت: دارالفكر.
۲. _____ (۱۹۵۰). *رسالة في الاتصال بالعقل الفعال*. قاهره: دار النهضة العربية.
۳. _____ (۱۹۵۰). *كتاب النفس*. قاهره: [بى نا].
۴. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۵۲). *تفسير ما بعد الطبيعه*. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
۵. _____ (۱۹۵۰). *مقالة هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال*. قاهره: [بى نا].
۶. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان كتاب.
۷. _____ (۱۳۸۳). *دانشنامه علايى*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
۸. _____ (۱۳۵۳ق). *رسالة السعادة، ضمن مجموعه رسائل ابن سينا، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية*.
۹. _____ (۱۳۸۰). *الشفاء (الالهيات)*. قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
۱۰. _____ (۱۳۶۲). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل با همكارى دانشگاه.
۱۱. _____ (۱۳۸۷). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. ابن طفيل، ابوبكر محمد (۱۹۴۹م). *رسالة حى بن يقطان*. قاهره: دارالمعارف.
۱۳. _____ (۱۳۸۱). *زننه بيدار*. ترجمه بديع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
۱۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاييس اللغة*. ج ۳، قم: مركز النشر.
۱۵. ابوريان، محمد على (بى تا). *مباني فلسفه اشراق از ديدگاه سهروردى*. تهران: انتشارات دانشگاه شهيد بهشتى.
۱۶. بهمنيار بن المرزبان (۱۳۷۵). *التحصيل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. دهخدا، على اكبر (۱۳۴۸). *لغت نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. رازى، ابوعلى مسكويه (۱۳۷۹ق)، *ترتيب السعادات و منازل العلوم*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، مركز اسناد مجلس شوراي اسلامى.

۱۹. زبیدی، محمد مرتضی (۱۳۹۰ق). تاج العروس من جواهر القاموس. ج ۸، کویت: التراث العربی.
۲۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، صدر المتألهین (۱۳۷۹). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة. تهران: مطبعة الحیدری.
۲۲. _____ (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیة. ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
۲۳. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۶۴). اخلاق ناصری. تهران: خوارزمی.
۲۴. _____ (۱۹۶۰م). شرح الاشارات و التنبیها. ج ۲، قاهره: [بی نا].
۲۵. طویل، توفیق (بی تا). العرب و العلم فی عصر الاسلامی الذهبی. قاهره: دار النهضة العربیة.
۲۶. عامری نیشابوری، محمد بن یوسف (۱۹۷۹م). الأمد علی الأبد. بیروت: دارالکندی.
۲۷. _____ (۱۹۸۸م). الشذرات الفلسفیة، ضمن رسائل ابی الحسن العامری. عمان، اردن: (بی نا).
۲۸. _____ (۱۳۳۶). السعادة و الاسعاد. تهران: افست.
۲۹. _____ (۱۹۶۷م). الاعلام بمناب الاسلام. قاهره: [بی نا].
۳۰. فارابی، ابونصر (۱۹۸۰م). آراء اهل المدينة الفاضلة. بیروت: المطبعة کاثولیکية.
۳۱. _____ (۱۹۸۳م). تحصیل السعادة. بیروت: دارالاندلس.
۳۲. _____ (۱۸۹۰م). الثمرة المرضیة. لیدن: بی نا.
۳۳. _____ (۱۳۷۱). سیاست مدنیة. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. _____ (۱۹۶۱م). فارابی، فلسفة ارسطوطالیس. بیروت: دار مجلة الشعر.
۳۵. _____ (۱۹۶۴م). السیاسة المدنیة، فصول منتزعة. بیروت: المطبعة کاثولیکية.
۳۶. الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین. ج ۱، قم: دارالهجرة.
۳۷. کندی، یعقوب بن اسحق (۱۹۵۰). رسالة فی القول فی النفس، ضمن رسائل الکندی الفلسفیة. قاهره: دار الفكر العربی.
۳۸. نراقی، ملا احمد (۱۳۸۳). معراج السعادة. [بی جا]: مؤسسه انتشارات هجرت.