

جایگاه سعادت در سبک زندگی قرآنی

مریم سلگی*

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۵

زهرة السادات نبوی**

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۸

چکیده

این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی از نوع اسنادی انجام گرفته است؛ به بررسی رابطه مفهوم سعادت با حیات طیبه در قرآن کریم می‌پردازد. در منابع روایی و تفسیری بارها از حیات طیبه به سعادت تعبیر شده است. اما مفهوم دینی-فلسفی «سعادت» دارای ابهام است و مکاتب دینی و فلسفی گوناگون، تعاریف متفاوتی از آن را به دست داده‌اند و لذا هرگونه داوری راجع به ارتباط سعادت با حیات طیبه مستلزم تبیین روشنی از مفهوم سعادت است. از سوی دیگر وجه اشتراک تمام تعاریف سعادت با حیات طیبه در طریقت و غایت محور بودن آن‌هاست. یعنی هم حیات طیبه و هم تمامی تعاریف ارائه شده از سعادت، از یک سو بر نحوه زندگی خوب و از سوی دیگر بر غایت زندگی انسانی تکیه دارند. از آنجایی که طبق جهان‌بینی قرآن انسان موجودی مرکب از جسم و روح است و زندگی دنیوی مقدمه‌ای برای زندگی اخروی است؛ لذا از منظر قرآن سعادت حقیقی، دربردارنده تمام اموری است که هدف اصلی خلقت، یعنی قرب خداوند و کمالات معنوی انسان را تأمین کند.

کلیدواژگان: سعادت، حیات طیبه، قرآن، کمال، انسان، فلسفه، ملاصدرا.

مقدمه

علی‌رغم تفاوت‌ها و گاه تعارض‌هایی که راجع تعریف و شیوه‌های دستیابی به سعادت وجود دارد؛ مفهوم سعادت را می‌توان یکی از عام‌ترین و اساسی‌ترین غایت‌ها و اهداف زندگی آدمی دانست. هر یک از مکاتب دینی، فلسفی و اخلاقی پس از بدست دادن تعریفی از سعادت، آن را به عنوان "غایت" زندگی انسانی مورد توجه قرار داده‌اند و احیاناً راه‌های حصول آن را نیز بررسی کرده‌اند. مفهوم سعادت در پارادایم فلسفی و اخلاقی عموماً با عنوان‌هایی مانند خیر اعلی و فضیلت ملازم است. هرچند برخی از متفکران میان خیر اعلی، فضیلت و سعادت تمایز قائل شده‌اند و در مقابل برخی این سه مفهوم را معادل یکدیگر دانسته‌اند. لذا سعادت از یک سو به جهت ارتباط با نحوه زیست انسانی به حکمت عملی و از سوی دیگر به سبب ارتباط با مفهوم خیر اعلی به ما بعد الطبیعه مربوط می‌شود.

در این میان، ادیان مختلف به نحو عام و دین اسلام به نحو خاص به مفهوم "غایت" و "زندگی غایت‌مندانه" در زیست انسانی پرداخته‌اند و داشتن زندگی هدفمند و رسیدن به غایت کمال انسانی، همواره مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. این موضوع در ادیان و مکاتبی مانند اسلام که معاد-محور هستند اهمیتی مضاعف می‌یابد و البته تعریف آن نیز در چنین مکاتبی، از غایات صرفاً دنیوی فراتر می‌رود. قرآن کریم، با تعبیراتی مانند حیات طیبه، سعادت (تعبیر قرآنی)، فلاح، فوز و تقوا به این موضوع اشاره و یا تصریح کرده است. لذا چنانکه ملاحظه می‌شود مفاهیمی مانند حیات طیبه در منظومه قرآنی نیز همانند مفهوم سعادت در فلسفه، هم ناظر به سبک زندگی و هم ناظر به غایت زندگی هستند.

در چنین شرایطی این پرسش مطرح می‌شود که چه ارتباطی میان مفهوم فلسفی سعادت و مفهوم قرآنی حیات طیبه وجود دارد؟ آیا سعادت و حیات طیبه قرآنی به لحاظ مفهومی با سعادت فلسفی معادل هستند یا اینکه همانند برخی از مفاهیم دیگر (همچون نفس) میان معنای قرآنی و فلسفی تفاوت وجود دارد؟ و در صورتی که پاسخ مثبت است، تفصیل این تفاوت چگونه است؟ پاسخ هرچه که باشد، فواید عملی فراوانی بر آن مترتب است. با تبیین مفهوم حیات طیبه و سعادت از یک سو جایگاه و محل بحث راجع به این

دو تعیین می‌گردد و از سوی دیگر این تعابیر از عنوان‌هایی انتزاعی و مقیم در ذهن خارج شده و در نسبت با یکدیگر، به نحو عقلانی معنا و راه تحقق خود را می‌یابند. به لحاظ تاریخی نیز هم مفهوم سعادت و هم حیات طیبه در بستر خود یعنی فلسفه و دین اسلام مورد توجه فراوانی قرار گرفته‌اند. سعادت، از دیرباز یکی از اصیل‌ترین پرسش‌های فلسفی بوده است که هم در فلسفه یونان، هم در فلسفه‌های مسیحی و اسلامی و هم در فلسفه‌های مدرن و معاصر مورد توجه و بررسی‌های جدی قرار گرفته است. همچنین حیات طیبه به عنوان یک تعبیر قرآنی در تمام ادوار اسلام پژوهی و تفسیر قرآن، مورد توجه عالمان اسلامی و در رأس آن‌ها ائمه معصومین بوده است و این موقعیت ویژه تاریخی هر دو مفهوم، به لحاظ حجم اطلاعات راه را برای بررسی تطبیقی هموار می‌کند.

اما از سوی دیگر هر یک از فیلسوفان و مکاتب فلسفی تعریف‌ها و مشخصه‌های متفاوتی برای سعادت در نظر گرفته‌اند و هر کدام از وجهه نظر خود سعادت را تفسیر کرده‌اند. همچنین است تفاسیر و روایاتی که به تبیین حیات طیبه پرداخته‌اند و این تنوع تعاریف و تفاسیر کار را برای مقایسه منسجم دشوار می‌سازد. با وجود تمامی امکانات و محدودیت‌های مذکور، این مقاله کوششی است برای گزارش تعاریف و تفاسیر دو مفهوم سعادت و حیات طیبه و سپس با رویکردی تحلیلی در صدد یافتن ارتباط میان این دو مفهوم است.

پیشینه تحقیق

در خصوص پیشینه تحقیق پژوهش حاضر باید اذعان نمود که مطالعات نظام‌مند و مستقلی در قالب کتاب و پایان‌نامه در رابطه با موضوع حیات طیبه وجود دارد اما در هیچ یک از آن‌ها، ماهیت و مؤلفه‌های حیات طیبه به تنهایی و به صورت موردی مورد کنکاش قرار نگرفته است. آنچه موجب تمایز این پژوهش از سایر آثار تألیف شده در این زمینه می‌گردد آن است که در این پژوهش برای نخستین بار به حیات طیبه بر اساس مضمون آیه ۹۷ سوره مبارکه نحل با رویکرد مسأله محور و تبیین ما هوی حیات طیبه و مؤلفه‌های دستیابی به حیات طیبه به صورت تحلیلی پرداخته است.

تبیین فلسفی مفهوم سعادت

۱. مفهوم سعادت در فلسفه غرب

تا کنون تعریف‌های فلسفی و مذهبی فراوانی از سعادت از سوی فیلسوفان و متفکران ارائه شده است. برخی سعادت را در لذت‌های حسی منحصر دانسته‌اند و برخی معتقدند که سعادت معنایی وسیع‌تر و فراتر از لذات حسی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۳۴-۳۳۵). سقراط آن را حالت نفسانی حاصل جمع بین فضیلت و لذت می‌پندارد (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۵۵ و ۱۹۲) به لحاظ تاریخی نخستین تأملات فلسفی راجع به سعادت و خیر اعلی را در آثار *فلاطون* می‌یابیم. نکته مهم این است که دست کم در فلسفه یونانی مفهوم سعادت و خیر اعلی تقریباً مترادف یکدیگر هستند و واژه یونانی $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\prime\iota\alpha$ برای هر دو تعبیر به کار می‌رود. حتی سعادت، با واژه فضیلت نیز ارتباط وثیقی دارد و از نظر *فلاطون* سعادت گونه خاصی از فضیلت است. از نظر *فلاطون* سعادت آمیزه‌ای از معرفت عقلی، لذت بدنی و حسی است (همان). *فلاطون* ماهیت سعادت را بر مبنای فضیلت انسان تعریف می‌کند. این فضیلت عبارت است از ورزیدن به کاری که به حکم طبیعت مختص به انسان است یعنی بکار بردن عقل (بهشتی، ۱۳۹۴: ۲۷۳). سعادت از نظر *فلاطون* خیر اعلاست که مطلق، ابدی، غیر قابل تغییر، شناختنی و عقلانی است. بنا بر عقیده وی، خیر اعلای برای موجودات انسانی، سعادت یا رفاهی است که با ارضای سه جزء نفس و به کمال رساندن قوای غیر عقلانی نفس، تحت حاکمیت عقل به دست می‌آید. برای رسیدن به چنین سعادت، باید ابتدا با فضیلت شد. فضیلت و سلوک درست زیستن از نظر او، کنشی است که از شناخت برمی‌خیزد؛ شناخت روح با قوای سه‌گانه‌اش، صورت‌ها و مثال نیکی. البته او تأکید می‌نماید که افراد انگشت شماری به چنین شناختی دست می‌یابند و موظف‌اند رفتار دیگر اعضای جامعه را مهار و اصلاح کنند. *فلاطون* هرگونه شناختی را موجب کسب فضایل نمی‌داند، فقط شناختی را کارساز می‌داند که در پرتو نور مثال خیر، فراهم آمده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۶۷).

ارسطو نیز با وضوحی بیش از *فلاطون* تحرک نهفته در این کارورزی را برجسته می‌سازد، بدین ترتیب که آن را فعلیت می‌فهمد. او از این طریق به تعریف خیر مختص

به انسان دست می‌یابد که فعل نفس مطابق با فضیلت است. فعلی که مطابق عقل است. لذا/ارسطو در متابعت از تقسیمی که پیش از او نیز صورت می‌گرفته است، میان سه نوع خیر فرق قائل می‌شود: خیرهای بیرونی، خیرهای جسمانی و خیرهای نفسانی که قسم سوم از همه مهم‌تر است(همان)./ارسطو معتقد است که سعادت همان رعایت حد اعتدال تمام صفات انسانی است. هرچند این حد وسط در انسان‌های مختلف با توجه به خصوصیات مختلف هر انسان متفاوت می‌شود. بنابراین هر کس با توجه به اوضاع و احوال شخصی خود، می‌تواند به درجه‌ای از یک صفت متصف شود تا سعادت‌مند باشد. البته سعادت محمولی است که بر تمام زندگی انسان حمل می‌گردد و با صرف انجام یک عمل خوب کل زندگی انسان متصف به صفت سعادت نمی‌شود. همچنین/ارسطو سعادت را هدف غایی و نهایی حرکت تکاملی انسان می‌داند و معتقد است انسان برای نیل به سعادت باید نیکوکاری کند و به مبدأ هستی بیندیشد و از علایق مادی بکاهد(ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۲-۱۵). پس از/ارسطو، اصل ملائم با طبع بودن اهمیت فزاینده‌ای پیدا می‌کند. به عنوان مثال/پیکور بدون آنکه تعریفی از ذات سعادت و خیر اعلی ارائه کند، لذت را خیر نخستین و فطری می‌نامد که بدایت و نهایت زندگی سعادت‌مندان را تشکیل می‌دهد(بهشتی، ۱۳۹۴: ۲۷۴).

روایان نیز در تعریف سعادت به دیدگاهی سازگار با محتوای نظر/افلاطون و/ارسطو رسیدند. آن‌ها سعادت را چیزی می‌دانستند که به حکم طبیعت مایه کمال موجود عقلانی است. سِپسیپ می‌گوید که سعادت زندگی ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\mu\omicron\nu\prime\iota\alpha$) یا همان خیر اعلی(مقامی است که در آن ملکات طبیعی به نحو کامل تحقق یافته باشد(همان: ۲۷۲). در سنت مسیحی وضع به گونه دیگری است. در فلسفه مسیحی، سعادت از انحصار در فضیلت به معنای فعلیت یافتن استعدادهای طبیعی خارج می‌شود و بهره‌مندی از روح الهی و تقرب به خداوند به معنای خیر اعلی و سعادت ویژه انسانی مطرح می‌گردد(همان: ۲۷۷). در همین سنت است که لاکتانتس معنای حقیقی خیر اعلی را دستیابی به نامیرایی نزد خداوند(بقاء بالله) می‌داند و/آگوستینوس سعادت را از آن خدا بودن معرفی می‌کند(همان)./اریوگنا نیز مطابق فهمی نوافلاطونی، خیر را در معنای اصیل و در وهله نخست، نامی در خور خداوند می‌داند که منبع خیر و مصداق اتم آن

است. مطابق این دیدگاه، از آنجایی که خداوند خیر محض و بالذات است و نیز به سبب فیاض بودن، سلسله علل نخستین خلقت با خیر بالذات الهی و به صورت بی واسطه خلق می‌شوند و سایر مخلوقات به سبب اتصال خود با این سلسله علل و به واسطه آن‌ها از خیر اعلی بهره مند می‌شوند. لذا چون هر موجودی وجود خود را از ذات تماماً خیر الهی دارد، لذا به گفته/ریوگنا، آنچه هست، هر اندازه که هست، به همان میزان خوب است(همان).

به همین ترتیب مفهوم سعادت یا خیر اعلی در هر نظام فلسفی معنایی ویژه می‌یابد. سعادت در بستر فلسفی خود به معنای لذت(نزد اپیکوریان)، فضیلت(نزد رواقیان)، دانش(نزد مشائیان)، شکوه(نزد رمی‌ها)، استبداد(نزد ماکیاولی)، تشبه به خدا(نزد افلاطون) آمده است(همان: ۳۲۵). همچنین در فلسفه‌های بعد از قرون وسطی و نزد فیلسوفانی چون دکارت، کامپالنا، لاک، رودیگر، کانت، هگل، شلایرماخر و مور نیز هر بار با فهم و معنایی بدیع و متمایز از سعادت روبه‌رو هستیم.

۲. مفهوم سعادت در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی نیز/بن سینا سعادت را به فعلیت رسیدن استعدادهای انسان به طور یکنواخت و هماهنگ که موجب کمال انسان می‌شود، معنا کرده است(رسائی، ۱۳۷۶: ۱۷). او در تعریف سعادت می‌گوید هر قوه‌ای فعلیتی دارد که کمال آن قوه است و حصول کمال آن قوه، سعادت آن قوه محسوب می‌شود(ابوعلی سینا، ۱۳۶۲: ۹۴). مسکویه نیز معتقد است سعادت هر چیز در تمامیت یافتن آن شیء و دستیابی به کمال مخصوصش است(ابن مسکویه رازی، ۱۴۱۰: ۸۳).

ملاصدرا نیز بر آن است که سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد و شقاوت، رسیدن به چیزی است که ضدیت با کمال داشته باشد. ملاصدرا معتقد است که سعادت هر چیزی، عبارت از رسیدن به کمال آن چیز و بالاترین مرتبه آن سعادت عقلی است(ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

وی سعادت را به دنیوی و اخروی و هر کدام را به دو بخش تقسیم می‌کند. از نظر وی سعادت دنیوی شامل سعادت بدنی مانند، سلامتی و صحت بدن و سعادت خارجی

مانند مرتب بودن اسباب زندگی و دستیابی به نیازمندی‌هاست. سعادت اخروی نیز بر دو قسم است: سعادت علمیه مانند معارف و حقایق و سعادت عملیه مانند طاعات. حسن و زیبایی از عوارض سعادت دنیوی (قسم بدنی) و فضایل و اخلاق از عوارض سعادت اخروی (علمیه) می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۲۶۹).

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت به رغم تمام تفاوت‌هایی که در تحلیل و تفسیر سعادت وجود دارد؛ فیلسوفان و اندیشمندان در این باره اتفاق نظر دارند که سعادت، مطلوب نهایی و کمال واقعی انسان است و همه انسان‌ها طالب سعادت بوده و به سوی آنچه سعادت می‌پندارند، در حرکت‌اند.

دینداران این سعادت و کمال را با توجه به اینکه خداوند غایت نهایی همه خیرها و فضایل است تفسیر می‌کنند. در تفسیر غیر دینی نیز سعادت با نوعی زندگی اخلاقی یا زندگی مبتنی بر لذت و غیر آن تبیین می‌گردد. چه زندگی اخلاقی را مطابق دیدگاه ارسطوئیان به معنای زندگی فضیلت‌مندانه بدانیم. یا مطابق نظر سودگرایان به معنای زندگی‌ای سرشار از لذت و خوشی در رسیدن به منافع بیش‌تر (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹۸ آ. ۱۰۹۹ آ و ب).

علمای اخلاق و فلاسفه اسلامی می‌گویند به هر اندازه که انسان از کمال بهره‌بردار و به غایت خود نزدیک شود به سعادت رسیده است (نراقی، ۱۳۷۷: ۱۸ و ۲۳). آنان مانند کانت سعادت را از کمال جدا نمی‌دانند، البته می‌پذیرند که اگر منظور از سعادت، سعادت حسی (خوشی مادی دنیوی) باشد بالطبع کمال از چنین سعادت‌تی جدا است (مطهری، ۱۳۸۶: ۷۲).

صدر^۱ درباره کمال انسان می‌گوید: «کمال، مختص نفس ناطق است که در اثر استکمال وجودی متحد گردد با عقل کلی (عقل فعال) و صور عملیه کلیه موجودات و نظام اتم و خیر صادر از مبدأ عالم که ساری در عقول و نفوس و طبایع و اجرام فلکیه و عنصریه تا آخر مراتب وجود است، همگی در ذات او نقش بندد و ذات او نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور فلکیه موجودات در وی شود. خود او عالم عقلی و جهان علمی گردد که ماهیات و حقایق کلیه اشیاء در وی متحقق گشته و به سرای ابدیت و مقرر اصلی خویش بازگردد. اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای

نفسانی هستند، مقایسه شود، نسبت وی در عظمت و شدت و دوام و لزوم، با کمالات سایر قوا مانند نسبت عقل است با قوای حسیّه» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

او درباره اینکه چرا انسان وقتی در عالم ماده زندگی می‌کند، تمایلی به کمال حقیقی و واقعی خود ندارد و به لذائذ زودگذر و غیرواقعی توجه دارد، می‌گوید: «علت این امر آن است که ما در این عالم مادی و سرای جسمانی به علت وابستگی به بدن و حواس بدنیه و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیویه، تمایلی به آن کمال عالی و جاودانی از خود نشان نمی‌دهیم. مگر آن کس از ما که دستاویز شهوت و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلاده خشم و غضب از گردن خود بیرون آورد و پرده و غبار تقلید از چشم بزداید و سواس نفسانی را از خویشتن به دور افکند و هنگام حل شبهات و جلوه‌گری حقایق دریچه‌ای از عالم ملکوت اعلی بر قلب او بازگردد و به مطالعه اسرار نهانی عالم غیب بپردازد، تا در این هنگام از آن لذت‌های معنوی بهره برده و آن را از هر لذتی از لذت‌های جسمانی این جهان به مراتب برتر و بالاتر بداند. پس معلوم شد که این سعادت عقلیه و لذا معنویه اخرویه قابل مقایسه با لذات حسیه آغشته به نقایص و آفات نخواهد بود و لذا در حدیث نبوی آمده که پیامبر فرموده است: «لا عیش الا عیش الآخرة»: «عیش و کامرانی نیست مگر عیش و کامرانی آخرت»، زیرا عیش و کامرانی در دنیا هم سریع الزوال و زودگذر و هم مقرون با نقصان و آفات است. بنابراین لذت و سعادت در جهان آخرت کامل‌تر از لذت و سعادت جهان مادی است. سبب تهی بودن نفس و محرومیت وی از لذات علوم و معارف عقلیه تا زمانی که متعلق به بدن و فریفته علایق جسمانی است تقدیری است که ناشی از ناحیه تعلق به دنیا می‌باشد، و اگر بالفرض علوم و معارفی که مقتضای طبیعت و شایسته قوه عاقله و شایسته او است مانند علم به وجود خدا و ملائکه و کتب و فرستادگان خدا، به حقیقت، حاضر در ذات نفس و معلوم و مشهود او بودند آنچنان لذتی می‌برد که مافوق تعریف و توصیف بود زیرا سعادت حقیقی برای نفس در وجود و حصول این معارف عالیه است نه در جمع آوری و حفظ و ضبط آنها. زیرا آنچه از طریق حفظ و ضبط علوم عاید نفس می‌گردد فقط وجود ضعیفی از آنها است. در حالی که وجود آنها بسیار قوی و نورانی است و معرفت در این جهان بذر مشاهده در عالم آخرت است و لذت کامل موقوف بر مشاهده است نه شناسایی محض، زیرا وجود

لذیذ است و کمال وجود لذیذتر» (پس لذت کامل در مشاهده مراتب عالیه وجود است که اتمّ و اکمل از سایر مراتب اند) (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۸-۳۶۶، همو، ۱۹۸۱، ج ۲، سفر ۴: ۱۴۸). چنانکه ملاحظه می‌شود ملاصدرا از یک سو سعادت را با مفهوم کمال و از سوی دیگر با مفهوم لذت و از جهت سوم با مفهوم وجود (که به تعبیر او خداوند مصداق اتمّ آن است) مرتبط می‌داند. به بیان کوتاه از نظر ملاصدرا، سعادت، حرکت لذت‌جویانه‌ای است که از طریق معرفت الهی و لذت‌های معنوی حاصل می‌شود و لذت‌ها و آلام مادی در مقابل آن بی اعتبار است.

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که هر مکتبی متناسب با رویکرد انسان‌شناسانه خود، تعریفی متفاوت از سعادت انسانی به دست می‌دهد. مکتبی که انسان را موجود مادی فرض می‌کند و سعادتش را در گرو تأمین نیازهای مادی می‌داند و از همین رو برخی کمال انسان را در برخوردارگی هرچه بیش‌تر از لذایذ مادی می‌دانند. (برخورداری فرد یا جمع) همچنین کسانی که عقل را معیار انسانیت می‌دانند سعادت انسان را در شکوفایی عقلانی معرفی می‌کنند، و یا عارفان از آن جهت که انسان را موجودی قدسی و جداشده از عالم ملکوت می‌دانند، به تبع سعادت او را نیز در کم کردن تعلقات مادی و حرکت از عالم ملک به عالم ملکوت می‌شمارند.

تبیین دینی مفهوم سعادت

۱. سعادت در قرآن کریم

قرآن کریم در آیات ۱۰-۷ سوره شمس، سعادت را چنین معرفی می‌فرماید:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن رَّزَقَهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾

از مفهوم این آیات مشخص می‌گردد که «فلاح» انسان که همان سعادت و کمال نفس انسانی است، در گرو تزکیه نفس است؛ و سعادت از آن جهت که موجب رستگاری و رها شدن انسان از مشکلات می‌گردد، «فلاح» و از آن جهت که موجب دستیابی به خواسته‌ها است «فوز» و به دلیل اینکه مطلوب ذاتی است «سعادت» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، شماره ۱۸). از دیدگاه اسلامی، سعادت حقیقی و مطلوب نهایی انسان رسیدن به قرب الهی است (رجبی، ۱۳۸۰: ۲۰۹-۲۰۱). انسان از یک سو با

خداوند در ارتباط است و از این رو در رسیدن به سعادت باید رضایت خداوند و در نتیجه قرب الهی را مورد نظر قرار دهد و از سوی دیگر نیز باید رابطه او با معاد مورد توجه قرار گیرد تا مصداق حقیقی سعادت وی تأمین گردد. شاهد بر این مدعا، آیات قرآن کریم است که در اکثر موارد مصداق فلاح و رستگاری را سعادت اخروی معرفی می‌نماید. به عنوان مثال در آیات ۱۰۵-۱۰۸ سوره هود می‌فرماید:

﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنْفِقُونَ فِيهَا زُفِيرًا
وَشَهيقَ خَلْدٍ فِيهَا مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ
وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَيُنْفِقُونَ فِيهَا خَالِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ
عَطَاءً غَيْرِ مُجْدُوذٍ﴾

در این آیات شریفه همه مردم به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروهی در آنجا شقی (بدبخت) و گروهی سعید (خوشبخت) هستند. سعید از ماده سعادت به معنای فراهم بودن اسباب نعمت، و شقی از ماده شقاوت به معنای فراهم بودن اسباب گرفتاری و مجازات و بلا است. بنابراین سعیدها در آن جهان، همان نیکوکارانی هستند که در لابه‌لای انواع نعمت‌ها جای دارند و شقاوت‌مندان همان بدکارانی هستند که در دل دوزخ در انواع مجازات‌ها گرفتارند.

همچنین قرآن کریم شرایط و ویژگی‌های نیل به سعادت را در آیات ۱-۱۱ سوره مؤمنون به تفصیل تبیین نموده است. اولین لازمه برای دستیابی به فلاح که به هر نوع پیروزی و رسیدن به مقصد و خوشبختی اطلاق می‌گردد، داشتن ایمان است و با فرض مؤمن بودن، سایر خصوصیات مانند خشوع در نماز، اعراض از بیهودگی، انجام فریضه زکات، حفظ عفت، وفای به عهد و مواظبت بر انجام نماز مقبول واقع می‌گردد.

البته فلاح و رستگاری معنای وسیعی دارد؛ به این معنا که پیروزی‌های مادی و معنوی هر دو را شامل می‌شود (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹: ۱۴۷) و در مورد مؤمنان هر دو بُعد منظور است. پیروزی و رستگاری دنیوی در آن است که انسان آزاد، سربلند، عزیز و بی‌نیاز زندگی کند و این امور جز در سایه ایمان امکان‌پذیر نیست. رستگاری و سعادت آخرت در این است که در جوار رحمت پروردگار، در میان نعمت‌های جاویدان، در کنار دوستان شایسته و پاک و در کمال عزت و سربلندی به سر برد.

بنابراین سعادت و رستگاری انسان تنها و تنها در گرو شیوه افکار و اخلاق و افعال خود اوست و به هیچ عامل خارج از اختیار او بستگی ندارد. همانگونه که آیه ۹۷ سوره نحل بر این نکته تصریح می‌نماید و می‌فرماید: هر کس اعمال صالح انجام دهد و نیکوکاری کند و دارای ایمان هم باشد، خواه مرد باشد و خواه زن، ما او را به یک زندگی خوش و صاف و بی‌کدورت زنده می‌داریم و بعد از آن هم در جهان دیگر بهترین پاداش را به آن‌ها می‌دهیم.

۲. سعادت در روایات معصومین (ع)

در روایات نقل شده از معصومین (ع) نیز اشارات متعددی به سعادت و فلاح، راه‌های دستیابی به آن و عواملی که مانع نیل به آن می‌گردد، آمده است. بیش‌ترین اشارات در باب سعادت از *امیر المؤمنین (ع)* ذکر شده است که در یک تقسیم بندی کلی سعادت را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: نعمت‌هایی که بهره‌مندی از آن‌ها موجب سعادت دنیوی است و فضایل اخلاقی که متصف شدن به آن‌ها رستگاری و سعادت اخروی را به دنبال دارد.

امام علی (ع) کم‌ترین حد سعادت را زیبایی (آمدی، ۱۳۸۸، فصل ۲۷: بند اول) و سرآغاز سعادت را مدح و ثنای دیگران (شهرت خوب) (مجلسی، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۰۱) دانسته‌اند و همسر زیبا و خانه فراخ و ثروت و دارایی را از دیگر مؤلفه‌های سعادت برشمرده و فقر و تنگدستی را بدبختی بزرگ می‌دانند (آمدی، ۱۳۸۸، فصل اول: بند ۱۳۵۶). ایشان همچنین یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سعادت را وجود محیط اجتماعی مناسب دانسته و می‌فرماید: «انسان نمی‌تواند برادران خود را در رنج ببیند و سعادتمند باشد» (آمدی، ۱۳۸۸، فصل ۷۹: بند ۳۳). این امور، شاخصه‌های سعادت از منظر خیرات بیرونی یا به عبارت دیگر عوامل سعادت دنیوی است.

امام علی (ع) ناظر به سعادت اخروی نیز فضایل متعددی را برشمرده و تلبس به آن‌ها را موجبات دستیابی به رستگاری و فقدان آن‌ها را عامل بدبختی معرفی نموده است. از جمله در سخنان ایشان آمده است که: «صدق و راستگویی انسان را رستگار می‌کند و دروغ موجب نگون‌بختی او می‌شود» (سید رضی، ۱۳۸۰: خ ۸۶). حرص و آزمندی، حسد،

غرور و اسارت در دام هوا و هوس‌های سرکش (آمدی، ۱۳۸۸، فصل اول: بند ۱۸۳۲) از دیگر دلایل بدبختی و دوری از سعادت است. در روایتی از ایشان آمده است: «هرگاه عقل طراوت و نشاط لازم را داشته باشد، رستگاری را به ارمغان می‌آورد و فقدان عقل موجب تیره‌روزی است» (آمدی، ۱۳۸۸، فصل ۳۷: بند ۴۰).

ایشان همچنین رستگاری انسان را در گرو ایمان دانسته و می‌فرماید: «با ایمان، آدمی به قله سعادت و اوج دانایی می‌رسد». در روایتی دیگر به جایگاه ایمان در سعادت جامعه اشاره نموده و فقدان ایمان در سطح اجتماعی را علامت و نشانه جاهلیت و گمراهی و شقاوت آنان دانسته‌اند و جامعه جاهلی و نگون‌بخت را جامعه‌ای توصیف می‌نمایند که مردم آن از ایمان روی‌گردان شده، ستون‌های ایمان در آن فرو ریخته، نمادهای ایمان ناشناخته مانده و راه ایمان بی‌رهرو است و می‌افزایند هرگاه بنیادهای معرفتی و عاطفی ایمان در فرد یا جامعه‌ای بلرزد و نمادهای ایمان انکار شود، امیدی به رستگاری آن فرد یا جامعه نیست (سیدرضی، ۱۳۸۰: خ دوم). از منظر علی(ع) هیچ انسانی به بدبختی نمی‌افتد مگر با در پیش گرفتن معصیت خداوند و اصولاً نگون‌بختی در گرو عصیان است همانگونه که خوشبختی در پرتو ایمان به وجود می‌آید. *امیر مؤمنان علی(ع)* راه سعادت و خوشبختی را تنها در اطاعت خدا و انجام دادن فرمان‌های او می‌داند و شقی و بدبخت کسی می‌داند که این راه را نپیماید (آمدی، ۱۳۸۸، فصل اول: بند ۹۴۱).

از میان مؤلفه‌های مختلف سعادت، خیرات بیرونی چندان در اختیار خود انسان نیست و به تعبیر *امام علی(ع)* بر حسب اتفاق فراهم می‌آید (آمدی، ۱۳۸۸، فصل اول: بند ۳۴۸ و ۹۰۸) اما خیرات اخروی بر اساس استحقاق آدمی و بر مبنای تلاش و کوششی است که او در دنیا برای دستیابی به فضایل اخلاقی و اعمال صالح در پرتو ایمان، انجام می‌دهد.

روایاتی که درباره سعادت و شقاوت و عوامل و موانع هر یک از سوی معصومین(ع) نقل شده بسیار فراوان هستند. تنها به عنوان نمونه به برخی از این روایات اشاره می‌شود: پیامبر گرامی اسلام(ص) *خطاب به علی(ع)* می‌فرماید: «ای علی، چهار چیز نشانه بدبختی است: خشکی چشم و قساوت قلب و آرزوی دراز و عشق به زنده ماندن» (سیدرضی، ۱۳۸۰: حکمت ۹۵۶۴). همچنین *امام حسین(ع)* در دعای عرفه به محضر

حق تعالی عرضه می‌دارد: «خدایا، کاری کن از تو چنان بترسم که گویی می‌بینمت و با تقوا و ترس از خودت، خوشبختم گردان و با معصیت و نافرمانی‌ات، شوربختم مکن».

امام صادق(ع) نیز در تبیین یکی از مؤلفه‌های سعادت فرمود: «کسی که عالم نباشد، سزاوار نیست که خوشبخت شمرده شود» (محمدی ری شهری، ۱۴۲۶، ج ۶: ح ۸۵۳۳).

امام رضا(ع) نیز در مورد عوامل سعادت و شقاوت فرمود: «قلم تقدیر خداوند بر خوشبختی کسی که ایمان آورد و تقوا داشته باشد و بر بدبختی کسی که ایمان نیاورد و نافرمانی ورزد، رقم خورده است» (محمدی ری شهری، ج ۶: ح ۹۹۴۵).

با توجه به آنچه تا کنون بیان شد می‌توان گفت که از منظر اسلام، انسان موجودی مستعد است که از دو ساحت مادی و معنوی (جسم و روح) آفریده شده است (حجر/۲۹؛ مؤمنون/۱۲ و ۱۴) و هدف اصلی خلقت او برای زندگی در جهانی دیگر است لذا سعادت حقیقی انسان، تمامی اموری است که زندگی مطلوب او را در جهان آخرت تأمین نماید؛ حتی اگر تأمین چنین سعادت‌تی با برخی از منافع مادی او تعارض داشته باشد.

لذا در جهان بینی اسلامی، سعادت دنیوی نیز از آن جهت که برای نیل به سعادت اخروی لازم است مورد توجه قرار می‌گیرد.

سعادت از دیدگاه عالمان اخلاق مسلمان

علمای اخلاق اسلامی معتقدند به هر اندازه که انسان از کمال بهره‌برد و به غایت خود نزدیک شود، به سعادت رسیده است. به عنوان نمونه نراقی، غایت تهذیب نفس و تکمیل آن با فضایل را رسیدن به خیر و سعادت می‌داند و معتقد است سعادت همان دستیابی انسان به کمالی است که در سرشتش نهفته شده است البته با استمداد از فعالیت ارادی نفسانی‌اش (نراقی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸ و ۲۳ و ۳۶). او همچنین سعادت‌های جسمی همانند سلامت بدن و ثروت و... را اگر در طریق نیل به سعادت حقیقی قرار گیرد، سعادت مضاعف می‌نامد و اگر در طریق کسب خشم خدا قرار گیرد، اساساً سعادت نمی‌داند (نراقی، ج ۱: ۳۸).

این دسته از متفکران بر خلاف کانت که سعادت را از کمال جدا می‌داند، معتقدند که کمال و سعادت رابطه متقابلی با هم دارند؛ البته آن‌ها می‌پذیرند که اگر منظور از

سعادت، سعادت حسی (خوشی مادی دنیوی) باشد بالطبع کمال، از چنین سعادت‌ی جدا است (کرسگارد، مجله ارغنون، ش ۱۶، تابستان ۱۳۷۹: ۹۹-۱۱۱؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۳۴۳). به همین دلیل است که نوع نگرش مکاتب مختلف به انسان، موجب شده است که تلقی آن‌ها از سعادت متفاوت باشد. مکاتبی که انسان را موجود مادی صرف می‌دانند، سعادت او را در گرو عوامل مادی می‌دانند اما بر اساس جهان بینی اسلام که انسان را موجودی مرکب از جسم و روح می‌داند، آنگونه که در آیه ۲۹ سوره حجر آمده است: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾، سعادت انسان با شکوفایی هماهنگ استعدادهايش و پاسخ مناسب به نیازهای روحی و جسمی‌اش، محقق می‌شود. زیرا او موجود مادی صرف نیست و زندگی واقعی‌اش در جهان دیگر است. بنابراین اندیشه و اعمال و رفتار و اخلاقیاتش، بدن اخروی او را می‌سازد. بنا بر همین جهان بینی است که علامه طباطبایی معتقد است سعادت هر موجود، دستیابی اوست به خیر وجودی خاصی که برای او مشخص گردیده است. از این رو سعادت انسان که موجودی مرکب از روح و جسم است، رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش و بهره‌مندی از آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۹).

مرحوم نراقی نهایت درجه سعادت را از زبان حکما، تشبیه آدمی به مبدأ معرفی می‌نماید. به این معنا که از انسان عملی از آن جهت که زیباست صادر گردد نه از آن رو که برای جلب منفعت یا دفع ضرر باشد و این مهم زمانی حاصل می‌شود که حقیقت آن انسان (که از آن به عقل الهی و نفس ناطقه تعبیر می‌شود) خیر محض شود و از تمام اوصاف رذیله حیوانی برمی‌گردد (نراقی، ۱۳۷۸: ۴۱-۴۰). این سخن نراقی در واقع تأیید و تفسیری است بر روایتی که از حضرت علی (ع) در باب تقسیم انواع عبادت‌بندگان ذکر شد. بنابراین بیان، تفسیر حیات طیبه به اطاعت و سعادت، هم‌سو و در یک راستا خواهد بود زیرا عبادتی که خالصانه انجام گیرد و از شائبه شوق به بهشت یا ترس از عذاب تهی باشد، موجب سعادت غایی انسان می‌گردد. در چنین حالتی است که آرامش بر سراسر زندگی او حاکم گشته و حیات او همانگونه که قرآن فرموده طیب می‌شود و هیچ عاملی نمی‌تواند پاکی و نیکی حیات او را مختل نماید زیرا چنین شخصی به مبدأ هستی متشبه شده است.

صاحب «المیزان» هم که بیش تر به سمت و سوی فلاسفه قدم برمی دارد و به مشرب آنان نزدیک تر می نماید، معتقد است که سعادت و شقاوت، به اختلاف موردش مختلف می شود. یعنی سعادت و شقاوت روح، یک چیز است و سعادت و شقاوت جسم، چیز دیگر و همچنین سعادت و شقاوت انسان، یک امر است و سعادت و شقاوت حیوان امری دیگر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱). همچنین برخی در تعریف سعادت گفته اند: «سعادت رسیدن به هر نوع کمال ممکن است که انسان استعداد و شایستگی وصول به آن را دارد» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۵: ۱۵۵) و یا به عبارت دیگر «سعادت عبارت است از استفاده صحیح، سالم و مشروع از نیروهای مختلف مادی و معنوی که پروردگار در تصرف و اختیار انسان قرار داده است» (ابن منظور، ۱۹۹۰، ج ۳: ۲۱۳).

گروهی از علما نیز بر این باورند که هر کدام از دو خصوصیت (سعادت و شقاوت) برای خود معنای مخصوصی دارند. به عنوان نمونه از منظر آنان «روح» دارای سعادت و شقاوتی است و «جسم» نیز سعادت و شقاوت مخصوص خود را دارد.

به نظر می رسد که در قرآن کریم نیز بر اساس همین نحوه نگرش و تقسیم بندی است که انسان را موجودی مرکب از جسم و روح می نامد. روح جنبه ابدی وجود انسان است و جسم جنبه متغیر و فساد و نقصان پذیر وجود آدمی است.

بر اساس این دیدگاه چه بسا امری که برای جسم شقاوت یا نقصان به شمار رود اما متضمن سعادت روحانی شخص باشد و بالعکس. تفکیک سعادت و شقاوت جسمانی و روحانی از یکدیگر همچنین می تواند تبیینی برای بلا یا و شرور و رنج های طبیعی و یا غیر ارادی نیز محسوب شود. یعنی اگرچه وجود بلایای طبیعی و یا از دست دادن عزیزان و سایر رنج های ناخواسته و غیر ارادی، به لحاظ جسمانی، ناکامی و شر محسوب می شوند اما صبر کردن بر آنها و پرورش کمالات انسانی در مواجهه با آنها می تواند سبب سعادت روحانی گردد.

گزارش آراء مفسران در تفسیر حیات طیبه به سعادت

تفسیر حیات طیبه به سعادت در تفاسیر با پنج نقل قول وارد شده است که بیش ترین آن مربوط به ابن عباس است. این اقوال عبارت اند از:

الف - تفاسیری که حیات طیبه را به نقل از ابن عباس به معنای سعادت آورده‌اند. این تفاسیر عبارت‌اند از: «تفسیر القرآن العظیم»/بن ابی حاتم(ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷: ۲۳۰۱)، «جامع البیان»(طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۱۵)، «الکشف والبیان عن تفسیر القرآن» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶: ۴۰)، «روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن»(ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ۸۹)، «زاد المسیر فی علم التفسیر»(ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۵۸۲)، «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»(ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳: ۴۱۹)، «الجامع لاحکام القرآن»(قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۱۷۴)، «البحر المحیط فی التفسیر»(ابوحنان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۵۹۲)، «تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر»(ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴: ۵۱۶)، «الدرر المنثور فی تفسیر المأثور»(سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۳۰)، «فتح القدر» (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۳۱)، و «تفسیر عاملی»(عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۳۶۸). البته زحیلی در «المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج»، این روایت را از قول ابن عباس و گروهی نقل می‌کند(زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۴: ۲۲۸).

ب - «جامع البیان» این تفسیر را با عبارت "قال الاخرون" آورده است و حیات طیبه را به سعادت تعبیر می‌کند(طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۱۴).

ج - در «تفسیر الحدیث» از قول طبری و غیر از او، حیات طیبه به سعادت و آرامش و اطمینان تفسیر شده است(دروزه، ۱۳۸۳، ج ۵: ۱۷۴).

د- در «تفسیر الجامع لاحکام القرآن» با تعبیر "گفته شده است" حیات طیبه به سعادت تفسیر شده و با همین تعبیر در «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم» به عبارت "سعادت بدون شقاوت" تعبیر شده است(قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۱۷۴؛ طنطاوی، بی تا، ج ۸: ۲۳۰).

ه- حجازی در «تفسیر الواضح» می‌نویسد حیات طیبه آن است که در آن سعادت فراوان باشد. این تفسیر بدون ارجاع این معنا را آورده است(حجازی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۳۷).

بررسی و ارزیابی تفسیر حیات طیبه به سعادت

در حکمت متعالیه، سعادت حقیقی انسان در بعد نظری عبارت است از ادراک صور و کمالات عقلی و در بعد عقل عملی نیز استقلال نفس و پدید آمدن تعادل نفسانی و

پرهیز از افراط و تفریط، ملاک سعادت حقیقی محسوب می‌شود. اگر انسان بتواند از خواسته‌های قوای مادون خود، مستقل شود و بین خواسته‌های درونی تعادل ایجاد کند و به سوی رفتارهای شایسته و پسندیده گرایش یابد و فضایل اخلاقی را در وجود خویش تا حد رسیدن به ملکه‌های نفسانی پرورش دهد، به آزادی درونی و عدالت درونی خواهد رسید که مرز سعادت حقیقی در بعد عملی انسان خواهد بود؛ بنابراین اگر انسان در بعد نظری، صورت‌هایی را به خوبی درک کند، در بعد عملی ظاهر گناه نکند و رفتار خوب داشته باشد و در بعد عملی باطن با پروراندن اخلاق و ملکات پسندیده در خود، به نشاط و آرامش درونی برسد، چون نفس تمام این معقولات و ملکات را با خود دارد و با آنها متحد و یکپارچه باقی می‌ماند، بدین صورت انسان در دنیا و آخرت سعادت‌مند خواهد بود (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۱۲۱).

اما از منظر اسلام برخورداری از معرفت عقلانی محض برای وصول به سعادت واقعی کفایت نمی‌کند و علاوه بر آن باید از فضایل الهی از جمله ایمان به خداوند، معاد و نبوت نیز برخوردار گردید؛ همچنین باید از مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی شایسته (عمل صالح) نیز بهره‌مند شد. پس سعادت حقیقی انسان در رسیدن به قرب الهی و همان سعادت اخروی است که تنها از طریق مجموعه‌ای فعالیت‌های عقلی، اخلاقی و دینی به دست می‌آید. در مورد نقش عمل صالح در سعادت انسان باید گفت عمل صالح در حقیقت میوه درخت ایمان است و دو رکن اساسی دارد. یکی حسن فعلی و دیگری حسن فاعلی، بنابراین عمل صالح منحصر در انجام واجبات دینی نبوده بلکه هر کار مفیدی که با نیت پاک انجام پذیرد، عمل صالح شمرده می‌شود هرچند اندک و ناچیز باشد. آنچه در عمل صالح مهم است، قصد قربت و تقرب به پروردگار است. پس با توجه به اینکه ایمان نقش حیاتی برای رسیدن به سعادت به عهده دارد، عمل صالح نیز که در حقیقت میوه درخت ایمان است، دارای نقش کلیدی و حیاتی برای رسیدن به سعادت و خوشبختی ابدی است.

هرچند سعادت غایی، همان سعادت اخروی است، اما سعادت اخروی از معبر سعادت دنیوی حاصل می‌گردد. زیرا حیات طیبه‌ای که در آیه ۹۷ سوره نحل به عنوان ثمره ایمان و عمل صالح مورد اشاره قرار گرفت، در حقیقت اوج سعادت هر مؤمن صالحی

است و اساساً جز در پرتو چنین سعادت دنیوی، امکان دستیابی به رستگاری اخروی میسر نمی‌شود.

نتیجه بحث

چنانکه از روایات و تفاسیر قرآنی برمی‌آید در موارد متعددی از عبارت قرآنی «حیات طیبه» به «سعادت» تعبیر و تفسیر شده است و به نحو موجهی می‌توان مدعی شد که بر اساس منابع روایی و تفسیری منظور از حیات طیبه همان سعادت و زندگی سعادت‌مندانه است. با این حال مفهوم سعادت به خودی خود ابهام مفهومی دارد و در طول تاریخ تفکر، طیف وسیع و متنوعی از تعاریف و تفاسیر راجع به سعادت مطرح گردیده است. لذا مراجعه صرف به گفتمان فلسفی در تبیین قرآنی سعادت چندان راهگشا نخواهد بود. اما از آنجایی که سعادت یک واژه فلسفی محض نیست و استعمال آن در گفتمان دینی نیز امری شایع است می‌توان از طریق آیات و روایات دیگری که به مفهوم سعادت پرداخته‌اند، به مقصود قرآنی (و نه فلسفی) سعادت نزدیک شد. از سوی دیگر با مراجعه به آیات و روایات مرتبط با نحوه و هدف خلقت انسان، درمی‌یابیم که از منظر دینی، انسان موجودی دو بعدی (مادی و معنوی) است و سعادت حقیقی او سعادت اخروی می‌باشد که از طریق عبادت و اطاعت خداوند و معرفت او قابل تحصیل است و بیان دیگری از قرب الهی به شمار می‌رود. البته در این میان تحصیل کامیابی‌های دنیوی مادامی که در خدمت وصول به هدف اصلی یعنی قرب الهی قرار گیرند نیز به عنوان مقدمات سعادت حقیقی ارزشمند خواهند بود.

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت که سعادت قرآنی به تنهایی بر هیچ یک از تعریف‌های مکاتب فلسفی از سعادت منطبق نیست اما هر یک از این تعاریف می‌توانند در معنای خالص شده خود بیان کننده وجهی از وجوه سعادت قرآنی باشند. سعادت قرآنی دربردارنده وجوه خالص شده تشبیه به خدای افلاطونی، دانش عملی ارسطویی، فضیلت‌گرایی رواقی، لذت‌گرایی اپیکوری و خدامحوری قرون وسطی است. سعادت از منظر قرآنی آنچنان که /افلاطون و به تبع او رواقیون باور داشتند دربردارنده اخلاق فضیلت است اما نه آنچنان که به کلی از نتایج عمل و باز بماند و یا اعتقاد به آخرت در

آن امری عرضی باشد. همچنین سعادت قرآنی همچون سعادت ارسطویی، به عمل فاعل توجه دارد اما چنان نیست که نیت و معرفت نظری در آن کم اعتبار گردد، و در نهایت سعادت قرآنی همچون سعادت اپیکوری، به اهمیت لذت و جایگاه آن در اعمال آدمی توجه دارد اما لذت را در تمتعات مادی منحصر نمی‌داند و پای لذات معنوی و عقلانی را به عنوان مصداق اتمّ لذات انسانی به میان می‌کشد.

با این وصف اگر بتوان چنین ترکیب جامع و خالص شده و البته سازواری از معنای سعادت را از گفتمان فلسفی بیرون کشید، آنگاه می‌توان مدعی شد که چنین تعریف فلسفی از سعادت معادل حیات طیبه خواهد بود وگرنه هیچ یک از تعاریف مکاتب فلسفی از سعادت به تنهایی تبیین کننده تمام ابعاد حیات طیبه قرآنی نیست و در این صورت صرفاً می‌توان مدعی شد که نزدیک‌ترین فهم فلسفی از سعادت که با حیات طیبه قرآنی سازگاری بیش‌تری دارد، فهم فیلسوفان مسیحی قرون وسطی از سعادت و تبیین ملاصدرا از سعادت در «حکمت متعالیه» است.

کتابنامه

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

نهج البلاغه، ترجمه محمد جواد شریعت.

کتب عربی

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. ١٤١٩ق، تفسیر القرآن العظیم، اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. ١٤٢٢ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العرب.

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. ١٤٢٢ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. ١٤١٩ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه- منشورات محمدعلی بیضون.

ابن مسکویه رازی، ابوعلی بن محمد یعقوب. ١٤١٠ق، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت: دار ومکتبه الحیاة.

ابن منظور، محمد بن مکرم. ١٩٩٠م، لسان العرب، بیروت: دار الفکر- دار صادر.

ابو علی سینا، حسین بن عبدالله. ١٣٨٣ش، الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغه.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی محمد. ١٤٠٨ق، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، ترجمه جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف. ١٤٢٠ق، البحر المحیط، صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.

آبیاری، ابراهیم. ١٤٠٥ق، الموسوعة القرآنية، بیروت: مؤسسه سجل العرب.

آمدی. ١٣٨٨ش، غرر الحکم ودرر الکلم، بی جا: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. ١٤٢٢ق، الكشف والبيان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. ١٤٢٢ق، الكشف والبيان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

حجازی، محمد محمود. ١٤١٣ق، تفسیر الواضح، بیروت: دار الجيل الجديد.

دروزه، محمد عزت. ١٣٨٣ق، تفسیر الحدیث، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ١٤٢٦ق، مفردات ألفاظ القرآن، صفوان عدنان داوودی، قم: طلیعة النور.

زحیلی، وهبة بن مصطفى. ۱۴۱۸ق، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر.

سيوطي، جلال الدين. ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور في تفسير المأثور**، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفی.
شوكاني، محمد بن علي. ۱۴۱۴ق، **فتح القدير**، دمشق- بيروت، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب.
شيرازي، صدر الدين محمد. ۱۳۶۰ش، **الشواهد الربوبية**، الاشراف السادس، المشهد الثالث با تعليق آشتياني، چاپ دوم، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
الشيرازي، صدر الدين (ملاصدرا). ۱۹۸۱م، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار احياء التراث.

طباطبايي، محمد حسين. ۱۳۶۰ش، **رسالة الولاية**، قم: مؤسسه اهل البيت (ع).
طبري، ابو جعفر محمد بن جرير. ۱۴۱۲ق، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار المعرفة.
قرطبي، محمد بن احمد. ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
مجلسي، محمد باقر. ۱۴۲۹ق، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الأئمة الأطهار**، بيروت: الاميرة للطباعة والنشر والتوزيع.
مصطفوي، حسن. ۱۴۳۰ق، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، بيروت- لندن- قاهره: دار الكتب العلمية- مركز نشر آثار علامه مصطفوي.

کتاب فارسی

ابوعلى سينا، حسين بن عبدالله. ۱۳۶۲ش، **معراجنامه**، تصحيح نجيب مايل هروي، انتشارات آستان قدس رضوي.
ارسطاطايس. ۱۳۸۱ش، **اخلاق نيكو ماخس**، ترجمه سيدابوالقاسم پورحسيني، تهران: دانشگاه تهران.
جمعی از نویسندگان. ۱۳۷۲ش، **فلسفه تعليم و تربيت**، دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات سمت.
رجبي، محمود. ۱۳۸۰ش، **انسان شناسي**، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني.
رسائي، حميد. ۱۳۷۶ش، **سيميای خوشبختي**، قم: انتشارات دفتر تبليغات.
ريتر، يو آخيم. ۱۳۹۴ش، **فرهنگنامه تاريخي مفاهيم فلسفه**، ترجمه محمد حسيني بهشتي و بهمن پازوكي، تهران: انتشارات نو ارغنون.
الشيرازي، صدرالدين. ۱۳۵۴ش، **المبدأ والمعاد**، ترجمه سيدجلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
شيرازي، صدرالدين. ۱۳۶۴ش، **تفسير قرآن كريم**، تصحيح محمد خواجوي، قم: بيدار.

- شیرازی، صدرالدین. ۱۳۸۳ش، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- عاملی، ابراهیم. ۱۳۶۰ش، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۸ش، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- محمدی ری شهری، محمد. ۴۲۶ق، میزان الحکمة، قم: مؤسسه دار الحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۸ش، فصلنامه معرفت، شماره ۱۸.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۶ش، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۹ش، تاریخ فلسفه غرب، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- نراقی، احمد بن محمد. ۱۳۷۸ش، معراج السعادة، قم: هجرت.

مقالات

- کرسگارد، کریستین. «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، مجله ارغنون، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۷۹، صص ۹۹-۱۱۱.

Bibliography

- Holy Quran translation by Mohammad Mehdi Fooladvand
- Abiari, A, (1984), Encyclopedia of Quran, Sajjal al-Arab Institute
- Amadi, (2009), Ghoraro al-Hakam and Dorar al-kalam, Office of Islamic publishing and culture
- Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman bin Muhammad, (1998), Interpreting Al-Quran al-Azim, Asaad Mohammad Tayyeb, Riyadh, School of Nazar Mostafa Albaz
- Ibn Jozzi, Abol Faraj Abdul Rahman (2001). Zad al-Meissar in Interpretive science, Abdul Razak al-Mahdi, Beirut, Arabic Book House
- Ibn Atiyah Andalusi, Abdul Haq ibn Ghaleb, (2001). Al-Muharir al-Wajis in interpreting the dear Book. The research of Abdul Salam Abdul Shafi Mohammad, Beirut, House of Scientific Books
- Ibn Kathir Damesghhi, Ismail Ben Amro, (1998), Interpreting al-Quran al-Azim, Beirut, Scientific Publication of Mohammed Ali Baydoun
- Ibn Maskouei Razi, Abu Ali ibn Muhammad Ya'qub (1989), Refinement of Character and purification Al-Araqi, al-Hayah House
- Ibn Manzur , Ibn Mukaram (1990), Arabic tongue, Beirut, Dar al-sader.
- Abu Hayan Andily, Mohammed bin Youssef (1999). The surrounding Sea, Sadqi Mohammad Jamil, Beirut, Dar Al-Fakr

- Ave Sina, Hussein bin Abdullah (1983). Ascension letter, Correction: Najib Mayel Heravi, Astane Qudse Razavi Publication
- Ave Sina, Hussein bin Abdullah (2004). Al-Isharat and Al-Tanbihat, Qom, Nashr-01-Balaghah
- Abul-Fottouh Razi, Hussein bin Ali Mohamed (1987). The Garden of Jinan and the spirit of Jinan in the interpretation of Qur'an, Ja'far Yahaqi, Mohammad Mahdi Nasih, Mashhad, Islamic Research Foundation of Astane Qudse Razavi.
- Arsta Tayes (2002). Nico Makhz's Ethics, Translated by Seyyed Abol-Ghasem Pourhosseini, Tehran, Tehran University
- Tha'libi Neyshaburi, Abu Ishaq Ahmad bin Ebrahim (2001). Exploration and explanation in interpretation of the Qur'an, Beirut, Arab Heritage Revival House
- A group of writers, philosophy of education, (1993). Office of coordination of University and seminary, Samt Publication, Tehran
- Hejazi, M. M. (1992). Clear commentary. Beirut, Darul Jail al-Jadid
- Daroudzah, Mohammad Ezzat, (1963). Commentary on al-Hadith. Cairo, Arabic Books Dar al-haya
- Raghib Esfahani, Hussein ibn Muhammad (2005). Words of the Quran, Safwan Adnan Davoudi, Qom, Taliyah al-Nour
- Rajabi, M. (2001). Anthropology, , Imam Khomeini Institute of Educational and Research, Tehran
- Rasaei, H. (1997). Portrait of happiness. Qom, Advertising Bureau Publications.
- Zohaili, Vahba ibn Mostafa (1997). Explanation enlightening in the doctrine and the Sharia and the curricula. Beirut, Damascus, Contemporary Thought House.
- Sayed Radzi, (2001). Nahj al-Balaghah, Translation: Mohammad Javad Shariat, Asatir Inc., Tehran.
- Sayooti, Jalal al-Din (1983). Durr al-Manthoor in the interpretation of the mathor. Qom, Library of Ayatollah Mar'ashi.
- Showkani, Mohammed Ali (1993). Fath al-Ghadir, Damascus, Beirut, Dar ibn Katheer, House of good speech,
- Alshirazi, Molasadra (1981). The transcendent judgment in the four rational books. Beirut, Darahiyeh Heritage
- Alshirazi (1975). The Origin and the Hereafter. Translation: Ashtiani, S. J. Tehran, Society of Wisdom and Philosophy of Iran
- Shirazi, S. M., (1981). The divine evidence, The sixth brightness, the Third scene, With suspension of Ashtiani, University Publishing Center, Second edition, Tehran,
- Shirazi, S. (2004). Explanation of Kafi's Principals. Translated by Khajavi, M., Institute of Islamic Sciences and Cultural Studies, Tehran.
- Shirazi, S. (1985). Interpretation of Qur'an. Correction by Khajavi, M., Qom, Bidar.
- Tabatabaei, M. H., (1981). Resalat Al-Welayah, Qom, Ahl al-Bait Institute (AS). Qusam al-Darsat al-Islam
- Tabari, A. J. (1991). Comprehensive text in the commentary on al-Quran. Beirut, Dar al-Ma'rafah.
- Ameli, I. (1981). The Interpretation of Ameli, Sadoogh Publication, Tehran.
- Reiter, U. A., (2015). Encyclopedia of Historical Culture of The Concepts of Philosophy, Translation: Hosseini Beheshti, M., & Pazooki, B., Noo Arghavan publication, Tehran.
- Ghartabi, M. A., (1985). Combination of the provisions of the Qur'an. Naser Khosroo publication, Tehran.

- Kapston, F., (1989). The history of Philosophy. Translation: Mojtabavi, S. J., Soroush Scientific and Cultural publication, Tehran.
- Keresgard, K., (2000). The source of value in terms of Aristotle and Kant. Translated by: Javadi, M., Arghanoo Journal, 16, 99-111
- Majlesi, M. B., (2008), Baharalanwar University to run the news. Beirut, Emirates Printing, Publishing and Distribution
- Mohammadi Rey Shahri, M. (2005). Encyclopedia of Wisdom, Dar al-Hadith Institute, Qom.
- Misbah Yazdi, M. T., (2009). Knowledge Quarterly, 18, 142
- Mostafavi, H. (2008). Investigating the words of the Holy Quran, Beirut, London, Cairo, Scientific Book House; Center for the dissemination of the effects of Alamah Mustafavi.
- Motahari, M. (2007). Works by Shahid Motahari (Philosophy of Ethics), Sadra Inc, Qom.
- Malekian, M. (2000). History of Western philosophy. Institute of Constituency and University, Tehran.
- Naraghi, Ahmad bin Mohammad (1999). Mearaj al-Happines. Hijrat Inc. Qom.

Status of Happiness in Quranic Life Style

Maryam Solgi: Assistant Professor, Faculty Member, Al Zahra University

Zahreh Sadat Nabavi: Assistant Professor, Faculty Member, Payam – e Nour University

Abstract

The present research which is done with descriptive – analytical method, studies the concept of happiness relationship with Pure Life in Holy Quran. In narrative and interpretive references, Pure Life is mentioned as happiness repeatedly. But the philosophical – religious concept of “happiness” is of ambiguity and various philosophical – religious schools offer different definitions. On the other hand, common aspect of all definitions of “happiness” with Pure Life is in their extremity. It means either Pure Life or all definitions of “happiness” emphasize the extremity of human lives as well as good living. Since based on ideology, human is a creature of both body and spirit and worldly life is a beginning of otherworldly life, thus real happiness contains any affair which meets the main aim of creating: approaching God.

Keywords: happiness, Pure Life, Quran, excellence, human, philosophy, Mollasadra.