

اسباب و عوامل سعادت در آرای فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی

مرتضی یوسفی راد*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

اسباب و عوامل
سعادت در آرای
فارابی، ابن سینا و
خواجه نصیرالدین
طوسی
(۲۵ تا ۴۲)

چکیده

فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی در چارچوب علل اربعه و در پرسش از اینکه سعادت چگونه تحصیل می‌شود، آیا تحصیل آن متوقف بر وجود زمینه‌ها و علل و اسباب بیرونی (بیرون از نفس انسان) است، یا با وجود زمینه‌های درونی مثل تهذیب نفس به اسباب بیرونی نیاز نمی‌شود؟ در پاسخ، آنان تحصیل آن را متوقف بر وجود علل و اسباب بیرون از نفس آدمی یعنی اسباب مدنی می‌کنند. آنان سعادت را با ابعاد اجتماعی انسان و نظام سیاسی گره می‌زنند و تحصیل آن را از طریق نظام سیاسی مطلوب فاضله و با همکاری و تعامل افراد مدنی با یکدیگر بر مبنای حکمت و شریعت ممکن و دست‌یافتنی می‌دانند و از فلسفه‌های سیاسی درون‌گرا که سعادت انسان را از طریق اسباب و عوامل صرفاً فردی یا معنوی و اخروی دنبال می‌کنند، فاصله می‌گیرند و با هدف رسیدن به آن به تجویز نوعی از نظام سیاسی با عنوان «مدینه فاضله» برمی‌آیند که مهندسی و معماری آن بر دستیابی و تحصیل سعادت فردی - جمعی، مادی - معنوی و دنیایی - اخروی طراحی شده باشد.

واژه‌های کلیدی:

حکمت، زندگی مدنی، سعادت، سعادت دنیوی، سعادت اخروی، شریعت، نظام سیاسی مطلوب.

* استادیار، گروه فلسفه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

(myusefy@gmail.com)

مقدمه

فلاسفه مشاء در چارچوب علل اربعه ضمن اینکه برای هر پدیده‌ای پرسش از علت مادی و از مبدأ وجودی آن دارند، پرسش از علت غایی و پرسش از علت وجودی آن هم دارند. اینکه غایت زندگی چیست؟ و خلقت انسان به چه منظور و هدفی است؟ سعادت را پاسخ می‌دهند. اما اینکه سعادت چگونه تحصیل می‌شود؟ آیا از طریق عوامل فردی و درونی، مانند تهذیب نفس است، یا متوقف بر عوامل بیرونی، مانند تعاملات مدنی و وجود جامعه و نظام سیاسی است؛ فلاسفه مشاء سعادت را در کنار امر معنوی و اخروی، امری دنیوی و مادی نیز در نظر گرفته‌اند و تحصیل آن را به زندگی مدنی و نظام سیاسی متوقف دانسته‌اند تا با همکاری و تعامل افراد مدنی با یکدیگر بر مبنای حکمت و شریعت عدالت‌محور درون یک جامعه و نظام سیاسی مطلوب امکان ظهور و بروز همه استعدادهای کمالی انسان و جامعه ظهور و بروز کند و از آن طریق سعادت تحصیل شده و در نهایت، به سعادت حقیقی دست یافته شود.

از این رو، اینکه آیا سعادت را که فیلسوفان مشایی گویند، امر وقوعی و بیرونی است، یا امر درونی؟ آیا شامل حیات اخروی و معنوی انسان است یا حیات دنیوی و مادی انسان را شامل است؟ آیا می‌توان در زندگی فردی و در ارتباط معنوی بدون تعاملات اجتماعی و سیاسی تحصیل کرد یا تحصیل آن متوقف بر حضور در جامعه و روابط اجتماعی و در نظام سیاسی و تعاملات مبتنی بر حکمت و عدالت است؟ پرسش‌هایی است که در این مقال بدانها پاسخ داده می‌شود. در مجموع، پاسخ به آنها تبیین‌کننده بخشی از نظریه سعادت فلاسفه مشاء است. پاسخ به این پرسش‌ها نشان می‌دهد در فلسفه سیاسی مشاء نخست، سعادت امری صرفاً اخروی و یا فردی نبوده و دوم، کمال سعادت به توأم دانستن سعادت اخروی و معنوی با سعادت دنیوی و مادی است. یعنی سعادت دنیوی و مدنی شرط لازم برای سعادت اخروی است و برخلاف نظر بعضی مکاتب، سعادت کامل و همه باید از طریق عمل و نظر و در بیرون از زندگی فردی گوشه‌نشینانه، بلکه در تعامل با دیگران و رعایت موازین آن حاصل شود.

از این رو، باید گفت در نهایت، سعادت حقیقی و کامل در ابعاد دنیوی، اخروی، فردی و اجتماع در چارچوب تعاملات مدنی شهروندان و درون نظام سیاسی مطلوب دست‌یافتنی است. در این مقاله همراه با بحث از مفهوم سعادت، اسباب و عواملی که سعادت در پی دارند، در آرای فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بررسی می‌شود.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

مستقیماً

۱. سعادت و متعلق آن

۱-۱. معنا و مفهوم سعادت

«سعادت» در لغت به معانی نیک‌شدن، نیک‌بختی، فرخندگی، خجستگی، همایونی و خوشبختی آمده است که همگی ناظر به دستیابی به وضعیت، حالت و شرایط مطلوبی است که ماهیت خیر و نیکی دارد و در عین حال، آمیخته با بدی و شر و مضرات جانبی نیست. هرچند چنین شرایطی ممکن است بالفعل موجود نباشد، یا به معنای رضایتمندی کامل از خیری که نصیب نفس شده است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۹۱). اما در معنای اصطلاح آن، آرای فیلسوفان از حقیقت آن متفاوت است سوفسطائیان آن را ارضای امیال می‌دانند. رواقیان آن را موافقت فعل با عقل می‌دانند. افلاطون آن را پیروی از فضیلت دانسته و ارسطو آن را خیر اعلی می‌داند (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۹۲-۳۹۱). فلاسفه مشاء سعادت را غایت وجودی انسان دیده و عالی‌ترین مقصد کمالی انسان در فعالیت‌های فردی بلکه مدنی (سیاسی-اجتماعی) معرفی می‌کنند و شکل کامل و تام آن را متوقف بر حوزه حکمت عملی و زندگی مدنی و سیاسی می‌دانند.

فارابی سعادت را نهایت خیری می‌داند که آن غایت آدمی است و برای نیل به سعادت، فراتر از آن غایتی وجود ندارد تا انسان آن را طلب کند.

«سعادت خیر و غایتی است که در ورای آن مطلوب دیگری نیست تا به

واسطه آن فرد خجسته گردد» (فارابی، ۱۹۷۱: ۸۰).

همچنین می‌گوید: «[سعادت] نیل نفس است به کمال وجودی آدمی آن‌طور که با حصول آن، نفس در قوام خود نیازی به ماده ندارد» (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷).

ابن‌سینا نیز در مبدأ و معاد آن را به ملاحظه آثاری که نفس ناطقه بعد از کمال خود می‌پذیرد، در تعریف سعادت می‌گوید: «کمال نفس انسانی و تجرد عقلی آن از ماده و لواحق آن است». در واقع، سعادت غایت وجودی انسان است که متوجه نفس انسانی انسان است و انسان را به نهایت کمال خود می‌رساند.

بنابراین، حقیقت سعادت کمالی است که تکمیل و تمام کننده حقیقت و سعه وجودی انسان است و در واقع، پاسخ به پرسش از «چرایی انسان» است. به این ترتیب، سرشت و ماهیت حیوانی-انسانی / شیطانی-الهی / مادی - معنوی آدمی را هویتی انسانی، معنوی و الهی می‌بخشد و انسان را از قابلیت‌های دوگانه یادشده به فعلیتی انسانی و الهی مبدل می‌کند.

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

اسباب و عوامل
سعادت در آرای
فارابی، ابن‌سینا و
خواجه نصیرالدین
طوسی
(۲۵ تا ۴۲)

۱-۲. تعلق سعادت به نفس یا بدن؟

میان فلاسفه اختلاف است که آیا سعادت متعلق به نفس است یا به بدن و بازگشت، این اختلاف به آن است که آیا ماهیت انسان نفس و روح است، یا بدن و جسم. هرگونه اظهار نظری درباره ماهیت انسان پاسخگوی پرسش از متعلق سعادت است که آیا متعلق آن فقط نفس یا فقط بدن است یا هم نفس و هم بدن؟ چنین اختلافی ابتدا حکمای یونانی را بیشتر به خود جلب کرده است. حکمایی مانند فیثاغورس، سقراط و افلاطون که قبل از ارسطو بوده‌اند، سعادت را متعلق به نفس دانسته، معتقدند برای بدن حظّ و نصیبی از سعادت نیست (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۶ و ۱۱۰). در این صورت، در نسبت بدن با نفس، بدن آلت و ابزاری برای نفس است و همه ماهیت انسان، نفس ناطقه او می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۴). دسته‌ای دیگر از حکمای قدیم بعد از ارسطو، مانند رواقیون و بعضی از طبیعیون که بدن را جزئی از اجزای حقیقت انسان دانسته‌اند، قائل به سعادت نفسانی و جسمانی شده‌اند (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۹۱).

ارسطو متفاوت از دو دیدگاه قبل که کاملاً برخاسته از مبانی نظری آنان بود، دیدگاه خود را بر اختلاف مردم در معنا و چیستی سعادت متوقف کرد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۲۱-۲۱۹). بنابراین، جنس سعادت است که ارسطو مطرح می‌کند صرفاً و تنها نفسانی نیست؛ بلکه از آن نظر که مردم افعال شریف و حسن خود را به انضمام مال، ثروت و نیک‌بختی و دیگر امور مادی به دست می‌آورند، سعادت نیازمند دیگر ابزارها و صناعات خاصه در سعادت حکمت نیازمند صناعت ملک و تدبیر است (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۵). بنابراین، ارسطو با رویکرد انضمامی به مسئله سعادت، نظریه سعادت خود را از فلاسفه و حکمای قدیم متمایز می‌کند. فلاسفه اسلامی متعلق سعادت را هم نفس و هم بدن دانسته و در نتیجه، با رویکرد انضمامی بدان نگریده‌اند و تحصیل تام و تمام آن را بر وجود امور عملی و عینی و بیرونی مانند صحت بدن و تعاملات مدنی مبتنی بر عدالت و معرفت می‌دانند. ملاصدرا از دو قسم سعادت سخن می‌گوید. قسمی از آن سعادت دنیوی شامل سعادت بدنی و غیربدنی نظیر برخورداری از اسباب معاش زندگی است و قسمی سعادت اخروی شامل معارف و اعمال عبادی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۶۹-۲۶۸). بنابراین، فلاسفه اسلامی سعادت را فراتر از سعادت اخروی و معنوی دیده‌اند و در رسیدن به سعادت کامل و تمام لازم می‌دانند به اسباب و زمینه‌های بیرونی آن هم رو آورده شود.

۱-۳. نقش جامعه و نظام سیاسی

فلسفه سیاسی مشاء در فضای سنت فلسفه میانه اسلامی دانشی است که دغدغه اساسی‌اش تحقق فضایل و کمالات در جامعه است. از همین رو، هدف نهایی آن ترسیم

نظم مطلوبی است که در آن، افراد جامعه و شهروندان به سعادت‌های خود دست یابند. بنابراین، به تعبیر ویلیام بلوم نظم سیاسی مطلوب دنیوی فلسفه کلاسیک و اسلامی از متافیزیک خاص برخاسته و بر آن استوار شده است (بلوم، ۱۳۷۳: ۳۹). به همین منظور، باید برای فهم اینکه چرا آنان سعادت را بر جامعه و تعاملات مدنی در نظام سیاسی متوقف کرده‌اند، مقدماتی به عنوان مبادی بحث فضایل و ارزش‌ها ارائه شود. این مبادی که مقدمات بحث را تشکیل می‌دهند، عبارت‌اند از (شیرازی، ۱۳۶۹، ج: ۱، ۱۲۹):

۱. برخورداری هر شیء از کمالی؛

۲. کمال هر شیء، خاص آن شیء است؛

۳. غایت‌مداری اشیا (میل به غایت مطلق)؛

۴. تقدم ارزشی علت غایی بر دیگر علل در نیل به سعادت قصوا.

در توضیح مقدمات یادشده، کمال یک شیء در جایی مطرح می‌شود که نقصان یا ضعف، کاستی، استعداد و قوایی در شیء وجود دارد که هنوز رفع نشده و استعدادها فعلیت نیافته است؛ در عین حال، آن شیء در تحقق کمالات خود نیازمند رفع ضعف‌ها و کاستی‌ها و فعلیت‌بخشی به استعدادها و قوا دارد و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، هر موجودی را کمالی است و کمال بعضی از موجودات از بدو خلقتشان همراه و مقارن وجودشان است؛ اما کمال بعض دیگر، متأخر از وجودشان بوده است و به تدریج و با دیگر موجودات کامل می‌شوند. «کمال بعضی موجودات در فطرت با وجود مقارن افتاده است و کمال بعضی از وجود متأخر» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۷).

موجودات عالم زمینی، از جمله انسان، از قسم دوم است. این نوع موجودات همواره در حال حرکت از نقص به کمال می‌باشند تا با اسباب کمال خود به کمالی که علت وجودی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، برسند. این نوع کمال که موجب می‌شود انسان از همجنس خود، یعنی حیوان متمایز شود، از طریق فعلیت یافتن قوه ناطقه است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

قوه ناطقه فصل ممیزی است که در تعریف انسان به «حیوان ناطق»، تمایزبخش انسان از حیوان است، مادامی که از قوه و استعداد بودن خارج شود و همه آنچه از ظرفیت و قابلیت به‌طور فطری در آن نهاده شده است، به فعلیت درآید.

در فلسفه سیاسی مشاء همه اشیا که حیثیت وجودی به خود گرفته‌اند، از کمالی برخوردارند و نوع آن به جایگاه وجودی آن بستگی دارد. به تعبیر فارابی، هر شیء کمالات و قابلیت‌های وجود یافتن را دارد مادامی که آن قابلیت‌ها به‌طور ارادی یا طبیعی به آن کمال نرسیده باشند (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۶). خواجه طوسی نیز کمال یک شیء را در

استعدادی می‌داند که خاص آن شیء است، و جب می‌شود فعل خاصی از آن شیء صادر شود: «کمال هر چیزی در صدور فعل خاص اوست از او بر تمام‌ترین وجهی (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۷). بنابراین، کامل‌ترین افراد کسانی‌اند که خاصیت کمالی خود را به بهترین وجه اظهار کنند.

نزد فیلسوفان سیاسی مشاء غایت‌انگاری نیز از دیگر مبادی شناخت غایات و ارزش‌هاست. باور آنان به وجود علل اربعه و از جمله علت غایی برای اشیای تکوینی موجب می‌شود آن‌ها بگویند اشیاء به‌طور تکوینی میل به غایت مطلق دارند؛ بنابراین، اشیاء غایت‌مدارند؛ یعنی اشیاء هر یک غایتی دارند و در طول موجودیت خود آن غایت را طی می‌کنند، تا به آن غایت دست یابند؛ به همین دلیل، فارابی غایت‌یادگیری فلسفه و دین را نیز شناخت آن غایت می‌داند و می‌گوید: «[این] غایت چیزی است که در تعلیم فلسفه هدف می‌شود و آن شناخت خالق هستی است». (فارابی، ۱۳۲۵هـ-ق الف: ۶۲). همان‌طور که درباره غایت دین می‌گوید: «دین، مقدمات و مبادی موجودات و شناخت مبدأ و سبب اول موجودات را که سعادت قصواست، ارائه می‌دهد». در حوزه حکمت عملی و آنچه مصنوع یا تحت اراده انسان است، نیز باید چنین باشد: «رهبر کسی است که غرض و مقصودش در تدبیر مدینه، سعادت خود و این مدینه است» (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۰). توجه زیاد فلاسفه مشاء، به‌ویژه فارابی، به غایت اشیاء نیازمند بحث – هر چند کوتاه – درباره ارزش و جایگاه علت غایی اشیاء در میان دیگر علل است.

فیلسوفان مشاء برای اشیای تکوینی چهار علت قائل‌اند که آن‌ها عبارت‌اند از علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. اما در میان آن‌ها برای علت غایی ارزش و مرتبه بالاتری قائل‌اند؛ زیرا علت غایی شیء علت ایجادکننده و موجودیت‌دهنده علت مادی و علت صوری شیء است، و علت فاعلی نیز به تبع علت غایی شیء را ایجاد می‌کند و دیگر اینکه کمال نهایی شیء در غایت شیء است و با علت غایی حاصل می‌شود. به همین دلیل، ملاک ارزشیابی اشیاء و میزان خیر و شری اشیاء به غایت اشیاء و میزان نقشی بستگی دارد که شیء در رسیدن به سعادت ابدی ایفا می‌کند؛ «فضل اشیاء آن باشد که وسیلت باشد به آن (سعادت ابدی)» (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۹).

۲. سعادت، جامعه و نظام سیاسی

فلاسفه مشاء اگرچه اصل سعادت را متوجه نفس انسانی می‌دانند اما اینکه نفس در چه حالتی و در چه شرایطی به سعادت کامل و تمام دست می‌یابد، بر این اعتقادند که انسان در توانمندی‌های خود موجودی ناقص است و در رفع نواقص، کاستی‌ها و ضعف‌های

خود ناگزیر است به دیگران روی آورد و در یک نظام متعادل عادلانه از آن‌ها کمک بگیرد و کمالات خود را تحصیل کند تا به سعادت کامل دست یابد.

فلاسفه سیاسی مشاء در راستای نیل انسان به کمال نهایی خود، یعنی سعادت و با نظر به اینکه کمال انسان متوقف بر تحصیل فضایل است، معتقدند این فضایل هر یک در پیوند با هم‌نوعان محقق می‌شوند. از این رو، فضایل و سعادت‌ها باید در جامعه و در ارتباط و تعامل عادلانه و نوع‌دوستانه قرار گیرد و با سیاست فاضله معرفی، تبیین و در جامعه جاری و ساری شود، نفوس ناطقه مردم و شهروندان طالب معارف حقیقی و تعاملات عادلانه شوند تا در نهایت، انسان به سعادت خود نایل آید و این امر محقق نمی‌شود، مگر از طریق نظام سیاسی مطلوب و مدینه فاضله. بنابراین، نزد فیلسوفان مشاء فلسفه وجودی نظام سیاسی مطلوب و مدینه فاضله، رسیدن به سعادت شهروندان (افراد مدنی جامعه) است؛ به عبارت دیگر، علت غایی مدینه فاضله سعادت شهروندان است (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۷).

امر دیگری که ارزش وجودی سعادت را در دستگاه منظومه‌ای فیلسوفان مشاء نسبت به انسان و سعادت آن نشان می‌دهد، بحث از هدف غایی ریاست مدینه فاضله است. نزد مشائیان در کنار اینکه فلسفه وجودی مدینه فاضله و تأسیس آن، سعادت شهروندان است، هدف غایی رئیس مدینه فاضله نیز ایجاد اسباب، مقدمات و راه‌های تحصیل سعادت است. رئیس مدینه فاضله از طریق فراهم کردن اسباب و بسترهای معرفی و رواج فضایل، نقش اساسی در تسهیل راه‌های تحصیل سعادت دارد.

نزد فارابی رئیس مدینه فاضله با هدف نیل به سعادت قصوی، به وضع و ترسیم دین (ملت) و آیین فاضله و معارف حقیقی و قوانین سعادت‌آور همت می‌گمارد، تا به مهندسی و معماری نوعی از جامعه و نظام سیاسی برآید که هم کلیت و هم اجزاء و عناصر آن کارویژه سعادت داشته باشند. هدف او رسیدن افراد به غرض و مقصود اصلی‌شان است (فارابی، ۱۹۸۶: ۴۳).

فارابی در *احصاء العلوم*، مدینه فاضله و ریاست آن را دو علت و سبب سعادت حقیقی می‌داند و راه انحصاری دستیابی به آن را این دو می‌داند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۰۷). نزد وی نظام سیاسی که بتواند افعال و سنن و ملکات ارادی را که در پرتو آن‌ها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، در مردم جایگزین کند، نظام سیاسی با ریاست فاضله است. شهرها و مردمی که تابع چنین حکومتی باشند، مدینه‌های فاضله و امت‌های فاضله می‌شوند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۰۸-۱۰۷).

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

اسباب و عوامل
سعادت در آرای
فارابی، ابن سینا و
خواجه نصیرالدین
طوسی
(۲۵ تا ۴۲)

رئیس مدینه و نظام سیاسی فاضله با حکمت و فلسفه، به عنوان علم و معرفت سعادت آور، با تشبه به «الله» و علم به نظام موجودات و تدبیر آن‌ها، مدیریت و راهبر مدینه فاضله را به سوی عالم بالا در اختیار می‌گیرد. در این صورت، فلسفه قوام‌دهنده مدینه فاضله شده (داوری، ۱۳۸۲: ۲۹)، و رئیس مدینه فاضله وجود دهنده آن می‌شود.

در نظریه معرفتی فیلسوفان سیاسی مشاء سعادت اساساً ماهیت معرفتی دارد و ناظر به معارف حقیقی و دستیابی به حقایق اشیاست و این امر با افاضه عقل فعال به عقول بشری حاصل می‌شود. عقل فعال به همه نفوس ناطقه بشری به میزان ظرفیت آن‌ها معارفی حقیقی افاضه می‌کند؛ اما آنچه بیشترین قابلیت را برای دریافت کمالات و حقایق هستی دارد «نفس نبی» است. نفس نبی برای تنظیم زندگی مدینه فاضله از طریق اتصال به عقل فعال، همه حقایق و معارف حقیقی را که بشر در سعادت خود بدان نیازمند است، دریافت می‌کند و آن‌ها را به افراد مدنی مدینه فاضله منعکس می‌کند. نزد فارابی سعادت قصوی نزدیک‌ترین شیء به عقل فعال است: «اقرّب الشئ الی العقل الفعّال» (فارابی، ۱۳۲۵-هـ ق ب: ۲۵). در این صورت مسیر سعادت، مسیر تقرب به مرتبه عقل فعال است؛ «هی (سعادت) ان صیر نفس الانسان مثل الکمال فی الوجود حیث لا تحتاج فی قوامها الی ماده» (فارابی، ۱۹۶۴: ۲۶). بنابراین، سعادت مادامی که به حد قصوی می‌رسد عین خیر می‌شود و خیریتش لذاته است (هی الخیر المطلوب لذاته) (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۱)، و نیز عین غایت اشیا و اعظم اشیاست و متعلق ادراک نفس ناطقه است، نهایت کمال نفس ناطقه محسوب می‌شود. بنابراین، سعادت امری عقلانی - نه جسم و جسمانی و مادی - و منبع عالی آن، عالم معقولات است. چنین ویژگی‌هایی نشان می‌دهد نظریه سعادت فیلسوفان مشاء در هماهنگی کامل میان نظم عالم زمینی و مدینه فاضله و میان نظام عالم هستی و قانونمندی‌های حاکم بر آن است و به میزانی که ارتباط کامل و عمیق با آن برقرار شود، کمالات و سعادات حاصل می‌شود و در نهایت، به سعادت حقیقی می‌رسد. بر مبنای نظریه سعادت فلاسفه مشاء اگرچه نظم عالم زمینی و زندگی مدنی و سیاسی کمالات خود را بالفعل ندارد و با خیریت کامل عالم سماوی و عالم معقولات فاصله دارد، اما با تحصیل سعادات و فعلیت یافتن کمالات، شرور آن کاهش و کمالات آن افزایش می‌یابد، تا آنجا که به سعادت حقیقی می‌رسد و فاصله این دو عالم از بین رفته، به وحدت و هماهنگی میان خود می‌رسند. از این رو، در فلسفه سیاسی مشاء می‌توان دو دسته علل و اسباب درونی و بیرونی برای سعادت برشمرد که مجموع آن‌ها سعادت حقیقی را در پی دارند، اما آنچه اسباب درونی را کارآمد سعادت‌سازی می‌کند، اسباب بیرونی هستند.

۳. اسباب سعادت

۳-۱. علل و اسباب درونی سعادت

فیلسوفان مشاء انسان را مرکب از نفس و بدن می‌دانند؛ به طوری که هر یک اقتضاها و نیازمندی‌های ویژه‌ای دارند؛ در عین حال، نفس خاصه، نفس ناطقه جزء اساسی انسان را تشکیل می‌دهد و ماهیتی متفاوت از بدن دارد. نفس ناطقه جوهر مجرد است که ذاتاً جسم و جسمانی نیست، هرچند در ابتدای حدوث خود قوه محض بوده، برای فعلیت خود نیازمند تعلق به بدن از سویی و نیازمند علت خارجی از سوی دیگر است. بنابراین، کمال انسان تا حد رسیدن به سعادت کامل به فعلیت یافتن استعدادها و قوای نفس متوقف است؛ از طرفی، فعلیت استعدادها و قوای کمالی انسان متوقف به حضور فرد در اجتماع و مشارکت با دیگران است؛ زیرا انسان به تنهایی توانایی تأمین همه نیازمندی‌های مادی و معنوی خود را ندارد. با توجه به مقدمات یادشده که مبادی بحث به شمار می‌رود، اسباب و عوامل دستیابی به سعادت از مراتب پایین‌تر آن تا مراتب عالی آن باید دو دسته باشند؛ دسته‌ای را می‌توان با عنوان اسباب درونی و فردی نام برد که در آنها اراده همراه با تعقل، خردورزی و تدبیر عقلانی فرد نقش اساسی در تحصیل سعادت دارند، گرچه اسباب بیرونی نیز تأثیرگذارند و دسته‌ای را می‌توان با عنوان اسباب «بیرونی» نام برد که اسباب و عوامل تأثیرگذار در تحصیل سعادت از بیرون از وجود فرد هستند، در عین حال بر فکر و عمل فرد اثر می‌گذارند. دسته نخست را می‌توان به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرد. در بخش اول آنچه سبب سعادت است حاصل تلاش‌های عقل نظری است و ماهیت نظری دارد و علم و معرفت به آنها سبب سعادت می‌شود؛ اما قسم دوم حاصل تعقلات و تدابیر عقل عملی است و از حکومت دادن عقل بر قوای شهویه، غضبیه و دوری دادن آنها از مشتهات بین حق و باطل و خیر و شر و از طریق عبادات حاصل می‌شود.

۳-۱-۱. علم و حکمت

در اندیشه فیلسوفان مشاء محبوب‌ترین چیزهای دنیا، علم و حکمت است؛ زیرا فقط از طریق حکمت و فلسفه است که می‌توان علم به حقایق اشیا و درک معقولات و عوالم هستی نائل آمد (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴: ۳۳۳). حقیقت علم نه از شناخت ظواهر اشیا، بلکه از حقیقت شیء حاصل می‌شود؛ آن‌طور که خواجه نصیرالدین طوسی علم را درک قوانین کلی و ماهیات اشیا می‌داند: «فالعلم تصور النفس المطمئنه الناطقه الکلیه حقایق الاشياء المجرده عن المواد کمیه او کیفیه، مفرده کانت او مرکبه» (طوسی، ۱۳۵۹: ۱)؛ آنچه می‌تواند نفس ناطقه

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

اسباب و عوامل
سعادت در آرای
فارابی، ابن سینا و
خواجه نصیرالدین

طوسی
(۲۵ تا ۴۲)

آدمی را کمال بخشد - یعنی استعدادهای کمالی آن را از قوه به فعلیت درآورد تا به سعادت آدمی منجر شود - کمالاتی است که از طریق قوای نظری و عملی نفس ناطقه نصیب انسان می‌شود. شوقی که در نفس ناطقه انسان در ادراک معارف و حقایق وجود دارد، موجب می‌شود انسان به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت به آن‌ها احاطه یابد (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۹) و در رأس آن‌ها به شناخت حق تعالی و صفات جلال و جمال او و فرشتگان دست یابد (طوسی، ۱۳۴۱: ۲۱۷)، که به تعبیر ابن‌سینا هدف فلسفه چنین است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷). همان‌طور که مسکویه وجه و دلیل محبوب‌ترین شی‌ء بودن فلسفه را ناشی از آن می‌داند که با فلسفه شناخت و حق و حقایق و فروع آن و نیز شناخت ضد حق حاصل می‌شود (مسکویه، ۲۵۳۵: ۱۱-۱۰) تا حق شناخته‌تر شود. اگر به شناخت حق منتهی نشود به تعبیر صدرالمآلهین سد باب معرفه الله شده و از موانع سعادت محسوب می‌شود (لک‌زایی، ۱۳۹۵: ۳۴۸).

به باور فیلسوفان مشاء سعادت حقیقی بر حکمت و فلسفه متوقف است (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۱۰-۱۰۹). فارابی در تقسیم علوم از حیث صناعات و بخش‌های صناعت فلسفه می‌گوید ما وقتی به سعادت می‌رسیم که امور زیبا به دستمان آید و امور زیبا با صناعت فلسفه حاصل می‌شود؛ بنابراین، باید از طریق فلسفه به سعادت رسید (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۲). نزد فلاسفه مشاء حکمت و فلسفه نه صرفاً از حیث نظری، بلکه در دو حوزه نظر و عمل اسباب سعادت می‌شوند. در حوزه نظر، همان‌طور که گفته شد، حکمت موجب سعادت است؛ از آن نظر که امکان تحصیل حقایق هستی را برای انسان فراهم می‌کند؛ اما در حوزه عمل دو نوع سببیت برای تحصیل سعادت دارد: یکی آن است که انسان را به تدابیری وامی‌دارد که از انسان اعمال نیک و مطابق با حق صادر شود و مستلزم کمال آدمی شود. دیگری آن است که انسان به تأسیس صناعات و نظامی از زندگی فردی و جمعی اقدام می‌کند که آن‌ها نقش بسزایی در ایجاد بسترهای مناسب برای تحصیل سعادات دارند. مجموع تدابیر، اعمال، صناعات، نظامات تولیدی و تأسیسی به تدابیر حکیمانه حکیم حاکم به «حکمت عملی» تعبیر می‌شوند، و به شکل تهذیب نفس و سیاست فاضله و مدینه فاضله در تحصیل سعادت نقش آفرینی می‌کنند: «و اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجهند سوی آن» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰).

۳-۱-۲. تهذیب و تزکیه نفس

تزکیه نفس یکی دیگر از اسباب تحصیل سعادت به‌شمار می‌آید؛ زیرا آدمی را برای دریافت معرفت حقیقی (حکمت) و حقایق هستی از عقل فعال آماده و قابل می‌سازد.

مراد از این سبب آن است که نفس از طریق تزکیه از علایق مادی روگردانی کند، از آثار مادی و شوائق دنیوی پاک شود تا بتواند با اراده و اختیار به عقول مجرد، به ویژه عقل فعال تشابه یابد. ابن سینا نقش اختیار نفس را برای تزکیه در داستان حی بن یقظان که به منزله عقل فعال است و در خطاب به سالک که به منزله نفس آدمی است، نشان می‌دهد: «اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم، بدان پادشاه تقرب همی کنم به بیدار کردن تو و الاً مرا خود بدو شغل‌هایی است که به تو نپردازم و اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۰).

تزکیه نفس دو نقش اساسی در تحصیل سعادت دارد: یکی در دستیابی به مراتب پایین‌تر حکمت و معرفت عقلانی کامل، و دیگری در دستیابی به غایت حکمت، یعنی شناخت خداوند از راه صفات جلال، جمال و اسمای الهی او. دستیابی به هر یک از دو نقش فوق، خلاصی از آلام و حسرت‌ها و از اشتغالات به خدعه‌ها و زخارف دنیوی و حسی است و این امر حاصل نمی‌شود، مگر از طریق تهذیب اخلاق و تزکیه نفس.

فیلسوفان مشاء اگرچه ضرورت تهذیب نفس را برای تشبه به عقول مجرد، به ویژه به عقل فعال لازم می‌دانند، اما در طرق و چگونگی تهذیب نفس بسته به میزان تأثیرپذیری از وحی، شریعت و حکمت عملی یونانی گاه از یکدیگر متمایز می‌شوند. ابونصر فارابی بحث تهذیب نفس را در قالب فضایل خلقی که جزء نزوعیه نفس است، طرح می‌کند. نزد وی هرگاه نفس به فضایی مانند عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت متصف شود، آماده پذیرش فضایل دیگر، از جمله فضایل نظری و حقایق می‌شود. نزد وی این فضایل را باید بر اثر تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد کرد (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۰؛ فارابی، ۱۹۶۴: ۳۳-۳۲).

ابن سینا به ملاحظه توجه بیشتری که به وحی و آموزه‌های دینی دارد، مسئله تزکیه نفس را که از طریق عبادت و دعا وارد شده است، مهم می‌انگارد؛ به نظر وی عبادت و دعا نفس را از هیئت بدنی خود دور می‌کنند و به اصل خود باز می‌گردانند. نفس آدمی از طریق عبادت، از کدورت‌ها پاک می‌شود و آدمی با آن به درونی صاف و قلبی پاک و روحی آزاد، و از آن طریق به شناخت خداوند می‌رسد و شناخت خداوند غایت کمال انسان است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۰۴-۳۰۳). وی انجام‌دادن عبادات الهی و رعایت شریعت نبوی را برای نفس ناطقه مانند سپری می‌داند که او را از آفاتی که مانع کمال و سعادت است، حفظ می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۸۰). همانطور که مسکویه ترس از خدا را عاملی مؤثر برای تزکیه نفس دانسته است (مسکویه، ۲۵۳۵: ۲۱۹). ابن سینا دعا را نیز طریقی دیگر برای تزکیه نفس می‌داند. نزد وی حکمت خداوند بر این قرار گرفته است که رسیدن به بعضی

کمالات دعا باشد؛ از این رو، او دعا کردن را واجب می‌داند؛ همان‌طور که توقع اجابت آن نیز واجب است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸-۴۷ و ۱۵۰-۱۴۹)، یعنی دعا خود جزء العله برای حصول متعلق دعا است.

خواجه نصیرالدین طوسی تهذیب نفس را برای سه قوه نفس ناطقه، شهویه و غضبیه نفس طرح می‌کند و دو طریق کلی برای دور کردن نفس از انحرافات یا رو آوردن به انحرافات را برمی‌شمارد: یکی اسباب حفظ صحت نفس است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۵۶) که در آن از نحوه رسیدن به تهذیب نفس در قالب اجناس فضایل و نحوه حفظ هیئت تهذیب یافته نفس سخن به میان می‌آورد و دیگری ازاله رذایل نفسانی (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۷) و طرق آن است. وی در بحث راه‌های حفظ صحت نفس، راه‌هایی را تجویز می‌کند که حاصل آن‌ها پایداری نفس در مقابل ناملازمات، انحرافات و رذایل است. این راه‌ها عبارت‌اند از (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۵۷-۱۶۷):

– معاشرت زیاد با افرادی که نفس خیر و فاضل دارند و در طلب سعادت، مجاهدت می‌کنند.

– دوری از مؤانست و مجالست با کسانی که تهذیب نفس ندارند.

– دوری از سخنان لغو و بیهوده.

– التزام به وظایف افعال نیکو.

– حفظ نعمت‌های شریف.

– عدم اقدام به تهییج قوه شهویه و غضبیه در غیر مسیری که قوه عاقله تجویز می‌کند.

– تکلیف نفس بر تحمل اعمال نیک فراوان.

– کمک و یاری گرفتن از صبر و حلم.

– تلاش در شناسایی همه عیوب.

– دوری از رذایل.

خواجه طوسی در ادامه طرق و راه‌های دور کردن رذایل نفسانی از نفس را نیز ذکر می‌کند. وی شناخت اسباب و اجناس بیماری‌های نفس را که همان افراط و تفریط و ردائت قوای نفسانی است و نیز نحوه درمان بیماری‌ها را مناسب‌ترین روش می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۰۲-۱۶۸).

آنچه خواجه طوسی را در بیان راه‌های تهذیب نفس از فارابی و ابن‌سینا متمایز می‌کند، پایداری خواجه طوسی بر اجناس فضایل در تهذیب نفس و اجناس رذایل در امراض و رذایل نفس است. وی همان‌طور که اجناس فضایل را چهار بخش حکمت، عفت، شجاعت و عدالت می‌داند، اجناس رذایل را در افراط، تفریط و ردائت هر یک از

اجتناس یادشده می‌داند و آنچه را که از صحت نفس و معالجه نفس برای نفوس که دچار بیماری شده‌اند، بیان کرده، در چارچوب اجتناس فضایل و رذایل است.

۳-۲. سعادت و اسباب بیرونی

نزد فیلسوفان مشاء تحصیل سعادت صرفاً در عناصر و اسباب درونی و ارادی از طریق شناسایی استعدادهای کمالی و به‌کارگیری آن‌ها در دستیابی به کمالات و سعادت تا رسیدن به سعادت نهایی خلاصه نمی‌شود. به عبارت دیگر، فلاسفه مشاء سعادت را صرفاً امری درونی، آن هم ناشی از تزکیه نفس، آن‌گونه که عرفاً تجویز می‌کنند، نمی‌دانند؛ بلکه نزد آنان علل و اسباب بیرونی (بیرون از وجود فرد)، اما مؤثر در انتخاب و اراده فرد نیز وجود دارد که هم محرک فرد در روآوردن به سعادت است و هم زمینه‌های نظری و معرفتی و عملی سعادت را فراهم می‌کند و هم با کمک عنصر وحی عناصر اصلی و اساسی حقیقی شناخته می‌شود و آن‌ها نظام سیاسی و اجزاء و عناصر اصلی آن یعنی حکمت مدنی، مدینه و ریاست فاضله و وحی و نبوت می‌باشند.

۳-۲-۱. حکمت مدنی

حکمت مدنی قوانین کلی سعادت‌آور را در مدینه و جامعه حاکم می‌کند تا نظام سیاسی، مردم را از طریق تعاون و همکاری با یکدیگر به کمال حقیقی آن‌ها رهنمون کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۴). چنین ویژگی‌هایی از کارکرد حکمت در زندگی مدنی موجب می‌شود در فلسفه سیاسی مشاء آموختن حکمت مدنی با هدف ارتقای توانمندی مردم در درک و فهم مصالح خود و توانمندشدن در تحصیل فضیلت در نظام سیاسی برای تک‌تک مردم واجب شود و اگر مردم به آموختن حکمت مدنی برنخیزند، نه تنها زندگی با یکدیگر سعادت‌آور نمی‌شود بلکه زندگی مدنی، روابط اجتماعی و تعامل و معاملاتشان به ظلم به یکدیگر می‌انجامد. فارابی در حکمت مدنی، علم مدنی را سعادت‌شناسی دانسته و غایت آن را تحصیل سعادت تا حد سعادت تمام می‌داند و فلسفه مدنی را هم معرفت و شناخت افعال جمیل و اخلاق نیکو می‌داند و آن را «صناعت خلقیه» نیز می‌نامد و هم معرفت امور مدینه و قدرت بر تحصیل و حفظ آن‌ها می‌داند که بدان «فلسفه سیاسی» می‌گوید (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۶).

در فلسفه سیاسی مشاء بخشی زیادی از تأملات فیلسوفان از زندگی مدنی و حیات سیاسی، ناظر به اهداف و غایات زندگی و چپستی و چرایی و چگونگی رسیدن به آن‌هاست و سعادت غایت زندگی مدنی و حیات سیاسی دانسته شده است (فارابی، ۱۹۸۶: ۵۲). به همین منظور، فارابی دانشی را که ناظر به چپستی، چرایی و چگونگی سعادت در

سیاست متعالیه

- سال ششم
- شماره بیستم
- بهار ۹۷

اسباب و عوامل
سعادت در آرای
فارابی، ابن سینا و
خواجه نصیرالدین

طوسی
(۲۵ تا ۴۲)

زندگی سیاسی باشد، به «علم مدنی» تعبیر می‌کند (فارابی، ۱۹۸۴: ۶۹). علم مدنی در جامعه از سویی خیراتی را معرفی می‌کند که افراد جامعه با شناخت و عمل به آن‌ها به سعادت می‌رسند و بدون آن‌ها چنین خیراتی به مردم معرفی نمی‌شود؛ از سوی دیگر، در صدد استقرار فضایل در نفوس افراد مدنی برمی‌آید تا فضایل برای آن‌ها ملکه شود، به کمالات و سعادات خود دست یابند (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۰).

۳-۲-۲. وحی و نبوت

وحی و نبوت یکی دیگر از اسبابی است که سعادت مردم را در مدینه فاضله و در حکومت مطلوب فیلسوفان در پی دارد و آن، بدان دلیل است که نبی در دستگاه فلسفی مشائیان نقش اساسی در دریافت حقایق و معارف و سعادت حقیقی از عقل فعال و عرضه و رواج آن در میان مردم و در وضع قوانین تحت عنوان شریعت در تنظیم معاملات و معاشرات مردم بر مبنای عدالت ایفا می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۱)، و آن‌گاه چنین علوم و معارفی پایه و اساس وضع قوانین کلی سعادت‌آور در نظام سیاسی فاضله می‌شوند.

فیلسوفان مشایی با اعتقاد به ناتمامی عقل آدمی در رساندن انسان به کمال نهایی‌اش، به وحی و ضرورت راهنما (فارابی، ۱۹۶۴: ۸۰)، از سویی، و نیازمندی آن‌ها به محرک برای کسب فضایل از سویی دیگر پرداخته‌اند، معارف و حیانی را مکمل کمال انسان، بلکه منبع اصلی کمالات انسان می‌دانند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۵۸)؛ و نبی را کسی می‌دانند که عقل نظری و عملی او کامل شده است (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۳۰). اینان با دریافت جواز فلسفیدن وحی از طریق وحی و شریعت (لئو اشتراوس، ۱۹۸۸: ۸-۸۴) و با اعتقاد به وحدت راه فلسفه و دین در رسیدن به سعادت نهایی، در نظریه نبوت خود نبی را حلقه واسط و حلقه توفیق میان دین و فلسفه می‌دانند؛ بلکه نبی را مهم‌ترین حلقه توفیق میان دین و فلسفه قرار می‌دهند، بدین طریق برای دین پایه‌ای عقلی می‌سازند (مدکور، ۱۳۶۱: ۵۶).

۳-۲-۳. مدینه و ریاست فاضله (نظام سیاسی مطلوب)

نزد فیلسوفان اسلامی مدینه فاضله محل اجتماع افرادی است که برای حیات و زندگی خود هدف و غایتی قائل بوده، سعادت را هدف خود قرار داده‌اند: «المدینه التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدینه الفاضله» (فارابی، ۱۹۹۱: ۹۷). در این صورت در چنین مدینه‌ای به واسطه حاکمیت ریاست فاضله آن، همگان امکان فعلیت بخشیدن به کمالات خود می‌یابند و به هر میزان که اراده‌شان بر دستیابی به سعادت تعلق گیرد و به میزانی که علم و معرفت به امور سعادت‌آور پیدا کنند، در این مدینه بستر تحقق آن‌ها فراهم می‌شود.

از طرفی، از آنجا که فیلسوفان مشاء انسان را «مدنی بالطبع» می‌دانند، بدون وجود نظام سیاسی مطلوب امکان فعلیت یافتن کمالات افراد مدنی وجود ندارد (فرازی، ۱۹۶۴: ۶۹). بنابراین، نظام سیاسی مطلوب یکی دیگر از اسباب و علل معده سعادت همگان می‌شود. در این نوع نظام سیاسی، رئیس آن‌ها در ارتباط مستمر و مستحکم و در تعلیم و تعلم با پیروان این نظام است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۶۴) و هدف دولت و نظام سیاسی فراهم کردن زمینه‌های تحصیل سعادت است، همان‌طور که صدرالمتألهین نماینده حکمت متعالیه نیز چنین قائل است (لکزایی، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۶). بنابراین، پیروان این نظام دایم در حال آموختن خیرات نظری و عملی در حوزه‌های مختلف‌اند و همواره به کمالات خود می‌افزایند و سعادت کسب می‌کنند تا به سعادت حقیقی نزدیک شوند. در این صورت همه افراد جامعه در یک حالت خودآگاهی به سر می‌برند و علم معرفت در انحصار فیلسوفان و طایفه اهل فضیلت (افاضل) نمی‌ماند؛ در حالی که در مدینه افلاطونی معرفت در انحصار حکما و فرهیختگان مانده، دیگران فقط فرمان‌بردار آنان‌اند.

در مجموع، ویژگی‌های اسباب سعادت در نظریه سعادت فلاسفه سیاسی مشاء را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

– این اسباب هم حاصل معارف و تعلقات نظری نفس ناطقه انسان بوده، منشأ آن‌ها عقل نظری است و هم حاصل تعلقات عقل عملی و حاصل تزکیه و تهذیب نفس می‌باشند.

– اسباب یادشده هم ناظر به حیات مادی انسان است و به عبارتی، فلاسفه مشاء هم به سعادت دنیوی و حتی بدنی و جسمانی قائل‌اند و هم ناظر به حیات معنوی و اخروی است، سعادت اخروی با عنوان سعادت قصوی را شامل می‌شوند؛ اگرچه سعادت حقیقی سعادت قصو است و در حیات اخروی دست‌یافتنی است.

– پایه و اساس سعادت حقیقی، اعم از سعادت درونی و بیرونی و مادی و معنوی، «حکمت» و معرفت عقلانی است و لذات جسمانی و شهوی نقشی در سعادت حقیقی ندارند.

– اسباب درونی، اعم از حکمت نظری و تهذیب نفس، با اسباب بیرونی (وحی و نبوت و ریاست فاضله حاصل از آن و مدینه فاضله و سیاست فاضله) نزد فلاسفه مشاء نقش متمم و مکمل دارند: «ان السعاده الانسانیه لاتتم الا باصلاح الجزء العملی من النفس» (ابن سینا، ۱۳۷۰: ۱۲۲). بنابراین، در تحصیل سعادت حقیقی هم باید به اسباب درونی سعادت و هم به اسباب بیرونی آن رو آورد.

در آخر، اگرچه فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی نمایندگی فلسفه سیاسی مشاء را عهده دارند و نظرهای آنها معرف و مبین فلسفه سیاسی مشاء در موضوع سعادت و اسباب آن است، اما به اقتضاء فضای فکری و فرهنگی عصری خود تمایزات فی الجمله‌ای نیز دارند. نظیر اینکه فارابی به دلیل اینکه مؤسس فلسفه سیاسی در اسلام است و مسئله جمع عقل و وحی برایش بسیار مهم است، توجه اساسی بر وضع دین و آیین دارد تا بتواند موضوع سعادت را مطابق با آموزه‌های دینی درآورد، همان‌طور که از سعادت قصوی سخن می‌گوید، تا قلمرو آن را تا زندگی ابدی و حقیقی انسان در عالمی دیگر توجیه و تبیین کند. ابن سینا نیز توجه اساسی خود را بر وجود نبی معطوف می‌کند تا مفسر کامل و تام از دین و از سعادت حقیقی باشد و در تهذیب نفس عمل به شریعت را لازم بداند؛ همان‌طور که خواجه نصیرالدین طوسی امام و امامت را عدل نبی طرح می‌کند تا امامت جامعه و نظام سیاسی در استمرار حاکمیت نبی استمرار یابد و سعادت حقیقی معرفی شود و در عمل سیاسی، راهبری لازم برای تحقق آن صورت گیرد.

جمع‌بندی

در مبانی هستی‌شناختی فلاسفه مشاء هر شیء یک فلسفه وجودی دارد و هر چیزی از کمالی برخوردار است و کمال هر شیء همان علت غایی اشیا است و در مبانی انسان‌شناختی فیلسوفان مشاء «سعادت» پاسخ پرسش از «چرایی» خلقت انسانی، بلکه فلسفه وجودی انسان مدنی مشائیان را تشکیل می‌دهد. سعادت را که فیلسوفان مشاء بدان قائل‌اند در پیوند کامل با عقل و وحی است و در عین حال، سعادت دنیوی و اخروی را دربرمی‌گیرد، اگرچه سعادت حقیقی خاص حیات اخروی است. به همین دلیل، اسباب سعادت که مشائیان اراده می‌کنند، هم از اسباب درون‌نفسی بوده، شامل حکمت و معرفت حقیقی و تهذیب نفس، و هم از اسباب برون‌نفسی شامل مدینه فاضله، سیاست و ریاست فاضله و حکمت و علم مدنی و نبوت است. اگرچه از آنجا که تأثیرگذاری اسباب بیرونی سعادت نیز بر وجود و تحقق اسباب بیرونی است، نزد آنان توجه ویژه به اسباب بیرونی شده است. در این صورت، نظریه سعادت فیلسوفان مشاء هم متمایز از سعادت افلاطونی است که توجه اساسی را به نفس می‌دهد و هم علم نبی در آن نادیده گرفته شده است و هم با نظریه فیلسوفان اشراق (سهروردی، ۱۳۷۷: ۲۰ و ۳۸۰)، و حکمت متعالیه (صدر، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۶۴؛ سجادی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۲۶۲-۲۶۱) متمایز است؛ زیرا نزد اینان اسباب بیرونی سعادت توجه کمتری شده است. در تفکر و فلسفه سیاسی مشاء سعادت و آرامش انسان

در ضمن سعادت دیگران و با شکوفایی همه استعدادهای بدن، مادی و خاصه معنوی انسان حاصل می‌شود.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاه*. ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۷۰). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*. شرح مصطفی نورانی، چاپ اول، قم: انتشارات مکتب اهل بیت (ع).
۳. _____ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*. چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۹). *التعلیقات*. چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل*. تصحیح سید محمود طاهری؛ چاپ اول، تهران: نشر آیت اشراق.
۶. _____ (۱۴۰۴). *الالهیات الشفا*. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۷. ارسطو (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۸. افلاطون (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، جلد دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. بلوم، تی. ویلیام (۱۳۷۳). *نظریه‌های نظام سیاسی*. ترجمه احمد تدین، تهران: نشر آران.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). *فارابی، فیلسوف فرهنگ*. چاپ اول، تهران: نشر ساقی.
۱۱. سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲). *فرهنگ معارف اسلام*. جلد چهارم، تهران: شرکت سهامی مؤلفان و مترجمان.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۷). *حکمت الاشراق*. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). *دره التاج*. تصحیح ماهدخت بانو همایی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. صدرالمتألهین (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن‌الکریم*. جلد اول، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۱۵. _____ (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. جلد اول، به تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۴۱). *رساله گشایش‌نامه*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سیاست متعالیه

- سال ششم
 - شماره بیستم
 - بهار ۹۷
- اسباب و عوامل سعادت در آرای فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی (۲۵ تا ۴۲)

۱۸. _____ (۱۳۵۹). رساله فی العلم والعالم والمعلوم (ضمیمه تلخیص المحصل). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران دانشگاه مک گیل کانادا.
۱۹. _____ (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۲۰. فارابی، ابونصر (۱۳۲۵ هـ ق الف). ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه. تحقیق محمدامین الخانجی. مصر: مطبعه السعاده.
۲۱. _____ (۱۳۲۵ هـ ق ب). معانی العقل. تصحیح محمدامین الخانجی، مصر: مطبعه السعاده.
۲۲. _____ (۱۳۴۸). احصاء العلوم. ترجمه خدیو جم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. _____ (۱۳۸۴). التنبیه علی سبیل السعاده. ترجمه علی اکبر جابری مقدم، چاپ اول، تهران: دارالهدی.
۲۴. _____ (۱۹۶۴). السیاسه المدنیه. تحقیق دکتر فوزی متری نجار، چاپ اول، بیروت: کاتولیکیه.
۲۵. _____ (۱۹۷۱). فصول منتزعه. تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۲۶. _____ (۱۹۸۴). الجدل. تحقیق رفیق المعجم، بیروت: دارالمشرق.
۲۷. _____ (۱۹۸۶). المله. تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۲۸. _____ (۱۹۹۱). آراء اهل المدنیه الفاضله. تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
۲۹. گالستون، ماریام (۱۳۸۶). سیاست و فضیلت. ترجمه حاتم قادری، چاپ اول، تهران: بقعه.
۳۰. لکزایی، شریف (۱۳۹۵). فلسفه سیاسی صدرالمتالهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. لکزایی، نجف (۱۳۸۱). اندیشه سیاسی صدرالمتالهین. قم: بوستان کتاب.
۳۲. مدکور، ابراهیم (۱۳۶۱). دربارہ فلسفه اسلامی، روش تطبیق آن. ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۳. مسکویه، احمد بن محمد (۲۵۳۵). جاویدان خرد. ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، چاپ اول، تبریز: چاپخانه شفق.
۳۴. یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: بوستان کتاب قم.
۳۵. _____ (۱۳۸۷). مفهوم شناسی فلسفه سیاسی مشاء. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۶. _____ (۱۳۹۴). مبانی فلسفه سیاسی مشاء. چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
37. Strauss, L. (1988). *What is political philosophy? And other studies*. Chicago: University of Chicago Press.