

واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

^۱ حسن حسینی

^۲ رضا اکبری

^۳ علی اله بداشتی

چکیده

مفهوم «سعادت»، یکی از مفاهیم برجسته اخلاقی در دستگاه فلسفه اخلاق خواجه نصیرالدین طوسی است. او همانند بیشتر فلاسفه و حکمای قدیم، اخلاق کامل را مبتنی بر ره‌یافتی بیرونی و آفاقی یا همان عقل‌گرایی و تعقل‌ورزی می‌داند. بر این اساس عقل تنها راهنمای سعادت انسان است، پس انسان باید بدون چون‌وچرا حکم عقل را پیشه خود سازد، به گونه‌ای که دارنده حکمت عملی باید نسبت به فضایل و رذایل آگاهی داشته باشد و هرچه را که عقل زشت و ناپسند می‌داند، واگذارد و هرچه را که عقل نیک می‌یابد، انجام دهد. او سعادت را همچون ارسطو عین کمال می‌داند اما برای آن دو مرتبه قائل است، نازل‌ترین آن مربوط به حیات مادی و والاترین آن عمدتاً مربوط به حیات اخروی است که آن‌را سعادت تام می‌نامد. بدین ترتیب در اندیشه او غالباً در دنیا سعادت تام حاصل نمی‌شود و برای اثبات این نگرش از مؤلفه‌های گوناگونی بهره می‌جوید.

کلیدواژه‌ها

سعادت، فضیلت، اخلاق ناصری، فلسفه اخلاق، خواجه نصیرالدین طوسی

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: hosini939@gmail.com

Email: resaleh.akbari@gmail.com

Email: Alibedashti@gmail.com

۲. استاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

پذیرش نهایی ۱۳۹۴/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۸/۱۵

طرح مسأله

مسئله سعادت، از بنیادی‌ترین مباحث مشترک اخلاقی در بین مکاتب مختلف فکری بشر است که از دیرباز تاکنون همواره مورد توجه و محل اختلاف‌آراء و نظرات گوناگون بوده است. شاید اصلی‌ترین دلیل این اختلاف‌آراء ناشی از تفاوت نگرش در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، خداشناختی و انسان‌شناختی باشد. پس زوایای مختلفی از سعادت را می‌توان مورد بررسی و کنکاش قرار داد، اما مسئله اصلی این پژوهش دست‌یابی به تحلیل چستی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی با محوریت کتاب اخلاق ناصری است.

کتاب اخلاق ناصری از مهم‌ترین آثار خواجه‌نصیر در موضوع اخلاق فلسفی محسوب می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۵۰۸) او در سال ۶۳۳ هجری قمری نوشتن آن را به پایان رسانده است. (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵) ساختار اصلی این کتاب، تحت تأثیر نظام و اندیشه‌های مختلفی قرار دارد. (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۲۸) که از آن جمله می‌توان به سیستم فلسفی، عقلی یا صناعی اخلاق یونانی، فلسفه رواقیان (Majid Fakhry, 1997, pp. 171-175) و فلاسفه بزرگی چون؛ فیثاغورس^۱ (۵۶۹-۵۰۰ ق.م.)، سقراط^۲ (۴۷۰-۳۹۹ ق.م.)، افلاطون^۳ (۴۲۹-۳۴۷ ق.م.)، ارسطو^۴ (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) و بالأخص حکمت مشاء اشاره نمود. (لیمن، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۹)

خواجه‌نصیر در مقاله سوم اخلاق ناصری، به رابطه بین خیر و سعادت، بحث از ماهیت سعادت و راه وصول به آن پرداخته است. او به پاره‌ای از رفتار و اعمال اصلی انسان که تجلی سعادت است یعنی شجاعت، سخاوت و عدالت، اشاره دارد و در پی آن نیز به اسباب زیان‌های اخلاقی و شیوه‌ی درمان آن‌ها می‌پردازد. او به‌طور عمده از رساله‌های «فصول المدنی» و «آراء اهل المدینه الفاضله» فارابی و «رسالة السياسة» ابن‌سینا، در این خصوص استفاده کرده است. (شیروانی، ۱۳۸۷: ۱۸)

در این مقاله تلاش می‌شود به سبک و سیاق کتاب اخلاق ناصری ابتدا به معناشناسی و اقسام سعادت پرداخته و سپس به ترتیب؛ درباره سعادت از دیدگاه حکمای متقدم (پیش از ارسطو) و همچنین در عصر ارسطو و پس از ارسطو (حکمای متأخر)، واکاوی و ارزیابی شود و در ادامه تحلیلی از دیدگاه خواجه درباره مؤلفه‌های سعادت بر اساس مبانی او نیز ارائه خواهد شد.

1. Pythagoras.
2. Socrates.
3. Plato.
4. Aristotle.

۱. شناسایی مفهوم سعادت

خواجه نصیر در شرح اشارات می‌گوید: سعادت در مقابل شقاوت است و مراد از سعادت حالتی است که برای صاحبان خیر و کمال وجود دارد یا وجود پیدا می‌کند از آن جهت که دارای خیر و کمال هستند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴) اما او در کتاب اخلاق ناصری در تبیین و شناسایی مفهوم سعادت نخست دیدگاه ارسطو را نقل و سپس آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. او بر این باور است که ارسطو سعادت را نیکوترین و زیباترین و مطبوع‌ترین اموری می‌داند که غایت زندگی یا خیر اعلی و یا همان خیر برترین نامیده می‌شود. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲) بنابراین ارسطو بر این نکته تأکید دارد که هرکس در رفتار و افعالش دنبال غایتی است که خیر او به‌شمار می‌رود و این خیرهای متعدد، گاه خود وسیله دست‌یابی به خیرهای دیگری هستند، لذا آن خیری که غایت خیر دیگری است، ارزشمندتر و اصیل‌ترین است. تا آنکه می‌رسیم به خیری که همه خیرها رو به سوی آن دارند و آن غایت همه خیرها یا همان «خیر اعلی» است. گرچه مردم در ماهیت این خیر اختلاف نظر دارند، اما در باب نام آن هم‌داستان هستند. خیر چیزی است که هدف انسان واقع می‌شود. انسان با یافتن خیر به ائودایمونیا^۱ یعنی «سعادت» نائل می‌شود. پس سعادت از مجموع افعال و یا از فعلی که نکوتر و کامل‌تر از سایر اعمال باشد حاصل می‌شود. (همان)

خواجه نصیر در ارزیابی دیدگاه ارسطو تأکید دارد که همه افعال انسان دارای غایتی است که در واقع منجر به رسیدن غایتی یگانه می‌شود، پس با این فرض؛ سعادت تنها غایت نهایی افعال اخلاقی انسان است (طوسی، ۱۴۱۳: ۸۶) و هر انسانی به‌طور کلی فطرتاً جوینده سعادت است که آن هم محبوب بالذات انسان است. زیرا انسان ضرورتاً موجودی باخرد است و کارکرد اساسی او این است که با عقل رهنمود شود. (فتحعلی، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۶) بنابراین بهره‌گیری خوب و شایسته از عقل عین سعادت یا دست کم عنصر اصلی سعادت است. خواجه همچنین می‌گوید: سعادت که اشرف و اکرم همه چیز است و قابل تغییر و زوال نیست، همچون خیر عبارت است از رسیدن به کمال با حرکت ارادی نفسانی. ولی در مقام مقایسه با هر شخصی باید بررسی شود پس سعادت هر انسانی غیر از سعادت انسان‌های دیگر است، درحالی‌که خیر در همه اشخاص یکسان است. البته برخی، لفظ سعادت را در مورد حیوانات نیز اطلاق نموده‌اند ولی در اصل، این اطلاق مجازی است؛ چرا که رسیدن به کمال از سوی حیوانات از روی فکر و اندیشه نیست بلکه از استعداد غریزی نهفته در طبیعت آن‌ها ناشی شده است. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴)

۲. اقسام و مراتب سعادت

خواجه نصیرالدین طوسی، درباره اقسام سعادت، نخست دیدگاه‌های گوناگون حکمای متقدم و متأخر را پیش کشیده سپس دیدگاه ارسطو را به نقل از استاد «ابن مسکویه» به تفصیل می‌آورد. به هرروی با توجه به اینکه خواجه دو دیدگاه از ارسطو را در دو قسمت مختلف بیان کرده است در این بخش نخست دیدگاه حکمای متقدم (پیش از ارسطو)، آنگاه دیدگاه‌های ارسطو و در پایان سعادت از دیدگاه حکمای متأخر (پس از ارسطو) مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. ارزیابی سعادت از دیدگاه حکمای متقدم (پیش از ارسطو)

حکمای پیش از ارسطو، مانند فیثاغورس، سقراط و افلاطون، سعادت را تنها وابسته به نفس دانسته و برای بدن و جسم بهره‌ای از آن قائل نشده‌اند و به اتفاق آراء گفته‌اند: سعادت در بردارندهٔ چهار جنس است که همان اجناس فضایل (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) است؛ و به دست آوردن این فضایل در حصول سعادت کافی است و نیازی به دست آوردن دیگر فضایل جسمی و غیر جسمی نیست؛ زیرا اگر صاحب این فضایل، کسی گمنام یا بی‌نوا یا آسیب‌دیده یا دچار انواع بیماری‌ها و آسیب‌ها باشد به سعادت او زینتی نمی‌رسد باین‌همه به‌غیراز بیماری‌هایی که موجب تباهی عقل و کندی هوش گردد که باوجود آن‌ها رسیدن به کمال بسیار دشوار است؛ و از این‌رو گفته‌اند: بدن برای روح، ابزاری بیش نیست و نفس ناطقه همه چستی انسان را تشکیل می‌دهد. پس مادامی که نفس انسان متصل به بدن و به رنجوری طبیعت و آلودگی تن دچار است و به‌حسب نیاز مشاغل گوناگون دارد، سعید مطلق نیست و از کشف حقایق معقولات به گونه اتم به‌واسطه ظلمت هیولی و کوتاهی مادهٔ محبوب و ممنوع است، ولی به‌مجرد اینکه از این تیرگی مفارقت کرده و از جهل پاک گشته و به‌واسطه صفا و خلوص ذات، پذیرنده انوار الهی شود به نام «عقل تام» نامیده می‌شود. بنابراین سعادت حقیقی پس از مرگ و جدا شدن از تن نصیب انسان می‌شود. (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۸)

این دیدگاه در میان حکمای اسلام عاری از مقبولیت است و مورد توجه واقع نشده است. و خواجه نیز تنها به بازگویی آن پرداخته بی‌آنکه نقدی بر آن وارد کند. شاید چرایی طرد این دیدگاه ناسازگاری آن با مبانی دینی است مضافاً اینکه وجود اولیا و انبیای الهی که سعادت‌مند در دنیا و آخرت‌اند نیز می‌تواند مزید بر علت باشد.

۲-۲. سعادت از دیدگاه ارسطو

خواجه نصیر، دو دیدگاه از ارسطو را درباره سعادت مورد بررسی قرار می‌دهد:

۲-۲-۱. ارزیابی دیدگاه اول ارسطو درباره سعادت و نقد او بر دیدگاه حکمای متقدم

ارسطو با مطالعهٔ میدانی و مشاهدهٔ اختلاف مردم به نسبت معنای سعادت در نزد آنان پی برد و در مقام یک فیلسوف بر آن شد تا دیدگاهی فراگیر که دربرگیرنده همه حقایق است را بیان

کند بنابراین سعادت را به پنج قسم زیر تقسیم کرد: (مسکویه: ۱۶۵)

- ۱- آنچه وابسته به تندرستی بدن و بهبود حواس و اعتدال مزاج است.
- ۲- آنچه به دارایی و یاران تعلق دارد تا بتوان به وسیله آن بذل و بخشش و همدردی با دیگران نمود.
- ۳- آنچه وابسته به ذکر خیر و خوش نامی است که به وسیله نکویی، ستایش مردم را به دنبال دارد.
- ۴- آنچه بستگی به موفقیت در اهداف و به دست آوردن مقتضیات عقل و اندیشه به فراخور آرزو و پشتکار دارد.
- ۵- آنچه وابسته به اندیشه نیرومند و باور سالم و دریافت واقعیات در هنگام رایزنی و باور سالم است. (همان: ۴۹)

بنابراین در نگرش ارسطو به سعادت؛ هر کس که دارای این پنج قسم سعادت باشد به طور مطلق سعید کامل است اما در غیر این صورت شقی و ناقص خواهد بود. او در نقد حکمای متقدم می گوید: بسیار شنیع و نکوهیده است که بگوییم انسانی که در این جهان دارای باور درست و اعمال خیر و جامع انواع فضایل و کامل به ذات و مکمل غیر و خلیفه پروردگار و مصلح جهان گردیده در عین حال شقی و ناقص است و پس از مرگ و ابطال این افعال و آثار، به سعادت تام دست می یابد. بنابراین سعادت دارای مراتب و درجات مختلفی است که به تدریج و بر حسب تلاش و کوشش آدمی به دست می آید و همین که کسی به واپسین رده و مرتبه آن رسید، سعید تام می گردد هر چند که در دنیا و در بند زندگانی باشد و چون به سعادت تام دست یافت با مرگ تن و از بین رفتن بدن سعادت او از بین نمی رود.

۲-۲-۲. ارزیابی دیدگاه دوم ارسطو درباره سعادت و نقد خواجه بر آن

خواجه نصیرالدین طوسی، به نقل از ابن مسکویه دیدگاه دیگری از ارسطو درباره سعادت طرح می کند. ابن مسکویه می گوید که ارسطو برای سعادت سه مرتبه را به شرح زیر آورده است:

- (۱) مرتبه اول؛ نامیده به سعادت است و انسان در این مرتبه اراده و طلب خود را درجایی مصروف می نماید که مصالح مربوط به نفس و بدن او در ارتباط و تعلق به این عالم محسوس و امور حسی دارد و رعایت اعتدال برای پیراستن نفس در این مرتبه که آمیخته به شهوات است بایسته و الزام آور است.

- (۲) مرتبه دوم؛ نامیده به فضایل است و انسان در این مرتبه اراده و همت خود را در کاری بالاتر از پیراستن حال نفس و بدن به کار گیرد بدون آنکه آمیخته با هوا و شهوات باشد و تنها در امور حسی به ضروریات بسنده کند. فضیلت انسان در این مرتبه به حسب تفاوت در خصوصیات بشری دارای درجات بسیار است و چرایی این اختلاف درجه می تواند چند چیز باشد: ۱. اختلاف

طبیعی، ۲. اختلاف عادات، ۳. اختلاف درجات علم و معرفت، ۴. اختلاف پشتکارها، ۵. اختلاف در شور و خواهش و تاب دشواری‌ها در راه طلب، برخی شانس و بخت را نیز افزوده‌اند.

۳ مرتبه سوّم؛ نامیده به واپسین درجه فضایل است و موجب گام نهادن انسان به فضیلت الهی محض است که در این مرتبه، با جزء عقلی خویش در مراتب بالاتر فضیلت تصرف می‌کند و کوشش خود را برای گوهر و حقیقت الهی بدون چشمداشت جایگزین، به کارگیری می‌نماید. پس نه به امری چشم‌به‌راه و آرزومند مهرورزی افتد و نه به آینده و یا دریغ از گذشته نظری، نه خواهش به دور و نه رشک به نزدیک، نه بیم و بیتابی از کنون و نه شادی و شادمانی به چیزی و نه کام و دل‌بستگی به بهره‌ای از حظوظ انسانی یا نفسانی هیچ‌کدام در کار نیست. این مرتبه نیز درباره اشخاص متفاوت است و چرایی این اختلاف شاید چند چیز باشد: ۱. اختلاف در آرزومندی و پشتکار، ۲. اختلاف در آگاهی بیشتر و درخواست جدی‌تر، ۳. اختلاف در قوه طبع و درستی گمان، ۴. اختلاف در تشبیه مردم به علت نخستین و همگام شدن به افعال او. (همان: ۱۷۳)

خواجه افزون بر تأیید این دیدگاه از سعادت دلخواه ارسطو بر این نکته تأکید دارد که غایت این مرتبه آن است که همه اعمال انسان الهی محض گردد. پس عقل او «عقل الهی» و فعل او «فعل الهی» است زیرا این مرتبه، خیر محض و حکمت محض و منتهای سعادت است. همچنان که رساندن بهره‌ای به دیگری، به‌قصد ثانوی است بنابراین هیچ‌کس به این جایگاه نمی‌رسد مگر آنکه همه اراده خویش را از امور بیرونی رو گردانده و خواطری که از پیامدهای نفسانی برمی‌خیزند را نابود گرداند و اندرون را از شعار و حکمت بیکران الهی پس از پالایش از امور طبیعی آکنده کند تا آنگاه که به امور الهی یقین پیدا نماید و «عقل محض» همانند قضایای اولی که آن را «علوم اوایل عقلی» می‌نامند، در نفس ذات او حاصل گردد. (طوسی، ۱۴۱۳: ۵۷)

۲-۳. سعادت از دیدگاه حکمای متأخر (پس از ارسطو) خواجه‌نصیر، درباره سعادت دو دیدگاه از حکمای پس از ارسطو را نیز مورد نقد و ارزیابی قرار داده است که در زیر بیان می‌شود.

۲-۳-۱. ارزیابی دیدگاه اول حکمای متأخر درباره سعادت و نقد خواجه بر آن در دیدگاه اول حکمای متأخر درباره سعادت، مانند رواقیان دنباله‌روی ارسطو و برخی از طبیعیان که بدن را به‌عنوان پاره‌ای از اجزای انسان می‌شمارند. سعادت را به دو قسم نفسانی و جسمانی تقسیم نموده و گفته‌اند: تا سعادت نفسانی باسعادت جسمانی پیوست و همراه نشود سعادت تام نخواهد بود و اما سعاداتی که بیرون از بدن هستند و به بخت و اتفاق تعلق دارند جزء سعادت جسمانی است. (همان: ۴۸)

خواجه در بررسی این دیدگاه می‌گوید: محققین از حکما این دیدگاه را ضعیف شمرده‌اند چراکه بخت و اتفاق دارای پایداری و ماندگاری نیست و اندیشه و اراده در به دست آوردن آن نیز

کارساز نیست. پس سعادت در ردیف پست‌ترین اشیا قرار نمی‌گیرد زیرا از رتبه اشرف امور برخوردار است و در آن تغییر و زوال راه ندارد، از این‌روی تحصیل سعادت متوقف بر فکر و اندیشه خواهد بود.

۲-۳-۲. ارزیابی دیدگاه دوم حکمای متأخر درباره سعادت و نقد خواهه بر آن
دیدگاه دوم حکمای متأخر درباره سعادت، که پس از بررسی موشکافانه نظرات حکمای متقدم به تقسیم زیر برای سعادت قائل شده‌اند؛ آنان مراتب سعادت را به دوبرتبه «در دنیا و آخرت» تقسیم می‌کنند:

۱) مرتبه اول در دنیا؛ انسان در دنیا دارای دو فضیلت روحانی و جسمانی است؛ ۱. فضیلت روحانی، که فراخور جایگاه و مقام فرشتگان مقرب الهی است پس جزء روحانی چند روزی در جزء جسمانی و در این عالم دنیا مقیم گردیده تا آن را بازسازی نماید و سامان بخشد و کسب کمال کند و آنگاه جزء روحانی به عالم بالا منتقل گشته تا هم‌نشین ملاً اعلی برای همیشه شود. ۲. فضیلت جسمانی، که حیوانات و بهایم نیز با وی در این فضیلت شریک هستند. بنابراین انسان تا وقتی که در این عالم دنیا به سر می‌برد در صورتی می‌تواند سعادت پیدا کند که هر دو فضیلت جسمانی و روحانی را تحصیل کرده باشد.

اما سعادت‌مندان در این مرتبه دنیوی، بر دو قسم هستند: ۱. صاحبان مرتبه نازل، که فضایل جسمانی آن‌ها کامل است و در این‌روی افزون بر مواظبت، شوق فراوانی به سوی عالم دیگر دارند. ۲. صاحبان مرحله عالی، که در رتبه روحانیات هستند و سعادت‌آخروی در آنان بالفعل حاصل است و از فزونی کمال به استکمال کارهایی می‌پردازند که بالذات مباشر ماده‌اند و بدین‌روی امور عالم را بالعرض ساماندهی می‌کنند ولی در عین حال به‌واسطه التفات و آگاهی بر نشانه‌های حکمت و قدرت بیکران الهی و اقتدای به آن به‌اندازه شکیبایی و توانمندی، بهره‌مند و فرحناک هستند.

۲) مرتبه دوم در آخرت، پس چون آدمی به عالم دیگر منتقل گردد از سعادت بدنی و جسمانی بی‌نیاز می‌شود و تنها سعادت او در نگرستن جمال مقدس ملکوتیان منحصر است که عبارت از «حکمت حقیقی» است تا آنجا که مستغرق حضرت حق گشته و به اوصاف جلال متجلی شده و به مرحله دوم از سعادت دست می‌یابد. (همان: ۵۲)

خواجه افزون در تأیید این نگرش بر این نکته تأکید دارد؛ که هر کس از این دودسته از سعادت‌مندان در مرتبه دنیوی، بیرون باشد؛ یعنی از ۱. صاحبان مرتبه نازل و ۲. صاحبان مرحله عالی، در زمره حیوانات و درندگان شمرده می‌شود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) زیرا حیوانات دستخوش چنین کمالی قرار نگرفته‌اند و تنها به‌اندازه استعداد غریزی خود به کمال خویش رسیده‌اند و راه رسیدن به کمال به روی آنان بسته است ولی این گروه از انسان‌ها با

تشویق و تهدید به کمال دعوت شده و وسایل رسیدن به آن نیز برای‌شان فراهم گردیده و موانع سر راه آن نیز برداشته شده است ولی خود آن‌ها سهل‌انگاری و سستی کرده و شعار ضد کمال را برگزیده و روزگار را در کسب دنیای دنیّه به وسیله قوای شریفه صرف می‌نمایند. پس حیوانات در بی‌بهرگی از مجاورت با ارواح مقدس و رسیدن به سعادت معذورند ولی این گروه سزاوار نکوهش و سرزنش و افسوس و پشیمانی‌اند، همان‌گونه که نابینا درافتادن به چاه برخلاف بینا معذور و بخشوده است.

۳. مؤلفه‌های سعادت از دیدگاه خواجه

خواجه در تبیین سعادت از مؤلفه‌های گوناگونی بهره جسته است، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱- مؤلفه خیر، ۲- مؤلفه کمال، ۳- مؤلفه عدالت، ۴- مؤلفه لذت و الم و ۵- مؤلفه حاکمیت عقل بر قوا، که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳. مؤلفه خیر و انواع آن

ارسطو؛ در اول کتاب اخلاق نیکوماخس^۱ می‌گوید: «به نظر می‌رسد که هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و انتخابی به سوی «خیری» متوجه است. از این روی، به حق گفته‌اند که «خیر» غایت همه چیز نامیده شده است.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳) خواجه نصیر ضمن تأیید سخن ارسطو می‌گوید: «چون هر فعلی را غایتی و غرضی است تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود و غرض از آن چنانکه در اثناى سخن گفته آمد سعادت او است که باضافت با او خیر او آنست» (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۴)

خواجه نصیر به پیروی از ارسطو خیر را به دو نوع مطلق و نسبی تقسیم می‌کند:

۱- خیر مطلق، که «غایه الغایات» است و مقصود از وجود آن وجود همه موجودات به‌طور یکسان است. زیرا هر پویش و تکاپویی به‌منظور رسیدن به هدفی صورت می‌گیرد و کوشش و کُنشگری هر شخصی بدون داشتن هدفی که منتهی به خیری گردد بی‌بهره بوده و از دید عقلی پسندیده نیست؛ و چون فکر و اندیشه همه خردمندان متوجه خیر مطلق است، پس همه در آن مشترک و یکسان هستند و از این روی معرفت و پشتکار بر کسب آن ضروری است و می‌بایست از پرداختن به خیرات نسبی پراکنده پرهیز جست.

۲- خیر نسبی، که در راه رسیدن به آن خیر مطلق مؤثر و وسیله درخوری باشد. پس اگر آن هدف فی‌نفسه خیر باشد خیر مطلق است و اگر موجب رسیدن به خیر بالاتری باشد خیر نسبی نامیده می‌شود. (همان) خواجه تقسیمات دیگری درباره خیر از اقوال دانشمندان بازگو می‌کند اما موضعی در تأیید و یا نقد آن‌ها نشان نمی‌دهد. شاید مهم‌ترین دلیل تقسیم خیر به اقسام گوناگون

1. Nicomachus.

در نسبى بودن و يا انتزاعى بودن آن است بنابر اين ملاكات ناهمسان دانشمندان در تقسيم خير اثرگذار مى شود.

۲-۳. مؤلفه كمال و ارزىابى خواجه از آن

فارابى، كمال را اين گونه تعريف مى كند: «الْكَمَالُ هُوَ الَّذِي كَوَّنَ الْإِنْسَانَ لِأَجْلِهِ وَلَا يُنَالُ بِالطَّبِيعَةِ وَحَدَهَا وَلَا بِالْإِرَادَةِ وَحَدَهَا بَلْ بِالْإِرَادَةِ مَفْرُوتَةً بِالطَّبِيعَةِ.» (آل ياسين، ۱۴۰۵: ۴۷۳) كمال آن چيزى است كه تماميت انسان بدان است. كه تنها با طبيعت و يا فقط باراده به دست نمى آيد، بلكه باراده اى همراه با طبيعت حاصل مى شود.

پس كمال، رسيدن آدمى است به تمام آنچه شايسته و بايسته آن باشد. (غفارى، ۱۳۸۹: ۳۰۷) كمال را مى توان از امور اضافى دانست زيرا فعليت هر موجودى نسبت به مرتبه نازل تر آن كامل تر و نسبت به مرتبه بالاتر آن ناقص تر خواهد بود. (سجادى، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۰۹) تفاوت در مدارج نوع انساني بيشتر از تفاوت نوع هاى حيوانات است پس به طبع مراتب كمال و نقصان او نيز افزون برشمار خواهد بود.

خواجه نصيرالدين طوسى، تعريف «كمال» و «خير» را در يك كلام بيان مى كند:

«هُمَا حُصُولَ شَيْءٍ لِمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَهُ أَى حُصُولَ شَيْءٍ يُنَاسِبُ شَيْئاً وَ يَصْلُحُ لَهُ لَوْ يَلِيقُ بِهِ بِالْفَيْسِ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ ذَلِكَ الْحُصُولَ يَقْتَضِي لَمْحَالَةً بَرَاءَةً مَا مِنْ الْقُوَّةِ لِذَلِكَ الشَّيْءِ فَهُوَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ فَقَطُ كَمَالٍ وَ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُؤْتِراً خَيْرٌ لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كَمَالاً وَ خَيْرًا مِنْ جِهَةٍ دُونَ جِهَةٍ وَ الْإِلْتِذَاذُ بِهِ يَخْتَصُّ بِالْجِهَةِ الَّتِي هُوَ مَعَهَا كَمَالٌ وَ خَيْرٌ.» (طوسى، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۹)

كمال و خير حصول چيزى است براى آنچه از جاىگاه او است كه داراى شىء يادشده باشد، يا به تعبير ديگر حصول چيزى است براى او كه بايسته و سزاوار حال او باشد. يا حصول امرى كه بالنسبه به آن چيز شايسته اوست. سپس مى گويد: فرق بين كمال و خير در اين است كه آن حصول به ناچار موجب فعليت داشتن و از قوه و استعداد برهنه بودن شىء است كه بدین اعتبار فقط «كمال» است و به اعتبار آن كه اين حصول مورد رغبت و انتخاب است «خير» است. همچنان كه يك شىء گاهى از جهتي كمال و خير است ولى از جهت ديگر نيست.

خواجه نصيرالدين طوسى، دومرتبه از مراتب كمال آدمى را بيان مى كند كه با بهره گيرى از دو عامل اساسى «نفس ناطقه» و «اختيار» به مقام برترى فضيلت و شرافت نائل آيد و اين مقام نيز سرآغازى براى پيوستن به عالم اشرف و رسيدن به مراتب ملائكه مقدس و عقول و نفوس مجرد شود و در نهايت به وحدت و فناى فى الله بار يابد. «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن، ۲۷). (همان: ۷)

«چون آدمى مركب است كمال او نيز غير كمال بسايط و اجزای او بود بلكه او را كمالى

بود که هیچ موجودی را با او در آن مشارکت نباشد و اکمل مردمان کسی بود که قادرترین ایشان باشد بر اظهار آن خاصیت و ملازم‌ترین ایشان او را بی‌تفاوتی و تلونی که در او راه یابد و چون حال فضیلت و کمال معلوم شد حال ردیلت و نقصان که مقابل آن بود هم معلوم شود». (همان: ۳۴)

او با طرح این مسأله پیوندی میان کمال انسانی و عامل آسمانی برقرار می‌سازد و بدین سبب است که تأکید می‌کند؛ کمال انسانی از نظر فطرت و خلقت طبیعی، میان دو مرتبه اعلی‌علیین و اسفل‌السافین قرار دارد و انسان می‌تواند با اراده و تلاش خویش، نیروی «نطق» را به کار بسته و بر صراط مستقیم ره ببیماید و به تدریج به سوی علوم و معارف و آداب و فضایل گرایش یابد و تا جایی که نور الهی بر آن می‌تابد به مراتب بالا صعود کند و به مجاورت ملاً اعلی بار یابد و از مقربان حضرت حق گردد؛ اما چنانچه در همان مرحله اصلی متوقف شد، طبیعت او را به سمت مراتب پایین می‌کشاند و در نهایت به انحطاط نزدیک تر می‌شود و از درگاه الهی رانده و به هلاکت ابدی سقوط می‌کند. (علی مقلد، ۲۰۰۱: ۴۶)

۳-۳. مؤلفه عدالت

عدالت یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم سعادت است که خواجه‌نصیر، آن را در چهارچوب اخلاق طرح نموده و تصریح می‌کند که هیچ فضیلتی، شریف‌تر از عدالت نیست. به همین دلیل، عدالت مبسوط‌ترین فضیلت اخلاقی است که او در اخلاق ناصری بردیگر فضایل سه‌گانه اخلاقی رجحان می‌دهد. بنابراین فضیلت عدالت در رویکرد خواجه، منشأ همه فضیلت‌ها و نه جزئی از آن است و تا عدالت نباشد، سعادت میسر نخواهد شد. «در فضایل هیچ فضیلت کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست» (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۵)

افلاطون عدالت را (چه عدالت فردی و چه عدالت اجتماعی) به توازن و تناسب (زیبایی معقول) تعریف کرده است.^۱ او در مورد عدالت اجتماعی می‌گوید: «عدالت آن است که کسی آنچه حق اوست به دست بیاورد و کاری را در پیش گیرد که استعداد و شایستگی آن را داشته باشد»؛ و درباره عدالت فردی می‌گوید: «در فرد نیز عدالت نظام و انتظام مؤثر و منتج است، هماهنگی قوای یک فرد انسانی است، به این معنی که هر یک از قوا در جای خود قرار گیرد و هر یک در رفتار و کردار انسان تشریک مساعی کند». (ویل دورانت، ۱۳۳۵: ۳۵) خواجه‌نصیر در تکمیل این مطلب می‌گوید: عدالت در لغت به معنای مساوات و انصاف و میانه‌روی و رعایت حد اعتدال (حد وسط) است و در حوزه روابط اجتماعی به معنای فضیلتی میان دو ردیلت ظلم و

۱. زیبایی معقول همان است که از آن به «نیکی» یا «حسن عمل» یا «خیر اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. زیبایی عدالت از نوع زیبایی معقول است نه محسوس. پس بازگشت عدالت به «خیر» و «سعادت» است. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۳).

انظلام (تجاوزگری و تجاوز پذیری) به کار می‌رود. به طوری که حد وسط قرار گرفتن نفس در بین خلیقات متضاد و توافق همه قوه‌ها با یکدیگر و امتثال و پیروی از نیروی عقل تا اختلاط خواسته‌ها و جذب و انجذاب لذات و قوه‌ها، انسان را به ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در او ظاهر شود. عدالت در حوزه فردی؛ «هیئت نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی چه مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد». (شیخ الرئیس، ۱۳۶۳: ۱۱۰) بنابراین عدالت فردی، حالتی نفسانی است که پیروی از قانون الهی را به دنبال دارد و افعال صاحب عدالت، هرگز مخالف با ناموس حق نیست؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۵) زیرا تعیین کننده همه مقادیر و اوضاع و اوساط قانون الهی است. ملکه شدن اعمال خیر بعد از تهذیب قوه نطق نیز عدالت نامیده می‌شود و عدالت امری است که مقتضی قسمت بر حسب استحقاق و مساوات در فضیلت و حافظ سنت‌ها است. (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۱۴)

خواجه نصیر، سه عنصر را برای تحقق عدالت ضروری می‌داند:

اول: نوامیس الهی؛ که تعیین کننده حدّ وسط در هر چیزی یا همان شرع و قوانین وحیانی هستند.

دوم: عادل صامت؛ همان پول است که تعیین کننده نرخ‌ها در میان مردم است و مایه به کار بستن اصل برابری و بی‌نیازی در میان آحاد شهر است. همچنان که ارسطو می‌گوید: پول ناموسی عادل است و معنای ناموس در دید او تدبیر و سیاست است؛ و در قرآن مجید نیز همین معنا بعینه آمده است که خداوند می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ» (حدید، ۲۵).

سوم: عادل ناطق؛ فرمانروا و کارگزار امور مردم است که می‌باید به حکم نوامیس الهی رفتار کند و گرنه جائز اکبر است.

خواجه نصیرالدین طوسی، می‌گوید: در برابر عادل، ظالم است که در تلاش ناچیز کردن برابری است، بنابراین می‌توان گفت که ظالم بر سه گونه است:

۱- ظالم اکبر که از ناموس الهی پیروی نمی‌کند.

۲- ظالم اوسط که از فرمانروا فرمان برداری نمی‌نماید.

۳- ظالم اصغر که از قوانین پولی رایج یک کشور فرمان برداری نمی‌کند و فسادی که به واسطه تخلف از قوانین پولی به وجود می‌آید همچون غصب و تاراج دارایی‌ها و دزدی و خیانت است؛ و تباهی‌ای که به واسطه تخلف از دو قانون دیگر پدید می‌آید، به مراتب بالاتر از این تباهی‌هاست. (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۹)

۳-۴. مؤلفه لذت و الم

لذت و الم یکی دیگر از مؤلفه‌های سعادت است که بر آن تأکید می‌شود. فارابی می‌گوید:

«اللَّذَّةُ إِذْرَاكِ الْمُلَائِمِ وَالْأَذَى إِذْرَاكِ الْمَنَافِرِ» (الفارابی، ۱۴۰۵: ۶۴) پس لذت به معنای ادراک مطلوب (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۵۷) و دریافتن چیزی است که موافق مزاج باشد و الم دریافتن چیزی است که مخالف مزاج باشد. (الحلی، ۱۴۲۰: ۶۹) خواجه در تکمیل آن می‌گوید: لذت حرکت نفس است بر سبیل توجه به هیئتی خاص به سبب اثری که از حس ظاهر یا باطن، ناگهان به آن برسد، از حصول امری که به نسبت با آن حس طبیعی است. آن محرک، لذیذ بوده و ضدش دردناک و دردآور است؛ و تحریک نفس یا به طبیعت است یا بر حسب عادت. بنابراین امور طبیعی، عادی و خلقی، لذیذ هستند؛ مثلاً آسایش، کسالت و خواب (که اموری طبیعی هستند) لذیذ بوده و جدیت و مداومت که غیرطبیعی‌اند، دردآورند. (طوسی، ۱۳۶۷: ۵۵۵)

خواجه‌نصیرالدین طوسی، لذت را به دو نوع فعلی و انفعالی تقسیم می‌کند:

۱- لذت فعلی؛ که به نظر اول از روی مجاز است مثل لذت مردان هنگام آمیزش جنسی اما به واسطه عدم تغییر و تبدل، ذاتی است و متعلق به عطا و بخشش می‌شود. پس لذت سعادت ذاتی و از نوع لذت عقلی، الهی و فعلی است زیرا نه عرضی و حسی است و نه بهیمی و انفعالی. همچنان که هم در آغاز و هم در انجام با لذت حسی فرق دارد؛ یعنی در آغاز مخالف با طبع ولی در پایان پس از آن که با صبر و ریاضت و ثبات قدم و مجاهده به دست آمد و عظمت و شرافت و ارج آن حاصل گردید، بسیار پسندیده و موافق طبع آدمی خواهد شد.

۲- لذت انفعالی؛ که به واسطه عروض حالات مختلف، مانند لذت زنان هنگام آمیزش، سریع‌الزوال و متعلق به اخذ و قبول است، همه لذات حیوانی و حسی از این نوع است زیرا زوال‌پذیر و در عین حال دارای رنج و ناراحتی هستند، پس در آغاز موافق و مطلوب طبع است تا جایی که به واسطه تحلیل نیروی غریزه، امر زشت را زیبا و زیبا را زشت می‌بیند اما التذاذ آن در نهایت منتفی و زایل شود و زشتی و رسوایی آن آشکار گردد. پس فقط در آغاز با این کار موافق است نه در انجام. (همان)

خواجه‌نصیرالدین طوسی، لذت را در تقسیم دیگری بر حسب قوای مدرکه به لذت طبیعی و لذت نطقی یا عقلی نیز تقسیم می‌کند که بدلیل اختصار از ذکر آن در اینجا خوداری می‌شود. او همچنین سیره‌های مردم را بر حسب بساطت و اهداف افعال آنان، بر سه نوع سیره لذت، سیره کرامت و سیره حکمت تقسیم می‌کند و از میان آنها سیره حکمت، را اشرف و اتم سیره‌ها می‌داند که شامل کرامت و لذت نیز می‌گردد. زیرا آنچه از یک حکیم صادر می‌شود از روی اراده و اختیار بوده و پسندیده و دائمی است. پس لذت عادل در عدالت و لذت حکیم در حکمت است؛ و چون مقصود انسان با فضیلت، نیل به فضیلت است بنابراین لذیذترین چیزها نزد او حصول فضایل است. در نتیجه لذیذترین لذات، «سعادت» است که آن هم ذاتی است برای اینکه از صاحبش رخت بر نمی‌بندد، درحالی که لذت شهوت به واسطه متوالی بودن علت آن، خود عین ناراحتی و

درد است و همچنین لذت کرامت که همان بلندپروازی است. (همان)

۳-۵. مؤلفه حاکمیت عقل بر قوا

خواجه نصیر، اخلاق کامل را مبتنی بر ره‌یافتی بیرونی و آفاقی یا همان عقل‌گرایی و تعقل ورزی می‌داند. او معتقد است که فضایل اخلاقی تحت قوه عاقله، خمیره و سرشت درونی انسان را شکل می‌دهد که با این قوه می‌تواند جمیل را از قبیح، و مذموم را از محمود باز شناسد. پس اعمال و بکارگیری این قوه موجب سعادت و خیر است و اهمال و بازداشتن از آن باعث شقاوت و بدبختی است. از این روی فضایل اخلاقی ریشه در این قوای باطنی دارد و تنها با کمک نور هدایت وحی و عقل می‌توان از ظلمات «امراض مهلک» رهایی یافت. بر این اساس عقل و خردورزی تنها راهنمای سعادت انسان است در نتیجه انسان باید بدون چون و چرا حکم عقل را پیشه خود سازد، به گونه‌ای که صاحب حکمت عملی باید نسبت به فضایل و رذایل آگاهی بیابد و هرچه را که عقل زشت و ناپسند می‌داند، ترک و هرچه را که عقل نیک می‌یابد، انجام دهد. (حقانی زنجانی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۲۹-۳۶)

۴. تحلیل نهایی درباره سعادت

خواجه از میان دیدگاه‌های گوناگون و ناسازگاری که از حکما بیان داشته است سرانجام دیدگاه حکمای متأخر را می‌پذیرد بنابراین در تأیید این دیدگاه شرح می‌دهد که سعادت ویژه انسان است و همواره سعادت انسان در دومرتبه ناقص و تام قرار دارد.

زیرا آن دسته از انسان‌ها که در مرتبه اول قرار می‌گیرند از دردها و رنج‌ها به دور نیستند، خواه به واسطه بی‌بهرگی از مرتبه عالی و خواه برای سرگرمی به زخارف دنیوی، از این روی سعادت برای آنان به‌راستی ناقص است. اما دسته‌ای دیگر از انسان‌ها که در مرتبه دوم هستند از این گرفتاری‌ها برکنارند، چراکه اینان از انوار الهی پوشیده و به آثار بی‌پایان برخوردار گشته‌اند، بنابراین هرکس که به این مرتبه دوم برسد به پایان درجات سعادت رسیده است و در این رتبه و جایگاه است که نه در جدا شدن دل‌داده‌ای التفات کند و نه بر از دست دادن خوشی‌ای یا دارایی‌ای دریغ خورد بالاتر از آن همه دارایی و مادیات حتی بدن خود را وبال خود دانسته و در تلاش رهایی از آن است و اگر اندک تصرفی در دنیا و مادیات می‌کند به فراخور ناگزیر است. پس چیزی برخلاف مقتضای خواست حضرت حق از او صادر نگشته و نیرنگ طبیعت و هوی و هوس در او تأثیر نمی‌گذارد، نه بر فوت مطلوبی جزع کند و نه بر فقد محبوبی فزع، نه به واسطه ظفر بر مرادی شادی کند و نه به جهت ادراک امر موافق طبیعی اظهار انبساط. (همان) یادآوری این نکته بایسته است که آنان که تنها به پیراستن برخی از امور در پاره‌ای از اوقات اقدام می‌کنند سعادت‌مند نیستند، همان‌گونه که تدبیر منزل و یا اداره اجتماع با توجه به عده خاصی و یا تنها در برخی اوقات نباید صورت پذیرد.

پس جوینده سعادت، جوینده التذاذ سیره حکمت است و آن را شعار خویش ساخته و به چیزی دیگر مایل نیست و چون سعید مطلق کسی است که سعادت او زوال و انتقال نمی‌پذیرد و از انحطاط و سقوط در امان و از اثرات گردش زمان محفوظ است پس سیره او ثابت و دائمی هست؛ زیرا صاحب سعادت تا وقتی که در این عالم باشد تحت تصرف طبایع و اجرام آسمانی و کواکب سعد و نحس و شریک درد و رنج دیگر آدم‌هاست ولی هرگز تحت تأثیر آن‌ها قرار نگرفته و شکسته و مقهور نمی‌شود. برخلاف کسانی که یا به واسطه سستی طبیعت و چیرگی ترس بر غریزه تحت تأثیر عوامل مذکور قرار گرفته و با پریشانی و سستی موجب رسوایی خود و دردسر بیگانگان و دلسوزی دوستان و سرزنش دشمنان می‌گردند؛ و اگر احياناً خود را به‌سان سعادتمندان نمایند و به‌ظاهر شکیبایی و فرهمندی پیشه کنند، در نهان دلواپس و سراسیمه و ناآرام هستند. (همان: ۵۸)

بنابراین همان‌گونه که ارسطو می‌گوید: «سعادت» امری پایدار و غیر متغیر است ولی مردم دستخوش دگرگونی‌های گوناگون‌اند، پس گاهی ممکن است کسی که دارای بهترین زندگی است به بزرگ‌ترین مصائب گرفتار شود. زیرا اگر سیره کسی پسندیده باشد هرچه به او روی می‌آورد زیباترین عکس‌العمل و واکنش را از خود نشان خواهد داد؛ و چون پایداری سیره به صدور فعل است، پس هیچ سعادتمندی به شقاوت دچار نمی‌شود؛ زیرا هیچ‌گاه مرتکب فعل ناپسندی نمی‌گردد و از این‌رو همواره مورد رشک دیگران است گرچه مورد تازش مصائبی چون ایوب پیامبر علیه‌السلام باشد. (همان: ۵۹)

نتیجه‌گیری

صفات نفسانی از منظر خواجه، بیانگر حقیقت و مرتبه وجودی و منشأ رفتار و نیروی محرکه در نفس انسان است. همچنان که به کمال رساندن سعادت علمی و عملی او معلول اعتدال و عدم اعتدال آن صفات است که شامل فضایل و رذایل می‌شود بنابراین معرفت به فضایل و رذایل از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به سعادت تام است. و سعادت تام تنها غایت نهایی افعال اخلاقی در این نظام است که آن هم در آخرت حاصل می‌شود و غالباً در دنیا سعادت تام حاصل نمی‌شود بنابر این دیدگاه، مؤلفه عدالت با چاشنی نیت و انگیزه، نقطه اتکا و اتصال فضایل اخلاقی است که سبب وصول به ارزشمندی اعمال می‌گردد. بدین روی هرگاه قوای نفس انسان بر مدار و معیار اعتدال، به یک ملکه ثابت، (طبیعت ثانوی) مبدل گردید، فضیلت به حساب می‌آید و چنانچه به افراط یا تفریط از مدار خود خارج گشت، رذیلت خوانده می‌شود. از این منظر نظام اخلاق فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان بر اساس جهت‌گیری سعادت‌گروری و استکمال انسان، «کمال محور» و بر اساس وصول به این کمال، «فضیلت مدار» یا «اخلاق مبتنی بر فضیلت»، نامید؛ و چون نیت و انگیزه به عنوان روح عمل و عاملی که سبب ارزشمندی

اعمال می‌گردد در این اخلاق بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد او به روشنی نوعی «غایت‌گرایی» را برای ایجاد انگیزه در انسان در نظر گرفته است، پس انسان با عملی سروکار دارد که در صورت انجام دادن آن باید نتیجه‌اش یا خیر محض باشد و یا بیشترین غلبه خیر بر شر را ایجاد کند. مسئله اصلی این نظام توجه به انگیزه، تمایل و منش یا فضیلت فاعل اخلاقی است. همچنان که بر مفهوم انسان از لحاظ اخلاقی خوب تأکید دارد، در نهایت به دنبال تحقق شخص خوب است، نه عمل خوب و نه وضعیت خوب و نه نشان دادن اصولی برای تشخیص درستی عمل و قواعد ناظر به کنش و رفتار.



فهرست منابع

الف. منابع فارسی

۱. آل یاسین، جعفر، ۱۴۰۵ق، الفارابی فی حدوده و رسومه، نشر عالم الکتب، بیروت، چاپ اول.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ش، فیلسوف گفت‌وگو، چاپ چهارم، تهران: انتشارات هرمس.
۳. ابوالحسنی نیارکی، فرشته، استكمال علمی و اخلاقی انسان از منظر خواجه نصیرالدین طوسی، پژوهش‌نامه اخلاق، زمستان ۱۳۹۲ ش، سال ششم، شماره ۲۲، صفحات ۱۶۹-۱۹۲.
۴. احمدی طباطبایی، سید محمد رضا، تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی، نشر دانش سیاسی، شماره ۱، ۱۳۸۴ ش، صفحات ۱۰۳-۱۲۸.
۵. ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخس، مترجم: لطفی تبریزی، محمد حسن، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۶. اسفراینی، اسماعیل (متوفی ۱۲۸۸ ق.)، ۱۳۸۳ش، أنوار العرفان، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۷. اسلامی، سید حسن، اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، مجله: پژوهش‌نامه اخلاق « پاییز ۱۳۸۷ ش، شماره ۱، صفحات ۱-۲۲».
۸. پور حسن، قاسم، بررسی تأملات خواجه نصیرالدین طوسی در دانش اخلاق، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۰، ۱۳۸۵ ش، صفحات ۳۳-۴۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰ش، ادب قضا در اسلام، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول.
۱۰. حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحسین (متوفی ۱۱۶۰ ق.)، ۱۳۸۱ش، علاقه‌التجريد، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول، ج ۱.
۱۱. حقانی زنجانی، حسین، نظریه اخلاق مبتنی بر اراده و عقل و بررسی آن، مجله: درس‌هایی از مکتب اسلام، آبان ۱۳۷۶ ش، سال ۳۷، شماره ۸، صفحات ۲۹-۳۶.
۱۲. خزاعی، زهرا، اخلاق فضیلت و اخلاق دینی، پاییز ۱۳۸۷، مجله: پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱، صفحات ۸۳-۹۷.
۱۳. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۷۳ش، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ج ۳.
۱۴. شعرانی، ابوالحسن (متوفی ۱۲۸۱ ق.)، ۱۳۷۶ش، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، نشر کتاب‌فروشی اسلامیة، تهران، چاپ هشتم.
۱۵. شیروانی، علی، ۱۳۸۷ش، کلیات فلسفه، بی‌چاپ، قم: دار الفکر.
۱۶. صادقی، مرضیه، زمستان ۱۳۸۰ش، بررسی سه دیدگاه اخلاق مبتنی بر فضیلت، اخلاق مبتنی بر عمل و اخلاق مکمل، مجله: نامه مفید، شماره ۲۸، صفحات ۱۵-۲۶.
۱۷. عاملی، شیخ بهاء‌الدین محمد (متوفی ۱۰۳۱ ق.)، ۱۳۵۲ش، کلیات اشعار و آثار فارسی (شیخ بهایی)،

- نشر كتابفروشى محمودى، تهران، چاپ اول.
۱۸. علامه حلى، حسن بن يوسف (۶۴۸-۷۲۶ ق)، ۱۳۸۰ش، كشف المراد، نشر دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نهم.
۱۹. غفارى، سيد محمد خالد، ۱۳۸۰ش، فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ اشراق، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران، چاپ اول.
۲۰. فتحعلى، محمود، سعادت در فلسفه اخلاق، زمستان ۱۳۷۴ش، مجله: معرفت، شماره ۱۵، صفحات ۴۰-۴۶.
۲۱. قطب الدين شيرازى، محمود بن مسعود (وفات ۷۱۵ ق)، ۱۳۹۶ش، دره التاج، انتشارات حكمت، تهران، چاپ سوم.
۲۲. ليمن، اليور، ۱۳۸۶ش، تاريخ فلسفه اسلامى، مترجم، سيد حسين نصر، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات حكمت، ج ۳.
۲۳. مطهرى، مرتضى، ۱۳۸۸ش، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، انتشارات صدرا، قم.
۲۴. نصيرالدين طوسى، خواجه محمد نصيرالدين، ۱۴۱۳ق، اخلاق ناصرى، انتشارات علميه اسلاميه، تهران، چاپ اول.
۲۵. -----، اساس الاقتباس، ۱۳۸۰ش، بازنگارى: بروجردى، مصطفى، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، چاپ اول.
۲۶. -----، پنج رساله اعتقادى، ۱۳۷۵ش، نشر كتابخانه آيه الله مرعى نجفى، قم، چاپ اول.
۲۷. ويل دورانت، مترجم: زرياب خويى، عباس، ۱۳۳۵ش، تاريخ فلسفه، نشر تابان، تهران، بى چا.
- ب. منابع عربى
۲۸. ابن سينا (شيخ الرئيس)، ابو على حسين بن عبدالله (۳۷۰-۴۲۸ ق)، ۱۳۶۳ش، المبدأ و المعاد، نشر مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران، چاپ اول.
۲۹. -----، ۲۰۰۷م، رساله فى النفس و بقائها و معادها، نشر دار بيبليون، پاریس، چاپ اول.
۳۰. -----، ۱۹۸۰م، عيون الحكمة، چاپ دوم، بيروت: دارالقلم.
۳۱. استر آبادى، محمد جعفر (متوفى ۱۲۶۳ ق)، ۱۳۸۲ش، البراهين القاطعه، نشر انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، چاپ اول، ج ۱.
۳۲. السيورى الحلى (فاضل مقداد)، جمال الدين مقداد بن عبد الله (وفات ۸۷۶ ق)، ۱۴۲۰ق، الأنوار الجليلية فى شرح الفصول النصيرية، نشر مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، چاپ اول.
۳۳. الفارابى، محمد بن محمد (ابو نصر) (۳۳۹-۲۶۰ ق)، ۱۴۰۵ق، فصوص الحكيم، انتشارات بيدار، قم، چاپ دوم.
۳۴. مسكويه، احمد بن محمد (متوفى ۴۲۱ ق)، ۱۴۲۶ق، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، چاپ اول، قم، نشر طلعيه النور.
۳۵. مقلد، على، الأخلاق و السياسة و الاجتماع عند نصيرالدين طوسى، ۲۰۰۱م، منشورات دارالاستقلال

للتقافه و العلوم القانونیه، بیروت، الطبعة الأولى.

۳۶. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد، ۱۳۶۱ش، کلمات المحققین، نشر مکتبه المفید، قم، چاپ دوم.

۳۷. -----، ۱۳۷۵ش، شرح الاشارات و التنبیہات، نشر البلاغہ قم، چاپ دوم.

ج. منابع انگلیسی

38. Majid Fakhry, Ethics in Islamic Philosophy, Routledge Encyclopedia of Philosophy Online - 3: 438 ° 442.

39. Nasir al-Din Tusi (1201-1274) - The Internet Encyclopedia of philosophy: <http://www.utm.edu/research/iep/t/tusi.htm>

