

سعادت در اندیشه فارابی و توماس آکویناس

حسن مجیدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۱۰

چکیده: جایگاه سعادت در نظریه اخلاق و سیاست فارابی و توماس آکویناس محوری است. هر دو فیلسوف ارسطوگرا و مشایی محسوب می‌شوند. در حالی که هر دو رویت خداوند را سعادت حقیقی می‌شمردند، اما راه رسیدن بدان از یک مرحله و منزل جدا می‌شود. در نگاه آکویناس با تأیید کفایت نداشتن عقل، نیاز به ایمان و دیگر فضایل کلامی و مسیحی است تا رسیدن به لقاء... میسر شود. این مقاله با روش مقایسه‌ای به وجوه اشتراک و افتراق سعادت در اندیشه این دو متفکر پرداخته و نشان داده است که غایت‌مداری ارسطویی در مسیر دینی شدن در دستگاه فکری این دو اندیشمند اگرچه به نتیجه مشترک رسیده اما منزلت عقل در دو مسیر و نیز نسبت نظم سیاسی مطلوب هر دو متفکر با سعادت تفاوت‌هایی را نشان می‌دهد. مدعای مقاله حاضر این است که عقل که در نظر فارابی با وحی، منشأ واحدی دارد در نظریه سعادت فارابی محوری است و سایر فضایل به نوعی در ارتباط با این فضیلت در جهت نیل به سعادت معنا پیدا می‌کنند و رویکرد فارابی به سعادت، بر خلاف آکویناس که رویکردی متکلمانانه بدان دارد، فیلسوفانه است هم سعادت دنیوی و هم اخروی در نظر فارابی در حوزه مسئولیت دولت است اما آکویناس با تفکیک عقل، وحی و ایمان، سعادت دنیوی و اخروی را به ترتیب بر عهده دولت و کلیسا قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سعادت، فارابی، آکویناس، فضیلت، سیاست، عقل.

مقدمه

از آنجا که اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی کلاسیک پیوندی عمیق دارند مفهوم سعادت به خصوص در اخلاق غایت‌محور کلاسیک، حلقه وصل اخلاق و سیاست است. در اندیشه اسلامی دغدغه سعادت بشر در دو ساحت دنیا و آخرت، محوریت دارد و لذا در درک سیاست لازم است به آن توجه خاص شود (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). در این مقاله از جایگاه سعادت نزد دو اندیشمند سؤال شده است. دلیل این امر آن است که هر دو متفکر پیرو حکمت مشاء بوده و تأثیر بسزایی را در فلسفه سیاسی پس از خود گذاشته‌اند. حکمت مشاء به مکتب فکری ارسطو و فیلسوفان متأثر از وی گفته می‌شود. در مدرسه فلسفی ارسطویی، تمامی آموزه‌های فلسفی مبتنی بر استدلال‌های عقلانی صرف و در چارچوبه شیوه‌های منطقی است. شناخت ماهیت و چیستی پدیده‌ها و روابط موجودات در عالم هستی تنها تحلیل عقلانی دارد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷). لذا فلسفه سیاسی مشاء در کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی، معمولاً از عقل و فهم و درک عقلی بهره می‌گیرد. از نظر این دو متفکر غایت علم سیاست، سعادت است اما درباره اینکه چگونه این سعادت در عرصه سیاست ظهور می‌کند، اختلاف نظر است. در مجموع غایت‌نگری فیلسوفان مشاء آنان را واداشته تا هر آنچه را که آنان را به سعادت برساند، امر خیر تلقی کنند و موضوع امر سیاست قرار دهند، اعم از اینکه آن امر بذاته سیاسی باشد و یا سیاسی شود (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۳۲).

اگرچه پیروان نظریه اصالت تاریخ امکان تطبیق بین اندیشه‌های مختلف را متفی می‌دانند (سلیمانی آملی، ۱۳۸۹: پیشگفتار)، اما چنین به نظر می‌رسد که نظر تحلیل‌گران معتقد به پدیدارشناسی به صواب نزدیکتر است. ایشان برای فلسفه حقیقت واحدی را قبول داشته و بر این اعتقادند که حقیقت مزبور طی تاریخ تجلیات متفاوتی داشته است. بنابراین تطبیق میان فلسفه‌ها امکان‌پذیر می‌باشد (سلیمانی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵)؛ نظریه‌ای که نگارنده در این مقاله آن را مبنا قرار داده است. سنجابی ضمن این که روش‌های مختلف تحلیل مقایسه‌ای را بیان می‌کند، معتقد است که این روش به دلیل منسجم و منظم کردن اطلاعات خام، فراهم آوردن زمینه تشریح پدیده‌ها، و بالاخره نشان دادن نکات افتراق و اشتراک در تولید دیدگاه‌ها و نظریه‌های علمی نقش محوری دارد (سنجابی، ۱۳۸۶: ۴۵۴-۴۵۶)؛ لذا کاربر است آن را توصیه می‌کند. در مجموع می‌توان گفت این روش به ما امکان می‌دهد دانش را زمینه‌مند کنیم، طبقه‌بندی‌ها را بهبود بخشیم، فرضیه‌ها را تدوین و آزمایش کنیم و قدرت پیش‌بینی داشته باشیم (برنم و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۴)؛ لذا در این نوشتار از این روش استفاده شده است.

۱. پیشینه تحلیلی - انتقادی

نگارنده با جستجو در منابع فارسی، هیچ پیشینه و سابقه‌ای از مقایسه نظریه سعادت از منظر فارابی و آکویناس نیافت. حتی به طور مستقل، نوشته‌ای فارسی که به نظریه سعادت آکویناس پرداخته باشد به دست نیامد. اما در باب نظریه سعادت فارابی، به جز کتاب ارزشمند گالستون مقالاتی چند نیز منتشر شده که به نظر می‌رسد برگرفته از تحقیقات دانشگاهی است که در ادامه مرور می‌شود.

گالستون فصل دوم کتاب خودش را به مسئله سعادت از نظر فارابی اختصاص داده است. این کتاب با تحلیل ساختار منطقی روش نگارش فارابی، آغاز می‌شود. او به تشریح دو تفسیر مطرح درباره نظریه سعادت فارابی می‌پردازد: یک دیدگاه، سعادت را صرفاً دربرگیرنده فعالیت نظری می‌داند و گالستون این دسته را کسانی معرفی می‌کند که به تأثیر بیشتر ارسطو بر فارابی معتقدند. دیدگاه دوم بر آن است که سعادت، می‌طلبد تا فیلسوف درگیر فعالیت‌های سیاسی باشد. گالستون در نهایت نتیجه می‌گیرد که هر دو دیدگاه مردود است و فارابی مفهومی از سعادت انسانی را ارائه می‌دهد که شامل فعالیت‌های نظری و عملی است. به نظر می‌رسد روایت گالستون از نظریه سعادت فارابی، در صدد تأیید این فرضیه است که فارابی در نظریه سعادت نیز در پی «جمع بین رأیی الحکیمین» است (نک. گالستون، ۱۳۸۶: ۱۷۲). آنچه در این نوشته گالستون موجب شگفتی است نادیده گرفتن اصل سعادت حقیقی از نظر فارابی به منزله لقای خداوند است. به نظر می‌رسد کوشش ارزشمند گالستون در گزارش جامع او از نظریه سعادت فارابی، در مواردی با خدشه مواجه است: این تصور می‌رود که مسئله او بیشتر درک سعادت به منزله غایتی «ابن جهانی» است و در این که سعادت، کمال نظری است یا عملی یا هر دو، محدود می‌شود و نهایتاً با اکراه ارتباط آن را با وحی برقرار می‌کند. در این جهت گالستون یک‌جا سعادت را با نبوت یکی می‌گیرد، جایی دیگر در اتصال یا ارتباط با عقل فعال، و در برداشتی عجیب‌تر رسیدن به مقام عقل فعال را مقصود فارابی از سعادت می‌نامد (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۳۰ و ۱۳۶). فارابی با نادیده گرفتن تلقی نوافلوطینی فارابی از عقل فعال، آن را به ارسطو منتسب می‌کند، در حالی که برداشت فارابی و ارسطو از عقل فعال تفاوت فاحشی دارند. گالستون با نسبت دادن شرح نظریه ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس به خود فارابی؛ نه تنها سعادت حقیقی یعنی لقای خداوند را کتمان می‌کند که انکار معاد را نیز به فارابی نسبت می‌دهد (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۴۰). بدین ترتیب به نظر می‌رسد حتی کوشش عالمانه گالستون نیز نتوانسته تصویری کامل از نظریه سعادت فارابی به دست دهد. کوشش محققان ایرانی به نظر موجه‌تر می‌رسد هر چند به نوعی در درک عناصر و عوامل نیل به سعادت متوقف مانده است.

نویسندگان مقاله رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی به این موضوع پرداخته‌اند که عواملی مانند تعقل و قوه ناطقه و عقل فعال، بنیان فلسفی سیاست را از منظر فارابی تشکیل می‌دهد و لذا به سعادت منتهی می‌شود و مدینه فاضله بر مبنای سیاست که فعل و تدبیر رییس مدینه فاضله است؛ شکل می‌گیرد. رییس مدینه فاضله به مدد دانایی، ارتباط با عقل فعال و شناخت حقیقی، وظیفه رساندن مردم به سعادت را عهده‌دار است (تورانی و دیگران ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۲۰). می‌توان گفت که در نگاه نویسندگان این مقاله، سعادت متوقف بر سیاست مدینه و آن نیز به ارتباط عقلانی رییس مدینه به عقل فعال است. اما مقاله محسن جوادی این دیدگاه را رد می‌کند. جوادی (۱۳۸۲) در مقاله نقد و بررسی نظریه سعادت فارابی، کوشیده است ضمن بیان عناصر اصلی نظریه سعادت فارابی، برخی نقدهایی را نیز بر آن وارد کند. وی در پایان مقاله نتیجه گرفته است که فضیلت‌های مختلف، مؤلفه‌های اصلی سعادت فردی و اجتماعی‌اند و بدون آنها امکان دسترسی به سعادت نیست. در واقع فارابی از دیدگاهی دفاع می‌کند که امروز در فلسفه اخلاق به دیدگاه غایت جامع معروف است. این دیدگاه سعادت را مفهومی می‌داند که منحل در فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی است. در برابر این دیدگاه نظریه غایت عقلانی است که سعادت را تنها نظرکردن یا تأمل عقلانی می‌داند (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

عین الله خادمی در مقاله تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی، سعادت را مفهومی مرکب می‌داند که غایت‌الغایات، خیر لذاته، خیر مطلق و خیر غایت تام است و لذت آن از نوع لذت معقول و درازمدت است. اراده به معنای اختیار، قوه ناطقه نظری و فطرت مشترک؛ شرط لازم سعادت هستند نه شرط کافی و تحقق سعادت به برنامه‌ریزی نیاز دارد و سعادت حقیقی امری مشکک است که بالاترین مرتبه آن قرب به خداست (خادمی، ۱۳۸۹: ۴۷-۷۰).

خادمی در مقاله دیگری به بررسی راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی پرداخته است. به روایت وی، فارابی اعطای معقولات از سوی عقل فعال، شناخت معنای سعادت و ایمان بدان، مداومت بر اعمال و کردارهای سعادت‌آفرین، استفاده از مرشد، مسلح شدن به حکمت نظری و عملی، به کارگیری نظریه حد وسط، اتصاف به فضایل و نابودی شرور و بدی‌های ارادی و غیرارادی و جایگزینی خیرات ارادی و غیرارادی را به عنوان راه‌های نیل به سعادت معرفی می‌کند (خادمی، ۱۳۸۹: ۴۸-۷۰). به نوعی می‌توان گفت از نظر خادمی نیز همانند جوادی، نباید راه نیل به سعادت را از نظر فارابی به فضیلتی خاص فروکاست و طیفی از عوامل برای حصول سعادت لازم است.

به نظر نگارنده این سطور، فارابی به‌عنوان یک فیلسوف «مشائی»، همانند ارسطو بر «غایت» حیات بشری تأکید اساسی دارد. او به همان میزان که علت غایی را در فلسفه خویش

اساسی می‌شمرد، در فلسفه عملی و سیاسی نیز رسیدن به سعادت نقش کلیدی دارد. از نظر فارابی، دستیابی به کمال و غایت قابل تحقق در عالم ارضی، زمینه اتصال به عقل فعال را که شرط رسیدن به سعادت حقیقی (و نه خود سعادت، آن‌گونه که گالستون به فارابی نسبت می‌دهد) است، فراهم می‌آورد. عقل فعال، در تبدیل عقل بالقوه به بالفعل و شکل‌گیری عقل نیز نقش اساسی دارد. البته فارابی سعادت حقیقی را در این دنیا قابل تحقق نمی‌داند اما به گونه‌ای، شرایط کمال قابل تحقق در عالم خاکی را نیز معرفی و راه‌های وصول بدان را تشریح می‌کند. از این رو مدعای مقاله حاضر این است که عقلانیت که در نظر فارابی با وحی منشأ واحدی دارد در نظریه سعادت فارابی محوری است و سایر فضایل به نوعی در ارتباط با این فضیلت در جهت نیل به سعادت معنا پیدا می‌کنند و رویکرد فارابی به سعادت، بر خلاف آکویناس که رویکردی متکلمانانه بدان دارد، فیلسوفانه است. هم سعادت دنیوی و هم اخروی در نظر فارابی در حوزه مسئولیت دولت است اما آکویناس با تفکیک عقل و وحی و ایمان، سعادت دنیوی و اخروی را به ترتیب بر عهده دولت و کلیسا قرار می‌دهد.

۲. چارچوب مفهومی و نظری

در خصوص چیستی سعادت تعاریف متنوعی ارائه شده است که هر یک بر بنیاد نظری خاصی قرار دارد. از حیث لغوی سعادت به معنای خوشبختی و نیک‌بختی است. سعادت و شقاوت مثل هم هستند؛ چنانکه سعادت دو نوع است: دنیوی و اخروی. سعادت دنیوی هم سه قسم است: سعادت نفسی بدنی و خارجی (راغب اصفهانی، ۱۳۲۴: ۲۲۳). سعادت در اصل حالتی است که اشباع تمایلات انسان از نظر کمی و کیفی نشأت می‌گیرد. اشباع تمایلات روحانی، سعادت اخروی و اشباع تمایلات جسمی، سعادت دنیوی را در پی دارد (خیاط، ۱۴۰۵: ۳۰). البته از حیث اصطلاحی تنوع دیدگاه‌ها بسیار است. در این قسمت دو نظریه مبنا در حد بحث حاضر، تحلیل می‌شود:

۲-۱. فارابی و نظریه استعلاء روحانی سعادت

الف. تبیین نظریه

سعادت در نظر فارابی حالتی روانی است که بر اثر آن، نفس انسان به پایه‌ای کمال می‌یابد که هستی‌اش از ماده بی‌نیاز شود و به جوهری برکنار از اجسام مبدل شود (نک. فارابی ۱۳۷۱، الف: ۱۸۷). فارابی از یک سو به عنوان یک مسلمان، این کمال را نتیجه رعایت دستورات شریعت اسلامی و از سوی دیگر به پیروی از تعالیم افلاطون، محصول تکامل عقلی و اخلاق می‌داند (عنایت، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۶). البته روایت‌های موجود از این نظریه متفاوت است:

سعادت به عنوان فعالیت صرفاً نظری؛ سعادت به عنوان فعالیت صرفاً سیاسی؛ و بالاخره سعادت به عنوان ترکیبی از فعالیت سیاسی که دو جنبه نظری و عملی هر کدام، بخشی از وجود و تعریف ساختار سعادت را تشکیل می‌دهد (See: Galston, 1990). بر این اساس فضیلت‌های اخلاقی و دیگر فضایل عملی تنها در صورتی که ابزار و تابع فضایل عقلانی باشند، می‌توانند برای سعادت انسانی ضروری تصور شوند. بر پایه این فهم از سعادت، فضیلت نظری والاتر از فضیلت اخلاقی یا دیگر نمونه‌ها و فضیلت عملی خواهد بود. فضیلت عملی بدون در نظر گرفتن محدودیت موجود در نام‌گذاری انواع خیرات محقق نمی‌شود؛ بنابراین اساس سعادت انسان در گرو توجه به هر دو گونه فضایل است (Galston, 1990: 97).

ب. اصول تحلیلی

اصل اول. تحقق سعادت حقیقی در این جهان ممکن نیست: فارابی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله در تعریف سعادت می‌نویسد: سعادت عبارت از نیل به کمال است. کمال اول انسان حصول معقولات اولی است و این نوع از معقولات به خاطر این، در انسان نهاده شده است که انسان آن را در جهت نیل به کمال اخیر خود به کار گیرد. پس سعادت عبارت از صیروت و انتقال نفس است در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در کمال وجودی محتاج به ماده نبود و این امر به این بود که تا آنجا کمال یابد که از جمله موجودات مفارق بری از ماده شود (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۸۵-۱۸۶). البته با دقت در دیگر آثار فارابی روشن می‌شود که افاضه معقولات اولی، نقطه آغاز حرکت تکامل عقلی است و حکم وسیله را دارد و به خودی خود کمال بزرگی شمرده نمی‌شود. مرحله پایانی این سعادت که دقیقاً با سیر تکامل عقلی هماهنگ است، مفارقت از ماده است. میان این دو مرحله، مرحله شکل‌گیری عقل بالفعل و عقل مستفاد است که باز آن‌چنان که پیداست در جهت اتصال به عقل فعال، که خود سعادت بالاتری است، حکم وسیله و راه را دارد.

اصل دوم. رهایی نفس انسانی از تعلقات ماده، عامل سعادت است: سعادت نهایی در دریده شدن پرده و حجاب تن است و در جهان آخرت حاصل می‌شود، نه در این دنیا. البته این مفارقت نفس از بدن به سبک افلوطینی نیست بلکه نوعی صیروت و پالودگی عقلانی و به معنی مفارقت موضوعات تعقل از اموری است که به جسم و حوائج جسمانی مربوط می‌شود و مقارنت تعقل با عالی‌ترین موضوع هستی است؛ یعنی سبب اول (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۹۲). بنابراین یک تعریف دیگر از سعادت، مفارقت نفس انسانی از ماده است که در واقع، مفارقت عقل انسانی و انعکاس جلوه‌های تکامل عقلی در کمال عملی است.

اصل سوم. درک سعادت نوعی تعقل است که فقط در توان قوه ناطقه نظری می‌باشد: سعادت از نظر فارابی متعلق ادراک عقل و قوه ناطقه و از لحاظ جوهری امری عقلانی است که حصول آن نیز به کمک عقل امکان‌پذیر است. البته بالاترین سعادت انسانی، پایین‌تر از پایین‌ترین مرحله عقول سماوی است. فارابی می‌گوید سعادت عبارت از این است که نفس در کمال وجودی خود به درجه‌ای رسد که در قوام خود به ماده محتاج نباشد و این بدان معنی است که در زمره موجودات مبراً از جسم و در شمار جواهر مفارق از ماده درآید و همواره بر این حال باقی بماند جز اینکه مرتبه‌اش فروتر از مرتبه عقل فعال باشد (مدکور، ۱۳۶۱: ۲۵-۲۶).

۲-۲. آکویناس و نظریه سلبی - ایجابی سعادت

الف. تبیین نظریه

توماس آکویناس دو گونه سعادت را تعریف می‌کند: سلبی و ایجابی؛ این که سعادت شامل چه چیزهایی هست و شامل چه نیست. اساساً از نظر توماس، سعادت عبارت از خیری است که خود بذاته ارزشمند باشد و نه برای چیز دیگر، و این تنها با شناخت خدا و تأمل و تفکر در خدا حاصل می‌شود (Aquinas, 1905, III: ch37)؛ لذا «قدرت دنیوی» هم نمی‌تواند سعادت محسوب شود. انسان خیر نامیده می‌شود تا جایی که به حاکمیت خیر نائل شود، اما هرچه که قدرت دارد نمی‌تواند هم خیر و هم شر نامیده شود. انسان نه با انجام امور خیر، خیر نامیده می‌شود و نه با انجام امور شر، شرور نامیده می‌شود؛ بنابراین، بالاترین خیر عبارت از قدرتمند بودن نیست (Aquinas, 1905, III: ch31).

ب. اصول تحلیلی

اصل اول. سعادت در مدینه محقق نمی‌شود: آکویناس در برخی از فقره‌های کتاب سوم در رد فرق ضاله، به ردّ تصورات ممکن از سعادت می‌پردازد. در مدینه‌ای که مردم به دنبال «ارزش‌های پست دنیوی و لذت‌های آن» هستند سعادت حاصل نمی‌شود. همچنین، توماس آکویناس با رد سعادت به معنای «فخر و مباهات» آن را نه در ارتباط با خود انسان بلکه درباره نگرش دیگران نسبت به او می‌داند؛ از نظر او حتی انسان‌های بد می‌توانند به دنبال فخر و مباهات باشند (Aquinas, 1905, III: ch28). سعادت انسان عبارت از «ثروتمند بودن» هم نیست؛ چرا که ثروت هم ارزش خود را از آن رو که وسیله‌ای برای رسیدن به چیز دیگر است داراست. دارایی و حفظ ثروت نمی‌تواند بالاترین خیر و هدف زندگی باشد؛ چرا که بالاترین هدف باید «ارزش ذاتی» داشته باشد. حتی افعال ارزشمندی چون «سخاوت و بخشش» هم که

فضایل مربوط به ثروت و پول هستند، باز خود چون با واسطه پول حاصل می‌شوند غایت نیستند (Aquinas, 1905, III: ch30).

اصل دوم. لذت جسمانی مقدمه سعادت، نه خود سعادت است: آکویناس در فقره ۲۷ از کتاب سوم خلاصه در رد فرق ضاله (Aquinas, 1905, III: ch27)، سعادت فرد را شامل و عبارت از «سرخوشی بدنی» نمی‌داند و بر آن است که فعالیت‌هایی که در آن لذت جسمی حاصل می‌شود نمی‌تواند هدف غایی بشر باشد؛ چرا که این فعالیت‌ها برای اهداف مشخص دیگری است که عبارتند از حفظ بدن و تولید نسل؛ لذا، این خوشی‌ها نمی‌توانند هدف نهایی باشند و سعادت قابل جایگزینی با آنها نیست. با این حال، گرچه ارزش‌های ذکر شده سعادت کامل بشر محسوب نمی‌شوند، برای رسیدن به آنها لازمند، لذا هم لذت و هم قوه ادراک لازم است. آکویناس در این‌باره می‌نویسد: از آنجا که سعادت شامل رسیدن به غایت نهایی است، چیزهایی که برای سعادت لازمند باید از راهی که بشر به غایت می‌رسد گرد آیند. بشر به هدفی معقول، توصیه شده است که بخشی از راه عقل او و بخشی از راه اراده محقق می‌شود (Aquinas, 2000, II: q4a3).

اصل سوم. صرف عمل به فضایل اخلاقی دلالت بر سعادت ندارد: آکویناس در شرح سلبی سعادت و ارائه تعریفی مانع از سعادت، تا آنجا پیش می‌رود که حتی عمل به فضایل اخلاقی را نیز سعادت نمی‌شمرد. سعادت انسانی اگر سعادت نهایی او باشد به هدف دیگری راجع نیست، اما همه افعال اخلاقی به چیزی دیگر راجع است؛ لذا فعل شهامت و بردباری در جنگ برای تأمین پیروزی و صلح و هدایت می‌شوند و اعمال عدالت برای حفظ صلح میان انسان‌هاست (Aquinas, 1905, III: ch34). لذا حتی فضایل اخلاقی به تنهایی از آن جهت که خیر دنیوی را دنبال کنند و حتی صلح و عدالت را در این جهان موجب شوند، سعادت نیستند؛ هر چند برای نیل به سعادت حقیقی لازمند.

اصل چهارم. سعادت کمال مطلق است: آکویناس در خصوص ماهیت سعادت در مقالات نخست از بخش اول کتاب دوم خلاصه الهیات به ارزش‌هایی که ممکن است سعادت محسوب شوند، پرداخته است. در این کتاب، آکویناس پاسخ می‌دهد که سلامتی، افتخار، شرف، قدرت و خیر بدنی یا لذت هیچ‌کدام خیر غایی یا سعادت بشر محسوب نمی‌شوند. در مسئله سوم، پرسش به صورت تازه‌ای مطرح می‌شود: آیا سعادت چیزی «خلق نشده»^۱ است؟ او در پاسخ دو حیثیت سعادت را از هم متمایز می‌کند (Aquinas, 2000, II-I: q3a1): سعادت به‌عنوان غایت و نیز رسیدن و دستیابی به سعادت. او خدا را که غایت نهایی و سعادت حقیقی است؛ نامخلوق

می‌شمرد و ذات الهی را غایتی خلق نشده می‌خواند، اما مسئله دستیابی و وصول به سعادت امری خلق‌شدنی است؛ یعنی در صورت حصول انسان به سعادت به‌وقوع می‌پیوندد و آفریده می‌شود. لذا وی به نحو ایجابی نیز سعادت را معرفی می‌کند. سعادت از نظر توماس یک عمل (Aquinas, 2000, II-I: q3a2) و فعلیت است؛ چرا که وصول به سعادت امری مخلوق است و سعادت کمال مطلق انسان است؛ هر چیز دارای کمالی فعلیت دارد و فعلیت در برابر بالقوه بودن نقصان محسوب می‌شود و سعادت به‌عنوان کمال مطلق نمی‌تواند قوه و پتانسیل باشد؛ چه در غیر این صورت، نقصان و نه کمال خواهد بود. بنابراین سعادت باید شامل آخرین فعل انسان باشد که خیر شایسته انسان، است. غایت نهایی هر چیز خداست و افعالی فضیلت محسوب می‌شوند که ما را به خدا نزدیک‌تر سازد (Aquinas, 1905, III: ch27).

به نظر آکویناس فضیلت‌ها به دو صورت در انسان‌ها نمایان می‌شود؛ برخی مانند حزم بر اثر قابلیت‌های فردی و اخلاقی فردی و همچنین بر مبنای فعل ارادی و بر اثر تکرار در انسان شکل می‌گیرند. نوع دیگر مانند پرهیزگاری با لطف و فیض الهی به انسان داده می‌شود (ایلخانی ۱۳۸۲: ۴۵۱). تأکید بیشتر آکویناس بر فضایل موهبتی از روح‌القدس نشان‌دهنده کم‌توجهی وی به فضایل عقلانی است (Stump, 2003: 351). شاید بتوان گفت در باب فضایل نیز؛ توماس به پیوند میان فضایل غریزی، اکتسابی فلسفی و ارسطویی با فضایل الهی، مسیحایی و ماورایی پرداخته است. آکویناس دوازده مائده از روح‌القدس را که هر کدام فضایل محسوب می‌شوند، تشخیص می‌دهد که شامل ایمان، احسان، لذت و خوشی، صلح، شکیبایی و عفت می‌شوند (Aquinas, 2000, I-II: q70a3). دیگر فضایل عقلانی که موهبت و هدیه روح‌القدس شمرده می‌شوند شامل شجاعت، تقوا و پارسایی، ترس و خوف، تدبیر، فاهمه علم و حکمت هستند (Stump, 2003: 351).

۳. تحلیل یافته‌ها

در مجموع می‌توان گفت آنچه را آکویناس درباره ادراکات کاذب از سعادت مطرح می‌کند شباهت زیادی بامنش و خلقیات اهل مدن غیرفاضله فارابی دارد. چنانکه افتخار و شرف و ثروت‌اندوزی از صفات مدن غیرفاضله در نگاه فارابی محسوب می‌شود. نکته دیگر آنکه تقریباً هر دو متفکر درک مشابهی از سعادت به منزله غایت قصوی دارند. اگرچه آکویناس کمتر بهره‌ای از افلاطون در تعریف از سعادت دارد؛ اما همانند فارابی در این بحث به یک مقصد می‌رسد. هر دو سعادت را هم ادراک و هم عمل می‌دانند. که در نهایت در لقای خداوند تجلی پیدا می‌کند. نکته مهم آنست که ورود به عالم آخرت در هر حالی سعادت نیست و مقام لقاء و

رویت عقلانی خداوند نصیب هر کسی نمی‌شود. با این حال نظریه سعادت نزد این دو متفکر تفاوت‌هایی نیز دارند که مهمترین آنها عبارتند از:

۳-۱. رابطه عقل و سعادت

الف. فارابی: سعادت محصول فیض عقل فعال

فارابی عقل را طریق مطلق رسیدن به سعادت معرفی می‌کند که عبارت است از آرزوی دستیابی به مرتبه عقل فعال و بهره‌مند شدن از آن. رسیدن به این مرتبه مستلزم سه نوع عمل است: ارادی، عقلانی و جسمانی که مطابق با سه نوع فضیلت اخلاقی، عقلی و صناعی است. فضیلت عقلی عبارت است از کمال قوه مدرکه در معرفت انواع مختلف موجودات که به معرفت مبدأ نخستین کلیه موجودات یا الله، منتهی می‌شود (فخری، ۱۳۸۲: ۱۴۱). به نظر می‌رسد در این‌جا عقلانیت هم به‌عنوان «روش» و هم «غایت» مطرح شده است؛ یعنی راه رسیدن به عقل فعال هم از عقل انسانی می‌گذرد. فارابی درک سعادت را نوعی تعقل می‌داند که فقط در توان قوه ناطقه نظری است. سعادت از نظر وی متعلق ادراک عقل و قوه ناطقه و از لحاظ جوهری امری عقلانی است که حصول آن نیز به کمک عقل امکان‌پذیر است. عقل مستفاد را که به عالی‌ترین مراتب تجرد از ماده نائل شده است؛ می‌توان منت‌های تعقل انسانی محسوب کرد ولی این جریان عقلی و کونی در تقابل مستقیم با یکدیگرند؛ به نحوی که می‌توانیم یا از صعود تدریجی از ادراک مادی به ادراک مجرد در ساحت عقل سخن بگوییم یا از نزول تدریجی از مجرد به مادی در ساحت کونی. بنابراین حرکتی نزولی در این جهان وجود دارد که از عقل مستفاد و از طریق عقل بالفعل به قوای نفس و طبیعت و صور عناصر اربعه و بالاخره هیولای اولی که ادنی‌درجه در سلسله طولی موجودات این عالم است سرایت می‌یابد. بدین ترتیب، عقل مستفاد را که به منزله مجموع معقولات مجرد است؛ می‌توان سنگ سرپوش جهان خاکی تلقی کرد. از طرف دیگر، صعود از عقل مستفاد، به ورای عالم سفلی و به دایره عالم علوی یا به دایره جواهر مفارقه‌ای منتهی می‌شود که عقل فعال، پایین‌ترین آن-هاست (فخری، ۱۳۸۲: ۱۴۰). از نظر فارابی سعادت جز با فیض عقل فعال، محقق نمی‌شود. حداقل عقل فعال باید معقولات و معارف اولیه را به انسان بدهد و آن‌ها را کمال دهد. تکامل آن‌ها و استعمال آن‌ها در جهت رسیدن به کمال نهایی جز با تحصیل فلسفه امکان‌پذیر نیست و سعادت را که فارابی غایت اجتماع قرار می‌دهد در حیات این جهانی حاصل نمی‌شود. غایت مدینه فاضله در ذات آن نیست (بن‌العالی، ۱۹۹۷: ۱۰۶).

ب. آکویناس: سعادت رویت عقلانی خداوند

از نظر آکویناس، لذتی که از سعادت حاصل می‌شود وابسته به اراده است. آگوستین در این باره می‌گوید: سعادت، لذت حقیقی است؛ چرا که لذت فی‌نفسه کمال سعادت است (Aquinas, 2000, II-I: q3a5). البته سعادت شامل «عقل نظری و عملی» است، زیرا:

اولاً. اگر سعادت شامل یک عمل باشد [که هست] باید نیازمند بالاترین عمل انسانی باشد. بالاترین عمل انسانی یعنی عملی که بالاترین قوه انسانی در جهت بالاترین هدف به حرکت درآید؛ عقل نظری نیز بالاترین نیرو و قوه انسانی است و بالاترین هدف انسان نیز خیر الهی است؛ بنابراین، سعادت بالذات عبارت از چنین عملی است. توماس در ادامه از این هم فراتر می‌رود و صرف فعلیت عقل را نیز وافی به مقصود سعادت نمی‌شمارد.

ثانیاً: این بدیهی است که تأمل والرویه^۳ اساساً فی‌نفسه و به‌خودی‌خود مطلوب است، اما فعل عقل عملی برای خود عقل نیست؛ بلکه برای هدفی دیگر مطلوب است. در نتیجه هدف نهایی نمی‌تواند عبارت از زندگی عملی باشد که مربوط به عقل عملی است. علاوه بر این، از آنجا که معرفت عقلانی وابسته به حس است و علوم نظری و طبیعی با حس آغاز می‌شود، علوم نظری هم محدود و محصور در قدرت و توانایی حس است که این محدودیت حواس انسانی با کمال سعادت مطلوب برای بشر سازگار نیست؛ لذا علوم نظری هم نمی‌تواند وافی به مقصود سعادت انسانی باشد (Aquinas, 2000, II-I: q3a6)؛ حتی معرفت به جواهر مجرد و مفارق مانند فرشتگان هم نمی‌تواند سعادت و غایت نهایی بشر باشد (Aquinas, 2000, II-I: q3a7). تنها، رویت ذات الهی است که می‌تواند سعادت نهایی و کامل باشد (Aquinas, 2000, II-I: q3a8).

برای روشن شدن این موضوع، دو نکته باید مشخص شود: نخست آن‌که بشر کاملاً به سعادت و شادی نمی‌رسد، مادام که برایش چیزی برای خواستن و جستجو کردن وجود داشته باشد؛ دوم آن‌که کمال هر قدرتی با تعیین ماهیت ابژه آن تعیین می‌شود و ابژه عقل این است که: یک شیء چیست. بر اساس کتاب سوم درباره نفس (ارسطو)، عقل به کمال می‌رسد، تا جایی که ذات چیزی را بشناسد؛ لذا اگر عقلی باشد که ذات تعدادی معلول را بشناسد به‌وسیله آن ممکن نیست که ذات علت را بشناسد، اگرچه از معلول پی به اوصافی از علت برسد. لذا چون بشر تنها می‌تواند معلول علت اول را بشناسد و حداکثر از معلول به وجود علت اول، علم یابد، درخواست و میل برای جستجوی علت اول باقی می‌ماند. در نتیجه، عقل برای رسیدن به سعادت کامل، نیازمند رسیدن به ذات علت اول است و بنابراین در صورتی به کمال خود خواهد رسید که با خدا اتحاد یابد، به‌گونه‌ای که ابژه او بشود^۴ (Aquinas, 2000, II-I: q3a8). بر این اساس

آکوئیناس در نهایت، رویت عقلانی علت اول و خدا را سعادت می‌شمارد و حتی این کار را از عهده ایمان خارج می‌شمارد. کاپلستون رویت خداوند را شناخت خدا توصیف می‌کند و آن را سعادت و غایت آدمی از نظر توماس آکوئیناس معرفی می‌کند که به نحو فلسفی و از راه استدلال بدست نمی‌آید حتی نمی‌تواند با ایمان بدست آید و برای نیل به رویت خداوند به تعالی و مدد فراطبیعی [رحمت و تفضل الهی] نیاز است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۱۶). برتری دادن به عقل الهی و کلی در قیاس با ایمان، نکته درخور توجهی است. آکوئیناس در این جا مسئله وحی را مطرح می‌کند و کاری را که از عقل و ایمان به تنهایی میسر نیست، با عقل و وحی میسر می‌شود. از نظر توماس، حتی شناختی که ما به وسیله ایمان می‌توانیم از خدا داشته باشیم، از حصول به شناختی که بتواند ذهن انسانی را ارضاء کند عاجز است. برای یافتن خیر غایی (سعادت) انسان باید به رویت فوق طبیعی خدا که صرفاً در جهان آخرت قابل حصول است، باز گردد. لذا در رویت عقلانی خداوند است که توماس آکوئیناس ماهیت صوری سعادت جاودانی را پیدا می‌کند. از آن جا که این شناخت به وسیله انسان‌ها غیرممکن است، نیاز به وحی و لطف الهی آشکار می‌شود. اگر اشکال کنیم که «سعادت غایی در جهان آخرت چه سودی به این دنیای ما می‌رساند؟»، آکوئیناس پاسخ خود را با فلسفه نبوت و ضرورت وحی می‌دهد؛ یعنی آن که جمع عقل و وحی می‌تواند حصول سعادت را میسر سازد. ضمن آن که، اگرچه توماس حصول سعادت حقیقی را در جهان آخرت می‌داند، از فحوای کلام او پیداست که با عمل به خیرات و الزامات سعادت اخروی، سعادت دنیوی هم حاصل می‌شود. البته این سخن به این معنا نیست که عقل انسانی نتواند خیر و کمال بشری را تشخیص دهد.

از نظر توماس، نظریه اخلاق ارسطو به جای آنکه در رویارویی با مسیحیت باشد، فقط ناقص تر از آن است؛ بنابراین، لطف و وحی کامل‌کننده طبیعت و عقل است؛ لذا توماس آکوئیناس بر جایگاه و کارکرد عقل در رفتار اخلاقی تأکید دارد و مانند ارسطو انسان را حیوان ناطق و عاقل می‌داند. این عقل است که اراده آزادانه عمل کردن را فراهم می‌آورد و درک غایت خیر را برای انسان آسان می‌سازد؛ عقل معطوف به اعمال انسان برای دستیابی به خیر عینی برای انسان عقل سلیم نامیده می‌شود (Copleston, 1955: 213)، که غایت و وسیله خیر را در فعل اخلاقی انسان مشخص می‌سازد؛ چه ممکن است برای هدف و غایت شر نیز، عقل بهترین وسایل را تشخیص دهد اما عقل سلیم و قید سلامت عقل، آن را از این امر جدا می‌سازد. توماس ادراک و شناخت عقل انسانی را جز در بحث بدیهیات، مشروط، موکول و محدود به حواس انسانی می‌کند. او اگرچه می‌کوشد این نقص را با جمعی کردن فرآیند قانون‌گذاری و به نوعی عقلانیت همگانی کاهش دهد و مشکلاتی چون منافع شخصی و

اغراض و اهواء و احساسات را که فراروی عقل در مرحله شناخت است، در یک فرآیند جمعی کاهش دهد، نمی‌تواند منکر محدودیت‌هایی باشد که عقل بشری را در وضع قانون بشری نارسا می‌سازد. در صورتی که عقول بشری در فرآیند جمعی با کمترین خطاها و با در نظر گرفتن بیشترین شرایط، تدوین شود و برای اجرا به‌دست بهترین دولتمردان در جامعه‌ای با بهترین و خردمندترین انسان‌ها قرار گیرد، حداکثر می‌تواند سعادت دنیوی را دست‌یافتنی کند؛ اگر اساساً بتوان سعادت دنیوی را بالاستقلال از سعادت اخروی تعریف کرد؛ حال آن‌که از نظر توماس، حصول سعادت حقیقی انسان در این دنیا امکان‌پذیر نیست. بنابراین برای حصول سعادت حقیقی نیاز به قانون الهی است تا امکان حصول سعادت حقیقی را فراهم آورد.

در مجموع می‌توان گفت آکویناس در نسبت‌سنجی رابطه عقل و سعادت نیز در صدد شناساندن ظرفیت عقل و رای به کفایت نداشتن آن در حصول سعادت است؛ راهی که در مباحث دیگر نیز به نوعی می‌پیماید. از آنجمله که نظریه عقل توماس آکویناس عمدتاً ارسطویی است و شناخت عقل از نظر ارسطو نیز به ادراکات حسی مشروط می‌شود؛ ناتوانی عقل در درک سعادت حقیقی آشکار است. در این راه حتی از نظر آکویناس، ایمان نیز تکمیل‌کننده عقل برای حصول به سعادت نیست. حداکثر آنکه همچون ارسطو بتواند سعادت این جهانی را بیار آورد. اما راه برای وحی باز می‌شود تا با برطرف کردن نقص عقل، مسیر را برای شناخت و عمل به مقتضیات سعادت باز کند؛ البته درک فضایل از نظر توماس نشان می‌دهد که حتی وحی نیز به تنهایی برای تحقق سعادت، کافی نیست و نیاز به الطاف و موهبت‌های الهی باقی است. فارابی نیز در صدد پیوند عقل و وحی از راه دیگری است. به نظر فارابی، عقل الهی افاضه شده از ناحیه عقل فعال، فیلسوف‌ساز است و همین، راه را برای شناسایی سعادت باز می‌کند و البته فارابی در نظریه عقل خود از قوس نزول بهره می‌گیرد و عقل فعال سرچشمه مشترک عقل و وحی است. اما در نگاه آکویناس دوگانگی عقل و وحی بارز است به گونه‌ای که با شناخت نارسایی‌های عقل در جهت نیل به سعادت؛ راه برای نقش‌آفرینی وحی، باز می‌شود. حال آنکه این دوگانگی در نظریه فارابی برداشته می‌شود.

در نسبت‌سنجی رابطه عقل و سعادت از نگاه فارابی و توماس آکویناس، ذکر این نکته اهمیت دارد که عقل با روایت افلوطینی فارابی، تنها ابعاد معرفت‌شناسی نداشته و حیثیت وجودشناسی نیز پیدا می‌کند. تحقق این امر با توصیف خاص فارابی از عقل فعال میسر می‌شود. افاضه عقل فعال از نظر فارابی هم موجد عقل فیلسوف است و هم وحی پیامبر. بر پایه این روایت خاص فارابی از عقل، سعادت که هم بعد نظری و هم عملی دارد، به سرمنشأ عقل فعال مشروط است. می‌توان گفت، عقل فعال هم شناسنده سعادت است و هم راه‌برنده.

اما از نظر آکویناس، درک عقل از سعادت برای تحقق سعادت بدون نیاز به وحی ناکافی است. حتی می‌توان گفت فضایل و حیانی هم برای حصول سعادت کافی نیست و لذا نیاز به موهبت و الطاف خداوندی هم باقی می‌ماند. بالاخره اینکه عقل در نگاه این دو فیلسوف نقش مهمی در شناخت سعادت و احتمالاً نیل به سعادت دارد. از منظر فارابی و آکویناس که به نظریه اخلاقی غایت‌گرا و سعادت باور دارند؛ رسیدن به سعادت به منزله غایت نهایی بشر؛ مستلزم اتصاف به فضایل است که البته خود این امر هم لوازم و بایسته‌هایی دارد. این لوازم در نگاه فارابی تا حد زیادی به مدینه و راس آن و آرایه که در مدینه فاضله باید جاری باشد بر می‌گردد. از این نظر فارابی بیشتر بر فضایل نظری تأکید دارد اما آکویناس ضمن لازم دانستن این فضایل آنها را ناکافی دانسته و نیاز به فضایل دینی را مطرح می‌کند که در سه وجه فضایل مندرج در وحی، فضایل الهامی از خداوند و فضایل موهبتی از مسیح؛ نمود پیدا می‌کند. می‌توان گفت اتحاد ریس اول و واضع نوامیس و ملک در دولت شهر در نگاه فارابی که البته با اتصال به عقل فعال صورت می‌گیرد؛ البته با تقدم و اولویت قائل شدن به عقل؛ مجموع فضایل مورد نظر آکویناس را نیز تضمین می‌کند. به بیان دیگر در صورت حاکم شدن این سلسله مراتب در مدینه فاضله که به خصوص در ریاست ریس اول متجلی می‌شود؛ راه برای همگانی شدن فضیلت‌ها باز می‌شود. می‌توان گفت تحقق فضیلت‌ها به منزله تحقق سعادت این جهانی است که می‌تواند زمینه‌ساز تحقق سعادت اخروی باشد که حقیقت سعادت از منظر این دو متفکر است.

۲-۳. سعادت و سیاست

الف. فارابی: سیاست به مثابه علم سعادت

فارابی هدف مدینه فاضله را نیل به سعادت حقیقی و هدف مدینه جاهله را سعادت‌پنداری می‌داند. سعادت‌پنداری عبارت است از ثروت و عزت و خوشگذرانی‌ها؛ البته اگر تنها این‌ها را هدف زندگی این جهان بدانیم. کارهایی که به وسیله آن‌ها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیر و نیکوکاری و فضایل است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۷). فارابی درباره اینکه همه فضایل در فلسفه گرد می‌آیند و در صورت عینی بودن و عملی بودن فلسفه می‌توان از وحدت میان فیلسوف، امام، واضع نوامیس و ملک یاد کرد می‌نویسد: معنی «امام»، «فیلسوف» و «واضع نوامیس» معنی واحدی است؛ مگر آنکه اسم فیلسوف دلالت بر فضیلت نظری او می‌کند و واضع نوامیس به دلیل شناخت نیک از شرایط معقولات عملی و توانایی در استخراج و ایجاد آن در امت‌ها و مدن واضع نوامیس نامیده می‌شود. اگر توانایی ملک بر خیراتی که پایین‌تر از سعادت قصوی است نباشد، اقتدار او ناقص خواهد بود. از این‌روست که ملک علی الاطلاق

بعینه فیلسوف واضح نوامیس می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱. ب: ۹۲-۹۳). فارابی میان دانش و قدرت رابطه ملازمه برقرار می‌کند و قدرت بدون شناخت و علم را ناقص می‌شمرد. واضح نوامیس کسی است که به دلیل قدرت نیکاندیشی (جودت فکر)، قدرت بر استخراج شریطی را دارد که به وسیله آن، معقولات به موجود بالفعل تبدیل می‌شود و با این کار، رسیدن به سعادت قصوی ممکن می‌شود و لذا لازم است که ماهیت واضح نوامیس ماهیت ریاست باشد نه خدمت؛ یعنی آنکه فیلسوف باشد. فیلسوفی که فضایل نظری را دارد اگر توانایی بر ایجاد آن فضایل را در هر کسی که برای او امکان دارد نداشته باشد فیلسوف باطل است (فارابی، ۱۳۷۱. ب: ۹۱-۹۲). پس از نظر فارابی قدرت بدون دانش ناقص است و دانش و فلسفه بدون قدرت بر اجرای فضایل نظری باطل است.

فارابی در کتاب *تحصیل السعاده* تأکید می‌کند که برای بشر، طبیعی است که برای کمال تلاش کند. بالاترین کمال، بدون یوری بسیاری از مردم دست‌یافتنی نیست. بنابراین دانش دیگری [به جز دانش طبیعی] نیاز است که اصول عقلانی را در پرتو ضروریات بشر در همزیستی بررسی کند؛ یعنی دانش انسانی یا سیاسی. بشر وقتی قادر است که خواسته‌های طبیعی بشر را به عنوان حیوان مدنی برآورده کند که به تفکر متافیزیکی برگردد. این تفکر شامل پذیرش اصل اول (مبدأ اول) یعنی خدا می‌شود و آن‌گاه، بشر به دانش انسانی سیاست می‌پردازد و درباره هدف وجود انسانی پرسش می‌کند؛ یعنی کمالی که باید بشر به آن برسد. او هر چیزی را که به بشر در رسیدن به کمال یاری می‌کند بررسی می‌کند، مثل اعمال نیک و فضیلت، و آن‌ها را از اعمالی که مانع کمال هستند، مثل اعمال زشت و شیطانی، تشخیص و تمیز می‌دهد. او آگاهی و شناخت از طبیعت و سرشت این خیرها، حالت و روابطشان با یکدیگر را کسب می‌کند تا به فهم عقلانی از کار آن‌ها دست یابد. این دانش، دانش سیاسی است (Rosenthal, 1958: 121).

فطرت هر انسانی با آنچه وی شایسته حرکت به سمت آن است مرتبط است. هر انسانی برای رسیدن به کمال نیازمند هم‌نشینی با دیگر مردم و اجتماع با آن‌هاست. در فطرت طبیعی این حیوان، سکونت و مجاورت با هم‌نوع قرار داده شده است؛ لذا حیوان انسی و حیوان مدنی نامیده می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱. ب: ۶۱-۶۲). بنابراین نیل به سعادت فرآیندی «جمعی» است و از سوی دیگر، این حرکت در محیط عقل و با مقارنت عقل است، لذا نمی‌توان به قطع گفت عقلانیت نزد فارابی، خصلتی فردی است و هویت جمعی ندارد: فارابی با بهره‌گیری از تفکر اسلامی در زمینه وحدت فطری بشر و سعادت و آزادی انسان‌ها، بدون اشاره به متون اسلامی، سعادت همگانی را در حرکت مشترک انسان‌ها و یا انگیزه فطرت مشترک می‌داند و فطرت ثانوی انسان‌ها را عامل

اختلاف و گرایش‌های متفاوت آن‌ها قلمداد می‌نماید و با این شیوه، طبقه‌بندی اجتماعی را علی‌رغم مساوات انسان‌ها در فطرت سلیم، قابل توجیه می‌بیند (بن عبدالعالی، ۱۹۹۷: ۱۴۸). بدین ترتیب می‌توان نقد کسانی را که بر خصلت ذهنی و فردی فارابی در نظریه عقل تأکید دارند، خدشه‌دار کرد. اساساً از نظر فارابی عقلانیت معطوف به سعادت است و این فرآیند الزاماً جمعی است. از منظر فارابی راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان دست‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن‌ها را به کار بندند. این کار امکان‌پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن این افعال، سنن، عادات، ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد و این حکومت باید در علاقمند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند. پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد و این خدمت عبارتست از پادشاهی و فرمانروایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند. حاصل این خدمت، سیاست است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

حمید عنایت با برشمردن اهمیت نظام مشخص برای رسیدن به سعادت، ریاست حکومت را نیز بر اساس تعریف سعادت، به دو گونه حقیقی و دروغین تعریف می‌کند: رسیدن به سعادت فقط از راه فضایل و کارهای نیک میسر است و فضایل و کارهای نیک باید بر وفق نظام معینی در کشورها و نیز میان ملت‌ها برقرار و مشترک باشد. فارابی می‌گوید که رهبری نیز فقط محصول فنی خاص، به نام فن شهریاری (مهنه ملکیه) است. به کار بردن این فن، سیاست نام دارد (عنایت، ۱۳۷۸: ۱۶۴-۱۶۵). هم‌چنان‌که سعادت نیز به دو نوع راستین و دروغین تقسیم می‌شود، رهبری نیز دو نوع دارد: نخست، رهبری جامعه‌ای که غایت همه کارها و سنت‌ها و ملکات ارادی در آن سعادت حقیقی است و در اصطلاح فارابی ریاست فاضله نام دارد؛ دوم، رهبری جامعه‌ای که افرادش گمان می‌کنند که غایت کارها و روش‌هایشان سعادت حقیقی است و این ریاست جاهلیه است.

ب. آکوییناس: سیاست ابزار سعادت

از آن‌جا که توماس به غایتی فراطبیعی باور داشت، نظریه اخلاقی که صرفاً سعادت زمینی را مورد توجه قرار می‌داد از نظر او کفایت نمی‌کرد؛ این موضوع درباره نظریه سیاسی وی نیز صادق است. ارسطو گمان می‌کرد که دولت همه نیازهای فرد را برآورده می‌کند اما توماس چنین اعتقادی نداشت و به غایتی ماوراء طبیعت باور داشت که نیل بدان، نه از سوی دولت بلکه از کلیسا، عملی بود. لذا موضوعی که برای ارسطو جایگاهی نداشت، گریبان‌گیر فلاسفه دوران میانه و از جمله توماس شد؛ یعنی رابطه دولت و کلیسا (Copleston, 1971: 42). با

این حال، مهم‌ترین تفاوت میان ارسطو و توماس این نبود که اولی یونانی و زندگی‌کرده در دولت‌شهرهای آن بود و دومی در ساختار اجتماعی فئودالی زندگی می‌کرد، بلکه این بود که ارسطو غایت خود را در دولتی این‌جهانی جستجو می‌کرد و توماس غایت جامعه خود را در سرای دیگر می‌جست.

از نظر توماس انسان فقط از طریق دولت است که می‌تواند به کمال برسد (Aquinas, xvii: 1981). غایت اجتماع نیز زندگی با فضیلت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷۸). نیت و غایت حکومت هم رستگاری جمعی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸۳). اما از نظر او جایگاه قدرت دنیوی، دون سعادت است و دولت نمی‌تواند برآورنده همه غایات باشد. البته از نظر توماس سیاست به عنوان حوزه تأمین مصالح مرسله اگر درست فهمیده شود عین دیانت است. زیرا غایت دیانت؛ سعادت و رستگاری اخروی است که به عنوان مصلحتی برتر بر تأمین مصالح عمومی دنیا اشراف دارد. اما اشراف سعادت اخروی بر تدبیر امور سیاسی در دنیا، به معنای عدم استقلال امور دنیا نیست، بلکه به رغم این که سیاست تابعی از غایت سعادت اخروی است. فرمانروای دنیا مانند قانون انسانی که بهره‌ای از قانون ابدی و الهی دارد، جلوه‌ای از فرمانروای عالم را در خود دارد و غایت هر دو جزء سعادت دنیا و آخرت نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۸). لذا از نظر توماس غایت نهایی بالاتر از زندگی فضیلت‌آمیز است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۳۰). البته آکوئیناس مانند ارسطو برای دولت دو وظیفه و کارکرد می‌شناسد: اول. تأمین رفاه جسمانی مردم؛ دوم. تکامل روحانی مردم. وظیفه اول، حصول به کمال طبیعی انسان را مورد توجه دارد و مسئولیت دوم، انسان را به تقوی و خدا نزدیک می‌سازد. لذا دولت هدف نیست، بلکه وسیله نیل به کمالات است. آکوئیناس تکامل روحانی مردم را محتاج تفضل الهی می‌داند و تفضل الهی مستلزم میانجی‌گری کلیسا است. در عرصه تکامل روحانی، دولت خادم کلیساست و امور دنیوی و روحانی از هم متمایز گردیده‌اند (بارنز و بکر، ۱۳۷۰: ۳۰۱). وظایف دولت به‌گونه‌ای وصف شده است که صلح عام و رفاه را فراهم آورد. جامعه سیاسی با جامعه کلیسایی که غایتش آن‌جهانی است کاملاً متفاوت است. محدودیت دولت در تنظیم روابط اجتماعی افراد و عدم موضوعیت و توانایی آن در وارد شدن به دنیای درونی افراد، موجب آن می‌شود که روحانیت و کلیسا مجال اعمال نقش بیابند، اما این دوگانگی یک دوگانگی متصلب نیست. از نظر توماس، تابعیت مردم نسبت به قدرت روحانی با توجه به غایت بشر است. قلمرو روحانی و زمینی، یعنی کلیسا و دولت، مستقل نیستند. قدرت ناسوتی یا قدرت دنیوی، تابع قدرت معنوی یا روحانی است؛ به همان نسبت که جسم تابع روح و فلسفه مرهون الهیات و طبیعی فانی و تابع مافوق طبیعی است. با این حال، به لحاظ نظری، قدرت کلیسا صرفاً

روحانی است؛ سلاح‌های آن مادی و دنیوی نیستند، ولی آن سلاح‌ها به‌علت تبعیت کردن دولت از دستور والای کلیسا در کلیه مسائل دنیوی اهمیت دارد. با این حال، چنان‌که فوستر نوشته است (فوستر، ۱۳۸۰: ۵۰۶)، این دو مرحله جدای از یکدیگر و موازی نیستند تا انسان قادر به انتخاب میان زندگی در دولت در جهت نیل به سعادت دنیوی و زندگی دیندارانه تحت حاکمیت کلیسا برای نیل به سعادت اخروی باشد. توماس معتقد به فرمانبرداری دولت از کلیسا و حاکمیت قانون الهی بر قانون بشری است.

نتیجه‌گیری

مقایسه میان نظریه سعادت فارابی و توماس آکویناس نشان می‌دهد بحث از فضایل عقلی و نگرش این دو به فلسفه اخلاق ملهم از ارسطوست. آنچه مسلم است اینکه هر دو فیلسوف هدف از زندگی سیاسی را نیل به غایات اخلاقی می‌دانند. هر دو به گونه‌ای علم سیاست را تحت عنوان فلسفه عملی اخلاق قرار می‌دهند. فارابی با تعریفی که از عقل ارائه می‌دهد اتصال عقل مستفاد را به عقل فعال راه رسیدن به لقاء عقلانی خداوند می‌داند؛ اما توماس عقل را کافی نمی‌شمرد و ایمان را لازم می‌داند اگرچه در رؤیت خداوند هم توماس از رؤیت عقلانی خداوند سخن می‌گوید اما این منزلگاه نهایی است که به عبارتی می‌توان گفت ایمان نردبانی است که عقل با بهره‌گیری از آن می‌تواند به حصول سعادت امیدوار باشد، یعنی بدون ایمان، فضایل عقلانی بشری قادر به نیل به سعادت نیست. به طور ساده می‌توان گفت توماس ارسطو را برای رسیدن به سعادت کافی نمی‌شمرد و به‌عنوان یک مسیحی فضایل کلامی و مسیحی را در هر سه دسته آن برای رسیدن به سعادت لازم می‌شمرد. فضایل اکتسابی به همراه فضایل الهامی می‌تواند گره‌گشا باشد.

یادداشت‌ها:

1. uncreated.
2. Fruit.
3. Contemplation.
4. It's perfection through union with God as with that object

کتابنامه

- احمدی طباطبایی، محمد رضا (۱۳۸۸)، «مفهوم سعادت، کلید فهم متدولوژیک فهم اندیشه‌های سیاسی اسلامی» در: *روش‌شناسی در مطالعات اسلامی*، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران: بی‌نا.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- بارنز و بکر (۱۳۷۰)، *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- برنم، پیتر و همکاران (۱۳۹۰)، *روش تحقیق در علوم سیاسی*، ترجمه میترا راه نجات، تهران: وزارت امور خارجه، انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- بن عبدالعالی، عبدالسلام (۱۹۹۷)، *الفلسفه السیاسیه عند الفارابی*، بیروت: دارالطبیعه.
- تورانی، علی؛ عمرانیان، نرجس؛ مرتضوی، ام البنین (۱۳۹۱)، «رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی» *فصلنامه آموزه های فلسفه اسلامی مشهد*، شماره ۱۰.
- جوادی، محسن (۱۳۸۲)، «تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی»، *فصلنامه نامه مفید*، شماره ۳۹.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۷)، «تحلیل معنای سعادت از نگاه فارابی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال دهم، شماره دوم.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹)، «راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی»، *فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی*. سال اول، شماره اول.
- راغب اصفهانی (۱۳۲۴)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: المکتبه المرتضویه.
- سلیمانی آملی، حسین (۱۳۸۹)، *فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سنجابی، علیرضا (۱۳۸۶)، *روش‌شناسی در علم سیاست و روابط بین‌الملل*. تهران: نشر قومس.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۰)، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه*، تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۷)، *جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر ثالث.
- عنایت، حمید (۱۳۷۸)، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: روزنه.
- فارابی، ابونصر (الف. ۱۳۷۱)، *تنبیه علی سبیل السعاده*، جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، ابونصر (ب. ۱۳۷۱)، *سیاست مدینه*، جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، ابونصر (ج. ۱۳۷۱)، *تعلیقات*، جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۱)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد (۱۳۸۲)، «فلسفه اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخوسی»، ترجمه محمد حسین ساکت در: *مجموعه مقالات درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، به‌اهتمام محمد کریم زنجانی اصل، تهران: انتشارات کویر.
- فوستر، مایکل بی (۱۳۸۰)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: امیرکبیر.

- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، **تاریخ فلسفه از اگوستینوس تا اسکوتوس**، ترجمه ابراهیم دادجو تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- گالستون، ماریام (۱۳۸۶)، **سیاست و فضیلت فلسفه سیاسی فارابی**، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقعه.
- مدکور، ابراهیم بیامی (۱۳۶۱)، **درباره فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: امیرکبیر.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، **اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی**، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- یوسف، خیاط (۱۴۰۵)، **ملحقات به لسان العرب**، قم: ادب الحوزه.
- یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۷)، **مفهوم‌شناسی فلسفه سیاسی مشاء**، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Aquinas, Thomas (1905), **Summa Contra Gentiles (God and his creature), Book III**. Joseph Rickby, London: Burns and Oates, in: www.nd.edu/Departments/Maritain.etxt/gc.htm.
- Aquinas saint Thomas (1981), **Selected Political Writings**. Ed.by A.P.Dentereves Tr.by J.G.Dawson, Oxford :Basil Blackwell.
- Aquinas, Saint. Thomas (2000), **Summa Theologia: book I-II, book II, book II-I**. Second and Revised Edition Translated by Fathers of English dominian Province Kevin Knight 2000, in www.Newadvent.org
- Copleston, Frederick Charles (1955), **Aquinas**. Baltimore MD: Penguin press.
- Copleston, Frederick Charles (1971), **A History of Philosophy**. volume II, Reprint of 1962 & 1963 ed. published by Doubleday, New York, London Tehran: Meshkat.
- Galston, Meriam (1990), "The Theoretical and practical Dimensions of Happiness of Portrayed in political treatise. of Alfarabi" in: **The Political Aspects of Islamic Philosophy**. edited by Charles E.Butterworth . (Prinston:Prinston university press.
- Rosenthal, Ervin (1958), **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge: Combridge University Press.
- Stump, Eleonore (2003), **Aquinas**. London: Routledge.