

در نظر فارابی سعادت هم موضوع وحی است و هم موضوع حکمت و سیاست؛ یعنی دقیقاً همان موضعی که بعدها از سوی صدرامورد تأکید قرار گرفت. فارابی در طرح حکمت نبوی خود همانند فیلیون اسکندرانی در صدد بود تا بر همانندی های عقل و وحی یا فلسفه و دین تأکید کند. به همین جهت فلسفه سیاسی فارابی مبتنی بر نوعی حکمت نبوی است.^{۲۰} از نظر فارابی نیز سعادت اگرچه ذیل حکمت مدنی طرح شده است، اما بخشی از نظرگاه وی نسبت به جایگاه انسان در عالم هستی و نسبت او با حق است.

امام محمد غزالی نیز از آنجا که ذات سیاست را هدایت و سعادت می داند، آن را در چهار مرحله معرفی کرده است: (۱) سیاست انبیا که سیاست کامله است؛ (۲) سیاست خلفاء، سلاطین و فقها که شامل ظاهر و جوارح آدمیان است؛ (۳) سیاست عالمان که وارث انبیا هستند و صالحین ایشان از توان نفوذ به بواطن برخوردارند؛ (۴) سیاست واعظان که سیاست و عاظمی است که به عمق شریعت راهی ندارند و سیاست به ظاهر کنند. طبق تعریف غزالی، عالمان بدان جهت که مانند انبیا و صالحین نفوذ بر بواطن دارند، یکی از مراحل سیاست بر مردم را بر عهده دارند. پرسش اینجاست که غزالی چه سیاستی را مدنظر دارد؟ بعید است که او چنین سیاستی را مشارکت علمادر حکومت داری و سیاست شهری بداند. او در حقیقت به سیاست نفوس توجه دارد. به همین جهت غزالی در احیاء علوم الدین سیاست را علم آلی و ابزاری در جهت رساندن انسان به خداوند دانسته و در تعریف، آن را «استصلاح یا نیکو کردن مردم و ارشاد ایشان به راه راست، که در دنیا و آخرت نجات بخش باشد» می داند.^{۲۱}

در رسالات سیاسی که از زاویه حکمت الهی و عرفانی به سیاست نگریسته اند نیز مفهوم سعادت جایگاهی ویژه در سیاست دارد و غالباً سیاست نفوس را نخستین مرحله سیاست شمرده اند. آغاز بحث در این رسالات سیاسی که در جای دیگری به شکل مبسوط آن ها را تشریح کرده ایم^{۲۲} از معرفت النفس و شناخت انسان است و سپس به علم جهان خارج می رسند. این نکته نزد فلاسفه اصالت وجودی با تأکید بیشتری مواجه است، زیرا تنها چنان که با افضل کاشانی اشاره کرده است، درک حقیقت انسان تنها راه ورود به حقیقت وجود است.^{۲۳} این درک وجودی، چنین تأکیدی پیش از همه در حدیثی مغفول و بسیار مهم از سوی امام اول علی ابن ابیطالب (ع) آمده است^{۲۴} که موضوع رساله آئین مملکت داری شده است. «آن کس که خویش را بر مردم امام قرار می دهد ابتدا باید تعلیم نفس خویش کند، پیش از تعلیم نفس دیگران».^{۲۵}

نکته اساسی در سیاست نفس این است که اگر آغازگاه سیاست نفس انسانی باشد، نمی توان به بهانه هدفی اخلاقی متوسل به ابزاری غیر اخلاقی شد. پیوند اخلاق و سیاست هم در سطح فردی و هم در سطح مدنی وجود دارد، بنابراین ممکن نیست کسی نفس خود را سیاست بانهتذیب کند ولی در عرصه اجتماعی اهل فریب و خدعه بوده و دست هایی آلوده داشته باشد. نمونه تاریخی تقابل این دو جریان را می توان در تقابل علی بن ابی طالب (ع) و معاویه بن ابی سفیان دید. تصور مردم این بود که معاویه از علی (ع) سیاست مدار تراست. پاسخ متواضعانه امام در برابر چنین تصویری گویای چیستی سیاست در نظر اوست: «قسم به خدا معاویه از من سیاست مدار تر و زیک تر نیست، ولی او اهل نیرنگ و فریب است و مرتکب گناه می شود. اگر نیرنگ خصلت زشتی نبود، من سیاست مدار ترین مردم بودم».^{۲۶} این خود حکایت از آن دارد که چه شکاف عظیمی میان تصور اسلامی از سیاست و تصور قدرت محور وجود دارد.

تفاوت انسان با دیگر چیزها در مرتبه وجود است، زیرا دیگر موجودات به لحاظ مرتبه وجودی جایگاهی مشخص و ثابت دارند، اما انسان موجودی نیست که دارای مقامی ثابت باشد. همان گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گرو اتحاد نفس با صورت عقلی است. در نظر صدرالمتألهین، حصول علم به اشیا حاصل انتزاع صور علمی و تجرید معانی از ظواهر نیست، بلکه این حصول با ارتحال مدرک از جهان محسوس به عالم خیال و از آنجا به عالم عقل به دست می آید و این ارتحال و انتقال همان اتحاد با مراتب مزبور است. این تعالی نیز حاصل نمی شود مگر اینکه نفس به واسطه تحول جوهری خود راه تکامل را پوید و به مرتبه صور ارتقا یابد، نه اینکه صور علمی اموری عارض و متأخر از جوهر نفس باشند.^{۲۷} در واقع در سیر تکاملی نفس بر اساس حرکت جوهری، نفس از طریق اشتداد وجودی هم در ساحت و وجود استحضار بیشتر می یابد و هم مسیر علم را طی می کند.

در حقیقت ملاصدرا با طرح فلسفه استعلایی خود نشان می دهد سعادت را تنها در گرو حرکت عقلی و عملی به سوی حق یاراستی می توان حقیقی دانست. از نظر صدرامورد، سعادت حقیقی سعادت عقلی است و سعادت های دیگر وهمی و خیالی است. چنان که مشخص است، در فلسفه صدرایی مجدداً مفهوم هستی یا «وجود» به مسئله اصلی فلسفی بدل گردید. اگر این را بپذیریم که بحث بنیادین در سیاست مستلزم پرداختن به رابطه میان انسان، هستی و سیاست است، حکمای الهی معتقدند سیاست دانش تعالی انسان در هستی یا به عبارت دیگر سلوک وجودی است. حکمت عملی حقیقی از نظر حکمای وجوداندیش همین سلوک در جهت سعادت است. به همین جهت سیاست در نظر ایشان تنها محدود به حوزه اجتماعی نیست، بلکه باید و جوه انفسی سیاست یا سیاست نفس را نیز مورد توجه قرار داد.

انسان، سیاست و سعادت

تاکنون مشخص شد که مفهوم اساسی سیاست در نظر غالب فلاسفه سیاسی ای که سیاست را به انسان ارجاع می دهند سعادت است. نگره اصلی فلاسفه سیاسی مسلمان این است که «سعادت» در سیاست چون «eudaimonia» ارسطو مفهومی ذاتاً مدنی نیست، بلکه منوط به سیاست نفس است. به دیگر سخن، آنچه سیاست مدنی را به سیاست نفس پیوند می دهد مرکزیت «سعادت» در سیاست است.^{۲۸} اما سعادت انسان چیست؟ چه هنگام می توانیم مدعی این باشیم که انسان در مسیر سعادت است؟ پیش تر به نظر حکمای ایرانی و یونانی در مورد سعادت پرداختیم؛ فلاسفه اسلامی نیز ذیل بحث از سیاست به محوریت سعادت اشاره کرده اند. ابن نصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ق) بر آن بود که هدف اصلی سیاست تحصیل سعادت است. او در رساله فی التنبیه علی سبیل السعاده سعادت را آخرین هدفی دانسته که آدمی برای وصول به آن می کوشد.^{۲۹} برای او سیاست غایت نیست. هدف فارابی از حکمت مدنی سیاست نیست، بلکه تحصیل سعادت است. اما در نظر او تحقق سعادت در گرو معاونت و یاری مردم است و به تنهایی نمی توان به سعادت رسید. بنابراین حکمت مدنی فارابی نقش ابزاری برای رساندن انسان به سعادت را ایفا می کند. وی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله نیز اشاره می کند که اجتماع وسیله است نه هدف؛ هدف رسیدن به سعادت و کمال است. تقسیم بندی فارابی از انواع مدینه ها در کتاب السیاسات المدینه نیز در حقیقت بر مبنای همین معیار صورت گرفته است.

تحقق سعادت
در گرو معاونت و
یاری مردم است و
به تنهایی نمی توان
به سعادت رسید.
بنابراین حکمت
مدنی فارابی نقش
ابزاری برای رساندن
انسان به سعادت را
ایفا می کند.