دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال دوازدهم، شماره ۲۲،
پاییز و زمستان ۱۴۰۰
صص۶۷-۱۰۲

خوانشِ نوین از نظامِ اخلاقیِ فارابی بر اساس عقل خودبنیاد

روح الله کاظمی*

چکیده

هدف مقاله‌ی حاضر ارائه‌ی یک خوانش نوین از نظام اخلاقی فارابی براساس خِرد خودبنیاد است. روش مقاله توصیف، تحلیل و تأویل افکار فارابی در پرتـو نوشـتار اوسـت. مسـألهٔ اصلی مقاله ضرورت خوانش مجدّد، تصحیح اعوجاج در فهم نظام اخلاقیِ فـارابی و نهایتـاً پاسخ به بحران اخلاقی معاصر است. نتایج مقاله این است که نظام اخلاقیِ فارابی براساس عقل خودبنیاد پا می‌گیرد، چرا که او از ابتدا سعادت را مشروط به منطق و برهان می‌کنـد کـه عرصه‌ی خودبنیادی عقل است. مراد از اخلاق تنها هنجارهای رفتاری معـیّن نیسـت، بلکـه همه‌ی ارزش‌ها و قلمروهای حیات مدنی را دربر می‌گیرد، و بدین جهت، اخلاق نزد معلّـم ثانی چونان فرهنگ اندیشـیده شـده اسـت. از سـوی دیگـر، اخـلاق در نگـاه او در بسـتر و مناسبات تاریخی شکل می‌گیرد و تطـوّر می‌یابـد؛ لـذا حیـث تأسـیس‌گرانه و نقّادانـه پیـدا می‌کند. بدین سبب، اخلاق ذاتاً مشروط به آزادی و عقل می‌شود. در پرتو این نتایج می‌توان گفت بحران اخلاقیِ معاصر از فقدان خِردِ اخلاقیِ نقّاد و غیر آزاد سرچشمه می‌گیرد.

واژگان کلیدی: فارابی، اخلاق، عقل خودبنیاد، سعادت، فرهنگ، تاریخ، شهر، آزادی.

---

* دکترای فلسفه اسلامی جامعة المصطفی العالمیة Qoqnus.18rk@gmail.com

تمهید

مایلم موضوع خویش را با تعیین جغرافیای مسأله تمهید نماییم. فلسفه‌ی فارابی را اگر از چشم‌انداز یک تقسیم‌بندی بنگریم: عقل نظری و عقل عمَلی؛ عرصه‌ی اخلاق یکی از برجسته‌ترین قلمروهای عقل عمَلی در تفکّر فارابی به‌شمار می‌آید. از آن‌جا که تفکّر در قبال وجود بشر مسئولیت اخلاقی دارد، معلّم ثانی نمی‌توانست اندیشیدن به آن را وانهد. ولی این‌جا اخلاق چه معنایی دارد؟ مراد از اخلاق در نگاه او گزاره‌ها یا احکام عمَلیِ روزمرّه نیست، بلکه پرسشِ او پرسش از بنیاد اخلاق است. بنیاد اخلاق عقل عمَلی است که خود نوعی عقل نظری به‌حساب می‌آید؛ زیرا ماهیتاً با تأمین شناخت معیّن درگیر است، یعنی شناخت اموری که باید در رفتار آدمی آشکار گردد. از موقعیت اُنتولوژیک به ماجرا، اخلاق دچار نسبت‌های گوناگون می‌شود: از یک‌سو با عقل به‌عنوان قوه‌ی شناخت نسبت دارد، از جانبِ دیگر با نفس، از یک طرف با تاریخ و سیاست یعنی امر انضمامی نسبت پیدا می‌کند، از جهت دیگر با امر استعلایی. بنابراین فهم اخلاق در نگاه فارابی منوط به کانونی‌ساختن همه‌ی این مناسبات می‌شود. در نتیجه‌ی آگاهیِ بسنده از این مناسبات به نقطه‌ی می‌رسیم که می‌توانیم از این مسأله درکی واضح داشته باشیم که-این‌جا از دید فارابی- اخلاق در مقام یک «نسبت» چه نوع رابطه‌ای میان انسان و جهان آشکار می‌کند. این، چارچوب وجغرافیای نظری مسأله است.

پیشینه‌ی موضوع

نگارنده می‌کوشد خوانش بیگانه‌ای از اخلاق در تفکّر فارابی ارائه نماید. خلاصه‌ی خوانش را در این نقطه مختصر می‌آورم تا پیشینه‌ی آن به‌درستی خود را نشان دهد: نخست اخلاق از عقلِ خودبنیاد سرچشمه می‌گیرد، دوم و در امتداد

منطقیِ آن منوط به منطق و برهان است، سوم در بستر تاریخ و سیاست پدید می‌آید و در همین بستر دچار تحّول می‌گردد، چهارم اخلاق همان فرهنگ است و لذا ماهیتاً و اصالتاً با امر جمعی پیوند دارد و فرعاً با امر نفسانی، فردی و خُلقی، و پنجم اخلاق ذیل علم العقلِ[1] فارابی و نه علم النفس[2] مطرح می‌شود، زیرا در فارابی علم‌النفسی وجود ندارد، آن‌چه هست، علم‌العقل است. اینک، آیا این موضوعات پیشینه‌ای دارند؟ داوری اردکانی در گمانم نخستین محقق در دوران جدیدِ دنیای فارسی است که کتاب فلسفه‌ی مدنی فارابی را در دهه‌ی شصت (۱۳۵۴) راجع به معلّم ثانی می‌نویسد. او به‌طور مبسوط عقل عمَلی را در دو چهره‌ی سیاست و اخلاق در تفکّر فارابی مورد بحث قرار می‌دهد اما روح بحث او نفس‌شناسانه (داوری اردکانی، ۱۳۴۵: ۱۴۴-۱۴۵) است تا عقل‌گرایانه و از فصول سوم، چهارم و هفتم چنین مستفاد می‌شود که عقل و عقلانیّت در فارابی را کلامی و الاهیاتی درک می‌کند. داوری اردکانی همان اثر را چهل سال بعد فقط با تغییر عنوان به فارابی فیلسوف فرهنگ با ویراست جدید منتشر می‌کند؛ اما با گواهی که خود نیز در یادداشت بر چاپ سوم متذکّر می‌شود تنها اضافات جزئی (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱) اعمال کرده است؛ و با توجّه به همه‌ی کوشش‌هایش درباره‌ی فارابی می‌توان گفت او بدون هیچ درک و طرح بحثی جدیدی، و از قضا محافظه‌کارانه‌تر از قبل، در روضه‌ی رضوان همان دریافت‌های کُهن مقیم و ساکن باقی مانده است. در کتاب فارابی؛ روشنگر بی‌چراغ متکی بر آثاری مربوط به حوزه‌ی عمَلی، اخلاق در کنار سیاست مورد بحث واقع می‌شود و مؤلف در پایان (خاتمه) -البتّه به‌طور کلّی- اشاره می‌کند که زیربنای آثار فارابی عقل بوده و عقل

1 . intellectology
2 . psychology

مشروط به وحی/ دین نیست (خسروی، ۱۳۹۹: ۲۶۱-۲۶۶)؛ اما این پرسش مسأله‌ی او نیست که حالا آیا عقل در فارابی خودبنیاد است یا خیر. خواننده می‌تواند بگوید نویسنده به سمت استقلال عقلْ خیره گام برمی‌دارد ولی صفحات کتاب فاقد بحث صریح و خودآگاهانه در این باب دیده می‌شود. پس اثر مذکور واجد پاره‌ی کوچک از پیشینه‌ی موضوعات این مقاله است. ناجی التکریتی در فلسفة الاخلاق عند الفارابی نیز رویکرد نفس‌محورانه (فصل اول) به اخلاق فارابی دارد و با توجّه به فصل سوم (فضیلت و رذیلت)، چهارم (سعادت) نشان می‌دهد که او اخلاق را بیشتر به معنای خُلق و خوی نفسانی درک می‌کند[1]- یعنی فقط پاره‌ی از نظام اخلاقی فارابی- و در فصل پنجم (سیاست) سیاست را تحت مضمون تعاون اجتماعی بحث می‌کند و این بدان معناست که در ذهن نویسنده سیاست معنایی جز اخلاق اجتماعی پیدا نمی‌کند. به دو مورد بسیار جدّی‌تر از موارد فوق روی‌آوریم که مقاله‌ی حاضر با مضامین آن‌ها از جهاتی قرابت دارد و از جهاتی دور می‌شود.

دکتر عبدالله موسی نوشتار خویش در کتاب شهر و اخلاق در گفتمان فارابی[2] را به‌سمت سه موضوع مهم هدایت می‌کند: الف) وحدت و یگانگیِ اخلاق و سیاست (موسی، ۲۰۱۳: ۱۹، ۱۹۵، ۱۹۶)، ب) تفاوت اِتیک (عام و کلّی) و اخلاق (خاص و جزئی) (موسی، ۲۰۱۳: ۲۰-۲۳)، ج) غیر دینی‌بودن اخلاق /

---

۱. در مباحث بعدی تفاوت اخلاق با خُلق و معانیِ متفاوت اخلاق روشن خواهد شد. این‌جا به‌اختصار متذکّر می‌شویم که درک اخلاق به معنای خُلق و سپس انحصار آن به فضایل نفسانی یک خطای جدّی است. برخلاف مواجهات متعدد نسبت به جایگاه اخلاق در تفکّر فارابی، می‌توانیم مدّعی شویم نظام اخلاقیِ فارابی به‌درستی فهم نشده است و این امر راجع به سیاست نیز صادق است.

۲. عنوان اصلی کتاب: المدینة و الاخلاق فی خطاب الفارابی، من أجل استکمال إتیقا محذوفة فی الفلسفة العربیة الاسلامیة.

سیاست در تفکّر فارابی (موسی، ۲۰۱۳: ۲۲-۲۴ و ۱۸۸). عبدالله موسی معتقد است فارابی در تمامیِ آثارش برای تکوین اِتیک با ویژگی‌های فوق زحمت می‌کشد. راجع به ب و ج با او مشترکاتی داریم، اما تفاوت‌ها بیشتر است. مورد دوم عابد الجابری است. او در کتاب عقلانیت اخلاقیِ عربی و تأثیر سنّت خسروانی به‌طور مفصّل نظام اخلاقی در فرهنگ اسلامی را مطالعه می‌کند و درباره‌ی فارابی فقط اشاراتی دارد. او با ارجاع به ادب کبیر و ادب صغیر ابن‌مقفّع عاملِ اصلی در تأسیس و تکوین نظام اخلاقی در فرهنگ اسلامی را میراث پارسی می‌داند (جابری، ۱۳۹۶: ۷۰-۷۳)، عاملی که هویت اصلی‌اش در عقلانیّتِ اخلاقیِ سنّت فکریِ بلخی-بامی سرچشمه دارد. جابری به‌واقع از چشم‌انداز تقسیم اخلاق به اخلاق بیانی، اخلاق عرفانی و اخلاق برهانی است که فارابی را یک عقل‌گرای تمام‌عیار در حوزه‌ی اخلاق و در امتداد سنّت افلاطونی-ارسطویی می‌داند (جابری، ۱۳۹۶، ۱۶۵). او هم‌چنین معتقد است عقل بنیاد اخلاق هم در میراث یونانی و پارسی است (جابری، ۱۳۹۶، ۱۶۴-۱۶۵) و هم در میراث اسلامیِ ناب (جابری، ۱۳۹۶، ۱۶۸)؛ جابری اما هرگز بدین نیاز واقف نمی‌شود عقلی که از آن به‌عنوان بنیاد اخلاق سخن می‌گوید باید توضیح دهد. به‌طور کلّی، پژوهش درباب عقل عمَلی و نظام اخلاقیِ معلّم ثانی پیشینه‌ای مناسبی دارد، اما زمینه‌های اندکی از خوانش پیش رو در آن‌ها دیده می‌شود.

تبیین مسأله

مسأله‌ی نگارنده از این‌جا نشأت می‌گیرد که خوانش‌های معاصر از فلسفه‌ی فارابی به‌طور عام و نظام اخلاقیِ او به‌طور خاص، تفکّر او را کاملاً اخلاقی‌زده معرّفی می‌کنند. البته فضای فکری فارابی آن‌چنان که در بسیاری از آثار او تبلور یافته نیز بدان کمک کرده است. بدین دلیل، این مقاله می‌کوشد خوانش نوین برمبنای عمیق‌ترین ایده‌های معلّم ثانی از نظام اخلاقیِ او ارائه دهد. لازم به ذکر

می‌دانم که همراه ذهنیّتِ این خوانشْ نگاه به بحران اخلاقیِ معاصر را نیز ملحوظ و مستتر دانستیم. ولی از آن‌جا که بررسیِ این بحران مجال موسع می‌طلبد این‌جا بحثی از آن صورت نگرفته است؛ فقط آن را مفروض گرفته‌ایم لکن در خاتمه براساس نتایج به‌دست آمده به آن پاسخ داده‌ایم. به‌هرروی، برای فهم نظام اخلاق در تفکّر فارابی و فراروی از خوانش‌ها و ذهنیّت مألوف، لاجرم باید تمامیِ نسبت‌های آن را لحاظ کنیم. بدین مقصود ما با چند پرسش اساسی از نسبت‌های موضوعْ روبروایم: نخست معنای اخلاق چیست؟ دوم، چه چیزی بنیاد و خاستگاه اخلاق در تفکّر فارابی است؟ سوم، نظام اخلاق با چه چیزی- هنجارهای عمَلی یا تدابیر و اصول معرفتی- مضمون و محتوا پیدا می‌کند؟ رابطه‌ی اخلاق با منطق و عقل چیست؟ چگونه عقلی که بنیاد اخلاق واقع می‌شود، خودبنیاد است؟ سرانجام، چه رابطه‌ای است میان اخلاق با شهر و سیاست از یک حیث و با تاریخ از منظر دیگر؟ این‌ها مجموعه پرسش‌ها و اقداماتی‌اند که ما را به سمت فهمِ نظامِ اخلاقی فارابی و عقلانیّت ارزشی‌مدار او در مناسبات اساسی‌اش رهنمون خواهند شد. بنابراین، بحث ما چارچوب و منازل ذیل را خواهد داشت:

۱. بنیاد اخلاق
۲. ارزش‌ها و قلمروها
۳. اعتدال همچون نسبت منطق و اخلاق
۴. تاریخ و اخلاق
۵. اخلاق چونان فرهنگ

بنیاد اخلاق

ابتدا بسیار کوتاه به معنای لغوی و اصطلاحیِ اخلاق اشاره می‌کنم. اخلاق جمع خُلق، به معانیِ رفتار، خُوی و سرشت، سجیه، عادت، دین، هیئت راسخ

نفس آمده و نیز به معنای قوای مدرِکه در بصیرت نیز آمده است. در مجموع خُلق به‌معنای ا) قوای غریزی و شاکله‌ی طبیعیِ موجود در نفس، ب) حالت اکتسابی نفس، ج) اسم فعلی که از مبدأ طبیعی برآمده و د) هم اسمِ فعل و هم اسمِ مبدأ/شاکله‌ی که از آن نشأت گرفته، ذکر شده است (جابری، ۱۳۹۶: ۵۰-۵۶). از حیث اصطلاح اخلاق به عنوان علمِ عادات، علم خیر و شرّ، علم واجبات یا علمِ کردارهای ارادی انسان (موسی، ۲۰۱۳: ۱۵-۱۷) معرّفی می‌شود. پس از حیث فقه‌اللغوی اخلاق بیشتر به اوصاف نفس- طبیعی یا اکتسابی- معنا پیدا می‌کند و در معنای اصطلاحی به‌عنوان نظام آگاهی از کردار انسان تعریف می‌شود. فارابی خود چنین تعریف می‌کند: إن علم الأخلاق هو علم الأفعال الجميلة و الأخلاق التی تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على اسبابها، و به تصير الأشياء الجميلة قنية (الفارابی، ۱۹۸۸، ۲۰-۲۱). بنابراین، به‌اجمال با نفس، اراده و نوعی نظام آگاهی سروکار داریم، اما هیچ‌کدام به ما نمی‌گوید ماهیت اخلاق در تفکّر فارابی چیست. ما در مباحث آتی ابتدا مقاطعِ مأنوس‌تری را طی می‌کنیم و تنها در پایان ماهیّت اخلاق روشن خواهد شد.

یکی از مباحث جدید راجع به خاستگاه اخلاق این است که آیا «باید»ها (گزاره‌های اخلاقی) از «هست»ها منشأ می‌گیرند؟ ریشه‌ی این بحث به طرح انفکاک باید و هست در نگاه هیوم بازمی‌گردد و کسانی بعدها بدان پاسخ گفته‌اند (برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک. نبوی، ۱۳۹۳: ۱۲۶-۱۴۴). اگر معلّم ثانی را در سنّت ارسطویی‌اش ببینیم، در این سنّت مقدّماتی که فاقد «باید» باشند هرگز منجر به باید نخواهند شد؛ زیرا نتیجه تابع مقدّمات قضیه است. اما نگاه فارابی به اخلاق در سطح تحلیل گزاره‌ها مطرح نمی‌شود، لذا ما با کلّیت نظام اخلاقیِ فارابی سروکار داریم. از این منظر می‌توانیم بگوییم او نظام اخلاقی را از متافیزیک خویش نتیجه می‌گیرد. بنابراین، پرسش این است اخلاق از کدام خاستگاه سرچشمه

می‌گیرد؟ این پرسش ما را به موقعیت متافیزیکیِ انسان می‌برد که تصوّر می‌کنم مبدأ بعید یا خاستگاه دور اخلاق به‌حساب می‌آید. از نگاه فارابی موقعیت انسان در جهان طبیعتْ مادون عالَم عقل و ذیل اجسام سماوی قرار دارد. از دید او موجوداتی که ذیل اجسام آسمانی قرار دارند از حیث وجودی به‌غایت ناقص هستند. چرا که همه‌ی کمالات آن‌ها در آغاز وجود آن‌ها به آن‌ها اعطا نشده است؛ پس آن‌ها در بالقوه‌گیِ محض به‌سرمی‌برند. یعنی تنها چیزی که ابتدا اعطا شده است، مادّه‌ی آن‌هاست. بدین ترتیب، آن‌ها به‌طور ابدی سعی می‌کنند چیزی را به‌دست آورند که به‌واسطه‌ی آن تجوهُر پیدا کنند. آن چیز عبارت است از صُورشان. فارابی می‌گوید دو عاملِ بیرونی یکی اجسام آسمانی و دیگری عقل فعّالْ محرّکِ آن‌ها به سمت جوهریت و کمال آن‌هاست (الفارابی ۱۹۶۴، : ۵۴-۵۵).

اجسام سماوی بیشتر در تجوهُر طبیعت نقش دارد؛ اما نکته‌ی مورد نظر ما نسبت به عقل فعّال مطرح می‌گردد. نقش عقل فعّال این است که موجبِ ظهور امر معقول در طبیعت گردد. لذا عقل فعّال موجب بالفعل‌شدن معقولات بالقوه می‌گردد، و در آن سوی قضیه، توسط عقل فعّال عقل بالقوه به عقل بالفعل صیرورت پیدا می‌کند. سپس فارابی می‌نویسد این صیرورت و تغییر برای هیچ موجودی دیگری غیر از انسان مطرح نیست؛ پس عبور از عقل بالقوه به عقل باالفعل و نیز طی‌کردن این مسیر تا هم‌رتبه‌شدن با عقل فعّال سعادت قصوای انسان به‌شمار می‌آید (الفارابی ۱۹۶۴، : ۵۵). لازم است بگوییم عقل تنها با کوشش خود (انتزاع و تجرید) از بالقوگی خارج شده (فارابی، ۲۰۱۲: ۲۲۳) و مرتبه‌ی عقل فعّال را احراز می‌کند، به‌نحوی که گویا عقل فعّال در او حلول کرده است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۴-۱۲۵). بنابراین، این موقعیت متافیزیکی و فقدان کمالات و امکان‌های انسانْ سبب بعثت او به‌سوی تحصیل کمالات، و به معنای دقیق سعادت قصوی می‌گردد. داریم از جایگاه اُنتولوژیک به «سعادت» به‌عنوان

خاستگاه متصل‌تر به اخلاق می‌رسیم. اینک اما سعادت چیست؟

فارابی در دو رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعادة و تحصیل السعادة منحصراً به ماهیّت سعادت و شیوه‌ی تحصیل آن پرداخته است. محتوای این رسائل تاحدودی هم‌پوشانی دارند، جز این تفاوت که رساله‌ی نخست بیشتر روی ماهیّت سعادت متمرکز می‌شود و دومی از منظر فضیلت، فضیلتی که از طریق علوم شکل می‌گیرد، بحث را پیش می‌برد. یعنی سیاق اولی بیشتر نظری و مفهومی و دومی انضمامی و مصداقی است. به‌همین دلیل می‌توان رساله‌ی دوم را تکمله‌ی رساله‌ی نخست دانست؛ زیرا در پایان التنبیه وقتی دانش منطق به‌عنوان اولین گام سعادت معرّفی می‌شود، آشکارا با نظام‌های معرفت پیوند می‌یابد. لذا وقتی می‌خواهیم این مسیر را منطقاً طی کنیم، لاجرم خود را در دل بحث علوم به‌عنوان اشکال فضیلت نظری در تحصیل السعادة می‌بینیم. وانگهی، پرسش فارابی از سعادت و فضیلت در نوشتارش موجبِ غلبه‌ی یک‌نوع رویت و مضمون کاملاً اخلاقی شده که به خواننده اجازه می‌دهد آن را اخلاقی‌زده بنامد. لیکن توجّه کنیم که پرسش او بالذات مابعدالطبیعی و فلسفی است؛ چرا که تنها فلسفه از امکان و بنیادِ چیزی می‌پرسد و فارابی در جست‌وجوی نهایی‌ترین و اصیل‌ترین امکان می‌گردد.

طبق نگاه فارابی (به‌گونه‌ای بازسازانه) سعادت غایت/کمالی است که انسان بماهو انسان به‌سوی آن اشتیاق می‌یابد و برای فراچنگ‌آوردن آن جدّ و جهد می‌ورزد. هر کمال و غایتی که موجب انگیزش و حرکت در انسان می‌شود، حیثیت برانگیزندگی‌اش به جهت واجدبودن و اشتمال آن بر خیر است. پس آن کمال و غایت لاجرم مؤثر است. از سوی دیگر، می‌دانیم غایاتی که واجدِ خیرِ تأثیرگذاراند و انسان را بیدار می‌کنند، بسی متکثّر و فراوان‌اند، اما سعادت مفیدترین و برترین خیرات مؤثر دانسته می‌شود. به این نتیجه می‌رسیم که «سعادت» در میان خیرات بزرگترین آن و در میان امور مؤثر و برانگیزاننده کامل‌ترین غایت است که آدمی با شورمندی تمام در

جست‌وجوی آن به راه می‌افتد (الفارابی ۱۹۸۷: ۱۷۷-۱۷۸). توجّه داشته باشیم که از خلال تبیین سعادت پی‌می‌بریم «سعادت» به بیداریِ نفس انسان منجر می‌گردد، زیرا نفس و اراده‌ی آدمی را به سمت تحصیل کمال سوق می‌دهد.

فارابی در امتداد تبیین مذکور، خیرات مؤثر را به دو نوع لنفسه و لغیره تقسیم می‌نماید. در نگاه او خیرات مؤثر لغیره خیراتی‌اند که به‌نوبه‌ی خود میانجی و واسطه‌ی رسیدن به غایت دیگر قرار می‌گیرند، مثل ریاضت و خوردن دارو، اما خیرات مؤثر لذاته خیراتی‌اند که واسطه‌ی رسیدن به غایات دیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه مطلوب لذاته هستند. لکن خیرات لنفسه نیز به‌نوبه‌ی خود به دو گونه‌ی دیگر تقسیم می‌شوند:

الف) برخی از خیرات لنفسه در برخی از مواقع ممکن است واسطه‌ای برای تحصیل امور دیگر قرار گیرند، به‌عنوان مثال تحصیل علم گاهی محض به‌جهت مطلوبیت ذاتی‌اش مطلوب قرار می‌گیرد، اما گاهی ممکن است واسطه‌ی رسیدن به ثروت و شهرت نیز قرار گیرد.

ب) اما قسم دیگر از خیرات لنفسه، هرگز و در هیچ شرایطی واسطه‌ای برای امور دیگر قرار نمی‌گیرند. این قسم بزرگترین و کامل‌ترین خیرات محسوب می‌شوند (الفارابی ۱۹۸۷: ۱۷۸-۱۷۹).

در السیاسة المدنیة سعادت به عنوان خیر مطلق تعریف می‌شود، و هر امری منتهی به سعادت نیز، خیر محسوب می‌شوند. ولی خیربودن آن‌ها لذاته و لنفسه نیست، بلکه از جهت طریقیت‌شان نسبت به سعادت خیر به‌شمار می‌آیند. در مقابل، همه‌ی اموری که مانع رسیدن به سعادت‌اند، شرّ محسوب می‌شوند (الفارابی ۱۹۸۷: ۷۲).

اما در رساله‌ی آراء سعادت به حصول معقولات معنا می‌شود. فارابی پس از آن‌که معقولات را به سه دسته‌ی الف) معقولات مربوط به هندسه‌ی علمی، ب)

معقولات مربوط به جمیل و قبیح و ج) مقعولات مربوط به احوال موجودات تقسیم می‌کند، حصول این معقولات را موجب تأمل، رویت و تذکّر می‌داند، و از این جهت، حصول معقولات را به‌عنوان کمال اول برای انسان در نظر می‌گیرد. بلافاصله او بیان می‌کند که تحصیل این معقولات سبب می‌شود انسان به کمال اخیر خودش برسد. لذا سعادتی را که فارابی با تحصیل کمال اخیر گره می‌زند، چنین معنای می‌کند:

> سعادت عبارت از این است که نفس انسان به کمالی از وجود برسد که در قوامش به ماده نیاز نداشته باشد. این هنگامی اتفاق می‌افتد که انسان در زمره‌ی موجوداتی بری از اجسام و در طراز جواهر مفارق از مواد قرار گیرد، و در این حالت به‌طور دائمی استقرار یابد. جز این‌که مرتبه‌ی او مادون رتبه‌ی عقل فعّال است. انسان به این مرتبه توسط افعال ارادی‌اش، بعضی از افعال فکری‌اش، و توسط بعضی از افعال بدنی‌اش دست می‌یابد، نه این‌که توسط هر فعلی که رخ دهد، بلکه از طریق افعالی معیّن و مقدّری که از هیئات و ملکات مقدّر و معیّن تحصیل می‌شوند. چرا که برخی از افعال ارادی مانع سعادت‌اند. سعادت خیر مطلوب لذاته است و هرگز در هیچ وقتی از اوقات وسیله‌ی رسیدن به چیز دیگر قرار نمی‌گیرد، زیرا فراتر از آن چیزی وجود ندارد (الفارابی ۱۹۸۶: ۱۰۵-۱۰۶).

دقّت کنیم که فارابی در فقره‌ی مذکور به اراده‌ی عقلانی و خودبنیادانه‌ی انسان در تحصیل سعادت تصریح می‌کند. این امر در فهم عقل خودبنیاد به‌عنوان بنیاد اخلاق در تفکّر فارابی به‌غایت اهمّیت دارد. در فصول منتزعه سعادت را غایتی می‌داند که تنها توسط افعال فاضله تحقق می‌یابد (الفارابی، ۱۴۰۵: ۷۶). در اقتصاد واژگانیِ فارابی مفهوم خیر نیز به‌کار می‌رود؛ اما به‌میانجیِ مطالب بالا پی می‌بریم، خیر و سعادت همپوشی دارند، یعنی خیر مطلق همان سعادت حقیقی است و خیر نسبی امری که در راستای سعادت حقیقی وسیله می‌شود (خادمی، ۱۳۸۷: ۹۰).

تعریف فارابی به ما می‌گوید سعادت نوعی صیرورت و شدن است، نوعی تحوّل وجودی و تجدّد عقلانی که پیوند وثیق با صیرورت و صعود عقل از بالقوه‌گی تا هم‌رتبه‌شدن با عقل فعّال به‌میانجیِ ظهور معقولات در ذات عقل دارد. بنابراین، تا این نقطه، معلّم ثانی پیوند عقلِ خودبنیاد و اخلاق را با تکیه بر سعادت به‌طرز آشکار تبیین می‌کند.

با توجّه به محتوای رساله‌ی التنبیه، سویه‌ای از رویکرد فارابی را زیبایی‌شناسانه درک می‌کنیم و لذا در ادامه‌ی مطلبی که بالا آوردیم، و پس از تقسیم افعال انسان (افعال بدن، احوال نفس، و فعل ذهن/جودت تمییز) به ممدوح و مذموم، نهایتاً سعادت را با امر ممدوح و زیبا گِره می‌زند. فارابی شروطی را برای امر زیبا ذکر می‌کند که آن‌ها را برای سعادت نیز می‌آورد. پس او به سعادت چونان امر زیبا نیز می‌اندیشد. به‌طور کلّی، سعادت در نگاه او دارای سه شرط اصلی می‌شود: الف) اراده و اختیار، ب) مطلوب لذاته، ج) ابدی و بی‌زمان (الفارابی، ۱۹۸۷: ۱۸۲).

راجع به توصیف این شروط، می‌توان شرط نخست را به «آزادی»[۱] تأویل برد تا ضمناً عنصری دیگری را در اُفُق این پرداخت به ظهور آوریم: تجربه‌ی روح. چرا که هرآن‌چه مشروط به آزادی می‌گردد، ضرورتاً مشروط به تجربه می‌شود. زیرا اولین زبان حقیقیِ آزادی این است که انسان به هر نسبتِ معقول با جهان می‌باید چونان تجربه‌ی روحی تن دهد. از بیان خود فارابی در تحلیل سعادت، می‌توان گفت هر نسبتی که از قِبل آن امری معقولی برای عقل کشف می‌شود، خود قسمی تجربه و تجدّد وجودیِ روح/عقل محسوب می‌شود. تأکید فارابی بر

---

۱. این تعبیر فارابی در رساله‌ی التنبیه (الأحرار من الناس ص ۲۱۷) نشان می‌دهد او به احرار در مقام یک طبقه‌ی اجتماعی نمی‌نگرد. البته دال‌های فراوانی در ادبیات فارابی وجود دارد که نشان می‌دهد او طبقه‌بندی‌های مختلفی براساس درک، دین، فرهنگ، اخلاق، سیاست از انسان در سپهر مدینه عرضه می‌کند و لذا می‌توان گفت یک نگاه طبقاتی-نه به معنای مدرن- در کنار پرداخت او به انسان پرورده می‌شود.

اکتسابی بودن اخلاق نیز گواه مهم این ادعا می‌تواند باشد. (الفارابی، ۱۹۸۷، ۱۹۰). لذا در غیبت آزادی هیچ امری اصیلی رخ نمی‌دهد، و به زبان فارابی و السعادة لیست تنال بالأفعال الجمیلة متی کانت عن الإنسان بهذه الصفة لکن أن تکون له و قد فعلها طوعاً و بإختیاره.

با این وجود، در تفکّر فارابی از سه نوع اراده سخن می‌رود و تنها نوع سوم با سعادت گره می‌خورد. انواع-دقیق‌تر بگوییم مراتبِ- اراده به انواع قوای نفس یعنی به سه قوه‌ی حاسّه، متخیّله و ناطقه بازمی‌گردد و هرکدام از این قوا دارای قوه‌ی نزوعیِ مختص خود هستند که منجر به ظهور سه نوع اراده می‌شود: ۱- اراده‌ی حسّی، ۲- اراده‌ی تخیّلی و ۳- اراده‌ی عقلی. فارابی واژه‌ی اختیار را بر نوع سوم- مختص انسان- قابل تطبیق می‌داند؛ زیرا نوع اول و دوم در حیوانات غیر ناطق نیز یافت می‌شود. تنها فعلی که قرین اراده‌ی عقلی و آزادی باشد، زیبا و منجر به سعادت می‌شود (الفارابی، ۱۹۶۴: ۷۲، و موسی ۲۰۱۳: ۷۸-۸۱).

شرط دوم (مطلوبٌ لذاته) را به خودبسندگیِ سعادت معنا می‌کنیم. زیرا هرآن‌چه ذاتاً فاقد خودبسندگی باشد، نمی‌تواند مطلوب لذاته قرار گیرد. امری که در تفکّر فارابی خودبسنده و مکفیٌ لذاته نامیده می‌شود، یعنی وسیله و ابزاری هیچ امری دیگری قرار نمی‌گیرد، کامل‌ترین سعادت نامیده می‌شود (فإنا نری أنها (السعادة) اذا حصلت لنا، لم نحتج معها إلی شیء آخر غیرها. و ما کان کذالک فهو أحری الأشیاء أن یکون مکتفیاً بنفسه (الفارابی، ۱۹۸۷: ۱۷۹). سعادت حقیقی و کمال قصوی چیزی است که تنها با تعقّل و حکمت به‌دست می‌آید (فارابی،۱۳۸۸: ۵۱). به‌نظر می‌رسد میان خودبسندگیِ سعادت و خودبنیادیِ عقل رابطه‌ای است و آن این‌که عقل تنها با آن‌چه خودبسنده است به خودبنیادی می‌رسد؛ پس امر خودبسنده باید تماماً محتوای عقلانی داشته باشد، یعنی فقط آن‌چه حقیقتِ معقولِ ناب است می‌تواند امر خودبسنده نامیده شود و این بدان

معناست که عقلْ امرِ خودبسنده را در درونش برپا می‌دارد: تجربه‌ی معقول جهان.

شرط سوّم می‌گوید سعادت نمی‌تواند تخته‌بند شرایط تاریخی باشد، بلکه بر فراز زمان و تطوّرات تاریخی می‌ایستد. این شرط بدان معنا نیز تواند بود که سعادت تنها امری نیست که الزاماً در پایان محقق می‌شود، ابدیت سعادت یعنی حضور آن در هر زمان. زیرا سعادت هم مبدأ و هم غایت به‌شمار می‌آید. فارابی سعادت را غایت می‌داند، اما غایت از حیث منطقی و عقلی در ابتدای حرکت انسان به‌عنوان یگانه محرّکِ انگیزاننده‌ی او حضور دارد، و از لحاظ تحقق عینیْ در پایان سلوکِ انسان محقق می‌شود. برمبنای این تفسیر، به نسبت مهم‌تر در تفکّر فارابی واقف می‌شویم: پیوند نظر و عمَل. به نظر فارابی سعادت منوط به یگانگیِ نظر و عمل است و بدون آن ناممکن می‌شود (فارابی، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۷). در امتداد بحث این پیوند شرح داده خواهد شد. به‌هرروی، سخن فارابی در التنبیه زیبایی را بر سه محور اساسی استوار می‌نماید: بدن، نفس، عقل. کامل‌ترین مرتبه زیبایی مربوط به عقل می‌شود. این بدان معناست که سعادت تنها در قلمرو تفکّر و با معرفت اموری حقیقتاً زیبا و جودت تمیز و تشخیص حق و باطل شکل می‌گیرد.

ارزش‌ها و قلمروها

فارابی ظاهراً تقسیم‌بندی‌های گوناگون از ارزش‌ها (فضایل) دارد. در فصول منتزعه فضائل را به دو نوع تقسیم می‌کند: فضایل خُلقی که مربوط به جزء نزوعی انسان می‌شود، مثل عفّت و شجاعت و سخاوت و عدالت، و فضائل نُطقی که مربوط به جزء نطقیِ انسان می‌گردد، مانند حکمت، عقل، هوش و ذکاوت و جودت فهم (فارابی، ۱۳۸۸: ۱۴). در فصول منتزعه فارابی تقریباً برمبنای همین تقسیم‌بندیِ مذکور مطالب خویش را توضیح می‌دهد.

تحصیل السعادة دایره‌ی بحث را توسعه داده و از سعادت ابدی (دنیوی و اُخروی) امّت‌ها و اهل مدینه سخن می‌گوید. این توسعه نشان می‌دهد موضوع

اخلاق و تربیت فردی نیست، بلکه تربیت جمعی و تربیت مدینه و اُمّت هدف اساسی‌تر محسوب می‌شود. در این موقعیت نسبت به مسأله فارابی چهار رکن بنیادین سعادت را مطرح می‌کند: الف) ارزش‌های نظری؛ ب) ارزش‌های فکری؛ ج) ارزش‌های اخلاقی؛ د) صناعات عَملی (الفارابی،۱۹۹۵: ۲۵). هرکدام از ارزش‌های نشانگر قلمرو خاصی هستند.

ارزش‌های نظری

ارزش‌های نظری از نگاه فارابی نقش اساسی در سعادت حقیقیِ انسان ایفا می‌نمایند؛ چرا که کمال ارزش‌های اخلاقی مشروط به شناخت آن کمال و کشف حقیقتِ معقول آن است و این امر تنها در پرتو عقل نظری حاصل می‌شود. ارزش‌های نظری علومی‌اند که هدف نهایی آن‌ها شناخت موجودات به‌شکل معقول و یقینی است (الفارابی،۱۹۹۵: ۲۶). ارزش‌های نظری و کشف حقیقتِ معقول اشیاء و نهایتاً نقش آن‌ها در سعادت انسان از آن جهت مهم است که علوم مراتب و مناهج مختلفی دارند و فارابی نقطه‌ی کامل علم را با سعادت گره می‌زند. او می‌گوید در پرسش از هر مطلوبی فقط دست‌یافتن به «حق الیقین» را باید هدف قرار داد و حقّ الیقین در نگاه او یعنی رسیدن به تمامیّت حقیقت یک شیء. چرا که بسیاری از مواقع ما تنها به برخی از اجزای مطلوب و نه به تمامیّت آن یقین حاصل می‌کنیم، گاهی نه یقین بلکه ظن و اقناع به دست می‌آید. چه بسا گاهی درباره‌ی مطلوب فقط تخیّل می‌کنیم، و حتی گاهی مطلوب حقیقی را از کف می‌نهیم و به چیزی غیر از مطلوب برخورد می‌نماییم، و در نهایت، گاهی براساس نشانه‌های باطل سراپا در حیرت فرومی‌رویم. این دگرگونی‌ها از مناهج و شیوه‌های گوناگون در رسیدن به مطلوب حکایت می‌کنند و از هر راهی نتیجه‌ی مشخّص و عملِ معیّنی به دست می‌آید. بدین سبب معلّم ثانی تذکّر می‌دهد که باید متوجّه باشیم از چه منهجی چه نوع علمی راجع به حقیقت به‌دست می‌آید (الفارابی، ۱۹۹۵: ۲۶-۲۷).

فارابی در ادامهٔ علومِ مبادی اربعه (ماذا (علّت صوری)، بماذا (علّت مادّی)، عماذا (علّت فاعلی)، لماذا (علّت غائی) را به‌عنوان نخستین دانش نظریِ معرّفی می‌کند که از مبادی موجودات و اسباب وجود آن‌ها می‌پرسد. فارابی پرسش از بنیاد و مبادیِ هستیِ موجودات را نخستین دانش بشری و بالاترین کوشش آدمی در کشفِ معقولِ اشیا معرّفی می‌کند که سعادت با آن گره می‌خورد. او سپس دانش ریاضی، دانش طبیعی، مابعدالطبیعه و دانش مدنی را به‌عنوان مصادیق فضایل نظری/معرفت عقلی به‌تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد (الفارابی، ۱۹۹۵: ۲۹-۴۷).

ارزش‌های خُلقی

ارزش‌های خُلقی-مانند عفّت،گشاده‌دستی و نظایر آن (الفارابی، ۱۹۹۵: ۵۲)- ارزش‌های‌اند که عقل نظری علاوه بر معقولات نظری اعطا می‌نماید. می‌توان آن را معقولات عمَلی نامید که می‌باید در مُدُن و اُمَم تحقق پیدا کنند. این‌جا چند نکته‌ی برجسته در نوشتار فارابی ظاهر می‌شود: أ) پیوند این ارزش‌ها با اراده و آگاهی، زیرا هرآن‌چه با اراده گره می‌خورد در رتبه‌ی ماتقدّم از آگاهی آغاز می‌شود (الفارابی، ۱۹۹۵: ۵۰-۵۱)، ب) شرایط تحقق، زیرا تحقق این ارزش‌ها منوط به شرایط انضمامی می‌شود (الفارابی، ۱۹۹۵: ۵۰-۵۳) و ج) تغییر شرایط و نسبت این ارزش‌ها (الفارابی، ۱۹۹۵: ۵۲-۵۳. گمان می‌کنم وقتی اخلاق را به‌عنوان اسم یا صفت به‌کار می‌بریم، بلادرنگ ارزش‌های نفسانی مانند عفّت، شرم، شجاعت و ... به‌ذهن‌مان متبادر می‌شود و شاید همین تبادر در موقعیت‌های مکرّر و روزمرّه باعث می‌شود اخلاق را به فقط با ارزش‌های خُلقی معنا کنیم. ولی می‌بینیم این تنها یک نوع از ارزش‌هایی است که در قلمرو اخلاق مطرح می‌شود. بدین لحاظ باید بپرسیم چرا فارابی از ارزش‌های گوناگون در قلمرو اخلاق سخن می‌گوید؟ آیا جز این است که اخلاق در تفکّر معنای متفاوتی دارد و اگر بخواهیم در موقعیت معاصر معنایش کنیم، نام و مضمون دیگری خواهد یافت؟ به این پرسش بازمی‌گردیم.

به نکته‌ی دیگری اشاره کنیم: دیدیم فارابی برای تحقق معقولات نفسانی در خارج دو چیز را اعتبار بخشید: الف) اراده، ب) شرایط. از این‌جا مجاز می‌شویم اراده و شرایط را به پیوند اراده با تاریخ تأویل ببریم؛ چون شرایطی که فارابی توصیف می‌کند همان موقعیت‌های زمانی و مکانی و مناسبات آن‌هاست. این تأویل اولاً بدان معناست که شرایطِ تاریخی در کنار معرفت نظری برای تحقق یک فضیلت و هر امری دیگری یک اصل به‌شمار می‌آید، ثانیاً اخلاق تنها مجموعه‌ی احکام انتزاعی و ذهنی نیست؛ بلکه شرایط تاریخی در معنای آن دخالت دارد و بدین جهت است که نسبیت پیدا می‌کند.

ارزش‌های فکری

مقصود فارابی از آن عقل عمَلی است. وقتی معقولات بماهی مقعولات یعنی عاری از عوارض و شوائب مادی در نظر گرفته می‌شوند، چندان دشواریِ پیش نمی‌آید. اما تحقق آن‌ها ضرورتاً وابسته به شرایطِ تاریخی گشته و مطابق با زمان و مکان و مُدن یقیناً متفاوت می‌شوند. پس مسأله این است که تحقق امر مقعول با توجّه به شرایطِ تاریخی چگونه ممکن می‌شود؟ فارابی برای بیان ارزش‌های فکری مجدّداً از اعراض معقولات عزیمت می‌نماید. اعراض معقولات یا اعراضی مشترک میان جمیع انسان‌هااند، یا مشترک میان اُمّت، یا مشترک میان اهالیِ یک مدینه، یا مشترک میان طایفه‌ای از یک مدینه و در نهایت مختص یک انسان است، همین‌طور یا طبیعی‌اند یا ارادی.

دانش نظری به استنباط این شرایط نمی‌پردازد. پس ما نیاز به قوه‌ی داریم که این شرایط را استنباط نماید، بهترین و دقیق‌ترین راه و ابزار رسیدن به هدف را مشخّص سازد. قوه‌ی که به استنباط این شرایط عینی می‌پردازد، قوه‌ی مفکّره است. لذا می‌گوید قوه‌ی فکری/عقل عملی قوه‌ای است که به استنباط اوضاع و احوال، زمان و مکان و تحقق اجمل و انفع و مشترک میان جمیع مُدُن و اُمم در بطن شرایط

تاریخی می‌پردازد. با این وجود، قوه‌ی مفکّره می‌تواند به استنباط ابـزار و شـیوه‌های بپردازد که یا معطوف به غایت خیر است، یا شـرّ. تنهـا در صـورت نخسـت قـوه‌ی مفکّره فضیلت فکری محسوب می‌شود، اما در صورت دوم نـامی دیگـری خواهـد یافت یا بهتر است بگویم فضیلت فکریِ مظنونه (الفارابی، ۱۹۹۵: ۵۶-۵۷).

بگذارید قوه‌ی فکری/عقل عملی یا فضـایل فکـری را بـه‌طور خلاصـه چنـین بازسازی و تفسیر کنیم: عقل عملی قوه‌ی است که به تـدبیرِ انضـمامیِ حقیقـت در بطن شرایط تاریخی می‌اندیشد. زیرا قوه‌ی فکری/عملی به تحقق چیزی می‌اندیشد که پیشاپیش عقل نظری بدان رسیده باشد. به‌همین سـبب، وقتـی فـارابی می‌پرسـد کدام فضیلت می‌تواند جامع و قوه‌ی تمـام فضـائل دیگـر باشـد؟ پاسـخ می‌دهـد: فضیلت فکری. لیکن او با این پاسـخ بـه‌واقع یـک نقطـه‌ی عَمَلـیِ جـامع را نشـان می‌دهد. اما وقتی مسأله‌ی بنیاد و امکانِ فضایل در میان می‌آیـد، بلادرنـگ پـس از پاسخ مذکور تصریح می‌کند:

> آشکار است که فضیلت فکری جدّا ممکن نمی‌شود [تأکید از مـن] مگـر این‌که تابع فضیلت نظری باشد، چـرا کـه فضـیلت فکـری بـه تشـخیص اعراضِ معقولاتی می‌پردازد که فضیلت نظری آن‌هـا را تحصّـل بخشـیده است، البته بدون آن‌که این اعراض مقترن و چسبیده بـه معقـولات باشـند (الفارابی، ۱۹۹۵: ۶۶).

صحبت از امکان و امتناع عقل عمَلی اسـت. عبـارت فـوق صـراحتاً نشـان می‌دهد که فارابی دارد به تأسیسِ بنیاد اقـدام می‌کنـد. زیـرا پرسـش اصـلیِ او روی امکان می‌رود؟ فارابی همه‌ی ارزش‌ها را بر فضـیلت نظـری در مقـام بنیـاد اسـتوار می‌کند، چرا که ارزش‌ها تنها براساس آن‌ها «ممکن» می‌شوند. باری، توجّه داشـته باشیم که فضیلت نظری صراحتاً همان فلسفه یا علم مابعدالطبیعه است کـه بـه مـا مبادی و اسباب موجودات را می‌شناساند. به‌همین سبب، در فصل ششم به فلسـفه

در مقام دانش اولی یعنی دانشِ که بنیاد عطا می‌کند، و نقش اصلی را در تعلیم اُمّت‌ها و مُدن ایفا می‌نماید، بازمی‌گردد. افزون بر این، عقل عمَلی هرچند با عقل نظری ممکن می‌شود، اما با تحقق عمل به غایت و کمال می‌رسد. فارابی در التنبیه می‌نویسد علمی که همزمان شأن نظری و عمَلی دارد، اگر مقترن و مرادف با عمَل نگردد، سراپا باطل خواهد بود (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۱-۲۲۲).

صناعات عمَلی

توقّع می‌رفت فارابی پس از آن‌که ارزش‌های مذکور را در تحصیل السعادة توضیح می‌دهد، به صناعات عمَلی بپردازد، اما پس از فضایل فکری او به تبیین مراتب فضایل روی می‌آورد و به صناعات عمَلی در التنبیه می‌پردازد. در آن‌جا ابتدا علم/معارف را به دو دسته‌ی ۱) نظری محض و ۲) نظری و عمَلی هم‌زمان تقسیم می‌کند. قسم دوم را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱) نوع اول صناعتی است که انسان از طریق آن به امور مدنی می‌پردازد مانند پزشکی، تجارت و کشاورزی و مانند آن. ب) نوع دوم صناعتی است که انسان به‌واسطه‌ی آن به سِیَر عمَلی و اخلاق می‌پردازد، به سمت علم حسنات/زیبایی‌ها روی می‌آورد و افعال نیک و پسندیده را برمی‌گزیند؛ بدین مقصود که کدام سیره و زیبایی سزاوارترین به‌حساب می‌آید. او سپس تصریح می‌کند که همه‌ی صنایع مذکور هدف و مقصودی را دنبال می‌کنند که مختص انسان است. این مقصود سه چیز است: الف) امر لذّت‌بخش، ب) امر مفید، ج) امر زیبا (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۲). از آن‌جا که امر مفید یا برای لذّت مفید واقع می‌شود یا در امر زیبا، بدین‌سان غایت و هدف صنایع به‌طور کلّی یا امر مفید است یا امر زیبا. آن‌چه زیبایی محض را مقصود قرار می‌دهد فلسفه است، و آن‌چه امر مفید را دنبال می‌کند شبیه فلسفه (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۳).

معلّم ثانی سپس انواع دانش‌های فلسفی را به توضیح می‌گیرد. فلسفه از نگاه او در وهله‌ی نخست به فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی عمَلی یا فلسفه‌ی مدنی تقسیم

می‌شود. عمل تعالیم، علم طبیعت و علم مابعدالطبیعه از اقسام قسم نخست به‌حساب می‌آیند (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۴). اما فلسفه‌ی مدنی به دو نوع تقسیم می‌گردد: ۱- صنایع خُلقی یا علم اخلاق که به تحصیل افعال زیبا می‌پردازد، ۲- قسم دوم به معرفت و اقتنای اموری می‌پردازد که به‌میانجیِ آن‌ها امور زیبا در مدینه قابل تحقق می‌شوند. این قسم فلسفه‌ی سیاسی یا دانش سیاست نامیده می‌شود (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۵). به‌طور خلاصه، این نگاه فارابی به صنایع به‌طور عام است و در ذیل آن دانستیم که مراد از صنایع عمَلی چیست. در نتیجه صنایع عمَلی یا سیاسی و مدنی‌اند یا اخلاقی و تربیتی، و هرکدام جزء ارزش‌های انسانی به‌شمار می‌آیند. تا این‌جا معلّم ثانی به انواع ارزش‌ها پرداخت و سعادت را با همه‌ی آن‌ها گره زد. فارابی از علم اخلاق سخن نمی‌گوید ولی از صنایع خُلقی سخن می‌گوید. آیا این بدان معنا نخواهد بود که اخلاق در نگاه او معنایی بیگانه‌ای دارد و این معنای بیگانه چیست؟ برای پاسخ نهایی نسبت‌های دیگر اخلاق را مورد بررسی قرار دهیم. یکی از این نسبت‌ها نسبتِ اخلاق با منطق و برهان است که پیش از این هم اشاراتی را دیدیم ولی بازهم نیازمند بررسی جداگانه است.

اعتدال همچون نسبت منطق و اخلاق

معلّم ثانی می‌گوید فلسفه با جودت تمیز حاصل می‌شود و جودت تمیز باید قبل از فلسفه ایجاد گردد، ولی در کجا؟ فارابی پاسخ می‌دهد این امر در صناعت منطق رخ می‌دهد. از آن‌جا که امکانِ انسان بماهو انسان ناشی از عقل اوست، و منطق جدّی‌ترین صنعت و رویکرد عقل آدمی شمرده می‌شود، پس منطق صنعتی است که امکان‌های انسان را به او اعطا می‌کند (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۶-۲۲۷) و در این میان تکین‌ترین امکان انسان عقل اوست؛ چرا که فقط عقل است که انسان انسان می‌شود، و دانشی هم که به شکوفایی و تجدّد عقل مدد می‌رساند، باید مقدّم بر سایر دانش‌ها جدّی گرفته شود (الفارابی،۱۹۸۷: ۲۲۸).

می‌خواهم بگویم توسّل به منطق در مقام اولین وهله‌ی سعادت می‌تواند بدین دلالت باشد که منطق به‌عنوان عنصر اساسی وارد چشم‌اندازهای تمام علوم و تلاش‌های بشری می‌شود. فارابی هرچند در دانش عمَلی نخستین گام را اخلاق می‌داند، اما در پایان کتاب التنبیه علی سبیل السعادة به‌طور کلّی اظهار می‌کند که اولین گام برای نیل به سعادت با منطق آغاز می‌شود.

این‌که او ماهیت نظام رفتاریِ انسان یعنی حوزه‌ی عمَلی او را بر پایه‌ی یک مفهوم بنیادیِ «اعتدال» در عواطف بنا می‌کند، نشان می‌دهد که چگونه منطق در تاروپود نظام‌های نظری و عمَلیِ انسان رخنه کرده و توزیع می‌شود. اساساً «اعتدال» در مقام مفهوم و نیز نگرش نسبت به عرصه‌ی عمَلی و تاریخیِ ذاتاً یک مفهوم منطقی و معقول ثانیِ اخلاقی است[1]، و خواهیم دید که فقط در دایره‌ی عواطف محدود نمی‌گردد. اعتدال را می‌توان منطقِ کردار اخلاقی نام داد؛ اما چگونه؟

همان‌طور که مشاهده کردیم فارابی هم در دانش نظری و هم عمَلی تحقق امر زیبا را مقصود اصلی تعریف نمود. در امتداد منطقیِ این مطلب فارابی می‌پرسد کدام افعالْ افعالِ زیبا خواهد بود؟ پاسخ او این است افعالی حقیقتاً زیبا هستند که در حد اعتدال (بحال توسط) تحقق یابند. بنابراین، تقلیل یا فراتررفتن از حدّ اعتدال نقص به‌شمار می‌آید (الفارابی،۱۹۸۷: ۱۹۴-۱۹۷). اما پرسش این است چگونه انسان می‌فهمد که از حدّ اعتدال خارج شده است، آیا می‌توان معیاری برای اعتدال معرّفی کرد؟

---

۱. مصحّح رساله‌ی التنبیه اعتدال را الوسط الفاضل نامیده و تحت عنوان نظریة الوسط الفاضل عنوان‌گذاری کرده است. برای نگاه عمیق‌تر و انضمامی‌تر به اعتدال در مقام بنیاد اخلاق ر.ک.: التنبیه علی سبیل السعاده، صص۱۹۴ تا ۲۱۱.

فارابی دقیقاً در صدد برمی‌آید تا نـوعی معیـار بـرای اعتـدال معـیّن نمایـد. او می‌گوید همان‌طور که اعتدال در حفظ صحت بدن به آن است که زمـان و مکـان و مقدار کردارهای که مربوط به سلامتی می‌شود را باید مراقبت نمود، همین رویکـرد عمَلی را نسبت به فعلِ اخلاقی و اعتدال باید رعایت کرد. بـه‌معنای دقیـق‌تر، بـرای این‌که به اعتدال نزدیک‌تر شویم، باید شرایطِ عینیِ فعل‌مـان را مـدنظر قـرار دهـیم. به‌طور معیّن، زمان، مکان، انجام‌دهنده‌ی یک کـردار، موضـوع و مخاطـبِ کـردار، علّت کردار، هدف کردار و مقدار و اندازه‌ی کردار را باید مورد توجّه قرار دهیم. لذا اگر همه‌ي این شرایط در مدار اعتبار واقع شـود، بـه سـخن دقیـق‌تر، وقتـی انسـان همه‌ی مناسبات کردار خویش را مدنظر داشته باشد و کردار را با آگاهی بـه همـه‌ی شـرایط آن انجـام دهـد، ایـن کـردار بـه صـورت معتـدل انجـام گرفتـه اسـت (الفارابی،۱۹۸۷: ۱۹۷-۱۹۹). فارابی اعتدال را تنها در کردارهـای انسـانی توصـیه نمی‌کند، بلکه در ملکات و هیئات نفسانی نیـز رعایـت آن را اصـل اساسـی بـرای سعادت درنظر می‌گیرد (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۲).

البته باید توجّه داشته باشیم که مراد از اعتدال در امور ارادی، اعتدال نسبی است نه مطلق. فارابی در فصول منتزعه از دو نوع اعتدال سخن می‌گوید: اعتدال مطلق کـه تغییری در آن راه ندارد و گوناگونی نمی‌پذیرد، مانند عدد شـش کـه بـین ده و دو قـرار می‌گیرد، دوم اعتدال نسبی که تفاوت می‌پـذیرد، بـه‌طور مثـال، غـذای معتـدل بـرای کودک با غذای معتدل برای بزرگ‌سال کاملاً متفاوت‌اند. بدین‌سان، اعتـدال در امـور ارادی نیز باید طبق شرایط و مناسبات آن معنا معنا گردد (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۳).

معلّم ثانی خود واقف است که آگاهی بـه حـدّ اعتـدال حقیقتـاً دشـوار اسـت (الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۰۶)، لـذا یـک مـلاک عقلایـی و روشـن‌گرانه‌تری بـرای درک اعتدال ذکر می‌کند و آن عبارت از این است که ما باید به نگاه حـداکثری بـه قضـیه بپردازیم. یعنی به افعال و کردارهـای کـه در اکثـر زمان‌هـا و در میـان بیشـتر مـردم

به‌عنوان کردار معتدل شناخته می‌شود. چرا که گاهی این شرایط تغییر می‌کند و نسب به زمان و طایفه‌ای ممکن است معتدل شمرده نشود. پس لاجرم برای شناخت کردار معتدل باید به سیره‌ی اکثر عقلا التفات نماییم (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۵). افزون براین‌ها، کسی و چیزی که قادر می‌شود فعل معتدل را استنباط و استخراج نماید، مدبّر مدینه و پادشاه و صناعت آن صناعت مدنی و مهنت پادشاهی است (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۶).

به‌رغم آن‌چه در فصول منتزعه مشاهده می‌کنیم، در التنبیه راه دیگری پیموده می‌شود. فارابی پس از آن‌که به دشواریِ رسیدن به اعتدال در کردار اشاره می‌کند، در صدد برمی‌آید این دشواری را تاحدودی حل کند و از آن عبور نماید. راه و کوشش فارابی به‌یک معنا، «تأمل در نفس» است. او سراپا انسان را به تأمل و درون‌نگری دعوت می‌کند تا بتواند از افراط و تفریط خارج گردد و اعتدال را در خود پیاده نماید. بدین منظور، فارابی می‌گوید برای دست‌یافتن به اعتدال باید قسمی حیلت را به‌کار برد. به‌طور مثال یکی از حیلت‌ها/روش‌ها بر ایقاف بر اخلاق حد وسط این است که در خودِ خُلق و خوی که در ما ایجاد شده است بنگریم؛ اگر این خُلق براثر زیادت و افراط یا نقصان حاصل شده است، لاجرم باید به صورت قبلیِ خُلق (عودنا أنفسنا الأفعال الکاینة) که ضد حالتِ فعلی است، بازگردیم. سپس باید تأمل کنیم که چه نوع خُلقی پدید می‌آید. این خُلق سه حالت بیشتر ندارد، یا از حد وسط تجاوز کرده و به ضد آن متمایل است، یا خود حد وسط است، یا این‌که خُلق اول نسبت به دومی نزدیک به حد وسط است، یا چنین نیست. اگر نزدیک به حدّ وسط بود، آن را ادامه می‌دهیم، و اگر مغایر حد وسط و اعتدال بود، به فعل او بازمی‌گردیم و مدّتی آن را انجام می‌دهیم. به‌طور کلّی فارابی می‌گوید هر زمان که دریافتیم ما افراط یا تفریط کرده‌ایم، به انجام جانبِ مقابل آن بازمی‌گردیم و این روش را تا جایی ادامه می‌دهیم که یا به اعتدال می‌رسیم، یا

این‌که دست‌کم به آن نزدیک می‌شویم (الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۰۶-۲۱۱).

فارابی سپس می‌گوید یکی از حیلت‌ها سهولت در انجام فعل است که ممکن است ما را به اعتدال در کردار برساند. به‌تبع آن می‌توان میل و لذّت را نیز به‌عنوان ملاک‌های سهولت در افعال توجّه کرد. اما او به‌خوبی التفات دارد که ممکن است میل و لذّت انسان را به انجام فعل قبیح سوق دهد، چرا که لذّت نهفته در آن موجب می‌شود فاعل به سهولت و آسانی به طرف آن کشیده شود؛ خصوصاً اگر تصوّر نماید که غایت هر فعلی باید لذّت باشد (الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۱۱). به این دلیل، لذّت را به‌طور مبسوط به بحث می‌گیرد. اما پاسخ نهایی فارابی این است که لذّت گمراه‌کننده است؛ لذا باید به لذّت آنی یک فعل و عِقاب اُخروی آن یا به تلخیِ آنی فعل و ثواب و لذّت اُخروی آن نگریست. از این منظر، به‌دست می‌آوریم که فعل قبیح فعلی است که ممکن است هرچند لذّت آنی داشته باشد، اما عِقاب و رنج اُخروی و ابدی دارد، و فعل جمیل و معتدل فعلی است که ممکن است گاهی رنج و ألم آنی داشته باشد، اما لذّت و ثواب اُخروی و ابدی خواهد داشت (الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۱۲-۲۱۵).

تا این‌جا مسأله‌ی اصلی این بود که فارابی چه افعال ارادی و چه ملکات و هیئات نفسانی را براساس اعتدال توصیف می‌کند. فارابیِ بلخی اعتدال را در کانون نظام اخلاقیِ خویش قرار می‌دهد و بدین‌ترتیب به فعل و کردار اخلاقی ماهیّت می‌بخشد. همان‌طور که اعتدال در مقام مفهوم و چشم‌اندازْ سرشت منطقی دارد و به‌میانجیِ آن است که حد و مرز فعل اخلاقی معیّن می‌شود، تبیین فارابی از نظام اخلاقی، فضایل و راه‌های کسب آن نیز کاملاً سرشت منطقی پیدا کرده است. فارابی نه تنها بالصراحه منطق را با سعادت قصوای انسان پیوند داد، بلکه صدر و ذیل قلمرو اخلاق را نیز براساس مبادیِ معقول و غایات معقول آن توصیف نمود. چنین است که رابطه‌ی اخلاق و منطق به‌غایت مهم، گشاینده و

روشن‌گرانه است. تا این نقطه، سه پاره‌ای از عقلانیّت اخلاقیِ فارابی را توضیح دادیم و به‌میانجیِ اراده، اکتساب و آزادی به خودبنیادیِ خِرد اخلاقی نزدیک شدیم. اینک به رابطه یا جایگاه اخلاق در مدینه و سیاست می‌پردازیم، به سخن دیگر به رابطه‌ی اخلاق با حوزه‌ی مدنی (شهر) و حوزه‌ی سیاسی (سیاست)، تا این منظر به وجوه دیگری این خودبنیادی وقوف پیدا کنیم.

تاریخ و اخلاق

الف) اخلاق و شهر

تا آن‌جا که به محتوای تدبیر مدینه مربوط می‌شود، اخلاق و تحقق فضایل موضوع اصلیِ تعلیم و تأدیب مُدن و امّت‌هاست. تدبیر مدینه هم بُعد اخلاقی دارد و هم بُعد سیاسی: اگر نفس موضوعات را ملاک قرار دهیم (فضایل چهارگانه‌ی انسانی) قضیه بیشتر حیثیت اخلاقی پیدا می‌کند، اما اگر صورت و نه مادّه‌ی قضیه و چگونگیِ عمَلی‌سازی فضایل و کیفیت تدبیر مُدن را معیار قرار دهیم، یعنی این‌که مدینه تحت زور و اجبار تدبیر شود یا از راه تعلیم و تأدیب، در این‌جا مسأله بیشتر سرشتِ سیاسی پیدا می‌کند. به ترتیب سرشت اخلاقی و سیاسیِ تدبیر را مورد بحث قرار خواهیم داد.

وقتی از رابطه‌ی اخلاق و شهر سخن به‌میان می‌آید، بلادرنگ مسأله‌ی بودن در مدینه برپایه‌ی مضمون شهر مطرح می‌شود. آن‌چه مضمون شهر را تشکیل می‌دهد وجودِ مدنیِ ما تعریف می‌کند. مضمون شهر همان آرای شهروندان است که طبق شرایط جدید می‌توان به «فرهنگ» ترجمه کرد. ارزش‌ها همان فرهنگ مدینه است که فارابی به نحوه‌ی تحقق آن‌ها در بخش سوم التحصیل روی می‌آورد. تعلیم و تأدیب دو شیوه‌ی هستند که این‌جا مسأله می‌شوند. «تعلیم» ایجاد فضایل نظری در امّت‌ها و شهرها و تأدیب راه ایجادِ فضایل اخلاقی و صناعات عمَلی در امت‌ها و

شهرهاست. تعلیم با گفتار انجام می‌پذیرد؛ اما تأدیب هم با گفتار و هم با فعل و اقدامات عمَلی. لذا تأدیب به‌معنای خوددادنِ امت‌ها و شهروندان به کردارهای است که از ملکات عمَلی منشأ می‌گیرند (الفارابی، ۱۹۹۵: ۷۹). عقلانیّت شهریِ فارابی بر محور تدبیر انضمامیِ حقیقت می‌چرخد و حقیقت در این‌جا همان آرای اهل مدینه‌ی فاضله و فضایل چهارگانه است. بدین‌سان، شهر را می‌توان ملتقای حقیقت و تاریخ دید. به همین سبب، به‌واقع بخش دوم تحصیل السعادة می‌کوشد نشان دهد که تحقق فضایل نه تنها به کمال نظری که به فضیلت فکری قصوی، فضیلت اخلاقیِ قصوی و صنایع عمَلیِ قصوی احتیاج دارد. بدین جهت، جست‌وجوگر حقیقیِ آن فاحصِ علوم نظریِ تنها نیست بلکه کسی است که اراده‌ی تحقق‌بخشیدن به فضایل چهارگانه را در مُدُن و امّت‌ها دنبال می‌کند. لذا به قوه‌ای جدای از قوه‌ی نظری نیاز دارد تا بتواند فضیلت مدنی و همه‌ی شرایط مَلِک را احراز نماید (Mahdi, 2001: 184).

عقلانیّت شهریِ فارابی برهه‌ی از عقلانیت متافیزیکیِ اوست؛ شاید بدین دلیل، اندیشه‌ی او درباب شهر صبغه‌ی الاهیاتی نیز به خود می‌گیرد. لذا در فصول منتزعه به نقش ملک در رساندن خود و سایر اهل مدینه به سعادت حقیقی اشاره می‌کند؛ زیرا پیشه و سیاست پادشاهی نمی‌تواند غایتی جز سعادت حقیقی داشته باشد (فارابی، ۱۳۸۸، ۳۴). زیرا مدبّر و معمار مدینه وقتی می‌تواند ضابط نفس خویش باشد که صاحب اخلاق محموده باشد و این در صورتی است که فضایل و ملکات نفسانی در او طبیعی باشند (فارابی، ۱۳۸۸، ۲۰). اما به جهت آن‌که احراز تمامیِ شرایط در یک فرد دشوار است، او در فصول منتزعه از اصناف رؤسای مدینه سخن می‌گوید (فارابی، ۱۳۸۸، ۵۵). این بدان معناست که فارابی در برابر واقعیت تمکین می‌کند و ساختار هرمی شکل مدینه را تلطیف و تعدیل می‌نماید.

با توجّه به نکاتی که فارابی در رساله‌ی تحصیل السعادة درباب تعلیم امّت و

مُدن می‌آورد و به‌میانجیِ آن به توضیح رابطه‌ی فلسفه و دین می‌پردازد، چنین نتیجه می‌گیریم موضوعاتی که مدبّر شهر برای تحقق آن‌ها کوشش می‌کند، یا از راه برهان قابل تعلیم است، یا از را تخیّل و اقناع. زیرا از نگاه او تعلیم مبتنی بر دو امر است، ۱) تصوّر، ۲) ایجاد تصدیق. تصوّر به دو شیوه انجام می‌گیرد: یا از راه تعقّل ذات شیء، یا از راه تخیّل مثالِ محاکیِ آن. ایجاد تصدیق نیز به دو صورت ممکن است: از طریق برهان یقینی و دیگری از طریق اقناع. فلسفه در مقام تصوّرْ ذات شیء را به‌تصوّر می‌آورد و در مقام تصدیق از طریق برهان یقینی اقدام می‌نماید. اما وقتی در مقام تصوّر مثال شیء تعقّل می‌شود و در مقام تصدیق از روش اقناع بهره گرفته می‌شود، این تعلیم و شیوه در نگاه فارابی و نیز این نوع معلومات در زبان قدما ملّت یا دین نامیده می‌شد (الفارابی، ۱۹۹۵: ۸۸-۸۹). طبق مطالب فوق، معلّم ثانی به‌گونه‌ی صریح تقدّم و اولویتِ تصدیق را بر تصوّر، برهان را بر ظن، یقین را بر اقناع و فلسفه را بر دین در انضمامیّت حقیقت و فضایل تعلیم می‌دهد. معنایش این است که فرهنگ، مدنیّت و عقلانیّت شهری اصالتاً بر پایه‌ی برهان و فلسفه متکی است. اگر از منظر اخلاق به قضیه بنگریم، تنها شهری که برهان بر آن فرمان می‌راند، می‌تواند ثُبات و روابطِ اخلاقیِ اصیل داشته باشد، زیرا اقناع نمی‌تواند ثُبات اخلاقی پدید آورد. این‌جا یکی از مهم‌ترین ظهورات عقل خودبنیاد را می‌بینیم. اینک به شیوه‌ی سیاسی توزیع و تحقق می‌پرازیم.

ب) اخلاق و سیاست

فارابی از دو نوع سیاست سخن می‌گوید: سیاست فاضله و سیاست جاهله. او اطلاق نام سیاست را بر این‌ها به‌نحو مشترک لفظی می‌داند (فارابی، ۱۳۸۸، ۹۲). این بدان معناست که ماهیّتِ سیاستِ فاضله با ماهیّتِ سیاستِ جاهله تفاوت پیدا می‌کند. سیاست فاضله سیاستی است که انسانِ سائس یا مسوّسینِ فضایل از طریق آن به بیشترین فضایل انسانی در حیات دینوی و اُخروی دست پیدا می‌کند. سعادت

دنیوی آن‌ها در این است که ابدان آن‌ها در بهترین هیئات و انفس آن‌ها در برترین حالاتی که برای نفس ممکن است، قرار می‌گیرند. سعادت اُخروی آن‌ها نیز در این است که همین فضایل سبب سعادت اُخروی می‌شوند (فارابی، ۱۳۸۸، ۹۳).

در مقابل، سیاست جاهلیه سیاستی است که دشوار و بعید است خالص و ناب باشد و با سیاست فاضله تطابق داشته باشد؛ بلکه ماهیتاً مشوب و غیر خالص است. به‌سخن دقیق‌تر، سیاست جاهله سیاستی است که در آن تصامیم و افعال رؤسای آن از رأی شخصی، پندارها و هواهای نفسانی و نه از سر علم و آگاهی و صناعت یقینی منشأ می‌گیرند (فارابی، ۱۳۸۸، ۹۴). فارابی این تعریف از سیاست جاهلیه را یک تعریف قانون‌مند و منطقی می‌داند که در آن به خوبی حدود و ثغور آن مشخّص شده است (فارابی، ۱۳۸۸، ۹۴).

با مقایسه‌ی سیاست فاضله و سیاست جاهله به این نتیجه می‌رسیم که در سیاست فاضله رأی و هواهای شخصی جایگاهی ندارد، بلکه ماهیّت آن را عقلانیّت اخلاقی، علم و یقین، تحقق فضایل انسان و سعادت قصوای انسان تشکیل می‌دهد. بر خلاف آن، در سیاست جاهله رأی و هواهای شخصی جوهره‌ی آن را برمی‌سازد و از یقین و عقلانیّت و اخلاق فاصله دارد.

سپس فارابی به اصناف سیاست جاهله می‌پردازد (فارابی، ۱۳۸۸، ۹۵)، و در ادامه سیاست را با نیروی و قوه‌ی تجربی پیوند می‌زند تا روشن سازد که قوه‌ی تجربی در مواضع گوناگون چگونه و برای چه هدفی به‌کار انداخته می‌شود. در هر سیاستی قسمی نیروی تجربی به‌کار انداخته می‌شود، اما شرورانه‌ترین و پست‌ترین نوع کاربرد قوه‌ی تجربی نسبت به سایر مواضع در دون‌پایه‌ترین نوع سیاست جاهله رقم می‌خورد و آن عبارت است از سیاست تغلّب و زورگویی (فارابی، ۱۳۸۸، ۹۶-۹۷).

فارابی به‌نحو موسّع قضیه را بررسی می‌کند. او توضیح می‌دهد که گاهی برخی اقوام گمان می‌کنند مقصود پادشاه و غایتِ تدبیر مُدن کسبِ عظمت،

کرامت، غلبه، اعمال امر و نهی و اطاعت‌کردن، بزرگ‌شمردن و ستایش مَلِک است. وقتی این امور برای مَلِک مقصودِ اصلیِ تدبیر مُدن قرار گیرد، معنایش این است که این امور غایت ذاتی و نهایی پنداشته می‌شود، نه وسیله‌ای برای رسیدن به چیزی دیگر. از آن‌سو، هر اقدامی برای تدبیر مدینه وسیله‌ای برای رسیدن به این غرض خواهد بود. از این‌رو، بعضی حتی سنن مدینه، اعمال فاضلانه، احسان و ایصال خیرات به اهل مدینه را در خدمت رسیدن و برساختن کرامت به‌کار می‌اندازند. بعضی سعی می‌کنند از طریق یسار و آسان‌گیری بر اهل مدینه به کرامت برسند؛ اما بعضی دیگر می‌کوشند از راه قهر و غلبه و اذلال و ترهیب به آن دست یابند. برخی نیز از طریق تأمین رفاه و آسایش می‌خواهند به آن نائل آیند. برخی دیگر غایت را لذّت می‌دانند لذا سعی می‌کنند از طریق تمتّع لذّات به کرامت برسند. گروهی نیز کرامت، رفاه و لذّت را جمعاً هدف قرار می‌دهند تا با اقدامات عمَلی و سیاسی به آن برسند (فارابی، ۱۳۸۸، ۳۵). همه‌ی این‌ها جلوه‌های از پندارهای ظلمانی است که در غیبت عقل و برهان شهر را به تصرّف درمی‌آورد.

از دید فارابی در سیاست فاضله عقل به جای هواهای نفسانی فرمان می‌راند، اما در سیاست جاهله امیال شخصی مبدأ تصمیم و تدبیر مدینه قرار می‌گیرد، در سیاست فاضله یقین، برهان، فضایل انسانی و نیل به سعادت قصوی معیارهای اصلیِ آن به‌شمار می‌آید، اما در سیاست جاهله آن‌ها یا به‌طور کلّی از مدار اعتبار خارج می‌شوند و یا در خدمت کرامت، تغلّب و لذّت قرار می‌گیرند. به زبان دیگر، وقتی اخلاق و عقلانیّت ملاک سیاست و تدبیر مُدن باشد، سیاست فاضله رقم می‌خورد، اما هنگامی که عقلانیّت و اخلاق فروکاسته می‌شود، سیاست جاهله برمی‌آید. به‌طور کلّی، فارابی به اخلاق به‌عنوان مجموعه‌ی از معارف و کردارها و غایات و شیوه‌ها در فضای مدینه می‌اندیشد. این پرداخت‌ها نشان می‌دهد او اخلاق را شأنی نزدیک به فرهنگ می‌بخشد.

اخلاق چونان فرهنگ

اخلاق در نگـاه فـارابی شـأن فرهنـگ را پیـدا می‌کنـد. زیـرا همـان عناصـر و مؤلفه‌هایی را در برمی‌گیرد (ارزش‌های چهارگانه) که فرهنگ احتوا می‌کند و چیزی را که مربوط به حیات شهر می‌شـود، از رفتارهـا و آداب گرفتـه تـا صـنایعِ عمَلـی و نظری، فرونمی‌گذارد. پس فارابی به اخلاق به‌مثابه‌ی یک فرهنگ می‌اندیشد. ولـی اهتمام فارابی به تعلـیم و برپاسـاختن شـهر عقـل (مدینـه‌ی فاضـله) بربنیـاد عقـل خودبنیاد نشان می‌دهد که او به فرهنگ و شهر به‌عنوان امور موجـود نمی‌اندیشـد؛ بلکه به‌عنوان امور تأسیسی می‌اندیشد: آن‌چه باید تأسیس کرد. ازاین‌روست کـه بـه اراده‌ي عقلی تکیه می‌کند. همین خصلت تأسـیس‌گرایانه‌ی تفکّـر اوسـت کـه از او یک فیلسوف مؤسس می‌سازد. لذا فرهنگ و اخلاق برای او امور تأسیسی‌اند، چون از نقد وضع حاکم می‌شود به تأسیس عزیمت کرد. پس هم نقّاد فرهنـگ و اخـلاق باقی می‌ماند و هم بنیادگر آن. به‌نظرم فهـم و احیانـاً نقـد فـارابی در تماشـای او در موقعیـت تأسـیس ممکـن اسـت. بـه‌هرروی، فرهنـگ یـک نسـبت اسـت واجـدِ نسبت‌های متکثّر دیگر در درونش. اما فرهنـگ در مقـام یـک فرانسـبت زمـانی پـا می‌گیرد که همه‌ی عناصر و نِسب، روابطِ درونی و ذاتی معطوف به غایـت قصـوای آدمی داشته باشند. پرسش این اسـت چـه چیـزی در نگـاه فـارابی ایـن وحـدت را برمی‌سازد؟ او در فصل ۶۱ فصول منتزعه بـه دو عنصـر اساسـی بـه عنـوان عوامـلِ اصلی تکیه می‌کند: ۱- محبّت، ۲- عدالت. پس آن‌چـه مدینـه‌ی فاضـله و بـه‌طور کلّی هر مدینه‌ی را وحدت می‌بخشد، محبّت و عدالت است. محبت دو قسم دارد: یکی محبّت طبیعی مانند محبّت پدر و مادر نسبت به فرزندشان، دوم محبّت ارادی و عقلانی. محبّت ارادی از طریق سه مبدأ و عامـل اصـلی شـکل می‌گیـرد: الـف) اشتراک در فضیلت، ب) اشتراک در منفعت، ج) اشتراک در لذّت. از جانبی دیگر، عدالت تابع محبّت است؛ لذا مبادیِ محبّت می‌تواند مبادیِ عدالت نیز قرار گیرد.

عنصر نخست یعنی اشتراک در فضیلت به‌معنای اشتراک در آراء و افعال است. اشتراک در آراء در سه چیز است: ۱) مبدأ، ۲) منتهی، ۳) و فی مابینهما. اتفاق در رأی نسبت به مبدأ این است که عقاید آن‌ها نسبت به خداوند تبارک و تعالی، راجع به روحانیین (عقول مفارق) و ابراری که پیشوا هستند، کیفیت ظهور عالَم و اجزای آن، کیفیت خلقت انسان، مراتب اجزای عالَم و مناسبات آن‌ها و منزلت آن‌ها نسبت به خداوند و مفارقات، وحدت و یگانگی داشته باشند. مراد از منتهیْ سعادت است و در این‌جا نیز باید امر یکسان را سعادت بدانند. و مراد از اموری که میان مبدأ و منتهی مطرح می‌شوند (فی مابینهما)، عبارت است از افعال و کردارهای که انسان را به سعادت حقیقی می‌رسانند. وقتی شهروندان در این امور اتفاق و اشتراک داشتند، محبّت نیز شکل می‌گیرد و این چنین جامعه وحدت پیدا می‌کند. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، فارابی لِمّ قضیه را نسبت به محبّت و عدالت اشتراک در فضیلت می‌داند، وقتی این مهم رخ داد، اهالیِ مدینه از حیث منفعت و لذّت نیز یگانگی پیدا می‌کنند (فارابی، ۱۳۸۸، ۶۰). این پرداخت یقیناً بدان معناست که منفعت و لذّت شهروندان براساس آراء آن‌ها عقلانی، اخلاقی و معتدل است.

فارابی در فصل بعدی به عدالت می‌پردازد. او می‌گوید عدالت عبارت است از تقسیم خیرات / امکان‌های مشترک در وهله‌ی نخست، و حفظ آن در قدم بعدی. اما آن‌چه باید میان شهروندان به‌نحو مشترک و عادلانه تقسیم و حفظ گردد عبارت است از سلامت، اموال، کرامت، مراتب و مناصب و سایر امکان‌ها. فارابی به نکته‌ی ظریفی در تقسیم اشاره می‌کند: او می‌گوید نقص و ازدیاد در تقسیم هردو جور و ظلم به فرد و نیز به سایر اهل مدینه محسوب می‌شود (فارابی، ۱۳۸۸، ۶۱). معنای کلام معلّم ثانی این است عدالت به معنای برابری نیست؛ پس او از تقسیم خیرات به‌نحو برابرانه سخن نمی‌گوید، بلکه از تقسیم عادلانه سخن می‌گوید.

بدین‌سان، عدالت در نگاه او مقدّم بر برابری است. زیرا هر فردی سزاوار قسط معیّن از امکان‌ها می‌شود، لذا تقسیم برابرانه ممکن است به ظلم نسبت به فردی که استحقاق بیشتری دارد، منجر شود. فارابی هرچند در کلام خویش نفیاً و اثباتاً به مساوات و برابری اشاره نمی‌کند، اما می‌توانیم در پرتو فصل ۷۴ فصول منتزعه استنباط نماییم که مساوات را رد نمی‌کند؛ لکن آن را ذیل عدالت یا قسم خاص از آن تعریف می‌نماید. به‌طور مثال، راجع به سلامت با قاطعیت می‌توان گفت که این امکان باید به‌نحو برابرانه برای اهالیِ مدینه تأمین گردد.

اما استنباط از فصل ۷۴ چگونه ممکن است؟ فارابی در این فصل مقیم عرصه‌ی هستی‌شناسی است و لذا از هستیِ شرّ و خیر در جهان می‌پرسد. او می‌گوید شرّ عدمی است و در هیچ مرتبه‌ی از عوالم هستی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اما فقط از حیث تکوین چنین است، یعنی آن‌جا که هنوز پای اراده‌ی انسان به‌میان نمی‌آید. شرّ دو نوع است: الف) یا شقاوتی است که مقابل سعادت قرار می‌گیرد، ب) یا هر ابزار و وسیله‌ای است که منتهی به شقاوت می‌گردد. در نوع اول خود شقاوت به جای سعادت غایت پنداشته می‌شود، اما در قسم دوم افعال و کردارهای ارادیِ انسان است که مؤدی به شقاوت می‌شوند. پس ما دو نوع خیر و دو نوع شرّ داریم. فارابی با این توضیح نتیجه می‌گیرد که پس شرّ و خیر با همه‌ی انواع آن ارادی است و از اراده‌ی انسان نشأت می‌گیرند. اما خیر در تکوین و نظام وجود این است که هرآن‌چه از مبدأ متعال ظهور یافته و افاضه شده است، اعم از عوالَم وجود، مراتب آن‌ها و...، همگی خیر محض‌اند. زیرا این ظهور و فیض برحسب نظام هستی، عدالت و اهلیّت شکل گرفته است. آن‌چه در عرصه‌ی مفارقات شکل گرفته، تماماً براساس استیهال است. اما استیهالاتی که در دایره‌ی موجودات ممکن طبیعی شکل می‌گیرند، یا به صورت آن‌هاست یا مادّه‌ی آن‌ها، همین‌طور یا علی الأکثر است، یا علی الأقل و یا علی التساوی،

به‌هر تقدیر، هرآن‌چه را اهلیّت پیدا می‌کنند و به هر نحوی که دریافت می‌کنند، تماماً خیر است (فارابی، ۱۳۸۸، ۷۳-۷۴). به‌طور کلّی تقسیم امکان‌ها در شهر پیروی از الگوی متافیزیکیِ مراتب و اقساط هستی است.

نتایج و واپسین سخن

هدف مقاله‌ی حاضر خوانشِ نوین از نظام اخلاقیِ فارابی براساس خودبنیادیِ عقل بود. در این راستا، سعی کردیم نظام اخلاقی او را در پنج ایستار اساسی مورد بررسی قرار دهیم.

در گام نخست این پرسش را ضروری دانستیم بررسی کنیم که اساساً خاستگاه اخلاق چیست و در کجا شکل می‌گیرد. از این‌رو، از هستی‌شناسیِ فارابی آغاز کردیم تا ضمن آن جایگاه انسان را در آن مشخّص نماییم. این‌جا به این نتیجه می‌رسیم که جایگاه وجودیِ انسان مبدأ بعید و مسأله‌ی سعادت مبدأ قریبِ خاستگاه اخلاق را نشان می‌دهند و اخلاق این چنین پا می‌گیرد، اما هردو این عناصر از مواجهه‌ی عقل خودبنیاد با جهان ریشه می‌گیرد. لذا از منظر متفاوت، عقل خودبنیاد خاستگاه اخلاق به‌شمار می‌آید.

در گام دوم ارزش‌ها و قلمروهای آن ار مورد بررسی قرار دادیم. از نگاه فارابی ارزش‌های نظری در رأس ارزش‌ها قرار می‌گیرند زیرا در آن‌جا ما به شناختِ حقیقتِ ارزش‌ها نائل می‌شویم و سپس نوبت عمَل و تحقق آن‌هاست. ارزش‌ها مضمون حقیقیِ نظام اخلاقی فارابی را تشکیل می‌دهند و از مفهوم مأنوس اخلاق فراتر می‌روند. او اخلاق را در مقام همه‌ی وجوه پایدیای انسان می‌بیند.

با اتکا به اعتدال و منطق به‌عنوان نخستین قدم سعادت به رابطه‌ی اخلاق/سعادت و منطق پرداختیم. این امر بدان معناست که فارابی سعادت و اخلاق را فارغ از چشم‌انداز منطقی نمی‌داند و به همین جهت است که در سراسر پرداخت فلسفیِ خویش از ظن و اقناع و تخیّل به سمت یقین و برهان و عقل روی می‌گرداند.

در گام بعدی به نحوه‌ی تحقق اخلاق در مدینه و رابطه‌ی آن با سیاست پرداختیم. فارابی در این‌جا به تعلیم و تأدیب برهانی اتکا می‌کند و این ما را بدین نتیجه می‌رساند که فارابی انضمامیت و عقلانیّت اخلاقی را بیش از آن‌که با هنجارها گره زند با حقیقت و معرفت گره می‌زند.

در آخرین وهله به این مطلب پرداختیم که اخلاق در تفکّر فارابی از آن‌جا که هیچ یک از عناصر حیات سیاسی و مدنی را فرونمی‌گذارد، شأن فرهنگ را پیدا می‌کند. ازاین‌رو، می‌توانیم بگوییم فارابی ظاهراً به اخلاق و اصالتاً به فرهنگ می‌اندیشد.

واپسین سخن این‌که: فارابی به اخلاق در سپهر متافیزیک می‌اندیشد نه الاهیات، و آن‌چه بارِ این نوع اندیشه را به‌دوش می‌کشد خِرد خودبنیاد است. خِرد خودبنیاد به‌عنوان بنیاد اخلاق، نخست از مفروضی می‌گریزد، دوم تاریخی است و سوم مؤسسانه است و چهارم نقّاد است. خِرد اخلاقیِ فارابی بیش از حفظ یا اعطای هنجار بر نفی و نقد هنجار متکّی است؛ البته هنجارهای که از اقناع و تخیّل می‌آیند. یعنی، خِرد اخلاقیْ خِرد نقد جامعه است. اما این همه تنها با خِرد خودبنیاد و آزاد ممکن می‌شود. فضایی که آزادی وجود ندارد، اخلاق به‌طور کلّی منتفی است. معنایش این است که سپهر اخلاقی جایی نیست که همه یا اکثر آدم‌ها «رفتار درست» دارند، چون رفتار درست در فضای کنترل و ترس نیز وجود دارد، سپهر اخلاقی جایی است که فهم و تشخیص درست از خیر و شرّ ممکن و محقَّق است.

منابع

۱. التکریتی، ناجی، ۲۰۱۲، فلسفة الأخلاق عند الفارابی، دار الدجلة، بغداد، عراق.

۲. الجابری، محمد عابد، ۱۳۹۶، عقلانیّت اخلاقیِ عربی و تأثیر سنّت خسروانی، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، اختران، تهران.

۳. خادمی، عین الله، ۱۳۹۳، تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی، فصل‌نامه‌ی علمی-پژوهشی فلسفی-کلامی دانشگاه قم، س دهم، ش ۲.

۴. خسروی، کیوان، ۱۳۹۹، فارابی، روشنگر بی‌چراغ، بررسی انتقادی جنبش عقل‌گرایی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، انتشارات مانیا هنر، تهران.

۵. داوری، اردکانی، ۱۳۵۴، فلسفه‌ی مدنی فارابی، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، تهران.

٦. الفارابی، أبونصر، ۱۹۶۴، السیاسة المدنیة، حقّقه و قدّم له و علّق علیه الدکتور فوزی متری نجار، بیروت، لبنان، المطبعه الکاتولیکیة، الاولی.

۷. ---،---، ۱۹۸۶، آراء اهل المدینة الفاضلة، قدّم له و علّق علیه الدکتور البیر نصری نادر، بیروت، لبنان، دارالمشرق، الطبعه الثانیة.

۸. ---،---، ۱۳۸۸، فصول منتزعة، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران، سروش، اول.

۹. ---،---، ۱۹۹۵، تحصیل السعادة، قدّم له و بوّبه و شرحه، الدکتور علی بو ملحم، بیروت، لبنان، دار و مکتبة الهلال، الطبعه الأولی.

۱۰. ---،---، ۱۹۸۷، رسالة التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق سحبان خلیفات، عمان، منشورات جامعة الاردنیه، الاولی.

۱۱. ---،---، ۱۹۸۸، رسالة التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق: جعفرآل یاسین، دار المناهل للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، لبنان.

۱۲. لطف الله، نبوی، ۱۳۹۳، مسأله «هست و باید» و پارادوکس پرایور، فصل‌نامه منطق‌پژوهی، س ۵، ش ۲.
۱۳. موسی، عبدالله، ۲۰۱۳، المدینة و الأخلاق فی خطاب الفارابی، من أجل استکمال إتیقا محذوفة فی الفلسفة العربیة الإسلامیة، ابن ندیم للنشر والتوزیع، دار الروافد الثقافیة، ناشرون، بیروت، لبنان.