

نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی

* سمیه بلبللی قادیکلایی

* حمید پارسانیا

چکیده

بررسی ارتباط عقل و اخلاق، از مباحث گریز ناپذیر فلسفی در زمینه اخلاق است. فارابی نیز یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه مسلمان در حوزه اخلاق است. اما این که از منظر فارابی، عقل چه نقش و جایگاهی در اخلاق دارد، پرسشی است که در این نوشتار در پی پاسخ‌گویی به آن است. از این رو، ابتدا نظریه عقل از دیدگاه فارابی مطرح می‌شود. نظریه‌ای که پایه و اساس آن، بر ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده، به وساطت و فیض عقل فعال گذارده شده است. سپس مفهوم اخلاق از نگاه وی و غایت اخلاق که همان «سعادت» است، تشریح شده، در نهایت، از جنبه‌های مختلف، جایگاه و نقش عقل را در رسیدن به سعادت بررسی می‌کنیم. شایان ذکر است که سعادت در دستگاه معرفتی فارابی، یک مفهوم بسیط نیست، بلکه مفهومی مرکب است و برای درک معنای آن، باید ارتباط آن با مفاهیمی چون اراده و اختیار، لذت، معرفت و تعلیم و تأدیب روشن شود. در این میان، پس از تعریف مفهوم عقل و انواع آن از نگاه فارابی، چگونگی بروز و ظهور و نقش‌آفرینی آن در هر یک از مفاهیم فوق‌الذکر، روشن شده، مشخص می‌شود که فارابی بر خلاف برخی فلاسفه اخلاق، فیلسوفی است که جایگاه بسیار پررنگی برای عقل در اخلاق قائل شده است و این مسأله را نیز از مسیرهای گوناگون و با مفاهیم متفاوت، نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: فارابی، عقل، اخلاق، سعادت، لذت، تعلیم، تأدیب.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران. (bolboli.s@ut.ac.ir)

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

در حوزه اخلاق، چه به لحاظ شناسایی احکام و فضایل اخلاقی و چه به لحاظ عمل کردن به آن احکام، امکان تأثیرگذاری عواملی مانند عواطف و احساسات، عقل و استدلال عقلی، وجدان اخلاقی، فهم متعارف و امثال آن وجود دارد. بدین معنا که هر يك از این عوامل، می تواند در شکل گیری شناخت و معرفت ما از اخلاقیات، یا در ایجاد انگیزه درون ما برای اقدام به انجام افعال اخلاقی مؤثر و سهمیم باشد. از این رو، می توان انسان را «حیوان اخلاقی»^۱ نامید؛ زیرا وی بدون آن که توجیه و تبیینی مناسب برای اعمال و رفتار خود بیابد، نه می تواند زندگی کند و نه می تواند آگاهانه عمل کند. او همواره در صدد توضیح این مسأله است که آنچه انجام می دهد و شیوه هایی که برای نیل به هدفش انتخاب می کند، درست و بر حق است. به عبارتی، انسان همواره به دنبال ارزشیابی و داوری های اخلاقی است. يك شیوه رفتاری در نظر او خوب یا مناسب است؛ و شیوه دیگر، متضاد با آن و نامناسب می نماید. هیچ جاندار دیگری توانایی انجام چنین داوری اخلاقی را ندارد. در واقع، رفتار دیگر حیوانات صرفاً غریزی و بر حسب عادت است. ولی حتی ابتدایی ترین انسان ها نیز برای توجیه شیوه های رفتاری شان دلیل و برهان می آورند و علت یا عللی را موجب آن می شمارند. آنان اغلب از قوانینی پیروی می کنند که از اجدادشان به ارث رسیده است. البته این مسأله مطرح شود که این قوانین «درست» و «نادرست» ممکن است ارتباطی به اخلاقیات به معنای اصولی که بشر از راه استدلال منطقی، آگاهانه برای شیوه های رفتاری خود برگزیده، نداشته باشند. ولی انسان تنها يك «حیوان اخلاقی» نیست، بلکه به گفته ارسطو وی «حیوانی ناطق»^۲ است.

حقیقت آن است که انسان در جریان پیشرفت و تکامل خود، ناگزیر شد به جست و جوی دلایلی برای قوانین رفتار انسانی بپردازد؛ و این جا، دقیقاً همان نقطه ای است

1. Moral Animal.

2. Rational Animal.

که اخلاقیات جای خود را به علم اخلاق می دهد؛ یعنی تبیین و توضیح معقول رفتارهای اخلاقی، جانشین قوانین عرفی و مقررات متعارف اخلاقی دربار جست و جو رفتار می شود. بدین ترتیب، از میان عوامل مؤثر در رفتارهای اخلاقی که پیش تر بدان ها اشاره شد، شاید آنچه بیش از همه اهمیت دارد، به ویژه از دیدگاه فلسفی، تأثیر عقل در اخلاق، و جایگاه تعقل در امور و مسائل اخلاقی باشد.

در میان فلاسفه و اندیشمندان مسلمان نیز می توان از *فارابی* به عنوان یکی از مهم ترین و تأثیرگذارترین فلاسفه در حوزه اخلاق نام برد. وی اخلاق را امری اکتسابی دانسته، معتقد است افعال اختیاری انسان که بر اساس اراده و اختیار صادر می شود، قابل ارزش گذاری اخلاقی اند. *فارابی* از نظر مکتب اخلاقی، فیلسوفی غایت گرا است؛ به گونه ای که سعادت را غایت اخلاق و عالی ترین خیر ذاتی می داند. وی این خیر را سعادت حقیقی دانسته، غیر از آن را سعادت غیر حقیقی می شمارد.

نظریه عقل از دیدگاه فارابی

بحث عقل، از جمله مباحثی است که همواره فیلسوفان دغدغه خاصی برای پرداختن بدان داشته اند تا جایی که گویی نام فیلسوف و مبحث عقل، با یکدیگر درآمیخته اند. در عین حال، بررسی دیدگاه های فیلسوفان مختلف، حاکی از آن است که مبحث عقل در نظام های فکری بر مبنای مسائل اصلی هر نظام فلسفی متفاوت است، به گونه ای که در برخی از این موارد، این رویکردها به صورت های متباینی از یکدیگر نمود پیدا می کنند. در فلسفه اسلامی نیز نظریه عقل از جایگاه خاصی برخوردار است، به گونه ای که سایر مباحث در این حوزه را به نحو مشهودی تحت الشعاع قرار می دهد. گفتنی است در میان فلاسفه اسلامی، جایگاه نظریه عقل *فارابی* بسیار حائز اهمیت است. *ناظرزاده کرمانی* درباره نظریه عقل، نقل قولی را از *ابراهیم مدکور* آورده است. وی می گوید: «نظریه عقل *فارابی* مهم ترین نظریه ای است که از طرف متفکران اسلامی پایه گذاری شده و در فلسفه مسیحی نیز تأثیری عظیم داشته است. همچنین پایه نظریه عقل، بر مفهوم ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده، به وساطت و فیض عقل فعال (یا عقل دهم از سلسله مراتب عقول مفارقه) گذارده شده است» (*ناظرزاده کرمانی*، ۱۳۷۶: ۸۷).

معانی شش گانه عقل

برای تبیین دیدگاه *فارابی* در باب چیستی عقل، نخست باید معانی و اصطلاحات مختلف عقل نزد وی را بیان کنیم و سپس بررسی کنیم که مقصود وی از عقل، کدام معنا و اصطلاح است. *فارابی* شش معنای مختلف برای عقل ذکر کرده است که عبارتند از:

۱. معنای متعارف عقل که عامه مردم در گفت و گوی خود به کار می‌برند و به معنای دوراندیشی و تمیز میان اشیاء است. بدین معنا برخی از افراد را عاقل می‌نامند. این معنا در مورد کسی به کار می‌رود که در زندگی اهل تعقل باشد (*فارابی*، ۱۹۸۳: ۱۰۳).

۲. معنای مصطلح نزد متکلمان، محور اساسی در بحث‌های کلامی ایشان است و بر اساس آن اموری را از سوی عقل واجب می‌شمارند و برخی دیگر را نفی می‌کنند (*فارابی*، ۱۹۸۳: ۱۰۳).

۳. معنای سوم از معانی شش گانه‌ای که *فارابی* بر می‌شمرد، در منطق کاربرد دارد. این معنا را *ارسطو* در کتاب *برهان* خود مطرح کرده است و به معنای استعداد ذهن و قوه نفس است که انسان با آن می‌تواند به مقدمات کلی صادق ضروری، یقین پیدا کند (*ارسطو*، ۱۴۰۵: ۲۲).

۴. معنای چهارم عقل، معنایی است که *ارسطو* در مقاله ششم کتاب «اخلاق» خود بدان پرداخته است (*ارسطو*، ۱۹۷۹: ۲۲۶-۲۰۷). در این معنا، عقل به استعداد طبیعی در آدمی اطلاق می‌شود که خیر و شر را می‌شناسد و به سوی خیر گرایش داشته، از بدی‌ها دوری می‌کند. بر این اساس، تشخیص مصلحت و منفعت در زندگی و عمل کردن بر مبنای آن، عقل به معنای اخلاقی آن است که معادل «وجدان» می‌تواند در نظر گرفته شود. بازگشت این معنا از عقل، به حیث عقل عملی در قوه ناطقه نفس انسانی است (*فارابی*، ۱۹۸۳: ۱۰۴)؛ و مربوط به ادراک اموری است که انسان می‌تواند آن‌ها را انجام دهد. به بیان دیگر، عقل عملی، درک مقدورات انسان است.^۱

۵. معنای پنجم عقل، در رساله «معانی العقل» *فارابی*، همان معنایی از عقل است که *ارسطو* در کتاب «النفس» خویش بدان می‌پردازد (*ارسطو*، ۱۹۵۴: ۷۲-۷۴). در این معنا، عقل وجه

۱. عقل نظری بر خلاف عقل عملی، ادراک اموری است که شأنیت انجام شدن را ندارد و به اختیار انسان وابسته نیستند و اختیار آدمی، کوچک‌ترین دخالت یا تأثیری در آن ندارد.

نظری قوه ناطقه در نفس آدمی است که سبب معرفت و ادراک معقولات در نفس آدمی می‌شود و از نظر فارابی، اشرف اجزای نفس است؛ زیرا از طریق آن، الاهیات و شناخت باری جل ثنائه به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۸). در این معنا عقل دارای چهار مرتبه است که عبارتند از: «عقل بالقوه»، «عقل بالفعل»، «عقل مستفاد» و «عقل بالملکه» که توضیح آن در پی خواهد آمد.

۶. معنای ششم و آخرین معنایی که فارابی در «رساله معنای عقل» ذکر می‌کند، معنایی از عقل است که ارسطو در کتاب «مابعدالطبیعه» خود بدان پرداخته است. این معنای عقل که در فصل نهم کتاب دوازدهم «مابعدالطبیعه» بیان شده، ناظر به جوهر مفارق و مجرد از ماده است و «عقل الاهی» یا «اصل نخستین» یا «مبدأ اول» و «عقل کل» را شامل می‌شود. در بیان ارسطو، عقل در این معنا شریف‌ترین جوهرها و خدایی‌ترین آنهاست؛ و چون برترین چیزهاست، به خودش می‌اندیشد و به تعبیر ارسطو، اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۰۹).

بر همین اساس، فارابی نیز عقل در این معنا را اشاره به موجودی شریف می‌داند که با تعبیر «عقل اول» از آن یاد می‌کند. فارابی معنای پنجم عقل را امری مشکک و دارای مراتب می‌داند و از چهار مرتبه برای آن یاد می‌کند.

مراتب عقل انسانی و عقل فعال

الف) عقل بالقوه

نفس ناطقه در این مرحله از تمام معقولات تهی است، اما مستعد ادراک جل ثنائه آنهاست. از این جهت آن را بالقوه نامیده‌اند که در مقابل «عقل بالفعل» قرار گرفته است. آن را عقل هیولانی نیز نامیده‌اند؛ چون با «هیولای اولی» مشابهت دارد، در این که همانند آن، صرف القوه و خالی از صور نوعیه و جسمیه است (فارابی، ۱۳۶۶: ۸۴).

ب) عقل بالملکه

مرتبه‌ای که عقل، تصورات و تصدیقات بدیهی را تعقل می‌کند. علت نام‌گذاری آن، این است که در این مرحله، استعداد انتقال از بدیهیات به نظریات در نفس رسوخ می‌کند؛ و در

واقع، ملکه‌ای نفسانی برای نفس حاصل می‌شود و چنان در نفس راسخ می‌شود که به آسانی زایل‌شدنی نیست.

ج) عقل بالفعل

عقل در این مرحله، نظریات را توسط بدیهیات ادراک می‌کند، به گونه‌ای که هر گاه بخواهد نظریات را بدون احتیاج به اکتساب جدید یا شنیدن از معلم مطالعه و مشاهده کند، قدرت و توان ادراک آن‌ها را دارد. عقل بالفعل در مقابل عقل بالقوه است و وجه تسمیه آن، این است که نفس، معقولات را بالفعل در خود دارد.

د) عقل مستفاد

هر گاه عقل بتواند صور مفارق از ماده را که همواره فعلیت داشته‌اند و هرگز با ماده درنیامیخته‌اند، ادراک کند، آن را «عقل مستفاد» نامند؛ به تعبیر دیگر، هر گاه نفس، معقولاتی را ادراک کند که از بدیهیات حاصل شده‌اند و همه نزد نفس حاضرند، عقل مستفاد نامیده می‌شود. نفس در این مرحله، به تجرد و عقل مفارق نایل می‌شود؛ زیرا دیگر مشغول تدبیر بدن (جسم و ماده) نیست که مانع اصلی وصول آن به تجرد و عقل مفارق است. علت نامیدن آن به عقل مستفاد، این است که نفس در این مرحله، از عقل فعال استفاده می‌کند و عقل فعال از طریق افاضه‌الاهی و فعلیت رساندن، به نفس سود می‌رساند. از منظر *فارابی*، عقل در معنای پنجم که ناظر به قوه نفس انسانی است، اصل وجود و مراتب کمال خود را به سبب عقلی به دست می‌آورد که مصداق معنای ششم عقل است و آن «عقل فعال» است.

عقل فعال

مهم‌ترین بخش دیدگاه *فارابی*، نظری وی در باب «عقل فعال» است. عقل فعال موجودی مافوق عالم طبیعت و خارج از ماده و قائم به نفس است که تغیر، تبدل، فساد و زوال در آن راه ندارد و مطلوب نفس برای رسیدن به کمال است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۷۹) و خداوند از طریق آن، فیوض و برکات خود را به انسان افاضه می‌کند. *فارابی* معتقد است کار عقل فعال

هم اعطای معرفت و رساندن عقل بالقوه به عقل مستفاد، و هم اعطای مبدأ و نیرویی است که انسان را به سوی کسب کمال، راهبری می‌کند.

اخلاق از نگاه فارابی

خلق از نگاه *فارابی* آن است که به سبب آن، از انسان، افعال زشت و نیکو صادر می‌شود. یا این‌که گفته شده: خلق آن است که به سبب آن، افعال و عوارض نفس، یا جمیل است یا قبیح. در حقیقت، *فارابی* در تعریف خود از اخلاق به ایجاد ملکه‌ای فراانفعالی معتقد است؛ بدین صورت که هر گاه کسی واجد اخلاق شود، ممکن است اخلاق او زشت باشد و یا نیکو باشد؛ و الزاماً به معنای آن نیست که به سبب وجود خلق، افعال جمیل از انسان صادر شود؛ بلکه جمیل بودن یا قبیح بودن یک فعل، به نوع ملکه خوب یا بدی منوط است که در آدمی ایجاد می‌شود. شایان ذکر است که *فارابی* علاوه بر آموزه‌های متون اسلامی درباره عقل و کاربردهای مختلف آن در این متون و همچنین رابطه دیالکتیکی تقوا و معرفت، پیشینه نظری اخلاق/افلاطون و/ارسطو را نیز در پیش روی خود داشت. «علم قلب» اسلامی به معنی نوعی معرفت درونی و شهودی برخاسته از عمل صالح، با نظریه ارتباط میان معرفت و اخلاق سقراطی، سازگاری داشت؛ و یا دست‌کم، با آن در تضاد نبود. رابطه میان خیر و حکمت و معرفتی که از جهاد با نفس ایجاد و شکوفا می‌شود، در آیات قرآنی و احادیث و روایات اسلامی، به دفعات تأکید شده است. در عین حال، نظریه خلود و بی‌مرگی افلاطونی، با مفهوم حیات جاودان اخروی، ناهمخوان و ناساز نبوده است، و *فارابی* دوگانگی میان ماده و روح افلاطونی را با مرتبه نازل‌تر حیات دینی در مقابل مرتبه اعلی و اشرف جهان اخروی در قرآن، ناهماهنگ نمی‌دید. به این ترتیب، وی با مجموعه‌ای از آرای یونانی و آموزه‌های دینی که دست‌کم با هم ناسازگار نبودند و بالقوه امکان تلفیق داشتند، روبه‌رو بود.

فارابی در مواجهه با این ذخایر فکری، بخش قابل ملاحظه‌ای از تئوری نفس ارسطویی را برای شالوده «نظریه علم النفس» خود به کار گرفت و هدف سعادت و کمال/ارسطو را برای غایت فلسفه خویش برگزید و آن را با مفاهیم و تعلیمات اسلامی، بازخوانی کرد. او از

مصالح یونانی سازگار با نصوص و روایات دینی، بنای نوینی از اخلاق ساخت که بیش‌تر از آن‌که به مفهوم نوافلاطونی، «آن‌جهانی» باشد، «این‌جهانی» و عملی و ممکن‌الحصول بود. اما سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود، آن‌است که سعادت چیست و چگونه می‌توان به آن دست یافت؟

سعادت از منظر فارابی

مسأله سعادت یکی از مباحث بنیادی اخلاق و فلسفه اخلاق از دیرباز تا کنون بوده است. این مسأله نه تنها ذهن متفکران بزرگی مثل سقراط، افلاطون و ارسطو را به خود معطوف نمود، بلکه تا زمان معاصر نیز به صور مختلف، توجه شخصیت‌ها و مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا را به خود جلب کرده است. همچنین همه فیلسوفان اخلاقی که در مکتب اخلاقی‌شان موقعیت ویژه‌ای برای سعادت قائل هستند، جزو فیلسوفان غایت‌گرا محسوب می‌شوند. در این میان، اندیشه اخلاقی فارابی نیز به گونه‌ای است که در نهایت، به سعادت قصوی رهنمون می‌شود.

بنا بر نظریه سعادت، انسان با آن‌که در مراتب شش‌گانه وجود، در مراتب نزولی قرار دارد، بالقوه مفلطون به این‌است که به یاری فیض عقل فعال، خود را به مراتب صعودی وجود برساند. او تنها جنس از اجناس موجودات در سلسله مراتب وجود است که بالقوه متحرک است. سعادت نیز جز همین صعود نیست.

سعادت قصوی به نظر فارابی، «أَقْرَبُ الشَّيْءِ إِلَى الْفَعَالِ» (نزدیک‌ترین شیء به عقل فعال) و در مفهوم اتصال به عقل فعال نهفته است (فارابی، ۱۹۶۱: ۱۲۸). در تأیید همین مطلب، فارابی در کتاب «سیاست مدینه» نیز سعادت را صیروت و رسیدن به نزدیک‌ترین مرتبه به عقل فعال می‌داند. وی همچنین در این کتاب، سعادت را خیر مطلق می‌داند و معتقد است همه اموری که در طریق رسیدن به سعادت مفیدند، خیر محسوب می‌شوند؛ اما خیر بودن آن‌ها بذاته و لذاته نیست، بلکه از جهت منفعتی که در دستیابی به سعادت دارند، خیر هستند؛ و بر عکس همه اموری که به هر نحوی مانع دستیابی به سعادت شوند، به صورت مطلق شر هستند (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۲). فارابی در کتاب «آراء اهل المدينة الفاضله» نیز چنین تعریفی از سعادت به

دست می‌دهد: «سعادت عبارت است از آن که صیورورت و تحول در کمال نفس صورت بگیرد که در قوام خودش از ماده بی‌نیاز شود و به مرتبه عقل مفاارق و عقل فعال برسد» (فارابی، ۱۹۹۹؛ ۴۶).

به این ترتیب، بر اساس تعریف *فارابی*، سعادت نوعی «شدن» و صیورورت و تحرك و سیر صعودی از مرتبه احتیاج به ماده، به مرتبه برائت و مفارقت از ماده و رسیدن به کمال وجودی انسان و بقای در آن حال است. در این مرتبه، انسان تا نزدیک عقل فعال صعود می‌کند، اما در هر حالت و رتبه‌ای، نقطه اوج و پایان فعلیت بالقوگی‌های مفطور در وجود انسان، تا همین جا است. سعادت به نظر *فارابی*، عین خیر و غایت و اعظم اشیائی است که یک انسان می‌تواند به آن نایل شود. وی در سیاست مدنی، سعادت را نوعی تعقل می‌داند که فقط قوه ناطقه نظری می‌تواند آن را درک کند؛ و این مفهوم، صرفاً معلوم و متعلق عقلانی است و نیز در هیچ یک از لذایذ و ارضای حوایج جسمانی یافت نمی‌شود. به عبارت دیگر، سعادت از دیدگاه *فارابی*، از لحاظ موضوعی، متعلق ادراك عقل و قوه ناطقه و از لحاظ جوهری، امری عقلانی است و حصول آن نیز به کمک عقل، امکان‌پذیر است.

پیش‌تر اشاره شد که *فارابی* در بحث «نظریه اخلاق» خود، تحت تأثیر فلاسفه یونان از جمله *افلاطون* و *ارسطو* بوده است. از این رو در نظریه سعادت نیز به عنوان یکی از ابعاد مهم نظریه اخلاق، تأثیرپذیری خاصی از آنان داشته است. *افلاطون*، سعادت را در بی‌مرگی و جاودانگی بخش عقلانی نفس، پس از تجزیه بدن می‌دانست. به نظر او، این مهم با معرفت به خیر اعلی میسر می‌شد؛ زیرا تا انسان به سرمشق سعادت الاهی معرفت پیدا نکند، نمی‌تواند از آن برای سعادت خود، الگو بردارد.

ارسطو بر خلاف *افلاطون*، از طبیعت علمی و علم طبیعی خویش کمک گرفت تا اخلاق را زمینی و ساده کرده، در محدوده استطاعت بشری جای دهد. او به جای خیر، زندگی سعادتمندانه را هدف زندگی قرار داد. به نظر او سعادت، غایت حیات است؛ و علم، لذت، شرافت و فضیلت، از آن جهت ارجمندند که در رساندن انسان به سعادت، به کار می‌آیند. چنان‌که گفته شد، *فارابی* در نظریه اخلاق از آرای هر دو فیلسوف سود جست؛ به این

نحو که مفهوم عینیت خیر اعلی و اصول عالی اخلاقی را از افلاطون اقتباس کرد. از طرف دیگر، سعادت ارسطویی را به عنوان غایت حیات برگزید. او این دو آموزه را بدین صورت با هم تلفیق کرد که سعادت یا غایت قصوای زندگی انسان، تنها در مفهوم معرفت به حقایق عالم اعلی، قابل دستیابی است.

همچنین فارابی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» که به طور اختصاصی به مباحث اخلاق پرداخته است، سعادت را در میان خیرات، بزرگ‌ترین و برترین و کامل‌ترین خیر می‌داند. سخن وی در این باب، چنین است: «سعادت، غایت هر آن چیزی است که هر انسانی بدان میل و شوق دارد. کسی که با سعی خویش به سوی آن غایت، حرکت می‌کند، همانا درمی‌یابد که آن کمال است. سعادت چیزی است که در بیانش نیاز به سخنی نیست؛ زیرا خود، در نهایت شهرت قرار دارد. هر کدام و هر غایتی که انسان بدان میل و اشتیاق دارد، در آن اندک خیری وجود دارد که ناگزیر مؤثر و مفید است؛ و از آن‌جا که غیایاتی که انسان بدان‌ها میل و اشتیاق دارد، خیرهای مؤثر زیادی هستند، سعادت بزرگ‌ترین خیرهای مؤثر است. به تحقیق روشن شد که در میان خیرات، سعادت بزرگ‌ترین خیر است و در بین خیرهای برگزیده، کامل‌ترین غایت است که سعی انسان، رسیدن به آن است.

نسبت عقل فعال و سعادت از منظر فارابی

فارابی، مبادی موجود در طبیعت و در انسان را برای صیوررت انسان به سوی فعلیت و تحقق کمال ناکافی می‌داند. از نظر او، کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است. رسیدن به این کمال فی‌نفسه در انسان، موجود نیست و محتاج چیزی خارج از ذات اوست. در عین حال، در مبادی طبیعی او، گرایشی به سمت و سوی کمال موجود است؛ اما این کمال، در ادراک مبادی عقلی، یعنی وجودی خارج از ذات اوست. آنچه انسان را به سوی کمال و غایت خود، هدایت و وصل می‌کند نیز همان مبادی عقلیه، یعنی «عقل فعال» است. به این ترتیب، مبادی عقلیه، هم هدف کمال و هم وسیله نیل به کمال است. فارابی می‌نویسد: «کار عقل فعال، عنایت و توجه به انسان و رساندن او به عالی‌ترین مراتب کمالی است که به انسان اختصاص دارد تا او را به سعادت نهایی برساند؛ و کمال و سعادت آدمی به این است

که به مرتبه عقل فعال نایل و متصل شود...، عقل فعال موجودی است که بایسته است گفته شود همان «روح الامین» و «روح القدس» (جبرئیل، فرشته وحی) است (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۲).

عقل فعال، خدمت گزار انسان است؛ هم قوه ناطقه انسان را از قوه به فعلیت می رساند، و هم سایر اشیاء را برای انسان به صورت معقولات بالفعل در می آورد؛ و انسان در اثر آن، به صورت عقل بالفعل در می آید که عقل و عاقل و معقول در وی متحد می شود؛ و با نایل شدن به مرحله اتحاد، در رتبه عقل فعال قرار می گیرد و در نتیجه، به سعادت کامل می رسد (همان، ۳۵).

در واقع از نظر فارابی، معرفت جامع به هستی، با اتصال به عقل فعال به دست می آید و در این صورت است که سعادت حاصل می شود. از دید وی، همه افراد نمی توانند به عقل فعال برسند، بلکه تنها نفس پاک و روح قدسی است که می تواند حجاب غیب را کنار زند و به عالم بهجت و نور وارد شود (فارابی، ۱۹۸۰: ۷۵).

به اعتقاد فارابی، مقام عقل نسبت به انسان، مانند آفتاب نسبت به چشم است؛ همان طور که چشم در پرتو نور خورشید قادر به دیدن است، عقل انسان نیز در پرتو افاضه نور عقل فعال، توان تعقل می یابد (فارابی، ۱۳۶۶: ۷). از این رو، عقل فعال را «واهب الصور» می نامد که دائماً به اشیاء جهان ماده، شکل و صورشان را افاضه می کند و پرتو و انعکاسی از این فعل و انفعالات را در عقل بشر منعکس می سازد (Waltera, 1986:243).

واهب الصور، همچنین سعادت را به انسان موهبت می کند؛ زیرا از نظر فارابی، معرفت، نوعی جهاد عقلانی نیست؛ بلکه امدادی آسمانی به معنای تبدیل قوه معقول به فعلیت عقلانی به یاری عالم بالاست (فارابی، ۱۳۶۶: ۶). از این رو، معرفت نوعی روشنائی و بارقه ای آسمانی است، نه مجموعه ای از فعل و انفعالات عقلانی. برای توضیح بیش تر باید گفت که وقتی عقل مستفاد به عقل فعال متصل می شود، به درک عقول مفارق و اشیاء عالم بالا دست می یابد. انسان در این مرتبه، انسان الاهی می شود و به سعادت نهایی حیات می رسد (Waltera, 1986:244). در چنین انسانی، معقولیت عین عاقلیت و عقلیت او می شود؛ و عاقل و عقل و معقول در او یکی می شوند (فارابی، ۱۹۹۹: ۳۰)؛ و این از دیدگاه فارابی، عین

سعادت و هدف غایی حیات است: «در این وقت، در مرتب عقل فعال می شود و این جایگاه و مرتبه ای است که اگر انسان بدان رسد، همان سعادت است» (فارابی، ۱۳۶۶: ۶).

تبیین رابطه اراده، اختیار و سعادت

فارابی بر این باور است که انسان واجد سه نوع اراده است و تنها اراده سوم که از آن به اختیار یاد می کند، با مسئله سعادت مرتبط است. برای تبیین این ادعا باید به صورت مختصر به سه نوع اراده اشاره کنیم. بر اساس دیدگاه فارابی، نفس دارای قوای حاسه، متخیله و ناطقه است؛ و هر یک از این سه قوه، دارای قوه نزوعیه مختص به خویش هستند و در سایه همین امر، سه نوع اراده مختلف تحقق می یابد:

۱. اراد اول: قوه حاسه انسان دارای قوه نزوعیه^۱ مخصوص به خویش است. در سایه این قوه، شوقی که ناشی از احساس است، در انسان ایجاد می شود که به آن «اراده نخست» می گویند.

۲. اراد دوم: قوه متخیله انسان نیز واجد قوه نزوعیه مختص به خویش است. در سایه این قوه، شوقی که برخاسته از تخیل است، در انسان ایجاد می شود که به آن اراده دوم می گویند. پس از تحقق اراده اول و ثانی، ممکن است معارف اولیه از ناحیه عقل فعال به نفس انسان افزوده شود.

۳. اراد سوم: قوه ناطقه انسان نیز همانند دو قوه نخست، صاحب قوه نزوعیه مخصوص به خویش است و به موجب این قوه، شوقی که ناشی از تعقل است، در انسان ایجاد می شود که به آن اراده سوم می گویند.

فارابی می گوید: واژه اختیار انسان بر اراده سوم قابل تطبیق است؛ و این اراده سوم بر خلاف دو اراده نخست، مختص انسان است؛ یعنی اراده اول و دوم که ناشی از احساس و تخیل است، ممکن است در حیوان های غیرناطق نیز بروز و ظهور یابد؛ و در سایه اراده سوم است که انسان می تواند کارهای پسندیده و ناپسندیده، و زشت و زیبا انجام دهد و پاداش و

۱. «قوه نزوعیه» قوه ای است که به واسطه آن، اشتیاق به چیزی یا تنفر و اکراه از چیزی حاصل می شود.

کیفر اخروی در سایه این اراده معنا می‌یابد. به اعتقاد *فارابی* اختیار در مقابل جبر، به معنی وضعیتی انسانی برای انتخاب میان خیر و شر و بیانگر آزادی او در زندگی است. در عصری که *فارابی* می‌زیست، نظریه جبر، اندیشه غالب به شمار می‌رفت و *فارابی* با به‌کارگیری اصطلاح «اختیار»، این مسأله را که هیچ اراده فوق بشری، اراده انسانی را در انتخاب سرنوشت خویش تحت اختیار نمی‌گیرد، پذیرفت؛ و در واقع، اندیشه‌ای بر خلاف نظر رایج برگزید. وی با طرح این رأی، همانند *ارسطو*، قائل شد که انسان می‌تواند بی‌توجه به موانع و تعقیدات فیزیکی و ارثی و طبقاتی، خود را بسازد و از منظر اندیشه سیاسی نیز «شدن» و «کمال» جامعه مدنی، ممکن است. *فارابی* می‌افزاید مادامی که اراده سوم در انسان تحقق نیابد، سخن از سعادت یا شقاوت انسان، سخنی مهمل و بی‌معناست. تنها در سایه این اراده است که انسان فاعل افعال زشت و زیبا می‌شود و یا به خلیات جمیل و قبیح و یا به صفات سعید و شقی متصف می‌شود (*فارابی*، ۱۳۶۶: ۷۲). با این تبیین، مشخص می‌شود که اراده به معنای سوم یا اختیار، به معنای شرط لازم و علت ناقصه برای فراچنگ آوردن سعادت است؛ و با عدم تحقق آن، سعادت نیز منتفی است. تحقق آن به تنهایی برای دستیابی به سعادت کافی نیست؛ اما در صورتی که با سایر عوامل سعادت آفرین قرین باشد، سبب بروز و ظهور سعادت می‌شود.

رابطه لذت و سعادت

فارابی لذت را چنین تعریف می‌کند: هر ادراکی از سه حالت خارج نیست: یا ادراک امر ملایم است؛ یا ادراک امر غیرملایم، بلکه ادراک امر منافر است؛ و یا ادراک امری است که نه ملایم است نه منافر، بلکه حالت خنثی دارد. لذت، ادراک امر ملایم؛ و رنج، ادراک امر منافر است (*فارابی*، ۱۳۸۱: ۶۴). در ادامه *فارابی* می‌افزاید: برای هر ادراکی، کمالی است؛ و لذت کمال، در ادراک اوست (همان: ۶۵).

فارابی برای لذت، اقسام مختلفی ذکر می‌کند. او لذت را از یک جهت به محسوس و مفهوم (معقول) و از جهت دیگر به لذت عاجل (فوری) و لذت غیرفوری (نهایی) تقسیم می‌کند. *فارابی* بر این باور است که لذت، امری ذومراتب و مشکک است؛ بالاترین درجه آن

وقتی تحقق می‌یابد که انسان به مرحله «نفس مطمئنه» ارتقا یابد و با تمام هستی خویش، وجود حضرت حق را به صورت علم شهودی نه حصولی درک کند و خداوند در قلب او تجلی یابد. در چنین حالتی می‌توان مدعی شد که انسان بالاترین درجه لذت (لذت قصوی) را به دست آورده است؛ و می‌توان مدعی شد که انسان به مرحله سعادت دست یافته است. پس، از دیدگاه *فارابی*، سعادت امری لذت‌آفرین است؛ اما لذت آن از نوع لذت محسوس، زودگذر نیست، بلکه از نوع لذت معقوله درازمدت، پایدار و امری ذومراتب و مشکک است.

رابطه معرفت، تعلیم و تأدیب با سعادت

فارابی در اندیشه اخلاقی خود، از یک سری عوامل مهم دیگر نیز در وصول به سعادت، سخن می‌گوید، به گونه‌ای که اگر هر کدام از آن‌ها نادیده گرفته شود، سعادت حقیقی تحقق پیدا نمی‌کند. از جمله این عوامل می‌توان به معرفت، تعلیم و تأدیب اشاره کرد. در این بین، اولین عامل از منظر *فارابی*، معرفت و شناخت است. همان طور که پیش‌تر اشاره شد، *فارابی* سعادت را برگزیده‌ترین و کامل‌ترین غایتی می‌داند که انسان به سوی آن گرایش دارد و برای رسیدن به آن، تلاش می‌کند. وی معتقد است اگر سعادت شناخته شود، غایت عمل می‌شود؛ و قوه نزوعیه، موجب اشتیاق به آن غایت می‌شود. *فارابی* شناخت سعادت را اولین گام و مهم‌ترین قدم برای وصول به سعادت می‌داند و این امر را به عهده قوه ناطقه می‌گذارد و معتقد است که عقل، طریق مطلق رسیدن به سعادت است. مسیری که انسان برای رسیدن به کمال طی می‌کند، مراتبی دارد. از نظر *فارابی* وظیفه عقل، رساندن انسان‌ها به کمال، از طریق نمایش حقیقت به مدد قوه ناطقه نظری انسان است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۷۶)؛ بدین معنا که قوه ناطقه بعد از افاضه عقل فعال از چگونگی این روابط علّی و معلولی و چگونگی به دست آوردن سعادت، آگاه می‌شود و تصویر کاملی از آن برمی‌گیرد.

بر این اساس، می‌توان گفت که بینش و گرایش انسان‌ها با عقل فعال صورت می‌گیرد و انسان از این طریق می‌تواند با معارف و معلومات عملی و نظری آشنا شود؛ و زشتی و زیبایی و خیر مطلق و سعادت را دریابد؛ و در جهت عقل عملی نیز به مرتبه‌ای از کمال مطلوب برسد که همراه با عقل نظری بتواند انسانی کامل شود. *فارابی* «عقل فعال» را به

خورشید تشبیه می‌کند که به چشم، نور می‌بخشد. با این تشبیه، عقل فعال را نه تنها وسیله معرفت، بلکه موضوع آن نیز می‌داند.

از منظر *فارابی*، تعلیم نیز یکی دیگر از راه‌های وصول به سعادت است که بدون عنایت عقل فعاله شکل‌گیری آن‌ها در انسان غیرممکن می‌نماید. *فارابی* «تعلیم» را ایجاد فضیلت‌های نظری میان شهروندان می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳: ۱۶۵). وی تعلیم را بر دو قسم می‌داند و هر کدام را به گروهی اختصاص می‌دهد: یک نوع، تعلیم عامه مردم است که از طریق امتناع صورت می‌گیرد؛ و نوع دوم، تعلیم خواص است که از طریق برهان ایجاد می‌شود (فارابی، ۱۹۹۰: ۹۲).

فارابی، «تأدیب» را نیز راهی برای ایجاد فضیلت‌های اخلاقی و صناعات عملی می‌داند. وی معتقد است معلم می‌تواند به منبع متصل شود و آن را بر مردم خویش عرضه کند؛ و مردم نیز لازم است از او پیروی کنند (فارابی، ۱۹۷۱: ۶۰). به اعتقاد *فارابی*، معلم و مربی باید از نفس و اجزای آن و آنچه باعث نقص نفس و نیز آنچه موجب کمال و پیشرفت انسان به سوی کمال می‌شود، مطلع باشد. علاوه بر آن، نسبت به اختلاف انسان‌ها در استعداد نیز آگاهی و شناخت داشته باشند؛ زیرا انسان‌ها همان‌طور که در جسم و بدن متفاوتند، به همان صورت در میزان بهره‌مندی از عقل نیز متفاوتند. بنابراین زمینه‌های یادگیری آن‌ها نسبت به هم متفاوت است. مربی و معلم باید در تأدیب و تعلیم، به یاری عقل، به این تفاوت‌ها توجه کند. بنابراین تأدیب نیز بی حضور عقل، چه از جانب معلم به عنوان ادب‌کننده و چه از جانب ادب‌شونده، امکان‌ناپذیر است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که نشان داده شد، *فارابی* از جمله فیلسوفان مسلمانی است که به نقش پررنگ عقل در اخلاق قائل است. در این نوشتار، کوشش شد تا این مسأله از مسیر سعادت - که *فارابی* به عنوان یک فیلسوف غایت‌گرا آن را هدف و غایت قصوای اخلاق می‌داند - نشان داده شود؛ چرا که *فارابی* سعادت را نوعی تعقل می‌داند؛ بدین معنا که از لحاظ موضوعی، متعلق ادراک عقل و قوه ناطقه است؛ و از لحاظ جوهری، امری عقلانی است؛ و

حصول آن نیز به کمک عقل، امکان‌پذیر است. از این رو، از یک سری عوامل مانند اراده و اختیار، لذت، معرفت و تعلیم و تأدیب - که به اعتقاد *فارابی* در مسیر رسیدن به سعادت جایگاه ویژه‌ای دارند - استفاده می‌شود تا با نشان دادن نقش عقل در آن‌ها برای طی این طریق، به جایگاه عقل در اخلاق رسید. همان گونه که پیش‌تر به تفصیل بحث شد، اراده به معنای سوم - که اختیار نامیده می‌شود - لذت، معرفت و شناخت، تعلیم و تأدیب، همگی بر عقل مبتنی هستند و بدون عنایت عقل، شکل‌گیری آن‌ها در انسان ناممکن است. بنابراین مسیر سعادت نیز به عنوان غایت اخلاق، جز به مدد عقل، پیموده نخواهد شد.

منابع

۱. ارسطو (۱۹۷۹م)، کتاب الاخلاق، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمان بدوی، وكالة المطبوعات، بی جا.
۲. —، (۱۴۰۵هـ)، کتاب البرهان، تحقیق عبدالرحمان بدوی، مجلس الوطنی الثقافة و الفنون و الآداب، کویت.
۳. —، (۱۹۵۴م)، فی النفس، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمان بدوی، النهضة المصریه، قاهره.
۴. —، (۱۳۸۴ش)، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات حکمت، تهران.
۵. فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۹م)، آرا اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، المطبعة الکاثولیکیه، بیروت.
۶. —، (۱۳۶۶)، سیاست مدنی، انتشارات الزهرا، تهران، چاپ اول.
۷. —، (۱۴۰۵هـ)، الجمع بین رأی الحکیمین، انتشارات الزهرا، تهران.
۸. —، (۱۹۹۰م)، الحروف، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت.
۹. —، (۱۹۷۱م)، فصول منتزعة، تحقیق فوزی نجار، دارالمشرق، بیروت.
۱۰. —، (۱۴۰۳هـ)، تحصیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، انتشارات حکمت، تهران.
۱۱. —، (۱۳۸۱ش)، فصوص الحکمة و شرحه، شرح سیداسماعیل حسینی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۲. —، (۱۹۸۳م)، رساله معانی العقل، تحقیق موريس بريح، دارالمشرق، بیروت.
۱۳. —، (۱۹۶۱م)، فلسفه ارسطاطاليس و اجزاء فلسفه و مراتب اجزائها، به کوشش محسن مهدی، سلسله الفصوص، بیروت.
۱۴. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، فلسفه سیاسی فارابی، انتشارات دانشگاه الزهرا، تهران.
15. Waltera, R. 1986. *Al-Farabi On The Perfect State: Abu Nasr Al Farabi Mabadi Ara Ahl Al-Madina*, arivised text with introd, trand comm, oxford: clarendon press.