

جایگاه معرفت در نظریه اخلاقی فارابی

اعظم وفايي * 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۴

چکیده

معرفت از بنیادی‌ترین مباحث اخلاق است که فارابی نیز تاکید بر آن داشته و معتقد است ارتقای نفس به مراتب عالی معرفت، تجرد و در نهایت، سعادت اخلاقی از طریق قوه ناطقه و متخیله پدید می‌آید. سعادت نوعی صبرورت و اتصال به عقل فعال و مفارق شدن از عالم ماده است. عقل فعال هم وسیله معرفت و هم موضوع آن است. قوه متخیله با آزاد شدن از مشغولیت عقل و حواس، می‌تواند به عقل فعال متصل شود. سعادت از منظر فارابی، امری ذومراتب بوده و نبی چون هر دو بعد معرفتی را طی کرده به بالاترین مرتبه سعادت دست یافته و متمایز از حکیم است. به رغم آنکه مطالب فارابی در کسب معرفت شهودی در اتصال به عقل فعال و نقش آن در سعادت بدیع است، اما وجود تغییرات در تبیین از عقل و تقسیم بندی آن توسط اندیشمندان پس از او، بیانگر عدم جامعیت آن است. تعریف عقل به عامل جذب خیر و دفع شر که مشترک بین انسان و حیوان است نیز قابل قبول نیست. در نهایت، با توجه به عنایت فارابی به سعادت جمعی، اگر افراد جامعه نتوانند یا نخواهند به معرفت عقلی برسند؛ نه تنها سعادت جمعی حاصل نمی‌شود، بلکه سعادت فردی نیز معلق خواهد ماند.

کلیدواژه‌ها

فارابی، اخلاق، معرفت، سعادت، نفس، عقل فعال، قوه متخیله.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. | A.vafaei@qom.ac.ir

© وفايي، اعظم. (۱۴۰۳). جایگاه معرفت در نظریه اخلاقی فارابی. فصلنامه مطالعات اخلاقی، ۱(۲)، ۱۴۶-۱۲۷. doi: 10.22091/jes.2025.10763.1009

مقدمه

ابونصر فارابی از فلاسفه و اندیشمندان قرون سوم و چهارم هجری است که جایگاهی ویژه و عالی - بویژه علوم عقلی و اخلاقی - دارد. عنوان ارسطوی عالم اسلام یا «معلم ثانی» برای وی بیانگر این جایگاه است (ابن خلکان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۲). او محققی است شیفته معرفت بود که در زمینه‌های متنوع علوم متداول عصر خود، به تحقیق و تفحص پرداخت و از منابع یونانی، در پی ریزی نظام فکری و فلسفی خود بهره گرفت. اندیشمندان بزرگی، فارابی را ستوده و مقام علمی او را تأیید کرده‌اند (الفاخوری، ۱۳۶۷، ص ۳۹۷). این ادعا وجود دارد که در میان فلاسفه مسلمین کسی نتوانسته در رشد علمی، به فارابی برسد و بوعلی نیز به اذعان خودش با استفاده از کتب او، به فهم بسیاری از مباحث عقلی و فلسفی دست یافته و از کلام او، در تصانیف خود استفاده کرده اس. ابن سینا، خود را شاگرد مکتب فارابی خوانده و معتقد است تنها از طریق مطالعه رساله‌های ابونصر فارابی، توانسته، منظور ارسطو را بفهمد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۸).

فارابی نه تنها در زمینه علوم عقلی صاحب نظر بوده بلکه در مباحث اخلاقی نیز مبانی و اندیشه‌های خاصی را ارائه کرده است. مباحث اخلاقی او بیشتر با مبانی عقلی او گره خورده است. در تعریف اخلاق دیدگاه‌های متعددی وجود دارد، اما فارابی اخلاق را مرتبط به نفس دانسته و آن را ملکات و هیأت نفسانی می‌داند که به سبب آن، کارها به آسانی و بدون نیاز به تروی و فکر انجام می‌شود (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۱۸۱). او نفس را داری قوای متعدد دانسته و - همچون ارسطو - فضائل و رذائل اخلاقی را مربوط به کارکرد قوای نفس می‌داند. فارابی ارتباط وثیقی بین شناخت و سعادت قائل شده و معتقد است سعادت همان اتصال به عقل فعال و مفارق شدن از عالم ماده است. این اتصال تنها در برخی از مراتب قوه ناطقه انسان و در برخی موارد قوه خیال پدید می‌آید. او معرفت و شناخت را از طریق حواس هم مطرح می‌کند، اما این معرفت طریق اتصال به کمال اخلاقی و سعادت قصوی نیست.

سؤال و مسئله مهم در اینجا این است که چه رابطه‌ای بین سعادت و معرفت می‌توان از منظر فارابی تعریف کرد و مهمتر آنکه، چه نوع معرفتی از منظر او می‌تواند انسان را به سعادت برساند؟ و اینکه کدام یک از مراتب عقل عهده‌دار معرفت بخشی به نفس است؟ این پژوهش عهده‌دار بررسی و پاسخ به این پرسش‌ها است. فارابی از جمله اندیشمندانی است که علاوه بر اینکه خود تالیفات متعددی در موضوعات متفاوت علمی دارد؛ همچنین پژوهش‌های مختلفی نیز در تبیین، شرح و ارزیابی مبانی و اندیشه‌های او نگاشته شده است. پژوهش‌هایی همچون مقاله «تحلیل و ارزیابی

اندیشه اخلاقی فارابی» (نک: وفایی، ۱۳۹۰)، مقاله «ارزش شناسی فارابی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی» (نک: ایمانی، ۱۳۸۷)، مقاله «تحلیل بر تربیت اخلاقی از دیدگاه فارابی» (هاشمی، ۱۳۸۹)، مقاله «نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی» (نک: بلبلی، ۱۳۹۳)، مقاله «جامعه شناسی اخلاق در اندیشه فارابی» (نک: مقدم، ۱۳۹۴). هر کدام تنها به ابعاد خاصی از اندیشه اخلاقی فارابی پرداخته‌اند، اما هیچکدام با نگاه اخلاقی به بحث معرفت و جایگاه قوای نفس در کسب معرفت و نیل به سعادت نپرداخته‌اند. بر این اساس، این پژوهش در صدد است برای تبیین بهتر این بحث، ابتدا نفس و قوای آن را از منظر فارابی مورد بررسی قرار دهد و ارتباط هر کدام را در تحصیل معرفت بیان کرده و سپس نحوه صیوررت و صعود نفس به مراحل بالای سعادت را - با توجه به نقش معرفت و جایگاه عقل - تبیین و بررسی کند.

رابطه نفس و اخلاق

خلق یا اخلاق را می‌توان چیزی دانست که به سبب آن، از انسان افعال زشت و یا نیکو صادر می‌شود و یا چیزی است که به سبب آن افعال و عوارض نفس، جمیل و یا قبیح توصیف شوند. فارابی، اخلاق را فعل یا رفتار ندانسته بلکه به منزله ملکه‌ای فرا افعالی می‌داند که هرگاه کسی واجد اخلاق باشد، هر یک از اخلاق زشت و یا نیکو می‌تواند در مورد او صادق باشد و الزاماً به معنای صدور افعال حسن و نیکو از سوی او نیست (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۱۸۱). بر این اساس، نیکو و یا قبیح بودن یک فعل به نوع ملکه خوب یا بدی مرتبط است که در آدمی ایجاد شده و رسوخ کرده باشد و می‌توان هیأت نفسانی را دو گونه دانست (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۴). شناخت ملکات و نحوه کسب آنها و چگونگی ارتباط آنها با قوای نفس همگی از جمله مباحثی هستند که فارابی به تفصیل به آنها پرداخته و تا حد زیادی، مبانی اخلاقی وی مبتنی بر انسان‌شناسی و قوای نفس است.

فارابی - همچون بسیاری از فیلسوفان مسلمان - بسیاری از مباحث مرتبط با نفس را متأثر از نگاه و رویکرد یونانیان است. او بخش قابل توجهی از تئوری نفس ارسطویی را برای نظریه علم النفس خود به کار گرفته و هدف سعادت و کمال ارسطو را برای فلسفه خویش برگزیده است. البته، غایت اخلاق و سعادت ارسطو بر مبنای علم طبیعی اوست. ارسطو تلاش کرده تا اخلاق را زمینی و ساده کرده و در محدوده استطاعت بشری جای دهد. فارابی این مباحث را از فلاسفه یونان - بویژه ارسطو و افلاطون - گرفته و با ابتنا بر تعالیم و اصول دینی بازخوانی کرده و در قالبی نو و کامل‌تر ارائه نموده است.

از منظر فارابی، «نفس» موجودی غیر جسمانی است؛ گرچه جسم، شرط وجود یافتن آن است.

وی معتقد است نفس از فعلیت تام برخوردار نیست، ولی مستعد استکمال است و البته، استعداد در رسیدن به کمال در بین نفوس متفاوت است؛ به گونه‌ای که برخی مستعدتر بوده و برخی دیگر استعداد چندان زیادی ندارند (نک: فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۱). هر چند مستعد بودن نفس در رسیدن به کمال، از یک سو بیانگر قوت نفس است، اما از سوی دیگر بیانگر آن است که نفوس فی ذاته ناقص بوده و قابلیت تکامل دارند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۷).

معلم ثانی، بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی را بر اساس قوای نفس پایه‌گذاری کرده و برای هر یک از اجزای نفس ناطقه و قوه نزوعیه فضایل و رذایلی بر شمرده است. وی قوه متخیله را در کنار قوه ناطقه آورده و آن را صاحب جایگاه و نقش در رسیدن به کمال و سعادت انسان معرفی می‌کند. فارابی پنج قوه غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه را برای نفس برمی‌شمرد (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۷، ص ۲۷؛ فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۷). هر چند که می‌توان این پنج قوه را به سه بخش شهوانی، ارادی عقلانی تقلیل داد. از منظر فارابی قوای نفس، هیچ کدام، هم رتبه و هم سنگ یکدیگر نیستند، بلکه هر قوه‌ای برای قوه پایین‌تر، صورت، و برای قوه بالاتر، ماده، به حساب می‌آید (فارابی، بی‌تا، ص ۷۶). برترین قوه از میان قوای نفس، قوه ناطقه است که صورت همه قوای نفسانی است، ولی ماده هیچ یک از قوا، محسوب نمی‌شود. وی همه قوای نفس را خادم قوه ناطقه می‌داند؛ به گونه‌ای که قوه ناطقه بر همه قوا حاکم بوده و فرمان می‌دهد. فارابی تعقل را به عنوان کارکرد قوه ناطقه بیان کرده و در تعریف آن می‌گوید: «هی التي بها يعقل الانسان وبها تكون الروية وبها يقتتی العلوم والصناعات وبها تميّز بين الجميل والقبيح من الافعال» (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۷، ص ۲۸-۲۹).

قوه ناطقه، قوه‌ای است که انسان، با آن تعقل می‌کند و به واسطه آن، تفکر و سنجش می‌شود و دانش‌ها و هنرها بر اساس آن فرا گرفته می‌شوند و مورد یقین واقع می‌شود و با آن میان کارهای زشت و زیبا تمیز داده می‌شود. فارابی - در انتهای این تعریف - تمیز و تشخیص را از کارکردهای قوه ناطقه انسان دانسته است. او همچنین تعریضی به نقش عقل در شناخت فضایل و رذائل اخلاقی داشته؛ زیرا معتقد است «تمیز» فرع بر معرفت است و انسان در صورتی می‌تواند دو چیز را از هم تمیز و تشخیص دهد که به آنها شناخت داشته باشد. می‌توان از مباحث فارابی در مورد نفس ناطقه این مطلب را برداشت کرد که قوه ناطقه - هم از جهت هستی شناختی و هم از حیث کارکردی - تفوق بر قوای دیگر نفس دارند. فارابی - در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله - قوه ناطقه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده است (فارابی، بی‌تا، ص ۱۰۶).

از منظر او، هر دو مدرک هستند؛ هر چند متعلق ادراک هر کدام متفاوت از دیگری است. قوه ناطقه نظری نیرویی است که به وساطت آن، انسان به ادراک دانش‌هایی که مورد عمل واقع نمی‌شود،

نائل می‌گردد. از منظر وی، قوه ناطقه نظری نقش اساسی در کسب معرفت و اتصال به عقل فعال و نائل شدن به سعادت دارد. وی در تعریف قوه ناطقه عملی، آن را نیرویی می‌داند که به اموری که شأن آنها مورد عمل واقع شدن است، معرفت حاصل می‌کند (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۶۶-۶۷). وی قوه ناطقه عملی را خادم قوه ناطقه نظری دانسته و بر این باور است که قوه ناطقه نظری بدان جهت آفریده شده که انسان را به سعادت برساند (فارابی، بی‌تا، ص ۱۰۶).

در این معنا، عقل وجه نظری قوه ناطقه در نفس آدمی است که سبب معرفت و ادراک معقولات در نفس آدمی می‌شود. از نظر فارابی، این بُعد از نفس اشرف اجزای نفس است؛ زیرا از طریق آن، الهیات و شناخت باری جل ثنائه به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۸).

فارابی این نوع از عقل را دارای مراتب چهارگانه (بالقوه، بالملکه، بالفعل، و مستفاد) می‌داند (فارابی، ۱۳۹۸، ص ۷۴-۷۵). عقل مرتبه اول را «بالقوه» نامیده‌اند؛ چون در مقابل عقل بالفعل قرار داشته و از تمام معقولات تهی است. عقل هیولایی نیز نامیده شده چون با هیولای اولی در این که صرف القوه و خالی از صور نوعی و جسمی است شباهت دارد (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۸۴). مرتبه دوم عقل بالملکه است، مرتبه‌ای که عقل تصورات و تصدیق‌های بدیهی را تعقل می‌کند. در این مرحله، استعداد نفس برای انتقال از بدیهیات به نظریات در نفس رسوخ کرده و ملکه‌ای نفسانی برای نفس حاصل خواهد شد که به راحتی زائل نمی‌شود. عقل بالفعل مرحله سوم است که می‌تواند نظریات را بواسطه بدیهیات درک کند؛ به گونه‌ای که هر گاه بخواند می‌تواند نظریات را بدون نیاز به چیزی، مطالعه و مشاهده کرده و قدرت و توان ادراک آن‌ها را داشته باشد. عقل بالفعل در مقابل عقل بالقوه بوده و آن را اینگونه نامیدند؛ زیرا نفس معقولات را بالفعل در خود دارد. عقل مستفاد، مرتبه چهارم نفس ناطقه به حساب می‌آید. این مرتبه زمانی حاصل می‌شود که عقل بتواند صور مفارق از ماده را که همواره فعلیت داشته و هیچ‌گاه با ماده در آمیخته نشده‌اند را ادراک کند. نفس در این مرحله به تجرد و عقل مفارق دست پیدا می‌کند. زیرا اشتغال به تدبیر (جسم و ماده) که مانع اصلی دست یابی به تجرد و عقل مفارق می‌شود، ندارد. از آن جهت که نفس در این مرحله از عقل فعال استفاده کرده آن را مستفاد می‌نامند که عقل فعال از طریق افاضه الاهی و فعلیت رساندن، نفس را بهره‌مند می‌کند (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۵).

فارابی، در ادامه، به کارکرد هر کدام هم اشاره‌ای کرده و معتقد است آنچه در ابتدا حاصل می‌شود، هیأتی است در ماده، که تنها آمادگی پذیرش رسوم معقولات را دارد که همان عقل بالقوه یا عقل هیولایی نام دارد (فارابی، بی‌تا، ص ۱۰۱). تفاوت معقولات در مرتبه عقل بالفعل با عقل مستفاد در آن است که عقل بالفعل، می‌تواند معقولات مجرد موجود در ماده و منتزع از ماده بودند را درک کند، اما عقل

مستفاد، تنها صور مجردی که قریب و نظیر عقول سماوی اند و مانند آنها، مفارق‌اند را ادراک می‌کند.

معرفت و انواع آن

«معرفت» از جمله مباحث کلیدی است که کمتر اندیشمند و عالم اخلاقی می‌توان یافت که به آن نپرداخته باشد. فارابی نیز بر ارتباط وثیق میان معرفت و کمال اخلاقی تاکید دارد. او در ابتدا به مناشی علم اشاره کرده و معتقد است علم می‌تواند از طریق یکی از قوای حاسه، متخیله و یا قوه ناطقه بدست آید. معلم ثانی، حواس را منبع آغازین معرفت دانسته و به صراحت، بیان می‌کند که انسان از طریق حواس، معارف را تحصیل کرده و ادراک کلیات نیز با احساس کردن جزئیات، به دست می‌آید (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۷۱). از منظر او، «حس» به دو قسم ظاهر و باطن تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۴). حس ظاهر همان است که معنای صرف و محض را درک نکرده و پس از زوال محسوس، در جهت حفظ و ثبت آن نیز اقدامی نمی‌کند. او حس باطن را نیز - همچون حس ظاهر - قابل درک معنای صرف و محض نمی‌داند، اما معتقد است که می‌تواند معنا را به صورت آمیخته با امور دیگر، درک کرده، و همچنین در جهت حفظ و ثبت معنا اقدام نماید (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۴). فارابی محسوسات را قضایای شخصیه‌ای می‌داند که با یکی از حواس پنج‌گانه درک می‌شوند. از منظر او، حس مشترک، اصلی در قلب دارد که منبع حواس پنج‌گانه است (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۲۰۱).

قوه دیگر نفس که فارابی در مسیر دستیابی به شناخت و معرفت برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل است «قوه ناطقه» است. فارابی عقل را قوه‌ای نفسانی می‌داند که از طریق آن، برای انسان نسبت به مقدمات کلی صادق ضروری، یقین حاصل می‌شود. او این یقین از روی قیاس و فکر نمی‌داند، بلکه منشأ را به فطرت و طبع آدمی نسبت می‌دهد. از دیدگاه وی، عقل، چیزی جز تجربه‌ها نیست و فزونی تجارب، عقلانیت تام نفس را در پی دارد (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۳۵۷). فارابی، این قوه را مقوم انسانیت انسان دانسته و می‌گوید: «القوة الناطقة التي بها الانسان، انسان» (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۷، ص ۲۸-۲۹). از منظر فارابی، عقل در انسان، به اعتبار این که یا عقل او بالقوه است یا بالفعل و یا متأثر از عقل فعال است دارای سه صورت است. می‌توان گفته فارابی را اینگونه تفسیر کرد که عقل حرکت و صیوریت دارد. عقل بالقوه آن است که به واسطه معرفت حاصل از ادراک اشیاء، بالفعل می‌شود و به تدریج به معرفت غیر مادی فوق حسی، که بر هر ادراکی سابق است، می‌رسد و خود ادراک را ایجاد می‌کند (فارابی، بی‌تا، ص ۴۵). علم و معرفت می‌تواند بر یافته‌های زیادی اطلاق شود، اما فارابی معتقد است که علمی حقیقی است که در تمام زمان‌ها صادق و یقینی باشد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۱-۵۲).

او درباره نقش تعقل در سعادت و کمال اخلاقی آدمی معتقد است که تعقل را می‌توان همان قدرت بر اندیشه و استنباط امور شایسته و نیکو دانست که انسان را در حقیقت به خیر عظیم و غایت شریف و فاضل که همان سعادت است، می‌رساند (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۳۹، ص ۵۵). فارابی معرفت عقلی را دارای بالاترین ارزش دانسته است. می‌توان پایه نظریه عقل وی را در مفهوم ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده به وساطت و فیض عقل فعال دانست. عقل فعال، موجودی مافوق عالم طبیعت و خارج از ماده است که قائم به نفس بوده و تغیر، تبدل، فساد و زوال در آن راه ندارد. فارابی سه مرتبه هیولایی یا بالقوگی، فعلیت و استفاده را برای عقل انسان در نظر می‌گیرد. این مراتب از پایین به بالا - به تدریج - از جسم جدا شده و به عقل فعال، نزدیک می‌شوند. وی بر این باور است که هرگاه عقل انسانی به مراتب بالایی از کمال خود دست پیدا کند در این مرحله، اصل وجود و مراتب کمالی خود را از عقل فعال دریافت کرده است.

یکی دیگر از طرق کسب معرفت و شناخت، قوه متخیله است. از منظر فارابی، این قوه در شرایط خاصی می‌تواند انسان را در کسب معرفت یاری کرده و به سعادت اخلاقی رهنمون سازد. کارکرد قوه خیال در زمان خواب و بیداری با هم متفاوت است. قوه متخیله قابلیت دارد به شکل‌های مختلف در صور محسوس و معانی جزئی ناشی از آنها، تصرف کند. این تصرف، گاهی به شکل ترکیب و گاهی نیز به شکل تفصیل است. قوه متخیله، برخی از محسوسات را با برخی دیگر ترکیب کرده و ترکیبات مختلفی پدید می‌آورد. در مواردی نیز برخی از محسوسات را از برخی دیگر جدا کرده و تفصیل متعدد و مختلفی به دست می‌آورد. البته، همه این ترکیب و تفصیل‌ها صادق نیستند و برخی از آنها کاذبند (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۵۰۸). این قوه غالباً توسط عقل و حواس ظاهری، مشغول می‌شود که همین امر، مانع اتصال او به عقل فعال می‌شود؛ در صورتی که قوه تخیل، تحت شرایطی بتواند خود را از مشغولیت عقل و حواس آزاد بسازد در این حالت به عقل فعال، متصل می‌شود (فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۴). به اعتقاد فارابی، اگر قوه متخیله انسان به نهایت کمال خود برسد و از نیرو و قدرت بسیاری برخوردار شود، در این هنگام، می‌تواند در حین بیداری نیز به کمالات اصلی خود بازگردد (فارابی، بی‌تا، ۲۴۵).

فیلسوفان متعددی بعد از فارابی همچون بوعلی سینا و ملاصدرا نیز نقش قابل توجهی برای معرفت از طریق قوه متخیله در نظر گرفته‌اند. ابن سینا در بحث از طریق کسب معرفت، حدس را نیز از ابزار تحصیل علم و معرفت دانسته است (نک: خادمی، ۱۳۹۶). وی معرفت را به سه نوع فطری، فکری و حدسی تقسیم کرده (اشجاری، ۱۳۹۰، ص ۷۲). وی وجود ارتباط مستقیم بین معرفت حدسی و علم قدسی را پذیرفته و علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری، قائل به عقل قدسی نیز بوده و آن را از

جنس عقل بالملکه، ولی بالاتر از آن دانسته است. وی معتقد است کسی به این مرتبه از عقل نائل می‌شود که قوه حدس در او بسیار شدید باشد. در واقع از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه دائماً حدس را به کار برده و صورت‌هایی که در عقل فعال است دفعتاً یا قریب به دفعه در نفس او نقش می‌بندد (نک: ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰).

ابن سینا علم انبیاء را نوعی معرفت حدسی می‌داند که انبیاء از عقل قدسی بهره‌مند هستند. از منظر وی نفس قدسی همان نفس ناطقه پیامبران بزرگ است که از طریق حدس و پیوند با فرشتگان پدید آمده و ایشان بدون معلم و بی‌کتاب، معقولات را می‌دانند (اشجاری، ۱۳۹۰، ص ۷۲). در آراء فارابی، بحثی از معرفت حسی دیده نمی‌شود، بلکه وی، علم انبیاء را متصل به بحث رؤیا کرده است. در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله در بحث القول فی سبب المنامات (فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۴-۱۱۲). فارابی به تحلیل جایگاه معرفتی رؤیا پرداخته و با طرح این مسئله در صدد تبیین دقیق‌تر کیفیت رؤیت فرشته وحی، توسط انبیاء می‌باشد. او بر این باور است که قوه خیال در هنگام بیداری، مشغول به مدرکات حسی بوده و در خدمت قوه مفکره یا واهمه است، اما در حالت خواب، از این حالت خارج شده و به شبیه‌سازی (محاکات) و معقولات و حالت‌های مزاجی به صورت خیالیه مناسب با آنها، می‌پردازد. این صور مخیل، پس از انطباع در لوح حس مشترک، رؤیت شده و این همان رؤیا است (فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۲-۱۱۳).

وی سپس به تحلیل رؤیای صادقانه پرداخته و معتقد است اینگونه رؤیاها را نمی‌توان، محاکات متخیله از حالات مزاجی و یا صور موجود در خزانه خیال، حافظه و یا صور معقوله نفس ناطق دانست. بر این اساس، وی در صدد است تا منشأی دیگری، برای رؤیای صادقانه بیابد. وی بعد از بیان برخی از مطالب، می‌گوید: معقولات گاهی با قوه عاقله و عقل مستفاد تناسب دارند و گاهی نیز امور جزئی حال و گذشته و آینده، از عقل فعال به قوه متخیله افاضه می‌شوند. از منظر او قوه متخیله قوه دیگری است که توانایی تبدیل صور معقول به صور مخیل تبدیل داشته و همچنین می‌تواند صورت‌های جزئی را نیز به صور مخیل دیگر یا به همان صورت اصلی خود، تخیل نمایند. سپس این صور تخیل شده، به حس مشترک رفته و پس از انطباع در آن قابل رؤیت می‌شوند (فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۳).

از منظر فارابی، توانمندی این قوه بالا بوده و می‌تواند بیشتر هم بشود تا جایی که گاهی توانمندی او به جایی می‌رسد که هیچ مانعی نمی‌تواند بر آن استیلا پیدا کند. در این هنگام، قوه متخیله، به کمال خود نائل شده و قابلیت درک حقایق شگفت‌آور اشیای عجیبی را پیدا کند که دیگران نمی‌توانند به این درک برسند. در این حالت، کارکرد قوه خیال فقط اختصاص به حالت بیداری نداشته و در هر دو حالت خواب و بیداری قادراند به عقل فعال، متصل شده و حقایق و امور جزئی و حال و آینده و

محاکات آنها و معقولات شان را دریافت کند.

معلم ثانی از همین جا برای تبیین بیشتر وحی بهره برده و اموری همچون رؤیت صور غیبی، در بیداری و رؤیت فرشته وحی نیز بر همین اساس تفسیر می‌کند. فارابی، معتقد است که نبی علاوه بر اینکه در قوه عقل نظری و عقل عملی به کمال خود رسیده، در قوه خیال نیز به حدی از کمال دست یافته که می‌تواند به عقل فعال متصل شده و معارف را از او اخذ نماید. بر این اساس، نبوت به سبب معقولاتی که قوه متخیله، از جانب عقل پذیرفته، حاصل می‌گردد (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳). فارابی، کمال قوه متخیله را شرط ممیز «نبی» از فیلسوف معرفی دانسته و بر این باور است که نبی، علاوه بر کمال قوه ناطقه، به کمال قوه خیال هم دست پیدا کرده است. از منظر وی، قوه متخیله پیامبر، در نهایت کمال و قدرت است؛ به گونه‌ای که در دو حالت بیداری و خواب، هم می‌تواند جزئیات امور حال و آینده را از عقل فعال دریافت کند و هم به معقولات مفارقه و موجودات و مبادی شریفه آنها دست پیدا کند. وی این مرتبه را کامل‌ترین مرتبه دستیابی به قوه متخیله می‌داند (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸). بر این اساس، نبی می‌تواند به نقطه اوج معرفت دست پیدا کند و اوست که مراحل کمال و سعادت نفس را طی کرده و تنها اوست که با دو ابزار قوه ناطقه و قوه متخیله و می‌تواند به سعادت قصوی دست بیاید و البته، دست یافته است. فارابی اختیاری بودن کمال اخلاقی را نیز با معرفت پیوند داده است. وی اراده انسان را به سه قسم تقسیم کرده و قسم سوم اراده را شوقی می‌داند که بر اساس نطق و تکرر و اندیشه حاصل می‌شود. این نوع از اراده که فرایندی از علم و معرفت است از منظر او «اختیار» نام دارد و مؤثر در کسب کمال و سعادت اخلاقی است. همچنین فارابی توانمندی افراد در کسب معرفت را به یک اندازه نمی‌داند. فارابی انسان‌ها را فطرتاً و بالطبع دارای قوا و استعدادهای متفاوت دانسته و بر این باور است که فطرت همه انسان‌ها قابلیت پذیرش معقولات اولیه را ندارند.

تکامل و سعادت اخلاقی نفس در پرتو معرفت

فارابی همچون بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان ارتباط بین سعادت و تکامل اخلاقی پذیرفته و به دنبال تبیین آن است. قبل از وی فیلسوفان متعددی همچون افلاطون بر این ارتباط تاکید داشتند. «نظریه یادآوری» افلاطون دیدگاهی است که می‌توان بر اساس آن به تبیین پیوند میان معرفت و سعادت از منظر این فیلسوف یونانی پرداخت (نک: صلواتی، ۱۴۰۰، ص ۵۷). نه تنها توجه افلاطون به نقش معرفت در سعادت بوده بلکه روح فلسفه وی مؤید پیوند و سهویه بودن جهت فضیلت و معرفت با یکدیگر است و به گونه‌ای که در تفکر افلاطونی هجوم رذائل اخلاقی به فرد فضیلت‌مند از

یکسو، موجب تنزل مراتب معرفتی او شده و از سوی دیگر می‌توان این تنزل معرفتی را در اثر احیای مجدد فضائل به روندی باسوی‌ه مثبت در سیر مراتب معرفتی بازگرداند (نک: صلواتی، ۱۴۰۰). فیلسوفان بسیاری نیز بعد از وی بر این ارتباط صحه گذاشته‌اند (نک: شجاری، ۱۳۸۹؛ خان‌افضلی، ۱۳۸۸).

از منظر فارابی، غایت اخلاق «سعادت» است. وی سعادت را ذو مراتب دانسته که در ابتدا سعادت انسان در مراتب نزولی قرار دارد، ولی قابلیت دارد که به یاری فیض عقل فعال به مراتب بالای سعادت نیز صعود کند. نکته قابل توجه در مطالب فارابی این است که وی به امور متعددی سعادت اطلاق کرده است. در سیاست مدینه سعادت را نوعی تعقل می‌داند که فقط قوه ناطقه نظری می‌تواند آن را درک کند و این مفهوم تنها معلوم و متعلق عقلانی است و در هیچ‌یک از لذایذ و ارضای نیازها جسمانی یافت نمی‌شود. به عبارت دیگر، سعادت از منظر معلم ثانی، از لحاظ موضوعی متعلق ادراک و قوه ناطقه و از لحاظ جوهری امری عقلانی است که حصول آن نیز از طریق عقل امکان‌پذیر است. وی در جای دیگر به سعادت قصوی اشاره داشته و آن را (اقرب الشی الی الفعال) نزدیک ترین شیء به عقل فعال دانسته و دستیابی به آن را در پرتو اتصال به عقل فعال ترسیم نموده است. (فارابی، ۱۹۶۱، ۱۲۸).

این تعاریف و اطلاقات مختلف را می‌توان به دو شکل متفاوت تفسیر کرد. تفسیر اول بیانگر تشویش و اضطراب در تعریف فارابی از سعادت است. در تفسیر دوم بیانگر مراتب مختلف نفس و سیوره سعادت در هر مرحله از آنها بوده که در نهایت، به سعادت قصوی خواهد رسید. وی همچنین سعادت را خیر مطلق دانسته 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 آن جهت که برای دستیابی به سعادت منفعت دارند خیر هستند. همچنین همه اموری که به هر نحوی مانع دستیابی به سعادت شوند به صورت مطلق شر هستند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۲).

می‌توان گفت در موارد اخیر بین تعریف و حقیقت سعادت و خیر بودن اموری که انسان را به سعادت رهنمون می‌کنند خلط شده است. در واقع، این امور از آن جهت که ابزار و اسباب کسب سعادت‌اند خیر هستند، ولی خود سعادت نیستند. فارابی در کتاب اهل المدینه الفاضله سعادت را مفارقت از ماده تعریف کرده و - به صراحت - آن را نوعی سیورورت دانسته و می‌گوید:

سعادت، عبارت است از آنکه سیورورت و تحول در کمال نفس صورت بگیرد که در قوام خودش از ماده بی‌نیاز شود و به مرتبه عقول مفارقت و عقل فعال برسد (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۴۶).

به این ترتیب و بر اساس تعریف فارابی، «سعادت» نوعی شدن و سیورورت و تحرک و سیر صعودی

از مرتبه احتیاج به ماده، به مرتبه برائت و مفارقت از ماده و رسیدن به کمال وجودی انسان و بقای او 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 بالقوگی مفطور در وجود انسان تا همین جاست.

معرفت، از منظر فارابی، اولین و مهمترین گام، برای دستیابی به سعادت است. وی ابزار متعددی را برای کسب معرفت ارائه می‌دهد و اعتبار معارف بدست آمده از طریق هر یک از آنها را یکسان نمی‌داند. معلم ثانی، نخستین منبع معرفت را حواس دانسته (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۷۱). و به صراحت، معرفت بخشی آن را تأیید می‌کند. فارابی، ادراک کلیات را نیز از طریق احساس کردن جزئیات می‌داند. فارابی هرچند این نوع دانسته‌ها را معرفت می‌شمارد، اما برای شناختی که از این طریق بدست بیاید، اعتبار چندانی در کسب سعادت قائل نیست.

این شناخت، از منظر وی، انسان را به درک حقیقت اشیاء، قادر نمی‌سازد و تنها می‌تواند او را آگاه برخواص و لوازم و اعراض آنها سازد. وی در تبیین این نکته، می‌گوید: حقیقت ذات اول و عقل و نفس و فلک و آتش و هوا و آب و زمین را در نمی‌یابیم و به حقایق اعراض پی نمی‌بریم. برای مثال، از حقیقت جوهر، آگاه نیستیم، بلکه تنها، چیزی را می‌شناسیم که این چنین خاصیتی دارد؛ یعنی در موضوع نیست، و این معنای حقیقت جوهر نیست. همچنین حقیقت جسم را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای طول و عرض و عمق است. به همین صورت، حقیقت حیوان را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای ادراک و عمل است (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴).

در واقع، این قسم از معرفت، از ظواهر اشیاء گذر نکرده و به حقیقت آنها نمی‌رسد. این امر، تنها مولود آزمایش‌های حسی است و همین آزمایش‌های حسی است که ادراک جزئیات محسوسه را برای ما فراهم می‌سازد و ما از این طریق، به معرفت کلیات دست پیدا می‌کنیم (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۲۷). وی اعتبار معرفت حسی را پذیرفته و کمال نفس را در گروه معرفتی می‌داند که در مراحل مختلف بواسطه قوه ناطقه کسب می‌شود. مراتب رسیدن نفس به کمال نهایی از قوه ناطقه، که منشاء توانایی فرد برای دریافت صور معقولات است، آغاز می‌شود و با اتحاد با صور معقولات به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد.

فارابی معتقد است وقتی معقولات از حالت بالقوه، بالفعل می‌شوند، در این مرحله یک نحوه اتحادی بین معقولات بالفعل و عقل بالفعل ایجاد می‌شود؛ به این صورت که وقتی گفته می‌شود «عقل تعقل می‌کند، پس عاقل است»؛ چیزی جز آن نیست که معقولات، برای عقل صورت می‌شوند و عقل خود بعینه همان صورت است. بنابراین، معنای عاقل بالفعل، عقل بالفعل و معقول بالفعل یکی است. این از مراحل اولیه معرفت است که توسط قوه ناطقه کسب می‌شود. بحث

دیگری که می‌توان در حاشیه این بحث مطرح کرد، بحث از شناخت فضائل و رذائل اخلاقی توسط قوه عقل انسان است. فارابی در فصول منتزعه (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۸، ص ۳۰) فضایل را به دو قسم خُلقی و منطقی تقسیم کرده و در تحصیل السعادة (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۹). آنها را به چهار قسم «فضائل نظری»، «فضائل فکری»، «فضائل خلقی» و «صناعات عملی» بر می‌شمارد. برای حل این دوگانگی تقسیم می‌توان گفت: فارابی فضایل را بر دو قسم فضیلت منطقی و فضیلت تمرکز داشته و بقیه فضائل زیر مجموعه این دو فضیلت خواهند بود. حلقه وصل بین معرفت و اخلاق در فضائل نظری آن است که فارابی فضیلت‌های نظری را از سنخ ادراکات عقلی و یقینی موجودات می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۹). وی این فضائل را شامل علوم می‌داند که در آنها غایت و هدف نهایی، اعتقاد عقلی و یقینی به یک سری از موجودات و موضوعاتی است که آن علوم، حاوی آنها است (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۳). وی فضایل نظری را همان علوم و مبادی اولیه معرفت می‌داند که برخی از آنها، از ابتدا برای انسان حاصل شده؛ به گونه‌ای که انسان به آنها اصلاً توجهی نداشته و نمی‌داند چگونه و از کجا پدید آمده‌اند، این علوم، همان علوم الاول هستند (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۴۹).

معلم ثانی بعد از تبیین فضایل نظری، به بررسی فضایل فکری پرداخته و آنها را در رتبه دوم قرار می‌دهد. وی رابطه بسیار نزدیکی بین فضایل نظری و فضایل فکری را باور دارد. از منظر او، کاربردی شدن فضایل نظری، همان فضایل فکری‌اند. وی فضایل فکری را مرتبط به نفس ناطقه دانسته و آنها را بر عملی، تعقل، اندیشه و ظن صحیح تقسیم کرده و برای هر کدام تعریف و تبیین خاصی می‌آورد (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۳۳، ص ۵۱).

از منظر فارابی، قوه فکری، ناظر به غایت است. در واقع، فردی که این قوه را در عملی به کار می‌گیرد، در ابتدا غایت مورد نظر خویش را مورد توجه قرار داده و سپس توسط این توانایی ناطقه عملی، به جست‌وجوی وسایل و ابزاری که جهت دستیابی به آن غایت خاص سودمندند، می‌رود تا در نهایت، توانایی تحقق بخشیدن به آن هدف خاص را بیابد (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۳۳، ص ۵۱).

شاید بتوان این نکته فارابی را تحت عنوان جذب و انجذاب بین معرفت و سعادت مطرح کرد؛ با این توضیح که انسان، موجودی است که مطلوب و کمال حیات انسانی خویش را، در سعادت می‌بیند و این ویژگی مشترک بین همه انسانهاست. بر این اساس، به محض اینکه انسان، غایت خویش را انتخاب و منصوب کرد، تمام قوای خویش را برای کسب آن به خدمت می‌گیرد (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۳۹، ص ۵۶).

بنابراین، شناخت سعادت عاملی است که انسان را به دنبال کسب آن می‌کشد؛ اما آنچه باعث تغییر غایت‌ها می‌شود که برخی به سعادت حقیقی دست پیدا می‌کنند و برخی دیگر حرکتشان به

سعادت ظنی و غیر حقیقی پایان می‌یابد، تنها در تفاوت شناخت و تعریف هر کدام از سعادت است (فارابی، بی‌تا، ص ۱۰۷. فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۹). فارابی علاوه بر «معرفت» به فضایل تقید عملی به آنها را نیز در این مرحله شرط دانسته و معتقد است تنها افرادی که به سعادت حقیقی، معرفت و شناخت دارند و همچنین نسبت به معرفت خود، تقید عملی نیز دارند؛ این گروه، همان انسان‌های فاضله و اجتماع آنها، نیز در مدینه فاضله است. وی سپس مراتب عالی نفس ناطقه را ترسیم کرده و مرحله بعدی از حقیقت وجودی سعادت را اتصال به عقل فعال و مفارق شدن از عالم ماده دانسته و می‌گوید:

هی ان تصیر نفس الانسان من الکمال فی الوجود الی حیث لاحتیاج فی قوامها الی مادة و ذلك ان تصیر فی جملة الاشیاء البریئه عن الاجام فی جملة الجواهر المفارقة للمواد ان تبقى علی تلك الحال ابدان ان تكون رتبة العقل و انما ذلك بالافعال الارادية (فارابی، بی‌تا، ص ۸۵-۸۶).

فارابی، سعادت مرحله نهایی را بی‌نیازی از ماده دانسته و معتقد است نفس در این مرحله در زمره موجودات مبرا از جسم و در شمار جواهر مفارق از ماده، درمی‌آید و می‌تواند همواره بر این حال، باقی بماند. این مرتبه عقل فعال است که تنها با افعال ارادی، حاصل می‌گردد. نکته قابل توجه آن است که فارابی مفارقت از ماده را تنها منحصر به مرگ ندانسته، بلکه آن را از ویژگی‌های حکیم بر می‌شمارد؛ به گونه‌ای که در همین دنیا هم می‌تواند از بدن مفارق شود (فارابی، ۱۹۷۱، فصل ۸۱، ص ۸۶). عقل فعال جایگاه ویژه‌ای در اندیشه اخلاقی فارابی دارد.

وی عقل فعال را به خورشیدی تشبیه می‌نماید که به چشم، نور می‌بخشد؛ (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷). با این تبیین عقل فعال نه تنها وسیله معرفت و شناخت، بلکه موضوع آن نیز به حساب می‌آید. وی دو نوع عقل الهی و انسانی را بیان کرده و گرچه قائل به این است که ماهیتاً تمایز و تفاوت دارند، اما نسبت و رابطه‌ای بین آنها را برقرار دانسته و اتصال آنها را برای عبور جریان فیض بین عاقل و معقول لازم می‌داند. فارابی افاضه فیوض و برکات الهی به انسان را از طریق عقل فعال دانسته و معتقد است عقل فعال هم در معرفت بخشی و رساندن عقل بالقوه به عقل مستفاد کارکرد دارد و هم مبدأ و نیرویی است که انسان را به سوی دستیابی به کمال هدایت می‌کند.

معرفت از طریق قوه متخیله نیز راهکار دیگری برای اتصال به عقل فعال و دستیابی به سعادت است که فارابی آن را ذکر کرده است. معلم ثانی برای معرفت خیالی، اصالت قائل بوده و موضوع معرفت آن را تمام موجودات هستی می‌داند. او قوه متخیله و معرفت تخیلی را هم‌شأن و تراز قوه متفکره و معرفت عقلی دانسته و معتقد است هر گاه قوه تخیل، قادر شود تا خود را از مشغولیت عقل

و حواس آزاد بسازد در این حالت به عقل فعال، متصل می‌شود (فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۳-۱۱۲). فارابی وحی را نیز مبتنی بر این قوه تبیین نموده و معتقد است که نبی هم به کمال از طریق قوه عقل نظری و عقل عملی رسیده (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۶۴۸) و هم توانسته از طریق قوه متخیله به عقل فعال متصل شود و چون دو بُعد معرفتی را پیموده، مرتبه سعادت او نیز بالاترین مرتبه هست. او همین امر را وجه تمایز و برتری نبی بر حکیم بر شمرده است. در اندیشه اخلاقی فارابی، همه افراد به یک اندازه قابلیت دستیابی به سعادت را ندارند؛ شاید به همین دلیل باشد که وی در کتاب السیاسة المدنیة - به وضوح - از واژه «سعادت» که جمع سعادت است، استفاده می‌کند. معلم ثانی بر این باور است که سعادت که برای هر یک از اهالی جامعه پدید می‌آید - از لحاظ کمیت و کیفیت - با یکدیگر متفاوت است. وی نه تنها میزان دستیابی افراد به سعادت را متفاوت می‌داند، بلکه معتقد است که کمال وجودی هر فرد متناسب با رتبه وجودی خود اوست و سعادت قصوای هر فرد بر اساس رتبه انسانیت اوست. فارابی، تفاوت ادراکی انسان‌ها را به عنوان اصل مفروض گرفته و سعادت را در جامعه انسانی تعریف کرده و آن را در قالب مدینه فاضله ارائه می‌دهد.

ارزیابی و نقد

از جمله مباحث مهم در اندیشه اخلاقی فارابی، بحث سعادت است که تاثیرپذیری وی از فیلسوفان یونانی در این زمینه قابل انکار نیست. معلم ثانی از یک‌سو، مفهوم عینیت خیر اعلی و اصول عالی اخلاقی را از افلاطون گرفته و از سوی دیگر، سعادت به عنوان غایت حیات را از ارسطو برگرفته است. وی این دو آموزه را با هم تلفیق کرده و پس از بازخوانی - بر اساس اصول دینی و تعالیم اسلامی - در قالبی متفاوت و تا حدودی جدید ارائه کرده است. تعریف او از اخلاق، تعریف مبتنی بر ملکه هست که فرا افعالی بوده و تبیین آن مبتنی بر نفس و قوای آن است.

در رابطه با حقیقت سعادت و تبیین آن از منظر فارابی، می‌توان ابهام و شاید نوعی اضطراب در متون را مشاهده کرد. وی در برخی از موارد، از خیرات با عنوان «سعادت» یاد می‌کند و در جایی دیگر سعادت قصوی را مطرح می‌کند. دو تفسیر متفاوت از این نوع بیان فارابی قابل برداشت است. تفسیر اول بیانگر نوعی اضطراب و تشویش در کلام فارابی است که در برخی موارد خلط بین خیر و سعادت کرده و در برخی موارد نیز ابزار سعادت را با سعادت یکی دانسته است. در تفسیر خوشبینانه هم باید آن را بیانگر ذومراتب بودن سعادت - از منظر او - دانست. البته، باید توجه داشته که ذومراتب بودن سعادت - به صراحت - از نوشته‌های او بدست نمی‌آید؛ بلکه با بررسی دقیق و جامع مطالب

او و چپینش در یک ساختار منطقی می‌توان آن را در این ساختار تنظیم کرد.

فارابی در برخی موارد واژه «عقل» را در معنای حداکثری آن به کار برده است، تا جایی که گاهی معیار او در تعریف از عقل، مشتمل بر حیوانات هم می‌شود. در این تعریف، عقل به عنوان عاملی برای تعیین جذب خیر و دفع شر معرفی شده که تمایزی بین انسان و حیوان قائل نشده است؛ زیرا حیوانات هم قدرت تمیز خیر و شر دارند، ولی از آن تعبیر به «عقل» نمی‌شود. البته، در توجیه این مسئله و حل آن می‌توان به تعریف خاصی از خیر و شر بسنده کرد.

نکته دیگر آنکه اندیشمندان و فیلسوفان بعد از فارابی، تقسیمات وی در مورد عقل را تماماً نپذیرفتند و تغییراتی در تعاریف و تقسیمات آنها از عقل وجود دارد. وجود تغییرات در تقسیم‌بندی عقل از منظر آنها، گویای آن است که اندیشه اخلاقی فارابی دست کم از منظر آنها کامل نبوده و قابلیت ارتقا داشته است. از جمله فیلسوفانی که بیشترین تأثیر را از فارابی گرفته، بوعلی سینا است. او در تبیین عقل و اقسام آن، نوآوری خاص خود را دارد. عقل قدسی از مبانی اخلاقی ابن سینا است که مؤثر در نظریه سعادت اوست. او کارکردهای خاصی را برای این نوع از عقل در نظر گرفته است. «حدس» نیز از جمله مباحث مهمی است که در اندیشه معرفتی ابن سینا راه باز کرده است، اما جایی برای عقل قدسی و معرفت حدسی در اندیشه فارابی یافت نمی‌شود (نک: خادمی، ۱۳۹۶). بحث از جایگاه «حدس» در عقل قدسی و تفاوت آن با قوه مخیله در اندیشه فارابی و تبیین نقش هر یک از این دو در بحث نبوت از مباحث مهمی است که نیاز به بحث پژوهشی مستقل دیگر دارد. با تبیین بحث سعادت و مراتب دستیابی نفس به آن، بیشتر این مطلب به ذهن تداعی می‌شود که فارابی به دنبال بیان راهکاری برای رسیدن فرد به سعادت است و سعادت فردی تقویت می‌شود؛ در حالی که فارابی معتقد به سعادت جمعی بوده و مکرر آن را مطرح کرده است. وی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله - به تفصیل - به این دیدگاه پرداخته است؛ (نک: فارابی، بی‌تا). بنابراین، این سؤال به ذهن می‌آید که چگونه می‌توان چنین معرفتی را در سطح جامعه پدید آورد تا امکان اتصال به عقل فعال برای همگان فراهم شود و نکته مهم‌تر آنکه اگر افراد جامعه نتوانند یا نخواهند به این مرتبه از معرفت عقلی دست پیدا کنند - که به دلیل نقصان در مقتضی و وجود موانع هم دست نخواهند یافت - نه تنها سعادت جمعی، بلکه سعادت فردی نیز معلق باقی خواهد ماند. از سویی دیگر، فارابی معتقد است توانمندی افراد در کسب معرفت به یک اندازه نبوده و انسان‌ها فطرتاً و بالطبع دارای قوا و استعدادهای متفاوتی در جهت کسب معقولات هستند. بر این اساس، حصول سعادت برای همگان امکان نداشته و عملاً تحقق چنین سعادت‌تی در دنیا - اگر نگوئیم غیر ممکن است - بسیار دشوار است.

نتیجه گیری

فارابی از جمله اندیشمندان مسلمانی است که مباحث اخلاقی وی منطبق بر مبانی عقلی اوست. نظریه اخلاقی او مبتنی بر نفس شناسی و قوای آن شکل گرفته است. او غایت اخلاق را سعادت دانسته و معرفت را ابزاری مهم در کسب سعادت می داند. فارابی، غایت اخلاق را سعادت دانسته و آن را امری ذومراتب تبیین کرده که از مراتب نزولی شروع شده و قابلیت دارد که به یاری فیض عقل فعال به مراتب بالای سعادت نیز صعود کند.

او همچنین «معرفت» را اولین و مهم ترین گام، برای دستیابی به سعادت می داند. معلم ثانی، گرچه نخستین منبع معرفت را حواس می داند، اما ارزش و اعتباری برای آن در کسب سعادت قائل نیست و پس از رد اعتبار این نوع از معرفت، کمال نفس را در گرو معرفتی می داند که در مراحل مختلف بواسطه قوه ناطقه حاصل شود. فارابی بر این باور است که هرگاه معقولات بالقوه، بالفعل می شوند، یک نحوه اتحادی بین معقولات بالفعل و عقل بالفعل پدید می آید؛ در این مرحله معنای عاقل بالفعل، عقل بالفعل و معقول بالفعل یکی است. این از مراحل اولیه معرفت است که توسط قوه ناطقه کسب می شود. بحث از معرفت به فضائل و ردائل اخلاقی توسط قوه عقل انسان نیز در این بخش قابل طرح است.

فارابی بر این باور است که شناخت سعادت، عاملی است که باعث می شود انسان به دنبال کسب آن برود. از منظر او، آنچه باعث تغییر غایت ها می شود که برخی به سعادت حقیقی دست پیدا کرده و برخی دیگر حرکتشان به سعادت ظنی و غیر حقیقی پایان می یابد، تنها در تفاوت در شناخت سعادت و تعریف از آن است. او علاوه بر ضرورت معرفت به فضائل، تقید عملی به آنها را نیز در این مرحله شرط دانسته و می گوید: تنها افرادی که به سعادت حقیقی معرفت و شناخت دارند و همچنین نسبت به معرفت خود، تقید عملی نیز دارند. این گروه، انسان های فاضل هستند و اجتماع آنها، نیز در مدینه فاضله است. فارابی مرحله بعدی از حقیقت وجودی سعادت را اتصال به عقل فعال و مفارق شدن از عالم ماده می داند و معتقد است نفس در این مرحله میرا از جسم و ماده شده و قابلیت دارد همواره بر این حال، باقی بماند.

او عقل فعال را همچون خورشیدی می داند که به چشم، نور می بخشد؛ با این بیان عقل فعال - از منظر او - نه تنها ابزاری برای کسب معرفت، بلکه موضوع آن نیز به حساب می آید. قوه متخیله نیز طریق دیگری برای کسب سعادت است. او معرفت از طریق قوه متخیله را هم شأن معرفت عقلی دانسته و معتقد است هر گاه قوه تخیل، بتواند خود را از مشغولیت عقل و حواس آزاد نماید، قابلیت

اتصال به عقل فعال را پیدا می‌کند. فارابی، «وحی» را با همین مبنا تبیین نموده و معتقد است که نبی - دهم از طریق قوه عقل نظری و عقل عملی - به کمال رسیده و همچنان توانسته از طریق قوه متخیله نیز به عقل فعال متصل شود. بر این اساس، چون نبی توانسته دو بُعد معرفتی را طی نماید، مرتبه سعادت او بالاترین مرتبه بوده و همین امر وجه تمایز نبی و حکیم به حساب می‌آید. فارابی، نوآوری‌هایی در بحث اخلاق - بویژه بحث سعادت و ارتباط آن با معرفت - دارد که در کنار آن، نکات قابل تاملی نیز وجود دارد. اطلاق سعادت به امور مختلف، اضطراب معنایی است که در اندیشه اخلاقی فارابی به چشم می‌آید.

در بحث از دستیابی به سعادت نیز او از یک سو، تعریف فلسفی عرفانی از سعادت قصوی دارد که دستیابی به آن را بسیار دشوار ساخته و از سوی دیگر، حصول سعادت را در گرو سعادت جمعی می‌داند که بر این مبنا، دستیابی به سعادت قصوی در دنیا عملاً بسیار دشوار یا ناممکن می‌شود.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: انتشارات حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا. تهران: نشر مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). النفس من الشفا. (تحقیق حسن زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب قم.
- اشجاری، مرتضی. (۱۳۹۰). سعادت و رابطه آن با معرفت و عبادت از دیدگاه ابن سینا. نشریه پژوهش های فلسفی. (۸)۵.
- ایمانی، محسن؛ بابائی، محمد اسماعیل. (۱۳۸۷). ارزش شناسی فارابی و دلالت های آن در تربیت اخلاقی. فصلنامه علمی تربیت اسلامی، ۷(۳)، ۸۱-۱۰۴.
- آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵). الفارابی فی حدوده و رسمه. بیروت: انتشارات عالم الکتاب.
- بلبلی قادیقلایی، سمیه؛ پارسانی، حمید. (۱۳۹۳). نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی. ۲(۲)۲.
- حسان محمدی، زهرا. افضل، علی. (۱۴۰۰). تبیین جایگاه وجودی و معرفتی عقل فعال از نظر ابن سینا و ملاصدرا. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی. (۱۰)۱.
- خادمی، عین الله. (۱۳۹۶). پوشیدن جویباری عارفه. چپستی و کارکردهای عقل قدسی از منظر ابن سینا. پژوهش های فلسفی. (۱۱)۲۰.
- خلکان، محمد بن. (۱۳۷۵). وفيات الاعیان و ابناء الزمان. دارالاحیاء التراث العربی.
- صلواتی، عبدالله؛ مروجان، محمد رضا. (۱۴۰۰). معرفت و پیوند آن با فضیلت و سعادت در نگاه افلاطون. دوفصلنامه کاوش فلسفه دین. (۱)۱.
- الفاحوری، حنا؛ الجرج، خلیل. (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. (ترجمه: عبدالحمید آیتی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۱). تعلیقات. (تحقیق: جعفر آل یاسین). تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۹). اندیشه های اهل مدینه الفاضله. (ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۹۸). عیون المسائل. تهران: مرکز پژوهش های میراث مکتوب تهران.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۴۰۳). تحصیل السعاده. (تحقیق: جعفر آل یاسین). بیروت: دارالاندلس.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۴۰۵). فصوص الحکم. (تحقیق: محمد حسن آل یاسین). تهران: انتشارات بیدار.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۳۸). رساله فی العقل. (تصحیح: موریس بویچ). لبنان: بیروت.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۶۴). السیاسة المدنیة. (تحقیق: فوزی متری نجار). بیروت: مطبعة الكاتولیکية.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۷۱). فصول منتزعه. (تحقیق: فوزی متری نجار). بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۸۷). التیبه علی سبیل السعاده. (تحقیق: سبحان خلیفاه). عمان: کلیة الادب. قسم الفلاسفة الاردنیة.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۹۰). الحروف. (تحقیق: محسن مهدی). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ابونصر محمد. (بی تا). رساله فی جواب من سئل عنه. بیروت: دارالمشرق
فارابی، ابونصر محمد. (بی تا). آراء اهل المدینه الفاضله و مضاءاتها. (قدم له و علق علیه البیر نصری نادر). (الطبعه
الثلاثه). بیروت.

مقدم، سعید. (۱۳۹۴). جامعه شناسی اخلاق در اندیشه فارابی. فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی. ۱. پیاپی ۲۵
وفایی، اعظم. (۱۳۹۱). تحلیل و ارزیابی اندیشه اخلاقی فارابی. ۳(۳). پیاپی ۷.
هاشمی، فاطمه. نوروژی، رضا علی. (۱۳۸۹). تحلیلی بر تربیت اخلاقی از دیدگاه فارابی. معرفت اخلاقی. ۲(۵).

