

تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی

عین الله خادمی^۱

چکیده

مسأله سعادت از مسائل بنیادی اخلاق و فلسفه اخلاق از دیر زمان تاکنون است و مورد توجه اندیشمندان و مکاتب مختلف اخلاقی بوده است. فارابی آن را به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند و در نگرش او سعادت حقیقی امری بسیط نیست، بلکه مفهوم مرکب است و غایه الغایات، خیر لذاته، خیر مطلق، خیر غایت تام است و لذت آن از نوع لذت معقول و دراز مدت است. اراده به معنای اختیار، قوه ناطقه نظری و فطرت مشترک شرط لازم سعادت هستند نه شرط کافی و تحقق سعادت به برنامه‌ریزی نیاز دارد و سعادت حقیقی امری مشکک است و بالاترین مرتبه آن قرب وجودی به خداست و همین امر اخیر مؤید تأثر فارابی از متون دینی است.

کلیدواژه‌ها: سعادت، خیر، غایه الغایات، لذت، فطرت، اراده.

۱. دانشیار دانشگاه شهید رجایی تهران.

۱. طرح مسأله

مسأله سعادت، یکی از مباحث بنیادی اخلاق و فلسفه اخلاق از دیر زمان تاکنون است. این مسأله نه تنها ذهن متفکران بزرگی مثل سقراط، افلاطون و ارسطو را از دیرباز به خود معطوف نموده است، بلکه تا زمان معاصر نیز به صور مختلف، توجه شخصیت‌ها و مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا را به خود جلب کرده است. (ارسطو، ۱۳۸۱، ۵۰-۸۶، برتراند راسل، ۱۹۸۰، ۱۱۹-۱۹۵، فردریک کاپلستون، ۱۳۶۲، ۱۷۱-۱۷۳، ادموند بینکانس، ۲۶-۲۱، السدیر مک ایتتایر، ش ۱۳-۱۴، ۲۸۷، (Richard.B.Brandt, 1972, 3/413-414, J.P.Griffin, 1998, 4/227-229).

فیلسوفان اخلاق، مکاتب اخلاقی را از جهات متعدد^۱ طبقه‌بندی کرده‌اند، ولی از یک جهت می‌توان مکاتب اخلاقی را به دو دسته کلی غایت‌گرا^۲ و وظیفه‌گرا^۳ تقسیم کرد. همه فیلسوفان اخلاقی که در مکتب اخلاقی‌اشان موقعیت ویژه‌ای برای سعادت قائل هستند - براساس این تقسیم‌بندی جزء فیلسوفان غایت‌انگار محسوب می‌شوند - و سعادت‌گروان نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند.^۴ همه آن‌ها در این نکته که مسأله سعادت، حداقل یکی از مهم‌ترین مسائل جدی زندگی است، با یکدیگر توافق نظر دارند.

موضوع سعادت را از زوایای مختلف می‌توان مورد کندوکاو قرار داد، ولی مسأله اصلی این

۱. برخی مکاتب اخلاقی را براساس ملاک زمان تأسیس و پیدایش مکاتب و برخی دیگر مکاتب اخلاقی را براساس اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی به توصیفی و غیر توصیفی و برخی براساس غایت یا وظیفه به گونه‌ای دیگر تقسیم بندی کرده‌اند. (ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، صص ۴۵-۱۸۳، ژکس، فلسفه اخلاق (حکمت عملی)، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، محمود فتحعلی، سعادت در فلسفه اخلاق، معرفت، زمستان ۷۴، ش ۱۵، ص ۴۱، محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، صص ۵۳-۱۱۶، مجتبی مصباح، فلسفه اخلاق، صص ۴۷-۱۲۴).

2. Teleologist

3. Deontologist

۴. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، صص ۹۹-۱۰۰؛ زهره برقعی، سعادت در فلسفه اخلاق، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۸-۱۷، ص ۱۸۸.

پژوهش، تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی است. شرط کامیابی در تحلیل این مسأله آن است که به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود.

فارابی سعادت را چگونه تعریف کرده است؟ اقسام سعادت از دیدگاه فارابی چیست؟ جایگاه بحث سعادت در منظومه فکری فارابی کجاست؟ چه رابطه‌ای میان خیر و لذت و سعادت و وجود دارد؟ رابطه میان سعادت با اراده، قوای نفس و فطرت چگونه است؟ آیا میان سعادت و برنامه‌ریزی ارتباطی وجود دارد؟ سعادت از دیدگاه فارابی امری متواطی است یا مشکک؟ بالاترین درجه سعادت (سعادت قصوی) از دیدگاه فارابی چیست؟

۲. گزارش درباره نظریه فارابی درباره معنای سعادت

ما در گام نخست پژوهش، دیدگاه فارابی درباره سعادت را گزارش اجمالی می‌کنیم و در گام پسین به تحلیل نظریه فارابی می‌پردازیم. از آن جهت که تعریف سعادت زمینه را برای سایر مباحث مرتبط با سعادت فراهم می‌کند، بحث را با تعریف سعادت آغاز می‌کنیم.

۲-۱. تعریف سعادت از دیدگاه فارابی

فارابی سعادت را چنین تعریف می‌کند:

سعادت غایتی است که هر انسانی در جهت دستیابی بدان تشویق و برانگیخته می‌شود و جهت فراچنگ آوردن آن جد و جهد بلیغ می‌کند، زیرا بر آن باور است که سعادت نوعی کمال است. فارابی مدعی است که این تعریف، به سامان و ایده‌آل و در نهایت شهرت است، به همین جهت نیاز به افزودن چیزی دیگر ندارد.

هر کمال و غایتی که اسباب انگیزش را در انسان فراهم می‌کند، حیثیت برانگیزندگی آن به جهت واجد بودن و اشتغال بر خیر است. پس آن کمال و غایت به ناچار مؤثر است. از طرفی می‌دانیم غایاتی که واجد خیر تأثیرگذارند و اسباب انگیزش را در انسان فراهم می‌کنند، بسیار فراوان هستند، اما سعادت مفیدترین و با ارزش‌ترین خیرات مؤثر است. با این بیان، این حقیقت ظهور می‌یابد که سعادت از بین خیرات، عظیم‌ترین آنها، و از میان امور مؤثر، کامل‌ترین غایتی است که انسان با شعف فراوان در صدد فراچنگ آوردن آن است.

در ادامه، فارابی خیرات تأثیرگذار را به دو قسم لذاته و لغيره تقسیم می‌کند. مراد از خیرات مؤثر لغيره، خیراتی هستند که واسطه رسیدن به غایات دیگری هستند، مثل ریاضت و

خوردن دارو، اما خیرات مؤثر لذاته، خیراتی هستند، که واسطه جهت رسیدن به غایات دیگر نیستند، بلکه فی نفسه مطلوب هستند.

فارابی بر این باور است که خیرات لذاته در قیاس با خیرات لغیره، از ارزش و کمال والاتری برخوردار هستند. او در تقسیم ثانوی خیرات لفسه را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. برخی از خیرات لفسه، ممکن است در برخی اوقات برای فراچنگ آوردن امور دیگر، واسطه شوند، به‌عنوان مثال ممکن است کسی بخواهد از طریق علم، به ثروت، شهرت ... برسد.

۲. اما برخی از خیرات لفسه، هرگز واسطه برای رسیدن به امور دیگر نمی‌شوند. این قسم خیرات، اعظم و اکمل همه خیرات هستند.

فارابی بر این باور است که سعادت جزء قسم اخیر خیرات و اعظم و اکمل خیرات است. (فارابی، ۱۹۹۲: ۲۲۸-۲۲۹).

فارابی در کتاب «سیاست المدینه» نیز سعادت را چنین تعریف می‌کند: سعادت همان خیر مطلق است؛ همه اموری که در طریق رسیدن به سعادت مفید هستند، خیر محسوب می‌گردند؛ اما خیر بودن آنها، بذاته و لذاته نیست، بلکه از جهت منفعتی که در دستیابی به سعادت دارند، خیر هستند و برعکس همه اموری که به هر نحوی مانع دستیابی به سعادت شوند، به صورت مطلق شر هستند. (همو، ۱۳۶۶: ۷۲)

همو در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» نیز سعادت را چنین تعریف می‌کند:

سعادت امری است که لذاته خیر و مطلوب است و جزء اموری نیست که به طور مطلق یا در برخی اوقات مطلوب بالغیر و وسیله وصول به چیز دیگری باشد. اصولاً امری بزرگتر و مطلوب‌تر از سعادت وجود ندارد، تا سعادت واسطه‌ای برای فراچنگ آوردن آن واقع شود. آن افعال ارادی که آدمی را در وصول به سعادت منفعت می‌رساند، افعال زیبا هستند و هیئات و ملکاتی که افعال جمیل از آنها صادر می‌شود، فضائل هستند. البته خیر بودن و فضایل بودن افعال جمیل بالذات نیست، بلکه بدان حیثیت است که واسطه دست یابی به سعادت هستند. (همو، ۱۹۹۹: ۴۶)

فارابی در موضع دیگر «آراء اهل المدینه الفاضله» سعادت را چنین تعریف می‌کند:

سعادت عبارتست از آن که صیوررت و تحولی در کمال نفس صورت بگیرد که در قوام

خودش بی‌نیاز از ماده گردد و به مرتبه عقول مفارقه و عقل فعال برسد. (همان). پس از آشنایی با تعریف سعادت از دیدگاه فارابی، اقسام سعادت از دیدگاه او را بیان می‌کنیم.

۲-۲. اقسام سعادت

فارابی سعادت را به دو قسم، سعادت مظنون و سعادت حقیقی تقسیم می‌کند و به جای ارائه تعریف ماهوی از دو قسم سعادت، به تعریف مصداقی اکتفا می‌کند و دستیابی به ثروت، کرامت و لذات در دنیای خاکی را جزء سعادت مظنون معرفی می‌کند و می‌گوید سعادت حقیقی، از طریق انجام امور خیر و افعال زیبا و اتصاف به فضایل به دست می‌آید. (همو، ۲۰۰۲: ۲۸۰). فارابی در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» ذیل بحث درباره مدینه‌های جاهلیه، آرای آنها را درباره سعادت بیان می‌کند که در واقع براساس دیدگاه فارابی این امور نیز جزء سعادت مظنون هستند نه سعادت حقیقی.

از دیدگاه فارابی مدینه جاهلیه دارای شعب مختلف ضروری، مبدله، ساقطه، کرامیه و جماعیه است و هریک از این شعب مصداق مختلفی برای سعادت معرفی می‌کنند. این مصداق عبارتند از:

۱. گروهی از مردم مدینه جاهلیه بر این باورند که خیر و سعادت در آن است که انسان بر طوایف دیگر غلبه کند و آنها را با اعمال زور آشکار یا حیله و تزویر تحت سلطه خویش درآورد.
۲. گروهی دیگر بر این باور هستند که در دنیای کنونی، فضیلت‌ها و افعال پسندیده‌ای وجود دارد که انسان‌ها باید در صدد اتصاف و تحقق آنها باشند، تا پس از مرگ به سعادت نائل شوند.

۳. برخی دیگر بر این باور هستند که وجود حقیقی موجودات در همین عالم مادی حاصل است، اما چون با امور دیگر در آمیخته شده‌اند، آنها را فاسد کرده و از تعقل شایسته باز داشته است.

هر دو گروه دوم و سوم معتقدند که این وجود مشاهد باید باطل گردد، تا آن وجود اصلی - نفس - نمایان شود و اقتران نفس با کالبد، امری غیر طبیعی است که اسباب این همه فاسدها را مهیا می‌کند. پس راه رسیدن به سعادت رهایی از بدن خاکی است.

۴. گروه چهارم بر این باور هستند که وجود بدن برای انسان امر طبیعی است، اما

عوارضی که بر نفس عارض می‌شود، برای انسان طبیعی نیست. اینها معتقدند که راه رسیدن به سعادت حقیقی این است که همه عوارض نفسانی مثل غصب، شهوت و... ناپود شود.

۵. گروه پنجم، نظریه گروه چهارم را به صورت مطلق نمی‌پذیرند و همه عوارض نفسانی را امری قبیح و بد تلقی نمی‌کنند، بلکه تنها شهوت و غضب و صفات مجانس آن دو را بد می‌دانند و سعادت را در ناپودی این عوارض می‌دانند.

۶. گروه ششم نیز نظریه گروه چهارم را به صورت مطلق نمی‌پذیرند، ولی به جای شهوت و غضب، عوارضی مثل غیرت و بخل و مشابه آن را بد می‌دانند و سعادت را در ناپودی این عوارض می‌دانند. (همو، ۱۹۹۹: ۸۰-۸۳).

۳. تحلیل دیدگاه فارابی

قبل از تحلیل دیدگاه فارابی پسندیده است، ابتدا با جایگاه بحث سعادت در منظومه فکری فارابی آشنا شویم.

۳-۱. جایگاه بحث سعادت در منظومه فکری فارابی

سعادت یکی از بنیادی‌ترین مسائل در نظام فکری فارابی است، به همین جهت او در کتب و رسائل مختلف خویش، در ذیل مباحث مختلف به کندوکاو درباره این مسأله خطیر پرداخته است.

فارابی در رساله «فیما یصح و مالایصح من احکام النجوم» (۱۹۹۲، ۲۹۷) در ذیل بحث احکام نجوم و در رساله «فصول منتزعه» (۶۲) ذیل بحث معنای حکمت به صورت استطرادی درباره سعادت بحث می‌کند. همچنین در «تجرید رساله الدعای القلییه» (۱۰) و در «عیون المسائل» (۷۵) در ذیل بحث وضعیت نفوس بعد از مفارقت از بدن، به صورت مختصر درباره سعادت سخن می‌گوید. او در رساله «فی اثبات المفارقات» در دو موضع درباره سعادت بحث کرده است. او در ابتدای این رساله درباره ویژگی مفارقات بحث می‌کند و چهار ویژگی برای آنها ذکر می‌کند و به عنوان ویژگی چهارم به بحث درباره سعادت می‌پردازد و دیگر در پایان رساله، در ضمن بحث درباره وضعیت نفوس بعد از مرگ، بحث سعادت را مطرح می‌کند و به کندوکاو درباره آن می‌پردازد.

فارابی در کتاب «المله» (۵۳-۵۴، ۵۹) و «احصاء العلوم» (۷۹-۸۰) در ذیل معرفی علم

مدنی به صورت مختصر به بحث درباره سعادت می‌پردازد. او علم مدنی را به دو جزء تقسیم می‌کند. یک قسمت مشتمل بر تعریف سعادت و تمییز بین سعادت حقیقی و غیر حقیقی (مظنون به سعادت) و همچنین شامل احصاء افعال، سیرت‌ها، اخلاق و ملکات است و جزء دیگر شامل ترتیب خصائل، شیم و سیرت‌های فاضله در مدینه‌ها و امت‌هاست و در آن از فعالی بحث می‌شود که ضابط مدن و ریاست‌های فاضله است و از وجوه تدابیری که در مدینه‌های جاهله اعمال می‌شود، زیاد بحث می‌شود.

او در کتاب مهم «آراء اهل المدینه الفاضله» در دو موضع یکی در ذیل مباحث قوای نفس به صورت مختصر (۳۴-۳۷) و دیگر در ذیل بحث مدینه فاضله به صورت مفصل‌تر از سعادت بحث می‌کند. در دو کتاب بسیار مهم «السیاسه المدنیه» (۷۲-۸۷) و «تحصیل السعاده» (۱۱۹، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۷۰-۱۷۸) نیز در ذیل بحث نظامات اجتماعی مدینه فاضله به صورت بالنسبه مفصل درباره سعادت بحث کرده است. او همچنین در کتاب «التنبیه علی السبیل السعاده» کل رساله درباره سعادت و ملحقات آن بحث کرده است.

نکته: در میان متفکران مسلمان، بیش از همه نگرش اجتماعی فارابی بر منظومه فکری‌اش - از جمله در بحث سعادت - سیطره دارد. به همین جهت گرچه در مکتوبات مختلف خویش درباره مسأله سعادت به صورت مجمل یا مفصل بحث کرده است، مفصل‌ترین، دقیق‌ترین و جدی‌ترین مباحث درباره سعادت را در ذیل مباحث اجتماعی مطرح کرده است و به نقش حاکم و حکومت در فراچنگ آوردن سعادت توجه زاید الوصف نموده و درباره نقش و شرایط حاکم مطلوب و بسامان جهت ایجاد سعادت در جامعه به صورت مفصل بحث کرده است. (فارابی، ۱۹۹۹: ۵۳-۶۰؛ همو، ۱۳۶۶: ۷۷-۸۷)

علاوه بر این فارابی جماعات را به دو قسم کامل^۱ و غیر کامل تقسیم می‌کند و بر این باور است در جماعت غیر کامل - مثل منزل، که قادر به رفع حوائج خود نیستند - امکان

۱. مراد فارابی از جماعت کامل، جماعتی است که می‌تواند نیازهای خویش را برطرف کند و مرادش از جماعت غیر کامل جماعتی است که نمی‌تواند نیازهای خویش را برطرف کند. (فارابی آراء اهل المدینه الفاضله، ۵۳).

دستیابی به سعادت وجود ندارد و کوچکترین اجتماعی که در آن نیل به سعادت وجود دارد، مدینه است و در صورتی که مدینه‌های فراوان با یکدیگر روابط تنگاتنگ داشته باشند، در این صورت امکان دستیابی به سعادت قصوی وجود دارد.

فارابی در واقع سعادت فردی را جدا از زندگی مدنی یا زندگی در میان امت مورد بحث قرار نمی‌دهد و به نظر او ملاک تشخیص سعادت حقیقی از سعادت مظنون این است که مشخص شود فرد عضو مدینه فاضله یا جاهله است و نیل به سعادت منوط به این است که در جامعه حکیم حکومت کند و به نظر او فن سیاست روش مطلوب زندگی را می‌آموزاند و اعمال را تحت نظم می‌آورد و نیل به سعادت را ممکن می‌سازد.

به نظر فارابی، حد فاصلی میان اخلاق و سیاست نیست؛ هر دو جزء علم مدنی هستند، اما اخلاق بیشتر به بحث نظری می‌پردازد و سیاست با تحقق افعال ارادی انسان سر و کار دارد و چون این افعال از اختیار شخص ناشی می‌شود و اساس این اختیار، معلومات مربوط به خیر و شر، حقیقت و خطا، فضیلت و رذیلت است، لذا تفکیک آنها از یکدیگر صحیح نیست (داوری، ۱۳۵۴: ۹۲-۹۳، ۱۰۷).

پس از تعیین جایگاه بحث سعادت در نظام فکری فارابی، برای تحلیل معنای سعادت باید ارتباط میان سعادت و مفاهیمی مثل خیر، لذت و... را مورد بررسی قرار دهیم.

۲-۳. رابطه میان خیر و سعادت

برای فهم رابطه میان خیر و سعادت باید ابتدا با معنا و اقسام خیر آشنا شویم و در گام پسین مشخص نماییم کدامیک از اقسام خیر با سعادت متساوق هستند و کدامیک با سعادت ارتباطی ندارند. فارابی خیر را چنین تعریف می‌کند:

خیر در هر چیزی آن عاملی است که اسباب انگیزش را در او فراهم می‌کند و رتبه و حقیقت وجودی‌اش به واسطه آن به مرحله اتمام می‌رسد. (فارابی، التعليقات: ۳۸۶) و در موضع دیگر فارابی خیر حقیقی را با وجود مساوق می‌داند و می‌گوید: خیر حقیقی همان کمال وجود - یعنی واجب الوجود - و شر حقیقی نیز فقدان کمال و وجود است. (همان: ۳۸۵)

برای خیر اقسام مختلفی ذکر کرده‌اند که اهم آنها عبارتند از:

۳-۲-۱. تقسیم خیر به مطلق و نسبی

مراد از خیر مطلق، خیری است که فی نفسه مد نظر باشد و به عنوان ابزار و واسطه‌ای برای رسیدن به چیز دیگر مدنظر نباشد. به بیان دیگر خیر مطلق آن معنی است که مقصود از وجود موجودات، آن است و غایت همه غایت‌هاست. ارسطو از خیر مطلق به خیر اعلی یاد می‌کند و می‌گوید: آن خیری است که همه خیرهای جزئی به دنبال آن هستند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۳)

مراد از خیر نسبی (مضاف) خیری است که فی نفسه مد نظر نباشد، بلکه به عنوان ابزار و واسطه‌ای برای رسیدن به چیز دیگر است. یا به بیان دیگر، خیرات نسبی، اموری هستند که در رسیدن به غایت، مفید واقع می‌شوند. ارسطو از خیر نسبی به خیر جزئی یاد می‌کند و می‌گوید: آن چیزی است که همه چیز به سوی آن گرایش دارد و در واقع غایت است. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۵؛ خواجه نصیر، ۱۳۷۳: ۸۱-۸۲). به عنوان مثال اگر خیرات را نسبت به سه قوه شهوت، غضب و عقل بسنجیم، در نزد قوه شهوانی خوراک ملایم و پوشاک مناسب، خیر است و در نزد قوه غضبیه، پیروزی و چیرگی خیر است و عقل نیز به دو قسم - عقل نظری و عملی - تقسیم می‌شود. در نزد عقل فطری شناختن حق از باطل، خیر است و در نزد عقل عملی شناختن امور زیبا و جمیل و عمل به مقتضای آن خیر است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳/۳۴). فارابی بر این باور است که سعادت خیر مطلق است، نه خیر نسبی.

۳-۲-۲. تقسیم خیر به غایات و غیر غایات

خیرها را از جهت دیگر می‌توان به خیرهایی که غایات هستند و خیرهایی که غایات نیستند، تقسیم کرد. خیرات غایات نیز به دو قسم تام و غیر تام تقسیم می‌شود. مراد از خیرات غایات تام، اموری است که انسان در صورت وصول بدانها، به ازدیاد و افزایش نیاز ندارد. سعادت مصداق اتم خیر غایت تام است. خیرات غایات غیر تام، اموری است که انسان در صورت دستیابی بدانها، همچنان طالب ازدیاد و افزایش است، مثل صحت و مالداری.

مراد از خیراتی که غایات نیستند، خیراتی است که انسان به آنها به عنوان غایت و غرض نمی‌نگرد، بلکه نسبت به آنها نگاه ابزاری دارد، مثل معالجه، تعلیم و ریاضت (ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۸۹؛ خواجه نصیر، اخلاق ناصری، صص ۸۱-۸۲؛ فارابی، فصوص الحکمه، هشتاد و سه).

۳-۲-۳. تقسیم خیر به لذاته و لغیره

خیر لذاته، امری است که واسطه برای رسیدن به امور دیگر واقع نمی‌شود، مثل سعادت. خیر لغیره، امری است که واسطه برای رسیدن به غایت دیگر واقع می‌شود مثل ریاضت و خوردن دارو (فارابی، فصوص الحکمه، هشتاد و سه ...). فارابی یادآور می‌شود، برخی از خیرات لذاته (لنفسه) ممکن است در برخی اوقات برای فراچنگ آوردن امور دیگر واسطه واقع شوند، مثلاً کسی بخواهد از طریق علم، به ثروت، شهرت، و... برسد، اما برخی از خیرات لنفسه (لذاته)، مثل سعادت هرگز واسطه برای رسیدن به امور دیگر واقع نمی‌شوند. در مجموع از نظر فارابی میان سعادت و برخی از معانی خیر مثل خیر مطلق، خیر غایت تام، و خیر لذاته، ترادف، بلکه به معنای دقیق‌تر تساوق وجود دارد؛ زیرا این گونه خیرات سبب کمال وجودی یا عین کمال وجودی هستند. و میان سعادت و برخی از معانی دیگر خیر مثل خیر نسبی، و خیر غایات و خیر غیر غایات و خیر لغیره تباین وجود دارد.

۳-۳. رابطه لذت و سعادت

فارابی لذت را چنین تعریف می‌کند: هر ادراکی از سه حالت خارج نیست، یا ادراک امر ملایم است یا ادراکی امر غیر ملایم، 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 - (فصوص الحکم: ۶۴).

در ادامه فارابی می‌افزاید: برای هر ادراکی کمالی است، و لذت کمال در ادراک اوست. (همان: ص 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 غیر فوری (نهایی) تقسیم می‌کند و می‌گوید: به تبع لذت، رنج و اذیت نیز به معقول و محسوس و فوری و غیر فوری قابل تقسیم است.

افعال انسان‌ها از حیث لذت یا رنج آفرینی به دو گونه تقسیم می‌شود: برخی از افعال لذت یا رنج داشتن را در پی دارند، مثل رنج ناشی از سوختن و برخی لذت یا رنج موقتی را به همراه دارند. البته این لذت و رنج ممکن است طبیعی باشد مثل لذت خوردن و رنج گرسنگی و گاهی ممکن است ناشی از اعتقاد به شریعت باشد، مثل عمل زنا که از لحاظ

طبیعی لذت آفرین، اما از حیث اعتقاد شرعی امری رنج آفرین است.

برخی از افعال زیبا هستند که به صورت مقطعی و زودگذر رنج را به همراه دارند، اما در دراز مدت و نهایت لذت را در پی دارند و همچنین بالعکس برخی افعال قبیحی هستند که لذت زودگذر، اما رنج دراز مدت را به همراه دارند. اگر به خاطر لذت فوری میل به فعل قبیحی در ما ایجاد شد، باید رنج دراز مدت آن را به یاد آوریم، تا از آن منصرف شویم و برعکس اگر به خاطر رنج زودگذر، به ترک فعل زیبا تمایل پیدا کردیم، باید لذت دراز مدت آن را به خاطر آوریم، تا بدان کار تمایل پیدا کنیم. فارابی می‌افزاید: از جهت دیگری می‌توان لذت و رنج را به اعرف و اخفی تقسیم کرد. لذات و آلام اعرف همان لذات و آلام زودگذر و محسوس هستند و لذات و آلام اخفی، اموری هستند که در کوتاه مدت لذت و رنج آنها عیان نمی‌گردد، بلکه در دراز مدت قرین لذت یا رنج قابل اعتنایی هستند.

براساس دیدگاه فارابی برای مردان آزاده، لذات و آلام اخفی و اظهر منزلت واحدی دارند. آنها هر وقتی انجام فعل نیکویی را اراده کنند، به راحتی انجام می‌دهند و برعکس اگر ترک فعل بدی را اراده کنند آن را به راحتی ترک می‌کنند. آنها به خاطر رنج دراز مدت افعال زشت - هرچند رنج آنها اخفی باشد - از لذات زودگذر این افعال منصرف می‌شوند، اما بقیه مردم ممکن است به خاطر لذات زودگذر افعال زشت، به انجام این افعال مبادرت نمایند.

از دیدگاه او آشکارترین لذات و آلام به حواس مربوط است و در میان حواس ظاهری آنچه انسان را بیشتر به سوی خود جلب می‌کند، حس لامسه، بعد حس شامه و سپس ذائقه و حواس دیگر در مراحل پسین واقع می‌شوند. (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة: ۶۹-۷۲)

فارابی بر این باور است که لذت امری ذو مراتب 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 نماید و خداوند در قلب او تجلی یابد. در چنین حالتی می‌توان مدعی شد که انسان بالاترین درجه لذت - لذت قصوی - را فراچنگ آورده است (فارابی، فصوص الحکمه، ۶۵) و می‌توان مدعی شد، که انسان به مرحله سعادت دست یافته است. پس از دیدگاه فارابی سعادت امری لذت آفرین است، اما لذت آن از نوع لذت محسوس، زودگذر نیست، بلکه از نوع لذت معقول، دراز مدت، پایدار و امری ذو مراتب و مشکک است.

نکته: اگر تعریف فارابی از لذت را با تعریف ابن سینا از لذت مقایسه کنیم چند تفاوت جدی در آن مشاهده می‌کنیم که عبارتند از:

۱. فارابی در تعریف لذت تنها به یک قید - یعنی ادراک امر ملایم - اکتفا کرده است، اما ابن سینا در تعریف خویش از لذت، چندین قید ذکر کرده است.

۲. گرچه ابن سینا نیز مثل فارابی از قید ادراک در تعریف لذت بهره گرفته، اما به جای ادراک امر ملایم، از ادراک کمال سخن می‌گوید.

۳. ابن سینا علاوه بر ادراک کمال و خیر، از وصول و رسیدن به کمال و خیر نیز برای تبیین معنای لذت بهره می‌گیرد.

۴. ابن سینا ادراک و وصول به کمال و خیر را به دو قید - عند المدرك و من حیث هو كذلك - مقید کرده است؛ زیرا ممکن است، یک چیزی نسبت به چیز دیگری کمال و خیر باشد، اما مدرک آن را کمال و خیر تلقی نکند. در این صورت از دریافت و رسیدن به آن لذت نمی‌برد و گاهی به عکس یک چیز نسبت به چیز دیگر کمال و خیر نیست، ولی مدرک آن را کمال و خیر تلقی می‌کند و از آن لذت می‌برد و یا گاهی یک چیز ممکن است از یک جهت کمال و خیر باشد و از جهت دیگر کمال و خیر نباشد، اگر مدرک آن امر را - از آن جهت که کمال و خیر است - در درجه اول ادراک و درجه دوم وجدان نماید، در این صورت لذت خواهد بود. در مجموع چنین به نظر می‌رسد که افزایش این قیود از سوی ابن سینا در تعریف لذت، باعث افزایش دقت و کمال تعریف شده است.^۱

۳-۴. تبیین رابطه میان اراده و 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 می‌کند، مرتبط با مسأله سعادت است. برای تبیین این ادعا باید به صورت مختصر با سه نوع اراده آشنا شویم. براساس دیدگاه فارابی نفس دارای قوای حاسه، متخیله و ناطقه است

۱. ان الله هی ادراک و نیل لوصول ما عند المدرك کمال و خیر من حیث هو كذلك. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ص ۳۲۷).

و هریک از این سه قوه، دارای قوه نزوعیه^۱ مختص به خویش هستند و در سایه همین امر، سه نوع اراده مختلف به شرح ذیل تحقق می‌یابد:

۱. اراده اول: قوه حاسه انسان دارای قوه نزوعیه مخصوص به خویش است. در سایه این قوه، شوقی که ناشی از احساس است، در انسان ایجاد می‌شود، که به آن اراده نخست می‌گویند. ۲. اراده 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 می‌شود که به آن اراده دوم می‌گویند. پس از تحقق اراده اول و ثانی، ممکن است معارف اولیه از ناحیه عقل فعال به نفس انسان افاضه شود.

۳. اراده سوم: قوه ناطقه انسان نیز بسان دو قوه نخست، صاحب قوه نزوعیه مخصوص به خویش است و به موجب این قوه، شوقی که ناشی از تعقل است، در انسان ایجاد می‌شود که به آن اراده سوم می‌گویند.

فارابی می‌گوید: واژه اختیار تنها بر اراده سوم قابل تطبیق است و این اراده سوم برخلاف دو اراده نخست، مختص انسان است - یعنی اراده اول و دوم که ناشی از احساس یا تخیل است، ممکن است در حیوانات غیر ناطق نیز ظهور و بروز یابد - و در سایه اراده سوم است که انسان می‌تواند کارهای پسندیده و ناپسندیده زشت و زیبا انجام دهد و پاداش و کیفر اخروی در سایه این اراده است که معنا می‌یابد. فارابی می‌افزاید مادامی که اراده سوم در انسان تحقق نیابد، سخن از سعادت یا شقاوت انسان، سخن مهمل و بی‌معنا است. تنها در سایه این اراده است که انسان فاعل افعال زشت و زیبا می‌گردد و یا به خلقیات جمیل و قبیح و یا به صفات سعید و شقی متصف می‌گردد. (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۲؛ همو، ۱۹۹۹: ۴۵-۴۷)

با این تبیین مشخص می‌شود که اراده به معنای سوم یا اختیار به عنوان 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 ظهور و بروز سعادت می‌گردد.

۱. قوه نزوعیه، قوه‌ای است که به واسطه آن اشتیاق به چیزی یا تنفر و اکراه از چیزی حاصل می‌شود.

۳-۵. رابطه سعادت و قوای نفس

فارابی در کتاب با ارزش «السیاسه المدنیة» می‌گوید: نفس انسان دارای پنج قوه^۱ - ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعیه، متخیله و حساسه است، اما در میان این قوای مختلف تنها قوه ناطقه نظری است که قدرت ادراک سعادت را دارد، بقیه قوای نفس انسان، یعنی قوه حساسه و متخیله و نزوعیه و حتی قوه ناطقه عملی، قدرت ادراک سعادت را ندارند. قوه ناطقه نظری نیز در همه حالات قدرت ادراک سعادت را ندارد، بلکه تنها در حالتی سعادت را در می‌یابد که بدان عطف و توجه نموده باشد و اگر انسان در تکمیل نفس ناطقه نظری اهمال نماید، نفس ناطقه نظری نمی‌تواند به امر سعادت توجهی بایسته نموده و نسبت بدان آگاهی یابد و متعاقب آن به تعقیب آن بپردازد و به سوی آن حرکت کند و در نتیجه ممکن است امور دیگری - مثل امور سودمند یا لذت بخش یا غلبه و چیرگی بر مردم، یا به دست آوردن کرامت و... که به کمک قوه نزوعیه به دنبال آنها می‌رود - به عنوان غایت و سعادت خویش قرار دهد و با مساعدت قوه نزوعیه، متخیله و حساسه، اموری که شر است از او صادر شود.

فارابی یادآور می‌شود، تنها شناختن سعادت توسط قوه ناطقه نظری کافی نیست، بلکه انسان باید علاوه بر شناخت سعادت توسط قوه ناطقه نظری، آن را غایت و هدف زندگی قرار دهد و شوق مؤکد نسبت بدان در او ایجاد شود و اگر انسان به هر دلیلی سعادت را غایت و

۱. فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله، صص ۳۴-۳۵، درباره قوای نفس انسان، قوه غاذیه را نیز اضافه می‌کند و می‌گوید: اولین قوه نفسانی که تجلی می‌کند قوه غاذیه، سپس قوه حاسه و در مرحله بعد قوه متخیله و در مراحل بعد قوه نزوعیه و ناطقه است.

برای توضیح بیشتر در مورد قوای نفس به منابع ذیل رجوع شود: امام فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، صص ۲۴۷-۲۵۱؛ بهمنیار، التحصیل، صص ۷۴-۷۵۷، صص ۷۸۲-۸۰۶؛ دشتکی شیرازی، اشراق هیاکل النور، صص ۱۲۳-۱۵۱؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، صص ۵۳-۸۷؛ همو، شواهد الربوبیه، صص ۱۸۸-۱۹۵؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، ج ۳، صص ۱۳۰-۱۳۳؛ همان، ج ۳، پرتونامه، صص ۲۶-۳۱، همان، ج ۳، هیاکل النور، صص ۸۷-۸۹، همو، حکمة الاشراق، ج ۲، صص ۲۱۳-۲۱۱؛ مصباح یزدی، شرح الاسفار الاربعه، ج ۸، جزء ۱، صص ۲۵۵-۲۷۲.

هدف زندگی خود قرار ندهد و یا نسبت بدان اشتیاقی نداشته باشد و یا شوق او نسبت بدان سست باشد، امور دیگری را که سعادت حقیقی نیستند، بلکه سعادت موهوم (مظنون) هستند، به عنوان غایت و هدف زندگی خویش قرار دهد و همین انتخاب نادرست، سبب پیدایش شرور می‌گردند. (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۳-۷۴).

پس براساس دیدگاه فارابی قوه ناطقه نظری، به عنوان تنها قوه نفس، قدرت درک معنای سعادت را دارد، و به عنوان شرط لازم و علت ناقصه برای دستیابی به سعادت است.

۳-۶. رابطه میان سعادت و فطرت

یکی از چالش برانگیزترین مباحث در میان انسان شناسان از گذشته تاکنون، بحث طبیعت و سرشت آدمی است. گروهی از انسان شناسان - مثل اگزیستانسیالیست‌ها و طرفداران اصالت اجتماع و نظریه تاریخی بودن انسان - اصل وجود سرشت و طبیعت مشترک را انکار کرده‌اند و برخی از مثبتین، آن را امری غیر قابل شناخت دانسته‌اند (واعظی، ۱۳۷۶: ۶۳-۷۸، رجبی، ۱۳۸۵: ۱۲۱-۱۲۷) فارابی جزء متفکرانی است که قائل به سرشت و طبیعت مشترک در میان همه انسان‌هاست و از آن به عنوان فطرت یاد می‌کند.

او بر این باور است که همه انسان‌هایی که واجد فطرت سالم هستند، یک فطرت مشترکی^۱ دارند که به وسیله آن معارف و معقولات نخستین را می‌پذیرند و در سایه فطرت مشترک سلیم میان همه انسان‌ها است که کارهای مشترک فراوانی از آن‌ها صادر می‌شود. فارابی این فطرت مشترک را - که وجه مشترک میان همه انسان‌های سلیم الطبع است - به عنوان پایه و بنیاد سعادت همگانی معرفی می‌کند.

البته او یادآور می‌شود، در ورای این وجه مشترک میان همه انسان‌ها، هر فردی دارای

۱. در کتب مختلف منطقی، فلسفی و تفسیری معانی مختلفی برای فطرت ذکر شده است. رک: جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، توحید در قرآن، صص ۱۳۰-۱۹۷؛ جعفر سبحانی، منشور جاوید، توحید و مراتب آن، ج ۲، ص ۳۱-۶۰؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، صص ۳۴۵-۳۴۶؛ مظفر، المنطق، ج ۳، صص ۳۲۲-۳۳۳؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۳۲۹-۳۳۱.

ویژگی‌های مخصوص به خود است که در سایر انسان‌ها آن ویژگی‌ها یافت نمی‌شود، به همین جهت افراد در درک و فهم امور از حیث کمیت و کیفیت باهم یکسان نیستند. یکی از پرسش‌های جدی که فراروی مثبتین طبیعت و سرشت مشترک میان همه انسان‌ها وجود دارد، آن است، که آیا اقرار به وجود چنین سرشت مشترکی، منجر به پذیرش جبر نمی‌شود؟ فارابی بدین پرسش پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: سرشت مشترک یا به تعبیر فارابی «فطرت‌های طبیعی» که در نهاد انسان‌ها تعبیه شده است، هیچ کس را به انجام فعلی خاص مجبور نمی‌کند، بلکه این فطرت‌های طبیعی در حکم علت معده برای انجام افعال هستند. او یادآور می‌شود که برای تحقق یک فعل، عوامل مختلفی دخالت دارند و مجموعه آنها در حکم علت تامه هستند و با تحقق علت تامه، صدور فعل ضروری می‌شود، اما با تحقق علت ناقصه هرگز صدور فعل ضروری نمی‌گردد.

فارابی بر این باور است که نقش سرشت مشترک - فطرت‌های طبیعی - در تحقق افعال انسانی، در حد علت معده است. به همین جهت سبب می‌شود که انسان آن کار را بسیار ساده‌تر و آسان‌تر انجام دهد. او در ادامه می‌افزاید هرگاه یک انسان به حال خود واگذاشته شود و عوامل خارجی دیگر وی را به سوی اضرار آن کاروآدار نکند، خود به خود به سوی انجام همان کاری که معد برای آن است کشش پیدا می‌کند و اگر یک عامل و محرک خارجی دیگر، انسان را به سوی ضد فطرت طبیعی، تشویق و تحریف کند، انسان به سوی آن ضد گرایش پیدا می‌کند و با سختی، دشواری و اضطراب آن را انجام می‌دهد.

البته فارابی یادآور می‌شود که حکم اخیر - تحقق افعال ضد فطرت طبیعی با سختی و اضطراب - مطلق نیست، یعنی چنین نیست که همه انسان‌ها، صدور افعال سیئه و ضد فطرت برای آنها امری دشوار و ناپسند باشد، بلکه این حکم در اوایل امر صادق است. اما اگر به صورت مکرر کارهای ضد فطرت از انسانی صادر شود، و این افعال ناپسند در او ملکه گردد و نسبت به این افعال حالت اعتیاد پیدا کند، انجام این افعال برای او آسان خواهد شد و حتی ممکن است تغییر و دگرگونی این ملکات - ضد فطرت طبیعی - امری دشوار و یا در برخی موارد حتی محال باشد.

فارابی در مورد این ادعا مصداقی را ذکر می‌کند و می‌گوید: کسانی که از آغاز تولد

مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن و طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد، مبارزه با این بیماری امری دشوار و شاید محال باشد.

او یادآور می‌شود که فطرت‌های طبیعی در نهاد انسان‌ها به صورت امری بالقوه وجود دارند، نه بالفعل. بدین خاطر، جهت ایفای نقش و کارکرد مثبتشان به ریاضت و تمرین و تقویت به وسیله اراده نیازمند هستند، تا در سایه ممارست بر افعالی که نسبت به آنها معد هستند، آزموده و آموخته گردند. این ریاضت، تمرین و تقویت باید تا بدان حد ادامه یابد که این فطرت‌های طبیعی نسبت به انجام مقتضیات خود به کمال نهایی برسند یا حداقل به کمال نهایی نزدیک گردند.

فارابی می‌گوید: اگر در مدت طولانی تمرین و ریاضت در مورد فطرت‌های طبیعی صورت نگیرد، ممکن است این استعداد نهفته تباه شود، و یا برعکس اگر تمرین و ریاضت در جهت اموری پست صورت گیرد، در این حال آن استعداد از توجه و عادت به افعال برتر و عالی‌تر به سوی افعال پست‌تر گرایش پیدا می‌کند. (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۴-۷۶)

۷-۳. رابطه سعادت و برنامه ریزی

فارابی بر این باور است که سعادت امر اتفاقی نیست و برحسب اتفاق به دست نمی‌آید، به همین جهت اگر کسی افعال زیبا را برحسب اتفاق و بدون اینکه اراده و اختیارش در آن مداخلیتی داشته باشد انجام دهد، نمی‌توان چنین فردی را سعادت‌مند دانست، بلکه سعادت در صورتی تحقق می‌یابد که فرد در همه مدت زندگی‌اش، نه در یک مدت محدودی کارهایش را بر حسب اراده و اختیار و براساس برنامه‌ریزی انجام دهد.

فارابی برای تبیین ادعایش می‌گوید: احوال انسان در طول حیاتش را به طور کلی می‌توان به دودسته [۱. احوالی که مدح و ذم به آنها تعلق می‌گیرد؛ ۲. احوالی که مدح و ذم به آنها تعلق نمی‌گیرد]. تقسیم کرد. سعادت فی الجمله جزء احوالی است که مدح و ذم به آنها تعلق می‌گیرد. سپس فارابی اموری را که مدح و ذم به آنها تعلق می‌گیرد، به سه دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. افعالی که تحقق آنها وابسته به کاربرد اعضای بدن هستند، مثل ایستادن، نشستن، سوار شدن، نگاه کردن، شنیدن.

۲. عوارض نفسانی، مثل شهوت، لذت، فرح، غضب، خوف، شوق، زحمت و...

۳. تمییز با واسطه ذهن.

فارابی در مرحله بعد می‌گوید، این سه دستور امور [افعال بدنی، عوارض نفسانی، تمییز به واسطه ذهن] یا همیشه و در همه اوقات مدح و ذم به آنها تعلق می‌گیرد، یا در برخی مواقع و حالات مدح و ذم به آنها تعلق می‌گیرد. او سپس می‌افزاید: افعالی که قبیح باشند، مذمت می‌شوند و افعالی که جمیل باشند، محمدمت (حمد) و به عوارض نفسانی که شایسته و سزاوار باشند، حمد و ستایش تعلق می‌گیرد و در مورد تمیز ذهن، نیز بر این باور است که اگر «ردی التمییز» باشند، مذمت و اگر «جوده التمییز» باشند، حمد به آنها تعلق می‌گیرد.

و در توضیح «جوده التمییز» می‌گوید: برگزیدن اعتقاد حق یا تقویت قوه تمییز قابل ستایش است و اگر انسانی به مرحله تشخیص در امور معرفتی دست نیابد، قابل مذمت است. البته فارابی این نکته را می‌افزاید که نفی اتفاق در دستیابی به سعادت تنها به حوزه افعال انسانی اختصاص ندارد، بلکه این ادعا شامل هر سه حوزه حیات بشری می‌شود. یعنی انسان برای دستیابی به سعادت در هر سه حوزه - افعال بدنی، عوارض نفسانی و تمییز به واسطه ذهن - نیاز به برنامه‌ریزی دارد. براساس همین دیدگاه است که فارابی به جد یادآور می‌شود که اگر حتی کسی برحسب اتفاق نه بر مبنای قصد و برنامه‌ریزی به اعتقاد حقی دست یابد، چنین فردی را نمی‌توان سعادت‌مند معرفی کرد به بیان دیگر از دیدگاه فارابی انسان سعادت‌مند کسی است که در ساحت‌های سه گانه وجودی اش - افعال انسانی جمیل، عوارض نفسانی جمیل و تمییز جمیل - دو شرط مهم را رعایت کند:

۱. اکتساب و دستیابی به امور سه گانه - پیش گفته - نباید برحسب اتفاق و تصادف

باشد، بلکه باید براساس قصد و برنامه‌ریزی باشد.

۲. اگر انسانی در زمانی خاص افعال جمیل، یا عوارض نفسانی و تمییز جمیل از او صادر

شد، نمی‌توان او را انسان سعادت‌مند دانست، بلکه این ویژگی‌های سه گانه باید در تمام مدت

حیاتش استمرار داشته باشد.

این نکته نیز قابل یادآوری است که شرایط دو گانه - پیش گفته - از نظر فارابی تنها به

بحث سعادت اختصاص ندارد، بلکه در مورد شقاوت نیز صادق است. یعنی در صورتی

می‌توان انسانی را شقی و بدبخت دانست که براساس قصد و اختیار و در تمام مدت حیاتش - از ابتدا تا انتها - افعال قبیح یا عوارض نفسانی قبیح یا تمییز بد - ردی التمییز - از او صادر شود. (فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده: ۴۹-۵۲)

جهت آشنایی فزون‌تر با دیدگاه فارابی درباره رابطه میان سعادت و برنامه‌ریزی بیان چند نکته ضروری است:

نکته ۱: درباره ممدوح بودن سعادت میان حکما اختلاف نظر است. فارابی بر این باور است که سعادت امری قابل مدح است، اما از متقدمین، ارسطو و از متأخرین، خواجه نصیر با دیدگاه فارابی موافق نیستند و بر این باور هستند که اموری که از جهت ارزش و فضیلت در بالاترین درجه قرار دارند، قابل مدح نیستند، بلکه مدح درباره اموری قابل طرح است که از حیث فضیلت در رتبه پایین‌تری هستند. مخالفین^۱ در این مورد حضرت حق را مثال می‌زنند و می‌گویند: حضرت حق که خیر محض است، نمی‌توان ذات و صفات او را مدح کرد، بلکه امور دیگری - که به نحوی از انحاء با ذات و صفات حضرت حق مرتبط باشند، یا به نوعی آنها را بتوان به خیریت متصف کرد - شایسته مدح هستند و ذات و صفات حضرت حق شایسته تمجیدند، اما افعال و صفاتی که زمینه وصول به سعادت را فراهم می‌کنند، مثل عدالت شایسته مدح هستند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۸۱-۸۰ و خواجه نصیر، ۱۳۶۷: ۹۹)

نکته ۲: فارابی در بیان این دو شرط - ارادی و استمرار در تمام مدت حیات - بویژه شرط دوم از ارسطو متأثر است، اما در این موضع یک پرسش اساسی مطرح می‌شود و آن این که افرادی که در برهه‌ای از حیاتشان در یک یا سه حوزه پیش گفته در مسیر ناصواب گام می‌زنند، سپس یک تحول درونی در آنها رخ می‌دهد - به اصطلاح دینی توبه نمودند - این افراد با توجه به شرط دوم چه وضعیتی دارند؟ آیا در نظام فکری فارابی توبه به عنوان یک عامل تطهیر کننده و تغییر دهنده سرنوشت انسان پذیرفته شده است یا او توبه را امری محال

۱. خواجه نصیر، خدا و ارسطو خدایان را به عنوان شاهد مثال ذکر می‌کنند. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، ص ۸۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، صص ۹۹-۱۰۰.

می‌داند؟ در صورت پذیرش فرض اول، دیگر صحت شرط دوم با قید اطلاقش، محل تردید است و در صورت پذیرش فرض دوم، نظریه فارابی با متون دینی در تعارض است. در هر دو صورت پذیرش شرط دوم با قید اطلاقش در نظام فکری فارابی، با توجه به پذیرش اسلام از سوی او یکی از مسائل چالش برانگیز است و فارابی و پیروانش در مصاف با این چالش با دشواری جدی مواجه هستند. نگارنده با تتبع در آثار در دسترس فارابی، پاسخی از سوی فارابی در مورد مسأله پیش گفته نیافت.

نکته ۳: فارابی نکته دیگری را درباره ساحت‌های سه گانه حیات بشری مطرح می‌کند و می‌گوید: در نهاد و درون انسان، قوه (پتانسیل) رفتن به دو جهت متضاد جمیل و قبیح در هر سه حوزه پیش گفته وجود دارد. به بیان دیگر صدور فعل جمیل و قبیح، عوارض نفسانی خوب و بد، تمییز خوب قوه ذهن (ذکاوت) و تمییز بد قوه ذهن (ضعف ذهنی یا بلادت) از انسان امری ممکن الوقوع است و این قوه (گرایش) به سوی دو جهت متضاد از ابتدا در نهاد انسان وجود دارد و امری فطری است نه اکتسابی. اما تبدیل این قوه به فعلیت، برای انسان امری اکتسابی است و به عوامل مختلف درونی و برونی وابسته است.

۳-۸. ذو مراتب بودن سعادت (سعادت قصوی)

یکی از پرسش‌های بنیادین درباره سعادت آن است که آیا سعادت امری متواپی است یا مشکک؟ در صورتی که امری مشکک است، بالاترین مرتبه آن چیست؟ گرچه فارابی در مکتوبات خویش به صورت مستقیم به پرسش نخستین پاسخ نداده، اما از پاسخ او به پرسش دوم، می‌توان با دیدگاه او در مورد پرسش نخستین آشنا شد؛ زیرا اگر کسی در صدد پاسخگویی به پرسش دوم بر آید بدین معنا است که او سعادت را امری متواپی نمی‌داند، بلکه آن را امری مشکک و ذو مراتب می‌داند. فارابی در مکتوبات مختلف خویش در صدد برآمد که به این پرسش پاسخ دهد که بالاترین مرتبه سعادت چیست؟ او از بالاترین مرتبه سعادت به نام «سعادت قصوی» یاد می‌کند و در آثار مختلفش، پاسخ‌های به ظاهر متفاوت بدین پرسش بنیادین می‌دهد. در این نوشتار این پاسخ‌ها را مورد کندوکاو قرار می‌دهیم.

۳-۸-۱. به فعلیت رسیدن همه استعدادهای نفس ناطقه

فارابی بر این باور است که نفس انسان استعدادهای فراوانی را برای رسیدن به کمال مطلوب خویش دارد. اگر همه استعدادهای نهفته در نفس انسان از قوه به فعلیت برسد، به گونه‌ای که هیچ حالت امکانی و حالت منتظره‌ای در نفس باقی نماند و عقل انسان از حالت عقل هیولانی به عقل بالفعل برسد، البته در چنین حالتی نفس استعداد و آمادگی تام برای اتصال به موجودات مفارق را پیدا می‌کند - در این صورت می‌توان ادعا کرد که انسان به بالاترین مرتبه سعادت (سعادت قصوی) دست یافته است. (فارابی، ۱۳۴۵: ۸)

او یادآور می‌شود بعضی از افعال و امور، زمینه رسیدن به سعادت را برای نفس فراهم می‌کنند. او در این مورد تمثیلی را ذکر می‌کند و می‌گوید: همان طور که مداومت بر تمرینات پسندیده در مورد نویسندگی موجب می‌شود که فرد در صنعت نویسندگی به مرتبه‌ای نیکو دست یابد و در آن صنعت ملکه پسندیده پیدا کند، به همان سان مداومت بر افعال و اموری که زمینه رسیدن برای سعادت را فراهم می‌کنند، باعث می‌شود که استعدادهای نهفته انسانی برای دستیابی به سعادت به مرحله فعلیت برسند، و این کمال و فعلیت نفس تا بدان حد استمرار می‌یابد که نفس به صورت مطلق از ماده بی‌نیاز می‌گردد و وجود مستقل و بری از ماده پیدا می‌کند. در این حالت است که نفس با فساد و تباهی کالبد تباه نمی‌گردد - زیرا هم در وجود و هم در قوام از ماده بی‌نیاز شده است - سعادت نهایی در این هنگام برای وی حاصل می‌شود و این مرتبه، بالاترین مرتبه سعادت است. (فارابی، ۱۳۶۶: ۸۱)

۳-۸-۲. دستیابی به حکمت حقیقی

براساس دیدگاه فارابی سعادت امری ذو مراتب است و انسان باید برای فراچنگ آوردن بالاترین مرتبه سعادت صاحب حکمت حقیقی گردد. او بر این باور است حکمت به معنای اخص، آن است که انسان نسبت به مبادی عالیه همه موجودات معرفت پیدا کند و غایت قصوای در آفرینش انسان آن است که او به سعادت برسد، پس سعادت حقیقی در آن است که شخص به حکمت دست یابد.

فارابی در ادامه می‌افزاید: حکمت در آن است که انسان نسبت به حضرت حق که

سرچشمه همه فعلیت‌ها و کمالات است، آگاهی یابد و نسبت بدین امر وقوف یابد که موجودات و بویژه انسان چگونه و تا چه میزان می‌توانند از فضیلت و کمال حضرت حق بهره‌مند شوند؟

سعادت بالاترین درجه کمالی است که انسان می‌تواند از حضرت حق مستفیض گردد. اما انسان برای رسیدن به سعادت قصوی باید ابتدا علم داشته باشد که سعادت چیست و بعد تعقل کند، چه کارهایی را برای دستیابی بدان انجام دهد؟ فارابی می‌افزاید: گرچه علم و تعقل شرط لازم فراچنگ آوردن حکمت حقیقی (سعادت قصوی) هستند، اما شرط کافی نیستند، بلکه انسان علاوه بر این‌ها باید به یافته‌هایش - در ساحت علم و تعقل - عمل کند، در چنین صورتی است که فرد به درجه رفیع سعادت عظمی دست می‌یابد. (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۲؛ همو: ۱۳۴۹، ۱۱)

۳-۸-۳. قرب به خدا

قرب و بعد را می‌توان به دو قسم مادی و معنوی تقسیم کرد. قرب و بعد مادی را نیز می‌توان به دو قسم زمانی و مکانی تقسیم کرد. بدان جهت که حضرت حق ماده و مادی نیست، لذا این دو قسم قرب و بعد در مورد حضرت حق قابل طرح نیست. - این نکته قابل یادآوری است که فارابی در قرب مادی تنها به قرب مکانی اشاره می‌کند و به قرب زمانی اشاره‌ای نمی‌کند. فارابی قرب معنوی را نیز به دو قسم، قرب و اتصال از ناحیه وجود و اتصال از ناحیه ماهیت تقسیم می‌کند و بدان جهت که خداوند مبرا از ماهیت - به معنای اخص است - قرب به خدا را از ناحیه وجود معرفی می‌کند. (فارابی، ۱۳۸۱: هفتاد و هفت و هفتاد و هشت).

۳-۸-۴. جمع‌بندی دیدگاه فارابی درباره سعادت قصوی

سه نظریه فارابی درباره سعادت قصوی با یکدیگر مانعة الجمع نیستند، بلکه می‌توان این سه دیدگاه را با یکدیگر بدین شکل جمع و تلفیق کرد:

دستیابی به بالاترین درجه سعادت (سعادت قصوی) منوط بدان است که انسان ابتدا همه استعدادهای نهفته در نهادش - که زمینه رسیدن برای سعادت را فراهم می‌کنند - شناسایی کند و نسبت بدان‌ها، علم و معرفت پیدا کند و در گام بعدی به تعقل بپردازد که با چه شیوه‌ها و ابزاری این استعدادهای نهفته را به فعلیت برساند؟ بعد از آگاهی از شیوه‌ها و ابزارها، باید جد و جهد

تام نماید که یافته‌های علمی خویش را در صحنه عمل اجرایی کند. اگر انسانی تمام مراحل پیش گفته را در مقام اندیشه و عمل طی کرد، ثمره و نتیجه آن قرب وجودی به حضرت حق است. البته بیان این نکته ضروری است که دیدگاه سوم فارابی - قرب به خدا - با متون دینی سنخیت بیشتری دارد، و در صورت پذیرش صحت انتساب^۱ این اثر به فارابی، بیانگر تأثیر فارابی از متون دینی و تا حدی فاصله گرفتن از اخلاق یونانی و فلسفی محض است. علاوه بر این تا حدی می‌توان از شدت انتقاد نسبت به نظرگاه فارابی درباره سعادت کاست. از جمله انتقادات برخی محققان بر دیدگاه فارابی درباره سعادت این است که در نظام اخلاقی او نیت و ایمان^۲ جایگاهی ندارد، در صورتی که در متون دینی نیت و ایمان از جایگاه بس رفیع برخوردار است.^۳

۱. در مورد صحت انتساب کتاب فصوص الحکمه به فارابی در میان محققان و صاحب نظران سه دیدگاه وجود دارد، که عبارتند از:

دیدگاه اول: برخی از متفکران مثل پل کراوس (p.kraus)، اس.پینس (s.pines)؛ م.ل.اشتراوس (M.L.straus) و آقای دانش پژوه بر این باورند که کتاب فصوص الحکمه نگاشته ابن سینا است. دیدگاه دوم: برخی دیگر از محققان مثل هانری کربن و تصریح حداقل هشت شارح این رساله از جمله میرداماد و منابع کتاب شناسی مثل «کشف الظنون» و «الذریعه» مدعی هستند که این اثر نگاشته فارابی است.

دیدگاه سوم: برخی دیگر از محققان در مورد این اثر بر این باورند، که این اثر نه نگاشته فارابی است و نه نگاشته ابن سینا، این دسته نیز به چند گروه ذیل تقسیم شدند:

الف - برخی مثل «م.ل.اشتراوس» بر این باورند که رساله «مقاله فی قوی الانسانیه و ادراکاتها» نگاشته فیلسوفی متأخر است.

ب - عمده‌ای دیگر مثل «هورتن» (Horton) معتقدند فصوص الحکمه نگاشته فیلسوفی متأخر، اما متأثر از مکتب غزالی است.

ج - برخی دیگر از محققان مثل خلیل الجبر بر این باورند که فصوص الحکمه نگاشته فیلسوفی متأخر، اما متأثر از مکتب فارابی است. (مقدمه مصحح بر کتاب فصوص الحکمه و شرحه، صفحه ۳۰ - ۴۳)

۲. محسن جوادی، تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی، مجله مفید.

۳. در برخی روایات نیت به عنوان بنیاد عمل - النیة اساس العمل - (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ۲۷۰/۱۰) و اعمال به عنوان ثمره نیت - الاعمال ثمار النیات - (همان) و در بعضی روایات تأکید شده که مردم در روز قیامت براساس نیاتشان محشور و مبعوث می‌شوند - یحشر الناس علی نیاتهم، یبعث الناس علی نیاتهم - و براساس روایت دیگر کسی که نیت نداشته باشد انگار عملی از او صادر نشده

بر فرض پذیرش صحت انتساب کتاب «فصوص الحکمه» و به تبع آن دیدگاه سوم به فارابی، شاید بتوان از فارابی چنین دفاع کرد: او گرچه در آثارش به صورت صریح از نیت یاد نکرده است، قرب به خدا - که در مکتوبش به عنوان بالاترین درجه سعادت معرفی شده است - تنها با لحاظ ایمان و نیت تقرب به خدا، قابل تحقق است.

۴. نتیجه

سعادت از نظر فارابی یک مفهوم بسیط نیست، بلکه مفهوم مرکب است و برای درک معنایش، باید ارتباط آن با خیر، لذت، اراده، قوای نفسانی، فطرت سلیم، برنامه‌ریزی و همچنین ذو مراتب بودن آن مشخص شود.

سعادت حقیقی از دیدگاه فارابی غایت لذاته و غایة الغایات است و میان آن و برخی از اقسام خیر، مثل خیر مطلق، خیر غایت تام و خیر لذاته مترادف بلکه تساوق برقرار است و سعادت امری لذت آفرین است، اما لذت آن از نوع لذت محسوس و زودگذر نیست، بلکه از نوع لذت معقول، دراز مدت و پایدار است و اراده به معنای سوم که همان اختیار است شرط لازم سعادت است، نه شرط کافی و در میان قوای نفس، تنها قوه ناطقه نظری قدرت درک معنای سعادت را دارد و بسان فطرت مشترک میان انسان‌ها علت معده برای تحقق سعادت است و امری اجبار آفرین نیست. بدین جهت سعادت امر اتفاقی نیست، بلکه تحقق آن به برنامه‌ریزی نیاز دارد و در نهایت سعادت امری ذو مراتب و مشکک است و بالاترین درجه آن قرب وجودی به خداست.

منابع

۱. ابن سینا، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبیهات*، دفتر نشر الکتاب، چ دوم، ج ۳.
۲. ابن مسکویه، بی تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تحقیق و شرح ابن الخطیب، مکتبه الثقافه الدینیه، چ اول.
۳. ارسطو، ۱۳۸۱، *اخلاق نیکو ماخس*، ترجمه: دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران،

است. (همان، ۲۷۲) همچنین برای آگاهی از اهمیت ایمان در متون دینی به (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ۱۰/۲۹۹-۳۴۲) رجوع شود.

- انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم، ج ۱ و ۲.
۴. انیتایر، السدیر مک، *اخلاق فضیلت*، مجله نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴.
۵. برقعی، زهره، پاییز و زمستان ۸۲، *سعادت از دیدگاه مسکویه*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۷-۱۸.
۶. جوادی آملی، ۱۳۸۲، *تفسیر موضوعی قرآن*، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چ اول.
۷. جوادی، محسن، آذر و دی ۱۳۸۲، *تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی*، نامه مفید، ش ۳۹.
۸. خواجه نصیرالدین طوسی، اسفند ۱۳۶۷، *اخلاق ناصری*، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. _____، اسفند ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. داوری، رضا، ۱۳۵۴، *فلسفه مدنی*، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.
۱۱. راسل، برتراند، ۱۹۸۰، *الفوز بالسعادة*، ترجمه: سمیر عبده، بیروت، دار مکتبه الحیاء.
۱۲. رجبی، محمود، پاییز ۱۳۸۵، *انسان شناسی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ نهم.
۱۳. ژکس، *فلسفه اخلاق حکمت عملی*، ترجمه: عبدالقاسم پورحسینی.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۳، *منشور جاوید، پیرامون توحید و مراتب آن*، قم، مؤسسه امام صادق، چ سوم، ج ۲.
۱۵. شیخ اشراق، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات، پرتونامه*، با تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسن نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
۱۶. _____، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات، الواح عمادی*، با تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسن نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ج ۳.
۱۷. _____، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات، هیاکل النور*، با تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسن نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
۱۸. _____، ۱۹۷۷، *مجموعه مصنفات، حکمه الاشراق*، تصحیح: هانری کرین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. فارابی، *تحصیل السعادة*، این رساله در کتابی تحت عنوان «الاعمال الفلسیفیه» جزء

- اول، با تحقیق مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، توسط دارالمناهل، بیروت، چ اول، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲ چاپ شده است.
۲۰. _____، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲، *التنبیه علی سبیل السعاده، الاعمال الفلسفیه، تصحیح، مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، چ اول، جزء اول.*
۲۱. _____، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲، *فیما یصح و مالا یصح احکام النجوم، تصحیح، مقدمه و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، چ اول، جزء اول.*
۲۲. _____، ۱۴۱۳هـ، ۱۹۹۲م *التعلیقات، تصحیح، مقدمه و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، چ اول.*
۲۳. _____، *رساله فی الرد علی جالینوس فیما ناقص فیہ ارسطو طالیس لاعضاء الانسان، این رساله همراه چندین رساله دیگر کندی، فارابی، ابن ماجه و ابن عدی، تحت عنوان «رسائل فلسفیه» با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی توسط انتشارات دارالاندلس، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷، ۱۴۱۸ چاپ شده است.*
۲۴. _____، ۱۳۶۶، *السیاسه المدنیه، الزهراء، چ اول.*
۲۵. _____، ۲۰۰۲، *احصاء العلوم، تقدیم، شرح و تبویب: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.*
۲۶. _____، ۱۴۰۵، *فصوص الحکمه، تصحیح شیخ محمد حسن آل یاسین، قم، بیدار، چ دوم.*
۲۷. _____، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمه و شرحه، شرح سید اسماعیل حسینی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
۲۸. _____، *آراء اهل المدینه الفاضله، این رساله در مجموعه‌ای تحت عنوان الفلسفه الاسلامیه، ج ۱۴، توسط منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه زیر نظر فؤاد سزکین چاپ شده است.*
۲۹. _____، *عیون المسائل، این رساله در کتابی تحت عنوان «المجموع من مؤلفات ابی نصر الفارابی در مصر در مطبعه سعادت، در سال ۱۳۲۵هـ، ۱۹۰۷م، چاپ شده است.*
۳۰. _____، ۱۳۴۵، *رساله فی اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.*

۳۱. _____، رساله المله، تصحیح: محسن مهدی، آلمان، Dar.EL.Machreq، چ دوم.
۳۲. _____، ۱۴۰۵، فصول منتزعه، الزهراء، چ دوم.
۳۳. _____، ۱۳۴۹، تجرید رساله الدعای القلییه، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.
۳۴. فتحعلی، محمود، زمستان ۷۴، سعادت در فلسفه اخلاق، معرفت، ش ۱۵.
۳۵. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، چ اول.
۳۶. کاپلستن، فردریک، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه، ترجمه: جلال الدین مجتبی، قسمت اول و دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
۳۷. محمدی ری شهری، ۱۴۰۵ هـ، ۱۳۶۳، میزان الحکمه، مکتب الاعلام الاسلامی، چ اول، ج ۱ و ۱۰.
۳۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۸، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۳۹. _____، ۱۳۷۳، دروس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، چ سوم.
۴۰. _____، ۱۳۷۵، شرح الاسفار الاربعه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول، ج ۸، جزء اول.
۴۱. مصباح یزدی، مجتبی، ۱۳۷۸، فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ سوم.
۴۲. مظفر، المنطق، قم، انتشارات چاپخانه علمیه.
۴۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، مجموعه آثار، بحث فطرت، انتشارات صدرا، چ اول، ج ۳.
۴۴. ملاصدرا، ۱۳۷۸، الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی، ج ۸.
۴۵. _____، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح، تعلیق و ترجمه: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم.
۴۶. واعظی، احمد، ۱۳۷۷، انسان از دیدگاه اسلامی، تهران، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سمت.

1. Brandt.B.Richard, 1972, **Happiness**, the encyclopedia of philosophy by G.E: paul Edward, macmillan publishing, V.3.
2. Griffin. J.p: 1998, **Happiness**, encyclopedia of philosophy, by G.E Edward Craig Routledge, London and Newyork, V.4.