

بررسی معرفت‌شناسی اخلاق در دیدگاه فارابی*

- حسین احمدی^۱
- حسن محیطی^۲

چکیده

معرفت‌شناسی اخلاق از مبادی اخلاق، و شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی از دیدگاه‌های مهم معرفت‌شناسی اخلاقی است. شناخت‌گرایی اخلاقی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج را معتقد باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت هستند که یا واقعیت عینی داشته و یا بر واقعیت عینی مبتنی باشند؛ به طوری که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی تنها بر نظر و عقیده نفسانی شخص یا گروهی مبتنی نباشند. فارابی با تعیین راه‌های شناخت در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار گرفته و راه‌های متعددی را برای شناخت احکام اخلاقی معرفی نموده است. فارابی به برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی و وجود بدیهیات اخلاقی معتقد است و نسبت‌گرایی اخلاقی را برنمی‌تابد. به نظر می‌رسد دیدگاه فارابی در مباحث

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول) (hosseina5@yahoo.com).
۲. دکتری فلسفه اخلاق و محقق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (hekmat313@yahoo.com).

معرفت‌شناسی اخلاق به تکمله‌هایی نیاز دارد؛ مانند تبیین عقلانی برای مستقل بودن تقوا از وحی و الهام و برای بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی.
واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی اخلاق، شناخت‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی، جمله اخلاقی، راه شناخت اخلاقی، فارابی.

۱. مقدمه

تأثیرگذاری فارابی در ایجاد تمدن اسلامی بر اندیشمندان پوشیده نیست. وی در طول زندگی خود تلاش گسترده‌ای در اسلامی‌سازی علوم انجام داده و در صدد برآمده است تا علوم انسانی یونانی را با تبیینی کم‌نظیر، اسلامی‌سازی نماید و ارتباط منطقی میان دین و فلسفه را به صورت نظام فلسفی و اسلامی تبیین کند. وی با اندیشه‌های خود زمینه شکوفایی تمدن اسلامی را مهیا کرده است. فارابی مانند اندیشمندان متقدم دیگر، به دلیل نبودن علم مستقلی به نام فلسفه اخلاق، دارای اثری مستقل به نام فلسفه اخلاق نیست؛ اما مباحث فلسفه اخلاقی به صورت پراکنده در میان برخی آثار او وجود دارد. کتب فارابی که مباحث فلسفه اخلاقی مهمی دارند و به دست ما رسیده‌اند، عبارت‌اند از: *ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة، تحصيل السعادة، التبيين على سبيل السعادة، آراء اهل المدينة الفاضله، فصول منتزعه، الموسيقى الكبير، السياسة المدنية و فصوص الحکم.*

برخی کتب مهمی که به برخی دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی فارابی پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: *فلسفه الاخلاق عند الفارابی* به قلم ناجی تکریتی که به بسیاری از دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی فارابی پرداخته است، *الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام* نوشته ناجی تکریتی، *مكانة الاخلاق في الفكر الاسلامى* نوشته جمال فتحی نصار، *مکتب فارابی* نوشته یان ریچارد تون و ترجمه محمدرضا مرادی طادی؛ اما هیچ کدام معرفت‌شناسی اخلاق را از منظر فارابی بحث نکرده‌اند.

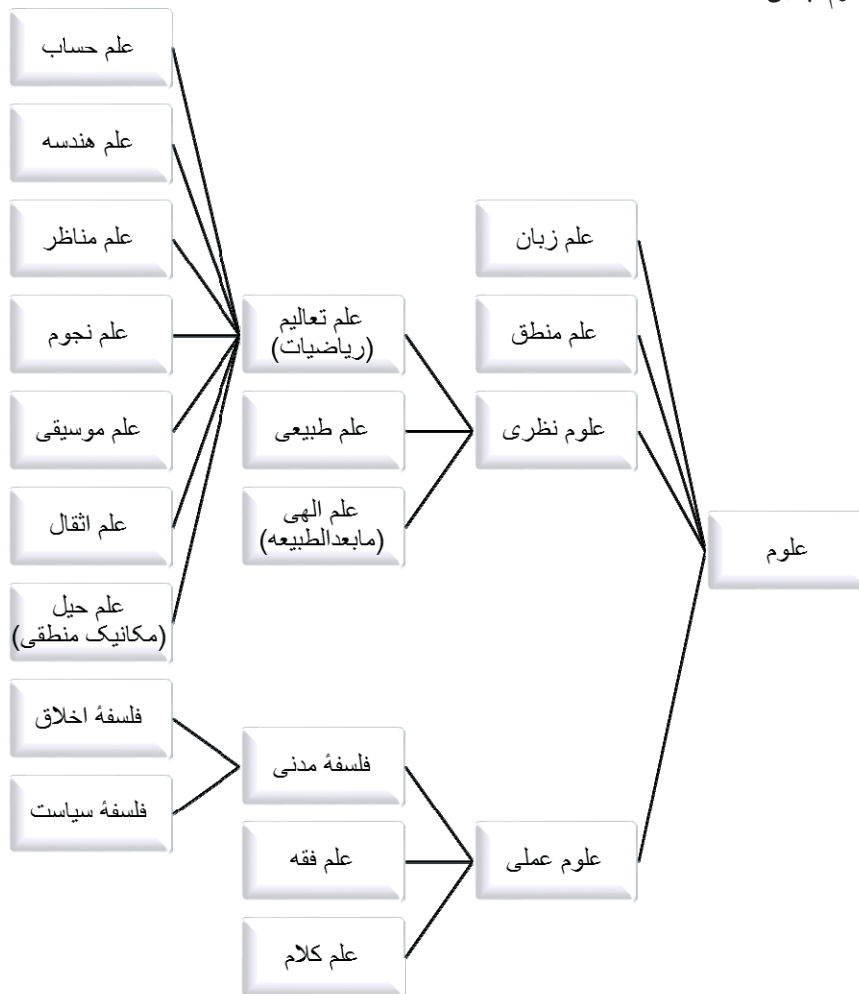
۲. فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق در یک تعریف، دانشی است که به مبادی تصویری و تصدیقی علم

اخلاق می‌پردازد و معرفت‌شناسی اخلاق از مبادی علم اخلاق به حساب می‌آید. بنابراین ابتدا باید تعریف و قلمرو علم اخلاق نزد فارابی معلوم شود. به نظر می‌رسد بتوان سه اصطلاح برای علم اخلاق به فارابی نسبت داد که هر کدام از این سه اصطلاح قلمروی متفاوت دارند. اصطلاح اول، علم اخلاق به معنای اعم است که هدفش رسیدن انسان به سعادت حقیقی است و شامل سعادت نظری و عملی می‌شود. فارابی معتقد است که فضایل چهار دسته‌اند: فضایل نظری (مثل ریاضیات)، فضایل فکری (مثل منطق)، صناعات عملی (مهارت‌ها مثل هنر)، فضایل خُلُق‌ی (مثل صفات اخلاقی) که برای رسیدن به سعادت حقیقی باید هم به سعادت نظری رسید و هم به سعادت عملی. فضایل نظری، سعادت نظری را به ارمغان می‌آورند و فضایل دیگر یا به صورت مقدمی یا اصیل، سعادت عملی را نتیجه می‌دهند (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۲۵). این فضایل با یکدیگر مرتبط‌اند (همو، ۱۹۹۳: ۹۶) و فارابی برای چنین دانشی، نامی تعیین نکرده است؛ اما از آنجایی که هدفش سعادت حقیقی برای زندگی انسانی و موضوعش فعل اختیاری انسان است، می‌توان نام آن علمی را که دربارهٔ این فضایل بحث می‌کند، علم اخلاق به معنای اعم گذاشت.

برای مشخص شدن جایگاه فلسفهٔ اخلاق در میان علوم می‌توان دیدگاه فارابی را در دو کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة و احصاء العلوم* تبیین کرد که به دلیل کامل‌تر بودن این دسته‌بندی در *احصاء العلوم* به تبیین این کتاب بسنده می‌کنیم. وی در دسته‌بندی اول، علوم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری دربارهٔ موجوداتی بحث می‌کنند که عمل انسان در موجودیت آن‌ها دخیل نیست و علوم عملی دربارهٔ چیزهای حاصل از عمل و اختیار انسان بحث می‌کنند. علوم نظری به سه علم تعالیم (ریاضیات)، علم طبیعی و علم الهی (مابعدالطبیعه) دسته‌بندی شده‌اند که موضوع هر علمی از این علوم نظری شامل صنفی از موجودات است که شناختن آن‌ها تنها به مدد همین علوم امکان‌پذیر است. علوم عملی نیز شامل فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست می‌شوند. فلسفهٔ اخلاق نزد فارابی، به تعریف افعال نیک می‌پردازد و شیوهٔ رسیدن به علل و اسباب آن‌ها را تبیین می‌کند تا انجام اعمال نیک امکان‌پذیر باشد و فلسفهٔ سیاست، از اموری بحث می‌کند که به وسیلهٔ آن‌ها زمینهٔ انجام اعمال نیک برای مردم

شهرها فراهم شود (همو، ۱۳۷۱: ۶۶-۶۷). نمودار نسبتاً جامع دیدگاه فارابی در دسته‌بندی علوم چنین است:



با توجه به دسته‌بندی فوق، جایگاه واقعی اخلاق به معنای اعم در کل زندگی انسان نزد فارابی مشخص می‌شود. در واقع با توجه به هدف اخلاق که دستیابی انسان به زندگی مطلوب است که در تمام زندگی انسان سریان دارد و نتیجه آن حصول سعادت حقیقی است، جایگاه اخلاق و دیدگاه اخلاقی فارابی تبیین می‌شود.

اصطلاح دوم علم اخلاق، مربوط به چیزهایی است که فلسفه سیاست و فلسفه

اخلاق از آن‌ها بحث می‌کنند. فارابی این اصطلاح را ذیل علم مدنی و انسانی قرار می‌دهد. این علم تمام فضایل عملی و خُلُق‌ی را دربرمی‌گیرد. وی در کتاب *احصاء العلوم* در توضیح علم مدنی، به تبیین سعادت حقیقی که هدف این علم است، می‌پردازد و تحقق درجه نهایی آن سعادت را در آخرت ممکن می‌داند؛ به طوری که مقدمات حصول آن در این دنیاست و با وصول به سعادت نظری و عملی، حقیقت این سعادت در دنیا و نهایت درجه آن در آخرت محقق خواهد شد (همو، ۱۹۹۶: ۸۰). اگرچه فارابی نام علم اخلاق را برای این اصطلاح به کار نبرده است، اما از آنجایی که هدف این علم نیز رسیدن به سعادت حقیقی است و دربارهٔ افعال اختیاری انسان (اعم از جوارحی و جوانحی) بحث می‌کند، اما فضایل نظری را بحث نمی‌کند، می‌توان گفت که علم اخلاق به معنای عام است.

اصطلاح سوم علم اخلاق نزد فارابی، مربوط به سعادت عملی است که فلسفهٔ اخلاق دربارهٔ آن علم بحث می‌کند، نه فلسفهٔ سیاست، و این تحقیق همین اصطلاح از علم اخلاق را در نظر می‌گیرد که فارابی آن را علم اخلاق نامیده است. با توضیحات فوق، قلمرو علم اخلاق در این تحقیق مشخص شد. اما تعریف این علم نزد فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعاده* این است که دانشی است که به ارزش و لزوم صفات پایدار نفسانی و اختیاری می‌پردازد. البته تا این صفات پایدار و ملکه نشود، سعادت بخش حقیقی نخواهند بود (همو، ۱۳۷۱: ۴۴). پس موضوع این علم، صفات نفسانی پایدار است و همان طور که در تعریف علم اخلاق واضح است، اختیاری بودن صفات، شرط کمال بخشی و سعادت بخشی است.

۱-۲. معرفت‌شناسی اخلاق فارابی

معرفت‌شناسی، دانشی است که به بررسی ماهیت و چیستی شناخت آدمیان، منابع، ابزارها، راه‌های تحصیل شناخت، قلمرو و ارزش آن می‌پردازد. از این رو معرفت‌شناسی عهده‌دار پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل می‌باشد: معرفت و شناخت چیست؟ حوزهٔ معرفت آدمیان تا کجاست؟ منابع معرفت، چه چیزهایی هستند؟ ابزارهای معرفت، کدام‌اند؟ معرفت چگونه شکل می‌گیرد؟ معرفت چگونه منتقل می‌شود؟ راه‌های

شناخت چیست؟ راه‌های شناخت چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ قلمرو شناختِ راه‌های شناخت چه مقدار است؟ نقش هر یک از راه‌های شناخت در تحصیل معرفت‌های بشری چیست؟ معیارهای ارزش شناخت چه چیزهایی است؟ و.... معرفت‌شناسی فرااخلاق به مباحث معرفت‌شناسی دربارهٔ مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد.

۱-۱-۲. شناخت‌گرایی اخلاقی

شناخت‌گرایی اخلاقی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج را معتقد باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت هستند که یا واقعیت عینی و ثابتی داشته یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند؛ به طوری که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی تنها بر نظر و عقیدهٔ نفسانی شخص یا گروهی مبتنی نباشند. فارابی برای مشخص شدن ارزش شناخت، از طریق نوع راه شناخت به این بحث می‌پردازد. وی با تعیین راه‌های شناخت، در زمرهٔ شناخت‌گرایان اخلاقی قرار گرفته و راه‌های متعددی را برای شناخت احکام اخلاقی معرفی نموده است.

۲-۱-۲. راه شناخت

فارابی در برخی نوشته‌های خود، به وجود سه راه تجربه، عقل و وحی برای شناخت احکام اخلاقی تصریح کرده است. ولی علاوه بر راه‌های یادشده، می‌توان راه‌های شناخت دیگری را نیز از کلام او استخراج کرد؛ مانند تقوا.

۱-۲-۱. تجربه

فارابی در *فصول منتزعه* به نقش تجربه و مشاهده برای دست یافتن به احکام توجه داده است:

الأصول التي يستعملها المروى في استنباط الشيء الذي يروى فيه اثنان: أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر. والثاني الأشياء الحاصلة له بالتجارب والملاحظة (۱۹۹۳: ۵۹-۶۰).

منظور از تجربه، هر حکمی است که افراد به وسیلهٔ آزمون و خطا از طریق حواس به دست آورده‌اند که درجهٔ ارزشش برای هر کسی متفاوت است. فارابی معتقد است

که رئیس مدینه، بالاترین درجهٔ ارزشی از تجربه را داراست (همان: ۹۳-۹۴). اگر تجربه را اعم از حواس ظاهری در نظر گرفتیم و حواس باطنی را هم در زمرهٔ آن به کار بردیم، خیال هم از راه‌های شناختی است که فارابی به آن پرداخته است (همو، ۱۹۹۵: ب: ۴۲). البته وحی غیر از خیال است، اما برای انتقال وحی به دیگران از قوهٔ خیال استفاده می‌شود تا دریافت‌شده‌های وحیانی قابلیت درک همگانی پیدا کنند، و به دیگران منتقل می‌شود. در مجموع فارابی نقش تجربه را در تحصیل کمال مهم می‌داند به طوری که عقل عملی را که خود تشخیص‌دهندهٔ خوب از بد اخلاقی است، حاصل تجربه‌های بسیار و مشاهده‌های طولانی مدت قلمداد می‌کند. بنابراین هر چه تجربه بیشتر باشد، فعالیت عقل عملی بالاتر می‌شود (همو، ۱۹۹۳: ۵۴).

۲-۲-۱-۲. عقل

عقل بر خلاف تجربه، حکم کلی می‌دهد. به گفتهٔ فارابی کارایی عقل در تحصیل کمال این است که اولاً هدف را می‌تواند بشناسد؛ ثانياً برخی از راه‌های دستیابی به هدف را می‌تواند بیان کند (همو، ۱۹۹۵: ب: ۴۲). به عبارت دیگر، فارابی یکی از کارکردهای عقل را تشخیص امور زیبا از زشت یا خوب از بد اخلاقی می‌داند (همو، ۱۹۹۵: الف: ۸۲-۸۳). اکنون سؤال این است که عقل عملی این تشخیص را انجام می‌دهد یا عقل نظری؟

فارابی برای انسان، معتقد به قوهٔ عاقله است که بر اساس مدرکات به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴). وی علاوه بر تقسیم یادشده، عقل عملی را به دو قسم صناعی (انجام‌گر) و فکری (اندیشگر) تقسیم می‌کند. عقل نظری مربوط به شناختن امور غیر اختیاری و فضایل نظری است؛ مانند اینکه عدد سه فرد و عدد دو زوج است. اما عقل عملی وسیلهٔ تشخیص خوب از بد اخلاقی است و عقل عملی صناعی، دست یافتن به شغل‌ها را موجب می‌شود و عقل عملی اندیشگر به پرسش‌هایی دربارهٔ کار اختیاری پاسخ می‌دهد؛ مانند اینکه آیا انجام فلان کار ممکن است؟ فلان کار چگونه شایسته است که انجام شود؟ (همان: همو، ۱۹۹۳: ۲۹-۳۰).

اگرچه عقل نظری بر اساس مدرک‌های عقل از عقل عملی تفکیک شده است، اما

بر اساس کارکرد، میان عقل نظری و عملی ارتباط وجود دارد که این ارتباط در اخلاق و مباحث فلسفه اخلاق حائز اهمیت است؛ به طوری که عقل نظری برای به کمال رسیدن عقل عملی لازم است؛ زیرا کار و عمل هنگامی فضیلت دارد و سزاوار انجام است که انسان کارهای شایسته انجام را به طور صحیح بشناسد. پس باید هستی‌ها را به طور صحیح شناخت تا بتوان کارهای شایسته انجام را فهمید و به وسیله عقل عملی، صحیح را تشخیص داد و آن هستی مناسب را در جای خود ایجاد کرد تا هماهنگی لازم و زیبایی که هدف اخلاق است، به وجود آید. پس برای ایجاد چنین حالتی به تجربه و آزمایش و کمال شناخت‌های طبیعی نیاز است تا بتوان به شناخت سعادت حقیقی نیز دست یافت. این گونه فضیلت‌های نظری و فکری برای ایجاد فضیلت‌های خُلقی و صنایع مفیدند و این فضیلت‌ها نیز به تبع ارتباط عقل نظری و عملی با یکدیگر مرتبط‌اند (همو، ۱۹۹۳: ۹۵-۹۶).

به عبارت دیگر، فارابی معتقد است که عقل عملی، خادم عقل نظری است؛ زیرا عقل نظری سعادت حقیقی را مشخص می‌کند، سپس عقل عملی آن را به عنوان هدف قرار می‌دهد و به وسیله قوه نزوعیه، شوق به انجام فعل متناسب با آن ایجاد می‌شود و سعادت تحقق می‌یابد. پس عقل عملی به قول فارابی، خادم عقل نظری است، در حالی که عقل نظری خادم چیزی نیست، بلکه برای آن آفریده شده است که انسان به وسیله آن به سعادت برسد (همو، ۱۹۹۵ الف: ۹۵-۱۰۲).

توجه به کارکردهای عقل عملی، ما را در تشخیص چیستی و فایده آن برای اخلاق کمک می‌کند. زمانی فرد خردمند یا دارای عقل عملی به حساب می‌آید که دو ویژگی ذیل را دارا باشد؛ اول آنکه قدرت تشخیص کارهای پسندیده و شایسته انجام دادن از کارهای ناپسند را داشته باشد؛ دوم آنکه بتواند از میان کارهای برگزیده و پسندیده، برترین آن‌ها را انتخاب کند. پس انسانی که با فریب دیگران، کارهای ناپسند را انجام می‌دهد، خردمند خطاب نمی‌شود، بلکه فریبکار به حساب می‌آید. البته گاهی به یادآوری مطلب فراموش شده و گاهی نیز به دریافتن و شنیدن صحیح کلام دیگران نیز خرد گفته می‌شود (همو، ۱۹۹۳: ۸۹). زیرک به کسی می‌گویند که به وسیله عقل خود، رفتارهای مفیدتر برای سعادت را بهتر کشف کند (همان: ۵۵-۵۶). پس میزان وجودی

عقل عملی افراد و میزان استفاده کردن آن در افراد مختلف است و هر قدر از این نیرو برای نیل به سعادت بیشتر استفاده شود، شخص سعادت‌مندتر خواهد بود.

۳-۲-۱-۲. شهرت

فارابی احکام اخلاقی را در زمره مشهورات نام می‌برد (همو، ۱۴۰۸-۱۴۱۰: ۱۹/۱-۲۰). پس شهرت مردمی در تشکیل جمله‌های اخلاقی تأثیر دارد و انتقال این شهرت به ما از طریق نقل فهمیده می‌شود و ظاهر امر این است که در زمره راه تجربه قرار می‌گیرد، نه قسیم آن. پس نباید مشهورات را راه شناخت مستقل ذکر کرد؛ اما مشهورات در منطق جملاتی هستند که بار معنایی خاص خود را دارند، مثلاً ظن آور هستند و به قول فارابی امکان یقینی شدن آن‌ها نیز وجود دارد (همان: ۳۶۳/۱). فلاسفه اخلاق به دلیل احکام خاصی که مشهورات دارند، به صورت مستقل آن‌ها را ذکر می‌کنند و این تحقیق، این مشهورات را ذیل عقل ذکر کرده است؛ زیرا فارابی معتقد است که عقل در تشخیص و یقینی شدن مشهورات حقیقی، نقش مهمی دارد و مشهورات را قسیم تجربه ذکر کرده است (همو، ۱۹۹۳: ۵۹-۶۰).

کلام فارابی در بردارنده این مطلب است که اکثر مردم از طریق مشهورات به احکام اخلاقی می‌رسند و به دنبال یقینی کردن این احکام نیستند و رئیس مدینه فاضله و فیلسوف در صدد یقینی کردن آن احکام هستند (همو، ۱۹۹۵: ب: ۹۴)؛ اما آن شهرت در جایگاهی والایی قرار دارد، به طوری که فارابی معتقد است نباید با آن مشهورات مخالفت شود. گاهی علم داشتن سبب مخالفت با این احکام مشهور می‌شود که سلب سعادت را در پی خواهد داشت. منظور فارابی مشهوراتی هستند که قابلیت ارجاع به یقینیات را دارند و با قرب الهی سازگارند، نه آن مشهوراتی که در واقع بد اخلاقی به حساب می‌آیند و به اشتباه در میان مردم خوب اخلاقی شمرده می‌شوند که مخالفت با آن‌ها از توصیه‌های فارابی است (همو، ۱۴۰۸-۱۴۱۰: ۴۸۵/۱).

به عبارت دیگر، برخی اوقات علوم مانع رسیدن به سعادت هستند؛ مانند زمانی که مانع از انجام رفتار اخلاقی‌ای شوند که مقبول همگان با تبیین فوق است. این مطلب را در *فصول منتزعه* به فارابی نسبت داده‌اند که او معتقد است اگر انسانی را فرض کنیم

بهره‌هایی از علوم طبیعی، الهی، منطقی و مدنی دارد، اما عادت به رفتاری دارد که مخالف رفتار مقبول همگانی است، چنین شخصی بدتر از انسانی است که از علوم بی‌بهره است، ولی عادت به رفتاری دارد که موافق با رفتار و احکام مقبول انسان‌هاست؛ زیرا انسان مفروض اولی، علمش مانع از اصلاح رفتارش می‌شود و دائماً رفتارش را به وسیله آن علم توجیه می‌کند؛ اما رفتار انسان مفروض دومی، او را از یادگیری علم باز نمی‌دارد. پس آن علم، حجاب سعادت است که گاهی از آن به حجاب اکبر یاد می‌شود؛ زیرا مانع رسیدن به سعادت حقیقی است (همو، ۱۹۹۳: ۱۰۱).

کلام فوق نباید این گمان را تقویت کند که منظور فارابی هر جمله مشهوری است؛ زیرا فارابی در زمره واقع‌گرایان است که تبیین واقع‌گرایی او با امکان ارجاع مشهورات به یقینات تبیین می‌شود. پس منظور از مشهورات، مشهوراتی‌اند که با سعادت حقیقی سازگاری دارند. ممکن است پرسشی مطرح شود که چگونه این دو نوع مشهورات را می‌توان تشخیص داد؟ فارابی در پاسخ به این پرسش، همان راه عقل سلیم را پیشنهاد می‌کند که به اغراض و امراض آلوده نشده باشد. این عقل سلیم مشهورات حقیقی را از مشهورات ظاهری تفکیک می‌کند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۱).

۴-۲-۱-۲. وحی و الهام

وحی راه شناخت پیامبر به احکام اخلاقی است که از طریق عقل به دست نیامده است و الهام نیز نوعی افاضه است که برای غیر پیامبر اتفاق می‌افتد. استفاده از وحی برای ما به اندازه حکم اقناعی مفید فایده است که بعد از روش عقل مستند احکام اخلاقی است (همو، ۱۹۹۵ ب: ۷۳). فارابی در یک بیان، وحی را نیز نوعی عقل عملی افاضه شده می‌داند که از لحاظ کارایی به دو دلیل ضعیف‌تر از عقل است: اول آنکه عقل به هر چیزی عقلانی بخواهد، می‌تواند علم پیدا کند. به عبارت دیگر اختیاری حاصل می‌شود، اما وحی غیر اختیاری و افاضه‌ای است. دوم آنکه علوم طبیعی از سنخ طبیعت هستند و به ماهیت ممکنات دسترسی دارند، اما وحی از سنخ ضد طبیعت است، پس به ماهیت ممکنات دسترسی ندارد، اما بالاخره وحی در رسیدن انسان به سعادت کارایی دارد؛ مانند جایی که عقل دسترسی به آن ندارد (همو، ۱۹۹۳: ۹۸-۹۹).

وحی با خیال از جهتی مرتبط است، اما در حقیقت از آن متمایز است. به شخصی وحی می‌شود که قوه عقل منفعل خود را ارتقاء دهد و به عقل فعال متصل شود که از طریق این اتصال، خداوند متعال از طریق عقل فعال، وحی را به عقل مستفاد پذیرنده وحی ارسال می‌کند و عقل مستفاد آن را به عقل منفعل منتقل می‌کند تا بالفعل شود و اینجاست که قوه خیال کارایی خود را نشان می‌دهد. خیال برای انتقال مفاهیم عقلی به دیگران که از طریق وحی دریافت کرده، مفید است، خیال آن مفاهیم را به قابلیت درک همگانی تنزل می‌دهد. پس وحی پذیرنده باید عقل منفعل خود را بالفعل کرده و به درجه عقل مستفاد برساند و از طریق عقل مستفاد به عقل فعال متصل شود. زمانی که شخصی بتواند به این مرحله برسد که وجود واحدش این مراتب عقول - عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال - را دارا شود، قابلیت دریافت وحی پیدا می‌کند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۲۰-۱۲۱) و این قابلیت غیر از قوه متخیله و خیال است که هر شخصی از بدو تولد داراست و آن‌ها از راه‌های شناخت دیگر - حواس باطنی - محسوب می‌شوند و یکی از کارکردهای آن بعد از دریافت وحی است.

فارابی در تشریح مراتب افراد در وحی و الهام، به تبیین مراتب قوت وجود قوه متخیله می‌پردازد (همان: ۱۰۹) که قوه متخیله از طریق عمل اخلاقی کامل می‌شود و کامل‌ترین فرد آن را رئیس مدینه فاضله داراست. مراتب بعدی را افراد دیگر دارا هستند؛ برخی این حقایق را در بیداری و برخی را در خواب صادق مشاهده می‌کنند و برخی در مرتبه پایین‌تر فقط در خواب مشاهده می‌کنند (همان: ۱۱۰-۱۱۱). شاید منظور عرفا همین راه باشد که برخی راه صد ساله را یک‌شبه طی می‌کنند و به خیلی کمالات حقیقی دست می‌یابند. البته برخی نیز با توجه به هیجانات روحی، مزاج سوداوی یا مرض‌هایی مانند مالیخولیا، اموری را می‌بینند که نه وجود خارجی دارند و نه تصویر وجود خارجی محسوب می‌شوند که این افراد در زمره دیوانگان یا مریض‌ها قرار می‌گیرند (همان: ۱۱۱) و راه تمییز این افراد از صادقان، از طریق عقل و اثبات صدق مدعیان می‌باشد.

۱-۲-۵. تقوا

فارابی تقوا و عمل به احکام اخلاقی معلوم را راهی برای رسیدن به احکام اخلاقی

مجهول در نظر گرفته است (همو، ۱۹۹۵: ب: ۷۳). اما به دو صورت این راه شناخت را بررسی کرده است؛ گاهی جزء راه و سبب وصول به راه شناخت دیگری است، مانند اینکه تقوا سبب وصل به قابلیت دریافت وحی و الهام می‌شود، و گاهی نیز تقوا به صورت مستقل سبب شناخت احکامی می‌شود که به وسیله تجربه، عقل و وحی حاصل نشده‌اند.

فارابی معتقد است که انسان‌ها مراتبی دارند؛ برخی مانند انبیاء دارای اخلاق کامل هستند که عمل به احکام اخلاق راهی است برای رسیدن به طریق وحی و از آن طریق می‌توان به نتایج علوم دست یافت. وی معتقد است افرادی غیر از انبیاء هستند که در درجه پایین‌تری قرار دارند و اینها به وسیله تقوا با فرشتگان مرتبط می‌شوند و نتایج برخی علوم را به وسیله خواب یا در بیداری به وسیله الهام دریافت می‌کنند. پس تهذیب اخلاق و تقوا علاوه بر مقدمه بهتر استفاده کردن از عقل برای رسیدن به برهان عقلی، مقدمه راه شناخت وحی و الهام نیز محسوب می‌شود. به عبارت دیگر عمل به احکام اخلاقی، مکمل فهم علم است؛ چون با گناه نکردن و تمرکز بر مطلب، از طریق عقل یا وحی و الهام، فهم بهتری حاصل می‌شود.

در هر صورت تقوا با بیان فوق جزء راه است؛ یعنی بدون تقوا نمی‌توان به این وحی و الهام رسید. اما شاید بتوان گفت که فارابی علاوه بر تبیین فوق، تبیین مستقلی از تقوا نیز دارد که تقوا علاوه بر راه‌های یادشده به صورت استقلالی مفید تشخیص واقعیت اخلاقی و به تبع آن احکام اخلاقی است. وی معتقد است که انسان با تقوا رفع حجاب می‌کند و به حقایق دست می‌یابد؛ آن هم حقایقی که از طرق عقل، تجربه و قلب که جایگاه نزول وحی و الهام است، امکان ندارد. فارابی در تشریح مقام واصل به این درجه می‌گوید:

أَنَّ لَكَ مِنْكَ غِطَاءٌ - فَضْلاً عَنِ لِبَاسِكَ - مِنَ الْبَدَنِ، فَاجْهَدْ أَنْ [تَرْفَعِ الْحِجَابَ وَ] تَجْرِدَ، فَحِينَئِذٍ تَلْحَقُ؛ فَلَا تَسْأَلُ عَمَّا تَبَاشِرُهُ، فَإِنَّ الْمَتَّ فَوَيْلٌ لَكَ، وَإِنْ سَلِمْتَ فَطُوبَى لَكَ [وَحَسَنٌ مَأْتَبٌ] وَأَنْتَ فِي بَدْنِكَ كَأَنَّكَ لَسْتَ فِي بَدْنِكَ وَكَأَنَّكَ فِي صَقْعِ الْمَلَكُوتِ، فَتَرَى مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ وَلَا أُذُنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، فَاتَّخِذْ لَكَ عِنْدَ الْحَقِّ عَهْدًا إِلَى أَنْ تَأْتِيَهُ فَرْدًا (۱۴۰۵: ۶۸-۶۹).

۳-۱-۲. توجیه اخلاقی

فارابی بدهت‌گرایی اخلاقی را در بحث توجیه می‌پذیرد و تمایز عقل عملی و عقل نظری را در نوع مدرکات آن‌ها می‌داند؛ یعنی هر دو را مدرک می‌داند که مدرکات عقل نظری موجودات را درک می‌کند و عقل عملی مباحث مربوط به عمل را می‌فهمد (همو، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴). برخی اندیشمندان مانند آیه‌الله جوادی آملی قوه عقل عملی را قوه محرکه و قوه عقل نظری را قوه مدرکه می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۲).

اندیشمندانی که مانند فارابی، تمایز عقل عملی و نظری را در مدرکات آن‌ها می‌دانند، نه آنکه انسان دارای دو قوه مستقل باشد، حداقل دو دسته می‌شوند؛ برخی مانند آیه‌الله مصباح معتقدند که گزاره‌های اخلاقی از طریق گزاره‌های بدیهی عقل نظری توجیه می‌شوند (مصباح بزدی، ۱۳۷۰: ۱۱۸) و برخی مانند آیه‌الله سبحانی معتقدند که گزاره‌های اخلاقی دو دسته‌اند: بدیهیات و نظریات. گزاره‌های نظری اخلاقی به وسیله بدیهیات اخلاقی توجیه می‌شوند (سبحانی، ۱۳۶۸: ۶۳-۶۴). بیان ذیل، دیدگاه فارابی را در این زمینه مشخص کرده است.

۱-۳-۱-۲. بدیهیات اخلاقی

بدیهیات اخلاقی از جهات متعددی اهمیت دارند؛ مانند اینکه اولاً آن‌ها با واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی پیوند برقرار می‌کنند، به طوری که اگر کسی به وجود گزاره‌های بدیهی میان گزاره‌های اخلاقی معتقد باشد، واقعیتی برای آن گزاره قائل شده که مطابقت آن گزاره با واقعیت خارجی‌اش واضح است. ثانیاً با اعتقاد به بدیهیات اخلاقی و امکان ارجاع مشهورات - که گزاره‌های اخلاقی به حسب شهرتشان از این قسم‌اند (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۹۴) - به یقینات (همو، ۱۴۰۸-۱۴۱۰: ۳۶۳)، ارجاع گزاره‌های نظری اخلاقی به بدیهی و یقینی شدن گزاره‌های اخلاقی ممکن دانسته شده است.

فارابی بدیهیات را چند دسته می‌داند که یک دسته از آن‌ها را اولیات می‌نامد. اولیات قسیم مشهورات، مقبولات و محسوسات هستند (همان: ۱۹-۲۰). اولیات نزد فارابی سه قسم هستند: اولیات در هندسه (مانند هر دو مقدار مساوی با مقداری، خود با یکدیگر مساوی‌اند)؛ اولیات برای عقل نظری (مانند هر کلی از جزئش بزرگ‌تر است)؛

اولیات برای عقل عملی که ادراک امور زیبا و زشت و خوب و بد اخلاقی موقوف بر آنهاست، پس مبادی احکام اخلاقی به حساب می‌آیند (مانند باید عدالت داشت) (همو، ۱۹۹۵ الف: ۹۹).

با توجه به اینکه فارابی امکان ارجاع مشهورات به یقینیات را قبول دارد و برای گزاره‌های اخلاقی نیز بدیهیات مستقل از بدیهیات عقل نظری در نظر می‌گیرد، پس مدرکات عقل عملی کاملاً از مدرکات عقل نظری می‌توانند جدا شوند. این کلام فارابی بر مستقل بودن دو قوه عاقله در وجود انسان حکایت ندارد؛ زیرا فارابی به یک قوه عاقله در انسان تصریح می‌کند و تقسیم عقل عملی و عقل نظری را برحسب مدرکات آنان تبیین می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴).

با توجه به اینکه فارابی از طرفی به بدیهیات اخلاقی معتقد است، پس حداقل برخی از گزاره‌های نظری اخلاقی را با ارجاع به بدیهیات اخلاقی توجیه می‌کند. از طرفی دیگر یقینی شدن مشهورات را نیز ممکن می‌داند و یقینی شدن مشهورات یعنی برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی را می‌پذیرد، پس ارتباط میان جمله‌های اخلاقی و غیر اخلاقی را نیز ممکن دانسته است، پس رابطه باید و هست را نیز قبول دارد و کلام او با نظریه آیه‌الله مصباح یزدی از این جهت قابل جمع است؛ زیرا آیه‌الله مصباح یزدی نیز تحلیلی بودن جمله «عدالت داشتن ضرورت دارد» را می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۲۷/۳). از آنجایی که فارابی وجود بدیهیات فطری را نمی‌پذیرد (فارابی، ۱۹۹۳: ۳۱ و ۱۰۰)، با دیدگاه آیه‌الله سبحانی و آیه‌الله جوادی آملی که بر وجود بدیهیات فطری تأکید دارد (سبحانی، ۱۳۷۸: ۹-۱۰)، متمایز است. اما فارابی بر یقینی شدن حداقل برخی جمله‌ها از طریق تنها بدیهیات اخلاقی تصریحی ندارد؛ به طوری که این جملات به جمله‌های نظری نیازی نداشته باشند، در حالی که برخی اندیشمندان مانند آیه‌الله جوادی آملی بر استقلال برهان‌پذیری جملات اخلاقی از جملات غیر اخلاقی معتقدند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۶) و آیه‌الله مصباح یزدی معتقد است که تمام جملات اخلاقی در یقینی شدن به جمله‌های بدیهی نظری نیازمندند و تحلیلی بودن برخی جملات اخلاقی، مشکلی را حل نخواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۲۷/۳).

۴-۱-۲. اطلاق و نسبیت

اطلاق و نسبیت جمله‌های اخلاقی، از دیگر مباحث معرفت‌شناختی در فرااخلاق است. مطلق‌گرایی نظریه‌ای است که به ثبوت و جاودانگی برخی احکام اخلاقی معتقد باشد که آن احکام، نسبت به جامعه یا فرد یا زمان تغییر نکنند. اگر نظریه‌ای تمام احکام اخلاقی را نسبت به جامعه یا فرد یا زمان یا مکان یا شرایط یا... متغیر بداند، نسبیت‌گرایی محسوب می‌شود.

فارابی با تقسیم خوب به خوب مطلق و غیر مطلق، مطلق‌گرایی خود را تبیین نموده است. خوب مطلق، مبین کمال نهایی و سعادت حقیقی انسان است؛ به نحوی که مطلوبیتش به غیر وابسته نیست و خوب غیر مطلق، مبین رابطه میان فعل و کمال نهایی انسان است (فارابی، ۱۹۹۳: ۴۶). این تقسیم نیز از ابتکارات فارابی است که در فلسفه اخلاق مفید به نظر می‌رسد که یکی از ادله مطلق‌گرایی فارابی است. البته در خوب غیر مطلق نیز اگر مقید به مکان خاصی شود، به دلیل قید واقعی بودنش منافاتی با مطلق‌گرایی نخواهد داشت.

ممکن است از برخی عبارات فارابی، نسبی‌گرایی به ذهن برسد. وی در برخی موارد تصریح کرده که فضایل اخلاقی به اختلاف ازمه، شهرها، مردم و... مختلف می‌شوند. کلام فارابی چنین است:

كذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار وأشباه ذلك، هي معان معقولة إرادية، وإذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما، مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر. وما من شأنه أن يوجد لها عند أمة ما، غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها في أمة أخرى. فبعضها تتبدل هذه الأعراض عليه ساعة ساعة، وبعضها يوماً يوماً، وبعضها شهراً شهراً، وبعضها سنة سنة وبعضها حقاً حقاً، وبعضها في أحقاب أحقاب (۱۹۹۵: ب: ۵۲-۵۳).

برای پاسخ به این شبهه باید مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی را تعریف کرد و بر اساس آن، این شبهه را پاسخ داد. مطلق‌گرایی به نظریه‌ای گفته می‌شود که حداقل برخی از احکام اخلاقی را ثابت و بدون قید بداند و قیود احکام اخلاقی مقید را نیز واقعی می‌داند؛ اما نسبی‌گرایی هیچ حکم اخلاقی را ثابت و بدون قید نمی‌داند و قیود احکام اخلاقی را

ذهنی و وابسته به شخص یا جامعه می‌داند و به اختلاف بنیادین در احکام اخلاقی معتقد است. فارابی اگر در کلام فوق قید زمان، مکان، شهر یا اعراض را مطرح می‌کند، اولاً درباره تمام احکام اخلاقی نمی‌گوید، بلکه اکثر احکام اخلاقی را چنین می‌شمارد، همان طور که در کتاب *تحصیل السعادة* در تبیین نیروی مفکره، برخی فضایل را مشترک بین تمام مردم و دارای واقعیت ثابت تلقی می‌کند (همان: ۵۸). ثانیاً آن قیود را واقعی می‌داند؛ زیرا نیروی مفکره، اموری را که انسان به وسیله آن به غایت خوب می‌رسد، از خارج استنباط و به عنوان قیود واقعی به حکمی اضافه می‌کند (همان). ثالثاً اختلاف در احکام اخلاقی را بنیادین نمی‌داند، بلکه تمام اختلاف‌ها را به وسیله قید واقعی معقول، به حکم ثابت می‌رساند (همان: ۵۲). عبارت فارابی در بیان واقعی بودن احکام اخلاقی چنین است:

فینبغی أن یکون المرید لإيجاد شیء من هذه بالفعل خارج النفس قد علم فیما تبدل علیه الأعراض فی المدّة المعلومة التي یلتمس إيجادها فیها وفي المكان المحدود من المعمورة. فیعلم الأعراض التي سیبها أن تكون لما شأنه أن یوجد بالإرادة ساعة ساعة وفي التي توجد شهرًا شهرًا والتي توجد سنة سنة والتي توجد حقبة حقبة. أو فی مدّة أخرى طويلة محدودة الطول فی مکان ما محدود، إما كبيرًا وإما صغيرًا أو لمدينة واحدة فی مدّة طويلة أو مشترکًا لهم فی مدّة قصيرة أو خاصًا ببعضهم ینفعهم فی مدّة قصيرة (همان).

توجه دیگر دیدگاه فارابی در تغییر احکام این است که فضایل اخلاقی برای تغییر آمده‌اند؛ یعنی حالتی در انسان به وسیله عمل اختیاری تغییر می‌کند؛ مانند اینکه انسان این حالت را در زمان قبل نداشت، اما در زمان بعد به وسیله فلان فضیلت اخلاقی دارا شد. پس تغییر مطرح در زبان فارابی مربوط به تغییرات اختیاری و فردی است، نه تغییر در احکام (همان: ۵۳).

برخی از مصادیق متغیر که فارابی از آن‌ها نام برده است، مربوط به اخلاق نیست، بلکه مربوط به آداب است، مانند اینکه این احترام نزد همه انسان‌ها، پسندیده، لازم و اخلاقی است؛ اما مصادیق احترام یا عفت در شهری مقابل شهر دیگر تغییر می‌کند (همان: ۵۲). آداب مربوط به قبایل خاص است، در حالی که اخلاق مربوط به قبیله

خاص نیست. پس اخلاق در کلام فارابی، اعم از آداب و اخلاق اصطلاحی است و نسبیّت در آداب، نه با نسبیّت در اخلاق تلازم دارد و نه باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۲۵۷-۲۵۵/۶).

یکی از اشکالاتی که فارابی به مردم مدینه جاهله و ضاله می‌گیرد، اعتقاد به نبودن حقایق ثابت و نسبی‌گرایی است (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۶۶). اگر فارابی خودش به این اشکال مبتلا باشد، یعنی خودش نیز به نسبی‌گرایی معتقد شود، باید بگوییم که فارابی تناقض در اعتقاد دارد؛ زیرا از طرفی خودش نسبی‌گراست و از طرف دیگر به دیگران اشکال می‌گیرد که چون نسبی‌گرا هستند، اعتقادات باطل دارند. پس بهترین جمع معقول در کلام فارابی این است که اولاً میان اخلاق و آداب تمایز قائل شویم و بگوییم اخلاق در نظر فارابی در اصطلاح اعم به کار رفته که اخلاق ثابت و آداب متغیر را شامل است. ثانیاً احکام اخلاقی مقید هم مورد قبول فارابی و مطلق‌گرایان است؛ مشروط به اینکه قید واقعی وجود داشته باشد که در کلام فارابی قیدها واقعی است. ثالثاً گزاره «به قرب الهی رسیدن خوب است»، از احکام اخلاقی است که فارابی معتقد است و قیدی ندارد.

۲-۲. نقد دیدگاه معرفت‌شناسی اخلاق فارابی

۱-۲-۲. مستقل نبودن تقوا از الهام

فارابی در یک بیان، راه وصول به حقیقت را از طریق تقوا می‌داند؛ به طوری که تقوا سبب می‌شود که انسان با رفع حجاب به واقعیت دست یابد و این رفع حجاب حاصل از تقوا، غیر از طریق تجربه و حتی وحی و الهام است. او معتقد است که وحی و الهام، وصول حقیقت از طریق قلب است، اما تقوا رفع حجاب می‌کند (همو، ۱۴۰۵: ۶۸-۶۹). ظاهراً این بیان فارابی قابل اثبات عقلانی نیست و او نیز بیان عقلانی برای مطلبش ارائه نکرده است؛ بلکه تقوا سبب رفع حجابی خواهد بود تا خطوط قلبی را تقویت نماید.

۲-۲-۲. قابل تبیین عقلانی نبودن بدیهیات اخلاقی

فارابی به وجود اولیات برای عقل عملی معتقد است که ادراک امور زیبا و زشت و

خوب و بد اخلاقی موقوف بر آن‌هاست، پس مبادی احکام اخلاقی به حساب می‌آیند (مانند عدالت ضرورت دارد) (همو، ۱۹۹۵ الف: ۹۹)؛ اما تبیینی برای اولی و بدیهی بودن این اولیات ارائه نکرده است، مگر اینکه بگوییم این قضیه توتولوژی است که باز به دلیل عدم تبیین ارتباط با خارج مفید نخواهد بود.

آیه‌الله مصباح یزدی معتقد است که برخی جمله‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد»، تحلیلی هستند که با تصور دقیق موضوع و محمول، می‌توان قضیه را تصدیق کرد. عدالت به معنای دادن حق به صاحب حق است و حق چیزی است که باید به ذی حق داده شود. از ترکیب این دو جمله، نتیجه می‌گیریم که جمله «عدالت واجب است»، بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این جمله یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲۷/۳)، اما مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی‌کند؛ زیرا قضیه تحلیلی در حکم قضیه حقیقه و شرطیه است و قضیه حقیقه، وجود واقعیت خارجیه را اثبات نمی‌کند. به عبارت دیگر، همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آنچه مورد اختلاف است و ابهام دارد، تعیین مصادیق عدل و ظلم است؛ مانند اینکه ارث زن نصف ارث مرد است، آیا عدل است یا ظلم؟ جمله‌های اخلاقی انعکاس ذهنی علم حضوری نیز نیستند تا از وجدانیات به حساب آیند؛ بنابراین جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی»، برای توجیه و اثبات واقعیت خارجی داشتن، به استدلال متشکل از بدیهیات عقل نظری احتیاج دارند. استدلال برای اثبات لزوم یک کار اخلاقی به صورت ذیل است:

فلان فعل اخلاقی، علت وصول به کمال اختیاری حقیقی است. (صغری: مقدمه اول)

برای تحقق معلول، وجود علت لازم است (اصل علیت). (کبری: مقدمه دوم)
پس (برای وصول به کمال اختیاری حقیقی،) وجود فلان فعل اخلاقی، لازم است. (نتیجه)

مقدمه اول نیازمند اثبات است و بر اساس گزاره‌های غیر اخلاقی بدیهی اثبات می‌شود؛ زیرا این گزاره، علیت یک کار را برای وصول به کمال اختیاری حقیقی بیان

می‌کند و تشخیص اینکه کاری مصداق «علت لازم برای وصول به کمال اختیاری حقیقی» است، نیازمند اثبات است؛ چنان که تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی نیز نیازمند اثبات است. همچنین گزاره کبری نیز بدیهی اولی غیر اخلاقی است. بنابراین برای توجیه لزوم یک فعل اخلاقی، حداقل به دو استدلال نیاز است:

۱. اثبات و تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی که به نظر آیه‌الله مصباح یزدی، کمال نهایی انسان، قرب الهی است (همو، ۱۳۷۰: ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸ و ۶۷-۷۴؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۳۳-۳۳۵؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۲۳۸-۲۴۸).

۲. اثبات مقدمه اول که از طریق جمله‌های بدیهی غیر اخلاقی یعنی به وسیله عقل نظری یا تجربه یا وحی اثبات می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۱۷).

در نظر آیه‌الله مصباح یزدی دو مدرک به نام‌های عقل عملی و نظری در انسان وجود ندارد، بلکه ایشان به صورت اعتباری و قراردادی، مدرکات مربوط به عمل اختیاری را به عقل عملی و مدرکات مربوط به غیر آن را به عقل نظری نسبت می‌دهد. مطابق این اعتبار، استدلال‌های فوق از مدرکات عقل نظری به حساب می‌آیند و به همین دلیل، تمام قضایای اخلاقی به عقل نظری ارجاع پیدا می‌کنند (همان: ۱۱۸).

۲-۳. تفکیک اخلاق از آداب

با توجه به اینکه فارابی به مطلق‌گرایی اخلاق معتقد است، برای دفع ابهام از خود، بهتر بود اخلاق را از آداب به صورت مستقل تبیین می‌کرد تا برخی از جملات او توهم‌نسی‌گرایی را به ذهن مخاطب متبادر نسازد.

نتیجه‌گیری

فارابی در نوشته‌های خود نوآوری‌هایی در مباحث مختلف فلسفه اخلاق از جمله معرفت‌شناسی اخلاق دارد؛ به طوری که می‌توان او را پدر فلسفه اخلاق در جهان اسلام نامید؛ زیرا مباحث فلسفه اخلاقی زیادی را بیان کرده است که قبل از او سابقه نداشته است، علاوه بر اینکه فیلسوفان مسلمان قبل از او بیش از اینکه نوآوری داشته باشند، از نظریات دیگران استفاده کرده و نتوانسته‌اند مکتب منسجمی را به صورت

نظام اخلاقی تبیین کنند. اما فارابی با تبیین مدینه فاضله توحیدی، نظام اخلاقی منحصر به فردی را ترسیم کرده است. حتی برخی از مباحث کلیدی را که وی مطرح کرده، تا کنون شرح و توضیح داده نشده است.

فارابی با تقسیم خوب به خوب مطلق و غیر مطلق، مطلق‌گرایی خود را تبیین نموده است. خوب مطلق، مبین کمال نهایی و سعادت حقیقی انسان است و خوب غیر مطلق، مبین رابطه میان فعل و کمال نهایی انسان است (فارابی، ۱۹۹۳: ۴۶). این تقسیم نیز از ابتکارات فارابی است که در فلسفه اخلاق مفید و یکی از ادله مطلق‌گرایی فارابی به حساب می‌آید.

فارابی به تفصیل به راه‌های شناخت پرداخته و حدود و صغور هر یک را تبیین کرده است؛ برای مثال، برخی راه‌ها مانند تقوا در حد رفع مانع مفیدند. توجیه اخلاقی یکی دیگر از مباحث نوآورانه فارابی است که از طرفی به بدیهیات اخلاقی و بداهت‌گرایی معتقد است و از طرف دیگر با ارجاع مشهورات به یقینیات، مسئله باید و هست را نیز حل کرده است.

به نظر می‌رسد دیدگاه فارابی در مباحث معرفت‌شناسی اخلاق به تکمله‌هایی نیاز دارد؛ برای مثال، اولاً مستقل بودن تقوا از وحی و الهام در دیدگاه وی، تبیین عقلانی نشده است. ثانیاً بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی به استقلال توجیه اخلاقی گزاره‌های اخلاقی منجر نخواهد شد و فارابی تبیینی عقلانی برای بدیهی بودن این گزاره‌ها ارائه نکرده است. ثالثاً در دیدگاه وی، اخلاق از آداب تفکیک نشده است تا اتهام نسبی‌گرایی از دیدگاه فارابی دفع گردد.

بسیاری از ویژگی‌های نظریه اخلاقی فارابی همچنان تبیین نشده است که با استنتاج از بیان‌های او به نوآوری‌های بیشتری دست خواهیم یافت. فارابی در عرصه علوم انسانی و فلسفه اخلاق بسیار توانا و صاحب نظریه است که نظریه‌های او را می‌توان از نظریه‌های به‌روز و همه‌جانبه دانست؛ به طوری که می‌توان گفت هیچ اندیشمند مسلمانی تا زمان فارابی چنین وسیع به اکثر مباحث فلسفه اخلاقی نظریه‌ای نداشته است؛ برای مثال، فارابی لیبرالیسم اخلاقی را رد می‌کند و مدینه‌ای را که لیبرالیسم اخلاقی در آن حاکم باشد، از اقسام مدینه جاهله می‌شمارد (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۲۹).

یا نظریهٔ قدرت‌گرایی را به تفصیل، تبیین و بررسی می‌کند (همان: ۱۴۸-۱۴۹ و ۱۶۰). پس جا دارد که محققان با بررسی و پرداختن به اندیشه‌های فلسفهٔ اخلاقی او، به گنجینه‌های علمی دست یازند.

کتاب‌شناسی

۱. جوادی آملی، عبدالله، *مبایدهای اخلاق در قرآن*، تدوین شریفی، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۲. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۳. همو، «رابطه اخلاق و دین (فطرت پایگاه ارزش اخلاقی)»، *کلام/اسلامی*، شماره ۳۰، ۱۳۷۸ ش.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
۵. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۶. همو، *احصاء العلوم*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۷. همو، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ق.
۸. همو، *السیاسة المدنیة*، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۹. همو، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ ق.
۱۰. همو، *تحصیل السعاده*، تدوین علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۱. همو، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. مصباح، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. همو، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. همو، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. همو، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. همو، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.