



اخلاق و فرزانه‌گی از منظر فارابی و کنفوسیوس

محمدعلی رستمیان^۱

چکیده

تحقیق حاضر با مقایسه اخلاق و فرزانه‌گی در دو نظام فلسفی فارابی و کنفوسیوس، به بررسی تحلیلی نقش و جایگاه اخلاق در این دو نظام پرداخته است. ابتدا هر یک از دو نظام فلسفی را با توجه به تأکیدهایشان بر مفاهیم اخلاقی خاص، بررسی کرده، سپس به نتیجه‌گیری پرداخته‌ام و شباهت‌ها و تمایزهای این دو نظام فلسفی را بررسی نموده‌ام. نظام فلسفی فارابی نظامی مبتنی بر حکومت «رئیس اول» است که از لحاظ کمالات عقلانی به عقل فعال متصل شده است و می‌تواند حقایقی را دریافت کند که سعادت انسان بر آن متوقف است و آن‌گاه می‌تواند مردم را به سوی آن هدایت کند. مدینه فاضله تحت رهبری رئیس اول است که نبی یا فیلسوفی که به کمال عقلانی رسیده است فضایل اخلاقی را در جامعه گسترش می‌دهد، و با همکاری و همیاری افراد آن، به سعادت حقیقی خویش نایل می‌شود. نظام فلسفی کنفوسیوس، نظامی است تحت رهبری انسان فرزانه‌ای که به کمالات نظری و عملی نایل شده است و می‌تواند جامعه انسانی را به سعادت برساند. هر دو نظام فلسفی، هدف خود را تربیت انسان و کمال او می‌دانند، هر دو نگرشی جامعه‌گرا دارند و اخلاق و سیاست را به هم پیوند می‌زنند. اما فارابی هدف از تربیت انسان در مدینه فاضله را سعادت اخروی می‌داند، در حالی که کنفوسیوس به سعادت دنیوی می‌اندیشد. نظام فلسفی فارابی، اتحاد فلسفه و دین را مطرح می‌کند؛ در حالی که نظام کنفوسیوسی نظامی عقلانی است. همچنین

۱. استادیار دانشگاه اصفهان. rostamian@religions.ir

این دو نظام در نقش حاکم فرزانه در جامعه متفاوت هستند. فارابی مدینه‌ای را که هیچ گونه حاکم فرزانه در آن حاکم نباشد، «مدینه جاهله» می‌داند که نمی‌تواند انسان را به کمال برساند؛ اما کنفوسیوس به هر حال برای حاکم فرزانه در جامعه نقش مثبتی قائل است.

کلیدواژگان: فارابی، کنفوسیوس، اخلاق، فرزانه‌گی، مدینه فاضله، رئیس اول، جن، بی، تقوا.

مقدمه

یکی از ابعاد مهم در ادیان و فلسفه، بعد اخلاقی است. این بعد که گاهی رنگ و بوی عرفانی به خود می‌گیرد، از جمله ابعادی است که می‌تواند ادیان و فرهنگ‌های مختلف را به هم نزدیک کند؛ زیرا بسیاری از جلوه‌های اخلاقی میان فرهنگ‌های مختلف، مشترک است. اما گاهی دو فرهنگ در این ابعاد به هم نزدیک‌تر هستند. اصولاً فرهنگ‌های شرقی از جهات مختلف، و مخصوصاً از جهت اخلاقی، به هم نزدیک هستند. این شباهت‌ها در تاریخ کهن این فرهنگ‌ها و ارتباطات طولانی آن‌ها ریشه دارد.

تحقیق حاضر به مقایسه جایگاه اخلاق و فرزانی در اندیشه فارابی و کنفوسیوس^۱ می‌پردازد. این دو فیلسوف بزرگ از دو تمدن بزرگ شرقی هستند که هر یک در زمان خود، توانستند تحول عظیمی در علوم زمانه و جامعه خویش پدید آورند. فارابی فیلسوفی مشائی است که در میان فیلسوفان مسلمان، به معلم ثانی شهرت یافته است. این لقب، در کنار ارسطو که به معلم اول مشهور گردید، علاوه بر تبحر در فلسفه مشائی، از جهت نوآوری و دسته‌بندی علوم زمان خویش است (نصر، ۱۳۹۰، ص ۵۷-۶۴). البته نباید از این امر غفلت کرد که فارابی نماینده فلسفه اسلامی است و می‌توان جایگاه او را به عنوان معلم ثانی از این جهت قلمداد کرد که او فلسفه مشائی را با الهام از تعالیم اسلامی به فلسفه اسلامی تبدیل کرد. فارابی فیلسوفی است که به هماهنگی تعالیم دین و فلسفه معتقد است و سعی کرده است تا این تعالیم را برهم تطبیق کند. بنابراین فارابی را باید بنیانگذار فلسفه اسلامی دانست. این مقام، فارابی را به فیلسوفی تبدیل کرد که تأثیر بسزایی در دیدگاه‌های فیلسوفان بعد از خود داشت (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹). کنفوسیوس بنیانگذار مکتبی اخلاقی در چین است که بیش از دو هزار سال، الهام‌بخش متفکران و اندیشمندان چینی، بلکه کل جامعه چین بوده است. مقام و جایگاه او در فرهنگ و فلسفه چینی آن‌قدر عظیم است که

1. Confucius

حتی در ادواری از تاریخ چین، به او مقام خدایی داده‌اند. جایگاه این دو فیلسوف در دو تمدن بزرگ باستانی و شباهت‌هایی که فلسفه آن‌ها از جهت توجه به اخلاق عملی دارد، زمینه مقایسه بین آن‌ها را فراهم ساخته است.

این مقاله به دنبال مقایسه اندیشه‌های این دو فیلسوف شرقی در راه هدف و غایتی است که حکمت باستان به آن می‌اندیشد. در این تحقیق سعی کرده‌ایم که دیدگاه‌های این دو فیلسوف گرانقدر را از منابع اصلی منسوب به خودشان استخراج کنیم. البته تفسیرهای دیگران از دیدگاه‌های آن دو نیز مورد توجه بوده است.

فرزانگی در حکمت یونانی و چینی

یکی از اهداف اصلی حکمت باستان، نیل به مقام فرزاندگی است که می‌توان آن را معادل اصطلاح «انسان کامل» دانست. تمام فیلسوفان با اختلاف مشربشان، در شرق و غرب عالم، چنین هدفی را در نظر داشته‌اند. اما این هدف، هدفی نیست که بتوان با صرف اندیشه به آن نایل گردید، و نیازمند خودساختگی‌ای است که با تسلط بر نفس و رعایت آموزه‌های اخلاقی به دست می‌آید. مکتب‌های فلسفی یونان قدیم همه در این امر مشترک هستند. مثلاً فلسفه ارسطو - که محور تعلیم و تعلم آن عقل است - در کنار حکمت نظری، به حکمت عملی نیز اهتمام ویژه‌ای دارد. در این مکتب، فیلسوف بدون نیل به مقام والا در حکمت عملی، نمی‌تواند به غایت حکمت نایل شود. حکمت عملی ارسطویی مجموعه‌ای از علوم و معارف، از قبیل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را شامل می‌شد، که به یک اعتبار عام می‌توان تمام این مجموعه را اخلاق نامید؛ زیرا عدالت اجتماعی که یکی از شاخصه‌های اصلی در سیاست مدن محسوب می‌شود، در اخلاق عمومی یکی از مهم‌ترین اقسام عدالت است. تربیت فرزندان و چگونگی ارتباط با نزدیکان در جمع‌های کوچک از وظایف اصلی در تدبیر منزل است و در علم اخلاق به معنای عام می‌گنجد. در این صورت، اخلاقی که در زیر مجموعه حکمت عملی قرار می‌گیرد، اولاً به بنیان‌های اخلاق یعنی آنچه امروزه تحت عنوان فلسفه اخلاق می‌گنجد و به اخلاق فردی، مثل رفتار نیک انسانی و

تسلط بر قوای نفسانی به منظور اعتدال قوا، اختصاص می‌یابد. بنابراین می‌توان حکمت عملی را در فلسفه ارسطویی در جایگاه اخلاق به معنای عام آن نشانند.

حکمت چینی، با توجه به وضعیت جامعه و خصوصیات فرهنگ چین، حکمتی عملی و دنیوی است که بر خلاف حکمت یونان، کمتر درگیر بحث‌های پیچیده نظری شده و کمتر به عالم ماورای طبیعت توجه کرده است. از این جهت، مشاهده می‌کنیم که بنیانگذاران مکتب‌های فلسفی در چین، مثل کنفوسیوس، اصولاً دغدغه‌ای بیش از اخلاق و اصلاح جامعه نداشته و وارد بحث‌های فنی در شناخت حقایق عالم نشده‌اند. سخنان اخلاقی کنفوسیوس - که در کتاب «مکالمات»^۱ جمع‌آوری شده - شبیه نکته‌های اخلاقی ای است که معلمان اخلاق برای راهنمایی شاگردان و مردم بیان می‌کنند؛ به این دلیل حتی بعضی او را صرفاً معلم اخلاق می‌دانند که نظامی اخلاقی بنیان نهاده است و فیلسوف است (Yao, 32). اما کسانی که عمیق‌تر به تعالیم کنفوسیوس پرداخته‌اند، مخصوصاً با توجه به کتاب و اندیشه‌های مفسر او منسیوس^۲، بر این حقیقت تأکید می‌کنند که هرچند کنفوسیوس درباره اخلاق سخن گفته است، تعالیم او صرفاً به یکسری دستورات اخلاقی منحصر نمی‌شود و ابعاد سیاسی، اجتماعی، دینی و حتی متافیزیکی نیز دارد. از این جهت، او را بنیانگذار مکتب فلسفی می‌دانند که ru jia نامیده می‌شد (ibid, p. 17, 26, 34). این مکتب فلسفی، تنها مکتب در تاریخ چین نبود، مکتب کنفوسیوسی با گذشته باستانی چین ارتباط عمیقی داشت و میان آموزه‌های او و متون کلاسیک چینی نسبت‌های بسیاری وجود دارد. بر طبق یک دیدگاه، اصلی‌ترین کتاب‌های کلاسیک چینی، حاصل تلاش فکری اوست و بر طبق دیدگاه دیگر، دست‌کم با ارائه تفسیر جدیدی از این کتاب‌ها، خون تازه‌ای در رگ‌های جامعه چین وارد کرد و فکری نو در انداخت (یو-لان، ۱۳۸۰، ص ۵۱-۵۳). البته اندیشه چینی درباره کنفوسیوس مقام بسیار والایی را مطرح می‌کند؛ مقام او را تا حد خدای متعالی نیز بالا برده و

1. Analects

2. Mencius

مراسم و برنامه‌های مذهبی نیز برای او تأسیس کرده‌اند (ibid, p 21).

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که اندیشه اخلاقی در دو حکمت یونانی و چینی، دارای منشأ، مسائل و اهداف مشترکی است. این اشتراکات حکایت از آن دارد که هرچند فلسفه یونان و چین از جهت نظری با هم تفاوت‌های بنیادی دارند و هویت آن‌ها متفاوت است، اما از جهت عملی، هویت یکسانی دارند. یکی از مسائل مهم مشترک این دو فلسفه، پیوند اخلاق با سیاست است. در هر دو فلسفه، بالاترین مقام سیاسی باید انسانی خودساخته باشد که می‌توان او را «انسان کامل» یا فرزانه نام نهاد؛ بدین ترتیب نظریه «فیلسوف‌شاه» مطرح می‌شود.

فارابی - که طرف دیگر بحث در این مقاله است - علاوه بر این که نماینده فلسفه مشائی است، یکی از گرایش‌های مهم فلسفه اسلامی را نیز نمایندگی می‌کند. بنابراین، در این مقاله طرف مقایسه اصلی فلسفه اسلامی است و به واسطه آن فلسفه مشائی نیز طرف مقایسه قرار می‌گیرد.

اخلاق و فرزاندگی از دیدگاه فارابی

همان‌طور که در بحث‌های گذشته بیان کردیم، هدف نهایی فیلسوفان در یونان و چین، نیل به فرزاندگی است و این فرزاندگی جز از طریق اکتساب فضایل اخلاقی حاصل نمی‌شود. هرچند در وهله اول این گونه به نظر می‌رسد که فارابی صرفاً فیلسوفی علاقه‌مند به بحث‌های سیاسی است، با کمی تأمل مشخص می‌شود که تمام هدف او از بحث‌های فلسفی و سیاسی، نیل به مقام فرزاندگی است؛ اما رسیدن به این رتبه را جز در سایه جامعه‌ای فرهیخته - که آن را مدینه فاضله می‌نامند - و رهبری فرزانه - که جامع فضایل و کمالات مختلف است - میسر نمی‌داند. بنابراین تمام بحث‌های فارابی درباره جهان و سیاست صرفاً مقدمه‌ای برای به دست آوردن مقام فرزاندگی است. در بحث حاضر، با بررسی دیدگاه‌های فارابی در باب منشأ اخلاق و مدینه فاضله، نقش اخلاق در فرزاندگی و همچنین جایگاه فرزاندگی را در مدینه فاضله بررسی می‌کنیم.

جایگاه اخلاق در نظام فلسفی فارابی

فارابی به طور مستقل کتابی درباره اخلاق ننوشته و بیش تر بر بحث‌های اجتماعی تمرکز داشته است. حتی مباحث مابعدالطبیعی او نیز به نحوی در خدمت بحث‌های سیاسی و اجتماعی او است. شاید توجه ویژه به این بحث‌ها از این جهت برای فارابی مهم است که او حکمت عملی را مهم‌ترین بخش حکمت می‌داند که بدون آن، حکمت نظری نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه گمراه‌کننده نیز هست و از این جهت، او پرداختن صرف به فضایل نظری را باطل می‌شمارد (فارابی، ۱۴۱۳ هـ. ق.، ص ۱۸۷). اما فارابی سیاست را با اخلاق پیوند زده، همه را با هم، حکمت عملی تلقی می‌کند و از این جهت به افلاطون نزدیک می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ۲۰۵). بنابراین می‌توان گفت که کل نظام فکری او اخلاقی است؛ زیرا به سوی رسیدن به یک جامعه آرمانی هدف‌گیری شده که اخلاق بر آن حکم فرما است. بنابراین فارابی فیلسوفی است که اخلاق، مهم‌ترین هدف او و فرزانی، مهم‌ترین آرمان او می‌باشد که از طریق مدینه فاضله می‌توان به آن دست یافت. در بحث حاضر، قصد داریم با توجه به همین دو جهت، یعنی بحث‌های حکمت نظری و حکمت عملی، جایگاه اخلاق را در نظام فکری فارابی بررسی کنیم. قابل توجه آن که فارابی در حکمت نظری، نفس ناطقه و عقل فعال را دو عامل مهم برای نیل به فرزانی و در حکمت عملی، مدینه فاضله را عامل مهمی می‌داند که افراد از طریق آن به کمال می‌رسند.

نفس ناطقه و فضایل اخلاقی

فارابی، همانند تمام فیلسوفان یونانی و اسلامی، نفس ناطقه را زیربنای اخلاق می‌داند؛ زیرا این نفس، قوه‌ای است که انسان را از حیوانات متمایز کرده، انسان از طریق آن می‌تواند صناعات را ایجاد کند و زشت و زیبا را از هم تمییز دهد. فارابی ضمن بیان مراتب نفس و تقسیم آن به «نفس ناطقه»، «نزوعیه»، «متخیله» و «حساسه»، «نفس ناطقه» را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و وظیفه عقل نظری را درک علومی می‌داند که شأن عملی ندارد و وظیفه عقل عملی را درک علومی که شأن عملی دارد. آن‌گاه عقل عملی را به «مهنیه» و «مرویه»

تقسیم کرده است و کار «قوه مهینه» را به مهارت‌ها منحصر می‌داند و کار «قوه مرویه»، را تأمل در آنچه سزاوار است به آن عمل شود یا عمل نشود (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۲۴). از این سخن فارابی مشخص است که عقل عملی نقش مستقیمی در شکل‌گیری فضایل اخلاقی دارد؛ زیرا قوه مرویه - که از قوای عقل عملی است - وظیفه دارد درباره آنچه سزاوار عمل یا ترک است، به تأمل پردازد. البته به نظر می‌رسد فضایل اخلاقی با دو «قوه متخیله» و «نزوعیه» نیز ارتباط دارد؛ زیرا نزوعیه با اموری نظیر محبت و کراهت، شوق و بی‌میلی، خشم و رضا، و قساوت و رحمت ارتباط دارد؛ و قوه متخیله، علاوه بر ترکیب صورت‌ها به ادراک ضرر و نفع می‌پردازد (همان). بنابراین اگرچه این دو قوه در حیوانات نیز وجود دارند، چون حیوان دارای نفس ناطقه نیست، این دو قوه با فضایل اخلاقی ارتباطی پیدا نمی‌کند؛ اما این قوه در وجود انسان با عقل عملی ارتباط می‌یابد و در شکل‌گیری فضایل اخلاقی در انسان مؤثر است.

اما نقش عقل نظری در فضایل اخلاقی چیست؟ فارابی با تفسیر سعادت و شقاوت به خیر و شر و تقسیم خیر و شر به ارادی و غیرارادی، معتقد است که همه موجودات، طالب سعادتند (همان، ص ۷۹). اما خیر و شر ارادی را فقط درباره انسان، معنادار می‌داند. او درک سعادت را وظیفه عقل نظری و بقیه قوای نفس را در راه رسیدن به این سعادت، تابع آن قلمداد می‌کند (همان، ص ۸۰). از این جهت، هرچند عقل نظری نقش مستقیمی در شکل‌گیری فضایل اخلاقی ندارد، اما چون حرکت انسان به سوی کسب فضایل اخلاقی، تابعی از درک سعادت است، نقش باواسطه‌ای در این زمینه ایفا می‌کند. اگر انسان بتواند سعادت حقیقی و خیر اعلای خود را بشناسد، ناگزیر به سوی فضایل اخلاقی کشیده می‌شود؛ اما اگر نتواند به درک سعادت حقیقی نایل شود، قوای عملی او نیز در راستای کسب فضایل اخلاقی قرار نمی‌گیرد. بنابراین نفس ناطقه هم از جهت قوه عقل نظری و هم از جهت قوه عقل عملی، زیربنای اخلاق و جهت‌گیری انسان به سوی فضایل اخلاقی قرار دارد.

فعلیت قوای عقلانی در نفس ناطقه

همان‌طور که از بحث قبل مشخص شد، عقل نظری و عملی راه نیل به فضایل اخلاقی را به سوی انسان می‌گشایند. اما این قوا چه زمانی در نفس ناطقه به فعلیت می‌رسند؟ فارابی در پاسخ به این سؤال و با رویکرد جمع دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، دو راه معرفت حصولی و اشراقی را مطرح می‌کند. «راه معرفت حصولی» بر تفکر و تأمل در محسوسات و ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال متکی است؛ چنین راهی در تبعیت از ارسطو مطرح می‌شود. اما «راه اشراق» بر تهذیب نفس و برطرف کردن حجاب‌ها است، و از آرای افلاطون اقتباس شده است.

دیدگاه فارابی در بحث قوای نفس، کاملاً شبیه ارسطو است و در بحث انواع معرفت نیز همانند ارسطو از معرفت حسی شروع می‌کند و به معرفت عقلانی می‌رسد. ارسطو با رد دیدگاه استادش، افلاطون، که حقیقت علم را تذکر و یادآوری می‌دانست، قوه ناطقه را صرفاً قوه‌ای معرفی می‌کند که فقط از طریق ارتباط با ادراکات حسی و تجزیه و تحلیل‌های عقلانی، به حقایق دست می‌یابد. ارسطو درک معقولات را - به غیر از یک سری اولیات که نفس بدون آگاهی بیرونی، آن‌ها را درک می‌کند - بر معرفت حسی مبتنی می‌داند. نخستین معرفت انسان، حسی است و از طریق حواس حاصل می‌شود. معرفت‌های حسی مرحله به مرحله تجرید می‌شود، در نهایت، معرفت عقلانی شکل می‌گیرد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۴). مرحله‌ای از این تجرید، «تجرید مثالی» است که از قوه متخیله برمی‌آید و زمانی انسان می‌تواند به «تجرد عقلانی» دسترسی پیدا کند که با اتصال به عقل فعال، قوه عقلش به فعلیت برسد (فارابی ۱۴۱۳ هـ. ق، ص ۳۸۸). اصولاً کار عقل فعال این است که با عنایت به نفس ناطقه او را به بالاترین درجه کمال، یعنی قرار گرفتن در رتبه عقل فعال و تجرد از تمام مادیات، بالا ببرد (فارابی، ۱۹۹۱، م، ص ۲۳). کار عقل فعال این است که اشیاء مادی و محسوس را به معقول تبدیل می‌کند و از طرف دیگر نفس ناطقه را مهیا می‌کند تا این معقولات را درک کند و در اولین مرحله از عقل هیولانی به عقل بالفعل و در مراحل بعدی به عقل مفارق و مجرد تبدیل شود که در این صورت نفس ناطقه به سعادت خویش نایل شده

است (همان، ص ۲۷). این راهی است که فارابی با توجه به تعلیمات ارسطو برای کمال نفس ناطقه ارائه می‌دهد.

اما فارابی برای نیل به حقایق، علاوه بر این راه، راه تهذیب نفس و رفع حجاب را نیز مطرح می‌کند و معتقد است انسان با رفع حجاب نیز می‌تواند به حقایق دست یابد، آن هم حقایقی که از طرق عادی، آگاهی به آن‌ها برای او میسر نیست (فارابی، ۱۴۰۵ق فصوص الحکم، ص ۶۸). به نظر می‌رسد که در این جا فارابی از ارسطو فاصله گرفته و به دیدگاه افلاطون نزدیک می‌شود. افلاطون در بحث معرفت با نظریه مثل خود - که اقتضا دارد صورت‌های موجود در این عالم به شکل خالص و تام در عالم دیگری وجود داشته باشند - معروف است. مثال معرفت غار او نیز حقایق این عالم را صرفاً سایه‌هایی معرفی می‌کند که اصیل نیستند و اصل حقایق در جای دیگری قرار دارد. به نظر می‌رسد که فارابی نیز در این جا معتقد است حقایق این عالم نسبت به حقایقی که در عالم دیگر وجود دارند، حقیقت به شمار نمی‌آیند. از این جهت به دیدگاه افلاطون درباره مثل نزدیک می‌شود.

اما ظاهراً خود فارابی به چنین تفکیکی میان دیدگاه افلاطون و ارسطو راضی نبوده است و در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» سعی می‌کند دیدگاه این دو فیلسوف را به نحوی جمع کند. او با آن که می‌پذیرد در ظاهر میان دیدگاه افلاطون و ارسطو تعارض وجود دارد، اما با طرح بحث صور روحانی از کتاب «اثولوجیا» و نسبت آن با ارسطو و بیان این که مطلب حقایق این عالم در عالم الاهی به نحو اعلی و اشرف وجود دارد، سعی می‌کند اقوال این دو حکیم را با هم جمع کند. راه جمع او این است که اولاً ارسطو هم به صور الاهی اعتقاد دارد و ثانیاً افلاطون نیز به وجود عوالم کثیر - آن گونه که از ظاهر کلام وی بر می‌آید - اعتقاد ندارد و ارسطو نیز صریحاً عوالم غیرمتناهی را رد کرده است. فارابی با تحلیل چگونگی وجود حقایقی مثل وجود و حیات - که در این عالم با الفاظ خاصی به آن اشاره می‌کنیم - در وجود الاهی به نحو اعلی و اشرف، صور الاهی را به این حقایق تأویل می‌برد. بدین ترتیب دیگر اختلافی میان دو این دیدگاه وجود ندارد (فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۱۰۶). اما به نظر می‌رسد با رد انتساب کتاب «اثولوجیا» به ارسطو و تصدیق این امر که این کتاب متعلق به

افلوپین است، نتوان آنچه را فارابی در جمع این دو دیدگاه گفته، تأیید کرد و بنابراین نمی‌توان تأویل فارابی درباره وجود حقایق در وجود خدا را به ارسطو نسبت داد. به هر حال، به نظر می‌رسد که هرچند فارابی در تبیین معرفت به روش ارسطویی عمل می‌کند، در محتوا، نگرشی اشراقی دارد. هرچند او بحث معرفت را از حس آغاز می‌کند، سرانجام درک معقولات را به اشراق عقل فعال نسبت می‌دهد. حتی می‌توان گفت که او اصطلاح عقل فعال را از ارسطو گرفته است، اما تحلیلی که از عقل فعال در تکمیل نفس انسانی ارائه می‌دهد، بر نگرش اشراقی افلاطون مبتنی است.

فطرت و فضایل اخلاقی

ارسطو معلوم را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. «بدیهی» معلومی است که انسان بدون استدلال، به آن‌ها دست می‌یابد و نظری، معلومی است که از بدیهیات استنتاج می‌شود. یک دسته از بدیهیات، معقولات اولیه‌ای است که به قول فارابی ما خود را این‌گونه می‌یابیم و مثل این است که بر اساس آن آفریده شده‌ایم و بخشی از فطرت ما است (فارابی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۱، ص ۱۹، ۲۶۹). البته همه انسان‌ها در صورتی که فطرتشان سالم باشد، در این بخش مشترکند و در صورت نقصان فطرت، ممکن است انسان به یقینیات نیز آگاهی پیدا نکند (همان، ج ۱، ص ۳۳۹، ۴۲۳، ۴۲۷). مشخص است که این دسته از بدیهیات، به عقل نظری اختصاص دارد.

اما به نظر می‌رسد فارابی در جهت عقل عملی نیز به فطریاتی معتقد است که انسان را به سوی کارهای نیک یا بد می‌کشاند. فارابی در موارد مختلف، از قوه‌ای سخن می‌گوید که زمینه کار خوب یا بد را برای انسان فراهم می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳ ه.ق، ص ۲۳۴، ۲۳۷). او در جایی در کاربرد معانی جوهر، یکی از معانی را فطرتی می‌داند که فرزند از پدر و مادر خود می‌گیرد و کارهای نیک و بد او بر این اساس قرار دارد. البته بعد از این مرتبه ممکن است در اثر تعلیم و تعلم، فطرت او تغییر یابد (همان، ۱۹۸۶ م، ص ۹۸، ۹۹). از طرف دیگر، او به دو فطرت در انسان‌ها اشاره می‌کند: فطرت مشترکی که آن‌ها را به سوی افعال و امور مشترک

میان انسان‌ها سوق می‌دهد؛ و فطرت اختصاصی که افراد به واسطه آن با یکدیگر مختلف می‌شوند (همان، ۱۹۹۱ م، ص ۸۲). اما هیچ‌کدام از این دو فطرت، اکتسابی نیستند، بلکه هر دو فطرتی است که با خلقت انسان عجین شده‌اند. از دیدگاه *فارابی* انسان‌ها به واسطه فطرتشان آماده و مهیای قبول مسؤولیت‌های اجتماعی می‌شوند و با تعلیم و تعلم، این فطرت‌ها شکوفا می‌شود (همان، ۱۹۹۵ م، ص ۱۱۸). از این جهت، هر کسی برای ریاست جامعه صلاحیت ندارد؛ تنها کسی برای این کار آمادگی دارد که از جهت فطرت مهیا باشد و تعلیمات او هم با فطرت وی مطابق باشد (همان، ۱۴۱۳ ق، تحصیل السعادة، ص ۱۹۲). این‌ها نشان می‌دهد که انسان از جهت عقل عملی نیز فطرتی دارد که او را مستعد انجام کارهای خوب و بد می‌کند. اما این بدان معنا نیست که او ناچار باشد چیزی را انجام دهد که فطرتش مستعد آن است؛ بلکه می‌تواند با آن فطرت مخالفت کند؛ هرچند در آغاز، عمل بر خلاف فطرت کار دشواری است (همان ۱۴۰۵ ق، فصول منتزعه، ص ۳۶). بنابراین می‌توان گفت *فارابی*، در عقل عملی و از جهت اخلاقی نیز انسان را دارای فطرتی می‌داند که جهت و گرایش او را مشخص می‌کند. این گرایش، یک گرایش عمومی و یک گرایش اختصاصی ایجاد می‌کند؛ در گرایش عمومی، همه انسان‌ها مشترکند و در گرایش اختصاصی، با هم تفاوت دارند.

به نظر می‌رسد دیدگاه *فارابی* درباره فطرت، دارای منشأ دینی باشد؛ زیرا او را نخستین فیلسوفی می‌دانند که سعی کرد تا معارف دینی را با اندیشه‌های فلسفی وفق دهد و به عبارت دیگر میان دین و فلسفه آشتی برقرار کند. البته کار او با کار کسانی که از فلسفه برای مقاصد دینی استفاده می‌کنند، تفاوت دارد (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰). او برای جمع دیدگاه *افلاطون* و *ارسطو* درباره اخلاق، تصریح می‌کند که *ارسطو* همه اخلاق را به واسطه عادت می‌داند و *افلاطون* به واسطه طبع (*فارابی*، ۱۴۰۵ ق، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۹۵). این سخن، مؤید این احتمال است که وی دیدگاه فطرت را از *افلاطون* گرفته باشد. اما با دقت در کلام او و همچنین جمعی که بین این دو دیدگاه می‌کند، مشخص می‌شود بحث طبع در این‌جا با فطرت متفاوت است؛ زیرا مثالی که *فارابی* برای دیدگاه *افلاطون* می‌آورد، کسی است که با خلق خاصی بزرگ شده و این خلق با طبیعت او عجین شده است؛ زمانی که

می خواهد بین دو دیدگاه جمع کند، طفل را مثال می زند که قوه اخلاق در او موجود بوده است و ممکن است خود آن قوه یا ضد آن در او به وجود آید.

به هر حال، به نظر می رسد فارابی در اخلاق، به فطرتی معتقد است که میل و کشش انسان را به سوی فضایل اخلاقی به دنبال دارد؛ هرچند انسان در مرحله کودکی هیچ صفت اخلاقی بالفعلی در وجود خود ندارد. فطرتی که فارابی مطرح می کند، فطرتی دارای مراتب مختلف است و عوامل مختلفی در آن دخالت دارد؛ سرشت انسانی، مواد و مزاجی که طبیعت مادی انسان از آن شکل می گیرد و پدر و مادر، همه در شکل گیری این فطرت مؤثرند.

جایگاه مدینه فاضله در نظام فلسفی فارابی

یکی از بحث های مهم در نظام فکری فارابی «مدینه» است. همان طور که در بحث های قبل بیان شد، در نظام فکری فارابی، سیاست با اخلاق چنان به هم گره خورده که نمی توان آن ها را جدا از همدیگر تصور کرد. این پیوند نشان می دهد که فارابی تفکری جامعه گرا دارد و انسان را فطرتاً موجودی اجتماعی می داند. او اجتماع انسانی را به اجتماع اجزای عالم (فارابی، ۱۴۱۳ ه.ق، ص ۱۴۲) یا اجزای بدن (فارابی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۳) تشبیه می کند؛ به این دلیل که او انسان را بالطبع اجتماعی دانسته است و این دیدگاه ارسطو را رد می کند که تشکیل جامعه حاصل قرارداد است (فارابی، فصوص الحکم، ص ۳۷ و ۳۸). این امر نشان می دهد فارابی وجود افراد بدون جامعه را نمی پذیرد و از این جهت، سیاست را از اخلاق برتر دانسته، اخلاق را یکی از ابزارهای حکومت برای کمال انسان می داند (همان). بنابراین جامعه در کمال و انحطاط انسان، نقش محوری دارد و از این جهت فارابی تمام اندیشه سیاسی و اخلاقی خود را بر محور اجتماع، بنیان نهاده است.

فارابی اجتماع انسانی را از دو جهت کمی و کیفی، تقسیم کرده است. از جهت کیفی، مدینه را به «فاضله» و «جاهله» تقسیم می کند که هر یک اقسامی را دربر می گیرد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۹۹). اما از جهت کمی گاهی از بزرگ ترین مجتمعات شروع می کند و جوامع را به «عظمی»، «وسطی» و «صغری» تقسیم می کند. اجتماع عظمی، مجموعه امت ها؛ اجتماع

وسطی، یک امت؛ و اجتماع صغری، یک مدینه خاص را دربر دارد (همان، ص ۷۳). گاهی نیز از کوچک‌ترین اجتماع، یعنی خانواده شروع می‌کند؛ بعد از آن قریه را قرار می‌دهد که مجموعه‌ای از خانواده‌ها را شکل می‌دهد؛ و در مرتبه بعد، مدینه قرار دارد که از اتحاد مجموعه‌ای از قریه‌ها شکل می‌گیرد. او مدینه را اجتماع کاملی می‌داند که روی پای خود می‌ایستد و تمام نیازهای مادی و معنوی خود را برآورده می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ق، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۳۸). از عبارت‌های او در شرح آرای افلاطون و ارسطو در این کتاب، مشخص می‌شود که فارابی خانواده را هسته اصلی جامعه می‌داند؛ اما از نظری، خانواده یک جامعه کامل نیست و کامل‌ترین شکل جامعه «مدینه» است. البته مشاهده کردیم که او برای مدینه صرفاً معیار مبهمی ارائه کرده و ویژگی‌های مدینه را به دقت بیان نکرده است؛ اما می‌توان «مدینه» فارابی را با کشور در اصطلاح امروزی، مقایسه کرد. به هر حال، به نظر می‌رسد که مهم در بحث اخلاق و فرزاندگی، بررسی نقش مدینه فاضله در نیل به کمال و فرزاندگی است.

نقش مدینه فاضله در نیل به فرزاندگی

«مدینه فاضله» فارابی، جامعه‌ای است تحت ریاست فیلسوف فرزانه‌ای که در آن، افراد برای نیل به سعادت حقیقی همکاری می‌کنند. طبق این تعریف، می‌توان سه ویژگی کلی برای مدینه فاضله بیان کرد: اول، «رئیس جامعه» باید حکیمی باشد که بر اساس حکمت بر مردم حکومت می‌کند؛ دوم، «هدف جامعه» باید بر مبنای سعادت و فضیلت حقیقی باشد؛ و سوم، «همکاری و تعاون افراد جامعه» که در نیل به سعادت حقیقی، یاور یکدیگرند. با توجه به این‌که هویت مدینه فاضله را فضیلت محوری و ریاست حکیم شکل می‌دهد، در بررسی نقش مدینه فاضله در فرزاندگی، ابتدا به فضیلت محوری؛ سپس به ریاست حکیم؛ و در نهایت، به رابطه افراد جامعه با یکدیگر در نیل به سعادت می‌پردازیم.

مدینه فاضله، جامعه‌ای فضیلت‌محور

فارابی نیل به سعادت حقیقی، (دنیوی و اخروی) را که غایت مدینه فاضله است، بر

چهار امر، «فضایل نظری»، «فضایل فکری»، «فضایل خلقی» و «صناعات عملی» بنیان می‌گذارد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۹). فضایل نظری، معقولات کلی و ثابته هستند که هیچ‌گاه دگرگون نمی‌شوند و درک آن‌ها عقل نظری انسان را به کمال می‌رساند. اما این معقولات در عالم خارج با عوارض و لواحق ظهور پیدا می‌کنند. این عوارض و لواحق گاهی طبیعی و گاهی ارادی است (همان، ص ۱۴۹)؛ یعنی گاهی صرفاً به عالم طبیعت مربوط می‌شود و گاهی به افعال ارادی انسان. فارابی درک معقولات، از جهت عوارض ارادی آن را نیازمند قوه دیگری می‌داند که آن را قوه فکری، و فضایل مربوط به آن را فضایل فکری می‌نامد. این قوه به درک حقایق نایل می‌شود که از جهت خیر، نافع تر است. البته این قوه را می‌توان در جهت شر نیز به کار انداخت که نافع‌ترین امور در جهت شر را درک کند؛ که البته دیگر، فضایل فکری نامیده نمی‌شود (همان، ص ۱۵۰). فضایل فکری خود اقسام مختلفی دارد و بر اساس متعلق آن، می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد؛ مثل فضایل فکری امت، مدینه، طایفه، صنف خاص، یا خانواده و غیره (همان، ۱۵۲). از درون همین فضایل فکری است که فضایل خلقی پدید می‌آید؛ زیرا هر کس بر مبنای فکر و اندیشه‌ای که دارد و نفع و خیر را درک می‌کند، به دنبال نفع خویش می‌رود و به صفات متناسب با آن آراسته می‌شود. کسی که بتواند فضیلت خلقی را به دست آورد و جامع تمام فضایل دیگر باشد، به «فضیلت اکمل» دست می‌یابد که فضیلت رئیس جامعه است. بعد از آن می‌توان رتبه‌هایی از فضایل را یافت که به ترتیب، به فضیلت رئیس، نزدیک یا از آن دور می‌شود. صنایع که از ضرورت‌های يك جامعه است، با فضایل خلقی ارتباط دارند. از این جهت، اعظم صنایع در اختیار رئیس است و به ترتیب بر اساس فضایل خلقی صنایع، رتبه‌بندی می‌شود. ملاک رتبه‌بندی این صنایع به جهت همان ملاک نافع‌تر بودن از جهت خیر است که در فضایل فکری بیان شد (همان، ص ۱۵۵).

با توجه به فضیلت‌هایی که در این جا بیان گردید، مشخص می‌شود که محور مدینه فاضله، علم و عمل است. فارابی راه سعادت در مدینه فاضله را این می‌داند که همه افراد باید به مبادی عالی موجودات و مراتب آن‌ها و سعادت و همچنین ریاست رئیس اول و

مراتب ریاست جامعه و کارهایی که آن‌ها را به سعادت می‌رساند، آگاه باشند و بعد از آگاهی، برای رسیدن به آن عمل کنند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۹۶). البته مشخص است که همه نمی‌توانند در یک رتبه و سطح، به این حقایق آگاهی یابند. بنابراین فارابی دوره «تصور» و «تخیل» را برای آگاهی از این حقایق معرفی می‌کند که البته «تخیل» هم خود مراتبی دارد. کسانی که این حقایق را تصور می‌کنند، به آن حقایق همان‌گونه که هست آگاهی پیدا می‌کنند؛ اما کسانی که آن‌ها را تخیل می‌کنند، چیزی را می‌بینند که از آن حکایت می‌کند و حکایت از یک حقیقت، ممکن است به شکل‌های مختلف بعضی به واقعیت نزدیک‌تر و بعضی دورتر باشد؛ زیرا گاهی انسان صورت یک چیز را می‌بیند، گاهی همان صورت را در آینه، گاهی صورت را در آب، و یا صورت صورت را در آینه می‌بیند و به همین ترتیب. از این جهت، مراتبی از تخیل شکل می‌گیرد (همان). بدین ترتیب فارابی درباره سعادت وحدت در کثرت را تبیین می‌کند. در جامعه فاضله، همه مردم یک سعادت حقیقی را در نظر دارند؛ اما صرفاً حکما هستند که آن را به شکل واقعی تصور می‌کنند. اکثر مردم، یا به دلیل استعداد و یا عادت، صرفاً آن را تخیل می‌کنند؛ ولی در تخیل، یکسان نیستند: خیالات بعضی از آن‌ها به واقع نزدیک‌تر است و در بعضی دیگر دورتر. بنابراین در مدینه فاضله همه روبه سوی یک سعادت دارند، اما گروه‌های مختلفی شکل می‌گیرد که درباره این سعادت، گوناگون می‌اندیشند و با هم اختلاف دارند.

نقش حاکم فرزانه در نیل به فرزاندگی

همان‌طور که اشاره کردیم، فارابی مهم‌ترین ویژگی مدینه فاضله را رئیس آن جامعه می‌داند؛ و سایر ویژگی‌ها صرفاً با حضور حکیم در رأس جامعه، محقق می‌شود. این امر از تشبیه رئیس جامعه به جایگاه قلب در بدن روشن می‌شود. او می‌گوید همان‌طور که در بدن، اول قلب تکوین یافته، و به واسطه آن اعضای دیگر نیز ایجاد می‌شوند، مدینه فاضله نیز به واسطه رئیس تکوین می‌یابد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۴-۱۱۶). از این تشبیه همچنین مشخص می‌شود که مدینه فاضله حیات و هویت خود را مدیون رهبری حکیم است. البته فارابی

هنگامی که شرایط رئیس مدینه فاضله را بیان می‌کند، وجود حکمت در رئیس مدینه را آن‌چنان ضروری می‌یابد که اگر حکیم در مدینه وجود نداشته باشد که ریاست کند، آن جامعه به زودی نابود می‌شود (همان، ص ۱۲۶).

از نظر فارابی حکیمی که جامعه فاضله را هدایت می‌کند، گاهی انسان کاملی است که تمام مراتب کمال را دارد، و اورئیس اول است؛ و گاهی در مرتبه پایین تر قرار دارد و او را رئیس ثانی (همان، ص ۱۲۲)، یا «ملک سنت» خوانند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۹). البته گاهی نیز هیچ یک از حکما به تنهایی شرایط لازم برای ریاست را ندارد که در این موارد، فارابی از رؤسای افاضل سخن می‌گوید (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۶). رئیس اول از دیدگاه فارابی یا فیلسوف است، یا نبی؛ این دو از جهت مقام و رتبه با هم مساوی هستند؛ زیرا هر دو به عقل فعال متصل می‌شوند و حقایق را از آن‌جا دریافت می‌کنند. تفاوت فیلسوف و نبی صرفاً در این است که فیلسوف از طریق عقل مستفاد با عقل فعال ارتباط دارد، ولی نبی از طریق قوه متخیله؛ و از این جهت قادر است فرشته را در قالب حسی ببیند، اما فیلسوف صرفاً حقایق را به صورت عقلی درک می‌کند (همان، ص ۱۸). فارابی غیر از کمال عقلانی، برای رئیس اول، دوازده صفت دیگر از جمله کمال اعضای بدن، خوش فهمی، ذکاوت، بلاغت، حب علم، شجاعت، عدالت و کرم را ذکر می‌کند (همان، ص ۱۲۲). رئیس ثانی نیز حتماً باید حکیم باشد، اما علاوه بر آن باید حافظ احکام شریعت بوده، از سنت‌های شریعت‌های گذشته تبعیت کند، قدرت استنباط احکامی را که در گذشته وجود نداشته، داشته باشد؛ و به ارشاد مردم قادر بوده، و توان جنگ نیز داشته باشد (همان، ص ۱۲۵).

با توجه به صفاتی که برای رئیس اول و دوم بیان شد، نقش و جایگاه آن‌ها در نیل به سعادت و کمال در مدینه فاضله آشکار می‌شود. رئیس اول با اتصال به عقل فعال، حقایق را درک و آن را برای مردم، بیان می‌کند و راه سعادت را به روی آن‌ها می‌گشاید و این همان وحی در اصطلاح دینی است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۹). همچنین او وظیفه تعلیم و تربیت مردم را بر عهده دارد و با توجه به آگاهی کامل به جامعه، جایگاه هر یک از افراد را در مدینه مشخص می‌کند تا هر کس با توجه به استعداد و توانایی خود، در مدینه، به انجام وظیفه بپردازد (همان،

ص ۹). فارابی رئیس اول را کسی می‌داند که نه تنها در علوم نظری به کمال رسیده، بلکه قدرت دارد علوم نظری خود را در دیگران به مقدار لازم به کار گیرد (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۸۳). از این جا مشخص می‌شود که رئیس اول باید توانایی اداره تمام امور مدینه را، اعم از اقتصادی و نظامی، داشته باشد. از صفات رئیس دوم مشخص می‌شود که او در کمال عقل نظری، در حدی نیست که به عقل فعال متصل باشد و حقایق را از آن جا دریافت کند؛ بنابراین وحی دریافت نمی‌کند. اما غیر از دریافت وحی، بقیه کارها را انجام می‌دهد. رئیس دوم درباره حقایق نظری که برای اداره جامعه نیاز است به رئیس اول مراجعه می‌کند و حقایق را از او دریافت می‌کند، اما چون قوه نظری او در حد مطلوبی قرار دارد که می‌تواند جامعه را اداره کند، اولاً نیازهای جامعه و افراد را تشخیص می‌دهد؛ و ثانیاً می‌تواند در هر مورد حکم خاص را از حقایق نظری‌ای که در اختیار دارد، به دست آورد.

به نظر می‌رسد نگرش فارابی درباره جایگاه رئیس اول و دوم، برگرفته از آموزه‌های دینی و رابطه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینان او است: وحی فقط به آن حضرت اختصاص دارد و جانشینان به حفظ سنت آن حضرت و بیان احکام دینی و رهبری جامعه می‌پرداختند. اما با توجه به این که او فیلسوف و نبی را در یک رتبه می‌انگارد، و ممکن است بعد از آن حضرت کسانی یافت شوند که ویژگی یک فیلسوف کامل را داشته باشند، پس ممکن است که پس از آن حضرت هم رئیس اول داشته باشیم.

نقش همیاری در نیل به سعادت و فرزاندگی

از بحث‌های قبل مشخص شد که مدینه فاضله، جامعه‌ای است با ریاست حکیم و سلسله مراتبی که بر مبنای فضیلت شکل می‌گیرد. فارابی جامعه را دارای رتبه‌های متعدد اجتماعی می‌داند که از رئیس مدینه شروع شده، به پایین‌ترین مرتبه، ختم می‌شود. بالاترین مرتبه، رئیسی است که به هیچ وجه مرئوس واقع نمی‌شود؛ و پایین‌ترین مرتبه، مرئوسی است که به هیچ نحو ریاست ندارد. در این باره او جامعه را به کل عالم تشبیه می‌کند که از حق اول و متعالی شروع می‌شود و تا ضعیف‌ترین موجودات (هیولی) امتداد می‌یابد (فارابی، ۱۹۹۱م،

ص ۹۴). همان‌گونه که عالم خلقت تحت تدبیر خدا قرار دارد و او تمام مراتب عالم را به نحوی چینش کرده که به صورت منظم با هدف خاصی به حیات خود ادامه دهد، رئیس مدینه نیز اجزای آن را به صورت سلسله مراتب قرار می‌دهد تا تمام اجزا، وظیفه خود را انجام دهند. همان‌طور که خدای متعال، زمانی که اراده کاری را در عالم دارد از واسطه‌هایی که پدید آورده، برای انجام آن استفاده می‌کند، رئیس مدینه نیز در تنفیذ کاری که می‌خواهد انجام دهد، به صورت سلسله مراتبی عمل می‌کند: زمانی که بخواهد کاری را انجام دهد، از مرتبه نزدیک به خود طلب می‌کند و آن مرتبه نیز به نوبه خود از مرتبه بعد تا دستور به آخرین مرتبه‌ای برسد که لازم است کار را انجام دهد (همان، ص ۹۵). بنابراین مشخص می‌شود که در مدینه فاضله، سلسله مراتب حکم فرما است و هر کس موظف است در رتبه خاص خویش به انجام وظیفه بپردازد.

این سلسله مراتب، همچون فعالیت ارگانیکی اعضای بدن، برای نیل به سعادت با هم همکاری می‌کنند. فارابی نیل به سعادت در مدینه فاضله را به این منوط می‌داند که همه شرور در جامعه - چه شرور ارادی و چه شرور طبیعی - برطرف شود. برای نیل به این هدف، لازم است رئیس به گونه‌ای جامعه را اداره کند که میان افراد جامعه، تعاون و همکاری خاصی برقرار شود تا آن‌ها برای دفع شرور و جلب خیرات بکوشند. همچنین او وظیفه دارد تا با حقایقی که از عوالم بالا به دست می‌آورد، در این زمینه عمل کند (همان).

اگر افراد مدینه، وظیفه خود را به خوبی انجام دهند، وظیفه‌ای که یا خود به واسطه فرزانی آن را تشخیص می‌دهند و یا رئیس آن‌ها را به آن راهنمایی می‌کند، به مجرد وجودی می‌رسند و با فنای بدن، فانی نمی‌شوند (همان، ص ۹۱). فارابی با گره زدن نیل به سعادت با انجام وظیفه اجتماعی، بر این حقیقت تأکید می‌کند که سعادت حقیقی در گرو همکاری میان افراد جامعه است و کسی نمی‌تواند به صورت انفرادی به این سعادت نایل شود. سعادت حقیقی، مجرد از ماده است. انسان در صورتی به سعادت حقیقی می‌رسد که با نیل به مجرد، از نابودی فرار کند. انسان در صورتی که متعلق به ماده باشد، با نابودی ماده نابود شده، چیزی از او باقی نمی‌ماند؛ اما با مجرد، او به بقا می‌رسد.

تعاون و همکاری افراد مدینه فاضله پس از مرگ نیز پایان نمی‌یابد. به نظر می‌رسد بر اساس دیدگاه فارابی مراتب مدینه فاضله پس از مرگ نیز محفوظ می‌ماند. در نتیجه، هر مرتبه در مدینه فاضله، دو دسته افراد دارد: افرادی در دنیای مادی و افرادی مجرد از ماده؛ و هرچه افراد تجردیافته بیش تر شود، بر لذت تمام افراد، هم افراد قبلی و هم افراد بعدی، افزوده می‌شود (همان، ص ۹۲). هرچند در سخنان فارابی تصریحی در این باره یافت نمی‌شود، شاید بتوان گفت که افراد دنیوی نیز از فیوض افراد تجردیافته استفاده می‌کنند و یاورانی در عالم مجردات دارند.

اخلاق و فرزاندگی از دیدگاه کنفوسیوس

اخلاق و فرزاندگی چنان در تعالیم کنفوسیوس محوری است که اصولاً این مکتب را به عنوان مکتب اخلاقی و فرزاندگی می‌شناسند (Yao, 17, 18). کنفوسیوس تعالیم خود را تعالیمی می‌دانست که به امپراطوران بزرگ افسانه‌ای چین، مثل «یائو» و «شون» منسوب بود و فرزاندگان افسانه‌ای نامیده می‌شدند (Berthrong, p. 11). او خود را انتقال‌دهنده تعالیم این فرزاندگان می‌دانست، نه امری که بخواهد بوالهوسانه ایجاد کند. او بر اساس این تعالیم، به دنبال اصلاح جامعه بود (ibid. p. 12). کنفوسیوس معتقد بود که حاکمان دوران باستان، حاکمان فرزانه‌ای بودند که طبق فضایل انسانی با مردم رفتار می‌کردند؛ اما در دوران او این فضایل فراموش و شیوه حکومت فرزاندگان، دگرگون شده است.

این نگرش کنفوسیوس نشان می‌دهد که نگرش او به اخلاق، اصولاً نگرشی اجتماعی است. در این باره او اصلاح جامعه را به اصلاح حاکم، پیوند می‌زند و تنها راه اصلاح مردم را اصلاح حکومت می‌داند؛ از این رو سال‌هایی از عمر خود را صرف کرد تا حاکمانی بیابد که بر اساس اندیشه او حکومت کنند. همچنین می‌گویند او تلاش کرد تا جایگاه مناسبی در حکومت یافته، بتواند اندیشه‌هایش را عملی کند. اندیشه کنفوسیوسی در این باره بر محور حکومت حاکم فرزانه قرار دارد و او معتقد است بدون چنین حکومتی، مردم به کمال لازم نمی‌رسند؛ زیرا حکومت در تعلیم و تربیت مردم نقش اساسی دارد. البته او از عناصر اساسی

فطرت انسان در گرایش به اخلاق غافل نبوده و ابعاد اجتماعی اخلاق را به ابعاد فردی آن پیوند زده است. از آن‌جا که ابعاد فردی اخلاق بر ابعاد اجتماعی تقدم رتبی دارد، ابتدا به ابعاد فردی تحت عنوان جایگاه اخلاق در نظام فلسفی کنفوسیوس می‌پردازیم و سپس ابعاد اجتماعی آن را تحت عنوان جایگاه حکومت، بررسی می‌کنیم.

جایگاه اخلاق در نظام فلسفی کنفوسیوس

همان‌گونه که در بحث قبل بیان کردیم، اخلاق در اندیشه کنفوسیوس نقش محوری دارد. محور اصلی اخلاق در اندیشه او انسان‌دوستی (جن / رن) و تقوا (یی) است (یولان، ۱۳۸۰، ص ۵۶). این دو اصل کاملاً به هم وابسته‌اند؛ زیرا تا تقوا نباشد انسان نمی‌تواند به حقیقت انسان‌دوستی دست یابد. البته این دو مفهوم در تمام ارکان فلسفه کنفوسیوس حضور دارد و تمام آداب اجتماعی به گونه‌ای به این دو اصل بازمی‌گردد. بنابراین در بحث جایگاه اخلاق در اندیشه کنفوسیوس، به بررسی این دو مفهوم و لوازم آن می‌پردازیم.

جن یا انسان‌دوستی، ریشه اخلاق

«جن» که نزد کنفوسیوس به معنای انسان‌دوستی به کار می‌رود، پیش از او، یکی از ارزش‌های نظام اشرافی و بیان‌کننده تعهد اشراف در قبال یکدیگر بود. کنفوسیوس مفهوم «جن» را گسترش داد و به عنوان یک پایه اساسی در روابط انسانی در کل جامعه مطرح کرد (Berthrong, p. 12)؛ پایه‌ای که کمال نهایی انسان را بیان می‌کند (Confucius, 1955, 4/1). بنابراین کنفوسیوس، جن را منشأ تمام فضایل و خوبی‌ها می‌داند. شاید این پرسش پیش آید که انسان‌دوستی، مفهومی ساده و همگانی است و چرا این کار ساده باید چنین ارزش فوق‌العاده‌ای داشته باشد و چگونه با کمال نهایی انسان ارتباط دارد؟ برای پاسخ لازم است مفهوم «جن» و ابعاد مختلف آن را بررسی کنیم.

1. jen\ren

2. Yi

زمانی از کنفوسیوس درباره جن سؤال کردند؛ او در پاسخ گفت «با يك شخص غریبه همان گونه با احترام برخورد کن که هنگام قربانی، با شکوه و احترام رفتار می کنی! با مردم به گونه ای رفتار مکن که برای خود نمی پسندی!» (ibid, 12/2). آن گاه بیان می کند که چنین رفتاری موجب می شود دشمنی ها از بین برود. این سخن کنفوسیوس، به يك قاعده طلایی اخلاقی اشاره دارد که «آنچه را برای خود نمی پسندی، برای دیگران هم مپسند و آنچه را برای خود می پسندی، برای دیگران هم بپسند». می توان این دو قاعده را از اصول اولیه اخلاقی فطری قلمداد نمود؛ زیرا در میان تمام فرهنگ های مختلف رایج بوده است و کنفوسیوس نیز آن ها را مبنای فلسفه خود قرار داده است (رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵). روشن است که این اصل اخلاقی دو جنبه مثبت و منفی دارد. جنبه مثبت را در فرهنگ چینی «چونگ»^۱ (نوع دوستی) و جنبه منفی را «شو»^۲ (وظیفه شناسی)، می نامند (یو-لان، ۱۳۸۰، ص ۵۶).

چونگ (نوع دوستی)، خصلتی در انسان جن است که موجب می شود انسان به دیگران کمک کند تا آن ها نیز به کمالاتی که در اختیار او است، نایل شوند (ibid, 6/30). البته کنفوسیوس، در همین سخن، يك برداشت نادرست از چونگ را نیز رد می کند و آن این است که انسان جن، مأموریت داشته باشد تا به طور گسترده به میان مردم برود و به آن ها بخشش کند. کنفوسیوس این مقام را مقام بسیار بالایی می داند که صرفاً انسان های فرزانه می توانند به آن دست یابند و حتی فرزندان باستانی، همچون «یائو» و «شون»، نیز در این مقام، احساس ضعف می کرده اند. چونگ صرفاً انسان را موظف می کند در هر جا کسی به کمک نیاز داشت، به او کمک برساند. البته کنفوسیوس صرف کمک به دیگران را امری اخلاقی تلقی نمی کند، بلکه به انگیزه کمک کردن نیز توجه دارد. کمکی، جن محسوب می شود که با قلبی پاک و برای انسانیت انجام می شود (Yao. P. 32). به نظر می رسد ترجمه چونگ به نوع دوستی نیز خود گویای این است که کمک به دیگران صرفاً باید از روی انسانیت باشد و نه برای منافع خاص.

1. Chung

2. Shu

شو (وظیفه‌شناسی)، خصلتی در انسان جن است که موجب می‌شود او وظایف اجتماعی خویش را به درستی انجام دهد. کنفوسیوس هشدار می‌دهد که نگران مقام والایی نباشید که به دست نیاورده‌اید، نگران این باشید که نقش خود را درست انجام دهید (Confucius, 1955, 4/14). این سخن او عمق وظیفه‌شناسی را بیان می‌کند، وظیفه‌ای که کنفوسیوس از آن سخن می‌گوید، در حقیقت همان شعائر و آدابی است که لازم است هر کس در جایگاه خود به خوبی آن را انجام دهد. از این جهت، کنفوسیوس، انسان جن را کسی می‌داند که مالک خویش باشد و بر طبق شعائر عمل کند؛ و نه تنها بر اساس آن‌ها عمل کند، بلکه کاری مخالف با آن انجام ندهد و سخنی مخالف آن به زبان نیاورد و حتی به آنچه مخالف شعائر است نگاه نکند، و گوش هم ندهد (ibid. 12/1). کنفوسیوس شعائر را «نظام جامعه» می‌خواند با این تعبیر دو وظیفه مهم و محوری انسان جن را وظایف فرزندی و دوستی می‌داند (ibid. 1/2). مقصود از وظایف فرزندی، وظایفی است که فرزند باید نسبت به والدین خود انجام دهد؛ و مقصود از وظایف دوستی، وظایفی است که یک دوست در برابر دوست خود دارد.

به نظر می‌رسد این جنبه از جن، مهم‌تر و سخت‌تر از جنبه دیگر است؛ زیرا او تأکید می‌کند که تنها در صورتی انسان می‌تواند به چنین امر مهمی دست یابد که بر خود مسلط باشد. انجام وظیفه در هر زمان و در هر شرایط کار بسیار سختی است که فقط انسان‌هایی با ویژگی‌های خاص می‌توانند انجام دهند. ظاهراً اگر کسی بخواهد به طور کامل به این بعد «جن» عمل کند، باید دارای ویژگی فرزانی باشد. همان‌گونه که در ویژگی چونگ مشاهده کردیم، کنفوسیوس کسی را که مشتاقانه به کمک دیگران می‌شتابد تا به هر کسی کمک کند، انسانی والاتر از انسان جن دانسته، او را فرزانه می‌شمارد. به همین دلیل گفته‌اند اگر کسی، جن را معیار عمل خویش قرار دهد، به همه وظایفش در جامعه عمل می‌کند (یو-لان، ۱۳۸۰، ص ۵۷). بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به این دو بعد جن، مراتب مختلفی از انسان جن داشته باشیم که والاترین مرتبه در اختیار فرزندگان قرار دارد.

بی یا تقوا، زمینه فرزانی

همان‌گونه که مشاهده کردیم، از دیدگاه کنفوسیوس زمانی انسان می‌تواند به مقتضای جن عمل کند که انسانی خودساخته باشد و از این جهت «بی» زمینه را برای «جن» فراهم می‌کند. بنابراین ویژگی بی، ویژگی ای است که انسان به واسطه آن به فرزانه تبدیل خواهد شد. اما «بی» ابعاد مختلفی دارد و اگر این ابعاد در کنار یکدیگر قرار گیرند، می‌توان فرزانی را پدید آورد. کنفوسیوس با مقایسه انسان فرزانه و انسان معمولی، ابعاد مختلف بی را بیان کرده است. اما به طور کلی، می‌توان آن‌ها را در دو ویژگی منحصر کرد: «کمال در علم» و «کمال در عمل». کنفوسیوس گاهی این دو ویژگی را با هم بیان می‌کند و گاهی به یکی از آن‌ها اشاره می‌کند. اما در تفکر کنفوسیوس برای نیل به والاترین مراتب تقوا، هماهنگی این دو لازم است. انسان فرزانه اهل مطالعه گسترده برای تهذیب نفس است؛ هر چیزی را سر جای خود می‌گذارد و به شعائر وفادار است و در نتیجه مرتکب خطا نمی‌شود (ibid. 6/27). این سخن کنفوسیوس اجمالاً تمام ویژگی‌های انسان فرزانه را دربردارد و ویژگی‌های دیگر، به نحوی از درون این ویژگی‌ها بیرون می‌آیند.

بی شك یکی از ابعاد مهم وجودی انسان فرزانه، بعد اندیشه او است. کنفوسیوس انسان فرزانه را با این صفت می‌ستاید که او خردی دارد که موجب می‌شود هیچ شکی نداشته باشد (ibid. 14/28). همچنین او در مقایسه انسان فرزانه و انسان معمولی، انسان فرزانه را دارای فهم کامل به مسائل اصلی می‌داند؛ حال آن‌که انسان معمولی، به شمارش امور کم‌اهمیت می‌پردازد (ibid. 14/23). انسان فرزانه به این دلیل که بینشی کلی و جامع دارد، همواره منصف و بدون جانبداری قضاوت می‌کند؛ در حالی که انسان معمولی به سبب بینش محدود، جانبدارانه داوری می‌کند (ibid. 2/14). از طرف دیگر، او تأکید می‌کند که اگر کسی همه همت خود را وقف امور عملی کند، اما خردورزی را پیشه خود نسازد، او شخص تعلیم‌یافته نیست (ibid. 1/7). این‌ها با تمجید گسترده او از خردورزی در جای جای کتابش، از اهمیت فوق‌العاده اندیشه نزد کنفوسیوس حکایت می‌کند.

اما همان‌طور که از سخن جامع کنفوسیوس مشخص می‌شود، او خردورزی را برای تهذیب نفس، ارزشمند می‌شمارد؛ یعنی عقل نظری خویش را به عقل عملی پیوند می‌زند.

اما تهذیب نفس از دیدگاه کنفوسیوس يك تهذیب اعتدالی است و در آن، توجه به امور مادی در کنار خودسازی مورد توجه است. کنفوسیوس کسی را که اصلاً به تهذیب نفس نپردازد، ناقص خوانده است و کسی که صرفاً به تهذیب نفس بپردازد و از امور دنیوی کناره‌گیری کند، ظاهر ساز می‌نامد؛ و صرفاً کسی را فرزانه می‌داند که بتواند میان این دو امر، اعتدال برقرار کند (ibid. 6/18). توجه به امور دنیوی در سخنان دیگر کنفوسیوس به این شکل بیان شده است که تهذیب انسان فرزانه با تلاش او برای ایجاد امنیت برای مردم، یعنی توجه به امور اجتماعی، منافات ندارد. انسان فرزانه در حالت خودسازی و تهذیب نفس، کاملاً محترمانه عمل می‌کند. او کاری می‌کند که مردم احساس امنیت کنند، بلکه برای همه مردم امنیت به ارمغان می‌آورد. اما این کار آن قدر سخت است که حتی «یائو» و «شون» نیز آن را سخت می‌یافتند (ibid. 14/42). رفتار امپراطوران باستانی نیز از آن حکایت دارد که آن‌ها در عین تهذیب نفس، چه پیش از رسیدن به حکومت و چه بعد از آن، به کارهای دنیوی اشتغال داشته‌اند. یی^۱ از سلسله هسیا^۲، کماندار ماهری بود. یوی^۳ کبیر و چی^۴ درگیر کشاورزی بودند و آئو^۵ به کشتی‌رانی اشتغال داشت (ibid. 14/5).

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که نشان می‌دهد کنفوسیوس تهذیب نفس را با فعالیت اجتماعی هماهنگ می‌داند، عدالت‌طلبی است. کنفوسیوس نه تنها فرزانه را عدالت‌طلب می‌خواند (ibid. 4/10; 5/16)، بلکه عدالت را جوهره او می‌داند (ibid. 15/18). انسان فرزانه، چون عادل است، اهل حق و راستی است و به دنبال تملق نیست:

خدمت به انسان فرزانه آسان، اما قدردانی از او مشکل است. اگر تلاش کنی تا از او قدردانی کنی و در این راه به مخالفت با نظام کشیده شوی، او خرسند نمی‌شود. او مردم را به

1. Yi

2. Hsia

3. Yu

4. Chi

5. Ao

قدر توانایی و استعدادشان به کار می‌گیرد. به انسان معمولی سخت می‌توان خدمت کرد، اما راحت می‌توان از او قدردانی نمود؛ هرچند که توبه مخالفت با نظام بیفتی او خرسند می‌شود. او از مردم انتظار دارد که بر هر کاری قدرت داشته باشند (13/25).

یکی دیگر از آثار عدالت‌محوری در انسان فرزانه این است که او بیش درستی نسبت به مردم داشته، هم جذب دارد و هم دفع (ibid 4/3)؛ در حالی که انسان ظاهر ساز، دفع ندارد (ibid 4/4).

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم انسان فرزانه این است که او صرفاً بر وظیفه متمرکز بوده و از کارش پاداشی نمی‌طلبد (ibid. 6/22). البته انسان فرزانه فقط به وظیفه خود فکر می‌کند و در وظایف دیگران دخالت نمی‌کند (14/26). این ویژگی از نهایت اخلاص او در کار حکایت دارد و فرزانه کسی است که جز به انجام وظیفه فکر نمی‌کند و کسی که این‌گونه باشد، کارش را خالصانه انجام می‌دهد. اخلاص در عمل موجب می‌شود انسان فرزانه همواره در عمل خونسرد باشد، نه از چیزی نگران باشد و نه چیزی او را ناراحت کند، زیرا نقص و عیبی ندارد (ibid ۴/۱۲)؛ و نه چیزی او را به خوشحالی افراط‌آمیز بکشانند (ibid. 1/1). او کاملاً آسوده و خیالش راحت است؛ در حالی که انسان معمولی همواره می‌جوشد و می‌خروشد (ibid 7/37). انسان فرزانه در زمان بحران نیز به هیچ وجه آرامش خود را از دست نمی‌دهد. از جلوه‌های اخلاص انسان فرزانه این است که او فقط خوبی را ستایش می‌کند و به قانون پایبند است، ولی انسان معمولی منافع و خواسته‌های خود را می‌جوید (ibid. 4/11).

علاوه بر آنچه بیان شد، انسان فرزانه ویژگی‌های والای دیگری نیز دارد که نشان می‌دهد او در اوج خودسازی و تقوا قرار دارد. او هیچ‌گاه مستبدانه رفتار نمی‌کند و همواره رفتارش بر مبنای تواضع و فروتنی است (ibid. 1/3). یکی از نشانه‌های تواضع او این است که همواره از خود طلبکار است، حال آن‌که انسان معمولی از دیگران طلبکار است (ibid 15/21). البته کنفوسیوس بین تکبر و وقار تفاوت گذاشته، فرزانه را انسان موقر می‌داند، نه متکبر؛ در حالی که انسان معمولی تکبر دارد و وقار ندارد (ibid. 13/26). وفاداری و بخشندگی نیز دو ویژگی مهم انسان فرزانه است (ibid 5/16). او اهل مشاجره و جدل با مردم نیست (ibid 3/7) و ارزش‌ها را رشد می‌دهد؛ در حالی که انسان معمولی به گناه دعوت می‌کند (ibid 12/16).

تمام این ویژگی‌ها موجب می‌شود انسان فرزانه از جهات مختلف، قابل اعتماد باشد. او برای تعلیم جوانان و اداره کشور که از مهم‌ترین کارهای جامعه است، قابلیت دارد و به طور کامل می‌توان به او اعتماد کرد (ibid 8/6).

فطرت، اخلاق و فرزانی

کنفوسیوس به طور خاص درباره فطرت سخن نگفته است، اما از مجموع تعالیم او، مثل تأکید بسیار بر تعلیم و تربیت، رفتار انسانی با زیردستان، و دوری از خشونت، مشخص می‌شود که او کمالات اخلاقی را فطری انسان می‌داند. برداشت منسیوس، مهم‌ترین شاگرد و مفسر او، نیز تأییدی بر این مطلب است. منسیوس با طرح نظریه نیکی فطرت انسان، معتقد است کنفوسیوس سرمنشأ اخلاق را در فطرت انسان می‌جوید. منسیوس، سعی کرد این منشأها را در وجود انسان یافته، و آن را به اصول اخلاقی کنفوسیوس ربط دهد (یو - لان، ص ۹۲).

منسیوس چهار منشأ همدردی و بی‌تفاوتی، خیر و شر، احترام و تسلیم، و صواب و خطا را منشأ اصول اخلاقی کنفوسیوسی می‌داند. او با بیان مثال‌هایی، انسانیت انسان را به گونه‌ای به این چهار ویژگی ربط می‌دهد که گویی اگر کسی از آن‌ها برخوردار نباشد، انسان نیست. او احساس همدردی را سرمنشأ انسان دوستی، احساس شرم و بیزاری را منشأ تقوا، احساس فروتنی و گذشت را سرمنشأ شعائر، و آداب و تشخیص صواب و خطا را سرمنشأ خرد می‌داند. رشد و تکامل این چهار منشأ موجب می‌شود ابعاد مختلف تقوا در درون انسان شکل گیرد و در عمل او ظاهر شود (همان، ص ۹۳-۹۴).

البته فطری بودن کمالات اخلاقی به این معنا است که همه آن‌ها بالفعل در انسان وجود دارند، و نه به این معنا که انسان به طور کلی از عواملی که به بدی می‌کشاند، خالی است؛ بلکه به این معنا است که منشأهای شرارت، ربطی به انسانیت انسان ندارد و دارای منشأ مشترك حیوانی است و انسان از جهت انسانیتش به سوی خوبی و زندگی اخلاقی گرایش دارد (یو-لان، ص ۹۳).

بنابراین اخلاق در انسانیت انسان ریشه دارد و فطرت او زمینه را برای نیل به بالاترین کمالات برایش فراهم می‌کند. اما این کمالات باید در جامعه‌ای فضیلت‌محور شکوفا شود تا انسان به کمال مطلوب خود برسد.

جایگاه حکومت در نظام فکری کنفوسیوس

همان‌گونه که در بحث‌های قبل بیان کردیم، مکتب اخلاقی کنفوسیوس، مکتبی است که در آن سیاست و اخلاق، کاملاً به هم پیوسته است. اصولاً تلاش کنفوسیوس بیش‌تر بر اصلاح حاکمان، متمرکز بود؛ زیرا معتقد بود تا حاکم اصلاح نشود، مردم نیز اصلاح نمی‌شوند. بنابراین نقش حکومت و حاکم فرزانه در اصلاح مردم کاملاً خطیر است. در بحث حاضر، برای بیان جایگاه حکومت در نظام فکری کنفوسیوس ابتدا به نقش حاکم فرزانه در اصلاح جامعه، سپس به نقش اصلاح‌نامه‌ها، و در پایان به نقش نظم‌می‌پردازیم.

نقش حاکم فرزانه در اصلاح جامعه

از بحث‌های قبل تا حدی نقش تربیتی حاکم فرزانه در جامعه مشخص شد. اما کنفوسیوس معتقد است جامعه در صورتی اصلاح می‌شود که حکومت در دست فرزندگان باشد. این ایده کنفوسیوس بر این اعتقاد مبتنی است که اصولاً هدف حکومت، تربیت مردم و هدایت آن‌ها است. او اصلاح حاکم را شرط ضروری برطرف شدن مشکلات حکومت می‌داند؛ اما بالاتر، بر این نکته تأکید می‌کند که اگر حاکم، خود را اصلاح نکند چگونه می‌تواند دیگران را اصلاح کند؟ (ibid 13/13). این سخن از يك طرف به وظیفه حکومت می‌پردازد و از طرف دیگر به شیوه حکومت کردن. کنفوسیوس هر دورا بر اصلاح حاکم مبتنی می‌داند. در جای دیگر، با بیان یکی از ویژگی‌های انسان فرزانه نشان می‌دهد که اگر حکومت در دست چنین کسی باشد، اصلاح جامعه راحت است؛ زیرا اگر خود حاکم شیفته آداب باشد، مردم نیز به راحتی هدایت می‌شوند (ibid 14/14). او معتقد است که می‌توان افراد جامعه را از طریق خودسازی و میل به خوبی، جذب کرد (ibid. 16/1). در جای دیگر، راه اصلاح جامعه را این می‌داند که حاکم خود را از همه جهات درست کند؛ اگر

چنین امری اتفاق بیفتد، دیگر کسی جرأت نمی‌کند مثل او نباشد (ibid. 12/17). به نظر می‌رسد کنفوسیوس رفتار مردم را تابع رفتار حاکم و او را الگوی اخلاقی آن‌ها می‌داند و از این جهت معتقد است اگر حکومت در دست افراد صالح باشد، خودبه‌خود مردم نیز اصلاح شده، امور جامعه نیز به صلاح گرایش پیدا می‌کند. او حتی حضور انسان فرزانه در امور حکومتی را برای اصلاح حکومت، نافع می‌داند. زمانی از او پرسیدند چرا در امور حکومتی شرکت می‌کند؛ و او با تأکید پاسخ داد: به دلیل تقوای فرزندی! او معتقد بود با این حضور می‌تواند مهربانی را در میان برادران گسترش دهد و از این طریق، مهربانی در افراد حکومتی نیز گسترش یافته، در کل حکومت، کارگر افتد. در جای دیگری نیز تأکید می‌کند حضورش در حکومت، علت دیگری غیر از این ندارد (ibid. 2/21).

بنابراین در اندیشه کنفوسیوس راه اصلاح جامعه به صلاح حاکم ختم می‌شود. او در این باره حکومت را حق حاکم فرزانه می‌داند؛ زیرا شخصیت او زمینه را برای اصلاح جامعه فراهم می‌کند. این اندیشه، در این اعتقاد ریشه دارد که در تعلیم و تربیت افراد جامعه و وفاداری آن‌ها به سنت‌های کهن حاکم نقش اصلی را بر عهده دارد.

اصلاح نام‌ها و نقش آن در اصلاح جامعه

در اندیشه کنفوسیوس، یکی از اموری که می‌تواند به اصلاح حکومت و در نتیجه، اصلاح جامعه منجر شود، اصلاح نام‌ها است. نام‌ها عناوینی هستند که افراد در یک جامعه از آن برخوردار می‌شوند و جایگاه خاص خود را می‌یابند. کنفوسیوس درست بودن این نام‌ها را بسیار مهم تلقی می‌کرد؛ زیرا معتقد بود:

«اگر نام‌ها اصلاح نشود، آنگاه زبان گویا و روشن نیست. اگر زبان گویا و روشن نباشد، مردم به وظایف خود درست عمل نمی‌کنند؛ و اگر مردم به وظایفشان درست عمل نکنند، آداب و موسیقی شکوفا نمی‌شود. اگر این دو شکوفا نشوند، تنبیه کارگر نخواهد بود؛ و اگر تنبیه کارگر نشود، مردم بدون مشکل کارشان را انجام نخواهند داد. اما زمانی که انسان فرزانه امری را

آشکارا و قاطعانه در زبان بیان کند، به طور قطع عملیاتی شده و محقق می‌شود. انسان فرزانه هیچ‌گاه در زبان بی‌دقتی نمی‌کند» (ibid. 13/3).

این سخن کنفوسیوس علاوه بر این که یکی از ویژگی‌های حاکم فرزانه را بیان می‌کند که او در سخن گفتن دقیق است، نقش اصلاح نام‌ها در انجام وظایف در جامعه را به روشنی بیان کرده است.

اما آیا مقصود از اصلاح نام‌ها صرفاً عناوین حکومتی است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا در جای دیگری کنفوسیوس درباره‌ی ویژگی حکومت خوب و اصلاح نام‌ها در آن می‌گوید: «شاه، شاه باشد؛ وزیر، وزیر باشد؛ پدر، پدر باشد؛ و پسر، پسر» (ibid. 12/11). این سخن حکایت از آن دارد که اصلاح نام‌ها شامل همه‌ی عناوین اجتماعی می‌شود و به منصب‌های حکومتی اختصاصی ندارد. به عبارت دیگر، همه‌ی عناوین در جامعه باید درست باشد و هر کس باید بر اساس عنوانی که دارد، وظایف مربوط به آن را درست انجام دهد تا جامعه اصلاح شود. البته حاکم نیز وظیفه دارد نام‌ها را درست به کار برد و به گونه‌ای عمل کند که عناوین و القابی که به افراد می‌دهد، کاملاً گویا و روشن باشد، تا وظایف مرتبط با آن نیز به درستی انجام گیرد.

نظام اجتماعی و شایسته‌سالاری راه اصلاح جامعه

یکی از توصیه‌های کنفوسیوس برای اصلاح حکومت و جامعه، نظام اجتماعی و شایسته‌سالاری است. او در سخنان خود اهمیت نظام و شایسته‌سالاری را به صورت‌های مختلف بیان کرده است. او یکی از وظایف مهم حاکم فرزانه را اصلاح بنیان‌های جامعه و بنیادی‌ترین امر را نظام اجتماعی می‌داند (ibid. 1/2). البته از همین سخن او که تقوای فرزندی و دوستی را دو بنیان اساسی می‌شمارد، مشخص می‌شود که مقصود کنفوسیوس از نظام اجتماعی، صرفاً نظم صوری نیست. بلکه مقصود او نظام شعائر و آداب عهد باستان است که او تلاش می‌کرد تا آن را دوباره زنده کند. در اندیشه کنفوسیوس، هر کس در جامعه جایگاه خاص خود را دارد و با عمل به آداب آن، نظام اجتماعی نیز شکل می‌گیرد.

او برقراری نظام اجتماعی را موجب این امر می‌داند که امور حکومتی، مثل آداب، موسیقی، تنبیه و لشکرکشی، همه از طریق پادشاه که پسر آسمان است، مقرر شود؛ که در این صورت، حکومت استقرار دارد. اما اگر نظام برقرار نباشد، موجب می‌شود این امور از طریق حاکمان فئودال و یا دیگر دست‌اندرکاران حکومتی مقرر شود؛ که همین امر باعث زوال زود هنگام حکومت می‌شود (ibid. 16/2).

کنفوسیوس برای برقراری نظام اجتماعی، شایسته‌سالاری را یکی از امور مهم می‌داند. او معتقد است شایسته‌سالاری باعث می‌شود بیزاری از حکومت کم شود. در این باره توصیه می‌کند حکومت، سلسله مراتب مردم را در نظر گرفته، کسانی را ترفیع دهد که استعداد بالا یا استعداد خدادادی دارند (ibid. 2). همچنین او توصیه می‌کند که باید انتظار از مردم به اندازهٔ تعلیم و آموزش آن‌ها باشد. از این جهت اگر حاکم مردم ناآموخته را به جنگ ببرد، مثل این است که آن‌ها را دور ریخته است (ibid. 13/30). به نظر می‌رسد که او با طرح نظام شایسته‌سالاری می‌خواهد یکی از مهم‌ترین ارکان حکومت را حفظ کند که همان اعتماد مردم است (ibid. 12/7)، بلکه بالاتر از آن، زمینه‌ها را فراهم سازد تا همه با جان و دل و وفادارانه برای حکومت کار کنند (ibid. 12/14).

در پایان این بحث مناسب است، به این نکته اشاره کنیم که کنفوسیوس هدف همهٔ تلاش‌ها و مسافرت‌های خود را اصلاح نظام می‌داند. او بعد از اطلاع مناظره میان یکی از شاگردانش و یکی از پیروان آیین دائو - که به او توصیه می‌کرد بهتر است به جای پیروی از کسی که صرفاً از مردم می‌گریزد (مقصودش کنفوسیوس بود) به کسانی پیوندی که از کل جهان می‌گریزند، با تأکید بر این که انسان با حیوانات متفاوت است و نباید با فرار از جامعه، همانند حیوانات در جنگل زندگی کند - تأکید می‌کند که اگر نظام درست بود، او به هیچ وجه برای اصلاح آن به مسافرت و سرگردانی گرفتار نمی‌شد.

نتیجه‌گیری

در مقایسهٔ میان نظام فلسفی فارابی و کنفوسیوس دستاوردهای زیر را می‌توان از نتایج این مقایسه برشمرد:

۱. این دو نظام فلسفی در این امر مشترك هستند که هدف خود را تربیت انسان قرار داده‌اند و

تمام مسائل مابعدالطبیعی یا سیاسی ای که مطرح می‌کنند، همه برای اصلاح و تربیت انسان است. هدف نهایی در این دو نظام فلسفی اصلاح روابط میان انسان‌ها و نیل آن‌ها به کمالاتی است که در فطرت انسانی خود دارند. هدف آرمانی در تربیت انسان، نیل به فرزاندگی است که از طریق عمل به دستورات اخلاقی و خودسازی به دست می‌آید. بنابراین حکمت نظری با همه ارزشی که در نظام فلسفی فارابی و کنفوسیوس دارد، در خدمت حکمت عملی است.

۲. هر دو نظام فلسفی، میان سیاست و اخلاق، پیوندی ناگسستنی برقرار کرده‌اند و به نوعی جامعه‌گرایی معتقدند. آن‌ها حکومت و رهبری حاکم فرزانه را تنها راه مناسب برای نیل به اصلاح جامعه دانسته‌اند و معتقدند جامعه آرمانی صالح جز در سایه چنین حکومتی حاصل نخواهد شد. البته اگر چنین جامعه آرمانی ای شکل نگرفت، مراتب پایین‌تری از جامعه صالح نیز مطلوب است. بنابراین هر اندازه که انسان فرزانه بتواند در حکومت دخالت کند، به همان اندازه می‌تواند حکومت را تحت تأثیر خود قرار دهد و به همان اندازه در اصلاح جامعه، مؤثر باشد.

۳. یکی از نقاط تمایز مهم این دو نظام فلسفی، این است که فارابی نظام خویش را بر مبنای سعادت اخروی قرار داده است و سعادت دنیوی را راهی برای نیل به سعادت اخروی قلمداد می‌کند؛ اما کنفوسیوس، همانند غالب متفکران چینی، هدف نهایی خود را سعادت دنیوی و برپایی حکومت عدل قرار می‌دهد که به انسان احترام گذاشته، روابط انسانی را در جامعه گسترش دهد.

۴. یکی دیگر از نقاط تمایز این است که نظام فلسفی فارابی، نظامی است که با دین اسلام و آموزه‌های آن تلفیق شده است و از این جهت می‌توان آن را نظام فلسفی دینی نامید. اما هرچند می‌توان عناصر دینی را در نظام کنفوسیوسی یافت، اصولاً این نظام، نظامی عقلانی است.

۵. یکی دیگر از نقاط تمایز میان دو نظام فلسفی، این است که فارابی با طرح «مدینه فاضله» به ریاست حکیم، در مقابل «مدینه جاهله»، در حقیقت هر نظامی را که حکیم بر آن

ریاست نکند، - هرچند حکیم در آن حضور داشته باشد - مدینه جاهله می داند که راه تکامل معنوی و سعادت بر افراد آن بسته می شود. اما کنفوسیوس برای حضور حکیم در جامعه نقش فعالانه ای قائل است؛ هرچند که آن حکیم، شاه نباشد.

منابع

۱. داوری اردکانی، رضا: (۱۳۸۲ ه. ش) *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، نشر ساقی.
۲. رستمیان، محمدعلی؛ و علی موحدیان عطار: (۱۳۸۶ ه. ش) *درسنامه ادیان شرقی*، کتاب طه.
۳. فارابی، ابونصر: (۱۹۹۵ م) *آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، تدوین علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
۴. _____: (۱۴۰۵ ه. ق) *الجمع بین رأی حکیمین*، تدوین البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء.
۵. _____: (۱۴۰۸ ه. ق) *المنطقیات للفارابی*، تدوین محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. _____: (۱۴۰۵ ه. ق) *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تدوین محمدحسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار.
۷. _____: (۱۴۰۵ ه. ق) *فصول منتزعه*، تدوین فوزی نجار، تهران، مکتبه الزهراء.
۸. _____: (۱۴۱۳ ه. ق) *کتاب التعليقات* «مجموعه الأعمال الفلسفیه» تدوین جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۹. _____: (۱۴۱۳ ه. ق) *کتاب التنبیه علی سبیل السعادة* «مجموعه الأعمال الفلسفیه» تدوین جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۱۰. _____: (۱۹۸۶ م) *کتاب الحروف*، بیروت، دار المشرق.
۱۱. _____: (۱۹۹۱ م) *کتاب السیاسة المدنیة*، تدوین علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۲. _____: (۱۴۱۳ ه. ق) *کتاب تحصیل السعادة* «مجموعه الأعمال الفلسفیه» تدوین جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۱۳. نصر، سیدحسین: (۱۳۹۰) *چرا فارابی را معلم ثانی خوانند؟* در مجموعه فارابی شناسی (گزیده مقالات)، ترجمه میثم کرمی، تهران، حکمت.
۱۴. هینلز، آر جان: (۱۳۸۴ ه. ش) *فرهنگ ادیان جهان*، تدوین ع. پاشایی، گروه مترجمان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان ومذاهب.

۱۵. یو، لان، فانگ: (۱۳۸۰ ه.ش) **تاریخ فلسفه چین**، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران، نشر و

پژوهش فرزانی روز.

16. Berthrong, John H. and Evelyn Nagai Berthrong. Confucianism; A short introduction. Oxford:

One world, 2000.

17. Confucius. The sayings of Confucius. translated by James R. Ware. New York: Mentor, 1955.

18. Yao, Xinzong. An introduction to Confucianism. Cambridge: Cambridge

University Press, 2000.