

## نقد نظام اخلاقی آیریس مرداک از منظر فارابی

امیرعباس علیزمانی\*

شیرین طالقانی\*\*

### چکیده

اخلاق فضیلت‌بنیاد، که در دوران مدرن تقریباً به کلی منسوخ شده بود، در نیمه دوم قرن بیستم از نو به دست بعضی از متفکران اخلاقی غرب، از جمله آیریس مرداک، احیا شد. البته روایتی که او از این اخلاق ارائه می‌کند وجوه منحصر به فردی دارد. نظام اخلاقی فارابی نیز یکی از مصادیق نظام‌های اخلاقی فضیلت‌بنیاد به شمار می‌رود. در مقاله حاضر تلاش می‌شود میان مؤلفه‌های نظام اخلاقی فارابی و مؤلفه‌های نظام اخلاقی آیریس مرداک مقایسه‌ای صورت بگیرد و وجوه مشابهت و وجوه اختلاف این دو نظام بررسی شود. آنچه مسلم است چون نظام اخلاقی فارابی کاملاً ارسطویی است و نظام اخلاقی مرداک تا حدی ارسطویی و تا حدی افلاطونی است، طبعاً وجوه مشابهت این دو نظام کم نیست ولی، در عین حال، وجوه اختلاف آنها نیز چشم‌گیر است. در واقع، نقدهای مقدری که کسی مانند فارابی بر کسی مانند مرداک خواهد داشت، نقدهایی است که یک ارسطویی تمام‌عیار بر کسی که مؤلفه‌های ارسطویی را با مؤلفه‌های غیرارسطویی تلفیق کرده است می‌تواند داشته باشد، که در این مقاله به این نقدها نیز پرداخته خواهد شد. بررسی وجوه تشابه و وجوه تفاوت این دو نظام در واقع، مقایسه میان اخلاق ارسطویی و نمونه‌ای از اخلاق فضیلت‌بنیاد در قرن بیستم است و کمک شایانی در فهم بهتر اخلاق فضیلت‌بنیاد خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** فارابی، آیریس مرداک، اخلاق فضیلت‌بنیاد، خیر، سعادت، فضیلت، واقعیت، ارزش، تخیل.

\* دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران.

\*\* دانشجوی مقطع دکتری، رشته فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران.

## مقدمه

فارابی بدون تردید از مهم‌ترین متفکران در حوزه فلسفه اسلامی به شمار می‌رود و ابداعات مفهومی وی نقش بسیاری بر شکل‌گیری این تفکر در دوره‌های بعدی داشته است. مهارت و جامع بودن فارابی در شرح منطق ارسطو اعجاب‌آور است. او در پی‌ریزی و بنیان‌گذاری اندیشه فلسفی در جهان اسلام، توانایی بسیاری از خود نشان داد، به طوری که ابن‌خلدون می‌گوید: «فارابی برای مهارت و برجستگی‌ای که در منطق نشان داد، به نام معلم ثانی معروف شد» (Black, 1996: 179).

هرچند گستره دانش فارابی بسیار وسیع بوده و حتی ریاضیات و موسیقی را هم در بر می‌گیرد، ولی بی‌تردید درخشش اصلی او در حوزه فلسفه عملی است، به طوری که به درستی وی را بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام نامیده‌اند. «آثار فارابی در طبیعیات و مابعدالطبیعه نیز همانند آثارش در منطق، به حق، او را در میان فلاسفه اسلامی از مقامی تردیدناپذیر برخوردار می‌سازد» (فخری، ۱۳۷۲: ۲۷).

فارابی توجه خاصی به اندیشه یونانی داشت و البته توانست این مبانی را به شکلی مؤثر، با عناصر کلیدی اندیشه خویش دگرگون کند. وی «نخستین فیلسوف مسلمان است که شرحی مهم (و متأسفانه مفقود) بر/اخلاق نیکوماخوس ارسطو نگاشت» (Fakhry, 1991: 78). یکی از عناصر مهم در تفکر وی بحث از فضیلت است. در مجموع می‌توان او را یکی از مهم‌ترین افرادی دانست که در مبحث فضیلت در فلسفه اخلاق سخن گفته‌اند. در این مقاله می‌کوشیم رئوس مهمی را، که می‌تواند فارابی را در نسبت با تفکر اخلاقی مرداک طرح کند، بررسی کنیم. فارابی اگرچه بسیاری از مطالب فلسفه اخلاق جدید را به طور مستقیم طرح نکرده است، اما با تأملی در مبانی فکری وی، می‌توان این مقایسه را به صورت تحلیل استخراج کرد.

## الف. چند و چون پیوستگی واقعیت و ارزش

پیوستگی واقعیت و ارزش، اهمیت بسیاری در اندیشه مرداک و به طور کلی اندیشه اخلاقی در سده بیستم داشته است و به همان نسبت نقدهای بسیاری متوجه آن شده است. یکی از نکته‌هایی هم که مرداک در مقابل آن موضع‌گیری کرده و آن را به چالش کشیده است، تفکیک میان واقعیت و ارزش به سیاق اندیشمندان فلسفه تحلیلی است که، آن‌طور که مرداک با خوش‌بینی لحاظ می‌کند، اغلب نیز «به دلیل حفظ ارزش‌ها و آلوده نشدن آن به تجربه و

امتحانات تجربی، و در واقع ناشی از انگیزه حفظ ارزش‌ها، صورت گرفته است» (Murdoch, 1993: 25).

مرداک اما در ساختار اندیشه خویش مخالف این تفکیک است و از نخستین کسانی است که نقدهای مهمی در خصوص آن مطرح می‌کند. به باور وی، جدایی خاص امر واقع و ارزش، به مثابه دفاعی برای حفظ جایگاه اخلاقیات، «بر این بستر قرار گرفته است که ارزش/اخلاقی، در تمامیت خود، نمی‌تواند از امر واقع ناشی شده باشد و در نتیجه نسبتی با واقعیات ندارند» (Ibid.: 26). به تعبیر دیگر، هر قدر واقعیت را بکاویم به چیزی از سنخ ارزش دست نخواهیم یافت. اما مرداک به سیاق خاصی که به اندیشه اخلاقی نظر می‌کند، یکی از مدافعان جدی واقع‌گرایی اخلاقی به شیوه‌ای فضیلت‌گرایانه است. به باور مرداک، ارزش سراسر قلمرو زیستی ما را فرا گرفته است و هیچ بخشی از زیست آدمی را نمی‌توان یافت که در آن ارزش و داورهای ارزشی یافت نشود.

دیوید هیوم، از نخستین کسانی بود که کوشید نشان دهد احکام ارزشی نمی‌توانند از احکام راجع به امر واقع استخراج شوند. به نظر هیوم، تفکیکی است بنیادین میان گزاره‌های واقعی و به خصوص گزاره‌های تجربی از یک سو، و گزاره‌های اخلاقی و نیز ارزشی از سوی دیگر. برای رسیدن به گزاره‌های ارزشی باید پیش از آن، به واسطه همین تفکیک، بدانیم که ارزش چیزی در درون واقعیت نیست.

جرج ادوارد مور، یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه در حوزه اندیشه اخلاقی، نیز در سده بیستم تفکیک اساسی دیگری را طرح کرد. «وی که شهودگرایی ناطبیعت‌گرا بود بر این باور بود که اخلاق یک حوزه پژوهشی واقعی است و در نتیجه با گزاره‌های واقعی در آن سروکار داریم - که البته منظور از واقعیت در اینجا نیازمند تبیین است - اما در هر صورت مستقل از علوم تجربی و به معنای دقیق‌تر از آن منفصل است» (داروال، ۱۳۸۰: ۴۶).

مرداک با تفکیکی کانتی میان امر استعلایی و امر متعالی معتقد است ارزش نه آنچنان که بسیاری گمان می‌کنند، امری متعالی، بلکه امری استعلایی است. در واقع امر متعالی است که درون واقعیت نبوده و ارتباط با آن نداشته و در نتیجه قابل دست‌یابی نیست. اما امر استعلایی اگرچه درون تجربه نیست، با این حال شرط تجربه و به عبارتی دیگر، شرط این است که واقعیت بتواند متعین باشد. همان‌طور که کانت توضیح داده است، امر استعلایی، شرط امکان تجربه است.

به همین سیاق، مرداک بارها تأکید کرده است که ارزش به مثابه امری استعلایی، تفکیک میان امور را به دست داده و در نتیجه عنصر متعین‌کننده امر واقع است. وی تأکید بسیاری دارد بر این امر که «بسیاری از فلاسفه از درک این نکته عاجزند که واسطه میان ما و عالم ارزش است و بدون این واسطه، فهم عالم ممکن نخواهد شد. در واقع ما عالم را به طور کلی در شکل و سنخی ارزش‌مدارانه فهم می‌کنیم» (Murdoch, 1993: 56) و مهم‌ترین سنخ ارزش برای مرداک ارزش اخلاقی است و بدون آن جهان به معنایی خاص، متحقق نخواهد شد. در نتیجه، جهان با این تفسیر خاص، ضرورتاً جهانی اخلاقی است.

از آنجایی که، آغاز پیدایش چنین رویکردی در حوزه منطق، و در واقع مبانی منطقی تفکر اخلاقی بوده است، و چون فارابی به شکل مستقیم به این مسئله نپرداخته است، برای بررسی نظر وی، بایست مبانی منطقی نظریه وی را بررسی کنیم. فارابی متفکری است بدون شک متعلق به دوران پیشامدرن که پرسش آن نه پرسش در باب شرایط امکان، آن‌گونه که کانت مطرح کرد و مرداک نیز چنین دیدگاهی را برگزید، بلکه در خصوص وجود است. و اگرچه نوآوری‌های مبنایی‌ای در اندیشه فلسفی دارد، اما دیدگاهی ارسطویی - افلاطونی به این مسئله دارد. مسئله او وجود بماهو وجود است.

یکی از مباحث بنیادین در منطق، باب صدق است. تعریف صدق، برای فارابی و به طور کلی برای بخش گسترده‌ای از نظریه‌پردازان منطقی در عالم اسلام، *مطابقت با عالم واقع* است. واضح است که صدق و کذب مرتبط با حکم است و در واقع به حکم تعلق می‌گیرد و در نتیجه مطابق این تعریف، حکم زمانی می‌تواند صادق باشد که با عالم واقع مطابقت داشته باشد و زمانی کاذب است که این تطابق وجود نداشته باشد. این نظریه میان منطق‌دانان به نظریه مطابقت (correspondence theory of truth) مشهور است.

نظر فارابی نیز مانند اغلب فیلسوفان اسلامی چنین است. خود فارابی چنین بیان می‌کند که «لما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً حتى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً»<sup>۱</sup> (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۰). به عبارتی، هر حکمی، حکم در باب چیزی است و برای صادق بودن حکم، باید با آن چیز که حکم در باب آن است، مطابقت داشته باشد. در نتیجه برای فارابی نیز به سیاق ارسطو صدق حکم، برآمده از مطابقت آن با عالم است.

در نتیجه، اگرچه فارابی به طور خاص، به مبحث هستی‌شناسی/ارزش، آن‌گونه که مرداک به آن پرداخته، توجه نکرده است ولی از آنچه بیان شد، برمی‌آید که وی نیز به

تفکیک میان ارزش و واقعیت، آن گونه که کسانی همچون دیوید هیوم باور دارند، قائل نیست. در واقع، نزد فارابی، ذهن یا با تصورات سروکار دارد و یا با تصدیقات و گزاره‌ها. وقتی درباره ارزش سخن می‌گوییم، این ارزش خود را در حکم متجلی می‌کند. حکم نیز یا صادق است و یا کاذب. کذب و صدق حکم نیز، همان‌طور که بیان شد، در مطابقت و عدم مطابقت آن با عالم خارج است. در نتیجه، با توجه به مبانی اندیشه فارابی، ارزش یکی از اموری است که در ارتباط با جهان خارج بیان می‌شود و در نتیجه در عالم خارج وجود دارد.

با توجه به آنچه گذشت، اگرچه هم فارابی و هم مرداک ارزش را واقعی دانسته، قائل به تفکیک واقعیت و ارزش نیستند، ولی موضع این دو از محل نزاع متمایزی نشئت می‌گیرد. در نگاه مرداک، ارزش امری استعلایی و شرط امکان واقعیت بوده، همه محیط و پیرامون زیستی ما را فرا گرفته است، اما از نظر فارابی مرداک نتوانسته تقریر قابل دفاعی از پیوستگی واقعیت و ارزش به دست دهد، چراکه وجود واقعی ارزش در عالم است که در حکم متجلی شده و در نتیجه صدق آن نیز قابل دست‌یابی است.

### ب. مثال یا صورت خیر

یکی از مفاهیمی که در اندیشه فارابی، به ویژه در اخلاق‌شناسی وی، اهمیت دارد مفهوم «خیر» است. وی، به دلیل آشنایی با مفاهیم اساسی اندیشه یونانی، مفهوم خیر را در اندیشه اخلاقی-سیاسی خود به مثابه مفهومی بنیادی برگزیده و فهمی خاص خود از آن ارائه داده است. نزد فارابی، اخلاق و سیاست تنها یک غایت دارند و آن سعادت است، اما خود وی به وضوح توضیح می‌دهد که در ساختار تفکر او، «سعادت، به طور مطلق خیر است» (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۲). به تعبیری دیگر، فهمی از خیر ارائه می‌دهد که در بنیان خود، مبتنی بر دیدگاه سعادت‌گرایانه اوست. گرچه او در سعادت‌گرایی، با مرداک هم‌سو نیست، اما در ارتباط با ایده خیر و به کارگیری آن می‌توان شباهت‌هایی میان این دو متفکر یافت. نزد فارابی هر کس، هر تحلیلی که از مفهوم سعادت داشته باشد و هر فهمی که از آن به دست دهد، این مفهوم به هر حال دارای شرایطی صوری است. به این معنا که برای فراچنگ آوردن سعادت، حضور این شروط ضروری است. مهم‌ترین و نیز نخستین شرط از این شرایط صوری، خیر بودن سعادت است. «آدمی از آن روی درصدد یافتن سعادت است که آن را کمال خود می‌داند و هر کمالی که مورد طلب و اشتیاق انسان باشد، خیر نامیده می‌شود» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۷). در نتیجه سه ایده در

اندیشه‌ی فارابی به یکدیگر پیوند می‌خورد که نسبتی وثیق با ایده‌های بنیادی اندیشه‌ی مرداک دارند. این سه ایده عبارت‌اند از *ایده‌ی کمال، خیر، و سعادت*.

فارابی در خصوص هر کدام از این سه مبحث نظرات مهمی دارد. سعادت، در بنیان خود خیر است و در واقع نمی‌توان به هیچ وجه سخن از سعادت به میان آورد، اما به خیر به طور کلی توجه نکرد. خیر نیز با تعریف خاص و فهمی که وی از آن به دست می‌دهد، ارتباطی بنیادین با ایده‌ی کمال دارد. خیر آدمی زمانی حاصل می‌آید که کمال بتواند رخ دهد. به دیگر سخن، خیر آدمی، چونان خیر هر موجود دیگری، در کمالی است که به دست می‌آورد و این کمال نیز به معنای فعلیت یافتن قواست. در حالی که در اندیشه‌ی مرداک، فعلیت یافتن قوا و به بیانی دیگر همان *ایدا/مونیا* در اندیشه‌ی یونانی که به معنای شکوفایی انسان و موجودات بود، محلی برای توجه ندارد. برای مرداک، در فرا رفتن از خود است که زیست اخلاقی رخ می‌دهد. از اینجاست که در بسیاری از مواقع با انسان‌هایی در اندیشه‌ی وی سروکار داریم که اگرچه در ظاهر، هیچ قابلیت و کمالی ندارند، اما برای وی، نماد انسان‌هایی خوب هستند که زیستی اخلاقی و مبتنی بر خیر دارند. در حالی که فارابی این نکته را نقد می‌کند. برای وی آنچه در خیر مهم است، ایده‌ی کمال است و بدون این ایده‌ی کمال، آن‌گونه که فارابی باور داشته و توضیح دادیم، خیر و در نتیجه سعادت، نمی‌تواند موضوعیت یابد.

«سیاق و در واقع روش اندیشه‌ی فارابی بسیار متأثر از ارسطوست» (Fakhry, 1965: 471). در نتیجه فرآیندی را در ارتباط با ایده‌ی خیر در پیش می‌گیرد که بسیار تحت تأثیر وی است. برای او نیز، همانند ارسطو، از دو جهت می‌توان به مبحث خیر نزدیک شد. «خیر نخست خود هدف بوده و فی حد ذاته خواستنی است، در حالی که خیر دوم وسیله‌ای برای خواسته‌های آدمی است و از آنجا که طریق فراهم آمدن خواسته‌ها و مطالبات است، مورد توجه قرار می‌گیرد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۷). این تفکیک، که ارسطو در خصوص خیر مطرح کرده، در اندیشه‌ی فارابی نیز رعایت شده است.

اما تفکیک به اینجا ختم نمی‌شود. دسته‌ی نخست نیز خود بر دو نوع هستند؛ یکی خیرهایی که اگرچه خود مطلوب بوده و به نحوی ذاتی طلب می‌شوند، اما کارکردی غیری و وسیله‌ای نیز دارند. برای مثال، اموری هستند که اگرچه خودشان به نحو ذاتی خواسته می‌شوند، مثل دانش<sup>۲</sup>، اما می‌توانند وسیله‌ای نیز باشند برای به دست آوردن بعضی از خیرهای دیگر. این در حالی است که دسته‌ی دیگر از خیرها هیچ‌گاه وسیله‌ی به

دست آوردن خیر دیگری نیستند، بلکه خود مطلوب نهایی انسان هستند و نمی‌توانند تبدیل به وسیله شوند (همان، ۱۳۷۸: ۲۸).

مثال مطلق فارابی برای این سنخ اخیر از خیر، یعنی خیری که هیچ‌گاه تبدیل به وسیله نمی‌شود، سعادت است. به باور او، سعادت امری است که هیچ‌گاه نمی‌تواند به مثابه وسیله فهم و استفاده شود، بلکه همواره در مقام غایت باقی خواهد ماند. نزد فارابی، سعادت تعریفی خاص دارد و آن چیزی است که هر گاه به دست بیاید، هرگز چیزی فراتر از آن مطلوب نخواهد بود (و آن‌گونه که مشاهده می‌شود آن چیزی که فراتر از آن مطلوب نخواهد بود، در بنیاد خود مرتبط است با ایده کمال به معنای مورد نظر فارابی). در نتیجه، سعادت «صرفاً برای خودش خواست می‌شود و هرگز در مقام وسیله رسیدن به چیزی دیگر مورد طلب قرار نمی‌گیرد» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۸). این درک از سعادت و تلفیق آن با غایت است که آن را مقصود نهایی بشر، قرار می‌دهد و در نتیجه فارابی را از جمله مهم‌ترین گروه سعادت‌گرایان قرار می‌دهد.

نکته دیگر این است که سعادت در اندیشه اخلاقی فارابی، برترین خیر نیز هست. به سخن دیگر، اولییتی ذاتی دارد نسبت به دیگر خیرهایی که در عالم یافت می‌شود. این نکته به دلیل اهمیت غایی سعادت در اندیشه فارابی است. نزد فارابی غایت محور اندیشه و ایده کمال است. به طور کلی، فارابی تقسیم‌بندی‌های اخلاقی و نیز سیاسی خود را بر مبنای مفهوم غایت انجام می‌دهد.

برای مثال، فارابی در *مدینه الفاضله* در بحث از غایت انسان، سعادت و کمال را یکسان می‌گیرد و توضیح می‌دهد که روح در استکمال خود چگونه مراحل تکامل را طی می‌کند (Galston, 1990). هر قوه‌ای غایتی دارد و سعادت آن قوه کمالی است که در آن مهیا می‌شود. اساساً به همین جهت است که خیر هم‌بافتگی بنیادینی با سعادت دارد. به بیان فارابی، خیر در هر چیزی، به سیاق افلاطونی-ارسطویی، آن عاملی است که «انگیزش را فعال کرده و در واقع کنش را به این طریق پدید می‌آورد» (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۶). خیر در هر چیزی آن عاملی است که اسباب انگیزش را در آن چیز فراهم می‌کند و رتبه و حقیقت وجودی‌اش به واسطه آن به مرحله اتمام می‌رسد. مشاهده می‌کنیم که مبنای تعریفی که فارابی از خیر ارائه می‌دهد، در فعلیت قوا و در واقع کمال موجودات است و هر قدر موجودات بیشتر از این کمال بهره‌مند شوند، بیشتر نیز از خیر بهره‌مند بوده و در نتیجه بیشتر به سعادت نائل آمده‌اند.

اما در همان جا، تعریفی وجودشناختی‌تر ارائه می‌دهد که بر مبنای آن خیر حقیقی مساوق است با وجود. به این معنای خاص، «خیر همان وجود است و در نتیجه خیر حقیقی مساوی است با بالاترین مراتب وجود که همان واجب‌الوجود است» (همان: ۳۸۵). در نتیجه، شاهد هستیم که فارابی درکی از خیر دارد که نه تنها آن را در پیوند با سعادت مطرح می‌کند، بلکه در ضمن فهمی الاهیاتی از آن دارد. در واقع مساوق گرفتن خیر و وجود، با تفکیک میان واجب و ممکن و نیز وجود و ماهیت، که هر دو از مبانی اساسی نزد وی هستند، خیر مطلق را با واجب‌الوجود پیوند زده و در نتیجه درکی از خیر ارائه می‌دهد که برخلاف اندیشهٔ مرداک، در بنیان خود برخاسته از درک الاهیاتی فارابی است. به باور فارابی، «خیر حقیقی همان واجب‌الوجود است و شر حقیقی نیز فقدان وجود بوده» (همان) که همان فقدان کمال معنا می‌دهد. در واقع هر قدر که کمال ارتقا یابد، خیر نیز وسیع‌تر شده و گسترده می‌شود. بنابراین کمال مطلق، همان خیر مطلق است. از اینجاست که خیر مطلق، ضرورتاً همان واجب‌الوجود است.

برای مرداک، خیر وجود واقعی دارد، اما با خدای ادیان، به معنایی که برای ما آشناست، نسبتی ندارد. خیر امری نیست که به صورت سبژکتیو و در ذهن وجود داشته باشد، بلکه به شکلی واقعی و عینی وجود دارد و از اینجاست که مرداک مدافع سنخی از واقع‌گرایی در دفاع از خیر است. در واقع خیر امری است استعلایی. نیز اگرچه خیر در عالم مشاهده می‌شود، اما این خیر نمی‌تواند به صورت شایسته به زبان بیان شود. در واقع، در حالی که ما خیر را با دقت و توجه به عالم درمی‌یابیم، اما نمی‌توانیم آن را به سادگی به واسطهٔ زبان بیان کنیم. در نتیجه خیر موضوع تجربه است. اما با این همه، خیر و خوبی، به نحوی «عینی» وجود دارد و صرفاً چیزی ساخته و پرداختهٔ ذهن انسان نیست. «خوبی انسان‌ها را هدایت می‌کند که اطراف خودشان، به ویژه انسان‌های دیگر و نیازهایشان را، بشناسند. در واقع انسان خوب نیاز دارد به دانستن این امور» (مرداک، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

در این سخن نیز فارابی می‌تواند نقدی بر ایدهٔ خیر، در اندیشهٔ مرداک، وارد کند. چراکه برای فارابی خیر صرفاً موضوعی اخلاقی نیست، بلکه حیثیتی انتولوژیک دارد و بخشی از هستی‌شناسی اوست. در واقع نسبت خیر و وجود، ساختی را در اندیشهٔ وی گسترده است که سعادت و خیر را، از صرف مناسبات میان انسان‌ها و روابط متقابل میان آنها، به امری وجودشناخته تبدیل می‌کند. خیر در اندیشهٔ مرداک، ایدهٔ مطلق و عینی است، اما در سایه عشق و توجه، میان مناسبات انسان‌ها و توجه به دیگری ظهور



کرده و قابل شناختن است. در نتیجه، فردی که این مناسبات را شناخته و توانسته است از خود فراتر رفته و با استفاده از تخیل درکی نسبت به دیگری داشته باشد، خیر را تا حدودی شناخته است و توانسته آن را فراچنگ آورد. این فراچنگ آوردن استکمالی اخلاقی است.

در اندیشه فارابی اما دستیابی به خیر، صرف استکمال اخلاقی نیست، بلکه استکمالی وجودی را در پی دارد و این به سبب در هم تافتگی خیر و وجود است که خود را در مفهوم سعادت و غایت متبلور می‌کند. از اینجا است که فارابی می‌تواند محق باشد در وارد کردن این اشکال که ایده خیر در اندیشه مرداک بی‌بنیاد است، یعنی فاقد مبنایی که بتوان بر آن اندیشه اخلاقی را پایه‌ریزی کرد. به این معنا که اگرچه بر عینیت آن تأکید شده است، اما این عینیت نیز به درستی توجیه نشده است. مرداک صرفاً با استفاده از مفاهیمی که در اندیشه اخلاقی‌اش بازتاب یافته، درکی اخلاقی از عالم ارائه کرده است. برای او محور این درک مبتنی است بر فهم او از ارزش؛ ارزش جهان پیرامون ما را احاطه کرده است، و حضور این ارزش، به ما فهمی اخلاقی می‌دهد.

فارابی اما با توجه به مبانی اندیشه‌اش، برای خیر، مبنایی ضروری قرار می‌دهد. ضروری در اینجا به معنای همان واجب است و خیر، تنها با حضور واجب‌الوجود معنادار است. اما نکته در این است که مرداک از آنجا که فیلسوفی مدرن است، اساساً محل نزاع متفاوتی را پی گرفته است و بیش از آنکه به وجود و نیز حضور خداوند بها دهد، به زیست اخلاقی توجه دارد و می‌کوشد زیست اخلاقی را با توجه به مبانی مدرن اندیشه‌اش احیا کند. این در حالی است که هر دوی این فیلسوفان، به اندیشه یونان توجه کرده‌اند، اما از آنجایی که با دو رویکرد متفاوت به آن توجه داشته‌اند، به دو ساختار متفاوت از اندیشه نیز دست یافته‌اند.

### ج. نظام فضایل

فارابی به مراتب متفاوت سعادت باور دارد و در کنار آن، فضایل و خیر نیز اموری هستند که جنبه‌ها و مراتب گوناگونی دارند (فارابی، ۱۴۰۷: ۲). نزد فارابی ساختار فضایل و درکی که از آن دارد، ساختاری کلاسیک و مبتنی بر طبقه‌بندی اندیشه کلاسیک است. وی در بیان و توصیف سعادت، فضایل را به دقت بررسی می‌کند و در میان آنها فضایی که به اندیشه و فکر مربوط هستند را برتر از فضایل دیگر می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳: ۴۶). و در نهایت، سخن در باب فضیلت،

نزد وی، با مبحث خیر و سعادت در هم تنیده است. در واقع، «فضیلت زمانی به کار می‌آید، که آدمی را در راستای رسیدن به سعادت یاری می‌کند» (داوری، ۱۳۸۲: ۱۸۵).

فارابی در *تحصیل السعاده* در مجموع چهار سنخ از فضیلت را برمی‌شمارد؛ چهار چیز سعادت انسان را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند و در واقع او از چهار فضیلت سخن می‌گوید: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی، فضایل عملی (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۱۹).

آنچه اما ملاک تقسیم‌بندی در اندیشه وی است مبحث غایت است. در واقع امور، برای فارابی، بر مبنای غایتشان تقسیم‌بندی می‌شوند.

فضایل نظری، به باور فارابی، علم به معقولات است. نزد وی، این علم از طریق برهان یقینی به دست می‌آید و از علم به مبادی معرفت شروع می‌شود تا به علم/انسانی و مدنی می‌رسد. این فضایل هدفشان این است که «موجودات را به نحوی یقینی تعقل کنند» (همان) و عبارت‌اند از حساب و هندسه و پس از آن علوم طبیعی و علم‌النفس و الاهیات و غیره. به طور کلی علوم، اغلب در این محدوده قرار می‌گیرند. علم/انسانی و علم مدنی هم در این دسته می‌گنجد، هرچند در ساحتی عملی قرار داشته باشند.

در علم انسانی، از غرض آفرینش انسان، یعنی همان کمالی که انسان باید بدان نایل آید، بحث می‌شود. سپس از خیرات و فضایل و نیکی‌هایی سخن گفته می‌شود که در رسیدن به آن کمال نافع‌اند و در مقابل، شرور و نقایص و سیئاتی که مانع رسیدن به کمال‌اند بحث می‌شود و این علم همان علم مدنی است که «هر یک از شهروندان با اجتماع شهری‌شان به مقداری از کمال که به طور فطری مستعد‌اند [با اراده و اختیار] نایل می‌شوند» (همان: ۱۴۳).

فضایل فکری اموری هستند که معلوم می‌کنند چه چیز برای نیل به غایات فاضله سودمندتر است. از نظر فارابی، این فضایل به اراده آدمی کسب می‌شوند و به بیان دیگر قائم به اراده انسان هستند.

فضایل خلقی یکی از بخش‌های مهم تقسیم‌بندی فضیلت نزد فارابی است که می‌تواند در نسبتی با اخلاق فضیلت‌گرایانه مرداک قرار گیرد. کسی که با استفاده از فضایل فکری، غایات سودمند و خیر را درمی‌یابد، در دو سویه می‌تواند از آنها استفاده کند و به کارشان بگیرد؛ یا برای خویش و یا برای دیگران. در واقع، یا وی در جست‌وجوی خیر برای خویش است یا در جست‌وجوی خیر برای دیگران. فضایل خلقی زمانی حصول می‌آیند که این خیر را متوجه دیگران کنیم و برای دیگری

بخواهیم. البته تفاوتی نمی‌کند که این خیر به نحوی حقیقی خیر است و یا در ذهن کسی که این خیر را برای او طلب می‌کنیم. نکته اساسی در این است که موضوع خیر، نه خود فرد، بلکه دیگری است و این موضوع بودن دیگری، همان ویژگی‌ای است که در مرداک نیز، با مشابهت زیادی دیده می‌شود. برای مرداک نیز فضیلت در فراتر رفتن از خود معنادار می‌شود و در نتیجه فرد، آنجا زیست اخلاقی و مبتنی بر فضیلت را تجربه خواهد کرد که بتواند به شیوه‌هایی که مرداک بیان داشته است، از خود فراتر رود.

این نکته مهم است که در اندیشه فارابی نیز بخش مهمی از فضایل هستند که در توجه به افراد دیگر اهمیت می‌یابند. جالب آنکه نزد فارابی، فضایل خلقی، مبتنی بر فضایل فکری هستند و بنابراین به مثابه تابعی از آن عمل می‌کنند. در واقع «فضایل خلقی مبتنی هستند بر فضایل فکری و هر چه قوه فضیلت فکری بیشتر باشد، فضیلت خلقی عظیم‌تر است» (همان: ۱۸۹).

خود این امر یکی از نکات مهم در فلسفه کلاسیک است که در نسبت با اندیشه مرداک نیز قرار می‌گیرد. در افلاطون نیز با توجه به اصل وحدت فضیلت و معرفت، که یکی از مبانی مهم در اخلاق‌شناسی وی است، فضیلت زمانی قابل دسترسی است که معرفت پدید آمده باشد. در نتیجه، در تفکر وی، با فرآیندی خطی از دانش مواجهیم که صعود در فرآیند دانش، استكمال اخلاقی را با توجه به فضیلت در پی دارد. اما به باور مرداک، زیست اخلاقی ضرورتاً هم‌بافته با معرفت و دانش فکری نیست و در نتیجه ممکن و مقدور است که کسی فاقد دانش و معرفت لازم باشد، اما زیستی مبتنی بر فضیلت داشته باشد.

فضیلت عملی نیز یکی از مهم‌ترین بخش‌های فضیلت در اندیشه فارابی است و همان‌طور که از نامش پیداست، فعلیت یافتن و ظهور این فضایل در افعال آدمی است. در واقع زمانی می‌توان از فضایل عملی سخن راند که آدمی توانسته باشد در رفتار خود مبتنی بر این فضایل عمل کند. در نتیجه پیش از فضیلت عملی (در اینجا منظور از پیش، پیشینی منطقی است و نه زمانی) گروهی از فضیلت‌ها وجود دارند که بایست به آنها توجه کرد. در ذهن فارابی، این فضیلت بسیار مهم است، اگرچه ظهور آن معطوف به فضایل دیگر است، اما دقیقاً به همین دلیل مهم‌ترین فضایل است (همان: ۱۸۷). از نظر فارابی، این همان فضیلتی است که چون اراده می‌کنیم که افعالش را انجام دهیم، استعمال سایر فضایل ضروری است و چون اراده انجام دادن افعالش را کردیم، لاجرم تمام افعال صنایع دیگر را باید به کار بریم. این نکته بسیار مهم است که عمل برای

اینکه بتواند رخ دهد و تبدیل به فعل و کنش شود، بایست بنیادی در اندیشه داشته باشد. این سخن صرفاً به معنای روزمره آن نیست، بلکه اشاره به نکته‌ای دارد که به جهت فلسفی، اهمیت زیادی دارد. مبنای عمل، نه در خود او، بلکه در چیزی است که آن را ممکن کرده، و آن اندیشه است. در واقع، عمل به محتوایی وجود دارد که در اندیشه است. بنابراین، زمانی می‌توان از عمل، به خصوص در معنای اخلاقی آن، سخن راند که پیش از آن، در اندیشه مورد تأمل قرار گرفته باشد. در نتیجه شرط امکان عمل، در اندیشه است. از اینجاست که وقتی فارابی به این نکته اشاره می‌کند که فضیلت عملی بالاترین اهمیت‌ها را دارد، پرده از حقیقتی بنیادین برمی‌دارد و آن اینکه عمل، به طور کلی، معطوف به اموری پیش از خود است و وقتی می‌توان از فضیلت در عمل سخن راند، که پیش از آن، فضیلت‌هایی دیگر در حوزه‌های متفاوت وجود محقق شده باشد.

درک فارابی و مرداک از فضیلت با یکدیگر متفاوت است. مرداک، اگرچه استفاده‌های فراوانی از اندیشه کلاسیک داشته، اما دیدگاهی کاملاً مدرن در خصوص فضیلت دارد. به باور وی، فضیلت عبارت است از عادت و عمل وظیفه‌شناسانه‌ای که به نیروی بالاترین فضایل، یعنی عشق، امکان‌پذیر است. در واقع در نظرگاه مرداک تنها یک فضیلت وجود دارد که همان عشق است و دیگر فضایل تنها در پرتو آن منعکس می‌شوند. به این معنا که عشق [به خوبی/خیر] در رأس همه فضایل دیگر قرار دارد. در حالی که فارابی به چهار فضیلت در عرض یکدیگر قائل می‌شود.

به علاوه، نزد مرداک فضیلت بیشتر یک نگرش است که زیست اخلاقی در پی آن متبلور می‌شود. اما در فارابی فضیلت به انسان، در مقام یک کل، باز می‌گردد. در واقع، همه وجوه شخصیتی انسان باید در راستای این فضیلت هم‌سو باشند و نقص در هر کدام، نقص در دیگری را در پی دارد. هرچند البته می‌توان به سطوح متفاوتی از فضیلت باور داشت که سعادت‌های گوناگونی را متحقق می‌کند.

همین نکته در سعادت‌گرایی، یکی دیگر از نقاط افتراق میان فارابی و مرداک است. فارابی بدون تردید یکی از چهره‌های مهم فضیلت‌گرایی مبتنی بر سعادت‌گرایی است. در واقع، سعادت به مثابه غایت فضیلت است که این امور را مهم می‌کند. اما برای مرداک سعادت، چیزی خارج از صرف فضیلت است. در واقع اگر فضیلت، به دنبال سعادت انجام شود، چیزی دلیل فضیلت شده که نسبت به فضیلت امری بیرونی است و

همان‌طور که پیش از این بیان شد، ساحت درونی اخلاق، یکی از ارکان اساسی زیست مبتنی بر فضیلت است.

از دید فارابی، این نقد بر مرداک وارد است که سعادت، صرف سودگرایی و توجه به نتیجه نیست، بلکه منظور از سعادت شکوفایی است و همان‌طور که توضیح داده شد، این شکوفایی، شکوفایی تمام فضایل در کنار یکدیگر است و اگر یکی از این فضایل چهارگانه شکل نگیرد، خللی در فضیلت عملی پدید می‌آید که مهم‌ترین فضیلت است.

#### د. جایگزینی کامل دین با فلسفه

از نظر فارابی، یگانه راه دست‌یابی به حقیقت، فلسفه نیست، بلکه شریعت دینی نیز چونان فلسفه راهی به کشف و درک حقیقت دارد، (راهی که البته فارابی بعدها عقیده پیدا می‌کند که برتر از فلسفه است و آن را جایگزین فلسفه می‌کند). به بیان وی، اندیشه‌هایی که در دین وجود دارد، براهین آن در فلسفه نظری آمده است و تنها با یاری طلبیدن از فلسفه می‌توان آنها را به درستی فهم کرد. بنابراین، فلسفه مجموعه براهین دین را ارائه می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۹: ۴۷).

در واقع، مبنای اصلی برای فارابی یگانه و واحد فرض کردن حقیقت است که بیش از آنکه از باورهای فلسفی فارابی برآمده باشد، ناشی از دین و مبانی دینی اوست (See: Mahdi, 1969). در واقع مبانی دینی است که نکته وحدت حقیقت را به وی القا کرده است، هرچند اطلاع از فلسفه نوافلاطونی نیز شاید بی‌اثر نبوده باشد. در نتیجه این نکته «باعث شده است که فارابی به نظریات دو فیلسوف پیش‌گفته در مواردی توجه لازم را نشان ندهد» (Ibid.). گالستون معتقد است «این موضوع بیشتر به این دلیل است که فارابی نوشته‌هایی چندسطحی ارائه داده است» (Galston, 1990)، اما به وضوح می‌توان این نکته را نقد کرد. این امر بیش از اینکه ناشی از نوشته‌های چندسطحی فارابی باشد، برآمده از ساختار اندیشه وی و نتایجی است که او می‌گیرد.

وی در مبانی اساسی اندیشه خویش، پیامبر را برتر از فیلسوف می‌داند و در نتیجه وحی، به عنوان انکشاف سخن خداوند بر پیامبر و نسبت یافتن پیامبر با عقل فعال، ارجحیتی ذاتی بر عقل فیلسوفانه دارد. در واقع، در حالی که اندیشه نظری افلاطون به فلسفه و تفکر فلسفی می‌رسد، اندیشه و دانش نظری نزد فارابی به شریعت ختم شده، والاترین مراحل آن، آگاهی حقیقی از دین است.

اصلی‌ترین پرسش فارابی به مثابه فیلسوفی که در حوزه اندیشه اسلامی تأمل می‌کرد این بود که میان دین و فلسفه چه رابطه‌ای برقرار است. آنچه فارابی را در این خصوص برجسته می‌کند، طریقی است که وی در این خصوص پیمود. مهم‌ترین رمز

موفقیت او برای پاسخ به این پرسش آن بود که در مقام درک چیستی دین و فهم ماهیت آن رویکردی بی‌سابقه داشت. در واقع وی رویکردی به دین، در مقام امری الهی داشت، که توانست نسبتی میان آن و عقل فلسفی برقرار کند. او حقیقت دین را وحی دانست و وحی را نیز از مقوله معرفت تلقی کرد. «نزد فارابی وحی، به مثابه اتحاد و وحدت بالاترین دانش فلسفی با بالاترین صورت پیامبری فهم می‌شود» (Walzer, 1957: 142). در نتیجه، پرسش به این صورت تغییر می‌کند: ماهیت معرفت وحیانی چیست و چه رابطه‌ای بین معرفت وحیانی و معرفت عقلی و فلسفی وجود دارد؟ نسبت عقل و وحی چیست؟

فارابی در میان متفکران اسلامی نخستین کسی بود که کوشید تفسیری عقلانی از وحی ارائه دهد. نزد فارابی، نبی کسی است که در وی برخی از قوای نفسانی‌ای که فارابی برمی‌شمارد، یعنی قوه ناطقه، متخیله، عامله یا محرکه به کمال رسیده باشد. به طور کلی ایده کمال، از محورهای اصلی تفکر فارابی است. این نکات در مفهوم «عقل فعال» نهفته است. «عقل فعال» یکی از مفاهیم اصلی در اندیشه فارابی است، خواه در جهان‌شناسی و خواه در مباحث معرفت‌شناسانه. «او در جهان‌شناسی خاصی که ارائه می‌دهد مبحث صدور را مطرح می‌کند که مطابق آن، عقول عشره به ترتیب از حق تعالی صادر می‌شوند و آخرین حلقه سلسله صدور، عقل عاشر است که در لسان فلسفی به آن عقل فعال و در زبان دینی فرشته وحی گویند» (حکمت، ۱۳۸۹ الف: ۱۷۷). در واقع سلسله عقولی وجود دارند که پس از حق تعالی آغاز شده و تا عقل فعال ادامه دارند، و از عقل فعال به آدمیان می‌رسند. «فیلسوف کسی است که در بستر زمان و با جد و جهد تمام سیری استکمالی در عقل بشری داشته و با عبور از مراحل گوناگون، به والاترین مراتب عقل بشری، که نزد فارابی همان عقل مستفاد است نائل شده باشد و با عقل فعال که واهب‌الصور است مرتبط گردد و از آن منبع حقیقت بر او افاضه گردد. این منبع همان روح القدس یا فرشته وحی است که حقایق را به پیامبر نیز می‌رساند. این جهان‌شناسی ویژه، که مشتمل بر معرفت‌شناسی خاصی است، به فارابی مدد می‌رساند تا فیلسوف را در دریافت حقیقت، هم‌ردیف پیامبر معرفی کند» (همان: ۱۷۸).

آن‌گونه که وی بیان می‌کند، «شریعت، امور نظری را با تخیل و اقناع آموزش می‌دهد» (فارابی، ۱۳۴۹: ۱۳۲). به بیان دیگر، فلسفه و شریعت، در اندیشه فارابی از

نظر موضوع یکسان و هر دو به دنبال حقیقت هستند، اما آشکارا از نظر روش متفاوت‌اند. روش یکی برهانی است و روش دیگری تمثیلی (فارابی، ۱۴۱۳: ۸۹).

«فارابی در دوره دوم زندگی خود فیلسوف حقیقی را پیامبر می‌داند. این در حالی است که نظریه رایج او در نسبت میان دین و فلسفه وحدت این دوست» (حکمت، ۱۳۸۹ ب، ۴۸-۴۹). به سخن دیگر، نظریه‌ای که اغلب فارابی با آن شناخته می‌شود، یگانگی فلسفه و دین در غایت و تفاوت آنها در روش است و هر کدام می‌تواند به رسمیت شناخته شود. اما فارابی تدریجاً از این نظریه وحدت دور شده، به این نتیجه می‌رسد که دین، جایگزین فلسفه می‌شود و در واقع، دین طریقی مطمئن‌تر برای دستیابی به حقیقت است؛ و در این رأی تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید «اگر ریاست اهل مدینه در دست فقیه باشد، نیازی به فیلسوف نیست» (فارابی، ۱۹۹۹: ۶۰). اگرچه فارابی در مجموع فلسفه را به لحاظ زمانی مقدم بر شریعت و دین می‌داند (فارابی، ۱۳۴۹: ۱۳۱-۱۳۲). به این دلیل واضح که فیلسوف با تکیه بر عقل خود، به نحو زمانی و حتی منطقی، می‌تواند پیش از ظهور وحی و دین، به اندیشه فلسفی بپردازد. به همین دلیل است که مسئله در اندیشه یونانی اساساً دین و وحی نیست و غایت متافیزیک، شناخت وجود است، نه معرفت‌الله. اما در حوزه‌های دیگر اندیشه شریعت بدون شک مقدم است، حتی مقدم بر کلام (فارابی، ۱۴۱۳: ۹۰).

با توجه به این درک فارابی از نسبت میان دین و فلسفه، که بیان شد، می‌توان از نظرگاه وی نقدی مهم بر مرداک وارد کرد. با وجود شباهت‌هایی که میان آن دو وجود دارد، و آن توجه هر دوی این فلاسفه به دین است، برای مرداک اما، سخن نه در حقیقت و فراچنگ آوردن آن، بلکه در بنا نهادن زیست اخلاقی است. به همین دلیل است که وی اگرچه دین را بررسی می‌کند و مهم می‌داند، اما وجود خدا را در معنای عام کلمه نفی کرده، در نتیجه به نوعی الاهیات سکولار می‌رسد. برای مرداک، آنچه مهم است، خیر است و اگر از خداوند سخن می‌گوید، صرفاً به این دلیل است که از ایده خیر استفاده کند. "در اندیشه مرداک، دین تنها به این جهت مورد توجه است که زیست اخلاقی را تسهیل می‌کند. در جایی مرداک تصریح می‌کند که دین در زیست اخلاقی به مانند چرخ‌های کمکی‌ای عمل می‌کند که به دوچرخه نصب می‌شود که در نتیجه سلوک اخلاقی زمانی فرا خواهد رسید که فرد دیگر نیازی به آن ندارد. وقتی شخص از نظر اخلاقی و معنوی رشد می‌کند، به سوی نوعی از خودگذشتگی طبیعی‌تر میل می‌کند؛ اما در این فاصله شرایط و مطالبات ... مقتضی آن‌اند که رعایت شوند ... قواعد،

ساختارها، و وظایف، به همراه نمادها، مناسک، حتا خدایان و تمام چیزهای دیگری که متعلق پرستش‌اند، خلاصه، تمام اشکال مفروض دینی - از نظر او ابتدائاً، به مثابه چرخ‌های آموزشی مفیدند، و باید وقتی که دیگر سوارکار به آنها نیازی ندارد، تعویض یا برداشته شوند ... دینی که مرداک تصویر می‌کند، به چندین جهت لزوماً دینی بدون خداوند است. ما نه تنها می‌توانیم خداوند را کنار بگذاریم، بلکه اگر بخواهیم خیر را حفظ کنیم، در جایی باید خداوند را کنار بگذاریم. «اسطوره‌زدایی از دین امری است که در این زمانه کاملاً ضروری است». به علاوه، به گمان او، شاید همین حالا رها کردن «اسطوره‌های ظاهرگرایانه جزمی کهنه» در مذاهب سرتاسر دنیا در جریان باشد، بدون اینکه توجه کسی را برانگیخته باشد. این فرآیند می‌تواند به آهستگی رخ دهد. زیرا «مسیحی‌ای که ایمانش را به خداوند و رستاخیز و جاودانگی انسان از دست می‌دهد، در عین حال که متدین باقی می‌ماند، لزوماً تغییر بنیادینی در دنیای ارزشی‌اش ایجاد نکرده است» (See: Jacobs, 1998).

واضح است که مرداک فلسفه اخلاقی‌اش را جایگزین مناسبی برای دین نهادینه می‌داند. در حالی که مشخص شد که در تفکر فارابی نهایتاً این دین است که می‌تواند بر فلسفه رجحان یابد. بدون توجه به امر متعالی و با نفی خداوند، به هیچ ملاکی برای امر اخلاقی نخواهیم رسید. صرف توجه به خوبی یا عشق نیز پاسخی به مشکل نخواهد بود.

### هـ جایگاه تخیل در اندیشه اخلاقی

تخیل (imagination) مفهومی است که هم در آثار و اندیشه آریس مرداک نقشی کلیدی داشته و هم در فارابی بسیار به کار رفته و هر دوی آنها این مفهوم را، در دو حوزه اندیشه متفاوت بسط داده و به سیاقی خاص به کار گرفته‌اند. فارابی این واژه را در اندیشه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه خویش و نیز در تأملات خود در خصوص دین بسیار استفاده کرده و مرداک نیز در اندیشه اخلاقی خود درکی نو به این مفهوم داده است. در این بخش، ابتدا درک فارابی را از این مفهوم بیان کرده، سپس نتایج دیدگاه او را بررسی می‌کنیم و در نهایت نسبت این مفهوم نزد فارابی را با فهم مرداک از آن مشخص می‌کنیم.

بحث خیال و نوع و کارکرد آن در نفس، یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی در اندیشه فارابی است. فارابی به سیاق ارسطو، برای نفس قوایی خاص در نظر می‌گیرد. به باور او، قوای روح انسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: «دسته‌ای مربوط به عمل و کنش است و دسته‌ای مربوط به ادراک و معرفت» (فارابی، ۱۳۸۱: ۳۴). قوه عملی خود



به سه دسته نباتی و حیوانی و انسانی، و قوه ادراک نیز به حیوانی و انسانی تقسیم می‌شوند. سپس ادراک در حیوان را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند که «یکی حس ظاهر بوده که همان حواس پنج‌گانه هستند و دیگری حس باطن» (همان: ۴۰). حواس باطن نزد وی چهار حس هستند: نخست مصوره، دوم واهمه یا وهمیه، سوم حافظه، و در آخر متخیله. قوه مدرکه انسانی یا همان قوه ناطقه بدین‌سان تبیین می‌شود که حقایق اشیا را درک می‌کند، در حالی که عوارض جزئی آنها در او از بین رفته باشد. به تعبیر دیگر، «آنچه او درک می‌کند کلیات و معقولات است» (همان: ۴۶) که برای فارابی بالاترین سطح شناخت است. این بیان خلاصه‌ای از تقسیم‌بندی قوای نفس نزد فارابی است که چنان‌که پیداست، به لحاظ روش، متأثر از ارسطوست.

هر قوه‌ای کمالی دارد که این کمال، آن‌گونه که در نظام فارابی معنا می‌یابد، سعادت است. بنابراین، سعادت، و به بیان دیگر خیر، فعلیت یافتن قواست. در اندیشه فارابی نبی و پیامبر، در واقع همان فیلسوف است که قوه متخیله او نیز کامل شده است و چیزهایی در بیداری می‌بیند و می‌شود. به سخن دیگر، در حالی که فیلسوف، تکاملی در ارتباط با قوه ناطقه دارد، پیامبر جدای تکامل در آن قوه، چیزی مضاف بر فیلسوف دارد و آن تکامل در قوه متخیله است و همین نکته ملاکی است برای برتری پیامبر بر فیلسوف.

درک مرداک از تخیل و آنچه وی خیال‌پردازی می‌نامد، درکی پساکانتی است و همان‌طور که در متافیزیک بسط داده است، برای او، همانند کانت، تخیل جایی میان حسگانی و فاهمه قرار دارد که همین امر و اتخاذ چنین جایگاهی، نقشی مهم در اندیشه سده نوزدهم ایفا کرد. بنابراین، مرداک تخیل را در حوزه هنر و مهم‌تر از آن در اندیشه اخلاقی خویش به کار گرفت. برای مرداک، زیست اخلاقی، اندیشه اخلاقی و استکمال اخلاقی انسان، که، به نوعی، استکمال وجودی وی نیز هست، در گرو توسعه و تناوردگی تخیل است. هر قدر تخیل توان بیشتری داشته باشد و بتواند کارکرد خود را در حوزه‌های متفاوت بیشتر نشان دهد، زیست اخلاقی بیشتر ممکن می‌شود. این تخیل است که با استفاده از آن می‌توان دیگری را مشاهده و رؤیت کرد و در نتیجه از خویش فراتر رفت. تخیل، در اساسی‌ترین کارکردش، فراروی از خود و/یا یگو را سبب می‌شود. این فراتر رفتن از خود، مبنای زیست اخلاقی در مرداک است و از آنجا که تخیل عنصر ضروری در آن است و هنر نیز، تخیل را توسعه می‌بخشد، در نتیجه هنر نیز یکی از مبانی زیست اخلاقی است.

به طور کلی، هنر و مباحثی که مربوط به آن است، چندان جایی در میان متفکران اسلامی نداشت، اما فارابی و چندی دیگر از این نکته مستثنا هستند. فارابی همان گونه که آثار مهمی در موسیقی دارد، کسی است که به دقت به مبحث تخیل و خیال پرداخت و در نتیجه مبنایی برای این امر فراهم کرد.

توجه فارابی به خیال، نتایج فراوانی به دنبال دارد که یکی از مهم‌ترین آنها توجه به دین و شریعت است؛ دین و شریعت راهی است مبتنی بر خیال نه فلسفه. هرچند مراد و منظور از خیال، در اینجا خیال به معنای عرفی و متداول نیست، بلکه ساحتی از عقلانیت است که برتر از عقلانیت محض یونانی است که محل تعارض اندیشه‌هاست. این عقلانیت خیالی، به نظر برخی متفکران، «همان چیزی است که در ابن‌سینا از آن به «عقل قدسی» تعبیر می‌شود» (حکمت، ۱۳۸۹ الف: ۲۲۰). در واقع، این عنصر خیال، که فارابی آن را روش امر دینی و کمال آن را نزد انبیا می‌داند، آشکارا عنصری دینی است. بدین ترتیب فارابی از این طریق، شناخت حقیقت را در بالاترین سطح خود، وابسته به چنین سنخی از خیال می‌داند. بالاترین شناخت حقیقت، شناختی است که در پیامبر وجود دارد و از آنجا که تخیل و به بیان فارابی، قوه متخیله، در کمال خود، تبعیت قوه ناطقه را نیز دارد، در نتیجه در پیامبر نه تنها تخیل و قوه متخیله در کمال خود قرار دارد، بلکه قوه ناطقه نیز در کمال خود قرار دارد. بنابراین، پیامبر هم در درک معقولات و هم در فهم تمثیلی مبتنی بر متخیله دارای کمال است.

در نتیجه، در حالی که در اندیشه مرداک تخیل تنها در حوزه اخلاقی و زیست اخلاقی - هنری نقش داشته است، اما در فارابی این امر به یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسانه و نیز وجودشناختی تبدیل شده و توانسته امر دینی را با فهم هنری پیوند بزند. به دیگر سخن، از آنجا که برای مرداک، با تأکیدی که بر کانت دارد، تخیل نه ذیل فاهمه قرار دارد و نه نسبتی با عقل برقرار می‌کند، ناچار از درک خداوند درمانده می‌شود و این درماندگی به نفی خداوند، به مثابه متعلق شناخت، خواه توسط عقل و خواه توسط تخیل، می‌انجامد؛ اما در اندیشه فارابی تخیل نقش مهمی در دریافت حقیقت ایفا می‌کند. این نکته یکی از اساسی‌ترین نقادی‌هایی است که می‌توان بر اندیشه فضیلت‌گرایانه مرداک از دیدگاه فارابی وارد کرد. برای فارابی تخیل تبدیل به عنصری وجودی و از مسیر آن، عنصری الاهیاتی شده است، اما مرداک، تخیل را عنصری روان‌شناختی می‌بیند و در نتیجه وجهی الاهیاتی برای آن قائل نیست.

## و. جنبه‌های فردی و جنبه‌های اجتماعی اخلاق

فارابی بیشتر از اینکه به عنوان نظریه‌پرداز حوزه اخلاق شناخته شود، درگیر مبانی فلسفی امر سیاسی بوده است و بخش مهمی از مبانی نظریه اخلاقی وی نیز در راستای اندیشه اخلاق یونانی، ریشه در امر اجتماعی دارد. به طور کلی، در اندیشه سیاسی کلاسیک و متعلق به دوران قدیم، مبحث اصلی، تأمل در خصوص امور مربوط به مدینه و نیز حاکم بوده است. به باور لئو اشتراوس، «محور قرار دادن مباحث مربوط به حاکم و مدینه، از ویژگی‌های تفکر قدیم است، که در دوران جدید، جای خود را به مباحثی چون تجارت، آزادی، ثروت و قدرت داده است» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۶۲).

در نتیجه، یکی از مباحث مرکزی در تفکر سیاسی یونان و اسلام، که «هر دو به سنت قدیم فکر سیاسی تعلق دارند، پرداختن به بحث حاکم و مدینه، و رابطه آن دو است» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰). در اندیشه سیاسی یونانی، به خصوص در میان افلاطون و ارسطو، اخلاق و سیاست اموری منفک از یکدیگر نبودند. به عبارت دیگر، فرد برای زیست اخلاقی خود درگیر در مناسبات سیاسی بود و بالعکس. این سخن به خصوص در ارسطو به کمال مورد تدقیق قرار گرفته است. به دیگر سخن، «آموزه‌ای که [بر اساس آن] موجودات انسانی بالطبع، سیاسی هستند را می‌توان تا سیاست ارسطو پی گرفت» (Galston, 1990). فارابی نیز در این نکته به طریقی خاص از اندیشه یونانی تأثیر گرفته است. فرد خارج از اجتماع، توانایی کسب فضیلت را ندارد. این امر معنای این سخن ارسطوست که انسان جانوری اجتماعی یا سیاسی است. از دیدگاه ارسطو، انسان خارج از اجتماع، امکانی جهت گسترش توان اخلاقی خود در اختیار ندارد. به بیان دیگر، اخلاق مسئله‌ای اجتماعی است و انسان جدای از جامعه، نمی‌تواند توان اخلاقی خود را گسترش دهد. قوای انسانی در اجتماع است که می‌توانند توسعه یابند و اگر جز این باشد، بشر جدای از اجتماع، به معنای واقعی کلمه انسان نیست. این ناتوانی در توسعه اخلاقی است که ارسطو را ناچار کرده انسان را بدین‌سان تعریف کند (See: Chappell, 2009: 382-398).

در اندیشه فارابی، در خصوص سرشت سیاسی انسان در بیشتر آثار وی تأکید شده است، اما نه به طور دقیق همانند ارسطو. در واقع آنچه در ارسطو اصل و مبناست، این است که آدمی در بنیاد زیست خود، به نحوی ضروری، نیازمند اجتماع است. این نیازمندی به اجتماع، آن هم به نحوی ضروری، تفاسیر متعددی را بر خود دیده است، که البته تمام آنها مبتنی بر فرآیند تبدیل قوه به فعل بوده‌اند. اما یکی از مهم‌ترین این

تفسیر بر محور اندیشه اخلاقی قرار گرفته است. «آنچه انسان در بیرون از اجتماع فاقد آن است و این فقدان، تمام حوزه زیستی وی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، توانایی فعلیت بخشیدن به قوای اخلاقی است» (Chappell, 2009: 384-385). به سخن دیگر، اخلاق، دایره‌ای گسترده از زیست آدمی را تشکیل می‌دهد و با توجه به پیوند آن با حوزه عمومی و اجتماع، نمی‌توان خارج از آن، این قوا را به فعلیت رساند. اما نکته در این است که «فعلیت یافتن قوای اخلاقی [به این معنای خاص]، محوری‌ترین بنیاد زندگی نزد ارسطوست» (Ibid.: 386).

در فارابی نیز تا حدود زیادی این تفسیر، تفسیری غالب است. همان‌طور که بیان شد، هدف از آفرینش به طور کلی و امور موجود در آن، کمال است. در واقع هر آنچه به دایره وجود گام نهاده برای آن است که به کمال برسد و این کمال در سعادت است که فارابی مؤکداً بیان می‌کند. نزد وی، سعادت، در اساس خود، خیر است. در علم انسانی، که در اندیشه فارابی شامل اخلاق و سیاست است (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۱۹)، از غرض آفرینش انسان، یعنی همان کمالی که انسان باید بدان نائل آید، بحث می‌شود. سپس از خیرات و فضایل و نیکی‌هایی که در رسیدن به آن کمال نافع‌اند و در مقابل، شرور و نقایص و سیئاتی که مانع رسیدن به کمال‌اند بحث می‌شود و این علم همان علم مدنی است که هر یک از «افراد مدینه با اجتماع مدنی‌شان به مقداری از کمال که به طور فطری مستعد‌اند (با اراده و اختیار) بدان نائل می‌شوند» (همان: ۱۴۳). این سخن به این معناست که زیست مدنی، جزء ضروری کمال است و این کمال، شامل کمال اخلاقی نیز می‌شود. به بیان وی:

انسان نمی‌تواند به خاطر سرشت ذاتی‌اش کمال را به دست آورد، مگر آنکه گروه‌هایی گرد هم آیند و با یکدیگر همکاری کنند و هر یک به دیگری آنچه را برای قوام نیاز دارد عرضه کند. بنابراین، از آنچه گروه به مثابه یک کل به هر عضو عرضه می‌کند، آنچه برای قوام و برای نیل به کمال لازم است، به هم گرد می‌شوند. به همین خاطر است که افراد در تعداد زیاد شده و در بخش مسکونی زمین سکونت می‌گزینند (مدینه الفاضله، به نقل از: Galston, 1990).

بنابراین، کمال در ذات اندیشه اخلاقی فارابی قرار دارد و این کمال، نسبی دارد با حرکت از سوی قوه به فعل. در واقع انسان هم باید فضایل اخلاقی و فکری را که اموری اکتسابی بودند

تحصیل کند و هم باید فضایل غیرارادی و غیراقتصادی را در خود شکوفا کند. این شکوفایی همان نکته‌ای است که در اخلاق فضیلت در دوران مدرن بسیار بر آن تأکید شده است.

از نظر فارابی، علم/انسانی یا اخلاق و علم مدنی یا سیاست دو روی یک واقعیت هستند. اگر از این بعد که انسان باید به کمال برسد، به آن نگاه کنیم، علم اخلاق است و اگر از این بعد که رسیدن به این کمالات جز از راه اجتماع ممکن نیست نگاه کنیم، علم مدنی و سیاست است.

مرداک نیز اما همچون فارابی، متأثر از اندیشه یونانی به ویژه افلاطون و ارسطوست. برای او نیز انسان، در ساحت اخلاقی - که البته انسان برای او در بنیاد خود در ساحت اخلاقی قرار دارد - تنها در اجتماع می‌تواند قرار داشته باشد. یکی از بارزترین نمونه‌های این اندیشه در مرداک معنادهی حکم اخلاقی در شرایط رخ دادن کنش است. اخلاق مراقبت به طور کلی تأکید بسیار دارد بر شرایطی که فعل رخ می‌دهد. از طرفی دیگر توجه به دیگری و تخیل او و حضور عشق، که همواره معطوف به دیگری است، مناسبات انسانی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. در واقع انسان در بنیان خود و به ضرورت در اجتماع و مناسبات انسان قرار دارد و نمی‌تواند از آن خارج شود. از اینجاست که نسبتی اساسی است میان فارابی و مرداک و به طور کلی همه فضیلت‌گرایان.

اما از آنجا که نظریه مرداک در دوران مدرن شکل گرفته است، توجه خاصی که در اندیشه مرداک به ویژگی‌های فردی و جنبه‌های روان‌شناختی وجود دارد در تفکر فارابی وضوح نمی‌یابد. مرداک در طرح مفهوم توجه از استعاره بینایی سود می‌جوید و آن را با این عبارت ایضاح می‌کند: «خیره شدن منصفانه و عشق‌ورزانه معطوف به واقعیت فردی». مرداک قصد دارد توجه را از "خود" دور کرده و در عوض متمرکز بر درک ارزش واقعیت شخص دیگری کند، که امکان توجه به خاص و یگانه بودن هر فرد را فراهم می‌آورد و مقتضی چنین توجهی است. مرداک می‌خواهد بگوید که ما به نحوی از طریق ادراکمان از دیگران، به مثابه موجوداتی مستقل از ما، با جهان پیوند می‌یابیم. در واقع، این توجه ویژه به واقعیت متفرد یکایک انسان‌ها به نظریه اخلاقی مرداک ویژگی‌ای می‌بخشد که آن را از نظریه‌های کلاسیک فضیلت‌گرا، از جمله فارابی متمایز می‌کند. مرداک در این توجه دادن به تفرد و یگانگی هر فرد انسانی، خود متأثر از روان‌شناسی جدید است و در نظریه‌اش بهره بسیاری از علوم جدید انسانی، به ویژه روان‌شناسی، می‌برد. در نظر وی، اگر این تفرد به نحو شایسته لحاظ نشود، اصولاً امر

تخیل نیز، که مهم‌ترین طریق در جهت زیست اخلاقی است، دچار نقصان خواهد شد و این همان جایی است که می‌توان آن را نقطهٔ اختلاف فارابی و مرداک دانست.

### نتیجه‌گیری

فارابی از سویی، آغازی است در جلوهٔ خاصی از تفکر فلسفی اسلامی که از سنت یونانی نیز بهره برده است و مرداک نیز از سوی دیگر، یکی از نقاط عطف تفکر فضیلت‌گرایانه در سدهٔ بیستم است، که احیایی است برای فضیلت‌گرایی کلاسیک در حوزهٔ اخلاق و او نیز التفاتی جدی به تفکر یونانی داشته است. در نتیجه، این دو فیلسوف در حالی که متعلق به دو حوزهٔ فلسفی و تاریخی گوناگون هستند، اما نقطهٔ اشتراکی دارند و آن توجه و التفات هر دوی آنها به اندیشهٔ یونان است. اما با این همه، تلاش برای مطابقت آنها با دشواری‌های خاصی همراه است. رویکرد متفاوت آنها به اندیشهٔ فلسفی و تاریخ اندیشه و مسائل متفاوتی که برای آنها مطرح بوده است مشکلاتی را پیش می‌آورد. در نتیجه، تلاش شده است به مسائل مهم‌تری اشاره کنیم که یا برای هر دو فیلسوف ارزشمند بوده و در نظام فکری آنها طرح شده است و یا اینکه می‌توان از مبانی آنها چنین موضوعاتی را استنتاج کرد.

اما آنچه ایده اساسی این مطابقت را تشکیل می‌دهد ایدهٔ فضیلت‌گرایی اخلاقی است که هم در مرداک مشاهده می‌شود و هم در فارابی؛ و می‌توان آن را به مثابه میراثی از تفکر یونانی پذیرفت که در هر دو سو تأثیراتی به جای گذارده است. آرته (αρετε) یونانی مبحثی مشترک میان تفکر اسلامی و غربی است که از زوایای گوناگون می‌تواند بررسی شود.

با تمام تفاوت‌ها و شباهت‌هایی که در این نوشتار میان تفکر این دو فیلسوف ذکر شد، در مجموع رویکرد فارابی به اخلاق فضیلت‌گرایانه، رویکردی الاهیاتی، معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه است، اما رویکرد مرداک، رویکردی روان‌شناختی و غیرالاهیاتی و از جهاتی اگزستانسیالیستی و فردگرایانه‌تر است. در واقع دغدغه مرداک این است که در جهانی که اسطوره‌زدایی شده و دین و آموزه‌های دینی نفوذ و گسترش‌شان را از دست داده‌اند راهی به سوی حفظ ارزش‌های اخلاقی بگشاید. اما دغدغه فارابی شاید مصون نگه داشتن دین از مشکلاتی بود که فلسفه برای دین به همراه داشت. وی کوشید جایگاه والایی به هر کدام از عقل و وحی ببخشد و با یکسان‌انگاشتن حقیقت درصدد برآمد از تعارض میان فلسفه و دین پیش‌گیری کند.

این نکات، و در مجموع آنچه در متن این مقاله آمده است، فضایی را فراهم کرد که در آن مقایسه و تطبیق اندیشه فارابی و مرداک، در مقام دو فیلسوف فضیلت‌گرا، و

پرداختن به مبانی فلسفی‌ای که زیست اخلاقی را نزد این دو فیلسوف مهیا می‌کند، ممکن شود. اگرچه، شاید به نظر برسد که، به جهت تفاوت عمیقی که میان پس‌زمینه اندیشه فلسفی هر یک از این دو متفکر، وجود دارد، این مقایسه چندان دقیق نباشد اما تلاش بر آن بوده است که نشان دهیم چطور دو فیلسوف متعلق به دو جغرافیای فکری متفاوت عناصر مشترکی را، هرچند با تفاسیر و فهم متفاوت از آن، استفاده کرده و می‌توانند مباحثی در یک قلمروی فکری را سامان دهند.

### فهرست منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۲. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
۳. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹ الف). *فارابی: فیلسوف غریب*، تهران: نشر علم.
۴. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹ ب). *فارابی، تهران: خانه کتاب*.
۵. داروال، استیون (۱۳۸۰). *نگاهی به فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی.
۷. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۲). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.
۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶). *الجمع بین رأیی الحکیمین، تحقیق: علی بو ملهم، بیروت: دار و مکتب الهلال، چاپ اول*.
۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۹). *الملله و نصوص اخری، مقدمه و تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق، چاپ دوم*.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳). *تحصیل السعاده، الاعمال الفلسفیه، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل*.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۴۹). *کتاب الحروف، تصحیح: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق*.
۱۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۶). *السیاسه المدنیه، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران: المکتبه الزهراء*.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی*.

۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۷). التنبیه علی سبیل السعاده، تحقیق: الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳). *التعلیقات*، تصحیح: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۱۶. فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، جمعی از مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
۱۷. مرداک، آیریس (۱۳۸۷). *سیطره خیر*، ترجمه: شیرین طالقانی، تهران: نشر شور، چاپ اول.
18. Black, Debarah L. (1996). "Al-farabi" in: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman" (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London 1996, pp. 178-97.
19. Chappell, Timothy (2009). "Naturalism in Aristotle's Political Thought" in: Ryan k. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Blackwell, pp. 382-398.
20. Fakhry, Majid (1965). "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4 , pp. 474-16.
21. Fakhry, Majid (1991). *Ethical Theories in Islam*, Netherlands: Brill.
22. Galston, Miriam (1990). *Palitics and Excellence: the Political Philosophy of Alfarabi*, Prioceton University Press.
23. Jacobs, Alan (1995). "G(o)d in Iris Murdoch", in: *First Things, (the Journal of Religion, Culture, and Public Life)*, avvilable at: <http://www.firstthings.com/ft9502/jacobs.html#gotop>, 2008.
24. Muhsin Mahdi (1969). *Alfarabi' Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, NY.
25. Murdoch, Iris (1993). *Metaphysics as a guide to Morals*, (USA Viking Penguin)
26. Walzer, R. (1957). "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination", in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1, pp. 142-48. (repr. in idem, *Greek into Arabic*, pp. 206-19).

### پی‌نوشت‌ها

۱. گفتار و پندار/گزاره و باور تنها آنگاه صادق است که با موجودی که گزارش درباره اوست، مطابقت داشته باشد.
۲. برای ارسطو دانش بدون تردید میان دسته نخست خیر قرار می‌گیرد، هرچند وسیله نیز هست. وی در نخستین جمله *متافیزیک*، اشاره به همین امر دارد؛ آنجا که می‌گوید همه آدمیان بالطبع به دانستن گرایش دارند.