



The Role of the Virtuous City in the Acquisition of Moral Virtue According to Farabi

Faezeh Hajihosseini ¹ , Mustafa Zali ² 

1. MA in Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: fz.hajihosseini@ut.ac.ir
2. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: m.zali@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 11 April 2025 Received in revised form: 20 May 2025 Accepted: 01 June 2025 Published online: 23 September 2025 Keywords: <i>Active Intellect, Agency, Ethics, Farabi, Innate Disposition, Virtue, Virtuous City.</i>	In Farabi's philosophical framework, theoretical virtue constitutes the foundation of the four cardinal virtues, with moral virtue occupying a central role. However, acquiring moral virtues depends on human agency, as actions performed unintentionally are not considered virtuous. Moreover, the attainment of primary intellectual principles necessary for theoretical virtue is not universally within human control. Consequently, achieving virtue appears inaccessible to all individuals. Using a descriptive-analytical method, this study examines the different types of virtue in Farabi's philosophy, highlighting the foundational role of theoretical virtue and exploring whether moral virtue can be attained despite its dependence on theoretical virtue and the involuntary nature of acquiring its principles. The analysis focuses on innate disposition (<i>fitra</i>) and the Active Intellect as key obstacles to universal virtue. Natural differences in innate disposition and in individuals' capacities to engage with the Active Intellect indicate that virtue cannot be achieved solely through personal effort. To address these limitations, Farabi proposes a political solution: the establishment of a virtuous city governed by a ruler of high theoretical and practical virtue. Through education, training, and legislation, the ruler can guide citizens toward moral virtue. Education transmits theoretical concepts via persuasive and imaginative discourse, while training cultivates virtuous behavior through practice and reinforcement. This civic and political framework enables the attainment of moral virtue and varying degrees of happiness, compensating for natural disparities among individuals without eliminating them.

Cite this article: Hajihosseini, F.; Zali, M. (2025). The Role of the Virtuous City in the Acquisition of Moral Virtue According to Farabi. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 20 - 37. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394618.1789>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394618.1789>

1. Introduction

Theoretical virtue serves as the basis for other virtues in Farabi's thought, particularly moral and practical virtues. Since moral virtue relies on theoretical virtue, and theoretical virtue depends on factors such as the Active Intellect and innate disposition, which lie beyond human control, a central question arises: how can individuals attain moral virtues? This study examines the role of involuntary factors in acquiring theoretical virtue and investigates how a political and educational framework—the virtuous city—can facilitate the attainment of moral virtue and human happiness.

2. Methodology

This research employs a descriptive-analytical method, drawing on textual evidence from Farabi's works. The study first identifies relevant texts and interpretations, then analyzes them to formulate a research question, and finally derives responses based on Farabi's philosophy.

3. Findings

In Farabi's philosophy, human happiness—the ultimate purpose of life—is achieved through the acquisition of virtues, with theoretical virtue as the prerequisite. Innate disposition and the Active Intellect are fundamental in acquiring theoretical virtue, yet their effects vary across individuals, limiting universal access.

Innate disposition refers to differences in individuals' capacities to grasp rational concepts and their inclinations toward virtuous actions. The Active Intellect provides primary rational concepts but operates differently depending on an individual's capacity. As a result, theoretical virtue, and by extension moral virtue, is not equally attainable for all.

Farabi addresses this limitation through a political solution: the virtuous city. The ruler, possessing both theoretical and practical virtue, guides citizens via education, training, and legislation. Education imparts theoretical knowledge through persuasive discourse, while training cultivates practical skills and virtuous behavior. Legislation ensures these processes are structured and effective. This civic framework compensates for natural differences, enabling all citizens to achieve moral virtue and happiness to the extent possible.

4. Conclusion

Farabi's framework highlights the tension between theoretical foundations of virtue and natural limitations. The study demonstrates that, although individual agency is constrained by innate disposition and access to the Active Intellect, civic and political mechanisms led by virtuous rulers can facilitate moral virtue and happiness for all members of society. The virtuous city thus serves as a practical solution to natural inequalities in moral development.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

References

- Alamolhoda, Jalileh. (2009). Voluntariness of intellection in the light of active intellect according to Farabi and Ibn Sina. *Avecinnian Philosophy Journal*, 13(41), 99–117.
- Aristotle. (1984). *Complete Works* (Jonathan Barnes, Ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Baharnejad, Zakariya. (2013). Virtue in Farabi's view. *Ayeneh Ma'refat*, 13(3), 117–146.
- Bahrani, Morteza. (2017). Necessity and impossibility of city in Al-Farabi's view. *Social Theory of Muslim Thinkers*, 7(2), 155–173.
- Davari Ardakani, Reza. (2003). *Farabi: Filsuf-e Farhang*. Tehran: Nashr-e Sāghi.
- Davidson, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press.
- Druart, Thérèse-Annem. (1997). Al-Fārābī, ethics and first intelligibles. *Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, VIII, 403–423.
- Farabi. (1970). *Al Haruf*. Beirut: Dar Al Mashreq.
- Farabi. (1985). *Fusūl Muntaza'a* (Fawzi Mitri Nijjar, Ed.). Tehran: Maktabat al-Zahra.
- Farabi. (1987). *Al-Manṭiqiyyāt* (Vol. 1). Qom: Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Farabi. (1991). *Al-Millāh wa Nusūs Ukhrā* (Muhsin Mahdi, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1992). *Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'ādah* (Ja'far Al Yāsīn, Ed.). Beirut: Majmū'at al-A'māl al-Falsafiyyah.
- Farabi. (1995a). *Ara' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muqāddātuhā* (Ali Bou Malham, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1995b). *Tahṣīl al-Sa'āda*. Beirut: Dar Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1996a). *Ihsā' al-'Ulūm*. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1996b). *Al-Siyāsah al-Madaniyyah* (Ali Bou Malham, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (2006). *Siyāsah-e Madaniyyah* (Sayyed Jafar Sajjadi, Trans.). Tehran: Iranian Society of Philosophy.
- Farabi. (2008). *Rasā'il al-Fārābī* (Muwafaq Fawzi al-Jabr, Ed.). Damascus: Dar al-Yanabi'.
- Galston, Miriam. (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jahāni, Girār. (2002). *Mawsū'a Mustalahāt al-Kindi wa al-Fārābī*. Beirut: Maktabat Lubnān Nashirūn.
- Madkūr, Ebrahim. (1983). *Tarikh-e Falsafeh dar Eslām* (Mohammad Sharif, Ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Mahdi, Muhsin S. (2010). *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mattila, Janne. (2022). *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Boston: Brill.
- Mohajernia, Mohsen. (2001). *Dowlat dar Andisheh-ye Siyasi-ye Farabi*. Tehran: Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Danesh va Andisheh-ye Mo'āser.
- Mohajernia, Mohsen. (2007). *Andisheh-ye Siyasi-ye Farabi*. Qom: Pazhoheshgah-e Oloum va Farhang-e Eslami.
- Nazerzadeh Kermani, Farnaz. (1997). *Osul va Mabādi-ye Falsafeh-ye Siyasī-ye Farabi*. Tehran: University of Al-Zahra Press.
- Rostamian, Mohammad Ali. (2016). Alfarabi on the roles of innate nature and society in ethical values. *Bi-Quarterly Journal of Hikmat and Islamic Philosophy*, 4(6), 83–102.

- Sayyah, Ali, Mostafavi, Shams al-Moluk, & Davari Ardakani, Reza. (2021). Al-Farabi and the role of imagination in attainment of happiness. *Contemporary Wisdom*, 12(2), 195–218.
- Shields, Christopher. (2014). *Aristotle* (2nd ed.). London: Routledge.
- Toorani, A'la, Omranian, Seyyedeh Narjes, & Mortazavi, Ommolbanin. (2012). Relationship between happiness and politics in Farabi's view. *Islamic Philosophical Doctrines*, 7(1), 107–120.

نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی

فائزه حاجی حسینی^۱ , مصطفی زالی^۲ 

۱. کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: fz.hajhosseini@ut.ac.ir

۲. استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: m.zali@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	فضیلت نظری محوری‌ترین فضائل از دیدگاه فارابی است و در میان فضائل چهارگانه نقشی بنیادین دارد. از جمله این فضائل فضیلت اخلاقی است. کسب فضائل اخلاقی منوط به فرض اختیار انسانی است؛ به گونه‌ای که فارابی عمل نیکی را که به نحو اتفاقی از فاعل انسانی صادر شود، خالی از فضیلت معرفی می‌کند. درعین حال، در نظام اندیشه فارابی، اکتساب مبادی نخستین عقلی را نمی‌توان در دایره اختیار و انتخاب تمامی انسان‌ها دانست. به این ترتیب تحصیل فضیلت برای همگان ممکن نخواهد بود. این پژوهش با بررسی انواع فضیلت در فلسفه فارابی و تبیین جایگاه مقدم و محوری فضیلت نظری و با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا با نظر به وابستگی سایر فضائل به فضیلت نظری و غیراختیاری بودن اکتساب مبادی فضیلت نظری، امکان تحصیل فضیلت اخلاقی برای انسان همچنان محفوظ می‌ماند. پاسخ به این پرسش از خلال واکاوی نقش دو عامل فطرت و عقل فعال در فرایند اکتساب فضائل نظری، به عنوان دو مانع اساسی در برابر مسئله امکان تحصیل فضیلت دنبال می‌شود؛ به گونه‌ای که با اذعان به تفاوت‌های طبیعی انسان‌ها در زمینه فطرت و میزان بهره‌مندی از عقل فعال، همگان نمی‌توانند با تکیه بر اختیار و توانایی‌های فردی از فضیلت بهره‌مند شوند. در نهایت با طرح خوانشی سیاسی از مفاهیم اخلاقی مانند فضیلت و سعادت و با ارجاع به جایگاه حاکمیت و نقش آن در تعلیم، تربیت و قانون‌گذاری مبتنی بر عقل نظری و عملی پاسخ می‌یابد؛ به گونه‌ای که این مانع طبیعی از مسیر نظم مدنی رفع می‌شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: اختیار، اخلاق، عقل فعال، فارابی، فطرت، فضیلت، مدینه فاضله.	
استناد: حاجی حسینی، فائزه؛ زالی، مصطفی (۱۴۰۴). نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۲۰-۳۷. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394618.1789	



۱. مقدمه و بیان مسئله

این پژوهش به بررسی امکان تحصیل سعادت از دیدگاه فارابی می‌پردازد و از مسیر بررسی جایگاه معرفت در مسیر نیل به سعادت، به نقش نظم مدنی در تحقق سعادت انسانی می‌پردازد. سعادت غایت انسان و بزرگ‌ترین خیرها است که برای خودش خواسته می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۸-۲۲۷). نزد فارابی، دستیابی به سعادت مستلزم تحقق اموری در وجود انسان است؛ اموری که به صورت احوالی در او پدید می‌آیند و از آن حیث که شایسته ستایش یا نکوهش‌اند، ابزار تقرب انسان به سعادت به‌شمار می‌روند. از این‌رو، تأمل در باب سعادت در فلسفه فارابی به‌طور طبیعی به بررسی فضیلت‌ها، به‌عنوان اسباب وصول به سعادت سوق می‌یابد (همان: ۲۲۹). از این‌رو مفهوم سعادت در اندیشه او با مفهوم فضیلت گره می‌خورد. او چهار نوع فضیلت نظری، فکری، خلقی و صناعی را از یکدیگر متمایز می‌کند و در این بین، جایگاه ویژه‌ای برای فضیلت نظری در نظر می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که کسب فضائل فکری، خلقی و صناعی را در گرو کسب فضیلت نظری می‌داند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۵؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸). این پژوهش با طرح پرسش اولیه اکتسابی یا غیراکتسابی بودن فضیلت نظری و تأثیر این دوگانه در کسب فضائل عملی و سعادت غایی، به جایگاه دو عامل عقل فعال و فطرت در کسب فضائل نظری منتقل می‌شود. فارابی در کسب فضائل نظری مراتبی را در نظر می‌گیرد که اولین آن‌ها اولیات است. به این ترتیب کسب اولیات، به شرط ضروری اولیه برای کسب فضائل نظری و عملی بالاتر بدل می‌شود. او در توضیح نحوه کسب اولیات می‌گوید عقل فعال عاملی است که این اولیات را به اذهان انسانی اضافه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۷). اضافه اولیات به واسطه عقل فعال اولین جرقه برای آن است که کسب اولیات به‌عنوان مبنای همه فضائل دیگر را غیراکتسابی یا غیراختیاری بدانیم. همچنین در خصوص فطرت اشاره می‌کند که انسان‌ها دارای فطرت یکسانی نیستند. برخی افراد فطرت سالم دارند و برخی مانند دیوانگان فطرت ناسالمی دارند که آن‌ها را از کسب معقولات بازمی‌دارد، اما در میان فطرت‌های سالم نیز مراتبی وجود دارد. فطرت در معنای عام مشترک میان همه انسان‌های سالم است. ولی هر فرد و گروه، فطرت‌های خاصی دارد که او را برای کسب سعادت‌های گوناگون آماده می‌کند؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد طرح فطرت‌های خاص از جانب فارابی عامل دوم نابرابری طبیعی میان انسان‌ها است که تأثیری مستقیم بر سرنوشت اختیاری بودن فضیلت دارد (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۲).

با نظر به غیراختیاری بودن مبنای نظری فضائل اخلاقی این پرسش ایجاد می‌شود که آیا کسب فضائل اخلاقی - که لزوماً اختیاری و غیراتفاقی است (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۳۱) - امری ممکن برای همگان خواهد بود. نوشتار پیش‌رو، نخست مسئله تحصیل سعادت را به‌عنوان یک چالش در نظام فکری فارابی صورت‌بندی می‌کند و سپس با طرح نقش مدینه فاضله در تحصیل فضائل، پاسخی برای حل این چالش می‌یابد. باید توجه داشت صورت‌بندی خاص چالش تحصیل سعادت، موضع ابتکاری این نوشتار محسوب می‌شود؛ از این‌رو نوشتار پیش‌رو هم در صورت‌بندی مسئله و هم در پاسخ به آن، رهیافت خاص خود را دارد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی به بررسی موضوعات مرتبط با مسئله این پژوهش (فطرت، عقل فعال یا زندگی مدنی) پرداخته‌اند. داوری اردکانی در اثر کلاسیک خود به بررسی فضائل چهارگانه مورد توجه این نوشتار پرداخت و بر این نکته تأکید کرد که اکتساب این فضائل برای همگان ضروری نیست (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۶). از این‌رو برخلاف این نوشتار، به اکتساب فضائل اخلاقی به‌عنوان یک مسئله نمی‌پردازد. مهاجرنیا سیاست را از نگاه فارابی بررسی کرد. او برخی عناصر مؤثر در وصول به سعادت را از دیدگاه فارابی برشمرد که از جمله آن‌ها می‌توان به عقل فعال، قوه ناطقه، تعقل، دین، فلسفه، هنر، اجتماع، حکومت و رئیس فاضله اشاره کرد، اما فطرت را از جمله این عناصر به‌حساب نیاورد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۷). این در حالی است که هرچند فارابی افعال برآمده از فطرت را جزو فضائل نمی‌داند، اما سعادت نهایی افراد را نهایتاً به «فطرت‌های خاص» افراد مرتبط می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۳). علاوه‌براین در این اثر، نویسنده به عواملی اشاره کرد که وجود حاکمیت در اندیشه سیاسی را ضرورت می‌بخشد: اولین دلیل، وجود دولت را مقتضای ذات بشر معرفی می‌کند. دومین دلیل، ضرورت عقلانی است که وجود دولت و حاکمیت را هرچند بر ذات بشر مبتنی می‌کند، اما برخلاف دلیل اول، آن را به‌صورت تجویزی مطرح می‌کند.

در این دیدگاه استدلال می‌شود که انسان برترین موجود در نظام هستی است و باید بتواند به بالاترین مراتب دست یابد. دلیل سوم مبتنی بر تفکر ارگانیستی است. به این معنا که عالم به‌طور طبیعی بر مبنای نظام آفرینش انسان طراحی شده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۶).^۱ این دلایل بر ضرورت وجود حکومت دلایلی جامع اما کلی هستند؛ به‌طوری‌که هرچند ممکن است بتوان پژوهش حاضر را به دلیل اول و دوم مرتبط کرد، اما این پژوهش باز هم مطلب فراتری بیان می‌کند و به‌صورت جزئی تبیین می‌کند که منظور از اقتضای بشر، محدودیت بشر در اکتساب انفرادی فضائل، به‌ویژه فضیلت نظری است. ناظرزاده کرمانی (۱۳۷۶) به‌طور تفصیلی مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی فارابی را مطرح کرد و در بخش‌های ابتدایی، به توصیف اصول فلسفه نظری او نیز پرداخت (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۵۸-۲۰۹). اما این اثر اصول نظری و عملی فلسفه فارابی را به شکل توصیفی و بدون بیان ارتباط آن‌ها بیان کرده است. به عبارت دیگر، بنیادین‌بودن فضیلت نظری نسبت به فضیلت عملی و همچنین نقش اختیار انسانی در کسب این دو فضیلت مورد توجه قرار نگرفته و به تعارض مطرح‌شده در مقاله حاضر مبنی بر محدودشدن اختیار انسانی در کسب فضائل نظری به‌واسطه فطرت و عقل فعال اشاره‌ای نشده است. سیاح و همکاران (۱۴۰۰) عقل نظری را در اختیار خواص دانستند، اما در مسیر پاسخ به مسئله امکان سعادت، نقش خیال را برجسته کردند و به‌واسطه آن، راه تمامی انسان‌ها را برای تحصیل سعادت تبیین کردند. تورانی و همکاران (۱۳۹۱) ارتباط وثیق میان سیاست و سعادت را از دیدگاه فارابی مطالعه کردند، اما جایگاه اختیار و نقش آن را در منظومه فکری فارابی روشن نکردند. رستمیان (۱۳۹۵) نقش فطرت را در سعادت مطالعه کرد، اما آن را به‌عنوان عامل محدودکننده اختیار و در ارتباط با بحث معناداری اخلاق مطرح نکرد. علم‌الهدی نیز نقش فطرت و نسبت آن با اختیار انسانی را ذیل تفاسیر مختلف از عقل فعال مورد توجه قرار داد (علم‌الهدی، ۱۳۸۸). نقش مدینه فاضله در اکتساب سعادت به‌عنوان یک چالش نیز مورد توجه قرار گرفت (بحرانی، ۱۳۹۶)؛ چرا که از طرفی فارابی وجود مدینه فاضله را ضروری می‌داند و از طرف دیگر، به‌نظر می‌رسد مدینه فاضله امری آرمانی است و آنچه حقیقتاً وجود دارد، مدینه‌های غیرفاضله است؛ بنابراین ممکن است شخص فضیلت‌مند نتواند در چنین جوامعی زیست کند. براین‌اساس مسئله نوشتار پیش‌رو، متفاوت با پژوهش مورد اشاره است؛ زیرا این نوشتار با نظر به ضرورت وجود مدینه نزد فارابی، نقش آن را در اکتساب فضیلت بررسی می‌کند؛ درحالی‌که پژوهش مورد اشاره به چالش آرمانی‌بودن مدینه فاضله نزد فارابی می‌پردازد. درعین‌حال باید توجه داشت که این پژوهش نیز تصریح می‌کند در فلسفه فارابی، مدینه - حتی غیرفاضله - باز هم بستر تربیت و تعاون است؛ یعنی حتی اگر انسان فاضل نتواند در آن مدینه به کمال برسد، جامعه همچنان برای انسان‌های غیرفاضل نقش سازنده دارد و نمی‌توان آن را به‌کلی نفی کرد.

از این‌رو گرچه برخی از مسائل مرتبط با نوشتار حاضر به‌صورت جداگانه مورد توجه قرار گرفته، هیچ‌یک از این مطالعات، این مسائل را ذیل صورت‌بندی خاص این نوشتار، یعنی مسئله اختیاری‌نبودن کسب مبادی فضیلت نظری و پاسخ خاص این نوشتار یعنی ضرورت حیات مدنی برای حل این مسئله مورد توجه قرار نداده‌اند. مشخصاً حداقل این پژوهش با پژوهش‌های ذکرشده در آن است که این پژوهش به‌طور خاص بر اختیاری یا غیراختیاری‌بودن کسب فضیلت نظری و تأثیر آن بر امکان تحصیل سعادت غایی متمرکز است و از منظر این مسئله به بررسی ضرورت وجود حاکمیت از دیدگاه فارابی می‌پردازد.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، با کنارهم‌نهادن شواهد گوناگون از متن فارابی، نخست مسئله خاص خود را صورت‌بندی می‌کند. به این منظور شواهد و مؤیدات متنی را از مواضع گوناگون فارابی ذیل مسئله خاص نوشتار توصیف می‌کند. سپس با تحلیل آن‌ها، به صورت‌بندی مسئله پژوهش می‌پردازد و درنهایت پاسخ خود را با استفاده از همین روش از دل متون فارابی بیرون می‌کشد؛ بنابراین رهیافت اصلی این نوشتار، تحلیل شواهد گوناگون برگرفته از متون فارابی برای صورت‌بندی مسئله و درنهایت پاسخ به آن است.

^۱ نیز ر.ک: مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۸. در این موضع نیز به اقسام فضائل نزد فارابی اشاره می‌شود، ولی درنهایت مسئله در تأکید بر کسب تمامی فضائل توسط رئیس مدینه باقی می‌ماند.

به این منظور ابتدا به توصیف فضیلت و انواع آن و نیز جایگاه محوری فضیلت نظری نسبت به سایر فضائل می‌پردازیم و با توضیح عوامل غیراختیاری مؤثر در اکتساب فضیلت نظری، اکتساب فضائل اخلاقی را به مثابه یک چالش صورت‌بندی می‌کنیم (مرحله اول). در گام بعد، برای حل این چالش، قرائتی از فضیلت -یعنی خوانشی سیاسی- از دیدگاه فارابی ارائه می‌کنیم که امکان تحصیل سعادت را با وجود ابتدای آن بر فضیلت نظری تبیین می‌کند؛ به گونه‌ای که گرچه کسب فضائل نظری به طور کامل در اختیار انسان نیست، ولی این نقیصه از طریق نظام سیاسی جبران می‌شود (مرحله دوم).

۴. انواع فضائل و نقش بنیادین فضیلت نظری

فضیلت یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه فارابی است. او در معرفی فضیلت می‌گوید هیئت‌های نفسانی‌ای که انسان به واسطه آن‌ها کارهای نیک و افعال زیبا را انجام می‌دهد، فضیلت‌ها هستند و آن‌هایی که به واسطه‌شان شرور و افعال زشت را انجام می‌دهد، رذیلت، کاستی و پستی نامیده می‌شوند (فارابی، ۱۳۶۴: ۲۴).

فارابی در تحصیل السعاده دو فصل را به فضیلت فکری و فضیلت خلقی اختصاص می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۹ و ۵۵). اما در بخش‌هایی دیگر از این اثر، به چهار نوع فضیلت اشاره شده، هرچند فصولی مجزا به همه آن‌ها اختصاص نیافته است (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۰).^۱ این فضائل عبارت‌اند از: فضیلت فکری، خلقی، صناعی و نظری. سه دسته نخست از فضائل، یعنی فضیلت فکری، خلقی و صناعی، در حیطه حکمت عملی قرار دارند.

قوه فکری قوه‌ای است که سودمندترین امور را برای دستیابی به غایتی خاص (غایات خلقی یا صناعی)، استنباط کند. خیر یا شربودن این قوه و استنباط‌های آن تابع خیر یا شربودن آن غایات خواهد بود (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۵۰). فضائل خلقی که یکی از مهم‌ترین جایگاه‌ها را در اندیشه فارابی دارد، هیئت و استعداد‌های طبیعی است که بر اثر تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد شده است (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۳-۳۰). این فضیلت را فارابی فضیلت رئیسه نامید؛ زیرا در تحقق دیگر فضائل حضور دارد (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۷۳). فضیلت دیگر مهنی (صناعی) است که از فضیلت فکری ناشی می‌شود. فارابی بیان می‌کند که دسته‌ای از فضائل فکری وجود دارند که وابسته به صنایع گوناگون هستند و فضیلت اخلاقی همراه آن‌ها متناسب با همین سطح خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۱). آخرین دسته از فضائل، فضائل نظری است. فارابی ضرورت فضیلت نظری را ضمن طرح تعارضی در ارتباط میان فضیلت فکری و اخلاقی استنباط می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸). این تعارض در قالب این دوگانه قابل صورت‌بندی است: ۱. فضیلت فکری همراه با فضیلت خلقی است. در این صورت چطور فضیلت فکری چیزی را که همراهش بوده استنباط کرده است؟ ۲. فضیلت فکری همراه با فضیلت خلقی نیست. در این صورت فضیلت فکری چطور می‌تواند چیزی را که ندارد، بشناسد و استنباط کند؟ فارابی برای برون‌رفت از این بن‌بست پیشنهاد می‌کند که باید نوعی فضیلت دیگر را در نظر گرفت؛ فضیلتی که راهنما و بنیاد دو فضیلت دیگر است. این همان فضیلت نظری است که انسان را به خیر نهایی رهنمون می‌شود (همان).

می‌توان گفت انسان در صورتی می‌تواند فضیلت‌های اخلاقی را به‌درستی در خود ایجاد کند که پیش از آن، با قوه نظری مسیر درست را بشناسد و قوه فکری نیز به‌درستی آن را در عمل به کار گیرد. آن‌گاه است که فضیلت انسانی، که با اختیار و تمرین به‌دست می‌آید، شکل می‌گیرد و کامل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸).

در نتیجه، نظریه فضیلت فارابی در دو معنا مبتنی بر عقل است: نخست آنکه فضیلت همیشه عبارت از تفکر اخلاقی درباره این است که در هر شرایط خاص چه چیزی یک عمل فضیلت‌آمیز است و دوم آنکه تفکر اخلاقی خود براساس علم نظری درباره این است که به‌طور کلی

^۱ فارابی در اصل از اجزای فضیلت نام می‌برد و نه انواع فضیلت (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۹). این امر می‌تواند شاهدهی بر ادعای وحدت فضیلت در فارابی باشد که از سوی برخی مفسران مطرح شده است و در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

چه چیزی خیر انسانی است (Mattila, 2022, 182).^۱ همین معنای دوم از ابتدای فضیلت بر عقل است که به چالش اختیاری بودن اخلاق و فضیلت می‌انجامد. این مسئله در بخش بعد مورد بحث قرار می‌گیرد.

۵. اختیار و نقش آن در فضیلت و سعادت

در این بخش با اشاره به فرایند دستیابی به معرفت نظری در معرفت‌شناسی فارابی، نقش اختیار انسانی را نشان می‌دهیم.^۲ اهمیت این مسئله از آن رو است که امکان اخلاق و امکان تحصیل سعادت در گرو اختیاری بودن کسب فضائل است.

از نگاه فارابی، عقل آدمی به‌تنهایی قادر به درک کلیات و حقایق اشیا نیست، بلکه فقط مستعد این ادراک است (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۸۱) و تحقق آن صرفاً از طریق عقل فعال امکان‌پذیر خواهد بود. در نتیجه می‌توان چنین استنباط کرد که معرفت حقیقی فقط از طریق اشراق و اعطا برای انسان امکان‌پذیر خواهد بود (همان: ۸۲). اکنون این پرسش ایجاد می‌شود که مبنای افاضه حقایق از سوی عقل فعال چیست. به عبارت دیگر، آیا عقل فعال به نحوی یکسان حقایق را بر همه انسان‌ها افاضه می‌کند یا آنکه تفاوت‌هایی در افاضه حقایق میان انسان‌ها وجود دارد؟ اگر تفاوتی وجود ندارد، منشأ اختلاف انسان‌ها در میزان دستیابی به حقایق چیست و اگر تفاوتی وجود دارد، آیا منشأ آن صرفاً اختیار عقل فعال است یا امری در خود انسان‌ها؟

درباره ارتباط اخلاق و اختیار انسانی دو بیان وجود دارد و علت آن، دو معنا از اخلاق از دیدگاه فارابی است. توضیح آنکه از دیدگاه فارابی، هیئت‌های نفس دو دسته‌اند: ۱. با اختیار حاصل می‌شوند: علوم و صناعات و «اخلاق»؛ ۲. به‌طور طبیعی و فطری حاصل می‌شوند: علوم طبیعی مثل مقدمات اول، «اخلاق» طبیعی‌ای که برای انسان و بسیاری از حیوانات به‌طور فطری حاصل می‌شود، صناعات طبیعی که در برخی از حیوانات هست، مانند نساجی در عنکبوت (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۱). بر مبنای این توضیح، دو اخلاق طبیعی و غیرطبیعی قابل‌تمییز از یکدیگرند و فقط دومی مبتنی بر اختیار انسانی است. با توجه به تأکیدهای فارابی بر ابتدای فضائل و سعادت بر اختیار، مقصود او در غالب فقرات مرتبط با این موضوع، اخلاق غیرطبیعی است. اما حتی با نظر به متون فارابی، به‌نظر می‌رسد اخلاق غیرطبیعی نیز مبتنی بر اختیار صرف نیست و عواملی دیگر در کنار اختیار، در شکل‌گیری آن نقش دارند. او به‌طور خاص به دو عامل فطرت و عقل فعال اشاره می‌کند که در کسب فضائل نظری و سعادت غایی مؤثرند؛ بنابراین ضروری است به دو عامل فطرت و عقل فعال، به‌عنوان عوامل محدودکننده اختیار انسانی بپردازیم و تقدم یا تأخر آن‌ها از اختیار انسانی را بررسی کنیم. در نهایت کارکرد معرفت‌شناختی فطرت و عقل فعال را از دیدگاه فارابی جمع‌بندی و نقش اختیار انسانی را در کسب معارف نظری روشن کنیم.

۶. فطرت و اختیار انسانی

فطرت یکی از عواملی است که می‌تواند به‌عنوان عامل محدودکننده اختیار در کسب فضیلت تفسیر شود. از طرفی فارابی در پاسخ به این پرسش که چگونه افعال و ملکات نفسانی ما می‌توانند جمیل باشند و چگونه برای ما حاصل می‌شوند، می‌گوید ممکن است افعال جمیل به‌صورت اتفاقی برای انسان حاصل شود یا بدون قصد و اختیار به او تحمیل شود. این‌گونه افعال نمی‌توانند انسان را به سعادت نائل سازند (فارابی، ۲۰۰۸: ۱۰۳)؛ بنابراین باید منظور از فطرت و نحوه ارتباط آن با اختیار روشن شود. شایان ذکر است که فطرت از جهاتی گوناگون قابل‌بررسی است که از دو جنبه مشخصاً مورد توجه این نوشتار است: از حیث معرفت‌شناختی (ادراکی) و از حیث استعداد (گرایشی). این دو حیثیت دو اطلاق گوناگون واژه فطرت است و فطرت در هردو کاربردش در نیل به فضائل نقش زیربنایی دارد.^۳

^۱ درباره سرشت مبادی نخستین عملی نزد فارابی ر.ک: Druart, 1997.

^۲ فارابی در آثار مختلفی به مفهوم اختیار می‌پردازد و تفاوت آن با مفهوم اختیار را روشن می‌کند. از دیدگاه فارابی، اختیار مبتنی بر احساس و تخیل و نشئت گرفته از آن است و این در حیوانات هم وجود دارد (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۸۵)، اما اختیار مبتنی و برخاسته از تفکر و اندیشه یا همان قوه ناطقه است. براین اساس فارابی میان مطلق اختیار با اختیار تفاوت آشکاری قائل است (شریف، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۴۵)؛ بنابراین در اصل آن چیزی که اساس افعال اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد، اختیار نام دارد.^۲

^۳ برای توضیحی مشابه ر.ک: رستمیان، ۱۳۹۵.

منظور از بعد عقلانی یا ادراکی فطرت، آن جهتی از فطرت است که نفس را برای کسب معارف مهیا می‌کند. بعد عقلانی فطرت خود بر دو قسم است: قسم اول شامل مرتبه‌ای عمومی است. این قسم همان درک بدیهیات اولیه است. فارابی بیان می‌کند که این بدیهیات یا معقولات اولیه از محسوساتی که در قوه متخیله محفوظ‌اند در قوه ناطقه ایجاد می‌شود و میان همه انسان‌ها مشترک‌اند. مانند اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است یا مقادیر مساوی با یک چیز، با یکدیگر مساوی‌اند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۹۸)؛ بنابراین معقولات اولیه معقولاتی است که سطح عمومی معقولات محسوب می‌شود و پایه معقولات غیرعمومی است. این معقولات غیرعمومی سلسله‌مراتبی دارند که بالاترین مرتبه به فیلسوف و حکیم اختصاص می‌یابد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸).

کاربرد و معنای دوم فطرت، بعد گرایشی آن است. منظور از بعد گرایشی، استعداد و قوه‌ای است که هر شخص ممکن است آن را دارا باشد و بر مبنای داشتن آن فطرت، به‌سوی کسب علوم خاص یا انجام اعمال و افعالی خاص، گرایش داشته باشد. فارابی در مواردی متعدد به این معنای فطرت اشاره می‌کند؛ برای مثال، فارابی معتقد است امکان دارد که انسان از ابتدا به‌گونه‌ای باشد که انجام امری برای او آسان‌تر یا سخت‌تر باشد، اما این بعد از فطرت، نه فضیلت محسوب می‌شود و نه ردیلت (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۱). او معتقد است هیچ‌کس به‌طور فطری نه صاحب فضیلت اخلاقی است و نه صاحب ردیلت اخلاقی، بلکه فطرت و طبع آدمی مستعد برای هردو طرف است، اما از دیدگاه او ممکن است در افراد گرایش و استعداد به یک طرف یا نوعی از افعال خاص بیشتر و آسان‌تر باشد (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۷۶-۷۷). از این جهت است که او به فضائل اخلاقی ناشی از افعال اختیاری بیش از افعال طبیعی بها می‌دهد. همچنین می‌توان به این نکته اشاره کرد که فضیلت حقیقی از دیدگاه فارابی با عادت کردن به فضیلت و ملکه‌شدن اخلاق در پیوند است. ملکه‌شدن اخلاق به معنای آن است که زوال آن ناممکن یا بسیار سخت باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۷). فارابی بر آن است که انسان می‌تواند از طریق عادت، اخلاقی را به ملکه تبدیل کند (همان: ۷-۸). عادت به معنی تکرار انجام یک کار در مدت طولانی و در دفعات بسیار و فواصل زمانی اندک است. اگر این اعتیاد و عادت در کارهای نیک باشد، حاصل آن فضیلت خواهد بود و چنانچه در کارهای شر و پلید باشد، حاصلش ردیلت است؛ بنابراین در نگاه اول می‌توان از تقابل فطرت و عادت (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۹۷) نتیجه گرفت که برخلاف فطرت که غیراختیاری است، ایجاد عادت اختیاری است و از این حیث، بنیان‌های فعل اخلاقی نیز مانند فضیلت اخلاقی مبتنی بر اختیار است. اما این مسئله قابل توجه است که خود عادت و ملکه مبتنی بر خلق‌هایی پیشین است که خارج از حیطه اختیار انسان‌اند. فارابی از این هم فراتر می‌رود و فطرت را نه تنها متأثر از خلق‌های افراد می‌داند، بلکه آن را تحت تأثیر شرایط محیطی فرد هم در نظر می‌گیرد؛ برای مثال او ذکر می‌کند که بعضی افعال برای بعضی افراد آسان‌تر و بعضی افعال برای بعضی افراد سخت‌تر است. این امر یا به دلیل فطرت خود فرد است یا به دلیل فطرت آبای آن فرد (فارابی، ۱۴۲۷: ۹۹). افزون بر این، او واژه فطرت را در مورد اعضای بدن به کار می‌برد و برای هر عضو فطرت خاصی بیان می‌کند. سپس اعضای جامعه را نسبت به وظایفی که برعهده دارند به اعضای بدن تشبیه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۴). شاید از نظر فارابی در این موارد فطرت، قوه و توانایی خاصی وجود دارد که برای هر فرد اقدام برای یک کار را آسان‌تر از کارهای دیگر می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۸۳). در این صورت هر فردی ملکات خاصی دارد که رفتار او را شکل می‌دهد (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۱۳). در جایی دیگر او اذعان می‌کند که فطرت با زبان مشترک در ارتباط است (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۳۸-۹).

به‌طور کلی از کلمات فارابی چنین برمی‌آید که فطرت زماناً مقدم بر اختیار و انتخاب است (جهانی، ۲۰۰۲: ۱۰۹). از این رو می‌توان تا اینجا چنین نتیجه‌گیری کرد که فطرت حقیقتاً عاملی مقدم بر اختیار و تحدیدکننده آن محسوب می‌شود. این امر می‌تواند امکان اختیاری بودن اخلاق و تحصیل سعادت از دیدگاه فارابی را با چالش جدی مواجه کند؛ چه فطرت را در معنای ادراکی آن و بنیان عمل در نظر بگیریم و چه آن را در معنای گرایش و استعداد برای کسب علوم خاص یا انجام افعال خاص بپنداریم؛ چرا که فطرت در هردو کاربرد آن، مستلزم آن است که کسب فضائل نظری از اختیار انسان خارج شود و تابع عواملی طبیعی و قهری باشد؛ به‌گونه‌ای که تحصیل فضائل اخلاقی و به دنبال آن سعادت برای همگان میسر نباشد.

۷. عقل فعال و اختیار انسانی

اکنون لازم است به عامل دومی اشاره شود که در معرفت‌شناسی فارابی نقشی اساسی دارد و آن عقل فعال است. عقل فعال یکی از مفاهیم مهم و مناقشه‌برانگیز سنت مشاء است و از تفسیر اشارات ارسطو در رساله درباره نفس نشئت می‌گیرد. بر سر تفسیر عقل فعال در سنت مشائی دو جریان عمده قابل تشخیص است^۱: یک جریان عقل فعال را درونی و جریان دیگر آن را بیرونی تفسیر می‌کند (Shields, 2014: 356-358). در رویکرد دوم، عقل فعال دارای نوعی استعلا و وجه الوهیت است و منطبع در نفس نیست. فارابی بنا بر تصریحات خود، به همان شیوه دوم عقل فعال را تفسیر می‌کند؛ برای مثال، بیان می‌کند که دستیابی به معارف عقل فعال زمانی محقق می‌شود که انسان بی‌نیاز از ماده و عوارض آن شود و بر این حال باقی بماند. در ادامه او رهایی از «حیوان ناطق» را شرط رسیدن به مرتبه عقل فعال و رسیدن به سعادت برمی‌شمارد (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳). لزوم مفارقت از ماده و حتی حیوان ناطق به عنوان ماهیت نفس انسانی به آن معنا است که عقل فعال چیزی غیر از نفس انسانی است و علاوه بر آن دارای گونه‌ای استعلا نسبت به آن است؛ به طوری که شرط رسیدن به مرتبه او، رهایی نفس از مراتب پایین‌تر است.^۲

یکی از افعال مهم این عقل که به نام‌های «روح الامین» و «روح القدس» نیز شناخته می‌شود، عنایت به حیوان ناطق برای رساندن او به سعادت قصوی است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳).^۳ فعل عقل فعال برای به سعادت رساندن انسان به این نحو است که پس از آنکه انسان دارای جزء حاسه و نزوعی شد، عقل فعال معقولات اول را برای انسان حاصل می‌کند. به این معنا که انسان به واسطه این معقولات اول، قوه آن را می‌یابد که به سوی دستیابی به دیگر کمالات پیش برود (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۷). قوه ناطقه در انسان به دو بخش تقسیم می‌شود: ناطقه نظری و ناطقه عملی؛ بنابراین قوه ناطقه از دو جهت از عقل فعال بهره‌مند می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۱۰۷). این دو جهت قوه ناطقه متناظر با انواع فضائل (نظری و عملی) و منشأ تقسیم حکمت به نظری و عملی است؛ بنابراین ارتباط عقل فعال با ابعاد دوگانه قوای ناطقه بیانگر تأثیر عقل فعال بر کسب فضیلت و سعادت غایی است.

در این میان این پرسش قابل طرح است: تأثیر و ارتباط عقل فعال در کسب فضیلت و سعادت چگونه است و معیار فیضان عقل فعال چیست؟ و آیا عقل فعال بیرون از دایره اختیار انسانی، افعال انسانی را متعین می‌کنند؟ آیا عقل فعال نسبتی یکسان با همه انسان‌ها دارد و انسان تا چه اندازه می‌تواند در کسب فیض از این عامل نقشی مؤثر و مختار ایفا کند؟^۴

درخصوص ارتباط عقل فعل و اختیار انسانی، نخستین فرض آن است که عقل فعال برای همه انسان‌ها به نحو متساوی معقولاتی یکسان حاصل کند، اما این دیدگاه قابل مناقشه است. علت آن است که برای مثال، فارابی به اموری اشاره می‌کند که انسان‌ها را از جهت آمادگی یا عدم آمادگی برای قبول معقولات از سوی عقل فعال تمیز می‌دهد. او در *سیاسة المدینة* (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳) مفارقت از ماده و عوارض

۱. مسئله تقسیم عقل به فعال و منفعل به رساله درباره نفس ارسطو بازمی‌گردد. ارسطو در فصل پنجم از کتاب سوم این رساله می‌گوید: «از آنجا که در تمام طبیعت، چیزی است که برای هر نوع چیزی ماده است (و این در تمام این اشیا بالقوه است)، درحالی که چیز دیگری علت، یعنی علت مولد است، زیرا در تولید همه آن‌ها همان نسبت صنعت با ماده خود را داراست، ضرورتاً همان تمایزات باید در نفس هم حاضر باشد. و نفس عقلی از این گونه که تبدیل همه اشیا می‌شود و عقلی از آن گونه که تمام آن‌ها را تولید می‌کند به عنوان حالتی ایجابی شبیه نور وجود دارد... و این عقل [دوم] متمایز، غیرمنفعل، عالی از اختلاط و ذاتش فعلیت است» (Aristotle, 1984: 3, 5, 430a10-17). در تفسیر این فقره، دو جریان تفسیری در سنت مشاء شکل گرفته‌اند. مطابق تفسیر اول، ارسطو در این فقره و در توصیف عقل سازنده (فعال) از عقل انسانی سخن نمی‌گوید، بلکه اشاره او به عقل الهی کتاب ۱۲ متافیزیک است. پس عقل فعال، عقل الهی مفارقت از عقل انسانی است. تفسیر مقابل، عقل فعال را حیثیتی از عقل انسانی می‌داند (Shields, 2014: 356-358).

۲. باید توجه داشت که نقش عقل فعال در دستگاه اندیشه فارابی فراتر از افاضه معقولات به عقل انسانی است و تکوین جهان مادی نیز به فاعلیت این عقل بازمی‌گردد، ولی یکی از مهم‌ترین نقش‌های این عقل، فاعلیت در تحقق کمال انسانی است. این عقل از حیث هستی‌شناختی، گذار از قوه به فعلیت عقل انسانی را سبب می‌شود. برای توضیح بیشتر ر.ک: Davidson, 1992, 34-73.

۳. این سعادت عبارت است از مفارقت از ماده و عوارض آن و باقی ماندن بر این حالت مفارقت (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳) که چنین کمالی در اعلی درجه آن به رئیس مدینه فاضله اختصاص دارد (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۱۱۹-۱۲۰؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹).

۴. نقش فطرت و نسبت آن با اختیار انسانی با رهیافتی متفاوت مورد توجه پژوهش‌های معاصر بوده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۸).

آن را یکی از شروط رسیدن به مرتبه عقل فعال و دستیابی به معارف او عنوان می‌کند. این توضیح بیانگر آن است که همه انسان‌ها دارای نسبت یکسانی با عقل فعال نیستند و بسته به استعدادشان برای قبول معقولات از آن، نسبت‌های گوناگونی با او پیدا می‌کنند. پس معرفت‌بخشی عقل فعال به انسان‌ها به صورت یکسان نیست، بلکه براساس استعدادهایی است که به نحو اختیاری برای انسان‌ها حاصل می‌شوند و در صورتی که انسان‌ها در راستای کسب این استعدادها عمل کنند، آمادگی آن را می‌یابند که فیضانات عقل فعال را دریافت کنند. همان‌طور که اشاره شد، فارابی شرط دستیابی به این نوع استعداد را مفارقت از ماده و عوارض آن می‌داند. این نوع مفارقت با تلاش انسان حاصل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳). اما در اینجا همچنان این پرسش باقی است که آیا افاضه عقل فعال صرفاً به واسطه استعدادها یا اکتسابی صورت می‌گیرد یا آنکه درجاتی از افاضه معارف برحسب استعدادها یا طبیعی و غیراکتسابی است. به عبارت دیگر، تصریحات فارابی مبنی بر شرط بودن استعدادها یا اکتسابی برای دستیابی به معارف عقل فعال می‌تواند صرفاً به عنوان شروط لازم - و نه کافی - تفسیر شود. این در حالی است که برای اثبات اینکه عقل فعال عامل محدودکننده اختیار انسانی نیست و افعال انسانی تماماً با اختیار خودش متعین می‌شود، لازم است اثبات شود که همه سطوح از معارف نظری به واسطه اختیار انسان قابل اکتساب است و عواملی خارج از حیطه اختیار انسانی در تعیین افعال انسان نقشی ندارند؛ بنابراین در نهایت به نظر می‌رسد معرفت‌بخشی عقل فعال به انسان‌ها یکسان نیست، بلکه با نظر به استعدادها یا طبیعی و غیراختیاری هر انسان، افاضه معقولات صورت می‌پذیرد. فارابی ابتدا به معقولات اولیه‌ای اشاره می‌کند که اساس همه معقولات بعدی است. در مرحله اول، او به این مرتبه از معقولات اشاره می‌کند و اعطای آن‌ها از سوی عقل فعال را وابسته به این می‌داند که پیش از آن، فرد دارای فطرت سالم باشد (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۱). فارابی معتقد است انسان‌هایی که فطرتی سالم دارند، دارای فطرتی مشترک‌اند که آنان را برای پذیرش معقولات عمومی آماده می‌سازد. پس از این مرحله، تفاوت‌هایی میان آن‌ها پدید می‌آید و هر فرد یا گروه، برای دریافت معقولات خاصی آمادگی می‌یابد که آن‌ها را به سوی نوعی خاص از امور سوق می‌دهد. از این‌رو به عقیده فارابی، انسان‌ها در دو مرحله معقولات عمومی و معقولات خاص، از جهت بهره‌مندی از افاضات عقل فعال تمییز داده می‌شوند و این تمییز براساس فطرت آن‌ها است (همان: ۸۲). از این‌رو اعطای معقولات از سوی عقل فعال نه تنها رافع نابرابری‌های طبیعی انسان‌ها نیست، بلکه خود بر مبنای همین نابرابری‌ها عمل می‌کند. پس این نتیجه حاصل می‌شود که عقل فعال نیز حداقل در ابعادی از فیضانات خود، مقدم بر اختیار انسانی است. چنین نتیجه‌ای در تفسیر سعادت از دیدگاه فارابی نقش مهمی ایفا می‌کند. در بخش بعد به بررسی تأثیر محدودیت اختیار بر تفسیر سعادت می‌پردازیم.

۸. محدودیت طبیعی اختیار انسان در تحصیل سعادت

تا اینجا روشن شد که از میان فضائل چهارگانه فارابی، فضیلت نظری نقشی زیربنایی در تحقق سایر فضائل ایفا می‌کند، ولی عواملی مانند فطرت انسانی و عقل فعال که خارج از اختیار انسانی قرار می‌گیرند، در تکوین مبادی فضیلت نظری مؤثر هستند؛ به گونه‌ای که از دیدگاه فارابی، حتی افراد با طبیعت سالم نیز در یک درجه قرار نمی‌گیرند و هریک از افراد برحسب ویژگی‌های شخصیتی، اوضاع بدنی، فرهنگ، زبان و حتی شرایط جوی متفاوت، دارای فطرت‌های متفاوتی هستند که آن‌ها را از جهت کسب فضائل و سعادت در یک درجه و مرتبه قرار نمی‌دهد. همین امر، در نحوه تبیین افاضه عقل فعال نیز مؤثر می‌افتد؛ به نحوی که خود افاضه عقل فعال نیز بر فطرت‌های انسانی مبتنی می‌شود. پس فضیلت نظری امری است که بخشی از آن وابسته به توانایی‌های ذاتی و طبیعی انسان‌ها است؛ توانایی‌هایی که نه با اختیار فرد حاصل شده‌اند و نه به آسانی قابل تغییرند؛ بنابراین، نخستین گام در فهم امکان تحصیل سعادت، پذیرش این واقعیت است که در جامعه، برخی افراد از نظر قوای نظری و عقلانی دچار نقص یا ضعف هستند؛ نقصی که فارابی آن را در زمره عوامل غیراختیاری در شکل‌گیری تفاوت‌های انسانی می‌داند. او این نقایص و در نتیجه اختلاف انسان‌ها را به عوامل متفاوتی از جمله وضعیت خلقی و بدنی انسان در کسب فضائل مرتبط می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۹)؛ برای مثال فارابی درباره محدودیت اختیار انسانی و نقش سرشت انسانی در تعیین این محدوده این‌طور توضیح می‌دهد:

«هر انسانی که اتفاقاً صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری‌اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار، پادشاه نمی‌شوند، بلکه به واسطه طبیعت نیز چنین‌اند. همچنین خدمت‌گزاران نیز در وهله نخست از روی طبیعت خادم‌اند و در وهله دوم به اختیار؛ و آنچه را که طبیعتاً برای آن آماده شده‌اند، با اختیار کامل می‌سازند» (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۲).

با در نظر گرفتن این تفاوت‌های طبیعی، مسئله مهمی که مطرح می‌شود، امکان تحقق فضائل عملی و در نتیجه امکان دستیابی به سعادت است. انسان‌ها با تکیه بر اختیار و استعداد‌های فردی خود، از توانایی کسب فضیلت به‌طور کامل بهره‌مند نیستند. گویی سعادت نزد فارابی به گروهی خاص از انسان‌ها محدود می‌شود. اگر مبنای فضائل عملی، فضیلت نظری باشد و اگر بخشی از فضیلت نظری غیراختیاری و اکتساب‌ناپذیر باشد، آیا راهی برای جبران این نقصان وجود دارد؟ محدودیت فوق تا آنجا است که سعادت را امری فردی و خارج از بستر مدنی بدانیم. ولی به نظر می‌رسد مسئله سعادت نزد فارابی در اینجا خاتمه نمی‌یابد. فارابی غلبه بر این محدودیت را در بعد اجتماعی انسان می‌جوید: به عقیده او انسان از موجوداتی است که امور ضروری زندگی‌اش به‌تنهایی تحقق نمی‌یابد و به بهترین حالت وجودی خود نیز نمی‌رسد، مگر با گردآمدن گروه‌های بسیاری از انسان‌ها در یک مکان مشترک (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۷۳). با توجه به نقش محوری نظام مدنی در دستگاه اندیشه فارابی، مسئله فضیلت و سعادت نیز در این ساختار قابل‌ردیابی است. در چنین نگاهی، نقایص نظری برخی افراد می‌تواند با بهره‌گیری از هدایت، آموزش و نظم اجتماعی، در حد امکان جبران شود تا آنان نیز بتوانند به سطحی از فضیلت عملی دست یابند. مسئله اصلی در اینجا، کشف و تبیین سازوکارهایی است که از رهگذر آن، جامعه می‌تواند کاستی‌های نظری غیراختیاری را تا حدی جبران کند و زمینه تحقق فضیلت عملی را برای افراد فراهم سازد. به عبارت دیگر، لازم است بررسی شود که رویه‌های جمعی برای جبران نقایص فردی چگونه انسجام می‌یابند؛ مسئله‌ای که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۹. حکومت و امکان سعادت

بنا بر آنچه گذشت، روشن شد که از دیدگاه فارابی افراد به‌خودی‌خود برحسب فطرت و بهره‌مندی از عقل فعال دارای نقص و درجات متفاوتی از عقل نظری هستند و چنین نیست که همه افراد در مرتبه واحدی قرار گیرند (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷). این امر با نظر به ابتدای عقل عملی و سعادت غایی بر عقل نظری، امکان تحصیل سعادت غایی برای همه افراد را زیر سؤال می‌برد. با بررسی نظام اندیشه فارابی می‌توان شواهدی ارائه کرد که بر مبنای آن، جبران نقایص عقل نظری اشخاص به اجتماع سیاسی و به‌طور خاص به حاکمیت واگذار شده است؛ چنان‌که او در بیان چگونگی دست‌یازیدن افراد جامعه به نیکبختی در یک مدینه فاضله، به توصیف سیاستمدار و برتری‌های او نسبت به سایر افراد مدینه می‌پردازد. این توصیفات او به‌وضوح نیکبختی جامعه را به نظام سیاسی آن گره می‌زند (همان: ۹۳-۹۵).

فارابی بیان می‌کند که آن کسی که برحسب طبیعت در مراتب بالای جامعه قرار می‌گیرد، حاکم «واضع نوامیس» (واضع قوانین) است. به این معنا که حاکمیت خود را از مسیر وضع قوانین اعمال می‌کند (همان: ۹۲). او ویژگی‌هایی را برای واضع نوامیس یا حاکم برمی‌شمارد. از جمله آنکه واضع نوامیس لزوماً باید فیلسوف و امام باشد (همان). این دو ویژگی را می‌توان از قدرت‌های درونی حاکم به‌شمار آورد؛ بنابراین به باور فارابی، قدرت واضع قوانین یا حاکم نباید صرفاً وابسته به عوامل خارجی باشد، بلکه قدرتش باید ناشی از عظمت نیروی درونی خودش باشد (همان: ۷۸-۸۰). ویژگی‌های حاکم به‌طور خاص در نسبت با موضوع این نوشتار از آن حیث دارای اهمیت است که بنا بر توصیف فارابی، حاکم اولاً بنا بر طبیعت، امکان دستیابی به فضائل و به‌طور خاص فضیلت نظری را دارد و دوم با بهره‌مندی از فضائل می‌تواند از طریق یک نظام قانون‌گذاری، نقایص طبیعی دیگران را در اکتساب فضیلت رفع کند.

حاکم یا واضع نوامیس باید فیلسوف باشد؛ یعنی باید با معرفت به موجودات، شرایط تحقق افعال ارادی را استخراج کند و آن‌ها را به نحوی ترکیب کند که به سعادت قصوی منتهی شود، اما دستیابی به این شرایط ممکن نیست مگر آنکه فرد پیش‌تر فلسفه را تحصیل کرده باشد و فضائل نظری لازم را اکتساب کرده باشد (همان: ۹۰-۹۱). به‌علاوه حاکم یا واضع نوامیس باید امام باشد. علت آن است که فارابی فیلسوف بودن را به‌تنهایی برای حاکمیت و قانون‌گذاری کافی نمی‌داند؛ چرا که فیلسوفی که فضائل نظری را تحصیل کرده، اگر توانایی تحقق آن‌ها در دیگران را نداشته باشد، آنچه اندوخته بی‌ثمر خواهد بود و نمی‌تواند شرایط لازم برای تحقق امور ارادی را استخراج کند، مگر آن‌که دارای فضیلت فکری باشد و فضیلت فکری بدون فضیلت عملی حاصل نمی‌شود. فضائل عملی نیز صرفاً از طریق اقناع و تخیل قابل انتقال اند (همان: ۹۱). از این‌رو خیال و تخیل -به‌عنوان ابزار دینی- در نظام فکری فارابی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند (همان)؛ چرا که تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند و باید آنان را با زبان اقناع خطاب قرار داد. براین اساس فیلسوف در تناظر با امام، و فلسفه در تناظر با دین قرار می‌گیرد. به این معنا که هر دو حقیقت واحدی را به زبان خاص خود بیان می‌کنند. به همین دلیل با بررسی آثار فارابی می‌بینیم که او علاوه بر واضع نوامیس از اصطلاحاتی مانند «واضع السنه» (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۱۲۱)، «واضع الشریعه» (فارابی، ۱۹۹۶ الف: ۸۵؛ فارابی، ۱۹۹۱: ۷۵) و «واضع المله» (فارابی، ۱۹۹۶ الف: ۸۷) نیز بهره می‌گیرد و این اصطلاحات بدیل را غالباً در مباحث دینی طرح می‌کند. در این خصوص و با نظر به ایده فیلسوف-نبی نزد او و نیز تناظری که میان فلسفه و شریعت برقرار می‌کند، می‌توان این اصطلاحات را با واضع نوامیس یکسان در نظر گرفت و به‌کارگیری این اصطلاحات بدیل را مؤیدی بر ایده او مبنی بر یکسان بودن مقام حاکمیت و قانون‌گذاری با مقام فلسفه و امامت قلمداد کرد.

او در مقایسه میان فلسفه و مله (دین یا شریعت) و توضیح جمع این دو مقام در حاکم یا واضع نوامیس، به مقایسه عقل و خیال می‌پردازد و بیان می‌کند که هر آنچه فلسفه به‌صورت معقول یا تصور شده ارائه می‌دهد، مله آن را به‌صورت تخیلی ارائه می‌دهد و هر آنچه را که فلسفه با برهان ثابت می‌کند، مله با اقناع بیان می‌کند (همان: ۸۹)؛ بنابراین فارابی دوگانه عقل نظری و عملی را به دوگانه فلسفه و دین پیوند می‌زند و از اینجا معادل دانستن واضع نوامیس، فیلسوف و امام روشن می‌شود؛ بنابراین واضع نوامیس (حاکم یا قانون‌گذار) به‌واسطه داشتن ویژگی‌های برجسته درونی و به‌دلیل رسیدن به کمال در زمینه اکتساب فضائل نظری و عملی، در مراتب بالای جامعه قرار می‌گیرد و مسئولیت فراهم آوردن امکان اکتساب فضیلت در مراتب پایین‌تر جامعه را به‌عهده می‌گیرد:

«پس اگر چنین باشد، فضیلت نظری، فضیلت فکری برتر، فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ، تنها در کسانی می‌تواند تحقق یابد که طبیعتاً برای آن‌ها آماده شده‌اند؛ و آن‌ها کسانی‌اند که دارای طبیعت‌های برتر و نیروهای بسیار عظیم هستند. و چون این فضائل در انسانی تحقق یافت، گام بعدی این است که این فضائل جزئی در میان ملت‌ها و شهرها محقق شود. سپس باید دانست که راه تحقق این فضائل جزئی در ملت‌ها و شهرها چگونه است؛ زیرا کسی که دارای این نیروی بزرگ است، باید توانایی تحصیل و فراهم آوردن این امور جزئی را در ملت‌ها و شهرها داشته باشد. و فراهم آوردن این فضائل از دو راه اصلی است: آموزش و تربیت» (فارابی، 1995 ب: ۶۸-۷۰).

قانون‌گذار مدینه فاضله این مسئولیت را در قالب دو نقش «تعلیم و آموزش» و «تربیت و تأدیب» انجام می‌دهد و به ایفای این دو نقش از مسیر قانون‌گذاری می‌پردازد.

آموزش یا تعلیم به معنای ایجاد فضائل نظری در ملت‌ها و شهرها است. آموزش از طریق گفتار انجام می‌گیرد و غایت آن تزکیه قوه عقل نظری و درک معقولات است. از دیدگاه افلاطونی، این آموزش باید از کودکی آغاز شود و تا رسیدن به بلوغ کامل ادامه یابد؛ همراه با آداب و

سلوک خاصی که فرد را برای پذیرش مسئولیت‌های بالاتر آماده می‌سازد. در این مسیر، برخی از این آموختگان به مقامات ریاست جزئی نائل می‌شوند و با سیر تدریجی در مدارج حکمرانی، در نهایت به ریاست کل دست می‌یابند. در این فرایند، تعلیم علوم نظری را باید امامان و پادشاهان یا آنانی که مأمور به حفظ و انتقال این معارف‌اند، برعهده گیرند. اما این تعلیم نمی‌تواند صرفاً به شیوهٔ برهانی باشد، بلکه باید با روش‌های اقناعی نیز همراه باشد؛ چرا که بسیاری از مفاهیم نظری فقط از راه تخیل قابل‌درک‌اند (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۷۱-۷۳)؛ برای مثال فارابی دربارهٔ آموزش به افرادی که از قوهٔ تعقل کمتری برخوردارند، چنین بیان می‌کند:

برخی در فهم غایت و یا اسباب رسیدن به غایت و یا هر دو ناتوان‌اند، اما همین که غایت و هدف به خیال او برود و مبدأ اندیشه به او داده شود، می‌تواند کارهای بازمانده را به‌گونه‌ای که راهنمایی شده، خودش پدید آورد. یا ممکن است خودش نتواند پدید آورد، اما اگر به او سفارش شود، گوش می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۸-۶۹).

به‌طورکلی آموزش اثربخش مستلزم آن است که تشخیص داده شود هر ملت چه چیزهایی را می‌تواند بفهمد و چه چیزهایی عمومی است و چه چیزهایی خاص یک ملت یا شهر یا گروه خاصی از اهل یک شهر است (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۷۳)؛ برای مثال فارابی متذکر می‌شود که بر حکمران فاضل و رئیس نخستین لازم نیست که فضیلت‌ها را در کسانی ایجاد کند که طبع و جوهر وجودشان پذیرای فضیلت‌ها نیست، بلکه وظیفهٔ او آن است که درمورد چنین روان‌هایی، تا حد ممکن آنچه را از فضیلت‌ها که در توان آن‌ها و وجودشان هست و برای اهل آن شهر سودمند است، تحقق بخشد (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۹)؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت برای ایجاد زمینه‌های سعادت در آحاد جامعه، آموزش افراد است؛ آموزشی که اولاً همواره بر برهان مبتنی نیست و به روش‌های اقناعی-خطابی نیز متکی است و دوم آنکه به ظرفیت‌های اشخاص توجه دارد. نکتهٔ مهم در این میان آن است که پرورش قوای انسان‌ها از مسیر آموزشی است که از جانب حکومت صورت می‌گیرد. در کنار آموزش، تأدیب یا تربیت قرار دارد که راه ایجاد فضائل اخلاقی و مهارت‌های عملی در ملت‌ها است. تأدیب نه صرفاً از طریق گفتار، بلکه از راه عادت‌دادن مردم به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۷۱). از دیدگاه فارابی، تأدیب به دو روش محقق می‌شود: یکی از طریق اقناع و دیگری از راه اکراه و اجبار. دومی برای کسانی به‌کار می‌رود که به‌طور ارادی به‌سوی راه درست گرایش ندارند (همان: ۷۳). از این‌رو، مأموران تأدیب باید به بررسی ملت‌ها بپردازند تا دریابند چه ملکات و افعالی در سرشت هر ملت نهفته است و چه گرایش‌هایی در طوایف مختلف آن وجود دارد. باید دانست که هر ملت، در چه افعالی توانایی پایداری دارد و چگونه می‌توان آن را به‌سوی سعادت سوق داد. این امر نیازمند شناخت تعداد تقریبی اقناع‌پذیران و طراحی شیوه‌های متناسب اقناع برای هر گروه است. براین‌اساس، علوم موجود در میان ملل چهار نوع می‌شود: فضیلت نظری حاصل از برهان، معقولات به‌دست‌آمده از اقناع، دانش مبتنی بر مثال‌ها، و علمی که از این سه برگرفته و با طبیعت ملت‌ها سازگار شده‌اند. بهترین حالت برای مأموران تأدیب آن است که هم فضیلت فکری و هم فضیلت جزئی را داشته باشند تا در صورت لزوم بتوانند در ادارهٔ نیروهای نظامی نیز کارآمد باشند و هردو شیوهٔ اقناعی و اجباری را در خود جمع کرده باشند (همان: ۷۸-۸۰)؛ بنابراین تأدیب در کنار آموزش، نقشی مهم در شکل‌گیری فضائل اخلاقی در عموم انسان‌ها و تحقق سعادت انسانی دارد.

به این ترتیب امکان تحصیل سعادت برای افراد مختلف با بهره‌مندی‌های متفاوت عقلی، با مسئلهٔ نقش حاکمیت در تحصیل سعادت پیوند می‌خورد. این تبیین از جایگاه نظام سیاسی، دریافت جدیدی از فضیلت و سعادت را مطرح می‌کند که بر مبنای آن، سعادت افراد و گروه‌ها در یک جامعه براساس عقلانیت موجود در قدرت سیاسی قابل‌دستیابی است، نه عقلانیت خود اشخاص و گروه‌ها. به عبارت دیگر، اگر اخلاق در بستر فردی تبیین شود، به معنای آن خواهد بود که فارابی فکر می‌کند که ضروری است همهٔ افراد غایات و اسباب فضیلت را با عقل خود و بدون کمک استنباط کنند تا فضیلت‌مند شوند. اما این امر هرچند برای معدود افرادی که پیش‌نیازهای عقلانی و اخلاقی لازم

را دارند ممکن باشد، برای همه افراد ممکن نیست؛ بنابراین منظور این است که قانون‌گذار سیاسی-مذهبی که هردو قوه نظری و عملی در او به طور کامل پرورش یافته است، علم فلسفی و عملی خود را در قوانین خاصی که سوژه‌ها را به سوی فضیلت و سعادت رهنمون می‌کند، می‌گنجانند؛ بنابراین، فارابی یک عقل‌گرای اخلاقی به معنای معتزلی نیست که هر فاعل اخلاقی بتواند با عقل خود و بدون کمک تشخیص دهد که درباره افعال انسانی چه چیزی خیر است، بلکه او چنین می‌اندیشد که برای اینکه افراد بیشتری فضیلت‌مند شوند، باید قانون‌گذاری سیاسی یا مذهبی بر اصول عقلانی استوار باشد. با این حال، از آنجا که این قانون‌گذاری باید بر علم نظری و عملی استوار باشد تا به فضیلت منجر شود، همچنان دیدگاه صحیح این است که از نظر فارابی، اساس فضیلت اخلاقی کاملاً عقلانی است (Mattila, 2022: 182).^۱

در این چارچوب تبیینی، اگرچه عقل نظری دارای مراتب مختلفی است و دستیابی به شناخت فلسفی یا برهانی از مفاهیمی مانند خیر و فضیلت در اختیار همگان ممکن نیست، اما افرادی که از حیث عقل نظری بر سایرین برتری دارند، از طریق قانون‌گذاری و تدبیر سیاسی، عقلانیت خود را در قالب مجموعه‌ای از قوانین تجلی می‌بخشند و از این طریق، نقص و ناتوانی عقلانی و اخلاقی سایر افراد جامعه را جبران می‌کنند. در این چارچوب، مسیر نیل به فضیلت و سعادت برای بیشتر افراد نه بر پایه توان استدلال و تشخیص فردی، بلکه از راه تبعیت از قوانینی است که برمبنای عقلانیت نخبگان سامان یافته است.^۲

۱۰. نتیجه‌گیری

این جستار به بررسی چالشی برآمده از متون فارابی پرداخت که برمبنای آن، فضائل نظری که زیربنای فضائل عملی محسوب می‌شوند، متأثر از دو عامل فطرت و عقل فعال هستند؛ دو عاملی که در ابعاد و کاربردهایی خاص، مقدم بر اختیار انسانی هستند و نقش اختیار انسانی در کسب فضائل نظری و سعادت غایی را محدود می‌کنند. از این رو، نزد فارابی اختیار انسانی در کسب فضائل نظری محدود است و انسان‌ها از جهت بهره‌مندی از فضیلت نظری، در مراتب طبیعی متفاوت طولی قرار می‌گیرند. پس اکتساب فضائل عملی و به دنبال آن سعادت به عنوان غایت برین انسانی، امری است که دسترسی همگان به آن میسر نیست. اما به نظر می‌رسد این چالش در چارچوب اندیشه فارابی از راه‌حلی سیاسی-اجتماعی برخوردار است؛ به گونه‌ای که فهم مفاهیم اخلاقی در چارچوبی سیاسی، سازوکارهای جمعی و جبران‌کننده نابرابری‌های فردی ذیل حاکمیت واحد نخبگان، راهی برای غلبه بر محدودیت‌های افراد در اکتساب فضائل نظری است.

^۱. بنا بر توضیح محسن مهدی، نزد فارابی جامعه سیاسی در قالب دو گروه عام قرار می‌گیرد: اولاً اقلیتی که فیلسوف هستند یا می‌توانند مورد خطاب فلسفی باشند. دوم اکثریتی که به دلیل نداشتن استعدادهای طبیعی از طریق عقیده و اقلیت از طریق عقل وسایل سعادت را کسب می‌کنند، ولی قانون‌گذاری حاکم راه را برای سعادت اکثریت می‌گشاید (Mahdi, 2010, 136-7). از این رو فارابی معنای فضیلت اخلاقی را از فعالیتی اساساً شخصی به فضیلتی سیاسی تبدیل می‌کند؛ یعنی فضائل اخلاقی و تأملی که ساحت عمل آن‌ها بهبود کل جامعه است (Galston, 1990: 80).

^۲. شایان ذکر است که بسترسازی اجتماعی از طریق حاکمیت برای ممکن ساختن تحصیل سعادت به معنای آن نیست که انسان‌ها فراتر از فطرت خود می‌توانند به سعادت دست یابند. فارابی تصریح می‌کند که تحصیل سعادت در بستر فطرت ممکن است (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۶). همچنین او در شرح پایین‌ترین جایگاه در مدینه فاضله، توضیح می‌دهد که خدمتگزار مدینه فاضله در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد که در فهم غایت و اسباب رسیدن به آن ناتوان است، اما توصیه‌ها را می‌پذیرد. این فرد «به مقتضای سرشت» برده و بنده است و هرگز سرپرست نخواهد شد (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷). در جایی دیگر او بیان می‌کند: هر انسانی که اتفاقاً صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری‌اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار پادشاه نمی‌شوند، بلکه به واسطه طبیعت نیز چنین‌اند. همچنین خدمت‌گزاران نیز در وهله نخست از روی طبیعت خادماند و در وهله دوم به اختیار؛ و آنچه را که طبیعتاً برای آن آماده شده‌اند، با اختیار کامل می‌سازند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۲). این توصیفات نشان می‌دهد فارابی در عین اعتقاد به وجود مراتب طبیعی در انسان‌ها، اختیار در آن‌ها را می‌پذیرد و این اختیار را در مراتب پایین به معنای پذیرش یا عدم پذیرش توصیه‌های افراد مراتب بالاتر در نظر می‌گیرد. به این معنی، یک فرد که براساس سرشت یک خدمتکار است، مختار است که خدمتکاری خیر یا خدمتکاری شر باشد. اما میان خدمتکار بودن یا پادشاه بودن مختار نیست.

۱۱. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

۱۲. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۱۳. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۱۴. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد.

۱۵. منابع

- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۶). تحلیلی بر ضرورت و امتناع مدینه نزد فارابی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۷(۲)، ۱۵۵-۱۷۳.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2018.263897.1216>
 تورانی، اعلی، عمرانیان، سیده نرجس، و مرتضوی، ام‌البین (۱۳۹۱). رابطه سعاد و سیاست از دیدگاه فارابی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۷(۱)، ۱۰۷-۱۲۰.
 جهان‌ی، جیرار (۲۰۰۲). موسوعة مصطلحات الکندی و الفارابی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
 داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). فارابی: فیلسوف فرهنگ. تهران: ساقی.
 رستمیان، محمدعلی (۱۳۹۵). نقش فطرت و جامعه در نیل به فضائل اخلاقی از دیدگاه فارابی. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۴(۶)، ۸۳-۱۰۲.
 سیاح، علی، مصطفوی، شمس‌الملوک، و داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت. حکمت معاصر، ۱۲(۲)، ۱۹۵-۲۱۸.
<https://doi.org/10.30465/cw.2022.32774.1746>
 علم‌الهدی، جلیله (۱۳۸۸). اختیاری‌بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱۳(۴۱)، ۹۹-۱۱۷.
 فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). التنبيه على سبيل السعادة در مجموعة الأعمال الفلسفية. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
 فارابی، ابونصر (۲۰۰۸). رسائل الفارابی. تحقیق موفق فوزی الجبر. دمشق: دارالینابیع.
 فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). تحصیل السعادة. بیروت: دار مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۳۶۴). فصول منتزعه. محقق: فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸). المنطقیات، جلد اول. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۷۰). الحروف، بیروت: دارالمشرق.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۱). الملة و نصوص اخرى. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. شارح: علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۶). احصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۶). السياسة المدنية. شارح: علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). دولت در اندیشه سیاسی فارابی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
 مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی فارابی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهراء.

Aristotle (1984) *Complete Works*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
 Druart, Thérèse-Annem (1997) *Al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles, Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, VIII, 403-23.

- Galston, Miriam (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mahdi, Muhsin S. (2010) *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Davidson, Herbert A (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, And Theories Of Human Intellect*, New York: Oxford.
- Mattila, Janne (2022) *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*, Boston: Brill.
- Shields, Christopher (2014) *Aristotle*, 2nd ed, London: Routledge.