

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

Faezeh Hajihosseini¹, Mustafa Zali²

Abstract

In Farabi's philosophical framework, theoretical virtue is regarded as the cornerstone of the four cardinal virtues, among which moral virtue holds a significant place. However, the acquisition of moral virtues is contingent upon human agency, such that Farabi considers acts of goodness performed unintentionally to be devoid of virtue. Concurrently, within Farabi's system of thought, the acquisition of primary intellectual principles—essential for theoretical virtue—is not within the realm of choice for all individuals. Consequently, the attainment of virtue appears inaccessible to everyone. Employing a descriptive-analytical method, this study examines the various types of virtue in Farabi's philosophy, elucidates the foundational role of theoretical virtue, and investigates whether the possibility of acquiring moral virtue persists despite its dependence on theoretical virtue and the non-volitional nature of acquiring the principles of theoretical virtue. This inquiry is pursued by analyzing the roles of innate disposition (fitra) and the Active Intellect as two fundamental obstacles to the universal attainment of virtue. Acknowledging the natural differences among individuals in terms of innate disposition and their varying capacities to engage with the Active Intellect, it becomes evident that not all individuals can achieve virtue solely through personal agency and capabilities. Ultimately, by proposing a political interpretation of ethical concepts such as virtue and happiness, and by referencing the role of governance in education, upbringing, and legislation grounded in theoretical and practical reason, a resolution is offered. The natural impediments to virtue acquisition are overcome through the establishment of civic order within the virtuous city.

Keywords: Farabi, virtue, ethics, agency, innate disposition, Active Intellect, virtuous city

¹ . MA in Philosophy, University of Tehran.

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

نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی

فائزه حاجی حسینی^۱، مصطفی زالی^۲

چکیده

فضیلت نظری محوری ترین فضائل از دیدگاه فارابی بوده و در میان فضائل چهارگانه که از جمله این فضائل، می توان به فضیلت اخلاقی اشاره کرد، نقشی بنیادین دارد. اما کسب فضائل اخلاقی، منوط به فرض اختیار انسانی است به گونه ای که فارابی عمل نیکی را که به نحو اتفاقی از فاعل انسانی صادر شود، خالی از فضیلت معرفی می کند. در عین حال، در نظام اندیشه فارابی اکتساب مبادی نخستین عقلی را نمی توان در دایره اختیار و انتخاب تمامی انسان ها دانست. به این ترتیب تحصیل فضیلت برای همگان ممکن نخواهد بود. این پژوهش، با بررسی انواع مختلف فضیلت در فلسفه فارابی و تبیین جایگاه مقدم و محوری فضیلت نظری، و با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این مسئله می پردازد که آیا با نظر به وابستگی سایر فضایل به فضیلت نظری و غیراختیاری بودن اکتساب مبادی فضیلت نظری، امکان تحصیل فضیلت اخلاقی برای انسان همچنان محفوظ می ماند؟ پاسخ به این پرسش از خلال واکاوی نقش دو عامل فطرت و عقل فعال در فرآیند اکتساب فضائل نظری، به عنوان دو مانع اساسی در برابر مسئله امکان تحصیل فضیلت دنبال می شود؛ به گونه ای که با اذعان به تفاوت های طبیعی انسان ها در زمینه فطرت و میزان بهره مندی از عقل فعال، همگان نمی توانند با تکیه بر اختیار و توانایی های فردی از فضیلت بهره مند شوند. در نهایت با طرح خوانشی سیاسی از مفاهیم اخلاقی چون فضیلت و سعادت، و با ارجاع به جایگاه حاکمیت و نقش آن در تعلیم، تربیت و قانون گذاری مبتنی بر عقل نظری و عملی، پاسخ می یابد؛ به گونه ای که این مانع طبیعی از مسیر نظم مدنی رفع می شود.

واژگان کلیدی: فارابی، فضیلت، اخلاق، اختیار، فطرت، عقل فعال، مدینه فاضله

^۱. کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: fz.hajihosseini@ut.ac.ir

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

مقدمه و بیان مسأله

این پژوهش به بررسی امکان تحصیل سعادت از دیدگاه فارابی می پردازد و از مسیر بررسی جایگاه معرفت در مسیر نیل به سعادت، به نقش نظم مدنی در تحقق سعادت انسانی می پردازد. سعادت غایت انسان و بزرگترین خیرهاست که برای خودش خواسته می شود (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۷-۲۲۸). نزد فارابی دستیابی به سعادت مستلزم تحقق اموری در وجود انسان است؛ اموری که به صورت احوالی در او پدید می آیند و از آن حیث که شایسته ستایش یا نکوهش اند، ابزار تقرب انسان به سعادت به شمار می روند. از این رو، تأمل در باب سعادت در فلسفه فارابی به طور طبیعی به بررسی فضیلت ها، به عنوان اسباب وصول به سعادت، سوق می یابد (همان، ۲۲۹). از این رو مفهوم سعادت در اندیشه او با مفهوم فضیلت گره می خورد. او چهار نوع فضیلت نظری، فکری، خلقی و صناعی را از یکدیگر متمایز می کند و در این بین، جایگاه ویژه ای برای فضیلت نظری در نظر می گیرد، به گونه ای که کسب فضائل فکری، خلقی و صناعی را در گرو کسب فضیلت نظری می داند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۵؛ ۱۹۹۵/ب: ۶۷ و 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 می شود. فارابی در کسب فضائل نظری مراتبی را در نظر می گیرد که اولین آنها اولیات است. به این ترتیب کسب اولیات، به شرط ضروری اولیه برای کسب فضائل نظری و عملی بالاتر بدل می شود. او در توضیح نحوه کسب اولیات می گوید عقل فعال عاملی است که این اولیات را به اذهان انسانی افاضه می کند (فارابی ۱۹۹۶/ب: ۷۷). افاضه اولیات به واسطه عقل فعال اولین جرقه برای آن است که کسب اولیات به عنوان مبنای همه فضائل دیگر را غیر اکتسابی یا غیراختیاری بدانیم. همچنین در خصوص فطرت، اشاره می کند که انسانها دارای فطرت یکسانی نیستند. برخی افراد فطرت سالم دارند و برخی همچون دیوانگان فطرت ناسالمی دارند که آنها را از کسب معقولات باز می دارد. اما در میان فطرت های سالم نیز مراتبی وجود دارد. فطرت در معنای عام مشترک میان همه انسانهای سالم است. اما هر فرد و گروه، فطرت های خاصی دارد که او را برای کسب سعادت های گوناگون آماده می کند. بنابراین به نظر می رسد طرح فطرت های خاص از جانب فارابی عامل دوم نابرابری طبیعی میان انسانهاست که تأثیری مستقیم بر سرنوشت مسأله اختیاری بودن فضیلت دارد (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۸۲).

با نظر به غیراختیاری بودن مبانی نظری فضایل اخلاقی این پرسش ایجاد می شود که آیا کسب فضائل اخلاقی - که لزوماً اختیاری و غیراتفاقی است (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۳۱) - امری ممکن برای همگان خواهد بود؟ نوشتار پیش رو، نخست مسأله تحصیل سعادت را به عنوان یک چالش در نظام فکری فارابی صورت بندی کرده و سپس با طرح نقش مدینه فاضله در تحصیل فضایل، پاسخی برای حل این چالش می یابد. باید توجه داشت صورت بندی خاص چالش تحصیل سعادت، موضع ابتکاری این نوشتار محسوب می شود؛ از این رو نوشتار پیش رو هم در صورت بندی مسأله و هم در پاسخ به آن رهیافت خاص خود را دارد.

پیشینه پژوهش

پژوهش های متعددی به بررسی موضوعات مرتبط با مسئله این پژوهش - فطرت، عقل فعال یا زندگی مدنی - پرداخته اند. داوری اردکانی در اثر کلاسیک خود به بررسی فضایل چهارگانه مورد توجه این نوشتار می پردازد، و بر این نکته تأکید می کند که اکتساب این فضایل برای همگان ضروری نیست (داوری، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۶)؛ از این رو برخلاف این نوشتار، به اکتساب فضایل اخلاقی به عنوان یک مسأله نمی پردازد. مهاجرنیا به بررسی سیاست از نگاه فارابی پرداخته است. وی برخی عناصر موثر در وصول به سعادت از دیدگاه فارابی را برشمرده است که از جمله آنها می توان به عقل فعال، قوه ناطقه، تعقل، دین، فلسفه، هنر، اجتماع، حکومت و رئیس فاضله اشاره کرد اما فطرت را از جمله این عناصر به حساب نمی آورد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۴). این درحالی است که هرچند فارابی افعال برآمده از فطرت را جزء فضائل نمی داند، اما سعادت نهایی افراد را نهایتاً به «فطرت های خاص» افراد مرتبط می کند (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۸۳). علاوه بر این در این اثر نویسنده به عواملی اشاره می کند که وجود حاکمیت در اندیشه سیاسی را ضرورت می بخشد: اولین دلیل، وجود دولت را مقتضای ذات بشر معرفی می کند. دومین دلیل، ضرورت عقلانی است که وجود دولت و حاکمیت را هرچند بر ذات بشر مبتنی می کند، اما برخلاف دلیل اول آن را به صورت تجویزی مطرح می کند. در این دیدگاه استدلال می شود 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 به طور طبیعی بر مبنای نظام آفرینش انسان طراحی شده است. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۱۶-۱۱۱).^۱ این دلایل بر ضرورت وجود حکومت دلایلی جامع اما کلی هستند، به این معنا که هرچند ممکن است بتوان پژوهش حاضر را به دلیل اول و دوم مرتبط کرد، اما این پژوهش باز هم مطلب فراتری بیان می کند و به صورت جزئی تبیین می کند که منظور از اقتضای بشر، محدودیت بشر در اکتساب انفرادی فضائل و به ویژه فضیلت نظری است. پژوهشی دیگر (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۹۶) به طور تفصیلی مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی فارابی را مطرح کرده و در بخش های ابتدایی، به توصیف اصول فلسفه نظری وی نیز پرداخته است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۹۶: ۲۰۹-۱۵۸). اما این اثر اصول نظری و عملی فلسفه فارابی را به شکل توصیفی و بدون بیان ارتباط آنها بیان کرده است. به عبارت دیگر، بنیادین بودن فضیلت نظری نسبت به فضیلت عملی و همچنین نقش اختیار انسانی در کسب این دو فضیلت مورد توجه قرار نگرفته و به تعارض مطرح شده در مقاله حاضر مبنی بر محدود شدن اختیار انسانی در کسب فضائل نظری به واسطه فطرت و عقل فعال اشاره ای نشده است. علی سیاح و همکاران (۱۴۰۰) عقل نظری را در اختیار خواص می داند، اما در مسیر پاسخ به مسئله امکان سعادت، نقش خیال را برجسته کرده و به واسطه آن، راه تمامی انسان ها را برای تحصیل سعادت تبیین می کنند. تورانی و دیگران (۱۳۹۱) به ارتباط وثیق میان سیاست و سعادت از دیدگاه فارابی

^۱ نیز ر.ک. مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۸. در این موضع نیز به اقسام فضایل نزد فارابی اشاره می شود، ولی در نهایت مسأله در تأکید بر کسب تمامی فضایل توسط

می‌پردازد، اما جایگاه اختیار و نقش آن در منظومه فکری فارابی را روشن نمی‌کند. پژوهشی دیگر (رستمیان، ۱۳۹۵) با بررسی نقش فطرت در سعادت می‌پردازد، اما آن را به عنوان عامل محدودکننده اختیار و در ارتباط با بحث معناداری اخلاق مطرح نمی‌کند. علم‌الهدی نیز نقش فطرت و نسبت آن با اختیار انسانی را ذیل تفاسیر مختلف از عقل فعال مورد توجه قرار داده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۸). نقش مدینه فاضله در اکتساب سعادت به عنوان یک چالش نیز مورد توجه قرار گرفته است (بحرانی، ۱۳۹۶). چرا که به نظر می‌رسد از طرفی فارابی وجود مدینه فاضله را ضروری می‌داند و از طرف دیگر به نظر 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. بر این اساس به نظر می‌رسد، مسأله نوشتار پیش رو، متفاوت از پژوهش مورد اشاره است؛ زیرا این نوشتار، با نظر به ضرورت وجود مدینه نزد فارابی، به نقش آن در اکتساب فضیلت می‌پردازد، در حالیکه پژوهش مورد اشاره، به چالش آرمانی بودن مدینه فاضله نزد فارابی می‌پردازد. در عین حال باید توجه داشت که این پژوهش نیز تصریح می‌کند در فلسفه‌ی فارابی، مدینه - حتی غیر فاضله - باز هم بستر تربیت و تعاون است. یعنی حتی اگر انسان فاضل نتواند در آن مدینه به کمال برسد، جامعه همچنان برای انسان‌های غیر فاضل نقش سازنده دارد و نمی‌توان آن را به کلی نفی کرد.

از این رو گرچه برخی از مسائل مرتبط با نوشتار حاضر به صورت جداگانه مورد توجه قرار گرفته است، ولی هیچ‌یک این مسائل را ذیل صورت‌بندی خاص این نوشتار یعنی مسأله اختیاری نبودن کسب مبادی فضیلت نظری و پاسخ خاص این نوشتار یعنی ضرورت حیات مدنی برای حل این مسأله مورد توجه قرار نداده‌اند. مشخصاً حد فاصل این پژوهش با پژوهش‌های ذکر شده در آن است که این پژوهش به طور خاص بر اختیاری یا غیراختیاری بودن کسب فضیلت نظری و تاثیر آن بر امکان تحصیل سعادت غایی متمرکز است و از منظر این مسئله به بررسی ضرورت وجود حاکمیت از دیدگاه فارابی می‌پردازد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد با کنار هم نهادن شواهد گوناگون از متن فارابی نخست مسأله خاص خود را صورت‌بندی نماید؛ به این منظور شواهد و مؤیدات متنی را از مواضع گوناگون فارابی ذیل مسأله خاص نوشتار توصیف می‌کند و سپس با تحلیل آنها، مسأله خاص خود را صورت‌بندی کرده و در نهایت پاسخ خود را نیز 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 مسأله و در نهایت پاسخ به آن است.

به این منظور ابتدا به توصیف فضیلت و انواع آن و نیز جایگاه محوری فضیلت نظری نسبت به سایر فضائل می‌پردازد و با توضیح عوامل غیراختیاری مؤثر در اکتساب فضیلت نظری، اکتساب فضایل اخلاقی را به مثابه یک چالش صورت‌بندی می‌کند (مرحله

اول). در گام بعد، برای حال این چالش، قرائتی از فضیلت - یعنی خوانشی سیاسی - از دیدگاه فارابی ارائه می شود که امکان تحصیل سعادت را با وجود ابتدای آن بر فضیلت نظری تبیین می کند؛ به گونه ای که گرچه کسب فضایل نظری به طور کامل در اختیار انسان نیست، ولی این نقیصه از طریق نظام سیاسی جبران می شود (مرحله دوم).

انواع فضائل و نقش بنیادین فضیلت نظری

فضیلت یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه فارابی است. وی در معرفی فضیلت می گوید هیئت های نفسانی ای که انسان به واسطه آن ها کارهای نیک و افعال زیبا را انجام می دهد، فضیلت ها هستند؛ و آن هایی که به واسطه شان شرور و افعال زشت را انجام می دهد، رذیلت ها، کاستی ها و پستی ها نامیده می شوند (فارابی، ۱۳۶۴: ۲۴).

فارابی در تحصیل السعاده دو فصل را به فضیلت فکری و فضیلت خلقی اختصاص می دهد (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۴۹ و ۵۵). اما در بخش هایی دیگر از تحصیل السعاده به چهار نوع فضیلت اشاره شده است، هرچند فصولی مجزا به همه آنها اختصاص نداده است (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۷۰).^۱ این فضائل عبارتند از فضیلت فکری، خلقی و صناعی و نظری. سه دسته نخست از فضائل، یعنی فضیلت فکری و خلقی و صناعی، در حیطه حکمت عملی قرار دارند.

قوه فکری قوه ای است که سودمندترین امور را برای دستیابی به غایتی خاص (غایات خلقی یا صناعی)، استنباط کند. خیر یا شر بودن این قوه و استنباط های آن تابع خیر یا شر بودن آن غایات خواهد بود (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۵۰).

فضایل خلقی که یکی از مهمترین جایگاه ها را در اندیشه فارابی دارد، هیأت و استعداد های 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 فضایل حضور دارد (فارابی، ۱۹۹۵/الف: ۷۳).

فضیلت دیگر **فضیلت مهنی (صناعی)** است که از فضیلت فکری ناشی می شود. فارابی بیان می کند که دسته ای از فضائل فکری وجود دارند که وابسته به صنایع گوناگون هستند که فضیلت اخلاقی همراه آنها متناسب با همین سطح خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۶۱).

^۱ فارابی در اصل از اجزاء فضیلت نام می برد و نه انواع فضیلت (تحصیل السعاده، ۵۹). این امر می تواند شاهی بر ادعای وحدت فضیلت در فارابی باشد که از سوی برخی مفسران مطرح شده است و در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

آخرین دسته از فضائل، فضائل نظری است. فارابی ضرورت وجود فضیلت نظری را ضمن طرح تعارضی در ارتباط میان فضیلت فکری و اخلاقی استنباط می کند (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۶۷-۶۸). این تعارض در قالب این دوگانه، قابل صورت بندی است: یا فضیلت فکری همراه با فضیلت خلقی است: در این صورت چطور فضیلت فکری چیزی را که همراهش بوده را استنباط کرده است؟ یا فضیلت فکری همراه با فضیلت خلقی نیست: در این صورت فضیلت فکری چطور می تواند چیزی را که ندارد، بشناسد و استنباط کند؟

فارابی برای برون رفت از این بن بست، پیشنهاد می کند 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 می شود (همان).

می توان گفت انسان در صورتی می تواند فضیلت های اخلاقی را به درستی در خود ایجاد کند که پیش از آن، با قوه نظری مسیر درست را بشناسد و قوه فکری نیز به درستی آن را در عمل به کار گیرد. آن گاه است که فضیلت انسانی، که با اختیار و تمرین به دست می آید، شکل می گیرد و کامل می شود (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۶۷-۶۸).

در نتیجه، نظریه فضیلت فارابی در دو معنا مبتنی بر عقل است: اولاً اینکه فضیلت همیشه عبارت از تفکر اخلاقی درباره این است که در هر شرایط خاص چه چیزی یک عمل فضیلت آمیز است و ثانیاً اینکه تفکر اخلاقی خود بر اساس علم نظری درباره این است که به طور کلی 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 می انجامد. این مسأله در بخش بعد مورد بحث قرار می گیرد.

اختیار و نقش آن در فضیلت و سعادت

در این بخش با اشاره به فرآیند دستیابی به معرفت نظری در معرفت شناسی فارابی، نقش اختیار انسانی را نشان می دهیم.^۲ اهمیت این مسأله از آن روست که امکان اخلاق و امکان تحصیل سعادت در گروی اختیاری بودن کسب فضائل است.

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

^۲ فارابی در آثار مختلفی به مفهوم اختیار می پردازد و تفاوت آن با مفهوم اختیار را روشن می کند. از دیدگاه فارابی، اختیار مبتنی بر احساس و تخیل و نشأت 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. بر این اساس فارابی میان مطلق اختیار با اختیار تفاوت آشکاری قائل است (مدکور، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۴۵) بنابراین در اصل آن چیزی که اساس افعال اخلاقی انسان را تشکیل می دهد، اختیار نام

از نگاه فارابی عقل آدمی به تنهایی قادر به درک کلیات و حقایق اشیا نیست بلکه تنها مستعد این ادراک است (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۸۱) و تحقق آن صرفاً از طریق عقل فعال امکانپذیر خواهد بود. در نتیجه می توان چنین استنباط کرد که معرفت حقیقی تنها از طریق اشراق و اعطاء برای انسان امکانپذیر خواهد بود (همان: ۸۲).

اکنون این پرسش ایجاد می شود که مبنای افاضه حقایق از سوی عقل فعال چیست؟ به عبارت دیگر، آیا عقل فعال به نحوی یکسان حقائق را بر همه انسانها افاضه می کند یا آن که تفاوت هایی 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 آن که از دیدگاه فارابی هیئت های نفس دو دسته اند: ۱. با اختیار حاصل می شوند: علوم و صناعات و «اخلاق». ۲. به طور طبیعی و فطری حاصل می شوند: علوم طبیعی مثل مقدمات اول، «اخلاق» طبیعی ای که برای انسان و بسیاری از حیوانات به طور فطری حاصل می شود، صناعات طبیعی که در برخی از حیوانات هست: مانند نساجی در عنکبوت (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۱). بر مبنای این توضیح، دو اخلاق طبیعی و غیرطبیعی قابل تمیز از یکدیگر بوده و تنها 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 می باشد. اما حتی با نظر به متون فارابی به نظر می رسد اخلاق غیرطبیعی نیز مبتنی بر اختیار صرف نیست و عواملی دیگر در کنار اختیار، در شکل گیری آن نقش دارند. او به طور خاص به دو عامل، فطرت و عقل فعال، اشاره می کند که در کسب فضائل نظری و سعادت غایی موثرند. بنابراین ضروری است به دو عامل فطرت و عقل فعال، به عنوان عوامل محدودکننده اختیار انسانی پرداخته و تقدم یا تأخر آنها از اختیار انسانی را بررسی کنیم و در نهایت کارکرد معرفت شناختی فطرت و عقل فعال را از دیدگاه فارابی جمع بندی و نقش اختیار انسانی در کسب معارف نظری را روشن کنیم.

فطرت و اختیار انسانی

فطرت یکی از عواملی است که می تواند به عنوان عامل محدودکننده اختیار در کسب فضیلت تفسیر شود. از طرفی فارابی در پاسخ به این پرسش که چگونه افعال و ملکات نفسانی ما می توانند جمیل باشند و چگونه برای ما حاصل می گردند، می گوید ممکن است افعال جمیل به صورت اتفاقی برای انسان حاصل گردد یا بدون قصد و اختیار به وی تحمیل شود؛ این گونه افعال

نمی توانند انسان را به سعادت نایل سازند. (فارابی، ۲۰۰۸: ۱۰۳). بنابراین باید منظور از فطرت و نحوه ارتباط آن با اختیار روشن شود. لازم به ذکر است که فطرت از جهاتی گوناگون قابل بررسی 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 هر دو کاربردش در نیل به فضائل نقش زیربنایی دارد.^۱

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 سلسله مراتبی 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، به سوی 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 به گونه‌ای باشد که انجام امری برای او آسان‌تر و یا سخت‌تر باشد. اما این بعد از فطرت، نه فضیلت محسوب می‌شود و نه رذیلت (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۱). او هرچند معتقد است که هیچ کس به طور فطری نه صاحب فضیلت اخلاقی است و نه صاحب رذیلت اخلاقی، بلکه فطرت و طبع آدمی مستعد برای هر دو طرف است، اما از دیدگاه او ممکن است در افراد گرایش و استعداد به یک طرف و یا نوعی از افعال خاص بیشتر و آسان‌تر باشد (فارابی، ۱۹۹۵/الف: ۷۶-۷۷). از این جهت است که او به فضایل 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 ملکه شدن اخلاق در پیوند است. ملکه شدن اخلاق به معنای آن است که زوال آن یا ناممکن و یا بسیار سخت باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۷). فارابی بر آن است که انسان می‌تواند از طریق عادت، اخلاقی را تبدیل به ملکه سازد (همان ۸-۷) عادت به معنی تکرار انجام یک کار در مدت زمان 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 چنانکه در کارهای شر و پلید باشد حاصلش رذیلت 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

^۱ برای توضیحی مشابه ر.ک. رستمیان، ۱۳۹۵

اختیاری است و از این حیث، بنیان های فعل اخلاقی نیز همانند فضیلت اخلاقی مبتنی بر اختیار است. اما این مسئله قابل توجه است که خود عادت و ملکه مبتنی بر خُلق هایی پیشین است که خارج از حیطه اختیار انسان اند. فارابی از این هم فراتر رفته و فطرت را نه تنها متأثر از خُلق های افراد می داند، بلکه آن را تحت تاثیر شرایط محیطی فرد هم در نظر می گیرد. به عنوان مثال او ذکر می کند که بعضی افعال برای بعضی مردم آسان تر و بعضی افعال برای بعضی مردم سخت تر است. این امر یا به دلیل فطرت خود فرد است یا به دلیل فطرت آباء آن فرد (فارابی، ۱۴۲۷: ۹۹). افزون بر این او واژه فطرت را در مورد اعضای بدن به کار می برد و برای هر عضو فطرت خاصی بیان می کند سپس اعضای جامعه را نسبت به وظایفی که بر عهده دارند به اعضای بدن تشبیه می کند (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 آسان تر از کارهای دیگر می کند (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۸۳). در این صورت هر فردی ملکات خاصی دارد که رفتار او را شکل می دهد (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۱۳). در جایی دیگر او اذعان می کند که فطرت با زبان مشترک در ارتباط است (فارابی، ۱۴۲۷: ۶۴).

به طور کلی از کلمات فارابی چنین برمی آید که فطرت زماناً مقدم بر اختیار و انتخاب است (جهانی، ۲۰۰۲: ۱۰۹). از این رو می توان تا اینجا چنین نتیجه گیری کرد که فطرت حقیقتاً عاملی مقدم بر اختیار و تحدیدکننده آن محسوب می شود. این امر می تواند 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 و یا انجام افعال خاص در نظر بگیریم. چرا که فطرت در هر دو کاربرد آن، مستلزم آن است که کسب فضایل نظری از اختیار انسان خارج شده و تابع عواملی طبیعی و قهری باشد، به گونه ای تحصیل فضایل اخلاقی و به دنبال آن سعادت برای همگان میسر نباشد.

عقل فعال و اختیار انسانی

اکنون لازم است به عامل دومی اشاره شود که در معرفت شناسی فارابی نقشی اساسی دارد و آن عامل، عقل فعال می باشد. عقل فعال یکی از مفاهیم مهم و مناقشه برانگیز سنت مشاء است و از تفسیر اشارات ارسطو در رساله درباره نفس نشأت می گیرد؛ بر سر تفسیر عقل فعال در سنت مشائی دو جریان عمده قابل تشخیص است؛^۱ یک جریان عقل فعال را درونی و جریان دیگر عقل فعال

^۱ مسأله تقسیم عقل به فعال و منفعل به رساله درباره نفس ارسطو بازمی گردد. ارسطو در فصل پنجم از کتاب سوم این رساله می گوید: «از آنجا که در تمام طبیعت، چیزی است که برای هر نوع چیزی ماده است (و این در تمام این اشیاء بالقوه است)، در حالیکه 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 اینگونه که تبدیل همه اشیاء می شود و عقلی از

را بیرونی تفسیر می کند (Shields, 2014: 356-8). 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 می کند. به عنوان مثال، فارابی بیان می کند که دستیابی به معارف عقل فعال زمانی محقق می شود که انسان بی نیاز 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 برمی شمارد (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۲۳). لزوم مفارقت از ماده و حتی حیوان ناطق به عنوان ماهیت نفس انسانی به آن معناست که عقل فعال چیزی غیر از نفس انسانی است و علاوه بر آن دارای نحوی استعلا نسبت به آن می باشد، به گونه ای که شرط رسیدن به مرتبه او، رهایی نفس از مراتب پایین تر است.^۱

یکی از افعال مهم این عقل که به نام های «روح الامین» و «روح القدس» نیز شناخته می شود، عنایت به حیوان ناطق برای رساندن او به سعادت قصوی می باشد (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۲۳).^۲ فعل عقل فعال برای به سعادت رساندن انسان به این نحو است که پس از آن که انسان دارای جزء حاسه و نزوعی شد، عقل فعال معقولات اول را برای انسان حاصل می کند، به این معنا که انسان به واسطه این معقولات اول، قوه آن را می یابد که به سوی دستیابی به دیگر کمالات پیش برود (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۷۷). قوه ناطقه در انسان به دو بخش تقسیم می شود: ناطقه نظری و ناطقه عملی. بنابراین قوه ناطقه از دو جهت از عقل فعال بهره مند می شود (فارابی، ۱۹۹۵/الف: ۱۰۷). این دو جهت قوه ناطقه متناظر با انواع فضائل (نظری و عملی) بوده 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 که 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 می کنند؟ آیا عقل فعال نسبتی یکسان با همه انسان ها دارد و انسان تا چه اندازه می تواند نسبت به کسب فیض از این عامل نقشی مؤثر و مختارانه ایفا نماید؟^۳

آنگونه که تمام آنها را تولید می کند به عنوان حالتی ایجابی شبیه نور وجود دارد ... و این عقل [دوم] متمایز، غیرمنفعل، عالی از اختلاط و ذاتش فعلیت است» (Aristotle, De Anima, 3, 5, 430a10-17). در تفسیر این فقره دو جریان تفسیری در سنت مشاء شکل گرفته اند. مطابق تفسیر اول، ارسطو در این فقره و در توصیف عقل سازنده (فعال) از عقل انسانی سخن نمی گوید، بلکه اشاره او به عقل الهی کتاب ۱۲ متافیزیک است. پس عقل فعال، عقل الهی مفارق از عقل انسانی است. تفسیر مقابل، عقل فعال را حیثیتی از عقل انسانی می داند (Shields, 2014: 356-8).

^۱ باید توجه داشت که نقش عقل فعال در دستگاه اندیشه فارابی فراتر از افاضه معقولات به عقل انسانی می باشد و تکوین جهان مادی نیز به فاعلیت این عقل بازمی گردد؛ ولی یکی از مهم ترین نقش های این عقل فاعلیت در تحقق کمال انسانی است؛ این عقل از حیث هستی شناختی گذار از قوه به فعلیت عقل انسانی را سبب می شود. برای توضیح بیشتر ر.ک.: Davidson, 1992, 34-73.

^۲ 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): ۱۲۰-۱۱۹؛ ۱۹۹۶: ۸۹).

^۳ مسأله نقش فطرت و نسبت آن با اختیار انسانی با رهیافتی متفاوت مورد توجه پژوهشی معاصر بوده است (علم الهدی، ۱۳۸۸).

در خصوص 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 به عنوان 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 المدنیة* (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۲۳) مفارقت از ماده و عوارض 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 معرفت بخشی عقل فعال به انسان‌ها به صورت یکسان نیست، بلکه بر اساس 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/ب: ۲۳). اما در اینجا هم چنان این پرسش باقی است که آیا افاضه عقل فعال صرفاً به واسطه استعدادهای اکتسابی صورت می‌گیرد؟ یا آن که درجاتی از افاضه معارف برحسب استعدادهای طبیعی و غیراکتسابی است؟ به عبارت دیگر، تصریحات فارابی مبنی بر شرط بودن استعدادهای اکتسابی برای دستیابی به معارف عقل فعال می‌تواند صرفاً به عنوان شروط لازم - و نه شرط کافی - تفسیر شود. این در حالی است که برای اثبات اینکه عقل فعال عامل محدودکننده اختیار انسانی نیست و افعال انسانی تماماً به واسطه 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 که معرفت بخشی عقل فعال به انسان‌ها به صورت یکسان نیست، بلکه با نظر به استعدادهای 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 سالمی باشد (فارابی، ۱۹۹۶/ب: 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 می‌یابند که آن‌ها را به سوی نوعی خاص از امور سوق می‌دهد. از این رو به عقیده فارابی انسان‌ها در دو مرحله - یعنی مرحله معقولات عمومی و مرحله معقولات خاص - از جهت بهره‌مندی از افاضات عقل فعال تمیز داده می‌شوند و این تمیز بر اساس فطرت آنهاست (همان: ۸۲). از این رو اعطای معقولات از سوی عقل فعال نه تنها رافع نابرابری‌های طبیعی انسان‌ها نیست، بلکه خود بر مبنای همین نابرابری‌ها عمل می‌کند. بنابراین این نتیجه حاصل می‌شود که عقل فعال نیز، حداقل در ابعادی از فیضانات خود،

مقدم بر اختیار انسانی است. چنین نتیجه ای در تفسیر سعادت از دیدگاه فارابی نقش مهمی ایفا می کند. از این رو در بخش بعد به بررسی تاثیر محدودیت اختیار بر تفسیر سعادت می پردازیم.

محدودیت طبیعی اختیار انسان در تحصیل سعادت

تابدینجا روشن شد که از میان فضائل چهارگانه فارابی، فضیلت نظری نقشی زیربنایی در تحقق سایر فضائل ایفا می کند؛ ولی عواملی چون فطرت انسانی و عقل فعال که خارج از اختیار انسانی قرار می گیرند، در تکوین مبادی فضیلت نظری مؤثر هستند. به گونه ای که از دیدگاه فارابی حتی افراد با طبیعت سالم نیز در یک درجه قرار نمی گیرند و هر یک از افراد برحسب ویژگی های شخصیتی، اوضاع بدنی، فرهنگ، زبان و حتی شرایط جوی متفاوت، دارای فطرت های متفاوتی هستند که آنها را از جهت کسب فضائل و سعادت در یک درجه و مرتبه قرار نمی دهد. همین امر، در نحوه تبیین افاضه عقل فعال نیز مؤثر می افتد، به نحوی که خود افاضه عقل فعال نیز بر فطرت های انسانی مبتنی می شود. پس فضیلت نظری امری است که بخشی از آن وابسته به توانایی های ذاتی و طبیعی انسان هاست؛ توانایی هایی که نه با اختیار فرد حاصل شده اند 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 شکل گیری تفاوت های انسانی می داند. او این نقائص و در نتیجه اختلاف انسان ها را به عوامل متفاوتی از جمله وضعیت خلّقی و بدنی انسان در کسب فضائل مرتبط می کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۹). برای مثال فارابی درباره محدودیت اختیار انسانی و نقش سرشت انسانی در تعیین این محدوده اینطور توضیح می دهد:

هر انسانی که اتفاقاً صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار، پادشاه نمی شوند، بلکه به واسطه ی طبیعت نیز چنین اند. همچنین خدمت گزاران نیز در وهله ی نخست از روی طبیعت خادم اند، و در وهله ی دوم به اختیار؛ و آنچه را که طبیعتاً برای آن آماده شده اند، با اختیار کامل می سازند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۲).

با در نظر گرفتن این تفاوت های طبیعی، مسأله مهمی که مطرح می شود، امکان تحقق فضایل عملی و در نتیجه، امکان دستیابی به سعادت است. انسان ها با تکیه بر اختیار و استعداد های فردی خود از توانایی کسب فضیلت به طور کامل بهره مند نیستند. گویی سعادت نزد فارابی به گروهی خاص از انسان ها محدود می شود. اگر مبنای فضایل عملی، فضیلت نظری باشد، و اگر بخشی از فضیلت نظری غیراختیاری و اکتساب ناپذیر باشد، آیا راهی برای جبران این نقصان وجود دارد؟ محدودیت فوق تا بدانجاست که سعادت را امری فردی و خارج از بستر مدنی بدانیم. ولی به نظر می رسد که مسأله سعادت نزد فارابی بدینجا خاتمه نمی یابد. فارابی

غلبه بر این محدودیت را در بعد اجتماعی انسان می جوید: به عقیده او انسان از جمله موجوداتی است که امور ضروری زندگی اش به تنهایی تحقق نمی یابد، و به بهترین حالت وجودی خود نیز نمی رسد مگر با گردآمدن گروه های بسیاری از انسان ها 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 قابل ردیابی است. در چنین نگاهی، نقائص نظری برخی افراد می تواند با بهره گیری از هدایت، آموزش و نظم اجتماعی، در حد امکان جبران شود تا آنان نیز بتوانند به سطحی از فضیلت عملی دست یابند. مسأله اصلی در اینجا، کشف و تبیین ساز و کارهایی است که از رهگذر آن، جامعه می تواند کاستی های نظری غیراختیاری را تا حدی جبران کرده و زمینه تحقق فضیلت عملی را برای افراد فراهم کند. به عبارت دیگر، لازم است بررسی شود که رویه های جمعی برای جبران نقائص فردی چگونه انسجام می یابند. مسأله ای که در بخش بعدی بدان خواهیم پرداخت.

حکومت و امکان سعادت

بنا بر آنچه گذشت روشن شد که از دیدگاه فارابی افراد به خودی خود برحسب فطرت و بهره مندی 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 سوال می برد. با بررسی نظام اندیشه فارابی می توان شواهدی ارائه کرد که بر مبنای آن، جبران نقائص عقل نظری اشخاص به اجتماع سیاسی و به طور خاص به حاکمیت واگذار شده است، چنانچه وی در بیان چگونگی دست یازیدن افراد جامعه به نیکبختی در یک مدینه فاضله، به توصیف سیاستمدار و برتری های او نسبت به سایر افراد مدینه می پردازد. این توصیفات او به وضوح نیکبختی جامعه را به نظام سیاسی آن گره می زند (همان: ۹۳-۹۵).

فارابی بیان می کند که آن کسی که بر حسب طبیعت در مراتب بالای جامعه قرار می گیرد، حاکم «واضع نوامیس» (واضع قوانین) است، به این معنا که حاکمیت خود را از مسیر وضع قوانین اعمال می کند (همان: ۹۲). او ویژگی هایی را برای واضع نوامیس یا حاکم برمی شمارد. از جمله آن که واضع نوامیس لزوماً باید فیلسوف و امام باشد (همان، ۹۲). این دو ویژگی را می توان از جمله قدرت های درونی حاکم به شمار 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). ویژگی های حاکم به طور خاص در نسبت با موضوع این نوشتار از آن حیث دارای اهمیت است، که بنابر توصیف فارابی، حاکم اولاً بنابر طبیعت، امکان دستیابی به فضایل

و به طور خاص فضیلت نظری را داراست، و ثانیاً با بهره‌مندی از فضایل، می‌تواند از طریق یک نظام قانونگذاری، نقایص طبیعی دیگران را در اکتساب فضیلت رفع نماید.

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 نماید که به سعادت قصوی منتهی شود. اما دستیابی به این شرایط ممکن نیست مگر آنکه فرد پیش‌تر فلسفه را تحصیل کرده باشد و فضایل نظری لازم را اکتساب کرده باشد (همان، ۹۰-۹۱).

به علاوه حاکم یا واضع نوامیس باید امام باشد. علت آن است که فارابی فیلسوف بودن را به تنهایی برای حاکمیت و قانون گذاری کافی نمی‌داند، چرا که فیلسوفی که فضایل 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 آن که دارای فضیلت فکری باشد؛ و فضیلت فکری بدون فضیلت عملی حاصل نمی‌شود. فضایل عملی نیز صرفاً از طریق اقناع و تخیل قابل انتقال اند (همان: ۹۱). از این رو خیال و تخیل - به عنوان ابزار دینی - در نظام فکری فارابی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند (همان). چرا که تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند، و باید ایشان را با زبان اقناع مورد خطاب قرار داد. بر این اساس فیلسوف در تناظر با امام، و فلسفه در تناظر با دین قرار می‌گیرند، به این معنا که هر دو حقیقت واحدی را به زبان خاص خود بیان می‌کنند. به همین دلیل با بررسی آثار فارابی می‌بینیم که وی علاوه بر واضع النوامیس از اصطلاحاتی همچون «واضع السنه» (فارابی، ۱۹۹۶/ب: ۱۲۱)، «واضع الشریعه» (فارابی، ۱۹۹۶/الف: ۸۵، ۱۹۹۱: ۷۵) و «واضع المله» (فارابی، ۱۹۹۶/الف: ۸۷) نیز استفاده می‌کند 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 النوامیس یکسان در نظر گرفت و به کارگیری این اصطلاحات بدیل را موییدی بر ایده او مبنی بر یکسان بودن مقام حاکمیت و قانون گذاری با مقام فلسفه و امامت قلمداد کرد.

او در مقایسه میان فلسفه و ملّه (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 به صورت معقول یا تصور شده ارائه می‌دهد، ملّه آن را به صورت تخیلی ارائه می‌دهد و هر آنچه را که فلسفه با برهان ثابت می‌کند، ملّه 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) به واسطه داشتن ویژگی‌های برجسته درونی و به دلیل رسیدن به کمال در زمینه اکتساب فضایل نظری و عملی، در مراتب بالای جامعه قرار می‌گیرد و مسئولیت فراهم آوردن امکان اکتساب فضیلت در مراتب پایین‌تر جامعه را به عهده می‌گیرد:

پس اگر چنین باشد، فضیلت نظری، فضیلت فکری برتر، فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ، تنها در کسانی می تواند تحقق یابد که طبیعتاً برای آنها آماده شده اند؛ و آنها کسانی اند که دارای طبیعت های برتر و نیروهای بسیار عظیم هستند. و چون این فضایل در انسانی تحقق یافت، گام بعدی این است که این فضایل جزئی در میان ملت ها و شهرها محقق گردد. سپس باید دانست که راه تحقق این فضایل جزئی در ملت ها و شهرها چگونه است؛ زیرا کسی که دارای این نیروی بزرگ است، باید توانایی تحصیل و فراهم آوردن این امور جزئی را در ملت ها و شهرها داشته باشد. و فراهم آوردن این فضایل از دو راه اصلی است: آموزش و تربیت (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۶۸-۷۰).

قانونگذار مدینه فاضله این مسئولیت را در قالب دو نقش «تعلیم و آموزش» و «تربیت و تادیب» انجام می دهد و به ایفای این دو نقش از مسیر قانون گذاری می پردازد.

آموزش یا تعلیم به معنای ایجاد فضایل نظری در ملت ها و شهرهاست. آموزش از طریق گفتار انجام می گیرد و غایت آن، تزکیه ی قوه ی 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 مسئولیت های بالاتر آماده می سازد. در این مسیر، برخی از این آموختگان به مقامات ریاست جزئی نائل می شوند و با سیر تدریجی در مدارج حکمرانی، در نهایت به ریاست کل دست می یابند. در این فرآیند، تعلیم علوم نظری را باید امامان و پادشاهان یا آنانی که مأمور به حفظ و انتقال این معارف اند، بر عهده گیرند. اما این تعلیم نمی تواند صرفاً به شیوه ی برهانی باشد، بلکه باید با روش های اقناعی نیز همراه باشد؛ چرا که بسیاری از مفاهیم نظری تنها از راه تخیل قابل درک اند (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۷۱-۷۳). برای مثال فارابی درباره آموزش به افرادی که از قوه تعقل کمتری برخوردارند، چنین بیان می کند:

برخی در فهم غایت و یا اسباب رسیدن به غایت و یا هر دو ناتوان اند. اما همین که غایت و هدف به خیال او برود و مبدء اندیشه به او داده شود، می تواند کارهای بازمانده را به گونه ای 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).

به طور کلی آموزش اثربخش مستلزم آن است که تشخیص داده شود که هر ملت چه چیزهایی را می تواند 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 می شود که بر حکمران فاضل و رئیس نخستین لازم نیست که فضیلت ها را در کسانی ایجاد کند که طبع و جوهر وجودشان پذیرای فضیلت ها نیست، بلکه وظیفه او آن است که در مورد چنین روان هایی تا حد ممکن، آنچه را از فضیلت ها که در توان آنها و وجودشان هست و برای اهل آن شهر سودمند است، تحقق بخشد (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۹). بنابراین یکی از مهم ترین

وظایف حکومت برای ایجاد زمینه های سعادت در آحاد جامعه آموزش ایشان است؛ آموزشی که اولاً همواره بر برهان مبتنی نبوده و بر بروش های اقناعی /خطابی نیز متکی است و ثانیاً به ظرفیت های اشخاص توجه دارد. نکته مهم در این میان آن است که پرورش قوای انسان ها از مسیر آموزشی است که از جانب حکومت صورت می گیرد.

در کنار آموزش، تأدیب یا تربیت قرار دارد که راه ایجاد فضایل اخلاقی و مهارت های عملی در ملت هاست. تأدیب نه صرفاً از طریق گفتار، بلکه از راه عادت دادن مردم به افعال برخاسته از ملکه های عملی صورت می گیرد (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۷۱). از دیدگاه فارابی تأدیب به دو روش محقق می شود: یکی از طریق اقناع، و دیگری از راه اکراه و اجبار؛ که دومی برای کسانی به کار می رود که به طور ارادی به سوی راه درست گرایش ندارند (همان: ۷۳). از این رو، مأموران تأدیب باید به بررسی ملت ها بپردازند تا دریابند چه ملکات و افعالی در سرشت هر ملت نهفته است و چه گرایش هایی در طوایف مختلف آن وجود دارد. باید دانست که هر ملت، در چه افعالی توانایی پایداری دارد و چگونه می توان آن را به سوی سعادت سوق داد. این امر نیازمند شناخت تعداد تقریبی اقناع پذیران و طراحی شیوه های متناسب اقناع برای هر گروه است. بر این اساس، علوم موجود در میان ملل چهار نوع می گردد: فضیلت نظری حاصل از برهان، معقولات به دست آمده از اقناع، دانش مبتنی بر مثال ها، و علمی که از این سه برگرفته و با طبیعت ملت ها سازگار شده اند. بهترین حالت برای مأموران تأدیب آن است که هم فضیلت فکری و هم فضیلت جزئی را دارا باشند تا در صورت لزوم بتوانند در اداره ی نیروهای نظامی نیز کارآمد باشند و هر دو شیوه ی اقناعی و اجباری را در خود جمع کرده باشند (همان: ۷۸-۸۰). بنابراین تأدیب در کنار آموزش، نقشی مهم در شکل گیری فضایل اخلاقی در عموم انسان ها و تحقق سعادت انسانی دارد.

به این ترتیب مسئله امکان تحصیل سعادت برای افراد مختلف با بهره مندی های متفاوت عقلی، با مسئله نقش حاکمیت در تحصیل سعادت پیوند می خورد. این تبیین از جایگاه نظام سیاسی، دریافت جدیدی از فضیلت و سعادت را مطرح می کند که بر مبنای آن، سعادت افراد و گروه ها در یک جامعه براساس عقلانیت موجود در قدرت سیاسی قابل دستیابی است، نه عقلانیت خود اشخاص و گروه ها. به عبارت دیگر، اگر اخلاق در بستر فردی تبیین شود، به معنای آن خواهد بود که فارابی فکر می کند که ضروری است همه افراد غایات و اسباب فضیلت را با عقل خود و بدون کمک استنباط کنند تا فضیلت مند شوند. اما این امر هرچند برای محدود افرادی که پیش نیازهای عقلانی و اخلاقی لازم را دارند ممکن باشد، برای همه افراد ممکن نیست. بنابراین منظور این است که قانون گذار سیاسی-مذهبی، که هر دو قوه نظری و عملی در او به طور کامل پرورش یافته است، علم فلسفی و عملی خود را در قوانین خاصی که سوژه ها را به سوی فضیلت و سعادت رهنمون می کند، می گنجاند. بنابراین، فارابی یک عقل گرای 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 می اندیشد که برای اینکه مردم بیشتری فضیلت مند شوند، باید قانون گذاری سیاسی یا مذهبی بر اصول عقلانی استوار باشد. با این حال، از آنجا که چنین قانون گذاری 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 چون خیر و فضیلت در اختیار همگان ممکن نیست، اما افرادی که از حیث عقل نظری بر سایرین برتری دارند، از طریق قانون گذاری و تدبیر سیاسی، عقلانیت خود را در قالب مجموعه ای از قوانین تجلی می بخشند و از این طریق، نقص و ناتوانی عقلانی و اخلاقی سایر افراد جامعه را جبران می کنند. در این چارچوب، مسیر نیل به فضیلت و سعادت برای اکثریت مردم نه بر پایه توان استدلال و تشخیص فردی، بلکه از راه تبعیت از قوانینی است که بر مبنای عقلانیت نخبگان سامان یافته است.^۲

نتیجه گیری

این جستار به بررسی چالشی برآمده از متون فارابی پرداخت که بر مبنای آن، فضائل نظری که زیربنای فضائل عملی محسوب می شوند، متأثر از دو عامل فطرت و عقل فعال هستند؛ دو عاملی که در ابعاد و کاربردهایی خاص، مقدم بر اختیار انسانی بوده و نقش اختیار انسانی در کسب فضائل نظری و سعادت غایی را محدود می کنند. از این رو، نزد فارابی اختیار انسانی در کسب

^۱ بنابر توضیح محسن مهدی نزد فارابی جامعه سیاسی در قالب دو گروه عام قرار می گیرد: اولاً اقلیتی که فیلسوف هستند یا می توانند مورد خطاب فلسفی باشند. ثانیاً اکثریتی که به دلیل فقدان استعدادهای طبیعی از طریق عقیده و اقلیت از طریق عقل وسایل سعادت را کسب می کنند؛ ولی قانون گذاری حاکم راه برای سعادت اکثریت می گشاید (Mahid, 2010, 136-7). از این رو فارابی معنای فضیلت اخلاقی را از یک فعالیت اساساً شخصی به یک فضیلت سیاسی تبدیل می کند، یعنی فضایل اخلاقی و تأملی که ساحت عمل آنها بهود کل جامعه است (Galston, 1990, 80).

^۲ لازم به ذکر است که بستر سازی اجتماعی از طریق حاکمیت برای ممکن ساختن تحصیل سعادت به معنای آن نیست که انسانها فراتر از فطرت خود می توانند به سعادت دست یابند. فارابی تصریح می کند که تحصیل سعادت در بستر فطرت ممکن است (فارابی، ۱۹۹۵/ب: ۴۶). همچنین او در شرح پایین ترین جایگاه در مدینه فاضله، توضیح می دهد که خدمتگزار مدینه فاضله در پایین ترین مرتبه قرار دارد که در فهم غایت و اسباب رسیدن به آن ناتوان است اما توصیه ها را می پذیرد. این فرد «به مقتضای سرشت» برده و بنده است و هرگز سرپرست نخواهد شد (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷). در جایی دیگر او چنین بیان می کند: هر انسانی که اتفاقاً صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار، پادشاه نمی شوند، بلکه به واسطه طبیعت نیز چنین اند. همچنین خدمت گزاران نیز در وهله نخست از روی طبیعت خادم اند، و در وهله دوم به اختیار؛ و آنچه را که طبیعتاً برای آن آماده شده اند، با اختیار کامل می سازند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۲).

این توصیفات نشان می دهد که فارابی در عین اعتقاد به وجود مراتب طبیعی در انسانها، وجود اختیار در آنها را می پذیرد و این اختیار را در مراتب پایین به معنای پذیرش یا عدم پذیرش توصیه های افراد مراتب بالاتر در نظر می گیرد. به این معنی، یک فرد که بر اساس سرشت یک خدمتکار است، مختار است که خدمتکاری خیر یا خدمتکاری شر باشد. اما میان خدمتکار بودن یا پادشاه بودن مختار نیست.

فضائل نظری، محدود است و انسان‌ها از جهت بهره‌مندی از فضیلت نظری در مراتب طبیعی متفاوت طولی قرار می‌گیرند. پس اکتساب فضایل 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 چهارچوب اندیشه فارابی از راه‌حلی سیاسی-اجتماعی برخوردار است؛ به گونه‌ای فهم مفاهیم اخلاقی در چارچوبی سیاسی، ساز و کارهای جمعی و جبران‌کننده نابرابری‌های فردی ذیل حاکمیت واحد نخبگان، راهی برای غلبه بر محدودیت‌های افراد در اکتساب فضایل نظری است.

منابع

- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۶) تحلیلی بر ضرورت و امتناع مدینه نزد فارابی، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، دوره ۷، شماره ۲، ۱۷۳-۱۵۵.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۲)، فضیلت از دیدگاه فارابی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دوره ۱۳، شماره ۳، ۱۴۶-۱۱۷.
- تورانی، اعلی؛ عمرانیان، سیده نرجس؛ مرتضوی، ام البنین (۱۳۹۱) رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره ۷، شماره ۱، ۱۲۰-۱۰۷.
- جهانی، جیرار (۲۰۰۲ م). موسوعه مصطلحات الکندی و الفارابی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲) فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر ساقی.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۹۵) نقش فطرت و جامعه در نیل به فضایل اخلاقی از دیدگاه فارابی، پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی، دوره ۴، شماره ۶، ۱۰۲-۸۳.
- سیاح، علی؛ مصطفوی، شمس‌الملوک؛ داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰) فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت، حکمت معاصر، دوره ۱۲، شماره ۲، ۲۱۸-۱۹۵.
- علم الهدی، جلیله (۱۳۸۸) اختیاری بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی، حکمت سینوی (مشکوة النور)، دوره ۱۳، شماره ۴۱، ۹۹-۱۱۷.
- فارابی (۱۴۱۳ ه.ق) التنبيه على سبيل السعادة در مجموعه الأعمال الفلسفية تحقيق جعفر آل ياسين؛ بیروت: دار المناهل.

فارابی، ابونصر (۲۰۰۸ م.). رسائل الفارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق، دارالینایع.

فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ م./ ب) تحصیل السعادة، بیروت، دار مكتبة الهلال.

فارابی، ابونصر، سیاست مدنی (۱۳۸۵) ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴) فصول منتزعه، محقق: فوزی متری نجار، تهران: مکتبه الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ ه.ق) المنطقیات، جلد اول، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱ م.). المله و نصوص اخرى، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵ م./ الف) آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، شارح: علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ م./ الف) احصاء العلوم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ م./ ب) السیاسه المدنیه، شارح: علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰) دولت در اندیشه سیاسی فارابی، تهران: موسسه 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، ناظرزاده کرمانی، تهران: انتشارات 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.