

# تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی

تاریخ دریافت: ۸۲/۱/۲۶

تاریخ تأیید: ۸۲/۷/۱۰

محسن جوادی\*

## چکیده

این مقاله به بررسی نظریه فارابی درباره سعادت می‌پردازد. ابتدا مشخصه‌های صوری سعادت بررسی و نتیجه گرفته می‌شود که سعادت برترین خیر و بسنده به خود است. سپس مؤلفه‌های اصلی سعادت یعنی فضیلت‌های نظری، فکری، عملی و اخلاقی مطرح و بررسی می‌شوند. مؤلف نتیجه می‌گیرد که دیدگاه فارابی درباره سعادت جزء نظریه‌های غایت جامع‌است و از این روی تفسیر نظریه سعادت فارابی به عنوان نظریه عقلی گرایانه محض نادرست است. در پایان به برخی از اشکال‌های نظریه سعادت فارابی اشاره می‌شود.

واژه‌گان کلیدی: سعادت، خیر، فضیلت و غایت جامع.

\* \_ استاد یار گروه فلسفه دانشگاه قم

## مقدمه

ابونصر فارابی سال ۲۵۷ ق، در فاراب ترکستان متولد می شود. در بغداد نزد اساتید برجسته مسیحی مانند یوحنا بن حیلان و ابوبشر متی بن یونس، منطق را فرا می گیرد و با توجه به این که متی بن یونس یکی از مترجمان اولیه آثار یونانی به عربی است، از طریق وی به میراث فلسفی یونان دسترسی می یابد و از این روی می توان وی را یکی از سرحلقه های اتصال جهان اسلام به فلسفه یونان دانست.

فارابی بین سالهای ۳۳۰ - ۳۳۷ در دمشق به جوار رحمت الهی پیوست.

(Black, 1996, p.178)

مهارت و جامع بودن فارابی در شرح منطق ارسطو اعجاب آور است، به طوری که ابن خلدون می گوید: فارابی برای مهارت و برجستگی که در منطق نشان داد، به نام معلم ثانی معروف شد. (Ibid, p.179)

آثار فارابی در طبیعیات و مابعدالطبیعه نیز همانند آثارش در منطق، به حق او را در میان فلاسفه اسلامی از مقامی تردید ناپذیر برخوردار می سازد. (فخری، ۱۳۷۲: ص ۲۷) هرچند گستره دانش فارابی بسیار زیاد است و حتی ریاضیات و موسیقی را هم دربرمی گیرد، ولی بی تردید درخشش اصلی او در حوزه فلسفه عملی است به طوری که به درستی وی را بنیان گذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام نامیده اند.

برخی از محققان معتقدند فارابی در فلسفه عملی بیشتر گرایش افلاطونی دارد؛ یعنی بیش از هر چیزی به فلسفه نظری و نقش مابعدالطبیعه در سعادت انسان بها می دهد و از این روی دو اثر فارابی در حوزه سیاست یعنی *السیاسة المدنیة و المدینة*

*الفاضلة* سرشار از مباحث مابعدالطبیعه است. (Black, 1996, p.190)

فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است که شرحی مهم (و متأسفانه مفقود) بر اخلاق نیکوماخوس ارسطو نگاشت. (Fakhry, 1991: p.78) هرچند فارابی در کتاب های مختلف خود درباره ماهیت سعادت و چگونگی تحصیل آن بحث می کند، اما دو کتاب کم حجم، ولی پرمطلب - *تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة* - وی به طور اختصاصی به این بحث می پردازد.

## ویژگی های صوری سعادت

فارابی ابتدا به بیان ویژگی های صوری سعادت، بدون اشاره به ماهیت و محتوای آن می پردازد؛ بدین معنا که هرکس هر تحلیلی از ماهیت سعادت داشته باشد

آن را واجد این ویژگی‌های صوری می‌داند. نخستین ویژگی صوری سعادت، خیر بودن آن است. آدمی از آن روی درصدد یافتن سعادت است که آن را کمال خود می‌داند و هر کمالی که مورد طلب و اشتیاق انسان باشد، خیر نامیده می‌شود. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۲۷)

از دیدگاه فارابی این فرض ممکن نیست که کسی سعادت را چیزی بداند که در واقع آن را برای خود کمال نمی‌داند، چون طلب سعادت، چیزی جز طلب کمال نیست. پس «سعادت به طور مطلق خیر است» (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۷۲)

البته خیرهایی که آدمی برمی‌گزیند فراوان است، پس ناگزیر باید درباره نوع خیر بودن سعادت توضیحی داده شود. فارابی هم مانند ارسطو خیرها را دو نوع می‌داند: خیرهایی که مطلوبیت ذاتی دارند و به خاطر خودشان مورد اشتیاق آدمی قرار می‌گیرند و خیرهایی که مطلوبیت ذاتی ندارند؛ اما چون وسیله رسیدن به مطلوب‌های دیگرند، مورد اشتیاق انسان قرار می‌گیرند و مطلوبیت غیري دارند. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۷) خیرهای ذاتی نیز دو نوعند: بسیاری از این خیرها علاوه بر مطلوبیت ذاتی، مطلوبیت غیري هم می‌یابند، مثلاً علم و دانش افزون بر مطلوبیت ذاتی می‌تواند، وسیله ای برای رسیدن به مطلوب‌های دیگر مانند شهرت و ثروت باشد. اما برخی از خیرهای ذاتی، هرگز برای رسیدن به چیز دیگری درخواست نمی‌شوند، بلکه همواره بخاطر خودشان مطلوبند. (همان: ص ۲۸)

در بازشناسی نوع خیر بودن سعادت، فارابی می‌گوید:

چون می‌بینیم، سعادت چیزی است که هرگاه حاصل شود، دیگر بعد از آن غایتی نیست که درخواست شود، پس سعادت برای خود برگزیده می‌شود و هرگز برای چیز دیگری درخواست نمی‌شود. در نتیجه سعادت سزاوارترین، برترین و کامل‌ترین خیرهاست. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۲۸)

دومین ویژگی صوری سعادت، یعنی برتری آن بر خیرهای دیگر، روشن است، زیرا سعادت آخرین پاسخ به پرسش در مورد چرایی جست‌وجوها و درخواست‌های بی‌شمار انسان است و نهایی‌ترین غایت به شمار می‌آید.

سعادت افزون بر آن‌که واسطه درخواست چیز دیگری نیست و چنان‌که گذشت، پس از آن چیزی نیست تا از رهگذر سعادت بدان دست یافت، اصولاً چیزی است که با بودن آن، به چیز دیگری در کنارش نیازی نیست. وقتی سعادت را یافتیم به

همراهش به چیز دیگری نیاز نداریم و هر چیزی که چنین باشد، بیش از هر امر دیگری شایسته آن است که به تنهایی کافی باشد. (همان، ص ۲۲۹)

این بسندگی به خود، سومین ویژگی صوری سعادت در دیدگاه فارابی است، یعنی سعادت نه تنها برای چیز دیگری طلب نمی‌شود (برتری سعادت بر خیرهای دیگر)، بلکه در عرض آن هم چیزی به استقلال طلب نمی‌شود. (بسندگی به خود) برتر بودن سعادت، این احتمال را که مستقل از سعادت چیز دیگری مثلاً قدرت هم‌ذاتاً مطلوبیت داشته باشد، نفی نمی‌کند، اما بسنده به خود بودن سعادت، چنین احتمالی را نفی می‌کند و در نتیجه اگر قدرت به صورت ذاتی هم مطلوب باشد، باز هم برای رسیدن به سعادت درخواست می‌شود.

درک و تصور این موضوع که چگونه چیزی در همان وقت که بخاطر خودش مطلوب است، بخاطر چیز دیگری نیز مطلوب باشد، یکی از دشوارترین مسائل مربوط به اخلاق ارسطو است (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۲۸)\*

فارابی می‌کوشد، از راه تحلیل ویژگیهای صوری سعادت، درک و تصور درستی از محتوای آن پیدا کند. ارسطو بدین منظور فرضیه‌های متفاوتی را می‌آزماید، مثلاً این احتمال را که سعادت ثروت است، با ملاحظه این‌که ثروت مطلوبیت ذاتی ندارد، رد می‌کند و همین‌طور در مورد فرضیه‌های محتمل دیگر نیز، براساس ملاحظه ویژگیهای صوری سعادت داور می‌کند.

البته فارابی بدون این‌که به تفصیل فرضیه‌های مختلف و محتمل سعادت را بیازماید، می‌گوید: تنها فرضیه‌ای که می‌توان آن را قبول کرد، این است که سعادت فضیلت است. کمال و خیر انسان چیزی جز فضیلت نیست و سعادت در واقع از رهگذر فضیلت حاصل می‌شود و بلکه چیزی جز همان فضیلت‌ها نیست. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۳۴)

### فضیلت

فارابی بحث مستقلی در توضیح ماهیت فضیلت ندارد، (العاتی، ۱۹۹۸: ص ۲۰۲) اما در مجموع می‌توان گفت: وی براساس ساحت‌های مختلف وجود آدمی، فضیلت‌های گوناگونی تعریف می‌کند. فضیلت فعل انسان، انجام کارهای ستوده است و فضیلت

---

\*\_ برای توضیح بیشتر در این باره ر.ک: (Urmson, 1988)

نفس آدمی آراستگی به ملکات زیباست و فضیلت ذهن و آگاهی، قدرت آن در درک درست مسائل است. (فارابی، ۱۴۱۳: صص ۲۳۳ تا ۲۳۵)

سخنان فارابی دربارهٔ فضیلت کاملاً رنگ و روی تصور یونانیان از مفهوم آرته (arete) را دارد. واژهٔ آرته یونانی که در انگلیسی معمولاً به واژه (virtue) ترجمه می‌شود عام‌تر از آن است و اصولاً به هر حالتی از یک چیز که نشانگر کارکرد درست و مناسب آن باشد اطلاق می‌گردد. از این روی جنبه‌های مختلفی از وجود آدمی در صورت کارکرد مناسب، می‌توانند متصف به فضیلت شوند. (Sherman, 2001: p.504) از این روی است که فارابی از انواع فضیلت‌ها سخن می‌گوید. فضیلت‌هایی که مثلاً به قوهٔ ناطقه مربوط است، یعنی نشانگر کارکرد درست و مناسب قوه نظری است و همین‌طور فضیلت‌های دیگر. اما پیش از توضیح انواع فضیلت‌هایی که برای سعادت لازم‌اند، دو نکته شایان توجه است:

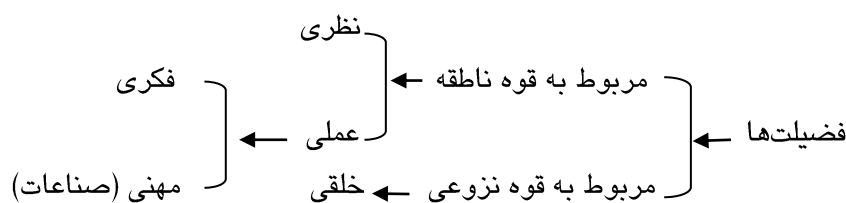
اول این‌که فارابی در «التنبیه علی سبیل السعاده» نامی از سعادت قصوی نمی‌برد، ولی در آغاز «تحصیل السعاده» اشاره می‌کند که هدف از بحث، یافتن اموری است که سعادت دنیا و قصوی را فراهم می‌کنند، (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۱۹) البته فارابی در این‌جا تفاوتی در تعریف یا چگونگی دستیابی سعادت دنیا و قصوی نمی‌گذارد، اما در «السیاسه المدنیه» سعادت قصوی را بالفعل شدن عقل بالقوه (السیاسه ۵۵) و یا اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌داند. (همان، ۳۵). از ملاحظه این تعریف، چنین برمی‌آید که تفکیک سعادت دنیا و قصوی از دیدگاه فارابی هیچ اشاره‌ای به اختلاف ماهوی آن دو و یا تفاوت راه دستیابی آنها ندارد. سعادت به طور مطلق از رهگذر فضائل به دست می‌آید و بدون آنها هیچ سعادت در کار نیست.

دوم، این‌که مرزبندی واضح و آشکاری که امروزه بین اخلاق (Ethics) و سیاست (Politics) هست، در آثار فارابی وجود ندارد. البته پیش از فارابی، افلاطون هم تمایز آشکاری بین بحث‌های اخلاق و سیاست نمی‌گذارد. در این دیدگاه جامعه یک نظام ارگانیکی است که سعادت یا شقاوت آن بر سعادت و شقاوت اجزایش، که همان افراد انسانی‌اند، اثر می‌گذارد و سعادت و شقاوت اجزاء نیز بر کل جامعه تأثیر می‌گذارد. بدین ترتیب مباحث مربوط به سعادت فرد و جامعه تحت عنوان واحد علم مدنی یا علم انسانی مورد بحث قرار می‌گیرد. البته ارسطو ضمن اذعان به وحدت ماهوی غایت علم اخلاق و علم سیاست که همان سعادت است، مباحث مربوط به

هریک را جداگانه آورده است. (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۱۴)  
 شاید یکی از دلایل کسانی که فلسفه عملی فارابی را بیشتر افلاطونی می‌دانند همین است که وی هم مانند افلاطون و برخلاف ارسطو مباحث اخلاق و سیاست را از هم جدا نمی‌کند.  
 اینک به توضیح انواع فضیلت‌ها که برای سعادت فرد یا جامعه لازمند می‌پردازیم.

### انواع فضیلت‌ها

فارابی دو تقسیم برای انواع فضیلت‌ها دارد یکی دوگانه و دیگری چهارگانه. فضیلت‌ها دو دسته‌اند: خلقی و نطقی. فضیلت‌های نطقی مربوط به قوه ناطقه انسان است، مثل حکمت و... و فضیلت‌های خلقی مربوط به میل و اراده (قوه نزوعی) آدمی است، مثل عفت... (فارابی، فصول منتزعه: ص ۳۰)  
 وی در تقسیم‌بندی دیگری می‌گوید:  
 امور لازم برای سعادت چهار چیز است: فضیلت‌های نظری، فکری، خلقی و صناعات عملی. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۱۹)  
 البته منظور فارابی از صناعات عملی همان فضیلت عملی مربوط به حرفه‌های مختلف است. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۶۷)  
 این دو تقسیم را نباید متخالف دانست، زیرا در واقع فارابی می‌خواهد فضیلت‌ها را چنین تقسیم کند. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۲۸)



### فضیلت‌های نظری

«فضیلت‌های نظری از سنخ ادراک عقلی و یقینی موجودات است» (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۱۹) یعنی حالاتی هستند که نفس به وسیله آنها می‌تواند حقیقت را بشناسد. (ارسطو،

۱۳۷۸: ص ۲۱۰) اما چون انواع مختلفی از موجودات وجود دارند، بطور طبیعی انواع مختلف فضیلت نظری داریم.

نکته مهم دیدگاه فارابی این است که اصل و اساس ادراکات عقلی علوم اولیه‌ای هستند که آدمی بدون هیچ بررسی و جست‌وجویی می‌تواند آنها را دریابد و این علوم اصل و اساس منظومه معرفتی انسان را تشکیل می‌دهند. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۲۰) در واقع هرکس که فطرت و سرشت سالمی دارد، این معقولات را به صورت کلی و یقینی درک می‌کند و از این روی اینها را علوم مشهوره یا اوائل متعارفه هم می‌نامند. (همان: ص ۲۶۱)

ارسطو به نیرو و قوه‌ای که انسان با آن قادر به درک علوم مشهوره است، عقل شهودی (نوس) می‌گوید؛ زیرا معلومات خود را از راه برهان به دست نمی‌آورد و با شناخت علمی و حکمت متفاوت است. (ارسطو: ص ۲۱۸)

فارابی این نیروی ادراکی بدیهیات را که نخستین مرتبه از فضیلت‌های نظری است، عقل نظری نامیده، و چنین تعریف می‌کند: «قوه‌ای است که به صورت طبیعی و بدون بحث و استدلال، علم یقینی به مقدمات کلی و ضروری که مبادی علوم‌اند، در اختیار آدمی می‌گذارد». (فارابی، فصول منتزعه: ص ۵۰)

اما تردیدی نیست که گستره این علوم مشهوره و متعارف، به اندازه‌ای نیست که بتواند موجودات عالم را معلوم و معقول ساخته، انسان را به فضیلت‌های نظری بیاراید. از این روی آدمی باید بکوشد، براساس منطق، که خود دستاورد همین علوم متعارف است (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۶۲) دانسته‌های عقلی خود را گسترش دهد و به فضیلت علم آراسته شود. مراد از علم یا به گفته ارسطو شناخت علمی (ارسطو: ص ۲۱۱) ادراک قطعی و استدلالی چیزهایی است که هویتی مستقل از اختیار انسان دارند و مصنوع آدمی نیستند. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۵۱) بدین ترتیب مجموعه گوناگونی از موجودات متعلق علم و شناخت علمی قرار می‌گیرند. از علل اولی گرفته تا عدد و جسم و کمال آدمی همگی موضوع بحث و بررسی استدلالی‌اند و در زمره علوم به شمار می‌آیند. (فارابی، همان: ص ۵۱)

بدین ترتیب بخش عمده‌ای از فضیلت‌های نظری از راه علوم مختلف حاصل می‌شود. فارابی در خصوص معرفی علوم مختلف کتاب خاصی نگاشته است، اما در لابه‌لای آثار اخلاقی خود هم به اجمال به آنها اشاره دارد. علوم اصلی که وی

برمی‌شمارد، عبارت است از: علم‌التعالیم، علم‌الطبیعه و علم‌ماوراءالطبیعه و العلم‌المدنی یا العلم‌الانسانی.

مراد از علم‌التعالیم، ریاضیات است که با حجم و اندازه سر و کار دارد و علم‌الطبیعه یا طبیعیات هم به شناسایی موجودات و علل طبیعی آنها می‌پردازد و ماوراء‌الطبیعه یا حکمت به شناسایی مجردات و مبادی اولی یا علل دورتر امور طبیعی می‌پردازد. (همان: ص ۵۲) سرانجام علم‌مدنی یا انسانی که کار آن شناخت کمال آدمی است، شناسایی خیر و کمالی که انسان‌ها استعداد به دست آوردن آن را دارند. علم‌مدنی یا انسانی از رهگذر اصول و مبادی عقلی به شناسایی سعادت آدمی، و مؤلفه‌هایش که همان فضیلت‌هاست و نیز موانع آن که رذیلت‌هایند می‌پردازد.

فارابی تصریح دارد که شناسایی سعادت از رهگذر عقل نظری صورت می‌گیرد و مربوط به قوه نظری عقل است. (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۷۳)

در این‌جا بیان دو نکته لازم است، یکی این که تصویر فارابی از علم به تبع کسانی مانند افلاطون کاملاً عقلی است، حتی علم طبیعی هم که امروز به تصور ما ماهیت تجربی دارد، در تلقی فارابی کاملاً نظری است و براساس ادراکات بدیهی و عقلی و با توسل به برهان‌های منطقی حاصل می‌شود. بدین ترتیب طبیعیات هم مانند ریاضیات یک علم نظری و عقلی است و تفاوت آنها فقط در موضوع مورد بحث است. احتمالاً فارابی هم مانند افلاطون ادراک حسی را یقینی نمی‌دانست و از این روی نقشی برای آن در علم طبیعی که مجموعه نظام‌مندی از باورهای یقینی درباره طبیعت است، در نظر نگرفت.

به هر حال، هرچند این تصور از علم طبیعی امروزه مدافعان برجسته‌ای ندارد، اما این موضوع به بهای دست‌کشیدن از یقین در علم طبیعیات حاصل شده است و این بهایی است که فارابی مایل به پرداخت آن نیست.

دوم، این که این علوم چهارگانه نظری همگی متعلق به چیزی هستند که اختیار و اراده آدمی در خلق و ایجاد آنها نقشی ندارد و از این روی به گونه‌ای هستند که فقط شأنیت معلوم شدن دارند و هرگز مورد عمل نیستند، برخلاف علوم عملی که متعلق آنها علاوه بر معلوم شدن به وسیله انسان موجودیت هم می‌یابند. در علوم نظری نقش انسان فقط فاعل شناساست، اما در علوم عملی، شناسایی مقدمه ساختن و تحقق بخشیدن به چیزی است که معلوم می‌شود و در واقع کمال علم عملی، این است که



مورد عمل قرار می‌گیرد و در غیر این صورت باطل است. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۵۴) در این که ریاضیات، طبیعیات و الهیات نظری‌اند و هدف از علم به آنها فقط شناسایی موضوع آنهاست، جای تردید نیست؛ اما علم مدنی یا انسانی چگونه می‌تواند نظری باشد؟ موضوع علم مدنی سعادت انسان و فضیلت‌های لازم برای به دست آوردن آن است. شناسایی سعادت که غایت علم مدنی است، با شناسایی اعداد و اندازه‌ها و قوانین حاکم بر آنها یا حتی با شناخت خداوند و علل دورتر موجودات طبیعی تفاوت دارد.

ما سعادت را می‌شناسیم تا بتوانیم آن را برای خود ایجاد کنیم. بدین ترتیب به نظری‌رسد علم مدنی جزء علوم عملی است. اما فارابی پاسخ می‌دهد که آنچه علم مدنی در صدد آن است، شناسایی کلی و عقلی سعادت است و چنین معلومی که کلی و بدون عوارض مشخص کننده وجودی است، هرگز نمی‌تواند به وسیله انسان وجود یابد. آنچه در علم مدنی معلوم می‌شود، فقط صورت کلی سعادت و فضیلت‌هاست، مثلاً این که سخاوت یا عفت چیست و چنین چیزی، تا با عوارض خاصی مثل مکان، زمان، اندازه و... همراه نشود، موجود نمی‌شود. سخاوت یا عفتی که به وسیله انسان محقق می‌شود، فردی از آن کلی است و تا عوارض فردی آن معلوم نشود، نمی‌تواند به اختیار انسان موجود شود. پس قوه‌ای درآمدی باید باشد تا افزون بر قوه نظری که صورت کلی سعادت و فضیلت‌ها را مشخص می‌کند، عوارض و مشخصه‌های فردی آن را هم معلوم کند تا به وسیله آدمی قابل حصول گردد.

به نظر می‌رسد، دیدگاه فارابی در خصوص علم مدنی، متفاوت از دیدگاه ارسطو است؛ زیرا ارسطو تأمل و استدلال در حوزه امور انسانی را مربوط به حکمت عملی می‌داند و تصریح می‌کند که حکمت عملی هم با کلیات سر و کار دارد و هم با جزئیات. (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۲۲۲) اما در نظر فارابی علم مدنی یا انسانی جزء علوم نظری است و از فضیلت‌های عقل نظری است و علوم نظری به طور کلی نمی‌توانند چگونگی ایجاد چیزی و از جمله خود همین فضیلت‌های نظری را به ما بیاموزند. (فارابی، ۱۴۱۳: صص ۱۴۳ تا ۱۵۰)

### فضیلت فکری

قوه فکری یا تروی، توانایی ارائه راهکارهای لازم برای رسیدن به اهداف و غایات مورد نظر را دارد. در واقع این قوه است که عوارض فردی و چگونگی تحقق و

فعلیت غایات مورد نظر را مشخص می‌کند و راه را برای تحصیل آنها هموار می‌سازد. البته این قوه تنها توانایی یافتن ابزارهای مفید و سودمند برای تحقق یک غایت را دارد؛ بنابراین حالت دوسویه‌ای دارد و می‌تواند هم برای تحصیل غایات خوب به کار گرفته شود و هم برای تحصیل غایات بد. راهکارهای به دست آمده نیز، به تبع غایتی که دارند، موصوف به خوبی و بدی می‌شوند. (همان: ص ۱۵۰)

آدمی می‌تواند با استفاده از این قوه راهکارهای آراستگی به فضائی مانند علم، عفت، شجاعت و... دریابد و نیز می‌تواند با بهره‌گیری از این قوه اهداف پلید خود را عملی سازد. فکر یا رویه تنها معطوف به یافتن وسائل لازم برای غایات است و درباره نیک و بد غایات تأمل نمی‌کند. در واقع آدمی اول غایتی را برمی‌گزند و بدان اشتیاق می‌یابد و سپس فکر و رویه می‌کند. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۵۶)

در دیدگاه فارابی قوه فکری به تنهایی نمی‌تواند فضیلت به حساب آید، زیرا ممکن است، در جهت اهداف پلید به کار گرفته شود، بلکه این توانایی در صورتی فضیلت است که در خدمت تحقق بخشیدن به غایات نیک یا فضائل باشد.

فضیلت فکری آن است که آنچه را برای تحقق یک غایت نیک مفید است، استنباط کند، اما آن قوه یا توان فکری که آنچه برای تحقق یک غایت بشر مفید است، دریابد، فضیلت فکری نیست، بلکه باید نام دیگری بر آن گذاشت. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۵۱)

این نیرو بسته به نوع غایتی که دارد، به صورت‌های گوناگون پیدا می‌شود، مثلاً کسی ممکن است، توانایی زیادی در یافتن ابزار مناسب برای به دست آوردن غایات نظامی داشته باشد، بنابراین چنین کسی فضیلت فکری نظامی یا جهادی دارد. (همان: ص ۱۵۳)

همین‌طور در موارد دیگر و آن کس که قدرت زیادی در یافتن راه‌های حصول خیر عمومی جامعه دارد، دارای نیروی فکری سیاسی و مدنی است و اگر بتواند راه‌های حصول خیر عمومی را به صورت دراز مدت و پایدار دریابد، چنین قدرتی بیش از هر چیز به قدرت قانونگذاری شبیه است. (همان: ص ۱۵۲)

### فضیلت مهنی یا صناعی

این نوع فضیلت نیز مربوط به قوه عملی ناطقه است، یعنی توانایی یادگیری صناعات و حرفه‌هایی که آدمی به وسیله آنها در طبیعت دخل و تصرف می‌کند، مثل کشاورزی و پزشکی. (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۲۹) نقش این نوع فضیلت در سعادت جامعه برکسی پوشیده نیست؛ زیرا بقا و ماندگاری جامعه که شرط اساسی سعادت افراد آن

جامعه است، در گرو وجود این حرفه‌ها و تخصص‌های مختلف است. فارابی حتی دربارهٔ چگونگی آموختن این حرفه‌ها در کتابی که مربوط به سعادت است، بحث می‌کند. (همان: صص ۱۶۷-۱۶۸) اما جای این پرسش باقی است که این فضیلت‌ها چه نقشی در سعادت فرد دارند؟ آیا نمی‌توان بدون این گونه حرفه‌ها به سعادت دست یافت؟

ارسطو برخی چیزها مانند ثروت، سلامت و قدرت را به عنوان خیرهای خارجی (بیرون از روح آدمی) مؤثر در دستیابی سعادت فردی دانسته است. بدین معنا که اگر چه ثروت و سلامت و... سعادت نیستند، اما سعادت از این امور اثر می‌گیرد. خیرهای خارجی به صورت‌های مختلف می‌تواند در سعادت تأثیر داشته باشد، مثلاً طول عمر یا سلامتی زمینه‌مناسب برای فعالیت‌های نظری و اخلاقی را فراهم می‌آورد و ثروت هم به عنوان ابزاری برای فعالیت اخلاقی به کار می‌آید.

نیک بختی به خیرهای خارجی هم نیاز دارد؛ زیرا انجام دادن عمل شریف بدون در اختیار داشتن وسایل لازم ممکن نیست. ما در بسیاری از کارها از دوستان و ثروت و قدرت سیاسی استفاده می‌کنیم و اینها را همچون وسیله به کار می‌بریم. (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۳۷)

فارابی احتمالاً وقتی از تأثیر فضیلت‌های مهنی یا صنعتی، در سعادت فرد سخن می‌گوید، این گونه تأثیر گذاری را در نظر داشته است. ولی به هر حال این انتقاد بر فارابی وارد است که برخلاف ارسطو بحث کامل و مفصلی در مورد نقش خیرهای خارجی در سعادت ندارد.

### فضیلت اخلاقی

فارابی برخلاف ارسطو و حتی برخلاف رویه خود در مورد فضائل نظری، بحث مستقل و گسترده‌ای درباره فضیلت‌های اخلاقی ندارد و همین موجب شگفتی برخی از محققان شده است. (العاتی، ۱۹۹۸: ص ۲۰۶) اما از مجموع مطالبی که به صورت پراکنده در این باره می‌گوید، می‌توان تصویر روشنی از این بحث ارائه داد. برای شرح دیدگاه وی، نکاتی را بیان می‌کنیم.

۱- فضیلت خلقی مربوط به قوه نزوعی انسان است. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۳۰) قوه نزوعی، چیزی است که آدمی به وسیلهٔ آن به غایتی شوق و میل پیدا می‌کند و یا از آن گریزان و متنفر می‌شود. (همان: ص ۲۸) ظاهراً مربوط کردن فضیلت‌های اخلاقی به قوه نزوعی یا وجود تمایلات گوناگون در انسان، به معنای نادرستی اطلاق

فضیلت‌های اخلاقی بر خداوند و موجودات الوهی است که قوه میل و کشش ندارند. ارسطو با صراحت اعلام می‌دارد که توصیف خدا و موجودات الوهی به شجاعت، سخاوت، عفت و... معنایی ندارد.

وی به صورت استفهام انکاری می‌پرسد:

آیا بی‌سلیقگی نیست که خدایان را به سبب خویشترداری بستاییم در حالی که آنان از هوس‌های بد به کلی به‌دورند؟ اگر همه فضیلت‌ها را به ترتیب در نظر آوریم خواهیم دید که تصور اعمال منطبق با آنها در مورد خدایان مبتدل است و شایسته مقام آنان نیست. (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۳۹۳)

فارابی بر خلاف ارسطو هیچ تصریح و حتی اشاره‌ای به اختصاص اخلاق به انسان ندارد و تنها به بیان این نکته پرداخته است که فضیلت خلقی مربوط به قوه نزوعی است. اما آیا لازمه سخن فارابی انکار امکان توصیف خدا و عالم الوهی به ویژگی‌های اخلاقی است؟

به نظر می‌رسد، هرچند از دیدگاه فارابی قوه نزوعی آدمی زمینه پیدایش فضیلت‌های اخلاقی است، اما این نقش از آن جهت است که ظهور و بروز اراده انسان از طریق همین قوه صورت می‌گیرد. بنابراین اگر در موردی اراده حتی بدون وجود قوه نزوعی تحقق یابد آنجا بسیاری از فضیلت‌های اخلاقی امکان حضور دارند. خداوند عادل است یعنی هرگز اراده ظلم و ستم ندارد و اراده‌اش همواره موصوف به انصاف است.

البته فارابی با الهام از آموزه‌های اسلامی، معتقد به امتناع توصیف اخلاقی خداوند نیست، ولی احتمال پیش‌گفته نیز، می‌تواند دلیلی بر عدم اختصاص اخلاق به انسان باشد.

۲\_ قوه نزوعی به دو صورت زمینه ظهور فضیلت‌های اخلاقی را فراهم می‌کند؛ یکی انجام افعال نیک و دیگری حصول حالت‌های نفسانی پسندیده و خوب. آدمی با انجام کارهای ستوده در صورتی که از روی آگاهی و به انتخاب خود باشد متصف به فضیلت اخلاقی می‌شود. کسی که راست می‌گوید، دارای فضیلت اخلاقی است و آن‌که دروغ می‌گوید، دارای رذیلت اخلاقی است. اما تحلیل منشأ و اساس افعال آدمی نشان می‌دهد که وجود برخی حالت‌های نفسانی به فرایند انجام این افعال، سرعت و سهولت خاص می‌بخشند. مثلاً کسی که روحیه شجاعی دارد، بدون دشواری می‌تواند در حین جنگ تصمیم‌های شجاعانه‌ای بگیرد و ثبات و استواری نشان دهد. براین اساس است که بیشتر بحث‌های اخلاقی فارابی و فیلسوفان دیگر معطوف به عوارض

نفس به‌ویژه عوارض ثابت و پایدار که به راحتی قابل زوال نیست و در اصطلاح به آنها ملکه می‌گویند، می‌شود. (فارابی، ۱۴۱۳: صص ۲۳۲ - ۲۳۵)

بدین ترتیب فضیلت‌های اخلاقی همان هیأت‌های نفسانی ثابت (ملکات) هستند که منشأ صدور سهل و روان افعال نیک می‌شوند. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۲۴)

۳\_ پرسشی که پیش می‌آید، این است که این ملکات نیک چگونه در نفس آدمی به وجود می‌آیند؟ این پرسش را می‌توان چنین بیان کرد که آیا فضیلت‌های اخلاقی اصلاً فطری و جزء سرشت انسانند، یا اکتسابی هستند؟

پاسخ فارابی، بی‌تردید این است که آنچه به صورت فطری در انسان‌ها وجود دارد استعداد و آمادگی یافتن فضیلت‌های اخلاقی است، ولی فعلیت بخشیدن این فضیلت‌ها دستاورد تلاش خودانسان است.

اخلاق به‌طور کلی چه نیک و چه زشت، اکتسابی است و آدمی می‌تواند در صورت وجود طبیعی، برخی از ویژگی‌های اخلاقی آن را تغییر دهد. (همان، ۱۴۱۳: ص ۲۳۵)

البته تردیدی نیست که برخی آدم‌ها به صورت طبیعی و وراثتی بعضی ویژگی‌های اخلاقی را دارند، اما مهم این است که این ویژگی‌ها تا آنجا که اراده و اختیار آدمی در نگهداری یا اصلاح آنها سهیم است، متصف به فضیلت اخلاقی شده و مورد ستایش‌اند. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۳۱)

اهمیت این مسأله که آیا برخی ویژگی‌های اخلاقی طبیعی و ناگزیر غیرقابل زوال است یا همه غیرطبیعی و اکتسابی است، چنانکه فارابی آن را جزء مسائل اختلافی افلاطون و ارسطو مطرح می‌کند و در کتاب معروف خود (الجمع بین رأی الحکیمین) که برای نشان‌دادن سازگاری آرای افلاطون و ارسطو نوشته است، می‌کوشد تا وجه جمعی برای اختلاف ارسطو و افلاطون در این مسأله بیابد. وی تأکید می‌کند، اصولاً مفهوم اخلاق طبیعی متناقض است، زیرا فضیلت اخلاقی اشاره به سعی و تلاش انسان دارد، در حالی که مفهوم طبیعی بودن چیزی، اشاره به اختیاری نبودن آن دارد. (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۹۵)

وی سپس این مسأله را به میان می‌آورد که اگر فضائل اخلاقی از اساس کسبی هستند یا دست کم حفظ آنها در گرو سعی و تلاش آدمی است، پس چگونه می‌توان آنها را کسب یا حفظ کرد؟

پاسخ فارابی این است که این کار از راه عادت دادن نفس بدست می‌آید. آدمی با تکرار اعمال شجاعانه، روحیه شجاعت را در نفس خود ایجاد می‌کند، البته بدون روحیه شجاعت، انجام اعمال شجاعانه ممکن، ولی بسیار دشوار است، ولی برای

دستیابی به ملکه شجاعت راهی غیر از انجام مکرر کار شجاعانه نیست. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۳۰)

بدین ترتیب، افعال اخلاقی در نظر فارابی عناصر لازم برای ایجاد فضیلت‌های اصلی اخلاقی است؛ اما پس از به دست آمدن ملکات نفسانی، آنها منشأ صدور سهل و بدون تفکر افعال اخلاقی می‌شوند.

۴\_ اما این‌که فضیلت‌های اخلاقی یا ملکات نیک چگونه چیزی هستند؟ کمال اخلاقی که می‌توان آن را کمال نفس هم نامید چگونه است؟ فارابی این مسأله را از رهگذر مقایسه کمال و سلامت نفس و کمال و سلامت جسم، توضیح می‌دهد. این تصور که نفس هم مانند جسم گاهی در حالت سلامت و گاهی در حالت بیماری است، در اصل یکی از مشخصه‌های اخلاقی یونانی است. افلاطون و به تبع او زکریای رازی از مفهوم طب روحانی در برابر طب جسمانی استفاده کرده‌اند. فارابی هم از این مشابهت بهره گرفته و می‌گوید:

« همانا کمال اخلاقی انسان و حالت‌های ایجاد کننده آن مثل کمال جسمانی آدمی و حالت‌های به وجود آورنده آن است. کمال بدن انسان به این است که صحیح و سالم باشد، به این معنا که اگر سالم است از آن نگهداری شود و اگر نیست درصدد سلامت آن برآییم. اما آنچه موجب سلامت بدن است، اعتدال و میانه روی در غذا، کار و... است و همین‌طور آنچه موجب سلامت اخلاقی است، اعتدال و میانه روی در افعال و امور است. اگر فعلی خارج از حد اعتدال باشد، نمی‌تواند خلق جمیل یا فضیلت اخلاقی فراهم آورد. » (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۳۸)

بدین ترتیب فارابی هم نظریه حد وسط ارسطو را به عنوان معیاری برای تشخیص فعل درست که می‌تواند منشأ حصول ملکه اخلاقی نیک گردد، پیش می‌کشد. مفهوم حد وسط نیاز به توضیح دارد و از این روی فارابی به دو کاربرد متفاوت این واژه اشاره می‌کند. یکی حد وسط فی‌نفسه است که مانند وسط بودن عدد ۶ برای اعداد ۲ و ۱۰ است. این نوع حد وسط ثابت و دائمی است و هرگز کم و زیاد نمی‌شود اما حد وسط اضافی یا قیاسی بسته به عوامل مختلف تأثیرگذار دستخوش تغییر کمی و کیفی می‌شود. مثلاً حد وسط غذا خوردن برای انسان مقدار ثابتی نیست و در زمان‌ها، مکان‌ها و یا موقعیت‌های مختلف از نظر کمی و کیفی متغیر است. این نوع از حد وسط را باید با لحاظ عوامل گوناگون محیط بر آن تعیین کرد.

فارابی تصریح می‌کند که مراد از اعتدال و میانه روی در افعال اخلاقی، حد وسط اضافی و قیاسی است و بنابراین آنچه برای کسی در شرایط خاص متوسط و خوب

است، ممکن است، برای دیگری یا برای همان کس در شرایط متفاوت خروج از اعتدال و بد به حساب آید. (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۳۷)

بدین ترتیب وی نیز مانند ارسطو می‌کوشد تا با تطبیق معیار حد وسط، خوب و بد بسیاری از افعال و حالات نفسانی را مشخص کند. مثلاً عفت حد وسط بین شره (زیاده‌روی در ارضاء شهوات) و بی‌احساسی (عدم انگیزش شهوانی) است و البته کمیت یا کیفیت آن به تبع متغیرهای مختلف محیطی عوض می‌شود. فهرست فارابی از مجموعه این فضائل و رذائل تقریباً مشابه فهرست ارسطو است. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۴۱) مقایسه کنید با راس، (Ross.1995: p.210)

۵\_ هر فضیلت حد وسط دو رذیلت است، پس در برابر هر فضیلت دو رذیلت وجود دارد. بنابراین کسی که درصدد اصلاح اخلاق خود است، ابتدا باید دریابد که خلق زشت وی حاصل چه نوع خروج از اعتدالی است؟ آیا مثلاً در انجام کارهای شجاعانه زیاده‌روی کرده و گرفتار رذیلت تهور شده است یا کوتاهی کرده و به رذیلت جبن گرفتار شده است. شناخت نوع رذیلت نفسانی به آدمی امکان می‌دهد تا از طریق تکرار و تمرین طرف مقابل به حالت اعتدال برسد. مثلاً کسی که متهور است با تقلید از فرد ترسو و خودداری از اعمال شجاعانه به سوی اعتدال حرکت می‌کند و برعکس آن که ترسو است با انجام اعمال شجاعانه و تقلید از فرد متهور به حالت اعتدال می‌رسد. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۲۴۴)

از مجموع آنچه گذشت معلوم می‌شود که فضیلت اخلاقی از جنس فضیلت نظری و مربوط به قوه عقل نظری نیست، بلکه از سنخ گرایش‌های پایدار نفسانی است که روی به سوی اعتدال و گزینش حد وسط دارد.

فارابی درباره ترتیب فضیلت‌ها معتقد است که اول فضیلت نظری است؛ زیرا شناخت سعادت آدمی که گام نخست برای رسیدن به آن است، بر عهده علم انسانی است که یک فضیلت نظری است. پس از آن نوبت فضیلت فکری است تا راه‌های مناسب برای تحصیل سعادت را که علم انسانی شناسایی کرده است، دریابد و سرانجام فضیلت اخلاقی که نفس را به پیمودن راه شناسایی شده توسط قوه فکری، وادارد.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که فضیلت‌های مختلف، مؤلفه‌های اصلی سعادت فردی و اجتماعی‌اند و بدون آنها امکان دستیابی به سعادت نیست. در واقع فارابی از دیدگاهی درباره سعادت دفاع می‌کند که امروزه در فلسفه اخلاق معاصر به نام دیدگاه غایت‌جامع (inclusive end) معروف است. این دیدگاه سعادت را مفهومی

می‌داند که منحل به فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی است.

در برابر این دیدگاه نظریه غایت عقلانی (intellectual end) است که سعادت را تنها نظرکردن یا تأمل عقلی می‌داند. این نظریه حتی فضیلت‌های اخلاقی را تنها در حد آماده سازی مقدمه برای به دست آوردن فراغت و آرامش ذهنی برای شهود حقایق می‌پذیرد و برای آنها اصالت قائل نیست.

دیدگاه ارسطو تا حدی مبهم است و شرح دهندگان وی درباره این‌که او سعادت را غایتی جامع می‌داند یا غایتی عقلانی، اختلاف دارند. (Kenny, 1992, pp.31-35) اما فارابی با صراحت و بدون ابهام، تفسیری جامع از سعادت دارد و فضیلت‌های اخلاقی را جزء اصلی آن به شمار می‌آورد. بنابراین بسیار شگفت‌انگیز است که دی‌بور که به عنوان مورخ فلسفه معروف است، سخنی کاملاً خلاف از فارابی نقل می‌کند و براساس آن وی را متهم به تفسیر عقلانی و صوفیانه از سعادت می‌نماید که نقشی برای اعمال و افعال اخلاقی قائل نیست. دی‌بور می‌گوید فارابی معتقد است اگر کسی مطالب فلسفی ارسطو را بداند، ولی به اقتضای آن عمل نکند، بهتر است از آن‌که به آنها عمل کند، ولی به مطالب فلسفی مذکور جاهل باشد. (ر.ک: العاتی، صص ۱۹۹۸، ۲۲۲)

اما این سخن کاملاً برخلاف دیدگاه فارابی و نیز برخلاف تصریح وی در این مسأله است. فارابی می‌گوید:

اگر دو نفر باشند. که یکی عالم به مطالب مختلف ارسطو است، منطقی، الهیات، طبیعیات و اخلاق را می‌داند؛ اما رفتاری برخلاف فضیلت دارد و دیگری بی‌آن‌که علوم مذکور را بدان رفتاری موافق فضیلت دارد، دومی بیشتر سزاوار عنوان فیلسوف است تا اولی که رفتاری ناپسند دارد. (فارابی، فصول منتزعه: ص ۱۰۰)

در واقع فارابی با گنجاندن فضیلت اخلاقی در میان مؤلفه‌های سعادت، خط بطلان بر تفکر کسانی چون دی‌بور کشیده است. (العاتی، ۱۹۹۸: صص ۲۰۰-۲۲۴)

۶\_ فارابی بین تعلیم و تأدیب فرق می‌گذارد.

تعلیم ایجاد فضیلت‌های نظری در میان شهروندان است و تأدیب راهی برای ایجاد فضیلت‌های اخلاقی و صناعات عملی در میان شهروندان است. (فارابی، ۱۴۱۳: ص ۱۶۵)

تعلیم فقط از راه سخن و گفت و گو صورت می‌گیرد، در حالی که تأدیب علاوه بر قول به فعل هم نیاز دارد. گاهی تنها وعظ و سخن برای ترغیب به انجام فضیلت‌های اخلاقی یا آموزش حرفه‌های مختلف کفایت نمی‌کند و باید با اجرای سیاست‌های عملی مانند تشویق و تنبیه انگیزه‌های افراد را معطوف به فضیلت‌های



مذکور ساخت. بدین ترتیب کسانی که سودای سعادت دیگران را دارند به ویژه حاکمان باید علاوه بر وعظ و نصیحت سیاست‌های اجرایی مناسب را اتخاذ کنند. اینک که به اختصار نظریه سعادت فارابی را توضیح دادیم، باید گفت که فارابی بی‌تردید آموزه‌های مختلفی را از افلاطون، ارسطو و حتی اثولوجیای فلوطین (کتابی که فارابی و بسیاری از فیلسوفان مسلمان به غلط آن را نوشته ارسطو می‌دانستند) گرفته است، اما نمی‌توان اندیشه‌های وی را تکرار آموزه‌های یونانیان دانست، اندیشه‌ی وی در همه‌ی جوانب فکر فلسفی چنان اصیل و بدیع است که می‌توان گفت: وی آغازگر دوره‌ی جدیدی در فلسفه است که می‌توان آن را دوره‌ی فارابی نامید. اندیشه‌های وی به وسیله‌ی کسانی مانند سجستانی، عامری و... رواج و گسترش یافت. (Netton, 1999: p.1) بدین ترتیب گزاف نیست که وی را در قیاس با ارسطو، معلم ثانی نامیده‌اند. نظریه سعادت فارابی به رغم نظم و نسق خوب و قوتی که دارد، اشکالات مهمی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

### جایگاه ایمان

ایمان به خداوند، معاد و نبوت اساس حیات دینی است و حیات دینی جوهر سعادت و رستگاری انسان است. هر تحلیلی از سعادت باید نقش حیات دینی و اساس آن یعنی ایمان را در سعادت، لحاظ نماید. اینک این پرسش مطرح است که ایمان در کدام یک از فضیلت‌های چهارگانه فارابی که سازنده سعادتند قرار می‌گیرد؟ بی‌تردید شناخت وجود خداوند و یا شناخت معاد یا نبوت به عنوان حقیقت‌های غایی عالم هستی از دیدگاه فارابی فضیلت نظری است، اما آیا ایمان را می‌توان فقط شناخت علمی یا برهانی خدا و دیگر حقایق غایی دانست؟

ایمان هرچند در متن خود شناخت خداوند را دربر می‌گیرد، اما چیزی بیش از شناخت محض خداوند است و تمام لایه‌های وجود انسان اعم از عقل و احساس را فرامی‌گیرد. ایمان تسلیم شدن جان آدمی با تمام ابعاد وجودیش در برابر خداوند است.

تحلیل ایمان به عنوان یک فضیلت نظری تحلیل کل براساس مشخصه‌ی جزء آن است. پس پرسش هنوز باقی است که ایمان دینی چه نقشی در ساختار ترکیبی سعادت دارد؟

ایمان یک فضیلت فکری یا عملی (مهنی) نیست و تنها احتمالی که باقی می‌ماند

تصویر آن به عنوان یک فضیلت اخلاقی است.

اما اگر مانند فارابی فضیلت اخلاقی را براساس مفهوم حد وسط تعریف کنیم ایمان حد وسط چیست؟ اگر مثلاً شجاعت چون حد وسط ترس و تهور است، فضیلت به حساب می‌آید، ایمان چگونه می‌تواند فضیلت باشد؟ برای آنکه ایمان را در مجموعه فضائل قرار دهیم دو راه پیش روی داریم یکی این‌که فضیلت اخلاقی را محدود به حد وسط نکنیم و دیگر این‌که نوع دیگری از فضیلت به نام فضیلت دینی را هم به مجموعه فضائل اضافه کنیم.

به نظر می‌رسد ایمان فضیلتی متفاوت از فضائل دیگر است، ایمان در عرض فضیلت‌های اخلاقی یا نظری نیست، بلکه آنها را تحت پوشش خود قرار می‌دهد و از این روی باید حساب خاصی برای آن باز کرد.

### جایگاه حد وسط

فارابی به تبع ارسطو معیار فضیلت اخلاقی را حد وسط می‌داند، اما آیا در مورد تمام فضیلت‌ها می‌توان این معیار را صادق دانست؟ به نظر می‌رسد، گاهی زیاده‌روی در چیزی بیش از رعایت حد وسط آن ارزش اخلاقی دارد. به عنوان مثال در مقوله صدق و راستگویی یا درستکاری رعایت حد وسط چگونه است؟

لورنزو والا (Lorenzo Valla) یکی از منتقدان ایتالیایی ارسطو در قرن پانزدهم می‌گوید: «آیا بهتر نیست که بی‌نهایت حکمت داشته باشیم و هیچ حماقت نداشته باشیم» وی حتی با استناد به آیه‌ای از انجیل، گاهی حد وسط را ردیلت می‌داند. (Becker, 2001, p.492)

تردید نیست که حد وسط در موارد متعددی فضیلت به حساب می‌آید و ارزش اخلاقی مثبت دارد، اما نمی‌توان آن را به عنوان معیار کلی ارزش‌های اخلاقی دانست، به ویژه در مورد فضیلت‌هایی که انسان در ارتباط با خداوند می‌یابد مثل عبودیت، تقوا و دلدادگی به خداوند. در این‌گونه موارد آدمی هرچه توان دارد باید بکوشد.

### جایگاه نیت

یکی از مشکلات فراروی نظریه سعادت فارابی روشن نبودن جایگاه نیت در آن است. پرسش این است که آیا اگر کسی مثلاً برای شهرت، ملکه راستگویی را در نفس خود حاصل نماید، با آن‌که همین ملکه را برای مطلوبیت ذاتی خود راستگویی حاصل

کرده است، ارزش اخلاقی یکسانی دارد؟

چه تحلیلی از تفاوت این دو در دیدگاه فارابی می‌توان داشت؟ به نظر می‌رسد نه تنها افعال و جوه مختلف دارند و براساس نیت‌های متفاوت صورت می‌گیرند، بلکه ملکات نفسانی هم چنین‌اند. بنابراین باید چیزی عمیق‌تر از ملکات نفسانی جست‌وجو کرد که منشأ تفاوت دو فردی می‌شود که یکی برای شهرت، خود را به روحیه شجاعت آراسته است و دیگری برای ارزش ذاتی شجاعت یا برای تقرب به خداوند، خود را به آن می‌آراید.

نیت در آموزه‌های دینی نقش اساسی دارد که متأسفانه در اخلاقی یونانی و حتی در میان فیلسوفان اخلاق مسلمان مانند فارابی بهای لازم به آن داده نشده است. بدین ترتیب به نظر می‌آید نظریه سعادت فارابی حرف‌های خوبی برای آموختن دارد، اما نمی‌تواند به عنوان تحلیلی کامل از سعادت انسان به حساب آید.

## منابع

- ۱\_ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۸.
- ۲\_ العاتق، ابراهیم، «الانسان فی فلسفة الفارابی»، بیروت، دارالنبوغ، ۱۹۹۸.
- ۳\_ فارابی، ابونصر، «تحصیل السعاده» در «الأعمال الفلسفیه»، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمتأهل، ۱۴۱۳.
- ۴\_ \_\_\_\_\_، «التنبیه علی سبیل السعاده» در «الأعمال الفلسفیه»، همان
- ۵\_ \_\_\_\_\_، کتاب السیاسه المدنیه، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران، المکتبه الزهراء، ۱۳۶۶.
- ۶\_ \_\_\_\_\_، الجمع بین رأیی الحکیمین، تحقیق: البیر نصیر نادر، تهران، المکتبه الزهراء، ۱۴۰۵.
- ۷\_ \_\_\_\_\_، فصول منتزعه، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران، المکتبه الزهراء، ط ۱۴۰۵.
- ۷\_ فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، جمعی از مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج اول، ۱۳۷۲.

- 1\_ Fakhry Majid, *Ethical Theories in Islam*, (Netherlands: Brill, 1991)
- 2\_ Sherman, Nancy "excellence" in Lawrence C.Becker and charlotte B.Becker,(eds), *Encyclopedia of Ethics*, Blackwell, 2001.
- 3\_ Black, Debarah L., "Al-farabi", in seyeyed Hossein Nasr and Oliver Leaman,(eds.) *History of Islamic Philosophy*1996.
- 4\_ Netton, Ian Richard, *Al-farabi and His School*, curzon, 1999.
- 5\_ Ross, David, *Aristotle*, Routledge, 1995.
- 6\_ Urmson, J.L. *Aristotle's Ethics*, Oxford, 1988.
- 7\_ Kenny, Anthony, *Aristotle on the perfect life*, Oxford, 1992.