

Al-Farabi's Social Approach to Moral Virtue

Hosein hajmohamadi ¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

Research Article



Abstract

The present study investigates the conditions of possibility for attaining moral virtue from al-Farabi's perspective. The problem is this: given that the acquisition of theoretical virtues depends upon the Active Intellect and natural disposition, and since these are not equally distributed among human beings, is the realization of moral virtues and the attainment of happiness equally accessible to all? This study adopts a descriptive-analytical approach and draws upon textual evidence from al-Farabi's works, including **Siyāsa madaniyya**, **Fuṣūl muntaza'a**, and **Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila**. The findings indicate that al-Farabi's response lies in the social dimension of human existence. In his view, the human being is a political animal, and life's necessities cannot be secured in isolation. Among various political associations, only the virtuous city possesses the characteristic of compensating for natural deficiencies. What distinguishes the virtuous city is its ruler, who occupies the highest rank by nature and possesses superior theoretical and moral virtues. Al-Farabi conceives the ruler as philosopher and Imām—the intermediary through whom the effluence of the Active Intellect descends. Moral perfection operates through both instruction and upbringing. Instruction refers to the cultivation of theoretical virtues and the purification of reason, while upbringing denotes the acquisition of moral virtues through habituation in practical dispositions. Al-Farabi conceives instruction not merely as demonstrative reasoning but also as persuasion, and regards upbringing as achievable through both persuasion and compulsion. In this manner, al-Farabi resolves the tension between free will and the Active Intellect by appealing to the social dimension of human existence.

Keywords: Moral virtue, social encounter, education and upbringing, Farabi.

Received: 2026-05-19, **Revised:** 2026-07-17, **Accepted:** 2026-08-02, **Published:** 2026-08-07

 hajmohamadi, Hosein (2026). Al-Farabi's Social Approach to Moral Virtue. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 2 (39), 111 -136.

doi: 10.22034/re.2026.579006.2164

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Introduction and Problem Statement:

Al-Farabi regards human happiness (*sa'āda*) as contingent upon the realization of virtues, enumerating four distinct categories: rational (*nutqiyya*), moral/ethical (*khuluqiyya*), practical/technical (*sina'iyya*), and theoretical (*nazariyya*). There exists an underlying tension between rational virtue (grounded in knowledge) and moral virtue (the manifestation of ethical conduct)—a tension that is resolved only by recognizing “theoretical virtue” as the guiding principle and foundation for the other two. According to Al-Farabi, theoretical virtues are emanated from the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'āl*) and their attainment depends upon innate human disposition (*fitra*); hence, they are neither strictly acquired nor fully voluntary. This gives rise to a fundamental challenge: if theoretical virtue is non-voluntary, is the realization of moral virtue and ultimate happiness equally accessible to all individuals? Adopting a descriptive-analytical approach and drawing upon Al-Farabi's corpus, this study investigates the conditions of possibility for attaining moral virtue and examines how individual and social limitations are overcome within the framework of the Virtuous City (*al-Madīna al-Fādila*). While numerous scholars—such as Tabatabaei, Nazerzadeh Kermani, Davari Ardakani, Mohajernia, Sayyah, Tourani, and Haji-Hosseini—have explored Al-Farabi's political philosophy and theory of virtue from various angles, none have systematically addressed the critical dilemma of attaining theoretical virtue as the bedrock of moral virtue, nor the mechanism for rectifying innate and natural deficiencies in acquiring virtues. The present article seeks to reread and reconstruct the resolution to this problem within Al-Farabi's philosophical system.

Conceptual Framework:

1. Virtue (*Faḍīla*): Al-Farabi defines virtue as a psychic disposition (*hay'a nafsāniyya*) that inclines human beings toward noble deeds, categorizing it into rational, moral, practical, and theoretical virtues. Moral virtue, serving as the “cardinal virtue,” emerges through the habitual repetition of good actions, while theoretical virtue functions as the mediating link between contemplation and ethical character formation.

2. Volition (*Ikhtiyār*): The realization of moral virtue is actual and Problem Statement:**

Al-Farabi regards human happiness (*sa'āda*) as contingent upon the realization of virtues, enumerating four distinct categories: rational (*nutqiyya*), moral/ethical (*khuluqiyya*), practical/technical (*sina'iyya*), and theoretical (*nazariyya*). There exists an underlying tension between rational virtue (grounded in knowledge) and moral virtue (the manifestation of ethical conduct)—a tension that is resolved only by recognizing “theoretical virtue” as the guiding principle and foundation for the other two. According to Al-Farabi, theoretical virtues are emanated from the Active Intellect (*al-'Aql al-Fa'āl*) and their attainment depends upon innate human disposition (*fitra*); hence, they are neither strictly acquired nor fully voluntary. This gives rise to a fundamental challenge: if theoretical virtue is non-voluntary, is the realization of moral virtue and ultimate happiness equally accessible to all individuals? Adopting a descriptive-analytical approach and drawing upon Al-Farabi's corpus, this study investigates the conditions of possibility for attaining moral virtue and examines how individual and social limitations are overcome within the framework of the Virtuous City (*al-Madīna al-Fādila*). While numerous scholars—such as Tabatabaei, Nazerzadeh Kermani, Davari Ardakani, Mohajernia, Sayyah, Tourani, and Haji-Hosseini—have explored Al-Farabi's political philosophy and theory of virtue from various angles, none have systematically addressed the critical dilemma of attaining theoretical virtue as the bedrock of moral virtue, nor the mechanism for rectifying innate and natural deficiencies in acquiring

virtues. The present article seeks to reread and reconstruct the resolution to this problem within Al-Farabi's philosophical system.

Conceptual Framework:

1. Virtue (*Faḍīla*): Al-Farabi defines virtue as a psychic disposition (*hay'a nafsāniyya*) that inclines human beings toward noble deeds, categorizing it into rational, moral, practical, and theoretical virtues. Moral virtue, serving as the "cardinal virtue," emerges through the habitual repetition of good actions, while theoretical virtue functions as the mediating link between contemplation and ethical character formation.

2. Volition (*Ikhtiyār*): The realization of moral virtue is actualdīb*). Instruction, aimed at cultivating theoretical virtues, must be tailored to individual capacities—imparted via strict philosophical demonstration (*burhān*) for the intellectual elite, and through persuasive and imaginative methods (*iqnā'* and *takhyīl*) for the general public, who lack the capacity for abstract universal comprehension. Moral discipline is implemented through both persuasion and coercion, wherein appointed educators and moral guardians guide individuals toward happiness according to their respective communal capacities. Thus, through sound education and governance, the ruler of the Virtuous City establishes the necessary conditions for all citizens to attain moral virtue.

Conclusion:

Al-Farabi identifies happiness as the ultimate human end and positions theoretical virtue as the indispensable bridge between intellect and practice. He resolves the tension between individual agency and the transcendent Active Intellect within the social-political matrix of human life. Under the leadership of the philosopher-ruler (Imam), the Virtuous City compensates for innate individual disparities through stratified pedagogy and discipline, thereby rendering the attainment of moral virtue and ultimate happiness possible for all members of society.

مواجهه اجتماعی فارابی با فضیلت اخلاقی

حسین حاج محمدی * 

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی شرایط امکان‌پذیری دستیابی به فضیلت اخلاقی از منظر فارابی انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که از آنجا که شرایط اکتساب فضایل نظری به عنوان مقدمه تحصیل فضیلت اخلاقی در میان انسان‌ها یکسان نیستند، آیا تحقق فضائل اخلاقی و بالتبع دستیابی به سعادت برای همگان به یکسان امکان‌پذیر است؟ پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شواهد متنوع آثار فارابی مانند «سیاست مدنی»، «فصول منتزعه» و «آراء اهل المدينة الفاضلة» انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پاسخ فارابی به پرسش اصلی در بُعد اجتماعی انسان نهفته است. به باور او، انسان موجودی اجتماعی است و امور ضروری زندگی‌اش به تنهایی محقق نمی‌شود. از میان انواع نظم‌های مدنی، تنها مدینه فاضله دارای ویژگی تکمیل‌کنندگی نقائص فطری و طبیعی است. مهم‌ترین دلیل تمایز مدینه فاضله، حاکم آن است که بر اساس طبیعت در مراتب بالا قرار دارد و دارای فضیلت نظری و اخلاقی برتر است. فارابی حاکم را فیلسوف - نبی (امام) می‌داند که واسطه فیضان عقل فعال است. سازوکار فراهم‌آوری کمال اخلاقی از راه تعلیم و تربیت است. تعلیم به معنای پدیدآوردن فضائل نظری و ترکیه قوه عقل نظری است و تربیت راه ایجاد فضائل اخلاقی از طریق عادت‌دهی به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی می‌باشد. فارابی تعلیم را نه صرفاً برهانی، بلکه اقناعی نیز می‌داند و تربیت را از دو راه اقناع و اکراه حاصل می‌داند. بدین ترتیب، مسئله مطرح در پژوهش با تکیه بر بُعد اجتماعی انسان قابل حل است.

کلیدواژه‌ها:

فضیلت اخلاقی، مواجهه اجتماعی، تعلیم و تربیت، فارابی.

* استادیار، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۱۶)



مقدمه و طرح مسئله

سعادت، برترین مقصودی است که انسان طالب آن است، اما رسیدن به این مقصود، در گرو تحقق شرایطی در وجود اوست؛ شرایطی که به صورت احوال و هیئاتی در او شکل می‌گیرند و همچون وسیله‌ای برای نزدیکی به آن عمل می‌کنند. از این روی، انسان ناگزیر است به دنبال کسب اموری برآید که عامل رسیدن به سعادت‌اند، اموری که فارابی در حکمت خویش «فضایل انسانی» می‌نامد؛ بر این پایه می‌توان گفت که در حکمت فارابی، سعادت پیوندی ناگسستگی با فضیلت دارد. فارابی فضیلت را در رساله فصول منتزعه، هیئتی نفسانی می‌داند که انسان را به انجام اعمال نیک و پسندیده وامی‌دارد؛ در برابر آن، هیئتی که به ارتکاب کارهای زشت و بد می‌انجامد، رذیلت، کاستی و پستی اخلاقی نامیده می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۴). وی در کتاب «تحصیل السعاده»، دو فصل را پیرامون ویژگی‌های فضیلت نطقی (فکری) و فضیلت خلقی قرار داده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۹ و ۵۵). فضیلت نطقی شامل حکمت، عقل، زیرکی و درک خوب است و فضیلت اخلاقی شامل پرهیزکاری، شجاعت، سخاوت و عدالت (همان، ص ۳۰). اما در جای دیگر به دو فضیلت دیگر نیز اشاره کرده و در مجموع چهار نوع فضیلت را بیان می‌کند: فضیلت نطقی، فضیلت خلقی، فضیلت صناعی و فضیلت نظری (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۰-۷۱).

نخستین مرتبه، فضیلت نطقی است که ریشه در قوه نطق و تفکر دارد و سودمندترین امور را برای نیل به غایات ویژه استنباط می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). دومین مرتبه، فضیلت خلقی است که بر اثر تکرار کارهای خیر در وجود انسان پدید می‌آید و فارابی آن را «فضیلت رئیسه» می‌نامد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۳). سومین مرتبه، فضیلت صناعی است که از فضیلت نطقی سرچشمه می‌گیرد و بهترین مصنوع را می‌آفریند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۱). چهارمین مرتبه، فضیلت نظری است که به عنوان فضیلتی بنیادین برای تنظیم پیوند میان تفکر و تخلق مطرح می‌شود (همان، ص ۶۷-۶۸).

بیان فارابی در توضیح پیوند میان فضیلت نطقی (که ریشه در دانش و استدلال دارد) و فضیلت خلقی (که مظهر اخلاق و رفتار است)، حامل تعارضی است که از دل آن، ضرورت وجود فضیلت نظری به عنوان فضیلت چهارم استنباط می‌شود. او بیان می‌دارد: ۱. چگونه ممکن است قوه نطقی (که به فضیلت نطقی بدل می‌شود) آنچه را که هم‌نشین اوست، یعنی فضیلت خلقی را استنباط کند؟ زیرا در صورت هم‌نشینی این دو، فضیلت نطقی بی‌معنا می‌گردد؛ زیرا کاری از او ساخته نیست و دیگر نیازی به جستجوی قوه نطقی برای انجام فعل خیر نیست. ۲. اگر این دو فضیلت با

هم نباشند، فضیلت نطقی چگونه می‌تواند آنچه را که در ذات خود ندارد، یعنی موضوع فضائل خلقی را بشناسد و درک کند؟ این حالت نیز سبب می‌شود که قوه و فضیلت نطقی از درک فضیلت اخلاقی ناتوان ماند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۷-۶۸). این دوگانگی، بیانگر وجود چالشی در میان فضائل انسان است. اما این تعارض، از دیدگاه فارابی، به مثابه دلیلی بر ضرورت امری دیگر با عنوان «فضیلت نظری» مطرح می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۷-۶۸)، زیرا تنها با پذیرش فضیلت نظری به عنوان فضیلتی که پیوند میان تفکر و تخلق را تنظیم می‌کند، می‌توان به حل این تعارض نایل آمد و این پاسخ، اهمیت فضیلت نظری را در دستیابی به کمال انسانی آشکار می‌سازد. بنابراین، فارابی برای رهایی از این بن‌بست بیان می‌کند که باید نوع دیگری از فضیلت را به شمار آورد؛ فضیلتی که راهنما و بنیاد دو فضیلت دیگر است. این همان «فضیلت نظری» است که انسان را به سوی خیر نهایی رهنمون می‌سازد (همان).

بنابراین به نظر می‌رسد نظریه فضیلت فارابی بر دو اصل استوار است: نخست آن است که فضیلت اخلاقی، مستلزم تفکر اخلاقی است؛ بدین معنا که فرد باید در هر موقعیت خاصی، با دقت و تأمل بررسی کند که چه رفتاری خیر و شایسته است. دوم، آن است که تفکر اخلاقی خود باید بر شالوده «علم نظری» بنا شود؛ علمی که به طور کلی ماهیت خیر انسانی و سعادت حقیقی را می‌شناسد. از این رو فارابی می‌نویسد:

«تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا و مبدءا لكون الفضائل العملية والصنائع»؛
«فضیلت‌های نظری و فضیلت‌های فکری، سبب و منشأ فضیلت‌های عملی و صنایع هستند»
(فارابی، ۱۳۶۴: ۹۶).

اما این دیدگاه که اخلاق را بر شالوده شناخت عقل نظری از خیر بنا می‌گذارد، چالش مهمی را پدید می‌آورد، زیرا فارابی اکتساب فضایل نظری توسط انسان را دارای سلسله‌مراتبی می‌داند که در دستیابی به این مراتب، میان عقل فعال به عنوان منشأ فیض و فطرت انسان به عنوان بستر پذیرش فیض، تعامل برقرار است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷). او نخستین مرتبه ادراک نظری را «اولیات» می‌داند و کسب اولیات شرطی ضروری برای کسب مراتب بعدی فضایل نظری است (همان، ص ۷۷). وی بیان می‌دارد که عقل فعال عاملی است که این اصول اولیه را به اذهان انسانی افاضه می‌کند (همان). اما سوی دیگر، خاطرنشان می‌سازد که انسان‌ها دارای فطرت یکسانی نیستند؛ برخی فطرت سالم دارند و برخی دچار فطرت ناسالم اند (همان، ص ۸۲). همچنین در میان فطرت‌های سالم نیز مراتبی

وجود دارد و هر فرد فطرت‌های خاصی دارد که او را برای کسب معارف گوناگون آماده می‌سازد (همان). بنابراین، افاضه اولیات از سوی عقل فعال و تفاوت در فطرت آدمی، دستیابی به فضیلت نظری را امری غیراکتسابی و غیراختیاری می‌سازد (همان). حال پرسش این است که آیا تحقق فضائل اخلاقی و دستیابی به سعادت برای همگان به یکسان امکان‌پذیر است؟ (همان، ص ۲۳۱). این تعارض میان استناد فضیلت به عقل و اختیاری بودن اعمال اخلاقی، مسئله‌ای است که این مقاله بدان خواهد پرداخت.

سوالات و اهداف پژوهش

سوال اصلی این پژوهش واکاوی شرایط امکان‌پذیری دستیابی به فضیلت اخلاقی از منظر فارابی است. در راستای پاسخ به این سوال اصلی نیز تلاش می‌شود به سوالات فرعی ذیل پاسخ داده شود:

۱. راهبرد کلی فارابی در رفع محدودیت‌های فردی در دستیابی به کمالات فضیلت نظری چیست؟
۲. با توجه به اینکه مهمترین گونه‌شناسی فارابی از انواع اجتماع، نظریه مدینه‌های چهارگانه است، برای رفع محدودیت‌های عمومی افراد اجتماع این گونه‌شناسی چگونه قابل استفاده است؟ ۳.

سازوکارهای اصلی تکمیل نقص‌های طبیعی و فطری از منظر فارابی چیست؟

هدف این پژوهش نیز که از خلال پاسخ به مسئله درصدد دستیابی به آن هستیم کشف و توضیح سازوکاری است که از طریق آن کاستی‌های نظری افراد جامعه ترمیم شده و بستر تحقق فضیلت اخلاقی را برای افراد فراهم سازد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها و مقالات متعددی پیرامون فلسفه سیاسی فارابی نگاشته شده است که به عنوان پیشینه پژوهش قابل اشاره است، با این وجود به نظر می‌رسد خلأیی که مسئله این پژوهش حول آن شکل گرفته است، کماکان در آثار نگاشته شده وجود دارد و از این رو، این مقاله در امتداد و در عین حال با پیش‌روی نسبت به آنها سامان می‌یابد.

به عنوان مثال سیدجواد طباطبایی در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران (۱۳۷۸) با خوانش فلسفه سیاسی فارابی بر بنیاد فلسفه یونانی، فلسفه سیاسی فارابی را چیزی جز استمرار و بسط فلسفه سیاسی یونانی نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۱). قائمی نیک و پارسانیا (۱۳۹۷) در پژوهش خود با عنوان «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین»، به بررسی فرایند بازخوانی و تحول

علوم یونانی توسط فارابی پرداخته‌اند. به نظر ایشان، فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و در چارچوب الگوی مواجهه فعال با فرهنگ‌های دیگر، علوم سیاسی یونانی را بازخوانی کرده و علم مدنی متناسب با فرهنگ اسلامی را طرح‌ریزی نموده است. ایشان با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین در سه بُعد منطقی - معرفتی، وجودی - اجتماعی و تعامل بنیادین فرهنگی، چگونگی شکل‌گیری نظریات علمی را تبیین کرده‌اند. همچنین فرناز ناظرزاده کرمانی در کتاب «اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی» (۱۳۷۶) بر رویارویی فارابی با میراث یونانی و تحلیل آن توجه دارد، اگرچه موضوع تحقیق او با این مقاله بی‌ارتباط نیست، اما در این مقاله درصدد پاسخ به چالش دستیابی به فضیلت اخلاقی از سوی عموم مردم عادی در اندیشه فارابی است، در حالیکه اثر او صرفاً به توضیح توصیف‌وار و بدون ارتباط میان مولفه‌های حکمت فارابی اکتفا کرده است، به بیان دیگر، مبنا بودن فضیلت نظری نسبت به فضیلت عملی و همچنین نقش اختیار انسانی در کسب این دو فضیلت مورد توجه تبیینی او قرار نگرفته و تعارض مطرح‌شده در مقاله حاضر مبنی بر محدودشدن اختیار انسانی در کسب فضایل نظری به واسطه طبیعت و فطرت او در تعامل با عقل فعال اشاره‌ای نشده است.

داوری اردکانی در کتاب «فارابی، فیلسوف فرهنگ» به واکاوی فضایل چهارگانه از منظر فارابی پرداخته است و در پاسخ ضمنی و نه البته صریح به سوال پژوهش، بر این نکته تأکید دارد که اکتساب این فضایل برای همگان ضروری نیست (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱-۱۴۶)؛ از این رو، برخلاف این نوشتار، او به چالشی که این مقاله پیرامون اکتساب فضایل اخلاقی مطرح می‌سازد، نمی‌پردازد.

در پژوهشی دیگر، محسن مهاجرنیا سیاست و ضرورت حاکمیت را از منظر فارابی بررسی کرده و مؤلفه‌های وصول به سعادت را از دیدگاه فارابی بر می‌شمرد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۶۴-۶۷)، اما او تمرکزی بر چالش اکتساب فضیلت نظری به عنوان مبنایی برای فضیلت اخلاقی نمی‌پردازد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱-۱۱۶).

کتاب «فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت» اثر سیاح و همکاران او (۱۴۰۰) نیز یکی دیگر از آثار قابل اشاره است. در این کتاب اگرچه نویسندگان به این امر توجه نموده‌اند که عقل نظری مختص خواص اجتماع است و بنابراین برای عموم مردم دستیابی به کمال فضائل اخلاقی میسر نیست، اما در مسیر مواجهه با چالش مذکور، توجهشان صرفاً بر نقش «خیال» به عنوان راهی را برای

تحصیل سعادت برای تمام انسان‌ها بوده است و سایر ابعاد و راه‌حل‌هایی که فارابی در مواجهه با این چالش مدنظر قرار داده است و در این مقاله بدان پرداخته خواهد شد، مغفول واقع شده است. در مقاله‌ای دیگر، تورانی و همکارانش (۱۳۹۱) پیوند میان سیاست و سعادت را از منظر فارابی واکاوی کردند، اما در مقاله آنان سازوکار دستیابی به فضیلت اخلاقی مورد توجه قرار نگرفته است. حاجی حسینی وزالی (۱۴۰۴) نیز در مقاله خویش به بررسی جایگاه محوری فضیلت نظری در فلسفه فارابی پرداخته‌اند. یافته آنها این است که از آنجا که اکتساب مبادی عقلی فضیلت نظری اختیاری نیست و همه انسان‌ها از ظرفیت یکسانی برخوردار نیستند، تحصیل فضیلت اخلاقی برای همگان ممکن به نظر نمی‌رسد. محمدعلی رستمیان (۱۳۹۵) نیز در مقاله‌ای دیگر به بررسی نقش فطرت و طبیعت در دستیابی به سعادت پرداخته، اما فطرت و طبیعت آدمی را به عنوان عامل محدودکننده اختیار و در ارتباط با اکتساب فضایل اخلاقی مطرح نکرده است. بررسی مقالات و آثار پژوهشی صورت گرفته نشان می‌دهد که کماکان یک مسئله حل نشده، یعنی مسئله چالش دستیابی به استكمال فضیلت نظری به عنوان مبنایی در دستیابی به کمال فضیلت اخلاقی در آرای فارابی وجود دارد و نیاز است که سازوکاری که فارابی در آثار مختلف خود ناظر به این چالش نهفته در بیاناتش بیان داشته در قالب صورتی روشن، بازخوانی و بازسازی شود، بنابراین این نوشتار در پی آن است که در آرای فارابی راه‌حل این مسئله را بنمایاند.

روش و مراحل پژوهش

این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شواهد متنوع آثار فارابی، ابتدا به صورتبندی مسئله خاص خود می‌پردازد. هدف اصلی این تحقیق، واکاوی و تبیین چارچوب نظری فارابی پیرامون سازوکارهای دستیابی به فضیلت اخلاقی و سعادت در پرتو مدینه فاضله است. منابع مورد استفاده عمدتاً کتابخانه‌ای بوده و شامل آثار اصلی فارابی مانند «السیاسة المدینة»، «فصول منتزعه» و «آراء اهل المدینة الفاضلة» می‌باشد. همچنین از منابع تحلیلی در حوزه حکمت عملی فارابی نیز بهره گرفته شده است.

در ابتدا، ادله و شواهد متنی از مواضع مختلف اندیشه فارابی ذیل مفاهیم بنیادین چون اخلاق، فضیلت، اختیار، فطرت و عقل فعال گردآوری و توصیف می‌شود. سپس تحلیل داده‌ها بر اساس روش فلسفی-تحلیلی انجام پذیرفته و در آن روابط منطقی میان مفاهیم و نقش آن‌ها در دستیابی به

فضیلت تبیین گردیده است. بر این اساس نیز، پاسخ پژوهش با همان روش و از دل متون فارابی استخراج می‌گردد. بنابراین رهیافت اصلی این نوشتار بر تحلیل شواهد گوناگون برگرفته از آثار فارابی برای صورتبندی مسئله و پاسخ‌گویی به آن استوار است.

چهارچوب مفهومی پژوهش

۱. فضیلت

فارابی فضیلت را در رساله فصول منتزعه، هیئتی نفسانی می‌داند که انسان را به انجام اعمال نیک و پسندیده وامی‌دارد؛ در برابر آن، هیئتی که به ارتکاب کارهای زشت و بد می‌انجامد، رذیلت، کاستی و پستی اخلاقی نامیده می‌شود:

«الهیئات النفسانیة التي [بها يفعل] الإنسان الخیرات و الأفعال الجمیلة هي الفضائل، و التي بها يفعل الشرور و الأفعال القبیحة هي الرذائل و النقائص و الخسائس» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

و در توضیح فضیلت نطقی و خلقی می‌گوید:

«الفضائل صنفان: خلقیة و نطقیة. فالنطقیة هي فضائل الجزء الناطق مثل الحکمة و العقل و الکیس و الذكاء و جودة الفهم. و الخلقیة هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة و الشجاعة و السخاء و العدالة»؛ «فضیلت‌ها دو نوعند: اخلاقی و نطقی. پس فضیلت‌های نطقی، فضیلت‌های بخش ناطق [یعنی عقل] هستند؛ مانند حکمت، عقل، زیرکی، هوش و درک و فهم خوب. و فضیلت‌های اخلاقی، فضیلت‌های بخش نفسانی و شهوانی هستند؛ مانند پرهیزکاری، شجاعت، سخاوت و عدالت» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰).

هرچند دو فضیلت نطقی و اخلاقی به‌صورت اختصاصی مورد اشاره فارابی است، اما در جای دیگر به دو فضیلت دیگر نیز اشاره می‌کند و بدین ترتیب، در مجموع به چهار نوع فضیلت توجه می‌نماید (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۰-۱). این فضایل چهارگانه عبارت‌اند از: فضیلت نطقی، فضیلت خلقی، فضیلت صناعی و فضیلت نظری.

نخستین مرتبه از مراتب فضایل که فارابی بدان اشاره می‌کند، «فضیلت نطقی» است که ریشه در قوه نطق و تفکر دارد؛ قوه‌ای که سودمندترین امور را برای نیل به غایتی ویژه (مانند غایات خلقی یا صناعی) استنباط می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). خیر یا شر بودن این قوه و استنتاج‌های آن، تابع خیر یا شر بودن آن غایات خواهد بود و فضیلت فکری عبارت است از توانایی انسان در استنباط و نتیجه‌گیری بهترین و سودمندترین راه‌حل‌ها برای دستیابی به یک هدف والا و مشترک میان ملت‌ها،

یا یک ملت، یا یک شهر، در مواجهه با یک مسئله مشترک:

«الفضيلة الفكرية هي التي يقدر بها الإنسان على جودة الاستبطان لما هو أنفع في غاية فاضلة مشترك» (همان، ص ۹۹).

فضیلت دوم، «فضیلت خلقی» است؛ فضائلی که هیئت‌ها و استعدادهایی هستند که بر اثر تکرار کارهای خیر و افعال جمیله در وجود انسان پدید می‌آیند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۰). فارابی این فضیلت را «فضیلت رئیسه» می‌نامد؛ زیرا در تحقق سایر فضائل حضور فعال دارد و نقشی کلیدی ایفا می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۷۳). فضیلت سوم، «فضیلت مهنی (صناعی)» است که از فضیلت نطقی سرچشمه می‌گیرد. او درباره این فضیلت توضیح می‌دهد که دسته‌ای از فضائل نطقی ناظر به صنایع گوناگون‌اند و همانگونه که برای انسان در امور خلقی و اخلاقی هیئات و حالاتی متناسب با غایات قوه نطقی شکل می‌گرفت، در مناسبات با صنایع و نیازهای زندگی نیز هیئات و حالاتی شکل می‌گیرد که بهترین مصنوع را بیافریند و این حالت همان فضیلت مهنی و صناعی است (فارابی، ۱۹۹۵ ب، ص ۶۱). چهارمین مرتبه از مراتب فضایل، «فضیلت نظری» نام دارد.

۲. اختیار

مفهومی دیگر که نیازمند توضیح است، مفهوم «اختیار» در فرایند دستیابی به فضیلت اخلاقی است؛ زیرا تحقق فضیلت جز در پرتو اختیار انسانی ممکن نمی‌شود. فارابی بر این باور است که اختیار دو گونه دارد: گاه بر احساس و خیال استوار است و از همین رو در حیوانات نیز یافت می‌شود؛ و گاه بر اندیشه، تأمل و نیروی ناطقه تکیه دارد (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۸۵). گونه دوم همان اختیاری است که محور بحث سعادت قرار می‌گیرد و شالوده‌ی افعال اخلاقی انسان را می‌سازد. با این همه، فارابی تأکید می‌کند که اخلاق، هرچند بر پایه‌ی اختیار انسانی بنا می‌شود، اما به تنهایی در آن تحقق نمی‌یابد. او در کنار اختیار، دو عامل بنیادین دیگر را یاد می‌کند که در تکوین و تحدید اخلاق نقش آفرین‌اند: نخست، فطرت که نشانگر قابلیت و استعداد ذاتی انسان است؛ و دوم، عقل فعال که سرچشمه‌ی اشراق، الهام و افاضه‌ی حقایق به نفس انسانی به‌شمار می‌آید.

۳. فطرت

نخستین نکته‌ای که برای درک بهتر مفهوم فطرت از منظر فارابی نیاز به اشاره دارد، توجه به تمایز این مفهوم با مفهوم طبیعت است. از نظر فارابی، فطرت و طبیعت دو مفهوم نزدیک اما متمایزند؛

طبیعت به معنای مجموعه‌ی اقتضائات عمومی و مشترک انسانی است که زمینه‌ساز فعالیت قوا و ملکات او می‌باشد، در حالی که فطرت صورت فردی شده طبیعت است که استعدادها و گرایش‌های خاص هر فرد را مشخص می‌کند. فارابی بیان می‌کند که طبیعت به عنوان قوانین عام انسانی امکان و زمینه‌ای را ایجاد می‌کند، اما فطرت به عنوان وجه مشخص‌تر، کیفیت و حد این قابلیت‌ها را تعیین می‌کند. او تصریح می‌کند: «الطبع قد یختلف باختلاف أحوال النشوء والآباء والأسلاف» (فارابی، ۱۹۹۶ ب، ص ۹۹)، بدین معنا که فطرت تحت تأثیر شرایط محیطی و نیاکان فرد شکل می‌گیرد و این دو مفهوم در نهایت محدودکننده و جهت‌دهنده اختیار هستند، به طوری که فطرت پیش‌نیاز تحقق اختیار و انتخاب در ساحت اخلاق به شمار می‌آید (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۹۵).

فطرت را می‌توان از جنبه‌های گوناگون بررسی کرد، اما در این بحث دو بُعد آن بیش از همه اهمیت می‌یابد: بُعد ادراکی و بُعد گرایشی. هر یک از این دو حیث، کاربستی متفاوت از مفهوم فطرت را نشان می‌دهد؛ با این حال، فطرت در هر دو معنا، بنیانی استوار برای شکل‌گیری فضایل اخلاقی فراهم می‌آورد.

بُعد ادراکی فطرت، آن وجهی است که نفس انسان را برای دریافت و فهم معارف مهیا می‌سازد. این بُعد عقلانی خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه عمومی و مرتبه غیرعمومی. مرتبه عمومی همان فهم بدیهیات نخستین است. فارابی توضیح می‌دهد که این بدیهیات یا معقولات اولیه، از محسوساتی که در قوه متخیله نگهداری می‌شوند، در قوه ناطقه پدید می‌آیند و میان همگان مشترک‌اند؛ اموری چون این که «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «امور مساوی با یک چیز با یکدیگر برابرند» (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۹۸). این معقولات اولیه، پایه و مایه‌ی معقولات غیرعمومی می‌شوند؛ معقولاتی که خود مرتبه‌مراتبی دارند و عالی‌ترین مرتبه آن ویژه فیلسوف و حکیم است (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۸).

اما معنای دوم فطرت به بُعد گرایشی و استعداد درونی انسان بازمی‌گردد؛ آن نیروی نهفته‌ای که موجب می‌شود هر فرد به گونه‌ای طبیعی به سوی علوم، افعال یا مهارت‌های خاصی کشش یابد. فارابی بارها به این معنا اشاره می‌کند. از نگاه او ممکن است انسان در آغاز به گونه‌ای باشد که انجام کاری برای او آسان‌تر یا دشوارتر جلوه کند، اما این ویژگی نه فضیلت است و نه رذیلت: «ذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة، كما أنَّ الاستعداد الطبيعيَّ نحو أفعال الصناعة ليس يقال له صناعة» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۱). او در ادامه، دامنه این مفهوم را از فرد فراتر می‌برد و شرایط محیطی و

حتی ویژگی‌های آباء و نیاکان را نیز در آن دخیل می‌داند؛ بدین معنا که آسانی یا دشواری برخی اعمال برای افراد، یا از مقتضای فطرت و محیط کنونی آنان سرچشمه می‌گیرد، یا ریشه در سرشت نیاکان و پیشینیان دارد (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۹۹).

چه فطرت را به معنای ادراک و توان دریافت معقولات بدانیم و چه آن را به منزله گرایش و استعداد برای یادگیری علوم یا انجام افعال خاص در نظر گیریم، در هر حال از سخنان فارابی چنین برمی‌آید که فطرت پیش‌نیاز اختیار است. در واقع، فطرت همچون عامل مقدم بر اختیار عمل می‌کند و دامنه آن را محدود می‌سازد.

همچنین فارابی بیان می‌دارد انسان‌ها دارای فطرت یکسانی نیستند؛ برخی فطرت سالم دارند و برخی همچون دیوانگان دچار فطرت ناسالم‌اند که آنان را از کسب معقولات اولی از سوی عقل فعال باز می‌دارد. همچنین در میان فطرت‌های سالم نیز مراتبی وجود دارد؛ بدین معنا که اگرچه فطرت به معنای عام همه انسان‌های سالم مشترک است، لیکن هر فرد و گروه فطرت‌های خاصی دارند که او را برای کسب معارف گوناگون آماده می‌سازد (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۸۲).

۴. عقل فعال

یکی دیگر از مفاهیم اساسی این مبحث که نیاز به توضیح دارد، عقل فعال است. این مفهوم که از مهمترین مفاهیم حکمت مشاء به شمار می‌رود، ریشه در آثار ارسطو به‌ویژه رساله‌ی نفس او دارد. در تفسیر عقل فعال، دو مکتب فکری ظهور یافته است: عده‌ای آن را امری درونی و ذاتی نفس انسانی دانسته‌اند، و جمعی دیگر آن را موجودی بیرونی و مستقل از بشر تلقی کرده‌اند. فارابی تفسیر دوم را برگزیده است. او بر آن است که وصول به معارف عقل فعال، جز از رهگذر رهایی از قید و بند ماده و زنجیرهای جسمانی میسر نخواهد بود؛ و این رهایی و مفارقت، شرط ضروری نیل به مقام عقل فعال و دستیابی به سعادت ابدی است (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۲۳). از آنجا که مفارقت از ماده و رهایی از عوارض آن، امری جداگانه و مغایر با نفس بشری را می‌طلبد، عقل فعال موجودی است مستقل و منفصل از روح انسانی.

فارابی بر این باور است که عقل بشری، به تنهایی و بی‌یاری بیرونی، قادر به درک حقایق کلی و معانی والا نیست؛ بلکه تنها استعداد و آمادگی پذیرش معرفت را دارد (همان، ص ۸۱). فعلیت یافتن این استعداد و رسیدن به معرفت راستین، منوط به ارتباط با عقل فعال است و از رهگذر اشراق و

فیض حقایق از سوی او حاصل می‌گردد (همان، ص ۸۲).

بر این اساس، یکی از کارهای عقل فعال، عنایت به بشر است برای رساندن او به سعادت نهایی (همان، ص ۲۳).

فارابی اکتساب فضایل نظری توسط انسان را دارای سلسله‌مراتبی می‌داند که در دستیابی به این مراتب، میان عقل فعال به عنوان منشأ فیض و فطرت و طبیعت انسان به عنوان بستر پذیرش فیض، تعامل برقرار است، تعاملی که مسیر دستیابی یکسان همه انسانها به سلسله مراتب فضایل نظری را با چالش مواجه می‌کند و دسترسی یکسان طبیعت و فطرت همگان را به فیض عقل فعال ناممکن می‌شمارد.

توضیح آنکه فارابی نخستین مرتبه ادراک نظری را «اولیات» می‌داند و کسب اولیات شرطی ضروری و مقدمه‌ای اجتناب‌ناپذیر برای کسب مراتب بعدی فضایل نظری است. او در تبیین چگونگی کسب اولیات، نقش عقل فعال را برجسته می‌سازد و بیان می‌دارد که عقل فعال عاملی است که این اصول اولیه را به اذهان انسانی اضافه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷).

چنانکه چون انسان، به یمن قوای حسی و نطقی خویش، به مرحله‌ای از رشد و کمال رسید، عقل فعال، معقولات اولیه یعنی نخستین مفاهیم ذهنی قابل درک را به او ارزانی می‌دارد. این معقولات اولیه، توانمندی انسان را برای پیشروی در راه وصول به سایر کمالات عقلی و معنوی فراهم می‌سازند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۷) و بدین ترتیب، عقل فعال از رهگذر اضافه‌ی معارف لازم، بشر را به سوی تحقق سعادت هدایت می‌کند.

اینک پرسش این است که آیا نسبت عقل فعال با همه‌ی انسان‌ها یکسان است و بشر تا چه اندازه می‌تواند در دریافت فیض او، نقشی مختارانه ایفا کند؟ فارابی در پاسخ می‌گوید: انسان‌ها بر اساس آمادگی یا ناآماده بودن برای پذیرش معقولات از سوی عقل فعال، با یکدیگر متمایزند. فارابی در کتاب سیاست المدنیة، شرط وصول به مقام عقل فعال را «مفارقت از ماده و عوارض آن» دانسته است (همان، ص ۲۳) و این مفارقت، شرط لازم برای دریافت فیوضات عقل فعال است. با این همه، او توضیح می‌دهد که نخستین مرحله‌ی دریافت معقولات از عقل فعال وابسته به «فطرت سالم» فرد است (همان، ص ۸۱) و تنها کسانی که فطرتی سالم دارند، آماده‌ی پذیرش معقولات عمومی‌اند. پس از برخورداری از فطرت سالم، تفاوت‌های فردی در دریافت معقولات خاص، نقش خود را ایفا می‌کنند. از این رو، اعطای معقولات از سوی عقل فعال، نه تنها نابرابری‌های طبیعی میان انسان‌ها را

برطرف نمی‌سازد، بلکه خود بر پایه‌ی همان نابرابری‌ها عمل می‌کند (همان، ص ۸۲). از آنچه گذشت، این نتیجه حاصل می‌شود که توزیع فیضانات عقل فعال بر اساس اموری است که دست کم برخی از آنها خارج از اراده‌ی آدمی است.

یافته‌های پژوهش

۱. ضرورت اجتماع برای دستیابی به کمال فضایل اخلاقی

به نظر می‌رسد فارابی، راه غلبه بر محدودیت دستیابی عمومی مردمان یک اجتماع به تمامی کمالات فضیلت نظری و بالتبع غلبه بر محدودیت در شناخت کامل امر خیر و شر جهت دستیابی به فضیلت اخلاقی و سعادت را در بُعد اجتماعی انسان جستجو می‌کند؛ زیرا به باور او، انسان موجودی است که امور ضروری زندگی‌اش به تنهایی محقق نمی‌شود و به بهترین حالت وجودی خود نیز دست نمی‌یابد، مگر آنکه گروه‌های بسیاری از انسان‌ها در مکانی مشترک گرد هم آیند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۳). بنابراین فارابی نقش محوری در تکمیل نقائص فطری و طبیعی انسان‌ها را پاسخ درست به این بُعد انسانی توسط نظام مدنی می‌داند و دستیابی به کمال فضیلت اخلاقی را در دل این امر محقق می‌شمارد. بر این منهج، نقص‌های طبیعی و فطری برخی افراد می‌تواند تا حد امکان جبران گردد تا آنان نیز بتوانند به کمال فضیلت اخلاقی دست یابند.

۲. مدینه فاضله و حکیم قانونگذار؛ تنها نظام و حاکم تکمیل‌کننده

فارابی هر مدینه و نظام مدنی را وافی به مقصود سعادت نمی‌داند؛ بلکه از میان انواع نظم‌های مدنی قابل تحقق، تنها نظامی را دارای ویژگی تکمیل‌کنندگی نقائص فطری و طبیعی می‌داند که به تعبیر او، «نظم مدنی فاضله» و «مدینه‌ی فاضله» باشد. در نظام فکری فارابی، «مدینه‌ی فاضله» تنها یک ساختار سیاسی یا اجتماعی در عرض سایر ساختارهای سیاسی و اجتماعی نیست؛ بلکه امری ضروری برای تحقق سعادت و فضیلت اخلاقی انسان است (همان، ص ۷۳).

«فَالْمَدِينَةُ الَّتِي يُقْصَدُ بِالْاجْتِمَاعِ فِيهَا التَّعَاوُنُ عَلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي تُتَالُ بِهَا السَّعَادَةُ فِي الْحَقِيقَةِ، هِيَ الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳)؛ «پس آن مدینه و اجتماعی که غرض از گردآمدن مردم در آن، همکاری بر اموری است که به وسیله آن‌ها سعادت حقیقی حاصل می‌شود، همان مدینه فاضله است».

مهم‌ترین دلیل تمایز نظام مدنی فاضله با سایر نظام‌های مدنی، حاکم آن مدینه است و دستیابی

افراد به سعادت در این نظام مدنی نیز به راهبری حاکم مدینه تأمین می‌شود.

فارابی این مهم را در ضمن توصیف حاکم مدینه‌ی فاضله و برتری او نسبت به سایر افراد مدینه و توانایی هدایت افراد مدینه توسط حاکم توضیح می‌دهد. به باور فارابی، توانمندی راهبری حاکم صرفاً به دلیل ویژگی‌های اکتسابی او نیست (همان، ص ۷۸-۸۰)؛ بلکه حاکم مدینه کسی است که بر اساس طبیعت در مراتب بالای مدینه قرار می‌گیرد:

«هر انسانی که به اتفاق، صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت نطقی‌اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار پادشاه نمی‌شوند، بلکه به واسطه‌ی طبیعت نیز چنین‌اند» (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۶۲).

همچنین او می‌گوید:

«فضیلت نظری، فضیلت فکری برتر، فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ، تنها در کسانی تحقق می‌یابد که طبیعتاً برای آنها آماده شده‌اند؛ و آنان کسانی‌اند که دارای طبیعت‌های برتر و نیروهای بسیار عظیم هستند» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶۸-۷۰).

بر اساس توصیف فارابی، چنین حاکمی به دلیل طبیعت برتر و نیروی عظیمی که البته با کوشش اکتسابی‌شان پرورش یافته و بارور شده است، در وهله‌ی نخست دارای فضیلت نظری است و در وهله‌ی دوم دارای فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ است. بنابراین او با بهره‌مندی از فضائل خویش، می‌تواند از طریق یک نظام قانون‌گذاری، نقص‌های طبیعی دیگران را در کسب فضیلت برطرف سازد.

در لسان فارابی و در مدینه‌ی فاضله‌ی او، فلسفه در تناظر با دین قرار دارد و فیلسوف نیز در تناظر با امام قرار می‌گیرد؛ یعنی «فلسفه و فیلسوف» و «دین و امام»، هر دو حقیقت واحدی را به زبان خاص خود بیان می‌کنند.

از آن جهت نیز که فیلسوف حاکم در تناظر با امام قرار می‌گیرد، فارابی علاوه بر عنوان «واضع التوامیس» برای توصیف او، از اصطلاحاتی مانند «واضع السنّة» (همان، ص ۱۲۱)، «واضع الشریعة» (فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۸۵؛ فارابی، ۱۹۹۱، ص ۷۵) و «واضع الملة» (فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۸۷) نیز بهره می‌گیرد و غالباً این اصطلاحات را به جای یکدیگر به کار می‌برد.

از آن جهت نیز که در لسان فارابی فلسفه در تناظر با دین است، او در مقایسه میان فلسفه و دین (ملة) و توضیح جمع این دو مقام در حاکم یا واضع التوامیس، به مقایسه‌ی عقل و خیال

می‌پردازد و بیان می‌کند که هر آنچه فلسفه به صورت معقول یا تصوّر شده ارائه می‌دارد، ملّه آن را به صورت تخیلی ارائه می‌دهد و هر آنچه را که فلسفه با برهان ثابت می‌کند، ملّه با اقتناع بیان می‌کند (همان، ص ۸۹).

از این رو، فارابی حاکم مدینه‌ی فاضله را فیلسوف یا امامی^۱ می‌داند که «واضعُ التّوامیس» و واضع قوانین است و حاکمیت خویش را از طریق وضع قوانین اعمال می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۹۲). توضیح آنکه، واضعُ التّوامیس (قانون‌گذار) الزاماً باید فیلسوف باشد؛ بدین معنا که او باید با شناخت موجودات، شرایط تحقّق افعال ارادی را استخراج نموده و آن‌ها را به گونه‌ای ترکیب کند که منجر به سعادت قصوی شود. اما دستیابی به این شرایط میسر نیست، مگر آنکه فرد پیشتر فلسفه را فرا گرفته و فضائل نظری لازم را کسب کرده باشد (همان، ص ۹۰-۹۱). علاوه بر این، حاکم باید نبی نیز باشد، دلیل آن است که صرفاً فیلسوف بودن برای حاکمیت و قانون‌گذاری کافی نیست؛ زیرا فیلسوفی که فضائل نظری را تحصیل کرده، اگر توانایی تحقّق بخشیدن به آن‌ها در دیگران را نداشته باشد، آنچه اندوخته است بی‌ثمر خواهد ماند. بنابراین، فارابی شرط جبران‌گر نقائص افراد در دستیابی به سعادت و کمال فضائل اخلاقی افراد را به وجود رئیس و حاکم آن اجتماع گره می‌زند (فارابی، ۱۹۹۶: ب ۹۳-۹۵). به عبارت دیگر، نقش مدینه‌ی فاضله در دستیابی به سعادت غایی به رهبری رئیس اول (فیلسوف = امام) وابسته است که واسطه‌ی فیضان «عقل فعال» است:

«وكان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال. فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً مُنذراً» (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۵)؛ «چنین انسانی از آن‌رو که فیوضات را از طریق عقل فعال، به واسطه عقل

۱. فارابی، مقام ریاست مدینه فاضله را پس از جایگاه پیامبر مرسل، به رؤسای مماثل و هم‌درجه او واگذار می‌نماید. از آن جهت که این پیشوایان را برخوردار از «نفسی واحد» می‌شمارد، می‌توان ایشان را در طراز ائمه معصوم شیعیان، مطابق با روایات ایشان، قرار داد. معهذاً، در صورت فقدان این رهبران مماثل، تدبیر امر مدینه به عهده «رئیس مدینه» خواهد بود که از مسیر تمسک به احکام و شرایع مدون و مکتوبی که از پیشوایان پیشین به میراث مانده است، عهده‌دار این مسئولیت خطیر می‌گردد. فارابی، به صراحت، امر استنباط و استخراج احکام و اجتهاد در متون مقدس شیعی را به فقها ارجاع داده است (به نقل از مهاجرنیا: ۱۳۸۰/ص ۲۳۹-۲۳۷).

مستفاد و عقل منفعّل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود؛ و از آن‌رو که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، دارای مقام نبوت و انذار است».

البته نبی و امام در سلسله مراتب معرفت، جایگاهی برتر دارند که فیلسوف از دستیابی به آن محروم است، زیرا نبی حقایق کلی و جهان‌شمول را مستقیماً از عالم عقل فرامی‌گیرد. افزون بر این، نبی یا امام انسانی است که علاوه بر «قوه عقلانی»، واجد «قوه متخیله» نیز می‌باشد و از این رو بر فیلسوف برتری می‌یابد. در فهم این برتری، بازگشت به معنای تقدّم و تأخّر در اندیشه فارابی رهگشاست. از عبارات فارابی در کتاب «الحروف» چنین قابل برداشت است که هرگاه ملت از منظر انسانی لحاظ شود، از نظر زمانی متأخر از فلسفه است (فارابی، ۱۴۲۷ق، ص ۷۳) و این بیان او با دیدگاهی که درباره تمایز میان نبی و فیلسوف برقرار می‌کند، همخوان است؛ یعنی نبی همچون فیلسوف، نخست حقایق عقلی را از عقل فعال دریافت می‌کند، سپس آنها را در قالب نوامیس مدینه و شرایع بیان می‌دارد. از این رو به باور فارابی، دین و فلسفه هر دو با حقیقتی یگانه روبرو هستند و موضوعی واحد دارند. هر دو ذات مبدأ نخستین و ذات مبادی ثانوی غیرمادی را بیان می‌کنند و اصول غایی موجودات را شرح می‌دهند. همچنین هر دو هدف غایی انسان، یعنی سعادت اعلی، و غایت دیگر موجودات را بیان می‌نمایند. لیکن آنجا که فلسفه به ادراک عقلی و روش برهانی سخن می‌گوید، نبی اصول دین را بر پایه تحیل و به شیوه اقناعی بیان می‌دارد (بکار، ۱۹۳۳، ص ۱۷۱).

۳. تعلیم و تربیت؛ سازوکارهای تکمیل نقص‌ها

فارابی دلیل تکمیل نقص‌های نظری و طبیعی افراد توسط حاکم مدینه را برتری حاکم در فضائل میدانند و چنین می‌گویند:

«و چون این فضائل در انسانی تحقّق یافت، گام بعدی این است که این فضائل جزئی در میان ملل و شهرها محقق شود. سپس باید دانست که راه تحقّق این فضائل جزئی در ملل و شهرها چگونه است؛ زیرا کسی که دارای این نیروی بزرگ است، توانایی تحصیل و فراهم آوردن این امور جزئی را در ملل و شهرها دارد» (فارابی، ۱۹۹۵، ب، ص ۶۸-۷۰).

مهم‌ترین مؤلفه‌ای که قوای اختصاصی پیامبر را برای وضع نوامیس مدینه از فیلسوف متمایز می‌کند، قوه متخیله اوست، بدین معنا که زمانی که قوه متخیله او به نهایت کمال خود رسید، در بیداری، حال و آینده را از عقل فعال (فرشته وحی) دریافت می‌کند (فارابی، ۱۹۱۱، ص ۱۰۷ و فارابی، ۱۳۳۱،

ص ۱۱۱). به همین دلیل، واضع النوامیس مدینه انسانی است که توانایی انذار و تبشیر و وضع نوامیس و قوانین مدینه را دارد. اما همه یا اکثر اهل مدینه، به علت نقص در طبایعشان و یا شیوة عاداتشان، نمی‌توانند همچون فیلسوف یا پیامبر به درک کلیات یا ذات حقایق برسند؛ اما به جهت نزدیکی قوه متخیله به قوه حس، با تکیه بر آنچه واضع نوامیس در ساحت قوه متخیله ارائه کرده، می‌توانند «محاکاتی» از آن حقایق که در قالب وحی بیان شده را درک کنند و به واسطه امثال و نمونه‌های خیالی، زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشند (بکار، ۱۹۳۳، ص ۳۳).

فارابی نیل به فضائل اخلاقی را در مرتبه اول، به شناخت آن و در مرتبه دوم به «عمل کردن» می‌داند. چون هدف از آفرینش و خلقت انسان، آن است که به سعادت قصوی (اخروی) برسد، باید هستی را بشناسد و همان را هدف و پیش روی خود قرار دهد؛ سپس نیاز دارد تا اموری را که با عمل به آنها به سعادت می‌رسد، بداند و به آن اعمال، جامه عمل بپوشاند (بکار، ۱۹۳۳، ص ۳۰). این سعادت، هرچند برای همه انسان‌ها به دلیل تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، یکسان نیست، اما اولاً با عمل به اعمال و مناسکی خاص همراه است و ثانیاً آموختنی است: هر انسانی چنین نیست که سعادت و رساندن خود به سعادت قصوی را از پیش خود دریابد، بلکه آنچه را که باید انجام دهد، در شناخت سعادت و دریافت کنش‌های منجر به سعادت از طریق شرایع به «معلم و مرشد» نیاز است (بکار، ۱۹۳۳، ص ۴۱ به نقل از فصول المدنی).

بنابراین فارابی سازوکار فراهم‌آوری مقدمات توسط حاکم را از راه تعلیم و تربیت می‌داند: «فراهم آوردن این فضائل از دو راه اصلی است: آموزش و تربیت» (همان). یعنی رئیس مدینه‌ی فاضله با سازوکارهایی نظیر آموزش و تربیت صحیح، زمینه را برای کسب «فضیلت اخلاقی» فراهم می‌آورد تا آنان بتوانند به سطحی از کمال دست یابند که به تنهایی ممکن نبود.

آموزش و تعلیم به معنای پدیدآوردن فضائل نظری در میان ملل و شهرهاست و هدف نهایی آن، تزکیه و پالایش قوه عقل نظری و درک معقولات است. در این فرایند، تعلیم علوم نظری بر عهده امامان، حاکمان یا کسانی است که مأموریت حفظ و انتقال این معارف را دارند. با این حال، فارابی معتقد است این تعلیم نباید صرفاً به شیوه برهانی باشد، بلکه باید از روش‌های اقناعی نیز بهره برد؛ زیرا بسیاری از مفاهیم نظری تنها از طریق تخیل قابل درک‌اند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۱-۷۳). و از این روست که بیان می‌کند: «فضائل عملی صرفاً از طریق اقناع و تخیل قابل انتقال‌اند» (همان، ص ۹۱)، زیرا تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند و باید با زبان اقناع با آنان سخن گفته

شود. او در جای دیگری نیز در خصوص تعلیم افرادی که قوهی تعقل کمتری دارند، بیان می‌کند:

«و دون هذا من لا يتخیل الغایة من تلقاء نفسه ولا يكون له أيضا رويّة، ولكن كان إذا أعطی الغایة وخیلت إليه، ثم أعطی مبدأ الرویّة، [قدر علی] أن یحتذی فی الباقي حذو ما رسم له، فیعمل أو یستعمل [غیره فیہ. و دون] هذا من لا/یتخیل الغایة ولا [له رويّة] ولا أيضا كان إذا أعطی [مبدأ الرویّة] قدر علی استنباط الباقي، و لكن كان إذا أوصی بكل ما ینبغی أن یعمل فی بلوغ تلك الغایة حفظ الوصیّة و كان مذلل النفس منقادا لأن یسارع إلى فعل کلّ ما أوصی به، وإن كان لا یعلم إلى أي غایة ینتهی به ذلك الفعل»؛ برخی افراد در فهم غایت، یا اسباب رسیدن به غایت، یا هر دو ناتوانند؛ اما همین که غایت و هدف در خیال او متصور شود و مبدأ اندیشه به او داده شود، می‌تواند کارهای باقی‌مانده را به گونه‌ای که راهنمایی شده، خودش پدید آورد. یا ممکن است خودش نتواند پدید آورد، اما اگر به او سفارش شود، گوش می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۶۹-۶۸).

تعلیم اثربخش مستلزم آن است که تشخیص داده شود هر ملت چه چیزهایی را می‌تواند بفهمد و چه چیزها عمومی است و چه چیزها مختص یک ملت یا شهر یا گروه خاصی از اهل یک شهر است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۳). وظیفه رئیس مدینه آن است که تا حد امکان آنچه از فضیلت‌ها را که در توان وجود اهل مدینه است و برای اهل آن مدینه سودمند است، تحقق بخشد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۹۹). بنابراین، یکی از مهم‌ترین وظایف حاکم مدینه برای ایجاد زمینه دستیابی به فضایل اخلاقی در میان عموم اجتماع، آموزش و تعلیم افراد است؛ تعلیمی که همواره مبتنی بر برهان نیست و به روش‌های اقناعی-خطابی نیز متکی است و همچنین در آن به ظرفیت‌های اشخاص توجه می‌شود.

در کنار تعلیم، مفهوم تأدیب یا تربیت قرار دارد که راه ایجاد فضائل اخلاقی و مهارت‌های عملی در ملت است؛ این امر نه تنها از طریق گفتار، بلکه از راه عادت دادن مردم به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی محقق می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۱). از دیدگاه فارابی، تأدیب به دوروش حاصل می‌شود: یکی از طریق اقناع و دیگری از راه اکراه و اجبار. روش دوم برای کسانی که کار می‌رود که به طور ارادی به سوی راه درست گرایش ندارند (همان، ص ۷۳). از این رو، 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 به سوی سعادت سوق داد. بهترین حالت برای مأموران تأدیب آن است که هم فضیلت نطقی و هم فضیلت جزئی را داشته باشند تا در صورت لزوم بتوانند در اداره نیروهای نظامی نیز کارآمد باشند و هر دو شیوه اقناعی و اجباری را در خود جمع کرده باشند (همان، ص ۸۰-۷۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فارابی در حکمت خود، سعادت را غایت نهایی وجود انسان می‌داند و فضیلت را وسیله دستیابی به آن معرفی می‌کند. نظریه فضیلت او مبتنی بر چهار نوع فضیلت است که میان تفکر و عمل پیوند برقرار می‌سازند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فارابی برای حل تعارض میان فضایل نظری و عملی، فضیلت نظری را به عنوان حلقه واسطه معرفی می‌کند. این فضیلت، پیوند میان تفکر و تخلق را تنظیم نموده و انسان را به سوی خیر نهایی رهنمون می‌سازد. اما از آنجا که اکتساب فضایل نظری وابسته به عقل فعال و فطرت است و این دو در میان انسان‌ها یکسان نیستند، پرسش اصلی این بود که آیا تحقق فضائل اخلاقی و دستیابی به سعادت برای همگان به یکسان امکان‌پذیر است؟

پاسخ فارابی به این پرسش در بُعد اجتماعی انسان نهفته است. به باور او، انسان موجودی اجتماعی است که امور ضروری زندگی‌اش به تنهایی محقق نمی‌شود و به بهترین حالت وجودی خود دست نمی‌یابد، مگر آنکه در اجتماعی مشترک با دیگران زندگی کند. فارابی نقش محوری نظام مدنی را در تکمیل نقائص فطری و طبیعی انسان‌ها و دستیابی به کمال فضیلت اخلاقی مورد تأکید قرار می‌دهد. بر این منهج، نقص‌های طبیعی و فطری برخی افراد می‌تواند تا حد امکان جبران گردد تا آنان نیز بتوانند به کمال فضیلت اخلاقی دست یابند. اما هر نظام مدنی‌ای وافی به مقصود سعادت نیست؛ بلکه از میان انواع نظم‌های مدنی، تنها مدینه فاضله دارای ویژگی تکمیل‌کنندگی نقائص فطری و طبیعی است. در نظام فکری فارابی، مدینه فاضله تنها یک ساختار سیاسی نیست، بلکه امری ضروری برای تحقق سعادت و فضیلت اخلاقی انسان به شمار می‌رود. آن مدینه‌ای فاضله است که غرض از گردآمدن مردم در آن، همکاری بر اموری باشد که به وسیله آن‌ها سعادت حقیقی حاصل می‌شود. بنابراین، همکاری جمعی برای نیل به سعادت، جوهره مدینه فاضله است.

مهم‌ترین دلیل تمایز مدینه فاضله با سایر نظام‌های مدنی، حاکم آن مدینه است. حاکم مدینه فاضله کسی است که بر اساس طبیعت در مراتب بالا قرار می‌گیرد و دارای فضیلت نظری، اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ است. او با بهره‌مندی از فضائل خویش و از طریق وضع قوانین، نقص‌های طبیعی دیگران را در کسب فضیلت برطرف می‌سازد. فارابی حاکم را فیلسوف و امام می‌داند که واسطه فیضان عقل فعال است و از آنجا که واجد قوه متخیله نیز هست، می‌تواند قوانین را به زبان اقناعی نیز بیان کند.

فارابی سازوکار فراهم‌آوری مقدمات کمال اخلاقی را از راه تعلیم و تربیت می‌داند. تعلیم به معنای

پدیدآوردن فضائل نظری و ترکیه قوه عقل نظری است، در حالی که تربیت راه ایجاد فضائل اخلاقی و مهارت‌های عملی از طریق عادت‌دهی به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی می‌باشد. رئیس مدینه فاضله با سازوکارهایی نظیر آموزش و تربیت صحیح، زمینه را برای کسب فضیلت اخلاقی فراهم می‌آورد تا آنان بتوانند به سطحی از کمال دست یابند که به تنهایی ممکن نبود.

فارابی تعلیم را نه صرفاً برهانی، بلکه اقناعی نیز می‌داند؛ زیرا بسیاری از مفاهیم نظری تنها از طریق تخیل قابل درک‌اند و تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند. تربیت نیز از دو راه اقناع و اکراه و اجبار حاصل می‌شود. مأموران تأدیب باید به بررسی ملت‌ها پردازند تا دریابند چه ملکات و افعالی در سرشت هر ملت نهفته است و چگونه می‌توان آن را به سوی سعادت سوق داد. تعلیم اثربخش مستلزم توجه به ظرفیت‌های اشخاص و تفاوت‌های فردی است.

بنابراین حکمت فارابی در پاسخ به امکان‌پذیری دستیابی همگان به سعادت، راهبردی جامع درون خود نهفته دارد. این راهبرد مبتنی بر اجتماع انسانی، مدینه فاضله، حکیم قانون‌گذار و سازوکارهای تعلیم و تربیت است. بدین ترتیب، فارابی تعارض میان اختیار و عقل فعال را با تکیه بر بُعد اجتماعی انسان و نقش رئیس و رهبر فاضل حل می‌کند.

منابع

- بکار، عثمان، ۱۹۳۷. طبقه‌بندی علوم نزد حکمای مسلمان. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های استان قدس رضوی.
- تورانی، اعلی، عمرانیان، سیده نرجس، و مرتضوی، ام‌البنین، ۱۳۹۱. «رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۷ (۱)، ۱۰۷-۱۲۰.
- حاجی حسینی، فائزه و زالی، مصطفی، ۱۴۰۴. «نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی». نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳)، ۲۰-۳۷.
- 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)، ۲۱۸-۱۹۵.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۴. فصول منتزعه. محقق: فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق. المنطقیات، جلد اول. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۲۷ق. الحروف. ترجمه و شرح ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق. التنبيه على سبيل السعادة، در مجموعه الأعمال الفلسفیه. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۱. الملة و نصوص اخرى. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵الف. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. شارح: علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵ب. تحصیل السعادة. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶الف. احصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶ب. السياسة المدنية. شارح: علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- قائم‌نیک، محمدرضا و پارسانیا، حمید، ۱۳۹۷. «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین». نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۸ (۱)، ۹-۳۶.

- 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 الزهرا.
- 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.
- 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.
- Mattila, Janne, 2022. *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Boston: Brill.