

راه‌های کسب سعادت از دیدگاه فارابی

عین‌الله خادمی^۱

چکیده

مسئله سعادت یکی از مسائل بنیادی علم اخلاق و فلسفه اخلاق بوده و هست. فارابی اعطای معقولات از سوی عقل فعال، شناخت معنای سعادت و ایمان به آن، مداومت بر اعمال و کردارهای سعادت‌آفرین، استفاده از مرشد، مسلح شدن به حکمت نظری و عملی، به کارگیری نظریه حد وسط، اتصاف به فضایل و نابودی شرور و بدی‌های ارادی و غیر ارادی و جایگزینی خیرات ارادی و غیر ارادی را به عنوان راه‌های تحصیل سعادت معرفی می‌کند و بر این باور است که کندی ورزیدن در تکمیل نفس ناطقه و معرفت نسبت به سعادت و غایت قرار ندادن آن جزء موانع سعادت است. او همچنین برخلاف ارسطو و سعادت‌گروان این‌جهانی بر این باور است که امکان دستیابی به سعادت قصوی در این دنیا وجود ندارد. و نگرش جامعه‌شناختی او تأثیر جدی بر تحلیل او درباره اجزای مختلف سعادت داشته است.

کلیدواژه‌ها: سعادت، عقل فعال، حکمت نظری و عملی، نظریه اعتدال،

فضایل چهارگانه.

۱. دانشیار تربیت دبیر دانشگاه شهید رجایی.

۱. طرح مسئله

مسئله سعادت، همواره یکی از مسائل بنیادی و سترگ علم اخلاق و فلسفه اخلاق بوده است. به همین جهت نه تنها دغدغه فکری عظیم حکیمان بزرگ یونان باستان مثل سقراط، افلاطون و ارسطو بوده، بلکه تا زمان معاصر نیز اذهان دانشوران، حکیمان و مکاتب مختلف لذت‌گرا، فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا را به خود معطوف نموده است و هرکدام با جد و جهد عمیق در صدد رازگشایی و رمزستانی از راز و رمزهای سر به مهر نهاده مسئله سعادت بوده و هستند. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۰-۸۶؛ راسل، ۱۹۸۰، ص ۱۹-۱۹۵؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۶)

یکی از طبقه‌بندی‌های مکاتب اخلاقی،^۱ تقسیم آنها به غایت‌گرا، وظیفه‌گرا و فضیلت‌گراست. همه کسانی که در مکتب اخلاقیشان، سعادت نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند، جزء فیلسوفان فضیلت‌گرا محسوب می‌شوند. (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۱۶) سعادت‌گروان، علی‌رغم برخی اختلاف‌ها، همه در این امر متفق هستند که سعادت یکی از مهم‌ترین مسائل زندگی انسان‌هاست. (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۹۹-۱۰۰؛ برقی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵-۱۷۱) در باره مسئله سعادت از جهات مختلف می‌توان به کندوکاو پرداخت، ولی مسئله اصلی این پژوهش راه‌های دستیابی به سعادت از منظر فارابی است. برای فهم دقیق و عمیق دیدگاه فارابی درباره این مسئله باید به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود.

از دیدگاه فارابی تعریف سعادت، طرق فراچنگ آوردن سعادت و موانع آن چیست؟ آیا امکان حصول سعادت حقیقی در این دنیا وجود دارد؟ نگرش جامعه‌شناختی فارابی چه تأثیری بر تحلیل او داشته است؟

۲. تعریف سعادت

فارابی در آثار مختلف خویش سعادت را تعریف کرده است. او در کتاب نفیس و گرانقدر *التنبیه علی سبیل السعادة* سعادت را چنین تعریف می‌کند:

سعادت غایتی است که هر انسانی در جهت دستیابی بدان تشویق و برانگیخته می‌شود و در جهت اکتساب آن نهایت اجتهاد خویش را به کار می‌گیرد، زیرا بر آن باور است که سعادت نوعی کمال است.

۱. برخی مکاتب اخلاقی را بر اساس ملاک زمان تأسیس و پیدایش مکاتب و برخی دیگر مکاتب اخلاقی را بر اساس اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی به توصیفی و غیر توصیفی و برخی نیز بر اساس غایت یا وظیفه تقسیم‌بندی کرده‌اند. (فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، هادی صادقی، ص ۴۵، ۱۸۳؛ ژکس، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ابوالقاسم پورحسینی، محمود فتحعلی؛ ۱۳۷۴، «سعادت در فلسفه اخلاق»، در: معرفت، ش ۱۵، ص ۴؛ محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، ص ۵۳-۱۱۶؛ مجتبی مصباح، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، ص ۴۷-۱۲۴)

او حیثیت برانگیزندگی در هر کمالی را، به جهت واجد بودن و اشتغال بر خیر مؤثر می‌داند و خیرات مؤثر را به دو قسم لذاته (لنفسه) و لغيره تقسیم می‌کند و در گام پسین خیرات لذاته را به دو قسم - یک قسم که واسطه برای تحصیل امور دیگر واقع می‌شوند، مثل علم و ثروت ... و قسم دیگر که هرگز واسطه برای امور دیگر واقع نمی‌شوند - تقسیم می‌کند و سعادت را جزء اخیر خیرات و اعظم و اکمل خیرات معرفی می‌کند. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۲۸-۲۲۹) او در کتاب *السیاسة المدنیة* سعادت را به خیر مطلق تعریف می‌کند. همو در کتاب *آراء اهل المدینة الفاضله* ابتدا سعادت را به خیر لذاته تعریف می‌کند، اما در دنباله بحث در همین اثر سعادت را چنین تعریف می‌کند: سعادت آن است که صیوروت و تحولی در کمال نفس صورت بگیرد، که در قوام خویش بی‌نیاز از ماده شود و به مرتبه عقول مفارقه و عقل فعال برسد. (همان)

با تأمل در تعاریف چهارگانه پیش گفته در می‌یابیم که فارابی در سه موضع سعادت را بر اساس خیر - خیر لذاته اعظم و اکمل و خیر مطلق - تعریف کرده است، اما در تعریف اخیرش سعادت را بر مبنای غایت تعریف کرده که با سه تعریف دیگرش متفاوت است. به بیان دیگر، نتیجه و غایت دستیابی به سعادت را بیان کرده است، نه خود سعادت را.

۳. راه‌های تحصیل سعادت

با کندوکاو و تفحص در مکتوبات مختلف فارابی در می‌یابیم که این حکیم ژرف اندیش طرق متعددی برای صید شاه باز سعادت پیشنهاد کرده‌اند در این نوشتار به مهم‌ترین راه‌های دستیابی به سعادت از دیدگاه فارابی اشاره می‌شود.

۱/۳. اعطای معقولات و معارف اولیه به انسان از سوی عقل فعال

عقل فعال از منظر حکیمان مسلمان اعم از مشایی، اخوان الصفا، اشراقی و حکمت متعالیه، هم از حیث جهان‌شناختی، و هم از حیث معرفت‌شناختی از جایگاه رفیع برخوردار است و نقش‌های متباعد و متقارب و ذو وجوه کثیری ایفا می‌کند. از حیث جهان‌شناختی آخرین حلقه از حلقات عقول طولی و واسطه فیض بین عالم جبروت و عالم ناسوت است و تمشیت تمام امور عالم ناسوت در دست با کفایت اوست. این مدعا را حکیمان مسلمان در مکتوبات مختلف خویش با اجمال یا تفصیل یا کنایه و تصریح بیان کرده‌اند. (فارابی، ۱۳۲۵، ص ۶۷-۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۶۵۴-۶۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵)

علاوه بر این از دیدگاه حکیمان مسلمان، عقل فعال از حیث معرفت‌شناختی نیز از جهات مختلف ایفاء نقش می‌کند، که یکی از آنها اعطای معقولات و معارف اولیه به انسان است. بر بنیاد نگاه معرفت‌شناختی فارابی، عقل انسان برای وصول به کمال باید مراحل متعددی را طی کند. اولین گام در طی این منازل برای عقل انسانی، عقل هیولانی یا عقل بالقوه است. در این مرحله عقل، هیئت‌ی در ماده

است که آماده و مهیای پذیرش رسوم معقولات است. بر اساس نگرش فارابی نفس و به تبع آن عقل هیولانی جسمانیه الحدوث است. بالتبینه این عقل، بالقوه عقل و بالقوه معقول است و از طرفی ذات و جوهر آن به گونه‌ای نیست خود به خود به مرحله فعلیت برسد، بلکه به امری دیگر محتاج است که او را از مرتبه بالقوه به مرتبه بالفعل برساند. آن فاعلی که عقل هیولانی را از مرتبه بالقوه به مرتبه بالفعل می‌رساند، عقل فعال است که به عقل هیولانی چیزی اعطا می‌کند که در سایه معاونت و یاری او مراتب کمال را در می‌نوردد.

فارابی آن امر مفاض از سوی عقل فعال را بسان نوری می‌داند که آفتاب به چشم اعطا می‌کند تا بر ابصار توانا شود و کنش عقل فعال نسبت به عقل هیولانی را به کنش میان آفتاب و بصر و افاضات عقل فعال به عقل هیولانی را به افاضات خورشید به بصر تشبیه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که سبب ابصار و حصول دید، شعاع‌های آفتاب است، سبب ادراک و حصول معقولات برای عقل انسانی، افاضات عقل فعال است. (فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۴۳-۴۵، همو، ۱۳۴۹، ص ۱۰)

یکی از پرسش‌های مهم در این ساحت آن است که آیا همه انسان‌ها از جهت میزان توانایی و استعداد درک معقولات با یکدیگر مساوی هستند یا تفاوت‌هایی میان انسان‌ها وجود دارد؟ در صورت پذیرش قسم دوم، فارابی این تفارق را چگونه ترسیم و تفسیر می‌کند؟

این نکته که انسان‌ها از جهت درک معقولات به صورت بالفعل با یکدیگر تفارق دارند، برخی از آنها جیدالفهم و سریع‌الانتقال و بعضی دیگر از حیث بلاهت در حد اعلی و گروه دیگر از حیث فهم و انتقال در حد متوسط هستند، در میان اندیشمندان هیچ اختلافی وجود ندارد. اما درباره اختلاف معقولات از حیث بالقوه باب نزاع مفتوح است و فارابی بر این باور است که افراد انسانی از حیث قوت و استعداد نیز به صورت بالطبع با یکدیگر متفاوت هستند و طبع برخی از انسان‌ها آن قدر ضعیف است که توانایی پذیرش هیچ معقولی را ندارد و پاره‌ای دیگر مثل دیوانگان، قوه پذیرایی معقولات را دارند و می‌پذیرند، اما آن را در جهت دیگری استفاده می‌کنند و گروه سوم هستند که هم معقولات را می‌پذیرند و از آنها در جهت شایسته و درست استفاده می‌کنند.

پرسش عمیق و جدی دیگر در این ساحت آن است که چه نسبتی میان این سه دسته انسان‌ها با عقل فعال وجود دارد؟

فارابی بر این باور است که گروه اول به جهت شدت ضعف در قابلیت، توانایی استفاضه از انوار عقل فعال را ندارند و اینجا ضعف به قابلیت قابل بر می‌گردد نه فاعلیت فاعل، اما دو گروه دیگر جهت ارتقا و تعالی از عقل هیولانی به عقل بالفعل به افاضات عقل فعال نیاز دارند و از فیوضات آن مستفیض می‌گردند، اما تنها گروه سوم هستند که از فطرت سلیم برخوردار هستند و توانایی صید شاه باز سعادت را دارند. (همو، ۱۴۰۸، ص ۴۵-۴۶)

۲/۳. شناخت معنای سعادت و ایمان به آن

یکی از راه‌های مهم برای دستیابی سعادت آن است که انسان نسبت به اصل سعادت، معرفت و

شناخت داشته باشد. فارابی در کل، معرفت نسبت به همه اشیاء را از یک حیث به دو قسم - یقینی و اقناعی - تقسیم می‌کند.

مراد او از معرفت یقینی، دانشی است که در سایه آن حقایق اشیاء آن چنان که هستند، شناخته شود. از منظر فارابی تنها حکیمان مدینه فاضله از چنین دانش بی‌بدیل و عظمایی برخوردار هستند و حقایق امور را با چشم جان خود می‌بینند. این قسم معرفت در قیاس با سایر مدل‌های معرفتی دارای ارزش والاتری است و فارابی از علمی که مشتمل بر این نوع معلومات است، به نام فلسفه یاد می‌کند.

قسم دوم دانش، معرفت اقناعی است و مراد از آن معرفتی است که از طریق صور ذهنی، تقلید و تماثل به دست می‌آید. فارابی یادآور می‌شود که قدامت از علمی که مشتمل بر این نوع معلومات است، به نام «ملت» یاد می‌کردند. این قسم معرفت نصیب افرادی می‌شود که از حیث روش شناختی تابع مدل‌های خاص معرفت‌یابی هستند، یعنی یافته‌های علمی خویش را یا از طریق مثال‌ها و تقلیدها و یا از طریق پیروی از حکیمان و اعتماد و اطمینان به آنها کسب می‌کنند. البته برای گروهی که از حیث روش شناختی، تابع مدل‌ها و تقلیدها هستند، تقارب و تباعد مثال‌ها دارای اهمیت زاید الوصف است. برخی در تلاش هستند از طریق مثال‌های متقارب وادی مهیب ظلمت را در نوردند و در وادی ایمن معرفت مأوی گزینند و برخی به عکس برای مدل رقیب ارجحیت قائل هستند و با جد و جهد بلیغ در صدد آن هستند که از طریق مثال‌های متباعد، مرزهای ظلمت را در نوردند و مطلوب ثمین و نفیس آگاهی را در آغوش کشند.

البته این نکته شایان یادآوری است، یافته‌های علمی که از طریق براهین یقینی برای انسان مکشوف می‌شود، از گزند آفات معرفت‌شناسانه‌ای مثل شک و عناد در امان است، اما یافته‌های علمی که از طریق تمثیل و تقلید برای انسان مکشوف می‌شود، ممکن است موربانه شک و عناد بنیاد آن را در هم فرو ریزد. (همو، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۶۹-۷۱)

فارابی یادآور می‌شود، نتیجه پژوهش درباره انسان‌های امت‌ها و مدینه‌های فاضله از حیث نتیجه محوری و فرایند محوری بسیار متفاوت است، زیرا میان مردم در مدینه‌های فاضله از حیث رویکرد نتیجه‌محورانه، تقارن و تباعدی وجود ندارد و همه آن‌ها به یک سعادت ایمان دارند، اما اگر با دید فرایندمحوری درباره آن‌ها تأمل و تعمق شود، تمایز و تباعد به وضوح نمایان است، زیرا آنها در روش‌ها و یافته‌های عقلی و خیالی خود با یکدیگر تفاوت دارند، بدان جهت که شخصیت هر ملتی مجموعه ترسیمات ذهنی یا خیالی است که در نفوس و عقول آن‌ها نقش بسته است و هرگاه فهم حقایق امور عالم آن‌گونه که واقعیت دارد، بر گروه و ملتی دشوار باشد، به ناچار باید جهت تفهیم و تعلیم آنان شیوه‌های دیگری غیر از شیوه استدلال عقلی برگزید، که همان شیوه محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی باید حقایق را آن‌گونه که برای آنها مناسب و مقدور است، باز نمود و چون ملت‌ها در نوع معرفت با یکدیگر متفاوت هستند، محتمل است اموری در نزد ملتی معهود اما در نزد ملتی دیگر مجهول و ناشناخته باشد. سعادت‌ی که اکثر مردم به آن ایمان و اعتقاد دارند، اغلب همان سعادت‌ی است که خود از

طریق روش تخیلی و خیالات برای خود مجسم می‌کنند و اعتنایی به روش تعقلی ندارند و تنها حکیمان و دانایان هستند که ایمانشان به سعادت و مبادی و اصول، از راه دریافت عقلانی و تصورات عقلی است. فارابی می‌گوید: بدان که فهم معنای سعادت و ایمان، از طریق تعقلی واجد ارزش والاتر و برتری است، اما پذیرش این مدعا لزوماً به معنای بی‌اعتباری محض روش بدیل نیست. بر اساس دیدگاه فارابی، همه افرادی که این گونه حقایق را وجود تخیلی می‌بخشند و در خیال خود مجسم می‌کنند در حقیقت مؤمن هستند. (همو، ۱۴۰۸، ص ۵۶)

۳/۳. مداومت بر اعمال و کردارهای سعادت‌آفرین

بر پایه مباحث پیش گفته دریافتیم که از منظر فارابی فرد باید ابتدا با معنای سعادت آشنا شود و بدان ایمان آورد و آن را به عنوان غایت افالش ملحوظ نماید و در همه حال نصب‌العین خودش قرار دهد و در گام بعدی جمیع اعمال و افعال سعادت‌آفرین را با دقت و ظرافت تمام شناسایی کند و پس از شناسایی دقیق و عمیق آنها جد و جهد بلیغ نماید تا آن اعمال و کردارهای سعادت‌آفرین را در زندگی روزانه‌اش انجام دهد و بر مداومت و استمرار بر این افعال کوشا باشد، به گونه‌ای که این افعال و کردارها پسندیده در نفس او به صورت ملکه درآید. (همان، ص ۴۷-۴۸)

فارابی در این مورد تمثیلی را بیان می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که مداومت بر کار پسندیده نویسندگی، سبب می‌شود که نویسنده در صنعت نویسندگی به مرتبه‌ای والا دست یابد و در آن صنعت واجد ملکه پسندیده گردد و به هر میزان که بر مقدمات و امور مرتبط با نویسندگی مداومت داشته باشد، صنعت نویسندگی در وی نیرومندتر می‌شود و اسباب بهجت و لذت فزون‌تر او فراهم می‌گردد و غبطه و شک او به واسطه حصول آن ملکه به مرحله بالاتری می‌رسد.

به همین‌سان، استمرار و مداومت بر افعال و کردارهایی که زمینه وصول به سعادت را فراهم می‌کنند، سبب می‌شوند که استعدادهای نهفته در نفس آدمی، یکی پس از دیگری از مرحله قوه به فعلیت برسد و این روند تا آنجا استمرار می‌یابد که نفس به صورت مطلق از ماده بی‌نیاز گردد و بسان عقل علاوه بر حیثیت ذاتی، از حیثیت فعل نیز از ماده مستغنی گردد، یعنی به مرتبه بالاتر از مجرد دست یابد و وجود مستقل و مبرای از ماده پیدا کند. در صورتی که نفس به این مرحله از کمال دست یابد، با فساد و تباهی بدن، از بین نمی‌رود، زیرا هم در وجود و هم در قوام ماهیت خویش به صورت کامل از ماده بی‌نیاز گشته است. در این مقطع است که می‌توان ادعا کرد که نفس انسان به بالاترین درجه سعادت (سعادت قصوی) دست یافته است. (همان، ص ۵۱)

۴/۳. استفاده از مرشد

براساس دیدگاه فارابی، انسان برای فراچنگ آوردن سعادت از سه جهت نیاز به مرشد و راهنما دارد که عبارتند از:

اول: شناخت معنای سعادت: فارابی بر این باور است که مردم از حیث فطرت شخصی با یکدیگر

متفاوت هستند.^۱ بنابراین، هیچ انسانی تنها بر اساس فطرت نمی‌تواند، معنای سعادت را بشناسد. دوم: شناخت اعمال بایسته سعادت: بعد از شناخت معنای سعادت، این پرسش مطرح می‌شود چه افعال و کردارهایی زمینه‌های رسیدن به سعادت را فراهم می‌کنند؟ فارابی یادآور می‌شود، هیچ انسانی تنها بر اساس فطرت نمی‌تواند، پاسخ شایسته بدین پرسش بایسته را بدهد.

سوم: انگیزش شایسته: فارابی بر این باور است که معرفت نسبت به معنای سعادت و شناخت اعمال بایسته سعادت، گرچه جزء شروط لازم تحقق سعادت هستند، اما جزء شروط کافی نیستند و چنین نیست که اگر کسی نسبت به معنای سعادت و اعمال بایسته آن معرفت پیدا کند، لزوماً آن افعال را انجام دهد، بلکه وجود زمینه‌های مشوق و انگیزش‌های بایسته، در تحقق هرچه بیشتر، بهتر و سریع‌تر این افعال در اکثر انسان‌ها نقش سترگ ایفا می‌کند.

انسان‌ها از سه جهت پیش‌گفته نیاز به مرشد و راهنما دارند. فارابی می‌افزاید: در هر انسانی نیروی ارشاد غیر و همچنین توانایی انگیزش برانجام اعمال شایسته و بایسته سعادت وجود ندارد، و انسانی که توانایی ارشاد غیر و برانگیزاندگی غیر در جهت اعمال شایسته سعادت را نداشته باشد، بلکه صرفاً توانایی اجرای ارشادات را داشته باشد، چنین انسانی، به صورت مطلق و مقید نمی‌تواند نقش ریاست را ایفا کند، بلکه باید همواره و در همه امور تحت ریاست دیگران کار کند.

برخی از انسان‌ها توانایی ریاست مقید و برخی توانایی ریاست مطلق را دارند، به همین جهت فارابی رؤسا را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. رؤسای درجه اول (رئیس اول)

۲. رؤسای درجه دوم (رئیس دوم)

مراد از رئیس دوم، کسی است که هم او بر برخی انسان‌ها ریاست دارد، و هم برخی دیگر نیز بر او

۱. در نظام فکری فارابی فطرت دارای دو معنای متفاوت است. بر اساس معنای نخستین همه انسان‌های سلیم‌النفس دارای یک فطرت مشترک هستند که براساس آن سعادت و معقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و به سوی کارهای مشترک تمایل پیدا می‌کنند. این فطرت میان همه انسان‌ها مشترک است و پایه و بنیاد سعادت همگانی است.

علاوه بر این هر فردی دارای فطرتی ویژه خود است که او را از سایر انسان‌ها متمایز می‌کند بر اساس این معنای فطرت است که مشاهده می‌کنیم افراد مختلف در پذیرش کمیت و کیفیت و انواع معقولات با یکدیگر متفاوت هستند. (السیاسات المدنیة، ۱۴۰۸ الزهراء، ج اول ص ۴۶، ۴۸) در کتب مختلف منطقی، فلسفی و تفسیری معانی مختلفی برای فطرت ذکر شده است. (ر. ک. جوادى آملی، تفسیر موضوعی قرآن، توحید در قرآن، ص ۱۳۰-۱۹۷؛ جعفر سبحانی، ۱۳۷۳، منشور جاوید، توحید و مراتب آن، قم، مؤسسه امام صادق، ج سوم، ص ۶۳-۶۰؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ مظفر، محمدرضا، بی‌نا، المنطق، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۳۳؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۱)

ریاست دارند.

مراد از رئیس اول علی‌الاطلاق کسی است که به صورت مطلق نیازمند به رئیس دیگر نیست، یعنی هیچ کسی نه در کلیات، نه در جزئیات و نه در هیچ امری بر او ریاست نمی‌کند و از حیث رتبه علمی در حدی است که همه استعدادها بالقوه علمی در نهاد او به صورت بالفعل درآمده است و در هیچ امری به هادی نیاز ندارد و نسبت به احکام همه اموری که به صورت تدریجی تحقق می‌یابد، آگاهی دارد و واجد نیروی ارشاد کامل است و می‌تواند دیگران را در جهت اعمال و کارهای خوب راهنمایی نماید و نیز واجد نیروی آن چنان قوی است که می‌تواند وظایف هرکس را به درستی معین کرده و هر فردی که معد برای انجام کاری است، به همان کار برگمارد تا زمینه هدایت افراد به سوی سعادت فراهم گردد.

فارابی بر این باور است تنها افراد نادر معدودی هستند که دارای چنین ویژگی‌هایی هستند، این ویژگی‌ها در افرادی که واجد طبایع عالی و علاوه بر آن به عقل فعال اتصال داشته باشند، یافت می‌شود. او فرایند اتصال به عقل فعال را چنین ترسیم می‌کند: فرد مستعد در سایه بهره‌مندی از فیوضات کثیر عقل فعال از مرحله عقل منفعل به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد و در هنگام رسیدن به عقل مستفاد، زمینه اتصال آن با عقل فعال فراهم می‌شود. او می‌گوید: انسانی که به چنین رتبه‌ای دست یابد، قدما از او به پادشاه تعبیر می‌کردند، اما در حقیقت این همان انسانی است که مورد وحی الهی قرار گرفته است، زیرا انسان تا به چنین مرتبه‌ای از کمال دست نیابد - که بین وی و عقل فعال واسطه‌ای وجود نداشته باشد - وحی بر او ابلاغ نمی‌شود. (همان، ص ۴۸-۵۰)

۱/۴/۳. طرق ارشاد مرشد

از مباحث پیش‌گفته دریافته‌ایم که فارابی بر این باور است مردم امت‌ها و مدینه‌های فاضله - گرچه همه آنان به یک سعادت ایمان دارند - اما در روش‌ها و یافته‌های عقلی و خیالی خود با یکدیگر تفاوت دارند. زیرا شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعه ترسیمات ذهنی یا خیالی آنهاست که به نوعی در نفوس و عقول آنها نهادینه می‌شود و به انحای مختلف تجلی می‌یابد. به همین جهت فارابی دو روش برای ارشاد مدینه‌های فاضله جهت دستیابی به سعادت پیشنهاد می‌کند که عبارتند از:

۱/۱/۴/۳. روش استدلال‌های عقلی

یکی از روش‌های هدایت مردم در مدینه فاضله از دیدگاه فارابی، استفاده از استدلال‌های عقلی است. فارابی یادآور می‌شود، کارایی این روش محدود است، زیرا این روش تنها درباره حکیمان و دانایان قابل استعمال است؛ زیرا تنها حکیمان و دانایان در مدینه فاضله ایمانشان به سعادت و مبادی و اصول آن از راه دریافت عقلانی و تصورات عقلی است. (همان، ص ۵۵)

۲/۱/۴/۳. استفاده از هر طریق اقناعی ممکن

فارابی می‌گوید: هرگاه فهم حقایق و امور عالم آن طور که واقعیت دارد، بر گروه و ملتی دشوار باشد، به ناچار باید جهت تفهیم و تعلیم آنان روش دیگری، غیر از روش عقلانی برگزینند که همان طرق

محاکات خیالی است؛ زیرا برای هدایت هر ملتی، باید روشی را برگزید که مناسب با توانایی و خلیات آنها باشد و با آن روش آشنا تر باشند. این امر واضح است که ملت‌ها در نوع معرفت با یکدیگر یکسان نیستند، بلکه تفاوت دارند، به همین جهت ممکن است اموری در نزد ملتی شناخته شده و در نزد ملتی دیگر ناشناخته باشد.

فارابی می‌افزاید: سعادتی که اغلب مردم به آن ایمان و اعتقاد دارند، همان سعادت است که خود از طرق تخیلی و خیالات برای خود مجسم کرده‌اند، نه از راه تعقل و تصورات عقلی. به همین سان در مورد وضع مبادی موجودات و اصولی که باید مورد قبول جامعه باشد و انسان‌ها آن‌ها را راهنمای عمل قرار دهند و بدان‌ها احترام کنند و مورد تعظیم قرار دهند، اکثر مردم این اصول و مبادی را از طریق تخیل و تجسم در قوت خیال خود می‌پذیرند. البته اموری که محاکمی و نمودار این مبادی و اصول هستند از حیث کمال و نقص و واقع‌نمایی در یک رتبه قرار نمی‌گیرند، بلکه دارای مراتب متفاوت و متفاضل هستند، برخی از آنها در ایجاد تخیل استوارتر و کامل‌تر و برخی ناقص‌تر هستند و بعضی مقرون به حقیقت و برخی دور و دورترند. موارد تردید و عناد در برخی از آنها دشوار و یا کم و نهمان است و پاره‌ای آشکار و زیاد است، به گونه‌ای که به آسانی می‌توان مورد تردید و نقض قرار داد و یا باطل کرد. (همان، ص ۵۵-۵۶)

۵/۳. مسلح شدن به حکمت نظری و عملی^۱

از نگاه فارابی، یکی از طرق مهم فراچنگ آوردن سعادت، مسلح شدن به سلاح با صلابت و کارساز حکمت نظری و عملی است. در تبیین این ادعا فارابی می‌گوید: یافته‌های علمی که ما در مسیر پژوهشی درباره اشیاء فراچنگ می‌آوریم، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. برخی از یافته‌های علمی (معارف) شأن آنها تنها آن است که عالم به وجود علمی آنها معرفت یابد و این یافته‌های علمی به صحنه عمل و کردار انسان ناظر نیست. مثلاً، معرفتی که ما نسبت به دو قضیه ذیل پیدا می‌کنیم، چنین است:

۱. ملاصدرا در تعلیقه خویش بر الاهیات الشفاء می‌گوید: واژه نظری و عملی به صورت اشتراکی به سه معنای مختلف دلالت دارد:

اول: گاهی نظری و عملی ناظر به علوم است، بر این اساس علوم را به دو قسم نظری - علمی که ناظر به عمل نیستند - و عملی - علمی که به عمل ناظر هستند - تقسیم می‌کنند.

دوم: گاهی حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند. سوم: گاهی صناعات را به دو قسم عملی - صنعتی که به ممارست در عمل نیاز دارند - و نظری - صنعتی که به ممارست در عمل نیاز ندارند - تقسیم می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۴۲۸، شرح و تعلیقه بر الاهیات شفاء، تصحیح: نجفقلی حبیبی، مؤسسه تاریخ العربی، الطبعة الاولى، ص ۶-۸)

الف. عالم محدث است؛ ب. خداوند واحد است.

۲. اما برخی دیگر از یافته‌های علمی، شأن آن‌ها تنها این نیست که عالم نسبت به آن‌ها معرفت ذهنی پیدا کند، بلکه علاوه بر آن باید در مصاف پیکار فضیلت و رذیلت، خیر و شر، نور و ظلمت، در زندگی واقعی از آنها الهام گیرد و از آن‌ها به عنوان دست مایه و سکوی پرش به سوی تعالی استمداد جوید. در مورد قسم دوم معارف، می‌توان به مثال‌های ذیل اشاره کرد:

الف. خیانت قبیح است؛ ب. عدل زیبا است؛ ج. از پرخوری باید پرهیز کرد و ...

با تأمل، تدقیق و مقایسه تطبیقی این دو دسته یافته‌های علمی در می‌یابیم که گرچه هر دو دسته یافته‌های علمی از حیث آگاهی‌بخشی و دریدن پرده‌های ظلمت وجه اشتراک مهمی دارند، اما از زاویه دیگر، تفارق و تمایز میان آن‌ها واضح است؛ زیرا یافته‌های علمی نخست، شأن گزینش‌گری و هدایت‌گرایانه در صحنه عمل ندارند، برعکس یافته‌های علمی از قسم دوم، علاوه بر حیثیت آگاهی‌بخشی در صحنه تئوریک، به صورت دقیق، عمیق و مستقیم صحنه عمل را هدف گرفته و اثرگذاری و اثربخشی مستقیم آن‌ها در صحنه عمل، امری بین و هویداست و اگر انسان تنها به حیثیت آگاهی‌بخشی آن نظر داشته باشد و به حیثیت اثرگذاری و اثربخشی آنها در صحنه عمل بی‌توجه باشد، در حقیقت درک درستی از این نوع معرفت ندارد.

در منظومه معرفتی و علم‌شناسی فارابی، حکمت نظری و عملی اقدم و اکمل و رئیس همه علوم است و همه علوم دیگر به نحوی تحت ریاست و پیرو این علم هستند؛ زیرا در سایه حکمت نظری و عملی است که انسان به عالی‌ترین درجه کمال و سعادت قصوی دست می‌یابد.

حال ممکن است این پرسش مطرح شود آیا صرف آگاهی از حکمت نظری برای پیمودن مسیر پر فراز و نشیب سعادت حقیقی (قصوی، عظمی) کافی است؟

فارابی در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: اگر کسی تنها به حکمت نظری مسلح باشد، اما توانایی به کارگیری و اثرگذاری از آن طریق بر غیر را نداشته باشد، فلسفه (حکمت) او ناقص است و فیلسوف (حکیم) کامل علی‌الاطلاق کسی است که هم از حیث حقیقت‌شناسی با حقایق امور - آن چنان که هستند یا حکمت نظری - آشنا باشد و هم یافته‌های علمی او تنها به مباحث تئوریک ناظر نباشد، بلکه از طریق یافته‌های علمی خویش قدرت اثرگذاری در صحنه عمل را داشته باشد و به هر وجه ممکن بر افعال و کردار دیگران اثرگذار باشد.

در مجموع بر اساس علم‌شناسی فارابی به کسی می‌توان فیلسوف (حکیم) کامل علی‌الاطلاق خطاب کرد که دارای دو ویژگی اساسی ذیل باشد. اول آنکه هستی او تجسم کامل فضایل نظری باشد، دوم آنکه حکمت عملی را با بصیرت یقینی دریافته و در وجود او تجلی پیدا کرده باشد. بر اساس این تحلیل، میان فیلسوف (حکیم) علی‌الاطلاق و رئیس اول تفاوتی وجود ندارد. (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۸۱-۱۸۳)

از منظر فارابی، اگر فیلسوف (حکیمی) واجد حکمت (فضایل) نظری باشد، اما قدرت تحقق این

فضایل را در غیر نداشته باشد و نتواند این فضایل را در دیگران از حالت بالقوه به بالفعل تبدیل کند، نه تنها فیلسوف علی‌الاطلاق نیست، بلکه یافته‌های او نیز باطل است. (همان، ص ۱۸۷)

همچنین بر بنیاد منظومه معرفتی فارابی، اگر کسی هدف اصلی فلسفه (حکمت) را درک کند و تنها به بخشی و یا حتی تمام حکمت نظری دست یابد و از حکمت عملی بی‌بهره باشد، در واقع چنین فردی از نعمت عظمای سعادت حقیقی بی‌بهره است و تنها به سعادت مظنون (غیر حقیقی) متصف است. به بیان دیگر او متصف به سعادت است که عامه مردم آن را به عنوان خیر تلقی می‌کنند و در صدد فراچنگ آوردن آن هستند، اما اگر حکمت نظری با حکمت عملی مقرون و مصاحب نباشد، نمی‌تواند فایده و خیر حقیقی را به همراه داشته باشد، بلکه حتی ممکن است امری لغو و زاید باشد، به همین جهت فارابی از فردی که واجد چنین حکمتی باشد، به عنوان فیلسوف (حکیم) باطل یاد می‌کند. (همان، ص ۱۹۵)

درباره تأثیرات حکمت نظری و عملی در دستیابی به سعادت این نکته شایسته یادآوری است که تأثیر حکمت عملی در تحصیل سعادت، امری بی‌واسطه و بین است، زیرا حکیم در حکمت عملی به دنبال معارفی است که ناظر به اعمال انسان است و از این طریق با کارهای جمیل و قبیح، شایسته و ناشایسته آشنا می‌شود، و سعادت انسان از حیث عملی در آن است که به افعال صواب، جمیل و متعالی متصف و از افعال سقیم، قبیح و ردیله اجتناب کند و حکمت نظری از دو جهت در فرا چنگ آوردن سعادت مؤثر است. یکی از آن جهت که تعالی در حکمت نظری، زمینه را برای تعالی در حکمت عملی فراهم می‌کند و دیگر از آن جهت که خود کشف حقایق عالم هستی فی‌نفسه - جدا از تأثیرگذاری آن در صحنه عمل - در تحصیل سعادت مؤثر است و هرچه بر میزان معرفت انسان در عرصه حکمت نظری افزوده گردد، به همان نسبت بر میزان سعادت‌مندی او افزوده می‌شود. علاوه بر آن همان‌طور که ارسطو می‌گوید: حکمت نظری و حکمت عملی جزء فضایل عقلی انسان هستند و ما انسانی را که واجد حکمت نظری و عملی باشد - به سبب حالت روحی‌اش - می‌ستاییم و بر اساس دیدگاه ارسطو، به حالت روحی که ستایش ما را بر می‌انگیزد، فضیلت اطلاق می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۹) و فضیلت اگر بخشی از سعادت نباشد، قطعاً شرط نیل به سعادت هست.

۶/۳. به کارگیری نظریه اعتدال

یکی از راه‌های رسیدن به سعادت از نظر فارابی اعمال نظریه اعتدال (حد وسط) است. این نظریه در اصل یکی از اصول بنیادین اخلاق ارسطویی است. ارسطو جهت تبیین نظریه حد وسط می‌گوید: من حد وسط یک شیء را نقطه‌ای می‌نامم که از هر دو طرف شیء فاصله برابر دارد و این نقطه حد وسط (حد وسط عینی) برای همه آدمیان یکی و همسان است (همان، ص ۶۳) البته ارسطو بدین امر متفطن بوده است که ما دو قسم حد وسط داریم. حد وسط نفسی و دیگر حد وسط نسبی و به صورت صریح بیان می‌کند که مراد او از نظریه حد وسط، حد وسط نفسی نیست، بلکه حد وسط نسبی و مقایسه‌ای است. او می‌گوید: حد وسط درست برای ما آن است که نه زیاد است و نه کم و این برای همه آدمیان یکی و همسان نیست (همان) ارسطو در این مورد مثالی می‌زند و می‌گوید: اگر برای کسی ده مینه (مینه

در یونان قدیم هم واحد وزن بود و هم واحد پول) غذا زیاد و دو مینه کم است، استاد ورزش به سادگی برای همه مقدار شش مینه غذا توصیه نمی‌کند، چون این مقدار برای میلیون (ورزشکار معروف یونانی) کم است و برای کسی که تازه شروع به ورزش کرده است زیاد است، همین سخن درباره دویدن و کشتی گرفتن نیز صادق است. (همان، ص ۶۳)

از منظر ارسطو حد وسط معیار فضیلت است. او برای تبیین این مدعا امور نفسانی را به سه دسته - عواطف عاری از خرد، استعدادها و ملکات مربوط به سیرت - تقسیم می‌کند. مراد او از عواطف عاری از خرد، احساس‌هایی است که با لذت و درد همراه هستند. میل، خشم، ترس، اعتماد کورکورانه، حسد، شادی، کینه، آرزو، همچشمی و ترحم از مصادیق آن هستند. مقصود از استعداد، توانایی است که ما به واسطه آن قادریم عواطف عاری از خرد - انفعالات - را احساس کنیم، مثلاً خشمگین شویم، درد بکشیم یا احساس ترحم کنیم.

از دیدگاه ارسطو ملکات مربوط به سیرت، اموری است که ما به نیروی آنها می‌توانیم در برابر عواطف عاری از خرد، رفتار درست یا نادرست کنیم. مثلاً، در برابر هیجان خشم، رفتارهای ما وقتی نادرست است که خشم را زیاد شدید یا زیاد ضعیف احساس کنیم و هنگامی درست است که آن را به طور معتدل احساس کنیم. در مورد عواطف دیگر نیز همین حکم جاری است.

ارسطو بعد از معرفی این پدیدارهای سه‌گانه این بحث را مطرح می‌کند که کدام یک جزء فضیلت هستند؟ او در پاسخ می‌گوید: عواطف عاری از خرد (انفعالات) و استعداد جزء فضیلت نیستند، تنها پدیدار سوم - ملکات مربوط به سیرت - جز فضیلت هستند. او ادله‌ای برای این مدعا نیز ذکر می‌کند. (همان، ص ۶۱-۶۲)

بر همین اساس ارسطو در یکی از تعاریف^۱ خویش برای فضیلت حد وسط را دخالت می‌دهد و می‌گوید: فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است. (همان، ص ۶۶) فارابی و سایر حکیمان و عالمان اخلاقی مسلمان تحت تأثیر ارسطو بر این باورند که حد وسط معیار فضیلت است و هر انسانی برای تحصیل سعادت باید بدان توجهی بلیغ نماید. از سویی می‌دانیم بر اساس منظومه فکری فارابی، به کسی حکیم علی‌الاطلاق گفته می‌شود که در کندوکاوهایش درک و فهم زیبایی را غایت قصوای خویش قرار دهد و پژوهش‌های او به لذت یا نفع ناظر نباشد. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۷۶-۷۷، ۲۵۳-۲۵۷) همچنین فارابی بر این باور است که انسان باید در اخلاق، زیبایی را برای خود ملکه کند و مراد از ملکه آن است که فعل یا حالت اصلاً قابل زوال نباشد و یا زوالش بسیار سخت و سنگین باشد، در این صورت انجام امور اخلاقی برای ما عادت می‌شود.

۱. تعریف دیگر ارسطو برای فضیلت چنین است: حالت روحی که ستایش ما را بر می‌انگیزد. (همان، ص ۱۴۹). (فارابی، ۱۴۰۵، فصول منتزعه، الزهراء، چ ۲، ص ۲۸، جوادی، محسن، ۱۳۸۲، "تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی"، در: نامه مفید، ش ۳۹)

فارابی درباره نظریه اعتدال می‌گوید: خوردن غذا در حد اعتدال باعث صحت و تحمل سختی در حد اعتدال باعث قوت می‌شود، اما اگر غذا را بیشتر یا کمتر از حد مجاز بخوریم، سلامت ما با مشکل مواجه می‌شود، همچنین اگر تحمل سختی بیشتر از حد مجاز یا کمتر از حد مجاز باشد، قوت انسان حاصل نمی‌شود. اما این پرسش مطرح می‌شود که معیار برای تشخیص حد اعتدال چیست؟

فارابی نیز بسان ارسطو بدین امر متفطن است که ما دو قسم حد وسط - حد وسط نفسی و حد وسط نسبی - داریم. بدین جهت تصریح می‌کند که مراد از حد وسط در نظریه اعتدال، حد وسط نسبی است و بر حسب شرایط مختلف تغییر می‌کند، مثلاً مقدار غذای معتدل برای همه افراد در همه سنین و همه محیط‌ها یکسان نیست، بلکه باید بر اساس تجربه آن را انتخاب کرد. (همان، ص ۲۳۸-۲۴۰)

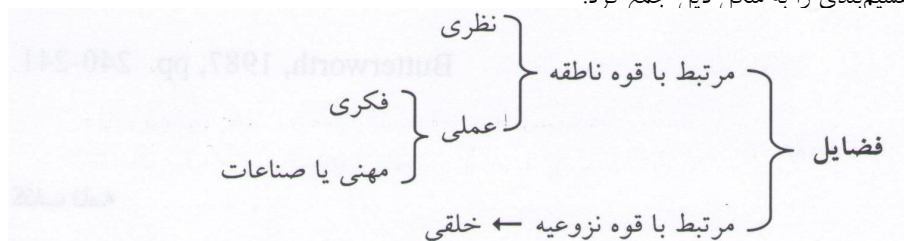
۷/۳. اتصاف به فضایل

فارابی بسان سقراط فضیلت را یکی از ابزارهای نیل به سعادت می‌داند، اما برخلاف سقراط معرفت را تنها شرط فضیلت‌مندی نمی‌داند. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۳؛ خزاعی، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۷)

فارابی گرچه بحث مستقلی درباره ماهیت فضیلت ندارد، اما برای انسان سه ساحت مختلف قائل است. ساحت اول، افعال اوست. به زعم فارابی، فضیلت انسان در این ساحت آن است که انسان کارهای پسندیده انجام دهد. ساحت دوم به نفس یا احوال یا اخلاق او مرتبط است. فضیلت انسان در ساحت دوم آن است که انسان زیبایی را برای خود ملکه گرداند. آخرین ساحت انسان بر اساس نگرگاه فارابی، مربوط به ذهن اوست و فضیلت انسان در این ساحت، قدرت بر درک درست مسائل است. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۴۹-۵۱)

فارابی در مکتوباتش دو نوع تقسیم‌بندی^۱ (۵) درباره فضایل ارائه می‌دهد. او از یک جهت فضایل را به دو قسم و از حیث دیگر آنها را به چهار قسم تقسیم می‌کند. در تقسیم‌بندی نخست او فضایل را به دو

^۱. این دو نوع طبقه‌بندی با یکدیگر متعارض و مانع‌الجمع نیستند، بلکه می‌توان به نوعی این دو تقسیم‌بندی را به شکل ذیل جمع کرد:



(فارابی، ۱۴۰۵، فصول منتزعه، الزهراء ج ۲ ص ۲۸؛ جوادی، ۱۳۸۲، "تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی"، در: نامه مفید، ش ۳۹)

قسم خلقیه و نطقیه تقسیم می‌کند. از دیدگاه فارابی فضایل نطقیه، به قوه ناطقه نفس انسان ناظر است، مانند حکمت، زیرکی، هوشمندی و خوش فهمی، اما فضایل خلقیه به قوه نزوعیه (میل و اراده) انسان ناظر است مثل عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت. (همو، فصول منتزعه، ۱۴۰۵، ص ۳۰)

فارابی از جهت دیگر فضایل را به چهار دسته - نظری، فکری، خلقی (اخلاقی) و صناعات عملی (مهنی) - تقسیم می‌کند که هر کدام را به صورت مختصر توضیح می‌دهیم.

۱/۷/۳. فضایل نظری

فارابی بر این باور است که فضایل نظری از سنخ ادراک عقلی و یقینی موجودات است. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۰) اما چون انواع مختلفی از موجودات وجود دارند، به طور طبیعی انواع مختلف فضیلت نظری داریم.

بر اساس دیدگاه فارابی، فضایل نظری شامل مجموعه معلوماتی است که از طریق براهینی یقینی یا به وسیله اکتان و یا به کمک تخیل در نفس انسان ایجاد می‌شود. بخشی از این علوم از آغاز تولد انسان برای او حاصل می‌شود و انسان بدون هیچ تفحص و کندوکاوی می‌تواند آنها را دریابد. این علوم پایه و بنیاد معارف انسانی را تشکیل می‌دهند. در واقع هر کس که فطرت و سرشت سالمی دارد، این معارف را به صورت کلی و یقینی درک می‌کند، بدین جهت به اینها «علوم مشهور یا اصول متعارفه» می‌گویند. اما این بخش از معارف نمی‌تواند جمیع موجودات عالم را برای ما به صورت معقول جلوه دهد، به همین جهت انسان باید با کمک این اصول متعارفه دانسته‌های عقلی خویش را توسعه دهد. (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰) فارابی این نیروی ادراکی بدیهیات را که نخستین مرتبه از فضیلت‌های نظری است، عقل نظری می‌نامد. (همو، ۱۴۰۵، ص ۵۰)

از اینجا این پرسش مطرح می‌شود که ما چگونه می‌توانیم علم به موجودات پیدا کنیم، فارابی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: این علم را یا خودمان با تفحص به دست می‌آوریم، یا از طریق تعلیم دیگران به دست می‌آوریم، در هر دو صورت این علوم یا یقینی هستند یا ظنی؟ این تفحص از شاخه‌های مختلف ریاضیات و طبیعیات آغاز می‌شود، تا علم به مبدأ اول برای جمیع بدست آید. بعد از این حوزه علوم انسانی می‌شویم. (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۲۲-۱۴۱) فارابی تصریح می‌کند که شناسایی سعادت از رهگذر عقل نظری صورت می‌گیرد و مربوط به قوه نظری عقل است.

۲/۷/۳. فضایل فکری

قوه فکری عوارض فردی و چگونگی تحقق غایات مطلوب را معین و راه را برای تحصیل آنها هموار می‌سازد. اما از آن جهت که غایات مطلوب در قیاس با انسان‌های مختلف متفاوت است. جهت این قوه همیشه واحد نیست. به بیان دیگر، ممکن است برخی از غایات مطلوب، خیر و خوب و بعضی از غایات مطلوب، شرط و بد و برخی دیگر از غایات مطلوب، خیرات مظنون باشند. این قوه هم می‌تواند راهکارها و زمینه تحقیق غایات خیر و خوب مثل علم، عفت، شجاعت و ... را فراهم کند و هم می‌تواند

راهکارها و زمینه تحقق غایات شر و بد، مثل دزدی، حسادت، کینه و ... و هم غایات مظنون به خیر را فراهم کند.

بر این اساس قوه فکری تنها به راهکارها و زمینه‌های تحقق اهداف ناظر است و به خوبی و بدی غایات توجهی ندارد، به همین جهت، براساس نظرگاه فارابی قوه فکری به تنهایی فضیلت به حساب نمی‌آید، زیرا این قوه فکری ممکن است در جهت اهداف نادرست و بد به کار گرفته شود، اما اگر این قوه فکری در جهت اهداف خیر و صلاح به کار گرفته شود، در آن صورت فضیلت فکری محسوب می‌شوند و اموری که توسط قوه فکری براساس ظن به عنوان نافع‌ترین خیرات تلقی می‌گردد، آنها نیز در واقع فضیلت فکری ظنی (نه یقینی) می‌باشند.

از منظر فارابی فضیلت فکری دو قسم است: ۱. فضیلت فکری مدنی؛ ۲. فضیلت فکری منزلی. فضیلت فکری مدنی عبارت است از: قدرت استنباط نافع‌ترین و پسندیده‌ترین راه برای وصول به غایتی فاضل که مشترک میان امت‌ها یا یک امت یا یک مدینه باشد و این غایت می‌تواند در زمانی کوتاه دگرگون شود یا باقی بماند. فضیلت فکری منزلی توانایی بر تشخیص نافع‌ترین و پسندیده‌ترین راه برای دستیابی به غایتی فاضل نزد طایفه‌ای از اهل مدینه یا در نزد اهل مدینه است. از منظر فارابی، فضیلت فکری که قوه فکری استنباط می‌کند، گاهی بین امت‌ها یا یک امت یا مدینه خاص مشترک است و گاهی ممکن است مشترک نباشد. فضایل فکری مشترک نیز از حیث ماندگاری به دو قسم تقسیم می‌شوند. برخی فضایل دراز مدت و ماندگاری آنها طولانی و برخی کوتاه مدت و ماندگاری آنها کم است. بر اساس نظرگاه فارابی فضایل فکری گرچه از جهتی مبتنی بر فضایل نظری هستند، اما از جهت متعلق با فضایل نظری متفاوت است، زیرا متعلق فضایل فکری امور معقول ارادی است، اما متعلق فضایل نظری اموری هستند که به اراده ما وابسته نیستند، بلکه در عالم خارج از نوعی تحقق بهره دارند. (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۵۰-۱۵۳؛ داوری، ۱۳۵۴، ص ۹۶؛ فتحعلی خانی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰)

۳-۷-۳. فضایل خلقی

از دیدگاه فارابی فضیلت خلقی از قوه نزوعیه ناشی می‌گردد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۰) مراد فارابی از قوه نزوعیه، قوه‌ای است که انسان در اثر آن نسبت به اموری شوق و تمایل پیدا می‌کند و یا از اموری متنفر می‌شود. (همان، ص ۲۸)

با وجود تمایلات گوناگون در انسان احتمالاً آنتساب فضیلت خلقی به قوه نزوعیه ناشی از تأثیر فارابی از ارسطو است. ارسطو اطلاق فضایل خلقی بر خداوند و موجودات الوهی را امری نادرست می‌داند. چون در آنها قوه و میل و کششی وجود ندارد. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۹۳) اما فارابی مثل ارسطو در سایه تأثیر از اسلام به صورت صریح یا کنایه فضایل اخلاقی را از خدا نفی نکرده است.

قوه نزوعی به دو صورت زمینه ظهور فضایل اخلاقی را فراهم می‌کند، یکی انجام افعال خوب و دیگری حصول حالات نفسانی پسندیده، اگر افعال خوب تکرار شوند، و در انسان به صورت ملکه در آیند، در آن صورت افعال نیک از انسان به صورت ساده‌تر و سریع‌تر صادر می‌شوند. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۴)

فارابی فضایل اخلاقی را امور اکتسابی می‌داند نه فطری (همان، ص ۳۱) و در وجه جمع اختلاف بین آرای افلاطون و ارسطو درباره طبیعی یا اکتسابی بودن برخی ویژگی‌های اخلاقی، ابتدا مفهوم اخلاق طبیعی را امری متنافی الاجزا و پارادوکسیکال معرفی می‌کند، زیرا فضیلت اخلاقی اشاره به سعی و تلاش انسان دارد، در حالی که مفهوم طبیعی بودن چیزی، اشاره به اختیاری نبودن آن دارد. (همو، *الجمع بین رأی الحکمین*، ص ۱۹۵)

فارابی بر این باور است که انسان با تکرار اعمال نیک و عادت به آنها به فضایل اخلاقی متصف می‌شود. مثلاً با تکرار اعمال شجاعانه، روحیه شجاعت در انسان ایجاد می‌شود، البته بدون روحیه شجاعت، انجام اعمال شجاعانه ممکن است، ولی بسیار دشوار است، ولی برای دستیابی به ملکه شجاعت راهی غیر از انجام مکرر کار شجاعانه نیست. (همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰)

۴/۷/۴. فضیلت عملی (صناعات عملی)

فضیلت عملی در ارتباط با قوه عملی نفس ناطقه انسان است، که انسان در سایه آن می‌تواند صناعات و حرفه‌هایی بیاموزد تا به مدد آنها در طبیعت دخل و تصرف کند، مثل کشاورزی و پزشکی (همو، *الجمع بین رأی الحکمین*، ص ۲۹) نقش این امور در سعادت جامعه امری واضح است، اما نقش آنها در سعادت فرد را بر اساس دیدگاه ارسطویی می‌توان تحت عنوان خیرهای خارجی - مثل ثروت، سلامت، قدرت ... - که زمینه رسیدن به سعادت را فراهم می‌کنند، توجیه کرد. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۴) اما فارابی متأسفانه تحلیلی درباره این امر ارائه نداده است.

۸/۴. نابودی شرور و بدی‌های ارادی و غیر ارادی^۱ و جایگزینی خیرات ارادی و غیر ارادی

یکی دیگر از راه‌های فراچنگ آوردن سعادت از منظر فارابی، نابودی شرور و بدی‌های ارادی و

۱. بر آگاهان با آثار فارابی این امر مستور نیست که ایشان بر این باورند که انسان دارای سه اراده است. و این سه اراده ناظر به سه قوه حاسه، متخیله و ناطقه انسان است. او بر این باور است که هریک از این سه قوه، واجد قوه نزوعیه مخصوص به خویش هستند - که به واسطه آنها انسان یا حیوان نسبت به چیزی اشتیاق یا از آن تنفر پیدا می‌کند - و در سایه همین امر، سه نوع اراده مختلف ایجاد می‌شود. اراده اول ناظر به قوه حاسه انسان است. قوه نزوعیه در حاسه، ثبوتی که ناشی از احساس است، در انسان ایجاد می‌کند، که به آن اراده نخست می‌گویند. قوه متخیله نیز قوه نزوعیه مخصوص به خویش دارد که در سایه این قوه، شوقی که برخاسته از تخیل است در انسان ایجاد می‌شود که به آن اراده مردم می‌گویند. قوه ناطقه انسان نیز دارای قوه نزوعیه مخصوص به خویش است که به موجب این قوه، شوقی که ناشی از تعقل است در انسان ایجاد می‌شود، که به آن اراده سوم می‌گویند. فارابی بر این باور است، اختیار تنها بر اراده سوم - که مختص انسان است - قابل تطابق است و در بحث سعادت مراد از ارادی بودن کارها همین معنای سوم اراده و پاداش و کیفر اخروی نیز در سایه اراده به معنای سوم قابل تحقق است. (فارابی، ۱۴۰۸، *السیاسات المدنیه، الزهراء*، چ اول، ص ۷۲)

غیرارادی و جایگزینی خیرات ارادی و غیر ارادی است. فارابی خیرات و شرور را به دو دسته ارادی و غیرارادی تقسیم می‌کند و می‌گوید: وصول به سعادت تنها از راه زایل کردن و برطرف شدن شرور و بدی‌های ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها تحقق نمی‌یابد، بلکه باید همه بدی‌ها اعم از ارادی و غیرارادی زدوده شود و به جای آن خیرات - اعم از خیرات ارادی و طبیعی - جایگزین شود.

در گام بعد این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی در مدینه فاضله مسئولیت خطیر پیش‌گفته را به دوش می‌کشد؟

فارابی در پاسخ می‌گوید: این کار به عهده سیاستمدار مدینه (رئیس اول یا پادشاه) است. سیاستمدار مدینه یا پادشاه، باید نظام مدینه را به شکلی سامان دهد که اجزا و دسته‌ها و اعضای مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته شوند و آنچنان سازگاری بین آنها برقرار کند که زمینه برای زدودن بدی‌ها و حصول خوبی‌ها فراهم شود و در آنچه از سوی اجسام عادی آید به نیکی بنگرد. آنچه خوب، نافع و سازگار است و در سعادت انسان‌ها مؤثر است، باقی بگذارد و بدان بیفزاید و در اموری که زیان آور است، در صورت امکان در جهت تبدیل زیان‌زایی به سودآوری تلاش کند و در صورت عدم امکان جهت نابدی یا تقلیل آن‌ها تلاش کند.

در مجموع هدف وی باید اضمحلال و نابودی شر ارادی و غیر ارادی و تحقق خیر ارادی و غیرارادی باشد. پرسش دیگر آن است که آیا تنها رئیس مدینه فاضله در این تغییر و تحول بنیادی مسئولیت دارد یا سایر اعضای مدینه نیز باید در این تحول شگرف نقش ایفا نمایند و نقش آنها چیست؟ فارابی در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: آحاد مردم مدینه فاضله در گام نخستین باید مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینه فاضله و مراتب آن ریاست‌ها را بدانند و در گام دوم باید افعال و اعمالی که به وسیله آنها سعادت و خوشبختی تحقق می‌یابد، بشناسند و در گام سوم باید دانسته‌های مربوط به سعادت را در صحنه اجرا، عملیاتی نمایند.

فارابی یادآور می‌شود شناخت و معرفت نسبت به سعادت و متعلقات آن ممکن است به سه صورت تحقق یابد، یعنی علم به موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت و خوشبختی و مراتب ریاست‌های مدینه فاضله گاه مورد تصور و یا تعقل انسان‌ها واقع می‌شود و گاه مورد تخیل آنان. معنای تصور آنها این است که گوهر و ذوات امور، آن طور که وجود دارند در ذهن آدمی مرتسم گردد و معنای تخیل آنها این است که خیالات آنها و مقالات و اموری که نمودار اشیا است در فطرت خیال در آید، شبیه آنچه در اجسام و چیزهای قابل دید وجود دارد. (همو، ۱۴۰۸، ص ۵۴-۵۵)

۴. موانع سعادت در نگرگاه فارابی

برای دستیابی به سعادت ممکن است، در برخی مواقع موانعی ظاهر شوند، برخی از این موانع مهم عبارت‌اند از:

۱/۴. کندی ورزیدن در تکمیل نفس ناطقه

فارابی بر این باور است که اگر انسان در تکمیل نفس ناطقه کندی ورزد، نمی‌تواند از عوامل سعادت‌آفرین آگاه شود و مسیر پر فراز و نشیب سعادت را طی کند. بدین جهت ممکن است اموری دیگر را غایت، هدف و سعادت زندگی خود قرار دهد، حال آنکه در حقیقت این امور سعادت‌آفرین نیستند، به عنوان نمونه انسان ممکن است اموری مثل سودمندی، لذت‌بخشی، یا غلبه و چیرگی بر مردم و یا به دست آوردن کرامت و ... را به عنوان ملاک سعادت برای خودش قرار دهد. تعقیب امور پیش‌گفته به مدد قوه نزوعیه صورت می‌گیرد و انسان در جهت دستیابی به این امور تلاش می‌کند و آنها را هدف نهایی قوه ناطقه عملیه (عقل عملی) قرار می‌دهد. به بیان دیگر، قوه نزوعیه خود را جهت فراچنگ آوردن مقاصد پیش‌گفته، به کار می‌گیرد و قوه متخیله و حساسه خویش را نیز در همین راه به‌استخدام در می‌آورد، در نهایت خروجی و محصول فرایند پیش‌گفته تنها امور شر و زشت و ناپسند می‌باشد. (همان، ص ۴۴)

۲/۴. معرفت نسبت به سعادت و غایت قرار ندادن آن

سقراط بر این باور بود که اخلاقی بودن امری ذاتی و طبیعی انسان‌هاست و همه انسان‌ها به دنبال خیر هستند و اگر شری بر می‌گزینند به دلیل جهالت و خطای در فهم آن‌هاست. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵) و انسان‌های آگاه و عاقل، فقط خیر حقیقی را جست‌وجو می‌کنند و خطاکاران به صورت سهوی نه عمدی، اسیر توهمات شده‌اند که در چهره خیر ظاهر شده‌اند در نهایت از نظر سقراط «هیچ‌کس خواسته و دانسته خطا نمی‌کند». (همان، ص ۱۲۳).

فارابی برخلاف دیدگاه سقراط معرفت نسبت به سعادت را مساوق با غایت قرار دادن و عمل کردن بدان نمی‌داند و بر این باور است که اگر انسان سعادت را به درستی شناخته باشد، اما آن را غایت و هدف زندگی خود قرار ندهد، به سوی آن یا اصلاً اشتیاقی نداشته باشد، یا اشتیاق او بدان کم و ضعیف شده باشد، در این صورت اموری دیگر را غایت و هدف زندگی خود قرار می‌دهد که سعادت حقیقی او نیست و در سایه همین انتخاب قوای دیگر خود را در جهت رسیدن به آن به کار می‌بندد، نتیجه و محصول این فرایند نیز چیزی جز شر نیست. (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۴۴)

۵. امکان دستیابی به سعادت عظمی در دنیا

بعد از پذیرش این امر که سعادت امری ذو مراتب و مشکک^۱ است، این پرسش پیش می‌آید که آیا

۱. یکی از پرسش‌های مهم درباره سعادت این است که سعادت امری متواطی است یا مشکک و در صورت مشکک بودن، بالاترین مرتبه آن چیست؟
فارابی گرچه در رسائل خویش به صورت مستقیم درباره متواطی یا مشکک بودن سعادت اظهار نظر نکرده، اما درباره بالاترین مرتبه سعادت (سعادت قصوی) سخن گفته است و مؤلفه‌هایی مثل به فعلیت

برای انسان مقدور است در این دنیای خاکی چنین سعادت عظمی را فراچنگ آورد؟ یا به جهت محدودیت‌های عالم مادی امکان دستیابی به بالاترین مرتبه سعادت در این دنیا مقدور نیست؟ در پاسخ به این پرسش بنیادی مکاتب سعادت‌گرا پاسخ‌های مختلفی ارائه داده‌اند که عبارت‌اند از:

۱/۵. طرفداران نظریه سعادت جسمانی

طرفداران نظریه سعادت جسمانی، سعادت را در لذایذ حسی منحصر می‌کنند و برای لذایذ قوای دیگر ارج و منزلتی قائل نیستند و از طرفی اکثر لذت‌گرایان حیات را نیز به همین دنیای مادی محدود می‌کنند، در پاسخ بدین پرسش می‌گویند: اگر کسی بتواند در این دنیای مادی زمینه‌های التذاذ بیشتر از لذایذ حسی را فراهم کند به درجات بالاتر سعادت دست می‌یابد. در واقع از دیدگاه این گروه میان میزان بهره‌وری از لذایذ حسی در این دنیا و مراتب سعادت همبستگی مستقیم وجود دارد. انسان‌هایی که در سایه امکانات طبیعی یا استعداد ذاتی خودشان زمینه‌های فراوان‌تری برای التذاذ از لذایذ حسی برای آن‌ها فراهم‌تر است، به مراتب بالاتری از سعادت دست می‌یابند.

۲/۵. نظریه ارسطو

ارسطو بر این باور است که این اعتقاد نادرست است که بگوییم یک انسان در این دنیا آرای حق را باور داشته و اعمال خیر و پسندیده انجام می‌دهد و به جمیع فضایل متصف بوده و با وجود برخوردارگی از این همه شرافت و اتصاف به این همه فضایل فرد شقی و ناقصی باشد، اما پس از مرگش که این آثار و افعال باطل می‌شود، ادعا شود که چنین فردی سعید تام است. بدین جهت ارسطو بر این باور است که سعادت امری ذومراتب و مشکک است و بر اساس میزان جد و جهدی که افراد در طول حیاتشان انجام می‌دهند، می‌توانند به تدریج بر مراتب سعادت خویش بیفزایند و گام به گام مدارج سعادت را طی کنند، تا به بالاترین درجه واقعی سعادت برسند و مصداق

رسیدن همه استعداد‌های نفس ناطقه (فارابی، ۱۳۴۵، رساله فی اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دایرة المعارف العثمانیه، ربیع الاول، ص ۸۱) و دست‌یابی به قرب خدا، (همو، فصوص الحکمه و شرحه، ۱۳۸۱، شرح سید اسماعیل حسینی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۷۷-۷۸) حکمت حقیقی (همو، ۱۳۴۹، تجرید رساله الدعای القلیبه، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ص ۱۱). را به عنوان سعادت قصوی معرفی کرده است.

از پاسخ فارابی به پرسش دوم (ملاک سعادت قصوی) ما می‌توانیم استنباط کنیم که فارابی بر این باور است که سعادت امری مشکک است، زیرا اگر فارابی سعادت را امری متواطی می‌دانست، دیگر پرسش دوم برای او مطرح نمی‌شد، که بدان پاسخ دهد.

ر.ک.: (فارابی، ۱۳۴۵، رساله فی اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ربیع الاول، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۴۹، تجرید رساله الدعای القلیبه، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ص ۱۱)

سعید تام و کامل شوند و این امر می‌تواند در همین دنیا قبل از مرگ تحقق یابد. اگر کسی به چنین مرتبه‌ای از سعادت دست یابد، این سعادت با انحلال بدن زایل نمی‌شود. (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۸۶)

۳/۵. نظریه فارابی

فارابی بر این باور است که انسان مرکب از دو بعد جسمانی و روحانی است و علاوه بر این از آن جهت که او حکیم مسلمان است، بر خلاف ارسطو، حیات را منحصر به حیات دنیوی نمی‌داند، بلکه به حیات اخروی نیز اعتقاد دارد، بدین جهت طبیعی است که با دو دیدگاه پیش گفته به صورت کامل موافق نخواهد بود، زیرا بر اساس معتقدات فارابی می‌توان سعادت را به دو قسم - سعادت دنیوی و اخروی - تقسیم کرد. از طرفی چون انسان در این دنیا مرکب از دو بعد جسمانی و روحانی است و هر یک از این دو ساحت، فضایل و رذایل مخصوص به خویش را دارند. بر فرض پذیرش این مدعا که انسان در دنیا به فضایل جسمانی و روحانی در حد اعلی متصف است، باز می‌توان مدعی شد که چنین فردی تنها واجد مرتبه ادنای سعادت است نه مرتبه اعلی (سعادت قصوی)، زیرا حیات دنیوی، حیاتی محدود، مقرون و محفوف با انواع نقایص، آلام و مصایب است و ظرفیت پذیرش سعادت در حد اعلی و اتم را ندارد. به همین جهت باید حیات دیگری وجود داشته باشد که وسیع‌تر، فراخ‌تر و میری از انواع نقایص، آلام و مصایب باشد. در چنین عالمی است که انسان می‌تواند آرمان متعالی سعادت قصوی را به آغوش بکشد و به نعم کثیر، باقی و ساری متعمم باشد. (فارابی، رساله المله، ص ۵۲-۵۳، همو، ۲۰۰۲، ص ۸۰)

پس از بیان دیدگاه فارابی درباره راه‌های سعادت و عدم امکان حصول سعادت قصوی در دنیا، پرسش جدی دیگر رخ می‌نماید و آن اینکه نگرش جامعه‌شناختی فارابی چه تأثیری در بیان دیدگاه‌های او در بحث سعادت داشته است؟

۶. سیطره نگرش جامعه‌گرایانه در منظومه فکری فارابی

در منظومه فکری فارابی در تحلیل سعادت، ما شاهد سیطره عظیم و سترگ نگرش جامعه‌گرایانه هستیم. شدت نگرش جامعه‌گرایانه در فارابی تا بدان حد است، که او اگرچه در طبقه‌بندی علوم ارسطویی می‌اندیشد، اما برخلاف ارسطو، در حکمت عملی تنها به دو قسم اخلاق و سیاست مدن اکتفا می‌کند و هیچ یادی از تدبیر منزل نمی‌کند. (همو، ۱۴۱۳، ص ۲۵۷) اما برخلاف فارابی اخلاف او مثل ابن‌سینا و غزالی، تدبیر منزل را به عنوان علم مستقل مطرح کرده‌اند.

برخی از محققان این رفتار او را ناشی از این امر می‌دانند که او برای خانواده وجود مستقلاً قائل نیست و آن را در مدینه منحل می‌داند و شاید به همین جهت درباره مناسبات مربوط به زناشویی، تربیت اطفال و معاملات و اموال چیزی نگفته است. (داوری، ۱۳۵۴، ص ۱۰۱)

در سایه همین نگرش شدید جامعه‌شناختی فارابی است که او سعادت فردی را منفک از حیات مدنی و یا زندگی در میان امت مورد کندوکاو قرار نمی‌دهد و در بحث سعادت توجه عظیمی به بحث

اوتوپیا^۱ (مدینه فاضله) و نقش رئیس اول در پیدایش سعادت دارد. رؤسای مدینه فاضله را به دو نوع - رؤسای درجه اول و دوم - تقسیم می‌کند - برخی از ویژگی‌های رئیس اول را ذیل عنوان ۲-۴ بیان کردیم، آن‌ها را تکرار نمی‌کنیم - به خاطر همین ویژگی‌های خاص رئیس اول است که فارابی نقش آن را در مدینه فاضله به نقش قلب در بدن انسان تشبیه می‌کند و می‌گوید: به همان سان که قلب سبب تکوین سایر اعضای بدن می‌شود و در موقع اختلال اعضا به کمک آنها می‌شتابد، تا وضع بدن سالمان یابد، در مدینه فاضله نیز باید ابتدا رئیس مدینه استقرار یابد، تا به تبع او همه مدینه فاضله با اجزایش تحقق یابد و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و تحقق و ترتب مراتب آنها شود و اگر عضوی از اعضا آن مختل گردد، او در جهت رفع اختلال به آن عضو کمک می‌کند. (فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۵۵-۵۶)

او بر این باور است مردمی که از ناحیه رئیس اول اداره می‌شوند، مردمی فاضل و نیکو و خوشبخت هستند و هرگاه ملت و امتی بدین سان باشند، امت و ملت فاضله محسوب می‌شوند و هرگاه این گونه مردم در یک مسکن و مأوا گرد آیند، آن مسکنی را که این گونه مردم در آن گرد آمده‌اند و زندگی می‌کنند، مدینه فاضله نامند. (همو، ۱۴۰۸، ص ۵۰)

فارابی دستیابی به سعادت حقیقی را تنها با زیست در مدینه فاضله و تحت ریاست رئیس اول مقدور می‌داند و ملتی که تحت ریاست چنین رئیس باشند، از آن به عنوان ملت فاضله یاد می‌کند. (همو، رساله الملله، ص ۴۳) و برعکس اگر کسی در مدینه‌ای زیست کند که ریاست آن به عهده کسی باشد که اهل فضیلت و حکمت نباشد، چنین رئیسی در واقع گمراه است و افرادی که در چنین جامعه‌ای زیست می‌کنند، گرچه گمان می‌کنند به سعادت دست یافته‌اند، اما در حقیقت از سعادت حقیقی بی‌بهره هستند. (همان، ص ۴۳-۴۴)

فارابی در مکتوبات مختلف خویش، درباره ویژگی‌های رئیس اول و ویژگی‌های مدینه فاضله

۱. سرتوماس مور (sir thomas mor) فیلسوف و نویسنده انگلیسی (۱۴۷۸-۱۵۳۵م) در قرن شانزدهم داستانی به نام اوتی پیا (uotopia) دارد. کلمه «اوتوپیا» از دو لغت یونانی «او» به معنی «نه» و «توپوس» به معنای محل ترکیب یافته و مفهومی این است که در «هیچ جا نیست» این کتاب را دوستش «اراسم» در ۱۵۱۸م در بال سوئیس به چاپ رسانید. این «اوتوپیا» جزیره‌ای خیالی است که در آن همه کارها به نفع عموم صورت می‌گیرد و اثری از ظلم، زور، استشهاده، قمار، فریب و نیرنگ وجود ندارد و احتیاجی به قوه قهریه نیست و همه چیز عمومی است، چون مالکیت خصوصی با منافع عمومی منافات دارد، تا همه مردم در علاقش شریک نشوند، تساوی و عدالت برای همه تحقق نخواهد یافت. رسوم عجیب و غریبی در این شهر خیالی وجود دارد، از جمله اینکه همه زن‌ها و مردها باید قبل از ازدواج لخت مادرزاد همدیگر را ببینند تا بعدها بهانه‌ای برای شکایت از نقایص جسمانی یکدیگر به وجود نیاید. (دامادی، محمد، ۱۳۵۴، «سرگذشت و آراء فلسفی و اجتماعی حکیم ابونصر فارابی»، در: مجله دانشکده علوم تربیتی دانشگاه اصفهان، ش ۳، ص ۵۰-۵۱)

مباحث متعددی مطرح کرده است که کندوکاو درباره همه آنها خارج از حوزه این پژوهش است. (همو، ص ۴۹-۵۷، ۱۴۰۸)

از شواهد دیگر سیطره نگرش جامعه‌شناختی فارابی در بحث سعادت آن است، که فارابی در کتاب نفیس/حصاء العلوم که درباره علوم مختلف و نقش و کارکرد آنها بحث می‌کند، به معرفی علم مدنی می‌پردازد و کندوکاو درباره مباحث مختلف ناظر به سعادت را از وظایف علم مدنی معرفی می‌کند و برای علم اخلاق نقش و کارکردی در این حوزه قائل نیست. (همو، ۲۰۰۲، ص ۷۹-۸۴)

۷. نتیجه‌گیری

راه‌های تحصیل سعادت از منظر فارابی متعدّدند، این طرق نه تنها مانع الجمع نیستند بلکه مکمل یکدیگرند و موانع سعادت نیز از منظر فارابی متعدّدند. در نگرش او سعادت امری مشکک و ذومراتب است و برخلاف لذت‌گرایان و ارسطو بر این باور است که امکان دستیابی به سعادت عظمی (قصوی) در این دنیا وجود ندارد، بلکه باید در دنیای دیگر آن را به دست آورد. در سایه سیطره نگاه جامعه‌شناختی فارابی در مسئله سعادت، او در تقسیم حکمت عملی، قسم دوم آن - تدبیر منزل - را حذف می‌کند و سعادت فردی را منفک از حیات مدنی نمی‌داند و در مسئله سعادت، توجه عمیق و دقیق خویش را به بحث مدینه فاضله و نقش رئیس اول در پیدایش سعادت معطوف کرده است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، ۱۴۱۸، *الشفاء، الالاهیات، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.*
۲. ———، ۱۳۶۴، *التجاء بین الفرق فی بحر الضلالات، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.*
۳. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.*
۴. پینکافس، ادموند، ۱۳۸۲، *از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی، حمید رضا حسنی، مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف، چ اول.*
۵. ابن مسکویه، بی‌تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، تحقیق و شرح ابن الخطیب، مکتبه الثقافه الدینیّه، چ اول.*
۶. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکو ماخس، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چ اول.*
۷. اینتایر، السدیر، «اخلاق فضیلت»، در: *مجله نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴.*
۸. برقی، زهره، ۱۳۸۲، «سعادت از دیدگاه مسکویه»، در: *پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۷-۱۸.*
۹. جوادی آملی، ۱۳۸۲، *تفسیر موضوعی قرآن: توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چ اول.*
۱۰. خزاعی، زهرا، ۱۳۸۵، «عقلانیت اخلاق»، در: *فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۱.*

۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اخلاق ناصری*، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. داوری، رضا، ۱۳۵۴، *فلسفه مدنی*، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.
۱۳. راسل، برتراند، ۱۹۸۰، *الفوز بالسعادة*، سمیر عبده، بیروت، دار مکتبه الحیاة.
۱۴. رجبی، محمود، ۱۳۸۵، *انسان شناسی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ نهم.
۱۵. سهروردی، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات، التلویحات*، با تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۲.
۱۶. ———، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات، رساله فی اعتقاد الحکما*، با تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۲.
۱۷. فارابی، ۱۴۱۳، *تحصیل السعادة*، در *الاعمال الفلسفیه جزء اول*، با تحقیق مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، توسط دارالمناهل، بیروت، چ اول.
۱۸. ———، ۱۹۹۲، *التنبیه علی سبیل السعادة*، *الاعمال الفلسفیه*، تصحیح، مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، چ اول.
۱۹. ———، ۱۴۰۸، *السیاسه المدنیه*، الزهراء، چ اول.
۲۰. ———، ۲۰۰۲، *فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله*، بیروت، دارالمشرق.
۲۱. ———، *احصاء العلوم*، تقدیم، شرح و تبویب: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۲. ———، ۱۴۰۵، *فصوص الحکمه*، تصحیح شیخ محمد حسن آل یاسین، قم، بیدار، چ دوم.
۲۳. ———، «آراء اهل المدینه الفاضله»، در: سزکین، فؤاد، *الفلسفه الاسلامیه*، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه، چ ۱۴.
۲۴. ———، ۱۹۰۷، «عیون المسائل»، در: *المجموع من مؤلفات ابی نصر الفارابی در مصر* در مطبعه سعادت.
۲۵. ———، *رساله المله*، تصحیح: محسن مهدی، آلمان، Dar. EL. Machreq، چ دوم.
۲۶. ———، ۱۴۰۵، *فصول منتزعه*، الزهراء، چ دوم.
۲۷. فتحعلی خانی، محمد، ۱۳۷۷، *فصیحی زاده و فقیهی، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، سمت، چ اول.
۲۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، جلال الدین مجتبی، قسمت اول و دوم، علمی و فرهنگی، چ ۱.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح الاسفار الاربعه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول، ج ۸، جزء اول.

۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، مجموعه آثار، بحث فطرت، صدرا، چ اول، ج ۳.
۳۱. ملاصدرا، ۱۳۷۸، الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، ج ۸.
۳۲. ———، ۱۳۶۰، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح، تعلیق و ترجمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم.
۳۳. واعظی، احمد، ۱۳۷۷، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سمت.
34. Brandt. B. Richard, 1972, *Happiness*, the Encyclopedia of Philosophy by G. E.: paul Edward, macmillan rublishing, Vol. 3.
35. Griffin. J. p., 1998, *Happiness*, Encyclopedia of Philosophy, by G. E. Edward Craig, Routledge, London and Newyork, Vol. 4.