

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۰

ص ۱۰۹-۱۳۰

بررسی تطبیقی فضیلت از دیدگاه کانت و فارابی

محمد کاظم علمی سولا* مهین فرخ زادگان صافی آباد**

چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم فضیلت از دیدگاه کانت و فارابی می‌پردازد و هدف آن تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در دیدگاه‌های آن دو در این باره است. در این مقاله مسائل زیر بررسی می‌شود: فضیلت چیست، منشأ آن کدام است؟ آیا فضیلت اکتسابی است یا فطری؟ اگر اکتسابی است، شرایط اکتساب آن چیست؟ آیا فضیلت نسبی است یا مطلق؟ نیز ارتباط آن با خیر، حد وسط، عادت، عقل و اراده بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی

فضیلت، خیر، حد وسط، عادت، عقل، اراده.

مقدمه

بحث، بیان تعریفی دقیق از فضیلت و انسان فضیلت‌مند، اکتسابی یا فطری بودن فضیلت و نسبی یا مطلق بودن آن است. مقاله حاضر به بررسی تطبیقی این مسائل از نظرگاه دو فیلسوف بزرگ، ابونصر فارابی و ایمانوئل کانت می‌پردازد تا نقاط اشتراک و اختلاف در آرای آن‌ها را آشکار کند.

از جمله مسائل مهم اخلاقی، کیفیت فضیلت‌مندی انسان است که علم اخلاق عهده دار این بحث شده است. این مسأله همواره ذهن علمای اخلاق را به خود مشغول داشته است و همه مکاتب اخلاقی به گونه‌ای به آن پرداخته‌اند. دغدغه‌های اساسی در این

۱- واژه‌شناسی

۱-۱- معنای لغوی

فضیلت در لغت به معنای رجحان، برتری، فزونی، مزیت، صفت نیکو در مقابل رذیلت است^۱ (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۶: ۲۷۷).

۱-۲- معنای اصطلاحی

فلاسفه معانی متفاوتی از فضیلت ارائه کرده‌اند، که در این مقاله ضمن تمرکز توجه به تعاریف مورد نظر کانت و فارابی، تعاریف دیگری از فلاسفه مهم غربی و اسلامی عرضه می‌گردد.

در میان فلاسفه غرب از جمله سقراط، فضیلت معادل معرفت است؛ به این معنی که شخص عاقل به آنچه می‌داند حق است، عمل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۳۰). افلاطون، فضیلت یک شیء را کمال آن شیء می‌داند (بورمان، ۱۳۷۵: ۳-۱۴۲). از نظر ارسطو: «فضیلت ملکه‌ای است که موجب انتخاب آزاد در عمل می‌شود و منحصرأ موقوف به اراده ماست و متضمن حد وسطی از لحاظ ماست که از راه تعقل مشخص می‌شود، یا همان است که مورد تشخیص حکماست» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۱). گفتنی است که هر سه فیلسوف به قوای نفس و فضایل برآمده از آنها معتقد بودند. در میان فلاسفه اسلامی از جمله غزالی، فضیلت مشتق است از فضل، و فضل را افزونی می‌گویند. از نظر او با فضیلت ترین اعمال، علم است، چون صفت کمال باری تعالی است و فضیلت هر چیز به ثمره آن چیز است. پس اصل سعادت در دنیا و آخرت، علم است (رک، غزالی، ۱۳۷۲: ۳-۴۲). در واقع، می‌توان گفت رأی او نیز شبیه رأی سقراط است. از نظر خواجه نصیر، فضیلت،

حد وسط است که از اعتدال قوای نفسانی حاصل می‌شود (ر.ک، طوسی، ۱۳۷۵: ۹-۱۰۸).

۲- فضیلت از نظر کانت

کانت از فضیلت با عنوان اراده نیک و خیر مطلق یاد می‌کند. بدین ترتیب، او انسان فضیلت‌مند را انسانی می‌داند که دارای اراده نیک باشد، و در مورد آن می‌گوید: «هیچ چیز در جهان و حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه درآورد که بی قید و شرط خوب دانسته شود، مگر خواست [یا اراده] خوب» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲). او دارایی‌های خارجی را مانند ثروت، استعدادات ذهنی و سجایای اخلاقی نظیر شجاعت و... را خیر مطلق و فی‌نفسه نمی‌داند، زیرا امکان استفاده آنها برای غایات شر وجود دارد. در حالی که اراده نیک ممکن نیست در هیچ وضعی بد یا شر باشد، و خیر مطلق و بدون قید و شرط است. کانت همچنین سعادت را خیر مشروط، قلمداد می‌کند، به این دلیل که، سعادت، ممکن است مایه غرور و چه بسا خودپسندی شود، بنابراین، او اراده نیک را شرط لازم شایستگی سعادت می‌داند (همان: ۱۳). بنابراین، به نظر او امکان ندارد عقل صرفاً برای تأمین سعادت به انسان داده شده باشد، زیرا عقل به مراتب کمتر از گزینه برای تأمین این هدف سازگار شده است. لذا عقل برای تأمین هدف دیگری اعطا شده است و از آنجا که بر حسب آفرینش، عقل ما عملی است؛ یعنی بر اراده ما مؤثر است، بنابراین، آن هدف صرفاً انشای اراده فی‌نفسه نیک [فضیلت] می‌باشد (راس، ۱۳۸۶: ۳۰). با توجه به این توضیحات، ابتدا چنین به نظر می‌رسد که کانت سعادت انسان را مذموم تلقی کرده است، اما این گونه نیست که او هیچ اعتنایی به نیازها و امیال انسان

قانون‌گذار" نامید، اطلاق می‌شود. بنابراین، کانت Der wille را به اراده‌ای تفسیر می‌کند که در انتخاب‌های قابل تحسین اخلاقی اظهار می‌شود؛ یعنی اراده‌ای که اگر خوب است، بدون قید و شرط خوب است. ادله کانت مبنی بر اینکه این Die willkur و Der wille دو قوه مستقلند قابل مناقشه است با این همه، تفکیک بین اراده قانونگذارانه و غیر قانونگذارانه به طور معقولی ترسیم شده است (اونی، ۱۳۸۱، ۳-۴۲). حال باید دید چه چیز باعث می‌شود که اراده، بدون قید و شرط، نیک باشد. کانت معتقد است که اراده نیک به دلیل نتیجه یا آثار خود، یا شایستگی برای رسیدن به غایتی مطلوب، خوب دانسته نمی‌شود. بلکه فی‌نفسه خوب است. بنابراین، چنین تصمیمی تنها به این شرط از نظر اخلاقی نیکو و پسندیده است که تنها به خاطر نفس وظیفه انجام شود. بدین ترتیب، با تأکیدی که بر وظیفه دارد، او از حوزه غایت‌گراها فاصله می‌گیرد، و در حوزه وظیفه‌گراها قرار می‌گیرد.

۲-۱- منشأ فضیلت

از نظر کانت، منشأ فضیلت یا اراده نیک نمی‌تواند امری تجربی و یا مبتنی بر تجربه باشد، بلکه باید مبتنی بر تکلیف برآمده از عقل باشد. هم‌چنانکه خود نیز تصریح می‌کند: «عقل، با قانون عملی‌اش، به صورت بی‌واسطه نه از طریق احساس واسطه لذت یا الم، نه حتی از طریق احساس لذت از خود این قانون، اراده را موجب می‌سازد و فقط به این دلیل که عقل به عنوان عقل محض می‌تواند عقل عملی باشد، امکان قانونگذار بودن برایش فراهم است» (کانت، ۱۳۸۴: ۴۳).

از آن‌جا که مفهوم فضیلت ارتباط نزدیکی با تکلیف دارد، بنابراین، برای روشنتر شدن مفهوم

نداشته باشد، زیرا او اصطلاح خیر اعلی را به کار می‌برد که مؤلفه‌های اصلی آن را فضیلت به عنوان خیر مطلق و سعادت به عنوان خیر نسبی تشکیل می‌دهند و در توصیف آن می‌گوید: «این خیر اعلی بیانگر خیر کل و کامل است، که در آن خیر، فضیلت به عنوان شرط، همیشه خیر برتر است، زیرا شرطی بالاتر از آن وجود ندارد. حال آنکه، سعادت، هر چند برای دارنده‌اش خوشایند است، ولی به خودی خود به صورت مطلق و از تمامی جهات خیر نیست، بلکه همیشه مشروط به شرط رفتار اخلاقاً صواب است» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۸۴). بنابراین چنین به نظر می‌رسد که الف- فضیلت، تنها خیر مطلوب نیست. ب- فضیلت، خیر ابزاری تلقی نمی‌شود.

کانت علاوه بر اراده نیک، به اراده قدسی اشاره می‌کند که همواره در راستای وظیفه عمل می‌کند. برخلاف شخص دارای اراده نیک که همواره به اصول عقلانی نیاز دارد، زیرا تمایل وی در راستای سرپیچی از آن‌هاست و از آن‌جا که شخص اخلاقی برای استنتاج کارها از اصول نیاز به عقل دارد، لذا اراده چیزی جز عقل عملی نیست (Kant, 1959: 29). بدین ترتیب، قلمرو عقل عملی، قلمرو اعمال اراده است.

با توجه به آن‌چه درباره اراده نیک گفته شد، گفتنی است که کانت در مقام اشاره به اراده از دو اصطلاح مختلف «Der wille و Die willkur» استفاده می‌کند. به طور کلی Die willkur همان قوه به اصطلاح تصمیم‌گیری یا انتخاب است. اعمال این قوه؛ یعنی اراده کردن به طور مناسب، دقیقاً همان تصمیم یا شاید انتخاب انجام کاری است. تصور کانت از wille به آن چیزی که می‌توان آن را "اراده

فضیلت یا اراده نیک باید مفهوم تکلیف و ارتباط آن با برخی از مفاهیم دیگر توضیح داده شود.

۲-۲-۲- تکلیف

کانت، تکلیف را چنین تعریف می‌کند: «وظیفه [تکلیف]، ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴).

۲-۲-۱- منشأ تکلیف

از نظر کانت، منشأ تکلیف اخلاقی صرفاً عقل است، نه تجربه. بنابراین، از نظر او تکلیف نمی‌تواند بر تجربه استوار باشد، زیرا ممکن نیست که با قطعیت کامل، از راه تجربه، حتی یک مورد را پیدا کرد که در آن قاعده کاری هر چند درست و بر حق تنها بر بنیاد اخلاقی و مفهوم وظیفه استوار باشد (همان: ۳۶).

۲-۲-۲- احترام

از دید وی، احساس احترام، احساس بسیطی است که منشأ تجربی ندارد و از یک مفهوم محض ناشی شده است؛ به گونه‌ای که به صورت ماتقدم شناخته می‌شود و از آن نوعی حالت تعالی و تفوق به انسان دست می‌دهد. این احساس، تنها مختص به انسان است (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۰۹). هر چند که کانت احساس احترام را به عنوان انگیزه عمل در نظر می‌گیرد، اما خاطر نشان می‌کند که احترام به قانون، انگیزه برای اخلاق نیست، بلکه خود اخلاق است که به لحاظ ذهنی انگیزه تلقی شده است، به این دلیل که عقل عملی محض، با طرد همه دعاوی خود دوستی، به قانون که تنها منشأ اثر است، اعتبار می‌بخشد (Kant, 1925: 323). بنابراین، در مورد رابطه احترام با تکلیف باید گفت احترام در حکم منشأ ذهنی تکلیف تلقی می‌شود.

قبل از آنکه به توضیح قانون از نظر کانت بپردازیم، لازم است بیان شود که اوامر از نظر او دو گونه هستند: امر مشروط و امر غیر مشروط (تنجیزی). هر جا که اصل عینی عقل عملی، مشروط به غایتی باشد، امر شرطی است. این امر خود بر دو قسم است: الف- امر شرطی تردیدی یا امر مهارت؛ و آن زمانی است که غایت چیزی است که یک شخص ممکن است آن را اراده کند. ب- امر شرطی قطعی یا امر حزم و احتیاط؛ و آن زمانی است که غایت چیزی باشد که هر کس خواهان آن باشد، مانند سعادت. اما امر غیر مشروط، مشروط به غایتی نیست، و فی‌نفسه خیر است (محمد رضایی، ۱۳۷۹: ۹۳). از نظر کانت، اوامر بیان‌کننده ضرورت برون‌ذهنی هستند. از آن جا که سه نوع امر وجود دارد، سه نوع خیر مطابق آنها نیز وجود دارد: الف- خیر مطابق با امر شرطی تردیدی، خیر ظنی است؛ یعنی چیزی وجود دارد که به عنوان واسطه یک غایت مطلوب، خیر تلقی می‌شود؛ ب- خیر مطابق با امر شرطی قطعی، خیر عملی است، زیرا در این جا غایت معین است. بنابراین، یک ضرورت عملی مشروط است؛ ج- خیر مطابق با امر غیر مشروط، خیر اخلاقی است. زیرا این امر مبین خیری است که عملی و بالذات است، لذا ضرورت اخلاقی، ضرورتی مطلق است، نه ظنی (کانت، ۱۳۸۸: ۵-۳۴). فضیلت نمی‌تواند خیر ظنی باشد، زیرا فضیلت، غایت است نه واسطه یک غایت. هم‌چنین فضیلت نمی‌تواند صرفاً خیر عملی، مانند سعادت باشد. زیرا فضیلت مبتنی بر تکلیفی است که بر خلاف تمایل ماست، بنابراین خیری است اخلاقی.

۲-۲-۳- قانون یا امر مطلق

را می‌توان این گونه توصیف کرد که عمل مطابق با تکلیف صرفاً ارزش قانونی دارد، اما عمل برای تکلیف، ارزش اخلاقی دارد (Kant, 1925: 325).

۲-۲-۴- تکلیف و تمایل

از رهگذر اختلاف عمل مطابق تکلیف و عمل در ادای تکلیف، نسبت تکلیف و تمایل نیز روشن می‌شود و باید اذعان کرد که هر چند ممکن است کانت در اخلاقیات سختگیر باشد، ولی اصرار او برای اینکه اختلاف بین عمل برای ادای تکلیف و عمل برای رضایت امیال طبیعی را ظاهر سازد، نباید چنین تعبیر شود که او کمال مطلوب؛ یعنی انسان با فضیلت تام را که همه خواهش‌های نفسانی معارض با تکلیف را از بین برده، بیهوده می‌داند. منظور او این نیست که انسان با فضیلت حقیقی دارای هیچ‌گونه تمایلاتی نیست، اما مسلماً او نمی‌گوید که بهتر است نسبت به انجام عمل نیک اکراه داشته باشیم تا تمایل، مشروط بر اینکه چنین اعمالی را هرگاه تکلیفمان باشد، انجام دهیم. به عکس، کانت صریحاً اظهار می‌دارد که بهتر است تکلیف خود را با خوشرویی انجام دهیم (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶: ۳۲۵-۶).

درباره قوه میل باید گفت که از نظر کانت، قوه میل شامل دو قسمت است: یک قسمت پست و ابتدایی به نام غریزه و یا تحریکات و یا فقط صرف میل، است، و یک قسمت عالی که کانت آن را با عقل محض عملی یکی دانسته و به صورت اراده تلقی کرده است (مجتهدی، ۱۳۸۸: ۹۲). برای آنکه قوه میل به صورت برتر خود دست یابد، باید اراده به واسطه صورت محض قانون ایجاب شود نه به واسطه لذت. در این صورت است که قوه میل قانون خود را نه بیرون از خود، بلکه در درون خود می‌یابد. از این

قانون مورد نظر کانت دارای سه نوع صورتبندی است که عبارتند از:

۱- «تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که [آن آیین] قانون عام باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰).

۲- «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری، و نه هرگز همچون وسیله‌ای» (همان: ۷۴).

۳- «باید چنان رفتار کرد که اراده بتواند در عین حال، خود را از راه آیین‌های رفتارش واضح قوانین عام بداند» (همان: ۳-۸۲).

با تأمل در این سه دستور اخلاقی در می‌یابیم که هر سه غیر مشروط و تنجیزی و از نوع احکام تألیفی است. از این سه دستور کلی و ضروری، می‌توان الگوی ثابتی برای تمام احکام ظاهراً متفاوت اخلاقی به دست آورد و آن‌ها را با ضوابط کلیت و ضرورت مورد سنجش قرار داد (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۱۴). به نظر می‌رسد اگر بخواهیم نسبت قانون را به تکلیف بیان کنیم، می‌توان گفت که قانون، همان است که باعث عینیت بخشیدن به تکلیف می‌شود و از آن‌جا که فضیلت مبتنی بر تکلیف است و منشأ عینی تکلیف، قانونی است که اوامرش به صورت مطلق وجود دارد، بنابراین، فضیلت نیز نمی‌تواند نسبی باشد.

کانت بین اعمالی که مطابق با تکلیف هستند و اعمالی که در ادای تکلیف انجام می‌شوند، تمایز قائل شده است. طبق نظر او تنها آن دسته از اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می‌شوند، دارای ارزش اخلاقی هستند. از نظر کانت، تمایز میان این دو عمل

آورد» (کانت، ۱۳۸۰: ۳۴).^۲ در نگاه کانت، بالاترین غایت بدون قید و شرطی که اخلاقاً باید در طلب آن باشیم، خود فضیلت است، اما علاوه بر این، غایات فرعی و اولیه دیگری نیز وجود دارد که عبارتند از کمال خودمان و سعادت دیگران (اونی، ۱۳۸۱: ۶-۲۳۵). درباره نسبت غایت با تکلیف او معتقد است که در اخلاق، مفهوم تکلیف، تعیین کننده غایت است. زیرا اگر اخلاق از غایات آغاز کند و تکلیف بر اساس آن غایات لحاظ شود، در این صورت هیچ مفهومی از تکلیف به عنوان مفهومی که فقط ریشه در عقل ناب دارد، به دست نمی‌دهد (کانت، ۱۳۸۰: ۳۶). بنابراین، فضیلت اخلاقی، غایتی است که عین تکلیف است.

۲-۲-۷- فضیلت و تکلیف

در مابعدالطبیعه اخلاق، کانت فضیلت را نوعی قدرت تلقی می‌کند. از دید او، اراده نیک مشخصه ضروری شخص اخلاقاً نیک است. اما فضیلت بیش از یک اراده نیک است، زیرا اراده نیک، تعهدی اساسی برای انجام آنچه نیک است، به رغم وجود مانع است. اما اراده نیک ممکن است ضعیف باشد، در حالی که انسان فضیلت‌مند دارای اراده‌ای است که هم نیک است و هم قوی (Betzler, 2008, 40-1). به معنای دقیق‌تر او فضیلت را قدرت اخلاقی اراده در پیروی از تکلیف می‌داند. زیرا اگر فضیلت تنها به معنای قدرت اخلاقی اراده باشد، این توصیف، کل مفهوم اخلاق را نمی‌رساند، زیرا چنین قدرتی می‌تواند در مورد یک موجود مقدس (فوق بشری)، نیز صادق باشد؛ موجودی که هیچ مانعی در مقابل قانون اراده او قرار ندارد و لذا کل اعمالش به نحو احسن مطابق قانون است (کانت، ۱۳۸۰: ۶۳).

جهت، می‌توان گفت قوه میل، خودآیین است (دلوز، ۱۳۸۶: ۱-۳۰). بدین ترتیب، تقابل تکلیف، تنها در مقابل قوه میلی است که به حالت دانی خود باقی مانده است.

۲-۲-۵- اختیار و تکلیف

از جمله مفاهیمی که در فلسفه کانت به کار می‌رود، اختیار است که در عقل عملی ارتباط تنگاتنگی با تکلیف دارد. او اختیار را توانایی انسان برای اداره شدن به وسیله عقل می‌داند (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۱۶). کانت مدعی است که هر انسان مختاری، ضرورتاً مکلف و هر انسان مکلفی نیز ضرورتاً مختار و دارای اراده آزاد است. بنابراین، موجود مختار مترادف موجود مکلف است، همچنانکه خود تصریح می‌کند: «اختیار در حقیقت علت وجودی قانون اخلاق است، حال آنکه اخلاق دلیل معرفتی اختیار است، زیرا اگر قانون اخلاق پیشاپیش به صورت صریح در عقل ما متصور نباشد، هیچ توجیهی برای مسلم انگاشتن اختیار نخواهیم داشت. و اگر اختیار موجود نبود، اصولاً اثری از قانون اخلاق در نهاد خویش نمی‌یافتیم» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۱).

۲-۲-۶- غایت و نسبت آن با تکلیف

ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا عمل اخلاقی ما باید متوجه غایتی باشد؟ پاسخ کانت به این سؤال مثبت است. زیرا از نظر او هر فعلی دارای غایت است؛ به طوری که ما نمی‌توانیم بدون اینکه غایت داشته باشیم، عقلانی عمل کنیم و این غایت را "ماده" عمل می‌نامد (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۶۶). وی غایت را چنین تعریف می‌کند: «شیء متعلق‌گزینش (یک موجود عاقل) که از طریق تصور آن، گزینش در فعلی تعیین می‌یابد که بتواند آن شیء را به دست

محسوب می‌شوند که در عین حال برخوردار از آن‌ها تکلیف است، اما فقط یک خصلت فضیلت‌مند به عنوان زمینه معین درون‌ذهنی برای اتمام تکلیف وجود دارد که شامل تکلیف حق نیز می‌گردد؛ گرچه به همین دلیل [که تکلیف حق‌اند] نمی‌توان آن‌ها را تکلیف فضیلت نامید، به این دلیل، هر تقسیمی در علم اخلاق فقط شامل تکلیف‌های فضیلت است (کانت، ۱۳۸۰: ۱-۷۰).

از نظر کانت، اختیار درونی لازمه تکلیف فضیلت است. بنابراین، با داشتن آن است که انسان نفسی شریف و فضیلت‌مند دارد. برای اختیار درونی دو چیز لازم است: ۱- غلبه بر تأثرات؛ ۲- حاکمیت بر انفعالات؛ یعنی فضیلت به طور کلی، مستلزم حاکمیت بر خویشتن یا تسلط بر خود (همان: ۶۶). این اصل کلی خودداری یا تسلط بر خود عبارت است از: «حرمت نهادن به خویش یا حفظ حریم خویش، نسبت به غایت ذاتی انسانیت یا طبیعت انسانی» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۹۰). به عبارت دیگر، تسلط بر خود؛ یعنی این‌که بتوانیم تمام اصول و قوای خود را تحت سلطه اراده آزاد خود قرار دهیم. از نظر کانت، خودداری واقعی، خودداری اخلاقی است. یعنی قاعده اخلاقی باید بر ما مسلط باشد، زیرا در قاعده اخلاقی، اخلاق حاکم مطلق است و در مورد احساس، قوانین مطلق صادر می‌کند. بنابراین، برای اینکه مطلقاً بر خود حاکم باشیم، باید به اخلاق قدرت مطلق بدهیم تا بر احساسات ما حکومت کند (همان: ۱-۱۹۰). بدین ترتیب، از آن‌جا که فضیلت مبتنی بر اختیار درونی است، تمام استعدادها و تمایلات انسان را تحت قدرت عقل قرار می‌دهد و از این طریق موجب حاکمیت بر ذات خود می‌شود. در

در باره شباهت تکلیف با فضیلت می‌توان گفت که مفهوم فضیلت مانند مفهوم تکلیف، مستلزم گرایش مستمر به عمل بر خلاف اخلاق است. بنابراین، شرط رفتار اخلاقاً نیک، تعهد دائم به قانون اخلاق در درون ماست. این رفتار آراسته به فضیلت به عمل آزادانه [یعنی اختیار]، هم به معنای سلبی آن و هم به معنای ایجابی آن قائم است؛ یعنی سلباً قدرت داور و عمل مستقل از تمام خواهش‌ها و گرایش‌هایی که ممکن است داشته باشیم، و حتی در صورت لزوم، بر عکس آن‌ها و ایجاباً با تسلط به نفس تا کلیه تصمیماتمان را تابع قانون اخلاق گردانیم و فقط به انگیزه وظیفه‌شناسی عمل کنیم (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۱۷). اما باید اذعان کرد که هر چند که فضیلت اخلاقی، تکلیف است، اما هر تکلیفی، تکلیف فضیلت (اخلاقی) نیست، زیرا کانت نظام تکلیف را به دو بخش تکالیف حقوقی که مناسب قوانین خارجی است، و تکالیف فضیلت (اخلاقی) که مناسب قوانین درونی است تقسیم می‌کند، با این تفاوت که تکالیف حقوقی مستلزم اختیار خارجی است، اما اخلاق، مستلزم اختیار درونی است و در بردارنده ماده (غایتی) است که عین تکلیف است. بنابراین، از نظر او عنوان تکلیف به هر دو (حق و اخلاق) اطلاق می‌شود، اما عنوان تکلیف فضیلت تنها به تعلیم اخلاق تعلق می‌گیرد. زیرا هر الزام به فضیلتی، تکلیف فضیلت نیست؛ به عبارت دیگر، احترام به قانون به طور کلی، هیچ غایتی به عنوان تکلیف مطرح نمی‌کند. زیرا فقط تکلیف فضیلت، غایت است. پس فقط یک الزام به فضیلت وجود دارد، در حالی که تکلیف فضیلت متعدد است؛ زیرا در واقع اشیا متعددی وجود دارد که برای ما غایت

این راستا، کانت معتقد است که ابتدا باید خود را منضبط کنیم؛ یعنی از طریق تمرینات مستمر تمایلاتی را ریشه کن کنیم که منشأ انگیزه‌های حسی است. هر کس بخواهد دارای انضباط اخلاقی باشد، باید از خود مراقبت بسیار کند و حساب اعمالش را به قاضی درونی خود پس بدهد؛ سپس از طریق ممارست‌های طولانی، محرکات اخلاقی را در درون خود تقویت کند و از طریق فرهنگ، خود را عادت دهد که در مورد خیر و شر اخلاقی، بهنگام، تمایل یا عدم تمایل نشان دهد. از این طریق، احساس اخلاقی تقویت می‌شود و آن‌گاه اخلاق واجد قدرت و انگیزه خواهد شد، و این انگیزه قوه احساس را معتدل خواهد کرد و تحت سلطه فاهمه قرار خواهد داد و تسلط بر خود به این طریق تحقق خواهد یافت (همان: ۱۹۲).

۲-۳- حد وسط از نظر کانت

یکی از نکات برجسته در رابطه با فضیلت کانت این است که وی به وضوح نظریه حد وسط اخلاقی ارسطو را که در آن فضیلت، عبارت است از حد وسط، رد می‌کند. زیرا از نظر وی تمایز فضیلت از رذیلت را وابسته به درجه و حدود تابعیت انسان از قواعد معینی نیست، بلکه فقط به کیفیت خاص قواعد؛ یعنی نسبت این قواعد به قانون است (کانت، ۱۳۸۰: ۶۱).

۲-۴- رابطه فضیلت با عادت

یکی دیگر از نکاتی که کانت در آن از تفکر کلاسیک فاصله می‌گیرد، این است که وی معتقد است که فضیلت ارتباطی با عادت ندارد. به عبارت دیگر، فضیلت ناشی از عادت نیست، زیرا در عادت رشد و تحولی نیست. وی در این باره می‌گوید: «فضیلت همواره در حال ترقی است، و در عین حال،

همیشه از آغاز شروع می‌کند. در ترقی است، زیرا به لحاظ برون ذهنی، یک آرمان غیر قابل دسترس و در عین حال تقریباً دائمی به آن، تکلیف انسان است. همیشه از آغاز شروع می‌کند، زیرا به لحاظ درون‌ذهنی مبتنی بر طبیعت انسان است که تحت تأثیر تمایلاتی است که هیچ‌گاه فضیلت را، که قواعد آن یک بار و برای همیشه [ثابت و مطلق] است، آرام نمی‌گذارند، بلکه اگر رشد نکند، به ناچار تنزل هم خواهد کرد» (همان: ۶۸). کانت در تعریف عادت می‌گوید: «کسی که رفتاری را به موجب عادت برای خود اضطراری کرده باشد، معتاد نامیده می‌شود» (کانت، ۱۳۸۸: ۵-۹۴). اما از نظر او عادت رفتار ما را آسان و نهایتاً آن را ضروری می‌گرداند. ضرورت ناشی از عادت، از مسئولیت می‌کاهد زیرا اراده را محدود می‌کند، و در این صورت انسان فقط مسؤول اعمالی است که از طریق آن‌ها معتاد می‌شود. بنابراین، عادت غیر عادی از مسئولیت می‌کاهد؛ مثلاً اگر عادت به رفتار زشت به اجبار و اضطرار بکشد، انسان به آوارگی کشانده می‌شود و به این ترتیب، مسئولیت انسان کاهش می‌یابد، اما عادت از این جهت که موجب تکرار عمل می‌شود بر مسئولیت می‌افزاید (همان). بنابراین، دو نوع عادت وجود دارد: عادت خوب و عادت بد، اما در هر صورت ارزش عمل اخلاقی تنها در صورتی است که از اختیار انسانی برخیزد و از آن‌جا که اختیار با عادت منافات دارد، بنابراین، فضیلت نمی‌تواند ناشی از عادت باشد.

۲-۵- اهمیت فضیلت

کانت فضیلت را دارای اهمیت بسیاری می‌داند، زیرا این قدرت اخلاقی به عنوان شجاعت، بزرگترین و تنها شرافت حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد که در

به موجب یک اصل یگانه فضیلت متوجه آنها می‌شود که در عین حال، این توجه با رذایل متضاد آنها برانگیخته می‌شود» (کانت، ۱۳۸۰: ۶۴).

۲-۶- اکتسابی یا فطری بودن فضیلت

با توجه به آنچه در اهمیت و جایگاه اختیار در عقل عملی کانت بیان شد، کاملاً روشن است که فضایل باید به نحو اکتسابی تصور شوند، نه فطری. اما این به این معنا نیست که او منکر فطرت انسانی باشد بلکه او غریزه و فطرت ثابت را از انسان سلب می‌کند. زیرا اگر اعمال انسان غریزی بود، انسان در اعمال خود، مختار نبود، بلکه زندگی او تابع یک نظام مکانیکی بود. هم‌چنین اگر معرفت بشر فطری باشد، تحصیل علم، تحصیل حاصل است و برای فیلسوفی که می‌خواهد همه تقدیر انسان را به عهده خود او بگذارد و او را موجودی سازنده و آفریننده معرفی کند، این سخن استواری نیست. پس به همان دلیل که انسان به موجب برخورداری از عقل و اختیار از بند غریزه رهاست، در چارچوب فطرت ثابت نیز سرشته نشده است و هستی او به عنوان یک هستی سیال و متحول آماده پرواز به مرتفع‌ترین قله تکامل است و شرط چنین پروازی، این است که وجود انسان از ابتدا یک سرشت (فطرت) ثابت و معین نباشد (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴: ۹۰). می‌توان گفت که کانت فعلیت فضایل را کاملاً اکتسابی و قائم به اختیار انسانی می‌داند.

بنابر نظر کانت، اکتسابی بودن فضیلت وابسته به تجربه نیست. او چنین استدلال می‌کند: «استعداد اخلاقی انسان، اگر معلول قدرت تعلیم‌گیری او در مقابل تمایلات قدرتمند مخالف نبود، فضیلت محسوب نمی‌شد. این استعداد (یعنی فضیلت) تا آن

واقع حکمت عملی انسان است، زیرا غایت قصوای هستی انسان را بر سطح زمین تشکیل می‌دهد و انسان تنها به شرط برخورداری از فضیلت می‌تواند آزاد، سالم، غنی، پادشاه و ... باشد. و هیچ چیز به آن زیانی نمی‌رساند، زیرا مالک خویشتن خویش است و فضیلت‌مند هرگز فضیلت خود را از دست نمی‌دهد و از آن‌جا که فضیلت شایسته تحسین است، می‌تواند یک ارزش قابل پاداش باشد، اما با توجه به این‌که فضیلت، غایت است، می‌تواند خود پاداش خود باشد، زیرا هر ارزش عالی که در کمال اخلاقی خود واجد آرمان انسانیت است، هر آن‌چه را که انسان اکنون داراست یا آن چیز شده است یا در آینده احتمالاً می‌تواند بشود، در واقعیت عملی خود، از طریق الگوهای ضد خود از دست نمی‌دهد (کانت، ۱۳۸۰: ۶۳-۴).

از نظر کانت، کسی نمی‌تواند مالک فضیلت واقعی باشد، زیرا داشتن آن مانند امور مادی و جسمانی نیست. بنابراین می‌توان گفت انسان فضیلت‌مند، به طور معمول از انسان خردمند یا دانشمند کمیاب‌تر است (کانت، ۱۳۸۸: ۳۳۰). او تصریح می‌کند که: «فضیلت هرگاه در کمال تام و تمام خود لحاظ گردد، نباید به این عنوان که انسان، دارای فضیلت است بلکه باید به این عنوان که فضیلت، مالک انسان است تصور شود؛ زیرا در مورد اول چنین به نظر می‌رسد که گویی انسان هنوز امکان انتخاب داشته است (که در این صورت باید از فضیلت دیگری برخوردار می‌بود تا به موجب آن می‌توانست فضیلت را بر کالاهای دیگر ترجیح دهد). اندیشیدن به فضایل متعدد (که اغلب اجتناب‌ناپذیر است) چیزی نیست جز اندیشیدن به موضوع‌های اخلاقی مختلفی که اراده

۱۵۵). به نظر می‌رسد که تعلیم پرسشی، مؤثرتر از تعلیم گفتاری است، زیرا عملکرد ذهن در جریان یادگیری بیشتر است و نیز، انسان می‌تواند از این طریق در روند تعلیم خویش دخیل باشد.

۳- فضیلت از نظر فارابی

مفهوم فضیلت در فلسفه فارابی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هر چند که به گفته برخی، ما نمی‌توانیم تعریف مشخصی از آن در فلسفه او بیابیم (العاتی، ۱۴۳۰: ۲۹۱). با وجود این، از آن‌جا که فارابی فیلسوفی غایت‌گرا است و مبانی فلسفه سیاسی و نظام مدینه فاضله او بر مفهوم سعادت تکیه دارد و سعادت نیز میسر نمی‌گردد، مگر از طریق اکتساب فضایل؛ بدین ترتیب، تحقیق در مفهوم و ماهیت فضیلت می‌تواند ما را در شناسایی هر چه بهتر از سعادت یاری کند.

از نظر فارابی معنای فضیلت عبارت است از: «هیأت‌های نفسانی که آدمی بدانها افعال نیک و زیبا را انجام می‌دهد» (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۴). و در ادامه می‌گوید: «هرگاه استعداد طبیعی به سوی انجام افعال با فضیلت باشد و آن افعال تکرار و عادت شوند و در اثر عادت، هیأتی در نفس پدید آید که این افعال از آن صادر شود، آن هیأت‌های ایجاد شده از عادت را فضیلت گویند؛ و نام آن استعداد طبیعی، نه فضیلت است و نه رذیلت؛ هرچند که از آن افعال واحدی صادر شود» (همان: ۳۱). اما برخی آن‌ها را به واسطه اشتراک لفظی، فضیلت یا رذیلت نامیده‌اند، در حالی که آن‌ها افعال طبیعی منسلخ از وصف فضیلت و رذیلت هستند و استحقاق مدح و ذم ندارند (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۵۳). آنچه حایز اهمیت است، این است که فارابی فضیلت را به معنای یک عمل خوب،

جا که با آگاهی (ناشی از اختیار) بر تفوق و برتری خود، بر تمایلات غالب می‌شود، محصول عقل عملی است. این که، این استعداد را می‌توان و باید تعلیم داد از آنجا ناشی می‌شود که فضیلت، فطری نیست، پس تعلیم فضیلت یک آموزش است» (کانت، ۱۳۸۰: ۵۴). از آن‌جا که فضیلت باید به عنوان یک علم آموزش داده شود، بنابراین، قبل از آن‌که به بیان روش‌های تعلیم فضیلت بپردازیم لازم است که عنصر اساسی در تعلیم را از نظر کانت بیان کنیم. زیرا بنا به گفته او قبل از تعلیم، انضباط ضروری است، که این انضباط به عنوان تأدیب و پرورش محسوب می‌شود. او منضبط شدن انسان را از طریق تربیت جایز می‌داند و معتقد است که تأدیب چیز تازه‌ای نمی‌آموزد، بلکه آزادی انسان را محدود می‌کند. از سوی دیگر، این منضبط شدن انسان به خاطر طبیعت حیوانی و خشن او ضروری است. لذا باید انضباط را چنان به انسان القا کرد که اختیار و آزادی او محفوظ بماند، به این معنا که بر مبنای آزادی باشد. بنابراین، سرشت انسان تنها از طریق صناعت و آموزش فرهیخته می‌شود (کانت، ۱۳۸۸: ۷-۳۳۶).

۲-۷- روش‌های تعلیم فضیلت

الف- گفتاری: زمانی است که یادگیرنده فقط شنونده باشد.

ب- پرسشی (استفهام انکاری): زمانی است که معلم آنچه را می‌خواهد تعلیم دهد، از شاگردان سؤال می‌کند و این روش یا مکالمه‌ای است و آن زمانی است که معلم می‌خواهد مطلب را از عقل یادگیرنده استخراج کند: یا به صورت پرسش و پاسخ (استفهامی) و آن زمانی است که معلم بخواهد مطلب را از حافظه یادگیرنده استخراج کند (کانت، ۱۳۸۰:

می‌شود^۲ و هر غایتی خیر است، بنابراین، او خیر مطلق است» (همان: ۱۷۷).

علاوه بر این، فارابی در سیاست‌المدنییه بیان می‌کند که سعادت خیر محض است و خیری که در راه رسیدن به سعادت انسانی سودمند است یا ارادی است یا طبیعی. خیر طبیعی از جمله اموری است که از ناحیه اجسام آسمانی در این عالم خلق شده و این امور خارج از اراده انسان هستند. البته، هدف آن‌ها از اعطای خیرات، ایجاد مانع و معاندت و یا ایجاد معاونت و یاری در هدف‌های عقل فعال نیست. بلکه اقتضای گوهر آسمانی این است که آن‌چه را طبیعت می‌پذیرد و در سرشت اوست که بپذیرد، اعطا کند؛ بدون رعایت این‌که آیا با هدف عقل فعال سازگار است یا نیست. خیر ارادی امر زیبایی است که از ناحیه انسان صادر می‌شود و ناشی از یک منشأ [یعنی قوه ناطقه عملی] است (فارابی، ۱۹۶۴: ۳-۷۲ و همو، ۱۴۰۵: ۱-۸۰). بنابراین، این خیر نه ذاتی است و نه طبیعی، بلکه از طریق افعال انسان تحقق می‌پذیرد، به گونه‌ای که از اتصال قوه ناطقه با عقل فعال، افعال فاضله به وجود می‌آید (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۷۹). با توجه به توضیحات داده شده به نظر می‌رسد که فضیلت از آن‌جا که ناشی از اراده انسان است، خیری است ارادی. از نظر فارابی، فضایل مرتبط با قوای نفس هستند، بنابراین، قبل از بیان اقسام فضایل، ابتدا به اختصار به توضیح قوای نفس می‌پردازیم، که از این طریق ارتباط فضایل با قوای نفس مشخص می‌شود.

۲-۳- قوای نفس

نفس دارای پنج قوه است که عبارتند از: قوه غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه. درباره عملکرد

تعریف نمی‌کند. بلکه فضیلت را انعکاس و نتیجه عمل خیر در نفس انسانی می‌داند که بر اثر عادت و تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد شده است. همین‌طور، رذیلت و نقص نیز، وضعیتی در نفس است که از تکرار عمل شرور، بر آن عارض و حادث شده است (ناظر زاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۰۲).

فارابی معتقد است که فضیلت مرتبط با خیر و زیبایی است، همچنانکه رذیلت مرتبط با شر و زشتی است. وی در کتاب آرای اهل مدینه فاضله در باره افعال جمیل و ارتباط آن با فضیلت می‌گوید: «افعال ارادی که برای رسیدن به سعادت مفید باشد، افعال جمیل است و هیأت و ملکاتی که این‌گونه افعال از آن‌ها صادر می‌شود، فضایل هستند. و این‌گونه هیأت و افعال و ملکات خیر هستند اما نه بالذات و فی‌نفسه بلکه خیرند از آن جهت که وسیله رسیدن به سعادت هستند» (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۶). بنابراین، از نظر او غرض از فضیلت، خیری است که مطلوب فی‌نفسه است، نه آن‌که برای رسیدن به چیز دیگری مطلوب باشد^۳ (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۱). اگرچه فضیلت خیر است، اما خیر بودن آن ابزاری است. برای توضیح بیشتر معنای خیر بودن فضیلت به اختصار خیر را از نظر فارابی توضیح می‌دهیم.

۳-۱- خیر

فارابی خیر را چنین تعریف می‌کند: «خیر آن است که هر چیزی بالذات طالب آن است و مایه تمامیت یافتن وجود آن چیز یعنی استکمال مرتبه و حقیقت وجودی آن است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۸۱). او خداوند را خیر مطلق و منشأ تمام نیکی‌ها می‌داند. در این باره می‌گوید: «خداوند غایتی است که همه چیز به او ختم

۳-۳- منشأ فضایل

فارابی اراده را منشأ فضیلت و رذیلت می‌داند، زیرا از نظر او انسان قادر به انجام فعل خیر و شر است و این استعداد در هر انسانی وجود دارد. وی اراده را چنین تعریف می‌کند: «اراده، نزوع انسان به سمت مدرکات خود است» (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۵). حال، این نزوع می‌تواند ناشی از احساس، تخیل و یا رویت باشد. هرگاه نزوع ناشی از احساس و تخیل باشد، اراده به معنای عام است و هرگاه ناشی از رویت و قوه ناطقه باشد، اختیار نامیده می‌شود که تنها در انسان یافت می‌شود؛ بر خلاف نزوع ناشی از احساس و تخیل که در حیوانات دیگر نیز یافت می‌شود (همان). بنابراین، با توجه به این مطالب چند نکته می‌توان بیان کرد: ۱- اراده سه نوع است؛ ۲- اختیار همان اراده نوع سوم است؛ ۳- فضیلت به عنوان خیر ارادی ناشی از اراده نوع سوم؛ یعنی اختیار است.

۳-۴- اقسام فضایل

آنچه از بررسی آثار اخلاقی فارابی آشکار می‌شود؛ این است که وی درباره فضیلت دو نوع تقسیم‌بندی دارد. وی در کتاب **فصول متزعه فضیلت** را به دو قسم و در کتاب **تحصیل السعاده فضیلت** را به چهار قسم تقسیم می‌کند، اما نباید این گونه تصور شود که تعارضی بین این تقسیم‌بندی‌ها وجود دارد.

۳-۴-۱- تقسیم بندی نخست از فضایل

در این تقسیم فضایل به دو قسم نطقی و خلقی تقسیم می‌شوند، که فارابی آنها را چنین تعریف می‌کند: «فضایل نطقی، فضایل جزء ناطق هستند مانند: حکمت، عقل، کیاست و ذکاوت. فضایل خلقی که مربوط به جزء نزوعی است، مانند: عفت،

این قوا می‌گوید: قوه غاذیه، رساندن غذا به بدن را به عهده دارد، قوه حاسه به وسیله حواس ادراک می‌کند، قوه متخیله به حفظ محسوسات در ذهن و تجزیه و ترکیب آن می‌پردازد؛ قوه نزوعیه، ایجاد کننده شوق، کراهت، طلب، اراده، ایثار و سایر عوارض نفسانی است؛ قوه ناطقه چهار وظیفه را بر عهده دارد: الف- وسیله تعقل انسان است؛ ب- ابزار تفکر و رویه آدمی است؛ ج- وسیله تحصیل علوم و صناعات است؛ د- وسیله تمایز بین افعال زیبا و زشت است (مهاجرنیا، ۱۳۸۱: ۲۹۴). فارابی در باره اهمیت قوه ناطقه می‌گوید: «قوه ناطقه؛ یعنی آنچه مقوم انسان است و انسانیت انسان به آن است، نه در گوهر ذات خود، عقل بالفعل است و نه بالطبع، اما عقل فعال آن را به مرتبت عقل بالفعل می‌رساند و امور معقول را معقول بالفعل می‌گرداند تا آن زمان که قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود» (فارابی، ۱۹۶۴: ۳۵). او قوه ناطقه را بر دو قسم می‌داند: قوه ناطقه نظری و قوه ناطقه عملی. ناطقه عملی خود بر دو بخش است: الف- مهنیه؛ ب- مرویه.

قوه نظری، نیرویی است که انسان به واسطه آن دانش‌هایی را ادراک می‌کند که ضرورتاً مورد عمل واقع نمی‌شوند. قوه عملی عبارت است از نیرویی که با استناد به اراده انسان، به اموری که ضرورتاً مورد عمل واقع می‌شوند، معرفت حاصل می‌کند. به وسیله قوه مهنیه انسان، هنرمند و صنعتگر می‌شود؛ و به وسیله نیروی مرویه [فکریه] که منشأ اندیشه است، در امری که باید انجام شود و یا انجام نشود می‌اندیشد. (همان: ۳۳). در واقع می‌توان گفت این قوه (مرویه) قوه‌ای است که با آن می‌توان نیک و بد را تشخیص داد.

علوم، بدیهی هستند و نیازی به کسب ندارند؛ ب- علوم استنباطی یا فحسی، که اکتسابی هستند و مبتنی بر علوم اول هستند. از دید فارابی مراد از فضایل نظری همان علوم نظری است که مربوط به قوه عقل نظری هستند، که شأن آنها صرفاً نظری و معرفتی است نه عملی. این علوم نظری عبارتند از: ریاضیات، طبیعیات، الهیات، و علم مدنی که سرآمد این فضایل، منطقی است. او در احصاء العلوم این علوم را این گونه تعریف می‌کند:

علم تعالیم (ریاضیات): این علم خود اقسامی دارد و شامل علم عدد، هندسه، مناظر، موسیقی، افعال و حیل می‌شود که به بحث و نظر در مورد اعداد، خطوط و سطوح اجسام و یا لوازم آنها می‌پردازد.

علم طبیعیات: به مطالعه اجسام طبیعی و عرض‌هایی که قوام آنها به این اجسام است، می‌پردازد و اشیایی را معرفی می‌کند که این اجسام و عرض‌هایی که قوام آنها به این اجسام بستگی دارد، از آنها یا به وسیله آنها یا برای آنها ایجاد می‌شوند. الهیات: از موجودات و از چیزهایی که بر موجودات تنها از آن جهت که موجودند، عارض می‌شود، بحث می‌کند و از مبادی برهان‌ها در علوم نظری جزئی و همچنین از مجردات بحث می‌کند.

علم مدنی^۵: از انواع افعال و رفتار ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار از آنها نشأت می‌گیرد بحث می‌کند که هدف آن شناسایی خیر و سعادت برای انسان‌ها از طریق اکتساب فضایل است.

۳-۴-۲-۲-۲-۲ فضایل فکری

قبل از آن‌که به بیان تعریف این فضیلت بپردازیم، لازم به ذکر است که فارابی معقولات را به دو دسته

شجاعت، سخاوت و عدالت، و رذایل نیز، بدین سان تقسیم می‌گردند» (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۰).

۳-۴-۲-۲-۲-۲ تقسیم بندی دوم از فضایل

فارابی در ابتدای کتاب تحصیل السعاده تصریح می‌کند که چهار جنس است که اگر در میان آنها و در میان هر تمدنی حاصل گردد، به وسیله آنها سعادت دنیوی و اخروی برای آنها حاصل می‌گردد. آن چهار جنس عبارتند از: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵). در ذیل به توضیح هر یک از این فضایل می‌پردازیم:

۳-۴-۲-۲-۱-۲ فضایل نظری

از نظر فارابی فضایل نظری، فضایی هستند که از طریق براهین یقینی و به واسطه اقناع و مثال به دست می‌آیند و از مبادی معرفت شروع می‌کند تا اینکه به علم انسانی و مدنی می‌رسد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۰۵). فارابی در باره غرض این فضایل می‌گوید: «غرض نهایی این فضایل عبارت است از شناخت موجودات، و شامل امور معقوله است که در مورد آنها یقین حاصل شده است و از جمله این علوم، آن‌هایی است که برای انسان از بدو امر حاصل است؛ بدون این‌که بدانند از کجا و چگونه آنها را بدست آورده است. به این علوم، علوم اول خواهیم گفت و از جمله فضایل نظری، آن‌هایی است که به تأمل، جستجو و تعلیم بدست می‌آیند. چیزهایی که با علوم اول معلوم می‌گردد، مقدمات اول نامیده می‌شوند و به وسیله آنها به علوم می‌رسیم که با جستجو، استنباط، تعلیم و تعلم حاصل می‌شوند» (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۶). بنابراین، او برای فضایل نظری دو مرتبه قائل شده است: الف- علوم اول یا مقدماتی که این

ارادی و طبیعی تقسیم می‌کند، معقولات طبیعی، معقولاتی هستند که اراده انسان در آن‌ها نقشی ندارد، و امکان تغییر و تبدل در آن‌ها نیست. اما بالعکس، معقولات ارادی، ناشی از اراده انسان هستند، و امکان تغییر و تبدل در آن‌ها است. بنابراین، فارابی در مورد لزوم فضایل فکری می‌گوید: «از آن‌جا که میدان احاطه علوم نظری تنها معقولاتی است که به هیچ وجه تبدل نمی‌یابند. بنابراین، به نیروی دیگری احتیاج است که به وسیله آن بتواند اشیاء معقول ارادی را از آن جهت که به آن‌ها عوارض دگرگون عارض می‌شود، شناخت» (همان، ۵۵). با وجود این که فضایل فکری مبتنی بر فضایل نظری هستند، اما متعلق آن‌ها با هم فرق می‌کند زیرا متعلق فضایل فکری امور معقول ارادی است. اما متعلق فضایل نظری امور معقول ارادی نیست و در خارج از نفس ما است. بدین ترتیب، از نظر فارابی، فضایل فکری یعنی شناختِ غایات عملی، بنابراین می‌توان چنین گفت که این فضایل، بر حکمت عملی دلالت می‌کند. او این فضایل را این گونه تعریف می‌کند: «نیروی است که آن‌چه با توجه به غایتی خاص و خوب، نافع‌ترین امور است را استنباط می‌کند» (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۵۶). بنابراین، آن‌چه که در رساندن به غایت خیر، نافع‌تر است، فضیلت فکری است. از دید فارابی، فضیلت فکری که برای به سعادت رساندن مدینه، نافع است، فضیلت فکری مدنی نامیده می‌شود. حال این فضیلت فکری مدنی، یا بلند مدت است یا کوتاه مدت. اگر شأن امر استنباط شده به گونه‌ای باشد که، برای مدت طولانی باقی بماند، مناسب‌تر است که این را نیرویی برای وضع نوامیس و قوانین

بدانیم. اگر در مدتی کوتاه تبدیل پذیرد، بر سه دسته تقسیم می‌شود:

۱- فضیلت فکری منزلی: نیرویی که به وسیله آن چیزهایی که نافع‌تر و زیباتر برای اهل یک منزل (خانواده) است را استنباط می‌کند.

۲- فضیلت فکری جهادی: نیرویی که به وسیله آن چیزهایی که نافع‌تر و زیباتر برای جهاد است را استنباط می‌کند.

۳- فضیلت فکری مشوری: نیرویی که به وسیله آن نافع‌ترین و زیباترین امور را با توجه به غایتی خوب، برای غیر خودش استنباط می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۸).

۴-۲-۳- فضایل خلقی

فضایل خلقی، فضایی هستند که بر اخلاق دلالت دارند. فارابی در تحصیل السعاده این فضایل را چنین تعریف می‌کند: «فضیلت خلقی یعنی، استنباط خیر برای خود و این ممکن نیست مگر آن‌که ابتدا خیر را برای دیگری بخواهد» (همان: ۵۹). از نظر او فضایل خلقی نمی‌توانند بی‌ارتباط و جدا از فضایل فکری باشند، زیرا فضیلت فکری، در حکم مبدأ برای فضیلت خلقی محسوب می‌شود. به طوری که او معتقد است «هر چه این فضایل فکری کامل‌تر و از قدرت ریاست بیشتری برخوردار باشند، فضایل خلقی که به آن‌ها مقتدر هستند، نیز ریاست شدیدتری داشته، قدرت بیشتری خواهند داشت.» (همان: ۶۰). بنابراین، از دید فارابی این فضیلت اهمیت ویژه‌ای دارد. وی این فضیلت را فضیلت رئیسه می‌نامد، زیرا در تحقق افعال فاضله دیگر فضیلت‌ها حضور دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۵۷). او تصریح می‌کند که این فضیلت خلقیه است که به وسیله آن افعال ناشی از

کاهش نمی‌یابد و ثابت است؛ ب- حد وسط اضافی و نسبی که در زمان‌های گوناگون و با توجه به چیزهای مختلفی که به آن اضافه می‌شود، افزایش و کاهش می‌پذیرد. بنابراین، ثابت نیست، مانند: حد وسط غذاها و داروها، زیرا تحت عوامل گوناگون محیطی، زمانی و مکانی تغییر می‌کند (فارابی، فصول منتزعه: ۳۷). بدین ترتیب، ما هنگامی که قصد می‌کنیم که به حد وسط در افعال اخلاقی آگاهی یابیم، به عیار احتیاج داریم؛ یعنی باید شرایط مختلف را در نظر بگیریم و این حد وسط با تمام آن شرایط سنجیده شود. بنابراین، دستیابی به حد وسط اخلاقی کار ساده‌ای نیست، زیرا باید زمان و مکان آن را بشناسیم و از کسی که کار از سوی او و همچنین کسی که کار برای او انجام می‌شود، آنچه از آن کار به وجود می‌آید و آنچه به وسیله آن کار صورت می‌گیرد و آنچه کار به خاطر آن صورت می‌گیرد، آگاهی یابیم و فعل خود را بر حسب این عوامل تنظیم کنیم و در این صورت، ما به حد وسط رسیده‌ایم و از آن‌جا که سطح افعال اخلاقی مختلف است، حد وسط اخلاقی نیز از جهت شدت و ضعف، سلب و ایجاب و با توجه به افعال و غایات متفاوت است (آل یاسین، ۱۳۸۸: ۵۹).

۳-۴-۲-۳-۲-عادت

از نظر فارابی، آنچه انسان به وسیله آن، خلقی را کسب می‌کند یا نفس خود را از خلقی که در درونش در حال شکل‌گیری است، به خلق دیگری منتقل می‌کند، عادت است (فارابی، ۱۳۷۱: ۴۶). او عادت را چنین تعریف می‌کند: «منظور من از عادت، تکرار کردن یک کار به دفعات بسیار، در مدت زمان طولانی و در زمان‌هایی نزدیک به هم است» (همان). بنابراین،

فضایل موجود در تمام کسانی که غیر او هستند، از میان آنها یا شهرها یا یک شهر یا اقسام شهرها یا اجزای هر بخشی را به کار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۴). بنابراین، هیچ فضیلتی در برتری مقدم بر آن نیست.

همان‌گونه که در تقسیم‌بندی نخست از فضایل توضیح داده شد، فضایل اخلاقی به قوه نزوعی نفس مربوط هستند و عبارتند از عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت و سایر صفات اخلاقی. از نظر فارابی خلق، چه خوب و چه بد، تماماً اکتسابی است. و خلق جمیل، عبارت است از: «آنچه به واسطه آن افعال زیبا و زشت از انسان سر می‌زند» (فارابی، ۱۳۷۱: ۴۵). وی با بیان تمثیلی چنین بیان می‌کند همان‌گونه که کمال بدن انسان در سلامتی اوست و تا زمانی که سلامتی وجود دارد، شایسته است که حفظ شود. و هرگاه که وجود نداشته باشد شایسته است که کسب شود، و سلامتی، هنگامی حاصل می‌شود که بدن، در حالت اعتدال باشد. بدین‌سان کمال اخلاقی انسان در اعتدال و میانه‌روی افعال است؛ یعنی هر فعلی که در حد اعتدال باشد، خلق جمیل است و برعکس آن ردیلت است (همان: ۸-۴۷).

بنابر گفته فارابی ما از طریق حد وسط می‌توانیم برای تشخیص خلق نیکو و جمیل استفاده کنیم. و ابزاری که خلق نیکو و جمیل را به ملکه تبدیل می‌کند، عادت است؛ لذا برای روشن‌تر شدن رابطه آنها با فضیلت به توضیح هر یک از آنها می‌پردازیم.

۳-۴-۲-۳-۱-حد وسط

از نظر فارابی حد وسط به دو معنا به کار می‌رود: الف- حد وسط فی‌نفسه، مانند وسط بودن عدد ۶ برای عدد ۱۰ و ۲. این حد وسط هرگز افزایش و

در اعتیاد سه چیز شرط است: الف- تکرار بسیار؛ ب- مدت زمان طولانی؛ ج- در فواصل زمانی نزدیک به هم. بدین ترتیب، اگر اعتیاد به امر جمیل باشد، آن اعتیاد، خیر است. در غیر این صورت، آن اعتیاد، قبیح است و در نتیجه، می‌توان گفت اخلاق جمیل با عادت بر وسط یا میانه بودن صفات اخلاقی به دست می‌آید.

۳-۲-۴- فضایل عملی

این فضایل مربوط به قوه ناطقه عملی است که، دارای دو بخش مهنیه (صناعی) و مرویه (فکری) است، که با بخش مهنیه، مهارت‌ها، هنرها و پیشه‌ها را کسب می‌کند و با بخش مرویه درباره امکان یا عدم امکان انجام کار می‌اندیشد و این‌که چگونه امکان‌پذیر است و چگونه شایسته است که آن کار انجام شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۴). بنابراین، فضایل عملی عبارت است از تحقق بخشیدن به فضایل اخلاقی و عمل به خیر و ایجاد فضایل جزئی در امت‌ها، مدینه‌ها، اصناف، در صنعت‌ها و حرفه‌ها (داوری، ۱۳۵۴: ۹۷). بدین ترتیب، علاوه بر تعیین خیر یا سودمندی، به تحقق عملی آن نیز می‌پردازد (فخری، ۱۳۷۲: ۱۴۱). از ویژگی‌های فضایل عملی، آن است که هماهنگ و مترتب بر یکدیگر هستند و از نظر فارابی، این فضایل علوم منتزعه از سایر فضایل هستند که، وظایف عملی، نقش قوه اجرایی در ایجاد، توزیع و تقسیم همه خیرها و فضیلت‌ها را در جامعه بر عهده دارند و هر چیزی که به سرنوشت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، و نظامی جامعه مربوط می‌شود و در سعادت و کمال آن مؤثر است، در حوزه وظیفه این فضایل قرار دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۷۳). با توجه به آنچه در توضیح تقسیم‌بندی فضایل از دید فارابی

بیان کردیم، گفتنی است که اگر بخواهیم فضایل چهارگانه فارابی را به فضایل دوگانه وی تحویل کنیم، باید بگوییم که فضایل نظری همان فضایل نطقی هستند که، صرفاً شأن نظری دارند و فضایل فکری، خلقی و عملی هم از آن‌جا که مربوط به حکمت عملی هستند، به فضایل خلقی قابل تحویل هستند.

۳-۵- ترتیب فضایل

اگر بخواهیم ترتیب فضایل را از نظر فارابی بیان کنیم، ابتدا فضایل نظری هستند، زیرا آنها به شناخت امور معقول می‌پردازند که از منطق شروع می‌کند تا و به علم مدنی می‌رسد. پس از آن فضایل فکری هستند که بر فضایل خلقی و عملی تقدم دارند، زیرا از طریق این فضایل ما می‌توانیم معقولاتی را که از طریق فضیلت نظری به دست آوردیم، تمیز دهیم. پس از آن فضیلت خلقی است هر چند برای آن عنوان فضیلت رئیس به کار می‌برد، اما فضیلت خلقی تنها بر فضیلت عملی تقدم دارد، زیرا قبل از تحقق فضایل عملی، ابتدا باید اخلاق تحقق یابد. بنابراین، فضیلت عملی متأخر از فضیلت خلقی است. در پایان هم فضایل عملی هستند که عبارتند از ایجاد صنایع در جامعه.

۳-۶- فطری یا اکتسابی بودن فضایل

از دیدگاه فارابی، انسان فطرتاً ممکن است که تمام فضایل را دارا باشد، اما بالفعل نمی‌تواند واجد آنها باشد؛ یعنی فعلیت فضایل، کاملاً اکتسابی است. زیرا از نظر او سخت و بعید است که کسی به لحاظ سرشت [طبع] آمادگی و شایستگی تام دستیابی به تمام فضایل خلقی و نطقی را داشته باشد. همچنانکه بعید است که کسی به لحاظ سرشت، آمادگی و شایستگی دست یافتن به تمام صنایع را داشته باشد،

فضایل نظری را تنها از طریق تعلیم، فرا بگیریم، زیرا بسیاری از مطالب نظری را از راه تحصیل می‌آموزیم. این‌ها اموری هستند که تعقل آن‌ها امکان ندارد. در مورد این معلومات لازم است مثال‌های آن‌ها به طور عمومی فهمیده شود و در نفس متعلمان به طور اقناعی جا بگیرد، اما تمیز این‌ها به وسیله فضیلت فکری حاصل می‌شود و این وقتی حاصل می‌شود که فضیلت نظری بدست آمده باشد (همان، ۷۳). اما فضایل خلقی و صناعات عملی شایسته است که از طریق تأدیبات بدست آید که به دو طریق انجام می‌شود: الف- از طریق گفتارهای اقناعی و رفتارهایی که باعث انفعال نفس مخاطب می‌گردد و سایر گفتارهایی که این افعال و ملکات را در نفس تمکین بخشد، تا آن‌جا که مخاطبان با اراده خودشان آن افعال را انجام دهند؛ ب- از طریق اکراه است. این روش در مورد افراد سرکش و عصیانگر اهل شهر یا امت استفاده می‌شود. کسانی که به اختیار خود برای کار خوب اقدام نمی‌کنند و سخن نیز در مورد آنها تأثیر ندارد. در واقع، روش برخورد با کسانی که از فراگیری علوم نظری که به آنها ارائه می‌شود، سرپیچی می‌کنند نیز به همین شکل است (همان: ۴ - ۷۳). به نظر می‌رسد که تأدیبات از تعلیم موثرتر است، زیرا تأدیبات با عمل (ارادی) پیوند دارد، برخلاف تعلیم که صرفاً با قول است.

۴- تطبیق و مقایسه آرای دو فیلسوف

۴-۱- فضیلت

شبهات: هر دو فیلسوف معتقدند که اختیار شرط لازم فضیلت است.

تفاوت‌ها

اما بیان می‌کند که هر دو محال و غیر ممکن نیست (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۲). با وجود این، استعداد طبیعی، فضیلت نیست، بلکه باید با تکرار به ملکه تبدیل شود؛ به طوری که به سهولت از انسان صادر شود. بنابراین، انسان در آغاز به لحاظ طبع، با فضیلت و دارای کمال آفریده نشده است؛ به طوری که هیچ تفاوتی در رفتارش مشاهده نشود و تمامی افعال او بر اساس عدل و دادگری باشد زیرا سرشت انسان از عناصر متضاد به وجود آمده است و با وجود آنها، از ناسازگاری که به دلیل نبود اعتدال در عناصر متضاد است، در امان نیست. و هر اندازه که ناسازگاری میان عناصر کمتر باشد به اعتدال نزدیک‌تر و هر اندازه ناسازگاری عناصر بیشتر باشد، از اعتدال دورتر می‌شود (همان: ۱۰۰). از دیدگاه فارابی، انسانی که دارای همه فضایل باشد انسان الهی تلقی می‌شود، و شایسته است که او رئیس و تدبیر کننده امور مدینه باشد، اما انسانی که دارای همه شرور و رذایل باشد، شایستگی ریاست ندارد و حتی حق خدمت رسانی به مدینه را هم ندارد و باید از مدینه اخراج شود (ر.ک، همان: ۳-۳۲).

۳-۷- طریق اکتساب فضایل

فارابی، اکتساب فضایل را از دو طریق ممکن می‌داند: الف- تعلیم؛ ب- تأدیبات.

وی آن‌ها را چنین تعریف می‌کند: «تعلیم، عبارت است از ایجاد فضایل نظری در امت‌ها و شهرها و تأدیبات، عبارت است از راه ایجاد فضایل خلقیه و صناعات عملی در امت‌ها» (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۱). تفاوت این دو، در این است که تعلیم تنها از طریق قول انجام می‌شود، اما تأدیبات هم با قول و هم با فعل انجام می‌شود (همان جا). از نظر او شایسته است که

نمی‌گیرد، بلکه از نظر او فضیلت، خیری است ارادی که ما را در رساندن به خیر مطلق (سعادت) یاری می‌کند.

۴-۳- رابطه فضیلت با عقل

شباهت: هر دو فیلسوف، به نحوی فضیلت را در ارتباط مستقیم با عقل می‌دانند و عقل را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کنند.

تفاوت: کانت اخلاق را مربوط به حوزه عملی عقل می‌داند، زیرا معتقد است که عقل نظری، تنها متوجه به سوی معرفت است، در حالی که عقل عملی متوجه به سوی اختیار و ترجیح در عمل است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶: ۷-۱۶۶). از نظر فارابی عقل عملی خود به دو بخش مهنیه و مرویه تقسیم می‌شود، اما از آنجا که فضایل را به دو صنف نطقی و خلقی تقسیم می‌کند، به گونه‌ای که فضایل نظری را ناشی از عقل نظری و فضایل خلقی را مربوط به عقل عملی می‌داند، بنابراین، فضایل به طور کلی به قوه ناطقه (عملی و نظری) مرتبط هستند، نه صرفاً به عقل عملی.

۴-۴- منشأ فضیلت

تفاوت: از نظر کانت، منشأ ایجاب اراده، عقل عملی است و از آنجا که فضیلت همان اراده‌ای است که برای ادای تکلیف عمل می‌کند (اراده نیک)، بنابراین منشأ فضیلت نیز، عقل عملی است. اما فارابی، منشأ فضیلت را اراده می‌داند، اما اراده‌ای که تنها اختصاص به انسان، به عنوان حیوان ناطق دارد، که نام این اراده را در اختیار می‌گذارد.

۴-۵- رابطه فضیلت با اراده

شباهت: هر دو فیلسوف اراده را در تحقق فضیلت لازم می‌دانند.

الف) از نظر کانت، فضیلت عبارت است از اراده نیک، و اراده نیک، اراده‌ای است که برای ادای تکلیف عمل می‌کند، اما فارابی، فضیلت را هیأت نفسانی می‌داند که به وسیله آن عمل خیر انجام می‌شود، اما در صورتی که با تکرار به عادت تبدیل شود؛ به گونه‌ای که به سهولت از انسان صادر شود.

ب) کانت فضیلت را بالاترین غایت بدون قید و شرطی که اخلاقاً باید طلب کنیم، در نظر می‌گیرد، اما از دید فارابی، فضیلت غایت نیست، بلکه وسیله‌ای است برای نیل به غایتی بالاتر؛ یعنی سعادت.

ج) از نظر کانت، فضیلت به عنوان قدرت یا استعداد اخلاقی اراده در نظر گرفته می‌شود، اما فارابی فضیلت را استعداد نمی‌داند بلکه آن را انعکاس و نتیجه عمل خیر می‌داند که بر اثر عادت افعال جمیل ایجاد شده است.

د) کانت فضیلت را دارای اقسام نمی‌داند، زیرا از نظر او فضیلت همواره در حال پیشرفت است و به مقتضای شرایط تاریخی فضایل تازه‌ای برای انسان مطرح می‌شود و یا ممکن است که بعضی از فضایل منسوخ شوند (کانت، ۱۳۸۰: پاورقی مترجم: ۶۹) اما این در حالی است که فارابی برای فضایل دو گونه دسته بندی قائل است: یکی تقسیم فضایل به نطقی و خلقی و دیگری تقسیم فضایل به نظری، فکری، خلقی و عملی.

۴-۲- رابطه فضیلت با خیر

شباهت: هر دو فیلسوف فضیلت را خیر تلقی می‌کنند.

تفاوت: کانت فضیلت را خیر مطلق و فی نفسه که همواره بدون قید و شرط خیر است، در نظر می‌گیرد، اما فارابی فضیلت را خیر فی نفسه در نظر

ب) هر دو فیلسوف تعلیم را به عنوان روشی برای اکتساب فضایل در نظر گرفته‌اند.

تفاوت‌ها:

الف) از نظر کانت، این اکتسابی بودن فضیلت مبتنی بر خود مفهوم فضیلت است، نه تجربه. و این که فضیلت را می‌توان و باید تعلیم داد، از آنجا ناشی می‌شود که فضیلت فطری نیست، پس تعلیم فضیلت یک آموزش است. اما از نظر فارابی فضایل خلقی در اثر تکرار به وجود می‌آیند و عادت انسان می‌شوند. بنابراین، اکتسابی‌اند و محصول تعلیم، تجربه و تکرارند (فارابی، ۱۹۶۴: ۴۶).

ب) تفاوت دیگر آن‌ها در زمینه طریق اکتساب فضیلت است، زیرا کانت، تأدیب (منضبط کردن) را به عنوان روش در نظر نمی‌گیرد زیرا با آن اختیار از بین می‌رود. بلکه تأدیب را قبل از تعلیم به عنوان عنصر اساسی تعلیم فضیلت در نظر می‌گیرد، اما فارابی طریق اکتساب فضایل را به دو صورت تعلیم و تأدیب می‌داند. که معتقد است فضایل نظری از طریق تأدیب به دست می‌آیند و فضیلت اخلاقی و عملی نیز از طریق تعلیم به دست می‌آیند.

۴-۹- نسبی و مطلق بودن فضیلت

شباهت: هر دو فیلسوف به کلی با نسبی‌گرایی اخلاق مخالفند.

تفاوت: علت اینکه کانت نسبی‌گرا نیست، این است که او اخلاق را مبتنی بر تجربه نمی‌داند، زیرا اخلاق اگر بر تجربه متکی باشد، نسبی و نامشروع می‌شود. این در حالی است که او معتقد است اخلاق بر مبنای قانونی است که منشأ آن عقل است و او امرش به نحو مطلق وجود دارد، اما از نظر فارابی هر چند که اخلاق نسبی نیست، اما معتقد است که

تفاوت: فضیلت از نظر کانت، اراده‌ای است که هم نیک است و هم قوی، اما از نظر فارابی اراده منشأ فضیلت است. هر چند که فضایل به نحو فطری می‌توانند موجود باشند، اما این اراده است که مکمل امور فطری است.

۴-۶- رابطه فضیلت با حد وسط

تفاوت: کانت نظریه حد وسط را قبول ندارد، زیرا او تمایز فضیلت از رذیلت را، به قواعد متضاد آن‌ها می‌داند، اما فارابی، حد وسط را ابزار دستیابی به فضیلت اخلاقی می‌داند.

۴-۷- رابطه فضیلت با عادت

تفاوت: از آنجا که کانت فضیلت را همیشه در حال رشد می‌داند، بنابراین، فضیلت نمی‌تواند با عادت رابطه‌ای داشته باشد. زیرا ضرورت ناشی از عادت، اختیار را از بین می‌برد، اما فارابی عادت را وسیله‌ای برای تبدیل عمل اخلاقی به ملکه، یا حفظ فضیلت می‌داند.

۴-۸- فطری یا اکتسابی بودن فضیلت

شباهت‌ها

الف) از این جهت که هر دو فیلسوف، فضیلت را به طور مطلق فطری نمی‌دانند، و قائل به اکتسابی بودن فضایل‌اند، مشابه هم هستند، زیرا کانت فضیلت را به عنوان علم تلقی می‌کند و از نظر او علم نمی‌تواند فطری باشد، بنابراین، فضیلت فطری نیست. اما از آنجا که او فطرت ثابت را نفی می‌کند، می‌توان گفت که از نظر او فضیلت می‌تواند بالقوه، در سرشت انسانی وجود داشته باشد، اما فعلیت آن‌ها اکتسابی است. فارابی نیز منکر فطری بودن فضایل نیست، اما فعلیت فضایل را مطلقاً اکتسابی می‌داند.

فضایل اخلاقی از طریق تعلیم، عادت و تجربه به دست می‌آیند. همچنین باید گفت هر چند که حد وسطی که فارابی بیان می‌کند، نسبی و اضافی است، اما این به معنای نسبی بودن اخلاق نیست، زیرا منظور او این نیست که یک چیز ممکن است در زمانی فضیلت و در زمانی رذیلت باشد، بلکه منظورش این است که فضیلت از لحاظ درجه و مقدار در هر زمانی متفاوت است (تشکیکی است).

پی نوشت ها

- ۱- در کلیه لغت نامه‌ها عموماً به همین معنا به کار می‌رود (ر.ک، عمید، ۱۳۷۴: ۱۸۴۵ و ر.ک، معین، ۱۳۸۲: ۶۸۰ و ر.ک، انوری، ۱۳۸۱، ج ۶: ۵۳۷۳).
- ۲- کتاب **فلسفه فضیلت کانت**، ترجمه بخش اخلاقی کتاب **مابعدالطبیعه اخلاق** است.
- ۳- به نظر می‌رسد که این تعریف از فضایل دربرگیرنده تمامی اقسام فضایل است و تعاریف قبلی تنها اختصاص به فضیلت اخلاقی دارد (مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی، ص ۱۵۲).
- ۴- ان الی ربک المنتهی: همانا مقصد همه به سوی پروردگار توست (نجم/۴۲).
- ۵- فارابی علم مدنی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند و اخلاق را جزئی نظری و سیاست را جزو عملی دانسته است (داوری، **فارابی؛ فیلسوف فرهنگ**، ص ۱۸۴). بنابراین می‌توان تعریف اخلاق را از تعریفی که درباره علم مدنی ارائه داده است استنباط کرد؛ یعنی تعریف فارابی از اخلاق متفرع بر تعریف او از علم مدنی است. در واقع می‌توان گفت اخلاق مقدمه‌ای برای سیاست است.

منابع

- ۱- آل یاسین، جعفر. (۱۳۸۸). «فارابی و نظریه نیک‌بختی»، کتاب **ماه فلسفه**، سال سوم، ش ۲۸، ص ۵۸-۶۱.
- ۲- اسکروتن، راجر. (۱۳۸۳). **کانت**، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو، چ ۲.
- ۳- العاتی، ابراهیم. (۱۴۳۰ هـ و ۲۰۰۹ م). **الانسان فی فلسفه الفارابی**، بیروت: دارالهادی.
- ۴- الفاخوری، حنا و خلیل جر، (۱۳۸۱). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.
- ۵- ارسطو. (۱۳۸۱). **اخلاق نیکوماخس**، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۶- انوری، حسن. (۱۳۸۱). **فرهنگ بزرگ سخن**، ج ۶، تهران: انتشارات سخن.
- ۷- اونی، بروس. (۱۳۸۱). **نظریه اخلاقی کانت**، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی).
- ۸- بورمان، کارل. (۱۳۷۵). **افلاطون**، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ۹- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۴). **فارابی**، تهران: طرح نو.
- ۱۰- _____ (۱۳۵۴). **فلسفه مدنی فارابی**، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- ۱۱- دلوز، ژیل. (۱۳۸۶). **فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا**، ترجمه اصغر واعظی، تهران: انتشارات نشر نی.
- ۱۲- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۱). **لغت نامه**، ج ۳۶، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: نشر دانشگاه تهران.

۲۳- _____ (۱۹۶۴). **السیاسه المدنيه**، تحقیق، دکتر فوزی متری نجار، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه.

۲۴- _____ (۱۹۹۵). **تحصیل السعاده**، تحقیق، دکتر علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

۲۵- _____ (۱۳۷۸). **رسائل فلسفی فارابی (ترجمه دوازده رساله از آثار معلم ثانی)**، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۶- _____ (۱۴۰۵هـ). **فصول المنتزعه**، تحقیق، دکتر فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.

۲۷- _____ (۱۳۷۱). **سیاست مدینه**، ترجمه و تحشیه، جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۸- فخری، ماجد. (۱۳۷۲). **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه نصرالله پور جوادی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۹- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۳۰- _____ (۱۳۷۵). **تاریخ فلسفه**، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۳۱- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.

۳۲- _____ (۱۳۸۸). **درس‌های فلسفه اخلاق**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، چ ۴.

۳۳- _____ (۱۳۸۰). **مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت**، ترجمه

۱۳- راس، سر دلیو دیوید. (۱۳۸۶). **نظریه اخلاقی کانت: شرحی بر تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه محمد حسین کمالی نژاد، تهران: انتشارات حکمت.

۱۴- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). **اخلاق در فلسفه کانت**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.

۱۵- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۴). **جایگاه انسان در اندیشه کانت**، تهران: انتشارات ققنوس.

۱۶- _____ (۱۳۸۴). **رشد عقل: ترجمه و شرح مقاله کانت با عنوان "معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی"** تهران: نقش و نگار.

۱۷- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). **اخلاق ناصری**، ج ۱، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی-علیرضا حیدری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چ ۳.

۱۸- عمید، حسن. (۱۳۷۴). **فرهنگ عمید**، چ ۴، ج ۳، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۹- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۷۲). **احیاء علوم الدین**، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.

۲۰- فارابی، ابو نصر محمد بن محمد. (۱۹۵۹). **آراء اهل المدینه الفاضله**، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.

۲۱- _____ (۱۳۶۴). **احصاء العلوم**، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۲- _____ (۱۳۷۱). **التنبیه علی تحصیل السعاده**، تحقیق، دکتر جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.

- ۴۱- _____ . (۱۳۸۰). دولت در اندیشه سیاسی فارابی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۴۲- _____ . (۱۳۸۱). «فصول منتزعه»، مجله علوم سیاسی، ش ۱۸، ص ۲۹۳-۳۰۴.
- ۴۳- ناظرزاده کرمانی، فرناز. (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- 44- Kant, Immanuel. (1959). **Foundations Of The Metaphysics Of Morals**, (Trans.) Lewis White Beck, The library of Liberal Arts, The Bobbs-Merrill Company, Inc., New York.
- 45- Kant, Critique of Pure Reason. (1952). **Great Books of The Western World**, (trans). By Thomas Kingsmill Abbott, The University of Chicago.
- 46- Betzler, Monika (ed.) .(2008). **Kant's Ethics of Virtue**, Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- ۳۴- _____ . (۱۳۸۴). **نقد عقل عملی**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالتقلین.
- ۳۵- کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). **فلسفه کانت**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۳۶- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۸). **افکار کانت**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۷- _____ . (۱۳۶۳). **فلسفه نقادی کانت**، تهران: مؤسسه نشر هما.
- ۳۸- محمد رضایی، محمد. (۱۳۷۹). **تبيين و نقد فلسفه اخلاق کانت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۹- معین، محمد. (۱۳۸۲). **فرهنگ فارسی معین (یک جلدی کامل)**، تهران: انتشارات ساحل.
- ۴۰- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۶). **اندیشه سیاسی فارابی**، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی)، چ ۲.