

The Relationship between Virtue and Happiness in Aristotle and Al-Fārābī's Views

Ali Saberi*
Seyed Mohammad Kazem Alavi**

Abstract

Throughout the history, different schools including both descriptive and non-descriptive ones, have been concerned with revealing relationship between happiness and virtue. As the First and Second teachers, Aristotle and Al-Fārābī can be named as having very important roles in this sense. So, the main tenet of ethics for these two philosophers is happiness, which is mostly derived from virtue.

Considering theories of these two philosophers, it became evident that Aristotle had significant effects on Islamic thinkers. In other words, they claim they have been strongly influenced by Aristotle's ideas. An obvious example for this can be 'Nicomachean Ethics' which attracted the attention of both western and eastern thinkers. As the greatest and the most salient commentator, Al-Fārābī could elaborate on Aristotle's ideas on ethics and so suggest a comprehensive theory of ultimate happiness and Utopia' ('al-madīnat al-fāḍ ilah'). On the other hand, following Aristotle, Al-Fārābī divided ethics into two theoretical and practical branches. Hence, basis of ethical theories introduced by the two of these philosophers is based on happiness; However, Al-Fārābī added notions of Islam and mysticism to happiness.

The most straightforward definition that Aristotle offers for happiness concerns an ultimate goal which humans are eagerly seeking to acquire it. He considers the best life as a happy life which can be reached by reasoning about humans' actions and reactions and through adopting a viewpoint. In this sense, Aristotle introduced three types of lives, namely life with pleasure, political life, and life with intellect; he knows the third type of life better and more sublime than the other two.

In his book on ethics, Aristotle defined happiness as soul's performance according to perfect virtue. Regarding soul, Aristotle divided virtues into moral and rational ones. He believed that virtue is inasmuch as its genus is a hexis (habit) and regarding to its species is a middle term. All in all, he believed in doctrine of virtue as being a "golden mean" between the extremes of excess and deficiency. Concerning the relationship between happiness and virtue, he believed that these two elements are neither dependent on nor independent of one another. Therefore, to distinguish between these two ends, attention must be paid to rules and goals: happiness is according to goals and virtue is according to rules. He contended that virtue does not guarantee happiness and that happiness requires something more than virtue.

As the founder of Islamic philosophy, Al-Fārābī's definition of happiness is similar to that introduced by Aristotle. That is, he knows happiness as the perfection that appeals to all humans and every in some ways attempt to reach it.

* M. A. Graduate of Islamic Philosophy and Wisdom Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Responsible author) alisabri1367@gmail.com

** Assistant professor of Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran alaviskm@yahoo.com



In civil science whose aim is to define happiness, Al-Fārābī divides happiness into two categories: true happiness which is gained because of its essence and speculative happiness which is delusive one. The latter can be also named as common shares such as wealth, knowledge, etc. What Al-Fārābī speaks of virtue is mostly like what Greek people conceived of 'Arête'. He named virtue as a thing with inherent goodness and as a fundamental concept of achieving happiness. He classifies virtues into four classes of theoretical virtues, intentional virtues, moral virtues, and practical arts.

Following Plato, Al-Fārābī deems of 'virtuous city' ('al-madīnat al-fāḍ ilah') as a healthy complete body whose parts would function well. In this view, 'virtuous city' ('al-madīnat al-fāḍ ilah') is a society where its members know happiness, cooperate to achieve it and ultimate destiny of all members is interweaved. For exemplifying the relationship between happiness and virtue, he presents the allegory of soul and body. In his viewpoint, both happiness and virtue imply perfection in a way that humans can achieve the second perfection (happiness) through acquiring the first perfection (virtue); this type of happiness include humans' ultimate sublimity and great happiness. Therefore, considering those two as the goals, Al-Fārābī knew these two elements as being dependent on one another and no separate from one another. Moreover, he expressed that happiness is in a higher rank than virtue.

Keywords: Happiness, Virtue, Goodness, Aristotle, Al-Fārābī, Perfection, ethics, 'virtuous city' ('al-madīnat al-fāḍ ilah').

Bibliography

- 1- Asefi, A. (1975). *Fundamentals of Philosophy*, an introduction to world's philosophy: from the past up to now. Tehran, Marvi Publication, third edition.
- 2- Aristotle, T. (1989). *Nicomachean Ethics*. Translated by Seyed Abol-Ghasem Pourhosseini. Tehran University Publication, Tehran, Iran
- 3- Aristotle, T. (2002). *Nicomachean Ethics*. Translated by Seyed Abol-Ghasem Pourhosseini. 2nd Edition. Tehran University Publication, Tehran, Iran
- 4- Aristotle, T. (2006). *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tarhe-No Publication. 2nd Edition
- 5- Aristotle (2007). *Politics*. Translated by Hamid Enayat, Amir-Kabir Publication, Tehran, Iran, 5th Edition
- 6- Aristotle, T. (2007). *Nicomachean Ethics*. Translated and Revised by Selah-Aldin Saljughī. Published by Mohammad Ebrahim Shari'ati Afqanistani, First Edition
- 7- Ekrl, J. L. (2001). *Aristotle the Philosopher*. Translated by Alireza Azadi. Hekmat Publication, Tehran, Iran
- 8- Al-Fakhuri H. & Al-Jar, KH. (1988). *History of Philosophy in the Islamic World*. Translated by Abdol-Mohammad Ayati. Elmi & Farhangi Publication, Tehran, Iran
- 9- Baharnezhad, Z. (2013). *Virtue: from Al-Fārābī's views*. Ayene-ye Marefat Publication, 28 (36), pp. 118 – 146
- 10- Pupkin, R. & Stroll, A. (2006). *General Ideas in Philosophy*. Translated by Jalaloldin Mojtavavi. Tehran University Publication, Tehran, Iran
- 11- Jamshidi, M. H. (2001). *Nicomachean Ethics from Al-Fārābī*, Iman Qomeini and Shahid Sadr's viewpoints. Imam Qomeini Publication
- 12- Javadi, M. (2003). *An Analysis and Criticism of Al-Fārābī's Happiness*, Name Mofid Publication, 20 (39), pp. 101 – 120.
- 13- Dadbeh, A. (2005). *Tenets of Philosophy*. Payame-nour Publication, Tehran, Iran
- 14- Davari Ardakani, R. (1975). *Al-Frabi's Modern Philosophy*. Rose Publication, Tehran, Iran

- 15- Davari, R. (1983). *Al-Fārābī*, founder of Islamic Philosophy. Institute of Cultural Studies and Researches, 3rd Edition
- 16- Davari Ardakani, R. (2003). *Al-Farabi*, Philosopher of Culture. Tarhe-no Publication, Tehran, Iran
- 17- Davari Ardakani, R. (2008). *A Look on the history of Islamic Philosophy*. Tehran University Publication, Tehran, Iran
- 18- Sagal Argin, H. & Gallinder, KH. (2007). *What is Moral Arbitrary?* (What is Philosophy of Morality?). Translated by Ahmad-Ali Heidari, Hekmat Publication, Tehran, Iran
- 19- Shahyari, H. (2006). *Philosophy of Morality in Western Thought from the viewpoint of Mc Intyre*. SAMT Publication, Tehran, Iran
- 20- Al-Fārābī, A. (1982). *Thoughts of Utopia*. Translated by Seyed-Jafar Sajadi. Tahuri Publication, Tehran, Iran
- 21- Al-Fārābī, A. (1987). *Urban Politics*. Al-Zahra Publication, Tehran, Iran
- 22- Al-Fārābī, A. (1992). *Punishment on the way to Happiness*. Researched by Jafar Ale-Yasin. Hekmat Publication, Tehran, Iran
- 23- Al-Fārābī, A. (2005). *Acquiring Happiness in "Happiness from Al-Fārābī's Viewpoint"*. Translated by Ali-Akbar Jaberi Moghadam. Dar-al-Mahdi Publication, Qom, Iran
- 24- Al-Fārābī, A. (2011). *Suspensions*. Translated by Fath-Ali Akbari, Porsesh Publication, Isfahan, Iran
- 25- Al-Fārābī, A. (1982). *Al-Fārābī and Way to Happiness: A Survey of Virtuous Morality from Al-Fārābī's view*. Translated by Navab Moqarebi, Sadra Islamic School Publication
- 26- Copleston, F. (2008). *History of Philosophy: from Augustine to Scotus*. Translated by Ebrahim Dadju. Tehran, Iran
- 27- Gomperz, T., (1996). *Greek Thinkers*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Kharazmi Publication, Tehran, Iran
- 28- Mahuzi, R. (2012). *Relationship between Politics and Morality in Al-Fārābī's thought*. Journal of Selected Articles in Al-Fārābī Conference, Tehran, Iran
- 29- Modaressi, S. M. R. (2009). *Philosophy of Morality: A survey of Linguistic, spiritual, Experimental, and Religious Basics*. Soroush Publication, 3rd Edition
- 30- Mesbah, M. (2005). *Philosophy of Morality*. Imam Qomeini Institute Publication, Qom, Iran
- 31- Mc. Intyre, A. (1997). *Virtue-centered Moralities*. Translated by Hamid Sharyari, Naqd-o-Nazar Publication, 13 (13-14), pp. 286 – 299
- 32- Mc. Intyre, A. (2000). *History of Western Philosophy*. Translated by Enshala Rahmati, Hekmat Publication, Tehran, Iran
- 33- Mohajernia, M. (2001). *State in Al-Fārābī's Political Thought*. Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought
- 34- Mohajernia, M. (2001). *Al-Fārābī's Political Thought*, Islamic Advertisement Publication, Qom, Iran
- 35- Nazerzadeh Kermani, F. (1997). *Al-Fārābī's Political Philosophy*. AL-zahra University Publication, Tehran, Iran
- 36- Hashemi, S. A. (1985) *Al-Fārābī*, the Second Teacher. Buzer-Jomhuri Publication, 2nd Edition
- 37- Holmes, R. A. (2003). *Fundamentals of Moral Philosophy*. Translated by Masouad Olya, Qoqnuq Publication, Tehran, Iran. particular.

رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی

علی صبری* - سید محمد کاظم علوی**

چکیده

تبیین مسئله سعادت و فضیلت در نظام فکری ارسطو، به عنوان معلم اول و فارابی، به عنوان معلم ثانی، گره‌گشای مهم‌ترین مسائل حکمت عملی، یعنی اخلاق و سیاست بوده است. مسئله اساسی این نوشتار بیان رابطه فضیلت و سعادت است. به کار بردن عنوان کمال اول به فضیلت و کمال ثانی به سعادت و به دست آوردن سعادت از طریق فضیلت بر مبنای رعایت حد وسط، در نگرش این دو فیلسوف مشایب بهترین رابطه لحاظ شده این دو مسئله است. از طرفی به کارگیری طرح مدینه فاضله فارابی و تأکید بر آن به این دلیل بوده است که تحقق سعادت فردی، منوط به سعادت اجتماع است و این مسئله را بیان می‌کند که فارابی در نظام اجتماعی هم، به صورت کامل، سعادت را به کار برده است. هر دو، فضیلت را بر حسب جنس، ملکه و بر حسب نوع، حد وسط می‌دانستند. با وجود این اشتراکات، اختلافاتی در دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها تفاوت در نگرش این دو متفکر بوده است. ارسطو سعادت را مسئله‌ای اخلاقی و نه دینی دانسته است؛ ولی فارابی سعادت را مسئله دینی و اخلاقی قلمداد کرده و اساس هستی‌شناسی خود را بر مبنای توحید بنا نهاده است. نقطه افتراق دیگر این دو فیلسوف در تحقق سعادت است که ارسطو سعادت را به این دنیا محدود می‌داند؛ ولی فارابی علاوه بر سعادت دنیوی به سعادت قصوی معتقد است که همان قرب به کمال خداوند است و در این دنیا محقق و حاصل نمی‌شود. فارابی با این تفکر به سعادت، جنبه و حیثیتی عرفانی بخشیده است. علاوه بر این در مشهورترین تقسیم فضیلت که مشترک بین ارسطو و فارابی است، ارسطو بر نقش فضایل عقلانی در به دست آوردن سعادت اعتقاد داشته است؛ اما فارابی، هر چند سعادت را در گرو کسب فضایل دانسته است، در عین حال مهم‌ترین نقش را به فضایل اخلاقی داده است و به سعادت اجتماعی در قالب مدینه فاضله توجه بیشتری کرده است.

واژه‌های کلیدی

سعادت، فضیلت، خیر، ارسطو، فارابی، کمال، اخلاق، سیاست.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (مسئول مکاتبات) alisabri1367@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران alavismk@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۳/۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۸

مقدمه

متفکران در طول تاریخ، طبقه‌بندی‌های مختلفی برای تمایز نظریه‌های اخلاقی مطرح کرده‌اند که ساده‌ترین طبقه‌بندی اخلاق از میان آن‌ها، طبقه‌بندی تاریخی به لحاظ نوع متعارف (کلاسیک) و جدید نظریه‌ها است. در نظریه‌های متعارف، سعی بیشتر مکتب‌ها و اندیشمندان بر این امر واقع شده است که به دو سؤال اساسی پاسخ دهند: اول اینکه بهترین زندگی کدام است. به عبارت دیگر، زندگی خوب برای انسان کدام است. دیگر اینکه آدمیان چگونه باید عمل کنند یا رفتار مناسب با این مسئله را از چه طریق به دست آورند (پاپکین، ۱۳۸۵: ۸). جهت پاسخ به این سؤال مکتب‌های گوناگون از قبیل مکاتب لذت‌گرا، سعادت‌گرا، فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا پدید آمده‌اند و بیشتر اندیشمندان، چه سوفسطائیان همگام با سقراط و بعد از سقراط از قبیل افلاطون، اپیکور، رواقیون، کلیبان، ارسطو و همچنین فیلسوفان مسیحی و دوره جدید و بزرگ‌ترین فلاسفه و عالمان اخلاقی اسلام در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند. بیشتر آن‌ها سعادت را به‌عنوان بهترین زندگی مطرح کرده‌اند؛ ولی در تبیین و تفسیر این مسئله اختلافات آن‌ها به اوج رسیده است؛ چنان‌که برخی لذت و برخی سود و برخی تکلیف و دیگر مفاهیم اخلاقی را مطرح کرده‌اند. در این میان، با ارزیابی و نکته‌سنجی‌های خاص می‌توان از دو فیلسوف نام برد که در تقسیم‌بندی فلسفه اخلاق در زمره فیلسوفان غایت‌گرا بودند و اخلاق را مبتنی بر فضیلت می‌دانستند. یکی از این دو فیلسوف، ارسطو یونانی، معلم اول است و دیگری فارابی، معلم ثانی، مؤسس فلسفه اسلامی است که با ارائه راهکارهای اساسی تلاشی مضاعف در تبیین شیوه درست چگونه زیستن کرده‌اند و نظریاتی شبیه به هم ارائه کرده‌اند؛ اما مهم‌ترین تفاوت آن‌ها به همان توجه ویژه فارابی به مسائل معنوی و الهی و تأثیر دین بر سعادت برمی‌گردد. بنابراین، در این نوشتار تلاش شده است دیدگاه‌های این دو فیلسوف، بررسی و به این سؤالات پاسخ داده شود:

فضیلت و سعادت چیست. چگونه به دست می‌آیند. آیا فضیلت سودمند است. آیا فضیلت، سعادت به بار می‌آورد. آیا برای نیل به سعادت کسب فضیلت امری واجب و گریزناپذیر است. آیا برای اینکه سعادت‌مند باشید واجب است انسان خوبی باشید. رابطه و نسبت بین این دو امر چیست. (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

اخلاق در نگاه ارسطو و فارابی

اخلاق (Ethics) در تعریف کلی، جنبه و شعبه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود که جهت وضوح و روشن‌سازی چگونگی کیفیت زندگی یا رفتار انسان از ماهیت خوبی و حق بحث می‌کند تا انسان در سایه چنین امری بتواند طریق رسیدن به سعادت را کشف کند. هدف اخلاق، آموزش هنر زندگی کردن به انسان است؛ بنابراین، آن را علم دستوری نامیده‌اند. با بررسی و مطالعه تکلیف به‌طور عمومی در اخلاق، قید و عنوان نظری به اخلاق ضمیمه شد؛ با این سؤال که آیا انسان باید به فرمان عقل گوش کند یا به دستورات عاطفه (دادبه، ۱۳۸۴: ۱۸۱). از طرف دیگر، اخلاق عملی، تکالیف مختلف را بررسی کرده است تا بتواند وظایف انسان را نسبت به خود و نسبت به خانواده و سطحی گسترده‌تر در جامعه تبیین کند (دادبه، ۱۳۸۴: ۱۸۲). ارسطو اخلاق را نتیجه عادت می‌داند و می‌گوید: این وظیفه قانون‌گذار است که با پدیدآوردن عادت‌های خوب مردم را خوب سازد (آصفی، ۱۳۵۴: ۴۶). در نگاه فارابی حاصل علم و مقدمه سعادت، اخلاق است و عالمی که از مبانی اخلاقی پیروی نکند از سعادت برخوردار نیست (آصفی، ۱۳۵۴: ۲۰۶). فارابی در مقام تعریف علم اخلاق می‌گوید: علم اخلاق عبارت است از آگاهی به قواعد و اموری که وظیفه شخص را در زندگی فردی و اجتماعی بررسی می‌کند و ضمن تحقیق دقیق درباره مسائل آن، حدود وظایف شخص را تعیین می‌کند و آگاهی به این امر سبب رسیدن به سعادت و خیر می‌شود و انسان را به تأمل و تفکر در امور زندگی ترغیب

با عقل (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۶). عناصر مؤثر، ممکن است نقشه‌های مختلفی در تأمین بهترین زندگی (سعادت) ایفا کنند؛ به همین خاطر ارسطو نمی‌تواند یک دستورالعمل تفضیلی برای یک زندگی خوب ارائه کند (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۵). بنابراین، ارسطو ناچار است با پیشنهاد زندگی سعادت‌مندانه به عنوان بهترین زندگی، این سؤال را مطرح کند که آیا ماهیت ادمونی (سعادت) از نمونه‌های اصلی زندگی قابل حصول است.

او در این میان، سه نوع زندگی را مطرح کرده است که عبارت‌اند از: ۱- زندگی توأم با لذت؛ ۲- زندگی سیاسی؛ ۳- زندگی وقف نظر. ارسطو زندگی نوع اول را بدون استدلال به معنی واقعی و بر پایه ارزیابی آغازین موجود در ذهنش رد کرده است. بررسی زندگی سیاسی عمیق‌تر است و ارسطو این نوع زندگی را از این جهت برتر از زندگی نوع سوم نمی‌شمارد که افتخار به پندار او غایت مردان سیاسی است و به شیوه فکرهای متغیر بستگی دارد (منظور ارسطو این است که زندگی اول همراه با لذت است و قاعدتاً مردان سیاسی توجهی به اصول اخلاقی نمی‌کنند و در واقع اخلاق را تابع سیاست می‌دانند در حالیکه زندگی نوع سوم بر مبنای اصالت اخلاق و تبعیت سیاست از اخلاق است)؛ حال آنکه خیر اعلی باید در درون خود آن کسی باشد که برای او خیر اعلی است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۰).

ارسطو چهار دلیل برای برتری حیات نظری (تأملی) بیان می‌کند که عبارت‌اند از: ۱- حیات نظری مطابق با فضیلت اخلاقی، موجب سعادت از مراحل پایین‌تر است و این غایت زندگی به عنوان فرزاندگی است؛ ۲- تأمل، محتاج به خیرهای خارجی نیست و هر دو فضایل (عقلانی و اخلاقی) به یک اندازه نیازمند به خیرهای ضروری حیات هستند؛ ۳- فعالیت نظری، تنها فعالیت درخور تصور الوهیت است؛ ۴- فعالیت نظری و تأملی، انسان را از حیوانات متمایز می‌کند (پور حسینی، ۱۳۶۸: ۲۷۶-۲۷۲).

از طرفی، زندگی انسان یک جست‌وجوی پیش‌رونده

می‌کند (هاشمی، ۱۳۶۴: ۱۰۱). البته اخلاق به معنای هرچه که انسان را به سعادت برساند مفهوم وسیعی است که تمام اعمال و کردارهای انسان را دربر می‌گیرد؛ همچنین کل دستورات دینی با این تفسیر اخلاقی است (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۰۶). اخلاق به عنوان معرفت فلسفی، یک مطالعه مطابق برنامه است؛ یعنی نقشه زندگی اخلاقی از سر تأمل و دقت ترسیم می‌شود (ساگال آرگین، ۱۳۸۶: ۳۶). اخلاق فارابی ذیل اخلاق فضیلت اسلامی است که یکی از شاخه‌های اخلاق هنجاری است. قرارداد نظریه ارسطو در باب اخلاق هم، دربرگیرنده همین اخلاق هنجاری است (فارابی، ۱۳۹۰: ۳۹). بنابراین فارابی معتقد است موضوع اخلاق، سعادت؛ یعنی عقلانیت محض به عنوان منشأ و غایت اصلی به عنوان ذات انسان است (ماحوزی، ۱۳۹۱: ۳۵۰). در مجموع، می‌توان گفت که فارابی به تبعیت از ارسطو، اخلاق را به دو شاخه نظری و عملی تقسیم کرده است؛ بنابراین، اساس نظریه اخلاقی هر دو فیلسوف بر پایه سعادت استوار است؛ با این تفاوت که فارابی دیدگاه اسلامی و عرفانی به اخلاق دارد.

سعادت از نظر ارسطو

چون هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت نهایی است، نخست باید معنای سعادت را شناخت و آن را غایت کار و نصب العین قرارداد و سپس باید اعمالی را شناخت که لازمه رسیدن به سعادت است. ارسطو در پاسخ به سؤال اساسی بهترین زندگی چیست، زندگی سعادت‌مندانه را معرفی می‌کند (پاپکین، ۱۳۸۵: ۱۵).

وی در پاسخ به این سؤال، دو طریق را بررسی کرده است: از طریق نحوه اندیشیدن مردم به این موضوع یا از طریق Endoxa (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۴). دومین شیوه پاسخ ارسطو به این سؤال، از طریق استدلال در مورد عمل و کنش انسان یا طبیعت متمایز انسان است. نتیجه این استدلال بدین گونه است که بهترین زندگی، یعنی سعادت عبارت است از: زندگی مشحون از فعالیت عالی در انطباق

همراه فعالیت‌های معینی است. از طرف دیگر، نقل شده است که سعادت طریقه‌ای برای مواجهه و اشتغال به فعالیت‌های گوناگون حیات است. ارسطو در این راستا معتقد است که آدمیان باید چنان رفتار کنند که به سعادت نائل شوند (پاپکین، ۱۳۸۵: ۱۶).

ارسطو معتقد بود که فعالیت خداوند، تفکر محض است و استفاده آدمی از قوه عقل شبیه به این فعالیت الهی است. بنابراین، آن‌هایی که از قابلیت‌های ممتاز عقلی برخوردارند، می‌توانند به اعلی درجه سعادت نائل شوند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰). از آنجایی که هر انسانی برحسب طبیعتش در طلب سعادت است، پس سعادت انسان به خاطر نقش تعیین‌کننده‌اش ارتباط عمیقی با اراده دارد (ساگال آرگین، ۱۳۸۶: ۵۵). ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* دلیل می‌آورد که افعال هر فاعلی برای غایتی است و این ویژگی برای انسان جهت رسیدن به سعادت است. وی می‌گوید: سعادت در وهله نخست عبارت است از فعالیتی که برتری قوه را در آدمی در جهت برترین اهداف کامل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۰۹). پس سعادت آدمی در وهله نخست یک نظریه است؛ یعنی تأمل در برترین موجودات و اساساً تأمل در محرک نامتحرک، یعنی خداوند است. اخلاق ارسطو ذاتاً سعادت‌گرایانه، غایت‌گرایانه و آشکارا عقلانی است. انسان واقعاً سعادت‌مند ارسطو، فیلسوف است، نه قدیس (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۱۰). وی بر این عقیده است که هیچ‌گاه در سعادت به‌عنوان وسیله نگریسته نمی‌شود؛ بلکه همیشه به‌عنوان کامل مطلق، یعنی غایت خواسته می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۲). درنهایت، این‌گونه استنباط می‌شود که باوجود توجه شایان ارسطو به مسئله سعادت، هم در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* و هم در کتاب *سیاست*، آن را یک نظریه فرض کرده و تأمل در حیات را عالی‌ترین نوع زندگی سعادت‌مندانه دانسته است و بر این عقیده بوده که سعادت امری اکتسابی است که انسان جدا از دیگر موجودات با قوه تعقل خویش می‌تواند به آن دست یابد.

برای یافتن سعادت است. زندگی عاطفی و تشکیل خانواده، زندگی فکری و شغلی، همه در اصل برای جست‌وجوی سعادت و خوشبختی‌اند؛ در نتیجه هیچ چیز بیشتر از سعادت ما را به خود مشغول نمی‌کند (ساگال آرگین، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۲).

به عبارت دیگر، در دیدگاه ارسطو، سعادت، عبارت است از عمل و فعالیتی که نفس بر وفق عقل انجام می‌دهد (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۶۶). مبنا و مقدمات این تعریف بدین گونه است که درباره عینیت سعادت و خیر اعلی، همگان اتفاق نظر دارند؛ ولی در اینجا هدف اساسی، روشن‌ساختن ماهیت سعادت است و لازمه این مشخص‌ساختن، مفهوم عمل و وظیفه خاص انسان است. از آنجایی که حیات و زیستن، خاص انسان نیست و نمی‌توان حیات حسی را مشخصه اصلی انسان دانست؛ زیرا سایر موجودات در این عناصر با انسان شریک‌اند. پس با فراتر می‌گذاریم و برای انسان یک حیات عملی در نظر می‌گیریم که مبتنی بر جنبه عقلانی است که دو وجه دارد: ۱- به معنی جزئی که تحت فرمان عقل قرار دارد؛ ۲- جزئی که شامل عقل و ممارست در تفکر است؛ و آن حیات عقلانی مدنظر ماست که عمل و تمرین در آن لحاظ شود. بنابراین کسی را می‌توان سعادت‌مند دانست که تا پایان عمر از فعالیت نفس توأم با فضیلت بهره‌مند باشد. خوشبختی و سعادت موقت، برای سعادت‌مند شدن کافی نیست؛ بلکه سعادت باید همیشگی و دائم باشد (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۶۶).

ارسطو در مهم‌ترین کتاب اخلاقی‌اش، سعادت را همان فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل می‌داند. منظور وی این است که سعادت چیزی ایستا و ساکن نیست؛ بلکه نوعی فعالیت است. منظور از ایستا و ساکن نبودن سعادت در نظر دیگران این است که آدمیان با طی طریق به آن می‌رسند و سعادت، هدف و مقصد ثابت و معینی است که اگر ما به روش معین رفتار کنیم، به آن نائل می‌شویم که ارسطو آن را رد کرده است و می‌گوید خیری است که

فضیلت از دیدگاه ارسطو

مبنای تقسیم فضایل از منظر ارسطو، بحث نفس بوده است؛ زیرا به مدد آن توانسته است به تقسیم فضایل بپردازد. اساس بحث ارسطو در باب فضایل عقلانی از نفس شروع می‌شود؛ بدین‌گونه که نفس را دارای دو بخش بی‌عقل (بی‌خرد) و عاقل (باخرد) می‌داند؛ حال آنکه موضوعات شناسایی عقلانی را موضوعات ضروری (که همان شناسایی نظری است) و موضوعات ممکن (که متوجه شناخت عمل است) دانسته است. برای ایجاد عمل، باید سه عنصر ادراک حس و تفکر و میل در نفس موجود باشد و با هم فعالیت کنند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۹۹). مبادی طبقه‌بندی اجناس فضایل، قوای نفس انسانی است؛ یعنی نفس انسانی، دو قوه مدرکه (نیروی نظری و نیروی عملی) و قوه محرکه (نیروی غضبی و نیروی شهوی) دارد و هر یک دربردارنده دو نیرو است (دادبه، ۱۳۸۴: ۲۱۵-۲۱۴). بنابراین، نفس انسانی، سه قوه و نیروی متباین دارد که هر یک منشأ افعال و آثار متفاوتی است: ۱- قوه ناطقه که آن را نفس ملکی می‌نامند و آن منشأ فکر و تمیز و مبدأ اشتیاق به تفکر در حقایق اشیاء است؛ ۲- قوه غضب که نفس سبعی نامیده می‌شود و آن مبدأ دلیری و اقدام بر کارهای خطرناک و منشأ اشتیاق به تسلط و برتری‌طلبی است و برخی آن را نیروی دفع نامایمات می‌دانند؛ ۳- قوه شهوت که نفس بهیمی خوانده می‌شود و آن مبدأ اشتیاق و التذاذ به خوردنی و تمایلات جنسی است (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). از نظر ارسطو، انسان‌ها برحسب اوصاف نفسانی به چهار دسته تقسیم می‌شوند؛ ۱- فرد خویشتن‌دار (انکراتیک)؛ ۲- فرد ضعیف الاراده یا ضعیف‌النفس (اکرانیک)؛ ۳- فرد رذل که هیچ‌گاه طبق فضایل عمل نمی‌کند؛ ۴- انسان‌های فضیلت‌مند که می‌دانند فضیلت چیست و به آن عمل می‌کنند و از آنچه مخالف فضیلت است، لذت می‌برند و از به‌کارگیری فضایل هم لذت می‌برند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۸۵-۸۴). به عبارت دیگر، ارسطو به پیروی از افلاطون،

نفس انسان را دارای سه بخش عقلانی، عاطفی و شهوانی می‌داند و معتقد است از آنجاکه خصوصیت تعقل و تفکر ویژگی خاص انسان است، سعادت انسان را باید در همین ویژگی یافت. بر همین اساس، امیال انسان را به عقلانی و غیرعقلانی تقسیم می‌کند و کمال و فضیلت نفس را در آن می‌داند که بخش‌های غیرعقلانی نفس در خدمت بخش عقلانی و هماهنگ با آن عمل کنند و امیال و خواسته‌های عاطفی و شهوانی در حد معقول برآورده شوند (مصباح، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۱۹).

ارسطو در مهم‌ترین کتاب اخلاقی‌اش، یعنی *اخلاق نیکوماخوس* فضیلت را بر مبنای نوع و جنس تعریف می‌کند؛ بدین‌گونه که فضیلت برحسب جنس، ملکه است؛ زیرا فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد. پس تنها ملکات باقی می‌ماند؛ بنابراین فضیلت تحت جنس ملکه است (لطفی، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۱).

فضیلت برحسب نوع، حدوسط است: این تعریف برای فضیلت کافی نیست؛ بلکه باید مشخص شود که فضیلت چه نوع ملکه‌ای است (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۹۸). در دیدگاه ارسطو، فضیلت، حدوسط بین دو حد افراط و تفریط است. پس زندگی عاقلانه‌تر این است که در آن حدوسط رعایت شود (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۹۳). به بیان دیگر، فضیلت، صفت مشخصه‌ای است که در حدوسط (اعتدال) نهفته است و نظریه حدوسط ارسطو نگرشی میانه‌رو پیرامون اخلاق است و بر همین اساس، می‌توان گفت که فضیلت، یک حالت منشی است که متوسط باشد (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۷). بنابراین از گفته‌های ارسطو پیرامون فضیلت چنین می‌توان برداشت کرد که فضایل، ملکاتی هستند نه فقط برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق دستورات عقل صائب و عمل به فضایل برای زندگی سعادت‌مندانه نیز هستند که نیل بدان، غایتی بشری است (مک اینتایر، ۱۳۷۶: ۲۸۸).

فضیلت، ملکه‌ای است که موجب انتخاب آزاد در عمل می‌شود و عمل، مربوط به اراده است؛ زیرا در تعریف

فضیلت دو جزء است: ۱- فضیلت ملکه وسط است؛ ۲- فضیلت ملکه اختیار است (سلجوقی، ۱۳۸۶: ۸۲).

از نگاه دیگر، فضیلت، حدوسط بین دو رذیلت (افراط و تفریط) است که یکی از رذایل از میزان و معیاری که سزاوار آن بوده، تجاوز کرده است و دیگری پایین‌تر از مقیاسی که در شأن او بوده، توقف کرده است و این افراط و تفریط، هم در افعال و هم در انفعال دیده می‌شود. با این تحلیل سه نوع خلقیات وجود دارد: دو رذیلت یکی در طرف افراط و دیگری تفریط و تنها یک فضیلت است که در حدوسط قرار دارد و تمام این خلقیات با یکدیگر تقابل و تضاد دارند (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۱۱۱-۱۰۸).
ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* علاوه بر دادن معیار برای شناخت فضائل و رذایل، مفاهیم خاص اخلاقی و اضداد آن‌ها را نیز بررسی و تبیین کرده است؛ اما اشکال کار وی که در اینجا خیلی محسوس است، نبود نظم و تقسیم منطقی در بیان فضایل و رذایل است؛ زیرا تعداد آن‌ها به‌طور منطقی بررسی نشده و به نیروها و قوای انسانی که منشأ چنین صفاتی‌اند توجه نشده است (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۹۰). ارسطو برای فضیلت مبنا قائل بوده و مبنای فضیلت چیزی جز نفس نبوده است؛ بنابراین، همان‌گونه که نفس را به دو قوه مدرکه و محرکه تقسیم کرده، فضیلت را هم به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی تقسیم کرده است و در تعریف فضیلت، قاعده زرین طلایی را گماشته است؛ یعنی فضیلت، حدوسط بین دو امر افراط و تفریط است.

رابطه میان سعادت و فضیلت از نظر ارسطو

هریک از انواع مختلف جامعه رابطه میان فضیلت و سعادت را به‌گونه‌ای تبیین کرده‌اند. از یک‌سو، خواهیم یافت که تلقی از فضیلت و سعادت این است که ارتباط آن‌ها به حدی وثیق است که دست‌کم یکی وسیله جزئی برای نیل به دیگری یا حتی مقوم آن است. از سوی دیگر، نوع تفکیک کلی میان آن‌ها وجود دارد که «همراه است با

دستوراتی از اخلاق‌گرایان بعدازاین، مبنی بر اینکه باید پروای فضیلت و نه سعادت داشت یا مبنی بر اینکه پروای سعادت و نه فضیلت داشت» (مک ایتنایر، ۱۳۷۹: ۲۰۹). در نزد ارسطو فقط در صورتی که فضیلت به‌نحوی مؤدی به سعادت شود، غایت محسوب می‌شود؛ در غیر این صورت، فاقد غایت است و بیان می‌کند: سعادت و فضیلت، نه ذاتاً هم ذات با یکدیگرند و نه کاملاً مستقل از یکدیگرند (مک ایتنایر، ۱۳۷۹: ۲۰۷). ارسطو بر این عقیده است که برای تمایز میان سعادت و فضیلت باید به قواعد و غایات نظر کرد. بدین صورت که غایات می‌توانند پذیرای انتخاب‌های خصوصی باشند؛ اما قواعد چنین نیستند. همچنین بدون برخی قواعد، حیات انسانی معنا ندارد. این قواعد به‌خودی‌خود غایات فراهم نمی‌کنند؛ بلکه چگونه رفتارکردن را نشان می‌دهند و اینکه باید چه اعمالی انجام دهیم، وابسته به این است که چه غایاتی را تعقیب می‌کنیم؛ بنابراین به‌طورکلی، سعادت، سرلوحه مرتبط با غایات است و فضیلت، سرلوحه مسلط بر قواعد است (مک ایتنایر، ۱۳۷۹: ۲۱۱-۲۱۰). افلاطون و ارسطو با وجود تفاوت‌ها و اختلافات، در تصورشان از نسبت میان سعادت و فضیلت در چند امر هم‌رأی و هم‌عقیده‌اند: ۱- جمیع مردمان، طالب سعادت‌اند؛ ۲- فضیلت برای نیل به سعادت لازم است؛ ۳- سعادت، حاصل به‌کمال‌رساندن عقل و منش خویش است که این کار عمدتاً در توان ماست. با این شرایط، در نظر ارسطو، دروازه سعادت اعلی تنها به روی کسانی گشوده است که صاحب خردی ممتازند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۱). ارسطو معتقد است که فضیلت، ضامن سعادت نیست؛ یعنی برخلاف افلاطون که فضیلت را شرط لازم و کافی سعادت می‌دانست، وی معتقد است که فضیلت، شرط لازم سعادت است؛ اما شرط کافی نیست. بنابراین در کافی‌دانستن این شرط دچار تردید و شک بوده است؛ اما لازم‌بودن چنین شرطی به‌طور واضح در تعریف ارسطویی مشهود است (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۰۹). در نظر ارسطو، فضیلت برای به‌دست‌آوردن

بزرگ‌تر و مطلوب‌تر از آن باشد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۷). فارابی در دیگر اثر معروفش به نام *التبیه علی سبیل السعاده*، سعادت را مساوی با مطلوب بالذات می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: سعادت غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است و اینکه هرکس به طریقی با تلاش خویش به سوی آن راه می‌پوید. به این دلیل است که سعادت نوعی از کمال است که این امر بدیهی است؛ بنابراین، سعادت در میان تمام خیرات از بزرگ‌ترین درجه خیر بودن برخوردار است و از میان تمام چیزهایی که انسان از آغاز به سوی آن در تلاش است، کامل‌ترین غایت محسوب می‌شود؛ چون برخی امور فقط وسیله‌ای جهت رسیدن به غایت محسوب می‌شوند (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۳).

در دیگر اثرش به نام *السیاسه مدنیه* سعادت را عبارت از خیر مطلق دانسته و بیان کرده است که هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است، خیر است، نه بالذات و لذاته؛ بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد و برعکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود، به‌طور اطلاق شر است (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۴).

فارابی اولین وظیفه علم مدنی را سعادت‌شناسی می‌داند. در این علم است که فهمیده می‌شود سعادت به دو گونه است: ۱- سعادت حقیقی که به جهت ذاتش طلب می‌شود و هیچ‌گاه برای توسل به غیر نیست و همه چیز به کار گرفته می‌شود تا بتوان به سعادت دست یافت و چون انسان به این سعادت برسد، دست از طلب بردارد و این سعادت در این دنیا نیست؛ بلکه در آخرت است که به سعادت قصوی معروف است.

۲- سعادت ظنی، به این سعادت که در حقیقت سعادت نیست «سعادت موهوم» نیز گفته می‌شود و اگر جنبه مشترک داشته باشد به خیرات مشترکه هم موسوم است، مثل ثروت، لذت، کرامت، جاه و مقام.

درواقع، فارابی نوع دوم را سعادت نمی‌داند؛ بلکه آن را خیراتی می‌داند که برای رسیدن به سعادت به کار می‌رود

سعادت به تمام و کمال کفایت نمی‌کند. اگر شخصی بیش از آنکه مجال پیدا کند آن کمالاتی را که مستعد آن است به‌طور تام از قوه به فعل درآورد، رشته زندگی‌اش به مقراض مرگ گسسته شود، نمی‌توان گفت او سعادت‌مند بوده است و نمی‌توان آن کسانی را که به‌شدت از لوازم مادی زندگی محروم بودند، سعادت‌مند خواند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۱). از فضایل اصلی برای دستیابی به سعادت و خیر غایی، عدالت و عقل عملی است که با مباحث فلسفی در اخلاق و سیاست نزدیکی تام دارد (شهریاری، ۱۳۸۵: ۸۵). ارسطو فضیلت و سعادت را غایت دانسته است؛ با این تفاوت که سعادت، غایتی فوق فضیلت است.

سعادت از دیدگاه فارابی

چون هدف از آفرینش انسان رسیدن به سعادت نهایی است، نخست باید معنای سعادت را شناخت و سپس اعمال لازم را انجام داد تا به سعادت رسید. فارابی در زمینه سعادت در حوزه‌های وجودشناسی، معناشناسی و معرفت‌شناختی گام برداشته است؛ بنابراین در بیشتر منابع سیاسی و اخلاقی خود، پیرامون ماهیت سعادت نظر داده و آن را تعریف کرده است. تعاریف وی هرچند نزدیک به هم است، ولی در همه آثارش یکی نیست. با اشاره به تعاریف او در آثارش بهتر می‌توان این واقعیت را به دیگران القا داد.

فارابی در کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* سعادت را چنین تعریف می‌کند: «سعادت عبارت از صیروت و انتقال و تحول نفس بود و در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج به ماده نبود و این امر با این بود که تا آنجا کمال یابد که از جمله موجودات مفارق و مبرای از ماده شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۶). در جای دیگر، سعادت را عبارت از چیزی می‌داند که «خود لذاته خیر و مطلوب بود و از اموری نیست که به‌طور مطلق یا در وقتی از اوقات مطلوب بالغیر و وسیله وصول به چیزی دیگر بود و اصولاً ورای آن چیزی دیگر نیست که

(مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۸). نظر فارابی درباره سعادت در همه آثارش یکسان نیست و در تعریف سعادت، متفاوت سخن گفته است؛ اما در مجموع، سعادت را خیر مطلق دانسته است که ورای آن هیچ هدف و غایت دیگری نیست. با توجه به تقسیم وی در مورد سعادت، سعادت حقیقی در این جهان دست‌یافتنی نیست.

معنا و مفهوم فضیلت در دیدگاه فارابی

فارابی بحث مستقلی در توضیح ماهیت فضیلت ندارد؛ اما به صورت پراکنده در آثارش این موضوع را مطرح کرده است و برخلاف ارسطو که چند کتاب از اخلاق نیکوماخوس را به بحث فضیلت اختصاص داده است، فارابی در آثارش چنین کاری نکرده است و همین امر هم موجب شگفتی بسیاری از محققان و فارابی‌شناسان شده است. در مجموع، می‌توان گفت وی براساس ساحت‌های مختلف وجود آدمی، فضیلت‌های گوناگونی تعریف می‌کند. فضیلت فعل انسان، انجام کارهای ستوده است و فضیلت نفس آدمی، آراستگی به ملکات زیباست و فضیلت ذهن و آگاهی، قدرت آن در درک درست مسائل است (جوادی، ۱۳۸۲: ۱۰۴). سخنان فارابی درباره فضیلت کاملاً رنگ و بوی تصور یونانیان از مفهوم آریته را دارد. واژه آریته یونانی در انگلیسی معمولاً به واژه (virtue) ترجمه می‌شود و عام‌تر از آن است و اصولاً به هر حالتی از یک چیز اطلاق می‌شود که نشانگر کارکرد درست و مناسب آن باشد.

فضیلت یکی از مفاهیم اساسی به دست‌آوردن سعادت در فلسفه فارابی است که در *فصول متزعه* چندین تعریف برای آن آورده است. در ابتدا می‌گوید فضیلت عبارت است از: «هیئات طبیعی و استعدادهایی که در وجود آدمی گرایش به صفات نیکو دارد» (فارابی، ۱۳۶۶: ۶۹). در تعریفی دیگر در همین کتاب، فضیلت را «خیری می‌داند که مطلوبیت ذاتی دارد؛ نه آنکه برای رسیدن به چیزی دیگر مطلوب باشد» (فارابی، ۱۳۶۶: ۱۰۱). در

تعریفی دیگر فضیلت را چنین تعریف می‌کند: هرگاه استعداد طبیعی، گرایش به سوی افعال نیکو داشته باشد و آن افعال تکرار شوند و عادی شوند و عادت در نفس هیئتی به وجود آورد که از آن هیئت این افعال صادر شوند که مستحق مدح و ذم باشند، آن هیئت ایجادشده عادت را فضیلت گویند. یا به تعبیری دیگر فضیلت خیری است که مطلوبیت ذاتی دارد؛ بنابراین فضیلت در رابطه با افعال خیر و جمیل است و در مقابل آن، هم رذیلت می‌تواند باشد که وابسته به افعال شر و قبیح است و هم نقصان، و فارابی معتقد است همه فضایل فطری و طبعی نیستند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۵۳).

تقسیم‌بندی فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی

از آنجایی که فضیلت ادای کامل قوت در راه وظیفه است و مثل انسان از عقل، اطاعت و گاهی عصیان می‌کند، ارسطو فضایل را به دو دسته عقلی و اخلاقی تقسیم کرده است. این تقسیم بر مبنای انفعالات و افعال است؛ برعکس افلاطون که آن‌ها را برحسب قوای نفس دسته‌بندی کرده است. ارسطو نفس انسانی را شامل دو جزء می‌داند: ۱- جزء غیر متعقل که شوق و میل و خشم و شهوت از آن برمی‌خیزد و مستعد است که از عقل پیروی کند؛ ۲- جزء متعقل که همان حکمت و عدالت است و براساس این دو جزء است که ارسطو فضایل را به اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌کند. فضایل عقلی به حداکثر از تعلیم سرچشمه گرفته است و به تجربه و زمان نیازمند است؛ اما فضایل اخلاقی از عادات نشأت گرفته است (سلجوقی، ۱۳۸۶: ۴۳).

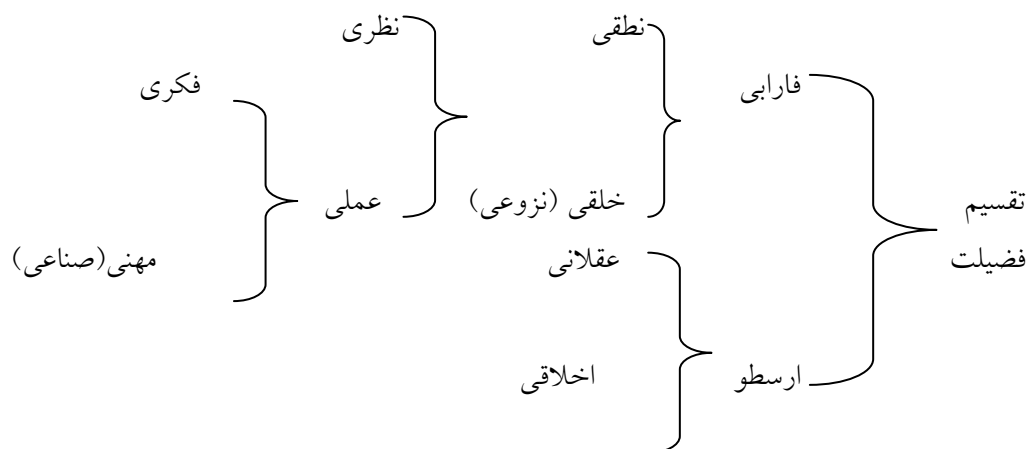
در طرح ارسطو برای تقسیم فضایل باید به این امر توجه کرد که بعضی از فضایل آسان‌تر از بقیه فضایل، طبق عنصر حد وسط جای می‌گیرند، مثلاً سخاوت در میان دو حد خست و اسراف است؛ اما آیا دو رذیلت متقابل وجود دارد که رأفت و مهربانی حد وسط آن‌ها باشد. هیچ رهنمود عملی (نه محافظه‌کارانه و رهنمودی از نوع انقلابی) نمی‌تواند این مسئله را تأیید کند که فضیلت

ارسطو فضیلت اخلاقی را کیفیت خاص اراده می‌داند، بنابراین به تفکیک بین عمل ارادی و غیرارادی یا اضطراری قائل است و منشأ اعمال اضطراری را جبر خارجی و جهل می‌داند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۹).

بنابراین فضیلت یا نیکی عقلانی در دیدگاه ارسطو در درجه اول از راه آموزش و تجربه و نیکی اخلاقی از طریق تمرین و عادت به دست می‌آید. برای ارسطو از جوانی به اعمال نیکو خوگرفتن، آغاز و در پایان، تربیت اخلاقی است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۵). آنچه از بررسی آثار اخلاقی فارابی آشکار می‌شود این است که وی در مورد فضیلت سه نوع تقسیم‌بندی انجام داده است؛ هرچند که در نظر وی فضیلت، واحد است؛ اما فضایل، متنوع هستند؛ مثلاً می‌بینیم که فارابی در فصول مدنی، فضایل را به دو نوع نطقی و خلقی تقسیم کرده است. در اثر دیگرش به نام *تحصیل السعاده* آن‌ها را به چهار نوع فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی صناعات عملی (فضایل عملی) تقسیم کرده است. در کتاب دیگرش به نام *سیاسه مدینه* فضیلت را به فضیلت بالذات و فضیلت بالقیاس تقسیم کرده است (بهارنژاد، ۱۳۹۲: ۱۳۷). هرچند در نگاه نخست ممکن است که بین این نوع تقسیم‌بندی نوعی تعارض باشد؛ اما با تأمل و تدبر معلوم می‌شود که جوهر هر سه تقسیم اول، یکی است و به یک تقسیم‌ثنایی به سبک ارسطو برمی‌گردد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۵).

اخلاقی بین دو حد رذیلت منشی است (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۸). در نگاه ارسطو، عالی‌ترین فضیلت عقلانی، حکمت و معرفت نظری است که در حیات تأملی حاصل می‌شود و فضیلت دیگر، فرزاندگی است که مبتنی بر معرفت علمی است و موجب اخذ تصمیم در رفتارهای نیک در موارد خاص می‌شود؛ بنابراین، اعتدال و فرزاندگی در پیدایش فضایل اخلاقی مؤثر است؛ زیرا فی‌المثل بدون رعایت اعتدال، شجاعت (که فضیلت اخلاقی است) حاصل نمی‌شود (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۳۷).

ارسطو در مورد فضایل اخلاقی قبل از همه چیز بحث نظریه حد وسط را مطرح می‌کند. منظور او از حد وسط، حد وسط نفسی است، نه نسبی و هندسی.^۱ همچنین فضایل اخلاق را مبتنی بر احساسات و افعال می‌داند و فضیلت عبارت است از: تمایلی که نفس برای فرونشاندن بعضی احساسات پیدا می‌کند (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۳۷). روش به‌کارگیری ارسطو عین روش افلاطون در کتاب *جمهوری* است؛ بدین گونه که افلاطون از چهار فضیلت اصلی حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت بحث می‌کند و حکمت و عدالت را با فضیلت کامل یکی می‌داند؛ اما در نظر ارسطو، حدود فضایل از یکدیگر جداست (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۳۸ و ۳۹). در نهایت، می‌توان گفت تحصیل و تکمیل فضیلت عقلانی به تعالیم مکتسبه به دست می‌آید و به ممارست و گذشت زمان نیاز دارد؛ برعکس فضیلت اخلاقی که ناشی از عادت است (پورحسینی، ۱۳۸۱: ۸۷).



تبیین ماهیت مدینه فاضله در نگرش فارابی

فارابی جهت تبیین ماهیت مدینه فاضله بیان می‌کند که مبادی مدینه فاضله، همان مبادی موجودات است که مقوم اجسام و اعراض‌اند. این مبادی شش‌گانه عبارت‌اند از: سبب اول در مرتبه اول، سبب دوم در مرتبه دوم، عقل فعال در مرتبه سوم، نفس در مرتبه چهارم، صورت در مرتبه پنجم و ماده در مرتبه ششم (فارابی، ۱۳۳: ۱۳۷۱). فارابی مدینه فاضله را براساس نظام عالم وجود طرح کرده و معتقد است که میان عالم وجود و مراتب و فرد، هماهنگی و تناسب برقرار است. بر همین اساس، طبقات اهل مدینه را متناسب با عالم قرار داد (داوری، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹). فارابی به تبعیت از افلاطون، مدینه فاضله را به بدنی سالم و کامل تشبیه کرده است که همه اعضای آن برای تتمیم حیات حیوانی و حفظ آن، کار خود را به‌نحو درستی انجام می‌دهند و همان‌طور که قلب در بدن بر سایر اعضا ریاست دارد، در مدینه هم مقامی به‌نام رئیس بر دیگر اعضا ریاست می‌کند.

مدینه فاضله، معموره‌ای است خودکفا که گروهی از انسان‌ها همگی مفروض به فطرتی سالم هستند و مشترکاً مستعد قبول معقولات هستند و یکدیگر را برای به‌دست‌آوردن سعادت یاری می‌کنند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۸۰). ماهیت مدینه فاضله، اجتماعی است که امکانات نیل به سعادت در آن مهیا است و افراد آن سعادت را می‌شناسند (داوری، ۱۳۸۲: ۱۵۵). غایت مدینه فاضله، سعادت است و سعادت عبارت از معرفت به سبب اول و حقایق مجرده آسمانی است؛ بنابراین مدینه فاضله فارابی، جهان‌شمول و از لحاظ ملیت، بی‌رنگ است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۷۵). از آنجایی که فارابی صفات مردم مدینه فاضله را بر سه اصل علم، حکمت و نظام فضیلت بنا می‌نهد که این سه اصل بر پایه استعدادها هر عضوی از اعضای جمعیت و نیازهای آن‌ها استوارند که با لحاظ نمودن این اصول بین جوامع کامل و ناقص و جوامع فاضله و غیر فاضله تفکیک و تمایز قائل شده

است و برای رئیس مدینه فاضله مقام و ارزش والایی قائل بوده است بدین گونه که معتقد بود رئیس مدینه فاضله نبی و فیلسوف است (الفخوری، الجبر، ۱۳۷۳: ۴۴۳). پس مدینه فاضله، مدینه‌ای است که در آن به‌وسیله اجتماع برای نیل به اشیایی که با آن‌ها به سعادت حقیقی نائل می‌شوند، قصد تعاون می‌شود و آن اجتماعی که به‌وسیله آن برای نیل به سعادت تعاون می‌شود، اجتماع فاضل است. از این تعریف چنین استنباط می‌شود که نخست، اجتماع مدنی وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت است. دوم، این مدینه اجتماعی است که گروهی هم‌رأی عمداً خواهان نیل به سعادت برای خود و یکدیگرند. سوم، تعاون، شرط حصول سعادت است. چهارم، سرنوشت تمام اهالی ساکن مدینه به هم مرتبط است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۴۹). اساس تازه در مدینه فاضله این است که اگر مدینه فاضله فارابی عیناً مدینه آخرالزمان تصور شود یا به‌گونه‌ای دیگر با سیاست حاکم بر جهان معاصر امروز مقایسه شود، از مقصود فارابی دور شده‌ایم؛ زیرا طرح مدینه فاضله فارابی به‌صورت کلی و انتزاعی است (داوری اردکانی، ۱۳۶۲: ۱۲۰).

رابطه سعادت و فضیلت از نظر فارابی

فارابی به‌عنوان معلم ثانی و با ارائه نظام فلسفی توانسته است فلسفه اخلاقی و سیاسی خود را بر شالوده مسائل فلسفه‌اش بنیان نهد. وی برای رابطه سعادت و فضیلت از تمثیل زیبای رابطه نفس و بدن استفاده کرده است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۹۰). فارابی بیان می‌کند که چهار چیز انسانی، وقتی در میان مردمان امتی و جامعه‌ای حاصل شوند، سعادت دنیوی در این زندگی و سعادت دیرپا (سعادت قصوی) در زندگی اخروی را محقق می‌سازد. این چهار جنس عبارت‌اند از: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی (فارابی، ۱۳۸۴: ۱۱). از طرفی فارابی در طرح خود برای جایگاه انسان و عملکرد آن، نگاه معرفت‌شناسانه دارد و معتقد است فضیلت، راه و روش رسیدن انسان به سعادت

علم مدنی دانسته است؛ اما اخلاق، بیشتر بحث نظری را مطرح می‌کند و سیاست با تحقق افعال ارادی انسان سروکار دارد. به عبارت دیگر، فارابی مرزبندی واضح و روشنی بین این دو علم قائل نبوده است. البته پیش از وی افلاطون هم تمایزی بین بحث‌های اخلاقی و سیاسی نمی‌گذارد.

در میان این دو حکیم، سعادت در فلسفه سیاسی فارابی به صورت آشکار جلوه‌گر شده است؛ بدین صورت که با طرح مدینه فاضله سعادت فرد را منوط به سعادت جامعه دانسته است. هر دو حکیم جهت تقسیم فضایل، بحث خود را از مبادی نفس آغاز کرده‌اند و معتقد بودند همان‌طور که نفس، دارای اجناسی است، فضیلت هم، دارای جنس است و رابطه بین سعادت و فضیلت را مانند رابطه نفس با بدن دانسته‌اند.

هدف اساسی ارسطو و فارابی از بیان مسئله و ماهیت فضیلت، یافتن ماهیت حقیقی سعادت است که هدف و غایت نهایی محسوب می‌شود و فضیلت، اساس رسیدن به سعادت است؛ اما این اشتراک به این معنا نیست که فارابی مقلد صرف ارسطو بوده است. در واقع، فارابی از منابع یونانی بهره برده است؛ اما به نظریه‌پردازی در این حوزه اقدام کرده است. فارابی تعریف اولیه ارسطو و تقسیم‌بندی ایشان از فضیلت را پذیرفته است؛ اما تحلیل خودش را از فضیلت دقیقاً با موقعیت و وضعیت رایج آن زمان و همچنین اصول اساسی جامعه اسلامی سازگاری می‌دهد. عمده‌ترین مسئله، یعنی نظریه حدوسط را در بحث فضایل جهت جلوگیری از خطا مطرح کرده‌اند و حدوسط را امری نسبی می‌دانستند و کاربرد آن بیشتر در فضایل اخلاقی هویدا است که از طریق تکرار و عادت به دست می‌آید. در نظریه فارابی برای دستیابی افراد به سعادت حقیقی، اجتماع، نقش کلیدی دارد؛ بنابراین، افراد را به اجتماع فرامی‌خواند و بر این اساس، طرح مدینه فاضله را مطرح می‌کند. از طرفی ارسطو سعادت را فقط مربوط به همین دنیا دانسته است و معتقد بود که سعادت

حقیقی است. راه تحقق فضیلت در وجود انسان به این بستگی دارد که افعال به صورت مستمر و پیوسته در جوامع رعایت شوند و همگان آن را به کار گیرند (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۶۳). همچنین در زمینه پیوند و نسبت بین سعادت و فضیلت می‌توان گفت که در نگاه فارابی سعادت و فضیلت هر یک بر کمال دلالت می‌کنند؛ به گونه‌ای که انسان از طریق اکتساب کمال اول (فضیلت) به مرتبه کمال ثانی (سعادت) می‌رسد که این سعادت قصوی و کمال نهایی انسان را لحاظ می‌کند؛ بنابراین از این تعبیر چنان برداشت می‌شود که هرچند فارابی هر دو عنصر را در فلسفه سیاسی‌اش غایت دانسته است؛ اما رابطه آن دو غایت را در طول هم قرار داده است؛ نه در عرض هم. بدین صورت که سعادت، مرتبه‌ای و رای مرتبه فضیلت دارد. جهت تقریب ذهن به رابطه بین این دو مسئله از روابطی مثل رابطه علت و معلول، مقدمه و ذی مقدمه استفاده کردند. از طرفی بر اساس نظر فارابی می‌توان یک مدل یکسان‌انگاری ترسیم کرد؛ بدین صورت که سعادت را فعالیت منطبق با فضیلت دانست و همچنین نظریه کفایت و ضمانت که فضیلت اساس رسیدن به سعادت را تشکیل می‌دهد بدین گونه که فارابی هم سعادت و هم فضیلت را غایت دانسته و معتقد بود که سعادت و رای فضیلت قرار دارد و فضیلت را شرط لازم و کافی برای سعادت در نظر گرفته بود؛ بنابراین می‌توان رابطه منطقی این دو را از میان نسب اربعه (چهارگانه) رابطه تساوی دانست.

نتیجه

با بررسی مسئله سعادت و فضیلت و رابطه این دو در نگرش فارابی و ارسطو، نتایج ذیل به دست آمده است: سعادت و فضیلت از عناصر کلیدی و محوری سیاست و اخلاق در فلسفه عملی این دو محسوب می‌شوند. فارابی برخلاف ارسطو، حدها فصلی بین علم اخلاق و علم سیاست قائل نبوده است و هر دو را مکمل هم و جزء

- ۶- ارسطو، (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه و تمهید: صلاح‌الدین سلجوقی، ناشر: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی، چاپ اول.
- ۷- اکریل، جی، آل، (۱۳۸۰)، ارسطوی فیلسوف، ترجمه: علیرضا آزادی تهران: انتشارات حکمت.
- ۸- الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل، (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۹- بهارنژاد، زکریا، (۱۳۹۲)، فضیلت از دیدگاه فارابی، آینه معرفت، ۲۸(۳۶)، صص ۱۴۶-۱۱۸.
- ۱۰- پاپکین، ریچارد، استرول، آروم، (۱۳۸۵)، کلیات فلسفه، ترجمه: جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۱- جمشیدی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، نظریه عدالت از دیدگاه فارابی - امام خمینی - شهید صدر، انتشارات پژوهشکده امام خمینی.
- ۱۲- جوادی، محسن، (۱۳۸۲)، تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی، نامه مفید، ۲۰(۳۹)، صص ۱۲۰-۱۰۱.
- ۱۳- دادبه، اصغر، (۱۳۸۴)، کلیات فلسفه، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ سی و یکم.
- ۱۴- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۵۴)، فلسفه مدن فارابی، تهران: چاپ زر.
- ۱۵- داوری، رضا (۱۳۶۲)، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۶- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۲)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۱۷- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۷)، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حقیقی در این جهان برای انسان محقق می‌شود؛ ولی فارابی بر وی انتقاد می‌گیرد که چنین سعادت موهوم (مظنون) است و رأی به سعادت قصوی داده است که در آخرت حاصل می‌شود و همان قرب به وجود خداوند است. در این نظریه، سعادت حقیقی با توجه به ساختار دینی نظریات فارابی، تفسیر دیگری به خود می‌گیرد و به طرح سعادت قصوی می‌انجامد. بدین ترتیب سعادت قصوی، سعادت اخروی است که با آموزه‌های دینی درباره معاد، نبوت و شناخت خداوند سازگاری دارد و فارابی با اتخاذ این تفکر از نظریه ارسطو در محدود دانستن سعادت به همین دنیا فراتر می‌رود.

پی نوشت‌ها

- ۱- حدوسط به معنی هندسی و ریاضی نیست که مثلاً حدوسط عدد ۲ و ۶ عدد ۴ باشد بلکه حدوسط در اخلاق با اوضاع و احوال فرق می‌کند (دورانت، ۱۳۷۰: ۷۳)

منابع

- ۱- آصفی، آصفه، (۱۳۵۴)، مبانی فلسفه، آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز، تهران: چاپخانه مروی، چاپ سوم.
- ۲- ارسطو طالس، (۱۳۶۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوم.
- ۳- ارسطو، (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۴- ارسطو، (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
- ۵- ارسطو، (۱۳۸۶)، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.

- ۱۸- ساگال آرگین، هکتور؛ گالیندر، خوزه، (۱۳۸۶)،
داوری اخلاقی چیست (فلسفه اخلاق چیست)، ترجمه:
احمدعلی حیدری، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۱۹- شهریار، حمید، (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفکر
غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر، تهران: انتشارات
سمت.
- ۲۰- فارابی، ابونصر، (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه
فاضله، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات
طهوری، چاپ دوم.
- ۲۱- فارابی، ابونصر، (۱۳۶۶)، السیاسه المدنیه، تهران:
انتشارات الزهرا، چاپ اول.
- ۲۲- فارابی، ابونصر، (۱۳۷۱)، التنبیه علی سبیل السعاده،
تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
- ۲۳- فارابی، ابونصر، (۱۳۸۴)، ترجمه تحصیل السعاده در
«سعادت از نگاه فارابی»، ترجمه: علی اکبر جابری مقدم،
قم: انتشارات دارالهدی.
- ۲۴- فارابی، ابونصر، (۱۳۹۰)، تعلیقات، ترجمه: فتحعلی
اکبری، اصفهان: نشر پرسش.
- ۲۵- فارابی، ابونصر، (۱۳۹۰)، فارابی و راه سعادت:
کاوشی در باب اخلاق فضیلت از نگاه فارابی، ترجمه:
نواب مقربی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۶- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه از
اوگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه: ابراهیم دادجو،
تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد دوم.
- ۲۷- گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه:
محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۲۸- ماحوزی، رضا، (۱۳۹۱)، نسبت سیاست و اخلاق
در اندیشه فارابی، مجموعه مقالات منتخب همایش
فارابی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۹- مدرسی، سید محمدرضا، (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق،
پژوهشی در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و
دینی و اخلاقی، تهران: سروش (انتشارات صداوسیما)،
چاپ سوم.
- ۳۰- مصباح، مجتبی، (۱۳۸۴)، فلسفه اخلاق، قم: موسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۳۱- مک اینتایر، السدیر، (۱۳۷۶)، اخلاق فضیلت مدار،
ترجمه: حمید شهریار، نقد و نظر، ۱۳(۱۳-۱۴)،
ص، ۲۹۹-۲۸۶.
- ۳۲- مک اینتایر، السدیر، (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه غرب،
ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۳۳- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، دولت در اندیشه سیاسی
فارابی، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۳۴- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی،
قم: بوستان کتاب؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۵- ناظرزاده کرمانی، فرناز، (۱۳۷۶)، فلسفه سیاسی
فارابی، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا (س).
- ۳۶- هاشمی، سیدابوالقاسم، (۱۳۶۴)، معلم ثانی ابونصر
فارابی، چاپخانه بوزرجمهری، چاپ دوم.
- ۳۷- هولمز، رابرت، آل، (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق،
ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

