

# اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

زهره توازیانی\*

## چکیده

از مجموع نظریاتی که در علم اخلاق مطرح شده‌اند، نظریه اعتدال ارسطویی بیشترین اقبال را در میان متفکران مسلمان و از جمله فارابی که مؤسس فلسفه اسلامی محسوب می‌شود، داشته است. مسئله این است که آیا فارابی در طراحی نظام اخلاقی خویش به صرف تقلید و بیان و شرح و بسط نظر ارسطو بسنده کرده یا اینکه او نیز خود در زمینه اخلاق صاحب رأی و نظر مستقل بوده است؟ نوشتار حاضر پی آن است تا با ارائه گزارشی مستند از آراء فارابی در حوزه اخلاق نشان دهد که با وجود تأثیر انکارناپذیر ارسطو بر اندیشه او در شکلگیری بعضی از عناصر فکری فارابی در حوزه اخلاق از جمله غایت‌نهایی دانستن سعادت و تمسک به نظریه حدوسط در فضایل و طرح فضایل چهارگانه مورد عنایت ارسطو، اما او در همه این مسائل نیز به شرح و بسط اکتفا ننموده و نظریات خاص خود را ارائه نموده است. فارابی بطور مشخص سعادت را از حد یک مفهوم صرف اخلاقی با کاربردی فردی، به حوزه اجتماع و مدینه کشانده و آن را اساس نظام‌های سیاسی مبتنی بر فضیلت قلمداد نموده است و

۹

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء(س)؛ drztavaziany@yahoo.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۳



شاخصهای کاملاً دینی را در این حوزه وارد نموده و بخوبی از تبیین آن برآمده است؛ هر چند که اندیشه وی در این زمینه نیز خالی از نقد نمیباشد. اما آنچه فارابی را در حوزه اخلاق در جرگه ارسطوئیان قرار میدهد، مسئله طرح حدوسط در تعیین فضایل اخلاقی و بعنوان یک ضابطه در این تعیین است که نوشتار حاضر با تکیه بر این مسئله میخواهد نشان دهد که چگونه فارابی نظام اخلاقی خویش را با عناصر برگرفته از سنت ارسطویی سامان داده است و نتایج این تلاشها در حد مقدور در این مقاله به تصویر کشیده شده است که حاصل آن اثبات ادعای مذکور میباشد.

**کلید واژه‌ها:** اخلاق، سعادت، فضیلت، حدوسط - مدینه، فارابی، ارسطو

\* \* \*

#### مقدمه

از میان فیلسوفانی که در حوزه اخلاق بیشترین تأثیر را بر اندیشه متفکران اسلامی داشته‌اند، به جرئت میتوان از ارسطو نام برد. اندیشمندان مسلمان از جمله فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق، ملاصدرا، ملا احمد نراقی و دیگر متفکران مسلمانی که در حوزه اخلاق کارکرده‌اند برغم تفاوتی که در جزئیات مباحث اخلاقی خود دارند، اما همگی در اینکه «اخلاق شریعتمدار» را همان «اخلاق فضیلت محور» دانسته‌اند، اتفاق نظر دارند و ارسطو شاخصترین فیلسوف مورد توجه ایشان در این نوع از نظام اخلاقی است.

در میان حکمای مسلمان بطور مشخص میتوان از کسانی نام برد که در طراحی نظام اخلاقی خویش وامدار نظریه «اعتدال طلایی»<sup>۱</sup> ارسطویی هستند. بعبارتی، ساختار نظام فکری ایشان در حوزه اخلاق صورتی از تحلیل مفاهیم مندرج در آن نظریه است با این تفاوت که عناصر دینی سایه خود را بر این تحلیل افکنده و رنگ و بوی مذهبی به آنها داده است. نوشتار حاضر در پی آن است که نشان دهد این ادعا تا چه اندازه به واقع نزدیک است.

1. Golden Mean

## ایضاح مفهومی و اشاره تاریخی

اهل لغت که ایضاح مفهومی واژگان را بخشی از رسالت اصلی خویش میدانند، جملگی اخلاق را حالتی از نفس دانسته و بر آن اتفاق دارند که نفس موضوع این حالت است. دهخدا در لغتنامه خویش<sup>(۱)</sup> اخلاق را بمعنای «خلق و خویها» آورده و فخرالدین طریحی در مجمع البحرین<sup>(۲)</sup> آن را جمع خلق و بمعنای سجیه، طبع، مروه و عادت دانسته است و حکیم اخلاق، ابن مسکویه، در تعریف آن تصریح نموده است که «خلق حالتی برای نفس است که نفس را به انجام کارهایی بدون فکر و رویه میخواند».<sup>(۳)</sup> وقتی اخلاق بعنوان یک علم عرضه میشود، ابن مسکویه آن را معرفت فضایل و کسب آنها دانسته است تا نفس بدانها آراسته گردد و با شناخت رذائل و دوری از آنها، وجودی پاکیزه یابد.<sup>(۴)</sup>

در مجموع بنظر میرسد که توافقی در موضوع اخلاق وجود دارد که آن هم فضایل و رذائل است؛ فضایل و رذائلی که با محوریت انسان و نفس اوست. همانطور که از نظر ارسطو نیز زندگی خوب همان زندگی سعادت‌مندانه‌یی تعریف شده که در نبض آن فضیلت یا فضایل میتپند و فارابی هم بعنوان نماینده اندیشه حکمای مسلمان در کتاب *السیاسة/المدنیة* خود بصراحت میگوید: «مقصود از وجود هر انسان، رسیدن او به سعادت است».<sup>(۵)</sup> مضاف بر اینکه تأکید دارد که سعادت کمال اقصی همه موجودات ممکن است.<sup>(۶)</sup>

از نظر ارسطو «سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است».<sup>(۷)</sup> این همان تعریفی است که به گزارش مورخان فلسفه، قرن‌ها برای فیلسوفان سرچشمه ابهام و حیرت بوده است و به همین جهت شروح و تفاسیر گوناگونی درباره آن عرضه شده است. تعریف سعادت که ارسطو آن را در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* آورده است مورد توجه جدی حکمای مسلمان قرار گرفته و تقریباً هیچ فیلسوف مسلمان ۱۱ مطرحی را نمیتوان یافت که بی‌اعتنا از کنار این تعریف ارسطویی و همچنین از کنار نظریه معروف او یعنی نظریه «اعتدال طلایی» گذشته باشد. اما به این نکته نیز باید اشاره کرد که اخلاق «فضیلت‌مدار» ارسطویی نخستین نماینده این تفکر نبوده و پیش از او در یونان باستان نمایندگانی برای آن میتوان یافت؛ مثلاً پیشتر میتوان



زهره توابانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

رگه‌هایی از این نوع تفکر را در اندیشه سقراط و افلاطون یافت و اذعان کرد که آنها نیز هریک به طریقی به تحقیق و بررسی مباحث مربوط به فضیلت و سعادت و نفس و رابطه آن با آنها پرداخته‌اند. نمونه این فعالیتها را میتوان در جمهوری افلاطون<sup>(۸)</sup> مورد اشاره قرار داد که وی در آنجا بحث از چهار فضیلت عمده یا اصلی میکند که بعدها این فضایل عیناً مورد توجه ارسطو قرار گرفته‌اند؛ یعنی فضایل حکمت، شجاعت یا همت، اعتدال یا خویشنداری و عدالت. افلاطون حکمت را فضیلت مرتبط با جزء عقلانی نفس، شجاعت را فضیلت مرتبط با اراده و اعتدال و خویشنداری را عبارت از اتحاد اجزاء اراده و شهوت تحت حکومت عقل و عدالت را فضیلت کلی و عام دانسته و بر این اعتقاد بوده که عدالت عبارت است از اینکه هر جزء از نفس کار خود را با هماهنگی درخوری انجام دهد.<sup>(۹)</sup>

افلاطون علاوه بر اینکه به تعریف متمایزی از فضایل چهارگانه پرداخته اما در عین حال همچون سقراط به وحدت فضایل باور داشته است. باعتقاد او فضایل هر چند در ماهیت و عملکرد از یکدیگر مجزا هستند ولی یا شخص واجد همه آنهاست یا هیچیک از آنها را ندارد.<sup>(۱۰)</sup>

با این اشاره تاریخی میتوان ادعا کرد که گرچه نخستین تحقیق سازمان یافته درباره فضایل به افلاطون بازمیگردد اما تبیین کلاسیک مربوط به فضایل از آن ارسطوست. ارسطو نظریه اخلاقی خود را در سه اثر معروف خویش - /اخلاق نیکوماخوس<sup>۱</sup>، /اودیمی<sup>۲</sup> و /اخلاق کبیر<sup>۳</sup> - پرورانده است و همه آنچه را که در این سه اثر معروف و تأثیرگذار آورده است، در طبقه‌بندی مهمترین نظامهای نظری و فلسفی در باب اخلاق، در زمره اخلاق دستوری یا هنجاری<sup>۴</sup> (۱۱) قرار میگیرد.

دیدگاه فضیلت‌مدار، نظریه اخلاقی فاعل‌محور است. در این نوع از نظریه‌ها ابتدا

۱۲ از ارزشهای اخلاقی و فضایل سخن گفته میشود و معیار اخلاقی بودن در افعالی جستجو میگردد که برخاسته از فضایل درونی فاعل میباشد؛ یعنی عمل صحیح را

1. *Nicomachean Ethics*

2. *Eudemian Ethics*

3. *Magna Ethics*

4. *Normative Ethics*

همان میدانند که فاعل فضیلت‌مند انجام می‌دهد. از اینرو در اخلاق فضیلت، نیکخویی ارزشمندتر از نیکوکاری است.<sup>(۱۲)</sup> از مشخصات بارز اخلاق فضیلت، غایت‌گر بودن، ذاتی بودن ارزش فضیلت، تأثیر آن در معرفت‌شناسی احکام اخلاقی و نقش پایدار آنها در هدایت افراد است.

علاوه بر ویژگیهای ذکر شده، بصراحت میتوان به قوت نظری نظامهای اخلاقی در یونان باستان اشاره کرد که همچون دیگر تفکرات فلسفی یونانیان از خصوصیات بارز آن میباشد. اما ارسطو در مجموعه متفکران عرصه اخلاق یونان مشی خاصی را اختیار کرد که باعتقاد بعضی از شیوه معمول حکمای پیشتر از خود کمی فاصله گرفته است. با اینکه او نیز از متفکران بزرگ مابعدالطبیعه تاریخ یونان بوده و صبغه غالب مابعدالطبیعه یونانی جنبه نظری آن است، اما «برای مسائل اخلاقی طریق عملی یا تجربی در پیش گرفته است»؛<sup>(۱۳)</sup> یعنی او بجای آنکه بکوشد تا طبیعت زندگی خوب را برای همه آدمیان صرفاً بوسیله تفکر کشف کند، به مطالعه رفتار و گفتار مردم گوناگون در زندگی روزمره پرداخته و از نمونه‌های رفتاری مردم به اینکه زندگی خوب را در چه میبینند و چه تلقیی از زندگی بد دارند، بدنبال کشف خصوصیت مشترک در آنها بوده است<sup>(۱۴)</sup> و این همان مفهوم کلیدی است که در غالب نظامهای اخلاقی، بخصوص نظامهای اخلاق فضیلت‌مدار جای خود را گشوده است؛ یعنی «سعادت».

### ارسطو و نظریه اعتدال طلایی

ارسطو در مطالعات تجربی خویش و در حوزه اخلاق متوجه شده بود که زندگی‌هایی که مردم عادی آنها را بد میدانند همه دارای خصوصیت مشترک «بدبختی» است. بنابراین در جواب این سؤال که «زندگی خوب برای انسان چیست؟» پاسخ او را میتوان در یک جمله بیان کرد: «آن، زندگی سعادت‌مندانه است.»<sup>(۱۵)</sup>

همانطور که پیشتر اشاره شد تمام هم ارسطو در کتب اخلاقی و از جمله در اخلاق نیکوماخوس بر این است که معنای «سعادت» را تحلیل کرده و استعمال اصطلاحات معین اخلاقی را که در گفتار روزمره پیش می‌آید تبیین نماید. او در

۱۳



زهره توابانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۹-۴۰

همین کتاب تعریفی از سعادت بدست می‌دهد که مشهور است؛ وی می‌گوید: «سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است.»<sup>(۱۶)</sup>

شارحان ارسطو گفته‌اند که برغم ابهام و عدم وضوح تعریف وی از سعادت، عناصری که بقطع می‌توان در تعریف او به آن اشاره نمود عدم ایستایی و سکون در مفهوم سعادت است، زیرا آن را «فعالیت» دانسته و بدین طریق بر جنبه فعال نفس در عمل تأکید کرده است. درحقیقت از نظر ارسطو، سعادت غایتی است که نفس در نوع خاصی از فعالیت خود که فعالیت اخلاقی نامیده میشود آن را جستجو مینماید؛ اما نه غایتی که در پایان راه حاصل شود بلکه غایتی که در طول راه و همراه با فعالیت‌های معینی خود بخود حاصل می‌گردد. بنابراین پاسخ ارسطو به سؤالات متعارف نظریات اخلاقی که زندگی خوب برای انسان چیست و مردم چگونه باید رفتار کنند این است که زندگی خوب زندگی سعادت‌مندانه است و آدمیان هم باید چنان رفتار کنند که به سعادت نایل شوند.<sup>(۱۷)</sup>

«نظریه اعتدال» یا «اعتدال طلایی» ارسطویی در واقع در پاسخ به این سؤال که برای نیل به سعادت چگونه باید رفتار کرد، شکل گرفته است. ارسطو در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس از فضایی سخن می‌گوید که به گمان وی تنها در انطباق با آنهاست که سعادت نفس حاصل میشود. او در این کتاب از دو نوع فضیلت یاد میکند که یکی عقلانی و دیگری اخلاقی است.<sup>(۱۸)</sup> فضایل عقلانی، فضایی هستند که بوسیله دستورالعمل یا آموزش فراگرفته میشوند و فضایل اخلاقی فضایی هستند که بوسیله عادت یا تمرین دائمی تحصیل میشوند. باعتقاد او همه ما بالفطره دارای قوه فضایل اخلاقی هستیم اما فقط با رفتار صحیح و درست است که فضیلت‌مند بودن را یاد می‌گیریم؛ همانطور که یک موسیقیدان یاد می‌گیرد آلتی را بنوازد، ما هم یاد می‌گیریم با عمل کردن و نه با صرف فکر کردن فضایل را تحصیل نماییم.<sup>(۱۹)</sup>

۱۴ ارسطو معتقد است از آنجا که اوضاع و احوال عملی خیلی متفاوت هستند، پس قاعده مطلق برای رفتار کردن وجود ندارد اما ما میتوانیم تشخیص دهیم که رفتار صحیح عبارت است از نوعی از حد وسط میان دو حد افراط و تفریط همچنانکه مثلاً شجاعت عبارت است از حد وسط جبن و گستاخی. گرچه مقدار مناسب شجاعت از یک موقعیت به موقعیت دیگر فرق میکند.<sup>(۲۰)</sup>



بدینگونه وی با دادن ضابطه‌ی بنام «حدوسط» برای تعیین ارزش اخلاقی یک فعل، از خود قهرمانی ساخته که هر خواننده‌ی با شنیدن آن به اندیشه ارسطویی منتقل می‌گردد و اساساً تصور نمیشود که اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی بدون طرح نظریه اعتدال یا حدوسط صورتی داشته باشد. اخلاق ارسطویی همانقدر که با مفهوم فضیلت درآمیخته، با نظریه حدوسط نیز آمیخته است و عمل اخلاقی همان مقدار که بدون فضیلت بیمعناست، بدون رعایت حدوسط نیز صورتی ندارد.

ارسطو بر این مسئله هم متفطن است که برخی از رفتارها در صورت خود شباهت به عمل اخلاقی یا عمل فضیلت‌مند دارند که وی از آنها بعنوان اعمالی نام میبرد که از روی صدفه و اتفاق صورت میگیرند و برای تشخیص آنها از اعمالی که حقیقتاً اعمال فضیلت هستند سه ملاک عرضه میدارد: (۱) در افعال فضیلت، علم عامل تعیین‌کننده است و افراد فضیلت‌مند به این علم دارند که در مسیر درست رفتار میکنند. (۲) فرد فضیلت‌مند، فضیلت را بخاطر فضیلت بودنش انتخاب کرده و آن را انجام میدهد.<sup>(۲۱)</sup> توضیح اینکه فضیلت یک موقعیت است نه یک احساس یا یک قوه. احساس، متعلق مدح و ذم قرار نمیگیرد حال آنکه فضایل و رذائل متعلق مدح و ذم قرار میگیرند و البته همانطور که احساس میتواند در مسیری خاص ما را به فعل وادارد، فضایل و رذائل هم میتوانند ما را به فعل به شیوه‌ی خاصی تحریک کنند. قوای ما توان ما را برای احساس کردن متعین میسازند و فضیلت توانی بیشتر از خود احساس ندارد بلکه یک موقعیت برای رفتار در مسیر صحیح است.<sup>(۲۲)</sup>

### نظریه حدوسط در نگاه نقادانه و تحلیل ارسطو از آن

هر چند که ارسطو خود از طراحان نظریه حدوسط بوده اما شاید او از اولین کسانی بوده باشد که نگاه نقادانه به این مسئله داشته و با این نگاه تلاش نموده تا تحلیلی خردپسند از آن را عرضه نماید. او در /اخلاق نیکوماخوس<sup>(۲۳)</sup> میگوید اینکه «باید مطابق قاعده درست عمل کنیم» را همه قبول دارند اما این قاعده درست چیست و چه ارتباطی با فضایل دارد؟ وی در پاسخ به این سؤال میگوید که پژوهشها در موضوعات اخلاقی صورت کلی

۱۵



زهرة توابانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۹-۴۰

دارند و فاقد دقت ریاضیند و در حوزه اعمال و آنچه نیک و سودمند است و همچنین در حوزه سلامت حکم قاطع و ثابتی وجود ندارد. در اینباره نه علمی هست و نه سنتی که اعتبار عام داشته باشد. از اینرو خود فرد عامل باید در هر موردی بیندیشد و اقتضای اوضاع و احوال در لحظه عمل را در نظر بگیرد. همین قاعده در دانش پزشکی و هنر ناخدا نیز صدق میکند.<sup>(۲۴)</sup>

او میگوید: امور ارزشی اگر جنبه افراط یا تفریط پیدا کنند تباه میشوند؛ مثلاً افراط در ورزش، نیروی بدن را تباه میسازد همچنانکه تفریط نیز چنین است. افراط و تفریط در خوردن و آشامیدن برای تندرستی زیان دارد، در حالی که اعتدال تندرستی را پدید می‌آورد، رشد میدهد و نگاه میدارد. این سخن درباره‌ی خویشتنداری و شجاعت و فضایل دیگر نیز صادق است.<sup>(۲۵)</sup> با این بیان ارسطو می‌خواهد بگوید که اعتدال رمز ماندگاری و پایداری است. وی در اخلاق نیکوماخوس ضابطه‌یی را نیز عرضه میدارد که بیان حدوسطی فضایل است و آن اینکه میگوید: «مرد بزرگمنش خواهان افتخار است و در برابر ثروت و قدرت و کامیابی و ناکامی به اعتدال رفتار میکند. بهنگام نیکبختی بیش از اندازه شادمان نمیشود و در روز ناکامی به افراط غمگین نمیگردد.»<sup>(۲۶)</sup>

ارسطو نظریه اعتدال و افراط و تفریط را در مواضع مختلفی از آثار خود و از جمله در اخلاق نیکوماخوس مورد اشاره قرار داده است<sup>(۲۷)</sup>، اما خود او متوجه تنگنای جدی این قاعده دست‌کم در بعضی جاها بوده است؛ از جمله اینکه نمیتوان با یک ضابطه دقیق حدوسط چیزی را تعیین نمود و بنابراین حدوسطها همچون مفاهیم ریاضی از دقت خاصی برخوردار نیستند.

از نظر وی فضیلت<sup>(۲۸)</sup> بعنوان موقعیتی برای رفتار به شیوه صحیح و بعنوان حدوسط میان افراط و تفریط، (افراط و تفریطی که هر دو رذائل هستند) تعریف میشود<sup>(۲۹)</sup> که بطورقطع نمیتوان از آن حدوسط تفسیری عددی نمود. زیرا به گمان او سعادت به خوب غذا خوردن شباهت دارد که برای آن نمیتوان مقدار مخصوصی را معین نمود بلکه در یک فرایند آزمون و خطاست که میتوان فهمید چه مقدار از غذا برای سلامت یک فرد مناسب و برای فرد دیگر نامناسب است.<sup>(۳۰)</sup> نتایج مهم نظریه اعتدال، قول به نسبیت و آمپریسم اخلاقی است؛ به این معنا که برای ارسطو تنها

۱۶





یک شیوه از زندگی حدوسط میان دو حد دیگر نیست بلکه برای افراد مختلف راههای صحیح گوناگونی وجود دارد. او معتقد است که آنچه برای یک شخص خوب است، ممکن است برای شخص دیگر خوب نباشد. بعلاوه، کسی نمیتواند پیش از آزمایش عملی، تنها با بکاربردن عقل بگوید که کدام طریق زندگی او صحیح است، بلکه این را فقط با آزمایش و با روش «امتحان و خطا» میتوان معلوم ساخت.<sup>(۳۱)</sup>

علاوه بر محذور فوق، ارسطو در مواضعی مرتباً اشاره میکند که بعضی از فضایل نام خاصی ندارند یا عبارتی برای حدوسط آنها نامی نیست؛<sup>(۳۲)</sup> بطور مثال در مورد خشم که حدوسط آن را شکیبایی میداند میگوید: «چون در اینجا نه برای حدوسط نامی است و نه برای افراط و تفریط، ناچار شکیبایی را حدوسط قرار میدهیم، هر چند که شکیبایی به تفریط شبیه است که آن نیز نامی ندارد.»<sup>(۳۳)</sup>

او همچنین بر این باور است که بعضی از حدوسطها با حدوسطهای دیگر فرق اساسی دارند، برای مثال به عدالت اشاره میکند که حدوسط میان ارتکاب ظلم و تحمل ظلم است. او میگوید: عدالت حدوسط است ولی نه آنگونه که دیگر فضایل حدوسطند، بلکه عدالت حدوسط را معین میکند، در حالی که ظلم مایه افراط و تفریط است.<sup>(۳۴)</sup>

در نظریه اعتدال ارسطویی، در هر حال، مقدار معینی از لذت نیز چاشنی فعلی<sup>(۳۵)</sup> در نظر گرفته میشود که بعنوان فعل سعادت‌مندان تعریف میشود.<sup>(۳۶)</sup> به این ترتیب در نظریه او سه قاعده عملی از رفتار مورد توجه است: الف) پرهیز از افراط و تفریط؛ ب) تلاش ساعیان در پرهیز از خطاهایی که ممکن است با آنها روبرو شویم؛ ج) آگاهی به لذت که گاه مانع حکم ما میشود (یا حکم ما را تحت تأثیر قرار میدهد).<sup>(۳۷)</sup> در مورد اینکه حقیقت لذت چیست، اگر اختلاف حکمای سابق بر ارسطو و بعد از او را منظور بداریم، محذور دیگری به قول ارسطو در تعیین حدوسط همراه با لذت اضافه خواهد شد و آن اینکه چه کسی لذت را تعیین میکند؟ چه مقدار؟ و با چه ضابطه‌یی؟

## سعادت و فضیلت از نظر ارسطو

ارسطو در کتاب اول اخلاق سعادت را فعالیت<sup>۱</sup> مینامد؛ به این معنا که سعادت یک

1. energia



حالت عاطفی نیست بلکه شیوه‌یی از زندگی است. سعادت در نگاه او چنین تصور میشود که چگونه عمل کردن ما را مینمایاند نه چگونه بودن ما را. اما فضیلت<sup>۱</sup> یک موقعیت یا یک وضعیت<sup>۲</sup> است؛ به این معنا که حالت بودن ما را نشان میدهد نه فعالیت و عمل ما را. عبارتی میتوان گفت بدون فضیلت ما نمیتوانیم سعادت‌مند باشیم؛ هر چند که فضیلت بخودی خود هم نمیتواند سعادت را تضمین کند.<sup>(۳۸)</sup> از نظر ارسطو فضایل را از طریق عادت میتوان یافت نه از طریق عقل و همانطور که قبلاً اشاره شد قاعده ثابتی وجود ندارد که بفهمیم حدوسط دقیقاً در کجای دو حد دیگر قرار دارد.<sup>(۳۹)</sup> مطابق نظر او فرد فضیلت‌مند بالطبع تمایل به انتخاب رفتار صحیح در هر وضعیتی دارد بدون اینکه به قواعد و اصول اخلاقی دست یازیده باشد.<sup>(۴۰)</sup>

در هر حال نظریه کلی ارسطو این است که «غایت هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب، یک خیر است. از اینرو، به حق، خیر غایت همه چیز نامیده شده است.»<sup>(۴۱)</sup> او همچنین بر این باور است که میان غایات فرق وجود دارد؛ بعضی از غایات خود اعمالند و بعضی دیگر آثاری هستند که بیرون از اعمال پدیدآورنده آنها هستند.<sup>(۴۲)</sup> در مورد اخیر نیز باید گفت که غایات این نوع از اعمال بالطبع بهتر از خود اعمالند و غایاتی هم که فی‌نفسه غایت محسوب میشوند خیر اعلی و بهترین خواهند بود و دانشی نیز که متکفل این نوع از غایاتند، مهمترین و معتبرترین دانشها خواهند بود.<sup>(۴۳)</sup> ارسطو در بخش دوم از کتاب اول/خلاق به توافق همگان بر اینکه این خیر همان سعادت یا نیکبختی است اشاره کرده و میگوید: زندگی نیک و رفتار نیک را همه مردم، نخبگان و تربیت‌یافتگان با سعادت و نیکبختی برابر میدانند.<sup>(۴۴)</sup> باعتقاد او «خیر فی‌نفسه» علت خیر بودن همه خیرهای دیگر است.<sup>(۴۵)</sup> وی معتقد است که مردم در اینکه سعادت چیست عقاید گوناگون دارند.<sup>(۴۶)</sup> عامه مردم، به گزارش وی، سعادت را امری بدیهی و قابل‌لمس - مانند لذت و توانگری و افتخار - میدانند، اما آنچه حقیقتاً سعادت است نه لذت است، نه افتخار، نه ثروت و نه توانگری. زیرا هریک از اینها نمیتوانند غایت بمعنای کاملی باشند. همچنین اگر چنین چیزهایی سعادت و نیکبختی بود، باید آشوربانیپال که تمام داشته خود را در

۱۸

1. virtue  
2. heuis

خوردن و معاشقه میدانست، سعادت‌مندترین مردمان میبود.<sup>(۴۷)</sup>

ارسطو معتقد است؛ این تلقی که افتخار، سعادت قصوای آدمی هم باشد، تلقی سطحی از سعادت است. زیرا افتخار در درون خود آدمی نیست و در ضمن پایدار نیز نمیباشد. چون اگر افتخار، سعادت و خیر اعلائی آدمی بود باید در درون خود آن کسی باشد که برای او خیر اعلاست و باسانی هم از دست نرود، در حالی که افتخار بیشتر بستگی به افتخار دهندگان دارد نه به آنان که از افتخار برخوردار میشوند.<sup>(۴۸)</sup>

ارسطو بر آن است ثروت نیز بی‌هیچ تردیدی، آن خیری نیست که فی‌نفسه باشد. زیرا ثروت همیشه وسیله‌ی برای چیز دیگر است<sup>(۴۹)</sup> و درست است که همه آن چیزهایی که ذکر کردیم و چیزهایی را نیز که ذکر نکردیم ممکن است غایات افراد در زندگیشان تلقی شود و درست است که افراد غایات زیادی را میتوانند برای زندگی خود برشمارند اما از آنجا که «ما بعضی از آنها را برای غایتی دیگر میخواهیم، پس معلوم میشود که همه غایات، غایات نهایی نیستند.»<sup>(۵۰)</sup> باعتقاد ارسطو خیر اعلاء باید غایت نهایی باشد:

و اگر تنها یک غایت نهایی وجود دارد، این غایت همان است که ما میجوییم، ولی اگر غایات نهایی بسیارند، آنچه ما میجوییم، کاملترین و نهاییترین آنهاست. ما غایتی را نهاییترین غایات مینامیم که آن را تنها برای خودش میخواهیم... به همین جهت غایت مطلقاً نهایی غایتی را مینامیم که همیشه برای خودش خواسته شود و هرگز برای غایتی دیگر خواسته نمیشود.<sup>(۵۱)</sup>

پس سعادت باید چنین غایتی باشد.

همانطور که پیشتر اشاره شد، نظام اخلاق ارسطویی گرچه در میان کل نظامهایی که تا به حال در حوزه اخلاق شکل گرفته‌اند، معروفترین و تأثیرگذارترین نظامها بوده است، اما این نظام نیز همچون دیگر مکاتب اخلاقی از هجمه انتقادات بری نبوده است؛ بطور مشخص میتوان از نهضت رمانتیسم در اخلاق نام برد که شیوه اخلاق ارسطویی را زیر تیغ نقادی خود برده است. اما با وجود این، اقبال به نظریه ارسطو در میان مسلمانان مثال زدنی است، بطوریکه میتوان گفت قاطبه حکیمان

۱۹



زهره توابانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۹-۴۰

مسلمان و بنام، موضوع محوری در نظام اخلاقیشان، نظریه اعتدال ارسطویی است و از رهگذر مطالعه شاخصترین و شناخته‌شده‌ترین فیلسوفان حوزه اخلاق در میان مسلمانان، این ادعا قابل اثبات است.<sup>(۵۲)</sup>

آنچه در مجموع از نظریه ارسطویی در باب اخلاق بیشتر از همه در نظر حکمای مسلمان جلوه‌گر بوده، راهکار او در باب تعیین فضایی است که سعادت را در انسان تضمین میکند و دادن ضابطه‌ی برای تعیین فضیلت یعنی همان نظریه اعتدال یا حدوسط است، نه صرفاً طرح نظریه فضیلت‌محوری یا حتی ارائه لیستی از فضایل اخلاقی. زیرا همانطور که اشاره شد، عناصری از فضیلت‌محوری و حتی تعیین فضایل کلان اخلاقی مغفول حکمای سابق بر ارسطو نبوده و قاطبه حکمای اخلاق نیز بعد از ارسطو، برغم تفاوت مشربشان، به فضایل توجه جدی داشته‌اند؛ هر چند که بعضی تقریر حدوسطی از اخلاق ارسطو را هم نپذیرفته‌اند. فارابی از میان حکمای مسلمان از جدیترین اقبال‌کنندگان به سنت ارسطویی در اخلاق و بخصوص نظریه حدوسط اوست.

### تحلیل فارابی از نظریه اعتدال

فارابی در کتاب *فصول منتزعه* بتفصیل، نظریه ارسطو در باب اعتدال را توضیح داده است. تلاش روشنگر او در توضیحات این نظریه، ضمناً سهم حکمای مسلمان در ابهام‌زدایی از نظریاتی که اکنون شهرت جهانی دارند را بخوبی نشان میدهد. فارابی در کتاب مذکور بعد از ذکر قوای پنجگانه نفس (غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه) و کارکرد آنها<sup>(۵۳)</sup> وارد بحث فضایل نفس میشود. او با این سبک از آغازیدن نشان میدهد که اساساً قبول نفس، مفروض همه بحثهای حوزه اخلاق است و بدون نفس، اخلاق موضوعیت ندارد.

۲۰ در ورود به بحث فضایل، اولین کاری که به گمان فارابی باید صورت پذیرد، تقسیم‌بندی فضایل است. از نظر او فضایل به دو قسم خلقیه و نطقیه تقسیم میشوند. فضایل نطقیه فضایی هستند که به قوه ناطقه انسان مربوط میشوند و مثال آنها حکمت و عقل، کیاست و ذکاوت و جودت فهم است. فضایل خلقیه هم فضایی هستند که مربوط به قوه نزوعیه میشوند و مثال آنها عفت و شجاعت، سخاوت و عدالت است. او معتقد است ردائل نیز تقسیماتی بر این منوال دارند و مثال برای هر



قسم آنها، در واقع اضداد مثالهای مذکور است.<sup>(۵۴)</sup>

فارابی در فصل نهم از کتاب مذکور به چگونگی تحصیل فضایل و رذائل خلقی و نطقی پرداخته و میگوید: فضایل و رذائل خلقی با تکرار افعالی که مکرراً از آن خلقها نشئت میگیرند و بصورت عادت درمی آیند، حاصل شده و در نفس تمکن مییابند. حال اگر آن افعال، فعل خیر باشند، آنچه برای ما از تکرارش حاصل میشود، فضیلت و اگر فعل شر باشند، از تکرارش رذیلت در ما حاصل میشود.<sup>(۵۵)</sup>

همچنین وی بر این مطلب تأکید دارد که ممکن نیست انسان از اول خلقت خویش بالطبع دارای فضیلت یا رذیلت باشد، همانطور که ممکن نیست انسانی بالفطره بافنده یا کاتب دنیا آید؛ اما این امر مانع از آن نیست که بپذیریم طبیعت آدمی آمادگی این را دارد که اعمال خوب یا بد را انجام دهد و برای این کار استعداد فطری داشته باشد؛ به این معنا که انجام افعالی اینچنینی برایش آسانتر از افعال دیگر باشد و بالطبع به فعلی که برایش آسانتر است گرایش بیشتری داشته باشد، البته مادامیکه مانعی از خارج او را از عمل به آن باز ندارد. از نظر فارابی این استعداد طبیعی بطورقطع فضیلت نیست، همانطور که به استعداد طبیعی برای انجام افعال صناعی، صنعت گفته نمیشود. اما اگر استعداد طبیعی متوجه انجام افعالی که فضیلت هستند، گردد و آن افعال تکرار شده و عادتی در نفس (از انجام آنها) حاصل شود، حالت یا هیئتی از این عادت در نفس ایجاد میشود، بگونه‌یی که صدور آن افعال براحتی انجام گیرد، به این هیئت ایجاد شده از عادت در نفس، فضیلت گفته میشود. اما به هیئت طبیعی، فضیلت یا رذیلت گفته نمیشود، اگر چه از آنها هم افعالی صادر شود.<sup>(۵۶)</sup>

كانت الهيئه المتمكنه عن العاده هي التي يقال لها فضيـلت.<sup>(۵۷)</sup>

۲۱

با این بیان فارابی در پی آن است تا تفکیکی میان افعال طبیعی و آنچه فضیلت یا رذیلت گفته میشود قائل شود و دلیل وی نیز آن است که افعال صادر از عادت مشمول مدح و ذم قرار میگیرند، اما انسانها بواسطه اعمال طبیعییشان مستحق مدح یا ذم نمیشوند.<sup>(۵۸)</sup>



زهره توازبانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۹-۴۰

فارابی در فصل یازدهم کتاب مذکور آن استعداد طبیعی برای فضایل خلقی و نطقی را تام و تمام نمیداند؛ همانطور که در مورد کلیه صنایع چنین امکانی بعید است. بنابراین بعید است که کسی پیدا شود که بالطبع مستعد کلیه شرور باشد، هر چند که بلحاظ منطقی ممتنع نیست، اما درواقع میتوان گفت اکثراً محدودیتی از این ناحیه وجود دارد.<sup>(۵۹)</sup>

از جمله ابداعات فارابی در بحث نظام اخلاقی، استفاده وی از ساختار نظام اخلاقی ارسطویی در طرح نظریه «انسان کامل» یا «انسان الهی» است. از نظر وی انسان کامل اساساً از دل آموزه‌های اخلاقی بیرون می‌آید. باعتقاد او انسانی که اخلاق در او تمکن یافته باشد، بگونه‌یی که زوال هیأت اخلاقی از او مشکل شده، بلکه استعداد او برای فضایل تام و تمام باشد، چنین انسانی که بر فضایل موجود در اکثر مردم فائق است و عبارتی به بالاترین طبقات انسانی رسیده، همان است که از آن میتوان به «انسان الهی» تعبیر نمود؛ همانطور که قدما نیز چنین باوری داشتند. در مقابل، انسانی که مستعد همه شرور است، وقتی که بوسیله عادت و تکرار، این شرور در او تمکن یابند، برای بالاترین حد این شرور - هر چند که نامی مخصوص برای آنها قرار نداده‌اند، اما گاهی اسمائی مانند «سبع» و مشابه آن را بکار برده‌اند - آماده است. البته مصادیق عینی هر دو گروه مذکور در میان مردمان اندک است. باعتقاد او «انسان الهی» در حکم یک شهروند معمولی نیست بلکه او کسی است که لایق کار تدبیر کلیه جوامع انسانی است و برای او شأنی همچون ملک مدینه را باید در نظر گرفت و در مقابل، نمونه انسانهای شرور را نه باید در مدینه بکار گرفت و نه باید ریاست مدینه را بدستشان سپرد.<sup>(۶۰)</sup> [تعبیر سعدی ریاست بدست کسانی خطاست که از دست او دستها بر خداست.]<sup>(۶۱)</sup> بلکه باید از همه شهرها بیرونشان راند.<sup>(۶۲)</sup>

۲۲ فارابی منکر این نیست که استعداد طبیعی به فضیلت یا رذیلت را بتوان تغییر داد یا حتی زایل کرد. اما این امر فقط با فرایند عادت امکانپذیر است.<sup>(۶۳)</sup>

فارابی در کتاب *السیاسة المدنیة* به سبکی که مناسب عنوان آن کتاب است (یعنی بحث از مبادی موجودات) بعد از بحث اجسام سماوی، وارد مبحث موجودات ممکن می‌شود که بترتیب در عالم ارض بعنوان نبات و حیوان و انسان شناخته میشوند و به محوریت‌ترین موضوعی که انسان را از سایر موجودات ارضی متمایز

مینماید، اشاره نموده و بر نفس بعنوان شاخصه مدنیت انسان انگشت اشاره میگذارد و حوزه بحث اخلاق خود را نیز در همینجا میگذشاید و البته این باور را بطور جدی دنبال میکند که عقل فعال واسطه اتصال انسان با اجسام سماوی است و این عقل است که انسان را تا آستانه قوت و قدرت بالا میبرد و او را بر کمالات توانمند میسازد. درواقع آنچه را که انسان در جزء ناطق نفس خویش از علوم و معقولات اولی مییابد، وامدار اعطاء همین عقل است.<sup>(۶۴)</sup>

موجودی که دارای نفس ناطقه است با مشخصه اراده و اختیار از سایر حیوانات جدا میگردد و اساساً وجود اختیار است که انسان را قادر میسازد تا فعل محمود و مذموم یا جمیل و قبیح انجام داده و بخاطر انجام آنها مشمول ثواب و عقاب شود. مسئله سعادت در همین فضا مطرح میگردد، زیرا این اختیار است که انسان را متوجه سعادت ساخته و با اختیار است که انسان میتواند فعل خیر یا شر، جمیل یا قبیح انجام دهد و سعادت همان خیر علی‌الطلاق است و هر چیزی هم که انسان را به سعادت برساند آنهم خیر است صرفاً از آنجهت که موجب سعادت است نه بخاطر خودش و هر آنچه بازدارنده از سعادت باشد به هر حال، شر علی‌الاطلاق است.<sup>(۶۵)</sup>

فارابی در تحلیل خود متوجه این مطلب بوده که خیری که در رسیدن به سعادت نافع باشد گاهی موجودی «بالطبع» است و گاهی «بالاراده» است؛ همانطور که شر بازدارنده از سعادت، گاه میتواند بالطبع ایجاد شود و گاه بالاراده. آنچه با اراده است یعنی خیر ارادی یا شر ارادی که از آن به جمیل و قبیح تعبیر میشود، بطور خاص، از انسان سر میزند و از قوای نفس انسانی که شامل پنج قوه «ناطقه نظری»، «ناطقه عملی»، «نزوعیه»، «متخیله» و «حاسه» است، آنکه درگیر سعادت میشود، قوه ناطقه نظری است نه قوای دیگر. گرچه قوای دیگر نیز نقش اعدادی در تحریض انسان به انجام افعالی دارند که سعادت را موجب میشوند.<sup>(۶۶)</sup>

۲۳

در تحلیل فارابی، اساساً مقصود از وجود انسان، رسیدن یا رساندن او به سعادت است و سعادت کمال اقصای اوست و از طریق این مفهوم کلیدی و اساسی است که رابطه انسان با عقل فعال توجیه میشود؛ یعنی وقتی که انسان در طریق سعادت قرار میگیرد با عقل فعال ارتباط خود را برقرار نموده و از این رهگذر این افاضات عقل فعال به او در



زهره توازبانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

صورت اعطاء معقولات اول که همان معارف اول است، صورت میگیرد. البته همه انسانها بالفطره آماده قبول این معقولات نیستند، زیرا آنها بالطبع قوای متفاضلی دارند و به همین جهت بعضی را توان بر قبول معقولات اول، بطور طبیعی، نیست. درواقع اگر پذیرفته باشیم که مجانبین با انسانهای سلیم الفطره حکم واحد ندارند، فهم این مطلب آسان خواهد بود و آنچه از سعادت بعنوان غایت قصوی مطرح است، سهم انسانهایی است که اولاً، دارای فطرت سلیمند و ثانیاً، اعطاء عقل فعال عامل تعیین کننده در فعلیت بخشیدن به قوه و استعداد انسان برای رسیدن به این سعادت است.

کار عقل فعال، بجز اعطاء معرفت و رساندن عقل بالقوه به عقل مستفاد، اعطاء مبدأ و نیرویی است که انسان را بسوی کمال یا سعادت راهبری کند. این مبدأ علوم و معقولات اولیه‌اند. همچنان عقل فعال یا «واهب‌الصور» سعادت را به انسان موهبه میکند و اساساً انسان نمیتواند «انسان الهی» گردد مگر آنکه عقل فعال دخالت نموده و عقل آدمی را به مرتبه مستفاد برساند.<sup>(۶۷)</sup>

پس وقتی به افاضه عقل فعال، در انسانی عاقل و عقل و معقول متحد گردد، متصف به صفات خداوند میشود و بدین طریق انسان سعادت مند به مرتبه‌یی از مراتب الهی ارتقا مییابد و اگر کسانی از رسیدن به این سعادت محرومند، آنچنانکه او خود تصریح میکند و پیشتر نیز ذکر شد، علتش فقدان فطرت سلیم است:<sup>(۶۸)</sup>

لیس کل انسان یفطر مُعدّاً لقبول المعقولات الاول.<sup>(۶۹)</sup>

سعادت در اندیشه فارابی صرفاً یک مفهوم اخلاقی نیست که در ارتباط شخص با خود و بستگانش معنا داشته باشد بلکه در نظام سیاسی که او طراحی کرده است<sup>(۷۰)</sup> نیز مفهومی مبنایی است و سیاست نیز در پرتو آن معنا میشود. سعادت از نظر فارابی فلسفه وجودی مدینه فاضله است و «هدف غایی ریاست در مدینه، تسهیل راههای تحصیل سعادت اهل آن میباشد.»<sup>(۷۱)</sup> به همین جهت گفته‌اند که ادراک جامع از فلسفه مدنی فارابی، منوط به شناخت مفهوم سعادت در نظام فکری اوست<sup>(۷۲)</sup> و راه تحصیل سعادت از نگاه او، انجام اعمال ارادی نیک و تقید به افعال فضیلت‌مند و خودداری از شر و رذیلت و شقاوت است نه بعنوان پاداش فضیلت و پرهیز از رذیلت بلکه بعنوان نتیجه آنها.<sup>(۷۳)</sup>





فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*<sup>(۷۴)</sup> بنقل از ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، جایی که او درباره قوانین مدنی بحث میکند، تصریح میکند که ارسطو این اعتقاد را داشته که تغییر در حوزه اخلاق امری ممکن است، هر چند که سخت باشد و با طرح این نظر، در واقع جایی برای نسبیت اخلاق باز کرده است. بیان صریح چنین است:

فلیس شی من الاخلاق، اذا نظرالیه مطلقاً بالطبع، لایمکن فیه التغیر و التبدل.<sup>(۷۵)</sup>

سعادت چه در شکل فردی آن و چه در شکل اجتماعی و مدنی آن، امری عقلانی است و از نظر فارابی «از لحاظ موضوعی، متعلق ادراک عقل و قوه ناطقه است»<sup>(۷۶)</sup> و بالطبع کسانی که در حد و اندازه عقل ظاهر نشوند از رسیدن به آن محروم خواهند بود. اگر برای عقل سلسله مراتب قائل باشیم، باید بتوانیم اذعان کنیم که بالنسبه به مراتب حاصل شده، سعادت نیز حاصل خواهد شد و در ضمن معنای نسبیت از آن نیز فهمیده میشود. اما هر تحلیلی که فارابی تا بدینجا از سعادت ارائه کرده است، با کمی جستجو در آثار ارسطو و افلاطون میتوان گفت تلفیقی از آراء این دو حکیم است؛ «به این نحو که مفهوم عینیت و اُبژه بودن خیر اعلی و اصول عالی اخلاقی را از افلاطون اقتباس کرد. از طرف دیگر سعادت ارسطویی را بعنوان غایت حیات برگزید»<sup>(۷۷)</sup> و بر این باور بود که «سعادت یا غایت قسوامی زندگی انسان، تنها در مفهوم معرفت به حقایق عالم اعلی، قابل حصول است.»<sup>(۷۸)</sup>

### فارابی و عناصر ارسطویی در تحلیل او

۲۵ فارابی با قبول تصویر ارسطویی از مسئله سعادت و قبول اصل اختیار بعنوان مبنای فعل اخلاقی و قبول امکان تغییر خلق و ترک عادت (هر چند که سخت باشد) وقتی به فضای چگونگی حصول سعادت برای فرد و اجتماع انسانی وارد میشود، بار دیگر تأثیر تحلیل ارسطویی را در این موضوع و بحث فضایل بخوبی نشان میدهد. او در فصل هجدهم کتاب *فصول منتزعه*<sup>(۷۹)</sup> به توضیح و تفصیل نظریه



زهره توابانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

اعتدال ارسطویی میپردازد و بصراحت میگوید:

افعالی که خیر نامیده میشوند افعالی هستند که معتدل و متوسط بین دو طرفی هستند که هر دو طرف شرنده؛ یک طرف افراط و طرف دیگر تفریط. همچنین فضایل، هیأت نفسانی و ملکاتی هستند که بین دو هیئت که هر دو ردیلت هستند قرار دارند؛ یکی «ازید» و دیگری «انقص» است؛ مثل «عفت» که بین شره (آز) و عدم احساس به لذت قرار دارد. «ازید» آن «شره» است و دیگری «انقص» آن است و سخاوت متوسط بین سختگیری و تبذیر است و شجاعت متوسط بین تهوّر و جبن است.<sup>(۸۰)</sup>

او سپس فهرستی از فضایل را نام میبرد که میان دو حد قرار دارند و در فصل بعد به توضیح اعتدال و توسط میپردازد و برای آن دو قسم ذکر میکند؛ یکی «توسط و اعتدال فی نفسه» و دیگری «توسط و اعتدال بالاضافه و در قیاس باغیر». مثالی که وی برای «متوسط فی نفسه» میزند قرار داشتن عدد شش بین دو و ده است که در توضیح آن میگوید: زیادت عدد ۱۰ بر ۶ مانند زیادت عدد ۶ بر ۲ است<sup>(۸۱)</sup> که درواقع این متوسط فی نفسه همان جمع جبری دو عدد (دو طرف) و تقسیم آن بر دو است که نه بیشتر و نه کمتر از حدی خواهد شد که حد وسط نامیده میشود؛ یعنی نسبت در آن ملحوظ نیست و همواره عدد متوسط مقداری ثابت است. اما در مورد متوسط بالاضافه، وی معتقد است که امر متوسط در اینصورت در اوقات مختلف و بحسب اختلاف اشیائی که به آنها اضافه میشوند، کم یا زیاد میشود؛ مانند غذای متوسط که نسبت به کودک و مرد کامل بجهت اختلاف بدنشان، مختلف خواهد بود.<sup>(۸۲)</sup>

از نظر فارابی فاکتورهای اختلاف در «توسط بالاضافه» عدد، غلظت و لطافت، سنگینی و سبکی و خلاصه در کمیت و کیفیت و... میباشند؛ بطور مثال هوای معتدل در نسبت با ابدان و حال معتدل و متوسط در اغذیه و ادویه بحسب ابدانی که مورد معالجه قرار میگیرند، در کمیت و کیفیت متفاوت بوده و بحسب حال، زیادت و نقصان میپذیرند. همچنین بحسب قوت مریض یا نوع کار او یا سرزمینی که در آن است و بحسب عادات قبلی و سن فرد و یا بحسب قوت دارو و یا نفس فرد نیز فرق میکند. حتی یک فرد واحد هم بحسب اینکه در چه شرایطی و در چه سنی قرار



گرفته باشد متوسط دارویی که باید به او داده شود فرق دارد؛ چه رسد به اینکه «متوسط» بخواهد در قیاس با افراد زیادی در نظر گرفته شود. پس متوسطهای از این نوع (بالاضافه) متوسطهایی هستند که در افعال و اخلاق بکار میروند و متوسطهایی که در افعال بکار میروند، شایسته است که کمیت آن در عدد و مقدار و کیفیتش در شدت و ضعف برحسب نسبت آن با فاعل و همچنین نسبت به کسی که فعل بر روی آن و برای آن انجام میشود، اندازه‌گیری شوند و وقت و مکان در آنها لحاظ گردد؛ مثلاً غضب، بحسب حال کسی که بر او غضب شده و بحسب چیزی که بخاطر آن غضب شده و بلحاظ زمانی یا مکانی که در آن غضب شده است، سنجیده میشود. همچنانکه مقدار مجازات افراد بحسب کمیت و کیفیت و بحسب ضارب و مضروب و نوع جنایتی که بخاطر آن عمل عقوبت صورت گرفته و همچنین با ملاحظه آلتی که بوسیله آن عمل ضرب انجام شده، تعیین میشود، در مورد سایر افعال نیز چنین است.<sup>(۸۳)</sup>

پس متوسط هر فعلی (در حالت بالاضافه) آن چیزی است که در نسبت با چیزهای مختلفی اندازه‌گیری میشود و چیزهایی نیز که افعال مختلف با آنها سنجیده میشوند، متکثر بوده و در هر فعلی، در تعداد و مقدار یکسان نیستند بلکه بطور مثال فعلی ممکن است در نسبت با پنج فاکتور یا پنج شیء و فعل دیگر در نسبت با اشیاء و چیزهای بیشتر یا کمتری سنجیده شود.<sup>(۸۴)</sup>

فارابی در فصل بیستم همین کتاب (ص ۳۹) به این مطلب اشاره میکند که همانطور که متوسط در اغذیه و ادویه برای اکثر مردم در اکثر زمانها متوسط است و همانطور که ممکن است برای طایفه‌ی متوسط باشد و یا در زمانی متوسط و معتدل باشد و یا در بدنی و برای بدنی متوسط باشد و برای بدنی دیگر چنین نباشد، یا در وقتی (چه طولانی و چه کوتاه) متوسط باشد و در وقتی اینگونه نباشد، وضع توسط و اعتدال در افعال نیز چنین است؛ یعنی گاهی امر یا فعل متوسط برای همه متوسط است یا برای اکثر مردم یا در اکثر زمانها یا در جمیع زمانها چنین است و یا گاهی یک فعل برای طایفه‌ی در زمانی متوسط و معتدل است و برای طایفه‌ی دیگر نه و یا برای طایفه‌ی در زمان دیگر معتدل و متوسط است. درواقع بعضی از افعال از

۲۷



زهره توازبانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابونصر فارابی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۹-۴۰

انسانی به انسان دیگر و از زمانی به زمان دیگر متوسط بودنش فرق دارد. مطالعه تطبیقی آثار فارابی با ارسطو نشان میدهد که فارابی در طرح شقوق مختلف توسط و اعتدال و لحاظ عوامل مؤثر بر تعیین حدوسط تلاش مضاعفی نموده و آنچه را که ارسطو احاله به فرد عامل داده است<sup>(۸۵)</sup>، فارابی با گشودن شقوق مختلف آن، بحث مستوفایی را سامان داده است که در تبیین ارسطویی با این وسعت دیده نمیشود. بنابراین میتوان دقت فارابی را در تبیین و ذکر شقوق ابداع او دانست.

### شاخصهای «توسط» یا حدوسط از نظر فارابی

بعد از تئوری اعتدال، ملاکها و شاخصهای تعیین امر وسط مطرح میگردد که فارابی از آن نیز غفلت نکرده و دقت او در تعیین شاخصها از ابداعات وی محسوب میشود. زیرا میزان آنچه در آثار فارابی بعنوان ملاکها و شاخصها آمده است با این وسعت در آثار ارسطو یافت نمیشود و بطور مشخص و بتفصیل در آثار ارسطو نیامده است. درواقع فارابی شاخصها را در هر علمی بطور مشخص مورد بحث قرار میدهد و از طبابت گرفته تا سیاست بطور تخصصی شاخصهایشان را ذکر میکند. او در فصل بیست و یکم *فصول منتزعه بصراحت* وارد این بحث شده و میگوید: مستنبط امر متوسط در اغذیه و ادویه، به هر شکلش طبیب است و این طبیب است که مشخص میسازد چه مقداری از دارو یا چه مقداری از اغذیه مناسب حال فرد است و در واقع صنعت یا فنی که عهده‌دار این کار است «طب» میباشد. بتعبیر امروزی طبیبان و متخصصان در علم تغذیه تعیین‌کننده حد وسط اغذیه و ادویه‌اند. اما در حوزه اخلاق و افعال، مدیران مدینه و حاکمان عهده‌دار این امرند و صنعتی که تعیین‌کننده و شاخص حد وسط رفتار آدمیان است، بتعبیر فارابی «صناعت مدنی» و «مهانت ملکیه» است.

وی در توضیحات خود به حد مذکور هم بسنده نکرده بلکه در ایضاح مفهومی خود اشاره میکند که منظور از مدینه و منزل نزد قدما «مسکن» بتنهایی نبوده است بلکه مظهر آن مساکن که انسانها باشند بیشتر مدنظر بوده است حال مساکن هر چه که میخواهند بوده باشند؛ از چوب ساخته شده باشند یا از آهن یا از خاک یا از پشم یا از مو و یا از هر چیز دیگر، روی زمین باشند یا زیرزمین.<sup>(۸۶)</sup> وقتی فارابی بحث در افعال و تعیین حدوسط آنها را به حوزه سیاست میکشاند،

۲۸



هر چند که در طرح کلیش نگاه افلاطونی دخالت دارد و اساساً در طراحی نظام مدینه فاضله‌اش که آن را در کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* پرورده است نگاهش بطور کلی نگاه افلاطونی است، اما در جزئیات مسائل کمی تحت تأثیر ارسطو و بیشتر متأثر از اندیشه دینی خود است. او در طرح مدینه فاضله‌اش مفهوم «سعادت» را بطور جدی وارد مینماید و میگوید: «آن مدینه‌یی که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود»<sup>(۸۷)</sup> و اجتماعی که بواسطه آن برای رسیدن به سعادت تعاون حاصل شود اجتماع فاضل و امتی که در مدینه برای رسیدن به سعادت تعاون کنند امت فاضله‌اند و درواقع مدینه فاضله مانند بدن تام‌الاعضاء و مانند بدنی است که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی و حفظ آن تعاون دارند. اما آنچه وحدت‌بخش قوت‌های متفاضل و مختلف طبیعی آدمیان است، رئیس این مدینه است که بمنزله قلب این مدینه نیز می‌باشد<sup>(۸۸)</sup> و مراتب انسانها به قرب و بعدشان از رئیس مدینه که البته خود با مشخصات کاملاً دینی تطبیق دارد، تعیین می‌گردند؛ یعنی حدوسط حقیقی در رفتار اجتماعی انسانها، قول و فعل و تقریر رئیس مدینه فاضله است. بدینسان تصویر دینی که فارابی از رئیس مدینه فاضله در تعیین حدوسط‌های رفتاری ارائه می‌دهد، کاملاً از ابداعات وی محسوب می‌شود و چنین تصویری در تقریر ارسطویی از شاخص حدوسط رفتارهای اجتماعی وجود ندارد یا اگر وجود دارد بسیار کمرنگ است. بیان وی در *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* چنین است:

بدین ترتیب که در آن انسانی بود که او رئیس اول بود و افراد دیگری بود که مراتب آنها نزدیک بدان رئیس بود و در هریک از آنان هیأت و ملکه خاصی بود که بوسیله آن فعلی که بر وفق خواست و مقتضای مقصود آن رئیس بود انجام می‌دهد و اینها صاحبان مراتب اولند و فروتر از اینان کسانی هستند که افعال و کارهای خود را بر وفق اغراض اینان انجام می‌دهند و اینان صاحبان درجه و رتبت دومند و فروتر از اینان نیز کسانی هستند که کارهای خود را بر وفق اغراض رؤسای درجه دوم انجام می‌دهند و بدینسان اجزاء مدینه مرتبت میشوند تا آنجا که به طبقه و دسته‌یی پایان یابد که کارهای خود را برحسب

اغراض خود انجام می‌دهند...<sup>(۸۹)</sup>

فارابی گرچه ملاک وسط بودن را رفتار رئیس مدینه فاضله میدانده، اما معتقد است که هر کسی توفیق رئیس بودن برای مدینه فاضله را ندارد. رئیس مدینه هم باید بالفطره و بالطبع مهیا و آماده ریاست باشد و هم هیئت و ملکه خاص ارادی مربوط به ریاست را داشته باشد.<sup>(۹۰)</sup> او در همین کتاب<sup>(۹۱)</sup> به دوازده خصلت اشاره میکند که رئیس مدینه باید بالطبع آنها را داشته باشد: تام‌الاعضاء بودن، خوش‌فهم و سریع‌التصور بودن، دارای قوه حافظه قوی، فطانت و هوشمندی، خوش بیانی، دوستدار تعلیم و سهل‌القبول بودن، آزمند نبودن بر خوردنیها نوشیدنیها و منکوحات، دوستدار راستی و راستگویان بودن، کریم و دوستدار کرامت بودن، بی‌اعتنا بودن به درهم و دینار و متاع دنیا، دوستدار دادگری و دادگران بودن، قوی‌العزم.

البته فارابی به این امر نیز اذعان میکند که اجتماع همه این خصلتها در یک انسان بسیار دشوار است و البته وجود اینگونه انسانی در میان مردم کم و نادر است.<sup>(۹۲)</sup> اما او این اعتقاد را هم دارد که ریاست شورایی امر ممکن است، بخصوص وقتی که یک فرد انسانی را نتوان یافت که واجد همه این شرایط باشد. اما اگر دو فرد انسان یافت شوند که یکی حکیم باشد و دیگری مابقی شرایط را داشته باشد، در آن صورت، آن دو میتوانند بالاجتماع در مدینه فاضله رئیس بوده و ریاست کنند.<sup>(۹۳)</sup> یا حتی اگر تعداد آنها بیش از دو نفر باشد باز مانعی در اجتماعشان نیست.<sup>(۹۴)</sup>

از جمله اعتقادات فارابی در بحث سعادت در مدینه، باور او به تفاضل سعادتها در مدینه‌هاست. او در فصل سی و یکم کتاب *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*<sup>(۹۵)</sup> بحث خود را بر صناعات و سعادتها متمرکز نموده و بصراحت میگوید که سعادت‌های مردم مدینه‌ها به یکی از سه نحو متفاوت است: به نوع، به کمیت و به کیفیت. تفاضل سعادتها مانند تفاضل صناعتهاست و با این بیان میرساند که فقط یک نوع سعادت وجود ندارد. شاید این ادعا، ادعای گزافی نباشد که همه آنچه را که فارابی سعی کرده است تا در نظام اخلاقی خویش مطرح سازد، دغدغه اصلی رسیدن به مدینه فاضله است و تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری از ارسطو فرع بر اندیشه‌ی است که او آن را بطور جد در *آراء اهل مدینه فاضله* دنبال میکند. البته شاهد مثال این ادعا آن است که وی در *احصاء العلوم*<sup>(۹۶)</sup> علم

۳۰



اخلاق و سیاست را از علوم مدنی بحساب آورده و میگوید:

یعنی بالعلم المدنی علمی الاخلاق و السیاسه. فعلم الاخلاق یهتم بتحدید  
الخبیر و الشر و السعاده الحقه و المظنونه، و السبل الی ادراکها. و علم السیاسه  
یهتم بمجتمع المدینه او الدوله، و کیف یتألف، و الآراء الی ینبغی ان یعتقدها  
اهل المدینه الفاضله....<sup>(۹۷)</sup>

آنچه فارابی در طرح مدینه فاضله خویش بدنبالش است، گرچه بظاهر ممکن است اصلاح وضع سیاسی جامعه باشد، اما افق دید او باز هم وسیعتر است؛ زیرا سعادت که وی مطرح میکند صیوروت و انتقال و تحول نفس در کمال وجودی خود است؛ بگونه‌یی که انسان را در مرتبتی قرار دهد که در قوام خود از ماده بینیز گردیده و او را به مرتبه‌یی از کمال برساند که از جمله موجودات مفارق و بری از ماده گردد. بعبارتی غایت، جوهر مفارق شدن انسان و ماندگاری او بر احوالی است شأن یک انسان کامل است؛ هر چند که رتبه او از مرتبت عقل فعال فروتر باشد. باعتقاد فارابی وصول بدین مقام تنها بواسطه افعال ارادی میسر است؛ افعالی که بعضاً جنبه نظری داشته و بعضاً بدنید و چنین نیست که این مقام بواسطه هر نوع فعلی که پیش آید حاصل گردد، بلکه به افعال محدود و مقدر خاص حاصل میشود و پاره‌یی از افعال نیز هستند که خود مانع از وصول به سعادتند<sup>(۹۸)</sup>، اما این امر تعارضی با ادعای پیشتر گفته فارابی ندارد که بخش اعظمی از افعال انسانی، برای اینکه او را در این حد از مقام و مرتبت قرار دهد، التفات و التجاء او به الگویی از ریاست پیامبرگونه رئیس مدینه‌یی است که بنایش بر فضیلت است و به اعتبار این بنا مدینه فاضله نامیده میشود. این مهمترین عنصری است که در تحلیل فارابی از نظریه اعتدال به آن توجه شده است، اما برای خود ارسطو (برخلاف افلاطون) تا حدی مغفول بوده و یا اگر بدان پرداخته، آن را بعنوان مفهومی کلیدی و اساسی مورد توجه قرار نداده است و سعادت را بیشتر در حد یک مفهوم کاربردی و کلید در اخلاق مطرح کرده است. این در حالی است که برای فارابی و در آثار سیاسی وی نیز سعادت از واژه‌هایی است که بیشترین فراوانی را دارد یا از فراوانی استعمال بالایی

۳۱



زهره توازبانی؛ اعتدال طلایی ارسطو در تحلیل ابن‌نصر فارابی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۹-۴۰

برخوردار است. مضاف بر اینکه کتاب *تحصیل السعادة* وی تلاش گویایی است از عنایت ویژه و تام و تمام او نسبت به مفهومی که نه تنها نیاز اساسی زندگی فردی، بلکه یک نیاز اجتماعی و اساسی محسوب میشود و وی برای هر دوی این عرصه‌ها چاره اندیشی کرده است و سعی نموده تا سازوکار مناسب آن را نیز نشان دهد.

فارابی در *تحصیل السعادة*<sup>(۹۹)</sup> بحث تعلیم و تأدیب را پیش میکشد و تصریح میکند که هدف از تعلیم و تأدیب، ایجاد فضایل نظری و خلقی در امتهای و مدینه‌هاست. او تعلیم را به «ایجاد فضایل نظری در امم و مدن» و تأدیب را به «ایجاد فضایل خلقی و صناعات عملی در امم» تعریف نموده و در فصل اول همین کتاب میگوید: چهار چیز است که اگر در ملتهای و امم و اهل مدینه ایجاد شود سعادت دنیا و آخرت نصیب انسان خواهد شد و آن چهار مورد عبارتند از: ۱) الفضایل النظریه؛<sup>(۱۰۰)</sup> ۲) الفضایل الفکریه؛<sup>(۱۰۱)</sup> ۳) الفضایل الخلقیه<sup>(۱۰۲)</sup>، ۴) الصناعات العملیه.<sup>(۱۰۳)</sup>

فارابی در فصل چهارم از کتاب مذکور<sup>(۱۰۴)</sup> سؤالی را مطرح میکند مبنی بر اینکه آیا فضیلتی هست که جامع فضایل بوده و کاملترین باشد؟ اگر هست، کدام فضیلت است؟ آیا کاملترین فضیلت، یا فضیلت کامل مجموعی از فضایل است یا عده‌یی از فضایل است و یا فضیلت خاصی است؟ بعبارتی، آیا فضیلتی وجود دارد که قوت آن قوت کل فضایل باشد که با داشتن آن بتوان از فضایل دیگر مستغنی بود؟ پاسخ او به این سؤال مثبت است:

فهذه الفضیله هی الفضیله الرئیسه التي لافضیله اشد تقدماً منها فی الریاسة.<sup>(۱۰۵)</sup>

وی پس از پاسخ ایجابی به سؤال مذکور، سخن خود را به حوزه فضایی میکشاند که در جزء جزء اجزاء مدینه نقش همین فضایل را در قوت و قدرت دارند؛ مثلاً برای فرمانده سپاه، فضیلت رئیسه، علاوه بر قدرت فکری که بدان وسیله میتواند نافعترین و زیباترین چیزی را که برای مبارزان و مجاهدان لازم است استنباط نماید، داشتن فضیلت اخلاقی است؛ مثلاً شجاعت داشتن برای فرمانده سپاه یک فضیلت رئیسه است. بنابراین بسته به اینکه شخص درگیر چه صنعتی باشد، علاوه بر ضرورت داشتن قوه استنباط نظری مربوط، نیاز به یک فضیلت اخلاقی مربوطه هم دارد که آن فضیلت خلقی از حیث قوت و قدرت اعظم فضایل یا فضیلت رئیسه است. در واقع



صناعت رئیسه در هر جنسی آن چیزی است که صناعات جزئیه را در جنس خود بکار میگیرد و به تناسب این صفت رئیسه، یک فضیلت اخلاقی متناظر رئیسه هم وجود خواهد داشت. اما در خصوص تشخیص نافعترین یا زیباترین بودن آنها نگاه فارابی، نگاه نسبی‌گرایانه است. وی در همین کتاب بصراحت میگوید:

ثم ظاهر ان كل ماهو انفع و اجمل؛ فاما ان يكون اجمل في المشهور، او اجمل في مله او اجمل في الحقیقه.<sup>(۱۰۶)</sup>

همینطور نیز ممکن است غایات فاضله در یک ملت با ملت دیگر متفاوت باشد یا اینکه آنچه در حقیقت زیباترین است مطابق قول مشهور هم باشد یا نباشد:

كذلك الغایات الفاضله، اما ان تكون فاضله و خیراً في المشهور، او فاضله و خیراً في مله ما، او فاضله و خیراً في الحقیقه.<sup>(۱۰۷)</sup>

این بیان فارابی بر آن تأکید دارد که فضایل خلقی که در ملتی خاص مطرح است، عامل تعیین‌کننده در «اجمل بودن» و «انفع بودن» است؛ یعنی در تشخیص فضایل اعظم یا اصغر باید حال امته‌ها در نظر گرفته شود و در این مسئله نسبتی نیز میان فضایل فکری و فضایل خلقی وجود دارد؛ یعنی بسته به اینکه هر امتی فضیلت فکری رئیسه‌اش چه باشد به تناسب فضیلت خلقی رئیسه‌اش نیز معلوم می‌گردد. همانطور که فضیلت فکری تابع فضیلت نظری است. (این همان رابطه نظر و عمل است).<sup>(۱۰۸)</sup>

باعتماد فارابی این نسبت تابعیت میان هر چهار عاملی که وی پیشتر آنها را لازمه سعادت دنیا و آخرت دانسته بود برقرار است؛ یعنی فضیلت نظری<sup>(۱۰۹)</sup>، فضیلت فکری رئیسه، فضیلت خلقی رئیسه و صناعت رئیسه از هم جدایی‌ناپذیرند و اگر اینها از هم جدا شوند، سعادت‌تی که آن را بویژه در آخرت جستجو می‌کنیم، حاصل نخواهد شد و آن سعادت، سعادت کامل نخواهد بود و غایت در ریاست هم حاصل نخواهد شد.<sup>(۱۱۰)</sup>

فارابی بر این باور است که فضیلت نظری و فکری و خلقی و صناعت عملی عظمی در کسی که بالطبع آماده آن است حاصل می‌شود و کسی را که این قدرت عظیم در او وجود دارد، قادر است که جزئیات آن را در امم و مدن بوسیله تعلیم و

تأدیب ایجاد نماید.<sup>(۱۱)</sup> بنابراین پیشنهاد کلی فارابی در ایجاد فضایل از هر نوع آن در جامعه، موقوف به تأسیس نظام تعلیم و تربیت است که در آن هم فضایل نظری و هم فضایل خلقی مورد توجهند. در نظام تعلیمی مورد نظر وی «قول» مدخلیت دارد و در نظام تأدیبی «قول» و «فعل» هر دو مورد عنایتند.

### نتیجه‌گیری

آنچه از مطالعه نوشتار حاضر بدست می‌آید نشان می‌دهد که گرچه نظریه اخلاقی فارابی در کلیت خود وامدار اندیشه ارسطویی است و او در اصل اخلاق، مفهوم «سعادت» را کلیدیترین مفهوم دانسته است که از رهگذر عمل به فضایل و پرهیز از رذائل برای آدمی حاصل میشود و بدینگونه این سعادت است که حیات دنیوی و اخروی انسان را تضمین میکند. اما وامداری او به ارسطو در این حد متوقف نشده، بلکه مانند او معتقد است که فضیلتی که عمل بدان سعادت را موجب میشود یا عین سعادت است، حدوسط میان دو حد دیگر است و او نیز مانند ارسطو با تعبیر «حدوسط بالاضافه» نسبت را وارد فضای اخلاق نموده و تغییر و تبدل را بگونه‌یی در حوزه اخلاق برسمیت شناخته است. فارابی مانند ارسطو فعل اخلاقی را فعل ارادی دانسته که میتوان برایش قانون وضع کرد؛ هر چند نه برای همه و نه برای همیشه. او همانند ارسطو معتقد است که اخلاق یا افعال ارادی به اختلاف مکان و زمان و امم و افراد اختلاف میپذیرد و این تبدلات را نیز اسباب مختلف است که بعضاً طبیعی و بعضاً نیز ارادیند و البته علوم نظری ما قادر به احاطه آنها نیست. فارابی مانند ارسطو توان برانجام فعل فضایل را فطری میداند، اما معتقد نیست که انسانها بالفطره فضیلت‌مند یا رذیلت‌مند باشند، اما ما میتوانیم تصور کنیم که انسانی بطور فطری توانمندیش بر حرکت بسوی فضایل یا ملکات آسانتر از حرکت بسوی ضد آنها باشد. فارابی همچون ارسطو نقش عادت را با توجه برسمیت شناختن حد و حدود برای استعدادها مورد توجه قرار داده و در لحاظ فضایل اصلی و اساسی که آن را به دو قسمت خلقی و نطقی آن را تقسیم کرده و اینکه فضایل چهارگانه خلقی یعنی عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت را فضایل رئیسه دانسته و خرد و کیاست و ذکاوت و خوش‌فهمی را مصادیق فضایل نطقی دانسته است، باز هم وامدار ارسطوست. اما در تعیین اینکه شاخص حدوسط کیست یا چیست، صبغه ارسطویی او کم‌رنگ شده و

۳۴



گرایش به آموزه‌های دینی بیشتر دیده میشود. او در *فصوص‌الحکم*<sup>(۱۱۲)</sup> بصراحت میگوید: فعل جمیل فعلی است که شرع یا عقل حسن آن را ثابت کرده باشد، در حالی که حتی ردپایی از شرع در آثار ارسطو نمیتوان یافت و یا آنجایی که مدبران مدینه و حاکمان را در نهایت عامل تعیین‌کننده حدوسط در اخلاق میداند، بیشتر صبغه افلاطونی و تا حدی صبغه دینی دارد تا صبغه ارسطویی. با وجود اینکه این امر نشانگر آن است که فارابی در حد یک مقلد صرف توقف نکرده و عناصر آشکاری را از اعتقادات دینی و یا نظریات خاص فلسفی خویش در تحلیل خود وارد نموده است، با اینهمه اشکال مشترک الوردی همواره به او و ارسطو وارد است و آن اینکه او نیز مانند ارسطو برای تبیین فضایی که لزوماً حدوسط دو حد دیگر نیستند تلاش جدی نکرده است؛ هر چند که به فضایل بیشتری از آنچه در نظر ارسطو جلوه کرده، پرداخته است.

### پی‌نوشتها:

۱. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، ص ۱۲۹۶.
۲. الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، سیداحمد حسینی، ص ۱۹۴.
۳. ابن‌مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الاخلاق*، ص ۳۶.
۴. همان، ص ۵ و ۶.
۵. فارابی، ابونصر، *السیاسة المدنیة، (المقلب بمبادئ الموجودات)*، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار، ص ۷۴.
۶. همانجا.
۷. پاکین، ریچارد؛ استرول، آروم، *کلیات فلسفه*، ترجمه و اضافات سیدجلال‌الدین مجتوبی، ص ۱۶.
۸. افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۲۲۷-۲۴۱.
۹. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۳۰۱.
۱۰. پینکافس، ادmond، *از مسئله‌محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، ص ۲۷ و ۲۸.
۱۱. لازم بذکر است که مهمترین مباحث نظری و فلسفی در باب اخلاق را به چهار گروه: (۱) اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق (Meta ethics) (۲) اخلاق دستوری یا هنجاری (Normative ethics) (۳) اخلاق توصیفی (Descriptive ethics) (۴) علم النفس اخلاقی یا اخلاق عملی تقسیم میکنند که بنیادی‌ترین مباحث در اخلاق دستوری یا هنجاری معیار صواب و خطا در احکام و گزاره‌های اخلاقی است که آن هم به دو قسم غایتگرا (teleological) و وظیفه‌گرا (deontological) تقسیم شده و نظریه‌های اخلاقی سنتی یونانی و رومی یعنی نظریه‌های فضیلت‌مدار (virtue ethics) در کنار نظریه‌های سودگروی (utilitarianism) قسمی از اقسام نظریه‌های غایتگرا محسوب شده که در آنها تأکید بر نتایج و پیامدهای یک عمل است.
۱۲. Korsgaard, M., "Teleological Ethics", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, p. 249.
۱۳. کلیات فلسفه، ص ۱۵.
۱۴. همانجا.



۱۵. همانجا.

۱۶. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۳۱.

۱۷. کلیات فلسفه، ص ۱۶.

18. Aristotle, *Nicomachean Ethics, Book II*, 1103a14-25, 55n1, P.A/ Gerard, p. 54.

19. *Ibid.*, p. 4.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

۲۳. اخلاق نیکوماخوس، ص ۵۰.

۲۴. همان، ص ۱۵۶.

۲۵. همان، ص ۵۹.

۲۶. همان، ص ۵۵، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۴۷، ۲۷۴، ۳۳۶، ۳۵۳.

۲۷. همان، ص ۵۶، ۹۷، ۱۴۰، ۲۷۴، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۸۳، ۲۷۰، ۲۶۶.

۲۸. فضیلت ترجمه معمول لفظ یونانی «arête» است. هر چند که گاهی بعنوان «عالی» (کمال) (excellence) ترجمه

میشود، اما فضیلت (virtue) ترجمه مناسبی در حوزه اخلاق است، زیرا اشاره مخصوصی به تعالی انسان دارد، اما

«arete» فقط نوعی از تعالی را بیان میکند. همانطور که یک چاقو کمالش در تیز بودن است، تعالی یا کمال

انسان نیز در زندگی کردن مطابق فضایل مختلف اخلاقی و عقلانی است. ارسطو فضیلت را بعنوان یک موقعیت

متمایز از احساس و قوا و همچنین متمایز از فعالیتهای دیگر (activities) میدانست. (Book II, p. 5)

29. *Ibid.*, p. 4.

۳۰. کلیات فلسفه، ص ۱۷.

۳۱. همانجا.

۳۲. همان، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.

۳۳. همان، ص ۱۴۷.

۳۴. همان، ص ۱۸۳.

۳۵. هر چند ارسطو زندگی خوب را با زندگی مبتنی بر لذت یکی نمیدانست، اما قبول داشت که لذت بنحوی

یکی از اجزاء زندگی خوب است. (کلیات فلسفه، ص ۲۰)

۳۶. همان، ص ۱۹.

37. *Book II*, p. 4.

38. *Ibid.*, p. 5.

39. *Ibid.*, p. 6.

40. *Ibid.*, p. 6 (without appealing to rules or maxims).

۴۱. اخلاق نیکوماخوس، ص ۱۳.

۴۲. همانجا.

۴۳. بزعم ارسطو این دانش، دانش سیاست است. زیرا دانش سیاست همه دانشهای عملی را بکار میبرد و

دانش سیاست است که قوانینی مینهد مبنی بر اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد. (همان، ص ۱۴)

۴۴. همان، ص ۱۷.

۴۵. همانجا.

۳۶



۴۶. همانجا.
۴۷. همان، ص ۲۰.
۴۸. همانجا.
۴۹. همان، ص ۲۱.
۵۰. همان، ص ۲۷.
۵۱. همان، ص ۲۷ و ۲۸.
۵۲. مترجم کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو در یادداشت خود بر این کتاب بنقل از این ندیم در *الفهرست* ذکر میکند که کتاب *اخلاق* را اسحاق بن حنین از زبان سریانی به زبان عربی ترجمه کرده و فارابی هم بر بخشی از آن تفسیری نوشته است. او اشاره میکند که ابوعلی مسکویه (ف. ۴۲۱ ه. ق) با آمیختن خلاصه‌یی از مطالب کتاب *اخلاق ارسطو* با پاره‌یی از اندیشه‌های افلاطون و دیگر متفکران یونانی و همچنین اندیشه‌های دینی، کتاب *الطهارة و تهذیب الاخلاق* را به زبان عربی تألیف کرد و خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۶۳۳ ه. ق) خلاصه معانی کتاب *الطهارة و تهذیب الاخلاق* مسکویه را به فارسی ترجمه نمود و با افزودن مطالبی درباره سیاست مدن و تدبیر منزل از اقوال و آراء دیگر حکما کتاب معروف *اخلاق ناصری* را نگاشت. (*اخلاق نیکوماخوس*، ص ۹)
۵۳. فارابی، ابونصر، *فصول منتزعه*، حقیقه و قدم له و علق علیه فوزی نجار، ص ۲۷-۳۰.
۵۴. همان، ص ۳۰.
۵۵. همانجا.
۵۶. همان، ص ۳۱ و ۳۲.
۵۷. همان، ص ۳۲.
۵۸. همانجا.
۵۹. همانجا.
۶۰. همان، ص ۳۲ و ۳۳؛ فارابی، ابونصر، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، ص ۴۷.
۶۱. سعدی، بوستان، ص ۱۸۸.
۶۲. *فصول منتزعه*، ص ۳۳؛ *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، ص ۴۷.
۶۳. *فصول منتزعه*، ص ۳۴.
۶۴. *السیاسة المدنية*، ص ۷۱ و ۷۲.
۶۵. همان، ص ۷۲.
۶۶. همان، ص ۷۳.
۶۷. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.
۶۸. همان، ص ۱۸۱.
۶۹. *السیاسة المدنية*، ص ۷۴.
۷۰. هرچند فارابی در طراحی نظام مدینه‌اش بیشتر متأثر از افلاطون و اندیشه افلاطونی است، اما همچنان آمیزه‌ها و آموزه‌هایی از نظام فکری ارسطو نیز بر آن سایه افکنده است.
۷۱. *فلسفه سیاسی فارابی*، ص ۱۸۸.
۷۲. همانجا.
۷۳. همان، ص ۱۸۹.
۷۴. *فصول منتزعه*، ص ۹۵.

۷۵. همان، ص ۹۶.
۷۶. فلسفه سیاسی فارابی، ص ۱۹۳.
۷۷. همان، ص ۱۹۵.
۷۸. همانجا.
۷۹. فصول منتشره، ص ۳۶.
۸۰. همانجا.
۸۱. همان، ص ۳۷.
۸۲. همانجا.
۸۳. همان، ص ۳۸.
۸۴. همان، ص ۳۹.
۸۵. اخلاق نیکوماخوس، ص ۵۵.
۸۶. همان، ص ۴۰.
۸۷. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۰۸.
۸۸. همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.
۸۹. همان، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.
۹۰. همان، ص ۲۱۶.
۹۱. همان، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.
۹۲. خواننده جهت آشنایی با اندیشه کامل فارابی در خصوص مدینه و انواع آن و شرایط رئیس مدینه میتواند به کتاب آراء یا اندیشه‌های اهل مدینه فاضله که تماماً با این انگیزه نگارش یافته است، مراجعه نماید و تفصیل بحث را در آنجا جستجو کند.
۹۳. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۲۵.
۹۴. همان، ص ۲۲۵.
۹۵. همان، ص ۲۴۳.
۹۶. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، قدم له و شرحه علی بو ملحم، ص ۱۸۶.
۹۷. همان، ص ۱۲ و ۱۳.
۹۸. سیاست مدینه، ص ۱۸۶.
۹۹. فارابی، ابونصر، تحصیل السعادة، قدم له و علق علیه و شرحه علی بو ملحم، ص ۱۷.
۱۰۰. همان، فصل اول، ص ۲۵.
۱۰۱. همان، فصل سوم، ص ۵۵.
۱۰۲. همان، فصل دوم، ص ۴۹.
۱۰۳. همان، فصل اول، ص ۲۵.
۱۰۴. همان، فصل چهارم، ص ۶۳.
۱۰۵. همان، ص ۶۴.
۱۰۶. همان، ص ۶۵.
۱۰۷. همانجا.
۱۰۸. همان، ص ۶۶.
۱۰۹. فضیلت نظری، فضیلتی است که بوسیله آن معقولات حاصل میشوند و فضیلت فکری اعراض آن

معقولات را تمییز میدهد و این فضیلت است که فضیلت خلقی را استنباط میکند و به همین جهت نیز گفته میشود که فضیلت فکری و فضیلت خلقی با هم مقترنند (تحصیل السعادة، ص ۶۶ و ۶۷). پس فضیلت فکری بر فضیلت خلقی سابق است.

۱۱۰. *تحصیل السعادة*، ص ۶۶.

۱۱۱. همان، ص ۷۰.

۱۱۲. فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی، مع حواشی المیر محمدباقر الداماد، تحقیق علی اوجیبی، ص ۱۲۳.

### منابع فارسی:

۱. ابن مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الاخلاق*، بی‌نا، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲. \_\_\_\_\_، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، انتشارات بیدار، مطبعة امیر، ۱۴۱۱ ق.
۳. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، چ ۳، ۱۳۸۹.
۴. افلاطون، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۵.
۵. پاکین، ریچارد؛ استرول، آروم، *کلیات فلسفه*، ترجمه و اضافات سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات حکمت، چ ۳، ۱۴۰۲ ق.
۶. پینکافس، ادمنود، *از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف، چ ۱، ۱۳۸۲.
۷. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، دانشگاه تهران، ج ۱، چ ۱، ۱۳۷۳.
۸. الطریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، سیداحمد الحسینی، مرتضوی، ج ۵، ۱۳۶۲.
۹. فارابی، ابونصر، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۰. \_\_\_\_\_، *احصاء العلوم*، قدم‌له و شرحه و بوته علی بوملحم، بیروت، لبنان، دارمکتبه الهلال، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، *السیاسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات)*، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۱۲. \_\_\_\_\_، *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۳. \_\_\_\_\_، *فصول منتزعه*، حقه و قدم له و علق علیه فوزی نجار، المکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. \_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی، مع حواشی المیرمحمدباقر الداماد، تحقیق علی اوجیبی، تهران، انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۸۹ (۱۴۳۱ ق).
۱۵. \_\_\_\_\_، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، قدم له و علق علیه البیر نصری نادر، چ ۱، بیروت، دارالمشرق/ چ ۲، ایران، المکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. \_\_\_\_\_، *تحصیل السعادة*، قدم له و علق علیه و شرحه علی بوملحم، بیروت، دارمکتبه الهلال، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، چ ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۲.
۱۸. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶.



## منابع انگلیسی:

1. Aristotle, *Nicomachean Ethics, Book II*, 1103a14-25, 55n1.
2. Gerard, J. Hughes, "Aristotle on Ethics", *Philosophy Guidebooks*, edited by Tim Crane and Jonathan Wolff, University College London.
3. Korsgaard, M., "Teleological Ethics", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9.