

اندیشه‌های فارابی در تربیت

علیرضا رحیمی

فارابی یکی از شارحان برجسته‌ی آثار ارسطو به شمار می‌رود و در معرفی وی و اندیشه‌ی یونانی به جامعه‌ی مسلمین نقش بزرگی دارد. وی را از آن رو معلم ثانی خوانده‌اند که پس از ارسطو، کسی را به وسای او در آگاهی بر شاخه‌های گوناگون دانش و نیز دسته‌بندی آن‌ها نمی‌شناخته‌اند و نیز او پرده‌ایست که تمامی اسباب گوناگون مستطیق را برای مسلمانان شرح داده و آنچه را که کندی و بسیاریان قبل از او نگفته‌اند، تکمیل و تعلیم کرده‌است. شرفی که فارابی از آثار ارسطو می‌دهد، به بسیاری از سلف خود کندی، افسروای ارسطویی، تئوفلاطونی است.





ویژگی های اساسی اندیشه ی فارابی

توافق عقل و وحی: او در مضمون های «اثولوجیا» عناصری را یافته که در تبیین فلسفی جهان بینی و دیدگاه های شیعی او به کار آمده است. بر این اساس، معتقد به هماهنگی میان دین و فلسفه است و رهاورد فیلسوف از تأملات عقلانی، همان است که پیامبران از طریق وحی می یابند و تعارضی میان عقل و وحی نیست. «نظریه ی صدور»^۲ از جمله بهره هایی است که فارابی از حکمت نوافلاطونی می برد و راه را برای هم نشینی فلسفه و دین هموار می سازد.

نفی تعارض میان آرای فیلسوفان حقیقی: فارابی معتقد است، اگر حاصل تأمل عقلانی، تلقی معارف از عقل فعال باشد، دیگر نباید پویندگان طریق عقل به نتیجه هایی متعارض برسند. پس اگر ارسطو و افلاطون هر دو فیلسوف حقیقی هستند، وجود هر تعارضی میان آن دو غیر قابل تصور است.

فلسفه ی سیاسی: روی آوری فارابی به فلسفه ی سیاسی، با الهام از تصویر دوزمراستی که از عالم رسم می کند، ایده ی امامت نزد شیعه و نیز مدینه ی فاضله ی افلاطون، باعث طراحی مراتب مدینه ی فاضله می شود. نفی نظریه ی مثل^۵ و تلاش برای برقراری توافق میان ارسطو و افلاطون باعث نشده است که مدینه ی فاضله ی او جلوه ی افلاطونی خود را از دست بدهد و اوصاف رئیس مدینه ی فاضله به روایت فارابی، یادآور نظریه ی «فیلسوف-شاه» افلاطون است.

مبانی آرای تربیتی فارابی

هستی شناسی (جهان و انسان)

تفسیر فارابی از نظام هستی و جسم انسان، ترسیم کننده ی پیکری واحد در اوج انسجام و سازواری است. بخش های گوناگون این واحد در پیوندی طولی، یکدیگر را برای حرکتی جهت دار و از پیش تعیین شده، یاری می دهند و مادام که نقش خود را مطابق با نقشه ی اصیل خویش ایفا می کنند، به صورت ایده آل خود هستند و مجموعه ی مرکب از آنان نیز چنین خواهد بود.

جهانی که فارابی ترسیم می کند، به وضوح دربردارنده ی عناصری ارسطویی و افلاطونی است.^۶ فارابی همچون ارسطو، چهره ای مدرج از هستی می نگارد، ولی در این خصوص تنها از ارسطو الهام نمی گیرد، بلکه تأثیرپذیری وی از اندیشه ی نوافلاطونی او را به این سو می راند. بی تردید، با در دست داشتن نقشه ی اجمالی که فارابی از جهان ارائه می دهد^۷، می توان به جست و جوی جایگاه انسان در این مجموعه پرداخت و مسیر حرکت کمالی او را پی جست. اکنون برای سخن گفتن درباره ی

آرای انسان شناختی فارابی نیز باید گفت، محور اصلی طرح کلی اندیشه ی وی، شباهتی است که نظام هستی با نظام اجتماع و نظام حاکم بر انسان به عنوان فرد داراست. چگونگی رابطه ی میان اجزای هر یک از این نظام ها، همچنین رابطه ای که این نظام ها در قالب طرحی بزرگ تر دارند، فارابی را بر آن داشته است تا آدمی و کمالات وی را، در ضمن تصویری جامع از اجتماع و عالم طرح کند و سیمای انسان را بر پایه ی آرای جهان شناختی و اجتماعی خویش به تصویر کشد. اجتماع ایده آل انسانی (مدینه ی فاضله) در حقیقت نقشه ی جامعه ای «اتوپایی» است که براساس الگویی برگرفته از نظام کلی هستی طراحی شده است. این الگو، نمونه ای مینیاتوری نیز دارد که عبارت است از بدن آدمی.^۸ بنابراین اجزای مدینه نیز، اگر دارای اندیشه ای متناسب با جایگاه عملی خویش باشند و به مقتضای جایگاه ویژه ی خود در نقشه ی جامع مدینه ی فاضله، عمل کنند، به برترین کمالات انسانی دست می یابند. از این روست که جهت گیری تعلیم و تربیت نزد فارابی، «هدایت فرد به وسیله ی فیلسوف و حکیم برای عضویت در مدینه ی فاضله به منظور دستیابی به سعادت و کمال اول در این دنیا و کمال نهایی در آخرت است.»^۹

از دیدگاه فارابی، انسان از جنس حیوان است که با فصل نطق و تعقل از دیگر حیوانات امتیاز می یابد و منشأ تعقل و خودآگاهی وی نیز تجرد روح است.^{۱۱} او انسان را موجودی می داند که آمادگی های بالقوه ی فطری دارد و می تواند آن ها را به فعلیت برساند. نیز با استناد به مشاهده و تجربه، تغییرپذیری شخصیت و اخلاق را می پذیرد. درباره ی غلبه ی طبیعت بر عادت، سخنی را که از افلاطون نقل شده است، به گونه ای توجیه می کند که با رأی ارسطو مبنی بر این که اخلاق چیززی جز عادات تغییرپذیر نیست، مناسبت داشته باشد.^{۱۱} در نظر او، انسان موجودی است مرکب از روح مجرد و جسم مادی و روحش اشرف از بدن اوست.^{۱۲} نفس و بدن در یکدیگر اثر می گذارند، چنان که هیأت و ملکات نفسانی - بعضی بیش تر و بعضی کم تر - تابع مزاجات ابدانند و هر هیأت نفسانی، به اقتضای مزاج بدنی که در آن قرار دارد، مطابق است. بنابراین، هیأت نفوس ضرورتاً به سبب تغایری که در بدان هاست، متمایز است و چون تغایر بدن های نهایی است، تغایر نفوس نیز نامحدود است.^{۱۳}

مطابق آرای فارابی، ارتباط نفس و بدن منشأ آثاری در قوای نفس و سعادت اوست. بدن در حکم ابزاری برای افعال نفس و نفس فاعل خیر و شر است؛ پس صحت و مرض نفس به خیر و شر بودن فعلی است که به آن عامل است، و صحت و مرض بدن

به میزان توانایی آن در برآوردن نیاز نفس است.^{۱۴} نفس جوهری غیرمادی است و - همانند آنچه ارسطو می گوید - قوا و نیروهای اساسی دارد که هر یک مربوط به مرتبه ای از کمال آدمی است.^{۱۵} این قوا عبارتند از: قوه غازییه^{۱۶}، قوه حاسه^{۱۷}، قوه متخیله^{۱۸}، قوه نزوعیه^{۱۹} و قوه ناطقه.^{۲۰} اندام آدمی نیز وحدت خویش را از هیأت ظاهری بدن نمی یابد، بلکه رابطه ای طولی و عملی، آن ها را به هم پیوند می دهد. این رابطه ای طولی، به تناسب وظیفه ای که هر یک از اندام نسبت به نفس دارند، برقرار می شود. قلب - که منبع حرارت غریزی یعنی همان روح حیوانی و عامل منشأ حس و حرکت است^{۲۱} - در این میان ریاست دارد، به طوری که هیچ عضوی از اعضای بدن بر آن حکم نمی راند. پس از قلب، مغز قرار دارد که به منزله ی جانشین قلب و واسطه ی اداره ی امور به تناسب مقصود آن است.

همان گونه که قوای نفس آدمی در پیوندی طولی هر یک در خدمت قوه ی بالاتر هستند و همان گونه که اعضای بدن هر یک خدمتگزار عضوی دیگرند تا همه در خدمت قلب باشند - چنان که قوای نفس همه فرمانبردار قوه ی ناطقه نظری هستند - در مجموعه ی انواع موجودات در عالم طبیعت نیز چنین پیوندی برقرار است؛ یعنی انسان موجودی برتر است و دیگر انواع همه به عنوان خادم انسان آفریده شده اند و انسان برای خدمت به موجود دیگری خلق نشده است.^{۲۲} با این حال، او - همچون همه ی کائنات - به سوی کمال مخصوص خود (سعادت) رهسپار است. به نظر فارابی، سعادت «برگزیده ترین و کامل ترین غایتی است که انسان به آن می گراید و برای رسیدن به آن تلاش می کند. از آن جا که هرگاه سعادت حاصل آید، دیگر تلاش برای رسیدن به غایتی دیگر لازم نیست، معلوم می شود که سعادت هیچ گاه به عنوان واسطه برای غایات دیگر اختیار نمی شود؛ در نتیجه باید سعادت را اعظم و اکمل خیرات دانست.»^{۲۳} رسانیدن آدمی به سعادت کار قوه ی ناطقه ی نظریه است که به این منظور به دو شکل وساطت می کند: نخست از جهت کمالاتی که برای قوه ی ناطقه ی نظری وجود دارد، و دیگر از آن رو که حرکت به سوی سعادت و کمال فرع آگاهی از سعادت - به عنوان حاصل قوه ی ناطقه ی نظری - است. بدین ترتیب، اگر سعادت شناخته شود و غایت عمل قرار می گیرد، قوه ی نزوعیه موجب اشتیاق به آن غایت می شود.^{۲۴} قوه ی ناطقه ی نظری انسان می تواند در جست و جوی سعادت راه صواب رود یا خطا؛ بدین معنا که ممکن است آنچه توسط این قوه به عنوان سعادت فراچنگ آید، همان سعادت واقعی و یا برعکس، چیزی جز سعادت واقعی - شقاوت - باشد. از نظر فارابی، عقل طریق مطلق رسیدن به سعادت است.^{۲۵}

مراتبی که انسان تا رسیدن به کمال غایی خویش طی می کند، از قوه ی ناطقه - که منشأ توانایی او برای دریافت صور معقولات است - آغاز می شود. و چون این قوه به دریافت صور معقولات مشغول شد، از حالت پذیرش و انفعال محض خارج می شود و با اتحاد با صور معقولات به مرتبه ی عقل بالفعل می رسد. بالاترین رتبه ی اتحاد با معقولات در انسان، رتبه ای است که «عقل مستفاد» نامیده می شود و نزدیک ترین مرتبه رتبه ی عقل فعال است.^{۲۶} طی این طریق کمال برای انسان، بدون همراهی و عمل عقل فعال امکان پذیر نیست. عقل فعال که دهمین عقل از سلسله ی طولی عقول مقارن است، با افاضه ی صور معقولات، انسان را از رتبه ی عقل بالقوه تا نزدیک ترین مرتبه نسبت به خویش، یعنی مرتبه ی عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال، بالا می برد.^{۲۷}

در این میان برای تعیین نقش «اراده»^{۲۸}، فارابی رسیدن به مقام و مرتبه ی اتصال به عقل فعال را تنها به واسطه ی افعال ارادی - که پاره ای از آن ها فکری و برخی دیگر بدنی هستند - میسر می داند. یعنی تنها افعالی می توانند موجب رسیدن به کمال شوند که سرچشمه ی آن ها اراده ی انسانی باشد. در توضیح این مطلب باید گفت، عقل فعال صور معقولات را که در واقع نیروی اولیه ی لازم برای حرکت به سوی کمال است، به نفس ناطقه افاضه می کند و انسان می تواند، به وسیله ی آن به سوی دیگر کمالات حرکت کند. این نیروی اولیه همان معقولات اول و مراتب نخستین علوم و معارف است. عقل فعال این سرمایه ی اولیه را هنگامی به نفس ناطقه اعطا می کند که قبلاً جزء حاسه و متخیله و اراده های ناشی از آن دو پدید آمده باشد. پس از حصول این دو امر است که افاضه ی معارف اولیه از سوی عقل فعال ممکن می شود و در این هنگام است که در انسان اختیار - که همان شوق ناشی از نفس ناطقه است - پدید می آید. به وسیله ی اختیار، انسان می تواند کارهای پسنندیده و ناپسند و زشت و زیبا را انجام دهد؛ پاداش و کیفر اخروی نیز وابسته به آن است. از این بیانات روشن می شود که حتی اگر سرمایه ی نخستین حرکت به سوی این کمال از عقل فعال فراهم شده باشد، نیل به کمال ویژه ی انسان تنها در سایه ی اختیار ممکن می شود.^{۲۹}

معرفت شناسی

علم به اشیاء در نزد فارابی، گاه به قوه ی ناطقه، گاه به قوه متخیله و گاهی نیز به قوه ی حاسه است و این تفاوت ناشی از تفاوت معلوم است. بنابراین، معرفت را در معنای اعم آن می توان به معرفت حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرد، ولی از آن جا که علم حقیقی آن است که در همه ی زمان ها صادق و یقینی باشد و احتمال

تبدیل به کذب نداشته باشد، از این رو، معرفت حقیقی همان معرفت عقلی است. به همین دلیل، میزان امتیاز مراتب نفوس از یکدیگر، فعلیت یافتن قوه‌ی ناطقه، یعنی حصول معرفت عقلی است.^{۳۰} اما ویژگی مهم عقل در مرتبه‌ی بالفعل، خطاپذیری آن است.^{۳۱} زیرا قریحه‌ی فطری و آگاهی‌های اولیه‌ی یقینی انسان، به تنهایی برای استنتاج روشی که او را از خطا بازدارد، کافی نیست و شرایط انتخاب و ترتیب مقدمات لازم برای رسیدن به معرفت یقینی را به وی معرفی نمی‌کند. بلکه باید صنعتی که دربردارنده‌ی این روش هاست تقویت شود، تا بتوان از گمراهی و تحیر دوری جست و شک و یقین و ظن و خیال را از یکدیگر تمییز داد.^{۳۲} از همین روست که آموزش منطقی باید بر هر آموزش دیگری مقدم شود؛ از آن رو که خیرات مربوط به انسان برخی اخص از دیگر خیرات است و عقل، اخص خیرات نسبت به اوست؛ زیرا انسان بودن او به عقل اوست. بنابراین، منطقی که مفید عقل، یعنی اخص الخیرات است، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ تا بدان جا که اولین مرتبه‌ی سعادت تحصیل منطقی است.^{۳۳}

ارزش‌شناسی (اخلاق)

سعادت، برترین غایتی به شمار می‌رود که انسان در جست‌وجوی آن است و سعادت واقعی آن است که حقیقتاً شخص پس از رسیدن به آن، غایتی دیگر را فراروی خویش نبیند و در جست‌وجوی آن برنیاید. فضیلت هر چیزی آن است که موجب نیکی و کمال ذات و افعال آن چیز گردد. رابطه‌ی فضیلت و سعادت به واسطه‌ی افعال جمیل است و افعال جمیل از فضایل نشأت می‌گیرند.^{۳۴} فضایل دو دسته‌اند: فضایل خلقیه که به جزء نزوعی مربوطند، مانند عفت، شجاعت، سخاوت، و عدالت، و فضایل نطقیه که به جزء ناطق نفس مربوط است، مثل حکمت، زیرکی، هوشمندی، و خوش‌فهمی.^{۳۵} فارابی در جای دیگر، فضایل را به چهار دسته فضایل نظری^{۳۶}، فضایل فکری^{۳۷}، فضایل خلقی و صناعات عملی^{۳۸} تقسیم نموده است.^{۳۹} اما برترین فضیلت نزد فارابی فضیلتی است که هرگاه انسان بخواهد به افعال متناسب با آن عمل کند، ناگزیر از استعمال همه‌ی افعال دیگر فضایل است؛ به همین ترتیب، هرچه دامنه‌ی شمول یک فضیلت از حیث بهره‌گیری از اجزای مدینه و یا منزل و یا بخشی از جامعه، چون بخش نظامی، بیش‌تر باشد، آن فضیلت نسبت به مواردی که از گستردگی کم‌تری برخوردارند، برتر خواهد بود.^{۴۰} برای رسیدن به سعادت باید فضایل را در خود به وجود آورد؛ یعنی باید هیأت‌های نفسانی - خلق جمیل یا قوه‌الذهن - را که شناخت و

عمل انسان را چنان می‌سازند که سعادت‌مند شود، به دست آورد.^{۴۱} به نظر فارابی، اخلاق که اعم از جمیل یا قبیح آن را اکتسابی می‌داند، قابل تغییر است. وی افلاطون و ارسطو را در باره‌ی امکان تغییر اخلاق هم‌رأی می‌داند^{۴۲} و مطابق با ارسطو بر این عقیده است که تکرار پی‌درپی و طولانی مدت افعال متناسب با هر خلق، سبب پدید آمدن و استقرار آن خلق در نفس آدمی می‌شود. پس تکرار اعمال متناسب با فضایل، موجب پدید آمدن فضیلت، و تکرار افعال متناسب با رذایل، رذیلت را خواهد بود. فارابی برای تبدیل یک خلق به خلق دیگر پیشنهاد می‌دهد: ابتدا هر فرد باید تشخیص دهد که واجد کدامین خلق است. سپس در صورتی که افعال وی جمیل بود، باید بکوشد هیأت نفسانی خویش را که موجب بروز افعال جمیل است، محافظت کند، و به عکس، اگر افعال وی جمیل نبود، باید به تغییر خلق خویش همت گمارد.^{۴۳}

بدین ترتیب، حصول سعادت بر انجام فعل جمیل، و انجام فعل جمیل بر شناخت آن، و شناخت آن بر شناخت سعادت متوقف است. بنابراین از نظر فارابی، «حد متوسط»^{۴۴} هر فعل و هر خلق با معیاری ثابت و واقعی، یعنی سعادت سنجیده می‌شود و در عین حال، وجوه امتیاز انسان‌ها و اختلاف شرایط آن‌ها از یکدیگر نیز در تعیین حد متوسط برای هر فرد باید مورد توجه قرار گیرد. به عنوان طریقی عملی برای تخلقی به اخلاق جمیله، فارابی معتقد است که صاحب اخلاق رذیله، ابتدا باید با توجه به کیفیت خلق خویش بداند که آیا نسبت به حد متوسط در زیادت است یا نقصان، و در هر صورت خود را مکرراً به انجام افعالی در جانب عکس وادارد. نشانه‌ی دست یافتن به خلق جمیل آن است که انجام افعالی متناسب با خلق بر او آسان شود و زمانی فرد درمی‌یابد به حد اعتدال رسیده است که انجام افعال در جانب زیادت و نقصان برای او در یک حد از سهولت باشد.^{۴۵}

آرای فارابی در باب تعلیم و تربیت

هدف‌ها: هدف از تعلیم و تربیت، اعتدال در قوای شهویه و غضبیه و انقیاد آن‌ها نسبت به عقل است. بنابراین ساختن شخصیت معتدلی که قوه‌ی عاقله و ناطقه آن بر قوای دیگر حاکمیت داشته باشد، هدف اخلاق و تعلیم و تربیت است. در بعد اجتماعی، فارابی عمیقاً معتقد است که جهت‌گیری تعلیم و تربیت باید در راستای سامان دادن به مدینه‌ی فاضله باشد که در کتاب «السیاسه المدنیه» ترسیم کرده است. بدین گونه، تعلیم و تربیت در پیش فارابی از نظر هدف‌ها - برخلاف غزالی یا نراقی که کم‌تر به ابعاد و هدف‌های اجتماعی تعلیم و تربیت می‌نگرند -

کاملاً اجتماعی است. به همین دلیل است که فارابی همواره اخلاق و تعلیم و تربیت را به عنوان زیرمجموعه‌ی مباحث سیاست و اجتماع طرح می‌کند.^{۴۶}

آموزش عقاید صحیح و تقویت اعتماد به آن‌ها، آموزش مهارت‌های لازم برای تصدی وظیفه در مدینه‌ی فاضله، ترغیب و تشویق افراد برای عمل بر طبق عقاید صحیح، و ترغیب و تشویق افراد برای انجام وظایف مدنی، از جمله هدف‌هایی هستند که فارابی برای تعلیم و تربیت در نظر گرفته است.^{۴۷}

اصول: اصولی که پدیدآورنده‌ی روش‌ها و تصمیمات مناسب برای دستیابی به هدف‌های تعلیم و تربیت هستند، نزد فارابی عبارتند از:

۱. اجتماعی بودن آموزش و پرورش.
۲. کوشا بودن تعلیم و تربیت برای فراهم آوردن سعادت تک تک افراد جامعه.
۳. جدایی‌ناپذیر بودن تعلیم و تربیت؛ زیرا آموزش‌های نظری و عملی در پیوند با هدف مدینه‌ی فاضله قابل توجیه هستند. بنابراین، آموزشی که به باور و عمل همراه با اعتقاد و یقین منتهی نشود، بی‌فایده است؛ چنان‌که گروهی از نوابت که تنها ظواهر اعمال را رعایت می‌کنند، خارج از شرایط عضویت در مدینه‌ی فاضله قلمداد می‌شوند.

۴. رعایت تفاوت‌های فردی از لحاظ استعداد و گرایش به علوم و صنایع.

۵. آماده کردن افراد برای حرفه‌ها.

۶. توجه به تأثیر محیط جغرافیایی و کیفیت ساختمان‌ها.

۷. همگانی بودن آموزش؛ به این معنی که چون همه‌ی اهالی مدینه‌ی فاضله سعادت واحدی را طالبند، آن دسته از آرا و عقاید که شرط ضروری وصول به سعادت واقعی است، باید به همگان آموزش داده شود. حتی کسانی که به هر دلیل از عقاید متناسب با مدینه‌ی فاضله فاصله می‌گیرند، باید به شیوه‌های متفاوت اقناع شوند و دوباره به آرای صحیح رجوع کنند.^{۴۸}

روش‌های تربیتی: شیوه‌های تربیتی، متناسب با عواملی نظیر تفاوت‌های فردی و قومی و نیز تفاوت موضوع یا مواد آموزش، می‌توانند متفاوت باشند. به نظر فارابی، گروه‌ها و اقوام گوناگون انسان‌ها در قدرت آموختن و توانایی یادگیری یکسان نیستند. از این رو، روش آموزش هر یک متفاوت خواهد بود.^{۴۹} همچنین، برخی موضوعات آموزشی از طریق الفاظ و برخی، از طریق عمل و به کارگیری شیوه‌ی عملی قابل آموزشند.^{۵۰}

در این جا مسأله‌ی عادت به عنوان روش تربیتی متخذ از دیدگاه

فارابی در حوزه‌ی اخلاق می‌تواند مورد بحث قرار گیرد. چنان‌که ذکر شد، فارابی به پیروی از ارسطو معتقد است، اخلاق اساساً با عادت و تمرین شکل می‌گیرد و فضایل اخلاقی، همانند علم و معرفت حقیقی، هنگامی تحقق می‌یابند که «ملکه»ی راسخه حاصل گردد. وی حالات نفسانی را تا وقتی که به وسیله‌ی عادت به شکل خصلت ثابتی در جان آدمی درنیاید، فضیلت نمی‌داند، و عادت هم جز با تمرین و تکرار در عمل حاصل نمی‌شود.^{۵۱}

موضوع تنبیه و تشویق نیز، اگر به عنوان شیوه‌ای در تربیت مورد نظر باشد، در آرای فارابی، متناسب با دیدگاه وی در حوزه‌ی اخلاق، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا لذت و آلام حاصل از افعال، نقش مهمی در برانگیختن افراد به سوی انجام آن‌ها دارند. همین امر باعث می‌شود که برای بازداشتن افراد از انجام افعال قبیح در برابر لذت حاصل از آن فعل، رنجی را پدید آوریم که از آن لذت افزون باشد و به این وسیله، مانع انجام آن قبیح شویم. در دیدگاه فارابی، تنبیه فقط وسیله‌ای برای جلوگیری از قبیح نیست، بلکه موجب مبادرت به خیرات نیز خواهد بود. همان مبنایی که در اتخاذ روش تنبیه وجود دارد، یعنی توجه به نقش لذات و آلام در برانگیختن به افعال، می‌تواند ما را در اتخاذ تشویق به عنوان روشی برای تقویت افعال خیر راهنمایی کند.^{۵۲}

زیرنویس

۱. محمد بن طرخان بن اوزلغ. در «الفهرست» ابن ندیم و «وفیات الاعیان» ابن خلکان چنین آمده، ولی در «معجم المفسرین»، عمر رضا کحاله آمده است: محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان، ملقب به ابونصر فارابی و مشهور به معلم ثانی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان است. وی را ترک‌تبار و از اهالی فاراب دانسته‌اند. تاریخ تولد او را ۲۶۰ هـ. ق برابر با ۸۷۴ م، و سال مرگش را ۳۳۹ ق برابر با ۹۵۰ م گفته‌اند [زرکلی، خیرالدین، الاعلام، ج ۷، ص ۲۰].
۲. فارابی، اندیشه‌های مدینه فاضله. ترجمه‌ی سیدجعفر سجادی. چاپ دوم. کتابخانه طهوری. تهران. ۱۳۶۱، ص ۱۴.
۳. مورخان فلسفه منشا، پدیدآمدن چنین شروحو را از حکمت مشائی خطایی می‌دانند که در انتساب یک کتاب به ارسطو رخ داده است، به نظر ایشان، کتاب «اثولوجیا» که در واقع بخشی از تاسوعات فلوطین است؛ نزد مسلمین اثری از ارسطو پنداشته شده است و از آن رهگذر، اندیشه‌های نوافلاطونی با آموزه‌های ارسطویی درآمیخته است. البته برخی از مورخان فلسفه، انگیزه‌ی فارابی در بهره‌گیری از اثولوجیا را عمیق‌تر از آن می‌دانند که بتوان آن را صرفاً یک اشتباه و سطحی‌نگری دانست. در این باره ر. ک به: کرین، هانری. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی جواد طباطبایی. چاپ اول. کویر تهران. ۱۳۷۳. ص ۲۲۵؛ و نیز: داوری اردکانی، رضا. فارابی. چاپ اول. طرح نو. تهران ۱۳۷۴. ص ۴۸.

۴. با پذیرفتن نظریه‌ی صدور یا فیض (Emanation) - که در اصل آموزه‌ای نوافلاطونی است و از زمان کندی به اندیشه‌ی مسلمانان راه یافته - مشکل خلق از عدم که معتقد ادیان است و با اندیشه‌ی یونانی قدم عالم ناسازگار می‌نماید، برطرف می‌شود. و باز همین نظریه صدور است که وجود کثرات را در عالم توضیح می‌دهد و صدور جهان متکثر از بسیط را معقول می‌سازد.
۵. مطهری مرتضی. مجموعه آثار. ج ۷. چاپ اول. صدرا. قم. ۱۳۷۵. ص ۵۰۰۸.
۶. عالم در نزد وی چون پیکری واحد است که اجزای آن همگی در شعاع جاذبه‌ی وجودی ازلی و ابدلی قرار دارند و مهم‌ترین ویژگی این وجود، وحدت مطلق است؛ وحدتی که در سایه‌ی آن، وحدت عالم فراهم می‌آید و آن وجود برتر، علت غایی هستی است.
۷. بنا بر تصویرگری فارابی، هستی دارای مراتبی است که در مرتبه‌ی نخست آن «احد» یا موجود اول قرار دارد علم او به خویش، منشأ صدور موجود واحد دیگری است که عقل اول نام دارد. چون عقل اول موجود اول را تعقل می‌کند، فلک اقصی (آسمان اول) به وجود می‌آید. عقل دوم نیز، هم عقل اول و هم ذات خویش را تعقل می‌کند و در نتیجه‌ی این دو نحوه تعقل، به ترتیب عقل سوم و فلک کواکب ثابته صدور می‌یابند و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد تا ده عقل و نه فلک پدید آید. عقل دهم (عقل فعال) تدبیر عالم تحت قمر (نهمین فلک) را عهده‌دار است و عناصر اریعه و نفوس بشری از آن صدور یافته‌اند. عالم تحت قمر که در واقع عالم خاکی است، در مرکز جهان قرار دارد و نه فلک تودرتو آن را احاطه کرده‌اند. هر یک از این افلاک دارای نفسی است که محرک آن فلک است و قوه‌ی تحریک خویش را از اشتیاق به عقل دریافت می‌کند و در جست‌وجوی کمال، آن فلک را به گردش به دور عالم خاکی، متحرک می‌سازد. در چنین تصویری از جهان، همه‌ی ذرات در تکاپوی کمال، یعنی حرکت به سوی مرتبه‌ی بالاترند. اشتیاق به مرتبه‌ی کامل‌تر، اختصاص به عالم ماده ندارد، اگرچه استکمال یا کمال‌یابی به عالم ماده منحصر است. در عالم خاکی، قصه‌ی صدور حکایتی متفاوت دارد، زیرا عقل فعال، عناصر اریعه را صادر می‌کند و از ترکیب و امتزاج آن‌ها به ترتیب معدنیات، نباتات، حیوانات و سرانجام انسان پدید می‌آید. حکایت صدور در این مرحله متفاوت است، زیرا برخلاف عالم افلاک که در آن صدور از مراتب کامل‌تر به ناقص‌تر مندرج بود، در این جا حرکت از عناصر بسیط آغاز می‌شود و در بالاترین مرتبه‌ی این عالم، کامل‌ترین وجود این مرحله یعنی انسان قرار می‌گیرد.
۸. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله. چاپ ششم. دارالمشرق. بیروت. ۱۹۹۱م. ص ۱۱۸-۱۱۹.
۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. فلسفه‌ی تعلیم و تربیت. سمت. تهران. چاپ دوم، ۱۳۷۴. ج ۱. ص ۲۷۲.
۱۰. فارابی. التعليقات. حیدرآباد دکن. چاپ اول. ۱۳۴۶ق. ص ۲۰.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. فلسفه‌ی تعلیم و تربیت. ج ۱. سمت.
- تهران. چاپ دوم. ۱۳۷۴. ص ۲۲۶.
۱۲. فارابی. فصول متزعة. ص ۲۴.
۱۳. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله. ص ۱۳۶.
۱۴. فارابی. فصول متزعة. ص ۲۴.
۱۵. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۸۷.
۱۶. این قوه به تغذیه‌ی انسان اختصاص دارد و مشترک میان انسان، حیوان و نبات است. این قوه نخستین چیزی است که در انسان به وجود می‌آید. در تقسیم دیگر، این قوه دارای اجزای هاضمه، منمیه، مولده، جاذبه، ماسکه، ممیزه و دافعه است. [فارابی. فصول متزعة. ص ۲۹-۲۷].
۱۷. این قوه ملموساتی مثل حرارت و برودت و نیز طعم، بو، صدا، رنگ و منبررات را درمی‌یابد و مشترک میان انسان و حیوان است.
۱۸. قوه‌ی متخیله - که مشترک میان انسان و حیوان است - در قلب جای دارد و وظیفه‌ی آن حفظ محسوسات است؛ پس از آن که از حس غایب می‌شوند. این قوه برخی محسوسات را در خود تجزیه می‌کند و برخی را با برخی دیگر ترکیب می‌کند. حاصل چنین ترکیب یا تجزیه‌ای ممکن است برخی محسوسات موافق یا مخالف باشد. [فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله. ص ۸۸-۸۹].
۱۹. قوه‌ی نزوعیه که به قوه‌ی شهوت و غضب تقسیم می‌شود و مشترک میان انسان و حیوان است، پدیدآورنده‌ی تمایل، گرایش، تنفر، اکراه، طلب، گریز، اقدام، ایثار، غضب، رضایت، ترس، سنگدلی، کینه و... و نیز اراده است [فارابی، فصول متزعة، ص ۳۱-۲۷]. قوه‌ی نزوعیه تابع قوای حاسه، متخیله و ناطقه است و در آن، سلسله‌ی طولی امری مستقل تلقی نمی‌شود [فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۹۲].
۲۰. به وسیله‌ی قوه‌ی ناطقه - که مختص آدمی است - انسان تعقل می‌کند، علوم و صناعات را می‌آموزد، و بین زشتی و زیبایی تمیز می‌دهد. این قوه خود به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. قوه‌ی ناطقه عملی برای آن است که خادم قوه‌ی ناطقه‌ی نظری باشد و دومی برای آن است که انسان را به سعادت برساند [فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۰۶].
۲۱. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۹۳.
۲۲. فارابی. السیاسة المدنیة، ص ۶۸.
۲۳. فارابی. رسالة التنبیه علی سبیل السعادة. تحقیق دکتر سبیحان خلیفات. چاپ اول. عمان، اردن. کلیه الآداب، قسم الفلسفة الجامعه الاردنیة. ۱۹۸۷م. ص ۱۸۰-۱۷۸.
۲۴. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۶۰-۱۰۷.
۲۵. فخری. ماجد. سیر فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه‌ی گروه مترجمان. مرکز نشر دانشگاهی. چاپ اول. ۱۳۷۲. ص ۱۴۱.
۲۶. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۲۴.
۲۷. فارابی. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۰۲-۱۰۱.
۲۸. از نظر فارابی، اراده عبارت است از گرایش به مدرک یا رویگردانی از آن؛

خواه این گرایش یا رویگردانی ناشی از حس یا تخیل یا قوه‌ی ناطقه باشد [فارابی - آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۹].

۲۹. فارابی. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۰۵.

۳۰. فارابی. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۹۰؛ فارابی، فصول متنوعه، ص ۵۲.

۳۱. اما امور دیگری نیز هستند که ممکن است در آن‌ها خطایی پیش آید و آدمی در مورد آن‌ها از حق انحراف جوید و به باطل روی آورد. این گونه امور باید با فکر و اندیشه و از طریق قیاس و استدلال دانسته شود. در این دسته از امور است که هرکس خواستار دست یافتن به حقیقت یقینی امور مطلوب باشد، از فرا گرفتن قوانین منطق ناگزیر خواهد بود. [احصاء العلوم، ترجمه‌ی حسین خلیو جم، ص ۵۱].

۳۲. فارابی. تحصیل السعاده، چاپ اول، بیروت، دارالاندلس. چاپ اول. ۱۴۰۱ق. ص ۵۰-۵۱.

۳۳. فارابی. رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲۲۸-۲۳۲.

۳۴. فارابی. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۰۶.

۳۵. فارابی. فصول منتزعه، ص ۳۰.

۳۶. علومی که غرض نهایی آن معقول ساختن موجودات در نزد انسان و یقین به وجود آن‌هاست [فارابی. تحصیل السعاده، ص ۴۹].

۳۷. فضیلت فکری دو دسته است: فضیلت فکری مدنی که عبارت است از قدرت استنباط نافع‌ترین و پسندیده‌ترین راه برای وصول به غایتی فاضل که مشترک میان امم و یا یک امت و یا اهل یک مدینه باشد، و فضیلت فکری منزلی که عبارت است از توانایی بر تشخیص نافع‌ترین و پسندیده‌ترین راه برای دستیابی به غایتی فاضل، نزد طایفه‌ای از اهل مدینه یا در نزد اهل منزل [فارابی. تحصیل السعاده، ص ۶۹].

۳۸. این دو فضیلت به جزء نزوعی نفس تعلق دارند. فضیلت خلقی به عوارض نفس چون شهوت، لذت، فرح، غضب، خوف، شوق، غیرت و رحمت مربوط است و صناعات عملی به افعال بدنی همچون نشست و برخاست و نگاه و سماع مربوط می‌شود. تا زمانی که دارنده‌ی فضیلت فکری، تمایل به عمل مطابق با تشخیص خود را نداشته باشد، در او فضیلتی خلقی و عملی پدید نمی‌آید [فارابی. تحصیل السعاده، ص ۷۲-۷۱].

۳۹. رابطه‌ی میان این چهار دسته از فضایل می‌تواند به دو شکل تصویر گردد: اقتران و توالی. رابطه‌ی توالی بدین صورت خواهد بود که قوه‌ی نظری فضیلت خلقی را نزد خود معقول می‌سازد و به وسیله‌ی قوه فکریه، راه دستیابی به آن را نیز معقول می‌کند - و این در حالی است که هنوز فضیلت خلقی در فرد تحقق ندارد - آن‌گاه پس از تعقل این امور به تحقق فضیلت خلقی می‌گراید و آن را پدید می‌آورد. در فرض رابطه‌ی توالی، فضیلت نظری و فکری سابق بر فضیلت خلقی تحقق دارند و به همین دلیل این اشکال بروز می‌کند که هرگاه فضیلت خلقی در فرد وجود نداشته باشد، خیر یا نیکو نیست و چون نیکو نباشد، به فضیلت خلقی گرایشی نمی‌یابد و بدون چنین گرایشی، به تعقل آن و راه‌های وصول به آن

نمی‌پردازد. بنابراین، فرض تحقق منفرد فضیلت فکری و سبقت وجودی آن بر فضیلت خلقی، مستلزم عدم تحقیق فضیلت خلقی است. حال اگر کیفیت اختلاط فضایل را به نحوی اقتران ترسیم کنیم، یعنی بگوئیم این فضایل همواره با هم وجود دارند، بر این فرض نیز اشکالی رخ می‌نماید. به این ترتیب که اگر فضایل مذکور هم‌زمان تحقق داشته باشند، دیگر این ترتیب معنا نخواهند داشت که قوه‌ی نظری به تعقل فضایل خلقی می‌پردازد. زیرا هرگاه این امور با هم محقق باشند، به این معنی است که بیش‌تر آن را تعقل کرده است و اگر چنین باشد، بدین معنی خواهد بود که زمانی جدای از آن وجود داشته یعنی زمانی بوده است که قوه‌ی نظری مجرد از فضیلت اخلاقی وجود داشته است و لذا به تعقل پرداخته است و این خلاف فرض اقتران است. به عبارت دیگر، از فرض اشتباه عدم اقتران لازم می‌آید. برای حل این معضل، فارابی وجود فضیلتی طبیعی را در انسان قائل شده است. مقصود از طبیعی بودن این فضیلت غیرآزادی بودن آن است، چنین فضیلتی به طور فطری در نهاد هر انسان وجود دارد [فارابی. تحصیل السعاده، ص ۷۶-۷۵].

۴۰. فارابی. تحصیل السعاده، ص ۷۳-۷۲.

۴۱. فارابی. رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۱۸۱.

۴۲. فارابی. تحصیل السعاده، ص ۱۹۱-۱۹۰؛ و نیز: فارابی. الجمع بین رای‌ی الحکیمین. انتشارات الزهراء. تهران. چاپ دوم. ۱۴۰۵ق. ص ۹۷-۹۵.

۴۳. فارابی. رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲۰۴-۲۰۵.

۴۴. فارابی در پاسخ به این سؤال که کدامین افعال جمیلند و تکرار آن‌ها باعث ایجاد فضیلت می‌شود، نظریه‌ی وسط فاضل را به پیروی از ارسطو مطرح می‌کند و فعل جمیل را همانا فعل متوسط می‌داند. فعل خیر یا جمیل حد وسط دو طرفی است که هر دو شر هستند: یکی در جانب افراط و دیگری در جانب نقص (تفریط). همچنین است فضیلت که حد وسط دو هیأت است که هر دو ردیلتند: یکی در جانب زیادت و دیگری در جانب نقصان [فارابی. رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۱۹۴].

۴۵. فارابی. رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲۰۸-۲۰۴.

۴۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. فلسفه‌ی تعلیم و تربیت. ج ۱. سمت. تهران. چاپ دوم. ۱۳۷۴. ص ۲۶۸-۲۶۷.

۴۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. ج ۱. سمت. تهران. چاپ اول. ۱۳۷۷. ص ۱۳۲.

۴۸. همان، ص ۱۳۳؛ و: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. فلسفه‌ی تعلیم و تربیت. ج ۱. سمت. تهران. چاپ دوم. ۱۳۷۴. ص ۲۷۱-۲۷۲.

۴۹. فارابی. السیاسة المدنیة، ص ۱۰۵-۱۰۴.

۵۰. فارابی. الالفاظ المستعمله. انتشارات الزهراء. چاپ دوم. ۱۴۰۴ق. ص ۸۶.

۵۱. فارابی. فصول منتزعه، ص ۱۰ و صص ۳۴-۳۰.

۵۲. فارابی. رساله‌ی التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲۱۸.