



## The Relation between "Reason" and "Good" in al-Fārābī's Philosophy (With a View to Its Function in the Postmodern Human Approach)

Mahdi Abbaszadeh<sup>1</sup> 

1. Professor, Department of Epistemology and Cognitive Sciences, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

E-mail: [dr.abbaszadeh@iict.ac.ir](mailto:dr.abbaszadeh@iict.ac.ir)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received  
2025/02/09  
Received in  
revised form  
2025/08/31  
Accepted  
2025/09/12  
Published online  
2025/09/23

**Keywords:**  
*al-Fārābī, reason,  
good, virtue,  
happiness, evils.*

---

### ABSTRACT

In al-Fārābī's corpus, *'aql* ("reason") occupies an exalted position as a faculty of the human soul that distinguishes human beings from other animals. The present study investigates the relation between reason, understood in this sense, and *khayr* ("good"), and further examines whether such a relation can play a role in the orientation of postmodern humanity. In his treatise *Fī al-'Aql* ("On the Reason"), al-Fārābī distinguishes six senses of reason. Among these, the meanings most pertinent to the discourse on "good" and "benevolence" are especially: (1) reasoning in universal meaning and sound reflection in discerning virtuous actions that are worthy of being performed, and (4) practical reason in its moral orientation. Moreover, in *Fuṣūl Muntaza'a* ("wrested Sections"), al-Fārābī outlines the interrelation of reason, virtue, and happiness, while also addressing the notion of the good. In this treatise, the faculties of the soul—particularly reason—are closely tied to virtues and human happiness, such that the attainment of ultimate happiness is contingent upon the cultivation of the virtues of the rational faculty, especially "reasoning" and "practical reason". Nevertheless, postmodern humanity faces serious practical and concrete challenges, among which are certain forms of "self-inflicted evils". Through a descriptive-analytical method and with a rational approach, this study demonstrates that such self-inflicted evils in our age ultimately result from the "separation of reason and good" and the "transformation of their meanings". Al-Fārābī's perspective on the relation between reason and good, by eliminating these two causes, can to a considerable extent enable humanity to bring their consequences under control.

---

**Cite this article:** Abbaszadeh, M. (2025). The Relation between "Reason" and "Good" in al-Fārābī's Philosophy (With a View to Its Function in the Postmodern Human Approach), *Zehn*, 26 (3), 49-71. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2058545.2108>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought  
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2058545.2108>

---

## Extended Abstract

### Introduction

In al-Fārābī's philosophical corpus, 'aql ("reason") occupies an exalted position as a faculty of the human soul that distinguishes humanity from other animals. The central question of this study is: what is the relation between reason, in this sense, and khayr ("good")? Furthermore, can such a relation contribute to shaping the orientation of postmodern humanity? The present research seeks to examine and analyze this relation in al-Fārābī's major works —particularly in *Fī al-'Aql* ("On the reason") and *Fuṣūl Muntaza'a* ("wrested Sections")—and, considering its importance and urgency, to assess its potential function in improving the postmodern human orientation toward attaining good and benevolence, as well as in avoiding self-inflicted evils. To this end, we first describe al-Fārābī's view concerning the status of the rational faculty and rational perception in the human being; then we clarify the various meanings of reason and their relation to good; subsequently we outline the nexus among reason, virtue, good, and happiness; and finally, we evaluate the function of this relation for postmodern humanity in its confrontation with good and evil.

### Methodology

The present study employs an] descriptive-analytical method, structured within a rationalist approach.

### Findings

In *Fī al-'Aql*, al-Fārābī advances a "semantic typology of reason." In this treatise, he separately describes and analyzes each of the six meanings of reason. However, the two meanings that hold decisive relevance for the discourse on "good" and "benevolence" are: (1) reason "according to the common understanding," and (4) the reason "as in the sixth book of Aristotle's *Nicomachean Ethics*". The first denotes reasoning in universal meaning and sound reflection in discerning virtuous actions worthy of performance, whereas the fourth corresponds to practical reason with a distinctively moral orientation. Al-Fārābī explains the relation of reason and good with respect to these two senses of reason through a five-step account. In *Fuṣūl Muntaza'a*, the faculties of the soul —especially reason— are shown to be intimately connected with the virtues and with human happiness, which is the highest good. The attainment of ultimate happiness is, in the final analysis, contingent upon acquiring the virtues of the rational faculty, especially reasoning and practical reason, considered as two of the central virtues of the practical rational faculty. Here too, al-Fārābī describes the process of attaining the good —beginning with theoretical reason, passing through practical reason, and culminating in action and praxis— by





٥١

means of a five-stage scheme. Yet, in our age, various forms of evil confront human worldviews with profound challenges. The most significant “self-inflicted evils” faced by postmodern humanity include imperialism, nuclear weaponry, and economic exploitation. Postmodern humanity has detached reason from good, redefined the meanings of both, and employed them in the service of its own far-reaching ambitions. Since the modern period, the dominant conception of reason has become one-sidedly particular and calculative (rather than universal reason imbued with wisdom), and the conception of the highest good has largely been reduced to material benefit and profit derived from nature and other human beings (rather than genuine happiness, which in its ultimate sense is of a spiritual order). In this context, religion and virtue have largely receded from human society, no longer serving as the final criterion for discerning virtuous actions.


### Conclusion

The finding of this study indicates that al-Fārābī’s account of the relation between reason and good can play a significant role in reorienting postmodern humanity toward the question of good and benevolence. In fact, the application of reason —particularly reasoning in universal meaning and practical reason— is the most effective factor in understanding, discerning, attaining certitude regarding, and ultimately achieving good and benevolence, in opposition to the aforementioned evils. Al-Fārābī’s perspective on the relation of reason and good can, at the very least, remind postmodern humanity that reason and good are deeply interwoven and must not be separated; otherwise, reason will go astray and the good, along with its concrete manifestations, will remain hidden. Moreover, reason has its proper meaning and good has its proper meaning, and neither should be stripped of their authentic sense nor replaced with spurious substitutes. In reality, the self-inflicted evils of our age ultimately arise from the “separation of reason and good” and the “transformation of their meanings”. By eliminating these two causes, al-Fārābī’s outlook can to a considerable degree enable human beings to bring their consequences under control.





## نسبت «عقل» و «خیر» در فلسفه فارابی (با نگاهی به کارکرد آن در رهیافت انسان پسامدرن)

مهدی عباسزاده<sup>۱</sup> 

[dr.abbaszadeh@iict.ac.ir](mailto:dr.abbaszadeh@iict.ac.ir)

۱. استاد گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	«عقل» در مجموعه آثار فارابی، به مثابه قوه‌ای از قوای نفس انسانی که او را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد، دارای جایگاهی بس رفیع است. مسئله پژوهش حاضر این است که عقل به این معنا چه نسبتی با «خیر» دارد و آیا چنین نسبتی می‌تواند نقشی در رهیافت انسان پسامدرن ایفا کند؟ فارابی در رساله فی‌العقل، شش اطلاق یا معنا را برای عقل در نظر گرفته است، اما آنچه از معانی عقل، در مبحث «خیر» و «خیرخواهی»، مدخلیت تام دارد، به‌ویژه معنای اول (تعقل به معنای کلی و تأمل نیکو در استنباط افعال خیری که شایسته عمل کردن هستند) و معنای چهارم (عقل عملی و ناظر به وجه اخلاقی) است. همچنین فارابی در رساله فصول منتزعه، نسبت عقل، فضیلت و سعادت را ترسیم می‌کند و در لابه‌لای مباحث خویش متعرض بحث از خیر نیز می‌شود. در این رساله، قوای نفس - به‌ویژه عقل - با فضیلت‌ها و سعادت انسانی نسبتی وثیق دارند و وصول به سعادت غایی، بالمآل، در گرو کسب فضیلت‌های قوه ناطقه به‌ویژه «تعقل» و «عقل عملی» است. با این حال، انسان پسامدرن، با چالش‌های عملی و انضمامی جدی روبه‌روست که از آن جمله می‌توان به برخی از «شور و خودخواسته» اشاره کرد. پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد عقلی نشان داده است که شور و خودخواسته بشری در دوره ما بالمآل معلول «جداسازی عقل و خیر» و «تغییر معنای این دو» هستند و نگره فارابی در نسبت عقل و خیر می‌تواند با از میان برداشتن این دو علت، معلول آن‌ها را تا حد قابل توجهی تحت کنترل انسان درآورد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
واژگان کلیدی: فارابی، عقل، خیر، فضیلت، سعادت و شور.	

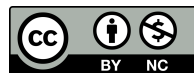
استناد: عباسزاده، مهدی (۱۴۰۴). نسبت «عقل» و «خیر» در فلسفه فارابی (با نگاهی به کارکرد آن در رهیافت انسان پسامدرن)، ۲۶ (۳)، ۴۹-۷۱.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2058545.2108>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2058545.2108>



فارابی فیلسوفی مشائی است و طبعاً تحت تأثیر افکار ارسطو قرار دارد. در بحث از نسبت «عقل» و «خیر» نیز که موضوع پژوهش حاضر است، فارابی بسیار متأثر از ارسطوست؛ هر چند دیدگاه‌های او با دیدگاه‌های ارسطو تفاوت‌های ظریفی دارد. ارسطو بر این باور است که هرگونه عمل و کنشی را غایتی است و غایت هر عمل، رسیدن به «خیر» است:

او با عمل سروکار دارد، نه عملی که فی‌نفسه صرف‌نظر از هر ملاحظه دیگری، حق و درست است، بلکه با عملی که به خیر انسان رهنمون می‌شود. هرچه به حصول خیر یا غایت او منجر شود، از جهت انسان، عمل حق و درستی خواهد بود. عملی که خلاف نیل به خیر حقیقی او باشد، عملی باطل و نادرست خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۴۵۲).

از دید ارسطو، کنش اخلاقی نیز باید رو به سوی غایت که همان خیر است، داشته باشد: «اخلاقیات از دیدگاه او به‌جای آوردن اعمالی است که آن‌ها را نه به‌دلیل خودبه‌خود درست‌بودنشان، بلکه به این دلیل انجام می‌دهیم که ما را به خیر انسان نزدیک‌تر می‌سازند» (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۸۸). هر چیزی ممکن است بهره‌ای از خیر داشته باشد، اما غایت یا خیر نهایی چیست؟ ارسطو خیر نهایی را در «سعادت» می‌بیند و آن را در «عقل» و خردمندی جستجو می‌کند، قوه‌ای که می‌تواند «فضیلت» را از رذیلت تشخیص دهد:

يك امر عینی در بالاترین درجه از کمال قرار دارد اگر همواره به‌خاطر خودش مطلوب باشد و هیچ‌گاه به خاطر چیز دیگری مطلوب نباشد. سعادت و توفیق در زندگی درخور این وصف است؛ زیرا همواره بنفسه مطلوب واقع می‌گردد ... سعادت متضمن خردمندی [عمل برطبق عقل] است، سعادت متضمن فضیلت‌مندی است ... (Barnes, 1995, pp.201-203).

بنابراین سعادت به‌معنای واقعی کلمه عبارت است عمل برطبق فضیلت، به‌منظور رسیدن به اعتدال رفتاری یا رفتار برطبق قاعده حد وسط (در میانه افراط و تفریط)؛ چنین عملی البته خاص انسان است و لذا عملی است برطبق عقل و بنابراین عملی است اختیاری و ارادی که می‌تواند مسئولیت را به‌دنبال داشته باشد. دقت در عبارات ارسطو در این باره راهگشاست:

اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم - و چنان نیست که هر چیزی را برای چیز دیگر بخواهیم (چه در این صورت خواستن‌ها به‌طور نامتناهی ادامه می‌یابد و خواستن ما تهی و بی‌معنی می‌شود) - پس روشن است که آن غایت، «خیر» اعلا و بهترین است ... در درجه اول، «سعادت» باید چنین غایتی باشد؛ زیرا ما سعادت را همیشه برای خودش می‌خواهیم و هرگز برای غایتی دیگر نمی‌خواهیم، درحالی‌که افتخار و خرد و هر فضیلتی را هم برای خودشان می‌خواهیم .... و هم برای سعادت. [برای

شناخت سعادت] شاید لازم باشد معلوم کنیم که کارکرد اصلی و وظیفه خاص آدمی چیست .... [آن عبارت است از] زندگی به‌عنوان فعالیت آن جزء روح (یا نفس) آدمی که بهره‌ور از «عقل» است ... و عملی را عالی و شریف تلقی می‌کنیم که موافق «فضیلت» انجام داده شود (Aristotle, 1941, pp. 935 & 941-943).

فارابی - چنان‌که خواهیم دید - از مفاهیم و کلیدواژه‌های ارسطویی پیش‌گفته (خیر، سعادت، عقل و فضیلت) بهره می‌گیرد و تبیینی دقیق و عالمانه از نسبت عقل و خیر ارائه می‌دهد. پژوهش حاضر می‌کوشد نسبت عقل و خیر را در اهم آثار فارابی به‌ویژه دو رساله **فی‌العقل** و **فصول منترعه** بررسی و واکاوی کرده، به‌مثابه یک مسئله دارای اهمیت و ضرورت، کارکرد آن را در بهبود رهیافت انسان پسامدرن در دستیابی به خیر و خیرخواهی و پرهیز از شرور خودخواسته بشری امکان‌سنجی کند.

بدین منظور، ابتدا به توصیف دیدگاه فارابی درباره جایگاه قوه عاقله و ادراک عقلی در انسان پرداخته، سپس معانی مختلف عقل و نسبت آن‌ها با خیر را روشن ساخته؛ پس از آن، به نسبت عقل، فضیلت، خیر و سعادت می‌پردازیم و در انتها کارکرد نسبت عقل و خیر در رهیافت انسان پسامدرن در مواجهه با خیر و شر را بررسی می‌کنیم.

تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است، تاکنون پژوهشی در داخل و خارج کشور به نگرش فارابی در باب نسبت عقل و خیر و کارکرد آن در رهیافت انسان پسامدرن - که ممکن است مرتبط با مبحث «معرفت‌شناسی کاربردی» تلقی شود - نپرداخته است؛ لذا پژوهش کنونی، دارای مرتبه‌ای از نوآوری به‌نظر می‌رسد.

## ۱. جایگاه عقل و ادراک عقلی

نزد فارابی «عقل» به‌مثابه قوه‌ای از قوای نفس انسانی (نه یک موجود مستقل در نظام طولی موجودات)، جایگاهی بس رفیع دارد؛ موجودی مجرد، خداگونه، مرتبط با ملکوت و بهره‌ای عمیق از «خیر» دارد.

از دید فارابی، انسان، ابتدا در جایگاه چارپایان قرار دارد؛ تا این‌که «عقل» در نفس او پدید آید و قوه ناطقه‌اش قوی شود. عقل به این معنا، غیرجسم است و در جسم هم نیست و لذا امری مجرد است. عقل، شریف‌ترین جزء نفس است؛ به‌نحو بالفعل توان انجام‌دادن کار خویش را دارد؛ شناخت (وجود، اوصاف و افعال) خدا به‌وسیله آن ممکن می‌شود و لذا قوه عاقله انسان، نزدیک‌ترین موجودات به خدا از جهت شرافت، لطف و صفا - نه از جهت مکان و موضع - است.

هرگاه نفس و قوه ناطقه، از اشتغالات دنیوی روی گرداند و به سوی عالم امر (در مقابل عالم خلق) روی آورد، ملکوت برتر را ملاحظه می‌کند؛ بنابراین عقل برای انسان، «خیر»، بلکه «ویژه‌ترین خیر» است و انسانیت انسان به آن وابسته است (فارابی، ۲۰۰۶، صص ۵۳-۵۴؛ همو، ۲۰۰۸، صص ۱۳۴؛ همو، ۱۴۰۵ الف، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۴۰۵ ب، صص ۸۱ و ۸۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۶۸). فارابی ضمن بیان ترتیب حصول قوای ادراکی نفس، به جایگاه عقل در انسان و تفاوت او با حیوان چنین اشاره می‌کند:

ابتدا جزء حساسه و بعد قوه نزوعیه که شوق و اراده معطوف به حس را ایجاد می‌کند در انسان پدید می‌آیند؛ سپس جزء متخیله و سپس شوق و اراده معطوف به خیال در انسان پدید می‌آیند؛ سپس معارف و معقولات اولی (بدیهی) از سوی عقل فعال به جزء ناطقه انسان (عقل) اعطا می‌شوند؛<sup>۱</sup>

سپس شوق و اراده حاصل از نطق (عقل) در انسان ایجاد می‌شود که به آن اختیار می‌گوییم که ویژه انسان است و حیوانات دیگر از آن بهره‌ای ندارند. حیوانات دیگر به تناسب می‌توانند فقط از شوق و اراده حاصل از حس و خیال بهره داشته باشند (فارابی، ۱۹۹۶، صص ۷۷ و ۷۸).

فارابی قوه ناطقه یا عاقله را یکی از قوای ادراکی نفس می‌داند که دارای بخش‌های فرعی و خدمت‌رسان که در دیگر اعضای بدن پراکنده باشند، نیست (عقل، خادم نیست، بلکه مخدوم مطلق است، همچنین در جسم و مکان جای ندارد، بلکه مجرد از آن است). عقل رئیس برای دیگر قوا است؛ یعنی بر قوه متخیله، بر بخش اصلی قوه حساسه و بر بخش اصلی قوه غاذیه ریاست می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۴).

فارابی با بهره‌گیری از الگوی ماده-صورت ارسطویی، عقل انسان را به مثابه صورت نفس لحاظ می‌کند و به مقایسه عقل و نفس می‌پردازد؛ هر چیزی در این جهان از ماده (هیولا) و صورت ترکیب یافته است. ماده، حامل صورت است و فاعل (علت فاعلی) نیز صورت را به ماده می‌دهد. ماده صرفاً پذیرندگی و استعداد (قوه محض) است و صورت، فعلیت است. بر این اساس؛ عقل، صورت برای نفس است (همان‌گونه که نفس صورت برای بدن است).<sup>۲</sup> عقل، صورت‌های مختلفی

۱. طبق نظر فارابی، عقل پس از دریافت معقولات اولی (بدیهی) از ناحیه عقل فعال، آماده کسب معقولات نظری (اکتسابی) می‌شود و می‌تواند مراتب بعدی پیشرفت عقل، یعنی عقل بالفعل را از طریق فرایند انتزاع یا تجرید و به مدد عقل فعال و نیز عقل مستفاد را صرفاً به مدد عقل فعال طی کند.

۲. اگر توجه داشته باشیم که ماده در فلسفه ارسطو - برخلاف فیزیک - ماده معقول است؛ نه ماده محسوس، در این صورت می‌توانیم امر مجردی مانند نفس را نیز به نحوی مرکب از ماده و صورت در نظر بگیریم؛ لذا باید ماده را نه



را به نفس می‌دهد؛ چنان‌که نفس، صورت‌های مختلفی را به بدن می‌دهد. خداوند، در عقل، قوه و استعداد درک همه صورت‌ها را قرار داده است؛ بنابراین عقل، چیزی غیر از نفس است. عقل از نفس برتر است و لذا بر آن اولیت و تقدم دارد (فارابی، ۱۹۶۶، ص ۱۶۸).

طبق نظر فارابی، مرتبه‌ای از ادراک که به وسیله عقل فراچنگ بشر می‌آید، تعقل یا ادراک عقلی است؛ چنان‌که مرتبه‌ای از ادراک که به وسیله قوه متخیله به دست می‌آید، تخیل یا ادراک خیالی است. او می‌کوشد ضمن مقایسه این دو (عقل و متخیله)، جایگاه ویژه عقل نظری که همانا «شناخت حقیقت اشیاء» است را روشن سازد:

گاه انسان چیزی را تعقل یا تصور<sup>۱</sup> می‌کند و گاه تخیل. تعقل یا تصور، آن است که ذات اشیاء آن‌گونه که در حقیقت (نفس الامر) موجودند، در نفس ناطقه انسان ارتسام یابند، اما تخیل، آن است که خیال‌ها و مثال‌ها (صُور خیالی و مثالی) اشیاء و اموری که از آن اشیاء «محاکات»<sup>۲</sup> می‌کنند،<sup>۳</sup> در نفس انسان ارتسام یابند. وضعیت این دو، مانند این است که فی‌المثل انسان گاه خودش را ببیند و گاه تصویر خودش را ببیند. این‌که انسان خودش را ببیند، همانند تعقل یا

یک امر جسمانی، بلکه صرفاً قوه و استعداد بدانیم که می‌تواند پذیرنده صورت که فعلیت و کمال است، باشد.

۱. فارابی در اینجا تعقل و تصور را معادل هم در نظر گرفته است و مراد وی از تصور صرفاً تصور عقلی است.

۲. ارسطو محاکات را با اصطلاح «میمه‌سیس» (Mimesis) بیان می‌کند (Aristotle, 1991 b, pp.1-6). این اصطلاح بعضاً در زبان انگلیسی به Imitation ترجمه شده که معادل «تقلید» است و بیشتر با فلسفه افلاطون تناسب دارد، اما اخیراً ترجیح داده می‌شود که این اصطلاح به Representation ترجمه شود که معادل «بازنمایی» است و با فلسفه ارسطو تناسب بیشتری دارد.

۳. به باور فارابی، قوه متخیله می‌تواند محسوسات خارجی (مانند شکل‌ها، رنگ‌ها، بوها و...)، معقولات قوه ناطقه (مانند مفاهیم کلی درخت، انسان، روح، فرشته، خدا و...)، فروع قوه نزوعیه (مانند غضب، شهوت و...) و مزاج‌های بدن (مانند رطوبت، بیوست و...) و داده‌های قوای دیگر نفس و اندام‌های بدنی را به وسیله محسوساتی که پیش از این نزد خودش دارد، محاکات یا بازنمایی کند. برای نمونه، اگر مزاج بدن مرطوب باشد، متخیله می‌تواند همین رطوبت را از طریق ترکیب محسوساتی که پیش از این نزد خودش دارد و بازنمایاننده رطوبت هستند (مانند آب و شنای در آن) محاکات کند. در واقع؛ متخیله اگر توانایی لازم برای پذیرش چیزی را داشته باشد، این کار را به دو نحوه انجام می‌دهد: یکی این‌که این توانایی را دارد که آن را به همان شیوه‌ای که هست و به آن القا شده است، بپذیرد و دیگر این‌که فاقد توانایی یاد شده است و لذا آن را به وسیله محسوساتی که پیش از این نزد خودش دارد، محاکات می‌کند. در مورد معقولات، از آنجا که متخیله دارای این توانایی نیست که آن‌ها را به همان شیوه‌ای که هستند (به شیوه معقول و کلی) بپذیرد؛ پس به نحوه دوم، آن‌ها را محاکات می‌کند، اما در مورد محسوسات، متخیله این توانایی را دارد که هر دو نحوه را در پیش گیرد؛ یعنی هم آن‌ها را به همان شیوه‌ای که هستند، بپذیرد و هم به نحو دوم، محاکات کند (فارابی، ۱۹۹۵، صص ۱۰۳-۱۰۵).

تصور است و این که انسان تصویر خودش را ببیند، همانند تخیل است؛ زیرا مورد اخیر همانا دیدن آن چیزی است که از انسان محاکات می کند، نه دیدن خود انسان (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۶)؛

«بنابراین هر ادراکی، فاصله ای از حقیقت دارد» (ادراک عقلی، بسیار نزدیک تر به حقیقت است تا ادراک خیالی و حسی) (فارابی، ۱۹۹۶، صص ۹۷ و ۹۸).

فارابی عقل را مرتبط با معقولات و عالم ملکوت دانسته، نسبت «نفس» و «عقل» را در قالب تعابیری نغز - به شرح زیر - توضیح می دهد:

روح انسانی [نفس ناطقه]، آن چیزی است که دارای توانایی [شناخت] صورت معنی، با حد و حقیقتش، بدون لواحق غریب [ماده یا اعراض مادی] و اخذ شده از جهت اشتراک امور کثیر [جزئیات یا افراد] در آن، می باشد. این توانایی به واسطه قوه ای برای روح انسانی است که «عقل نظری» نامیده می شود. این روح چونان آینه ای و این عقل نظری چونان صیقل آن است. در این معقولات، [صوری از ناحیه] فیض الهی ارتسام می یابند - همان گونه که در آینه های صیقل یافته، تصاویر ارتسام می یابند - آن گاه که صیقل روح به واسطه زنگار تباه نشده باشد و بر صیقلش اشتغالی به آنچه در فرودست آن است، [اعم] از شهوت و غضب و حس و تخیل، عارض نشده و آن را از جانب [عالم] برتر [باز نداشته] باشد؛ پس هرگاه روح انسانی از این اشتغال ها روی گرداند و به سوی عالم امر روی آورد، ملکوت برتر را ملاحظه کرده و به لذتی برتر پیوند یافته است (فارابی، ۱۴۰۵، صص ۸۱ و ۸۲).

## ۲. معناشناسی عقل و نسبت آن با خیر

در رساله فی العقل که فارابی آن را اختصاصاً برای معرفی عقل و معانی مختلف آن به رشته تحریر در آورده، شش اطلاق یا معنا برای عقل در نظر گرفته شده است. عین عبارت او چنین است:

نام عقل بر نحوه های بسیاری اطلاق می شود: ۱. چیزی که جمهور به واسطه آن درباره انسان می گویند که او عاقل است؛ ۲. عقلی که متکلمان آن را بر زبان هایشان جاری می سازند؛ پس می گویند که این چیزی است که عقل آن را واجب می سازد یا عقل آن را نفی می کند؛ ۳. عقلی که ارسطوی استاد در کتاب برهان از آن یاد می کند؛ ۴. عقلی که همو در مقاله ششم از کتاب اخلاق از آن یاد می کند؛ ۵. عقلی که همو در کتاب نفس از آن یاد می کند؛ و ۶. عقلی که همو در کتاب مابعدالطبیعه از آن یاد می کند (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۴).

فارابی در این رساله به «معناشناسی عقل» پرداخته، می کوشد هر یک از معانی عقل را جداگانه توصیف و تحلیل کند. فهم دقیق این معانی، می تواند به درک بهتر تلقیات مختلف او از عقل

مدد رسانند.

اما آنچه از معنای عقل، در مبحث «خیر» و «خیرخواهی»، مدخلیت تام دارد و مهم‌تر می‌نماید، به‌ویژه معنای اول و چهارم است، یعنی عقل نزد جمهور و عقل در مقاله ششم کتاب اخلاق ارسطو. این دو معنا از عقل بیشتر دارای وجوه «عملی» و «اخلاقی» است و دقیقاً به همین جهت است که با خیر و خیرخواهی که آن نیز دارای وجوه عملی و اخلاقی است، در پیوند مستقیم است.

۱. عقل نزد جمهور: مراد توده مردم از عاقل بودن انسان همان تعقل به‌طور کلی است، اما در این باره مردم دو دسته‌اند:

دسته نخست، فردی را عاقل می‌دانند که خواهان دین است. آنان دین را معادل فضیلت می‌پندارند و لذا عاقل را شخص فضیلت‌مند و جیدالرویه (دارای تأمل نیکو) در استنباط چیزی که مایه برگزیدن «خیر» و دوری از «شر» است می‌دانند و آن شخصی که در استنباط شر، دارای تأمل نیکو است را عاقل نمی‌دانند. پس تعقل نزد آن‌ها همان تأمل نیکو در استنباط خیر و شر است تا به خیر عمل شود و از شر دوری شود؛ بنابراین معنای عقل نزد این دسته، همان معنای کلی تعقل نزد ارسطو است.

اما دسته دوم، شخصی را عاقل می‌دانند که در استنباط چیزی که به‌نحو مطلق و بالجمله (فارغ از دین یا فضیلت) شایسته برگزیدن یا دوری‌گزیدن است، دارای تأمل نیکو باشد؛ لذا به‌نظر آنان فضیلت‌مندی لزوماً در عاقل بودن انسان شرط نیست، اما همین دسته دوم نیز آن‌گاه که به شخصی شریر که دارای تأمل نیکو در استنباط شر است می‌رسند، متوقف می‌شوند و نمی‌توانند او را عاقل بنامند (پس این عده هم ناخودآگاه، فضیلت را در عاقل بودن انسان شرط می‌دانند) و لذا می‌توان گفت مرجع این عده نیز همان معنای کلی تعقل نزد ارسطو است.

فارابی توضیح می‌دهد، معنای نخست تعقل، یعنی تعقل به‌معنای کلی، نزد ارسطو عبارت است از فضیلت‌مندی و تأمل نیکو در استنباط افعال «خیر»ی که شایسته عمل کردن هستند (فارابی، ۱۹۳۸، صص ۴-۷).

مجموعاً عقل به این معنا، «عقل به‌معنای کلی» و «تأمل نیکو در استنباط افعال خیر» (برحسب دین یا فضیلت) است و لذا گذشته از «وجه نظری»، به‌ویژه ناظر به «وجه عملی» هم می‌باشد.

ارسطو این معنای عقل را با اصطلاح «فرونه‌سیس» (Phronesis) بیان می‌کند (Aristotle, 1991 c, p.41؛ Aristotle, 1991 d, pp.36-48 & 79-97) که گاه در زبان انگلیسی به prudence ترجمه شده است و می‌تواند معادل «حزم» (تدبیر) در زبان عربی در نظر

گرفته شود.

نتون فارابی شناس شهیر نیز خاطر نشان می‌کند که معنای اول عقل نزد فارابی، صورت غنی شده اصطلاح فرونه‌سیس نزد ارسطوست که به معنای «حزم» (تدبیر) و «رویت» (تأمل) است (نتون، ۱۳۸۹، صص ۸۶ و ۸۷).

۲. عقل در مقاله ششم کتاب اخلاق ارسطو: عقل در این مقاله (Aristotle, 1991 a, pp.86-99)، جزئی از نفس ناطقه است که به واسطه مواظبت انسان بر عادت به دسته‌ای از کارها و به واسطه تجربه مدید در انجام این کارها، یقین به گزاره‌ها و مقدمات ناظر به کارهای ارادی که شأن آن‌ها این است که یا برگزیده شوند (خیرات) یا از آن‌ها دوری شود (شرور) را در نفس ناطقه ایجاد می‌کند. گزاره‌هایی که به نحو فوق در این جزء از نفس ناطقه انسان حاصل می‌شوند، به مثابه مبادی انسان تعقل‌کننده و هوشمند در استنباط عقلی «کارهای ارادی که شایسته است به آن‌ها عمل شود (خیرات)» هستند (فارابی، ۱۹۳۸، صص ۹ و ۱۰). بنابراین مجموعاً عقل به این معنا، معادل «عقل عملی» و ناظر به «وجه اخلاقی» است.

نتون بر این باور است که این معنای عقل نزد فارابی (معنای چهارم)، معادل «حزم اخلاقی» است و تا حدودی با معنای اول عقل، یعنی حزم و رویت هم‌پوشانی دارد (نتون، ۱۳۸۹، ص ۸۷)؛ لیکن به نظر می‌رسد، جنبه نظری معنای اول عقل، از معنای چهارم عقل، قوی‌تر است و جنبه عملی معنای چهارم عقل، از معنای اول عقل، قوی‌تر؛ چه این‌که معنای اول، معادل حزم و رویت است که از سنخ امور نظری است (هرچند ناظر به عمل نیز است)، اما در معنای چهارم، انسان پیشاپیش به کارهای شایسته عادت کرده و تجربه طولانی مدت در انجام این کارها به دست آورده، سپس به مبادی عقلی کارهای ارادی خیر یقین پیدا کرده است.

### ۳. نسبت عقل، فضیلت، خیر و سعادت

فارابی در رساله فصول منتزعه نسبت عقل، فضیلت و سعادت را ترسیم کرده و در لابه‌لای مباحث خود، متعرض بحث از «خیر» هم می‌شود.

قوای نفس - به‌ویژه عقل - با فضیلت‌ها و سعادت انسانی نسبتی وثیق دارند. هر یک از قوای نفس را فضیلت و رذیلتی است و در صورت کسب هر فضیلت، انسان می‌تواند به سعادت متناسب با آن برسد؛ هر چند وصول به سعادت غایی، بالمآل، در گرو کسب فضیلت‌های قوه ناطقه به‌ویژه «تعقل» و «عقل عملی» به مثابه دو مورد از فضیلت‌های مهم قوه ناطقه عملی به‌ویژه فکریه - به شرحی که پس از این خواهیم گفت - است.

فارابی توضیح می‌دهد که نفس انسانی دارای پنج قوه است: غذایی، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه (فارابی، ۱۴۰۵، ج، صص ۲۷-۳۰).

۱. غذایی، قوه‌ای است که فعلی را در غذا یا به غذا و یا از غذا انجام می‌دهد (چنان‌که مثلاً صورت غذای وارد شده به بدن را تغییر می‌دهد) و خون حاصل شده در هر یک از اعضای بدن را به گونه‌ای نضج می‌دهد که همانند آن عضو شود. غذایی، به نوبه خود، دارای قوایی فرعی است که عبارت‌اند از: هاضمه، منمیه، مُولده، جاذبه، ماسکه، ممیزه و دافعه.

۲. حاسه، قوه‌ای است که به وسیله یکی از حواس پنج‌گانه (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی)، محسوسات را ادراک می‌کند.

۳. متخیله، قوه‌ای است که رسم‌ها و صورت‌های محسوسات را - پس از غایب شدن محسوسات از حواس - نگهداری می‌کند و برخی از آن صورت‌ها را با برخی دیگر به گونه‌هایی مختلف «ترکیب» می‌کند (درهم می‌آمیزد) و برخی از آن‌ها را از برخی دیگر به گونه‌هایی بسیار و مختلف «تفصیل» می‌دهد (جدا می‌سازد).<sup>۱</sup> برخی از این ترکیب‌ها و تفصیل‌ها صادق هستند و برخی کاذب. این حالت، هم در خواب روی می‌دهد و هم در بیداری. متخیله - همانند غذایی - گاه در هنگام خواب فعالیت می‌کند، اما قوای دیگر این توانایی را ندارند.

۴. نزوعیه، قوه‌ای است که انسان به وسیله آن با چیزی نزاع می‌جوید و به چیزی اشتیاق و کراهت می‌یابد. خواستن، ایثار، غضب، خشنودی، ترس، سنگ‌دلی، مهربانی، دوستی، دشمنی، هوس، شهوت و مانند این‌ها، به واسطه همین قوه پدید می‌آیند. ابزارهای نزوعیه هم قوایی هستند که حرکات اعضای بدن و خودِ بدن به وسیله آن‌ها پدید می‌آیند، مانند قوه‌ای که در دست‌ها وجود دارد برای حمله کردن و ضربه زدن یا قوه‌ای که در پاها وجود دارد برای راه رفتن.

۵. ناطقه، قوه‌ای است که انسان به وسیله آن تعقل و نظورری می‌کند، دانش‌ها و صناعت‌ها را استوار می‌سازد، و افعال زیبا و زشت را از یکدیگر باز می‌شناسد. این قوه بر دو قسم است: نظری و عملی.

۵-۱. ناطقه نظری، قوه‌ای است که انسان به وسیله آن موجودات را می‌شناسد، موجوداتی که شأن آن‌ها این نیست که آن‌ها را به کار بندیم و از حالتی به حالتی دیگر تغییر دهیم؛ مانند «سه فرد است» یا «چهار زوج است». ما فی‌المثل نمی‌توانیم سه را به گونه‌ای تغییر دهیم که زوج شود، چنان‌که نمی‌توانیم چهار را درحالی که چهار است فرد سازیم، اما می‌توانیم چوب را به گونه‌ای تغییر دهیم که پس از آن که مربع بود، دایره شود و در هر دو حالت چوب باقی بماند.

۱. پیشتر بیان شد که متخیله، وظیفه سومی هم دارد به نام محاکات؛ هرچند فارابی در اینجا بدان اشاره نکرده است.

۵-۲. ناطقه عملی، قوه‌ای است که انسان به وسیله آن می‌تواند چیزهایی را از یکدیگر باز می‌شناسد که شأن آن‌ها این است که آن‌ها را به کار بندیم و از حالتی به حالت دیگر تغییر دهیم. این قوه، به نوبه خود، به دو قسم فرعی تقسیم می‌شود: مهنیه (صناعیه) و فکریه.<sup>۱</sup>

۵-۲-۱. صناعیه: قوه‌ای که انسان به وسیله آن به کارها دست می‌یازد و به واسطه آن، مهارت‌هایی مانند نجاری، کشاورزی، پزشکی، کشتی‌رانی و... استوار می‌شود.

۵-۲-۲. فکریه: قوه‌ای است که انسان به وسیله آن در چیزهایی که می‌خواهد آن‌ها را به کار بندد، می‌اندیشد و به واسطه آن می‌اندیشد که آیا انجام آن کار ممکن است یا نه و اگر انجام آن کار ممکن است، چگونه شایسته است که آن کار را انجام دهیم.

ازیک‌سو، فارابی فضیلت‌ها را به طور کلی به دو قسم تقسیم می‌کند: نطقی و خُلُق‌ی (اخلاقی). اهم فضیلت‌های نطقی عبارت‌اند از: حکمت، عقل، کیاست، ذكاء و جودت (نیک‌ی) فهم. نیز مهم‌ترین فضیلت‌های خُلُق‌ی عبارت‌اند از: عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت؛<sup>۲</sup> به همین نسبت، رذیلت‌ها هم بر دو قسم‌اند: نطقی و خُلُق‌ی؛ پس در مقابل هر فضیلت، رذیلتی وجود دارد (فارابی، ۱۴۰۵ ج، ص ۳۰).

ازسوی دیگر، فارابی - چنان‌که اشاره شد - قوه ناطقه را به دو قسم می‌داند: ناطقه نظری و ناطقه عملی به‌ویژه فکریه؛ بنابراین هر یک از این دو قوه، مستقلاً دارای فضیلت‌هایی است. فضیلت‌های قوه ناطقه نظری عبارت‌اند از: عقل نظری، علم و حکمت. نیز فضیلت‌های قوه ناطقه فکری عبارت‌اند از: تعقل، عقل عملی، ذهن، جودت رأی و ظن صواب (فارابی، ۱۴۰۵ ج، ص ۵۰). فارابی سپس به تعریف فضیلت‌های قوه ناطقه نظری می‌پردازد (فارابی، ۱۴۰۵ ج، صص ۵۰-۵۲):

۱. **عقل نظری:** قوه‌ای است که به وسیله آن، برای ما، بنابر طبیعت (به‌نحو فطری) و نه به‌واسطه بحث (استدلال) و قیاس، علم یقینی به مقدمات کلی ضروری (بدیهیات)<sup>۳</sup> - که مبادی علوم مختلف هستند - به دست می‌آید. برخی از این بدیهیات عبارت‌اند از: «کل بزرگ‌تر از جزء

۱. آنچه بسیار وافی به مقصود ما در بخش حاضر است، قوه ناطقه عملی فکریه است که پس از این به تعریف و فضیلت‌های مرتبط با آن می‌پردازیم.

۲. فضیلت‌های خُلُق‌ی نزد فارابی، همان فضیلت‌های چهارگانه در فلسفه اخلاقی مشائی هستند که هر فضیلتی در حد وسط یا میانه دو افراط و تفریط جای دارد. از آنجا که در نوشتار حاضر، بر موضوع نسبت عقل و خیر و طبعاً فضیلت‌های قوه ناطقه متمرکز هستیم، لذا به این قسم فضایل نمی‌پردازیم.

۳. در باب اقسام بدیهیات اختلاف است، اما مشائیان عمدتاً به شش قسم قائل‌اند: اولیات، فطریات (گزاره‌هایی که قیاس‌های آن‌ها همراه خودشان است)، محسوسات، مجربات، حدسیات و متواترات.

خودش است» و «مقادیر مساوی با یک مقدار واحد، خودشان با هم مساوی هستند». انسان از این مقدمات کلی ضروری آغاز و به سوی علم به دیگر موجودات و امور نظری حرکت می‌کند. شأن موجودات نظری این است که به واسطه صنع انسان پدید نیامده‌اند.

۲. علم: آن است که در نفس انسان، از طریق برهان مبتنی بر بدیهیات، یقین به وجود، ماهیت و کیفیت موجوداتی به دست آید که وجود و قوام آن‌ها به هیچ وجه به واسطه صنع انسان نیست.

۳. حکمت: علم یقینی به وجود، ماهیت و کیفیت اسباب و علل بعیده و قریبه مخلوقات و نیز علم به واجب‌الوجود - که در رأس سلسله اسباب و علل - به مثابه علت ایجاد همه آن‌هاست.

فارابی در ادامه به تعریف فضیلت‌های قوه ناطقه فکریه - به ویژه «تعقل» و «عقل عملی» که برای غرض ما در بخش حاضر بسیار مهم‌اند - می‌پردازد (فارابی، ۱۴۰۵ ج، صص ۵۲-۵۹):

۱. تعقل: عبارت است از قدرت انسان بر جودت رویت و استنباط چیزهایی که خوب و

شایسته است که انسان به آن‌ها عمل کند تا به «خیر» بزرگ و غایت شریف دست یابد، خواه این خیر و غایت همان «سعادت» باشد و خواه چیزی که مایه دستیابی به سعادت است. تعقل همان است که عامه مردم آن را «عقل» می‌نامند و این قوه آن‌گاه که در انسان وجود داشته باشد، آن انسان «عاقل» نامیده می‌شود.<sup>۱</sup>

تعقل، نسبتی با کیاست و دهاء دارد. کیاست عبارت است از داشتن قدرت بر جودت استنباط آنچه برتر و شایسته‌تر است در رسیدن به «خیر»هایی که ممکن و دست‌یافتنی هستند، اما دهاء عبارت است از داشتن قدرت بر درستی اندیشه در استنباط آنچه از این جهت خوب‌تر و شایسته‌تر است که انسان به واسطه آن به امری دست می‌یابد که گمان می‌رود «خیر»ی بزرگ است، اعم از ثروت یا لذت یا کرامت.

همچنین تعقل اقسام بسیاری دارد که از آن جمله هستند: ۱. جودت رویت در اموری که منزل انسان‌ها به وسیله آن تدبیر می‌شود و این تعقل منزلی (تدبیر منزل) نام دارد. ۲. جودت رویت در اموری که مدینه انسان‌ها به وسیله آن تدبیر می‌شود و این تعقل مدنی (سیاست مدن) نام دارد. ۳. جودت رویت در اموری که برتر و شایسته‌تر هستند در رسیدن به نیکی معیشت و «خیر»های انسانی که نهایتاً دستیابی به «سعادت» را فراهم می‌آورد (اخلاق).<sup>۲</sup>

۱. بنابراین تعقل معادل با معنای اول عقل در رساله فی‌العقل است که پیشتر بدان اشاره کردیم، یعنی عقل نزد جمهور.

۲. این سه قسم تعقل نزد فارابی (تدبیر منزل، سیاست و اخلاق)، همان سه قسم مشهور حکمت عملی در فلسفه ارسطو هستند (ارسطو، ۱۳۹۹، ۱۰۴ الف).

۲. **عقل عملی:** قوه‌ای است که به وسیله آن، از تجارب فراوان در کارها و مشاهده مدید چیزهای محسوس، مقدماتی فراچنگ می‌آید که انسان به واسطه آن‌ها بر افعالی که شایسته برگزیدن یا دوری کردن هستند، آگاهی می‌یابد.<sup>۱</sup>

این مقدمات بر دو قسم‌اند: مقدمات کلی که در ذیل آن‌ها امور بسیاری قرار دارند که شایسته برگزیدن یا دوری کردن هستند و مقدمات فردی و جزئی که به مثابه مثال‌ها و نمونه‌هایی‌اند از چیزهایی که انسان آن‌ها را تجربه و مشاهده نکرده است، اما می‌خواهد به آن‌ها آگاهی یابد.

۳. **ذهن:** عبارت است از قدرت انسان بر دستیابی به حکم صحیح و حقیقی در امور و آراء متنازع‌فیه و داشتن توانایی تصحیح این امور و آراء؛ پس ذهن در واقع جودت استنباط آراء صحیح است و لذا می‌تواند قسمی تعقل به‌شمار آید.<sup>۲</sup>

۴. **جودت رأی:** آن است که انسان صاحب رأی یا نیک‌رأی و در افعال خویش فاضل و خیر باشد، چنان‌که گفته‌ها و آراء و مشورت‌های وی بارها از سوی دیگران تجربه‌شده و صحیح، مستقیم و منتهی به فرجام‌های نیک یافت شده باشند و آن شخص به چنین فضیلتی شهره شده باشد، به نحوی که دیگر در اموری از این دست از وی درخواست استدلال نشود. از آنجا که این شخص، به واسطه تعقل به رأی صحیح دست یافته و به صواب آگاهی پیدا کرده است، پس جودت رأی نیز می‌تواند قسمی تعقل به‌شمار آید.

۵. **ظن صواب:** عبارت است از این‌که انسان به‌گونه‌ای باشد که هرگاه امری را مشاهده کرد، با ظن صواب خودش با آن مواجه شود، چنان‌که گویی ممکن نیست که امر مشاهده‌شده جز بر آن شیوه باشد.

فارابی در ادامه، «حکمت» و «تعقل» را مایه آگاهی و علم یافتن انسان به سعادت معرفی می‌کند: حکمت عبارت از علم به اسباب قسوای موجودات متأخر و از جمله انسان است، و غایت قسوای پدیدآمدن انسان سعادت است و غایت نیز یکی از اسباب است؛<sup>۳</sup> پس حکمت، متوقف بر علم به سعادت حقیقی است. همچنین حکمت، علم به موجود واحد اول (خدای تعالی) است، موجودی که دیگر موجودات و از جمله انسان، فضیلت و کمال را از او دریافت می‌دارند؛ پس حکمت، علم به بزرگ‌ترین کمالی است که انسان از خدای تعالی دریافت می‌دارد، یعنی سعادت؛

۱. بنابراین، عقل عملی معادل با معنای چهارم عقل در رساله **فی‌العقل** است که پیشتر بدان اشاره کردیم، یعنی عقل در مقاله ششم کتاب **اخلاق** ارسطو.

۲. بنابراین، معنای ذهن نزد فارابی، غیر از معنایی است که ما امروزه از ذهن می‌فهمیم.

۳. غایت، یکی از علل اربعه ارسطویی است، در کنار فاعل، صورت و ماده.



لذا حکمت، متوقف بر علم به سعادت حقیقی است و تعقل متوقف بر علم به آنچه شایسته و بایسته است تا سعادت حقیقی حاصل شود؛ بنابراین هر دو این‌ها (حکمت و تعقل) برای کمال انسان لازم‌اند (فارابی، ۱۴۰۵ ج، ص ۶۲). مجموعاً حکمت، آگاهی از سعادت است و تعقل، آگاهی از راه‌های دستیابی به سعادت.

تبیین فارابی از نیاز «عقل عملی» به «عقل نظری» در فرایند دستیابی به سعادت، بسیار قابل توجه است: «عمل آن‌گاه فضیلت و صواب خواهد بود که انسان فضیلت‌های حقیقی و نیز فضیلت‌هایی را که گمان می‌رود فضیلت هستند، اما در واقع فضیلت نیستند را به درستی بشناسد و نفس خویش را به فضیلت‌های حقیقی متوجه سازد و چنین کاری نیازمند معرفت برهانی به امور نظری (الهیات بالمعنی الاعم) و آموختن علوم ریاضی و کامل شدن علوم طبیعی<sup>۱</sup> و سپس علم به مابعد آن‌ها تا برسد به علم به سعادت حقیقی که مطلوب لذاته است و علم به فضیلت‌هایی که انسان را به چنین سعادت می‌رسانند (فارابی، ۱۴۰۵ ج، صص ۹۵-۹۶).

۶۵

## ذهن

### ۴. کارکرد نسبت عقل و خیر در رهیافت انسان پسامدرن

ملاحظه شد که عقل و کارکرد آن، از نظرگاه فارابی، برای انسانی که در ذهن خویشتن به «خیر» می‌اندیشد و در تکاپوی کنش بر طبق «خیرخواهی» است، نقشی کلیدی ایفا می‌کنند؛ چه عقل دارای نسبتی وثیق و عمیق با خیر و خیرخواهی است. اکنون پرسش این است که آیا نگره فارابی در نسبت عقل و خیر می‌تواند به وضعیت انسان پسامدرن کمک کند و رهیافتی در حل چالش‌های عملی و انضمامی بنیادین او ارائه دهد یا نه؟

دیوید ری گریفین (David Ray Griffin) الهی‌دان پویشی پسامدرن بر این باور است که مردم در زمانه ما به‌طور گسترده و جدی بر این باور هستند که بیشترِ خصلت‌های مهم ما در معرض خطر فروپاشی و از کف رفتن است و این یک «بحران» به معنای واقعی کلمه است. در اینجا باید ببینیم که چه چیزی برای ما انسان‌ها «مهم» تلقی می‌شود. هر کس درک یا شهود مبهمی از امر مهم یا دارای اهمیت دارد. برخی چیزها مهم‌اند و برخی دیگر مهم‌تر، اما امر مهم در معنای عام آن دارای یک «منشأ جهانی» است که همه انسان‌ها از آن بهره دارند و نیز مبتنی بر یک «جهانبینی فرهنگی» است که به ما می‌گوید چه چیزی باید برای ما «علقه نهایی»<sup>۲</sup> (Ultimate concern)

۱. این سه قسم علم (الهیات یا فلسفه اولی، ریاضیات یا فلسفه وسطی و طبیعیات یا فلسفه سُفلی)، همان سه قسم مشهور حکمت نظری در فلسفه ارسطو هستند (ارسطو، ۱۳۹۹، ۱۱۰۴ الف).

۲. روشن است که گریفین تعبیر علقه یا وابستگی نهایی را از پُل تیلیش (Paul Tillich) وام گرفته است (تیلیش،

باشد. علقه نهایی، چیزی است که اهمیت نهایی را «در خود اشیاء» دارد و امری ازلی و ابدی و غیرگذر است و دارای قدرت اولیه و علی است، نه قدرت ثانوی و اشتقاقی (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۵۴-۵۳).

واقع جهان‌بینی به ما می‌گوید چه چیزی باید علقه نهایی باشد و این چیزی است که اهمیت نهایی در خود اشیاء دارد. خدای هر فرد و جامعه، به لحاظ تأثیرگذاری واقعی، چیزی است که برای آن فرد یا جامعه، دارای اهمیت نهایی تلقی می‌شود. بینش‌ها، گرایش‌ها، منش‌ها یا خوی‌ها و کنش‌ها، چیزهایی هستند که در پیرامون علقه نهایی شکل می‌گیرند و این چیزی است که حیات دینی انسان را ایجاد می‌کند. هر دینی، جهان‌بینی دارد که مبنای نهایی آن است و هر جهان‌بینی، یک دین را عرضه می‌دارد (بدون پدیدآمدن دور منطقی). اهمیت جهان‌بینی در این است که بینش ما درباره جهان، باعث می‌شود که با جهان «همگام» باشیم (گریفین، ۱۳۸۱، صص ۵۴-۵۵).

با این حال، شرور مختلفی در روزگار ما وجود دارند که جهان‌بینی ما را با چالش جدی مواجه می‌کنند. مهم‌ترین «شرور خودخواسته» (شروری که انسان به تقصیر خویشتن خویش دامن می‌زند، نه شرور ناخواسته همچون بلاای طبیعی و...) که بشر امروزی در جهان پسامدرن با آن مواجه است، عبارت‌اند از: جهان‌خوارگی (امپریالیسم)، سلاح هسته‌ای و استثمار اقتصادی (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۲۵۹).

به فارابی و فلسفه او بازگردیم تا ببینیم آیا می‌توان بر مبنای دیدگاه او در باب نسبت عقل و خیر، رهیافتی برای دستیابی انسان پسامدرن به خیر و خیرخواهی و برون‌رفت از این شرور خودخواسته به دست آورد یا نه.<sup>۱</sup>

بر اساس آنچه در بخش دوم نوشتار حاضر آوردیم، فارابی در رساله فی‌العقل، نسبت عقل و خیر را، با توجه به معنای اول و چهارم عقل، در پنج گام توضیح می‌دهد (فارابی، ۱۹۳۸، صص ۴-۷ و ۱۰-۹):

۱. تعقل به‌طور کلی، پیش شرط فهم خیر است؛

۲. تأمل نیکو، مایه استنباط افعال خیر است؛

۱۳۷۵، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

۱. باید این نکته را یادآور شویم که بسیاری از چالش‌های عملی و انضمامی از جمله شرور خودخواسته بشری ریشه در چالش‌های نظری دارند. مهم‌ترین چالش نظری که انسان پسامدرن در این زمینه با آن مواجه است، نقد و طرد ارزش و اعتبار عقل است که عمدتاً از سوی کانت و فیلسوفان نوکانتی مطرح شده و در مکاتب فلسفی بعدی هم تأثیرگذار بوده است. به نظر می‌رسد، نگره فارابی در باب عقل و نسبت آن با خیر، آورده‌ای در نقد و ارزیابی دیدگاه امثال کانت در باب عقل هم دارد، که محل بحث پژوهش حاضر نیست.

۳. دینداری یا فضیلت‌مندی، در تشخیص خیر و شر مدخلیت تام دارد؛
  ۴. عادت به انجام کارهای شایسته و تجربه مدید در این کارها، یقین به مبادی عقلی کارهای خیر را میسر می‌سازد؛
  ۵. عقل عملی، موجب دستیابی به خیر اخلاقی می‌شود.
- همچنین براساس آنچه در بخش سوم نوشتار حاضر بیان شد، فارابی در رساله **فصول منتزعه** فرایند دستیابی به «خیر» را - که از عقل نظری آغاز می‌شود، از عقل عملی می‌گذرد، و به عمل و کنش خیر می‌انجامد - نیز در پنج گام توضیح می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۰):
۱. انسان مبادی و معارف اولی را به وسیله قوه ناطقه نظری (عقل نظری) می‌شناسد؛
  ۲. سپس به واسطه قوه نزوعیه به آن‌ها شوق پیدا می‌کند؛
  ۳. سپس به واسطه قوه ناطقه عملی (عقل عملی)، درباره آنچه برای رسیدن به چنین سعادت‌ی شایسته عمل کردن است، می‌اندیشد؛
  ۴. سپس به کارهایی که با چنین اندیشه‌ای آن‌ها را استنباط کرده است، به وسیله ابزارهای قوه نزوعیه عمل می‌کند.
  ۵. نهایتاً در انجام این کارها از قوای متخیله و حاسه کمک می‌گیرد و آن‌ها را پیرو و یاری‌رسان قوه ناطقه می‌سازد. در این هنگام آنچه از انسان صادر و حادث می‌شود، یکسره «خیر» خواهد بود.
- شایان توجه است، فارابی - برخلاف سقراط معرفتی شده در آثار افلاطون - معرفت و فضیلت را یکی و یکسان نمی‌انگاشت؛ بدین معنا که شخص عاقل که حق را می‌شناسد، به آنچه حق است عمل نیز می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵-۱۵۶)، بلکه همانند ارسطو - به شرحی که در مقدمه نوشتار حاضر بیان شد - صرفاً تمایل داشت، شناخت حق و خیر را منطقیاً مقدم بر (نه مساوی با) عمل به آن در نظر بگیرد. از دید فارابی، فهم خیر و این‌که چه کارهایی مصداق خیر هستند، منطقیاً مقدم بر گرایش، منش و کنش خیر است.
- فارابی نشان می‌دهد قوه‌ای که انسان را به چنین فهمی از خیر می‌رساند، عقل به معنای کلی است و عاقل کسی است که توانایی استنباط افعال خیر را برحسب دین و فضیلت دارد. انسانی که پیشاپیش به کارهای شایسته عادت کرده و تجربه طولانی مدت در انجام این کارها به دست آورده، بهره‌مند از عقل عملی است که به مبادی عقلی کارهای ارادی خیر نیز یقین پیدا کرده است.
- اکنون پرسش اینجاست که آیا انسان در دوره پسامدرن، التزامی به نسبت عقل و خیر دارد؟ پاسخ تا حد زیادی منفی است. انسان پسامدرن، عقل را از خیر جدا ساخته، معنای هم عقل و هم خیر را تغییر داده، و این دو را در راستای آمال دور و دراز خویش به کار گرفته است. از دوره مدرن

به این سو، تلقی از عقل، عمدتاً عقل جزئی و محاسبه‌گر است (نه عقلی که بهره‌مند از عقل کلی و حکمت است) و تلقی از خیر نهایی، غالباً سود و بهره مادی انسان از طبیعت و دیگر آدمیان است (نه سعادت حقیقی که در غایی‌ترین معنای آن، از سنخ معنویت است). در این میان، دین و فضیلت نیز از جامعه بشری تا حد زیادی رخت بر بسته، ملاک و معیار نهایی برای استنباط افعال خیر به‌شمار نمی‌آید.

در چنین وضعیتی، به نظر می‌رسد، نگره فارابی در نسبت عقل و خیر، می‌تواند نقشی مؤثر در رهیافت انسان پسامدرن به مسئله خیر و خیرخواهی داشته باشد. انسان پسامدرن، با چالش‌های عملی و انضمامی جدی روبه‌روست؛ از آن جمله می‌توان به شرور خودخواسته اشاره کرد. کاربست عقل (تعقل به معنای کلی و به‌ویژه عقل عملی)، مؤثرترین عامل در فهم، استنباط، یقین و دستیابی به خیر و خیرخواهی - در تقابل با شرور پیش‌گفته - است.

نگره فارابی در نسبت عقل و خیر، دست‌کم می‌تواند به انسان پسامدرن گوشزد کند که عقل و خیر درهم‌تنیده‌اند و نباید این دو را از هم جدا کرد؛ چه در غیر این صورت، هم عقل به بیراهه خواهد رفت و هم خیر و مصادیق آن پنهان و مستور خواهد شد؛ همچنین عقل معنایی دارد و خیر هم معنایی و نباید این دو را از معنای حقیقی خود خارج کرد و معنایی مجازی به آن‌ها داد. به نظر می‌رسد، شرور خودخواسته بشری در دوره ما بالمآل معلول «جداسازی عقل و خیر» و «تغییر معنای این دو» هستند، و نگره فارابی در نسبت عقل و خیر می‌تواند با از میان برداشتن این دو علت، معلول را تا حد قابل توجهی تحت کنترل انسان درآورد.

### نتیجه

در رساله **فی‌العقل**، یک «معناشناسی عقل» پیش‌نهاد شده است. فارابی در این رساله هر یک از معانی عقل را جداگانه توصیف و تحلیل می‌کند، اما آنچه از معانی عقل، در مبحث «خیر» و «خیرخواهی»، مدخلیت تام دارد، معانی اول و چهارم است؛ یعنی «عقل نزد جمهور» و «عقل در مقاله ششم کتاب اخلاق ارسطو». معنای نخست عقل، یعنی تعقل به معنای کلی و تأمل نیکو در استنباط افعال خیری که شایسته عمل کردن هستند؛ اما عقل به معنای چهارم، معادل عقل عملی و ناظر به وجه اخلاقی است. فارابی در این رساله، نسبت عقل و خیر را با توجه به این دو معنا از عقل، در پنج گام توضیح می‌دهد. در رساله **فصول منتزعه**، قوای نفس - به‌ویژه عقل - با فضیلت‌ها و سعادت انسانی که خیر اعلی است، نسبتی وثیق دارند. وصول به سعادت غایی، بالمآل، در گرو کسب فضیلت‌های قوه ناطقه به‌ویژه «تعقل» و «عقل عملی» به‌مثابه دو مورد از فضیلت‌های مهم

قوه ناطقه عملی به‌ویژه فکریه است. فارابی در این رساله نیز، فرایند دستیابی به خیر را - که از عقل نظری آغاز می‌شود، از عقل عملی می‌گذرد، و به عمل و کنش می‌انجامد - در پنج گام توضیح می‌دهد.

اما شرور مختلفی در روزگار ما وجود دارند که جهان‌بینی ما را با چالش مواجه می‌کنند. مهم‌ترین «شرور خودخواسته» که بشر امروزی در جهان پسامدرن با آن مواجه است، عبارت‌اند از: جهان‌خوارگی (امپریالیسم)، سلاح هسته‌ای و استثمار اقتصادی. انسان در دوره پسامدرن، التزامی به نسبت عقل و خیر ندارد، عقل را از خیر جدا ساخته، معنای هم عقل و هم خیر را تغییر داده و این‌دو را در راستای آمال دور و دراز خویش به‌کار گرفته است. عقل، از دوره مدرن به‌این‌سو، عمدتاً عقل جزئی و محاسبه‌گر است و خیر نهایی، غالباً سود و بهره مادی انسان از طبیعت و دیگر آدمیان.

۶۹ به‌نظر می‌رسد، شرور خودخواسته بشری در دوره ما بالمآل معلول «جداسازی عقل و خیر» و «تغییر معنای این دو» هستند، و نگره فارابی در نسبت عقل و خیر می‌تواند با از میان برداشتن این دو علت، معلول را تا حد قابل‌توجهی تحت کنترل انسان درآورد.

ذهن

## منابع و مأخذ

۱. ارسطو (۱۳۹۹). مابعدالطبیعه، ترجمه حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. تیلیش، پل (۱۳۷۵). پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت.
۳. تیلیش، پل (۱۳۷۶). الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو.
۴. راس، دیوید (۱۳۷۷). ارسطو، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
۵. فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة، در أربع رسائل فلسفیه، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل‌یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ الف). الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق از البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
۷. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ب). فصوص الحکم، تحقیق از شیخ محمدحسن آل‌یاسین، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۸. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ج). فصول منتزعه، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار، چاپ دوم، تهران: المكتبة الزهراء.
۹. فارابی، ابونصر (۱۹۳۸). رسالة فی العقل، تصحیح از موريس بويج، بيروت: انتشارات دانشگاه سنت جوزف.
۱۰. فارابی، ابونصر (۱۹۶۶). رسالة فی العلم الإلهی، حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی، القاهرة: دارالنهضة العربيه.
۱۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از علی بوملحم، بيروت: مكتبة الهلال.
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). السياسة المدنيه، تحقیق و شرح از علی بوملحم، بيروت: مكتبة الهلال.
۱۳. فارابی، ابونصر (۲۰۰۶). رسالة فی السياسة، تقدیم و ضبط و تعلیق علی محمد إسبر، دمشق: التكوين للتأليف و الترجمة و النشر.
۱۴. فارابی، ابونصر (۲۰۰۸). التجريد علی رسالة الدعاوى القلبية، در رسائل فارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، الطبعة الثانية، دمشق: الينابيع.
۱۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه (جلد اول: یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. گریفین، دیوید ری (۱۳۸۱). خدا و دین در جهان پسامدرن، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۱۷. نتون، ایان ریچارد (۱۳۸۹). فارابی و مکتب او، ترجمه غلام‌رضا جمشیدی‌ها و کوشا وطن‌خواه، تهران: انتشارات نور علم.

18. Aristotle (1941). *Nicomachean Ethics*, in: **The Basic Works of Aristotle**, Edit By: Richard McKeon, New York: Random House.
19. Aristotle (1991 a). *Nicomachean Ethics*, Translated by W. D. Ross, in: **The Complete Works of Aristotle**, Edited by Jonathan Barnes, Vol.2, Princeton: Princeton University Press, Fourth Printing.
20. Aristotle (1991 b). *Poetics*, Translated by I. Bywater: **The Complete Works of Aristotle**, Edited by Jonathan Barnes, Vol.2, Princeton: Princeton University Press, Fourth Printing.
21. Aristotle (1991 c). *Posterior Analytics*, Translated by Jonathan Barnes, in: **The Complete Works of Aristotle**, Edited by Jonathan Barnes, Vol.1, Princeton: Princeton University Press, Fourth Printing.
22. Aristotle (1991 d). *Topics*, Translated by W. A. Pickard-Cambridge, in: **The Complete Works of Aristotle**, Edited by Jonathan Barnes, Vol.1, Princeton: Princeton University Press, Fourth Printing.
23. Barnes, Ganathan (1995). **The Cambridge Companion to Aristotle**, Cambridge: Cambridge University Press.