



The Position of “Tarawwi” (Deliberation) in Farabi’s Thought and Its Theoretical and Practical Functions

Masoud Heshmati¹  | Mohsen Javadi² 

1. PhD Student, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.
(Corresponding Author) m.heshmati1357@gmail.com.

2. Professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. javadi-m@qom.ac.ir

Abstract

This article investigates the concept of tarawwi (deliberation) in Abu Nasr al-Farabi’s philosophy and its central role in moral agency and ethical action. Farabi, the “Second Teacher,” develops practical reason as the pivotal faculty for ethical decision-making, employing tarawwi as a rational process to determine the best course of action in particular circumstances. Tarawwi consists of four stages: envisioning the end goal, evaluating possible options, assessing consequences, and selecting the optimal action that best realizes the intended good. By harmonizing universal principles (apprehended by practical intellect) with particular knowledge, and integrating cognition with desire, tarawwi bridges theory and practice. Unlike views limiting practical reason to particulars (e.g., Avicenna, Mulla Sadra), Farabi attributes to it independent epistemic access to universals, thus resolving Hume’s is-ought problem within practical syllogisms. Tarawwi also explains akrasia (weakness of will): once complete deliberation culminates in resolute choice, action necessarily follows. Strengthened through experience, repetition, and habituation, tarawwi fosters moral virtues within a virtue-ethical framework, leading to eudaimonia (happiness). The paper positions tarawwi as both a theoretical tool for understanding moral psychology and a practical strategy for ethical education and character development.

Keywords: tarawwi, deliberation, practical reason, practical reasoning, akrasia, virtue ethics, happiness, Farabi

Received: 2025/05/01; Received in revised form: 2025/08/27; Accepted: 2025/11/02; Published online: 2025/11/30

□ Heshmati, M.; Javadi, M. (2026). The Position of “Tarawwi” (Deliberation) in Farabi’s Thought and Its Theoretical and Practical Functions. *Journal of Philosophical Theological Research*, 27(4), 63 -90
<https://doi.org/10.22091/jptr.2025.12868.3292>

□ © the authors

Original Research



Introduction

In the history of Islamic philosophy, Abu Nasr al-Farabi (d. 950 CE), known as the “Second Teacher” after Aristotle, made significant contributions to ethics by integrating Aristotelian practical wisdom with Islamic thought. Central to his moral philosophy is the concept of tarawwi (deliberation), which serves as the mechanism through which practical reason (‘aql ‘amalī) operates to guide human action toward virtue and ultimate happiness (sa’ādah). Unlike Plato, who viewed knowledge as sufficient for virtuous action, or certain later philosophers who restricted practical reason’s cognitive scope, Farabi emphasizes the active, deliberative role of practical intellect in specific moral contexts.

This extended abstract elucidates tarawwi’s definition, process, epistemic foundations, and its dual theoretical and practical functions based on Farabi’s key texts.

The Concept, Stages, and Process of Tarawwi

Farabi conceives tarawwi both as an act of practical reason and as a dispositional capacity or excellence (jūdat al-ru’ya) of the soul. Linguistically derived from “ra’y” (opinion/view), it denotes thoughtful reflection, foresight, and avoidance of haste. Technically, it is the intellectual process preceding voluntary action in particular situations to discern the most appropriate means to a worthy end.

The process unfolds in four distinct stages: (1) envisioning the goal or end (ghāyah), often informed by universal principles of the good and happiness; (2) identifying and examining possible courses of action within the given context; (3) evaluating the consequences and outcomes of each option in relation to the end; and (4) selecting and committing to the optimal action that most effectively achieves the virtuous goal. For example, a physician deliberates on treatment by keeping health as the end, weighing options, and choosing the best. Tarawwi synthesizes cognition and inclination, producing not merely judgment but a motivational state leading to action. It involves both universal knowledge (principles of ethics) and particular knowledge (contextual details), facilitated by faculties like imagination and estimation, but ultimately governed by practical reason. Farabi distinguishes it from theoretical reasoning, emphasizing its independence in structuring practical syllogisms. Deliberation is relative to circumstances yet guided by stable criteria of the mean (wasat), analogous to medicine’s pursuit of bodily equilibrium adapted to individual conditions.

Epistemic Scope, and Relation to Virtue and Happiness, and Akrasia

Farabi’s distinctive contribution lies in attributing to practical reason the ability to apprehend both universals and particulars independently. In practical syllogisms, practical reason formulates both major premises (universal ethical principles) and minor premises (particular circumstances), deriving prescriptive conclusions (“ought” statements) without deriving them solely from theoretical reason. This contrasts with Avicenna and Mulla Sadra, who often see practical reason as primarily operative and limited to particulars, deriving universals from theoretical intellect, and with thinkers like Ghazali who minimize its perceptual role. Consequently, Farabi avoids Hume’s “is-ought” fallacy, as the premises and conclusions remain within the homogeneous domain of practical intellect.

Theoretically, tarawwi provides a robust account of akrasia. Farabi distinguishes will (*irādah*) from choice (*ikhtiyār*), the latter arising from deliberation. Full tarawwi culminates in a resolute particular judgment and motivational impulse, making subsequent action inevitable as the final cause of the act. Weakness of will occurs when imagination or passion intervenes instead of complete deliberation. Thus, it bridges theory and practice.

In Farabi’s virtue ethics, happiness (*sa’ādah*) is the flourishing of the human essence achieved through balanced soul faculties and moral virtues. Tarawwi is indispensable for acquiring virtues and attaining happiness, as it transforms general knowledge into particular, motivated action. Practically, tarawwi enables correct particular moral choices and is crucial for moral education. It is cultivated through experience (accumulating phantasms and estimative meanings), repetition leading to habituation (*malakah*), and training. In moral psychology terms, tarawwi integrates cognitive, motivational, and volitional dimensions, offering a model for contemporary ethical training. Educators and rulers must cultivate this faculty through guided practice rather than mere theoretical instruction.

Conclusion

Farabi’s analysis of tarawwi positions practical reason as an autonomous, perceptive, and executive faculty essential for moral life. By detailing its stages and epistemic reach, he offers a comprehensive solution to the challenges of ethical action, moral weakness, and the fact-value distinction. Strengthening tarawwi through habit and experience not only resolves the gap between moral knowledge and performance but also serves as an effective strategy for virtue cultivation and achieving true happiness. This framework remains relevant for contemporary virtue ethics and moral education,

demonstrating the enduring depth of Farabi's practical philosophy in harmonizing reason, desire, and action.

References

- Farabi, A. N. (1985). *Fusul al-Muntaza'ah*. Research, correction and commentary by Fawzi Najjar. Tehran: Maktaba al-Zahra.
- Farabi, A. N. (1992a). *Tahsil al-Sa'adah*. Research and commentary by Jafar al-Yasin. Beirut: Dar al-Manahil.
- Farabi, A. N. (1992b). *Al-Tanbih 'ala Sabil al-Sa'adah*. Introduction, research and commentary by Jafar al-Yasin. Tehran: Hekmat.
- Al-Yasin, J. (1984). *Al-Farabi fi Hududihi wa Rusumihi*. Beirut: Alam al-Kutub.
- Javadi, M. (2006). Analysis and Criticism of Farabi's Theory of Happiness. *Nameh Mofid*, 39, 101-120.
- Avicenna. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (with Tusi commentary), Vol. 2. Qom: Nashr al-Balagha.
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-Arba'a*. Qom: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Aristotle. (2010). *Nicomachean Ethics*. Trans. M. H. Lotfi. Tehran: Tarh-e-No.



جایگاه «تروی» در اندیشه فارابی و کارکردهای نظری و عملی آن

مسعود حشمتی^۱ | محسن جوادی^۲

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) m.heshmati1357@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. javadi-m@qom.ac.ir

چکیده

در این مقاله به بررسی مفهوم تروی در اندیشه فارابی و نقش آن در فرآیند فعل اخلاقی پرداخته‌ایم. فارابی عقل عملی را قوه‌ای محوری در تشخیص و انجام اعمال اخلاقی می‌داند که از طریق تروی بهترین اقدام را در موقعیت‌های خاص تعیین می‌کند. تروی، به عنوان فرآیند عقلانی و توانایی نفسانی عقل عملی، شامل چهار مرحله تصویرسازی غایت، بررسی گزینه‌های ممکن، سنجش پیامدها و انتخاب بهینه‌ترین عمل است. این فرآیند با ایجاد هماهنگی میان شناخت کلی و جزئی، معرفت و میل، انسان را به سوی خیر و سعادت هدایت می‌کند. تروی نه تنها به تولید معرفت جزئی محدود نمی‌شود، بلکه با ادراک کلی توسط عقل عملی، اشکال هیوم در مسئله «هست» و «باید» را منحل می‌کند. انسان با بهره‌مندی از تروی و با پرورش فضایل نفسانی و تحقق تعادل در قوای نفس، در چارچوب اخلاق فضیلت‌گرا، به سعادت می‌رسد. تقویت تروی از طریق تجربه، تکرار و عادت، ضعف اراده را مرتفع می‌کند، شکاف میان نظر و عمل را کاهش می‌دهد و تصمیم‌گیری اخلاقی را بهبود می‌بخشد. همچنین، با تکیه بر روان‌شناسی اخلاق، تروی به عنوان راهبردی در تربیت اخلاقی معرفی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تروی، عقل عملی، استدلال عملی، فاعل اخلاقی، فعل اخلاقی، سعادت، تربیت، فارابی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

حشمتی، مسعود؛ جوادی، محسن. (۱۴۰۴). جایگاه «تروی» در اندیشه فارابی و کارکردهای نظری و عملی آن. پژوهش‌های

فلسفی-کلامی، ۲۷(۴): ۶۳-۹۰. <https://doi.org/10.22091/jptr.2025.12868.3292>

مقدمه

ابونصر محمدبن محمد، معروف به فارابی، فیلسوف شهیر ایرانی (متوفی ۳۳۹ ق، ۹۵۰ م)، در شهر فاراب به دنیا آمد. فارابی را، که به «معلم ثانی» معروف است، می‌توان بنیان‌گذار فلسفه اسلامی دانست. او عقل نظری و عقل عملی را دو ویژگی برای قوه ناطقه انسان می‌داند. عقل نظری انسان را به علم و حکمت می‌رساند و عقل عملی موجب نیکویی اندیشه در مقام عمل و درستی گمان می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۰). فاعل اخلاقی در موقعیت اخلاقی بین دو راه فعل و ترک فعل منحیر است. از نظر فارابی، با فعالیت عقل عملی است که فاعل اخلاقی فعل را مرتکب می‌شود یا ترک می‌کند، و در صورت ارتکاب، عقل عملی نحوه ارتکاب را تعیین می‌نماید (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴).

افلاطون معتقد است که عمل انسان در گروه علم به آن است. افلاطون معرفت را شرط لازم و کافی برای عمل می‌داند. عنصر مصلحت و اراده در حکمت عملی افلاطون جایی ندارد. آن که می‌داند عمل می‌کند، و آن که عمل نمی‌کند نمی‌داند. چراکه نتیجه قهری دانستن و معرفت عمل کردن است (پاپکین، ۱۳۹۲، ص ۳۲). ارسطو با این نظر استاد خود، افلاطون، به شدت مخالفت می‌کند. از نظر ارسطو، «برای انجام دادن عمل تنها شناخت آنچه بایستی انجام داد کافی نیست، بلکه نوعی تسلط بر خویش نیز به عنوان ضمانت اجرای آن عمل، لازم است» (پاپکین، ۱۳۹۲، ص ۴۲). نزد ارسطو، برای نیک عمل کردن، علاوه بر علم به نیکی، امر دیگری لازم است. برای ارتباط بین کلیات فهمیدن و جزئیات عمل و برای بهتر عمل کردن در شرایط متفاوت نیاز به نوعی فرزاندگی است، خردمندی و بصیرتی که بتواند میان امر کلی ثابت عقلانی با امر جزئی متغیر عملی پیوند برقرار کند (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

از نظر ارسطو، این پیوند را عقل عملی برقرار می‌کند. پرسش از اینجا آغاز می‌شود که نقش عقل عملی در فرآیند فعل اخلاقی چیست؟ شناخت جزئی به تنهایی نمی‌تواند برای ما معین کند که در شرایط خاص کدام عمل اخلاقی صحیح است؛ چرا که عمل اخلاقی صحیح باید بر اساس اصول کلی اخلاقی صورت پذیرد. از طرفی، شناخت کلی عقل نظری نیز برای تشخیص جزئی کافی نیست؛ زیرا شناخت کلی موجب اراده و شوق کلی خواهد شد، در حالی که تحقق هر عمل جزئی و معین متوقف بر شناخت و تشخیص جزئی، شوق، برانگیختگی و نهایتاً اراده جزئی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، صص ۲۵۷-۲۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۷۷).

فارابی معتقد است فاعل اخلاقی در موقعیت‌های مختلف اخلاقی به مجموعه‌ای از شناخت و قواعد کلی مرتبط با عمل انسانی نیاز دارد تا بتواند، به نحو مصداقی، بهترین اقدام را در موقعیت خاص اخلاقی تشخیص و انجام دهد. دست‌یابی به رأی جزئی و تشخیص مصداقی عمل شایسته را عقل عملی انجام

می‌دهد. عقل عملی دسترسی معرفتی دارد و برای تشخیص و عمل به تروی می‌پردازد. به همین لحاظ، فارابی گاهی به عقل عملی قوهٔ مُرَوِّیه می‌گوید (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴؛ ۱۴۱۳، ص ۱۰۲). او در برخی آثار خود، خصوصاً در سه کتاب التنبیه علی سبیل السعادة (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۰-۷۵)، تحصیل السعادة (فارابی، ۱۴۱۳، صص ۱۵۰-۱۶۴) و فصول منتزعة (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۰-۶۲) به موضوع تروی پرداخته است. در این پژوهش به تبیین مفهوم تروی از منظر فارابی می‌پردازیم و اینکه چگونه در صحنه عمل و موقعیت‌های اخلاقی نقش ایفا می‌کند. عدم تبیین نقش عقل عملی در فرآیند استدلال عملی (تروی) سوءفهم‌ها و سوءتدبیرهایی در عرصهٔ تربیت به دنبال داشته است که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

تعریف و شاخصه‌های تروی

۱. معنای لغوی تروی

واژه «تروی» از مصدر باب تفعّل و ریشهٔ عربی «رأی» گرفته شده است. تروی به معنای عقیده، نظر و اعتقاد به امری است (معین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۶۳). در لغت‌نامهٔ دهخدا واژه «تروی» به صورت مصدر عربی «ترویه» تعریف شده و بر تأمل، اندیشیدن در کار، نگرستن به پیامدهای امور و پرهیز از شتاب‌زدگی در اتخاذ تصمیم یا پاسخ‌گویی دلالت دارد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۷۴۵۵). این تعریف بر بُعد تأملی و عقلانی «تروی» تأکید می‌ورزد و آن را یک فرآیند فکری معرفی می‌کند که نیازمند دقت نظر و درنگ است. قاموس المحيط «تروی» را «التأنی فی الأمر» یعنی درنگ و تأمل در انجام کار و «الرویه» را دوراندیشی و سنجیدگی در تصمیم‌گیری معنا کرده است (فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ص ۷۳۰). المنجد، علاوه بر معنای قاموس، «تروی» را به معنای «التفکر بعمق» یعنی اندیشیدن عمیق معنا کرده است (لویس معلوف، ۲۰۰۸، ص ۵۳۲). این مجموعه معانی لغوی «تروی» را یک فعالیت ذهنی هدفمند و سنجیده معرفی می‌کنند که در تقابل با شتاب‌زدگی و سطحی‌نگری قرار می‌گیرد.

۲. معنای اصطلاحی تروی

واژه تروی، به لحاظ اصطلاحی، به معنای بررسی، تأمل و تلاش فکری پیش از انجام یک فعل ارادی و در یک موقعیت جزئی و مشخص، برای تشخیص بهترین عمل در آن موقعیت و تصمیم‌گیری دربارهٔ آن است. تروی نوعی عملکرد یا توانایی در مرتبهٔ عقل عملی انسان است که در فعالیت‌های مرتبط با دانش‌هایی ضرورت دارد که موضوع آنها انسان یا امری انسانی است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴). فارابی تروی را به دو معنا به کار برده است:

ترووی به مثابه یک فعل یا عملکرد عقل عملی

در فصول مترعه، فارابی ترووی را فعل فکری و فعالیت عقلانی می‌داند که انسان را به سوی انتخاب بهترین عمل در شرایط جزئی هدایت می‌کند. «انسان هدف و غایتی را که دوست دارد و بدان مشتاق است را مطابق فکر خود انتخاب می‌کند و سپس در اموری که برای دست یافتن به آن هدف لازم است ترووی می‌نماید که چه چیزی و چقدر و چگونه است» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۶).

ترووی به معنای توانایی، کیفیت یا هیئت نفسانی عقل عملی

در التنبیه علی سبیل السعادة، فارابی ترووی را نه تنها به یک فعل، بلکه به یک توانایی یا کیفیت نفسانی عقل عملی تعریف می‌کند. «عقل گاهی به ادراک کردن چیزی توسط ذهن انسان اطلاق می‌شود و گاهی به چیزی که ادراک انسان به وسیله آن رخ می‌دهد و امری که ادراک انسان به واسطه آن واقع می‌شود» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۹). در این معنا، فارابی ترووی را یک استعداد ذهنی معرفی می‌کند که انسان را قادر می‌سازد تا در موقعیت‌های پیچیده درست را از نادرست تشخیص دهد و تصمیمات مناسب اتخاذ کند. فارابی از این معنا تحت عنوان «جودة الروية»، یعنی نیکویی تمییز یا تشخیص ذهنی، یاد می‌کند. از سوی دیگر، انسانی که قدرت ترووی ندارد در اموری که با آنها مواجه می‌شود نمی‌تواند صحیح یا غلط بودن آنها را تشخیص دهد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۰). لذا نیکویی تمییز همان ترووی است. ترووی توانایی در استنباط بهترین و مناسب‌ترین چیزها در کاری است که انسان از طریق آن به خیر بزرگ در واقعیت و به هدفی عالی و بافضیلت دست می‌یابد (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۱۵۵؛ فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۵). فارابی گاهی ترووی را به قوه فکری یا «مرویه» نسبت می‌دهد که بخشی از قوه ناطقه انسان است و فضیلت ناظر به آن را «فضیلت فکری» می‌نامد. به همین سبب، گاهی این هیئت نفسانی عقل عملی را به قوه فکری یا «مرویه» تعبیر می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱).

این تعریف دوگانه فارابی از ترووی نشانگر آن است که ترووی را همچون یک فرآیند عقلانی و هدفمند در حوزه عقل عملی تعریف می‌کند که انسان را به انتخاب بهترین عمل در موقعیت‌های خاص هدایت می‌کند. او ترووی را نه تنها یک فعل فکری، بلکه یک فرآیند نظام‌مند می‌داند که شامل مراحل مشخصی است. این فرآیند انسان را قادر می‌سازد تا با تأمل و تدبیر، از میان گزینه‌های ممکن، عملی را انتخاب کند که به بهترین شکل غایت و هدف او را تأمین کند (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۵۴-۵۶؛ ۱۴۱۳، صص ۱۵۰-۱۵۲). با مراجعه به مجموعه آثار فارابی مشخص می‌شود که ساختار ترووی فرآیندی چهار-مرحله‌ای است که بعضاً به مراحل از آن نیز ترووی گفته شده است.

۳. مراحل فرآیند تروی

مرحله اول. تصویرسازی غایت یا هدف: در این مرحله، انسان ابتدا غایت یا هدفی را که به دنبال آن است در ذهن خود تصویر می‌کند. این غایت می‌تواند خیر، سعادت یا هر مقصود ارزشمندی باشد که انگیزه عمل را شکل می‌دهد. «غرضی که انسان قصد آن را دارد، چیزی است که در ذهن خود تصور می‌کند و دوست دارد به آن دست یابد» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۶). این مرحله پایه فرآیند تروی است، زیرا بدون تعیین غایت، تأمل و تصمیم‌گیری بی‌معنا خواهد بود.

مرحله دوم. بررسی گزینه‌های ممکن: در این مرحله، انسان تمامی اقدامات ممکن و گزینه‌های موجود در موقعیت کنونی را شناسایی و ارزیابی می‌کند. این بررسی شامل در نظر گرفتن شرایط، محدودیت‌ها و امکانات موجود است. «تروی نیازمند تدبیر در امور جزئی است» (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۲)، زیرا تصمیم‌گیری در عقل عملی به موقعیت‌های خاص و جزئی وابسته است.

مرحله سوم. سنجش پیامدها و نتایج: پس از شناسایی گزینه‌ها، انسان پیامدها و نتایج هر اقدام یا عدم اقدام را با توجه به غایت موردنظر می‌سنجد. این مرحله نیازمند توانایی پیش‌بینی و تحلیل دقیق است. «شخص متروی پیامدهای اعمال را ارزیابی می‌کند و آنها را با غرض مقایسه می‌کند» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۶). این سنجش تروی را از تصمیم‌گیری‌های شتاب‌زده متمایز می‌کند.

مرحله چهارم. انتخاب بهینه‌ترین عمل و انجام آن: در مرحله نهایی، انسان عملی را انتخاب می‌کند که به بهترین نحو، غایت مدنظر را محقق سازد. «این انتخاب نتیجه نیکویی تمیز است که انسان را به سوی خیر و سعادت هدایت می‌کند» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۱). در تصویری کلی از تروی، می‌توان گفت ساختار عام فرآیند تروی بدین صورت است که شخص متروی، ابتدا غایت و غرضی را که به دنبال آن است در برابر خود تصویر می‌کند؛ سپس با بررسی گزینه‌های ممکن اقدام در موقعیت کنونی، عواقب و پیامدهای هر اقدام یا عدم اقدامی را در نظر می‌گیرد؛ نسبت آنها را با غرض و هدف می‌سنجد؛ و به جستجوی اقدام‌هایی می‌پردازد که به بهترین و بیشترین نحو غرض را تأمین می‌کنند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ۱۴۱۳، صص ۱۵۰-۱۵۳؛ ۱۳۶۴، صص ۵۴-۵۶). برای نمونه، هنگامی که پزشکی می‌خواهد درباره میزان و نوع غذا یا داروی مناسب برای یک بیمار تصمیم‌گیری کند، سلامتی را به عنوان غایت پیش‌روی خود در نظر می‌گیرد و گزینه‌های مختلف را با نظر به آن می‌سنجد (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۴۹-۵۱).

۴. شاخصه‌های تروی

شناخت اصول کلی اخلاق

شاخصه اول ارتباط با عقل نظری است که در ساختار فرآیند تروی مربوط به مرحله اول یعنی

تصویرسازی غایت است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ۱۳۶۴، ص ۵۶). عقل نظری، از طریق تأمل در ماهیت خیر و سعادت انسانی، به اصول کلی اخلاقی دست می‌یابد که به عنوان کبریات استدلال عملی عمل می‌کنند. این اصول پاسخ به سؤال بنیادین «خوب چیست؟» و «چه اعمالی به طور کلی باید انجام شوند تا به خیر اخلاقی دست یابیم؟» را فراهم می‌کنند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۰؛ ۱۳۷۱، ص ۵۷).

حصول معرفت کلی و جزئی

شاخصه دوم حصول معرفت جزئی و مشخص است، که در مراحل دوم و سوم فرآیند ترّوی، یعنی بررسی گزینه‌ها و سنجش پیامدها، نمود می‌یابد. این شاخصه به سؤال «در این موقعیت خاص چه باید کرد؟» و «چگونه باید تصمیم گرفت؟» پاسخ می‌دهد. عقل عملی، با تحلیل شرایط خاص و تطبیق اصول کلی بر آنها، معرفتی جزئی تولید می‌کند که مبنای تصمیم‌گیری عملی است (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱؛ ۱۳۶۴، صص ۵۴-۵۵؛ ۱۳۷۱، صص ۴۱-۴۲). برای مثال، در موقعیت تصمیم‌گیری انجام یک کنش اخلاقی، عقل عملی با تکیه بر اصل کلی عفت (اخذشده از عقل نظری) گزینه‌های ممکن (ترک یا فعل یا گونه‌های مختلف فعل) را بررسی می‌کند و پیامدهای هر گزینه را می‌سنجد. البته از منظر فارابی عقل عملی به معرفت کلی هم دسترسی دارد که در چگونگی فرآیند استدلال عملی از آن بحث خواهیم کرد.

تصمیم انجام فعل

شاخصه سوم تصمیم انجام فعل است، که در مرحله چهارم فرآیند ترّوی، یعنی انتخاب عملی، نمود می‌یابد. این شاخصه به سؤال «این فعل خاص را چگونه باید انجام دهم؟» پاسخ می‌دهد. تصمیم‌گیری عملی را قوه ناطقه انسان، به‌ویژه عقل عملی، انجام می‌دهد. این قوه، با تکیه بر معرفت جزئی به‌دست آمده، عملی را انتخاب می‌کند که با فضیلت و خیر هم‌راستا باشد (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱؛ ۱۳۶۴، ص ۵۵). فرآیند تصمیم برای انجام فعل شامل ارزیابی شرایط محیطی، نیازها و ارزش‌های اخلاقی مرتبط با موقعیت است (فارابی، ۱۹۹۵، صص ۱۰۱-۱۰۲).

ایجاد کشش و میل و تحقق عینی فعل

شاخصه چهارم ایجاد کشش و میل برای تحقق عینی فعل است، که به مرحله چهارم فرآیند ترّوی مرتبط است. این شاخصه به سؤال «چگونه تصمیم جزئی گرفته‌شده را محقق کنم؟» پاسخ می‌دهد. عقل عملی، پس از تصمیم‌گیری، با هماهنگی میل (قوای شهویه و غضبیه) و اراده، انگیزه‌ای درونی برای

اجرای فعل ایجاد می‌کند. این هماهنگی که شرط تحقق سعادت در فلسفه فارابی است، تضمین می‌کند تصمیم عملی به فعل عینی تبدیل شود (فارابی، ۱۴۱۳، صص ۱۵۷-۱۳۷۱، صص ۵۷-۵۸؛ ۱۹۹۵، صص ۱۰۲).

ماهیت چندبعدی تروی و نقش آن در ایجاد شناخت و میل

تروی صرفاً به تولید معرفت جزئی محدود نمی‌شود، بلکه فراتر از بُعد معرفتی، به حوزه‌های اراده، اختیار و گرایش نفسانی نیز گسترش می‌یابد (فارابی، ۱۴۱۳، صص ۱۵۱-۱۵۷؛ ۱۳۶۴، صص ۷۴-۷۸) و هماهنگی میان شناخت و عمل را بر عهده دارد (فارابی، ۱۹۹۵، صص ۱۰۲). گرچه شوق اولیه برای انجام فعل خیر از طریق تصور غایت (به واسطه عقل نظری) شکل می‌گیرد، اما شوق اکید یا میل قاطع، که به تصمیم و عمل منجر می‌شود، در فرآیند تروی و از طریق عقل عملی تحقق می‌یابد (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۶۰-۶۱). به بیان دیگر، تروی صرفاً دانستن خیر نیست، بلکه فرآیندی است که شناخت را به میل و قصد عملی پیوند می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۱، صص ۶۰). نتیجه فرآیند تروی شناخت-گرایش یا شناخت-میل است، که با تحقق عینی فعل خیر در دنیای واقعی به اتمام می‌رسد (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۵۴-۵۶) و هدف آن تحقق سعادت است (فارابی، ۱۴۱۳، صص ۱۵۱-۱۵۵؛ ۱۹۹۵، صص ۱۰۲). بنابراین تروی به دو سؤال پاسخ می‌دهد «چه کنم؟» و «چگونه انجام دهم؟»

تروی با ایجاد میل و کشش به سوی خیر با روان‌شناسی اخلاق ارتباط پیدا می‌کند. روان‌شناسی اخلاق به بررسی انگیزه‌ها، احساسات و فرآیندهای روانی در رفتار اخلاقی می‌پردازد. برای مثال، میل به عدالت یا شجاعت، که از طریق تروی تقویت می‌شود، ریشه در فرآیندهای روانی‌ای دارد که انسان را به سوی رفتارهای اخلاقی سوق می‌دهد.

هرچند تروی یک معنای مطلق دارد و عملکرد یا توانایی عقل عملی در تمام موقعیت‌های عملی است، ولی فارابی، با دسته‌بندی فعالیت‌ها، علوم، فنون و پیشه‌ها به انواع مختلف، از انواع گوناگون تروی (همچون تروی حاکمانه یا تروی اقتصادی) سخن می‌گوید (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۲۶؛ ۱۳۶۴، صص ۵۷-۵۸). بعد از فارابی، فیلسوفانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا به مفهوم و نقش تروی در استدلال عقل عملی توجه کرده‌اند. بوعلی می‌گوید انسان قوه‌ای مختص به آرای کلی (عقل نظری) و قوه‌ای مختص به تروی در امور جزئی (عقل عملی) دارد. تروی نوعی استدلال در اموری است که شایستگی انجام یا ترک دارند، مثل انجام کارهای خیر یا شر. بوعلی معتقد است تروی استدلال و قیاسی در امور جزئی است که «آیا فلان عمل صحیح است یا غلط؟» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، صص ۱۸۴). ملاصدرا نیز تروی را قوه عامله‌ای می‌داند که انسان را به مجهولات می‌رساند. از نظر ملاصدرا، انسان به کمک تروی قوای حرکتی و عملی خود را به سمت افعال جزئی سوق می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، صص ۲۴۱؛ ۱۳۶۰، صص ۲۰۰).

ملاصدرا در یک مثال نسبت عقل عملی و عقل نظری را در تروی تبیین می‌کند. او نفس را یک پرندۀ می‌داند که با دو بال عقل نظری و عقل عملی پرواز می‌کند، و پره‌های بال‌ها همان قوای عقل نظری و عملی هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷). قوه مَرُویه یا همان عقل عملی، علاوه بر غایتی که در نسبت با عقل نظری لحاظ می‌کند، همیشه با همکاری و مشارکت قوه متخیله به تشخیص اقدام شایسته می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۵۵؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲).

چگونگی فرآیند تروی یا استدلال عقل عملی

عقل عملی در موقعیت‌های اخلاقی برای انجام بهترین کار به تروی می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۲۱). «بر ما لازم است که بیان کنیم چگونه و از چه راهی برای ما قدرت تمییز و نیکویی تشخیص (تروی) حاصل می‌شود» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۱). از منظر فارابی، تروی در دو سطح صورت می‌پذیرد.

۱. سطح اول: تروی به واسطه ادراک امور جزئی

برای درک هر موقعیت جزئی و تشخیص چگونگی عمل در آن، انسان به بررسی مشخصه‌های آن موقعیت می‌پردازد. سپس برای این که بتواند ارزیابی مناسبی از موقعیت و هر یک از گزینه‌های عمل و نتایج احتمالی آنها داشته باشد؛ نیازمند تحلیل این عوارض و مشخصه‌ها است. عقل عملی با تحلیل مشخصه‌های گزینه عمل مدنظر و مقایسه آن با دیگر موقعیت‌های جزئی مشابه و یافتن مشابهت‌ها و تفاوت‌ها میان مشخصه‌های این موقعیت با آن موقعیت‌ها تلاش می‌کند بتواند بر اساس این تشابه‌ها و تفاوت‌ها، نسبت به موقعیت کنونی نیز حکم کند. به عبارت دقیق‌تر، تشخیص و شناخت جزئی با استعانت از دیگر شناخت‌های جزئی امکان‌پذیر است و مهم‌ترین مصادیق شناخت‌های جزئی، صورت‌های خیالی و معانی وهمی هستند.

به همین سبب، عامل اخلاقی نیازمند جستجو در صورت‌ها و معانی جزئی خیالی و وهمی ذخیره‌شده در نفس است تا با تحلیل مشخصه‌های آنها و مقایسه‌شان با موقعیت کنونی، صورت‌ها و معانی جزئی مماثل موقعیت کنونی را بیابد و با نظر به آنها، حکم موقعیت کنونی را نیز دریابد؛ زیرا امور مماثل یکدیگر، از آن جهت که مثل همدیگرند، محکوم به حکم واحدی نیز هستند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲). گویی عقل عملی، در چنین مواردی، استدلالی از این دست ترتیب می‌دهد:

۱. مشخصه‌های موقعیت کنونی همانند مشخصه‌های موقعیت الف (که صورت یا معنای جزئی آن

در نفسِ فاعل ذخیره شده) است.

۲. در موقعیت الف، اقدام ب مناسب‌ترین اقدام بوده و نتیجه رضایت‌بخش را به دنبال داشته است.

۳. اگر دو موقعیت دارای عوارض و مشخصه‌های یکسان هستند، مناسب‌ترین اقدام در هر دوی آنها نیز همانند یکدیگر خواهد بود.

نتیجه: مناسب‌ترین اقدام در موقعیت کنونی نیز اقدام ب است.

بنابراین تروی تأمل ناظر به یک امر یا موقعیتِ عملیِ خاص است و نتیجه آن نیز یک رأی یا حکم جزئی درباره یک موقعیتِ عملیِ مشخص است (فارابی، ۱۹۹۶ ب، ص ۲۴). در این سطح از تروی، ابن‌سینا و ملاصدرا با فارابی همراه‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج، ۲، صص ۱۸۴-۱۸۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۸۲-۸۳). فخر رازی در فصل اول از خواص نفس انسانی در کتاب مباحث مشرقیه ضمن توضیح کلام ابن‌سینا اذعان می‌کند شیخ‌الرئیس معترف است که نفس، به واسطه قوه مرویه، جزئیات و مبادی استدلال عملی را ادراک و صغری و کبری را در مقام عمل صورت‌بندی می‌کند (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۱۲). بنابراین ابن‌سینا و ملاصدرا عقل عملی را قوه متحرکه و عامله برای تحقق فعل خارجی می‌دانند و همچنین ماهیت ادراکی برای آن قائل هستند، اما ادراکات آن را فقط در امور جزئی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۸۵؛ ۱۳۶۳، ص ۹۶؛ ۱۹۸۰، ص ۴۲؛ ۱۴۰۴ ج، ۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۶۰؛ ۱۴۲۲، ص ۲۴۱؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵).

۲. سطح دوم: تروی به واسطه ادراک امور کلی

عقل عملی برای استدلال علاوه بر ادراک امور جزئی نیاز به کلیات دارد. این کلیات از کجا می‌آید؟ آیا ادراکات کلی عقل نظری برای تشخیص جزئی کافی است یا باید عقل عملی خودش کلیات را دریابد؟ ملاصدرا می‌گوید، در استدلال عقل عملی، عقل تصرفاتی در امور جزئی و تصرفاتی در امور کلی دارد و با انضمام آرای جزئی رأی جزئی توسط قوه مرویه حاصل می‌شود. این رأی توسط سایر قوای بدن، از قوه شوقیه تا قوه فاعله که عضلات را حرکت می‌دهد، اجرا می‌شود. در ابتدای این تلاش فکری، قوه متصرف در کلیات کبریات قیاس را به صورت قوانین اعطا می‌کند تا با الحاق صغریات قیاس، در آن تروی صورت بگیرد و نتیجه جزئی حاصل شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰؛ ۱۳۵۴، ص ۲۶۰). ملاصدرا تصریحی ندارد که قوه متصرف در کلیات که کبریات قیاس را اعطا می‌کند عقل عملی است. فارابی به این مطلب اذعان می‌کند.

فارابی علاوه بر این که عقل عملی را قوه متحرکه و عامله می‌داند، برای عقل عملی ادراکات کلی نیز قائل است. همچنین قیاس در مقام عمل را در تمام مراحل شناخت کبری و صغری و انتاج استدلال از

شئون عقل عملی می‌داند (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۶۳-۶۴؛ ۱۳۶۴، ص ۵۴). از منظر فارابی، حاکم نهایی در تروی عقل عملی است، نه واهمه یا متخیله (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ۱۳۶۴، صص ۶۳-۶۴). عقل عملی اصول کلی و هنجارهای اخلاقی را ادراک می‌کند و شهود کلی دارد. کار عقل عملی صرفاً تجربه نیست. تجربه در تشخیص مصداق و امور جزئی لازم است، اما عقل عملی در کبریات قیاس هم ادراکاتی دارد. در استدلال عقل عملی، کبرای قیاس را خود عقل عملی ادراک می‌کند و با کمک تروی می‌توان از رابطه خیر کلی اخلاقی و تحقق فعل خیر جزئی، و همچنین از نسبت قواعد اخلاقی ثابت و شرایط عینی متغیر تبیین مناسبی ارائه داد. به لحاظ صوری، صورت استدلال عملی (رسیدن از مقدمات به نتیجه) اختصاص به خود عقل عملی دارد و وابسته به صورت‌های چهارگانه استدلال عقل نظری نیست. بنابراین عقل عملی می‌تواند صورت استدلال را تطبیق کند و مبادی قیاس را اخذ نماید، بدون این که کبرای قیاس را از عقل نظری بگیرد. فارابی کسی را که توانایی سنجش صحیح (تروی) ندارد انسانی در رتبه حیوان می‌شمرد (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۶۰-۶۳؛ ۱۳۶۴، ص ۵۴). خواجه نصیرالدین طوسی با فارابی همراه است و دسترسی معرفتی در کلیات را جزو شئون عقل عملی می‌داند و معتقد است عقل عملی، در به دست آوردن کلیات، عقل نظری را کمک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۵۲-۳۵۳). ملاهادی سبزواری هم، در حاشیه اسفار، عقل عملی را دارای ادراک کلی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸). ثمره مطلب فوق این است که با وجود امکان دسترسی معرفتی برای عقل عملی در کبریات قیاس، اشکال دیوید هیوم در مسئله «هست» و «باید» در اندیشه فارابی اساساً مطرح نمی‌شود.

هیوم مغالطه‌ای را به فیلسوفان اخلاق نسبت می‌دهد که بر اساس آن استدلال‌های اخلاقی فیلسوفان نتایجی در بر دارد که مفهوم «باید» در آنها به کار رفته است. در حالی که این مفهوم در هیچ یک از مقدمات استدلال وجود ندارد؛ زیرا مقدمات آن تماماً به «هست»ها مربوط بوده و مفادشان «هست»ها و «نیست»ها است. بر این اساس، استدلال از «هست» بر «باید» و برقراری ارتباط منطقی بین گزاره‌های علمی و گزاره‌های اخلاقی مغالطه است. صحیح‌ترین برداشت از سخنان هیوم گویای این است که او در صدد انکار ارتباط منطقی بین دو دسته گزاره است (Railton, 2008, pp. 274-275). این مغالطه در اندیشه فارابی منحل می‌گردد و به عبارت دیگر سالبه به انتفاء موضوع است. اشکال هیوم در مسئله «رابطه هست و باید» این است که بین مدرکات عقل نظری (هست‌ها) و مدرکات عقل عملی (باید‌ها) ارتباط منطقی وجود ندارد، چون مدرکات عقل نظری صرفاً جنبه نظری دارد و مدرکات عقل عملی صرفاً جنبه عملی؛ لذا هم‌سنخ نیستند و از یکی نمی‌توان دیگری را نتیجه گرفت. اما با وجود ادراکات کلی برای عقل عملی، کبریات قیاس هم از عقل عملی ناشی می‌شود، یعنی فرآیند تروی در اندیشه فارابی بین «هست‌های عقل عملی» و «باید‌های عقل عملی» است. به عبارت دیگر در صغری و کبرای استدلال عملی، «هست‌ها» صرفاً از عقل عملی به دست می‌آید که هم‌سنخ با

«باید»ها هستند. بنابراین ارتباط منطقی بین دو دسته گزاره (هست و باید) برقرار است، چون هر دو دسته از مدرکات عقل عملی هستند.

۳. نسبی بودن سنجش در تروی

تحقق اقدام مناسب در تروی به صورت «نسبی» صورت می‌پذیرد، به این معنا که عامل اخلاقی، از میان گزینه‌های ممکن برای اقدام، معمولاً به دنبال شناسایی گزینه‌ای است که نسبت به مجموع شرایط و خصوصیت‌های موقعیت و در نسبت با دیگر گزینه‌ها بهترین، شایسته‌ترین و مناسب‌ترین اقدام برای نیل به هدف سعادت‌مندانانه باشد (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۵۵-۵۷). این وضعیت عمدتاً به خاطر متغیر بودن عوارض و خصوصیت‌های جزئی هر موقعیت عمل از یک سو و پیچیده و متنوع بودن آنها از سوی دیگر اتفاق می‌افتد. پیچیده بودن فرآیند تروی در این موارد به دلیل دشواری تشخیص قطعی، تغییر دائمی مقدورات فاعل اخلاقی و متنوع بودن راه‌های وصول به اغراض انسانی است. از این رو، چه بسا یک اقدام که در یک موقعیت بهترین است، با تغییر برخی شرایط، دیگر مناسب‌ترین اقدام نباشد و حتی کلاً از دایره اقدامات مقبول و پسندیده خارج شود (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۰). این به معنای نسبی شدن اخلاق و از دست رفتن معیار ثابت برای سنجش فعل اخلاقی نیست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت «حدِ وسط» از منظر فارابی در اخلاق وابسته به شرایط تحقق فعل اخلاقی است. در فرآیند تروی معیار صحت ثابتی وجود دارد و عقل عملی با لحاظ شرایط گوناگون، طبق آن معیار ثابت و متناسب با احوال متفاوت فاعل اخلاقی، حکم به فعل یا ترک فعل می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۰). اما در نسبی‌گرایی اخلاقی اساساً ملاک ثابت و معیاری برای سنجش فعل اخلاقی وجود ندارد.

معیاری که به وسیله آن فعل اخلاقی را می‌سنجیم مثل معیاری است که به وسیله آن چیزی را که باعث سلامتی می‌شود ارزیابی می‌کنیم. معیار آنچه باعث سلامتی می‌شود قطعاً یک ملاک ثابتی است که در طب مشخص می‌شود و آن عبارت است از اعتدال احوال بدن که سلامتی را فرد محقق می‌کند. اعتدال در آنچه باعث سلامت می‌شود، در مقایسه با بدن‌ها و خصوصیات شهرهای مختلف، قابل تغییر است. معیار صحت فعل اخلاقی نیز همین‌طور است و هنگامی می‌توان به حالت حدِ وسط در فعل اخلاقی حکم کرد که افعال با احوالی که پدید می‌آورند سنجیده شوند. همان‌طور که طبیب هر گاه قصد کند به فعل مناسب برای سلامتی برسد، با شناختن مزاج بدن به شناسایی سایر امور که در سلامتی دخیل هستند می‌پردازد و حکم چیزی را که باعث سلامت می‌شود بر اساس مقدار تحمل مزاج بدن می‌دهد، در موقعیت‌های اخلاقی نیز هر گاه بخواهیم شایسته‌ترین کار یعنی حدِ وسط را بشناسیم، به رغم ثابت بودن ملاک سنجش فعل اخلاقی، ابتدا به شناسایی زمان فعل و مکانی که فعل در آن واقع

می‌شود و کسی که فعل از او سر می‌زند و کسی که فعل نسبت به او انجام می‌شود و آنچه فعل از آن ناشی می‌شود و چیزی که فعل به وسیله آن رخ می‌دهد و امری که به سبب آن و برای رسیدن به آن فعل شکل می‌گیرد می‌پردازیم، و آنگاه که فعل به تمام این حدود مقید شد، متصف به صفت نیک می‌شود. مجموعه این تلاش‌ها، که برای تشخیص فعل نیک اخلاقی خاص و جزئی صورت می‌گیرد، تروی یا استدلال عقل عملی است (فارابی، ۱۳۸۴، صص ۹۴-۹۵؛ ۱۳۷۱، صص ۴۹-۵۰).

تروی و سعادت

«سعادت» غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است. هر کمال و غایتی که انسان به آن مشتاق است به این دلیل است که آن کمال به نوعی «خیر» است؛ زیرا این خیر است که لامحاله مقصود انسان است و با آن سعادت‌مند می‌شود. وقتی انسان به سعادت می‌رسد، پس از آن هرگز برای هیچ غایت دیگری تلاش نمی‌کند. سعادت چیزی است که خودش مطلوب است و هیچ وقت برای غیر خودش مورد طلب قرار نمی‌گیرد. از منظر فارابی، سعادت شکوفایی ذات انسان است، لذا مطلوب‌ترین خیرات و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین آنهاست (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۳۷-۳۸؛ ۱۹۹۵، ص ۱۰۱). با این تعابیر مشخص می‌شود که نظریه اخلاق فارابی ذیل اخلاق فضیلت قرار می‌گیرد. فضیلت‌گرایی اخلاقی،^۱ بر خلاف نظریه‌های سودگرایی و وظیفه‌گرایی، بر رسیدن به سعادت از طریق پرورش فضایل نفسانی و تحقق تعادل در قوای نفس (عاقله، شهویه و غضبیه) تمرکز دارد. استدلال اخلاقی در این رویکرد با شناخت اصول کلی اخلاق و تطبیق بر شرایط جزئی حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۲).

سودگرایی نظریه اخلاقی است که خیر را در حداکثر کردن سود یا لذت کلی برای بیشترین تعداد افراد تعریف می‌کند. این رویکرد، که به عنوان یک نظریه نتیجه‌گرا^۲ شناخته می‌شود، به کوشش فیلسوفانی مانند بنتام و جان استوارت میل توسعه یافت. در کتاب مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری، بنتام خیر را در بزرگ‌ترین خوشبختی برای بیشترین تعداد می‌داند (Bentham, 1789, p. 12). در کتاب سودگرایی، میل این ایده را اصلاح و بر کیفیت لذت‌ها (لذت‌های عقلانی در مقابل لذت‌های جسمانی) تأکید کرد (Mill, 1863, pp. 10-14). سعادت در این رویکرد به عنوان غایت اخلاقی مدنظر قرار نمی‌گیرد. فارابی به طور غیرمستقیم به چنین رویکردهایی اشاره می‌کند و آنها را به دلیل فقدان تأکید بر فضایل نفسانی و سعادت ناکافی می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۰؛ ۱۳۶۴، ص ۲۴). او

1. virtue ethics
2. consequentialist

معتقد است که سعادت حقیقی فراتر از لذت‌های مادی و وابسته به تحقق فضایل است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲). وظیفه‌گرایی نظریه اخلاقی دیگری است که بر التزام به قواعد و وظایف اخلاقی کلی تأکید دارد. این رویکرد، که به‌ویژه با فلسفه کانت مرتبط است، معتقد است که یک عمل اخلاقی است، اگر با قواعد عقلانی کلی سازگار باشد. فارابی اهمیت قواعد کلی اخلاقی را می‌پذیرد، اما این قواعد را در چارچوب فضایل نفسانی و سعادت انسانی قرار می‌دهد. قواعد اخلاقی باید با هدف پرورش فضایل و تحقق سعادت، که غایت نهایی است، هماهنگ باشند. این امر او را از وظیفه‌گرایی کانتی متمایز می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱؛ ۱۳۷۱، صص ۳۷-۳۸). سعادت صرفاً با دانستن حاصل نمی‌شود، بلکه عمل کردن بر اساس دانسته‌ها نقش اساسی در تحصیل سعادت دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۳۶).

فارابی معتقد است افعال و احوالی انسان را به سعادت می‌رساند که شایستگی ستایش یا سرزنش داشته باشد. مهم‌ترین این احوال و افعال تمیز و تشخیص‌هایی است که در مقام عمل توسط انسان انجام می‌گیرد. اگر تمیز و تشخیص‌های انسان در مقام انتخاب فعل سزاوار باشد، شایسته حمد و ستایش است؛ اگر فاسد یا نادرست باشد، شایسته مذمت و سرزنش است (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۰). به عبارت دیگر، اگر تروی سزاوار و در جهت خیر باشد، شایسته حمد و ستایش است؛ اگر تروی فاسد یا نادرست باشد، شایسته مذمت و سرزنش است. بنابراین انسان تنها با تروی‌ای که سزاوار ستایش است به سعادت می‌رسد (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۸۵). از طرفی، سعادت وقتی حاصل می‌شود که تروی برای انسان به نحو آگاهانه باشد، به طوری که «بداند آنچه را تمیز می‌دهد چگونه تمیز می‌دهد و در تمام لحظات در طول حیاتش وجود داشته باشد» (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۴۱-۴۲).

بنابراین می‌توان گفت فارابی تنها راه رسیدن به سعادت را تروی می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰). اما نه هر گونه تروی. اگر تروی، با هدف و غایت خیر، با فعالیت و از روی آگاهی و اراده باشد، موجب نیل به سعادت است. اگر تأملات فکری در تشخیص امور برای دستیابی به هدفی غیر از خیر و سعادت حقیقی باشد، چنین توانایی ذهنی‌ای، گرچه در عرف و لغت تروی نامیده شود، به لحاظ اصطلاحی می‌توان آن را از مفهوم تروی خارج کرد. همانند مواردی که بررسی و تلاش ذهنی برای تشخیص اقدام مناسب برای کسب خیرات توهمی همانند ثروت، لذت و مقام و یا انجام افعال پست و فرومایه صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۵۵-۵۶). این نوع تأملات فکری قطعاً انسان را به سعادت نمی‌رساند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲).

نسبت تروی با اراده و اختیار

با تحقق رأی جزئی، صدور اراده جزئی بر طبق مقتضای آن لزوماً قطعی نیست، و گسست میان نظر و

عمل ممکن است. کاملاً محتمل است که فاعل اخلاقی بداند در موقعیت ویژه چه باید کرد، لکن بر طبق تشخیص خود عمل نکند. این مسئله همان چیزی است که در مطالعات اخلاقی با عناوینی همچون آکراسیا^۱ ضعف اراده یا شکاف بین نظر و عمل شناخته می‌شود. به طور کلی، دلیل این گسست آن است که انسان از قدرت اراده و انتخاب برخوردار است و می‌تواند برخلاف تشخیص خود عمل کند. مفهوم ضعف اراده در روان‌شناسی اخلاق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. روان‌شناسی اخلاق به درک فرایندهای ذهنی، عاطفی، عصبی و اجتماعی‌ای می‌پردازد که در رفتارهای اخلاقی و تصمیم‌گیری‌های مرتبط با اخلاق دیده می‌شوند و نشان می‌دهد که رفتار اخلاقی تنها نتیجه تصمیم‌گیری عقلانی نیست و عواملی مانند احساسات، عادات و محیط نیز در آن دخیل هستند. لذا برای تحلیل فعل اخلاقی باید به عوامل روان‌شناختی مانند خودکنترلی و انگیزه‌های درونی توجه کرد.

با تبیین مفهوم «ترووی» و نسبت آن با «اراده» و «اختیار» می‌توان به این مسئله پاسخ داد که چرا فاعل اخلاقی در موقعیت‌های گوناگون لزوماً مطابق مدرکات و معرفت نظری خود عمل نمی‌کند. همچنین تبیین ترووی می‌تواند پایه‌ای برای تحلیل در حوزه روان‌شناسی اخلاق باشد.

از نظر فارابی، بین «اراده» و «اختیار» تفاوت وجود دارد. اراده اعم از اختیار است؛ هر اختیاری اراده است، اما هر اراده‌ای اختیار نیست (آلباسین، ۱۴۰۵، ص ۶۷). از منظر فارابی، میل و گرایش عملی به آنچه انسان درک می‌کند «اراده به معنای عام» است. اگر میل و گرایش از روی «احساس» و «تخیل» باشد، «اراده» نامیده می‌شود؛ اگر میل و گرایش از رهگذر «ترووی» محقق شود، «اختیار» نامیده می‌شود. «الاختیار هو نزوع عن رویة» (آلباسین، ۱۴۰۵، ص ۶۷؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۵). اختیار مخصوص انسان است، اما اراده در سایر حیوانات نیز وجود دارد. انسان به کمک اختیار به سعادت می‌رسد، که همان کمال و شکوفایی ذات اوست (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰). با تفکیک بین «ترووی»، که منتهی به صدور فعل می‌شود، و «احساس» و «تخیل»، که صرفاً منتهی به اراده می‌گردد، می‌توان مسئله ضعف اراده را چنین توضیح داد:

اراده جزئی برای انجام یک فعل خاص، بعد از تحقق شوق و انگیزه، آخرین فعالیت نفس پیش از رخ دادن هر فعل اختیاری خارجی است و توسط عقل عملی و با کمک قوای دیگر همانند قوای شوقی و تحریکی به انجام می‌رسد. در مرتبه پیش از اراده جزئی، رأی یا تشخیص جزئی عقل عملی درباره سزاوار بودن انجام یک فعل جزئی صورت می‌گیرد. عقل عملی فاعل اخلاقی در فرآیند ترووی به این رأی و نظر می‌رسد که انجام یک فعل خاص در شرایط فعلی بهترین اقدام است. بعد از ترووی، صدور فعل تخلف‌ناپذیر است، چون اختیار و تصمیم نهایی برای صدور فعل بخش نهایی فرآیند ترووی و آخرین جزء

1. akrasia

علت تامه برای تحقق فعل است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ۱۴۱۳، ص ۱۵۰). اما اگر بعد از تحقق انگیزه و شوق، تروی صورت نگیرد و به جای عقل عملی، احساس و خیال نقش ایفا کنند و اراده انسان واسط بین شوق و صدور فعل شود، کاملاً محتمل است که به رغم آگاهی و دانش، انسان دچار «ضعف اراده» شود و فعل خیر را ترک کند یا فعلی از او صادر شود که شایسته سرزنش است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱). بنابراین امکان ندارد انسان بعد از اختیار یا اراده نهایی دوباره دچار ضعف اراده شود، چون فرآیند تروی لاجرم منتهی به عمل می‌شود. اما در سایر امور ارادی‌ای که عقل عملی در آنها نقش ایفا نمی‌کند، ممکن است انسان بعد از ضعف اراده دوباره اراده به فعل کند و دوباره دچار ضعف اراده شود. با توجه به این که «ایجاد کشش و میل» از شاخصه‌های تروی است، از منظر روان‌شناسی اخلاق می‌توان چنین توضیح داد که کشش و میل به غایت فعل اخلاقی توسط عقل عملی در جریان تروی به مقداری موکد می‌شود که احتمال غلبه احساسات و عوامل دیگر را به حداقل ممکن می‌رساند، طوری که احتمال ترک فعل اخلاقی وجود ندارد.

تقویت تروی

برای جلوگیری از ضعف اراده باید تروی تقویت شود. چه بسا افرادی که کمابیش شناخت حصولی و کلی صحیحی دارند، لکن به دلیل قصور طبع آنها نسبت به تروی، توانایی تشخیص مصداقی ندارند و یا تشخیص آنها نادرست و بیمارگونه است (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۶۴). برای مثال، کسی که می‌داند دروغ گفتن «بد» است، اما وقتی در شرایط خاصی قرار بگیرد ممکن است دروغ بگوید. راه حل این مسئله بیان قبح دروغ نیست، چرا که او می‌داند دروغ گفتن «بد» است، اما در اراده و عمل دچار ضعف است. به عبارت دیگر، مسئله پیرامون مدرکات عقل نظری نیست که با آموزش حل شود، بلکه مسئله پیرامون مدرکات عقل عملی است و با تقویت قوه عامل می‌توان مشکل را حل کرد. روان‌شناسی اخلاق، در چنین مواردی، عوامل روانی و سهم تأثیر آن در ترک فعل اخلاقی را مشخص می‌کند. اگر عوامل ضعف اراده تشخیص داده شود، می‌توان برای رفع آنها اقدام کرد.

از منظر فارابی، اگر بخواهیم احتمال صدور اراده جزئی، بر طبق مقتضای علم، حداکثر شود و گسست میان نظر و عمل تا حد زیاد و قابل قبولی کم گردد و فاعل اخلاقی بر طبق تشخیص خود عمل کند، باید «ضعف اراده» فاعل اخلاقی با تقویت تروی به «قوت اراده» تبدیل شود. این غایت صرفاً با تعلیم میسر نیست و باید با حصول تجربه، عادت و تأدیب، قوه تروی را تقویت کرد (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۵؛ ۱۳۶۴، صص ۵۵-۵۹؛ ۱۳۷۱، ص ۴۶). با بررسی راه‌های تقویت تروی در انسان می‌توان قدرت تصمیم‌گیری فاعل اخلاقی را در استدلال و دوگانه‌های اخلاقی افزایش داد و آن را به عنوان راهبردی در تربیت اخلاقی معرفی کرد. لذا مرئیانی که با مشاهده تکرار رفتار ناشایست در متربی، به جای تقویت

تروی، به تکرار آموزش‌های نظری اقدام می‌کنند، دچار سوءتدبیر در تربیت هستند. فارابی به طور خاص برای اهل سیاست، که قصد اداره جامعه را دارند، تقویت تروی را بعد از آموزش علم سیاست کاملاً ضروری می‌داند. «افعال در منصب و فن حکومت‌داری فضیلت‌مندانه تمام نخواهد بود مگر به شناخت کلیات این علم (علم سیاست) به این صورت که فلسفه و حکمت نظری همراه آن گردد و همچنین، تعقل (تروی) به آن اضافه شود» (فارابی، ۱۹۹۱، صص ۶۰-۶۱). لذا سیاستمدارانی که بدون تقویت تروی به اداره جامعه اقدام می‌کنند دچار سوءتدبیر در سیاست می‌شوند.

۱. تجربه و تقویت تروی

تجربه یکی از پیش‌نیازهای ضروری برای تشخیص اقدام جزئی شایسته است. صورت‌های خیالی و معانی وهمی جزئی همان اندوخته‌های عامل از تجارب انسان هستند که با کثرت تجربه و ممارست فزونی می‌گیرند و نیروی تشخیص را نیز تقویت می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۰۲، صص ۱۵۶-۱۵۷). فارابی اهمیت تجارب در تقویت نیروی تشخیص عملی را چنین بیان می‌کند: «عقل عملی نیرویی است که از طریق کثرت تجربه نمودن امور و مشاهده بلندمدت اشیای محسوس برای آن مقدماتی فراهم می‌شود که انسان به واسطه آن مقدمات می‌تواند سزاوار بودن ترجیح [و انجام] یا ترک تک‌تک اموری را بشناسد که انجام آنها در اختیار ماست. این عقل مادامی که فرد تجربه‌ای تحصیل نکرده باشد، بالقوه است؛ پس آنگاه که تجارب کسب و حفظ شده باشند، عقل بالفعل خواهد شد.

این عقل، یعنی عقل عملی، پس از آن که به فعلیت رسید، با فزونی تجارب انسان در هر سال از سال‌های عمر وی افزایش می‌یابد» (فارابی، ۱۳۶۴، صص ۵۴-۵۵؛ ۱۹۹۱، ص ۶۰؛ ۱۹۹۶ الف، صص ۸۱-۸۴). کسب تجربه برای حل مشکل ضعف اراده در رویکردهای روان‌شناختی معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که کمبود تجربه در موقعیت‌های اخلاقی را عامل ترک فعل اخلاقی می‌دانند. مثلاً در دیدگاه شناختی-ذهنی، ضعف اراده اخلاقی را ناشی از سطوح ناپخته تفکر اخلاقی و کمبود تجربه عینی معرفی می‌کنند. کولبرگ، یکی از طرفداران این دیدگاه، می‌گوید افراد از طریق تجربه‌های اجتماعی و تعاملات با محیط از مراحل ابتدایی تر قضاوت اخلاقی مانند تصمیم‌گیری بر اساس پیامدهای عینی به مراحل پیشرفته‌تر مانند تصمیم‌گیری بر اساس اصول اخلاقی کلی پیشرفت می‌کنند (Kohlberg, 1981, pp. 140-143).

۲. تکرار و تقویت تروی

از مهم‌ترین راه‌های تقویت تروی تکرار عمل اخلاقی و کسب فضیلت اخلاقی با تکرار است، به نحوی

که منجر به عادت و ملکه اخلاقی شود. در این صورت است که در موقعیت‌های اخلاقی تروی به حداقل زمان خود می‌رسد و یا فاعل اخلاقی بدون تروی مرتکب فعل نیک اخلاقی می‌شود.

منظور فارابی از عادت تکرار کردن یک کار به دفعات بسیار است، در زمانی طولانی و در اوقاتی به هم نزدیک. از آنجا که خلق جمیل نیز از عادت پدید می‌آید، با تقویت تروی، از راه تکرار، خلق جمیل نیز برایمان حاصل می‌شود. دلیل بر این که اخلاق جمیل از تکرار به دست می‌آید چیزی است که در شهرها می‌بینیم؛ سیاستمداران به وسیله افعال خیری که مردم شهر را به آنها عادت می‌دهند، آن مردم را تبدیل به انسان‌هایی نیک می‌کنند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶-۴۷).

تکرار فعل اخلاقی برای حل مشکل ضعف اراده نیز در رویکردهای روان‌شناختی معاصر مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، بر اساس نظریه خودتنظیمی یا خودکنترلی، اراده عملکردی شبیه به عضله دارد که با تمرین تقویت می‌شود. وقتی افراد به طور مکرر اعمال اخلاقی مانند مقاومت در برابر وسوسه‌ها را تمرین می‌کنند، ظرفیت خودتنظیمی آنها افزایش و ضعف اراده کاهش می‌یابد (Baumeister, 2011, pp. 30-31). همچنین نظریه شکل‌گیری عادت توضیح می‌دهد که چگونه تکرار یک عمل اخلاقی در شرایط یکسان می‌تواند آن را به عادت تبدیل کند. رفتارهای تکراری اخلاقی با گذر زمان از حالت کنترل آگاهانه خارج و به الگوهای خودکار تبدیل می‌شوند.

این فرآیند، که به «عادت شدن اخلاقی» معروف است، موجب می‌شود فرد در موقعیت‌های مشابه بدون نیاز به صرف انرژی ذهنی زیاد، به صورت ناخودآگاه، رفتار اخلاقی مناسب را بروز دهد. برای مثال، راستگویی با تکرار کافی به ویژگی شخصیتی‌ای تبدیل می‌شود که فرد حتی در شرایط وسوسه‌انگیز نیز به راحتی آن را رعایت می‌کند (Wood, 2019, pp. 50-53).

تروی همیشه همراه نوعی تلاش و زحمت فکری و تکلف است (ابن‌سینا، ۱۱۴۰۴ الف، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۴۷). شخص در موقعیت پیش از تروی در نوعی سردرگمی است و تلاش ذهنی و فکری او متمرکز بر یافتن مناسب‌ترین اقدام است. به همین خاطر است که تشخیص و تصمیم‌مبتنی بر تروی همواره همراه با گونه‌ای مکث و تأنی است و بلافاصله و به سرعت محقق نمی‌شود. البته این تلاش و تأنی برای همه یکسان نیست. استعداد انسان‌ها و همچنین توانایی آنها در تروی با یکدیگر متفاوت است. برخی به اقتضای طبع خود از نیروی تروی قوی‌تری برخوردارند و می‌توانند با تقویت این توانایی در خود، از راه ممارست و تمرین بیشتر، آن را با زحمت کمتری به انجام برسانند، مثل جایی که ملکه در خلق صورت بگیرد. برخی نیز از تروی کاملی برخوردار نیستند، اما اگر مقدمات مورد نیاز برای تروی و برخی راهنمایی‌ها در اختیار آنها گذاشته شود، قادر به تکمیل تروی هستند (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۴۶-۴۷).

نتیجه‌گیری

۱. در این مقاله با بررسی مفهوم «تروی» در اندیشه فارابی، به عنوان فرآیندی عقلانی-عملی در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، نشان دادیم که تروی نقشی محوری در پیوند میان شناخت کلی و عمل جزئی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، تروی نوعی عملکرد یا توانایی در مرتبه عقل عملی انسان برای انجام بهترین و شایسته‌ترین فعل در مرحله تحقق عمل جزئی و متعین است. در فرآیند تروی، عقل عملی با ادراک مبادی جزئی و کلی نوعی استدلال و قیاس عملی را صورت‌بندی می‌کند و باید و نباید و شایسته است و شایسته نیست را انشاء می‌نماید. از منظر فارابی، عقل عملی دسترسی معرفتی مستقلی در جهت اداره بدن دارد و برای کسب آن، مبادی اولیه‌ای شبیه مبادی اولیه عقل نظری را کسب می‌کند و از حالت بالقوه به عقلانیت عملی بالفعل تبدیل می‌شود. تروی دارای کارکردهای نظری از جمله تبیین ضعف اراده اخلاقی (آکراسیا) و انحلال مسئله «هست» و «باید» و کارکردهای عملی مانند انتخاب عمل جزئی صحیح و انجام آن در موقعیت‌های اخلاقی و تأثیر آن در تربیت است.

۲. اساس فرآیند تروی به میزان دسترسی معرفتی عقل عملی و نقش آن در فعل اخلاقی ارتباط دارد. اقوال در ماهیت عقل عملی و دسترسی معرفتی آن از مباحث دامنه‌داری است که اتخاذ مبنا در آن، نقش پیش‌فرض را برای تبیین تروی و کارکردهای آن دارد.

اگر مانند فارابی عقل عملی را مدرک کلیات و جزئیات بدانیم که دارای دو کارکرد مهارتی (تدبیر امور جزئی) و فکری (اندیشیدن به کلیات عمل) است، فرآیند تروی در همه مراحل ممکن می‌شود. بنابراین فیلسوفانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، که در شرح اشارات دسترسی معرفتی در کلیات را جزو شئون عقل عملی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۵۲، ۳۵۳)، و ملاهادی سبزواری، که در حاشیه اسفار عقل عملی را دارای ادراک کلی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸)، در همه مراحل فرآیند تروی و کارکردهای آن با فارابی همراه خواهند بود. رویکرد مختار نیز همین است.

اگر عقل عملی را قوه متحرکه و عامله برای تحقق فعل خارجی و ادراکات آن را تنها در جزئیات بدانیم، مانند ابن‌سینا (۱۳۸۱، ص ۸۵؛ ۱۳۶۳، ص ۹۶؛ ۱۹۸۰، ص ۴۲؛ ۱۴۰۴، ج ۳۸) و ملاصدرا (۱۳۵۴، ص ۲۶۰؛ ۱۴۲۲، ص ۲۴۱؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵)، نمی‌توانیم در همه مراحل تروی با فارابی همراه باشیم. در این صورت، عقل عملی جزئیات و مبادی استدلال عملی را ادراک می‌کند و صغری و کبری در مقام عمل را صورت‌بندی می‌نماید، اما کبری قیاس در مقام عمل را از عقل نظری می‌گیرد. لذا تروی با انتخاب عمل جزئی صحیح انجام می‌شود، اما کارکردهایی مانند تبیین ضعف اراده اخلاقی (آکراسیا) و انحلال مسئله «هست» و «باید» محقق نمی‌گردد. محقق اصفهانی (۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۱۱) و علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۹) را در همراهی با فارابی می‌توان به ابن‌سینا و ملاصدرا ملحق کرد، چه

عقل عملی را مدرک کلیات می‌دانند، اما ادراکات آن را اعتباری می‌شمارند. اما اگر عقل نظری را مدرک بدانیم و برای عقل عملی ماهیت ادراکی قائل نباشیم و آن را صرفاً قوه متحرکه و عامله بدانیم، مانند بهمن‌یار (۱۳۷۵، صص ۷۸۹-۷۹۰)، غزالی (۱۹۹۶، ص ۳۵۹) و قطب‌الدین رازی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۵۲-۳۵۳)، استدلال عملی ممکن نمی‌شود و تروی معنایی جز تحریک و ایجاد کشش برای عمل (مرحله چهارم از منظر فارابی) نخواهد داشت.

۳. نقش عقل عملی در انجام فعل اخلاقی محل اختلاف نیست. اما در ماهیت خود عقل عملی و میزان و نوع نقشی که ایفا می‌کند اختلاف مبنا وجود دارد. فارابی، با اتخاذ رویکردی حداکثری برای نقش عقل عملی، فرآیند تروی را تبیین می‌کند که کارکردها و ثمراتی بر آن بار می‌گردد.

■ تعارض منافع

■ نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- ابن‌سینا. (۱۳۶۳). المبداء و المعاد (عبدالله نورانی، به اهتمام). مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدارفر، محقق). انتشارات بیدار.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها (شرح خواجه نصیرالدین طوسی، جلد ۲). نشر البلاغه.
- ابن‌سینا. (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها (مجتبی زارعی، محقق). بوستان کتاب.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ الف). الشفاء (المنطق) (ابراهیم مدکور، مصحح؛ جورج قنواتی، محقق). مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ ب). الشفاء (الالهیات) (ابراهیم مدکور، مصحح؛ جورج قنواتی، محقق). مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ ج). الشفاء (الطبیعیات) (ابراهیم مدکور، مصحح؛ جورج قنواتی، محقق). مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا. (۱۹۸۰). عیون الحکمه (عبدالرحمن بدوی، محقق). دارالقلم.
- ابن‌سینا. (۲۰۰۷). احوال النفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها) (احمد الفؤاد الاهوانی، محقق). داریبیلیون.
- احترامی، رحمان. (۱۳۹۱). ماهیت عقل عملی از دیدگاه فلاسفه اسلامی. پژوهش‌های اخلاقی، ۲(۳)، ۱۳۷-۱۶۲.
- ارسطو. (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس (محمدحسن لطفی، مترجم). نشر طرح نو.
- اصفهان‌ی، محمدحسین. (۱۳۷۴). نه‌ایه الدرايه (جلد ۲). سیدالشهدا.
- آلیاسین، جعفر. (۱۴۰۵). الفارابی فی حدوده فی رسومه. عالم الکتب.
- بهمنبار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل (مرتضی مطهری، محقق). دانشگاه تهران.
- جابری، علی‌اکبر. (۱۳۸۴). سعادت از نگاه فارابی. دار الهدی.
- جوادی، محسن. (۱۳۸۵ الف). تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی. نامه مفید، ۳۹(۱)، ۱۰۱-۱۲۰.
- جوادی، محسن. (۱۳۸۵ ب). نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی. خردنامه صدرا، ۴۳(۴)، ۲۹-۳۲.
- جوادی، محسن. (۱۴۰۳). معنای حکمت و اقسام آن. فصلنامه مطالعات اخلاقی، ۱(۱)، ۵۳-۷۱.
- <https://doi.org/10.22091/JES.2024.10746.1008>
- خادمی، عین‌الله. (۱۳۸۷). تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۰(۳۸)، ۸۱-۱۰۷.
- <https://doi.org/10.22091/PFK.2008.226>
- خزاعی، زهرا. (۱۳۹۷). آکراسیا و ضعف اراده دو پدیده متمایزند؟ حکمت و فلسفه، ۱۴(۵۶)، ۶۱-۸۵.
- <https://doi.org/10.22054/WPH.2019.9788>
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. دانشگاه تهران.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۰۲). اکسیرالعارفین. در مجموعه الرسائل التسعه. مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (سیدجلال آشتیانی، محقق). بوستان کتاب.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۲۲). شرح الهدایه الاثیریة (محمدمصطفی فولادکار، مصحح). مؤسسه تاریخ العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۸، چاپ ۵). جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غزالی، ابی‌حامد. (۱۹۹۶). مقاصدالفلسفه (سلمان دنیا، محقق). دارالمعارف مصر.

- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۴). فصول منتزعه (فوزی نجار، محقق، مصحح و معلق). مکتبه الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة (جعفر آل یاسین، محقق و معلق). حکمت.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۸۴). سعادت از نگاه فارابی (علی اکبر جابری، مترجم). دار الهدی.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). تحصیل السعادة. در الاعمال الفللسفیه (جعفر آل یاسین، محقق). دارالمناهل.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۱). کتاب المله و نصوص اخری (محسن مهدی، محقق). دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۵). آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها (علی بوملحم، محقق). دار و المکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۶ الف). احصاء العلوم (علی بوملحم، شارح). دار و المکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۶ ب). السياسه المدنيه (علی بوملحم، شارح). دار و المکتبه الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴). مباحث المشرقیه. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۲۰۰۵). قاموس المحيط. دارالکتب العلمیه.
- لطیفی، علی. (۱۳۹۶). مبانی فلسفی علم تربیت اسلامی. پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- لطیفی، علی. (۱۴۰۳). برنامه درسی تربیت اخلاقی فضیلت‌گرای اسلامی از منظر فارابی. اسلام و پژوهش‌های تربیتی، (۳۲)، ۲۱-۳۸.
- معلوف، لوتیس. (۲۰۰۸). المنجد. دارالمشرق.
- معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی معین. امیرکبیر.
- مهاجر امیری، محمدرضا. (۱۳۹۶). جایگاه مدرکات عقل عملی در قیاس و چالش‌های آن. معارف فرهنگی، ۴(۱)، ۹۱-۱۱۳.
- نوروزی، رضاعلی. (۱۴۰۱). الگوی تربیتی اخلاقی از منظر فارابی با تاکید بر عقل عملی. اندیشه‌های نوین تربیتی، (۳)۸، ۱۱۹-۱۴۱.

References

- Ale Yasin, J. (1985). *Al-Farabi fi hududihi wa rusumihi*. Beirut: 'Alam al-Kutub. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1985). *Fusul muntaza'ah* (F. Najjar, Ed., Annotator, & Corrector). Tehran: Maktabat al-Zahra. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1991). *Kitab al-millah*. In *Kitab al-millah wa nusub ukhra* (M. Mahdi, Ed. & Annotator). Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1992). *Al-A'mal al-falsafiyah: Tahsil al-sa'adah* (J. Al Yasin, Ed. & Annotator). Beirut: Dar al-Manahil. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1992). *Al-Tanbih 'ala sabil al-sa'adah* (J. Al Yasin, Ed. , Introducer, & Annotator). Tehran: Hikmat. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1995). *Ara' ahl al-madinah al-fadilah wa mudaddatuha* (A. Bou Melhem, Ed. & Annotator). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1996a). *Ihsa' al-'ulum* (A. Bou Melhem, Introducer, Annotator, & Commentator). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Al-Farabi, M. M. (1996b). *Al-Siyasah al-madaniyyah* (A. Bou Melhem, Introducer, Annotator, & Commentator). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]

- Al-Farabi, M. M. (2005b). *Sa'adat az negah-e Farabi* (A. A. Jaber, Trans.). Qom: Dar al-Huda. [In Persian]
- Al-Ghazali, A. H. (1996). *Maqasid al-falasifah* (S. Dunya, Ed.). Cairo: Dar al-Ma'arif bi-Misr. [In Arabic]
- Aristotle. (2010). *The Nicomachean ethics* (M. H. Lotfi, Trans. ; M. H. Lotfi, Ed.). Tehran: Nashr-e No. [In Persian]
- Avicenna. (1980). *Uyun al-Hikmah* (A. Badawi, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Avicenna. (1984). *Al-Mabda' wa'l-Ma'ad* (A. Nourani, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
- Avicenna. (1984a). *Al-Shifa' (Al-Mantiq)* (I. Madkour, Ed. ; G. Anawati, Ed.). Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi. [In Arabic]
- Avicenna. (1984b). *Al-Shifa' (Al-Ilahiyyat)* (I. Madkour, Ed. ; G. Anawati, Ed.). Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi. [In Arabic]
- Avicenna. (1984c). *Al-Shifa' (Al-Tabi'iyat)* (I. Madkour, Ed. ; G. Anawati, Ed.). Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi. [In Arabic]
- Avicenna. (1992). *Al-Mubahathat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Avicenna. (1996). *Al-Isharat wa'l-Tanbihat* (Vol. 2) (Khwaja Nasir al-Din Tusi, Ed.). Qom: Nashr al-Balagha. [In Arabic]
- Avicenna. (2002). *Al-Isharat wa'l-Tanbihat* (M. Zarei, Ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]
- Avicenna. (2007). *Ahwal al-Nafs (Risalah fi'l-Nafs wa Baqaiha wa Ma'adiha)* (A. F. Al-Ahwani, Ed.). Paris: Dar Bibliyon. [In Arabic]
- Bahmanyar ibn Marzban. (1996). *Al-Tahsil* (M. Mutahhari, Ed. & Annotator). Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Baumeister, R. F. & Tierney, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. New York, NY: Penguin Press, 10-50.
- Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Dehkoda, A. A. (1998). *Loghatnameh Dehkoda*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Ehterami, R. (2012). The nature of practical intellect from the viewpoint of Islamic philosophers. *Ethical Researches*, 2(3), 137-162. [In Persian]
- Fakhr al-Din al-Razi, M. U. (2005). *Al-Mabahith al-mashriqiyyah*. Tehran: Association of Cultural Works and Dignitaries. [In Arabic]
- Firuzabadi, M. Y. (2005). *Al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Isfahani, M. H. (1995). *Nihayat al-dirayah* (Vol. 2). Qom: Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
- Jaber, A. A. (2005). *Sa'adat az negah-e Farabi*. Qom: Dar al-Huda. [In Persian]
- Javadi, M. (2006). An analysis and critique of Farabi's theory of happiness. *Nomeh Mofid*, 39, 101-120. [In Persian]
- Javadi, M. (2006). Mulla Sadra's theory of the practical intellect. *Kheradnameh Sadra*, 43, 29-32. [In Persian]

- Javadi, M. (2024). Meaning of wisdom and its types. *Ethical Studies*, 1 (1), 53-71. DOI: 10.22091/JES. 2024. 10746. 1008 [In Persian]
- Khademi, A. (2008). An analysis of the meaning of happiness from Farabi's point of view. *Philosophical-Theological Research*, 10 (38), 81-107. DOI: 10.22091/PFK. 2008. 226 [In Persian]
- Khazaeci, Z. (2018). Are akrasia and weakness of will two distinct phenomena? *Wisdom and Philosophy*, 14 (56), 61-85. DOI: 10.22054/WPH. 2019. 9788 [In Persian]
- Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice*. Harper & Row, 135-145.
- Latifi, A. (2017). *Mabani-ye falsafi-ye 'elm-e tarbiyat-e eslami*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- Latifi, A. (2024). Islamic virtue-oriented moral education curriculum from Farabi's perspective. *Islam and Educational Research*, 32, 21-38. [In Persian]
- Ma'luf, L. (2008). *Al-Munjid*. Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn.
- Moein, M. (2002). *Farhang-e Farsi Moein*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Mohajeri Amiri, M. R. (2017). The place of practical intellect perceptions in syllogism and its challenges. *Cultural Teachings*, 4(1), 91-113. [In Persian]
- Nowruzi, R. A. (2022). The educational-ethical model from Farabi's perspective with an emphasis on practical intellect. *New Educational Thoughts*, 18(3), 119-141. [In Persian]
- Railton, P. (2008). Humean Theory of Practical Rationality. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Edited by David Copp, Oxford University Press, 2006. Chapter 10, 265-281.
- Shirazi, M. (1923). Iksir al-'arifin. In *Majmu'ah al-rasa'il al-tis'ah*. Qom: Maktabat al-Mustafawi. [In Arabic]
- Shirazi, M. (1975). *Al-Mabda' wa'l-ma'ad* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]
- Shirazi, M. (1981). *Al-Shawahid al-rububiyah fi'l-manahij al-sulukiyyah*. Tehran: Academic Publishing Center. [In Arabic]
- Shirazi, M. (1984). *Mafatih al-ghayb*. Tehran: Iranian Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Shirazi, M. (2001). *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah* (M. M. Fooladkar, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
- Shirazi, S. M. (1981). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi'l-asfar al-aqliyyat al-arba'ah*. Qom: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 8, 5th ed.). Qom: Jami'ah Mudarrisin Hawzah 'Ilmiyyah Qom. [In Arabic]
- Wood, W. (2019). *Good Habits, Bad Habits: The Science of Making Positive Changes That Stick*. Farrar, Straus and Giroux, 20-80.

