

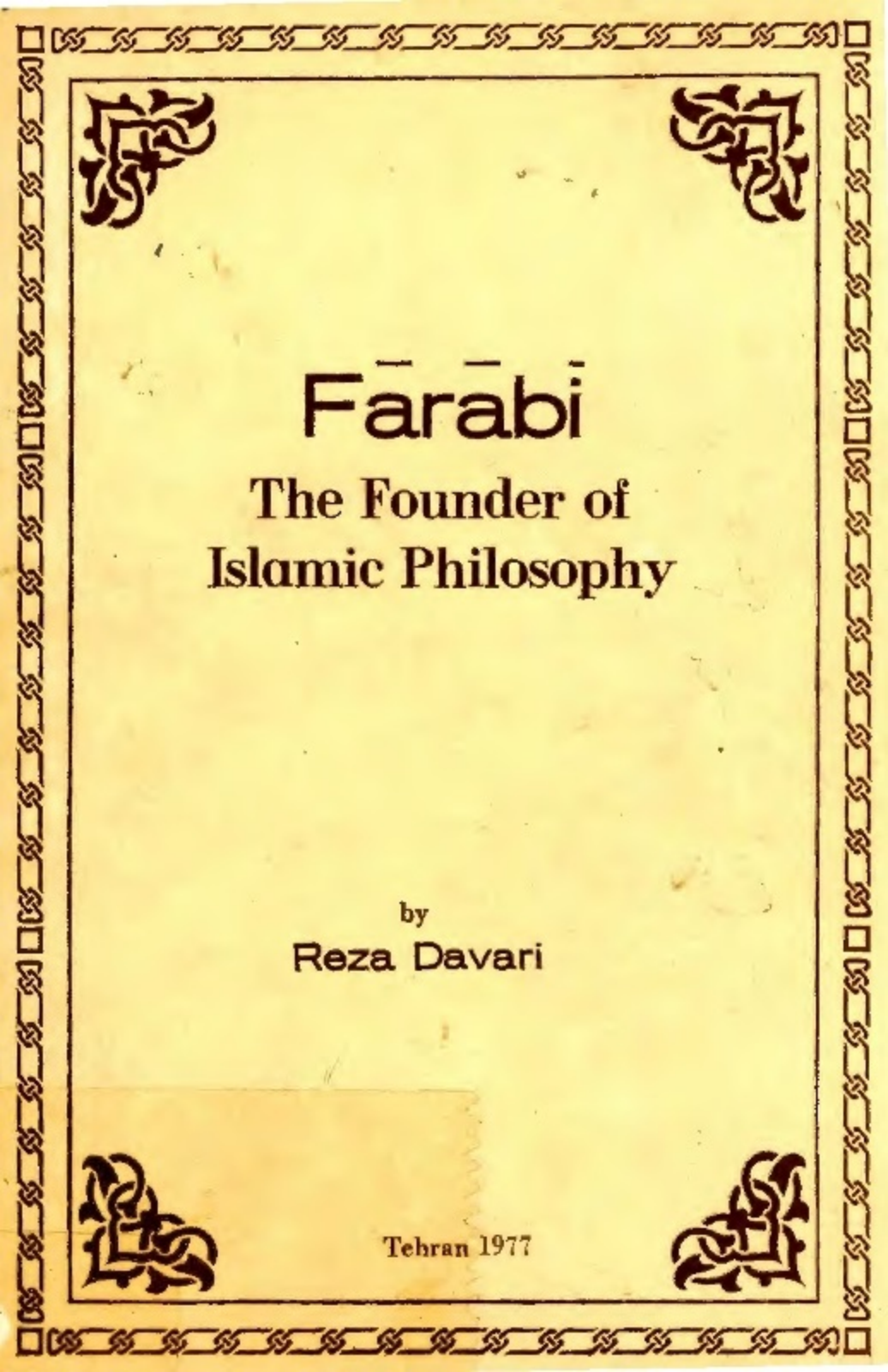


فارابی

مؤسس فلسفہ اسلامی



رضادآوری



Fārābī

The Founder of
Islamic Philosophy

by
Reza Davari



Tehran 1977

فارابی

مؤسس فلسفہ اسلامی

رضا داوری

چاپ دوم

انتشارات

انجمن [redacted] فلسطیان ایران

شماره ۱۹

[redacted] فروردین ماه ۲۵۳۶

ربیع الثانی ۱۳۹۶ هجری قمری

مقدمه چاپ دوم

این کتاب بهمان صورتی که قبلاً چاپ شده بود و بدون هیچ تغییر و اصلاحی تجدیدطبع شده است متأسفانه فرصت نداشتم که نکات مبهم و مجمل را تا اندازه‌ای که می‌توانم روشن کنم. نمی‌دانم خوانندگان به این نکات توجه فرموده‌اند یا نه. از جمله اهل نظر استادگرامی آقای دکتر یحیی مهدوی تذکر مفیدی دادند و اگر قبل از طبع، مطالب آن را خوانده بودند، نوشته صورت دیگری پیدا می‌کرد. آقای دکتر نصر هم با مطالبی که در باب احکام و قضایای علم جدید گفتند بنده را به تأمل واداشتند. در باب ماهیت علم جدید که آقای دکتر نصر تذکری دادند، مشغول مطالعه هستم؛ مطلب، بسیار پیچیده است و اگر بجائی رسید باید بصورت رساله‌ای مستقل نوشته شود. تذکر استاد محترم آقای دکتر مهدوی این بود که در لفظ و معنی «فلسفه اسلامی» تأمل کنم زیرا وقتی بحث از تأسیس «فلسفه اسلامی» می‌شود باید معلوم باشد که این فلسفه چیست. این تذکر بسیار بجا بود. در این مورد قصور کرده بودم و این قصور عمدی بود و به ملاحظاتی نمی‌خواستم که در ماهیت فلسفه اسلامی بحث کنم ولی به مناسبت مقام و بخصوص درجائی که بحث از اصول و مبادی فلسفه اسلامی شده بود اشاره‌ای به این مطلب کرده بودم. اگر نام و عنوان «فلسفه اسلامی» موجب این گمان می‌شود که آراء فلاسفه اسلامی مبتنی و مؤسس بر اساس و اصول دین است، می‌گویم که این عنوان و اصطلاح را طوایف مختلف از اهل فلسفه و پژوهندگان قبول کرده و به تفکر فلاسفه دوره اسلامی از کندی تا صدرالدین شیرازی و محققان متأخر اطلاق کرده‌اند. اهل فلسفه فائلند که فلسفه صحیح نه فقط با دیانت مابین و مخالف نیست بلکه در فهم اقوال دینی و اثبات بعضی از احکام آن مؤثر است و فارابی گفته است که دین صحیح باید مبتنی بر فلسفه باشد مع ذلك هیچیک از فلاسفه و محققان مدعی نشده‌اند که مطابقت تام و تمام میان آراء فلاسفه و اقوال دین وجود دارد تا آنجا که در تعریف فلسفه، استقلال آن را نسبت به دیانت تصریح کرده و التزام

به احکام وحی را ضروری فلسفه ندانسته‌اند. فی‌المثل اگر بخواهیم وجه اختلاف میان فلسفه و علم کلام متأخران را بیان کنیم، می‌گوییم در علم کلام جدید و در فلسفه، بحث از اعیان موجودات می‌شود با این تفاوت که در علم کلام التزام به وحی و کلمات کتاب آسمانی و احادیث شرط است و در فلسفه فیلسوف از این التزام فارغ است یا توجه به این مطلب می‌توان پرسید که اگر فیلسوف ملتزم به قواعد دیانت نیست چه می‌شود که آراء او موافق با احکام دین است؟ اعم از اینکه این موافقت را بپذیریم یا بگوییم که فلاسفه صورت فلسفه به دیانت داده‌اند (لااقل در بحث از اصول دیانت) می‌توانیم عنوان فلسفه اسلامی را نگاه داریم بشرط آنکه همواره متوجه باشیم که فلسفه اسلامی فلسفه مسلمان نیست و چنانکه گفتیم از دیانت و قواعد دین نتیجه نشده است این مطلب را نه فقط در مورد فلسفه بلکه در مورد علم کلام هم می‌توان گفت زیرا دیانت در ذات خود به بحث عقلی نیاز ندارد و تا غفلتی نسبت به حقیقت دیانت حاصل نشود، بحث و چون و چرا هم پیش نمی‌آید به عبارت دیگر در صدر تاریخ دیانت که دوره کمال آن است چراغ عقل و نظر در نور وحی روشنی چندان ندارد و البته در ادوار بعدی هم بحث و چون و چرا ضروری نیست چنانکه قبل از پیدایش فلسفه در یونان به تدریج که دیانت‌ها از صدر دور می‌شد اهل دیانت به فلسفه و علم کلام متوجه نمی‌شدند و این مطلب قابل تأمل است که علم کلام مزدائی و زرتشتی در دوره اسلامی بوجود آمده و آثاری از این قبیل نمی‌شناسیم که تعلق به دوره هخامنشی و اشکانی داشته باشد. پس فلسفه و علم کلام هر چه باشد و هر عنوانی به آن داده شود متأثر از فلسفه یونانی است و فلسفه‌ای وجود ندارد که بالذات مباین و مغایر با فلسفه یونانی باشد. کسانی که به روح اقوام قائلند و اصرار دارند که اگر قومی فلسفه هم داشته باشد، این فلسفه را مستند به روح قومی کنند، سخنشان وجهی ندارد. البته مدعی نیستیم که اقوام در هر دوره‌ای از تاریخ خود به اختیاری می‌توانند با هر نوع تفکری انس پیدا کنند. اقوامی که صاحب تفکر بودند و تفکرشان غیر از فلسفه بود، نه نیازی به فلسفه داشتند و نه می‌توانستند فلسفه را چنانکه بود، دریابند و از آن خود کنند ولی این قول با آنچه قائلان روح اقوام بدان قائلند یکی نیست اگر قومی در دوره‌ای از تاریخ خود نمی‌تواند تفکر قوم دیگر را دریابد این یک مسأله تاریخی است و ربطی به قومیت و نژاد ندارد؛ چنانکه اسلاف ما بعد از قریب به هزار و سیصد سال بعد از تأسیس فلسفه یونانی با آن آشنا شدند و در طی این مدت به آن توجهی نکردند. آیا چیزی به عنوان روح ایرانی وجود داشت که مستعد قبول فلسفه نبود و بعدها هم ایرانیان و مسلمین به ملاحظاتی فلسفه را اقتباس کردند و مطابق روح خود آن را تغییر دادند؟ چه تغییری در آن دادند؟ فلسفه علم نظری و بحث در اعیان موجودات است و در آن از چپستی اشیاء پرسش می‌شود. هر وقت و هر جا که چنین پرسشی بشود و هر قومی که طرح پرسش بکند پرسش فلسفی کرده و این پرسش یونانی است. اگر روح قومی در تفکر مدخلیت داشت، پرسش از وجود مختص به یونانیان باقی می‌ماند و اقوام دیگر طرح این پرسش نمی‌کردند؛ چنانکه بعضی گفته‌اند که شریکان و منجمه اعراب و ایرانیان نتوانستند تماس جدی با فلسفه یونان پیدا کنند. شاید لازم بود که برای درایت صحیح پرسش‌های فلسفه آن پرسش‌ها با گوش یونانی شنیده شود؛

اما هر کس که اهل فلسفه است هر چند که زمانش هم یونانی نباشد، از گوش و هوش یونانی بکلی بی بهره نیست و بهمین جهت فلسفه، یونانی باقی مانده است و نمی توانست که غیر از این باشد. اصول فلسفه در ادوار مختلف متفاوت می شود؛ اما پرسش اصلی فلسفه همانست که یونانیان طرح کرده اند؛ منتهی پاسخی که باین پرسش داده می شود یکی نیست. البته آنکه پاسخ خاص می دهد پرسش را به معنی خاص دریافته است ولی بهر حال پرسش، پرسش از چیستی و ماهیت است. دکارت هم مثل یونانیان پرسش از وجود موجود می کند ولی مقصود او این است که وجود یقینی چیست. متقدمان این یقین را عین ماهیت و عین الیقین می دانستند؛ اما دکارت به علم الیقین نظر دارد. پرسش فلاسفه دوره اسلامی هم پرسش یونانی است پس تاریخ فلسفه بسط تفکر یونانی است و فلسفه ای که تعلق به اقوام دیگر داشته باشد وجود ندارد. و به این معنی نمی توان از فلسفه اسلامی سخن گفت. پس ظاهراً تأسیس فلسفه اسلامی نباید وجهی داشته باشد. قبل از اینکه به این مطالب اشاره ای بکنم باید متوجه باشم که در مقابل قائلان به روح قومی عامه کسانی که در عصر ما در این مسائل وارد می شوند و غالباً هم اطلاعی از فلسفه ندارند، اهمیت نمی دهند که چرا و چگونه قومی در دوره ای از تاریخ خود می تواند از قوم دیگر چیزهایی بیاموزد و نوعی همداستانی با آن قوم داشته باشد و در دوره ای دیگر نمی تواند. بنظر آنان هر قومی هر تفکری را هر وقت که بخواهد می تواند دریابد و همه چیز به اراده او بسته است اما اینکه اراده به چه چیز بسته است اصلاً معلوم نیست و به آن اعتنائی نمی شود شاید هم گفته شود که این اراده فرع بر احتیاج است. اما برای من روشن نیست که مسلمین در قرون دوم و سوم هجری به فلسفه چه نیازی داشتند و در دوره ساسانی چرا بی نیاز بودند، اگر فلسفه پیش از آنکه مسلمین به آن نیاز پیدا کنند، موجود بوده است (که البته فلسفه از زمان سوفسطائیان و سقراط پیدا شده و تا دوره اسلامی وجود داشته است) این نیاز باید مسبوق به علم باشد زیرا تا ندانیم که چیزی وجود دارد که می شود از آن فایده برد، نیازی هم حس نمی کنیم مگر آنکه مقصود از نیاز، نیاز نفسانی و اجتماعی نباشد؛ بلکه نیاز به تفکر باشد که عین تفکر است و سابق بر آن نیست. کسانی که اقتباس و قبول فلسفه را امری اتفاقی می دانند به همان نتیجه ای می رسند که قائلان به روح قومی رسیده اند هر چند که در مقدمات باهم اختلاف دارند. بنظر آنها مسلمین در دوره ای از تاریخ خود، فلسفه یونانی را آموخته و تفسیر برای کرده اند، مطابق این نظر فلسفه اسلامی ترجمه و تکرار سخنان یونانیان است و اگر در مسائلی اختلاف دیده می شود جهت این اختلاف، ملاحظه مسلمات فکری بوده است و خلاصه بنا بر این نظر هر رائی را بنا بر مقتضیات می توان به نام فلسفه اظهار کرد و فلسفه حد و ماهیت ندارد و فیلسوف ملتزم مراعات اصول و مبادی نیست. کسی که فلسفه نمی داند خیلی آسان متمایل به قبول این رأی می شود و لاجرم تأسیس فلسفه اسلامی را منتفی می داند. اما فلسفه اسلامی تفکری خاص در مقابل تفکر یونانی و مغایر با آن نیست و نباید آن را مجموعه ای از آراء و فیلسوفان یونانی دانست که رنگ و بو و ظاهر اسلامی پیدا کرده است. فلسفه اسلامی مرحله تازه ای از تاریخ فلسفه است. تاریخ فلسفه ادواری دارد و هر دوره نسبت به دوره قبل و بعد ممتاز است، اما یک تاریخ فلسفه پیش نیست و آن تاریخ فلسفه ایست که از سوفسطائیان و سقراط شروع شده است و به هگل و

نیچه ختم شده است. در هر دوره ای محققان و شارحان هم هستند اما با شرح و تحقیق فلسفی دوره تازه ای شروع نمی شود بلکه محققان و شارحان تعلق به یکی از این ادوار دارند و از اصول فلسفه دوره خود عدول نمی کنند اگر فلسفه اسلامی را شرح آراء فلاسفه یونانی به زبان عربی و فارسی بدانیم این شرح و تفسیر مرحله تازه ای از تاریخ فلسفه نمی شود و اگر فلسفه ما مرحله ای از تاریخ فلسفه است آن را اسلامی به معنی وابسته به دیانت اسلام و منفرع از اصول آن نمی توان دانست. فلسفه اسلامی یک صورت تاریخی فلسفه است که در دوره اسلامی بسط یافته است. پس این فلسفه بکلی مستقل از تفکر یونانیان نیست و فلاسفه اسلامی اصول تازه ای وضع نکرده اند؛ بلکه اصول یونانی را با معنائی تازه دریافته اند و اگر اختلاف اساسی میان فلاسفه یونانی و اسلامی وجود دارد، ناشی از این دریافت تازه است. فلسفه اسلامی هم با این دریافت تأسیس شده است. با این مقدمه اجمالی می توانیم بگوئیم که فلسفه مسلمان یا مسیحی و بطور کلی فلسفه دینی وجود ندارد؛ زیرا دیانت و فلسفه دو نحوه تفکر است و دیانت و فلسفه با هم مشتبه نمی شود. اقوالی نظیر اینکه دیانت و عرفان و . . . دذیل ایده آلیسم قرار می گیرد عوامانه است و اصلاً معنای محصّل ندارد. پس به فلسفه دوره اسلامی چه عنوانی باید داد؟ آیا فلسفه قرون وسطی بگوئیم؟ اروپائیان می توانند بجای فلسفه مسیحی، فلسفه قرون وسطی بگویند. اما در تاریخ ما که دوره قدیم و قرون وسطی و قرون جدید نبوده است نیست. ملاصدرای ما معاصر دکارت است. البته می توان گفت که تفکر او تفکر قرون وسطائی است. اما تفکر قرون وسطائی چیست و آیا تفکری خاص وجود دارد که متفاوت از تفکر قدیم و جدید است که باید به آن عنوان قرون وسطائی داده شود. کسی که چنین نظری دارد به نحوی مدعای مرا اثبات کرده است. منمهم گفته ام تاریخ فلسفه ادوار دارد و یکی از این ادوار در غرب دوره قرون وسطی است. ما هم می توانیم بر طبق تقسیمات تاریخ غربی، فلسفه خود را قرون وسطائی بدانیم؛ بخصوص که دوره فلسفه ما دوره قرون وسطی فلسفه است، پس چرا به فلسفه کندی و فارابی و ابن سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و جلال الدین دوانی و میرداماد و ملاصدرا عنوان فلسفه قرون وسطی نمی دهیم؟ صرف نظر از اینکه متجدد مآبان نام قرون وسطی را موهون کرده اند. اگر به فلسفه دوره اسلامی نام قرون وسطی بدهیم وجه امتیاز این فلسفه از فلسفه قرون وسطای اروپائی چه خواهد بود؟ اگر قرار است قید اسلامی و مسیحی به فلسفه قرون وسطی بیفزائیم اشکال سابق باقی می ماند و چاره ای جز این نیست که عنوان فلسفه اسلامی را نگاه داریم و البته چنانکه استاد عزیز تذکر دادند، متذکر باشیم که اطلاق این نام و عنوان خالی از مسامحه نیست. پس دوباره وارد این بحث نمی شوم که چگونه فلاسفه اسلامی صورت فلسفه به دیانت داده اند و موافقت میان فلسفه و دیانت به چه معنی است و چگونه فلاسفه از فارابی تا صدرای شیرازی دیانت و فلسفه را جمع کرده اند. فقط مطلب ساده ای را تکرار می کنم و آن اینکه فلسفه اعم از مشائی و اشراقی بنا بر تعریف از قید التزام به وحی و متابعت دیانت فارغ است و این نکته را متکلمان و فلاسفه تصریح کرده اند. (تا آنجا که من به یاد می آورم میرسید شریف جرجانی در حاشیه شرح مطالع و ملاعبدا لرزاق لاهیجی در گوهر مراد و حاجی ملاهادی سبزواری در شرح منظومه متابعت نبی را وجه اختلاف علم کلام از فلسفه دانسته اند) اینکه فلاسفه اسلامی در ظاهر یاد در حقیقت مسلمان و غالباً بر مذهب تشیع بوده اند،

مطلب دیگری است و فلسفه اسلامی را به این ملاحظه فلسفه مسلمانی نباید دانست. مع هذا اختصاص آن به دوره اسلامی جای بحث و چون و چرا ندارد و حتی می توان گفت که ظهور و بسط فلسفه در دوره اسلامی، با بسط دیانت اسلام مناسبت دارد. می دانم که بایان این مطالب کیفیت تأسیس فلسفه اسلامی را روشن نکرده ام؛ اما نظر خود را در باب نسبت دین و فلسفه تصریح کرده ام و خواننده می داند که مقصودم از تأسیس فلسفه اسلامی بنای یک فلسفه بر اساس مبانی و اصول دیانت نیست. در این صورت هم پرسش دیگری به میان می آید و آن این است که اگر فلسفه اسلامی تابع دیانت اسلام نیست چرا آن را شرح و تفسیر آراء یونانیان و ادامه حوزه اسکندران و مدارس مرو و انطاکیه ندانیم و شاید یکی از دوستان جوان من بر همین مبنا بقول اقبال لاهوری استناد کرده و فلسفه اسلامی را تقلیدی دانسته بود. بمن مربوط نیست که خوانندگان در باب فلسفه اسلامی چه ادای و نظری دارند ولی می توانم بگویم که با استناد به قول اقبال لاهوری و امثال او نمی توان در مورد فلسفه حکم کرد. البته اسائه ادب به مقام اقبال لاهوری نمی کنم اما تا آنجا که از مطالعه کتاب «سیر فلسفه در ایران» اثر او فهمیده و دریافته ام گمان نمی کنم که در موقع تألیف این رساله اطلاع اقبال در فلسفه اسلامی بیش از معلومات او در گیاه شناسی با جغرافیای ژاپن بوده است. اقبال از کتب مستشرقان مطالبی گرد آورده و چیزی نوشته است و اثرش مستند اهل پژوهش نمی تواند باشد.

اگر بنا بر نقل قول و استناد به اقوال مشاهیر باشد، کسانی فاضل تر از اقبال لاهوری حکمای اسلامی را پیرو و مقلد یونانیان می دانسته اند. اما هیچ پژوهنده ای هر قدر هم که فاضل و دقیق باشد، نباید نمی تواند در باب تفکر حکم کند مگر آنکه راسخ در فلسفه هم باشد. ولی پژوهندگان که تاریخ فلسفه اسلامی نوشته اند، کمتر اهل فلسفه و صاحب نظر بوده اند و قول آنان در باب اهمیت و مقام فلسفه اسلامی هر چه باشد بیان سلیقه شخصی است، ای بسا که بر اساس این سلیقه پژوهش کرده و از ابتدا در جستجوی مولدی بوده اند که مؤید سلیقه آنها باشد. اکنون اگر می برسید که راقم این سطور در چه موقع و مقامی است که می تواند از تأسیس فلسفه اسلامی سخن بگوید و فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی بداند، می گویم: هر چند که اطلاع من از فلسفه یونانی و اسلامی اجمالی است در هر مسأله ای که وارد می شوم به نسبت این مسأله با مسائل دیگر و نسبت تمام مسائل با اصول و مبانی توجه می کنم. با این توجه نه فقط فهم فلسفه نسبتاً آسان می شود بلکه ملاک و میزانی برای حکم بدست می آید. فیلسوف حقیقی در طرح مسائل همواره نظر به اصول و مبادی دارد و فلسفه او به قسمی مرتبط و منتظم است که اگر رخنه ای در یک قسمت وارد شود بقیه را هم سست می کند. با این توجه است که گفته ام فارابی هر چند که شاگرد یونانیان است مقلد صرف نیست و مسائل را با توجه به این اصل که خدا دائر مدار موجودات است طرح کرده و مورد رسیدگی قرار داده است. به این اعتبار ملاصدرا هم بزرگترین فیلسوف دوره اسلامی است. مقصود این نیست که فضل تقدم ابن سینا را که با دقت و مهارت فلسفه را تفصیل داده است منکر شویم؛ اگر ابن سینا نبود صدرا هم نبود اما هیچیک از فلاسفه اسلامی مانند صدرا متوجه ربط مسائل به اصول و مبادی نبوده اند و به اندازه ابن فیلسوف که مکرر از تحقیق عرشی و خلسه ملکو تی دم می زند، التزام به منطق و ضبط و ربط مطالب نداشته اند. مع ذلك صدرا طرحی را که فارابی و ابن سینا در انداخته بوده اند تمام

می‌کند. اکنون ببینیم که در عصر حاضر ما چه نظری به فلسفه گذشته خود و فلسفه جدید غربی داریم؟ اگر نظر تاریخی نداشته باشیم و قائل به ادوار باشیم تأسیس فلسفه را جدی نمی‌گیریم. اما در یک نکته نمی‌توانیم اختلاف داشته باشیم که کندی و فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور و میر محمد باقر استرآبادی و صدرالدین شیرازی و دیگر فلاسفه اسلامی آراء یونانیان و فلسفه اخلاف خود را بصورتی فهم کرده بودند و ذوق قبول و قوه تصرف داشتند ولی گمان نمی‌کنم که اخلاف متجدد مآب این فلاسفه دکارت و هیوم و کانت و هگل را درست بشناسند، مؤید این گمان (بلکه یقین) این است که ما تاکنون یک اثر تحقیقی در فلسفه غربی نوشته‌ایم و حتی از منشاء مسلمانی مثل مفاهیم ترقی در فلسفه غرب بی‌خبریم به عبارت دیگر ما در فلسفه غرب محقق نیستیم و حداکثر اطلاعات اجمالی در باب آن داریم مع‌ذک در عالم ادعا به مقام تمیز احکام درست از نادرست رسیده‌ایم. مهم نیست که درست چیست و نادرست کدامست. مصیبت این است که ما از علم و تحقیق روگردانده‌ایم و اینهمه فتوا که صادر می‌کنیم نه فقط ما را به جانی نمی‌رساند؛ بلکه روگردانی و اعراض ما را از تفکر و تحقیق می‌پوشاند و پنهان می‌کند. مگوئید که به فلسفه نیاز نداریم و علم جدید و تکنولوژی می‌خواهیم. اگر علم جدید و تکنولوژی می‌خواهیم، اگر ترقی می‌خواهیم، باید اهل تحقیق شویم. زیرا نسبتی میان وضع فلسفه و وضع علم جدید و تکنولوژی هست. طاقفه‌ای که در بیهوشی و قال اکثفا می‌کنند و توقع دارند که از این قیل و قال بروبار حاصل شود جز باد چیزی بدست نخواهند داشت. اگر بروبار می‌خواهیم باید در زمین مستعد و مناسب تخم بکاریم و باصبر و حوصله مواظبت کنیم، در این صورت بروبار هم برمی‌داریم، و انگهی اگر سهروردی با ابن‌سینا نزاع دارند و صدرا اقوال این دو حکیم را رد و اثبات می‌کند شرایط ورود در نزاع برای او حاصل است و می‌تواند از صورت به ماده پردازد و بگوید کدام حکم درست است و کدامیک درست نیست. یعنی از ابتدا تعلق خاطر به تفکر و نظر داشته و باین تعلق خاطر تحقیق کرده و مجتهد شده است. ما می‌خواهیم سیر معکوس طی کنیم یا اصلاً طالب سیر نیستیم، بلکه طی مراحل و مقامات نکرده خود را مجتهد می‌دانیم، این وجه نظری است و عین خسران است. وقتی در تاریخ دوره اسلامی خود نظری کنیم، دورانی که در آن تفکر جدی بود از تمام دوراها از همه جهات ممتاز بود، و با انحطاط تفکر، انحطاط به تمام شئون راه یافت. بهترین دوران تمدن غربی هم قرن نوزدهم بود که در آن تفکر به کمال و تمامیت خود رسیده بود ما هم بی‌تفکر و بدون فلسفه به هیچ مقصودی حتی به مقاصد مادی و اجتماعی نمی‌توانیم برسیم تاریخ فلسفه تمام شده است؛ اما در وضع تاریخی فعلی و وابستگی که تمام عالم به غرب دارد بی‌مدد چراغ عقل و فلسفه (و بدون انس و آشنائی یا فلسفه گذشته)، در طریق آزادی وارد نمی‌توان شد. فلسفه آزادی نیست اما در عصر کنونی شرط آزادی ما شده است. فلسفه به عنوان تفکر دارای این خصوصیت است که تا وجود دارد تعلق خاطر به آن هم هست و وقتی ضعیف می‌شود کمتر مورد علاقه و توجه است و در این وضع است که مدام می‌پرسند فلسفه به چه درد می‌خورد. فلسفه کالای مصرفی نیست. اما بی‌فلسفه بودن سرگردانی و حیرانی

مذموم است.

از اولیاء انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران که اقدام به طبع مجدد این وجیزه کرده‌اند سپاسگزارم. نقص و نارسائی و اشارات قابل چون و چرا در این مختصر زیاد است و امیدوارم ارباب نظر و اهل بصیرت که این کتاب را می‌خوانند باز هم بنده را متذکر سازند. من به همان نسبت که از بلفضولی عوام در مطالب فلسفه و از رویه‌کسانی که هنوز الفبای فلسفه نخوانده به ارشاد و راهنمایی می‌پردازند، برآشفته می‌شوم، تذکر صاحب‌نظران را بهر صورت که باشد عین احسان می‌دانم. این چند صفحه برای سپاسگزاری از استادان محترم آقای دکتر یحیی مهدوی و آقای دکتر سید حسین نصر نوشته شد و گرنه برای کتابی که بدون تغییر دوباره چاپ می‌شود به نوشتن مقدمه تازه نیازی نیست.

رضا داوری

فهرست مطالب

دو- چهل و سه	مقدمه
۱-۱۵	فصل اول - زندگی و آراء فارابی
۱۷-۳۳	فصل دوم - اساس تازه در سیاست و مدینه فاضله
۳۵-۶۴	فصل سوم - مقام مدینه فاضله فارابی در میان اوتوپی‌ها
۶۵-۸۳	فصل چهارم - فارابی ، مؤسس فلسفه اسلامی
۸۴-۹۹	نتیجه
۱۰۱-۱۲۳	ضمیمه: ترجمه مقاله فارابی ، نوشته والتزر
۱۲۵-۱۳۲	فهرست اعلام

مقدمه

توقع نداشته باشید که این وجیزه که اختصاص به توصیف اجمالی وجهه اصیل فلسفه اسلامی و کیفیت تأسیس آن دارد، متضمن شرح وتفصیل آراء فارابی باشد. فرض راقم سطور اینست که خواننده، کم و بیش از فلسفه اسلامی، اطلاع دارد و آنچه را که به اشاره از اقوال فارابی، ذکر شده است، می فهمد و درمی یابد. البته سبک نوشته، چنانست که غیر اهل فلسفه هم در مطالعه آن دچار زحمت نمی شوند؛

زیرا اگر سعی شده است که از بیان خطایی و خطابه که ماده‌اش مشهورات و مقبولات است، پرهیز شود، مطالب صورت برهانی هم ندارد؛ بلکه، لااقل از حیث ظاهر تا اندازه‌ای به جدل نزدیک است؛ اما در واقع جدل هم نیست؛ زیرا به مسلمات هم که ماده قیاس جدلی است، واقعی گذاشته نشده است. پیداست که روش جدلی، در عصری که خطابه و خطابیات، همه‌جا را گرفته است، باید نوعی کمال نسبی تلقی شود؛ اما مقصود ما اثبات مدعائی نبوده است که محتاج برهان و جدل و خطابه و... باشیم بلکه سعی کرده‌ایم که با توصیف وضع فلسفه اسلامی و تمهید مقدمه برای آشنائی نزدیک با آن و ادراک درست ماهیت این فلسفه، مدعای خود را، روشن سازیم. این مدعا در ظاهر، یک حکم عادی و معمولی است و حتی اشخاصی که هیچ اطلاعی از فلسفه ندارند، آن را تصدیق یا انکار کرده‌اند. اما این تصدیق و انکار در صورتی معتبر است که مسبوق بر فهم معنای حکم باشد. اینکه فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی است، مدعای کوچکی نیست و بصورتی که در این رساله مورد بحث و رسیدگی قرار گرفته است، بکلی تازگی دارد و تاکنون مطرح نشده است. البته پیش از این هم

در این باب، مطالبی گفته و نوشته‌اند و بسیار شنیده‌ایم و خوانده‌ایم که فارابی، معلم ثانی است؛ اما نپرسیده‌ایم که فیلسوف مؤسس، کیست و فلسفه بچه نحو تأسیس می‌شود. متجددانی که فلسفه اسلامی را صرف التقاط آراء افلاطون و ارسطو و رواقیان و افلوطین و اسکندرانیان و... می‌دانند، تأسیس فلسفه اسلامی هم، در نظرشان بی‌وجه و بی‌معنی است؛ زیرا وقتی فلسفه‌ای تقلیدی باشد، سخن از تأسیس و حتی تحقیق مورد ندارد. سستی این قول را در هر جا که مناسبتی داشته است، بیان کرده‌ام و محتاج تکرار نیست. فعلاً از این مطلب بسیار اساسی و مهم هم صرف‌نظر می‌کنیم که چرا چنین نحوه تلقی، نسبت به فلسفه اسلامی پیدا شده است. صورت‌ظاهر اینست که این اقوال را، کسانی ایراد کرده‌اند که از اصول و مبادی و مسائل فلسفه اسلامی، بی‌اطلاع بوده و اصولاً اهلیت فهم معانی فلسفه نداشته‌اند. اهل فلسفه هم چون اشتغال به مسائل و بحث و تحقیق در آن داشته‌اند، محتاج بطرح این قبیل مسائل نبوده‌اند و مهمتر آنکه، هیچگاه فلسفه را امری متعلق بگذشته نمی‌دانستند که از آغاز و پایان آن پرسش کنند. باین جهت از وقتی که مستشرقان و متبعان گفتند که فلسفه

اسلامی در مبادی و مسائل، فرق عمده با اقوال شارحان اسکندرانی فلسفه یونانی ندارد و اگر دارد، مقتضیات تمدن اسلامی یا نقص ترجمه‌ها و قصور فهم معلّمان و متعلمان آن را ایجاب کرده است، کسی در صدد رد این قول، بر نیامده است.^۱ چرا ارباب فلسفه اسلامی به این قبیل احکام و اقوال اعتنائی نکردند و در اثبات وجهه اصیل فلسفه خود، قصور ورزیدند؟ علمای فلسفه ما از يك جهت حق داشتند که به این احکام بی اعتنا باشند؛ زیرا می‌دیدند که منکران فلسفه، در آنچه می‌گویند، بصیرتی ندارند و زبان اهل فلسفه را نمی‌فهمند؛ بخصوص که بی اعتنائی به اقوال سست و سخیف، همواره در فلسفه، سنت بوده است. اما این قول با اقوال سست و سطحی دیگری که قبلاً در مورد فلسفه اظهار شده است، تفاوت اساسی داشت و دیدیم که خیلی زود در همه جا شایع شد و بسیاری از اهل فضل هم آن را پذیرفتند و از سر تقلید،

۱- این سطور نوشته شده بود که در یکی از آثار آقای سید جلال‌الدین آشتیانی به رد و پاسخ این قول برخوردیم؛ گرچه معظم له قبلاً هم در آثار تحقیقی خود بنحو غیر مستقیم اهمیت فلسفه اسلامی را اثبات کرده بودند. در سالهای اخیر آقایان هانری کربن و دکتر نصر هم از این حیث خدمت مؤثری به فلسفه اسلامی کرده‌اند.

بطور کلی فلسفه و علی‌الخصوص فلسفه اسلامی را ناچیز شمردند. این وضع، تصادفی و عارضی نبود؛ بلکه بمقتضای استیلای تمدن غربی و پایان یافتن عمر تمدن اسلامی، پیش آمد. پس این قول علاوه بر معنای سطحی و ظاهری، متضمن معنی پایان یافتن دوره فلسفه اسلامی هم بود و تمام قوت و قدرت آن هم از همینجا ناشی میشد. شاید بسیاری از کسانی که آن را اظهار کردند، متذکر این معنی نبودند و ضرورت هم نداشت که متذکر باشند؛ زیرا آنان با تعمق و از روی تحقیق، سخن نمی‌گفتند و در زمره اهل تفکر هم نبودند؛ بلکه سخنانی می‌گفتند که وضع زمانه، گفتن و قبول آن را اقتضا می‌کرد؛ اما خودشان گمان می‌کردند که پیشرفت تبعات و پژوهشهای تاریخی، چیزهای تازه بر آنها معلوم کرده است. غافل از آنکه، تتبع تاریخی، قبل از آنکه تغییر در نحوه تلقی متبوع بوجود آمده باشد، مؤدی به این نتایج نمیشد. بعبارت دیگر چون این جماعت، علم را منحصر در علم تحصیلی و حتی علم تقلیدی می‌دانستند، تبعات خود را با این فرض آغاز کردند که فلاسفه اسلامی هم باید مقلد و تابع یونانیان باشند؛ یعنی وضع و حال متفکران را با خود قیاس کردند و بجای

تحقیق در باب گذشته، صورت خود را در آئینه تاریخ دیدند. پس یکی از جهات بی‌اعتنایی به فلسفه اسلامی پیدایش و غلبه اصول و مبادی و نحوه تفکری بود که در غرب پدید آمد و بتدریج در تمام عالم، بسط یافت؛ اما بسط و غلبه آثار تفکر و تمدن غربی در صورتی امکان پذیر بود که دوره تمدنهای دیگر بسر آمده باشد. ما وقتی با تمدن جدید غرب، تماس پیدا کردیم که در پایان دوره تمدن و تاریخ خود بودیم و نمی‌توانستیم اوضاع تازه را در تفکر خود منحل کنیم. در واقع دیگر دارای تفکری نبودیم و در فلسفه به تحقیق فلسفی و بیشتر به علم فلسفه اکتفا کرده بودیم. وانگهی تفکر و تمدن جدید هم چیزی نبود که قابل انحلال در فلسفه قرون وسطی باشد. پس اگر علمای فلسفه ما در مقابل متبعان خاموش ماندند و از حیثیت فلسفه اسلامی، چنانکه باید دفاع نکردند، بآسی بر آنان نیست. درست است که فلسفه اسلامی چنان قدرتی داشت که در طی بسط آن، تمام انحاء تفکر و طرق وصول بحق، صورت فلسفه پیدا کرد و تابع فلسفه شد؛ اما ما برای تمدن جدید، چیز دیگری بود؛ بقسمی که اگر حتی در دوره تحقیق فلسفی و قبل از آنکه فلسفه ما بصورت جزم

غیر تحقیقی در آید، با آن مواجه می‌شدیم، از عهده مقابله بر نمی‌آمدیم^۱. مع‌هذا اگر متجددان ما، اعتناء جدی به عمق تفکر و فلسفه غربی کرده بودند و قصدشان از ترویج آراء و افکار غربی، گسیختن رشته تعلق ما بگذشته، نبود، این امکان فراهم می‌شد که اهل فلسفه، فلسفه غربی را درست دریابند و در آن صورت، وضع تفکر ما، به این پریشانی دچار نمی‌شد. اما وقتی از محقق زنوزی در باب فلسفه‌های فرنگ پرسش می‌شود، صر فظنر از آنکه پرسش از روی فهم درست و دقیق نیست، استاد بزرگ فلسفه ما هم، چنانکه از فحوای کلامش برمی‌آید، مسأله را چندان جدی نمی‌گیرد و بی‌توجه به تغییر معانی اصطلاحات، مطابق اصطلاح فلسفه اسلامی، به اثبات سستی اقوال فلاسفه فرنگ می‌پردازد. مگر نه اینستکه فیلسوف پرسش از ذات و ماهیت اشیاء می‌کند و در موضوعات علوم به تحقیق می‌پردازد؟

۱- از ابتدای تاریخ فلسفه اسلامی تا زمان ملاصدرا، فیلسوف و محقق و عالم فلسفه داشتیم. پس از ملاصدرا بزرگان اهل فلسفه، هر چند مقام تحقیق داشتند، فیلسوف نبودند؛ اما بتدریج و از زمانیکه با ظواهر تمدن غربی آشنا شدیم، تحقیق فلسفی هم رو بضعف گذاشت و تعداد محققان کم و کمتر شد و اکنون مشتغلان به فلسفه، بیشتر، عالم فلسفه هستند و متأسفانه تعدادشان هم انگشت شمار است.

۲- البته این توقع، توقع محال است.

پس چرا محققان فلسفه ما، پرسش از ذات و ماهیت تمدن غربی و علم غربی نکردند و از موضوعات علوم غربی چیزی نگفتند و اخیراً هم که نگاهی از دوره آن انداخته‌اند، میان مسائل علم جدید و فلسفه خلط کرده‌اند؟ استاد معاصر فلسفه اسلامی آقای سید محمد حسین طباطبائی ادام‌الله افاداته، در فصل ممتعی که در باب ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی نوشته‌اند، اگر در صدد تحقیق در ماهیت علم جدید برمی‌آمدند، می‌توانستند، اوصاف ادراکات اعتباری را بعضاً و شاید کلاً بر این علم اطلاق کنند؛ زیرا مسائل علم جدید هم مانند ادراکات اعتباری، فرضی است و در ظرف توهم مصداق دارد و مصادیق آن با از میان رفتن دواعی، منتفی می‌شود؛ معانی علم جدید هم مانند ادراکات اعتباری، وهمی است و در خارج منشائیت اثر دارد و ملاک درستی و نادرستی آن هم « لغویت » و « عدم لغویت » است. مگوئیم که ماهیت علم جدید معلوم است و احتیاج به پرسش ندارد؛ آنچه در باب علم جدید می‌دانیم، از قبیل مسلمات و مشهورات است و اهل فلسفه اگر تسلیم مشهورات و مسلمات شوند، از فلسفه دور می‌شوند. کسانی که گفتند فلسفه اسلامی تقلیدی و شرح آراء یونانیان است،

علم فلسفه را با فلسفه اشتباه کردند و ندانستند که فی المثل فارابی به تعلّم فلسفه یونانی، اکتفا نکرد؛ بلکه بدون آنکه تسلیم مشهورات و مسلمات شود، در ذات دیانت و نبوت و امت و مدینه و همچنین در موضوعات علوم و منجمله در موضوعات علوم اسلامی، مثل علم فقه و علم کلام تفکر و تحقیق کرد. اگر فارابی چنین پرسشهایی نمی کرد، شایسته عنوان فیلسوف نبود و نمیتوانست مؤسس فلسفه اسلامی باشد؛ بلکه در حد محقق یا عالم فلسفه میماند. پس اگر فارابی طرح پرسش تازه کرد، از آن جهت بود که فیلسوف بود؛ اما چون در دوره اخیر، ما فیلسوف نداشتیم، در برابر وضع تازه پرسش نکردیم و به آن بی اعتنا ماندیم. این قول نباید حمل بر بی حرمتی نسبت به بزرگان فلسفه دو یست سال اخیر شود؛ زیرا بی مدد آنان، دسترسی ما به فلسفه و آغاز طریق تفکر - در چند که این تفکر، فلسفه نباشد - مشکل و شاید ممتنع است. البته باز گشت به طریق تفکر بمعنای تقلید از متقدمان نیست؛ اما این باز گشت موقوف بر اینست که به فلسفه خود، توجه جدی داشته باشیم و در آن تعمق کنیم. این توجه چندان هم آسان نیست؛ زیرا در وهله اول مستلزم

اینست که بسیاری از پندارهای بی اساس را که در مورد فلسفه اسلامی داریم، ترك كنيم وفي المثل تصور نکنیم که ما بر شانه‌های گذشتگان ایستاده‌ایم وافق و سيعتري رامی بینیم. این قبیل پندارها در مال امر، بی حرمتی به تفکر و در حکم نفی آنست. متفکران ادوار مختلف تاریخ، همگی در افق وجود تفکر کرده‌اند و با اینکه افق آنها در هر دوره‌ای متفاوت بوده است، بر شانه‌های دیگران سوار نبوده‌اند مقصود این نیست که تمام متفکران هم‌عصر و هم‌زمانند. فارابی و ابن سینا و ملاصدرا هم‌عصر ارسطو و هگل نیستند؛ اما وطن همه متفکران یکی است و بهمین جهت زبان یکدیگر را می‌فهمند. آیا ما زبان فلاسفه خود را می‌فهمیم؟ مراد از زبان، زبان عربی یا لاتینی و یونانی نیست؛ بلکه زبان تفکر است. اگر این زبان را نمی‌فهمیم و دوره فلسفه اسلامی بسر آمده است تجدید تفکر چگونه ممکن است؟ تعداد مدرسان فلسفه انگشت شمار است و حوزه‌های درس فلسفه تقریباً تعطیل شده است. مع‌هذا هنوز کسانی هستند که از برکت وجود آنان، رشته ارتباط و اتصال ما با فلسفه اسلامی محفوظ مانده

است و انگهی در بیان و توصیف وضع کنونی تفکر، نکته دیگری را هم که تا کنون مسکوت عنه گذاشته ایم، باید ذکر کنیم و آن اینکه با وجود بی‌اعتنائی به فلسفه اسلامی و دور ماندن از فلسفه جدید غرب، تماس ما با گذشته به دشواری سابق نیست و قدرت و قوت مواعی که درصد سال اخیر ما را از گذشته خود جدا می‌کرد، نقصان پذیرفته یا لااقل کاهش یافته است. این موانع بصورت روح تجدد و متجدد مآبی ظهور کرد (و هنوز هم هست) که با وجود ظاهر موجه اثری از آثار استیلای تمدن و وسیله تحکیم این استیلا بود؛ وای بسا کسانی که اصرار در ظاهر پرستی دارند و اکتفاء به تتبع را که مآلاً موجب غفلت از معانی و مضامین آثار گذشته می‌شود، توصیه می‌کنند، نادانسته بتاریخ خود پشت کرده‌اند و وسیله تحقق اغراض سوداگران سیاسی و اقتصادی غربی هستند^۱

۱- وجود متتبعان و پژوهندگان همواره مغتنم بوده و هست و هیچکس ارزش تتبع و پژوهش درست را انکار نمی‌کند. منتها در میان پژوهندگان کسانی هستند که به تصریح یا به تلویح، علم و حتی تفکر را با پژوهش اشتباه می‌کنند و این مراعات نکردن حدود، خطرناک است.

این روش تتبع، درسی بود که شرق شناسان بما دادند و بسیاری از ما در آن بعنوان صرف روش نگاه کردیم و ندانستیم یا نخواستیم و نتوانستیم بدانیم که « روش » متضمن نحوه تلقی خاص نسبت به گذشته و تاریخ و بطور کلی عالم و آدم است و قائم مقام تفکر می شود. اما اکنون وضع کمی تغییر کرده است؛ تمدن غربی بمرحله تمامیت خود رسیده و تقریباً هرچه در قوه داشته به فعلیت آمده است و بهمین جهت ارکان استیلا و تسلط آن چه از لحاظ سیاسی و چه از حیث فرهنگی قدری سست و متزلزل شده است. پایان یافتن دوره شرق شناسی هم بستگی باین امر دارد. نه اینکه شرق شناسی بکلی موقوف شده باشد؛ بلکه وجهه نظر غربیان و شرق شناسان نسبت بشرق تغییر کرده است. اگر مستشرق غربی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در شرق، بعنوان ماده تاریخ که باید به آن صورت غربی داده شود، نظر می کرد^۱ و می خواست در تتمیم و تکمیل اقتدار و استیلا

۱- اساس این نحوه تلقی این بود که يك تاريخ كلي وعمومي وجود دارد والته که صورت تاريخ غرب، بعنوان صورت نوعی تاريخ

سیاسی و اقتصادی بر اقوام غیر غربی، علوم و معارف آنها را نیز از آن خود کند، شرق شناس امروز، احیاناً با توسل به تفکر گذشته اقوام شرقی، در اندیشه نجات تمدن خویش است. به بیهودگی این پندار کاری نداریم؛ اما تغییر وجه نظر غربیان نسبت به فلسفه و تفکر شرقی و منجمله فلسفه و تصوف اسلامی، مظهر تحولی در وضع تمدن غربی است. دسترسی به آراء حکما و متصوفه اسلام و ایران در دوره چهار صد ساله تمدن غربی هرگز دشوار نبوده و از صد سال پیش که کتب و مقالات زیادی در باب فلسفه و علم کلام و تصوف بزبانهای اروپایی انتشار یافته غربیان می توانستند، آشنائی کافی باین معارف پیدا کنند. اما این آثار جز در مجامع شرق شناسان محل اعتنا و مورد مطالعه نبود، چه شد که ناگهان کتاب «سیری در اسلام ایرانی» و «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» بعضی از نویسندگان غربی را که شرق شناس هم نبودند، تکان داد و بدرنگ و ادا داشت؟ چه شد که مؤلفانی مثل «ژیلبردوران» و حتی «روژه گارودی»

←
عالم تلقی میشود. اکنون در غرب کم و بیش باختلاف صورت تاریخها متوجه شده اند.

چهارده

مارکسیست پشیمان، با علاقه و توجه خاص، این کتب را مطالعه کردند؟ آیا حسن تألیف این کتابها و تلقی پدیدار شناسانه کربن، موجب تأثیر و نفوذ در خوانندگان غربی شده است؟ کربن از سی سال پیش باینطرف مقالاتی در باره آثار و فلسفه فیلسوفان اسلامی نوشته و بعضی از فصول کتاب اخیر او تقریباً متضمن همان نوشته‌های قبلی است. چرا وقتی کربن برای اولین بار، آثار خود را چاپ و منتشر کرد، مورد اعتنا قرار نگرفت؟ بصرف نقادی در آثار کربن و امثال او نمی‌توان به این پرسشها پاسخ داد؛ اگر کربن تمام آثار خود را پنجاه یا سی سال قبل می‌نوشت، بیش از آنچه هم اکنون تأثیر داشته است، اثر نمی‌کرد؛ زیرا خوانندگان کتب او هنوز دنیا نیامده بودند یا در وضعی نبودند که بتوانند آنرا بخوانند؛ شخص نویسنده هم کم‌تر اهمیت دارد؛ بلکه آنچه مورد توجه و اعتنا قرار گرفته، فلسفه اسلامی و ایرانی است. نظیر این تحول را در کشور خودمان هم می‌بینیم. درست است که هنوز به تتبع بیش از آنچه باید اهمیت داده می‌شود و ما هنوز حتی فرق میان محقق و عالم و فاضل

متبع را نمیدانیم؛ ولی اصولی که تتبع بر آن مبتنی است، اعتبار سابق رانداردواروپائیان دیگر، باجرات، تمدن و تفکر اقوام گذشته را بعنوان امری که بگذشته تعلق دارد، اعتبار نمی کنند و بهمین جهت است که با نظر دیگری بگذشته اقوام غیر غربی نگاه می کنند؛ هر چند که این نظر و توجه غالباً بی اساس یا بر مبنای سستی استوار باشد. در اینجا مجال آن نیست که در باب جهات توجه غرب به تفکر اقوام شرقی به بسط و تفصیل پردازیم، همینقدر می گوئیم که این تحول در غرب، مؤدّی به قبول و رواج و غلبه فلسفه اسلامی، یا بطور کلی تفکر شرقی، و اعراض از فلسفه غربی نخواهد شد، شاید مطالعه فلسفه ما، برای غربیان در حکم تفتّن باشد و حتی ممکن است، در ادبیات و علوم انسانی غربی اثر بگذارد. ما هنوز نمی دانیم که در غرب چه آثاری بر نشر فلسفه و تصوف اسلامی مترتب خواهد بود و اثر فعلی آن ملاک نمی تواند باشد. البته تفکر گذشته ما، هر اثری که در غرب بگذارد، بما هم منتقل خواهد شد؛ ولی ما از آن جهت به فلسفه توجه نمی کنیم که آن را مانند يك کالا یا بعنوان چیزی که صرفاً مایه فخر و مباهات است، به غرب عرضه کنیم و اگر متعرض اقبال غربیان بآن

شدیم، غرض این بود که بگوئیم موانعی که از غرب آمد- و میان ما و گذشته تاریخی و تفکر گذشته حجابی کشید و باعث شد که مقبولات و مشهورات شرق شناسان جای تفکر را بگیرد- کمی سست شده است و همین سستی موانع است که در وضع تاریخی فعلی، می تواند بما مدد برساند. معذک اگر مقتضیات موجود نشود و ما در مرحله نهایت تاریخ خود نتوانیم به بدایات رجوع کنیم، ناگزیر در مرحله تقلید می مانیم. کافی نیست که فلسفه و تصوف نظری رایاد بگیریم و این یادگرفتن برای ما نوعی اشرافیت علمی باشد. فلسفه نباید صرفاً از آن جهت که معرفت عقلی و برهانی است اعتبار شود؛ چه آینده، بدان بستگی دارد. همه تمدنها مبتنی بر نحوی تفکر بوده و درخت تفکر آینده هم که لاجرم، ریشه در زمین حق و حقیقت دارد، باید ببرکت آنچه در این زمین پراکنده است، جوانه زند و رشد کند. این زمین کجاست و چه در آن پراکنده است؟ این زمین در عین اینکه در دسترس ما و در اختیار ما نیست، از هر چیز بما نزدیک تر است و هر چند که با آن ارتباطی بی تکلیف و بی قیاس داریم، از چیستی و از کجائی آن چیزی نمی توانیم بدانیم؛ بلکه آن را بصورتی

که ظهور و تحقق یافته است، تا اندازه‌ای ادراک می‌کنیم. ظاهر این زمینی که درخت تفکر باید در آن جوانه بزند، گذشته تاریخی و تفکر گذشته است. چگونه با این گذشته، ارتباط حقیقی و انس پیدا می‌کنیم؟ وقتی به آن می‌نازیم یا آن را صرف تقلید از تفکر اقوام دیگر می‌دانیم چیزی از دوری و بیگانگی‌مان، کاسته نمی‌شود. تعارف و لقاظی و تعظیم و تبجیل از روی عادت، حجاب و حائل میان ما و گذشته است و وجود همین حائل و حجاب، امکان می‌دهد که منکران با جرئت و جسارت بیشتر، متفکران ما را مقلد بخوانند. کمتر کسی گفته است که تصوف و علم کلام ما تقلیدی است؛ اما این حکم را در مورد فلسفه بسیار شنیده‌ایم. فلسفه را دو فرقه، بمعنای متفاوت، تقلیدی دانسته‌اند؛ متجددان بر اساس تتبع در تاریخ فلسفه گفته‌اند که حکمای اسلامی جز اقتباس و شرح و بسط اقوال یونانیان هنری نداشته‌اند و ممکن است در این مورد حتی استناد کنند، باینکه فارابی گفته است که اگر من در زمان ارسطو بودم، در زمره بزرگترین شاگردانش قرار داشتم یا رؤیای سهروردی را نقل کنند که شبی ارسطو استاد مشائیان را در خواب دید

و از او درباره بزرگان تفکر اسلامی پرسش کرد و پاسخ شنید که بایزید بسطامی و سهل تستری، بزرگان تفکرند و مقامشان بمراتب از مقام فیلسوفان بالاتر است. در حقیقت، این اقوال را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیا فارابی و سهروردی فلسفه اسلامی را تقلیدی و خود را فیلسوف مقلد می‌دانستند؟ فارابی اگر در عداد بزرگترین شاگردان ارسطوس است، نمی‌توان او را مقلد دانست. او در باره مقام خود، درست حکم کرده است. تصور نکنیم که در عداد بزرگترین شاگردان ارسطو بودن، شأن و مقام کوچکی است؛ و انگهی تمام فلاسفه شاگردان افلاطون و ارسطو هستند و اذعان به شاگردی، چیزی از مقام فیلسوف نمی‌کاهد. اما اینکه سهروردی در رؤیا از زبان ارسطومی شنود که سهل بن عبدالله تستری و ابویزید بسطامی، متفکران حقیقی هستند مطلب دیگری است و این یکی از کشف‌های سهروردی در حال رؤیا است. مع هذا کشف سهروردی صرفاً مشعر به این نیست که فلاسفه اسلامی مقلد یونانیان بوده‌اند؛ بلکه اگر حیث تقلیدی فلسفه در این رؤیا، منظور باشد، باید رسیدگی کرد و دید که از تقلید، چه معنائی مراد شده است. متصوفه عموماً فلسفه را تقلیدی دانسته‌اند؛

ولی مقصودشان، این نیست که بعضی فلاسفه مقلدند و بعضی دیگر مجتهد یا مؤسس هستند؛ بلکه می‌گویند که فلسفه از آن جهت که بحث عقلی و مجال‌های وهوی و قیل و قال است در نظر اهل وجد و حال و کشف و در جنب بحث جان وزنی ندارد.

بحث عقلی‌گر در و مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

پس در واقع متصوفه بحث از فلسفه تقلیدی و غیر

تقلیدی و تمیز میان آندو، نمی‌کنند؛ آنها تقلیدی بودن را از لوازم ذات فلسفه می‌دانند؛ چه در نظر آنان عقل مقلد است.

چون مقلد بود، عقل اندر اصول

دان مقلسد در فرو عیش ای فضول

فیلسوف و عقل فلسفی، که عبارت از عقل تفصیلی

است، مقلد است؛ ولی این عقل، از عقل بسیط و عقل کل و عقل هدایت تقلید می‌کند یا درست بگوئیم از آن مدد می‌گیرد.

۱- در حدیثی از علی بن ابی طالب منقول است که عقل، دو عقل است

یکی مطبوع و دیگر مسموع و اگر عقل مطبوع نباشد، عقل مسموع هم

هیچ است. تفسیر حدیث را از مثنوی مولوی بخوانیم؛ ←

فیلسوف در بند برهان و احکام یقینی و برهانی است و از آراء جمهور و اقوال مشهور و مقبولات قوم، متابعت نمی کند و بنا بر این بمعنائی که ما از تقلید مراد می کنیم؛ مقلد نیست. بحث عقلی و برهان ورد و اثبات و تفصیل در هر فلسفه ای مسبوق به یافت وجود و تابع این یافت است؛ پس در واقع عقل، استقلال ندارد. مولوی و دیگر متصوفه، فلاسفه را از این حیث مورد ملامت قرار داده اند که گاهی از اقوالشان چنان مستفاد می شود که منطبق میزان حقیقت وجود است و مخالفشان با عقلی است که مبنای

عقل دو عقلست اول مکسبی
 که در آموزی چو در مکتب صبی
 عقل دیگر بخشش یزدان بود
 چشمه آن در میان جان بود
 و ره نبخش بود بسته چه غم
 کوه می جوشد ز خانه دم بدم
 عقل تحصیلی مثال جویها
 کان رود در خانه ای از کویها
 راه آبش بسته شد، شد بی نوا
 از درون خویشتن جو چشمه را
 هست عقلی چون ستاره آتشی
 هست عقلی چون چراغ سرخوشی
 عقلهای خلق، عکس عقل او
 عقل او مشکست و عقل خلق بو

وجود و علم انگاشته می‌شود. پس وقتی می‌گویند: عقل مقلد است، مقام و مرتبه و ذات عقل را بیان می‌کنند و اگر در آن لحن ملامت و تحقیر می‌بینیم، این ملامت متوجه کسانیست که عقل معاش و عقل سلیم را مطلق می‌انگارند. در طی تاریخ فلسفه، بتدریج اصرار در مطلق انگاشتن عقل و سطحی‌ترین صورت آن، یعنی عقل سلیم؛ بیشتر شده است و این همان عقلی است که امروز از آن بسیار دم می‌زنند و خانه آن که بر هیچ اساسی استوار نیست روز بروز ویران‌تر می‌شود و مضحك اینست که احیاناً با توسل به این عقل که فرع فرع و فرعی دور و جدا مانده از اصل خویش است، تفکر و تصوف و فلسفه را رد می‌کنند. این عقل که فرع فرع است دیگر مدد از عقل بسیط نمی‌گیرد و تابع عقل هدایت نیست، بلکه تابع مشهورات و مقبولات عامه و عین آنست و همین عقل و مدعیان عقل و خردمندی هستند که عقل را بدنام کرده‌اند.

پس اینکه ارباب تتبع گفته‌اند که فلسفه اسلامی مقتبس از آراء یونانیان است، قولیست که در دوره جدید اظهار شده است. برای رد این قول به نزاع و جدال حاجت

نیست؛ و مورد ندارد که از طریق تبعی دیگر، بطلان و سستی آنرا اثبات کنیم؛ بلکه این مسأله را صرفاً با فهم و درک درست و عمیق فلسفه اسلامی می توان حل کرد. راقم سطور بهیچوجه ادعا ندارد که فلسفه اسلامی را درست ادراک کرده است اما گمان می کند با بضاعت مزجاتی که دارد اجمالاً دریافته است که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و این يك مدعای ساده ناشی از تعصب قومی و ملی (دینی) نیست، بلکه در حد خود ممکن است آغاز توجه تازه ای به فلسفه اسلامی باشد. معمولاً فلسفه را مجموعه ای از مسائل می دانند و سیر از مسائل به اصول و مبادی کمتر مطرح است؛ البته محققان فلسفه متذکر به اصول و مبادی هستند و اگر نباشند نمی توانند در مسائل تحقیق کنند؛ اما شاید تذکر آنان هم اجمالی باشد. طرح این بحث که آیا فلسفه اسلامی اصول و مبادی خاص خود دارد یا در اصول با فلسفه یونانی شريك است، سیر از فروع و مسائل به اصول و مبادی را ایجاب می کند؛ زیرا اگر در مسائل بمانیم و بگوئیم که مسلمین صرفاً بعضی مسائل تازه در فلسفه طرح کرده اند یا بهتر از اسلاف خود، از عهده حل برخی مسائل بر آمده اند، نام فیلسوف با آنان نمی توان داد و شأنشان،

شان شارح است و فیلسوف و مؤسس نیستند.

مقصود از تأسیس فلسفه چیست و کدام فلاسفه مؤسس هستند و اوصاف فیلسوف مؤسس چیست؟ اگر از طلاب و علمای فلسفه ما پرسند که بزرگترین فیلسوف اسلامی کیست، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا یا صدرالدین شیرازی را نام می‌برند؛ زیرا بعضی از آثار این دو فیلسوف را خوانده‌اند و احیاناً تدریس کرده و می‌کنند. اما اینکه آثار فیلسوف در عداد کتب درسی درآمده باشد، ملاک درستی برای حکم درباره مقام او نیست. کتاب درسی معمولاً باید جامع باشد و در آن چیزی از ایجاز مختل و اطناب ممل نباشد. از میان آثار مهم فلسفه اسلامی شرح اشارات و شفا و اسفار واجد این اوصاف است^۱: ولی اهمیت و مقام مصنفان این آثار، از جهت شیوع آراء و اقوال آنان در بین طلاب فلسفه نبوده است. ابوعلی سینا و ملاصدرا چون

۱- توجه داشته باشیم که کتب درسی قدیم، کتاب درسی بمعنی امروزی نبوده که در آن مطالب و مسائل را بی‌بها نه‌ساده کردن بصورت معتدل در آورده و آن را هیچ و پوچ کرده باشند؛ بلکه کتب درسی در هر علم متضمن جمیع مسائل مهم و غالباً با شرح و تفصیل کافی بوده است.

بدوره مقام تحقیق فلسفی رسیده بودند، توانستند کتب و آثاری تألیف و تصنیف کنند که مورد اعتناء اهل نظر شود و شبهه‌ای نیست که در زمره بزرگترین حکمای ما هستند. این معنی را از کجا دانسته‌ایم؟

معمولاً وقتی در باب عظمت مقام ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا چیزی می‌گوئیم، بر سبیل عادت است و تکرار مسموعات و مشهورات می‌کنیم؛ زیرا تا کسی نداند که موضوع فلسفه چیست و مسائل آن کدام است و در آثار حکما تحقیق نکرده باشد، نمی‌تواند در باره مقام يك فیلسوف حکم کند. اما این قبیل مشهورات هم چندان بی‌اساس نیست. در تمدنی که دیانت و شریعت مبنا و اساس آنست، وقتی يك فیلسوف چنان بطرح مسائل و بحث و فحص پردازد که آثارش را در حوزه‌های بزرگ علمی مورد نظر قرار دهند و بشرح و بسط و تدریس آن مشغول شوند، دیگر نمی‌توان آن فیلسوف را در تمدن خود غریب و بیگانه دانست و آشنائی که مردمان نسبت به آراء و اقوال او پیدا می‌کنند، کم و بیش حاکی از نفوذ او در تمدن است. برخلاف آنچه مستشرقان و اتباع آنان قائلند، اگر فلاسفه اسلامی ترجمانان فیلسوفان یونانی

بودند و از خود تحقیق و اجتهادی نداشتند فلسفه هیچ جایی در تمدن اسلامی، نمی توانست داشته باشد و تدریس آن در جنب علوم فقه و حدیث و تفسیر و رجال و اصول فقه ممکن نبود. معذک میزان تأثیر و نفوذ يك فیلسوف در میان اهل علم را نمی توان ملاک عظمت او دانست و مخصوصاً در تمدن اسلامی، که فلسفه به اعتباری در حاشیه قرار داشته است، باید از این ملاک صرف نظر کرد یا آن را با احتیاط بکار برد.

اصولاً تأثیر و اهمیت يك حوزه فلسفی را، نمی توان و نباید با ملاک مقبولیت سنجید و ای بسا که يك حوزه فلسفی که اساس محکم و متقن هم ندارد، اتباع و اشیاعی، حتی در میان متوسطان و عوام و نا اهلان پیدا می کند؛ چنانکه در اوائل قرن بیستم، بر گسون مورد اعتناء بسیاری از محصلان فلسفه قرار گرفت و در مورد او غلبه بسیار کردند و این غلوه اشایع شد؛ تا آنجا که مرحوم محمد علی فروغی در کتاب سیر حکمت در اروپا نوشت که بعد از دکارت در فرانسه و بعد از کانت در اروپا، فیلسوفی بعظمت مقام او ظهور نکرده

۱- اگر فلسفه اسلامی نبود علم اصول فقه یا الاقل اصول فقه شیعه بصورتی که اکنون هست، تدوین نمیشد.

بیست و شش

است. بدون آنکه بخواهیم تخفیفی در حق برگسون، استاد بزرگ فرانسوی رواداریم، می‌گوئیم که دولت فلسفه او مستعجل بود و چیزی نگذشت که شهرت اگزستانسیالیسم ژان پل سارتر، باعث بی‌اعتنائی به فلسفه برگسون شد و آنرا از «مد» انداخت و جای آن را گرفت. این فلسفه هم بنوبه خود از نظرها افتاد و حتی صاحب آن، در کتب اخیر خود، از آن اعراض کرد. در فلسفه اصولاً مشهورات نباید مورد استناد باشد؛ حکمی هم که درباره فلسفه می‌شود، اگر در زمره مشهورات باشد، اعتبار ندارد. برگسون مردی محقق بود و باید او را در طراز بعضی از هموطنانش مثل من دویران قرارداد و البته ظلم فاحشی است که مقام او را برتر از فیخته و شلینگ و هگل و کی‌یر کگاردون‌یچه بدانیم. اثری که اینان در تمدن غربی داشته‌اند، هرگز برگسون نداشته است. پیدا است که این تأثیر را با ملاک کمیت و تعداد نفوس علاقمندان و پیروان نباید سنجید؛ زیرا فلسفه، صرفاً از طریق شیوع در میان اشخاص و افراد و در مدارس، تأثیر نمی‌کند که بگوئیم هر چه تعداد هواخواهان بیشتر باشد، تأثیر آنهم بیشتر بوده است؛ بلکه تأثیر فلسفه از حد بحث و نظر

در می گذرد و بتمام شئون زندگی و تمدن می رسد. لوئی
لاول درست گفته است که اگر فلسفه قومی تغییر کند نظام
زندگی آن قوم دگرگون می شود. اما معمولاً مردمان از
این معانی بی خبرند و بهمین جهت فلسفه را لفاظی و تفنن
صرف می دانند. البته باسی هم از این بابت بر آنان نیست و
نباید توقع داشت که همگان ارتباط هندسه اقلیدسی و هیئت
بطلمیوس و فلسفه ارسطویی را با آداب و مراسم و نظام
مدنی و جزئیات دیگر زندگی در دوره یونانی رادریابند؛ ولی
این ارتباط وجود دارد. مبدا بقول متقدمان استناد کنید و
بگوئید که فلسفه در نظر آنان علم نظری محض بوده و ارسطو
شرف الهیات بر علوم دیگر را در این می دانسته است که
در طلب و یافتن آن هیچ سودی نیست. مقصود ارسطو از
این بیان اینست که علم الهی از جهت موضوع و غرض و
غایت، وسیله نیل باغراض معتبر در زندگی روزمره نمی تواند
باشد و این حکم او در مورد تمام فلسفه ها صادق است و
اختصاص به حوزه فلسفی خاصی ندارد؛ اما ارسطو نگفته
است که فلسفه در نظام مدن و مناسبات اهل مدینه، بی تأثیر است.
فلسفه در طی تاریخ غربی اساس و مبنای نظام مدنی و

مناسبات و معاملات مردمان بوده و از این طریق در حیات روزمره مردم تأثیر کرده است. مشکلی که در اینجا پیش می آید اینست که بد رستی نمیدانیم فلاسفه اسلامی، چه تأثیری در نظام مدنی ممالک مسلمان و در اعمال و معاملات مسلمانان داشته اند. تا آنجا که راقم این سطور درمی یابد، فلسفه بیشتر در کشور تشیع یعنی در ایران تأثیر کرده و در امور اهل سنت و جماعت کمتر مؤثر بوده است و شاید تشکیکی که در استقلال فلسفه اسلامی می شود؛ بی ارتباط با این معنی نباشد؛ هر چند که ارباب تشکیک، منشأ قول خود را ندانند و بذهنشان خطور نکرده باشد که فلسفه با تمدن چه نسبتی دارد. فعلاً به این بحث نمی پردازیم و بمطلب قبلی باز می گردیم. شهرت فیلسوفانی مثل فارابی و ابن سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و صدرای شیرازی صرفاً از جهت تدریس و تعلیم آثار آنان نیست؛ چه آثار بسیاری از محققان و علمای فلسفه هم در عداد کتب درسی بوده و نام کتابشان از نام مؤلف بیشتر شهرت دارد. شرح هدایه را مدتها درس داده اند؛ اما نام اثیرالدین ابهری و شارح آن میبیدی چندان معروف نیست و اگر هم طلاب، ایشان را بشناسند، هرگز شأن و رتبه آنان را

با فارابی و بوعلی قیاس نمی کنند. پس این شهرتی که حکما دارند، از زبان خواص اهل فلسفه در افواه عام افتاده و ناسنجیده و بی وجه نیست. اما چه چیز در نظر خواص اهل فلسفه، يك فیلسوف را از دیگر اهل علم، ممتاز می سازد؟ پاسخ این پرسش بر حسب مرتبه و مقامی که پاسخ دهنده در علم و فلسفه دارد، متفاوت است و می توان گفت که در ادوار مختلف تاریخ فلسفه اسلامی، پاسخ های مختلف به این سؤال داده شده است، اجمالاً می توان اهل فلسفه را بچهار طایفه تقسیم کرد:

۱ - طایفه ای که تعداد افراد آن مخصوصاً در عصر ما، بیشتر است، طایفه فضلاست. اهل فضل اطلاعات و معلومات و محفوظاتی از اینجا و از آنجا دارند و بعضی از آنان اجزائی از علم معقول را بصورت منقول یاد گرفته اند و می دانند. این جماعت در مبادی و مسائل تعمقی ندارند و بسطح و ظاهر اکتفا می کنند. از این جماعت نباید پرسید که ملاک عظمت و امتیاز فیلسوف از غیر فیلسوف چیست؛ مگر آنکه در صدد باشیم که از اقوال دیگران با خبر باشیم و اینان با تتبع خود، آن اقوال را نقل کنند.

۲ - طایفه دوم علمای فلسفه اند که متأسفانه تعدادشان

اندك است و روز بروز هم كمتر می شود. این جماعت وارثان
فلاسفه و محققان فلسفه اسلامی هستند و بمسائل فلسفه، و قوف
دارند و كم و بیش از تحقیقاتی كه در مسائل شده است با خبرند و
غالباً قول و رأی مختار هم دارند؛ چنانكه بعد از ملا صدرا
غالب علمای فلسفه، صدرائی بوده اند و هستند و بعضی دیگر
فلسفه مختارشان، اقوال و آراء شیخ رئیس ابوعلی سینا و
تفاسیر آنست و... اگر از این طایفه پرسند كه جهت ترجیح
يك فلسفه بر فلسفه دیگر چیست پاسخ می دهند كه قول
مختارشان، برهانی است و قابل نقض و رد نیست و جای
ایراد شبهه ندارد. فیلسوف هم در نظر اینان در صورتی مقام
و مرتبه عظیم دارد كه بیشتر به تفصیل و چون و چرا كردن
در مسائل و ایراد و رد شبهات و نقض و قبول و اثبات پرداخته
باشد و می دانیم كه ابن سینا و نصیرالدین طوسی و ملا صدرا
در كتب شفا و شرح اشارات و اسفار با مهارت و زبردستی
از عهده این مهم بر آمده اند. اما اگر این جماعت نام فارابی
را هم معمولاً با این سه نام بزرگ و مشهور ذكر می كنند
بیشتر به متابعت از ابوعلی سیناست كه نسبت به فارابی
تكریم و احترام بسیار کرده است. خلاصه اینکه این طایفه

از آنجا که ملاک حکمشان درباره فلسفه درستی و نادرستی احکام است، مقام فیلسوف و محقق را خلط می کنند و نصیر الدین طوسی را که حَقاً افضل المحققین است و قدما، همواره از او بنام محقق طوسی یاد کرده اند، در عداد فلاسفه می آورند.

۳- جماعت سوم محققانند که بدرجات بزرگ علمی رسیده و ذربحث و نظر از مرحله تقلید گذشته اند این طایفه از آن جهت در فروع و مسائل، اهل تصرف می شوند که سیر از فروع به اصول می کنند و بادراك و فهم اصول و مبادی نائل می شوند و بر مبنای اصول مختار بی بحث در مسائل می پردازند.

۴- جماعت چهارم فلاسفه اند که در حیرت و هیبت پرسش وجود برایشان مطرح شده^۱ و با ابتدای از پاسخی که یافته و بکشف دریافته اند، طرح نو در می اندازند و معلم قوم می شوند. در میان فلاسفه هم اختلاف و درجات و مراتب وجود دارد؛ چنانکه بعضی ناسخ اصول فیلسوفان قبل از خود می شوند و بعضی دیگر در اصول چون و چرا و تصرف

۱- تا دوره جدید، آغاز فلسفه با حیرت و هیبت بوده است اما از زمان دکارت، کوژیتو *Cogito* جای حیرت و هیبت را می گیرد و باین جهت درد و دردمندی که لازمه فلسفه بوده است، در فلسفه جدید مقام عمده و اساسی ندارد.

می‌کنند. فلاسفه اسلامی نسخ اصول فلسفه یونانی نکرده‌اند اما مترجم و شارح آن‌هم نیستند. در فلسفه اسلامی مسائلی هست که در فلسفه یونانی سابقه نداشته و بنا بر اصول فلسفه یونانی نمی‌توانسته است مطرح شود و بعضی از مسائل که سابقه دارد، بصورت دیگر با معنای تازه‌ای مطرح شده است؛ چنانکه مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت نمی‌توانست در فلسفه یونانی مطرح شود و طرح آن موقوف به تغییر اصول بوده است. اینکه می‌گویند افلاطون قائل به اصالت ماهیت بوده و ارسطو مشرب اصالت وجودی داشته است، غلط نیست، اما یونانیان، موجود ممکن را به تحلیل عقلی مرکب از وجود و ماهیت نمی‌دانستند و از جعل وجود و ماهیت بحث نمی‌کردند که بمعنای متداول در فلسفه اسلامی، اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی باشند. به نکته دیگری هم باید متذکر بود و آن ربط حادث به قدیم و مسأله سنخیت و عدم سنخیت میان خالق و مخلوق است. اگر سهروردی ثنویت مزدائی و مانوی را با فلسفه افلاطون تفسیر نمی‌کرد، جدال و اصالت ماهیت و اصالت وجود هم پیش نمی‌آمد؛ هر چند که زمینه و مقدمات این بحث در آثار فارابی و ابن سینا فراهم شده

است. اینکه اصحاب و اتباع مذهب اصالت وجود، بعضی از اقوال ابن سینا را مؤید رأی خود دانسته و حوزه مخالف همان اقوال یا اقوال دیگر را چنان تفسیر کرده اند که قول به اصالت ماهیت از آن نتیجه می شود، امری است که در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت دارد؛ بدین معنی که مسأله اجمالاً در تفکر فارابی و بوعلی مطرح بوده و بصورت اجمالی تر در آثار افلاطون و ارسطو هم وجود داشته است؛ اما تا فلسفه اسلامی بمرحله ای از سیر خود نمی رسید، این مسأله هم نمی توانست، بصورت یکی از مسائل مهم و

۱- این قبیل اقوال را می توان در آثار فارابی هم پیدا کرد چنانکه در دعاوی القلبیه بصراحت گفته است که وجود محمول حقیقی نیست و از این قول می توان نتیجه گرفت که معلم ثانی به اصالت ماهیت قائل بوده است؛ اما چون آثار ابن سینا تفصیل بیشتر داشته و مدام مرجع رجوع اهل فلسفه بوده است، به آراء ابن سینا استناد می کنند چنانکه قائلین به اصالت وجود عنوان نمط چهارم اشارات یعنی «الوجود وعلله» را دال بر اصالت و مجموعیت وجود می دانند و حال آنکه از فحوای شرح قطب الدین رازی قول به اصالت ماهیت مستفاد می شود. سبزواری بمتابعت از ملاصدرا از مثال «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل اوجده»، مجموعیت وجود را نتیجه گرفته است و حال آنکه مخالفان اصالت وجود می گویند بر طبق این مثال ابن سینا، ماهیت را محمول به جعل مرکب ندانسته و قائل به جعل بسیط ماهیت بوده است.

اساسی فلسفه مطرح شود؛ چنانکه در فلسفه یونانی اصلاً طرح آن لزومی نداشته است. مسائل دیگری در فلسفه اسلامی هست که در فلسفه متقدمان سابقه دارد؛ مثل مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول و حرکت جوهری. کافی نیست که بگوئیم فروریوس صوری به اتحاد عاقل و معقول معتقد بوده و ابن سینا آن را رد کرده و ملاصدرا با حیاء مجدد آن پرداخته یا ابوریحان در کتاب ماللهند سابقه قول با اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری را در تفکر هند یهاده است. اتحاد عاقل و معقول بصورتی که ملاصدرا بیان کرد منفک از قول به حرکت جوهری نیست؛ بنحویکه اگر قول به حرکت جوهری را از فلسفه ملاصدرا حذف کنیم، مباحث علم و وجود ذهنی و وحدت وجود و وحدت موجود و اصالت وجود، درهم می‌ریزد و حتی تعریف: الفلسفة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی که ناظر به اصل حرکت جوهری است بی وجه می‌شود. این حرکت جوهری هم نه عین قول هرا کلیتس است و نه با قول به تجدداً مثال در تصوف نظری باید مشتبه شود. در واقع فلسفه ملاصدرا يك هیئت تألیفی است نه آنکه اجزائی از فلسفه‌ها را بصورت التقاطی جمع

آورده باشد. تمام این مباحث از آن جهت پدید آمده است که تلقی فلاسفه اسلامی نسبت به وجود، با تلقی یونانیان متفاوت است. ممکن است ایراد شود که اگر تمام فلاسفه اسلامی در این نحوه تلقی شریکند. تنها يك فیلسوف در تاریخ اسلام داریم و اگر این فیلسوف فارابی است، بقیه شارحان او هستند. این قول بیک اعتبار درست است؛ زیرا تاریخ فلسفه، بطور کلی، سیر از اجمال به تفصیل است؛ بشرط آنکه تفصیل را با شرح و توضیح مسائل اشتباه نکنیم. در این سیر از اجمال به تفصیل آنچه در قوه و امکان فلسفه است، تحقق پیدا می کند؛ چنانکه فلسفه ای که فارابی تأسیس کرده بود می بایست چنان بسط یابد و در آن مسائلی مطرح شود که بتواند تمام انحاء تفکر و طرق تحقیق حقیقت اعم از علم کلام و تصوف و حکمت مشاء و حکمت اشراق را در خود منحل سازد. مگوئید که ملاصدرا در بسیاری از مسائل با مشائیان و با فارابی اختلاف رأی دارد؛ زیرا نگفتیم که ملاصدرا شارح فارابی است؛ بلکه آنچه بالقوه در فلسفه فارابی بوده در آثار ملاصدرا تحقق و فعلیت پیدا کرده است. عبارت دیگر، قول به اصالت وجود و ثبوت حرکت

جوهری و حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن و... لازم بوده است تا طرح فارابی در مورد جمع تمام طرق وصول به حق در فلسفه، متحقق شود. اگر ملاصدرا بعمق و کنه اصول اساسی فلسفه اسلامی پی نبرده بود، هرگز نمی توانست هیئت تألیفی بوجود آورد که در آن معقول و منقول و کشف و برهان جمع شود. پس با اینکه منطق در فلسفه ملاصدرا غلبه دارد، اهمیت این فیلسوف صرفاً در وقت نظر و موشکافی ورد و ایراد شبهات نیست؛ بلکه از آن جهت شایسته عنوان فیلسوف و خاتم فلاسفه اسلامی است که معارف عقلی و ذوقی و کشفی اسلامی را صورت فلسفی داده است و طبیعی است که بعد از او محققان و مشتغلان به فلسفه، بیشتر اتباع و مفسران فلسفه او باشند و آثار او را تدریس کنند. با توجه به آنچه گفته شد، تصور نمی کنم مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی کمتر از مقام و مرتبه بوعلی سینا باشد و حال آنکه شهرت بوعلی سینا خیلی بیشتر است و در ممالک اسلامی غیر از ایران ملاصدرا را درست نمی شناسند و یکی از پژوهندگان مصری بنام علی سامی النشار کتاب اسفار را، کتابی در تاریخ فلسفه دانسته است (البته از آن جهت که ملاصدرا در اسفار

آراء و اقوال فلاسفه را نقل می کند و پس از بحث و رسیدگی و تحقیق، قول خود را اثبات می کند، می توان آن را بمعنای خاصی تاریخ فلسفه دانست اما این کتاب صرفاً تاریخ فلسفه بمعنی متداول نیست و ملاصدرا قصد تاریخ نگاری نداشته است). خلاصه آنکه شهرت ملاصدرا در ایران و ناشناخته ماندن او در سایر ممالک اسلامی، ملاک حکم مادر باره مقام او نمی تواند باشد و اگر این ملاک را در مورد مقام فارابی معتبر بدانیم (که متأسفانه تاریخ فلسفه ها یا غالب کتب تاریخ فلسفه اسلامی با این ملاک تدوین شده است) نه تنها او را مؤسس نمی توانیم بدانیم؛ بلکه چون از بسیاری محققان هم ناشناخته تر است، در کتب تاریخ فلسفه بیشتر از چند صفحه ای با او اختصاص نمی دهند. اینکه شهرت يك فیلسوف ملاک تعیین مقام او باشد، حاکی از نوعی غفلت نسبت به اصول است. فیلسوف مؤسس کسی است که طرح اصول و مبادی می کند و در فصل چهارم و در قسمت «نتیجه» بیان شده است که اصول فلسفه اسلامی را فارابی یافته و وضع کرده است. در نظر داشتم که بعضی نکات موجز و مبهم ذی المقدمه را در اینجا توضیح بدهم؛ اینک می بینیم که در مقدمه مسائلی

آمده است که برای روشن شدن آن مسائل کتاب یا کتابها باید نوشت، امیدوارم که اگر طرح تمام این مسائل یا بعضی از آنها بنظر اساتید فلسفه اسلامی درست می آید، هر چه لازم می دانند درباره آن بنویسند. قبلاً گفته ام که تعلیم و تدریس فلسفه اسلامی امر مهمی است اما در وضع کنونی ما بتاریخ فلسفه و تذکر تاریخی نسبت به گذشته تفکر و تفکر گذشته هم نیاز داریم. مقصود از تاریخ فلسفه این نیست که مختصری از آراء و اقوال فلاسفه را بترتیب تقدم و تأخر زمانی در کتابی گرد آورند. این سعی در حد خود مشکور است؛ اما در تاریخ فلسفه ای که مورد نظر است، باید ذات و ماهیت فلسفه اسلامی و نحوه ظهور و پیدایش و کیفیت بسط و تفصیل این فلسفه، مورد پرسش جدی و بحث و تحقیق قرار گیرد؛ آنچه از اقوال مشهور در مورد فلاسفه و فلسفه گفتیم، نادرست نیست؛ بلکه باید اصل و مبنای آن را دانست. و این مراد حاصل نمی شود مگر آنکه سیر فکر ما در فهم فلسفه منحصر به سیر از مبادی به مطلوب نباشد؛ زیرا این سیر فرع بر سیر معکوس آن، یعنی سیر از مطلوب به مبادی است. بدون این سیر همدمی و همزمانی با فلاسفه ممکن نیست و

حتی می توان گفت که سیر از مسائل و فروع به اصول و مبادی يك
فلسفه، شرط لازم همزبانی با فیلسوف صاحب آن فلسفه است.
من در آنچه باجمال از فلسفه فارابی نوشته ام، ارتباط
مقاصد او را با اصول درمد نظر داشته ام و در احوال او هیچ
قوی ندیده ام که مناسبت با مبادی و اصول نداشته باشد
مگر آنکه در بعضی مسائل، مثل مسأله علم و خلود نفس و
اتحاد عاقل و معقول آراء او کمی مضطرب است و شاید
جهت این اضطراب، نقل اقوال مراجع فلسفه یونانی باشد،
ومی بینیم که در سیر فلسفه اسلامی این اضطراب آراء در آثار
ابن سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و صدرالدین
شیرازی و دیگر فلاسفه و محققان بتدریج کمتر می شود و
فلسفه اسلامی بصورت خاص آن فعلیت پیدا می کند. فصول
دوم و سوم این رساله راجع به فلسفه مدنی فارابی است در این
دو فصل وجوه امتیاز فلسفه مدنی فارابی با آراء سیاسی
افلاطون و ارسطو و اختلاف ماهوی مدینه فاضله معلم ثانی
با مدن فاضله دیگر و با او تویی های دوره جدید فلسفه غربی
بیان شده است. اختصاص دو فصل از چهار فصل به فلسفه مدنی
هم از جهت تبعیت از روش فیلسوف بوده که اعتناء و توجه

خاص به این قسمت از فلسفه داشته وهم از آن نظر که مقاصد
اوراد فلسفه مدنی بهتر و آسان تر می توان درك کرد بخصوص
که در این قسمت ارتباط مقاصد را با اصول و کیفیت
مؤسس بودن فلسفه عملی را بر حکمت نظری بوضوح و
صراحت ذکر کرده است. ممکن است گفته شود که مدینه
فاضله فارابی که بر اساس فلسفه نظری و متناسب با نظام عالم،
طراحی شده است، مدینه و تمدنی صرفاً انتزاعی است و بحث
فارابی از تناسب نظام مدنی با نظام عالم، اثبات تناسب حقیقی و
واقعی نمی کند و مستندشان این باشد که هیچ مدینه فاضله ای
متحقق نشده است. مدینه فاضله از آن حیث که در هر دوره ای
ممثل مرتبه ای از مراتب ذات انسان و مقام او در عالم و
مناسبات و معاملات و تکالیف اوست، بنحو تام و تمام قابل
تحقق نیست و هیچیک از طراحان مدینه فاضله یا او تویی مدعی
نبوده اند که مدینه آنان، عیناً در خارج مصداق داشته باشد؛
بلکه تمدن در هر دوره ای از ادوار تاریخ فلسفه به مدینه
فاضله یا او تویی که در صدر آن دوره طراحی شده است نزدیک
می شود و موقع و مقام بشر و نحوه تفکر او هم در آن تمدن،
کم و بیش نظیر موقع و مقام و نحوه تفکری است که در مدینه

فاضله و او توپیی دارد و چنانکه در فصل سوم اشاره شده است، بشر غربی بصورتی که در او توپیی های غربی و در فاوست گوته (که البته فاوست او توپیی نیست) تصویر شده است، بسیار نزدیک است. فهم این معنی، ممکن است، ما را متذکر به این پرسش کند که در وضع فعلی چه نسبتی میان تفکر متداول و تمدن ما وجود دارد؛ ولی طرح این قبیل پرسشها که در حکم تمهید مقدمه ای برای تجدید تفکر است، نمی تواند مسبوق به آشنائی و انس با متفکران گذشته نباشد. فصول اول و دوم و سوم این رساله در عین اینکه هر یک مقاله مستقلی است، با توجه باین غرض نوشته شده است که مقدمه ای برای تعیین مقام فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی باشد و این غرض در فصل چهارم و در نتیجه رساله تا اندازه ای روشن شده است. پیدا است که این نوشته نقص و عیب بسیار دارد. بعضی از این نقائص جزئی است و اگر طبع رساله بتأخیر می افتاد و فرصت تجدید نظر در یادداشتها پیش می آمد، رفع آن ممکن بود؛ اما نقائص و عیوب کلی را راقم این سطور بدون استمداد از ارباب نظر نمی تواند رفع کند. درست است که مدعای عنوان شده، در ظاهر بدیع نیست و تازگی

ندارد؛ اما معنایی که از آن مراد شده و همچنین نحوه رسیدگی
بآن بکلی بی سابقه است. نویسنده در بیان و تقریر این معنی
مأخذی که اختصاصاً به بحث در این مدعا پرداخته باشد،
نداشته و ندیده و قدمی در راه ناپیموده برداشته و ای بسا که
مصون از هفوت و لغزش نبوده است. امیدوارم خوانندگان
صاحب نظر این لغزش‌ها را تذکر دهند. من چون فلسفه را
دوست میدارم و با آن زندگی می‌کنم، هر چه بنویسم با ترس
ولرز می‌نویسم؛ اما این ترس، ترس از لغزش نیست و از
راهنمایی و تذکر خواننده ممنون می‌شوم. این مقدمه طولانی
شد و اگر عنان قلم را رها می‌کردم، از ذی‌المقدمه هم بیشتر
می‌شد؛ باید بس کنم. از استاد عزیز آقای دکتر سید حسین
نصر که همواره به بنده و نوشته‌های ناچیز او عنایت و لطف
داشته و مشوق و بانی طبع این مسودات شده اند سپاسگزارم.
همچنین از دوست و همکار گرامی آقای دکتر هادی شریفی
که در ساله تحت نظر ایشان چاپ شده است، از جهت مساعدتهائی
که فرموده‌اند، تشکر می‌کنم. و از آقای رجبعلی عبدلیان
ممنونم که نمونه‌های مطبوعه را احیاناً با مراجعه به خط
پریشان بنده بدقت تصحیح کرده‌اند.

فصل اول
زندگی و آراء فارابی

اطلاع ما از زندگی فارابی زیاد نیست. ظاهراً مردی منزوی بوده و زندگی فیلسوفانه داشته، و عمر خود را وقف علم و تعلیم کرده است. گفته اند که در آخر عمر بزی متصوفه درآمده است و این خبر، هرچند که ممکن است درست باشد، نباید موجب این تصور شود که فارابی اهل تصوف بوده است؛ زیرا زندگی در تنهایی و گریز از غوغا و پناه بردن به خلوت تفکر، اختصاص به فارابی ندارد. ما هیچ متفکری را نمی شناسیم که اهل آداب و مرد معاشرت باشد و بمیل خود زینت مجالس بزم بشود؛ منتهی بعضی از آنها، آن اندازه خلوت گزین

نیستند که بکلی از معاشرت و امور عمومی روزمره گریزان باشند. شاید در تمام تاریخ فلسفه بتوان لایب نیتس را مستثنی کرد که سودای شهرت و تقرب به ارباب قدرت داشته و او هم در تنهایی مرده و در تشییع جنازه اش تنها منشی او حاضر بوده است. البته نباید تصور شود که فلاسفه یا بطور کلی متفکران، بزندگی و معیشت و نحوه تفکر عادی توجهی ندارند و گریز ایشان از غوغا و جماعت را نباید حمل بر بی‌اعتنائی یا دشمنی نسبت ب مردم کرد. بلکه آنان از آن جهت که تعلق خاطر به تفکر دارند و در تفکر پروای حق می‌کنند، مجال و فرصت آمیزش و معاشرت ندارند و با آداب رسمی خو نمی‌گیرند و از عهده مراعات آن بر نمی‌آیند؛ اما با تفکر خود که در تنهایی صورت می‌گیرد، به زندگی مردمان نور می‌افشانند؛ آنها کمتر از زندگی عادی و امور روزمره سخن می‌گویند؛ اما اگر تفکر نبود، زندگی روزمره و ارزش‌های متداول هم بی‌معنی میشد.

فارابی مانند غالب فلاسفه، عمر خود را به تحصیل و تعلیم و تصنیف کتب گذرانده است. گفته‌اند که او در وسیح از قراء شهر فاراب بدنیا آمده و با پدر خود که در زمره لشگریان بوده به بغداد رفته و در آنجا در محضر استادان بزرگ زمان، علوم ادبی و منطق و ریاضیات و فلسفه آموخته است. اما فارابی نتوانسته یا نخواسته است که در بغداد بماند؛ شاید جهت این امر آن باشد که در بغداد از زمان خلیفه متوکل، دیگر نسبت بفلسفه نوعی بدبینی و حتی دشمنی وجود داشت و فارابی چون معتقد بوده است که فیلسوف اگر در مدینه فاضله نباشد، باید از آنجا هجرت کند، از بغداد مهاجرت کرده و مدتی از عمر خود را در

سفر گذرانده و بالاخره بدربار سیف الدوله امیر شیعی مذهب حمدانی رفته و در آنجا مورد اعزاز و اکرام قرار گرفته است.^۱

بعضی از مورخان با توجه باین امر و با استناد بیعضی از نکاتی که در باب امام و امامت نوشته او را شیعی مذهب دانسته‌اند. ما نمیدانیم آیا فارابی در زمره شیعیان بوده است یا نه و شاید حتی طرح این مسأله درست نباشد؛ آنقدر میدانیم که فلسفه با تسنن هیچ موافقت و مناسبتی نداشته است. حتی معتزله را هم که رسماً شیعی مذهب نبوده‌اند، نمیتوان اهل سنت و جماعت دانست. زیرا از زمان اشعری به بعد، اهل سنت و جماعت در اصول، اتباع اشعری بوده‌اند و در فروع از ائمه چهارگانه تبعیت کرده‌اند. فارابی مانند دیگر فلاسفه، اهل سنت و جماعت نبوده است. البته درجائی از کتاب فصوص الحکم^۲ که میخواهد تقدم بشرف را با مثالی روشن سازد می‌گوید مثال این تقدم، تقدم ابوبکر بر عمر است. البته ذکر این مثال را (مخصوصاً با توجه باینکه خود او در کتاب «جمع بین آراء دو حکیم» مثال

۱- اخیراً صلاح الدین منجد، نسخه‌ای از شرح حال فارابی یافته است که برطبق آن فارابی بعلت شیوع و با در بغداد، از آن شهر گریخته است؛ اما هرگز بدربار سیف الدوله در حلب نرفته و ملاقات آنها در دمشق اتفاق افتاده است. المنجد با تکیه بشواهد تاریخی قول کسانی را که می‌گویند سیف الدوله بر جنازه فارابی نماز کرده است درست نمی‌دانم می‌گوید این امیر در سال ۳۳۹ در بیزانس بوده است. باین ترتیب باید اطلاعات محدودی را هم که از زندگی فارابی داریم بیشتر مورد تردید قرار دهیم.

۲- در حواشی ترجمه مقاله والتزر رای خود را درباره انتساب کتاب فصوص الحکم به فارابی اظهار کرده‌ام.

را قابل استناد نمیداند) نمیتوان دال بر تعلق او به یکی از مذاهب تسنن دانست. اما هیچ شیعی مذهب اسمعیلی و اثناعشری هم چنین مثالی نمی آورد.^۱ در هر حال تمایل فلاسفه به تشیع و اینکه از زمان نصیرالدین طوسی، همه یا غالب فلاسفه، اهل تشیع بوده اند، بی وجه نیست. زیرا اگر اهل تسنن مخالف با فلسفه بوده اند، شیعه کمتر با فلسفه مخالفت کرده و اهل شریعت شیعی مذهب هم، گرچه به فلسفه علاقه ای نداشته اند، کم و بیش آن را تحمل کرده اند؛ باین جهت، ایران یعنی کشور تشیع محل تعلیم و ترویج و بسط فلسفه شده است. البته اهل تسنن هم بکلی از فلسفه دور نمانده اند؛ بلکه بتدریج فلسفه در علم کلام سنی هم اثر کرده است؛ تا آنجا که متکلمان متأخر، علم کلام را جداً با فلسفه در آمیخته اند. نظر اجمالی به شرح مواقف، این نکته را روشن میسازد. بهر حال در قرن چهارم هجری، فارابی نمیتوانست در بغداد بماند. پس از آنجا هجرت کرد و بمصر و جاهای دیگر رفت و بالاخره بدمشق سفر کرد و در سال ۳۳۹ هجری مطابق با ۹۵۰ میلادی در سن هشتاد سالگی در این شهر از دنیا رفت. با اینکه نمیدانیم آیا فارابی مجالس مرتب درس داشته است یا نه و از شاگردان او جز ابوزکریا یحیی بن عدی را نمی شناسیم که او هم از طریق فارابی دور شده و بمذهب رازی تمایل پیدا کرده است، به او عنوان معلم ثانی داده اند و این عنوان از آن جهت مهم و با معنی است که معلم اول ارسطوست. گویا مسلمین از آن جهت به ارسطو لقب معلم اول داده اند که مباحث منطق و مسائل آن را که پراکنده بوده است جمع و مهذب کرده و بنیاد آن را استوار ساخته و آن را مدخل

۱ - مگر آنکه او را زیدی یا کیسانی بدانیم که اینهم مسلم نیست.

علم قرار داده است. در مورد لقب معلم ثانی هم توجیهاتی از این قبیل شده است و میتوان همه آن اقوال را باین نحو خلاصه کرد که فارابی بفن منطق و بخصوص به برهان و علم برهانی اهمیت بسیار میداده و آثار منطقی و بطور کلی آراء فلسفی و مخصوصاً آثار ارسطو را که ترجمه شده بود، جمع و تألیف و تهذیب کرده و بطریقه خود آنها را تفسیر کرده است. در اینجا مورد و مناسبت ندارد که به تتبع پردازیم وجهاتی را که در مورد اعطاء این لقب به فارابی ذکر کرده اند بیاوریم: این جهات هر چه باشد، تردید نیست که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است نه آنکه در حد یک شارح فلسفه یونانی باقی مانده باشد. فارابی بعد از آنکه فلسفه یونانی و علوم اسلامی زمان خود را فرا گرفت، در صدد برآمد که به تحکیم موقع فلسفه پردازد و ثابت کند که صرفاً از طریق فلسفه و علم برهانی می توان بحقایق رسید و اگر فلاسفه در مسائلی با هم اختلاف داشته اند این اختلاف در ظاهر اقوال آنانست و همه غرض واحد داشته اند.

کمتز پرسیده اند که چرا فارابی سعی در جمع آراء فلسفی کرده و بیشتر بآخذ و مراجع کتاب او توجه کرده اند؛ گوئی، صرف وجود مراجع و مآخذ، میتواند موجب تألیف یا تصنیف کتب تازه گردد و تازه آنچه درباره مآخذ و مراجع هم گفته اند، تمام نیست. وجود آثار منحولی مثل اثولوجیا و امثال آن فقط در دو مورد از موارد و مسائل سیزده گانه کتاب الجمع، مستند فارابی بوده است و این طبیعی است که وقتی فارابی سعی خود را در جمع آراء آغاز می کند، در یکی دو مورد به اثولوجیا هم مراجعه کند. کتاب الجمع فارابی یک

تتبع فلسفی نیست که غرض آن شناساندن تفکر استادان یونانی باشد بلکه آغاز تأسیس فلسفه اسلامی است، اگر باین معنی توجه نکنیم و این کتاب را مظهر مرحله و مرتبه‌ای از تفکر فارابی ندانیم و آن را بعنوان کتابی در میان آثار فلسفی در نظر آوریم، ای بسا که دچار اشتباهات بسیار میشویم و در توجیه جهات تألیف آن، بظواهر و احیاناً باقوال متداول، متوسل میشویم و کار فارابی را قیاس از خود می‌گیریم و حال آنکه فارابی خود سبب تألیف را ذکر کرده و حاجت به پژوهش در این مورد نیست. اومی گوید که دیدم مردمان می‌پندارند که فیلسوفان در باب مبدأ عالم و پیدایش و حدوث و قدم آن اختلاف دارند و خواستم این شبهه را رفع کنم و نشان دهم که استادان بزرگ فلسفه در این مسائل متفق‌القولند و اگر اختلافی وجود دارد، در ظاهر اقوال آنها است و تفاسیر نادرست موجب این سوء تفاهم شده است. پس باید بدانیم که منظور فارابی از تفسیر درست این آراء چیست. فارابی در کتاب الجمع به سیزده مورد اشاره می‌کند که در آن موارد، آراء افلاطون و ارسطو را مختلف دانسته‌اند و این معانی را بنا بر آراء خود تفسیر کرده است. یکی از مورخان فلسفه عرب گفته است که فارابی چون باصول و کلیات پرداخته، توانسته است اختلافات را مهمل بگذارد و بمشابهات توجه کرده است. این قول از آن جهت درست است که همه فلاسفه بیک پرسش پاسخ داده‌اند و البته فلاسفه‌ای که در يك دوره تاریخ، مثلاً در دوره هلنیک (یونانی) بوده‌اند، جوابهایشان بهم نزدیک است و مفسران، میتوانند آنها را تأویل کنند. اما کافی نیست که بگوئیم فارابی چون به کلیات نظر داشته است، در جمع آراء موفق شده است.

زیرا گاهی اختلافات جزئی در مباحث منطق را نیز مطرح کرده است. بنظر میرسد که فارابی، در جمع آراء افلاطون و ارسطو تمهید مقدمه کرده است، برای اینکه آراء خود را بعنوان مطلق فلسفه که دین و کلام و فقه و همه علوم و معارف دیگر باید تابع آن باشد، بیان کند. چنانکه فلسفه افلاطون و ارسطو را هم باین قصد می نویسد که موجه مضامین تحصیل السعاده باشد که در آن، اثبات وحدت فلسفه کرده و سعی نموده است که نحوه ارتباط علم عملی را با علم نظری نشان دهد و روشن سازد که علم عملی باید مبتنی بر علم نظری باشد و واضح النوامیس که مدبرمدینه و امت است، ناگزیر مدد از علم نظری و فلسفه می گیرد.

فارابی هم مانند افلاطون و ارسطو، فلسفه را علم بوجود، از آن حیث که موجود است میداند و در فلسفه خود، بیان صورت خاصی از نظام عقلی عالم و کائنات می پردازد؛ بنحویکه هیچ چیز خارج از این صورت عقلی نیماند. این معنی را فارابی در هیچیک از آثار خود مورد غفلت قرار نداده است؛ چنانکه در کتب منطقی هم اکتفاء به تحلیل صورت تفکر بحثی و عقلی نمی کند و علاوه بر طرح مباحث مربوط به بحث المعرفه، متعرض علم نحو میشود و آن را از توابع منطق می شمارد و می گوید فرق منطق و علم نحو در اینست که نحو اختصاص به زبان يك قوم دارد و حال آنکه منطق قانون تعبیر و بیان امور و اشیاء بزبان عقل در جمیع امم و اقوام است و از نظر در لفظ و کلمه که بسیطترین اجزاء زبان عقلی است، شروع می شود و به قضیه میرسد و پس از طرح و بیان اقسام قضایا بقیاس و برهان ختم می شود.

بحث در معانی کلی مخصوصاً از جمله مسائل منطقی است که ارتباط نزدیک با مباحث مابعدالطبیعه دارد و بسته باینکه فیلسوف معنی کلی را به چه نحو تلقی کند، صورت فلسفه او معین و مشخص می شود.

میدانیم که در قرون وسطای مسیحی در اطراف کلیات جدالها و نزاعهای بسیار صورت گرفته است. چنانکه گروهی قائل شدند که کلی چیزی جز اسم و لفظ نیست و بعضی دیگر قائل بوجود کلی در خارج شدند و جماعتی کلی را موجود در ذهن دانستند. بنظر فارابی عقل آدمی کلی را از جزئی انتزاع میکند. اما این قول بدان معنی نیست که کلی مقدم بر جزئیات نباشد. در واقع رأی فارابی متضمن هر سه مذهب از مذاهب سه گانه قرون وسطی در باب وجود کلیات است؛ یعنی قائل به کلی قبل الکتیره و کلی فی الکتیره و مع الکتیره است. اما در مورد وجود، می گوید که مقوله ای از مقولات نیست که بر موجود بالفعل صادق باشد و در مورد اینکه آیا وجود محمول حقیقی است یا نه، جواب می دهد که وجود محمول حقیقی نیست، بلکه رابط موضوع و محمول است و نمی توان آن را بر شئی حمل کرد؛ زیرا وجود، در شئی متحد با ماهیت است (فارابی در تاریخ فلسفه اولین فیلسوفی است که موجود ممکن را مرکب از وجود و ماهیت دانسته است) و بصرف تعمل عقلی میتوان وجود را از ماهیت تفکیک کرد. اما از اینکه فارابی میگوید وجود جزء ماهیت و بعد از ماهیت نیست، نباید استنباط شود که وجود عین ماهیت یا از عوارض ذاتی ماهیت است؛ بلکه وجود عارض و زائد بر ماهیت میباشد. زیرا اولاً رفع وجود از ماهیت ممکن است. ثانیاً تصور ماهیت چیزی مثل انسان، مستلزم وجود انسان نیست. این معانی مربوط به ممکنات

است. فارابی موجود را تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود می کند. واجب الوجود موجودیست که وجودش عین ماهیت و ذات اوست و علت ندارد؛ بلکه او علت جمیع ممکنات است؛ اما موجود ممکن محتاج و مسبوق به علت است و چون بحکم بطلان تسلسل، سلسله علت و معلول نمی تواند نامتناهی باشد، سلسله علل باید به علت العلل و بواجب الوجود برسد که ازلی است و حقیقت تام است و حدوث و تغییر در آن راه ندارد و عقل محض و عاقل و معقول و خیر محض است و اوست که برهان بر جمیع اشیاء و علت اولی موجودات است. واجب الوجود، واحد است و شریک ندارد. زیرا اگر دو واجب الوجود باشد، لازم است که میان آندو، جهات اتفاق و تباین، هر دو باشد؛ چه اگر از همه جهات متفق باشند دوئی و دوگانگی معنی ندارد و اگر از هر جهت مابین باشند، هر دو واجب الوجود نیستند، اما با فرض مابه الاتفاق و مابه التباین می گوئیم که چون مابه التباین غیر از مابه الاتفاق است هیچکدام نمیتوانند واحد بالذات باشند؛ زیرا قبول وجود مابه الاتفاق و مابه التباین، بمعنی قبول کثرت است؛ پس دو واجب الوجود نمیتواند باشد؛ بلکه واجب الوجود، واحد است. دلائلی که فارابی در اثبات وجود علت اولی و خداوند اقامه میکند، بعضی برهان انتی و بعضی دیگر برهان لمّی است. او برهان لمّی را اشرف از برهان انتی میدانده برهان لمّی سیر از علت بمعلول است و برهان انتی رفتن از معلول به علت و اگر از بیان برهان انتی آغاز می کند از آن جهت است که عقول محدود ما آن را آسان تر ادراک می کنند. برهان لمّی این مزیت را هم دارد که چون در ترتیب نزولی موجودات سیر می کنیم متوجه می شویم که هر چه هست از او و قائم

باوست. فارابی به این اصل قائل است که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود پس صادر اول از او نیز واحد است که عقل اول نام دارد و جهت صدور آن اینست که موجود اول و واجب‌الوجود ذات‌خود را تعقل می‌کند و چون عقل اول موجود شد، اینهم بنوبه خود، ذات الهی و ذات خود را تعقل می‌کند و از این تعقل، عقل دوم و نفس کلی و فلک اول بوجود می‌آید و این ترتیب ادامه می‌یابد تا میرسد بعقل دهم و فلک قمر. این سلسله عقول نه‌گانه (سوای عقل فعال) در مرتبه دوم از مراتب وجود قرار دارند و فارابی به آنها اطلاق موجودات ثوانی می‌کند. در مرتبه سوم عقل فعال یعنی عقل دهم قرار دارد که مدبر عالم تحت قمر و حلقه اتصال بین عالم علوی و عالم سفلی است و نفس در مرتبه چهارم موجودات است که میتواند به تعداد افراد آدمی تکثر یابد. اما فارابی با افلاطون که نفس را قدیم می‌دانست موافق نیست؛ بلکه نظر او نفوس فردی، با حدوث ابدان حادث میشود (این معنی را با نظر صدرالدین شیرازی در مورد جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس نباید اشتباه کرد زیرا فارابی نفس را جسمانیة الحدوث نمیداند و انگهی رأی ملاصدرا مبتنی بر قول به حرکت جوهری است) یعنی در این مورد رأی ارسطو را قبول می‌کند و مانند استاد یونانی خود، نفس را صورت تن میداند. اما قول ارسطو در فناء نفس بعد از فناء تن را بصورت مطلق نمی‌پذیرد. در اینجا مجال ورود در بحث تفصیلی از این معانی نیست. همینقدر می‌گوئیم که مبحث نفس و آراء فارابی درباره حدوث و فناء و بقاء نفس، از معضلات فلسفه اوست.

بعد از نفس، صورت در مرتبه پنجم از مراتب موجودات و ماده در مرتبه ششم قرار دارد و از ترکیب ماده و صورت عالم کون و فساد متکون می‌شود. چون در این مراتب موجودات نظر کنیم می‌بینیم سه مرتبه اول مجرد از جسم و جسمانی است و در جسم حلول نمی‌کند و حال آنکه، سه مرتبه اخیر یا جزء جسمند و یا حال در جسم و ملامس با آن. اجسام هم بنوبه خود منقسم به شش جنس می‌شوند: اجسام سماوی، حیوان ناطق، حیوان غیر ناطق، نباتات، معادن و عناصر اربعه. در حقیقت این سیر مراتب موجودات سیر از کمال به نقص و از اعلی مرتبه به ادنی مراتب است.

در مبحث علم، فارابی علم را تقسیم به علم تصویری و علم تصدیقی می‌کند. تصورات هم بر دو قسم است. قسم اول تصویری است که بمدد تصورات دیگر صورت می‌گیرد. مانند آنکه تصور جسم مستلزم تصور طول و عرض و عمق است. اما هر تصویری نمیتواند مستلزم تصورات دیگر باشد، بلکه در این سیر باید به تصوراتی رسید که موقوف بهیچ تصور قبلی نیست، مانند تصور وجوب و وجود و امکان و... این تصورات، تصورات اولیه عقل ماست که مراد فارابی از قسم دوم تصورات، همین تصورات است. این معنی در مورد تصدیقات هم صادق است زیرا تصدیقاتی وجود دارد که موقوف و موقوف به تصدیقات قبلی است؛ چنانکه وقتی حکم می‌کنیم که عالم حادث است، محتاج به حکم دیگری هستیم و آن حکم اینست که عالم مرکب است. اما احکام و تصدیقاتی هست که بدیهی و اولی هستند و تصدیقات دیگر، مبتنی بر آنهاست. این تصدیقات، اصول و مبادی تفکر

منطقی است مانند اصل علیت و این اصل که کل بزرگتر از جزء است. اگر تصورات و تصدیقات اولی نبود، علم هم وجود نداشت؛ اما شناسائی ما نسبت به موجودات باین نحو حاصل می شود که عقل صورت اشیاء مادی را درک می کند؛ یعنی موجودات در عقل وجودی پیدا می کند که غیر از وجود مادی آنست. عقل در انسان بالقوه است و چون صور اجسام خارجی، بحواس درک شود، عقل از حالت بالقوه بحالت بالفعل در می آید. معنی این قول آنست که حصول معرفت حسی، انتقال عقل از قوه به فعل است. البته این انتقال تنها به فعل انسان تمام نمی شود، بلکه مرهون تأثیر و فعل عقل فعال است. پس علم صرفاً بجهت انسان حاصل نمی شود؛ بلکه معرفت، بخشش و افاضه عالم اعلی است؛ یعنی انسان از طریق اتصال با عقل فعال که مفارق از عالم ماده و تحت قمر است، معانی کلی را در اشیاء درک می کند و ادراک حسی به ادراک عقلی تبدیل می شود.

مورد ندارد که پیرسیم این معانی کلی چرا در عقل فعال، تقرر دارد؛ زیرا میدانیم که مطابق رأی فارابی همه اشیاء بصورت علمی در عقل اول که عبارت از قضاء الهی است وجود دارد و چون عقول بترتیب صدور یا بند، صور عقلی در تمام آنها موجود است. بعضی از مورخان گفته اند علم از عقول بالا به عقول پایین مدام افاضه می شود؛ بنحوی که هر عقلی نسبت بمادون خود، فعال است و نسبت به مافوق، منفعل و عقلی که دائماً فعال است و ابداً منفعل نیست، خداست و حال آنکه انفعال در عالم عقول مورد ندارد و خاص موجودات مادی و عقول بشری است و فیض و صدور و نقص را بانفعال تعبیر نمیتوان کرد.

اما عقل در انسان سه وجه دارد اول عقل بالقوه که مرتبه استعداد برای تحصیل علم قبل از حصول آنست دوم عقل بالفعل که مراد از آن مرتبه عقل در حین ادراک شیئی مادی بوسیله حواس است که بر اثر فیض عقل فعال فعلیت یافته است. این دو مرتبه عقل را فارابی عقل هیولائی و عقل بالملکه نیز نامیده است. اما مرتبه سوم عقل مستفاد است. در این مرتبه عقل بشری قادر است که صور مجرد را ادراک کند. پس اختلاف عقل بالملکه یا عقل بالفعل با عقل مستفاد در اینست که عقل بالفعل، معقولات را در مواد ادراک می کند و حال آنکه عقل مستفاد صور مجرد غیر مخالط با ماده یعنی عقول سماوی و مفارق را ادراک می کند. مرتبه عقل مستفاد اعلی مرتبه ادراک بشری است که همه کس به آن مقام و مرتبه نمی رسد و شرط نیل بآن اینست که انسان از مرتبه عقل منفعل بگذرد و بکلی از امور مادی مجرد شود و بنحوی متصل با عقل فعال گردد که بین او و عقل فعال هیچ حائل و واسطه ای نباشد و در اینصورت است که انسان عالم بغیب و خفیات می شود. بنظر فارابی نفوسی که باین مرحله و مرتبه می رسند، مخلد و باقی هستند و فنا و زوال در آنها راه ندارد و این نفوس را فارابی نفوس الهی می خواند. اما نفس انسانی، چنانکه گفتیم باین مرتبه نمی رسد مگر آنکه عقل فعال که مفارق و واسط میان عالم مجردات و عالم مادی است بآن فیض و مدد برساند. این معنی را فارابی با تمثیلی روشن می کند و می گوید نسبت عقل فعال به عقل بالقوه نسبت خورشید به چشم است و چنانکه چشم در ظلمت بینائی ندارد و باید نور، اشیاء را روشن سازد تا مرئی شوند و صورت اشیاء مرئی در بصر حاصل شود و بینائی بالفعل گردد، عقل

فعال هم باید بعقول بشری نور علم بتاباند، تا علم به حقایق و صور حاصل شود. اینهمه که گفتیم مربوط به عقل نظری بود. فارابی به عقل عملی هم قائل است اما عقل عملی مستقل از عقل نظری نیست و در کتاب تحصیل السعاده که اجناس فضایل را بیان می کند فضایل را به فضایل نظری، فضایل فکری و فضایل اخلاقی و فضایل عملی تقسیم می کند و دو قسم اخیر را تابع فضایل نظری و فضایل فکری می داند بنظر او تشخیص خیر از شر، بدون علم نظری و فضایل نظری و فکری ممکن نیست. فارابی در جایی تصریح می کند که اگر کسی عالم به علم صحیح باشد و بمقتضای علم، عمل نکند، بر کسی که عمل صواب می کند و بر مبادی نظری این عمل وقوف ندارد، افضل است بنظر فارابی علم، اصل وجود موجودات و حافظ نظام عالم و کائنات و اساس نظام امت و مدینه فاضله است، فیلسوف هم کسی است که از حیث علم و در اداره و تدبیر امور مدینه تأسی بخداوند می کند و با علم و فلسفه بتأسیس مدینه می پردازد. پس تدبیر مدینه فاضله نسبتی با تدبیر و سیاست بمعنی امروزی لفظ ندارد. مدبر و رئیس مدینه فاضله فارابی نه تابع مقتضیات اجتماعی و نفسانی اهل مدینه است و نه باهواء آنها نظر دارد؛ بلکه او مربی و معلم اهل مدینه است و آنچه را که برای سعادت قوم لازم بداند بوجود می آورد. بعبارت دیگر قوام مدینه بر تدبیر و ریاست اوست و این ریاست در تشبّه بخدا تحقق پیدا میکند. آیا رئیس مدینه فاضله فارابی همان رئیس منظور نظر افلاطون است؟ در فصل آینده به این پرسش جواب داده میشود. فعلا همین قدر میگوئیم که فارابی در عین اینکه اقرار بشاگردی افلاطون و ارسطو دارد، مقلد نیست بلکه مجتهد و مؤسس است.

فصل دوم

اساس تازه در سياست و مدينه فاضله

وقتی از فلسفه مدنی و آراء فارابی در مورد سیاست سخن می-
گوئیم، اگر آن را بقیاس با مفهومی که امروزه از سیاست در دست داریم،
در نظر آوریم، بعمق تفکر او راه نمی‌بریم. همچنین اگر تصور کنیم که
مدینه فاضله فارابی، مدینه آخرالزمان است یا تحقق آن در عوالم
معقولات و مجردات، معنی پیدا می‌کند، بهمان اندازه از مقصود او و
از معانی فلسفه او دور می‌مانیم^۱. آنچه فارابی در علم مدنی راجع به

۱- راقم این سطور قول آقایان هانری کربن و دکتر نصر و عثمان یحیی
را تصدیق می‌کند که طرح مدینه فاضله فارابی مطابق با نظام عالم مجرد است
و ربطی باوضاع و احوال اجتماعی زمان فیلسوف ندارد.

سياست فاضله می گوید نه ربطی به سياستهای امروزی دارد و نه متعلق به مدينه آخر الزمان است؛ زیرا در آخر الزمان نه مدينه ای وجود دارد و نه سياستی. مدينه اعم از اينکه فاضله باشد یا جاهله یا فاسقه یا ضالّه، در اين عالم متحقق می شود یا مورد پيدا می کند. البته طرح مدينه فاضله فارابی، به قدری کلی است که از مدينه فاضله افلاطون، خیلی انتزاعی تر بنظر می آید؛ اما بهر حال صورت عالم معقول در عالم محسوس است. فارابی وقتی بتبع ارسطو میگوید، انسان مدنی بالطبع است، ضرورت وجود جماعت و مدينه و امت را اثبات می کند و در مقابل مدينه موجود یا مدينه هائی که بوده و نابود شده است، بزمبنای فلسفه نظری خود، بطرح مدينه فاضله ای می پردازد که صرف خیال نیست؛ بلکه شأنش اينست که در زمین متحقق شود؛ اما اگر اين مدينه متحقق نشده است، اصل اساسی او در مورد اينکه فلسفه مبنای سياست مدن و بطور کلی تمدن است، در طی تاریخ غرب تا حدودی تحقق یافته است، هر چند که در اين مدت همه مدينه ها، جاهله یا ضالّه بوده و حتی يك مدينه فاضله هم در میان آنها نتوان یافت. ما اگر بخواهیم با مطالعه مدن فارابی، دستور و راهنمای عمل بجوئیم و درباره درستی و نادرستی طرح او حکم بکنیم، چیزی از تفکر او در نمی یابیم و اين اصولاً درست نیست که باثبات و رد اصول و احکام اساسی فلسفه ها پردازیم. باید با تفکر فیلسوف از درانس درآمد و آراء و اقوال او را فهم کرد و در طریق تفکر از او مدد گرفت. اکنون اگر بخواهیم معنی سياست در فلسفه فارابی را دریابیم، باید

۱- اين قول را با آنچه فی المثل در مذهب جامعه شناسی دورکیم در باب اجتماعی بودن انسان گفته میشود، اشتباه نباید کرد.

متوجه باشیم که علم مدنی او را نمی‌توان از فلسفه نظریش جدا کرد؛ یعنی بدون فهم فلسفه نظری فارابی آراء او در علم مدنی هم درست فهمیده نمیشود. البته می‌توان یاد گرفت که او مدینه‌ها را بچند قسم تقسیم کرده و در هر قسم چه صورت‌هایی تشخیص داده و برای هر یک چه اوصافی بیان کرده است. اما بصرف‌این بیان، معنی سیاست در نظر او معلوم نمی‌شود. بی‌جهت نیست که خود فارابی در هیچیک از کتبی که در آنها به بحث در فلسفه مدنی پرداخته است، طرح مباحث فلسفه نظری را فراموش نکرده است. البته در اینجا کتاب السیاسة را باید مستثنی کرد که وضع خاص دارد و از آثار عجیب فارابی است. پس سعی می‌کنیم با توجه بمبانی نظری علم مدنی، معنای سیاست فاضله را دریابیم. این سیاست در علم مدنی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در بیان تازه‌ای که فارابی بعد از ارسطو، از اقسام علوم می‌کند ابتدا فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند؛ وجه امتیاز این دو قسم فلسفه، اینست که در فلسفه نظری، علم بنحو بی‌واسطه، دستور عمل نیست؛ بلکه غرض آن شناختن چیزهاست چنانکه هست؛ بدون آنکه در عمل مورد و متعلق داشته باشد. اما فلسفه عملی آنست که عالم به آن می‌تواند برطبق علمی که دارد عمل کند. اگر ارسطو علم عملی را نیز مانند علم نظری به سه قسم تقسیم کرده بود، فارابی دیگر از علم اخلاق و علم تدبیر منزل، ذکر نمی‌کند؛ یعنی علم عملی در نظر او، منحصر به علم مدنی است و اگر از علوم دیگری مثل علم فقه بحث می‌کند، از آن جهت است که این علم در تحت فلسفه و تابع آنست. پس در واقع فارابی علم اخلاق و علم تدبیر منزل را منحل در علم مدنی میدانند. اما

اگر تصور كنيم كه او اين رأى را صرفاً بتبع افلاطون بيان كرده است كاملاً مصاب نيسٲيم؛ آنچه در اين مورد مى توانيم بگوئيم اينست كه او نظر افلاطون و رأى ارسطو را بنحو تازه اى مورد تفسير قرار داده است. حتى نبايد پنداشت كه فارابى علم مدينى را عيناً بهمان معنائى كه افلاطون و ارسطو از علم سياست مراد كرده اند، پذيرفته و دو علم عملى ديگر را اجزاء آن قرار داده است. البته در بعضى موارد منجمله در جائى كه از بيمارى مدين سخن مى گويد تصريح مى كند كه اين معانى در كتاب سياست ارسطو و در سياستنامه افلاطون آمده است. بعبارت ديگر بسيارى از مطالب علم مدينى او را در آثار افلاطون و ارسطو مى توان يافت؛ مع هذا علم مدينى فارابى، از حيث موضوع و از نظر غايت و از جهت طرق و وسايلى كه براى نيل بآن غايت منظور شده و همچنين از جهت نظام و مراتبى كه در طرح مدينه فاضله ديده مى شود، با آنچه افلاطون و ارسطو در علم سياست گفته اند، يكي نيست. از اين مطالب نبايد نتيجه گرفت كه فارابى فلسفه يونانى را رد كرده يا معنائى اقوال استادان بزرگ فلسفه را درنيافته است؛ بلكه مراد او اينست كه او فلسفه يونانيان اعم از فلسفه نظرى و فلسفه عملى را بنحو تازه مورد تفسير قرار داده است. ميدانيم كه افلاطون در عين اينكه تدبير امور مدينه را در شأن كسانى ميدانست كه از مغاره عادات فكرى و از عالم محسوس گذشته و در عالم معقول سير كرده باشند و بتوانند نظام عالم معقول را بر عالم محسوس اطلاق كنند، نظام مدينه را مطابق با قواى نفسانى ترتيب مى دهد. بعبارت ديگر قواى نفس را حروف ريزى مى داند كه بصورت درشت در كتاب مدينه، مسطور است. البته فارابى هم نظام و

مراتب مدینه را با اعضای تن و با قوای نفسانی قیاس می کند؛ اما بیشتر تأکید او بر مطابقت مراتب مدینه با نظام مراتب عالم است و این معنی را در کتب آراء اهل المدینه الفاضله و سیاست المدینه و تحصیل السعاده و مخصوصاً در کتاب المله بیان کرده است. حاصل کلام او اینست که در مراتب مدینه رئیس در مرتبه ایست که مخدوم محض است و خادم هیچکس نیست؛ اما در ادنی مرتبه هم کسانی هستند که بهیچوجه ریاست نمی کنند؛ بلکه خادم محضند. پس نظام مراتب مدینه، باین صورت است که از خادم محض شروع می شود و می رسد بکسانی که خادم بعضی و مخدوم بعضی دیگرند تا این نظام منتهی بر رئیس مدینه شود. اما رئیس کیست و ریاستش از کجاست؟ او از آن جهت رئیس است که نسبتی با روح الامین و ملك وحی دارد و می دانیم که ملك وحی در فلسفه فارابی عین عقل فعال است و مرتبه ای دارد در مراتب روحانیان. فارابی می گوید رئیس مدینه پس از اتصال با عقل فعال و اطلاع بر مرتبه او در عالم روحانیان، باز هم ارتقاء می یابد تا بخدای جل ثنائی می رسد و در آنجا بر او معلوم می شود که به چه نحو از جانب خداوند مرتبه بمرتبه وحی باو می رسد تا بمدد این وحی بتدبیر مدینه یا امت و امم پردازد. از اینجا معلوم میشود که خدای تعالی، چنانکه مدبر عالم است، مدبر مدینه نیز میباشد؛ منتهی تدبیر او نسبت به عالم وجهی دارد و نسبت به مدینه، وجهی دیگر. یعنی میان این دو نحو تدبیر تناسبی وجود دارد بدین معنی که اجزاء عالم با اجزاء مدینه یا امت فاضله متناسب است و باید ائتلاف و ارتباط و انتظام و تعاضدی که در هیئت طبیعی وجود دارد در نظام و افعال مدینه نیز وجود داشته باشد؛ عبارت دیگر باید

ائتلاف و ارتباط هيئت‌ها و ملكات ارادى نظير ارتباط و ائتلاف اجزاء هيئت طبيعى باشد. پس مدير مدينه و امت بايد بخداوند تشبه كند و چنانكه مدير عالم، هيئت‌هاى طبيعى را بنحوى در اجزاء عالم قرار مي‌دهد كه سبب ائتلاف و انتظام و ارتباط و تعاضد در افعال طبيعى مى‌شود و همه اجزاء عالم در عين كثرت حكم شيشى واحدى پيدا مى‌كند كه فعل و غرض واحد دارد، مدير امت هم بايد در نفوس اهل اقسام مدن و امم هيئت‌ها و ملكات ارادى و تعاضد در افعال را چنان جعل و رسم كند كه اجزاء و مراتب مدينه و امت باهم مؤتلف و مرتبط باشد و امت و امم در عين كثرت اقسام و اختلاف در مراتب و كثرت افعال در حكم شيشى واحد و داراى غرض واحد باشد.

اما مدير عالم علاوه بر آنكه اسباب ارتباط و تعاضد و انتظام را در عالم قرار داده است، علت مبقيه عالم نيز هست؛ يعنى علاوه بر آنچه گفتيم قوه ديگرى را هم در عالم قرار داده است كه نظام آن را باقى نگاه مى‌دارد. مدير و مدير امت، از اين حيث هم بايد بخداوند تأسى كند و اقتصار بر رسم هيئت‌ها و ملكاتى كه موجب ترتيب و ائتلاف و انتظام و تعاضد در افعال اهل مدينه ميشود، ننمايد؛ بلكه بايجاد و اعطاء امور ديگرى نيز پردازد كه بمدد آن فضائل و نظام مدينه پايدار بماند. بعبارت ديگر رئيس مدينه، بايد نظام خير و عدل را در مدينه قرار دهد و صنايع و هيئت‌ها و ملكات يا خيرات ارادى را بحسب مراتب و مقام مدن و امم چنان فراهم كند كه نظير خيرات طبيعى باشد كه خداوند در عالم قرار داده است و تنها در اين صورت است كه جماعات مدن و امم بسعادت دنيا و آخرت مى‌رسند و اين امر ميسر نمى‌شود، مگر

آنکه رئیس اول مدینه، فلسفه نظری را بتمام و کمال بداند؛ چه در غیر اینصورت، وقوف بتدبیر الهی در عالم و تأسی به این تدبیر، ممکن نیست. چنین رئیسی نبی و واضع النوامیس است و دین اهل مدینه او، دین فاضله است و فعل او در تحقق ملکات و خیرات، سیاست خوانده می‌شود. معهذاً هر کس باین مرتبه برسد و قوه وضع نوامیس پیدا کند و شرایط ریاست در وجود او فراهم شود، ممکن است که عملاً رئیس نباشد و سیاست نپردازد؛ یعنی از فعلیت بخشیدن آنچه میداند، دور بماند. اما این بدان معنی نیست که سیاست فاضله هم بدون وجود رئیس فاضل ممکن باشد. دقیقتر بگوئیم سیاست فاضله بدون وضع نوامیس یا لاقلاً بدون حفظ نوامیس رئیس اول، مورد ندارد. پیداست که وضع نوامیس، در مدینه صورت می‌گیرد و اگر مدینه نباشد فضائل و خیرات هم نیست؛ اما تصور نشود که فارابی نوامیس را قائم بوجود مدینه میدانند بلکه مدینه شرط وضع نوامیس و سیاست مدن است. اگر سیاست با تحقق مدینه ملازم است، اصول و مبانی آن از خارج مدینه اخذ میشود. شاید وقتی گفته میشود که سیاست بمعنی فعل ایجاد نظام و مراتب و فضایل و ملکات باید در مدینه تحقق یابد، این قول را با قیاس با آنچه امروزه درباره سیاست و اجتماعیات متداول است، امر بدیهی بینگاریم. البته اختلافی نیست در اینکه اگر مدینه نباشد، سیاست هم نیست؛ اما فارابی با بیان این قول، متذکر معنای دیگری است و چنانکه گفتیم مقصودش این نیست که سیاست تابع مدینه است و باقتضای تغییرات آن متغیر میشود؛ او تحولات و تغییرات مدینه‌ها را در زمانهای مختلف از نظر دور نمی‌دارد و حتی توجه بآن را برای رئیس مدینه لازم می‌داند و می‌گوید که قدما توجه به این

تغييرات و استفاده از تجاربی را که بر اثر اين ملاحظات عايد می شود، تعقل خوانده اند^۱ و اين تعقل را هم جزو اوصاف رئيس فاضل ذکر می کند. مع هذا سياست بنظر او تابع اين احوال زمانی نيست؛ بلکه منشأ و اساس اين سياست از عالم روحانيان و عالم معقول است. او وقتی بتبع ارسطو انسان را مدنی بالطبع می داند، مقصودش اين نيست که وجود آدمی مظهر تغييرات و تحولات و شرايط اجتماعي است؛ بلکه برعکس مقصودش اينست که وجود مدن فرع بر طبيعت آدمی است و مدينه از آن جهت وجود دارد که طبع آدمی آن را اقتضاء می کند. پس وقتی فارابی می گوید که سياست مقتضي وجود مدينه است، معنی بدیهي را که در بادی نظر بذهن متبادر می شود، مراد نمی کند؛ بلکه می گوید مدينه و ترتيب اجزاء آن و سياست و تدبير مدينه، نسبتی با طبع آدمی دارد که اينهم بنوبه خود متناسب با عالم وجود و مراتب کائنات است. بعبارت ديگر مدينه از آن جهت که محل اجتماع و مسکن اصناف مردم است، منشأ سياست نيست؛ بلکه نظام مدينه و مراتب اصناف اهل آن منشأ و اساس ديگری دارد و اجمالاً گفته ايم که اين منشأ عبارتست از وحی و اخذ علم از روح الامين يا عقل فعال. نکته ای که از اين بيان استنباط ميشود، اينست که فارابی فيلسوف و نبی را در يك مقام قرار می دهد. اين استنباط درست است. اما ميدانيم که فارابی را ملامت کرده اند که مقام فيلسوف را از مقام نبی بالاتر دانسته است و اين سوء تفاهم از اينجا حاصل شده است که فارابی می گوید فيلسوف از طريق

۱ - با احتمال قوی مقصود فارابی از قدما، ارسطو و اتباع اوست. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک فضایل را بدو قسم عقلی و اخلاقی تقسیم می کند. فضیلت خلقي تهذيب نفس و غلبه بر شهوات است و فضیلت عقلی عبارتست از عمل خیر بمقتضای مورد و زمان و مکان.

عقل با عقل فعال متصل میشود و نبی بواسطه تخیل؛ فیلسوف فضائل را از طریق تعلیم، آنهم تعلیم بطریق برهان در ارباب استعداد ایجاد می کند و حال آنکه نبی مردمان را از طریق اقناع و تأدیب به فضائل می رساند. پس اختلاف مربوط به مقام نبی و فیلسوف نیست؛ بلکه راجع به سیاست یعنی نحوه تحقق بخشیدن به فضائل و مراتب و نظام مدینه است و می بینیم که این اختلاف هم در موقعی که فارابی به نبی و فیلسوف بعنوان رئیس مدینه نظر می کند، منتفی می شود؛ زیرا رئیس مدینه همه طرق تربیت و ایجاد فضائل را بکار میبرد و بتناسب قوه و استعداد اصناف مختلف اهل مدینه، به تعلیم و تأدیب آنها میپردازد. منتهی میتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا حقیقتاً مقام نبی و فیلسوف و معنی نبوت و فلسفه یکی است یا نه، که مجال آن اینجا نیست.

در هر حال اینکه فارابی می گوید، دیانت شبیه فلسفه است، این شباهت در صورت ظاهر آندو است و گرنه در اصل و اساس عین یکدیگرند؛ نه آنکه شباهت داشته باشند؛ چنانکه وقتی آراء ملت فاضله (دین فاضل) را بیان می کند، آن را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کند چنانکه فلسفه را به این دو قسم تقسیم کرده است. آراء نظری ملت مربوط است به صفات خدای تعالی و روحانیان و مراتب و منازل آنان نسبت به خداوند و فعل هر یک از آنها و نحوه وجود عالم و اجزاء و مراتب اجزاء آن و چگونگی حدوث اجسام اول که اصل سایر اجسام است و همچنین نحوه حدوث سایر اجسام از اجسام اصل و نحوه ارتباط اشیاء موجود در عالم و نظام عدلی که در آن برقرار است و نسبت هر یک از آنها بخدا و به روحانیان تامی رسد به وجود انسان و حصول نفس در او و همچنین وجود عقل و مقام و مرتبه آن نسبت به عالم و نسبت به خداوند و بیان

ماهيت وحی و نحوه نزول آن و بالاخره بحث از مرگ و حيات آخرت و سعادتى که نصيب ابرار مى شود و شقاوتى که اراذل و فجّار به آن دچار مى شوند.

اما آراء مربوط به امور ارادى در آراء ملت فاضله، مشتمل است بر اوصاف انبياء و ملوك افاضل و ائمه هدى و همچنين اوصاف ملوك اراذل و رؤسای فجّار و نظام و مراتب رؤسا و خدم و افعال هريك از آنها. اين افعال هم دو قسم است: قسمى مربوط به تعظيم خداوند و روحانيان و انبياء و ملوك است که ميتوان آن را تعبير فلسفى عبادات در شريعت دانست؛ قسم ديگر معاملات اهل مدن است. وقتى اين مطالب رامى خوانيم، نمى توانيم بين فلسفه و دين فرقى بگذاريم جز اينکه فارابى ديانت را بنا بر فلسفه تطبيق داده و آن را صورتى از فلسفه دانسته است؛ چنانکه مى گويد همه مردم، اهل برهان نيستند و بنا بر اين صورت برهانى و فلسفى اين معانى را نمى توانند ادراک کنند؛ بهمين جهت در ديانت متوسل به جدل و خطابه مى شوند، اما چون آراء حق برهانى است يا بعلم اول، حاصل مى شود، جدل و خطابه، بالطبع تعلق بمثالات آراء حق پيدا مى کند و اگر در مآل امر، اين مثالات بعلم اول يا به برهان، متيقن نباشد، ملت، ملت ضالّه است. پس مى توان گفت که براهين آراء نظرى دين در فلسفه نظرى و آراء مربوط به امور ارادى دين مؤسس بر فلسفه عملى است؛ هر چند که در دين آن آراء را بدون نظر به برهان اعتبار کنند. از اين مطلب نبايد چنين نتيجه گرفت که برهان و فلسفه در ملت فاضله جائي ندارد. براى توضيح اين معنى بايد بدانيم که فارابى به چهار نوع فضيلت قائل است: فضائل نظرى، فضائل فکرى،

فضائل اخلاقی و فضائل عملی، فضائل نظری و فکری از طریق تعلیم بوجود می‌آید و فضائل اخلاقی و فضائل عملی را ممکن است از طریق اقناع و تأدیب ایجاد کرد و آنکه همه این فضائل را دارد و در اهل مدینه ایجاد می‌کند، رئیس اول مدینه است و اوست که معلم و مربی و مؤدب اهل مدینه است. این فضائل جدا و منفک از یکدیگر نیست؛ یعنی فضائل اخلاقی و عملی بدون فضائل فکری و این فضائل بدون فضائل نظری نمی‌تواند موجود باشد؛ زیرا وقتی فی‌المثل در نظر بگیریم که وضع نوامیس تعلق بفضائل فکری دارد، معنیش آن نیست که فضائل فکری، مستقل از فضائل نظری است و واضح‌النوامیس بدون واجد بودن فضائل نظری به‌وضع نوامیس می‌پردازد. بلکه فضائل فکری متحقق نمی‌شود مگر آنکه فضائل نظری وجود داشته باشد. فضائل عملی هم بدون وجود فضائل دیگر نمیتواند موجود شود و اگر هم موجود باشد با از میان رفتن فضائل دیگر مختل می‌شود و اشاره کرده‌ایم که بعضی از این صناعات و مخصوصاً اشرف آنها که عبارت از صناعت سیاست باشد، مستقیماً با فضائل فکری و بواسطه آن با فضائل نظری ارتباط دارد. پس اگر ممکن باشد که کسی در شأن و مرتبه و مقام ریاست باشد؛ اما بر هیچ مدینه‌ای از مدینه‌ها عملاً ریاست نکند، او اهل حکمت است؛ اما اهل سیاست نیست؛ یعنی حکمت بدون سیاست ممکن است؛ اما سیاست باید مبتنی بر حکمت باشد.

اکنون میتوانیم پرسیم که سیاست چیست. فارابی می‌گوید رئیس مدینه فاضله قوه و استعداد و حذاقت و فهمی دارد که فعل آن سیاست است. پس سیاست، اگر فاضله باشد، صنعتی است که انواع فضائل دیگر یعنی فضائل نظری و فکری و اخلاقی در آن جمع است. با این بیان

علم مدنی را نباید صرفاً علم به انواع سیاست دانست؛ بلکه مبنای سیاست فاضله است. بعبارت دیگر بحث در انواع سیاست‌ها از مسائل علم مدنی است. خلاصه آنکه علم مدنی بحث از سعادت قصوی و فحوص در افعال و سیر و اخلاق و ملکات ارادی می‌کند و افعال و سیر و اخلاق و ملکات فاضله‌ای را تمیز می‌دهد که اگر اهل مدينه واجد آن باشد سعادت دارین (دو جهان) می‌رسند و سیاست فاضله ضامن تحقق همه اینها در جماعات اعم از مدينه و امم و امت است. اما اگر رئیس مدينه، رئیس فاضل نباشد و علوم نظری و عملی را بکمال نداند، واجد سیاست فاضله هم نیست.

وقتی فارابی از اجناس مدن جاهله و فاسقه و ضالّه و مخصوصاً وقتی که از مدينه و سیاست فاضله بحث می‌کند، معنائی از سیاست، مراد می‌کند که بامعناى متداول سیاست، مناسبت ندارد. حتی نمیتوان گفت که سیاست امروزی، سیاست جاهله بمعنائی است که فارابی مراد کرده است، زیرا اگر در ظاهر بتوان تمدن امروز را با سه مدينه از انواع مدن جاهله فارابی، یعنی مدينه‌های بداله (که اهل آن غایتی جز جمع-آوری ثروت ندارند)، خست و شقوت (که در آن تمتع و لذت غایت است) و تغلب (که در آن غلبه و استیلا اصل است) قیاس کرد یا آنرا جامع این هر سه مدينه دانست، توجه بیک نکته اساسی اهمیت دارد و آن اینکه در همه انواع سیاست که فارابی بیان می‌کند، تصرف در اجتماع و تربیت افراد بقصد استیلای بر عالم و آدم، بهیچوجه نمی‌تواند مطرح

باشد و عمل در نظر او به پراکسیس تبدیل نشده است.^۱ ایجاد فضائل در آراء اهل مدینه هم بمعنی تغییر دادن وجود آدمی نیست. بلکه غرض از آن رساندن آدمی به ذات خویش است. بنظر فارابی در شأن آدمی است که به ذات و طبیعت خود بازگردد و فرق است میان مفهومی که او از ذات آدمی دارد و تصویری که متجددان از آن دارند. حتی فارابی به فضل و ابرار توصیه نمی کند که در صدد تغییر مدینه ها بر آیند؛^۲ بلکه مقتضی میدانند که اگر یکی از اهل مدینه فاضله در مدینه غیر فاضله باشد بمدینه فاضله (البته اگر باشد) هجرت کند. پس اگر بخواهیم در آراء فارابی، دستور العمل سیاست بجوئیم و آن را راهنمای عمل قرار دهیم، بجائی نمی رسیم و از مقصود او دور می مانیم. عبارتی که از او نقل کردیم، روشن می سازد که فارابی توجهی بتصرف و تغییر در مدینه- های موجود ندارد و نظرش معطوف به تأسیس مدینه فاضله بر اساس وحی و فلسفه و بیان ماهیت این مدینه است. او حتی مانند اخوان الصفا که معاصر او بودند، توصیه نمی کند که وقتی یکی از اهل مدن فاضله

۱- تا آنجا که من میدانم تا دوره جدید جز ابن خلدون که با توجه به ارسطو (البته از طریق آثار ابن رشد) باصطلاح خود به عقل تمیزی اهمیت داده است، هیچ فیلسوف دیگری به پراکسیس بمعنای مارکسیستی لفظ، اعتنایی نداشته است. اعتناء ابن خلدون هم از نوع اعتناء و توجه متجددان به پراکسیس نیست. بیان این معنی و تفصیل آن مجال دیگری خواهد.

۲- در اینجا فارابی مستقل از آراء شیعه و سنی، صرفاً رأی فلسفی خود را بیان کرده است، هر چند که در ظاهر، قول او به رأی اهل سنت و جماعت نزدیک است، تأکید می کنیم که این قرابت بهیچوجه اصولی نیست و ظاهری صرف است.

یعنی کسی که بطبع و خلق اهل مدینه فاضله است هر چند که هرگز در چنین مدینه‌ای بسر نبرده باشد) در مدینه جاهله یا فاسقه یا ضالّه باشد بتمهید حیل بقصد اصلاح دیگران پردازد؛ چه رسد به آنکه از جای دیگر باین مدینه‌ها برود و در میان اهالی که همه بیمار یا در حکم بیمار هستند مستعدترین را برای علاج برگزیند و باین طریق یکی یکی اهل مدینه را علاج کند. تأسیس مدینه فاضله هم موقوف و موکول بوجود رئیس اول است که آراء و افعال اهل مدینه را تعدیل می‌کند و این تعدیل آراء و افعال یا به وحی است یا بمدد قوه‌ای که او از وحی می‌گیرد. گاهی هم ممکن است تقدیر بعضی آراء و افعال بی‌واسطه از وحی باشد و تقدیر بعضی دیگر بمدد قوه‌ای که از وحی رسیده است می‌بینیم که او نظرش به فیلسوف رئیس است نه آنکه بگوید رئیس مدینه فاضل باید عالم فلسفه باشد؛ بهمین جهت متذکر می‌شود که اگر بعد از مرگ رئیس اول کسی از حیث مقام با او مساوی نباشد، گروهی از افاضل ریاست مدینه را بعهده می‌گیرند و اگر این گروه هم نباشد، خلف رئیس اول باید ملك السنه باشد. ملك السنه بدون آنکه خود، تقدیر آراء و افعال کند، به حفظ آراء و افعال مقرر بوسیله رئیس اول می‌پردازد و هیچگونه تصرفی در آن نمی‌کند. در این موقع است که نیاز به علم فقه پیدا میشود که علم استنباط احکام است و این استنباط در مواردی رواست که رئیس اول آراء و افعال مربوط به آن موارد را بصراحت تقدیر نکرده باشد؛ زیرا رئیس اول، ممکن است صرفاً بتقدیر اموری پرداخته باشد که در زمان او ضرورت داشته و یا از او سؤال شده است و چون بعد از او موارد دیگری پیش آید که رئیس اول تقدیر احکام آن نکرده باشد، می‌توان از

تصریحات رئیس اول، احکام مربوط بمورد یا موارد تازه را استنباط کرد پس علم فقه هم جزو علم مدنی و در تحت فلسفه عملی است. چنانکه علم کلام هم تابع فلسفه نظری است. هرگز نمی‌خواهم بگویم که فارابی مثل محیی‌الدین بن عربی، طرح ادوار کرده است. اما از آنچه گفته‌شد، آیا نمی‌توان استنباط کرد که او تأسیس مدینه فاضله را موقوف به بعث انبیاء و وضع نوامیس کرده و این هردو را صورت فلسفی و معنای تازه داده است؟ و این از اسرار تاریخ است که با وجود آنکه این تفسیر او در فلسفه اسلامی بسط پیدا کرده است، اما در سیاست و در افعال و اقوال و عبادات و معاملات مسلمانان چندان مؤثر نبوده است. ^۱ بعبارت دیگر فلسفه اسلامی بموازات تمدن اسلامی بسط یافته است، بدون اینکه این دو در یکدیگر تأثیر قابل ملاحظه‌ای کرده باشند هر چند که فلسفه توانسته باشد در تفسیر آراء نظری دین مؤثر شود، فعلا در این باره چیزی نمی‌توان گفت؛ زیرا تا کنون هرگز پرسش از ذات و ماهیت تمدن اسلامی مطرح نبوده است و وقتی فی‌المثل می‌گوئیم مدینه فاضله فارابی نمی‌تواند در زمین متحقق شود نه میدانیم که چه چیز باید تحقق یابد و نه در باب نحوه تحقق آن تفکر کرده‌ایم و البته فهم معنای سیاست در فلسفه فارابی وقتی

۱- نباید تصور کرد که فلسفه در عالم اسلام و در ایران بهیچوجه مؤثر در امور مدنی نبوده است. فلسفه که از زمان مأمون برای تحکیم موقع خلافت مورد استفاده قرار گرفت، بعدها مبنای نظری تأسیس حکومت‌ها و قدرتهای مستقل از خلافت شد و بی‌جهت نیست که سامانیان و بویهیان، این اندازه فلاسفه را عزیز و گرامی داشته‌اند...

بهرتر ميسر ميشود كه اين پرسش‌ها تا اندازه‌اي روشن شده باشد. شايد
قياس مدينه فاضله فارابي يا اوتوبي‌هاي غربي ما را در پاسخ دادن
به اين پرسش مدد كند.

فصل سوم

مقام مدینه فاضله فارابی در میان اوتوپی‌ها

تحقیق در باب مدینه فاضله فارابی، می‌تواند از حدود پژوهش
درباره تأثیر تفکر یونانی اعم از یونانیت و یونانی مآبی و تعالیم
سلامی، در آراء معلم ثانی در گذرد و به پرسش از ذات و ماهیت مدینه
فاضله که در طول تاریخ غربی صورتهای مختلف داشته و در دوره
جدید عنوان اوتویی^۱ (*Utopie*) پیدا کرده است، برسد. از افلاطون

۱- در ترجمه اوتویی، لامکانی و نیست در جهان و خرم آباد و خرم شهر
و امثال آن گفته‌اند. حتی ناکجا آباد هم بکار رفته است. من از میان همه این
اصطلاحات ناکجا آباد را می‌پسندم که آنهم در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی
نام عالم خیال مجرد است و حال آنکه اوتویی زمینی صرف می‌باشد.

تا آلدوس هکسلی و جرج ارول، مدینه فاضله یا اوتوپی، جزئی از تفکر غربی و صورتی از آن بوده است. این مدینه‌ها در عین اینکه در ظاهر و جوه مغایرت و اختلاف دارند، رشته‌ای هست که تمام آنها را بهم مرتبط و متصل می‌سازد. این رشته چیست و در کجا میتوان آن را یافت؟ آیا همه نویسندگان و طراحان مدینه فاضله و اوتوپی، مدینه خود را به تقلید از افلاطون ساخته و پرداخته و بنا بذوق خود یا به اقتضای مقتضیات زمانه، تغییراتی در آن داده‌اند و وجه اختلاف آنها، باختلاف شخصیت نویسندگان و اوضاع و احوالی که در آن زندگی و تفکر می‌کرده‌اند باز می‌گردد؟ همه اوتوپی‌ها، اعم از جدید و قدیم، هر وقت و هر موقع و در هر جا که نوشته باشد، مدینه کاملند و اداره آنها بدست کسانیست که از تمام اهل مدینه لایق‌تر تشخیص داده شده‌اند. این اوتوپی‌ها متضمن انتقاداتی نسبت به گذشته و اوضاع زمانه است. در بعضی از اینها انتقاد صریح نیست؛ اما در بعضی دیگر نه تنها صراحت دارد بلکه صورت هجو بخود گرفته است.

اما این صفت ربطی به ذات و ماهیت اوتوپی ندارد؛ زیرا اوتوپی نویسان آثار خود را بقصد نقّادی اوضاع زمانه نوشته‌اند.

جمهوری افلاطون در طی تاریخ اوتوپی، مورد نظر تمام نویسندگان اینگونه آثار بوده است. اما شاید کسانی که در اثرشان انتقاد تند و هجا آمده است، بطرح لوسین دو سامورات نظر داشته‌اند و حال آنکه آتلانتید بصورتی که در کریتیاس افلاطون آمده است، هرگز مورد اعتنا قرار نگرفته است؛ چه آتلانتید، هر چند که مدینه خیالی است، اوتوپی نیست، پس میتوان تصور کرد که اختلاف اوتوپی‌ها از آن جهت است

که صور نوعی و نمونه‌های مختلف داشته‌اند. اوتوپیی‌های توماس مور، کامپانلا، فوریه و کابه از روی نمونه جمهوری تدوین شده و سیرانو دو برژراک، سوئیفت و آلدوس هکسلی صورتهای خیالی لوسین دو سامورات را باز گرفته‌اند. در مورد دسته اول میتوان گفت که سفرهای دریائی و کشف سرزمین‌های تازه هم بی‌اثر نبوده است. معهذ آن چنان شباهت و نسبتی با جمهوری دارد که تصور کرده‌اند اگر افلاطون می‌توانست اوتوپیی‌های توماس مور یا مدینه خورشید کامپانلا را بخواند، چیز تازه‌ای که او را دچار اشکال کند در آن نمی‌یافت و اگر توماس مور زنده میشد و «بهترین دنیاها» آلدوس هکسلی را می‌خواند، تصور می‌کرد که نویسنده هموطنش به او جواب داده است. این تصورات تا چه اندازه مورد دارد؟ از آن جهت که ماهیت همه اوتوپیی‌های دوره جدید یکپس و این اوتوپیی‌ها با وجود اختلاف اصولی و اساسی که با جمهوری (سیاستنامه) افلاطون دارند و این اختلاف مربوط به نحوه تفکر در دو دوره تاریخی تاریخ غرب است - از حیث صورت ظاهر به آن شباهت دارند. این تصورات را باید تا حدودی موجه دانست. این معنی وقتی روشن می‌شود که بدانیم ماهیت اوتوپیی چیست یا لااقل وجوه مشترك اوتوپیی‌ها را در نظر داشته باشیم. اوتوپیی چیست؟ آیا صورت خیالی يك مدینه است که در عین تعلق به اوضاع و شرایط طبیعی و جغرافیائی و نظام معماری خاص، از حد واقعیت موجود می‌گذرد؟ آیا رؤیای رهائی انسان از تنگنای حیرت و ترس، از طریق متوقف ساختن زمان و صبرورت و زندگی فارغ از هر گونه درد و احساس نیاز و فقر، در زمان حال است؟ آیا رؤیای بهشت از دست‌رفته

و آرزوی رسیدن به الیزه است که به توصیف همر، در آنجا پهلو انان و یلان پس از مرگ، در صلح و هماهنگی و آرامش بسر می‌برند؟ این تعریف‌ها گرچه در حد خود نادرست نیست، اما نمی‌توان آنها را احداثام تلقی کرد. پس اوصاف مشترك اوتوپی‌ها را يك يك در نظر آوریم:

۱- در اوتوپی خدا غایب است زیرا اوتوپی مدینه انسان است و طرح آن صرفاً به آسایش در این جهان نظر دارد. بعبارت دیگر اوتوپی‌سازان در جستجوی بهشت خاکی بوده‌اند و در عالم وهم، راه گریز از هیبت و ترس و گناه را جستجوی کرده‌اند. دین در هیچیک از اوتوپی‌ها اهمیت ندارد. حتی افلاطون هم که در نوامیس در مورد مراعات احکام دینی تأکید می‌کند، مرادش دینی است که تابع فلسفه است. در اوتوپی توماس مور هم، حکام مدینه نسبت به عقاید دینی مردمان سهل‌گیر هستند و این امر می‌تواند بینّه‌ای باشد بر اینکه اوتوپی ربطی به حالات نفسانی و موقعیت اجتماعی اشخاص ندارد. زیرا توماس مور در زمان خود ریاست دینی داشته و جان خود را بر سر اعتقادات دینی گذاشته است. اصولاً دین در اوتوپی نمی‌تواند شأن و مقامی داشته باشد، مگر آنکه بصرف شریعت تبدیل شده باشد؛ زیرا طرح حقیقت دین مستلزم تذکر نسبت به عجز و فقر ذاتی است و اوتوپی که عهده‌دار برکنار داشتن بشر از هرگونه احساس عجز و ضعف و ترس است، بالطبع با حقیقت دین بیگانه میماند و بر آن حجاب غفلت می‌کشد.

۲- اهل مدینه اوتوپی از تفکر نیز معاف هستند یا درست بگوئیم تفکر و اختیار را از آنان سلب کرده‌اند تا از عواقب آن که گناه و شر حاصل از آنست، در امان بمانند، پس تخطی از احکام و قوانین اوتوپی

مجاز نیست و همگان باید از آن اطاعت کنند تا هیچکس بار گناه را بردوش خود احساس نکند. مردم مدینه که یکبار برای همیشه، نظام زندگی‌شان مقرر شده است، چنان منحل در جمع و در مدینه هستند و در پناه مادر مدینه، حمایت می‌شوند که فرصت خلوت کردن و تنهایی ندارند و از آنجا که گناه و تفکر در خلوت صورت می‌گیرد، این هر دو خود بخود در اوتوبی منتفی میشود.

۳- همهٔ اوتوبی‌ها وضع و موقع جغرافیائی خاص دارد یا جزیره‌ایست که محاط در دریاها و اقیانوس‌های ساکت و آرام است و مردم آن از بیم موج و گرداب‌های هائل در شب تاریک بی‌خبرند یا اگر جزیره نیست، چنان از بقیه سرزمین‌ها جداست که اهل آن تماسی با خارج ندارند و بوجهی مورد حمایت هستند.

در آتلانتید جدید اثر فرانسیس بیکن فقط اهل علم که حکام مدینه‌اند، و در مرکز شهر در جائی بنام خانهٔ سولومون منزل دارند حق دارند، بقصد پژوهش‌های علمی، از جزیره خارج شوند.

اما اوتوبی‌تنها از حیث مکان جدا و دور افتاده نیست؛ بلکه در آنجا زمان هم متوقف می‌شود و بصورت تکرار زمان حال در می‌آید اوتوبی نه گذشته دارد و نه آینده و نه بطور کلی تاریخ؛ به اعتباری آغاز تاریخ است و به اعتبار دیگر پایان آن. در آنجا همه امور بر طبق روال معهود و نظام مقرر، جریان دارد و اهل مدینه فارغ از خود آگاهی از قوانین عادلانه اطاعت می‌کنند و این اطاعت ضامن‌رهایی آنها از همه بیم‌ها و امیدها است. پس در واقع امر، زمان متوقف می‌شود تا اندیشه مرگه منتفی شود؛ بشر از آن جهت می‌میرد که نمی‌تواند نقطه آغاز و انجام را

بهم متصل سازد و اگر بتواند چنین کند- یعنی تاریخی نباشد- مرگ هم مورد غفلت قرار می‌گیرد. بنابراین تغییر و صیرورت و تحول هم در مدینه مطرح نیست. افلاطون که بامکان ویران شدن آتن بر اثر بلایای طبیعی و هجوم بیگانگان توجه داشت، معتقد بود که این مدینه باید دوباره بر طبق طرحی که کلیستن داشته است، تجدید بنا گردد و از قوانین عاده آتن قدیم متابعت کند تا از خشم خدایان محفوظ باشد. حتی در مدینه‌های دوره جدید و در اوتوپی‌های قرون هیجدهم و نوزدهم که دوره استیلای تصور ترقی می‌باشد، هیچ چیز تحول نمی‌یابد؛ زیرا هر چه هست در حد کمال است و حالت منتظره وجود ندارد. باین جهت اعتقاد و دل بستگی اوتوپی نویسان و حتی شیفتگی آنان نسبت بمفهوم ترقی اثری در طرح اوتوپی که با لذات بی‌تاریخ است، نداشته است.

۴- طرح معماری اوتوپی‌ها هم بهم شبیه است. نه تنها اوتوپی باید محاط در دریا یا دشت‌های وسیع و دور از جنگلهای انبوه (که کوره راههای آن بجائی نمی‌رسد و مظهر گمگشتگی و حیرت است) باشد و در اطراف آن از طبیعت سرکش و ناآرام خبری نباشد؛ بلکه نظام کلی معماری مناسب طرحی است که بر طبق آن تعلق فرد نسبت به مدینه بقدری مستحکم است که بهیچوجه مورد چون و چرا قرار نمی‌گیرد. عبارت دیگر مردم، چنان در مدینه سکنی می‌گزینند که ستارگان در مستقر خود در نظام عالم قرار دارند. مسکن آنان نباید ممتاز از مساکن دیگران باشد تا اصولاً فکر امتیاز اقران بر یکدیگر پیش نیاید و همه احساس کنند که فرزندان مدینه مادر هستند. در مدینه، معدن و راهزموهای زیرزمینی و محله‌ها و کارگاههای تاریک هم نیست. در دنیای قدیم چنانکه

ارسطو روایت می کند، هیپوداموس جهان شناس و عالم به علم کائنات جو، نقشه ملطیه را طبق نظام هماهنگ عالم طرح کرده و شهر را تجدید بنا کرده است. ساختمان خانه در مدینه های دوره جدید هم متناسب با نظر ورأی کلی متفکران این دوره درباره عالم و آدم و موقع و مقام آدمی در این عالم است. شهر نظم هندسی معین دارد؛ خیابانها بنحو عمود برهم، یکدیگر را قطع می کنند. خانه های بیک شکل و صورت ساخته شده و اگر پارکها و باغهای عمومی میان خانه های روشن فاصله نیندازد تمام مدینه، یک خانه بنظر می آید. مدینه خلاصه و نمونه کل عالم است و اهل آن هیچ نیازی به دنیای خارج از آن ندارند. اما خانه ها ممثل خانواده است و یکسانی و یکنواختی و نامتمایز بودن آنها بدان معنی است که خانواده در مدینه منحل شده است. به تعبیر فروید و فرویدها او تویی مظهر میل ناخود آگاه به باز یافتن احوال کودکی و اعراض از قبول مسئولیت و اتکاء و اتکال به مادر است. قبلا گفتیم که افلاطون می خواست که مدینه از هر گونه تحول مصون باشد؛ زیرا تحول را مترادف با انحطاط میدانست. بنظر او تجدید بنای مدینه باید بر مبنای تجدید عهد با گذشته ای باشد که خزانه همه حکمتهاست.

او این گذشته را در تاریخ قدیم آتن می جست و بهمین جهت نسبت به دوره حکومت مطلق کرونوس، احساس غربت می کرد. در اینجا باید اشاره ای بوحدهت عالم و نظام هماهنگ همه موجودات در فلسفه افلاطون بشود. افلاطون در کریتیا از سازمان سیاسی و مدنی آتن قدیم سخن گفته و آن را خیلی شبیه به نظام جمهوری توصیف کرده است. مشابهت این دو، در اینست که هر دو بانظام عالم مطابقت دارد.

بی‌جهت نیست که افلاطون قصد داشته است، سه رساله مربوط بهم بنویسد که در آنها به بیان نظام عالم و پیدایش آدم و نظام مدنی و مقام رؤسای مدینه بپردازد. از این سه رساله بهم پیوسته تنها تیمائوس تماماً نوشته شده و بدست ما رسیده است و رساله سوم که قرار بوده است عنوانش هرمو کراتس باشد^۱ هرگز نوشته نشده یا اگر نوشته شده بدست ما نرسیده است. رساله دوم هم ناتمام است. اما همین قسمتی که موجود است، تاحدی نظام مدینه فاضله افلاطون و مثل اعلاى نظام مدنی در مقابل آتلانتید است که مدینه ضاله می‌باشد و مبنای نظام آن هوسبازی و عشق‌های پوزوئیدون با کلیتو دختر زمین است. پوزوئیدون که از کلیتو، صاحب ده پسر شده بود، آتلانتید را میان فرزندان تقسیم کرد و به این ترتیب ده پادشاه بر این جزیره حکومت می‌کردند. این پادشاهان دهگانه تا مدتی از قواعد حکمت متابعت می‌کرده‌اند و از هرچه که خلاف فضیلت بوده، نفرت داشته‌اند. اما بنظر افلاطون حکمتشان ناشی از کمال تفکر عقلی نبود. بلکه بفضل الهی موجود در

۱- سقراط در مجلسی برای تیمائوس و کریتیاس و هرمو کراتس و یکنفر دیگر که اسمش ذکر نشده شرحی در باب مدینه و سیاست مدنی گفته است؛ قرار شده است که روز بعد یکی از چهار نفر سخن بگوید. ابتدا کریتیاس حکایت می‌کند که از جد خود که نسبت او به سولون می‌رسید، شنیده است که سولون در ملاقات با یک کاهن مصری از او سرگذشت آتن قدیم را شنیده و حاضر است که آن را روایت کند اما مناسب‌تر آنست که ابتدا تیمائوس که در نجوم ید طولی دارد، نحوه تکوین موجودات را بیان کند تا نوبت شرح نظام آتن برسد.

وجود آنان، تعلق داشته است و چون بتدریج این عنصر الهی بر اثر اختلاط با عناصر فانی و زمینی کم و کمتر شده و صفات بشری بر آنها غلبه کرده، دیگر نتوانسته‌اند، اندازه نگهدارند و باین ترتیب حکمتشان تمام شده و به پستی گرائیده‌اند: وقتی زئوس خدای خدایان که همیشه بر طبق عدالت و قانون حکومت می‌کند دید که قومی به این عظمت تن بمذلت داده است خواست که آنان را کیفر دهد ... و همه خدایان را در مقر آسمانی خود در مرکز عالم گرد آورد و بآنان چنین گفت ... روایت کریتیاس در همین جاناتام مانده است و ما نمیدانیم زئوس به خدایان چه گفته است؛ اما میدانیم که افلاطون در صفحات محدود کریتیاس در مورد ثروت و طلا و اسراف و تبذیر آتلانت‌ها، تأکید بسیار کرده است و مردم آتن با اینکه یکبار حمله آتلانت‌ها را بخوبی دفع کرده‌اند همواره بیمناک بوده‌اند که هجوم آنها منجر به نابودی مدینه عاقله و فاضله آتن شود؛ اما این آتلانتید با اهالی ثروتمندش در دریا فرورفته و آتن هم بر اثر بلایای طبیعی نابود شده است. آتلانتید مظهر مشرق زمین و مخصوصاً پارس است که اصل اساسی سیاست و مدنیت آن قدرت الهی است^۱ بخصوص که بنا و سبک معماری آتلانتید بصورتی که افلاطون آورده است، بی‌شبهت به وصف شهر اکباتان در اثر هرودوت نیست. هرودوت از هفت دیوار متحدالمرکز مینا کاری شده این شهر و معابد آن سخن می‌گوید و اینها ما را بیاد آتلانتید می‌اندازد. از این مطلب که بگذریم این نکته مسلم است که افلاطون وجود مدینه

۱- کاهن مصری در تیمائوس حدود جغرافیائی آتلانتید و وسعت آن را

ذکر کرده است و این حدود قلمرو مادها است.

خدا در زمین را محال می‌داند. چنین مدینه‌ای اگر هم بر اثر بلهوسی خدائی مثل پوزوئیدون ایجاد شود، محکوم به فساد و نابودی است. زیرا وقتی اخلاف، بتدریج از اصل خود دور شدند، دیگر بازگشت به این اصل الهی امکان ندارد. اما این اگر منحنی شده است می‌تواند با باز گرفتن حکمت عتیق، به پاکی و فضیلت اصلی خود باز گردد.

البته این امر در صورتی میسر می‌شود که مردمان بسخن عقل که عین عدالت است، گوش فرا دهند، بشر مظهر هماهنگی و نظام عدالت است و نسبت افراد با مدینه نسبت حروف ریز و درشت کتاب است. در صفحه مدینه حروف درشت عدالت را نوشته‌اند که نزدیک بین‌ها هم می‌توانند آن را بخوانند و در صفحه فرد حروف ریز مسطور شده است؛ اما در صفحه عالم، این حروف باز هم ریزتر است و فقط حکیمان می‌توانند آن را بخوانند پس عدالت در وجود مدینه و فرد و عالم یکیست و هماهنگی عالم در هر سه منعکس است.

بنابر آنچه گفتیم یکی دیگر از لوازم ذات مدینه فاضله را میتوان استنباط کرد و آن تسلط و استیلای عقل بر مدینه است، و از این حیث مدینه فاضله افلاطون سرمشق همه اوتوپی نویسان بوده است؛ هر چند که معنای عقل در نظر آنان جز آن باشد که افلاطون مراد می‌کرده است. صفاتی که تا کنون برای مدینه فاضله ذکر کردیم با هم ملازمه دارد و تماماً صفات ذاتی مدینه است. پس تا اینجا می‌توانیم بگوئیم اوتوپی رؤیای بازیافتن نظام ثابت گذشته و آسایش و آرامش قبل از افتادن در عالم و ولادت است. آدمیان در این نظام، فارغ از اختیار به قوانین و نظام عالم و قیود لازم آن گردن گذاشته‌اند. ضرورت عقلی در

مدینه جای خود آگاهی و اختیار تفکر دینی را می‌گیرد. زیرا این هرسه مستلزم درد و دردمندی است و مولوی چه خوب متذکر به این معنی است که در مقام سخن از اختیار می‌گوید:

پس بدان این اصل را ای اصل جو هر که را درداست او برده است بو
هر که او بیدارتر بر دردتر هر که او آگاه تر رخ زردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو؟ بینش زنجیر جباریت کو؟
غرب در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود، تخفیف همه دردها و رخ زردیها را در رؤیای استقرار ضرورت عقلی و حکومت عقل جستجو کرده و خواسته است رؤیای بهشت را در زمین، در میان اقیانوسها و حتی در فضا، بر مبنای قانون عقل، متحقق سازد. فروید که چندان هم از استیلای عقل دلخوش نیست و آرزوی بازگشت به گذشته قبل از تاریخ می‌کند که در آن اصل لذت، مدار زندگی بوده است، باز در طلب اتحادی واسطه کل و جزء و فرد و خانواده و قبیله و قوم است. نمی‌توان گفت که در این جافروید مستقیماً دست تو سل به جانب عقل دراز کرده و یکسره نظام مدینه او تویی را پذیرفته است؛ معدنک در بدبینی خود نسبت به آینده، بجائی می‌رسد که با همه او تویی پردازان، لا اقل از لحاظ نفسانی وجوه مشابهت پیدامی‌کند. او از آن جهت به گذشته قبل از تاریخ دل بسته است که بشر در مقابل طبیعت مورد حمایت باشد و دیگر خود را ضعیف حس نکند و بالطبع نارسی سیسم^۱ طبیعی او، بتواند به آزادی رشد یابد، این صلح با طبیعت در همه او توییها مطرح است؛ منتهی در بعضی این صلح، نتیجه غلبه و استیلای آدمی بر طبیعت است و بهر حال با تفکر عقلی حاصل می‌شود و فروید هم آخر الامر، وقتی می‌خواهد چیزی

جانشین دین بشود، علم رانامزد می‌کند و تلویحاً بر استیلاي عقل صحه می‌گذارد و چاره‌ای جز آن ندارد. لازمه‌گريز از تاريخ و طلب هر نوع اتوپی، رجوع به عقل جزوی است.

این تفکر عقلی چیست و از کی آغاز شده است؟ مراد از تفکر عقلی تفسیر تکنیک فکر است که ضامن صدق آن هم منطق است. این تفسیر تکنیک تفکر، با ظهور سوفسطائیان و سقراط آغاز می‌شود و از همان زمان حقیقت وجود، مورد غفلت قرار می‌گیرد. این قول ممکن است موجب تعجب شود و بگویند مگر قبل از سوفسطائیان بشر عقل نداشته است؛ در مقابل این تعجب می‌توان گفت که بشر همواره عاقل بوده است؛ اما همیشه منطق ملاک و میزان تفکر، تلقی نمی‌شده است بلکه منطق و قول به اینکه همه انحاء تفکر، حتی تفکر میتیک (mythique) باید با منطق مورد تفسیر قرار گیرد، آورده یونانیان است و با نظر به این معنی گفته‌ایم که فلسفه با سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و در طی تاریخ غربی سعی بر اینست که هر قول و فکری در فلسفه منحل شود. در اتوپی هم نظام عقلی حاکم است و اهل آن از تفکر معاف و حتی ممنوع هستند؛ پس آیا مناسبتی میان تفکر غربی و اتوپی هست؟ از آن جهت که بصرف تفکر عقلی اهمیت و اصالت می‌دهد با هیچ تمدن دیگری غیر از تمدن غربی مناسبت ندارد: رؤیای صلح و سلم و آرامش همواره بوده است. اما رؤیای مغرب چیزی دیگر است. بشر در این رؤیا عقل را امیر و مالک تدبیر قرارداد داده تا آسوده از هر بلا و ابتلائی در تکرار زمان حال

۱- در اینجا عقل بمعنی فاهمه و واهمه آمده است و بهمین جهت مانعی ندارد که

با رؤیا جمع شود.

زندگی کند. اما آیا می توان گفت که اهل او توبی مثل بشر غربی است؟ نه! تمدن غربی تاریخ دارد. این تمدن ادواری داشته و بر هر دوره ای صورت نوعی مخصوص حکومت کرده است؛ بنحوی که هیچکس نمی تواند تمدن یونانی را عین تمدن قرون وسطی و تمدن جدید را با دو صورت نوعی قبلی تاریخ غرب، یکی بداند. مع هذا این هر سه، مراحل و صور بسط تفکری هستند که در یونان تأسیس شده است. پس اگر در یک تقسیم اجمالی، تاریخ غرب را به سه دوره تقسیم کنیم، وجوه مشابهت او توبی ها در طی این سه دوره را بر چه باید حمل کرد؟ قبلاً به وجوه اختلاف جمهوری افلاطون و او توبی های جدید اشاره ای کرده ایم؛ باز گشت این وجوه اختلاف، به صورت نوعی تمدن هر یک از این ادوار سه گانه است. ولی وجوه مشابهت بقدری است که اگر کسی درباره ماهیت ادوار تاریخی تفکر نکرده باشد، جز شباهت و قرابت چیزی نمی بیند.

گوئی او توبی نویسان بعد از افلاطون صرفاً به تقلید از او تکرار مضامین جمهوری پرداخته اند. این شباهت از کجاست؟ وجه شده است که در طی دو هزار سال، غرب همواره به نظام واحدی که بشر در آن، فارغ از قید آسمان، بصورت خیالی بهشت زمینی قانع بوده است، پناه برده است؟ اگر او توبی را انعکاسی از اوضاع زمانه در ذهن و تفکر فیلسوف بدانیم، دیگر بحث از تاریخ غرب و ماهیت او توبی هم مورد ندارد به این ترتیب پیدایش آن را هم باید ناشی از تصادف و اتفاق دانست و در آن بعنوان صورتی از ادبیات و حتی خیال بافی نظر کرد.

آیا براستی آتلانتید جدید بیکن با جمهوری افلاطون فرقی

ندارد و اگر دارد این اختلاف مربوط به نفسانیات این دو فیلسوف یا شرایط زمانی و مکانی زندگی آنهاست؟ فیلسوف حاکم در مدینه افلاطون، طبیعت را بدان نحو که دانشمندان مقیم خانه سالومون (مرکز مدینه، مقرر دانشمندان حاکم آتلانتید جدید) تلقی می‌کنند، در نظر نمی‌آورد؛ اصلاً در تفکر افلاطون، مسأله استیلای بشر بر طبیعت هنوز مطرح نشده است و حال آنکه اهل مدینه آتلانتید جدید یا بهتر بگوئیم حکام آنجا، غرضی جز این ندارند و سعادت را در این تصرف و استیلا میدانند. تو ماس مور و کامپانلا و تمام او تویی نویسان بعدی به تکنیک و تکنولوژی که هنوز به وجود نیامده است، دل بسته‌اند و در انتظارند که ماشین ساخته و پرداخته، و تکمیل شود و آنها تمام زندگی و مسائل بشر را به آن واگذارند و در مان همه گرفتاریها و ابتلائات را از آن بخواهند. در آتلانتید جدید هم، بشر مطابق قوانین طبیعت زندگی می‌کند منتهی این قوانین نتیجه مشاهده و تجربه دانشمندان است، دانشمندان مقیم خانه سولومون عمر خود را وقف کشف قوانین پدیدارهای طبیعی می‌کنند و علم در نظر بیکن چیزی جز تعمیم نتایج بدست آمده از تجربه و عمل نیست. باین جهت آتلانتید جدید را باید، بیک اعتبار، صورت دیگری از «ارغنون نو» دانست. اما مبنای علم و تمدن جدید تنها «ارغنون نو» نبوده است زیرا اگر بشر جدید بصرف توسل به تجربه می‌خواست به تکنولوژی برسد به این مراد دست نمی‌یافت: لازم بود که فکر اطلاق ثنوری بر طبیعت و روابط کمی و عددی بر امور

۱- «ارغنون نو» کتاب منطق فرانسیس بیکن است و مؤلف آن را، در

قیاس با ارغنون (منطق) ارسطو، نخوانده است.

عالم بوجود آید تا تصرف در کائنات هم ممکن و میسر گردد.

دکارت این نقص منطق فرانسیس بیکن را رفع کرد و امکان تکنولوژی و نحوه ایجاد آن را بنحوبسیار جدی مورد تفکر قرارداد. افلاطون و فلاسفه بعد از او تا دوره جدید ریاضیات را بر جهان مادی و طبیعت اطلاق نمی کردند و شأن علم ریاضی را بالاتر از آن می دانستند که به محسوسات و ظواهر، تعلق گیرد. دکارت از این نحوه تفکر، اعراض کرد و متعرض اطلاق ریاضیات بر واقعیات و فیزیک شد و راه تکنولوژی را مهتد ساخت. این امر چه اثری در وضع او تویی ها داشت؟ صورت او تویی، بعد از دکارت هم همان صورت او تویی های قبل از دکارت است؛ اما حکام آن، دیگر مانند علمای خانه سالومون بصرف مشاهده و تجربه قانع نیستند و فی المثل سن سیمون که در خیال تأسیس مدینه تکنو کراتهاست، طرح بیکن را ناقص می داند و بنظر او آدم های فاوستی باید جانشین فلاسفه جمهوری و دانشمندان خانه سالومون بشوئند؛ عبارت دیگر یک شورای بیست و یک نفری بنام «شورای نیوتن» باید بجای خدا در زمین حکومت کند و با اطلاق علم بر عالم و آدم طرح نظام تکنو کراتیک را در اندازد تا بشر در آن بکمال خود برسد. اما اگر می گوئیم لوازم ذاتی مدینه های باصطلاح فاضله در طی تاریخ غربی ثابت مانده است تصور نشود که بر مبنای استروکتورالیسم به تفسیر تاریخ پرداخته ایم.

در هر یک از ادوار تاریخ غرب، این لوازم ذاتی ثبوت داشته است. مع ذلك تمدن جدید، لوازمی دارد که با لوازم ذات تمدن یونانی فرق دارد. پس چرا همه او تویی ها شبیه جمهوری است؟ جهت این امر آنست که او تویی در عین حال که آغاز تمدن است پایان آن نیز هست در

او توبی آغاز و پایان بهم می‌رسد. اگر دیالکتیک افلاطون آغاز تفکر غربی و مبنای تمدن غرب است مدینه فاضله او به اعتباری پایان این تفکر و تمدن را در خود مضمردارد. پس چه مانعی دارد که همهٔ او توبی‌ها به جمهوری شبیه باشند؛ زیرا همه در پایان تاریخ قرار دارند و بی تاریخ هستند. البته برای مردم زمان ما بسیار دشوار است که بپذیرند، افلاطون در ۲۵۰۰ سال پیش از این طرحی در انداخته باشد که با رؤیای دورهٔ علم تحصیلی و تکنولوژی موافق باشد؛ زیرا قبول این امر بمنزله آنست که مفاهیم ترقی تاریخی و تأثیر و تأثر عوامل تاریخ بی معنی انگاشته شود و مورد انکار قرار گیرد و حال آنکه در دورهٔ جدید این معانی و مفاهیم در عداد مسلمات و مقبولات است و اصرار می‌شود که ظهور یک نحوه تفکر را به اوضاع تاریخی و اجتماعی و... برگرداند و حتی این قول را بعنوان امر بدیهی و مطلق قلمداد کنند. پس چگونه می‌توان تفکری را که در یونان قدیم ظهور کرده است، با تفکر قرن هجدهم و نوزدهم اروپا مقایسه کرد؟ اگر پیدایش علم جدید نتیجه بسط تفکر غربی و مبتنی بر صورت خاصی از این تفکر فلسفی است، به چه معنی باید آغاز و پایان تفکر غربی را بهم نزدیک دانست؟ اصلاً مگر طرح او توبی‌ها در پیدایش و تحول علم جدید و مرحلهٔ اخیر تمدن غربی اثر نداشته و او توبی‌های دورهٔ جدید متأثر از وضع تمدن غربی نیست؟ برای جواب دادن به این سوآل‌ها باید معنای تمدن و نسبت آن با فرهنگ و تفکر معلوم شود و مخصوصاً باید روشن شود که اصل و مبنای مفهوم ترقی و تحول تاریخی که بشر تا دوره جدید نسبت به آن بیگانه بوده است، چیست. در این مجمل مجال بحث تفصیلی از این معانی نیست. پس با اشاره می‌گوئیم که تمدن صورت خاص زندگی

عملی و مناسبات مردم، بر مبنای فرهنگ و تفکر است به عبارت دیگر تمدن مجموعه آداب و رسوم و سنن و رفتار و کردار و فنون و صنایعی است که با تعلق به اصول و مبانی تفکر و فرهنگ بسط می یابد، یعنی بسط يك تمدن تابع آن اصول و مبانی است نه آنکه بسط و تحول تمدن بخودی خود بتواند موجب تفکر تازه باشد. حتی مفهوم ترقی، حاصل مشاهده و ملاحظه تحولات و تغییرات در دوره جدید نیست؛ بلکه فرع بر این تصور است که بشر قدرت این را دارد که بر کائنات مستولی شود و از همه چیز بعنوان وسیله این استیلا یا بر طبق مصلحت خود استفاده کند.

با قبول این مقدمه بهیچوجه نمی توان قبول کرد که اوتوپیی صرفاً انعکاس اوضاع و احوال زمانه در ذهن نویسنده باشد. مراد از این قول این نیست که این آثار به تصادف پیدا شده و گزافه است. بلکه اینها آثار بسط يك نحوه تفکر و مظهری از مظاهر تمدن است و نظام آنرا باید در نسبت با تفکر غالب هر دوره مورد مطالعه قرار داد. باین ترتیب پیدایش علم جدید را هم نمی توان نتیجه پیش بینی اوتوپیی نویسان دانست. چه اوتوپیی و علم جدید هر دو يك منشاء دارد و از يك اصل برخاسته است، نه آنکه میان آنها نسبت علت و معلولی وجود داشته باشد. در واقع علم و اوتوپیی در سیر تفکر غربی متحد شده است تا آنجا که تصور ترقی هم که در اوتوپیی جایی ندارد، بعنوان امری که از علم جدید منفک نیست، خود يك اوتوپیی شده است. این اوتوپیی که بصورت آراء همگانی در آمده و در همه جا انتشار یافته است، مبتنی بر این تصور است که علم ترقی می کند و در مسیر ترقی خود همه معضلات و

مشکلات را رفع می‌کند بی‌آنکه اصلاً مشکلات مطرح شود؛ پس در واقع ترقی علم کافی است و در جنب آن غرض و مقصد دیگری اهمیت ندارد.

ارنست رنان در مقابل اعتراض مؤدبانه رومن‌رولان به چنین تصویری که در کتاب «آینده علم» مورد تأکید قرار گرفته بود، گفته است «احساسات و آرزوهای بشر مهم نیست بگذار علم ترقی کند»: علم شاهزادهٔ برنا و زیبائیت که دختران جوان در انتظارش هستند.

اگر در گذشته و در اوتوپی‌های قدیم فلسفه در مقابل دین قرار داشت، در دورهٔ جدید این وظیفه بعهدهٔ علم محول شده است. فروید خوب احساس کرده است که اگر تمدن اروپائی باید از قید دین آزاد شود (که البته فروید لفظ شرط اگر را بیهوده آورده است. تمدن اروپائی بی‌آنکه رسماً دین را کنار گذاشته باشد از آن مثل اشیاء عتیقه و بعنوان زینت و زیور و گهگاه یا غالباً بعنوان وسیله در سوداگری و سیاست استفاده می‌کند. آنچه از دین؛ دردنیای امروز باقی مانده است، صورت ظاهر شریعت است نه حقیقت دین؛ زیرا که حقیقت دین در حجاب قرار گرفته است) باید بجای آن چیزی گذاشته شود که تمام اوصاف شریعت را داشته باشد؛ یعنی واجد شأن قدس و اتقان و عدم تساهل و منع تفکر باشد؛ اما علم چنین اوصافی ندارد. منتهی وقتی از لحاظ «مذهب اصالت علم» و در اوتوپی به آن نگاه می‌کنیم. همه این

۱- *Scientisme* در اصل یعنی اطلاق روش‌های پژوهش در علوم طبیعت بر مطالعه انسان و آثار انسانی. اما معنی متداول آن مطلق انگاشتن پژوهش علمی و بازگرداندن همه انحاء شناسائی به شناسائی علمی یا باطل دانستن هر نوع شناسائی غیر علمی است.

اوصاف را واجد می‌شود: ارنست رنان و اوگوستن تیری صریحاً علم را مقدس خوانده‌اند. وقتی گفته می‌شود که همه انحاء تفکر باید تابع علم شود و هر آنچه غیر علمی است در عداد موهومات قلمداد می‌شود، اوصاف عدم تساهل و منع تفکر هم با دفاع از علم و با اتوپی علم جدید ملازمه پیدا می‌کند. اما رسیدگی نکردیم که فروید از کجا این اوصاف را به دین نسبت داده است. او مانند همه علمای علوم انسانی زمان خود دین را صرف ظاهر شریعت، تلقی کرده و از حقیقت دین غافل است. او دین را عین شریعت دانسته است و شریعت اگر تعلق به حقیقت نداشته باشد، جهت وجودی ندارد و می‌توان رسوم و آداب و عادات دیگری را بجای آن گذاشت. باین جهت فروید و بسیاری از صاحب‌نظران این عصر توانسته‌اند علم را بعنوان شریعت دوره جدید تلقی کنند. اما بصرف اظهار نظر فروید و امثال او، علم جای شریعت را نگرفته است این امر اقتضای تمدن جدید بوده است و اگر بخواهیم نحوه ظهور چنین تصویری را بدانیم، باید در تاریخ دوره جدید تمدن غربی، نظر کنیم. در آنجا می‌بینیم که بورژوازی در مقابل انقلاب، به اتوپی علم متوسل می‌شود و البته مدعیان انقلاب هم، بالاخره اتوپی پرداز می‌شوند و دین بعنوان توهم و امری که دیگر منشاء اثر جدی نیست در حکم مانع و مخل تلقی می‌شود و فلسفه نیز در علم منحل می‌گردد. اما در واقع این علم است که وهم است؛ منتهی وهم درست و اگر علم وهم نبود، چگونه می‌توانست با اتوپی متحد شود؟ در اینجا مقصود اثبات این قول نیست که علم بمعنی کانتی لفظ، وهم است بلکه منظور بیان نحوه بستگی اتوپی به علم است. در اینکه اتوپی وهم است، تردید نیست. اما علم بمعنایی

که او توپیی پردازان مراد میکنند، از آن جهت موهوم است که در رؤیای بشر بعنوان وسیله نجات از مرگ و بیماری و ترس و هیبت تلقی شده است. در واقع اگر مردم غیر اهل علم، احکام علمی را معتبر و مسلم می دانند نه از آن جهت است که این احکام بنحوی اثبات شده است، بلکه اعتبارشان در همین قدرت تخفیف ترس و هیبت است. این وهم در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، بقدری غلبه داشت که وقتی از یک هنرپیشه سی ساله پرسیدند کی پیر می شوی؛ جواب داد هرگز پیر نخواهم شد؛ زیرا علم در آینده نزدیک و قبل از آنکه من به پیری برسم، مسأله پیری را حل خواهد کرد. اما کم کم این وهم ضعیف شد و عکس العمل این خوش بینی ساده لوحانه در زمینه های مختلف و از جمله در او توپیی، ظهور کرد چنانکه کسانی مانند الدوس هکسلی و ژرژارول در شبه او توپیی های خود نسبت به آینده تمدن، اظهار بدبینی کردند. هکسلی در « بهترین دنیاها » تمدنی را توصیف می کند که در آن آدمها را در لوله آزمایش بوجود می آورند و آنها را از ابتدای کودکی تحت آزمایش های روان شناسی قرار می دهند تا هر کس را مطابق استعدادی که دارد، پرورش دهند و مقام درخور و مناسب او را در مدینه معین کنند. برای این منظور کودک را با تعلیمات خاص، متأدب به آداب و معتاد به عاداتی می کنند که مانع هر گونه تفکری باشد و بتوان از او مثل یک ماشین استفاده کرد. فی المثل در زیر بالش های او بلند گوئی قرار می دهند که الفاظ و عبارات و شعارهای معین را ملکه آنان سازد.

ارول هم در کتاب «۱۹۸۴» دنیائی را تصویر می کند که درعین بی بری و بی برگی و در تحت سیطره نظام پلیسی است. این دنیا سه شعار

اصلی و اساسی دارد که عبارتند از: جنگ صلح است، آزادی بردگی است، جهل نیرو و قدرت است.

می‌بینیم که رؤیای مغرب، پریشان است و غرب در این پریشانی بیشتر غربت خود را احساس می‌کند. اما این کافی نیست؛ باید زمانی فرا رسد که غرب متوجه ذات و ماهیت تمدن خود شود.

* * *

غرض از طرح این مقدمات فهم و درك عمیق‌تر معنی و موقع و اهمیت مدینه فاضله فارابی است. آیا مدینه فاضله فارابی واجد همه اوصاف و صفاتی است که به اوتوپیی نسبت دادیم؟ نه! مدینه فاضله فارابی اوتوپیی و انعکاس رؤیای فیلسوف نیست و بسیاری از اوصاف اوتوپیی‌ها را در آن نمی‌توان یافت. مدینه فاضله فارابی نه وضع و موقع جغرافیائی معین دارد نه جمعیت آن مشخص است و نه فارابی به معماری آن اهمیت داده است؛ بلکه این مدینه يك مدینه صرفاً عقلی و انتزاعی است و حال آنکه اوتوپیی از آن جهت که رؤیاست، وضع و موقع خاص دارد و هر چند زمان در آن لغو میشود، تحقق آن در خیال اوتوپیی نویسی است که وجود او، زمان و تاریخ دارد. از نظر فارابی، همینکه رؤسای مدینه فاضل و فیلسوف باشند و نور عقل در مدینه بتابد کافیست، گوئی بقیه اوصاف مدینه فاضله بتبع همین صفت ذاتی حاصل میشود. به این جهت فارابی بیشتر نگران وضع فلسفه و فیلسوف در مدینه است و بارها تأکید کرده است که اگر فیلسوف در مدینه فاضله نباشد، باید با آنجا هجرت کند و اگر در هیچ‌جای معموره ارض مدینه فاضله‌ای نباشد مرگ برای

فیلسوف از زندگی بهتر است. چنانکه سقراط هم در فیدون (*ab* ۸۰) احساس می‌کند که در نظر دیگران موجودی بی‌وجه و بی‌معنی است و در مدینه خود غریب است. گوئی مسافری است که تازه از راه رسیده باشد.

در جمهوری هم سقراط خطاب به آدیمانتوس می‌گوید: فیلسوف در مدینه غریب است و مانند بذریست که آنرا در زمین نامساعد افشانده باشند. (*VII, ۵۲۰b, VI ۴۸۷d, ۴۹۹b*)

پس وطن فیلسوف کجاست؟ افلاطون و فارابی هر دو این وطن را در قرب و اتصال به عالم غیب و معقول می‌دانند. بنظر افلاطون در شأن آدمی نیست که مقیم مغاره عادات باشد بلکه باید از آنجا خارج شود و در مراتب عالم اعیان سیر کند اما پس از این سیر، مسافر باید با يك سیر عودی بمغاره برگردد و اسیران مغاره را با خبر سازد که تاجه اندازه گرفتار او هام و عادات هستند. هر چند که مغاره نشینان سزای او را مرگ بدانند. فارابی هم فیلسوف را رئیس مدینه می‌داند و اوست که می‌تواند و باید بمدینه نظم عقلی بدهد، فارابی، از این حیث نه تنها با افلاطون بلکه با همه نویسندگان اوتوپی، شریک است با این تفاوت که در نظر افلاطون و فارابی، عقل، تعلق به عالم غیب دارد و فارابی عقل بشر را مستفاد از عقل مفارق میدانند و حال آنکه در دوره جدید مشاء هر نظام و صورت معقولی، فاهمه بشر است. چنانکه فی المثل آتلانتید جدید بیکن مطابق با اصول «ارغنون نو» صورت یافته و مبتنی بر آنست.

وجوه مشابهت و اشتراك مدینه فاضله فارابی با اوتوپی‌ها مربوط به اشتراك در تبعیت از اصول و قواعد و احکام مسلم و بی‌چون و چرای عقل

است. در مدینه فاضله فارابی هم، راز و سرّ وجود ندارد یعنی هر چه هست مسائل عقلی است که فلسفه عهده دار حل آنست؛ منتهی عقول ضعیف که از فهم مطالب دشوار و پیچیده فلسفی عاجزند از طریق اقناع فروع و نتایج آنرا می پذیرند و اگر رؤسای مدینه از طریق اقناع توفیق نیافتند به اکراه متوسل می شوند. دین که در مدینه، متعهد اجرای روش اقناع است، مثالی از فلسفه است. یعنی دین در مدینه فاضله فارابی تقریباً به همان صورت مطرح است که در آثار افلاطون و دراوتوبی های بعد مطرح شده است. دین اهل مدینه هر چه می خواهد باشد، باید تابع فلسفه صحیح باشد و الا شایسته نیست که اهل مدینه فاضله از آن متابعت کنند. پس در مدینه فاضله سرّ معنی ندارد، مردم مدینه با صور مثالی و خیالی حقایق آشنا می شوند و آشنائی آنان از طریق اقناع و با اکراه است. دیانت هم باید تابع فلسفه و در خدمت فلسفه حکام و رؤسا باشد. این هر سه صفت مدینه فاضله فارابی که متفرع بر وجوب حکومت عقل در مدینه است وجه مشترك همه مدینه های فاضله است. اما چنانکه گفتیم جهات دیگر مثل وضع و موقع جغرافیائی و سبک معماری مدینه و نحوه مناسبات زناشویی و اشتراك در اموال و مشاغل اهل مدینه در طرح فارابی مسکوت مانده یا فیلسوف با اشاره ای به بعضی از این مطالب اکتفا کرده است؛^۱ اما مسکوت گذاشتن این مسائل با توجه بتأکیدی که همه

۱- همینقدر که فارابی خانواده را منحل در مدینه دانسته است شاید ما را مجاز سازد که بقیه نتایج افلاطونی را از این قول استنباط کنیم. اما درست نیست که بگوئیم معلم ثانی بنا بر ملاحظات از تصریح به آن معانی خودداری کرده است. او اشتراك در اموال و مشترك بودن زنان را روا نمیدانسته و در این موارد نظارت مدینه بر خانواده را کافی می دانسته است.

اوتوپی‌نویسان در این موارد دارند مطلبی نیست که بتوان بی‌اعتنا از آن گذشت. در آغاز تفکر غربی، افلاطون با اینکه خواسته است بشر را به تعبیر هزیود بزندگی «در نقطه صفر صیروت در عصر کروئوس» بازگرداند، از کار و نان و مسکن اهل مدینه غافل نمانده است زیرا بهر حال مدینه‌او مثل همه اوتوپی‌ها، مدینه بشر در زمین است. ارسطو هم وقتی می‌گوید «اگر ما کوها خود مییافتند و مضرا بهای ستار خود بخود می‌نواختند» (سیاست IV, 3) در خیال دنیائی نیست که در آن ماشین خودکار، جای آدمی را گرفته باشد. او با این بیان می‌خواهد لزوم بردگی را مورد تأکید قرار دهد و موجه سازد که چرا کار دشوار و شاق بدنی را باید بعده این طبقه گذاشت تا باقی اهل مدینه به فراخور وضع خود، فراغت داشته باشند که به علم و سیاست و سپاهیگری بپردازند. در اوتوپی‌های دیگر هم کار به آن اندازه که احتیاج مردمان اقتضا می‌کند، ضروری دانسته شده است. اهل مدینه‌های فاضله از آنچه کارل مارکس آن را بیگانه‌گشتگی (از خود بیگانگی) بشر بر اثر منحل شدن وجود او در کار، می‌خواند، بی‌خبرند آنها یکبار برای همیشه از یسار و دیار و وطن خود که مقام تفکر و آزادگی است، دور افتاده‌اند و هیچ چیز نباید غفلت آنها را برهم زند. آنها بی‌خبر از گذشته و فارغ از آینده در روشنائی عقل کارافزا و علوم جزوی از حداقل معیشت برخوردارند و با قناعت در صلح و سلم زندگی می‌کنند.

۱- اهل اوتوپی‌ها خود آگاهی ندارند یعنی از خود بیگانه‌اند. آنها از حق و حقیقت هم دورند اما لازمه خود آگاهی و آشنای خود نفسانی بودن، آشنائی با حق و حقیقت نیست، بلکه عکس آن صادق است.

اشتراک در اموال و خواری و شرمردن طلا و فلزهای قیمتی در جمهوری افلاطون و در همهٔ او توپیی‌ها، مانع حرص و حسرت و حسد و دیگر عوارض نفسانی غیر عقلی است. بنظر افلاطون کسانی که وجودشان طلاست به طلای زمین نیازی ندارند زیرا به خزاین عالم غیب دست یافته و مضاهای آن عالم شده‌اند. اهل او توپیی‌ها هم گرچه نسبتی با عالم عقل مفارق ندارند، علما و فلاسفه‌ای که رئیس مدینهٔ آنانند، یکبار برای همیشه در یک زمان حال متکرر، تدبیر امور معاش و مناسبات آنها کرده و به زندگیشان نظم و سامان داده‌اند. جمهوری افلاطون با اینکه موافقت و مطابقت با اصول و مبانی فلسفی او دارد، مانند او توپیی‌های دورهٔ جدید فرع بر جهان بینی یا جهان بینی‌ها نیست؛ زیرا افلاطون با اینکه بنای جهان بینی را گذاشته است، خود اهل جهان بینی نبوده؛ یعنی عالم و موجودات را بعنوان متعلق و مورد شناسائی در برابر خود و در برابر بشر قرار نداده است. معهذا جمهوری هم مثل همه او توپیی‌ها، مدینه زمینی است و اهل جمهوری از افتادگی در عالم و در میان حق و باطل و ترس و هینتی که ملازم با آنست، غافلند. به عبارت دیگر جمهوری و همه او توپیی‌ها رؤیای بهشت زمینی است و از آنجا که رؤیا با انتزاع عقلی مناسبتی ندارد، مدینه رؤیائی باید درجائی باشد که در آن اشخاص معین به کارهای معین بپردازند و البته این رؤیا باید در سرزمینی دور از خطر و بلا و ابتلا باشد. اما در قیاس مدینهٔ فاضلهٔ فارابی با جمهوری افلاطون می‌بینیم که فارابی جز آنکه به اجمال و به اشاره ذکر از اصناف و طبقات مدینه کرده است، از گذران معیشت و تأمین و امان اهل آن سخن نگفته است. آیا این امر را باید حمل بر بی‌توجهی یا نقص مدینه فاضله

فارابی کرد؟ نه! زیرا مدینه فارابی رؤیا نیست؛ بلکه صرف نتیجه تفکر عقلی است؛ هرچند که فلسفه مدنی او اطلاق تام و تمام تفکر عقلی بر حیات مدنی نباشد. اینکه طبقات و اصناف مدینه فاضله، با مراتب نظام عالم مطابقت دارد (در این مورد مخصوصاً به کتاب سیاست المدینه که در آن به بیان مبانی و مراتب ششگانه موجودات پرداخته و در قسمت فلسفه مدنی، طبقات و اصناف مدینه را بر شمرده است، رجوع شود) بدان معنی است که او نظام مدینه را با تفکر منطقی بر طبق نظام عالم ترتیب داده است. کسانی که به فلسفه افلاطون آشنائی دارند با مطالعه این مسودات، می‌توانند اعتراض کنند که میان نظام جمهوری و نظام تن و قوای نفس و همچنین نظام عالم هم تناسب وجود دارد و از این حیث نباید میان افلاطون و فارابی فرقی قائل شد. اختلاف آنها در اصل تناسب میان مدینه و عالم، نیست بلکه در اصل و منشاء این تناسب است. در فلسفه افلاطون نظام عالم و نظام مدینه هر دو یکباره به فیلسوف داده شده است و تناسب آنها از آن جهت نیست که یکی از دیگری استنباط شده باشد. باین جهت مدینه فاضله او واجد همه شئون يك مدینه کامل است. اما در مدینه فاضله فارابی، شئونی را که نتوان با تعقل از نظام عالم استنباط کرد، مذکور نیست. اینست جهت بی‌اعتنائی فارابی به موقع جغرافیائی و معماری و مناسبات اهل مدینه. پس ناروا نیست، اگر بگوئیم مدینه فاضله فارابی، مدینه‌ایست در عالم مجردات عقلی (ونه مدینه آخر الزمان) و از این حیث در میان مدینه‌های فاضله ممتاز است. در اینجا یکبار دیگر ترجمه قطعات آخر کتاب المله را

می آوریم که مؤید نکته بالا و حسن ختام این مقال باشد.^۱

فارابی پس از آنکه سیر رئیس فاضل را بیان می کند باینجا میرسد که: - او باز هم ارتقا می یابد تا سیر او به خدای جل ثنائه منتهی شود و بر او معلوم گردد که چگونه مراتب وحی به رئیس اول نازل می شود و او بمدد این وحی به تدبیر امور مدینه یا امت و امام می پردازد...

و این امر مبین آنست که مدبر مدینه فاضله نیز خدای تعالی است، چنانکه مدبر عالم هم اوست، البته تدبیر خدای تعالی نسبت به عالم وجهی دارد و نسبت به مدینه وجهی دیگر، جز آنکه تناسبی میان این دو تدبیر وجود دارد. چه اجزاء عالم با اجزاء مدینه یا امت فاضله متناسب است و باید ائتلاف و ارتباط و انتظام و تعاضدی که در هیئت طبیعی وجود دارد در افعال مدینه وجود داشته باشد. یعنی نظیر ائتلاف و ارتباطی که در هیئت طبیعی هست در هیأت و ملکات ارادی برقرار باشد و چنانکه مدبر عالم، هیأت طبیعی را در اجزاء عالم قرار می دهد که سبب ائتلاف و انتظام و ارتباط و تعاضد در افعال طبیعی میشود و در عین کثرت اجزاء و افعال، اجزاء حکم شیئی واحدی پیدا می کند که فعل و غرض واحد دارد، مدبر امت هم باید در نفوس اهل اقسام امت و مدینه هیئتها و ملکات ارادی و تعاضد در افعال را چنان جعل و رسم کند که همه با هم مؤتلف و مرتبط باشند، بنحویکه امت و امام در عین کثرت اقسام و اختلاف در مراتب و کثرت افعال مانند شیئی واحدی باشد و فعل واحد با غرض واحد انجام دهد. این معنی بر کسی که در هیئت تن آدمی نیز تأمل کند آشکار می شود و چنانکه مدبر عالم، عالم و اجزاء آن را با فطرتها و غرایز معین

۱- در فصل دوم هم باین قسمت استناد شده است.

ایجاد می‌کند و اشیاء دیگری را در آن مرکوز می‌سازد تا عالم و اقسام آن را بنحویکه مفطور بر آنست در مدتهای طویل باقی بدارد و دوام بخشد، مدیر و مدبر امت فاضله نیز باید بهمین نحو عمل کند و صرفاً اقتضای بر رسم هیئتها و ملکات در نفوس امت و ترتیب ائتلاف و انتظام و تعاضد در افعال آنان نکند؛ بلکه علاوه بر اینها امور دیگری را اعطاء کند تا بسبب آن بقاء و دوام فضایل و تمام چیزهایی که از ابتدا در آنها مرکوز ساخته است، محفوظ بماند. خلاصه آنکه رئیس مدینه به خدا تأسی کند و از آثار تدبیر مدبر عالم از آن حیث که اعطاء اصناف موجودات می‌کند و در آنها غرایز و فطرتها و هیئت‌های طبیعی را بنحوی قرار داده است که هر یک از اصناف عالم و جمیع موجودات به حسب مرتبه‌ای که دارد و خلاصه جملگی موجودات واجد خیرات طبیعی باشند، تبعیت کنند.

باین ترتیب مدبر مدینه هم، باید در مدن و امم، نظائر آن خیرات، از صناعات و هیئت‌ها و ملکات یا خیرات ارادی به حسب مرتبه و مقام آن مدن و امم فراهم کند، تا جماعات امم و مدن به سعادت دنیا و آخرت برسند و این امر میسر نمی‌شود مگر آنکه رئیس اول مدینه فاضله، فلسفه نظری را بتمام و کمال بداند؛ چه در غیر اینصورت، و قوف به تدبیر الهی در عالم و تأسی به این تدبیر ممکن نیست. معذک پیدا است که دین مشترکی هم باید در مدن مورد قبول باشد که جامع آراء و اعتقادات و افعال و ضامن ائتلاف و ارتباط و انتظام اقسام مدن باشد و موجب تعاضد و تعاون باشد و اهل مدن را بغرض ملتمس، یعنی به سعادت قصوی برساند.

قیاس هم مدینه فاضله فارابی با او تویی‌های غربی هم در حکم تمهید

مقدمه‌ای بود برای ورود در بحث استقلال رأی و نظر فارابی و اینکه او مؤسس فلسفه اسلامی است. در فصل آینده با توجه با آنچه در این سه فصل گفته شد، سعی می‌کنیم با تمهید مقدمات لازم اصولی را بیان کنیم که فارابی بر اساس آن به تأسیس فلسفه اسلامی پرداخته است.

فصل چہارم
فارابی، مؤسس فلسفۂ اسلامی

ما چه ملاکی داریم که برطبق آن درباب مقام يك فیلسوف در تاریخ فلسفه حکم کنیم؟ یاسپرس^۱ در آغاز کتاب «فلاسفه بزرگ» خود بحث مفصل و ممتعی دربارهٔ عظمت فیلسوف کرده است. اما در اینجا نیازی به تکرار مطالب او یا بحث دیگری در این مورد نیست. اگر کسی نظر کلی و اجمالی دربارهٔ تاریخ فلسفه داشته باشد و اصول و مبادی و مقاصد فلسفه يك فیلسوف را بشناسد می‌تواند دربارهٔ مقام فیلسوف در تاریخ فلسفه، حکم کند. کسانی که شتابزدگی می‌کنند و ظواهر اقوال

يك فیلسوف رابا اقوال فلاسفه دیگر قیاس می کند و بصرف همین قیاس نتیجه گیری می کنند، غالباً دچار هفوت و زلت می شوند. اصولاً نمیتوان و نباید آراء يك فیلسوف قرون وسطائی را با آراء فلاسفه جدید قیاس کرد. زیرا مبادی و مقاصد آراء آنان بکلی متفاوت است. بیکن فی المثل توجه به فلسفه گذشته را مایه گمراهی می داند و می خواهد طرح نو در اندازد. اگر بشود بیکن را با متفکران قرون وسطی مقایسه کرد، متکلمان قابل قیاس با او هستند بشرط آنکه متوجه باشیم، متکلمان ملتزم و حی هستند و بیکن ملتزم نیست. مباحث دیگری هم که در فلسفه جدید مطرح شده است (مانند موضوعیت نفسانی^۱ و اعتباریت^۲) اصلاً مورد نظر فلاسفه اسلامی نبوده و طرح این معانی نکرده بودند و مورد نداشت که طرح کنند. این مقایسه ها نه تنها ایجاد سوء تفاهم می کند و موجب گمراهی می گردد بلکه نشانه بی اعتنائی و بی توجهی به تفکر است. ساده کردن مسائل و تفسیر آن بر طبق اقوال متداول و آراء همگانی، فلسفه و بطور کلی تفکر را به خطر می اندازد و اهل فلسفه باید از آن بپرهیزند. شاید فارابی و امثال او که سفارش کرده اند فلسفه از دسترس عوام دور بماند به این معنی هم نظر داشته اند. ولی امروز اگر کسی بخواهد معانی فلسفی را بر طبق عادات فکری تفسیر کند یا بجای بیان معانی فلسفی، مطالب عادی و روزمره نگوید ملامتش می کنند که به زبان مردمان نمی گوید و نمی نویسد. آیا فلسفه را می توان به زبان مردم گفت و بزبان مردم نوشت؟ آیا دشواری فهم مسائل و مباحث فلسفه از جهت دشواری الفاظ و عبارات است؟

معانی فلسفی بالذات مشکل است و با تغییر الفاظ و عبارات

نمی‌توان آن را قابل فهم همگان ساخت، گاهی توصیه می‌کنند که اصطلاحات فلسفه را به زبان امروزی برگردانند و بسیاری از مردم صافی ضمیر هم بدون آنکه معنی این پیشنهاد را دریابند، آن را تأیید می‌کنند؛ زیرا خیال می‌کنند که دوستدار دانائی هستند و مشکل آنها اینست که زبان فلاسفه را نمی‌فهمند. پس می‌خواهند که فلسفه به زبان غیر فلاسفه نوشته شود؛ اما فلسفه به زبان غیر فلاسفه، دیگر فلسفه نیست. اصطلاحات ذاتی و عرضی و وجود و ماهیت و امکان و وجوب و امتناع و بشرط و لاولا بشرط را اگر با الفاظ دیگر تعبیر کنید، معنی آنها که تغییر نمی‌کند. اگر معنی لابشرط و بشرط لا را کسی می‌فهمد، اصطلاح را هم می‌تواند یاد بگیرد. امروزیها، فی‌نفسه را «درخود» می‌نویسند و با این نوآوری خود، اگر ما را به اشتباه نیندازند مشکلی راهم حل نمی‌کنند؛ زیرا معنای آن را که نمی‌توان تغییر داد؛ مگر آنکه دانسته یا ندانسته بمعانی کاری نداشته باشیم و غرض این باشد که خیال کنیم چیزی میدانیم و بخواهیم جهلمان جهل مرکب بماند.

همه فلاسفه معانی فلسفی را بزبان فلسفی یعنی بزبان مخصوص فلسفه بیان کرده‌اند. اما این سعی آنان اتفاقی و عارضی نیست؛ بلکه مربوط به ذات فلسفه است. افلاطون و ارسطو هم فلسفه را از آن خواص می‌دانسته‌اند. اما در اسلام این امر جهت دیگری هم داشته است.

فارابی در مقدمه فلسفه افلاطون وضع فیلسوف را شبیه به وضع زاهدی می‌داند که در شهر خود مغضوب شده و در صدد ایذاء و اذیت او هستند؛ زاهد لباس مبدل می‌پوشد و بتزی اهل طرب و نوازندگان در می‌آید و طنبوری بدست می‌گیرد و قصد خروج از دروازه شهر می‌کند. دروازه بان نام او را می‌پرسد و زاهد نام حقیقی خود را می‌گوید؛ اما

دروازه بان می‌پندارد که اودلفك است و به او اجازه می‌دهد که از دروازه خارج شود. زاهد با این حيله از عذاب و اذیت می‌رهد و دروغ هم نگفته است. مقصود فارابی اینست که فیلسوف چون معانی فلسفی را از نا اهل دورنگاه می‌دارد، اقوال او را اهل فن باید تفسیر کنند و چون فلسفه باین عنوان شناخته شود، این پندار بوجود می‌آید که فیلسوف هر چه بگوید، قابل تفسیر است؛ یعنی اقوال صریح او را هم باید تفسیر کرد، فارابی می‌گوید باین جهت گاهی فیلسوف به صراحت مقاصد خود را می‌گوید، اما دیگران در این قول صریح معانی مضمیر می‌جویند. ظاهراً با این بیان آنچه را که قبلاً گفته‌ام نقض کرده‌ام؛ زیرا اشاره کردم که فلسفه را باید بزبان خاص و فنی نوشت و حال آنکه فارابی بعمد و قصد مطالب را بصورت مجمل و مبهم می‌نوشته‌است. این مبهم و مجمل نویسی، مسأله دیگری است و ربطی به آنچه در مورد زبان فلسفه، گفته شد، ندارد. در تاریخ فلسفه اسلامی نه تنها مردم را، چنانکه در فلسفه معمول است، به خواص و عوام تقسیم کرده‌اند و فلسفه را مختص خواص دانسته‌اند، بلکه نمی‌خواستند فلسفه و کتب فلسفه در دسترس نااهل باشد. چرا؟ مسأله اینست که فلسفه در تمدن اسلام، مبنای احکام حاکم بر مناسبات و اعمال مردمان نبوده است و فلاسفه خواسته‌اند آن را مبنا و اصل قرار دهند و بالطبع تعارضی پیش آمده است. قبل از فارابی، اسمعیلیه به دین صورت فلسفی داده بودند. آنها احکام و اقوالی را باطن دیانت می‌دانستند که صورتی از فلسفه نوافلاطونی و فیثاغورثی و حترانی بود. شاید در عالم اسلام، اسمعیلیه اولین فرقه بود که به بیان و توجیه فلسفی نبوت پرداخت و قائم را مظهر عقل کل دانست. اما اسمعیلیه و حتی

جماعتی از آنان که پای بنده احکام شریعت هم نبودند، صرفاً بنظر توجه نداشتند؛ بلکه در پی مقاصد عملی بودند و میدانیم که يك فرقه مذهبی شأنی جز این نمی توانست داشته باشد. البته تعلیمات اسماعیلیه در آراء فلسفی، تأثیر جدی کرد. معهداً فرقه اسماعیلیه را، نمی توان مؤسس فلسفه اسلامی دانست. زیرا آنها بیشتر هم خود را مصروف بر تفسیر و تأویل امور و احکام دیانت کردند؛ نه آنکه ابتدا به طرح مسائل فلسفی پردازند و ضمناً احکام دیانت را هم بر مبنای آن تفسیر کنند. چنانکه گفتیم اسماعیلیه راجز و متکلمان هم نباید دانست؛ زیرا متکلمان، بمدد فلسفه اثبات احکام دیانت و رد اقوال معاندان و مخالفان می کردند نه آنکه بتأویل پردازند. ولی فارابی وضع دیگری داشت؛ او ابتدا بتدوین يك سیستم فلسفی اقدام کرد و همه علوم و معارف زمان خود را باقتضای اصول و مبانی فلسفی خود، مورد نظر قرار داد. او در فلسفه به مقام اجتهاد رسیده بود و بهمین جهت می توانست در علوم اسلامی از قبیل علم کلام و علم فقه و... حکم کند. بدون توجه باین معنی، نمی توان درباره مقام فارابی در تاریخ فلسفه حکم کرد. اما میدانیم که رازی هم خود را مجتهد در فلسفه می دانست و درباره دین و علوم دینی آرائی داشت. آیا باید مقام رازی و فارابی را در تاریخ فلسفه یکی دانست. مورخان متقدم، مقام فارابی در فلسفه را بالاتر از مقام رازی دانسته اند و غالب متجددان هم بتبع متقدمان، با توجه به تأثیری که هر يك از این دو فیلسوف، در اخلاف خود داشته اند، اهمیت بیشتری به آراء فارابی در فلسفه داده اند. چرا؟ لابد باید ملاک دیگری هم غیر از آنچه گفتیم برای تعیین مقام فیلسوف در تاریخ فلسفه باشد. این ملاک را چنانکه گفتیم باید در فلسفه

فیلسوف جستجو کرد. اگر می‌گوئیم، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، باید وضع اصول خاصی در فلسفه کرده باشد و اخلاف او، آن اصول و مسائل فلسفه او را بسط و تفصیل داده باشند. این اصول چیست و آیا با اصول فلسفه یونانی و فلسفه اسکندرانی متفاوت است؟ قبل از آنکه به این پرسش جواب دهیم دو نکته را باید بعنوان مقدمه ذکر کنیم. نکته اول مربوط به دور داشتن فلسفه از دسترس عوام است که بآن اشاره کرده‌ایم، اما تصریح نموده‌ایم که فارابی و فلاسفه اسلامی چرا اصرار داشته‌اند که فلسفه را از نااهل دور بدارند. بیان احکام فلسفی به صورتی که در آثار یونانی آمده است، مستلزم مراعات و ملاحظه نبوده است. میدانیم که مأمون سعی در ترویج فلسفه کرد و هر چند که اسماعیلیه این سعی او را حمل بر زندقه و کفر کردند، تا آنجا که این سعی در حدود نقل و ترجمه بود، با مانع جدی مواجه نشد و اگر بعد از مأمون و معتصم، دستگاه خلافت با اعتزال و با فلسفه مخالفت کرد، این مخالفت به تعطیل حوزه علمی بغداد منجر نشد و فارابی در اوائل قرن چهارم هجری می‌توانست با اشاره و با جمال معانی فلسفی را بیان کند و بنویسد. پس اگر تعلیم فلسفه یونانی بدون اطلاق آن بر احکام دیانت چندان با مخالفت مواجه نمیشد، چرا فلاسفه اسلامی تا این اندازه از عوام پروا می‌کردند؟ فارابی و اخلاف او اکتفا به فرا گرفتن و تعلیم آراء یونانیان نکردند؛ بلکه چنانکه هیدگرمتفکر معاصر آلمان، درباره فلاسفه و متکلمان قرون وسطی می‌گوید: چنان نیست که آنان فلسفه ارسطو را در نیافته باشند آنها به وجهه دیگری از وجود جواب داده‌اند و طرح تازه در انداخته‌اند. پس نه آنست که فارابی به تقلید صرف از یونانیان در مسائل بحث کرده باشد و اختلاف

آراء او با فلاسفه یونان مربوط به خلط و اشتباه باشد. فارابی طرح اصول تازه کرد و از این اصول نتایج بدست آورد و آن نتایج چنان بود که می توانست بر علوم دینی و احکام و قواعد دیانت اطلاق شود. در این اطلاق احکام فلسفی بر قواعد دینی، فلسفه اصل بود و دیانت صحیح می بایست تابع فلسفه باشد. پروای فیلسوفی مثل فارابی در بیان معانی فلسفی به همین معنی مربوط میشود، فلسفه و دین از زمان سوفسطائیان در مقابل هم قرار داشته اند و یکی از اتهامات سقراط این بود که حرمت خدایان را نگاه نمی دارد. اما در قرون وسطی جمع دین و فلسفه مطمح نظر فلاسفه قرار گرفت. فارابی، برخلاف کندی که معتقد بود دین و فلسفه دو نحوه مستقل بیان حقایق است آنها را منفک از یکدیگر نمی دانست، در نظر او حقایق دینی، مثالاً فلسفه است بعبارت دیگر دین و فلسفه دو وجه مختلف از یک امر واحد است. فلسفه مشتمل بر قواعد و احکام برهانی است و دین صورت خطابی همان قواعد و احکام است. از این بیان فارابی چنین مستفاد میشود که فلسفه مقدم بر دیانت است. اما فارابی تصریح نمی کند که این تقدم، تقدم شرفی باشد؛ بلکه می گوید فلسفه بر دیانت تقدم زمانی دارد. مع هذا بیان او در مورد نسبت دین و فلسفه را حمل بر این کرده اند که او فلسفه را برتر و بالاتر از دین دانسته است. متبعان جدید و مخصوصاً مستشرقان در بیان آراء فارابی این نکته را بتأکید بیان می کنند و بعضی از متقدمان از اهل نظر نیز، فارابی را از این بابت ملامت کرده اند که از بین آنها مخصوصاً باید فیلسوف اندلسی، ابن طفیل را نام برد. استنباط فیلسوف اندلس اینست که فارابی رتبه فیلسوف را از رتبه نبی، بالاتر دانسته است، اما فارابی وقتی می گوید

دین مثال فلسفه است متذکر می شود که نبی از آنجا که باید بزبان مردم سخن بگوید و عامه، احکام برهانی را در نمی یابد، ناگزیر صورت خطابی به حقایق برهانی می دهد و گرنه نبی هم فیلسوف است. و البته که این معنی نمیتوانست مورد قبول و پسند همه اهل دیانت باشد. فارابی هم متوجه بود که نتایج فلسفه او مطابقت تام و تمام با معتقدات دینی عوام نداشت و چنین مطابقتی را هم ضروری نمیدانست. باین جهت نه روی سخن او بسا عوام بود و نه توقع داشت که عوام کلمات او را تأیید کنند و حتی بیم داشت که دخالت عوام در فلسفه، آن را فاسد و خراب کند. بهمین جهت با اشاره و باجمال می نوشت و گاهی که بصراحت بیان معانی میکرد، امیدوار بود که قول صریح او را هم قابل تفسیر بدانند و امیدواری او بیجا نبود؛ زیرا خواص و فلاسفه بعد از او همگی به توجیه مقاصد او پرداختند و معانی صریح او را با تفسیر خود بصورت موجه و مقبول در آوردند. مثال این مورد مبحث نبوت درشفای شیخ الرئیس ابوعلی سیناست که در آن مضامین رأی فارابی ظاهر دیگری پیدا کرده است. مقدمه دیگری که باید ذکر شود اینست که تاریخ فلسفه را اجمالا می توان به سه دوره تقسیم کرد ۱- دوره فلسفه یونانی ۲- دوره قرون وسطی ۳- دوره فلسفه جدید. در این تقسیم ملاک و مناط، حوادث تاریخی از قبیل تقسیم امپراطوری روم شرقی و غربی و فتح قسطنطنیه بوسیله ترکان عثمانی و امثال این وقایع و حوادث نیست؛ بلکه مناط و ملاک، آغاز تفکر تازه و بنای تمدن متناسب با آن تفکر است، پس در واقع تقسیم تاریخ فلسفه به سه دوره، تقسیم تحکمی و برطبق دلخواه این و آن نیست بلکه مبتنی بر فلسفه تاریخ است. دوره فلسفه یونانی را می توان از آن

جهت از دورهٔ بعدی ممتاز دانست که در آن عالم، مدار تفکر است. اما در دورهٔ قرون وسطی و در دورهٔ جدید، بترتیب خدا و انسان دایرهٔ مدار تفکرند. عبارت دیگر در هر يك از این سه دوره، تفکر فلسفی، اصول و مبادی متفاوت با اصول ادوار دیگر دارد و هر مسأله فلسفی که مطرح شود فرع و تابع آن اصول است و بهمین جهت نمی‌توان آراء يك فیلسوف جدید را با فیلسوف قرون وسطی مقایسه کرد. فی‌المثل وقتی رأی فارابی در مورد علم را با هر فیلسوف دورهٔ جدید قیاس کنیم، ممکن است مشابهات ظاهری بین آنها ببینیم؛ اما اگر تعمق کنیم، قیاس، بکلی بی‌اساس است زیرا فیلسوف جدید، منشاء علم را بهر نحو که حاصل شود، قوهٔ احساس و فهم و عقل آدمی میدانند و حال آنکه در نظر فارابی، منشاء علم، عقل فعال است و عقل بالقوه آدمی، بالفعل نمی‌شود مگر آنکه عقل فعال مددی به او برساند؛ حتی متکلمان قرون وسطی که به عالم وسائط و عقل فعال معتقد نبودند، علم را بخشش یزدان میدانستند و قائل بودند که اوست که چشمه آن را در میان جان ما نهاده است نه آنکه انسان خود مستقلاً موضوع شناسائی باشد. ما در اینجا بحث از چگونگی و کیفیت احساس و ادراک نمی‌کنیم که امر فرعی و جزئی است و امروزه متعلق بحث علم النفس (با اصطلاح روان‌شناسی) است. در فلسفه از ماهیت علم بحث می‌شود و ماهیت علم در نظر متقدمان و متجددان یکی نبوده است. بنابراین قول، مناسب نیست ندارد که بگوئیم که فلان فیلسوف قرون وسطی، مثلاً فارابی، قبل از فلاسفه دیگر رأی را اظهار کرده است. زیرا اگر در تاریخ فلسفه به ادوار قایل شدیم. دیگر این قول که تفکر و علم تابع اصل تکامل است، نمیتواند اعتبار داشته باشد. وقتی می‌گوئیم فارابی

قبل از دکارت یا کانت، فلان قول را اظهار کرده است، دانسته یا ندانسته این اصل را پذیرفته ایم که در تاریخ فلسفه هر فیلسوف چیزی باقوال گذشتگان افزوده و آن را تکمیل کرده است و فلاسفه بزرگ گذشته، این امتیاز را دارند که بعضی مطالب را زودتر از موقع خود، بیان کرده اند. با این نحوه تفکر ناگزیر باید قبول کنیم که فلاسفه گذشته صرفاً به گذشته تعلق دارند و ما که از گذشته، گذشته ایم، در آثار و افکار آنها، بعنوان مرتبه ای از علم و تفکر که مادون علم و تفکر کنونی است، نظر می کنیم و در اینصورت اگر ببینیم یکی از گذشتگان سخنی گفته است که مورد قبول امروزها یا بطور کلی مردم دوره های بعد از اوست، سخن او را حمل بر عظمت می کنیم. این همان نحوه تفکر است که از آن تعبیر به تفکر «یک ساحتی» شده است. درست است که علم تکنولوژیک جدید که اختصاص به دوره جدید تاریخ بشر دارد، تابع نحوی تکاملی بوده است؛ اما غافل نباید بود که این علم، علم خاصی است. علم کمی و تکنولوژیک است که میتوان بمدد آن، تصرف در طبیعت کرد. این علم را نباید علم مطلق و ملاک و مناط دانست و همه انحاء تفکر و علم گذشته را تابع آن قرار داد. آنچه امروز تکامل خوانده میشود ربلی به فلسفه و تاریخ فلسفه ندارد. بعبارت دیگر تاریخ فلسفه، تاریخ تکامل فلسفه نیست. اگر افلاطون و ارسطو را مؤسس فلسفه و در زمره بزرگترین فلاسفه میدانند نه بدان معنی است که در عصر خود و بقیاس با دوره ای که در آن تفکر کرده اند، متفکران بزرگی بوده اند؛ بلکه بهمان معنی که کانت و هگل را فیلسوف بزرگ میدانیم. افلاطون و ارسطو هم عظمت دارند. در شعر هم که نحوه دیگری از تفکر است

زمان و زمانه نمی‌تواند مدخلیتی در حکم ما راجع به عظمت شاعر داشته باشد. یعنی چنانکه افلاطون در تفکر فلسفی، مقامی والاتر از برگسون دارد، سوفوکلس هم در شاعری مقام و مرتبه‌اش بالاتر و بالاتر از لامارتین و از راپاوند است و فردوسی و مولوی و حافظ را از حیث شأن و مقام شاعری با هیچیک از شاعران جدید و معاصر نباید قیاس کرد. اگر همه انحاء تفکر را تابع فکر متداول بدانیم، از تفکر اعراض کرده‌ایم و در این صورت فلسفه و شعر دیگر جایی نخواهد داشت. فلسفه در هر دوره‌ای از تاریخ خود بیان نحوه‌ای از تجلی و ظهور وجود است و با این تجلی و ظهور، قواعد نظر و عمل معین میشود. اکنون با توجه به این مقدمات باید ببینیم اصول و مبادی اساسی فلسفه فارابی چیست و این فلسفه در قیاس با فلسفه یونانیان تا چه اندازه اصالت دارد. علمای فلسفه، کمتر بتاریخ فلسفه توجه دارند و بیشتر به تحقیق در مسائل می‌پردازند. مورخان فلسفه را هم باید اجمالاً بدو دسته تقسیم کرد.

۱- مورخانی که بجای تاریخ فلسفه، تاریخ فلاسفه نوشته‌اند. مورخان قدیم فلسفه غالباً جزو این دسته‌اند و ادعائی جز این هم نداشته‌اند. چنانکه عنوان کتاب دیوژن لائرس تاریخ فلاسفه است و ابن ندیم، فهرست نوشته و عنوان کتاب قفطی اخبار الحکماء است و ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانبا فی طبقات الاطباء را تألیف کرده است. عناوینی مثل صوان الحکمه و محبوب القلوب هم دلالت صریح بر مضمون کتاب ندارد.

۱- شهرزوری هم کتابی تحت عنوان تاریخ الحکماء نوشته و کتاب او را مرحوم ضیاء‌الدین دری بنام کنز الحکمه بفارسی ترجمه کرده است.

۲- مورخان‌ی که در تاریخ خود، مختصر آراء و اقوال فلاسفه را می‌آورند. این جماعت معمولاً فیلسوف نیستند و دانسته و ندانسته مطابق با روح زمان خود و برطبق تفکر غالب بشرح و تفسیر و انتخاب اقوال می‌پردازند. در اینجا لزومی ندارد که از مورخان فلسفه در دوره جدید ذکری بکنیم. همینقدر می‌گوئیم که این جماعت طرح ماهیت تاریخ و تاریخ فلسفه نمی‌کنند و بیشتر به تتبع اهمیت می‌دهند. مورخان قرون وسطائی فلسفه هم گرچه غالباً محقق و صاحب نظر هستند، تاریخ فلسفه را در افق قرون وسطی قرار می‌دهند.

نگاهی به کتاب الملل والنحل و کتاب الفصل بین الالهواء والملل نشان می‌دهد که شهرستانی و ابن حزم هم تفسیر قرون وسطائی فلسفه‌ها را تلخیص کرده‌اند و اگر فی‌المثل شهرستانی در بیان آراء متکلمان و فلاسفه اسلامی، دقت و امانت دارد، از آن جهت است که می‌توانسته است، مقاصد صاحبان آن آراء را درست دریابد؛ اما او هم چنانکه گفتیم، فلسفه یونانی و اسکندرانی را از افق تفکر دوره اسلامی می‌بیند و از این جهت نمی‌تواند بمسأله تأسیس فلسفه در اسلام و اصالت فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی توجه داشته باشد؛ بخصوص که خود متکلم است؛ اما متجددانی که تاریخ فلسفه اسلامی نوشته‌اند و غالب آنان یا مستشرق هستند یا از مستشرقان متابعت کرده‌اند، بیشتر در صدند که منابع و مآخذ یونانی فلسفه اسلامی را معین کنند. این جماعت تلویحاً یا تصریحاً فلسفه اسلامی را صرف تقلید از فلسفه یونانی می‌دانند.

پس بصرف مراجعه به کتب تاریخ فلسفه، نمی‌توان باصالت فلسفه اسلامی پی‌برد، حتی مورخان دوره اسلامی فلسفه، با وجود اینکه

کم و بیش متذکر اصول فلسفه اسلامی بوده‌اند، این اصول را با اصول فلسفه یونانی قیاس نکرده‌اند، زیرا اصول فلسفه خود را مشترک بین فلسفه یونانی و اسلامی می‌دانسته‌اند. و اصولاً طرح تاریخ فلسفه و تاریخی بودن تفکر، نکرده‌اند. بنابراین، بحث در تأسیس فلسفه اسلامی مستلزم تحقیق تازه است. در این تحقیق نباید تفکر و فلسفه و علم را بعنوان امر انتزاعی و منفک از تمدن منظور کرد؛ زیرا مدنیت و تمدن هر دوره، متناسب با تفکر است و تمدن وقتی تغییر می‌کند که تفکر به تمامیت برسد و دستخوش انحطاط گردد. ایجاد تمدن تازه هم مستلزم تفکر تازه است. البته این معنی که بطور کلی درست است در اطلاق بر تمدن اسلامی، ما را دچار یک مشکل بزرگ می‌کند و آن اینست که فلسفه اسلامی، و تمدن اسلامی با هم چه مناسبتی دارند معهداً بدون توجه به تمدن اسلامی که مبنای آن دیانت اسلام است نمی‌توان درباره فلسفه اسلامی، حکم کرد. در تمام فلسفه قرون وسطی و در فلسفه فلاسفه اسلامی، شأن دیانت بقدری اهمیت داشته است که بسیاری از آشنایان به فلسفه و شاید بعضی از محققان فلسفه، فلسفه را مؤید دیانت دانسته و تعلیم و ترویج آن را مؤثر در استحکام مبانی آن پنداشته و از فهم و درک نسبت میان این دو در مانده‌اند. دیانت در فلسفه اسلامی چه شأنی دارد؟ میدانیم که احکام در دوره اسلامی مأخوذ و مستفاد از کتاب آسمانی و کلمات وحی نبوی و احادیث منقول از نبی و ائمه است؛ یعنی احکام ناظر به مناسبات و معاملات و اعمال و عبادات مردم، منشأ غیر بشری و الهی دارد؛ بخلاف دوره جدید که

بشر خود وضع احکام و نوامیس میکنند. البته فلسفه اسلامی از این حیث با دین مشابهتی دارد و این مشابهت باعث شده است که میان ماهیت دین و ذات فلسفه، اشتباه بشود.

در فلسفه اسلامی هم منشأ کتاب تکوینی و کتاب تدوینی خدا است. اما کتاب تدوینی متناسب با کتاب تکوین و نظام عالم است و فیلسوف با نظر کردن در عالم تکوین می تواند احکام کتاب تدوینی را استنباط کند. باین معنی که فیلسوف سیر در مراتب موجودات می کند و عالم عقلی مضامی عالم عینی می شود و بآنچه در لوح محفوظ مسطور است، علم پیدا می کند و قادر به تأسیس مدینه و تدبیر آن می شود. اگر در بیان مطلب باین اجمال اکتفاء کنیم، تفاوت میان دین و فلسفه معلوم نمی شود؛ حتی می توان فلسفه یونانی را هم از آن حیث که جزء مدنی و عملی آن فرع بر قسمت نظری است، به فلسفه اسلامی و به دیانت نزدیک دانست. با توجه به این مشابهت، بعضی از پژوهندگان جدید، تصور کرده اند که فلسفه اسلامی عبارت از تطبیق فلسفه یونانی بر اصول دیانت اسلام است. هیچکس نمی تواند بگوید که فلسفه بی اعتناء به تفکر دینی بوده است؛ اما اعتنای فلاسفه به دیانت بدان معنی نیست که آنها بعضی از معتقدات دینی را اقتباس و با آراء فلسفی التقاط کرده باشند. وقتی می گوئیم فلاسفه اسلامی بدیانت اعتنای جدی داشته اند، مراد اینست که آنها جلوه وجود را در آئینه دیانت دیده اند و بهمین جهت است که وجود و حق را خدا دانسته اند. اما اینکه گفتیم فلاسفه اسلامی بمنشاء الهی کتاب تکوینی و کتاب تدوینی قائلند، قول آنان را نباید عین معتقدات

دینی دانست؛ بلکه این قول آنان به فلسفه یونانی که خدای عالم و قادر وحی و مرید در آن مطرح نیست، نزدیکتر است؛ هرچند که با آنهم نباید مشتبه شود. پس فلسفه اسلامی نه عین دیانت است و نه مبنا و اساس و باطن آن. این فلسفه صرف التقاط آراء یونانی هم نیست. فارابی دین را مجموعه تمثلات میداند و صورت مثالی فلسفه را دین می‌خواند و امر قدسی و معقول را مشتبه می‌کند و مانند همه فلاسفه دیگر، از حقیقت دیانت تا اندازه‌ای دور می‌شود. پس این گناه فارابی نیست که بدیانت صورت فلسفی می‌دهد. از ابتدای تاریخ فلسفه، استیلای تفکر عقلی بر همه انحاء دیگر تفکر آغاز شده است و متهم کنندگان سقراط که او را منکر خدایان می‌دانسته‌اند، چندان بی‌حق نبودند. (حاشا و کلاکه جنایت آنان را توجیه کرده باشم بلکه منظورم اینست که دستاویزشان بی‌وجه نبود) نطفه مذهب اصالت بشر و قطع تعلق با امر قدسی یا لاقل کنار گذاشتن دیانت در فلسفه یونانی، وجود داشته است. ایراد اساسی که باین قول می‌توان وارد کرد اینست که فلسفه قرون وسطی نسبت به فلسفه یونانی، بیشتر با دین مناسبت و موافقت دارد و بسیاری از فلاسفه مسیحی قرون وسطی در عداد قدیسین و از ارکان کلیسا بوده‌اند. در عالم اسلام هم که فلاسفه چنین شأنی نداشته‌اند و احیاناً مورد ملامت یا تکفیر ارباب شریعت قرار گرفته‌اند، اتهامشان این بوده است که اثبات حکمت یونانی می‌کرده‌اند و از حکمت ایمانی غافل بوده‌اند. اما این حکم، حکم بظاهر است و اگر کسانی بعنوان دفاع از فلسفه چنین حکمی می‌کنند، قبل از هر چیز از

فلسفه دور می شوند؛ زیرا بظاهر و ظاهر بینی اکتفا می کنند و حال آنکه با ظاهر بینی، فلسفه خراب و نابود می شود. فلاسفه مسیحی قرون وسطی، باین معنی، در توفیق و وحدت بخشیدن به فلسفه و دیانت، موفق شدند که بدیانت صورت فلسفی دادند. اینکه داستایوسکی مسیح را زندانی بزرگ کلیسا میداند، این حادثه در دوره جدید آغاز نشده است؛ مسیح از ابتدای تأسیس کلیسا، زندانی شده است. فلاسفه مسیحی قرون وسطی با همه احتیاطی که در نگاهداشتن کلمات وحی دارند، از حیث اثبات فلسفه و مقدم انگاشتن آن، با فلاسفه دیگر فرق اساسی ندارند؛ جز اینکه فلاسفه دیگر، کمتر موافقت و مخالفت شرع را در نظر می گیرند؛ اما اینان نسبت به این موافقت و مخالفت بی پروا نیستند؛ هر چند که بقول مولوی

همچو قلابان بر این نقد تباه

نقره می مالند و نام پادشاه

ظاهر الفاظشان توحید و شرع

باطن آن همچو درنان تخم صرع

وارد این مطلب نمی شویم که فلسفه نقد تباه است یا نیست؛ اما می گوئیم که خصوصیت فلسفه قرون وسطی، مطابقت آن با دیانت نیست بلکه در اینست که حق را خدا می داند و خدا را دائر مدار کائنات می خواند. البته اگر به معنایی که فیلسوف بخدا میدهد، توجه نداشته باشیم، می توانیم فلسفه را موافق و مؤید اصول دیانت بدانیم و حال آنکه خدای دیانت معبود است و خدای فلسفه معقول. بهمین جهت است که در دیانت بصرف نظر؛ نمی توان دیندار بود؛ اما فلسفه صرف

نظر است و امکان دارد که تمام نتایج و توابع عملی و مدنی آن متحقق نشود چنانکه در تمدن اسلامی این نتایج کاملاً تحقق نیافته و منشأیت اثرش اندک بوده است؛ اما اگر از این مطالب استنتاج شود که فلاسفه، فلسفه یونانی را بردیانت ترجیح داده‌اند و دین را مطابق با فلسفه یونانی تفسیر کرده‌اند، این استنتاج درست نیست. فلسفه بالذات یونانی است و هیچ فیلسوفی اعم از فیلسوف قرون وسطی یا فیلسوف دوره جدید منکر این معنی نمی‌شود. اما چنانکه گفتیم فلسفه در هر دوره‌ای صورت خاص خود دارد؛ بقسمی که صورت فلسفه اسلامی با صورت فلسفه یونانی یکی نیست و نباید اصول و مبانی فلسفه اسلامی را عین اصول و مبانی فلسفه یونانی دانست. اجمالاً میتوان این فرق را باین صورت بیان کرد :

میدانیم که پرسش اساسی فلسفه پرسش وجود و «موجود من حیث هو موجود» است؛ یعنی در فلسفه پرسش میشود که چرا موجود هست. بر حسب جوابی که به این پرسش داده شده است، فلسفه‌های مختلف و ادوار مختلف تاریخ فلسفه تحقق یافته است. ارسطو به این پرسش جوابی داده است که عین جواب افلاطون نیست؛ اما با آن سنخیت و مناسبت دارد. اما پاسخ فارابی با پاسخ دو استاد بزرگ یونانی فلسفه، تفاوت اساسی دارد. به نظر فارابی، وجود خداست و اوست که بماهیات، وجود میبخشد. فارابی برای اولین بار، در تاریخ فلسفه موجودات را بدو جزء عقلی وجود و ماهیت و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه گانه تقسیم کرده است و حال آنکه مقولات دهگانه ارسطو، مقولات وجود است نه مقولات ماهیت. این

نحوه تقسیم، يك امر جزئی بی اهمیت نیست و نباید آن را تصرف کوچکی دریکی از ابواب حکمت دانست؛ بلکه مؤدی بطرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است؛ به تناسب این قول حقیقت و علیت، معانی دیگری پیدا کرده است؛ چنانکه فارابی می‌گوید حق خداست و معانی دیگر حقیقت در آثار او باین معنی مربوط میشود؛ زیرا وقتی حقیقت را مطابقت علم با شیئی میداند، نظرش به اینست که همه موجودات، در علم الهی موجود بوده و آنچه در قضای الهی وجود داشته بمرتبۀ قدر تنزل یافته است. همچنین وقتی حق را ازلی میداند، متوجه همین معناست. مضافاً باینکه علیت هم بصورت دیگری منظور و ملحوظ شده و بیشتر معنی علیت فاعلی پیدا کرده است. هیچیک از این معانی را در آثار یونانیان نمی‌یابیم و اگر میبینیم که در فلسفه اسلامی مسائل تازه‌ای مطرح شده است که در فلسفه یونانی وجود نداشته است، نباید تصور کنیم که فلاسفه اسلامی فی‌المثل بملاحظه دیانت بطرح آن مسائل پرداخته‌اند؛ بلکه بنا بر اصول تازه و بمقتضای این اصول آن مسائل هم مطرح شده است. باین جهت فارابی را باید مؤسس فلسفه اسلامی دانست. اما اگر فلسفه او و اخلاقیاتش برخلاف آنچه در تمدن دوهزارساله غربی می‌بینیم، با وجود تأثیر در تمدن اساس آن نبوده و مؤدی به ظهور تمدن تازه‌ای نشده است. این مسأله از معضلات تاریخ است و باید دربارهٔ نسبت فلسفه و تمدن اسلامی تحقیق و تفکر جدی بشود.

نتیجه

ایاز آنچه تاکنون گفته شد ، میتوان نتیجه گرفت که فارابی ، مؤسس فلسفه اسلامی است؟ میدانیم که در تاریخ فلسفه اسلامی ، فارابی ملقب به معلم ثانی است و ظاهراً این عنوان را از قرن پنجم هجری باو داده اند. مورخان و متبعان متقدم و متأخر ، در باب اینکه چرا فارابی باین لقب ملقب شده است ، توجیهاات مختلف کرده اند و همه آن توجیهاات در حد خود درست است. فارابی افضل حکمای بعد از ارسطو بوده و در منطق متبحر و استاد شده و آنرا بصورت منقحی بزبان عربی تدوین و

مرتب کرده است همچنین او بسیاری از مطالب و مضامین فلسفه یونانی را که بر اثر اشتباه و قصور فهم مترجمان، مبهم و احیاناً بی معنی بوده اصلاح و تفسیر کرده و باین ترتیب مؤسس حوزه جدیدی در فلسفه شده است. اما اگر بهمین اقوال اکتفا کنیم برای فلسفه اسلامی شأن و اهمیتی بیش از فلسفه اسکندرانی نمی توانیم قائل شویم. اگر می دانستیم که اولین بار، کی این عنوان را بفارابی داده است، فهم معنی و جهت آن آسان تر میشد، اما يك نکته را میدانیم و آن اینکه این قبیل عناوین پس از ترتیب مقدمات و ذکر جهات کافی، به اشخاص اعطانی می شود؛ بقسمی که اگر از معطی لقب هم جهت آن را بپرسند، شاید از عهده جواب روشن و صریح بر نیاید، در واقع اعطای این قبیل عناوین تا اندازه ای حاکی از اعجاب و تحسین است؛ چنانکه وقتی افلاطون شاگرد خود ارسطو را «عقل حوزه علمی آکادمی» نامید، مقصودی جز تمجید و تحسین از شاگرد خود نداشت اما در مورد عنوان معلم ثانی، ناگزیر از قیاس هستیم، هر چند که این قیاس بدون اشکال هم نباشد. می دانیم که مسلمین ارسطو را معلم اول دانسته اند و به فارابی لقب معلم ثانی داده اند و میرداماد معروف به معلم ثالث است اگر گفته شود که ارسطو واضع و مدون منطق است و علوم را مرتب و منظم کرده و موضوع و مسائل هر يك را معین کرده است فارابی هم در قیاس با او، در عالم اسلامی همین شأن را دارد، ولی معلم ثالث، ظاهراً از این حیث با ارسطو و فارابی قابل قیاس نیست؛ ولی این اشکال ظاهری است؛ ارسطو معلم علم برهانی است؛ فارابی هم چنانکه تا کنون نشان داده ایم، نه تنها علوم را طبقه بندی می کند و علوم اسلامی را هم در طبقه بندی و ترتیب خود می آورد، بلکه بتمام این علوم، صورت منطقی و برهانی

می‌دهد؛ البته فارابی در مورد علوم اسلامی جز این نمی‌گوید که این علوم باید در ذیل فلسفه و تابع فلسفه باشد. او در واقع مسائل این علوم را منحل در فلسفه نمی‌سازد و فقط در فصوص الحکم، آغاز استیلای صورت بحثی و نظری را بر تصوف می‌توان دید؛ اما میرداماد، علم کلام و تصوف را چنان در فلسفه وارد می‌کند که دیگر نمی‌توان میان موضوع و مسائل آن علوم تفکیک کرد؛ بعبارت دیگر، میرداماد و ملاصدر اچهار حوزه تفکر اسلامی، یعنی علم کلام و تصوف و حکمت اشراق و حکمت مشا، را در فلسفه جمع می‌کنند. پس میرداماد هم بهمان جهت ملقب به معلم ثالث شده است که بفارابی عنوان معلم ثانی داده‌اند؛ معذک نباید میان معلم و مؤسس، اشتباه کرد. هر مؤسسی معلم است؛ اما هر معلمی مؤسس نیست. پس وقتی می‌گوئیم که فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی است، عنوان معلم ثانی نباید مورد استناد ما باشد. البته از تحلیل این عنوان می‌توانیم در بحث خود استفاده کنیم؛ ولی نمی‌توانیم بگوئیم که چون فارابی معلم ثانی است و قبل از او مثلاً کندی باین عنوان شناخته نشده است، باید فارابی را مؤسس هم دانست. پیدا است که در اینجا مقصود از تعلیم، این نیست که معلم در حوزه درسی خاص، به اشخاص معینی چیزی تعلیم کرده باشد. اگر تأسیس مدرسه و تعلیم، ملاک اعطای عنوان معلم بود، چرا ارسطو را معلم اول گفتند و حال آنکه قبل از او افلاطون آکادمی را تأسیس کرده بود. البته افلاطون مستحق احراز عنوان معلم اول بود؛ اما این استحقاق ربطی به تأسیس آکادمی نداشت. افلاطون، مؤسس فلسفه است و اگر آکادمی هم نبود، این حکم در مورد او درست بود. پس وقتی می‌بینیم که فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند، نباید جستجو کنیم که در

کجا و به چه کسانی تعلیم داده است. تمام فلاسفه اسلامی شاگردان فارابی هستند و فلسفه او را بسط و تفصیل داده‌اند؛ اما قبل از آنکه فلسفه اسلامی بسط و تفصیل کافی پیدا کند و به تمامیت برسد، بفارابی عنوان معلم ثانی داده بودند و اینکه تمام فلاسفه اسلامی، شاگرد فارابی هستند، از جهت مؤسس بودن اوست و در اینجاست که مفاهیم معلم و مؤسس، بهم نزدیک می‌شود. اما وقتی این عنوان را بفارابی داده‌اند، هر چند که یکم و بیش احساس می‌کرده‌اند که اساس فلسفه اسلامی را فارابی نهاده است، بیشتر توجه بجهت ظاهری داشته‌اند و گفته‌اند فارابی، مجدد علم برهانی و مؤسس آن در عالم اسلام است. توجه بمعنی اشتقاقی لفظ یونانی که معادل تعلیم عربی است، مؤید این معنی است. متذکر این نکته نیز باشیم که قدمای ما علم ریاضی را تعلیمی و تعلیمات گفته‌اند. صورت برهانی بتمام علوم دادن امر مهمی است؛ اما مربوط به تاریخ فلسفه است بدین معنی که در طی تاریخ فلسفه، منطق غلبه بیشتر می‌یابد و این غلبه اختصاص بیک حوزه فلسفی یا فلاسفه معینی ندارد و در همین جاست که مفاهیم معلم و مؤسس از هم دور می‌شود. برای اینکه فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بشود، لازم بود که مقام معلم ثانی را احراز کند، اما کافی نبود. در فصول دوم و سوم این رساله تا اندازه‌ای روشن شده است که فارابی با چه مهارتی قواعد علم نظری را بر نظام مدینه اطلاق می‌کند و سیاست و دیانت و بطور کلی حکمت عملی غیر مبتنی بر فلسفه نظری را باطل و مردود می‌شمارد. با تفسیری که از معنی معلم کردیم فارابی در این مورد بمقتضای اطلاق صورت عقلی بر مدینه و نظام آن و مناسبات اهل مدینه به طرح مسائل و بحث و فحص می‌پردازد؛ اما تا فلسفه نظری و نظام عقلی

موجودات بر او معلوم نباشد، چگونه می تواند نظامی مشابه با آن در مدینه تصور کند. درست نیست که بگوئیم، فلسفه نظری فارابی، فلسفه ارسطویی یا التقاط آراء افلاطون و ارسطو و رواقیان و اسکندرانیان است. این التقاط، در فلسفه اسلامی کم و بیش صورت گرفته است و در کتب تمام فلاسفه اسلامی، آثار آن را می توان یافت. اما چیزی که از آن غفلت شده است، تحولی است که در عالم اسلام و مسیحیت در تاریخ فلسفه رخ می دهد. این تحول در تاریخ فلسفه اسلامی که مورد نظر ماست، در چه وقت و چگونه صورت می گیرد؟ تا زمان فارابی مقدمات این تحول فراهم شده بود؛ اما هیچیک از اسلاف او، این توفیق را نداشتند که به چون و چرا در اصول پردازند. وقتی می خواهیم فرقی میان فیلسوف و محقق فلسفه را بدانیم اختلاف و نزاع در مسائل و نحوه حل آنها نمی تواند ملاک باشد؛ اگر اهل فلسفه، بدون توجه به اصول، به نزاع در مسائل اکتفا کنند، محقق هستند؛ اما فیلسوف نیستند. فیلسوف علاوه بر اینکه به حل مسائل می پردازد، در مبادی و اصول نظر می کند و توجه او به مسائل، فرع بر تلقی او از اصول است. قبل از فارابی یعقوب بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب، با اصلاح ترجمه ها و گردآوری مسائل پرداخته بود و می توان او را در زمره اولین و بزرگترین محققان فلسفه دانست. معذک او مؤسس فلسفه اسلامی نیست. اگر کندی را اولین فیلسوف اسلامی می دانیم، جهتش اینست که قبل از او آشنایان به فلسفه یا مترجم بودند یا متکلم. متکلمان اسلامی، گروهی از اهل نظر بودند. که در مورد وحی و احکام وحی چون و چرا نمی کردند؛ بلکه به اثبات اصول دین و دفاع از دیانت و رفع شبهات مخالفان و منکران و اهل بدعت، می پرداختند؛

بعبارت دیگر آنها فلسفه را با استخدام دیانت در آورده بودند یا درست بگوئیم، تصور می کردند که فلسفه را خادم دین قرار داده اند. کندی با اینکه بامتکلمان معتزلی زمان خود که از نفوذ بسیار برخوردار بودند مناسبات نزدیک داشت، در زمره متکلمان نیست؛ زیرا برخلاف آنان که از قواعد منطق و فلسفه، در اثبات احکام دین، استفاده می کردند، کندی بدون آنکه منکر وحی و نبوت و دیانت بشود، به تنظیم و تدوین مسائل فلسفه، اعم از الهی و ریاضی و طبیعی، در جنب دیانت، همت گماشت و آثار مترجمان معاصر خود را تنقیح کرد؛ اما طرح تازه در فلسفه در نینداخت؛ ولی فارابی از حد شارح فلسفه یونانی گذشت. فهم این معنی برای کسیکه به عمق معانی فلسفی، توجه نداشته باشد و صرفاً به ترتیب مسائل و نحوه استدلال نظر کند، بسیار دشوار است. پژوهندگان جدید که بیشتر به ظاهر توجه دارند، نظرشان اینست که فلاسفه اسلامی آراء یونانیان را گرفته و بملاحظه و مراعات دیانت در آن تصرفات جزئی کرده اند. این حکم نه تنها سطحی است بلکه خطای فاحش و حاکی از جهل نسبت به فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه بطور کلی است. چنانکه قبلاً گفته شده است نظر یونانیان در باب خدا و عالم و آدم و حقیقت متفاوت با نظر فلاسفه قرون وسطی، اعم از قرون وسطی مسیحی و اسلامی است. یکی از شرکت کنندگان در مراسم بزرگداشت فارابی در دانشگاه تهران (بهمن ۱۳۵۳). در بیان این اختلاف گفت که مدار فلسفه یونانی بر انسان است و حال آنکه در فلسفه اسلامی دایره مدار، خداست. حکم او در باب فلسفه یونانی خطاست؛ زیرا در این فلسفه «عالم» دایره مدار است اما در مورد فلسفه اسلامی درست گفت. در تمام فلسفه قرون وسطی، خدا

دائرمدار کائنات است و این مطلبی است که یونانیان و مخصوصاً فلاسفه بزرگ یونان، مانند افلاطون و ارسطو هرگز آن را طرح نکرده بودند. افلاطون در تیمائوس به صانعی قائل است که اشیاء را برطبق عالم مثال و اعیان می‌سازد. امام‌بدع موجودات نیست؛ یعنی موجودات را از عدم، خلق نکرده است. ارسطو هم خدا را علت غائی عالم می‌دانست و علم و قدرت و حیات و سماع و بصر و صفات دیگر به او نسبت نمی‌داد و حال آنکه در فلسفه اسلامی خدا، علت فاعلی کائنات است. البته نمی‌توان منکر شد که دیانت در تغییر مبانی و مبادی فلسفه تأثیر داشته است اما مطلب از این قرار نیست که فلاسفه اسلامی، فلسفه یونانی را قبول کرده و قول به ابداع عالم و کائنات را به آن ملحق ساخته باشند.

مگر می‌شود که هر رأیی را بیک سیستم فلسفه منضم کرد؟ فلسفه‌هایی داریم که التقاطی است؛ در این قسم فلسفه‌ها، اجزائی از فلسفه‌های مختلف را گرد آورده و سعی کرده‌اند که آن اجزاء را بنحوی باهم تلفیق کنند، بعبارت دیگر، فلسفه التقاطی، طرح اصول معین و اطلاق آن اصول، بر مسائل نیست؛ بلکه مجموعه‌ایست از مسائل. در چنین فلسفه‌ای بحث از اصول نمی‌شود و اگر بشود، اصول را از مسائل استخراج می‌کنند و در واقع با تله‌خیص مسائلی که گردآوری شده است، اصول و مبادی را بدست می‌آورند و حال آنکه در هر فلسفه اصیل، مسائل فرع بر اصول و مبادی است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا فلسفه اسلامی یک فلسفه التقاطی است. قبل از اینکه به این پرسش پاسخ بدهیم، باید بگوئیم که دو حوزه عمده فلسفی در عالم اسلام ظهور کرده است که عبارتست از «حکمت مشاء» و «حکمت اشراق». در حکمت مشائی

تأثیر ارسطو بیشتر است و حکمت اشراقی به فلسفه افلاطون نزدیک است. اصلاً در تاریخ فلسفه به کسانی فیلسوف مشائی می‌گویند که شاگرد ارسطو هستند و فارابی هم در عداد مشائیان است و وقتی از خود او می‌پرسند که مقام تو در فلسفه نسبت به ارسطو چیست، جواب می‌دهد که اگر در زمان او بودم در زمره بزرگترین شاگردانش بشمار می‌آمدم. این اعتراف بشاگردی را بر چه چیز حمل باید کرد؟ شاید اگر بگوئیم منظور فارابی این نیست که در فلسفه مقلد ارسطوست. بگویند که اجتهاد در برابر نص کرده ایم و با اصطلاح کاسه از آش داغ‌تر شده ایم. اما توجه کنیم که شاگردی نسبت به ارسطو، اختصاص به فارابی یا ابن سینا ندارد؛ تمام فلاسفه شاگردان افلاطون و ارسطو هستند؛ منتهی قوه تصرف این شاگردان مختلف است و حتی میان مؤسسان فلسفه هم این اختلاف وجود دارد. بهر حال افلاطون و ارسطو، مؤسس فلسفه هستند؛ به عبارت دیگر فلسفه چیزی جز بسط تفکر افلاطون و ارسطو نیست. این نکته را از آن جهت متذکر شدیم که کسانی توقع دارند که فلسفه اسلامی از هر جهت متفاوت با فلسفه یونانی باشد، آنها می‌گویند که منطبق در فلسفه اسلامی، ترجمه منطبق ارسطوست و فلاسفه اسلامی هم مانند استاد خود ارسطو، آن را مدخل علم قرار داده‌اند. در طبیعات یونانی هم مسلمین چندان تصرفی نکردند و اگر در الهیات تغییری دادند، از بیم تکفیر یا بقصد نزدیک ساختن فلسفه بدیانت بود. البته اگر کسی بگوید که فلسفه اسلامی بهیچوجه، التقاطی نیست و هیچ مسأله‌ای از مسائل فلسفه یونانی در آن عیناً تکرار نشده است، تعصب می‌ورزد. مع هذا چنانکه گفتیم، فلسفه اسلامی تفسیر و صورت تازه‌ای از تفکر فلسفی است.

در فلسفه جدیدهم، کمابیش هر جا مفاهیم «جوهر» و «عرض» و «صورت» و «ماده» و «ذاتی» و «عرضی» و امثال آن مطرح می‌شود، معانی یونانی آن مورد نظر است. اما نمی‌توان گفت که فلسفه جدید تکرار فلسفه یونانی است. هر چند که، فلسفه جدیدهم بسط و تفصیل همان فلسفه است. منتهی وقتی به فلسفه جدید نظر می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که تغییر جهتی که در دوره جدید در فلسفه پیدا شد، بعد از تمامیت یافتن تفسیر قرون وسطائی فلسفه یونانی بود. اما فلسفه قرون وسطی اولین گشت و تغییر جهت در طی تاریخ فلسفه است و بنابراین عادی و طبیعی بنظر می‌رسد که فلسفه قرون وسطی نزدیک‌تر به فلسفه یونانی باشد؛ بخصوص که در فلسفه جدید، از آنجا که انسان اصالت پیدا می‌کند، تغییر و تحول محسوس‌تر است. پس قرابت فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی را نباید حمل بر تقلید صرف فلاسفه اسلامی، نسبت با سلاف یونانی آنان دانست. حتی علم طبیعی، در فلسفه اسلامی از حیث اساس و مبنا با طبیعیات ارسطو متفاوت است؛ زیرا مسلمین به موجودات طبیعی از آن حیث که معمول خداوند است، نظر می‌کردند. بسیاری از مورخان متأخر فلسفه اسلامی، گفته‌اند که این قبیل تغییرات و تصرفات ناشی از سوء تفاهم است. یعنی چون مسلمین درست مقاصد معلمان یونانی خود را در نیافتند، آن مقاصد را چنان تفسیر کردند که با آنچه منظور نظر یونانیان بود، تفاوت داشت و تغییر و اختلاف از همین جا ناشی شد. یکی از این مورخان، گریگوریان پژوهندهٔ جوان ارمنی اهل شوروی است (که گویا جوان مرگ شده باشد) که در کتاب «تاریخ فلسفه در آسیای میانه» فارابی را از آن جهت مستحق احراز عنوان «معلم ثانی» می‌داند که سعی در جدا کردن آراء

ارسطو از شوائب و تفسیرهای نو افلاطونی و اسکندرانی و رواقی، کرده است. اما حقیقت اینست که نه سوء تفاهمی وجود داشته و نه فارابی و امثال او در مشرق عالم اسلام، چنین سعی و جهدی کرده اند. دستاویز این پژوهندگان اینست که مسلمین نمی دانسته اند که مثلاً کتاب «اثولوجیا» اجزائی از کتاب تاسوعات افلوطین است و ربطی به ارسطو ندارد. بنظر این جماعت در فلسفه اسلامی، با این اشتباه، آراء ارسطویی و نو افلاطونی در هم آمیخته شده و سعی فارابی، در جمع آراء افلاطون و ارسطو، مبتنی بر همین اشتباه بوده است. برای اینکه اصالت و اهمیت فلسفه اسلامی را دریابیم و بدانیم که فارابی به چه معنی مؤسس فلسفه اسلامی است، باید این قبیل احکام را، لا اقل به اجمال مورد رسیدگی قرار دهیم. اگر حقیقتاً فلسفه اسلامی، بر اثر يك سوء تفاهم بوجود آمده یا فلاسفه اسلامی ملتزم بوده اند که آراء ارسطو را بیان کنند و هر رأیی را که با او منتسب بوده است بوجهی توجیه کرده اند، دیگر نباید سخنی از فلسفه اسلامی در میان باشد یا اگر هم ذکر می شود باید بعنوان دنباله شرح و تفسیر اسکندرانی فلسفه یونانی تلقی شود. اما می بینم که همین پژوهندگان

۱- این قول مبتنی بر هیچ تحقیقی نیست بلکه جزء مشهورات زمانه ماست که بر تاریخ فلسفه اسلامی هم اطلاق شده است. يك پژوهنده فرانسوی که کتابی در مجموعه «چه میدانم» درباره ژان پل سارتر و آراء او نوشته، معتقد است که سارتر چون کلمات هیدگر را درست در نیافت، طبعاً آراء او تازگی پیدا کرد و بعد می نویسد که این سوء تفاهمات در تاریخ فلسفه بکرات موجب پیدایش آراء تازه شده است. بیچاره نمی پرسد که چرا در میان هزار شارح و پژوهنده و مورخ فلسفه که اقوال و کلمات هیدگر را در نیافته اند، یکی مثل سارتر پیدا شد و از بقیه کمتر نامی و ذکر می هست.

فصل جداگانه‌ای در تاریخ فلسفه، به فلسفه اسلامی اختصاص می‌دهند و اگر به آنها ایراد شود که مطابق اصول شما (که در حقیقت عادات فکری متداول است و گاهی بنام روح علمی و روش تتبع و پژوهش خوانده می‌شود) نباید فرقی میان جالینوس و فارابی باشد، لابد جواب می‌دهند که فارابی، بمسائل نظم تازه داده و فلسفه یونانی را که تشتت در آن پیدا شده بود، بصورتی مرتب در آورده است. اما این جواب را در آثار آنان نمی‌توانیم بیابیم؛ زیرا غالب آنها صرفاً اصرار دارند که هر جزئی از فلسفه اسلامی را مأخوذ از مأخذ موجود یا ازدست رفته یونانی بدانند و هم‌وغمی غیر از این ندارند.

آیا فارابی در صدد بوده است که ارسطوی واقعی را بشناسد و آراء و کتب منحول او را تشخیص دهد؟ تردید نیست که هر فیلسوفی سعی در شناختن و دانستن فلسفه‌ها دارد، بشرط آنکه تصور نکنیم که غرض و مقصد فارابی محدود می‌شده است باینکه بدانند آیا انتساب فلان قول بفلان فیلسوف، درست است یا نه. این پژوهش‌ها در دوره ما و از وقتی که تفکر مورد بی‌اعتنائی قرار گرفته است، اهمیت پیدا کرده و جای تفکر را گرفته و احیاناً بصورت بیماری و کنجکاوی بی‌وجه در آمده است. فارابی تعلق خاطر به فلسفه داشته و راه می‌جسته و دوستدار دانائی بوده و بیش از آنکه به قائل نظر داشته باشد در اقوال تأمل و تفکر می‌کرده است و اگر گاهی اقوالی را بمتقدمان نسبت می‌دهد که در واقع از آنان نیست، بیهوده جستجوی مأخذ و منابع نکنیم؛ زیرا او خود، اقوال را تفسیر کرده است نه آنکه از جائی نقل کرده باشد. فی‌المثل می‌دانیم که فارابی کتاب «عیون المسائل» خود را که خلاصه تمام فلسفه اوست، متضمن

آراء ارسطوئی می‌داند و در آن رسالهٔ کوچک، خواسته است، آراء ارسطورا باختصار هرچه تمام‌تر بیان کند. اما این رساله ارسطوئی نیست و چون خیلی موجز است و جزئیات مسائل در آن نیامده است، بهتر می‌توانیم وجوه اختلاف فارابی را با ارسطو در آن ببینیم. آیا فارابی نمی‌دانسته است که این آراء از ارسطو نیست؟ مگر او کتاب ما بعد الطبیعه را نخوانده و قسمتی از آن را شرح نکرده بود؟ مگر او بیش از چهل بار، کتاب فیزیک ارسطو را مطالعه نکرده بود؟ آیا در عیون المسائل به اثولوجیا و کتب منحول دیگر نظر داشته است؟ مطالب آن با مضامین اثولوجیا هم مطابقت و موافقت ندارد. اصلاً اگر فارابی با توجه به کتاب اثولوجیا می‌خواست، فلسفه ارسطو را تفسیر کند و میان فلسفه‌ها جمع و توفیق بعمل آورد، چرا در کتاب «جمع بین آراء افلاطون و ارسطو» کمتر به این کتاب استناد کرده است. فارابی در این کتاب به سیزده مورد اشاره می‌کند که در آن موارد، آراء افلاطون و ارسطورا مختلف دانسته‌اند و فارابی که این اختلافات را ظاهری می‌داند، سعی کرده است که اتفاق نظر آنان را اثبات کند. اما در این سعی تا مورد یازدهم اختلاف، اصلاً نامی از اثولوجیا نمی‌برد و وقتی بمورد یازدهم اختلاف یعنی به قول به عالم اعیان و مثل و صور مفارق افلاطونی می‌رسد، بکتاب اثولوجیا استناد می‌کند و سرانجام هم به بیان رأی خود را مورد عقول مفارق و عالم مجردات می‌پردازد. پس فرض کنیم که فارابی اصلاً کتاب اثولوجیا را نمی‌خواند یا می‌خواند و می‌دانست که از افلوطین است؛ آیا در این صورت به جمع آراء افلاطون و ارسطو توجه نمی‌کرد؟ اگر دو مورد از موارد سیزده گانه جمع آراء دو فیلسوف به

اثولوجیا مربوط است، دربارهٔ یازده مورد دیگر چه باید گفت؟ اگر بخواهیم بظاهرهم اکتفا کنیم، می‌توانیم بگسوئیم که فارابی بهر حال کتاب الجمع را می‌نوشت؛ منتهی امکان داشت که در آن از موارد یازدهم و دوازدهم ذکر نکند و البته این حکم بشرطی درست است که بخواهیم در مرتبه و مقام و ظاهر و ظاهربینی بجداال بپردازیم، اما مسأله اینست که معنی سعی فارابی در جمع بین آراء فلسفی و توفیق فلسفه و دیانت و بطور کلی تحویل همه انحاء تفکر به فلسفه چیست. فارابی در مقدمه کتاب «جمع بین آراء دو حکیم» می‌گوید: «دیدم که مردم زمانه در اموری مثل مبداء عالم و پیدایش آن و همچنین در مسائل حدود و قدم و... نزاع دارند، خواستم این نزاع‌ها مرتفع شود». فارابی به چه صورت به رفع این نزاع‌ها پرداخت؟ او در واقع نه‌رأی افلاطون را اثبات کرد و نه قول ارسطو را؛ بلکه هر دو رأی را بنا بر مبادی فلسفه خود تفسیر کرد و این تفسیر او به علم الهی محدود نشد؛ بلکه در همه اجزاء فلسفه، اطلاق پیدا کرد. نکته‌ای که در مورد فلسفه فارابی جای انکار ندارد، اینست که او فلسفه نظری را علم حقیقی و اصلی دانست و تمام علوم دیگر را فرع بر آن و تابع آن قرارداد و به جمع میان فلسفه‌ها اکتفا نکرد؛ بلکه دین و فلسفه را هم بقسمی جمع کرد و قائل شد که صورت برهانی مسائل در فلسفه‌ها، انبیاء صورت‌تمثلات داده‌اند و گرنه از حیث ماهیت فرقی میان فلسفه و دیانت نیست. این سعی تا همین اندازه که قرین توفیق بوده است، مربوط به اصول و مبادی خاص فلسفه اسلامی است. هیچیک از شارحان ارسطو، در صورتی که ارسطوئی صرف بودند، نمی‌توانستند فلسفه را بر جمیع معارف و انحاء مختلف تفکر و منجمله

بر تفکر دینی اطلاق کنند و این مقصود در صورتی حاصل می‌شود که تغییراتی در اصول فلسفه بوجود آید و الا با قبول اصول ارسطویی، این مقصود حاصل نمی‌شود. بیهوده نیست که ابن‌خلدون فلاسفه اسلامی را ملامت می‌کند که فلسفه را با مسائل دینی آمیخته و از طریق متقدمان (که مقصودش از متقدمان بیشتر ارسطوست) دور شده‌اند. گوئی ابن‌خلدون احساس کرده است که اگر فلاسفه اسلامی، تبعیت صرف از متقدمان کرده بودند و از طریق اسلاف یونانی خود بیرون نمی‌رفتند، تفسیر فلسفی دیانت هم ممکن نبود، چنانکه ابن‌رشد هم که میخواست مقلد و تابع ارسطو باشد، در توجیه عقلی دین، احتیاط را توصیه می‌کرد و با استناد بقول استادان یونانی، دایر بر منع هر نوع چون و چرا در امور و مسائل دینی، می‌گفت که قبول اوامر و احکام دینی را بهیچوجه موکول و موقوف بیاقتن و دریافتن وجه عقلی آن نباید کرد. ابن‌خلدون باین نتیجه رسیده بود که فلاسفه اسلامی باتلقی تازه خود از خدا و حقیقت و عالم مجردات، فلسفه‌ای بوجود آورده‌اند که به دین و علوم وضعی شرعی، زیان بزرگ می‌رساند. پیداست که ابن‌خلدون بماهیت فلسفه اسلامی توجهی ندارد و فلاسفه اسلامی را متهم می‌کند که فلسفه متقدمان را به علم کلام و تصوف آمیخته‌اند؛ اما این نکته را می‌توان از خلال اقوال او دریافت که فلسفه در عالم اسلام، صورت تازه‌ای پیدا کرده است که می‌تواند دیانت را در خود منحل سازد و موجب بی‌اعتقادی و اختلاف و تفرقه گردد. ابن‌خلدون، کم و بیش دریافته است که اگر اهل فلسفه، متابعت صرف از افلاطون و ارسطو می‌کردند و حد عقل را می‌شناختند و از آن تجاوز نمی‌کردند، آمیختگی میان دین و فلسفه و اختلاف و تباهی در دین پیش

نمی‌آمد. اما منشاء این آمیختگی چه بود؟ فلاسفه در باره «امور عامه و مبادی موجودات و اینکه این مبادی روحانی هستند و از نحوه صدور موجودات از مبادی و از مراتب روحانیان و پس از آن از احوال نفس پس از مفارقت از اجساد و بازگشت آن به مبداء و... بحث می‌کنند» و چنانکه از فحوای کلام ابن‌خلدون برمی‌آید تا وقتی که غزالی ردّ بر فلاسفه نوشت و از آن پس علم کلام و فلسفه مخلوط شد، مشکلی وجود نداشت و هر فسادی که بزعم او، پدید آمد، بعد از این خلط و اشتباه بود؛ امامتعرض نمی‌شود که اگر فلسفه تغییر نکرده بود؛ این خلط و اشتباه هم پیش نمی‌آمد. درست است که الفاظ وجود و مبادی موجودات و عالم مجردات همان بود که در فلسفه یونانی مطرح شده بود و فلاسفه اسلامی هم مثل فلاسفه یونانی و چنانکه شأن فلسفه است، بحث در ماهیات اشیاء می‌کردند. اما معنی این الفاظ تغییر کرده بود، هر چند که غالب این تغییرات بدان حد نبود که هر کس مختصر آشنائی با فلسفه پیدا کند، بفهم و درک دقیق آن برسد؛ اما فلاسفه اسلامی و محققان در این فلسفه، کم و بیش متوجه این معنی بودند؛ ولی امروز که اطلاع ما از فلسفه اسلامی سطحی است و بیشتر به ظاهر توجه می‌کنیم، این پرسش مطرح شده است که فلسفه اسلامی تا چه اندازه اصالت دارد. درست بگوئیم، این پرسش مطرح نشده است؛ بلکه پژوهندگان با نظر کردن در ظواهر اقوال، حکم به تقلیدی بودن فلسفه اسلامی می‌کنند. «با این حکم نباید مخالفت کرد؛ بلکه چون این قبیل احکام را کسانی صادر می‌کنند که نه فلسفه یونانی می‌دانند

۱- هر چند که در مواضع مختلف، بطور کلی با آراء فلاسفه مخالفت کرده

است.

و نه در فلسفه اسلامی صاحب بصیرت و اطلاع کافی هستند، قولشان را نشنیده باید گرفت و بآن اعتنا نباید کرد. البته اطلاع و بصیرت در هر دو فلسفه هم برای صدور چنین احکامی، کافی نیست؛ باید چیزی در ما باشد که موجب طرح مسئله شود. مدعی نیستم که من این مسئله را کما هو حَقّه، مطرح کرده‌ام؛ نکاتی را که بنظرم رسیده و احساس کرده‌ام، در این وجیزه آورده‌ام و بدون اینکه تعصبی نسبت به فلسفه اسلامی داشته باشم، نتوانسته‌ام باستناد اقوال پژوهندگان جدید، بگویم که در فلسفه اسلامی، نکته تازه‌ای نیست و اگر هست بی‌وجه و ناروا و ناشی از قصور فهم یا مراعات ملاحظات است. علمای فلسفه ما اگر نتوانند به پرسش اجمالی مربوط به اصالت فلسفه اسلامی، جواب وافی بدهند، می‌توانند بسیاری از مطالب مربوط به آن را که راقم سطور، از عهده توضیح و بیانش بر نیامده است روشن سازند؛ بشرط آنکه میان فلسفه و تحقیق فلسفی خلط نکنند و طرح يك یا چند مسئله و یا حل و برهانی کردن مسائل گذشتگان را که معمولاً از عهده شارحان بزرگ هم برمی‌آید، ملاک مقام فیلسوف قرار ندهند.

فراي

بقلم ر. والتزر (R. Walzer)

ترجمه از دائرة المعارف اسلامي

در ایامی که مقدمات انعقاد مجالس خطابه و بحث درباره آثار و فلسفه و مقام فلسفی فارابی، فراهم می‌شد، باشاره دوست و همکار عزیز آقای ایرج افشار، مقاله والتزر (Walzer) را که در دائرة المعارف اسلامی آمده است، ترجمه کردم تا برای علاقمندانی که اهل فلسفه نیستند و مطالعات و تحصیلات و اشتغالات ایشان اقتضا نمی‌کند که به تعمق در مسائل فلسفه پردازند، وسیله آشنائی اجمالی به زندگی و آراء و آثار فارابی باشد و چون در بعضی موارد، با مستشرق فاضل، اختلاف سلیقه داشتم، ملاحظات خود را در حاشیه مطلب قرار دادم و سعی کردم که این ملاحظات، کوتاه و مختصر باشد. در این مقاله اصول و مبادی و مسائل فلسفه فارابی مطرح نشده و نویسنده با اشاراتی اکتفا کرده است. بهمین جهت، شاید مطالعه این مختصر، چندان چیزی بر معلومات خواننده آشنا به فلسفه اسلامی نیفزاید. اما از آنجا که نمونه‌ای از تلقی مستشرقان و خارجیان نسبت به فلسفه اسلامی است و این نحوه تلقی، در سرتاسر رساله‌ای که در رومستان است، مخل فهم و درک معانی فلسفی و حجاب تفکر، دانسته شده است (هر چند که متضمن اطلاعات درست و مفید باشد)، الحاق آن به این دفتر بی‌مورد بنظر نیامد.

ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ، که نام او در متون لاتین قرون
وسطی، بصورت الفارابیوس یا اونصر آمده است، از اجلّه فلاسفه
اسلامی است و باین اعتبار که ارسطو معلم اول است، او را معلم ثانی
خوانده‌اند.

در باره وضع زندگی فارابی، اطلاع ما، بسیار اندک است؛ نه
در آثار موجود او، شرح حالی هست و نه از معاصرانش چیزی در
باره احوال او بما رسیده است. مولد فارابی و سیح یکی از قرای شهر
فاراب در ترکستان بوده و چنانکه از بعضی روایات برمی آید؛ متجاوز
از هشتاد سال زندگی کرده و در سال ۳۳۹ هجری قمری (مطابق با ۹۵۰

میلادی) در دمشق وفات یافته است.^۱

پدر فارابی که بر طبق بعض روایات منصب و عنوان فائداالجیش داشته، ظاهراً جزو محافظان ترك خلیفه بوده و احتمالاً وقتی به بغداد رفته، فارابی را که در عنفوان جوانی بوده باخود بآنجا برده است. فارابی سالهای متممادی از عمر خود را در بغداد بانزوا گذرانده و بهیچوجه وابستگی بهدرباریان و ارباب دیوان و منشیان نداشته است. او در سال ۳۳۰ هجری (مطابق با ۹۴۲ میلادی) بجهاتی که بر ما معلوم نیست، دعوت سیفالدوله، حکمران شیعی مذهب حمدانی را پذیرفته و مخصوصاً در حلب جلیس اهل ادب دربار این امیر بوده و تا آخر عمر،

۱- فارابی که نام او در عیون الانباء ابن ابی صبیعه و اخبار الحکماء قفطی و در تمه صوان الحکمه والفهرست و طبقات الامم؛ ابونصر محمد بن محمد ذکر شده است، بنا بر قول ابن ابی اصیبه نسب ایرانی داشته اما در اینکه زبان فارسی می دانسته است یا نه، شواهد قطعی در دست نیست جز اینکه دو رباعی به او نسبت داده اند:

اسرار وجود خام و ناپخته بماند وان گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفتند آن نکته که اصل بود، ناگفته بماند

ای آنکه شما پیر جوان دیدارید ارزق پوشان این کهن دیوارید
طفلی ز شما در بر ما محبوس است او را بخلاص همتی بگمارید*

غالب فهرست نویسان نوشته اند که او زبانهای متعدد و منجمله زبان فارسی می دانسته است. فعلاً اینقدر می توانیم بگوئیم که با زبانهای فارسی و یونانی آشنائی داشته و بعضی از کلمات و الفاظ این دو زبان را در آثار خود آورده است. (مترجم)

* این دو رباعی در کتاب تاریخ ادبیات ایران تألیف ذیح الله صفا و در لغت

نامه دهخدا، آمده است.

در زمره ملازمان او مانده است.

معلم فارابی در فلسفه، یوحنا بن خیلان مسیحی نسطوری بوده و ابن ابی اصیبعه^۱ - بنا بر قول خود فارابی - و مسعودی^۲ او را در مآل امر، منتسب به شعبه ای از حوزه های فلسفه یونانی اسکندرانی دانسته اند که درست نمیدانیم چگونه بمسلمین رسید و در فلسفه اسلامی تجدید حیات کرد. گویا بعضی از اصحاب این حوزه به انطاکیه و از آنجا بمرو و حران رفته و بعد مدرسه به بغداد انتقال یافته است. یوحنا بن خیلان هم بعد از سنه ۲۹۵ هجری قمری (۸۹۰ میلادی) به بغداد رفته و شاید فارابی در مرو هم نزد او، تلمذ کرده باشد.

علاوه بر این می دانیم که فارابی بامترجم و شارح بزرگ، ابوبشر متی بن یونس (متوفی در سال ۳۲۹ ه. ق مطابق با ۹۴۰ میلادی) مراد شده و این ابوبشر از بزرگان حوزه مشائی مسیحی بغداد بوده و یحیی بن عدی که بعداً رئیس این حوزه فلسفی شده، بشدت تحت تأثیر و نفوذ او قرار داشته است.

با رجوع به آثار فارابی که بدست ما رسیده است، درمی یابیم که او تا چه اندازه در فلسفه خود، مدیون تعلیمات حوزه ارسطویی بغداد در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) بوده و تفسیر اسکندرانیان اخیر در تفکر او چه تأثیر عظیمی داشته است.^۳

۱- ابن ابی صیبعه II, 135, 8, sqq

۳- کتاب التنبیه والاشراف 122, sqq

3- M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. Phil. Hist. Klasse XXII, 1930

فارابی به این نتیجه رسیده بود که فلسفه در همه جا معدوم و منسوخ شده و اکنون در عالم اسلام، در وطن تازه خود، تحقق تازه یافته است. بنظر او اعتقاد و ایمان دینی فرع بر تعقل بشر است. احکام وحی که اشخاص غیر فیلسوف بمدد آن از خلال مثال‌ات، به حقیقت نزدیک شده‌اند نسبت به فلسفه از حیث رتبه مؤخر است.^۱ حقیقت فلسفی کلی است و حال آنکه مثال‌ات در ادیان و ملل مختلف، متطور و متغیر است. این مثال‌ات آثار تفکر انبیاء فیلسوف است که محمد هم یکی از آنهاست. می‌بینیم که فارابی در مورد نسبت دین و فلسفه از الکندی هم دورتر رفت که با استخدام فلسفه در خدمت احکام وحی به آن شأن خاص اسلامی داده بود؛^۲ اما از سوی دیگر، بارازی هم موافقت نکرد که به انبیاء نسبت حیل و دروغگوئی داده بود؛ بلکه مانند استاد خود افلاطون، مقام و اهمیت

۱- گرچه از فحوای کلام فارابی در تحصیل السعادة و در بعضی دیگر از آثار او برمی‌آید که او فلسفه را از حیث رتبه بردیانت و ملت مقدم دانسته است در کتاب الحروف تصریح می‌کند که تقدم فلسفه نسبت به دین، تقدم زمانی است البته در این قول جای تأمل و بحث است و شاید منظور او از دیانت، دیانت مسیحی و دین اسلام بوده است. بهر حال از آن جهت که کتاب الحروف فارابی در دفاع از فلسفه صریح است، نمی‌توان گفت که بنا بر ملاحظات و مقتضیات چنین حکمی کرده است. البته فارابی در همین کتاب دیانتی را که مبتنی بر فلسفه صحیح نباشد، فاسد خوانده است. وای بسا که مقصودش از تأخیر دین، نسبت به فلسفه، این باشد که چون دیانت، مؤسس بر فلسفه است، ابتدا باید فلسفه باشد تا دین تحقق یابد.

۲- البته کندی در آراء خود بمتکلمان معتزلی نزدیک بوده است، اما در اینکه آیا فلسفه را با استخدام دین در آورده است یا نه، محل بحث و نظر است. (مترجم)

بسنائی به دیانت و شریعت داد. بعضی شواهد و قرائن حاکی از آنست که فارابی کم کم به این رأی، مایل شده و آن را پذیرفته است.^۱

فلسفه یونانی در سیر خود تا زمان فارابی، صورت هیئت تألیفی داشت که کم و بیش مصروف تحقیق حقیقت و بیان طریقه صحیح نیل به سعادت بود؛ اما فارابی درصدد برآمد که بمدد این فلسفه، مسائلی را که بر اثر نزاع مسلمانان، در زمان او مطرح شده بود، حل کند و روشن سازد که باتوسل به فلسفه یونانی، بخوبی می توان از عهده حل این مسائل برآمد.^۲

۱- والتزر، از آنجا که بعنوان متبع در آراء فارابی نظر کرده است، همه مسائل فلسفه را در عرض یکدیگر دیده و بیشتر بترتیب تاریخی حل آن مسائل نظر داشته است. اما برای کسی که می خواهد ماهیت فلسفه فارابی را درک کند، مسأله نسبت دیانت و فلسفه در حکم مسائل اساسی است و فیلسوف هر وقت و در هر سن و سالی که بامر دیانت توجه کرده باشد، طرح فلسفه خاص خود را از همان وقت در انداخته است. بعبارت دیگر، اگر فارابی بامر دین و نسبت فلسفه و دیانت توجه نمی کرد، شأن او در حد شأن یک شارح بود و نمی توانست معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی باشد. البته منکر نمی توان شد که فارابی پس از مطالعه دقیق و عمیق فلسفه یونانی و احاطه بر معارف دینی، قدرت تصرف پیدا کرده و صاحب نظر و رأی خاص شده است. (مترجم)

۲- مراد والتزر این نیست که فارابی خواسته است بمدد فلسفه یونانی، مسائل سیاسی و مدنی زمان خود را حل کند؛ بلکه منظورش، مسائل مورد نزاع فرق اسلامی است و چنانکه از مطاوی بعضی از کتب فارابی و مخصوصاً کتاب الحروف برمی آید فارابی دستوری جز فلسفه برای رفع مشکلات نمی شناسد و سعی در تحکیم موقع فلسفه در قبال مخالفت های اهل شریعت و ارباب کلام می کند و ظاهراً کتاب الحروف در رد شکوک و ایرادهای ابوسعید سیرافی فقیه و متکلم و ادیب معاصر خود نوشته است. (مترجم)

برطبق الهیات غیر ملتزم وحی یونانی، خدا، علت اولی صدور موجودات است و وحی الهی چیزی جز اعلی مرتبه کمال نفس ناطقه بشر نیست و ماهیت حقیقی خلقت و عنایت الهی هم، بصورت نظام مراتب عالم ظهور کرده است و خلود و جاویدانی، بهیچوجه برای همه افراد بشر، مسلم نیست.^۱

فلسفه بعنوان «دستور زندگی» بشر را راهبر به نحوه صحیح تلقی اختیار اخلاقی و زندگی کامل می‌شود. انسان کامل که فیلسوف است باید رئیس حاکم هم باشد و تنها در عهده فلسفه است که راه راست و درست ایجاد تحول در وضع خلافت را تعیین کند.^۲

۱- ترجمه فرانسه این مقاله با اصل انگلیسی آن در بعضی موارد اختلاف دارد. این اختلاف‌ها که در ظاهر جزئی است در حقیقت ناشی از سهو مترجم فرانسه است و موجب گمراهی خواننده می‌شود، چنانکه در مورد خلود نفس، اگر ترجمه متن فرانسه را می‌آوردیم، مطلب باین صورت درمی‌آید که: خلود و جاویدانی نفس انسانی، بهیچ وجه قبول نشده است و این حکم عجیب است و غلط فاحش می‌باشد و البته فرق بزرگی است میان اینکه بگوئیم هر نفسی باقی نیست و این قول که هیچ نفسی باقی نیست. (مترجم)

۲- در هیچیک از آثار فارابی به امر تغییر و تحول در نظام خلافت، اشاره هم نشده است و اگر فیلسوف، سیاست و نحوه تدبیر امور را نمی‌پسندیده است باید توجه داشت که مخالفت او اصولی بوده است. بطور کلی می‌توانیم، آثار مربوط به سیاست در تاریخ اسلام را بدو دسته تقسیم کنیم. يك دسته، آثاری است که بیان دستورالعمل حکومت و تدبیر امور می‌کند؛ دسته دیگر آثاری که متضمن اصول و مبادی سیاست است؛ اعم از اینکه این اصول، دینی باشد یا فلسفی و فارابی کسی است که با اصول و مبادی فلسفی در علم سیاست قائل است و باین جهت، سیاست را با عنوان فلسفه مدنی تعبیر می‌کند. (مترجم)

فارابی اکتفا بطرح مدینه فاضله نکرده، بلکه امت فاضله و نظام فاضل معموره ارض را نیز در مد نظر داشته است. در مورد علوم و برنامه تعلیم در مراحل و مراتب مختلف تحصیل، فارابی علوم اسلامی را از وجهه نظر فلسفی، مورد توجه قرار داد و باقتضای فلسفه اصیل خود که برطبق آن خدا درصدر نظام وجود قرار دارد، به علوم مزبور معنی و شأن تازه بخشید. باین ترتیب، علم نحو چنان تلقی شد که قابل اطلاق بهمه زبانها باشد^۱. و علوم کلام و فقه، خادمین تلقی شد. فارابی با استفاده از احکام و اصول مندرج در کتاب طویقا و سوفسطیقا، فلسفه را مبنای فقه و کلام قرار داد و این معنی، مثل رأی اودر مبنای کلام و شریعت است. فیلسوف و عالم مابعدالطبیعه، واضع النوامیس هم است و این مطلب را افلاطون در کتاب نوامیس آورده است. کتاب نوامیس را یحیی بن عدی که از معاصران فارابی بود، دوباره ترجمه کرده بود. رسالات خطابه و شعر ارسطو متضمن بهترین طرق القاء معانی به مردم غیر فیلسوف و عوام است و این القاء بواسطه قوه خیال آنان صورت می گیرد؛ اما هیچیک از فلاسفه یونان، نمی توانست تصور کند که آراء مندرج در کتب شعر و خطابه، بر مطاوی کتاب مقدس و برایمان مسلمانان اطلاق شود^۲.

۱- فارابی در کتاب الحروف، این معنی را تصریح می کند و در احصاء العلوم (در فصل منطق) می نویسد: نسبت منطق به معقولات، نسبت علم نحو به الفاظ است.

2- L. Gardet et M. Anavati: Introduction à la theologie musulmane. Paris. 1948. 102 Sqq

در اینجا، صرفاً می‌توان به بعضی از نکات اساسی فلسفه فارابی، اشاره کرد. او مانند بسیاری از متفکران متأخر یونانی، قائل بود که فلسفه افلاطون و ارسطو، در مال امر یکی است؛ او خود بیشتر، بصورتی از فلسفه ارسطو متکی بود که شارحان متأخر یونانی ارسطو، بیان کرده بودند. فارابی، در علم منطق، در علم طبیعت، در علم النفس و در مابعدالطبیعه و در علم اخلاق، تابع ارسطو بود؛ هر چند که مابعدالطبیعه منسوب به ارسطو که متبّع او بود، با نظر افلاطونی معتدل، شرح و بسط یافته بود.

فارابی، در علم مدنی، بیشتر از رأی و نظر فلاسفه افلاطونی دوره وسطی که جمهوری و نوامیس را شرح کرده بودند، متابعت می‌کرد و با اینکه معتقد بود که فلسفه ارسطو و نو افلاطونیان جای فلسفه نظری افلاطون را گرفته است، تحلیل و بیان افلاطون در مورد مدینه‌های مضاده و نظر او را در حل مسائل سیاسی، علی‌رغم تطورات و تحولاتی که در اوضاع مدنی، صورت گرفته بود، معتبر می‌دانست.^۱ اسلاف یونانی این حوزه افلاطونی متأخر را، که ابن‌رشد هم بشدت تحت تأثیر آنها قرار گرفته است، نمی‌شناسیم و احیاء فلسفه آنان، جز با رجوع به فارابی و امثال او میسر نیست.^۲

۱- افلاطون و فارابی هرگز در صدد حل مسائل سیاست زمان خود نبوده‌اند؛ بلکه بعنوان فیلسوف، اصول و مبادی فلسفه مدنی را بیان کرده و بر مبنای آن طرح مدینه فاضله را در انداخته‌اند و کسی که اصولاً وضع موجود در زمان خود را مبتنی بر مبانی سست یا بی‌اساس و بی‌مبنا می‌بیند، نمی‌تواند به حل مسائل نظر داشته باشد؛ بلکه به رفع این مسائل و وضع دیگر فکر می‌کند. (مترجم)

2- R. Walzer, Aspects of Islamic political thought, *Oriens* 1963.

بنظر فارابی، علت اولی که همان احد افلوطین و عقل الهی ارسطوست، خالق قدیم عالم قدیم است^۱ و شاید این قول نتیجه تفکر افلاطونیان دوره وسطی باشد. عقل فعال ارسطو، بنظر فارابی، عین علت اولی نیست^۲ و حال در نفس ناطقه آدمی هم نمی باشد؛ بلکه موجود مفارقی تلقی شده است که واسطه میان عالم عقول و مجردات و عالم تحت قمر و نفس ناطقه است^۳، که اینهم محتمل است تفسیر یونانی متأخر دیگری از فقره پنجم فصل سوم کتاب نفس ارسطو باشد که بسیار مجمل و مشکل است^۴

۱- خدا در نظر فارابی قدیم بالذات است و حال آنکه عالم حادث ذاتی و قدیم زمانی است. (مترجم)

۲- اینکه والتزر می گوید عقل فعال خدا نیست، ممکن است موجب تعجب آشنایان به فلسفه اسلامی شود؛ باین جهت توضیح می دهم که اسکندر افرویدی در شرح کتاب نفس ارسطو عقل فعال را خدا دانسته است و بنظر نویسنده مقاله، فارابی در این مورد موافق با اسکندر نیست. بعد از فارابی ابن رشد قائل شد که عقل فعال، عقل الهی موجود در نفس ناطقه است. (مترجم)

۳- در ترجمه فرانسه مقاله فارابی: عقل فعال واسط میان عالم تحت قمر و نفس ناطقه دانسته شده است که البته بیان چنین حکمی ناشی از اشتباه مترجم است. عقل فعال و اهب الصور است که فوق عالم محسوس است و در مراتب عالم معقول پائین تر از همه عقول قرار دارد و عقل دهم است که علم را به نفس ناطقه بشر افاده می کند البته اگر صرفاً بحصول علم و نه بمراتب موجودات، نظر داشته باشیم، عبارت فرانسه را نیز می توان بوجهی توجیه کرد (مترجم)

۴- در اینکه رأی فارابی و فلاسفه اسلامی در باب عقول و نسبت نفس

در فلسفه فارابی آنچه شایان توجه بسیار است، مبحث خیال و فلسفه نبوت است که اینهم شاید از بعضی مآخذ یونانی که بدست ما نرسیده است، مقتبس باشد.^۱ اگر چه نبوت لازمه کمال بشر است اما از آنجا که داخل در قوه دانی تمثل است می تواند به عقل بشر مدد برساند. فارابی در شرح و بیان نبوت، نه آن را حالی ناشی از تسخیر انسان بوسیله قوای عالم غیب و مجردات دانسته و نه آن را از احوال صوفیانه شمرده است (وحی الهی به بشر کاملی نازل می شود که باعلی مراتب فلسفه که عین مرتبه اعلی نبوت است، رسیده باشد)^۲.

←
 ناطقه آدمی بآن عالم به تفاسیر متأخر کتاب نفس ارسطو بازمی گردد، تردیدی نیست. پس چرا والتزر از احتمال حرف زده و چه چیز را محتمل دانسته است؟ اومی خواهد بگوید در این مورد و در همه موارد دیگر، احتمال دارد که فارابی مطلب را از یک کتاب فلسفه یونانی متأخر بدون تصرف نقل کرده باشد. والتزر به فلسفه فارابی توجهی ندارد، بلکه هم او مصروف یافتن منابع و مآخذ یونانی آراء فیلسوف است. (مترجم)

1- R. Walzer, Greek into Arabic. 206 sqq

۲- نویسنده این مقاله، فصوص الحکم یا بقول خودش «فصوص فی الحکم» را جزو کتب منحول و منسوب بفارابی می داند. منشاء این قول اینست که چون بظاهر کلمات فصوص الحکم، نظر کرده اند، نتوانسته اند مطاوی آن را با آراء و اقوال مندرج در کتب دیگر فارابی جمع کنند و چون فهرست نویسان قدیم هم این کتاب را جزو آثار فارابی ذکر نکرده اند تردید والتزر در صحت انتساب این کتاب به فارابی، به انکار مبدل شده است؛ اما وقتی دقت می کنیم، مطالب فصوص منافاتی با آراء مندرج در کتب دیگر فارابی ندارد؛ در این کتاب هم نبوت صورت فلسفه دارد و کم و بیش بهمان

صورت عربی و مسیحی تعلیمات ارسطو که در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) در بغداد موجود بود، تار و پود اصلی و بی واسطه تفکر فارابی است و نزدیک ترین منابع قدیم آن را در میان آثار حوزه‌های فلسفی اسکندریه در قرن ششم می‌توان یافت. فارابی فلسفه‌ای را که در طی قرون بعد از تمدن بیزانس متروک مانده بود تجدید کرد و امروز وجهه اصیل آن فلسفه را جز با توسل به ترجمه‌ها و محاکاتهای مؤلفان اسلامی، نمی‌توان احیاء کرد. فارابی، ما بعد الطبیعه نو افلاطونی را بنحو خاص مورد تفسیر قرار داد و همین نحوه تفسیر و همچنین بستگی تام و تمام او به وجهه‌های مدنی تفکر افلاطون، وجه امتیاز فارابی از پروکلوس و اتباع اوست. شاید از آراء فروریوس هم خیلی بیش از آنچه اکنون می‌شناسیم، در آثار فارابی آمده باشد. اما ظاهراً مآخذ اخیر او، تفسیر افلاطونی قبل از فلسفه نو افلاطونی است.

فارابی در نظر فلاسفه اسلامی بعد از خود، اهمیت بسیار دارد که بیان آن محتاج تفصیل است. همینقدر می‌گوئیم که نفوذ او در آثار

←

صورتی بیان شده که والتزر نقل کرده است. تردید نیست که فارابی نبوت را بر مبنای فلسفه یونانی تفسیر کرده است؛ همین تفسیر و اطلاق صورت فلسفه به دیانت، یکی از جهاتی است که فارابی را مستحق عنوان معلم ثانی کرده است؛ اما والتزر در جستجوی مآخذ این رأی فارابی است و تصور نمی‌کنم چنین مآخذی یافت شود. البته تفسیر فلسفی دیانت، قبل از فارابی هم سابقه دارد؛ اما اطلاق تام و تمام فلسفه بر دیانت در آثار فارابی صورت می‌گیرد.

(مترجم)

و تألیفات مؤلفان قرن چهارم مانند اخوان الصفا، مسعودی، مسکویه، ابوالحسن محمد عامری، مسلم است. ابن سینا هم جداً تحت تأثیر آثار و آراء او قرار گرفته و ابن رشد، در اصول اساسی تفکر، خلف او است. موسی بن میمون هم قدر و شأن بزرگی برای فارابی قائل است. آراء سیاسی فارابی، کمی دیرمورد توجه قرار گرفت و از قرن هفتم تا مدتهای مدیدمورد اعتنا بود. معدودی از رسالات فارابی در حوزة لاتینی شهرت یافت و تعداد بیشتری به عبری ترجمه شد.

فهرست نویسان عرب^۲، تألیف بیش از صد اثر کوچک و بزرگ به او نسبت داده اند؛ اما همه این آثار از او نیست. یکی از این آثار منحول، رساله ایست بنام فصوص فی الحکم که احتمالاً از ابن سیناست. انتساب نادرست این کتاب به فارابی، رسیدگی به اختلافات و تعیین موارد اختلاف و اتفاق نظر این دو فیلسوف بزرگ را که در اخلاف

1-T. W. Arnold; The Caliphate, Oxford, 1924, 125 125 sqq.

چنانکه والتزر گفته است ورود در بحث تأثیر فارابی در فلسفه اسلامی مجال دیگر می خواهد، اما این نکته را باید متذکر شویم که اخلاف فارابی، باقتباس از آثار او، در جنب دیگر منابع و مأخذ فلسفی، اکتفا نکردند، بلکه اصول و مبادی فلسفه او را بسط دادند و البته در مواردی عین اقوال او را نقل کردند. چنانکه نصیرالدین طوسی، قسمت سیاست مدن اخلاق ناصری را از آثار فارابی گرفت. مع هذا اهمیت فارابی از آن جهت نیست که آراء او مورد بحث و نزاع فلاسفه اسلامی بوده است؛ بلکه مقام فارابی در این است که در طریقه افاده صورت فلسفه بهمه انحاء تفکر، اعم از تصوف و کلام و دیانت مقدم و معلم همه فلاسفه اسلامی است.

S. Pines, SEI, 1951; 121 sqq.

۲- مقصود والتزر، فهرست نویسان دوره اسلامی است.

خود نفوذ بسیار داشته و اتفاق رأی آنها در بسیاری از مسائل مسلم است، دشوار می سازد^۱.

آثار فارابی

الف- از جمله آثار مسلم فارابی ابتدا باید شرح های عالمانه ای را ذکر کرد که او بردرس های ارسطو نوشته است. نوشتن این شرح ها بر طبق سنت حوزه های یونانی متأخر بوده ورشته اتصال این

۱- پیشس بمتابعت از یول کراوس، در مقاله ای صحت انتساب فصوص الحکم را بفارابی مردود دانست و بسیاری از شرق شناسان منجمله لوئی گارده و نویسنده همین مقاله، قول او را قبول کردند؛ اما اکنون ظاهراً متبعان قانع شده اند که فصوص الحکم از فارابی است. نمیدانم چرا والتزر عنوان کتاب را فصوص فی الحکم ذکر کرده است؛ شاید خود او یا متبع دیگری، نسخه ای تحت این عنوان دیده باشد، یا در جایی عنوان را باین صورت ذکر کرده باشند. ولی تا آنجا که من دیده ام نام کتاب فصوص الحکم یا فصوص الحکمه است و مخصوصاً وقتی بمعنای فصوص فی الحکم توجه کنیم، درمی یابیم که چنین عنوانی مناسب مضامین کتاب نیست. اما اشکالی که والتزر به آن اشاره می کند با انتساب این کتاب به ابوعلی سینا رفع نمی شود و حتی مشکلات تازه ای بروز میکند. اگر کتاب فصوص را از ابن سینا بدانیم، اختلاف رأی میان دو فیلسوف کم می شود. اما در اینصورت می بینیم که ابن سینا آراء متخالف دارد. البته مانعی ندارد که یک فیلسوف رأی را در کتابی اثبات و در کتاب دیگر نفی کند؛ چنانکه فی المثل نصیرالدین در شرح اشارات بیشتر ملتزم دفاع از آراء شیخ رئیس در مقابل ایرادات و اشکالات امام فخر است و حال آنکه در آثار دیگر خود چنین التزامی نداشته است. ملاصدرا در شرح هدایه بجای اینکه آراء خود را در حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس

سنت تا زمان فارابی قطع نشده است.^۱ ظاهراً این شرح مورد استفاده این باجه و مخصوصاً ابن رشد قرار گرفته و شارحان بعدی در قسمت اعظم مطالب آن تصرفاتی کرده و تغییراتی داده‌اند. یکی از آنها که در «بازی ارمیناس» است، اخیراً با فهرست‌های کامل و مفید باهتمام در *W. Kutsch' & S. Marrow* در بیروت بسال ۱۹۶۰ چاپ و منتشر شده است. اساس این شرح نسخه اصلی یونانی است که هم با شرح آمونیوس که در قرن ششم فراهم شده (در *Graeca IV & 5 Arist.*) و هم با اثر یونانی که مورد استفاده بوئسیوس معاصر لاتینی او قرار گرفته است، اختلاف دارد. شاید مأخذ و مبنای این هرسه شرح، تفسیر گم

اثبات کند، سعی در تبعیت از مؤلف هدایه (ابیرالدین ابهری) کرده و بنا بر رأی ابن سینا شرح متن اکتفا کرده است. این قبیل شواهد، در آثار حکمای اسلامی کم نیست و هیچ متبعی بصرف تتبع، نمی‌تواند باستناد آن، اثری را منحول یا مسلم بداند. پس اینکه می‌گویند فصوص الحکم از جهت مضامین مناسبتی با دیگر آثار فارابی ندارد، بکلی بی‌اساس و ناشی از ظاهر بینی صرف است و بفرض اینکه این حکم درست بود، در مورد نسبت آن به ابن سینا هم این ایراد وارد بود؛ اما اگر متبعان قدیم، ذکری از فصوص الحکم نکرده‌اند، متبعان متأخر، همگی این کتاب را از فارابی دانسته‌اند. بهرحال اینکه کتاب فصوص، از فارابی یا از ابن سینا باشد، چندان اهمیت ندارد و اگر اهل فلسفه بیشتر مشغول این قبیل نزاع‌ها بشوند، از اصل بحث دور میمانند. اما از این حیث بروالتزر ایرادی نیست؛ زیرا نفس بحث و نظر و ماهیت اختلاف و نزاع برای او اهمیت ندارد؛ بلکه توجه او بیشتر به مقولات است.

1- *Commentaria in Aristotelem Graeca.*

(۲۲ جلد چاپ آکادمی برلین)

شده‌ای از فروریوس باشد. میدانیم که آثاری از این قبیل در شرح همه اجزاء ارغنون که شامل خطابه هم بوده است، وجود داشته که بنظر من، این رشد از آنها استفاده بسیار کرده است. همچنین شرح بر فیزیک (که فارابی بیش از چهل بار آن را خوانده)، شرح کتاب السماء و کتاب آثار علوی و شرح قطعاتی از کتاب اخلاق نیکوماک وجود داشته است (شاید این شرح مقتبس از شرح گمشده‌ای از فروریوس باشد).

ای بسا که شروح دیگری هم وجود داشته است. در فهرست‌ها شرح مقاله اسکندر در نفس را نیز به او نسبت داده‌اند؛ اما شرح ایسا- غوجی فوروریوس که به فارابی منسوب است در واقع اثر ابوالفرج بن طیب می‌باشد.^۱ حدس می‌زنم که این رشد در شرح جمه‌وری افلاطون، از شرحی که فارابی نوشته است، استفاده کرده باشد.^۲

ب- فارابی تعدادی رسالات مفرده نوشته است که صورت مقدمه دارد و بالنسبه کوتاه است.

منطق:

۱- التوطئة فی المنطق^۳.

۲- کتاب المدخل الی المنطق^۴

1- Stern, BSOAS, xix, 1957, 119 sqq

2- éd. E. I. J, Rosenthal, Cambridge, 1956

3- é d. . M. Turker, Ankara, 1957

4- éd. D. M. Dunlop, JO, 1955

éd. M. Turker 1958

با ترجمه ترکی

با ترجمه انگلیسی

و با ترجمه ترکی

- ۳- شرح کتاب ایساغوجی فرفور یوس^۱
 ۴- شرح فاطیقوریاس ارسطو (کتاب المقولات)^۲
 ۵- تعلیقات آنالوطیقا الاولی ارسطو^۳
 ۶- کلام^۴ له فی الشعر والقوافی^۴

طبیعیات

- ۱- کتاب فی الخلاء^۵
 ۲- کتاب (النکت) فیما یصح وما لا یصح من احکام النجوم^۶

- با ترجمه انگلیسی 5_ éd. D. M. Dunlop, IQ, 1956
 2_ « « 1958
 با ترجمه ترکی که مشتمل 3_ éd. D. M. Turker, Ankara 1958
 بریک مدخل بسیار ممتع است و ترجمه انگلیسی آنرا N. Rescher انجام داده است.
 متن عربی را عبدالرحمن با ترجمه انگلیسی.
 4_ éd. A. J. Arberry. R. S. O, 1938
 بدوی در قاهره تجدید چاپ کرده است (۱۹۵۳).
 با ترجمه ترکی و انگلیسی، 5_ éd. Necati Lugal. Aydin Sayili, Ankara 1951.

همچنین نگاه کنید به:

- A. Sayili, Belleten, XV 1951 tp 151-74
 6_ éd. F. Dieterici - Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Leyde, 1890.
 با ترجمه آلمانی در سال ۱۹۸۲
 همچنین رجوع کنید به:
 C. A. Nallino; Raccolta di Scritti, IV 1944, 23 sqq

۳- کتاب فی العقل^۱

ما بعد الطبیعه

۱- اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو^۲۲- کتاب فی الواحد والوحدة^۳

اخلاف و علم مدنی

۱- التنبیه علی سبیل السعادة^۴۲- فصول المدنی^۵

* ترجمه عنوانی که والتزر ذکر کرده است الرد علی التنجیم است. اما چون کتابی باین عنوان به فارابی نسبت نداده اند و عنوان مذکور در بالا هم در فهرست والتزر ذکر نشده است، قاعده^۶ باید منظورش همین کتاب باشد.

۱- چاپ انتقادی باهتمام M. Bouyges بیروت ۱۹۳۸ ترجمه لاتینی قرون وسطی چاپ E. Gilson با ترجمه ای از اودر— Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen age, IV, 1929, 113 sqq

با ترجمه آلمانی 2— éd. R. Dieterici,

با ترجمه انگلیسی 3— éd. Angl. H. Mushtaq

4— éd. Haydaradad; 1326 — 1908

ترجمه لاتین قرون وسطی چاپ H. Salman در:

Recherches de théologie ancienne et médiévale, III (1940),

33 sqq.

5— éd. D. M. Dunlop Cambridge 1961 با ترجمه انگلیسی و حواشی

۳- تلخیص النوامیس افلاطون^۱

۴- فی الملة الفاضله (رساله مهمی که هنوز چاپ نشده است)^۲

مسائل متفرقه

۱- الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الهی و ارسطاطالیس^۳

۲- جواب مسائل سئل عنها^۴

۳- عیون المسائل^۵

عناوین سه کتابی که فارابی در رد مدعیان فلسفی خود نوشته و هنوز نسخه‌ای از آنها بدست نیامده است، ما را در درک و فهم وضع اونسبت به فلاسفه معاصرش، مدد می‌رساند؛ یکی از این سه کتاب، رد بر جالینوس است که مسلمین او را هم طیب و هم فیلسوف می‌دانسته‌اند. فارابی باشکالاتی که جالینوس بر رأی ارسطو، راجع به علت اولی کرده است، جواب می‌دهد و احتمال قوی می‌رود که فارابی این اثر را بتبع رد اسکندر افرودیسی بر جالینوس نوشته باشد. یکی دیگر، الرد علی

1_ éd. F. Gabrieli, Plato Areblus III, Londres 1952.

با ترجمه لاتین و حواشی

۲- این کتاب تحت عنوان کتاب الملة باهتمام محسن مهدی در بیروت

چاپ شده است. (مترجم)

3_ éd F. Dieterici, op. cit با ترجمه آلمانی éd: A. Nader, Beyrouth 1960

4_ « « « « « « Heydarābād
1344 - 1925

5_ éd. F. Dieterici

و با ترجمه آلمانی

یحییٰ النحوی است که این راهم بقصد دفاع از ارسطو نوشته و بنحو ضمنی آراء کندی در مورد خلق و ایجاد عالم را هم، رد کرده است، یحییٰ نحوی و کندی هر دو قائل به خلق عالم از عدم بوده‌اند.^۱

در رساله سوم فارابی، متعهد رد آراء محمد بن زکریای رازی شده و احتمالاً قول بمذهب ذره و حدوث عالم در زمان را ابطال کرده است رساله‌ای هم در رد ابن‌راوندی نوشته که امکان دارد، مورد بحث آن قول ابن‌راوندی در انکار جدی نبوات باشد^۲

ج- بالاخره قسم دیگری از آثار فارابی وجود دارد که مشتمل بر نتایج تحقیق فلسفی و مقاصد خاص و دقیق فارابی است. در همه این آثار بحث در اینست که در عالم تفکر، اصل و مبنا را باید فلسفه دانست و در يك مدينة فاضله هم که شاه فیلسوف در آنجا ریاست می‌کند، حکم، حکم فلسفه است و تا آنجا که من احساس می‌کنم فهم و درایت درست این معنی، کلید تفکر فارابی است. مع هذا این امر مخصوصاً برای ما از آن جهت دشوار است که خواننده باید، خود بکشف موارد اطلاق بپردازد. این کتب عبارتند از:

۱- احصاء العلوم (که عثمان امین بصورت نفیس آن را در سال ۱۹۳۱-۱۹۴۸ در قاهره چاپ کرده) و ترجمه لاتینی قرون وسطائی آن از Gérard de Crémone را، A. González Palencia با يك متن عربی و يك متن اسپانیائی در سال ۱۹۳۲ در مادرید، انتشار داده است.

1- R. Walzer: Greek into Arabic, 139 sq

2- P. Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte
R. S. O, 1932

۲- يك اثر در سه مجلد كه مضامين آن نزديك بمضامين كتابهای رديف ۳ و ۴ است؛ اما شايد از آنها قديمی تر باشد.

الف: فی تحصیل السعادة (چاپ حیدرآباد ۱۳۴۵-۱۹۲۶). چاپ انتقادی و ترجمه انگلیسی آن باهتمام محسن مهدی صورت گرفته است.

ب- درباره فلسفه افلاطون که روزنتال *R. Walzer, F. Rosenthal* آن را با ترجمه لاتینی و حواشی چاپ کرده است *Plato Arabus II, Londres* 1934، چاپ جدید و ترجمه انگلیسی آن به همت محسن مهدی صورت گرفته است.

ج- درباره فلسفه ارسطو که محسن مهدی در سال ۱۹۶۱ آن را در بیروت چاپ کرده و خود آن را به انگلیسی ترجمه کرده است.

۳- فی مبادی اهل المدينة الفاضلة که *Dieterici* آن را بسال ۱۸۹۵ در لیدن چاپ کرده و در ۱۹۵۹ هم باهتمام آلبر نادر در بیروت چاپ شده است. ترجمه آلمانی آن بقلم *Dieterici* در ۱۹۰۰ در لیدن چاپ شده و ترجمه فرانسه آن را که *R. P. Janssen* و دیگران انجام داده اند، در ۱۹۴۹ در قاهره چاپ شده است. *M. Alonso Alonso* این کتاب را به اسپانیائی ترجمه کرده و این ترجمه در مجله اندلس *XXVI - XXVII* سال (1961-1962) چاپ شده است.

چاپ انتقادی این کتاب و ترجمه انگلیسی آن را والتزر بعهدہ گرفته و مشغول است.

۳- سیاست المدنیة - در این کتاب تمام اجزاء فلسفه بصورتی منظم طرح شده و غرض از تألیف و تدوین آن، در عنوان کتاب منعکس است این کتاب در سال ۱۹۳۶-۱۹۲۷ در حیدرآباد چاپ شده است. ترجمه

آلمانی آن را *Dieterici* در ۱۹۰۴ در لیدن منتشر کرده و فعلاً در شیکاگو مشغول ترجمه آن بزبان انگلیسی و تهیه مقدمات چاپ انتقادی آن هستند^۱.

۱- البته والتزر در این مختصر، متعهد ترتیب فهرست آثار فارابی نبوده است؛ مع ذلك می بایست ازدو کتاب دیگر او، نام ببرد: یکی کتاب موسیقی الکبیر و دیگری کتاب الحروف. ظاهراً والتزر در موقع تنظیم این مقاله از وجود کتاب الحروف اطلاع نداشته است؛ این کتاب را محسن مهدی در بیروت انتشار داده است. (مترجم)

فهرست اعلام

۱- فنارین کتب

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| تاسوعات (افلوطين) ۹۳ | آثار علوی ۱۱۷ |
| تحصيل السعاده ۸۵-۱۵-۲۲-۱۰۶- | اثولوجيا ۶-۹۳-۹۵ |
| ۱۲۲ | احصاء العلوم ۱۰۹-۱۲۱ |
| تعلیقات آنالوطیقا ۱۱۸ | اخبار الحکما ۷۶-۱۰۴ |
| التنبیه علی سبیل السعاده ۱۱۹ | اخلاق ناصری ۱۱۴ |
| التنبیه والاشراف ۱۰۵- | اخلاق نیکوماک ۲۵-۱۱۷ |
| التوطئه فی المنطق ۱۱۷ | آراء اهل المدینه الفاضله ۲۲ |
| تیمائوس ۴۳-۴۴-۹۰ | ارغنون ۱۱۷ |
| جمع بین آراء افلاطون و ارسطو | ارغنون نو ۴۹-۵۷ |
| کتاب الجمیع بین رائی الحکیمین | اسفار: بیست و چهار - سی و یک |
| ۴-۶-۷-۹۵-۹۷-۱۲۰ | سی و هفت |
| جمهوری ۳۸-۴۸-۵۷-۶۰ | اغراض ما بعد الطبیعه ۱۱۹ |
| جواب مسائل سئل عنها ۱۲۰ | آینده علم ۵۳ |
| الحروف ۱۰۶-۱۰۷-۱۲۳ | بهترین دنیاها ۳۸-۵۵ |
| دائرة المعارف اسلامی ۱۰۲ | تاریخ ادبیات ایران ۱۰۴ |
| کتاب السیاسه ۲۰ | تاریخ الحکماء ۷۶ |
| سیاست ۲۱ | تاریخ فلاسفه ۷۶ |
| سیاسة المدینه ۲۲ | تاریخ فلسفه در آسیای میانه ۹۲ |

- سیاستنامه ۲۱-۳۸
 سیرحکمت در اروپا: بیست و شش
 سیری در اسلام ایران - چهارده
En Islam
Iranien
 شرح اشارات: بیست و چهار -
 سی و یک - ۱۱۵
 شرح ایساغوجی ۱۱۷-۱۱۸
 شرح جمهوری افلاطون ۱۱۷
 شرح فیزیک ۱۱۷
 شرح قاطیقوریاس ۱۱۸
 شرح کتاب السماء ۱۱۷
 شرح مقاله نفس (شرح کتاب نفس)
 ۱۱۱-۱۱۷
 شرح مواقف ۵
 شرح هدایه: بیست و نه - ۱۱۵ -
 ۱۱۶ (هدایه)
 شفا: بیست و چهار - سی و یک - ۷۳
 صوان الحکمه ۷۶-۱۰۴
 طبقات الامم ۱۰۴
 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ۷۶
 عیون المسائل ۹۴-۹۵-۱۲۰
 الفصل بین الالهواء والملل ۷۷
 فضول المدنی ۱۱۹
 فصوص الحکم ۴-۸۶-۱۱۲-۱۱۴
- ۱۱۵-۱۱۶
 فلاسفه بزرگ ۶۶
 فهرست (ابن ندیم) ۷۶-۱۰۴
 (کتاب) فی الخلاء ۱۱۸
 (کلام له) فی الشعر والقوافی ۱۱۸
 کتاب (فی العقل) ۱۱۹
 فی الملة الفاضله ۱۲۰
 کتاب (فی الواحد...) ۱۱۹
 فیدون ۵۷
 فیزیک (ارسطو) ۹۵
 کنز الحکمه ۷۶
 لغت نامه دهخدا ۱۰۴
 ما بعد الطبیعه ۹۵
 ماللهند: سی و پنج
 مشوی (مولوی): بیست
 محبوب القلوب ۷۶
 مدینه خورشید ۳۸
 منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران:
 چهارده
 کتاب الملة ۲۲-۶۱
 کتاب الملل والنحل ۷۷
 موسیقی کبیر ۱۲۳
 کتاب النکت ۱۱۸
 کتاب نفس ۱۱۱
 نوامیس ۳۹-۱۰۹

۲- اسامی اشخاصی

<i>A-j Arberry</i>	ابن ابی اصیبعه ۷۶-۱۰۴-۱۰۵
آبری ۱۱۸	ابن یاجه ۱۱۶
ارسطو: چهار-پنج- یازده- هیجده،	ابن حزم ۷۷
نوزده- بیست و هشت- سی و دو	ابن خلدون ۹۸
سی و سه - ۵ - ۶-۷-۸-۱۱	ابن راوندی ۱۲۱
۱۹ - ۲۰-۲۱-۲۵-۳۰-۴۲	ابن رشد ۳۵-۱۱۱-۱۱۶-۱۱۷
۴۷ - ۴۹-۵۹-۶۸-۷۱-۷۵	ابن سینا: یازده - بیست و چهار
۸۲ - ۸۴-۸۵-۸۸-۹۰-۹۱	بیست و پنج- بیست و نه - سی و
۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۱۰۹	یک - سی و دو - سی و سه - سی
۱۱۱-۱۱۳-۱۱۵-۱۱۸-۱۱۹	و چهار - سی و هفت-چهل- ۷۳
۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲	۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶
ارنست رنان ۵۳-۵۴	ابن طفیل
<i>T.W. Arnold</i> آرولد ۱۱۴	ابن ندیم ۷۶
(ارول) جرج ۳۷-۵۵	ابوبکر ۴
ازراپاوند ۷۶	ابوریحان بیرونی: سی و پنج
اسکندرافرودیس ۱۱۱-۱۱۷-۱۲۰	اثیرالدین ابهری: بیست و نه- ۱۱۶
اسکندرانیان: چهار- دوازده	اخوان الصفا ۳۰-۱۱۴
اشعری ۴	آدیما تنوس ۵۷

- پروکلوس ۱۱۳
 پوزوئیلون ۴۳-۴۵
 Pines پینس ۱۱۴
 تورکر *Turker* ۱۱۷-۱۱۸
 توماس مور ۳۸-۳۹-۴۹
 جالینوس ۹۲-۱۲۰
R. P. Janssen جانسن ۱۲۲
 حافظ ۷۶
 داستایوسکی ۸۱
 (دری) ضیاء الدین ۷۶
 دکارت: بیست و شش - سی و دو
 ۵۰-۷۵
Dunlop دنلپ ۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹
 دورکیم ۱۹
 دیترسی *F. Dieterici* ۱۱۸
 ۱۱۹-۱۲۰-۱۲۲-۱۲۳
 دیوژن لائرمس ۷۶
 رازی - قطب الدین: سی و چهار
 رازی (محمد زکریا) ۵-۷۰-۷۱-۱۲۱
 رواقیان: چهار ۸۸
Rosenthal روزنتال ۱۱۷-۱۲۲
 رومن رولان ۵۳
N. Rescher ۱۱۸
 ریشر
 ژئوس ۴۴
 (زنوزی) ملاعلی مدرس هشت
 ژیلبر دوران: چهارده
 استرن *Stern* ۱۱۷
 (آشتیانی) سید جلال الدین: پنج
 افشار (ایرج) ۱۰۲
 افلاطون: چهار - سی و دو - سی
 و سه - ۷ - ۸ - ۱۱ - ۱۵ - ۱۹
 ۲۱ - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸ - ۳۹ - ۴۱
 ۴۲ - ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۷ - ۴۸
 ۴۹ - ۵۰ - ۵۱ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹
 ۶۰ - ۶۱ - ۶۸ - ۷۵ - ۷۶ - ۸۲
 ۸۵ - ۸۶ - ۸۸ - ۹۰ - ۹۱ - ۹۳
 ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۱۰۶ - ۱۰۹
 ۱۱۰-۱۱۳-۱۱۷-۱۲۰-۱۲۲
 افلوپین: چهار - ۹۳ - ۱۱۱
 اقلیدس: بیست و هفت
Alonso. Alonso ۱۲۲
 الونسو. الونسو
 آمونیوس ۱۱۶
 اوگوستن تیری ۵۴
Sayli Aydin ۱۱۸
 آیدین - صایلی
 بایزید بسطامی: نوزده
 برگسون: بیست و شش ۷۶
 بطلمیوس - بیست و هشت
M. Bouyges بوژ ۱۱۹
 بوهبیان ۳۲
A. Gonzalez Palencia
 (پالانسیا) گونزالس ۱۲۱

- ۱۱۴ (عامری) ابوالحسن محمد
 عثمان امین ۱۲۱
 عثمان یحیی ۱۸
 علی ابن ابی طالب: بیست
 عمر ۴
 غزالی - ۹۸
 فاوست: چهل و دو
 فخر رازی ۱۱۵
 فرانسیس. بیکن. ۴۰-۴۸-۴۹-۵۰-۵۷
 ۶۶
 فردوسی ۷۶
 فروریوس ۱۱۳-۱۱۷-۱۱۸
 محمد علی فروغی: بیست و شش
 فروید ۴۲-۴۶-۵۳-۵۴
 فوریه ۳۸
 فیخته: بیست و هفت
 قفطی ۷۶-۱۰۴
 قانونی ۱۰۹
 کابه ۳۸
 کامپانلا ۳۸، ۴۹
 کانت: بیست و شش-۷۵
 هانری کربن: پنج-۱۸
 P. kraus - کراوس ۱۲۱
 G Krémone.
 کرمون - ژاردو - ۱۲۱
 کروئوس ۴۲-۵۹
 کریتاس ۳۷-۴۲-۴۳-۴۴
 ژیلسن E. Gilson ۱۱۹
 سارتر (ژان پل): بیست و شش-۹۳
 سامانیان ۳۲
 (سامورات) لوسین دو ۳۷-۳۸
 سامی‌النشار: سی و هفت
 (سبزواری) حاج ملاهادی: سی و چهار
 سقراط ۴۳-۴۷-۵۷-۷۲-۸۰
 سن سیمون ۵۰
 سوفسطائیان ۴۷-۷۲
 سوفوکل ۷۶
 سولون ۴۳
 سویفت ۳۸
 سهروردی- هیجده: نوزده-بیست و پنج-بیست و نه- سی و دو-چهل
 ۳۶
 سهل تستری: نوزده
 (سیرافی) ابوسعید ۱۰۷
 سیرانودوبرژدک ۳۸
 سیف الدوله ۳
 (شریفی) دکترهادی: چهل و سه
 شلینگ: بیست و هفت
 شهرزوری ۷۶
 شهرستانی ۷۷
 (صفا) ذبیح‌الله ۱۰۴
 (طباطبائی) سید محمدحسین: نه
 (عبدلیان) رجعی: چهل و سه

- کندی : ۷۲-۸۶-۸۸-۸۹-۱۰۶
 ۱۲۱
 کلیتو ۴۳
 کلیستن ۴۱
 کوچ *W. Kutseh* ۱۱۶
 کی بر کگارد: بیست و هفت
F. Gabrieli گابریلی ۱۲۰
 گارودی- روژه : چهارده
 گارده - لوئی ۱۱۵
 گریگوریان ۹۲
 لامارتین ۷۶
 لاول لوئی: بیست و هشت
 لایب نیس ۳
Necati lugal لوگال نکاتی ۱۱۸
 مأمون ۳۲-۷۱
 (مارکس) کارل ۵۹
 مارو *S. Marrow* ۱۱۶
 متوکل ۳
 متی بن یونس ۱۰۵
 محیی الدین بن عربی ۳۲
 مسعودی ۱۰۵-۱۱۴
 ابوعلی مسکویه ۱۱۴
 مسیح ۸۱
H. Mushtag ۱۱۹
 مشتاق
 ملاصدرا: هشت - یازده - بیست و
 چهار - بیست و پنج، بیست و نه
- سی و یک - سی و چهار - سی و
 پنج - سی و شش - سی و هفت
 سی و هشت - چهل - ۱۱-۸۶
 ۱۱۵
 (منجد) صلاح الدین ۴
Maine de Biran
 من دویران بیست و هفت
 موسی بن میمون ۱۱۴
 مولوی: بیست و یک-۷۶-۸۱
 مهدی محسن ۱۲۰-۱۲۲-۱۲۳
 میدی - بیست و نه
 میرداماد ۸۵-۸۶
A. Nader نادر ۱۲۰-۱۲۲
C. A. Nallino نالینو ۱۱۸
 (نصر) دکتر سید حسین: پنج - چهل
 و سه-۱۸
 نصیر الدین طوسی : بیست و نه-سی
 و یک - سی و دو - چهل-۵
 ۱۱۴-۱۱۵
 نیوتن ۵۰
 والتزرر ۴-۱۰۲-۱۰۷-۱۱۰-۱۱۱
 ۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۹
 ۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳
 سال ۱۹۸۴ (عنوان کتاب بیست از جرج
 ارول) ۵۵
 هزیود ۵۹
 هرمو کراتس ۴۳

یاسپرس ۶۶	ہرودوت ۴۴
یحییٰ بن عدی (ابوزکریا) ۵-۱۰۵	(ہکسلی) آلدوس ۳۷-۳۸-۵۵
۱۰۹	ہگل: یازده - بیست و هفت-۷۵
یحییٰ نحوی ۱۲۱	ہیوداموس ۴۲
یوحنا بن خیلان ۱۰۵	ہیدگر ۷۱-۹۳



Imperial Iranian Academy of Philosophy

Director : Seyyed Hossein Nasr

Publication No. 19

Fārābī

The Founder of Islamic Philosophy

by
Reza Davari

Tehran 1977