

اصول و مبادی:

فلسفه سیاسی فارابی

«شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو»

تحقیق و نگارش:

دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی

انتشارات دانشگاه الزهراء (س)

۱۳۲۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول و مبادی:

فلسفه سیاسی فارابی

«شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو»

تحقیق و نگارش:

دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی

انتشارات دانشگاه الزهراء (س)

۱۳۷۶

به روان پاک پدرم،
مرحوم دکتر احمد ناظرزاده کرمانی
پیشکش می‌گردد

اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی

مؤلف	: دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی
ناشر	: دانشگاه الزهرا «س»
حروفچینی و صفحه‌آرایی	: گروه کاوش ۶۴۵۲۴۹۹
لیتوگرافی	: دریا
چاپ و صحافی	: چاپخانه دانشگاه الزهرا «س»
تیراژ	: ۱۰۰۰ نسخه
نوبت چاپ	: اول
تاریخ انتشار	: بهار ۱۳۷۶

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

شابك ۳-۰۲-۶۳۶۶-۹۶۲

ISBN 964- 6366- 02- 3

فهرست مطالب

پیشگفتار

بخش اول

- ۲ فصل اول : جایگاه و اهمیت فارابی در جهان اندیشه اسلامی
- ۲۵ فصل دوم : فارابی در مواجهه با سنت فلسفی یونانی
- ۶۱ فصل سوم : مقام دیانت و فلسفه در اندیشه فارابی
- ۷۹ فصل چهارم : ماهیت سیاست در اندیشه فارابی و مقایسه آرا او با سلف یونانی
- ۹۰ فصل پنجم : نگاهی به تاریخ تکوین Polis یونانی و بستر تاریخی - نظری
خلق نظریه Politia
- ۱۰۵ فصل ششم : عصر فارابی : زمینه‌های تاریخی - فکری ابداع نظریه
مدینه فاضله
- ۱۲۵ فصل هفتم : بذر شهری آسمانی در ذهن فیلسوف جوانه می‌زند.
- ۱۳۸ فصل هشتم : «مدنیت طبیعی» و «تعاون» اصول مفروض نظریه مدینه فاضله
- ۱۴۸ فصل نهم : نگاهی کلی به مدینه فاضله: ماهیت و خصائص آن

بخش دوم

- ۱۵۸ فصل دهم : اصول و مبادی فلسفه نظری فارابی: نظام وجود و انسان‌شناسی
- ۱۷۸ فصل یازدهم: بعضی مباحث مهم فلسفه نظری فارابی ، «نظریه عقل»
- ۱۸۸ فصل دوازدهم: اصول و مبادی فلسفه عملی فارابی ، نظریه اخلاق
(فضیلت، سعادت و کمال)

بخش سوم

- ۲۱۶ فصل سیزدهم: ماهیت و خصائص حاکمیت در مدینه فاضله
- ۲۳۴ فصل چهاردهم : رئیس مدینه فاضله و شروط تحقق ریاست او
- ۲۶۱ فصل پانزدهم : نگاهی به نظریه‌های نبوت و امامت در فلسفه مدنی فارابی
- ۲۶۹ فصل شانزدهم : جانشینان رئیس اول مدینه فاضله

بخش چهارم

- ۲۸۰ فصل هفدهم : ماهیت مدینه فاضله و مبانی جزئیت در آن
- ۳۰۰ فصل هیجدهم : مبادی آرا اهل مدینه فاضله
- ۳۰۸ فصل نوزدهم : ماهیت عدالت و منشا قانون در پولاتیا و در مدینه فاضله

بخش پنجم

- ۳۲۶ فصل بیستم : مدینه‌های مضاد : نگرشی کلی بر ماهیت ، خصائص ، قانون و غایات آنها
- ۳۴۱ فصل بیست و یکم : اجناس مدینه‌های مضاد
- ۳۷۲ انجام رساله : چکیده تطبیق فلسفه سیاسی فارابی با آرا افلاطون و ارسطو

پیوستها

- ۳۷۹ نمودارها
- ۳۹۴ کتابشناسی
- ۴۱۰ واژه‌نامه : معادل انگلیسی اصطلاحات فارابی

بسم الله الرحمن الرحيم

آنچه به عنوان «اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی» در حضور خواننده محترم قرار گرفته، حاصل حدود ۵ سال تحقیق و تتبع و تصحیح و بازنویسی این دانش پژوه کوچک فلسفه اسلامی است. عنوان فرعی کتاب حاضر «شرح و تفسیر نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو» نام نهاده شده.

در این تحقیق تلاش شده تا چند کار با هم انجام گردد:

۱- شناسایی، سنجش و نمایش زیربنای فلسفی (مابعدالطبیعی، هستی شناسی، طبیعی، معرفت شناسی، انسان شناسی و اخلاقی) نظریه سیاسی مدینه فاضله؛
۲- شرح تفصیلی الگوی مدینه فاضله با رجوع به ساختار، اجزا و غایت قصوای آن؛

۳- انجام یک بررسی تطبیقی به منظور تعیین میزان تأثیر اندیشه های افلاطون و ارسطو بر فارابی و فراهم آوردن منظومه ای از استدلالهای نظری / منطقی / تاریخی در جهت اینکه دریابیم کدامیک از آراء فارابی دارای اصالت و اعتبار ذاتی و زاده ذهن و ابتکار و ابداع خود او و کدامیک مقتبس و متأثر و متخذ از سلف یونانی است.
در کنار این سه هدف مشخص تحقیق، کوشش کرده ایم تا با پاسخ به برخی پرسشهای تاریخی درباره زندگی فارابی و آثار و ویژگیهای عصر او، تا حد ممکن به رفع باره ای از ابهامات موجود بپردازیم.

چرا فارابی، چرا مدینه فاضله و چرا تطبیق؟

گزینش این موضوع برای تحقیق و این روش برای کار، بی سبب و بی مناسبت نبوده است. انگیزه هایی چند این صاحب قلم را بر آن داشت تا به فارابی و مدینه فاضله او از دیدگاه سیاست تطبیقی بپردازد. این اسباب و دلایل را بدین قرار می توانم برشمارم:
۱) بررسی ماهیت شی ای به نام «مدینه فاضله»، «شهر آرمانی»، «نیکشهر»، «پولیتیا» و «یوتوپیا»؛

۲) کوشش دیگری برای شناختن و شناساندن ابونصر محمد فارابی نخستین (و بزرگترین) فیلسوف مسلمان و بنیانگذار فلسفه سیاسی در حوزه تفکر اسلامی؛

۳) بررسی تفصیلی نظریه مدینه فاضله فارابی و تقدیم اثری به زبان فارسی در

این باره؟

۴) نمایاندن اینکه برخلاف نظر مستشرقین فارابی شناس، او مقلد صرف یونانیان نبوده و در خلق نظریه مدینه فاضله ابداعها، اغراض و آرمانهای اصیل اسلامی فیلسوفانه داشته است. و نیز تبیین سهم مشخص و تفکر اصیل او در مقایسه و تطبیق با اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در این باره.

اینک به توضیح بیشتر هر یک از موارد گفته شده در بالا می‌پردازیم:

۱- شهر آرمانی

ماهیت اجتماع مدنی فاضل، یعنی شهری که در آن تعقل سیاسی و اخلاق عملی، به دست حاکمی فیلسوف پیوند خورده است و در هیچ کجای معموره ارض نیز موجود نیست، چیست؟

آیا شهر ایده‌آل صورت کلی تعقل فلسفی است که بر پایه ماده بنا شده یا اینکه در واقع و حقیقت شی‌ای مادی است که قرار است روزی در گوشه‌ای از کره مسکون لباس تحقق و تجسم بیوشد؟

چگونه از تخیل فیلسوف شهری زاده می‌شود که عقل حاکم آن خواهد بود، اگر تخیل محکوم تعقل است، این حکومت را جز خود تخیل، که به عقل بخشیده؟

چرا فیلسوف به جای اندرزنامه نویسی و سیاستنامه نویسی یعنی به جای آموزش آفرینش و نمایش قدرت و به کارگیری سیاست و تنبیه برای حفظ آن، به معماری شهری فضیلت‌مند دست می‌زند که مسأله آن نه سیاست برای قدرت، بلکه سیاست برای کمال است؟ و این کمال چیست و چه گونه تعریف می‌شود و چه پیوندی با سعادت دارد؟

چرا فیلسوف باور دارد که به جای انتظار برای رسیدن به جنت الهی در جهانی دیگر، می‌تواند بهشتی در روی زمین به دست انسان بنا شود و کدام انسان؟ ماهیت این انسان چیست و چه اوصافی او را شایسته حکومت و لایق سکونت در این شهر ایده‌آل می‌سازد؟

آیا فیلسوف باریک‌بین و ژرف اندیش ماکه به نیروی عقل و استدلال به رموز و غموض هستی اندیشیده و با مشاهده امور و استقراء، به تعریف کلیات نائل آمده، به ناگاه آن‌چنان ساده‌اندیش می‌شود که گمان می‌کند سقف جهان آن‌قدر نازک است که می‌توان آن را شکافت و طرحی نو در انداخت؟

تازه او که خود مباحثی غرّا در باب انسان‌شناسی (چه نفس و چه بدن) دارد و نیز طبع چالب منفعت و دافع ضرر انسانهای عصر خود را می‌شناسد. او که هم از ماهیت آسمان جهان آگاه است و هم از اوصاف انسانهای زیر این گنبد مینائی، پس چگونه این دو را دگرگونی شدنی می‌پندارد؟

عقلی راکه حاکم این شهر است فیلسوف چگونه تعریف می‌کند؟ منشاء و مصدر آن کیست و کجاست؟ چگونه یک انسان به فعلیت آن نائل می‌گردد؟ در روندی دیالکتیک و با تأملات و عملیات منطقی خستگی‌ناپذیر؟ یا اینکه این عقل را مصدری آسمانی است و خداوند فائض آن؟ و اگر چنین است، این فیض و سروش چگونه می‌رسد؟ آیا این عقل همان وحی است یا غیر آن؟ رابطه معرفت عقلانی و معرفت وحیانی چیست؟

آیا معماری شهر ایده‌آل، بیان لطیف و فیلسوفانه اعتراض متفکری است که از تقلب احوال و تغلب رجال عصر خود رنجیده و به تنگ آمده؟ یا اینکه طراحی الگویی است جاودان برای هر انسان در هر زمان و محلی است که برای شناخت ماهیت سیاست در هر دوره‌ای می‌توان به سراغ آن رفت و خلل و زلل را برحسب آن دریافت؟

شاید شهر آرمانی مسکن مألوف همه فیلسوفانی است که به قول افلاطون در شهری فاسد همچون انسانی بی‌سلاح در قفس درندگان گرفتار آمده‌اند؟ و یا شاید شهری است که بنا به توصیه فارابی همه فیلسوفانی که در مدینه‌های غیر فاضل گرفتار شده‌اند باید به آن سفر کنند؟

و بالاخره آرزوی تحقق کدام رویای فروگرفته، فیلسوف را به سوی خلق مدینه‌ای آرمانی می‌کشاند؟ حوادث تاریخی عصر فیلسوف چه نقشی در تصمیم او به طراحی شهری به روی کاغذ داشته است؟ آیا ایده‌آلیسم شهری زیبا و نازک با برج و باروری خیال، ناشی از واقعیت زمخت و خشن موجود است؟ فیلسوف ما خواهان حکومت در این شهر خیالی است یا هجرت به آن؟ چه او را بر آن می‌دارد تا باور کند که جهان موجود ناقص است و باید کمال را به مدد فلسفه در آن باز سازد؟

این پرسشها و نظایر آن، نگارنده را واداشت تا موضوع تحقیق خویش را مدینه فاضله انتخاب کند. به شکر ایزد منان در طول پژوهشها، توانستم برای بسیاری از سؤالهایم، جوابهایی بیابم. بخش عمده‌ای از رساله حاضر نگاشته همین یافته‌هاست. یافته‌هایی که صحت و سقم آنها را تحقیقات پژوهشگران در آینده تعیین خواهد کرد و

نیز داوری افاضل خوانندگان این سطور.

۲- شناختن و شناساندن فارابی

فارابی «معلم ثانی» بعد از ارسطو است. او نخستین فیلسوف مسلمان است که یک دستگاه پیچیده فلسفی با اجزاء مرتبط و منضبط و متلف به جهان اندیشه تقدیم داشته است و هیچ فکری در فلسفه اسلامی نیست مگر آنکه فارابی بذر آن پراکنده است. به مشکوة اوست که دیگر فلاسفه مسلمان راه را یافته و پیموده‌اند. نقش فارابی در جهان اسلام هم چون مجموعه‌ای از تأثیر افلاطون و ارسطو در پهنه فلسفه غرب است. زیرا، اگر افلاطون نخستین فیلسوف در جهان است که مسائل همیشگی در حوزه تعقل را در یک منظومه فلسفی ساخت و پرداخت و طرح کرد، فارابی کوشید که برای این مسأله‌ها پاسخی بیابد. اگر ارسطو بنیانگزار تفکر منطقی و مبدع منطق برای توزین و تعیین صدق و کذب کلام بود، فارابی با شرح و تفسیر و تنقیح و اضافاتی، آن را درون کالبد عالم اسلامی ساری و جاری ساخت. هم او نیز چون ارسطو، علوم را بر اساس موضوع و غایت احصاء کرد و نخستین دائرةالمعارف از دانسته‌های زمان خویش را گرد آورد. به جز آن، فارابی در «فصوصی» چند، افکار بلند عارفانه و عاشقانه‌ای به عالم معرفت و عشق ربانی تقدیم داشت که هنوز در حوزه‌ها تدریس و در معانی آنها غور و تفحص می‌شود. از اینها که بگذریم او مبتکر وفاق دین و فلسفه و آشتی میان تفکر وحیانی و عقلانی و نیز سازگار کننده افکار دو فیلسوف پایه‌گذار حکمت اشراق و مشاء است.

دریغا که چنین فیلسوف ژرف‌اندیش و بلند نظری که مبدع نظریات فراوان در اقسام شاخه‌های فلسفه بوده و محتملاً نسب ایرانی داشته و از سرزمین خراسان بزرگ برخاسته و چه بسا شیعی مذهب بوده است، در کشور ما به درستی شناخته شده نیست. به جز دو کتاب دکتر رضا داوری اردکانی^۱ و دو سه کتاب دیگر و چند مقاله و نیز شروح و تحشیه‌هایی بر کتاب «الفصوص» فارابی، آثاری که مستقلاً و مشروحاً به فلسفه او و مخصوصاً به مخرج منظومه فلسفی او (یعنی فلسفه سیاست) پردازد، به زبان فارسی

۱- به نامهای «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» و «فلسفه مدنی فارابی».

موجود نیست.^۱ البته از نظر نباید دور داشت که تقریباً در هر کتابی که درباره تاریخ فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان نگاشته شده، فصلی به فارابی مختص گردیده است. ولی غالباً به گذری و نظری بسنده شده است.

به نظر رسید که این فیلسوف بزرگ و مصلح انساندوستی که احتمالاً ایرانی و شیعی مذهب بوده است را حقی بیش از این است که به تجلیل اندکی از او و تحلیل اندکتری از اندیشه‌هایش راضی گردیم و به استفاده از نام خوش طینش بر سر در اماکن و مؤسسات عمومی و خصوصی بسنده کنیم.

۳- تحقیق مستقلی درباره نظریه مدینه فاضله فارابی

می‌دانیم از قرن چهارم هجری به این سو، مفهومی به نام «مدینه فاضله» وارد سنت فکری مسلمانان شده و چنین اصطلاحی از قلمها و افواه فراوان جاری گشته است. و نیز می‌دانیم مستشرقین و پژوهندگان مسلمان بسیاری درباره فارابی اندیشیده و کتب و رسائلی در شرح و تفسیر آثار او به رشته تحریر کشیده‌اند (این نگارنده بسیاری از این نوشته‌ها را از نظر گذرانیده و تا آنجایی که لازم و به موضوع مربوط بوده، به آنها استناد کرده است^۲). لیکن به حدی که اطلاع داریم، تاکنون کار جامعی که مستقلاً به اصول و فروع ثوری مزبور بپردازد و مبدأ و معاد و مصدر و غایت آن را مستدل و واضح سازد و اصول و مبادی و زیرساختهای فلسفی آن را شرح و تبیین کند، به زبان فراسی (و احتمالاً به سایر زبانها) انجام نشده است. لذا، نوشته حاضر می‌توانست کار جدیدی تلقی گردد.

۱- یادآوری می‌کنم نگارش این کتاب اوایل سال ۱۳۷۳ به پایان رسید. البته در همان زمان به صورت پلکی‌کپی در اختیار پژوهشگران و برخی کتابخانه‌ها قرار گرفت. لذا ممکن است از سال ۱۳۷۳ تاکنون که تحقیق حاضر به صورت کتاب انتشار یافته، آثار جدیدی درباره فارابی به رشته تحریر کشیده شده باشد که در آن زمان در اختیار نگارنده نبوده است.

۲- خواننده محترم دریایان هرفصل به طور مشروح و دقیق در جریان این اخذ و اقتباسها و ملاحظات قرار خواهند گرفت. در همین جا ذکر این نکته را ضروری می‌دانم که اینجانب در طول این تحقیق، در ذکر مأخذ و منابع تأخذ و سواس پیش رفته‌ام؛ به گونه‌ای که حتی اگر کمدای مأخوذ از دیگری است، نام صاحب آن را با ذکر دقیق نشانی آورده‌ام. این امر موجب تطویل بخشهای پایانی هرفصل که به ذکر منابع و مأخذ و توضیحات اختصاص یافته، شده است. امید است، چنین تطویل (شاید غیرلازمی) را ببخشاید و آن را برخاسته از تعهد و احترام نسبت به یک سنت شریف بدانند و باز نیز چنانچه چیزی سهواً از قلم افتاده، آن را نادیده بگیرند.

۴- تطبیق با آراء یونانیان

فقدان تحلیل مستقلی دربارهٔ ثنوری مدینه فاضله که با تطبیق آراء فارابی با یکدیگر به دست آمده باشد و نیز فقدان یک سند قابل اتکاء برای شناسایی ورده بندی آثار فارابی برحسب تقدم و تأخر زمانی نگارش، موجب گردیده تا بسیاری از پژوهشگران فلسفه اسلامی، به محض مشاهدهٔ مشابهت‌هایی میان نظرات او و یونانیان، فوراً حکم کنند که فارابی مقلد آنان بوده است. به ویژه با ملاحظه شباهتهایی میان اوصاف رئیس اول مدینه فاضله با فیلسوف پادشاه پولیتیای افلاطونی، شتاب زده داوری کنند که فارابی کپی‌بردار طابق‌النعل از افلاطون است. یا اینکه چون غایت مدینه فاضله نیل به سعادت است، پس او جز تقلید از ارسطو نکرده است. تنها اعتباری که نوعاً به فارابی داده می‌شود این است که او به هیبت و هیئت یونانی، جلای اسلامی داده و با آمیختن مفاهیمی چون وحی و نبوت و امام ... به فلسفه سیاسی موجود یونانی، آن را با آموزهای اسلامی منطبق کرده است. فراموش نمی‌کنیم که او از پرورش یافته‌گان مکتب نوافلاطونی مسیحیان نسطوری یعقوبی بغداد بود و با بزرگان این مکتب رابطه استادی و شاگردی و حشر و نشر داشت. و نیز شروح فراوان بر آثار یونانیان نوشت. با این اوصاف دیگر کمتر شبهه‌ای برای کسی باقی می‌ماند که فارابی مقلد صرف یونانیان بوده است.^۱ ولی آیا این‌گونه داوری صحت داشت و ما که فارابی را منسوب به خود می‌دانیم می‌بایست چشم فرو بسته این گفته‌ها را دربارهٔ او می‌پذیرفتیم؟ آیا فارابی فقط مفاهیم یونانی را به لسان عرب درآورده و حداکثر سهم او در نظریه مدینه

۱- به خصوص مستشرقین بر این نکته تأکید فراوان ورزیده‌اند. یکی از مهم‌ترین کارهایی که غربیها درباره فارابی انجام داده‌اند، ترجمه و تحشیه بر کتاب «مبادی آراء اهل المدینة الفاضله» است که توسط ریچارد والترز (متوفی ۱۹۷۵) نوشته شده. این اثر که به گفته خود مؤلف دو دهه صرف نگارش آن شده، در سال ۱۹۸۵ توسط شاگرد او به چاپ می‌رسد. با آنکه اهمیت و ارزش کوشش این پژوهشگر غربی فلسفه اسلامی بر هیچکس پوشیده نیست ولی چنین به نظر می‌رسد که او در بسیاری زمانها، جانب انصاف فرو گذاشته و تا حد قطعه قطعه کردن مکتوبات فارابی به عبارت و حتی به کلمات، تلاش کرده است که هر یک از اندیشه‌ها، مفاهیم و حتی واژه‌های او را به یکی از فیلسوفان نوافلاطونی قرون ۵ و ۶ میلادی منتسب کند. گویی که هدف اصلی او از این ترجمه و تحشیه، به قول محسن مهدی بیشتر «شکار منبع» است تا شرح اثر. و یا افزونتر از آنکه او خواهان توصیف فلسفه فارابی باشد، مایل است رد پای غربیان را در این فلسفه بیابد.

فاضله، تطبیق برخی آراء یونانی با آموزهای دینی و احتمالاً وضع اصطلاحات جدید است؟ آیا مدینه فاضله بالذات یونانی است که با مقتضیات فرهنگ اسلامی سازگار شده است؟ فارابی در مواجهه با سنت یونانی چه موضعی می‌توانسته است اتخاذ کند، تقلید یا تألیف یا تأسیس؟ تلقی فارابی از مباحث متافیزیک، انتولوژیک، اپیستمولوژیک، تئولوژیک، پسیکولوژیک و اخلاق یونانیان چه بوده و آنها را چگونه در فلسفه سیاسی خود به کار برده است؟

یکی از اهداف رساله حاضر پاسخ به این‌گونه سئوالات بود که با استفاده از روشهای زیر می‌توانستیم به این مهم دست یابیم:

روش کار

برای انجام یک تحقیق چند انگاره، ناچار به اتخاذ مجموعه‌ای توأم از روشهای توصیفی، تحلیلی، ترکیبی و تطبیقی بوده‌ایم. راه کار بدین صورت بوده است که ابتدا با جستن مفاهیم اصلی و کلید واژه‌های فلسفه فارابی، تعریف آنها را بیابیم. آنگاه به جستجوی همین مفاهیم در آراء افلاطون و ارسطو پرداخته و آنها را با یکدیگر تطبیق داده‌ایم. به عبارت دیگر، تلاش کرده‌ایم که کل هیئت فلسفه فارابی را به اجزاء، تجزیه و پیاده کنیم تا با این انتزاع و انفکاک، ماهیت و تعریف هر جزء روشن گردد. و نیز معلوم گردد این اجزاء هر یک بر چه اصول و مبادی و زیربنایی و چگونه استوار گردیده و هر یک دارای چه کار ویژه‌ای است. بعد سعی کردیم که این مفاهیم و تعاریف را در آراء سلف یونانی بیابیم و چنانچه اثری مشاهده نشد، اعتبار و اصالت آن را به فارابی نسبت دهیم و او را مبدع آنها بدانیم.

در همین روند و در تحقق اهداف تحقیق، مفاهیم و اجزاء به دست آمده را دوباره در کلیتی ساختاری ترکیب و بازسازی کردیم تا رابطه علی و مناسبات میان اجزاء را دریابیم. این بازسازی ساختاری که بر اساس کار ویژه هر جزء در نظام فلسفی فارابی انجام می‌گردید، به ما مدد می‌کرد تا مقصود و مقصد فارابی را از خلق نظریه مدینه فاضله دریابیم و بفهمیم فارابی برای رسیدن به کدام هدف، مهای زمینه می‌کرده است. دوباره این اغراض و غایات را با یونانیان مقایسه کردیم تا وجوه افتراق و اشتراک آنها را دریابیم. هر کجا لازم بوده متوسل به تاریخ شده‌ایم.

در واقع با اخذ این روشها هم خود نظریه را در می‌یافتیم و هم پی می‌بردیم که

فارابی تا چه میزان از آراء افلاطون و ارسطو اخذ و اقتباس کرده و با آنها چه کرده، چرا کرده و چگونه کرده است.

روش نگارش

در بسیاری از فصول، ابتدا پرسشهایی که در رابطه با موضوع فصل به ذهن متبادر می‌گردد، طرح شده و در طول آن تلاش گردیده تا پاسخی برای آنها پیدا شود. هر فصل هم چنین، حاوی توصیف خالص اندیشه‌های فارابی درباره موضوع است. این آراء غالباً با تحلیل و نقدی همراه شده است. هر جا که گمان رفته افلاطون و ارسطو در این باره چیزی گفته و یا سابقه‌ای از سنت یونانی در آن موجود بوده، حتی المقدور ذکر شده است. هر کجا لازم بوده است بحثی تاریخی به میان آید تا سابقه و پیشینه موضوع کشف شود، به مباحث تاریخی پرداخته‌ایم.

رساله با مبحثی به نام «آغاز» شروع و با مبحثی به نام «انجام» پایان می‌پذیرد. تلاش کرده‌ایم در آغاز کار، مقدمات، پیش فرضها و فرضیه‌ها را روشن کنیم و در انجام، فرضیه‌هایی که بر اساس پیش فرضها در طول فصول سعی در اثبات آنها داشته‌ایم را به طور خلاصه بیاوریم.

بخشها و فصول تحقیق

این کتاب دارای ۵ بخش و ۲۱ فصل است. در بخش اول، طی ۹ فصل نظری به کلیات و مقدمات شده تا برای موضوع اصلی مهبای زمینه گردد: در فصل اول از اهمیت، زندگانی، شخصیت، تحصیلات، استادان، آثار، تأثیر، سبک و مکتب فارابی به تفصیل سخن رفته است.

فصل دوم به الگوهای احتمالی مواجهه فارابی با سنت یونانی، تعریف این الگوها و معتقدان به آنها پرداخته شده. در همین فصل تلاش گردیده تا درباره موضوعات دیگری چون: آثاری که فارابی از افلاطون و ارسطو در اختیار داشته، مسأله اثولوجیا، فکر وفاق میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و نیز کرونولوژی آثار فارابی، تأملی بشود. فصل سوم را به تبیین مقام دیانت و فلسفه در اندیشه فارابی اختصاص داده‌ایم تا روشن گردد که موضع فارابی در قبال رابطه میان معرفت عقلانی و وحیانی چیست. این فصل به ویژه از این نظر دارای اهمیت است که فهم ما را از انگیزه‌های فارابی برای اخذ

مفاهیم دینی چون وحی و نبوت و فرشته وحی و امام تسهیل می‌سازد.

فصل چهارم به بررسی آراء افلاطون، ارسطو و فارابی در باب ماهیت سیاست و قیاس آن با دیگر صنایع، مفهوم معرفت سیاسی و وظیفه سیاستمدار اختصاص دارد.

در فصل پنجم نگاهی تاریخی به تکوین Polis یونانی و بستر تاریخی / نظری خلق نظریه پولیتیای افلاطونی افکنده‌ایم. در این بررسی، موضوع را از قرن هشتم قبل از میلاد تا زمان افلاطون پی گرفته و نیز نشان داده‌ایم که حوادث تاریخی و نظری عصر افلاطون که انگیزه او برای ابداع نظریه شهر آرمانی او شده چه بوده است.

در فصل ششم به حوادث تاریخی و زمینه‌های فکری عصر فارابی برای ابداع نظریه مدینه فاضله اشاره شده است. به خصوص به مسأله پناه بردن او به دربار سیف‌الدوله حمدانی در حلب پرداخته و درباره صحت و سقم این ادعا که فارابی در مبحث امامت خود به این حکمران شیعی نظر داشته است، داوری کرده‌ایم. هم‌چنین، درباره اتخاذ اصطلاح «مدینه» و مفاهیم امت / ملت در فلسفه مدنی فارابی، مباحثی ارائه شده است.

در فصل هفتم درباره علل و انگیزه‌ها و عواملی که ممکن است موجب جوانه زدن بذر ایده شهر آرمانی در ذهن فیلسوف باشد، غور و تفحص گردیده است.

فصل هشتم اختصاص به بحث درباره دو مفروض تئوری مدینه فاضله یعنی «مدنیت طبیعی» و اصل «تعاون» دارد. ما ریشه‌های این دو را در اندیشه سلف یونانی جستجو نموده و در خصوص ارتباط میان اخلاق و مدنیت از نگاه فارابی و از دید فلاسفه یونانی سخن گفته‌ایم و نیز دو اصل «تعاون» و «تغالب» را مورد بررسی قرار داده‌ایم. در فصل نهم نگاهی اجمالی و عمومی به ماهیت مدینه فاضله، خصائص و اوصاف متمیزه آن از سایر مدینه‌ها افکنده‌ایم.

در بخش دوم در خلال ۳ فصل مبادی نظری و بنیانهایی که تئوری مدینه فاضله بر آنها استوار شده است، توضیح داده می‌شود. در تقسیم‌بندی این فصول همان سیاق کتاب «مبادی آراء اهل المدینه الفاضله» تعقیب شده یعنی از خداشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، طبیعیات، انسان‌شناسی و اخلاق در فلسفه فارابی گذری می‌شود و نیز در همان حال مرور، آراء او با اندیشه‌های یونانی تطبیق داده می‌شود؛ بدین قرار:

در فصل دهم، از ماهیت و مراتب وجود از عالم سماوی آغاز می‌کنیم و از

واجب الوجود به سلسله عقول دهگانه می‌رسیم. بعد، به انسان و قوای نفس او متوجه می‌گردیم و نظریه نفس فارابی را با آراء یونانی مطابقت می‌دهیم.

در فصل یازدهم نظریه عقل و به خصوص سلسله مراتب عقول در انسان از دیدگاه فارابی به تفصیل شرح، و مفهوم عقل فعال و رابطه آن با عقل مستفاد از طریق جریان فیض، توضیح داده شده است.

فصل دوازدهم به شرح درباره اصول و مبادی فلسفه عملی فارابی اختصاص داده شده است. در این فصل نظریه اخلاق و مفاهیم فضیلت، سعادت و کمال در اندیشه فارابی به دقت بازگشوده و یکایک این مفاهیم با آراء ارسطو و افلاطون سنجیده می‌شود. هم‌چنین، موضوعاتی چون مفارقت و مقارنت با ماده، مباحث خیر و شر، اراده و عادت و نظریه اعتدال مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

بخش سوم به مهم‌ترین جزء نظریه مدینه فاضله یعنی ریاست اختصاص یافته است. در طی ۴ فصل یعنی فصول ۱۳ تا ۱۶ به این مباحث پرداخته خواهد شد.

در فصل سیزدهم تحت عنوان «ماهیت و خصائص حاکمیت در مدینه فاضله»، رابطه نظام عالم با نظام مدینه، نسبت سبب اول با عالم وجود و ارتباط رئیس مدینه فاضله با اهل آن مورد بررسی قرار گرفته و از تمثیل مدینه با بدن انسان، نتایج از دیدگاه دیسپلین فلسفه سیاسی اخذ می‌شود. در همین حال به جستجوی ریشه‌های این نظر در فلسفه افلاطون می‌پردازیم.

در فصل چهاردهم نگاهی مطول خواهیم افکند به خصائص رئیس مدینه و تحقق شروط ریاست در او. به ویژه به مفاهیم و تعاریف حکمت و فلسفه و تعقل (یعنی صیروت در قوه ناطقه) و وحی (صیروت در قوه متخیله) خواهیم پرداخت.

از آنجا که یکی از پیشنهادهای رساله حاضر این است که، مدینه فاضله فارابی می‌تواند بازسازی صورت فلسفی حکومت رسول‌الله (ص) باشد، موضوع فصل پانزدهم به بررسی ماهوی ثوریه‌های نبوت و امامت فارابی، (یعنی یکی از پر مناقشه‌ترین و ابهام‌آلودترین نظرهاى او)، اختصاص داده شده است. به خصوص این پژوهنده کوشش نموده است تا برای این سؤال که: «آیا خصائص رئیس مدینه فاضله اقتباسی بی‌کم و کاست از فیلسوف پادشاه افلاطونی است یا اینکه رئیس مدینه مفیض وحی جبریل، با نظریه نبوت در اسلام منطبق است؟» پاسخی بیابد. هم‌چنین، درباره اینکه آیا رئیس مدینه فاضله می‌تواند همان امام شیعی باشد، بحث و ارائه نظر شده است.

در فصل شانزدهم به جانشینان رئیس مدینه می‌پردازیم و مخصوصاً ثوری حکومت روسای درجه دوم و درجه سوم مدینه را باز می‌گشاییم.

در بخش چهارم در ۳ فصل، فضای مدینه فاضله تشریح و ترسیم شده است. در فصل هفدهم به شرح ماهیت حکومت شوندگان و یا به قول فارابی «اهل» مدینه می‌پردازیم و توصیف می‌کنیم که مدینه فاضله چگونه جایی است و اوصاف کسانی که اهلیت سکونت در این شهر یافته‌اند، چیست. و یا به تعبیر فارابی مبناهای «جزئیت» در کلیت مدینه کدام است. در همین فصل، به بررسی طبقات تخصصها در مدینه می‌پردازیم و آن را با مفهوم طبقه یا بخش در جامعه ایده‌آل افلاطونی مقایسه می‌کنیم و وجوه اشتراک و افتراق نظر هر دو فیلسوف در خصوص اصل «هر فرد، یک کار» و غایات آنها را از طرح این پیشنهاد، مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

در فصل هجدهم، مسأله «مبادی آراء» اهل مدینه و اصول عقایدی که موجب جزئیت در مدینه می‌شود را باز می‌شناسیم و ثابت می‌کنیم که این مهم‌ترین خصیصه اندیشه سیاسی فارابی که عنوان یکی از مهم‌ترین کتب فلسفی و سیاسی او نیز هست، ابداع خود اوست.

در فصل نوزدهم به تفصیل به دو مفهوم مهم فلسفه سیاسی فارابی یعنی عدالت و قانون در مدینه می‌پردازیم و بعد از یافتن جایگاه این دو مفهوم و تعاریف آنها در منظومه فلسفی فارابی، این یافته‌ها را با اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در این باره می‌سنجیم و تفاوت‌های بارز میان آنها را بازگو می‌کنیم. برای تشریح مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی افلاطون، بحث را از سابقه تاریخی و سنت هم‌مری آغاز کرده و بعد از بیان مفهوم عدالت از دیدگاه افلاطون، نشان می‌دهیم که سبب و غایت او چه بوده است. در مقایسه، اثبات می‌کنیم که فارابی نه تنها بسیار ژرف اندیش‌تر بوده بلکه در بسیاری موارد مبدع نظریاتی است که در تاریخ فلسفه کلاسیک جهان کاملاً بی‌سابقه می‌باشد. بحث حقوق و قوانین مدینه نیز در همین فصل بازشناسی و تشریح می‌شود. و نیز در طی همین مباحث کوشش می‌کنیم نشان دهیم که منظور فارابی از قانون کائاتی که قوانین مدینه باید از آن الگو بردارند، چیست.

در بخش پنجم در طی فصول ۲۰ و ۲۱ به بررسی تفصیلی ماهیت، انواع، اعراض، اغراض، اسباب و اجناس مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله می‌پردازیم. فصل بیست و یکم به ماهیت، خصائص، قانون و غایات این مدینه‌ها متوجه است.

در همین فصل، مدینه غیر فاضل فارابی با شهرهای بد افلاطونی مورد مقایسه قرار می‌گیرند و ضمن بیان شباهتها، ثابت می‌شود که دیدگاههای فارابی در خصوص تعداد مدینه‌ها، ارتباط آنها با یکدیگر و نوعیت احسن و اخس حکومتها با نظرات افلاطون مغایر است و نیز دقت فلسفی او در بیان روابط شهروندی و ماهیت قانون مدینه‌ها، بسیار بیشتر از اسلاف یونانی است. ما در همین فصل به موضوع غایت در مدینه‌های مضاد می‌پردازیم که سعادت را در تحصیل کدام شی می‌بینند و تضاد آنها با مدینه فاضل در چیست. معرفت و اخلاق اهل اقسام این مدینه‌ها و نیز ماهیت قانون و عدالت و رهبری و روابط شهروندی، در همین فصل مورد توجه و تفسیر قرار می‌گیرد.

در فصل بیست و یکم به شرح اقسام مدینه‌های جاهلیه، مبدله، فاسقه و صالحه می‌پردازیم و اجناس آنها را باز می‌شناسیم و به خصوص تأملی خواهیم داشت بر اینکه کدامیک از این مدینه‌های فارابی به تأثیر و با تاسی از الگوهای شهرهای بد افلاطونی زاده شده و کدامیک ابداع خود فارابی و از اصالتهای کاری اوست.

در بحث کوتاه انجام به بررسی نتایج و نیز یادآوری فرضیه‌های نخستین تحقیق اختصاص دارد. به عبارت دیگر، نتیجه‌گیری‌های هر فصل که در پاسخ به سؤالات همان فصل به دست آمده، بار دیگر به طور خلاصه در بخش «انجام» آورده شده است.

منابع

نگارنده در طول پژوهش خود در ایران و یونان، اکثر منابع به زبانهای عربی، انگلیسی، یونانی و فارسی را دیده و یا از آنها آگاه شده است. به ویژه چون با بسیاری از کتابخانه‌های جهان مرتبط بوده، توانسته است متون اصلی را بیابد. لذا تحقیق حاضر، ذائب یافته‌های خود را با استناد و استفاده از متون اخذ کرده است و بدین منظور اکثر کتب فارابی، افلاطون و ارسطو را به زبان اصلی از نظر گذرانیده شده است. به علاوه، نگارنده حتی الامکان کوشش نموده است که آراء و تفاسیر صاحب نظران را در خصوص موضوع تحقیق، بیابد و آنها را مرور کند و هر جا که لازم و مربوط بوده از این تتبعات استفاده کند (در پایان هر فصل نشان این منابع و مآخذ آورده شده). در بخش کتابشناسی نه‌مستی از کلیه کتب مربوط به تحقیق، که این نگارنده از وجود آنها آگاه بوده، تقدیم مستشرقین پژوهشگران و علاقه‌مندان ارجمند گردیده است.

به جز کتابشناسی، در پایان کتاب هم چنین بخش مربوط به نمودارها را ملاحظه می فرمایند. از آنجا که فارابی فیلسوفی نظام ساز و سلسله مراتبی و فلسفه او سرشار از نظامهای متضاد و متنازل است، در نمایش نمودارها، با این شیوه کار او آشنایی بیشتری حاصل می شود.

افزون بر آن، در پایان کتاب یک واژه نامه که معادل انگلیسی اصطلاحات فلسفه فارابی است ملاحظه می شود. نگارنده این واژه نامه را در طول پژوهش خود گرد آورده و امیدوار است با استفاده از آن پژوهشگران آثار فارابی بتوانند از متون انگلیسی موجود راحت تر بهره مند گردند.

وسه دیگر

۱- نگارنده برحسب قرائت خود از فارابی، اقدام به اعراب گذاری متون عربی کرده است. خوانندگان فاضل و صاحب نظر مستحضر هستند که از تاریخ این نوشته ها بیش از هزار سال می گذرد. به علاوه سبک نگارش فارابی خاص بوده و از هیئت ساختار زبانی که به کار برده به خوبی پیداست که عربی زبان اول او نیست و او به زبان دیگری (به احتمال زیاد فارسی) می اندیشیده و در کتابت اندیشه ها از لسان عرب استفاده می کرده است. لیکن از آنجا که بدون اعراب، فهم متن بسیار مشکلتر می نمود، این نگارنده بر آن شد تا اولین قدم را در این راه بردارد؛ به امید آنکه اهل فن و علمای زبان عرب به رفع نواقص بپردازند و کاستیها را با افزودنهای خود جبران فرمایند. به علاوه، جهت استفاده علاقه مندان، هر جا که متنی از فارابی آورده شده، ترجمه فارسی آن را نیز در زیر نوشته ام. این ترجمه ها نیز به اندازه فهم و استنباط اینجانب از فارابی است و چه بسا دیگران او را از دید دیگری ببینند و این گفته ها را به نحو دیگری بفهمند و به فارسی برگردانند.

۲- از زبانهای دیگر نیز هر جا ترجمه ای صورت گرفته، این امر در نحوه ذکر منبع مشخص شده است. بنابراین مسئولیت آن به عهده نگارنده است. در مورد آثار فلاسفه یونانی، هر جا ضرورت داشته با متن یونانی تطبیق داده شده و نزدیکترین ترجمه ممکن از اصل، ذکر گردیده است. برای شماره گذاری آثار افلاطون، در مواردی که دیالوگها مستقیماً از زبان یونانی و یا از ترجمه انگلیسی آنها برگرفته شده، سنت Stephanus تعقیب گردیده

و در مورد آثار ارسطو، اسلوب Bekker pagination رعایت شده است.

۳- در پایان از تمام استادان بلندمرتبه و سروران ارجمندی که به نحوی از انحاء به اینجانب مساعدت فرمودند تا کتابت و انتشار این اثر امکانپذیر گردد سپاسگزاری و قدردانی می‌نمایم. ز از خداوند متعال، برای آنان عنایت خاصه و رحیمیتش را طلب می‌کنم.

این یک تفسیر بر اساس مقتضیات هرمنوتیکی از فارابی است. امید است که در آینده نزدیک با مساعی پژوهشگران و محققان، پذیرای تفاسیر روش‌تر و پخته‌تر و پالوده‌تری از فارابی و از فلسفه سیاسی حوزه اسلامی باشیم.

فرناز ناظرزاده کرمانی

بخش

اول

جایگاه و اهمیت فارابی در جهان اندیشه اسلامی

اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط و منظم از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم داشت، فارابی را می‌توان بنیانگذار تفکر سیاسی با ساختاری مستحکم از مبادی و اصول سازگار فلسفی، در جهان اسلام دانست. اگر افلاطون مسائل همیشگی در حوزه تعقل مدنی را در یک منظومه فلسفی ساخت و پرداخت، فارابی کوشید تا با بهره‌گیری از میراث یونانی و با برخورداری از آموزه‌های دین اسلام، پاسخی بر این سنوآلها بیابد.

اگر ارسطو بنیانگذار تفکر منطقی در جهان است، فارابی نیز با شرح و تفسیر و توصیف و تحشیه آثار او و مضموم ساختن آنها با مثالهای روشن و دقیق و قابل فهم،

مستول شریان علم منطق یونانی به درون کالبد عالم اسلامی است. اگر ارسطو اولین اندیشمندی است که علوم را براساس موضوع و غایت تقسیم و طبقه‌بندی کرد، فارابی نیز دائرة المعارفی از دانسته‌های زمان خویش را تصنیف و تقدیم مسلمانان نمود.

به این ترتیب، می‌توان نقش فارابی را در جهان اسلام، به سان مجموعه‌ای از تأثیر افلاطون و ارسطو در جهان دانست. بر این مجموعه و قدرت تأثیر هم‌چنین باید تألیفات کارساز در موسیقی نظری، ارائه افکار بلند عارفانه در فصوصی چند، کوشش برای آشتی و تطابقی میان آموزه‌های دینی و تفکر فلسفی، تطبیق و ایجاد سازگاری میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو، طرح براهین نوین اثبات وجود خداوند، گره‌گشایی از معضلات و مشکلات فلسفه یونانی و علوم عقلی را نیز افزود.

فارابی را می‌توان معمار طاق و رواق فلسفه اسلامی دانست. «عبدالله نعمه» می‌نویسد: «هیچ فکری در فلسفه اسلامی نیست، مگر آنکه ریشه‌اش در فلسفه فارابی باشد.» (۱) سید «حسین نصر» دربارهٔ وسعت نظر و اهمیت فارابی چنین شاهد می‌آورد که «از منطق تا عرفان تا فلسفه اولی تا فلسفه سیاسی، همه، در زیر شهبود اندیشهٔ فارابی قرار گرفته‌اند.» (۲) نقش و تأثیر فارابی در جهان فلسفه اسلامی را «رضا داوری اردکانی» در کتابی تحت عنوان «فارابی، موسس فلسفه اسلامی» به طور مبسوط به رشته تحریر آورده و مستدلاً مسئولیت تأسیس فلسفه اسلامی را توسط فارابی، اثبات کرده است. (۳) «دوگلاس مورتون دانلوب» فارابی را اولین و شاید آخرین نظام‌ساز* در اسلام، می‌شناسد. (۴)

معلم ثانی** (۵)

در قرن پنجم هجری، فارابی ملقب به «معلم ثانی» گردید. «ت. ج. دیور» مناسب

* System builder

** «المعلم الثانی»، "Second Master", "Magister Secundus"

اعطای این لقب را به فارابی از آن جهت می‌داند که او «ارسطوی مشرق زمین» است. (۶) به نظر سید حسین نصر، فارابی را به دلیل طبقه‌بندی کردن علوم*، معلم ثانی نامیدند. به عقیده ایشان، معلم کسی نیست که تعلیم کند و یا استاد باشد، بلکه آن را معلم گویند که «برای نخستین بار، حدود هر شاخه‌ای از معرفت را تعریف می‌کند و هر علم را به صورتی منظم در طبقه مخصوص به خود قرار می‌دهد.» (۷) بنابراین، هم‌چنانکه در میان یونانیان، ارسطو نخستین کسی است که علوم را طبقه‌بندی کرد، فارابی مسلمان نیز به لحاظ احصاء علوم عصر خویش، معلم دوم بعد از ارسطو است. (۸)

رضا داوری، دلایل توجیه‌کننده اعطای این لقب را به فارابی چنین برمی‌شمارد:

(۱) استادی در منطق بعد از ارسطو و تصنیف استادانه و دقیق قواعد منطق به زبان عربی؛ (۹)

(۲) شرح و تفسیر فلسفه یونانی؛

(۳) طبقه‌بندی علوم برای نخستین بار و پرداختن به هر یک از آنها با دلیل و برهان.

به نظر او، اگر به دو دلیل نخست اکتفا کنیم، فارابی را در شأنی والاتر از فلاسفه اسکندرانی نخواهیم یافت. هرچند لقب معلم ثانی به سبب ایجاد علم برهان در حوزه تمدن اسلامی زینده و برازنده اوست، لیکن شایستگی فارابی در حوزه تمدن اسلامی بیش از یک معلم است. او هم چون افلاطون، یک «موسس» است، اگرچه حق «منمیت او به سبب اینکه همه فلاسفه اسلامی شاگردان اویند، کماکان ثابت و به قوت خویش باقی است. (۱۰)

در سطور آتی با گذاری بر شرح زندگانی فارابی، به آثار، مکتب و تأثیر او نگاهی خواهیم داشت.

* Survey of sciences (De divisone scientiarum)

زندگانی فارابی

اطلاعات موجود دربارهٔ زندگانی فارابی اندک، و در صحت این پاره معلومات نیز محل تردید فراوان است. از منابع اصلی و اولیه این اطلاعات که نخستین بار در حدود سه قرن بعد از وفات فارابی منتشر گردید به همان اندازه ناآگاهیم که از میزان اعتبار و حدود دخل و تصرفاتی که در انتقال آنها شده است. گزارشهای شرح حال نویسان کهن مسلمان (۱۱) دربارهٔ فارابی، از لحاظ اعتبار و سندیت مشکوک (۱۲) و بعضاً با یکدیگر ناسازگار است (۱۳)، تا آنجا که مشکل توان براساس این دادهها، سیمایی، هرچند غیردقیق، از نحوهٔ حیات فارابی ترسیم و تجسیم نمود. از اواخر قرن سیزدهم هجری (۱۹ م.)، دوباره به گردآوری شرح حال او پرداخته شد. در سال ۱۹۵۰، گروهی از محققین ترک به برخی از تألیفات فارابی دست یافتند و از این دوره به بعد، مستشرقین و محققین مسلمان به بررسی آثار فارابی پرداخته، به یافتن نکات جدیدی دربارهٔ زندگانی او نائل آمدند. (۱۴)

فارابی، نه هم چون «الکندی» و «رازی» از خود شرح حال نوشت و نه مانند «ابن سینا»، که شاگرد او «ابوعبید جوزانی» داستان زندگی استاد به رشتهٔ تحریر کشید، دانش آموخته‌ای از مکتب او، در پی نوشتن زندگینامه‌اش برآمد. و این نکته بس غریب می‌نماید، زیرا می‌دانیم تمام متفکران حوزه فلسفه اسلامی، به کم و بیش وامدار اندیشه‌های اویند.

اطلاعات مشهور دربارهٔ زندگانی فارابی

«ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلugh» (Uzlug / Awzlugh) در سال ۲۵۹ هـ / ۸۷۳ م. در «وسیع» (Wasij)، دهکدهٔ کوچکی از شهرستان «فاراب» در ترکستان ماوراءالنهر متولد شد و در رجب سال ۳۳۹ هـ / ژانویه سال ۹۵۱ م. در دمشق وفات یافت و در «باب الصغیر» مدفون گردید. فاراب، در بالای رود «جاخارتس»

(Jaxartes) یا سیحون و از شهرهای ترک‌نشین نزدیک «کاشغر» بوده است. ساکنین این شهر از قرن سوم هجری به اسلام گرویدند. «ابن خلکان»، فاراب را که در زمان او «اطراز» نامیده می‌شده، شهری آباد و نزدیک به تمدن چین توصیف می‌کند که اهالی آن شافعی مذهب بوده‌اند. (۱۵)

درباره نسب فارابی و نیز ایرانی تبار یا ترک بودنش، اطلاعات موثقی در دست نیست. «والتزر» می‌گوید که پدر فارابی از جمله افسرانی ترک بود که از یک قرن قبل از ولادت فارابی، به استخدام دستگاه خلافت درآمدند. (۱۶) «ابن ابی‌اصیبه» گزارش می‌دهد که پدر فارابی سپهسالار بوده است. (۱۷) «کوربن»، فارابی را از خانواده سرشناسی می‌داند که پدرش در دربار سامانیان فرماندگی لشکر را به عهده داشته است. (۱۸) در حالی که «والتزر» و «ابن ابی‌اصیبه»، فارابی را ترک‌نژاد می‌دانند، «دبور و نعمه»، فارابی را ایرانی تبار و از خانواده‌ای پارسی برمی‌شمارند. (۱۹) مسلم این است که هیچ‌گونه نشانه، ادعا و یا گواهی که مؤید انتساب او به نژاد ترک باشد، در آثار فارابی دیده نمی‌شود. با آنکه جلوه‌هایی از زبانهای فارسی، یونانی و حتی سغدانی (Sogdian) را در شیوه و سیاق نگارش زبان عربی او می‌توان دریافت (۲۰)، هنوز هیچ اثری که نشانه‌ای از ساختار زبان ترکی در آن دیده شود، پیدا نشده است. معهذًا، فراموش نباید کرد که «طرخان» و «اوزلوغ» هر دو از اسامی ترکی هستند.

مذکور، زندگانی فارابی را به دو دوره: ۱- از تولد تا پنجاه سالگی، و ۲- از پنجاه سالگی تا وفات، تقسیم می‌کند. (۲۱) دربارهٔ چگونگی دورهٔ اول زندگانی فارابی خیر موثقی در دست نیست و به درستی نمی‌دانیم که وی در کجا به سر برده و در چه محیط اقتصادی و فرهنگی رشد کرده است. گفته می‌شود که وی به منظور کسب علوم و معارف، در دوران جوانی و در زمان خلافت عباسیان، به بغداد که در عصر او «مدینه السلام» خوانده می‌شد رفته و زیر نظر استادان «مکتب بغداد» به تحصیل منطق، صرف و نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و سایر علوم عصر خویش پرداخته است. هم‌چنین، تاریخ‌نویسان کهن گزارش می‌کنند که فارابی در اواخر عمر و در حدود سال

۳۳۰ هـ.ق. بغداد را به قصد سوریه ترک گفته و در دربار «سیف‌الدوله حمدانی» رحل اقامت می‌افکند. وی در سال ۳۳۷ هـ.ق.، شهری نیز به مصر داشته است. فارابی در سن هشتاد سالگی در دمشق وفات کرده و در همانجا نیز به خاک سپرده می‌شود. (۲۲)

محسن مهدی مدعی است که دربارهٔ صحت گزارشهای تاریخ‌نویسان کهن، هیچگونه مدرکی مطمئن و معتبر وجود ندارد. وی اضافه می‌کند که تمام اطلاعات موجود درباره منشأ خانوادگی، محل تولد فارابی در آسیای صغیر، ارتباط پدر او با دربار سامانیان، شغل و معیشت او در ایام جوانی و حتی اینکه او از شرق به بغداد رفته باشد و نه از غرب، محل تردید و ابهام بوده و لازم است کلیه مفروضات محققین در این باره، مورد مذاقه مجدد قرار گیرد. (۲۳)

از لحاظ موضوع تحقیق حاضر، دو واقعهٔ زندگانی فارابی به دلیل تأثیر آنها بر اندیشهٔ سیاسی او، حائز اهمیت بیشتری بوده، در خور تأمل و تحقیق افزوتری است: نخستین واقعه، عزیمتش به مدینه‌السلام و تعلیم و تعلم او در حوزه فلسفی مکتب بغداد است. مخصوصاً شناختی درباره استادان این حوزه که در آشنائی و به دنبال آن، تسلط وی بر فلسفه یونانی (افلاطونی، مشایی و نوافلاطونی)، نقشی کلیدی ایفاء نموده‌اند، ضروری است. دومین حادثه زندگانی او، قبول دعوت سیف‌الدوله حمدانی حاکم شیعی مذهب حلب، در اواخر عمر است. مطالعه دربارهٔ این واقعه، هم از لحاظ تاریخی دارای اهمیت است و هم به دلیل نظری. فارابی نیز هم چون هر متفکر دیگری، در بیان اندیشه‌اش، به وقایع و مستلزمات تاریخی عصر خویش نظر داشته و بسیاری از اصول و زیرساختهای نظریه مدینه فاضله خود را براساس تأمل در مشاهدات خویش پدید آورده است. از لحاظ نظری نیز شناخت شخصیت سیف‌الدوله و رابطهٔ او با فارابی به این دلیل اهمیت دارد که می‌توانیم دربارهٔ این ادعای برخی از محققین که می‌گویند فارابی در ارائه نظریه «رئیس مدینه» به او نظر داشته است، دآوری دقیق‌تری داشته باشیم. لذا، به هر دو واقعه باز خواهیم گشت و دربارهٔ مکتب بغداد در همین فصل و در خصوص وقایع تاریخی عصر فارابی و نیز سیف‌الدوله حمدانی، در فصول آتی، بیشتر خواهیم گفت.

شخصیت فارابی

فارابی برخلاف ابن سینای نازپرورده و متمتع که در زمان پدر از بهترین و نخبه‌ترین آموزشها برخوردار گردید و در سنین بالاتر در دستگاههای حکمرانان ایرانی تبار مناصب بالایی گرفت، هرگز شغل دولتی نپذیرفت و به قول والتزرا، در همان سنی که ابن سینا در قصر پدر تحت آموزشی خصوصی قرار داشت، فارابی زیر چراغ پاسبانان کتاب می‌خواند. (۲۴) فارابی، چون زکریای رازی که طبیب مشهور عصر خویش بود و نیز درآمد دولتی کلان داشت، نبود. او از طریق تدریس و چه‌با کدّ یمین، کسب معیشت کرد و جز در چند سال آخر عمر که به‌روزی چهار درهم نقره ارسالی از سوی سیف‌الدوله (که آنهم از اخبار مشکوک است)، قناعت کرد، هیچگاه از دستگاه حکومت مقررری دریافت نمود. وی نه همچون «ابن مسکویه» به طبقه منشیان متعلق بود و نه بسان «ابن رشد»، قاضی القضاات شد. والتزرا می‌گوید: «زندگی فارابی بیشتر شبیه یک فیلسوف کلبی بود تا یک روشنفکر اریستوکرات». (۲۵) فارابی «ازهد الناس» (۲۶) بود که عشق به فلسفه و دل بستگی به حقیقت دین و وارستگی و بی‌راستگی از ویژگیهای شخصیت این مرد بزرگ به شمار می‌رود. در حالی که در کار اندیشه، مطالعه، زایش علمی و خلاقیت فلسفی ذره‌ای خلل و زلل نداشت، خفیف‌المؤونه و درویش مسلک و بی‌اعتنا به یسار و خیرات دنیوی بود.

فیلسوفی که برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه اسلامی از شهری آرمانی و از خصائص اجتماع مدنی سخن به میان آورد، از غوغای شهر و همهمه اجتماع می‌گریخت. کتابهایش را به روی قرش چمن و به زیر سقف آسمان می‌نوشت و مجالس درس و بحث خود را در کنار مزارع و جویبارها و «دور از شهر و محل اجتماع» (۲۷) تشکیل می‌داد. از تجمل و خوشگذرانی پرهیز داشت و به قول دبور، «فقط کتابها، پرندگان و شکوفه‌های باغش او را شادمان می‌ساخت». (۲۸) رضا داووری اردکانی در این باره می‌نویسد که این کناره‌گیری و خلوت طلبی خاصه فارابی نیست و گریز او از شهر و اجتماع را نباید حمل

بر نفرت او از جماعت انسانها کرد، بلکه آن را باید از شدت عشق او به تفکر دانست که مجال آمیزش و معاشرت را از او می‌گرفت و غوغای شهرت و قدرت و ثروت را در نزد او بی‌تأثیر می‌ساخت. (۲۹) فارابی در خلوت خود، هوشمندانه، با دلسوزی و بی‌وقفه در کار یافتن راهی برای سعادت‌مند ساختن همان مردمی بود که از آنها روی می‌گرداند.

او در اواخر عمر به سلک صوفیان درآمد و جامعه پشیمین تصوف پوشید. والتزر از قول «مک دیسی»^{*} بیان می‌کند که در قرن دهم میلادی (چهارم هجری)، لباس صوفی به معنی تعلق به گروه روشنفکران آزاده و آزاداندیشی بوده است که خود را از زیر بار رعیتی ارباب قدرت و ثروت رها نموده، ترجیح می‌داده‌اند به حداقل معیشت قناعت کنند و منت از خداوندگان جلال و مقام و مال نبرند. (۳۰) بنابراین، با توجه به اینکه می‌دانیم مکتب صوفی‌گری که با ترک دنیا و امور آن پیوند دارد، در عصر فارابی معمول نبود و این پدیده مدتها بعد از وفات او در جهان مسلمانان به وجود آمد، می‌توان نظر مک دیسی را پذیرفت و فارابی را از جمله روشنفکران آزاداندیشی دانست که به جز با سلاح قلم، از راه لباس و پوشش ظاهر نیز در مقابل زورمندان و مزوران عصر خویش ایستاده‌اند.

با این همه، فارابی شرکت در جلسات موسیقی را ترک نمی‌کرد. خود نیز نوازنده بود، چنانکه کتاب «الموسیقی الکبیره» او که به قول کورین «مهم‌ترین شرح و تفصیل نظریه موسیقی در قرون وسطی می‌باشد» (۳۱) شاهد عشق او به موسیقی نظری و نیز گواهی در مهارتش در نوازندگی است. در عباراتی کوتاه، فارابی اندیشمندی است که با پای نهادن بر سر تمایلات دنیوی، هم از معرکه اربابان زر و زور می‌گریزد و هم از مهلکه عوامی‌گری و عامیان خود را می‌رهاند و با حضوری دائم و بالنده در عرصه نظر، تمام هستی خود را یکسره وقف جهان تفکر می‌سازد.

* Makdisi

تحصیلات و استادان فارابی

حتی اگر آن بخش از مشهورات دربارهٔ زندگانی فارابی را حمل بر صحت کنیم، هنوز هم بر ما روشن نخواهد شد که فارابی در چه سنی فاراب را ترک گفته و به سوی بغداد روانه شده و آیا هرگز در مرو به تلمذ پرداخته است یا خیر. طبق گزارش مذکور، فارابی از نهضت فرهنگی و فکری‌ای که در قرن سوم هجری در جهان اسلام پدید آمده، با ورود اسلام به فاراب، بهره برده است. (۳۲) بر این اساس، به نظر می‌رسد او مقدمات علوم را در زادگاه خویش فرا گرفته و احتمالاً فقه و حدیث و تفسیر را در همان جوانی آموخته باشد. فارابی بعداً، خطه خراسان بزرگ را ترک گفته و مطالعات عقلی نظیر منطق، فلسفه و ریاضیات را در سنین بالاتر، در بغداد و نزد استادان «مکتب بغداد»، آغاز می‌کند.

مکتب بغداد

بغداد در حوالی قرن چهارم هجری درخشانترین حوزهٔ معارف و علوم بوده و در این شهر، حلقه‌های متعدد فکری و علمی، متشکل از استادان بزرگ آن عصر تشکیل می‌شده. بعد از اینکه خلافت از امویان به عباسیان رسید، در عصر «منصور دوانیقی» (۱۳۶ هـ - ۱۵۸ هـ) خلیفه عباسی، مقر خلافت از دمشق به بغداد انتقال یافت و «به زودی این شهر در زیبایی برتر از دمشق و در مرکزیت فکر و فرهنگی بالاتر از بصره و کوفه شد» (۳۳) و در دوره خلافت «هارون الرشید» (۱۷۰ - ۱۹۳ هـ) و فرزندش «مأمون» (۱۹۸ - ۲۱۸ هـ) جایگاه متفکران، هنرمندان، علماء و شعراء گردید، و به ویژه شخصتهای برجسته و ممتازی که از شمال شرقی به این مرکز پیوستند، بر اهمیت فکری و هنری و علمی این شهر افزودند. نخستین بذره‌های تعقل فلسفی در این «دارالسلام» جوانه زد و مرکز انتقال و صدور فلسفه به سایر حوزه‌های اسلامی گردید.

بنیانگزاران مکتب بغداد، گروهی از مسیحیان نسطوری سریانی بودند که از

اسکندریه به انطاکیه و سپس به مرو و حران رفته و آخر الامر در بغداد ساکن گردیدند. (۳۴)

استاد فارابی، «ابوشر متی بن یونس» (۸۷۰ - ۹۴۰ م.) از شاگردان بلافضل استادان بنیانگذار مکتب بغداد به شمار می‌رود. وی منسوب به دیر «قنّاء»، در حوالی بغداد، بود. اصحاب این دیر، متعلق به مکتب «مارماری» یکی از دو مکتب بزرگ سریانیان دوره اسلامی بودند. (۳۵) ابویشر، منطلق دان بزرگ دوره اسلامی است که نخستین ترجمه از رسالات «برهان»، «شعر» و دیگر آثار ارسطو را به زبان عربی، او انجام داده است. (۳۶) صاحب «فیات الاعیان»، او را «شیخ کبیر» و ابونصر را از شاگردان ساعی و کوشنده حلقه وی می‌شناسد. به گفته وی، این استاد دارای حسن عبارت و لطف اشارت بوده و منطق ارسطو را برای شاگردان خود شرح می‌کرده و در زمان حیات خویش نیز دارای صیت عظیم و شهرتی وافی بوده است. فارابی طریق تفهیم معانی کثیر را با الفاظ ساده، جز از ابویشر متی فرا نگرفت. (۳۷) فارابی به مدت بیست سال در حلقه بغداد با مترجمان، علما، منطق‌پژوهان و فلاسفه این مکتب حشرونشر و مرادوت داشته‌است و آشنائی وی با فلسفه یونانی و تبخّر بعدی او در آن، از طریق همین تماسها حاصل گردیده است. از دیگر دانشمندانی که از او به عنوان استاد فارابی یاد می‌شود، «یوحنا بن حیلان» (متوفی در یکی از سالهای ۹۰۸ الی ۹۳۲ م.) حکیم نصرانی نستوری است که فارابی در مرو یا حران نزد او به تلمذ پرداخته است. (۳۸) دبور معتقد است که فلسفه فارابی نه به مکتب «طبیعیون» بغداد، بلکه به مکتب «منطق‌پژوهان» مرو که به مسائل مابعدالطبیعه بیش از فلسفه طبیعی گرایش داشتند، متمایل است. زیرا برخلاف طبیعیون بغداد که از راه مشاهده حوادث و پدیده‌های جزئی به تفکر انتزاعی و مجرد فلسفی دست می‌یافتند، پیروان مکتب مرو از مابعدالطبیعه و کلیات آغاز می‌کردند و با شیوه براهین عقلی و استدلالات برهانی به شناخت ماهیت امور و تعریف آنها نائل می‌گردیدند، چنانکه زکریای رازی نماینده گروه اول و فارابی از پیشگامان گرایش اخیر است. (۳۹)

به هر حال، فارابی با اندوختن دانش و معارف در زمینه‌های فلسفه، فیزیک، ریاضی، نجوم، موسیقی و منطق، بر هر دو مجموعه «سه‌گانه» (Trivium) نحو، بلاغت و منطق و «چهارگانه» (Quadrivium) حساب، هندسه، موسیقی و هیأت قرون وسطای مسیحی تسلط یافت، به نحوی که بر استادان و دیگر دانش پژوهان پیشی گرفت و چنانکه گفته می‌شود، از پنجاه سالگی به نگارش شروح، تحشیه‌ها، تألیف و آثار مستقل خویش پرداخت. گزارش‌های موجود از زندگی او حاکیست که وی بیشتر آثار خود را در بغداد و دمشق نگاشته است ولی همچنانکه در پیش اشاره شد، این منابع متناقض و دارای نکات مبهم فراوان است. مثلاً، چنانچه فارابی علوم عقلی پیچیده را به نزد استادان مشائی مذهب مسیحی حوزه بغداد آموخته و نیز آثار خود را در همین شهر به رشته تحریر کشیده باشد، با توجه به اینکه گفته شده مدت اقامت او در بغداد بیست سال بوده است، مشکل بتوان باور کرد که او همزمان با تلمذ، به نگارش کتب خویش نیز پرداخته باشد. فارابی به زبانهای فارسی، ترکی و عربی تسلط داشته است. «نه تون» می‌نویسد که او عربی را در بغداد، در سنین بالاتر آموخته و صرف و نحو را به نزد «ابوبکر بن السراج» (۸۷۵ - ۹۲۸ یا ۹۲۹ م.) تکمیل نموده است. (۴۰) ولی به نظر می‌رسد که زبان یونانی نمی‌دانسته است. (۴۱) به این ترتیب، این گفته ابن خلکان که فارابی بیش از هفتاد زبان می‌دانسته (۴۲)، صحت ندارد.

آثار فارابی

ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء، تعداد آثار به جا مانده از فارابی را ۱۲۰ اثر می‌داند. «بروکلمان» مستشرق، حدود ۱۸۷ کتاب را منسوب به فارابی می‌داند که از جمله آنها، ۳۰ تألیف در منطق، ۳۰ تألیف در فلسفه و ۷۰ تألیف در هندسه و فلک و مقایسه و موسیقی بوده است. عبدالله نعمه، تعداد تألیفات فارابی را به ۶۰ کتاب و رساله شمارش می‌کند. (۴۳) ابراهیم مدکور، آثار فارابی را از لحاظ محتوا، به دو دسته: (۱)

رسائل در منطق، ۲) سایر تألیفات و مصنفات در فلسفه، ریاضیات، طبیعیات، اخلاق و سیاست، تقسیم می‌کند. (۴۴) و التزم رسائل به جا مانده از فارابی را در شش محور طبقه‌بندی می‌نماید:

۱. شروح بر آثار ارسطو،

۲. منطق،

۳. طبیعیات،

۴. مابعدالطبیعه،

۵. اخلاق و علم مدنی،

۶. مسائل متفرقه. (۴۵)

از میان کتب و رسائلی که از فارابی به جا مانده، آثار مستقل و اصیل او، از شروحاتی که نگاشته، دارای اهمیت بیشتری است و به خصوص، تألیفات سیاسی‌اش از جمله مهم‌ترین و برجسته‌ترین کارهای اوست. آن دسته از آثار او را که می‌توان سیاسی نامید، به جز تفسیر او بر «اخلاق نیکوماخسی»، عبارتند از: تئیه علی السبیل السعاده، رساله فی السیاسه، تحصیل السعاده، السیاسات المدنیه، مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، فصول المدنی، فی الاجتماعات المدنیه، جوامع السیاسه، کتاب الملّه، فلسفه افلاطون، وصایا نعم نفعها، تلخیص النوایس و الحروف. (۴۶)

سبک فارابی

فلسفه فارابی دارای نظامی منظم، هماهنگ و سازگار است. نظم او در طبقه‌بندی اشیاء، تعریف هر یک و پیوند اجزاء در طی سیری منطقی و در کلیتی منسجم و معقول، بیانگر ظرافت و دقت فلسفی اوست. فارابی تقریباً هیچیک از مفاهیم ساختاری فلسفه خویش را بی‌تعریف رها نمی‌کند. وی حدود اشیاء را تعیین و با مهارت آنها را در جایگاه خود قرار می‌دهد و بنائی معماری می‌کند که چنانچه خشتی از آن برداشته شود،

روزنه‌ای از جای خالی آن، محسوس و مشهود می‌شود. پی‌ریزی بنیادهای نظام فکری او دقیق و هر اندیشه جدید روی مفاهیم سابق، به درستی و تعادل بار می‌گردد. اندیشه‌اش را روشن، صریح، صحیح و موجز بیان می‌نماید و تعمداً از پیچ و تاب دادن ادبیانه الفاظ خودداری می‌کند و برخلاف افلاطون، فلسفه را با ادبیات و اسطوره در نمی‌آمیزد. یعنی، هرچند در محتوای آراء سیاسی خود افلاطونی است، از لحاظ شکلی، ایجاز و صراحت و دقت ارسطویی را دنبال می‌نماید. او با دقت و وسواس، اصطلاحات فلسفی را که در زمان او از یونانی و سریانی به عربی برگردانده شده بود به کار می‌گیرد و در جمل و ابداع اصطلاحات جدید نیز، اهلیت وافی خویش را نمایان می‌سازد.

اگر بتوان ویژه‌گیهای سبک فارابی را به شمارش درآورد، اهم آنها عبارتند از: (۱) رعایت نظام سلسله مراتبی، (۲) کلی‌گرایی و عدم اعتناء به مصادیق، (۳) مدلل و منطقی بودن، (۴) دوگانه پروری و ثنویت‌گرایی، (۵) برابر نهادن امور و تقابل اشیاء متضاد، و (۶) ایجاز، عمق و تخصصی بودن زبان. ذیلاً درباره هر یک از این خصائص توضیحاتی داده می‌شود:

۱. نظام سلسله مراتبی و قرار دادن اشیاء در نظامهای طولی متصاعد یا متنازل. فلسفه فارابی را از لحاظ شکلی می‌توان به منظومه‌هایی مرتبط با یکدیگر، متشکل از ساختارهایی که مفاهیم آنها در یک نظام زنجیره‌ای طولی قرار می‌گیرند، ترسیم کرد. در این نظامهای سلسله مراتبی متصاعد، هر مفهوم فروتر در حکم ماده برای مفهوم فرازین خود است. در همین سلسله مراتب، چنانچه از بالاترین نقطه به آن نگریسته شود، مفهومی متعالی قرارداد که برای منظومه خود، صورت محض و کمال مطلق به شمار می‌رود. اینکه فارابی منتظم و سلسله مراتبی می‌اندیشد، چندان شگفت‌انگیز نیست. نگاه او به جهانی که ماهیتاً منظم، مستقر و هماهنگ آفریده شده و آرمان او در جاری دانستن ناموس هستی بر جهان انسانی، او را وامی‌دارد که همه امور را در نظم و پیوستگی و ارتباط با یکدیگر مشاهده کند. او شخصیتاً انسانی وحدت طلب و «اهل جمع» است که پریشانی، پراکندگی و تفرد اشیاء، مضطربش می‌سازد. فارابی، یکی

از رسالتهای بنیادین فلسفه خویش را در جمع بین امور می‌داند. پس بی‌جهت نیست که میان «آراء حکیمین»، دو عالم ماده و بری از ماده، عقول مجرده سماوی و عقل انسانی و نفوس مدینه را جمع می‌کند و خون «فیض» را همچون عاملی حیات دهنده و وحدت‌بخش در همه اشیاء عالم جاری می‌سازد تا ذاتی جانانه و ناب و بلاعارض برای همه هستی بیاید و ریسمان کلیه نظامهای سلسله مراتبی خویش را به دست سررشته‌دار نهایی و اصلی بسپارد. در فلسفه فارابی، سلسله نظامهای مراتب وجود، عقول مجرده سماویه، اجسام هیولانیه، قوای نفس، اعضای بدن انسان، عقول انسانی و اجتماعات مدنی، همگی در نظامهای طولی و در ساختاری سلسله مراتبی قرار داده شده‌اند.

۲. کلی‌گرایی و عدم اعتناء به مصادیق. با آنکه فارابی از امور کوچک غافل نمی‌باشد، اما او فیلسوفی خرده‌نگر نیست و اشتیاقی به امور جزئی، اتفاقی و استقرایی ندارد. مسأله او، ارائه طرح کلی و جامعی از ماهیت جهان، انسان و اجتماع مدنی و رابطه این سه با یکدیگر در طی یک روند استدلالی عقلانی است. از آنجا که فارابی اهل جمع است، مسائل غیر مشترک، او را به خروج غیر ضروری از کلیت و جامعیت امور نمی‌کشاند. فلسفه به نظر او قبل از هر چیز، علم به کلیات و تعریف ماهیات و صفات آنهاست. او تا به آنجا جامع‌گر است که در آثار سیاسی خود، حتی در اموری که ماهیاً دینی است و یا در آنجائی که او غرضی دینی را در سر می‌پروراند، از اصطلاحات دینی استفاده نمی‌کند تا رنگ جزئیت و تخصیص به فلسفه‌اش ندهد و آن را در حصار سرزمین، ملیت و زمان محدود نسازد. از اینجا است که متوجه می‌شویم، هرگاه فارابی اصطلاحاتی دینی و اسلامی به کار برده، حقیقتاً هدفی بسیار خاص و تأکیدی فوری و جدی بر دین داشته است.

فارابی فیلسوفی نظام‌ساز است و به خوبی می‌داند یک نظام، بر پایه مبادی و اصول موضوعه خود، مستحکم و استوار می‌گردد. لذا، فلسفه او اصولگرا، بنیادین و شالوده پرداز است. کمتر به فروع اعتناء دارد و مصادیق، نمونه‌ها و نمودها در ساختار فلسفی او نقشی ایفاء نمی‌کنند. اگرچه این امر، تبیین دقیق و تطبیق صریح اغراض او را با

مصادیق بیرونی دشوار می‌سازد، در عین حال، فلسفه او را هم چون یک اثر هنری اصیل، جاودان و مصون از تطاول زمانه نگاه می‌دارد.

۳. مدلل و منطقی بودن. شارح فلسفه ارسطو و بنیانگذار علم منطقی در جهان اسلامی، پیش‌تاز استخدام شیوه استدلال منطقی و استعمال براهین عقلی در کشف ماهیت اشیاء است. فارابی اهل اصطلاح است و این اصطلاحات را در یک روند برهانی و با اقامه دلایل عقلانی به کار می‌گیرد. او در پی یافتن علل چیزهاست. کشف و بیان رابطه علی میان اشیاء و استدلال در چون و چند هرشی و اثبات صدق و کذب قضایا، خصیصه‌ای است که به فلسفه فارابی وزن و شأن اعطاء می‌کند. به ندرت امری را به خودی خود مفروض می‌گیرد و بر آن است که بر هر مدعائی دلیلی عقل‌پسند ارائه کند. اگر چه اضافه باید کرد که گاه دیده می‌شود که سلف یونانی امری را مفروض گرفته و او بنابه سابقه تلمذش در نزد آنان، خود را ملزم به ارائه دلیل درباره آن ندیده‌است. شاهد این مدعا، برگرفت او از «پلیس»^{*} یونانی و ترجمه آن به «مدینه» و آن را اولین اجتماع کامل مدنی، دانستن است.

۴. دوگانه انگاری و ثنویت‌گرایی. فارابی، «دوگانه انگاری» افلاطونی را بر «چند وجهه‌انگاری» ارسطویی، ترجیح می‌دهد. بنیاد نظام اندیشه او بر دو پایه حقیقی و غیرحقیقی، استوار شده و اغلب داورها و احکام فلسفی و نیز مهم‌ترین مفهوم فلسفه مدنی او یعنی «سعادت»، در مواجهه با این ثنویت، قوام یافته است. ما به قطعیت و جزم نمی‌توانیم بگوئیم که آیا دوگانه انگاری او متأثر از ثنویت زرتشتی، یا از مفهوم دو جهان مادی و مثالی افلاطونی یا عوالم محسوس و معقول نوافلاطونی اخذ شده و یا اینکه مقتبس از آموزه‌های دینی و به ویژه دو حیات دنیوی و اخروی (۲۷) و یا دربرگیرنده‌ای از همه این پشتوانه‌های نظری است. در غالب آثار اصیل و مکتوبات تأسیسی او، قولش به دو حیات مادی و اخروی، دو سعادت‌پنداری و حقیقی، دو خیر کاذب و حقیقی، دو کمال مربوط به حیات جسمانی و غایی مبرا از ماده، به وضوح مشهود است.

* Polis = Πόλις

۵. برابر نهادن امور متقابل و اشیاء متضاد. به قول ابراهیم مذکور: «فارابی شیفته امور متقابل است» (۲۸). برای او خط قاطع متمایزکننده‌ای میان سفید و سیاه، جمیل و قبیح، حقیقت و کذب، خیر و شر، کمال و نقص، مقارن و مفارق، سعادت و شقاوت ... وجود دارد که او رسالت فلسفی خویش را در یافتن این خط ممیز و ماهیت اشیاء مضاد، در دو سوی آن، می‌یابد. اگر او در صدد تعریف سعادت حقیقی است، از آنجاکه ماهیت اشیاء جز با معرفت به اشداد آنها حاصل نمی‌شود، لاجرم باید شقاوت نیز شناخته شود. وانگهی، وقوف و وثوق و اعتقاد به دوگانگی امور و حقیقی و غیرحقیقی بودن اشیاء عالم، مستلزم داشتن درکی از تضاد است و اهل فلسفه بودن مستلزم توصیف اشیاء متضادی است که در برابر هم قرار دارند.

۶. ایجاز و انتزاع. یکی از اندیشه‌های نهفته در نظریه معرفت‌فارابی، عدم‌اهلیت کثیری از مردمان برای ادراک حقایق عالیه از راه تعقل و ناتوانی آنان در اکتساب بصیرت از راه برهان است. این اعتقاد فارابی، او را قائل به محرمیت قلیل و نامحرمی کثیری از مردمان برای ورود به جهان فلسفه یا «علم اعلی» می‌سازد. لذا، اصحاب حلقه مخاطبین فارابی اندک و این «خواص» نیز اغلب با کلامی انتزاعی، تخصصی و گاه پیچیده مواجه‌اند. درک اندیشه او محتاج کسب اهلیت و نیز احاطه به روح آرای اوست. کارهای فارابی از لحاظ تعقید، سبک، موضوع و شیوه ابلاغ یکسان نیستند و بر حسب اینکه غرض او بحث از کلام جنبه و از چه نظر و تا کدام مرتبه از یک مسأله باشد، درجه ابهام و ایجاز کلام او، متغیر است. با همه حال، وسعت و عمق و شمول اندیشه فارابی و پذیرندگی و دربرگیرندگی آن تا به آن حد است که تمام فلاسفه مسلمان و کثیری از اندیشمندان قرون وسطای مسیحی، از اشراق مشکوة او به جهان نگریسته‌اند. (۴۹)

مکتب فارابی و تأثیر او

«یان ریچارد نه‌تون» در کتاب خود به نام «الفارابی و مکتب او» که به سال ۱۹۹۲ در لندن به چاپ رسانید، «یحیی بن عدی» (۴/۸۹۳ - ۹۷۰ م.)، «ابوسلیمان

السجستانی» (۵۰) (۹۱۳/۴ - ۹۸۷/۸ م.)، و ابوالحسن محمد بن یوسف العامری؛ (متوفای ۹۹۲ م.) و ابوحیان التوحیدی؛ (۹۳۲ یا ۹۲۲/۹۲۳ م.) را شاگردان مکتب فارابی، به ویژه در شاخه معرفت‌شناسی* دانسته است (۵۱). لیکن به نظر می‌رسد، مهم‌ترین و پرآوازه‌ترین آموخته مکتب فارابی ابوعلی سینا است. وی در دو اثر خود «الشفاء» و «النجاة» از فارابی تأثیر کلی پذیرفته و امهات آراء خود را در مسائل مابعدالطبیعه، ذات و صفات باری و نظریه‌های عقل، فیض و صدور، براساس اندیشه‌های فارابی تقریر و تحریر کرده است. وی علوم عقلیه را به دو شاخه حکمت نظری و عملی تقسیم کرده و به احصاء علوم به شیوه فارابی پرداخته است.

اگرچه اندیشه‌های سیاسی فارابی مورد عنایت عامه مسلمین قرار نگرفت، تا چند قرن بعد از او مورد توجه فلاسفه مسلمان بود و مفاهیم موجود در آن، به جز بر ابن سینا بر فیلسوفان شهر دیگری همچون «ابن باجه»، «ابن رشد» (۵۲)، «خواجه نصیرالدین طوسی» (۵۳)، «شیخ اشراق» (۵۴) و «صدرالمتألهین» (۵۵) نیز موثر افتاد. «اخوان الصفا» هم در رساله هفتم خود، هدف برادران را پایه‌ریزی مدینه فاضله می‌دانند و در بیان خصائص ریاست آن، عیناً نظریات فارابی را برمی‌شمارند.

آراء فارابی در قرون چهارم و پنجم هجری (۱۰ و ۱۱ م.) دلا حوزه تمدن شرق رواج یافت و به زودی به زبانهای عبری و لاتینی ترجمه شد و از طریق مکتب اسکولاستیک بر مکاتب یهودی و مسیحی تأثیر گذارد. فارابی واسطه‌العقد انتقال مکتب نوافلاطونی به غرب بود و فقط از طریق آثار او است که می‌توان به ماهیت و خصائص این مکتب پی برد. نظریه‌های خلود نفس و عقل فارابی با ارکان فلسفه مسیحی سازگار افتاد. کتاب احصاء العلوم او از قرن ۱۲ میلادی توسط «دومینیکوس گاندی سالبینوس**» به لاتینی ترجمه شد و تا چهار قرن بعد محل مراجعه اروپائیان شد. آثار او در موسیقی نظری (۵۶)، در قرون وسطای مسیحی مورد بهره‌برداری قرار گرفت و کتاب «الموسیقی الکبیره» او، هنوز هم برای شاگردان این رشته، اثری کلاسیک و مورد استناد است.

* epistemology

** Dominicus Gundissalinus

منابع و یادداشتهای فصل اول

۱. شیخ عبدالله نعمه. فلاسفه شیعه. ترجمه سید جعفر غضبان، چاپ اول، ۱۳۴۷، ویراسته جدید، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۳۹۷.
۲. سید حسین نصر. معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ سوم، (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱)، ص ۲۵.
۳. مشخصات کتاب مزبور عبارتست از:
رضا داوری اردکانی. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، چاپ دوم، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶).
4. D.M. Dunlop. *Al - Farabi; Fusul Al - Madani (Aphorisms of the Statesman)*, ed. with tr., introd. and notes, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1961), p. 8.
۵. فارابی را معلم ثانی می‌گویند، اما دلیل اعطای این لقب یکی نیست و هر محقق بنا به نظر به وجهی از وجوه فلسفه او، او را شایسته این نام دانسته است. لذا، بی‌مناسبت دیده نشد تا بخشی به این امر اختصاص داده شود، تا حداقل عمق و اهمیت کار او، روشنتر گردد.
۶. ت. ج. دبور. تاریخ فلسفه در اسلام. ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، (تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۲)، ص ۱۵۳.
۷. سید حسین نصر. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۱)، ص ۱۵۳.
۸. در اینجا لازم به یادآوری است که فارابی در شمارش و طبقه‌بندی علوم عصر خویش مقلد یکسره ارسطو نشد. افزودن سه علم نقد و کلام و موسیقی به علوم که ارسطو احصاء کرده بود و از زمره علوم مدنی دانستن آنها، از ابتکارات خود فارابی است. برای اطلاع بیشتر رک به:
- فارابی. احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ دوم، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)، صص ۱۱۳-۱۱۹.
۹. فارابی معرف منطق به جهان اسلامی است. وی حداقل سی کتاب درباره منطق شرح و تألیف کرده است. خود نیز در کتاب «القیاس الصغیر» به تصحیح «مباحث تورکیز» موذی است به اینکه در صدد برآمده است تا منطق ارسطویی در قیاس صوری را به عرب زبانان معرفی کند: رک به:
- M. Türker. *Farabi' nin Bazı Mantig (Al - Farabi; Kitab al Qiyas al Saghir)*, Tes. (Ankara: 1958), Sayfaler 244-145.

هیچکس همانند فارابی به غموض منطق ارسطویی پی نبرد و همچون او با ارائه مثال، عقود آن را باز نکشود. اهمیت کار فارابی در زمینه منطق ارسطویی، همچنین از آنجا است که او، منطق را به صورت علمی و کاربردی به منظور آزمایش و سنجش وزن و صحت و صدق هر کلام، همچون «توازن و پیمانه» برای اجسام درآورد. رک به:

احصاء العلوم، ترجمه خدیو جم، ص ۵۲.

«نیکولاس رس چره مترجم رساله شرح فارابی بر انالوطیقای اول ارسطو با مشخصات زیر:

N. Rescher. *Al - Farabi's Short Commentary on Aristatle's Prior Analytics*, tr., (Pittsburgh: 1963).

فارابی را «مهم‌ترین منطق‌دان اسلام» می‌خواند که تمام منطقین عرب زبان بعد از او، حتی کسانی چون ابن سینا، «منطق ارسطو را با چشمان او دیده‌اند». رک به:

N. Rescher. "Arabic Logic"; *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, p. 526.

۱۰. داوری. فارابی، مؤسسه فلسفه اسلامی، ص ص ۸۴-۸۷.

۱۱. اسامی و آثار برخی از مهم‌ترین شرح حال و طبقات نویسان کلاسیک که درباره فارابی نگاشته‌اند، عبارتند از:

۱. ابن خلکان. *وفیات الاعیان* (تاهره: ۱۲۷۵ هـ / ۱۸۵۸ م.)،

۲. ابن ابی‌اصیبه. *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* (گونیگسبرگ: ۱۸۸۴) و (بیروت: ۱۹۶۰)،

۳. بیهقی. *تاریخ حکماء الاسلام* (دمشق: ۱۹۴۶)،

۴. صاعد اندلسی. *طبقات الامم* (بیروت: ۱۹۱۲)،

۵. القفطی. *تاریخ الحکماء* (لایپزیک: ۱۹۰۳)

۱۲. به عنوان مثال، ابن خلکان گوید که فارابی به هفتاد زبان مسلط بوده است. رک به:

ابن خلکان. *وفیات الاعیان*. جلد دوم، ص ۱۱۳.

و بیهقی می‌نویسد که فارابی در حین سفر از دمشق به عسقلان، به دست گروهی فاطعان طریق به قتل رسیده است. رک. به:

بیهقی. *تاریخ الحکماء*. ص ص ۳۲-۳۴.

۱۳. ابن اصیبه دو خبر متناقض درباره دوره جوانی فارابی گزارش می‌کند. او می‌گوید که فارابی قبل از سکونت در بغداد، در دمشق به باغبانی و محافظت از تاکستانی روزگار می‌گذرانیده و شبها به نور چراغ پاسبانان مطالعه کتاب می‌کرده و همونیز می‌نویسد که فارابی در این ایام در منس قضا بوده است. رک. به:

ابن ابی‌اصیبه. *عیون الانباء*. ص ۱۳۴، و نیز:

شیخ عبداللہ نعمه: *فلاسفه شیعه*. ص ۴۰۱.

۱۴. ابراهیم مدکور. «فارابی»: *تاریخ فلسفه در اسلام*. به کوشش م. م. شریف، ترجمه علی محمد

کاردان، جلد اول، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ص ۶۳۹.

۱۵. ابن خلیکان: وفيات الأعیان، ص ۱۰۰ به بعد.

16. R. Walzer. *Al - Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al Farabi Mabadi' Ara' Ahl Al - Madina Al - Fadila*, ["Ara"], a rivised text with introd., tr., and Comm., (Oxford: Clarendon Prss, 1985), p. 2.

۱۷. ابن ابی اصیبعه. عیون الانباء، جلد دوم، ص ۱۳۴.

۱۸. هانری کورین. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مشیری، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱)، ص ۲۱۲.

۱۹. دبور. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۱۳ و نیز: نغمه. فلاسفه شیعه، ص ۴۰۱.

20. Walzer. "Ara", p. 3.

۲۱. مذکور. «فارابی»، ص ۶۴.

۲۲. القفطی. تاریخ الحکماء، ص ۲۷۹، و:

ابن ابی اصیبعه. عیون الانباء، ص ص ۱۳۴-۱۳۹.

23. M. Mahdi. "Alfarabi's Imperfect State": Journal of American Oriental Society, Vol. 110, No. 4, 1990, p. 694

24. Walzer. "Ara", p. 4.

25. Ibid.

۲۶. ابن خلیکان. وفيات الأعیان، ص ۱۱۳.

۲۷. سید حسین نصر. مه حکیم مسلمان، ص ۱۸.

۲۸. دبور. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۳۳.

۲۹. رضا داوری اردکانی. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۳.

30. Walzer. "Ara", p. 4.

۳۱. کورین. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۱۵.

۳۲. مذکور. «فارابی»، ص ۶۴۰.

۳۳. دبور. تاریخ فلسفه اسلام، ص ۶.

۳۴. ریچارد والتزر. «فارابی»: فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ترجمه رضا داوری اردکانی، چاپ دوم، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۲)، ص ۱۰۵.

بعد از فتح اسکندریه در زمان عمر، مدرسه اسکندریه رونق خود را از دست داد و اصحاب این حوزه‌ها به انطاکیه در شمال سوریه کنونی و در صد کیلومتری حلب و سومین شهر مهم امپراطوری روم شرقی، کوچ کردند و این شهر مرکزیت علمی یافت. انطاکیه که شهری با جمعیتی از اختلاط یونانیان، مقدونیان و سریانیان را تشکیل می‌داد، به لحاظ جغرافیایی می‌توانست پذیرای آثار یونانی از بیزانس باشد. بعد از حدود ۱۴۰ سال و در زمان خلافت متوکل عباسی، مرکزیت علمی انطاکیه نیز با کساد روی به روشد و به سال ۸۶۲ میلادی، اصحاب فلسفه و معارف و هنرها به شهر حران در قسمت علیای عراق، میان

دجله و فرات انتقال یافتند. اهمیت شهر حرّان در رواج تدوین و تدریس فلسفه نوافلاطونی بود. اما این مرکزیت نیز دیری نپایید و بعد از حدود ۴۰ سال، به بغداد منتقل گردید. بغداد در این دوره، وارث تمامی این میراث فرهنگی به طور یکجا شد و به برجسته‌ترین و بلند آوازه‌ترین مراکز فکری و فرهنگی عصر خود تبدیل گردید. رک. به: عبدالحسین مشکوة الدینی، فارابی، هماهنگی افکار دو فیلسوف: افلاطون و ارسطو، ترجمه و شرح، (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳)، صص ۱۶-۱۷.

و نیز:
رضا داوری اردکانی، فلسفه مدنی فارابی، (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴)، صص ۸-۹.
۳۵. ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، جلد اول، چاپ دوم، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵)، ص ۱۵.

36. N. Rescher, "Arabic Logic": The Encyclopaedi of Islam, Vol. 4., pp. 525-26.

۳۷. ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد دوم، ص ۱۹۱.
۳۸. به گفته برخی از محققان، فارابی در مرو نزد این استاد به تحصیل منطق پرداخته است و دسته‌ای دیگر می‌گویند که فارابی بعد از ترک بغداد در حرّان او را ملاقات کرده است:
I.R. Netton, *Al - Farabi and His School*, (London: Routledge, 1992), p. 5.

و نیز، رک به:
ابن خلکان، همان.
۳۹. دبور، تاریخ فلسفه، ص ۱۱۴.

40. I.R. Netton, op. cit., p. 7.
۴۱. مذکور در این باره چنین استدلال می‌کند که تفسیر فارابی از کلمه سفسطه در «احصاء العلوم»، روشن می‌سازد که او به زبان یونانی آشنائی نداشته است. رک به:
مذکور، «فارابی»، ص ۶۴۰.

۴۲. ابن خلکان، وفیات الاعیان، (قاهره: ۱۲۷۵)، ص ۱۱۳.
۴۳. نعمه، فلاسفه شیعه، صص ۴۱۷-۴۲۱.
۴۴. مذکور، «فارابی»، ص ۶۴۲.

۴۵. والترز از آثاری یاد می‌کند که شامل تحقیقات فلسفی اصیل و مقاصد خاص اوست. وی معتقد است که نظریه مدینه فاضله و شاه فیلسوفی که باید در آن حکم براند، «کلید تفکر فارابی» است. به نظر او، احصاء العلوم، در تحصیل سعادت، درباره فلسفه افلاطون، درباره

* مشخصات کتاب مزبور چنین است:

Alfarabi, *De Platonis Philosophia*, ed. F. Rosenthal and R.

Walzer, *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus*, II, (London: 1943)

- فلسفه ارسطو*، مبادی آراء اهل مدینه فاضله و سیاست مدینه، مهم‌ترین آثار فارابی‌اند. رک به: والتزر. «فارابی»، ترجمه رضا داوری، ص ۱۱۵-۱۲۳.
۴۶. به عنوان مثال، آیه زیر مؤید غیرحقیقی بودن حیات در مقابل حیات آخر، به عنوان یگانه زندگانی حقیقی است:
فما متاع الحیوة الدنیا فی الاخرة الا قلیل. (توبه: ۳۸)
۴۸. مذکور: «فارابی»، ص ۶۴۲.
۴۹. دکتر داوری در این باره می‌نویسد که تاریخ فلسفه در اسلام و احتمالاً در قرون وسطای مسیحی «تاریخ شرح و تفصیل فلسفه فارابی است». و «هیچ مسأله‌ای در فلسفه اسلامی نیست که او لااقل به طرح آن نپرداخته باشد». رک به:
رضا داوری اردکانی. فلسفه مدنی فارابی، ص ۲۲۵.
۵۰. یحیی بن عدی مترجم مسیحی آثار یونانی از سریانی به عربی و السجستانی شاگرد او، از دانشمندان به نام قرن چهارم هجری مکتب بغداد به شمار می‌روند. به نظر دبور، پیروان السجستانی، منطق مابعدالطبیعه فارابی را به فلسفه لفظی و جدل در تحدید معانی مبدل و به بازی با الفاظ بسنده کردند. رک به:
دبور. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۳۴.

51. Netton, op. cit., p. 7.

۵۲. دو فیلسوف بزرگ «مکتب اندلس» در قرن دوازدهم میلادی، هر دو تحت تأثیر فارابی بودند. مخصوصاً ابن رشد مشائی، با حذف عناصر اشراقی، چهره ارسطویی آن را شفاف کرد.
۵۳. خواجه نصیرالدین طوسی خود معترف است که سیاست مدنی را از فارابی آموخته است. بخشهای بسیاری از رساله «اخلاق ناصری» او یا عیناً ترجمه فصول المدنی است و یا با الهام از تصانیف دیگر فارابی نظیر سیاست المدینه، کتاب السیاسة و «آراء» تحریر شده است.
۵۴. آراء شیخ اشراق در توصیف «رئیس طبیعی» که منتخب ذوات عالم مجردات برای رهبری جهان مادی است، یا وضعیت رئیس مدینه فارابی، در ذات، مشابهت‌هایی دارد:
«از عالم قدس نورها آید، مجرد از مادت ... و هر که حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید ... او را فزّه کیانی بدهند و فزّه نورانی بخشند و بارقی الهی او را اکسوت هیبت و بها ببوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسید». رک به:
شیخ اشراق. مجموعه آثار فارسی اشراق: پرتوانامه، تصحیح سید حسین نصر، (تهران: ۱۳۴۷)، ص ۷۱.

* محسن مهدی این اثر را به همراه دو رساله درباره فلسفه افلاطون و تحصیل السعاده در مجموعه‌ای به انگلیسی ترجمه کرده است. مشخصات این اثر چنین است:

Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, tr. with an introd. by M. Mahid, revised edn., (New York: Cornell Univ. Prss., 1969).

۵۵. به ویژه، در اسفار: در تنزیه وجود الهی، برخی از قصوص فارابی را نقل و شرح کرده است.

۵۶. چنانکه دکتر نصر می‌نویسد، فارابی نظریه‌ساز و پرورش دهنده موسیقی ایرانی است. این موسیقی که به «آن موسیقی که فیثاغورث می‌شنید»، شبیه‌تر است تا موسیقی عربی، هنوز هم زنده مانده است. او نظریه موسیقی خود را به عنوان شاخه‌ای از ریاضیات بسط داد.
رک به:

سید حسین نصر. علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، چاپ اول انگلیسی ۱۳۶۸، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹)، ص ۱۳۸.

چه بسا هماهنگی و همگامی و تطابق نظام عالم وجود یا نفس انسان و نیز اجتماع مدنی، برگرفت و انعکاس هارمونیک موسیقی اوست.

فصل دوم

فارابی در مواجهه با سنت فلسفی یونانی

بخشی در سیاست تطبیقی

تحقیق و بحث پیرامون دلایل تاریخی و فرهنگی انتقال تفکر یونانی به حوزه اسلامی و اینکه مسلمین براساس چه انگیزه‌هایی پذیرای آن شدند و نیز چه بخشهایی از آن را اخذ کرده و چه تصرفاتی در آن به عمل آوردند، مربوط به تحقیق حاضر نیست (۱).
اجمالاً، مسلمانان ابتدا با علوم کاربردی یونانی نظیر طب و نجوم سر و کار پیدا کردند و مباحث مابعدالطبیعه و سیاست، آخرین گروه از معارفی بود که به مسلمانان رسید. ترجمه آثار یونانی درباره این موضوعات، تقریباً مفران است با عصر فارابی، چنانکه وی با مترجمین این آثار در مکتب بغداد، حشر و نشر و مرادیت داشته است.

فارابی در بوابه تفکر یونانی: سه مفروض

در این فصل، مفروض گرفته می‌شود که، فارابی در مقام یک متفکر مسلمان در

مواجهه با سنت فلسفه یونانی که به اورسید، می‌توانست یکی از سه موضع زیر را اتخاذ کند: (۱) تقلید و شرح، (۲) ترکیب و تألیف، و (۳) تأسیس و اجتهاد. در این طبقه‌بندی، آگاهی داشتن و تأثیر یافتن فارابی از اندیشه یونانی، به عنوان یک اصل پذیرفته می‌شود. زیرا «تمام فلاسفه شاگرد افلاطون و ارسطو هستند» (۲) و فلسفه فی نفسه «چیزی جز بسط تفکر افلاطون و ارسطو نیست» (۳). اما، تفاوت در حدود و میزان حضور این سنت فلسفی، در اندیشه فارابی و دریافت مقدار تولید نظری پالوده و سهم خالص او در نظام فلسفی اش است. به عبارت دیگر، وجه ممیز این تقسیم و طبقه‌بندی، بیشتر بر حسب درجه و از حیث کمیّت است، اگرچه با تغییر و نوسان کمی، به طور طبیعی، در کیفیت آثار نیز دگرگونی‌هایی حادث می‌شود.

در این فصل، نخست به تعریف هر یک از سه پیشفرض و معنایی که از آنها منظور نظر بوده، پرداخته خواهد شد و نقل قول‌هایی از برخی از پژوهندگان آثار فارابی که نماینده معتقدان به هر یک از این سه پیشفرضند ارائه خواهد گردید. سپس این مهم، در فلسفه سیاسی فارابی به طور اخص، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از آنجاکه دریافت میزان اصالت و مقدار برگرفت از مآخذ یونانی در نظریه مدینه فاضله فارابی، بدون داشتن اطلاعی از ترتیب تاریخی نگارش آثار سیاسی او ممکن نیست، یافته‌هایی دربارهٔ تقدم و تأخر زمانی هر اثر، ذکر خواهد شد. هم‌چنین، لازم خواهد بود تا تحقیق شود که فارابی با چه آثاری از میراث یونانی، به ویژه آثار سیاسی افلاطون و ارسطو سر و کار داشته و کدامیک از متون، در اختیار او بوده است. این فرض مآکه کتاب «سیاست» ارسطو در زمان فارابی هنوز ترجمه نشده بوده و نیز انتساب معمول و مشتبه «تولوجیا» به ارسطو و اینکه این اشتباه، در واقع چه تأیراتی بر تکرین نظریه مدینه فاضله داشته و یا نداشته است، مطالبی است که تحقیق دربارهٔ آنها در مضمون محتویات همین فصل می‌گنجد. و بالاخره، بررسی فکر سازش و تطابق میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو نیز، جایی را در دنباله همین مباحث، اشغال خواهد کرد.

۱. تقلید و شرح:

آیا فارابی به فلسفه یونانی از طریق استادان خود و نیز ترجمه‌های موجود در ایام حیاتش، دست یافت و آن را به ذائقه عربی - اسلامی برگرداند و شرح کرد و نه چیزی بر آن افزود و نه فروکاست؟ آیا نقش او در حدّ شارح آثار است که بنا به گفته نعمه (۴)، حتی آنها را درست هم درنیافت؟ مقام او در این جایگاه، مقام یک مقلد و شارح است که حداکثر توصیف متواضعانه از او این خواهد بود که، در این مرتبت نظری، هوشمندی و صبر و ظرافت به کار برده و «اکبر تلامیذه» ارسطو، عنوان عادلانه‌ای برای او خواهد بود؛ هم‌چنانکه خود فارابی نیز آن را پذیرفته است. پژوهنده مؤدی به این نظر، فارابی را نشسته بر سر سفره سنت هزار ساله فلسفه یونانی از حکمای ایونی تا فلاسفه قرن ۶ میلادی مکتب اسکندرانی می‌بیند و سهم فارابی را احیای فلسفه‌ای می‌داند که از بعد از تمدن بیزانس، متروک و مغفول مانده بود (۵). وظیفه محقق آثار فارابی، چنانکه معتقد به این نظر باشد، این است که ردّ پای یونانی را در آثار او بیابد و دریابد که متاع او از کدام انبان به تاراج رفته و منشاء و منبع آراء او، مقتبس و مستخرج از کدام فیلسوف یونانی است و این «بدل» از کدام نسخه «اصل» کپی برداری شده است. اگرچه در این مرحله و مرتبت نیز، محقق نمی‌تواند این را نادیده بگیرد که فارابی در اصطلاح پردازی و معادل‌سازی حق عظیمی در فلسفه اسلامی دارد.

ریچارد والتزر، از آن گروه محققین فلسفه اسلامی و مترجم و شارح آثار فارابی است که از حامیان این نظر به شمار می‌رود. نگاهی به مقدمه و نیز شروح و توضیحات او بر ترجمه کتاب «آراء» - که بنا به گفته خودش دو دهه از عمر خویش را مصروف این کار کرده -، نشان می‌دهد که مساعی وی بیش از آنکه صرف توضیح و تطبیق نظریات فارابی گردد، بیشتر معطوف به اثبات این شده که اکثر قریب به اتفاق مباحث «آراء» منبعث و مقتبس از اندیشه‌های یونانی و به ویژه نوافلاطونی است. به نظر او، تار و پود اصلی و بی‌واسطه تفکر فارابی، تفسیر مکتب بغداد از صورت عربی و مسیحی تعلیمات ارسطو است (۶). والتزر برای اثبات نظر خود، به جای تطبیق آثار فارابی با هم، کتاب «آراء» او را

به پاراگرافها، جملات، عبارات و حتی کلمات، پاره پاره و خرد کرده، تا به قول محسن مهدی با روش «تمیزه»^{*} (۷)، هر سخن و رأیی را به یک متفکر یا مؤلف یونانی در یک دوره هزار ساله (از قرن ۴ ق. م. تا ۶ م.) برساند، و در برخی جاها که از یافتن منبع یونانی به کلی مأیوس می‌گردد، به اینکه: «هنوز اصل یافت نشده» اکتفا می‌کند. یا این همه، او نیز گاه مجبور به اعتراف می‌شود که: «علیرغم اینکه کار فارابی از عناصر از پیش ساخته شده، ترکیب یافته، ساختار آن به نحوی منطقی، متجانس و همخوان است.»^(۸)

به نظر والتزر، فارابی نظریات خود را از یکی از دو مکتب ارتدکس نوافلاطونی «پروکلوس»^{**} رئیس آکادمی افلاطونی آن در قرن پنجم میلادی و یا از سنت مکتب اسکندریه مدرسه «آمونوس»^{***} در قرن ششم میلادی، اخذ است (۹). جالب اینکه این دو حوزه در آن و اسکندریه، رقیب یکدیگر به شمار می‌رفتند. مسأله‌ای که والتزر، به رغم پافشاری در نظر خود، قادر به حل آن نیست این است که میان «منبع اصلی» (قرن ۵-۶ م.) و فارابی (قرن ۹-۱۰ م.)، بیش از «سیصد سال گم‌شده» وجود دارد. خود او در این باره چنین مدعی است که ناتوانی و ناکامی او از یافتن منابع یونانی مورد استفاده فارابی در تصنیف «آراء» و سایر آثار سیاسی او، متکی به دلایل تاریخی است. زیرا، بخشی از تقریرات و مکتوبات فلسفی یونانی، از طریق سریانیها در قرن پنجم میلادی و بعد، اعراب در قرن هشتم میلادی، به حوزه سنت لاتینی و از آنجا به متفکران غربی رسیده است و به احتمال زیاد، در این نقل و انتقالات «منبع اصلی» از میان رفته است (۱۰). لیکن، به نظر می‌رسد که مشکل اصلی والتزر، فقط نیافتن منابعی که احتمالاً فارابی از آنها اقتباس کرده نیست. بلکه، اصولاً اندکی مکتوبات و آثار سیاسی در حوزه تفکر نوافلاطونی مکتب اسکندرانی (قرن ۶ م.)، به‌طور کلی است. و از همین فقد آثاری که بتوان آنها را در زمره اندیشه سیاسی آورد، می‌توان استنباط کرد که اصولاً در این دوره

* "Atomizing" method

** Proclus

*** Ammonius

اهم مساعی متفکران به سایر حوزه‌های اندیشه فلسفی، نظیر الهیات و مابعدالطبیعه، معطوف و مسبوق بوده و چنانچه فارابی مقتسبات و مأخوذاتی از سلف یونانی داشته، برخلاف نظر والتزر، به احتمال زیاد از حکمای متقدم‌تر و به ویژه افلاطون و ارسطو بوده است. هرچند خود والتزر معترف است که تفسیر پروکولوس از «جمهور» تا بیشترین حدی که ممکن است دو تفسیر از یک اثر متفاوت باشد، با مطاوی «آراء»، تفاوت دارد (۱۱)، معهذاً، چنین تفاوتی را او به سبب تفسیر خاص فارابی از مابعدالطبیعه نوافلاطونی می‌داند (۱۲). به عقیده این پژوهشگر، فصول ۱۵-۱۹ کتاب «آراء» (۱۳)، عیناً همان جمهور افلاطون است که گویی وجود امپراطوری روم را مفروض گرفته و نتیجه می‌گیرد که «آراء» اثری است که در قرن ششم میلادی نوشته شده ولی اصل کتاب از میان رفته است:

«من هیچ شکی ندارم که چنان تفسیری [کتاب «آراء» فارابی] می‌توانسته است در قرن ششم میلادی نوشته شده باشد. ما اکنون در وضعیت متیقنی هستیم که بگونه‌ای، هرچند به‌عنوان مثال فلوطین و پروکولوس شخصاً به سیاست افلاطونی ارادتی نداشته‌اند، اما این سنت تفکر سیاسی (با آنکه منبع اصلی یونانی آن در دسترس نیست و از میان رفته)، در اواخر دوره کهن هنوز زنده بوده است.» (۱۴)

«البیر نصری نادر»، مصحح و ناشر «آراء» در بیروت، در مقدمه همان کتاب، مودی است به اینکه فلسفه اولی و نظام تفکر سیاسی و اخلاقی فارابی، ابتکار خود او نیست، بلکه میراثی یونانی است که از طریق سریانیها وارد قلمرو تفکر اسلامی شده است. به نظر او، اندیشه‌های فارابی درباره صفات خدا، فیض و عقول مفارقه، منشاء فلوطینی دارد که فارابی آنها را با تعالیم اسلامی موافق و سازگار کرده و با توحید معتزلی، یعنی گرایش رائج عصر خود، تلفیق کرده است. فارابی هم‌چنین، نظریه نفس ارسطو را براساس شروچی که «اسکندر افرویدیسی»^{*} بر آن نگاشته، اتخاذ و اقتباس کرده و با دخل و تصرفی در مطاوی آن، دوباره آن را تقریر کرده است. در باب اندیشه سیاسی نیز

* Alexander Aphrodisias

فارابی، آراء اسماعیلیه در خصوص ضرورت حکومت امام معصوم (ع) جانشین پیامبر (ص) را، با نظریات افلاطون در جمهور آمیخته است. وی، کلام خویش را با این نظر ختم می‌کند که آموزه‌ها و تأویلها و تلیقیهای فارابی از میراث یونانی، مآلاً او را به نتایج و تبعاتی رسانید که بالذات در تخالف با دین بود. (۱۵)

به این ترتیب، گروهی از محققان حوزه فلسفه اسلامی، نه تنها فارابی را میراث‌خوار یونانیان، بلکه او را راد دین نیز شمرده‌اند. از آنجا که یکی از غایات و اهداف تحقیق حاضر کندوکاو و چند و چون پیرامون هر دو مسأله است، پاسخ به این ایرادات به تفصیل و به تدریج، در فصول بعدی داده خواهد شد. اجمالاً، تا آنجا که مربوط به این پیشفرض می‌شود، تنها مستشرقین که به سبب سابقه خود نمی‌توانند با منطق درونی و روح مفاهیمی که ملهم و متأثر از دیانت است، همدل و همبسته گردند، نیستند که فارابی را مقلد و شارح میراث یونانی می‌دانند، بلکه برخی محققین مسلمان نیز فارابی را حکیمی «التقاطی» می‌دانند که تقالید خود از فلسفه یونانی را رنگ و جلا و لعاب اسلامی داده است:

«فلسفه فارابی، آموزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی و به خصوص شیعی اثنی‌عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات ارسطویی است و در اخلاق و سیاست افلاطونی و در مابعدالطبیعه فلوطینی.» (۱۶)

۲. ترکیب و تألیف

براساس این فرض، فارابی اصول نظریات فلسفی خود را از منابع یونانی اخذ کرده و بخشهایی را که با حوزه تعلیمات دینی سازگار بوده است، برگزیده و با مهارت و ظرافت ترکیب جدیدی بنا کرده که ضرورتاً با ماهیت اجزاء متشکله خود یکی نیست. فارابی در گزینش و جذب این آموزه‌های یونانی، احتمالاً نیازها و مستلزمات عصر خود را از لحاظ سیاسی و فکری ملحوظ کرده و نیز، علائق و سلائق فیلسوفانه خویش را در آن مداخله داده است. به این ترتیب، کار او در مقام یک «مؤلف» و «ترکیب‌کننده»،

توضیح، تنظیم، تصفیه و تصحیح آراء افلاطونی و ارسطویی و تفسیر آن در یک چهارچوب تلفیقی «عقلانی - و حیانی» است. وی در این تغییر و تبدیل و انتقال، احتمالاً از تفسیر نوافلاطونی مکتب بغداد، از اندیشه‌های این دو فیلسوف مدد گرفته و نیز بر آثاری که به غلط منسوب به آنها دانسته شده، تکیه کرده است. محصول کار فارابی همانند یک ترکیب شیمیایی است که با عناصر تشکیل دهنده خود متفاوت است.

کار محقق آثار فارابی با قبول این فرض، تجزیه اجزاء ساختار اندیشه فارابی و مذاقه در چگونگی ترکیب عناصر و تفکیک اصول و مبادی یونانی آن، در یک روند تحلیلی است. و نیز او باید به بررسی وقایع تاریخی و حوادث فکری عصر او پردازد تا مقتضیات خاصی که موجب تشکل این چنینی ساختار و هیئت تألیفی فلسفه او شده را نیز دریابد. به عبارت دیگر، محقق می‌کوشد به دو پرسش فلسفی و تاریخی، پاسخ گوید: فارابی کدام بخش از اندیشه‌های یونانی را به امانت گرفته و براساس کدام ضرورت تاریخی؟ تفاوت فرض اخیر با فرض پیشین در این است که در اولی، کار فارابی به عنوان سوارکننده قطعات و پاره‌های اندیشه یونانی مفروض گرفته می‌شود، در حالی که در فرض دوم، او را ترکیب‌کننده عناصر اندیشه یونانی می‌دانیم. به تعبیری دیگر، آثار فارابی در صورت نخست، حاصل جمع آراء و اصول یونانی و در شکل اخیر، حاصل ضرب آنهاست.

بسیاری از محققین فلسفه اسلامی چون محسن مهدی، دوگلاس نورتون، دانلپ، ف. سانکاری*، عبدالله نعمه، سید حسین نصر و سید جعفر سجادی و به ندرت رضا داوری (۱۷) به کم یا بیش این فرض را پذیرفته و معتقدند که فارابی، آراء فلاسفه یونانی را اخذ رن بیان مفاهیم آن را آئززه‌های قرآنی، با توجه به مقتضیات و شرائط تاریخی عصر خود، پیوند برقرار کرده است. وی در بازسازی اندیشه یونانی، به عالم بالا و مبداء اعلی متوجه بوده و در مکتب خویش، «وحي» را در کنار ذوق و اشراق دینی، (یعنی دو امری که در فرهنگ فلسفی سنت کلاسیک یونانی مطرح نبوده)، به هم آمیخته

* F. Sankari

و از این آمیزه‌ها، به مدد برهان ارسطوئی، تحلیلی عقلانی ارائه کرده است. در جهانی که فارابی تعقل و تصویر فلسفی کرده، خدا و طبیعت و انسان و اجتماع مدنی، در رابطه نظامداری به هم پیوسته‌اند و مسیر و فعل هر یک از آنها، مشخص و هدفدار است. از دیدگاه این محققین، فارابی اصول و مبادی فلسفه خود را بر دو شالودهٔ عقل و وحی، منتظم، مرتبط، سازگار و هماهنگ کرده است؛ به این نحو که او بر بنیاد مفاهیم یونانی، هیئت اندیشه‌ای فلسفی بنا می‌کند که دست کم بر ذائقه فرهنگ اسلامی ناگوار نیست و در عرصهٔ دیانت می‌تواند عرضه گردد. اگرچه در این پهنه، توصیف فلسفه فارابی، از «دفاع‌پذیر بودن در مقابل احکام دیانت» تا حد «مؤید و مثبت و موجهٔ عقلانی اوامر و نواهی شریعت» قابل انعطاف و مردّد است. کار دیگر فارابی، پاسخ به شیوهٔ یونانیان، به سزالاتی است که برای خود آنان مطرح نبوده و فقط می‌توانسته در ذهن یک مسلمان پروراندن شود.

با تمام این ویژگی‌ها که برشمرده شد، فارابی هنوز، مؤسس و مبدع مکتب جدیدی از تعقل فلسفی نیست. فلسفه او، با همه این توصیفات، ترجمان نظریات «امام فلاسفه» و «معلم اول»^{*} در یک ترکیب اسلامی است. شاه کلیدها و مفاهیم اصولی آراء او و نیز شیوهٔ براهین و استدلالها و سیاق کتابت او، همگی یونانی‌اند که به رنگ اسلامی درآمده‌اند. تنها تفاوت عمده و ذکر کردنی میان فلسفه او و اسلاف یونانی، به قول والترز، در اهداف و غایات آن است (۱۸). محسن مهدی، در این باره می‌نویسد:

«فارابی مشتاق بود تا خود را نماینده‌ای از دوران باستان، و به طور دقیق‌تر، به عنوان یک متفکر از سنتی معرفی کند که به دورهٔ روم باز می‌گشت. سنتی که از اسکندریه به انطاکیه، حران، مرو و بالاخره به بغداد رفته بود. اما در عین حال به نظر می‌رسد که مکتوبات او مؤید مدعای اوست مبنی بر اینکه فارابی خود را جانشین مشروع و معلم مجاز آراء افلاطون و ارسطو و مفسری کامل و تمام از تفکر فلسفی آنان، به رغم دررگونیهایی که در قرون بعدی بر آنها حادث شده و با توجه به دخل و تصرفهایی که بر آنها رفته بود، می‌دیده» (۱۹)

* در لقبی که در جهان فلسفه اسلامی به افلاطون و ارسطو داده شده است.

البته، محسن مهدی در اینجا در صدد نفی نظر والتزر مبنی بر تأثیر مستقیم مکتب فیلسوفان اسکندرانی بر فارابی است و نه اینکه اثبات مؤسس یک مکتب جدید فلسفی بودن او. به عبارت دیگر، این استاد و محقق فلسفه فارابی متذکر است به اینکه، فارابی نه فقط از طریق تفاسیر فیلسوفان اسکندرانی از افلاطون و ارسطو بلکه به طور مستقیم با آراء آنان آشنا بوده و بر آنها وقوف و اشراف داشته است. با این حال، کماکان خود را جانشین، معلم و مفسر آنان می‌شمرد و ادعائی بیشتر نیز نداشته است. حداکثر مقام تأسیسی فارابی در نظر محسن مهدی، پیشگامی در استقرار و جعل سنتی خاص در میان فلاسفه مسلمان است که بعد از او در حوزه تفکر فلسفی و کلامی اسلامی پایدار و پویانده باقی مانده است و آن حل‌گره اختلاف میان دین و فلسفه، به نفع دین است. از دیدگاه وی، فلاسفه مسلمان، با طی طریقی که فارابی بر آنان گشود و با توسل به سنتی که او بر جای گذاشت، توانستند توده‌های مسلمان را مجاب سازند که آموزه‌های فلسفی با تعلیمات دینی در تضاد نیست، بلکه مؤید و مقوم آنها، با استناد و استفاده از براهین عقلانی است. محسن مهدی اذعان دارد که اهمیت این کار فارابی، از تعقل سیاسی او بیشتر و در حوزه فلسفه اسلامی کارسازتر بوده است. (۲۰)

دانلوپ معتقد است که نظرات سیاسی فارابی متأثر از افلاطون، و آراء او در اخلاق و روانشناسی و به ویژه «نظریه اعتدال»^{*}، ارسطویی است. اما ترکیب این عناصر فلسفی، به احتمال بسیار کار خود فارابی و در تاریخ تفکر فلسفی اسلامی، بی‌سابقه است (۲۱). سانکاری نیز مؤدی به این است که نظریات فلسفی فارابی در زمینه سیاست افلاطونی است، ولیکن فارابی آنها را سازمان و انتظام داده و برای نخستین بار در حوزه اسلامی به نحوی پالوده و تلفیق کرده است که برای یک نظام اجتماعی - اسلامی، متناسب گردد. (۲۲)

روشن است که مرام ترکیب آراء پیشینیان و تغییر آن متناسب با شئون تاریخی و مقتضیات فرهنگی، با تأسیس یک مکتب فلسفی جدید، دو مقام هم‌شأن و هم‌رتبه

* The Theory of Mean

نیستند؛ حتی اگر در بداعت و صنعت و مهارت اولی، تردید هم نتوان کرد. ارائه یک دستگاہ فلسفی جدید که فی نفسه دارای اصالت و اعتبار بوده و ذاتاً حاوی اجزای بکر و بی سابقه‌ای باشد، با امتزاج و ترکیب و بازسازی عناصری که از ذهن دیگران نشأت گرفته، حتی با آرایش و تزئینی که خصومت شرع را بر نیانگیزد و یا جامه دین به عاریت گیرد، از دو جنس کار ناهم‌سنگ و ناهموزن است.

به دیدگاه عبدالله نعمه، صاحب کتاب فلاسفه شیعه، فارابی فیلسوفی است که تألیفات خود را به روش افلاطون تصنیف کرده، اما اعظم منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه استاد را به خاطر برتری و تازگی اندیشه‌های ارسطو، نادیده انگاشته است. (۲۳)

یکی از پرسشهای کلاسیکی که محققان آثار فارابی، خود را به پاسخگویی به آن موظف دیده‌اند، این بوده که فارابی پیرو کدام دو طریقت سنتی مشهور فلسفی است، آیا باید او را در شمار پیروان مکتب «مشاء»^{*} ارسطویی دانست، یا از پیوندگان راه «اشراق»^{**} افلاطونی، به تعبیر و تفسیری که در جهان تفکر اسلامی مطرح شده است؟ و اگرچه فارابی خود قائل به چنین تفاوت ماهوی میان آموزه‌های دو فیلسوف نبود، اکثر قریب به اتفاق محققین (۲۴)، گناه چنین خلط مبحثی را به عهد «اوثولوجیا»[†] می‌اندازند که او آن را «ربوبیت» نامید و به اشتباه از آثار ارسطو دانست. به غیر از آن، القابی نظیر «معلم ثانی» و شروخ او بر آثار ارسطو به ویژه، تقسیم‌بندی علوم به شیوه ارسطویی و نیز استفاده از شیوه منطق او برای استدلال و استنتاج و ارائه براهین عقلانی از یکسو، و مضامین و مطاوی سیاسی و طرح الگوی «مدینه فاضله» به سیاق «پولیتیا»^{***} افلاطونی، به همراه گفتارهایی با محتوای اشراقی عارفانه نظیر «فصوص» (۲۵)، تصمیم‌گیری نهایی و احراز تعلق فارابی را به یکی از دو مشرب فلسفی، دشوار ساخته است.

تأثیر یافتن او از مباحث وحدت وجودی فلوطینی و آراء فلسفی و رمزآمیز

* Peripatetic Philosophy

** Illuminative Philosophy

*** Politia = Πολιτεία

اسکندرانی که با ممزوجی از توصیفات ادیبانه مسیحیت از خدا، به فارابی رسیده بود، جا را بیش از پیش برای چون و چرا باز و اخذ تصمیم را درباره حدّ و بسط و عمق تأثیر فلسفه یونانی مشکلتر می‌سازد. آراء و نظریات محققان آثار او نیز ضرورتاً روشن‌گر و قاطع امر نیست. سید «جعفر سجادی» که حداقل دو ترجمه مهم از آثار فارابی را به پارسی زبانان رسانده است (۲۶)، می‌نویسد:

«فارابی از همان ابتدای نضج فلسفه در اسلام سعی کرده است فلسفه یونانی را

به روش و قالب خاص اسلامی درآورد و... در این باب به طور کامل نه پیرو ارسطو

و مذهب مشاء است و نه اشراق و افلاطون.» (۲۷)

براساس این نظر، تغییر ظاهر فلسفه یونانی به صیغه اسلامی توسط فارابی، مفروض گرفته شده، ولی تبعیت کامل او از یکی دو مذهب کلاسیک کماکان مورد ابهام است. سید حسین نصر، پژوهنده فلسفه اسلامی و صاحب کتب و رسائل متعدد در این زمینه، فارابی را از زمره حکمای مشاء می‌داند که با استدلال ارسطویی، دیدگاه سیاسی افلاطون را طرح می‌کند و اگرچه در زمینه علم النفس ارسطو را به دقت دنبال می‌کند، ولی در عین حال، برخلاف معلم اول و دیدگاه طبیعی و تجربی او، موسیقیدان و ظریف هنرمند نیز هست (۲۸). سید «مصطفی محقق داماد» در مقدمه ترجمه کتاب «مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی»، خلاقیت فارابی (و نیز ابن سینا) را جبران کننده نقیصه فقدان ترمینولوژی مورد توافق فلسفی، در جریان انتقال فرهنگی علوم عقلی یونانی و سایر تمدنها، به حوزه فرهنگ اسلامی می‌داند. به نظر او، فارابی با اختلاط فلسفه یونانی با تعالیم اسلامی و در «ایجاد سازگاری میان ربوبیت و بشریت»، طرحی نو در انداخت. و در این ترکیب نو، از میان عناصر افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی و عرفانی شرقی موجود در اندیشه فارابی، سهم بنیانگزار مکتب مشاء بیشتر بوده است. (۲۹)

به هر حال، با آنکه بسیاری از محققان تصمیم نهایی خود را برای احراز تعلق فارابی به یکی از دو گرایش اصلی فلسفه گرفته‌اند، به نظر می‌رسد یکی از ابهاماتی که بر

پنجیدگی کار می‌افزاید، فقدان زمان‌شناسی آثار و ترتیب تاریخی نگارش* کارهای اوست. احراز اینکه هر اثر فارابی متعلق به چه دوره از فعالیت فکری و نظری این فیلسوف است، به همراه تفکیک شروح و تحشیه‌های او از کارهای اصیلش، ما را در تعیین اینکه فارابی در هر دوره‌ای تحت تأثیر کدام یک از حکمای یونانی است، مساعدت بیشتری می‌کند. تا آن زمان، هستند مؤلفینی که بدون توجه به منطق درونی و روح حاکم بر نظریات او، و به صرف بسندگی به نمای بیرونی و مصطلحات به کار گرفته‌اش، می‌نویسند که: فارابی «میان آراء افلاطونی و ارسطویی در تردد است. گاه افلاطونی می‌شود و ارسطو را بدان سو می‌کشد و گاه ارسطویی می‌شود و افلاطون را بدان سو می‌کشد.» (۳۰)

پیدا است که «تردید و تردد» میان آراء دو فیلسوف یونانی، با معرفت و احاطه و درک هر یک از دو نظام فلسفی و گزینش مجتهدانه و هوشیارانه عناصری از دو نظام در جهت استخدام آنها در تأسیس فلسفه جدید که ماهیتاً از هر دو مکتب متمایز و ممتاز باشد، از دو مقوله جداگانه‌اند.

۳. تأسیس و اجتهاد

نقطه نظر دیگری که درباره نحوه مواجهه فارابی با فلسفه یونانی اتخاذ شده است، تأسیس و اجتهاد است. تفاوت عمده این فرض با دو فرض پیشین در میزان کیفیت و بدیع بودن آرای است که فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه ابراز کرده، و نیز برداشت و «صورت» تألیفی تازه‌ای از «ماده» یونانی و پاسخی نو به سئوالاتی است که آنان طرح نموده‌اند. بر حسب این دیدگاه، فارابی مؤسس فلسفه جدیدی است که ماهیت، مقصود و مقصد آن با گذشتگان یونانی، متفاوت است. علاوه بر آن، فارابی در برخی از شعب تفکر فلسفی، از الهیات، معرفت‌شناسی و اخلاق عملی و علی‌الخصوص در اندیشه سیاسی، بذر آراء نوینی پراکنده و پرورانده، که برای نخستین بار در فرهنگ فلسفه سیاسی به نام او ثبت گردیده است. این دیدگاه منکر سهم افلاطون و ارسطو (و

* Chronology

بعد شارحان اسکندرانی آنها) در تکوین اندیشه فلسفی فارابی نیست؛ زیرا که نحوه تفکر فلسفی را از میان دیگر انحاء تفکر، بالذات یونانی می‌داند و باور دارد که فلسفه، بخش عظیمی از هویت خود را از تحشیه بر آراء این دو فیلسوف کسب کرده و ممکن نیست که دستگاهی فلسفی مستقل از تفکر یونانی ابداع شود. لیکن، پیروان این فرض معتقدند که فارابی مصالح را از سلف یونانی اخذ کرده و با آن بنای جدیدی بنیاد نهاده است. او با «ماده» یونانی، بر حسب «غایت» مورد نظرش، «فاعل» یک «صورت» نوین گردیده و بالقوه گیهای موجود در فلسفه یونانی با اندیشه او، به کیفیتی جدید بالفعل شده که اصالتاً و ماهیتاً با بنای پیشین متفاوت است.

فارابی اگر صرفاً در مقام ترکیب و تألیف می‌بود، می‌بایست مقام افلاطون یا ارسطویی (بر حسب اینکه او را از پیروان هر یک از دو مکتب اشراق یا مشاء با تعریف اسلامی آنها بدانیم) را می‌داشت که مسلمان شده و از منظر یک مسلمان در قرن چهارم هجری، به جهان می‌نگرد. اما، این دیدگاه، اگرچه در صدد انکار این نیست که افلاطون و ارسطو استادان فارابی‌اند، اما او را مقلد آنان نمی‌داند و لذا، «اکبرتلامیذه» را هم چنین «اکبر فلاسفه» می‌داند (۳۱). زیرا اگر تعریف فلسفه، «علم به احوال موجود بماهو موجود است»، و این معرفت به جستجوی ماهیت اشیاء می‌پردازد، فارابی در ذات وجود و ماهیت و اعراض آن و در طبیعت اشیاء، اعم از اشیاء «جهان برین» (کهجهان، عالم علوی، جهان سماوی) و «جهان زیرین» (مجهان، عالم سفلی، جهان تحت قمر)، تعقل کرده است. او مبدع تلقی نوینی از وجود و ماهیت است، و به خصوص برای نخستین بار، او علت فاعلی را در خدا جسته و حقیقت و غایت فلسفه را نه فقط «کشف» جهان به تعبیر یونانیان، بلکه «معرفت به خدا» به تفسیر اسلامی آن، دیده است. معرفت فلسفی از دیدگاه فارابی، دریافت و ادراک «تبدیل قضا به مرتبه قدر» یعنی کشف رابطه تعقل و فعل الهی با اشیاء موجود در عالم وجود است. پیروان این دیدگاه معتقدند که فارابی برای اولین بار در تاریخ تفکر فلسفی اسلامی، به مدد عقل، به کاوش در ذات و ماهیت انسان فی نفسه و انسان در مدینه، پرداخته و برای «واجب الوجود» و «وحی» و «نبوت» و

«امامت» توجیحات عقلانی یافته است؛ اموری که در فرهنگ فلسفی یونانی، همتا و سابقه‌ای ندارد. آشکارا، یافتن اندیشه‌های خالص فارابی برای محقق آثارش، همچون جدا کردن موجی از امواج یک رودخانه خواهد بود. زیرا، هیچ اندیشه جدیدی نیست که وامدار گذشتگان نباشد. اما، بر حسب این دیدگاه، می‌توان امواج بلند را در برخورد با صخره‌های بلند، بازساخت و فارابی در تاریخ فلسفه، موجی بلند بود.

از جمله محققانی که فارابی را مؤسس فلسفه‌ای جدید می‌دانند، رضا داوری اردکانی است که در کتاب خود: «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی»، به تفصیل به استدلال در این باره می‌پردازد. به نظر ایشان، فارابی تنها به تعلیم فلسفه یونانی اکتفا نکرد و تسلیم مشهورات و مسلمات نشد، بلکه به اصول و مبادی نگریست و درباره آنها به چون و چرا پرداخت. برخی را تغییر داد و برخی دیگر را تشریح نمود و در این روند مجتهدانه، معضلات بسیاری برگشود (۳۲). او با اینکه معترف به شاگردی افلاطون بود، به جای «تقلید» از فلسفه آنان به «تأسیس» فلسفه‌ای جدید پرداخت:

«در اینکه فارابی کلیات آثار خود را از فلاسفه یونانی اخذ و اقتباس کرده است، اختلافی نیست و خود او هم به این معنی اذعان داشته است، اما به عنوان یک محقق چنان اجزاء را در یک هیأت تألیفی و سیستم قرار داده است که به حق او را مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی (بعد از ارسطو که معلم اول است)، خوانده‌اند.» (۳۳)

به نظر دکتر داوری، فارابی برای اولین مرتبه در کتاب «الجمع» (۳۴)، به بیان نظریات خاص فلسفی خود پرداخته و با آنکه در مقدمه این کتاب نوشته است که در صدد رفع نزاع در مورد مسائلی نظیر مبدا و تکوین عالم و حدوث و قدم آن است، ولی برای حلّ مسأله، «نه رأی افلاطون را اثبات کرد و نه قول ارسطو را، بلکه هر دو رأی را بنابر مبادی فلسفه خود تفسیر کرد و این تفسیر او به علم الهی محدود نشد، بلکه در همه اجزاء فلسفه، اطلاق پیدا کرد.» (۳۵)

به جزء آراء اصیل فارابی در فلسفه سیاسی که منظور تحقیق حاضر است و با

دقت و تفصیل بیشتری به آن پرداخته خواهد شد، در یک نگاه کلی، دیدگاهی که جایگاه فارابی را در مواجهه با سنت فلسفی کلاسیک یونانی، مقام تأسیس و اجتهاد می‌داند، سهم ویژه فارابی را در تکوین و توسعه و بسط و تفصیل تفکر فلسفی، در ابداع و بحث در شاخه‌های الهیات، مابعدالطبیعه، وجودشناسی*، معرفت‌شناسی** و علم‌النفسی می‌داند که به طور خلاصه چنین قابل توصیف است:

فارابی، بحث حادث و قدیم یونانی را، با تقسیم وجود به «واجب» و «ممکن» تکمیل کرد و با ارائه براهین جدید به استدلال اثبات وجود خدا پرداخت. به نظر او، وجود همان واجب‌الوجود و علت فاعلی و معطی وجود و ماهیت به سایر موجودات ممکن است. وی به جای مقولات دهگانه وجود ارسطویی ماهیت را به جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کرد و میان وجود*** و ماهیت**** نه تنها تفاوت منطقی، بلکه متافیزیکی قائل شد. فارابی، برای نخستین بار، مساله «اتصال»***** نفس با مبداء را به جای «اتحاد»***** با آن، که منشاء فلوطینی دارد، از دیدگاه فلسفه طرح و برای اثبات آن به استدلال منطقی پرداخت. نظریه عقول و تطور و انواع آن در بسیاری موارد، به ویژه در نظریه «عقل مستفاد» و «عقل فعال» به عنوان فرشته وحی، از ابتکارات فارابی محسوب می‌گردد. در مبحث قوای نفس، فارابی «قوه متخیله» را به آن افزود و «تخیل» را نیز یکی از اسباب معرفت دانست. در طبقه‌بندی علوم، بر خلاف ارسطو، «علم عملی» را یکی از اجناس سه‌گانه علوم (نظری، عملی، شعری) دانست و علم مدن و اخلاق و تدبیر منزل را جزئی از آن به شمار آورد. در زمینه منطقی نیز، خطابه و شعر را در عنوان منطق داخل کرد و «صناعات خمس» را ابداع نمود.

- * Ontology
- ** Epistemology
- *** existence
- **** Essence
- ***** Contact
- ***** Union

فارابی و تأسیس فلسفه سیاسی در جهان اسلامی

در میان اکثر قریب به اتفاق محققان و پژوهندگان فلسفه اسلامی توافقی وجود دارد که فارابی مؤسس فلسفه سیاسی در اسلام است و پیش از او (و نیز پیش از او) هیچ متفکری در جهان اسلامی درباره ماهیت سیاست و مدنیت و «انسانی مدنی» و ذات «مدینه» نیاندیشیده است. استاد دکتر نصر، فارابی را بنیانگذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام، و فلسفه او را حاوی مهم‌ترین آثار سیاسی برمی‌شمارد (۳۶). دانلوب، بعد از اینکه از «الکندی» و «یوسف العامری» به عنوان فلاسفه مسلمان پیش از فارابی نام می‌برد، می‌نویسد:

«سائهای اخیر، به نحوی فزاینده و غیرقابل انکاری آشکار گردیده که بنیانگذار

راستین فلسفه سیاسی اسلامی در میان اعراب [مسلمانان]، فارابی بود.» (۳۷)

اما هنوز سؤال اساسی که فلسفه سیاسی فارابی، به رغم نو بودن و بی‌سابقه‌گی‌اش در میان مسلمانان، چقدر اصالت و اعتبار ذاتی دارد و تا چه میزان برگرفته و ترجمان آراء سلف یونانی است، پابرجاست و اختلاف نظر پژوهشگران فلسفه اسلامی در پاسخ به این سؤال آغاز می‌گردد.

اگرچه، محتوای این کتاب به بحث تفصیلی و کندوکاو پیرامون این مسأله اختصاص دارد، در فصل حاضر به آرای چند صاحب‌نظر در این باره اشاره خواهد شد. زیرا، بیان این نظریات، حداقل بیانگر عدم توافق جدی پژوهندگان فلسفه سیاسی فارابی است. در پایان همین فصل، دورنمایی بسیار کلی از یافته‌های تحقیق حاضر ارائه خواهد گردید. البته، مباحث تفصیلی و دلایل اثبات مفروضات نگارنده، در مقایسه تطبیقی میان آراء سیاسی فارابی و اسلاف یونانی او، به تدریج در فصول بعدی نمایانده و عرضه خواهد شد.

والتزر، پیشگام محققینی که آراء فارابی، اعم از حکمت نظری و عملی او را ترجمانی از میراث یونانی و «منبع اصلی» می‌داند، در مقدمه و نیز شرح مفصل خود بر

«آراء»، به دنبال یافتن راهی برای اثبات این است که کلیت فلسفه فارابی و نیز اجزاء و مفاهیم اصلی آن، گریه برداری تام و تمام از فلاسفه قرن ششم مکتب اسکندرانی است. ولی از آنجا که میان آثار این فلاسفه، اثری سیاسی همانند «آراء» و دیگر آثار سیاسی فارابی دیده نمی‌شود و نیز شواهدی مبنی بر اینکه او این تقریرات را در اختیار داشته است، وجود ندارد، والتزر در صدد یافتن حلقه‌ای است که خلاء هزار ساله‌ای را پر کند. یعنی، میان فلسفه سیاسی فارابی و فلسفه سیاسی افلاطونیان قرن اول میلادی، پیوندی برقرار کند. هم‌چنین این محقق بر آن است تا با توسل و توصل به دلایل تاریخی، سبب اینکه چرا فارابی اندیشه سیاسی افلاطونی را پذیرفته، توضیح دهد. به نظر او، مفهوم «فیلسوف - پادشاه»^{*} افلاطون با خلافت اسلامی یعنی اتحاد حاکمیت دینی و دنیوی سازگار است (۳۸). نظریه «مدینه فاضله» فارابی نیز براساس پذیرش این اصل یونانی که انسان برای بقا مجبور به زندگی در میان هم‌نوعان خود است، تکوین یافته. مهم‌ترین خصیصه این شهر فاضل، مطابقت و پیروی از نظم آسمانی است، نظمی که فارابی باور داشت، همان «حقیقت افلاطونی»^{**} است. به نظر والتزر، فارابی بخش عمده‌ای از این «حقیقت» را در خدمت «واقعیت»های جهان اسلامی به کار گرفت. (۳۹)

محسن مهدی معتقد است، از آنجا که فارابی خود را مفسر و شارح مشروع آثار افلاطون و ارسطو می‌دید، و نیز از آنجا که هر دو فیلسوف در حوزه سیاست نظری غورو فحص داشته‌اند، او هم به تبعیت از دو استاد، خود را مؤظف و متعهد می‌دید تا به قلمرو تفکر سیاسی وارد شود و این مهم را مغفول نکند. (۴۰)

برای رسیدن به یک تئوری درباره میزان و حدود تأثیر اندیشه سلف یونانی بر آراء سیاسی فارابی، بحث و توافق درباره چند مسأله ضروری است: نخست باید روشن گردد که چه آثاری واقعاً به‌عنوان «میراث یونانی» به فارابی منتقل شده و اطلاعات ما از آثار یونانی‌ای که در دسترس فارابی بوده، به چه میزان قابل اعتناء و اتکاء است. مورد

* Philosopher - king

** "Platonic truth"

دوم که نیازمند شرح و بسط بیشتری بوده و با توجه به موضوع کتاب حاضر حائز اهمیت افزونتری است، مسأله زمان شناسی و ترتیب تاریخی نگارش آثار سیاسی فارابی و تقدم و تأخر زمانی آنهاست. آشکارا، در پاره‌ای از آثار فلسفی، او به شرح و تحشیه و توضیح آراء سلف یونانی بسنده شده، چنانکه خود فیلسوف نیز به صراحت معترف و مودی به آن است. لیکن در برخی از کارها، به ویژه در تألیفاتی که به آثار سیاسی او شهرت دارند، مفاهیم بکر و هیأت تألیفی نوینی یافت می‌شود که مبرق به هیچ مرجع و مأخذ یونانی نیست. بسیاری از اجراء و ساختارهای اندیشه سیاسی او نیز، در فاصله‌ای میان این دو حد قرار دارند، به نحوی که فارابی با اخذ و اقتباس اندیشه یونانی، هیأتی نوین ابداع کرده و یا تفسیری جدید از آن ارائه کرده که با مقصود و مقصد یونانی، ماهیتاً متفاوت است. حال با توجه به اینکه حدود تقلید و نوآوریهای فیلسوف در اثر اثری یکسان نیست و برخی از آراء او به اسلاف یونانی نزدیکتر و برخی دورترند، و به لحاظ نقدان منبع معتبر و اصیل از ترتیب تقدم و تأخر نگارش آثار، مشکل بتوان درباره تأثیر یونانی و اصالت‌های اندیشه سیاسی فارابی به قطع و جزم، حکم کرد. و چه بسا علت تشتت و عدم توافق داورهای محققین در این باره، به همین دلیل باشد. منطقیاً، کارهای اصیل‌تر و سخته‌تر و بالوده‌تر فیلسوف، به پایان عمر او نزدیک‌تر است. ولی از آنجا که گواه تاریخی و ضابطه‌ای معتبر در تشخیص آثار متأخر او در دسترس نیست، یافتن اندیشه‌های اصیلتر او بسیار دشوار شده و تنها می‌توان به گمان مدلی بسنده کرد.

مورد سوم، که آن هم جا دارد در همین فصل مورد بررسی قرار گیرد، نگاهی عمیق‌تر به مسأله کتاب اتولوجیاست. زیرا گمانی هست که انتساب نادرست آن به ارسطو، موجب گردیده تا فارابی حقیقت فلسفه او را به درستی دریابد و اندیشه‌هایی را به او نسبت دهد که در اصل نوافلاطونی است.

میراث یونانی در دسترس فارابی

گزارشهای شرح حال نویسان کهن از تعداد و اصالت آن دسته از متون یونانی که

در دسترس فارابی بوده، یکسان و یا مؤید یکدیگر نیست. پژوهندگان و مترجمان متأخر آراء فارابی نیز درباره اینکه کدامیک از محاوره‌های افلاطون و نیز شروع فیلسوفان آتن و اسکندریه بر آنها، در اختیار فارابی بوده است، یافته‌های متفاوت و بعضاً متضادی داشته‌اند. بنابراین حکم قطعی و جزئی در این باره مشکل است. هرچند، در مورد کم و کیف آثاری که فارابی از ارسطو در اختیار داشته، توافق بیشتری وجود دارد.

اطلاعات موجود از آن حکایت می‌کند که در عصر فارابی استادان مسیحی سریانی مکتب بغداد، ناقل فلسفه یونانی به حوزه‌های فکری مسلمانان بودند و جمع زیادی از مترجمان نسطوری و یعقوبی به امر ترجمه آثار یونانی اشتغال داشتند و به ویژه در دوران حیات فارابی، اقبالی به ترجمه اندیشه‌های سیاسی یونانی وجود داشت. این دوره را شاید بتوان «عصر یونانی‌زدگی» فکری مسلمین دانست. زیرا متفکران و روشنفکران قلمرو اسلامی، در عین شگفتی و تحسین، به نقل و شرح و بسط و نقد آن دسته از آثار یونانی که به عربی برگردانده شده و می‌شد، می‌پرداختند و در حوزه‌های فکری و محافل روشنفکرانه آن عصر، بحث و فحص و مناظره و مجادله و کاوش و نگارش درباره این آثار، نوعی برتری به شمار می‌رفت و رائج روز بود (۴۱). ما هم چنین می‌دانیم که فارابی با این مترجمان روابط استادی و شاگردی و مصاحبت و مراودت داشته و مترجمین برجسته آن عصر چون ابوشمر متی بن یونس و یوحنا بن حیلان از استادان و یحیی بن عدی از شاگردان او بوده‌اند.

سید حسین نصر می‌نویسد فارابی با فلسفه سیاسی افلاطون «از طریق شرحهایی بر کتابهای جمهوریت و قوانین»^{*} توسط شارح گمنامی آشنا شده بود» (۴۲). والتزر برخلاف دکتر نصر معتقد است که در کتاب جمهور و قوانین قبل از فارابی از یونانی به عربی ترجمه شده بود و وی به متون اصلی به زبان عربی دسترسی داشته است (۴۳). رضا داوری دلیل محسن مهدی را مبنی بر اینکه چون فارابی در کتاب خود به نام «درباره فلسفه افلاطون» اشاره‌ای به اتولوجیا و «نظریه صدور» ندارد، برای اثبات اینکه اصل آثار

* Laws = نوامیس

افلاطون را در اختیار داشته کافی نمی‌داند (۴۴). وی با نظر «زیرفید هونکه» مستشرق آلمانی نویسنده کتاب «خودشید عرب بر غرب ساطع است» موافق است که متون افلاطونی نه به صورت جامع و کامل بلکه به شکل پراکنده در اختیار فارابی بوده است (۴۵). ایشان از قول «حنین بن اسحاق» از کتابی به نام «جوامع کتب افلاطون» که خلاصه‌ای از محاورات افلاطون به قلم «جالینوس» است نام می‌برد و با توجه به اقبال مسلمین به آثار جالینوس و اینکه او واسطه انتقال آثار افلاطون به جهان اسلام است، نتیجه می‌گیرد که فارابی با آراء سیاسی و مدنی افلاطون، بدون دخالت و تفسیر اسکندرانی، آشنا بوده است و «به احتمال قوی تفسیر اسکندر افرو دیسی (به ترجمه حنین بن اسحاق) بر جمهوری و نوامیس و جوامع جالینوس، اساس کار او بوده است.» (۴۶) به نظر دکتر مهدی، در زمان فارابی ترجمه محاوره‌های جمهور، سیاستمدار*، تیمائوس** و نوامیس افلاطون به زبان عربی موجود بوده است. (۴۷)

تحقیقات رساله حاضر نشان می‌دهد که فارابی احتمالاً با متون جمهور و نوامیس به خوبی آشنا بوده است (۴۸). داوری با استناد به مطالب کتاب درباره فلسفه افلاطون که به نظر وی ناظر به مطاوی محاوره سیاستمدار است، نتیجه می‌گیرد که فارابی متن این محاوره را دیده است. (۴۹)

فارابی در رساله «درباره فلسفه افلاطون»*** از کلیه آثار افلاطون با شرح مختصری از هر یک نام می‌برد (۵۰)، ولیکن مفاد کلام و شرح او درباره این آثار به گونه‌ای است که نمی‌تواند مؤید این باشد که فارابی اصل و متن همه محاورات را در اختیار داشته. زیرا، اولاً: شرحی که فارابی از محاورات می‌دهد، کامل نیست. ثانیاً: اشتباهاتی در عناوین آنها دیده می‌شود، مثلاً محاوره «کریتو»+ را همان «آپولوژی سقراط» می‌خواند. ثالثاً: از محاوراتی نام می‌برد که در مجموعه عناوین دیالوگ‌هایی که اکنون در اختیار

* Politicus

** Timaeus

*** با رساله «درباره فلسفه ارسطو» و تحصیل ساده به همت دکتر محسن مهدی در سال ۱۹۶۸ ترجمه و در یک مجلد به چاپ رسیده است.

+ Crito

ماست، وجود ندارد (۵۱). در این گزارش فارابی، نامی از محاوره سیاستمدار برده نشده است. بنابراین محتمل است که فارابی به خلاصه بسیاری از این دیالوگها (۵۲) و منجمله سیاستمدار، از طریق ترجمه حنین بن اسحق، تحت عنوان "*Galen's Synoses of the Platonic Dialogues*" پی برده باشد (۵۳). به هر حال محتوا و مضامین کتاب «فصول‌المدنی»، فارابی مبین این است که وی با سیاستمدار بیگانه نبوده و چنانکه در فصول آینده ذکر خواهد شد، مشابهتهایی میان اندیشه‌های افلاطون در سیاستمدار با «آراه» فارابی، قابل مشاهده است. نتیجه نهایی اینکه، از مجموع اطلاعات به دست آمده چنین برمی آید که فارابی اطلاع کامل و جامعی از افلاطون داشته، چنانکه شواهد تاریخی نیز بر این مدعا مهر تأیید می‌زند: نویسنده‌ای به نام «حسن بن ابی‌زهر» در کتاب «السعاده و السعاده» خود از فارابی به عنوان فیلسوف هم عصر خویش یاد می‌کند. نویسنده این کتاب بعداً توسط استاد «مجتبی مینوی» به نام کامل «ابوالحسن محمد بن ابی‌زهر یوسف العامری نیشابوری» شناسائی شد که از شاگردان «احمد بن سهل بن بلخی» (۳۳۲-۳۸۱ هـ) بوده است. العامری اطلاعات وسیع و جامعی درباره افلاطون داشته و به ویژه در نقل قولهای خود از او، سبک محاورات را حفظ کرده است. (۵۵)

درباره اینکه کدامیک از آثار ارسطو را فارابی در اختیار داشته، چنانکه گفته شد، میان محققان کمتر اختلاف نظر است. شروع و تفاسیر بر آثار ارسطو که فارابی سی سال از عمر خود را بر سر آن گذارده دهها رساله و کتاب در باره آنها تدوین کرده، تردید اندکی برای محقق باقی می‌گذارد که او اطلاعاتی جامع و دسترسی کاملی بر تقریرات او داشته است. ابن خلکان نقل می‌کند که فارابی کتاب «درباره نفس» ارسطو را صدبار خوانده و به خط خود آن را از اول تا به آخر نگاهشته است و هم‌اکنون فارابی نقل قول کرده: «کتاب سماع طبیعی ارسطو را چهلبار خوانده‌ام و هنوز خود را از رجوع به آن بی‌نیاز نمی‌یابم» (۵۶). فارابی نه فقط بهترین ارسطو‌شناس زمان خود بود، بلکه هم‌چنین رسالت فلسفی خویش را در آن می‌دید که «اغراض» او را برای دیگران شرح و توضیح دهد (۵۷) و نقص ترجمه و فقدان اصطلاحات درست فلسفی را هم‌زمان با معضلات محتوای متن، همه را به یکباره، او برطرف و حل کند.

ظاهراً تنها کتاب متنازع فیہ، کتاب «سیاست»^{*} ارسطو است که به احتمال زیاد در زمان فارابی هنوز به عربی ترجمه نشده بود. چنانکه داوری نیز می‌نویسد، در هیچیک از تاریخ‌های موجود ذکری از سیاست ارسطو نشده است و در جاهایی که فارابی به آراء سیاسی ارسطو مراجعه می‌کند، مأخذ او «اخلاق نیکوماخی»^{**} است (۵۸). فقدان این کتاب، در آثار سیاسی فارابی، تأثیر مهمی به جای گذاشت، به نحوی که می‌توان مدعی شد، چنانچه این کتاب به فارابی رسیده بود و نیز او درمی‌یافت که اتولوجیا اثر ارسطو نیست، احتمالاً آثار سیاسی او در پاره‌ای موارد به گونه‌ای دیگر نوشته می‌شدند. سید «جواد طباطبائی» در این باره می‌نویسد:

«جهل مترجمان و مفسران اسلامی به سیاست ارسطو از یک سو، و خلطی که میان افلوطین و ارسطو انجام گرفت ... اثرات شگفتی در تحول بعدی تاریخ اندیشه فلسفی و سیاسی دوران اسلامی داشته است» (۵۹)

اتولوجیا

تأملی بر مسأله اتولوجیا از دو لحاظ برای محتوای رساله حاضر واجد اهمیت است: نخست، به لحاظ نقشی که بر تکرین فلسفه سیاسی فارابی داشته است و دیگر، به سبب کاشتن بذر فکر وحدت میان آراء افلاطون و ارسطو در ذهن فارابی.

اتولوجیا، بخشهایی پراکنده از فصول چهارم و پنجم و حجم سنگین‌تری از فصل ششم کتاب «تاسوعات» (اثناذ) (۶۰) افلوطین بود که به قلم نویسنده گمنامی از پیروان نوافلاطونی، به رشته تحریر کشیده شده بود. این کتاب را که «عبدالمسیح بن عبدالله ناعمه حمصی» در نیمه اول قرن سوم هجری به عربی ترجمه کرد، فارابی به خطا از آثار ارسطو دانست و «الربویه» ارسطو^{***} نامید و در کتاب «الجمع» از آن استفاده کرد.

* The Politics

** The Nicomachean Ethics

*** "Theologie des Aristoteles"

حضور اثولوجیا و غیبت کتاب سیاست ارسطو، فارابی را بر آن داشت که به جای کتاب سیاست، مبنای نظری و فلسفی اخلاق ارسطویی را، در اثولوجیا بیابد. حال آنکه اخلاق نیکوماخسی، رساله‌ای در مکارم اخلاق و یا وصایایی دربارهٔ اخلاق صواب بر پایه عرفان شهودی فردی نبوده، بلکه توصیف رفتار انسان مدنی در مدینه به شمار می‌رفت که ارسطو شالوده‌های نظری آن را با رجوع به تاریخ سیاسی و فرهنگی دولتشهر یونانی، در کتاب سیاست بیان داشته بود. چنانکه طباطبائی می‌گوید، اخلاق ارسطویی، اخلاق شهروندان یونانی بود نه «بربرها» که فاقد مدینه یا (Polis) بودند. اما فارابی، در فلسفه سیاسی خود، اخلاق عملی ارسطویی را بدون شالوده‌های نظری آن اخذ کرد و به خطا، اثولوجیا را، مبنای توجیه نظری آن اخلاق دانست. به نظر این محقق فلسفه اسلامی، یکی از دلایل عمده‌ای که کوششهای فارابی در زندگی عملی مسلمانان تأثیر نبخشید و آراء او در همان حوزهٔ اندیشه محصور ماند، این بود که، سیاست مدن یا حکمت عملی او بر مبنای فلسفه یونانی قرن چهارم پیش از میلاد، بر بنیاد مدینه یونانی استوار شده بود. ولیکن در واقع چنین رابطه‌ای میان فرد و شهر در میان مسلمانان وجود نداشت و حکمت عملی یونانی نمی‌توانست در میان جامعه اسلامی مبنای عمل قرار گیرد. (۶۱)

رضا داوری، انتساب معمول و منحول اثولوجیا به ارسطو را چنان با اهمیت تلقی نمی‌کند. به نظر او، اشتباه فارابی، موجب پیدایش فلسفه او و تفسیری تازه از آراء یونانیان نشده، «بلکه برعکس این تفسیر تازه ایجاب و اقتضا می‌کرده است که این کتاب را از ارسطو بداند.» (۶۲)

فکر وحدت فلسفه افلاطون و ارسطو

تأثیر کتاب اثولوجیا بر فارابی، از لحاظ ایجاد فکر وحدت میان آراء «امام فلاسفه» و «معلم اول» نیز، حائز اهمیت است. فارابی در کتاب «الجمع» در صدد اثبات مرجعیت تفکر فلسفی به عنوان یگانه راه کشف حقیقت است. وی مقصود را با جمع

آراء میان «بنیادگزاران فلسفه، مبدعان عناصر و اصول و مرجع نهایی شعب و نتایج آن» (۶۳) یعنی افلاطون و ارسطو، آغاز میکند و در طی ادله سیزده گانه‌ای، به اثبات توافق ماهوی میان نظریات دو فیلسوف می‌پردازد و در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسد که هر دو فیلسوف متأله‌اند و به وجود صانع گواهی داده‌اند. در این جا، به کتاب اثولوجیا به عنوان منبعی که ارسطو نیز نظریه مثل را پذیرفته استناد می‌کند.

رجوع فارابی به اثولوجیا در این باب، بسیاری از محققان را به اخذ این نتیجه رسانده که فارابی در کتاب «الجمع» به جای وفق و تطبیق آراء دو حکیم، میان ارسطو و نوافلاطونیان پیوند برقرار ساخته است و نیز برخی را واداشته تا بگویند که فارابی، «در حقیقت نه افلاطون را می‌شناخته و نه ارسطو را» (۶۴).

به نظر نویسندگان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، فارابی باطنی مذهب بوده و چون پیروان این فرقه، عنصر بنیادین همه ادیان و مذاهب و حقیقت ذاتی همه گرایشهای دینی را یکی می‌دانند که به ظواهر مختلف جلوه‌گر می‌شوند، با فکر وحدت و تأویل فلسفه دو فیلسوف، اثبات نظر خویش کرده است. برگرایش فرقه‌ای فارابی نیز باید عشق و سرسپردگی اش را به دو حکیم افزود که آنها را به چشم «معصومین» و مبرا از خطا و تشتت و منزه از اختلاف می‌دانست. (۶۵)

این نظریات مناقشه‌پذیر است. زیرا شرحهای فراوان فارابی بر آثار ارسطو، این ادعا را که او ارسطو را نمی‌شناخته، مورد تردید قرار می‌دهد. او ماهرترین ارسطو شناس زمان خود و معلم دوم پس از او بود. به جز شروح مفصل بر آثار ارسطو، وی در «عیون المسائل» و نیز «درباره فلسفه ارسطو»، نظریات او را خلاصه کرده بود. به علاوه، در ادله سیزده گانه‌اش در کتاب الجمع فقط در دو مورد به اثولوجیا استناد کرده است (۶۶). بر آن باید افزود که نه فقط در کتاب الجمع، بلکه در کتاب درباره فلسفه ارسطو نیز، او خواهان جمع و مرافعه و آشتی میان دو فیلسوف برمی‌آید و اذعان می‌کند که این هر دو، کمال انسان را در یک چیز می‌دانند، لیکن هر یک در مبدأ و مقدمات به راهی می‌رود و اصول موضوعه و دلایل متفاوتی اتخاذ می‌کند (۶۷). اینکه گفته می‌شود که فارابی میان فلسفه

ارسطو و نوافلاطونیان پیوند برقرار ساخته نیز چندان متیقن نیست. زیرا که رجعتی به مفاهیم و اصول فلسفی فلوطین و نوافلاطونیان میانه، ما را بر آن می‌دارد تا مدعی گردیم که قرن‌ها قبل از فارابی، فلسفه ارسطو وارد این مکتب فلسفی شده بود و حکمت مشاء، بیش از آنچه گفته شده، بر فلسفه نوافلاطونیان موثر بوده است.

به نظر می‌رسد این‌گونه داورها از سوی کسانی انجام می‌گیرد که به روح فلسفه فارابی و غایات اصلی آن، کمتر متوجه‌اند. به ویژه از این نکته که مربوط به شخصیت این حکیم است غفلت می‌ورزند که او اصولاً انسانی اهل جمع، نظام ساز و وحدت طلب است. اصول فلسفه فارابی بر پایه وحدت و عشق و مودت و تعاون میان اجزاء و ارکان عالم و نیز جامعه مدنی استوار شده. روح فارابی منضبط و مقوم و مرتبتی و در جستجوی نظم و سازگاری است. صحیح است که برای فارابی اینکه دو شخصیت بزرگ و معلم کبیر زندگانی او، نتوانند به خدای (عاشق و معشوق و عشق کامل) و (عاقل و معقول و عقل تام) او ایمان بیاورند، مردود بود، ولی هدف غائی او ارتباط و انسجام و تطابق و جمع میان دو حکیم نبود، بلکه در واقع او می‌خواست میان فلسفه و دین سازگاری برقرار کند و برای این کار لازم دید که نظرات این دو فیلسوف را به عنوان واضعان و جاعلان نحوه تفکر فلسفی، به هم نزدیک سازد و هر دو را نیز متأله بداند تا از این راه میان دیانت و فلسفه وفاق و آشتی برقرار سازد. به نظر می‌رسد از همین کتاب، شالوده فلسفه مستقل او، نه با هدف سازگاری میان اندیشه دو فیلسوف، بلکه به این منظور که میان دو نحو تفکر دینی و فلسفی، یگانگی برقرار سازد، ریخته می‌شود. هم‌چنانکه داوری می‌گوید، کتاب جمع «مظهر و مرتبه‌ای از تفکر فارابی» و «آغاز تأسیس فلسفه اسلامی است» (۶۹). و وقتی فارابی در کتاب الجمع شرح آثار ارسطو می‌کند، در واقع در بند معانی آن نیست، زیرا او شرح آراء خود می‌کند. (۷۰)

فکر جمع، برای فیلسوفی که «اهل جمع» است، تنها در این کتاب باز نمی‌شود. فارابی در رسالات: «کتاب فی اغراض فلسفه افلاطون و ارسطاطالیس»، «فی اتفاق آراء بقراط و افلاطون»، «التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس» نیز روش تفکر آشتی‌جویانه خویش را دنبال

می‌کند و در صدد جمع میان آراء یونانی، هر چند گاهی متناقض و متضاد، برمی‌آید. نتیجه اینکه، مشکل بتوان به استناد مجهول و منحول بودن اتولوجیا، فارابی را نسبت به آراء راستین ارسطویی ناآگاه شمرد. همین‌طور، نمی‌توان انتساب نادرست کتاب اتولوجیا را به ارسطو، شایان اهمیتی دانست که در خور آن نیست. معهذاً، فقدان ترجمه کتاب سیاست ارسطو، آثار بازرزی در فلسفه سیاسی فارابی باقی گذاشت، هر چند در کلیت و غایات فلسفه او تغییری نداد و انگیزه آشتی میان دین و فلسفه را از میان نبرد.

زمان‌شناسی و ترتیب تاریخی آثار

جدی‌ترین سئوالاتی که هر محقق آراء سیاسی فارابی با آن روبه‌رو می‌شود این‌ها است: آیا در اندیشه فارابی و در خلال نگارش آثار سیاسی، تغییر و تحولی رخ نداده است؟ آیا اگر اعراضها و اقبالها و تجدید و صرف نظرها و ابداعاتی در آن به وجود آمده، از لحاظ شناخت ماهیت فلسفه سیاسی فارابی و مبادی و غایت آن، حائز اهمیت است؟ آیا میتوان مدعی شد که او هر چه به پایان عمر نزدیکتر می‌شده، از فلسفه سیاسی یونانی فاصله می‌گرفته است؟ آیا می‌توان گفت که آخرین اثر سیاسی فارابی، حاوی خطوط اصلی تئوری جدید از یک حکومت است؟ پاسخ دادن به این سئوالات با داشتن تخمینی از تقدم و تأخر تاریخی آثار سیاسی فارابی، سهل‌تر می‌شود.

متأسفانه تاکنون هیچ‌گونه «مونوگرافی» از کتب و رسائل فارابی عموماً و آثار سیاسی او خصوصاً به عمل نیامده و هر محققى به گمانی بسنده کرده است. دبور معتقد است، آن دسته از کتبی که از فارابی به دست ما رسیده و در آنها سبک و شیوه متکلمان و فلاسفه طبیعی دنبال شده است را باید در زمره آثار دوره جوانی او دانست. به نظر او، فارابی در سنین بالاتر متوجه آثار ارسطو و به تفکر انتزاعی قیاسی نزدیکتر شده است (۷۱). مذکور با فرض اینکه فارابی هرگز در ایام جوانی کتابی ننوشته است (امری که در صحت آن تردید وجود دارد)، نتیجه می‌گیرد که «احتمالاً در اندیشه‌ی تغییر مهمی رخ نداده است». زیرا، فارابی آثار خود را از پنجاه تا هشتاد سالگی به رشته تحریر کشیده و در این دوران فیلسوف مجربی بوده است. (۷۲)

اگر توافق شود که مهم‌ترین آثار سیاسی عبارتند از: تحصیل السعاده، مبادی آراء اهل المدينة الفاضله، سیاست المدنيه و فصول المدنی، اطلاعاتی که براساس گزارش‌نویسان کهن بر جای مانده و حدسیات مترجمان آثار فارابی از تاریخ تقریبی نگارش آثار او چنین است: بنا به گزارش ابن ابی‌اصیبه در عیون الانباء، تحصیل السعاده در بغداد به پایان رسیده است. شروع نگارش «آراء» در بغداد و پایان یافتن آن در اواخر سال ۳۳۱ در دمشق بوده است. فارابی به سال ۳۳۷ در مصر آن را به ابواب و فصول تقسیم و تنظیم کرده است. سیاست المدنيه به سال ۳۳۷ در مصر به پایان رسیده و فصول المدنی قبل از مرگ فارابی به سال ۳۳۹ نوشته شده است (۷۳). ابن خلیکان نیز گزارش می‌دهد که ابونصر کتاب سیاست المدنيه را در بغداد آغاز کرد و در مصر به پایان رسانید (۷۴). به نظر دانلوب، کتاب آراء در سالهای ۳-۹۴۲ میلادی (۳۳۱ هـ) در دمشق به اتمام رسید و سیاست المدنيه در مصر به سالهای ۹-۹۴۸ میلادی (۳۳۷ هـ) به رشته تحریر درآمده است. دانلوب معتقد است که دو اثر فوق از لحاظ سبک و محتوا مشابهت بسیار دارد و چنانکه با تحصیل السعاده مقایسه شوند، روشن می‌شود که کتاب اخیر از مشی و سیاق متفاوتی با دو اثر قبلی برخوردار است و احتمالاً متعلق به مرحله فکری دیگر اوست. (۷۵)

والتزر بر این باور است که «آراء» آخرین کار فارابی و سخته‌ترین گوهر فلسفی اوست (۷۶). دانلوب برخلاف او، نگارش فصول المدنی را بعد از اتمام آراء و سیاست المدینه می‌داند (۷۷). داوری، زمان نگارش آثار سیاسی فارابی را به ترتیب عبارت از تحصیل السعاده، فلسفه افلاطون، سیاست المدنيه، آراء و فصول المدنی (۷۸)، می‌شمارد. چنین به نظر می‌رسد که تا زمانی که یک بررسی تطبیقی محتوایی میان فارابی انجام نگردد و رابطه آراء مندرج در هر اثر با یکدیگر سنجیده و تطبیق نگردد، مواجه با چنین ناهمگونی در حدسیات علمای فلسفه فارابی خواهیم بود.

تأملی در مطاوی دو اثر آراء و فصول المدنی، این گمان را که فارابی با فصول المدنی اندیشه سیاسی خود را تکمیل کرده و به پایان برده قوت می‌بخشد. معهذاً هنوز

دلایلی وجود دارد که شاید «آراء» آخرین کار فارابی باشد، زیرا از فصول‌المدنی پیچیده‌تر، فلسفی‌تر و بالغ‌تر است و در آن از یک زبان فلسفی صرف و خاص استفاده شده است. به علاوه، برخلاف فصول‌المدنی، خطوط تفاوت و تمایز مدینه‌های مضاف، روش‌تر و برجسته‌تر و هر مدینه نام و نشان‌دارتر است.

ممکن است بگوئیم که فارابی در «آراء»، هیئت و خطوط فلسفی طرح مدینه فاضله خویش را ترسیم کرده و در فصول‌المدنی به همان طرح لباس «امکان» پوشانده است. بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد که فارابی در فصول‌المدنی از فلسفه سیاسی یونانی دورتر و با ذکر اصطلاحات دینی، به سوی طرح حکومتی عملی‌تر برای جامعه مسلمانان نزدیک می‌شود. وی در این اثر با پی‌ریزی بنیادی فلسفی، برای نخستین بار نظریه «حکومت فقهای حکیم» را به عنوان راه‌حل عملی جانشینی «رئیس اول» به میان می‌کشد. می‌توان گفت که او در تعیین و تبیین «اصناف» روسای مدینه، خط پیوسته‌ای از پیامبر اسلام (ص)، محتملاً امامان شیعه (ع)، فقیه و گروه فقهای افاضل، ترسیم می‌کند. او در این کتاب، به غیر از خصائصی که از شروط لازم ریاست مدینه فاضله است، دو خصیصه نو، یعنی «قدرت و توانائی نبرد در جهاد» و «نداشتن هیچ مانع جسمانی برای حضور و شرکت در اموری که مربوط به جهاد است» را می‌افزاید. با توجه به اینکه اصطلاح دینی «جهاد» تنها در فصول‌المدنی به کار رفته و در «آراء» فارابی از لغت «حرب» استفاده می‌کند، روزتال معتقد می‌گردد که فصول‌المدنی برای توده مسلمانان و «آراء» برای اهل فلسفه نوشته شده است. داوری، این احتمال را رد نمی‌کند، اما تفاوتی که میان صفات رئیس مدینه وجود دارد را در تأیید این نظر کافی نمی‌داند (۷۹). به جز جهاد، فارابی اصطلاح «هجرت» را نیز به عنوان تنها راه‌حل برای حکیمی که در مدینه جاهله گرفتار آمده، به کار می‌گیرد.

مفروضهای این پژوهش

هم‌چنانکه در مقدمه آمده، یکی از اهداف اصلی پژوهش حاضر بررسی میزان

تأثیر اندیشه‌های افلاطون و ارسطو بر تکوین اصول فلسفه سیاسی فارابی است. به عبارت دیگر، کوششی صورت گرفته تا ضمن شرح و تفسیر فلسفه سیاسی فارابی و به ویژه نظریه «مدینه فاضله»، آراء او از دیدگاه سیاست تطبیقی مورد مذاقه قرار گیرد. حال با توجه به مباحث این فصل مدلی از چگونگی تأثیر اندیشه افلاطون و ارسطو بر ساختار فلسفی مدینه فاضله فارابی، طراحی شده است. این مدل بر پیش فرضهایی استوار است که اجمالاً عبارتند از:

۱. فارابی احاطه کاملی بر آثار افلاطون و ارسطو داشته و احتمالاً متون جمهور، نوامیس و سیاستمدار را در اختیار داشته، ولی به احتمال بسیار، متن سیاست ارسطو هنوز در زمان او به عربی برگردانده نشده بود. می‌دانیم که اخلاف نیکوماخسی ارسطو در دسترس او بوده است.

۲. فارابی در آراء سیاسی خود، بیش از همه متأثر از افلاطون بوده و بسیاری از نظریات خود را از جمهور و نوامیس و سیاستمدار اخذ کرده است. بنابراین در این بررسی تطبیقی بر مفاهیم افلاطونی تأمل بیشتری خواهد شد.

۳. فصول المدنی آخرین اثر فارابی و مربوط به دوره‌ای از عمر اوست که گرایش بیشتری به آموزه‌های دینی داشته و از شیفتگی او به فلسفه یونانی کاسته شده بود.

۴. فارابی با شروح اسکندرانیهای نوافلاطونی آشنا بوده و در مسائلی چون صدور، عقل، الهیات و روانشناسی از آراء آنان بهره‌مند شده است.

۵. از میان سه پیشفرض، این رساله، نظرسوم، یعنی مقام تأسیس و اجتهاد را به عنوان موضع غالب فارابی در مواجهه با آراء سلف یونانی می‌پذیرد، اگرچه در مواردی نیز از مفروض دوم نمی‌تواند صرف نظر کند.

الگو و نمای کلی موضوع این پژوهش: خلاصه یافته‌ها

براساس این مفروضات، در تحقیق حاضر، هیئت کلی فلسفه سیاسی فارابی و به ویژه نظریه مدینه فاضله او از نظر تطبیق با اندیشه یونانی، در طرح زیر بازسازی می‌شود.

در فصول بعدی، به استدلال برای اثبات چنین صورتی از الگوی مدینه فاضله می‌پردازیم:

فارابی ایده زندگی مدنی، به عنوان تنها راه تحقق فعلیت و کمال انسانی را از یونانیان می‌پذیرد و آموزه حکومت حکیم در مدینه‌ای آرمانی را به عنوان شالوده سیاست فاضل و حقیقی از افلاطون اخذ می‌کند و با برگرفت مفاهیمی از الهیات، انتولوژی، ایستمولوژی و مباحث مربوط به عقل از مکتب نوافلاطونی، دست به معماری مدینه‌ای فاضل می‌زند که غایت آن با مفاهیمی از سعادت ارسطویی ممزوج گردیده و اهل آن براساس «علم النفس» ارسطو و مفاهیم مندرج در کتاب اخلاق نیکوماخسی به فضیلت می‌رسند. این اندیشه سیاسی که بر شالوده مفاهیمی از تولیدات یونانی شکل گرفته، بالذات اسلامی و با تعقل اسلاف یونانی خود متفاوت است. مدینه فاضله فارابی از لحاظ ماهیت، هدف، ساختار، صفات، مشروعیت رئیس، خصائص او و سلسله مراتب میان اهل آن، با پولیتیای افلاطونی متفاوت و متغایر است و زاده ذهن جستجوگر خود فارابی بوده و براساس مصالح و اهداف جامعه مسلمانان طراحی شده است. فارابی با مدافعه از حکومت «نبی منذر و حکیم» و جانشینان بر حق او، در برابر خلافت غاصب، بذرهایی از نظریه حکومت فقه‌های حکیم را به عنوان راه عملی بازگشت به غایات دینی، در درون فلسفه خویش می‌ریزاند. به این ترتیب فارابی، از مصالح یونانی هیتی جدید می‌آفریند که متناسب با محیط فرهنگی و سیاسی عصر او است. او مؤسس فلسفه سیاسی نوینی است که در ذهن فیلسوفی خلق شده است که در عین شیفتگی به فلسفه یونانی، مسائل جامعه عصر خویش را در نظر داشته و کوشیده است بر پایه مبادی و اصولی که بالقوه یونانی است، به سئوالاتی که در عصر او مطرح شده بود، پاسخ تازه‌ای دهد.

بعد از اختتام فصولی که هر یک به وجهی از وجوه و جزئی از اجزاء این الگو می‌پردازد، دوباره در مبحث «انجام» این کتاب» به این هیأت کلی می‌رسیم. به عبارت دیگر، سعی می‌کنیم با استدلالهایی که در طی هر فصل ارائه می‌دهیم، به این فرضیه، لباس نظریه ببوشانیم.

منابع و یادداشتهای فصل دوم

۱. در بخش «کتابشناسی» این تحقیق، مشخصات برخی از کتابهایی که موضوع آنها پژوهش در این باره است، ذکر شده.
۲. داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ص نوزده.
۳. همان، ص ۹۱.
۴. نعمه، فلاسفه شیعه، ص ۴۰۹.
۵. والتزر، «فارابی»، ترجمه داوری، ص ۱۱۳.
۶. همان.
7. M. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, p. 700.
8. Walzer. "Ara", p. 10.
9. Ibid., p. 11.
10. Ibid., p. 9.
11. Ibid., p. 10.
۱۲. والتزر: «فارابی»، ص ۱۱۳.
13. Walzer. "Ara", pp. 229-329.
14. Ibid., p. 10.
۱۵. البیرنصری نادر. ابونصر فارابی: کتاب مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، (بیروت: المطبعة الكاثولیکیه، ۱۹۵۹)، صص ۱۷-۱۸.
۱۶. حنا الفاخوری، خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۴۰۰.
۱۷. از مجموع آراء دکتر داوری برنمی آید که معتقد به این فرض باشد، ولیکن در برخی از ذواریهای ایشان درباره منشأ یونانی آثار سیاسی فارابی، گرایشی به قبول آن، قابل استنباط است. به عنوان مثال، ایشان می نویسند:
«قبول کنیم که افلاطون در مباحث سیاسی بیشتر مورد توجه فارابی بوده و او قسمت اعظم اجزاء آراء سیاسی خود را از آثار افلاطون اقتباس کرده است. در این

صورت [یعنی در صورت قبول این فرض]، باید روشن کنیم که چگونه متافیزیک و علم النفس و جهان شناسی ارسطونی اسلامی و نوافلاطونی، با سیاست افلاطونی، جمع شده است.»

رک به. داوری: فلسفه مدنی فارابی، ص ۵۱.

۱۸. والترز. «فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد دوم: تاریخ فلسفه غرب، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ترجمه جواد یوسفیان، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۱۲۵.

19. M. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect Stat*, p. 685.

20. M. Mahdi. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, tr. with introd., Revised edn., (New York: Cornell Univ. Prss., 1968), pp. 3-4.

21. Dunlop. *Al - Farabi: Fusul Al - Madani*, p.8.

22. F. A. Sankari. "Plato and Alfarabi, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy", *Vivarium, A Journal of Medieval Philosophy and the Intellectual Life of Middle Ages.*, Vol. VIII, I, May 1970, p.1.

۲۳. نعمه. فلاسفه شیعه، ص ۴۰۸.

۲۴. به جز داوری که معتقد است فارابی در کتاب «الجمع» تنها در دو مورد از سیزده مورد به اثولوجیای معروف استناد می‌کند. رک به:

داوری. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۶.

۲۵. فارابی، ابن‌نصر محمد. الفصوص، (حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ هـ.ق.)

۲۶. این دو اثر مهم عبارتند از:

(۱) ابن‌نصر محمد فارابی. سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی. (تهران:

انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸) و،

(۲) ابن‌نصر محمد فارابی. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر

سجادی، چاپ دوم، (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱)

۲۷. فارابی. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۳۱.

۲۸. نصر. سه حکیم مسلمان، ص ص ۱۶-۱۷.

۲۹. سعید شیخ. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، (تهران:

انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹)، صص ۱۰ و ۱۶.

۳۰. الفاخوری والجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۰۸.

۳۱. رضا داوری در این باره می‌نویسد:

«درست است که فارابی، شاگرد فلاسفه یونانی است، اما مقلد آنان نیست» زیرا او، «همه

مسائل فلسفه یونانی را به روش خود شرح کرده است». رک به:

داوری. فلسفه مدنی فارابی، صص ه- ی.

۳۲. داوری. مؤسس فلسفه اسلامی، ص ده و نیز صص ۸۸-۸۹.

۳۳. داوری: فلسفه مدنی فارابی، ص ۱۶۷.

۳۴. مشخصات این کتاب چنین است:

ابونصر محمد فارابی. الجمع بین رایى الحكیمین: افلاطون الالهی و ارسطو طالیس، به کوشش

البیر نصری نادر، الطبعة الثانية، (ایران: المكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ هـ ق.) و نیز ترجمه فارسی

آن:

ابونصر فارابی. هماهنگی افکار دو فیلسوف: افلاطون و ارسطو، ترجمه و شرح از عبدالحسین

مشکوة الدینی، (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی،

۱۳۵۳).

۳۵. داوری. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۹۶.

۳۶. سید حسین نصر. سه حکیم مسلمان، ص ۱۶.

37. Dunlop. *Fusul Al - Madani*, p. 5.

38. Walzer. "Ara", p. 8.

39. Ibid., p. 9.

40. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, p. 696.

۴۱. بررسی علل و دلایل تاریخی و سیاسی و فرهنگی و دینی «نهضت ترجمه» و اقبال

مسلمین به اندیشه‌های یونانی و نیز ارزیابی آثار مثبت و منفی آن بر آموزه‌های اسلامی، از

اهم مسائلی است که لازم است مورد توجه و عنایت پژوهندگان تاریخ تفکر در دوران

اسلامی قرار گیرد. متأسفانه اطلاعات موجود فاقد جامعیت و غیرتحلیلی است. زیرا غالباً

از طریق مستشرقان، با هرگونه مقاصد سیاسی و فرهنگی، به دست ما رسیده است. اکثر

اینها یا به نقل و شرح بسنده کرده‌اند و یا اخبار را بر حسب اغراض خویش تفسیر

نموده‌اند.

۴۲. نصر، مه حکیم سلمان، صص ۱۶-۱۷.

43. Walzer, "Ara", pp. 11-12.

۴۴. داوری. فلسفه مدنی فارابی، صص ۱۳-۱۵.

۴۵. همان، صص ۱۶-۱۷.

۴۶. همان، صص ۲۳، ۱۶۶ و ۵۰.

47. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, p. 697.

۴۸. کتاب نوامیس توسط شاگرد او یحیی بن عدی به عربی ترجمه شده بود و خود فارابی نیز شرحی بر آن نگاشته و آن را «جوامع النوامیس افلاطون» نامید. کتاب مزبور در سال ۱۹۵۲ به همت فرانسیس گابریلی در لندن به چاپ رسید، با این مشخصات:

Alfarabius. *Compendium Legum Platonis*, ed. et Latine Vertit. Francisus Gabrieli, *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus*, 3, (Londinii, 1952.)

۴۹. داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ۱۸۵.

50. M. Mahdi. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle: The Philosophy of Plato?*. pp. 53-67.

۵۱. دیالوگهایی که فارابی از آنها نام می‌برد که اطلاعی در حال حاضر از آنها در دست نیست عبارتند از:

Theages, Erastai, Hipparchus, Protest of Socrates Against Athenians, Alcibiades and, Epinomis.

مقایسه شود با فهرست کاپلستون در کتاب:

فردریک کاپلستون. تاریخ فلسفه، جلد یکم: یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸)، صص ۱۶۸-۱۷۰

۵۲. فارابی هر جا که نامی از افلاطون یا آثار او می‌رود، از کلمه «محاوره» یا «دیالوگ» استفاده نمی‌کند. اگرچه این اصطلاح قبل از فارابی و از طریق ترجمه‌های حنین بن اسحق، وارد مکتوبات فلسفی مسلمانان شده بود. رک به:

53. Dunlop. *Alfarabi: Fusul Al - Madani*, p. 15.

54. Ibid.

۵۵. برای اطلاعات بیشتر رک به:

A. J. Arberry. "Some Plato in Arabic Epitome," Islamic Quarterly II, 1955. pp. 86-99, and, Dunlop, Fusul Al - Madani, p. 4.

۵۶. ابن خلیکان. وفيات الاعیان، ص ۱۰۰ به بعد.
۵۷. مثلاً در ابتدای رساله «تحقیق غرض ارسطو طالسی فی کتاب مابعدالطبیعه» (و یا «اغراض مابعدالطبیعه») می‌نویسد:

«در اوهم بسیاری از مردم چنین رفته است که این کتاب [مابعدالطبیعه ارسطو] درباره خدا و عقل و نفس و امور مربوط به آنها بوده و اینکه علم مابعدالطبیعه، همان علم توحید است و از همین جهت اکثر کسانی که این کتاب را می‌خوانند، سرگردان و متحیر و سپس گمراه می‌گردند... اکنون، اغراض او [ارسطو] را در این کتاب روشن خواهیم کرد.»

رک به:

- ابونصر محمد فارابی، مقاله فی اغراض مابعدالطبیعه، (حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۴۹)، ص ۳-۴.
۵۸. داوری، فلسفه مدنی فارابی، ص ۲۲-۲۳.
۵۹. سید جواد طباطبائی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷)، ص ۱۱۷.
۶۰. (Enneads) به زبان یونانی به معنای نه‌گانه است. «فورقیروس» (Porphyry) شاگرد فلوطین، در نیمه دوم قرن سوم میلادی آثار استاد را در مجموعه‌ای در نه فصل گردآوری و آن را اثبات نامید. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است با این مشخصات: اقلوطین: اولوجیا، تعلیقات قاضی سعید قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۲۵).
۶۱. طباطبائی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۱۷-۱۱۸.
۶۲. داوری، فلسفه مدنی فارابی، ص ۱ و
۶۳. ابونصر محمد فارابی، الثرة المرضیه، (چاپ لیدن: ۱۸۹۵)، ص ۲۶-۲۷.
۶۴. نعمه، فلاسفه شیعه، ص ۴۰۹.
۶۵. الماخوری و العجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۰۸.
۶۶. داوری، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۶.

- ۶۷ . ابونصر محمد فارابی. فلسفہ ارسطو طالیس، (بیروت: ۱۹۶۱)، صص ۱۴-۱۶.
- ۶۸ . داوری. فارابی مؤسس فلسفہ اسلامی، ص ۷.
- ۶۹ . همان.
- ۷۰ . داوری. فلسفہ مدنی فارابی، ص و
- ۷۱ . دبور. تاریخ فلسفہ اسلامی، ص ۱۱۵.
- ۷۲ . مذکور. فارابی، ص ۶۴۲.
- ۷۳ . ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء، صص ۱۳۸-۱۳۹.
- ۷۴ . ابن خلکان. وفيات الاعیان، ص ۳۰۸.

75 . Dunlop. *Fusul - Al - madani*, p. 12.

76 . Walzer. "Ara", p. 1.

77 . Dunlop. *Fusul - Al - Madani*, pp. 16, 86.

۷۸ . داوری. فلسفہ مدنی فارابی، ص ۷۱.

۷۹ . همان. ص ۶۹.

مقام دیانت و فلسفه در اندیشه فارابی

ضرورت بحث درباره مقام دیانت و فلسفه در اندیشه فارابی از آنجاست که برای توصیف مبادی و اصول نظریه حکومت در فلسفه سیاسی او، مهبیای زمینه می‌کند. به ویژه، لازم به نظر می‌رسد که نظرات و یافته‌هایی که ممکن است به کار تأیید فرضیات رساله حاضر آید، در این مبحث ذکر شود.

درباره تدین یا زندقه و کفر فارابی، اقوال بسیار گفته شده و در خصوص توافق یا تضاد آراء او با آموزه‌های شریعت، میان صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد و به خصوص، ماهیت دینی یا فلسفی رئیس مدینه مورد مناقشه است. آیا حاکم مدینه فیلسوف است یا نبی؟ منبع، موضوع و هدف معرفت او چیست؟ آیا او با فعل و انفعالاتی که در قوه ناطقه‌اش رخ می‌دهد و «عقل هیولانی»‌اش را مبدل به «عقل مستفاد» می‌سازد و

با براهین عقلانی، به «معرفت عقلی» یعنی شناخت ماهیت اشیاء، نائل می‌آید و یا اینکه از طریق قوه متخیله‌اش ملهم شده و با «معرفت عملی»، به رابطه اشیاء و نتایج امور واقف می‌گردد؟ آیا در مخیله اهل مدینه فاضله صوری محاکمی می‌شود یا با توسل به عقل نظری، به قوانین عالم علوی پی می‌برند؟ آیا منبع شناخت عقل است یا وحی؟ آیا «تئوری نبوت» فارابی، با نظریه «فیلسوف - پادشاه» افلاطون سازگار و گره‌برداری از آن است؟ پاسخ به سئوالاتی از این قبیل - که در شناخت مبانی وحیانی و ماهیت دینی و یا منشاء یونانی مدینه فاضله مطرح می‌گردد -، منوط و مربوط به احراز دیدگاه فارابی نسبت به دین و دریافت ماهیت فلسفه او در رابطه با دیانت است.

ابتدا باید بدانیم مسائل ما چیست و خواهان پاسخ به چه پرسشهایی هستیم تا دراییم رابطه فلسفه فارابی با دین چیست: آیا مطاوی و اصول فلسفه فارابی با آموزه‌های دینی در تضاد و خود او از جمله روی گردانان از دین بود؟ متقدمان در این باره چگونه داوری می‌کردند؟ آیا فارابی در ماهیت دین تعقیدات و نقائصی می‌یافته و فلسفه را گره‌گشا و رافع آنها؟ آیا فارابی خواهان نفی دین است از طریق فلسفه یا فهم دین؟ آیا فارابی طالب انحلال انواع تفکر، در تفکر فلسفی است؟ آیا فارابی برای معرفت عقلانی، مرتبه‌ای بالاتر از معرفت وحیانی قائل بود؟ آیا فارابی دیانت و مفاهیمی نظیر «نبوت»، «وحی»، «امامت»، «امت»، «جبرئیل»... را در توجیه مفاهیم و مبادی فلسفه خویش به کار گرفت و یا اینکه براهین فلسفی را برای توضیح مفاهیم مزبور به استخدام درآورد؟ و بالاخره، می‌توان شأن جدیدی به فارابی داد و او را بنیانگذار «فلسفه دینی» و یا «دین فلسفی» نامید؟

روشن است، پاسخ تفصیلی به این سئوالات، از حوصله و موضوع این تحقیق خارج و در خور پژوهش عمیق، حجیم و جداگانه‌ای است. ولی، یکی از فرضیه‌های این رساله این است که فارابی، در عصر خود - یعنی عصری که از دین، جز نامی و مناسکی و توجیهی عوامفریبانه برای حفظ قدرت چیزی به جا نمانده و فلسفه یونانی، نفیاً یا اثباتاً، در تمام زوایای فکری روشنفکرانه رخنه کرده بود، - در صدد تعریف جدیدی از

حکومت دینی، به منظور تجدید حیات اصول از یاد رفته دیانت درباره زندگی مدنی مسلمانان برآمد و برای نیل به این هدف از فلسفه یونانی مفاهیم عمده‌ای به وام گرفت. مفروض این رساله این است که: «احیاناً ممکن است فارابی قائل به فضیلت ماهوی تفکر فلسفی، بر سایر انحاء تفکر، از جمله تفکر و معرفت دینی باشد، ولی در اندیشه سیاسی و در تعیین و ترسیم هیئت حکومت فاضل در مقابل حکومت‌های مضاد با آن، جانب دین فرو نمی‌گذارد و ادب و غایت دینی از نظر دور نمی‌دارد. به منظور اثبات این فرضیه، کاوشی در زمینه رابطه فلسفه فارابی با دین، هرچند به اجمال و محتملاً ناقص، گریزناپذیر است. دست کم طرح سنوال در این باره، برای فهم روشتر فتاوی سیاسی از ضروری است.

آراء دیگران

«غزالی» در کتاب «المتقذ من الضلال» فلسفه را به سه گروه «دهریون»، «طبیعیون» و «الهیون» تقسیم کرده، افلاطون و ارسطو را در دسته سوم جای می‌دهد، و البته همه را نیز بالمآل و بی‌محابا از دم تیغ زندقه می‌گذراند: «پس واجب است که همه آنان [فلاسفه یونانی] را با آن فیلسوفان مسلمان که پیروی آنان کرده‌اند، همچون ابن‌سینا و فارابی و غیرایشان، کافر بدانیم. ولی باید دانست که هیچکدام از فیلسوفان مسلمان، در نقل علم ارسطو، به اندازه این دو تن توانایی نشان نداده‌اند.» (۱)

فقط غزالی، کسی که دکتر نصر او را «مأمور سرنوشت برای ویران کردن فیلسوفان» (۲) نامید، نیست که فارابی را کافر می‌داند. «ابن خلدون»، بنیان‌گذار فلسفه تاریخ نیز در «مقدمه»، در گفتاری تحت عنوان: «در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند»، فلسفه را دانشی می‌نامد که «زیان عظیمی به دین می‌رساند» (۳) و فیلسوفان را چنین توصیف می‌کند:

«گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیه عالم وجود، خواه حسی و خواه ماوراء حسی، با اسباب و علل آنها، به وسیله نظریات فکری و

قیاس‌های عقلی ادراک می‌شود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد، نه از طریق شنیدن (روایت و نقل) ... این گروه را فلاسفه می‌نامند [آنها] قانونی وضع کرده‌اند که خرد در نظر و اندیشه خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری می‌شود و آن قانون را منطقی نامیدند. فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات، به یاری این‌گونه بحث و نظر و این‌گونه برهان است. خواه در عالم حس باشد، یا در ماورای حس ... پیشوای این شیوه‌ها ... ارسطوی مقدونی است ... و نخستین کسی بوده است که قوانین منطقی را مرتب کرده ... آن‌گاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فراگرفتند و ... در روزگار عباسیان [که] کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به عربی ترجمه کردند، بسیاری از مسلمانان به کنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب و شیوه‌های ایشان را کسانی از منتسبان به علم، که خدا آنان را گمراه کرده بود، فراگرفتند ... نامدارترین آنها عبارت بودند از ابونصر فارابی در قرن چهارم به روزگار سیف‌الدوله، و ابوعلی سینا ... و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رأی که بدان معتقد شده‌اند، از همه وجود باطل است.» (۴)

کتمان نمی‌توان داشت که گفتار ابن خلدون در این باره، خود نمایه آشکاری از بلاغت و مبین مهارت و احاطه او بر فلسفه است.* زیرا، هم توصیف او دقیق و بلیغ و هم افکارش متکی بر دلایل عقلی و استدلال منطقی است.

نسبت کفر و زندقه به فارابی به دلیل تعلق خاطرش به فلسفه یونانی و انتساب او به «اهل منطق»، تنها از سوی اهل سنت نبود. بلکه بعضاً پیروان تشیع نیز به رد او و دیگر طرفداران منطق پرداختند. چنانکه «حسن بن موسی نوبختی» خود کتابی در این باره تألیف کرد. عبارت «من تمنطق، تزندق» نیز در مخالفت با پیروان منطق یونانی، باب شده

* اینکه ابن خلدون چگونه به سیاق منطقیون و با استفاده از شیوه استدلال منطقی و ارائه براهین عقلانی و با لسان فلسفی به جنگ منطقیون و فلاسفه عقل‌گرا می‌رود، خود نکته غریبی است. این امر را خواننده با مراجعه با صفحات ۱۰۸۷-۱۰۹۷ «مقدمه» ملاحظه کند.

بود. «ذبیح‌الله صفا» به نقل از ابن ابی‌اصیبعه می‌نویسد که نسبت کفر و الحاد به منطقیون موجب گردید که فارابی مجموعه‌ای از کلام رسول‌الله (ص) را که در آن اشاره به منطق شده بود، گرد آورد. (۵)

در نظر بسیاری از علما، دین ماهیتاً با فلسفه متغایر است. «الشعرانی» در توجیه این عقیده می‌نویسد:

«علم فلسفه با علم شرع مابین است و در واقع نوع دیگری است از علم، چه در حالی که علم شرح مبتنی بر شرع حضرت محمد (ص) است، علم فلاسفه وابسته به شرع ادریس نبی (ع) است.» (۶)

به این ترتیب، حال که فلسفه و دین ماهیتاً متفاوت و متناقضی‌اند، صرف ورود فارابی به قلمرو فلسفه و توسل او به استدلال منطقی و اتکایش به عقل بشری برای ادراک ماهیت اشیاء، او را در زمره نافیان دین و در تیررس متشرعان متعبد قرار می‌دهد. اگر ورود به جهان عقلانی و پی‌جویی حقیقت از طریق استدلال‌های خردپذیر و تأیید مشروعیت و اهلیت عقل بشری به عنوان وسیله و ابزاری برای ادراک حقایق ماوراء حسی و شناخت جهان، نقی دین به شمار رود، آنگاه نه تنها فارابی، بلکه گروه کثیری از بزرگان جهان اسلامی در معرض اتهام قرار خواهند گرفت (۷). اما مشکل خاصی که با فارابی وجود دارد این است که برخی از مبادی و اصول فلسفه او و نیز یافته‌ها و نتایج آن، با آموزه‌ها و استلزامات و استنتاجات دینی، در تعارض است. به نظر نصری نادر، نتایجی که از فلسفه مابعدالطبیعه فارابی برمی‌آید: یعنی، قدم عالم، عدم عنایت کائن اول به عالم، عدم معاد جسمانی و سعادت و تخلد روحانی محض، که نتیجه منطقی فلسفه فیض فارابی است، همگی مخالف شرع است (۸). به دلیل اختصاص موضوع این رساله به فلسفه سیاسی فارابی و به ویژه توصیف نظریه مدینه فاضله، و نیز با توجه به مفروضات آن، اقتضا دارد، به رابطه مفاهیم و اصول این نظریه با آموزه‌های دینی، پرداخته شود.

مهم‌ترین ابهاماتی که در این باره وجود دارد، این است که، فارابی مقام فیلسوف را

شامخ‌تر از نبی و شأن فلسفه را اعلائی از دین و استنباطهای قوه ناطقه و معرفت عقلانی را والاتر از شناخت تعبدی دینی دانسته است. به این ترتیب، مهم‌ترین مشکل فارابی با دین که تا نظریه نبوت و وحی بسط می‌یابد، در درجه اول معرفت شناسانه* است.

فارابی در *فصول المدنی*، تفاوت فیلسوف با نبی را در این می‌بیند که اولی عالم به ماهیت اشیاء است و دیگری که از طریق وحی به شناخت رسیده و فاقد معرفت نظری است، فقط رابطه، کاربرد و امکان اشیاء را می‌داند. زیرا او فقط صاحب عقل عملی، یعنی قوت تمیز اوامر و نواهی است (۹). مسأله دیگر، مرتبت پائین‌تر قوه متخیله نسبت به قوه ناطقه است. زیرا، قوه متخیله از مثالانی که عقل فعال بر او محاکمی می‌کند، حقیقت را درمی‌یابد، در حالی که قوه ناطقه، حقیقت را بی‌واسطه و مستقیم مشاهده می‌کند. پس، مقام فیلسوف که قوه ناطقه‌اش مفیض عقل فعال است، از نبی که قوه متخیله‌اش از او فائض می‌شود، بالاتر است. فارابی در آراء می‌نویسد:

«هَذِهِ الْأَشْيَاءُ [الْأَشْيَاءُ بَرِيئَةٌ مِنَ الْمَادَّةِ] تُعْرَفُ بِأَحَدِ الرَّجْهَيْنِ: إِمَّا أَنْ تَرْتَسِمَ فِي نُفُوسِهِمْ كَمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ، وَإِمَّا أَنْ تَرْتَسِمَ فِيهِمْ بِالْمُنَاسَبَةِ وَالتَّمثِيلِ ... فَحُكَمَاءُ الْمَدِينَةِ، هُمُ الَّذِينَ يَعْرِفُونَهَا بِبَرَاهِينٍ وَبِبَصَائِرِ أَنْفُسِهِمْ ... وَالْبَاقُونَ مِنْهُمْ، يَعْرِفُونَهَا بِالْمُنَاسَبَةِ الَّتِي تُحَاكِيهَا، لِمَا مِنْهَا فِي أَذْهَانِهِمْ لِيَفْهَمُونَهَا عَلَى مَاهِيَّتِ مَوْجُودَةٌ، إِمَّا بِالطَّبَعِ وَإِمَّا بِالْعَادَةِ.» (۱۰) این اشیاء [اشیاء بری از ماده] به دو صورت شناخته می‌شود: یا همان‌طور که موجود است در نفوس آنها (اهل مدینه) نقش می‌بندد و یا اینکه به مناسبت و تمثیل در آنها رسم می‌شود. حکماء مدینه، کسانی هستند که این اشیاء را با برهان و بصیرت خودشان می‌شناسند و باقی آنها (اهل مدینه) این اشیاء را به مناسبتی که حکایت می‌شود می‌فهمند و اذهانشان به قدری که می‌تواند از ماهیت این موجودات بفهمد، از آنها آگاه می‌شود، چه به طبع و چه به عادت.

والتزیر در تفسیر خود مؤذی است به اینکه، به نظر فارابی، بیشتر مردم حقیقت را از طریق تمثیل که حاصل کوششهای «شاعران و پیامبران» است، ادراک می‌کنند. و نتیجه

* Epistemological

می‌گیرد که، پس فارابی برای کسب معرفت از طریق تمثیلی ارزش کمتری از فلسفه و تعقل قائل است و اعتقادی به اینکه فلسفه پیش درآمد و هموارکننده برای فهم آموزه‌های دینی است، ندارد. والتزر می‌گوید که فارابی شناخت دینی را مناسب کسانی می‌دید که بالطبع یا به عادت استعداد درک مستقل از حقیقت را ندارند (۱۱). داوری نیز معتقد است که فارابی امور مربوط به دین را «مثالات فلسفی» می‌داند (۱۲). به نظر داوری: «تطبیق ظاهر اقوال فارابی با احکام دیانت و رسیدگی به جزئیات آراء فیلسوف در آثار مختلف، نمی‌تواند وجه و شأن اسلامی فارابی را معلوم سازد» (۱۳). زیرا برخلاف متکلمین، فارابی و دیگر فلاسفه، با اتخاذ مفاهیم دیانت و ورود به قلمرو مسائلی که در حیطه آن است، سه‌غایت در نظر دارند. اول اینکه به عنوان حامیان تفکر عقلی و معتقدان به اینکه فلسفه «علم اعلی» و یگانه راه تفکر است، اثبات کنند که این آموزه‌ها نیز در شمول مباحث عقلانی است (۱۴). ثانیاً، ثابت نمایند که این «علم اعلی»، با دین معاندت و ضدیتی ندارد. (۱۵) ثالثاً با مخالفت با منکران نبوت، از فلسفه دفاع کنند (۱۶). وفاق دین و فلسفه در آراء فارابی، براساس همین غایات بوده است.

دلیل دیگری که بر ضدیت فلسفه فارابی با دیانت ارائه می‌شود این است که او دین را جزئی و موقوف و منوط به عرف و عادت و متنازل بر حسب نیازهای قومی خاص و در زمانی خاص می‌داند. نسبییت دینی در فلسفه فارابی، در مراتبی فروتر از یونیورسالیسم عقلانی است.

مباحث خاص فارابی در فلسفه حکومت نیز با دیانت ارتباط می‌یابد. مستقدان فارابی گویند که او فیلسوف - پادشاه افلاطون را با مفاهیم اسلامی تطبیق داده و دین را تأویل کرده است. او در این کار مقاصدی توجیه‌گرانه تعقیب می‌نموده. به نظر آنان، برای نظم بخشیدن به جامعه‌ای که متشکل از عوامی است که فقط از راه اقتناع و خطابه به مشروعیت حاکم تسلیم می‌شوند، دین بیش از فلسفه، قادر به تأسیس و هدایت یک نظام سیاسی است. فارابی چون باور داشت که دین قادر است راه را بر تفکر عقلانی بگشاید، سیاست شرعیه را، راه تشویق و شکوفایی فلسفه دانست. (۱۷) «فوزی نجار»، مبلغ این

نظر، معتقد است که اتخاذ مفاهیم دیانت در فلسفه، پاسخی است که فارابی به افکار تعصب‌آمیز مسلمان داده و نیز به خاطر فایده عملی دین برای هدایت توده‌ها بوده است: (۱۸)

«یکسان گرفتن حکمران افضل با امام، نه تنها امتیازی است که فارابی به احساسات تعصب‌آمیز مسلمانان داده، بلکه در عین حال روشی از جانب اوست مؤید اینکه اگرچه در حوزه معرفت‌شناسی، مذهب ممکن است موقعیتی پائین‌تر از فلسفه داشته باشد؛ اما احتمالاً مذهب در اداره مدینه و رهنمود توده مردم به طرف یک زندگی مسالمت‌آمیز، عادلانه و سعادت‌مندانه، هنوز یک کار ویژه سیاسی را به خوبی تحقق می‌بخشد.» (۱۹)

فارابی در دوره‌ای پر اغتشاش و آشوب می‌زیست که دنیای مسلمانان درگیر نزاعها و مجادلات عقیدتی و فرقه‌ای و کلامی، اختلافات سیاسی و آشوبهای اجتماعی و به‌خصوص جنگ بر سر قدرت میان طالبان آن و پیروانشان بود. جهان اسلامی، به رغم تقید به حفظ آئین و مناسک متدیانه، در خلاء اصلتهای دینی، پریشان مانده بود. دیگر هیچگونه توجیه دینی برای درگیریها و چالشها و تضادهای سیاسی و عقیدتی وجود نداشت. از آن سو، بازار فلسفه یونانی گرم و در ارکان تفکر فلسفی و کلامی نفوذ کرده بود و چه بسا دخالت دادن و التقاط اصول آن در تفکر موجود دینی، می‌توانست راهی برای رفع انجمادها، تحجرات و دو دلیها و بن‌بستها باشد. آیا می‌توان فرض کرد که اعتصام فارابی به شیوه تفکر یونانی و نیز اتخاذ اصول و مبادی آن، نیازی برخاسته از مقتضیات زمانه بود؟ اگرچه اساتیدی ممکن است، تأثیر یافتن فارابی را از استلزامات تاریخی و فکری عصر خویش نپذیرند و فلسفه او را کم‌اعتنا به مسائل دوران او بدانند (۲۰)، ولیکن شاید به سادگی هم نتوان از این نظر گذشت که مسائل و غایات فلسفه هر فیلسوفی، انعکاسی از تأثرات و هنجارهای تاریخی و فرهنگی و اجتماعی عصر اوست و یا دست کم غایات فلسفی او، بیان‌گر ایده‌آلهایی است که بالقوه می‌توانسته در عصر او متحقق گردد و به دلایلی که فیلسوف می‌پندارد، متحقق نشده است.

مفروض این تحقیق این است که فارابی در جستجوی راه حل مسائل عصر خود بود و گمان می‌داشت، این مهم ممکن است از طریق تغییر نگرش در اصول دین، و بازیافت حقایق عالیه آن، حاصل شود. فارابی در فلسفه یونانی مهارت و به آن دلبستگی فراوان داشت و نیز پیش از آنکه یک مصلح اجتماعی باشد، فیلسوفی بود که به اصول و مبادی و ماهیات متوجه بود. لذا، مساعی خویش را به کار برد تا با استفاده از شیوه و مفاهیم فلسفه یونانی و اتحاد و انحلال آن با تعلیمات دینی، فهم بهتری از دیانت ارائه کند. او قوانین اصولی و کلی اسلامی متکی به وحی را متضمن سعادت در هر دو جهان می‌دانست و استدلالات عقلانی، این توان را داشت که معنی این قوانین را بفهمد و مطابق هاضمه و فاهمه عقل بشری سازد. به نظر او، عقل، صرفنظر از مناسبات و ایجابات قومی و عصری، ماهیتی جهانشمول داشت و قبول براهین آن، خصیصه مشترک و لایتغیر تمام انسانها بود. اما تخیل که با نمادها و سمبلها و مثالها سروکار داشت، ماهیتاً قومی و عصری بود. فارابی نافی و منکر دین نبود، بلکه خواستار این بود که مقام فلاسفه را بالا ببرد.

برخلاف «ابن رشد» که می‌گفت دین و فلسفه به خاطر امنیت باید از یکدیگر مجزا باشند تا با آمیزش آن دو، مردم عادی از فهم دین عاجز نمانند و گمراه نشوند و به عکس «الکندی» که معترض احکام شریعت نشد و از کنار آن گذشت، فارابی خواستار وفاق دین و فلسفه بود. زیرا، مصدر و غایت هر دو را یکی می‌دانست و آن دو را ماهیتاً متعارض یکدیگر نمی‌دید. به این دلیل، فارابی از دین به شیوه فلسفی مدافعه می‌کرد و فلسفه را از راه دین توجیه می‌نمود. اگرچه ممکن است دین حقیقی، با آنچه فارابی به معنای دین توجیه و تأویل کرده، در اصل متفاوت و متغایر باشند، اما آنچه او از دین می‌فهمید مخالف با فلسفه نبود. در دیدگاه او حکمت یک چیز بیش نیست و آن معرفت به واحد اول است:

«فَإِنَّ الْحِكْمَةَ: إِذْ كَانَتْ هِيَ وَحْدَهَا، تَعَلَّمُ الْوَاحِدُ الْأَوَّلُ». (۲۲) به درستی که

حکمت یک چیز بیش نیست، و آن دانستن واحد اول است.

به این ترتیب، فلسفه از نگاه فارابی، همان معرفت به خداوند یکتاست و از این لحاظ تفاوتی با دین که آن نیز بر بنیاد توحید و ایمان به وجود خداوند متکی است، ندارد. غایت و نهایت مقصودی که انسان برای آن خلق شده، درک «اصل اول» و همین ادراک نیز متضمن سعادت و خلود است. از دیدگاه فارابی، تفاوت دین و فلسفه، متدولوژیک است. مخاطبان دین در نظر او کسانی‌اند که بالقوه یا بالفعل فاقد قدرت عملیات عقلانی‌اند. پس نبی، حقایق و معارف الهی را مطابق با فاهمه ایشان، از راه مثال و حکایت، یعنی از طریق تصرف در قوه متخیله، به آنان می‌نمایاند و آنان را با نمادها و خطابه، اقناع و مجاب می‌سازد. ولی، زبان فلسفه، زبان تخصص، ایجاز، دقت در تعریف و برهان و خاصه کسانی است که بالذات و نیز از راه پرورش و تهذیب نفس و کسب آموزش، قادر به دریافت حقیقت خالص‌اند. از این لحاظ، فلسفه بر دین مقدم است. اما نه نفس فلسفه و نفس دین، (چرا که این هر دو یکی‌اند) بلکه روش و مخاطبین آن، بر روش و مخاطبان دینی، از لحاظ «شرفی» مقدم است.

خلاصه اینکه، آموزه‌ها و تعلیمات دینی و فلسفی یکی است. هر دو از منشاء وحی‌اند و مفیض عقل فعال؛ و هر دو نیز منتهی به کمال و سعادتند. چنانکه سانکاری می‌گوید، فلسفه از نظر فارابی راهی بود برای فهمیدن اینکه چرا شریعت ضامن کمال و سعادت است. عقلانی کردن این راه، هدف غایی نظام فلسفه او بود (۲۳). به این ترتیب، آیا ادله موجود ما را مجاز می‌سازد که اذعان کنیم، فلسفه هدف فارابی نیست بلکه وسیله او برای باوراندن حقایق دینی به خواص است؟ فارابی شیفته فلسفه یونانی است و دو حکیم را به اطلاق به رسمیت می‌شناسد. ولی، در تلفیق آراء آنان با یکدیگر تأسیس فلسفه نرینی می‌کند که برای فهم مقاصد دینی و تفهیم آن به خواص، و نیز اعطای اصالت عقلانی به نظریه‌های وحی و نبوت، مددکار اوست. اگر این مطالب را بپذیریم، می‌توانیم مدعی گردیم که هدف آراء سیاسی فارابی، احیای آموزه‌های دینی به خصوص در عرصه اخلاق عملی و سیاست مدن است. او فلسفه یونانی را ابزاری در دسترس، خردپذیر و مناسب می‌دید. بنابراین، اصول فلسفه یونانی را بازنگری و

بازسازی کرد و آنها را بر طبق مفاهیم دینی تعبیر و تفسیر نمود. از آن سو نیز، اصول شریعت را تا حد ممکن به آراء سلف یونانی، حتی تا مرز تأویل، نزدیک کرد. فارابی درباره اصول توحید، نبوت و امامت، توجیه و تفسیر عقلانی ارائه می‌دهد و آنها را در یک چهارچوب فلسفی بازسازی می‌کند. علم فقه را نیز از توابع علوم مدنی طبقه‌بندی کرده و از شعب فلسفه می‌شمارد. علم دین را فارابی اشرف علوم می‌خواند زیرا هم موضوع و هم نتیجه و هم براهین آن شریف‌اند.

چنانکه در فصل پیش رفت، یکی از مشکلات نقد فلسفه فارابی در این است که کمتر کوشش شده تا آراء او با یکدیگر سنجیده شود و چون ترتیب تقدم و تأخر نگارش آثار او روشن نیست، فهم فلسفه او و ارتباط منطقی و منجسم مفاهیم آن با یکدیگر، مشکل‌تر می‌شود. اگر به تعریف نبوت در «آراء» بسنده کنیم، مرتبه نبی پائین‌تر از مرتبه فیلسوف است:

«رَأَى التَّبَوُّةَ بِمَا هُوَ حَاضِرٌ وَ بِمَا سَيَكُونُ وَ يَكُونُ لَهُ بِمَا قَبْلَهُ بَيْنَ الْمَعْقُولَاتِ
 تُبَوُّةٌ بِالْأَشْيَاءِ إِلَهِيَّةٍ. فَهَذَا أَكْمَلُ الْمَرَاتِبِ الَّتِي تَنْتَهِي إِلَيْهَا قُوَّةُ
 الْمُتَحَيَّلَةِ» (۲۴) نبی از اشیاء الهیه، آنچه حاضر است و آنچه خواهد شد و آنچه در قبل

بوده است تعقل می‌کند و این کامل‌ترین مرتبتی است که قوه متخیله به آن می‌رسد.

و در جای دیگر قوه متخیله را «الْمُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ الْخَاسَّةِ وَ بَيْنَ النَّاطِقَةِ» (متوسط و میان بین قوه حاشه و قوه ناطقه) می‌خواند. از آنجا که قوه ناطقه فیلسوف مفیض عقل فعال و از لحاظ مراتب معرفتی بالاتر از قوه متخیله است. پس، مرتبت نبی نازل‌تر از فیلسوف است. اما چنانچه به مطاوی فصول المدنی نیز مراجعه کنیم و آن را با شرائط تحقق ریاست رئیس مدینه در آراء تطبیق دهیم، قهراً در برداشت اولیه خود مجبور به تجدید نظریم. زیرا در این مجموعه، رئیس اول، فقط مکمل در قوه متخیله نیست، بلکه هم چنین فیلسوفی است که به او وحی می‌شود و عقل فعال فائض قوه ناطقه او نیز هست: «مَنْ يُوحَى إِلَيْهِ وَ هُوَ مُسْتَكْمِلُ الْعِلْمِ النَّظَرِيِّ» (کسی که به او وحی می‌شود در علم نظری در مرتبت کمال است). عقل فعال، به هر دو قوای نفس او وحی می‌کند. او در عین اینکه فیلسوف

ی منذر هم می‌گردد(۲۴). و نیز به خاطر داشته باشیم که فارابی
، درک اشیاء را یا از طریق تخیل می‌داند یا تعقل و مجموع هر
(۲۷)

ر فلسفه فارابی به عقل داده می‌شود، اعطای اهلیت و قدرت
تلاقی است. به خصوص که رئیس مدینه، واضع اوامر و نواهی
در هدایت آنها برای تحصیل سعادت است. چون او مستکمل
عقل فعال است، لذا اصول قواعد رفتاری اهل مدینه را تعیین

لمسفه فارابی مقام نبی، پائین‌تر از مقام فیلسوف نیست. زیرا او
مام و مستکمل. اما شأن فیلسوف نیز در تعالی کامل است. در
داشت که فارابی در قوه تخیل اشکالاتی می‌دیده و اینکه قوه
دینی است، در موضع او نسبت به دین مشکلاتی ایجاد کرده
، مشترکه‌ای که جمیع اهل مدینه باید به ادراک آن نائل آیند یا از
لات و تصاویر. فرق این دو ابزار شناخت در این است که در
عناد و مغالطه و سوء فهم وجود ندارد. اما در معلوم به مثال،
و معانده است. به این ترتیب، نخستین مشکلی که با دیانت، به
د، عناد و جنگ و مغالطه و سوء فهم میان پیروان است. دومین
کایت این اشیاء به هرامت و اهل هر مدینه‌ای، بر حسب نمادها
آنان معروفتر و پسندیده‌تر است. این مثال‌ها و نمادها، پایه
ند که به تبع آنها، هیأتها؛ قوانین، احکام و اشکال مستقل
ت(۲۶) به وجود می‌آید.

نظر فارابی، سنن دینی موکول و منوط به قوم و زمان است و به
قومی، متدین به دین خاصی است. زیرا، رسالت نبوت بر هر
آنان و بازگرداندنشان از راه ضلالتی که طی کرده‌اند و هدایتشان

به راه صواب، قائم و معین گردیده و نبی هر امت، طیب یا شایسته قوم و اختصاصاً در همان عصر است. در حالی که، شناخت خناب‌ترین و بی‌پیرایه‌ترین شکل خود، به مدد یونیورسالیسم خرد، در هر زمان و مکان، در عین حال شایسته‌ترین اهل حقا راه ضلال به هدایت برگردانده شده باشند، با یک استلزام بکراء از منبع درون، در فضائی مشترک در میان هم‌سخنان، درباره «اه به کشف و استدلال می‌پردازند. اهل عقل و حق، متکی به خویش‌اند. در حالی که، پیامبران یا اطباء نفس، بر قومی نازل به سبب سوء رفتار ملوث کرده و دارای انفسی مریض و علیل‌اننا نتیجه‌گیری نهایی اینکه، منبع و مصدر دین و فلسفه، هر دو نیز معرفت به سبب اول و حقایق عالیه عالم سماوی است. معاد با دو ابزار نطق و تخیل یا روشهای عقلانی و تخیلی طی است که به نظر فارابی، با آنکه هر امتی تمثیل حقایق عوالم الگوهای عرفی خویش ترسیم می‌کند، مادام که هدف آنها رسیدن به روش آنها انجام اعمال ارادی نیک و اشاعه فضائل اخلاقی است تمثیلات مربوط به حقایق ثابت، آنها را از جزئیت و عضویت د نمی‌کند. (۲۹)

فلسفه سیاسی فارابی و رابطه آن با دیانت

به جز مباحث شناخت شناسانه و نظریه معرفت فارابی، ویژه در گفتارهای مربوط به ریاست مدینه، آراء اهل مدینه مدینه‌های مضاد مدینه فاضله، رابطه دین و فلسفه به نحو اکمل است. برای اثبات فرضیه تحقیق حاضر، مبنی بر اینکه فارابی اسلامی بر مبنای مفاهیم قرآنی و براهین منطق یونانی داشته،

بعدی، استدلال خواهد شد. اجماًلاً اینکه، مهم‌ترین بخش فلسفه سیاسی، یعنی نظریه حکومت او، بر بنیاد حکومت انسان افضل، به منظور هدایت انسانها به سوی سعادت و کمال، در چهارچوب یک اجتماع فاضل، بنا نهاده شده. فارابی البته نظریه انسان «هیوان سیاسی» را از متقدمان یونانی اقتباس کرده، اما تشکیل حکومت توسط پیامبر (ص) و امام عصر (ع) در اسلام و تشیع نیز بی سابقه نیست. فارابی در فصول المَدنی در بیان خصائص و لوازم ریاست در مدینه فاضله از دو شرط: «قُدْرَةُ عَلَی الْجِهَادِ بِبَدَنِهِ» توان برای جهاد با تن و جسم و نیز «لَا یَكُونُ فِی بَدَنِهِ شَیْءٌ یَعْرِفُهُ عَن مَّرَازِلَةِ الْأَشْیَاءِ الْجِهَادِیَّةِ» (۳۰) در بدن او چیزی نباشد که او را از شرکت در جهاد باز دارد یاد می‌کند. اگر، رئیس مدینه فاضله فارابی، همان فیلسوف پادشاه افلاطون است، از اصطلاح اسلامی «جهاد» در آثار فیلسوف یونانی، اثری نمی‌تواند باشد. وظیفه جنگ نیز بر عهده حکیم حاکم بولیتیا نیست، بلکه دفاع از مرزهای آن و سرکوب اغتشاش درون Polis، مسئولیت طبقه پاسداران است که در حکم سگان پاسبان شهراند.

یکی از آراء مشترکه‌ای که اهل مدینه باید به آن معرفت یابند، روحانیون و ابراری هستند که الگوی نیکی اند: «مِنَ الْأَبْرَارِ الَّذِی هُمُ الْقُدْوَةُ» (۳۱). از نیکانی که آنها الگویند این ابرار آیا نمی‌توانند انبیاء و پیامبران پیشین باشند؟ فارابی در بیان مدینه‌های غیر فاضل، به جز انواع مدینه‌های جاهلیه که در آثار افلاطون قابل تمیز و شناسایی است، از مدینه‌هایی با اصطلاحات قرآنی «فاسقه»، «مبذله» و «ضالّه» اسم می‌برد که به خلاف اهالی مدینه‌های جاهلیه که سعادت را نمی‌شناسند و «إِنَّ أُرْشِدَ إِلَيْهَا (إِلَى السَّعَادَةِ)، فَلَمْ یَقْهَمُوا هَا أَوْ لَمْ یَعْتَدُوا» (۳۲) اگر به سوی سعادت ارشاد و راهنمایی شوند آنرا نمی‌فهمند و یا برای آن مهیا نیستند، اهالی این مدینه‌ها به سعادت و اسباب نیل به آن آگاهند ولی عامدانه از آن اعراض می‌کنند. پس شاید بتوان نتیجه گرفت که فارابی کسانی که مسلمان نیستند را ناتوان از ادراک سعادت می‌داند.

والتزر می‌نویسد که فارابی کلمات اسلامی را در شکل سمبلیایی از اصطلاحات فلسفی که مقبولیت عام داشت به کار گرفت: «اللّه» را به جای «سبب اول»، «روح القدس» و

«فرشته وحی» را به جای «عقل فعال» و کلماتی نظیر امام، وحی و نبوت را برای مفاهیم عمومی فلسفه به کار برد (۳۳). ولی والتزر در پاسخ به این سؤال که کدام ضرورت و دلیل فوری، این چنین دخل و تصرفات لغوی را موجب شده است، ساکت است. وی در مقدمه «آراء» می‌نویسد که فارابی در عصری می‌زیست که مباحث متضاد فلسفی و کلامی در اوج خود بود. فارابی کوشش نمود که منظومه فلسفی او نسبت به نظریات معتزله اکمل و افضل باشد، ولی در عین حال، سعی کرد که آراء خود را با مطاوی مذهب امامیه تطبیق دهد. به نظر والتزر گرایش فارابی به تشیع، کلید درک فلسفه سیاسی اوست. (۳۴)

منابع و یادداشتهای فصل سوم

۱. غزالی. المنقذ من الضلال، (قااهرة: احمد الصلیبی، ۱۳۵۹ هـ)، ص ۹۰.
۲. نصر. علم و تمدن در اسلام، ص ۲۸۳.
۳. عبدالرحمن خلدون. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، جلد دوم، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲)، ص ۱۰۸۸.
۴. همان. ص ص ۱۰۸۸-۱۰۹۱.
۵. صفا. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، جلد اول، ص ۱۴۶. نام این کتاب «جملة من اقوال النبی صلعم یشیر فیہ الی صناعة المنطق» بود.
رک به: ابن ابی اصیبعه عیون الانباء، جلد دوم، ص ۱۳۹.
دکتر صفا، جعل این گونه احادیث را از ترس اتهام زندقه و الحاد، منتفی نمی داند.
۶. عبدالوهاب الشعرانی. کتاب البواقیت، جلد اول، (قااهرة: ۱۳۰۵ هـ)، ص ۱۳۳.
۷. اینکه در واقع فلسفه بالذات متغایر با دین و معرفتی در تعارض با آن باشد، حداقل در نظر اهل تشیع مورد اتفاق نیست. شیعه تفکر عقلانی را معارض احکام شرع نمی شناسد و رجوع به عقل را در استنباطات فروع ضروری می داند.
حضرت علی علیه السلام برای انسانی که «عَلِمَ مِنْ آئِنٍ، فِي آئِنٍ وَ إِلَى آئِنٍ»، طلب مغفرت الهی می کند. این نوع علم، اگر جز از راه تفکر و استدلال و برهان به کف نیاید، دست کم، بی کمک آن حاصل نمی شود. از دیدگاه شیعه عقل شرع است در نفس و شرع عقل است در بیرون نفس و شرع هادی عقل و عقل نیز معرف و شناساننده احکام شرع و هر دو آمر به امر واحدند. عقل بی و اساسی است که شرع بر آن بنا می گردد. اگر انتساب فارابی به مذهب تشیع صحت داشته باشد، وی با رجوع به تفکر عقلانی و تکیه بر یافته های عقل انسانی در شناخت ماهیت و علل امور، نه تنها در تعارض با احکام شرع نبوده، بلکه خود مطابق با فرامین و احکام آن عمل نموده است و لذا اتهام کفر به او، از پایه بی اساس خواهد بود. ولی اینکه نتایجی که او اخذ کرده، در تخالف با آموزه های دینانت باشد یا نباشد، مسأله ثانوی ما است. وگرنه، نسبت کفر به فلاسفه ای که برای قوت تمییز عقل انسانی، اعتبار و اصالت قائل اند، با تفکر رائج شیعی سازگار نیست و بیشتر مطابق با ذائقه

اهل سنت است.

۸. نصری نادر. مقدمه آراء، ص ۱۲.
۹. از این به بعد، هر جا به کتاب فصول المدنی مراجعه می‌شود، تنها به ذکر عنوان، شماره فصل و شماره صفحه، براساس کتاب تصحیح دالموب، اشاره خواهد شد:
فصول المدنی، فصل ۸۹، صص ۱۶۴-۱۶۵.
۱۰. قارابی. مبادی آراء اهل المدینه الفاضله. تصحیح و چاپ البیر نصری نادر، (بیروت: المطبعة الكاثولیکه، ۱۹۵۹)، ص ۱۲۲.
از این به بعد هر وقت به این کتاب رجوع شود، تنها به ذکر آراء، بیروت و شماره صفحه کتاب بسنده خواهد شد.

11. Walzer. "Ara", p. 475.

۱۲. داوری. فلسفه مدنی قارابی، ص ۱۲۶.
۱۳. همان. صص ۲۱۱-۳۱۲.
۱۴. همان. صص ۴۵، ۷۶، ۲۰۵-۲۰۶.
۱۵. به نظر دکتر داوری یکی از دلایلی که قارابی در تصانیف سیاسی اش به مباحث کلی اکتفا کرده و وارد مباحث فرعی و احکام نشده و به مناسبات میان اهل مدینه نپرداخته، اعراض او از ذکر اموری است که بالقوه ممکن است متباین با احکام شرع باشد. (همان. ص ۱۰۱)
بنابراین، چون او فلسفه را بر دین مقدم می‌داشته، از ورود به جزئیات معاش و آداب و مسکن اهل مدینه فاضله خودداری کرده است. زیرا همه اینها از مسائل مربوط به احکام و تکلیفات و تدوینات شرع و از زمره ابلاغات نبی به خلق است. (همان. ص ۴۵)
به این ترتیب، به نظر دکتر داوری، اولاً قارابی فلسفه را مقدم بر دین می‌داشته و این مستفاد از روح کلی حاکم بر فلسفه اوست، اگرچه از اصطلاحات و مفاهیم دینی استفاده کرده باشد. و ثانیاً: او از هرگونه کلامی که ایجاب و اقتضای تخالف با شرع داشته باشد، اجتناب می‌کرده. به عبارت دیگر قارابی، عقل و شرع را نه در مقابل هم، بلکه در یک ترتیب سلسله مراتبی می‌دیده که مقام دیانت بعد از مرتبت فلسفه قرار می‌گرفت.
۱۶. همچنانکه قارابی در مقابل منکرانی چون زکریای رازی به اثبات نبوت از راه فلسفه می‌پردازد. اگرچه شاید نظر او دفاع از فلسفه و عالم معقول مقارن فیلسوفان باشد و نه ضرورتاً دفاع از ساحت دیانت.
۱۷. فوزی م. نجار. «سیاست در فلسفه اسلامی»، ترجمه فرهنگ رجائی، معارف، دوره چهارم، شماره ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۶، ص ۸۹.

۱۸. همان.
۱۹. همان، ص ۸۸
۲۰. داوری معتقد است که قصد فارابی از تألیفات سیاسی این نیست که او خواهان تغییر وضع موجود زمان خویش است. رک به: فلسفه مدنی فارابی، ص ۱۰۹.
۲۱. ابن رشد. فصل المقام مابین الحکمة و الشریع من الاتصال، (قاهره: بی تا)، ص ۲۶.
۲۲. فصول المدنی، فصل ۴۹. ص ۱۳۴.
23. Sankari, "Plato and Alfarabi, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy", p. 8.
۲۴. آراء، بیروت، ص ۹۴.
۲۵. فصول المدنی، فصل ۸۹، ص ۱۶۷.
۲۶. «... فَيَكُونُ بِمَا يَفِيضُ مِنْهُ إِلَى عَقْلِهِ مُنْفَعِلٍ، حَكِيمًا، فِيلْسُوفًا، مُتَعَقِّلًا عَلَى التَّمَامِ وَ بِمَا يَفِيضُ مِنْهُ إِلَى قُوَّةِ الْمُتَخَيَّلَةِ، نَبِيًّا مُنْذِرًا. از آنچه به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم فیلسوف متعل به تمام و از آنچه [از عقل فعال] به قوه متخیله او افاضه می‌شود، نبی منذر می‌گردد. رک به: آراء، بیروت، ص ۱۰۴.
۲۷. تحصیل السعاده، حیدرآباد، ص ص ۴۰-۴۱.
۲۸. به نظر والتر کلمه «اهم» که در آثار فارابی به کار رفته، به معنی پیروان ادیان گوناگون است که در هیچ زبان دیگری مشابه ندارد. رک به: والتر، آراء، ص ۴۷۵
- همچنین می‌دانیم که فارابی خود را به هیچیک از شعب فقهی نزدیک نکرد و تفسیر متکلمین را از دین نفی نمود. زیرا به نظر او متکلمین تفسیر خویش را از شریعت یا «آراء مأخوذة عن وحي الهی» آرائی (بشری) که از وحی الهی اخذ شده است را بالاتر از خود وحی می‌دانند و بر آن عناد و تعصب می‌ورزند. فارابی می‌گوید: اگر عقل بشر خودکافی و وافی برای فهم دیانت است، پس چه نیازی برای وحی و نبوت باقی می‌ماند؟ رک به: احصاء العلوم، ص ۱۰۸.
۲۹. آراء، بیروت، ص ۱۲۲.
۳۰. فصول المدنی، فصل ۵۳، ص ۱۳۶.
۳۱. همان، فصل ۵۷، ص ۱۴۱.
۳۲. آراء، بیروت، ص ۱۰۹.
33. Walzer, "Ara", p. 449.
34. Ibid., pp. 15, 17.

فصل چهارم

ماهیت سیاست در اندیشه فارابی و مقایسهٔ آراء او با سلف یونانی

وجوه اشتراک و افتراق ماهیت سیاست از دیدگاه فارابی، افلاطون و ارسطو
اولین اشتراک فارابی با افلاطون «الهی» و «امام» (۱) فلاسفه، در این است که هر
یک، برای نخستین بار، در جهان خود، به طرح آراء سیاسی می‌پردازند. اینکه زمینه‌های
تاریخی در مهیا ساختن این دو فیلسوف برای ارائه الگوی شهر آرمانی خویش، یکسان
بوده است، مسأله دیگری است. اجمالاً، افلاطون نیز شاهد فرو ریختن نظام ارزشهای
اجتماعی آتن بود. اعدام «فرزانه‌ترین مرد زمانه» به دست خودش، گرمی بازار
سوفیستها، خرید و فروش فضیلت، نظریه نسبیت اخلاقی، آمد و رفت جباران تیرانت و
دمکراتهای افسارگسیخته در صحنه سیاست دولتشهر آتن ... همگی بنیاد Polis، یعنی

مقدس‌ترین نهاد هستی یونانی را به لرزه درآورده بود. افلاطون به عنوان حلقه پیوند زنجیرهٔ همره^۴ی به زمان خود، می‌بایست فیلسوفانه قد برمی‌افراشت و قلم به دست می‌گرفت.

فارابی و افلاطون هر دو، رفع مسائل جامعهٔ مدنی خویش را در حل نگرش انسان به سیاست می‌یافتند. لذا تلاش فیلسوفانه هر دو مصروف این گردید تا سیاست یعنی این یگانه عنصر استحکام‌تار و پود زندگی اجتماعی آدمیان را، بر مبنای اخلاق، دوباره تعریف کنند و آن را به جاودانگی عالم بالا، بیوند دهند. و نیز، دو مفهوم «انسان» و «بقا» را در کلیتی از تفکر سیاسی نظام‌مدار، جزئیت دهند.

بدین سبب، آنها نخست تعریفی از جهان ماوراء ماده، - که هر دو نیز قائل به جاودانگی، ثبات، کلیت و کمال آن بودند -، ارائه کردند و جایگاه انسان را به عنوان ترکیبی از ماده و نفس، در این دستگاه معین نمودند. با قول به نیاز انسان به زندگی در میان هم‌نوع برای بقا و نیز کمال، سیاست را مهم‌ترین ابزاری دانستند که می‌توانست انسان را برای رفع حوائج فوری و ضروری و غایی‌اش، یاری کند. به نظر هر دو فیلسوف، کمال و فعلیت ماهیت انسانی در پرتو فضایل اخلاقی و اعمال ارادی نیک متحقق می‌گردد و سیاست حقیقی، با آموزش و هدایت انسانها، می‌تواند آنها را در تحقق فعلیت و کمال، مساعدت کند. هر دو فیلسوف، خالق و مبدع طرح شهری آرمانی اند که خیمه آن بر محور حاکمیت حقیقی استوار می‌شود. پس هر دو به تعریف ماهیت، خصائص و اهداف حاکم و حاکمیت می‌پردازند.

قول رائج دربارهٔ فارابی این است که بنیاد فلسفه سیاسی او، الگوری مدینه فاضله و فیلسوف حاکم آن، طبقات مدینه و اهداف غائی آن ادراک تازه‌ای از همان مفاهیم افلاطونی است که این بار جامعهٔ اسلامی به تن کرده و مطابق با فرهنگ مسلمانان، ساخت و پرداخت شده است. برای سنجش صحت و سقم این قول، که از سوی محققان زیادی ابراز شده، قبل از بررسی تفصیلی و تطبیقی هر یک از مفاهیم مربوط به فلسفه

* Homer

سیاسی دو فیلسوف، نظیر: «مدینه»، «ریاست»، «طبقه یا جزء»، «عقل و تخیل»، «فضیلت»، «سعادت»، «عدالت» و «قانون»، باید به طرح سئوالاتی اساسی تر و جامع تر ی بردازیم، نظیر: بنیاد اندیشه سیاسی هر دو فیلسوف، بر چه مفروضی بنا شده؟ ماهیت سیاست راستین چیست و فصل ممیز آن از سیاست فاسد، چگونه تعریف شده؟ هدف سیاست چیست؟ حاکم حقیقی کیست؟ چنانچه پاسخ هر یک از این دو فیلسوف به این سئوالات معین و سپس با یکدیگر مقایسه شوند، حدود مشابهت افکار و نیز میزان افتراق آنها، در ساختار فلسفی مدینه فاضله واضح تر خواهد شد.

افلاطون، ارسطو و فارابی در اینکه انسان برای بقاء و رفح حوائج و نیز کمال غایی خود نیازمند به زندگی در اجتماع است، متفق القولند. اما تفاوتی بسیار مهم در آثار مترتب بر این غروض مشترک میان فارابی و فیلسوفان یونانی موجود است که غالباً مورد غفلت قرار می‌گیرد. برای یونانیان، فرض ضرورت زندگانی اجتماعی برای انسان، در محدوده اصطلاح «انسان، حیوان سیاسی» و در رابطه با زندگی در دولت‌شهر یونانی، تعریف و تعیین می‌شده است. به دلیل اهمیت نهاد Polis در فرهنگ سیاسی یونانی، از این قضیه: «انسان، حیوان سیاسی است» یا «حیوان ساکن در دولت‌شهر است»، چنین استنتاج می‌شود که، پس: نخستین و متعالی‌ترین هدف تفکر نظری باید تعیین چگونگی رفتار سیاسی انسان و باید و نبایدهای اخلاقی او، در قلمرو Polis باشد. تنها در این صورت است که بنیادهای تنها نهادی که انسان یونانی می‌تواند بقاء و کمال خود را در آن پاسداری کند، استوار، و انتظام و قدسیت و مرزهای آن، ثابت و محفوظ می‌ماند. به این ترتیب، در فرهنگ فلسفه سیاسی یونانی، اصالت و اعتبار در درجه نخست از آن شهری است که شهروندان، برای محافظت از کلیت و جامعیت آن گرد هم جمع آمده‌اند. بنابراین، باید رفتار سیاسی و مدنی خود را در تطابق و همخوانی با این هدف، تنظیم کنند. مرتبت «شهروند» در فلسفه سیاسی یونانی، فرورتر از مرتبت «شهر» و منافع «فرد» تحت الشعاع منافع «جمع ساکن Polis» قرار می‌گیرد.

اما برای فارابی، از این مقدمه که «انسان مدنی بالطبع» است، این نتیجه استنتاج

نمی‌شود که، پس: سیاست باید هدف عالی تفکر نظری قرار گیرد. مفروض مدنیت بالطبع را فقط می‌توان در محدوده نظریه «تعاون» او پی‌گرفت و نه در تعیین غایت تفکر سیاسی. هدف فارابی از سیاست، صیانت از جامعیت شهر نیست، غایت او از حضور در پهنه تفکر سیاسی، یافتن راهی برای سعادت و کمال «فرد» انسان است. اعتبار فرد و سعادت او، برخلاف افلاطون و ارسطو که قائل به اعتبار شهر و صیانت از آن‌اند، از تفاوت‌های اصولی فلسفه سیاسی فارابی با دو حکیم یونانی است.

از دیدگاه فارابی، شهر ایده‌آل، فقط «وسیله»‌ای ایده‌آل برای نیل انسان به کمال و سعادت و خلود نفس اوست. فیلسوف مسلمان ما، به تبعیت از اسلاف یونانی معتقد است که کمال برای انسان، جز در چهارچوب حکومتی فاضل و حاکمیتی فضیلت‌مند که به تربیت و ارشاد شهروندان پردازد و قوانینی وضع کند که راههای حصول به سعادت را معین و سپس هموار سازد، ممکن نیست. پس: تفکر سیاسی باید در توضیح و توصیف حاکمیت و ساختار مدینه‌ای فاضل و کامل، به کار افتد.

برای هر سه فیلسوف، سیاست در مدینه «خیر اعلی» و مخدوم همه صنایع و نقطه پרגاری است که دیگر صنایع در شهر، بر محور آن گرد آمده‌اند. فارابی گوید: «فَلَيْسَ كُلُّ صِنَاعَةٍ يُمْكِنُ أَنْ يُرَأْسَ بِهَا [السياسة] وَ أَكْثَرُ الصَّنَائِعِ يُخَدَّمُ بِهَا فِي الْمَدِينَةِ» (۲). «ممکن نیست که هیچ صنعتی بر سیاست، ریاست کند و همه دیگر صنایع در شهر خادم آن‌اند.» افلاطون نیز، سیاست را «هنر شاهانه»^{*} حقیقی می‌داند که به جای عطف به یک کار خاص، به دیگر هنرها و صنایع شهر، حکومت می‌کند:

«هنری که بر همه هنرها فرمان می‌راند و قوانین را وضع می‌کند و همه امور دولت را به وجهی منظم می‌سازد و به هم تلفیق می‌دهد ... آیا نباید آن را به حق، هنر سیاست بنامیم.» (۳)

سیاست در مدینه، خود هیچ منفعت خاصی را تأمین نمی‌کند و مسأله‌اش امری از امور جامعه نیست، بلکه خود جامعه است. (۴)

* "royal art"

در این دو دیدگاه، تفاوتی وجود دارد. فارابی سیاست را از این جهت که موضوع آن خود اجتماع مدنی است، بالاترین صنعت نمی‌داند؛ بلکه، صدرنشینی آن در میان دیگر صنایع از این جهت است که پیشه‌رئیس مدینه و موضوع اشتغال اوست. کار رئیس مدینه، افضل و اکمل کارهای مدینه است. خود او نیز به سبب نیل به کمال و فعلیت یافته‌گی انسانی‌اش، خادم هیچ انسان دیگری نیست. پس پیشه او نیز باید بهترین و کاملترین پیشه‌ها و غرض و غایت تمام صناعات و افعال اهل مدینه و مخدوم آنها باشد.

ماهیت کار سیاسی در قیاس با دیگر صنایع

سیاست در دیدگاه افلاطون، معرفت و مهارتی خاص است که با سایر معارف و تخصصها، بالذات متفاوت است (۵). برای تعریف این دانش، افلاطون به تمثیل دست می‌یازد. او سیاستمدار را به یک ملاح* تشبیه می‌کند که کشتی نشستگان را باید به سلامت به مقصد برد. برای چنین هدفی، لازم است او دانش سال و ماه و آسمان و ستارگان و بادهای را بداند و گرنه، کشتی و کشتی نشستگان (و یا شهر و شهروندان) را به طوفان بلا گرفتار خواهد ساخت. این نظر افلاطون را پژوهندگان آثار او به چالش گرفته‌اند. «بام برو»، تشبیه کار سیاستمدار را به ناخدایی و کشتی‌بانی، قیاس مع الفارق می‌خواند. زیرا ملاح در تعیین مقصد مسافران و اینکه چرا باید این مقصد را مقصود بدانند و در طول سفر دریایی چگونه باید رفتار کنند، نظری ندارد. وظیفه او حمل مسافران، از بهترین و کوتاهترین مسیر با حداقل صعوبت است. در حالی که، حاکم افلاطون نه تنها در مورد انتخاب مسیر و وسایل سفر و چگونگی طی طریق صاحب رای است، بلکه مقصد را نیز خود تعیین می‌کند. (۶)

در محاوره سیاستمدار که به قول «گاثری»، ادامهٔ جمهور و دنبالهٔ سخن «همان مود» است (۷)، افلاطون نخست بر می‌شمرد که سیاستمدار چه چیزهایی نیست. بالاخره،

* navigator

او سیاستمدار را به یک «باافته» تشبیه می‌کند که کارش «نساجی شاهانه»^{*} بخشها و قشرهای شهر و پیوند طبایع گوناگون، برای پدید آوردن بافتی ثابت، یکدست و منظم به عنوان یک اجتماع مدنی کامل است. مهارت در ادراک طبایع شهروندان و گذراندن درست هر تار از پود خاص، جدا کردن الیاف ناخالص و ذوات پلید از پالوده، جای دادن هر طبع در جای خود و نیز سر رشته‌داری امور شهر، از خصائص و وظائف سیاستمداری است که شاهانه می‌بافد (۸). در جای دیگر، افلاطون سیاست را هنر پائیدن و پروریدن آدمیان و اداره امور ایشان می‌خواند. و می‌گوید: «مرد سیاسی مشغول چراندن گله‌ای از جانوران بی‌شاخ است» (۹).

فارابی نیز سیاست را «خدمت و هدایت» (۱۰) می‌داند، اما سیاستمداری در دیدگاه او، نه کشتیانی و نساجی و شبانی، بلکه همچون «طبابت» است. فارابی در آثار سیاسی خود، با تشبیه مدینه به بدن انسان، نتایج بسیاری اخذ می‌کند که، در جای خود خواهد آمد. اجمالاً، بدن و نفس هر دو دارای سلامت و بیماری‌اند، «الطَّيِّبُ، الَّذِي يُعَالِجُ الْأَيْدَانَ ... وَالْمَلِكُ، الَّذِي يُعَالِجُ الْأَنْفُسَ» (۱۱) «طیب کسی است که بدن‌ها را مداوا می‌کند و ملک کسی است که نفوس را مداوا می‌کند». قیاس سیاست به طبابت، از کلیدهای اندیشه سیاسی فارابی و معین‌کننده نوع رابطه رئیس با مرئوسین مدینه و نیز ماهیت و غایت و روش رهبری است. سیاستمداری از دیدگاه فارابی، به معنای مداوای درد و التیام جراحات نفوس آدمیان و اعاده سلامت به آنان، به خاطر کمک و همدردی و پدري است. رئیس مدینه فاضله انسان کامل و حکیمی خردمند است که فیض الهی او را برای درمان دردهای روح انسانها، گسیل داشته است. افلاطون هم، از کتاب *دوم تا نهم جمهور*، مدینه را به سه جزء نفس انسان قیاس می‌کند. اما این قیاس، به منظور طبقه‌بندی سرشت شهروندان و تعیین کار ویژه هر طبقه است و ماهیتاً با قیاس فارابی تفاوت دارد.

معرفت سیاسی

افلاطون بر آن بود که سیاست، معرفت خاصی است که فقط اندک تعدادی از

* Kingly weaving

خردمندان شهر، قابلیت و شایستگی کسب این دانش را دارند. او فرد و شهر را ماهیتاً یکی می‌دانتست و اختلاف مابین این دو را کَمی می‌پنداشت و نه کیفی. به همین دلیل، در نظر او، حوزه اخلاق در فرد، در شهر تبدیل به حوزه دانش سیاسی می‌شود. اگر چه نه به روشنی، ولی پیداست که افلاطون میان «دانش»^{*} سیاسی و «صنعت یا فن»^{**} سیاست تمایزی قائل بود. دانش، معرفت نظری و تعقل فلسفی درباره ماهیت سیاست، و صنعت یا فن سیاسی راجع به مراتب عمل در پهنه سیاست و اداره امور شهر و قانونگذاری است. هر چند، بی شک هر سیاستمدار راستینی می‌بایست هر دو را بداند. فارابی نیز سیاست را دانش درباره موضوعاتی می‌داند که به وسیله آنها، اشیاء نیک و روشهای کسب و حفظ آنها، برای افراد مدینه تحصیل می‌شود. (۱۲)

افلاطون و فارابی هر دو، سیاست را دانشی خاص می‌دانند؛ اما تأکیدشان بر این امر، مدلول دلیلی واحد نیست. انگیزه افلاطون تاریخی و متأثر از ایراد او بر دموکراسی بود. در محاوره «پروتاگوراس» می‌نویسد که: در انجمن شهر آتن، چنانچه درباره اینیه و ساختمانها سخنی به میان آید، بیدرنگ با معماران و مهندسان رایزنی می‌شود. ولی، اگر موضوع بحث، اداره امور کشور باشد، هر کس از آهنگر و کفشدوز و درودگر و بقال و تهیدست حق دارد برخیزد و عقیده خود را بگوید و هیچکس نیز او را سرزنش نمی‌کند که چرا بی آنکه زمانی مصاحبتی با آموزگاری داشته و در این باره چیزی آموخته باشد، درباره این موضوع اظهار نظر می‌کند. (۱۳) افلاطون، دموکراسی را مهارناپذیر می‌دانتست. به علاوه، چگونه برای پیشه‌های ناچیز، همگان ضرورت علم و تجربه را می‌پذیرند اما برای «بالاترین هنرها» یعنی سیاست، هیچگونه دانش خاصی وجود نداشته باشد؟ به نظر می‌رسد، پی اندیشه سیاسی افلاطون در ترسیم ابعاد شهری آرمانی، در پاسخ به این سؤال ریخته شده است. نتیجه اینکه، قول به دانش خاص بودن سیاست برای افلاطون چنین معنی می‌داد که پس، غیرمخصصین و ناآگاهان به این معرفت خاص، مجاز به

* Epistēmē = ἐπιστήμη

** Téchne = τέχνη

دخالت در امر سیاست نمی‌باشند، درست همچنانکه آن‌کس که طبیب یا ناخدا نیست نباید در امر طبابت و دریانوردی مداخله کند.

دانش سیاسی از نگاه فارابی، فیضی از عالم بالا و سرورش الهی است که به میانجی‌گری عقل فعال به رئیس مدینه الهام شده است. دانش سیاسی، «ضیاء شمس» است که معطی «نور بصیر» به سیاستمدار می‌شود و دخالت در سیاست فاضل، به عهده انسانی گذارده شده که «قَدْ اسْتَكْمَلَ ... فَصَارَ عَقْلاً وَ مَعْقُولاً بِالْفِعْلِ (و) هُوَ فِي أَكْمَلِ مَرَاتِبِ الْإِنْسَانِيَّةِ» (۱۴) «وقتی به درجه کمال رسید، عقل و معقول بالفعل می‌شود و او در کاملترین مراتب انسانی است.» پس، اگر برای افلاطون سیاست دانشی خاص است، منظور او این است که کثیری از مردمان از کسب این دانش و مهارتها و قابلیت‌های کار سیاسی عاجزند و لذا حق دخالت در امور سیاسی ندارند. اما اگر فارابی، قائل به این است که سیاست معرفت خاصی است، در واقع بیان رابطه‌ای خاص میان جهان انسانی و عالم مجردات می‌کند. معرفت سیاسی از نظر او، مأموریتی از جانب خداوند، به انسانی در کامل‌ترین مراتب انسانیت، برای ارشاد و هدایت (و طبابت انفس) دیگر انسانهاست و از این جهت است که معرفتی خاص است.

فارابی بر این باور است که علم سیاست، علم شناخت رفتارها و سجایایی است که انسانها نه بالطبع، بلکه بالااراده انجام می‌دهند. هم‌چنین، این علم، شناخت مبدا و غایت این رفتارها و سجایا است. توصیف و تجویز اخلاق حسنه به منظور کسب سعادت حقیقی نیز، از زمره موضوعات این معرفت خاص است. از آنجا که حکومتی باید که با ارشاد و هدایتش این «افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق» در شهرها رواج و دوام یابد، حاکمیت نیز موضوع علم سیاست است. (۱۵)

وظیفه سیاستمدار

در جهان سماوی فارابی، «سبب اولی» سلطنت می‌کند و نماینده‌ای از او در جهان مادون قمر، یعنی «ملک الحقیقیه» ای که مفیض فرشته وحی گردیده، آحاد «مدینه فاضله» را به سوی «سعادت حقیقی» تدبیر می‌کند. فارابی کار او را «سیاست فاضله» نام می‌دهد:

«الْمَلِكُ فِي الْحَقِيقَةِ، هُوَ الَّذِي غَرَضُهُ وَ مَقْصُودُهُ مِنَ الصَّنَاعَةِ الَّتِي يُدَبِّرُ بِهَا الْمُدْنَ يُفِيدُ ... أَهْلَ الْمَدِينَةِ السَّعَادَةَ وَ هَذِهِ هِيَ الْغَايَةُ وَ الْعَرَضُ مِنَ الْمِهْنَةِ الْمَلَكِيَّةِ.» (۱۶) «ملک حقیقی، کسی است که غرض و مقصود او از صنعتی که تدبیر می‌کند این است که اهل مدینه را به سعادت برساند و این [رساندن به سعادت] غایت و غرض مسند حکمرانی است.»

این سیاستمدار فاضل و پادشاه حقیقی، چگونه پیروان خویش را به سوی سعادت راستین ارشاد کرده و بر غایت و غرض سیاست لباس تحقق خواهد پوشاند؟ فارابی می‌گوید: با استخراج و استنباط اخلاق و افعال میانه و معتدل (۱۷). حالاکه ارشاد اهل مدینه برای تحصیل سعادت و به سوی افعال و اعمالی که به سعادت منتهی می‌شود، وظیفه سیاستمدار فارابی است (۱۸)، رئیس حقیقی در درجه اول باید با تعلیم و آموزش و تأدیب، اهل مدینه را به حقایق ثابت‌ه عارف‌گرداند و این کار را از طریق برهان و خطابه، بر حسب استعداد و مرتبت اهل مدینه، انجام می‌دهد. بعد، شیوه‌های عملی و طرق تحصیل سعادت را به آنها می‌آموزد و نیز از طریق وضع قوانین و مداخله در سیاست عملی و حضور در تصمیم‌گیری‌ها و جنگهای دفاعی، راههای نیل به سعادت را تسهیل و تحکیم می‌بخشد و تحصیل ملکات ارادی را برای اجزای مدینه تسبیب می‌گردد. (۱۹)

افلاطون، وظیفه سیاستمدار پولیتیای خود را، «برپایی عدالت، امحاء بی‌عدالتی، استقرار خویشنداری، طرد افسارگسیختگی و بی‌عفتی و کاشتن بذر هر فضیلت و ریشه‌کن کردن هر رذیلت، در نفوس شهروندان» (۲۰)، توصیف می‌کند. سیاستمدار ارسطویی نیز، وظایفی تقریباً مشابه با سیاستمداران سابق الذکر دارد. «مولگان» چکیده نظر ارسطو را در این باره، چنین بیان می‌کند: به نظر ارسطو سیاستمدار باید:

«از طریق قانون و سایر نهادهای حکومت، هدایت عمومی شهروندان را به منظور رساندن آنها به زندگی خیر و فضیلت‌مند به عهده‌گیرد. معرفت سیاسی، سیاستمدار را در این راه یاری می‌دهد.» (۲۱)

منابع و یادداشتهای فصل چهارم

۱. فارابی خود، او را به این نامهای می خوانند.
۲. آراء، بیروت، صص ۱۰۱-۱۰۲.
3. *Politicus*, 305 c-e

فارابی نیز در فصول المدنی، «زب منزل» را به «مدتیر مدینه» تشبیه می کند و از جمله وظایف او را، حاکمیت بر اجزاء منزل، ترکیب و پیوند برخی اجزاء با یکدیگر، هدایت و کنترل اعمال آنها در جهت تعاون و معاضدت با یکدیگر، برای رسیدن به هدف کمال، توصیف می کند. رک به: فصول المدنی، فصل ۲۱، ص ۱۱۷.

4. *Republic* 428 d.
۵. افلاطون ماهیت قدرت سیاسی، یعنی فرمان راندن را، موضوع دانشی خاص می داند: «پس روشن است که برای همه موارد، دانشی واحد وجود دارد و فرق نمی کند که آن را پادشاهی بنامیم یا هنر سیاست و یا هنر اداره خانواده».

Politicus 249. رک به:

6. R. Bambrough. "Plato's Political Analogies"; *plato: A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, (New York: Anchor Books, 1971), pp. 194-195.
7. W.K.C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss, 1979), p. 216.
8. *Politicus* 305c, 265c.
9. *Ibid.*, 267c.
۱۰. احصاء العلوم، خدیو جم، ص ۱۰۹.
۱۱. فصول المدنی، فصل ۴، ص ۱۰۵.
۱۲. فارابی. التبیان علی سبیل السعادة، (حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۶ هـ ق.)، صص ۲۰-۲۱.
13. *Protagoras* 319c.
۱۴. آراء، بیروت، صص ۱۰۲ و ۱۰۴.

- ١٥ . احصاء العلوم، ترجمه خديو جم، ص ص ١٠٦-١٠٧.
- ١٦ . فصول المدنى، فصل ٢٧، ص ١٢٢.
- ١٧ . «المُستخْرِجُ وَالمُسْتَبِطُ لِلْمُنْتَوِسطِ وَالمَقْبُولِ بَيْنَ الأَخْلاقِ وَالأَفْعَالِ، هُوَ مُدَبِّرُ المَدِينَةِ وَالمَلِكِ». «استخراج كنده و استنباط كنده حدّ وسط و مقبول در اخلاق و افعال، همو مدبر و ملك مدينه است». رك به: فصول المدنى، فصل ١٩، ص ١١٦.
- ١٨ . آراء، بيروت، ص ١٠٤.
- ١٩ . همان. ص ٩٩.
- 20 . *Gorgias* 504e.
- 21 . R.G. Muigan. *Aristotle's Political Theory*, 4th edn., (Oxford: Oxford Univ. Prss, 1991), p. 14.

نگاهی به تاریخ تکوین Polis یونانی و بستر تاریخی - نظری خلق نظریه Politia

روح اندیشه سیاسی یونان، تمییز خیر و شر در حصار دولت‌شهر (Polis) است. برای شناخت ماهیت و بن اندیشه فلسفه سیاسی یونانی، شناسایی و ادراک اعتقاد عمیق او به تقدس، کمال و جامعیت Polis، ضروری است.^(۱) در واقع تفکر مدنی یونانی، با هدف مشتعل نگاشتن هاله قداست برگردد شهر، جان گرفت. پاسداری از این کلیت و تقدس، گاهی نیز، موقوف به دگرگونیهای عظیم در بنیادها و مؤسسات مادی و معنوی شهر و اصول اخلاقی و باورهای شهروندان بود. ولی، به هر حال، غایت تفکر سیاسی یونانی، حفظ ذات شهر بود.

این فصل به توصیفی از مراحل تکون و تکامل مفهوم سیاسی و اجتماعی شهر، در طی قرون نزدیک به افلاطون و ارسطو، می‌پردازد و به دگرگونی‌هایی که در این دوران بر آن حادث و عارض شده، اشاره می‌کند تا روشن گردد که، بنیادهای تاریخی و نظری عطف عنایت اولین فیلسوف سیاسی جهان به رستگاری این جامعه مدنی، بر چه اسباب و دلایلی استوار شده است و چه حوادث تاریخی و نظری افلاطون را وامی‌دارد تا معماری یک شهر آرمانی را بر عهده گیرد. در مقام تطبیق و مقایسه، در فصل بعدی به شرایط تاریخی عصر فارابی رجعتی خواهد شد و با تحقیقی در صدد پاسخ به این سؤال بر خواهیم آمد که: آیا به کارگیری اصطلاح «مدینه»، منحصرأ برگرفتی از سلف یونانی است یا اینکه کلمه مزبور، حاصل عناصری از تاریخ و فرهنگ اسلامی دوران او نیز هست.

اگر پیدائی شهر از برای زیستن است،

وجودش از بهر به زیستن است. (۱)

سابقه تاریخی پیدایش دولت‌شهرهای یونان (به عنوان جامعه مدنی مستقر، منتظم و فضایی که یونانی باستان، زندگی خود را پناه حصار و برج و باروی آن معنی‌دار می‌یافت و بدون آن نمی‌توانست یک انسان تلقی شود)، احتمالاً به حدود ۸ قرن قبل از میلاد مسیح برمی‌گردد. این دوره همزمان با شمر استعمارگری یونانی در غرب، ایتالیا و سیسیل است. این مستعمرات، در شکل شهرهایی با استقلال داخلی و مرتبط با یکدیگر، با حاکمیت فرستاده‌ای از مرکز، اداره می‌شدند. قوام این مراکز سیاسی و استحکام روابط شهروندی در آنها، با زوال قدرت «پادشاهان»^{*} همراه بوده، به نحوی که، به موازات کاهش بطنی اقتدار شاهی، افراد و مؤسسات سیاسی، از قدرت افزوتری برخوردار می‌گردیدند. با قتل «کودروس»^{**} آخرین «آرخون»^{***} آن، در جنگی که در

* Waseelees = βασιλεις

** Codrus

*** Archon = αρχων

دفاع از آتن صورت گرفت، آتنی‌ها سلطنت را ملغی کردند. چنانکه «کگان» می‌گوید، یونانیها به احترام این پادشاه که در راه حفظ کشورش جان باخت، پادشاهی را با خاطره‌ای خوش کنار گذاشتند و بدین لحاظ در تاریخ یونان از پادشاهی به تکریم یاد می‌شود. (۲)

اندکی بعد از استقرار و تحکیم تشکیلاتی به نام و با مشخصات Polis* به عنوان جامعه مدنی، به تدریج آراء و مکتوباتی درباره شالوده‌های نظری آن زاده شد. این طلیعه راه کگان عصر «روشنگری یونانی»** نام می‌دهد (۳). سه تن از شخصیت‌های بارز این عصر، «هزیود»*** (حدود ۷۰۰ ق. م.)، «تیراتائه‌ئوس»+ (حدود ۶۰۰ ق. م.) و «سولون»++ (۵۶۰ ق. م.)، مکتوباتی درباره شهر، از خود به جای گذارده‌اند.

هزیود، در اندیشه «پادشاه عادل» بود و در آثارش پادشاه ظلم را مستوجب تنبیه خدایان دانست. تیراتائه‌ئوس شاعر اسپارتی، Polis را هدیه «ژئوس»+++ و مشروعیت آن را آسمانی می‌یافت. اما سولون آرخون آتنی، نه به کاخ شاهی نظر کرد و نه به آسمان. در عصر او مفهوم اعتبار ذاتی و فی‌نفسه شهر و کلیتی به نام کالبد شهروندی زاده می‌شود و بسط می‌یابد. او می‌گفت که خود شهر باید چنان قوامی یابد که مکانیزم احقاق حق، به طور خودجوش به کار افتد. سولون را باید بنیانگذار حکومت مردم، در تاریخ یونان دانست. زیرا او اولین کسی است که نظراً و عملاً باب مشارکت شهروندان را در امور سیاسی مفتوح کرد. او در «قطعه دهم» از گفتار خود، به شهروندان هشدار می‌دهد که بدانند مسبب سیه‌روزی آنان، رهبران «دموس»++++ اند که برای رسیدن به نوا، آنان را به بینواتی می‌کشاند. وی جهل را بزرگترین عامل پزیشانی یک ملت و گشاینده راه برای سیاستمداران فرصت‌طلبی می‌دانست که با خطابه‌های آب و تاب‌دار، توده‌های ناآگاه را تهییج می‌کنند و آنها را می‌فریبند. بنابراین، تمام کوشش سولون در دوران زمامداری،

* Πόλις

** "Greek Enlightenment"

*** Hesiod

+ Tyrataeus

++ Solon

+++ Zeus

++++ Δῆμος

مصروف هوشیار کردن توده‌ها، تدوین قوانین و تشکیل دادگاههایی به منظور احقاق حق شهروندان آتنی و نیز گستردن فضای بیشتر سیاسی برای شرکت شهروندان در امور شهر گردید. با همه این احوال، دمکراسی سولونی را نباید با دمکراسی به مفهوم امروزی یکسان پنداشت. زیرا ماهیت اریستوکراتیک و نیز میلیتارستی جامعه آتن، به عنوان بستر متناسب تکوین، توسعه و بسط اندیشه سیاسی دولت شهری، به قوت خود باقی بود.

به مقداری که Polis مختصات یک جامعه مدنی انتظام یافته را به خود می‌گیرد، از دو بنیاد نخستین یعنی «قدمت» و «قدسیّت» منتزع می‌گردد و مسأله آن از دشمن خارجی و حفظ مرزها، به داخل یعنی رابطه شهروندی کشیده می‌شود. با فراز و نشیبهایی که جامعه آتنی با آن روبرو می‌گردد، هسته «طبقه متوسطی» به عنوان حد وسط میان «آناشسی» و «تیرانی» و مفهومی به نام «اعتدال»^{*} بر صفحات فرهنگ سیاسی و تاریخی یونان متجلی می‌گردد. تا آنجا که، تأیید و تحسین این طبقه و این خصیصه، در آراء ارسطو به صورت یک نظام پالوده سیاسی پدیدار می‌گردد.

رابطه شهر و شهروندی

در فرهنگ یونانی، شهر منشائی طبیعی داشت، نه اعتباری و قراردادی. به نظر یونانیان، نیازمندی انسان به بقاء و عجز و ضعف او از اداره امورش به تنهایی، موجب پیدایش اجتماعی از انسانها و تولد و رشد شهر شده بود. Polis قداست و اهمیت خود را از عقدش با موجودیت و بقای انسانی به دست می‌آورد. در واقع حفظ هستی انسان در گرو هستی شهر بود. برای یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، دین یا اعتقادات شخصی، مفاهیمی ناشناخته بود. قانون و عرف و هنجارها در شهر، برای یونانی مزبور همان اهمیت، قدرت و صلابتی را داشت که امروزه دین برای یک انسان دیندار راستین دارد. بنابراین، چنانکه گائری اشاره می‌کند(۵)، اینکه خدای یونانی «آتینا»^{**} نام داشت و

* Moderation = Métron = μέτρον

** Athena = Αθήνα

عبادت او در معبد «آکروپولیس»^{*} و در همان روز فستیوال عمومی، یعنی مهم‌ترین روز تقویم آتنی برگزار می‌شد، نباید موجب تعجب گردد. اگر بخواهیم رابطه شهر را با اسطوره‌ها پی بگیریم، درمی‌یابیم که ثمره وصلت خدا - بانویی به نام «ثمیس»^{**} با زئوس، خدای اسطوره‌ای است به نام «آرا»^{***} (به یونانی به معنای زمان، وقت). کار این اله یونانی، محافظت از امور غیرجنگی اجتماع آدمیان یعنی «عدالت»⁺، «صلح»⁺⁺ و «نظام مستقر و منتظم زندگی جمعی»⁺⁺⁺ بود که هر سه از فضیلت‌های مربوط به شهر و شهروندی است.

همان‌طور که کگان بیان می‌کند، در عصر دولت‌شهری یونانی، هر شهر، شهروندان را به نحوی مشخص و متمایز از دیگر شهروندان شهرها، بر طبق برداشتها و ارزشها و الگوهای خاص خود بار می‌آورد. در آن صورت، هر شهروندی به تنهایی می‌توانست نشان دهنده کلیت و قانون و نظام هنجارهای شهر خویش باشد (۶). بزرگترین افتخارات و عمیق‌ترین خرسندیها، از خدمت به Polis برمی‌خاست، هم‌چنانکه دردمندان‌ترین ماتمها و از دست دادن‌ها نیز از خیانت به آن. به گزارش «سینگ‌لر»، کسی که پیروزمندانه از جنگ باز می‌گشت و یا دوباره به انتخاب دموس به مجلس شهر راه می‌یافت، به افتخار بزرگی نائل می‌شد. زیرا مورد اعتماد و تأیید دیگر شهروندان واقع شدن، بالاتر از هر ثروت و قدرتی بود. این افتخار بزرگ، در سینه نسلها ثبت می‌شد و به فرزندان و نوادگان او نیز می‌رسید (۷). ارزش و اعتبار هر آتنی، به میزان مشارکت او در زندگی شهروندی و خدمت او به دیگر شهروندان و قبول گسترده‌تر مسئولیت در امور شهر، بستگی داشت (۸). هم‌چنانکه پذیرش از سوی Polis، منبع خیر و لذت و پاداش بود، تبعید و طرد از آن، به معنی از دست دادن شرافت و حیثیت و سرمایه و به طور کلی خود زندگی، بود. اگر کسی در راه Polis و در دفاع از برج و باروی آن کشته می‌شد، تمام شهروندان به

* Akropolis = Ακρόπολις

** Themis = θεμῖς

*** Ora = ὥρα

+ Dike = Δίκη

++ Eirene = εἰρήνη

+++ Evnomia = εὐνομία = (Well ordered community life)

عزای او می‌نشستند و هر کس، همچون عضوی از خانواده‌اش، برای او مویه می‌کرد. «قهرمان جنگی»، یک شخصیت بارز، محترم و ارزشمند ملی تلقی می‌شد.

بزرگترین مثال احترام به Polis، «سقراط» است که با وجود محاکمه ناعادلانه و محکومیتش به مرگ در دادگاه آتن، پیشنهاد «کریتون» برای فرار از زندان را رد می‌کند و می‌گوید: کسی که از وطن خویش بگریزد، در شهرهای دیگر آبروئی نخواهد داشت. اگر او از آتن فرار کند، دیگر هرگز نخواهد توانست مثل یک انسان آزاده و سربلند بزید (۹).

عشق به وطن، یعنی ماندن در آن و تسلیم شدن به قوانینش. زیرا «وطن از پدر و مادر ارجمندتر است» (۱۰). سقراط ادامه می‌دهد که شهروند آتنی اگر قانون شهر را بشکند، عهد خود را شکسته و به شهروندانی که می‌بایست قانون آنان را محترم می‌داشته، ظلم روا داشته است، حتی اگر این قانون ظالمانه باشد (۱۱). افتخار سقراط این بود که می‌گفت: «من در سراسر زندگی، اعم از خصوصی و اجتماعی، در برابر هیچ آفریده‌ای، تن به قانون شکنی نداده‌ام» (۱۲). به همین باور است که سقراط حکم ناعادلانه دادگاه را می‌پذیرد و از زندان نمی‌گریزد. زیرا به نظر او، قانون شکنی به هیأت و هیئت Polis زبان وارد می‌آورد. (۱۳)

پیوند اخلاق و سیاست در شهر

پیوند اخلاق عملی و رفتار سیاسی، از دوره سولون آغاز گردید و با فلسفه سقراط و نیز مرگ او، به نقطه‌ای حساس رسید و بالاخره با فلسفه سیاسی افلاطون شکل منسجم و مقرر یافت و در فلسفه ارسطو، جاودانه شد. رابطه اخلاق فردی با شهر و شهروندی بر این فرض استوار بود که فقط در میان «اجتماع» است که زندگی نیک و سعادت‌مندانه برای انسان ممکن می‌گردد و این اجتماع نیز همان Polis است. (۱۴)

سقراط فلسفه خویش را در پاسخ به این سؤال آغاز می‌کند که یک شهروند خوب کیست و چگونه می‌توان سعادت‌مند شد؟ وی پاسخ را در معرفت سیاسی پیدا کرد، یعنی: اینکه شهروند باید بدانند دولت خوب چیست و سیاستمدار راستین کدام است و

وظیفه یک شهروند خوب در رابطه با دولت خود چگونه باید تعیین گردد.

فلسفه سیاسی افلاطون، در مرتبه نخست، یک فلسفه اخلاقی است. حتی گروهی از محققان تا آنجا پیش می‌روند که افلاطون را «ضد سیاست»^{*} می‌نامند و طالب این هستند که فلسفه او را از حوزه تفکر سیاسی خارج نموده و آن را در محدوده اخلاق قرار دهند. به نظر اینان، افلاطون تمام مساعی فلسفی خویش را مصروف یافتن راههایی کرد که به «خیر»^{**} منتهی گردد. (۱۵)

حوادث تاریخی و نظری عصر افلاطون

با اینکه فلسفه افلاطون ماهیتاً اخلاقی است و اینکه «پدر ایده‌آلیسم» و بنیانگذار فلسفه سیاسی در جهان، در مهم‌ترین اثر خود، جمهور، به غایات اخلاقی بیش از هر چیز نظر داشته، هنوز هم دشوار است بپذیریم که کسب فضیلت اخلاقی، تنها هدف او از طرح الگوی شهری آرمانی است. فرضیه این رساله این است که وی به جز اخلاق و خیر عمومی، با معماری یک شهر آسمانی در صدد است تا مفهوم عدالت را در قالب نوینی پی‌ریزی کند که مآلاً تمامیت و قداست Polis را به آن بازگرداند.

حوادث تاریخی در دوران او، به گونه‌ای پیش رفت و چنان بر بنیاد Polis لرزه افکنده شد که این فیلسوف را به چاره‌اندیشی واداشت تا با ارائه طرحی نو، سنن کهن را زنده و جاوید نگاه دارد. شهر آرمانی او در نخستین نگاه، اشراف منشانه، طبقاتی، توده‌گریز، خشن، فاقد تحرک و بسیار کسالت‌آور به نظر می‌رسد. به ویژه، اریستوکراسی ریشه‌دار و کم‌عنایتی آشکار او به اکثریت دموس، در بافت نظامی‌گرای آن مشهود است. اگر این خصائل را بپذیریم، هیچیک با موازین اخلاق سازگار نیست. پس ممکن است بگوئیم: اخلاق‌گرایی^{***} افلاطون، تنها یکی از انگیزه‌های او در معماری شهر آرمانی و

* Antipolitical

** Agathos = αγαθός

*** Moralism

اخلاق یکی از عناصر مستتر در بافت آن و تنها یکی از مصالح به کار رفته در ساختار آن است؛ اگر چه شاید، مهم‌ترین آن.

دفاع از تصدی حکومت توسط اقلیت فضیلت‌مند و آگاه به دانش سیاست حقیقی در مقابل اکثریت ناآگاه فاقد کف نفس و تحریک‌پذیر و اغوا شونده، حمایت از ثبات و نظام هنجارها و سنن کهن یونانی در قبال شورش و ناآرامی و نوگرانیها و دگرگونیهایی که زمان بالمآل و ناگزیر با خود دارد، مقابله نظری با متجددان و نوآوران عصر که به دیدگاه او بر لرزش پایه‌های اخلاق شهروندی افزوده‌اند نیز، از دیگر مقاصد تلویحی و ضمنی فیلسوف یونانی در خلق شهر آرمانی خویش است. معهذنا، چنانچه بتوان کلیه انگیزه‌ها و اهداف او را در عبارتی خلاصه کرد، می‌توان گفت: شهر آرمانی افلاطون، تبلور و تجلی آرزوهای او در جاودانه ساختن مؤسسه Polis است.

جنگ بیست و هفت ساله «پلوپونزی» (۴۳۱ - ۴۰۴ ق. م.)، که با خود فقر و پریشانی و رکود آتن را به دنبال داشت، بر بنیادهای این دولت‌شهر، تکانهای خردکننده‌ای وارد آورد. مزرعه‌های سوخته، تجارت راكد و شرمساری و تلخی شکست، آتن را به اضمحلال کشانده بود. طبقه متوسط رو به رشدی که در قرن پنجم قبل از میلاد ظهور کرده، می‌رفت به قدرتی اقتصادی و سیاسی تبدیل شود، به فاصله‌ای کمتر از صد سال، به طبقه فرودست جامعه تنزل یافته بود. بسیاری از آتنی‌های مغرور، از خوف و جوع، اینک تن به مزدوری در ارتشهای بیگانه داده بود. کمک ارتش امپراطوری ایران به اسپارتهای علیه آتن، قداست و استقلال Polis را لکه‌دار کرده بود. مواجهه «اولیگارشها» با «دموکراتها»، در دیگر دولت‌شهرها در اشکال بیرحمانه‌ای رخ می‌نمود. اموال ثروتمندان شهرها مصادره می‌شد و صاحبان آنها به شنیع‌ترین وجهی، شکنجه و تبعید و اعدام می‌شدند (۱۷). تمام مرزهای Polis با دو ویژگی اشراف‌منشی و نظامی‌گری آن، در حال فرو ریختن بود. از لحاظ نظری و اخلاقی نیز سرفیستها هنجارهای مستقر Polis را به باد انتقاد گرفته و کار سیاسی را به یک «حرفه» تبدیل نموده بودند.

افلاطون که مؤسسه Polis را تنها شکل اجتماع می‌دانست که با حیات انسان

مدنی تناسب دارد و تنها واحد مستقر و منتظمی که ممکن بود انسان خوب بسازد، در مواجهه با فساد و زوالی که دامنگیر Polis شده بود، می‌توانست یکی از این دو راه را برگزیند:

(۱) بگذارد بنیاد Polis به عنوان مؤسسه‌ای ارتجاعی فرو ریزد، (۲) Polis نوینی براساس سنن گذشتگان معماری کند، اما راههای خلل و زلل را در آن مسدود نماید. افلاطون راه دوم را برگزید. کتابهای جمهور و نوامیس، ثمره کوشش او برای معماری شهری است که تلالو و درخشش دوران هم‌را به یاد می‌آورد.

افلاطون در درجه اول می‌بایست ماهیت یک دولت خوب را براساس تجربیات خویش معین کند. تجربه و نیز ادراک او مبین این بود که یک دولت خوب، ماهیتاً اخلاقی و غایت وجودی آن تأسیس فضائل اخلاقی و گسترش آن در نفوس شهروندان است. بنابراین، در بطن نظریه شهر آرمانی خود، یک هیأت اخلاقی جامع با عناصر متشکله تعریف شده، طراحی کرد. آنچه می‌بایست در این کالبد، روح بدمد، فضیلت «عدالت» بود. اداره چنین شهری خاص، نیازمند داشتن معرفتی خاص بود، و این معرفت جز از طبایعی خاص و بعد از دریافت تعلیمات درازمدت خاص، ممکن الوصول نمی‌شد. پس، حاکمیت در این شهر، ذاتاً اریستوکراتیک بود. با آنکه هدف و غایت شهر آرمانی افلاطون تأمین «خیر عموم» بود، اما این «خیر» را گروه اندکی تعریف و اسباب نیل به آن را فراهم می‌ساختند.

اگر ممکن شود که مهم‌ترین خصائص ذاتی شهر افلاطونی را برشماریم، می‌توانیم از سه مفهوم «خیر عام»، «عدالت» و «اریستوکراسی فضیلت» نام ببریم. بسط هر سه مفهوم در «نظریه پولیتیا»، ریشه در حوادث تاریخی زمان او داشت. این حوادث را می‌توان در سه پدیده عصر او، یعنی سوفیسم، اولیگارشی و دمکراسی، خلاصه کرد. به نظر افلاطون هر سه پدیده به نحوی، مسبب خلل در انسجام درونی و تسهیل شکست بیرونی آتن شده بود.

ظهور سوفیسم نتیجه قهری ناامیدی «حکمای ایونی»* از یافتن «عنصر اولیه

* Ionian Philosophers

جهان* بود. تعقل فلسفی یونانی، بعد از آنکه از کاوش دربارهٔ اینکه نخستین ماده‌ای که جهان از آن ساخته شده به بن‌بست رسید، تفکر سوفیستی آن را به جهان انسان و دنیای انسانها کشاند. سوفیستها با نظریه نسبت اخلاقی بنیاد آداب و سنن و هنجارهای Polis را نشانه گرفتند. افلاطون هوشمند می‌بایست برای اخلاق و رفتار اخلاقی مدنی، ستونهای مستحکمی بنا کند، زیرا پایه‌های Polis بر ثبات اصول و مبادی اخلاقی و باورهای دینی مشترک استوار می‌بود و چنانچه بر این اشتراک عقیدتی شهروندان خلی وارد می‌آمد، در واقع پی‌های Polis می‌لرزید. مشکل دیگر افلاطون با سوفیستها این بود که آنها کار سیاسی را به یک حرفه تبدیل کرده، به طالبان قدرت و جویندگان اهداف سیاسی، در ازای پول، می‌آموختند که چگونه توده‌های جاهل را با خطابه‌های آتشین اقناع کنند و مجاب سازند. افلاطون می‌بایست «مرد سیاسی» و نیز «فضیلت سیاسی» را دوباره تعریف می‌کرد تا بازار داغ سوفیستها را از رونق بیاندازد.

در مفهوم عدالت مستقر و کلاسیک Polis نیز، اینک تردیدهای جدی پدید آمده بود. عدالت سنتی، به «شجاعت در میدان جنگ و پشت دشمن را به خاک مالیدن»، تعریف می‌شد. این تعریف با استقرار حکومت اولیگارشها، به عبارت «حق با قوی است و عدالت جز ناموس قدرت اقویا نیست»، تغییر یافت و با حکومت دمکراتها به اینکه «قانون و عدالت زادهٔ ضعف، برای گرفتن سهمی از اقویاست»، برگردانده شد. افلاطون هیچ یک از این تعاریف را شایسته اطلاق بر عدالتی که در شهر او بر پا می‌شد، نیافت. در شهری که ماهیتاً اریستوکراتیک است، عدالت را فقط می‌توان به «اشغال جایگاه طبیعی» معنی کرد. زیرا، اگر عدالت به «توزیع مساوی و برابر میان شهروندان» تعبیر و تفسیر گردد، این جز بیعدالتی به شایستگان و اصلحان و بهتران شهر نیست. از لحاظ نظری، افلاطون این سنت «هراکلیتوسی»** را در خاطر داشت و در جایگاه عمل مدنی نیز، خاطرات افلاطون از حکومت دمکراتها، خلاف اصل «سهم مساوی» رأی می‌داد. به نظر او، فقط توزیع سهام و منافع شهر بر حسب فضیلت و اخلاق از یک طرف و شرافت و منزلت کار

* "Urstuff"

** Heraclitus

شهروند از طرف دیگر، قادر خواهد بود، انتظام معهود Polis را به آن بازگرداند. و تنها در این صورت است که ارکستر اجتماع به نحوی هماهنگ و مطلوب، خواهد نواخت. این عدالت، یعنی اشغال جایگاه طبیعی، در پهنه روح انسان به حکومت جزء عقلانی بر دو جزء دیگر اراده و شهوت تعریف شد و نظم مستقر در Polis با نظام کائناتی^۴، مطابق و همسان گردید. به جای اینکه منبع عدالت «قدرت برهنه» باشد، مصدر این مفهوم، به نحوی شاعرانه و لطیف، به آسمان برگردانده شد و با خداوند هم‌نشین گردید.

به جز عدالت، افلاطون می‌بایست به دو ارزش دیگری که به بافت شهروندی سنتی آتنی رونق و تداوم می‌بخشید، یعنی «اعتدال» و «شجاعت» نیز پردازد. اعتدال در آتن قدیم، صفتی بود که در پرتو ماهیتی به نام طبقه تعبیر و تفسیر می‌شد. جامعه آتنی همواره بر دو پایه اریستوکراسی و میلیتاریسم استوار بود و اشرافیت و قدرت، سازنده بدنه Polis و نیز حافظ آن بودند. اما این استحکام، در سایه اعتدال و خویشتنداری هر دو طبقه یعنی اشراف و قدرتمندان از یکسو و دمواس از سوی دیگر، پایدار می‌ماند. به عبارت دیگر، هم ثروتمند و قوی می‌بایست حدودی برای عمل خود در محدوده Polis قائل گردید و هم طبقه فرودست لازم بود به مرزهای حوزه طبقه خود واقف شود و بسنده کند. شجاعت کلاسیک به معنی افتخار طلبی، قدرت بدنی و دلیری در میدان جنگ، که همگی از مفاهیم شخصیت فردی و در ارتباط با برج و باروی شهر در قبال دشمن خارجی تعریف می‌شد، اینک می‌بایست به داخل Polis و به درون نفس باز گردد. کار ویژه چنین شجاعتی نیز اینک، به پاسداری از حکومت فیلسوفان در شهر و حکومت عقل در نفس تبدیل گردید.

افلاطون با دمکراسی‌ای که مبتنی بر پیش‌فرض تساوی شهروندان بود، معاندت و ضدیت داشت. زیرا، این نوع دمکراسی، به جز خدشه‌دار کردن اصل عدالت افلاطونی، (به معنی برتری برتران)، یادآور تجربه تلخ تاریخی او از حکومت دمکراتهایی بود که استاد او سقراط را ناعادلانه، به کام مرگ فرستاده بودند.

از قرن‌ها پیش از افلاطون، ذهنیت فرهنگی آتنی، قائل به ثنویت خوب در مقابل بد

* Taxis in comos = *Táxēis Kai Kósmos*

بود. از اساطیر همری به این سو، همواره نبردی میان «نیک»* و «خیر»** با «بد»*** و «شر»+ وجود داشت. هم‌مدافع اریستوکراسی و مخالف حکومت «موناکها» بود. اینکه بردگان به کارهای یدی اشتغال داشتند تا فلاسفه و نخبگان فکری منحصرأ به تفکر، به خاطر نفس تفکر، بپردازند، از فرآورده‌های جامعه نظامی طبقاتی یونانی به شمار می‌رفت.

فلاسفه یونانی از آغاز طلیمه فلسفه، همواره در جستجوی نظم و اعتدال بودند. کاوش فلاسفه پیش از افلاطون برای یافتن علل تغییرات پدیده‌های طبیعی و تولد و رشد و مرگ و کون و فساد که در عالم هستی رخ می‌داد، نشانه همین توجه آنها به عوامل بر هم زنده‌ی ثبات و آرامش بود. به رغم عشق یونانیان به ثبات، شهرهای یونانی دائماً دستخوش ناآرامی و شورش بود. به این ترتیب، افلاطون نیز همانند اسلاف خویش، به دنبال یافتن راهی بود که نظم و ثبات را در Polis مستقر نگاه دارد، و این مهم در حاکمیت عامه سبک مغز افسار گسیخته‌ای که قبل از هر چیز در صدد تأمین منافع کوتاه‌مدت خویش است، امکان‌پذیر نمی‌شد. به همین دلیل، شهر آرمانی او، با مدل حاکمیت اندک نخبگان، طراحی گردید.

در دوره افلاطون، نظر به اریستوکراسی سبتنی بر ولادت و خون، ورشکسته شده و همین امر نیز راه را بر دمکراسی افسار گسیخته، گشوده بود. افلاطون بنا به علائق سنت‌گرایانه‌اش مدل اریستوکراسی را برای حکومت شهر آرمانی خویش پذیرفت، لیکن این بار، از اریستوکراسی تعریف نوینی ارائه کرد: اریستوکراسی بر پایه فضیلت و دانش. به این ترتیب، از ب سو فیستهای چون «کریتیاس»++ و «کالیک لس»+++ در نفی دمکراسی هم عقیده بود ولی چون به سنت ارتدکسی حرمت حریم Polis و وظایف و غایات آن یعنی تأمین خیر و سعادت عامه باور داشت، با این دو سو فیست در خصوص تفکیک میان اخلاق و سیاست، هم‌رأی و هم‌آواز نبود. بر این اساس، پیوند ایمان به

* Kalos = καλός

** Agathos = αγαθός

*** Esthlos = αἰσθλος

+ Kakos = κακός

++ Critias

+++ Callicles

تقدس شهر به عنوان تنها چهارچوب تأمین خیر و سعادت و باور به اینکه انسانها فطرتاً مساوی نیستند، او را به طرح حکومت اریستوکراتیک فضیلت‌مندان در پولیتیا، کشانید. وی ضرورت اطاعت بی چون و چرا از قوانین Polis را پذیرفت، اما مسأله او این بود که این قانون، به وسیله چه کسی وضع می‌شد. تجربه او از حکومت دموکراتها نشان می‌داد که حکومتی که به دست افراد عادی فاقد تعقل نظری و فضیلت عملی و ناآگاهان از دانش خاص سیاسی اداره شود، Polis را به زوال خواهد کشاند. بنا به گزارش «گزنفون»، افلاطون با مشارکت عوامانه کفاشها و بناها و دهقانان و تجار و بنکدارانی که «در باره هیچ چیز جز اینکه ارزان بخرند و گران بفروشند، نمی‌اندیشند»، مخالف بود (۱۸). آخرین دفاع او از اریستوکراسی اینکه، اگر هدف حکومت اصلاح جامعه مدنی و رستگاری و خیر عامه باشد، از یک یا چند مصلح بزرگ، آگاه و قدرتمند، امید بیشتری می‌رود تا بیشماری مصلحان کوچک ناتوان و نادان. افلاطون در پولیتای آسمانی خود، حمایت زورمندان از مصلحان را، به عهده دسته «پاسداران»^{*} شهر می‌گذارد.

* Phylakes = φυλακες

منابع و یادداشتهای فصل پنجم

۱ . سید جواد طباطبائی در این باره می‌نویسد:

«خاستگاه اصلی فلسفه یونانیان در عالم نظر و اخلاق فردی آنان، همانا عمل در فضای هندسی شهر و مدینه یونانی است. تأسیس علم اخلاق فردی و حکمت نظری یونانیان، جز در شهر و مدینه و در بطن و متن آن امکان پذیر نبوده است.»
رک به: طباطبائی: درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی، ص ۱۲۹.

2 . D. Kegan. *The Great Dialogue: History of Greek Political Thought*, repr. 1965, (Connecticut: Green Wood Prss., 1986), p. 18.

3 . Ibid., p. 17.

۴ . ارسطو می‌گوید: «بهترین چیزها میانه حال است. کاش من نیز از مردم میانه حال بودم.»
رک به:

5 . Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, p. 82.

6 . Kegan. Ibid., p. 90.

7 . R.K. Sinclair. *Democracy and Participation in Athens*, repr. 1989, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1991), p. 178.

8 . Ibid., p. 54.

9 . *Crito*, 53-54.

10 . Ibid., 51a.

11 . Ibid., 50a.

12 . *Apology* 33.

13 . *Critias* 50a - 54b.

14 . F. Copleston. *History of Philosophy, V. 1: Greece and Rome*, (London: Search Prss., 1971), p. 249.

15 . W.A. Leys. "Was Plato Non - Political?": *Plato, A Collection of Critical Essays*, (New York: Anchor Books, 1971), p. 168.

۱۶. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این جنگ که به شکست آتن از اسپارت و رخنه ضعف در بنیادهای این دولت‌شهر انجامید، رک به:

آلبرماله، ژول ایزاک. تاریخ ملل شرق و یونان، ترجمهٔ عبدالحسین هزیر، (تهران: دنیای کتاب و علمی، ۱۳۶۲)، صص ۲۷۸ - ۲۸۸.

۱۷. به گزارش «توسیدی دس» (Thucydides)، در سال ۴۲۲ ق. م. دمکرات‌های سیسلی حکومت را به دست گرفته و اراضی را میان خود تقسیم کردند. در سال ۴۱۲ ق. م. طبقه فرودست «ساموس» (Samos)، دویست نفر از بالاترین مقامات شهر را اعدام و چهارصد نفر دیگر را به تبعید محکوم کردند. آنها با تقسیم شهروندان به دو طبقه «مردم عادی» و «اشراف»، ازدواج میان دو طبقه را ممنوع کردند. در دیگر شهرهای یونانی نظیر «رودوس» (Rhodos)، «مگارا» (Megara) و «هراکلیا» (Heraclea) اموال ثروتمندان شهر مصادره شد. آنچنان که «دیودروس سیکولوس» (Diodorus Siculus, XV, 57-58) گزارش می‌دهد، در سال ۳۷۱ ق. م. با قیام توده‌ها، اولیگارشیهای «آرگوس» (Argos) شکنجه یا اعدام شدند و یا اینکه به خودکشی واداشته شدند. رک به:

Kegan. Ibid., pp. 125-132.

18. Xenophone. *Memorabilia*, iii - 7. 5-6.

عصر فارابی: زمینه‌های تاریخی - فکری ابداع نظریه مدینه فاضله

«هایدگر» در کتاب «هستی و زمان، خود، فیلسوف را، همانند دیگر انسانها، بشری می‌داند که «به رودخانهٔ زمان پرتاب شده است». او محصور در شرائط تاریخی خود است و فقط می‌تواند در لابلای سطور فلسفه‌اش، حقیقت وجودی خود را شرح دهد(۱). فارابی، نخستین، بزرگترین و به تعبیری آخرین نمایندهٔ حکمت عملی در تاریخ فلسفه سیاسی اسلام(۲)، نیز محصور در شرائط تاریخی و جغرافیائی عصر خویش بود. او سهمی که از میراث یونانی در اختیار داشت به میان گذاشت، اهداف دینی و انسانی خویش را پیش رو گرفت و در صدد برآمد تا احوال روزگار خویش را به بیانی فلسفی نقد کند و برای مسائل سیاسی و اجتماعی زمانش پاسخی بیابد. فارابی هرگز سخنی واضح و

مستقیم در این باره نگفت، زیرا چنانکه داوری می‌گوید، او در صدد «حل» مشکلات سیاسی زمان نبود (۳)، او هرگز وارد صحنه عمل سیاست نشد و زی‌درویشی و کناره از اصحاب قدرت ترک نگفت، لیکن با رجوع به مبادی و اصول، به «رفع» آنها پرداخت. ثمره این کوششها، خلق نظریه «مدینه فاضله» و بیان خصائص مدینه‌های «مضاد» با آن است.

برای شرح لوازم تاریخی و توصیف عرصه‌ای که نظریه مدینه فاضله از آن برخاست، به جستجوی پاسخ به پرسشهایی از این دست می‌پردازیم:

۱. چرا فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، به غور و مذاقه دربارهٔ زندگانی مدنی انسان در چهارچوب نظامی فلسفی پرداخت و الگویی بسیار انتزاعی از شهری آرمانی طراحی کرد؟

۲. چرا فارابی «وضعیت موجود» را دوست نمی‌داشت و در صدد برآمد تا نظریه‌ای برای توجیه و توصیف «وضعیت مطلوب» بسازد؟

۳. فارابی «امت اسلامی» را گرفتار چه مصائبی می‌دید؟ ریشه‌های تشتت و سقوط را در کدام نقاط و نواحی می‌یافت؟

۴. فارابی چه راههای برای تغییر وضع موجود در اختیار داشت، کدام راه را برگزید، چرا؟

۵. چرا فارابی قائل به دو نوع سیاست، «سیاست فاضل» و «سیاست فاسد» است؟

۶. آیا فارابی عاقبت‌طلبی کرد، گلیم خویش را از معرکه بدر برد، خود را از مداخله در سیاست و طوفانهای «تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار (۴)» کنار کشید و به تدریس و تعلیم در کنار جویبارها سنده و دل به شرح آثار «معلم اول» خوش کرد؟

۷. چرا فارابی در چند سال آخر عمر، دعوت «سیف‌الدوله حمدانی»، «خودکامه

شرق» را پذیرفت و به چهار درهم نقره هدایی دربار او اکتفا کرد و بالاخره نیز وصیت کرد که او بر جنازه‌اش نماز بخواند؟ این سیف‌الدوله کیست و انتساب او به مذهب تشیع، چه تأثیری در فلسفه سیاسی فارابی نهاد؟

یافتن پاسخ قطعی و مطمئن به این پرسشها، به دلیل فقدان شواهد و مدارک

تاریخی ممکن نیست و متأسفانه به رغم ضرورت آن، تاکنون تحقیقی مستقل هم در این باره انجام نشده است. بنابراین فقط می‌توان به طرح سئوال و نیز با کنار هم نهادن اطلاعات موجود، به ارائه حدسیاتی در این باره، اکتفا نمود.

عصر فارابی

عصر فارابی، عصر هرج و مرج، تشتت و زوال بنیادهای سیاسی و اجتماعی جهان اسلامی است. در قرون سوم و چهارم هجری وجود فرقه‌های اسلامی، اعم از کلامی و فلسفی و نیز اختلاف میان ارباب مذاهب اسلامی از تسنن و امامی و اسماعیلی، موجب پریشانی و انارشسیسم فکری و فرهنگی شده بود. مجادلات بسیاری از فرق و مذاهب، از صورت بحث و محاجّه در محافل روشنفکری خارج شده و رنگ خشونت به خود گرفته بود. به علاوه، در بسیاری موارد، دفاع از حریم دیانت، پوششی بود برای قدرت‌طلبی‌ها و خودنمائیها و ثروت‌اندوزیها و دیگر امراض نفسانی کسانی که مدعیان حمایت از دین بودند. (۵)

از لحاظ سیاسی نیز، یکپارچگی جهان اسلام از میان رفته بود و هم‌زمان با خلافت عباسیان در بغداد، امویان در اندلس و فاطمیان در مصر نیز هر کدام مدعی خلافت و امارت مومنین بودند. در همین عصر نیز، بنی حمدان در شام و عراق، صفاریان در شرق و آل‌بویه در شمال قلمرو اسلامی، هر یک دولتی مستقل تشکیل داده بودند. نژادپرستی اعراب و قهر و غلبه خلفا، موجب انگیزش نهضتها و شورشهایی علیه آنان در قلمرو خلافت شده و وضعیت سیاسی جهان اسلامی را رو به زوال و دولتهای مرکزی را بیش از پیش ضعیف و آسیب‌پذیر ساخته بود. در دوران حیات فارابی، خلافت عباسیان به پایان عمر خود نزدیک می‌شد، همچنان که به سال ۳۳۴ هجری، یعنی چهار سال قبل از مرگ فارابی، معزالدوله دیلمی از شاهان آل‌بویه، بغداد را تسخیر کرد.

فارابی بعد از بیست سال اقامت در بغداد و مشاهدت این وضعیت (۶) در سالهای آخر عمر این شهر را ترک می‌کند. یکی از اطلاعات محدودی که دربارهٔ فارابی در اختیار داریم (که گویا در حاشیه کتاب آراء به دست آمده و اکثر تاریخ‌نویسان نیز آن را نقل

کرده‌اند) این است که در سال ۳۳۰ هجری، در سن هفتاد و دو سالگی بغداد را به قصد سوریه و مصر ترک می‌کند. گفته می‌شود که خروج او از بغداد، یا در اثر «اضطرابات و اشفتهای سیاسی بود» (۷) و یا اینکه به سبب شیوع یبسا (۸).

دربار سیف الدوله

یکی از بحث‌انگیزترین حوادث زندگانی فارابی، رفتن او به دربار «سیف الدوله ابوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان الثعلبی» (۳۳۳ - ۳۵۶) در چند سال آخر عمر است. این حادثه از دو جهت حائز اهمیت و دقت است: نخست اینکه، شخصیتی که عمری در «زی اتراک» (۹) و با خفت مؤونت زیست، چگونه در غروب عمر خویش، دعوت امیری چون سیف الدوله را پذیرفت و ترک اصولی نمود که در طلیعه عمر خود که علی القاعده شور و مشر شهرت و مکتب بیشتر در دماغ است، به آن پشت کرده بود. دوم اینکه، قبول دعوت حکمران شیمی مذهب حلب، با گرایش فارابی به تشیع گره می‌خورد و تا آنجا پیش می‌رود که برخی از محققین مدعی می‌شوند که منظور از «امام» در مدینه فاضله، همین سیف الدوله است (۱۰). به عبارت دیگر، از یک حادثه تاریخی، یک نتیجه فلسفی اخذ می‌کنند. گفته می‌شود که سیف الدوله، در زمانی که فارابی به دربار او فرود آمد، حلقه‌ای از شاعران و زبان‌دانان و حکیمان گرد آورده بود و «با وجود علقه نیرومند عربی، هیچگونه انحراف یا تعصب نژادی نتوانست جو علمی و فرهنگی این مجمع را که دانشمندان ایرانی و ترک و عرب به خاطر پژوهش بی‌غرضانه به محاجه و مباحثه و قبول و رد آراء یکدیگر می‌پرداختند، بر هم زند» (۱۱).

به رغم حسن نظر این محققین، منکر نمی‌توان شد که خاندان حمدانیان شمال عراق و شام، از جمله سیف الدوله، از لحاظ شرافت اخلاقی و منش حکمرانی، دارای شأن و اعتباری نیستند. «آدام متر» خاندان بنی حمدان را، اعرابی بیابانگرد، حیل‌گر و مخالف آبادانی توصیف می‌کند که در میان امیران عصر خویش، «از همه بدوی‌تر بوده‌اند». همو گوید، سیف الدوله، دانی خود «ابوفراس» را پس از زنهار دادن، به قتل رساند و سرش را ببرید و در بیابان وانهاد (۱۲). سیف الدوله حکیمی خودکامه، خودرای و خودبین

بوده و به رغم شهرتش به «حکیم پروری»، مالیاتهای خردکننده او رقمی از همگان برده بود.

بنا به گفته ابن ابی اصیبعه، فارابی در سال ۳۳۰، بنا به دعوت سیف الدوله، بغداد را به قصد سوریه ترک می‌کند. اما بنا به گزارش «ابن مسکویه»، در این سال سیف الدوله هنوز حلب و دمشق را در تصرف نداشت، بلکه این مناطق در دست «اخشید»ها، افسرانی از آسیای میانه که دربارشان در مصر بود، اداره می‌شد. در سال ۳۳۰، سیف الدوله در تکریت و برادرش «ناصرالدوله» حاکم موصل، بود. سیف الدوله به سال ۳۳۳ حلب را فتح کرد و بعد به سوی شام حرکت نمود و در بهار همان سال وارد آن شهر گردید، ولی از سوی خاندان اخشید رانده شد. در سال ۳۳۴ بار دیگر سیف الدوله به شام حمله کرد و این بار نیز شکست خورد. حتی اخشیدی‌ها، به حلب که در تصرف او بود نیز حمله کردند. بالاخره، در سال ۳۳۶ بود که پیمان صلحی در مصر منعقد شد و اخشیدی‌ها حلب را در کف سیف الدوله باقی گذاردند. (۱۲)

به این ترتیب و براساس شواهد موجود تاریخی، شاید بتوان حدسیاتی به این نحو داشت: فارابی به سال ۳۳۰ به سبب ناامنی‌ها، از بغداد هجرت کرده و به سوی سوریه که در دست خاندان اخشید بود برفت. در سال ۳۳۳، به هنگام حمله سیف الدوله به دمشق، آن دیار را به قصد مصر ترک می‌کند و در سال ۳۳۵، یعنی سه سال قبل از مرگ، بعد از عقد پیمان صلح میان اخشیدی‌ها و حمدانیها، به حلب و احتمالاً به دربار سیف الدوله می‌رود.

اعتبار این سخن که فارابی در مخالفت با «المتمی»، خلیفه سنی مذهب عباسی، به دربار شیعه پرور حمدانی رفته نیز مخدوش است. زیرا میان این دو حاکم، روابط مودت آمیزی برقرار بوده و سیف الدوله لقب خورش را از همین خلیفه دریافت کرده است. در سال ۳۳۰، متمی از ترس تهاجم «البریدی» به بغداد، به ناصرالدوله برادر سیف الدوله، حاکم موصل پناهنده شد. ناصرالدوله خلیفه را در امان برادر به تکریت فرستاد. سیف الدوله به متمی پناه داد، آن‌گاه دو برادر خلیفه را تا بغداد همراهی کرده و به حمایت از او و خلافت، با البریدی به جنگ پرداختند و او را از بغداد راندند. متمی نیز به

سپاس، آنها را به این دو لقب ملقب ساخت. (۱۴)

به این ترتیب، سیف‌الدوله شیعه، در خدمت عباسیان سنی مذهب، برای حفظ کیان خلافت جنگیده بود. پس اینکه گفته شده که انتساب این امیر به تشیع و ارادت و گرایش فارابی به او و تشیع، او را بر آن ثابت تا در طراحی ریاست مدینه و در انتخاب لفظ «امام» به این امیر نظر داشته باشد، ادعائی از سر تسامح است، امام فارابی، «انسانی نهی» است که مصداق او، نمی‌تواند سیف‌الدوله حمدانی باشد.

اما هنوز این سؤال به توت خود باقیست که فارابی چرا دعوت او را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که فارابی بعد از مهاجرت از بغداد که در سن کهولت انجام گرفت، به دنبال جانی برای آرمیدن بود. او حلب در دورهٔ اخشیدها را برگزیده بود، ولی این شهر نیز باردار حوادثی بود. فارابی به مصر می‌رود و بلاخره دوباره به حلب باز می‌گردد که این بار سیف‌الدوله حاکم آنجاست. سیف‌الدوله احتمالاً فارابی را به سوی دربار دعوت می‌کند و فیلسوف کهنسال نیز که بیش از این قوت سفر و خانه‌بدوشی ندارد، می‌پذیرد. کار سیف‌الدوله که به نظر می‌رسد، شریف‌ترین کار زندگی اوست، تهیه سرپناه و حجره‌ای برای فارابی بوده تا بی‌پروا از غم نان، آخرین تغییرات را در معماری مدینه فاضله به انجام برساند.

نه‌تون، سناریوی دیگری در این باره دارد. به نظر او، انتخاب زندگی در دربار سیف‌الدوله با مقرری چهار درهم نقره، به خاطر علاقه فارابی به زهد اسرارآمیز صوفی‌گراانه نبود. به علاوه برای انسانی که ترقع اندکی از زندگی ولی در عوض روح بلندپرواز و آزاد و مستقلی دارد، شکوه درباری، تأمین‌کنندهٔ چیزی نیست. او دعوت سیف را پذیرفت، زیرا لازمه فلسفه، آزاداندیشی یا بهتر بگوئیم «آزادی فکر» است و این امر، در دربار سیف‌الدوله تسهیل و تضمین شده بود. (۱۵)

نقش فیلسوف در عصر پیرالتهاش

افلاطون، بالحنی‌گزنده، وضعیت فیلسوف را، به کسی تشبیه می‌کند که بی‌سلاح

«در قفس درندگان» افتاده است. آن که شایسته وصال فلسفه است و به حقیقت ناب و اصیل آن وفادار مانده، مجبور به جلای وطن می شود تا «از خطرهایی که در کمین فیلسوفان است، در امان بماند» (۱۶). در میان مردمی لجام گسیخته و حاکمان آنها، که همگی بالاتفاق هیاکلی از فل و غش اند، فیلسوف غربانه (۱۷)، زیر دیواری پناه می گیرد و از روزنه ای به این مسابقه پلیدی و رقابت در بدی، می نگرد. فیلسوف نه می تواند در قفس جانوران درنده، در سببیت با آنها یار و همپا گردد و نه اینکه توانی دارد تا آنها را از دریدن یکدیگر باز دارد. آخر، چگونه فضیلت محبوس و بی کس می تواند در مقابل رذیلت دریده و قدرتمند، بایستد؟ (۱۸) پاسخ افلاطون به این سؤال، انزوا و عزلت در این غربت فیلسوفانه است.

ارسطو نیز نقش فیلسوف را در زندگی اجتماعی مورد پرسش قرار می دهد و دو قول مشارکت یا انزوا را نقد می کند: حکومت و فرمانروایی بر کسانی که به واقع بنده اند یا بیکاری و حفظ عفت و فضیلت در عزلت فردی؟

پاسخ ارسطو با افلاطون متفاوت است. زیرا او سعادت را نوعی «انرژی» یا فعالیت می داند و آن را نیز به «قدرت فرمانروایی و هدایت»، تعریف می کند. (۱۹) پس سعادت انسان، در گرو قدرت و توان فرمانروایی و ارشاد اوست.

اما فیلسوف مسلمان ما، رأی کدام استاد را برمی گزیند؟ به نظر می رسد فازی، همچنانکه با فلسفه شان کرد، رأی هر دو فیلسوف را اخذ می کند و از آن صورتی جدید می سازد. نخست آنکه همانند افلاطون، خود را از مشارکت در صحنه عمل سیاسی و دخالت در سیاست غیر فاضل، بر حذر می دارد و سپس «انرژی» خویش را به کار می گیرد تا از راه نظر، پاسخی اصولی به بحرانها و التهاپهای محیط زندگی اش، بدهد.

فازی مسائل جهان اسلامی عصر خویش (و شاید همه اعصار)، را در دو عامل می بیند: ۱) حکام نامشروع که به قهر و غلبه، بر هستی مادی و معنوی مسلمین چیره شده و تحت لوای اسلام و با تظاهر به مسلمانی، بر حکومت غیر فاضل خود لباس مشروعیت پوشانده اند، ۲) پیروان و حکومت شونگانی که با انحراف از اصول و روح

تعلیمات اسلام، به انگیزه کسب قدرت، ریاست، مال و لذت، بر مشروعیت این حکام گردن فرود آورده صحه گذارده‌اند. پیوند این دو، یعنی «قاهرین و مقهورین» و اشتراک نظر آنان در اهدافی که برای زندگی برگزیده‌اند، موجب زوال و پریشانی و سیه‌روزی امتی شده که چنانچه به وحی معتصم و به فرامین آن تسلیم می‌ماند، اینک در مسکونی فاضل و شریف، با تعاون و تسالم می‌زیست و به سعادت دست می‌یافت و پس از مرگ نیز در سعادت و لذت مخلد می‌شد.

اگرچه صورت مسأله را فارابی در عصر خود یافت، امّا پاسخ او محدود به زمان خود نیست. او یک فیلسوف است، نه یک مصلح اجتماعی. او به مبادی نظر دارد و به ماهیت اشیاء (و نه به اعراض آنها)، می‌پردازد و تغییراتی را که طلب می‌کند نیز، بنیادین و ماهوری است. از اینجاست که نظریه «مدینه فاضله» به عنوان الگوی جاودانه‌ای از یک جامعه مدنی - اسلامی، متولد می‌شود. معماری این شهر آرمانی در عالم نظر، مشارکت ابدی او در مسائل سیاسی جامعه مسلمین است. امّا به واقع، اینکه چرا او اولین فیلسوف در جهان اسلامی است که به نظریه پولیتای افلاطونی نظری ماندگار می‌افکند، دلیل قانع‌کننده‌ای در دست نیست. ما می‌دانیم او تنها شاگرد مکتب بغداد نبود.

چنین به نظر می‌رسد که مدینه‌های مصاد مدینه فاضله، به خصوص «فاسقه»، «مبدله» و «ضاله»، شرح و نقد و گزارش فیلسوف از جوامع مدنی عصر او و اعتراضی فیلسوفانه و زیرکانه به «وضعیت موجود» است. اگر این فرضیه را بپذیریم، می‌توانیم اذعان کنیم، او با توصیف ماهیت هر یک از این مدینه‌ها، و بیان علت تضادشان با مدینه فاضله، در واقع تمام نظامهای سیاسی عصر خویش را نفی و مشروعیتشان را سلب می‌کند و با بیانی فلسفی نظر رائج و شایع «الحق لمن غلب» (۲۰) را از اعتبار می‌اندازد. خصیصه ماهوری مدینه فاسقه این است که ملوک آن، از حقیقت آگاهند ولی به آن تجاهل می‌کنند. فارابی شیعه‌گرا، با این بیان فلسفی، نه فقط خلیفه المتقی را، بلکه بنیاد خلافت را، غاصب حق اهل بیت پیامبر (ص) می‌شمارد. (۲۱)

بنای مدینه‌های مصاد با مدینه فاضله، به کم یا بیش، بر دو پایه «تغلب» و «تقلب»

استوار است. عوامل محرک برای تغالب عبارتند از: «سلاصت» (بقا)، «کرامت» (بزرگی طلبی و زیاده‌خواهی)، «یسار» (منافع مالی) و «لذات» (اعم از مآکول و مشروب و منکوح) و هرچه به اینها ختم گردد (۲۲). این مدینه‌ها، برای حفظ، دوام، طولانی شدن و افزایش (۲۳) این منافع، به غلبه ملت‌های دیگر ادامه می‌دهند و نیز بعد از غلبه بر آنها، به توسعه معاملات و تعامل اقتصادی با قوم مقهور، مبادرت می‌کنند. به این ترتیب، قدرت، مواضع نظامی و اقتصادی خود را مستحکم و مستدام می‌کند. فارابی اشکال ماهوی دیگر مدینه‌های مضاد را در ریاکاری آنها می‌داند. او با شمارش صفات و آراء اهل مدینه فاضله - که برای آن اصطلاح «خشوع» را به کار می‌برد -، بر آن است که خشوع در هیچکدام از دو گروه «قاهرین - مقهورین» و «غالبین - مغلوبین» ساکن مدینه‌های مضاد، وجود ندارد بلکه هر دو متظاهر به آنند. به نظر او، اهل این مدینه‌ها، برای رسیدن به کرامت و عظمت و در نتیجه وصول به سایر خیرات، خود را ملبس به لباس دین می‌کنند، ولی در باطن اعتقادی به خدای یگانه و ملائکه و اشیاء جهان بری از ماده ندارند:

«فَيَكُونُ ذَلِكَ سُبُلًا لِأَنَّ يَكْرِمُ وَيُعْظَمُ وَيُرْسَلُ لِسَائِرِ الْخَيْرَاتِ، وَ تَنْقَادُ النَّفُوسُ لَهُ، مَتَخَابَهُ. فَلَا تُفَكِّرُ فِي إِزْتِكَابِ هَذَا فِي كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ يَحْسُنُ عِنْدَ الْجَمِيعِ، قَبِيحٌ مَا يَعْمَلُهُ، وَيَصِيرُ بِذَلِكَ إِلَى غَلْبَةِ الْجَمِيعِ عَلَى الْكِرَامَاتِ وَالرِّيَاسَاتِ وَالْأَمْوَالِ وَاللَّذَاتِ.» (۲۴) «این راهها موجب می‌گردد که او [ملک مدینه مضاد] مکرم و معظم گردیده به سائر خیرات دست یابد و نفوس عاشقانه بر او گردن گذارند. وقتی او مرتکب هوسبازی در امور می‌شود، بر کسی گران نمی‌آید؛ بلکه نزد جمع عمل قبیح او زیبا جلوه می‌کند و با این، بر همه چیز از کرامات و ریاسات و اموال و لذات، غالب می‌شود.»

فارابی می‌گوید که، قاهرین بعد از غلبه با زور، و پس از قلع و قمع مخالفان ر نپذیرندگان سلطه آنان، به این اعتقادات متشبث شده و تظاهر به خشوع می‌کنند و این بار، در لباس دین به غلبه خود مشروعیت و تحفظ و تداوم می‌دهند. این خصائص با وضعیت حکومتها در عصر او قابل تطبیق اند؛ اما زبان اعتراض

فارابی، فیلسوفانه، ملایم و مسالمت‌جویانه است. اگر ماده فلسفه او نرم و بی‌خطر است، صورت آن می‌توانست بنیادافکن گردد. از آن فلسوفی که در قفس درندگان افتاده، جز این بر نمی‌آید. به جز آن، فارابی شخصیتاً انسانی آرام، صلح‌جو، متین و متوازن و خواهان تعادل و تسالم و رفق و مدارا در میان انسانهاست. او «اهل جمع» است.

«مدینه» فاضله فارابی

اگر دلایل تاریخی و به ویژه سنت چند صد ساله Polis، افلاطون را به سوی معماری «شهر»ی ایده‌آل هدایت کرد (چنانکه در فصل پنجم ذکر شد)، فارابی، فیلسوف مسلمانی که بیش از سیزده قرن بعد از او، در عصری که نظراً قائل به جهان شمولی خلافت بود، بر چه اساسی به «مدینه»^۱ی فاضل اندیشید و آن را طراحی کرد؟ اصطلاح مدینه، حامل چه عناصر تاریخی و فرهنگی و فلسفی است؟ آیا برگرفته مقلدانه از «پیشوای» فلاسفه است؟ آیا فارابی مودی به عنصری از عناصر نظری یا تاریخی اسلام است؟

افلاطون در کتاب جمهور، اثری که برای نخستین بار در آن، الگوی شهری آسمانی را طراحی کرده است، این شهر را «پلیس»^۲ نخواند، بلکه آن را «پولیتیا»^۳ نامید که در زبان یونانی به معانی «کشور»، «دولت»، «چهارچوبه حکومتی»، «اداره زندگی مدنی» و «منشور حکومت» و نیز «استقرار روح در انسان» به کار رفته است. ریشه این کلمه که لغات پلیس و «پلیتیس»^۴ به معنای شهروند، نیز از آن اخذ شده، کلمه «پولی»^۵ است که به زبان یونانی، «جمع»، «زیاد»، «بیشمار» و «بسیار» معنی می‌دهد که چه به صورت منفرد و چه به شکل پیشوند و پسوند، در این زبان بسیار به کار می‌رود. لغت «مدینه» در عربی به معنی «شهر» و «دولت»^۶ به کار می‌رود. کلمه مزبور،

* *πόλις*

*** *Politis = πολιτης*

++ State

** *Politia = Πολιτεία*

+ *Poly = πολυ*

در لغت از ریشه «ذَکِنَ» مشتق شده است که «گردن گذاشتن»، «تسلیم شدن» و «فرمانبرداری از یک عقیده یا دین»، معنی می دهد. فعل ذَکِنَ هم چنین، به معنی «شهرنشین شدن» و «تمدن شدن» است. در مقدمه آراء به ترجمه و التزر، در فصلی که با: «قال ابواسحق ایدة الله» آغاز می گردد، می خوانیم:

«الْمَدِينَةُ فِي اللَّغَةِ، اِنْشِقَاقُهَا مِنَ الْخُضُوعِ وَالطَّاعَةِ وَالْجَزَاءِ وَالْاجْتِمَاعِ عَلَى طَاعَةِ رَئِيسٍ، رَاضٍ بِحُكْمِهِ عَلَيْهِمْ فِيمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ دِيَانَةٌ.» (۲۵) «مدینه در لغت به معنی خضوع، اطاعت و جرات برگرد آمدن بر فرمانبرداری از رئیس و رضایت به حکم اوست؛ چه له و چه علیه آنا باشد.»

کلمه مدینه، در زبانهای عبری و آرامی به معنی محدوده شهر به کار نرفته، بلکه مناطق بزرگتری را شامل می شده که مستلزم حاکمیت و اداره پیچیده تری از یک شهر بوده است. (۲۶)

استفاده از لغت مدینه، به عنوان یک جامعه مدنی کامل در لسان عرب معمول نیست و به جای آن، «أُمَّت» به کار می رود و از آنجا که مدینه فاضله فارابی می تواند به بزرگی معموره ارض باشد، استعمال این اصطلاح، محل تأمل است. اگرچه، کلمه مدینه در فرهنگ قرآنی و اسلامی، به کلی بی سابقه نیست. در قرآن بارها مدینه و مشتقات فعل مَدَنَ به کار رفته و پیامبر اکرم (ص) نیز به شهری که بعداً «مدینه النبی» نام گرفت هجرت نمود. این هجرت، ضمن اینکه آغاز تاریخ اسلامی است، نقطه ای بود که کتاب تاریخ بشر، ورق خورد. مردم این شهر، از «یاران» پیامبر و تشکیل دهندگان نخستین جامعه مدنی اند، که رسوم جاهلی را کنار گذاردند.

از لحاظ جامعه شناسی دینی، اسلام دینی بود که تا پیش از قرن سوم هجری، یعنی سرتاسر دوران خلافت امویان و اوائل خلافت عباسیان، فقط به شهرها رسیده بود، و سکنه روستاها غیر مسلمان بودند. تعلیمات دین اسلام، برخلاف دین زرتشتی که با کشاورزی و گله داری سازگار بود، به سوی زندگی شهری متوجه بود و به طور کلی با جامعه شهرنشین همخوانی بیشتری داشت. نظام حکومت مسلمانان نیز بر پایه اخذ مالیات و جزیه استوار شده بود و منبع تأمین «بیت المال»، به جز انفال و غرامات جنگی،

درآمدهای مالیاتی بود که در اشکال مختلف و به نامهای گوناگون، عمده‌آ از بازرگانان، دیوانیان و پیشه‌وران و نیز اهل کتاب، دریافت می‌شد. خلاصه آن که تطابق دین اسلام، چه از لحاظ نظری و اوامر و نواهی و چه از لحاظ تاریخی و سیاسی، با مقتضیات زندگی شهری سازگار است.

با این حال، این دلایل برای گزینش کلمه «مدینه»، برای اطلاق به جوامع مدنی مورد نظر فارابی، کافی به نظر نمی‌رسد. ممکن است اذعان کنیم که، اصطلاح، توصیفات و مختصات ماهیت «شهر یونانی» به مذاق فارابی خوش آمده است. لذا، این اصطلاح را اخذ و اقتباس کرده و به سائقه غایبات فلسفه سیاسی خویش و نیز براساس تعلیمات دین اسلام و مقتضیات عصر، در آن دخل و تصرفاتی داده است. و نتیجه بگیریم که: اگر «مدینه» از یونانیان است، بخش عمده‌ای از «فاضله» و «مضاد» آن، از فارابی است.

اگر فارابی در جعل این اصطلاح، از یونانیان هیچگونه اخذ و اقتباسی نداشت، و به پولاتیای «امام فلاسفه»، گوشه چشمی نیافکنده بود، می‌توانست اجتماع مدنی ایده‌آل خویش را، «ام‌القرءاء»، «دارالسلام» یا «مدینه السلام» بنامد. اما به نظر چنین می‌رسد که فارابی تعمداً از به کار گرفتن چنین اصطلاحاتی که تنها در قلمرو فرهنگ اسلامی می‌توانست هويت یابد، چشم پوشید. زیرا، اولاً: بنابر روش رائج زمان و وجود و حضور عناصر غیراسلامی در جوامع روشنفکری و حلقه‌های درس و بحث عصرش و به ویژه رونق بازار فلسفه یونانی از یکسو، و گسترش حاکمیت مسلمانان در مناطق و فرهنگهای غیرمسلمان از سوی دیگر، خواهان ارائه حکمتی عملی و مدنی بود که برای تمام اجتماعات، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، قابل فهم باشد، و اصحاب عقل و حکمت در گوشه هر مدرسه و مکتبی آن را بیابند و بفهمند؛ ثانیاً: از اینکه نام منتخب او، هرگونه مباشرت، مشابهت، معاضدت یا نظام خلافت موجود و اشکال سیاسی حکومت‌های حاضر داشته باشد و با به نحوی ساختار یا مفاهیم آن را تداعی کند، پرهیز و پروا داشت.

«اقت، ملت»

فارابی، در سرتاسر آثار سیاسی خود، هرگز لفظ دولت را به کار نمی‌برد ولی

کراراً از اصطلاحات «امت» و «ملت» استفاده می‌کند. برخلاف استعمال امروزی، «ملت» در فرهنگ آثار سیاسی فارابی به معنای «دین» (۲۷) است. این کلمه هیچ معادلی در سنت کلاسیک یونانی ندارد، زیرا برای آنان تنها «اسطوره»^{*}، به معنی قصص خدایان وجود داشت. فارابی اصطلاح «ملت» را به عنوان آداب و سنن اعتقادی و سلسله باورها و هنجارهای مستقر و آئین و مناسک و مراسم دینی می‌پذیرد (۲۸). شاید بتوان اصطلاح ملت را در آثار فارابی، به «نهاد مستقر دینی در جامعه مدنی»، تعریف کرد و نیز ممکن است، ملت را به پیروان یک مکتب فقهی خاص، تفسیر نمود.

اهل مدینه فاضله فارابی می‌توانند از ملل گوناگون و مکاتب فقهی مختلف باشند. امّا، مادامی که به راه یکسانی برای نیل به سعادت ایمان دارند و به اعتقادات مشترکی درباره جهان ماوراء حس و بری از ماده رسیده‌اند، از اهالی مدینه فاضله‌اند.

«يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أُمَّةً فَاضِلَةً وَ مُدُنٌ فَاضِلَةٌ، تَخْتَلِفُ مِلَّتَهُمْ، فَهُمْ كُلُّهُمْ يَوْمُونَ سَعَادَةٍ وَاحِدَةٌ بَيْنَهَا وَاحِدَةٌ بِأَعْيَانِهَا.» (۲۹) «ممکن است که امتها و مدینه‌های فاضله باشند و درحالی‌که ملت آنها مختلف است، همه اهل آنها متوجه و خواهان سعادت واحدی باشند و در نظر هاشان همگی، این سعادت واحد باشد.»

اگر چه تمدن و ملت، اصطلاحاتی متأخر است، ممکن است بتوانیم اصطلاح «امت» را در اندیشه مدنی فارابی، به «ملت‌ها و تمدن‌ها»^{**}، در مفهوم امروزی آن، تفسیر کنیم. اهمیت این اصطلاح در فلسفه سیاسی فارابی، در تقسیم‌بندی او از اجتماعات مدنی، مشهود می‌شود. فارابی، اجتماعات انسانی را به «کامل» و «غیرکامل» تفکیک می‌کند و خود بسندگی را شرط کمال یک اجتماع مدنی می‌گیرد. اجتماعات کامل عبارتند از: «عظمی»، «وسطی» و «صغری». اجتماع انسانی عظمی، متشکل از امتهایی است که در بخشهای آباد کره ارض سکونت دارند. کوچکترین اجتماع کامل، مدینه و بخشی از یک امت است (۳۰). ویژگیهای هر امت، اشتراک در سرشتهای طبیعی و زبان است. ممکن است، به کارگیری اصطلاح «امم»، به عنوان حوزه‌های تمدنی مختلف، بنا

* Myth

** nations and civilizations

به سابقه زندگی فارابی در حوزه تمدن اسلامی باشد که این اصطلاح در آن حضور سیال دارد.

حد و مرزهای شهر آرمانی

مدینه فاضله فارابی، برخلاف شهر آرمانی افلاطون که تعمداً کوچک نگاه داشته شده، حدود مشخص ندارد و می‌تواند از شهر تا کره ارض بزرگ شود. این امر را می‌توان از قلمرو ریاست مدینه فاضله، دریافت:

«و هُوَ الرَّئِيسُ الْأَوَّلُ لِلْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةِ وَ هُوَ رَئِيسُ الْأُمَّةِ الْفَاضِلَةِ وَ رَئِيسُ الْمَعْمُورَةِ مِنَ الْأَرْضِ كُلِّهَا.» (۳۱) «او رئیس اول مدینه فاضله و رئیس امت فاضله و رئیس همه معموره ارض [بخش آباد کره زمین] است.»

از روح حاکم بر نظریه مدینه فاضله چنین استنباط می‌شود که «امت فاضله»، کلیتی انتزاعی از مجموعه‌ای از انسانهایی است که بالقوه از اجزاء و اهالی مدینه فاضله‌اند که در مدینه‌های غیرفاضل، پراکنده‌اند. یعنی حقیقاً شایسته سکونت در چنین مدینه‌ای می‌بودند، اگر موجود می‌بود، ولی اینک از بد حادثه، در مدینه‌های مضاد، غریب افتاده‌اند. انعطاف مرزهای مدینه، از یک شهر کوچک تا کل معموره ارض، فارابی را از سلف یونانی جدا می‌سازد. والتزر که همواره به جستجوی یافتن رد پای یونانیان در آثار فارابی است، با اذعان به اینکه مفهوم «معموره ارض» یا امپراطوری جهانی، در سنت باستان یونانی نیست، مدعی است که فارابی با ملاحظه جهانگشاییهای اسکندر یا مرزهای طویل امپراطوری روم، به تفکر در چنین محدوده‌ای، تشویق شده است. و البته این را هم اضافه می‌کند که در عصر فارابی، با آنکه پایتخت در بغداد است، مصر و سوریه و ایران و عراق نیز به پهنای قلمروی عظیم اسلامی پیوسته‌اند. لذا، با اینکه این امپراطوری از ملتهای مختلف تشکیل شده، من حیث المجموع کلیتی تشکیل داده که اجزاء آن، بر محور اعتقاد به خدای یگانه، به هم متصل شده‌اند. (۳۲) اگر این استنباط درست باشد که فارابی با مفهوم «رئیس اول» به نبوت و ریاست رسول الله (ص) در مدینه

فاضله‌ای که می‌بایست تحقق می‌یافت، نظر داشته است، و از آنجا که دین اسلام محدود به یک ملت یا سرزمین خاص نیست، گسترش ابعاد شهر آرمانی تا سرتاسر کره مسکون، می‌تواند معنی دار تلقی شود. فاروق سنکاری با ذکر اینکه جعل اصطلاح «مدینه مأخوذ از Polis یونانی است، بیان می‌دارد که، وی با گسترش مرزهای مدینه تا کره ارض و شمول ملتهای مختلف در این مدینه، از افلاطون جدا شد. یعنی نام را از افلاطون به عاریت گرفته، ولی به سبب اعتقاد به یونیورسالیسم اسلامی، مرزهای آن را تا حد تمام جهان گشوده است. (۳۳)

کمال شهر

قول به کمال شهر، و احراز کمال بر اساس خودکفایی جامعه مدنی، ارسطویی است. ارسطو در توصیف کمال بودن شهر می‌نویسد: «می‌توان گفت از لحاظ توانایی برآوردن نیازهای خویش به غایت کمال رسیده است» (۳۴). اگر چه فارابی، شهر را به عنوان اولین درجه کمال و نخستین جامعه مدنی خود بنده از ارسطو اقتباس می‌کند، اما این گفته «حجت الله اصیل» را نمی‌تون به قطعیت پذیرفت که:

«توجه بیشتر او [فارابی] به شهر و گزینش نام مدینه برای کشور آرمانی، نشان می‌دهد که فارابی نیز مانند افلاطون و دیگر طرح‌افکنان شهر آرمانی، سعادت را در جامعه‌ای که پهنه انسانی و جغرافیای کوچکتری داشته باشد، دست یافتنی‌تر می‌داند.»

زیرا، فارابی شهر را اولین اجتماع انسانی شایسته نیل به خیر و کمال می‌شمرد و نه ضرورتاً آخرین و بهترین آن. به عبارت دیگر، برخلاف افلاطون که معتقد بود برای اینکه شهر آرمانی با سهولت و شتاب بیشتری غایات خود را تحصیل کند، می‌بایست تصماً کوچک نگاه داشته شود، به نظر فارابی، آن اجتماع مدنی که می‌توانست عادل و فاضل باشد، اجباری نداشت که مرزهای جغرافیایی کوچکی داشته باشد. فارابی برخلاف سلف یونانی، معتقد نیست که جامعه مدنی کامل نمی‌تواند بزرگتر از ابعاد یک

شهر باشد، بلکه به نظر او جامعه مدنی کامل نمی‌تواند کوچکتر از آن باشد. به خود او استناد می‌کنیم:

«فَالْخَيْرُ الْأَفْضَلُ وَالْكَمَالُ الْأَفْضَى، إِنَّمَا يَنَالُ أَوَّلًا بِالْمَدِينَةِ *، لَا بِالْاجْتِمَاعِ
الَّذِي هُوَ أَنْقَصُ مِنْهَا.» (۳۶) «به بالاترین غیر و کمال تام در درجه اول در مدینه
می‌توان رسید و نه در اجتماع ناقص‌تر از آن.»

* خط‌کشی از نگارنده است.

منابع و یادداشتهای فصل ششم

۱. ارنست کاسیرر، «فلسفه و سیاست»، مجله سیاست خارجی، ترجمه مهدی واجد سمعی، شماره ۳، مهر و آذر ۱۳۶۵، صص ۴۲۵-۴۲۶.
 ۲. طباطبائی، درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۱۳-۱۱۴.
 ۳. داوری، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۱۱۰. به نظر داوری شایسته نیست ما فلسفه فارابی را صرفاً متأثر از اوضاع و احوال تاریخ عصر او بدانیم. ایشان برای اثبات نظر خود به رابطه میان فلسفه نظری و فلسفه مدنی فارابی رجوع می‌کند. زیرا، فلسفه مدنی فارابی، فرع بر فلسفه نظری اوست. به این نحو که میان نظام موجودات و ساختار مدینه فاضله با کلیت کائناتی وجود، تطابق و نسبتی وجود دارد. این امر واحد کلی ثابت، نمی‌تواند در محدوده ملاحظات تاریخی قرون سه و چهار هجری محدود و مقید گردد.
- (رک به: فلسفه مدنی فارابی، صص ز، ۱۰۷-۱۰۹)
- این دلیل کاملاً منطقی و خردپذیر است، ولیکن نمی‌توان تأثیر مقتضیات عصر هر فیلسوفی را بر فلسفه او به طور کلی منتفی دانست. هر اندیشمندی، مآلاً به مسائل عصر خود نظر دارد و ایده‌آلها و الگوهای در فلسفه خود، به ویژه چنانچه اخلاقی نیز باشد، می‌پرواند که احتمالاً برخاسته از مشکلات دوران اوست. اگرچه چاره‌جوییهای او ممکن است متکی بر پیشینه‌ای بسیار طولانی‌تر از دوره خود او باشد.
۴. عبارتی مشهور از خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری.
 ۵. سجادی پس از بیان شمه‌ای از وضعیت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی این عصر می‌نویسد: «هر کس برای خرد مذهبی به وجود آورد و تحت لوای آن به استثمار مردم پرداخت. هر نوع راهزنی و دزدی را به نام مذهب انجام دادند. قتل‌عام خلق‌الله، جزء شعارهای مذهبی شد.»
- (رک به: مقدمه ترجمه سیاست مدینه، ص ۲۹)
- و نیز، برای مطالعه گزارشی از وضعیت دوره‌ای که فارابی در آن زیست و نزاعهای فکری و فرقه‌ای موجود و ورود عناصر غیراسلامی به ویژه فلسفه یونانی به قلمرو تفکر اسلامی.
- رک به:

Sh. Khorasani. "The Historical Limitations of Farabi's Utopia".

در: ابونصر فارابی، مجموعه مقالات تحقیقی، زیر نظر ابرج المشار، (تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۴۵)، صص ۱۹-۲۴.

۶. اواخر عمر فارابی همزمان با خلافت خلیفه المتقی بود. مسعودی در سال ۳۳۳ هـ در دوران خلافت المتقی، چنین شکوه می‌کند:

«اسلامیان ضعیف شده‌اند و شکوه اسلام از میان رفته، رومیان بر مسلمین غلبه کرده‌اند، وضع حج مختل است، جهاد نمی‌کنند، راهها بسته و ناامن است، هر کارگزاری در قلمرو خود همچون ملوک الطوائف پس از مرگ اسکندر، کوس استقلال می‌زند. اسلام که تا امروز نیرومند بود، بنیانش سست شده و پایه‌هایش فرو ریخته ... در این حال تنها از خدا باید یاری جست.»

(مروج الذهب، جلد دوم، ص ۷۳ به بعد)

به نقل از:

آدام منتز. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکارتی قراگزلو، جلد اول، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۱۷.

۷. دیور. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۱۴.

۸. داوری. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. به نقل از المنجد، ص ۳.

۹. «وَهُوَ بَرِي الْأَثْرَاكِ وَكَانَ ذَلِكَ رُبَّةً دَائِمًا.» او به زنی اثرگ بود و این زنی دائم او بود. رگ به:

این خلکان. وفيات الاعیان، ص ۱۰۰ به بعد.

10 . Walzer. "Ara", p. 5.

۱۱. دیور. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۶۴۱.

۱۲. آدام منتز. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۳۱.

۱۳. ابن مسکویه. تجارب الامم. جلد دوم. صص ۲۵-۳۰ و ۴۸ و ۴۹.

14 . M. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, p. 713.

و نیز: ابن مسکویه. تجارب الامم. جلد دوم، صص ۴۸-۴۹.

15 . Netton. *Al - Farabi and His School*, p. 7.

۱۶. فارابی در فصول می‌نویسد:

«حُرِّمَ عَلَى الْفَاضِلِ مِنَ النَّاسِ الْمَقَامُ فِي السِّيَاسَاتِ الْفَاسِدَةِ، وَ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْهَجْرَةُ.» «بر انسان فاضل جا گرفتن در سیاست فاسد، حرام و برایش هجرت واجب است.»

رگ به:

فصول المدنی، فصل ۸۸، ص ۱۶۸.

۱۷. فارابی، در بسیاری از آثار سیاسی اش، به غربت فیلسوف در مدینه‌های غیرفاضل اشاره می‌کند، رک به:

(۱) کتاب الملة و نصوص اخرى، به كوشش محسن مهدی، (بیروت: ۱۹۶۸)، ص ۵۵.

(۲) السياسة المدنيه، به كوشش فوزی نجار، (بیروت: ۱۹۶۹)، ص ۷۰.

(۳) فصول المدنی، به كوشش دانلوب، (كمبریج: ۱۹۶۱)، ص ۱۶۸.

18. Republic 496 b-d.

19. Politics VII 2, (1324 a)

20. "Might is Right".

افلاطون نیز در جمهور، در محاوره با «تراسیماخوس»، همین کار را می‌کند.

Republic 366 e - 367 c

رک به:

۲۱. والتزر نیز این نظر را تأیید می‌کند. رک به:

Walzer, "Ara", p. 445.

۲۲. آراء، بیروت، ص ۱۳۲.

۲۳. به نظر فارابی منافع و متصرفاتی که از راه غلبه به دست می‌آید: «تحفظ، تستدام، تمد و تزید». رک به:

آراء، بیروت، ص ۱۳۷.

۲۴. همان، ص ۱۳۶.

25. Walzer, "Ara", p. 50.

26. Ibid., p. 431.

27. Encyclopaedia of Islam. Nallion, IV, (Leiden and Leipzig: 1913-1938), p. 198.

28. Walzer. "Ara", pp. 280, 286, 322.

و نیز رک به:

تحصیل السعاده، (حیدرآباد: ۱۳۴۲)، ص ۴۰، و.

کتاب الملة و نصوص اخرى، (بیروت: ۱۹۶۸).

۲۹. آراء، بیروت، ص ۱۲۳.

۳۰. همان، ص ۹۶. و: السياسة المدنيه، (حیدرآباد: ۱۳۴۶ هـ ق.)، ص ۳۹.

۳۱. آراء، بیروت، ص ۱۰۵.

32. Walzer, "Ara", pp. 432-433.

33 . Sankari. "*Plato and Alfarabi, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy*", p. 2.

34 . *Politics* I. 1: 8 (1225 b)

۳۵ . حجت‌الله اصیل: آرمانشهر در اندیشه ایرانی، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)، صص ۹۷-۹۸.

۳۶ . آراء، بیروت، ص ۹۷.

فصل هفتم

بذر شهری آرمانی در ذهن فیلسوف جوانه می‌زند.

کدام باد بذر شهر آرمانی را می‌پراکند و چگونه بذر این شهری که در هیچ کجای کره ارض موجود نیست در ذهن فیلسوف کاشته می‌شود؟ ایده آلیسم نهفته در پشت باروی این شهر از کجا هویت می‌یابد؟ چرا او به جای مواعظ و مواعید، اندرزنامه نویسی و سیاستنامه نویسی معمول واقع‌گرایانه، خلق بهشتی بر روی زمین را به عهده می‌گیرد؟ حوادث ناگوار و وضعیت نامطلوب سیاسی و اجتماعی عصر فیلسوف برای پاسخ به این سؤال کافی نیست و از این مقدمه که: «فیلسوف در نظام اجتماعی و حیات مدنی و فرهنگی تاریخ خویش معایب و نقائصی می‌بیند»، نمی‌توان استنتاج کرد که: «پس او در صدد ارائه الگوی شهر آرمانی برمی‌آید»، معماری «شهر آرمانی»، نتیجه قهری و قبح و کراهت «شهر واقعی» نیست. این باور که انسانها می‌توانند به جای انتظار جنت موعود و الهی، خود به روی زمین بهشتی بنا کنند، از کدام پیشفرض برمی‌خیزد؟ آیا این نتیجه تفویض قدرتی مافوق استطاعت به عقل است؟ آیا نتیجه ناکافی دانستن وحی است؟ آیا فیلسوف هوشمندی که با ذهنیت خازق‌العاده از عهده

ظریف‌ترین و دقیق‌ترین کاوشهای نظری برآمده است، آن اندازه خوش‌باور است که سقف جهان را آنقدر نازک ببیند که بتوان آن را شکافت و طرحی نو در انداخت؟ آیا او ماهیت خطل و زلل‌ناپذیر هستی و نیز ذات نابکار بشر طالب منفعت و دافع ضرر را نمی‌شناسد؟

فیلسوف معمار شهر آرمانی در زوایای این شهر به دنبال تحقق کدام رویایی است که در شهر واقعی سرکوب شده است؟ آیا مدینه فاضله صدای فیلسوفانه اعتراض علیه حکومت زمان است؟ آیا قانون اساسی و منشور حکومتی است که باید باشد و نیست، بر روی کاغذ است؟ این شهر در کجاست؟ در آسمان، در زمین، در رویاهای فیلسوف؟ نقش عقل، عنصر محاسبه‌گر، خشن، بی‌گذشت و پر وسواس در خلق شهری رویائی، منعطف، لطیف، شاعرانه و پر از سلامت و عشق چیست؟ چگونه از آن، این زاده می‌شود؟ آیا می‌تواند تولید عقل، عشق باشد؟ حاکم این شهر کیست؟ خدا یا بشر؟ اهل این شهر چه کسانی‌اند، گروهی فرومایه مسین شرت که سر به آخور دارند، که عدالت در میان‌شان باید به تازیانۀ طبقه پاسدار راست گردد، چنانکه افلاطون می‌گوید، یا جمعی فیلسوف که عاشقانه به ریاست رئیس‌گردن گذارده‌اند و مشترکاً به اصولی آسمانی اعتقاد دارند، چنانکه فارابی می‌گوید؟

مشکل بتوان برای این پرسشها پاسخی یافت، همچنانکه مشکل بتوان از طرح آنها گذشت. فصل حاضر و بخشهایی از فصول بعد به کاوشی در این باره اختصاص یافته است.

اولین مشاهده افلاطون و فارابی

نخستین نتیجه‌ای که افلاطون و فارابی از مشاهده مردم زمان خویش می‌گیرند این است که آنها بدبخت و سیه‌روزند. اخذ این نتیجه، در قلب هر دو فیلسوف ارتعاشی به همراه درد ایجاد می‌کند و نیز هسته نخستین سؤال را در بطن ضمیرشان می‌کارد: چرا؟ در پاسخ به این چراست که فعل و انفعالات تعقل فلسفی آغاز می‌گردد و هر فیلسوف به صندوقچه تجارب و تاریخ قومی و شخصی خویش مراجعه می‌کند. یافته افلاطون درباره دلیل این سیه‌روزی این است که، مردم زمانه‌اش عدالت را چه در ضمیر خویش و چه در پهنه روابط اجتماعی گم کرده‌اند و آن نیز به سبب عدم معرفت به زندگی خیر و زندگی

شر است (۱). اما مسأله افلاطون در درجه نخست، فرد است نه اجتماع و اجتماع تنها نشان دهنده ابعاد گسترده‌تر یک فرد انسانی و روابط اعضای آن همانند رابطه اجزای نفس است. فیلسوف مسلمان ما، از انبان معرفت و تجارب و اعتقادات و تاریخ خویش جواب دیگری بیرون می‌کشد: مشکل این مردم در این است که راههای نیل به سعادت را گم کرده‌اند. آنها سعادت راستین را نمی‌شناسند و چون هدف و غایت روشن نیست، به تبع آن وسیله نیز مفقود است. افلاطون با رجعت به سلسله ارزشهای متعالی فرهنگ عصر خویش و به ویژه اعتقاد به قداست فضای Polis، بر این باور است که منشاء و منبع خیر و نیز مرهم‌گذار جراحات روح نیز همان Polis است. اما این اجتماع مدنی، محتاج هدایت و حاکمیت است و سیاست آن، معین‌کننده و مجری خط مشی چنین هدایتی است. سیاست نیز معرفتی خاص است که گروهی اندک از فضیلت‌مندان نائل شده به درک حقایق مجرده عالم علوی، به آن دست یافته‌اند.

معهدا، همه این تأملات و تفکرات فلسفی، حول محور عدالت، تعریف و خصائص ماهوی آن دور می‌زند (۲). اما مسأله فارابی سعادت است. او مفهوم «شهر» را به عنوان اجتماع کامل مدنی که می‌تواند منبع و منشاء خیر و اقبال اهالی آن باشد، از سلف یونانی و به ویژه افلاطون و ارسطو اخذ می‌کند. اما برخلاف افلاطون، به جای عدالت، سعادت را هدف غایی آن می‌گیرد، سعادت که از بسیاری جهات، بر مفهوم سعادت ارسطویی، منطبق است.

افلاطون و فارابی هر دو، در لزوم استقرار حکومتی شریف و فاضل که بتواند حکومت شوندگان را در نیل به عدالت و سعادت یاری رساند، متفق‌القولند. از این نقطه است که نخستین گامها به سوی طرح شهری آرمانی برداشته می‌شود. تاریخ گواه است که وضعیت و شرائط عصر آنان مطلوب نیست و هر دو فیلسوف خواهان اصلاح این وضعیت هستند و نیز هر دو دست به طراحی شهر آرمانی می‌زنند اما انگیزه‌های هر یک در این تعقل آرمانگرایانه یکسان نیست. فارابی در سلسله براهین خویش حتی در اثبات وجود خالق، طرفدار برهان لمی است. او با بیان ماهیت و صفات و عوارض یک مدینه

فاضل، که به نظر او تحقق کمال اجتماع انسانی است، ماهیت و صفات و عوارض مدینه‌های مصاد با آن را تبیین می‌کند. به این ترتیب، فارابی گمان دارد که با الگوی مدینه فاضله خویش ضابطه‌ای به دست می‌دهد که نه تنها اهالی مدینه‌های عصر او، بلکه تمام مدینه‌های جهان (۳) در همه اعصار، بتوانند وضعیت سیاسی و اخلاقی و رهبر خویش را با آن بسنجند و مقایسه کنند و احتمالاً تطبیق دهند. مدینه او، الگوی کمال خیریت یک اجتماع مدنی انسانی و طرح همیشه جاوید دولت ایده‌آل باقی می‌ماند. تفاوت فیلسوف سیاسی و مصلح اجتماعی نیز در همین انعطاف تاریخی آموزه‌ها و تعلیمات آنان نهفته است. مصلح عصری می‌اندیشد و فیلسوف تاریخی، اولی، تنها به جامعه خویش نظر دارد و فیلسوف، به همه جوامعی که با عصری به نام انسان سروکار دارد. کسانی که فارابی را به انزواطلبی و گوشه‌جویبارنشینی و عافیت‌خواهی و مغالزه با آسمان به جای تمشیت امور زمین متهم می‌کنند، باید روزی دریابند که فارابی به واقع شخصیتی سیاسی است که از راه نظر، بر ریشه همه قاهرین - به غلبه و فساد و ریا - تیشه افکنده و اعتراض سیاسی او نیز، تنها محدود به عصر المتقی و سیف‌الدوله نیست، بلکه الگوی مدینه فاضله، بر سرتاسر تاریخ، سایه افکنده است.

اما مسأله افلاطون، پیش از آنکه سیاسی باشد، اخلاقی است. دستکم، از اقوال و آراء او در جمهور، در بادی امر، چنین برمی‌آید که غایت او از طرح نظریه شهر آرمانی، ساختن الگوی انسان ایده‌آل است. همچنانکه مدینه‌های بد نیز، هر یک دارای یکی از ویژگیهای انسان بد هستند. به نظر او، چون ماهیت فرد و شهر یکی است (۴)، (البته این نظر، به نگرش تاریخی و فرهنگی او به ذات Polis باز می‌گردد)، پس می‌توان شهر را، فردی با مقیاس بزرگ دانست که عیناً همان صفات و خصائص و مکانیزم‌های انسانی، در آن موجود و همان احکام نیز بر وی جاری است.

بر این اساس، با آنکه هر دو فیلسوف، در جستجوی خیر برای «انسان» (و نه ضرورتاً فرد) هستند، فیلسوف یونانی این خیر را در عدالت و توازن و اعتدال در نفس انسان و فیلسوف مسلمان، در سعادت مدینه می‌یابد. برای اولی، شهر آرمانی ساهیتی

اعتباری برای تعریف و توصیف عدالت و برای دیگری، منزلتی اصیل برای نیل به سعادت دارد. چرا فارابی شأنی اصیل برای مدینه فاضله قائل است؟ زیرا، ضایت او سعادت انسان است، اما تحصیل این سعادت، بدون زندگی در مدینه‌ای فاضل ممکن نیست. او نیز چون افلاطون، اجتماع مدنی را به یک انسان تشبیه و تمثیل می‌کند، ولی رابطه و ظایف اعضایی افراد اعضا را در استخدام یک کل حقیقی به نام مدینه می‌گیرد. بر همین اساس است که او اهل مدینه را «جزء» می‌خواند. ولیکن، چنانکه قوام هر کل به جزء آن است و جزء نیز بر کل مقدم است، قوام و خواص هر مدینه‌ای بسته به اجزاء آن - یعنی انسانهای اهل آن - است و براساس این اصل فلسفی است که ماهیت و خواص فرد و مدینه یکی است و فرد و ظایفه‌اش، مشترک الخواص اند. متهای مراتب اینکه، تعلق هر جزء فرد به کلیت مدینه‌اش، ارادی است.

این تعاریف و توجیحات فلسفی و طلب خیر برای انسانها، به تنهایی کافی نیست که مقصود دو فیلسوف را برای ارائه الگوی شهری خیالی و آرمانی، توجیه کند. به نظر می‌رسد، این هر دو مرد، مثل همه انسانهای دیگر، پی‌گیر مقاصد و اهدافی شخصی نیز هستند و یا حداقل خصیصه (یا آرزویی فروگرفته) در بطن همق و شخصیت آنان، آنها را به این طراحی ماندگار در تاریخ تفکر، سوق داده است. چه بسیارند متفکران و مصلحانی که وضع موجود را نمی‌پسندند و غایاتی برای تبدیل آن به وضع مطلوب در نظر می‌گیرند. اما راه آنان، از شهری آرمانی نمی‌گذارد. چه انگیزه‌ای فیلسوف را وامی‌دارد تا بهشتی در زمین بنا کند؟

شاید این شهر آرمانی، مسکن مألوف همه فیلسوفان غریب افتاده جهان است. کائری می‌گیرد، گاهی فلسفه، تبدیل به «توبیوگرافی» می‌شود (۵). شاید این شهر آرمانی، شهری است که فارابی خواهان «زندگی» و افلاطون طالب «حکومت» در آن است. افلاطون دچار تردید درونی است: از طرفی می‌گیرد، فیلسوف نمی‌تواند در سیاست نقشی داشته باشد، مگر به اجبار (۶)، و او علاقه‌ای به امور جاری و کارهای مردمان عادی ندارد و نسبت به امور زمینی بی‌اعتناست (۷) و بنابراین فیلسوف هرگز در هیچ جامعه

موجود، نقشی در سیاست ایفاء نخواهد کرد، و از طرف دیگر، در سرتاسر کتاب جمهور استدلال می‌کند که تا فیلسوف پادشاه نباشد، امور شهر به راستی و صلاح نخواهد رسید. آیا شهر آرمانی افلاطون انعکاس آرزوی فروگرفته او برای حکومت در دستگاهی است که او خود می‌پسندیده و در خلق و امر آن نقش داشته؟ افلاطون فیلسوف را غریب و بی‌کس (۹) و همچون بذری می‌داند که در زمین نامساعد افشانده‌اند (۱۰). او به عنوان فیلسوف خود را شایسته حکومت می‌دیده است و این تصدی نه تنها تکلیف او بلکه حقش نیز بوده است. زیرا سیاست، یعنی برترین کارها، جز شایستگان را نشاید. اما حکومت در کدام شهر؟ شهری در عالم مجردات، جایی که شایستگی امارت او و کسانانی چون او را داشته باشد. به همین خاطر در جمهور می‌گوید: فیلسوف، در «شهری از جنس خودش» وارد سیاست خواهد شد و نه در شهری که به دنیا آمده است. (۱۱)

فارابی اما چنین بلند پرواز نیست. او به دنبال سرزمین مألوف برای زندگی است. او خواهان «هجرت» به مدینه فاضله‌ای است که مسکن «فاضلون، اخیار و سعداء» باشد، زیرا فیلسوفان غربای شهرهای غیر فاضل‌اند:

«إِنَّ لَمْ يَكُونُوا [الْفَاضِلُونَ وَالْأَخْيَارَ وَالسَّعْدَاءَ] مُجْتَمِعِينَ فِي مَسْكِنٍ وَاحِدٍ، بَلْ فِي مَسَاكِينٍ مُتَفَرِّقَةٍ، يُدَبِّرُ أَهْلُهَا بِرِئَاسَاتٍ آخَرَ غَيْرَ هَذِهِ [الرِّئَاسَاتِ الْفَاضِلَةَ]، كَانُوا... أَفَاضِلٌ غُرَبَاءَ فِي تِلْكَ الْمَسَاكِينِ»* (۱۲) «اگر فاضلها و نیکان و

سعادت‌مندان در جای واحدی نزیند بلکه در مسکن پراکنده‌ای زندگانی کرده و به غیر از ریاست فاضل، تحت ریاست دیگری اداره شوند، آنگاه آنها غریبترین و بیگانه‌ترین [فاضل] در این جاها خواهند بود»

وی در تعریف «غریب» می‌نویسد: آنان کسانی‌اند که ممکن نشده مدینه‌ای را تصرف کرده در آن جمع آیند و یا به سبب بروز آفتی، مدینه فاضله خویش را ترک گفته و در دیگر شهرها مجبور به اقامت شده‌اند. در کتاب آراء، از «مضطربون و مقهورینی» از اهل مدینه فاضله نام می‌برد که در میان اهل مدینه‌های جاهله گرفتار آمده‌اند و مجبورند چون اهل این مدینه‌ها رفتار کنند:

* خط‌کشی از نگارنده است.

«وَأَمَّا يَنَالُ الْفَاضِلُ ذَلِكَ، حَتَّىٰ كَأَنَّ الْمَتَلِيطَ عَلَيْهِ أَحَدُ أَهْلِ الْمَدِينِ الْمُتَضَادِّهِ» (۱۳). «هنگامی فاضل این‌گونه [غریب] خواهد شد که یکی از اهالی مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله، بر او چیره شود و یا او مجبور به زندگی در این مساکین مضاد [با مدینه فاضله] گردد.»

والتزر در تفسیر خود می‌نویسد که، فارابی با بیان این عبارات، از وضعیت خویش تحت حکومت عباسیان، شکوه می‌کند و خود را تبعیدی آنان می‌داند (۱۴). بر این استنباط اضافه می‌شود که او نه فقط از وضعیت خود، بلکه از شرایط زندگی هر انسان فاضل و پرهیزگاری که گرفتار جاهلان و سودپرستان افتاده، شاکمی و رنجور است. او در بیان غریب و سرگردانی انسان فاضل در مدینه‌های مضاد، شرح حال خویش و آن دسته از هم‌سخنان خود که در جوامع مدنی غیرفاضل (اعم از جاهله و فاسقه و ضالّه و مبدله) تبعید شده‌اند، می‌کند. حتی قدمی پیش فراتر رفته، مدعی می‌شود که فارابی مسلمان، با بیان نظریه مدینه فاضله، آن اجتماع مدنی که می‌بایست به دست رسول خدا (ص) ساخته می‌شد ولیکن به سبب تقلب و تغلب به راهی دیگر رفت را، به کمک تخیل و با ابزار فلسفی یونانی، دوباره به روی کاغذ بازسازی می‌کند و با طرحی فیلسوفانه و بسیار انتزاعی، معماری شهری جدید را به عهده می‌گیرد که مالا دینی است، اگر چه زیر ساخت و پایه‌های آن فلسفی باشد. دلیل آن اینکه، به کار بردن مفاهیمی نظیر نبوت، وحی، امام، ملک وحی در تار و پود نظریه مدینه فاضله، نمی‌تواند از روی تصادف و یا از سر تسامح، باشد. اینکه آثار سیاسی فارابی همگی از بحث درباره وجود خدا و هویت و اوصاف و مقام علیت فاعلی او نسبت به سایر موجودات آغاز شده و با گفتار درباره ملائکه و ماهیت و مراتب و تأثیر آنان روی سایر اجسام ادامه می‌یابد و بالاخره به انسان و جامعه مدنی ختم می‌گردد، رگه‌هایی درخشان از احیای تفکر دینی در قالب بیان فلسفی، نمایان است.

اگر این استدلالها پذیرفته شود، می‌توان مدعی شد که الگوی مدینه فاضله، به

رغم خاصیت کلیت و انتزاعی بودن و عدم ورودش به جزئیات و فرعیات، به امید تأسیس در جایی و در زمانی، طراحی شده؛ به ویژه اگر قبول کنیم که فارابی با ارائه نظریه حکومت «ملک السنه»، به عنوان جانشینان درجه سوم رئیس اول، چهارچوبه حکومتی از فلاسفه فقیه را طراحی کرده است. البته اینکه فارابی، هنگام ریختن نقشه این شهر به روی کاغذ، تا چه حد دلگرم و امیدوار به گذاردن آجرهای آن بوده است، امر جداگانه‌ای است. از یک فیلسوف نیز جز این کاری ساخته نیست که در عالم نظر به تکاپو و چون و چرا پردازد. اما این را می‌دانیم که فارابی در آن هنگام به این واقف بود که چنانچه روزی این طرح او لباس تحقق پوشد، «هجرت به آن مدینه واجب است» و تا آن زمان نیز، برای فارابی و همه پاکان دردمندی که چون او به مدینه‌های شرور گرفتار آمده‌اند، نه تنها دخالت در امور سیاست حرام است، بلکه مرگ بهتر از زندگی در آنجاست:

«حُرِّمَ عَلَى الْفَاضِلِ مِنَ النَّاسِ، الْمَقَامِ السِّيَاسَاتِ الْفَاسِدَةِ، وَ وَجِبَتْ عَلَيْهِ
 الْهَجْرَةُ إِلَى الْمَدِينِ الْفَاضِلَةِ، إِنْ كَانَ لَهُ وُجُودٌ فِي زَمَانِهِ بِالْفِعْلِ. وَإِنَّمَا إِنْ كَانَتْ
 مَعْدُومَةً، فَالْفَاضِلُ غَرِيبٌ فِي الدُّنْيَا وَرَدِيٌّ الْعَيْشِ، وَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ
 الْحَيَاةِ» (۱۵) «بر فاضل مردمان مقام سیاستهای فاسد حرام است و بر او هجرت به
 مدینه‌های فاضله، اگر در زمان او موجودیتش بالفعل شده واجب می‌باشد. و اگر این
 مدینه‌ها در زمان او وجود نداشته باشند، فاضل در دنیا غریب و زندگی ساخته است و
 مرگ برای او بهتر از زندگی است.»

تحقق شهر آرمانی در مکان و زمان

در این فصل از فصول المَدَنِي، فارابی از امکان موجود بالفعل یا معلوم بودن مدینه در زمان، سخن می‌کند. پس اشاره‌ای به رابطه شهر آرمانی مخلوق دو فیلسوف با زمان و مکان، ضروری است. غیب و شهود آسمانی و زمینی این شهر ایده‌آل و یا اینکه آیا دو فیلسوف هرگز خواهان استقرار چنین شهری در روی زمین بوده‌اند و یا اینکه به تأملات فیلسوفانه به روی کاغذ دلخوش و بسنده کرده‌اند، نیازمند تأمل و تدبیر است. اگر مدینه فاضله، شهری زاده «تخیل» صرف است، چرا باید «عقل» (۱۶) در آن تسلط

بی چون و چرا داشته باشد؟ تخیل فیلسوف چگونه می تواند مدافع عقل و مخالف تخیل در شهری که خود ساخته و پرداخته، باشد؟

برای یافتن نشانی شهر افلاطون، نخست باید تعریف او را از واقعیت* دریابیم و اینکه در نظر او کدامیک از اشیاء مفارق و معقول و یا جسمانی و قائم ماده، «واقعی ترند». افلاطون می گوید، تنها به یاری عقل می توان «آنچه واقعا هست» را دریافت (۱۷). اشیای واقعی، یعنی موجودات حقیقی، ذوات اشیاء اند، نه خود اجسام. وی در محاوره «آدو»، اشیاء را به دیدنی و لمس کردنی و نیز اشیائی که «فقط از راه تفکّر» می توان آنها را دریافت، تقسیم می کند. چیزهای نادیدنی همواره به یک حال می مانند ولی چیزهای دیدنی، دستخوش تغییر و تبدیل اند (۱۸). بر این اساس، افلاطون فقط آن چیزهایی را که بتوان با تعقل دریافت، «واقعی» می داند و این واقعیات را به قول کاپلستون، ما فقط «کشف» می کنیم، نه اختراع (۱۹). شهر افلاطون، به این ترتیب، واقعی تر از هر شهر دیگری بر روی زمین است. زیرا، با تعقل می توان آن را دریافت و چون دستخوش هیچگونه تغییر و فساد و زوالی نیست، به اشیاء غیرمادی تعلق دارد. او در جواب «گلاوکن»** که از گفت و شنود با افلاطون نتیجه می گیرد که شهری که ما در پهنه نظر ساختیم هرگز در روی زمین وجود ندارد، می گوید:

«این شهر در زمین یافت نخواهد شد. شاید شهری در آسمانها (۲۰) است. اما برای هر انسانی که بخواهد، الگویی همیشگی خواهد بود تا آن را بیابد و در درون خود بسازد» (۲۲)

گائری، محقق شهیر فلسفه یونانی، دربارهٔ تحقق مادی پولیتیای افلاطونی می نویسد:

«شهر عادل و فضیلت مندی که افلاطون توصیف می کند، یک مثال*** نیست، بلکه همانند ستارگان، نوع متمال چیزی است که بتواند در مادیت تحقق یابد» (۲۲)

* Reality

** Glaucon

*** Form

با این همه گفته‌ها، به نظر چنین نمی‌رسد که تحقق یا عدم تحقق زمینی شهر آسمانی افلاطون، مسأله اصلی او بوده باشد. اگر چه خود او امکان اینکه روزی چنین شهری در زمین مستقر گردد را محال نمی‌داند (۲۳). ولی، منطقاً از این قضیه سلبی که افلاطون گرایش‌های سیاسی و فرهنگی عصر خویش را نمی‌پسندیده، این قضیه ایجابی را نمی‌توان استنتاج کرد که: پس او خواهان تحقق فوری یا حتی غایی شهری با اوصاف مورد نظرش بوده باشد.

کار افلاطون طرح مسأله است و اینکه، اگر خوب موجود نیست، حداقل ماهیت خوب را توصیف کند و الگویی بسازد که هر کس که به هوای آسمان، لختی سر از زمین باز گرفت، آن را در گوشه‌ای از این آبی پهناور بیابد. به هر حال، اگر ما درباره موقعیت زمینی شهر آرمانی افلاطون به نتیجه‌ای نرسیم، دست کم درباره ملیت اهل آن و ابعادش، اطلاعاتی داریم. ما می‌دانیم که شهر افلاطونی، شهری با سکنه یونانی و کوچک است.

رضا داوری مدینه فاضله فارابی را «صرف خیال» نمی‌داند. به نظر او، مدینه فاضله و مدینه‌های مضاف با آن، بالقوگی تحقق این جهانی را دارند منتهای مراتب، «صورت عالم معقول در عالم محسوس» اند (۲۴). همچنانکه طباطبائی می‌نویسد، فلسفه جوهر دنیای واقعی را از صورت معقول درک می‌کند و جهان موجود را به صورت قلمرو معقول، دوباره بنیان می‌گذارد (۲۵). به این ترتیب، طرح فلسفی مدینه فاضله فارابی، صورت بازسازی شده ماده محسوس در جهان معقول است و بدین لحاظ، تحقق زمینی آن ناممکن نیست، منتهای مراتب، چون مدینه‌های مضاف مدینه فاضله در زمین وجود دارند، منطقاً اجماع این دو محال است (۲۶). بنابراین، مانع تحقق مدینه فاضله، وجود مدینه‌های مضافند. اما آیا این نقض قول او که فیلسوف باید از مدینه‌های غیرفاضله به مدینه فاضله هجرت کند، نخواهد بود؟ و این استدلال که صدین در یک جنا جمع نمی‌شوند، ما را به سوی این استنتاج نمی‌کشاند که، پس هرگز مدینه فاضله به روی زمین مستقر نخواهد شد؟ و تا وقتی که طبیعت انسانها، امراض از حقایق ثابت آسمانی و هبوط

به جهان ناقص و متغیر مادی و پیروی از قوانین طبیعت است و مادامی که غشوت شهوات به روی حقایق پرده کشیده، امیدی نمی‌توان بست که روزی، در گوشه‌ای مدینه فاضله‌ای موجودیت یابد؟ اما اگر حکومت رئیس اول مدینه را نبوت و امامت رسول خدا (ص) بدانیم، آن وقت می‌توانیم مدعی گردیم که شرط استقرار مدینه که ریاست رئیس اول است، تحقق یافته است و بنابراین این مدینه روزی در روی زمین بنا شده است. از آن زمان تاکنون، افاضلی در گوشه و کنار ارض مسکون، شهروندان و اجزاء بالقوهٔ چنین مدینه‌ای بوده‌اند، ولیکن به سبب حضور مدینه‌های مضاد، پیوستن رؤسای بعدی مدینه با مرئوسین خود، ناممکن شده است. بر این اساس، اجزاء مدینه فاضله، همه در عالم مجرد موجودند و احتمالاً روزی دوباره به هم خواهند پیوست و بر این کل تجزیه شده، روح حیات دمیده خواهد شد. اگر ذهن را تا آنجا پیش ببریم که، آن روز، روز حکومت جهانی امام دوازدهم (ع) شیعه بدانیم، آیا به تأویل گرفتار آمده‌ایم؟

منابع و یادداشتهای فصل هفتم

1. *Republic* 578 c, 472 b.

۲. وقتی از افلاطون سئوال می‌شود که این شهر آرمانی چگونه ممکن است تحقق یابد، باز هم تکرار می‌کند: «من در جستجوی ماهیت عدالت و بیعدالتی به اینجا رسیده‌ام.»

(*Republic*) 472 b

در واقع او شهری را در عالم نظر خلق می‌کند، تا عدالت و بیعدالتی در انسان را با حروف درشت‌تری در آن بخواند:

«اگر ما ایجاد شهری را در فکرم‌ان تصور کنیم، ما هم‌چنین، مشاهده می‌کنیم که عدالت و بیعدالتی نیز در آن به وجود می‌آید... پس بگذارید در ابتدای بحث خود، یک شهر خلق کنیم.»

Ibid., 367 a-c

۳. با تعریفی که او از مدینه، به عنوان اجتماع مدنی کاملی که عنصری سیاسی و حاکمیت، افراد آن را به هم پیوند می‌دهد.

۴. افلاطون در جمهور می‌گوید که میان فرد انسانی و جامعه مدنی تفاوتی از نظر ماهوری وجود ندارد، بلکه اختلاف در کمیت است. شهر چیزی جز حاصل جمع افراد نیست. چنانکه گاثری از قول او می‌گوید: «یک دولت چیزی جز انسانهایی که آن را تشکیل داده‌اند نیست.» رک به:

Gaither. History of Greek Philosophy, Vol. 4, pp. 474

5. *Ibid.*, p. 502.

6. *Republic* 500 d, 519 b.

7. *Ibid.*, 500 b.

8. *Ibid.*, 592.

9. *Phidon* 80 ab.

10. *Republic* 520 b, 487 d, 499 d.

11. *Ibid.*, 592 b.

۱۲. السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ۵۰.

13. Walzer. "Ara", p. 276.

14. Ibid., p. 4.

۱۵. فصول المدنی، فصل ۸۸، ص ۱۶۴.

۱۶. داوری، تسلط بی چون و چرای عقل را از صفات ماهوی اتوپویاهای غربی می‌شناسد.

وی می‌نویسد که در این اتوپویاها، خدا غائب است و دین تابع فلسفه و اتوپوی «نه گذشته

دارد و نه آینده و نه به طور کلی تاریخ» و زمان برای فرار از اندیشه مرگ متوقف شده است.

پس: «لازمه گریز از تاریخ و طلب هر نوع اتوپوی، رجوع به عقل جزوی است.» رک به:

داوری. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ص ۴۰، ۴۲-۴۵، ۴۷.

17. Republic 507 b, Phidon 65 c.

18. Phaedo 79 a-c.

۱۹. فردریک کاپلستون. تاریخ فلسفه: جلد یکم، یونان و روم، ترجمه فارسی، ص ۱۹۴.

۲۰. کلمه یونانی اورانوس (Oupavos = Ouranos) به معنای آسمانی را کونفورده

(Conford) به «نظم مرئی کائنات» "The invisible order of universe" ترجمه

کرده است. رک به: Guthrie. op. cit., p. 543.

اگر «آسمان» افلاطون، نظم مرئی کائنات باشد، شهر او از جنس اشیاء آسمانی

(Heavenly bodies, celestial corps) است که معرفت به آن، بیانگر قدرت نظام دهنده

خالق (دمیورژ) و جزئی از برنامه آموزشی فلاسفه، حاکمان آینده پولاتیا است.

21. Republic 592 b

22. Guthrie. op., cit., p. 544

"Difficult but not impossible"

۲۳. او در این باره می‌نویسد:

و نیز رک به:

Republic 449 b-d, 502 c, 540 d

۲۴. داوری. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۱۹.

۲۵. سید جواد طباطبائی: «سه روایت فلسفه سیاسی هگل»، نشر دانش، سال ششم، شماره ۳،

(اردیبهشت ۱۳۶۵)، ص ۱۲.

۲۶. طبق قاعده: «ان یكون كل واحد منهما [خدين]، يبطل الاخر، ان التقيا او اجتماعا».

فصل هشتم

«مدنیت طبیعی» و «تعاون» اصول مفروض نظریه مدینه فاضله

نظریه مدینه فاضله، همانند هر نظریه دیگری، اصولی را از بدیهیات شمرده، مفروض می‌گیرد. دو اصلی که این نظریه بر پایه‌های آن استوار می‌گردد عبارتند از: اصل «مدنیت بالطبع» آدمیان و دیگری رابطه «تعاون» میان انواع انسانی، برای تشکیل جامعه مدنی. به لحاظ اهمیت این هر دو اصل بنیادین در ساختار نظریه مدینه فاضله فارابی، فصلی جداگانه به بحث پیرامون آنها اختصاص داده شده تا در این روند ضمن بررسی اصول مزبور، ریشه‌های یونانی آن از آراء اصیل فارابی، متمایز گردد.

اصل مدنیت بالطبع انسانها

ابداع و اثبات نظری اصول مدنیت طبیعی انسانها، - که بعداً از سوی فلاسفه

مسلمان نیز پذیرفته شد و پایه تعقل سیاسی قرار گرفت -، از متشاه یونانی است. این اصل، بر شالودهٔ قداست Polis، به عنوان قویترین و مهم‌ترین شکل تجمع انسانی، قوام یافته است. یونانیان مدنیت انسان را تنها در قالب روابطی که ممکن است در Polis شکل بگیرد، تفسیر می‌کردند. بنابراین، دیگر تجمعات انسانی که در آن عنصر سیاست و حکومت مدخلیتی نداشت و یا در خارج از چهارچوبه Polis شکل می‌گرفت، نمی‌توانست مثبت و مرید اصل مدنیت انسانها باشد.

ارسطو، جامعه مدنی را Kinonia^{*} نامید که تمام مؤسسات دیگر Polis باید خود را بخشی از این جامعه و خادم آن محسوب دارند(۱). به سیاق همین تفکر بود که یونانیها، انسان را نه «حیوان اجتماعی» بلکه، «حیوان سیاسی»^{**}، یعنی «حیوانی که در Polis می‌زید» می‌نامیدند. وگرنه، مورچگان و زنبوران نیز از حیوانات اجتماعی‌اند. جعل نوعیت حیوان در کنار صفت سیاسی، عمدهٔ به این سبب بود که به نظر آنان Polis، اجتماعی طبیعی است، نه قراردادی. ارسطو در این باره می‌گوید:

«شهر پدیده‌ای است طبیعی و انسان به حکم طبیعت حیوانی است که در اجتماع

می‌زید»(۲)

طبیعی بودن Polis در فرهنگ یونانیان باستان، تا به آن حد پذیرفته شده بود که حاکمان قبل از افلاطون، خود را پادشاهان زبور عسل می‌نامیدند که سلطنت آنان بر دیگران نیز، طبیعی بود. به این ترتیب در نزد یونانیان همواره نسبتی میان قوانین^{***} شهر و طبیعت⁺ وجود داشته است. ارسطو بر مبنای این سنت ریشه‌دار یونانی، نظریه‌پردازی کرد و اصل مدنیت بالطبع انسانها را پایه اندیشه سیاسی خود قرار داد. او خود یک طبیعت‌شناس بود و با ملاحظه اجسام طبیعی که هر یک به سوی هدفی در تغییر و تکامل بودند، این قانون را به جامعه انسانی بسط داد. همچنانکه به هدفداری و

* Kolvonia = Κοινωνία

** "Political animal" = Πολιτικό Ζώον

*** Nomos

+ Physis = φύσις

غایت‌مندی (۳) پدیده‌ها و حوادث طبیعی اعتقاد داشت و می‌دید که در دانه هر گیاه نوعی بالقوگی مادی است که طبیعت هدفمند، این بالقوگی را به فعلیت و صورت و کمال می‌رساند، نتیجه گرفت که، در پهنه زندگی اجتماعی نیز Polis نقش طبیعت را برای سرق انسانها به فعلیت و کمال ایفاء می‌کند.

به عبارت دیگر، همچنانکه طبیعت، زمینه را برای تولید، تکامل و کمال انواع موجودات آماده می‌سازد، Polis نیز برای رشد و کمال و غایت* انسانها، لوازم و تسهیلات لازم را مهیا میکند. چنین غایتی هم «نهائی»** است و هم «صوری»***. زیرا، انسانها در فضای شهر به نهایت تکامل و فعلیت بالقوگیهای خویش می‌رسند و هم اینکه چنین فعلیتی گذر از ماده به صورت است. به نظر او، اساس تأسیس Polis با هدف نیل به خیر بوده است. (۴)

حتی چنانکه ارسطو در اینکه انسان طبیعتاً حیوان سیاسی است محق باشد و نیز اگر صحت ادعای او را در خصوص طبیعی بودن مؤسسه Polis بپذیریم، هنوز هیچ استدلال منطقی مبنی بر اینکه انسان طبیعتاً نیازمند زیستن در جامعه مدنی به نام Polis است، وجود ندارد. بنابراین ارسطو نخست می‌بایست ثابت کند که Polis بهترین شکل جامعه مدنی و بالقوه و ماهیتاً قادر به تأمین زندگی خیر برای شهروندان است. بنابراین، وی در صدد برآمد تا اخلاق و خیر را در چهارچوب Polis تعریف کند و بعد، ثابت کند که وظیفه Polis تأمین خیر برای شهروندان از طریق وضع و اجرای قوانینی است که متضمن خیر عامه است.

فارابی، بدون اینکه پشتوانه‌های تاریخی و فرهنگی یونانی را در گذشته خویش داشته باشد، این مفهوم ارسطویی را می‌پذیرد و آن را با اصل تعاون می‌آمیزد:

«هر انسانی، در هر چه بخواهد، طبیعتاً به انسانهای دیگر وابسته است. پس مجبور است با نوع خود همنشینی و همکاری داشته باشد. و به همین دلیل او را حیوان اجتماعی یا سیاسی می‌نامند.» (۵)

* Telos = Τέλος

** Final

*** Formal

پس به نظر فارابی نیز، «فطرة الطبيعية» انسان، زندگی در اجتماع است. زیرا او بر اقامه اشیاء کثیره‌ای که محتاج به آنهاست، قائم بر ذات خود نتواند بود و نیز نیل به افضل کمالات نیز تنها در اجتماع امکان‌پذیر است (۶). پس زندگی در اجتماع، هم مقتضای طبیعت او و هم به سبب نیاز اوست و محرک مدنیت انسانی، غریزه و عقل، هر دو است. اجتماع نیز تأمین‌کننده دو مرتبت نیاز انسانی، یعنی بقاء در درجه اول و کمال در مرحله بعدی است، که هر دو میل (بقاء و کمال) انسان را مجبور به زندگی با هم‌توع در یک جامعه مدنی می‌سازد. اما فارابی در اینکه همانند سلف یونانی، Polis را بهترین و کاملترین و متعالی‌ترین شکل اجتماع مدنی بداند، ساکت است. مدینه او، عیناً همان Polis یونانی نیست و حداقل در ابعاد با آن متفاوت است، چنانکه در فصل پیشین اشاره شد.

تعاون

اگر نیاز فطری و دلیل عقلانی برای بقاء و کمال، موجب پیدایش اجتماع مدنی انسان شده، عاملی که متضمن تداوم حیات و قوام این اجتماع می‌گردد، اصل تعاون است. به عبارت دیگر، تعاون برای بقای جامعه مدنی و بقای جامعه مدنی برای بقاء و کمال انسانهاست. فارابی در ذیل بحثی تحت عنوان: «القول فی احتیاج الانسان الی الاجتماع و التعاون» در توضیح اجتماع می‌نویسد:

«جَمَاعَةٌ كَثِيرَةٌ مُتَعَاوِنِينَ، يَقُومُ كُلُّ وَاحِدٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ، بِمَقْصُودٍ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي قَوَائِمِهِ، فَيَحْتَمِعُ مِمَّا يَقُومُ بِهِ جُمْلَةُ الْجَمَاعَةِ لِكُلِّ وَاحِدٍ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي قَوَائِمِهِ، وَ فِي أَنْ يَتَلَقَّ الْكَمَالَ.» (۷) «جماعت کثیری از مردم که با یکدیگر تعاون دارند، گرد هم آمده و هر کس بعضی از نیازهای دیگری را (که برای قوامش به آنها احتیاج دارد)، برآورده سازد و در نتیجه یاری و جمع شدن کل اجتماع، تمام اشیا که هر کس برای قوام و نیز کمال به آنها احتیاج دارد، جمع گردد.»

فارابی انسان «متوحد»^{*} را برای رفع نیازهای خویش ناتوان می‌داند و وجود «موازرون» و «معاونون» را از ضروریات بقا و کمال انسان برمی‌شمارد(۸). اصل تعاون، اصل دیگری را در شهر ضروری می‌سازد و آن «تقسیم کار» میان شهروندان است.

افلاطون سؤال می‌کند: «آیا سبب موجودیت Polis این نبود که هیچیک از ما خودکفا نیست؟»(۹) بسا شالوده شهر مبتنی بر روابط و نیاز متقابل انسانهاست و به این سبب، تقسیم کار از ضرورت‌های بدیهی آن است(۱۰). «ولاستوس» معتقد است که افلاطون با این قول، برای پی‌ریزی نظریه «جایگاه طبیعی» و «هرکس برای یک کار» شهر آرمانی خویش، تمهید مقدمه می‌کند: زیرا، اگر اساس استقرار شهر، تأمین نیازهای جمعی است، پس یک شهروند خوب و پسندیده کسی است که بهترین استعداد خود را به تمامیت، وقف برآوردن یکی از نیازهای شهر کند. پرداختن به یکی از کارهای شهر و انجام آن به بهترین وجه ممکن، مشارکت در امور شهر محسوب می‌شود. این بهترین نشانه شهروندی است، زیرا موجب شادی و سعادت دیگر شهروندان می‌گردد(۱۱). افلاطون مفهوم تعاون را، زیر ساخت تعریف خود از شهر قرار می‌دهد:

«پس با این نیازها، ما از کمک یکدیگر برای ارضای نیازهای گوناگون خویش یاری می‌طلبیم، و در آن هنگام که ما گروه بسیاری از یاران و مددکاران را کنار خویش، در یک محل گرد آوریم، آن را شهر می‌خوانیم.»(۱۲)

فارابی، از نظریات افلاطون و ارسطو دربارهٔ تعاون به عنوان زیربنای تداوم حیات مدنی، مطلع بوده است. او در آثار خود، به دفعات ذکر از «قدما» می‌کند که به احتمال بسیار، منظور او افلاطون و ارسطو است. در اینجا نیز می‌گوید قدما، از مفهوم مدینه به مسکن^{**} نظر نداشته‌اند، بلکه منظور آنان خود مدینه و «مردم» بوده است (و نه ماده‌ای که از آن مسکن ساخته شده). قدما قول به اشتراک در فعل و تعاون میان آحاد مدینه در جهت غرض واحد، داشته‌اند، که همانا آبادانی و کمال خیرات و پاسداری از آنها بوده

* Movotis = Μονότης

** Dwelling

است (۱۳). فارابی نیز هم چون فلاسفه یونانی، تحقق خیر و کمال انسانی را منحصرأ از مجرای مدینه می‌بیند و از آنان می‌پذیرد که تحصیل سعادت فقط از مسیر حیات مدنی امکان‌پذیر است. (۱۴)

رابطه اخلاق و مدنیت

هر سه فیلسوف بر این باورند که فضائل اخلاقی، جز در پرتو زندگی جمعی مجال بروز و امکان تحقق نمی‌یابند. انسان به نیروی نطق، خیر را از شر و صواب را از ناصواب باز می‌شناسد. در عین حال، او مفسور به گرایش به سوی کمال است و کمال نیز جز با اعمال و افعال ارادی نیک و مکارم اخلاق حاصل نمی‌شود. اما هیچ انسانی در انزوا و خلوت نمی‌تواند اعمال اخلاقی انجام دهد، زیرا اخلاق، قانون و عدالت، در رابطه با دیگر هم‌نوعان معنایی پیدا می‌کند و هویت می‌یابد. به این ترتیب، تنها با میانجیگری شهر، انسان می‌تواند به نیاز فطری خویش پاسخ گوید. مدینه صراط استکمال و پل است که انسان را به خیر، مرتبط می‌سازد. (۱۴)

به نظر فارابی انسان مختار است که به خیر یا به شر اراده کند. مدینه مرکز تجلی و تحقق کامل اختیار انسان در گزینش و گروش به سوی خیر یا شر است. به عبارت دیگر، مدینه محور حصول سعادت یا شقاوت بر حسب طبع و اختیار و اراده اهل آن است و مدینه فاصله جایگاه تخلی از صفات رذیله و تحلی به صفات حمیده و فضل و کمال می‌باشد.

اخلاق و مدنیت در فلسفه فارابی، شانه به شانه تا به آنجا پیش می‌روند که فارابی درجه مدنیت را با میزان اخلاق می‌سنجد و اخلاق را در ترازوی مدنیت، توزین می‌کند. به ویژه در خصوص حاکمیت بر مدینه، این نکته چشمگیرتر است. وی شایستگی ریاست بر اهل مدینه را در انسانی می‌یابد که با کسب تمام فضائل اخلاقی به کمال و الهیت نائل آمده و «انسانی الهی»^{*} شده است. و برعکس، هر کس که تمام رذائل در او به

* «الانسان الالهی»

فعلیت رسیده و به مظهری از شر و فساد مبدل شده، شایستگی خادمیت و مخدومیت مدینه را از کف داده و گریزی جز اخراج او از شهر باقی نمانده است (۱۵). فارابی چنین شخصی را «سبح» می خواند. خلاصه اینکه: آدمیت و مدنیت در نزد فارابی، ماهیتاً یکسان اند.

«تعاون و تغالب»

آیا به نظر فارابی «تعاون» رابطه غالب میان اجزاء مدینه فاضله و «تغالب» شیوه ارتباط رائج میان اهل مدینه های مضاد با آن است؟ علی الظاهر، فارابی در توصیف اقسام مدینه ها (اعم از فاضل و مضاد با آن) از رابطه تعاون میان اهالی آنها سخن می گوید. به نظر او اصل تعاون ضامن قوام و بقای هر مدینه، از هر جنسی و فصل ممیز جامعه مدنی از دیگر اجتماعات انسانی است. اما تفاوت میان تعاون در میان اجزاء مدینه فاضله، با دیگر مدینه ها در این است که در مدینه فاضله، رابطه تعاون، یگانه رابطه موجود میان اجزاء است که آنهام آگاهانه و داوطلبانه، و در راه غرض مشترک و واحد، یعنی رسیدن همه شهروندان به سعادت، برقرار گردیده است. (۱۶)

اما در دیگر مدینه ها، اگر چه رابطه غالب، تغالب است، اما به پیروی از قوانین طبیعت، دیگر رابطه ها نیز وجود دارد و این به دو سبب است: اولاً: اهالی این جنس مدینه ها، قانون طبیعت را به عنوان الگوی مشی خویش پذیرفته اند و از آنجا که در طبیعت، در میان افراد یک نوع از حیوانات، تغالب کمتر دیده می شود، در مدینه های غیر فاضله نیز به سبب اشتراک در نوعیت انسانی، روابطی از تعاون و تسالم نیز وجود دارد. ثانیاً: تعاون میان آحاد این مدینه ها، در جهت تحصیل «سعادت پنداری» است. براساس این دلایل، رابطه غالب در مدینه های مضاد، همانا تغالب و چیرگی فرد بر فرد یا قوم بر قوم دیگر است و اگر تعاون و تسالمی نیز دیده می شود مبتنی بر قوانین طبیعت و هم چنین، به منظور نیل به سعادت پنداری است. وگرنه، اهل مدینه های مضاد، در واقع انسانهایی «متوحده» اند که خیرات و منافع جامعه را با غلبه (اعم از زور یا تزویر)

می‌ریزند و در کف خویش متکثر می‌کنند. آنها، معنی راستین تعاون را نمی‌شناسند. وضعیت هر انسان ساکن مدینه‌های مضاد چنین است:

«يَكُونُ كُلُّ إِنْسَانٍ مِّنْجِدٍ آيِكُلِي خَيْرٍ هُوَ لَهُ أَنْ يَلْتَمِسَ أَنْ يُغَالِبَ خَيْرَهُ، فِي كُلِّ خَيْرٍ لِّغَيْرِهِ.» (۱۷)

هر انسانی، هر خیر و منفعتی را فقط برای خود می‌خواهد و با زور و تغالب هر خیر و منفعتی که متعلق به دیگری هست را هم می‌خواهد به دست آورد.»

منابع و یادداشتهای فصل هشتم

1. *Eth. Nic.* VIII, 11 (1160 a).

کلمه مزبور از صفت Koinos مشتق شده که به معنی هر چیز مشترک و عمومی است. لذا از این اصطلاح، معنی مشارکت استنباط می‌گردد. به نظر ارسطو، Koinonia یگانه و سیلبدای است که امکان تحقق کمال انسانی را فراهم می‌آورد. به نظر او، تمام اشکال و موسسات دیگر اجتماع، متداخل در این جامعه و مشابه آن‌اند. رک به:

Ibid., VIII, 9 (1160 a)

2. *Politics* I. 1: 8 (1253 a).

3. Teleological theory of nature.

4. *Eth. Nic.* VIII, 11 (1160 a).

۵. تحصیل السعاده، حیدرآباد، ص ۱۶.

۶. «لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ يَنَالُ الْكَمَالَ الَّذِي، لِأَجَلِهِ جُعِلَتْ لَهُ الْفِطْرَةُ الطَّبِيعِيَّةُ إِلَّا بِاجْتِمَاعَاتٍ.» «ممکن نیست که انسان به کمالی که در سرشت طبیعی او قرار داده شده، نائل آید؛ مگر در زندگی اجتماعی.»

رک به:

آراء، بیروت، ص ۹۶.

۷. همان.

۸. او می‌گوید: «الْمُتَوَجِّدُ، لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَقُومَ لِكُلِّ مَا بِهِ إِلَيْهِ حَاجَةٌ، دُونَ أَنْ يَكُونَ لَهُ مُوَاظِرُونَ وَ مُعَاوِنُونَ» «انسان متوجه (تنها) ممکن نیست که از عهده برآوردن آنچه به آن نیاز دارد، برآید مگر آنکه همکاران و باورانی داشته باشد.» (رک به: آراء، بیروت، ص ۱۲۸) زیرا: «كَانَ غَيْرَ كَافٍ أَنْ يَتِمَّ ذَلِكَ الْمَوْجُودُ بِهِ وَحْدَهُ» رک به: فصول المدنی، فصل ۶۷، ص ۴۹.

9. *Republic* 369c.

10. *Ibid.*, 369a.

11. G. Vlastos. "Justice and Happiness in the *Republic*": *Plato: A Collection of Critical Essays*, (New York: Anchor Books, 1971), p. 77.

۱۳ . فصول المدنی، فصل ۲۱، ص ص ۱۱۶-۱۱۷.

۱۴ . آراء زیر را به سهولت می توان با یکدیگر مقایسه کرد:

Politics I. 8 (1253 ab)

(۱) تحویل السعاد» حیدرآباد، ص ۲۹ ی:

Politicus 358-359

(۲) همان با:

Republic 485-487

(۳) آراء، بیروت، ص ص ۸۷-۸۸ با:

۱۵ . فارابی درباره چنین وضعیتی و چنین شخصی می نویسد:

«إِذَا اتَّفَقَ أَنْ يُوجَدَ، لَمْ يُدَبِّرْ مَدِينَةَ اصِّلاً وَ لَمْ يَخْدُمْهَا بَلْ يُخْرِجُ عَنِ الْمَدِينِ كُلِّهَا.

«اگر بر سبیل اتفاق چنین شخصی پیدا شد، نه او تدبیر و ریاست مدینه تواند کرد و نه

می تواند به آن خدمت کند، بلکه از تمام مدینه ها اخراج می شود.»

رک به:

فصول المدنی، فصل ۱۱، ص ۱۱۱.

۱۶ . فارابی این مطلب را در عبارتی چنین بیان می کند:

«الْمَدِينَةُ الَّتِي، يُقْصَدُ بِالِاجْتِمَاعِ فِيهَا التَّعَاوُنَ عَلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَنَالُ بِهَا السَّعَادَةُ

فِي الْحَقِيقَةِ، هِيَ الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ.» «مدینه ای که در آن، اجتماع با تعاون و یاری

یکدیگر قصد بر اشیائی می کند که به وسیله آنها به سعادت حقیقی نائل می گردد، آن مدینه

فاضله است.»

رک به: آراء، بیروت، ص ۹۷.

۱۷ . همان، ص ۱۲۸.

نگاهی کلی به مدینه فاضله: ماهیت و خصائص آن

مدینه فاضله فارابی، مسکن واحدی است که در آن گروهی از افاضل و اخیار و سعدها تحت ریاست رئیسی که بلافاصله و بی واسطه مفیض «عقل فعال» است و در ارشاد و تعلیم محتاج به هیچ انسانی نیست، گرد آمده‌اند و یکدیگر را بر اشیایی که به وسیله آنها نیل به سعادت حقیقی ممکن می‌گردد، معاونت می‌کنند. این مدینه، ماهیتاً با اجتماعات مدنی دیگر، از لحاظ ریاست، سیاست، اهالی، قانون و غایت، متضاد است. فارابی در تعریف این مدینه می‌گوید:

«المدینه التي، يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدینه الفاضله ... و الاجتماع الذي به يتعاون

علی نیل السعاده، هو اجتماع الفاضل» (۱) «مدینه‌ای که در آن به وسیله اجتماع برای نیل به اشیائی که به وسیله آنها به سعادت حقیقی نائل می‌گردند، قصد تعاون شود، آن مدینه فاضله است ... و آن اجتماعی که به وسیله آن برای نیل به سعادت، تعاون می‌شود، اجتماع فاضل است.»

در این تعریف نکاتی نهفته است:

اولاً: اجتماع مدنی «وسیله» است برای رسیدن به سعادت. در واقع، براساس نظر فارابی، مدینه فاضله راه همواری است برای اینکه فرد فرد اهالی، با طی آن، به سعادت حقیقی نائل گردند و نیز یگانه راه ممکن و شرط لازم حصول سعادت و کمال می‌باشد. ثانیاً: این مدینه اجتماعی است که گروهی هم‌رأی و همکار قاصداً و عامداً خواهان نیل به سعادت برای خود و نیز برای یکدیگرند. بنا به این نظر، چنانچه یک تن یا معدودی، خوشبختی و نیک سرانجامی را برای خود و یا دیگران طالب باشند، به این هدف دست نخواهند یافت. زیرا رأی جمعی یکایک شهروندان، و قصد همگانی، شرط حصول سعادت است. این تفسیر، برای رأی مردم، اعتبار ذاتی قائل است و نیز اصلاح‌طلبی یک مصلح و گروهی از خیراندیشان را کافی و وافی تحقق مدینه نمی‌داند. برخلاف افلاطون که برای نظر «دموس» اصالتی قائل نیست و شرط حکومت فلاسفه را در طرح شهر آرمانی خویش کافی می‌یابد، در مدینه فاضله فارابی، نه فقط حکام، که حکومت شوندگان نیز اختیار و سعادتیند.

ثالثاً: تعاون و به پا خواستن برای یاری یکدیگر، شرط حصول سعادت است. رأی و نظر و موافقت در ضمیرها، به تنهایی تحصیل هدف نمی‌کند. بلکه برداشتن گامهای عملی یکایک شهروندان از ضروریات تحقق چنین مدینه‌ای است. به این ترتیب، فارابی احساس مسئولیت جمعی و عملی ساکنان را در بهبود اوضاع مادی و رفاهی، در نیل به غایات مدینه شرط لازم می‌شمارد.

رابعاً: سرنوشت اهالی ساکن مدینه فاضله، به هم مرتبط است (۲). در شهر آرمانی او ممکن نیست یکی سعید و دیگری شقی باشد. یا همه اهل مدینه سعادت‌مندند

و یا همه در نکبت شقاوت اسیرند. این نکته حائز اهمیت فراوانی است که در یک اجتماع موفق مدنی، ممکن نیست که گروهی در رفاه و نیکیختی به سر برند و اکثریتی برهنه و بینوا و تیره‌روز باشند. فارابی چنین مدیثتی را مردود می‌داند. سعادت یک کل است که هر یک از اجزاء جامعه مدنی دارنده حصّهای متساوی از آن است. مضافاً، در این شهر، «فاضل منفرد» هم موجود نیست. فضل (چه به برتری و چه به فضیلت‌مندی تعبیر گردد و چه یکی معلول دیگری باشد)، نتیجه یک کوشش جمعی است.

به این ترتیب، ادّهای فضل و دازا بودن مکارم اخلاق، در جامعه‌ای غیرفاضل و غیراخلاقی، ممکن نیست. اگر چنین شد و بود، شخص فاضل در آن اجتماع غریب است و به آن تعلق ندارد و چنانچه جسماً موجود باشد، روحاً مفقود خواهد بود. و بر او که همچون تکه حریری، وصله بر کرباس دریده‌ای، است، آهنگ کوچیدن واجب خواهد افتاد. به نظر فارابی صدای یک فاضل، در مهمّۀ ردیلتها به گوش هیچکس نخواهد رسید و قیامی که با قعود دیگران همزمان گردد، به از پا افتادن خواهد انجامید. فضیلت یک کوشش جمعی است در چهارچوبه فضای مدینه. بر همین اساس، مدینه فاضله اجتماع فضلا و سعدا و اخیار است.

در این مدینه رهبری حکومت می‌کند که «افضل» انسانها و سیاست او نیز «سیاست فاضله» ای است که تنها در فضای همین مدینه امکان تحقق می‌یابد:

«السِّيَاسَةُ الْفَاضِلَةُ، هِيَ الَّتِي يَنَالُ السَّائِسُ بِهَا نَوْعاً مِنَ الْفَضِيلَةِ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَنَالَهُ إِلَّا بِهَا.» (۳) «سیاست فاضل آن است که سیاستمدار به وسیله آن به نوعی از فضیلت نائل می‌گردد که به جز آن، به هیچ وسیله دیگری نیل به چنین فضیلتی ممکن نیست.»

به این ترتیب، رابطه رهبر و مدینه، از نوع جعل نیست بلکه رابطه‌ای ترکیبی با یک پیوستگی ماهوری است. رهبر عارضه‌ای نیست که از بیرون بر مدینه جعل شده باشد؛ بلکه از عناصر مرکّبه آن است، به نحوی که، بی‌وجود هر یک، دیگری ابدأً تحقق نخواهد یافت. رئیس اول که موجودیتش به موجودیت مدینه قائم می‌گردد، از راه

«دعوت» با اجزای مدینه مرتبط می‌شود و همچنانکه قلب سایر اعضای بدن را به حیات و تحرک وامی‌دارد، رهبر نیز واسطه سریان و جریان خون تقدس و فضیلت به سرتاسر مجاری مدینه است. فارابی فیلسوفی است که تهر و غلبه و فتح و شمشیر را چاره کار ساختن فرهنگ اخلاقی نمی‌یابد. به نظر او عقل هر انسانی برای پذیرش خیرات و حقایق نیازمند استدلال و قلبش خواهان اقتناع و ایجاب است. فارابی برای اصلاح نظام‌های سیاسی و تحول درونی اعضای جامعه مدنی آموزش فلسفی را برای قوه ناطقه ساکنان مدینه و خطابه و تخیل و حکایت و نمادها را برای قوه متخیله آنان، پیشنهاد می‌کند. او خواهان «تحول درونی» به جای «اصلاحات بیرونی» است. راه فارابی از همین نقطه از «سیاست‌نامه نویسیها» و «شریعت‌نامه نویسیها» جدا می‌شود. زیرا هیچیک از این دو گروه، دو ابزار برهان و خطابه را در کنار یکدیگر و شانه به شانه هم ملاحظه نمی‌کنند. او «غلبه» را با هر وسیله‌ای اعم از زور و یاریا، دشمن شرافت و کرامت انسانی و چاره‌ای ناکارساز برای «مدنیت» به مفهرمی که او می‌بیند و تعریف می‌کند، می‌یابد. چه بسا سبب ناشناخته ماندن این فیلسوف صالح نیز، برخاسته از ظرافت و دقت فکر انساندوستانه اوست که ماورای اندیشه معمول سیاسی است.

در مدینه فاضله فارابی یک «ناموس آسمانی» (۴) بر سرتاسر مدینه حاکم است و قوانینی که رئیس مدینه و جانشینان او در زمین می‌گذارند نیز اشکال انسانی شده همین الگوی آسمانی است. همچنانکه رئیس مدینه نیز خدای حاکم بر زمین، و انسانی است که به کمال، متخلق به اخلاق الهی است و نسبت او به اجزای مدینه، تمثیل نسبت سبب اول به سایر موجودات است (۵). حکومت در مدینه فاضله، توالی یک «نفس واحده» (۶)، ماوراء زمان و مکان و نیز دربرگیرنده دو عرض زمان و مکان است. و حتی اگر روزی چند مدینه فاضله بر روی زمین موجود گردد، رؤسای این مدینه‌ها ذات واحدی هستند.

ریاست در مدینه، دارای مراتبی است. نخستین رئیس و بنیانگذار مدینه، دارای دوازده خصلت، رؤسای بعد که جانشینان و مفسر قوانین رئیس اولند، دارای شش خصلت و گرره سومین که افاضل و فقه‌های مجتهد و مجری قوانین و سنن رهبر اول

مدینه‌اند، هر یک می‌بایست دارای خصلتی از خصائل او باشند (۷). اما حکمت شرط تحقق ریاست و بقای مدینه هر دو است (۸). جوهر ریاست در مدینه فاضله یک چیز است و رؤسای مدینه فاضله حتی اگر در عالم واقع در زنجیره پی‌درپی زمانی یا مکانی قرار نگیرند توالی یکدیگرند و هیچگونه تخلُّل یا غیریتی میان آنها موجود نیست و همگی اشیاء فی‌نفسه واحدند.

آنچه شهروندان این شهر آرمانی را از دیگر شهرها متمایز می‌سازد، معرفت نظری به اصولی آسمانی و تقید عملی به فضائل و مکارم اخلاقی است. تعریف فارابی از «طبقه» در مدینه، به مفهوم افلاطونی، یعنی تمایز بر اساس طینت و طبیعت انسانها، شبیه نیست. «اجزاء» مدینه بر حسب نوع کار و ارزش خدمتی که به مدینه می‌کنند، طبقه‌بندی می‌شوند. اینها هیچیک بر دیگری از لحاظ متافیزیکی و فیزیکی ارجحیت ندارند و مجموعاً «امت فاضله» را تشکیل می‌دهند. فارابی برخلاف افلاطون، با نظر حقارت به طبقات غیرحاکم جامعه نمی‌نگرد.

مفهوم «حیاتین» و «کمالین»، یکی از ثنوت‌های کلیدی فلسفه سیاسی فارابی است که به ویژه در نظریه مدینه فاضله او متضمن اهمیت بسیاری است. به نظر او حیات مادی انسانی کمالی دارد و آن فعلیت فعالیتها در جهت ارضاء حوائج جسمانی است. اما حیات دیگری نیز وجود دارد که قائم به خود و محل ایمان اجزاء مدینه فاضله است. اهالی این مدینه برخلاف مدینه‌های مضاد فقط برای انجام امور ضروری که محور تعاون آدمیان به منظور نیل به کمال حیات مادی است، با یکدیگر معاونت نمی‌کنند، بلکه آنها مساعی خویش را در جهت نیل به کمال راستین و تحصیل سعادت حقیقی مصروف می‌دارند.

مدینه فاضله فارابی خانه‌ای بزرگ است که اهالی یک‌یک به فردیت خود معرفت دارند و این جوهر را در میان جواهر دیگر افراد تشخیص و تمیز می‌دهند. اینها برخلاف طبقات در اوتویاهای غربی، در جامعه منحل نشده‌اند، بلکه از اهمیت نقش فردی خویش و نیز کلیت اجتماعی که در آن می‌زیند (هدف خویش و غایت مدینه) آگاهند و

اگر سرنوشت خود را در اختیار رئیس می‌سپارند، این سرسپاری آگاهانه و داوطلبانه است، زیرا به خوبی مطلع‌اند که مدینه پریشان‌حال، به رغم اندک نخبگان مرفه آسوده خیال، هنوز ملتهب و پریشان‌حال است و سعادت همچون هوایی پاک ارمغان الهی است که باید متساویاً تقسیم گردد. لذا، در مدینه فاضله فارابی، تعقل و تفکر تعطیل نشده بلکه گردن گذاشتن اهل مدینه به ریاست رئیس از سر تفکر خردمندان و محاسبه خیر و شر و سود و زیان است.

خیمه مدینه فاضله بر دو عمود استوار است: (۱) ریاست حقیقیه رئیس (۲) آراء و اندیشه‌های اهل مدینه. سیاست در مدینه فاضله جنساً با سایر اصناف سیاستها متغایر است (۹). زیرا که ماهیت روابط بر پایه محبت استوار است. به نظر فارابی، علت وجود سیاستهای مختلف، اختلاف در ریاست آنهاست و سیاست حقیقی از ریاست حقیقی انشاء می‌شود (۱۰). به جز ریاست، اهداف و غرض مدینه، منشاء حق و تکلیف حاکمیت است (۱۱). اهالی مدینه باید همگی به اصول مشترکی از جهان ماوراء ماده ایمان بیاورند و رابطه عقول مفارق و اجسام سماوی را با جهان مادی دریابند.

عنصر اصلی و عامل بافنده تار و پود اهالی مدینه با هم و با رئیس، عشق است که مبدا آن نیز، آگاهی به مبدا و معاد مدینه، یعنی خداوند و سعادت است (۱۲). نوع محبت اعضای مدینه، از نوع محبت ارادی است که این محبت از اشتراک در فضیلت، در منفعت و در لذت حاصل می‌شود. محبتی که اعضای مدینه را به هم می‌پیوندد و مرتبط و مولف می‌سازد، از اشتراک در فضیلت منشاء می‌گیرد. معرفت به اصول مشترک حاکم بر مدینه، یعنی اشتراک و توافق در مبدا و غایت و توافق در راه تحصیل سعادت، ضروره عشق و محبت اجزاء مدینه را به دنبال خواهد آورد. بنابراین، از نظر فارابی محبت، ضرورت و لازمه معرفت و از تبعات آن است و فضیلت رابطه پیوند و تألیف میان معرفت و محبت است و همان نیز منشاء مشروعیت رئیسی است که این افعال و انفعالات را تعیین و نیل به آنها را تسهیل می‌کند. هم‌چنانکه گفته شد، قبول ریاست رئیس در مدینه فاضله، تصمیم آگاهانه اهل مدینه، بعد از محاسبات عقلی سود و زیان آنهاست. و منشاء

مشروعیت ملک حقیقی نیز همانا قبول حاکمیت او از سوی اهالی است، و لذا بر هیچگونه شلی، قاهر بر مقهور، مستند و راجع نمی‌باشد. قضایای موتلفه منظومه مشروعیت رئیس مدینه فاضله با یکدیگر سازگار است.

در مقام مقایسه این نظر با آراء افلاطونی، چنین می‌یابیم که از مقدمات افلاطون این نتیجه استنتاج نمی‌شود که طبقات غیر حاکم ضرورتاً به حکومت فیلسوف حاکم گردن خواهند گذارد. در واقع می‌توان اذعان کرد که در دستگاه فلسفه سیاسی افلاطون عامل ارتباط شهروندان با بدنه حکومت توضیح داده نشده و در هیچ کجای محاورات سیاسی او پیدا نیست که چرا باید طبقات در پولیتیا، به حکومت فلاسفه گردن گذارند. در اوتربای افلاطونی از وجود سه طبقه فلاسفه حاکم، پاسداران، متعلقین به سایر اصناف آگاه می‌شویم. لیکن روشن نیست که چه عنصری این سه گروه را به هم مرتبط و مولف می‌سازد. افلاطون از مسأله مشروعیت و قبول حکومت فیلسوف از طرف شهروندان، از سر مسامحه چنین می‌گذرد: «اگر مردی با خصائصی که ما در نظر داریم، پیدا شود، همه آماده خواهند شد به فرمان او تسلیم شوند» (۱۳). حتی در یک شهر خیالی نیز این ادعائی گزاف و نیازمند سلسله اصول براهین منطقی است. در فلسفه سیاسی افلاطون، از مسأله‌ای با چنین اهمیت، به سادگی صرف‌نظر شده است.

مدینه فاضله فارابی الگوی نظم کائناتی است و نمونه‌ای از عالم است. چنانکه دکتر داوری می‌گوید: «مدینه، مظهر نظام موجودات است» (۱۴)، همچنانکه رئیس مدینه نیز خدایی در زمین است و نسبت او با مدینه همانند نسبت خدا است به عالم. نظم مدینه آیتی از نظم کائنات و نشانه‌ای از تدبیر الهی است.

سعادت هدف غایی اهل مدینه و حاصل ریاست رئیس مدینه به شمار می‌رود و آن نیز صیروت نفس به سوی کمال است که دیگر انسان برای قوام خود محتاج ماده نباشد. این نزدیک‌ترین مرتبه به عقول فعال است که فارابی آن را «اتصال» می‌خواند (۱۵) این مرتبه کمال انسانی، با افعال فاضله حاصل می‌شود (۱۶). چنین سعادت با اراده آزاد انسانی برای گزینش زندگی مدنی گره می‌خورد و در مدینه فاضله لباس تحقق می‌پوشد.

منابع و یادداشتهای فصل نهم

۱. آراء، بیروت، ص ۹۷.
۲. مدینه فاضله به تعریف فارابی حیاتی است که: «أجزاءها مؤتلفة، منتظمة، مترابطة بالطبع». «اجزایش از لحاظ سرشتی، متلف و منتظم و مرتبط است.»
رک به:
همان، ص ۱۰۰.
۳. فصول المدنی، فصل ۸۴، ص ۱۶۱.
۴. نصر. سه حکیم مسلمان، ص ۱۷.
۵. «فإنَّ السَّبَبَ الْأَوَّلَ، نَسَبَتْهُ إِلَى سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ، كَيْسَبَةَ مَلِكِ الْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةِ إِلَى سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ». «نسبت سبب اول به سایر موجودات، کیسبته ملک مدینه فاضله به سایر موجودات [در مدینه] است.» رک به:
آراء، بیروت، ص ۱۰۰.
۶. «فَكُلُّهُمْ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» وَ «كَأَنَّهُمْ مَلِكٌ وَاحِدٌ، يَبْقَى الزَّمَانُ كُلَّهُ». «همه آنها همچون نفس واحدی هستند و مانند ملکی واحدند که همواره پاینده‌اند.» رک به:
همان، ص ۱۱۱.
۷. فصول المدنی، فصل ۵۴، ص ۱۳۷.
۸. «فَمَتَى اتَّفَقَ فِي وَقْتٍ مَا إِنْ لَمْ تَكُنْ الْحُكْمَةَ جُزْءَ الرِّيَاسَةِ، وَكَانَتْ فِيهَا سَائِرِ الشَّرَاطِطِ، بَقِيَتْ الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةَ، بِأَمَلِكٍ ... وَكَانَتْ الْمَدِينَةُ يَغْرُضُ هَلَاكٍ». «چنانچه هنگامی رسید که حکمت جزئی از ریاست [مدینه] نبود ولی سایر شرائط ریاست موجود بود، مدینه بی‌ملک و بی‌سرپرست می‌ماند و در معرض هلاکت می‌افتد.»
رک به: والتزر. آراء، ص ۲۵۲.
۹. «لَيْسَتْ السِّيَاسَةُ عَلَى الْأَطْلَاقِ جِشْتًا لِسَائِرِ أَصْنَافِ السِّيَاسَةِ ... فَلَا تَبْزُكَةُ بَيْنَ السِّيَاسَةِ الْفَاضِلَةِ وَ بَيْنَ سَائِرِ أَصْنَافِ السِّيَاسَاتِ الْجَاهِلِيَّةِ». رک به:
فصول المدنی، فصل ۸۳، ص ۱۶۱.
۱۰. احصاء العلوم، چاپ فاهره، ص ۱۰۳.

۱۱. فصول المدنی، فصل ۳۰، ص ۱۲۴.

۱۲. «أجزاء المدينة و مراتب اجزائها تأتلف بعضها مع بعض و مرتبط بالمحبة».

رک به: همان، فصل ۵۷، ص ۱۴۰.

13 . Politicus, 301c.

۱۴. داوری: فلسفه مدنی فارابی، ص ۹۸.

۱۵. فارابی: فلسفه ارسطاليس و اجزاء فلسفته و مراتب اجزائها، شرح و تعليق محسن مهدي،

سلسله النصوص، (بيروت: دار مجلس شعراء، ۱۹۶۱)، ص ۱۲۸.

۱۶. فصول المدنی، فصل ۷۱، ص ۶۰.

بخش

دوم

اصول و مبادی فلسفه نظری فارابی نظام وجود و انسان شناسی

فیلسوف نظام ساز، همواره از گذرگاهی وارد جهان تفکرات فلسفی خویش می شود. این «مدخل»، مبادی و اصول نظام فلسفی او را آماده می کند و نشان می دهد، برای فیلسوف شالوده ها چیست و این بنا بر چه پایه هایی استوار شده است. «مخرج» هر دستگاه فلسفی، نتیجه غائی تفکرات فیلسوف و استنتاج تعقلات فیلسوفانه اوست. فارابی، از مدخل الهیات و مراتب وجود در عالم، آغاز می کند. مخرج دستگاه فلسفی او، (و یا مهم ترین استنتاجات فیلسوفانه و نتیجه تعقلات نظری او) همان فلسفه مدنی او می باشد. مدینه فاضله، - یعنی ثمره نظام تفکر فارابی -، بر پایه متافیزیک، انسان شناسی، نظریه های عقل و اخلاق فارابی بنا شده است. عناوین و ترتیب فصول

کتاب «مبادی آراء اهل المدینه الفاضله»، به وضوح مدخل و مخرج دستگاه فلسفی فارابی را نشان می‌دهد. لذا، با آنکه فلسفه نظری فارابی، موضوع کتاب حاضر نیست، ولی از آنجا که مباحث آن برای نظریه مدینه فاضله و به ویژه آموزه‌های ریاست و فیض و وحی و نبوت و آراء اهل آن، مهبیای زمینه می‌کند، نظرافکنی به این مباحث، هرچند به اجمال، ضروری است. به خصوص با توجه به هدف تحقیق، دریافت منشاء یونانی و یا اصالت‌های آراء فارابی برای زیر ساخت‌های فلسفی نظریه مدینه فاضله، با رجوع به فلسفه نظری او، ممکن می‌گردد. و بالاخره اینکه، برای ادراک بهتر موخره کتاب فلسفه فارابی، از مطالعه مقدمه آن ناگزیریم.

مراتب وجود

فارابی در نظام طبقه‌بندی و سلسله مراتبی مبادی وجود، شش مبداء در شش مرتبت باز می‌شناسد: «سبب اول» (واجب الوجود)، «سبب دوم» (عقول دهگانه) و «عقل فعال» یعنی سه مرتبه نخستین از نظام متنازل وجود، مجرد از جسم و بری از ماده‌اند. سه مرتبه «نفس»، «صورت» و «ماده» (مراتب بعدی این نظام متنازل)، جزء در جسم یا حال در جسم یا ملامس با آن‌اند. جایگاه سه مرتبت نخستین در جهان «ماوراء قمر» و موضع سه مرتبت بعد، در جهان «مادون قمر» است. عقل فعال، حلقه اتصال عالم علوی به عالم سفلی (ماوراء قمر به مادون قمر) و مدیر و مدبّر عالم تحت قمر است. اجسام خود بر شش جنس‌اند: «سماوی»، «هیوان ناطق»، «هیوان غیر ناطق»، «نبات»، «معدنی» و «عناصر چهارتانه».*

واجب الوجود که ذاتش ضرورت وجود است، تعقل ذات خود کند و سبب وجود اولین ممکن الوجود یعنی عقل اول گردد. «اول» واحد است و «الواحد لا یصدر الا الواحد» پس عقل اول نیز ذاتی غیر متجسم و غیر مادی و واحد است که وجودش از

* اسطقات یا آخشیجان

وجود اول فائض شده است. عقل اول، ممکن الوجود به ذات خود و واجب الوجود به ذات کائن و سبب اول است. او چون تعقل ذات کائن اول کند، عقل دوم صادر گردد و چون تعقل ذات خویش کند، فلک اول پدید آید. عقل اول چون می‌تواند تعقل واجب الوجود کند بسیط و مجرد است و چون ممکن الوجود فی نفسه و واجب الوجود بالغیر است، دارای تعدد است. یعنی تعدد از ذات او و وحدت از ذات کائن اول است. عقل دوم که به جوهر عقل است، چون ذات «اَوَّل» را تعقل کند، عقل سوم که آن نیز به جوهر عقل است، صادر شود و چون تعقل ذات خود کند که ممکن الوجود فی نفسه و واجب الوجود بالغیر است، فلک دوم پدید آید. و این دیالکتیک فیض و صدور تا عقل دهم که او نیز جوهر مجرد از ماده است ادامه می‌یابد. (۲) نام آسمانهایی که هر یک عقول دهگانه از تعقل ذات خود لزوماً پدید آورند به ترتیب عبارتند از: فلک اعلیٰ، فلک کواکب، ثابته و کرات، زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر.

به این ترتیب فارابی، نه دو جهان بلکه سه جهان «روحانیه»، «سماویه» و «هیولانیه» را در نظام وجود شناسائی می‌کند. (۳)

نظام وجود فارابی دارای سلسله مراتبی از افضل به ادنی یعنی از اکمل به انقص است و هر موجودی نسبت به ماقبل خود ناقص‌تر و به ما بعد خود کاملتر است (۴). این موجودات به مرتبت اول، اوسط و آخر تقسیم‌بندی می‌شوند که در سیر متنازل، مرتبت افضل نسبت به مرتبت ادنای خود، علت و به مرتبت مافوق، معلول است و این در نظام متصاعد تا سبب اول، صعود می‌کند که علت همه چیز است و معلول هیچ چیز نیست (۵). فارابی با نظریه عقول توانست مسأله خلق کثیر از واحد و نیز حرکت و تغییر را حل کند و با نظریه فیض مسأله خلقت و تکوین را توضیح دهد. اما مشکلی که کماکان در فلسفه او لاینحل باقی ماند و بعدها محل ایراد متکلمان گردید، این بود که نتیجه منطقی نظام متصاعد علت و معلولی فارابی این بود که سبب اول جز علت عقل اول نمی‌باشد و در واقع عقول بعدی خالق اشیاء کثیر هستند و نه سبب اول (۶). اگر چه فارابی می‌گوید:

«يَبْتَدِي التَّدْبِيرُ مِنْ عِنْدِ الْأَوَّلِ وَيَنْقُذُ فِي شَيْءٍ مِنْ سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَيَّ

تَرْتِيب، إِلَىٰ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَىٰ الْآخِرِ. «تدبیر و اداره امور [کائنات] از اول آغاز می‌گردد

و به سائر موجودات به ترتیب، تا به آخر منتهی شود، نفوذ می‌کند.»

اما، این قضیهٔ موجهه، نتیجهٔ سلسله مراتب عمودی علت و معلولی او نیست. و به علاوه، ناقض اصل خلق واحد از واحد نیز هست. محتملاً فارابی با استفاده از نظریه فیض نوافلاطونی، بر این نقص تدبیر و چاره می‌کند.

الفاخوری و الجّر می‌نویسند که نظام عقول فارابی بر اساس آراء ارسطو، و قول او به وجود جواهر مفارق از ماده، تأسیس شده است. ارسطو معتقد بود محرک این جواهر، وجود غیر متحرک خداست و این عقولند که منشاء تحرک در جهان هستی می‌شوند. به قول این نویسندگان، انحصار تعداد این عقول به ده تا، به وسیله «اسماعیلیه» انجام شده که میان نظریه فیض فلوطینی و هیأت بظلمیوسی در ترکیب عالم وجود را، جمع کنند. منتها فارابی برای حفظ توحید اسلامی، خدای جهان را، در رأس سلسله مراتب عقول قرار داده و به این ترتیب، به اندیشه افلاطونی روی آورده. این دو محقق فلسفه اسلامی اضافه می‌کنند که، فارابی به عقول قدرت ابداع داده ولی برای اینکه از عقاید اسلامی بیرون نرود، خداوند را علة العلیل نامیده است (۸). ابراهیم مذکور می‌نویسد که فارابی نظریه منجمان یونانی مخصوصاً بظلمیوس را مبنی بر اینکه جهان از ۱۰ فلک تو در توی متحرک به حرکت دورانی تشکیل شده را با تفسیر ارسطو از حرکت کواکب، اقتباس کرده و نظریه فیض فلوطینی و مکاتب اسکندریه را بر آن افزوده است (۹) و در آخر نتیجه می‌گیرد «لکن نظریهٔ عقول دهگانه، من حیث المجموع نظریهٔ شخص فارابی است» (۱۰). والتزر می‌نویسد که، فارابی این روش را که افلاطون و ارسطو الهیات و متافیزیک را بر ستاره‌شناسی و نجوم گذارده‌اند، تعقیب کرده است. ولی به جای یافته‌های منجمان هم عصر افلاطون و ارسطو، از نظریات بظلمیوس ستاره‌شناس قرن دوم میلادی استفاده کرده است (۱۱). معهداً این استاد «شکار منبع»^۴ توانسته است مشابه نظریه عقول را در هیچ سلف یونانی بیابد چنانکه خود می‌گوید:

* Source hunting

«به نظر من نمی‌توان تصمیم قطعی گرفت که آیا این ساختار ساده شده از جهان برتر که ما در آراء و سایر کارها مشابه فارابی می‌یابیم ساخته خود او یا از سلف یونانی است.» (۱۲)

آیت الله «حسن‌زاده آملی» در تفسیر قُص ۱۶ «الفصوص»، در آنجا که فارابی می‌گوید:

«أَظَلَّتْ الْأَحَدِيَّةَ، فَكَانَ قَلَمًا. أَظَلَّتْ الْكُلِّيَّةَ، فَكَانَ لَوْحًا. جَزَى الْقَلَمُ عَلَى اللُّوحِ بِالْخَلْقِ». «احدیّت سایه افکند، پس قلم شد. کلی سایه افکند، لوح شد. قلم بر لوح جاری گشت و خلقت پدید آمد.»

می‌نویسد که در واحد هیچگونه کثرتی عینی یا ذهنی یا مقداری راه ندارد و از چنین واحد نیز جز مخلوقی واحد صادر نگردد، و از آنجایی که میان علت و معلول سختی وجود دارد، پس از علت واحد، یعنی خداوند، جز معلول واحد، یعنی عقل اول، صادر نمی‌شود (۱۳). عقل را که ذاتاً واحد و مجرد است، فارابی به «قلم» تعبیر کرده است. این استاد سپس به حدیثی از «شیخ کلینی» از امام صادق (ع) استناد می‌کند که: «اللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرَّوْحَانِيِّينَ» «خداوند تعالی عقل را خلق کرد و آن نخستین مخلوق از ذوات روحانی است.» و در جای دیگر که می‌فرماید: «أَنَّهُ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى، الْقَلَمَ» «همانا نخستین مخلوق خداوند تعالی، قلم است.»، اثبات می‌کند که فارابی جز به اصالت مسلمانی سخن نگفته است (۱۴). همین استاد می‌نویسد که فارابی، کلمه «ظل» را برای عقل اول به کار برده، زیرا در قرآن: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» است و عقل اول سایه آن نور.

۱. ماهیت و مراتب موجودات

عالم سماوی:

جهان علوی مافوق قمر، جهان ثبات و سکون و عدم تغییر و فعلیت تام است و

ذوات اشیای مفارق، اکمل و افضل مراتب وجود می‌باشند. این اشیای «کامله بالذات»، قوامشان به ماده نیست. خود، عقل و عاقل و معقولند (۱۵) و هیچ چیز جز اهلیت تمام و شایستگی تام در این جهان جاری نیست (۱۶).

فارابی به جز جهان روحانی، جهان دیگری در عالم علوی شناسایی می‌کند و آن را «العالم السماویة» می‌نامد (۱۷). موجودات ثوانی یا اسباب دوم، علل وجودی اجسام آسمانی‌اند و گوهر این اجسام از ناحیه این عقول افاضه شده است. از هر یک از اسباب ثوانی وجود، یک جسم از اجسام سماوی، لازم آمده. یعنی از عقل اول، آسمان اول یا «فلک اطلس» و از فروترین آنها، یعنی عقل دهم، «کرة قمر» صادر گردیده است (۱۸). اجسام سماوی بالطبع متحرک به حرکات دورانی هستند (۱۹) و نیروی این حرکت مستدیری را از آسمان اول می‌گیرند.

از قوه‌ای که همه اجسام سماوی در آن مشترکند، «ماده اولی» در عالم زمین پدید آمده (۲۰) و از اختلاف جواهر آن، وجود اجسام کثیره مختلف الجواهر لازم شده است و از تضاد نسبتها و اضافات آنها، صور متضاده و از تبدل نسبتهای متضاد و تعاقب آن، دگرگونیهای صورتهای متضاد بر ماده، حادث شده است. امتزاجات مختلف اجسام آسمانی، سازنده انواع اجسام طبیعی است. از اضافات متکرر و متعاد آنها، اشیاء متکرر و متعاد کوتاه مدت و طولانی مدت و یکبار پدیدار شونده در طبیعت، به وجود آمده است (۲۱). به عبارت کوتاه‌تر، اختلاف و تضاد اشیاء عالم سماوی، موجب همین عوارض و کیفیات در عالم طبیعت شده و می‌شود.

نکته مهم این است که، فارابی، از تأثیر اجسام سماوی در حدوث و تکون و اختلاط و امتزاج و مرافدت و مضادت اجسام طبیعی و تأثیر این فعل و انفعالات آسمانی بر کرة مادون قمر سخن می‌راند، اما هرگز «اول» را در ایجاد این جواهر و عوارض دخالت نمی‌دهد. او چگونگی تکوین را توضیح می‌دهد (۲۲)، اما از چرایی آن، باز می‌ماند.

این فعل و انفعالات ظاهراً ناشی از غرض خاص نیست و اجسام سماوی، به سود و زیان و خیر و شر حرکات و تأثیرات خویش به روی ساکنان کرة قمر، بی‌اعتنایند. آنها نه

مانع عقل فعالند، نه معاون او (۲۳). تأثیر اجسام سماوی بر ساکنان کره زمین، بر وضعیت جوی و اختلاف در گیاهان و حیوانات و نحوه کشت و زرع و معیشت و خلق و خوی اقوام است، لیکن این تأثیر، تا مرحله تأمین اساس کار بقای موجودات طبیعی به پایان می‌رسد. «اعطای کمال» وظیفه و منزلت عقل فعال است. (۲۴)

عالم طبیعی:

نظام متنازل فارابی، تا کره قمر قطع می‌شود و از این مرتبه، هستی‌شناسی این فیلسوف، نظام متصاعد طی می‌کند. یعنی، از ماده نخستین یا هیولای طبیعی تا بالاترین مراتب جهان طبیعت، یعنی انسان، صعود می‌کند. دکتر سجادی می‌نویسد:

«نظام متصاعد موجودات طبیعی عالم شهادت، در آخرین مرتبت، متصل می‌شود به آخرین مرتبت نظام متنازل موجودات ماوراء طبیعت، در یک حدی که باید حد مشترک نامید» (۲۵)

در نظام متنازل عالم علوی، سیر موجودات از کمال به نقص و در نظام متصاعد عالم طبیعت، سیر موجودات از نقص به کمال است که این هر دو مسیر در «حد مشترک» که فارابی آن را «بوزخ» می‌نامد، به هم پیوند می‌خورد. از این عالم، که قلمرو حضور عقل فعال است، سیر فیض از مراتب بالای خلقت تا پائین‌ترین حد طبیعت، جاری می‌شود. ماده اولی یا هیولای عالم وجود، قوه صورت همه موجودات جسمانی، دائم‌الحرکت و پذیرای بی‌نهایت صور است. تضاد و تغییر در عالم وجود، محصول تضاد در ذات ماده نخستین و منشاء تغییرات و تکون در ماده هیولایی اجسام طبیعی است. عناصر چهارگانه، ماده ثانی برای قبول صور گوناگون است. این ماده تا رسیدن به «صور الصور» یعنی از مرتبه قوه‌گی محض تا فعلیت محض، از نقص مطلق به کمال مطلق، راه بلند ولی قابل طی کردنی در پیش دارد.

هر ماده‌ای در طبیعت استعداد دارد که یا خودش باشد یا ضد خودش، زیرا صور موجود در جهان طبیعی متضادند. هر ماده، ابتدا به صورتی تکون می‌یابد و بعد از املاء

فعلیت خود، منهزم و متلاشی شده و به ضد خود تبدیل می‌شود و این جریان ضامن بقای اشیاء طبیعی است. زیرا هر یک از صور متضاده، مستحق بقاست و این دگرگونی ماده، بقای صور متضاده و حیات طبیعت را ممکن می‌سازد. چنانکه فارابی گوید: «در ماده و صورت حق متعاکس وجود دارد» (۲۶). ماده مشترکه در سیر از انقاص به اكمل، به اسطقات، معدنی، نباتات و حیوان غیرناطق و بالاخره به کاملترین و آخرین اختلاط خود حیوان ناطق می‌رسد: «الإنسان وَحْدَهُ، هُوَ الَّذِي يَحْدُثُ عَنِ الْاِخْتِلَاطِ الْاٰخِرِ.» (۲۷) «فقط انسان است که از این اختلاط پدید می‌آید.»

فلوطين، جسم را ضعیف‌ترین پرتو ذات «مصور نخستین» می‌شمرد. وی ماده (هیولی) را پذیرنده صورت می‌دید. صورت از نظر او، جنبه وجودی جسم و ماده جنبه عدمی آن، بود. بر این اساس نتیجه می‌گرفت که: عالم جسمانی، سرگردان میان وجود و عدم است. و چون دائم در حال تغییر و تحول به سر می‌برد، نمی‌توان گفت که «هست» بلکه فقط می‌توان اظهار داشت که «چیزی در حال شدن» است. فلوطين ماده را جرثومه‌ای از کثرت و زشتی و نقص، و صورت را مظهری از وحدت و زیبایی و کمال می‌دید (۲۸). در واقع، این دوگانگی نقص و کمال ماده و صورت، از افلاطون تا فلوطين تا فارابی ادامه می‌یابد.

۲. انسان و قوای نفس او

اگر سنگ زیرین تفکر فلسفی در یونان با پرسشهایی پیرامون ماده اولیه جهان گذارده شد و فقط بعد از ناکامی از یافتن پرسشی قانع‌کننده، و پس از نهضت سوفیسم به این سو، انسان و جهان انسانی محور پرسشهای فلسفی قرار گرفت، فلسفه اسلامی از نخستین روزهای طلیمه خود، در بند انسان و رابطه او با خداوند، با طبیعت و با خودش بود. بزرگترین مسأله اولین فیلسوف نظام‌ساز جهان اسلام، انسان و مسائل او بود. چنانکه دکتر سجادی می‌نویسد، مقدمات فلسفی فارابی و مبادی متافیزیکی و هستی‌شناسانه او

«همه برای نمودن مقام و موقعیت انسان است، هم از لحاظ وجودی و هم از لحاظ زیست اجتماعی و بیان نظاماتی که انسان ملزم از تبعیت آن می‌باشد.» (۲۹)

اما شناخت این انسان و تعیین مرتبت او در نظام هستی شناسانه فارابی و نیز تعریف قوای او، بدین لحاظ در شمول مباحث کتاب حاضر قرار می‌گیرد که روشن گردد رئیس و اهل مدینه فاضله بالقوه چه هستند و اگر کمال و فعلیت آنان با مجرد از ماده متحقق می‌شود، چگونه امکان چنین فعلیتی در ماهیت آنان گذارده شده است. به عبارت دیگر، ماهیت این انسان و قوای نفس او، با چه مکانیزی می‌توانند او را به تحقق کمالی که بالقوه در وجود اوست، برسانند.

فارابی موجودات جهان را از لحاظ ماهوی به دو دسته تقسیم می‌کند: اول، آن جنس از موجوداتی که در ذات و مرتبه وجودی‌شان، تمام مراتب ممکنه وجود بالفعل شده و لذا بی دخالت اراده، از غرض «موجود اول» پیروی می‌کنند. این موجودات عقوله مفارقه و اشیاء سماوی‌اند که کمال در آنها محقق شده و در مرتبه «استن» اند، نه «شدن». اجناس دوم، آن موجوداتی‌اند که از ابتدا ماهیت بالفعل وجودی‌شان به آنان اعطاء نشده و نقص در جوهر و عرض آنان هست، ولیکن در درون ذاتشان نیرویی متحرک قرار داده شده که مایل به سوی کمال است و لذا بالذات می‌توانند این بالقوگیها را به مرور به فعلیت برسانند. یعنی کمال در آنان در وضعیت «شدن» است. به این ترتیب مبنای تقسیم‌بندی فارابی از موجودات عالم بالا و عالم مادون قمر، همانا فعلیت محض و بالقوگی برای تحقق آن است.

انسان بالاترین موجود عالم طبیعی، در مرحله بالقوگی و نقص و اختلال، قائم به ماده است و کمال و فعلیت او با مجرد از ماده متحقق می‌شود. به این ترتیب، انسان فارابی، ماهیتاً مستعد کمال است. کمال، در واقع سیری از قائمیت به ماده تا مجرد از آن، است.

موجودات عالم طبیعت را فارابی، به دو دسته: «طبیعی» (عناصر چهارگانه، معدنیات و نباتات) و «ارادی» (حیوان غیرناطق و انسان) تقسیم می‌کند. تمام موجودات

زنده جهان ماده، در داشتن قوای «غاذیه»، «هاضمه»، «ماسکه»، «دافعه»، «مولده» و «ناویه»، اشتراک دارند. به جز انسان و حیوان که دارای دو قوه مشترک دیگر نیز، به نامهای «حاسه» و «محروه» می‌باشند. اما، قوه خاص انسانی «ناطقه» و فصل ممیز او از تمام موجودات دیگر جهان مادی است. اگر انسان را اراده و اختیاری است که به سوی خیرگرایش دارد، ناشی از نزوعی (اراده‌ای) است که از قوه ناطقه او فرمان می‌برد. ویژگی نطق، درک معقولات اولیه، یعنی مبادی هندسه علمیه، مقدمات حسن و قبح و مبادی حکمت نظری، (یعنی علومی که نه به واسطه کاربرد، بلکه فی‌نفسه شریف‌اند)، می‌باشد. فارابی معتقد است، همین که انسان فی‌نفسه دارای نیروی نطق است، مفضوره به «استکمال نخستینی» است که موجب انگیزش او به سوی معقولات ثانویه، رویت، ذکر و شوق استنباط می‌گردد، و همین نیز موجب تمییز حیوان ناطق از غیرناطق است. (۳۰)

نظریه نفس فارابی و تأثیر اندیشه یونانی

از نظر فارابی، نفس انسان ماهیتاً روحانی نیست و قوام آن به بدن است، منتهای مراتب، نفس ماهیتاً استعداد مفارقت از ماده و صیوروت و کمال را داراست (۳۱). افلاطون، برخلاف او، نفس را عنصری از عالم بالا می‌دانست که پیش از بدن وجود داشته و بر آن عارض شده است. به نظر فارابی، وقتی ماده جسد، در رحم قابل صورت می‌گردد، نفس از عقل فعال که واجب‌الصور است، فائض می‌گردد. البته او هم مانند افلاطون، قائل به وجود نفس برای اجسام سماوی و کواکب است. ولی این نفس ذاتاً و نوعاً با نفس اشیاء طبیعی متفاوت است. زیرا در اجسام سماوی، قوای حاسه و متخیله، وجود ندارد بلکه، این اجسام تعقل مجرند.

به داوری والتزر، بخش عمده‌ای از نظریه نفس فارابی، برگرفتی از تفسیر الکساندر افرودیسی^{*} از کتاب «نفس»^{*} ارسطو است که او در فصل دهم «آراء» آن را نقل کرده است. با این تفاوت که، الکساندر افرودیسی به تبعیت از ارسطو، قلب را عضو

* De Anima (On the Soul)

فرمانده و دارنده نطق و استدلال دانسته، ولیکن فارابی به پیروی از فلوطین و مکتب نوافلاطونی به قلب به عنوان قوه‌ای از نفس، مفهومی منحصرأ روحانی داده و جای خاصی در بدن برای آن تعیین نکرده است (۳۲). چنانچه این ادعا صحت داشته باشد، منظور فارابی از «نظریه نفس»، بیان ارتباط آن با عقل فعال بوده و برخلاف ارسطو که منشاء سیروت را در ذات نفس می‌یافته، فارابی عقل فعال را مصدر دگرگونیها در نفس انسان می‌دید؛ مصدری که از آن مبادی و معارف اولیه به قوه ناطقه اعطا می‌شود. (۳۳)

فارابی، قوای نفس را از مرتبه فروردین به مرتبه فرازین، در یک نظام سلسله مراتبی مخدومیت - خادمیت و از نقص به کمال، به این ترتیب طبقه‌بندی می‌کند:

(۱) غذای *

(۲) حاسه **

(۳) متخیله ***

(۴) نزوعیه ****

(۵) ناطق *****

افلاطون به جای سه «قوه» از سه «بخش»⁺ نفس نام می‌برد که عبارتند از:

بخش «عقلانی»⁺⁺

بخش «ارادی»⁺⁺⁺

بخش «شهوایی»⁺⁺⁺⁺

قوای نفس فارابی هم‌سنگ و هم‌شأن نیستند و هر قوه‌ای برای قوه پائین‌تر، صورت و برای قوه بالاتر، ماده می‌شود. برترین قوه، ناطقه است. زیرا ماده هیچ قوه‌ای

* Nutritive

*** Imaginative

***** Rational

++ Rational = logistikon

++++ Appetitive - epithymetikon

** Sensory

**** Appetitive

+ Part = Meros

+++ Spirited = thymoeidos

نیست ولی صورت همه قوای نفسانی است. در حالی که حجم عظیمی از محاورات افلاطونی، برای استدلال ضرورت حاکمیت بخش عقلانی بر دو بخش دیگر نفس تقریر شده، فارابی این امر را مفروض و بدیهی گرفته است.

فارابی وحدت میان قوای نفس را، با نظام سلسله مراتبی و رابطه قوه - صورت میان آنها، توضیح می دهد و در پاسخ به این سؤال که: «كَيْفَ تُصَيِّرُ هَذِهِ الْقُوَى وَالْأَجْزَاءَ، نَفْسًا وَاحِدًا؟» آنها را اجزاء به هم پیوسته و جلوهها و مظاهری از یک حقیقت واحد، که همانا نفس انسان است، می بیند که هر یک، در عین اینکه صورت یکی است، ماده دیگری هم هست و چنین رابطه جوهری، آنها را ماهیتاً یکی می کند. افلاطون نیز در شکل یک استدلال منطقی، وجود سه قوه را شناسائی کرده و نحوه ارتباط میان آنها را توضیح می دهد: یک چیز نمی تواند در زمان و مکان واحد در تضاد با خود عمل کند. مثلاً انسان تشنه، خواهان نوشیدن آب است. ولی اگر همان انسان به دلیلی عقلانی نخواهد آب بنوشد، نمی تواند هر دو محرک از یک قوه منشاء گرفته باشد. بنابراین میل به نوشیدن از جانی و اراده به ننوشیدن از جانی دیگر، انشاء شده و می توانیم بگوئیم، شهوت با عقل مهار شده است. (۳۴)

قوای نفس

۱. قوه غذایی: این قوه، خود دارای «غذیه رئیس» (دهان) و رواضع و خادمین (متفرق در سایر اعضاء) می باشد و وظایفی نظیر هضم، نمو، ولادت، جذب، مسک، تمییز و دفع را به عهده دارد که من حیث المجموع، موجود را زنده نگه می دارند. (۳۵)
۲. قوه حاسه: دارای یک رئیس (حس مشترک) و رواضع (حواس خمس) و تحت ریاست قلب، به خدمت مشغول است. قوه حاسه، به وسیله حواس پنجگانه، ادراک می کند و درک محسوس و لذت و الم به وسیله همین حس است، ولی این قوه، ممیزه سود و زیان و زشت و زیبا نیست. (۳۶)
۳. قوه نزوعیه: منشاء تکوین اراده است که شوق یا کراهت نسبت به شی از آن

مشتق می‌گردد. به نظر فارابی، هر احساس یا تخیل یا تعقلی، با اشتیاق یا نفرتی ملازم است. او اگر چه برای قوه نزوعیه، اصالت ذاتی قائل نیست، اما خدمت آن را به انسان، از اهمّ خدمات می‌شمارد. زیرا، نزوعیه رئیس آن اعضایی از بدن و آن قوایی از نفس است که بالااراده متحرک می‌گردند. بنابراین، بی‌مدد نزوع، بسیاری از اعضای بدن قادر به انجام وظیفه نیست و بقای فیزیکی انسان در مخاطره است. هم‌چنانکه بدون شوق و اراده، احساس و تخیل و رویت نه ممکن می‌گردند و نه حاصلی خواهند داشت (۳۷). اعمال و احساساتی چون: گروش و گریز، طلب و رد، جلب و رفع، و حب و کراهت، برخاسته از این قوه است. همینطور قوه نزوعیه، منشاء عوارض نفسانی چون ایثار و تجنّب، صداقت و ریا، خوف و امن، غضب و رضا، جبن و قساوت، و رحمت و محبت است. (۳۸)

قوه نزوعیه فارابی، مجموعه‌ای از دو بخش «ارادی» و «شهوته» افلاطونی را دربرمی‌گیرد، ولی با آنها یکی نیست. افلاطون در محاوره فدروس، جزء ارادی نفس را به «اسب خوب اراهران عقل» تشبیه می‌کند. به نظر او، عنصر اراده، یار و معاون طبیعی عقل است که «افتخار و اعتدال و حیا را دوست دارد». (۳۹)

۴. قوه متخیله: این قوه واسط و متوسط میان حاسه و ناطقه بوده، رسوم محسوسات را بعد از غیبت آنها حفظ می‌کند و به هم ربط می‌دهد. برخی را با برخی دیگر ترکیب کرده، گروهی را از هم تفصیل می‌دهد (۴۰). این روند، در خواب و بیداری مستمراً انجام می‌گیرد و ذهن هر انسانی، بسان رسّامی یگانه، در داده‌های حسی دخل و تصرف می‌کند و مطابق با استعداد و توان و ظرفیت خود، رسمی بدیع و بی‌همتا می‌آفریند، که خلاقیت خاص اوست. فرآورده‌های حس، پدیده‌ای تحمیلی خارج از ذات انسان است، ولی به محض فرود به قلمرو فردیت فرد، این اوست که با مدد قوه متخیله بر آن حکم می‌راند. نحوه قبول اشیاء از سری متخیله، در دو مرحله انجام می‌گیرد: ابتدا، قوه مزبور شیئی را همان طور که حس به او القاء کرده، تحویل می‌گیرد و بعد، به طور غیرمستقیم به حکایت و ترسیم شیئی می‌پردازد و این عملیات به مدد

محسوساتی انجام می‌گیرد که شأن آنها مقتضای حکایت شی القاء شده دارد (۴۱). وظیفه این قوه، خدمت به همه قوای نفس است، ولی خود مخدوم هیچ قوه‌ای نیست. بنابراین، فقط محصول حواس را تحویل نمی‌گیرد، بلکه از تولیدات معقولات و نزوعیات نیز استفاده می‌کند. اما در هر حال عنصری که همیشه در کارخانه متخیله به کار می‌آید، محسوسات است.

شناخت و درک و تحلیل این قوه، کمک شایانی به درک کلی فلسفه مدنی فارابی می‌کند و به ویژه در دو نظریه معرفت و نبوت او، نقشی که این قوه ایفاء می‌کند، بسیار پر اهمیت است. اجمالاً در اینجا یادآور می‌شویم که، جایگاه متخیله میان حس و عقل است که به هنگام خواب از مهار هر دو، آزاد می‌گردد و به وظیفه اصلی خود، یعنی تبدیل محسوس به معقول و معقول به محسوس، به نحوی که آن انسان خاص می‌فهمد و می‌خواهد، آغاز می‌کند. پس سر و کار این قوه، با سمبلها و نمادهای مخلوق ذهن انسان، براساس فرهنگ، صرف و هنجارهای اجتماعی است.

وقتی فرآورده ناطقه در متخیله مرتسم می‌شود، قوه مزبور آن را به شکل محسوسات «حکایت» می‌کند و لذا، به همان شیوه‌ای که محسوسات را مصور می‌کند، معقولات را نیز محاکمی می‌شود. داده‌های قوه ناطقه به تخیل، که در خواب ظاهر می‌گردند، همان موارد و اجناسی است که در شأن قوه ناطقه است، نظیر: سبب اول، اشیاء مفارقه، آسمانهای فوق عالم مادی. ولیکن، از آنجا که مصالح اصلی کار قوه متخیله رسوم محسوسات است، داده‌ها و القائات قوه ناطقه در شکل محسوسات به او محاکمی می‌گردند. یعنی، صور مجرّده و متعالی، در غالب صورتهای زیبا و مناظر بدیع و متضاد آنها، در هیأتها و اشکال زشت و مهیب متصور می‌گردند.

با آنکه فارابی در نظریه نفس خود، قوه ناطقه را در مرتبت افضل از قوه مخیله قرار می‌دهد، ولیکن چنانکه بعداً ذکر خواهد شد، وی برای تخیل شأن و اهمیت بسیاری قائل است و آن را یکی از اسباب معرفت می‌شمارد.

۵. قوه ناطقه: این قوه، «أَوَّلُ الرُّبُوبَةِ بِهَا الْإِنْسَانُ» و عبارتست از: تحصّل آن

هیأت‌های طبیعی که بالقوه قابلیت و شایستگی اینکه عقلاً بالفعل گردند را دارا می‌باشند. (۴۴) قوه ناطقه، رئیس قوای بدن است و غذایه و حاشه و نزوعیه و متخیله، همگی برای خدمت به این قوه آفریده شده‌اند. فارابی در تعریف ماهیت آن گوید:

«هِيَ الَّتِي بِهَا، يَعْقِلُ الْإِنْسَانُ، وَبِهَا تَكُونُ الرَّؤْيَةُ، وَبِهَا يَقْتَنِي الْعُلُومَ وَالصَّنَاعَاتِ، وَبِهَا تَمَيِّزُ بَيْنَ الْجَمِيلِ وَالْقَبِيحِ مِنَ الْأَفْعَالِ.» (۴۵) «بنا آن قوه ناطقه [انسان تعقل می‌کند و با آن سنجش و تفکر می‌شود و با آن دانشها و هنرها فراگرفته و یقین می‌شوند و با آن میان کارهای زیبا و زشت تمییز داده می‌شود.»

پس به وسیله قوه ناطقه انسان:

- (۱) دانشها و صنایع را درمی‌یابد و می‌آموزد،
- (۲) میان افعال جمیل و قبیح تمایز می‌گذارد،
- (۳) درباره خیر و شر امور تفکر و استنتاج می‌کند،
- (۴) میان کارهای سودبخش و زیان‌آور تفکیک می‌کند و فاسد و فاسد و صالح و اصلح را ادراک می‌کند،
- (۵) فرق میان افعال لذت‌آور و الم‌زا را درمی‌یابد.

به کوتاه سخن، قوه ناطقه، داور بایستی‌ها و نبایستی‌ها و شاهین ترازوی هیأت انسانی است. قوه مزبور، به دو نوع «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود.

قوه ناطقه نظری، نیرویی است که به وساطت آن، انسان به ادراک آن دانشهایی که شأناً مورد عمل واقع نمی‌شود، نائل می‌گردد. فارابی، ناطقه نظری را اعلای قوا می‌داند که مخدوم هیچ قوه‌ای نیست و شأن آن تصرف در کلیات و معقولات، یعنی اموری که برتر از روزمرگی زندگی است و با کلیات هستی آمیخته بوده، نظری محض است (۴۶)، می‌باشد.

قوه ناطقه عملی، نیرویی است که با استناد به اراده انسان، به اموری که شأناً مورد عمل واقع می‌شوند، معرفت حاصل می‌کند (۴۷). قوه ناطقه عملی با جزئیات حال و آینده و با اوامر و نواهی اخلاقی سروکار دارد و دارای دو بخش «مهنیه» (صناعی و هنری) و

«مرویه» (فکری) است. با ناطقه عملی مهنی و صناعی، مهارتها و هنرها اکتساب می‌شود. آموختن دانشهایی چون طب و دریانوردی و نجاری و غیره محصول به کارگیری این قوه است. با ناطقه عملی مروی، «رویت»^{*} به دست می‌آید. منظور از رویت این است که در مواقعی که انسان در صدد انجام کاری می‌باشد و می‌خواهد دریابد که آیا انجام آن ممکن است یا نه و چگونه ممکن است، با رویت به جواب می‌رسد. (۴۸)

افلاطون نطق را «لوگوس»^{**} و بخش عقلانی را، «لوگیس تیکن»^{***} می‌نامد که عبارت از: نیروی تشکیل دهنده و فرم بخش مفاهیم کلی از تجربیات حسی است. (۴۹)

ارسطو می‌گوید که از میان جانداران فقط انسان است که توانائی نطق^{****} دارد و می‌نویسد:

«اما نطق به کار باز نمایاندن سود و زیان و درست و نادرست می‌آید. زیرا، تفاوت راستین میان انسان و سایر حیوانات این است که فقط انسان ادراکی از خیر و شر، صواب و ناصواب و غیره دارد.» (۵۰)

وی، در «اخلاق نیکوماخسی»، ناطقه را به دو بخش «معرفتی»⁺ و «استدلالی»⁺⁺ تقسیم‌بندی می‌کند. اگر چه ذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که تقسیم‌بندی قوه ناطقه فارابی به نظری و عملی بیشتر به نظر ارسطو در کتاب سیاست نزدیک است تا به تقسیم‌بندی او در اخلاق نیکوماخسی (که محتملاً فقط کتاب اخیر در دسترس فارابی قرار داشته). ارسطو در کتاب سیاست، عقل را به دو بخش «نظری»⁺⁺⁺ و «عملی»⁺⁺⁺⁺ تفکیک می‌کند. (۵۱)

افلاطون جزء عقلانی نفس را عالیترین جزء روح و تنها بخش غیرفانی و فصل

* "Deliberation"

** λόγος

*** Logistikon = τὸ λογιστικόν (rational part of the soul)

**** Power of speech

+ Scientific = τὸ επιστημονικόν

++ Calculative = τὸ λογιστικόν

+++ Speculative = τὸ λόγον

++++ Practical = τὸ ἔργον

ممیز انسان از جانوران می‌داند (۵۲). این جزء، قادر به اندیشیدن، تأمل، استنباط و ادراک صور معقول می‌باشد و به خلاف سایر اجزاء نفس که تمایلاتشان متوجه بدن است، این جزء، به سوی آسمان و صور عالیه و عالم غیر محسوس گرایش دارد و «ارس» * آن «عشق به حقیقت» (۵۳) است. جایگاه این جزء در سر (۵۴)، و همانند اراپه‌رانی است که دو جزء دیگر نفس یعنی اراده و شهوت را هدایت می‌کند (۵۵). این جزء الهی، ساخته دمیورژ و ماده نخستین آن همان است که نفس جهانی از آن ساخته شده و تنها عنصر جاودان نفس است. (۵۶)

* Eros = *έρως*

منابع و یادداشتهای فصل دهم

۱. رضا داوری در این باره می‌نویسد:

«فهم مقاصد فلسفه مدنی فارابی، موقوف به درک عمیق فلسفه نظری اوست ... و تکلیف مدینه فاضله را وقتی می‌توان معلوم کرد که وضع فلسفه نظری او روشن باشد.»

رک به: داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ۵۰

۲. عقول از تعقل ذات خود و ذات اول به غبطه و لذت و اعجاب و عشق می‌رسند. زیرا از فضیلت و کمال و بهاء و جمال ذات اول بهره‌مند می‌شوند. رک به:

آراه، بیروت، صص ۴۴-۴۵ و ۵۱.

۳. فصول المدنی، فصل ۵۵، ص ۱۴۸.

۴. برای توضیح درباره دو قاعده فلسفی «امکان الاشراف» و «امکان الاخس»، رک به:

غلامحسین ابراهیمی دینانی. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد اول (تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰) صص ۱۸-۳۲

۵. فصول المدنی، فصل ۳۶، ص ۱۲۵.

۶. هانری کوربن می‌نویسد: صدور عقل اول و این صور خلّاقه ملکوتی با توصیه اسلامی ناسازگار و از مقوله شرکت متافیزیکی است. اگرچه فلاسفه و باطنیان این تضاد را ظاهری می‌دانند.

رک به: کوربن. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۱۹.

۷. فصول المدنی، فصل ۳۶، ص ۱۲۵.

۸. الفاخوری و الجزّ. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، صص ۴۱۸-۴۱۹.

۹. مذکور. «فارابی»، صص ۶۴۹ و ۶۱۵.

۱۰. همان. ص ۶۵۱.

11. Walzer. "Ara", p. 11.

12. Ibid., p. 12.

۱۳. حسن‌زاده آملی. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، صص ۷۴-۷۵.

- ۱۴ . همان.
- ۱۵ . السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ص ۵-۶.
- ۱۶ . فصول المدني، فصل ۶۹، ص ۱۵۱.
- ۱۷ . همان. فصل ۵۵، ص ۱۴۸.
- ۱۸ . سياست مدنيه، سجادی، ص ص ۷۲-۷۳.
- ۱۹ . آراء، بيروت، ص ۴۵.
- ۲۰ . سياست مدنيه، سجادی، ص ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۲۱ . آراء، بيروت، ص ۵۹.
- ۲۲ . همان. ص ۶۲.
- ۲۳ . السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ص ۴۲-۴۳.
- ۲۴ . همان. ص ص ۴۰-۴۱.
- ۲۵ . سجادی. مقدمه اندیشه‌های اهل مدینه فاضله فارابی، ص ۲۰.
- ۲۶ . آراء، بيروت، ص ص ۴۷-۴۸، ۶۳.
- ۲۷ . همان. ص ۶۱.
- ۲۸ . محمدعلی فروغی. سير حکمت در اروپا. جلد اول، (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۴)، ص ۷۱.
- ۲۹ . سجادی. مقدمه اندیشه‌های اهل مدینه فاضله فارابی، ص ۲۶.
- ۳۰ . آراء، بيروت، ص ص ۸۵، ۱۳۱-۱۳۲.
- ۳۱ . السياسات المدينه، حيدرآباد، ص ۵.
- ۳۲ . Walzer. "Ara", p. 11.
- ۳۳ . همان. ص ۴۳.
- ۳۴ . Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, p. 474.
- ۳۵ . فصول المدني، فصل ۶، ص ۱۰۷ و آراء، بيروت، ص ۷۱.
- ۳۶ . همان. و نیز سياست مدنيه، سجادی، ص ۷۷.
- ۳۷ . آراء، بيروت، ص ۸۶.
- ۳۸ . فصول المدني، فصل ۶، ص ۱۰۷.
- ۳۹ . فدروس، ۲۴۶ به بعد.
- ۴۰ . فصول المدني، فصل ۶، ص ۱۰۷ و سياست مدنيه، سجادی، ص ۷۶.

- ٤١ . آراء، بيروت، ص ص ٨٨-٨٩ .
- ٤٢ . همان. ص ٨٩ .
- ٤٣ . همان. ص ص ٩٠-٩١ .
- ٤٤ . همان. ص ١٠١ .
- ٤٥ . فصول المدني، فصل ٦، ص ص ١٠٧-١٠٨ .
- ٤٦ . آراء، بيروت، ص ص ٨٦، ٩١-٩٢ .
- ٤٧ . السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ٤ .
- ٤٨ . فصول المدني، فصل ٦، ص ١٠٨ .

- 49 . *Phederos* 249 b.
- 50 . *Politics*, I.2, 7 (1253 a).
- 51 . *Ibid.*, VII, 17, 10 (1333 a).
- 52 . *Timaeus* 69 de.
- 53 . **"Love for truth"**, *Republic* 581 d.
- 54 . *Timaeus* 70 a.
- 55 . *Phederos* 262 a.
- 56 . *Timaeus* 41 c, 42 d, 69 b.

بعضی مباحث مهم فلسفه نظری فارابی، «نظریه عقل»

ابراهیم مدکور می‌نویسد: «نظریه عقل فارابی مهم‌ترین نظریه‌ای است که از طرف متفکران اسلامی پایه‌گذاری شده و در فلسفه مسیحی نیز، تأثیری عظیم داشته است» (۱). پایه نظریه عقل، بر مفهوم ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده، به وساطت و فیض عقل فعال (یا عقل دهم از سلسله مراتب عقول مفارقه) گذارده شده است. عقل انسان دارای سه مرتبت (در سیر صعودی)، یعنی: هیولائی یا بالقوگی، فعلیت و استفاده است. مرتبت نخست، «عقل بالقوه»، جسمانیة الحدوث، هیئت در ماده، آماده قبول رسوم معقولات است. «معقولات بالقوه» نیز، اشیائی در ماده یا خود ماده و یا جوهر مادی‌اند که آماده فعلیت می‌باشند. معقولات بالقوه، وقتی بالفعل می‌شوند که معقول برای عقل، بالفعل

گردد. اما فعلیت یافتن، امری ذاتی آنها نیست و تعقل آنها موضوعی خارج از ذات آنهاست. شیئی ای که آنها را از قوه به فعل درمی آورد، نه در طبیعت اشیاء و نه در قوه ناطقه انسانی است، بلکه فاعل، عاملی بیرونی، مفارق از ماده و از عقولی خارج از ذات این دو (عقل و شیء) است و آن «عقل فعال» می باشد. (۲)

معقول بالقوه، بالقوه موجود در اشیاء محسوس است و وقتی که عقل بالقوه، آن را از اشیاء محسوس منتزع می سازد و وارد ذهن می گردد، معقول بالفعل می شود. هنگامی که عقل بالفعل، مفارقت تام و تجرد کامل از ماده حاصل کرد، با عقل فعال مقاربت و مقارنت می یابد. در این مرتبه، «انسان به غیب و خفیات متصل می گردد» (۳). معقولات اولیه، بنا به طبیعت خود، انسان را به تأمل، رویت، ذکر و شوق به استنباط متمایل می سازد. نتیجه این تمایل، نزوع و شوق به سوی پاره ای از اشیاء استنباط شده یا کراهت از آنهاست.

فارابی در کتاب «الثمره المرضیه»، عقول هیولانی، بالفعل و مستفاد را از مراتب عقل نظری می داند که تفکر محض و تعقل خالص و معرفت مجرداند. کار این عقول، استنتاج باید و نبایدهایی که باید انسان در بهنه عمل در پیش گیرد نیست زیرا این مهم در قلمرو عقل عملی قرار دارد. (۴)

عقول سه گانه فارابی، هر یک به منزله ماده است برای عقل فراتر و بالاترین درجه آن، عقل مستفاد، صورت است برای عقل بالفعل و ماده است برای عقل فعال.

عقل فعال

فارابی، مبادی موجود در طبیعت و در انسان را برای صیروت انسان به سوی فعلیت و تحقق کمال، غیر کافی می داند. از نظر او، کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است. رسیدن به این کمال، در انسان فی نفسه، موجود نیست و محتاج چیزی خارج از ذات اوست. در عین حال، در مبادی طبیعی او، گرایش به سمت و سوی کمال موجود

است. اما این کمال، در ادراک مبادی عقلی، یعنی وجودی خارج از ذات اوست. آنچه انسان را به سوی کمال و غایت خود هدایت و وصل می‌کند نیز همان مبادی عقلیه، یعنی عقل فعال است. به این ترتیب، مبادی عقلیه، هم هدف کمال و هم وسیله نیل به کمال است. فارابی در بحث خود از عقل فعال، آن را «بِمَنْزَلَةِ الشَّمْسِ، يُعْطِي البَصَرَ الضَّوْءَ» (۵) «مانند خورشید که به چشم نور می‌بخشد.» تعبیر می‌کند.

نیروی باصره، از نور آفتاب بینای بالفعل می‌شود و هم به مدد این نور، می‌تواند خود خورشید، یعنی منبع بینایی خویش را مشاهده کند. به این نحو، شمس نه تنها سبب بینائی، بلکه موضوع آن نیز هست. با این تشبیه، عقل فعال، نه تنها وسیله معرفت، بلکه موضوع آن نیز هست.

از نظر فارابی، معرفت، نوعی جهاد عقلانی نیست، بلکه یک امداد آسمانی، به معنای تبدیل قوه معقول به فعلیت عقلانی، به یاری عالم بالاست. عقول مفارق، مستقیماً بر عقل انسانی تأثیر نمی‌کنند بلکه، فیض الهی از مسیر عقل اول، در یک سیر متنازل و متدرج، از مرتبه افضل به اسفل و در گردشی منتظم و از پیش تعیین شده، به عقل فعال و از او به انسان جاری می‌شود. به این ترتیب، برخلاف افلاطون که معرفت را با روش دیالکتیک و از طریق فعل و انفعالات عقلانی ممکن می‌دید، از دیدگاه فلسفه فارابی، معرفت نوعی روشنائی و بارقه‌ای آسمانی است. چنانکه مذکور می‌گوید، از این مرحله، الهام، عرفان و اخلاق وارد فلسفه فارابی می‌گردد و نظریه معرفت فارابی، ثمره اتصال عقل با وحی و الهام و امتزاج روانشناسی و اخلاق با جهان‌شناسی است. (۶)

کار عقل فعال، به جز اعطای معرفت و رساندن عقل بالقوه به عقل مستفاد، اعطای مبداء و نیرویی است که انسان را به سوی کسب کمال راهبری کند (۷). این مبداء، علوم و معقولات اولیه‌اند. هنگامی که قوای حاسه، نزوعیه و متخیله در انسان به وجود آمد، این مبادی را عقل فعال به انسان اعطاء می‌کند. سومین کار عقل فعال در دستگاه فلسفی فارابی، «نظارت» بر تأثیر اجسام سماوی بر هیولای نخستین زمین است. فارابی،

عقل فعال را «واهب الصور»^{*} می نامد که مستمراً به اشیاء جهان ماده، شکل و صورتشان را افاضه می کند و در همان حال نیز، پرتو و انعکاسی از این فعل و انفعالات را در عقل بشر، منعکس می سازد. نسبت او به اشیاء جهان طبیعی، نسبت صورت است به ماده و بی جهت نیست که البیر نصری نادر، او را به کنایه، «رب هذا العالم» می خواند. (۸)

این واهب الصور، هم چنین سعادت را نیز به انسان موهبه می کند. زیرا وقتی عقل مستفاد به عقل فعال متصل می گردد، به ادراک عقول مفارقه و اشیاء عالم بالا نائل می گردد. در این مرتبت، او «انسان الهی» شده به سعادت قصوای حیات می رسد (۹). معقولیت چنین انسانی به ذاتش، عین عاقلیت و عقلیت او می گردد و خود، جوهر عاقل و جوهر معقول هر دو شده، عاقل و عقل و معقول در او ذات واحدی می شوند. این عین سعادت و هدف غایی حیات است:

فَهَذَا يَصِيرُ فِي مَرْتَبَةِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ وَ هَذِهِ الرُّتْبَةُ إِذَا بَلَغَهَا الْإِنْسَانُ، كَانَتْ

سَعَادَتَهُ. (۱۰) «و در این وقت در مرتبت عقل فعال می شود و این جایگاه و مرتبه ای

است که اگر انسان بدان رسید، همان سعادت اوست.»

پس وقتی به افاضه عقل فعال، در انسانی عاقل و عقل و معقول متحد گردد، او متصف به صفات خداوند می شود. به این ترتیب می توان باور داشت که حصول سعادت از دیدگاه فارابی، در ارتقاء به مرتبه ای از مراتب الهی است.

اگر اقتضای جوهر فیض بخش عقل فعال این است که بر جزء ناطقه نفوس بشری به یکسان افاضه معارف و مبادی اولیه (که شرط نخستین تحصیل سعادت است) کند، چگونه است که گروهی از آدمیان، پذیرای فیض گردیده و از ضوء این شمس به نعمت بینائی و معرفت واقعی و سعادت قصوی، دست می یابند و گروهی دیگر از آن اعراض می کنند؟ فارابی گوید:

«لَيْسَ كُلُّ إِنْسَانٍ يَقْضُرُ مُعَدَّاً لِقَبُولِ الْمُعْقُولَاتِ الْأَوَّلِ.» (۱۱) «هر انسانی فطرتاً

برای قبول و ادراک معقولات، نخستین آماده نیست.»

* "Dator Formarum"

پس فقط صاحبان فطرت سلیم، به دعوت عقل فعال لبیک می‌گویند و بر همین گروه نیز حقایق عالم بالا مشهود شده، عالم غیب تبدیل به عالم شهادت می‌شود.

تأثیر اندیشه یونانی بر نظریه عقل فعال فارابی

اگر چه تمدنهای شرق باستان، بر تکوین فلسفه یونانی مؤثر بوده‌اند، اما مفهوم عقل^{*}، یک عنصر یونانی است. مبحث عقل ارسطو، از زبانهای سریانی و یونانی به عربی ترجمه شده بود و فارابی این متون را در اختیار داشت. فارابی عقل را از مفاهیم کلیدی فلسفه خود ساخت و در نظریات متافیزیکی، روانشناسی و سیاسی خویش وارد ساخت و این عنصر بالذات یونانی را در معماری مدینه فاضله‌اش، دخالتی اساسی داد. فارابی رسالات متعددی چه در شرح نظریه عقل ارسطویی و چه به طور مستقل، دربارهٔ عقل نگاشت.

افلاطون انسان عاقل را همانند یک خدا می‌داند (۱۲). وی در سه محاوره «خارمیدس»، «لاخس» و «اوتیدموس»، که در تقسیم‌بندی کارهای دوره میانی عمر او جای می‌گیرد، به عقل، نقش حاکم جهان انسانی می‌بخشد و در جمهور، راههای رسیدن به مرتبه معرفت عقلانی را توضیح می‌دهد. در واقع ممکن است اذعان نمایم، آنچه می‌تواند مبنای تقسیم‌بندی آثار افلاطونی به دورهٔ بعد از سقراط باشد، همین خروج او از حوزه تأثیر اخلاق متافیزیک فردی سقراطی و ورود او به حوزه عام عقلانی و مرتبط دانستن عقل با اخلاق است.

نصری نادر می‌نویسد که مقصود فارابی از حقایق ازلیه، همان مثل افلاطونیه است که فارابی آن را با عقل فعال جمع کرده است. زیرا او با ابداع مفهوم عقل فعال، می‌توانست میان حقایق مجرد ازلیه با ادارک بشر، رابطه برقرار کند (۱۳). اگر چه در اینکه حقایق ازلیه فارابی، عیناً همان مثل افلاطونی باشد، تردید وجود دارد و میان ساختار،

* Nous

مقتضیات و ارتباطات عقول دهگانه فارابی با تعریف و ماهیت مثل افلاطونی مشابهتی نیست، اما می‌توانیم با بخش دوم گفته دکتر نصری نادر موافقت کنیم که عقل فعال فارابی، حلقه پیوند آسمان به زمین و واسطه انتقال عقل انسان به عقول آسمانی است. زیرا، به نظر فارابی، مصدر و علت عقل، عقل فعال است. از سوی دیگر، عقل فعال در سلسله عقول مجرد آسمانی قرار دارد. از آنجا که میان علت (عقل فعال) و معلول (عقل انسان) نسبت و سنخیتی برقرار است، فارابی بدین طریق، عقل انسانی را به مبداء آسمانی متصل کرده و او را بالقوه معد ادراک حقایق مجرد عالم بالا قرار داده است. او با همین تئوری، عقل انسان را به خلود و نامیری اجسام جهان علوی متصف ساخته و آن را جوهر روحانی بسیطی دانسته که مآلاً به علت آسمانی خود خواهد پیوست.

الفاخوری و الجزّ، معتقدند که فارابی مفهوم عقل فعال را از ارسطو اقتباس کرده تا انتقال از قوه به فعل را توجیه کند (۱۴). اما، چنین به نظر می‌رسد که ارسطو، «سبب اول» را علت اولای تکوین جهان مادی دانسته و مفهوم عقل فعال در آراء ارسطو دیده نمی‌شود. اگر چه فارابی کتاب نفس ارسطو به شرح اسکندر افرودیسی را در اختیار داشته ولی، مفهوم عقل فعال فارابی، با آنچه اسکندر افرودیسی می‌گوید یکسان نیست. زیرا از نظر این شارح ارسطو، «عقل فعال» همان خدا است، در حالی که عقل فعال فارابی، فرشته وحی یا روح الامین بوده و در پائین‌ترین مرتبه جهان معقول جای دارد.

فلوطين نیز اصطلاح عقل فعال را به کار نمی‌برد. «عقل جهانی»^{**} او، تفسیر نوافلاطونی از مفهوم عقل در مذهب اسکولاستیک است (۱۵). والتزر می‌گوید: اسحق بن حنین، مفهوم "Nus thyrathen" ارسطو و اسکندر افرودیسی را به «عقل مستفاد»^{***} ترجمه کرده و فارابی آن را عیناً اتخاذ کرده است. (۱۶)

دو مفهوم موجود دیگر در نظریه عقل فارابی یکی، نسبت رابطه خورشید و بصر، با عقل فعال و عقل انسان، و دیگر مفهوم اتحاد یا اتصال با عقل فعال می‌باشد که هر دو

* Nus poietikus

** Universal nous

*** Nous epiktetos

در «سلف یونانی» دیده می‌شوند. استفاده از تمثیل خورشید به عنوان منبع خیر و معرفت، در جمهور افلاطون فراوان به کار رفته است (۱۷) و شواهد نشان می‌دهد کتاب اخیر در دسترس فارابی قرار داشته. افلاطون می‌گوید، روشنایی آن واسطه ارزشمندی است که میان بصر و اشیاء قرار گرفته و دیدن را ممکن می‌سازد. اما کدام نور کامل‌تر از همه، دیدن را ممکن می‌سازد؟ خورشید. و اضافه می‌کند، همان رابطه و وضعیتی که خورشید نسبت به بینائی و اشیاء مشهود در دنیای محسوسات دارد، «خیر» نیز با عقل و دنیای معقولات داراست. (۱۸) انسانی که به بالاترین درجه معرفت عروج کرده است، می‌تواند خورشید یا مثال خیر و صورت اعلای علت کلی تمام اشیای حق و زیبا و سرچشمه حقیقت و عقل را مشاهده کند (۱۹). بنابراین، از دیدگاه افلاطون، خیر و خورشید یکی است و خیر اصل هستی است و چنانکه کاپلستون می‌نویسد، خیر افلاطونی، به متعلقات معرفت موجودیت می‌بخشد و «جامع نظم داتی و همان نیروی متحد کننده است» (۲۰). افلاطون خیر را منبع ادراک اشیاء و متعلق معرفت حقیقی و منشاء حقیقت می‌شناسد، اما آن را در مرتبه‌ای بالاتر و ارجمندتر از حقیقت قرار می‌دهد. بر این اساس، به نظر می‌رسد که فارابی در نظریه نسبت خورشید و عقل فعال، بسیار وامدار افلاطون است و اگر چه میان تعریف و غایت مثال اعلای خیر افلاطون و عقل فعال فارابی، حدود هزار و سیصد سال فاصله است، کلمات افلاطون در سطور فارابی، قابل مشاهده است.

در انسان الهی فارابی، عقل مستفاد، به عقل فعال «متصل» شده است. مفهوم «اتصال»^{*} فارابی یا «اتحاد»^{**} نوافلاطونی یکی نیست. فارابی میان عقل انسانی و عقل الهی، ماهیتاً تمایز و تفاوت قائل است، اگر چه در عین حال، میان این دو نسبت و رابطه‌ای برقرار می‌کند. به نظر او، جایگاه انسان همیشه در دنیای زیرین است و با اینکه می‌تواند حقایقی را از عالم مجردات دریافت نماید، هرگز نمی‌تواند با آن یکی شود. او اتصال را که تجربه‌ای صوفیانه و عارفانه است می‌پذیرد، اما به اتحاد فلوطینی و

* Conjonction, connection

** Unification

فورفیروسی به دیده استهزاء می‌نگرد (۲۱). نفس انسان، در بالاترین رتبت عقلانی و اخلاقی خویش، با عالم عقول مجرده فقط متصل و مرتبط می‌گردد، ولی هرگز با آنها وحدت پیدا نمی‌کند. زیرا ماهیتاً از یک جنس نیستند و این اتصال نیز، بسان پیوستن دو سیم برق، برای عبور جریان فیض است.

فلوطین تجربه شخصی خود را از «اتحاد» چنین توصیف می‌کند:

«بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌ایم و جهان بیرون را پشت سر می‌کنم و اندر خود در می‌ایم، زیبایی حیران‌کننده‌ای می‌بینم. در آن دم به تعلق خود به جهانی برتر و والاتر، یقینی تزلزل‌ناپذیر می‌یابم — نگرنده کسی دیگر شده، دیگر خود من نیست و مال خود نیست ... به راستی نگریسته شده‌ای نبود بلکه می‌توان گفت، تنها یگانه‌ای شده‌ای بود» (۲۲)

اتحاد عرفانی عاشق و معشوق در خداوند از مکتب نوافلاطونی فلوطینی است و در آثار افلاطون یا ارسطو، اشاره‌ای به این مفهوم نشده است. ارسطو در متافیزیک خود از اتحاد عاقل و معقول سخن می‌راند که عقل در تعقل عاقل، با معقول، یکی می‌شود و این دارندگی و پذیرندگی تنها در خور عقل الهی است (۲۳) و چنانکه در صفحات پیشین ذکر شد، فارابی نیز در اتحاد عقل و عاقل و معقول در دو جا سخن می‌راند که یکی در قول در عینیت ذات و وحدت خداوند در جایی که می‌گوید:

«هُوَ بِنَفْسِهِ يَعْقِلُ ذَاتَهُ، فَیَصِيرُ بِمَا يَعْقِلُ مِنْ ذَاتِهِ، عَاقِلًا وَعَقْلًا بِالْفِعْلِ، وَبِأَنَّ ذَاتَهُ تَعْقَلُهُ یَصِيرُ مَعْقُولًا بِالْفِعْلِ» (۲۴) «او در نفس خودش، دانش را تعقل می‌کند و از آنچه از دانش تعقل کرده، عاقل و عقل بالفعل می‌شود و برای اینکه دانش را تعقل کرده، معقول بالفعل می‌شود»

و نیز در جایی دیگر، در آن هنگام که قوه ناطقه به کمال خویش و عقلیت بالفعل رسد، و از طریق اتصال به عقل فعال به مشاهده اشیاء مفارقه نائل گردد: «فیکون العاقل و المعقول و العقل» (۲۵).

منابع و یادداشتهای فصل یازدهم

۱. مذکور. «فارابی»، ص ۶۵۴.
 ۲. آراه، بیروت، ص ص ۸۲-۸۳.
 ۳. داوری. «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی»، ص ۱۴.
 ۴. الثمرة المرضیه، لیدن، ص ۵۴.
 ۵. السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص ۷. و نیز گوید:
 وَقَانَ ذَلِكَ الْعَقْلُ يُعْطَى الْعَقْلُ هَيُولَايِي، الَّذِي هُوَ بِالْقُوَّةِ عَقْلٌ، شَيْئًا بِمَنْزَلَةِ
 الصُّورَةِ الَّذِي تَعْطِيهِ الشَّمْسُ الْبَصَرَ. لِأَنَّ مَنْزَلَةَ مِنَ الْعَقْلِ الْهَيُولَايِي، مَنْزَلَةَ الشَّمْسِ
 مِنَ الْبَصَرِ. «آن عقل [عقل فعال] به عقل هیولایی که آن بالقوه عقل است، چیزی
 می‌بخشد که به مانند نوری است که خورشید به چشم می‌بخشد. بنابراین رابطه و نسبت
 آن با عقل هیولایی بمنزله خورشید و چشم است.»
 رک به: آراه، بیروت، ص ۸۳.
 ۶. مذکور. «فارابی»، ص ۶۵۴.
 ۷. السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص ۴۱.
 ۸. نصری نادر، مقدمه آراه، ص ۱۰.
 ۹. آراه، والتز، ص ۲۴۴.
 ۱۰. السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص ص ۶-۷.
 ۱۱. همان. ص ص ۴۴-۴۵.
12. Euthydemus 292 c.
۱۳. نصری نادر، مقدمه آراه، ص ۱۰.
 ۱۴. الفاخوری و الجرجری. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۲۴۸.
 ۱۵. برای اطلاع بیشتر درباره «عقل جهانی» فلوطین، رک به:
- Plotinus. *The Enneads*, tr. S. Mac Kenna, First Pub. 1917-1930, (London: Penguin, 1991), pp. 251 - 334.
16. Walzer. "Ara", p. 439.

۱۷. برای مثال رجوع شود به قطعات زیر:

Republic 508 - 509 a, 532 cd, 517 bc, 527.

18. *Ibid.*, 507 e - 508 bc.

19. *Ibid.*, 517 bc.

۲۰. کاپلستون. تاریخ فلسفه: یونان و روم، ص ۲۰۶.

۲۱. والتز می‌نویسد که فارابی در تفسیر خود از اخلاق نیکوماخسی اتحاد با خداوند را «سخنی زنانه» می‌خواند که منظورش سرزنش فورفیروس بوده است. رک به:

Walzer. "Ara", p. 443.

۲۲. کارل یاسپرس. فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳)، ص ص ۴۴-۴۶.

۲۳. ارسطو. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۷)، ص ۴۰۱.

۲۴. آراه، بیروت، ص ۳۰.

۲۵. السیامات المدینه، حیدرآباد، ص ۶.

اصول و مبادی فلسفه عملی فارابی نظریه اخلاق

(فضیلت، سعادت و کمال)

سعادت: غایت قصوای اهل مدینه فاضله

فلسفه وجودی مدینه فاضله، رساندن انسانها به سعادت است، همچنانکه هدف غایی ریاست در مدینه، تسهیل راههای تحصیل سعادت اهل آن می باشد. لذا، ادراک جامع از فلسفه مدنی فارابی، منوط به شناخت مفهوم سعادت در نظام فکری اوست. سعادت در منظومه فلسفی فارابی، با نظریه معرفت او پیوند دارد: اداره غایی مدینه به دست خداوندی است که عقل فعال را فرشته نگهبان مدینه و واسطه انتقال فیض او به

قوای ناطقه و متخیله رئیس و از طریق او، به جمع اهالی مدینه، قرار داده است. از سوی دیگر، سعادت از نظر فارابی، معرفت رئیس و اهل مدینه به اصول و مبادی حقایق آسمانی است. بر این اساس، دریافت رابطه میان عقل و سعادت، از موضوعاتی است که پژوهنده فلسفه سیاسی فارابی نمی‌تواند از آن صرف‌نظر کند.

راه تحصیل سعادت از دیدگاه فارابی، انجام اعمال ارادی نیک و تقید به افعال فضیلت‌مند و خودداری از شر و رذیلت و شقاوت است. هم‌چنانکه دانش‌پاداش رنج و کدّ و زحمت یادگیری نیست، بلکه نتیجه آن است، سعادت نیز عوض کار نیک و جزای خیر خودداری کردن از اهوای نفسانی نیست، بلکه نتیجه آن است. به عبارت دیگر، معلول فضیلت و از سنخ آن است (۱). به این استدلال، سعادت با خیر و فضیلت مرتبط است. لذا، لازم می‌آید نظریه اخلاق تعریف شود و ماهیت مفاهیم: خیر و شر، حکمت نظری و حکمت عملی، فضیلت و رذیلت، سعادت و شقاوت، اراده و اجبار، نقص و کمال و لذت و الم در فلسفه فارابی، مورد پژوهش قرار گیرد تا روشن گردد هدف غایی مدینه فاضله چیست و رئیس و اهل آن برای نیل به کدام شیء وارد قلمرو مدینه شده‌اند. در این بررسی هم چنین، نظریات فارابی با آراء سلف یونانی در این باره به قدر ممکن تطبیق داده خواهد شد تا دریابیم، او تا چه میزان وامدار گذشتگان یونانی و در کدام بخشها مبدع نظریات جدیدی است.

یونانیان و نظریه اخلاق

در فلسفه اخلاقی (۲) یونان، از دوران همر به بعد، رابطه خیر* و فضیلت** مفروض گرفته می‌شد و هر دو در هیأت مردی اریستوکرات و جنگاور تجلی عینی می‌یافت. با استقرار و استحکام Polis، این برداشت توسط شخصیت‌هایی چون سولون، «گزنوفانس»***، «آس خیلوس»+ و «تئوجینز»++ مورد انتقاد قرار گرفت و اخلاق در

* Agathos = αγαθός (Good)

** Arété = ἀρετή (Virtue)

*** Xenophanes

+ Aeschylus

++ Theogins

چهارچوبه احترام به قوانین Polis، مجدداً تعریف شد. از این به بعد، هر چه برای شهر سودمند بود، ضرورتاً خیر و عمل اخلاقی محسوب شد و هر چه مضر به حال آن بود، رذیلت تلقی گردید (۳). سقراط، اخلاق را اسلوبی برای زندگی می‌دانست، اما به نظر او انسانی می‌توانست به درستی قوانین اخلاقی را به اجرا درآورد که درباره ماهیت خیر و فضایل اخلاقی، معرفت حاصل کند و بداند خوب چیست تا خوب عمل کند. سقراط اخلاق را از استخدام Polis بدرآورد و آن را در قلمرو معرفت انسانی جای داد. اما کماکان رابطه میان خیر و معرفت را باقی گذارد. ارسطو گزارش می‌کند که «سقراط با مسائل اخلاقی سر و کار داشت» (۴) و در ارتباط با آنها، نخستین کسی بود که مسأله تعاریف کلی را مطرح کرد. (۵)

شعار «خودت را بشناس» سقراط را افلاطون پذیرفت. زیرا به نظر او، اگر هر کس نفس خویش را ملاک تعیین اوامر و نواهی اخلاقی می‌کرد، این رویه منجر به «سوژه»⁺ شدن اصول اخلاقی شده و به نسبت آن می‌انجامید. هدف سقراط، کشف حقیقت برای دریافتن زندگی نیک بود و این حقیقت نیز بر حسب نفس هر انسانی، متغیر و متفاوت می‌شد. سعادت نیز برای همگان، امر واحدی نبود. افلاطون نظریه یکسان بودن خیر و فضیلت و معرفت را از سقراط اخذ کرد. اما اگر فضیلت عین معرفت، و هر دو عین خیر باشند، نمی‌توانند منحصرأ معطوف به فاعل شده و مأخوذ تصمیم شخصی او باشند. به خصوص اینکه، افلاطون در عصر سوفیسم، یعنی «دکانداری با کالاهای معنوی» (۶) می‌زیست که با طرح نظریه نسبت اخلاقی خود، بنیاد هنجارها و اصول تعریف شده اخلاقی در Polis را، تهدید می‌کردند. بنابراین، او خیر را، ذاتی مجرد و مطلق دانست و ارزشهای معنوی و ایده‌آل را «اوبژه»⁺⁺ و عینی کرد که «خیر یا کمال خود را از ذات معقول اعلی، خیر مطلق یا کمال، مثال عالی خیر، خورشید جهان برگرفته‌اند» (۷). افلاطون هم‌چنین، کمال و غایت حیات انسان را، «امید به جاودانگی» دانست و نظریه اخلاق خویش را به منظور نیل بدین غایت، بنیاد نهاد. (۸)

+ Subjective

++ Objective

ارسطو، نظریه منشاء عینی اخلاق را رد کرد و خود یک نظریه اخلاقی براساس ویژگیها، تواناییها و اهلیت فرد، ابداع نمود. وی هم‌چنین، غایت حیات را «سعادت» دانست. به این ترتیب، ارسطو در هر دو مورد به آراء سقراط نزدیک شد. به نظر او، سعادت نوعی «فعالیت»^{**} یعنی روشی برای مواجهه با وجوه گوناگون حیات است.

فارابی و نظریه اخلاق یونانی

فارابی، این پیشینهٔ سلف یونانی را در پیش رو و در عین حال آموزه دینی رابطه دیالکتیک میان تقوی و معرفت (معرفتی نوری) را به عنوان پشتوانه و مؤید نظریه یونانیان، در پس اندیشه داشت. «علم قلب»^(۹) اسلامی به معنی نوعی معرفت درونی و شهودی برخاسته از عمل صالح، با نظریه ارتباط میان معرفت و اخلاق سقراطی، سازگاری داشت و یا حداقل، با آن در تضاد نبود. رابطه میان خیر و حکمت و معرفتی که از جهاد با نفس ایجاد و شکوفا می‌شود، در آیات قرآنی و احادیث و روایات اسلامی، به دفعات تأکید شده است.^(۱۰) در عین حال، نظریهٔ خلود و بیدرگی افلاطونی با مفهوم حیات جاودان اخروی، ناهمخوان و ناساز، نبوده، فارابی دوگانگی میان ماده و روح افلاطونی را با مرتبه نازلتر حیات دنیوی در مقابل مرتبهٔ اعلی و اشرف جهان اخروی در قرآن، ناهم‌هنگ نمی‌دید. به این ترتیب، وی با مجموعه‌ای از آراء یونانی و آموزه‌های دینی که با هم حداقل ناسازگار نبوده و بالقوه امکان تلفیق داشتند، روبرو بود.

فارابی در مواجهه با این ذخایر فکری، بخش قابل ملاحظه‌ای از تئوری نفس ارسطویی را برای شالودهٔ نظریه علم‌النفس خود به کار گرفت و هدف سعادت و کمال ارسطو را برای غایت فلسفه خویش برگزید و آن را با مفاهیم و تعلیمات اسلامی هماهنگ ساخت و از مصالح یونانی سازگار با نصوص و روایات دینی، بنای نوینی از اخلاق کرد که، بیشتر از آن که به مفهوم نوافلاطونی «آن جهانی» باشد، «این جهانی» و عملی و مسکن‌الحصول بود. این نظریه اخلاق، فارابی را یاری داد که بتواند اهل مدینه فاضله را به مدد رئیس، به نتیجه نهایی و غایت قصرای مدینه، برساند.

* Eudemonia = *ευδαιμονία*

** Energy = *ενέργεια*

انسان با آنکه در مراتب شش‌گانه وجود در مراتب نزولی قرار دارد، بالقوه مفضول به این است که به یاری فیض عقل فعال، خود و را به مراتب صعودی وجود برساند. او تنها جنس از اجناس موجودات در سلسله مراتب وجود است که بالقوه متحرک است. سعادت نیز جز همین «صعود» نیست. سعادت قصوی به نظر فارابی، «أَقْرَبَ الشَّيْءِ إِلَى الْقَعَالِ» (۱۱) «نزدیکترین شیء به عقل فعال» و در مفهوم اتصال به عقل فعال، نهفته است (۱۲). وی در کتاب السياسات المدنیّه، سعادت را ضرورت و رسیدن به نزدیکترین مرتبه به عقل فعال، می‌داند (۱۳). فارابی، سعادت را چنین تعریف می‌کند:

«هِيَ أَنْ تَصِيرَ نَفْسَ الْإِنْسَانِ مِنَ الْكَمَالِ فِي الْوُجُودِ، إِلَى حَيْثُ لَا تَحْتَاجُ فِي قَوَائِمِهَا إِلَى مَادَّةٍ، وَ ذَلِكَ أَنْ تَصِيرَ فِي جُمْلَةِ الْأَشْيَاءِ الْبَرِّيَّةِ عَنِ الْأَجْسَامِ وَ فِي جُمْلَةِ الْجَوَاهِرِ الْمُفَارِقَةِ لِلْمَوَادِّ، وَ أَنْ تَبْقَى عَلَى يَلْكَ الْحَالِ أَبَدًا، أَنْ تَكُونَ رُتْبَةُ الْعَقْلِ وَ إِنَّمَا ذَلِكَ بِالْأَفْعَالِ الْإِرَادِيَّةِ ... وَ السَّعَادَةُ هِيَ الْخَيْرُ الْمَطْلُوبُ لِذَاتِهِ ... وَ لَيْسَ وَرَاءَهَا شَيْءٌ آخَرَ يُمَكِّنُ أَنْ يُنَالَهُ الْإِنْسَانُ أَعْظَمَ مِنْهَا» (۱۴)

«سعادت رسیدن نفس انسان به کمال وجود، به جایی است که دیگر برای قوام خود نیازمند ماده نباشد و آن رسیدن به جمله اشیا، بری از اجسام و در جمله جوهرهای مفارق از مواد شدن و ماندن در این حال، تا ابد است. این مرتبت عقل فعال بوده و با افعال ارادی حاصل می‌گردد سعادت خیر مطلوب بالذات است و وراء آن چیز دیگری نیست که ممکن گردد انسان از آن برگزیند به دست آورد.»

براساس تعریف فارابی، سعادت نوعی «شدن» و ضرورت و تحرک و سیر صعودی از مرتبه احتیاج به ماده، به مرتبه برائت و مفارقت از ماده و رسیدن به کمال وجودی انسان و بقاء در آن حال است. در این مرتبت، انسان تا نزدیک عقل فعال صعود می‌کند، اما به هر حالتی و رتبتی، نقطه اوج و اتمام فعلیت بالقوگیهای مفضول در وجود انسان، تا همین جااست. به نظر فارابی، سعادت عین خیر و غایت و اعظم اشیا است که یک انسان می‌تواند به آن نائل شود. وی در السياسات المدنیّه، سعادت را نوعی تعقل می‌داند که فقط قوه ناطقه نظری می‌تواند آن را ادراک کند و این مفهوم، صرفاً معلوم و

متعلق عقلانی است و نیز، در هیچ یک از لذات و ارضای حوائج جسمانی یافت نمی‌شود. به عبارت دیگر، سعادت از دیدگاه فارابی، از لحاظ موضوعی، متعلق ادراک عقل و قوه ناطقه و از لحاظ جوهری، امری عقلانی است و حصول آن نیز به کمک عقل امکان‌پذیر است.

مفارقت از ماده

رئیس اول که در میان دیگر اجزای مدینه، «أَكْمَلَهُمْ سَعَادَةً» (۱۵) «کامل‌ترین در سعادت» است، در عین حال «اتم و اشد مفارقت از ماده و مقارب به عقل فعال» (۱۶) نیز هست. مفهوم حاضر با آیات قرآنی و آموزه‌های فرهنگ اسلامی و تشویق به تقوی و زهد که در دین اسلام وجود دارد، مغایر نیست. فارابی در فصوص ۲۸ و ۲۶، فضیلت را سبب لذت روح می‌بیند. وی در این باره، با استناد به آیه: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا، فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ، فَبَصَرَكُمُ الْيَوْمَ خَدِيدٌ» (۱۷) «تو از این در غفلت بودی و ما پرده را از مقابل تو برداشتیم و چشم بصیرت تو نسبت به این روز سخت بینا شد» می‌گوید که، حجاب تن، موجب محرومیت از لذت روح و مشاهده نور الهی می‌گردد و هلاکت دنیوی، همانند پرده‌ای در مقابل نفس می‌ایستد (۱۸). ضعف عقلانی انسان و آمیختگی او با ماده و عدم، او را از تعقل موجود اول که «اکمل و اظهر دیدنی هاست»، باز می‌دارد. او می‌نویسد:

«چون وجود ما متبیس و در آمیخته با ماده بوده و همین امر موجب شده است که جوهر ذات ما، از جوهر ذات وجود اول دور شود... هر اندازه وجود ما نزدیک به مفارقت از ماده شود، تصور ما نسبت به او تمام‌تر شود... پس هنگامی که بالکل و بالتمام از ماده جدا و مفارقت شویم، معقول ما از ذات موجود اول، کاملتر خواهد شد.» (۱۹)

فارابی نه تنها لباس تن، بلکه وجود انسان را حجاب و مانع رویت و وصل می‌بیند و می‌نویسد:

«إِنَّ لَكَ مِنْكَ غِطَاءً فَضْلاً عَنِ لِبَاسِكَ مِنَ الْبَدَنِ، فَاجْهَدْ، أَنْ تَرْتَفِعَ الْحِجَابَ.» (۲۰) «همانا بر تو پرده‌ای از توست که بیشتر از لباسی است که بر بدن داری. پس بکوش تا پرده را برافکنی.»

لیکن، رفع حجاب در نظر او، به معنی «سرگ ازادی»، قبل از «سرگ طبیعی» فورفیروسی نیست. فارابی، این‌گونه عقاید افراطی علیه جسم انسان و قطع ارتباط با ماهیت و بالقوگیهای طبیعی او را، از مصادیق اندیشه‌های اهل مدینه‌های جاهلیت می‌داند. (۲۱) مفارقت از ماده از دیدگاه فارابی، مفارقت نفس از بدن به سبک فلوطینی نیست، بلکه نوعی صیروت و بالردگی عقلانی و به معنی مفارقت موضوعات تعقل از اموری است که به جسم و حوائج جسمانی مربوط می‌شود و مقارنت تعقل با عالیترین موضوع هستی، یعنی سبب اول است. مفهوم برائت از ماده در فلسفه فارابی به این ترتیب، بدین معناست که، انسان ذهن خود را آن چنان بیاراید که دیگر هیچ موضوع مادی آن را به خود مشغول ندارد، به نحوی که تمام ذرات و اجزای آن متوجه به عالم بالا و متمرکز به موجودات مفارق و متحرک به حرکات مستدیری، حول نقطه وجود، یعنی سبب اول گردد (۲۲). در تأیید این نظر می‌توان چنین استدلال کرد که، فارابی برخلاف افلاطون، هیچ یک از عوارض و انفعالات نفسانی و متعلقات قوای نزوعیه، شهوانیه و غضبیه، و حتی انفعالاتی نظیر حسادت و بی‌رحمی و بخل و عشق به کرامت را فی‌نفسه نه شر می‌داند و نه خیر. به نظر او، نقش آنها در تحصیل سعادت یا شقاوت است که آنها را به خیر یا شر مبدل می‌سازد. (۲۳)

به جز اپیکوریان، تمام مکاتب یونانی بعد از افلاطون، سعادت را غایت قصوای حیات انسانی دانستند و اهمّ مساعی نظری و تعلقات و تأملات فلسفی، در کندوکاو پیرامون ماهیت این مفهوم و راههای تحصیل آن به کار گرفته شده است. البته، چنانکه «ولاستوس» می‌زیستد، ترجمه انگلیسی Happiness برای کلمه Eudaimonia مناسب نیست. زیرا این لفظ انگلیسی می‌تواند یادآور مفهوم منفعت‌گرایی* و لذت‌طلبی** قرن نوزدهمی گردد. در حالی که، یونانیان باستان، تمایزی میان زندگی «سعادت‌مندتر»*** و «زندگی لذت‌بخش‌تر»+ قائل بودند و این هر دو، مفید

* Utilitarianism

** Hedonism

*** Happier

+ More pleasurable

معنای واحدی محسوب نمی‌گردید. (۲۴)

افلاطون سعادت را، در بیماری و جاودانگی بخش عقلانی نفس، بعد از تجزیه بدن می‌دانست. به نظر او، این مهم با معرفت به خیر اعلی میسر می‌شد. زیرا، تا انسان به سرمشق سعادت الهی معرفت حاصل نمی‌کرد، نمی‌توانست از آن، برای سعادت خود الگو بردارد (۲۵). ارسطو برخلاف افلاطون، از طبیعت علمی و علم طبیعی خویش کمک گرفت تا اخلاق را زمینی و ساده کرده و در محدوده استطاعت بشری جای دهد. او به جای خیر، زندگی سعادت‌مندان را هدف زندگی قرار داد و اهمیت سعادت را نه به دلیل رابطه آن با خیر، بلکه فی‌نفسه شمرد. به نظر او، سعادت غایت حیات، و علم و لذت و شرافت و فضیلت از آن جهت ارجمندند، که به کار رساندن انسان به سعادت می‌آیند:

«سعادت بیش از هر چیز، باید غایت محسوب شود، زیرا ما به جای هر دلیل دیگری، آن را به خاطر خودش برمی‌گزینیم و عموماً با افتخار، لذت، علم و فضایل خیر دیگر ماهیتاً متفاوت است ... [چون] ما آنها را به خاطر سعادت انتخاب می‌کنیم. به سبب اینکه باور داریم [اینها] می‌توانند ابزاری برای تحصیل سعادت باشند. از طرف دیگر [می‌بینیم که] هیچکس سعادت را به سبب آنها بر نمی‌گزیند.» (۲۶)

چنانکه گفته شد، فارابی در نظریه اخلاق فردی خود، از آراء هر دو فیلسوف سود جست. به این نحو که، مفهوم عینیت و اویژه بودن خیر اعلی و اصول عالی اخلاقی را از افلاطون اقتباس کرد. از طرف دیگر سعادت ارسطویی را به عنوان غایت حیات برگزید. او این دو کترین را بدین صورت با هم تلفیق نمود که، سعادت یا غایت قصوای زندگی انسان، تنها در مفهوم معرفت به حقایق عالم اعلی، قابل حصول است.

فارابی در تعریف اخلاق مدنی، رو به افلاطون آورد و جامعه‌ای را سعادت‌مند دانست که فیلسوفان حاکم، طرح آن را در زمین، براساس الگویی خدایی بریزند؛ آنچنانکه نقش آسمان برای سعادت در زمین افتد. البته این جز به دست هنرمندانی فاضل و فیلسوف که خود نظر به آسمان دارند، ممکن نبود. (۲۷)

مفهوم کمال

فارابی در *فصول المدنی*، کمال را در استغنا از ماده، تعریف می‌کند. (۲۸) و در «آراء»، تعریف خود را چنین توضیح می‌دهند: «لَا تُتْلَفُ بِتَلْفِ الْمَادَّةِ، وَلَا إِذَا بُقِيَتْ، أَحْتَاَجَتْ إِلَى مَادَّةٍ» (۲۹). «با از بین رفتن ماده از بین نمی‌رود و هنگامی که باقی است نیازی به ماده ندارد.» به دیدگاه فارابی، هر انسانی، از ابتدا کامل نیست ولیکن مفطور به کمال در طی مراحل طی و صیوررت به آن است. از آنجایی که «لِكُلِّ إِذْرَاكِ كَمَالًا وَ لِدَّتَهُ»، کمال نفس مطمئنه انسان در شناخت حق اول حاصل می‌شود و همین معرفت نیز، خود سعادت و لذت قصوی است (۳۰). اما میان نقص اول وجودی و کمال مندرج نهایی و در طی این صیوررت استکمالی، فاصله‌ای است که فضای مدینه فاضله آن را پر می‌کند. مدینه فاضله واسطه حصول سعادت و کمال است که اهل مدینه، به ریاست و ارشاد رئیس، طی می‌کنند. دیاگرام زیر، رابطه زندگی مدنی و تحصیل سعادت را در نظریه اخلاق فلسفه فارابی، نشان می‌دهد:

جاودانگی



تجرد از ماده



کمال



سعادت



لذت نفس



تکرار و مداومت



انجام اعمال حسنه و اخلاق نیک و فضائل



علم و عمل به تکالیف مشترک و اختصاصی هر رتبه



زندگی در مدینه (حیات مدنی)

منبع اقتباس: آراء، بیروت، صص ۱۱۲-۱۱۳

تعریف هر یک از این مفاهیم در فلسفه فارابی چنین است:

کمال:	معرفت به وجود خداوند متعال
راه کمال:	تکرار و مداومت در اعمال ارادی نیک و فضیلت مند
سعادت:	نتیجه فضائل اخلاقی
نشانه سعادت:	لذت نفس و محبت به خود
آثار کمال:	مفارقت از ماده
نتیجه کمال:	خلود

وظیفه عقل فعال، رساندن انسانها به کمال از طریق نمایش حقیقت به قوه ناطقه انسان است. یعنی ناطقه، بعد از افاضه عقل فعال، از چگونگی این روابط علت و معلولی و چگونگی تحصیل سعادت آگاه می شود و تصویر جامعی از آن برمی گیرد. قوه ناطقه عملی، برای یافتن راههای عملی حصول سعادت، اندیشه و تعقل می کند (۳۱). قوه نزوعیه به آن اشتیاق حاصل می کند و قوه حاسه و متخیله نیز انسان را یاری کرده و با آهنگی همساز و همچون کالبدی واحد، انسان را به تحصیل مقصود ازلی خویش ناائل می سازند.

به این ترتیب، معرفت اولین گام به سوی تحصیل سعادت و کمال است. چنین مشخصه ای را ما در اخلاق سقراطی نیز می یابیم و این نظریه اوست که فضیلت عین معرفت و رذیلت همانا جهل است. نقطه ابهامی که در اینجا وجود دارد در پاسخ به این سؤال نهفته است: آیا تعقل و معرفت به خیر، ضرورتاً به عمل نیک و فضیلت مند می انجامد؟ آیا رابطه و نسبتی میان اندیشه نیک و عمل فضیلت مند، وجود دارد؟ افلاطون عوامل درد و لذت را چون ریسمانهایی می دید که انسان را بساز عروسک خیمه شب بازی، به این سو و آن سو می کشند. وقتی بشر در چنین حالت و موقعیتی قرار گرفت، به سوی اعمال رذیلت بارگرایش می یابد، زیرا، این ریسمانها همگی خشن و کم بهایند. فقط ریسمان ظریف و طلایی خرد می تواند، رشته داری کند و لذا، «ادمی باید

همیشه به آن نیرو بخشد تا بتواند بر ریسمانهای دیگر، غلبه کند» (۳۲). افلاطون باور دارد که، با ابزار «تعلیم» می‌توان عمل نیک را در پی اندیشه نیک نشانید. اگر انسان به درستی دانش غایات را بیاموزد، مشکل او با عمل اخلاقی حل خواهد شد. فارابی هم علی‌الظاهر، پیرو سلف یونانی است. او می‌گوید، هنگامی که نفس ناطقه سعادت را شناخت، انسان برای نیل به آن کوشش خواهد کرد (۳۳). به نظر او، «الْمُتَعَقِّلُ، هُوَ أَنْ يَكُونَ لَهُ جُودَةٌ رَوِيَّةٌ فِي إِسْتِنْبَاطِ مَا يَنْبَغِي أَنْ يُفَعَلَ ... مِنْ أَعْمَالِ الْفَضِيلَةِ» (۳۴). «متعل کسی است که در او استعداد رویت [بررسی، توزین، استنتاج] برای استنباط آن چه از افعال فضیلت‌مند که شایسته است انجام شود، باشد.» به نظر می‌رسد، فارابی رابطه میان عقل و علم و عمل اخلاقی را چنین می‌بیند؛ انسان متعل، دارای رویت یعنی «جودت تمیز» میان خیر و شر است. همین جودت، راههای عملی انجام خیر و اجتناب از شر را نیز بر انسان آشکار می‌سازد. معرفت و تشخیص میان خیر و شر، بوجب اتحاد عقل و علم، عاقل و عالم و معقول و معلوم می‌گردد. در مرحله عملی حصول به خیر، معقول و معلوم، به «معمول» تبدیل می‌شوند.

این نظر فارابی، با رأی او درباره مدینه فاسقه در تناقض است. به نظر دکتر داوری، یکی از اساسی‌ترین دکترینهای افلاطونی، «نسبت علم و عمل» به معنای ضرورت انجام عمل خیر، در صورت «انش به آن است. اما، از آنجائی که اهل مدینه فاسقه، بنا به تعریف فارابی، به راههای تحصیل سعادت ایشان معرفت دارند ولی عامداً از آن اعراض می‌کنند، نتیجه می‌گیرد که فارابی برخلاف نظر افلاطون، به اتحاد علم و عمل معتقد نیست. (۳۵)

فارابی خود در پاسخ به این سؤال که: «چرا گروهی از مردمان به اصول اخلاقی آگاه و از خیر و شر و صواب و عقاب مطلع‌اند و نظراً آن را می‌پذیرند، در عمل باز آن روی می‌گردانند؟»، می‌گوید: این گروه که لذت، نفع، کرامت، غلبه ... را هدف زندگی قرار داده‌اند، ناطقه عملی خویش را به کار نگرفته‌اند و تنها در حیطه ناطقه نظری متوقف مانده‌اند. (۳۶)

مفهوم فضیلت

کلمه Arete*، در چهارچوب فرهنگ کلاسیک یونانیان، مفید معنی قابلیت، شایستگی، کارآئی و برتری بود و معمولاً با پرسش «در چه موردی؟»، همراه می‌شد. بنابراین، برخلاف معنای متداول و معمولی که امروزه به ذهن متبادر می‌شود، لفظ ἀρετή، در سنت یونانی، فی‌نفسه کامل نبود و می‌بایست همراه با فن یا هنری، ازگشتی تا سوارکاری تا سخنوری تا کفشدوزی ... استعمال می‌شد. آنچه سقراط و افلاطون (۳۷) بر این سنت افزودند، طرح یک فضیلت عام انسانی، با مفهوم «کارآئی، قابلیت، شایستگی و یا در واقع هنر زندگی کردن» بود. چنین مهارتی، نیاز به دانش مربوط به خود را داشت. بنابراین، اگر فضیلت را در بستر تاریخی و در محدوده جغرافیایی خاص یونانی‌اش، ملاحظه کنیم، در آن صورت، دیگر پارادوکس معروف سقراط که «فضیلت، دانش است»، شگفت‌آور نخواهد بود. به نظر سقراط، فضیلت، دانشی است که برای روح «سودمند**» است. او می‌گوید:

«خدمتی که از من برمی‌آید، این است که، سر در پی پیران و جوانان بگذارم و به آنان ثابت کنم که بیش از آنکه در اندیشه تن و مال و جاه باشند، باید به روح خود بپردازند و در تربیت آن بکوشند و آشکار سازم که فضیلت (هنر زندگی کردن) از ثروت نمی‌زاید، بلکه ثروت و همه هنرهای بشری اعم از شخصی و اجتماعی، از فضیلت (هنر زندگی کردن)، به دست می‌آید.» (۳۸)

افلاطون در محاوره پروتاگوراس، که دفاع کامل از تز سقراطی است، از «چهار فضیلت بنیادین»***، حکمت+، شجاعت++، خویشتنداری+++ و عدالت++++ نام می‌برد که ماهیتاً واحدند. زیرا، هیچ «جزء» فضیلت نمی‌تواند، ذاتاً با

* ἀρετή = virtue, efficiency

*** Four Cardinal Virtues

++ Andreia = Courage

++++ Dikaiosyne = Justice

** ωφέλιμον

+ Sophia = Knowledge

+++ Sophrasyne = Piety

دیگر اجزاء در تضاد باشد و ممکن نیست کسی یکی از این فضائل را دارا و دیگری را فاقد باشد. مطابق این نظر، همه فضایل را حدند و آن نیز «حکمت» است. افلاطون در محاوره جمهور - که متعلق به کارهای دوران میانی عمر اوست -، تمام فضائل را در «عدالت»، جمع و هماهنگ می‌بیند ولی در محاوره سیاستمدار - که از کارهای آخر عمر اوست -، از نظریه اولیه سقراطی خود عدول می‌کند و می‌پذیرد که فضیلتها می‌توانند در تضاد باشند و ممکن است شخصی دارای یکی از فضیلتها، نظیر شجاعت، باشد و در همان حال، انسان خوشتنداری نباشد. (۳۹)

فارابی، از فضائل چهارگانه افلاطونی آگاه بود، اما معنایی که از این فضائل در نظر داشت، با نظر افلاطونی منطبق و یکسان نبود. او خوشتنداری را «عفت» و رئیس مدینه را دارای «طبع غیر شوه» توصیف می‌کند که آزمند ماکول و مشروب و منکوح نیست (۴۰). او را انسانی «مجاهد فاضل» می‌نامد که جان خویش را با آگاهی از امکان مرگ، به خاطر منافع مدینه به خطر می‌اندازد. (۴۱) هماهنگی و اعتدال در نفس نیز هنگامی حاصل می‌شود که افعال و سیرت انسان، بر طبق عدالت و انصاف جاری گردد (۴۲). با توجه به این تعاریف، معلوم می‌گردد که فارابی، در مفاهیم شجاعت و عفت و عدالت، بیشتر معانی عرفی آن را در نظر داشته.

فارابی فضائل را به دو صنف «نطقیه» و «خلقیه» تقسیم می‌کند. فضائل نطقیه، مربوط به قوه ناطقه نفس و عبارتند از: حکمت، عقل، کیس، جودت فهم و ذکاء. فضائل خلقیه مربوط به قوه نزوعیه نفس‌اند، نظیر: عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت (۴۳). مقایسه‌ای میان نظم فضائل افلاطونی با سلسله فضائل فارابی، نشان می‌دهد که فارابی فضائلی که افلاطون برمی‌شمارد را، در گروه فضائل خلقیه جای می‌دهد.

اصناف دوگانه فضائل فارابی، بر مبنای تقسیم‌بندی ارسطو استوار شد. ارسطو فضائل را به دو بخش «عقلانی»* و «اخلاقی»** تقسیم کرده بود، که اولی نیازمند زمان

* Intellectual virtues = Διανοητικές Αρετές

** Moral virtues = Ηθικές Αρετές

و تجربه و دومی محصول تمرین و عادت بودند (۴۴). به نظر او، فضائل اخلاقی، نه طبیعی انسان‌اند و نه برخلاف طبیعت او. طبع انسان بستری است برای اکتساب این فضائل. به این معنی که، او می‌تواند با عادت و تمرین و ممارست، آنها را در خود بسط و کمال دهد یا آنها را معطل و مغفول بگذارد.

فارابی نیز مانند ارسطو، فضیلت را هیئتی می‌داند که به وسیله عادت مستقر شده است. به نظر او، انسان در وضعیت و هیأت طبیعی خود، نه نقص دارد و نه کمال (۴۵). نکته مهمی که از این نظر فارابی استنتاج می‌شود این است که او فضیلت را به معنی «یک عمل خوب»، تعریف نمی‌کند. بلکه، فضیلت «انعکاس» و «نتیجه» عمل خیر در نفس انسانی است و هیأتی نفسانی است که در اثر عادت و تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد شده است (۴۶). همین‌طور، ردیلت و نقص نیز، وضعیتی در نفس است که از تکرار عمل شرور، بر آن عارض و حادث شده است (۴۷). با آنکه فارابی در بیان این نظر، از نظریه اخلاق افلاطونی دور شده و به ارسطو نزدیک می‌گردد، ولی در کلیت آن و اینکه جهت همه فضائل، صیرورت به سوی خیر است، با افلاطون هم‌سو و هم‌صدا است. به نظر او، هدف همه فضائل، خیر فی‌نفسه است و نتیجه این چنین یگانگی در هدف، هماهنگی و عدالت میان اجزای نفس خواهد شد. استدلال فارابی این است که، تا وقتی همه قوای نفس به سوی خیر متمرکز گردند، دیگر میان آنها اختلاف و تضادی نخواهد بود. ولیکن، هرگاه آرامش درون به هم ریزد، باید نشانی از شر و نقص در نفس یافت. (۴۸)

پس، به نظر فارابی، سعادت پاداش رنج انسان متقی از ترک لذائذ و رذائل نیست بلکه نتیجه و معلول آن است. همچنانکه شقاوت، عقوبت ارتکاب گناه ز پلیدی نیست، ولیکن معلول و محصول آن است. به این ترتیب، به دلیل وجود نسبت رابطه علت و معلولی میان فضیلت و سعادت، فارابی نتیجه می‌گیرد که، سعادت امری خارجی نیست که بر فضیلت عارض و بار شده باشد، بلکه از جنس خود آن و مشترک ذاتی با آن است (۴۹). از این قضایا، فارابی دو نتیجه مهم اخذ می‌کند که در نظریه مدینه فاضله او به کار می‌آید:

۱) فقط عمل خیر و صواب، انسان را سعادتمند می‌سازد و این تنها سعادت حقیقی است. بنابراین، هر امری به جز عمل خیر و شریف و فاضل، حتی اگر به ظاهر موجب لذت و خوشی نیز گردد و از جمله خیرات انسانی محسوب شود (نظیر: کرامت و غلبه و ثروت)، همگی موجب سعادت پنداری است.

۲) از لحاظ سودمندی نیز، اگر لذت را هدف زندگی قرار دهیم، لذتی که از فعل و عمل جمیل و ترک عمل قبیح دست دهد، تنها لذت راستین و از جنس سعادت است. وگرنه، از جنس لذت پنداری و وهمی بوده، سعادت حقیقی به دنبال نخواهد آورد. افلاطون نیز، قائل به لذت پنداری در مقابل لذت حقیقی است. لذت پنداری به عقیده او، لذت حس و دارای صفات وهمی، فریب دهنده و کاذب است (۵۱). ولاستوس می‌نویسد: «دکترین نفی آنچه انسان لذت می‌نامد، پایه بنیادین فلسفه اخلاقی افلاطون است» (۵۲).

مبحث خیر و شر

در فلسفه افلاطون، خیر، چیزی بهتر از عقل و حقیقت و منشاء تعیین هر دوی آنهاست (۵۳). او خیر را، یک ایده آل کلی و غایت تمام ایده‌آلهای جزئی و مقیاس عام رفتار فضیلت‌مند اخلاقی می‌داند که انسان، با انگیزش «اروس»^{*}، و از طریق سیر و سلوک عقلی و اخذ روش دیالکتیک، به ادراک این مفهوم نائل می‌شود. از دیدگاه افلاطون، خیر و زیبایی مطلق هر دو یکی، و آخرین و بالاترین درجه صعودی و نقطه اوج ادراک، و منشاء همه راستی‌ها و ارزشها می‌باشند. این هر دو مفهوم مجرد اعلی، در دنیای محسوس، مصدر و منبع نور و در جهان معقول، منبع هدایت‌کننده و ناظر بر تمام هستی‌اند. (۵۴)

این مطلق‌گرایی افلاطونی، مورد پسند ارسطوی دقیق و طبیعت‌شناس قرار

* Eros = *eros*

نگرفت. به نظر او، ایده خیر افلاطون، شامل مقولاتی از ذات (خدا یا ذهن)، کیفیت (فضائل)، کمیت (اعتدال)، رابطه (سودمندی)، زمان (فرصت)، مکان (عادت) است. و چون نمی‌تواند مفهوم مشترک عامی برای همه این موارد وجود داشته باشد، این مطلق ما را دچار گمراهی می‌کند. (۵۵)

فارابی، این نظریه را که وجود فی‌نفسه خیر و لاوجود فی‌نفسه شر است، رد می‌کند. هم‌چنین، مخالف است به اینکه خیر همان لذت، و شر عین الم و آزار است. به نظر او، وجود در صورت استهسال و کمال، خیر و لاوجود به غیر استهسال، شر است (۵۶). برخلاف افلاطون که «خیر فی‌نفسه» را مطلق و عام و یگانه می‌پنداشت، فارابی در تقسیم‌بندی خود، خیر را، در رابطه با متضاد آن یعنی شر، به دو دسته تقسیم کرده و قائل به سه نوع خیر می‌گردد:

انقسام خیر از دیدگاه فارابی

(۱) خیر طبیعی. این خیر، متعلق به عالم انسانی است و در تضاد با شر قرار دارد. خیر طبیعی بر دو گونه است: یکی، خیر در شکل اعمال فضیلت‌مند و دیگر خیر به عنوان هدف و غایت زندگی. فارابی در این تعریف خود، سبب و مقصد سعادت را عین سعادت و سعادت را نیز جمیل تفسیر می‌کند. به نظر او خیر، سعادت و زیبایی همه یکی و از زمره افعال ارادی و از شئون انسانی است (۵۷). متضاد آن را نیز به همین نحو تعیین می‌کند. به نظر او هر چه انسان را از حصول سعادت باز دارد عین شر است و چون اعمال قبیح، مانع تحصیل سعادت انسان و موجب شقاء می‌گردند، پس شر و شقاوت و قبیح همه یکی است (۵۸). بدیها و شرور مستند به خیال و وهم و پندار است و همه خیرات در محاطه قوه ناطقه جای می‌گیرند. هنگامی که قوه ناطقه نظری بازمانده و یا به کار گرفته نشود، قوه متخیله رو به سعادت پندار می‌کند و نتیجه این فعل و انفعالات، ترک فضائل، انجام کارهای شرور و بالاخره شقاوت است. (۵۹)

(۲) خیر در عالم، سبب اول: به جز مفهوم دوگانه خیر طبیعی (طریق نوز مقصد)،

فارابی، سبب اول را خیر عوالم می خواند. او خیر مطلق، مظهر جمال و کمال محض، عقل ناب و منشاء تمام نیکی های هستی است. (۶۰)

۳) خیر، عدل و نظم در جهان. هر چه از سبب اول لازم آمده، جمیع خلائق و تمام موجودات سلسله مراتب حیات از صاعد به نازل، متصل به زنجیره ای از نظام عدل و جمال و خیراند. در مرحله جهان وجود، فارابی نظم موجود را عین عدل و این هر دو را خیر محض می داند. فارابی برای شرور در هستی اصالتی قائل نیست و فقط منشاء شر را اراده انسان می داند. از دیدگاه فارابی، همه چیز در هستی عین خیر است و تنها منبعی که شر می تواند از آن ظهور یابد، اراده انسان است و بس.

اراده و عادت

افلاطون نفس انسان را دارای سه جزء می دانست. او هم چنین قائل بود که انسانها فی نفسه دارای طبایع یکسانی نیستند. گفتنی است که در مفهوم طبایع سه گانه او پارادوکسی وجود دارد که نظریه تعلیم و تربیت او را از اساس سست و مناقشه پذیر می کند: زیرا اگر طینت و طبیعت انسانها از ابتدا یکسان نباشد، آنکه با سرشت مسین زاده شده، هرگز قدرت، اراده و تمایلی به حاکم کردن جزء عقلانی بر دو جزء دیگر نفس خود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، افلاطون از ابتدا راه را برای کسب فضیلت و رسیدن به کمال برای کثیری از انسانها می بندد. انسانی که برای نیک بودن زاده نشده، هرگز نیک نمی شود. تمام تربیتها در اینجا بیهوده است.

ارسطو، وضعیت طبیعی انسانها را «فی نفسه»^{*}، نه خوب و نه بد می دانست. بلکه، «اراده»^{**} انسان را، آنهم بر اثر تمرین و تکرار و ممارست، عامل اصلی و منشاء کسب فضائل می دید (۶۱). به نظر او، در انسان «فراست»^{***} و «قضاوت و فهم و

* thing - itself (auto)

** Will, proeresis

*** Wisdom, deliberation, Fronisis = φρόνησις

رویتی* وجود دارد که می‌تواند منبع و منشاء تعیین خیرات و کارهای صواب گردد (۶۲). فارابی این رأی معلم اول را صواب می‌بیند و در تأیید آن می‌نویسد که هر کس که قادر به انجام فعل ارادی باشد فی نفسه هم می‌تواند به سوی خیر اراده کند و هم به سوی شر (۶۳) و در هر انسانی استعداد افعال فضیلت‌آمیز و رذیلت‌بار وجود دارد و او قادر به انجام هر یک از آن دوست (۶۴).

اختیار در «قابل جبر» به معنی وضعیتی انسانی برای انتخاب میان خیر و شر و بیان‌گر آزادی او در زندگی است. در عصری که فارابی می‌زیست، نظریه جبر اندیشه غالب به شمار می‌رفت و فارابی با به کارگیری اصطلاح «اختیار»، این مسأله را که هیچ اراده فوق بشری اراده انسانی را در انتخاب سرنوشت خویش تحت اختیار نمی‌گیرد پذیرفت و در واقع اندیشه‌ای برخلاف نظر رائج برگزید. وی با ارائه این رأی، همانند ارسطو، قائل به این گردید که انسان می‌تواند بی‌توجه به موانع و تعقیدات فیزیکی و طبقاتی، خود را بسازد و از نقطه نظر اندیشه سیاسی نیز، «شدن» و «کمال» جامعه مدنی ممکن است. بر این اساس، فارابی اراده انسان را عامل انتخاب و معماری جامعه‌ای مدنی که موافق طبع و سرشت اوست دانست. رئیس مدینه از نظر او فقط دارای فطرت و طبیعت مناسب و شایسته حکومت نیست. بلکه، هیأت و ملکات ارادی او و فعلیت یافتگی بالقوگی‌هایش، به او اهلیت و شایستگی ریاست مدینه را اعطاء کرده است (۶۵). اراده از نظر فارابی «نزوع انسان به طرف مدرکات» است و اگر این نزوع ناشی از احساس یا تخیل باشد، اراده نام دارد و در انسان و حیوان نیز مشترک است. اما نزوع یا شوقی که پس از افاضه معارف اولیه بر قوه ناطقه از سوی عقل فعال حاصل می‌گردد، اختیار، و خصیصه‌ای انسانی است. هر انسانی که صاحب رویت برای ادراک و دریافت این فیض باشد، به سوی اعمال خیر و جمیل پسندیده نزوع می‌کند. ولی اگر فاقد این رویت بود و یا این الهام خیر و شر را ندید و نفهمید و یا بدان تجاهل و تغافل کرد، به سوی اعمال شر و قبیح و نکوهیده روی می‌آورد. (۶۶)

فارابی همچون افلاطون به فطرت‌های سه‌گانه زرین و سیمین و مسین معتقد نیست

* Decision, ordinance, decree, Voulevesthe = βουλευέσθη

و از لحاظ انسان‌شناسی به ارسطو متمایل‌تر است. اگر چه نوعی استعداد طبیعی‌گرایش به سوی خیر و شر را رد نمی‌کند، ولی همچنانکه استعداد کتابت جز در سایهٔ مرارت و تمرین بالفعل نمی‌شود، تخلق به افعال نیک و فضیلت‌مند نیز به رعم کشش طبیعی، جز در پرتو تکرار و عادت حاصل نمی‌گردد (۶۷). ارسطو می‌گوید که فضائل اخلاقی نتیجه «عادت»^{*} آند. او فضیلت را، هم‌چون یک هنر، صنعت یا فنی می‌شمارد که با آموختن و تکرار و تمرین در نفس مستقر می‌گردد و با این تمثیل، قانونگذار Polis را کسی می‌داند که شهروندان را با عادت دادن، به خیر و سعادت رهنمون سازد:

«قانونگذاران، شهروندان را با عادت نیک می‌سازند. این هدف هر قانونگذار

است و آن کسانی که از عهدهٔ آن بر نمی‌آیند، در هدف شکست می‌خورند و همین

نیز تفاوت میان قانون اساسی نیک و قانون اساسی بد است.» (۶۸)

فآرایی نیز تربیت و تهذیب نفس را در مداومت در عمل نیک می‌داند. به داوری

او، هر نوع اخلاق حسنه‌ای، در صورت تکرار ملکهٔ ذهن شده و این روند تکرار، بر قوت

و فضیلت آن می‌افزاید و این افزونی «اقوی - افضل»، علی‌الدوام خواهد بود. (۶۹)

نظریه اعتدال

ارسطو با تشبیه نفس به بدن، و اینکه افراط در پرخوری یا تفریط در کم‌خوری هر

دو، موجب انهدام جسم می‌گردد، می‌گوید که رفتارهای انسانی نیز پیرو همین قانون است:

«این در ذات کیفیتهای اخلاقی است که با افراط و تفریط، نابود می‌گردند (۷۰) ...

حد وسط، اعتدالی میان افراط و تفریط است ... فضیلت وضعیتی در میانه

است (۷۱) ... اعتدالی میان دو نوع نقص و ذیلت، یکی افراط و دیگری تفریط. حد

وسط، با یک اصل معقول و منطقی، توسط انسانی با فراست و صاحب رویت،

تعیین می‌گردد ... بنابراین، فضیلت، از نقطه نظر ذات و طبیعت واقعی آن، اعتدال و

حد وسط است، ولی از لحاظ نیک بودن، فضیلت یک بی‌نهایت است.» (۷۲)

* Habit, ethos = εθος

فارابی با اخذ نظریه اعتدال ارسطویی، فضیلت را هیئت نفسانیه و ملکات متوسطه میان ازید و انقص می‌شمرد. (۷۳)

او، نظریه «ملکات متوسطه» را بر پیشفرض عدم کمال فطری انسان و نیز بر اساس تعریف خود از کمال اخلاقی، بنا می‌کند. به نظر فارابی، کمال اخلاقی، وضعیت و هیئتی از هماهنگی و عدم اختلاف میان امیال متضاد انسانی است. در هر انسانی «نقطه اعتدالی»^{*} وجود دارد که محل سازش و توافق میان خواسته‌های گوناگون اوست. جالب اینجاست که فارابی، معتقد به سرکوب این مطلوبها و امیال نیست، زیرا به نظر او، با ترک و تخلی هر یک از آنها، این نقطه اعتدال از دست می‌رود. او مودّی به این است که «وضعیت طبیعی»، وضعیت هماهنگی و اعتدال است. (۷۴)

این رأی اخلاقی فارابی، با نظریه عدالت در نفس افلاطونی، یعنی وضعیتی که عنصر عقلانی بر دو بخش ارادی و شهوانی حاکم گردد، متفاوت است. افلاطون می‌گفت، وقتی که جنگ داخلی میان عناصر سه‌گانه نفس برقرار شده و هر یک در کار دیگری دخالت کند و یا اینکه، یکی علیه دیگری به قصد ریاست (بدون اینکه شایستگی طبیعی آن را داشته باشد) دست به شورش بردارد، نظم مستقر و معهود و مطلوب نفس، در هم گسیخته و بی‌عدالتی بر آن حاکم می‌گردد (۷۵). فارابی برخلاف افلاطون، به امیال طبیعی و خواهشهای جسمانی به دیده تحقیر نمی‌نگرد. زیرا، مسأله اصلی او عدالت در نفس نیست. آنچه فارابی در تئوری اخلاق خود به دنبال آن است، تحصیل سعادت از طریق ملکات فاضله و افعال ارادی خیر است و چنانچه عوارض نفسانی، بر این هدف بسیج گردند، خود نیز خیراند:

«قَوْمٌ ظَنُّوا أَنَّ عَوَارِضَ النَّفْسِ كُلِّهَا ... هِيَ سَرُورٌ ... هَوْلَاءُ أَيْضًا غَالِظُونَ ...
إِنَّمَا يَكُونُ كُلٌّ مِنْ هَذِهِ سَرُورًا، إِذَا اسْتَعْمِلَتْ فِيمَا يَنَالُ بِهِ السَّعَادَةَ، وَإِنَّمَا إِذَا
اسْتَعْمِلَتْ فِيمَا تَنَالُ بِهِ السَّعَادَةَ، لَمْ تَكُنْ سَرُورًا، بَلْ تَكُونُ خَيْرًا كُلِّهَا.» (۷۶)

«برخی گمان می‌کنند که تمام عوارض نفس شراند. اینها هم اشتباه می‌کنند. عوارض

* Equilibrium

نفسانی وقتی شراند که در جایی به کار روند که انسان به شقاوت برسد. ولی هنگامی که عوارض نفسانی موجب رسیدن انسان به سعادت شوند، نه تنها شر نیستند بلکه همگی خیراند.»

منابع و یادداشتهای فصل دوازدهم

۱. فصول المدنی، فصل ۷۱، صص ۱۵۱-۱۵۲.
۲. کلمه یونانی "ἠθικα" که لفظ Ethics از آن برگرفته شده است، در فرهنگ یونان باستان، شامل اشیایی می‌گردد که به شخصیت انسانی مربوط است.
3. T. Irwin. *Plato's Moral Theory*, 2nd. edn., (Oxford: Clarendon, 1979), pp. 15-17.
4. *Metaphysics*, Alfa, 987 b (1-3).
5. *Ibid.*, Mi, 1078 b (17-19).
6. *Protagoras* 313 c.
7. Caplestone. *History of Philosophy, V. 1: Greece and Rome*, P. 114.
8. P. Shorly. "*Plato's Ethics*": *Plato, A Collectio of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, (New York: Anchor Books, 1971) p. 24.
۹. در این باره رک به:
محمد جواد مغنیه. مسائل فلسفه اسلامی، ترجمه محمدرضا جوزی، (تهران: نشر بنیاد، ۱۳۷۰)، صص ۱۷۰-۱۷۱.
۱۰. بسیاری از آیات قرآنی مؤید نظریه رابطه و مناسبت میان تقوی و معرفت و خیر و حکمت و مؤید این‌اند که رذایل مانند بیماری‌های واگیردار، یکی بعد از دیگری به سراغ انفس بیمار و قلوب مریض می‌آیند. در عین حال، فضائل اخلاقی با یکدیگر ملازمت دارند. بر حسب این آموزه‌های دینی، جهاد با نفس و تقوی، درهای معرفتی ناشناخته و بر نامحرمان نامکشوف را، در روندی شهودی و بی‌معلم و کتاب، به روی انسان پرهیزگار می‌گشاید. به عنوان نمونه رک به:
۱) الَّذِينَ اهْتَدَوْا، زَادَهُمْ هُدًى (محمد (ص): ۱۷)
۲) وَاٰمَّا الَّذِيْنَ فِىْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ، فَزَادَهُمْ رَجْسًا اِلٰى رَجْسِهِمْ (توبه: ۱۲۶)
۳) اِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِّلْقَوْبِ، تَسْمَعُ بِهٖ بَعْدَ الْوَقْرِ وَ تَبْصُرُ بَعْدَ الشَّمْعَةِ وَ تَنْكُأُ بَعْدَ

المعاندة. (على عليه السلام)

- ۱۱ . فارابی. رسالة في العقل، (بيروت: ۱۹۳۹)، ص ۳۱.
- ۱۲ . فارابی. فلسفة ارسطاطاليس و اجزاء فلسفته و مراتب اجزائها، به كوشش محسن مهدي. سلسله النصوص ۱، (بيروت: ۱۹۶۱)، ص ۱۲۸.
- ۱۳ . السياسات المدنية، به كوشش فوزي نجار، (بيروت: ۱۹۶۹)، ص ۳۶.
- ۱۴ . آراء، بيروت، ص ص ۸۵-۸۶.
- ۱۵ . فصول المدني، فصل ۲۷، ص ۱۲۲.
- ۱۶ . آراء، بيروت، ص ۱۰۳.
- ۱۷ . سورة ق، آية ۲۳.
- ۱۸ . فارابی. الفصوص، (حیدرآباد: ۱۳۴۵ هـ ق.)، ص ص ۷-۸.
- ۱۹ . آراء، ترجمه سجادی، ص ص ۱۰۳-۱۰۵.
- ۲۰ . الفصوص، فص ۲۷، بيروت، ص ۱۴۴.
- ۲۱ . آراء، بيروت، ص ۱۴۴.
- ۲۲ . مفهوم خلود در منظومه فلسفی فارابی، از همين جا رخ آشكار می‌کند. فارابی عقل بالقوه و عقل بالفعل را که مجرد از ماده ادراک نمی‌کند، با فناي ماده، فانی می‌داند. تنها عقل مستفاد است که می‌تواند معقولاتی را که به فیض عقل فعال دریافت داشته، بی واسطه و بی نیاز از ماده، ادراک کند. به این لحاظ که، متعلق آن موجود بری از ماده است، خود نیز بعد از اتصال با عقل فعال، الهی و جاودان می‌گردد. بعد از مرگ و فناي ماده، تنها همين عقل است که زنده می‌ماند و لذت یا الم و پاداش یا عقوبت روز قیامت را دریافت خواهد کرد. رک به: السياسات المدنيه حیدرآباد، ص ۷.
- ۲۳ . فصول المدني، فصل ۷۰، ص ۱۵۱.
- 24 . G. Vlastos. "Justice and Happiness in the Republic": Plato, A Collection of Critical Essays, (New York: Ancher Books, 1971), p. 67.
- 25 . Teateus 176 e.
- 26 . Eth. Nic. Nic. I. 7 (1097 a-b).
- 27 . Republic 500 e.
- ۲۸ . فصول المدني، فصل ۱۶، ص ۲۶۲.
- ۲۹ . آراء، بيروت، ص ۱۱۲.

۳۰. الفصوص، فص ۲۲، ص ۷.

۳۱. فارابی می‌نویسد: «الْحِكْمَةُ، هِيَ الَّتِي تُعْطَى الْغَايَةَ الْقُضْوَى وَالتَّعْمَلُ يُعْطَى مَا تَنَالُ بِهِ تِلْكَ

الْغَايَةَ». «حکمت آن است که مقصود نهایی را حاصل کند و تعقل آنچه را که برای رسیدن به این

غایت لازم است، اعطاء می‌کند.» رک به: فصول المدنی، فص ۴۹، ص

کمال به نظر فارابی، استخدام حکمت نظری و حکمت عملی برای ادراک و تحصیل

سعادت می‌باشد. فضیلت جزء ناطق نظری، علم است. فضائل جزء ناطق عملی، از نظر

فارابی عبارتند از: تعقل و ذهن، جودت رأی و صواب ذهن که همه این فضائل در یافتن

راههای عملی تحصیل سعادت، مددکار انسان می‌شوند.

۳۲. قوانین، ۶۴۴

۳۳. السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۴۴

۳۴. فصول المدنی، فصل ۸۰، ص ۱۵۸

۳۵. داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ۱۸۳

۳۶. برای اطلاع بیشتر در این باره، رک به:

سیاست مدنی، ترجمه سجادی، ص ۱۴۷

۳۷. بخشهایی از محاورات افلاطونی که به «فضیلت» مربوط می‌شوند عبارتند از:

لاخس: ۱۹۷ - ۲۰۰

مهمانی: ۲۰۹

پروتاگوراس: ۳۱۹، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۹، ۳۴۱، ۳۵۰-۳۵۱، ۳۹۴

منون: ۷۰-۷۴، ۸۷، ۸۹، ۹۵

اوتیدم: ۲۸۷

گورگیاس: ۴۶۷-۴۶۸، ۵۰۶

فدون: ۸۰-۸۲، ۹۳-۹۴، ۱۰۳

فایدون: ۶۹

لاخس: ۱۹۸

سیاستمدار: ۳۰۶

38 . *Apology* 31 ab.

39 . *Politicus* 306 a.

۴۰. آراء، والتزر، ص ۲۴۸

۴۱ . فصول المدنی، فصل ۷۵-۷۶، صص ۱۵۳-۱۵۴

۴۲ . همان. فصل ۹۲، ص ۱۶۹

۴۳ . همان. فصل ۶، ص ۱۰۹

44 . Eth. Nic. II. i (1103 ab).

این فضائل عبارتند از:

Επιστήμη, Τέχνη, Σοφία, Nous, Φρόνησις

۴۵ . فارابی گوید: «هیئت طبیعی نه فضیلت نام دارد و نه نقیصه»

رک به: فصول المدنی، فصل ۹، ص ۱۱۰.

۴۶ . «كَانَتْ إِلَهِيَّةَ الْمُتَمَكِّنَةِ عَنِ الْعَادَةِ، هِيَ الَّتِي يُقَالُ لَهَا قَضِيلَةٌ». «هیئتی که از عادت به دست آید،

فضیلت نامیده می‌شود.» همان.

۴۷ . همان. فصل ۸، ص ۱۰۹

۴۸ . همان. فصل ۹۴، ص ۱۷۰

۴۹ . همان. فصل ۷۱، صص ۱۵۱-۱۵۳

۵۰ . همان.

51 . Philibus 39 a, 40 c, 41, 42 b, Laws 66 b, Republic 506 - 507.

52 . Vlastos, Justice and Happiness in the Republic, p. 29.

53 . Republic 508 e.

54 . Ibid., 506 - 507.

55 . Eth. Nic. 1096 ab.

۵۶ . «أَمَّا الْمَوْجُودُ وَالْمَوْجُودُ، بَعْدَ إِسْتِهْطَالِ، فَهُوَ شَرٌّ». «موجود یا غیر موجود اگر اهلیت نیابد، شر

است.»

رک به: فصول المدنی، فصل ۶۹، صص ۱۵۰-۱۵۱

۵۷ . «إِنَّمَا الْخَيْرُ الْإِرَادِي وَالشَّرُّ الْإِرَادِي وَهُمَا الْجَمِيلُ وَالْقَبِيحُ، فَإِنَّمَا يَخْدَتَانِ عِنْدَ الْإِنْسَانِ

خَاصَّةً». «همانا خیر ارادی و شرّ ارادی که زیبا و زشت‌اند، فقط در انسان پدید می‌آیند.» رک به:

السیاسات المدنیه، حیدرآباد، ص ۴۳.

۵۸ . فصول المدنی، فصل ۶۹، ص ۱۵۰.

۵۹ . سیاست مدنیه، سجادی، ص ۵۱

٦٠ . فصول المدنى، فصل ٧١، ص ١٥٢

61 . *Eth. Nic.* 1143 b, 1144 ab.

62 . *Eth. Nic.* 1142 ab.

٦٣ . فصول المدنى، فصل ٦٩، ص ١٥١.

٦٤ . همان. فصل ١٥، ص ١١٣.

٦٥ . آراء، بيروت، ص ١٠١، و

السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ص ٧٦-٧٩.

٦٦ . آراء، بيروت، ص ٨٥، و

السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ص ٥١-٤٢.

٦٧ . فصول المدنى، فصل ٩، ص ١٠٩.

68 . *Eth. Nic.* 1103 ab.

٦٩ . آراء، بيروت، ص ١١٢

70 . *Eth. Nic.* 114 a.

71 . *Ibid.*, 1106 ab.

72 . *Ibid.*, 1107 a.

٧٣ . فصول المدنى، فصل ١٦، ص ١١٣ و نيز رك به:

التنيه على سبيل السعاده، (حيدرآباد: ١٣٤٦ هـ)، ص ص ١١-١٢، ١٤.

٧٤ . فصول المدنى، فصل ٩٢، ص ١٦٩

75 . *Republic* 444 b.

٧٦ . فصول المدنى، فصل ٧٠، ص ١٥١

بخش

سوم

فصل سیزدهم

ماهیت و خصائص حاکمیت در مدینه فاضله

«ارنست بارکر» ماهیت حکومت مطلوب افلاطون و ارسطو را در عبارتی چنین خلاصه می‌کند: «محصولی کمال یافته از عقلی کمال یافته» (۱). از دوران همر به بعد، همواره سئوالی در سنت کلاسیک تفکر سیاسی یونانی وجود داشته: «چه کسی باید حکومت کند؟» اما در واقع مسأله سنت دوران قدیم یونانی، بیش از کیفیت حاکم، به کمیت حاکمان معطوف بوده است. به این دلیل، سئوال مزبور با عبارتی توصیفی همراه بوده است: «اندک مردمی یا کثیری از آنها؟» کِگان نویسنده کتاب «تاریخ اندیشه سیاسی یونان»، معتقد است که تفکر سیاسی یونانی، در پاسخ به این سئوال، به وجود آمده و در سرتاسر تاریخ فلسفه سیاسی یونان، درباره آن کندوکاو شده است. (۲)

افلاطون نخستین متفکری است که این سئوال را در هیئت یک نظام فلسفی طرح کرد. او برای اثبات این مدعی که حکومت اندک مردمان، بهترین نوع حکومت است،

نظریه پولیتیا را به میان افکنند و به توصیف ماهیت و خصائص رهبری در آن پرداخت. فارابی، بخش اول این پرسش، یعنی: «چه کسی باید حکومت کند» را از سلف یونانی اخذ کرد و هم خود را مصروف پاسخ به آن کرد. نظریه رئیس مدینه فاضله، حاصل مساعی فارابی در این باره است. برای فارابی، اینکه سیاست معرفتی خاص است که جز معدودی نباید و نمی‌توانند به آن وارد شوند، ابهامی نداشت. اما اینکه چه کسی شایستگی حکومت در مدینه فاضله او را دارد، پرسش اصلی او بود.

رئیس مدینه، سبب تحصیل مدینه

رئیس مدینه فاضله فارابی، موجود نخستین و سبب تحصیل مدینه و اجزای آن است و همانند نقطه پرگاری است که دایره وجود را در مدینه ترسیم می‌کند و اجزاء مدینه به دور او در چرخش‌اند و هویت خویش از او می‌یابند. افلاطون نیز تحقق کمال شهر آرمانی خود را منوط و موکول به حکومت فلاسفه می‌داند:

«هیچ شهر و هیچ قانون اساسی و نیز هیچ فردی به کمال نخواهند رسید، مگر اینکه حادثه‌ای، این معدود فلاسفه پاک کردار را مجبور کند که حکومت شهر را به عهده‌گیرند.»

تفاوت میان این دورای در این است که فیلسوف افلاطونی سبب تحقق کمال شهر آرمانی و رئیس مدینه سبب تحصیل و علت وجودی مدینه فاضله است. اهل مدینه، به سبب اینکه به تدبیر این رئیس گردن گذارده‌اند، اختیار و سعادت‌اند و اهلیت مدینه را از محکومیت خویش تحت حاکمیت چنین رئیسی، به دست آورده‌اند:

«الْأَنْسَاءُ، الَّذِينَ يَدَبِّرُونَ بَرِيَانِيَةَ هَذَا الرَّئِيسِ، هُمُ النَّاسُ الْفَاضِلُونَ وَالْأَخْيَارُ وَالسُّعَدَاءُ.» (۵) «مردمی که با ریاست چنین رئیسی اداره و تدبیر می‌شوند، همان مردم، فاضل و نیک و سعادتمندند.»

رئیس مدینه فاضله، فقط اول موجود و علت تحصیل مدینه نیست بلکه، هم چنین

سبب تحصيل ملکات و سجایای ارادی، ترتب مراتب در مدینه و نیز رافع اختلال و رافد نقائص اجزای مدینه است (۶). وی نه تنها ملک بالاراده، بلکه بالطبع نیز ملک است (۷)، زیرا اکمل و اتم اهل مدینه، هم فی نفسه و به لحاظ فطرت و استعداد ریاست، و هم بالفرض با کسب هیأت و ملکات ارادی، می باشد و نیز کاری که مختص اوست، یعنی سیاست فاضله، اهم و اکمل کارهاست (۸).

نسبت رهبر مدینه با اجزاء آن، همانند نسبت سبب اول با سایر موجودات از یکسو، و نسبت رابطه قلب با سایر اعضای بدن، از سوی دیگر است. فرض وجود رابطه میان نظام های کائنات* و طبیعت انسان** و اجتماع مدنی، از سنن کلاسیک یونانی است که به فارابی رسیده است. داوری می نویسد که افلاطون قصد داشته سه دیالوگ مربوط به هم درباره نظام عالم و پیدایش آدم و نظام مدنی و مقام رؤسای مدینه به نامهای «تیمائوس»، «هرموکراتوس» و «کریتیاس» بنویسد که تنها اولی به تمام ما رسیده است (۹). انطباق نظام خلقت با نفس و بدن انسان و این هر دو با نظام اجتماعی، منظومه فلسفی فارابی را سازگار و پایدار ساخته و مؤید باور فارابی به قانون الهی است که از آسمان به زمین جاری گشته. گزینی انسان حلقه واسطه ای است که از طریق او قوانین آسمانی به جامعه مدنی و نظام سیاسی مرتبط می گردد و عالم ماوراء طبیعت به عالم اجتماع انسانی، به وساطت طبیعت انسان پیوند می خورد. این کارکرد ذهن نظام ساز فارابی و تعقل سلسله مراتبی او است که از متصاعد به متنازل یعنی از عالم مجردات تا نفس انسانی و از متنازل به متصاعد یعنی از ماده صرف هیولایی، دوباره تا نفس انسان راه به هم عقد می بندد. و به قول ابراهیم مدکور، فارابی موسیقیدان سعی کرده تا هماهنگی موسیقی را وارد نظام هستی کند (۱۰). و اضافه می شود که فارابی مسلمان، در این تلاش نظام سازانه، در صدد برآمده تا ضمن حل «صدور کثیر از واحد»، همه هستی را همچون جلوه ای از یک حقیقت ناب الهی در تعقل فلسفی خود بازسازی کند.

* Macrocosmos

** Microcosmos

رابطه نظام عالم با نظام مدینه

فارابی در آراء می نویسد: «فَإِنَّ السَّبَبَ أَوَّلَ، نَسْبَتُهُ إِلَى سَائِرِ مَوْجُودَاتٍ، كَنَسْبَةِ مَلِكِ الْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةِ إِلَى سَائِرِ أَجْزَائِهَا.» (۱۱) «نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت ملک مدینه فاضله به سایر اجزاء مدینه است.»

نکته اول اینکه فارابی مودی به این نیست که ملک مدینه فاضله دارای همان ذات الهی است، بلکه نسبت و رابطه او با اجزاء مدینه، قابل قیاس با نسبت سبب اول با جهان موجودات است. برای دریافت این رابطه، باید با مراجعه به الهیات فارابی، و نیز بحث وجود و نظام موجودات در منظومه فلسفی او، نسبت سبب اول را با سایر موجودات دریابیم و آنگاه آن را در نظام مدنی او، در شکل رابطه رئیس با اهالی مدینه، بازسازی کنیم.

«سبب اول» و «رئیس مدینه»

ذات سبب اول، سبب هستی موجودات است: «إِنَّ كُنَّتَ ذَاتَهُ، بِوَجْهِ مَا هِيَ الْمَوْجُودَاتُ كُلُّهَا» (۱۲) «ماهیت همه موجودات عالم بسته به ذات اوست.» پس ذات رهبر مدینه، سبب وجودی ذات اجزاء آن است. و همچنانکه سبب اول: «مَا لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَى شَيْءٍ أَصْلًا سِوَى ذَاتِهِ» (۱۳) «به غیر از ذات خود اصلاً محتاج به شیء دیگری نیست.» رهبر مدینه نیز رئیس علی الاطلاق است و «هُوَ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ وَلَا فِي شَيْءٍ أَصْلًا أَنْ يَرَأَسَهُ الْإِنْسَانُ» (۱۴). «او نیازمند نیست و اصلاً محتاج چیزی نیست که انسان بر آن ریاست کند. (به ریاست هیچ انسانی در هیچ موردی نیازی ندارد).»

از ذات سبب اول، جوهر همه موجودات به قدر وجود و مرتبتی که شایسته اوست، بهره مند است. در خلق، بعضی مراتب بالاتری از بعضی دیگر دارند، اما همه موجودات از حصه ای از ذات الهی بهره ورنند (۱۵). به میزانی که مدرک درک او کند، به او نزدیکتر است. فارابی در فص ۲۴ خود در کتاب فصوص، قوای مُدْرِكِه را به مُدْرَكِ خود

یعنی خداوند تشبیه می‌کند و در آخر نیز نفس مطمئنه را در وجود خدا فانی می‌بیند. آیت الله حسن‌زاده آملی این فص را از غرر فصوص فارابی می‌داند (۱۶) زیرا در آن فص، فارابی مودی است به اینکه، به میزانی که نفس انسان به سبب اول نزدیکتر است و قبول اتصال می‌کند، به همان میزان به او شبیه‌تر است. در مدینه فاضله نیز به نسبتی که اعضاء از حیث ادراک به رئیس شبیه‌ترند، به او نزدیکترند و در مرتبت والاتری از دیگر اعضاء جای دارند.

جوهر الهی مقتضای تألیف، ربط، تنظیم میان موجودات بر حسب مراتب آنها دارد، آن‌گونه ائتلاف و ارتباط و انتظامی که اشیاء کثیره جملگی واحد بوده و به سوی هدفی واحد روانه گردند (۱۷). وظیفه رئیس مدینه نیز تألیف و ارتباط و انتظام میان اجزای مدینه است تا همگی سازنده کلیت مدینه و خواهان تحصیل کمال و سعادت گردند. موجودات که از سبب اول صادر شده‌اند همگی فائضه اویند. فارابی در فص ۱۲، واجب‌الوجود را مبدا کل وجود می‌داند که ماسوای او همه فیض اویند. استاد حسن‌زاده آملی می‌گوید: «این فیض حصه وجودی هر موجودی است که واسطه ارتباط او با حق مطلق است» (۱۸). فارابی با «نظریه فیض»، رابطه واجب‌الوجود را با عالم کثرت توضیح می‌دهد و نیز خلق کثیر از واحد را توجیه می‌نماید (۱۹). ابن «عشق کیهانی» (۲۰) یک اصل فلسفی و رابطه خدا با موجودات عالم و موجودات عالم با خدا و کششی دو سویه است. همین عشق، حرکات عالم سماوی را دایره‌وار کرده است که به دور مقصدی تا بی‌نهایت زمان و مکان، همگی پروانه‌وار در گردشند (۲۱). وضعیت رئیس مدینه و اجزاء نیز قابل قیاس با سبب اول و اجزاء عالم است. همه ساکنان مدینه عاشق او و به گرد او در حرکت‌اند. شکل سلسله مراتب در مدینه فاضله، به خلاف پولیتیای افلاطون، هرمی نیست بلکه دایره‌ای است. افاضل و اخیار مدینه که همگی خود را از قید ماده رها ساخته‌اند به گرد وجود رئیس در طوافند و این نقطه مرکزی دایره تا آخرین فرد مدینه که در پیرامون آن است، پوشش‌گرما و نور و حیات می‌دهد و این «دایره عشق» اجزاء مدینه

• The Theory of Emanation

را همچون شعاعهای نور بهم پیوند می‌زند. (۲۱)

مفهوم «خداگونگی انسان»* و برخورداری انسان از علیت سبب اول، از مفاهیم باستانی است که پیش از فارابی در ادبیات فلسفی و عرفانی جهان وجود داشته و اینکه نخستین هسته‌های آن در بطن فضای فکری یونانی رشد کرده باشد محل تردید است. پانویسی می‌نویسد، انسان خداگونه، ریشه در ادبیات زردشتی دارد و مشارکت نازل «وهومنه» در انسان و جهان محسوس و برخورداری انسان از توش و توان پروردگار، عنصری زردشتی است. طبق آموزه‌های این دین باستانی، وهومنه و دیگر خدایان همداستان اهورامزدا، خود را در انسان و طبیعت و اشیاء سرازیر کرده‌اند. این مشارکت، چشمه‌های نور الهی را در انسان جاری و ساری ساخته. بعدها این اندیشه، به افلاطون و سپس به نوافلاطونیان و بعد به فارابی رسیده است و نظریات فیض و عقول دهگانه از منابع زردشتی است. این محقق نتیجه می‌گیرد که: «انسان مثاله، از خصوصیات فکری یونانی نمی‌باشد، بلکه آنچه از فکر یونانی است، عبارت است از آن اندیشه که بر طبق آن خداوند را به سان انسان مجسم می‌کند» (۲۲). به این ترتیب، جهان‌بینی روحانیت‌گرای مشرق‌زمین، تصور یونانی را از خداوندی که همانند انسان است، تغییر داد و او را وجودی متعال از ماده دانست. هم‌چنین، «انسان طبیعی» یونانی را تبدیل به مجموعه‌ای از روح و ماده نمود. (۲۳)

سخن افلاطون از اینجا آغاز می‌گردد که: «انسان نه یک موجود زمینی بلکه هیتی آسمانی (بهشتی) است» (۲۴). وی در داستانی مفصل از کیفیت تکوین جهان می‌نویسد: زمانی که زمین به اراده مستقیم خدا اداره می‌شد، در آن رفاه و آرامش و آسایش و ایمنی برقرار بود، ولی آنگاه که او زمین را رها می‌کند، گرسنگی و پریشانی و درماندگی بر ضعف و نقض مرگ بر سرتاسر آن مستولی می‌گردد. افلاطون فرمانروای راستینی را که جامعه انسانی را به نیروی عقل اداره کند، همانند اداره جهان به اراده خدا می‌داند. همچنان که حکومت خدا بر هستی، نیکی و سعادت و ایمنی به بار می‌آورد، این

* Antropomorphism

فیلسوف حاکم زمینی نیز با خود حیات و خیر و سعادت به میان مردمان خواهد آورد (۲۵). به این ترتیب، همچنان که «جهان چون بی‌خدا ماند در جهت مخالف گردش آغاز کرده» (۲۶)، آن جامعه مدنی که به دست حکیمی آگاه اداره نشود نیز، به پریشانی و زوال خواهد افتاد.

مفهوم نقش زمینی خداوند به دست فرمانروایی خداگونه را فارابی می‌تواند از سلف یونانی اخذ کرده باشد. همچنان که این رأی می‌تواند مبتنی قرآنی «تَخَلَّقْ بِه اخلاق الهی» داشته باشد. معنایی که از مجموع این آثار، بدو آ متبادر به ذهن می‌شود این است که، خداوند حامد زمین را، ناکامل خلق کرده و تحقق کمال آن را به دست فرمانروایی به سان خود سپرده است. اما در حقیقت شاید این منظور نهایی فارابی نیست. زیرا، اولاً: جهان مادون قمر، یعنی جهانی که قوامش به ماده و تحقق کمالش نیز برائت از ماده است، بالقوه در نهایت کمال و احکام و اتقان و عدالت و حکمت است. (۲۷) مقام رئیس در جهان مادی، مساعدت و ارشاد برای فعلیت یافتن این بالقوگیهاست. به ویژه باید توجه داشت که به دیدگاه فارابی، در جهان تحت قمر، تنها شر موجود، شر ارادی انسانهاست و گرنه اشیاء موجود در هستی و تمام موجودات در نظام عالم، خیر محض اند. (به جز انسان که می‌تواند شر بیافریند) (۲۸). ثانیاً: رئیس اول خدای گونه نیست، بلکه فقط «نسبت» او به اجتماع مدنی همانند نسبت سبب اول به عالم موجودات است. پس شباهت خدا و انسان، نه در ذات بلکه در نسبت آنها با اشیاء دیگر است. ثالثاً: منشاء چنین نسبت و رابطه‌ای، از شباهت میان نظام عالم با نظام مدینه، پا گرفته و نه از شباهت میان خدا و انسان. گواه این قول این که، فارابی در مباحث تنولوژیکی خود، کراً ذات خدا را بی‌مثال و مانند واحد و واحد دانسته است.

اما در دیدگاه افلاطون و به ویژه تفسیر نوافلاطونی از آراء او، جهان ماده سراسر نقص و پلیدی است. لذا، هدف نهایی هر انسان آزاده‌ای، ترک این زمین آلوده و صعود به آسمان پاک است:

«باید هر چه زودتر زمین را ترک و به آسمان پرواز کنیم. برای گریختن از زمین، باید تا آنجا که ممکن است، خود را به خدا مانند کنیم و برای مانند شدن به خدا، باید پارسایی و داد و خردمندی پیشه کنیم» (۳۰)

حکیم حاکم افلاطونی، آن انسانی است که در عالم نظر و با مدد تعقل نظری و از طریق دیالکتیک، از این زمین «گریخته» و خود را به خدا رسانده و دارای همان ذات و صفات شده و دوباره برای اداره جامعه مدنی، به «قفس درندگان» و «آخور چهارپایان» هیوط کرده و از سر اجبار، این قصه ناتمام را با نیروی عقلانی خود، به پایان رسانده است. افلاطون، چاره کار تکمیل جهان ناکامل را در دست حکومت انسانی همانند خدا می‌یابد:

«اگر زمان حکومت در جامعه به دست خدایی نباشد، بلکه انسانی فانی بر آن فرمان براند، درد ورنج آن جامعه هرگز پایان نخواهد یافت.» (۳۱)

نتیجه اینکه: فارابی ایده خداگونگی رئیس مدینه را در آثار افلاطون ملاحظه کرده است. اما رئیس مدینه فاضله او فقط «متصل» به خداوند است و در ذات با او «متحد» نشده است. زمینه‌های موحدانه اسلامی فارابی با باور افلاطونی به اسطوره‌های خدایان به زمین نشسته و یا در واقع زمین خورده یونانی، یکسان نبوده است.

تمثیل مدینه با بدن

در تاریخ علوم اسلامی دو علم «تشریح» و «وظائف اعضاء» از مقدمات مطالعه طب به شمار می‌رفته و این دو علم در حوزه‌های فلسفه مابعدالطبیعی و تفکر سیاسی، نقش مهمی ایفا نموده است. به نظر مسلمانان، بدن و رابطه ارگانیکی (۳۲) اعضای آن، مظهري از نظام کائناتی و نیز جهان اجتماع انسانی به شمار رفته و رابطه‌ای که میان اعضاء وجود دارد، نشانه‌ای از صنع خداوند و مظهر هماهنگی و نظم و سلسله مراتبی است که

می‌توان الگوی روابط اجتماعی انسانها قرار گیرد. فارابی نمی‌گوید انسانها «باید» خود را بسان اعضای یک کالبد ببینند، بلکه جمله او خبری است، به این معنی که، انسانها به واقع مانند اعضای یک پیکر «هستند». نتیجه این قضیه کلیه موجه فارابی این است که پدیده‌ها و آثار حاصل از روابط فی‌مابین اعضای بدن، عیناً در مورد اعضای یک اجتماع سیاسی قابل انطباق است. به این ترتیب، تشبیه بدن انسان به مدینه، باید به گونه‌ای علی‌الاطلاق تفسیر شود. فارابی می‌گوید: «الْمَدِينَةُ وَالْمَنْزِلُ، قِيَاسُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، عَلَى قِيَاسِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ». (۳۳) «قیاس مدینه و منزل هر کدام از آن دو، مانند قیاس بدن انسان است. (هر سه با هم قابل قیاس‌اند).»

تبعات و نتایج تشبیه مدینه فاضله به بدن سالم

فارابی، مدینه فاضله را به بدن سالم و صحیح، تشبیه می‌کند (۳۴). این تشبیه، در نظریه مدینه فاضله از جهات عدیده‌ای حائز اهمیت است و فارابی از این کار مقاصد و اهدافی داشته که اهم آنها عبارتند از:

۱) فرماندهی قلب به سایر اعضای بدن و تشبیه آن با مقام و وظائف رهبر مدینه؛
 ۲) تفاوت طبیعی اعضاء از نظر رتبه و نوع خدمتی که به بدن می‌کنند در مقایسه با اجزاء مدینه و تبیین رابطه سلسله مراتبی میان آنها؛

۳) رابطه ارگانیک و معاونت میان اعضای بدن برای نیل به غایتی مشترک که همانا حفظ تمامیت، بقاء، تداوم و کمال بدن است که عین همین رابطه میان اجزای مدینه فاضله و تعاون آنها در جهت حفظ بقا و تحصیل سعادت و کمال مدینه، برقرار است؛

۴) شباهت بدن سالم و صحیح با مدینه فاضل و مکرم و تمثیل بدن بیمار با نفس مریض؛

۵) تشبیه رئیس مدینه به طیب و بیان اینکه شفای امراض نفسانی به تشخیص و تجویز و تدبیر چنین طبیبی ممکن می‌گردد.

قلب در بدن همانند رئیس در مدینه

قلب مهم‌ترین و حساس‌ترین عضو بدن انسان و مرکز حیات و نمو و حرکت و استكمال آن است (۳۵). قلب در نظام فیزیولوژیک فارابی، رئیس قوای «طبیعی» (غذایی، مولده، نامیه و هاضمه) و قوای «حاسه» و «نزوعیه» و معتدل‌کننده حرارت برای قوای «ناطقه» و «متخیله» انسانی است و از گرمای اوست که همه اعضای بدن برای بقاء و کمال حرارت و حیات می‌گیرند. قلب اولین عضو بدن، اتم و اکمل اعضاء، سبب وجودی و فرمانده و ناظر و حافظ سایر اعضای بدن است. شأن رئیس اول مدینه نیز، مشابه شأن قلب در بدن می‌باشد. یعنی علت وجودی مدینه و اجزای آن، منتظم‌کننده روابط و پاسدار بقاء و کمال مدینه بوده، همو ضامن فعلیت بالقوگیهای اجزاء مدینه از طریق تعمیم و کنترل فضائل انسانی است. هم‌چنانکه قلب منبع حرارت غریزی بدن است، جریان حیات‌بخش مسیحایی فیض الهی نیز به وساطت عقل فعال، از طریق رئیس مدینه به سایر اجزاء مدینه جاری و ساری می‌گردد. همانطور که اعضای بدن را مراتبی از خدمت است و بر حسب افضلیت و مرتبت نوع خدمتی که به کلیت کالبد ارائه می‌دهند، در رابطه سلسله مراتبی قرب و بعد به قلب قرار می‌گیرند، در مدینه فاضله نیز، اجزاء مدینه بر حسب افضلیت و اکملیت اخلاقی و ارجحیت کار، در مراتب تقدم و تأخر به رئیس واقع می‌گردند. به همان نحو که هر عضوی در بدن را طبیعتی است که کمال آن، فعلیت یافتن آن بالقوگی خاص اوست، در مدینه فاضله نیز، رئیس جایگاه هر جزء را بر حسب طبیعت او تعیین کرده، برای تحقق و فعلیت بالقوگیهای او، مساعدت و مباشرت می‌کند. (۳۶)

همچنانکه در مدینه فاضله، اجزاء برای تعمیم حیات مدینه با یکدیگر معاونت می‌کنند، در بدن تام و صحیح نیز، اعضاء در حفظ حیات موجود زنده تعاون دارند. (۳۷)

تشبیه رئیس مدینه به طیب

مهم‌ترین و آخرین استنتاجی که از تمثیل مدینه به بدن می‌توان نمود، تشبیه

ریاست با طبابت است. همچنانکه طبیب به مداوای بدن می‌پردازد، رئیس نیز به معالجت نفوس بیمار اهل مدینه همت می‌گمارد:

«الْمُعَالِجُ لِلْأَبْدَانِ، هُوَ الطَّبِيبُ، وَ الْمُعَالِجُ لِلنَّفُوسِ، هُوَ الْإِنْسَانُ الْمَدَنِيٌّ وَ يُسَمَّى أَيْضاً الْمَلِكُ (۳۸) ... الطَّبِيبُ، الَّذِي يُعَالِجُ الْأَبْدَانَ، الْمَدَنِيُّ وَ الْمَلِكُ الَّذِي يُعَالِجُ الْأَنْفُسَ (۳۹) كَمَا أَنَّ الطَّبِيبَ إِنَّمَا يُعَالِجُ كُلَّ حُضْوٍ أَحَقَلُ يَنْفَعُ بِهَا جُمَّلَةَ الْبَدَنِ ... كَذَلِكَ مُدَبِّرُ الْمَدِينَةِ ... أَنْ يُدَبِّرَ أَمْرَ كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ الْمَدِينَةِ ... يَفِيْدُهُ أَحْخَيْرَ بِالْقِيَاسِ إِلَى جُمَّلَةِ الْمَدِينَةِ.» (۴۰) «مداوا کننده بدن‌ها، طبیب است و مداوا کننده نفوس، انسانی مدنی است که هم چنین ملک نامیده می‌شود. طبیب کسی است که معالجه بدن‌ها می‌کند و مدنی و ملک کسی است که معالجه نفوس می‌کند. هم‌چنانکه طبیب به معالجه عضوی برتر می‌پردازد که تمام بدن از آن بهره می‌برند، به همان نحو، تدبیر کننده مدینه [ملک] به تدبیر هر جزء از اجزاء مدینه می‌پردازد که تمام مدینه از او بهره برده، بهترین است.»

کاربرد تمثیل طبیب و رئیس از جهات گوناگونی برای درک اندیشه سیاسی فارابی شایان توجه است. نخست: به رغم اینکه فارابی در عصر لشکرکشیها و تغلب روزگار و تقلب احوال زیسته است، از نظر او سیاست به مثابه طبابت یعنی شفا و مداوای جراحات و دردهای حکومت شوندگان است. همچنانکه هدف طبیب بهبود و به زیستی بیمار است، غایت سیاست فاضله نیز چیزی جز مرهم بر جراحات و پیوند عظام کسیر و شکسته نفوس و رفاه و یسار و عافیت شهروندان نیست. ثانیاً: فارابی فضایل اخلاقی را برای نفس، همچون سلامت برای بدن می‌داند. لذا، همان‌گونه که برای بازگرداندن صحت، انسان نیازمند طبیب است، نفس بیمار انسانی را نیز احتیاج به طبیبی است تا او را بهبود بخشد. از همین‌جا، ضرورت و مشروعیت حکومت رئیس، مستدل و مبرهن می‌گردد. ثالثاً: همچنانکه طبیب چستی و میزان دارو را به تناسب وضعیت حال هر بیمار تعیین می‌کند، این رئیس مدینه است که مستنبط «متوسط و معتدل» در اخلاق و افعال و سجایای اهل مدینه خواهد بود، و این اوست که هم تشخیص بیماری می‌دهد و هم با

توجه به ممکنات و مقدورات، و بر حسب استعداد و طبایع، تجویز دارو می‌کند. رابعاً: از آنجا که مریض سلامت و مرض خود را تشخیص نمی‌دهد و به سبب بیماری، تلخ و شیرین را خلط می‌کند، یک روح بیمار نیز، مفاصد و شرور را، صلاح و خیرات می‌بیند. افراد اجتماع مدنی نیز، چنانکه نفوس بیمار داشته باشند، از تشخیص خیر و شر واقعی عاجزند. همان‌طور که طیب، به بیمار خود دانش حفظ صحت بدنش را می‌آموزد، رئیس نیز وظیفه تعلیم و ارشاد اهل مدینه را به عهده دارد، و از کارهای مهم او، اعطای ضابطه تشخیص و تمییز خیر و شر، از راه آموزش، به اجزای مدینه می‌باشد. (۴۱)

با این تفصیل، میان بدن و مدینه تفاوت‌هایی وجود دارد که در تئوری فارابی اشکالاتی رفع نشدنی، ایجاد می‌کند: اول اینکه، هدف غایی فارابی از ارائه نظریه مدینه فاضله، نشان دادن راه‌های تحصیل سعادت و نیل به کمال افراد انسانهاست. این چنین هدفی برای یک عضو بدن وجود ندارد و هیچ عضوی غایتی منفرد و مجزای از سایر اعضا نمی‌تواند داشته باشد. ثانیاً: در ماهیت اجتماع مدنی، به سبب امتزاج با عناصر انسانی، روند «تنش - حل اختلاف» وجود دارد و چنان وحدت و اشتراک هدفی که در میان اعضای بدن دیده می‌شود، در آن مشهود نیست. لذا، نمی‌توان جامعه متشکل از انسانها را، تمثیل بدن یعنی الگوی ارگانیسم پیوسته‌ای دانست. ثالثاً: در یک کالبد انسانی، حیات مکرر نیست و بدن مراحل از رشد، بلوغ و مرگ را طی می‌کند. اما جامعه انسانی، می‌تواند رو به اضمحلال رود و دوباره از نو زنده شود. در واقع، مکانیسمی از ساخت و پرداخت با منحنیهای متعدد از صعود و نزول در جامعه مدنی وجود دارد که در حیات فیزیولوژیکی بدن موجود نیست. رابعاً: یک اجتماع مدنی، برای پذیرش عناصر بیرون از خود و تمهید زمینه برای تکامل و تنوع و توسعه، آمادگی دارد. چنین انعطافی در ماهیت و کلیت کالبد انسانی وجود ندارد و اعضا در مدار بسته‌ای به انجام وظایف خویش می‌پردازند، بدون اینکه راه برای ورود عناصر بیرونی باز باشد. خامساً: کار طیب ایجاد هماهنگی و انتظام بخشی میان اعضا نیست و این ارگانها هر یک مطابق طبیعت و وظایف اعضایی، به طور خودکار، عمل می‌کنند. حکومت بر اجتماع انسانی، حتی از جنس مدینه فاضله‌اش، محتاج تنظیم و جایگزینی نیروها، بر حسب استعداد و

لیاقت آنها و نیز نیاز مدینه است. سادساً: طیب تعیین مقصد نمی‌کند و اینکه چشم سالم چه چیز را باید ببیند و از چه چیز باید دیده فرو پوشد و چگونه باید ببیند یا نبیند، از حیثه اختیارات طیب خارج است، در حالیکه طیب نفس به جز عودت سلامت، تعیین مقصد برای آینده را نیز به کار اوست.

فارابی خود می‌پذیرد که اشیاء در جامعه مدنی، مزوجی از طبیعی و ارادی و نیز بلانهایه و بعضاً اتفاقی اند. ولی در بدن، امور انحصاری، غیرارادی، غیراتفاقی، معلوم و قابل رؤیت می‌باشند (۴۲). به علاوه، اگر چه اجزای مدینه هر یک مفظور به طبیعی خاص اند که بر حسب آنها مرتبت و فضیلت افراد نسبت به یکدیگر متمایز می‌شود، ولی انسان دارای صفات و ملکات ارادی است که در جایگزینی هر جزء در مرتبتش، مداخله دارد و همین امر نیز امکان جا به جایی و تحرک طبقاتی را در مدینه فاضله میسر می‌سازد و کوشش برای کسب ملکات و فضایل اخلاقی افزونتر را توجیه می‌کند. (۴۳)

افلاطون از کتاب دوم تا نهم جمهور را، به مقایسه میان نفس انسان و نفس پولیتیا می‌پردازد. به نظر او، ماهیت و صفات این دو شیء یکسان و اختلاف آنها فقط در کمیت است. درست مثل حروف که ماهیتاً یکسانند؛ هر چه ممکن است یکی در شتر و یکی ریزتر کتابت شوند. فیلسوف حاکم، مشابه عقل؛ و طبقات شهروندان، عیناً مانند بخشهای نفس اند. بنابراین، او ساختار درونی و روابط طبقاتی شهر آرمانی را با اجزای نفس انسان مقایسه می‌کند.

«هر انسانی در روح خود، همان وضعیت سه‌گانه شهر را داراست و همان خاصیت

را نیز داراست. زیوار روح نیز، مثل شهر، دارای همان سه نظم مستقر است.» (۴۴)

نه تنها فرد و شهر ماهیتاً یکسان‌اند، بلکه دارای صفات یکسانی هم هستند:

«انسان عادل و شهر عادل با هم تفاوتی ندارند، بلکه عین هم‌اند» (۴۵) - [و] یک

مرد، عادل است، درست به همان صورتی که یک شهر عادل است.» (۴۶)

و چون یک شهر در صورتی دارای صفت عدالت است که: «هر سه طبقه در آن به ایفای وظایف خود بپردازد» (۱۶)، در یک فرد نیز هنگامی فضیلت عدالت به وجود می‌آید که دو بخش روح او یعنی اراده و هوی، تحت حکومت و هدایت بخش دیگر یعنی عقل به

وظیفه خود پردازند. به جز فضیلت «عدالت»، این انسان هم چنین دارای فضیلت «خویشتنداری» نیز خواهد بود. زیرا از نظر افلاطون، تعریف فضیلت خویشتنداری عبارتست از چیرگی بخش عقلانی که ذاتاً افضل و پالوده تر است، بر دو بخش دیگر نفس که بالطبع ادنی و آلوده تر از آن‌اند. این امر حیناً بر جامعه مدنی نیز صادق است. زیرا، کلیت جامعه مدنی نیز هنگامی موصوف به صفت خویشتنداری خواهد بود که گروه اندک خردمندان پاک نهاد آراسته و پالوده، بر کثیری از «دموس» که به سادگی به وسوس اهواء و خواهشهای نفسانی خود انگیخته و فریفته می شوند، حاکم گردند. نظم و انتظام حاصل از چنین توافقی، موجب اطلاق صفت خویشتنداری به جامعه مدنی می شود. (۴۷)

فاروق سنکاری می نویسد که مقایسه شهر و انسان و وحدت نظام حاکم بر این دو دستگاه، از نظریاتی است که فارابی از افلاطون آموخته است (۴۸). ولی به نظر می رسد، هرچند ممکن است تشبیه نظم و سلسله مراتب نظام بدن انسان با نظام و سلسله مراتب مدینه و تطبیق آن با نظام حاکم بر هستی از منشاء یونانی باشد، ولیکن، نظریات فارابی عیناً افلاطونی نیست و صحت ادعای سنکاری در اینکه فارابی قیاس شهر و انسان را از افلاطون اقتباس کرده است، مورد تردید می باشد. زیرا، آنچه در فلسفه فارابی با مدینه تشبیه می شود، بدن انسان است. در حالی که افلاطون به نفس و اجزاء آن نظر دارد. به علاوه، فارابی مدینه خود را با بدن، فقط «تمثیل» و «تشبیه» می کند، لیکن به نظر افلاطون نفس و شهر ماهیتاً یکسان و از یک جنس‌اند و فقط اختلاف آنها در کمیت است. بالاخره، غایات دو فیلسوف از این قیاس یکی نیست. هدف فارابی از این تشبیه، نمایش تعاون اعضا برای هدف مشترک، تفاوت طبیعی آنها از نظر مرتبت و نیز فرمانروایی قلب به عنوان رئیس اعضا است. مقصود نهایی افلاطون از این تشبیه، زمینه سازی برای تئوری حکومت اریستوکراتیک فلاسفه بر دو طبقه دیگر به منظور پاسداری از کیان Polis، به عنوان یک ضرورت عقلی است.

منابع و یادداشتهای فصل سیزدهم

- 1 . "A perfect product of a perfect mind" E. Barker. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, (New York: 1959), p. 35.
- 2 . Kegan. *History of Greek Political Thought*, p. 5.
- 3 . «يَتَّبَعِي أَنْ يَكُونَ هُوَ أَوَّلًا، ثُمَّ يَكُونَ هُوَ سَبَبَ أَنْ تَحْصَلَ الْمَدِينَةُ وَأَجْزَائُهَا». «شایسته است که ابتدا خود پدیدار گردد و سپس سبب تحصيل مدینه و اجزایش شود.»
رک به: آراه، بیروت، ص ۹۹.
- 4 . *Republic* 491 bc.
 - 5 . السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۵۰.
 - 6 . آراه، بیروت، ص ۹۹.
 - 7 . داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ۱۱۲.
 - 8 . آراه، بیروت، ص ۹۹.
 - 9 . داوری. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۴۳.
 - 10 . مذکور، «فارابی»، ص ۶۵۰.
 - 11 . آراه، بیروت، ص ۱۰۰.
 - 12 . السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۵.
 - 13 . فصول المدنی، فصل ۶۸، ص ۱۵۰.
 - 14 . السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۴۹.
 - 15 . «جَوْهَرَةٌ، جَوْهَرٌ، إِذَا فَاصَتْ مِنْهُ الْمَوْجُودَاتُ كُلُّهَا بِتَرْتِيبٍ مَرَاتِبِهَا، حَصَلَ عَنْهُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ قِسْطُهُ الَّذِي لَهُ مِنَ الْوُجُودِ وَمَرْتَبَتُهُ مِنْهُ». «گرهرش، گرهری است که هر موجودی، به ترتیب و درجه مرتبتش از او فیض می برد و از طریق او هر موجود، سهمی که به ترتیب مرتبتش از وجود دارد را به دست می آورد.»
رک به: آراه، ص ۴۰.

در نظام موجودات، امتیاز، تعین، تقید، تشخص، اعتباری است. زیرا همه موجودات از یک ذات، به کم و یا بیش، بهره‌ورند. رک به:

حسن حسن‌زاده آملی. نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، ص ۵۸.

۱۶. همان. ص ۱۲۲.

۱۷. جَوْهَرُهُ ... جَوْهَرُهُ، إِذَا حَصَلَتِ الْمَوْجُودَاتُ مَرَاتِبَتَهُ فِي مَرَاتِبِهَا، أَنْ يَأْتِلِفَ وَيُرْتَبِطَ وَيُنْتَظِمَ

بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ، اِتِّلَافًا وَ اِزْتِبَاطًا وَ اِنتِظَامًا تَصِيرُ بِهَا الْأَشْيَاءُ الْكَثِيرَةَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَ تَحْصُلُ كَثْفٌ وَاحِدٌ. «گورمش، گورمى است که وقتی موجودات در مرتبه‌ای از مراتبشان قرار گرفته بعضی از آنها را با بعضی دیگر، موتلف و مرتبط و منتظم می‌سازد، آنگونه ائتلاف و ارتباط و انتظامی که اشیاء کثیر همگی واحد شده و تبدیل به شی واحدی می‌گردند.»

رک به: آراء، بیروت، ص ۴۰.

۱۸. حسن‌زاده آملی. نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، ص ۵۵.

۱۹. رک به: آراء، بیروت، ص ۳۸.

۲۰. برای اطلاع بیشتر درباره ماهیت این عشق، رک به:

نصرالله پور جوادی: «عشق کیهانی»، نشر دانش، شماره ۴ (خرداد و تیر ۱۳۷۱) صص ۲۲-۲۳.

۲۱. دکتر دینانی، حرکت مستدیری (Rotating movement) را «همبستگی میان فاعل و

غایت» و اتحاد میان طالب و مطلوب و عاشق و معشوق می‌خواند. زیرا، حرکت مستدیری یعنی حرکت از نقطه آغاز و بازگشت به همان نقطه. حرکت مستدیری، به معنای «دوری بودن حرکت در قوس نزول و صعود» و حرکتی «استکمالی» در «دایره» وجود است.

رک به: غلامحسین ابراهیمی دینانی. قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی، ۳ جلد، جلد اول، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵)، صص ۵۷-۵۸.

حسب نظریه فیض، حرکات دایره‌ای عقول حول کائن اول، مبین رابطه دمادم و لاینقطع آنها با یکدیگر می‌باشد، زیرا حرکت دایره‌ای «اکمل حرکات» و بی‌آغاز و پایان است.

رک به: البیر نصری نادر. مقدمه آراء، بیروت، صص ۹-۱۰.

۲۲. استفان پانوسی. تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر فلسفه افلاطون، صص ۸۵-۸۷.

24. "Φυόν ουκ εγγείον, αλλά' ουράνιον"; *Timaos* 90 a.

25. *Politicus* 270 b - 274.

26. *Ibid.*, 272 d.

۲۷. فارابی در بیان کمال جهان مادون قمر می‌گوید:

«فَأَمَّا يَجْرَى عَلَى نَهَائِيَةِ الْعَدْلِ وَالْإِحْكَامِ وَالْكَمَالِ وَإِنَّهُ لَأَجْوَرُ فَمِنْ شَيْءٍ مِنْهَا وَلَا إِخْتِلَالَ وَلَا نَقْصٌ». «همانا بر نهایت عدل و استحکام و کمال جریان دارد و از آن در هیچ شیء نه ظلم و نه اختلال و نه نقصی است.» رک به:

آراء، والتزر، ص ۴۳.

۲۸. از آنجا که از صفات ماهوی اجتماع مدنی، وجود اراده و اختیار است، وظیفه رئیس گرداندن این اراده به سوی خیر است: «كُلُّ شَيْءٍ طَبِيعِيٌّ، كَأَنَّ مَبْدُوهُ فِعْلًا إِزَادِيًّا، فَإِنَّهُ قَدْ يَكُونُ خَيْرًا وَيَكُونُ شَرًّا». «در هر شیء طبیعی فعل ارادی وجود دارد که می‌تواند خیر باشد و می‌تواند شر باشد.» رک به:

فصول المدنی، فصل ۶۹، ص ۱۵۱.

۲۹. کاپلستون می‌نویسد که، نیچه افلاطون را به دشمنی با این جهان متهم کرده و مدعی شده است که فلسفه او انعکاس آرزویش در ساختن یک عالم متعالی در آسمانهای دور دست است. او با قرار دادن یک «آنجا» در مقابل این «اینجا»، نفرت خویش را از عالم تجربه و از حیات انسانی با بیانی فلسفی آشکار نموده است. رک به:

کاپلستون. تاریخ فلسفه: یونان و روم، ص ۲۳۷.

۳۰. ته تئوس ۱۷۶ آ

31. *Laws* 713 e.

۳۲. این رابطه، به معنای ارگانیک عصر جدید نیست و چنانکه دکتر داوری می‌گوید به معنی تبعیت مدینه و تن از یک نظام مشترک حاکم بر کائنات و عبارت از ائتلاف، تعاون و تحلیل اجزاء در یک کل است. مدینه و بدن هر دو محکوم به یک قانون کلی کائناتی‌اند. رک به: داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ۱۰۶.

۳۳. فصول المدنی، فصل ۲۲، ص ۱۱۷.

۳۴. «وَالْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ تَشْبَهُ الْبَدَنَ التَّامَ وَالصَّحِيحَ». «مدینه فاضله شبیه بدن تام و سالم است». رک به: آراء، بیروت، ص ۷۵.
۳۵. «وَالْقَلْبُ، هُوَ الْعَضْوُ الرَّئِيسُ، لِأَيُّرَاسِهِ عَضْوُ آخَرَ». «قلب عضو رئیس است که عضو دیگری بر آن ریاست ندارد». رک به: فصول المدنی، فصل ۱۵، ص ۴۰.
۳۶. «كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا، جُعِلَتْ فِيهِ بِالطَّبْعِ قُوَّةٌ يَفْعَلُ بِهَا فِعْلَهُ...». «هر یک از آنها، در سرشتش نیرویی نهاده شده که کارش را با آن انجام می‌دهد». رک به: آراء، بیروت، ص ۹۷.
۳۷. «وَالْبَدَنُ التَّامُ الصَّحِيحُ، الَّذِي تَتَعَاوَنُ أَعْضَاءُهُ كُلُّهَا عَلَى تَنْمِيمِ الْحَيَوَانِ وَعَلَى حِفْظِهَا عَلَيْهِ». «بدن نام سالم آنست که تمام اعضایش برای تکمیل و حفظ موجود زنده با هم تعاون دارند». رک به: آراء، بیروت، ص ص ۵۵-۵۶.
۳۸. فصول المدنی، فصل ۳، ص ۱۰۴.
۳۹. همان. فصل ۴، ص ۱۰۵.
۴۰. همان. فصل ۲۳، ص ص ۱۱۸-۱۱۹.
۴۱. مستنبط از: فصول ۱۷-۲۲ (ص ص ۱۱۴-۱۱۸)، ۳۷ (ص ص ۱۲۹-۱۲۰) و ۹۱ (ص ۱۶۸) فصول المدنی.
۴۲. همان. فصل ۸۷، ص ۱۶۲.
۴۳. آراء، بیروت، ص ۹۸.

44 . Republic 435 e.

45 . Ibid., 435 b.

46 . Ibid., 441 d.

47 . Ibid., 442 e.

48 . Sankari. "Plato and Alfarabi, A comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy", p. 3.

فصل چهاردهم

رئیس مدینه فاضله و شروط تحقق ریاست او

فارابی، حاکم مدینه فاضله خود را به عناوین متعدد نظیر، «رئیس»، «امام»، «ملک»، «فیلسوف» و «حکیم» می خواند. اطلاق نامهای گوناگون به زمامدار مدینه، از سر مسامحه نیست. در واقع فارابی بر حسب انواع خصائص و اجناس و وظائف زمامدار، او را به عناوین مختلف می خواند. زمامدار مدینه انسان کاملی است که تمام بالقوگیهای فطری الهی در او به فعلیت رسیده و بسته به این که از کدام زاویه و از کدام مرتبه به این مظهر فعلیت و کمال انسانی که «الهی» شده نگریسته شود، عناوین او تغییر و تفاوت می کند.

فارابی در تحصیل السعاده می نویسد که «فیلسوف» و «رئیس اول» و «امام» و «ملک» همگی مفید به یک معنی و مبین صفاتی هستند که به یکدیگر مرتبط و مربوط اند. (۱)

موصوف صفت رئیس، آن انسانی است که هیچ انسان دیگر بر او ریاست ندارد. اینکه فارابی زمامدار مدینه را «رئیس اول» می خواند، به معنی ریاست تام کسی است که کلیه

علوم و معارف در او بالفعل شده و حاجت به انسان دیگری که او را در چیزی ارشاد کند ندارد. (۲) ریاست او ناشی از «اکمیت» او در نوع است. فارابی او را هم‌چنین امام می‌خواند زیرا قانونگزاری است که از قوانین عقول مفارقه و اجرام آسمانی برای جامعه انسانی زیر آسمان، الهام می‌گیرد و این قوانین را، بر طبق ذاتقه و هاضمه و فاهمه انسانها، تبدیل و تقریر و انشاء و اجراء می‌کند.

فارابی زمامدار مدینه را هم‌چنین «ملک» می‌نامد، زیرا او کسی است که به مراتب اعلای فضیلت و کمال و تقوا رسیده و متخلّق به اخلاق الهی شده است و بر همین نهج، ملک حقیقی از آن و برازنده او گردیده. برتریت او در صفات فضیله و هدم تمام صفات رذیله، به او برتریت و مزیتی عطا کرده که شایستگی ملوکیت شده است. این ملک حقیقی هم‌چنین فیلسوفی حکیم و متعلقی است که به فیض عقل فعال، به ادراک حقایق عالیّه نائل آمده و قوه ناطقه او به مشاهده نور الهی و عقول مجرد، توانمند شده است و عقل مستفادش با عقل فعال در نقطه‌ای به هم متصل گردیده، به نحوی که هرچه متعلق معرفت راستین است بر او معقول شده است. قوه متخیله او نیز پذیرای فیض عقل فعال شده و صور محاکی و مثالها، در او منقش گردیده است. یکی از اسباب اطلاق نام نبی به او، برخاسته از همین دریافت فیض در قوه متخیله اوست. اما این صفات تفاوت ذاتی ندارند، بلکه اجزایی از یک کل هستند که هر جزء آن، دارنده تمام این صفات است.

۱. صفات ذاتی و اکتسابی رهبر مدینه

ادعایی به گزاف نیست اگر گفته شود که، اکثریت صفات ذاتی و اکتسابی رئیس مدینه از جمهور اقتباس شده و البته عناصری از اخلاق ارسطویی نیز در آن به چشم می‌خورد. جدول زیر که فهرستی از صفات مورد نظر فارابی است، نموداری برای مقایسه به دست می‌دهد:

- Rep. 494 b, 498 b . ۱ . تام الاعضا
آراء، فصل ۱۵، شماره ۱۲
- Rep. 486 c, 490 c . ۲ . جيد الفهم، سريع الانتقال
آراء، همان و
تحصيل السعاده، ص ۴۴
- Rep. 486 cd, 490 c, 494 b . ۳ . جيد الحفظ، خوش حافظه
آراء و تحصيل السعاده همان و
فصول المدنى، ص ۱۳۵
- . ۴ . جيد الفطنه، ذكى، قادر به ربط مطالب و درك روابط على
آراء، همان
- . ۵ . حسن العبارة، خوش گفتارى
- Rep. 475 b, 485 b, 485 d . ۶ . محباً للتعليم والاستعاره، شوق دانش
آراء و تحصيل السعاده، همان
- Rep. 485 c . ۷ . محب صدق و مبغض كذب
آراء و تحصيل السعاده، همان
- Rep. 485 c, 490 b . ۸ . غير آزمند، غير شره، خويشتندارد در هر ما كول و منكوح
آراء، و تحصيل السعاده، همان
- Eth. Nic. IV. 7, 1124 a . ۹ . كبير النفس، محب كرامت
آراء و تحصيل السعاده، همان
- Rep. 486 a . ۱۰ . بس اعتنا به درهم و دينار
آراء و تحصيل السعاده، همان
- Rep. 485 e . ۱۱ . محب عدل
آراء و تحصيل السعاده، همان
- Rep. 486 b - 490 b . ۱۲ . شجاع و قوى الاراده
افلاطون، مبحث فضيلت «شجاعت»
آراء و تحصيل السعاده، همان

استنباط اینکه صفات فوق‌الذکر، ذاتی یا اکتسابی است، از گفته‌های فارابی ممکن نیست و لذا باید به حدسیاتی اکتفا نمود: «انسان الهی» فارابی دارای دو خصیصه «معد بالطبع» و «متمکن بالمادة» است که برای کسب فضایل و مکارم اخلاقی، زمینه لازم را آماده می‌کند (۳). در آراء نیز به فطرت و طبع معد ریاست، و نیز هیأت و ملکات ارادی، اشاره می‌شود (۴). به این ترتیب، می‌توان استنباط کرد که برخی از صفات فوق در ذات رهبر، و برخی دیگر، مکتسب و آموخته او هستند. افلاطون نیز وقتی از تقسیم کار براساس طبیعت سخن می‌گوید، برخی را از لحاظ سرشتی شناسیده کار حکومت می‌شمارد (۵). و البته این طبیعت آماده، نیازمند آموزش و تعلیمات مطولی است که طبیعت را مهیای پذیرش مسئولیت حکومت کند.

فارابی معتقد است که حصول این شرایط دوازده‌گانه ریاست در سن بزرگی تحقق می‌یابد (۶). اما مفهوم «حصول» و نیز سن «کبر» او روشن نیست. آیا گروهی تعلیم رهبر را به عهده خواهند گرفت تا این خصائص و شرائط «حاصل» شوند یا اینکه صفات مزبور در سرشت رئیس کمون کرده و در سن کبر، بروز خارجی خواهند یافت؟ آیا سن کبر به معنی کهنسالی است یا مقطع ثبوت تکلیف؟ صفاتی که فارابی برای جانشین رئیس برمی‌شمارد، می‌تواند ضابطه‌ای برای تمیز به دست دهد: او برای جانشینی رهبر، شش صفت نخستین را ضروری می‌داند (۷). شاید از این بتوان نتیجه گرفت که صفات شش‌گانه نخستین، فطری و ذاتی‌اند و شش صفت بعدی را، رهبر از طریق عادت و تکریر، ملکه خود می‌سازد.

به جز صفات مقتبس از افلاطون، فارابی خصائص دیگری نیز برای رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد. این صفات اجمالاً عبارتند از: حکمت، تعقل تام، جودت اقناع، جودت تخیل، قدرت جهاد، و نداشتن هیچ نقص جسمانی که مانع از شرکت شخص رهبر در جهاد گردد (۸). تفاوتی که در این باره میان آراء افلاطون و فارابی وجود دارد، تأکید فارابی بر خصلتهای جسمانی رئیس مدینه یعنی تام الاعضایی و قدرت بدنی به منظور شرکت در «جهاد» است. افلاطون نیز از فیلسوف پادشاه خود به عنوان کسی که در

زمان جنگ به سپاه فرمان می‌راند یاد می‌کند. منتهای مراتب اینکه، تأکید او بیشتر به زمان صلح معطوف است که نگذارد به دوستی و صفای میان شهروندان گزندی وارد آید. (۹) به جز صفات ذاتی و اکتسابی رئیس مدینه که او را برای تصدی ریاست معدّ و مهیا می‌سازد، فارابی از خصائلی نام می‌برد که می‌توان آنها را «نیروهای مدیریتی رئیس اول» نام نهاد. زیرا این توانمندیها در پهنه سیاست عملی مدینه فاضله و در تحقق اهداف آن چهره می‌نمایند. به دیگر عبارت، صفات سابق‌الذکر «فی‌نفسه» و این نیرومندیهای اخیر، «للیغیر» و از صفات سیاسی رئیس است:

۱. جودت ادراک اشیاء،
۲. عمل بر حسب پدیده‌های حادث تدریجی در طول زمان،
۳. جودت ارشاد غیر از خود به کارهای خیر،
۴. قدرت به کارگیری هر کس در جایگاه خود بر حسب اهلیت و استعداد،
۵. قدرت تقدیر، تمدید، تسدید اعمال (توانایی وضع قوانین و تعیین حدود)،
۶. توان به کارگیری همه امور در جهت سوق اهل مدینه به سوی سعادت. (۱۰)

۲. تحقق و ثبوت ریاست

حق یا تکلیف ریاست چگونه ثابت می‌شود؟ فارابی پاسخ می‌دهد:

«الْمَلِكُ فِي الْحَقِيقَةِ، هُوَ الَّذِي يُنْبَغِي أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ (۱۱) ... فَيَكُونُ اللَّهُ، عَزَّ وَجَلَّ، يُوحَى إِلَيْهِ بِتَوْسُطِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ، فَيَكُونُ بِمَا يَفِيضُ مِنَ اللَّهِ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، إِلَى الْعَقْلِ الْفَعَالِ يَفِيضِيهِ الْعَقْلُ الْفَعَالُ إِلَى عَقْلِهِ مُنْفَعِلٍ بِتَوْسُطِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ، ثُمَّ إِلَى قُوَّتِهِ الْمُتَحَيِّلَةِ. فَيَكُونُ بِمَا يَفِيضُ مِنْهُ إِلَى عَقْلِهِ الْمُنْفَعِلِ، حَكِيمًا فَيَلْسُوفًا مُتَعَقِّلًا عَلَى التَّمَامِ، وَبِمَا يَفِيضُ مِنْهُ إِلَى قُوَّتِهِ الْمُتَحَيِّلَةِ، نَبِيًّا مُنْذِرًا.» (۱۲) «ملک در حقیقت، کسی است که شایسته است که درباره‌اش گفته شود که به او وحی می‌شود. خداوند عزّ و جلّ به توسط عقل فعال به او

وحی می‌کند. خدای تبارک و تعالی به عقل فعال فیض می‌رساند و عقل فعال این فیض را به توسط عقل مستفاد او، به عقل متفعلش می‌رساند و بعد به قوه متخیله او نیز این فیض را می‌دهد. پس، به سبب رسیدن این فیض به عقل متفعل او، حکیم فیلسوف متفعل می‌شود و به خاطر آنچه به قوه متخیله او فیض رسیده، نبی مُنذر می‌گردد.

سطور فوق کلیدی‌ترین مفاهیم اندیشه فلسفی فارابی را در خود جمع کرده است، ضمن اینکه بنیاد فلسفه سیاسی فارابی، یعنی منشاء، هویت، ماهیت و روند تحقق و ثبوت حاکمیت در مدینه فاضله را نیز، توضیح می‌دهد. براساس این گفتار فارابی روشن می‌شود که تحقق و ثبوت ریاست در مدینه به دو پایه حکمت و نبوت استوار می‌گردد. به دنبال وحی عقل فعال در قوه ناطقه رئیس، وی حکیم و فیلسوف و متفعل به تمام خواهد گردید و با حکایت رسوم و نمادها در قوه متخیله‌اش، به نبی منذر صیوررت خواهد یافت و این هر دو خصیصه، شرط تحقق ریاست او و نیز مشروعیتش برای فرمان‌گزاری است. در اینجا پرسشهایی به ذهن ستبادر می‌گردد:

آیا حکمت و نبوت از دیدگاه فارابی، دو مقوله ماهیتاً جدا از یکدیگر است؟ تعریف هر یک از حکمت، فلسفه، تعقل، نبوت از نظر این فیلسوف چیست؟ آیا می‌توان با استنطاق از روح حاکم بر فلسفه ریاست در مدینه فاضله، تفکیکی از لحاظ شروط حاکمیت سه‌گانه در مدینه، یعنی ریاست اول، جانشین رئیس و ملک‌السنة او، قائل شد؟ فارابی در بیان نظریه معرفت رئیس به حقایق متعالیه، آیا منحصرأ اندیشه‌های یونانی را اقتباس کرده است و رئیس اول مدینه فاضله، همان فیلسوف پادشاه افلاطونی است که کسوت نبوت به بر کرده و با شرائط و مقتضیات حوزه فرهنگ اسلامی تطبیق صوری و ظاهری داده شده است؟ اگر رهبر مدینه به تیره از ماده، صیوررت خواهد یافت، مفهومی مفارقت از ماده و مقارنت با عقول مجرد چیست؟

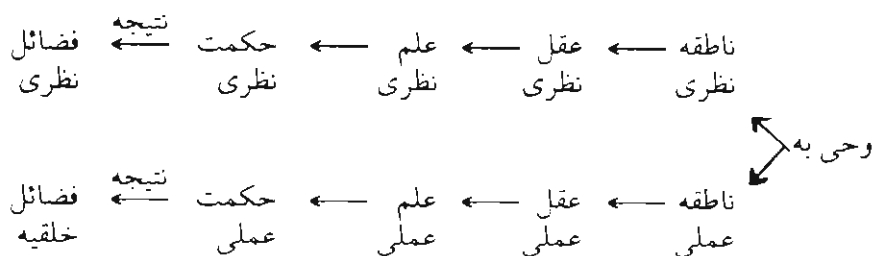
یافتن پاسخ دقیق به همه سئوالات با توجه به پیچیدگی متون فلسفی فارابی از یکسو و نیز با مضطرب و گاه متناقض و متضاد بودن برخی از سوی دیگر، آسان نیست. مضافاً به اینکه تاریخ نگارش آثار این فیلسوف و ترتیب تقدم و تأخر آنها، بر ما تاکنون نامکشوف مانده است و لذا نمی‌توان ناسخ و منسوخ را از یکدیگر به درستی باز

شناخت. پس، با این فرض که فصول‌المدنی آخرین اثر فارابی و بخته و سخته تمام دیگر آثار و شیوه عملی‌تر اندیشه‌هایی است که به طور انتزاعی در «آراء» آمده، به بررسی و تحقیق درباره این مفاهیم می‌پردازیم.

حکمت و فلسفه و تعقل: سیرورتی در قوه ناطقه

فارابی گوید: رئیس اول مدینه کسی است که «يُوحَى إِلَيْهِ وَ هُوَ مُسْتَكْمِلٌ بِعِلْمِ النَّظَرِيِّ» (۱۳). «به او وحی می‌شود و در علم نظری به حد کمال رسیده است.» هنگامی که عقل فعال به فیض خداوند تبارک و تعالی، عقل منفعل او را مبدل به عقل بالفعل می‌سازد، وی حکیم و فیلسوف به تمام شده و متعقل به عقل الهی می‌گردد. وقتی که عقل منفعل با ادراک کل معقولات، مستکمل شد و تبدیل به عقل مستفاد گردید، معقول او خود عقل شود. (۱۴) عقل مستفاد مرتبه اتحاد، عقل و عاقل و معقول و شرط تحقق تجرد تام از ماده و نتیجه اتصال بی‌واسطه، بی‌تکیف و بی‌قیاس با عقل فعال است.

هر یک از ناطقه نظری و ناطقه عملی رئیس مدینه، مرکز تحصیل دوگونه معرفت نظری و عملی است. وقتی که عقل فعال، ناطقه رئیس اول را مفیض وحی می‌کند و به ناطقه نظری علم نظری و به ناطقه عملی علم عملی اعطاء می‌کند، رئیس اول دارنده حکمت نظری و حکمت عملی توأمان خواهد شد. نتیجه این حکمت این است که، رئیس حکیم به تمام یعنی صاحب فضائل نظریه و فضائل خلقیه هر دو می‌گردد، در شکل نمودار زیر:



عقل نظری همان قوه‌ای است که در آن نه قیاس مداخله دارد و نه عناد و نه خطا. این عقل، مُدرک مبادی علوم و قضایای کلی ضروری و سرچشمه معرفت است. از عقل نظری انسان علم نظری را که موضوع آن دانش دربارهٔ موجودتی است که وجود و قوامشان مصنوع انسان نیست، می‌آموزد (۱۵). با معلوم شدن این علم، عقل بالقوه نیز بالفعل می‌شود. عقل نظری مختص انسان و فعلیت کامل آن، حالتی از مفارقت نفس از بدن است؛ به نحوی که نفس برای حیات و قوام و افعال خود دیگر محتاج ماده نیست و نیز از حس و تخیل بی‌نیاز بوده، بی‌واسطه آنها به تصور ذات «مبداء اول» نائل می‌شود. یعنی رئیس اول مدینه می‌تواند بی‌دخال قیاس و مثال و هوای جسمانی خویش به «مشاهده» (۱۶) و تصور محض و خالص خداوند تبارک و تعالی پردازد. (۱۷)

دو مفهوم در تئوری ریاست مدینه فاضله فارابی، یعنی: «مشاهده عالم بالا» و «برائت از ماده»، ریشه در آراء افلاطونی دارد. حکیم افلاطون، به علم کلی حقیقی نائل شده و در فراگردی دیالکتیک و به نیروی محرکه «ارس»، به منزلتی صعود کرده که می‌تواند به مشاهده مثال اعلای خیر، پردازد. از این نقطه اوج، حکیم، «کل عالم هستی و سراسر زمان را، شاهد و ناظر است» (۱۸). به دیدهٔ افلاطون، حکمت: «پیوستن روح به عالم برتر و شناختن حقایق ثابتۀ بی‌زوال ابدی» (۱۹) و «توجه روح از عالم محسوس به عالم معقول و رسیدن از ظلمت به نور است» (۲۰).

ثنویت افلاطونی و قول او به دو جهان «پست» ماده و «متعالی» آسمان، بر سراسر آثار سیاسی فارابی، سایه افکنده است. او، نیز چون افلاطون، فلسفه و حکمت را شرط تحقق زمامداری جامعه مدنی می‌داند و آن را به صیوررتی، در شکل خروج از ماده و صعود به جهان مفارق از ماده، توصیف می‌کند. رویای جهان برتر از این جهان، که پالودگی و ثبات و جاودانگی مطلق بر آن حاکم است، همواره ذهن افلاطون را به خود مشغول می‌داشت. رهبر شهر آرمانی افلاطون، حکیمی آزاد و پالوده است که طی سالها مرارت و تعلیم و تهذیب، توانسته خود را به جهان پاک آسمانی رسانده و با حیرت و شگفتی و عشق به آن بنگرد. او دوباره به زمین هبوط و نزول کرده است تا دیگر انسانها را

با قوانینی که از آسمان آموخته، به راه حقیقت و سعادت راهبر گردد.

فارابی از افلاطون جامعیت رأی را به وام می‌گیرد، اما منشاء حکمت و معرفت حکیم را نه در خود او و تأملات دیالکتیک و عملیات عقلانی اش، بلکه در همان جهان برتر جستجو می‌کند. آن کس که بصر حکیم را به نور معرفت منور می‌کند، موجودی الهی است که خود نیز مأمور از جانب سبب اول است. خداوند حکیم و رثوف قرآنی، از این لحظه، میان فارابی و فیلسوف یونانی فاصله می‌اندازد و سررشته‌دار معرفت حکیم و فرمانروای راستین و علت بعید اداره مدینه فاضله می‌گردد. معهذاً هرگز فارابی از مفهوم «مشاهده» افلاطونی آن قدر دور نمی‌شود که شرط حکمت و تعقل فیلسوفانه را، در معرفت به حقایق عالم بالا و نیز در به کار بستن قوانین آن در مدینه عالم پائین، حذف کند. مسأله کشف و دریدن دو غطاء و حجاب «بدن» و «انانیت» (۲۱) فارابی - که خود سرچشمه زایش عرفان فیلسوفانه اسلامی شده است، - نیز چه بسا ملهم از ثنویت افلاطونی و نوافلاطونی است. گرچه طلب «حیوة الدنیا» و تفضیل آن بر «حیوة الآخرة» از خصائص کافران قرآنی است، و دنیا فی نفسه دار قرار و خلود نیست و فقط به کار کشت و کار آخرت می‌آید، ولی تعبیر فیلسوفانه دو ماهیتی بودن آن، عنصری یونانی است که وارد ادبیات فلسفه اسلامی شده است.

مفارقت از ماده در نظر فارابی آن هنگامی است که اعراض جسم برداشته شود، به نحوی که دیگر نتوان گفت متحرک است یا ساکن، بلکه باید به او عناوینی که شایسته موجودات غیر جسمانی است، اطلاق شود. به نظر فارابی، رابطه مستقیمی میان مفارقت از ماده و مقارنت با عقل فعال وجود دارد و رئیس مدینه که متصل به عقل فعال شده است، در مرحله «أَتَمُّ وَأَشَدُّ مُفَارَقَةً لِلْمَادَّةِ وَ مُقَارِبَةً مِنَ الْعَقْلِ الْفَعَالِ» «کاملترین و شدیدترین مفارقت از ماده و مقاربت با عقل فعال» است. (۲۲)

لازمه دانش کامل فلسفی در نظر افلاطون، هدایت تمام آرزوها و شهوات و امیال جسمانی انسان به سوی فکر و تعقل و تمرکز آن در بخش عقلانی نفس است. این انرژی متمرکز رو به سوی مثال خیر یعنی مظهر عشق و معرفت هر دو، دارد و چنانکه

«کلوُسکو» می‌نویسد: «تنها در طی چنین مسیری است که بخش عقلانی نفس به وضعیت پالوده مفظور خویش که لازمه همنشینی با مثال است، باز می‌گردد» (۲۳). حکیم افلاطونی از غار پندارها و از تله شهوات رها شده و قادر به رؤیت آفتاب حقیقت گردیده. چنین صیوررتی، عین تجرد از ماده است. چنانکه گائری می‌نویسد، مرحله تحقق حکمت و ثبوت حکومت در شهر آرمانی افلاطون، از لحظه‌ای آغاز می‌شود که «نفس حکیم تمام انرژی و توان خود را برای اخذ و جذب حکمت، هدایت کرده و هر میل او برای خواسته‌های دنیوی و کششهای حسی، بی‌معنی شده است» (۲۴). و از اینجا دانش او کامل و فضیلتش به حد کمال خواهد بود و دیگر می‌تواند مرجع پاسخ به نیازها، مشکلات و پرسشهای دیگران گردد. (۲۵)

حکمت چیست؟

حکمت از نظر فارابی، «افضل علم» و حکیم، «افضل موجودات» است (۲۶). زیرا، عقل «برترین چیزها را به واسطه برترین علمها تعقل کند و بداند» (۲۷) و افضل علم «علمی بود که دایم بود و قابل زوال نبود» (۲۸) چنین علمی، علم به ذات خداوند است. فارابی می‌گوید: «أَلْحِكْمَةُ: عِلْمُ الْأَسْبَابِ الْبَعِيدَةِ الَّتِي بِهَا وُجُودُ سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ، وَ وُجُودُ الْأَسْبَابِ الْقَرِيبَةِ الْأَشْيَاءِ» (۲۹). «حکمت، دانش سببهای دور است که به وسیله آنها سایر موجودات وجود می‌یابند و نیز دانش وجود سببهای نزدیک اشیاء است.»

براساس این عبارت می‌توان دریافت که از نظر فارابی حکمت نظری، علم شناخت خداوند به عنوان سبب بعید، و دانش ذات و روابط علت و معلولی پدیده‌های جهان هستی به عنوان اسباب قریب است. به نحوی که حکیم می‌داند: آنها چه هستند، چگونه هستند و چگونه به فرمان الهی به کار خویش می‌پردازند. ولیکن این گفته فارابی، خالی از اضطراب نیست. زیرا، همو در آراه می‌گوید که، فقط خداوند به ذات خود تعقل می‌کند و تنها اوست که برترین علمها را می‌داند. شاید به نظر فارابی، حکمت نظری، علم به ذات خداوند نیست بلکه علم به آثار اوست و از روی آثار او، مشاهده جمال و

جبروت و حکمت و عدالت خداوندی است. معه‌ذا با وحدتی که او در وجود و ماهیت خداوند قائل است و نیز یگانگی ذات و صفاتش، این اضطراب هنوز به قوت خویش باقی است.

ارسطو حکمت (Sophia) را «بوترین دانشها درباره بوترین موجودات» تعریف می‌کند (۳۰) که عیناً با تعریف فارابی: «الْحِكْمَةُ هِيَ أَفْضَلُ عِلْمٍ، لِأَفْضَلِ مَوْجُودَاتٍ»، «حکمت افضل علم درباره افضل موجودات» منطبق است. هم‌چنین ارسطو حکیم را چنین توصیف می‌کند:

«حکیم نه تنها باید همه چیز را که از اصول عالی‌ه حادث می‌گردد بداند بلکه نیز باید

ادراکی حقیقی از ماهیت این اصول داشته باشد.» (۳۱)

این تعریف نیز با نظر فارابی درباره ضرورت آگاهی فیلسوف از علل بعید و قریب حوادث هستی شباهت تام دارد.

به تعریف فارابی، حکمت عملی، عقل تجربی و مشاهده مستقیم و تجربه مستمر اشیاء محسوسه و علم عملی، آگاهی براساس داده‌های حسی و ربط قضایای جزئی محسوس و اتفاقی و تعمیم آنها، به قضایای عمومی و قانون‌مند است. و نیز آن حس تمیز و تشخیص میان حوادث جزئی اتفاقی و حوادث جزئی مکرر و تفکیک این دو به‌سنظر یافتن قوانین در هستی است (۳۲). حکمت عملی را، به تعبیری می‌توان «آخرینی» دانست. زیرا، تشخیص غایات و خیر واقعی و دانش کسب سعادت، حکمت عملی است. فارابی قول به دو‌گونه حکمت عملی دارد: ۱) تعقل منزلی (برای اداره و تحصیل سعادت اهل منزل)، ۲) تعقل مدنی (برای اداره و تحصیل سعادت اهل مدینه). رئیس مدینه فاضله، دارنده تمام این کیفیات و وجوه مختلف حکمت، اعم از عقل نظری، عقل عملی، کیس، ظن صواب، ذهن وجودت رأی است (۳۳). با تحقق حکمت عملی، حکیم

* با عنایت به این دو بیت شعر مولانا:

عقل را اندیشه یوم الدین بود
هر که آخورین بود او بیدن است

این هوی پر حرص و حالی بین بود
هر که آخرین بود او مؤمن است

به فضائل خلقیه نائل می‌آید که همانا، فضایل اخلاقی و اشتیاق به غایات خیر فی الحقیقه می‌باشد.

افلاطون می‌گوید که، «حکمت دانش نیک و بد» (۳۴) و چیزی است که: «انسان را به سعادت می‌رساند» (۳۵). اما افلاطون تفاوتی میان حکمت نظری و حکمت عملی قائل نیست و این پارادوکس که آیا معرفت به خیر ضرورتاً به انجام اعمال فضیلت‌مند و خیرات خواهد انجامید، در فلسفه او مبهم باقی گذاشته شده. و چنین به نظر می‌رسد که، قول فلاسفه‌ای چون ارسطو و فارابی بر دو نوع حکمت، می‌تواند بخشی منوط به این باشد که حکمت عملی، با اراده و فعل سروکار داشته به اعمالی متوجه است که فی‌نفسه فضیلت‌مند و مآلاً مختوم به غایات خیر خواهد بود، در حالی که حکمت نظری در مرحله استکمال خود، علم به جواهر مجرد و وجود (۳۶) و دانشی الهی است که به امور الهی می‌پردازد. (۳۷) و دانش فی‌نفسه است بدون اینکه نظر به غایت داشته باشد (۳۸).

فارابی می‌گوید: «هَذَا الْإِنْسَانُ هُوَ الَّذِي يُوحَى إِلَيْهِ ... فَيَكُونُ بِمَا يَقْبِضُ مِنْهُ إِلَى عَقْلِهِ الْمُتَّفَعِّلِ، حَكِيمًا، فَيْلَسُوفًا، مُتَّفَعِّلًا». «چنین انسانی که به او وحی می‌شود، به سبب فیضی که به عقل متفعل او می‌رسد، حکیم فیلسوف متفعل می‌شود.» آیا به نظر او، تفاوتی میان حکیم فیلسوف وجود دارد؟ از مجموع آراء فارابی چنین بر نمی‌آید که او فلسفه و حکمت را از دو ماهیت جدا بداند. تعریف او از فلسفه تحصیل علوم نظری و کسب کمالات عملی یعنی مجموعه نظر و عمل هر دو است. (۳۹)

افعال فیلسوف باید هم در نظر مردم و نیز در حقیقت، جمیل باشد. چنین به نظر می‌رسد که تقید و تقوای اخلاقی، ضابطه فارابی برای تشخیص و تمییز فیلسوف راستین از فیلسوفان دروغین است. زیرا او در دو اثر خود، درباره فیلسوف راستین و فیلسوفان کاذب سخن رانده و فضیلت اخلاقی را شرط تحقق فلسفه در فیلسوف دانسته. نخست، در تحصیل السعاده، فیلسوف دروغین را چنان کسی توصیف کرده که، دانش نظری را آموخته ولیکن قدمی از مرحله نظر به مرحله عملی فروپوش نگذاشته و به انجام اعمال فضیلت‌مندانه و پسندیده خو نگرفته است (۴۰). و در فصول المدنی نیز گوید که، میان دو

کس که یکی از آن دو، کلیه کتب ارسطو، اعم از طبیعیات و الهیات و منطق و فلسفه مدنی را بدانند، اما اعمال و رفتارشان خلاف «رای مشترک جمعی» یا صرف و هنجارهای پسندیده جامعه باشد، و آن دیگری که هیچ اثر فلسفی نخوانده و نمی‌داند، اما اعمال و رفتارشان موافق ارزشهای متعارف و داوری مشترک عموم باشد، این شخص متأخر، فیلسوف‌تر از اولی است (۴۱). ممکن است بتوان گفت که فارابی، تفاوتی میان فیلسوف و حکیم، هر چند ملایم و صرف نظر کردنی، قائل است و آن تقید تام فیلسوف به انجام اعمال خیر و پسندیده است، چنانکه بتوان او را «فاضل» نامید و در واقع به کار گرفتن صفت فیلسوف بعد از حکیم، به منزله تأکید بیشتر بر عامل عمل به خیر است و نه فقط عاَلم و هادی به آن.

حکمت و فلسفه، شرط تحقق ریاست

فارابی در «آراء»، در میان طبقات سه‌گانه رؤسای مدینه، دوازده خصلت در رئیس اول، بنیانگزار مدینه و شش خصلت در رؤسای گروه دوم و یکی از خصائل دوازده‌گانه را در رؤسای گروه سوم شرط لازم می‌داند و اضافه می‌کند که اگر زمانی «لَمْ تَكُنْ الْحِكْمَةَ جُزءَ الرِّيَاسَةِ، وَكَانَتْ فِيهَا سَائِرُ الشَّرَائِطِ، بَقِيَتِ الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةَ بِأَمْلِكِ ... وَكَانَتْ الْمَدِينَةُ بِعَرَضِ هَلَاكِ». «حکمت جزء ریاست نباشد ولی سایر شرائط را رئیس داشته باشد، مدینه در واقع بدون ملک شده و در معرض نابودی می‌افتد.» به این ترتیب، تنها حکمت شرط لازم تحقق ریاست و بقای مدینه است.

افلاطون، در اعتقاد فارابی بر اینکه، حکمت و فلسفه ستون زیربنائی مدینه فاضله است، تأثیر فراوانی داشته. کتب پنجم، ششم و هفتم «جمهور»، به توضیح و توصیف فیلسوف و نیز شایستگی انحصاری او برای حکومت و اداره شهر، اختصاص داده شده. مباحثات و گفتگوها در «سیاستمدار» نیز حول محور شناخت ماهیت زمامداران دور می‌زند. چنانکه «بیگانه» نیز در ابتدای گفتگو به این امر تأکید می‌ورزد که «پژوهش ما فقط درباره ماهیت زمامداران است» (۴۲). در «قوانین» نیز، افلاطون از ماهیت قوانین شهری که

فیلسوف فاضل بر آن حاکم است سخن می‌گوید. فیلسوف حاکم، این قوانین را به نحوی مقرر و اجرا می‌کند که هدف غایی آن، یعنی خیر عامه، تأمین گردد (۴۳). به احتمال بسیار، متن هر سه اثر، در اختیار فارابی بوده و بنابراین، او با دکترین افلاطونی مبنی بر حکومت فلاسفه و دلایل ضرورت آن، آشنایی داشته. فارابی این ایده را از پیشوای فلاسفه اخذ کرده و از عناصر و مصالح اصلی، بنای مدینه فاضله خود قرار داده است. اما، اینکه «نبی منذر» و «حکیم متعقل»، یعنی رئیس اول مدینه او، کپیه‌ای مسلمانانه از «فیلسوف - پادشاه» افلاطونی باشد، محل تردید و جای چون و چرا است. یکی از فرضیات تحقیق حاضر این است که فارابی در نظریه نبوت خود، از حوزه تأثیر فرهنگ یونانی خارج شده و به آموزه‌های اسلامی متوجه گردیده است. به این مهم در همین فصل، پرداخته خواهد شد.

فیلسوف حاکم

تا قبل از کتاب جمهور، کلمه فیلسوف چندان رایج نبود. افلاطون این اصطلاح را نه برای کسی که به «فلسفیدن» اشتغال دارد بلکه برای نامیدن مجموعه‌ای از خصائل و سجایای اخلاقی که به نظر او محصول حکمت نظری و مشاهده عالم بالا بود به کار برد. فیلسوف افلاطونی انسانی اندیشمند، عاشق حقیقت و زیبایی و خدا، و عالم و وارهیده از امیال و اهوای شهوات دون جسمانی و راکبی بر مرکوب تن و راهبر نفس به سوی سعادت راستین و تعالی و نور بود. او هم‌نشین صور مجرده آسمانی، مونس مثال خیر، نگرنده به آفتاب حقیقت و رهیده از غار پندارها و ظنون بود و همین صفات او را شایسته مقام حکومت بر هیأتی روحانی و مقدس به نام Polis می‌کرد. به نظر افلاطون، فقط اخلاق و بصیرت فیلسوف می‌توانست حافظ حیثیت و هیبت و هیأت برونی آن و مانع دریده شدن تار و پود انسجام درونی آن، بشود:

«گمان ندارم... نه شهرها و نه نژاد بشری بتواند از شر شرور رها شود مگر اینکه

فلاسفه به عنوان شاهان در شهرها حاکم گردند و یا اینکه آنهایی را که امروزه

شاه و حاکم می‌نامیم، به واقع و به درستی، فلسفه آموزند» (۴۴)

حکومت از نظر افلاطون، هنر «داوری» و «فرماندهی» و صنعتی خاص است. فقط

فلاسفه دارای استعدادی طبیعی برای کسب این هنر هستند. این طبیعت زرین، باید از طریق تعلیم تربیت و در خلال آموزشهای کاملاً انتزاعی، نظیر Arithmetic، هندسه جامد، نجوم، هارمونی و بالاخره دیالکتیک، به فعلیت برسد. همزمان، با تعلیم ژیمناستیک و موسیقی، تمام ابعاد شخصیت او، رام و پرورده شود. به دیده او، ماهیت و هدف سیاست اخلاقی است. تأسیس فضایل اخلاقی و اجرای قوانینی که متضمن اخلاق و هدایت شهروندان به سوی خیر باشد، جز با وحدت و قوت تعقل و قدرت سیاسی ممکن نیست، زیرا سیاست و حکومت و قدرت ضامن اجرای قواعد اخلاقی و عامل یگانه پذیرش و اجرای آن از سوی شهروندان است. به عبارت دیگر، احکام اخلاقی فیلسوف را، باید شمشیر طبقه دوم یعنی سپاهیان، از پس حامی باشد و عدالت فیلسوف، جز با شمشیر «سگ نگهبان» شهر، راست نیاید.

در آن حال که اکثریت شهروندان در کثرت و تغیر سرگردانند، فلاسفه تنها گروه از مردمان شهرند که، توان دریافت جاودان و لایتغیر را دارند. آیا این «بینایان» از آن «کوران» بهتر قادر به محافظت از قوانین و عرف شهر نیستند؟ (۴۵) مشروعیت حکومت فلاسفه افلاطونی بر دو پایه معرفت و فضیلت اخلاقی آنان بنا شده است. فیلسوف دوستدار حکمت ناب و شیفته دانش و عاشق حقیقت خالص مجرد است (۴۶). و می تواند «احکام زیبایی و عدل و نیکی را چنانکه در عالم تحقق پذیرد، دریابد» (۴۷) در عین حال از دروغ و ریا بیزار و عاشق راستی است (۴۸). از مال و جاه رو می گرداند و رشوه و دزدی را مردود می شمارد (۴۹). افلاطون در جواب اینکه چنین انسانی را چگونه می توان به قبول ردای حکومت واداشت؟ می گوید: با ترساندن از مجازات؛ مجازاتِ «تحت حکومت مرد بدتری از خود درآمدن» (۵۰)

فراابی مجموعه این اصول را می پذیرد و استدلال افلاطونی را با تعقل خویش از سیاست و حکومت سازگار و همخوان می یابد. او نیز به تبعیت از پیشوای فلاسفه، شهری را ایده آل و ضامن خیر و سعادت ساکنان می یابد که حکیمی فیلسوف بر آن فرمان راند. لیکن، اگر حکومت فاضله افلاطون، حکومت «هفتم» از سلسله نظامهایی است که

ماهیت آن معین کننده ماهیت افراد حکومت شونده است (۵۱)، مدینه فاضله فارابی، اولین حکومت و تنها حکومت حق و منطبق با الگوی آسمانی و ضامن رستگاری انسانهاست. او نیز همچون افلاطون مؤمن است به اینکه جامعه مدنی سعادت مند راهی ندارد جز اینکه از روی الگوی آسمانی بنا شود و فقط فیلسوف است که آسمان را می بیند و می فهمد و می تواند این الگو را در زمین تقلید کند. اما اگر فیلسوف افلاطونی نظاره گر آسمانی است که در ذهن خویش یافته، حکیم فارابی مشخصاً و به راستی، و بنا به فیض آسمانی و با نیروی از خود آسمان، به این مشاهده امداد و راهنمایی و به آن متصل شده است. این ریسمان از سوی خداوند برای او انداخته شده؛ برخلاف فیلسوف افلاطونی که خود نردبانی به آسمان بلند کرده است. افزون بر آن، معرفت فیلسوف افلاطونی تا ادراک مثل، به اتمام می رسد و او دوباره به زمین باز می گردد. لیکن حکیم فارابی، با تعلقات و تأملات نظری، به وجود خالق پی می برد و از این مرحله است که می تواند به معانی راستین و ریشه های بنیادین وحی پی ببرد. چنانکه خود فارابی نیز گوید، او ابتدا حکیم و فیلسوف و متعقل می شود و آنگاه نبی منذر. زیرا استدلال فارابی این است که با تأملات عقلانی، می توان به خفیات شرعی پی برد و براهین عقلانی، راه ورود به قلمروی معرفت و حیانی را هموار می کند. ما چنین عنصری را در آراء افلاطونی نمی یابیم. باور هم نمی توان کرد که قصد و غرض فارابی تنزیل منزلت شرع باشد، بلکه تفویض مقام حکومت به فیلسوف، در مرتبه نخست، به سبب حرمت فراوان او به عقل و در مرتبه ثانی، ناشی از این باور اوست که، عقل مؤید و مددکار شرع و ماهیتاً با آن یکی است و می تواند و باید برای فهم بهتر شرع به کار آید و تعطیل یکسره آن، منجر به تعلیق ادراک جوهر راستین دینی، و افتادن در دام اهل ریا و نفاق و غلبه، و اسارت در آداب و رسوم و مناسک قومی خواهد شد.

اینکه فارابی شرط فلسفه را شرط لازم ریاست می بیند، می تواند برخاسته از این اعتقاد او باشد که، فلسفه با عقل برهان سروکار دارد و عقل و برهان نیز ویژه ملت یا امت خاص نیست، بلکه قلمرویی جهان شمول دارد. اگر باورهای دینی را سروکار با

خطابه و اقتناع و اتکاء بر مسلمات و مشهورات است، پس به سادگی می‌تواند متغیر و منوط به عصر و شخص و مکان گردد. اما استدلال عقلانی را هیچ یک از این هوارض بار شدنی نیست و عقل فی نفسه قواعدی دارد که در هر کجا و در هر زمان لازم‌الاجرا و قابل اجرا است. لذا، به نظر او، اگر بتوان مضامین و حیانی را با استدلالات عقلانی حمایت کرد، می‌توان جوهره شرع را از گزند تقلب احوال روزگار و تغلب رجال در امان نگاه داشت و به آن صورتی اعطاء کرد که ماده شرع را نامتغیر و ثابت و جاودانی نگاه دارد. به علاوه، اگر رئیس مدینه را قلمرویی به بزرگی معموره ارض باشد، استمداد از عقل برای راهنمایی و هدایت حکومت شوندگانی از هر قوم و نژاد و فرهنگی که در این ملک عظیم بگنجد، ضروری است. زیرا قلمرو عقل نیز شامل همه جهان است. ضمناً فراموش نباید کرد که فارابی در عصری می‌زیست که استلزامات عربی‌گری، ایرانی‌گری، ترکی‌گری ... وارد حوزه تفاسیر شرع شده و هر یک از این اقوام، گذشته تاریخی خویش را بر ذات دین بار کرده بودند و آن را به ذائقه قومی و نژادی، تفسیر و تبیین می‌کردند. لذا، فارابی لازم دید که عقل بی‌بدیل را جایگزین تفاسیر قومی از شرع کند تا بدین طریق ابواب زهدهای ریایی و خرقه‌پوشیهای ناشی از کج‌فهمی و تأویلات و پیرایه‌ها را مسدود کند. بنابراین، رئیس اول مدینه فاضله فارابی، همان فیلسوف افلاطونی نیست. اگرچه ممکن است این هر دو یکدیگر را به خوبی باز شناسند و بفهمند و در گلیمی نیز بخشند، اما غرض فارابی از پیشنهاد فلسفه، عیناً همان مقصود افلاطونی نیست، همچنانکه حکیم او نیز، فیلسوف افلاطونی نیست. با این همه احوال کتمان نمی‌کرد که ایده حکومت فیلسوف از افلاطون است و فارابی نیز حقیقتاً افلاطون را پیشوای نظری خویش می‌دانسته.

وحی: صیوررتی در قوه متخیله

ابزار شناخت از نظر فارابی عبارتند از: نطق و تخیل و حس (۵۲). هرگاه نزوع و

اراده به سوی علمی باشد که ادراک آن در شأن قوه ناطقه باشد، علم به وسیله نطق و هرگاه متوجه علمی گردد که متعلق آن امور حسیه باشد، علم به وسیله قوای حسی حاصل می‌شود. موضوع و متعلق تخیل می‌تواند، زاده خود تخیل و یا وارده حس یا از داده‌های قوه ناطقه باشد، بنابراین موضوع معرفت تخیلی می‌تواند از عالیترین ذوات مراتب وجود تا موجودات کاذبه غیر واقع باشد. از سوی دیگر، بنا به تقسیم‌بندی فارابی، موجوداتی که از «اول» صادر می‌شوند بر دو گونه‌اند: (۱) با حس مشاهده می‌شوند، (۲) با برهان دانسته می‌شوند (۵۳). از آنجا که متعلق معرفت تخیلی تمام موجودات هستی‌اند، بنابراین متعلق علم از راه تخیل می‌تواند عیناً همان موجوداتی باشد که از طریق برهان نیز دانسته می‌شود. (همچنانکه، موجودات حسی را نیز می‌توان در شمول متعلقات معرفت تخیلی محسوب کرد.) این نظر فارابی، درباره اصالت معرفت تخیلی، برخلاف نظر افلاطون است که می‌گوید: «تنها به یاری عقل می‌توان، آنچه واقعاً هست را دریافت» (۵۴) و ادراک ذوات اشیاء، نظیر عدالت بالذات، خیر بالذات و سایر ذوات پایدار تنها از جزء عقلانی نفس برمی‌آید. افلاطون می‌گوید، اشیائی هستند که «فقط از راه تفکر» می‌توان آنها را دریافت (۵۵)، در حالی که فارابی معتقد است که این اشیاء را می‌توان از طریق تخیل نیز، ادراک کرد. لیکن این ادراک به نحو اطلاق نیست. زیرا اولاً، شأن قوه ناطقه از لحاظ سلسله مراتب قوای نفس افضل از قوه متخیله می‌باشد، و ثانیاً، معرفت تخیلی، وضوح، صراحت و اتقان معرفت عقلانی را فاقد است. زیرا، ممزوج با حس و مرتبط با ویژگیهای فردی هر نفس متخیل و متکی به هنجارها و سببهای ذهنی و قومی اوست و به همین سبب قابل رد و انکار و فاتح باب عناد و خصومت و چون و چرا است. ثالثاً، فرآورده‌های قوه ناطقه را در شکل محسوس مرتسم می‌کند. معهذاً، آنچه قوه ناطقه به قوه متخیله اعطا می‌کند، می‌تواند همان موارد و اجناسی باشد که در شأن قوه ناطقه است، نظیر: سبب اول، اشیاء مفارقه و آسمانهای فوق عالم تحت قمر (۵۶). نتیجه اینکه، معرفت اشیائی که موضوع آن اجناس عالیه سماوی است می‌تواند به دو صورت ارتسام در نفوس مطابق با ذات آنها و یا ارتسام به مناسبت و تمثیل و مثال و حکایات آنها

باشد. معرفت تخیلی از قسم دوّم است.

فارابی در کتاب آراء، در فصل: «الْقَوْلُ فِي مَسَبِّ الْمُنَامَاتِ» سخن درباره سبب خوابها، به ناگاه از مباحث عقلی صرف متصل به زنجیره تفکر یونانی، خارج شده و درجه برهانی معمول را مسدود می‌کند ولیکن با همان لسان و سبک، در صدد توجیه وحی و بیان سبب دریافت اخبار غیبی و معجزات برمی‌آید. فارابی نسبت به اینکه «چرا» قوه ناطقه که شأناً قابلیت دریافت القائنات عقل فعال را دارد، به ناگهان وظیفه اش تعطیل شده و این مهم به عهده قوه متخیله گذارده می‌شود، سکوت اختیار می‌کند و فقط به شرح «چگونه» گی آن بسنده می‌کند:

«هنگامی که قوه متخیله به نهایت کمال خود رسید، در بیداری جزئیات زمان حال و آینده را از عقل فعال دریافت می‌کند و نیز حکایتها از معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را می‌پذیرد ... و این کاملترین مراتبی است که قوه متخیله می‌تواند به آن برسد و کاملترین مراتبی است که انسان می‌تواند با قوه متخیله به آن دست یابد» (۵۷)

به این ترتیب «اکمل مراتبی» که انسان با قوه متخیله نائل می‌گردد نبوت، و نبوت «اکمل مراتب» قوه متخیله و کمال این قوه، دریافت وحی است.

نظریه نبوت فارابی و مفهوم وحی و دریافت القائنات عقل فعال توسط قوه متخیله، از سلسله آرائی است که فارابی مستقل از اندیشه یونانی و به تبعیت از آموزه‌های شریعت وارد فلسفه خویش می‌کند. این ابتکارات، در عین حال، از پیچیده‌ترین بخشهای فلسفه او و مناقشه انگیزترین مباحث دستگاه فلسفه سیاسی اوست (۵۸). قبل از اینکه به آراء متضادی که از سوی پژوهندگان فلسفه فارابی، درباره دکتربینهای نبوت و امامت او اظهار شده پردازیم، ابتدا، با مراجعه به آراء فارابی درباره وحی و نبوت و رویا، کوشش می‌کنیم تا تعریفی از آنها به دست آوریم. در این مسیر، هر جا که مشابهتی با سلف یونانی دیده شود، به آن اشاره خواهد شد.

وحی، معرفت به اوامر و نواهی الهی

وحی اگر چه نوعی معرفت به کلیات و عقول مجرد و جهان مفارق از ماده است،

در عین حال حاوی عنصری از حکومت یعنی علم به اوامر و نواهی الهی است. انسانی که به او وحی می‌شود، تنها دریچه‌ای از معرفت با عالم بالا بر او مفتوح نمی‌گردد، بلکه نسبت به علومی از بایستی‌ها و نیاستی‌های الهی در جهان مادی و در پهنه سیاست مدنی و در عرصه فعل و ترک فعل، آگاهی می‌یابد:

وحی را فارابی به: «چگونگی نقد اشیاء برای اینکه معلوم شود کدام شی را باید مؤثر دانست و از کدام شی باید اجتناب کرد» (۵۹) تعریف می‌کند. والتزر، وحی را همان (Enthusiasmos) یا «الهام الهی» می‌خواند و آن را «نوعی ارتباط میان خدا و انسان، به نحو مستقیم یا از طریق فرشتگان»، وصف می‌نماید (۶۰). البته تعریف والتزر مبین ضمنی این نکته است که دریافت‌کننده وحی نه فقط نبی مرسل بلکه می‌تواند هر انسانی باشد که به درجاتی از حکمت عقلانی و ادراک عالی رسیده است. والتزر بدین شیوه استدلال خواسته است که اولاً: مفهوم رئیس اول فارابی را از محتوای اسلامی و افاده فلسفه نبوت آن تا حد ممکن خارج و به اندیشه یونانی و فیلسوف افلاطونی نزدیک کند و ثانیاً: برای این مدعای خود که فارابی به امامت شیعه نظر داشته است، مهیای دلیل کند. زیرا وحی خاصه نبوت و روح الامین حامل رسالت به پیامبر اسلام (ص) بوده است و نه ائمه اطهار (ع). بنابراین والتزر وحی را از محدوده تعریف ابلاغ پیام الهی به نبی اکرم از طریق روح الامین خارج کرده و آن را به نوعی «ارتباط»^{*} مستقیم یا غیرمستقیم خدا با انسان، بسط داده است.

رویا

اولین قلمرو ورود عقل فعال به فضای نفس، خواب است. اما استكمال قوه متخیله به دریافت حکایات و نمادها در خواب محدود نمی‌شود بلکه عقل فعال در همان حالتی که به هنگام خواب بر متخیله وارد می‌شود، در بیداری نیز این قوه را مفیض خویش می‌سازد. (۶۱) محصول فیض عقل فعال، «دیدن» (۶۲) است. یعنی آنچه ناطقه با

* "Communication"

برهان «می پذیرد»، متخیله مستقیم «می بیند». و اینکه فارابی استکمال هر دو قوه را شرط تحقق و ثبوت ریاست مدینه می‌یابد و نیز قوه متخیله را «معاون» قوه ناطقه می‌بیند برخاسته از این بینش فارابی است که عقل و تخیل به واسطه فیض عقل فعال، مجموعاً معرفتی ناب و خالص و شگفت‌انگیز به رئیس مدینه اعطاء می‌کنند که بتواند الگوهای آسمانی را ببیند و بفهمد (۶۳) تا بتواند آن را در زمین بگذارد و به اجراء درآورد.

افلاطون، ارسطو و فارابی همگی، برای رویا ارجحی ویژه قائلند و گویی این فعالیت پنهان اما جاندار و بسیار حقیقی دری است که از آن، حاکم فیلسوف به جهان بالا صعود می‌کنند. رؤیا، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم انسان‌شناسی این فلاسفه را تشکیل می‌دهد. (۶۴) در وجود هر انسانی شهری، با تمام مصائب و لذات، پیچیدگیها و رموز پنهان است و همینطور که هر شهری را کوچه پس کوچه‌هایی است که در درون آن هزار حادثه رخ می‌نماید، در نفس انسان نیز جهانی از رموز، تعقیدات، زیباییها و زشتیها و آلام و لذات موجود است. در رؤیا، این تمامیت انسانی تجزیه می‌شود و هر میلی و تجزیه‌ای، خود را در گوشه‌ای از این شهر نشان می‌دهد. «نوم» خاکسترها را پس می‌زند و راز نهفته برملا می‌گردد. اجتماع انسانی نوعی خویشتنداری تصنعی را بر انسانها تحمیل می‌کند که این سرپوش، در عالم رؤیا کنار می‌رود. جزء خویشتندار انسان ظالم در خواب، به خواب می‌رود و بخش وحشی و سبع او لجام گسیخته تنوره می‌کشد. آرزوهای فروکوفته برمی‌خیزند و زشتیهای درون در اشکال مهیب و مخوف ظاهر می‌گردند. انسان پاک نهاد خردمند نیز چهره راستین مقدس و منور خویش را در آئینه خواب، به وضوح می‌بیند. از گردن روح خویش زنجیر برمی‌دارد و در غیبت حس، آن را رها می‌کند تا در پهن‌دشت ملکوت بی‌رقیب و بی‌تعارض بتازد و به آسمانهای صاف و شفاف الهی پرواز کند. بی‌حضور حس و حوائج پایان‌ناپذیر آن، در شوق و ذوق و حال و جذبه و شور تا خود خورشید پرواز ادامه می‌یابد (۶۵). تماس انسان در عالم رؤیا، با ذوات پاک خیر، در فلسفه انسان‌شناسی افلاطون و فارابی به وضوح قابل مشاهده است. اگرچه، تفاوت‌هایی مشخص میان آراء دو فیلسوف مشهود است. اصالت و احترامی که فارابی برای رؤیا قائل است در

نظرات افلاطون نمی‌یابیم که هیچ، گاه دربارهٔ رؤیا لحنش گزنده و نیشدار است. او می‌گوید، رؤیا نوعی سرگرمی است که از طرف خدایان در وجود انسانی که «از خود و روشن‌بینی بی‌بهره است» گذارده شده و لذا رویا و پیشگویی حوادث براساس خوابها، داده‌های آسمانی برای دلخوشی افرادی است که لایق درک حقیقت نیستند. اما در عین حال منکر نیست که حوادث عالم رؤیاگاه هدیه‌ای است برای پیشگویی اتفاقات در آینده ولی تعبیر و تفسیر این هدیهٔ آسمانی، به عهده خردمندان و هوشمندانی است که نسبت به عالم بالا معارفی کسب کرده‌اند. (۶۶)

از افلاطون که خرد را در رأس فلسفه خویش قرار داده و آن را مفتاح ادراک کلیه مفاهیم متافیزیکی و اخلاقی قرار داده، جز این انتظاری نیست که برای رؤیا، ارزشی محدود قائل گردد. اما فیلسوف مسلمان ما، به رغم تحسین و تبعیت فراوان از فلسفه یونانیان، می‌باید راهی بیابد تا وحی را با تفسیری عقلانی وارد فلسفه خویش کند تا از این طریق، بر ستونهای غرض نخستین او، یعنی آشتی میان دین و فلسفه، عارضه و خسارت و خراشی وارد نیاید. بنابراین رؤیای رئیس مدینه باید بتواند پذیرای وحی جبرئیل (ع) و محل دریافت الهامات خدائی گردد.

انسان تنها موجودی است که می‌تواند تخیل کند، و این خصیصه باید در کامل‌ترین انسان، در اکمل اشکال خود ظاهر گردد. انسان به نیروی تخیل می‌تواند گذشته را به آینده پیوند دهد و مهم‌تر از همه، تنها به مدد این نیروی نفسانی است که انسان خود را از رنج می‌رهاند. فارابی تخیل را از ابزارهای اصلی رئیس مدینه و این قوه را محل دریافت وحی می‌داند. زیرا، اولاً: خداوند را فقط می‌شود تخیل کرد و هیچ شیء محسوسی به تنهایی، گواه وجود خدا نیست. وانگهی، از خصوصیات مؤمنین «ایمان به غیب» است و از آنجا که غیب را به مدد تخیل و صور و حکایات می‌توان دریافت، پس چاره‌ای نیست که فارابی مسلمان نیروی متخیله را، جایگاه نزول وحی قرار دهد. ثانیاً: «واقعیت» چیست و مرزهای آن تا کجای هستی ادامه می‌یابد و اصولاً می‌توان غیب را غیرواقعی و عالم مشهود را واقعی دانست؟ براهین عقلانی نافی جهان غیب نیست،

همچنانکه مثبت آن نیز نتواند بود. استدلال‌های عقلانی درباره جهان غیب، نفیاً و اثباتاً ساکت‌اند. از اینجا است که فارابی مدعی است که متخیله، تنها قوه‌ای از نفس است که می‌تواند جهان غیب را «مشاهده» کند و واقعیت‌های آن را، به نیروی حکایات دریابد. واقعیت‌هایی که فعلاً غیب و مآلاً، شهادت است. اما در عین حال، تخیل بی‌مدد استدلال‌های عقلانی ممکن است به راه خطا برود و حکایات و امثال مترسّم شده در متخیله، زاینده تراوشات ذهنی محصول عالم محسوس و زواید انبار شده وقایع روز باشد. بنابراین، فارابی دو راه عقلانی برای حمایت از نظریه وحی از راه تخیل خویش ارائه می‌کند: نخست آنکه، این نیرو، از عقل فعال تغذیه شده و پذیرای فیض موهبه او، مستقیم و بلاواسطه، در خواب و بیداری است. ثانیاً: رئیس مدینه، هم‌چنین مستکمل علم نظری نیز هست و لذا، در معرفت ناب او، خطا راه ندارد.

منابع و یادداشتهای فصل چهاردهم

۱. تحصیل السعاده، حیدرآباد، صص ۷۸-۷۹.
۲. «هو الذی، لایحتاج و لافی شیء اصلا، ان یرأسه انسان، بل یکون قد حصلت له العلوم و المعارف بالفعل، و لاتکون به حاجة فی شیء الی انسان یرشده».
رک به: السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص ۴۹.
۳. فصول المدنی، فصل ۱۱، ص ۱۱۱.
۴. آراء، بیروت، ص ۱۰۱.
5. Republic 730 c.
۶. آراء، بیروت، ص ۱۰۶.
۷. همان، صص ۱۰۶-۱۰۷.
۸. رک به: فصول المدنی، فصل ۵۴، ص ۱۳۷، و
آراء، بیروت، ص ۱۰۵.
۹. قوانین، ۶۳۰.
۱۰. السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص ۴۹.
۱۱. همان.
۱۲. آراء، بیروت، ص ۱۰۴.
۱۳. فصول المدنی، فصل ۸۹، ص ۱۶۷.
۱۴. آراء، بیروت، ص ۱۰۳.
۱۵. معرفت نظری، منشاء درک «مبدأ اول» است که جمیع موجودات، «به، عنه و له» به وجود آمده‌اند.
رک به: فصول المدنی، فصل ۸۹، ص ۱۶۷.
۱۶. استفاده فارابی از کلمه «مشاهده»، یادآور همان "Vision" افلاطون است.
۱۷. فصول المدنی، فصل ۷۶، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۱۸. جمهور، ۴۸۶.
۱۹. فائدو، ۷۹.

۲۰. همان، ۵۲۱

۲۱. فارابی درباره این «غطاء» می‌گوید:

«این لک منک غطاء فضلا عن لباسک من البدن، فاجهد ان ترفع الحجاب».

رک به: الفصوص، فص ۲۷

و همو‌گوید:

«چون وجود ما متلبس و در آمیخته با ماده بود و همین امر سبب شده است که جوهر ذات ما، از جوهر ذات موجود اول دور شود، هر اندازه جوهر ما بدان نزدیک شود، تصور ما نسبت به او یقینی‌تر و درست‌تر بود. زیرا هر اندازه وجود ما نزدیک به مفارقت از ماده شود، تصور ما نسبت به او تمام‌تر است و ما این هنگام نزدیک‌تر به او شویم که عقل بالفعل شویم. پس هنگامی که بالکل و بالتمام از ماده جدا شده و مفارق شویم، معقول ما از ذات موجود اول، بر نحو اکمل وجودی که آن نوشت خواهد شد».

رک به: آراء، ترجمه سجادی، صص ۱۰۴-۱۰۵.

۲۲. آراء، بیروت، ص ۱۰۳.

23 . G. Klosko. *The Development of Plato's Political Theory*, (New York: Methuen, 1986), p. 99.

24 . Guthrie. "*Plato's View on the Nature of the Soul*": *Plato, A Collection of Critical Essays*, II, ed. G. Vlastos, (New York: Garden City, 1971), p. 241.

۲۵. برای اطلاع بیشتر درباره حکمت حکیم افلاطونی، رک به:

جمهور، ۵۳۱-۵۳۴

۲۶. فصول‌المدنی، فصل ۴۸، ص ۱۳۳.

۲۷. آراء، بیروت، ص ۹۸.

۲۸. همان.

۲۹. فصول‌المدنی، فصل ۳۴، ص ۱۲۶.

30 . *Eth. Nic.* VI, 7 (1141 an).

31 . *Ibid.*, Vi, 7 (1140 b - 1141 a).

۳۲. فصول‌المدنی، فصل ۳۵، ص ۱۲۸.

۳۳. همان. فصول ۳۵-۴۲، ۴۶، صص ۱۲۸-۱۳۲.

34 . *Euthydemus* 289 a.

35 . *Laches* 198 e.

36 . *Eth. Nic.* VI, 7 (1170 b - 1141 a).

۳۷ . ارسطو. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۷)، ص ۹.

۳۸ . همان. ص ۸.

۳۹ . «الْفَلْسَفَةُ فِي بَادِي الرَّأْيِ وَ فِي الْحَقِيقَةِ، وَ هِيَ أَنْ يَحْصِلَ الْإِنْسَانُ الْعُلُومَ النَّظَرِيَّةَ، وَ أَنْ يَكُونَ أَقْضَاهُ كُلُّهَا، مُوَافِقَةً لِمَا هُوَ جَمِيلٌ فِي بَادِي الرَّأْيِ الْمُشْتَرِكِ، وَ فِي الْحَقِيقَةِ».

رک به: فصول المدنی، فصل ۹۳، ص ۱۷۰.

۴۰ . تحصیل السعاده، حیدرآباد، ص ۸۰.

۴۱ . فصول المدنی، فصل ۹۲، ص ۱۶۹.

42 . *Politicus* 260 a.

۴۳ . موضوع دو دیالوگ «سپوزیوم» و «فائدو» نیز بحث و گفتگو درباره خصائص و صفات فیلسوف واقعی، است.

44 . *Republic* 473 d.

45 . *Ibid.*, 484 b, e.

46 . *Ibid.*, 475 c-e.

47 . *Ibid.*, 486.

48 . *Ibid.*, 485.

49 . *Ibid.*, 347.

50 . *Ibid.*, 347.

51 . *Politicus* 303 c.

۵۲ . «عِلْمُ الشَّيْءِ، قَدْ يَكُونُ بِالْقُوَّةِ النَّاطِقَةِ، وَ قَدْ يَكُونُ بِالْمُتَحَيِّلَةِ وَ قَدْ يَكُونُ بِالْإِحْسَاسِ».

«دانش نسبت به شی با قوه ناطقه حاصل می‌شود و با متخیله حاصل می‌شود و با احساس حاصل می‌شود.»

۵۳ . همان. ص ۳۸.

54 . *Republic* 507 b.

55 . *Phaedo* 79 e.

۵۶ . آراء، بیروت، ص ص ۸۹-۹۱.

۵۷. همان. ص ۹۴

۵۸. داوری مبحث نبوت را، «رکن اصلی بحث سیاست در فلسفه اسلامی» می‌شمارد.

رک به: داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ۴۴.

۵۹. فصول المدنی، فصل ۸۹، ص ۱۶۷

60. Walzer. "Ara", p. 284.

۶۱. «قَدْ يَقْبَلُ فِي يَفْظِهِ عَيْنَ الْعَقْلِ الْعَمَّالِ، الْجَزْئِيَّاتِ الْخَاصِرَةِ وَالْمُسْتَقْبَلَةِ أَوْ مَخَايَاثِهَا مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ وَيَقْبَلُ مَخَايَاثِ الْمَفَارِقَةِ وَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الشَّرِيفَةِ وَيَرَاهَا.»

رک به: آراء، بیروت، ص ۹۳

۶۲. ویراها، همان.

۶۳. همان.

۶۴. داوری در این باره می‌نویسد:

«اگر رئیس را در صورت پیغمبر منظور کنیم که از راه مخیل به عقل فعال می‌رسد معلم ثانی، با توجه به فلسفه افلاطون و نظریه ارسطو درباره رویا و خیال و پیشگونی و حکمت افلوپین، صورت خاصی از مدینه و رئیس مدینه تصور کرده است. به قسمی که مسامحه می‌توان گفت، او به ماده‌ای که از ارسطو و افلوپین گرفته، صورت افلاطونی فلسفه اسلامی بخشیده است.»

رک به: داوری. فلسفه مدنی فارابی، ص ص ۷۸-۱۷۹

Republic 651 ed - 772 b

۶۵. برای اطلاع از نظر افلاطون در این باب، رک به:

66. Timaeus 71-72 a.

نگاهی به نظریه‌های نبوت و امامت در فلسفه مدنی فارابی

پژوهندگان فلسفه اسلامی، دربارهٔ اصالت و ابداع نظریه نبوت و امامت فارابی و مقدار اخذ و اقتباس او از دکترین فیلسوف - پادشاه افلاطونی، آرای گوناگونی اظهار نموده‌اند. قضاوت و حکم این محققان، از تقلید صرف تا استقلال کامل اندیشه فارابی، در تردد و نوسان است. اکثریتی از آنها برآنند که، رئیس مدینه فارابی همان حکیم حاکم افلاطونی است که لباس نبوت اسلامی به بر کرده است.

اندکی از این محققان نیز، فارابی را محیی آموزهٔ دین، با لسان فلسفه می‌دانند و معتقدند که فارابی با اعطای صورت فلسفه به نبوت محمدی (ص)، در صدد احیاء و توجیه و توضیح آن به مدد استدلال‌ات عقلی برآمده است. حقیقت این است که چنین

تنوعی در نظرات، زادهٔ پیچیدگی و ابهامی است که در خود فلسفه فارابی در این باب وجود دارد، به نحوی که اخذ تصمیم و قطعیت رأی را دشوار ساخته است. در این فصل، به ذکر برخی از این نظریات اشاره خواهد شد، تا حداقل روشن گردد میان بزرگترین فارابی‌شناسان جهان، تا چه میزان در این باره اختلاف نظر وجود دارد. در خاتمه نیز، برخی از فرضیات و پیشنهادات تحقیق حاضر ارائه خواهد گردید.

البیر نصری نادر بر آن است که فارابی، باب تأویل وحی را با عقل مفتوح نموده و با معنی ظاهر، معنی حقیقی وحی را پنهان داشته است و در واقع، فیلسوف را به مرتبهٔ نبی رسانده است (۱). عبدالله نعمه می‌نویسد: رئیس مدینه فارابی، به عنوان جامع فضایل انسانیت، «افلاطونی است در لباس رسول خدا (ص)» (۲). سانکاری معتقد است که رئیس اول مدینه فاضله همان فیلسوف افلاطونی است، با این تفاوت که فارابی در صدد برآمده تا رهبری بسازد که هم با فلسفه افلاطون و هم با اصول اسلامی نبوت، سازگار باشد. (۳)

به نظر دبور، فارابی، «امیر خود را به تمام فضائل انسانی و فلسفی می‌ستاید و آن افلاطون است در ردای پیغمبر (ص)» (۴). هانری کورین معتقد است که، مفهوم مدینه فاضله فارابی، از شمول فلسفه سیاسی خارج است، بلکه، بهتر است آن را «فلسفه نبوی» نام نهند. زیرا، «بنای استدلال فارابی بر لزوم وجود پیغمبران و خصوصیات آن که وجود باطنی پیغمبر و راهبر یعنی امام را بنا به عقیدهٔ او مشخص می‌سازد، با خصوصیات پیغمبرشناسی شیعی که بر مبنای تعلیمات امام معصوم بنا شده است، مطابقت دارد.» (۵)

به نظر والتزر، وحی مورد نظر فارابی، از مفهوم دینی و اسلامی آن جدا شده و دایره‌ای جهانشمول‌تر از آن دارد که بتواند در چهارچوبه ملت یا دینی خاص بگنجد. این وحی باید به جای دین، با فلسفه، یعنی بالاترین مرتبت معرفت، تداوی و متصل گردد. «فارابی، الهام الهی^{*} را با استفاده از کلمه عربی وحی نشان داده که حاکی و مبین نوع خاصی از ارتباط میان خدا و انسان به‌طور مستقیم، یا از طریق فرشتگان است و نه «وحی»^{**} در معنای

* "divine inspiration"

** "Revelation"

متداول و مستعمل آن (۶)». همو می‌نویسد که، فارابی آشکارا نظرش را درباره وحی در احصاء العلوم بیان کرده و روشن ساخته است که با الکنندی توافقی ندارد. به نظر الکنندی، مقام نبی والاتر از مقام یک فیلسوف است. زیرا، او با الهام مستقیم از طرف خداوند، از حقیقت اشیاء آگاه شده و نیازی به تأملات فلسفی و عقلانی ندارد و اصولاً یک فیلسوف هرگز نمی‌تواند به مرتبت نبی ارتقاء پیدا کرده، آنچه او دریافته، ادراک کند. بر این اساس، کار فیلسوف جز تأیید نبی نیست. از طرف دیگر، فارابی چون زکریای رازی، مخالف نبوت و منکر دین نیست، بلکه موضعی در میان آراء این دو فیلسوف، اتخاذ کرده است (۷).

دکتر داوری، مخالف این نظر است که فارابی تحت تأثیر تعالیم اسلامی، نبوت را پذیرفته و آن را با اصول فلسفه یونانی جمع کرده است. بحث نبوت در فلسفه فارابی، به منظور روشن ساختن تکلیف نسبت دین و فلسفه آمده است و فارابی با طرح آن خواسته است، تقدم فلسفه را بر دین آشکار سازد. زیرا او، «فلسفه را علم کلی می‌داند و همه علوم دیگر فرع و خادم آن». نبوت نیز می‌بایست تحت لوای فلسفه درآمده، صورت فلسفی به خود گیرد (۸). ایشان نتیجه می‌گیرد که، آنچه فارابی در نظریه نبوت خود آورده است را نباید از موفقیت‌های او در وفق میان دین و فلسفه دانست، چون، «پیغمبری که او به توجیه و توصیفش می‌پردازد، نمی‌تواند مقبول و مطبوع طبع مسلمانان باشد» (۹).

والتزر و عدادی دیگر از پژوهندگان فلسفه فارابی، با تکیه بر این فرض که فارابی شیعه مذهب بوده است، بر این باورند که وی، در توصیف رئیس مدینه به امام شیعه (ع) نظر داشته است. مستند آنها نیز غالباً بر دو پایه استوار است: (۱) به کارگرفتن لفظ امام در «آراء» (۲) قبول دعوت سیف‌الدوله حمدانی در سالهای پایانی عمر (۱۰).

والتزر معتقد است که استفاده از کلمه «امام» در کتاب آراء راجع است به اصطلاح اسلامی امامان مذهب شیعه امامیه و نتیجه می‌گیرد که: «بنیادی‌ترین اندیشه‌های صاحب کتاب آراء، کاملاً و دقیقاً با تفسیر امامیه از شیعه مطابقت دارد» (۱۱). به نظر او، فارابی در طرح مدینه فاضله، در روای یک اوتویای ناممکن نبود، بلکه پیشنهادی جدی برای اصلاح

سیاسی و تأسیس حکومت امامیه داشت (۱۲).

«مونتگمری وات» با اشاره به اینکه گروه دوم رؤسای فارابی، با امامان شیعه کم و بیش قابل انطباقند می نویسد: «این بدین معناست که فلسفه الفارابی می تواند به عنوان پایه ای برای شیعه امامیه تلقی شود و همین عقیده او نیز وی را مقبول شیعیان حلب کرد» (۱۳).

شیخ عبدالله نعمه با استناد به این گزارش (ثابت نشده) تاریخی که سیف الدوله حمدانی بنا بر وصیت فارابی، بر جنازه او نماز گزارد، نتیجه می گیرد که فارابی شیعه بود و منظور او از طرح مدینه فاضله، «حفظ مقررات اسلامی، خاصه مذهب شیعه است» (۱۴). مؤلفان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، از ورود فلسفه فارابی به قلمرو سیاست و شباهت آن با مداخلات شیعیان در امور سیاسی، نتیجه می گیرند که او نیز شیعه مذهب بوده است:

«از تمایل فارابی به تشیع از آنجا آگاه می شویم که او نیز فلسفه را به طرف سیاست سوق می داد و این راهی بود که همه پیروان تشیع برای سرنگون ساختن قدرت حاکمه و اقامه نظامی سیاسی که امام در رأس آن باشد، گام برمی داشتند» (۱۵)

با تأمل در آرایشی که گذشت این موضوع دریافته می شود که محققین و پژوهشگران فلسفه فارابی هنوز در پاسخ به سئوالات زیر به توافق نرسیده اند:

- ۱) آیا خصائص رئیس مدینه فاضله فارابی، عیناً مقتبس از آراء افلاطون درباره فیلسوف - پادشاه پولیتیاست؟
- ۲) آیا رئیس مدینه فاضله فارابی مفیض وحی جبرئیل (ع)، با نظریه نبوت در اسلام در تطابق است؟

۳) آیا رئیس مدینه فاضله فارابی، همان امام شیعه است؟

چنانکه قبلاً ذکر شد، حقیقت این است که فلسفه فارابی در این بخش، فی نفسه زاینده ابهامات فراوان، مغشوش و دچار اضطراب است (۱۶). بنابراین، ممکن نیست به قطع و جزم، به هیچیک از سئوالات فوق پاسخ گفت و نمی توانیم به درستی روشن کنیم

که اگر رئیس مدینه، همان فیلسوف پادشاه افلاطونی است، چرا مفیض وحی روح الامین می شود؟ و اگر فرض کنیم که رئیس مدینه، همان پیامبر اسلام (ص) و مفیض وحی روح الامین باشد، پس چرا صفات دوازده گانه فارابی هیناً همان صفاتی است که افلاطون برای فیلسوف پادشاه پولیتیا می شمارد؟ به علاوه، اگر مدینه فاضله، قلمرو سلطنت پیامبر اکرم (ص) باشد، معلوم نیست چرا فارابی قائل به توالی پادشاهی در مدینه، فرض وجود مدینه های متعدد در یک زمان و نیز مراتبی برای مدینه های فاضله شده است. اگر فارابی تحقق مدینه را منوط به تحقق ریاست می یابد، چرا می نویسد که پادشاه حقیقی مدینه می تواند بدون قلمرو ولی هنوز هم ملک حقیقی باشد؟ (۱۷) پادشاهی بی رعیت چگونه با فلسفه نبوت سازگار خواهد بود؟ اگر منظور فارابی از رئیس مدینه پیامبر اکرم (ص) باشد، چرا فارابی معتقد به دو نوع رئیس اول، (یعنی، یکی آن که قادر به پیشگویی آینده و دومی فاقد چنین قدرتی است)، می باشد؟ (۱۸)

گرایش فارابی به تشیع نیز متکی بر هیچ گواه تاریخی نیست. داوری با ذکر عدم یقین نسبت به گرایش شیعی فارابی می نویسد که، از آنجا که ماهیت فلسفه علی الاصول با تسنن مناسبت و موافقتی ندارد، حداقل می توانیم این گمان را ببریم که او نیز مانند دیگر فلاسفه اهل سنت نبوده است (۱۹). استفاده فارابی از اصطلاح «امام» شیعه به تنهایی مؤدی به اینکه او به امام شیعیان نظر داشته نیست. زیرا این کلمه دوبار در «آراء» برای نامیدن رئیس اول و یک بار نیز برای تمایز رؤسای اول از رؤسای درجه دوم مدینه به کار رفته. به علاوه، فارابی برای ریاست مدینه های غیر فاضله نیز، از لفظ امام استفاده کرده است. منظور فارابی از امام، چنانکه استاد محسن مهدی می نویسد، بیشتر برای افاده معنای قدرت قانونگزاری رئیس نسبت به سایر رؤسای جانشین رئیس اول است (۲۰). سخن آخر اینکه، کلمه امام در زبان عربی به معنی پیشواست. همچنانکه فارابی، افلاطون را «امام فلاسفه» می خواند و لذا ضرورتاً به معنایی که اهل تشیع از آن افاده می کنند، به کار نمی رود.

با همه این احوال، هنوز در آثار فارابی می توان عناصری یافت که ممکن است ما را به سوی ساختن فرضیه ای بر این بنیاد که رئیس مدینه فاضله فارابی با نظریه نبوت

اسلامی سازگارهای بسیار دارد، راهبر گردد. هم چنین، با تأویلاتی ممکن است، رؤسای جانشین رئیس اول را با حکومت ائمه هدی علیهم السلام، تطبیق داد. دلایل متیقن تری ما را به این راهنمایی می کند تا فرضیه ای ارائه دهیم که، فارابی با بیان خصوصیات جانشینان رئیس اول یا طبقه سوم حکما، در صدد ارائه طرحی جدی از حکومت فقهای فیلسوف بوده است. ممکن است مدعی گردیم که فارابی چاره کار امت پریشان اسلامی را در حکومت افاضل فقیه و فیلسوف می یافته است. این مدعا، به ویژه با تأملاتی در ماهیت مدینه های غیرفاضله فارابی و تطبیق آنها با حکومت عصر او، می تواند تأیید بیشتری بگیرد. تحقیق حاضر بنا را بر این می گذارد که، فارابی به حد گسترده ای در مورد طرح حکومت فقهای فاضل خود، یعنی جانشینان درجه سوم رئیس مدینه، از نظریه فیلسوف پادشاه افلاطون متأثر بوده است و دکتربین افلاطونی، می توانسته است به خوبی، در جامعه فقهای مسلمان حاکم مدینه، متجلی و متجسم شود. اما، در طرح رئیس اول مدینه، او بیش از آنکه افلاطونی باشد، نبوی و اسلامی است. به نظر می رسد، فارابی در طرح مدینه فاضله خود، حکومتی ایده آل را که می توانست به دست رسول خدا (ص) تأسیس گردد، اما به دلایل تاریخی دوام و تحفظ نیافت، راه دوباره با زبان فلسفی بازسازی می کند. تأثیری که فارابی از افلاطون یافت، در طرح فلسفی مدینه ای فاضله بود. اما ماهیت این مدینه متصل به وحی، یونانی نبود. فارابی شیفته فلسفه یونانی و مسلط بر آن بود. اما مسأله او در درجه نخست، مربوط به رهبری و حاکمیت در جامعه مسلمانان بود. بعید می نماید که فارابی مسلمان، بعد از ختم نبوت، در انتظار فیلسوفی بوده باشد که از سوی جبرئیل بر او وحی گردد. او به این آیات: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ... فَاَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (۲۱) آشنا بود ولی به عنوان فیلسوفی مسلمان در صدد برآمد که حرمت وحی را از طریق توجیهات عقلانی پاس دارد و آن را با شرائط زمانی، که به نظر می رسد موجبی از شکایات سیاسی و فرهنگی بنیاد نبوت را نشانه رفته بود، تلفیق و مطابقت دهد و بازار «راوندیها» و «رازیها» را با آشتی و وفاق میان دین و فلسفه و توجیه نبوت بر پایه استدالات عقلی، شکست دهد.

منابع و یادداشتهای فصل یازدهم

۱. «الفارابی، جعل الفیلسوف فی مرتبة عقلیة اسمى من مرتبة النبی ... لقد فتح هكذا الفارابی باب تأویل الوحی علی ضوء العقل.»
 رک به: نصری نادر: مقدمه آراء. چاپ بیروت، ص ۱۱.
۲. نعمه. فلاسفه شیعه، ص ۴۱۱.
3. Sankari. "Plato and Alfarabi, A Comparision of Some Aspects of Thier Political Philosophy", p. 8.
۴. دبور. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۳۰.
۵. کوربن. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲۱.
6. Walzer. "Ara", p.p 84.
7. Ibid., pp. 441-443.
۸. داوری. فلسفه مدنی فارابی، صص ۲۰۹-۲۱۰.
۹. همان. ص ۱۷۹.
۱۰. به عنوان مثال رجوع کنید به:
- R. Walzer. "Al - Farabi"; *Encyclopaedia of Islam*, New edn., (Leiden: E.J. Brill, 1969 -), p. 778.
11. Walzer. "Ara", p. 17.
12. Ibid, p. 474.
13. W. Montgomery Watt. *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg: Edinburg Univ. Prss., 1962), p. 55.
۱۴. نعمه. فلاسفه شیعه، صص ۴۰۳، ۴۰۵.
۱۵. الفاخوری و الجزر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۰۲.
۱۶. فوزی نجار درباره ایهام موجود در تئوریهای نبوت و امامت فارابی می نویسد:
 «فارابی با یکی گرفتن حکمران فضیلت مند، نه با فیلسوف حاکم، بلکه با امام، یعنی رهبر سیاسی و مذهبی جامعه اسلامی، موضوع را مغشوش می کند.»

رک به: فوزی نجار. «سیاست در فلسفه اسلامی»، ص ۸۸.

۱۷. «الْمَلِكُ، هُوَ مَلِكٌ بِالْمَهَنْةِ الْمَلِكِيَّةِ وَبِصِنَاعَةِ تَدْبِيرِ الْمُدُنِ .. أَيْ وَقْتِ ضَاوِفِ الرِّئَاسَةِ عَلَى مَدِينَةٍ، سِوَاهِ اسْتَهْرَ بِصِنَاعَةِ أَوْ لَمْ يَسْتَهْرَ بِهَا، وَجَدَ الْأَتَ يَسْتَعْمِلُهَا أُمَّ لَأَ، وَجَدَ قَوْمًا يَقْبَلُونَ مِنْهُ أُمَّ لَأَ، أَطِيعَ أُمَّ لَمْ يُطِيعَ». «ملک، او ملکی است با توان زمامداری و با هنر تدبیر شهرها، هر زمان که مصادف شد که او ریاست مدینه را به عهده گیرد. حال چه به این هنر (زمامداری) شهرت داشته باشد، چه نداشته باشد؛ چه ابزار به دست گرفتن و به کارگیری قدرت را در اختیار داشته باشد، چه نداشته باشد، چه قومی باشند که ریاست او را بپذیرند و چه نباشند، چه مورد اطاعت قرار گیرد و چه نگیرد.»

رک به: فصول المدنی، فصل ۲۹، صص ۱۲۳-۱۲۴.

۱۸. آراء، والتزر، ص ۲۵۰.

۱۹. داوری. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۱۸.

20. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, pp. 708-709, 711.

۲۱. النجم: ۳-۵، ۱۰.

فصل شانزدهم

جانشینان رئیس اول مدینه فاضله

تشابه و اشتراک نظر فارابی درباره صفات خداوند، مخالفت با حکومت خلفای عباسی که نظراً با طرح مدینه‌های فاسقه، ضالّه، مبدّله و عملاً با مهاجرت از «دارالسلام» آشکار می‌شود، ردّ نظریات اسماعیلیه و انتقاد از عقاید رهبانیت و کشتن نفس صوفیانه، امارات و نشانه‌هایی از گرایش فارابی به مذهب تشیع است. با این حال، در هیچیک از آثار فارابی، اشاره‌ای مستقیم به تعلق او به تشیع دیده نمی‌شود، و این نظر والتزر نیز که فارابی از به کارگیری لفظ «امام» در «آراء»، به امام شیعی نظر داشته است، صائب نیست (۱). امام فارابی، واضع شریعت است، در حالی که امام در مذهب شیعه، در درجه نخست، حافظ و مفسر احکام قرآنی و سنت نبوی است. مهم‌تر آنکه، فارابی رئیس اول را امام نامیده و نه رؤسای درجه دوم مدینه را.

معهداً، در نگرش و توصیف فارابی به رؤسای دوم، قرآنی دیده می‌شود که این

فرضیه را که: فارابی در طرح حکومت افاضل به عنوان جانشین رئیس اول مدینه، الگویی از ائمه اطهار (ع) را در نظر داشته است، تا حدی معتبر می‌سازد. ولی، همچنانکه انتساب فارابی به مذهب تشیع با قطع و یقین احراز نشده است، در اعتبار این نظریه نیز می‌توان تشکیک کرد.

رؤسای درجه دوم و نظریه امامت شیعی

اگر این فرضیه صحت داشته باشد، که طرح جانشینان درجه دوم بعد از رئیس اول مدینه، از الگوی ائمه هدی (ع) اخذ شده، دلایل مثبت آن عبارتند از:

(۱) تأکید فارابی بر توالی پادشاهی در مدینه، در زمانهای مختلف که: «فَكُلُّهُمْ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٌ» «همه آنها همچون نفس واحدی هستند» و «كَانَتْهُمْ مَلِكٌ وَاحِدٌ يَتَّقَى الزَّمَانَ كُلَّهُ» «مانند ملک واحدی هستند که در تمام زمانها باقی‌اند»، با احادیث شیعی در باب پیوستگی ساختاری حکومت اهل بیت (ع)، همچون کالبدی واحد و در زنجیره استمرار حکومت نبوی، در تطابق است. به نظر فارابی، این فضیلت‌مندترین مردمان، یا «روساء الاخيار ذوی الفاضل» (۳)، همچون نفس واحدی، همگی تعقیب کنندگان یک مثنی بوده و هیچیک را ذم و مضاد دیگری نیست، به نحوی که اگر خلف در تفسیر رویه و سنن سلف دگرگونی ایجاد کرد، چنان است که اگر خود سلف نیز در زمان خلف می‌زیست، همانگونه عمل می‌کرد (۴). اینکه فارابی می‌پذیرد که هرگز خلفی همپا و هم‌تراز رئیس اول یافت نمی‌شود، ما را به نظریه نبوت نزدیک می‌سازد و قول او به اینکه شرط جانشینی چنین رئیس بی‌همتا و یگانه‌ای، اخذ و تداوم سنت اوست (۵)، می‌تواند مؤید نظریه او در طرح حکومت امامان معصوم به عنوان رؤسای درجه دوم مدینه باشد.

(۲) فارابی تحقق مدینه فاضله را منوط و مشروط به وجود رئیس اول بنیادگزار مدینه می‌داند. اما همو در توصیف «ملک بالمهنة المملکيه» می‌نویسد:

«الْمَلِكُ هُوَ مَلِكٌ .. سَوَاءٌ اشْتَهَرَ بِصِنَاعَةٍ أَوْ لَمْ يَشْتَهَرْ بِهَا، وَجَدَ آيَاتٍ يَسْتَعْمِلُهَا أَمْ لَا، وَجَدَ قَوْمًا يَقْبَلُونَ مِنْهُ أَمْ لَا، أَطِيعَ أَمْ لَمْ يَطِيعَ، تَسَلَّطَ عَلَى قَوْمٍ أَمْ لَمْ يَتَسَلَّطْ، أَكْرِمَ أَمْ لَمْ يَكْرَمْ.» (۶)

«ملک، ملک است. حال چه به هنر (زامداری) شهرت داشته باشد، چه نداشته باشد؛ چه ابزار به کارگیری قدرت را بیابد چه نیابد؛ چه قومی باشند که ریاست او را بپذیرند و چه نباشند؛ چه بر قومی سلطه بیابد و چه نیابد؛ چه مورد اکرام و احترام واقع بشود و چه نشود.»

اگر مدینه فاضله با وجود رئیس اول قطعاً متحقق خواهد گردید، پس «ملک بالحقیقه» و پادشاه بی رعیت فقط می تواند به رؤسای درجه دوم اطلاق گردد. در تفسیر شیعه از امامت نیز حتی اگر امام ملکی برای سلطنت نیابد، ملک فی الحقیقه اوست و ردای حکومت فقط او را زبید نه دیگری را، حتی اگر بر قومی تسلط یابد یا نیابد، اکرام گردد یا ننگردد.

۳) فارابی برای رئیس اول بنیانگذار مدینه دوازده خصلت برمی شمرد. برای جانشینان رئیس فقط شش شرط نخست را یعنی: ۱. سلامت و نیروی جسمانی، ۲. عمق و وسعت نظر، ۳. حافظه قوی، ۴. قدرت درک روابط علت و معلولی در پدیده ها، ۵. قدرت بیان و احاطه و نفوذ کلام، ۶. عشق به یادگیری و استقامت در برابر مرارت های آن، لازم می شمارد. (۷) و بر این شروط شش گانه، شش شرط دیگر می افزاید که عبارتند از:

۱. حکمت،
 ۲. توان حفاظت از شرایع و سنن به جا مانده از رئیس اول،
 - ۳ و ۴. قددت استنباط و اجتهاد و بصیرت برای شرح و تفسیر سنن رئیس اول و بنا به مصلحت مدینه،
 ۵. توانایی ارشاد و تذکر اهل مدینه بر حسب سنن و سیره رئیس اول،
 ۶. قدرت محاربه و تخصص در صناعت جنگ و قدرت اطاعت و فرماندهی. (۸)
- انتخاب «دوازده» صفت برای جانشینان مدینه شاید از سر مسامحه نباشد. شیخ عبدالله نعمه می نویسد:

«اوصافی که فارابی برای رئیس و حاکم مدینه فاضله خود بیان می کند، ما را به یاد بیانات هشام بن الحکم می اندازد که در اوصاف امام بیان کرده و می گوید: امام باید

معصوم و از تمام مردم دوره خود داناتر، شجاع تر، سخی تر و عفیف تر باشد» (۹)
فارابی این اختیار و افاضل را رؤسایی که «شایسته است جانشین رئیس اول
گردند» (۱۰)، می خواند که یکی بعد از دیگری، حکومت مدینه را به دست خواهند
گرفت. (۱۱)

به رغم این دلایل، در تقریرات فارابی نکاتی وجود دارد که اعتبار این فرضیه را
مخدوش می سازد. مثلاً هنگامی که او از گروهی که مشترکاً جانشین رئیس اول را به
عهده می گیرند، یاد می کند، در فرضیه امامان شیعی، اضطراب ایجاد می شود:
«أَحَدُهُمْ يُعْطَى الْغَايَةَ وَالْثَانِي يُعْطَى مَا يُؤَدِّي إِلَى الْغَايَةِ، وَالثَّلَاثُ تَكُونُ لَهُ
جَوْدَةٌ إِقْنَاعٍ وَجَوْدَةٌ التَّخِيلِ وَ تَكُونُ لَهُ الْقُدْرَةُ عَلَى الْجِهَادِ،
فَتَكُونُ هَذِهِ الْجَمَاعَةُ بِأَجْمَعِهَا تَقُومُ مَقَامَ الْمَلِكِ.»* (۱۲) «یکی از آنها به
غایت و هدف. می پردازد و دومی به آنچه به این هدف می انجامد رسیدگی می کند و در
سومی هنر قانع کردن و توان تخیل و قدرت جهاد وجود دارد. و با این جماعت که جمع
شوند، مقام زمامداری و رهبری برپا و مستقر می گردد.»

او می گوید که، در رئیس بنیانگذار مدینه شش شرط: حکمت، تعقل تام، جودت
اقناع، جودت تخیل و قدرت بدنی برای جهاد و فقدان مانع جسمانی برای شرکت در
جهاد جمع است. اعضای گروه دومی که مجتمعاً ریاست مدینه را به عهده دارند، هر یک
دارای صفاتی از این صفات خواهد بود.

گروه سوم رؤسا و نظریه حکومت فقهای فیلسوف

اگر نظریه نبوت و امامت فارابی، برای مدل سازی از یک حکومت آرمانی چندان
دقیق نیست و اگر این دو نوع ریاست را نمی توان به قطعیت بر آموزه های دینی تطبیق داد،
چنین به نظر می رسد که نوع سوم ریاست در مدینه، می تواند راه حلّ عملی و مشخص
فارابی برای حکومت بر اجتماع مسلمین به شمار رود. شاید فارابی را بتوان مبدع

* خط کشی از نگارنده است.

حکومت فلاسفه فقیه در جهان اسلام به شمار آورد و آراء او را در این باب، به رضم اختصار، به جد گرفت. از لحاظ نظری نیز، اگر بتوان مدلی از سه حکومت مستمر را بازسازی کرد، حکومت فقهای فارابی را نیز می‌توان در خدمت توضیح تئوری نبوت او به کار گرفت. بدین معنی که آراء فارابی درباره ماهیت و خصائص گروه سوم حکام در مدینه فاضله، می‌تواند برای فهم بهتر نظریه نبوت او استخدام شود. در این صورت ممکن است مدعی گردیم که: با آنکه فارابی از نظرات افلاطون در نظریه ریاست فقیه و فقهای خویش وام می‌گیرد، این نظریه فی‌نفسه مستقل از آراء افلاطونی و ابداع خود او و نیز نتیجه مستقیم تعلق او به جامعه مسلمانان است. با این توضیح که، فارابی حکومت حکمای افلاطونی را در نظریه گروه سوم حکما، به پیروی از حدیث «العلماء ورثة الانبیاء» به کار می‌گیرد و وارث راستین پیامبر را فلاسفه‌ای متشرع می‌داند که به نیروی حکمت به استنباط قوانین رئیس اول و حل عقودی که مدینه، به عنوان اجتماع مدنی با آن روبروست، می‌پردازند.

فارابی، فقیه و حکیم حافظ سنن به جا مانده از رئیس اول را «مَلِکاً سَنِیّاً» می‌نامد. در صورتی که تمام صفاتی که او برای ریاست «قانونی» بر اهل مدینه می‌شمارد در یک نفر جمع نباشد، گروهی از حکمای فقیه، مجتمعاً ریاست در مدینه را به عهده خواهند گرفت. فارابی نام این حکومت را «روساء السنّة» (۱۳) می‌نهد. (۱۴)

اوصاف «ملک سنّیاً» یا این پادشاه قانونی عبارتند از:

۱. عارف به شرائع و سنن متقدم که رئیس اول و جانشینان او گزارده و مدینه را براساس آن اداره نموده‌اند،
۲. دارا بودن فضیلت تمییز مقتضیات زمان و مکان،
۳. قدرت استنباط سنن و اجتهاد، و اتخاذ آراء جدید از محفوظ و مکتوب رؤسای گذشته،
۴. فضیلت رأی و تعقل درباره حوادثی که روی می‌دهد به منظور اجتهاد و استحداث و پاسخگویی به نیازهای مدینه در زمان،

۵. فضیلت و قدرت و شایستگی اقتناع و نفوذ به قلوب اهل مدینه از طریق قوه متخیله آنها،

۶. قدرت جهاد. (۱۵)

چنانکه ملاحظه می‌شود، این دسته از حکما، حق انشاء قوانین جدید ندارند و وظیفه آنها در حد تفسیر قوانین رئیس اول مدینه و استنباط و اجتهاد براساس آنها در پیشبرد امور مدینه بر حسب زمان حال است. داوری نیز این نظر را تأیید می‌کند و می‌نویسد:

«ملک السنه بدون آنکه خود، تقدیر آراء و افعال کند، به حفظ آراء و افعال مقرر به وسیله 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 به صراحت تقریر نکرده باشد. زیرا رئیس اول، ممکن است صرفاً به تقدیر 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 به مورد یا موارد تازه را استنباط کرد... اما از آنچه گفته شد، آیا نمی‌توان استنباط کرد که او تأسیس مدینه فاضله را موقوف به بعث انبیاء و وضع نوامیس کرده و این هر دو را صورت فلسفی و معنای تازه داده است؟» (۱۶)

اگر قدرت استنباط از سنن به جا مانده از رئیس اول و جانشینان افاضل و اختیار او را در چهارچوبه تفکر یونانی محض دریافت کنیم، دیگر چه نیازی به علم فقه و اجتهاد است؟ (۱۷) نکته دیگر اینکه، با نظریه حکومت حکیم فقیه یا حکمای فقیه فارابی، می‌توان مشکل این تضاد را که مدینه‌های فاضله دارای مراتب‌اند و در یک زمان واحد می‌تواند چند مدینه فاضله به روی زمین موجود باشد (۱۸)، را نیز رفع کرد. او در «آراء» می‌نویسد که، اگر در یک زمان واحد، چند مدینه وجود داشته باشد، رؤسای این

مدینه‌ها مانند ذاتی واحد و همگی متعلق به کالبدی واحدند. با توجه به کلیت نظریه مدینه فاضله، تعدد مدینه‌های فاضله در یک زمان، فقط در مورد حکومت فلاسفه فقیه جانشین رئیس اول، می‌تواند قابل توجه گردد.

حال اگر این استدلالها چندان دور از منطق به نظر نرسد، می‌توان بر داورها و گمانهایی که از سوی محققان فلسفه فارابی ابراز شده است، این تئوری را هم افزود که: فارابی، به منظور مخالفت با هر نوع حکومتی که به نام اسلام ولی در معنا با ماهیت غلبه بر روی زمین مستقر گردد، از راه نظر به مبارزه پرداخته و با طرح الگوی مدینه فاضله خود، ماهیت یک حکومت فاضل و راستین را ارائه کرده تا تمام حکومت‌های موجود با آن سنجیده شود. به نظر او، اصول حکومت پیامبر اسلام را جانشینان او تحریف کرده‌اند و لذا او با مدل حکومت رئیس اول، ماهیت یک حاکمیت و فرماندهی راستین را با زبان فلسفی بازسازی کرده است. او باور دارد که بعد از ختم نبوت و سلسله معصومین، که الگوهای آسمانی حکومت هستند، تنها چاره کار مسلمین، تفویض حکومت به فلاسفه، یعنی شریف‌ترین صنف بعد از معصومین است. زیرا بعد از قطع ارتباط وحی، فقط این گروه فاضل و اختیار قادر و شایسته‌اند تا با تعقل و از روی اصول خرد، رهبری امت فاضله را برعهده گیرند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که نظریه رؤسای درجه سوم مدینه فاضله، پیشنهاد مشخص و عملی فارابی برای هدایت جامعه مدنی مسلمانان به سوی سعادت و رستگاری است. (۱۹)

اما این نظر که فلاسفه شایسته‌ترین حاکمان‌اند، فی‌نفسه افلاطونی است. در سیاستمدار، ما ایده ملک‌السنه فارابی را تحت عنوان «پادشاهی بر طبق قانون»^{*} به صراحت می‌یابیم (۲۰). به نظر می‌رسد که فارابی برای خصائص لازم حاکمیت و ریاست رئیس اول، از جمهور مأخوذات و مقتبساتی داشته است و در نظریه ویژگی‌های رؤسای درجه سوم به محاورات سیاستمدار و قوانین، رجوع کرده است. دلیل این ادعا اینکه، در جمهور، حضور فیلسوف در پولیتیا مقدم بر تأسیس حکومت است و رأی او ماوراء

* "Rule according to the law"

قوانین و قوانین شهر آرمانی، خاشع در برابر اوست. در کتاب قوانین، افلاطون فیلسوف حاکم را «حافظ قانون»^{*} می‌نامد و می‌گوید، وقتی حکومت فیلسوف - پادشاه، غیرممکن گردد، قوانین شهر، بهترین درجه دوم‌اند (۲۱) و وظیفه حاکم پاسداری از آنهاست. به این ترتیب، محتوای محاورهٔ جمهور مؤدی است به اینکه، حکومت با معرفت است، در حالی که در محاورهٔ قوانین، قانون حاکم است.

با این حال، تفاوت‌های عمده‌ای میان افلاطون و فارابی در این باره وجود دارد؛ اولاً: حکومت قانون افلاطون، با اجتهاد درباره شرایع و سنن به جا مانده از رئیس اول مدینه فاضله، ماهیتاً یکی نیست. همان‌طور که «لین» می‌نویسد، افلاطون در کتاب قوانین، بر نیاز به وجود قانون، حتی بدون وجود سیاستمدار، تأکید دارد (۲۲). اما رؤسای درجه سوم مدینه فاضله، ادامهٔ همان زنجیره حاکمیت و فقط حافظان سنن و شرائع و قوانین رئیس اولند و ارزش ماهوی آنها به خاطر همین پاسداری و وفاداری است. ثانیاً: افلاطون در جمهور، بهترین نوع حکومت را موناکی و در سیاستمدار، اریستوکراسی مطیع قانون می‌داند. خصائص گروه سوم جانشینان رئیس با ویژگیهایی که افلاطون دربارهٔ اریستوکرات‌های قانونی برمی‌شمارد متفاوت است. سخن آخر اینکه، فارابی، یکی از ویژگی‌های رؤسای درجه سوم را، داشتن قدرت برای شرکت در «جهاد» می‌داند. این امر، برای افلاطون مفید معنایی نیست.

* Nomophylakas

منابع و یادداشتهای فصل شانزدهم

۱. محسن مهدی در رد نظر والتزر می نویسد:
«تردیدی نیست که بنیانگزار یا قانونگزار مدینه فاضله امامان شیعه امامیه نیستند و آنها را می توان بهترین رؤسای درجه دوم مدینه (بعد از رئیس اول) محسوب داشت.»
- رک به: M. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, p. 709
۲. آراء، بیروت، ص ۱۱۱.
۳. فصول المدنی، فصل ۵۴، ص ۱۳۷.
۴. الیاسات المدینه، حیدرآباد، ص ص ۵۰-۵۱.
۵. فصول المدنی، فصل ۵۴، ص ۱۳۷.
۶. همان، فصل ۲۹، ص ص ۱۲۳-۱۲۴.
۷. آراء، بیروت، ص ص ۱۰۵-۱۰۶.
۸. همان، ص ۸.
۹. نعمه. فلاسفه شیعه، ص ۴۱۳.
۱۰. آراء، بیروت، ص ۱۰۶.
۱۱. همان.
۱۲. فصول المدنی، فصل ۵۴، ص ۱۳۷.
۱۳. دانلوب حکومت یک فقیه حاکم را "Lawful Kingship" و حکومت فقهای جامع شرایط یا «رؤسای السنه» را "Chiefs according to the law" ترجمه کرده است.
۱۴. فصول المدنی، فصل ۵۴، ص ۱۳۸.
۱۵. فصول المدنی، فصل ۵۳، ص ۱۳۶.
۱۶. داورى. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص ص ۳۱-۳۲.
۱۷. فارابی یکی از صفات رهبری در جامعه مدنی را فضیلت فکری می داند که: «به وسیله آن انسان نسبت به استتباط درباره اینکه چه چیزی برای هدف مدینه فاضله سودمند است، توانا می شود.»

(رک به: فصول المدنی، فصل ۹۰، ص ۱۶۸) این حودت از اصناف تدبیرات جزئیة مربوط به زمان و عبارت است از استنباط در مستحدثات.

۱۸. إِمَا فِي مَدِينَةٍ وَاحِدَةٍ وَإِمَا فِي مَدْنٍ كَثِيرَةٍ ... كُلُّهُمْ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» «... یا در مدینه‌ای واحد یا در مدینه‌های بیشتر ... همه آنها چون نفس واحده‌ای هستند.»

رک به: آراء، بیروت، ص ۱۱۱.

۱۹. به این ترتیب، این نظر و التزرکه معتقد است، فارابی در طرح مدینه فاضله خود به یک اوتوپای غیرممکن نمی‌اندیشیده، بلکه پیشنهادی جدی برای اصلاح سیاسی و تأسیس حکومت امامیه داشته است، قابل قبول به نظر می‌رسد. رک به:

Walzer, "Ara", p. 474.

20 . *Politicus* 301 ab

21 . *Laws* 297 e

22 . Leys. "Was Plato No - Political?". p. 167.

بخش

چهارم

ماهیت مدینه فاضله و مبانی جزئیت در آن

مدینه فاضله، معموره‌ای است خودکفا که گروهی انسان که همگی مفروض به فطرتی سلیم بوده و مشترکاً مستعد قبول معقولات هستند، یکدیگر را برای تحصیل سعادت معاونت می‌کنند (۱). اهل این مدینه، بر حسب اشتراک در خون و سرزمین و قوم و آداب و مکننت و منافع مجتمع نگردیده‌اند؛ زیرا در مدینه فاضله هیچیک از این عوامل، اسباب برتری یا دارای اهمیتی نیست. عامل ائتلاف و ربط مدینه، «اشتراک نظر» درباره «اشیاء مشترکی» است که خود سبب «افعال مشترک» گردیده؛ یعنی، علم و عمل به اشیاء واحد، خصیصه مشترک اهل مدینه است (۲). این «رأی مشترک عندالجمیع» (۳)، که مصدری از عالم بالا دارد و از طریق رئیس مدینه به اندیشه‌ها وارد شده، منشاء افعال جمیع اهل مدینه گردیده است. رئیس مدینه، فیلسوف حکیم متعقل و نبی‌منذری است که تعلیمات و القانات عقل فعال یا «حقایق مشترکه» (۴) را از دو طریق برهان به قوه ناطقه

حکمای مدینه، و خطابه و مثال‌ات و حکایات به قوه متخیله اهل مدینه، انتقال داده است (۵). مراتب برتری و درجه نیل به کمال در مدینه فاضله به نسبت اطاعت از رهبری که اکمل انسانهاست، تعیین می‌شود و این سلسله مراتب صعودی دیالکتیک «اطاعت - کمال» تا حدی اوج می‌گیرد که: «به انجامی منتهی گردد که بین آن و اول (خداوند) اصلاً فاصله‌ای نباشد» (۶). رابطه حاکم با اهل مدینه، بر پایه محبت است و این مودت اندامواره میان اعضا به حدی است که اگر نقصی بر یکی از اجزاء مدینه وارد آید، جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود (۷). نفوس اهل مدینه همچون نفس واحده، هر یک از آنها جزئیتی از کل مدینه، و حاوی و حامل تمام ویژگیهای آنست. زمان و مکان در اهلیت مدینه بودن بی‌تأثیر، و اهالی توالی یکدیگرند. زیرا در مدینه، «فرد» جای خود را به «انسان» می‌بخشد که تا زنجیره‌ای از فضل از ازل تا به ابد، تداوم یابد. اهلیت در مدینه، یک کل تجزیه‌ناپذیر و جوهر فی‌نفسه واحدی است که در آن، سلسله مراتبی از ریاست محض تا خدمت محض وجود دارد. این مرتبت درونی، لطمه‌ای به یکپارچگی و تجزیه‌ناپذیری هیئت مدینه نمی‌زند؛ چنانکه اگر در طول زمان و در امکان مختلف، این اجزاء پراکنده گردید، هر یک به تنهایی تمام خصائص کل را داراست و پاره‌ای از تمام آن است.

اهل مدینه گروهی انسان واجد اختیاراند و مدینه مرکز نمایش اختیار آنها و تجلی فعلیت آن است. زیرا، دو عامل تعاون میان اهالی و اختیار هر یک از آنها، به مدینه شایستگی نیل به کمال می‌بخشد. اهل مدینه با صفات علم و اختیار، هدف غایی سعادت را برای خویش برگزیده‌اند و با عشق تمام به ریاست مدینه گردن گذارده‌اند تا آنان را با راهنمایی‌ها و قوانین خویش به سوی مطلوب راهبر گردد. آنان به خوبی واقف‌اند که برای تحصیل سعادت دوگونه تکلیف از سوی رئیس بر آنها محول گردیده: یکی تکلیف عمومی جزئیت در مدینه که مشترک میان اهالی است و دیگر تکلیف خاص مربوط به هر رتبه و هر پیشه. علم و عمل بر این تکالیف دوگانه، راه را برای نیل به سعادت بر آنان می‌گشاید. فضیلت اخلاقی این اجزاء، چیزی جز علم و عمل به این تکالیف و مداومت در آنها نیست (۸). لذت اهل مدینه پاک‌ترین و دلرباترین لذت است (۹).

این بهشت را خداوند در زمین خلق کرده است تا اهل مدینه از آن مستقیماً به سوی بهشت الهی پر کنند و در آن جاودانه بیایند. در تابلوی زیبایی که فارابی از مدینه آرمانی خویش رسم کرده است، هیچ ناهماهنگی به چشم نمی‌خورد و به رغم اینکه مخلوق و ابداع فیلسوفی عقل‌گرا است، اثری هنرمندانه از اوست: فیلسوفی که به ضدیت با تخیل آوازه‌عام دارد، از خیال چه زیبا مدد گرفته است.

جزئیات در مدینه فاضله و مبنای آن

تمثیل مدینه به بدن انسان، یکبار دیگر در ترتیب مراتب مدینه و تخصیص کار آنها، تعیین جایگاه رئیس، و تشخیص نوع رابطه میان اجزاء به کار فارابی می‌آید:

«مدینه فاضله به بدن تام و سالم شباهت دارد. بدنی که اعضایش همگی برای تمامیت و حفظ حیات موجود زنده، تعاون دارند. همچنانکه اعضای بدن مختلف بوده و طبیعت و قوای آنها یکسان نیستند، و نیز یک عضو یعنی قلب رئیس سایر اعضاست و مرتبت سایر اعضا بر اساس نزدیکی با آن معلوم می‌شود، مدینه نیز، اعضایش دارای طبیعت‌های مختلف و شئون متفاوتی‌اند. در آن رئیس است و مرتبت هر جزئی بر اساس نزدیکی با این رئیس است.» (۱۰)

از تعریف و تمثیل فوق، می‌توان نتایجی اخذ کرد، بدین نحو:

(۱) مدینه فاضله به بدن سالم شباهت دارد. سلامت این مدینه در درجه نخست با نظارت طیب‌گونه رئیس و در مرتبت بعدی به وسیله کارکرد صحیح و تام وظایف اعضایی اجزاء تأمین شده است. به عبارت دیگر معرفت رئیس به وظایفی که بر عهده دارد و قابلیت او در اجرای درست این مسئولیتها از یکسو، و معرفت اعضا به کار ویژه خاص خویش و انجام تام و صحیح این وظیفه ویژه، مجموعاً تأمین‌کننده نظام صحت مدینه است.

(۲) همچنانکه اعضای بدن در نظامی ارگانیک برای حفظ و استمرار بقا و حیات موجود زنده یکدیگر را یاری می‌دهند، رابطه غالب در مدینه فاضله نیز تعاون میان

اجزاء به منظور پاسداری از کلیت و استکمال مدینه است. برخلاف جامعه‌های مدنی غیرفاضل که نظم مستقر میان طبقات مصنوعاً بر پایه منطبق زور و غلبه قوی بر ضعیف نهاده شده، میان اجزای مدینه رابطه طبیعی و داوطلبانهٔ معاونت موجود است و چنانچه اختلافی در مراتب اجزاء دیده می‌شود، به منظور تقسیم کار در جهت پیشبرد «غرض مدینه» (۱۱) می‌باشد، که نقطه پیوند و مرکز اتصال مساعی اهل مدینه است.

۳) مبنای تقسیم‌بندی مرتبت اجزاء در مدینه فاضله برخلاف اعضاء در بدن، فطری به مفهوم طبیعی نیست. بلکه بر دو اساس نزدیکی به رئیس مدینه از حیث مراتب فضل و کمال انسان از یکسو، و از سوی دیگر، بر پایه افضلیت و اخسیت نوع خدمتی که جزء به مدینه می‌کند، تعیین می‌شود.

۴) همچنانکه در بدن دستگاه‌های مختلفی وجود دارد که در آنها عضوی رئیس و دیگر اعضاء کارگزارانند، در مدینه نیز نهادها و مؤسساتی با اجزاء منتظم، مرتبط و مؤتلفی وجود دارد که، هر یک تحت ریاست رئیس که منتخب رئیس اول است، به انجام وظیفه خاص خویش می‌پردازد. این «نیمة - نظامها»^{*} می‌مستقل، در بطن نظام بزرگ مدینه، از طریق رؤسا به یکدیگر مربوط می‌گردند. از آنجا که حرکت درون مدینه مستدیری است، بخشهایی از پیرامون این دوایر کوچک، در نقاطی با یکدیگر متصل می‌گردند و در عین حال نیز مرکزیت نقطه پرگار رئیس محفوظ است. شرح وظائف رؤسا و کارگزاران نیمة نظامها به وسیله رئیس مدینه تعیین شده و او نظارت و سازماندهی فوقانی و نحوه اداره دوایر کوچک را بر عهده دارد.

اشکالات نظریه تشبیه مدینه با بدن

نظریه تشبیه بدن به مدینه دارای اشکالاتی است و به علت عدم تطابق دو نظام بدن و مدینه، نظریه مزبور مضطرب و مغشوش به نظر می‌رسد. این اشکالات در ماهیت انسانی جامعه مدنی و عوارضی که بر آن بار می‌شود، در مقابل وضعیت طبیعی بدن

* Sub - systems

نهفته است. عقل و اراده، دو عاملی است که نظام اجتماع انسانی را از دیگر نظامهای طبیعی منتزع می‌سازد. فارابی خود نیز به این مهم اشاره دارد و «ملکات ارادی» را مهم‌ترین ضابطه تمییز جامعه مدنی از نظام ارگانیکی طبیعی بدن می‌شناسد و می‌گوید: «فَإِنَّ الْهَيْئَاتِ وَالْمَلَكَاتِ الَّتِي يَفْعَلُونَ بِهَا أَعْمَالَهُمْ لِلْمَدِينَةِ، لَيْسَتْ طَبِيعِيَّةً بَلْ إِرَادِيَّةً» (۱۲). «هیاتها و ملکاتی که اهل مدینه به وسیله و بر اساس آنها کارهایشان را برای مدینه انجام می‌دهند، طبیعی نیست بلکه ارادیت.» لیکن این تذکر به تنهایی رافع اشکالات موجود در نظریه تشبیه مدینه به بدن نیست. اشکالات ماهوی و بنیادین مزبور عبارتند از:

۱) نظام زیستی بدن، نظامی بسته و محدود و ماهیتاً فاقد استکمال جوهری است، در حالی که نظامهای اجتماعی باز و مرتبط با یکدیگر و پذیرای عناصری فرهنگی، سیاسی و اقتصادی از نظامهای خارج از خود است. خصیصه پذیرش از خارج، نظامهای اجتماعی را آماده کمال یا زوال می‌سازد.

۲) قلب، حتی با تعریف فارابی، نقشی در جایگزینی رؤسای نیمه نظامهای درون نظام بدن ندارد. چنانچه هر یک از این رؤسا تواند از عهده وظیفه محوله برآید، قلب چگونه رئیسی شایسته‌تر را به جای او برمی‌گزیند؟ مهم‌ترین خصیصه ریاست، قدرت جا به جا کردن مرئوس و انتخاب و گزینش میان بهترین آنان است و قلب فاقد چنین قدرتی است. درحالیکه رئیس مدینه فاضله بر اساس استطاعت و توان هر جزئی، کار او را در مدینه تعیین می‌کند (۱۳)، اعضای بدن طبیعتاً محکوم به انجام وظیفه خاصی هستند و لذا اراده و مقصود رئیس نمی‌تواند این وظیفه را تغییر دهد و یا به کار دیگری تبدیل نماید.

۳) از سوی دیگر، فارابی می‌گوید، اعضای مدینه فاضله دارای ملکات ارادی هستند. (۱۴) از عنصر اراده، تحرک و تغییر و تبدیل برمی‌آید و چنانچه داشتن «ملکات الارادیه» خصیصه کلیدی اجزاء مدینه باشد، نظریه تشبیه فارابی، به کلی مضطرب می‌شود. زیرا، دیگر هیچ عضوی را نمی‌توان متصل به کار ویژه خود دانست و هر آن ممکن است که عضو مزبور، از وظیفه خاص خویش سرباز زند و به کار دیگری رو آورد.

این کار ارادی جدید ممکن است ادنی و اخس کار قبلی یا اعلی و افضل از آن باشد که در هر دو وجه، اهلیت ریاست رئیس مخدوش می شود.

۴) هدف جامعه مدنی فاضل فارابی نیل به سعادت حقیقی (۱۵) است. این مفهوم معنوی و متعالی با هدف بقای موجود زنده که مفهومی مجازی، زیستی و طبیعی دارد، قابل انطباق نیست. وانگهی، جامعه مدنی می تواند برای سعادت مند شدن تلاش نکند و یا آن را به دست نیاورد، اما برای اعضای بدن ممکن نیست نخواهند زنده بمانند.

معهدا، به نظر می رسد فارابی از نظریه تشبیه مدینه به بدن مقاصدی خاص در نظر داشته است که تشبیه مزبور می توانسته است مثال گویایی برای تفهیم آنها بوده باشد. در درجه نخست، فارابی مایل است رابطه تعاون میان اجزاء مدینه را با این تشبیه که محتملاً گویاترین و شیواترین طریق تبلیغ پیام او بوده است، توضیح دهد. نکته فارابی این است که در مدینه فاضله، مسأله هر فرد، مسأله تمام شهر است و ممکن نیست که در جامعه مدنی فاضل عده ای قلیل به واقع سعادت مند باشند و اکثریتی در رنج و حرمان و شقاوت به سر برند. سعدی این مضمون را سه قرن بعد از فارابی به رشته نظم کشیده است.

بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

درد و رنج یک انسان در مدینه فاضله، تمام مدینه را مضطرب و بیقرار می سازد، زیرا رابطه میان اجزاء موّدت، تسالم، تعاون و محبت است و در چنین نظامی، سرنوشتها به هم پیوند خورده است. جامعه مدنی فاضل فارابی از این لحاظ طبیعی است که همچون آفتاب الهی، خانه فقیر و غنی را به یک میزان روشن می کند و این نور به پنجره هایی که پرده های زریفت بر آن آویخته و کلبه ای مخروبه که به زحمت سقفی بر بام دارد، یکسان می تابد. دومین نکته فارابی، ریاست مهرآمیز و دلسوزانه و وقفه ناپذیر رئیس بر اهل مدینه است که با تمثیل قلب انسانی، با شناختی که فارابی از این عضو بدن داشته، بهتر نشان داده می شود. قلبی که در علم وظائف الاعضایی هزار سال پیش

می‌شناختند، وظیفه مغز و قلب امروزین را یک تنه به دوش داشته و هم مرکز استدلال و هم محل اشراق بوده و منبع فرماندهی، جریان خون، شریان زندگی و طیران آدمیزاد به شمار می‌رفته و این همه، با وظائف رئیسی که فارابی برای شهر آرمانی خویش برمی‌گزیند، قابل تطابق است.

مبنای مراتب جزئیت در مدینه

مبنای سلسله مراتب در مدینه با دو ضابطه: (۱) دوری و نزدیکی با رئیس مدینه از حیث اکملیت و افضلیت انسانی و اخلاقی و (۲) بر حسب فضیلت نوع کاری که هر جزء مدینه انجام می‌دهد، تعیین می‌شود. این هر دو ویژگی، در اصل یکی است. زیرا، جزئی که به رئیس مقرب‌تر است، قهرآکاربرتر و مهم‌تری انجام می‌دهد و همان‌طور نیز هر کس که خدمت با اهمیت‌تری به عهده گیرد، همان، نشانه نزدیکی و وثوق رئیس مدینه به اوست. (۱۶)

ضابطه اول - معرفت

گروه رؤسای بلافضل رئیس، نزدیکترین افراد مدینه به اویند. اما این قرب و اتصال به حاکم، برخلاف جوامع مدنی غیرفاضل که معمولاً بر حسب خون و اشرافیت، نفوذ سیاسی و ثروت و قدرت و به طور خلاصه بر مبنای ارزشهای اریستوکراتیک، الیگارشیک و میلیتاریستی استوار می‌گردد، بر شالوده ملکات و هیأت‌های فاضله آنها ثابت می‌شود.

مرتبه بعد از اینها: «قَوْمٌ يَفْعَلُونَ الْأَعْمَالِ عَلَى حَسَبِ أَعْرَاضِ هَؤُلَاءِ، وَ هَؤُلَاءِ هُمْ فِي الرَّتْبَةِ الثَّانِيَةِ» (۱۷) «گروهی کارها را بر حسب خواسته‌های این گروه (مرتبه اول) انجام می‌دهند که اینها در مرتبه دوم قرار می‌گیرند.» و مرتبه سوم، تحت فرماندهی رتبه دوم قرار می‌گیرند. چنانچه بپذیریم فارابی در این تقسیم‌بندی، مراتب معرفتی اجزای مدینه به «حقایق مشترکه» را

در نظر داشته و مبنای مراتب او در مدینه، به نسبت آگاهی اهل آن از سبب اول و حقایق
اعلای عالم مجرد است، می‌توانیم بگوئیم، مرتبه بعدی بعد از رئیس، حکمای مدینه و
سپس پیروان آنها در مرتبه دوم و در آخرین مرتبت، اجزای عادی مدینه قرار می‌گیرند که
با حکایت رسوم و مثال‌ات، به معرفت حقایق مشترکه نائل می‌گردند (۱۸). لذا، تفسیر این
نظر فارابی که «كَذَلِكَ الْمَدِينَةُ أَجْزَاءُهَا مُخْتَلِفَةٌ الْفِطْرَةَ، مُتَفَاوِصَةٌ الْهَيْئَاتُ» (۱۹) «چنین
مدینه‌ای، اجزایش با نظریات مختلف و با هیأت‌های متفاوت و متفاضل است.» که با ملکات ارادی
ممزوج می‌گردد، در شایستگی کسب معرفت به عالم بالا و نیز استکمال فضائل اخلاقی
اجزای مدینه، بروز عینی می‌یابد و همان نیز مبنای مرتبت اهالی مدینه قرار می‌گیرد.

چنانکه گفته شد، از لحاظ تشکیلات و مؤسسات اجتماعی، فارابی نظام کلی
مدینه را دربرگیرنده نظام‌های کوچکتری می‌داند که رأس هر نظام، رئیسی به انتساب
رئیس اول قرار دارد. این مؤسسات بر حسب تشخیص رئیس و به نسبت اهمیت خود در
رساندن مدینه به غرض نهایی خود، در یک نظام سلسله مراتبی قرار دارند. هر رئیس،
خود مرنوس رؤسای دیگر بوده، موظف به پاسخگویی به آنها و مسئول اعمال خویش
است. این سلسله مراتب، با سیر متنازل به طبقه آخر مدینه، یعنی به گروهی که نه
مخدوم‌اند و نه مسئول، ختم می‌شود. تفاوت‌های ماهوی جامعه مدنی فاضل فارابی با
سایر جوامع مدنی غیرفاضل در این ترسیم طبقاتی مؤسسات و افراد او مشهود می‌گردد.
زیرا در جوامع اخیر، طبقات فرازین حاکم بر خود بوده و به جای مسئولیت، مصونیت
دارند. نخبگان در اینگونه جوامع، به کم و بیش، جایگاهی والاتر از قانون را اشغال کرده
و قوانین را بر حسب اغراض و اهداف خود تفسیر می‌کنند، تغییر می‌دهند و نادیده
می‌انگارند. اگر مدینه فاضله فارابی، جامعه‌ای دیکتاتوری بود، علی‌القاعده می‌بایست
چنین وضعیتی را می‌داشت. لیکن سیر اطاعت از قانون، مسئولیت و رعایت موازین و
هنجارهای مستقر مدینه در طبقات فرازین به مراتب، بیش از فرودین و آن طبقه‌ای که به
کلی میرای از مسئولیت است، طبقه متشکل از اجرای پائین مدینه است. به عبارت
دیگر، هر چه از مرکز دایره به سوی پیرامون پیش‌تر می‌رویم از مسئولیت کاسته و ببر
مصونیت افزوده می‌شود.

ضابطه دوم - خدمت و تقسیم کار

فارابی معتقد است که در هر انسانی دو نوع فطرت وجود دارد: اول، «فطرت مشترک» برای قبول افاضه عقل فعال که این فطرت، به رغم ظرفیتهای متفاوت، در همه افراد انسانی به ودیعه گذارده شده. دوم، فطرت یا استعدادی خاص که موجب گرایش به سوی علوم، صنایع و پیشه‌های گوناگون می‌شود (۲۰). منشاء تقسیم کار در جوامع، فطرت از نوع دوم است که آن نیز به درجات در افراد متفاوت است. برخی بالطبع، در علم یا صنعتی افضل و برخی نیز مبتدی‌ترند.

مبنای سلسله مراتب خدمات در مدینه

فارابی برای استکمال یا تعطیل استعدادهای فطری، دو عامل: (۱) تمرین و آموزش و (۲) هنجارها، اضطرابها، تصادفات، فشارها و تحرکات خارجی را مؤثر می‌داند (۲۱). تعقل و تبخّر متفاوت و متفاضل افراد درباره یک علم یا صنعت خاص، جایگاه متفاضل او را در نظام ریاستی تعیین می‌کند.

معیار نزول کارهای مدینه از افضل به اخس، بر حسب: (۱) برتری یا فروتری خودکار، (۲) درجه سودمندی و نیاز مدینه به آن، و (۳) پیچیدگی یا سهولت تخصصی آن است. (۲۲) فارابی، منزلت و رتبت جزء مدینه را بر حسب کاری که انجام می‌دهد با معیارهای زیر داوری و تعیین می‌کند:

(۱) اولین سبب برتری جزئی بر جزء دیگر مدینه، توانمندی به فعلیت در آوردن هدف غایی یک هنر یا پیشه است. مثلاً غایت فروسیه (سوارکاری)، جودت استعمال سلاح است. سوارکار، در تحقق فعلیت و نیل به غایت، از هنر لگام زدن نیز بهره می‌گیرد، ولی غایت کار او این نیست. همچنانکه، سوارکاری غیر از ساختن دهنه و زین و تربیت اسب است. در مدینه فاضله فارابی، رئیس فروسیه آن سلحشور و جنگاوری است که همه صنایع مربوطه را می‌داند و کلیه بالقوگیهای وجودی را، در یک تحول و جهش کیفی به فعلیت رسانده است. او وسایل گردآورده و به هدف رسیده و فی الواقع از مجموع ماده‌ها، یک اسم معنی ساخته است. (۲۳)

۲) ضابطه دیگر تعیین مرتبت، دارا بودن حکمت عملی و استخدام جودت تخیل و لیاقت بیشتر برای رسیدن به غایت کار است. میان دو جزء مدینه که هر دو در طلب غایت‌اند، کسی که قوه متخیله او قویتر است، در مرتبت بالاتری از دیگری قرار گرفته و بر او ریاست می‌کند. مرتبت بعد از این دو نفر، آن انسانی است که به خوبی از عهده تقلید از کار این دو برمی‌آید و نفر چهارم در سلسله مراتب نزولی کسی است که قدرت اطاعت از او امر سه رئیس پیش از خود را داراست بدون اینکه توان ابداع و ابتکار شخصی داشته. این فرد، با آنکه نمی‌داند غایت قصوی و فعلیت محض علم یا صفت یا پیشه‌اش چیست، اما حافظ وصایا و منقاد اوامر مافوق بوده و «عبد بالطبیعة» (۲۴) است.

۳) سومین ضابطه، اکمال غایت یک عمل است. میان دو تن مجری عمل واحد، آنکه گامی در جهت اتمام، فعلیت، بسط و اعتلای غایت برمی‌دارد، چون عمل او اشرف و اعظم است، مقام ریاست شایسته اوست.

به این ترتیب، در مدینه فاضله فارابی، عواملی چون ولادت، نژاد، طبقه برتری اقتصادی و نیروی جسمانی هیچ نقشی در مرتبت و منزلت اجتماعی انسانها ندارد.

طبقات تخصصها در مدینه فاضله

فارابی علوم و صنایع و حرف و پیشه‌های مدینه را به ۵ گروه بزرگ تقسیم می‌کند و متخصصان آنها را در این گروهها تحت پنج عنوان جای می‌دهد: (۲۵)

۱. افاضل، متعلقون به آنها و صاحبان اندیشه در امور مهم،
۲. حَمَلَه دین (۲۶): شامل: مفسران، خطباء، بلغاء، شعراء، موسیقیدانان و کاتبان،
۳. مُقَدِّرون: اعم از حسابداران، مهندسین، پزشکان، ستاره‌شناسان،
۴. مجاهدون: جنگاوران، پاسداران، نیروهای نظامی، (۲۷)
۵. مالیون (۲۸): اعم از تجار و کشاورزان و دامداران و هر کسی که مکتسب اموال مدینه بوده، با امور مالی سروکار دارد. (۲۹)

به این ترتیب، رئیس جایگاه هر جزء مدینه را، بر حسب دو ضابطه: درجه «معرفة» و نوع «خدمت» او به مدینه، تعیین می‌نماید.

طبقات در پولیتیای افلاطون و نظریه «یک فرد – یک کار»

نظریه نفس سه جزئی افلاطون، به نتایج نظری سه گانه بسیاری انجامید: نخست اینکه، بر حسب اینکه کدام جزء نفس بر دو جزء دیگر حاکم است و یا اینکه فرد محکوم کدام جزء روح خویش شده، سه نوع انسان خواهیم داشت. در پولیتیای افلاطون، این سه تیپ از آدمیان به عنوان کالبد شهروندی، در درون سه طبقه، جای می‌گیرند. دوم، افلاطون براساس اینکه هر یک از سه نوع انسان، چه محرک بنیادینی برای زندگی دارند (دانش، افتخار، سود)، سه گونه لذت و سه راه برای سعادت شناسایی می‌کند. و بالاخره از اینکه، در شهرهای غیر ایده‌آل او کدام طبقه حاکم بوده و ویژگی کدامیک ارزش غالب و رائج شهر باشد، سه نوع ماهیت حکومتی در سه نوع شهر برمی‌شمارد. (۳۰)

کگان با تأملی در «اودیسه» و «ایلیاد» همر، بر آن است که جامعه مدنی یونان باستان، دارای بافتی اریستوکراتیک بوده است. در رأس این جامعه، پادشاه و سران عالیرتبه نظامی قرار می‌گرفتند، و سپس به ترتیب، سربازان عادی، طبقات دیگر، کارگران آزاد و بالاخره بردگان مجموعاً هیئت جامعه مدنی را تشکیل می‌دادند. (۳۱)

افلاطون به این سنت کهن، صورت فلسفی بخشید و آن را در یک نظام اندیشمندانه گردآورد. پولیتیای او، بر نظام طبقات سه‌گانه استوار می‌گردد و مهم‌ترین بخش از آثار سیاسی او، به ماهیت حاکم و رابطه او با دو طبقه دیگر مربوط است. فرد یا طبقه حاکم زرین سرشت، یگانه عنصری است که با معرفت سروکار دارد و از دانایی به مفهوم افلاطونی، یعنی صفت اعلای انسانی و والاترین فضیلت بهره‌مند است. طبقه دوم، سپاهیان همچون «سگمان» نگهبان شهر، مطیع حاکمان هستند. افلاطون در تقسیم‌بندی طبقاتی شهر فرضی خود، نخست از این طبقه که وظیفه‌اش شتافتن به میدان جنگ و دفاع از دارائیهای مردم در مقابل متجاوزان بیگانه طمعکار است، آغاز می‌کند. (۳۲)

سپاهیگری در پولیتیای افلاطونی، «حرفه»^{*} ای خاص و منوط به داشتن طبیعت مناسب (سیمین) و آموزش متناسب است. حد معرفت این طبقه که در واقع شمشیر ضمانت اجرای نصایح پدران، فیلسوف - پادشاه است (۳۳)، پندار درست^{**}، فضیلت آن، شجاعت و لذت آن در افتخار است (۳۴). در این طبقه شوهر و زن و فرزند اشتراکی است. اعضای آن نه مال خواهند داشت، نه خانه و نه زمین. و لذا، «از همه کشمکشهایی که منشاء آن پول و فرزند و خویشاوند است، آسوده خواهند شد» تا به معنی واقعی سگ نگهبان باشند. (۳۵)

نگاه افلاطون به طبقه سوم در پولیتیا، بسیار تحقیرآمیز است. از تشبیه آنان به بخش شهوانی روح، می‌توان ماهیت نظر افلاطون را درباره این قوم «مسین سرشت» دریافت. نگاه کوچک انگار افلاطون به این طبقه، محتملاً معلول تجربیات او از دوره حکومت دمکراتها در آتن است. کریتون در گفتگوش با سقراط در زندان، توده مردم را بیش از طبقه حاکم، در محکومیت سقراط مقصر می‌بیند و می‌گوید که، این مردمان اگر به کسی گمان بد پیدا کنند، او را از پای درمی‌آورند. سقراط که تمام زندگی خود را صرف آگاه کردن همین طبقه کرده بود، با کریتون هم سخن می‌گردد:

«کاش توده مردم می‌توانستند کسی را به بدی بزرگی دچار کنند، چه در آن صورت بر نیکی بزرگ هم توانایی داشتند. ولی نه بر این قادرند و نه بر آن. زیرا نه کسی را دانا می‌توانند کرد و نه نادان، بلکه هر چه می‌گویند و می‌کنند، بر سبیل اتفاق و بر حسب تصادف است. (۳۶)

سقراط در سراسر محاورات، وقتی درباره توده‌ها سخن می‌گوید، لحنش گزنده و تلخ است و گویی همواره زهرخندی به لب دارد. او با فشار همین طبقه محکوم گردید و قبل از مرگ درباره آنها گفت: «بی‌اندیشه و به پیروی از هوی و هوس می‌کشند و اگر می‌توانستند همچنان بی‌اندیشه زنده می‌کردند» (۳۷).

* Tékhne = technic, craft, profession - τέχνη
 ** Orthy doxa = true opinion - ὀρθήδοξα

به نظر افلاطون، معرفت این گروه از «حدس و گمان»^{*} درباره «سایه‌ها»^{**} می‌دنیای محسوس، فراتر نمی‌رود. به نظر والتزر، «نوابت» یا علفهای هرز در مدینه فاضله فارابی، همین طبقه مورد اشاره افلاطون است (۳۸). اما به نظر می‌رسد که میان اجزاء مدینه فاضله فارابی و طبقات در شهر آرمانی افلاطون مشابهت چندانی وجود ندارد و قول والتزر صائب نیست به دلایل زیر:

اولاً: افلاطون متذکر به سه طبقه است و طبقه زیرین به نظر او، فاقد هرگونه تشخیص و احترامی است. زیرا، ارضای شهوات دون جسمانی، غایت و هدف این طبقه می‌باشد. همچنانکه، در شهر ایده‌آل افلاطون، فضیلت این طبقه خویشنداری و عفت، یعنی تحدید شهوات و نیز گردن گذاشتن به حکومت فیلسوف - پادشاه است. ولیکن، فارابی از ۵ دسته تخصصی شغلی و حرفه‌ای در جامعه مدنی فاضله خود نام می‌برد که نه بر حسب فضیلت اخلاقی، بلکه بر پایه نوع کار خویش تقسیم‌بندی شده‌اند و به جز طبقه نخست بعد از رئیس، که حکما و فلاسفه و اندیشمندان مدینه فاضله بوده و از لحاظ علمی و اخلاقی در مرتبت بالاتری هستند، بقیه اجزای مدینه نیز شریف و محترم و فاضل‌اند. اصولاً، مدینه فاضله فارابی، شهر اخلاق و فضیلت از اولین تا آخرین جزء آن است.

ثانیاً: افلاطون به نابرابری طبیعی افراد معتقد بود و منشاء اختلاف را نیز در «قضاوت زئوس» می‌دانست که به برخی که برترند، بیشتر و آن گروه که فروترند، اندک‌تر داده است (۳۹). فارابی نیز وجود طبایع و فطرت‌های مختلف را می‌پذیرد، ولی آن را در استعداد خاص برای آوردن به علوم و هنرها و صنایع گوناگون تفسیر می‌کند. وگرنه، در شهر فاضله او، همه آحاد، به استعداد مشترکی برای قبول حقایق مشترک مفتورند و در واقع ذرات شهر، از مجموع شدن این استعدادها در کلیتی بزرگ، به هم می‌پیوندند و خاصیت ماهوی و فلسفه وجودی مدینه فاضله وجود مردمی شریف است که درباره

* Elkasla = illusion, Conjecture, guess - *εικασία*

** Ikones = Shadows, Pictures - *εικόνες*

حقایق مشترکی، عقاید مشترکی دارند.

ثالثاً: منطبق طبقه‌بندی اجزای مدینه فارابی بر شالوده «تقسیم کار تخصصی» میان افراد استوار است، ولیکن مسأله افلاطون، بیان اختلاف طبیعی سرشت انسانها و عدم شایستگی گروه کثیری از مردم، برای تصدی حکومت در پولیتیاست. به عبارت دیگر، مسأله دو فیلسوف در تقسیم‌بندی شهروندان به طبقات، یکی نیست.

رابعاً: درست است که افلاطون در جمهور و فارابی در آراء، مبنای تقسیم‌بندی انسانها در مدینه را، میزان معرفت آنان به عالم بالا دانسته‌اند، ولی هر یک از دو فیلسوف در کارهای بعدی خود، از احصاء صناعات و حرف در شهر آرمانی‌اش، مقصد متفاوتی داشته است. مقصود افلاطون از هفت نوع حرفه‌ای (۴۰) که در سیاستمدار شمارش می‌کند، این است که میان آنها و کار سیاسی، تمایزی برقرار کند و در واقع بگوید که سیاست چه چیزی نیست و چرا هیچکدام از این کارها نیست. فارابی در فصول‌المدنی، چنانکه ذکر شد، از پنج دسته تخصصی نام می‌برد. مقصود او از این طبقه‌بندی، بیان انواع مشاغلی است که در مدینه فاضله وجود دارد و در واقع تلویحاً مؤدی است به اینکه، مدینه او می‌تواند یک اجتماع مدنی واقعی خودکفا باشد.

اصل «هر فرد - یک کار»

به رغم تفاوت در مقصد و مقصود، فارابی اصل افلاطونی «هر فرد - یک کار» را می‌پسندد و آن را توجیه نظری کرده، در طرح مدینه فاضله خویش به کار می‌بندد. این نظر را که هر فرد طبیعتاً فقط برای یک کار مناسب است، نخستین بار در دیالوگ «خارمیدس» (۴۱) می‌یابیم. در این محاوره که محتوای آن بر توصیف ماهیت خویش‌تنداری دور می‌زند، افلاطون خویش‌تنداری را کف نفس در انجام کاری می‌داند که انسان به دلیل عدم معرفت، نتواند آن را بدون نقص و با موفقیت به پایان برد. افلاطون در جمهور این ایده را پروراند و آن را پایه نظریه طبقات در جامعه مدنی مورد نظر خویش قرار داد. او باور داشت که هر انسانی با ذاتی متفاوت از دیگر انسانها پا به جهان می‌گذارد

و این ذوات بالطبع متفاوت، که او آنها را بر حسب متراتب نزولی به طلائی، نقره‌ای و مسی طبقه‌بندی می‌کند، هر یک فی‌نفسه دارای قابلیت خاصی است. به نظر او، انسان می‌باید، تمام عمر خود را مصروف بالفعل کردن همان یک بالقوه‌گی خاص خود کند تا بدین ترتیب، فرصت اعتلا و کمال در حرفه خاص خویش از کف ندهد. (۴۲)

افلاطون، این مفروض را که افراد با طبایع گوناگون پا به جهان می‌گذارند را، برای دو منظور در پورلیتیا به کار می‌گیرد:

۱) اعطای مقام حکومت به فلاسفه‌ای که ذاتاً با سرشت طلائی به دنیا می‌آیند. به نظر او، این حق و وظیفه طبیعی آنهاست که متصدی حکومت گردند، هم چنانکه حق و وظیفه سایر طبایع است که از تصدی این منصب مستثنی شوند و کناره گیرند:

«تمام شما مردم شهر، برادرید... اما خدایی که شما را آفریده، نهاد انهایی را که

شایستگی حکومت دارند، با طلا سرشته است، [هم‌چنانکه] دستیاران آنان را با

نقره و کشاورزان و دیگر پیشه‌وران را با مس» (۴۳)

۲) غرض دوم افلاطون مبتنی بر این باور بود که، جامعه مدنی خوب جامعه‌ای است که هر کس منحصراً به یک کار پردازد. زیرا مهارت و تخصص، موجب شکوفایی و کمال کلی جامعه مدنی خواهد شد. بنابراین برای دستیابی به یک شهر کامل، «کفشدوز نباید علاوه بر فن خود به کشاورزی و پارچه‌بافی و بنایی نیز پردازد، بلکه باید منحصراً به کفشدوزی قناعت کند تا بتواند وظیفه خود را به خوبی انجام دهد» (۴۴). به این ترتیب در یک جامعه مدنی موفق، «وقتی یک فرد، کاری که برای او طبیعی است، انجام دهد و منحصراً هم به همان یک کار پردازد و باقی را واگذارد، تمام چیزها، کاملتر، آسانتر و با کیفیت بهتر انجام می‌گیرد» (۴۵)

فارابی که خود عمیقاً دلبسته تخصص است، اصل «هر فرد - یک کار» را اقتباس می‌کند و آن را از هیئت خشک و کاستی افلاطونی‌اش خارج کرده و در توجیه عقلانی آن کوشش می‌ورزد:

۱) از لحاظ طبیعی ممکن نیست که یک انسان مفلور و مستعد به همه علوم و

صنایع باشد. هر انسانی فطرتاً صلاحیت و اهلیت انجام یک کار را دارد.

۲) برای کسب تخصص که فارابی آن را «حذاقت و حکم» می‌نامد، یک انسان باید تمام نیرو و وقت خود را منحصراً مصروف همان یک کار کند.

۳) عمر محدود انسان، به او اجازه اشتغال به دو کار نمی‌دهد. حتی اگر او بخواهد در کاری حذاقت و مهارت یابد، برای کار دوم زمان نخواهد یافت. بنابراین، برای رسیدن به یک جامعه مدنی کامل، میان دو تخصص در حد میانه و یک تخصص تا حد کمال و اجتهاد، دومی را باید برگزید. (۴۶)

نتیجه اینکه، فارابی اصل هر فرد - یک کار افلاطون را که اصالتاً به منظور تهیه زمینه برای حکومت فلاسفه و طرد سایرین از کار سیاسی طرح شده بود، به ضرورت احترام به تخصص در یک جامعه مدنی رو به استکمال، تفسیر و تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

«كُلُّ وَاحِدٍ مِمَّنْ فِي الْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةَ، يَنْبَغِي أَنْ يُقَوَّضَ إِلَيْهِ صِنَاعَةٌ وَاحِدَةٌ يَتَفَرَّدُ بِهَا، وَعَمَلٌ وَاحِدٌ يَقُومُ بِهِ، إِمَّا فِي مَرْتَبَةِ خِدْمَةٍ، إِمَّا فِي مَرْتَبَةِ رِئَاسَةٍ.» (۴۷) «به هر کسی که در مدینه فاضله است، شایسته است که هنر یا تخصص واحدی تفویض گردد که فقط مشغول به همان گردد و به انجام کار واحدی پردازد؛ چه در مرتبه خدمت باشد و چه در مرتبه ریاست.»

منابع و یادداشتهای فصل هفدهم

۱. السياسات المدنيه، حيدرآباد، ص ۴۵.
۲. به نظر فارابی، اگر برسد که گروهی از مردمان، در هر گوشه از جهان و با هرگونه تفاوت فرهنگی، نژادی، قومی و ... به این اندیشه‌ها مؤمن گردند، اهل بالقوه این مدینه‌اند.
رک به: آراء، بیروت، ص ۱۱۲.
۳. فصول المدنی، فصل ۹۳، ص ۱۶۹.
۴. آراء، بیروت، ص ۱۱۲.
۵. همان، ص ۱۲۲.
۶. آراء، بیروت، ص ۱۰۱.
۷. فصول المدنی، فصل ۵۸، ص ۱۴۲.
۸. آراء، بیروت، ص ۱۱۲.
۹. فصول المدنی، فصل ۸۵، ص ۱۶۱.
۱۰. آراء، بیروت، ص ص ۹۷-۹۸.
۱۱. فصول المدنی، فصل ۲۲، ص ۱۱۷.
۱۲. آراء، بیروت، ص ۹۸.
۱۳. همان.
۱۴. همان.
۱۵. «مدینه‌ای که قصد اجتماع در آن تعاون برای کسب اشیایی باشد که به وسیله آنها به سعادت حقیقی می‌توان رسید، این مدینه فاضله است.»
رک به: آراء، بیروت، ص ۹۷.
۱۶. همان، ص ص ۹۹-۱۰۰.
۱۷. همان، ص ۹۸.
۱۸. تحرک معرفتی طبقاتی در مدینه فاضله با روش دیالکتیک ممکن می‌گردد. فارابی توصیه می‌کند که به اجزایی که طالب ارتقاء به مراتب بالاترند، ابتدا باید مثالها و حکایتها را

تدریجاً به آنها تعمیم داد و در مرحله بعد، سیر گذر از مجهول به معلوم در یک روند برهانی - عقلانی ادامه می‌یابد، به نحوی که ذهن طالب رشد، با برهان و حقیقت محض سروکار پیدا کند. فارابی می‌گوید، در هنگام صعود به این مرتبت، شخص را می‌توان به طبقه دوم، یعنی مقلدین حکماء ارتقاء داد. شوق حکمت در چنین شخصی، چنانچه سرشار باشد، او را به سوی کشف مستقل حقیقت خواهد کشاند.

رک به: آراء، بیروت، صص ۱۲۳-۱۲۴.

۱۹. همان، ص ۹۸.

۲۰. السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص ۴۵.

۲۱. همان.

۲۲. آراء، بیروت، ص ۱۰۰.

۲۳. فصول المدنی، فصل ۵۶، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۲۴. همان، صص ۱۳۸-۱۴۰.

۲۵. همان، فصل ۵۳، صص ۱۳۶-۱۳۷.

۲۶. به نظر دانلوب، فارابی این طبقه را از کتاب سیاستمدار (290 a-e) اقتباس کرده است. اما واقع این است که افلاطون در این محاوره، درباره کاهنان مصری و نقش آنان در حکومت مصر و این که چگونه هدایا و نذور و قربانیهای مردم را در قبال دعا برای نیکبختی آنان می‌پذیرفتند، سخن می‌گوید. این، با تعریف فارابی از طبقه حمله دین که، «لیس شانهم ان یکتسبوا مالاً» «شان آنها کسب مال نیست» و یا اینکه اصولاً آنها با مسائل مالی مدینه سروکاری ندارند، منطبق نیست.

رک به: فصول المدنی، فصل ۶۲، ص ۱۵۴.

۲۷. تحصیل السعادة، حیدرآباد، ص ۲۴.

با آنکه افلاطون و ارسطو نیز از طبقه‌ای به نام سپاهیان نام می‌بردند.

(رک به: (Republic 423 a, Politics III. 7 (1279 b), IV. 4 (1291) b)

ولی چنانکه والترز می‌گوید، مجاهدون مورد نظر فارابی، شباهتی با سربازان مزدور دولت‌شهرهای یونانی ندارند. همچنانکه از گروه جنگاوران اجیر شده امپراطوری روم نیز نیستند، بلکه شهروندان کامل مدینه فاضله‌اند.

(رک به: Walzer. "Ara", p. 437)

۲۸. تحصیل السعادة، حیدرآباد، ۲۵.

۲۹. ارسطو نیز در سیاست از صاحبان صناعات مالیه (Techne Ktetike) و طبقه مالیه (Khrimatistike) نام می‌برد.
(*Politics* I.4 (1253 b) (رک به:))

30 . *Republic* 581 ce - 582 a.

31 . Kegan. *History of Greek Political Thought*, p. 11.

32 . *Republic* 371 - 374.

۳۳. این دو عنصر، متفقاً بر بخش تحتانی روح که سرشار از هوی‌ها و شهوات و تمایلات سیری‌ناپذیر است، حاکم خواهند شد. زیرا اگر این تفوق، تحقق نیابد، بخش وسیع ولی خفیف و بی‌مایه روح، بر دو بخش دیگر حاکم شده و ظلم و تباهی و نابودی انسان، ثمره چنین حکومت است.
(*Republic* 441 e, 442 ab (رک به:))

34 . *Republic* 413 - 416.

35 . *Ibid.*, 464.

36 . *Criton* 44 c.

37 . *Ibid.*, 48 d.

۳۸. والتزر، نوبت را به Weeds ترجمه و آن را به مردم عادی (Common People) تفسیر کرده است.
(*Walzer. "Ara"*, p. 255 (رک به:))

39 . *Laws* 775 b.

۴۰. این ۷ نوع حرفه عبارتند از: ساختن مواد اولیه، وسایل و اسباب کار، ظروف، وسایل نقلیه، پوشاک، اسباب بازی و لعب و هزل. وی هم‌چنین از گروه‌های شغلی دیگری در شهر، نظیر مفسرین نوشته‌ها، شاغلان در کارهای دولتی، کاتبان و روحانیون نام می‌برد و همه این مشاغل و حرف را ماهیتاً از کار سیاسی متفاوت می‌شمارد.
(*Politicus* 289 ac, 290 ac (رک به:))

41 . *Charmides* 171 d.

۴۲. «هر کدام از ما متفاوت از دیگری به دنیا می‌آید، یکی برای یک وظیفه خاص مناسبتر است و آن دیگری، برای وظیفه‌ای دیگر».
(*Republic* 370 b, 374 c (رک به:))

43 . Ibid., 414 e - 415 a.

44 . Ibid., 374 c.

45 . Ibid., 370 c.

٤٦ . فصول المدنى، فصل ٦١، ص ١٤٥.

٤٧ . همان، ص ١٤٤.

فصل هجدهم

مبادی آراء اهل مدینه فاضله

کدام شیء موجب ثبات صلاحیت و اهلیت در مدینه می‌شود؟ و یا، عامل مشترکی که این نفوس انسانی را در زیر کلیت واحدی به نام «مدینه فاضله» گرد می‌آورد چیست؟ اساس تجمع در مدینه فاضله چیست و با عوامل تجمع در اجتماعات دیگر مدنی ماهیتاً چه تفاوتی دارد؟

فارابی عوامل معمول و متداول گرد هم‌آئی‌های انسانی را در قالب اجتماعات مدنی برمی‌شمارد. به نظر او هر یک از عوامل نژاد، خون، تناسل، رهبری واحد، قرارداد، اشتراکات فرهنگی در زبان و رسوم، سکونت در سرزمین واحد، جنگ و غلبه قوی بر دیگر اقوام، هر چند ممکن است موجب تجمع گروهی تحت نام ملیتی واحد گردد، همگی از آراء جاهلیت است. به نظر او، تفاوت ماهوی مدینه فاضله با دیگر مدینه‌های مضاد، معرفت و ایمان اجزاء آن به زنجیره‌ای از اصول آسمانی و تقید عملی آنان به اخلاق و فضایل انسانی بعد از این علم است. چنانکه داوری می‌نویسد، در نظام

فلسفی فارابی «علم، اصل وجود موجودات و حافظ نظام عالم و کائنات و اساس نظم امت و مدینه فاضله است» (۱).

مردم مدینه فاضله، فیلسوف، عارف و متخلق به اخلاق نیک‌اند. زیرا، امور مشترکه‌ای که همه آنان بدان آگاه شده‌اند، شناختی فلسفی از نظام هستی است. اهل مدینه فاضله، نسبت به سبب اول، سلسله اشیاء مفارقه تا مرتبه نزولی آن، یعنی عقل فعال، معرفت دارند و به ماهیت و مراتب و شئون اجسام عالم زیرین، و چگونگی کون و فساد ماده و نیز نظم مستقر در نظام عادلانه و سرشار از حکمتی که در سرتاسر عالم هستی جاری و حاکم است، وقوف یافته‌اند. آنها ذات و صفات انسان و قوای نفسانی او و مراتب و روابط آنها را می‌دانند و از اینکه چگونه مراتب فیض از عقل فعال به سوی عالم مادی، جاری می‌گردد، خبر دارند. آنها به واقع، از قدرت اراده و اختیار انسان در عمل به افعال نیک مستحضر هستند. رئیس اول بنیانگزار مدینه را می‌شناسند و می‌دانند که او مفیض وحی عقل فعال است و این آگاهی آنها را عالمانه و عامدانه به سوی او می‌کشاند. افزون بر آن، از شرائط جانشینان او و مراتب خلقیت رئیس مدینه آگاهند و از سر تأیید و تسلیم بر آن گردن می‌گذارند. آنها به هدف نهائی مدینه که نیل به سعادت است، و چگونگی تحصیل آن، علم دارند و می‌دانند تنها راه رستگاری، جاودانگی و خلود نفس بعد از مرگ، کسب فضیلت و انجام اعمال نیک ارادی است. اهل مدینه فاضله به خوبی از سر انجام اهالی سایر مدینه‌های مضاد وقوف دارند.

داوری، با تقسیم آراء ملت فاضله به «آراء نظری» و «آراء ارادی»، آراء اولی را به معرفت به: صفات خدا، عقول مفارق و مراتب و فعل هر یک، حدوث و صدور و ارتباط اجزاء عالم با یکدیگر، ادراک نظم عادلانه جاری در هستی، وجود انسان و عقل و مراتب آن، وحی، مرگ، حیات اخروی و مجازات اشقیاء خلاصه می‌کند. آراء ارادی، آگاهی نسبت به اوصاف انبیاء و امامان و اوصاف ملوک اراذل و فجّار و نیز افعال در عبارات و معادلات است. (۲)

از آنجا که اساس تجمع در مدینه فاضله، یکسانی و وحدت اندیشه و تفکر

فلسفی و جهان‌بینی مشترک درباره این اصول است، (و همین معرفت نیز اساس تمایز ماهوی مدینه فاضله با دیگر مدینه‌های موجود در روی زمین قرار می‌گیرد)، بی‌جهت نیست که فارابی، کتاب خود را «مدینه فاضله» (۳) نام نهاد بلکه، آن را «آراء اهل مدینه فاضله» نامید. (۴)

افلاطون فقط هستی، یعنی: «بود»‌های تغییرناپذیر و حقایق ثابتی که در معرض کون و فساد نیستند را متعلقِ راستینِ معرفتِ راستین می‌یابد. از سوی دیگر، پدیده‌های طبیعی که هر آن در معرض تکون، تغییر و فساداند، از آنجا که در ذات خود «شونده»‌اند، در منتهای مراتب، فقط موضوع پندارند. بنابراین، فقط «باشنده»، شأن معقول شدن دارد نه «شونده» (۵). فارابی نیز مانند افلاطون، جهان مادی را متکثر و در تغییر دائم و اشیاء طبیعی را در تضاد می‌بیند و معتقد است که آراء اهل مدینه‌های غیرفاضله، براساس استنباط و استنتاج از همین جهان سفلی استوار شده است. آنها از باشنده‌ها و «نمودها»ی مغالطه‌آمیز و اشتباه، نتایج اخلاقی گرفته و به «بایدها» رسیده‌اند. اخذ «بایدها» از «نمودها» (به جای از «هستها»)، و تبعیت از این قوانین، ویژگی همه مدینه‌های غیرفاضل و نقطه تمایز و تفکیک این جنس از مدینه‌ها با مدینه فاضله‌ای است که «بایدها» و مشی زندگی خویش را منحصرأ از «هست»‌ها اخذ می‌کند.

از این قول فارابی، می‌توان دو نکته بسیار مهم درباره فلسفه سیاسی او استنباط کرد:

۱) فارابی اساس هر مدینه و هر اجتماع مدنی را بر پایه شناخت و فلسفه آن نسبت به خدا، جهان‌مزدگی و انسان می‌بیند و دیگر صنایع و تولیدات فرهنگی، سیاسی، هنری، اقتصادی و علمی را فرع بر نظریه جهان‌شناسی آن اجتماع و بر پایه آن ملاحظه می‌کند.

۲) فارابی همانند افلاطون، پدیده‌ها و آثار و عوارض جهان طبیعی را نمود کاملی از نقص و بیعدالتی و بی‌اهلیتی و فساد و غلبه و ضدیت دانسته، شایسته نمی‌بیند هیچ مدینه‌ای، اساس نظام مدنی خود را بر پایه استنباطات خود از روابط پدیده‌های جهان مادی گذارد.

در نظام طبیعی مشاهده می‌شود که تمام کوشش و فعالیت حیات موجودات در جلب منفعت و دفع ضرر، منحصر و محدود شده، موجوداتی هستند که حیات خود را بر فنای دیگران بنیاد می‌گذارند و اصولاً موجودیت هر موجودی را تهدید بالقوه‌ای علیه موجودیت خود می‌شمارند. در نظام طبیعت، حیوانات قوی حتی بدون غرضی از منفعت، حیوانات ضعیف‌تر از خود را می‌درند. موجوداتی هستند که اگر نافی حیات موجودات ضعیف‌تر نیستند، بهره‌برداری و استثمار آنها را حق طبیعی خود می‌شمارند. آن فلسفه مدنی که بر پایه مشاهده قوانین طبیعت استوار شده، حامل عناصر قهر و غلبه، تهدید حیات و بهره‌کشی از ضعفاست. در این نظام «بقای اصلح» هدف نهایی است و میزان نقص و کمال آدمیان، بر حسب قدرت و ضعف آنها ارزیابی می‌شود. در جهان مادی و طبیعی مصادیق بی‌شماری از بی‌نظمی و عدالت به چشم می‌خورد، اگر چه هستی آنها و کلیت نظام طبیعی، عادلانه و مفسور به فطرت نظم و عدالت و متوجه هدفی الهی عادلانه باشد. اهل مدینه‌های غیرفاضله با ملاحظه «نمودها» و براساس آنها، فلسفه‌ای مدنی ایجاد می‌کنند که در آن غلبه، بیعدالتی، رذیلت، استثمار، لذت‌طلبی و فساد مجاز است. اساس رابطه در این گونه جوامع مدنی، برخلاف مدینه فاضله که رابطه التفات و ائتلاف و مودت و تفاهم و تعادل حاکم است، تفارق و تنافر، براساس اصل کلی «قاهر - مقهوری» است.

فارابی چنین رابطه‌ای را، اخذ آراء انسانی از کار و حوش می‌خواند(۶). اگر مشاهده می‌شود که میان اهل مدینه‌های غیرفاضله «تعاونی» دیده می‌شود، این به واسطه نیاز و اضطرار و حاجت انسانها به یکدیگر است. وگرنه به محض ختم اضطرار و رفع حاجت، تنافر و تفارق مجدداً حادث می‌شود(۷). سعادت در این گونه نظامها با مرتبت قهر (زور، غلبه، قدرت) سنجیده می‌شود و «اسعد» مردمان، «اقهر» آنهاست. عقایدی که فارابی برای اهل مدینه فاضله می‌شمرد، به صفات مؤمنینی که در قرآن کریم به آنها اشاره شده، بسیار نزدیک است(۸). نکته مهم از نظر فرضیه کتاب

حاضر در این است که فارابی بسیاری از مردم مدینه‌های غیرفاضله را مدعی داشتن اعتقاداتی از این مقوله می‌داند. او می‌گوید که این مردم اظهار خشوع و بندگی دارند ولی در حقیقت، «خوف و ضعف و تغالب» بر حیات آنها حاکم است. فارابی با نهایت احتیاط در لغات و اصلاحات، اینگونه شیوه‌ها را «مکاید و حیل» می‌نامد که قومی به ضرر قوم دیگر به کار می‌برد (۹). به نظر می‌رسد فارابی با بیان این ویژگی، عمداً محیط سیاسی و اجتماعی ظاهراً دینی اما باطناً مبتنی بر غلبه را که در عصر او موجود بود، مورد نکوهش قرار می‌دهد. او در فصل «خشوع»، بعد از احصاء اصول عقاید و الگوی رفتار اهل مدینه فاضله، می‌نویسد که، بعضی از اهالی مدینه‌های غیرفاضله نیز مدعی ایمان‌اند ولیکن در باطن، تمام اعمالشان، «أَبْوَابِ مِنَ الْحَيْلِ وَالْمُكَايِدَةِ عَلَى قَوْمٍ وَلِقَوْمٍ، فَإِنَّهَا حَيْلٌ وَمُكَايِدَةٌ يَمَنْ يَعْرِضُ عَنِ الْمُكَايِدَةِ الْمُعَالِيَةِ» (۱۰) «بابهایی از حیل‌ها و نیرنگهایی علیه گروهی و برای گروهی است. بی‌شک حیل‌ها و نیرنگها را کسی به کار می‌برد که از به کار بردن فریب زور، ناتوان است.»

استنتاج او این است که ادعای ایمان به ظاهر و پیروی از رابطه «قاهریت - مقهوریت» طبیعی، از سر حیل و کید است که هر دو گروه قاهرین و مقهورین به آن متوسل می‌شوند، تا اولی بر قاهریت خود مشروعیت بخشد و آن دیگری، عجز و مغلوبیت خود را زیر عنوان «قضای الهی» پنهان دارد.

مدینه فاضله، مدینه‌ای است عقلانی که آن دسته از مبانی فکری‌ای که پایه‌های مدینه بر آن استوار شده، به جبر به کسی تحمیل نمی‌شود. این مدینه، آموزشگاهی بزرگ و محل استدلال و اقناع است. هر جزء مدینه در مرتبه و مرحله نخست، باید با استدلالهای منطقی و یا از طریق مثالها و نمادها، به اصول حاکم بر مدینه آگاه شود. مرحله بعد، باور و پذیرش و آگاهانه داوطلبانه او به این اشیاء است. مدینه فاضله محل اکراه و اجبار و تحمیل عقاید نیست (۱۱). هم‌چنین، مدینه جایی است که به ارشاد و فعل و اراده و قوانین مقرر رئیس، راههای تسهیل سعادت هموار گردیده و ماهیت و روابط موجود در آن به گونه‌ای است که بستر رشد و کمال و تحصیل سعادت برای آحاد اهالی گسترده شده است.

مراتب اجزاء مدینه بر حسب ابزار معرفتی

در مدینه فاضله، هر جزئی به حقایق مشترکه و نیز به وظایف خاص خویش آگاه است و رئیس مدینه، اهل مدینه را به طرق مختلف از این معارف آگاه ساخته است. اگر بتوان مراتب اجزاء مدینه را بر حسب طریق کسب معرفت آنها تعیین نمود، در مدینه فاضله فارابی سه طبقه را می‌توان شناسایی کرد:

(۱) حکماء مدینه که حقایق را با برهان و بصیرت نفسانی درمی‌یابند، زیرا «طبیعت» آنها مستلزم ادراک معارف از راه استدلال است.

(۲) مقلدین و تابعین حکمای مدینه که با وثوق و اطمینان به آنها، تعلیمات رئیس را می‌پذیرند؛ یعنی «عادت» آنها پذیرندگی است.

(۳) سایر اهل مدینه، که رئیس، از طریق ترسیم مناسبت و تمثیل و نمادها در قوه متخیله‌شان، آنها را به این حقایق آگاه می‌سازد. (۱۲)

فارابی هم‌چنین در تحصیل السعاده قائل به دو نوع معرفت یا «تصدیق»^{*} درباره این حقایق مشترکه است: (۱) معرفت یا تصدیق واقعات برهانی محض، و (۲) معرفتی که در قوه تخیل حادث می‌شود. این معرفت، از لحاظ مراتب پائین‌تر از معرفت از نوع اولی است. (۱۳)

چنین تأکیدی بر معرفت اهل «شهر آرمانی» را، ما در هیچ یک از اسلاف یونانی نمی‌یابیم. نه در آراء افلاطون و ارسطو و نه در مکتب نوافلاطونیان، هیچگونه ردپایی از مفهومی به نام معرفت اهل مدینه نیست. بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که در فلسفه سیاسی، فارابی مبدع چنین نظریه‌ای باشد که به احتمال بسیار هم، مأخوذ از آموزه‌های دینی و خصائص مسلمانان راستین است.

* Assent

منابع و یادداشتهای فصل هجدهم

۱. داورى. فارابى، مؤسس فلسفه اسلامى، ص ۱۵.
 ۲. همان. صص ۲۶-۲۷.
 ۳. برخلاف افلاطون که کتاب اصلی خویش را "Politia" یا جامعه مدنى کامل نامید.
 ۴. نام کتاب مبادى آراء اهل مدینه فاضله، در ترجمه والتزر، بزرگترین مستشرق فارابى شناس معاصر، به "Perfect State" تغییر داده شده. به نظر محسن مهدى، چون دو مفهوم «مدینه» و «فضیلت»، امروزه درخشندگى، اهمیت و نیروى تداعى کننده خود را از دست داده‌اند، والتزر سعی کرده است با جایگزینى دو مفهوم "State" و "Perfect"، به کتاب جلوه‌ای دهد که برای خواننده عصر حاضر، معنى دارتر و کمتر تکان دهنده "Less Shocking" باشد. اما همین تغییر عنوان، از ابتدا اطلاعات غلط و گمراه کننده‌ای به خواننده مى دهد و معنى و مقصد کتاب را به جایی مى برد که مطلقاً مورد نظر فارابى نبوده است. به علاوه، حتى ترجمه "Opinions" در برابر «آراء»، ناکافی است. زیرا منظور فارابى، عقاید اهل مدینه نیست، بلکه «اصولى» است که معرفت و اعتقاد به آنها، ماهیت مدینه را متحقق و نیز از دیگر مدینه‌ها، متفاوت مى سازد. این معنى هم، در انتخاب عنوان ترجمه والتزرگم شده است.
- (رک به: Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, p. 685.)
5. *Timaeus* 28.
 ۶. آراء، بیروت، ص ۱۲۸.
 ۷. «وضعیتی است که هر انسان، به انسان دیگر نقص و صدمه وارد مى کند و هر کس از هر کس دیگر گریزان است.»
رک به: همان.
 ۸. دکتر داورى با اشاره به همین نکته مى نویسد: «وقتی این مطالب را بخوانیم، نمى توانیم فرقى میان فلسفه و دین بگذاریم.»
رک به: داورى. فارابى، مؤسس فلسفه اسلامى، ص ۲۷.
 ۹. آراء، بیروت، ص ۱۳۵.

۱۰. همان.
۱۱. همان، صص ۱۲۳-۱۲۵.
۱۲. همان، ص ۱۲۲.
۱۳. تحصیل السعاده، حیدرآباد، ص ۳۰.

ماهیت عدالت و منشاء قانون در پولیتیا و در مدینه فاضله

عدالت در سنت کلاسیک یونانی

کلمه *Dike** در زبان یونانی، به معنی راه، جاده و صراط است (۱). در ادبیات یونان باستان به ویژه در آثار به جا مانده از همر، این لفظ فاقد هرگونه مضمون و بار اخلاقی بود و با دو مفهوم «وضعیت طبیعی»** و «مشی، آداب و سلوکی که معمولاً هر طبقه خاص برای رفتار برمی‌گزیند»*** تفسیر می‌شد (۲). به مرور و با توسعه جامعه یونانی، معنایی که از *Dike* استنباط می‌شد به، «انتظاری که از یک انسان می‌رود»⁺ تغییر

• *δικη*

** "State of nature"

*** "The way in which a certain class of people usually behaves"

+ "What is expected of a man"

یافت (۳) و مشتق این کلمه، لغت *Dikaosyne**، به تمام رفتارها و منشهای اجتماعی اطلاق گردید که از لحاظ اخلاقی درست به شمار می‌رفت.

در فرهنگ همری، متضاد *Dike*، خشونت و ضعف و بی‌قانونی است. در آثار هزیود، *Dikao***، دختر زئوس است که رواج دروغ و تهمت در میان انسانها او را آزار می‌دهد و لذا شکوه به پدر می‌برد. هزیود، دروغ و افترا را لکه‌دارکننده عدالت می‌داند که نه تنها شخص کاذب و مفتری، بلکه همه اهالی *Polis* را مستوجب خشم زئوس می‌سازد و «تمام شهر برای یک انسان بد، مجازات می‌شود» (۴). آن وقت، بی‌نظمی سراسر *Polis* را فرا خواهد گرفت و دیوارهای آن فرو خواهد ریخت و کشتیها در دریاها آزاد در هم خواهد شکست. برعکس، چنانچه انسانها نسبت به هم «*Dikaio*» یعنی اراده خیر داشته باشند و با یکدیگر به درستی رفتار کنند، صلح بر *Polis* حکمفرما خواهد شد و هیچ بلای آسمانی آسایش شهر را بر هم نخواهد زد. دوکها پشیمای ضخیم و با دوام خواهند بافت و زنان بارور خواهند شد (۵). به این ترتیب، به موازات بسط *Polis* و از دوران هزیود به بعد، *Dike* با اخلاق پیوند می‌خورد و در مفهومی اجتماعی، به حسن رابطه و انجام بهترین عمل و اخذ مناسب‌ترین تصمیم در قبال دیگر شهروندان، معنی می‌شود. طبق گفته «ورنر بیگر»، اصطلاح «*Dikaio*»، به مفهوم وضعیت داشتن *Dike* (یا عدالت‌مند و درستکار بودن)، از شش قرن قبل از میلاد مسیح وارد مکتوبات و تقریرات یونانی می‌گردد (۶). و در واقع این لفظ، از معنی «راه» به «راه درست»*** تغییر مفهوم می‌دهد.

عدالت فقط در *Polis* می‌تواند متحقق شود، زیرا انسان حیوانی است که در *Polis* می‌زید. + لذا، *Dikaio* با زندگی اجتماعی و نظام مستقر مربوط می‌گردد. به عقیده گاثری، کار افلاطون تجدید حیات مفهوم قدیمی *Dike* یعنی، رفتار مطابق با ضوابط طبقه خود بود. افلاطون به احیای سنت همری به معنای اینکه: «هر کس به کار خود

* *δικαιοσύνη*

** *Δικαιο* (دختر زئوس)

*** Right way

+ *Politiko zōon* = *Πολιτικό ζῶον*

بپردازد و در صدد ورود به قلمرو طبقه دیگر برنیاید»، همت گماشت. او با زنده کردن اریستوکراسی مبتنی بر طبقه، شهر ایده آل خود را با استفاده از مفهوم *Dikaiosyne* به جا مانده از همر، (یعنی وضعیتی که یک فرد در راه متعلق به خودش قدم بردارد)، بنیاد نهاد (۷) احیای این سنت، در مقابله با رواج نسبیّت اخلاقی که در جریان نهضت سوفیسم در یونان ظهور یافت، انجام گرفت. افلاطون در تعقیب روش استاد خود سقراط، در صدد تعریف مفهوم عدالت مطلق برآمد تا با الگو قرار دادن آن، بتوان آن‌گونه اخلاق فردی و اجتماعی را که مستلزم زندگی در *Polis* است، با آن سنجید. افلاطون بر آن بود تا با توصیف و تحلیل صفات ماهوی عدالت، و ربط آن با نظم مستقر طبقاتی در *Polis*، هر عملی که موجب برهم زدن چنین انتظامی گردد را، بی عدالتی و ظلم بخواند. با آنکه، عنوان فرعی جمهور، «دریاره عدالت» است، (۸) در واقع عدالت موضوع اصلی و ریشه‌ای آن را تشکیل می‌دهد؛ زیرا، تعریف ذات عدالت و بی عدالتی و تأثیر آن در انسان عادل و ظالم مسأله بنیادین فیلسوف به شمار می‌رود. حتی می‌توان گفت، شهر آرمانی فرع بر مسأله عدالت و به منظور فهمیدن ماهیت عدالت خلق شده است (۹). مفاد این کتاب، پاسخ به سئوالی است که در گریگاس مطرح شده بود: «چگونه باید زیست؟»*

در این کتاب افلاطون نخست، چهار تعریف مصطلح از عدالت را برمی‌شمارد:

۱) «سفالوس»** و فرزندش «پوله‌مارخوس»*** عدالت را به صدق گفتار و ادای امانت تعریف می‌کنند. سقراط افلاطونی این تعریف را نمی‌پذیرد، زیرا باز گرداندن شمشیر متعلق به یک دیوانه به او، عین ظلم است.

۲) نظریه دوم، ریشه در ادبیات همری دارد. این نظر را پوله‌مارخوس طرح می‌کند. عدالت یعنی: «نیکی به دوستان و بدی به دشمنان»⁺. اما این تعریف، کمکی به حل مسأله نمی‌کند. زیرا، تشخیص دوست و دشمن واقعی، خود دشوارتر از یافتن تعریفی برای عدالت است. چگونه می‌توان دوست را از دشمن باز شناخت وقتی که:

* *Πῶς βιωτέον* ;

** Cephalus

*** Polemarchus

+ "Doing good to friends and ill to foes"

«نیکمردان در نظر بد جلوه کنند ... و تباهکاران در لباس خوبی جلوه گر آیند؟» (۱۱) وانگهی، عدالت، فضیلت است و انسان فضیلت‌مند، نمی‌تواند با بدی به دیگران، هر چند دشمنان یا تباهکاران، بدی بیافریند. ممکن نیست هیچ عدالتی مروج ظلم شود. و آخر اینکه، عدالت وضعیتی کلی و مطلق است و صدمه به غیر (اگر چه دشمن)، رافع اطلاق آن خواهد شد.

۳) سوفیستی به نام «تراسی‌ماخوس»^{*}، اصطلاح مشهور عصر خود را در تعریف عدالت، بیان می‌کند: «حق با قوی است»^{**}. قانون به تعریف او، منافع اقویا و پشتوانه اجرای آن نیز زور است. نظر تراسی‌ماخوس بر سقراط که قانون را مظهر تجلی قداست شهر و مصدر و نتیجه مشروعیت آن می‌بیند، گران می‌آید.

سقراط، پاسخ این سوفیت «لافزن بدخو» را که همچون «هیوان درنده‌ای» سخن می‌گوید، در چند سئوالی خلاصه می‌کند: آیا اقویا هرگز در تعیین منافع خود خطا نمی‌کنند؟ اگر تنها شرط تحقق عدالت، اطاعت ضعیف از قویست، چگونه ممکن است عدالت را به هنگامی که قوی به خطا فرمانی علیه خود صادر می‌کند و ضعیف مطیع آن می‌گردد، متحقق دانست؟ وانگهی، کدام حاکم نیرومندی است که تا درجای به نفع فرمانبردارانش عمل نکند؟ بنا بر تعریف تراسی‌ماخوس، چنین حاکمی عادل است یا ظالم؟

۴) به نظر «گلاوکن»^{***} عدالت را ضعف، یعنی کسانی که از ارتکاب ظلم ناتوان‌اند خلق کرده‌اند (۱۳). پس قانون زاده ناتوانانی است که خود را در زیر آن، از گزند اقویا محفوظ نگاه می‌دارند. منشاء قانون برخلاف نظر تراسی‌ماخوس، ترس است نه قدرت.

به نظر افلاطون، عدالت یک صفت رفتاری که در رابطه با دیگر انسانها تجلی و ضرورت می‌یابد، نبود. بلکه وضعیتی نفسانی و مسأله انسان با خودش بود. عدالت، موضوعی معرفتی، و ترجمان حالتی از هماهنگی درونی انسانی به شمار می‌رفت.

* Thrasymachus

** "Might is Right", «الحق لمن غلب»

*** Glaucon

چنانکه «لئو راولچ» می‌نویسد: یکی از اهداف اصلی کتاب جمهور این بود که نشان دهد، انسان ذاتاً عادل است و چنانچه خلاف آن در او دیده می‌شود، سبب آن، این است که او خلاف طبیعت خویش عمل کرده است (۱۴). هسته عدالت در درون نفس انسانی نهفته است و وظیفه اوست که بدین مهم معرفت یابد و آن را با فضیلت آبیاری کند. غفلت یا تغافل از این ذخیرهٔ درونی، دانه عدالت را نشکافته، خشک می‌کند و به جای آن تخم ظلم و شقاوت جوانه خواهد زد. بنابراین، چنانکه گائری می‌نگارد، افلاطون به دنبال این دانه، در نفس انسان به جستجو پرداخت. اما تعریف «آنچه از طلا هم پربهاتر است» (۱۵) چیست؟ افلاطون پاسخ می‌دهد: عدالت نوعی نظم درون نفس در یک نظام سلسله مراتبی و وضعیتی است که بخش عقلانی نفس* بر دو جزء دیگر، خشم و شهوت فرمان براند. (۱۶)

این حالت، وضعیتی طبیعی و مطابق با نظام کائنات است. زیرا، همه هستی، قلمرو حکومت عقل و عقل فرمانروای مطلق هستی است. سودمندی عدالت، در ایجاد توازن، تعادل، «اندازه»** و یگانگی در میان اجزاء نفس و رهاندن آنها از قید کثرت می‌باشد (۱۷). دقیقاً همان‌طور که عقل حاکم بر هستی، به کثرتها، تغییرات و گردنکشی‌های جهان مادی وضعیتی اعطاء می‌کند که فی‌المجموع به سوی یگانگی و ثبات و وحدت در حرکتند (۱۸)، ظلم (یا متضاد عدل) نیز، وضعیتی در نفس است که بر خلاف قانون طبیعت، اجزائی از نفس که فی‌نفسه شایستگی حکومت ندارند، بتوانند بر آن غالب گردند. گسستگی، نفرت، تخاصم و بالاخره زوال Polis، معلول حکومت ناشایسته و غیر اهل و از نتایج عمل به خلاف قانون طبیعی است. (۱۸)

اگر فارابی بدن انسان را به مدینه «تشبیه» می‌کند، برای افلاطون Polis و نفس انسانی ماهیتاً یکی و تابع قوانین، مکانیسم، مقتضیات، استلزامات و غایت یکسانی هستند. تفاوت این دو شیء، نه جوهری است و نه کیفی است، بلکه در کم است. کتاب Polis همان نفس است که با حروف بزرگتری کتابت شده است تا راحت قرائت شود. (۱۹) بنابراین، مفهوم استقرار عدالت در Polis، اگرچه منظور و مقصد نهایی

* *αἱ λογιστικαὶ ψυχὰι*

** *Metron = Μέτρον*

افلاطون نیز باشد، (که هست)، فی نفسه از اهمیت ثانوی برخوردار است. مبانی استدلالی افلاطون بر استناد او به قانون طبیعت استوار می‌گردد. او این قانون طبیعی را همچنانکه به نفس انسان تسری می‌دهد، به امور حاکم بر Polis نیز چیره می‌گرداند و مفهوم تطابق نظام عالم با آدم و با جامعه مدنی را در شکل ضرورت طبیعی حکومت فلاسفه خردمند بر دو طبقه دیگر Polis، تفسیر و توجیه می‌کند. اگر قرار می‌بود در جامعه مدنی نظم و ثبات و وحدت را مستقر کنیم، یعنی به هدف نهایی Polis دست یابیم، افلاطون چاره را در اتخاذ قوانین طبیعت به مفهوم حکومت عقل می‌یافت. تعریف او از عدالت در مفهوم فردی، هماهنگی در میان نفس انسانی به سبب حکومت جزه عقلانی و در پولیتیا، هماهنگی در میان طبقات به سبب حکومت خردمندان فیلسوف خلاصه می‌شود. و همچنانکه به قول «آناکسا غوراس»^{*} هر ستاره‌ای که بخواهد از مدار خارج شود، طبیعت او را سر جای خودش خواهد نشانند، در شهر منطبق با نظم هماهنگ طبیعت نیز، عدالت این است که هر کس در مدار خود قرار گیرد. عدالت همان «نظم سه گانه مستقر»^{**} در Polis و فضیلت هر طبقه نیز سکونت داوطلبانه در محدوده طبیعی خود می‌باشد. (۲۰)

عدالت در منظومه فلسفی فارابی

در اندیشه سیاسی فارابی نیز عدالت از مفاهیم کلیدی است و در محتوایی بسیار متنوع‌تر و گسترده‌تر از افلاطون طرح می‌گردد. چنانکه گفته شد، مسأله افلاطون در کتاب جمهور، کشف طبیعت عدالت و ظلم و نیز پاسخ به این سؤال است که: آیا انسان عادل سعادت‌مندتر است یا ظالم؟ از آنجا که ذات و قوانین حاکم بر Polis، عیناً همان ذات و قوانین حاکم بر نفس با ابعاد بزرگتر است، افلاطون مسأله خود را در چهارچوب Politia بررسی می‌کند. چنانکه ولاستوس می‌گوید، عدالت افلاطونی به جای اینکه در رابطه انسان با دیگر انسانها طرح شود، مسأله‌ای فردی است و افلاطون در تعریف عدالت از این پیش‌تر نمی‌رود. (۲۱)

* Anaxagoras

** Three established order

اما در آثار فارابی پنج تعریف برای عدالت قابل شناسایی است:

(۱) عدالت، خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات: عدل الهی مقتضای وجود عدالت در سرتاسر عالم دارد. عدل در هستی معلول فعل علت العللی است که خود عدل و کمال و عشق لم یزل و لایزال بوده، منظومه وجود مفیض عدالت و کمال اوست. با آنکه اصناف اشیا عالم تحت قمر، حاصل تألیف و ترکیب ماده و صورت است، با این حال، این فعل و انفعالات بر منتهای نظم و در کمال عدالت و تدبیر انجام می‌گیرد. آن چنان است که گویی اندیشه‌ای متعال و حکیمانه کارگاه هستی را در نهایت عدالت اداره می‌کند و رابطه علی حاکم در این نظام، بر پایه عدل مستقر و لایتغیری استوار شده که در آن هیچ جور و ظلمی نیست. عالم مفارق سماوی را عدالت سبب اول، بالذات کامل صادر کرده است. عالم متکثر مادی نیز به سبب عدالت الهی در نظامی عادلانه به سوی کمال در حرکت و سیروت است. در این جهان، هر شیء «يَجْرِي عَلَى نَهَائَةِ الْعَدْلِ وَالْإِحْكَامِ وَالْكَمَالِ وَإِنَّهُ لَأَجْوَرُ فِى شَيْءٍ مِنْهَا وَلَا إِخْتِلَالَ وَلَا نَقْصَ» (۲۲). «در نهایت عدل و استحکام و کمال جریان دارد و در هیچ شیء، جور و اختلال و نقصی وجود ندارد.»

(۲) عدالت به معنای ایفای اهلیت: به نظر فارابی، هر جسمی از اجسام جهان مادون‌تر، دارای حق و اهلیتی برای فعلیت و تحقق صورت خویش است. ماده این اجسام را حقی برای قبول صورتهای متضاد است، و این معنای وجود در جهان مادی است. عدل در این مفهوم، به معنای ایفای اهلیت هر شیء به آن است: «الْعَدْلُ إِنَّ يَنْوَفِي كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا [مادة و صورة] اسْتِنْهَالَهُ» (۲۳). «عدل این است که به هر یک از ماده و صورت اهلیت و استعدادش [برای فعلیت و کمال]، داده شود.» فارابی در این مفهوم، عدل را با حق در معنای وجودی، پیوند می‌دهد.

(۳) عدالت، فضیلتی در اخلاق فرد: فارابی در تبیین عدالت به عنوان فضیلتی که در رابطه میان افراد مجال بروز می‌یابد، به مفهوم ارسطویی عدالت، نزدیک می‌گردد. ارسطو، برخلاف افلاطون که عدالت را یکی از فضایل بنیادین چهارگانه می‌دانست، عدالت را به تمام فضیلت یا «فضیلت تام» تعریف می‌کرد:

«عدالت ... فضیلت تمام* است: فضیلتی که تا مکیف نیست، بلکه منوط به رابطه با دیگری است. عدالت را می‌توان فضیلت متعالی** دانست که هیچ یک از ستارگان صبحگاهی و شامگاهی به اندازه آن، زیبا و شگفت‌انگیز نیست.» (۲۴)

اهمیت عدالت از نظر ارسطو این بود که بر کلیت رابطه فرد با دیگران مؤثر بوده و یگانه فضیلتی است که وجود یا عدم آن در ارتباط با سایر انسانها ارزیابی می‌شود. او ظلم را ردیلت فی نفسه و تمام آن می‌دانست. فارابی فضیلت را در مفهوم فردی آن، عمل به فضایل اخلاقی در رابطه با غیر می‌داند و این فضائل مجموعه وسیعی از کردارهای پسندیده را شامل می‌گردد. به این ترتیب، از دیدگاه فارابی عدالت عین فضیلت نیست بلکه وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق و انجام افعال ارادی نیک در ارتباط با سایرین، حادث می‌گردد. (۲۵) و چنانکه قابل مشاهده است، این تعریف مطلقاً شباهتی با تعریف افلاطون از عدالت به معنی حکومت بخش عقلانی، بر دو بخش دیگر نفس ندارد.

۴) عدالت در مدینه، تقسیم مساوی خیرات: مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی فارابی و جایگاه بسیار با اهمیت آن در نظریه مدینه فاضله، از مفاهیم بسیار بدیع و مبدعانه فلسفه او و یادآور تفکر دوران معاصر درباره این اصل اجتماعی است. خیزش چنین تفکر آزادیخواهانه و تساوی طلبانه در قرون وسطای مسیحیت و قرن‌ها قبل از انقلاب کبیر فرانسه، از غرائب سنت فلسفی است و به ویژه بیان این اندیشه در عصری که تفکر حاکم، عدالت را جز با شمشیر راست نمی‌بیند و آن را در چهارچوبه قدرت تفسیر می‌کند، شگفت‌انگیز و نشانه‌ای از روح بزرگ فارابی است. فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می‌گوید و وظیفه دولت را گذراندن قوانین به منظور صیانت از این سهم می‌داند. به نظر او عدالت یعنی: «قِسْمَةُ الْخَيْرَاتِ الْمُشْتَرَكَةِ الَّتِي لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ عَلَى جَمِيعِهِمْ» (۲۶). «تقسیم خیرات و خوبیهای که میان اهل مدینه مشترک است [و متعلق به همه می‌باشد] میان همه آنها.» خیرات مشترک در جامعه مدنی عبارتند از: امنیت، سلامت، کرامت،

* Complete virtue

** Sovereign virtue

مراتب (حرمت، آبرو و پرستیژ) و سایر خیراتی که می‌توان در آنها شریک شد (۲۷). بنابراین، «امکان شراکت»، فصل ممیز خیرات عمومی و اجتماعی، از خیرات خصوصی و فردی است. و چون این خیرات متعلق به عموم شهروندان و خارج از محدوده مالکیت خصوصی است، هیچ فردی، اعم از رئیس اول تا آخرین فرد مدینه، حق اعطاء، امتناع، ارتفاع، انحلال، استثناء، استرداد، ازدیاد، نقص و پایمال کردن آنها را ندارد. فارابی می‌گوید که تمام اهل مدینه به طور مساوی باید از این خیرات بهره‌مند گردند. (۲۸) جور در این معنا، اخذ ازید یا انقاص این سهم متساوی است. نکته شگفت‌انگیز اینکه، چنانکه کسی بیشتر یا کمتر از سهم خود دریافت دارد، نه تنها به خود او، بلکه بر تمام اهل مدینه جور و ظلم رفته است (۲۹). عدالت در مدینه فاضله واجد چنان اهمیتی است که نقش آن تنظیم روابط میان اجزاء مدینه بوده و عامل پیوند میان آنان است. به نظر فارابی عدل موجب تداوم بقای مدینه است. (۳۰)

۵) عدالت، هدف قوانین مدینه: فارابی بعد از بیان تقسیم مساوی خیرات در جامعه مدنی، وظیفه بعدی حکومت را: «حِفْظُ مَا قُسِمَ عَلَيْهِمْ» (۳۱) «صیانت از آنچه میانشان تقسیم شده» برمی‌شمرد. عدالت او، حامل معنی امنیت نیز هست که توسط قانون تأمین می‌گردد. فارابی، نظریه عدالت خویش را با مسأله «ثبوت حق» و ضرورت حمایت از این حق به وسیله حکومت، بسط می‌دهد و تکمیل می‌کند. او معتقد است که به محض استقرار حق، به ویژه حقوق مربوط به مالکیت اموال، این حق به دو طریق می‌تواند از ید مالک خارج شود: ۱) در شکل ارادی بیع و هبه معوض، ۲) در وضعیت غیرارادی، نظیر: سرقت و غصب. در صورت اول، وظیفه حکومت حمایت و پاسداری و تسهیل اجرای قراردادهای خصوصی در میان شهروندان و احترام به آنها است. فارابی با بیان این نظریه حقوقی، شالوده قانون مدنی شهر فاضل خویش را می‌ریزد. در صورت دوم، حکومت به منظور استیفای حق، که این بار مجموعه‌ای از حقوق اساسی طبیعی و حقوق مالی را دربر می‌گیرد، وظیفه دارد تمامی مساعی خویش را به کارگیرد تا عین مال یا مثل آن را به شهروند مسترد کند و خاطی را هم مجازات نماید. و چنانچه حق مزبور از زمره حقوق غیرمالی است، به نحوی حق مضرور علیه استیفاد شده، جبران ضرر و زیان گردد.

با این توصیف، فارابی برای قانون جزای مدینه تمهید اساس می‌کند. او باور دارد که یکی از اسباب تحقق عدالت در جامعه، تحمّل مجازات عمل شرور و پرداخت عواقب قانون‌شکنی است (۳۱). لیکن فارابی در نظریه حقوق جزای شهر فاضل خویش، دو اصل: (۱) تناسب جرم و مجازات، (۲) نضرار کل جامعه در برخی جرائم علیه افراد، را ملحوظ می‌دارد.

درباره اصل نخست می‌نویسد: «إِذَا تَبَيَّنَ الْفَاعِلُ لِلْجَوْرِ، بِقِسْطِهِ مِنَ الشَّرِّ، كَانَ عَدْلًا» (۳۲) «وقتی فاعل عمل خطا، به اندازه‌ای که مرتکب جرم شده، مجازات شود، عین عدالت است.» به این ترتیب ماهیت عدالت در درجه اول، مقتضای مجازات خاطی و در درجه بعد، تناسب مجازات با جرم دارد. اصل دوم را نیز با این عبارت تثبیت می‌کند: «وَإِذَا جُعِلَ ذَلِكَ حَقًّا لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَلِلنَّاسِ كُلِّهِمْ، لَمْ يُلْتَفَتْ إِلَى عَفْوِ مَنْ وَقَعَ بِهِ الْجَوْرُ» (۳۳). «منگامیکه از وقوع جرم، حقی از تمام اهل مدینه تصبیح شود، [وقتی حقی متعلق به تمام اهل مدینه و مردم باشد و آن به سبب وقوع جرم ضایع گردد] عفو آن کسی که مرتکب جرم شده [توسط شاکی خصوصی]، به تنهایی کافی نیست.» به عبارت دیگر، در برخی جرائم، حتی گذشت شاکی خصوصی رافع تکلیف خاطی برای تحمل مجازات نخواهد بود. چرا که، وقوع جرم فی‌نفسه به کلیت مدینه صدمه و زیان وارد آورده و اهل آن را متضرر ساخته است.

تناسب جرم و مجازات از اصول مهم نظریه عدالت فارابی و این نظریه، نیز از بنیانهای ساختار مدینه فاضله به شمار می‌رود. زیرا، عاملی است که جزء جزء مدینه را بهم پیوند داده و از کلیت این ساختار، پاسداری می‌کند. به نظر فارابی، چنانچه مجازات بیشتر از جرم باشد، به شخص خاطی، و اگر کمتر از آن تعیین گردد، به اهل مدینه، جور شده است. لیکن پیوستگی اهل مدینه فاضله و عقد سرنوشت‌های آنها به یکدیگر آن چنان است که، «عَسَى أَنْ تَكُونَ الزَّيَادَةَ، جَوْرًا عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ.» (۳۴) «چه بسا مجازات زیادتر از حد جرم نیز، ستم به تمام اهل مدینه باشد.»

منشاء قانون

آموزه وجود قانونی لاهوتی و عام که مدبّر و مدیر همه جهان است، نخستین بار با

نظریه «لوگوس»^{*} هراکلیتوس وارد تقریرات فلسفی یونانی شد. هراکلیتوس با تأمل در روح خویش دریافت که، نیروی وحدت آن را علیرغم تضادها و امیال گوناگون درونی حفظ می‌کند. از آن جا، به لوگوس عام و جهانشمولی پی برد که پاسدار وحدت هستی، به رغم حضور نیروهای متضاد در آن، است. بر پایه چنین شهودی وجودی، او دریافت که قلمرو حکومت این قانون، تنها جهان طبیعی نیست بلکه ناموس مزبور در Polis نیز حاکم است. پیشنهاد او این بود که مبادی این قانون، هم چون ستون فقرات و داربست یکایک قوانین خردمندانه‌ای شود که توسط حکومت وضع می‌گردد (۳۵). زیرا لازم بود که انسانهای مدنی، خود را به عقلی که بر طبیعت حکومت می‌کند، تسلیم گردانند تا به اصل هماهنگ کننده هستی پیوند خورند.

تقلید از الگوی کامل و هماهنگی بخش آسمان برای قوانین Polis، در عصر سوفیسم مورد مناقشه قرار می‌گیرد و آن عدالت آسمانی که می‌بایست الگوی قوانین مقدس Polis شود، با دو اصل سوفیستی، «عدالت یعنی نفع اقویا» و «اخلاق، اختراع ضعفا»، از تحقق دور می‌گردد (۳۶). پیروان هر دو نظریه، به رغم تفاوت در نگرش خود به انسان، بر یک نظر توافق داشتند؛ نظری که اصل آسمانی بودن مصدر قوانین Polis را به چالش فرامی‌خواند: «قانون ساخته انسان است، و چیزی جز حاصل قرار داد، اجماع و عرف نیست.» سوفیستها رابطه Nomos^{**} با Physis^{***} را انکار می‌کردند. به نظر آنها، مفاهیمی نظیر: «قانون صالح»، «خیر عمومی»، «اطاعت از قانون»، هیچکدام منشاء طبیعی نداشت؛ بلکه، همگی از اشیاء قراردادی به شمار می‌رفت که انسانها بر حسب سودمندی و انتفاع، آنها را «وضع» و «جعل» کرده بودند. انسان‌شناسی سوفیسم و نحله‌های فکری آن، بر این اصول مبتنی بود که، انسانها ذاتاً خودخواه و نفع پرستند و هدف نهایی آنها در زندگی لذت است. مفاهیم خیر و شر، و عدالت و قانون نیز می‌بایست در مرزهای همین انسان‌شناسی و بر پایه اصل نسبیّت داوریهی عقلانی، تفسیر و تعبیر می‌شد.

* Logos = λόγος

** νόμος

*** φύσις

نتیجه این اندیشه که در عصر افلاطون به گستردگی رائج شده بود، تأمل و تشکیک در ماهیت اعلای Polis و ریشه قدسی قوانین آن بود. افلاطون و ارسطو هر دو، با غلبه چنین اندیشه‌ای، به مبارزه نظری پرداختند. زیرا شیوع آن می‌توانست به دو بنیاد «اخلاق» و «قوانین» شهر، رخنه و خلل و آسیب اساسی وارد آورد. افلاطون از نظریه معرفت مثلی خویش در استدلال برای ماهیت قوانین آسمانی شهر سود جست. هستی در نظر او، بوده‌های ثابت غیر مکنونی اند که فساد و تغیر و نقص و اختلال در آنها راه ندارد. در تیمائوس می‌گوید:

«آنکه می‌خواهد چیزی به وجود آورد، اگر چشمش را به آنچه پیوسته یکسان و همان و همواره نیز با خود برابر است بدوزد، [یعنی آنچه همیشه هست و هرگز دگرگونی و شدن در آن راه نمی‌یابد و از راه تفکر و تعقل در یافتنی است] و آن را سرمشق خود قرار دهد، بی‌گمان حاصل کارش از هر حیث خوب خواهد بود.» (۳۷)

یکی از دلایل اصلی افلاطون در استدلال بر ضرورت حکومت فلاسفه، این است که آنان به معرفتی حقیقی از عالم واقعیت دست یافته‌اند و همچنانکه یک نقاش به مدل خویش می‌نگرد، آنان نیز برای قوانین خویش در شهر آرمانی، به الگوی آسمانی می‌نگرند (۳۸). فیلسوف تنها کسی است که به زیبایی، عدالت، نظم و عقل محض در قلمرو هستی راستین نگاه کرده و آن را همچون الگو و مدلی برای تقلید یافته است. (۳۹) فارابی نیز، عقل فعال را واسطه‌العقد تسری قانون عام کائناتی به نظام مدینه از طریق رئیس اول می‌داند. در این که این هر دو فیلسوف قوانین انسانی را لایق و درخور شهر ایده‌آل خویش نمی‌یابند شکی نیست، ولی ما به درستی نمی‌دانیم که فارابی این نظر خود را از امام فلاسفه اخذ کرده باشد. آنچه ما می‌دانیم این است که، قانون حاکم بر جامعه مدنی فاضله و حقیقت و عدالتی که در پشت آن نهفته است، ماهیتی خارج از درون انسان و زندگی مدنی او دارد و الگوی آن، جایی در جهان بیرون از اوست. و گمان داریم که این اصل، بیش از آنکه افلاطونی باشد، بر پایه آموزه‌های دینی استوار شده است. زیرا، واسطه انتقال و مجری قوانین در پولاتیا، فیلسوفی است که دریافتش از واقعیت عالم بالا، مبتنی بر فعل و انفعالی است از پائین به بالا که بعد از طی راه پر پیچ و

خم و صعب‌العبور دیالکتیک حاصل شده است. ولی با این همه، در عالیترین مرتبت خود، هنوز فعل و انفعالی انسانی است. افلاطون، در محاوره سیاستمدار، دخالت خدایان در امور زمینیان را رد می‌کند و آن را سرآغاز مشکلات بی‌پایان بشری می‌داند (۴۰). به نظر او، زمین به زمینیان واگذار شده تا با عقل خویش، آن را بر طبق نقشه‌ای از عالم بالا عمارت کنند.

فارابی، برخلاف افلاطون، برای عقل انسان منشأی الهی قائل است و روند انتقال قوانین عالم مجردات به مدینه فاضله را، جریانی با سیر از بالا به پایین می‌داند که با اراده عقل فعال صورت می‌پذیرد. رئیس اول فارابی برگزیده آسمان و رسولی فرستاده شده از جانب خدا است که حکمت و تدبیر الهی را در مدینه جاری می‌سازد. حال آنکه فیلسوف حاکم افلاطونی، حکیمی برخاسته از زمین، با نگاهی ملتزم به بالا و خسته از دهها سال آموزش و تعلیم و تمرین و مرارت است. معهذاً، توجه باید داشت که افلاطون در نظریه رد دخالت عوامل آسمانی در زمین، به «خدایان» نیم‌خدا - نیم انسان اسطوره‌ای یونانی نظر داشته که تعداد و مشکلاتشان، چندان کمتر از تعداد و مشکلات خود انسانها نبوده است. اما آسمان فارابی، این فیلسوف مسلمان، مقرر سلطنت خدای احد و واحدی است که میان ذات، ماهیت و صفاتش یگانگی برقرار است و دریافت حکمت و اجرای احکام او، خود متضمن سعادت بشر می‌باشد.

به رغم این دوگانگی آسمانها، دیدگاه دو فیلسوف در نظریه «حکومت قانون» به هم نزدیک می‌گردد. افلاطون در کتاب قوانین (که از کارهای دوره آخر عمر اوست)، قانون نوشته شهر را به عنوان «بهترین دوم» (۴۱)، بعد از تصمیمات مستقل و تعقلی محض فیلسوف حاکم، می‌پذیرد. در این محاوره، قانون مدون، به همان اندازه عقل فیلسوف، مقدس دانسته شده و عدالت (یعنی غایت و نهایت فضایل چهارگانه او)، با قانون ضمانت می‌شود. فرمانگزار و فیلسوفی که در جمهور و در سیاستمدار، هم چون طیب حاذقی برای هر موردی، جداگانه داروئی تجویز می‌کرد و امرش مافوق و ماورای قانون Polis بود، در محاوره قوانین، تقلیل قدرت می‌یابد و مطیع و «نگهبان قانون»*

* Nomophylakes = guardian of law - νομοφυλάκες

می‌شود (۴۲). قانون نبشته ثابت غیر منقطع، بر اجتهاد موردی فیلسوف، پیشی می‌گیرد. فارابی، جانشین درجه سوم رئیس مدینه را «ملک السنة» یا «پادشاه پیر و قانون» می‌نامد که وظیفه او اجرای سنن به جا مانده از رئیس اول مدینه است. مفهوم مشترک در نظر هر دو فیلسوف در این مرحله، قول به اصالت و اعتبار ارزشی به نام «نظر جمع» یا «رأی عمومی» است. افلاطون در کتاب قوانین، از «فضیلت جمعی و مقبول»^{*} در مقابل «فضیلت فلسفی»^{**} سخن می‌راند. معنای این اصطلاح این است که از این پس وی برای عرف عمومی اعتبار و اصالت ذاتی قائل بوده و لحاظ کردن آن را در قوانین شهر، ضروری می‌شمارد. چنانکه در محاوره قوانین می‌بینیم، قانونگذار خوب کسی است که خوشیها، دردها، آرزوها و نقاط ضعف و قوت شهروندان را بشناسد و وضع معیشتی آنان را دریابد و از آداب و رسوم شهر آگاه گردد و قوانین را با توجه به این عوامل وضع کند (۴۳). الگوی آسانی در کتاب جمهور، در کتاب قوانین زمینی تر و تحقق یافتنی تر می‌شود.

فارابی نیز قائل به «حس مشترکی» در مدینه است که قدر مشترک خطوط هنجاری و ارزشهای نیک و بد و نقطه تلاقی بایستی‌ها و نبایستی‌ها مردمان و فصل تمایز عرف جامعه مدنی با دیگر جوامع است (۴۴). فارابی این حس مشترک را محترم می‌شمارد و آن را منبعی برای اجتهاد و قوانین تکمیلی و تفسیری ملک السنة به حساب می‌آورد.

به رغم این تشابهات، هنوز قانون در شهر آرمانی افلاطون، بهترین درجه دوم و راه حل ثانوی است، ولی قانون الهی حاکم در مدینه فاضله نخستین و بنیادی‌ترین شرط تمایز آن از دیگر مدینه‌هاست. به این مطلب در بخش مربوط به ماهیت قانون در مدینه‌های مصاد با مدینه فاضله، با تفصیل بیشتری پرداخته خواهد شد.

* popular virtue

** Philosophical virtue

منابع و یادداشتهای فصل نوزدهم

۱. این کلمه در فارسی به حق و عدالت و در انگلیسی به Right و Justice ترجمه شده است.
2. Guthrie. *The Greek Philosophers*, First published 1950, (London: Methven, 1967), p. 4.
3. Vlastos. *Justice and Happiness in the Republic*, p. 66.
4. Hesiod. *Works and Days*, tr. R. Lahimore, (Ann Arbor: 1959), p. 240.
5. Ibid.

و نیز رک به:

Kegan. *History of Greek Political Thought*, p. 22.

6. W. Jaeger. *Paideia*, tr. G. Highet, Vol. 1, (New York: 1945), Chaps. 5-6.
7. Guthrie. *The Greek Philosophers*, pp. 6-8.
۸. عنوان فرعی جمهور افلاطون، (Η Πολιτεία) که به لاتین آن Res Publica نامیدند، یعنی «درباره عدالت» و یا «درباره انسان عادل»، است.
9. *Republic* 472 b.
10. Ibid., 331 d.

۱۱. جمهور، ۳۳۴.

۱۲. همان ۳۳۸

13. *Republic* 359 ab

14. Leo Rauch. *The Republic of Plato*, (New York: Monarch Prss., 1965), p. 25.

۱۵. بنابه تعریف افلاطون از عدالت. رک به: جمهور، ۳۳۶.

16. *Republic* 444 cd.

۱۷. جمهور، ص ۴۴۲

۱۸. همان، ۳۵۱، ۴۴۴

۱۹. جمهور، ۳۶۸-۳۶۹

۲۰. افلاطون می‌نویسد که، «اگر کسی طبیعتش کارگر است... بخواهد وارد طبقه سپاهیان شود و یا اگر یکی از سربازان سعی کند که به گروه مشاوران داخل گردد و یا اگر کسی بخواهد تمام این مشاغل را انجام دهد، شهر به ویرانی و پریشانی کشیده خواهد شد.»
(رک به: Republic 434 bc)

21. Vlastos. *Justice and Happiness in the Republic*, p. 71.

۲۲. آراء، والتزر، ص ۲۷۶.

۲۳. آراء، بیروت، ص ۶۷.

24. *Eth. Nic. V* (1129 a).

۲۵. فارابی عدالت را به «أَسْتَعْمَالِ الْإِنْسَانِ أَفْعَالِ الْفَضِيلَةِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ» توصیف می‌نماید و به دنبال می‌افزاید: «أَيُّ فَضِيلَةٍ كَانَتْ». یعنی: به کار بردن افعال فضیلت‌مند میان خود و دیگری، هر فضیلتی که باشد.

رک به: فصول المدنی، فصل ۶۰، ص ۱۴۴.

۲۶. همان، فصل ۵۸، ص ص ۱۴۱-۱۴۲.

۲۷. همان، ص ۱۴۲.

۲۸. «لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، قِسْطًا مِّنْ هَذِهِ الْخَيْرَاتِ مُسَاوِيًا لِإِسْتِثْمَالِهِ» برای هر یک از اهل مدینه، سهم مساوی از این خیرات، بر حسب اهلیت او، وجود دارد» همان.

۲۹. همان.

۳۰. همان، فصل ۵۷، ص ۱۴۰.

۳۱. همان، فصل ۵۸، ص ۱۴۳.

۳۲. همان، فصل ۵۹، ص ۱۴۳.

۳۳. همان.

۳۴. همان.

۳۵. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ اندیشه سیاسی هراکلیتوس، رک به:

کنستانتین بودوریس. «مفهوم آفرینی دیالکتیک»، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، کیهان فرهنگی، شماره‌های ۹ و ۱۰، (آذر و دیماه ۱۳۷۲)، ص ص ۲۴-۲۶ و ۴۰-۴۴.

۳۶. چنانکه ویل دورانت گزارش می‌کند، این دو مکتب سرفسطایی، بعدها توسط «روسو» و «نیچه» تعقیب شد. مکتب اول، طبیعت را خوب و تمدن را مفسده‌شمرد و انسانها را از لحاظ سرشتی مساوی دانست. قانون بر طبق تعریف این مکتب، اختراع اقویا برای تسلط

بر ضعفا بود. مکتب دیگر که نیچه از آن برخاست، طبیعت را ماهیتی خنثی و انسانها را از نفوس نابرابری می‌دید که اقویاً طبعاً اصلح از ضعفا برای کسب قدرت بودند و ضعیف بالاچار و به خاطر ضعف خود فی‌نفسه، می‌بایست بر فرمانبرداری از قوی گردن گزارد. بر حسب چنین بینشی به جهان و انسان، قانون ابداع ضعفا برای ایجاد مرز و حدّ در برابر زورمندان و وسیله‌ای برای حصر قدرت آنان تفسیر می‌شد.

رک به: ویل دورانت. تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب خوئی. جلد اول، چاپ ششم، (تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۸)، ص ۱۲.

37 . *Timaeus* 27 d, 28 b.

38 . *Republic* 488 c-d.

39 . *Ibid.*, 500 c.

۴۰ . کگان می‌نویسد، مقصود افلاطون از رد اسطوره حکومت خدایان در زمین این بود که تمام نظریه‌های مشروعیت آسمانی حکومت را رد کند. ر.ک. به:

Kegan. *History of Greek Political Thought*, pp. 178-178

در یونان باستان نظری وجود داشت که خدا چوپان جهان و پادشاهان، تصویر او در زمین‌اند. همر، «آگامنون» (Agamemnon) را «چوپان مردمان» نامیده بود و از دوره او به بعد، سیاستمداران خود را «شبان» می‌خواندند. افلاطون از پذیرفتن این اصطلاح امتناع می‌کند و هرگونه مشروعیت طبیعی سلطنت نظیر: قدرت، ولادت، نسب ... را از اعتبار الهی خود خارج می‌سازد. زیرا به دیده او، هیچ‌گونه حاکمیتی «طبیعی» نیست. شرط تحقق فرمانگزاری، ادراک خیر با تعقل فلسفی است که آنهم، بعد از پیمودن راههای پرملال و تحمل مرارت بسیار نصیب گروه اندکی می‌گردد.

41 . *Laws* 875 a.

42 . *Ibid.*, 897 e.

43 . *Ibid.*, 631-632.

۴۴ . *فصول المدنی*، فصل ۱۸، صص ۱۱۵-۱۱۶.

بخش

پنجم

مدینه‌های مصاد: نگرشی کلی بر ماهیت، خصائص، قانون و غایات آنها

مدینه‌های مصاد

فقط شیفتگی فارابی برای یافتن مصاد، هر شیء و خصیصه ذاتی فلسفه دوگانه‌پرور «خیر - شر» انگارش نبود که او را به سوی بیان خصائص ماهوی و مبداء و غایت مدینه‌های مصاد با مدینه فاضله، رهنمون ساخت. یک دلیل تاریخی و یک سبب فلسفی و مهم‌تر از همه یک انگیزه مذهبی، عزم او را در این کار راسختر نمود: افلاطون، بیانگزار اتوپیاها، شرح مفصلی درباره مراحل انحطاط و فساد تدریجی شهر آرمانی نگاشته بود (۱). این فساد و زوال تدریجی، در استحال به شکل شهرهای بد و بدتر و

بدترین، صورت می‌گرفت. پیروی از «امام فلاسفه» خود برای فارابی دلیلی قانع‌کننده بود که این موضوع را مورد غفلت قرار ندهد. به علاوه، نظریه مدینه فاضله او، با ذکر مدینه‌های مضاد بهتر شناخته و توجیه می‌شد که گفته‌اند: اشیاء با اعدادشان شناخته می‌شوند. تا زشت نباشد، ارزش و جلوهٔ زیبایی باز شناخته نخواهد شد و حُسن در مقایسه و مطابقه با قبح، آشکار می‌گردد. ممکن است بر این اضافه کرد که، انگیزه مذهبی فارابی نیز موجب گردید تا با قول به سه جنس مدینه دیگر که احتمالاً به عمد نامهای قرآنی بر آنها گزید، یعنی: مدینه‌های «فاسقه»، «ضالّه» و «مبدله»، با بیانی فیلسوفانه ماهیت منحط و وضعیت آلوده و مسموم فرهنگی عصر خویش را آشکار سازد و حقیقت وجودی این به ظاهر «مسلمانان» و به واقع بیگانه با حقیقت اسلام را آشکار ساخته، مراتب ضلالت و فساد و بدعت‌گزاری‌شان را در دین، باز شناساند و سند فرودستی و تبهکاری آنها را در مقابل دیدگان‌شان فروآویزد. فارابی با اضافه کردن این سه مدینه بر میراث موجود یونانی، ضمن اینکه اندیشه نرین و بی‌سابقه‌ای را به مجموعه تقریرات فلسفه سیاسی می‌افزاید، به مسلمانان عصر خویش و همه مسلمانانی که مدعی اعتقاد به خدای یگانه و رسالت و ولایت پیامبر اکرم (ص) هستند، هشدار می‌دهد که تا زمانی که اشیاء تلذذ مادی را به عنوان غایت حیات خویش برگزیده‌اند، هرگز به تعاون و داد و صلح و خلود موعود اسلامی نخواهند رسید. حکمت بالغه الهی، تأله راستین را شرط ورود به قلمرو لاهوتی خویش ساخته و اصحاب مکابده و مغالبه را در این صحن بی‌بدیل راهی نیست و دست غیب، این توبه فرمایان بی‌انابه و وامانده در سرای طبیعت و ناباوران به روز داورری را از تماشاگه راز، خواهد راند. (۲)

اشتراک آراء دو فیلسوف در بیان سببهای بدی اجتماعات مدنی

افلاطون و فارابی هر دو، نظریه حکومت‌های بد و غیرکامل خویش را بر شالوده این پیشفرض قرار می‌دهند که طبیعت انسانها در پشت ماهیت حکومت‌ها پنهان است. در واقع منشأ بدی و نیکی اجتماعات مدنی، در خصائص افراد مشکله آنها مستتر است (۳). به

نظر افلاطون، یک مدینه ناکامل و غیر فاضل چیزی جز یک انسان با ابعاد بزرگتر نیست. او می‌نگارد:

«شهرها با خصائص شهروندان شکل می‌گیرد ... بنابراین اگر می‌بینیم که پنج

قانون اساسی وجود دارد، پس باید قائل به مردمانی با پنج خصیصه روانی

گردیم.» (۴)

مفروض اخیر، دو فیلسوف را به سوی اصل دیگر تعیین کننده تمایز اجتماع مدنی فاسد از فاضل، راهنمایی می‌کند: اگر خصوصیات اخلاقی شهروندان مبین ماهیت حکومت است، غایتی که آنها برای حیات خویش برگزیده‌اند نیز فی الواقع باید غایت حکومت باشد. اصولاً تمیز اجتماعات بر حسب غایت آنها، از خصائص تفکر کلاسیک سیاست به شمار می‌رود؛ برخلاف آنکه، در علوم سیاسی نوین حکومتها را بر حسب مؤسسات سیاسی و فراگردهای تصمیم‌گیری‌شان از یکدیگر باز می‌شناسد و طبقه‌بندی می‌کنند. افلاطون و فارابی که به دوران قدیم تفکر تعلق دارند (۵)، و هر دو نیز بنیانگذار نظام فلسفه سیاسی در عصر و حوزه فرهنگی خویش‌اند، مبدع و پیشگام این نوع طبقه‌بندی، یعنی تعیین انواع جوامع مدنی بر حسب غایتی که برگزیده‌اند، می‌باشند. هر دو فیلسوف، به درجاتی، حاکمیت و شخص زمامدار در این مدینه‌ها را مسئول اصلی گناه شهروندان و نیز تبلور کامل و تجسم تام ماهیت هر مدینه می‌بینند. هر چند فارابی، سهم بیشتری برای اهل مدینه‌های فاسد در روبه زوال بردن و انحطاط مدینه‌شان در نظر گرفته است. به نظر او اضمحلال و خطای مدینه، مسئولیت مشترک رهبر و اهل آن است. هر دو حکیم اتفاق نظر دارند که از علل مفسده مدینه‌ها، ماهیت قانونی است که بر آنها حکومت دارد. شرح فارابی در بیان منشاء قانون و ماهیت عدالت در این اجناس مدینه‌ها، بسیار مفصل‌تر و دقیق‌تر از افلاطون است. زیرا، فارابی این قوانین را نه تنها معلول نگرش اجزاء مدینه‌های مضاد به جهان و انسان می‌داند، بلکه همان را نیز، علت فساد و گمراهی و جهل شهروندان می‌شمارد.

افتراق آراء دو فیلسوف در تکرش به اجتماعات بد مدنی

به رغم این مشابهتهای نظری، آراء این دو فیلسوف درباره اجتماعات بد مدنی در موارد زیر با یکدیگر متفاوت است:

۱. از لحاظ تعداد مدینه‌ها: به غیر از موناکی یا اریستوکراسی مبتنی بر حکومت فیلسوف یا فیلسوفان که بهترین و کاملترین نوع حکومت است. افلاطون از چهار نوع نظام حکومتی: «تیموکراسی*»، «اولیگارشی**»، «دموکراسی***» و «تیرانی+» نام می‌برد. فارابی اجناس مدینه‌های مضاد را تحت «جاهلیه» (که خود دارای انواع: «ضروریه»، «نذاله یا بدآله»، «خسسه»، «گراعتیه»، «تغلیتیه» و «جماعتیه»)، «فاسقه»، «متبذله» و «ضاله» طبقه‌بندی می‌نماید.

۲. از لحاظ ارتباط مدینه‌ها: افلاطون حکومت‌های بد را در یک سلسله مراتب نزولی از بد به بدتر و از فاسد به افسد به عنوان مراحل استحاله تدریجی حکومت خوب خویش قرار می‌دهد. به این ترتیب، رابطه‌ای علت و معلولی میان انواع نظام‌های بد حکومتی وجود دارد. اما فارابی اقسام مدینه‌های مضاد را در دل یکدیگر جای نمی‌دهد. این مدینه‌ها می‌توانند هر یک همزمان، در گوشه‌ای از کره ارض مستقر گردند. بنابراین، اگر اقسام شهرهای فاسد و افسد افلاطونی طولی و سلسله‌مراتبی است، شکل فرضی مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله، افقی است. اساس تقسیم‌بندی فارابی، بر پایه فرهنگ حاکم و رائج و عرف مقبول هنجارهای اجتماع مدنی استوار می‌گردد. برخلاف افلاطون که باور داشت در دل هر حکومت بد، هسته حکومت بدتری کاشته می‌شود، فارابی معتقد بود که ارزشهای بد، ذاتاً و مستقلاً بد هستند و ضرورتاً زاده‌شده کمیتر بدی نیستند.

۳. از لحاظ جغرافیای مدینه‌ها: دیدگاه افلاطون در ترسیم سلسله مراتب شهرهای بد، محدود به سرزمین یونان بود و هدفش پیش‌بینی بلاهایی بود که

* Timocracy

** Oligarchy

*** Democracy

+ Tyranny

می‌توانست بر سر یک ملت واحد و خاصّ بیاید. نظر فارابی، دارای وسعتی به مراتب بیشتر است و می‌تواند سرتاسر بخش مسکون کرهٔ ارض را شامل گردد. او می‌خواهد اقسام جوامع مدنی ناسالم و ناقص را که ممکن است در یک زمان واحد و یا در طول زمان، در کنار یکدیگر به وجود آیند، برشمارد. اگر چه مانعی نیست که یک قوم گرفتار همهٔ آنها گردد. ولی از آنجا که مسألهٔ فارابی «نهاد فکری» و «ارزشهای هنجاری حاکم» بر اجتماعات انسانی است، زمان و مکان در اولویت نیستند و علی‌الاصول این دو عَرَض نقشی در فلسفه سیاسی فارابی ایفاء نمی‌کنند.

۴. از لحاظ وجودی: ویژگی همهٔ مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله فارابی در این است که، برای قوام خود محتاج ماده‌اند(۶). ما چنین مضمونی را در آراء افلاطون مشاهده نمی‌کنیم.

۵. از لحاظ احسن و اخس حکومتها: اگر اجازه انتخابی میان فاسد و افسد وجود داشت، فارابی حکومت دمکراسی را بهترین نوع حکومت بد می‌شمارد، زیرا حداقل در این معجون رنگارنگ و درگیر و دار این آزادی بی‌حصر، استعداد‌های نیک و طبایع مفلطح به فضیلت نیز مجالی برای بروز می‌یابند. اما افلاطون، در میان بندها، حکومت فردی را بهترین بد و دمکراسی را بدترین بد می‌شمارد. زیرا، به نظر او، دمکراسی یعنی حکومت ناشایستگان متعدد و نتیجهٔ ضروری آن نیز بی‌قانونی، هرج و مرج و زوال قطعی Polis خواهد بود(۷). اگر فارابی با حکومت «جماعیه» سر‌ناسازگاری داشت، به واسطهٔ گرایش او به دین و بازگرداندن حکومت به دست حکمای فقیهی بود که آزادی بی‌بند و بار دمکراتیک ماهیتاً نمی‌توانست با حکومت اخلاق‌گرای آنها سازگار شود. افلاطون دمکراسی را از این لحاظ بد می‌پندارد که، حکومت شایسته نباید و نمی‌تواند بر پایهٔ انتخاب براساس حروف الفبا و اکثریت عددی مشارکین در تصمیم‌گیریهای سیاسی، استوار گردد. زیرا به نظر او سیاست پیش از هر چیز، معرفتی خاص است و نیاز به تخصصی ویژه دارد. از هر کفشدوز و نعل‌ساز و آهنگر... بر نمی‌آید که در این مقوله حساس که با زندگی و سرنوشت یکایک شهروندان سر و کار دارد، وارد گردد و نظر دهد.

۶. از لحاظ دقت فلسفی در بیان روابط شهروندی: فارابی در بیان اصول روابط شهروندی در مدینه‌های مضاد، دقیق‌تر و فلسفی‌تر از افلاطون می‌اندیشید. به خلاف افلاطون که ادیبانه و غیردقیق به شرح وضعیت انسانها در حکومت‌های غیرکامل خود می‌پردازد، فارابی اصول روابط میان اجزاء مدینه‌های مضاد را با زبان فلسفی و بر پایه چگونگی نگرش آنها به جهان، و با شیوه‌ای منطقی و علمی، توضیح می‌دهد.

۷. از لحاظ ماهیت قانونی مدینه‌ها: افلاطون خصیصه ذاتی قوانین اساسی حکومت‌های بد را در طبقاتی بودن آنها می‌یافت. به نظر او در هر یک از این حکومت‌ها، قوانین به جای تأمین خیر عمومی، به نفع طبقه‌ای خاص و به منظور حفظ منافع آنان تدوین می‌گردد. بنابراین، کار اینها شایسته عنوان حکومت نیست و آنچه می‌کنند متعلق سیاست به مفهوم راستین آن نیست. حکومت در شهرهای فاسد بر پایه تبار و نسب، و یا به منظور حفظ ثروت و یا به امید کسب قدرت، تشکیل شده است و در واقع چیزی جز تعدادی دسته‌بندی بر پایه تأمین منافع گروه خاص نیست. لذا، اینکه مدعی استقرار عدالت باشند، سخنی به گزافه است. (۸) اما مسأله فارابی طبقاتی بودن ماهیت قوانین مدینه‌های مضاد نیست، بلکه از به منشاء آنها نظر دارد که همانا تقلید و الگوبرداری از قوانین پدیده‌ها و نموده‌ها در جهان طبیعت است.

ماهیت و خصائص مدینه‌های مضاد

قبل از آنکه به بحث دقیق‌تر و تفصیلی‌تر پیرامون هر یک از انواع مدینه‌های مضاد در تئوری مدینه فاضله فارابی وارد شویم و وجوه مشابهت و افتراق آنها را با شهرهای بد افلاطونی بیابیم (امری که در فصل بعد به آن پرداخته خواهد شد)، در این فصل لازم می‌آید تا شمه‌ای کلی و عمومی از مفهوم مدینه مضاد بیان کنیم تا در بایم، به طور کلی این مدینه‌ها چه خصائصی دارند و روانشناسی و اخلاق و قانون و عدالت و روابط اصول شهروندی در آنها، چگونه با مدینه فاضله در تضاد قرار گرفته است.

غایت و ایده‌آل مدینه‌های مضاف

بر اساس اصل «غایت‌انگاران»^{*} در انسان‌شناسی فارابی، انسان موجودی است که مطلوب و آخرین آرمان حیات خویش را در سعادت می‌بیند. تفاوت ماهوی انسان فاضل با مضاف آن، در تعریف او از سعادت است و نه در خواستن یا نخواستن سعادت فی‌نفسه. همچنانکه، تفاوت ماهوی مدینه فاضله با مدینه‌های مضاف آن در این است که، اجزاء هر کدام از دو جنس مدینه، سعادت را در تحصیل کدام شیء می‌بینند. بر حسب اینکه اکثریت هر یک از این اجتماعات مدنی کدام خیر (اعم از راستین یا پنداری) را علت نیل به سعادت می‌دانند، این مدینه‌ها، غایت کار خویش و ارزش غالب را تعیین می‌کنند و اهالی آنها، یکدیگر را در رسیدن به آن غایات، معاونت می‌نمایند. فارابی بر آن است که همینکه انسان غایت حیات خویش را منصوب کرد، تمام قوای خویش را برای به دست آوردن آن به خدمت می‌گیرد:

«پس هنگامیکه انسان، غایت و هدف و نتیجه‌ای را که به آن علاقه دارد، انتخاب کرد و فکرش را برای رسیدن به این غایت، به کار گرفت، به دنبال اشیائی می‌گردد که او را به این غایت برسانند.» (۹)

به گفته فارابی، هوشمندی اهل مدینه‌های مضاف، «دهاء» یعنی توانایی در یافتن اجود و اصلاح راههای تحصیل شیء‌ای است که به گمان آنها، وسیله کسب سعادت است (۱۰). ساکنان مدینه‌های مضاف نیز، چون اهل مدینه فاضله، سعادت را هدف زندگی و رسیدن به آن را نیز مستلزم حصول وسایلی می‌دانند. ولیکن، مشکل اهل مدینه‌های جاهلیه، عدم معرفت به سعادت راستین و فقدان قدرت تمییز آن از سعادت پنداری است.

اندیشه ثنویت‌گرا و دوگانه‌انگار فارابی، او را در توصیف ماهیت اعتقادی ساکنان اجتماعات مدنی غیر فاضل، یاری می‌کند: فارابی قائل به دو جنس معرفت، خیر،

• Teleologic

سعادت، لذت، ریاست، و ملوکیت است که یکی حقیقی و دیگری غیر حقیقی است. او اهالی مدینه‌های مضاد را در گروه طالبان اجناس غیر حقیقی این ذوات قرار می‌دهد و همان را هم ضابطه مضاد آنها با اهل مدینه فاضله می‌شمارد. مدینه فاضله، پهنه حضور و حصول اشیاء حقیقی است.

به نظر او، هم چنانکه بزرگترین و مهم‌ترین خصیصه اهل مدینه فاضله معرفت آنها به حقایق مشترک است، ویژگی اهل مدینه‌های مضاد در این است که هیچکدام ابزار معرفت، «یعنی حس و تخیل و عقل»، آنها را در شناخت سعادت حقیقی یا تحصیل و سالی که انسان را به آن نائل می‌کند، معاونت نمی‌کنند (۱۱). هرچند، عمده عامل نقص معرفتی این مردم، از اهمال آنها در «تکمیل» جزء ناطق نظری نفس، منشاء می‌گیرد. این امر، موجب می‌شود که انسانها اسباب سعادت را به خطا، در کسب نفع، لذت، غلبه و کرامت یافته و نزوع را در جهت تحصیل این اشیاء حرکت دهند و جزء ناطق عملی نفس را برای یافتن شیوه‌های حصول به آنها به کار گیرند. سلسله مراتب قوای نفس که در وجود هر انسانی به ودیعت گذارده شده، همگی، به جای معرفت حقیقی و اصیل، به استخدام این پندار درمی‌آیند.

اهل مدینه‌های فاسقه، مبذله و ضالّه، بر خلاف ساکنان انواع مدینه‌های جاهلیّه، سعادت راستین را می‌شناسند، اما به «تقصیر» به آن تجاهل می‌کنند و اگر چه متظاهر و متذکر به آن می‌گردند، در بواطن خویش انکارش می‌کنند. آنها در واقع محصول معرفتی خویش را نادیده می‌انگارند و قوای نفسانی‌شان را مصروف تحصیل همان اشیایی می‌کنند که اهل مدینه‌های جاهلیه (که در تشخیص و تیمز اسباب سعادت «قصور» کرده‌اند)، به آن نزوع دارند. ظن قوی ما این است که فارابی، در توصیف اهل این مدینه‌ها به اجتماعات مسلمان عصر خود نظر داشته است.

فارابی در بیان این نقص معرفتی اهالی مدینه‌های مضاد می‌نویسد: «اشیاء بسیاری اند که ممکن است انسان خیال کند آنها شایستگی دارند که مورد توجه قرار گیرند و غایت زندگی واقع شوند، مانند چیزهای لذت‌بخش و سودمند» (۱۲)، و لذا برای رسیدن به آن

لذت و نفع، به شر ارادی دست می‌زند و خود را به عالم ماده نزول می‌دهد. افلاطون نیز بر حسب اینکه مجموع انسانها عاشق کسب کدام لذت‌اند، آن‌ها را در شهرهای بایسته و شایسته‌شان، گرد می‌آورد. مفروض افلاطون این است که هر انسانی، بر حسب اینکه کدام بخش نفس او بر دو بخش دیگر تسلط یابد، خاصیت انسانی خویش را معین می‌کند و چون هر بخشی لذت مخصوص به خود را می‌طلبد، این انسان هدف زندگی خود را کسب لذت همان جزء نفس قرار می‌دهد. از آنجا که Polis به غیر از بعد بزرگتری از همان انسان نیست، هدف و لذت کلیت Polis نیز عیناً همان است که در فرد بود. مشکل فلسفی افلاطون در این است که این انتخاب ارادی حاکمیت یکی از اجزاء نفس بر دو جزء دیگر، با نظریه طبیعت سه‌گانه انسانها، همخوان نیست و استحاله شهر ایده‌آل او به شهرهای فاسد و نزول تدریجی آن به مراتب پائین‌تر، نتیجه منطقی نظریه طبایع سه‌گانه نمی‌باشد. مضافاً، نظریه طبایع سه‌گانه انسانها، محلی برای سرزنش و ثبوت مسئولیت، باقی نمی‌گذارد. زیرا، او از خیلی ابتدا، اصل اراده آزاد را با نظریه فطرت‌های زرین، سیمین و مسین خود متفی کرده است.

به هر حال، شهرهای ناکامل و بد افلاطون، بر حسب اعتقاد و گرایش به حقیقت، افتخار و لذت (یا سود) طبقه‌بندی می‌شوند (۱۳) و عشق برای کسب این خشنودی، محرک شهروندان در تجمع در اجتماعاتی است که بر پایه همین اهداف به وجود می‌آیند. به این ترتیب، در دیدگاه افلاطون، هر شهری با انتخاب یکی از این سه غایت، ذات و صفت ممیزه خود را از دیگر شهرها، تعیین می‌کند. فارابی، با طرح اصل قدرت اراده و اختیار در انسان و نزوع ارادی به سوی شر، نقیصه منطقی موجود در نظریه افلاطون را رفع می‌نماید، چنانکه خواهیم دید.

اخلاق اهل مدینه‌های مضاد

به نظر فارابی، اهل مدینه‌های مضاد، دچار بیماری نفسانی‌اند. همان‌گونه که بیمار جسمانی از قدرت ادراک طعم واقعی ماکول عاجز است و لذت ذائقه او در طعامهایی است

که فی الواقع لذید نیستند، مریض نفس نیز از دریافت حقیقت امور ناتوان و از لذائد راستین حیات محروم و چه بسا از اشیاء جمیل و فاضل، متنفر و گریزان است (۱۴). ارسطو نیز قائل به پدیده‌ای به نام «مرض روح» (۱۵) است که موجب می‌گردد انسان، حس تشخیص خیر راستین را از کف بدهد (۱۶). او در اخلاق نیکوماخسی متذکر است به اینکه:

«عیناً همان طور که در وضعیت جسمانی، هر آنچه که مطلوب شخصی که در صحت و سلامت کامل به سر می‌برده است، حقیقتاً و فی‌نفسه مطلوب است، و هر چه به نظر مریض مطلوب و خوب است، ممکن است در واقع مطلوب و خوب نباشد، انسان با نفس سالم و تربیت شده^{*}، در هر وضعیتی به درستی داوری می‌کند و قضایا به صواب بر او نمایان می‌گردند.» (۱۷)

به نظر فارابی چه عاملی سبب می‌شود که «تَصْبِیرُ أَنْفُسِهِمْ مَرَضٌ» (۱۸) «نفس آنها بیمار شود» و این «تب نفس» (۱۹) از کجا پدید می‌آید؟ پاسخ فارابی این است که، از کسب افعال شرور ارادی و مستقر با عادت، فساد تخیل حادث می‌شود و چون انسان بر انجام این اعمال بد مداومت کند، بر مراتب نقص و پستی هیئت نفسانی خویش می‌افزاید، تا آنجا که به مرض نفس دچار می‌شود. نتیجه این بیماری، احساس رنج از اشیای فاضل جمیل و ادراک لذت از اشیاء ناقص و قبیح است. نکته مهم اینکه، مریض نفس برخلاف بیمار جسمی، از مراتب مرض خویش آگاه نیست. (۲۰) فارابی، ساکنان مدینه‌های مضاد را گرفتار بیماری نفس می‌خواند. زیرا آنها، ردیلت و شر ارادی را جانشین خیر ارادی ساخته‌اند.

ماهیت عدالت و منشاء قانون در مدینه‌های مضاد

اهالی مدینه‌های مضاد، اصول نوامیس و هنجارهای خویش را بر پایه

* Spoudeos = Σπουδαίος

مشاهداتشان از نمودهای جهان طبیعت اخذ و تدوین می‌کنند و قوانین حاکم بر عالم ماده را به سان الگویی برای قوانین اجتماعات انسانی به کار می‌برند. اگر طبع اشیاء عالم مادی مقتضای غلبه قوی بر ضعیف دارد، پس «العدل، اذا التَّغَالَبَ» «عدل یعنی غلبه و چیرگی». زیرا، اگر بپذیریم که «فَمَا فِي الطَّيْعِ، هُوَ الْعَدْلُ»، یعنی هر چه در طبیعت رخ دهد عین عدل است، پس هر عملی که انسانها بر وفق قوانین طبیعی، در اجتماع انسانی انجام دهند، عین عدل و فضیلت است (۲۱). پس اگر قومی بر قوم دیگر یا انسانی بر انسان دیگر، به انگیزه بقا یا قدرت غلبه کند، - چنانکه در عالم حیوانات مکرراً اتفاق افتد -، خود عین عدل و غلبه قاهر بر مقهور نیز فضیلت و خیر است. اگر مشاهده می‌شود که در این‌گونه جوامع تعادلی برقرار است، ناشی از پیمان و قرارداد عدم تجاوزی است که از تعادل قوا ناشی شده است. ولی به محض اینکه تعادل مزبور به نفع یکی از طرفین و به ضرر دیگری، به دلیلی بر هم خورد، لاجرم اصل بنیادین تغالب قوی بر ضعیف، و دیالکتیک موعود «قاهر - مقهوری» برقرار خواهد گردید. بنابراین، به نظر فارابی در این گونه مدینه‌ها، هر چه از مصادیق عدل نامیده می‌شود، نظیر اصولی چون «ردّ ودیعه» و «حرمت غضب» و غیره، ناشی از دو عامل خوف و ضعف و بر اثر قراردادی است میان دو قدرت مساوی، اعم از دو قوم یا دو فرد که هر دو طعم قاهریت و مقهوریت را چشیده‌اند. چنین عدالتی فاقد اعتبار ذاتی است، زیرا متکی به اصل خیریت فی‌نفسه نیست و ثبات آن منوط به حفظ تعادل لرزانی است که منجر به عقد قرارداد عدم تجاوز شده است. به مجرد سنگین شده کفه ترازوی قدرت در یک طرف، این قرارداد به طور یک جانبه از سوی قوی لغو خواهد شد.

گلاوکن، طرف دیالوگ سقراط در کتاب جمهور، عدالت را حد میانی ظلم بدون ترس از کیفر و ستم کشیدن بدون امکان دادخواهی می‌دید. به نظر او، قانون، به مثابه سازش و قرارداد میان ظالم و مظلوم، به منظور حفظ ثبات شهر و تمکین به اصل ضرورت زندگی انسان در اجتماع مدنی بود. او می‌گفت: مردم همگی ظالم‌اند. اگر کسی عادل است، صرفاً به این دلیل ساده است که به اندازه کافی قدرت ندارد. (۲۲) ما به

درستی نمی‌دانیم چه مقدار از نظر فارابی، مأخوذ از رأی افلاطون است، ولی شباهت نسبی مضمون ما را بر آن می‌دارد تا تأمل و تذکری داشته باشیم.

در خصوص نظریه عدالت در مدینه‌های مضاد، فارابی به نکات قابل توجه دیگری نیز متذکر می‌گردد:

۱) آن دسته از انسانهایی که به دلیل تولد در نیمه راه خط زمانی حیات این مدینه‌ها، به منشاء طبیعی قوانین موجود و حکومت اصل تغالب در آنها آگاهی ندارند، از مشاهده اصولی چون رد ودیعه، مناسبات بیع و شراع، حرمت غضب و غیره، «فکر می‌کند که اینها به سبب عدل است و عدالت وجود دارد و نمی‌فهد که این احکام به دلیل خوف و ضعف، جاری است.» (۲۳) فارابی این تازه واردین ناآگاه را «مغرورین» می‌نامد.

۲) تفاوت آن اجتماع انسانی که منشاء نظری خود را بر پایه «اصول بنیادین حکومت قوانین طبیعی» گذارده با اجتماع سایر حیوانات در این است که در عالم اخیر، رابطه تغالب معمولاً به جای اینکه میان افراد یک نوع برقرار گردد، در میان انواع مختلف حیوانات حادث می‌شود. رابطه غالب در میان هر نوع از حیوانات، به طور معمول، تسالم است. اجتماع انسانی، بدین لحاظ استثنایی است. زیرا که رابطه تغالب را در میان نوع خود استوار می‌سازد.

۳) عدالت طبیعی، نه تنها مشروعیت و تجویز غلبه قوی بر ضعیف را اقتضاء دارند، بلکه اطاعت بی‌چون و چرای ضعیف از قاهر و صرف‌نظر داوطلبانه او از حق مسلم تظلم را نیز توصیه می‌کند. به نحوی که: «هر چه مقهور بکند که برای قاهر سودمند شود، آن نیز عدل است.» (۲۴)

۴) عدالت طبیعی مبتنی بر تجویز غلبه، متضمن این مفهوم است که، هر چه غالب بیشتر بکشد، بدرد و سلطه جبارانه‌تری داشته باشد، به معنی این است که به قانون احترام بیشتری گذارده و شایسته اکرام افزونتری است. اگر برای کسب کرامت و بزرگی خون مردم را به زمین ریخته، به سبب تبعیت او از قانون (قانون طبیعت)، لازم می‌آید که از شهروندان احترام بیشتری دریافت دارد؛ حتی بسیار افزونتر از آن کسانی که کمتر از او دستشان آلوده به خون است.

چنین تعبیری از منشاء قانون و ماهیت عدالت در جوامع مدنی غیرکامل، مطلقاً بی سابقه است و اثری از آن در آراء «سلف یونانی» مشاهده نشد. به غیر از تغالب، که رابطه بنیادین میان اهل مدینه‌های مضاد بوده و متضاد اصل تعاون در مدینه فاضله به شمار می‌رود، «توافق» نوع دیگر رابطه‌ای است که ممکن است میان ساکنان مدینه‌های مضاد برقرار گردد. و نیز وقتی اهل این مدینه‌ها، قصد تهاجم مشترک یا جلب منفعت مشترک داشته باشند، می‌تواند رابطه‌ای از نوع «تشارک» با یکدیگر برقرار کنند. با این حال، حاکمیت اصل تغالب بر روابط انسانها و اقوام، مهمترین خصیصه مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله است.

ماهیت رهبری در مدینه‌های مضاد

فارابی، رؤسای مدینه‌های مضاد را «ملک غیرحقیقی» (۲۵)، می‌خواند که ریاست و تدبیر امور جاریه را، بر حسب امیال و خواسته‌های اهالی (اعم از افتخار و ثروت و لذت و کرامت و آزادیهای بی حد و حصر و یا مجموعه‌ای از همه این اشیاء)، به عهده می‌گیرند (۲۶). ریاست و حکومت در این جنس از مدینه‌ها برخلاف آنچه در مدینه فاضله شاهد آن بودیم، بسان کالایی خریدنی و فروختنی، فاقد هرگونه خیر و علوی است. (۲۷)

در آن حالی که در مدینه فاضله، منشاء الهام رئیس، نوامیس الهی و جواهر نفیس آسمانی‌اند، رؤسای مدینه‌های مضاد، نفس خویش را مصدر صدور قوانین قرار داده‌اند. سیاست در مدینه‌های مضاد، از نوع سیاست حقیقی نیست، بلکه آمیخته و ممزوجی از تمام اصناف جاهلیت است. برخلاف سیاست در مدینه فاضله، که بر پایه معرفت و یقین و شهود رئیس مدینه بنا گردیده بود، سیاست در مدینه‌های مضاد با آن، براساس ظن و تفسیر به رأی و دواعی رئیس، قائم گردیده است. (۲۸)

منابع و یادداشتهای فصل بیستم

۱. رک به: جمهوری، به ویژه کتابهای: VII و IX
۲. مفاهیم این سطور مقتبس از اشعار حافظ است:
 - ۱) مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
گویی باور نمی‌دارند روز داوری
 - ۲) توکز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون
 - ۳) مدعی خواست که آید به تماشاگه راز
۳. به عنوان مثال، رک به:
جمهوری، ص ۴۲۵، ۵۴۴، ۵۷۵.
4. *Republic* 544 c.
۵. برای توضیح بیشتر درباره خصوصیات دوران قدیم تفکر، رک به: طباطبائی. درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۸.
۶. آراء، والتزر، ص ۲۷۱
7. *Politicus* 302 e, 303 a.
8. *Laws* 715 ab.
۹. فصول المدنی، فصل ۳۶، ص ۱۲۹.
۱۰. همان.
۱۱. الیاسات المدینه، حیدرآباد، ص ص ۴۳-۴۴.
۱۲. همان. ص ۴۴
13. *Republic* 581 ab.
۱۴. آراء، والتزر، ص ۲۶۸.
۱۵. آراء، بیروت، ص ۱۳۴.
15. *Ethics Eudemus*, VIII, 2 (1236 a).
16. *Ibid.*, I, 3 (1214 b).
17. *Eth. Nic.* 1136 a.

۱۸ . آراء، والتزر، ص ۲۶۸.

۱۹ . همان.

۲۰ . «مَنْ كَانَ مَرَضَ الْأَنْفُسِ، لَا يَشْعُرُ مَرَضَهُ وَ يَظُنُّ أَنَّهُ فَاضِلٌ صَحِيحُ النَّفْسِ». «کسی که مبتلا به بیماری نفس است به بیماری اش آگاه نیست و گمان می‌کند که فاضلی است با نفس سلامت.»

رک به: آراء، بیروت، ص ۱۱۷.

۲۱ . همان، ص ۱۳۲

22 . Republic 358-359.

۲۳ . آراء، بیروت، ص ۱۳۲.

۲۴ . همان.

۲۵ . فارابی متذکر است به این که، مفهوم ملک غیرحقیقی را از سلف یونانی که او آنها را «قدماء» می‌خواند، اتخاذ کرده است.

رک به: فصول المدنی، فصل ۲۸، ص ۱۳۲.

۲۶ . همان.

۲۷ . آراء، بیروت، ص ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲۸ . فصول المدنی، فصل ۸۵، ص ۱۶۱.

فصل بیست و یکم

اجناس مدینه‌های مضاد

در فلسفه مدنی فارابی، ماهیت هر مدینه، بر حسب «حال الأَنْفُس وِ نِسْبَتِهَا إِلَى السِّيَاسَاتِ» وضعیت و چگونگی نفوس مردم و نسبت آنها با سیاست تعیین می‌گردد (۱). فارابی، این اصل افلاطونی را که نفوس انسانهای هر شهر معین کننده گرایش کلی شهر است، می‌پذیرد ولیکن برای اعطای هویت مدنی عبارت «در رابطه با سیاست» را به کیفیت و وضعیت نفوس می‌افزاید. مهم‌ترین خصیصه ممیزه مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله، تطابق قوانین آن با قوانین ماده است که گرایش و پیوستگی آنها را به عالم ماده، لازم می‌کند. این پیوستگی، محدوده وسیعی از مستلزمات عالم ماده، اعم از شهوات و اهوای جسمانی تا تبعیت از نوامیس خاکم بر جهان طبیعی، و از قائمیت به ماده و ارتفاع آن بعد از تجزیه ماده و بطلان نفوس بعد از مرگ، تا حاکمیت اصل «قاهریت - مقهوریت» در نظام موجودات طبیعی را دربرمی‌گیرد. همه این حالات در جامعه مدنی انسانها انعکاس می‌یابد.

فارابی در تحصیل السعاده خود، بحثی از این جنس مدینه‌ها نمی‌کند، لیکن در «آراء»، به طور خلاصه کلتی از آنها را بیان می‌دارد و در سیاست المدنیّه به تفصیل درباره ماهیت و غایت هر یک از آنان سخن می‌گوید. وی در فصول المدنی از دو جنس مدینه «فاضله» و «ضروریّه» نام برده و مدینه فاضله را به صورت جمع، «مدن الفاضله»، به کار می‌برد. (۲)

مدینه‌های مصاد فارابی به چهار قسم «جاهلیّه» و «فاسقه»، «مبدله»، و «ضالّه» تقسیم می‌گردند. مدینه‌های جاهلیّه، خود دارای اصنافی هستند که فارابی آنها را در شش صنف طبقه‌بندی می‌کند: «ضروریّه»، «بدالّه» (یا ندالّه)، «خسه و شقوه»، «کرامتیّه»، «تغلیبیه» و «جماعیه». با آنکه اصناف مدینه‌های جاهلیّه مختلف و متباین‌اند، و مدینه تغلیبیه در نهایت بدی و مدینه جماعیه دارای حداقل ضرر و منفعت کثیر می‌باشد، همگی در ضدیت با مدینه فاضله، حول یک محور مجتمع می‌گردند.

چنانکه بعداً به تفصیل خواهد آمد، ما در توصیف ماهوی اصناف مدینه‌های جاهلیّه فارابی، نشانه‌های فراوانی از تأثیر افلاطون خواهیم یافت و لیکن، سه مدینه: فاسقه، متبدله و ضالّه از ابداعات خود فارابی است. او که فروتنانه گزارنده حق اساتید یونانی خویش است، در توجیه اینکه چرا بر تعداد مدینه‌هایی که آنها برشمرده‌اند، افزوده است، می‌گوید که: آنان به همه مدینه‌های غیرفاضله «علم» داشته‌اند ولیکن از آنجا که علم حاوی قوانین کلیه است، وارد جزئیات نشده و اقسام مدینه‌های غیرفاضله را به دقت و به جزئیات از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند و این بهترین شاگرد، خود این مهم را به عهده گرفته و با انفکاک دقیق‌تر، عناصر مرکبه را از یکدیگر تجزیه کرده تا ماهیت هر یک را به دست آورد (۳). به این ترتیب او شارح اندیشه یونانی در این باب بوده است.

الف: اقسام مدینه‌های جاهلیّه

جمل اصطلاح جاهلیّه برای این مدینه‌ها، متوجه خصیصه ساکنان آنهاست که

تعقل و فهمی از سعادت راستین ندارند و نسبت به آن جاهلند و چنانچه به این معنا راهنمایی کردند آن را نمی‌فهمند و به آن اعتداد حاصل نمی‌نمایند(۴). بعید نیست که فارابی از اخذ کلمه جاهلیت، عصر جاهلیت قبل از ظهور اسلام را اعتبار کرده باشد و یا اینکه به اصطلاح مرسوم عصر خود، برای نامیدن نظام‌های ملل غیرمسلمان، متوجه بوده باشد.

ویژگی‌های اهالی همهٔ مدینه‌های جاهلیه در این است که این مردمان، نسبت به سعادت حقیقی که همانا، برائت از ماده و اتصال به جهان غیرمادی است، جاهلند و لذا به جهان مادی آویخته‌اند و سعادت را که غیرحقیقی است، در فراهم آوردن شرائط یا خیراتی می‌یابند که گمان دارند، خیر راستین و اسباب تحصیل سعادت راستین است. این اسباب که اهالی اصناف مدینه‌های جاهلیه، غایت حیات خویش محسوب داشته‌اند، منحصر است به ماده و امور مربوط به آن، نظیر: سلامت و پرورش بدن، کامجویی، آزادی بی‌حد و حصر و بی‌پروایی برای ارضای احوای جسمانی، برتری طلبی و بزرگ مرتبه‌گی. شقاوت نیز در نظر اهل این مدینه‌ها، از محدودهٔ عدمی ماده، نظیر آفات بدنی، فقر، وجود مانع برای ارضای تمایلات و تمتع از لذات، بی‌عزتی و بی‌منزلتی اجتماعی فراتر نمی‌رود(۵). با آنکه نقطهٔ اشتراک همهٔ مدینه‌های جاهلیه، یافتن اسباب سعادت در امور مربوط به ماده است، لیکن، بر حسب اینکه هر صنف از این مدینه‌ها، تحصیل سعادت را در اکتساب کدام شیء خاص می‌یابند، فارابی الگوی مدینه‌های جاهلیه خویش را ارائه می‌کند:

۱. مدینه ضروریه

بسنده کردن به حداقل ضروریات زندگی و اقتصاد به اشیا بی‌ارزشی از ماکول و مشروب و ملبوس و مسکون و منکوح، که قوام بدن محتاج به آنهاست، صفت ماهوی اهل این مدینه‌ها می‌باشد(۶). تعاون اهل این مدینه در جهت نیازهای اولیه جسمانی و پیشه‌های رائج در آنها، از نوع ابتدائی نظیر: کشاورزی، دامداری، شکار است(۷). از لحاظ

خصوصیت رفتاری خلق و خوی مشترک در میان اهل این مدینه، تشبث به حيله و تزوير برای کسب حداکثر این خواسته‌هاست. رئیس مدینه ضروریه، حيله‌گرترین شهروند آن است. زیرا، قادر شده برای تحصیل اسباب و شرائط سعادت، دیگران را به استخدام خود درآورد. فارابی در فصول المدنی، مدینه ضروریه را، متضاد مدینه فاضله نام می‌برد (۸). فاروق سانکاری بر این باور است که فارابی از سر مسامحه یا از باب تذکر، فقط یکی از انواع مدینه‌های مضاد را نام برده است (۹). اما نگاهی به دیگر اندیشه‌های فارابی، به ویژه قول او به دو حیات مادی و اخروی، مویذ این نظر است که توجه و اکتفای اهالی همه مدینه‌های جاهلیه به حیات اول (حیات مادی)، و غفلت از استلزامات حیات دیگر (اخروی)، وجه مشترک همه آنهاست.

در جمهور، افلاطون از مدینه (Anagkeotita) یاد می‌کند که هدف آن رفع نیازهای اولیه انسان بوده، مناسبات شهروندی در آن در حداقل پیچیدگی است. کوشش مردمان در این «جامعه نوی خیالی» در تهیه خوراک، مسکن، پوشاک محدود و اقسام پیشه‌ها در آن منحصر به کشاورزی، بنایی، پارچه‌بافی و کفشدوزی است. (۱۰)

۲. مدینه نذاله (بذاله)

اهل مدینه نذاله، غایت قصوای حیات خویش را در کسب ثروت هرچه افزونتر و تکاثر اموال گرفته‌اند. زبان ارتباطی، فلسفه، منطق، کلیه مناسبات و فعالیت‌های انسانی، تعاون و معاضدت شهروندان، همه، در کسب ثروت، نمایش ثروت و افزایش ثروت متمرکز گردیده است. ماهیت سیاست در این مدینه و علم و تدبیر مدن نیز، به منظور حمایت از همین خواسته است. رئیس مدینه، ثروتمندترین فرد مدینه و محیل‌ترین و هوشمندترین آنها، برای کسب پول می‌باشد. پیشه اکثر مردمان این مدینه «تجارت» و همگی در کار خرید و فروش هر نوع و هر رقم کالا، اعم از سیاست و فرهنگ و هنر و

* minimum state = *arykcaotyta*

شخصیت آدمیان‌اند. نکته مهم اینکه، همه اهالی این مدینه، عاشق پول فی نفسه‌اند و نه اینکه آن را در کسب سایر خیرات حیات اول به کار گیرند. (۱۱)

یکی از انواع کاراکترهای مورد نظر افلاطون، شخص «عاشق پول» (Philokhrymatos)* است که در شهر (Anelephtheria)** یا جایی که همه شهروندان به کسب ثروت مشغولند، می‌زید (۱۲). افلاطون، حکومت در شهری را که شهروندانش دارای چنین خصیصه ماهوی‌اند، «اولیگارشی***» یا حکومت صاحبان سرمایه (Oligar)+ می‌نامد و نتیجه آن را نیز نابودی همه فضایل انسانی می‌بیند:

«هر اندازه که ثروت و ثروتمندان در شهر مورد اکرام قرار گیرند، به همان میزان،

فضیلت و فضیلت‌مندان به چشم کوچکی و حقارت نگریسته می‌شوند.» (۱۳)

حکومت الیگارشی، در سلسله مراتب پی‌درپی حکومت‌های افلاطونی، در مرتبه بعد از تیموکراسی و نتیجه و زاده آن است. رهبر الیگارشیها، فرزند تیموکراتی است که در او، عشق به گردآوری ثروت، از عشق پدرش به افتخار، پیشی گرفته است. افلاطون بر این باور است که بذر فاجعه الیگارشی به هنگامی ریشه می‌کند که فرمانروا بتواند بر طبق قانون، به تملک اموال شخصی مجاز گردد. در شهری که فرمانروایان بتوانند به جمع‌آوری مال پردازند، شیطان لانه می‌کند. نتیجه قهری چنین حکومتی، بنا به پیش‌بینی افلاطون، شورش توده‌ها و در آوردن زمام حکومت از کف اغنیا با قهر و انقلاب و به وجود آمدن مصیبتی افسد، به نام حکومت دمکراسی است.

۳. مدینه خست و شقوت

غایت تصوای اهل این مدینه، لذت و حیاتشان مصروف کسب لذات جسمانی و تخیلی، از ماکول و مشروب و منکوح و هزل و طرب به هر نحو ممکن است. این وضعیت

* φιλοχρημάτος

** ανελευθερία'

*** ολιγαρχία

+ ολιγάρ

مردمان مدینه‌ای چنین لذت‌گرا*، مورد غبطه و رشک اصناف دیگر مدینه‌های جاهلیه است. (۱۴)

هدف سیاست در مدینه خست و شقوت تأمین تمتع و لذت‌اند شهروندان می‌باشد: «مَنْ مُدْبِرِی الْمُدْنِ، یَرَوْنَ اِنَّ الْعَیَّاهُ فِی تَدْبِیرِ الْمُدْنِ التَّمَتُّعِ بِاللَّذَاتِ» (۱۵). «کسانی که زمامدار این مدینه‌ها هستند، غایت و هدف زمامداری را، بهره‌مندی از لذات می‌بینند.» والتزرگمان دارد که فارابی در بیان این خصیصه، به اعراب بدوی و ترکهای صحرائشین** عصر خود نظر داشته است. (۱۶)

ما چنین مضمونی را، به تفکیک، در آراء افلاطونی نمی‌یابیم. شخصیت «عاشق پول» مورد نظر او، هم چنین، اسیر بخش شهوانی روح خویش نیز هست. به علاوه، چنانکه خواهیم دید، «تیرانت***» تشکیل دهنده حکومت «تیرانی»، میل غریب به اطفای شهوات جسمانی خویش دارد. بنابراین، عناصری از مدینه شقوت و خست فارابی را می‌توانیم در جای جای آثار افلاطون به طور پراکنده بیابیم. به نظر می‌رسد، تأکید خاص فارابی بر وجود چنین مدینه‌ای، با ماهیت لذت‌طلبی و هزل و بیعاری و مطایبه با شهروندانی عیش و نوش طلب و خوشگذران، از ابداعات فکری خود او است.

۴. مدینه کرامتیه

اهالی شهر کرامت، عاشق کسب افتخار و شهرت در میان سایر ملل و خواستار تشخیص و تمایز در میان دیگر مدینه‌ها و طالب اکرام امم یعنی: «مَشْهُورِینَ بَیْنَ الْأُمَّمِ وَ مَعْظَمِینَ بِالْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ» (۱۷) اند. «مشهور میان ملتها و کسانی هستند که ملت‌های دیگر با گفتار و کردارشان آنها را بزرگ می‌کنند.» به گمان فارابی، اهل مدینه مزبور بر حسب اینکه نیل به این غایت قصوای حیات خود را در تحصیل کدام شیء بیابند، در اصناف مدینه‌های کرامتیه

* Hedonist

** Bedouin Arabs and nomadic Turks

*** Tyrant

گرد می آیند. آن گروه که جلال و افتخار و بزرگی را در ثروت و در بسار بیابد و باور داشته باشد که مرفه‌ترین فرد مدینه، کریم‌ترین آنان نیز هست، هدف خود را در تحصیل ثروت خواهد جست. برخی دیگر کرامت را در نسب و خون و پاره‌ای در قهر و غلبه جستجو می‌کند. (۱۸) به این ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که فارابی، در السياسات المدنيه و آراء، مدینه‌ها را بر حسب اینکه رفاه یا غلبه یا لذت را هدف خویش قرار دهند، آنها را از اصناف مدینه‌های جاهلیه برمی‌شمارد. لیکن در فصول المدنی، این مجموعه را بر طبق اینکه کدامیک از اشیاء خیرات دنیوی را اسباب جلال و کرامت دانند، «مدن کرامیه» می‌نامد.

در مدینه کرامتیه، هدف سیاست، کسب افتخار و بزرگ‌نمایی است و ماهیت قوانین، در جهت تسهیل و تحصیل این غایت تکوین یافته. البته فراموش نباید کرد که، فارابی در فصول المدنی، تخصیص این هدف را برای غایت زندگانی، فی نفسه شر نمی‌داند (۱۹) و مسئولیت انتخاب «وسایل» برای نیل به چنین «هدفی» را برعهده رئیس مدینه قرار می‌دهد که میان دو نوع حکومت زیر یکی را برگزیند:

۱) کسب افتخار از طریق فضیلت و خیر راستین. با این انتخاب، حاکم از طریق تهیه و تدوین قوانین مناسب و بعد از کسب رضایت اهل مدینه، به تحصیل هدف، (جلال و اکرام و شهرت و نام نیک در میان دیگر مدینه‌ها)، نائل می‌گردد. فارابی چنین رئیس هوشمندی را «افضل الروساء» می‌نامد.

۲) کسب افتخار از طریق زور و غلبه بر مردم و تحقیر و ارعاب آنان. فارابی این وسیله را بدترین وسایل و رئیس این جنس مدینه‌ای را، «خساسة الروساء» می‌خواند (۲۰) و چنانکه دانلوف متذکر می‌گردد، با یک انتخاب نامناسب وسیله، بهترین نوع ریاست تبدیل به بدترین آنها می‌گردد. (۲۱)

افلاطون از الگوی شخصیتی که عاشق افتخار (Timē) بوده و جزء همت و اراده

• Timē

نفس او (Thymoeidos*) بر دو جزء دیگر حاکم شده است، شهری بنا می‌کند که شهروندان آن عاشق کسب شهرت و افتخارند. به احتمال بسیار، منبع الهام افلاطون از ارائه این مدل حکومتی، ساختار حکومت اسپارت بود که بر پایه نوعی اریستوکراسی نظامی بنا شده و غیرت و جاه‌طلبی و میل به غلبه در نهاد آن ریشه کرده بود. (۲۲) از لحاظ سلسله مراتب و استحاله حکومتها، پایه‌های چنین حکومتی هنگامی مستقر می‌گردد که فلاسفه شهر از وظیفه خود درباره انتخاب بهترین نسل برای جانشینی خود غافل گردند (۲۳). در این وقت جاه‌طلبیها، جایگزین عشق به حقیقت می‌گردد و نسل جدید، مخلوطی از سرشتهای نامناسب و از عاشقان قدرت و افتخار و پیروزی، جانشین بلافصل فلاسفه خواهند شد و حکومتی جدید به نام تیموکراسی (یا تیمارشی**) برپا خواهند کرد.

ارسطو نیز با وقوف و تذکر به اهمیت شجاعت و افتخار دوستی برای Polis، Time را به آنچه «اکثریت***» خواهان آن است، تعریف می‌کند. در اخلاق نیکوماخسی، وی کسب افتخار را برای Polis، از فضایل محسوب می‌دارد. (۲۴)

برخلاف افلاطون که توصیف او از تیموکراسی گنگ و مبهم است (۲۵)، بیان فارابی در چگونگی ماهیت مدینه کرامتیه، واضح و دقیق است. با این حال چنین به نظر می‌رسد که، مبدع این فکر افلاطون می‌باشد و فارابی از او اقتباس نموده است. خود فارابی نیز متذکر است به اینکه کار او تجزیه عناصر و تحلیل ماهوی اندیشه «قدم» بوده است.

۵. مدینه تغلبیه

غایت اهل مدینه تغلبیه قاهریت و عدم مقهوریت و لذت آنان در کسب قدرت

* *Τυμοειδός*

** Timocracy (Timarchy)

*** *α πολλή* = Hi Polli

است (۲۶). فارابی سیاست مدینه تغلیبه را بدترین سیاست اصناف مدینه جاهلیه برمی‌شمرد (۲۷). ساختار درونی مدینه تغلیبه بر شالوده سلسله مراتب استبداد و زور، استوار است و از رأس هرم تا ساقهای آن، رابطه غلبه و قاهریت قدرتمند و مقهوریت ضعیف‌تر، به پائین ریزش می‌کند. اصل «الحق لمن غلب»، ارزش حاکم، رائج و متعالی مدینه و زبانی است که همه آن را می‌فهمند. مردم این مدینه در خارج از مرزهای آن، ملتی جنگ‌افروز، متجاوز و توسعه‌طلب و خواهان غلبه بر جان، مال، شخصیت و آزادی دیگر آدمیانند و گوئی «آزادی» و «آزادگی» امتهای دیگر را نشانه رفته‌اند. غایت قصوای حیات اینها غلبه فی نفسه است و اشد لذتشان در خونخوارگی افزون‌تر.

رئیس مدینه مبتنی بر تغلب، قهارترین و بی‌رحم‌ترین شهروند و در تحصیل اسباب غلبه، محیل‌ترین و ماهرترین آنهاست. ویژگی اخلاقی اهل مدینه تغلیبه بیرحمی، ستمگری، غضب و غارت است و در واقع دیگر اسباب لذت اعم از کرامت، ثروت و لذائد جسمانی را از راه سلطه و پیروزی به چنگ می‌آورند. (۲۸)

الگوی مدینه مبتنی بر غلبه فارابی، به حکومت تیرانی افلاطونی و تیموکراسی مبتنی بر Timima* ارسطویی شباهت دارد. افلاطون برخلاف فارابی (که به علل استقرار اصناف مدینه‌های مضاد توجهی ندارد و فقط به بیان ماهیت و اوصاف هر صنف از مدینه بسنده می‌کند)، بیش از توصیف ذات هر شهر، به شرح علل و دلایل تشکیل آن می‌پردازد. حکومت «تیرانیک**» ثمره و نتیجه حکومت دمکراسی و از نتایج افراط در آزادی است. زیرا، افسارگسیختگی، منجر به افراط در بندگی خواهد شد و «فرمانروای مستبد، همیشه از پشتیبانی زیاد توده‌ها از پیشوا، پدیدار می‌شود» (۲۹). این حکومت، ماهیتاً با مجموعه‌ای از مدینه‌های خست و تغلیبه فارابی، قابل تشبیه است و حول محور شخصیت تیرانیکالی تأسیس می‌گردد که، نخست با حمایت توده‌ها، و به مرور با گردآوردن اشخاص همجنس و هم‌سنخ خود، دولتی متشکل از عناصر قهر، غلبه،

* Τυρανία

** Tyranic

لذت‌طلبی و استبداد تأسیس کرده است. به طور خلاصه، غایت حکومت تیرانی افلاطون، شهرت و لذت، و وسایل تحصیل این غایات نیز، غلبه و نیرنگ است.

برخلاف فارابی که نقطه بنیادین بحث خویش را بر هدف مدینه تغلیبه متمرکز می‌سازد، مهم‌ترین محور مباحث افلاطون در حکومت تیرانی، شخصیت حاکم یا «تیرانت» است که خصوصیات اخلاقی خویش را بر ماهیت Polis بار می‌کند. در اندیشه سیاسی افلاطون، شخصیت تیرانت در ضدیت و تقابل با «مرد عادل» قرار می‌گیرد. هم‌چنانکه، مصاد راستین حکومت ایده‌آل افلاطون نیز، دقیقاً نظام حکومت تیرانی است. فیلسوف افلاطونی سعادتمندترین فرد شهر آرمانی است و تیرانت نیز شقی‌ترین و سیه‌روزترین انسان شهری است که به دست خود ساخته. او همچون مرد برده‌دار ظالمی است که، در یک بیابان با بردگان خویش تنها و بی‌کس افتاده و در وضعیت وحشت دائمی از شورش آنان به سر می‌برد (۳۰). این انسان بی‌دوست، بی‌ایمان، متزلزل و سرگردان، میان دو وضعیت: بردگی - سروری به سر می‌برد و زنجیره شقاوت از او، تا پیروان چاپلوس و درمانده‌اش کشیده است. زنجیری که آخرالامر، به گردن شهروندان گره خورده است (۳۱). برخلاف آن فیلسوفی که هر چه بیشتر می‌زیست پاک‌تر و خداگونه‌تر می‌شد، تیرانت پر از خواهش و طلب، هر چه بیشتر بگذرد، خسیس‌تر، پلیدتر و آلوده‌تر می‌شود. نتیجه حکومت پاک و ملکوتی و ساده فیلسوفی که حق مالکیت بر او حرام گردیده، شهری فضیلت‌مند، مستقر، منظم و صالح است و ثمره حکومت تیرانتی که عاشق قدرت و ثروت است، جنگ داخلی، شورش طبقات علیه یکدیگر و علیه خود او و تباهی و سیاه‌روزی و زوال است. تیرانت، فرزند مستبد پدری دمکرات، و میراث‌خوار تن‌پرور ثروتهای گرد آمده و باد کرده اوست که عشق شهوانی را بر روح خویش سروری داده است. اما گریستن بر خاکستر ثروتهای به آتش کشیده پدر، دیری نمی‌پاید و تنوره دیو تمناها و شعله‌های شهرات، جز از راه غلبه بر سرمایه‌های انسانی دیگران، خاموش نمی‌گردد. او دزدی را از خانه والدین خود آغاز می‌کند و به خانه‌های مردم می‌رسد.

نکته بسیار مهمی که افلاطون از آن به سادگی نمی‌گذرد این است که تنها شهر ظالم، مقتضای قبول حاکم ظالم دارد و پروراندن تخم ظلم، جز در خاک ظلم‌پرور، ممکن نیست و فقط نفوس مستبد، پذیرای حاکم مستبدند (۳۲). چنانکه، اگر یک کاراگر تیرانت در شهر مناسبی برای پذیرش حکومت هم‌سنخ خود به دنیا نیاید، به جاهایی هجرت خواهد کرد که طالب جنایتکارانند. او به پادشاهان مستبد دیگر شهرها روی می‌آورد و سرباز مزدور می‌شود. (۳۳) و اگر آن را هم نیابد، در شهر خود به جیب‌بری و ولگردی می‌پردازد. (۳۴) بنابراین، شهر پذیرای حکومت تیرانت، همچون خود او شقی‌ترین شهرها است. زیرا تصویر همین انسان است در ابعاد بزرگتر. (۳۵)

ارسطو، تیرانی افلاطونی را «تیموکراسی» نامید و آن را بدترین دولت و قوانین آن را بدترین قوانین دانست. تیموکراسی از دیدگاه او، نوع فاسد شده «مونارکی» است. با آنکه هر دو نوع نظام بر پایه حکومت یک تن استوار است، مونارک خواهان کسب منافع برای رعایای خویش است ولیکن حاکم تیرانت تنها به دنبال تحصیل منافع خود می‌گردد. به نظر او، یک پادشاه بد، تبدیل به تیرانت می‌شود. (۳۶)

۶. مدینه جماعیه

فارابی مدینه جماعیه را به دو نام مدینه «أحرار» و مدینه «تضادها» می‌خواند. در این بهترین مدینه بعد از مدینه فاضله، هر یک از اهالی، آزاد و مختار است تا هرگونه غایتی برای خود برگزیند و برای تحصیل آن نیز، هر وسیله‌ای را اتخاذ کند. مدینه جماعیه، شهر بروز بواطن، اعم از نیک و بد و محل رشد هرگونه استعداد، فضیلت یا رذیلتی است. (۳۷) همچنانکه محسن مهدی متذکر است، در مدینه جماعیه فارابی، دو اصل «آزادی» و «مساوات» به نحو کامل برقرار بوده و «این دو اصل، اساس اقتدار، رابطه این فرمانروا و فرمانبردار و طرز تلقی و وضعیت شهروندان را نسبت به یکدیگر، تعریف می‌کند. اقتداری که فقط برای پاسداری و گسترش آزادی و مساوات، مشروع و موجه می‌باشد» (۳۸). فارابی می‌گوید، رؤسای این اجتماعات، فقط حافظ و ارضاء‌کننده امیال مردم‌اند و فی الواقع ریاستی وجود ندارد. (۳۹)

در میان دیگر مدینه‌های جاهلیه، مدینه جماعیه تنها مدینه‌ای است که در آن غایت ثابتی وجود ندارد. این هیئت سیاسی، مجموعه‌ای از افراد «کثیر الذات» و «مختلف الغایه» را گرد آورده و تابلوی رنگارنگی از طوائف، نژادها، اهداف و اسلوبهای زندگی پدید آورده است و بی‌جهت نیست که فارابی آن را شهر تضاد می‌نامد. چون مردم این مدینه دارای خلقها و خصائل متفاوتند، هر کس بر حسب فطرت خود به راهی می‌رود و پاک و پلید هر دو ساکن این شهرند. فارابی مدینه جماعیه را به لباس رنگارنگی تشبیه می‌کند که جلوه‌ای محبوب و دوست داشتنی دارد و گویی بهشتی زمینی است و همین خصیصه است که مدینه جماعیه را، مطلوب و مغبوط دیگر مدینه‌ها کرده است. انسانها، از اقصاء نقاط عالم به سوی این اجتماع مدنی مهاجرت می‌کنند. نسلها در هم می‌آمیزد و نژادها و فرهنگهای جدید در آن پدیدار می‌گردد. این افزایش جمعیت و تنوع آن، بر آبادانی و توسعه شهر می‌افزاید و موجب جمال و تعالی افزونتر آن می‌گردد.

با آنکه مدینه جماعیه، هنوز از اصناف مدینه‌های جاهلیه است و تهیه وسایل ارضای تمایلات و شهوات، غایت سیاست آن به شمار می‌رود، نگرش فارابی به این اجتماع مدنی مثبت و بسیار امیدوارانه‌تر از دیگر مدینه‌ها است. به عقیده محسن مهدی، ماهیت آزادی‌پرور مدینه جماعیه، به خلاف دیگر اصناف مدینه‌های جاهلیه، بیشترین اشخاص فضیلت‌مند، دانا، خطیب، شاعر را در خود جمع کرده است. بنابراین، سبب نظر مساعد فارابی به حکومت دمکراسی در این است که تا قبل از استقرار مدینه فاضله، این مدینه بهترین و مناسب‌ترین جامعه مدنی برای فیلسوف فاضل است. زیرا می‌تواند در سایه حضور آزادی و اختلاط و تنوع موجود در این شهر، به حیات فضیلت‌مندان خود ادامه داده و به تعقلات و تأملات فلسفی پردازد. (۴۰)

ویل دورانت می‌نویسد که تأثیر مرگ سقراط بر افلاطون، بیشتر از تربیت اریستوکراتیک او، بر دیدگاه منفی‌اش نسبت به حکومت دمکراسی اثر گذاره بود (۴۱). اما به نظر کاپلستون، عدم اعتماد او به حکومت دمکراسی، مدتها پیش از محاکمه سقراط، یعنی به هنگامی که او دریافت چنین حکومتی فاقد یک رهبر قوی و آزموده و

مستول است، شکل گرفته بود. (۴۲) مرگ سقراط، این اندیشه را برای افلاطون، مهمور به تأییدی پایدار کرد.

سقراط در دفاعیاتش گفته بود:

«اگر در این دادگاه محکوم شوم، سبب آن ملتوس* یا آنیئوس** نیستند، بلکه

کینه و دشمنی توده مردم است که از دیر باز مردان بسیاری را از پای درآورده و در

اینده نیز از پای در خواهد آورد و من آخرین قربانی آن نخواهم بود.» (۴۳)

افلاطون با غرض نمایش الگوی اجتماع مدنی دموکراتیک، بر حسب معمول، در ابتدا نمونه کارا کتر دموکراتیک را توصیف می نماید. نخستین ویژگی او ضدیت با نظم، قانون و انضباط است. دومین خصیصه انسان دمکرات، فقدان تعیین غایتی بر حیات خود است. او امر را به دست حوادث می سپرد و تنها به گذران زندگی روزمره بسنده می کند. چون هیچ هدف بلند و بلیغی را تعقیب نمی کند، خلق الساعه است. هر روز به رنگی جلوه می فروشد و خود را از چشیدن طعم هیچ لذتی بی نیاز نمی بیند. در اندیشیدن و نیز بیان اندیشه ها، ناپالوده، بی ضابطه و افسار گسیخته است (۴۴). الگوی جامعه مدنی که انعکاس زیر ذره بین گرفته شده همین نمونه شخصیتی است نیز؛ با بی ضابطه گی و فقدان غایت مشخص، از سایر اجتماعات مدنی متمایز می گردد. اعتقاد پایدار افلاطون درباره قدوسیت Polis، نمی پذیرد که شهروندان برای نیل به هدف مشترکی گرد نیایند و بر هیچگونه اصول رفتاری و هنجاری به عنوان «اخلاق مدنی» توافق نکنند. لذا او، آزادی تام و مرزناپذیر حاکم بر اصول دموکراتیک را در رویارویی مستقیم با پولیتیای ایده آل خویش می بیند؛ آن شهر ایده آلی که تمام ارکان و اصناف و اجزای آن در رسیدن به هدف مشترکی گرد آمده اند. تعریف افلاطون از نظام حکومتی دموکراتیک این چنین است:

«شکلی از اجتماع قراردادی انارشیکی که بی توجه به اینکه آیا انسانها ذاتاً مساوی

هستند یا نه، با آنها به تساوی رفتار می کند... (۴۵)

شهر پر از آزادی و افسار گسیختگی و جانی است که فرد قادر است زندگی خود را

بر طبق خواسته های شخصی اش، تبیین و تنظیم کند.» (۴۶)

* Meletus

** Anytus

افلاطون از لحاظ نظری، مؤسسه دولت دمکراتیک را سازمان یافته براساس دو پیش فرض می دید که به قضاوت او، هر دو کاذب و نادرست بودند:

(۱) همه مردم به طور مساوی از عقل سیاسی برخوردارند،

(۲) سیاست معرفتی خاص نیست که ورود به قلمرو آن نیازمند تعلیمات مخصوص و کسب تخصص ویژه باشد.

ما جانانه ترین دفاع از دمکراسی را از زبان «پروتاگوراس» می شنویم. او بر این باور است که فضیلت سیاسی (قابلیت، هنر، فعلیت در عالم سیاست) را می توان به انسانها آموخت. سقراط بر آن است که آنتیان که در مجلس ملی و به هنگام تصمیم گیری، در هر عملی محتاج مشورت با متخصص هستند، در امور سیاسی دخالت هر ناآگاهی را مجاز می شمارند. اگر فضیلت سیاسی آموختنی بود، شایسته تر از فرزندان پدران سیاستمدار چه کسی می توانست باشد؟ پس چرا پسران این مردان بزرگ این چنین ناآزموده و ناتوانند؟

پروتاگوراس با اشاره به اسطوره پذیرفته شده عصر خود، مدلل می دارد که انسانها همگی فطرتاً سهمی و بهره ای از عدالت و فضیلت دارند. به علاوه، اگر مفضورت آنان را به داشتن حس مشترک سیاسی نپذیریم، به چه دلیل هنگامی که در شهر تخلف یا بیعدالتی صورت گیرد، ضرورت تنبیه متخلف در میان تمام شهروندان احساس می شود و کلیت Polis به اضطراب می افتد؟ اصولاً نظام جزائی یک دولت، به جز برای التیام جراحات عمومی ناشی از ارتکاب جرم و احقاق حق جامعه، برای چه تدوین می شود؟ (۴۷)

با این همه، افلاطون توده ها را دارای اهلیت دخالت در کار سیاست نمی یابد. زیرا حکومت همانند طبابت، نیازمند حذاقت و صلاحیت خاصی است. چون، Polis صیوروت به سوی هدف خاصی دارد و این مقصد طوفانی را کشتیانی دریا دیده شایسته است که هم راه را به خوبی می شناسد و هم از عظمت، صلابت و جمال هدف

آگاهی دارد. لذا: «عده کثیری از مردم، از هرگونه که باشند، نمی‌توانند معرفت سیاسی داشته باشند یا کشور را خردمندانه اداره و رهبری کنند، [بلکه] حکومت حقیقی در عده قلیل یا در یک فرد یافت شدنی است» (۴۸). حکومت دمکراتیک از درون تهی، بی‌نظم و ناتوان از هدایت و راهنمایی شهروندان به سوی خیر راستین است و هدف آن نیز متوجه «خیر عامه» نیست. زیرا ادراکی از ماهیت آن ندارد. به علاوه، عقلی سلیم برای هدایت شهروندان تصمیم نمی‌گیرد و حتی چنانچه هدف را نیز تعیین کند، هوشمندی، وسیلت، خبرگی و نیروی لازم را برای نیل به این هدف در اختیار ندارد. حکومتی که کمیت و کثرت را بر صلاحیت اولویت دهد و دولتمردان آن، به جای توان و نیروی تفکرشان در مضامین بلند فلسفی، از روی حروف الفبا انتخاب شوند، جز زیان برای شهر چیزی به بار نمی‌آورد.

از لحاظ سیر علت و معلولی و زایش حکومت‌های افسد از درون نظام‌های سیاسی فاسد، حکومت دمکراسی در مرحله ماقبل تیرانی پدیدار می‌گردد. این حکومت نتیجه چیرگی و ظلم حکومت اولیگارش‌ها و معلول گسترده شدن شکاف میان داراییان اندک و ناداراییان کثیر می‌باشد. دمکراسی زاده انقلاب توده‌هاست که با قهر و غلبه حاکمیت را به چنگ گرفته‌اند. (۴۹) فرزندان انسان اولیگارشیکال به سوی دمکراسی کشیده می‌شود. زیرا پدر بیش از آنکه مشغول هدایت و نظارت در کار پسر باشد، به گردآوری ثروت، از هر طریق، پرداخته و اجازه داده است، امیال گوناگون مهار نشده در فرزند رشد کند. (۵۰)

هر دو فیلسوف یونانی و مسلمان، ارزش مقتدر در دمکراسی را «آزادی» بی‌حد و حصر می‌بینند و مشکل هر دو نیز در این است که در این جامعه مدنی هیچگونه دیسپلین و نیز ایده آل جمعی وجود ندارد. هم از لحاظ منشاء دارای اختلاط و تنوع و گونه‌گونی است، هم از لحاظ روش و وسیله فاقد نظم و ضابطه و هم به لحاظ غایت متفاوت و گاه متضاد است و به تبع شخصیت و میل فرد دگرگون می‌شود. چنین جامعه مدنی اداره‌بردار نیست و چون مجموعه‌ای از راه‌ها و بیراهه‌هاست، غایت وجودی انسان، یعنی کمال برخاسته از افعال اداری فضیلت‌مند، در آن متحقق و بالفعل نمی‌گردد

و هدف راستین حیات، در زرق و برق خوش‌نقش و دلفریب آزادی، گم می‌شود. این خصائص همگی فضای فکری دو فیلسوف کلاسیک، که حیات مدنی را یاور و مهیاکننده و تسهیل‌بخش هدفی اعلامی دانند، مضطرب می‌کند. هر دو فیلسوف عمیقاً خواهان نظم و استقرار و ثبات جامعه مدنی‌ای هستند که مقرر است غایتی الهی را متحقق سازد و ضروری است که سیاست اعلای حکیمانه‌ای آن را در تطابق با نظام عالم کبیر و عالم صغیر تأسیس و اداره کند. جامعه مدنی مبتنی بر آزادی، در تخالف مستقیم با کلیت این تعقل سیاسی مضبوط و منتظم و مرتبط با مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد. و هدایت و مهار که مهم‌ترین و نخستین دستورالعمل حکمت عملی و اخلاق سیاسی هر دو فیلسوف است، با دکتترین دمکراسی، یعنی آزادی افسارگسیخته و مهار ناشده، به سخره گرفته می‌شود. معهدا، چنانکه گفته شد، فارابی، مدینه جماعیه را بهترین صنف مدینه‌های جاهلیه می‌شمرد. برخلاف افلاطون که ناخرسندی و ناخشنودی او از حکومت عامه‌ای که چون چهارپایان سر به آخور دارند، سایه‌ای محو ناشدنی بر فلسفه سیاسی او افکنده، فارابی به دلایل تاریخی، دینی، شخصیتی و عقلانی با «ناس» مهربانتر و سازگارتر و به آنان امیدوارتر است. به علاوه، حکومت دمکراسی را به خاطر وجود آزادی در آن، تحسین و تأیید می‌کند. به نظر او، چنانچه مدینه فاضله مستقر نگردد، در تنها مدینه‌ای که برای فیلسوف امکان ادامه حیات وجود دارد، مدینه جماعیه است.

ب: مدینه‌های قرآنی

قلمرو پیشوایی افلاطون تا انتهای مرزهای مدینه جماعیه، به پایان می‌پذیرد و از این مرحله، فارابی خواننده آثار خویش را به سرزمین جدیدی هدایت می‌کند که ریشه فرهنگی در خاک حوزه اسلامی دارد. از اینجا بوی مشرق زمین به مشام می‌رسد. فارابی با معرفی سه الگوی مدینه‌های «فاسقه»، «مبدله» و «ضاله» نامهایی آشنا که قبلاً در قرآن کریم، در توصیف گرایشات فکری ضد توحیدی به کار گرفته شده را، اصطلاح می‌کند. (۵۱)

محقق آثار سیاسی فارابی نمی‌تواند از این سؤال چشم پوشد که: فارابی به چه سببی این نامها را برای مدینه فاضله خویش برگزیده و چرا آنها را از دیگر اصناف مدینه جاهلیه، تفکیک کرده است؟ چه انگیزه‌ای او را وامی‌دارد تا نامهایی با مضامین قرآنی برای این گروه مدینه‌ها انتخاب کند؟ پاسخ تحقیق حاضر این است که: فارابی احتمالاً به اجتماعات مدنی حوزه فرهنگی خویش و به ویژه نظامهای حکومتی خلافت و امارت در عصر خود نظر داشته است. فارابی شخصیتاً یک مبارز سیاسی یا جنگاوری دلیر یا خطیبی شورنده عوام نبود. فیلسوفی عارف مسلک و هنرمند بود که به جای اینکه در صدد اصلاح وضعیت فاسد و فاسق موجود برآید، به بیان ماهیت فساد و فسق در جامعه مدنی پرداخته و الگویی از جامعه مدنی ایده‌آل اسلامی ارائه نمود تا به عنوان میزانی برای سنجش وضع موجود، همیشه در آسمان باقی بماند. وی هم‌چنین، رسالت فیلسوفانه خویش را با ارائه نظریه ریاست فقیه یا فقهای فاضل (ملک السنه) به انجام رساند.

اینکه آیا ثمره مبارزه نظری او هرگز وارد حوزه عام مسلمانان گردید و شعاع اندیشه او در اجتماع اسلامی پرتوافکن شد یا اینکه ماترک او تنها به فلاسفه بعد از او رسید و در حجره‌های در بسته حوزه‌های تدریس مخفی ماند، مسأله بعدی و احتمالاً منوط و مربوط به همان فسق و ضلالتی است که تقریباً گریبان جامعه مدنی مسلمانان را هرگز رها نکرد و لذا، رابطه غالب «تقلب» موجود، آرای «تعاون» طلبانه فارابی را در کتابهای مسطور، مستور نگاه داشت.

ما درباره این فرضیه که منظور فارابی از این اجناس مدینه‌های مضاد اجتماعات مدنی مسلمانان و مخصوصاً وضعیت عصر خود بوده است، در میان آراء پژوهشگران حوزه فلسفه اسلامی، با سه نظر متفاوت مواجه می‌شویم: نظر اول، قائل بر این است که فارابی متوجه زمان خود نبوده است. استاد سید جعفر سجادی از مودیان به این قول به شمار می‌رود. به نظر ایشان، فارابی از لحاظ شکل و هدف حکومت، جامعه‌های مشرق زمین را در نظر داشته است، لیکن دقیقاً متوجه عصر خود نبوده و بیشتر، «توجه به کلیات و

ضوابط اجتماعی داشته است، تا جزئیات بلاد موجود و مردم عصر و زمان خود، و یا بررسی تاریخی جامعه‌ها»، نظیر آنچه ابن خلدون کرده است. (۵۲)

صاحبان نظر دوم، حداقل در این باره اتفاق نظر دارند که او در بیان این گونه مدینه‌ها، از افلاطون راهش را جدا ساخته و سابقه‌ای مشابه این نظام‌های حکومتی در آثار افلاطون قابل مشاهده نیست. والتزر در تأیید چنین نظری می‌نویسد:

«تبیین مزبور [از جوامع مدنی غیر جاهلیه ولی مضاد با مدینه فاضله] از سابقه زندگانی افلاطون و ظرف محیطی قرن چهارم قبل از میلاد و در آتن، منتزع و منفک می‌شود» (۵۳)

گروه سوم، معتقدند که متعلق نظر فارابی در بیان این مدینه‌ها، ملل اسلامی بوده است. روزنتال از حامیان این داوری است:

«این فرضیه کاملاً محتمل الصدق است که الفارابی این‌ها [مدینه‌ها] را عمداً معرفی کرد تا با این برهم‌افزایی*، شباهتی میان دولتهای غیرکامل افلاطونی با ملل اسلامی، برقرار سازد.» (۵۴)

کتاب حاضر، با حذف قید برقراری شباهت با دولتهای غیرکامل افلاطونی، نظر روزنتال را مفروض خود می‌گیرد. دلیل آن اینکه، چنین به نظر می‌رسد که فارابی بعد از اصناف مدینه‌های جاهلیه خود، به طور کلی وارد قلمرو جدیدی شده و الگوهای جدیدی از جوامع مدنی غیرفاضل ارائه می‌کند که مطلقاً در آثار یونانی دیده نمی‌شود و از اندیشه خود او نشأت گرفته است.

شواهد تاریخی گواهند که اندیشه فلسفی یونانی از نهضت سوفسطائیان به بعد، تلاش کرده است که نظریات اخلاقی و به ویژه حکمت عملی خود را مستقل از دین مستقر، ارائه کند. به یاد بیاوریم که اتهام اصلی سقراط این بود که جوانان آتنی را نسبت به خدایان آتنی بدبین ساخته است. شهر ایده‌آل افلاطون، نوید پایان حکومت خدایان در زمین و آغاز حکومت عقل در آن است. بنابراین، چنین می‌توان استنباط کرد که دخالت

* Amplification

دادن عنصر باورهای دینی در مدینه‌های غیر جاهلیه مضاد، و نیز بخشیدن اهمیتی کلیدی به آن، از ابداعات فکری خود فارابی بوده است.

ما می‌دانیم فارابی دهها سال در «مدینه‌السلام» خلفای عباسی زیسته و از نزدیک تنازعات و کشمکشهای «امیرالمومنین» (۵۵)های دروغین را بر سر کسب قدرت، مشاهده کرده بود. و نیز می‌دانیم خود هرگز شغل دولتی نپذیرفته و تردامن نشده بود. هم‌چنین آگاهییم که او اهل سنت نبود و لذا، اصل عدم تجویز خروج حتی علیه حاکم جائز را، باور نداشت. به علاوه، اطلاعات تاریخی ما از نیمه دوم قرن سوم هجری حاکی از جنگها و ستیزه‌های متعدد میان اصحاب قدرت و حامیان آنها و آشوبها و شورشهای سیاسی فراوان توده‌ها علیه آنها است. به جز دعوا بر سر کسب قدرت در قلمرو اسلام، میان روشنفکران و اهل فکر نیز تضادهای عقیدتی و اختلافهای فکری به حد اعلا وجود داشت. این متفکرین نیز، هم‌چون سیاستمداران، از شهروندان مملکت اسلام بودند. (۵۶) این دلایل تاریخی می‌تواند ما را به این استنباط عقلی هدایت کند که فارابی متوجه جوامع اسلامی بوده است. ولی مهم‌تر از همه این دلایل، موشکافی او در تبیین ماهیت این‌گونه جوامع است. وی در بیان تفاوت ماهوی میان اصناف مدینه‌های جاهلیه با دیگر مدینه‌های مضاد، می‌گوید که: اصناف جاهلیه سعادت حقیقی را نشناخته‌اند و این جهل موجب تصور آنان شده است. اما اهل مدینه‌های فاسقه، ضالّه و مبدّله، به ادراک سعادت راستین نائل آمده و به اسباب آن معرفت حاصل کرده‌اند، ولی اشیاء دیگر را برای غایت حیات خویش برگزیده‌اند. در واقع، علیرغم «علم» به خیر، اختیار و «عمل» به شر کرده‌اند. این دسته‌ها مرتکب تقصیر شده و از حقیقتی که بر آنها عیان شده، اعراض کرده‌اند (۵۷). فارابی این تقصیرکاران را بیخردانی می‌داند که به جلوه‌های ظاهری حیات دلخوش کرده و از حقیقت و جمال هستی‌گریزان شده‌اند. مخصوصاً تعریف فارابی از متظاهران به دین، شک‌اندکی از ناخرسندی وی از متدین‌نمایان عصر خویش باقی می‌گذارد.

او می‌گوید، این مردمان به دنبال «شکار» می‌گردند و کارشان «صید الوهوش»

است. صیاد معمولاً شکارش را یا با درگیری و غلبه و یا با دام و تله شکار می‌کند. اقویای این سه مدینه اسلامی (فاسقه، ضاله، مبدله) نیز هم‌چون شکارچیانند. این شکارچیان راه دوم را برمی‌گزینند و برای صید، لباس دین را که بهترین پوشش است، به تن می‌کنند. زیرا دیگر کسی نه از صیاد می‌رمد و نه با او می‌جنگد؛ پس با پای خویش به دام می‌افتد (۵۸). اگر، «زور» ابزار تغلب در مدینه‌های جاهلیه است، «تزویر» برای دیگر مدینه‌های مضا، وسیله مطمئن‌تری است. زیرا مغلوب، در برابر آن سپر نگرفته و به نزاع و دفاع نمی‌پردازد (۵۹). وی در بیان ماهیت رفتاری این زاهدان ریاکار و توصیف بافت شبکهٔ رابطه‌ها در این‌گونه مدینه‌ها می‌نگارد که: کسی که متمسک به حيله و نیرنگ شود و چنین وانمود کند که حریص و آزمند لذاذ نیست، درباره وی گمان خوب برده شود. وثوق مردم موجب می‌گردد که دیگر کسی از او پرهیز نکند. مقصود قاهر از اکتساب کرامات و ریاسات و اموال و لذاذ، این بار از طریق نمود در سیرت خدایی حاصل می‌شود. او چنین وانمود می‌کند که هیچیک از این خیرات جهانی را برای خوشتن نمی‌خواهد و این خود سببی می‌گردد تا بر اعزاز و اکرام مردمان بر او افزوده شود. ولی در واقع امر، او به این مردمان همچون وحوشی می‌نگرد که باید مغلوب و مقهور گردند. چون خصوصیت اهل این مدینه و خصوصاً مرثوسین، بی‌خردی است، چنین شخص غالب ریاکاری، نزد آنان مغبوط و صاحب حکمت و علم و معرفت شناخته می‌شود. زیرا، قاهر، فائز و مغبوط و سعید است. ولی اگر کسی در این مدینه‌ها، به واقع به خدا مؤمن باشد و به خیر ارادی فی‌نفسه و نه برای کسب ریاست و اموال و لذاذ، روی آورد، به نزد همین مردم، مخذوع و مغرور و مذوم و ذلیل و احمق جلوه می‌کند. گروهی او را تمسخر می‌کنند و گروهی دیگر از او بهره می‌کشند. (۶۰)

۱. مدینه فاسقه

اهل مدینه فاسقه، عارف به «حقایق مشترکه» ای هستند که، اهل مدینه فاضله به آن ایمان آورده‌اند. معرفت اهل فسق، در قلمرو «نظر» آغاز و در همان جا نیز به پایان

می‌رسد و در «عمل» همانند مردمان مدینه‌های جاهلیه رفتار می‌کنند. مشکل آنان در اینست که گفتار و کردار این مردمان، همخوان و متجانس نیست و میان قول و فعلشان، فاصله‌ای است به همان اندازه که میان علم و جهل، فاصله موجود است. اینان راه مردم مدینه فاضله را می‌شناسند، اما قدم در مسیر اهل مدینه جاهلیه می‌گذارند (۶۱) و امیال و اهوایشان، آنها را به سوی اغراض مدینه‌های جاهلیه یعنی «منزلت»، «کرامت» و «غلبه» و غیره می‌کشاند. لذا، «افعال و اخلاقتشان تماماً مانند اهل مدینه جاهلیه است و تنها تفاوتی که با اهل مدینه جاهلیه دارند در آراء و اندیشه‌هاست. (۶۲)

ملک مدینه فاسقه از حقیقت فلسفه آگاه و از اصول و مبادی موجودات، به خوبی واقف است و در فلسفه چنان پشتاز و بر قلمرو آن چیره است که پاسخهای اصلی فلسفه را به بلاغت جوابگوست و لیکن عماداً به معارف خویش تجاهل می‌کند و میل به «منفعت» در او، حبّ به «حقیقت» را پایمال می‌کند.

۲. مدینه ضالّه

اهل این مدینه، اهل «قلبد» زیرا اصول و مبادی وجود را تحریف و تقلیب کرده‌اند (۶۳) و از فضیلتی که به آن اعتقاد داشتند گمراه شده و به تخیلات و تشبیهات خرافات روی آورده‌اند (۶۴). این مردمان به کژ راه رفته‌اند و «نُصِبَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ غَيْرَ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ ... وَ رُئِیْتُمْ لَهُمْ اَفْعَالَ وَ اَرَاءَ، لِاِيْنَالِ شَيْءٍ مِنْهَا السَّعَادَةُ بِالْحَقِيقَةِ» (۶۵). «برای آنها سعادت برقرار گردید که در واقع سعادت حقیقی نیست و افعال و اندیشه‌هایی برای آنها مرسوم شد که به سعادت حقیقی نائل نمی‌کند. [نه سعادت] که غایت آنهاست سعادت حقیقی است و نه اندیشه‌ها و افعالی که به عنوان وسیله نیل به سعادت دارند، آنها را به سعادت حقیقی نائل می‌کند].» خواست این مردم قدرت و غلبه است. بنابراین دین را به منظور کسب قدرت تحریف کرده‌اند. سرپوش اصلی چنین اجتماعاتی، دین و اخلاق ولی در حقیقت درون آن جهانی از ریاکاری و تزویر است و اهل این مدینه به زیر دلق مرقع کمندها دارند. فارابی بیش از همه مدینه‌های قرآنی، از ملک مدینه ضالّه ناخشنود می‌باشد.

زیرا او شیادی است که مدعی دریافت وحی است. به نظر والتزر، متحمل است منظور فارابی از چنین شخصیت کذاب، «عبیدالله» (۲۹۷-۳۲۲ هـ) امام اسماعیلیه باشد. (۶۶)

۳. مدینه مبدله

اهل مدینه مبدله، اهل «التقاط» اند، زیرا با وارد کردن اشیائی خارج از قلمرو دین، آن را دگرگون کرده اند. مدینه مبدله از لحاظ اصول نظری، بر پایه آمیختگی ظن و حقیقت تأسیس شده است و در عمل نیز پیروی از امیال شهوانی موجب کشیده شدن پرده‌ای در مقابل دیدگان اهل آن شده است. در این مدینه حقیقت و مجاز به هم آمیخته است. (۶۷) با توجه به اینکه فارابی در السياسات المدنیّه ذکرى از این مدینه به میان نمی آورد و تنها در آراء است که به ماهیت چنین مدینه‌ای پرداخته می‌شود، به درستی نمی‌توان دریافت وی کدام جامعه سیاسی عصر خویش را مصداق چنین مدینه‌ای می‌پنداشته است.

اگر بپذیریم که فصول المدنی آخرین اثر فارابی است، محتملاً ماهیت مدینه‌های غیرجاهلیّه مضاد با مدینه فاضله را باید در دو عنصر: (۱) علم به حقایق و عدم تقید عملی، (۲) تقلیب و تحریف ماهیت دین، خلاصه نمود.

پایان کار اهل مدینه‌های مضاد

فارابی نیز همچون ارسطو، نفس را صورت بدن و در مراحل اولیه تکوین، پیوسته و وابسته به آن می‌داند. لیکن افعال ارادی انسان‌ها و اختیار به خیر ارادی و یا به شر ارادی در دوران قائمیت به ماده، معین‌کننده سرنوشت و وضعیت نفوس آنان بعد از مرگ و تجزیه ماده خواهد بود. انسان فارابی آزادانه، اعتقادات نظری و افعال ارادی خویش را برمی‌گزیند و با این اختیار، درباره خلود یا بطلان نفس خویش تصمیم می‌گیرد. مسأله اعتقاد یا عدم اعتقاد فارابی به معاد جسمانی کلیه نفوس انسانها (اعم از

سعید یا شقی)، از مسائل بحث‌انگیزی بوده است که پژوهندگان فلسفه او را به خود مشغول داشته و نیز موجب گریه است که فارابی در معرض اتهام به بی‌دینی قرار گیرد. فارابی درباره وضعیت نفوس جزای مدینه‌های غیرفاضله وضعیت مشابهی را پیش‌بینی نمی‌کند. معرفت یا جهل به مبادی موجودات و نیز اختیار افعال ارادی نیک یا بد، وضعیت و کیفیت نفس را بعد از مرگ، تعیین می‌کند.

متافیزیک، معرفت‌شناسی و مبادی فلسفی فارابی تا به آن حد به فلسفه سیاسی او پیوسته است که نفوس انسانهای هر مدینه‌ای، بعد از مفارقت از ماده، دوباره در جهانی دیگر به سوی یکدیگر جمع می‌شوند و به قول دبور، اهلیت در هر مدینه‌ای، نه تنها وضعیت دنیایی، بلکه کیفیت حیات در جهان آخرت را نیز تعیین می‌کند (۶۸). با الحاق هر نفس مفارقی به جمع نفوس اهل مدینه فاضله، بر خوشی و سعادت آنها افزوده می‌گردد. عین همین وضعیت درباره اهل مدینه‌های مضادی که نفس آنها بعد از تجزیه بدن باطل نگردیده است نیز، صادق است. با مرگ هر جزء این مدینه‌ها، نفسی که مکتسب اعمال رذیلت‌بار و زشت ارادی بوده است، به جمع دیگر نفوس مخلّد در شقاوت، می‌پیوندد و از این الحاق، بر شدت الم و رنج همه آنها افزوده می‌شود. (۶۹)

نفس به مثال باری است که همواره بر دوش انسان باقی می‌ماند. فارابی در اینجا نظر افلاطون را که انسان فقط پس از مرگ به نیک‌بختی می‌رسد و از گمراهی و نادانی رها می‌شود، رد می‌کند. افلاطون بر آن بود که فیلسوف راستین را هراسی از مرگ نیست، زیرا او تنها در جهان دیگر به حقیقت محض و عریان دست خواهد یافت (۷۰). فارابی باور دارد که مفارقه نفس از بدن از نوع «مفارقة بالمکان» یا «مفارقة بالمعنی» نیست، بلکه مفارقت در نظر او، انتزاع از ماده برای تعقل نظری و وقتی است که نفس، برای قوام خود محتاج ماده نبوده، حیاتش قائم به الت جسمانی نباشد. (۷۱) مرگ مسأله فارابی نیست و آن را موجد یا رافع حیات راستین نمی‌داند. انسان می‌تواند قبل از مرگ طبیعی، از بدن خود مفارقت کند. در حالی که افلاطون مرگ را استقبال می‌کرد، فارابی آن را ناچیز

می‌شمارد. افلاطون فیلسفه را «مطالعه مرگ*» حالت مفارقت ماده از صورت می‌دانست و می‌گفت:

«اگر روح بتواند خود را مستقل و فارغ از تن نگاه دارد و نگذارد چیزی از تن، دامنش را بگیرد، بلکه همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد و در این اندیشه باشد که مرگ را با اغوش باز بپذیرد... پس از مرگ، به جانی همانند خویش که نادیدنی و خدایی و جاویدان است، خواهد شتافت و در آنجا به نیکبختی می‌رسد و از گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همه پلیدیهای بشری آزاد می‌شود.» (۷۲)

به نظر فارابی، با مرگ انسان نه هیچ پدیده‌ای آغاز شده و نه به پایان می‌رسد. اگر مرگ مفارقت نفس از بدن مادی باشد، اهل مدینه فاضله بر اثر مجاهدت و مباشرت در افعال خیر، نفس خویش را چنان نیرومند و کامل کرده‌اند، که از ماده مستغنی و میری شده است و بنابراین با تلف شدن ماده، نفس آنان باطل نخواهد شد. (۷۳)

ولیکن وضعیت نفوس دیگر مدینه‌ها بعد از مرگ طبیعی، هر یک بر حسب مدینه‌ای که در آن زیسته، سرنوشتی جداگانه خواهد داشت (۷۴). اهل مدینه‌هایی که در جهل به سر برده و نفوسشان همچنان کمال نایافته باقی مانده و ضرورتاً در قوام خود نیازمند ماده‌اند، به محض فنای جسم مادی، منحل شده و عاقبت به عناصر اولیه تجزیه خواهند شد. چون نفس آنان تماماً در عالم ماده سیر کرده است، دیگر چیزی از آن در خور عالم مجردات نیست. اینها در جهان مادی در نقص گرفتار و برای بقاء محتاج ماده بوده‌اند، و چون ماده فرسوده شود، آنها نیز به تبع آن تحلیل می‌روند و سرانجام به عنصر اول عودت می‌کنند (۷۵) و به قول والتزر این نفوس بعد از مرگ «روند معکوس شدن**» را آغاز می‌کنند. (۷۶)

* *μελέτη θανάτου*.

** "A reverse process of becoming beings"

اگر وضعیت نفوس اهلی اصناف مدینه‌های جاهلیّه، بطلان و امحاء کامل است، سرانجام اهل مدینه فاسقه، عذاب الیم خواهد بود. زیرا، نفوس این مردمان، به یکباره محو نمی‌شود. آنها به سبب مکتسبات خود از مبادی آراء اهل مدینه فاضله، بالقوه مهبای کمال و بقاء بوده‌اند. یعنی، در حالی که نظراً مقارن با غیر ماده بوده‌اند، راه عملی حیات را بر حسب نیازهای جسمانی برگزیده‌اند. بنابراین، در حیات دیگر آلوده و مکدرند. آن نفسی که در جهان مادی مشغول و سرگرم به ماده بوده، اینک برهنه و نامشغول به امری، به رنج عظیمی که در آن مخلد مانده می‌اندیشد. دیگر فارغ از هرگونه اشتغال و مقارنتی با ماده، الم مفطور و مستتر، اینک آشکار و عیان شده و چهره ظاهر کرده است. نفس از آتشی که خود برافروخته در تفرد محض خواهد سوخت. انتزاع از ماده، اضطراب و پریشانی و درد ابدی را سرنوشت محتوم نفوسی ساخته که حقیقت را شناختند و از آن اعراض کردند. اگر مردم مدینه‌های جاهلیّه و ضالّه به هنگام مرگ، نگران و پریشان خیرات دنیوی‌ای هستند که مجبورند بگذرانند و بروند، اهل مدینه فاسقه که از عاقبت کار خویش آگاهند، نه به آنچه در دنیا بر جای گذارده‌اند، بلکه آنچه که در پیش رو دارند، می‌اندیشند درد و رنج آنها بمراتب افزونتر و دائمی‌تر است. زیرا «بِنَدَامَةِ الْعَظِيمَةِ عَلَىٰ مَا قَدَّمُوهُ فِي حَيَاتِهِمْ» (۷۷) «بشیمانی بزرگ از آنچه در ایام حیات دنیوی کرده‌اند»، تلخ‌ترین تلخی‌ها و جبران‌ناپذیرترین مافات است. رؤسای این مدینه‌ها که شارک اصلی در مسئولیت ضلالت رعایای خویشانند، در شقاوتی مضاعف به سر خواهند برد. (۷۸) اهل مدینه‌های ضالّه و مبدله نیز «يَهْلِكُونَ وَيَسْخَلُونَ أَيْضاً عَلَىٰ مِثْلِ مَا أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ» «هم‌چون اهل مدینه جاهلیّه، هلاک می‌شوند و نارزدن محرومی‌گردند.» لیکن رؤسای این جنس از مدینه‌ها، عاقبتی چون اهل مدینه فاسقه خواهند داشت.

منابع و یادداشتهای فصل بیست و یکم

۱. فصول المدنی، فصل ۸۷، ص ۱۶۲.
 ۲. به عنوان مثال، رک به: فصول ۲۵ و ۲۶.
 ۳. همان، فصل ۸۶، ص ص ۱۶۱-۱۶۲.
 ۴. «ان ارشد الیها (الی اسعاده)، لم یفهموها او لم یعتدوها».
 - رک به: آراء، بیروت، ص ۱۰۸.
 ۵. همان ص ۱۰۹.
- فارابی قرن‌ها پیش از «جرمی بنتام» و «جان استوارت میل» و ارائه اصل «بیشترین فایده در بیشترین مقدار»^{*} "The greatest good of the greatest number" توسط آنها و نیز بسیار بسیار پیش‌تر از آنکه «ویلیام جیمس» و «جان دیویی» از اخلاق «پراگماتیک»^{**} سخنی به میان آورند، اصول حاکم بر مدینه‌های غیرفاضله را منفعت‌طلبی آنها دانست. وی متذکر گردید که این مدینه‌ها، آنچه برایشان مفید است را به چنگ می‌آورند و آنچه مفید نیست را رها می‌کنند. زیرا هرچه مفید نیست، لاجرم مضر است: «یغالون غیرهم فیما ینتفعون به من سائرها، و یترکون ما لاینتفعون به، فما کان لاینتفع به، ضاراً»^{***} بنابراین، نفع هر چیز، مبین ارزش آن و ضابطه خیریت هر شیء، در میزان سوددهی آن است. کسب و هدم و ترک اشیاء، بر حسب سود، زیان و بی‌منفعتی آنها تعیین می‌شود.
۶. آراء، بیروت، ص ۱۱۰.
 ۷. همان.
 ۸. فصول المدنی، فصل ۸۰، ص ۱۲۰.

* A.R. Lacey. A Dictionary of Philosophy 5th. edn., (London: Routledge, 1991), p. 257.

** ذبیح‌الله جوادی: الفیای فلسفه جدید، (تهران: انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۴۸)، ص ۴۰۵

*** آراء، بیروت، ص ۱۳۹.

- 9 . Sankari. "Plato and Alfarabi, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy, p. 4.
- 10 . Republic 369 bd.
- 11 . آراء، بیروت، ص ۱۱۰ و،
السیاسات المدنیة، حیدرآباد، صص ۵۸-۵۹.
- 12 . Republic 372 a, 550 c.
- 13 . Ibid., 551 a.
- 14 . آراء، بیروت، ص ۱۱۰ و،
- 15 . فصول المدنی، فصل ۲۸، ص ۱۲۳.
- 16 . Walzer. "Ara", p. 453.
- 17 . آراء، بیروت، ص ۶۲ و،
السیاسات المدنیة، حیدرآباد، ص ۵۹
- 18 . فصول المدنی، فصل ۲۵، ص ۱۲۳.
- 19 . نگاه فارابی به این مدینه در آراء، تحقیرآمیزتر از فصول است. وی می‌نویسد که، از آنجا که شهرت و احترام، تعیین‌کننده درجه و منزلت اجتماعی اهل چنین مدینه‌ای است، همه مردم به دنبال کسب افتخار برای شهرت و اکرام و اعزاز بیشترند. بنابراین، چاپلوسی، بزرگداشت‌های تصنعی، بزرگ‌نمائی‌های بی‌مایه، احترام متقابل دروغی، از اصول رفتاری اهل مدینه کرامتیه خواهد بود. برای تفصیل بیشتر در این باره، رک به:
- آراء، ترجمه سجادی، صص ۲۸۲-۲۸۳
- 20 . فصول المدنی، فصل ۲۸، ص ۱۲۲.
- 21 . Dunlop. *Al - Farabi: Fusul Al - Madani*, p. 83.
- 22 . جنگاوری در دولت‌شهر اسپارتا، همیشه مورد غبطه جامعه آتنی بود و افلاطون در الگوری تیموکراسی خود، جنگاوران بیباک اسپارتی و قانون اساسی آن را که مشوق و مؤید چنین روحیه‌ای بوده، در نظر داشته است. کگان، وضعیت جامعه اسپارتی را چنین گزارش می‌کند:
- «آنها در پاسداری از شهر و شیوه زندگانی خویش، بسیار راسخ و مصمم بودند. هر عمل زندگی روزمره آنان، در جهت تأمین و تربیت سربازان شجاع و وفادار، هدایت و معطوف می‌شد.»

رک به: Kegan. *History of Greek Political Thought*, p. 90

23 . *Republic* 47 a.

24 . *Eth. Nic.* 1159 a, 1095 b.

۲۵ . افلاطون در جمهور، تیموکراسی را مؤسسه‌ای حکومتی، میان اریستوکراسی و الیگارشی

می‌خواند. رک به: *Republic* 545 b

۲۶ . «و یَكُونُ كَذَهُمُ اللَّذَّةُ، الَّتِي تَنَالُهُمْ مِنَ الْعَلْبَةِ، فَقَطُّ». «تمام تلاش آنها لذت است، لذتی که فقط از غلبه به کف آورند.»

رک به: آراء، بیروت، ص ۱۱۰.

۲۷ . «أَذْوَنَ السِّيَاسَاتِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَ هِيَ السِّيَاسَةُ التَّغَلُّبُ». «پست‌ترین سیاست‌های جاهلیه، سیاست غلبه ر زور است.»

رک به: فصول المدنی، فصل ۸۸، ص ۱۶۳.

۲۸ . آراء، ترجمه سجادی، ص ص ۲۸۴-۲۸۵ و،

السیاسات المدنیه، حیدرآباد، ص ص ۹۴-۹۷.

29 . *Republic* 565 c.

30 . *Ibid.*, 578 e - 579 a.

31 . *Ibid.*, 576 de.

32 . *Ibid.*, 572 - 575.

۳۳ . در سال ۴۹۰ ق. م، در زمان حکومت «کلیس تنس» (Cleisthenes) ایرانی‌ها به آتن حمله کردند. قصد آنها از این حمله، انضمام آتن به امپراطوری ایران نبود، بلکه آنان به تقاضای «هیپاس» (Hippias) و برای کمک به او برای خارج کردن زمام قدرت از کف کلیس تنس، به این حمله اقدام نمودند. هیپاس یک تیرانت بود. کگان می‌نویسد: «ارتباط میان تیرانی و دخالت بیگانه، تأثیر عمیق و طولانی در ذهن آنتیان بر جای می‌گذارد.»

رک به: Kegan. *op. cit.*, p. 53.

34 . *Republic* 575 bc.

35 . *Ibid.*, 576 d.

36 . *Eth. Nic.* VIII (1160 a).

۳۷ . آراء، بیروت، ص ۱۱۰

38 . M. Mahdi. "Alfarabi": *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss and J.

40 . M. Mahdi. *Alfarabi's Imperfect State*, pp. 201-202.

۴۱. دورانت. تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۲۵.

۴۲. کاپلستون. تاریخ فلسفه: یونان و روم. ص ۱۵۶.

43 . *Apology* 28 a.

44 . *Republic* 561 a.

45 . *Ibid.*, 558 e.

46 . *Ibid.*, 557 b.

47 . *Protagoras* 323 b.

48 . *Politicus* 279 bc.

49 . *Republic* 555 d - 557 a.

50 . *Ibid.*, 559 d - 561.

۵۱. در قرآن مجید، در حدود ۳۴ آیه با ریشه فسق، ۴۴ آیه با ریشه بدل و ۸۶ آیه با ریشه ضلل

وجود دارد. نکته قابل توجه از لحاظ فرضیه کتاب حاضر اینکه، تعاریف فارابی از مفاهیم فسق و تبدیل و ضلالت، با روح قرآنی سازگار است. ذیلاً به چند آیه اشاره می‌شود:

۱. فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ... كَانُوا يَفْسُقُونَ. (بقره: ۵۹)

۲. قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ: هَلْ تَقْمُونَ مِنَّا الْآنَ إِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا نَزَّلَ الْيَتَا وَ مَا نَزَّلَ مِن قَبْلُ؟ وَ إِنَّ أَكْثَرَكُم فَاسِقُونَ. (مائده: ۵۹)

۳. لَوْ كَانُوا يَوْمَنُونَ بِاللَّهِ وَ النَّبِيِّ وَ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِ، مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ، وَ لَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ. (مائده: ۸۱)

۴. كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا، أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. (يونس: ۳۳)

۵. يَرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَةَ اللَّهِ... كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا. (فتح: ۱۵)

۶. ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً و أحلوا قومهم دارالبوار. (ابراهيم: ۲۸)

۷. لا تبديل لخلق الله، ذلك الذين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون. (روم: ۳۰)

۸. إِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ. (نعام: ۱۱۹)

۹. لا تتبع الهوى، فيضلك عن سبيل الله. (ص: ۲۶)

۱۰. يا ايها الذين امنوا، امنوا بالله و رسوله و الكتاب الذى نزل على رسوله و الكتاب

الَّذِي انزل من قبل و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر، فقد ضلّ ضلالاً
كبيراً. (نساء: ۱۳۶)

۵۲. سجادی، سیاست مدنی، ص ۸.

همین استاد در جای دیگر می‌نویسد: «البته معلوم نیست مدل کار وی در این تقسیم‌بندی
صرفاً استفاده از حصر عقلی و منطقی است یا مشاهدات وی در باره‌ای از کشورهای موجود
آن عصر».

رک به: همان. ص ۵۴

53 . Walzer. "Ara", p. 451

54 . E.I.J. Rosenthal. *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge:
Cambridge Univ. Prss., 1962), p. 137.

۵۵. برای اطلاع بیشتر در این باره، رک به:

آدام متز. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۱۴.

۵۶. همان.

۵۷. السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۴۴ و،

سیاست مدنی، ترجمه سجادی، ص ۱۴۷.

۵۸. آراء، بیروت، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۵۹. همان. ص ۱۳۷.

۶۰. همان. ص ص ۱۳۲، ۱۳۵-۱۳۷.

۶۱. همان. ص ۱۱۱.

۶۲. السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۷۴.

۶۳. همان.

۶۴. آراء، بیروت، ص ۱۱۱.

۶۵. السياسات المدنيه، همان.

66 . Watzel. "Ara", p. 456.

۶۷. آراء، بیروت، ص ۱۱۱

۶۸. دبور. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ص ۱۳۰-۱۳۱.

۶۹. آراء، بیروت، ص ص ۱۱۸-۱۲۰.

70 . *Phaedo* 68 a.

۷۱. فصول المدنی، فصل ۷۶، صص ۱۵۶-۱۵۷.

72 . *Phaedo* 80 de - 81 a.

۷۳. فارابی نفوس را از حیث بقاء و فناء به سه دسته تقسیم می‌کند:

(۱) دسته‌ای که سعادت را شناخته و برای نیل به آن به افعال نیک ارادی مبادرت و مواظبت کرده‌اند، اینان مخلّد در سعادتند.

(۲) دسته‌ای که سعادت را شناخته ولی از آن اعراض کرده‌اند، اینان مخلّد در شقاوتند.

(۳) دسته‌ای که به درجه عقل مستفاد نرسیده‌اند و همچنان نیازمند به ماده‌اند، اینان به تجزیه جسد، فانی می‌شوند.

برای اطلاع بیشتر در این باره، رک به:

الفاخوری و الجرّ. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۲۳.

۷۴. آراء، بیروت، ص ۹۴.

۷۵. همان، ص ۱۱۸ و،

السیاسات المدنیه، حیدرآباد، ص ۵۱.

76 . Walzer. "Ara", p. 467.

۷۷. فصول المدنی، فصل ۷۳، ص ۱۵۴.

۷۸. آراء، بیروت، صص ۱۲۰-۱۲۱.

۷۹. همان. ص ۱۲۰.

انجام رساله:

چکیده تطبیق فلسفه سیاسی فارابی با آراء افلاطون و ارسطو

هر چند سخن به درازا کشید، انجام آن کوتاه است. اگر بخواهیم تمام یافته‌های این تحقیق را در سطوری چند خلاصه کنیم و به ویژه دریابیم، اصول و اجزاء فلسفه سیاسی فارابی تا کجا اصالت ذاتی دارد و در کجا متأثر از فلسفه یونانی است، بدین جا خواهیم رسید:

در کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین تعبیر، فارابی، این ایده را که زندگی مدنی، یگانه راه تحقق فعلیت و کمال انسانی است، از سلف یونانی می‌پذیرد. وی آموزه حکومت حکیم در مدینه‌ای آرمانی را، به عنوان شالوده سیاست حقیقی، از افلاطون، اقتباس می‌کند. بنابراین اندیشه «مدینه فاضله» فی نفسه، افلاطونی است.

فارابی، با اخذ مفاهیمی از الهیات* و وجودشناسی** و مباحثی مربوط به عقل از مکتب نوافلاطونی، دست به معماری مدینه‌ای می‌زند که غایت آن، با عناصری از «سعادت***» ارسطویی آمیخته شده است. فارابی نیل به چنین سعادت‌تی را، منوط به تحصیل ملکات و سجایای ارادی می‌داند که بخش عمده‌ای از آن با نظریه اخلاقی ارسطو و به ویژه دکترین اعتدال او، در تطابق است.

هرچند اندیشه سیاسی فارابی بر شالوده مفاهیمی از فلسفه کلاسیک یونانی، استوار شده است، لیکن مدینه فاضله او، بالذات اسلامی و ماهیتاً با آراء اسلاف یونانی متفاوت است. و اگرچه عناصر بسیاری از آراء یونانی در تکوین نظریه مدینه فاضله مورد التفات و اعتنای فارابی قرار گرفته، اما فی الواقع مبداء و معاد این مدینه با شهر آرمانی افلاطون یکسان نیست، و هم‌چنین، از لحاظ ماهیت، غایت، ساختار، خصائص، مشروعیت رهبر و صفات او، سلسله مراتب اهل آن، و بسیاری جنبه‌های دیگر، با پولیتیای افلاطون، تفاوت دارد و لذا، صورت و فعلیت نظریه مدینه فاضله، زاده ذهن خلاق خود فارابی و براساس مصالح و اهداف جامعه مسلمانان طراحی شده است.

افلاطون به دنبال ساختن شهری در عالم مجردات و جهان مثلی است که بتواند به عنوان الگویی از تحقق عدالت، همیشه در آسمانها برای نظاره، باقی بماند. فارابی، با بازسازی حکومت نبی (ص) به زبان فلسفی، طرحی برای یک حکومت راستین ارائه می‌کند و الگویی از ریاست و سیاستی فاضل، به دست می‌دهد که در مقابل جامعه مدنی مسلمانان بسان یک «ایده آل» همیشه جاوید، قرار گیرد تا آنها بتوانند ماهیت حکومتات و اجتماعات خویش را با آن بسنجند.

فارابی، با ارائه پیشنهاد حکومت فقهای فیلسوف، راهی عملی برای رهایی از بن‌بست امت اسلامی ارائه نمود. هر چند وی به ترسیم خطوط اصلی این جنس

* Theology

** Ontology

*** *eudaimonia*

پادشاهی که آن را «ملک السنه» نامیده بسنده کرد، اما فی الواقع نشان داد که یگانه راه حیات، رجعت به مفاهیم و غایات راستین دین است. فارابی هم چنین، با ورود به مقوله سیاست و حکومت و معماری مدینه فاضله و توصیف علل تضاد آن یا سایر مدینه‌ها، موضع و مخالفت خود را با حکومتها و نظامهای سیاسی عصر خویش، به بیان فیلسوفانه، آشکار ساخت. مسأله فارابی به امت اسلامی مربوط می‌شد و فلسفه سیاسی او، غایات دینی داشت. لیکن فارابی از لسان فلسفه یونانی سود جست و همان شیوه تفکر را برای بیان اهداف خویش به کار گرفت.

بنابراین، هر چند مفاهیمی از دستگاه فلسفه سیاسی او و مبادی و اصول نظری آن، یونانی است، اما برخلاف قول مصطلح و مشهور، مدینه فاضله فارابی همان شهر آرمانی افلاطونی نیست که در آن اصطلاحات اسلامی، نظیر وحی و نبوت و امامت به کار رفته باشد. ریاست در آن نیز همان حکومت فیلسوف - پادشاه افلاطونی نیست که ردای مسلمانی بر آن افکنده باشند. مسأله دو فیلسوف، در خلق مدینه‌ای آرمانی، هم از لحاظ ماهوی و هم به دلایل تاریخی، متفاوت است. طرح حکومت فلاسفه افلاطون، در دفاع از اریستوکراسی فضیلت در قبال دمکراسی ناآزموده برای تصدی کار سیاسی و نیز بازگرداندن قداست به تمامیت و ثبات Polis، و رجعت به ارزشهای کلاسیک هم‌مری بود. فارابی خواهان انذار و توجه دادن امت اسلامی به اصول عقایدی بود که نیل به کمال مفلطور انسانی و تحصیل سعادت و خلود با معرفت به آنها، ممکن می‌گردید. هر دو فیلسوف، غایات فلسفی خویش را در گروگردن گذاردن به حکومت فیلسوفی فاضل و در خلال زندگی مدنی، ممکن‌الحصول می‌یافتند. با این تفاوت که افلاطون، سلاح طبقه سپاهیان را حافظ و پشتیبان حکومت فیلسوف می‌دید و فارابی، رابطه تعاون و تسالم مبتنی بر عشق به رئیس را عنصر وحدت‌بخش مدینه فاضله و مصدر مشروعیت حکومت می‌یافت. این تفاوت، از تفاوت نحوه نگرش و اعطای میزان اعتبار و اصالت افلاطون، به «طبقات» در پولیتیای آرمانی اش و فارابی به «اجزاء» در مدینه فاضله اش، آشکار می‌گردد. در حالی که افلاطون اعتنایی اندک به طبقه مسین سرشت آرمانشهر

خود دارد، تمام همّ و جهد فارابی و رئیس مدینه او، مصروف معرفت بخشیدن به اهل مدینه و هدایت و ارشاد آنان به سوی راههای تحصیل سعادت است. افلاطون، «سرشت» شهروندان را منبع تمایز آنان از یکدیگر و مبین جایگاه آنان در سلسله مراتب طولی فضیلت می‌بیند. فارابی، مبنای تقسیم‌بندی اهل مدینه را، در نوع پیشه‌ای که برگزیده‌اند و نیز میزان خدمت آنان به مدینه، جستجو می‌کند.

نظام حکومت فارابی مستدیری و افلاطون هر می است. همین ساختار، ترسیم‌کننده وضعیت جلوس اشراف منشانه و صدرنشینانه فیلسوف - پادشاه افلاطونی در رأس هرم قدرت در شهر است که با سلاح طبقه سپاهیان که «سگان نگهبان» شهراند، اطاعت اجزاء قاعده هرم، تضمین می‌گردد. اما حرکت دایره‌وار اهل مدینه به گرد رئیس که هم‌چون نقطه پرگار عشق، شعاعهای فیض و محبت الهی را به سان امواجی بی‌وقفه به اهل مدینه جاری و ساری و منتقل می‌سازد، خبر از بافت عاشقانه تار و پود در مدینه فاضله می‌دهد. مشروعیت رئیس و اطاعت اهالی از او، مختارانه، داوطلبانه، راغبانه و از سر محاسبه است.

غایت مدینه فاضله «سعادت» یعنی معرفت به سبب اول و حقایق مجرده آسمانی، و انجام اعمال ارادی نیک است. در حالی که هدف افلاطون، «عدالت» یعنی قرار گرفتن هر طبیعت در جایگاه طبیعی‌اش در شهر است.

مدینه فاضله فارابی جهانشمول و از لحاظ ملیت بی‌رنگ است. این مدینه می‌تواند در وسعتی به اندازه کل معموره ارض، تمام افاضل ملل و نژادها را در خود جای دهد. اما پولیتیای آرمانی افلاطون در مرزهای یک دولت‌شهر یونانی جای می‌گیرد و «بربر» و «برده» در آن، دارای منزلتی نیست.

شهر فارابی با نظام و انتظام بدن قابل تشبیه و قیاس است. ولی شهر افلاطون، دارای همان ماهیت و سلسله مراتب و خطائص سه‌گانه اجزاء نفس انسانی است. فضیلت این هیئت کلی، از حکومت جزء عقلانی بر دو جز دیگر اراده و شهوت احراز می‌گردد. ولی فضیلت مدینه فاضله، تقید انجام عمل نیک ارادی به عنوان توافقی

همگانی و مشارکتی است و همین نیز موجب شایستگی برای جزئیت در مدینه است. معرفت رئیس مدینه فاضله، ارمغانی از فیض الهی است که به وساطت عقل فعال، واسطه العقد زمین به آسمان، حادث می‌شود. فیلسوف حاکم افلاطون، با تأملات و مساعی طولیل‌المدت و تعلیمات دشوار، و بالاخره با کلید دیالکتیک، درجه ابواب آسمانی و عالم مثلی را بر خود می‌گشاید. به جز این، در فلسفه مدنی فارابی بهنگامی که نظریه معرفت خود را طرح می‌کند، عقل و تخیل هر دو، از اسباب معرفتند و هر چند همپا و هم‌رتبه نیستند، لیکن در نفس رئیس، دو قوه ناطقه و متخیله هر دو دریافت‌کننده فیض فرشته وحی‌اند. اما در ایپستمولوژی افلاطونی و در «خط» معرفت او، تفاوت مرتبت «دانش» و «پندار» آشکار است.

فارابی، به تبعیت از استادان یونانی خود، اصل مدنیت طبیعی انسان را می‌پذیرد و فلسفه سیاسی خود را براساس این مفروض، پی می‌ریزد. ولی، اصل مدنیت مفسطور یونانی، به این معناست که «انسان، حیوانی است که در Polis می‌زید»، پس Polis منشأیی طبیعی دارد. این، با آنچه منظور نظر فارابی است، یعنی: انسان فقط در اجتماع می‌تواند کمال و فضیلت خود را متحقق سازد، عیناً در تطابق نیست و یا حداقل، منظور از «مدینه» فارابی همان "Polis" یونانی نیست (هرچند فارابی با اخذ کلمه «مدینه» به اسلاف یونانی نظر داشته است).

تعداد و خصائص مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله، از دولتهای بد افلاطونی بیشتر است و برخی از آنها فقط از دیدگاه یک مسلمان می‌توانند مطرح گردند. اگر خط شهرهای بد افلاطون عمودی و با سلسله مراتبی از فاسد به افسد است، مدینه‌های مضاد فارابی افقی است و در زمان واحد می‌توانند مدینه‌های مضاد با اصناف گوناگون پدید آیند و اصولاً این مدینه‌ها، برخلاف نظر افلاطون، نتیجه قهری یکدیگر نیستند. با این حال، در آرمانشهر هر دو فیلسوف، اتحاد تعقل نظری و قدرت سیاسی

برای تحقق سیاست حقیقی، پذیرفته شده. هر دو مدینه، ماهیتاً اخلاقی است و اخلاق و فضیلت تشکیل دهنده زیربنای تحقق شهر آنان به شمار می‌رود. حکومت عقل و اصالت معرفت عقلانی از اصول نخستین اندیشه سیاسی هر دو فیلسوف است و تحقق آرمانشهر آنان، موقوف و منوط به وجود «حکمت» است. در هر دو مدینه، ثبات و عدم تغییر برقرار است و با آنکه لاسکان نیستند، هرّضی زمان در آنها نقشی ایفا نمی‌کند. هر دو فیلسوف به کلیات و مبادی نظر دارند و فارغ از فرعیات و جزئیات، به کُلّ و کلیت مدینه می‌پردازند. (اگر چه این توصیف برای فلسفه سیاسی فارابی، صائب‌تر است.) مفاهیم عدالت و قانون در مدینه، دارای اهمیت کلیدی و از اصولی است که مساعی حاکمیت و سیاست باید معطوف به آنها گردد.

آرمانشهر فیلسوفان ما، انقلابی نیست و از غلبه و انقلاب و تغییرات ناگهانی قهرآمیز، روی می‌گرداند. هر دو فیلسوف خواهان رابطه تسالم و وفاق میان اعضای شهر خود هستند. نظام شهر آرمانی آنان با نظام عالم و نفس و بدن هماهنگ است. شهر آنان در تطابق کامل با نظام کائنات است. در معماری این شهر، هر دو فیلسوف از نظام حاکم بر هستی الگو برداشته‌اند و اصولاً سبب فضیلت این شهر نیز در این خصیصه است که قانون الهی را در پهنه انسانی به اجرا می‌گذارد. لذا، هر دو فیلسوف برای قوانین شهر، به آسمان نظر دارند و در همین رابطه، ریاست و حاکمیت، هم‌چون نقشی الهی برای آفرینش بهشتی در زمین دیده می‌شود. لذا ماهیت رهبری از نظر هر دو فیلسوف یونانی و مسلمان، «ارشادی» است، نه «تقلیبی». از آنجاکه انسان‌شناسی آنها بر کیفیتی از قبول کمال مفسطور (اگر چه به درجات) استوار است و هر دو نیز راه نیل به کمال را در جامعه مدنی جستجو می‌کنند، رهبر این جوامع وظیفه‌ای الهی بر عهده دارد تا شهروندان را به سرمنزل کمال و فضیلت راهنمایی کند.

با تفاوتی در مراتب، هر دو فیلسوف قائل به تضاد ماهوی میان خیر و شر، حقیقت و مجاز، جمیل و قبیح و فضیلت و رذیلت ... اند و آن را مبنای دایره‌ی ارزشی و پایه بایستی‌ها و نبایستی‌های فلسفه خویش قرار می‌دهند. در عین حال، هر دو به ثنوتی از

دو جهان، دو سعادت، دو سیاست و دو جنس حاکمیت باور دارند. افلاطون و فارابی مدینه‌های موجود زمان خویش را «بد» و «شر» می‌یابند و این مدینه‌های زمینی را مضاد آرمانشهرهای آسمانی خویش می‌بینند. این چنین تفکری بر پایه همان ثنویت کلاسیک شکل می‌گیرد. شهر نیک افلاطون و مدینه فاضله فارابی، نقطه تلاقی عقل و تخیل، و قهر و امید فیلسوفان ما و مرکز تجلی رویایی فروگرفته، برای جهانی بهتر است.

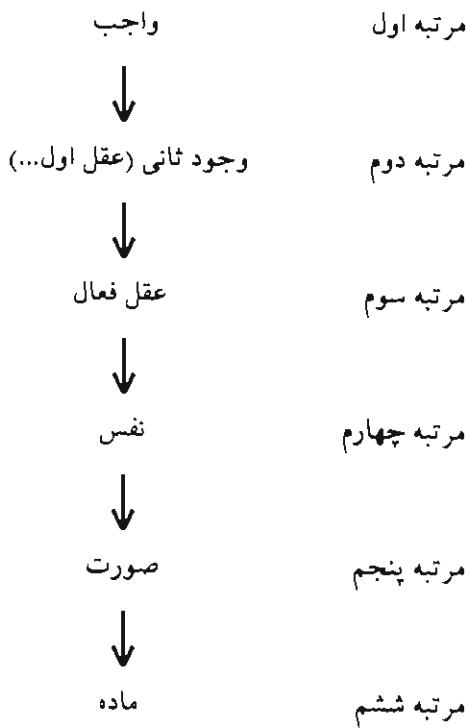


در همین جا، سخن به پایان می‌رسد. این بنده نیز خدای را شاکر است که توفیق یافت با تقدیم شرح و تفسیری از آراء بنیانگذار فلسفه در جهان اسلام، به سهم خود، تفکر را پاس گزارد و نیز در بزرگداشت این متفکر ژرف‌نگر و خیراندیش، نقشی کوچک داشته باشد. به ویژه، با تطبیق اندیشه‌های فارابی با آراء افلاطون و ارسطو، ابتکارات و اصالت‌های فلسفه او را، با روایت و قرائتی دیگر، بیان دارد.

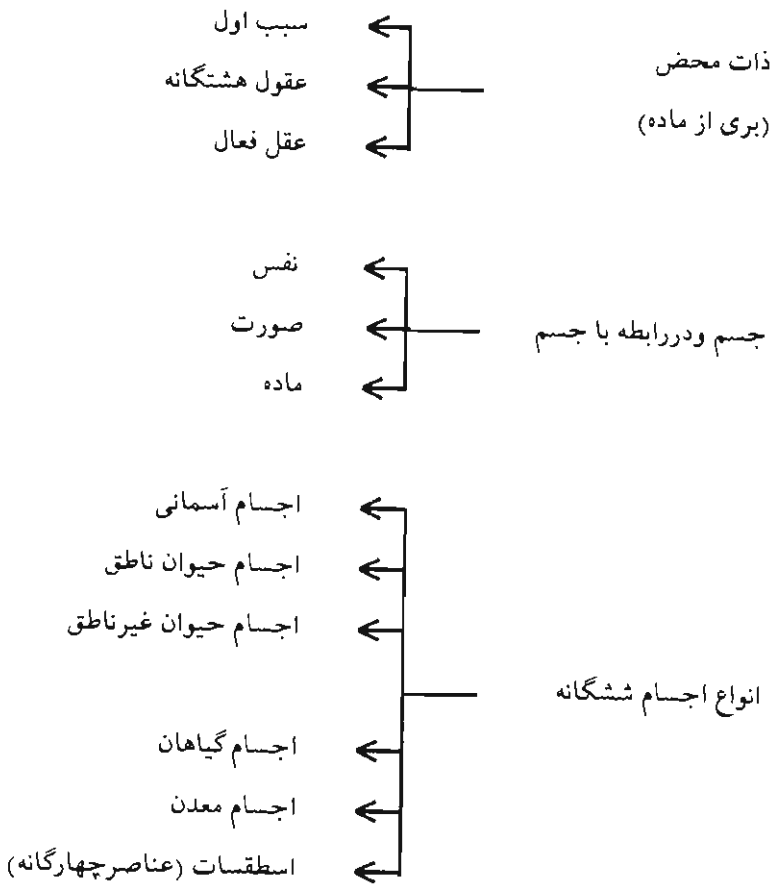
امید است در آینده نزدیک، دانشوران و پاسداران اندیشه، شروح و تفاسیر تازه‌تر و دقیق‌تری از اندیشه‌های فارابی بیابند و انتشار دهند؛ آنچنانکه حق او، آن‌گونه که شایسته است، گزارده شود.

نمودارها

سلسله مراتب ششگانه وجود



وجودشناسی فارابی



سلسله مراتب علل و معلولی

علت اول (بی علت)



علت وسط



علت آخر (بی معلول)

سلسله مراتب اجسام به حسب تبرّء از ماده
و قرابت با سبب اوّل

سبب اوّل

↑
نزدیکتر

عقول مفارق

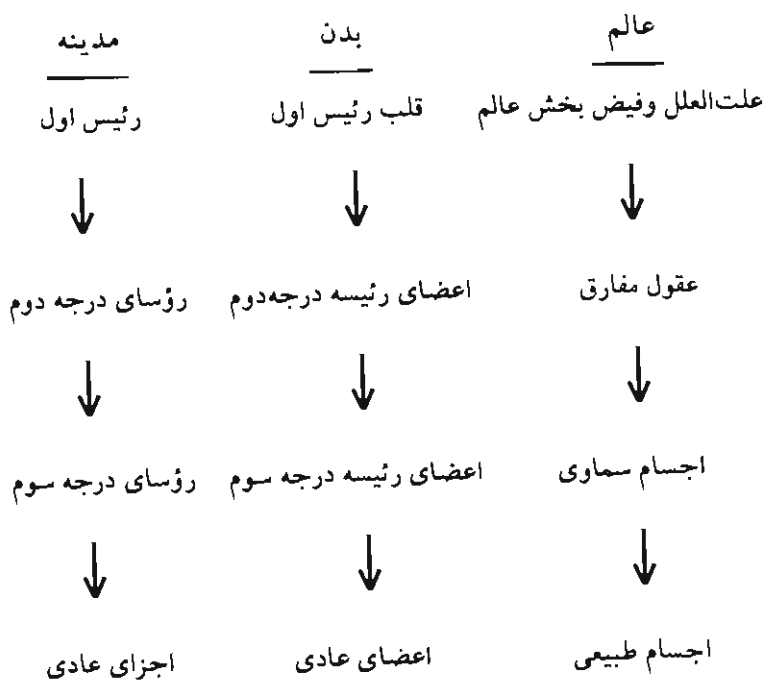
↑
نزدیکتر

اجسام سماوی

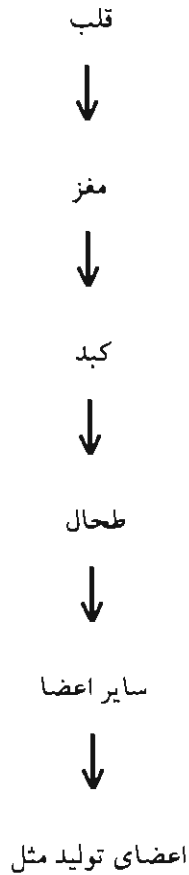
↑
نزدیکتر

اجسام جهان مادون قمر

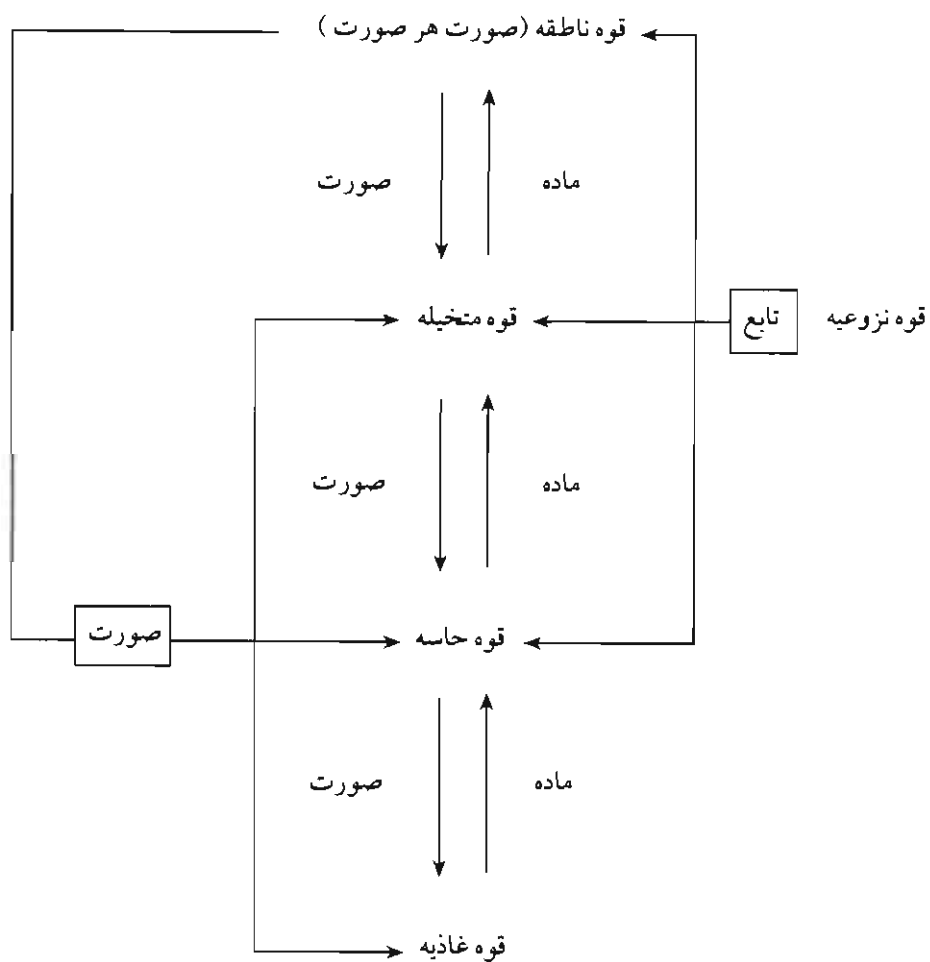
سلسله مراتب نظامهای عالم و بدن و مدینه



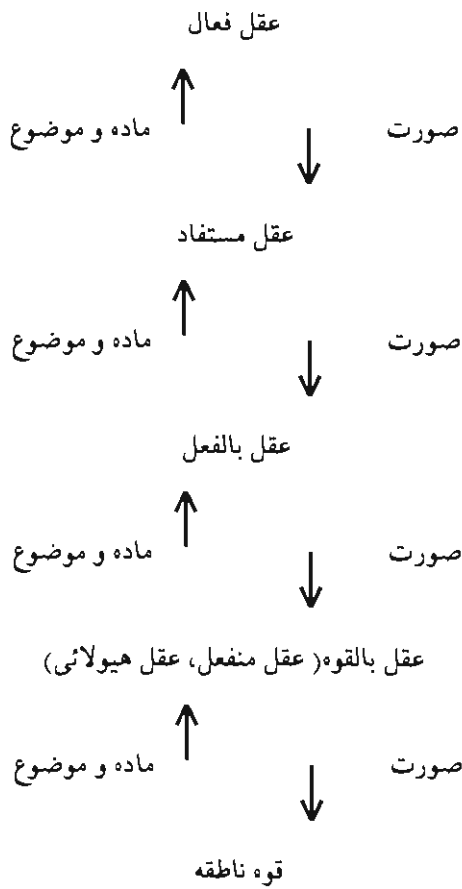
سلسله مراتب تکوین اعضای بدن



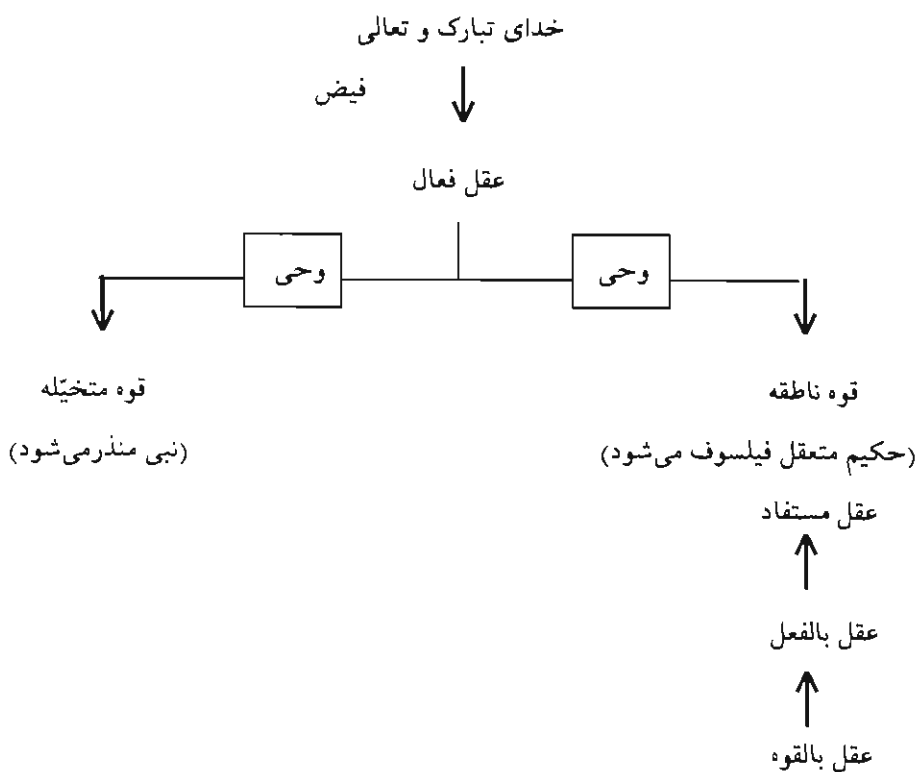
سلسله مراتب ماده و صورت در قوای نفس انسان



سلسله مراتب عقول در انسان



نمودار ترتیب نزول وحی



نمودار مراحل کمال قوه متخیله

نبوت (وحی) مشاهده امور الهی در بیداری

↓ ادنی

مشاهده امور برخی در خواب و برخی در بیداری

↓ ادنی

متخیل این امور و نه مشاهده آنها

↓ ادنی

مشاهده این امور در خواب فقط

نمودار رابطه نفس و بدن
و سعادت و فضیلت

سعادت (کمال آخر)

↑
برای

فضیلت و حکمت

↑
برای

نفس

↑
برای

بدن

نمودار فضیلت و سعادت

و

رذیلت و شقاوت

تعویق سعادت

حصول سعادت



افعال تبیح

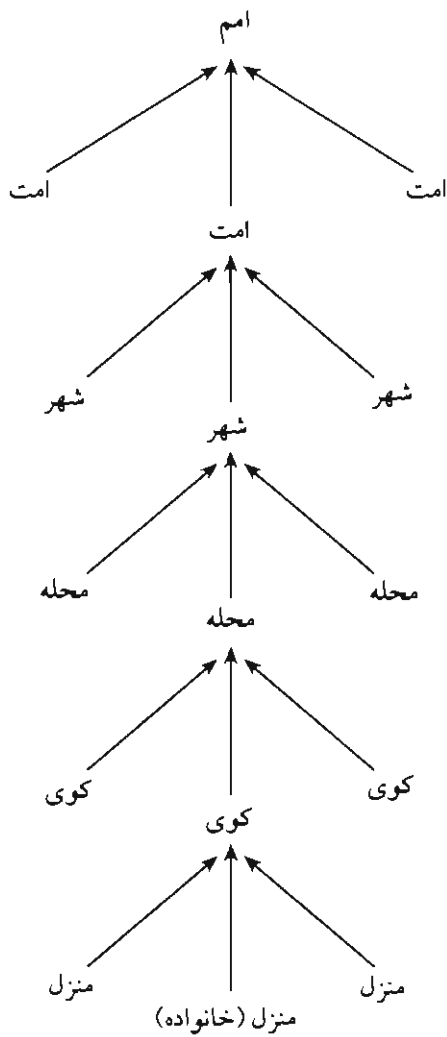
افعال جمیل



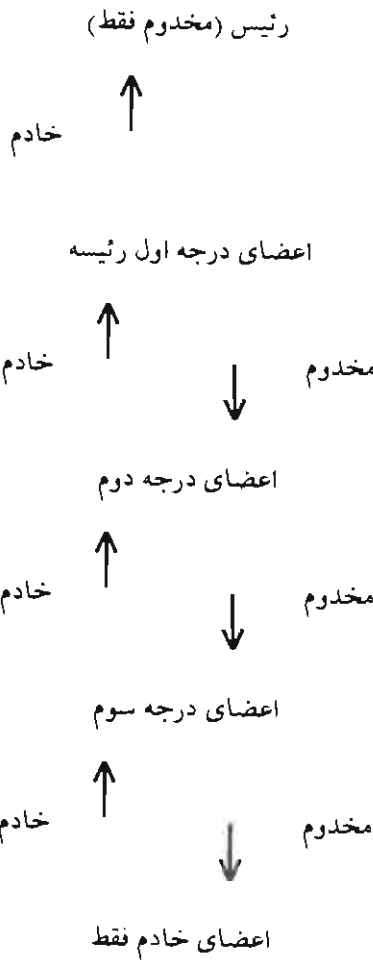
رذائل، خسائس، نقائص

فضائل

نمودار اجتماعات انسانی (مدنی)



سلسله مراتب اعضای مدینه



کتابشناسی

الف - منابع فارسی:

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ۳ جلد، (تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵)

ابن ندیم. الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، (تهران: ۱۳۹۳ ه. ق.)

آرام، احمد. علم در اسلام، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶)

ارسطو. اخلاق نیکوماخس، ترجمه سید ابرالقاسم پورحسینی، ۲ جلد، (تهران: انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۶۸)

_____ . طبیعات، ترجمه و مقدمه مهدی فرشاد، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)

_____ . سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، (تهران: انتشارات خوارزمی،

۱۳۶۴)

استرآبادی، محمدتقی. شرح فصوص الحکم فارابی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه،

(تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۸)

اصیل، حجت‌الله. آرمانشهر در اندیشه ایرانی، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)

افشار، ایرج. ابونصر فارابی: مجموعه مقالات تحقیقی، زیر نظر و به کوشش، (تهران:

انتشارات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۴۵)

افلاطون. دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چهار جلد، چاپ

دوم، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷)

_____ . جمهور، ترجمه فواد روحانی، چاپ پنجم، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی،

۱۳۶۸)

افنان، سهیل محسن. واژه‌نامه فلسفی، چاپ دوم، (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۲)

افلوپین. اتولوجیا، تعلیقات قاضی سعید قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین

آشتیانی، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۴۵)

الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی. حکمت الهی عام و خاص، چاپ سوم، (تهران:

انتشارات اسلامی، بی تا.)

_____ . حکمت الهی عام و خاص به ضمیمه شرح فصوص فارابی و قسمت روانشناسی و

منطق، ۲ جلد، جلد دوم (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵)

اولیری، دلیسی. انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، (تهران: انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۴۲)

آهنی، غلامحسین. فصوص فارابی. ترجمه و تصحیح، (اصفهان: کتابفروشی تأبیه، ۱۳۳۹)

بريجانيان، ماری. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ۲ جلد، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)

بودویس، کنستانتین. «مفهوم آفرینی دیالکتیک»، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، کیهان فرهنگی، شماره‌های ۹ و ۱۰ (آذر و دیماه ۱۳۷۲)

بیرشک، احمد. گاهنامه تطبیقی سه هزار ساله، (تهران: شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷)

پاپکین، ریچارد، و استرادل، آوروم. کلیات فلسفه. ترجمه و اضافات سید جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ سوم، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ ه. ق.)

پانوسی، استفان. تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر فلسفه افلاطون، (تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶)

پورجوادی، نصرالله. «عشق کیهانی»، نشر دانش، شماره ۴، (خرداد و تیر ۱۳۷۱)

جوادی، ذبیح‌الله. الفبای جدید فلسفه، (تهران: انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۴۸)

حسن المعصومی، محمد صغیر. «فارابی»: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه علی محمد کاردان، به کوشش م. م. شریف، جلد دوم، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵)
صص ۱۶۵-۱۸۲.

حسن زاده آملی، حسن. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، (تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵)

حلبی، علی‌اصغر. تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، چاپ دوم، (تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۱)

خراسانی، شرف‌الدین (شرف). نخستین فیلسوفان یونانی، چاپ دوم، (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)

خلدون، عبدالرحمن. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳)

داوری اردکانی، رضا. فلسفه مدنی فارابی، (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴)

_____ فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، چاپ دوم، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶)

دبور، ت. ج. تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، (تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۲)

دورانت، ویل. تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، ۲ جلد، چاپ ششم، (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱)

زرین کوب، عبدالحسین. کارنامه اسلام، چاپ سوم، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲)
شریف، میان محمد. تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی، به کوشش نصرالله پورجوادی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، جلد اول ۱۳۶۲، جلد دوم ۱۳۶۵)

شهرستانی، محمد. الملل و النحل، ترجمه ابن ترکه اصفهانی، تصحیح جلال‌الدین نائینی، (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۲۳)

شیخ، سعید. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹)

صفا، ذبیح‌الله. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، مجلد اول، چاپ دوم، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶)

_____ حکیم فاراب: گفتاری درباره ابونصر فارابی، (تهران: شورایی عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳)

صلیبا، جمیل. واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ‌نسی و صادق سجادی، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۰)

طباطبائی، سید جواد. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷)

_____ . سه روایت فلسفه سیاسی هگل: نشر دانش، سال ششم، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۶۵.

الفاخوری، رضا، و الجبر، خلیل. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)

فارابی، ابونصر محمد. سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸)

_____ . اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، چاپ دوم، (تهران: کتابخانه طهری، ۱۳۶۱)

_____ . احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ دوم، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)

_____ . هماهنگی افکار دو فیلسوف: افلاطون و ارسطو، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۳)

فلامکی، محمدمنصور. فارابی و سیر شهروندی در ایران، (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۷)
فلوطين. دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ۲ جلد، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶)

کاپلستون. فردریک. تاریخ فلسفه: جلد یکم، یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸)
کاسیرر، ارنست. افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲)

_____ . وفلسفه سیاست: مجله سیاست خارجی، ترجمه مهدی واجد سمیعی، شماره ۳، مهر و آذر ۱۳۶۵

کرین، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله میشری، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱)

ماله، آکبر، و ایزاک، ژول. تاریخ ملل شرق و یونان، ترجمه عبدالحسین هژیر، (تهران: دنیای کتاب و علمی، ۱۳۶۲)

متز، آدم. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ۲ جلد، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲)

مجتبایی، فتح‌الله. شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، (تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲)

مدکور، ابراهیم. «فارابی»، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه علی محمدکاردان، به کوشش م. شریف، جلد اول، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲) صص ۶۶۳-۶۶۴

مطهری، مرتضی. نقدی بر مارکسیسم، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳)
مغنیه، محمدجواد. مسائل فلسفه اسلامی، ترجمه محمدرضا جوزی، (تهران: چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۷۰)

نچار، فوزی م. سیاست در فلسفه اسلامی، ترجمه فرهنگ رجائی، معارف، دوره چهارم، شماره ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۶

نصر، سیدحسین. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق: پرتونامه، تصحیح، (تهران: ۱۳۴۷)
_____ . علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، چاپ اول انگلیسی ۱۹۶۸، چاپ دوم،

(تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹)

_____ . معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ سوم، (تهران: شرکت سهامی کتابهای

جیبی، ۱۳۷۱)

_____ . سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، (تهران: شرکت سهامی

کتابهای جیبی، ۱۳۶۱)

نعمه، عبدالله. فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، چاپ اول ۱۳۴۷، ویراسته

جدید، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)

وات، مونتگمری. حکمت در دوران شکوفائی فکری یونانیان، ترجمه کامبیز کورتن، (تهران:

انتشارات مولی، ۱۳۶۱)

والتزر، ریچارد. «فلسفه اسلامی». تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد دوم: تاریخ فلسفه غرب،

زیر نظر سروپالی رادا کریشنان، ترجمه جواد یوسفیان، (تهران: سازمان انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، صص ۱۲۵-۱۵۰

ورهرام، غلامرضا. منابع تاریخ ایران در دوران اسلامی، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱)

هاشمی، سیدابوالقاسم. زندگی و شرح حال علمی و فکری ابونصر فارابی معلم ثانی یا مصلح

بزرگ بشریت، (یزد: ۱۳۵۱)

هالنیک دیل، ر. ج. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحمین آذرنگ، (تهران:

انتشارات کیهان، ۱۳۶۴)

یاسپرس، کارل. فلوپین، ترجمه محدحسن لطفی، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳)

ب - منابع عربی:

ابن خلکان. وفيات الاعیان، (قاهره: ۱۲۷۵ / ۱۸۵۸ و بیروت: مطبعة بولاق، ۱۸۹۹)

ابن ابی اصیبعه. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، (گونیسبرک: ۱۸۸۴ و بیروت: ۱۹۶۰)

ابونصر الفارابی. فیلسوف الاسلام و المعلم الثانی، المستشاریة الثقافیة للجمهوریة

الاسلامیة اللایرانیه بدمشق، (دمشق: ۱۹۸۹)

بیهقی. تاریخ حکماء الاسلام، (دمشق: ۱۹۴۶)

الشمالی، عبده، دراسات فی تاریخ الفلسفة العربیة الاسلامیة و آثار رجالها، الطبعة العربیة،

(بیروت: دارصادر، ۱۹۶۵)

صاعد اندلسی. طبقات الامم، (بیروت: ۱۹۱۲)

صلیب، جمیل. من افلاطون الی ابن سینا، الطبعة الثالث، (دمشق: المکتبة الکبری للتألیف

و النشر، ١٩٥١)

عبدالوهاب الشعراني. كتاب البواقيت، جلد اول، (قاهرة: ١٣٠٥ هـ)

غزالي. المنقذ من الضلال (قاهرة: احمد الحلبي، ١٣٥٩ هـ)

فارابي، ابونصر محمد. تحصيل السعادة، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف

العثمانيه، ١٣٤٥ هـ)

_____ . تحصيل السعادة. به كوشش جعفر آل ياسين، (بيروت: دارالاندلس، ١٤٠٣ /

١٩٨٣)

_____ . التنبه على السبيل السعادة، التعليقات رسالتان فلسفیان، به كوشش جعفر آل

ياسين، (تهران: انتشارات حكمت، ١٣٧١)

_____ . التنبه على سبيل السعادة، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف

العثمانيه، ١٣٤٦ هـ)

_____ . التعليقات، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه، ١٣٤٦ هـ)

_____ . ثمرة المرضيه، (ليدن: ١٨٩٥)

_____ . الجمع بين راي الحكيمين: افلاطون الالهى و ارسطوطاليس، البير نصرى نادر،

الطبعة الثانيه. (ايران: المكتبة الزهراء، ١٤٠٥ هـ ق)

_____ . احصاء العلوم. عثمان امين، طبع ثالث، (قاهرة: ١٩٦٨)

_____ . احصاء العلوم لابي نصر فارابي، تصحيح و تعليق عثمان محمدامين، (القاهرة:

مطبعة السعادة، ١٩٣١)

_____ . الدواعى القليه (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه، ١٣٤٩

هـ.)

_____ . رسائل (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه،؟).

_____ . زينون الكبير اليونانى (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه،

١٣٤٩ هـ)

_____ . السياسات المدنيه، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيه، ١٣٤٦

هـ)

_____ . السياسات المدنيه، فوزى نجار، (بيروت: ١٩٦٩).

_____ . السياسة المدنيه، تصحيح فوزى نجار، (تهران: الزهراء، ١٣٦٦)

_____ . شرح الفارابى لكتاب ارسطوطاليس فى العبارة، و لهم كوتس اليسوعى و ستانلى

مارو اليسوعى، (بيروت: المطبعة الكاثوليكيه، ١٩٦٠)

- _____ . فصول مترزعة، به كوشش فوزى مبرى نجار، (تهران: المكتبة الزهراء، ١٤٠٥ هـ).
- _____ . فلسفه ارسطو طاليس و اجزاء فلسفته و مراتب و الموضوع الذى منه ابتدا و اليه انتهى، شرح و تعليق محسن مهدي، (بيروت، دار مجلس شعر، ١٩٦١).
- _____ . فى اثبات المفارقات، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥ هـ).
- _____ . الفصوص (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥ هـ).
- _____ . فى فضيلة العلوم و الصناعات، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٨ هـ).
- _____ . فى مسائل متفرقة، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥ هـ).
- (هـ)
- _____ . فلسفه ارسطو طاليس، (بيروت: ١٩٦١).
- _____ . الالفاظ المستعملة فى المنطق، محسن مهدي، (بيروت: دارالمشرق ١٩٦٨).
- _____ . كتاب فى المنطق: الخطابه، تحقيق و تعليق محمد سليم سالم، (القاهرة: مطبعة دارالكتب، ١٩٧٦).
- _____ . مبادئ آراء اهل المدينة الفاضله، البير نصرى نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).
- _____ . مقالة فى اغراض مابعد الطبيعة، (حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٩ هـ).
- _____ . كتاب الملة و نصوص اخرى، محسن مهدي، (بيروت: دارالمشرق، ١٩٦٨ هـ).
- _____ . مبادئ آراء اهل المدينة الفاضله، (قاهرة: مطبعة النيل، ؟).
- _____ . مبادئ آراء اهل المدينة الفاضله، (بيروت: دارالعراق، ١٩٥٥).
- _____ . الموسيقى الكبير، تحقيق و شرح عطاس عبدالملك خشيه، (قاهرة: دارالمكتب العربى، ١٩٢٧).
- _____ . الففطى. تاريخ الحكماء، (لايبزيك: ١٩٠٣).
- _____ . فرح، الياس. الفارابى، (لبنان: مطبعة المرسلين اللبنانيين، ١٩٣٧).
- _____ . قمير، يوحنا. الفارابى، (بيروت: دارالمشرق، ١٩٨٦).
- _____ . وافى، على عبدالواحد. فصول من آراء اهل المدينة الفاضله للفارابى، مع مقدمه و تصحيح و شرح و تعليق، (قاهرة: لجنة البيان العربى، ١٩٦١).
- _____ . الهاشم، جوزف. الفارابى، دراسته و فصوص، (بيروت، المكتب التجارى، ؟).

ج - منابع انگلیسی:

Abed, S.B., "*Politics and Excellence. The Political Philosophy of Al-farabi*", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 31, No. 3, July 1993, pp. 461-463

Allen, R.E., *Studies in Plato's Metaphysics*, ed., 2nd. edn., (London: Routledge and Kegan Paul, 1967).

Andrewes, A., *Greek Society*. 9th. edn., (London: Penguin Books, 1988).

Anton, J.P. and Preus, A., *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, eds., (New York: State Univ. of New York, 1989)

Arberry, A. J. "*Some Plato in Arabic Epitome*", *Islamic Quarterly* II, 1955, pp. 86-99.

Balddry, H.C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1965)

Bambrough, R. "*Plato's Political Analogies*": *Plato, A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, (Nes york: Ancher Books, 1971)

Bartlett, R., "*Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*", *Interpretation*, Fall 90, pp. 3-30.

Barker, E., *Aristotle's Politics*, (Oxford: Clarendon, 1948).

Blumenthal, D.R., "*On the Intellect and the Rational Soul*," *Journal of History of Philosophy*, No. 15, April 1977, pp. 207-211.

De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, (London: Luzac, 1970).

Bogges, W.F., "*Alfarabi and the Rhetoric: The Care Revisited*", *Phronesis*, A Journal for Ancient Philosophy, Vol. Xv, 1970, pp. 86-91.

Butterworth, Ch. E., *Al - Farabi's Statecraft in Cross, Crescent, and Sword*, ed. J. T. Johnson, (Westport: Greenwood Prss., 1990)

———, "*Islamic Philosophy and Religious Ethics*", *Journal of Religious Ethics*, No, 11, Fall 1983, pp. 224-239.

- _____, "The Rhetorician and His Relationship to the Community", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M. Marmura, (Albany: Suny Prss., 1989)
- Carra de Vaux, B. "Al - Farabi", *Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1913-1936)
- Cornford, F. M., *The Republic of Plato*, (Oxford: Oxford Univ. Prss. 1965)
- Copleston, F., *History of Philosophy, Vol. I: Greece and Rome*, (London: Search Prss., 1971)
- Dawson, D., *Cities of the Gods: Communistic Utopias in Greek Thought*, (Oxford: Oxford Univ. Prss., 1992)
- Dunlop, D.M., *Al - Farabi: Fusul Al - Madani (Aphorisms of the Statesman)*, ed. With tr., introd. and notes, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1961)
- _____, "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic": *Islamic Quarterly* II, 1955, pp. 264-282.
- _____, *Arab Civilization to A.D. 1500*, Arab Background Series, (London: Longman, 1971)
- Druart, T.A., "Al - Farabi and Emanationism",: *Studies in Medieval Philosophy*, ed. J.F. Wipple, (Washington: Cath. Univ., Amer Prss., 1989).
- Edman, I., *The Works of Plato*, first Published in 1928, (New York: Random House Inc., 1956)
- Edwards, P., *The Encyclopedia of Philosophy* ed., (New York / London: Macmillan Pub. Co., 1972)
- Ehrenberg, V., "When Did Polis Rise?", *Journal of Hellenic Studies*, LVII, 1957, pp. 147-159.
- Fakhry, M. "Al - Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle," *Journal of History of Ideas*, No. 26, October - December 65, pp. 469-478
- Alfarabi. *De Platonis Philosophia*, ed. F. Rosenthal and R. Walzer, *Corpus Platonicum Meddi Aevi, Plato Arabus*, II, (London: 1943).

Flew, A., *A Dictionary of Philosophy*, ed., (London: Pan Book and Macmillan, 1979).

Findley, J.N., *Plato and Platonism, an Introduction*, (New York: Times Book, 1978)

Foster, M.B., *The Political Philosophy of Plato and Heget*, (Oxford: Oxford Univ. Prss., 1968)

Gadamer, H.G., *Diaglogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. With introd. P. Ch. Smith, (New Heaven, Yale Univ. Prss., 1980)

———, *Plato's Dialectical Ethics*, tr. with introd. R.M. Wallace, (New Haven, Yale Univ. Prss., 1991)

Galston, M., "A Re - Examination of Al - Farabi's Neoplatonism", *Journal of History of Philosophy*, No, 15, January 77, pp. 13-32.

Gomperz, T., *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, 4 Vols., Vol. I, (London, 1964)

Gosling, J.C.B., *Plato*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1973)

Griswold, Ch., *Platonic Writing, Platonic Reading*, ed., (New York: Routledge, 1988)

Grube, G.M.A., *Plato's Republic* 3d. edn., (Hackett Pub. Co. 1977)

Guthrie, W.K.C., *The Greek Philosophers form Thales to Aristotle*, 5th. edn., (London: Methuen and Co., 1978)

———, *A History of Greek Philosophy*, Vols. 4 and 5, (Cambridge: Cambrige Univ. Prss., 1979)

———, "Plato's View on the Nature of the Soul": *Plato, A Collection of Critical Essays*, II, ed. G. Vlastos, (New York: Garden City, 1971)

———, *The Greek Philosophers*, First Pub. 1950, (London: Methuen, 1967)

Gyekye, K., "Al - Farabi on the Lagic of the Argumets of the Muslim Philosophical Theologians", *Journal of History of Philosophy*, No. 27, January 89, pp. 135-143.

- Gubrieli, F., *Al - Farabi: Compendium Legum Platonis*, Plato Arabus, III, (London, 1943)
- Halliwell, S., *Plato: Republic*, tr. and Comm., (Wilshire: Aris and Phillips, 1988)
- Hammond, R., *The Philosophy of AlFarabi and Its Influence on Medieval Thought*, (New York: Hobson Book Prss., 1947)
- Hare, R.M., *Plato, Past Masters*, (Oxford: Oxford Univ. Prss., 1982)
- , *Plato*, (Oxford: Oxford Univ. Prss., 1982)
- Hasan Al - Masumi, S., *Al - Farabi's Synopsis of the Works of Aristotle*; Pakistan Philosophy, No. 3, 1956, pp. 143-150.
- Hesiod. *Works and Days*, tr. R. Lattimore, (Ann Arbor: 1959).
- Irwin, I., *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, (Oxford: Clarendon, 1979)
- Islam, A., "Al - Farabi's Philosophy: It's Spiritual and Ethico - Political Significance", Pakistan Philosophy, No. 14, 1967, pp. 82-89.
- Jaeger, W. *Paideia*, tr. G. Highet, (New York: 1945)
- Jolivet, J., "The Arabic Inheritance": *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, ed. p. Dronke, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1986)
- Kegan, D., *The Great Dialogue: History of Greek Political Thought*, repr. 1965, (Connecticut: Green Wood Prss., 1986)
- Kennedy, H., *The Prophet and the Age of Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century, A History of the Near East*, (London / New York: Longman, 1986)
- Klosko, G., *The Development of Plato's Political Theory*, (New York: Methuen, 1986)
- Kumar, K., *Utopianism*, (Minnesota: Univ. Minnesota Prss., 1991)
- Lacey, A.R., *A Dictionary of Philosophy*, first pub. 1979, 8th. edn., (London: Routledge, 1991)
- Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*,

(Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1985)

Lee, D., *Plato: The Republic*, tr. with introd., 2nd, edn., (London: Penguin Books, 1987)

Lerner, R. and Mahdi, M., *Medieval Political Philosophy: A Source Book*, (Chicago: Free Press, 1963)

Leys, W.A., "*Was Plato Non - Political?*": *Plato, A collection of Critical Essays*, (New York, Anchor Books, 1971)

Lewis, B., *The Arabs in History*, 4th. edn., (London: Hutchinson, 1968)

Mackenna, S., *Plotinus: The Enneads*, tr., J. Dillon Abridged with introd. and notes, first Pub. 1917-1930, revised in 1956, (London: Penguin Books, 1991)

Mahdi, M., *Alfarabi's Utterances Employed in Logic* (Kitab Al - Alfaz Al-Musta´ Malah fi Al - Mantiq) Arabic Text, ed., with introd., and notes, (Beirut: Dar El - Mashreq Pub., 1968)

——— ., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, tr. with introd., revised edn., (New York: Cornell Univ. Prss., 1969)

——— ., "*Alfarabi*": *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss and J. Cropsey, 2nd. edn., (Chicago: Rand McNally Pub. Co. 1972) pp. 182-202.

——— ., "*Alfarabi's Imperfect State*", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 110, No. 4, 1190, pp. 691-726.

——— ., "*Alfarabi on Philosophy and Religion*", *Philosophy Forum*, No. 4, Boston, Fall 72, pp. 5-25.

Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1983)

Morrow, G.R., "*Plato and the Rule of Law*": *Plato, A Collection of Critical Essays*, (New York: Anchor Books, 1971)

Mulgan, R.G., *Aristotle's Political Theory*, 4th. edn., (Oxford: Oxford Univ. Prss, 1991)

Netton, I.R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics*

of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology, Islamic Series, (London: Roulledge, 1989).

———, *Al - Farabi and His School*, (London: Routledge, 1992).

O'leary, De L., *Arabic Thought and its Place in the History*, Trubner's Oriental Series, 1st edn. 1922 (London: Routledge and Kegan Paul, 1988)

Parkinson, G.H.R., *An Encyclopedia of Philosophy*, (London: Routledge, 1988).

Raven, J.E., *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics*, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1965).

Rauch., L., *Plato's The Republic*, (New York: Monarch Prss, 1965).

Rescher, N., *Al - Farabi: An Annotated Bibliography*, (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Prss., 1962).

———, *Al - Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, tr., (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Prss., 1963).

———, *Studies in the History of Arabic Logic*, (Pittsburg: Univ. of Pihnsbargh Prss., 1964).

Rosenthal, F. and Walzer, R., *Alfarabi's De Platonis Philosophia*, eds., Corpus Platonicum Medii, Aevi, Plato Arabus, II, (London: 1943).

———, *Ibn Khaldun: Mugaddimah*, ed. with tr., (London: 1943).

———, *The Classical Heritage in Islam*, tr. from German E. and J. Marmorstein, (London: Roulledge and Kegan Paul, 1975).

Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss. 1962).

Runciman, S., *The Byzantine Theocracy*, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1977).

Sankari, F.A., "Plato and Alfarabi, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy", *Vivarium, A Journal for Medieval Philsophy and the Intellectual Life of Middle Ages*, Vol. VIII, I, May 1970, pp. 1-9.

Santas, G.X., *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, (London:

Routledge and Kegan Paul, 1979).

Segal, E., *The Dialogues of Plato*, tr. with Introd., (New York: Bantam Books, 1986).

Shorely, P. "*Plato's Ethics*": *Plato, a Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, (New York: Anchor Books, 1971).

Sinclair, A., *Aristotle: The Politics*, Revised and represented T.J. Saunders, first Pub. 1962, (London: Penguin Books, 1992).

Sinclair, R.K., *Democracy and Participation in Athens*, rep. 1989, (Cambridge: Cambridge Univ. Prss., 1991).

Strauss, L. and Cropsey J., *History of Political Philosophy*, 2nd. edn., (Chicago: Rand McNally, 1972).

Tangred, H.L., *Aristotle: De Anima (on the soul)*, tr., with introd., and notes, (London: Penguin Books, 1986).

Thomson, J.A.K., *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, tr., (London: Penguin Books, 1976).

Vlastos, G., *Plato: A Collection of Critical Essays*, ed., (New York: Anchor Books Doubleday and Co. Inc., 1971).

———, "*Justice and Happiness in the Republic*": *Plato: A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, (New York: Anchor Books, 1971).

Walzer, R., *Al - Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al Farabi Mabadi' Ara' Ahl Al - Madina Al-Fadila*, a rivised text with introd., tr., and Comm., (Oxford: Clarendon Prss., 1986).

———, "*Al-Farabi: Encyclopaedi of Islam*, New edn., (Leiden: E.J. Brill, 1960-).

———, "*Al-Farabi's Theory of Philosophy and Revelation*", *Journal of Hellenic Studies*, No. 77, 1957, pp. 142-148.

Watt, W.M. *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg: Edinburg Univ. Prss., 1962).

Yorburg, B., *Utopia and Reality*, (New York: Columbia Univ. Prss.

1969).

Zimmerman, F.W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretation*, tr. with introd. and notes, Classical and Medieval Logic Texts III, (Oxford: Oxford Univ. Prss, 1981).

د- منابع ترکی:

Cavit, Sunar. *Al-Farabi: Islamda Falsefe ve Farabi*, (Ankara: Ankara Universities Basımu, 1972).

Canbur, Nügan. *Farabi Bibliyografyasi: Kitap - Makale*, (Ankara: Basbakanlık Basmevi, 1973).

Lugal, Necati ve Sayili Aydin. *Al - Farabi: Ebu Nasr Al-Farabi, nin Hala üzerine Makalesi*, (Ankara: 1951).

ه- منابع فرانسوی:

Al Farabi. *Idées des habitants de la Cité Vertueuse*, tr. R.P. Jaussen, Youssef Karam and J. Chlala, (Textes et Tradution d' Auteurs Orientaux, IX, (Cario: 1949).

Steinschneider. *Al Farabi, Mémoires de l' Academie Impériale des Sciences de St.-Péterbourg*, VII e Série, tome VIII, 4 (1869).

و- منابع آلمانی:

Alfarabi. "*Kitab al - Siyasat al-Madaniyah*" Die Staatsteitung von Alfarabi, tr. Dieterici - Brönnel, (Leiden: 1904)

Alfarabi. "*Kitab Ara' Ahl al-Madinah al - Fadilah*" Der Musterstaad, ed. Dieterici, (Leiden: 1895).

Alfarabi. *Al-Fusus*, Das Buch der Ringsteine, M. Horton, (Münster: 1906).

ز - منابع یونانی

- Πλάτωνος. PLATONIS OPERA, BREVIORVE ADNOTATION CRITICA INSTR.VXIT IOANNES BURNET, 10 Vols., (Oxford: Oxford Univ. Prss., 1901)
- Αριστοτέλους. ΦΥΣΙΚΑ, Αρχαίον κειμένον - εισαγωγή - μετάφρασις - Σημειώσεις ΝΙΚ. ΚΥΡΓΙΟΠΟΥΛΟΥ, (Αθήνα: ΠΑΠΥΡΟΣ, 1975)
- Αριστοτέλους. ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ (ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ), Μετάφραση Κ.Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ - Εισαγωγικά Σημειώματα C. PRANTL, (Αθήνα: Δημ. Ν. ΠΑΠΑΔΗΜΑ, 1939)
- Αριστοτέλους. ΠΟΛΙΤΙΚΑ, Μετάφραση - σημειώματα ΝΙΚ. ΠΑΡΙΤΣΗ, (Αθήνα: ΠΑΠΥΡΟΣ)
- Αριστοτέλη, ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ, Μετάφραση - σημειώματα Βασ. ΝΟΥΛΑ, (Αθήνα: ΠΑΠΑΚΗ)
- Αριστοτέλους. ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ, Κείμενα - Μετάφραση - ερμηνεία ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΚΑΛΑΡΑΣ, με πρόλεγόμενα Ιω. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ
- Αριστοτέλους. ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ, Αρχαίον κειμένον, ΑΝΔΡΕΟΥ ΔΑΛΕΖΟΥ, (Αθήνα: ΠΑΠΥΡΟΣ 1949)
- Αριστοτέλους. ΠΟΛΙΤΕΙΑ, κείμενα - Μετάφραση- Ερμηνεία ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, (Αθήνα: ΠΑΠΥΡΟΣ)
- Αριστοτέλους. ΨΥΧΗ, Μετάφραση - σημειώματα ΝΙΚ. ΠΑΡΙΤΣΗ, (Αθήνα: ΠΑΠΥΡΟΣ 1950)
- Πλάτωνος. ΕΝΝΕΑΔΕΣ, Αρχαίον κειμένον - εισαγωγή - μετάφρασις ΑΝΔΡΕΟΥ ΔΑΛΕΖΙΟΥ, (Αθήνα: ΠΑΠΥΡΟΣ 1952)

واژه‌نامه: معادل انگلیسی اصطلاحات فارابی

(آ)

dignity	آبرو
customary opinions	آراء معتاد
deficiency of the bodies	آفات ابدان
disaster	آفت
instrument	آلت

(ا)

union	ائتلاف
substitution	ابدال
good men	ابرار
destruction	ابطال
brilliant	ابهی
contact	اتصال (تلفظ به اول)
annexation	اتفاق بالاضافه
agreement on opinion	اتفاق رأی
perfection	اتقان
weights	اثقال
society, association	اجتماع
excellent societies	اجتماعات فاضله
human association	اجتماع انسانی
virtuous association	اجتماع فاضل
perfect association	اجتماع کامل
imperfect association	اجتماع ناقص
avoid	اجتناب
remote ancestors	اجداد بعید

bodies below the heavens	اجسام تحت سماوات
secondary existents	اجسام ثانوی
spritual bodies	اجسام روحانی
heavenly bodies	اجسام سماوی
material natural bodies	اجسام طبیعیہ ہیولائیہ
natural sublunar bodies	اجسام عالم مافوق قمر
material bodies	اجسام مادی
material bodies	اجسام ہیولائی
sensation	احساس
orders	احکام
faut, disorder	اختلال
choice	اختیار
ethical qualities	اخلاق
apprehention	ادراک
vision	ادراک بصر
perception	ادراک حسی
perceive	ادراک حسی کردن
furniture	ادوات
cosmological cycle	ادوار (اکوار، کور)
subjection	اذلال
will	ارادہ
voluntary	ارادی
conaection, common bond , kinship	ارتباط
direction	ارشاد
excessive	ازید (زیادتر، زیادتی)
remote causes	اسباب بعید
proximate causes	اسباب قریب
ultimate causes	اسباب قصوی (علل نہایی)
metaphor	استعارہ
disposition	استعداد
usage	استعمال

elements	اسطقصات
regret	اسف
fixed portion	استقرار حق و سهم
perfection	استكمال
names	اسماء
sharing common	اشتراک
partnership in actions	اشتراک در افعال
intermarriage	اشتراک در تناسل
common descent	اشتراک در ولادت
activity	اشتغال
nobler, most noble	اشرف
things	اشياء
incorporeal things	اشياء بری از اجسام
natural things	اشياء طبیعی
functions	اصناف افعال
relation	اضافه
obidience	اطاعت
mean compared and related to something else	اعتدال بالقیاس و اضافه
mean in itself	اعتدال فی نفسه
contradictory convictions	اعتقادات متضاد
becoming accustomed	اعتیاد
numbers	اعداد
ruling organs	اعضای رئیس (بدن)
serving organs	اعضای خادم (بدن)
magnitudes	اعظام
moving magnitudes	اعظام متحرکه
more indispensable	اعظم
wise, most virtuous, excellent	افاضل
actions of justice	افاعیل عدل
extreme, excess	افراط
corruption	افساد

precedence	افضلیت (برتری)
meanest functions	افعال اخس
voluntary acts	افعال ارادی
ugly actions	افعال خبیثه
good deeds	افعال خیرات
noble actions	افعال جمیله
political actions	افعال مدنی
sayings	اقاویل
union	اقتران
detailed account	اقتصاص
less	اقل
acquisition	اكتساب
more	اکثر
ascend	الحاق
God almighty	الله عز و جل
divine	الهی
nation, community	امت
virtuous nation	امت فاضله
command	امر
lower intestine in the body	امعاء سفلی در بدن
security	امنیت
wealth	اموال
choose	انتخاب
man	انسان
ordinator	انتظام دهنده
perfect man	انسان کامل
divine man	انسان الهی
equity	انصاف
decomposition	انحلال
disjunction	انفصال
reaction	انفعال

defective (ناقص) انقص
species انواع
«The First» «اَوَّل»
preference & avoidance ایثار و تجنب

(ب)

first sight بادی
search (جستجو) بحث
misertiness بخل
corporel (نفسانی) بدنی
haughtiness (تکبر و تن آسانی) بذخ
demonstrations پراهین
demonstration, proof برهان
decorporel, dematerial, pure, exempt پری از ماده
simple بسیط
insight بصیرت
grasp (گرفتن) بطش
discrepant, dissimilar بعد در مشاکل
hate (بُغض، نفرت) بُغْضَة
permanence بقا
timeless بلا زمان
without matter بلا ماده
eloquent (سخنوران، فصیحان) بلفاء
accidental property بالعروض
maturity بلوغ - استکمال
by what بماذا

(پ - ت - ث)

composition تألیف
perfect, complete تام

failur to agree, difference	تباين
different ancestry	تباين آباء
discrepancy of aims	تباين اغراض
changing transformation, transition	تبدل
extravagance	تبذير
experience	تجربه
substantify	تجوهر
reproduce	تحاكى
base behaviour (رفتار و عادت زشت)	تخاسس
differ	تخالف - تباين
isolation (خالى كردن)	تخلّی
fear	تخويف
reminiscence	تذكر
due order	ترتيب
hierarchy (سلسله مراتب)	ترتيب
impress, imprint	ترسيم
composition, combination (اختلاط، امتزاج)	تركيب
quantetive combination	تركيب كمّی
combination of matter and form	تركيب ماده و صورت
terrorizing (ترساندن)	ترهيب
analogy (قياس)	تشبيه
comparision	تشبيه
desire	تشوق
alliance	تصاهر
assent	تصديق
representation, conceive	تصور
formation	تصوير
succession	تعاقب
conception (تصور)	تعقل
cooperation	تعاون - توارز
intelligize	تعقل كردن

political practical wisdom	تعقل مدنی
domestic practical wisdom	تعقل منزلی
discernment	تعقیل (دریافت ذهنی)
instruction	تعلیم
individuation, specification	تعیّن
war and victory	تغالب
carelessness	تغافل
variability alternation	تغایر
divisions	تاصیل
discrepancy	تفاوت
dissociation	تفرّد
enquiry	تفحص
priority	تقدم
division	تقسیم
pride	تکبر
repeating	تکریر
surliness	تمت (درشت خوئی)
enjoyment	تمتع
enjoyment of pleasures	تمتع با لذات
representation	تمثیل
established by habit	تمکن به عادت
flattery	تملق
falsification	تمویه (مغالطه)
distinguish	تمییز دادن
antagonism and equilibrium	تنافر و اعتدال
antagonism - mutual dislike, dispute	تنافر
being respectful	تواضع
parsimony	تقتیر (خست، صرفه جوئی، امساک)
fricnliness	تودو
mediation	توسط
rashness	تهور

(ج - چ)

attractive	جاذب
cowardice	جبن
dialecticians	جدلیون (اهل جدل)
requital	جزاء
anxiety	جزع
part	جزء
rational reflective part	جزء ناطق فکری
rational speculative part	جزء ناطق نظری
rational part of the soul	جزء ناطق نفس
particularities, partial existences	جزئیات
body, corps	جسم
celestical corps	جسم سماوی
natural corps	جسم طبیعی
spatial matter	جسم متحیز (جسمی که فضایی را اشغال کند یا به وسیله فضا اشغال شود)
mineral corps	جسم معدنی
greatness	جلال
collective	جماعت
beauty	جمال
beautiful, noble	جمیل
fair and ugly	جمیل و قبیح
genus, gene	جنس
generous	جواد
immaterial substances	جوهر مفارق
generosity	جود
excellence	جودت
faculty of being right	جودت استنباط آراء صحیح
excellence of persuasion	جودت اقناع

excellence in producing an imaginative impression	جودت تخیل
excellence of discrimination	جودت تمیز
excellence of idea	جودت رای
power of deliberation	جودت رویه
excellence of understanding	جودت فهم
	injustice جور
	substance جوهر
element, material	جوهر عنصری
	holy war جهاد
spiritual world	جهان روحانی
heavenly world	جهان سماوی
material world	جهان مادی
	ignorance جهل
good at retaining (خوش حافظه)	جیدالحفظ
ready intelligence (تیز هوش)	جیدالقطنه
good at understanding (سریع الانتقال)	جیدالفهم

(ح - خ)

	sensitive, sensory	حاسه
	condition	حال
	mode	حالت
love for honour	(عشق به افتخار)	حُب کرامت
	definition	حد
	conjecture	حدس
	movement	حرکت
	circulate movement (دورانی)	حرکت دوریه
styness	(دورویی، غیرقابل فهم و شناختن بودن)	حریزه
	familiarity (آشنائی)	حریه
	sence	حس
	common sence	حس مشترک

noble deeds	حسانات
fine diction	حسن عبارت (خوش سخن)
safeguard	حفاظت
conservation	حفظ
watchmen	حَفَظَه (پاسداران)
the first truth	حق الاول
philosophy, wisdom	حکمت
philosopher, wise	حکیم
forbearance	حلم
fulness	حمق
bearers of religion	حَمَلَه دین
experience	حُنْکَة (تجربه)
five senses	حواس پنجگانه
vivant	حَیّ (سرزنده)
modesty	حیا
after life	حیات آخرت
confused	حیران
mechanical devices	حیل (مکانیک)
liberal animal	حیوان مختار
reasonable animal	حیوان ناطق
servant	خادم
isolation	خالی کردن (تخلی)
deceit	خَبْ (فریب، حيله)
dissimulation	خبث
confusion	خجالت
to serve	خدمت کردن
base qualities	خسائس
inferiority	خست
base and wretched	خست و شقوت
humiliation	خشوع
natural qualities	خصائل فطری

disposition, quality, property خصلت
 rhetoric خطابه
 folly (بی‌خردی، حماقت) خلاعت
 constitution, creation خلقت
 disposition (استعداد) خلق
 exempt خلوّ
 fear خوف
 Good خیر
 voluntary goods خیرات ارادی
 absolute good (خیر علی‌الاطلاق) خیر مطلق

(د - ذ)

expulsive دافعه
 circle دایره
 permanent دایم
 fumeux (دودی، بخاری) دخانی
 stage درجه
 impulses of the soul دواعی نفس
 permanent existence دوام الوجود
 beneath (پائین، زیر) دون
 beneath دون رتبه
 astuteness (زیرکی، هوشیاری) دهاء
 reins زمام
 essence ذات
 readiness, wit (فراست، هوش) ذكاء
 reminiscence, memory ذکر
 celestial substances ذوات عالم بالا
 interpreters (مترجمان) ذوالالسنه
 discernment ذهن

(ر-ز-ژ)

opinion of all, shared by all	رای مشترک
lord of the household	رب منزل
grade	رتبه
rank, degree	رتبه
manliness	رجولیت
mercy	رحمت
vices	رذائل
produce impressions	رسم محسوسات
impressions of representations	رسوم متخیلات
symbol	رمز
spiritual beings	روحانیون
animal spirit	روح حیوانی
spirit male	روح ذکر
reflection, judgement, deliberation	رویت
vision of the angle	رویت الملک
excellent rulership, virtuous rulership	ریاسات فاضله
authority	ریاست
domination	ریاست
government of the city	ریاست المدینه
head, chief	رئیس
excellent ruler	رئیس فاضل
first ruler, founder	رئیس الاول
master - builder	رئیس بنائین
unchastity	زنا (بی عفتی)
even (and odd)	زوج (و فرد)
increase	زیادت

(س)

negative	سالبه
cause	سبب، علت
wild beast	سبع (وحشى)
generosity	سخا (جود)
robbery , theft	سرقه
delight	سرور
surface	سطح
felicity, happiness	سعادته
supreme felicity , ultimate happiness	سعادته قصوى
health	سلامه
bodily health	سلامه ابدان (گرهى حياه)
knight	سلهشورى
profit and loss	سود و زيان
ease	سهولته
evil deeds	سهئهات
politice, polity	سهامه
ideal polity	سهامه فاضله
way of life	سهيره

(ش)

exponent	شاره
like	شبهه
fearlessness , courage , bravery	شهاعته
individual	شخص
evil	شر
conditions, qualifications	شراهه
wicked	شروه
wicked in reality	شروه فى الحقهقه

pain and punishment	شُرور و عقوبات
greed	شُره (أز، حرص)
wicked	شُریر
appease rage	شُفاء غیظ (فرو نشاندن خشم)
misery , wreckedness	شقاوت
desire	شوق
lust	شُهوت (حرص)
object, thing	شی

(ص)

true	صادق
health, heath	صحت (سلامت و گرمی)
correct deliberation	صحت رویت
truth	صدق
proceeding forth, procession	صدور
small	صغری
boasing	صَلَف (خودپسندی)
arts	صناعات
political arts	صناعت مدینه
(natural #) طبعی	صناعیه
artificial	صنایع
type	صنف
true judgement	صواب حکم
correctness of opinion	صواب ذهن
form	صورت

(ض)

hurtful	ضارّ (زیان بخش)
slight harm	ضرر یسیر (ضرر اندک)
necessity	ضرورت

(ع - غ)

rebellious	عاصى
intelligent	عاقل
knowing	عاليم
world of becoming	عالم تكون
sublunary world	عالم سفلى
slave by nature	عبد بالطبيعة
justice	عدالت
justice	عدل
lack	عدم
non perception of pleasure	عدم احساس لذت
accident (accidents)	عرض (عوارض)
love, affection	عشق
great	عظمى
temperance	عفت
divine quality	عقل الهى
first intelligence, primal intellect	عقل اول
actual intellect	عقل بالفعل
intellect in potency , potential intellect	عقل بالقوه
intelligence in habitus	عقل بالملكه
practical intellect, practical wisdom	عقل عملى
active intellect	عقل فعال
acquired intellect	عقل مستفاد
seperate intellect	عقل مفارق
passive intellect	عقل منفعل
speculative intellect	عقل نظرى
material intellect	عقل هيرولائى
punishment	عقوبت

astrol intellects	عقول عالم مفارق
cure	علاج
knowledge	علم، معرفت
ethics, moral science	علم اخلاق
science of divine	علم الهی
science of man	علم انسانی
administration of the city	علم تدبیر شهر
science of tradition	علم حدیث
science of machanical	علم حیل (مکانیک)
jurisprudence	علم فقه
speculative theology	علم کلام
science of metaphysics	علم مابعد الطبیعه
speculative science	علم نظری
sciences	علوم
natural sciences	علوم طبیعی
work, action	عمل
practical	عملی
elements of the sublunary world	عناصر عالم سفلی
providence	عنایت
passions of soul	عوارض نفسانیه
return	عودت
reward, recompense	عوض (پاداش)
essence , individual , entity	عین
nutritive	غذیه
careless	غافل
aim of life	غایت حیات
enjoyment	غبطه
aim	غرض
aim of the city	غرض مدینه
forcibly constrained	غصب
excessive anger	غضب

predominance , domination	غلبه
	غلبه کردن subdue
predominance of one contrary over another	غلبه یکی از اضداد بر دیگری
	غمر (ناآزموده، تحمل) simple man
	غیرارادی involuntarily
	غیر کامل imperfect
	غیرت (حسادت) jealousy
	غیر شره (خویشتردار) self - controled

(ط - ظ)

medicine	طب
natural characteristics	طبایع
nature	طبع
ideal doctor	طیب فاضل
	طلب seeking
notion, opinion, doxa	ظن
true opinion	ظن صواب (پندار درست)

(ف)

corrupt	فاسد
perfect, excellent, virtuous	فاضل
agent	فاعل
superior in virtue	فائق در فضیلت
odd (and even)	فرد (و زوج)
art of horsemanship	فروسیه (هنر سوارکاری در جنگ)
	فسخ annul
	فصل differentia
aphorisms of the statesman	فصول المدنی
	فضائل virtues

ethical virtues	فضائل خلقیه
reflective virtues	فضائل فکری
rational virtues	فضائل نطقیه
reflective virtue	فضیلت فکریه
nature, disposition	فطرت
innate disposition, inborn nature	فطرت طبیعی
	actuality فعل
	poverty فقر
farmers	فلاحین (کشاورزان)
	emanation فیض

(ق)

rule of nature	قانون طبیعی
	ugly قبیح
	ancient قدما
pattern	قدوت (الگو)
portion	قسط (سهم)
crulty	قسوت (قساوت)
sustained by, based on, maintained, support	قوام
	continuance قوام
faculties of the human soul	قوای نفس انسان
words and deeds	قول و فعل
attractive faculty	قوه جاذبه
corporeal faculty	قوه جسمانی
sensory faculty, the faculty of sence	قوه حاسه
ruling faculty of sense	قوه حاسه رئیس
expulsive faculty	قوه دافعه
faculty of desire	قوه شهوانیه
nutritive faculty	قوه غاذیه
faculty of anger	قوه غضبیه

retentive faculty	قوہ ماسکہ
representative faculty, the faculty of representation	قوہ متخیلہ
distinguishing faculty	قوہ ممیزہ
growing faculty	قوہ منمیه
generative faculty	قوہ مولده
rational faculty, the faculty of reson	قوہ ناطقہ
practical rational faculty	قوہ ناطقہ عملی
theoretical rational faculty	قوہ ناطقہ نظری
appetitive faculty	قوہ نزوعیہ
digestive faculty	قوہ ہاضمہ
strong in setting ming	قوی العزیمہ (راسخ)
force	قہر
using power, force	قہر

(ک-ی)

falshood, false	کاذب
complete, perfect	کامل
being	کائن
pround of spirit	کبیرالنفس
toil, trubble	کدّ (رنج)
honour	کرامت
dislike	کراہت
being repectful, courtesy	کرم
agriculture	کشاورزی
sufficiency	کفایت
the whole	کل
universal	کلی
the universals	کلیات
totality	کلیت
perfection, completness	کمال

genesis, generation کون
how کیف

(ل)

pleasure of senses لذت محسوس
pleasure in victory لذت نیل به پیروزی
play, idle play لعب
for itself لذات

(م)

matter ماده
primitive matter ماده اول هیولائی
what ماذا
retentive ماسکه
rich مالیون
essence ماهیت
four principles مبادی اربعه
pedagogic principles مبادی تعلیمیه
knowable, known معلوم
principles of existence مبادی وجود
begining مبدا
first principle مبدا اول
divergent متباین
united متحد
imaginative متخیله
equivalent متساوی
thinker, prudent متعقل
different متفاوت
speculative theologian (عالم علم کلام) متکلم

	symbols	مثال، حکایات
	imitations	مثالات
	madmen	مجانین
	warrior for the faith	مجاهد
	virtuous warrior	مجاهد فاضل
fighting men	(جنگاوران، سپاهیان)	مجاهدون
	assembled	مجمع
	fond of learning	محب تعلیم
	fond of truth	محب صدق
	fond of justice	محب عدل
	fond of honour	محب کرامت
	love	محبت
	willed love	محبت بالاراده
	natural love	محبت بالطبع
	result	محصول
	preserved	محفوظ
	city of power	مدینه تغلبیه
	ignorant city	مدینه جاهلیه
	democratic city	مدینه جماعیه
	city of baseness, city of depravity	مدینه خست
	misguided, wicked, erring city	مدینه ضاله
	city of necessity, indispensable city	مدینه ضروریه
	vicious, unrighteous, wicked, criminal city	مدینه فاسقه
	virtuous, perfect, just, excellent city	مدینه فاضله
	altered, changing city	مدینه مبدله
	city of meanness	مدینه نذاله
	male	مذکر
	blameworthy	مذموم
	classes of the parts of the world	مراتب اجزاء عالم
	classes of existence	مراتب وجود

linked, composed	مرتبط
rank	مرتبہ
manliness	مردانگی (رجولیت)
sickness	مرض
sickness of the soul	مرض نفس
herdsmen	مرعات (شبانان، مردم عادی، تودہ)
temperment	مزاج
equalization	مساوی کردن (سوئی)
dwelling	مسکن
observation	مشاہدہ
walk	مشی
opposite, contrary	مضاد
being obeyed	مطاع
resurrection	معاد
voluntary transaction	معاملہ ارادی
moderate mean	معتدلہ متوسطہ
reflective knowledge	معرفت عملی
speculative knowledge	معرفت نظری
object of intelligence	معقول
intelligibles	معقولات
first intelligibles	معقولات اول
primary intelligibles	معقولات اولیہ
secondary intelligibles	معقولات ثانیہ
universal objects	معقولات کلیہ
known, object of knowledge	معلوم
inhabitable world, universal state	معمورہ
inhabited region of the earth	معمورہ ارض
sophistic fallacies	مغالطہ
seperate substance	مفارقات
seperation in idea	مفارقت بالمعنی
seperation in space	مفارقت بالمکان

separation of the soul from the body	مفارقت نفس از بدن
endowed by ...	مفطور به ...
army	مقاتله (ارتش، نظامیان)
union of the soul with the body	مقارنت نفس و بدن
assessors, measurers	مقدرون (محاسبه کنندگان، حسابداران)
accountants	مقدرون الحساب (حسابداران)
	مقصود purpose
	مقصود نهائی ultimate end
followers of philosophers	مقلد الحكماء
	مکافات recompense
those who acquire the wealth of the city (state)	مکتسب اموال مدنی
gainers of wealth	مکتسبین اموال (کسانی که با امور مالی سر و کار دارند)
	مکر trickery
	مکرم being honoured
being held in honour and esteem	مکرم و معظّم
agent of generation	مکّون (باشاننده)
engendered	مکّون (شونده، باشیده)
	ملاحی navigation
	ملائکه angels
musicians	ملحنون (موسیقیدانان)
	ملک حقیقی true king
king according to the law	ملک السنه
	ملک واحد single king
habitus	ملکه (مستقر شده به عادت)
	ملوک rulers
contact with speculation	مماس النظر
	ممیزه distinguishing
	مناظر perspectives
	منتظم well ordered
	منتهی end
	منشیان secretaries (کاتبان)

astrologers	منجمون (ستاره شناسان)
household	منزل (خانه، بیت)
station	منزل (ایستگاه)
restrain, prevention	منع
advantage	منفعت
divisible	متقسم
growing	منیمه (رشد یابنده)
ground for objection	مواضع عناد
composed	موتلف
affirmative	موجبہ
existents	موجودات
first existent	موجود اول
come in to existence	موجود شدن
music	موسیقی
generative	مولده
female	مونث
geometers	مهندسون (هندسه دانان)
art of ruling	مہنتہ ملکیہ (ہنر سیاست)
skill and art	مہنتی و صناعی

(ن)

beneficial	نافع
carpentry	نچاری
deep repentance	ندامت عظیم
self - abasement	نذالہ
justice	نصفت (عدالت)
observation	نظر
divine view of the existents	نظر الہی بہ موجودات
theoretical	نظری
world soul	نفس عالم

rational soul نفس ناطقه
 deny نفی
 denied by intelligence نفی عقلی
 vices (# فضائل) نقائص (# کمال)
 defect نقص
 decrease نقص (کاهش)
 weeds نوائب (علفهای هرز، نوائب مدینه‌ها)
 species نوع
 ultimate, utmost نهایت
 utmost justice نهایت عدل
 forbidding نهی

(و)

the one in truth واحد حقیقیه
 same ancestor والد واحد
 necessiated by intelligence وجوب عقلی
 existence, being وجود
 unity وحدت
 revelation وحی
 middle place between two sciences وسط علمین (علم مابعدالطبیعی و علم طبیعی)
 medium وسطی
 describe وصف
 shamelessness وقاحت
 hypothetical time وقت مفروض

(ه)

jesting, entertainment هزل (تفریح، شوخی)
 art of ruling هنر سیاست (المهنة الملكية)
 passion, desire هوی

state, condition هیأت

natural state هیأت طبیعی

state, quality of the soul هیأت نفسانیه

(ی)

riches, weath میسار

**Dedicated to my father
who's memory shall
continue to live**

Az - Zahra University Press

Printed in 1996

All rights reserved.

*No parts of this publication
may be reproduced without the
authorization of the author.*

Printed in Tehran , Iran.

Principles and Foundations of:

Farabi's Political Philosophy

**Farabi, Plato, and Aristotle:
A Critical Analysis and
Comparative Study on the
Theory of «Ideal Society»**

Farnaz Nazerzadeh Kermani Ph.D.

Az - Zahra University Press

1996

