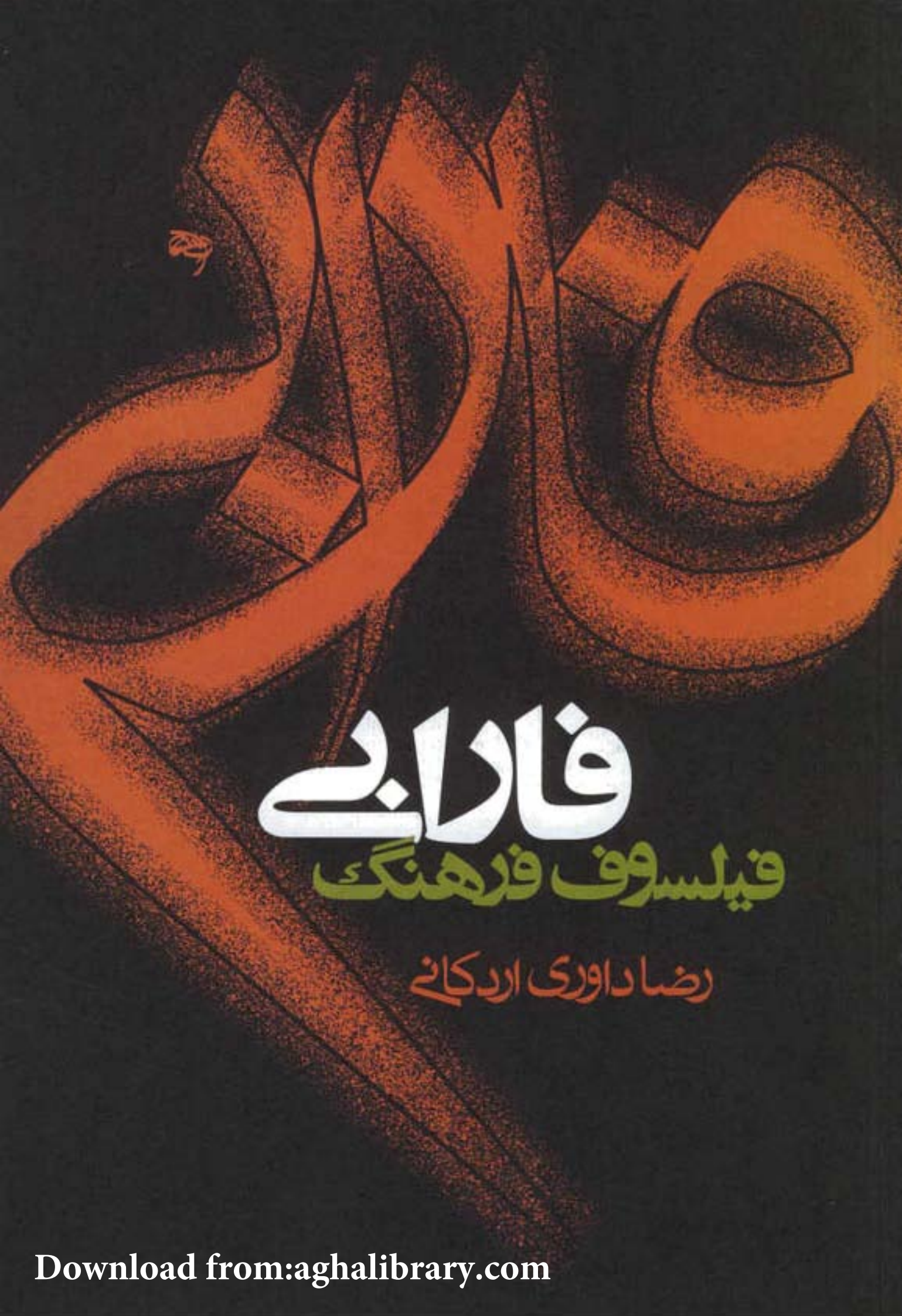




فادائے

فیلسوفِ فرہنگی

رضاد اوری اردکانے

اسم الله الواحد

فارابی

فارابی

فیلسوف فرهنگ

رضا داوری اردکانی



ویراست قبلی این کتاب در سال ۱۳۷۴ با عنوان
فارابی
توسط انتشارات طرح نو منتشر شده است.



فهرست

۱	یادداشتی برای چاپ سوم
۷	درآمد
۱۷	نظری به زندگی، آثار، و مابعدالطبیعه فارابی
۵۷	آغاز تفکر فلسفی در عالم اسلامی
۱۰۱	آثار سیاسی فارابی
۱۱۷	جمع و توفیق نظر و عمل و فلسفه و دین
۱۴۱	مقام سیاست در نظر فارابی
۱۷۷	آرای مشترک در مدن جاهلیه و ضالّه
۲۰۱	منابع و مآخذ علم مدنی در حکمت فارابی
۲۱۹	فلسفه مدنی فارابی و تفسیر کلامی آن
۲۶۱	تأثیر آرای فارابی در حکمت عملی حکمای اسلامی
۲۶۹	خاتمه

پیوست

۲۷۷	فارابی، تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی
۲۹۱	کتاب‌شناسی
۲۹۹	نمایه‌ها

یادداشتی برای چاپ سوم

در این چاپ بعضی اصلاح‌های جزئی صورت گرفته و مقاله‌ای نیز به کتاب افزوده شده است. من از حدود چهل سال پیش که شروع به مطالعه آثار فارابی کرده‌ام، هرچه بیشتر خوانده‌ام عظمت مقام او در نظرم بیشتر شده است. البته اگر



بگویم فارابی از ابن‌سینا و ملاصدرا بزرگ‌تر است استادان فلسفه سخنم را نمی‌پذیرند و حتی ممکن است آن را بر جهل حمل کنند. داعیه دانایی ندارم، ولی اگر کسی بخواهد بطلان گفته‌ام را اثبات کند چه می‌گوید؟ می‌گوید که ابن‌سینا و سهروردی فلسفه را بسط و تفصیل داده و در طرح و حلّ بسیاری از مسائل فلسفه موفق بوده‌اند؟ این سخن را هرکس که مختصر آشنایی با فلسفه دارد می‌پذیرد، اما عظمت و عمق تفکر غیر از بسط و تفصیل و طرح و حلّ مسائل است. شاید در تتمیم سخن بگویند که ابن‌سینا و ملاصدرا علاوه بر اینکه فلسفه اسلامی را تفصیل داده و مسائل نو و بدیعی طرح کرده‌اند در جمع فلسفه

و علم کلام و عرفان نیز کاری بزرگ انجام داده‌اند. این سخن را نیز ناچار باید تصدیق کرد. مع‌هذا نباید پنداشت که فلسفه فارابی صورت مجمل و ابتدایی و ناپخته فلسفه ابن‌سینا و ملاصدراست. اگر در آثار بزرگ ابن‌سینا و ملاصدرا مسائل و مباحثی هست که در مقالات و رسالات فارابی جایی ندارد، بعضی مسائل بسیار با اهمیت (که شاید قرن‌ها اهمیت آنها درک نمی‌شد) در فلسفه فارابی عنوان شده است که در آثار اخلاف او یافت نمی‌شود، چنان‌که فی‌المثل توجهی که فارابی به سیاست و زندگی مدنی داشت کم‌کم از نظر فلاسفه افتاد و اگر سخنی در سیاست گفته شد تکرار اقوال و آرای فارابی یا گزیده‌ای از آن سخنان بود. ابن‌سینا و سهروردی کوشیدند تا سیاست را به مسیری دیگر و مناسب‌تر با عالم اسلامی بیندازند، اما سعیشان در این راه ناتمام ماند و نصیرالدین طوسی و ملاصدرای شیرازی - دو خلف بزرگ ابن‌سینا و سهروردی - در سیاست به فارابی بازگشتند و به بیان خلاصه اقوال او اکتفا کردند. مسئله بسیار مهم انتقال علم و تفکر از یک عالم و حوزه فرهنگی و تمدنی به حوزه دیگر و امکان ترجمه آثار فلسفی و ادبی از یک زبان به زبان دیگر نیز که در بعضی از آثار فارابی طرح شده بود تقریباً به کلی فراموش شد و تلقی از فلسفه به صورتی در آمد که اگر کسی از اهل فلسفه به این قبیل مسائل می‌پرداخت چه بسا ملامتش می‌کردند که اینها ربطی به فلسفه ندارد زیرا در زمره عوارض ذاتی وجود نیست. و بالاخره، مطلب مهم نسبت فلسفه با دین که در آثار فارابی با جدّ فکری و به قصد تفحص و تحقیق طرح شده بود کم‌کم یک پاسخ رسمی پیدا کرد و فلاسفه و حتی متکلمان آن پاسخ را پاسخ تمام دانستند. فارابی همچنین با «احصاء علوم»، برنامه درسی مدارس جهان اسلام یا لااقل حوزه‌های درسی منطقه‌ای را که در فاصله میان چهار رود سند و جیحون و دجله و نیل قرار دارد معین کرد و حتی به طرح اندیشه تاریخی که زمان ظهور و پیدایش صریح آن قرن هجدهم است نزدیک شد. من به این مطلب در مقاله‌ای که به کتاب افزوده‌ام اشاره کرده‌ام.

اگر فرصت می‌داشتم یک بار دیگر آثار فارابی را می‌خواندم و می‌کوشیدم

زمان و زبان او را درک کنم. ما نیاز داریم آثار بزرگان فلسفه دوره اسلامی و مخصوصاً فارابی را که مقام مؤسس دارد، نه فقط به عنوان پژوهشگر، بلکه به قصد هم‌زبانی با او بخوانیم. آثار فلسفی را به طور کلی به دو نحو می‌توان خواند: یکی خواندن رایج و شایع است که از آن نمی‌توان صرف نظر کرد و اگر از آن صرف نظر شود آموزش فلسفه منتفی می‌شود. این خواندن، خواندن الفاظ و عبارات است. یک نحوه دیگر خواندن نیز هرچند که از عهده همه دانشجویان و مدرسان فلسفه بر نمی‌آید و صرفاً برای بعضی از محققان و صاحب نظران ممکن و میسر می‌شود، فهم اشارات فلاسفه است. اینان می‌توانند نه فقط الفاظ و عبارات سطور آثار فلاسفه را بخوانند، بلکه لابه‌لای سطور را هم می‌خوانند. آنچه در لابه‌لای سطور آثار فلاسفه و متفکران یافت می‌شود محدودیت ندارد و به این جهت است که آثار فلسفی در زمان کهنه نمی‌شود و آنها را همیشه و همواره می‌توان خواند.

گاهی این پرسش برای من مطرح می‌شود که چرا مردی مثل فارابی که عمر نسبتاً دراز داشته و عمر خود را وقف مطالعه و تحقیق کرده شاگردانی نداشته است که تعلیمات او را تدوین کنند و از طریق تعلیم انتشار دهند. در فاصله میان فارابی و ابن سینا محققان و صاحب نظرانی مانند ابوسلیمان سجستانی، یحیی بن عدی، ابوحیان توحیدی، ابوالحسن عامری و... بوده‌اند که از تعلیمات فارابی بهره برده‌اند، اما اصولاً نباید توقع داشت که مؤسسان فلسفه شاگردپرور باشند و مگر سنت اوگوستن و دکارت حوزه درس و شاگرد داشته‌اند؟ می‌گویند سقراط شاگردی مانند افلاطون داشته و در آکادمی افلاطون فیلسوفی چون ارسطو بار آمده است. افلاطون و ارسطو هریک مسلماً از استاد خود بسیار چیزها آموخته‌اند، اما این هر سه بنیانگذارند، نه اینکه سقراط بنیانگذار باشد و آن دو، شاگرد باشند. فلسفه را سقراط و افلاطون و ارسطو بنیاد گذاشته‌اند و بر حسب اتفاق است که این سه به سه نسل پی‌درپی تعلق دارند. البته ارسطو شاگرد افلاطون و افلاطون شاگرد سقراط بوده است، اما در حقیقت این سه سه دوست بودند. هر چند که به معنی مشهور و متداول لفظ و بر طبق شرایطی که ارسطو در

کتاب «اخلاق نیکوماک» ذکر کرده است نمی‌توانستند با هم دوست باشند، ولی آنها هر سه فلسفه و دوستیِ دانایی به معنایی تازه را بنیاد کردند.

مؤسسان معمولاً شاگردپرور نیستند، زیرا آنچه می‌گویند وقتی قابل تدریس در مدرسه است که کم و بیش صورت رسمی پذیرفته باشد؛ یا درست بگوییم، مؤسسانِ تفکر از آنجا که سخنشان خلاف عادت است یافت‌های خود را به دشواری می‌توانند به معاصران پیاموزند. فلسفه در ابتدای هر دورانی از تاریخ خود رشد و بسط طبیعی دارد و در این رشد طبیعی بسیاری مطالب که در آغاز بوده از نظرها می‌افتد. در حدود چهل سال قبل که در یک مجلس محدود اهل فلسفه گزارش اقوال و آرای فارابی را می‌گفتم، بعضی همکارانم از اینکه فارابی دربارهٔ نبوت و زبان و فرهنگ و نسبت فلسفه با دین نظر خاص داشته است تعجب کردند. من هم ابتدا از تعجب آنها متعجب شدم، اما به زودی دریافتم که نه فقط همکاران من بلکه شاگردان فارابی از صدها سال پیش از این مطلب چشم پوشیده‌اند.

فلسفهٔ اسلامی بعد از فارابی راه رشد طبیعی را پیمود و وقتی به ابن‌سینا رسید، تا حدی جاافتاده و آموختنی شده بود و البته عظمت و نبوغ ابن‌سینا آن را بیشتر مستعدّ تعلیم و انتقال کرد. ابن‌سینا از بابت چیزهایی که از فارابی آموخته بود از او تجلیل کرد، اما دربارهٔ مطالبی که مسکوت‌عنه گذاشته شده بود چیزی نگفت و با آنها مخالفت نکرد. وقتی با یک رأی و نظر مخالفت می‌شود معنی‌اش این است که طرح آن نظر ناروا و بیجا نیست، ولی بی‌اعتنایی به سخن و مسکوت گذاشتن آن، بیرون راندنش از دایرهٔ بحث و نظر است، چنان‌که بعضی از آرای فارابی از دایرهٔ فلسفهٔ اسلامی خارج شد. شاید بهتر باشد بگوییم که این آرا در گفتار غالب فلسفهٔ دوران اسلامی جایی پیدا نکرد. ولی اکنون در زمان ما که مسائلی مثل نسبت عقل و ایمان (فلسفه و دین) و ارتباط فرهنگ‌ها اهمیت دارد می‌توانیم به فلسفهٔ فارابی بازگردیم و پرسیم چرا پس از فارابی این مسائل در نظر صاحب‌نظران جلوه نکرد و کسی به آنها نپرداخت. شاید پاسخش این باشد که وقتی عمدهٔ آثار و آرای فلسفهٔ یونانی به

عالم اسلام منتقل شد و فارابی تفسیری از آن را که مناسبت با جهان اسلام داشت فراهم آورد، دیگر نیازی به بحث در شرایط امکان ارتباط فرهنگ‌ها و مشکل ترجمه و نسبت زبان و تفکر نبود. برنامه درسی و ترتیب کار مدارس نیز به تدریج صورت تحقق پیدا کرد و مسئله دین و فلسفه هم گرچه در عالم بحث و نظر به نحوی کاملاً رضایت‌بخش حل نشده بود، تقابل آنها دیگر چندان شدید نمی‌نمود و در شمار مسائل اختلافی بین علمای دین درآمده بود. یعنی از میان علمای دین کسانی - شاید به پیروی از فارابی - فلسفه را مایه استحکام مبادی و احکام دین می‌دانستند و البته بسیاری هم با آن مخالف بودند، ولی به هر حال فلسفه در عالم اسلام وارد شده و جایی برای خود باز کرده بود.

امروز ما دوباره در عصر انتقال قرار گرفته‌ایم و باید به امر انتقال علم و تفکر و شرایط همسخنی فرهنگ‌ها بیندیشیم. در این تأمل، فارابی می‌تواند پیشرو و آموزگار ما باشد.

اسفندماه ۸۱

درآمد

دوستداران فلسفه مایلند که فلسفه به زبان قابل فهم و امروزی گفته و نوشته شود. اگر مقصود از بیان امروزی این است که فلسفه را در عادات فکری منحل کنیم و یا آن را وسیله توجیه پندارهای سست و سطحی قرار دهیم، این امروزی کردن، جرح و قلب فلسفه است. اما اگر مقصود این است که با خودآگاهی به وضع تاریخی، نسبتی با تفکر گذشته و با متفکران پیدا کنیم و این نسبت را روشن سازیم، بدون مناقشه در لفظ و اصطلاح می‌گوییم که کم و بیش در طلب این نسبت بوده‌ایم، یا لااقل احساس کرده‌ایم که تا چه اندازه نسبت به مقاصد و معانی فلسفی گذشتگان دور و بیگانه‌ایم. اما صرف این احساس، مشکل بیان فلسفه را آسان نمی‌کند.



فلسفه هم مانند دیانت و شعر در نسبت ما با حق و با خلق پدید می‌آید. اما فیلسوف هرگز نخواسته است که با عامه مردم هم‌زبان شود. به این جهت،

بی‌آنکه اصرار در الغاز و مبهم‌گویی و مغلق‌نویسی داشته باشد، مطالب را به همان صورت که باید، بیان می‌کند. فی‌المثل فلاسفه اسلامی کمتر مواجه با مشکل بیان مطالب بوده‌اند، زیرا معتقد بوده‌اند که فلسفه را به نااهل نباید آموخت و آموختن آن به کسانی که اهلیت داشته باشند چندان دشواری ندارد. علما و معلمان امروزی فلاسفه اسلامی هم که در روش تعلیم پیرو معلمان سلف هستند، در حد استطاعت و توانایی و علم خود به تقریر و بیان مطالب، چنان‌که تعلیم یافته‌اند، می‌پردازند و کمتر به نحوه تلقی متعلم توجه دارند. این جماعت که متأسفانه تعداد افراد آن بسیار اندک است، از آن جهت که عالم فلسفه هستند^۱ معمولاً پروای زبان ندارند و متوجه نیستند که بی‌اعتنایی به زبان و نحوه بیان فلسفه موجب آشفتگی و پریشانی بیشتر فلسفه و تفکر می‌شود.

در واقع، مشکل راقم سطور این است که عالم فلسفه نیست و نمی‌تواند از آنان هم متابعت کند، بلکه می‌خواهد مقاصد فلاسفه را درک کند. اما داعیه دیگری هم دارد و آن این است که در سودای هم‌زبانی با خواننده است. یک معلم چگونه می‌تواند این سودا را نداشته باشد، هر چند که این سودا سودای محال باشد؟ شاید از فحوای پرسش استنباط شده باشد که به نظر نویسنده فهم مقاصد فیلسوف مستلزم ترک سودای قبول همگانی است و این چیزی است که نویسنده نمی‌توانسته به آسانی بر خود هموار کند. مع‌هذا، اگر در این کتاب بیشتر طرح مسائل و احیاناً بیان ادعا شده است و خواننده کمتر به جواب و حتی به بحث تفصیلی در آن مسائل برمی‌خورد، بدان جهت است که ورود در مسائل جدی از روی بی‌پروایی و بدون ترس و لرز و احتیاط نبوده و به هیچ‌وجه ملاحظه و مراعات افکار و آرای همگانی در بحث از مسائل مدخلیت نداشته است.

۱. «عالم فلسفه» کسی است که آرای فلاسفه را آموخته و ای بسا که می‌تواند آن را به دیگران هم تعلیم دهد. اگر بتواند در احکام فلاسفه چون و چرا کند و پس از تحقیق رأی را اختیار کند «محقق» است و اگر این توفیق را داشته باشد که با تفکر به پرسش فلسفه پاسخی بدهد و به طرح مسائل بپردازد «فیلسوف» است.

صرف نظر از دو فصل این کتاب که حاصل تتبع است و نظایر آن را در آثار موجود به زبان فارسی و عربی می‌توان یافت، در قسمت‌های دیگر اکتفا به ذکر اقوال فیلسوف و سعی در تحقیق آرای او نشده و مهم‌تر آنکه آرای فارابی بر طبق آرای مورد قبول اهل زمانه تفسیر نشده است.

پرسش اساسی که در سرتاسر این کتاب طرح شده این است که فارابی در تاریخ فلسفه چه مقامی دارد و مقصود حقیقی او که اصرار داشته است آن را از نااهل مخفی بدارد چیست. جواب این پرسش هر چه باشد، مؤلف به هیچ وجه سعی نکرده است که فیلسوف اسلامی را مقلد صرف افلاطون و ارسطو و افلوطین جلوه دهد و نیز نخواسته است آرای او را چنان توجیه کند که گویی تفکر فلسفی با او تمام می‌شود و همه باید از رأی و نظر او متابعت کنند زیرا این دو نحوه تلقی نسبت ما را با گذشته قطع می‌کند و مستلزم قول به تعطیل تفکر است. چه، اگر هم خود را صرفاً مصروف به پژوهش در کم و کیف اخذ و اقتباس و تأثیر فلسفه‌ها کنیم ناگزیر در بند ظواهر می‌مانیم، و اگر یک سیستم فلسفی را متضمن مجموعه حقایقی بدانیم که می‌تواند همیشه و در همه جا متبّع همگان باشد، خیال خود و دیگران را از این جهت راحت کرده‌ایم که گذشتگان به جای ما تفکر کرده‌اند و از این زحمت معاف هستیم. مع‌هذا، اگر ندانیم که فارابی چه نسبتی با یونانیان دارد و ما چه نسبتی با او داریم مقاصد فلسفه او را در نمی‌یابیم. به عبارت دیگر، فهم معانی و مقاصد فلسفه او از فهم نسبتی که ما با او و او با فلاسفه متقدم دارد منفک نیست، بلکه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. این مقصود به صرف مطالعه در آثار فارابی و کتبی که در باب فلسفه او نوشته‌اند حاصل نمی‌شود. اگر قبل از پرسش از ذات و ماهیت فلسفه و تاریخ فلسفه به مطالعه آثار یک فیلسوف بپردازیم ممکن است عالم فلسفه بشویم و بتوانیم کلمات آن فیلسوف را تکرار و شرح کنیم و به دیگران هم بیاموزیم، اما محرم سرّ او نمی‌شویم و مقصد باطنی او را در نمی‌یابیم.

در این کتاب با توجه به اینکه فلسفه فرع بر نسبت خاصّ انسان با حقیقت وجود است و این نسبت خاص در ادوار مختلف تاریخ فلسفه (دوره یونانی،

دوره قرون وسطی، اعمّ از قرون وسطای اسلامی و قرون وسطای مسیحی، و دوره جدید که با رنسانس شروع می‌شود) صورت‌های مختلف داشته است، مسائل فلسفه مدنی فارابی مطرح شده و به اجمال مورد بحث قرار گرفته است. تصور می‌کنم که این توجه موجب پرهیز از یک خلط و اشتباه متداول در میان علمای فلسفه شده باشد و این اشتباه، اشتباه میان انحای مختلف تفکر به طور کلی، و علی‌الخصوص اشتباه میان دیانت و فلسفه، یا غفلت از بینونت ذاتی این دو نحوه تفکر است. اگر فارابی سعی در جمع فلسفه و دیانت کرده است، این سعی دلیل وحدت دین و فلسفه نمی‌شود؛ این سعی لازمه اصول و مبانی فلسفه اوست و به اقتضای وضع تاریخی تفکر صورت گرفته است. به عبارت دیگر، سعی فارابی در جمع دین و علم کلام و تصوف با فلسفه، نتیجه پاسخ تازه‌ای به پرسش اساسی فلسفه و فرع بر تأسیس فلسفه اسلامی است. اگر فارابی به مطالعه و تدوین آرای یونانیان اکتفا می‌کرد، می‌توانست مانند کندی فلسفه را در جنب احکام وحی اثبات کند و متعرض نسبت دین و فلسفه نشود. در این صورت، بیان فلسفه او تا این اندازه مشکل نبود.

درست است که فارابی شاگرد فلاسفه یونانی است، اما مقلد آنان نیست. اگر در بعضی از فصول کتاب به مناسبت موقع و مقام در باب تأثیر آرای فلاسفه یونانی در فلسفه اسلامی و توجه فلاسفه اسلامی، منجمله فارابی، به فلسفه یونانی تأکید شده است، نباید نتیجه گرفت که مدینه فاضله فارابی، افلاطونی یا ارسطویی است. این مدینه متناسب با نظام موجودات در فلسفه نظری فارابی است و تکلیف مدینه فاضله را وقتی می‌توان معلوم کرد که وضع فلسفه نظری او روشن باشد. غالب شرق‌شناسان اصرار داشته‌اند که با تتبعات خود مراجع و مآخذ همه آرای فلاسفه اسلامی را در بین آثار یونانی بجویند و فلسفه اسلامی را التقاطی صرف بدانند. این طایفه در توجیه اختلاف صورت فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی سوء تفاهم و اشتباه و قصور فهم مسلمین را هم دخیل دانسته‌اند. این قبیل اقوال سطحی است و قائلان به آن، دانسته یا ندانسته، فلسفه را هیچ و پوچ انگاشته‌اند، زیرا اگر اشتباه و نفهمیدن مطلبی مؤدّی به ظهور فلسفه

شود، هر قول نامربوط نامفهوم را باید فلسفه دانست. به عبارت دیگر، در فلسفه نه تنها حیرت و هیبت و کشف و یافت مطرح نیست، بلکه در بیان آرای فلسفی مراعات دقت هم ضرورت ندارد. یعنی به نام فلسفه هر چیزی می‌توان گفت. البته این قول اختصاص به مستشرقان ندارد، بلکه قول رایج و همگانی است.

فارابی، افلاطون و ارسطو و به طور کلی فلسفه یونانی و اسکندرانی را تفسیر می‌کند، نه آنکه افلاطون و ارسطو را درست شناخته باشد و آثار منسوب و منحول موجب اشتباه او و اختلاف فلسفه‌اش با فلسفه یونانیان شده باشد. فارابی کتاب «اثولوجیا» و بعضی از نظایر آن را از ارسطو می‌داند، ولی وجود این قبیل کتب موجب نشده است که فارابی فلسفه یونانی را به صورت تازه تفسیر کند، بلکه برعکس، این تفسیر تازه ایجاب و اقتضا می‌کرده است که این کتاب‌ها را از ارسطو بداند. فارابی در کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» اصلاً در مورد مجعول و منحول بودن «اثولوجیا» شک نمی‌کند و می‌گوید این معانی نمی‌تواند از ارسطو نباشد. او حتی وقتی آثار ارسطو را شرح می‌کند چندان پای‌بند توضیح معانی متن ارسطو نیست، بلکه آرای خود را بیان می‌کند. پس اینکه گفته‌اند و می‌گویند که فارابی ارسطوی حقیقی را به‌درستی نمی‌شناخته و میان آرای او و آرای افلوطین و شارحان اسکندرانی خلط کرده است غلط نیست، اما این اشتباه نمی‌توانسته است موجب ظهور فلسفه فارابی شود. وقتی اشخاص معمولی اختلاف‌های جدی میان آرای ارسطو و افلوطین می‌بینند، آیا تصور می‌کنیم که فارابی تا این اندازه قوه تمیز و تشخیص نداشته است که متوجه این اختلافات نشود؟ اگر فارابی اختلاف آرا را ظاهری می‌داند بدان جهت است که باید آرای مختلف را با تفسیر خود به هم نزدیک سازد و این تفسیر او صورت تازه‌ای از فلسفه است.

قبل از اینکه توضیحی در این باب بدهیم متذکر می‌شویم که سعی فیلسوف بیشتر در قلمرو بحث و نظر محدود مانده و در تمدن اسلامی چندان تأثیری نداشته است. شاید اشاره به این نکته در نظر کسانی که فلسفه را صرف بحث و نظر می‌دانند و زندگی و مناسبات و معاملات مردمان و احکام حاکم بر این

مناسبات و معاملات و به طور کلی تمدن را مستقل از فلسفه می‌دانند عجیب باشد، اما اگر دریابند که فلسفه در طی تاریخ غرب یعنی در طی دو هزار و پانصد سال مبنا و اساس تمدن بوده است، این سؤال به نحو جدی مطرح می‌شود که فلسفه در تاریخ اسلام چه موقع و مقامی داشته و چرا چنان که در دوره یونانی و دوره قرون وسطای مسیحی و در دوره جدید منشأ اثر بوده است در تمدن اسلامی تأثیر چندان نداشته و این تمدن تا پایان دوره خود مبتنی بر اصول دیانت و تابع احکام شریعت بوده است؟ تا وقتی که این مسئله جداً مطرح نشود، معنای حقیقی تمدن اسلامی معلوم نمی‌شود. در مورد مقام فارابی در این تمدن هم ذکر این نکته مخصوصاً اهمیت دارد که شرح فلسفه مدنی او و فهم معانی که از مدینه و تمدن مراد می‌کند مسبوق به درک اصول و مبانی فلسفه نظری او و نسبت این فلسفه با دیانت است. در آثار فیلسوف که نظر می‌کنیم، می‌بینیم همواره مباحث مدنی به عنوان فرع و نتیجه علم نظری منظور شده است، حال آنکه بر طبق عادات فکری ما قبول هیچ‌کدام از این معانی آسان نیست.

یکی از مسلمات عصر ما این است که آرا و اقوال اشخاص انعکاسی از شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی است. بنا بر این اقوال، فلسفه مدنی فارابی باید به مقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری در بغداد تدوین شده باشد. از این رو، بعضی از مورخان سعی کرده‌اند که مناسبتی میان آرای فارابی و نظام سیاسی خلافت عباسی بیابند، اما در این باب هر چه گفته‌اند تحکمی و نامربوط بوده است. عجب آنکه این قبیل مطالب را کسانی عنوان می‌کنند که تمام یا قسمت اعظم آرای فارابی را مأخوذ از مآخذ یونانی می‌دانند و متوجه نیستند که این دو قول را نمی‌توان جمع کرد. آیا فارابی، چنان که خود تصریح کرده است، طرح مدینه فاضله را مطابق با نظام عالم می‌داند یا چنان که معمولاً گفته می‌شود نظام موجودات در نظر او با توجه به ملاحظات و مقتضیات اجتماعی عنوان شده است؟ نظام موجودات در نظر فارابی هیچ مناسبتی با نظام اجتماعی و مدنی و سیاسی زمان

او ندارد. فارابی در ترتیب طبقات و اصناف مدینه هم بدون اینکه متعرض نظام مدنی و سیاسی موجود شود، پنج طبقه و صنف مدینه را متناسب با مراتب موجودات ذکر می‌کند. البته فارابی منکر نیست که رؤسای مدینه ملاحظات مربوط به زمان و مکان را هم مراعات می‌کنند، اما این ملاحظات خدشه و لطمه‌ای به اصول وارد نمی‌کند، بلکه صرفاً مربوط به اطلاق اصول بر موارد جزئی است.^۱ به این جهت، علم به فلسفه نظری فارابی بیش از آشنایی با شرایط سیاسی و اجتماعی زمان در فهم معانی فلسفه مدنی او اهمیت دارد. البته در ضمن بحث از مسائل فلسفه مدنی، هر جا که ضرورت داشته اشاره‌ای به مسائل فلسفه نظری شده است، اما گمان نمی‌کنم که این اشارات کافی باشد. متأسفانه تا آنجا که راقم این سطور اطلاع دارد کتابی هم به زبان فارسی در باب فلسفه فارابی نوشته نشده است و شاید مناسب‌تر این بود که ابتدا فلسفه نظری او عنوان شود، که نشده است.

مطلب دیگر، نسبت فلسفه نظری با علم مدنی و قیاس این علم با شریعت است. در اینکه فلسفه نظری اساس علم مدنی است تردید نیست، اما اثبات وحدت فلسفه مدنی و شریعت چه جهت دارد؟ از آنجا که به نظر فارابی فلسفه باید اساس عمل و تدبیر امور و نظام مدینه باشد و شریعت هم اگر مخالف فلسفه صحیح باشد در مدینه فاضله جایی ندارد، ناچار باید سعی در اثبات وحدت فلسفه مدنی و شریعت بشود، یا لااقل شریعت و به طور کلی دیانت بر مبنای فلسفه تفسیر شود. به این معانی در موارد مختلف اشاره شده است. مطلبی که باید به اجمال ذکر شود این است که این سعی فارابی لازمه بسط اصول و مبادی فلسفه اوست. آیا این اصول و مبادی، اصول و مبادی فلسفه یونانی است؟ از آغاز تأسیس فلسفه، طرح استیلای تفکر عقلی بر دیانت شده است، ولی

۱. فارابی می‌گوید که قدما این ملاحظه و مراعات اوضاع و احوال و شرایط را «تعقل» می‌خوانده‌اند و ظاهراً نظر به ارسطو دارد که فضایل را به دو قسم «اخلاقی» و «عقلی» تقسیم کرده است و مراد او از تعقل، فضایل عقلی به معنای ارسطویی لفظ است.

سعی فارابی و اتباع او چیز دیگری است. اگر یونانیان به تأسیس فلسفه پرداختند تا آن را اساس و مبنای تمدن قرار دهند، فارابی در زمانی تفکر می‌کند و به احیای فلسفه می‌پردازد که تمدن عظیمی بر مبنای دیانت وجود دارد و اگر باید فلسفه بر همهٔ انحای تفکر استیلا یابد، باید که فلسفه تازه‌ای تأسیس شود. پس اهمیت فارابی صرفاً در این نیست که معانی دین را با فلسفه تفسیر کرده یا فلسفه را اساس و باطن دیانت دانسته است، زیرا قبل از او، چه در عالم اسلام و چه قبل از ظهور اسلام، این سعی به عمل آمده بود؛ افلاطون و ارسطو این سعی را آغاز کرده بودند و آرای آنها در اسکندریه و در آثار فلاسفه اسکندرانی تفصیل یافته بود. در تمدن اسلامی هم استفاده از فلسفه به قصد اثبات احکام شریعت و مخصوصاً دفاع از دین و شریعت در مقابل معاندان، در همان اوایل ظهور و بسط اسلام به صورت علم کلام ظاهر شد، اما مسلمانان هرگز راضی نبودند و نمی‌خواستند که فلسفه را اساس دیانت قرار دهند و دین را تابع فلسفه سازند. بعضی از فرق اسلامی هم که نمی‌توان آرای آنان را آرای کلامی دانست به فلسفه عنایت خاص کردند، تا آنجا که اسماعیلیه صورتی از فلسفه و عرفان را باطن دیانت قرار داده و زمینه را برای تأسیس فلسفه اسلامی مهیا کرده بودند. کندی هم قبل از فارابی به تدوین مباحث فلسفه یونانی اقدام کرده بود، اما مؤسس فلسفه اسلامی نشد زیرا نه تنها به شرح آرای یونانیان و مفسران اسکندرانی و... اکتفا کرد، بلکه به مسئله وضع فلسفه در تمدن اسلامی توجه جدی نکرد و قائل شد که فلسفه و علم برهانی می‌تواند در کنار وحی نبوی بماند و این هر دو از یکدیگر مستقل باشند. اما فارابی فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، مسئله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کرد.

آن اصول تازه چه بود؟ می‌دانیم که موضوع فلسفه «وجود» یا «موجود» است و مسائل آن، عوارض ذاتی وجود. یعنی پرسش اول فلسفه این است که موجود چیست و چرا موجودات هستند. بر حسب اینکه چه جوابی به این پرسش داده شود فلسفه‌ها متفاوت می‌شود. ارسطو به این پرسش جوابی داده

است که عین جواب افلاطون نیست و پاسخ فارابی هم با پاسخ دو استاد یونانی فلسفه متفاوت است. به نظر فارابی وجود خداست و اوست که به ماهیات وجود بخشیده است. فارابی برای اولین بار در تاریخ فلسفه ممکنات را به دو جزء عقلی «وجود» و «ماهیت»، و ماهیات را به مقولات جوهر و أعراض نه‌گانه تقسیم کرده است و حال آنکه مقولات ده‌گانه ارسطو مقولات وجود است نه مقولات ماهیت. این نحوه تقسیم یک امر جزئی نیست و نباید آن را تصرف کوچکی در یکی از ابواب حکمت دانست، بلکه مؤدّی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است.

به تبع این تغییر جهت در فلسفه، معنای حقیقت و علیّت هم تغییر کرده است. حقیقت در نظر یونانیان به معنی «انکشاف» است، اما فارابی می‌گوید خدا حق است و معانی دیگر حقیقت هم در نظر او به همین معنی راجع می‌شود، چنان‌که وقتی می‌گوید حقیقت مطابقت شیء است با علم، نظرش این است که همه موجودات در علم الهی موجود بوده و آنچه در «قضا» بوده به مرتبه «قَدَر» آمده است.^۱ همچنین وقتی حق را قدیم و ازلی می‌داند، متوجه همین معناست.^۲ هیچ‌کدام از این معانی را در آثار یونانیان نمی‌یابیم. فارابی با تفسیر این اصول، همه مسائل فلسفه یونانی را مطابق با آن و به روش خود شرح کرده و به این اندازه هم اکتفا نکرده و به تفسیر دیانت و تصوف بر مبنای فلسفه پرداخته است. با توجه به این نکات می‌توان گفت که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و توجهی که به تمدن و به مدینه می‌کند مؤید این امر است؛ چه، این توجه از خصوصیات همه مؤسسان فلسفه از افلاطون تا هگل است و فارابی را می‌توان مؤسس فلسفه دوره اسلامی دانست.

۱. مقصود از قضا علم الهی است و قَدَر عبارت است از مرتبه تحقق موجودات.

۲. فارابی علیّت را هم به معنای علت فاعلی منظور می‌کند.

نظری به زندگی، آثار، و مابعدالطبیعه فارابی

اطلاع ما از زندگی فارابی چندان زیاد نیست، ولی گمان نمی‌کنم که این نقص و کمبود مانع مهمی در راه تحقیق در باب آرا و افکار فیلسوف باشد. در مورد سقراط هم غالب پژوهندگان از کمی اطلاعات شکوه دارند. از جهتی نیز حق دارند، زیرا در مورد سقراط مشکل صرفاً مربوط به نحوه زندگی نیست، بلکه مهم این است که نمی‌دانیم مرز میان آرای سقراط و افلاطون کجاست؛ وگرنه، شاید چندان نیازی به دانستن جزئیات زندگی فیلسوف و متفکر نداشته باشیم. فیلسوف هم کم و بیش مثل مردم دیگر زندگی می‌کند و در بسیاری از امور زندگی با دیگران فرقی ندارد. پس چه اهمیت دارد که جزئیات زندگی یک فیلسوف را بدانیم؟ دانستن و ندانستن کارهای هر روزی یک فیلسوف چندان با هم فرقی ندارد، یعنی نه سودی بر دانستن آن مترتب است و نه ندانستنش به



جایی و به کسی زیانی می‌رساند.

فی‌المثل، ما که اکنون می‌خواهیم چیزی از زندگی فارابی بدانیم، به‌درستی نمی‌دانیم که او در چه سالی به دنیا آمده و از زمان کودکی و نحوه تربیت او نیز اطلاع و خبر موثق نداریم. آنچه می‌دانیم این است که او در حوالی سنه ۲۵۷ تا ۲۵۹ هجری قمری در وسیج نزدیک فاراب ترکستان به دنیا آمده و پدرش نیز لشکری بوده است. گمان می‌کنم اگر مسلم می‌شد که فارابی در سال ۲۵۹ به دنیا آمده است نکته مهمی کشف نشده بود که به مدد آن بتوانیم فلسفه فارابی را بهتر درک کنیم. زندگی یک فیلسوف کار و تحقیق و تفکر اوست و بنابراین، اگر شرح حالی از اهل نظر و تفکر می‌نویسند، در این شرح حال وقایعی اهمیت دارد که به تفکر ایشان مربوط است. در مورد فارابی از این قبیل معلومات بی‌بهره نیستیم، یعنی می‌دانیم که او از جوانی ذوق تحقیق و فراگرفتن فلسفه داشته و در طلب استاد و راهنما از این دارالعلم به آن دارالعلم می‌رفته و ظاهراً کاری جز مطالعه و مقصدی جز علم نداشته است.

گفته‌اند که فارابی در حدود چهل‌سالگی به بغداد رفته است. بر طبق این گفته، او در این زمان از علوم صرف و نحو و فقه و حدیث بهره‌ها داشته، ولی هنوز در منطق و فلسفه مطالعات چندان نداشته است. حتی گفته‌اند که وقتی فارابی به بغداد رفت، زبان عربی را هم خوب نمی‌دانست و لاجرم نزد ابن‌السراج به خواندن علم نحو پرداخت و در مقابل به او منطق آموخت. اما والتزر و گُربن نوشته‌اند که فارابی در جوانی همراه پدر خود به بغداد رفت. این سفر هر وقت و در هر سنی از سنین فیلسوف روی داده باشد، می‌دانیم که او در بغداد علم منطق را از متی بن یونس و یوحنا بن حیلان فرا گرفته است. محسن مهدی که پژوهش‌های مهمی در باب آثار فارابی دارد به این نتیجه رسیده است که فارابی «کتاب الحروف» خود را در پاسخ ابوسعید سیرافی نوشته و این ابوسعید فقیه و متکلم و جدلی بزرگی بود که با متی بن یونس مناظره کرده و در مناظره - چنان‌که ابوحنّان توحیدی روایت می‌کند - بر متی بن یونس غلبه کرده است. فارابی این شکست را شکست یک منطقی در برابر یک نحوی جدلی

نمی‌داند؛ به نظر او در مناظره ابوسعید و متی بن یونس، یک عالم زبان و بلاغت که در عین حال اهل جدل است، بر یک مرد منطقی که زبان عربی را خوب نمی‌دانسته و به دقایق آن آشنا نبوده پیروز شده است. البته دفاع فارابی از متی بن یونس را صرف ادای دین یک شاگرد به استاد نباید دانست؛ فارابی از منطق - و نه از متی بن یونس - دفاع کرده است، بخصوص که کسانی گفته‌اند فارابی شاگرد متی بن یونس نبوده است. ولی چنان‌که اشاره کردیم، چندان اهمیت ندارد که علم را نزد چه کسی بیاموزند، بلکه مهم این است که چه و چگونه آموخته‌اند. فارابی هم هر وقت که شروع به یاد گرفتن زبان عربی و صرف و نحو و بلاغت و منطق کرده و اینها را نزد هر کس که آموخته باشد خوب آموخته است.

می‌دانیم که در مورد مردان بزرگ افسانه‌ها می‌پردازند. در مورد فارابی هم گفته‌اند که او هفتاد زبان می‌دانسته است. فیلسوفی که در مَرُؤ درس می‌خوانده است قاعدتاً باید زبان فارسی را بداند و گویا این زبان را می‌دانسته است. دو رباعی هم به او نسبت داده‌اند:

ای آن که شما پیر و جوان دیدارید
ازرق پوشانِ این کهن دیوارید
طفلی ز شما در بر ما محبوس است
او را به خلاص همتی بگمارید

و:

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

ولی بسیار مشکل است که بگوییم او زبان یونانی را هم می‌دانسته است، زیرا در ترجمه بعضی الفاظ - مثل «سوفسطایی» - چیزهایی می‌گوید که به کلی نادرست است و اگر آشنایی اندک با زبان یونانی داشت آن سخن‌ها را نمی‌گفت.

ما فارابی را از زمانی می‌شناسیم که به مقام استادی رسیده و تألیف و تصنیف آثار خود را آغاز کرده است. در این دوران هم از جزئیات حوادث زندگی او خبر درستی نداریم. ظاهراً در حدود ده سال آخر عمر را در حلب و دمشق به سر برده و شاید به مصر هم رفته باشد. او در سال ۳۳۹ هجری قمری وفات یافته و سیف‌الدوله حَمْدانی بر جنازه او نماز کرده و او را با اعزاز و اکرام تمام در دمشق دفن کرده‌اند. ولی هیچ‌یک از اینها هم مسلم نیست. خبری که تذکره‌نویسان در آن اتفاق دارند یا چیزی در ردّ و خلاف آن نگفته‌اند این است که فارابی مردی زاهد بوده و کسوت درویشان داشته و جز به تحقیق و تألیف به چیزی رغبت و اهتمام نداشته است. این قول از نظر عقل هم موجه می‌نماید، زیرا اهل تحقیق و تفکر اگر به چیزهای دیگر مایل باشند از تحقیق و تفکر باز می‌مانند.

آثار فارابی

اگر از حوادث و سوانح زندگی فارابی و از کار و بار دوران شاگردی و استادی او اطلاع کافی نداریم، خوشبختانه به قسمت عمده آثار فکری و علمی او دسترسی داریم. این آثار بیشتر درسی است و بعضی را هم فیلسوف در پاسخ پرسش‌های اشخاص و به درخواست کسان نوشته است. شاید فارابی قبل از تصنیف آثاری که به دست ما رسیده است، کتب و رسالات دیگری هم نوشته بوده که متأسفانه نسخه‌ای از آنها باقی نمانده یا در دسترس اهل پژوهش نیست. مورخان و تذکره‌نویسان نوشته‌اند که فارابی تعلیقاتی بر کتب «ارغنون» و «طبیعت» و کتاب «علم کائنات جو» و «ما بعد الطبیعه» و «اخلاق» ارسطو نوشته است، ولی بعضی از این آثار به دست ما نرسیده است. شاید بتوان گفت که کتاب‌هایی را که فیلسوفان به قصد تعلیم یا به درخواست دیگران نوشته‌اند شاگردان و طالبان حفظ کرده‌اند، اما آثاری که نزد خود نگاه می‌داشته‌اند به دست اهل تحقیق نرسیده و نابود شده است، چنان‌که از ارسطو هم آثار درسی باقی مانده و آنچه او در زمان حیات افلاطون نوشته از میان رفته است. اگر

شروح و تعلیقات فارابی بر آثار ارسطو باقی مانده بود، ما بهتر می‌توانستیم به نضج و قوام تفکر فلسفی او پی ببریم.

کار بزرگی را که کندی آغاز کرده بود، فارابی با متانت و قوّت ادامه داد. او زبان عربی را با فلسفه آشنا کرد. فلسفه‌ای که از یونانی به زبان‌های سریانی و عربی نقل شده بود با این زبان‌ها انس نداشت و ترجمهٔ لفظ به لفظ بود. اگر فارابی جز اینکه به زبان عربی فلسفه آموخته است کاری نکرده بود، مقام معلمی او در عالم اسلامی محرز بود. پس از فارابی، نوشتن فلسفه به زبان عربی کار چندان دشواری نبود و حال آنکه اکنون با اینکه بیش از یک قرن از تماس ما با فرهنگ اروپایی و افکار جدید می‌گذرد، هنوز زبان فارسی چنان‌که باید با فلسفهٔ جدید آشنا نشده است.

گفتیم که شروح فارابی بر کتاب‌های ارسطو و همچنین تعلیقهٔ او بر کتاب «ارغنون» باقی نمانده است، اما آثار منطقی متین و دقیق او، زمینهٔ تدوین و تألیف کتاب‌های مهمی مثل «منطق شفا» و «اساس الاقتباس» را فراهم آورده است، تا آنجا که بعضی متأخران کتاب «الاولیٰ وسط الکبیر» (شرح القیاس و العبارة) او را در قیاس با آثار منطقی اخلاف او برتر و مقدم دانسته‌اند.

آثار مهم منطقی فارابی که تاکنون به چاپ رسیده است عبارتند از:

۱. «التوطئة فی علم المنطق»، دَنَلُپ، ۱۹۵۵
۲. «کتاب المدخل الی المنطق»، کورکر، ۱۹۵۸
۳. «شرح کتاب ایساغوجی فرفوریوس»، دَنَلُپ، ۱۹۵۶ (روزنتال معتقد است که این شرح، اثر ابوالفرج بن طیب می‌باشد).
۴. «شرح کتاب مقولات»، دَنَلُپ، ۱۹۵۸
۵. «تعلیقات آنالوطیقاً الاولای ارسطو» (شرح القیاس و العبارة)، تورکر، آنکارا ۱۹۵۸
۶. «کلام له فی الشعر و القوافی»، آربری، ۱۹۳۸ (این کتاب را عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۵۳ در قاهره تجدید چاپ کرده است).
۷. «الألفاظ المستعملة فی المنطق»

۸. «عیون المسائل فی المنطق»

۹. «فصول یحتاج الیها فی صناعة المنطق».

از کتاب‌های منطق که بگذریم تقسیم‌بندی دیگر آثار فارابی کار آسانی نیست، زیرا او در بیشتر کتاب‌های خود به مسائل الهی و طبیعی و مدنی (اخلاقی و سیاسی) پرداخته و حتی در بعضی آثار خود مانند «احصاء العلوم» و «فلسفه ارسطو» متعرض بعضی مطالب منطقی هم شده است. اینکه فارابی فی‌المثل در کتاب «آرای اهل مدینه فاضله» تمام فصول و مطالب فلسفه خود را آورده است مربوط به سلیقه او در کتاب‌نویسی و طرز تدوین مطالب نیست، بلکه در حقیقت، اخلاق و سیاست فارابی را از آرای مابعدالطبیعه او نمی‌توان جدا دانست. مع‌هذا، در هر کتابی - یا در بیشتر کتاب‌ها - یک مبحث جلوه و اهمیت بیشتری دارد، چنان‌که کتاب «آرای اهل مدینه فاضله» با اینکه مشتمل بر مباحث مابعدالطبیعه و بخصوص الهیات بمعنی الاخص است در زمره آثار مدنی و سیاسی شمرده می‌شود.

مع‌ذلک، فارابی مقالات و رسالاتی در مسائل الهی و طبیعی و ریاضی نوشته است؛ از جمله آنها در مابعدالطبیعه:

۱. رساله «اغراض مابعدالطبیعه ارسطو»

۲. کتاب «فی الواحد و الوحده»

شاید مناسب‌تر آن باشد که اثر مهم فارابی در باب عقل - «کتاب فی العقل» - را نیز در عداد آثار مابعدالطبیعه او بیاوریم. این کتاب در قرون وسطی به لاتین ترجمه شده و متن عربی آن در سال ۱۹۲۸ در بیروت چاپ شده است. به یک اعتبار هم می‌توان «کتاب فی العقل» را در زمره کتب طبیعی به شمار آورد، زیرا مبحث عقل در آثار فلاسفه متقدم اسلامی در ذیل طبیعیات می‌آمده است.

۳. «فصول فلسفیه منتزعه من کتب الفلاسفه»

۴. «الفلسفه و سبب ظهورها»

از آثار فارابی در علم طبیعت کتاب «فی الخلاء» است که ایدین صایلی آن را

در سال ۱۹۵۱ در آنکارا چاپ کرده است.

در نجوم نیز کتاب «النُّكْتُ فِي مَا يَصِحُّ وَ مَا لَا يَصِحُّ مِنْ أَحْكَامِ النُّجُومِ» او معروف است. (این کتاب در سال ۱۸۹۰ در لیدن چاپ شده است).

دیگر آثار مهم فارابی اینهاست:

۱. کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الهی و ارسطاطالیس»،

بیروت، ۱۹۶۰

۲. «جواب مسائل سئل عنها»، حیدرآباد، ۱۹۲۵

۳. «عیون المسائل»

۴. «الرّدّ علی جالینوس»

۵. «الرّدّ علی یحیی النحوی»

۶. «الرّدّ علی محمد زکریا الرازی فی العلم الالهی»

۷. «الرّدّ علی ابن الراوندی»

از دو کتاب اخیر نسخه‌ای به دست نیامده است. به طوری که نقل کرده‌اند،

فارابی در دو رساله «رّدّ جالینوس» و «رّدّ یحیی نحوی» از ارسطو دفاع کرده و

رأی یحیی نحوی و کندی را در مورد «خلق از عدم» رد کرده است. در

رسالات «رّدّ رازی» و «رّدّ ابن الراوندی» نیز قاعده‌تاً باید آرای ایشان در نبوات

را رد کرده باشد.

۸. «احصاء العلوم»

۹. «فلسفه افلاطون»، لندن، ۱۹۳۴، روزنتال

۱۰. «فلسفه ارسطو»، ۱۹۶۱، بیروت، محسن مهدی

۱۱. «کتاب الحروف» (این کتاب را نیز محسن مهدی در بیروت چاپ کرده

است.)

آثار اخلاقی و سیاسی

۱. «آراء اهل المدينة الفاضله» (این کتاب اولین بار در سال ۱۸۹۵ در لیدن

چاپ شده است.)

۲. «فصول المدنی»
۳. «التنبیه علی سبیل السعاده»
۴. «تلخیص النوامیس»
۵. «فی الملة الفاضله» یا «کتاب الملة»، محسن مهدی، بیروت
۶. «فی تحصیل السعاده»، حیدرآباد، ۱۹۲۶
۷. «سیاسة المدنیة»، حیدرآباد، ۱۹۲۷
۸. «مقالة فی السیاسة» (این رساله در سال ۱۹۰۱ در مجله «المشرق» چاپ شده است).

فارابی کتاب‌هایی نیز در موسیقی نوشته است که مهم‌ترین آنها کتاب «الموسیقی الکبیر» است. کتاب «فصوص الحکم» نیز که در عداد آثار فارابی ذکر می‌شد، اخیراً بعضی پژوهندگان آن را منحول دانسته و تألیف آن را به ابن سینا نسبت داده‌اند. در ابتدا شرق‌شناسانی مثل پینس و والتزر در انتساب کتاب به فارابی شک کردند و اخیراً بسیاری از پژوهندگان و محققان و از جمله لوئی گارده و هانری کُربن نیز این تردید را موجه دانسته‌اند. البته می‌توان در تعلق کتاب «فصوص الحکم» به فارابی شک کرد، اما نسبت دادن آن به ابن سینا چه وجهی دارد؟ هیچ مورخ و تذکره‌نویسی تاکنون نام «فصوص» را در زمره کتب ابن سینا نیاورده است. پس چگونه بگوییم این کتاب را ابن سینا نوشته است؟

به نظر من دلایلی که در ردّ انتساب کتاب «فصوص الحکم» به فارابی آورده‌اند چندان محکم و قانع‌کننده نیست و به این جهت لااقل آن را جزء آثار منسوب به فارابی باید ذکر کرد و احتمال صحت این انتساب را نیز نفی نکرد.

مقام فارابی در تاریخ فلسفه و تفکر دوره اسلامی

اگر به فهرست آثار فارابی نگاه کنیم و متوجه شویم که اخلاش چه اعتبار و احترامی برای او قائل بوده‌اند تا حدی به عظمت مقام او پی می‌بریم. فارابی در صدر دورانی از تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی قرار داشت که از جهاتی می‌توان

آن را دورهٔ تجدید حیات علم و فلسفه خواند و بی‌مناسبت نیست که او را «معلم ثانی» خوانده‌اند. او در حقیقت مجدد فلسفه و مؤسس فلسفهٔ اسلامی است. فعلاً بحث نمی‌کنیم که آیا فلسفه را می‌توان به صفت اسلامی یا مسیحی و... متصف کرد یا نه؛ مُراد ما از فلسفهٔ اسلامی فلسفه‌ای است که در عالم اسلام نُضج پیدا کرد و تاریخ آن از زمان فارابی تاکنون به نحوی ادامه داشته است.

برای اینکه مقام فارابی در تاریخ فلسفهٔ دورهٔ اسلامی دانسته شود یک راه این است که ببینیم نظر او در باب فلسفه چیست. موضوع فلسفه از نظر او «وجود من حیث هو وجود» یا «مطلق وجود» است. ارسطو گفته بود که موضوع فلسفهٔ اولی مطلق وجود است و فارابی توجه خاصی به ارسطو و آثار او داشت و گمان نمی‌کرد و ادعا نداشت که خود چیزی بر خلاف رأی او (یا بر خلاف رأی افلاطون) می‌گوید. فلسفه مجموعهٔ نظرها و آرای موافق و مخالف نیست. فارابی همچنین از شارحان ارسطو آموخته بود که فلسفه تشبّه بِالْأَلّه است. تشبّه بِالْأَلّه یعنی آگاهی به نظام موجودات و ترتیب قوا و چگونگی حدود افعال.

شاید نفوذ تعلیمات رواقی در قوام فلسفهٔ دورهٔ اسلامی نیز چندان ناچیز نباشد، اما نظم و تناسب و تناسقی که فارابی در موجودات می‌بیند در فلسفهٔ اسکندر افروдіسی هم اهمیت خاص دارد. بعضی از رواقیان و همچنین اسکندر افروдіسی می‌توانستند بگویند که فلسفه تشبّه بِالْأَلّه است - و البته گفته‌اند - اما مُرادشان با آنچه فارابی در نظر داشته است قدری تفاوت دارد.

در نظر فارابی فیلسوف رئیس مدینه است و چنان‌که خداوند عالم را اداره می‌کند، فیلسوف هم امور مدینه را نظم و سامان می‌دهد. از این بیان استنباط می‌شود که فارابی به فلسفهٔ سیاسی توجه بیشتری داشته است. این استنباط از یک جهت نادرست نیست، زیرا فارابی صاحب یک فلسفهٔ سیاسی مهم و عمیق است. اما اگر گمان کنند که این فیلسوف علایق و سلیقه‌های خاصّ سیاسی داشته و فلسفه را وسیلهٔ توجیه این علایق قرار داده است، معنای آرای او را دریافته‌اند. حتی اگر بگوییم که فارابی فلسفهٔ نظری را مقدمهٔ فلسفهٔ سیاسی

می‌دانسته است درست او را نشناخته‌ایم. فارابی هرگز نمی‌خواسته است که سیاست را با فلسفه توجیه کند. او سیاست را از فلسفه به نحو منطقی نیز استنتاج نکرده است. فلسفه صورت قوام مدینه است و با آن و در آن، نسبت میان اجزای مدینه و اهل آن و نسبت مدینه با عالم طبیعت و با مبدأ عوالم بیان می‌شود. علاوه بر این، فلسفه عین آرای اهل مدینه فاضله است که در وجود رئیس مدینه تحقق پیدا کرده است.

رئیس مدینه با ترتیب دادن مقدماتی که در علم نظری وجود دارد به نتایج سیاسی نمی‌رسد، بلکه صاحب قوه‌ای است که با آن، شرایط تقدیر اعمال و افعال را در مواقع مختلف و متفاوت باز می‌شناسد و استنباط می‌کند که کدام فعل در آن موقع خاص مناسب است. فارابی می‌گوید که متقدمان این قوه را «تعقل» می‌خواندند و تذکر می‌دهد که به صرف دانستن کلیات صناعت و یاد گرفتن جزئیات فلسفه این قوه حاصل نمی‌شود، بلکه حصول آن موقوف به آزمایش و آزمون طولانی است.

فارابی شاگرد افلاطون و ارسطو بوده و با فلسفه یونانی انس پیدا کرده است، اما خود اهل آزمون و تعقل بوده و به آموختن صرف الفاظ و عبارات استادان یونانی اکتفا نکرده است. او در فلسفه و با فلسفه عالمی را درک کرده است که گرچه شباهت‌هایی با عالم افلاطون و ارسطو دارد، آنها را با هم نباید اشتباه کرد. فهم و گزارش فارابی از فلسفه یونانی نه فقط صورتی از فلسفه است که ابن سینا و سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرای شیرازی آن را بسط و تفصیل دادند، بلکه در فهم و فاهمه مردم مناطقی از عالم اسلام - اگر نه در تمام وسعت این عالم - و در برنامه آموزش و نظام مدارس مؤثر می‌افتد. این معنی را در قیاس طبقه‌بندی ارسطویی علوم با طبقه‌بندی علوم در نظر فارابی می‌توان دریافت.

از آنچه ارسطو در باب اقسام علم گفته است استنباط کرده‌اند که علم ابتدا به سه دسته «نظری» و «عملی» و «شعری» تقسیم می‌شود و هر یک از این سه قسم نیز شامل سه علم است. بنابراین، علم نه علم است:

۱. علم الهی
۲. علم ریاضی
۳. علم طبیعی
۴. اخلاق
۵. تدبیر منزل
۶. سیاست مدن
۷. شعر
۸. جدل
۹. خطابه

فارابی گرچه تقسیم و طبقه‌بندی علوم ارسطو را در نظر دارد، مع‌هذا به احصای علوم پرداخته و نام کتابی را که در بیان اقسام علوم نوشته «احصاء العلوم» گذاشته است. احصای علوم یعنی چه؟ ممکن است بگویند که احصای علوم یعنی برشمردن علوم موجود. این درست است، ولی فارابی به برشمردن علوم موجود اکتفا نکرده و اصلاً قصدش این نبوده است که علوم موجود را احصا کند، زیرا اگر چنین قصدی داشت، در احصای علوم خود نام بسیاری از علوم دیگر را نیز می‌آورد. ولی مُراد او احصای هر آنچه نام علم دارد نبوده، بلکه علوم اصلی را در نظر داشته است. فارابی در کتاب «احصاء العلوم» به معرفی هشت علم به این شرح می‌پردازد:

۱. علم زبان
۲. علم منطق
۳. علم ریاضی
۴. علم طبیعی
۵. علم الهی
۶. علم مدنی
۷. علم فقه
۸. علم کلام

اولاً در این طبقه‌بندی علمی ذکر شده است که در طبقه‌بندی ارسطو وجود ندارد. بعضی از این علوم اختصاص به عالم اسلام دارد و بعضی دیگر، مثل علم زبان و علم منطق، عام است. یعنی علم زبان و علم منطق اختصاص به قوم معین و دوره تاریخی خاصی ندارد، بلکه در طبقه‌بندی یونانیان نیز می‌توانست وارد شود. افلاطون و ارسطو که در زبان یونانی تفکر کردند و فلسفه را به زبان یونانی تعلیم کردند و نوشتند، به اهمیت زبان توجه داشتند. اما لازم نبود علم زبان را در عداد علوم قرار دهند، زیرا زبان چنان با تفکرشان یگانه بود که تعلیم فلسفه تعلیم زبان هم بود. ولی فارابی می‌بایست زبان عربی را با فلسفه آشنا کند و جایگاه منطق را در زبان نشان دهد و در مقابل کسانی که می‌گفتند فهم زبان با علوم صرف و نحو تمام می‌شود بگوید که:

... علم نحو تنها قوانینی را به دست می‌دهد که مخصوص الفاظ و کلمات یک قوم است، ولی علم منطق قوانین مشترکی را به دست می‌دهد که الفاظ و کلمات تمام اقوام را دربر می‌گیرد. چه، در الفاظ حالاتی است که همه اقوام در آن حالات با یکدیگر اشتراک دارند... بنابراین، علم نحو در هر زبانی تنها مطالبی را مورد بحث قرار می‌دهد که به زبان همان ملت اختصاص دارد و اگر در حالت‌هایی که میان آن زبان با دیگر زبان‌ها مشترک است به مطالعه می‌پردازد، این مطالعه از جهت اشتراک آنها نیست، بلکه از آن جهت است که آن حالت در زبان آن مردم بخصوص موجود است.^۱

علاوه بر این، زبان عربی زبان علمی عالم اسلام بود و اهل علم و نظر کتاب‌های خود را به زبان عربی می‌نوشتند و این زبان که به زبان علم تبدیل می‌شد نه فقط برای علم‌جویان غیر عرب، بلکه برای عرب‌زبانان نیز صورتی پیدا کرده بود که آنها هم از آموختن قواعد و آداب زبان بی‌نیاز نبودند. این معنی هنگامی که

۱. احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، صص ۶۱-۵۹.

متی بن یونس در یک مباحثه علمی از ابوسعید سیرافی شکست خورده و از عهده دفاع از منطق در برابر حملات او برنیامده بود، به تجربه رسیده بود. علم دیگری که در طبقه‌بندی فارابی ذکر شده است ولی در طبقه‌بندی ارسطو جایی ندارد علم منطق است. ارسطو منطق را مدخل علوم و علم آلی می‌دانست. قدمای ما و از جمله فارابی نیز منطق را وسیله‌ای می‌دانستند که با به کار بردن آن ذهن از خطا مصون می‌ماند. از اسکندر افرودیسی نقل کرده‌اند که: «اگر منطق را آلت فکر بدانیم و آن را از اجزای فلسفه بشماریم، به آن اهمیت کمتر نداده‌ایم.» یعنی با علم شمردن منطق، منطق در مقام بالاتر قرار نمی‌گیرد. از این گفته می‌توان استنباط کرد که در علم بودن یا مدخل علم بودن منطق بحث و اختلاف نظر وجود داشته است، ولی فارابی بدون اینکه از این اختلاف ذکری بکند منطق را به عنوان یک علم مستقل ذکر کرده است. همان‌طور که اسکندر افرودیسی گفته بود، مدخل علم بودن مقام مهمی است و منطق به عنوان مدخل علم اهمیتش کمتر از علم مستقل منطق نیست. در عالم اسلامی، قبل از فارابی، فلسفه و علوم دخیله چنان مقامی پیدا نکرده بود که منطق را هم به عنوان مدخل علم بپذیرند. وانگهی، در مورد کاربرد منطق در علوم اختلاف‌های شدید پیش آمده بود. بنابراین، طبیعی‌تر این بود که برای دفاع از منطق آن را علم مستقل بدانند، بخصوص که تدوین خاص و مسائل و اجزای معین و مرتب داشت.

ثانیاً ترتیب علوم در طبقه‌بندی فارابی با ترتیب ارسطویی تفاوت دارد. فارابی در تقسیم علوم عملی کاملاً از ارسطو پیروی نکرده و به جای اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن، علم مدنی و فقه و کلام را آورده و علوم شعری را از اجزای علم زبان و علم منطق دانسته و در بیان اجزای این علوم، شعر و جدل و خطابه را ذکر کرده است؛ اما علوم نظری در نظر فارابی همان سه علم الهی و ریاضی و طبیعی است. منتهی در اینجا هم فارابی ترتیب ارسطویی را بر هم زده و پس از منطق، علم ریاضی و پس از آن علم طبیعی و بعد علم الهی را آورده است.

بدون تردید، فارابی هم مثل ارسطو علم الهی را به اعتبار اینکه موضوع آن اشرف چیزهاست اشرف علوم می‌دانسته است، اما در تقسیم‌بندی علوم، فارابی صرفاً به موضوع علم نظر ندارد، بلکه علوم را چنان طبقه‌بندی کرده است که طالبان علم باید بر طبق آن درس بخوانند. یعنی کتاب «احصاء العلوم» فارابی متضمن برنامه درسی در طی هزار سال تاریخ تعلیم و تربیت در عالم اسلام است و ترتیب دروسی که در حوزه‌های علوم دینی تدریس می‌شود تقریباً همان ترتیب علوم در طبقه‌بندی فارابی است و این نشانه تأثیر فلسفه است. وقتی از تأثیر فلسفه سخن به میان می‌آید، کسانی می‌پندارند که تأثیر فلسفه یعنی یاد گرفتن اصطلاحات و تعبیرات و عبارات و استدلال‌های فلسفی و به زبان آوردن آنها در اینجا و آنجا؛ بهنگام و بجا، یا بی‌جا و ناهنگام. فلسفه اگر ترتیب آموزش را معین کند، در واقع ترتیب پرورش فهم را معین کرده است.

در اینجا ممکن است بگویند که این ترتیب را فارابی معین نکرده، یا درست بگوییم، در فلسفه فارابی معین نشده است، بلکه فارابی علوم را که در مدارس و مراکز علمی تدریس می‌کرده‌اند به همان ترتیب که تعلیم می‌شده مرتب کرده است. اولاً در آن زمان و حتی در زمانی که نظامیه‌ها تأسیس شد، تمام این علوم را در یک مدرسه و به ترتیبی که فارابی آورده نمی‌آموختند. ثانیاً در طبقه‌بندی فارابی وحدتی وجود دارد که نمی‌تواند انعکاس واقعیت زمان او باشد؛ در زمان فارابی تدریس منطق و فلسفه یا فقه و حدیث و کلام در یک جا صورت نمی‌گرفت و ترتیبی که او آورده است قبل از او معمول نبوده و بلافاصله پس از او هم محقق نشده است.

وجه وحدت در طبقه‌بندی علوم فارابی چیست؟ فارابی در کتاب «احصاء العلوم» در این مورد چیزی نگفته است، اما با مطالعه رسالاتی که او در باب فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو نوشته است می‌توان پاسخ پرسش را پیدا کرد. فارابی در هر دو رساله بحث را از این نکته و اصل آغاز می‌کند که آدمی طالب سعادت است و برای نیل به سعادت باید از نردبان علم و معرفت بالا رود. اما علمی که بشر را به سعادت می‌رساند علم به حقیقت موجودات است.

فیلسوف باید نظام عالم وجود را بشناسد تا با ترتیب امور مدینه که متناسب با نظام عالم است آشنایی داشته باشد و بتواند امور مدینه را اداره و تدبیر کند.

می‌گویند که در وحدت فلسفه بحثی نیست، اما فقه و کلام چگونه با علوم فلسفی جمع می‌شود؟ فارابی می‌گوید این هر دو علم در مدینه لازم است، زیرا وقتی که در مدینه واضع النوامیس یا رئیس اول نباشد، جانشینان او به اقتضای موقع و مقام باید احکامی را که رئیس اول به صراحت بیان نکرده است، با رجوع به مآثورات و روایات و احکام صریح رئیس اول استنباط کنند و اینجاست که به فقه نیاز پیدا می‌شود. فارابی در بیان علم فقه گفته است که این علم به آدمی شایستگی و قدرتی می‌دهد که بتواند احکام و قواعد عملی را که شارع به آن تصریح نکرده است از احکام و دستوراتی که صراحت دارد استنباط کند. وقتی فارابی از رئیس مدینه و قوانین آن سخن می‌گوید، گویی تاریخ پیامبران و پیامبری را در نظر دارد، چنان‌که می‌نویسد:

وقتی رئیس مدینه وفات یابد و جانشین او هم در رتبه و مقام رئیس اول باشد، نه فقط احکام و قواعد و قوانین جدید می‌آورد، بلکه ممکن است احکام رئیس سلف را نیز نسخ کند یا تغییر دهد و به جای آن قانونی بر وفق مقتضای زمان بگذارد و این بدان معنی نیست که رئیس سابق بر خطا بوده است، بلکه او هم مقتضای زمان خود را در نظر داشته و قانون مناسب وقت و مقام انشا کرده است، چنان‌که اگر رئیس بعدی هم به جای او بود احکام رئیس سابق را وضع یا تأیید و تنفیذ می‌کرد. اما به هر حال، وضع قوانین و نوامیس بر عهده رئیس اول و در شأن اوست. رئیس اول فیلسوف و نبی و واضع النوامیس است.

اما اگر در مدینه کسی لایق مقام و شأن رئیس اول و امام بر نباشد، حکومت به عهده کسی است که هر چند در جمیع احوال و صفات مثل رئیس اول نیست، باید از او پیروی کند و قواعد و قوانین او را محافظت و اجرا نماید و نگذارد که آن را تغییر دهند و

در آنچه سلف و رئیس اول به آن تصریح نکرده است به استخراج و استنباط احکام پردازد، و این رئیس دوم فقیه است.^۱

اما اگر باز تردید داریم که مبادا فارابی به ملاحظه وضع زمان و رعایت احتیاط یا به قصد وصف واقعیت موجود علم فقه را در عداد علوم اصلی آورده باشد، به «کتاب المله» او رجوع کنیم. در جایی از این کتاب، به نظر او لازم است که صناعت فقه دو جزء داشته باشد:

جزئی در آرای و جزئی در افعال. فقهی که به افعال می‌پردازد باید هر چه را که واضع الشریعه در افعال به صراحت معین کرده است بداند. تصریح، گاه به فعل است و گاه به قول. همچنین باید به تغییراتی که صاحب شریعت به مناسبت وقت و موقع در احکام داده است و نیز به جهات آن آگاه باشد و باید زبان مخاطبه رئیس اول را بداند و عادات اهل زمان او را در به کار بردن لغات بشناسد و معنای اقوال و افعال شارع را دریابد. اما شناختن اقوال و افعال شارع از دو طریق ممکن است: یا به مشاهده و شنیدن از خود او (اگر در زمان او باشد)، یا به اخبار از او. اخبار (روایت) یا مشهور است یا مقنع، و هر یک از این دو یا مکتوب است یا غیرمکتوب... اما فقهی که به آرا می‌پردازد، علاوه بر آرا، باید آنچه را فقیه در اعمال می‌داند نیز بداند. در حقیقت، فقه در امور عملی دین مشتمل بر چیزهایی است که نسبت به کلیات علم مدنی، جزئیات به حساب می‌آید و به این جهت، فقه عملی ذیل فلسفه عملی و جزء علم مدنی قرار می‌گیرد و فقه علمی دین نیز مشتمل بر جزئیات چیزهایی است که کلیات آن در فلسفه نظری مطرح است.

می‌توان گفت که در فقه نظری به چیزهایی پرداخته می‌شود که مثال احکام و قواعد فلسفه نظری است و به این جهت جزئی از

این فلسفه و تابع آن است.^۱

پس به هر حال، فقه صورتی از علم مدنی است. در مورد علم کلام لازم نیست توضیحی بدهیم که مندرج شدن آن در نظام علمی و طرح آموزشی فارابی، روشن و مسلم است.

می‌بینیم که طبقه‌بندی فارابی یک طرح متناسب و متناسق است و جلوه‌ای است از نظام فلسفی او و ترتیب و مراتبی که در موجودات قائل است و این نظم و ترتیب را او به تقلید از کسی اظهار نکرده است. این نظمِ تفکر فارابی است که اگر عالم خارج را صورت و سامان نداده از جهاتی در نظم دادن به آن مؤثر بوده است. به این جهت، فارابی فیلسوف عالم اسلام و معلم ثانی است.

سبک و روش فارابی در نوشتن مطالب فلسفی

فلاسفه اسلامی و مخصوصاً مؤسسان اهل فلسفه همواره سفارش کرده‌اند که معانی فلسفه به نااهل گفته نشود و از میان آنها سهروردی و عین‌القضات که پروای این قبیل مراعات‌ها نداشته‌اند، جان خود را بر سر بی‌پروایی نهاده‌اند. البته در آثار افلاطون و ارسطو هم اشاراتی به این معنی شده است که فلسفه را به نااهل نباید آموخت و فلاسفه ما این اشارات را به این صورت تعبیر کرده‌اند که اگر فلسفه را به صاحبان استعداد و قابلیت نیاموزند به ایشان ظلم کرده‌اند و اگر آن را به نااهل بیاموزند در حق فلسفه ظلم روا داشته‌اند. فارابی در مقدمه «تلخیص النوامیس» می‌نویسد که افلاطون از آن جهت مطالب خود را مبهم و پیچیده نوشته است که فلسفه به دست نااهل نیفتد و مبتذل نشود و از فهم و درک کسانی که قدر آن را نمی‌دانند و در غیر موضع از آن استفاده می‌کنند دور بماند. قول فارابی به این اعتبار درست است که بیان معانی تفکر تازه با عادات فکری قوم مناسبت ندارد و متفکر به هر حال مردود و احیاناً مطعون است و می‌دانیم که سقراط به جرم انکار خدایان و گمراه کردن جوانان جام زهر نوشیده

و افلاطون به عنوان برده فروخته شده و ارسطو از آتن گریخته است که مبادا گرفتار ظلمی شود که بر سقراط روا داشته‌اند. اما تصور نمی‌کنم آنان چیزی را در پرده بیان کرده باشند و عمداً مقاصد خود را پوشانده باشند.

اصولاً فلسفه زبان و نحوه تعبیر خاص خود دارد و همگان معانی فلسفی را ادراک نمی‌کنند. پس ضرورت ندارد که فیلسوف تعمداً به رمز و کنایه و لغز متوسل شود. اما این در صورتی است که فلسفه رقیب و معارضی در علم نظری نداشته باشد و در این معارضه به نحو دانسته، نخواهد که استیلای فلسفه را محرز سازد و آن را به عنوان علم مطلق و اساس و مبنای عمل و احکام ناظر به عمل و به طور کلی تمدن تنفیذ کند. اما فارابی و فلاسفه اسلامی در وضعی بودند که می‌بایست از فلسفه در مقابل دیانت و علم کلام و تصوف که هنوز صورت نظری پیدا نکرده بود دفاع کنند. در این طریق، فلاسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا در تقریر و تحریر مطالب تدبیر به کار برده‌اند، اما بر خلاف آنچه تصور می‌شود مطالبی را که معتقد نبوده‌اند نگفته‌اند. کانت در یکی از نامه‌های خود چیزی قریب به این مضمون نوشته است: «مطالب بسیاری هست که نمی‌توانم بگویم، اما در آنچه گفته‌ام، ملاحظه و ریا و مراعات ذوق و فهم دیگران نکرده‌ام.» این معنی در مورد فلاسفه اسلامی هم صادق است. فی‌المثل فارابی آثار خود را چنان موزج می‌نویسد که جز اهل فلسفه معانی کلمات او را درست در نمی‌یابند. او صریحاً می‌گوید که فلسفه را برای خواص می‌نویسد و از بین قریب به دویست رساله که نوشته است، غالب آنها را به درخواست خواص خود و برای آنها نوشته است. در این صورت اصلاً ضرورت نداشته است که آرائی را که به عوام نسبت می‌دهد وارد فلسفه خود کند. اینکه بعضی تصور کرده‌اند خدا که در فلسفه ارسطو علت غایی است و علم و اراده ندارد، به مراعات دیانت، علت اولای کائنات و مبدأ اول تلقی شده و از او به «حق» تعبیر کرده‌اند، قابل چون و چراست.

اگر بگوییم سعی فارابی و دیگر فلاسفه اسلامی در جمع و تقریب دین و فلسفه جنبه التقاطی دارد، یا فلسفه اسلامی بر اثر سوء تفاهم با تفکر فلسفی

یونان اختلاف پیدا کرده است، در رأی خود مُصیب نیستیم. زیرا لازمه قول اول آن است که مسائل فلسفه اسلامی عیناً مسائلی باشد که افلاطون و ارسطو و افلوطین و اسکندرانیان مورد بحث قرار داده‌اند و صرفاً اختلاف در مبحث مربوط به خدا و علیّت و حقیقت باشد، حال آنکه به تبع قبول اصل علیّت الهی و حقانیت خداوند، طرح غالب مسائل و نتایجی که از تحقیقات فلسفی محققان فلسفه اسلامی و فلاسفه حاصل شده است با نتایج فلسفه یونانی متفاوت است. اگر فلسفه اسلامی صرفاً التقاطی بود، می‌بایست که نتایج احیاناً با مقدمات مناسبی نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست. اما در مورد اینکه سوء تفاهم می‌تواند موجد فلسفه باشد اصلاً بحث نباید کرد، زیرا نه تنها مبنای این قول انکار فلسفه و بی‌اعتبار دانستن آن است، بلکه مُشعر بر آن است که در فلسفه دقت معنی ندارد و هر حکم خلاف عُرف و عادات می‌تواند عنوان فلسفه پیدا کند. متقدمان، اعمّ از مورخان فلسفه و حتی معاندان آن، هرگز قائل به چنین قولی نبوده‌اند و این‌گونه احکام از متجددان است.

از این مطالب نباید استنباط شود که فلسفه به استخدام دین درآمده و تابع آن شده است، زیرا در این صورت فلسفه وجود نداشت و فیلسوفی نبود که نگران تبدّل فلسفه و افتادن آن به دست نااهل باشد. اگر فلسفه به استخدام دیانت درآید تبدیل به علم کلام می‌شود و علمای کلام هر چند که احیاناً مورد مخالفت ارباب شریعت قرار گرفته‌اند، کمتر پروایی در اظهار آرای خود داشته‌اند و اصولاً متکلمان مردم را تقسیم به عوام و خواص نمی‌کنند که از ترس عوام چیزی را مبهم و مجمل بگذارند. این تقسیم مردم به عوام و خواص در فلسفه صورت گرفته است، چه، در فلسفه علم نظری اصل است و عادات و معاملات و سیاست مدن و علم مدنی فرع بر علم نظری است و همگان نمی‌توانند به این علم برسند، بلکه در عمل و معاملات هم باید از فلاسفه تبعیت کنند. اما در دیانت و حتی در علم کلام، علم اصیل نیست و بحث و نظر غرضی جز اثبات شریعت و ردّ معاندان و مخالفان ندارد.

گفتیم که ملاک و ضابطه تقسیم مردم به عوام و خواص، قابلیت و عدم

قابلیت فهم معانی علم نظری است. اما در نظر فلاسفه اسلامی و مخصوصاً فارابی عوام کدامند و خواص کیستند؟

در مورد فارابی نیازی به تفسیر و استنباط نداریم، زیرا خود او به صراحت گفته است که خواص حقیقی فلاسفه‌اند و دیگر ارباب علوم اگر آرایشان مبتنی بر فلسفه باشد در زمره خواص جا دارند، و الا عوام‌الناسند؛ خواه جدلی یا سوفسطایی یا متکلم یا فقیه باشند. پس نکته دیگری در تمیز میان عوام و خواص مطرح می‌شود و آن اینکه عوام نوعی خصومت و ضدیت با فلسفه دارند و به همین جهت است که فیلسوف از تعرض آنان به فلسفه بیمناک است. ولی وقتی فیلسوف فلسفه را از تعرض نااهل مصون می‌دارد، دیگر به‌مراعات و ملاحظه چیزی نمی‌گوید.

فارابی در مقدمه «تلخیص النوامیس» وضع فیلسوف در قبال دشمنان فلسفه را با تمثیلی روشن می‌سازد و این حکایت را ذکر می‌کند که شیخ زاهدی مورد غضب سلطان قرار گرفت و در صدد فرار از مدینه برآمد. چون سلطان خبر یافت امر کرد که نگذارند از مدینه خارج شود و او را دستگیر سازند. زاهد تدبیری اندیشید. لباس اهل بطالت پوشید و تنبوری در دست گرفت و با تظاهر به مستی نزدیک دروازه آمد و شروع به نواختن تنبور کرد. دروازه‌بان از او پرسید کیستی، و زاهد با لحن استهزا و شوخی نام حقیقی خود را گفت. دروازه‌بان گمان کرد که شوخی و مسخرگی می‌کند و متعرض او نشد و زاهد از مدینه رفت و نجات یافت؛ و مهم آنکه دروغ هم نگفته بود. فارابی با این حکایت، کم‌وبیش وضع خود را باز می‌گوید. او معانی فلسفه خود را چنان موجز و در پرده بیان می‌کرد که احتیاج به شرح و تفسیر داشت، اما گاهی همان معانی را تصریح می‌کرد شاید به امید اینکه در این تصریحات هم به چشم لغز نگاه کنند و معنایی خلاف آنچه تصریح شده بود از آن استنباط کنند و فقط خواص بتوانند بر آن نکات وقوف یابند.

اما چرا در پرده سخن باید گفت؟ در ابتدا اشاره به زبان مخصوص فلسفه کردیم و گفتیم که همگان فهم معانی فلسفی نمی‌کنند، نه آنکه فیلسوف به عمد و

قصد در ابهام کوشیده باشد. اما فارابی از تعمد و قصد در الغاز و مبهم‌نویسی سخن می‌گوید. چرا؟ این معنی را باید با توجه به وضع فلسفه در عالم اسلام مورد رسیدگی قرار داد.

می‌دانیم که ترجمه فلسفه یونانی با دشواری‌های بزرگ مواجه نشد و مترجمان پروای چندانی در کار خود نداشتند. اما آغاز اشتغال به فلسفه و تفسیر فلسفی اصول دیانت و احکام شرعی صورت دیگری داشت و تصور می‌کنم اولین فرقه‌ای که در اسلام دیانت را با فلسفه آمیخت اسماعیلیه بودند. قبل از آنها متکلمان تصرف در اصول و اصرار در تأویل نمی‌کردند و چون غالب آنها مؤمن به دیانت اسلام بودند در طریق استفاده از روش‌های اثبات و ابطال کمتر مراعات ملاحظات می‌کردند. اما اسماعیلیه فرقه تشکیل دادند و مراتب برقرار نمودند و به علمی باطنی قائل شدند که اختصاص به خواص داشت. آنها باطن را صورتی از فلسفه قرار دادند و شریعت و ظاهر را فرع باطن خواندند و این‌همه را به نام دیانت گفتند؛ یعنی می‌خواستند به قول خود به دیانت که ضعیف و پریشان شده بود مبنای تازه بدهند. اما تعلیمات خود را همه جا و به همه کس نمی‌گفتند. آیا این احتیاط آنان حکایت از این می‌کند که آنها دانسته از حدود دیانت و حتی از حدود علم کلام دور شده بودند؟

بحث تنها در این نیست که معاد جسمانی را منکر بودند؛ در قول به توحید و نبوت آنان نیز باید بحث کرد. پس مسئله آنان صرفاً بیان افکار فلسفی نیست. آنها مانند متکلمان بنای علم کلام هم نکرده‌اند، بلکه خواسته‌اند دیانت را که به نظر آنان آلوده شده است پاک و تجدید کنند. به این نکته توجه بفرمایید که غلات آنان مقام قائم را از نبی بالاتر می‌دانند و می‌گویند انبیا قائد اهل تقلیدند و اهل تقلید کوراند، اما قائم قائد اهل بصیرت است و اهل بصیرت اولوالبابند و بصیرتشان به مقابله آفاق و انفس حاصل می‌شود. به نظر آنان میان فرایض شرعی و احکام دینی و دو عالم آفاق و انفس نوعی تناسب و حتی مشابهت وجود دارد. شاید در عالم اسلام این اولین سعی و جهد باشد برای اینکه بنای احکام شرعی را بر نظام عالم قرار دهند. (و شاید این رأی را از حرّانیان گرفته

باشند). به نظر اسماعیلیان، چنان‌که هفت آسمان و هفت زمین هست و جسد انسان هفت جزء دارد (دو دست و دو پا و پشت و بطن و قلب و سر) و سر انسان هم هفت جزء دارد (دو چشم و دو گوش و بینی و دهان و زبان)، عدد ائمه هم هفت است و محمد بن اسماعیل قلب ائمه است.

می‌بینیم که اسماعیلیه هر چند که اهل نظر بودند، علم نظری را تابع مقاصد دینی قرار داده بودند. اما فارابی اهل هیچ فرقه‌ای نبود و غرض سیاسی و اجتماعی در بحث و نظر نداشت. اینجاست که مسئله شأن فلسفه در تاریخ دوره اسلامی مطرح می‌شود و برای امروزی‌ها مخصوصاً این مسئله اهمیت خاص دارد که فلسفه چه شأن و اثری در زندگی و عمل داشته است. این مسئله را از جهات مختلف می‌توان مورد رسیدگی قرار داد: از یک جهت می‌توان پرسید که شعر و فلسفه و به طور کلی تفکر که فارغ از سودای سود و زیان است با تاریخ چه نسبتی دارد و آیا متفکرانی که پروای امور روزمره ندارند اثری هم در تاریخ نمی‌گذارند؟ ظاهراً کسانی که در مسائل روزمره وارد می‌شوند مؤثرترند، اما جای پرسش است که چرا اینان که حتی در زمان خود شهرت کافی هم پیدا می‌کنند، بعد از مدتی تقریباً فراموش می‌شوند و نام کسانی می‌ماند که چون اعتنای تام به تفکر داشته و تا اندازه‌ای دور از مسائل روزمره بوده‌اند در زمان خود شهرت چندانی نداشته‌اند. متفکران بزرگ بنایی را می‌گذارند که پایدار می‌ماند، اما کسانی که به مقتضای زمان سخن می‌گویند و عمل می‌کنند، اثرشان به زمان معینی محدود می‌شود. درست است که شاعر و فیلسوف سودای سود و زیان ندارد، اما از کجا که فقط اهل سود و زیان راهنمایان قوم باشند؟ حیات آدمی و مدینه اقوام حقیقتی دارد و این حقیقت با تفکر متفکران متحقق می‌شود نه با حساب و کتاب و مصلحت‌اندیشی، تا آنجا که می‌توان گفت وقتی یک قوم خیلی مصلحت‌اندیش می‌شود ادای مصلحت‌اندیشی درمی‌آورد و حرف مصلحت‌بینی می‌زند، زیرا اگر تفکر نباشد مصلحت‌اندیشی و عقل معاش هم بی‌اساس است.

از جهت دیگر، می‌توان پرسش کرد که آیا در یک دوره تاریخی، تفکری

می‌تواند به وجود آید که با آن تاریخ و در آن دوره تاریخی بیگانه و عارضی باشد. اهمیت این پرسش مخصوصاً از آن جهت است که با مسئله مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. مطلب این است که اگر تفکر فلسفی و فلسفه اسلامی مناسبتی با تاریخ دوره اسلامی ایران نداشت، چرا به وجود آمد و بسط پیدا کرد. آیا تا زمانی که یک قوم استعداد قبول قواعد عملی و علمی معینی را نداشته باشد، می‌تواند به آن قواعد اقبال کند؟ اگر فلسفه اسلامی صرف تقلید از یونانیان بود چگونه می‌توانست در میان قومی که سوابق تاریخی و مبانی و اصول متفاوت با فلسفه یونانی داشته است مورد قبول قرار گیرد؟ یک مدینه هم مثل یک ارگانسیم زنده شیء خارجی را دفع می‌کند و هر جزئی از آن باید مناسبت تام و تمام با کل داشته باشد.

می‌دانیم که صورت تاریخ دوره اسلامی ایران با صورت تاریخ یونان تفاوت داشت و مع‌هذا، فلسفه هم به وجود آمد و بسط پیدا کرد. در واقع فلسفه که بالذات یونانی است، در دوره اسلامی وارد مرحله تازه‌ای از بسط خود شد و این مطلبی است که باید مورد توجه محققان فلسفه قرار گیرد. اینجا مجال بحث در این قبیل معانی نیست؛ مطلب این است که آیا فارابی از ترس معاندان و مخالفان فلسفه، موجز و مبهم نوشته است؟ گفتیم که فارابی کم و بیش پروای سوء تفسیر آرای خود را داشته است. اما در این مورد غلو نباید کرد. حتی اگر این ترس از مخالفان را جدی بگیریم، باید متوجه باشیم که این ترس تا اندازه‌ای ناشی از تصویری است که فارابی و اقران او از وضع مردمان و میزان فهم و درک آنان داشته‌اند، به این معنی که اگر فارابی همگان را مستعد فهم و درک فلسفه می‌دانست، به نحو دیگری بیان مطلب می‌کرد. فارابی و تمام فیلسوفان برای خواص می‌نویسند و به این جهت اصراری ندارند که از مشکل‌گویی و مجمل‌نویسی بپرهیزند.

به نکته دیگری هم باید توجه کرد و آن اینکه فلاسفه قصد تبلیغ ندارند و نتایج عملی فوری از تعلیمات خود انتظار ندارند. پس نباید از آنان توقع داشت که ساده و آسان بنویسند. فلسفه را نمی‌توان ساده نوشت. مع ذلک، ایجازی که

در آثار فارابی می‌بینیم چندان موجه نیست، مگر آنکه این اجمال را لازمه آغاز تاریخ فلسفه اسلامی بدانیم و بگوییم که به تدریج فلسفه فارابی در آثار ابن سینا و سهروردی و صدرای شیرازی بسط و تفصیل پیدا کرده است. خلاصه آنکه اگر می‌پنداریم ترس مانع تفکر است، از ماهیت تفکر خبر نداریم. متفکران تابع نفسانیات خود نیستند، بلکه نفسانیات آنان کم و بیش تابع تفکر آنان است. اگر فارابی می‌ترسید، «کتاب المله» و بعضی از فصول «آراء اهل المدينة الفاضله» و... را نمی‌نوشت. فلسفه زبان خاصی دارد و فارابی هم در جستجوی این زبان بوده است.

فلسفه فارابی

فارابی فلسفه را از یونانیان آموخت؛ یعنی فلسفه از خارج به عالم اسلام آمد، اما در تفکر فارابی هیئتی پیدا کرد که با عالم اسلامی بیگانه نبود. درست است که او آرای افلاطون و ارسطو و رواقیان و افلوطین را در منطق و طبیعیات و اخلاق و سیاست و مابعدالطبیعه آموخت یا اخذ کرد، اما آن‌همه را چنان در یک نظام فلسفی به صورت سازگار و مناسب تألیف کرد که او را فیلسوف التقاطی نمی‌توان دانست. البته فهم این جمع و توفیق و تألیف آرا چندان آسان نیست. سخن شایع و مشهور این است که امثال فارابی در فلسفه آنچه را که با اسلام موافقت داشت یا مخالف نبود اخذ کردند و هر جا توانستند، سخنان مخالف دین را تغییر صورت دادند یا تأویل و تفسیر کردند تا فلسفه را در عالم اسلام قابل قبول سازند و جایی برای آن پیدا کنند. این یک بدفهمی از ماهیت فلسفه و تفکر است. تفکر با ملاحظه‌کاری پدید نمی‌آید، بلکه رعایت ملاحظات و مقتضیات با تفکر ممکن می‌شود.

می‌دانیم که فارابی کوشش مهم و تحقیق عمیقی در جمع آرای افلاطون و ارسطو کرده و احیاناً در بعضی مواضع سعی او بر اساس اطلاعات نادرست تاریخی بوده است، یعنی بر فرض اینکه او در جمع آرا به راه صحیح نرفته باشد، در بعضی موارد، آرای افلاطون و ارسطو را نه با هم بلکه با آرای افلوطین

جمع کرده است. توجه کنیم که کتاب «الجمع» فارابی یک اثر پژوهشی و تتبعی در تاریخ فلسفه نیست. حتی ما که اثر فارابی را مهم تلقی می‌کنیم معتقد نیستیم که افلاطون و ارسطو در تمام مسائل و موارد، قول و رأی و نظر واحد داشته‌اند. اساس فکر فارابی این بود که فلسفه حقیقی یکی بیش نیست و استادان بزرگ فلسفه نمی‌توانند با هم اختلاف داشته باشند، زیرا مقصد آنها واحد است و در طلب حقیقت واحدند. پس افلاطون و ارسطو اگر در ظاهر آرای مخالف یا متفاوت دارند، اختلافشان در تعبیر است نه در مقصد و معنی. حتی به نظر فارابی منشأ قول به اختلاف میان افلاطون و ارسطو فهم نادرست شاگردان آنهاست، بخصوص که بعضی از آنها با تعصب این اختلاف را که ناشی از بدفهمی بوده است مهم و بزرگ جلوه داده‌اند. به عبارت دیگر، شاگردان افلاطون و ارسطو آرای استادان خود را تحریف و تبدیل کرده و اصل و جوهر را وانهاده و به جزئیات و فروع چسبیده و در نزاع بر سر جزئیات از هم دور شده‌اند و گمان کرده‌اند که فاصله میان افلاطون و ارسطو نیز به این دوری است. برای فهم کوشش فارابی باید به نکته دیگری نیز توجه کرد: فارابی اولین کسی نیست که سعی در جمع آرای فیلسوفان کرد. در دوره اخیر فلسفه یونانی و مخصوصاً در حوزه اسکندرانی این کوشش آغاز شده بود. شاگردان افلوپین و بخصوص فروریوس آثاری در جمع یا تقریب فلسفه افلاطون و ارسطو نوشتند و کسانی کوشیدند که به فلسفه صورت دینی بدهند یا دین را با فلسفه تفسیر کنند. یعنی این کوشش، فرع بر سلیقه و ذوق شخصی فارابی نبود. مع‌ذلک، اثر فارابی در جمع و توفیق آرا از حیث عمق و پختگی با آثار اسلافش قابل قیاس نیست، زیرا فارابی میزانی یافته است که با آن آرا را تطبیق می‌دهد و وحدت می‌بخشد و این میزان یافت خود او در فلسفه است.

به بعضی از موارد جمع در کتاب «الجمع» فارابی اشاره می‌کنیم. این اشاره برای اثبات نکته مزبور کافی است. فارابی گفته است که افلاطون و ارسطو در باب ماهیت نظر واحد داشتند و اگر کسی به کتاب‌های آنان مراجعه کند می‌بیند که هر دو فلسفه را «علم به موجود از آن حیث که موجود است» می‌دانستند.

آنها هر دو در راه دانش با صدق و اخلاص و دور از قصد فریب و تظاهر سعی می‌کردند. اینکه گفته‌اند افلاطون منزوی و گوشه‌گیر و ارسطو اهل زندگی و تمتع بوده است، توجه نکرده‌اند که هر دو تدوین و تهذیب مطالب و مباحث سیاسی را به عهده گرفته‌اند. اما اگر گفته‌اند افلاطون به زبان رمزی می‌نوشته و ارسطو سبکی موجز داشته و گه‌گاه مقدمات استدلال را بیان نمی‌کرده و به این جهت غیر اهل فلسفه مطالب او را در نمی‌یافته‌اند، در واقع هر دو یک امر را در نظر داشته‌اند. فارابی در ذکر مورد اخیر به توجیه روش خود نیز پرداخته است، زیرا او خود موجز نوشته و گاهی از ذکر مقدمات استدلال صرف نظر کرده است.

در اینکه افلاطون و ارسطو هر دو به مُثُل عقلی قائل بوده‌اند، فارابی به کتاب «اثولوجیا» استناد می‌کند و می‌بیند که صاحب این کتاب^۱ به مُثُل عقلی قائل است و بعد به صور موجودات در علم الهی توجه می‌کند و این قول را قابل جمع با نظر افلاطون در باب مثل عقلی می‌داند. توجه کنیم که اگر در مورد کتاب «اثولوجیا» هم اشتباهی رخ نداده بود، فارابی می‌توانست در مورد مثل عقلی نظر افلاطون و ارسطو را به هم نزدیک سازد. فارابی گفته است که اگر کسانی متوجه اتفاق نظر دو فیلسوف نمی‌شوند و در آرای ایشان اختلاف می‌بینند به عمق مسائل نرسیده‌اند و صرف سطح و ظاهر را می‌بینند؛ این فهم و درک عمیق، فهم و درک فارابی است. فارابی با تعلق شدید به فلسفه و تهیوئی که برای شنیدن سخن فلسفی داشته است، سخن هر دو فیلسوف را یکی می‌دانسته است.

قبلاً اشاره کرده‌ایم که انتساب کتاب «اثولوجیا» به ارسطو در جمع آرا اثر مهمی نداشته است. حتی می‌توان انتساب کتاب «اثولوجیا» به ارسطو و ماندن در اشتباه را از نتایج قول به وحدت فلسفه و اتفاق نظر افلاطون و ارسطو دانست. یعنی می‌توان پرسید که آیا وجود کتابی مثل «اثولوجیا» و منسوب بودن آن به ارسطو، فارابی را برانگیخته است که وحدت آرای فیلسوفان را اثبات کند

۱. فلاسفه اسلامی این کتاب را از ارسطو می‌دانسته‌اند.

یا فارابی در ضمن سعی و برای اثبات رأی خود به این کتاب رجوع و استناد کرده است؟ آیا اگر فارابی «اثولوجیا» را نمی‌شناخت و آن را نخوانده بود، سعی در جمع و توفیق آرای فلاسفه نمی‌کرد؟ چنان‌که گفته شد، انتساب «اثولوجیا» به ارسطو یک امر اتفاقی نیست. این اثر و به طور کلی این قبیل آثار در طی کوشش برای جمع و توفیق تدوین شده است. اولین مرحله تفکر فلسفی فارابی اثبات اتفاق رأی و نظر فلاسفه است. حتی چنان‌که خواهیم دید، فارابی بر این رأی بوده است که فلسفه‌ای که افلاطون و ارسطو در آن اتفاق دارند با حقیقت دین هم مطابقت دارد، یعنی اگر دین و فلسفه در ظاهر با هم اختلاف دارند، در موضوع و حقیقت یکی هستند. در واقع تفسیر افلاطون و ارسطو و جمع آرای آن دو و اثبات اینکه فلسفه با حقیقت دینت یکی است، تمهید مقدمه‌ای بوده است برای تأسیس فلسفه و کاشتن نهال آن در سرزمین تاریخ و فرهنگ اسلامی.

منطق

فارابی اهتمام خاصی به مباحث منطق داشته و چنان‌که دیدیم آثار مهمی در این باب نوشته و کوشیده است که مقام و اهمیت منطق را در زمانی که کسانی منکر آن بودند معین کند و نشان دهد که اهل علم چه نیازی به منطق دارند و چه فوایدی از آن می‌توانند ببرند. فارابی منطق را صنعتی می‌داند که با آن عقل قوام پیدا می‌کند و در مواردی که دچار خلط و اشتباه می‌شویم ما را به راه راست هدایت می‌کند.

فارابی معقولات را به دو قسم «بدیهی» و «نظری» تقسیم می‌کند. مردم در بدیهیات به اشتباه دچار نمی‌شوند، چنان‌که همه تصدیق می‌کنند که کل از جزء بزرگ‌تر است. اما معقولات دیگر را باید از طریق فکر و قیاس و استدلال درک کرد و در این امور است که به منطق نیاز پیدا می‌شود. فارابی علم منطق را با علم نحو قیاس می‌کند و می‌گوید منطق با معقولات همان نسبتی دارد که نحو با الفاظ دارد. همچنین فارابی منطق را قابل قیاس با علم عروض می‌داند. این

قیاس‌ها مخصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که منطق به عنوان صورت معانی از زبان جدا می‌شود و در حکم صورت کلی عقل نوع بشر قرار می‌گیرد. البته ارسطو، رواقیان و حتی افلاطون نیز با همین نظر به منطق نگاه می‌کردند، اما آنها منطق را جدا و مستقل از زبان خود فرا نگرفته بودند و نمی‌بایست منطق را با زبان تازه آشنا کنند. فارابی در کتاب «القیاس الصغیر» در این باب نوشته است:

قصد ما در این کتاب آن است که نشان دهیم قیاس و استدلال چگونه است و قوانینی وضع کنیم و قوانینی را که ارسطو وضع کرده است بیان کنیم... و امیدواریم که تعابیر ما در این متن در بیشتر موارد همان الفاظ مشهور در میان عرب‌زبان‌ها باشد و در توضیح مطالب نیز مثال‌های مأنوس و مشهور میان اهل زبان را به کار می‌بریم.

فارابی می‌خواست قوانین منطق را با اموری که در نزد متکلمان آشنا و مأنوس بود بیان و تعلیم کند. البته یاد دادن منطق به زبان عربی یک حادثه تاریخی بود و با این حادثه تاریخی منطق به عنوان میزان برای تصحیح تفکر در هر زمان و هر مکان و در نزد هر قوم و مردمی در عالم اسلامی تعریف و پذیرفته شد.

فارابی منطق را مشتمل بر هشت جزء می‌شمارد و اصل منطق را همان جزء چهارم، یعنی «برهان» می‌داند. به نظر او جوهر منطق و غایت همه مباحث آن برهان است و باقی هر چه هست در حکم مقدمه یا ملاحظات و حواشی برهان و ابزار و وسایل آن باید تلقی شود. اجزای منطق به ترتیب عبارت است از: اول مقولات، دوم عبارت، سوم قیاس یا آنالوطیقای اول، چهارم برهان، پنجم جدل، ششم سوفسطیقا (مغالطه)، هفتم خطابه و هشتم شعر.

ارسطو شعر و خطابه را از اجزای منطق نمی‌دانست، ولی اگر فارابی این مباحث را نیز ذیل منطق قرار داد بدان جهت بود که برهان (و به طور کلی منطق) را ابزاری در خدمت فلسفه نمی‌دانست، بلکه آن را جزئی از اجزای فلسفه به شمار می‌آورد.

گذر از منطق به مابعدالطبیعه

فارابی ایساغوجی را جزء منطق نیاورده و در جای دیگر از کلی و جزئی بحث کرده است. به نظر او کلی در ذهن وجود دارد، اما جزئی هم در خارج و هم در ذهن موجود است. کلی مستقل از جزئیات و مقدم بر آنها وجود دارد. مع هذا، به نظر او عقل، کلی را از جزئیات انتزاع می‌کند. در واقع فارابی به سه نوع کلی، یعنی «کلی قبل اکثره» و «کلی فی اکثره» و «کلی بعد اکثره» قائل است. وجود را هم در بعضی مقالات خود وجودِ رابط دانسته و گفته است که وجود مقوله‌ای نیست که بر هیچ موجود بالفعل صدق کند، یعنی وجودِ شیء، زائد بر عین آن شیء نیست.^۱

مابعدالطبیعه

حاصل سعی فارابی در توحید و توفیق فلسفه، نظام و صورتی از آراست که با دین نیز بیگانگی و تعارض آشکار ندارد و چنان فراهم شده است که فیلسوف می‌تواند آن را باطنِ دین تلقی کند. علم الهی که ارسطو آن را تاج فلسفه اولی می‌دانست، به همان صورت که در کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو آمده بود باقی نماند. فارابی گفت که علم الهی شامل سه بخش است:

بخش اول در عوارض ذاتی موجود من حیث هو موجود است و این عوارض اموری است که بی‌واسطه عارض موجود می‌شود. مراد از مطلق موجود هم این است که موجود به هیچ قیدی، اعم از الهی و ریاضی و طبیعی مقید نباشد.

بخش دوم شامل بحث از مبادی علوم جزئی مانند منطق و ریاضیات و طبیعیات است.

در بخش سوم از موجوداتی بحث می‌شود که جسم نیستند و در اجسام هم

۱. از این عبارت قول به اصالت ماهیت نباید استنباط شود، زیرا متأخران هم گفته‌اند که وجود در تصور زائد بر ماهیت و عارض آن است، وگرنه در هویت یگانه‌اند.

نیستند. در این بخش ابتدا پرسش می‌شود که آیا موجود غیر جسمانی وجود دارد و اگر وجود دارد آیا چنین موجودی واحد است یا کثیر، متناهی است یا نامتناهی؟ و اگر موجودات غیر جسمانی کثیرند آیا همه در یک مرتبه قرار دارند یا بعضی از بعضی دیگر قوی‌تر و شدیدترند و بعضی ضعیف‌تر؟ فارابی موجودات را کثیر می‌داند و معتقد است که این کثرات متناهی‌اند و در پاسخ پرسش سوم، فارابی قائل به مراتب است. به نظر او موجودات از ناقص‌ترین مرتبه به سوی کمال در حرکتند، یعنی به سوی موجودی می‌روند که کامل‌ترین موجودات است و هیچ چیز در مرتبه کمال به او نمی‌رسد و به این جهت ضد و نظیر هم ندارد. ارسطو هم چنین موجود کاملی را در «مابعدالطبیعه» خود اثبات کرده بود، اما او آن را علم محض و علت غایی و غایت موجودات می‌دانست. فارابی شاید در تاریخ فلسفه اولین کسی بود که وجود را به «واجب» و «ممکن» تقسیم کرد و گفت که وجود بیرون از این دو قسم نیست. واجب‌الوجود هم به واجب‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر تقسیم می‌شود و البته واجب‌الوجود بالغیر در حد ذات خود ممکن است و وجوب آن از خارج می‌آید. ممکن‌الوجود برای اینکه موجود شود به علت نیاز دارد و چون سلسله علت تا بی‌نهایت کشیده نمی‌شود، باید این علل به وجودی منتهی شود که واجب است، یعنی به ذات خود موجود است، و او موجود اول است و همه موجودات از او وجود می‌یابند. گفتیم که این موجود، واجب‌الوجود بالذات است و ماهیت هم ندارد یا ماهیتش عین وجود است. ما حتی در فرض و وهم نمی‌توانیم آن را ناموجود بینگاریم، زیرا از این فرض تناقض و محال لازم می‌آید. علاوه بر این، وجود کائنات بدون واجب‌الوجود بی‌وجه است، زیرا واجب‌الوجود علت تمام موجودات است و او خداست. خدا وجود کامل است و از هر نقصی مبرا است. او علت ندارد و از جمیع جهات بالفعل است. ذات او باقی است و فنا در او راه ندارد. لذا از هر گونه ماده و مادیت نیز مبرا است. پس خیر محض و عقل محض و عاقل محض و معقول محض است. وجود الهی بسیط است و ترکیب در او راه ندارد، و چون بسیط است و نظیری ندارد واحد و بی‌شریک است. چنان‌که اگر

کسی دو واجب الوجود فرض کند، این دو یا باید متفق باشند یا متباین. یعنی یا باید در کمال وجود متمائل باشند - و این محال است زیرا چیزی باید مایه دوگانگی آنها شده باشد - یا اینکه در جهتی و در چیزی که جزء قوام آنهاست مغایر باشند، که در این صورت ترکیب لازم می‌آید و ترکیب با کمال منافات دارد. خداوند از آن جهت که بسیط است حدّ و تعریف و جنس و فصل هم ندارد. آدمیان بسته به اینکه تا چه اندازه از لوث ماده رها شده باشند خداوند را می‌شناسند. ما در برابر وجود کامل چنانیم که گویی چشم در برابر قوی‌ترین انوار داشته باشیم و پیدا است که چشم ضعیف ما نور قوی را بر نمی‌تابد.

صفات خداوند هم دو قسم است: صفات ذات و صفات اضافه. صفات اضافه صفاتی است که به اعتبار نسبت و علاقه خداوند به موجودات به او اطلاق می‌شود. وجود این صفات منافاتی با توحید ذات و صفات ندارد، زیرا صفات همه عین ذاتند. می‌دانیم که ارسطو خداوند را عالم به جزئیات نمی‌داند، اما فارابی در کتاب «الجمع» خداوند را مدبّر جمیع موجودات و پروردگاری که عنایتش شامل همه چیز می‌شود خوانده است. او در این کتاب به صراحت گفته است که هیچ ذره کوچکی از علم او خارج نیست و هر چه در عالم وجود دارد به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام نظم و ترتیب یافته است.

فارابی در «عیون المسائل» عنایت الهی را محیط بر همه چیز می‌داند به نحوی که هر چه از خیر و شر واقع شود به قضا و قدر اوست. شر در نسبت با خیر وجود دارد و اگر شر نبود خیر کثیر دائم وجود نمی‌داشت. خدایی که واحد و ثابت و عین علم و بری از ماده است و در وجود و بقا نیاز به ماده ندارد و در ذات بی‌مانند است و شبیه و نظیر ندارد و ضد و ندی برای او نیست، چگونه با کثیر و متغیر مربوط است و با ماده‌ای که در وجود و بقا نیازمند به غیر است چه مناسبت دارد؟

فارابی در چندین اثر خود و منجمله در فصل دهم «آراء اهل المدینه الفاضله» کیفیت صدور کثرات را بیان می‌کند و این صدور در حقیقت «فیض» است. نخست از موجود اول، موجود دوم فایض می‌شود. فارابی نام این موجود

دوم را «عقل دوم» می‌گذارد زیرا موجود اول را هم عین عقل می‌داند، اما فلاسفه دیگر موجود دوم را «عقل اول» می‌خوانند. این عقل اول و موجود دوم - و به تعبیر فارابی، عقل دوم - از تعقل موجود اول در ذات خود پدید می‌آید و این موجود، موجود اول و ذات خود را تعقل می‌کند. از تعقل موجود اول، عقل دوم (یا سوم) و موجود سوم پدید می‌آید و با تعقل موجود دوم در ذات خود، وجود «فلک اول» لازم می‌آید. سومین موجود نیز نه متجسم است نه در ماده، و در جوهر خود عقل است. این موجود نیز ذات موجود اول و ذات خود را تعقل می‌کند. در تعقل موجود اول، عقل چهارم و در تعقل خود - که متجوهر به ذات خاص است - وجود کُرّه کواکب ثابته (فلک ثوابت) لازم می‌آید. این یکی هم ذات خود و ذات موجود اول را تعقل می‌کند و از این تعقل، عقل پنجم و فلک زحل لازم می‌آید و همین ترتیب صدور و فیض دوام می‌یابد تا عقول ششم و هفتم و هشتم و نهم و دهم و یازدهم و افلاک مریخ و آفتاب و زُهره و عطارد و قمر پدید آید. با پدید آمدن عقل یازدهم - و به قول اخلاف فارابی، عقل دهم - صدور موجودی که به ماده و موضوع محتاج باشد لازم می‌آید. آخرین موجود فلکی و سماوی، فلک قمر است.^۱

شاید وجه پدید آمدن ماده و امور مادی تحت قمر در فلسفه فارابی چندان روشن نباشد، اما این درست نیست که بعضی مورخان فلسفه اسلامی گفته‌اند که او در این باب توضیحی نداده است. فارابی در فصل هفدهم کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله» به «اسبابی که صورت و ماده اول از آنها حادث می‌شود» اشاره کرده است. او می‌نویسد که:

اجسام سماوی طبیعت مشترک دارند و از ناحیه این طبیعت مشترک، ماده اولای مشترک میان اجسام تحت قمر پدید می‌آید، و از ناحیه اختلاف جواهر آنها، وجود اجسام کثیر و جواهر مختلف مادی لازم می‌آید، و به همین ترتیب وجود صور متضاد و تعاقب

۱. فارابی اجسام فلکی را به طبع متحرک به حرکت دورانی می‌داند.

صور متضاد بر هیولای اولی و اختلاط و امتزاج موجوداتی که صورت‌های متضاد دارند.

و بالاخره وجود اجسام طبیعی و عناصر را توضیح می‌دهد. ممکن است بگویند که درک و فهم این قسمت از فلسفه فارابی دشوار است، اما در حقیقت اگر صدور عقول و افلاک را بتوان پذیرفت، توجیه صدور و ظهور اشیاء تحت قمر هم غیر قابل قبول نخواهد بود.

مشکل دیگری که فارابی می‌بایست به آن بپردازد مشکل حدوث و قدم بود. فارابی در کتاب «الجمع» قول کسانی را که گفته بودند ارسطو عالم را قدیم می‌دانسته است نادرست خوانده بود. در این باب معلم ثانی صرفاً به کتاب «اثولوجیا» استناد نمی‌کند، بلکه جمله‌ای از کتاب «السماء و العالم» ارسطو را نقل می‌کند. ارسطو گفته است که «کل، آغاز زمانی ندارد» و کسانی به استناد همین قول گفته‌اند که ارسطو به قدم عالم قائل بوده است. به نظر فارابی این گمان خطاست و از جمله ارسطو قدم عالم نتیجه نمی‌شود، زیرا زمان مقدار و عدد حرکت فلک است یعنی با فلک و حرکت آن پدید می‌آید و آنچه از چیزی حاصل و حادث شود محیط بر آن نیست. بنابراین، وجود فلک خارج از زمان است. بنا بر تفسیر فارابی، عالم در نظر ارسطو - و البته در نظر خود او - حادث است. فارابی در تفسیر سخن منقول از ارسطو گفته است که عالم به ترتیبی که یک خانه ساخته می‌شود پدید نیامده است؛ عالم را خداوند یکباره و بدون زمان ابداع کرده و با حرکت عالم زمان پدید آمده است. اما گرچه عالم بدون زمان به وجود آمده است، اجزای عالم در زمان قرار دارند و کون و فسادشان در زمان صورت می‌گیرد. فارابی حادث را دو قسم می‌داند: «حادث ذاتی» و «حادث زمانی». عالم حادث ذاتی است و موجودات عالم حادث زمانی‌اند.

فصل هجدهم «آراء اهل المدینه الفاضله» گفتاری است در مراتب حدوث اجسام هیولانی. در بحث از پدید آمدن عقول و افلاک و نفوس فلکی دیدیم که ترتیب صدور از بالا به سوی پایین بود. در عالم تحت قمر پدید آمدن موجودات سیر متفاوت دارد، چنان که «...نخست أسطقسات حادث شوند،

سپس اجسامی که مُجانس و مقارن اسطقسّانند، مانند بخارات و اقسام آن...» و از اجتماع افعال و تأثیرات مختلف:

اقسامی بسیار از اخلاطات و امتزاجات و انواع موجودات حادث می‌شوند، چنان‌که پس از اسطقسات (عناصر اربعه) معدنیات و نباتات و حیوانات به وجود می‌آیند تا بالاخره انسان ظهور می‌کند. یعنی انسان موجودی است که از آخرین اختلاط حادث می‌شود...
... و هنگامی که انسان پدید آمد، نخستین چیزی که در او موجود می‌شود قوه‌ی غاذیه و سپس قوای حاسّه است و با حواش قوه‌ی نزوعیه حادث می‌شود که آدمی با آن به آنچه حس می‌کند مایل و مشتاق می‌شود یا مُکرّه و روگردان و بعد از این قوای متصوره و متخیله و ناطقه پیدا می‌شود.

نظر فارابی این است که قوه‌ی غاذیه ماده‌ی قوه‌ی حاسّه است و قوه‌ی حاسّه نسبت به قوه‌ی غاذیه حکم صورت دارد و این ترتیب در تمام قوا صادق است تا می‌رسیم به قوه‌ی ناطقه که صورت قوه‌ی متخیله است. اما ناطقه ماده‌ی قوه‌ی دیگری نیست. ارتباط و اتصال تمام این قوا این است که اینها قوا و اجزای نفس واحدند. البته نفس مراتب دارد و مختص به آدمی نیست؛ نباتات و حیوانات و کواکب و افلاک نیز نفس دارند. اما نفس آدمی در نظر فارابی کم و بیش همان است که ارسطو گفته بود، یعنی کمال اول جسم طبیعی آلی بالقوه‌ی ذی‌حیات. نفس صورت تن است و چون صورت تن است قبل از تن وجود ندارد و از بدنی به بدن دیگر منتقل نمی‌شود. البته نفس از عالم بالا می‌آید، یعنی از عقل فعال که واهب الصّور است افاضه می‌شود و این در وقتی است که بدن در رَجْم مستعدّ قبول آن شده باشد.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا نفوس در عقل فعال موجودند و نفوس موجود به بدن‌ها افاضه می‌شود، یا نفس هنگامی که بدنی مستعدّ صورت نفسانی شد حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد؟
می‌دانیم که متأخران فلاسفه اسلامی قائل به حدوث جسمانی نفس بودند و

احتمال قوی این است که فارابی هم بر این رأی بوده است. اصلاً «هَبِطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ» که ابن سینا گفت، منافات با جسمانیة الحدوث بودنِ نفس ندارد. نفس نتیجه ترکیبات مادی نیست، بلکه نفس حادث به حدوث جسمانی یک امر مجرد است یا به مرتبه تجرّد و در نتیجه به بقا می‌رسد. اما آیا همه نفوس باقی هستند؟ به نظر فارابی نفوس مراتب دارند. نفس ممکن است با مواظبت به اعمال فاضله، به کمالی برسد که از ماده بی‌نیاز شود و پس از آنکه تن فاسد شد به صورت مجرد باقی بماند. اما نفوسی که به کمال نرسیده‌اند به ماده احتیاج دارند و چون ماده و تن فانی و تباه شود، نفس هم به تبع آن نابود می‌شود. همچنین نفوس مریضی که سخن حق نمی‌شنوند و هدایت نمی‌پذیرند و از بیماری خود غافلند، در حدّ نفس هیولانی می‌مانند و نمی‌توانند مُفارق از ماده باقی بمانند. نوع سومی از نفس نیز وجود دارد که متعلق به فاسقان است. نفوس فاسقان تباه نمی‌شود اما باقی در نعیم نیست، بلکه در شقاوت دائم و باقی می‌ماند. فاسقان کسانی هستند که سعادت را می‌شناسند و از آن رو می‌گردانند و اشتغال به لذت و هوی آنان را از پیروی خیر باز می‌دارد. اینکه کسانی در آرای فارابی در مورد بقای نفس اضطراب دیده‌اند تا اندازه‌ای ناشی از بی‌توجهی به مراتب نفوس بوده است.

نظری دیگر به قوای نفس

به طور کلی می‌توان نفس را دو قسم دانست: یکی «قوای مُحَرَّکه» و دیگری «قوای مُدَرَّکه». قوای مُحَرَّکه شامل قوای منمیه و نزوعیه است. قوای مُدَرَّکه نیز سه قوه است: «احساس» و «تخیل» و «نطق». قوه احساس کارش را با حواس پنج‌گانه و حس باطن انجام می‌دهد و متخیله صورت محسوسات غایب از حس را با هم تألیف و ترکیب می‌کند که بعضی ترکیبات آن درست است و بعضی دیگر نادرست. با این قوه است که افعال و اخلاق سودمند و مضر و لذیذ و موزی و زشت و زیبا درک می‌شود. این قوه در حیوانات «وَهْم و واهمه» و در انسان «متفکره» خوانده می‌شود.

قوایی که تاکنون ذکر شد مشترک میان انسان و حیوانات بود، ولی قوه‌ای هست که اختصاص به آدمی دارد و آن نطق و ناطقه است. با این قوه آدمی معقولات را درمی‌یابد و مهم را از غیرمهم و باید را از نباید تمیز می‌دهد. بنابراین، این قوه دو جلوه دارد: یکی جلوه نظری و دیگر صورت عملی. به عبارت دیگر، عقل دو عقل است: عقل نظری و عقل عملی. با عقل نظری آدمی چیزها را چنان که هست می‌شناسد و با عقل عملی تدابیر امور و صناعات را درمی‌یابد و در وجود او میلی به جانب آنچه تعقل می‌کند پدید می‌آید. فارابی در آغاز فصل بیست و سوم کتاب «آرای اهل مدینه فاضله» نوشته است:

هنگامی که برای انسان معقولات بالفعل حاصل شود، در او قهراً و طبعاً یاد و توجهی به استنباط پدید می‌آید، یا شوق و کراهتی نسبت به معقولات و استنباط‌های خود حاصل می‌کند، و نزوع انسان به سوی مُدرکات به طور کلی «اراده» است. اما اگر این نزوع ناشی از احساس یا تخیل باشد به معنی عام «اراده» است و اگر از رویت و ناطقه باشد «اختیار» نامیده می‌شود، و این خاصّ انسان است.

پس فارابی که می‌گوید آدمی با عقل و منطق از حیوانات ممتاز می‌شود مُرادش عقل عملی و عقل نظری است. عقل کمالِ نفس است، چنان که نفس کمالِ تن است. فارابی به بحث نفس توجه بسیار داشته و کتابی در این باب نوشته که به زبان لاتینی هم ترجمه شده است.

عقل در نظر فارابی سه مرتبه دارد:

آنچه در ابتدا برای او حاصل می‌شود هیئتی است در ماده که مَهِیّای قبول رسومِ معقولات است و این عبارت است از عقل بالقوه یا عقل هیولانی.^۱ فارابی این عقل را گاهی نفس و گاهی جزء نفس یا یکی از قوای آن و همچنین هیئت نفسانی خوانده است. در حقیقت، عقل هیولانی استعدادِ انتزاعِ ماهیات و صورت‌ها از ماده است و با این انتزاعِ معقولِ بالفعل پدید می‌آید.

۱. آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیرنصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۱۰۱.

«عقل بالملکه» یا «عقل بالفعل» مرتبه بالاتر از عقل هیولانی است. یعنی چون عقل هیولانی از هیئت هیولانی خارج شود و معقولات از مواد انتزاع شوند، عقل با آن معقولات بالفعل می‌شود و برای همین است که عقل بالفعل و معقولات بالفعل در حقیقت یک چیزند. توجه کنیم که در نظر فارابی معقولات دارای دو وجودند: یکی وجود بالقوه در محسوسات قبل از آنکه تعقل شده باشند و دیگر وجود در عقل. در اولی معقول از عقل جداست و در دومی عقل و معقول یکی است، زیرا معقولات در قوه ناطقه حاصل شده است و البته این کار موقوف به این است که چیزی معقولات بالقوه را به فعلیت برساند و این چیز که جوهر آن عقل بالفعل و مفارق از ماده است، عقل فعال است.

مرتبه دیگر عقل، «عقل مستفاد» است و عقل مستفاد مُدرک صور مجرد غیر مخالط با ماده است. یعنی وقتی عقل بتواند چنین صورت‌هایی را ادراک کند به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد. دیدیم که عقل بالفعل معقولات مجرد را ادراک می‌کرد و این معقولات در ماده بود و از ماده انتزاع می‌شد، اما عقل مستفاد که صور مجرد را ادراک می‌کند قریب و نظیر عقول سماوی و مانند آنها مفارق است.

اکنون می‌توان پرسش کرد که آیا همه کس به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد؟ پاسخ منفی است، زیرا عقل مستفاد بالاترین مرتبه ادراک آدمی است و کسی می‌تواند به آن برسد که از مرتبه عقل بالفعل گذشته و از ماده و مادیات قطع علاقه کرده و به عقل فعال پیوسته باشد و میان او و عقل فعال واسطه و فاصله‌ای نباشد.

به نظر فارابی نخستین مرتبه و مقام انسانی این است که هیئت طبیعی قابل و مستعدّ او عقل بالفعل شود و این هیئت میان همه آدمیان مشترک است و همه می‌توانند به آن نایل شوند. بین این مرتبه و عقل فعال دو مرتبه فاصله است: یکی آنکه عقل هیولانی بالفعل شود و دیگر آنکه عقل بالفعل به مرتبه عقل مستفاد برسد و اگر تمام این مراتب طی شود، در این صورت آدمی به عقل فعال پیوسته است و:

هر گاه این امر در هر دو جزء قوه ناطقه، یعنی جزء نظری و جزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوه متخیله، در این صورت این انسان همان انسانی بُود که به او وحی می‌شود و خداوند عزّ و جلّ به وساطت عقل فعال به او وحی می‌کند. پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می‌شود، از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد، به عقل منفعل او افاضه می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود. پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بُود و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افاضه شود، نبی و مُنذر بُود از آینده... و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت بُود و در عالی‌ترین درجات سعادت بُود و نفس او کامل و بدان‌سان که گفتیم متحد با عقل فعال بُود و این چنین انسان به تمام افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف بُود و این نخستین شرط از شرایط رئیس بُود.^۱

می‌بینیم که چگونه فارابی از مباحث مابعدالطبیعه و طبیعیات به اخلاق و سیاست و به تعبیر خودش به علم مدنی می‌رسد. با نقل چند سطر آخر فصل بیست و هفتم از کتاب «آرای اهل مدینه فاضله» این فصل را به پایان می‌رسانیم:

...باید زبان او (رئیس) را قوّت و نیرویی بُود که به واسطه گفتار هر آنچه می‌داند به‌خوبی مجسم کند و نیز او را قدرتی بُود که به‌خوبی مردم را به سعادت و به اعمالی که به واسطه آنها به سعادت و خوشبختی می‌توان رسید ارشاد و رهبری کند و با همه این خصوصیات باید بدن او را ثبات و استواری خاص در مباشرت کارهای جنگی بود.

۱. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۱، صص ۲۷۰-۲۶۹.

ما بحث را از منطق و مابعدالطبیعه آغاز کردیم و از مباحث علم النفس گذشتیم و چنان که خواهیم دید، این سیر بی هیچ تکلفی به سیاست می‌رسد و سیاست جزء پیوسته مابعدالطبیعه فارابی است.

آغاز تفکر فلسفی در عالم اسلامی

الف: انتقال فلسفه از یونان به عالم اسلام



مناسبات علمی میان یونان و شرق، و مخصوصاً میان مردم سرزمین‌های یونانی و ایران، تاریخ طولانی دارد و حتی از دوره هخامنشی هم فراتر می‌رود. چنان‌که می‌دانیم، یکی از طبیبان یونانی به نام کتزیاس - که کتابی هم در تاریخ ایران نوشت - و امثال او، در دربار هخامنشی خدمت می‌کرده‌اند. با آمدن اسکندر مناسبات صورت دیگری پیدا کرد و زبان یونانی خاصه در دربار اهمیت یافت. اسکندر هم به قول دارمستتر می‌خواست ایران را یونانی کند و اعقاب او موفق شدند تا اندازه‌ای یونانی‌مآبی - به معنی عادی لفظ و نه به معنی تفکر هلنیستیک - را در میان مقامات نزدیک به مرکز قدرت و حکومت ترویج کنند. اما ظاهراً یونانیت به معنی تفکر عقلی یونانی در میان قوم ایرانی و در تفکر قوم ما نفوذ پیدا نکرد. چرا؟

افلاطون حق داشت که در «کریتیاس»، آتن را در مقابل آتلانتید قرار داد و در وصف خود از دو مدینه قدیم که یکی منحط شده و دیگری در دریا فرو رفته بود، عقل به معنی خاص را مدار مدینه آتن، و دین را اصل و اساس نظام آتلانتید دانست. ایران و یونان دو تفکر متفاوت داشتند و اگر ایرانیان تفکر عقلی یونانی را می‌پذیرفتند معلوم نبود تکلیف دیانت که سیاست و حکومت هم بر مبنای آن استوار بود چه می‌شد. در واقع یونانیان اصراری نداشتند که تفکر خود را به اقوام دیگر تعلیم بدهند و چه بسا که تفکر عقلی را منحصرأ در شأن خود می‌دانستند. قوم ایرانی هم نه می‌خواست و نه می‌توانست و نه حاجت داشت که اصول تفکر خود را رها کند و به جای آن فلسفه را بپذیرد. بسیاری از غربیان که دربارهٔ مناسبات ایران و یونان بحث کرده‌اند این معنی را دریافته‌اند که فلسفه یکی از انحا و صور تفکر است نه آنکه تفکر منحصر به فلسفه باشد، و به همین جهت، همهٔ فرهنگ‌ها را با ملاک فرهنگ یونانی قیاس کرده و آنها را ناقص و احیاناً پست انگاشته‌اند. افلاطون در «کریتیاس» مزیت آتن بر آتلانتید را تصریح نمی‌کند، اما از فحوای کلام او می‌توان این نکته را استنباط کرد. شاید هم این تصریح در «کریتیاس» ضرورت نداشته است، زیرا قبلاً در «تیمائوس» که مقدمهٔ «کریتیاس» است نسبت به آتلانتید نظر نامساعد اظهار کرده است. البته از این حیث بآسی بر فیلسوف یونانی نیست. او مؤسس تفکر عقلی فلسفی بوده و نمی‌توانسته است تابع و مقلد هیچ‌یک از انحای تفکر موجود باشد، ولی کسانی که خود اهل تفکر نیستند و دانسته و نادانسته به تفکر عقلی غربی اصالت می‌دهند، بی‌خبرند و تعصب می‌ورزند.

می‌دانیم که در طی مدت قریب به هزار سال، یونانیان و ایرانیان به صور مختلف با هم مناسبات داشتند و ایرانیان چندان عنایتی به فلسفه، اعم از آنچه اصطلاحاً یونانیت و یونانی‌مآبی خوانده می‌شود، نکردند و از زمان اسکندر تا دورهٔ ظهور و بسط مسیحیت، تأثیر فلسفه بسیار اندک بود. حتی وقتی ژوستینیَن در سال ۵۲۹ میلادی دستور داد مدارس آتن و اسکندریه را تعطیل کنند، هفت تن از فیلسوفان مدرسهٔ «پروکلوس» به تیسفون مهاجرت کردند و به قولی به آنجا پناه بردند، اما در آنجا مکث زیادی نکردند. از جملهٔ این مهاجران

دِمسقیوس سوری^۱ و سمبلیقیوس اهل کیلیکیه بودند و خسرو در پیمانی که با امپراتور منعقد کرد، ماده‌ای قرار داد که بر طبق آن، آنها بتوانند به سلامت به وطن خود بازگردند.

مع‌هذا قابل انکار نیست که در اواخر عهد ساسانی و آغاز دوره اسلامی، در مرو و بلخ و سند، مراکز علمی وجود داشته که در آنها علوم یونانی تعلیم می‌شده است. بعضی از آثار یونانی هم قبل از آنکه به عربی ترجمه شود به پهلوی برگردانده شده بود، چنان‌که می‌گویند عبدالله بن مقفع «قاطیقوریاس» و «باری ارمیناس» و «آنالوطیقای اول» و «ایساغوجی» فروریوس را از پهلوی به عربی ترجمه کرده است. بر طبق پژوهش‌های پُل کراوس این مترجم ابن مقفع نبوده، بلکه پسر او محمد که در خدمت منصور بوده این آثار را ترجمه کرده است. به نظر پُل کراوس، محمد پسر عبدالله بن مقفع یونانی می‌دانسته است، اما دلیلی نمی‌بیند که متون منطق از پهلوی به عربی ترجمه شده باشد بخصوص که در جندی‌شاپور آثار علمی یونانی را به زبان سریانی می‌خوانده‌اند و ای بسا که آنها را از سریانی به پهلوی برگردانده باشند. به هر حال، وقتی از انتقال معارف یونانی سخن می‌گوییم، باید متوجه باشیم که تا زمان عباسیان به ریاضیات و نجوم و طب بیشتر عنایت می‌شد. مراکز بحث علمی قبلاً هم وجود داشت و وقتی مسلمین آن مراکز را فتح کردند، باقی ماند و احیاناً بسط و توسعه پیدا کرد.^۲

تحقیقاتی که اشتین شنیدر یا لیکلرک در تاریخ طب عرب و بومشتارک و الیری درباره انتقال علم و فلسفه یا براون درباره انتقال طب کرده‌اند، برای روشن کردن نسبت فرهنگ اسلامی با فلسفه یونان کافی نیست، اما اطلاعاتی به دست می‌دهد و به تحقیق درباره این نسبت مدد می‌رساند. مسلمین مدرسه اسکندریه و نام استادان معروف آن را می‌دانستند و به طوری که القفطی

۱. دِمسقیوس سوری خلاصه‌ای از «منطق» ارسطو را نوشته بود و در قرن پنجم در شهر ادسا (رها) این کتاب و همچنین بعضی از اجزای «منطق» ارسطو و «ایساغوجی» را می‌شناختند.

2. Meyerhof M., *On the Transmission of Greek Indian Sciences to the Arabs Islamic Culture*, 1937, vol.II, pp.29-37.

می‌گوید، ترتیب کار مدارس در دوره اسلامی مانند ترتیب مجالس درس اسکندریه بوده است^۱ و می‌دانیم که مدرسه اسکندریه در زمانی که اعراب و مسلمین مصر را فتح کردند دایر بود و در بلاد اسلامی مدارس تابع این مدرسه بودند.

به هر حال، اگر نتوانیم بگوییم که در قرن چهارم مدرسه اسکندریه رونقی داشته است، در حوالی سال ۵۰۰ میلادی آمونیوس، پسر هرمیاس شاگرد پروکلوس، رئیس یکی از مدارس اسکندریه بوده و اعراب اسامی شاگردان او را می‌شناختند که از جمله آنها سمپلیسیوس (سمبلیقیوس)، دمیسیوس (دمسقیوس)، اسقلبیوس و المپیودور (المفیدوروس اصغر)، یحیی نحوی^۲ و یوحنای آبامی و سرجیوس رأس عینی طبیب را می‌توان نام برد. در اوایل قرن هفتم، اصطفن اسکندرانی از مشهورترین معلمان اسکندریه و یونس (بولس / فویس) اجانیطی و اهرون اسکندرانی طبیب معروف به اهرون القس صاحب کتاب «کناش» را می‌شناخته‌اند.

چنان‌که گفتیم، وقتی مسلمین اسکندریه را گرفتند مدرسه آنجا دایر بود و این روایت که به دستور عمر کتابخانه آنجا را سوزاندند با مدارک معتبر به اثبات نرسیده و به قول سامی النشار مدرسه در امن و امان به انطاکیه منتقل شده است.^۳ در این مورد قدیمی‌ترین سندی که از آثار اسلامی وجود دارد قطعه‌ای

۱. تاریخ الحکماء قفطی، به کوشش بهین دارائی، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۷۱.

۲. ژان فیلیپون مشهور به «مُحِبِّ الاجتهاد»، که البته در مورد شخص اخیر اعراب اشتباه کرده و گفته‌اند که معاصر عمرو بن عاص بوده، حال آنکه در قرن ششم (در حدود سال ۵۶۸ میلادی) می‌زیسته است و مدتی مونوفیزیت بوده و بعد عقیده تثلیث را پذیرفته است.

۳. به قول مسعودی و ابن ابی اُصیبّه این مدارس هشتاد سال پس از فتح مصر به انطاکیه منتقل شد. اما باید توجه داشت که به فرض صحت قول انتقال کتابخانه اسکندریه به انطاکیه، مدرسه انطاکیه در سال ۳۲۵ میلادی کمی پس از تاریخ شورای «نیقیه» به تقلید از مدرسه اسکندریه به وسیله ائوستاسیوس دایر شد که یعقوب - اسقف نصیبین - به تقلید از این مدرسه، مدرسه مشابهی در نصیبین دایر کرد و به نظر آلیری غرض او ترویج علم الهی یونانی در میان مسیحیان یونانی زبان بود. (نگ. ک. به: انتقال علم یونانی، دانشگاه تهران، ص ۷۶)

است منقول یا مقتبس از کتاب مفقود فارابی در باب ظهور فلسفه که ابن ابی اُصیبّه از فارابی راجع به آکادمی‌های قدیم و مدرسه اسکندریه و تأسیس شعبه آکادمی به وسیله اُگوست در رُم نقل می‌کند. فارابی می‌نویسد:

... دو مرکز تعلیم وجود داشت: یکی در رُم و دیگری در اسکندریه. تا اینکه مسیحیان تعلیم در رُم را منع و مُلغی کردند، اما در اسکندریه بحث و فحص باقی ماند. در آنجا پادشاه مسیحیان به این معنی نظر کرد و اسقف‌ها را جمع آورد تا ببیند چه چیزها را باید نگاه داشت و کدام‌ها را باید باطل کرد. آنها تعلیم منطق را تا آخر «آنالوطیقای اول» جایز دانستند و تصویب کردند که «آنالوطیقای ثانی» را دیگر تعلیم ندهند. چه، در غیر این صورت، به دین (مسیحیت) زیان می‌رسد...

و به این ترتیب، تمام اجزای منطق ارسطو در دسترس نبود. هیچ روایت دیگری در دست نیست که مؤید صدور چنین حکمی از طرف مجامع دینی باشد، اما می‌دانیم تا زمان پربوس انطاکی (نیمه قرن پنجم) و آغاز فعالیت علمی نسطوری‌ها، تا آخر «آنالوطیقای اول» ترجمه و شرح شده بود و نه بیش از آن.^۱ ممکن است منبع روایت فارابی معلم او یوحنا بن حیلان باشد که از تدریس «آنالوطیقای ثانی» به شاگرد جوان مسلمان خود امتناع کرده است. ابن ابی اُصیبّه به نقل از کتاب «ظهور فلسفه» فارابی می‌نویسد:

بعد از ظهور اسلام تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مدتی در آنجا باقی بود تا یک معلم باقی ماند که دو تن را تعلیم داد و آنها با کتاب‌هایی که داشتند از آنجا خارج شدند: یکی اهل حرّان بود و دیگری اهل مرو. آن که مروی بود دو تن را تعلیم داد: یکی ابراهیم مروزی و دیگر یوحنا بن حیلان. و آن حرّانی اسرائیل اسقف را

۱. میرهوف هم تصریح می‌کند که سُرّیانی‌ها تا فصل هفتم «تحلیلات اولی» از منطق را ترجمه کرده بودند.

تعلیم داد و قُویری را، اسرائیل به بغداد رفت و به امر دین پرداخت، اما قویری به تدریس اشتغال جست و یوحنا بن حیلان هم به امر دین پرداخت و ابراهیم مروزی در بغداد مقیم شد و متی بن یونس نزد او تلمذ کرد و تا آخر اشکال وجودی را فرا گرفت. ابونصر راجع به خودش می‌گوید که نزد یوحنا بن حیلان تا آخر برهان را خوانده است. چه، معتقد بوده‌اند که قسمت‌های بعد از اشکال وجودی منطق خواندنی نیست.^۱

مسعودی، معاصر فارابی، نیز در کتاب «التنبیه و الاشراف» مطالبی می‌نویسد که در حقیقت مکمل قول فارابی است:

در کتاب «فنون المعارف و ما جزى فی الدُّهور السَّوالف» ذکر فلسفه و صدور آن و اخبار کتب و اجزاء آن کردیم و بحث نمودیم که چگونه مجلس درس از آتن به اسکندریه منتقل شد و گفتیم که چون آگوست ملکه کلئوپاترا را کُشت، تعلیم را در دو جا قرار داد: یکی در اسکندریه و دیگری در رُم. تئودسیوس مجلس تعلیم را از اسکندریه به رُم برد و به هر تقدیر در ایام عمر بن عبدالعزیز از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و بعد در ایام متوکل به حرّان آمد و در روزگار معتضد به قُویری و یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی و بعد به ابی محمد بن کرنیب و ابی بَشر متی بن یونس رسید که این هر دو از شاگردان ابراهیم مروزی بودند و بالاخره به ابی نصر محمد بن محمد الفارابی شاگرد یوحنا بن حیلان...^۲

از شاگردان فارابی فقط ابو زکریا یحیی بن عُدّی نصرانی را می‌شناسیم که پیرو روش محمد زکریای رازی بود و طریقه فلسفه فیثاغورثی داشت. گذشته از نکات تاریخی، آنچه مسعودی بیش از ابن ابی اُصیبعه به ما

۱. ابن ابی اُصیبعه، عُیون الانباء فی طبقات الاطباء، تحقیق دکتر نزار رضا، مکتبه الحیات، بیروت، ۱۹۶۵، ج ۲، صص ۱۳۵ به بعد. ۲. التنبیه و الاشراف، صص ۱۲۱ به بعد.

می‌گوید این است که مدرسه در زمان عمر بن عبدالعزیز به وسیلهٔ عبدالملک بن ابجر کنانی طبیب از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد. اما این قول درست نیست، زیرا در اینکه عبدالملک بن ابجر مدرّس مدرسهٔ اسکندریه بوده است جای بسی تردید است و می‌دانیم که بیشتر مدرّسان اسکندریه مسیحی بوده‌اند. ابن ابی‌أصیبّه دربارهٔ عبدالملک بن ابجر می‌گوید که عمر او را در اسکندریه مسلمان کرد و چون به خلافت رسید، تدریس را به انطاکیه و حرّان انتقال داد و بعد از آن در بلاد پراکنده شد.^۱

در این مورد هر نظری داشته باشیم، قدر مسلم این است که اسکندریه اعتبار علمی خود را از دست داد. هر چند ابن ابی‌أصیبّه و مسعودی از علل این انتقال چیزی نمی‌گویند، می‌توانیم حدس بزنیم وقتی یونانی‌دانان اسکندریه کم شدند و ترجمه به سریانی هم در آنجا رونق سابق را از دست داد، می‌بایست مدرسه به جایی منتقل شود که در آنجا زبان سریانی رواج داشته باشد. اما اینکه انطاکیه مرکزیت علمی یافت دلیلش این است که آنجا از قبل هم مرکز تربیت یونانی بود. وانگهی، موقعیت جغرافیایی این شهر طوری بود که می‌شد آثار و نسخه‌های یونانی را از بیزانس به آنجا آورد. این مدرسه که ۱۳۰ تا ۱۴۰ سال در انطاکیه بود، بعد به حرّان انتقال یافت. توجیه انتقال اخیر خیلی آسان‌تر است، زیرا شهر حرّان مرکز مهمّ فرهنگ یونانی در منطقه‌ای بود که مردم آن به زبان آرامی شرقی سخن می‌گفتند و مرکز مناسبی برای مبادلات فرهنگی بود و حتی پس از ظهور و نفوذ دین مسیح، اهالی این شهر بر آیین بت‌پرستی باقی ماندند و اسلام هم نتوانست کیش ستاره‌پرستی آنان را تغییر دهد. و این مدرسهٔ حرّان از جهت تأثیری که در فلسفهٔ اسلامی داشت و به بیان دیگر از جهت تدوین فلسفهٔ نوافلاطونی که در فلاسفهٔ اسلامی اثر کرد، بسیار اهمیت دارد. به هر حال، مدرسه‌ای که به قول مسعودی در زمان متوکل به حرّان منتقل شده بود، پس از چهل سال به بغداد آورده شد.

قبلاً گفتیم که انطاکیه و حرّان مرکز تربیت یونانی بود، یعنی قبل از انتقال مدرسه اسکندریه، معارف یونانی در آنجا کم و بیش رواج داشت و سابقه آن به قرن چهارم می‌رسد. سرجیوس رأس عینی که از تربیت‌یافتگان حوزه اسکندریه بود، در انطاکیه تعالیم اسکندرانیان را رواج می‌داد. ماکس میرهوف نظر ابن ابی‌اصیبه را قبول نمی‌کند که می‌گوید تدریس از قرن سوم هجری در بلاد متفرق شد، بلکه به نظر او قبل از این تاریخ هم آثار یونانی تدریس می‌شده است، چه غیر از این مدارس، مدارس دیگری در رُها و نصیبین و جندی‌شاپور و مدائن بوده که به دست استادان نسطوری اداره می‌شده است، اما مدارس انطاکیه و «آمد» تحت نظر یعقوبیان بود. این مدارس هر چند بیشتر جنبه دینی داشت، اما در آنجا فلاسفه‌ای هم بودند که شروح اسکندرانی را می‌نوشتند و در واقع همین مدارس واسطه انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی بود. کتب فلکی و نجومی و طبی و فلسفی را نیز بعضی از شاگردان این مدارس به عربی ترجمه کردند و بیشتر توجه به ترجمه منطق و شروح آثار ارسطو داشتند. در اینجا مجال بحث از کیفیت ترجمه آثار یونانی به عربی نیست و نباید پنداشت که آشنایی مسلمین با تفکر یونانی صرفاً از طریق ترجمه بوده است، زیرا قبل از آنکه نهضت ترجمه در قرن دوم هجری آغاز شود، فلسفه یونانی کم و بیش نفوذ کرده بود.

مسلمین از چه زمانی با فلسفه یونان آشنا شدند؟ بسیاری از پژوهندگان سرآغاز این آشنایی را قرن دوم هجری می‌دانند و میرهوف هم این مطلب را تأیید می‌کند. اما از داستان آشنایی نضر بن حارث - پسر خاله پیغمبر - به فلسفه یونانی که بگذریم و از تأثیر افکار یونانی در مضامین نامه تنسر هم چشم‌پوشیم،^۱ باز ناچار باید قبول کنیم که از همان قرن اول هجری مسلمین به فلسفه

۱. درست است که تنسر موبد موبدان در زمان اردشیر بوده، اما نامه تنسر در زمان خسرو اول نوشته شده است.

یونانی توجه داشته‌اند.^۱

چنان‌که ملاصدرا می‌نویسد، متکلمین اوایل فلسفه یونان را می‌شناختند، اما این فلسفه غیر از فلسفه مشاء بود که بعدها با آن آشنا شدند. بیان ملاصدرا به اندازه کافی صریح است به اینکه متکلمان خیلی زود با فلسفه یونانی آشنا شده‌اند. وقتی در آثار متکلمانی مانند ابوالهذیل عَلاَف و هُشام بن حَکَم نظر می‌کنیم، متوجه می‌شویم که آنها اطلاع نسبتاً وسیعی از فلسفه یونانی داشته‌اند. فعلاً بحث در این مسئله را که تا چه اندازه آنها اصول و مبادی یونانی را پذیرفته‌اند به وقت دیگر موکول می‌کنیم، زیرا عجالتاً غرض این است که بدانیم مسلمین در قرن اول هجری از فلسفه یونانی چه می‌دانسته‌اند و اطلاعاتشان از چه منابع و مآخذی بوده است. شاید رفت و آمد مسلمین به مدارس وابسته به دیرها و کنیسه‌ها و همچنین مباحثات شفاهی، وسیله ورود تعالیم یونانی بوده است و مثلاً عناصری از فلسفه رواقیان که در آثار متکلمان منعکس است از طریق «دیسانیه» رسیده باشد، زیرا معلمان مدرسه دیسانی در رُها، فلسفه رواقی و فلسفه افلاطون را کم و بیش می‌دانستند و هرمانیوس بن دیسان این فلسفه‌ها را از آتن آورده بود. مانویت هم، چنان‌که می‌دانیم، متضمن برخی از عناصر فکر یونانی و مسیحی و هندی بود و متکلمان از اصول مانویت اطلاع داشتند و با آن معارضه می‌کردند، اما دلیلی نداریم که حاکی از وجود ترجمه

۱. به نظر اولیری در مدرسه بصره کسانی متأثر از فلسفه شده بودند و شاید «حیره» واسطه این تأثیر بوده است. اما احتمال قوی می‌رود که فرهنگ یونانی از طریق جندی‌شاپور در بصره مؤثر شده باشد. می‌دانیم که حسن بصری در بصره حوزه درس داشت و میان او و بعضی از شاگردانش اختلاف به وجود آمد و این اختلافات از نوع اختلافاتی بود که میان پیروان «آریوس» در مباحثات کلیسایی پیش آمده بود و قسمتی از این مباحثات در آثار «یوحنای دمشق» آمده است. اولیری بحث حدوث و قدم قرآن را شبیه مبحث مربوط به لاهوت مسیحی می‌داند و طرح آن را در عالم اسلام به تأثیر نوشته‌های یوحنای دمشق و امثال او برمی‌گرداند. (نگ. ک. به: انتقال علوم یونانی، صص ۲۲۸-۲۲۲؛ همچنین صَوَانُ الْمَنْطِق، سیوطی، ص ۱۲)

متون فلسفی یونانی در این دوره باشد. اقوال لکلرک^۱ و قاضی صاعد اندلسی^۲ که می‌گویند منطق در زمان خالد بن یزید ترجمه شده است، با بحثی که قبلاً کردیم مشکوک به نظر می‌رسد و ترجمه آثار فلسفی از اوایل عهد عباسی شروع شده است.

ب: نحوه آشنایی مسلمین با فلسفه یونانی

در اینجا به اجمال اشاره می‌کنیم که مسلمین نه فقط آثار افلاطون و ارسطو و شراح اسکندرانی و... را می‌شناختند، بلکه با افکار حکمای قبل از سقراط هم کم و بیش آشنا بودند و البته این افکار آمیخته با افکار نوافلاطونی بود^۳ و حتی فکر اناکساگوری و امپدوکلسی را در آرای ابوالهذیل عَلاَفِ معتزلی (قرن نهم میلادی) و نظام (۸۴۵ میلادی) می‌بینیم و بخصوص رواقیان در معتزلیان اولیه تأثیر بسیار داشته‌اند. گفته‌اند که معتزلیان با وجود مبارزه با مانوی‌ها تحت تأثیر آیین مزدایی و مانوی نیز بوده‌اند. جاحظ که یکی از پیشوایان حوزه معتزلی در بصره بود، شاید اولین نویسنده طبیعی‌دان اسلام باشد که حتی در آثار کلامی خود می‌خواهد اسلام را با فلسفه طبیعی بیامیزد. این معنی را البته نمی‌شود این‌طور تفسیر کرد که ابتدا متفکران اسلام تحت تأثیر فلاسفه یونانی مآب قرار گرفته‌اند، بلکه چنان‌که شواهد بسیار نشان می‌دهد، مسلمین ابتدا به ترجمه آثار نجومی و طبی پرداخته‌اند، که اینجا مجال بحث آن نیست. همین قدر می‌دانیم که مابعدالطبیعه و سیاست یونانی دیرتر در مسلمین نفوذ کرد^۴ و فارابی که مورد

1. Leclerc, *Histoire de la Medecine Arabe*, Tome I, p.254.

۲. ابوالقاسم بن احمد بن صاعد، طبقات الامم، تحقیق یونس شیخو، بیروت، ۱۹۱۳، ص ۴۹.

۳. برای مزید اطلاع، نگ. ک. به: کتاب الملل و النحل شهرستانی، و نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، سامی النشار، جلد اول.

۴. چنان‌که «دوبوئر» می‌نویسد، سُرّیانی‌ها هم آثار سیاسی و اخلاقی را درست درنیافتند. (نگ. ک. به: دوبوئر، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، عطائی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۳، ص ۱۹)

بحث ماست و به قول خود واضع علم مدنی در میان مسلمین است، معاصر با مترجمین بزرگ آثار افلاطون و ارسطوست و شروحنی هم بر آن آثار نوشته است.^۱

اکنون ببینیم آثار افلاطون و ارسطو در زمینه سیاست چگونه به مسلمین رسید. ابن ابی اُصیبعه به نقل از حُنین بن اسحاق می‌گوید که جالینوس کتابی دارد به نام «جوامع کتب افلاطون» و شرح می‌دهد که چهار مقاله از هشت مقاله جالینوس را دیدم که جمع کتب افلاطون در آن بود. در مقاله اول پنج کتاب: «کراتیلوس»، «سوفسطایی»، «بولیطوقوس» (دربارهٔ مرد سیاسی)، «پارمینیدس» در باب مُثُل و «اوتیدیمس». مقاله دوم شامل چهار مقاله از کتاب «سیاست‌نامه» (جمهوری) افلاطون و مقاله سوم جامع شش مقاله دیگر کتاب سیاست و خلاصهٔ کتاب «تیمائوس» در علم طبیعی و مقاله چهارم شامل دوازده مقاله‌ای بود که افلاطون در سیر نوشته است.

می‌دانیم که مسلمین به آثار جالینوس توجه بسیار کرده‌اند و بیشتر آنها را به عربی برگردانده‌اند^۲ و نیز اطلاع داریم که ثابت بن قُرّه کتابی به نام «رساله در حلّ رموز کتاب سیاست» نوشته است. به این ترتیب، اعراب و مسلمین تفسیرهایی دربارهٔ افلاطون می‌شناختند که رنگ نوافلاطونی نگرفته بوده است، چنان‌که مکالمات افلاطونی جالینوس که ذکرش رفت و در هشت مقاله بوده، در کتابی به نام «ماترجم من کتاب جالینوس» در دسترس حُنین بن اسحاق بوده و بعضی نقل قول‌ها و ارجاع‌هایی هم که به آثار افلاطون داده می‌شود ظاهراً از طریق جالینوس به جهان اسلام راه یافته است. اما این جمله ما را مُجاز نمی‌کند

۱. ظاهراً در عصر فارابی پرداختن به فلسفه و منطق بدون اشکال نبوده است، چنان‌که او برای توجیه کار خود به تأییداتی از دین نیاز داشته است و شاید به همین جهت کتاب «جملهٔ من اقوال النَّبی صلعم یشیرُ فیهِ اِلَی صِنَاعَةِ الْمَنْطِق» را می‌نویسد. علاوه بر فارابی، مبشر بن فاتک هم که اولین مورخ فلسفه در اسلام است در ابتدای «مختارالحکم» احادیثی در تأیید اهمیت این‌گونه صناعات می‌آورد. (نگ. ک. به: عیون الانباء، ج ۲، ص ۱۳۹)

۲. عیون الانباء، ج ۱، ص ۲۳۰.

که همچون محسن مهدی^۱ بگوییم چون در فلسفه افلاطونی فارابی هیچ ارجاعی به «اثولوجیا» (تئولوژی) یا اشاره‌ای به نظریه صدور نمی‌بینیم و خلاصه هیچ نظری و طرحی از فلسفه نوافلاطونی در آن به چشم نمی‌خورد، فارابی یا فلاسفه دیگر اسلامی^۲ مستقیماً به آثار افلاطون دسترسی داشته‌اند.^۳

البته ممکن است فارابی کتاب «فلسفه افلاطون» را از روی «جوامع» جالینوس ننوشته باشد. تنها جالینوس هم به ترتیب جوامع دست نزده است، بلکه فلاسفه یونانی اخیر سعی کرده‌اند محاورات افلاطون را به صورت منظم و مرتب تلخیص کنند و چنان‌که والتزر در «دائرةالمعارف اسلام» (ماده افلاطون) می‌نویسد، یکی از این جوامع مُبرّا از هر نوع تفسیر نوافلاطونی است و نویسنده‌اش از روش و فلسفه افلاطون اطلاع داشته و همین رساله مورد استفاده فارابی قرار گرفته است. البته نویسنده اثر اصلی شناخته نیست و نمی‌دانیم که فارابی هم کتاب خود را از روی آن نوشته است یا نه و آنچه در بالا گفتیم حدسی است که بعضی قرائن آن را تأیید می‌کند.

ظاهراً تفسیری از این نوع درباره «جمهوری» هم مورد استفاده فارابی بوده و در نوشتن «تلخیص النوامیس» هم از یکی از خلاصه‌های «نوامیس» استفاده کرده است.^۴ ابن ندیم می‌نویسد که یحیی بن عُدی تفسیر پلوتارک را بر «تیمائوس» که رازی آن را شرح کرده است استنساخ کرد.^۵ اما ابن ندیم و

۱. مقدمه فلسفه افلاطون و ارسطو، محسن مهدی، چاپ امریکا.

۲. ابوالحسن عامری در کتاب «السعادة و الاسعاد» خلاصه‌ای از «جمهوری» را آورده است و این حکیم معاصر فارابی است. (نگ. ک. به: مقدمه فصول المدنی اثر دنلب، و کتاب السعادة و الاسعاد به اهتمام مجتبی مینوی، هدیه دکتر مهدوی به دانشگاه تهران.)

۳. با این همه، اخبار و روایات بسیار درباره ترجمه آثار افلاطون و مخصوصاً «جمهوری» در دست است. (نگ. ک. به: مقدمه فصول المدنی اثر دنلب که در آن حُنین بن اسحاق مترجم «جمهوری» معرفی شده است.)

۴. همچنین نگ. ک. به: مقدمه فلسفه افلاطون و ارسطو.

۵. محمد بن اسحق (ابن الندیم)، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، مکتبه الاسدی، ۱۳۵۰، ص ۲۴۶.

دیگران به صراحت از ترجمه آثار افلاطون چیزی نمی‌گویند. مثلاً در «الفهرست» می‌خوانیم که حُنین بن اسحاق کتاب «سیاست» را تفسیر کرده و اسحاق بن حُنین تفسیر اَلْمَفِيدُورُس را بر «سوفسطی» نقل کرده است، اما در مورد «نوامیس» می‌خوانیم که حُنین بن اسحاق و یحیی بن عُدی کتاب «نوامیس» را نقل کرده‌اند^۱ و نسخه‌ای از کتاب «کریتون» افلاطون را ابن ندیم به خط یحیی بن عُدی دیده است. در کتاب «الفهرست» به ترجمه‌هایی از «تیمائوس» به وسیله یحیی بن البطریق، حُنین بن اسحاق و یحیی بن عُدی اشاره شده است و حتی حُنین کتابی نوشته است تحت عنوان «آنچه باید قبل از آثار افلاطون خواند» و پیداست که این هم دلیل نمی‌شود که اصل آثار افلاطون ترجمه شده باشد.

در هر حال، تا امروز نسخه‌ای از ترجمه‌های عربی یا غیر عربی محاورات افلاطون به دست نیامده است، اما نقل قول‌های تحت اللفظی بسیاری در آثار حکمای اسلامی می‌بینیم. از این نقل قول‌ها که صرف نظر کنیم، افلاطون در جهان اسلامی با تفسیرهای افلوطین و فروریوس و ابرقلُس (پروکلوس) و دیگران شناخته شده و عجب نیست که حُنین بن اسحاق در مقدمه‌ای که بر ترجمه قسمتی از شرح ابرقلُس (پروکلوس) بر «تیمائوس» نوشته است اظهار نظر می‌کند که:

جالینوس مفسر بی‌بدیل بُقراط است، اما در تفسیر و بیان معانی کلمات افلاطون کسی از ابرقلُس شایسته‌تر نیست و او شهر دانایان است.^۲

به این ترتیب، بزرگ‌ترین مترجم آثار افلاطون و ارسطو در جهان اسلام متمایل به آثار و شروح نوافلاطونی افلاطون و ارسطو است. مع هذا، افلاطونی که مرجع فارابی و ابن سینا و ابن باجه و ابن رشد است، افلاطونی نیست که افلوطین یا شاگردان او شرح کرده‌اند و به طوری که «الفهرست» نقل می‌کند، یحیی بن عُدی

۱. الفهرست، ص ۳۶۶.

۲. دائرة المعارف اسلام، ماده «افلاطون».

شرحی از «سوفیست» داشته که اَلْمِیوْدُر (قرن ششم میلادی) نوشته و اسحاق بن حُنَین آن را ترجمه کرده است.^۱ ابرقلّس نیز تفسیر «فادون» را نوشته که قسمتی از آن را «ابن زوره» از سُریانی به عربی نقل کرده و متن یونانی آن از بین رفته است. اما با این همه نمی‌شود گفت که شروح و آثار جالینوس دربارهٔ افلاطون مورد توجه نبوده است، بلکه می‌توان رازی را شاهد مثال آورد که با مطالعهٔ آثار جالینوس و تفسیر پلوتارک بر «تیمائوس»، افلاطون را شناخته است.^۲

در عین حال که مسلمین شروح آثار افلاطون را می‌شناختند، اشتباه‌های بزرگی هم دربارهٔ او کرده‌اند و آثاری به او نسبت داده‌اند که منحول است؛ منجمله، وصیت افلاطون خطاب به ارسطو و نامهٔ افلاطون به فرفورئوس و... خلاصه آنکه، دلیلی بر ردّ نظر زیگفرید هونکه - مستشرق آلمانی - نداریم که می‌نویسد:

متون افلاطون بیشتر به صورت ملخّص یا پراکنده به عرب رسیده است.^۳

دنلپ نیز با اذعان به اینکه فارابی به مطالب کتاب «سیاستمدار» آشنا بوده است، این نکته را در خور توجه می‌داند که او به این کتاب اشاره‌ای نکرده است و شک می‌کند که فارابی اصل آن را دیده باشد.^۴ و هر جای دیگر که از این معانی بحث می‌شود، صحبت از آشنایی است و نه دسترسی به اصل متون. منتهی دکتر ابراهیم مدکور می‌نویسد: «نویسندگان اسلامی افلاطون جوان را که به سیاست امید بسته بود نمی‌شناختند» و به قول قفطی^۵ استشهاد می‌کند که افلاطون پیوسته تنها بود و می‌گریست و در اینکه فارابی نامهٔ هفتم را دیده باشد شک می‌کند. در مورد اینکه قفطی می‌نویسد این نامه‌ها وجود داشته است^۶ ابراهیم مدکور می‌گوید که معلوم نیست کی و کجا بوده و آیا به عربی ترجمه شده است یا نه.

۱. الفهرست، ص ۲۵۶. ۲. الطب الروحانی و سیرة الفلسفیه

۳. زیگفرید هونکه، خورشید عرب بر غرب ساطع است، ص ۱۸۷.

۴. مقدمهٔ دنلپ بر فصول المدنی. ۵. اخبار الحکما، ص ۵۱.

۶. اخبار الحکما، ص ۱۸۳.

قِطی و هیچ‌یک از مورخان دیگر هم در این باره چیزی نمی‌گویند. مدکور عقیده دارد که وجود کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» دلیلی واضح بر آن است که فیلسوف «مؤلف» وقتی به بعضی از محاورات اشاره می‌کند، ظاهراً نه فقط آنها را می‌شناخته، بلکه عمیقاً آنها را مطالعه کرده است و از این جمله چهار کتاب «فادون»، «سیاستمدار»، «جمهوری» و «تیمائوس» را نام می‌برد که کتاب «الجمع» فارابی مبتنی بر آنهاست.^۱ با اینکه شک مدکور در این نوشته هم پیداست، به دنبال همین فقره می‌گوید:

مکالمات دیگر افلاطون از قبیل «دفاع سقراط» (اعتراض سقراط به مردم آتن)، «سوفیست» و «نوامیس» به عربی ترجمه شده است و اگر ما فقط در کتاب «الجمع» به چهار محاوره افلاطون برمی‌خوریم، از این جهت است که تا حدود زیادی معرف آرای افلاطون است... و پیداست که فارابی روح و مبانی آن را گرفته است.

به نظر مؤلف مصری، در عین حال که آثار ارسطو و افلاطون با آرای فلاسفه قبل از آنها و اسکندرانیان مخلوط شده است، فلاسفه عرب مستقیماً به آثار افلاطونی و به منابع آن دسترسی داشته‌اند.^۲ تنها ایرادی که مدکور به قول ترجمه آثار افلاطون وارد می‌داند این است که چرا شروح و تفاسیری درباره آنها نوشته نشده است و خود جواب می‌دهد که این مربوط به صورت نوشته‌هاست که با روح سیستماتیک قرون وسطی مباین بوده است. اما اینجا مسئله دیگری مطرح است و آن اینکه آیا دلیلی بر اثبات ترجمه آثار افلاطون به عربی هست یا نه، وگرنه چه فایده دارد که صرفاً از بین رفتن احتمالی آنها را توجیه کنیم. این توجیه را می‌شود درباره آثار هومر هم کرد که تقریباً به یقین می‌دانیم که

۱. ابراهیم مدکور، مقام فارابی در فلسفه اسلام، متن فرانسه، چاپ پاریس، ۱۹۳۴، صص ۴۹-۵۰.

۲. مقام فارابی در فلسفه اسلام، صص ۴۹-۵۰.

کتاب‌هایش ترجمه نشده و فقط نقل قول‌هایی از او وجود دارد.^۱ حتی در مورد بعضی اندرزنامه‌ها می‌توانیم بگوییم که آنها به تقلید و اقتباس از آثار یونانیان متأخر نوشته شده است مانند کتاب «نوادر الفلاسفة و الحكماء» حنین بن اسحاق و «آداب الفلاسفة و نوادرهم» از اسحاق بن حنین و «مختارالحکم و محاسن الکلم» مبشر بن فاتک و «طبقات الاطباء و الحكماء» ابن جُلجل و آثار دیگری از این قبیل.

ج: آثار سیاسی و اخلاقی ارسطو در جهان عرب و اسلام

رأی رایج این است که «سیاست» ارسطو نتوانست نفوذ چندانی در آثار سیاسی اسلامی داشته باشد و حال آنکه در این قسمت هم اثر ارسطو کمتر از افلاطون نیست. ابتدا از اخلاق شروع کنیم.

دکتر غلامحسین صدیقی، بحق می‌نویسد:

عقاید اجتماعی ارسطو کمتر از عقاید فلسفی‌اش در غرب و خصوصاً در شرق تأثیر کرده است.

و بعد تذکر می‌دهد که:

در فرهنگ اسلامی جماعتی از صاحب‌نظران مانند کندی و فارابی و عامری و ابن مسکویه و ابن رشد و نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی در حکمت عملی از او متأثرند.^۲

شاید تصور شود که این تأثیر صرفاً از طریق «اخلاق نیکوماخس» بوده است که بعضی متفکران، منجمله فارابی، آن را یک اثر سیاسی خوانده‌اند.^۳

۱. نشئة الفكر الفلسفی، ج ۱، صص ۱۲۲-۸۳.

۲. مقدمه ترجمه کتاب اصول حکومت آتن، که در آنجا مراد از تأثیر، تأثیر در تمدن اسلامی است.

۳. مقام فارابی در فلسفه اسلام، حاشیة صفحه ۳۹ متن فرانسه (چاپ پاریس، ۱۹۳۴)؛ همچنین صفحه ۱۰۵ از کتاب دوم، قسمت سوم ترجمه فارسی تاریخ تمدن ویل دورانت، که

می‌نویسد: ←

هر چند به قول دنلپ، سیاست در عربی معانی گوناگون دارد، درست نیست که بگوییم حدی میان سیاست و اخلاق در فرهنگ اسلامی قرن چهارم هجری نبوده است. دوبوئر می‌نویسد: درست نمی‌دانیم که مسلمین از آثار اخلاقی یونان چه کتاب‌هایی را می‌شناختند. معروف است که حنین بن اسحاق «اخلاق نیکوماخُس» را در دوازده مقاله به نام «کتاب الاخلاق» ترجمه کرد، ولی این کتاب ده مقاله بیشتر ندارد. آیا دو مقاله «ماگنامُریا» را به این کتاب افزوده‌اند یا اینکه این قول صورت دیگر خبری است که بر طبق آن گویا اسحاق بن حنین شرح فرفوریوس از کتاب «اخلاق» ارسطو را که شامل دوازده مقاله است ترجمه کرده و این عدد دوازده بر اثر الحاق «ماگنامُریا» است؟^۱

اما والتزر^۲ اظهار عقیده می‌کند که اعراب تقریباً تمام آثار ارسطو به استثنای «سیاست»، «اخلاق اودموس» و «ماگنامُریا» را می‌شناختند. برهیه فقط «سیاست» را مستثنی می‌کند و در مورد دو کتاب اخیر چیزی نمی‌گوید.^۳

در واقع، اگر سخن از آشنایی باشد، نمی‌توان گفت که اعراب و مسلمین این دو کتاب را نمی‌شناختند، چه، ابن ندیم^۴ و صاعد اندلسی^۵ و قفطی^۶ و ابن ابی اُصیب^۷ از آنها یاد کرده‌اند. دکتر صفا حتی کتاب «سیاست» را هم اضافه می‌کند و می‌نویسد:

کتاب «سیاست» و کتب اخلاقی ارسطو ترجمه شده و «اخلاق کبیر»

← «اخلاق نیکوماخُس» و «سیاست» در اصل یک کتاب بوده‌اند. عنوان مضاعف کتاب «تائیکا» (*Taethika*) و «تاپلیتیکا» (*Tapolitika*) از جانب تنقیح‌کنندگان یونانی استعمال می‌شد تا مبین این باشد که متن کتاب دربارهٔ مسائل مختلف اخلاقی و سیاسی است و همین عنوان مضاعف در ترجمهٔ انگلیسی نیز باقی مانده است.

۱. نقل به معنی از مقدمهٔ مرحوم دکتر غلامحسین صدیقی بر کتاب اصول حکومت آتن.

۲. دائرة المعارف اسلام، مادهٔ «ارسطو».

۳. امیل برهیه، تاریخ فلسفه، ع. داودی، کتاب سوم از جلد اول، ص ۶۱۴.

۴. الفهرست، ص ۳۷۰.

۵. طبقات الامم، ص ۲۶.

۶. عیون الانباء، ج ۱، ص ۵۸.

۷. تاریخ الحکما، ص ۴۴.

و «اخلاق نیکوماخُس» و «اخلاق اودموس» را فرفورئوس در دوازده مقاله جمع و تفسیر کرد و اسحاق بن حنین ترجمه کرد.^۱ در همین کتاب می‌خوانیم که «سیاست» ارسطو دیرتر از سایر آثار آن استاد شناخته شد و میان مسلمین منتشر گشت.^۲ در مورد دو کتاب «اخلاق اودموس» و «ماگنامُریا» بیشتر می‌توانیم قبول کنیم که ملحق به دو کتاب از «اخلاق نیکوماخُس» ترجمه شده است.^۳ ابن ندیم هم می‌نویسد: از آثار ارسطو کتاب «اخلاق» را اسحاق بن حنین در دوازده مقاله نقل کرده و بعضی از مقالات آن به تفسیر ثامسطیوس در نزد ابوزکریا یحیی بن عُدی و به خط اسحاق بن حنین بوده است.^۴ می‌دانیم که فارابی «اخلاق نیکوماخُس»^۵ و درست بگوییم قطعه‌ای از «اخلاق ارسطاطالیس» را تفسیر کرده است^۶ و به هر حال چهار کتاب آخر با شرحی از قسمت دیگر کتاب منسوب به نیکلای دمشقی در مراکش پیدا شده است.^۷ و این نیکلای دمشقی کتابی درباره فلسفه ارسطو نوشته که ابوعلی بن اسحاق زرعه آن را ترجمه کرده است.^۸ اما میرهوف^۹ ابن الخمار را مترجم کتاب «اخلاق» ارسطو می‌شناسد. این اقوال را نمی‌توان متضاد دانست، چه، به هر حال بعید نیست کتابی را چند نفر ترجمه یا اصلاح کرده باشند. اما در مورد انتقال آرای

۱. تاریخ علوم عقلی در اسلام، ص ۹۴.

۲. فارابی در «کتاب الحروف» مطلبی درباره «اضافه» از کتاب «العلم المدنی» ارسطو نقل می‌کند. (نگ. ک. به: کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۶۹)
 ۳. بخصوص در مورد «ماگنامُریا» که دو مقاله بیشتر ندارد و اینکه «اخلاق» ارسطو در دوازده مقاله ترجمه شده است این احتمال را تقویت می‌کند که ده مقاله از «اخلاق نیکوماخُس» و دو مقاله دیگر همان «اخلاق کبیر» است.

۴. الفهرست، ص ۳۶۶. ۵. تاریخ علوم عقلی، ص ۱۸۳.

۶. الفهرست، ص ۳۸۲.

۷. التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه، ص ۸۸.

۸. التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه، ص ۸۸.

۹. دایرة المعارف اسلام، ماده «ارسطو».

سیاسی ارسطو، ابن جُلجل در «طبقات الاطباء و الحكماء» دو بار از کتابی به نام «السیاسة فی تدبیر الریاسة» معروف به «سرّ الاسرار» نام می‌برد که منسوب به ارسطو بوده و آن را یوحنا بن بطریق در حدود سال ۱۹۹ هجری ترجمه کرده است، اما در هیچ‌یک از تواریخ ذکری از ترجمه کتاب «سیاست» ارسطو نشده است. از این جهت بیشتر محققان جدید و مستشرقان عقیده دارند که این کتاب ترجمه نشده است. محسن مهدی و م. لرنر در مقدمه‌ای که بر کتاب «فلسفه سیاسی قرون وسطی» نوشته‌اند اظهار می‌دارند:

در عین حال که فلاسفه سیاسی اسلامی گهگاه به «سیاست» ارسطو اشاره می‌کنند و حتی گاهی از آن نقل قول می‌نمایند، هیچ‌کدام تفسیری بر آن ننوخته‌اند و در اواخر قرن دوازدهم ابن رشد نتوانسته بود نسخه‌ای از آن را به دست آورد... و به این ترتیب، او که مفسر آثار ارسطو بود در سیاست، تفسیری بر «جمهوری» افلاطون نوشت.^۱

عبدالرحمن بدوی هم در مقدمه کتاب «الاصول اليونانية فی السیاسة الاسلامیه» با لحنی از ورود «سیاست» ارسطو به عالم اسلام سخن می‌گوید که گویی بعید می‌داند آن اثر ترجمه شده باشد. البته این امر که «سیاست» ارسطو ترجمه نشده باشد مستبعد به نظر می‌رسد، اما دلیل قاطعی هم بر ترجمه آن نمی‌توان ذکر کرد. ولی در اینکه مسلمین این کتاب را می‌شناخته‌اند حرفی نیست و حق با محسن مهدی و لرنر است.^۲ دکتر صدیقی در تأیید این موضوع^۳ با نقل قطعاتی از کندی^۴ و ابوالحسن مسعودی^۵ به بحث درباره ترجمه این کتاب می‌پردازد و

۱. ر. ک. به: مقدمه Lerner, M. and Mediaeval, M., *Medieval Political Philosophy*.

۲. محسن مهدی باز می‌نویسد شواهدی قوی در دست است که «سیاست» ارسطو به عربی ترجمه شده و محققان مسلمین به تعلیمات سیاسی او آشنا بوده‌اند یا لااقل آن را به صورت نقل قول‌هایی از «سیاست» و «اخلاق نیکوماخس» و دیگر آثار او می‌شناخته‌اند.

۳. مقدمه بر ترجمه فارسی کتاب اصول حکومت آتن.

۴. رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره، ج ۱، ص ۳۸۴.

۵. التنبيه و الاشراف، چاپ لیدن، ص ۱۱۸؛ همچنین چاپ قاهره، ص ۱۰۲.

قول ابوعلی مسکویه در کتاب «ترتیب السعاده» را به این شرح می‌آورد که:
اما کتاب‌های او [ارسطو] در تدبیر منزل و مدن به عربی ترجمه
نشده مگر قسمتی از کتاب او در تدبیر مدن که دو مقاله است و آن
را در فهرست کتاب‌های او ذکر کردم.^۱

و نتیجه می‌گیرد که لااقل دو مقاله از آن را مسلمین می‌شناختند و کندی به مدد
همان ترجمه توانسته است آرای سیاسی و اخلاقی حکیم را مقایسه کند و چون
به کتاب «السعادة و الاسعاد» رجوع کنیم و بخصوص انواع حکومت‌ها را که در
آن کتاب آمده در نظر بگیریم، می‌توانیم حدس بزنیم که ظاهراً باید مأخذ او
«سیاست» ارسطو باشد. ولی این معنی را باید با تردید تلقی کرد، زیرا که این
معانی در مقاله هشتم «اخلاق نیکوماخُس» نیز هست. بخصوص نصیرالدین
طوسی هم که طبقه‌بندی انواع حکومت را از نظر ارسطو نقل می‌کند، منبعش
آثار فارابی است و مأخذ معلم ثانی هم به احتمال قوی «اخلاق نیکوماخُس»
است، زیرا صورت طبقه‌بندی او با آنچه در «سیاست» آمده است فرق دارد،
حال آنکه می‌توان آن را بر طبقه‌بندی مذکور در کتاب «اخلاق نیکوماخُس»
منطبق کرد.^۲

از کتاب «سیاست» که بگذریم، مسلمین می‌دانستند ارسطو کتاب دیگری
درباره سیاست اُمم و مدن بسیار، اعم از یونانی و غیریونانی، دارد که عدد آنها
۱۷۰ است.^۳ قفطی^۴ تعداد این مدینه‌ها را ۱۷۱ ذکر کرده است و این همان کتاب
قوانین اساسی ۱۵۸ مدینه یونانی است که نسخه «اصول حکومت آتن» آن در
۱۸۹۱ به وسیله کنیون پیدا شده است.

اکنون می‌توانیم بگوییم که چه «سیاست» ارسطو به عربی درآمده باشد و
چه نیامده باشد، این نکته مورد تردید نیست که آثار سیاسی افلاطون

۱. به نقل از حاشیه مبدأ و معاد ملاصدرا، تهران، ۱۳۱۴، صص ۴۵۸ و ۴۵۹.

۲. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، ص ۲۸۳.

۳. التنبیه و الاشراف، چاپ لیدن، ص ۷۸. ۴. اخبار الحکماء، ص ۴۷.

- بخصوص «نوامیس» - تأثیر بیشتری داشته است و شروح و تفاسیر متعددی هم می‌بینیم که بر «جمهوری» و «نوامیس» نوشته شده است. چرا؟ آیا در میان آثار یونانی انتخاب به عمل آمد، به این معنی که مثلاً «سیاست» ارسطو از آن جهت که نه قانون الهی را منظور می‌داشت و نه می‌توانست به آن ربطی داشته باشد مورد عنایت قرار نگرفت و افلاطون در این مورد نصب‌العین شد؟ اما افلاطون هم در «جمهوری» به احکام وحی معتقد نیست و در «نوامیس» هم که دین تا حدی اهمیت پیدا می‌کند از وحی بحثی نمی‌شود، بلکه سخن در این است که قوانین مخالف دین نباید باشد. با همه اینها تأکیدی که افلاطون در مورد اراده خدایان چه در «جمهوری» و چه در «نوامیس» می‌کند، آرای او را برای اقتباس مسلمین مناسب‌تر می‌سازد.

فرض کنیم چنین باشد. اما اگر بپنداریم که مترجمان عربی آثار یونانی یا فلاسفه اسلامی آگاهانه در این راه افتادند به تناقض‌هایی برمی‌خوریم و اصولاً نمی‌توانیم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی را درست درک کنیم، زیرا از یک جهت فرهنگ اسلامی دنباله فرهنگ هلنیستیک انگاشته می‌شود و از سوی دیگر، به تلویح یا به تصریح، از مباینت مبادی و اصول دو فرهنگ گفتگو می‌شود. در این صورت، مسئله مقام و موقع فلسفه در فرهنگ اسلامی و جهت اقبال مسلمین به تفکر یونانی به آسانی قابل حل نیست. ممکن است کسی بگوید اینها مسلمان یا مسیحی بوده‌اند و بالطبع از میان آثار کافران آنها را برمی‌گزیدند که به عقاید خودشان نزدیک‌تر بود. آن وقت مسئله به این صورت مطرح می‌شود که چرا اصولاً مسلمانان و مسیحیان آثار کفار را اقتباس می‌کردند که ظاهراً در عمل هم به کار نمی‌آمده است^۱ و حال آنکه آثار ایرانی لااقل مبانی دینی داشت و احیاناً در تدبیر امور به کار هم می‌آمد؛ علی‌الخصوص که نظام

۱. مراد از «عمل» در اینجا معنی امروزی لفظ نیست، زیرا علم قدیم اصولاً مبنای عمل نبوده است. منتهی بعضی صناعات و فنون مثل طب، بالذات عملی بوده است. در اینجا عمل در مقابل علوم نظری است و مقصود از علوم مربوط به آن، علم طب و علم احکام نجوم است. در این گونه موارد، مخصوصاً باید به معانی الفاظ «پراتیک» و «پراکسیس» و «تخنه» توجه داشت.

خلافت اُموی و عباسی هم تا حدی از روی نمونه حکومت‌های ایران سازمان یافته بود.

این مسائل و این‌گونه چون و چراها بی‌حاصل است زیرا بر اصولی مبتنی است که ربطی به تاریخ اسلام ندارد. اینکه افلاطون در سیاست تأثیر بلیغ‌تری کرد، نه از آن جهت بود که فارابی فی‌المثل او را بر ارسطو ترجیح داد و ارسطو را رد کرد، بلکه این انتخاب قبل از فارابی انجام شده بود. بعد از دوره عظمت فلسفه و هنر یونان، سیاست چندان مورد توجه نبود و شروح اسکندرانی و نوافلاطونی هم به «سیاست» ارسطو که در بادی نظر بیشتر به وصف واقعیت‌ها نظر دارد و به قول امروزی‌ها بر یک اساس تجربی مبتنی است چندان توجه نکردند، اما افلاطون که سیاستش منفک از دیالکتیک نبود، می‌توانست مورد توجه فلاسفه بعدی، یعنی اسکندرانیان و نوافلاطونیان قرار گیرد.^۱ پس مسئله این نیست که منابع یونانی مستقیماً در اختیار مسلمین گذاشته شد و آنها هر چه خواستند برداشتند، زیرا تعلیمات یونانی به تدریج شرح و تفسیر پیدا کرد تا به مسلمین رسید و آنها هم به سهم خود در آنها تصرفاتی کردند و تغییراتی دادند و شاید این تصرفات بیشتر از تصرفات شارحان قبلی باشد.^۲ وانگهی، این تقابل میان وحی و عقل صرفاً مربوط به اسلام نیست که بگوییم مسلمین نمی‌توانستند سیاست و اخلاق غیر مبتنی بر وحی را بپذیرند، زیرا قبل از مسلمین یهودیان و مسیحیان به فلسفه یونانی توجه کرده بودند. البته در این مورد اگر به ظاهر امر نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم که کتب آسمانی هم متضمن دستورها و قواعد عملی است و تفاوت نمی‌کند که منشأ این احکام وحی الهی باشد یا عقل.

اما کسانی که سعی در جمع وحی و عقل کردند، مسئله را با این ظاهربینی تلقی نکردند. آنها با اینکه قائل بودند که عقل، صرف عقل جزوی بشری نیست

۱. اگر در «سیاست» ارسطو هم تعمق کنیم می‌بینیم که بر مابعدالطبیعه و نظام عالم مبتنی است.

۲. تفسیر اسکندر افرویدی درباره «جمهوری» و «قوانین» شاید اساس کارهای فارابی و ابن رشد باشد و چنان‌که در صفحه ۳۶۶ از کتاب «الفهرست» آمده است کتاب «سیاست» افلاطون را که «ثاون» مرتب کرده بود حُنین بن اسحاق تفسیر کرده است.

و وجودی مُفارق از بشر دارد، متوجه بودند که جمع فلسفه و دین امر خطیری است و فی‌المثل فارابی هم سعی بلیغ در این طریق کرد. اما نباید تصور شود که عنایت کمتر به «سیاست» ارسطو بدان جهت بوده که آرای ارسطو مبنای دینی نداشته و تقریب آن به احکام دین دشوار بوده است، چه در این صورت، «اخلاق» ارسطو هم مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت. وانگهی، می‌دانیم که توماس آکوئینی از یکی از دوستانش تقاضا کرد که «سیاست» ارسطو را از یونانی به لاتین ترجمه کند و آن ترجمه را اساس آرای سیاسی خود قرار داد و البته که توماس کمتر از فلاسفه اسلام ملتزم اصول و احکام دین نبود.^۱

آیا باید این ردّ و قبول‌ها و تأثیر و تأثرها را با توسل به اوضاع و احوال اجتماعی و مقتضیات نفسانی مؤلفان و متفکران تفسیر و تبیین کرد؟ این نحوه تلقی نه تنها کمکی به فهم و درک مسائل نمی‌کند، بلکه ما را در میان وقایع و حوادثی که در یک زمان تاریخی اتفاق افتاده است سرگردان می‌سازد. کدام اوضاع و احوال اجتماعی موجب شد که فارابی رئیس مدینه را متصف به صفاتی بداند که افلاطون دانسته بود؟ چه مقتضیات سیاسی و اجتماعی ایجاب می‌کرد که فیلسوفِ رئیس مدینه قائل به عالم عقول طولی و عقول عرضی باشد و ماهیات موجودات را منحصر در مقولات عشر بداند؟ و اصلاً مدینه فاضله فارابی چه مناسبتی با نظام سیاسی و اجتماعی عصر او داشته و منشأ چه تغییر و تحولی شده است؟ آیا نحوه تفکر او را باید بر مبنای نفسانیات شخصی توجیه کرد و ذوق و سلیقه او را مناط و ملاک ردّ و قبول و اثبات و انکار آرای موجود دانست؟

اصرار در این قول مستلزم این است که تاریخ بشر را مجموعه تصادفات یا حاصل اهو و اغراض خصوصی بدانیم. در این صورت می‌توانیم پرسش کنیم

۱. در تاریخ اسلام چهار نحوه وصول به حقیقت بوده است: علم کلام، تصوف، حکمت مشاء و حکمت اشراق. متکلمان و متصوفه ملتزم وحی الهی هستند و فلاسفه اعم از اینکه مشائی یا اشراقی باشند انکار وحی نمی‌کنند، اما در تفکر عقلی ملتزم وحی نیستند.

که چرا در طول هزار سال، از زمان افلاطون تا آغاز تمدن اسلامی، کسی در صدد برنیامد که به تقلید از افلاطون یا بنا به ذوق و سلیقه خود طرح مدینه فاضله را در اندازد. البته می‌توان در مقابل این پرسش گفت که اگر امری را تصادفی دانستیم دیگر نمی‌پرسیم چرا در فلان زمان اتفاق افتاد و قبل از آن نظیرش پیش نیامد. اما اگر مسئله را به صورت کلی‌تر و عام‌تر مطرح کنیم، تصادف خود به خود منتفی است. بیان مسئله از این قرار است که اقبال و توجه جدی نسبت به فلسفه یونانی در دوره بسط تمدن اسلامی صورتی پیدا کرد که در قلمرو تمدن ایران هرگز سابقه نداشت. این توجه جدی را که مؤدّی به ظهور و تدوین فلسفه اسلامی شد نمی‌توان امری اتفاقی دانست.

قبلاً اشاره کرده‌ایم که چرا تفکر یونانی در ایران قبل از اسلام چندان مورد عنایت قرار نگرفت و بسط نیافت و خلاصه سخن این بود که یک قوم تا وقتی به اصول تفکر خود پایبند است نمی‌تواند به تفکری رو کند که اصول آن با اصولی که خود پایبند آن است تقابل دارد. اصول فلسفه یونانی با اصول تفکر شرقی که بالذات دینی بود مناسبتی نداشت و به همین جهت تفکر عقلی یونانی تا دوره اسلامی در تمدن‌های آن زمان موقع و مقامی پیدا نکرد. اما مگر این اصول یونانی با اصول دین اسلام موافق بود که فلسفه یونانی در حوزه‌های اسلامی زمینه مناسب برای بسط و توسعه و تفصیل پیدا کرد؟ مدار اسلام هم مثل ادیان بزرگ بر وحی نبوی و به طور کلی بر امر قدسی بود، حال آنکه یونانیان به نظام معقول عالم نظر داشتند و خدا را ماسوای عالم نمی‌دانستند و به همین جهت حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم هم برایشان مطرح نبود. پس چه شد که با وجود مابینت ذاتی دو نحوه تفکر، مسلمین به فلسفه و علوم عقلی تا این اندازه توجه کردند؟ متتبعان و مستشرقان سعی کرده‌اند که این مسئله را با بیان علل و جهات تاریخی و اجتماعی و نفسانی حل کنند و یکی از مورخان فلسفه این علل و جهات را در چهار امر خلاصه می‌کند:

الف. اعراب پی بردند که فرهنگ‌های دیگری هم هست و فایده بردن از آنها نیکوست.

ب. اعراب به علمی احتیاج پیدا کردند که خود از آنها بهره‌ای نداشتند.
ج. قرآن مسائلی را مطرح کرده و در عین حال تفکر را توصیه کرده بود.
د. وقتی تمدنی شکوفان شد و عمران و رفاه به وجود آمد، بالطبع به علم هم توجه می‌شود.^۱

علاوه بر اینها علت دیگری که ذکر شده و مسائل بسیاری را مطرح کرده، این است که در برابر آثار ترجمه‌شده از پهلوی، می‌بایست فرهنگ دیگری هم عرضه شود.^۲ این دلیل بخصوص در آثار مربوط به طب و اخلاق و سیاست و آداب بیشتر اهمیت دارد. این معنی نیز بیشتر مورد توجه قرار گرفته است که مسلمین برای مقابله با متصوفه از فلسفه یونانی استمداد کرده‌اند و در این مورد است که می‌گویند درست نیست توجه مأمون را به ترجمه کتب حمل بر علم‌دوستی کنیم.^۳ می‌دانیم که عناصر یونانی در تصوف اسلامی و بخصوص ایرانی وجود داشت، اما در اینکه اقتباس فلسفه یونانی صرفاً برای مقابله با تصوف بوده جای بحث است. شاهی که معمولاً برای این موضوع می‌آورند قتل حلاج است و اینکه قاضی او، ابن داوود، به فلسفه یونانی آشنایی داشته و در کتاب خود به نام «زهره» از عشق افلاطونی بحث کرده و افسانه انسان اولیه را که به زبان آریستوفانس در «بزم» افلاطون نقل شده ذکر کرده است. به این ترتیب، در اینجا جا دارد پرسیم فلسفه یونانی چگونه در تصوف نفوذ کرد و چرا نفوذ کرد؟

۱. عمر فروخ، تاریخ الفکر العربی، بیروت، صص ۱۹۴-۱۹۳.
۲. نگ. ک. به: مقدمه عبدالرحمان بدوی بر کتاب التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیه. در برابر رأی مذکور، صلاح‌الدین سلجوقی در مقدمه «اخلاق» [نیکوماخس] می‌نویسد: «عجمی‌ها و مخصوصاً خاندان برامکه بلخی در خلافت عباسی اقتدار یافتند و دولت را وادار نمودند که به نقل و ترجمه علم یونان توجهی نماید.» (صفحه «لب» مقدمه و همچنین نگ. ک. به: انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ص ۲۳۶)
۳. به نظر کارل هنریش بکر این علم‌دوستی در شرق بی‌معنی است. ما در جای خود جهت اظهار این‌گونه اقوال را بیان خواهیم کرد.

در اینکه عارفان نفوذ و قدرت اجتماعی داشته‌اند و حکام به جنبه سیاسی افکار و عقاید بسیار توجه می‌کردند حرفی نداریم. حتی این نکته را می‌پذیریم که امام مالک بن انس را در ایام منصور نه از جهت اظهار نظر فقهی، بلکه از آن جهت تازیانه زده‌اند که از نظر سیاسی معتقد بود که بیعت به‌اکراه حلال نیست.^۱ و می‌دانیم حتی در زمان مأمون مردمان را امتحان می‌کردند که عقیده‌شان درباره عدل و توحید و خلق قرآن چیست و اگر کسی به خلق قرآن معتقد نبود شهادتش باطل می‌شد و به این جهت بسیاری از بزرگان، منجمله امام احمد بن حنبل را توقیف و زندانی کردند و امام حنبل اقرار به خلق قرآن نکرد. پس در این نکته هیچ حرفی نیست که اختلافات سیاسی و فکری و نظری به یکدیگر مربوط بوده و احیاناً از علم برای پیشبرد مقاصد سیاسی استفاده می‌شده است. نظام مطلق امپراتوری اسلام وارث نظام بیزانسی و ساسانی بود، اما سازمان سیاسی آن رنگ و سبک تشکیلات ایرانی داشت و تحت تأثیر افکار سیاسی ایرانیان بود. ابن مقفع «کلیله و دمنه» و «خدای‌نامه» (سیرالملوک الفرس) و «آیین‌نامه» و «تاج‌نامه» را ترجمه کرده بود. اما تنها ابن مقفع نبود که به این مهم پرداخت. ابن ندیم^۲ نام عده زیادی از این مترجمان را ذکر می‌کند، از جمله بیشتر افراد خاندان نوبختی، حسن بن سهل بلاذری، عمر بن فرخان و بسیاری کسان دیگر، و می‌دانیم که خود ابن ندیم هم جزو این مترجمان بوده است.^۳ علاوه بر آثار سیاسی ایرانی، بعضی از داستان‌های قدیم ایران هم به عربی ترجمه شده است (نضر بن حارث بن کلدی قبلاً داستان رستم و اسفندیار را به عربستان برده بود)، چنان‌که کتاب «سیرالملوک الفرس» را عده دیگری نظیر محمد بن جهم برمکی و داود بن شاهویه و دیگران ترجمه کرده‌اند.^۴ البته در این ترجمه‌ها اختلافاتی هم بوده است. کتاب «آیین‌نامه» و «تاج‌نامه» نیز به صور مختلف یافت شده است. ابن قتیبه و ابن ندیم از کتاب‌های دیگری نیز نام

۱. تاریخ الفکر العربی، ص ۲۱۰.

۲. الفهرست، ص ۲۴۴.

۳. الفهرست، ص ۳۱۴.

۴. حمزه اصفهانی، تاریخ حمزه، ص ۹۸.

برده‌اند، از جمله کارنامه‌ای در سرگذشت انوشیروان که ظاهراً باید همان «کارنامه اردشیر بابکان» باشد و «نامه تنسر» که در ترجمه فارسی «تاریخ طبرستان» ابن اسفندیار باقی مانده است. ابن مقفع علاوه بر ترجمه‌های خود رسائلی مثل «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» تألیف کرده و نویسندگان دیگری به جمع‌آوری پندها و حکم ایرانیان پرداخته‌اند یا آنها را از پهلوی به عربی برگردانده‌اند. از جمله آنها «جاویدان‌خرد» است به ترجمه حسن بن سهل و دیگری کتاب «المحاسن» به ترجمه عمر بن فرخان.^۱

هرمان اِته^۲ از کتابی نام می‌برد به نام «قانون الحکمة و الدستور» که حاوی کلمات قدما و انبیا در باب اخلاق و سیاست است و گفته‌اند آن را مأمون پیدا کرد و در آن نام حکیمی به نام «ذوبان» یا «ذوپان» نظر او را جلب کرد. می‌گویند این نوشته‌ها وصایای هوشنگ، شاه باستانی ایران است و این متن مأخذ کتابی قرار گرفت که آن را ابوعلی احمد بن محمد بن مسکویه با اضافات به نام «ادب العرب و الفرس»^۳ تدوین کرد و این قسمت در واقع مجموعه پندهای هوشنگ و بزرگمهر، وزیر انوشیروان و آذرباد و کی‌قباد، و خود انوشیروان و جمشید و بهمن بن اسفندیار و برزویه طبیب و به قولی شامل حکم ایران و هند و عرب و روم است. چنان‌که طرطوسی در «سراج الملوک» از قول فضل بن سهل روایت می‌کند، ذوبان پیر دانشمندی از کابلستان را نزد مأمون فرستادند و او این کتاب را از مأمون خواست و گفت که آن در ایوان مدائن و در صندوقی است. دستور دادند کتاب را بیاورند و چون چند صفحه از آن را ترجمه کردند، مأمون گفت: «سوگند به خدا که سخن این است نه آنچه ما

۱. مؤلفین شیعه کتاب‌هایی به این نام تألیف کرده‌اند، مثل «محاسن الاخلاق» تألیف ابونصر محمد بن مسعود عیاشی و کتاب «المحاسن» تألیف ابو عبدالله محمد بن خالد برمکی. این نکته جالب است که نویسندگان شیعه به آثار ایرانی توجه داشته‌اند. (نگ. ک. به: فرهنگ ایرانی، دکتر محمدی، ص ۲۵۷)

۲. هرمان اِته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، صص ۲۵۹ و ۲۶۰.

۳. فرهنگ ایرانی، ص ۲۵۶.

داریم.»

به هر حال کتاب‌های بسیاری از پهلوی به عربی ترجمه شده و مورد استفاده مورخان قرار گرفته و حتی دیگران به تقلید از آنها کتاب‌ها پرداخته‌اند، بخصوص جاحظ که کتاب‌های «المحاسن و الاضداد» و «کتاب التاج» به او منسوب است و این هر دو کتاب به تقلید از آثار ایرانی نوشته شده است. با این همه، آیا می‌توانیم بگوییم که روش‌های سیاسی ایران چنان مورد توجه قرار گرفت که اهل علم تصور کردند که غیر از ایران جایی نیست که در آنجا به علم سیاست و تدبیر عنایت شده باشد؟ چنان‌که شعوبیه گفته‌اند: ایران سیاست و آداب دارد و روم علم و حکمت... البته بعید نیست که در این وضع آثاری از فرهنگ‌های دیگر ترجمه شده یا کتاب‌هایی به نام فلاسفه یونانی به رشته تحریر درآمده باشد و کسانی خواسته باشند نشان دهند که ارزش آثار یونانی کمتر از آثار ایرانی نیست، بخصوص که ابتدا تفکر و فلسفه و علم یونان مستظهر به قدرت سیاسی نبود، اما با رواج آن می‌شد قسمتی از قدرت طرفداران فرهنگ ایرانی را از آنها سلب کرد.

همه این اقوال در حدّ خود درست است. برای اقتباس معارف یک قوم باید از وجود آن معارف اطلاع پیدا کرد و احتیاج هم می‌تواند از جمله جهات توجه به آن معارف باشد، اما معلوم نیست که مسلمین چه احتیاجی به فلسفه یونانی داشتند و چرا این احتیاج در تمدن اسلامی احساس شد. فلسفه می‌توانست مبنای احکام اخلاقی باشد، اما اسلام به خودی خود احتیاج به چنین مبنایی نداشت. فِرَق اسلامی چطور؟ آنها هم احتیاج به معارفی غیر از قرآن و اخبار و احادیث نداشتند؟

نزاع قومی در سرزمین‌های وسیع اسلامی مدت‌ها طول کشید و این نزاع در نظر و عمل و سیاست برقرار بود و با توجه به این نزاع‌هاست که مستشرقان و پژوهندگان دوره جدید و معاصر مثلاً قائل شده‌اند که اعراب به قصد مقابله با ایرانیان و برای غلبه بر احساس حقارت خویش سعی کردند به سلاح منطق و فلسفه متوسل شوند و بعضی دیگر درست عکس این گفته را اظهار داشته و

گفته‌اند که ایرانی‌ها برای جلوگیری از نفوذ تعالیم اسلامی به بسط معارف یونانی مدد رسانده‌اند. تمام این اقوال هم مبتنی بر شواهد است: ایرانیان بوده‌اند که به علوم عقلی یونان عنایت خاص کرده‌اند و بعضی از خاندان‌های بزرگ ایرانی که در دستگاه حکومت نفوذ و قدرت داشته‌اند از این نفوذ و قدرت در بسط و اشاعه معارف عقلی استفاده کرده‌اند. در مقابل، عرب‌هایی هم بوده‌اند که به فلسفه پرداخته‌اند و اولین فیلسوف بزرگ اسلامی، یعقوب بن اسحاق الکندی معروف به «فیلسوف عرب» است و فلاسفه بعدی مانند فارابی و ابوالحسن عامری و فیلسوفان مغرب مثل ابن باجه، ابن رشد و ابن طفیل، فلسفه را مافوق مسائل قومی می‌دانسته‌اند.

وجود شواهد مختلف که این دو دسته در تأیید اقوال خود می‌آورند مؤید این است که مسئله درست مطرح نشده است. وقتی حوزه‌های مختلف علمی و فکری وجود دارد پیداست که هر حوزه‌ای اتباع و معتقدانی دارد، اما این مطلب دیگری است که بگوییم بعضی از این حوزه‌ها تأسیس شده است تا از بسط حوزه‌های دیگر ممانعت کند. اصولاً بحث و نزاع علمی وقتی پیدا می‌شود و مورد پیدا می‌کند که آرا و نظریات مختلف مطرح باشد و کسانی تعلق خاطر به آن داشته باشند نه آنکه بنا بر مصلحتی آن را یاد گرفته باشند یا به قصد طرد یک رأی آن را یاد بگیرند یا به جعل آن بپردازند. اصولاً وقتی قومی فرهنگ دارد، یعنی ادب برای او صرف ادب درس و تعلم اقوال دیگران نیست بلکه به ادب نفس رسیده و قوه تصرف پیدا کرده است، معانی و افکاری را از قوم دیگر به عاریت نمی‌گیرد که بنا بر ملاحظات خود را ملزم به دفاع از آن کند، زیرا مراعات ملاحظات در قلمرو فروغ مورد دارد و حال آنکه فرهنگ عبارت است از سیر از فروغ به اصول. همین احساس احتیاج به علم و معرفت، امر مهم و قابل مطالعه‌ای است.

راستی چه می‌شود که قومی در یک دوره تاریخی اصلاً اعتنایی به یک نحوه تفکر ندارد و در دوره دیگر طالب آن می‌شود و ذوق قبول پیدا می‌کند و طالب آن معرفت می‌شود و اصول و فروغ آن را کسب می‌کند؟

پاسخ دادن به این پرسش مستلزم طرح یک فلسفه تاریخ است که در اینجا مجال آن نیست. همین قدر می‌گوییم که این‌گونه مسائل را به صرف توجه به عوامل روان‌شناسی و اجتماعی نمی‌توان حل کرد. کسانی که به این‌گونه مباحث می‌پردازند متوجه نیستند که تفکر ربطی به خواستن و نخواستن مصلحت‌بینانه یا بلهوسانه این قوم و آن گروه و فرقه ندارد و با اتخاذ تدابیر به وجود نمی‌آید و از میان نمی‌رود. البته می‌شود با اتخاذ تدابیری مانند تشویق و اعطای پاداش، کسانی را به ترجمه آثار قوم بیگانه واداشت و سعی در رواج و نشر آن آثار کرد، اما این امر که در بعضی مواقع می‌تواند شرط توجه به علم باشد علت آن نمی‌شود، زیرا تفکر بالذات مستلزم اعراض از ملاحظات و بی‌پروایی نسبت به تمام آن چیزهایی است که ربطی به تفکر ندارد.

به این اشکالات جواب خواهند داد که ما درباره ذات و ماهیت تفکر بحث نمی‌کنیم، بلکه غرضمان این است که جهت یا جهات ورود و نفوذ فلسفه به عالم اسلام را بیان کنیم و بدانیم که چرا مسلمین به فلسفه یونان توجه کردند.

این اشکال وارد نیست، زیرا چنان‌که قبلاً گفته شد، وقتی نهضت ترجمه به وجود آمد متکلمان اسلامی از فلسفه یونانی با اطلاع بوده‌اند و این آشنایی ربطی به نزاع‌های قومی و اعمال نفوذ ارباب قدرت نداشته است. هیچ‌کس نمی‌تواند با توسل به علوم رسمی امروز بر ما معلوم کند که چرا علم و تمدن جدید در غرب به وجود آمد و چرا بشر هزاران سال از تفکر و علم برخوردار بود، اما به علم تکنولوژیک که تصرف در اشیا می‌کند نرسید. البته می‌توانیم بگوییم که اصول و مبانی تفکر قدیم مقتضی ظهور چنین علمی نبود و در مقابل، در تفکر دوره رنسانس و مخصوصاً در فلسفه دکارت، طرح اصولی شد که تمدن جدید بر مبنای آن به وجود آمد و بسط یافت. اما به طرق عادی و با بحث و فحص و پژوهش نمی‌توانیم دریابیم که این اصول از کجا آمد، مگر آنکه با تحکّم از میان اموری که در یک زمان واقع شده است بعضی را علت و بعضی دیگر را معلول بدانیم.

به نظر من اصلاً درست نیست که سؤال کنیم چه عواملی موجب قبول و

وضع این اصول شد، زیرا این پرسش مبتنی بر این قول است که همهٔ امور را با علم به ظاهر آنها و از طریق علم حصولی نسبت به پدیدارها می‌توان معلوم کرد. در مورد تمدن اسلامی مسئله باز هم صورت پیچیده‌تری پیدا می‌کند، زیرا قرآن، مانند دیگر کتب آسمانی، می‌توانست بدون استمداد از فلسفه، خود مبنای تمدن باشد.^۱ قبل از اسلام هم تمدن‌هایی بوده‌اند که اساس فلسفی نداشته‌اند، زیرا فلسفه بالذات یونانی است و تفکر عین فلسفه نیست، بلکه فلسفه یکی از اقسام و انحای تفکر است که در یونان ظهور کرده و در میان اقوام مختلف و مخصوصاً در تمدن اسلامی شرح و بسط و تفصیل پیدا کرده و بالاخره در تمدن جدید غربی صورت تازه یافته و فروع آن به نحو اجمال در تمام عالم و در میان تمام اقوام نشر پیدا کرده است.

قبل از تمدن یونانی، تمدن‌های ایرانی و چینی و هندی و... مؤسّس بر مابعدالطبیعه به معنی فلسفه نبوده است و افلاطون صرف نظر از تحقیری که نسبت به آتلانتید و نظام سیاسی آن می‌کند، حق دارد که آتلانتید را در مقابل آتن قرار دهد.^۲ اگر در قرآن تعقل و تفکر سفارش شده است، بدان معنی نیست که اهل قرآن منطق و فلسفه بخوانند^۳ و همت بر تعلیم و تعلّم آن بگمارند، زیرا فی‌المثل یکی از معانی تفکر «سیر از باطل به حق» است، چنان‌که شبستری در «گلشن راز» می‌گوید:

تفکر، رفتن از باطل سوی حق
به جزواندر بدیدن کلّ مطلق

اگر فلسفهٔ یونانی به عالم اسلام نیامده بود، امروز کسی تفکر و تعقل مذکور در قرآن را به معنی یونانی لفظ تفسیر نمی‌کرد، چنان‌که متفکران حقیقی اسلام هرگز خود را ملزم ندانسته‌اند که بی‌چون و چرا تسلیم فلسفهٔ یونانی شوند و

۱. چنان‌که به نظر من چنین هم شد و فلسفه با همهٔ اهمیتی که پیدا کرد و توجهی که به آن شد، در حاشیهٔ تمدن اسلامی باقی ماند و فی‌المثل فضایل چهارگانه هرگز جای حرام و حلال و مکروه و مباح و مستحب را نگرفت.
۲. صفحات اول کتاب «تیمائوس» افلاطون.
۳. معنایی که متکلمان از «عقل» مراد کرده‌اند غیر از معنایی است که این لفظ در فلسفه دارد.

همه احکام را تابع و خدمتگزار فلسفه و تفکر عقلی یونانی نکرده‌اند. مولوی خیلی خوب متوجه و متذکر شأن عقل است و می‌تواند ما را هم متذکر سازد که:

عقل جزوی عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

قابل تعلیم و فهم است این خرد

لیک صاحب‌وحی تعلیمش دهد

اما چه بود و چه شد که بعضی از فلاسفه اسلام معنی ظاهر قرآن را از آن عوام و پی بردن به معنای باطن آن را موکول به آشنایی با تفکر عقلی و فلسفه دانستند و کار به جایی کشید که یونانی‌مآبان مطالعه «جمهوری» و «نوامیس» و «اخلاق نیکوماخس» و به طور کلی فلسفه یونانی را شرط فهم درست شریعت انگاشتند و به مدد آن، اصول دین را تفسیر کردند؟ آیا باطن و حقیقت دین، چنان‌که فارابی تصریح می‌کند، فلسفه است؟ ما که امروز می‌خواهیم به این پرسش جواب بدهیم دین را کم و بیش در صورت فلسفی آن می‌شناسیم و آن را منفک از فلسفه نمی‌دانیم و به همین جهت لزومی هم نمی‌بینیم که بپرسیم چرا فلسفه یونانی مورد توجه و اقتباس مسلمین قرار گرفت.

شاید هنوز هم کسانی باشند که خیال می‌کنند فلسفه اسلامی با معنای باطنی قرآن منافات ندارد، یا اگر داشته است، فلاسفه اسلامی از فلسفه یونانی گذشته و آن را بر مبنای قرآن تجدید کرده‌اند. قبول این رأی بسیار دشوار است، منتهی این عدم قبول نباید باعث شود که اهمیت و عظمت حکمای اسلام را مخصوصاً از این حیث که سعی در مراعات حدود کرده و جانب ادب را - به معنایی که مولوی از آن مراد می‌کند - فرو نگذاشته‌اند انکار کنیم.

با توجه به این نکات، ورود و نفوذ فلسفه یونان در فرهنگ و تمدن اسلامی از اسرار تاریخ است و تمام علل و عواملی که برای توجیه آن ذکر می‌شود باید به عنوان «شرط» تلقی شود و نه «علت»؛ شرط و علت را نباید اشتباه کرد. و از این گذشته در مقام سرّ، از علت هم پرسش نمی‌شود.

د. نحوه انعکاس تفکر یونانی در فلسفه اسلامی

پس در این گونه بحث‌ها آنچه بر عهده ما می‌ماند این است که روشن کنیم فرهنگ و فلسفه یونانی به چه نحو در تفکر مسلمین مؤثر و منعکس شده است. قبلاً باید درباره این نکته تأکید کرد که فلسفه در تمدن اسلامی هرگز وضعی را که در سایر تمدن‌ها در طی تاریخ غربی داشته به دست نیاورده و در مناسبات مردمان و در نظام مدنی چندان منشأ اثر نبوده است. به عبارت دیگر، ادب یونانی - که علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست است - در مدرسه‌ها تعلیم می‌شده، اما ادب نیاکان ما بر مبنای ادب دینی قرار داشته است.

گفته‌اند و می‌گویند که فقه اسلامی متأثر از حقوق رومی است. اگر حقوق روم در جزئیات مؤثر در فقه اسلامی بوده، معنی خانواده و کسب و کار و واجب و حرام در «اخلاق ناصری» با معنایی که این امور در آداب و حقوق روم داشته است یکی نیست. این هم سنجیده و دقیق نیست که بگوییم منطق ارسطو بر ذهن و فکر تمام اهل علم، اعم از فیلسوف و فقیه و اصولی، استیلا داشته است. اساس این مدعا این است که اصول فقه به مدد منطق تأسیس و تدوین شده و چنان که منطق مدخل علوم فلسفی است، اصول هم مدخل فقه است. اما فقه علم عملی است که احکام آن مستنبط از کتاب و سنت و احادیث است و اصول فقه قواعد این استنباط را بیان می‌کند. درست است که اصولیین اصطلاحات منطق را یاد گرفته‌اند، اما غالب این اصطلاحات در اصول فقه معانی تازه‌ای یافته است، چنان که به نظر اصولیین حد معرف ذات و ماهیت نیست، بلکه جامع اوصاف و خواص است. قیاس هم اطلاق احکام بر موارد است، نه آنکه ترتیب مقدمات به قصد استخراج نتیجه باشد. حتی اصل علیت هم که مبنای قیاس منطقی است در اصول مفید معنی رابطه ضروری عقلی نیست.^۱

۱. تهافت الفلاسفه، سامی النشار، ص ۲۰. مؤلف کتاب «نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام» معتقد است که این نحوه تفکر از طریق اسپانیا و سیسیل به فرانسه رفته و راجر بیکن انگلیسی از آن متأثر شده است.

در اینجا مناسبت ندارد که به شرح مخالفت‌های مسلمین با منطق ارسطو بپردازیم.^۱ آنچه محقق است اینکه نزاع متکلمان و مخصوصاً متکلمان اشعری با فلسفه و فلاسفه، و ظهور و بسط تفکر متصوفه که در آن نحوی گذشت از فلسفه مطرح است باعث از میان رفتن فلسفه نشده است. کسانی که گفته‌اند غزالی سیر فلسفه را در ایران و در عالم اسلام متوقف کرده است منکر مسلّمات و بدیهیات حسی هستند و نمی‌بینند که حکمت اشراق بعد از غزالی تأسیس شد و مهم‌تر از همه اینکه تمام انحاء تفکر اسلامی، اعم از حکمت مشاء و حکمت اشراق و کلام و تصوف در فلسفه متعالی ملاصدرا جمع شد. با این‌همه، در مورد تاریخ فلسفه اسلامی بعد از غزالی و تأثیری که او در آرای اخلاف خود داشته است، رأی ابن خلدون که شاید آن را تحت تأثیر ابن رشد بیان کرده حائز اهمیت و قابل تأمل و مطالعه است. ابن خلدون می‌گوید که بعد از غزالی میان فلسفه و تصوف و کلام خلط شد. اما اگر آثار غزالی چنین اثری داشته است، باید گفت که به اعتباری کلام بعد از غزالی تمام می‌شود، زیرا در آثار کلامی متأخر، فلسفه غلبه دارد.

آنچه از این ملاحظات عاید می‌شود این است که اسلام چون در قلمروهای وسیع و در میان اقوام مختلف رواج یافت حوزه‌های بحث و نظر را تعطیل نکرد، بلکه به عنوان تفکر تازه، اجزای علوم و معارف اقوام دیگر را در طی بسط خود به خدمت گرفت و به این ترتیب، فرهنگ و تمدن و علوم اسلامی به

۱. ابوحیان توحیدی در کتاب «الامتناع و المؤانسه» و یاقوت حموی در «معجم الادبا» مباحثه‌ای را روایت می‌کنند که ابوالفتح فضل بن جعفر بن ابوسعید حسن مرزبانی (سیرافی) با ابوبشر مثنی بن یونس درباره قدر و ارزش منطق داشته و در این مباحثه ابوسعید جوان بر خصم پیر خود غلبه کرده است. فارابی گویا «کتاب الحروف» خود را پس از این مباحثه و به قصد تدارک ضعف و نقص استاد خود، ابوبشر، در جواب به سیرافی نوشته است. علاوه بر این، نزاع ابن تیمیه و ابن صلاح شهرزوری و سیوطی و ابن قیم جوزیه با منطق معروف است. (برای اطلاع از مسائل مورد نزاع ابوسعید و ابوبشر نگ. ک. به: الامتناع و المؤانسه، ج ۱، لیلۃ الثامنۃ، صص

وجود آمد و در این سیر و جریان، به فلسفه هم توجه و اقبال شد^۱ و چون تفکر جدی بود فلسفه را هم به جد گرفتند، اما از آنجا که نه می‌توانست صورت تمدن اسلامی باشد و نه می‌شد حکم ماده پیدا کند، در حوزه خواص باقی ماند و مخصوص آنان شد و دیانت که عوام و خواص نمی‌شناخت عقل را صرفاً در زمینه اطلاق اصول بر موارد به کار برد و حد آن را همین دانست.

اکنون می‌توان بر اساس این کلیات در مورد حکمت عملی و علم سیاست بحث کرد. در فرهنگ اسلامی آثار سیاسی به صور مختلف وجود دارند که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول آثاری است که در آن اصول اساسی حکومت دینی بیان شده است؛ دسته دوم متضمن وظایف حکومت دینی و نحوه حکومت بر طبق تعالیم شریعت است؛ دسته سوم، که مورد نظر ماست، تفکر سیاسی مأخوذ از حکمای یونان است.

اگر در تاریخ فلسفه اسلامی دقت کنیم می‌بینیم که حکما در ابتدا به همه شئون و شعب فلسفه یونانی توجه کردند، اما به تدریج تعلق خاطرشان نسبت به حکمت عملی سست شد، و این سستی در مورد سیاست بیشتر از اخلاق بود، چنان‌که بعد از فارابی هیچ‌یک از حکما به این تفصیل به سیاست نپرداختند و متأخران به کلی از آن قطع علاقه کردند. جهت این امر آن است که سیاست در معنای یونانی لفظ، اطلاق اصول کلی نظام عالم بر مدینه و ترتیب نظام مدنی بر طبق نظام عالم بود، اما متفکر اسلامی نمی‌توانست فرد را در نظام مدنی و عالم را در صورت نفوس فردی ببیند. و اینکه گفته‌اند انسان عالم صغیر است و عالم اکبر در او منطوی است، نظر به مقام مظهریت تام و تمام اوست و هر دو عالم

۱. اگر بخواهیم وضع خود را در آغاز دوره اسلامی با وضع جدید اقتباس تمدن غربی قیاس کنیم به نظر می‌رسد که این قیاس چندان مورد نداشته باشد، زیرا مسلمین در آغاز تاریخ و تفکر خود صرفاً بعضی از مواد تمدن خود را از خارج گرفتند، نه آنکه فلسفه صورت تمدن اسلامی شده باشد و حال آنکه ما در پایان دوره تفکر و فرهنگ و تمدن خود می‌بایست با توجه و تذکر نسبت به گذشته و مآثر تاریخی، به اقتباس صورت تمدن جدید پردازیم. اما چنین نشد و راه‌گشایان طریق فرنگی‌مآبی در دوره قاجاریه تصور کردند که با قطع تعلق و علاقه به گذشته است که می‌توان زودتر و بهتر و بیشتر در تمدن غربی سهیم شد.

طُفیل ذات انسان است که در آفرینش مؤخّر از همه موجودات آمده و غایت موجودات است چنان که فرمود: «یا بنی آدم، خَلَقْتُ الاشیاءَ کُلَّهَا لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي»^۱ مع هذا، جای پرسش است که اگر قول به نظام مدنی مطابق با نظام تکوین عالم با تفکر اسلامی مناسبت ندارد، چرا این همه از تطبیق کتاب عالم با کتاب مُنَزَّل یا کتاب تکوینی و کتاب تدوینی و لوح و قلم سخن گفته‌اند و مگر نه این است که تشریع نبی را مسبوق به اطلاع از اسرار، و وقوف بر قضا و قدر الهی دانسته و گفته‌اند:

نبی مبعوث شده است تا خلق را به اقتضای استعداد اعیان ثابتۀ آنها به کمالی که برای آنها در حضرت علمیه مقدر است هدایت و ارشاد کند.^۲

مقصود از تأکید در مطابقت نظام مدنی با نظام عالم در فلسفۀ یونانی این نبود که بگوییم تشریع ربطی به تکوین ندارد، بلکه منظور امتیاز علم نبوی از علم فیلسوف است. اگر امتیاز این دو نحوه علم، به امتیاز قوه نفسانی باشد که با آن می‌توان اتصال به صور علمیه و عقل فعال پیدا کرد، ماهیت علم نبی و علم فیلسوف یکی می‌شود، چنان که فارابی بر این قول رفته و در بعضی از آثار خود تصریح کرده است که:

لكن الرّوح القدسی یخالطها [مرجع ضمیر «ها» عالم فرشتگان یعنی صور علمیه و جواهر مجرده است] فی الیقظة و الرّوح النبوة یعاشرها فی النّوم.^۳

۱. حدیث قدسی

۲. سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری.

۳. فصوص الحکم، فُص ۳۳. در چاپ دیگری چنین آمده است: «لكن الروح القدسیة یخالطها فی الیقظة و الروح البشريّة یعاشرها فی النّوم.» نظیر این قول در «تحصیل السعاده» و «سیاسات المدنیة» و «آراء اهل المدينة الفاضله» و «کتاب الحروف» و کتاب «الملّة الفاضله» نیز آمده است. مطاوی کتاب «فصوص» با مضامین آثار دیگر فارابی سنخیت دارد، جز آنکه در «فصوص» به جای تعابیر فلسفی، کلمات دینی و قرآنی و اصطلاحات متصوفه به کار رفته است.

رکن اصلی مبحث سیاست در فلسفه اسلامی بحث در نبوت است و فلاسفه به این مبحث چنان مبنا و اساس فلسفی داده‌اند که حتی تصوف نظری هم نتوانسته است آن را جدی تلقی نکند. البته اگر تصور کنیم که غرض حکما اثبات نبوت بوده است گرفتار پندار ساده‌لوحانه‌ای هستیم؛ فلاسفه کاری به اثبات نبوت و وحی نداشته‌اند، بلکه چاره‌ای جز آن نداشته‌اند که مقام تشریع را هم در دایره بحث و نظر عقلی درآورند تا اولاً این شبهه از میان برود که فلسفه مقابل و معاند دین است و ثانیاً موقع فلسفه را به عنوان علم اعلی تثبیت کنند.^۱ پس لازم نیست بگوییم که آنها تحت تأثیر این مسائل، توحید و نبوت و معاد را مطرح کرده‌اند؛ اینها اگر به احکام ملت و شریعت بی‌اعتنا می‌ماندند و به صرف بیان اصول و قواعد سیاست و اخلاق فلسفی اکتفا می‌کردند - که مقتضای مراعات حدود هم همین بود - دیگر نمی‌توانستند فلسفه را تفکر علی‌الاطلاق بدانند و همه انحراف دیگر تفکر را تابع آن و مرتبه‌ای از فلسفه بینگارند و در واقع به عناد و مخالفت دین و فلسفه یا لااقل به مباینت مدینه اسلامی و مدینه فاضله مبتنی بر فلسفه اذعان کرده بودند.

به نظر من، فارابی برای احتراز از این نتایج و گنجاندن همه مسائل در حیطه فلسفه، به مدینه اسلامی صورت مدینه فاضله داد و نه تنها طرح مدینه دینی نکرد، بلکه به امر دین در سیاست مدینه چندان اعتنا نکرد و آن را امر فرعی شمرد و به این ترتیب، تقابل میان احکام وحی الهی و قرآنی از یک طرف و احکام مبتنی بر فلسفه را از سوی دیگر رفع شده فرض و قلمداد کرد و از این حیث بانی و مؤسس فلسفه اسلامی و معنون به عنوان «معلم ثانی» شد. مع هذا، سعی بلیغ و جدی او نمی‌توانست چندان قرین توفیق باشد و همین نکته که

۱. بعضی از مستشرقان این سعی فلاسفه را نادیده گرفته و با احساس اینکه فلسفه در مدینه اسلامی مقام اصل و مبنا پیدا نکرده است، شرقیان را لایق تفکر عقلی و قبول علوم نظری ندانسته و حُب علم را خاصه اهل مغرب‌زمین انگاشته‌اند. مبنای این‌گونه اظهار نظرها، صرف نظر از تعصب قومی و اهوای سیاسی، قول به اصالت علم حصولی عقلی است که لازمه آن دوری و بیگانگی نسبت به تفکر شرقی است.

اخلاف او به تتمیم و تفصیل فلسفه سیاسی پرداختند و به اشاره و تلویح یا به صراحت از توجیه اصول سیاست او و از تصدیق صریح این اصول خودداری کردند، گواه کافی این عدم موفقیت است. شاید فارابی خود این معنی را حس کرده بود که درباره مناسبات میان اهل مدینه و جزئیات امور معاد و معاش آنان کمتر سخن گفته است.

وقتی با نظر دقت به مدینه فاضله او نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این مدینه، برخلاف همه مدینه‌های فاضله، از افلاطون تا فرانسیس بیکن و کابه (به استثنای «مدینه خدا»ی سنت اوگوستن) که وضع و موقع خاص در زمین دارند، مدینه‌ای است در عالم معقول و مجردات. فارابی در مدینه خود، در آنچه مربوط به حیات عادی سیاسی و مدنی می‌شود، به بیان صفات رئیس و امتیاز طبقات و اصناف اهل مدینه اکتفا می‌کند و درباره مسکن و لباس و اموال و آداب آنها چیزی نمی‌گوید، حال آنکه فیلسوف رئیس مدینه افلاطونی که در سیر صعودی از عالم محسوس متوجه عالم غیب و معقول شده است، طی مراتب می‌کند و در عالم غیب و مجردات مضاهی آن عالم می‌گردد و از آنجا سیر نزولی را آغاز می‌کند تا به مدینه برگردد و اهل آنجا را متذکر دوری و بیگانگی از وطن اصلی که مدینه فاضله است بنماید. به عبارت دیگر، فیلسوف افلاطونی در سیر نزولی به مدینه برمی‌گردد تا عادات و رفتار عادی قوم را دگرگون سازد و آداب مبتنی بر نظام عقلی را جایگزین آنها سازد.

افلاطون این آداب عقلی را با شرح و تفصیل بیان کرده و فارابی هم از این شرح و تفصیل اطلاع داشته است. حتی در فصل سی و دوم از کتاب «فصوص الحکم» که مربوط به علم نبوی و قدرت نبی بر معجزات و خوارق عادات است می‌گوید: صفای آینه نفس قدسی نبی چنان است که آنچه در لوح محفوظ وجود دارد با جمله صور علمی در آن منتقش می‌شود و به این ترتیب نبی به ابلاغ قضا و قدر الهی به عامه خلق می‌پردازد. پیداست که ابلاغ آنچه نزد خداست اعم از تکلیفات و تدوینات است؛ پس شامل شریعت هم می‌شود، وگرنه تصریح نمی‌کرد که آن را به عامه خلق می‌رساند. پس فارابی چرا خود به عنوان

فیلسوف صاحب روح قدسی در تکلیفیات بیشتر مباحث را به اجمال برگزار کرده است؟ پاسخ این است که در جمع میان دین و فلسفه، فارابی ناگزیر بوده است که در اصول و کلیات بماند و به جزئیات احکام نپردازد، و چگونه می‌توانست فرایض دینی را با عمل اخلاقی که شخص در موقع خاص و بنا به تشخیص قوه عملی انجام می‌دهد جمع کند؟ شاید هم به متابعت از روش ایجاز و اجمال که در همه آثار و آرای او می‌بینیم، در سیاست مدنی هم شرح و بسط را لازم ندانسته است. وانگهی، اگر او جزئیات مطالب «جمهوری» را می‌آورد، می‌بایست مبادی آرای افلاطون را هم تماماً بپذیرد و حال آنکه فیلسوف او، ارسطوی افلاطونی و نوافلاطونی شده است. با توجه به این نکات و ملاحظات، مدینه فاضله فارابی در میان تمام مدن فاضله وضع خاص و ممتاز پیدا می‌کند.

سیاست مدنی فارابی و مآخذ و منابع یونانی آن

اکنون باید رسیدگی کنیم که فارابی، معلم ثانی و مؤسس فلسفه سیاسی در اسلام، چگونه و تا چه اندازه از استادان بزرگ یونانی متأثر شده و آیا این قول رایج درست است که سیاست فارابی افلاطونی است. فارابی در پایان «تحصیل السعاده» ارادت خود را به افلاطون و ارسطو تصریح می‌کند و معترف است که بسیاری از آرای خود را از آنها اقتباس کرده است. اما اینکه او به اصل همه آثار این فلاسفه، دور از شوائب اسکندرانی و نوافلاطونی، دست یافته باشد مسلم نیست و خلاصه‌ها و جوامعی که جالینوس و امثال او فراهم کرده‌اند نمی‌توانسته است جای اصل آن آثار را بگیرد. در عین حال، می‌دانیم که «جمهوری» و «نوامیس» و «فادون» و «تیمائوس» و چند اثر دیگر افلاطون به عربی ترجمه شده و ترجمه «نوامیس» و «جمهوری» را به حنین بن اسحاق - اشهر مترجمان - نسبت داده‌اند. مع‌هذا، بیشتر باید به تأثیر غیرمستقیم افلاطون و ارسطو فکر کرد.

البته فارابی که معاصر مترجمان بزرگ آثار یونانی است به ترجمه‌های موجود در زمان خود کم‌وبیش دسترسی داشته است. اما یک فیلسوف را

نمی‌توان مذمت کرد که چرا آرای اسلاف خود را بی‌چون و چرا نپذیرفته و در آنها تصرف کرده است. اگر فارابی تمام آثار افلاطون را هم خوانده بود آرای او تقریباً همین بود که هم‌اکنون معلوم ماست. فارابی مثل حنین بن اسحاق و ابوبشر متی بن یونس و... نیست که از علوم اسلامی بی‌خبر باشد و صرفاً به تقلید بپردازد. او خود در جایی گفته است که اگر معاصر ارسطو بودم، در زمره بزرگ‌ترین شاگردانش جای داشتم. اما این شاگرد برجسته ارسطو که در حدود هزار و دویست سال بعد از استاد به تجدید فلسفه همت گماشته است، نه تنها با آثار یونانیان آشنایی داشت، بلکه از علوم اسلامی مانند صرف و نحو و فقه و کلام و تفسیر هم با اطلاع بود و به مباحثات دینی و فلسفی و کلامی که در زمان او و قبل از او صورت می‌گرفت جداً توجه می‌کرد. اما این مباحثات و علوم موجود عصر تأثیر اساسی در صورت فلسفه فارابی نداشت. برای رسیدگی به این امر باید به فلاسفه قبل از او رجوع کنیم.

فیلسوف معتبر قبل از فارابی کندی است و ما وقتی به آثار موجود او که محمد عبدالهادی ابوریده در مجموعه‌ای تحت عنوان «رسائل الکندی الفلسفیه» انتشار داده و دو رساله مربوط به سیاست را که ریتز^۱ در ایاصوفیه یافته و چاپ کرده است نظر می‌اندازیم، نمی‌توانیم بگوییم آرای سیاسی که در آثار فارابی آمده قبل از او وجود داشته است، هر چند که مشابهت‌هایی میان عناوین بعضی از آثار اخلاقی و سیاسی کندی و فارابی می‌بینیم. ابوالحسن عامری را هم که معاصر جوان‌تر فارابی است و از این حکیم به عنوان فیلسوف معاصر یاد کرده است نمی‌توانیم مؤسس فلسفه سیاسی در اسلام و صاحب تأثیر در آرا و افکار فارابی بشناسیم. و بر اثر مباحثاتی که میان محققان پیش آمده و تحقیقاتی که صورت گرفته است، ابن‌الرابع را هم نمی‌توان مؤلف اولین کتاب در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی دانست و با وجود اینکه شروانی باز بر این رأی رفته است، خود بروکلن که این بحث را پیش آورده است بالاخره از رأی قبلی عدول می‌کند.

بنابراین تقریباً در این مورد می‌توانیم تردیدی به خود راه ندهیم که فارابی مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی است و فیلسوفانی چون ابن سینا و ابن باجه و تا حدودی ابن رشد در این زمینه از او متأثرند. پس دوباره باید به ترجمه‌ها و تفسیرهای متون یونانی برگردیم و چگونگی این تأثیر را به کمک منابع موجود و از جمله آثار خود فارابی بررسی کنیم.

قبلاً گفتیم دلیلی در دست نداریم که «سیاست» ارسطو در دوره اسلامی به عربی درآمده باشد. فارابی هم در کتاب «فلسفه ارسطو» اصلاً نامی از آن نمی‌برد، اما او بر قسمتی از «اخلاق نیکوماخس» تفسیر نوشته و از این کتاب در تصنیف بعضی از آثار خود استفاده کرده است. در مورد استفاده از آثار افلاطون هم فارابی چیزی نمی‌گوید (جز در بعضی مواقع که کلماتی از او نقل می‌کند و منجمله در آخر «تحصیل السعاده» صفات رئیس اول را به نقل از «جمهوری» می‌آورد). اما به احتمال قوی تفسیر اسکندر افرویدی بر «جمهوری» و «نوامیس» و «جوامع» جالینوس اساس کار او بوده است. دلیل اینکه فارابی به شروح و تلخیص‌هایی از افلاطون، دور از شوائب نوافلاطونی و اسکندرانی دست یافته، وجود کتاب «فلسفه افلاطون» اوست که در آن کتاب تقریباً خلاصه روشنی از فلسفه مدنی افلاطون را بیان می‌کند.

با وجود همه اینها افلوپین و فروریوس و ابرقلس در فلسفه اسلامی تأثیر عظیم داشته‌اند و به این عنوان که تأثیر آنها بیشتر در زمینه متافیزیک بوده است نمی‌توان مبحث سیاست را دور از تأثیر آنها و جدا از مباحث دیگر فلسفه دانست و شک نیست که متافیزیک و اخلاق و علم‌النفس فارابی در فلسفه سیاسی‌اش تأثیر عظیم داشته است. اجمالاً قبول کنیم که افلاطون در مباحث سیاسی بیشتر مورد توجه فارابی بوده و او قسمت اعظم اجزای آرای سیاسی خود را از آثار افلاطون اقتباس کرده است. در این صورت باید روشن کنیم که چگونه متافیزیک و علم‌النفس و جهان‌شناسی ارسطویی اسلامی و نوافلاطونی با سیاست افلاطونی جمع شده است.

اگر کسی بگوید میان متافیزیک و علم‌النفس و جهان‌شناسی فارابی از یک

طرف و سیاست او از سوی دیگر همان نسبتی وجود دارد که در نظام فلسفه افلاطون می‌بینیم، می‌توان در سخنش چون و چرا کرد و اصولاً چنین توقعی از فارابی که قسمتی از هم خود را صرف جمع افکار افلاطون و ارسطو بر اساس منابع مجعول کرده است، نباید داشت. با این همه، ناگزیر باید تأثیر متافیزیک و علم النفس را در سیاست او بپذیریم و در عین حال توجه کنیم که این فلسفه در دوره اسلامی تدوین شده و عنصر دیگری هم علاوه بر آنها که گفتیم در افکار سیاسی او دخالت کرده و بالاخره هیأت تألیفی خاصی پدید آمده است که به درستی نمی‌دانیم تا چه اندازه افلاطونی یا ارسطویی یا هلنیستیک و نوافلاطونی و اسلامی است، والا یافتن جملات و عبارات افلاطون و ارسطو و شارحان آنها در آثار فارابی مشکل ما را حل نمی‌کند و گمان می‌کنم کار مهمی هم نیست. چه، فی‌المثل وقتی فارابی در ابتدای کتاب «فصول المَدنی» می‌گوید «اقوال قدما را در این کتاب آورده‌ام»، منبع و مأخذ بسیاری از فصول نود و پنج‌گانه این کتاب را می‌توان پیدا کرد. واقع امر این است که فارابی مواد سیاست خود را از افلاطون و ارسطو گرفته و آن را بر مبنای فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی اسلامی به شیوه استدلالی و برهانی مدون کرده است و در این کار گاهی از مقدمات ارسطویی نتایج افلاطونی می‌گیرد و گاهی هم برعکس.

برای اینکه نمونه‌ای ذکر کرده باشیم، رئیس اول مدینه را در نظر می‌گیریم. این رئیس که با عقل فعال اتصال یافته و صاحب فلسفه‌ای عقلی و برهانی است (که بیست و پنج فصل «آراء اهل المدینه الفاضله» به بیان آن اختصاص یافته است) صفات و سجایای حاکم حکیم افلاطون را دارد. در اینجا پیداست که تأثیر علم النفس و متافیزیک نوافلاطونی و اخلاق ارسطو و افلاطون درهم آمیخته است. چه، به نظر فارابی، سعادت در اتصال به عقل فعال است و این همان خیر عظمی است که غایت اخلاق است. درست است که افلاطون هم حکیمی را شایسته حکومت می‌داند که سیر در عالم معقول کرده است، اما بر خلاف فارابی که رئیس را در اتصال مستمر با عقل فعال می‌داند، فیلسوف افلاطون باید از عالم معقول و غیب فرود آید و به تدبیر امور مدینه پردازد.

مهم‌تر از این، وقتی می‌بینیم که نظریه نبوت هم بر مبنای علم‌النفس ارسطویی مطرح می‌شود، تأثیر فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی آشکارتر می‌شود و به همین ملاحظه می‌توانیم تا حدودی حق را به کسانی بدهیم که مدینه فاضله را ارسطویی دانسته‌اند.

مطلب دیگری که تأثیر مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی را در سیاست فارابی به وضوح نشان می‌دهد، تشبیه جامعه به تن است و اینکه نظام مدینه از مخدوم محض شروع می‌شود تا می‌رسد به خادم محض. و پیداست که در اینجا فارابی نظر به مراتب طولی موجودات از واجب‌الوجود تا هیولی دارد، هر چند بعید نیست که کم و بیش ناظر به جهان‌شناسی «تیمائوس» هم باشد.

در مورد تأثیر اخلاق ارسطویی و نوافلاطونی در سیاست همین‌قدر می‌گوییم که فارابی اخلاق ارسطویی را اقتباس کرده و در «احصاء العلوم» آن را قسمت نظری سیاست خوانده است که ابن رشد نیز این نکته را از فارابی پذیرفته و قسمت عملی سیاست را مطالب و مضامین «جمهوری» و «نوامیس» دانسته است. به طور خلاصه، غایت سیاست فارابی در شروح نوافلاطونی آثار ارسطو مشخص شده است و رئیس فارابی که طبق دستورالعمل اخلاق ارسطویی از طریق تأمل به فضیلت فضایل رسیده است باید قبلاً طبق نظام تعلیم و تربیت افلاطون بار آمده باشد و مطابق همین نظام به تعلیم دیگران بپردازد. فارابی مانند افلاطون می‌گوید کسانی که اینچنین تعلیم می‌بینند در ۵۶ سالگی می‌توانند به ریاست عظمی برسند. چنین رئیسی به نظر او باید احیاناً از طریق تمسک به تمایل دیگران را تربیت کند و نتیجه این کار ایجاد فضایل در اشخاص است و مقصود حکیم ثانی از فضایل همان فضایل عادی ارسطویی و فضایل حدّ وسط است.

گمان می‌کنم روشن کرده باشم که سیاست فارابی مبتنی بر متافیزیک و جهان‌شناسی و علم‌النفس و اخلاق ارسطویی و اسکندرانی و نوافلاطونی بوده و محققانی که اجزای افلاطونی در سیاست این حکیم دیده و فلسفه او را افلاطونی خوانده‌اند، توجه چندانی به این امر نکرده‌اند که این اجزا بر چه

اساسی و با چه روشی تألیف شده است.

چنان که گفتیم، اصول و مبادی فارابی کمتر افلاطونی و بیشتر ارسطویی و نوافلاطونی و هلنیستیک، و روش او روش برهانی و استدلالی است. با این همه، در فصول دیگر اجزای عقاید افلاطونی که در «تحصیل السعاده» و «آراء اهل المدینه الفاضله» و «سیاسات المدنیه» و «فصول المدنی»^۱ آمده است، کم و بیش نقل شده و صور مختلف حکومت از نظر افلاطون و فارابی مورد مقایسه قرار گرفته و روشن شده است که با وجود مشابهات - هر چند مشابَهت کامل نیست - ملاک طبقه‌بندی افلاطون و فارابی یکی نیست. و اگر چه می‌شود گفت که بحث‌های افلاطون در باب حکیم حاکم و تعلیم و تربیت - که در تلخیص جالینوس از «جمهوری» افلاطون آمده - فارابی را به این نتیجه رسانده است که در طبقه‌بندی حکومت‌ها باید اغراض و غایات اهل مدینه را در نظر گرفت و به حاکم به عنوان فیلسوف نگاه کرد، حکیم ما به تفصیل قواعد حکومت که جداً مورد عنایت استادان یونانی‌اش بوده است علاقه چندانی نداشته و بر خلاف قول ابن رشد، فلسفه مدنی او هم مانند اخلاق بیشتر نظری است.

۱. فقط یک نسخه عنوان «فصول المدنی» دارد و اکثر نسخ بی‌نام است.

آثار سیاسی فارابی

قبلاً درباره انتشار آثار سیاسی ایرانی و یونانی به اجمال بحث کرده ایم. اما این کتاب‌ها صورت تألیف نداشت، بلکه ترجمه آثار یونانی بود که از جمله آنها «سرّ الاسرار» منسوب به ارسطو و «العهود الیونانیه» را باید نام برد. اکنون این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا فارابی اولین کسی است که در تاریخ فکر اسلامی به تألیف آثار مستقلی در فلسفه سیاسی دست زده و به سیاست و تدوین اصول آن پرداخته است.



ممکن است گفته شود که ابتدا کندی به این کار دست زده است. در حقیقت، چنان که ابن ندیم^۱ نقل می‌کند، فیلسوف عرب یازده رساله در سیاست و اخلاق به این شرح داشته است:

۱. ابن ندیم، الفهرست، چاپ مصر، ص ۳۷۷.

۱. رسالة فی تسهیل سبل الفضائل
۲. رسالة فی دفع الاحزان
۳. رسالة فی سياسة العامّة
۴. رسالة فی الاخلاق
۵. رسالة فی التنبيه على الفضائل
۶. رسالة فی خبر فضیلت سقراط
۷. رسالة فی الفاظ سقراط
۸. رسالة فی محاوره جرت بین سقراط و ارشیجانس^۱
۹. رسالة فی خبر موت سقراط
۱۰. رسالة فی ما جرى بین سقراط و الحرّانیین
۱۱. رسالة فی خبر العقل

در این آثار، افکار سیاسی یونانی بیان شده، اما نه به صورتی که فارابی به تألیف افکار سیاسی پرداخته است. تاکنون ما آثاری را سراغ نداریم که قبل از تألیف آثار فارابی منتشر شده و متضمن عقایدی شبیه به افکار و عقاید او باشد. اینکه او را معلم ثانی - پس از ارسطو - دانسته‌اند خود دلیل بر این مدعاست، زیرا این عنوان می‌رساند که او پیشرو فلاسفه اسلامی بوده است.^۲ وانگهی، توجه کندی بیشتر به علوم طبیعی بوده است. ولی آیا شباهت اسمی بعضی از آثار فارابی با مؤلفات کندی این سؤال را پیش نمی‌آورد که فارابی تحت تأثیر کندی است؟ بخصوص که به قول ابوسلیمان منطقی سجستانی، صاحب «صوان الحکمه»، «آثار کندی در همه جا یافت می‌شده است.»

ظاهراً فارابی اگر تقلید و محاکاتی از کار کندی کرده باشد از حدود اقتباس

1. Archegenes

۲. س. ن. گریگوریان، مؤلف کتاب «درباره تاریخ فلسفه آسیای میانه و ایران» (مسکو، ۱۹۶۰) معتقد است که فارابی را از آن جهت معلم ثانی خواندند که سعی در شناختن ارسطوی واقعی داشت و می‌خواست افکار او را آن‌طور که بوده است نه چنان که شارحانش معرفی کرده‌اند، بشناسد؛ و البته که این قول سطحی است.

نام و عنوان کتاب تجاوز نمی‌کند.^۱ صرف نظر از کندی، بروکلن در کتاب «تاریخ ادبیات عرب»^۲ ابن الریبع را اولین مؤلف فلسفه سیاسی در اسلام می‌داند. اما درست نیست که بگوییم ابن الریبع قبل از فارابی می‌زیسته است. جرجی زیدان^۳ نشان داده است که کتاب ابن الریبع تحت عنوان «سلوک المالك فی تدبیر الممالك» چنان که می‌گویند در عصر معتصم (۴۲-۸۳۲ میلادی) یعنی در زمان کندی نوشته نشده است و اصولاً لقب «شهاب‌الدین» که به ابن الریبع اطلاق شده، بعدها معمول و مرسوم شده است. به نظر جرجی زیدان میان معتصم و مستعصم که آخرین خلیفه عباسی است (۵۸-۱۲۴۲ میلادی) اشتباه شده و حتی خود بروکلن هم رأی خود را در این باره تصحیح کرده است. اگر شروانی نظر جرجی زیدان را رد کرده است باکی نیست، زیرا ابن الریبع در کتاب خود تقریباً همان دوازده خصلتی را که فارابی برای رئیس اول مدینه فاضله ذکر می‌کند می‌آورد^۴ و مستندش فارابی است. مع‌هذا، در عصر فارابی توجه به مباحث سیاسی بوده است و کافی است ابن دایه (متوفای ۳۳۹ هجری / ۹۵۱ میلادی) و ابوالحسن عامری صاحب کتاب «السعادة و الاسعاد» (متوفای ۳۸۱ هجری / ۹۹۲ میلادی) را نام ببریم که فیلسوف اخیر به افکار سیاسی یونانی آشنا بوده و حتی در کتاب خود خلاصه‌ای از «جمهوری» افلاطون را آورده است.

چنان که گفتیم، آثار سیاسی فارابی کثیر و متعدد است و از میان آنهایی که برای ما مانده است همه اهمیت یکسان ندارد. شاید اگر ما اطلاع درستی از شرح حال و زندگی فیلسوف داشتیم، بهتر می‌توانستیم درباره آثار او بحث کنیم. به هر حال، ابن ابی‌اصیبعه در «عیون الانباء» تعداد تألیفات فارابی را در حدود

۱. ر. ک. به: «رسائل الفلسفیه»، کندی، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ ه. ق. و دو نسخه از آثار کندی در زمینه اخلاق و سیاست که پروفیسور ریتز در میان نسخه‌های خطی ایاصوفیه کشف کرده و به چاپ رسانده است.

۲. بروکلن، تاریخ ادب عرب، وایمار، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۰۹.

۳. مقدمه دنلپ بر «فصول المدنی»، ص ۶.

۴. مقدمه دنلپ بر «فصوص المدنی»، ص ۶.

۱۲۰ کتاب می‌داند و بروکلن ۱۸۷ کتاب در زمینه‌های مختلف موسیقی، علم فلک، فلسفه، کلام، منطق، طب، آثار علویه، ردّ فلاسفه، ردّ متکلمین، علم نفس، سیاست، اخلاق، هندسه، عدد، مناظر و غیره ذکر کرده است. علاوه بر تفسیری که فارابی بر «اخلاق نیکوماخُس» نوشته^۱، مهم‌ترین آثار سیاسی فارابی از این قرار است:

۱. آراء اهل المدينة الفاضله (سيرة الفاضله يا الملة الفاضله)

۲. السياسات المدنية

۳. فی الاجتماعات المدنية

۴. جوامع السیاسه (شاید این همان کتاب چاپ‌شده به نام «رسالة لِأبي نصر فی السیاسه» باشد که ضمن مقالات فلسفی قدیم به سال ۱۳۴۶ هجری در حیدرآباد چاپ شده است).^۲

۵. فصول المدني

۶. تحصيل السعادة

۷. وصايا يعمّ نفعها^۳

۸. تلخيص النواميس

۱. فارابی «اخلاق نیکوماخُس» را اثر سیاسی ارسطو می‌داند (*La Place el'Alfarabi dans l'école Philosophique Musulman* فصل ششم) و در این اظهار نظر تا حدودی حق دارد، چنان‌که اسمیت در مقدمه‌ای که در صدر ترجمه فارسی «اخلاق نیکوماخُس» (ترجمه صلاح‌الدین سلجوقی) آمده، همین عقیده را اظهار کرده است. نظر ویل دورانت در این مورد را پیش از این ذکر کرده‌ایم. ر. ک. به: پانوش صفحه ۶۴ کتاب حاضر.

۲. عبدالله نعم، فلاسفة الشيعة، بیروت، ۱۹۶۳.

3. Rescher, N., *Alfarabi: An Annotated Bibliography*

ریشر کتاب «السیاسه» را به این صورت نام می‌برد: «کلام یعم نفسها؟ جمیع من یستعملوها من طبقات الناس». این مؤلف آثار چاپ‌شده فارابی را برمی‌شمارد که از آن جمله هفت کتاب راجع به مسائل سیاسی و اخلاقی، هشت کتاب مربوط به منطق، سه کتاب راجع به خطابه و شعر، پنج کتاب در نظریه علم و معرفت و دوازده کتاب در مابعدالطبیعه و فلسفه عمومی و پنج کتاب در علم طبیعت و یک کتاب در موسیقی است.

۹. کتاب المله (این کتاب به وسیله محسن مهدی به ضمیمه بعضی رسائل دیگر فارابی در بیروت چاپ شده است).

۱۰. کتاب الحروف

۱۱. فلسفه افلاطون^۱

«فلسفه افلاطون» را از آن جهت جزو آثار سیاسی فارابی آوردیم که در آن بیشتر به جنبه‌های سیاسی می‌پردازد، یعنی افکار سیاسی افلاطون را بیان می‌کند. وانگهی، از آن جهت که فارابی اخلاق را جزئی از سیاست می‌داند، باید بر فهرست مذکور کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» را نیز ملحق کرد، بخصوص که موضوع بحث ما به طور کلی حکمت عملی فارابی است. اما چنان‌که گفتیم تمام این آثار ارزش مساوی ندارند و حتی به یک اندازه به مسائل حکمت عملی نپرداخته‌اند. چنان‌که غرض کتاب اخیرالذکر که تحت تأثیر «اخلاق» ارسطو نوشته شده است و بحث از میانه‌روی و فضایل حدّ وسط می‌کند، توجیه و بیان اهمیت مطالعه منطق است و «رسالة فی السیاسة»، چنان‌که بعداً خواهیم دید، به این معنی می‌پردازد که رفتار آدمی با اشخاص برتر و هم‌شان و همچنین با زیردستان چگونه باید باشد. غالب این آثار مقدمه‌های نسبتاً مفصلی در مسائل مابعدالطبیعه و علم النفس و علم المعرفه دارند که گاهی از نصف کتاب بیشتر است (به استثنای «فصول المدنی» که این مباحث در قسمت دوم آن آمده است).

در اینجا، قبل از بحث درباره مضمون این آثار باید تا آنجا که می‌توانیم معین کنیم که ترتیب تاریخی تألیف آنها از چه قرار است. این پژوهش شاید ما را در فهم فلسفه فارابی و حتی درک و فهم بیشتر حکمت اسلامی مدد برساند.

۱. برخلاف ریشر، کتاب «فلسفه افلاطون» (فلسفه الافلاطون و اجزائها) را باید جزو آثار سیاسی فارابی به شمار آورد. چه، فارابی در این کتاب بیشتر به آرای سیاسی فیلسوف یونانی نظر داشته است. «کتاب الحروف» را هم به اعتباری می‌توان در زمره آثار سیاسی آورد، چه در مواضع متعدد، فارابی متعرض واضع نوامیس و فیلسوف رئیس شده است.

روزنتال در کتاب «افکار سیاسی در قرون وسطای اسلامی»^۱ این مطلب را در مورد کتب مهم فارابی، یعنی «آراء اهل المدينة الفاضله»، «تحصیل السعاده» و «السیاسات المدنیه» به صورت فرض مطرح می‌کند و می‌خواهد بداند آیا اختلافاتی که در نحوه طرح مسائل و ترتیب مباحث رسائل فارابی وجود دارد مربوط به تحول فکری اوست. مستشرق انگلیسی حدس می‌زند که تألیف «آراء اهل المدينة الفاضله» قبل از «السیاسات المدنیه» به پایان رسیده و این کتاب هم زودتر از «تحصیل السعاده» نوشته شده است. دلیل این فرض آن است که «آراء اهل المدينة الفاضله» مفصل‌تر و دقیق‌تر و جامع‌تر از آثار دیگر و متضمن مطالب مابعدالطبیعی و علم‌النفسی و سیاسی است و در آن به نبوت و وحی توجه شده است. و اگر فی‌المثل در «السیاسات المدنیه» به منطق و بحث در مبادی موجودات به عنوان مقدمه مبحث سیاست اکتفا شده است می‌توان گفت که چون فارابی آن مطالب را در «آراء اهل المدينة الفاضله» آورده، دیگر تکرارش را ضروری ندانسته است. البته این فرض مبتنی بر این است که هیچ نسبتی میان مقدمات و ذی‌المقدمات آثار سیاسی فارابی نیست و در هر کتاب به میل خود مقدمه‌ای منطقی یا مابعدالطبیعی یا علم‌النفسی و بحث‌المعرفتی آورده است. اما این اصل قابل قبول نیست، بخصوص که در «تحصیل السعاده» و «السیاسات المدنیه» این نسبت را چه از نظر نظم و روال مطالب و چه از نظر مضامین حس می‌کنیم.

جهت اصلی بیان این مقدمات آن است که نظام سیاسی مطابق با نظام جهان و موافق عقل و مفاض از عقل فعال باشد. ظاهراً روزنتال هم دلایل و قراین کافی بر این فرض نمی‌یابد. آن وقت این فرضیه را به میان می‌آورد که ممکن است بگوییم ابتدا مختصر را نوشته و بعد به تفصیل پرداخته است. این فرض هم هیچ اساسی ندارد و اگر کسی بگوید در مورد «شفا»ی ابن سینا و «اشارات» او چه می‌گویید که اولی با همه تفصیل از حیث زمان تألیف مقدم بر دوم است، چه

1. Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islami*, pp.131-135.

می‌توانیم بگوییم؟ اما روزنتال به این فرض هم اکتفا نمی‌کند، بلکه توجه دارد به اینکه بعضی از این آثار فارابی دقیق‌تر و منظم‌تر از دیگران است. اگر دقت نظر مورد توجه روزنتال باشد و این دقت نظر در پایان عمر حاصل شده باشد (که در این معنی باید شک کرد)، «تحصیل السعاده» که به نظر روزنتال دقیق‌تر و پخته‌تر است، متأخر از آثار دیگر است و این نقض فرض دوم و تأییدی بر فرض اول است.

اما اینکه روزنتال می‌گوید در «السیاسات المدنیه» رئیس اول به صورتی که در «آراء اهل المدینه الفاضله» وصف شده، مطرح نشده است، می‌گوییم این قسمت به تفصیل در «تحصیل السعاده» آمده است و اگر در این کتاب از وحی و نبوت بحثی نیست، در آن بیشتر به مسئله تربیت فلسفی شاه (واضع النوامیس)، امام و نسبت علم و عمل و دین و فلسفه توجه شده است و حال آنکه در دو رساله دیگر یا اصلاً به این معانی توجه نشده یا به صورتی دیگر و به‌ایجاز مورد بحث قرار گرفته است.

روزنتال در این مورد بی‌آنکه استنادی به اسناد و مدارک تاریخی بکند صرفاً به طرح فرضیه‌های خود می‌پردازد و حتی بین افلاطون و فارابی در مورد ترتیب تألیف آثار آنها قیاس می‌کند. ما می‌توانیم از این قیاس نتیجه‌ای خلاف فرض او بگیریم، زیرا اگر مانند روزنتال نسبت «جمهوری» و «نوامیس» را از یک طرف با «مدینه الفاضله» و «السیاسات المدنیه» و «تحصیل السعاده» از طرف دیگر قیاس کنیم، می‌توانیم بگوییم چنان که «نوامیس» - که بعد از «جمهوری» نوشته شده است - بیشتر روح دینی دارد، آن دسته از آثار فارابی که بیشتر جنبه دینی دارد باید متأخر از آثار دیگر باشد، حال آنکه به طور قطع و یقین می‌توانیم بگوییم که این جنبه در «تحصیل السعاده» از بقیه آثار ضعیف‌تر است. به این ترتیب، می‌شود سؤال کرد که آیا فارابی «تحصیل السعاده» را قبل از تألیف «السیاسات المدنیه» و «آراء اهل المدینه الفاضله» نوشته است؟ اگر این فرض را بپذیریم که به تدریج جنبه دینی در آثار فارابی قوت پیدا کرده است می‌توانیم بگوییم «تحصیل السعاده» را قبل از «السیاسات المدنیه» و این یکی را

نیز مقدم بر «آراء اهل المدينة الفاضله» تألیف کرده است. من، صرف نظر از این فرض، بیشتر به این قول متمایلم و حتی شواهدی می‌بینم که میان زمان تألیف «تحصیل السعاده» و کتب دیگر فاصله نسبتاً زیادی بوده است و این امر قبول فرض روزنتال را دشوار می‌سازد.

دکتر عمر فروخ بی‌آنکه مأخذ قول خود را ذکر کند می‌نویسد:

فارابی تألیف کتاب «آراء اهل المدينة الفاضله» را در سال ۳۳۰ هجری در بغداد شروع کرد و سال بعد آن را در دمشق به پایان رسانید و بعد هم مطالبی دیگر در مصر به آن منضم کرد و ترتیب و تقسیم و حتی ماده و نحوه تلقی نسبت به مسائل را تغییر داد و اگر توجه کنیم که از سال ۳۳۱ هجری تا مرگ حکیم فقط هشت سال فاصله است باید «آراء اهل المدينة الفاضله» را جزو آخرین آثار او بدانیم.^۱

اگر قول ابن خلکان را که می‌گوید فارابی اکثر آثارش را در بغداد نوشته است^۲ نتوانیم به عنوان دلیلی بر تقدم زمان تألیف آثار دیگر فارابی در زمینه سیاست تلقی کنیم، قول او مُشعر بر اینکه:

ابونصر در کتاب خود موسوم به «السیاسات المدنیه» ذکر می‌کند که تألیف آن را در بغداد شروع کرده و در مصر آن را به اتمام رسانده و آنگاه به دمشق بازگشته و در آنجا مقیم شده است...^۳

می‌تواند ما را در تعیین تقدّم و تأخّر زمان تألیف این کتب یاری دهد.

آیا شباهت روایت ابن خلکان و عمر فروخ این تصور را ایجاد نمی‌کند که مقصود از «السیاسات المدنیه» در روایت ابن خلکان همان «آراء اهل المدينة الفاضله» است؟ بخصوص که ابن ابی‌اصیبه با عباراتی مشابه، تاریخ تألیف

۱. تاریخ الفكر العربی، ص ۲۷۳.

۲. شمس‌الدین احمد (ابن خلکان)، وفيات الاعیان، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید،

قاهره، ۱۹۴۸، ج ۲، صص ۱۰۰ به بعد. ۳. وفيات الاعیان، ج ۲، صص ۱۰۰ به بعد.

کتاب «مدینه الفاضله، مدینه الجاهله، مدینه الفاسقه، مدینه المتبدله، و مدینه الضالّه» را در اواخر سال ۳۳۰ هجری می‌داند و می‌گوید که آن را در بغداد شروع کرده و در اواخر سال مذکور آن را با خود به دمشق برد و در سال ۳۳۱ کار تألیفش را به پایان رسانید و نوشته‌های پراکنده را نظم داد و کتاب را به ابواب تقسیم نمود... و بعد... آن را در سال ۳۳۷ بر حسب موضوع به فصولی چند تقسیم کرد.^۱

شاید بتوان حدس زد که منبع این روایات یکی باشد، اما این نکته مهم است که عنوان مذکور در «عیون الانباء» نمی‌تواند منطبق بر «السیاسات المدنیّه» باشد، زیرا در آن کتاب ذکری از مدینه متبدله نیست و اینکه ابن ابی اُصیبّه به دنبال بحث می‌گوید فارابی کتاب خود را در شش فصل تنظیم کرد، نمی‌توانیم آن را اشاره‌ای به کتاب «فصول المدنی» هم بدانیم، مگر آنکه بگوییم این شش فصل بیشتر منطبق بر قسمت سیاسی (قسمت دوم) «السیاسات المدنیّه» است که به بحث درباره شش نوع مدینه جاهله اختصاص دارد.

در این میان دنبَل فرضیه‌ای را مطرح می‌کند که معقول به نظر می‌رسد. به نظر او ممکن است «المدینه الفاضله» و «السیاسات المدنیّه» صورت‌های مختلفی از یک اثر باشند. شاید «مدینه فاضله» به صورتی که در دست ماست و مسعودی هم خلاصه‌ای از آن را در کتاب «التنبیه و الاشراف» آورده است، در سال ۳۳۱ یا ۳۳۲ هجری (مطابق با ۹۴۲-۹۴۳ میلادی) به پایان رسیده و فارابی با اقتباس از آن در سال‌های ۸-۳۳۷ هجری (مطابق با ۹-۹۴۸ میلادی) «السیاسات المدنیّه» را در مصر نوشته است. در اینکه شباهت بسیار میان دو کتاب «السیاسات المدنیّه» و «آراء اهل المدینه الفاضله» هست تردید نیست، اما هر دو یک نحوه تلقی ندارند. وانگهی، بسیار اتفاق افتاده است که فلاسفه اسلامی چندین کتاب در یک موضوع نوشته‌اند و بسیاری از مطالب را مکرر آورده‌اند. اما اگر روایت ابن ابی اُصیبّه را معتبر بدانیم، قرینه دیگری هم بر

صحت قول ابن خلکان می‌یابیم و تأیید می‌شود کتابی که در «عیون الانباء» ذکر شده همان «السیاسات المدنیة» است و آن اینکه عنوان نسخه ترجمه عبری «السیاسات المدنیة»، «شش اصل» یا «اصول شش‌گانه» است. اما این عنوان با توجه به مبادی شش‌گانه‌ای که «قوام اجسام و أعراض» به آن است و در قسمت اول کتاب مورد بحث قرار گرفته، اختیار شده است. با همه اینها، آنچه تا کنون می‌توانیم بگوییم این است که «مدینه فاضله» جزو آخرین آثار فارابی است، اما اینکه «السیاسات المدنیة» و «فصول المدنی» بعد از آن نگارش یافته است درست معلوم نیست.

من این فرض را مطرح می‌کنم که «السیاسات المدنیة» قبل از «آراء اهل المدینه الفاضله» تألیف شده است و اگر ظاهر مطالب کتاب «السیاسات المدنیة» شبیه مطالب «آراء اهل المدینه الفاضله» است، روح آن را باید در نظر گرفت که به «تحصیل السعاده» نزدیک است. در این کتاب روح دینی ضعیف‌تر است و حتی فارابی تصریح می‌کند که: «گاهی امم فاضله و مدن فاضله دینشان مختلف است.»^۱ هر چند نمی‌توانیم بگوییم که تفکر دینی بر «آراء اهل المدینه الفاضله» حاکم است، ناچار باید بپذیریم که توجه فارابی به شریعت در این کتاب بیشتر است، چنان که می‌گوید: «... مدینه‌های جاهله و ضالّه وقتی به وجود می‌آید که دین مبتنی بر بعضی آرای کهنه و فاسد باشد.»^۲

در اینجا دین تا حدودی مشخص مدینه فاضله از مدینه جاهله و ضالّه است. وانگهی، فارابی در فصل آخر «آراء اهل المدینه الفاضله» عنوان «مدینه ساقطه» را می‌آورد و این اصطلاح «ساقطه» یادآور معانی دینی است. شاید گفته شود که این امر مربوط به دو نوع مدینه فاضله و جاهله است و ربطی به دو کتاب ندارد. ولی این ایراد بجا نیست، زیرا در یکی به فلسفه توجه نشده است و در دیگری دین وجه ممیز است.

۱. السیاسات المدنیة، چاپ حیدرآباد، ص ۵۶.

۲. آراء اهل المدینه الفاضله، چاپ بیروت، ص ۱۲۹.

به این جهت، به نظر من «السیاسات المدنیة» در فاصله تألیف «تحصیل السعادة» و «مدینه فاضله» تحریر شده است، بخصوص که نمی‌توان آن را خلاصه «مدینه فاضله» هم دانست که بگوییم بعدها خواسته است کتابش را به صورت ملخص درآورد (اگر بشود «آراء اهل المدینه الفاضله» را تلخیص کرد). اما چرا نتوانیم فرض کنیم که «تحصیل السعادة» را دیرتر از سایر آثار نوشته باشد؟ این فرض از آن جهت درست نیست که فارابی در آن وعده می‌دهد^۱ که فلسفه افلاطون و ارسطو را بیان کند و می‌دانیم که به این عهد وفا کرده است و درست نیست که بگوییم این‌همه از آثار خود را در سنّ کهولت نوشته است. حتی به نظر می‌رسد کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» هم بعد از «تحصیل السعادة» نوشته شده باشد، زیرا فارابی در «فلسفه ارسطو» نامی از «اثولوجیا» نمی‌برد. این را البته نباید حمل کرد بر اینکه فیلسوف در آخر عمر ارسطو را بهتر شناخته و آن‌طور که شناخته معرفی کرده است. اما اشکالی ندارد که بعد از نوشتن رساله «فلسفه ارسطو» به «اثولوجیا» دست یافته و با توجه به آن، دو مطلب از مطالب اخیر کتاب «الجمع» را نوشته باشد. (به هر حال اگر کتاب «الجمع» منبع یونانی هم داشته باشد، قول به اینکه «اثولوجیا» از ارسطوست در نحوه تلقی آن مؤثر بوده است.)

اینک باید دید «فصول المدنی» در چه زمانی تألیف شده است. این را باید از اشاراتی حدس زد که در کتاب آمده است، اما این اشارات مستقیماً و صرفاً مربوط به تاریخ تألیف رساله نیست. مثلاً می‌بینیم که بعضی قسمت‌های «تحصیل السعادة» در «فصول المدنی» هم آمده است، گویی فارابی آنها را از «تحصیل» نقل کرده است. کافی است به فصول ۸۹ و ۹۰ مراجعه کنیم و آنها را با قسمت اول «تحصیل السعادة» که بحث از فضایل چهارگانه می‌کند مقایسه نماییم. اما ممکن است گفته شود از کجا که بعضی از مطالب «تحصیل السعادة» مقتبس از «فصول المدنی» نباشد. هر چند که بعید به نظر می‌رسد فارابی کتابی

به صورت «فصول» قبل از دیگر آثار خود نوشته باشد، مع هذا این فرض را فعلاً نگاه داریم و بینیم آیا می‌توان از تطبیق و مقایسه آرای اخلاقی که در «فصول المدنی» و «آراء اهل المدينة الفاضله» و «تحصیل السعاده» وجود دارد به نتیجه‌ای رسید.

وجود آرای مختلف هم به خودی خود چیزی را روشن نمی‌کند مگر آنکه اصلی را در تحول افکار حکیم بپذیریم و بر آن مبنا تغییر رأی او را توجیه کنیم. چنان که گفتیم، «تحصیل السعاده» شاید اصلاً اثر و صبغه اسلامی نداشته باشد و در واقع قسمت آخر آن خلاصه‌ای است از یک جزء کتاب ششم «جمهوری». فارابی حتی اشاره افلاطون را به خاموش شدن آتش هراکلیتوس نقل می‌کند و بالصراحه می‌گوید این فلسفه را از یونانیان و بخصوص از افلاطون و ارسطو گرفته است. اما در «فصول المدنی» وضع فرق می‌کند. مطالب این کتاب تقریباً همان‌هاست که در «السیاسات المدنیه» و «مدینه الفاضله» آمده است. فارابی در این کتاب هم به بحث درباره سعاد و طرق نیل به آن می‌پردازد و بیان می‌کند که چه حکومت‌هایی فاضله‌اند و کدام غیر فاضله؛ منتهی فقط «حکومت ضروری» را در برابر «حکومت فاضله» می‌گذارد.^۱

بحث این کتاب با تشبیه فنّ حکومت به طب و انسان مدنی به طبیب شروع می‌شود. فارابی مطالب مربوط به مابعدالطبیعه را در قسمت دوم «فصول المدنی» می‌آورد، اما آنچه مهم است اینکه در این کتاب از جهاد و مجاهد و ملک السّنه بحث می‌شود و وقتی خصوصیات حاکم دوم را ذکر می‌کند اشاره‌ای به فلسفه نیست؛ ولی این موضوع را که حاکم باید واجد شرایط جهاد باشد از یاد نمی‌برد. آیا این یک امر تصادفی است که در مدینه فاضله از «حرب» بحث می‌شود و در «فصول المدنی» به «جهاد» و «مجاهد» عنایت دارد؟

روزنتال می‌نویسد که ممکن است فارابی «فصول المدنی» را برای جماعتی از مسلمین نوشته باشد، اما «مدینه فاضله» اختصاص به اهل فلسفه داشته است.

در مورد استعمال اصطلاحات «حرب» و «جهاد»، قبول این فرض ممکن است سؤال بالا را منتفی سازد. اما در زمینه بحث از صفات حاکم دوم چه باید گفت؟ این صورت دیگری از بیان مطلب نیست، بلکه بیان چیز دیگری است غیر از آنکه در «مدینه فاضله» و «تحصیل السعاده» آمده است. پس فرض اینکه این کتاب‌ها را فارابی برای دو گروه متفاوت از خوانندگان نوشته است اشکال را منتفی نمی‌کند و به احتمال قوی در فاصله نوشتن این کتاب‌ها تحولی در افکار او روی داده است، و الا چگونه ممکن است که در «مدینه فاضله» صریحاً بگوید «حکومتی که فلسفه ندارد به فرض اینکه شرایط دیگر را داشته باشد محکوم به اضمحلال است، الا اینکه حکیمی در حکومت سهیم شود یا لا اقل حکام در امر اداره امور با او مشورت کنند» و در «فصول المدنی» اصلاً نامی از فلسفه نبرد (در مورد رئیس دوم).

صفاتی که فارابی در «فصول المدنی» برای رئیس دوم ذکر می‌کند بیشتر اسلامی و کمتر افلاطونی است. اگر بگوییم که این کتاب را در دربار سیف‌الدوله نوشته و صفات حاکم دوم و ملک‌السنة را با توجه به خصوصیات امیر حمدانی بیان کرده است باید بپذیریم که فارابی «فصول المدنی» را در پایان عمر نوشته است و اگر این فرض هم موجّه باشد که فارابی در جوانی شیفته فلسفه یونان شده و به تدریج روح دینی در او تقویت شده است، باز باید «فصول المدنی» را جزو آثار دوره اخیر حیات او بشماریم.

دلیل دیگر من بر این مدعا مربوط به نام و شیوه تألیف و صورت کتاب است، زیرا «فصول»^۱ چنان‌که در طب هم می‌بینیم شامل همه مطالب یک رشته از معرفت نیست، بلکه بیشتر به معانی می‌پردازد که مورد غفلت بوده است یا اینکه باید مورد توجه قرار گیرد. به این ترتیب، باید آثاری در زمینه سیاست تألیف شده باشد تا تألیف و تدوین «فصول» ضرورت پیدا کند و به عبارت

۱. «فصول» قبل از فارابی هم بوده و کسانی مانند ابن ماسویه و رازی «فصول» نوشته‌اند و اصل همه اینها «فصول» بقراط است که حنین بن اسحاق آن را به عربی نقل کرده است.

دیگر، باید مطالب مورد غفلت نویسندگان یا خود نویسنده یا مطالبی که ذکر آنها اهمیت بیشتری دارد مشخص شود و آن وقت به تألیف بپردازد.

به این ترتیب، «فصول المدنی» نمی‌تواند جزو آثار دوره اول تفکر فلسفی فارابی باشد. علاوه بر اینها که گفتیم، فارابی در آخر فصل ۸۸ پس از بحث درباره اینکه چگونه امور انسانی در «مدینه تغلیبه» مایه شرور در عالم می‌شود، از هجرت فیلسوف یاد می‌کند و این هجرت را برای او واجب می‌شمارد و مقام در مدینه‌های فاسده را بر فاضل حرام می‌داند و می‌گوید اگر در جایی مدینه فاضله باشد، فیلسوف صاحب فضیلت باید به آنجا برود و الا بیگانه و غریب است و مرگ برای او از زندگی بهتر است. این فکر ممکن است تحت تأثیر افلاطون برای فارابی پیش آمده باشد، چنان‌که در بند ۳۰ کتاب «فلسفه افلاطون» این معانی را باز می‌گوید و آن را مورد بحث محاورات «دفاع سقراط» و «فادون» می‌داند. اما کلمات «حرام» و «هجرت» و «وجوب» معنای دینی دارد.

آیا وقتی فارابی این کلمات را می‌نوشت، از بغداد هجرت کرده و به مصر و دمشق سفر کرده بود؟ مورخان و متتبعان امروز با استناد به بعضی شواهد معتقدند که فارابی بیشتر آثار خود را در بغداد نوشته است و این قول منافات ندارد با اینکه بعضی از آنها را در مصر و دمشق تصنیف کرده باشد. با همه این بحث‌ها من فرض می‌کنم فارابی ابتدا «تحصیل السعاده» و بعد «فلسفه افلاطون» و پس از آن به ترتیب «السیاسات المدنیه» و «المدنیة الفاضله» و بالاخره «فصول المدنی» را نوشته است. این فرض با نظر دنلپ این تفاوت را دارد که او تدوین «السیاسات المدنیه» را شش سال مؤخر از «مدینه فاضله» می‌داند و قبول این فرض با مقدماتی که ذکر شد موافق نیست، بخصوص که نمی‌دانیم ملاک تعیین شش سال چیست.

آنچه گفتیم راجع بود به آن قسمت از آثار فارابی که امروزه در دسترس ماست و الا می‌دانیم که بسیاری از آثار او - که احتمالاً مورد استفاده اخلاف او هم بوده است - تاکنون یافت نشده است و شاید تمام آنها هرگز به دست نیاید.

از آثار دیگر فارابی که فعلاً در دسترس ماست «تلخیص النوامیس» است که دو بار چاپ شده است.^۱ «تلخیص النوامیس» مشتمل بر یک مقدمه و ملخصی از ده کتاب «نوامیس» افلاطون است. در این کتاب ابتدا فارابی روش افلاطون را شرح می‌دهد و به توضیح درباره روش تلخیص خود و فایده کتاب می‌پردازد و بعد تحقیقات افلاطون درباره قوانین الهی یونانی را به ایجاز و اختصار تفسیر و بیان می‌کند.^۲

۱. اخیراً هم به اهتمام عبدالرحمن بدوی در مجموعه‌ای تحت عنوان «افلاطون فی الاسلام» از انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا، شعبه تهران، نیز چاپ شده است.

۲. «کتاب الحروف» هم به احتمال قوی بعد از سال ۳۲۰ هجری تصنیف شده است. سال ۳۲۰، سالی است که متی بن یونس، استاد منطق، در یک مباحثه علمی با ابوسعید سیرافی مغلوب شد و فارابی «کتاب الحروف» را بر اساس آن شکست نوشته است.

جمع و توفیق نظر و عمل و فلسفه و دین

فلسفه و دیانت در نظر فارابی

فارابی در سطور آخر کتاب «تحصیل السعاده» نوشته است که افلاطون و ارسطو علاوه بر تعلیم فلسفه طرق احیا و تجدید آن را نیز نشان داده‌اند. فارابی درست می‌گوید، اما هر کس که آثار متفکران و فلاسفه را می‌خواند به قدر فهم خود و بر حسب شأنی که در عالم تفکر دارد از فیلسوفان و متفکران درس می‌آموزد و با ایشان همسخن و همزبان می‌شود. از دوره افلاطون و ارسطو تا زمان تصنیف «تحصیل السعاده» قریب به پانزده قرن فاصله است و در این مدت با اینکه فلسفه دچار نحوی وقفه و رکود بوده، آثار افلاطون و ارسطو را مخصوصاً در حوزه‌های اسکندریه و انطاکیه و مرو و بغداد خوانده بودند و تا آنجا که من می‌دانم در طول این مدت کسی نگفته است که از افلاطون و ارسطو طرق احیا و تجدید فلسفه را آموخته



است، زیرا این آموزش صریح نیست و به این جهت همه کس آن را فرا نمی‌گیرد، مگر اینکه با استادان یونانی رفیق و همزبان شده و به سِر تفکرشان نزدیک شده باشد و از عهده فهم اشارات ایشان برآید و ناگفته‌های ایشان را از فحوای گفته‌هایشان بخواند و چنین شخصی خود فیلسوف است. پس فارابی در «تحصیل السعاده» به صِرَف نقل آرای استادان یونانی پرداخته است. او در مطالعه آثار فلسفی راه تجدید فلسفه را یافته و شأن و مقام خود را به عنوان معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی کم و بیش حس کرده است.

در زمانی که فارابی به تحصیل فلسفه مشغول بود علم کلام به وجود آمده بود و در آستانه یک مرحله تحول بزرگ قرار داشت؛ یعنی از فلسفه برای دفاع از دین استفاده شده بود. در این شرایط چه لزومی داشت که فلسفه به عنوان فلسفه تجدید و احیا شود و در عالمی که اصول و احکام و قواعد اسلام کم و بیش در آن پذیرفته و اجرا می‌شد، احیای فلسفه چگونه صورت تحقق پیدا می‌کرد؟ با شأنی که فارابی برای خود قائل بود و تلقی و ادراکی که از دیانت و فلسفه داشت این قبیل مسائل برای او مطرح نمی‌شد. ما که امروز با این مسائل مواجهیم شاید بتوانیم با فهم نظر فارابی، جوابی برای آن بیابیم.

بنای پرسش‌های دوگانه مذکور این است که دین به فلسفه نیازی ندارد و در مدینه دینی اگر هم فلسفه باید تأسیس شود وجه و جهت آن باید معلوم باشد. البته کسانی که میان تفنن با علم و تعلق جدی به آن تفاوت قائل نیستند این مسائل را قابل طرح نمی‌دانند یا به آن اهمیت نمی‌دهند و به آسانی همه چیز را در هر جا در کنار چیزهای دیگر می‌نشانند و فلسفه‌ها را به فلسفه موافق دین و مخالف با آن تقسیم می‌کنند و شاهد می‌آورند که فلان فیلسوف در رد افکار دینی کتاب نوشته و از کتاب فلسفی دیگری نام می‌برند که به نظر ایشان موافق با دیانت است و حال آنکه فلسفه به مجموعه دلایل موافق و مخالف تحویل نمی‌شود، بلکه اگر بخواهیم تعبیر متقدمان را بیاوریم، «فلسفه صورت نفس است و در وجود آدمی و در نظری که انسان به اشیا می‌کند تحقق می‌یابد.» در عالمی که بشر از وجهه نظر دین به اشیا و آدمیان نظر می‌کند و مبدأ عالم و آدم

را می‌پرستد، چگونه بینش و منش دیگری تحقق یابد؟ برای ما که خوانده‌ایم سقراط را به اتهام انکار خدایان محاکمه کردند و افلاطون با وجود توجهی که در کتاب «نوامیس» و در بعضی دیگر از آثار خود به دیانت داشت و در کتاب «سیاست‌نامه» ولایتی شبیه به ولایت دینی را اثبات کرده بود، در «کریتیاس» مدینه آتن را در مقابل مدینه آتلانتید قرار داده است و... ما که می‌دانیم در غرب سکولاریزاسیون (علمانیت) از فلسفه جدید برآمده است، حق داریم بپرسیم که چگونه فارابی فلسفه یونانی را با دین اسلام تطبیق داده است. بعضی پژوهندگان پنداشته‌اند که قول به خدای آفریدگار و اثبات قضا و قدر الهی و بیان نبوت و اسناد صفات نبی به رئیس مدینه از جمله تصرفاتی است که فیلسوفان اسلامی به ملاحظه رعایت عقاید مردمان در آرای فلسفی یونانیان کرده‌اند. این قول سطحی است و در آن، تفکر تا مرحله اظهار سلیقه و حتی ظاهرسازی و ملاحظه‌کاری یا نفاق تنزل کرده است. فیلسوف در تفکر نه فقط تابع بُلّهوسی نیست، بلکه در ظاهر هم باطن را می‌جوید. ملاحظه‌کاری و متابعت از آرای همگانی مانع تفکر و ضد آن است. نفاق هم در زندگی هر روزی و عادی مورد دارد و در تفکر راه نمی‌یابد.

ممکن است کسانی باشند که کلمات فلسفی را طوطی‌وار یاد گرفته باشند و فضل فلسفی داشته باشند و آراء و نظرهای نامتجانس و مخالف را نیز با هم التقاط کنند، اما به اینها متفکر و فیلسوف نمی‌توان گفت؛ اینها فلسفه را وسیله مقاصد دیگر کرده‌اند. نه اینکه فلسفه در کار دنیا مؤثر نبوده است و فیلسوفان اثری در تاریخ نگذاشته‌اند؛ مقصود این است که فلسفه بر مقاصد جزوی و اغراض عمومی و اجتماعی مقدم است و ظهور و تحول آن تابع مقتضیات نفسانی و اجتماعی نیست.

فارابی با سعی در جمع آرای فلاسفه و اثبات مطابقت حقیقت دیانت با فلسفه، (به تعبیر خود او) فلسفه را احیا و تجدید کرد و مؤسس فلسفه اسلامی شد. اما این جمع و تطبیق به معنی ترک یا تغییر وجوه اختلاف و اختیار و قبول آرای مشترک نبود. به عبارت دیگر، فارابی آرا را به حکم مصلحت‌بینی رد یا

قبول نکرد و به فلسفه پیرایه نیست که ظاهر آن را با دیانت سازگار سازد. او معتقد نبود که فلسفه با دیانت ضدیت دارد و می‌گفت که اگر در جایی ضدیت و خلاف پدید آید ممکن است یکی از این دو فاسد باشد و یا اهل دین که با مثال‌ات سروکار دارند ندانند که فلسفه صورت عقلی آن مثال‌ات است. وگرنه، دین صحیح و فلسفه صحیح در نظر او ملازمند، زیرا هر دو جلوه امر واحد در دو مرتبه عقل و تمثّلند. فلسفه هم یکی بیش نیست و اختلافات میان اهل فلسفه ظاهری و جزئی است. بدون توجه به این معنی هر چه در باب تأثیر آرای یونانیان در فارابی و کوشش او در جمع میان دین و فلسفه پژوهش کنیم به مقام تاریخی او پی نمی‌بریم.

فارابی از معلمان یونانی صرفاً مسائل فلسفی را فرا نگرفته است، بلکه با ایشان در تفکر شریک شده و خود نیز کم و بیش به این شأن خود وقوف داشته است. یعنی او خود را وارث تفکر فیلسوفان یونانی و شریک در این تفکر می‌دانسته و راه‌هایی را یافته است که با ورود و سیر در آن، فلسفه ضعیف و مهجور را می‌توان دوباره انشا و احیا کرد. یبیینیم فارابی چگونه فلسفه را در عالم اسلام دوباره انشا و احیا کرده است.

تجدید و احیای فلسفه در صورتی معنی دارد و ممکن است که اولاً به یک فلسفه جاویدان معتقد باشیم؛ ثانیاً شأن و جایگاه آن فلسفه را در عالم جدید بازشناسیم. فارابی با سعی در جمع آرای افلاطون و ارسطو حکمت جاویدان را اثبات کرد و با طرح مدینه فاضله و صفات رئیس و آرای اهل آن، نسبت میان فلسفه و دیانت را معین کرد و گفت که فلسفه و دیانت در منشأ و غایت اشتراک دارند و در ظهور و تحقق متلازم و مکمل یکدیگرند. وقتی این مطلب در عالم اسلام به تدریج و مخصوصاً با نفوذ تفکر فارابی به کرسی نشست، این شعارها هم کم و بیش در محافل علمی شایع شد که: «هل الحکمة إلا مولدة الديانة؟ و هل الديانة إلا متممة للحکمة؟ و هل الفلسفة إلا صورة النفس؟ و هل الديانة إلا سيرة النفس؟ و اذ انتظمت الفلسفة اليونانية و الشريعة العربية فقد حصل

الکمال.^۱

معمولاً اهتمام فارابی به تدوین فلسفه مدنی را حمل بر علایق شخصی و سلیقه فیلسوف می‌کنند و یکی از وجوه امتیاز او را تعلق جدی به فلسفه سیاسی می‌دانند. شک نیست که فارابی در فلسفه سیاسی صاحب نظر بزرگی است، اما هر فیلسوف دیگری به جای او بود و شأن خود را تجدید فلسفه در عالم اسلام می‌دید، می‌بایست شریعت (ظاهر) و فلسفه (باطن) را وحدت بخشید و این وحدت در مدینه فاضله‌ای متحقق شد که رئیس آن نبی و فیلسوف واضح النواامیس است و مقام ولایت او در مدینه نظیر ولایت الهی بر عالم است. رئیس مدینه فاضله که اهل آن بر ملت و شریعت فاضله‌اند فیلسوف است و به این جهت فلسفه در مدینه فاضله ضروری است و بر ملت و شریعت مقدم است. این تقدم را گاهی تقدم در رتبه و شرف دانسته‌اند، ولی فارابی در بعضی آثار خود و منجمله در «کتاب الحروف» تصریح کرده است که فلسفه از حیث زمان بر دیانت تقدم دارد. از این بیان دو نکته مستفاد می‌شود:

۱. فیلسوف، چنان‌که بعضی استنباط کرده‌اند، از حیث مقام بر نبی برتری ندارد و اگر زبان فیلسوف زبان برهان و زبان نبی زبان خطابه است، این خطابه از همان منشأ برهان آمده است و با آن می‌توان عامه مردم را تأدیب و تربیت کرد و هر چه را که لازم باشد به ایشان آموخت. و حقیقت این است که خطبه و خطابه هم درجات دارد، چنان‌که خطب نهج البلاغه مولای متقیان و پیشوای موحدان حضرت علی بن ابی طالب - علیه افضل صلوات المصلین - برهان برهان‌هاست. شعر نیز در ذیل فلسفه قرار ندارد. اتفاقاً فارابی وقتی صفت خیال و صورت‌های خیالی و قوه متخیله را بیان می‌کند، قوه متخیله در نظر او اولاً معقولات را به واسطه محسوساتی که مُحاکِی از آنهاست می‌پذیرد و عقل فعال گاهی اوقات معقولاتی را که شأن آن تحصیل در قوه ناطقه نظریه است به متخیله افاده و اعطا می‌کند و در پاره‌ای اوقات جزئیات محسوس متعلق به ناطقه عملیه

را به آن می‌بخشد. علاوه بر این، قوه متخیله ضامن نسبت و ارتباط میان ناطقه نظری و ناطقه عملی است و این نکته‌ای است که اهمیت آن بعدها در فلسفه کانت روشن می‌شود و اعراض از آن در بعضی شبه فلسفه‌های عصر حاضر به انکار اساس و مبنای اخلاق و اظهار گسیختگی پیوند میان علم و عمل مؤدی شده است.

پس این استدلال که نبی از طریق خیال از عقل فعال فیض می‌پذیرد و فیلسوف با عقل و ناطقه به آن متصل می‌شود و چون مرتبه عقل از مرتبه خیال بالاتر است در نتیجه مقام فیلسوف باید برتر باشد سست می‌شود، زیرا خیالی که ظهور شریعت و شعر و اخلاق به آن است و مضمونش از عقل فعال افاده می‌شود، خیال به معنی مشهور و متداول نیست. مع ذلک، انکار نمی‌توان کرد که فارابی فلسفه را علم اعلی و باطن نوامیس و صورت عقلی و برهانی آرای اهل مدینه و ملت فاضله می‌دانست. ولی مقصود او اصولاً این نبود که فیلسوف برتر از نبی است، زیرا رئیس اول مدینه فاضله نبی و واضع نوامیس است و اوست که از همه به خدای تعالی نزدیک‌تر است. وانگهی، قیاس نبی و فیلسوف و تفضیل یکی بر دیگری، از نظر فارابی که فلسفه و نبوت را از هم منفک نمی‌دانست بی‌وجه است.

البته ممکن است گفته شود که اگر رئیس مدینه فاضله در ظاهر بیشتر به نبی شباهت دارد در حقیقت فیلسوف است و فارابی در مدینه فاضله فیلسوف را به جای نبی نشانده است و گفته‌اند که رئیس مدینه فاضله فارابی فیلسوفی است در کسوت نبوت. فعلاً در این بحث وارد نمی‌شویم که آیا فلسفه و نبوت یا تفکر فلسفی و دینی از یک سنخ است یا نه و آیا فارابی در سعی خود برای جمع فلسفه و دیانت به چه نتایجی رسیده است؛ مهم این است که این سعی را جدی تلقی کنیم. فارابی در این سعی تابع ملاحظات نبوده، بلکه فلسفه را به صورتی یافته است که می‌تواند در عالم دین مقام عمده‌ای داشته باشد. به عبارت دیگر، او با این یافت خود موقع و مقام فلسفه را که قبلاً در عالم اسلام وارد شده بود تعیین و تثبیت کرد و اخلاف او توانستند در سایه سعی او به تحقیق جدی در

مسائل فلسفه بپردازند.

نکته بسیار مهمی که کمتر به آن توجه شده است ماهیت اعتنای فارابی به سیاست و فلسفه مدنی است. راستی چرا فلاسفه بعد از فارابی به فلسفه مدنی اهتمام و اعتنای چندانی نکردند و بیشتر مطالب منطق و حکمت نظری را بسط دادند و در آن تأمل و تحقیق کردند؟ اعتنای فارابی به فلسفه مدنی شرط و مقدمه لازم برای تعیین مقام فلسفه در عالم اسلام و تأسیس فلسفه اسلامی بود و چندان ربطی به علایق شخصی فیلسوف نداشت. حتی به نظر من شأن سیاست در فلسفه فارابی با شأنی که این علم در فلسفه افلاطون و ارسطو دارد نباید یکی دانسته شود و به این جهت بحث سیاست و نبوت در فلسفه فارابی در عرض مباحث و مسائل دیگر نیست، بلکه با این بحث طریق فلسفه مُمهّد می‌شود. در واقع فلسفه مدنی فارابی کم و بیش همان مقامی را در فلسفه اسلامی داشته است که روش دکارت در فلسفه جدید دارد و اگر فلاسفه پس از فارابی در تفصیل آن اهتمام نکردند بدان جهت بود که فارابی به سیاست عملی چندان اهمیت نمی‌داد یا لاقلاً غرض او از طرح سیاست رسیدن به نتایج عملی نبود، بلکه قصد تأسیس فلسفه داشت و چون این مقصود حاصل شد، فیلسوفان اسلامی به مباحث سیاسی کمتر علاقه نشان دادند و با وجود شریعت چندان نیازی هم به ورود در این بحث نداشتند.

۲. فارابی با بیان این نکته که فلسفه از حیث زمان بر دیانت تقدم دارد گویی به تفکر تاریخی نزدیک شده است. قبلاً اشاره کردیم که او راه تجدید عهد فلسفی را در آثار و تعلیمات استادان یونانی یافته است، ولی این یافت گرچه با مقام تاریخی فیلسوف مناسبت دارد، نمی‌توان آن را عین تفکر و نظر تاریخی دانست. فارابی در «کتاب الحروف» - که باید در مضامین آن تحقیقات جدی صورت گیرد - به شرح حدوث صنایع قیاسی در اُمم پرداخته و برای این صنایع سیر و تاریخی قائل شده و بالاخره به ظهور فلسفه صحیح رسیده است. به نظر فارابی، فلسفه پس از آنکه از مرحله سופسطایی گذشت و به جدل رسید:

فلا تزال تُستعمل الی ان تکمل المخاطبات الجدلیة فنتبّین بالطرق

الجدلية، انها ليست هي كافية بعد في ان يحصل اليقين. فيحدث حينئذٍ الفحص عن طرق التعليم و العلم اليقين، و في خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على طرق التعاليمية و تكاد تكتمل او يكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية و بين الطرق اليقينية و تتميز بعض التمييز ويميل الناس مع ذلك الى علم الامور المدنية، و هي الاشياء التي هي مبدؤها الارادة والاختيار و يفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية و قد بلغ بالجدلية اكثر ما امكن فيها من التوثيق حتى كادت تصير علمية ولا تزال هكذا الى ان تصير الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن افلاطون.

(۱۴۳) ثم يتداول ذلك الى ان يستقر الامر على ما استقر عليه ايام ارسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمى و تميز الطرق كلها و تكمل الفلسفة النظرية و العامة الكلية ولا يبقى فيها موضع فحص...^۱ يس از اين مرحله است كه احتياج به وضع نواميس پيدا مى شود:

... فاذا وُضعت النواميس فى هذين الصنفين و انضاف اليها الطرق التى بها يقنع و يعلم و يؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التى بها علم الجمهور و ادبوا و اخذوا بكل ماينالون به السعادة.^۲

مى بينيم كه به نظر فارابى ملت و شريعت حقيقى بعد از فلسفه صحيح و برهانى پديد مى آيد و مبتنى بر اين فلسفه است. به عبارت ديگر، فلسفه تاريخى دارد و اين تاريخ با ظهور ارسطو به كمال مى رسد (فارابى خود را مجدد و مُحىي فلسفه مى داند) و وضع نواميس و ظهور ملت از آثار و نتايج دوره كمال فلسفه است. همچنين فارابى در سطور آخر «كتاب الملة» وجود ملت مشترك را شرط نيل به سعادت قصوى قرار داده است:

... و تبين مع ذلك ان هذه كلها لاتمكن الا ان تكون فى المدن ملة

مشترکه تجتمع بها آراؤهم و اعتقاداتهم و افعالهم و تأتلف بها اقسامهم و ترتبط و تنتظم و عند ذلك تتعاقد افعالهم و تتعاون حتى يبلغوا الغرض الملتمس و هو السعادة القصوى.^۱

در این سیر تاریخی که فارابی به آن اشاره کرده است تقدم فلسفه بر دیانت مانند تقدم سفسطه و جدل بر فلسفه نیست. سیر از سفسطه به جدل و فلسفه سیر استکمالی است و حال آنکه به نظر فارابی دیانت راه وصول به سعادت است و با آن حقایق را می‌توان به مردم آموخت؛ یا بهتر بگوییم، در دیانت حقایق به صورت مثال‌ات و به زبان خطابی به مدینه و زندگی مدنی می‌رسد و تحقق تاریخی پیدا می‌کند. یعنی فلسفه که در دوره یونانی غیر تاریخی بود، برای اینکه در مدینه تحقق یابد صورت دینی پیدا کرد و در تاریخ وارد شد.

اینکه تفکر تاریخی جدید با دیانت و تفکر دینی چه نسبتی دارد بحث بسیار مهمی است که فعلاً مجال ورود در آن نیست. اکنون حتی نمی‌توانیم در این باب که آیا دیانت صحیح مسبوق به فلسفه برهانی است و فلسفه اساس و باطن دیانت است بحث کنیم. همین قدر به اشاره می‌گوییم که این نظر در فلسفه فارابی مقتضای عقلی و منطقی سعی در جمع فلسفه و دیانت است، اما اگر گاهی با تاریخ حقیقی دین وفق نمی‌دهد و با پژوهش‌های تاریخی تأیید نمی‌شود، باید به فهم مطلب نزدیک‌تر شد.

ممکن است بر اساس فلسفه، نظامات و قوانین و فرهنگ و آداب و رسوم و سیاست و مناسبات خاص اجتماعی و سیاسی تأسیس شود - چنان‌که در غرب جدید تأسیس شده است - اما اینکه قانون و نظامات مدنی و احکام و قواعد دینی بالضروره باید مبتنی بر فلسفه باشد غیر قابل قبول است، مگر اینکه مقصود فیلسوف این باشد که احکام نظری و عملی در ظلّ و ذیل معارف الهی است و لازمه دینداری معرفت است. فارابی در طلب این معرفت طرح فلسفه خود را در آیینۀ آرا و افکار استادان یونانی یافت. در این طرح، فلسفه و دین قرین و

متمم هم بودند. بعد از فارابی کسانی مثل ابن رشد او را ملامت کردند که چرا دین و فلسفه را به هم آمیخته است.

در فلسفه فارابی نسبت میان دین و فلسفه یک امر عَرَضی و اتفاقی نیست و چنان که اشاره کرده ایم، فیلسوف بنا بر ملاحظات و به قصد رعایت مصلحت، دین و فلسفه را به هم نزدیک نکرده است و نباید او را ملامت کرد که چرا مثلاً فلسفه خالص را تعلیم نکرده و به فلسفه رنگ و صبغه دینی داده است. همچنین نباید نسبت به فیلسوف ظنّ بد روا داریم که او ظاهر فلسفه را با الفاظ و کلمات دینی آراسته است تا آن را در نظر مسلمانان موجه جلوه دهد، زیرا فیلسوف ظاهرسازی نمی‌کند و اگر بکند، به تعبیر فارابی، «فیلسوف زور» یا «فیلسوف بهرج» است.

خلاصه کنیم. فلسفه فارابی با مدخل و مقدمه جمع آرای فلاسفه و نیز جمع فلسفه و دیانت صورت واحدی دارد که در ذیل آن هر مسئله‌ای متناسب با مسائل دیگر است. فارابی نکوشیده است با رجوع به فلسفه یونانی میان دیانت و فلسفه موافقت ظاهری به وجود آورد، بلکه مسائل دین و فلسفه را در وحدت و جمع این دو ادراک کرده است. بسیاری از سوء تفاهم‌ها ناشی از این است که اهمیت این وحدت و مقصود فارابی از آن، چنان که باید درک نشده است و فارابی خود به این سوء تفاهم توجه دارد و به این جهت مخالفت بعضی علمای دین با فلسفه و فلاسفه را مخالفت دین با فلسفه نمی‌داند و می‌گوید کسانی که فلسفه را مخالف با دیانت می‌دانند حقیقت دین و ماهیت فلسفه را درک نکرده‌اند و اهل فلسفه باید این معنی را برای ایشان روشن سازند:

... فلذلك ربّما اضطرّ اهل الفلسفة عند ذلك الى معاندة اهل الملة طلباً لسلامة اهل الفلسفة و يتحرّون ان لا يعاندوا الملة نفسها بل انما يعاندونهم في ظنّهم ان الملة مضادة للفلسفة و يجتهدون في ان يزيلوا عنهم هذا الظن بان يلتمسوا تفهيمهم ان التي في ملتهم هي مثالات.^۱

فارابی فلسفه را چنان احیا و تجدید کرد که در آب و خاک عالم اسلام ریشه دواند و رشد کرد و در همه جا سایه گسترد و این فلسفه از زمان فارابی تا عصر ما در حوزه‌های علمی و دینی تدریس شده است و می‌شود و ما مسلمین به رسوخ در آن نیاز داریم و شاید این رسوخ شرط یا یکی از شرط‌های آزادی ما باشد.

چنان‌که گفته شد، فارابی در پایان کتاب «تحصیل السعادة» وعده می‌دهد که کتابی درباره فلسفه افلاطون و ارسطو بنویسد و روشن سازد که غرض این دو فیلسوف یکی است. در این دو کتاب، فارابی به شرح آرای دو حکیم می‌پردازد و در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» متعهد جمع و توفیق آرای آنها می‌شود. ما که امروز آثار افلاطون و ارسطو را در دست داریم و بهتر می‌توانیم به آرای آنها واقف باشیم، اگر کتاب فارابی را جدا از بقیه آثار او در نظر آوریم می‌توانیم معلم ثانی را ملامت کنیم که ساده‌لوحانه سعی در تقریب رأی استاد و شاگرد کرده است، اما چون به غرض کلی فارابی توجه کنیم دیگر نمی‌توانیم با لحن ملامت‌آمیز از اشتباهات فارابی سخن بگوییم. بدون تردید فارابی در مورد جمع آرای دو حکیم اشتباه کرده است و البته اگر اثر او را به عنوان یک سند تاریخی که باید مبنای پژوهش‌های ما قرار گیرد در نظر آوریم، اشتباه و خطای او نابخشودنی است. اما غرض فارابی غیر از این است و او در ضمن سعی در طریق جمع و توفیق نظر و عمل و عقل و وحی و فلسفه و دین، به جمع آرای دو استاد یونانی خود پرداخته است. علاوه بر این، او در آثار دیگری مثل «الردّ علی یحیی النحوی فی ما ردّ به علی ارسطو»، کتاب «التوسط بین ارسطو و جالینوس»، کتاب «فی اتفاق آراء سقراط و افلاطون»^۱ و «الردّ علی جالینوس فی ما تأوّل من کلام ارسطو» هم خود را صرف جمع و توفیق آرا کرده است. می‌دانیم که فارابی اولین فیلسوفی نیست که به این امر عنایت کرده است. قبل از او، فروریوس و بعضی از حکمای اسکندرانی همت بر آن گماشته بودند

۱. جالینوس نیز کتابی درباره آرای سقراط و افلاطون دارد.

و بعد از او هم این سعی بالمرّه ترک نشده است. برای اینکه تا حدی بتوانیم معنی و اهمیت سعی و کوشش فارابی را درک کنیم، باید به منشأ جدایی نظر و عمل برگردیم. این جدایی از کجا و از کی آغاز می‌شود؟

جواب این است که این جدایی با ظهور فلسفه آغاز می‌شود. پس در این مورد باید به آثار افلاطون رجوع کنیم. یکی از استادان سوئیسی^۱ آغاز جدایی نظر و عمل را در تفکر ارسطو باز می‌یابد و شاگرد را متهم می‌کند که از تعالیم استاد که در آن عمل عین نظر بوده دور شده و زمینه آن را فراهم کرده است که در طی تاریخ فلسفه غربی، این جدایی به تدریج بیشتر شود تا جایی که دیگر هیچ نسبتی میان آن دو نباشد. او به ضرس قاطع می‌گوید: «افلاطون متذکر یک فرادش دینی است» و در تأیید این معنی اهمیت مقام زن دین‌دار مانتینه‌ای در رساله «بزم» و اشارات رساله «فادون» به فرادش قدیم را شاهد می‌آورد. به نظر او ارسطو اعیان ثابت و مُثُل افلاطونی را به مفاهیم ذهنی و منطقی و تفکر افلاطون را به مجموعه‌ای از استدلال‌ها تحویل کرده و این امر موجب شده است که معنای اخلاقی و معنوی حکمت افلاطون مورد غفلت قرار گیرد.

فیلیپ شِراد در کتاب خود تحت عنوان «مشرق یونانی و مغرب لاتینی»^۲ در این باره می‌گوید:

افلاطون درمی‌یابد که در پایان یک فرادش دینی است و نه در آغاز آن و از این نظر آثار او مظهر حداکثر سعی ممکن برای بیان حقایقی است که در ظرف اصطلاحات فلسفی نمی‌گنجد. به عبارت دیگر، اشکال در روش افلاطون است به نحوی که وقتی می‌خواهد عالم اعیان و ثابتات را بیان کند آن عالم یک‌باره قلب می‌شود و این

۱. فرناندو برونر (Fernando Brunner)، استاد دانشگاه برن. متن سخنرانی او در دانشگاه تهران تحت عنوان «نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر غربی» به وسیله راقم این سطور به فارسی ترجمه شده است. (نگ. ک. به: مبانی نظری تمدن غربی (مجموعه مقاله)، تهران، ۱۳۵۵)

2. Philip Sherrad, *The Greek East and the Latin West*, Oxford, 1959, p.5.

امر آنگاه به تمامیت خود می‌رسد که روش افلاطون فی حدّ ذاته غایت قرار می‌گیرد و مقولات منطقی چنان تلقی می‌شود که گویی می‌تواند تمام قلمرو حقیقت را فرا گیرد.

فیلیپ شراد هم یک ساحت عملی در تفکر افلاطون می‌بیند. البته این رأی بی‌پایه نیست، زیرا به نظر افلاطون مدینه را قبل از آنکه انقلابی در وجود ما پدید آید نمی‌توان دگرگون کرد و انقلاب در وجود ما یعنی استکمال نفس از طریق سیر مقامات از عالم محسوس به عالم معقول و ثابتات ازلی. به عبارت دیگر، اگر منظور این است که افلاطون عمل اخلاقی را مبتنی بر فلسفه می‌داند و ارسطو اخلاق را اکتسابی می‌انگارد، این بحث در حدود مقایسه تاریخی مورد دارد و آرای این پژوهندگان هم معتبر است، اما باید متوجه باشیم که به این نحو، عمل تابع نظر می‌شود و در حیطة مباحث نظری قرار می‌گیرد. در این صورت، فقط خواص که اهل نظرند می‌توانند اهل خیر هم باشند و عوام باید به متابعت از آنها به خیر برسند و بر همین مبناست که طرح مدینه فاضله درانداخته می‌شود.

آیا این امر بدان معنی نیست که افلاطون مبنای دیگری جز آنچه قبلاً وجود داشته است به عمل می‌دهد، یعنی اخلاق را مبتنی بر فلسفه می‌سازد؟ در این صورت، چرا سخن از جدایی نظر و عمل بگوییم؟ افلاطون فلسفه را مبنای اخلاق و عمل و سیاست قرار داده و در تاریخ دو هزار و پانصد ساله غرب هم فلسفه این مقام را حفظ کرده است. پس این کوشش و سعی در توفیق انحای مختلف تفکر که بالاخره به غلبه فلسفه مؤدّی می‌شود و فلسفه صورت تفکر مطلق پیدا می‌کند در آثار افلاطون آغاز می‌شود. غرض فارابی هم در توفیق آرای فلسفی و جمع فلسفه و دین جز این نیست که مقام فلسفه را به عنوان مبنای مطلق عمل مسلم سازد.

رجوع به «تحصیل السعاده» نه تنها این معنی را تأیید می‌کند، بلکه تا حدی قول ما را موجه می‌سازد که جمع آرای حکما هم ناظر به غرض کلی جمع و بازگرداندن همه معارف و آداب به فلسفه است. مضمون صفحات آخر «تحصیل

السعادة» به اختصار این است که:

اول از همه علوم، علم عقلی نسبت به موجودات است و این علم یا از طریق براهین یقینی حاصل می‌شود که آن علم به اعیان اشیاست، و یا به طریق اقناع. علم برهانی مخصوص خواص است و عوام فقط صور خیالی را می‌توانند دریابند و تعلیم آنها به مدد اقناع صورت می‌گیرد. خواص به مدد عقل یا به قوه خیال به مبادی و اصول آگاهی دارند و از آن اصول می‌توانند استنباط نتایج کنند و به همین جهت در هر صنعتی حاذق هستند. پس اینان رؤسای مدینه‌اند و دیگران که از این صناعات بی‌بهره‌اند قابلیت ریاست هم ندارند و اگر هم صنعتی داشته باشند چون اهل تقلیدند و صنعت را به تقلید کسب کرده‌اند، شأنشان این است که خادم رؤسای مدینه باشند. در این میان کسانی هستند که غرض رئیس اول مدینه را که اصلاً به رأی همگانی کاری ندارد متمیم می‌کنند و گرچه در علم تابع رئیس اولند، رأیشان نسبتی هم با رأی مشترک مردمان دارد. پس در حقیقت، خاص همان رئیس اول است که به معقولات علم دارد و علمش برهانی است و باقی مردم عامه و جمهور ناس هستند که در تعلیم آنها باید به طرق اقناعی و به تمثلات متوسل شد.

علم برهانی، اقدم علوم است و همه علوم دیگر فرع بر این علمند و به تحقق غرض این علم که سعادت قصوی است مدد می‌رسانند. این علم در قدیم از آن کلدانیان بوده است که اهل عراقند. سپس از کلدان به مصر رفته و از آنجا به یونان منتقل شده و بعد به سریانی‌ها و به اعراب رسیده است. یونانیان این علم را «حکمت» خوانده و حکمت عظمی و اقتناء آن را «علم» و ملکه آن را «فلسفه» نامیده‌اند که به معنای «حُب علم» است. به نظر آنها این علم جامع جمیع فضایل و صناعات است. اما اگر علوم نظری منفرد و منتزع شود و قوه استعمال آن منتفی گردد فلسفه ناقص است، زیرا

فیلسوف کامل نه تنها عالم به علوم نظری است، بلکه قدرت اطلاق و استعمال آن علوم را هم دارد و هر چه قوتش بر ایجاد ارادی امور به نحو بالفعل بیشتر باشد، فلسفه‌اش کامل‌تر است و اوست که رئیس مدینه و معلم قوم است. پس رئیس مدینه پس از آنکه راسخ در حکمت شد، شایستهٔ احراز این مقام می‌شود.

اما علم نسبت به اشیا و ادراک آنها به دو وجه ممکن است: یکی آنکه ذات اشیا مورد تعقل قرار گیرد؛ دیگر آنکه مثال آن به تخیل دریافته شود. علم اول که مبتنی بر معلومات عقلی و برهانی است فلسفه نام دارد و ادراک مثال اشیا از طریق تخیل را قدما «ملکه» می‌خواندند و ملکه مُحاکاتی از فلسفه است. این هر دو صورت علم، علم به مبدأ و سبب اول و غایت قُصوی است. پس اگر فلسفه علم به صور معقول است، ملکه علم به صور متخیل است. به عبارت دیگر، فلسفه علم به ذات مبدأ اول و مبادی ثانی غیر جسمانی است. اما دین مثال این مبادی را که مأخوذ از مبادی جسمانی است تخیل می‌کند. ولی این مثال‌ات و محسوسات حاکی از معقولات است، چنان‌که در «تیمائوس» افلاطون هم، محسوسات حکایت از معقولات نظیر خود می‌کند.

فلسفه از حیث زمان مقدم بر دین است و واضع النوامیس (فیلسوف و ملّک و امام) کسی است که معرفت به شرایط معقولات عملی و قدرت بر استخراج و ایجاد آنها در اُمم و مُدن را دارد. الفاظ واضع النوامیس و فیلسوف و ملّک و امام مترادفند. حتی اگر واضع النوامیس مبادی عقلی را تخیل کند، به آنها نمی‌توان اطلاق «مخیلات» کرد، بلکه یقینیاتند و مخیلات و مُقنعات اختراع واضع النوامیس است. اینها در نفس او ملکه هم نیست، بلکه فلسفه

است؛ منتهی برای دیگران و در نفوس دیگران ملکه می‌شود...^۱

نتیجۀ این سخنان که در کمال ایجاز بیان شده قول به وحدت حقیقت و وحدت فلسفه و مطابقت دین با فلسفه و وحی با عقل است و فارابی کتاب «الجمع» را هم بر مبنای این اقوال می‌نویسد و با تصنیف آن می‌خواهد راه را بر اشکالات ناشی از ملاحظۀ تعدد و اختلاف فلسفه‌ها که مانع از تحویل و تأویل انحای دیگر تفکر به فلسفه می‌شود ببندد. پس درست نیست که بگوییم فارابی در سعی خود راه اسلافش را ادامه داده و از سنت فلسفی اسکندرانی تبعیت کرده است. البته تفسیر نوافلاطونی آثار ارسطو به وسیلۀ اسکندرانیان زمینه را مساعد کرده بود و چون مخالفان فلسفۀ یونان اختلاف میان فلاسفه و حوزه‌های فلسفی را دلیلی بر بطلان یا سستی عقاید فلسفی می‌دانستند، سعی فارابی مخصوصاً برای مُمَهّد ساختن راه نفوذ و بسط فلسفه ضرورت داشت. اما این اقوال نباید طوری تفسیر شود که گویی معلم ثانی صرفاً مقلد بوده است. سعی در توفیق نحل و آرای مختلف هم صرفاً ناظر بر این اشکال نبوده است که تشتت در آرای فلسفی می‌تواند دلیلی بر بطلان آنها باشد. این اشکال در عصر کنونی از آن جهت اهمیت پیدا کرده است که احکام و قوانین علم جدید مورد اختلاف اهل علم نیست و حتی همگان می‌توانند در مورد آن اتفاق نظر داشته باشند. اما در عصر فارابی ایرادی که در عصر ما به فلسفه می‌شود و احکام آن را با احکام یقینی علمی می‌سنجند به صورت کنونی مطرح نبوده، بلکه احکام فلسفی در مقابل نقل و کتاب و وحی الهی قرار داشته است و به همین جهت، فیلسوف می‌بایست قبل از هر چیز به اثبات و تحکیم مبانی یقین فلسفی بپردازد و عجب نیست اگر اولین نکته مهم کتاب «الجمع» فارابی اثبات حدّ و ماهیت فلسفه و بی‌اعتنایی نسبت به رأی عامۀ خلق در این مورد باشد.

نتیجۀ سعی و کوشش فارابی چه بود و تا چه اندازه در این راه توفیق یافت؟ در فلسفۀ اسلامی بعد از فارابی، اصول و مبادی دین کم و بیش به صورت عقلی مورد تفسیر قرار گرفت و مسائل مربوط به توحید و نبوت و معاد و حتی قیامت

و معاد جسمانی (در فلسفه ملاصدرا) در عداد مباحث فلسفه درآمد و همین امر گواه موفقیت و تأثیر عظیم معلم ثانی است. اما از حدود خاص فلسفه و کلام که خارج می‌شویم و می‌خواهیم فلسفه را در تمدن و فرهنگ اسلامی مورد رسیدگی قرار دهیم، نمی‌توانیم بگوییم که او به این تمدن اساس یونانی داده است.

جمع بین افلاطون و ارسطو

فارابی معتقد نیست که افلاطون و ارسطو در همه موارد اتفاق نظر تام داشته‌اند، بلکه مدعی است که اصول و جوهر تفکرشان یکی است. فی‌المثل، در مورد غایت حیات می‌گوید: اینکه ارسطو به زندگی علاقه داشته و افلاطون به اسباب دنیوی بی‌اعتنا بوده است یک اختلاف ظاهری است، زیرا افلاطون کتب سیاسی نوشته و به وصف سیرت عادلانه پرداخته و ترک تعاون در مدینه را عامل فساد دانسته است و اگر در ابتدای عمر هم به ریاضت نفس و تهذیب اخلاق پرداخته است این امر در حکم مقدمه توجه و اقبال به امور مدنی بوده است.

ارسطو در این مورد با استاد اختلافی ندارد و اگر از حیات تمتع می‌جُسته و به اسباب دنیوی تعلق خاطر داشته است باید توجه داشت که هر دو ازدواج را توصیه کرده و به تربیت اهمیت زیاد داده‌اند. اما اگر ارسطو ازدواج کرده و افلاطون به آن تن در نداده است ربطی به ادله و رأی آنها نداشته، بلکه امری عادی و اتفاقی بوده است و چه بسیارند کسانی که می‌دانند اقدام به امری اولی و به صواب نزدیک است، اما قادر به انجام دادن تمام یا قسمتی از آن نیستند.^۱ (در اینجا مبنای تقریب و جمع ارسطویی است، زیرا ارسطو در اخلاق تحقق فضیلت

۱. تصویری که فارابی از نحوه زندگی افلاطون دارد ناشی از اشتباه میان شخصیت او و دیوجانس (دیوگنس) کلیبی است و بر اثر همین اشتباه است که افلاطون را مانند دیوجانس خُم‌نشین دانسته‌اند:

جز فلاطون خُم‌نشین شراب سِر حکمت به ما که گوید باز؟

البته در مورد بیت حافظ باید متذکر بود که شاعر نقل خبر و اثبات و نفی نمی‌کند، بلکه اشاره او به امری ورای اینهاست.

را موقوف به وجود شرایط کرده است.)

در مورد روش تعلیم و تصنیف و تدوین فلسفه، فارابی می‌گوید: اگر افلاطون به کنایه و رمز و تمثیل متوسل شده، غرضش حفظ فلسفه از اغیار و ناهلان بوده و ارسطو هم به وجهی دیگر مراعات این امر کرده است، چنان‌که در بسیاری از موارد مطالب را صریح و روشن بیان نکرده و احیاناً مقدمات یک قیاس را می‌آورد و نتیجه قیاس دیگری را در دنبال آن قرار می‌دهد.^۱

در مورد عادت و طبیعت، فارابی می‌گوید: افلاطون طبیعت را غالب بر عادت می‌داند و ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخس» اخلاق را مجموعه عاداتی می‌خواند که قابل تغییر است و بالنتیجه انسان می‌تواند با کسب عادات تازه خُلُق را ترک کند و خُلُق دیگر بپذیرد.

ظاهراً این دو قول متعارض است، اما در حقیقت تضاد و تعارضی میان رأی دو حکیم نیست، زیرا ارسطو در این بحث به قوانین مدنی نظر دارد که

۱. البته ارسطو سعی در تفصیل نداشته است، اما ایجاز آثار او ربطی به حفظ فلسفه و دور نگاه داشتن آن از دسترس اغیار ندارد. آثاری از ارسطو که به دست ما رسیده است مجموعه یادداشت‌های درس اوست و به این آثار عنوان «ازوتریک» (*Esotérique*) یعنی «خصوصی و سری» داده‌اند. اما در حقیقت این آثار جنبه سری ندارد، بلکه اختصاص به شاگردان خاص فیلسوف داشته است. افلاطون هم در بسیاری از نوشته‌های خود، منجمله در «گرگیاس»، توجه دارد که فلسفه در وضع و موقعی است که باید از موجودیت خود دفاع کند، اما برای او و ارسطو تشخیص اهل و ناهل، لااقل به نحوی که در دوره اسلامی برای فلاسفه اهمیت داشته، مطرح نبوده است. حکمای اسلامی معتقد بوده‌اند که اگر فلسفه را به مستعدان نیاموزند به آنها ظلم کرده‌اند و اگر به ناهل بیاموزند به فلسفه ظلم کرده‌اند. این قول به صورت مختلف در آثار افلاطون و ارسطو هم آمده است، اما حکمای یونانی ملاحظاتی را که فلاسفه اسلامی ناگزیر به مراعات آنها بوده‌اند کمتر در نظر داشته و نحوه تقریر و تدوین مطالب کتب آنها ربطی به این ملاحظات ندارد. اینکه آثار افلاطون صورت مُحَادَثه و دراماتیک دارد مربوط به دیالکتیک اوست. مع هذا، توجیه فارابی در مورد فلسفه به طور کلی صحیح است، زیرا فلسفه خلاف عُرف و عادت است و تمام فلاسفه متوجه بوده‌اند که نباید با ناهل از مسائل فلسفه سخن بگویند. ابن سینا در آخر «اشارات» سفارش کرده است کسانی که مطاوی کتاب او را می‌فهمند آن را به ناهل نگویند و امثال این سفارش کم نیست چنان‌که عنوان یکی از آثار غزالی «المضنون علی غیر اهله» است.

دستخوش تغییر می‌شود و افلاطون متوجه افرادی است که زائل ساختن اخلاق و عادات آنها مشکل است؛ اما مشکل محال نیست. ارسطو هم قائل است که تغییر عادات بعضی اشخاص آسان‌تر و بعضی دیگر دشوارتر است.^۱

در این مورد، فارابی با استفاده از معانی «قوه» و «فعل»، آرای افلاطون و ارسطو را جمع می‌کند. او در بیان و شرح رأی ارسطو می‌گوید: کودک بدون اینکه هیچ رذیلت یا فضیلت داشته باشد به دنیا می‌آید و در واقع مجموعه‌ای از قوا و استعدادها و فضایل و رذایل بالقوه است و معلوم نیست که کدام صفت را کسب می‌کند یا نمی‌کند. البته وجود آدمی لوح صاف و ساده نیست، اما هر چه از بد و خوب بخواهیم در آن مُرتسم می‌شود، زیرا اگر طبیعت را امر بالقوه و عادت را بالفعل بدانیم از افلاطون دور می‌شویم،^۲ زیرا این فیلسوف تحقق و فعلیت انسان را منوط به رهایی از مُغارة عادات و بازگشت به عالم معقول که وطن اصلی او بوده است می‌داند.

فارابی در مبحث علم و شناسایی هم به وحدت رأی دو فیلسوف اعتقاد دارد و می‌گوید اختلاف در ظاهر اقوال است. می‌دانیم که افلاطون متعلق علم را اعیان ثابته و مثل می‌دانست و معتقد بود که عالم محسوس و امور جزئی صرفاً وسیله‌ای است برای تذکار آنچه انسان در عالم معقول مشاهده کرده و بعد از آنکه به عالم محسوس درافتاده حجاب غفلت نفس او را از توجه به معقولات و مثل عقلی بازداشته است. اما ارسطو قائل بود که علم با ادراک حسی آغاز

۱. فارابی می‌توانست به این رأی ارسطو استناد کند که او فضایل را به دو قسم اخلاقی و عقلی تقسیم کرده و دسته اول را که شامل شجاعت و عدالت و... می‌شود فطری دانسته و دسته دوم از قبیل حزم و اتخاذ تصمیم درست را که منوط به تشخیص بهترین وسایل ممکن برای نیل به غرض و غایت است، حاصل تجربه و ممارست تلقی کرده و بالاخره با تأکید گفته است که عمل و نظر از یکدیگر منفک نیست، چنان‌که خدا از عالم منفک نمی‌تواند باشد.

۲. ارسطو در بند پنجم مقاله سوم کتاب «اخلاق نیکوماخس» نظر افلاطون در مورد فطری بودن اخلاق را نقل می‌کند و آن را از آن جهت که منافی با قول به اختیار است مردود می‌شمارد.

می‌شود و عقل پس از این ادراک صور کلی را از محسوسات انتزاع می‌کند و به عبارت دیگر، برای اینکه علم به ماهیات اشیا داشته باشیم نباید از محسوسات نظر بگیریم، زیرا کلی مفارق از جزئی نیست بلکه در جزئی و با جزئی است.^۱ به نظر فارابی، آرای افلاطون و ارسطو در این مورد را از آن جهت مختلف انگاشته‌اند که ارسطو مسائل علم را در باب قیاس و برهان آورده و افلاطون آن را ذیل مبحث نفس بیان کرده است. ولی در هر صورت، افلاطون شناسایی را تمیز شیء از غیر می‌داند و این تمیز به این صورت حاصل می‌شود که مدرکات را با اصل آنها که در عالم معقول تقرر دارد قیاس کنیم. ارسطو هم در کتاب «برهان» می‌گوید هر علمی مبتنی بر معلومات مقدم بر آن است و تا محسوسات را مصادیق یک امر کلی ندانیم، تشخیص و تمیز آن از غیر ممکن نمی‌شود و معلومات کلی در نفس و ذهن آدمی ثبوت دارد. پس در اصل اختلافی میان رأی دو حکیم نیست.^۲

نظریه مثل و اختلاف افلاطون و ارسطو

افلاطون در آثار خود به اثبات مثل عقلی می‌پردازد، یعنی صور موجودات را مفارق و مجرد و متقرر در عالم الهی می‌داند و احياناً آنها را مثل الهی می‌خواند. این مثل ذاتشان در ثبات است و دُثور و فنا و فساد در آنها راه ندارد. ولی ارسطو در کتاب «الحروف» (مقصود کتاب «مابعدالطبیعه» است) قول به مثل را تخطئه کرده و آن را مستلزم تشنیع دانسته است. اما همین فیلسوف در کتاب «ربوبیه» معروف به «اثولوجیا» صور روحانی را اثبات می‌کند و به صراحت می‌گوید که آنها در عالم ربوبیت موجودند. به نظر فارابی اگر به ظاهر این اقوال نظر کنیم، از سه حال خارج نخواهد بود: یا باید بگوییم که ارسطو اقوال ضدّ و

۱. کلی فی اکثره و کلی مع اکثره.

۲. آنچه فارابی در مورد تمیز «عین» و «غیر» می‌گوید مربوط به شناسایی اقناعی و رأی درست است که افلاطون در «تئیس» و «تیمائوس» و بعضی دیگر از آثار خود آن را مورد بحث قرار داده است و ربطی به عین‌الیقین ندارد.

نقیض داشته و در موضعی امری را اثبات کرده و در جای دیگر به ابطال و رد آن پرداخته است؛ یا اینکه یکی از این دو قول از ارسطوست و قول دیگر را به او نسبت داده‌اند. این دو قول درست نیست، زیرا ارسطو با عظمت مقامی که در فلسفه دارد نمی‌تواند اقوال پراکنده و ضد و نقیض داشته باشد و در صحت انتساب کتب نام‌برده هم تردیدی نیست. پس نمی‌توان گفت که ارسطو به یکی از این دو قول قائل نیست، بلکه باید احتمال سوم را مطرح کرد و آن این است که هر چند ظاهر اقوال ارسطو در کتب «مابعدالطبیعه» و «اثولوجیا» سازگار نیست، در باطن و معنی اختلافی ندارند. پس باید به تأویل پرداخت. اکنون می‌گوییم چون خداوند موجد همه موجودات است، باید این صور در نزد او موجود باشد تا بر طبق آنها به ابداع موجودات بپردازد.

فارابی در کتاب «فلسفه ارسطو» نامی از «اثولوجیا» نمی‌برد و با اینکه در کتاب «الجمع» زمینه شک در صحت انتساب این کتاب به ارسطو وجود دارد، بر این شک فایق می‌آید و به هر حال جمع میان آرای دو حکیم را بر مبنای کتاب «اثولوجیا» به اتمام می‌رساند. شاید رساله آمونیوس، مؤسس نحله اسکندرانی هم در این مورد به او مددی رسانده باشد. روی هم رفته می‌توان گفت که معلم ثانی در کتاب «الجمع»، به آرای افلاطون و ارسطو چندان کاری ندارد، بلکه آنها را چنان تفسیر می‌کند که با رأی مختار او مناسب و موافق باشد. به همین جهت، قبلاً گفته‌ایم که غرض فارابی بیشتر تثبیت موقع و مقام فلسفه است. فارابی در مقدمه کتاب «الجمع» می‌نویسد:

چون دیدم مردمان در مسائل حدوث و قدم عالم و مبدأ اول و... با هم اختلاف نظر دارند و مدعی هستند که زعمای بزرگ حکمت هم در این مسائل با هم موافقت نداشته‌اند، درصدد برآمدم که وحدت نظر آنها را اثبات کنم...

این وحدت نظر چگونه اثبات شد؟ به این نحو که در مورد حدوث و قدم عالم و مبدأ اول و اسباب ثوانی و عالم عقول و بقای نفس... هر دو حکیم مذاق و مذهب واحد دارند و این مذهب همان است که فارابی بر آن می‌رود. به عبارت

دیگر، سعی فارابی نه تنها مؤدّی به این قول شد که حقیقت یکی است، بلکه در فلسفه هم اختلاف نحله‌ها و حوزه‌ها به چیزی گرفته نشد و اصول و مبادی و اغراض همه این حوزه‌ها و نحله‌ها یکی و واحد تلقی شد.

اما سعی فارابی منحصرأً مصروف به تأویل آرای افلاطون و ارسطو نشد، بلکه از حدود نحله‌های فلسفی تجاوز کرد و به تأویل احکام و اصول دیانت رسید. آیا غرض از این تأویل، توجیه دیانت به مدد فلسفه بود؟ نه! فارابی قصد توجیه دیانت نداشت و اصولاً فلسفه را بر دین مقدم می‌شمرد و از این بابت مورد ملامت و ردّ و طعن هم قرار گرفته است، چنان‌که در بسیاری از موارد اصلاً خود را ملتزم احکام شریعت ندانسته و احياناً در یک مسئله آرای متفاوتی اظهار کرده که تماماً مباین با اصول دیانت است. شاهد این مدعا نحوه طرح مسئله جاویدانی و خلود نفس است. در این مبحث فارابی در بعضی از آثار خود نه پروای دین دارد و نه به رأی افلاطون در رساله «فادون» توجه می‌کند،^۱ تا آنجا که در «السیاسات المدنیة» منکر خلود نفس ناطقه همه آدمیان می‌شود. به همین جهت، ابن طفیل در رساله «حیّ بن یقظان» او را ملامت می‌کند که «در کتاب «الملّة الفاضله» معتقد است که نفوس مردم بدکار پس از مرگ باقی و مقرون به عذابی است دردناک و بی‌پایان در مدتی بی‌کران» و در «السیاسات المدنیة» قائل است به اینکه جان‌های تباهکاران معدوم‌شدنی و فناپذیر است و تنها نفوسی که به کمال علمی فائز شوند جاوید خواهند بود و در کتاب «اخلاق» گوشه‌ای از سعادت انسان را وصف کرده و می‌گوید:

سعادت در همین زندگی مادی و جهان فرودین به حصول می‌پیوندد
و بس^۲ و جز این هر چه هست هذیان است و فقط بی‌خردان

۱. فارابی بر خلاف افلاطون قائل به حدوث نفس است و به تعبیر صدرالدین شیرازی آن را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» می‌داند. البته مقصود این نیست که رأی فارابی با رأی صدرالدین یکی است، زیرا نظر فیلسوف شیرازی مبتنی بر حرکت جوهری است و حال آنکه فارابی منکر آن است. (نگ. ک. به: دعاوی القلییه و عیون المسائل، ص ۶۴)

۲. حیّ بن یقظان، ترجمه فارسی، ص ۳۱.

معتقدند که سعادت را بیرون از جهان خاکی باید یافت.^۱

مع هذا، نمی‌توانیم به پیروی از مونک بگوییم که فارابی ارسطویی است. قول گریگوریان دایر بر اینکه فارابی چون خواسته است آرای ارسطو را از شوائب جدا کند عنوان معلم ثانی یافته است نیز اصلاً صحیح نیست، زیرا فارابی سعی در تفسیر تازه‌ای از فلسفه داشته و نمی‌خواسته است که متبّع آثار یونانی باشد. روزنتال در این مورد می‌گوید: فارابی در درجهٔ اول مسلمان است و در درجهٔ دوم شاگرد افلاطون و ارسطوست، و سعی او را در جمع وحی و عقل می‌ستاید. هیچ‌کس نمی‌تواند قدر و شأن فارابی را در تاریخ فلسفهٔ اسلامی منکر شود و حتی وجود آثاری که قبل از او به قصد توفیق دین و فلسفه نوشته شده است چیزی از این شأن و قدر نمی‌کاهد. چنان‌که اگر افلاطون هم در «نوامیس» سعی کرده است دین یونانی را با فلسفه تفسیر کند، فارابی به مسائلی غیر از آنچه در «نوامیس» مطرح شده پرداخته و فقط از اصول افلاطون در تفسیر عقلی دین پیروی نکرده است. در واقع فارابی نه فیلسوف افلاطونی است و نه ارسطویی، چه آرای او در الهیات و علم طبیعت و علم النفس و صدور موجودات، به آرای اسکندرانیان نزدیک‌تر است و وقتی رأیی را از استادان بزرگ حکمت باز می‌گیرد، آن را چنان در هیئت تألیفی فلسفهٔ خود مندرج می‌سازد که ظنّ التقاط دربارهٔ او نمی‌توان برد. او نسبت به اسکندرانیان هم هرگز وضع تقلید نداشته، بلکه خود مجتهد مسلم در فلسفه است^۲ و همهٔ فلاسفهٔ اسلامی بعد از فارابی شاگردان او هستند و به آثارش توجه مخصوص داشته‌اند.

۱. «دربارهٔ تاریخ فلسفه در آسیای میانه»، گریگوریان، فصل «فارابی». متن روسی را مرحوم کریم کشاورز برای من ترجمه کردند. روانش شاد باد. همچنین نگ. ک. به: حی بن یقظان، تحقیق و تعلیق احمد امین، دارالمعارف، ۱۹۵۲، ص ۶۲؛ و کتاب الملة الفاضله، دارالمشرق، بیروت، صص ۴۵ و ۵۲.

۲. فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی است و پاسخ او به پرسش «وجود موجود چیست» غیر از پاسخی است که یونانیان به این پرسش داده‌اند. او با طرح وجود و ماهیت و تلقی تازه از وجود و حقیقت و بالاخره با منحل ساختن همهٔ انحاء تفکر در فلسفه، طرح نوی در تاریخ فلسفه درانداخته است.

مقام سیاست در نظر فارابی

فارابی در بند یازده «کتاب المله»^۱ و همچنین در فصل پنجم، یعنی در آخرین قسمت «احصاء العلوم»، شرحی جامع درباره علم مدنی و فقه و کلام می‌دهد و می‌گوید مسائل علم مدنی، بحث انواع افعال و سیر ارادی، و فحص در ملکات اخلاقی



است که افعال و سیر ناشی از آنهاست و بالاخره، بحث از غایات افعال و نحوه وجود این غایات در انسان و ترتیب آنهاست.

فارابی علم مدنی را به دو جزء تقسیم می‌کند: یک قسمت مشتمل بر تعریف سعادت و تمییز بین سعادت حقیقی و سعادت غیر حقیقی و همچنین شامل احصای افعال و سیرت‌ها و اخلاق و ملکات است؛ جزء دیگر شامل ترتیب

۱. «کتاب المله»، با مقدمه و تعلیقات محسن مهدی، بیروت، صص ۴-۵۲.

خصایل و شیَم و سیرت‌های فاضله در مدینه‌ها و امتهاست و در آن از افعالی بحث می‌شود که ضابط مدن و ریاسات فاضله است و از وجوه تدابیر و حیلی سخن به میان می‌آید که در مدینه‌های جاهله اعمال می‌شود.

پس در ظاهر امر، فارابی تقریباً همان تعریف ارسطو را در علم سیاست می‌پذیرد که آن هم صورت کامل‌تر و روشن‌تری از تعریف افلاطون از علم سیاست است^۱ که در «سیاستمدار» آن را «علم شاهی» می‌داند. اما فارابی درست نمی‌داند که حدّ فاصلی میان اخلاق و سیاست باشد. سیاست و اخلاق هر دو جزء علم مدنی هستند، منتهی اخلاق بیشتر به بحث نظری می‌پردازد و سیاست با تحقق افعال ارادی انسان سروکار دارد و چون این افعال از اختیار شخص ناشی می‌شود و اساس این اختیار معلومات مربوط به خیر و شر و حقیقت و خطا و فضیلت و رذیلت است، بنابراین تفکیک آنها از یکدیگر صحیح نیست. فارابی حتی خانواده را جزئی از دولت می‌شمارد و در این راه از افلاطون تبعیت می‌کند^۲، و حال آنکه ابن‌سینا و غزالی تدبیر منزل را به عنوان یک علم مستقلّ عملی می‌شناسند.^۳ بر اساس همین رأی فارابی دربارهٔ رابطهٔ اخلاق و سیاست است که ابن‌رشد هم علم سیاست را مثل طب دارای دو قسمت نظری و عملی می‌داند که قسمت نظری در «اخلاق نیکوماخُس» مورد بحث قرار گرفته و قسمت دوم در «سیاستمدار» و «جمهوری» افلاطون آمده است.

فارابی در واقع سعادت فردی را جدا از زندگی مدنی و یا زندگی در میان اُمت مورد بحث قرار نمی‌دهد و ملاک تشخیص سعادت حقیقی از سعادت موهوم به نظر او این است که ببینیم فرد عضو مدینهٔ فاضله یا جاهله است و نیل به سعادت مربوط است به اینکه حکیم حکومت کند و در واقع چنان‌که فارابی

۱. سیاستمدار، ۲۵۹ b.

۲. ابن‌باجه نیز به شیوهٔ فارابی خانواده را جزء مدینه می‌داند. (نگ. ک. به: تدبیر المتوحد)

۳. خواجه نصیرالدین طوسی قسمت تدبیر منزل «اخلاق ناصری» را از ابن‌سینا گرفته است.

در «فلسفه افلاطون» متذکر شده است^۱ فنّ سیاست و شاهی است که طریق مطلوب زندگی را به دست می‌دهد و اعمال را تحت نظم درمی‌آورد و نیل به سعادت را ممکن می‌سازد. برای اینکه کسی سیاستمدار باشد باید علوم و فنون و فضایل نظری را تحصیل کند و مدینه فاضله تا وقتی برقرار است که رؤسای آن شرایط ریاست را داشته باشند، و در مدینه‌ای که فلسفه نباشد جهل حکومت می‌کند.

علمی که فارابی به آن توجه دارد اعمّ از علم نظری و عملی است. این علم متضمن معقولاتی است که به براهین یقینی معلوم باشد و در حقیقت، وصول به خیر اعلی و سعادت میسر نیست مگر از طریق آگاهی به این علم. اما نیل به سعادت بدون تعاون دیگران هم ممتنع الحصول است و هر انسانی ناچار باید با افراد دیگر رابطه داشته باشد و کمال خود را در اجتماع و در مجاورت دیگران بجوید. به نظر فارابی^۲ از آنجا که انسان حیوانی انسی و مدنی است، علم دیگری باید باشد که موضوعش مبادی عقلی افعال و ملکاتی است که انسان به وسیله آنها به جانب کمال می‌رود. اما این علم منفک از علم نظری نیست، بلکه متفرع از آن و متناظر با آن است؛ چنان که در هر دو علم مطلوب علل و اسباب و مبادی است، منتهی در یکی علل و اسباب وجود منظور است و در دیگری اسباب سعادت. در علم نظری ممکن است به عالم خلق نظر کنیم و از آنجا در قوس صعود به عالم امر و مبدأ اول برسیم، یا نظر به علت اولی و مبدأ کلّ موجودات کنیم و در سیر نزولی از سلسله معلولات بگذریم تا به نظام خلق و عالم طبیعت تنزل کنیم. در هر دو صورت، مظهر مبدأ و علت است و موجودات همگی مظهر و معلول آن هستند و این نظر الهی در موجودات است... و بعد از این نظر، انسان به علم مدنی می‌پردازد و تحقیق می‌کند که غایت وجود انسان چیست و به کدام کمال باید نایل شود و نیل به این کمال چگونه است و آنگاه از جمیع اموری بحث می‌کند که به وسیله آنها به این کمال می‌رسد و یا در طریق

۱. فلسفه افلاطون، به اهتمام محسن مهدی، چاپ امریکا، بند ۲۱.

۲. تحصیل السعاده، ص ۱۵.

نیل به کمال از آنها منتفع می‌شود و آن خیرات و حسنات و فضایل است. با این علم مدنی است که هر کس در مدینه به قدر استعداد خود از کمال و سعادت برخوردار می‌شود و از شرور و نقایص و رذایل دور می‌شود.

آنگاه فارابی اجتماع اهل مدینه را تشبیه به اجتماع اشیا در کلّ عالم می‌کند و می‌گوید چنان‌که در عالم مبدأ اول وجود دارد و ترتیبی هست تا می‌رسیم به موجوداتی که از حیث رتبه آخر هستند، در امت و مدینه هم مبدئی هست که اول است و مبادی دیگر که به نوبه خود مبدأ هستند اما خود مبدئی دارند، تا می‌رسیم به افرادی که از حیث رتبه در مدینه از همه پایین‌ترند، یعنی صرفاً خدمت می‌کنند و مخدوم نیستند. و آن که اول است مخدوم است و خادم هیچ‌کس نیست و اوست که به کمال نظری رسیده و این کمال شامل علم اجناس چهارگانه است که عبارتند از «فضایل نظری» و «فضایل فکری» و «فضایل خُلُقی» و «صناعات عملی»، و بر رئیس اول مدینه است که این فضایل را در مدینه‌ها و در میان اُمم بالفعل ایجاد کند^۱... و در حقیقت، سیاست فعل ایجاد این فضایل است.

این فضایل چهارگانه که رئیس مدینه باید به ایجاد آنها قادر باشد عبارتند از:

۱. فضایل نظری. فضایل نظری مجموعه معلوماتی است که از طریق براهین یقینی یا به وسیله اقناع و به مدد تخیل در نفس متمکن شده و غرض آن این است که انسان به قوه عقلی موجودات و علل و اسباب آنها را بشناسد و به نظام معقول عالم موجود علم پیدا کند. قسمتی از این علوم معلوم نیست که از کجا و چگونه آمده و قسمتی هم حاصل استنباط عقلی یا موقوف به تعلیم و تعلّم است. قسمت اول را فارابی «علوم اولی» می‌خواند و قسمت دوم را که به فحص و استنباط و تعلیم حاصل می‌شود، مبتنی بر آن و متأخر از آن می‌داند،^۲ چنان‌که

۱. ارسطو در اخلاق دو جنس فضیلت تشخیص می‌دهد: یکی فضیلت اخلاقی که به وضع طبیعی ما مربوط است و دیگری فضیلت عقلی یا فکری که مؤثر در تصمیم بر فعل و عمل است.

۲. «... فالآراء المقدرة التي في الملة الفاضلة إما حق وإما مثال الحق. و الحق بالجملة ما تيقن به الانسان، إما بنفسه بعلم اول وإما ببرهان.» (کتاب المله، ص ۶؛ همچنین نگ. ک. به: تحصیل السعادة).

می‌گوید: آرای ملت فاضله حق یا مثال حق است و حق به دو وجه حاصل می‌شود: به علم اولی و از طریق برهان. آرای نظری که در دین و ملت فاضله وجود دارد، اگر برهانی بشود «فلسفه» است و اگر بی‌مدد برهان مورد قبول قرار گیرد «دین و ملت» است. یا به قول فارابی، برهان آرای نظری در فلسفه است. پس می‌توان گفت که فضایل نظری چیزی جز منطق و الهیات و ریاضیات و طبیعیات نیست.

۲. فضایل فکری. با فضایل فکری مصالح و منافع و خیر جماعات و اُمم و اقوام تشخیص داده می‌شود و آن مؤدّی به استنباط و صدور احکام و قوانینی می‌شود که در مدت زمانی دراز یا در طول حیات چندین نسل حاکم بر مناسبات اهل مدینه و احیاناً مطاع و مُتبع و مورد استفاده یک قوم یا امت است. فضایل فکری گرچه موقوف بر فضایل نظری است، با آن مشتبّه نمی‌شود، زیرا متعلق فضایل فکری امور معقول ارادی است و حال آنکه متعلق علوم نظری کائن به اراده ما نیست و در خارج از نفس وجود دارد. صاحب فضیلت فکری به اراده ایجاد معقولاتی می‌کند که مُقترن به اغراض است و به همین جهت در ظروف زمانی و مکانی مختلف اختلاف پیدا می‌کند. مثلاً عفت و عدالت در زمره معقولات ارادی هستند و از آن جهت که معقولند در فطرت مردمان وجود دارند. اما وقتی ایجاد بالفعل آنها مطرح باشد، چون اغراض مقترن به وجود آنها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت است، قوانین و احکام ناظر به این فضایل هم متفاوت می‌شود. اما باید توجه داشت که غایاتی که مبنای تشخیص مصالح و خیرات است جز خیر چیزی نمی‌تواند باشد و اگر تشخیص منافع ناظر به شر باشد، به آن عنوان قوه و فضیلت فکری نمی‌توان داد.^۱ اقسام فضایل فکری بسیار است، چنان‌که این فضایل به اعتبار اینکه استنباط فواید برای امت

۱. قابل توجه است که معلم ثانی چگونه از تفکر افلاطونی در مورد مدینه که اصل آن ثبات قوانین و تجدید نظام آتن قدیم است دور می‌شود و تعالیم ارسطو در «اخلاق نیکوماخس» را می‌پذیرد که به موجب آن فضیلت حاصل نمی‌شود مگر در وضع و موقع خاص.

یا مدینه یا منزل یا ارباب صنایع و حرف می‌کنند و بسته به اینکه این استنباط در چه مدت از زمان اعتبار دارد تقسیم می‌شوند.

۳. فضایل اخلاقی. این قسم از فضایل که منفک از فضایل فکری نیست عبارت است از استنباط خیر برای شخص و این ممکن نیست مگر آنکه انسان ابتدا خیر را برای دیگران بخواهد. پس فضیلت اخلاقی مقرون به فضیلت فکری است و هر اندازه فضیلت فکری مستحکم‌تر باشد فضیلت اخلاقی مناسب آن از اتقان بیشتر برخوردار است، و چون اقسام این فضیلت مناسب و متناظر با اقسام فضایل فکری است، مراتب و درجات فضیلت اخلاقی با توجه به فضیلت فکری که قرین آن است تعیین می‌شود.

۴. فضایل عملی. عبارت است از تحقق بخشیدن به فضایل اخلاقی و عمل به خیر و ایجاد فضایل جزئی در اُمم و مدن و اصناف و در صنایع و حرف. تحصیل این فضایل به دو طریق صورت می‌گیرد که عبارت است از تعلیم و تأدیب. حصول فضایل نظری از طریق تعلیم میسر می‌شود و ایجاد فضایل خُلُق و صناعات عملی با تأدیب میسر می‌شود و تأدیب آن است که اُمم و اهل مدینه را به افعال و اقوال فاضله عادت دهند به نحوی که نفوس و اراده آنها همواره متوجه به این‌گونه افعال و اقوال باشد. این عادات گاهی از طریق اقوال اقناعی و اقوال دیگر که نفس را متأثر می‌سازد و افعال و ملکات را در آن راسخ می‌گرداند به وجود می‌آید و در این صورت مردمان از روی رضا، میل به افعال فاضله می‌کنند. اما گاهی غرض تأدیب طاغیان و متمرّدان است که در آن صورت گفتار نیک در آنها اثر نمی‌کند و ناگزیر باید از طریق اکراه وارد شد.

چنان‌که گفتیم این چهار جنس فضایل مجزا و مستقل نیستند، بلکه فضایل پایین متکی به فضایل بالاتر است و ضرورت ندارد که فی‌المثل صاحبان فضایل عملی اهل فضیلت فکری یا نظری باشند. اما رؤسای مدینه و بخصوص رئیس اول مدینه باید بر همه فضایل احاطه داشته باشند.

معلم ثانی در «تحصیل السعاده» تصریحاً و تلویحاً نظام مدنی را با نظام عالم قیاس می‌کند. به عبارت دیگر، سیاست فارابی مبتنی بر جهان‌شناسی و نظام

وجود کائنات است. در جای خود به این مطلب رسیدگی خواهد شد که فارابی تا چه اندازه در جزئیات آرا متأثر از افلاطون است و در چه مواردی از ارسطو یا از اسکندرانیان و نوافلاطونیان تبعیت کرده است. اما مطلب اساسی این است که او هم مانند یونانیان مدینه فاضله را از روی نمونه و مثال عالم می‌سازد و حتی سعی می‌کند که طبقات اهل مدینه را بر مراتب عالم وجود تطبیق دهد. پس او مرد سیاسی به معنی امروز لفظ نبوده که صرفاً بخواهد بر اساس ایدئولوژی به تدبیر امور و ترتیب مصالح مربوط به معاش مردم بپردازد، بلکه سیاست او جزئی است از فلسفه؛ حتی نباید گفت که این سیاست اطلاق معلومات علم نظری بر مدینه است، زیرا مدینه مظهر نظام موجودات است. به همین جهت، رئیس مدینه تشبیه به خدا می‌کند و اجزای مدینه نسبت به رئیس در حکم اجزا و مراتب عالم نسبت به مبدأ اول است. پس درست نیست گفته شود که فارابی در علم بیشتر به سیاست نظر داشته است. این قول از آنجا ناشی شده است که عنوان چندین کتاب او چنان است که گویی مضامین آنها باید صرفاً مربوط به سیاست باشد. (و البته معلوم نیست که همه این عناوین را خود فارابی اختیار کرده باشد.) از طرف دیگر، در قیاس با سایر فلاسفه بیشتر به سیاست متمایل بوده است، اما این تمایل حاکی از اصالت و رسوخ او در فلسفه و تفکر یونانی است.

اگر فارابی در آثار موجز خود که اختصاص به تلخیص فلسفه او دارد بحث را با سیاست ختم کرده است، نباید تصور شود که تفکر او بالذات تفکر سیاسی است. البته سیاست در فلسفه او امر بالعرض هم نیست، اما اگر فلسفه علم به اعیان موجودات و همه امور تابع نظام معقول کائنات است، مدینه و فرد هم باید موافق و مطابق نظام اعیان باشد و بی‌توجهی به مدینه موجب نقص فلسفه است و این نقص که در فلسفه اتباع و اخلاف فارابی وجود دارد، در هیئت تألیفی او جایی ندارد. در هیچ‌یک از کتاب‌های فارابی صرفاً بحث از سیاست نشده و همیشه مبحث سیاست به دنبال مباحث علوم نظری و مبتنی بر آن بیان شده است.

اگر بخواهیم وجه امتیاز تفکر قرون وسطی از تفکر یونانی را در یک کلمه بگوییم، در اولی اصل و مدارِ تفکر خداست و در دومی عالمِ دائرمدار است، و فلسفهٔ فارابی به اصول و مبادی تفکر یونانی تعلق دارد. مگویید که او به خدا و عقول عشره و جبروت و ملکوت و عالم ملائکه و لوح و قلم و قضا و قدر الهی - در «فصوص الحکم» - قائل است؛ تمام اینها با فلسفه تفسیر شده و به جای معانی فلسفی به کار رفته است. اگر افلاطون و ارسطو به تمام اجزای این وسایط قائل نیستند، فلسفهٔ فارابی صورتی از نظام عقلی است که آنها تأسیس کرده‌اند و اختلاف در جزئیات امری طبیعی است و چندان اهمیت ندارد.^۱ از جملهٔ این اختلافات در زمینهٔ سیاست مدنی که باید به آن اعتنا شود این است که حدود قلمرو واضع النوامیس فارابی از حدود مدینه درمی‌گذرد و به امت و حتی به معمورهٔ ارض می‌رسد و شاید به همین جهت فارابی نمی‌توانسته است به مسائل جغرافیایی و وضع مدینه و مساکن اهل آن پردازد و اکتفا به شرح مقام علم و عمل رئیس و فضایل و آرای اهل مدینه کرده است.

هانری گربن با توجه به اینکه رئیس مدینه در اتصال با عقل فعال سعادت خود و اتباع مدینه را تضمین می‌کند و مانند حکیم حاکم افلاطون از عالم معقول به مدینه بازنگشته است تا به تدبیر امور مردم پردازد، گفته است که مدینهٔ فارابی در آخر الزمان می‌تواند متحقق شود.^۲ این سخن که البته از روی علاقه و بر مبنای قول به استقلال فلسفهٔ اسلامی بیان شده است جای چون و چراهای بسیار دارد و باید به عنوان یکی از کلمات قصار در آن نظر کرد، زیرا مفهوم «آخر الزمان» با تصور انقراض همهٔ مدینه‌ها و حضور فرد آدمی که در عین تنهایی بارِ گناه بر دوش گرفته و در برابر میزان ایستاده است ملازمت دارد.

۱. بعضی از فضلا با توجه به صورت ظاهر و الفاظ کتاب «فصوص الحکم» در صحت انتساب این کتاب به معلم ثانی تردید کرده‌اند. من پژوهش خاصی در این مورد نکرده‌ام، اما مضامین و مطاوی «فصوص الحکم» به هیچ وجه با مضامین آثار دیگر فارابی مابینت ندارد و تصوفی که در آن آمده تصوف افلوطنی است.

2. Corbin, H., *Histoire de la Philosophie Islamique*, p.230.

اما ممکن است مقصود کُربن این باشد که مدینه فاضله فارابی مدینه نفوس در عالم مجردات است، که این هم مورد ندارد.

□

فارابی در فصل پنجم کتاب «احصاء العلوم»، فقه و کلام را هم در عداد علوم عملی می آورد،^۱ اما به طور کلی در طبقه بندی علوم تابع ارسطوست.^۲ چنان که در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» علم نظری را به سه قسم و علم عملی را به دو قسم اخلاق و سیاست تقسیم می کند و از تدبیر منزل ذکری نمی کند. جهت مسکوت گذاشتن علم تدبیر منزل این است که فارابی مانند افلاطون برای خانواده وجود مستقل قائل نیست و آن را منحل در مدینه می داند و شاید به همین جهت درباره مناسبات مربوط به زناشویی و تربیت اطفال و معاملات و اموال تعمداً چیزی نگفته است، چه ممکن بود که اقوال او در این مورد با احکام شرع موافق ننماید.

سیاست مدینه

به نظر فارابی غرض انسان نیل به سعادت است و چنان که در «کتاب الملّه» می گوید، سعادت بر دو قسم است: یکی سعادت حقیقی که مطلوب لذاته است و وسیله نیل به هیچ غرضی از اغراض نیست و همه امور و خیرات نسبت به آن در حکم وسیله است و این سعادت - که سعادت قُصوی است - در آخرت متحقق می شود. قسم دیگر آن است که جمهور آن را سعادت می دانند و حال آنکه در حقیقت سعادت نیست، مانند ثروت و لذت و سایر اموری که مردمان آنها را خیرات می انگارند. در اینکه معلم ثانی هرگز در هیچ یک از آثار خود

۱. در «کتاب الملّه» فقه را به یک اعتبار علم نظری و به اعتبار دیگر علم عملی می داند. (نگ. ک. به: ص ۵۲)

۲. فارابی در «کتاب الحروف» علم کلام را خادم دین و دین را هم خادم فلسفه می داند و مقام فقیه را دون مرتبه متکلم قرار می دهد و در حقیقت برای این علوم قائل به استقلال نیست. (نگ. ک. به: کتاب الحروف، بند ۱۱۱، ص ۱۳۲)

سعادت را با لذت و ثروت و امثال این‌گونه امور اشتباه نکرده است بحثی نیست، اما در کتب «تحصیل السعاده»، «آراء اهل المدينة الفاضله»، «وصایا یعم نفعها»، «التنبیه علی سبیل السعاده»، «السیاسات المدنیه» و «فصول المدنی» نیل به سعادت را مستلزم تعاون و زندگی در مدینه فاضله دانسته است. به این ترتیب می‌توان پرسش کرد که اگر سعادت قُصوی در آخرت متحقق می‌شود، زندگی در مدینه فاضله و توصیه فارابی به فلاسفه که به مدینه فاضله مهاجرت کنند و در مُدن جاهلیه نمانند چه معنی دارد. فارابی تنها در «کتاب المله» سعادت را متعلق به حیات عَقَبی و آخرت نمی‌داند، بلکه در «فصوص الحکم» هم به کُرّات این معنی را تأیید می‌کند و رستگاری از قید حجاب تن را شرط لذت حقیقی و بهجت می‌شمارد. ممکن است با توجه به آرای این دو کتاب گفته شود که فارابی به امور مدینه و به طور کلی نسبت به حیات دنیا بی‌اعتناست و اقوالی که در کتب دیگر خود در مورد علم مدنی و خیرات مدینه آورده است با قول به سعادت حقیقی که پس از رفع حجاب تن متحقق می‌شود منافات دارد. اگر در صدد آن باشیم که به صرف ظاهر الفاظ و عبارات توجه کنیم و حتی از طریق تتبع مراجع آن عبارات را در آثار یونانیان بجویم، صدها مورد می‌توان یافت که فارابی اقوال خود را نقض کرده یا لااقل خلاف آرای قبلی خود را اظهار کرده است، چنان‌که حتی در تعریف علم مدنی و فلسفه مدنی به صورتی که در «کتاب المله» و «احصاء العلوم» ذکر شده است مسامحاتی می‌توان دید. فارابی در «کتاب المله» می‌گوید:

علم مدنی فحص در سعادت و تشخیص سعادت حقیقی از سعادت مظنون و بحث در اخلاق و افعال و سیر و ملکات ارادی می‌کند و معین می‌سازد که این افعال و ملکات در فرد جمع نمی‌شود و ظهور آن منوط به وجود جماعت است. آنگاه علم مدنی به تمییز و تشخیص سیر و اخلاق و ملکاتی می‌پردازد که اگر در اُمم و مُدن موجود شود، باعث عُمران است و اهل آن اُمم و مُدن در دنیا به

خیرات و در عقبی به سعادت قُصوی می‌رسند.^۱

فارابی در اینجا تصریح می‌کند که هر چه مُؤدّی به سعادت قُصوی نشود خیرات نیست، بلکه شرور است. همین معانی را در «احصاء العلوم» در ذیل علم مدنی و فلسفه مدنی می‌آورد. منتهی در این کتاب پس از آنکه به بیان موضوع و مسائل علم مدنی می‌پردازد به فلسفه مدنی می‌رسد و آن را به دو جزء تقسیم می‌کند که جزئی مشتمل بر تعریف سعادت و تمیز سعادت حقیقی از سعادت مظنون و همچنین شامل احصاء افعال و سیر و اخلاق و شیم ارادی اهل مُدن و اُمم و تمیز افعال فاضله از غیر فاضله است و جزء دیگر مشتمل بر نحوه ترتیب سیرت‌های فاضله و تعریف افعال ملکی است که سیرت‌ها و افعال فاضله را در مدینه و امت متمکن می‌سازد و آنها را حفظ می‌کند و ثابت نگاه می‌دارد و...

گرچه ظاهراً به نظر می‌آید که فارابی علم مدنی را مشتمل بر فلسفه مدنی و اعمّ از آن می‌داند و بعد این فلسفه را چنان تقسیم می‌کند که تمام اجزای علم مدنی در آن می‌گنجد، خلاف‌گویی در دو کتاب نیست. او وقتی فلسفه مدنی را به دو جزء تقسیم می‌کند به تمیز اخلاق از سیاست نظر دارد، چنان‌که به صراحت می‌گوید که جزء دوم فلسفه مدنی در «سیاست» ارسطو^۲ و «سیاست‌نامه» (جمهوری) افلاطون مورد بحث قرار گرفته است. شاید تفکیک علم مدنی از فلسفه مدنی که اختلافشان صرفاً در لفظ است از آنجا باشد که فارابی یک بار با نظر کردن به آثار افلاطون به تعریف سیاست می‌پردازد و بار دیگر توجه به آثار افلاطون و ارسطو و به کتب اخلاق و سیاست می‌کند. ولی در هیچ موضعی این دو را از یکدیگر منفک نمی‌داند و سیاست را اعمال و اطلاق علم اخلاق و ایجاد ملکات اخلاقی می‌داند.

اکنون برگردیم به رأی فارابی در مورد سعادت و نحوه تحقق آن. آیا

۱. کتاب المله، بند ۱۱، ص ۵۲.

۲. این نکته را فارابی در «کتاب المله» به این صورت ذکر می‌کند: «... در کتاب «بولیطیقی» ارسطو و همچنین در کتاب «سیاست‌نامه» و در دیگر کتب افلاطون آمده است...» (کتاب المله، ص ۷۲)

می‌توان میان این قول که سعادت قُصوی در دار عُقبی متحقق می‌شود و اینکه نیل به سعادت در جماعت و مدینه ممکن است، جمع کرد؟ اصلاً منافاتی میان این دو قول نیست که لازم باشد به جمع میان آن دو بپردازیم. فارابی وقتی از سعادت اهل مدینه سخن می‌گوید مرادش خیرات است و تا این خیرات در مدینه به وجود نیاید و متحقق نشود، به سعادت قُصوی هم نمی‌توان رسید. به نظر او انسان موجودی انسی و مدنی بالطبع است و حیات بشر بدون تعاون باقی و پایدار نمی‌ماند. به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند تنها زندگی کند و برای تأمین وسایل حیات ناگزیر است که با دیگران در تعاون باشد. ولی این قول بدان معنی نیست که انسان از جهت نیازمندی، جماعت و مدینه تأسیس کرده است تا به مصالح و اغراض خود دست یابد. این‌گونه توجیهات در نظر فارابی جزء آرای اهل مُدن غیر فاضله است. احتیاجی که فارابی از آن دم می‌زند از نوع حاجات لغیره نیست، بلکه احتیاجاتی است که وسیله نیل به کمال است، چنان‌که می‌نویسد:

هر فرد آدمی در راه نیل به کمال فطرتاً به اموری احتیاج دارد که در تنهایی قادر به اقدام و قیام به آنها نیست و فقط در اجتماعات و به وسیله تعاون می‌تواند به آن کمال برسد.^۱

پس نه تنها تأسیس جماعت ناشی از طبع بشر است، بلکه جماعت هم غایتی جز کمال آدمی ندارد. پس رأی فارابی را با آنچه علمای اجتماعی و انسانی امروز در باب اجتماعی بودن انسان گفته‌اند و می‌گویند نباید اشتباه کرد. انسان در نظر فارابی تابع جامعه نیست، بلکه جماعت تابع تصویری است که او از ماهیت انسان دارد و بنا بر این رأی، همه انحای دیگر توجیه تأسیس و ظهور جماعات بشری را منسوب به اهل مُدن مُضاده می‌کند.

تذکر این نکته لازم است که طبیعت و فطرت در آثار فارابی چنان‌که بعضی از متجددان با توجه به معانی جدید این الفاظ می‌پندارند متقابل با عقل نیست،

بلکه زندگی طبیعی عبارت است از حیات مدنی بر طبق نظام معقول. زندگی در جماعت و مدینه برخلاف آنچه اهل بعضی از مَدَن جاهلیه می‌پندارند^۱ بشر را از طبیعت و فطرت دور نساخته و وجود طبیعی آدمی چیزی جز آنچه هست، نبوده است. تشبیه تن به جماعت هم مؤید این معنی است. جماعت در حکم جسد بزرگ است و تن جماعت کوچک است و چنان‌که همه اعضای بدن مقام و موقع خاص دارند و در فعل خود تابع قلب (عضو رئیس) می‌باشند، اهل مدینه هم تابع احکام رئیس اول هستند.

در تفسیر این تشبیه و تمثیل شتاب‌زدگی نکنیم و نسنجیده قول فارابی را با ارگانیسیسم^۲ دوره جدید قیاس نکنیم، زیرا فارابی هرگز نگفته است که نظام مدنی تابع نظام تن است، بلکه به نظر او هر دو محکوم یک حکم هستند و اگر در کلّ عالم و در تن آدمی و در مدینه نظر کنیم، در همه جا نحوی ائتلاف و انتظام و تعاضد می‌بینیم. به همین مناسبت فارابی در پایان «کتاب الملّه» رئیس اول مدینه را با مدبّر عالم قیاس می‌کند و شأن او را تشبّه به خدا می‌داند، زیرا باید بتواند ملکات و خیرات ارادی را در مدینه و در میان اُمّت ایجاد کند تا اهل مدینه و اُمّت به وسیله آن به سعادت نائل شوند؛ اما همه جماعات و مدینه‌ها و اُمم فاضل نیستند و مَدَن غیر فاضله هم انواع دارد.

قبل از اینکه جماعات را از نظر کیفی تقسیم کنیم به تقسیم جماعات از لحاظ کمّیت می‌پردازیم. فارابی جماعات را از این لحاظ به «کامل» و «غیر کامل» تقسیم می‌کند و مُرادش از جماعت کامل، جماعتی است که قادر به رفع نیازهای خویش باشد. جماعت کامل هم بر سه قسم است:

۱. جماعت عظمی که در معموره ارض مستقر است.
۲. جماعت وسطی که در قسمتی از معموره ارض سکونت دارد.
۳. جماعت صغری که جزئی از اُمّت است و شامل اجتماع اهل مدینه

۱. مدینه فاضله، ص ۱۴۱.

می‌شود.

جماعات غیر کامل مانند «منزل» و «کوی» و «قریه» که قادر به رفع حوایج خود نیستند اجتماع تام به حساب نمی‌آیند. پس کوچک‌ترین اجتماعی که در آن نیل به سعادت امکان دارد «مدینه» است. اما کمال مطلوب فارابی آن است که مدینه‌های بسیار با هم ائتلاف و ارتباط و انتظام پیدا کنند و به تعاون و تعاضد پردازند، زیرا در این صورت می‌توانند به فرض مُلتمس که عبارت از سعادت قُصوی است برسند. «کارادو»^۱ شاید با توجه به این قول گفته است که فارابی به نظام حکومت دینی و خلافت اسلامی در صورت جهانی آن نظر داشته است. اما فارابی تحقق این امر را آسان نمی‌دانسته و بسیاری از موانع و از جمله عوامل اقلیمی را مؤثر در اخلاق و آداب و موجب اختلاف خوانده است، چنان‌که در «السیاسات المدنیة» به عوامل نجومی اشاره می‌کند و بیان می‌کند که چگونه این عوامل در تغییر آب و هوا تأثیر می‌کنند و این تغییر به نوبه خود در وضع معیشت و در نحوه معاش و زندگی و مناسبات مردمان مؤثر است. مع‌ذلک، معلم ثانی در سیاست و تدبیر مُدن همواره به این اصل پای‌بند است که فلسفه هادی حکام باشد و دیگر هر چه هست خادم فلسفه و رئیس فیلسوف باشد.

پس اینکه گفته‌اند او متوجه شده است که جماعات کوچک‌تر بالطبع خادم جماعات بزرگ‌تر هستند و در آرای او اشاراتی به انحطاط و فساد جماعت بزرگ می‌باشد نادرست نیست، اما این‌گونه اقوال که احياناً انعکاس اوضاع و احوال زمانه یا حاصل مطالعات اوست در اصول تفکر او تغییری نمی‌دهد. او از این جهت به سیاست مدنی توجه نکرده است که نسبت به اتحاد مدینه‌ها و وحدت جماعت بزرگ بشری قطع امید کرده باشد، زیرا اصولاً اسناد چنین امید و امیدواری به فارابی مورد و معنی ندارد. اصولاً تفکر فارابی ربطی به اوضاع و احوال تمدن زمان او ندارد و اگر دارد، به این معنی نیست که فلسفه او انعکاسی از این اوضاع باشد، والا این‌همه در باب مدینه و سیاست مدنی، آن‌هم بر مبنای

فلسفه، سخن نمی‌گفت. اکنون ببینیم مدینه فاضله فارابی چیست.

مدینه فاضله

اوصاف مدینه فاضله فارابی در قیاس این مدینه با مدینه‌های مضاده تا حدودی معلوم می‌شود، زیرا او در هیچ‌یک از آثار خود در این باره شرح و تفصیل نداده و به عنوان فیلسوف به بیان ذات و ماهیت مدینه فاضله اکتفا کرده است.

ماهیت مدینه فاضله چیست؟ این مدینه اجتماعی است که امکانات نیل به سعادت در آن مهیاست. به عبارت دیگر، مدینه فاضله اجتماعی است که افراد آن سعادت را می‌شناسند و در اموری که آنها را به این غرض و غایت برساند تعاون و تعاضد دارند. پس مدینه فاضله به خودی خود غایت نیست، بلکه وسیله نیل به سعادت است و قاعدتاً نظام آن باید تابع معنایی باشد که فیلسوف ما از سعادت مراد می‌کند و دیدیم که در بعضی از کتب خود، سعادت قُصوی را مستلزم رفع حجاب تن و اتصال به حق می‌داند. او این معنی را تنها در کتاب «فصوص الحکم» بیان نکرده است که با شک در انتساب این کتاب بحث منتفی شود،^۱ بلکه هر جا از سعادت قُصوی سخن به میان آورده، اعراض از عالم ماده و کون و فساد را شرط لازم آن دانسته است. گاهی مانند سقراط «فادون»، حیات آخرت و سعادت بعد از مرگ را مرتبه کمال آدمی دانسته و گاه مانند افلوطین، اعراض نفس از عالم ماده و رهایی و نجات و تعرض آن به عالم معقول را مقام ذات انسان خوانده است. پس سیاست فارابی طرح عملی در

۱. تا آنجا که من دیده‌ام در تذکره‌های قدیم - «عیون الانباء» و «اخبار الحکما» و «الفهرست»... - ذکر از «فصوص الحکم» نشده است. اما در «محبوب القلوب» اشکوری (نسخه خطی دانشکده ادبیات و نسخه مجلس شورای ملی)، «فصوص الحکم» جزو آثار فارابی ذکر شده است. اینکه بعضی از مستشرقان - مثلاً والتر - با توجه به مطاوی این کتاب و روح فلسفه نوافلاطونی که بر آن حاکم است، بعید می‌دانند که فارابی آن را نوشته باشد جای تأمل است، زیرا مطاوی «فصوص الحکم» منافاتی با آرای مندرج در آثار دیگر فارابی ندارد؛ اما اگر «فصوص الحکم» را به ابن سینا نسبت دهیم، مشکلات فراوان پیش می‌آید.

مقابل احکام و قواعد و تدابیر و نظامات سیاسی موجود نیست و به این قصد آثار سیاسی خود را تصنیف نکرده است که وضع موجود زمان خود را تغییر دهد.

معلم ثانی آن قدر متوغل در علوم نظری و نظریه سیاست است که حتی به استنباط احکام و فروع از اصول چندان عنایت نمی‌کند. گویی وجود رئیس‌فاضل در مدینه کافی است برای اینکه آن مدینه، فاضله باشد. البته فارابی به اختلاف احوال مردمان هم توجه دارد، اما صورت سعادت را فضیلت می‌داند و این فضیلت امر واحد است و به اختلاف مواد تغییر نمی‌کند. به همین مناسبت، ابوالحسن عامری که معاصر فارابی است و از او به عنوان «بعض الحدث من المتفلسفین» یاد می‌کند، به ایراد این اشکال می‌پردازد که اگر ماده سیاست مختلف باشد و اهل مدینه صنف واحد نباشند، صورت آن هم واحد نیست.^۱ می‌بینیم که فارابی نه تنها در قیاس با افلاطون کمتر به جزئیات امور مدینه توجه کرده است، بلکه معاصران او هم متوجه این بی‌اعتنایی نسبت به احوال مردم در هیأت و اخلاق بوده‌اند. اما بازگشت این اختلافات به مبادی فلسفی آنهاست، چنان‌که فارابی هم در مباحث اخلاق که بیشتر مبتنی بر مبانی اخلاق ارسطوست، به نکته مورد نظر عامری مُذعن و معترف است.

اشکال عامری در صورتی وارد بود که فارابی صرفاً به سعادت دنیوی اهل مدینه، بلکه اهل مُدن موجود در عالم نظر داشت، اما اگر به این سعادت نظر نداشته است، چرا مدینه فاضله را شرط سعادت دانسته و حیات فیلسوفانه و فکر و ذکر در خلوت را توصیه نکرده است؟ از جهات مختلف می‌توان به این پرسش پاسخ داد: از یک جهت می‌توان گفت که فارابی ادعایی جز این ندارد که راسخ در حکمت یونانیان است و استادان یونانی او به مدینه و حیات مدنی توجه خاص داشته‌اند. از جهت دیگر - که این هم با جهت اول ارتباط دارد و در

۱. السعادة و الاسعاد، هدیة دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه تهران، به مباشرت مجتبی مینوی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۱۱.

واقع نتیجه آن است - فارابی اهل مدینه را در حکم اعضای تن آدمی می‌داند و چنان‌که اختلال صحت و سلامت موجب می‌شود که اعضای دیگر هم کم و بیش عاطل بمانند، در مدینه هم اگر نظام و تعاون نباشد، اهل مدینه و حتی خواص آن احساس عطلت می‌کنند.^۱ علاوه بر این، فارابی مدینه فاضله را نظیر نظام موجودات می‌داند و قائل است که نسبت رئیس مدینه با اهالی نظیر نسبت مبدأ و سبب اول با موجودات است و اگر نظامی که در عالم وجود دارد در مدینه نباشد، گویی فیض مدبر عالم از مدینه منقطع گشته و بدون این فیض سعادت ممتنع است. به این معنی، فارابی هر نحو تعاونی را کافی برای تحقق مدینه فاضله نمی‌داند، بلکه این تعاون را به مقتضای تدبیر رئیس فیلسوف و بر مبنای آرای صحیح فلسفی طرح می‌کند. با این مقدمات تعجب ندارد اگر فارابی به بیان آرای اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفا کند.

رئیس مدینه فاضله

رئیس مدینه فاضله از حیث رتبه و شأن و مقام از همه برتر است. او مخدوم مطلق است و خادم هیچ‌کس نیست و حال آنکه اعضای دیگر مدینه خادم رئیس اولند، هر چند که مخدوم بعضی دیگر از اصناف اهل مدینه باشند. رئیس در مدینه درست مانند قلب در تن است و چنان‌که قلب اشرف اعضاست در مدینه هم کسی به شرف رئیس نیست و اهالی مدینه مطابق نظام مقرر، بی‌واسطه یا به واسطه، به او خدمت می‌کنند. شرف اشخاص در مدینه بسته به این است که تا چه اندازه قُرب به رئیس دارند. پس صنفی از اهل مدینه که از رئیس دورتر است، مخدوم هیچ‌کس نیست و شأنش این است که صرفاً خدمت‌گزار باشد، از

۱. بعضی گفته‌اند که نظام مدینه افلاطون متناسب با قوای نفس است و حال آنکه فارابی به نظام تن توجه دارد و به همین جهت رأی دو حکیم را مختلف دانسته‌اند. تشبیه مدینه به تن در آثار افلاطون و بخصوص در نقل قول‌هایی که مسلمین از آرای او کرده‌اند فراوان است و به هر حال، هیچ‌یک از دو فیلسوف نظام مدینه را تابع نظام تن نمی‌دانند و صرفاً به تشبیه پرداخته‌اند؛ یا درست بگوییم، همه آنها را دارای نظام متشابه و متناسب دانسته‌اند.

همه پست‌تر و فروتر است. این قول درست مطابق است با نظام عالم وجود که از مبدأ و سبب اول آغاز می‌شود و می‌رسد به عالم ماده و هیولی و در این سیر نزولی هر چه پایین‌تر بیاییم، کمال وجود کمتر می‌شود و نقص غلبه می‌کند.^۱

رئیس مدینه فاضله، واضع النوامیس و امام و فیلسوف و مَلِک است
چنان‌که گفتیم، به نظر فارابی ملوک فقط به‌اراده ملوک نیستند، بلکه بالطبع چنین‌اند، یعنی فطرتاً لایق چنین مقامی هستند^۲ و فضایل نظری و فضیلت فکری و فضیلت خُلُق و صنعت عملی در کسی حاصل می‌شود که دارای طبیعتی فائق و عظیم باشد. فارابی مانند افلاطون، مَلِک و امام را ماهیتاً دارای این مقام می‌شناسد و می‌گوید: چنان‌که طبیب چه به معالجه پیردازد و چه نپردازد طبیب است، امامت امام و شاهی شاه هم به فرض اینکه در مقام شاهی نباشد زایل نمی‌شود.^۳ فارابی همین معنی را در «فصول المدنی»^۴ هم آورده است و می‌گوید: شاه، شاه است، چه بر کسی پادشاهی کند و چه نکند؛ چه مردمان او را بزرگ دارند و چه ندارند. به این ترتیب، در حالی که قوام مدینه به رئیس است، رئیس لازم نیست قائم به مدینه باشد و در واقع باید بالفطره و بالطبع و با ملکه ارادی و مواهب فطری، استعداد این امر را داشته باشد و صاحب عقل کامل و تخیل قوی باشد و با استفاده از مددی که عقل فعال به قوه ناطقه و متخیله‌اش می‌رساند، حکیم و فیلسوف یا نبیّ منذر باشد و چنین کسی به بالاترین درجه سعادت رسیده است. فارابی در «آراء اهل المدینه الفاضله»

۱. «جمیل صلیبا» رأی فارابی در مورد افلاک را مربوط به ملاحظات سیاسی و وضع امپراتوری اسلامی می‌داند. این‌گونه اقوال به نظر من عجیب است. اگر نظام سیاسی خلافت اسلامی در آرای سیاسی فارابی تأثیر اساسی داشته است، چگونه می‌توانیم بگوییم این وضع در رأیی که قبل از فارابی هم وجود داشته تأثیر کرده است. (نگ. ک. به: من افلاطون إلی ابن سینا، صص ۷۸-۷۹)

۲. تحصیل السعاده، ص ۲۹؛ فصول المدنی، فصل ۲۹.

۳. تحصیل السعاده، صص ۴۶-۴۷. ۴. فصول المدنی، فصل ۲۹.

دوازده خصلت برای رئیس مدینه فاضله تشخیص می‌دهد و در «فصول المدنی» به شش صفت اکتفا می‌کند. اما در «تحصیل السعاده» به طور کلی شرایطی را از قول افلاطون ذکر می‌کند که در کتاب «سیاست‌نامه» (جمهوری) آورده است. اینها همان صفاتی است که برای رئیس اول مدینه فاضله ذکر شده است.

شرایط و صفات رئیس مدینه فاضله و رئیس اُمت فاضله و معموره عالم از این قرار است:

۱. تَامُّ الاعضا باشد.
۲. طبعاً تیزفهم باشد و صاحب قدرت تصور، تا آنچه را می‌گویند یا در نیت مردمان است دریابد.
۳. دارای حافظه قوی باشد تا آنچه را می‌بیند و می‌شنود و درک می‌کند از یاد نبرد.
۴. تیزهوش و باذکاوت باشد تا دلیل امور را با فطانت دریابد.
۵. خوش‌عبارت باشد و بتواند آنچه را در دل دارد، خوب و رسا بر زبان آورد.
۶. دوست‌دار علم و منقاد حکمت باشد و مشکلات راه علم مانع علم‌آموزی او نشود.
۷. حریص و آزمند در اکل و شرب و نکاح نباشد و از لعب پرهیزد و نسبت به لذات ناشی از آن اکراه داشته باشد.
۸. دوست‌دار راستی و راستگویان و دشمن دروغ و دروغ‌گو باشد.
۹. بزرگ‌نفس و دوست‌دار کرامت و طالب رفعت باشد.
۱۰. دوست‌دار عادل و عدل و دشمن ظالم و ظلم باشد و وقتی او را به عدل می‌خوانند لجوج و جَموح نباشد و چون او را به ظلم و زشتی بخوانند به آسانی تسلیم نشود.^۱

۱. آیا مورد دارد که رئیس مدینه فاضله را به عدل دعوت کنند، و در صورتی که او را به ظلم دعوت کنند، او که دشمن ظلم و ظالم است چرا باید صعب‌القیاد باشد، بلکه قاعدتاً او باید اهل عدل و مخالف ظلم و جور باشد.

۱۱. در عزم و تصمیم او خلل راه نیابد و به کارهای شایسته و سزاوار جداً اقدام کند.

۱۲. درهم و دینار و سایر اعراض دنیا در نظر او بی مقدار باشد.
اینها همان صفاتی است که فارابی در «تحصیل السعاده» به این شرح از کتاب «سیاست نامه» افلاطون نقل کرده است:

فیلسوف رئیس باید تیزفهم و سریع التّصور و حَفَوظ و صبور بر رنج تعلّم و دوستدار راستی و راستگویان و عدل و عادلان باشد و در مأمولات جموح و لجوج نباشد و در مأكول و مشروب حرص به خرج ندهد و شهوات و درهم و دینار و نظایر آنها پیش او ارزش نداشته باشد؛ بزرگ نفس و پرهیزکار و تسلیم خیر و عدل باشد و از شرّ و ظلم متابعت نکند و در کار درست عزم قوی و راسخ داشته باشد و مطابق نوامیس و عاداتی تربیت شده باشد که متناسب با فطرت اوست و به آرا و اقوال دینی که در آن نشأت کرده است اعتقاد صحیح داشته باشد و به اعمال فاضله‌ای متمسک باشد که به تمام یا به قسمت اعظم آن خلل وارد نمی‌سازد و در عین حال به فضایلی دست یازد که ظاهراً مُخَلّ افعالی که شهوت جمیله دارد نیست و اگر جوان این چنین باشد و بعد به تعلیم فلسفه بپردازد و آن را یاد بگیرد، امکان دارد که فیلسوف مزوّر و فیلسوف بهرَج و فیلسوف باطل نشود.^۱

بحثی که از عُظَلت و باطل بودن فلسفه در «تحصیل السعاده» آمده است در آثار دیگر فارابی نیست یا به اشاره برگزار شده است و چند صفت اخیر هم که رئیس اول باید به آن متّصف باشد فقط در همین کتاب آمده است و این طور می‌شود توجیه کرد که چون رئیس مدینه فاضله و رئیس معموره در عین حال فیلسوف و پیغمبر و امام است، دیگر ضرورت ندارد عمل به فرایض دینی و فضایل

اخلاقی او را تأکید کنند. فارابی در پایان «تحصیل السعاده» پس از بیان صفات فیلسوف حقیقی به وصف فیلسوف باطل و فیلسوف بهرج و فیلسوف مزور می‌پردازد، به این شرح:

فیلسوف باطل غرض فلسفه را نمی‌داند و فقط از بعضی اجزای نظریات مطلع است.

فیلسوف بهرج به دنبال هوای نفس خویش است و به افعال فاضله‌ای که مقبول دین و اعمال جمیله‌ای که در میان قوم مشهور است کاری ندارد. فیلسوف مزور بی‌آنکه استعداد و تمایل به فلسفه داشته باشد، علوم نظری را می‌آموزد.

این دو دسته اگر علوم نظری را به کمال هم بیاموزند آن را کم‌کم نابود و مضمحل می‌سازند و علوم آنها مانند آتش هراکلیت و بلکه شدیدتر از آن خاموش می‌شود و پیدا است که هر کسی به فلسفه می‌پردازد فیلسوف حقیقی نیست و صفاتی که در بالا شمردیم به سهولت در یک فرد جمع نمی‌شود و شاید با گذشت سال‌ها کسانی بدین صفات پیدا شوند و در هر حال، در هر زمان عده کسانی که مفسور بر این صفات باشند زیاد نیست. پس تکلیف مدینه در صورت نبودن مردی با صفات چه می‌شود؟

فارابی به این سؤال جواب می‌دهد که در این صورت، رئیس دومی باید برگزینند که مقام تشریع ندارد، مانند خلفای پیغمبر که در امور دنیوی و سیاسی و تعلیم مضامین وحی نبوی جانشین پیغمبرند، اما خاصه تشریع و نبوت در آنها نیست. چنین کسی که قائم مقام رئیس اول است، مجری و رواج‌دهنده شرایع و قوانین او هم باید باشد و موظف است آنها را تثبیت و مدون سازد و این رئیس قائم یا رئیس ثانی باید از زمان ولادت و کودکی به شش صفت تربیت شده باشد. فارابی این صفات ششگانه را که بعضاً شبیه صفات رئیس اول است، از این قرار ذکر می‌کند:

۱. حکمت که از همه مهم‌تر است و در واقع اولین فضیلت به شمار می‌رود.
۲. علم و حفظ شرایع و سیرت‌هایی که رؤسای اول اعمال کرده‌اند.

۳. جودت استنباط در مسائل و مطالبی که از اسلاف رسیده است.
 ۴. جودت فکر و رویه در حوادث جاریه و طاریه روزگار.
 ۵. داشتن قدرت رهبری و راهنمایی اهل مدینه به وجوه استفاده و استعمال شرایع رؤسای اول.

۶. آشنایی به اعمال حرب و توانایی و شجاعت در مباشرت به آن اعمال.
 اگر کسی نباشد که این شش شرط را هم داشته باشد، چند نفر که هر کدام بعضی از این صفات را دارند به صورت دسته‌جمعی، به ریاست فیلسوف، امور سیاست مدینه را در دست می‌گیرند.^۱ اما شرط لازم برای همه اینها وجود فیلسوف است. اگر او نباشد از فساد و هلاک مدینه گزیری نیست حتی اگر صفات لازم دیگر موجود باشد، زیرا مدینه بدون حکمت قوام ندارد و حکم در آنجا مستمر و مجری نخواهد بود.

اما با کمال تعجب می‌بینیم که فارابی در «فصول المدنی»^۲ از این نظر عدول می‌کند و شرایط رئیس اول را به شش صفت تقلیل می‌دهد که عبارتند از: حکمت و تعقل تام و جودت اقناع و جودت تخیل و قدرت بر جهاد و تمام‌الاعضا بودن و نداشتن نقصی که مانع جهاد باشد. در این مورد نه تنها به جنبه‌های عملی رئیس بیشتر توجه شده است، بلکه وقتی به رئیس قائم و ثانی می‌رسد حکمت را هم حذف می‌کند و در عین حال باز فضایل نظری و فکری را سبب و منشأ فضایل صنفی و صناعات عملی می‌داند.^۳

آرای اهل مدینه فاضله

فارابی در قسمت اول کتاب‌های «آراء اهل المدینه الفاضله» و «السیاسات المدنیه» و کتاب «فی السیاسه» و «تحصیل السعاده» و در قسمت دوم کتاب

۱. ابوالحسن عامری در ردّ این مطلب ظاهراً به فارابی نظر دارد. (نگ. ک. به: السعاده و

الاسعاده، ص ۲۰۴) ۲. فصول المدنی، فصل ۵۴.

۳. فصول المدنی، فصل ۸۹.

«فصول المدنی»^۱ به مطالب مابعدالطبیعی و علم النفسی می‌پردازد و این مقدمات همان مطالب و افکار و آرای اهل مدینه فاضله است و اهل مدینه باید آنها را بدانند. پیداست که همه اهل مدینه فیلسوف نیستند و آگاهی بر این مسائل در شأن فیلسوف است اما فارابی معرفت را دو نوع می‌داند: یکی معرفت یقینی درباره موجودات و امور چنان‌که هستند و در نفوس مردمان ترسیم می‌شوند؛ و دیگر، معرفت اقناعی که از طریق صور ذهنی و تقالید و تمثیل حاصل می‌شود. پس دسته اول که به براهین یقینی امور را می‌شناسند حکیمان مدینه فاضله‌اند و به چشم جان امور را می‌بینند، و دسته‌ای هم هستند که به تبعیت از حکیمان و با اعتماد و اطمینان به آنها معرفت به این امور پیدا می‌کنند. دسته دیگر، شناخت و معرفتشان از طریق مثال‌ات و تقالید است، زیرا در نفوسشان هیأتی نیست که اشیا را چنان‌که هستند بشناسند، نه بالطبع و نه از روی عادت. پس علم به اعتبار شخص عالم سه قسم است:

۱. علم یقینی برهانی

۲. معلومات یقینی که به صورت ملکه در اشخاص به وجود می‌آید.

۳. علم به مثال اشیا و نه به حقایق آنها

علم اول خاص حکیم است و البته که معرفت حکیم افضل و برتر است. در مورد کسانی که مثال امور را می‌شناسند، نوع مثال‌ها هم مهم است. بعضی به مثال‌های نزدیک شناسایی پیدا می‌کنند و بعضی با مثال‌های دور و دورتر، و معلوم است که محاکات و تمثیل در هر قومی و امتی صورت خاصی دارد و این است که می‌بینیم مثال‌ها در امم مختلف صور گوناگون دارد و از این جهت مانعی ندارد که دو یا چند مدینه یا امت فاضله در دین اختلاف داشته باشند. اما آنها به سعادت واحد معتقدند و اغراض و مقاصدشان یکی است.

در مورد اموری که به براهین یقینی معلوم است گفتگو و شک و عناد نیست، اما اگر از طریق تمثیل معلوم باشد، ممکن است عناد پیش آید و هر چه مثال‌ها

به اصل نزدیک تر باشند، امکان عناد کمتر است. اکنون ببینیم این آرا چه هستند که باید معلوم اهل مدینه باشند. با توجه به کتاب «آراء اهل المدينة الفاضله» و آثار دیگر معلم ثانی می توان این آراء را به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱. معرفت سبب اول یا واجب الوجود
 ۲. معرفت اسباب ثوابی و عقل فعال و نفس و صورت و ماده
 ۳. علم افلاک و علم اجسام سماوی
 ۴. علم به عالم کون و فساد و ترتیب صدور احکامی که بر آن جاری است.
 ۵. انسان و قوای نفس و چگونگی حصول معقولات و اراده و اختیار و فیض عقل فعال
 ۶. وحی و رویت
 ۷. درباره رئیس مدینه فاضله و شرایط و صفات او
 ۸. شناختن انواع فضایل و سعاداتی که نفوس اهل مدینه فاضله به آن می رسند.
 ۹. آشنایی به مدینه های غیر فاضله و آرای اهل این مدن و پیش بینی مسیر و سرانجام کار آنها
 ۱۰. آگاهی از آرای اهل مدن مضاده درباره عدل و خشوع و انواع شقاوت هایی که این مردم به آنها دچارند.
 ۱۱. امم فاضله و امم مضاده و بحث در اصول فاسدهای که منشأ ایجاد آرای مساعد برای نشأت و قبول دین های ضاله می شود.
 ۱۲. چگونگی انقراض مدن فاضله و انحطاط آنها
- اکنون این سؤال پیش می آید که آیا همه مدن فاضله که در این امور اشتراک دارند نظام مدنی واحد هم دارند و از این حیث هیچ تفاوتی میانشان نیست. فارابی در مورد رؤسای آنها بی تردید می گوید که هیچ اختلافی ندارند و حتی اگر تعلق به ازمنه و مدن مختلف هم داشته باشند به مثابه ملک واحدی هستند که فوق زمانند و در عقل و تخیل به کمال رسیده اند و در هیچ امری اختلاف ندارند. حتی اختلاف مدینه ها هم ظاهری است، زیرا تشبیهات و

تمثیلات و رموز و تقالید در مدن مختلف، متفاوت است و از این جهت ممکن است که امم و مدینه‌های فاضله در تفصیل دینی هم اختلاف داشته باشند، اما غرض و مقصدشان یکی است. این امر در کیفیت سازمان مدینه هم اثر می‌گذارد، چنان‌که وقتی مقام هر عنصری محفوظ باشد و همه هماهنگ به راهی می‌روند که رئیس نشان داده است، سازمان مدن فاضله هم یکسان می‌شود. فارابی در «المدينة الفاضله» این مقام‌ها را معلوم نمی‌کند، اما در «فصول المدنی»^۱ به اجمال متعرض آن می‌شود و توضیح می‌دهد که مدینه فاضله پنج رکن دارد:^۲

اول: اهل فضایل و حکمت که به حقایق موجود معرفت دارند و ایشان افاضلند و بر مدینه ریاست دارند.

دوم: ذوالالسنه، یعنی روحانیان و صاحبان خطابت و شعر و کتابت که مروّجان اصول رئیس اول هستند.

سوم: مقدران که شامل حسابداران و مستوفیان و هندسه‌دانان و منجمان می‌شود و اینها قوانین عدالت را در مدینه نگاه می‌دارند.

چهارم: مجاهدان که حریم مدینه را از تجاوز مدن غیر فاضله حفظ می‌کنند. پنجم: مالیان که تهیهٔ ارزاق طبقات دیگر به عهدهٔ آنهاست و به معاملات و صناعات اشتغال دارند.

در اینجا فارابی وقتی از عدل سخن می‌گوید مقصودش تقسیم خیرات مشترک مدینه و حفظ این تقسیم است و مقصود از خیرات هم سلامت و اموال و افتخارات و مراتب و خیرات دیگری از این قبیل است و برهم خوردن این وضع را فارابی ظلم می‌داند.^۳

۱. فصول المدنی، فصل ۵۳.

۲. «فصول المدنی» را نباید با «المدينة الفاضله» مقایسه کرد و اگر کمال مطلوب مدینه فاضله در «فصول المدنی» آن جلوه‌ای را که در آثار دیگر فارابی داشته است ندارد، از آن جهت است که فیلسوف در این کتاب به اعتبار دیگری در مدینه نظر کرده است.

۳. فصول المدنی، فصل ۵۸.

مدن غیر فاضله

مدینه فاضله موجودی طبیعی است و نظامی دارد که اگر خلل و تبدل در آن راه یابد دیگر شایسته عنوان مدینه فاضله نیست، چنان که اگر رئیس مدینه شرایط لازم مذکور در فصل قبل را واجد نباشد، نه او رئیس مدینه فاضله است و نه مدینه اش را می توان فاضله دانست. حتی کافی است تنها حکمت از میان این شرایط حذف شود تا مدینه بی ملک و بی رئیس بماند و راه هلاک و انقراض پیش گیرد، زیرا در این صورت سعادت حقّه و طرق کمال مورد غفلت قرار می گیرد و اهل مدن در رأی و عمل گمراه می شوند. اما مدن غیر فاضله دیگری هم هستند که صورت فاسد و منحط مدن فاضله نیستند. فارابی در «السیاسات المدنیة» سه قسم اساسی و در «آراء اهل المدینة الفاضله» چهار قسم مدینه غیر فاضله و در «فصول المدنی» صرفاً دو نوع مدینه تشخیص می دهد. اگر اصل را کتاب «المدینة الفاضله» و «السیاسات المدنیة» قرار دهیم، این مدن چهارگانه از این قرارند: مدینه فاضله، مدینه فاسده، مدینه منقرضه و مدینه غایبه.

[illegible]

الف. **مدینه جاهله یا جاهلیه** مدینه جاهله آن مدینه‌ای است که مردمش سعادت را نمی‌شناسند و درواین پندار باطلند که خیر همان است که خود گمان دارند. اینها فقط لذت و کامرانی و سلامت تن را خیر می‌دانند و بدبختی و شقاوت در نظرشان همان آفات تن و محرومیت از لذایذ جسمانی است و این مدینه جاهله، عام است. و اسم جمعی است برای انواع مدینه‌هایی که سعادت حقیقی را نمی‌شناسند و ظاهر را می‌بینند و فارابی آنها را بر حسب بساطت به شش نوع تقسیم می‌کند:

١. مدينة ضرورية

اهل این مدینه جز به خوراک و پوشاک و مسکن به چیزی اعتنا ندارند و در طریق نیل به این غرض همکاری می‌کنند و رئیس این مدینه کسی است که راه تأمین ضروریات را بهتر از همه بداند و دیگران را بهتر به این کار وادارد.

۲. مدینه بدالہ (تجاریہ یا نذالہ)

غرض اهل این مدینه جمع ثروت است و ثروت را برای استفاده صحیح از آن نمی‌اندوزند، بلکه مال و ثروت را فی‌نفسها مقصود و غایت می‌دانند و رئیس ایشان کسی است که تدبیرش در جمع‌آوری اموال و حفظ آن بیشتر باشد. اینها یا به اراده ثروت می‌اندوزند - فی‌المثل از طریق تجارت - یا به طرز غیر ارادی از طریق دزدی و اشیابانی و صید، پشه‌ها و لارهای آلوده و ... و ...

۳. مَدِينَةُ اخْسَتْ وَ شَقِيَتْ (ی نے وہ) (۱) سب سے زیادہ مستحقِ عتاب و لعنت کی وجہ سے

اهل این مذهب به شهوت رانی و اكل و شرب و نكاح و خلاصه به لذت حسی و فیزیکی علاقه دارند و غیراضحاین جز اینها چیزی نیست و حتی به صحت بدن هم کاری ندارند. رئیس این مذهب کسی است که بهتر می تواند

وسایل کامرانی را برای آنها فراهم کند. با این وضع، مدتی جاهلیه این مدینه را مغبوط می شمارند. و در مقابل حضرت امیر علیه السلام می گویند: «ما نراهم الا بآثارهم»

٤. مدينة الكرافة (مدينة الماء جاهد) - مدينة زينة الدنيا - مدينة تات الخيل في سبيل الله

غرض این مدینه آن است که در نزد عین و امام دیگر صاحب وجهه و اعتبار باشند و در راه مجد و عظمت و زندگی با فحامت همکاری می کنند. استحقاق کرامت گاهی به غلبه است و گاهی به حسب و نسب و این مردم مغبوط ترین کسانیست و رئیس ایشان مردمان را بهتر به ثروت می رسانند که البته ثروت هم به

عنوان وسیله کرامت منظور است و در واقع، اهل این مدینه ثروت به دست می‌آورند که در راه کرامت خرج کنند. اینها به تجمل توجه بسیار دارند و با این همه می‌توان گفت که مدینه‌شان از همه مدینه‌ها به مدینه فاضله شبیه‌تر است. در این مدینه اگر کرامت به حد افراط رسد مدینه، مدینه جبّاران و شبیه و نزدیک به مدینه التغلب می‌شود.

۵. مدینه التغلب

غرض اهل این مدینه غلبه و تسلط بر دیگران است و شهوت قدرت و قهر بر آنها حاکم است و به طرق و وسایل مختلف، از کید و حيله تا مکاره متوسل می‌شوند؛ گاه تهدید می‌کنند و گاه تدبیر به کار می‌برند. این مدینه ممکن است صورت‌های مختلف داشته باشد، اما در هر صورت مدینه جبّاران است. رئیس این جماعت در قهر و مکر و مقاتله و دفع تغلب، از همه لایق‌تر است و سیرت عداوت است. چنان‌که گفتیم، این تغلب از دو طریق ممکن است: یا از طریق حيله و تدبیر یا از راه مکاره، و جمعی هم از هر دو وسیله استفاده می‌کنند. وسیله غلبه یا نفسانی است یا جسمانی و یا به وسیله اسلحه غلبه متحقق می‌شود. گاهی اتفاق می‌افتد که بعضی از اهل این مدینه قهر را دوست بدارند، اما به آن دست نزنند و دریابند که برای بقا و غلبه حاجت به تعاون در مدینه خود دارند. ممکن است اهل یک مدینه همه اهل غلبه باشند و یا به دو گروه غالب و مغلوب تقسیم شوند. اگر همه اهل یک مدینه غالبان باشند، احیاناً درجات و مراتب و طبقات دارند و امتیازشان گاهی بر حسب تعداد دفعات غلبه و یا به قرب و بعد از رئیس و یا به قوت و ضعف رأی و تدبیر است. حتی امکان دارد که فقط در مدینه یک نفر غالب باشد و بقیه مقهور او باشند و او افراد را آلت و وسیله قهر دیگران سازد. پس مدینه تغلب را می‌توان سه نوع دانست:

اول آنکه همه اهل آن طالب غلبه هستند.

دوم آنکه بعضی از اهالی چنین باشند.

سوم آنکه فقط یک نفر متغالب باشد.

و اگر توجه کنیم که مدینه‌های دیگر هم گاهی صورت تغلبی به خود می‌گیرند، می‌توان گفت که برای تشخیص آنها باید به غرض توجه کرد. و اگر تغلب را به اعتبار اینکه غایت یا وسیله است منظور بداریم، باز سه نوع مدینه تغلبی پیدا می‌شود:

۱. آنکه قهر در آن مطلوب لذاته است.
۲. آنکه قهر را برای لذت می‌خواهد و اگر به کام برسد قهر به کار نمی‌برد.
۳. آنکه در عین حال لذت و نفع و قهر و غلبه را با هم می‌خواهد و فی‌المثل نفع بی‌قهر را نمی‌پذیرد.

۶. مدینه جماعیه یا حریت (اباحیه)

اساس کار در این مدینه آزادی است و هر کس هر چه می‌خواهد می‌کند و هیچ سلطه‌ای بر امیال ایشان نیست. در این مدینه نه رئیس هست و نه مرئوس و همه صفاتی که در مدینه‌های مختلف گفتیم، در این یکی هست. این مدینه به طوایفی تقسیم می‌شود، بعضی شریف و بعضی خسیس، و هر طایفه‌ای رئیسی دارد و جمهور بر رؤسا غالب است و رؤسا تابع فرمان آنها هستند. به این ترتیب، ریاست و مرئوسی در کار نیست و محبوب‌تر از همه کسی است که در راه آزادی بکوشد و در شهوت میانه نگاه دارد و در این مدینه، ای بسا که مردمان از رئیس نفعی نمی‌برند، بلکه به او مال هم می‌دهند، چه، او را قابل تعظیم و شایسته ریاست می‌دانند. در این مدینه، همه اغراض جاهلیت وجود دارد و چون تمام مردم زندگی در آنجا را دوست دارند، جمعیتش زیاد می‌شود؛ گویی در یک مدینه، مدینه‌های مختلف به وجود آمده است. در این مدینه غریب و مقیم دائمی فرقی ندارد. این مدینه معجب‌ترین مدینه‌هاست و در آن اصناف مردمان، از فضلا و حکما و خطبا و شعرا می‌توان یافت و اینها می‌توانند اهل مدینه فاضله باشند، چنان‌که اهل شرور و رذایل هم در این مدینه هستند.

مدینه جماعیه نمی‌تواند رئیس فاضل داشته باشد و اگر رئیسی فاضل باشد، مخلوع می‌شود. البته در مدینه‌های دیگر هم رئیس فاضل را نمی‌پذیرند، اما هر

مدینه‌ای اقتضای رئیس خاص دارد، چنان که در مدینه ضروریه و مدینه جماعیه انشای ریاست جاهلیه آسان‌تر است و مدینه‌های دیگر در صورت تحول و تبدل غالباً به مدینه تغلب مبدل می‌شوند.

ب. مدن فاسقه

اهل مدینه فاسقه سعادت و خیر را می‌شناسند، اما علم و عملشان با هم سازگار نیست. به عبارت دیگر، خیرات را می‌شناسند، اما بدان تمسک نمی‌کنند و چون رفتار مدینه‌های جاهلیه را دارند، می‌توانیم باز هم شش نوع مدینه فاسقه تشخیص دهیم.

ج. مدن ضالّه

اهل این مدن معتقدند که سعادت پس از مرگ متحقق می‌شود؛ اینها در باره خدا و افلاک و عقل فعال آرایه فایده دارند و نمی‌دانند بغضی امور که در دین آمده است فقط تمثیلات و تشبیهات است. رئیس این مدینه مدعی است که به او وحی می‌شود و این گمانی باطل است؛ اما برای اینکه اتباع را به این امر قانع کند فیرنگ و غریب به کلام می‌برد؛ البته می‌توان رأی فلزایی در مورد مدن ضالّه را به این فحوا تفسیر کرد؛ چنان که تفسیر هم کرده اند که غرض او از دین اسلام و وحی محمدی نیست، بلکه به ادیان کاذب نظر داده اند. مدن ضالّه (مدینه ضالّه) در این مدینه روزگاری فاضله بوده و بر اثر اشراف و جاهل و گمراهی تبدیل یافته است.

د. مدن متبدله (مبدله)

این مدینه روزگاری فاضله بوده و بر اثر اشراف و جاهل و گمراهی تبدیل یافته است.

۱) فارابی خود در کتاب (المقصد) بر این رأی بوده، و اما طبرسی در کتاب (الحروف) توضیح داده است که: «اهل فلسفه وقتی با دین مخالفت می‌کنند که ندانند امور دینی مثالاب فلسفی هستند، اما اگر این نکته را بدانند با آن مخالفتی ندارند و اصولاً بحث اهل فلسفه با دیانت برای حفظ سلامت دین و فلسفه است و حتی می‌خواهند ظن مخالفت فلسفه با دین را مرتفع سازند.» (کتاب الحروف، ص ۱۵۵)

سعادت دور می‌افتند و بهره‌ای نمی‌برند، اما با توجه به بحث ابن‌باجه^۱ و تفسیری که فارابی در «فصول المدنی»^۲ و «کتاب الملّه»^۳ درباره حکیم دور از مدینه فاضله می‌کند، می‌توان دریافت که چرا فارابی افاضل مدن مضاده را از سعادت غایی دور دانسته است. ابن‌باجه می‌گوید:

گرچه اینها (غُربا) در ملک خود و در میان دوستان و اقربا به سر می‌برند، در آرا با آنها بیگانه‌اند و مسکن مألوفشان جای دیگر است که باید به آنجا سفر کنند.^۴

فارابی هم در «کتاب الملّه»^۵ چنین توصیه‌ای می‌کند و در جای دیگر می‌گوید که اگر مدینه فاضله در عالم نباشد مرگ برای فیلسوف از زندگی بهتر است.

آرای مدن جاهله و ضالّه

مدن جاهلیه و ضالّه وقتی وجود دارد که دین مبتنی بر بعضی آرای فاسد قدیم باشد^۶ و پیداست که اهل این مدن آرای باطل و فاسد دارند و همه این آرا متفاوت و متضادند، چه، رأی صحیح یکی بیش نیست. اما مهم این است که بسیاری از آرای اهل مدن جاهله و ضالّه را خود فارابی هم اظهار می‌دارد و در این بحث‌ها اصولاً نوعی اغتشاش دیده می‌شود. فارابی در چهار فصل آخر «آراء اهل المدینه الفاضله» به ذکر و بیان آرای اهل مدن جاهلیه و ضالّه می‌پردازد و عنوان فصل آخر، «القول فی المدن الجاهلیه» است که در آنجا آرای باطل و فاسد فلسفی را بیان می‌کند. شاید مناسب‌تر باشد ابتدا از فصل آخر

← نوشته است و اینکه فارابی در «السیاسات المدنیه» از نوایت بحث می‌کند، شاید زمینه‌ای فراهم کرده است برای ابن‌باجه که از این مقوله بحث کند، هر چند او اصطلاح «غربا» را به جای نوایت به کار برده است.

۱. تدبیر المتوحد، ص ۱۱.

۲. فصول المدنی، فصل ۶۹.

۳. کتاب الملّه، ص ۵۶.

۴. تدبیر المتوحد، ص ۱۱.

۵. کتاب الملّه، ص ۵۶.

۶. فارابی در صورتی دین را صحیح می‌داند که مبتنی بر فلسفه صحیح باشد، و الا ادیان مبتنی بر فلسفه کاذب یا مؤسس بر ملل و ادیان قدیم و سابق را فاسد و غیر صحیح می‌خواند. (نگ.

ک. به: کتاب الملّه، صص ۱۵۴-۱۵۳)

بحث کنیم و آنگاه به فصول دیگر - سی و چهارم، سی و پنجم و سی و ششم - پردازیم.

مدن جاهلیه. به طور کلی فارابی می‌گوید از میان مدن جاهلیه، مدینه جماعیه اغراض متفاوت و مختلف دارد، زیرا جماعات مختلف با اغراض متفاوت در این مدینه به سر می‌برند، اما اهل دیگر مدن جاهلیه هر یک غرض واحد دارند.

ولی میان این مدینه‌ها غرض مشترک نیست، چنان‌که مدینه ضروریه به تن‌پروری و تن‌آسانی نظر دارد و مدینه بداله غرضی جز جمع مال و ثروت ندارد و اهل مدینه الشقوه مقصود و غایت حیات را لهو و لعب می‌دانند و غایت مدینه تغلب قهر دشمن است و در مدینه جماعیه اهوای ابنای آدمی غایات مدینه را معین و مشخص می‌کند.

اما آرای طوایف در مدینه‌های جاهله متفاوت است. طایفه‌ای استعداد و قدرت غلبه دارند و اعمال این قدرت را واجب می‌دانند و خیر در نظر ایشان همین غلبه است. اینها صاحب نفس شیریند و انحای فنون مغالبه را در موارد لزوم به کار می‌برند. طایفه‌ای دیگر حسابگری و خدعه و نیرنگ را برای نیل به غرض مناسب‌تر می‌دانند، اما گروه دیگر هر دو روش را می‌پسندند و به کار می‌برند. طایفه‌ای از مردم این مدینه‌ها سعادت را در جهان دیگر متحقق می‌دانند و افعال نیک و فضایل را به عنوان سرمایه عالم دیگر به جا می‌آورند و کسب می‌کنند. این طایفه امور محسوس را موجود حقیقی نمی‌دانند، بلکه وجود را ورای حس و محسوس می‌دانند و معتقدند که تن و ماده و عالم محسوس مانع نیل به کمال است و برای وصول به کمال باید از آن خالی شد.

بعضی دیگر معتقدند که وجود آدمی بر اثر اقتران و اختلاط با اموری که مناسبت با ذات او ندارد فاسد می‌شود، تا جایی که انسان از طبیعت خود دور می‌شود و به اموری می‌پردازد که در شأن او نیست و از چیزهایی که انسان حقاً باید تعقل کند غافل می‌ماند. پیداست که چنین انسانی صادق را کاذب و محال را غیر محال می‌انگارد. خلاصه اینکه این جماعت از اهل مدن ضالّه، نه آنکه

بگویند «آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست»، بلکه معتقدند عوارض خارجی بشر را از صورت طبیعی خود خارج کرده است.

به نظر جماعت دیگر، اقتران نفس به بدن طبیعی نیست و حقیقت و ماهیت انسان همان نفس اوست که اقتران به بدن آن را فاسد و آلوده کرده است و همین لوث و آلودگی است که منشأ رذایل و مفاسد اخلاقی است. انسان برای نیل به سعادت محتاج به تن نیست، بلکه برعکس، کمال او در خلاص و نجات از تن است. اینها می‌گویند بشر چون به تن احتیاج ندارد از اشیا و امور خارجی دیگر نیز بی‌نیاز است، یعنی نه به مال نیاز دارد نه به دوست و نه به مدینه، و آنچه را که به وجود تن مربوط می‌شود باید ترک کند و دور اندازد.

دسته دیگر وجود تن را برای انسان طبیعی می‌دانند، اما عوارض نفس را طبیعی نمی‌دانند و معتقدند که این عوارض را باید از بین برد و کُشت و فضیلت تام در همین است. اما اینها در مورد عوارض با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بعضی این عوارض را غضب و شهوت و اشباه اینها می‌دانند و دسته دیگر متوجه غیرت و حرص هستند و به هر حال معتقدند که سبب این عوارض درست ضدّ امری است که افادۀ جزء ناطق می‌کند. بعضی از آنها مثل امیدوکلّس این اسباب را در تضادّ امور فاعله دانسته‌اند و بعضی مثل پارمنیدس، در آرای ظاهره‌اش سبب را در تضادّ مواد و عناصر جستجو کرده‌اند.

فارابی عقیده دیگری را هم نقل می‌کند که به نظر او از بسیاری از قدما نقل شده است و آن اینکه: «به‌اراده بمیر و بالطبیعه زندگی کن»، که این قول رواقیان است و مقصود این است که انسان مطیع طبیعت باشد. در توضیح این معنی فارابی می‌نویسد که مرگ دو قسم است: مرگ طبیعی و مرگ ارادی. مرگ ارادی ازاله و ابطال عوارض نفس اعم از شهوت و غضب و امور دیگر است و موت طبیعی مفارقت نفس از جسد و کمال و سعادت حیات طبیعی است. از این آرای فاسده است که آرای دیگری متزاید و متفرع می‌شود و ادیانی در مدن ضالّه از آنها نشأت می‌گیرد.

دسته دیگری هم هستند که می‌گویند با لفظ و مفهوم نمی‌توان موجود را

درک کرد و وجود حسی و محسوس وجود حقیقی نیست، بلکه وجود و رای امر محسوس است. این دسته حتی معتقدند که هر چیزی در عالم می‌تواند خلاف آن باشد که اکنون مأنوس ماست، چنان‌که حتی 3×3 می‌تواند عددی غیر از ۹ باشد. اینکه چرا وضع به صورت فعلی درآمده است اهل مدن جاهلیه آن را منوط و مربوط به سه جهت می‌دانند و می‌گویند:

۱. بر حسب اتفاق چنین شده است.
 ۲. بر اثر اراده فاعل خارجی این نظام مقرر شده است.
 ۳. تشخیص درست و نادرست، چیزی جز وهم نیست و ای بسا نقیض آنچه درست می‌دانیم درست باشد.
- به نظر فارابی این‌گونه آرا فلسفه را به خطر می‌اندازد و باعث می‌شود که هرگونه اصل و ملاک و ضابطه‌ای مورد تشکیک و انکار قرار گیرد و همه چیز محال جلوه کند و بالنتیجه هیچ چیز محال تلقی نشود.
- لزومی ندارد که بگوییم بر طبق آنچه ذکر شد بسیاری از مطاوی کتب فارابی و از جمله تمام مطالب «فصوص الحکم» جزو آرای اهل مدن جاهله است. او در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله» می‌گوید که نفوس باید از ماده مبرّی شود و در «فصول المدنی»^۱ برای انسان به دو کمال قائل می‌شود که یکی در دنیا و دیگری در عُقبی قابل تحقق است. بالاتر از این، در «فصوص الحکم» می‌گوید اگر از تعلق تن و ماده نرستی وای بر تو!... این وضع را چگونه باید موجه ساخت؟ شاید فارابی در اوضاع و ظروف مختلف و بسته به مطالعاتی که داشته است آرای مختلف اظهار کرده باشد، اما در مورد اینکه بعضی از آرای خود را جزو آرای اهل مدن جاهله دانسته است، باید متوجه بود که فارابی به اصل و منشأ و اساس آرا اهمیت بسیار می‌دهد و آرائی را که مبتنی بر فلسفه نباشد مورد اعتنا قرار نمی‌دهد، زیرا که صاحبان این آرا بدون فلسفه یا دین مؤسس بر فلسفه صحیح به کمال و سعادت نمی‌رسند.
- در تقسیم مدن جاهله و در بحث از غایات و آرای اهل این مدن صورت

تفکر یونانی غلبه دارد، اما ماده آن، اطلاعات و معلوماتی است که فارابی از دوره اسلامی و مخصوصاً دوره قبل از ظهور اسلام دارد و اصطلاح جاهله و جاهلیه را هم بی‌مناسبت اختیار نکرده است.^۱

۱. لا اقل در این مورد می‌توان گفت که فارابی بیش از اسلاف یونانی خود در استیفای اقسام مدن دقت کرده است.

آرای مشترک در مدن جاهلیه^۱ و ضالّه

مدن جاهلیه و ضالّه در مواردی با هم عقاید و آرای مشترک دارند و آن موارد از این قرار است:



۱. در سبّیت و تنازع بقا. مردمان برای حفظ خویش دائماً در نزاع و مبارزه‌اند و چنان‌که در عالم حیوانات هدم و هتک حاکم است، آدمیان هم برای جلب منفعت و دفع مضرت حقی برای دیگران قائل نمی‌شوند و حتی وجود غیر را مضر می‌دانند و آن‌که در این مبارزه پیروز

۱. فارابی در فصل آخر کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» پنج نوع مدینه جاهلیه را ذکر می‌کند و می‌دانیم که قبلاً در همین کتاب، مدن جاهلیه را شش نوع دانسته است و بعید به نظر می‌رسد که در یک کتاب دو طبقه‌بندی از این مدن به دست دهد، بخصوص که در این فصل، از مدینه ساقطه نام می‌برد که در جای دیگر از آن نام نبرده است. در این فصل مطالبی منافی با بعضی دیگر از مطالب فصول دیگر آمده است.

شود وجودش کامل‌تر و برتر است و او به میل خود دشمن را نابود می‌کند یا به استخدام خود درمی‌آورد و این حالی است که مخالف نظام است. اما اهل این مدن این حال را طبیعی می‌دانند و چون طبیعی شد بالنتیجه با اراده باید به آن پرداخت و بر آن رویه رفت و به این ترتیب مدینه‌ها باید متغالب باشند و نظام و مراتبی نداشته باشند و غلبه ملاک برتری اشخاص در آنها باشد.

پیدا است که در این صورت آرای فاسدی در مدینه‌ها به وجود می‌آید، چنان‌که قومی بر این عقیده می‌روند که دوستی هم معنی ندارد و رابطه آدمیان همان ارتباط غالب و مغلوب است و این ارتباط جز به هنگام ضرورت پدید نمی‌آید. مردمان معمولاً از هم گریزانند و دوری می‌گزینند، مگر اینکه به ائتلاف حاجت داشته باشند؛ به عبارت دیگر، وقتی که یک عامل خارجی آنها را به ائتلاف واداشته باشد. در این صورت، اگر عامل خارجی از میان برود، برای دوستی و همکاری دیگر دلیلی نمی‌ماند و بالطبع تنافر و ستیزه آغاز می‌شود.

پس زندگی میدان نزاع و قتال است و قانون وجود را در دو کلمه «قدرت» و «غلبه» می‌توان خلاصه کرد و نتیجه گرفت که طبیعت و ماهیت موجودات تفرد و انانیت است. آن وقت است که هر حرامی مباح می‌شود، زیرا حق با قدرتمند و غالب است و قوی مورد تعظیم و تکریم؛ اما ضعیف اگر از میان نرود، محکوم به بردگی است.

۲. اصل و منشأ جماعت و تعاون. در مورد اصل و منشأ جماعت و تعاون در مدن ضالّه و جاهلیه آرای مشترکی رواج دارد، نه آنکه یک رأی مقبول اهل این مدن باشد. بلکه به این معنی که ممکن است رأیی مشترک در مدینه جاهلیه و مدینه ضالّه باشد. اما ای بسا که در چند مدینه جاهلیه چند رأی در این زمینه مورد قبول باشد. این آرا را به طور کلی می‌توان به این صورت خلاصه کرد که قوام اجتماع ممکن است بر خویشاوندی، منفعت، ترس، دفاع یا قهر و غلبه باشد،^۱ چنان‌که بعضی برآنند که چون افراد به‌تنهایی قادر به رفع حاجات

خویش نبوده‌اند، به اجتماع متوسل شده‌اند. دسته دیگری اساس تعاون را قهر و غلبه می‌دانند، به این معنی که صاحب قدرتی چون بر دشمنان چیره شود، آنها را برده خود می‌کند و به وسیله آنها در قهر دیگران می‌کوشد و قومی بزرگ بر او جمع می‌شوند و اسباب بزرگی برای او فراهم می‌آید.

گروه دیگری که دوستی و ائتلاف و ارتباط را شایع در اجتماع می‌بینند در اساس آن اختلاف دارند، چنان‌که جمعی اساس آن را خویشاوندی و اشتراک در آبا و اجداد می‌دانند و معتقدند که اختلاف میان کسانی است که از آباء مختلفند و در حقیقت مبنای تعاون همخونی است. اما این رابطه ممکن است به مرور زمان ضعیف شود و نفاق و تفرقه به وجود آید که بعد یک علت خارجی دوباره سبب همدستی و همکاری گردد.

در مقابل این گروه که به رابطه نسبی و خونی قائل بودند، دسته‌ای هم به رابطه و نسبت سببی قائل هستند و ازدواج بین طوایف و عشیره‌های مختلف را وسیله تفاهم بین دسته‌ها و گروه‌ها می‌دانند.

کسانی دیگر اشتراک را در این می‌دانند که رئیس اول آنها را مجتمع کرده و به تدبیر امورشان پرداخته و به کمک او به پیروزی رسیده و به آمال خود دست یافته‌اند و اوست که آنها را به خیری از خیرات جاهلیت رسانده است. دسته‌ای هم به هم‌قسمی و قرارداد قائلند و می‌گویند افراد برای همدستی و همکاری، از بعضی حقوق خود صرف‌نظر می‌کنند و پیمان می‌بندند که به حقوق یکدیگر تجاوز نکنند تا در سایه هم‌پیمانی از تسلط خارجی محفوظ بمانند و وسایل غلبه بر خصم را فراهم داشته باشند.

بعضی دیگر اساس تجمع را اشتراک و مشابهت در خُلق و شِیم طبیعی و اشتراک در زبان می‌دانند و عده‌ای به شرکت در مسکن و منزل و کوچه و محله قائلند و احیاناً دسته‌ای معتقدند که بعضی امور دیگر هم ارتباط جزئی میان مردمان فراهم می‌آورد، مثل اشتراک در لذایذ و صنایع و مناسبت در طعام و شراب و سفر و امثال آنها.

۳. رأی اهل مدن ضالّه و جاهلیه درباره عدل. وقتی این روابط که اساس و

اصل تجمع است وجود نداشته باشد و طوایف از حیث این روابط با هم اختلاف داشته باشند به نزاع برمی‌خیزند و لاجرم یکی غالب می‌شود و دیگری مغلوب. زیرا مردمان و جماعات در قوّت و مال و جاه یکسان نیستند و آنهایی غالب می‌شوند که قدرت بیشتری دارند و این امر در مورد افراد و جماعات هر دو صادق است. پس قهر و مغالبه در طبیعتِ امور است و هر چه طبیعی است عدل است و در واقع عدل در مغالبه است و امری است طبیعی که هر کس بر طبق آن عمل کند صاحب فضیلت است و افعالش را نیز فاضله می‌دانند.^۱ به این ترتیب، فرد و جامعه‌ای که پیروز می‌شود در نظرها سعادتمند است و اگر غالب از مغلوب بندگی بخواهد، به عدل رفتار کرده و مقهور نیز اگر به نفع قاهر و غالب عمل کند، عملش مطابق عدالت است.

اما چون در قراردادها و مقررات مربوط به بیع و شری و ردّ ودایع و نظایر آنها بنگریم، می‌بینیم که قبول آنها از آن سبب است که گاهی در جماعات گروه‌هایی از حیث قدرت و قوت به هم نزدیکند و مساوی، چنان‌که گاهی این قوم غالب است و زمانی قوم دیگر و در واقع، وقتی اقوام هم‌آورد باشند و یکی یکسره مقهور دیگری نشود، هر دو دسته خسته می‌شوند و صلاح را در این می‌دانند که از دعاوی خود عدول کنند و به این ترتیب، شرایطی برای صلح و عدم تجاوز میان خود برقرار می‌کنند و آیندگان هم بی‌آنکه از منشأ این قیود و شرایط باخبر باشند آن را عدل می‌دانند و حال آنکه همه آنها ناشی از ناتوانی و ترس و عجز بوده است. اینها دیگر توجه ندارند که این عقود را شرایطی ایجاب کرده است و اگر این شرایط از میان برود، یعنی یک دسته قدرتش از قدرت دسته دیگر افزون شود، این شرایط ارزشی ندارند و به این جهت، در فرصت مقتضی آن را نقض می‌کنند و خصم را بنده و مقهور می‌سازند. در حقیقت باید هم چنین باشد و آن که این نکته را در نمی‌یابد و قبول ندارد، یا ضعیف است یا احمق و مغرور در عقیده.

۴. خشوع و دینداری. خشوع یعنی اعتقاد به اینکه خدایی مدبّر امور عالم است و به تعظیم و صلوات و تسبیح و حرمت و تقدیس او و همچنین قول به اینکه جزای عمل دنیا را در عقیبی می‌دهند و خوب و بد بی‌پاداش و عقاب نمی‌ماند. به نظر اهل مدینه‌های جاهله، خشوع نیرنگ و افسون و حيله است و این حيله را کسانی اختراع کرده‌اند که قدرت غلبه ندارند و برای اینکه راحت بزیّند و عزت و کامروایی‌شان برقرار باشد به این شیوه‌ها متوسل می‌شوند تا هم دیگران را در اطاعت نگه دارند و هم ضعف خود را در معرکه حیات پپوشانند و از انظار مخفی بدارند. اگر گاهی به تهدید متوسل می‌شوند این هم برایشان وسیله است، چنان‌که به ترغیب و تشویق هم متمسک می‌شوند. اما چون حيله‌شان معمولاً کشف نمی‌شود، مورد احترام قرار می‌گیرند و تمتعات دنیا در دست زیرکان و حيله‌گران و اقویا می‌ماند بدون آنکه از راه غلبه آن را به دست آورده باشند و پیداست که با شعار زهد و پرهیز آسان‌تر می‌توان به مال و منال و سود و لذت و آزادی رسید و دیگران را واداشت که از تمتعات چشم‌پپوشند تا خود از آنها برخوردار شوند. اما کسانی که گمان می‌کنند متابعت از این اصول و احکام فضیلت است، به اغراض بانیان زهد و خشوع پی نبرده‌اند و نمی‌دانند که مکاران و مُحْتالان از کردار و رفتار آنان سود می‌برند و البته که حيله و مکر نیز نوعی مغالبه است و چنان‌که برای صید وحوش دام می‌گسترند، گروهی لذات و خیرات مظنون حیات را با تحمیق مردمان و به دام انداختن آنها به چنگ می‌آورند و پیداست که این مغالبه آسان‌تر و بی‌دردس‌تر است. اما اگر کسی حقیقتاً و از روی صدق بخواهد در خشوع و دینداری ممارست کند، اهل این مدن او را احمق و بی‌عقل می‌خوانند و او را موجودی ناقص و ضعیف می‌انگارند که قادر به تمتع از لذات زندگی نیست. حتی اگر آنها را به ظاهر مدح و ستایش کنند، غرضشان تحقیر و تمسخر است و در واقع ذمّ شبیه به مدح می‌کنند. به این جهت، زُهاد در مدینه جاهله مورد اعتنا نیستند و فقط در حلقه خودشان حرمت و عزت دارند.

طرح این مباحث باعث شده است که برخی از مورخان و مؤلفان جدید فارابی را پیشرو داروین و نیچه بدانند. این مقایسه‌ها اصولاً صحیح نیست. البته تاریخ فلسفه سیر از اجمال به تفصیل است و فلسفه جدید بسط و تفصیل فلسفه یونانی است و مثلاً داروین هم اصول نظریهٔ تطوّر خود را بدون توجه به سوابق جعل نکرده است، اما به طور کلی آنچه افلاطون و ارسطو^۱ و فارابی در باب مغالبه گفته‌اند، مبتنی بر اصولی است که با اصول و مبانی تفکر جدید فرق دارد. وانگهی، فارابی این آرا را درست ندانسته و آن را به اهل مدن جاهلیه نسبت داده است. پس چگونه می‌تواند با ذکر و نقل و شرح این آرا پیشرو متأخران از خود باشد؟

مع ذلک این نکته را باید در نظر داشت که معلم ثانی بعضی از آرای منسوب به مدن جاهله را تصدیق کرده و خلاف آن را باطل شمرده است. اما اگر به طور کلی در آثار او نظر کنیم، می‌بینیم که هرگز اقوالی را که مبتنی بر فلسفهٔ مختار او نباشد نمی‌پذیرد و اگر بپذیرد به وجهی آن را تأویل می‌کند و به آن صورت فلسفی می‌دهد. پس چنان که قبلاً هم اشاره شده است، اگر فارابی در جایی به ابطال یک رأی می‌پردازد و در جای دیگر آن را اثبات می‌کند نه از آن جهت است که پای‌بند اصول نبوده و صرفاً به مقتضای موقع و مقام بیان مطالب کرده است، بلکه در ردّ و ابطال و اثبات و تأیید خود نظر به این معنی داشته که آرا و اقوال مورد بحث بی‌اساس و موهوم است یا می‌توان آنها را در عداد تقالید و مثالات احکام فلسفی دانست. فارابی آنها را به اعتبار اول مردود می‌داند و به اعتبار ثانی موجه می‌شمارد. حتی در بحث نفس و مآل نفوس آدمی اعتبارات دیگر را ملحوظ می‌دارد.

نفوس اهل مدینهٔ فاضله و غیر فاضله

فارابی سه حال و وضعیت برای نفوس پس از مرگ پیش‌بینی کرده است:

۱. کتاب «گرگیاس» افلاطون و «سیاست» ارسطو.

الف. نفوس اهل مدینه فاضله که مُخلّد در نعیم است. این نفوس پس از مرگ اجتماع می‌کنند و از جهت آرای فاضله‌ای که در حیات داشتند سعادتمندند و هرکس دیگر از اهل مدینه‌های فاضله که بمیرد به جمع این نفوس می‌پیوندد. البته این نفوس یک اجتماع ندارند، بلکه برحسب صناعات اجتماعات نفوس هم متعدد است و این اجتماعات به سه وجه در سعادت اختلاف دارند:

۱. بر حسب تعداد افراد

۲. بر حسب اختلاف صناعات افراد و اشخاص

۳. بر حسب اختلاف افراد در صناعاتشان در دنیا

ب. نفوس اهل مدن فاسقه مخلّد در عذابند. اینها که راه صواب و صلاح را می‌دانند و اعمال اهل مدینه جاهلیه دارند، نفسشان در کشمکش و اضطراب عظیم است و از همین کشمکش در عذابند و نفوس آنها که هیأت نفسانی ناسالم و شرارت کسب کرده است با هیأت فاضله اول مقترن می‌شود و تضادّ این دو هیأت عذاب و آزار نفس را فراهم می‌کند و این عذاب دائم‌التزاید است. اگر قبلاً در دنیا به این عذاب وقوف نداشته‌اند از آن جهت است که به لذات حسی مشغول بوده‌اند، اما چون نفس از قید تن خلاص شد صرفاً توجهش معطوف به این تضاد می‌شود و به این عذاب واقف می‌گردد و همین وقوف مایه عذاب ابدی است.

ج. نفوس اهل مدن جاهلیه و متبدّله محکوم به هلاک و تباهی است، زیرا در نفوس این قوم معقولات مُرتسم نیست و نفس آنها رجحانی بر تن ندارد. پس چون ابدان منحل شود، نفوس هم منحل و معدوم می‌گردد. این وضع اختصاص به اهل مدن جاهلیه و متبدّله دارد. اما رؤسای مدن ضالّه و متبدّله که آشنا به آرای فاضله هستند و آن را متبدّل می‌سازند و قوم خود را گمراه می‌کنند، معذّب به عذاب ابدی خواهند بود. اگر این رؤسا بر مدینه فاضله استیلا و تسلط پیدا کنند و اهل آن را مقهور کرده و وادار به اعمال اهل مدینه جاهله کنند، در نفوس مردمی که به قهر مرتکب اعمال غیر فاضله شده‌اند شرارت به وجود نمی‌آید و

به این جهت بعد از مرگ هم نفوسشان معذب نخواهد بود.^۱

اخلاق

قبلاً گفته‌ایم که فارابی به اجمال علم مدنی را به دو قسمت نظری و عملی تقسیم کرده و اخلاق را جزء نظری و سیاست را جزء عملی دانسته است. گرچه ابن رشد در تفسیر قول فارابی به صراحت از تفکیک دو علم سخن گفته است، خود فارابی هرگز در صدد برنیامده است که جنبه نظری را از جنبه عملی جدا سازد و فی‌المثل در یک کتاب به بیان سعادت و خیرات بپردازد و در کتاب دیگر نحوه تحقق خیرات و نیل به سعادت را بیان کند. البته فارابی قسمتی از «اخلاق نیکوماخس» را شرح کرده و خود در اخلاق کتب مستقل نوشته است و نادرست نیست که کتب اخلاقی او را مقدمه نظری آرای سیاسی‌اش بدانیم، اما

۱. با وجود این اقوال، نظر فارابی در مورد نفس روشن است: او نه با افلاطون موافق است که نفس قدیم است و نه رأی ارسطو را قبول کرده است که بر حسب آن نفوس فردی بعد از فنای تن فانی می‌شوند، بلکه نفس را حادث به حدوث تن و باقی بعد از فنای آن می‌داند. ملاصدرا قدمی دیگر برداشته و بر اساس «حرکت جوهریه» گفته است که نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است.

اما در مورد اختلاف در مآل نفوس مردمان باید گفت که فارابی روح و نفس ناطقه را غیر جسمانی و متعلق به عالم امر می‌داند و می‌گوید شأن نفس ناطقه تعقل معقولات است و اگر متوغل در امور مادی و گرفتار امور دنیوی شد و از معقولات اعراض کرد، از شئون ذاتی خود دور شده است و چنین نفسی سعید نیست. پس باید بکوشد حجاب تن و انانیت را براندازد و در پی لذات جسمانی نباشد. در این صورت اگر متآلم شد وای بر او که لایق قرب به مقام قدس نیست، اما اگر تسلیم و راضی و خشنود شد با اینکه در بدن است گویی از آن رسته و در صُفَع ملکوت مقیم شده است و چشمش چیزهایی می‌بیند که هرگز ندیده و گوشش اصواتی می‌شنود که هرگز نشنیده است و در این حال باید بخواهد که از عالم مادی به کلی قطع علایق کند و مجرد شود.

فارابی این معانی را در فصوص بیست و ششم و پنجاهم «فصوص الحکم» آورده و پیداست که مأخذ او آثار نوافلاطونی است، چنان‌که در فصل بیست و ششم گویی ترجمه قسمتی از «تاسوعات» افلوطین را می‌خوانیم. اما به هر حال، این نظریه مُخَلّ آنچه در باب مآل نفوس اهل مدن فاضله و ضالّه و... دیدیم نیست، بلکه نسبت آنها نسبت اجمال و تفصیل است.

اینکه اخلاق و سیاست را ذیل علم مدنی آورده قابل تأمل است و می‌بینیم که در هیچ‌یک از آثار سیاسی خود از تأکید در مورد غایت اخلاقی غفلت نکرده است. پس سیاست و اخلاق یک علم است و موضوع و غایت واحد دارد، منتهی مسائل قسمت عملی فرع بر قسمت نظری است و طبیعی است که موضوع و غایت علم مدنی هم در جزء نظری مطرح شود.

موضوع علم مدنی که در اخلاق از آن بحث می‌شود چیست؟ موضوع این علم سعادت است که در عین حال غایت نیز هست و انسان به مدد خیرات و حسنات و فضایل می‌تواند به سعادت برسد. اما اموری مثل شرّ و نقص و رذیلت هم هست که مانع از رسیدن به سعادت می‌شود. فارابی به مراتب مختلف سعادت قائل است، چنان‌که خیرات و فضایل را نیز دارای مراتب می‌داند و می‌گوید هر کسی به قدر استعداد خود از کمال و سعادت برخوردار می‌شود و به عبارت دیگر سعادت آدمی بسته به افعال و اعمالی است که به اراده و از روی اختیار انجام می‌دهد.^۱ در اینجا باید توجه داشت که افعال ارادی و اختیاری^۲ موقوف به حصول معقولات در نفس است و تا انسان معقولات را بالفعل ادراک نکند و بر حقایق آگاه نشود و از علم به معقولات و حقایق لذت نبرد، نه مختار است و نه سعادت‌مند. پس در واقع سعادت استکمال نفس است و چون فارابی فلسفه را هم استکمال نفس می‌داند باید توضیح داده شود که حصول علم به معقولات، استکمال اول نفس است و عالم که به این علم عمل می‌کند به کمالی می‌رسد که عین سعادت است.

فارابی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده»^۳ مرتبه اول سعادت را تحصیل منطق می‌داند و معتقد است که جزء ناطق نفس به وسیله آن به کمال خویش می‌رسد. در «تحصیل السعاده» نیز هنگام ذکر اجناس فضایل چهارگانه، فضایل

۱. تحصیل السعاده، صص ۱۶-۱۵؛ التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲.

۲. فارابی اراده را مشترک میان حیوان و انسان و اختیار را خاص انسان می‌داند و اینکه اختیاری را به ارادی عطف کرده، پیدا است که مرادش از اراده، اراده خاص انسان است.

۳. التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲۳.

نظری و فکری و خلقی را بر صناعات عملی مقدم می‌دارد و در عین حال می‌گوید که فضیلت کامل مستلزم به کار بردن افعال همه فضایل است.^۱ در توضیح این نظریات اشکالات فراوان به وجود می‌آید، بخصوص که فارابی همه جا به ملازمت نظر و عمل معتقد نیست، چنان که در «مدینه فاضله» می‌گوید:

اگر انسان به قوه نظری سعادت را شناخت و آن را غایت قرار داد و به آن میل کرد و به قوه مرویه آنچه را باید بکند استنباط کرد و به معاونت قوه متخیله و حواس و وسایل قوه نزوعی افعالی را انجام داد، تمام افعال او خیر و جمیل است و اگر سعادت را شناخت یا شناخت و آن را نصب العین و غایت قرار نداد و چیزی دیگر غیر از آن را غایت دانست و با قوه نزوعی به آن میل کرد و به رویت دریافت که چه باید بکند و با حواس و متخیله به آن رسید و افعال آن را به قوه نزوعی انجام داد افعال او غیر جمیله است.^۲

می‌دانیم که به نظر فارابی اهل مدن فاسقه سعادت را می‌شناسند و به آن مایل نیستند و باز فارابی در جای دیگر می‌گوید کسی که تمام آثار ارسطو را خوانده باشد اما کردارش به مقتضای این شناسایی نباشد، بهتر از کسی است که به مقتضای دستورهای ارسطو رفتار کند و به مفهوم آنها پی نبرد.^۳ آیا از این بیانات نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اولاً علم و عمل با هم ملازمه قطعی ندارند و ثانیاً مقام علم از عمل والاتر است؟

برای حلّ این مشکلات شاید بتوان سه وضع فکری در حیات عقلی و نظری فارابی تشخیص داد. البته این سه وضع مربوط به سه دوره تفکر فیلسوف نیست، بلکه به اعتبار اهمیتی که معلم ثانی به فلسفه و علوم نظری داده است مشخص می‌شود. این سه وضع را در «تحصیل السعاده» و کتاب «التنبیه» و کتاب

۲. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۶.

۱. تحصیل السعاده، ص ۲۴.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۲۹.

«السیاسه» مورد رسیدگی قرار می‌دهیم. تذکر این نکته لازم است که بیشتر آثار فارابی مؤید آرا و مضامین «تحصیل السعاده» است و در حکمت عملی هر جا به ارسطو نظر دارد مطالبی از سنخ مطالب کتاب «التنبیه» می‌آورد. اما کتاب «السیاسه» در میان همه آثار فارابی وضع خاصی دارد، گرچه می‌توان آن را هم مقتبس از شروح «سیاست» ارسطو دانست. فارابی کمال‌طلب در تفسیر «اخلاق نیکوماخُس» کمتر به کمال مطلوب عنایت دارد و در کتاب «السیاسه» نه تنها کمال مطلوبی در کار نیست، بلکه فیلسوف مستغرق در امور مبتذل زندگی شده است و مطالبی در آنجا می‌آورد که گویی مدینه غیر فاضله را پذیرفته است و به دیگران راه زندگی در آن مدینه را نشان می‌دهد. در این کتاب نه بحث‌های عمیق و کمال‌طلبی‌های «تحصیل السعاده» است و نه وصف‌های دقیق «آراء اهل المدینه الفاضله». حتی سبک کتاب هم با سبک آثار دیگر فارابی تفاوت دارد و اگر در «فصول المدنی» از هجرت فیلسوف سخن به میان آمده، اینجا دیگر از این مقولات هم بحثی نیست و اصولاً حرفی از فلسفه نمی‌زند.

در این سیر، از «تحصیل السعاده» آغاز می‌کنیم که با بحث از فضایل آغاز می‌شود. قبلاً گفتیم که فارابی فضیلت را چهار نوع می‌داند:

۱. فضایل نظری

۲. فضایل فکری

۳. فضایل خُلُق‌ی

۴. فضایل عملی

اینک یک بار دیگر به اجمال به شرح هر یک از این فضایل و نسبت میان آنها می‌پردازیم.

۱. فضایل نظری. علم به معقولات از طریق براهین یقینی و طرق اقناعی و مثالی است و از علم به مبادی معرفت شروع می‌کند تا به علم انسانی و مدنی می‌رسد. در ضمن این بحث، مسائل مربوط به انواع معرفت و روش‌های هر یک مطرح شده و به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. فضایل فکری. اموری است که معلوم می‌کند چه چیز برای نیل به غایات

فاضله سودمندتر است. اما امری که به وسیله قوه فکر استنباط می‌شود ممکن است گاهی برای غایتی شر باشد. در این صورت، اموری که برای نیل به غایت شر منظور شده‌اند شر است و اگر برای نیل به غایات خوب باشند، خیرات و حسنات است^۱ و اگر غایات خیرات مظنون باشند، امور نافع در حصول و بلوغشان نیز خیرات مظنونه است. اما اینکه قبلاً غایات فاضله را تصریح کردیم از آن جهت است که فارابی مایل نیست استنباط امور نافع در نیل به غایت شر را فضیلت فکری بداند. به هر حال، اگر نتیجه استنباط مورد اشتراک اُمم یا مدن باشد و در زمان طولانی تبدل نیابد، بیشتر شبیه قدرت بر وضع قوانین است و اگر قابل تغییر و تبدل باشد و دیر نیاید، استعداد در انواع فنون و تدبیرهای حرفه‌ای است؛ مانند آن که سودمندتر و زیباتر را برای صناعت خویش تشخیص دهد. به این ترتیب، به اندازه انواع حِرَف و صنایع قوّت فکری هست و اگر سودمندتر و زیباتر را برای غیر تشخیص دهد، فضیلت فکری مشورتی است^۲ و چه بسا که هر دو نوع این فضیلت در شخص واحد جمع می‌شود.

۳. فضایل خُلُقی. آنکه با فضیلت فکری سودمندتر و زیباتر را برای غایت فاضله، یعنی خیر، درمی‌یابد آن را برای خود یا برای غیر می‌خواهد. یعنی یا در طلب خیر خویش است یا در جستجوی خیر دیگران. فضیلت خُلُقی آنگاه به وجود می‌آید که خیر را برای غیر بخواهیم، اعمّ از آنکه آن چیز در حقیقت خیر باشد یا به زعم آن که خیر را برای او می‌جویم چنین باشد. همچنین کسی که خیر حقیقی را برای خود می‌خواهد و آن خیر نه در فکر او، بلکه در افعال و اخلاق او خیر فاضل است و بسته به اینکه تا چه اندازه استنباط سودمند و جمیل کرده باشد، به خیر دست یافته است. پس در واقع، فضیلت اخلاقی هر کس به اندازه قوه فکری اوست و اگر غایت فاضلی اختیار کرده است که برای

۱. این نکته، نظریه جان دیوئی را در باب غایات و وسایل به یاد می‌آورد.

۲. «اخلاق نیکوماخُس»، کتاب ششم، بند هفتم. ارسطو در آنجا کسی را صاحب این فضیلت می‌شمارد که بتواند آنچه را برای انسان مفیدتر است با تشخیص خود عملی سازد.

اُمم مدن در مدتی طولانی سودمند و زیباست، فضایل خُلُقی نیز باید چنین باشد. پس سودمند بودن و زیبا بودن فضایل خُلُقی بسته به زیبا بودن و سودمند بودن فضایل فکری است، زیرا که فضایل خُلُقی مقترن به فضایل فکری است و هر چه قوه فضیلت فکری بیشتر باشد فضیلت خُلُقی عظیم‌تر است، چنان‌که فضایل فکری فی‌المثل در جزء مالی یا مجاهدی مدینه هر چه باشد، مالیان و مجاهدان به همان نسبت فضایل خُلُقی دارند.

۴. فضایل عملی تحقق فضایل در افعال ظاهره است. اکنون می‌توان گفت که آیا فضیلت کامل، مجموع آن فضایل است یا بعضی از آنهاست که قوه‌ای به اندازه مجموع فضایل دارد. به عبارت دیگر، می‌توانیم پرسیم کدام فضیلت از حیث قوه عظیم‌تر است. به نظر فارابی، این همان فضیلتی است که چون اراده می‌کنیم که افعالش را انجام دهیم، استعمال افعال سایر فضایل ضروری است و هیچ فضیلتی بر آن مقدم نیست، چنان‌که صنعت رئیس هم آن صنعتی است که چون اراده انجام دادن افعالش کردیم، لاجرم تمام افعال صنایع دیگر را باید به کار بریم. به عبارت دیگر، ایفای غرض این صنعت مستلزم و مقتضی همه صنایع دیگر است. پس باید معلوم کرد که نسبت این فضایل چهارگانه از چه قرار است. در واقع هیچ‌کدام از اینها از هم منفک نیستند، اما باید دید کدام تقدم دارد و کدام تأخر.

فضایل خُلُقی را در نظر آوریم. می‌بینیم که این فضایل وقتی موجود می‌شوند که فضیلت نظری آنها را به صورت معقول درآورد. در آن صورت است که فضایل فکری، معقولات و اغراض مقترن به آنها را تمیز می‌دهد. پس فضیلت نظری و فضیلت فکری بر فضیلت خُلُقی مقدم است. اکنون ممکن است این مسئله به میان آید که آیا می‌شود کسی دارای فضایل فکری باشد و از فضیلت خُلُقی عاری بماند. نه! زیرا در این صورت فضیلت فکری دیگر خیر نیست و نمی‌تواند استنباط خیر کند و وقتی خیر را استنباط نکرد دیگر فضیلت فکری نیست. در اینجا فارابی متوجه این اشکال می‌شود که اگر فضیلت فکری و فضیلت خُلُقی مقترن هستند، چگونه آن یکی این را می‌شناسد و تشخیص

می‌دهد و اگر فضیلت خُلُقی بدون فضیلت فکری منظور شود و این دو از هم منفرد شوند، فضیلتی که آن را درک می‌کند خیر نیست، و اگر خیر نیست، چگونه قادر به استنباط آن است و حال آنکه نمی‌تواند آن را غایت قرار دهد؟ به عبارت دیگر، اگر فضیلت خُلُقی از فضیلت فکری منفرد شود، استنباط فضیلت خُلُقی برای فضیلت فکری ممکن نیست. پس اگر فضیلت دیگری غیر از فضیلت خُلُقی که قوه فکری آن را استنباط کرده است مقترن به فضیلت فکری باشد و این فضیلت نیز کائن به اراده باشد، باید فضیلت فکری آن را استنباط کرده باشد. در این صورت، شک اول برمی‌گردد و نتیجه این می‌شود که فضیلت خُلُقی را فضیلت فکری مقترن به فضیلت خُلُقی استنباط کرده باشد و کسی که دارای فضیلت خیری و غایت فاضله است هوای آن می‌کند. این فضیلت طبیعی و کائن بالطبع، مقترن به فضیلت فکری کائن بالطبع است که فضایل خُلُقی کائن به اراده را استنباط می‌کند و فضیلت کائن به اراده، آن فضیلت انسانی است که چون در انسان ایجاد شود و متوجه امور ارادی گردد، در آن صورت است که فضیلت فکری انسانی حاصل می‌شود. اما باید دید که آیا این فضیلت طبیعی بعینه همان فضیلت ارادی است یا نه. می‌توان گفت که این شبیه آن است، مانند ملکاتی که در حیوانات غیر ناطق می‌بینیم و فی‌المثل قائل به شجاعت شیر هستیم و... به این ترتیب ممکن است هر انسانی مفطور باشد بر این که نفسش استعداد انجام فضیلتی از فضایل یا ملکه‌ای از ملکات را داشته باشد و به سهولت بتواند به فعل ضدّش بگراید.

انسان با اینکه به امور سهل و آسان توجه دارد، اگر در کارهای مخوف^۱ تکرار و ممارست کند، ملکه ارادی او می‌شود و این ملکه شبیه به امور طبیعی است. این امر تنها در مورد فضایل خُلُقی جزئی مقترن به فضایل فکری جزئی درست نیست، بلکه در مورد فضایل خُلُقی و فضایل فکری رئیسه هم صادق است و اینجاست که صاحبان طبایع فائق عظیم، صاحب فضایل چهارگانه

می‌شوند و ملوک فقط به اراده ملوک نیستند، بلکه بالطبیعه هم چنینند. اما این فضایل که در آدمی به وجود آمد، ناچار باید در اُمم و مدن ایجاد شود. اما از چه طریق می‌توان آنها را ایجاد کرد؟ به نظر فارابی این امر به دو طریق میسر است:

۱. از راه تعلیم

۲. از راه تأدیب

تعلیم ایجاد فضایل نظری در اُمم و مدن است و تأدیب ایجاد فضایل خُلُق و صناعت عملی. تعلیم به قول است و تأدیب هم به فعل است و هم به قول. از همین جاست که می‌توانیم فضایل چهارگانه را به دو فضیلت تحویل کنیم و اتفاقاً خود فارابی هم در «فصول المدنی»^۱ فضایل را دو قسم می‌داند: نُطقی و خُلُق. فضایل نُطقی جزء ناطق حکمت و عقل و کیاست و ذُکاء و جوُدت فهم است و فضایل خُلُق عفت و شجاعت و سخا و عدالت است.

فضایل نطقی یا علوم نظری، خاصه ائمه و ملوک است که از مقدمات اولی شروع می‌شود و به کمال علوم نظری ختم می‌شود. اینجا از مواردی است که فارابی صریحاً به افلاطون استناد می‌کند و می‌گوید باید تعلیم نظری به طریقی باشد که افلاطون می‌گوید و کسانی که چنین تعلیماتی ببینند در ۵۶ سالگی می‌توانند به ریاست عظمی برسند و البته این رؤسا ناچارند مردمان را از طریق تخیل و اقناع تعلیم دهند، زیرا طریق یقینی و برهانی مستلزم اطلاعات فراوان و همچنین آگاهی به مبادی قُصوی است، که جسمانی نیست. از این جهت، اگر عامه را نمی‌شود با آن امور آشنا کرد، کافی است که مثال‌ها و تقلید آنها را بشناسند و اگر راه اقناع مؤثر نشد، در مورد عاصیان و متمردان اُمم و مدن طریق اکراه و اجبار را باید به کار برد و البته باید توجه داشت که همه این امور در مورد اُمم و مدینه‌های گوناگون یکسان نیست. در هر حال، رئیس باید بتواند

۱. فصول المدنی، فصل هفتم. این تقسیم‌بندی همان تقسیم‌بندی ارسطو در «اخلاق نیکو - ماخس» است.

علوم نظری خود را اعمال کند و اگر به چنین امری قادر نباشد، فیلسوف علی‌الاطلاق نیست، زیرا قدرت استعمال علوم نظری هم شرط فیلسوف بودن و ریاست مدینه و اُمت است. به این ترتیب، در عین اینکه فارابی فطرت را معتبر می‌داند، معتقد است که می‌شود از طریق تعلیم و تربیت ایجاد فضایل کرد، چنان‌که وقتی به فضایل خُلُق می‌رسد، دیگر یاد آن طبایع عظیم و قوی را فراموش می‌کند.^۱

پس در حقیقت فارابی خُلُق را امری اکتسابی می‌داند و مانند ارسطو معتقد است که نفوس دارای قوایی هستند و هر یک از این قوا فضیلت خاص دارند. وقتی فارابی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعادة» از تحقق و فعلیت این فضایل بحث می‌کند می‌گوید وقتی در امری تکرار و استمرار باشد، میل به صورت ملکه درمی‌آید و ثابت می‌شود. از این جهت، می‌توان خُلُق را - اعم از قبیح یا جمیل - کسب کرد یا ترک نمود. پس اگر اخلاق اکتسابی است و ناچار باید اخلاق پسندیده را کسب کرد و از ذمائم پرهیز نمود، ابتدا باید حمایده اخلاق و محامد را شناخت. اما ملاک شناسایی فضایل چیست؟

فارابی مانند ارسطو می‌گوید فضیلت اعتدال و میانه‌روی است. افعال وقتی متوسط باشد خُلُق جمیل حاصل می‌شود^۲ و چون از حال اعتدال خارج شود، اعم از اینکه به زیاده مایل باشد یا به نقصان، قبیح است و اعتدال بسته به کثرت و قلت و شدت و ضعف افعال و کمی و زیادی مدت زمان آن است و چنان‌که در مورد اعتدال تن، اوضاع و احوال آن ملاک و معیار است در این موارد هم باید به خود شخص و به ظروف و احوال توجه کرد تا بتوان توسط و اعتدال را معلوم نمود و با توجه به آنها متوسط را شناخت.

۱. فارابی در فصل سی و دوم «آراء اهل المدينة الفاضله» وقتی از خُلُود نفس بحث می‌کند، برخلاف ابن سینا خُلُود را از صفات جوهری نفس نمی‌داند، بلکه معتقد است اگر نفس معقولات را درک کند و بر حسب درک معقولات عمل نماید جاویدان است. این نظر، مخالف قول به فطری بودن فضایل است، مگر آنکه مآل نفوس از ابتدا معلوم باشد و بعضی علّینی و بعضی سبّینی باشند.

۲. التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۹.

نتیجهٔ این قول چیست؟ نتیجه آن است که به نظر فارابی، فضایل حتی نسبت به اشخاص مختلف هم مختلف است و می‌گوید که چون احوال و افعال و ازمنه دگرگون شود فضایل هم مختلف می‌شود. فارابی می‌گوید فی‌المثل شجاعت خلق پسندیده و فضیلت است، زیرا وسط تهوّر و جُبْن است؛ عفت فضیلت است از آن جهت که واسطهٔ شره و خمود و شهوت است؛ و سخاوت واسطهٔ میان حفظ مال و اسراف است و هر انسانی باید مثل طبیب که مزاج غیر معتدل را به وضع متعادل برمی‌گرداند، خود را از جانب افراط یا تفریط به سوی اعتدال بیاورد. اما چنان‌که گفتیم، هنوز ملاک مشخصی برای تعیین حدّ وسط در دست نداریم، بخصوص که گاهی طَرَف شبیه وسط است و مثلاً میان تهوّر و شجاعت در بسیاری از موارد اشتباه می‌شود و تبذیر و سخاوت را هم با یکدیگر اشتباه می‌کنیم.

فارابی راه تشخیص را این می‌داند که به سهولت فعل نظر کنیم و ببینیم اگر از هیچ‌کدام متأذّی نمی‌شویم یا از هر دو التذاذ می‌یابیم و یا از یکی لذت می‌بریم و از دیگری متأذّی نمی‌شویم و یا تأذّی از آنها بسیار نیست، می‌فهمیم که در سهولت مساوی هستند یا به هم نزدیکند. آن وقت می‌دانیم که در وسط حد هستیم. پس در واقع معرفت و شناسایی حدّ وسط متوقف بر شخص و ظروف زندگی او و صحّت نظر در تقدیر این عوامل است، چنان‌که پرهیز از لذت عاجل از آن جهت ضروری است که اذیتی را به دنبال دارد، و تحمل مشقت از آن جهت ضروری است که لذتی طولانی و ثابت در پی دارد. پس نه تنها ملاک تعیین خیر و شر شخص و عمل اوست، بلکه محرک خیر و شر هم نوعی مآل‌اندیشی است. اما فارابی توجه دارد که لذات بر دو قسم است: لذت عقلی و لذت حسی. او لذت عقلی را بالاتر از لذت حسی می‌داند و اینجاست که دوباره به طمأنینهٔ نفس توجه می‌کند و مانند اپیکور لذت عقلی را که می‌تواند شامل تذکر لذت گذشته یا آینده باشد، ترجیح می‌دهد و حتی در «فصول المدنی»^۱

میان فاضل و ضابط نفس هم فرق می‌گذارد، چه اولی به فضیلت عمل می‌کند و از آن لذت می‌برد و دومی خیرات را به جا می‌آورد و حال آنکه از آن متأذی است. با این همه، فارابی که در «تحصیل السعاده» کم و بیش افلاطونی بود، در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» دیگر از فضایل نظری بحث نمی‌کند و فقط در یک مورد به منطق توجه می‌کند. به بیان دیگر، اینجا ذکری از دولت مثالی و فاضله نیست.

فارابی در کتاب «السیاسه» از این هم دورتر می‌رود و از امور مثالی روی برمی‌تابد و غرق در امور عادی و مبتذل می‌شود. در این رساله، نه گذشت از احکام جاری مطرح است و نه فضایل جایی دارد، بلکه فارابی در آن افراد را به تملق و حقارت می‌خواند و حتی رذیلت را سفارش می‌کند. درست است که این رساله هم با یک بحث کلی دربارهٔ نفس و وجود خدا و وحی و مکافات شروع می‌شود و در آن به اختلاف میان مردمان اشاره می‌شود، اما اختلاف مورد بحث در این رساله آن نوع اختلافی نیست که در «تحصیل السعاده» آمده است و مناسبات امور مختلف هم به آن صورتی که در «تحصیل» مورد بحث قرار گرفته، مطرح نیست. فارابی در این اثر متذکر می‌شود که منزلت اجتماعی، ملاک والایی و پستی نیست و حتی پادشاه که کسی در منزلت به پای او نمی‌رسد، چون به عین حق در خود نظر کند، ای بسا که کسانی را از حیث فضیلت بر خود برتر می‌بیند. (این قول در ظاهر با آرای فارابی در مورد رئیس اول منافات دارد.)

اصولاً کسی در عالم نیست که از جمیع جهات کامل باشد و وضع هم ممکن است از حیث فضیلت کسانی را از خود پایین‌تر بباید. به نظر فارابی انسان باید در خود بنگرد و نفع و ضرر و خیر و شرّ خویش را تشخیص دهد. او متوجه می‌شود که دو قوه در نفس وجود دارد که یکی قوهٔ عاقله و ناطقه است و ناظر به عواقب پسندیدهٔ امور و فعل خیر و علم است و دیگر قوهٔ بهیمی است که به لذایذ و شهوات گذرا توجه دارد و این یکی زودتر از قوهٔ عاقله در انسان نشأت می‌کند. پس سعی و جهد بسیار لازم است تا عقل بر قوهٔ بهیمی چیره

شود و ریاضت نفس برای این کار لازم است و اگر یک دقیقه مراقبت نفس مُهمل گذاشته شود، انسان به جانب بهیمیت می‌رود.

فارابی در این رساله به امر ایمان به خدا و بعث انبیا اشاره می‌کند و اندرز می‌دهد که به تعالیم آنها عمل کنند و در راه صوابی که نشان داده‌اند بروند تا به کمال سعادت نایل شوند. اما اگر راه صواب را پیش نگرفتند چه باید کرد؟ در اینجا باید به نیتشان توجه کرد، زیرا فارابی در این کتاب اعمال را به نیت می‌داند و کسی را که بی‌اراده در راه شرّ است مقصر نمی‌شناسد^۱ و برای او مکافاتی در نظر نمی‌گیرد و می‌گوید بر کودک و آن که در خواب مرتکب عملی می‌شود بآسی نیست. کسی که با وجدان آگاه احساس می‌کند وظیفه‌اش را به تمام و کمال انجام داده است و به معرفت باری و وحدانیت او و تنزّه از صفات مخلوق و به وحی و نبوت قائل باشد احساس آرامش می‌کند و از بدی‌ها محفوظ است و به همان اندازه که حُسن نیت دارد، زندگی و احوال او قرین آسایش است. اما غرض از این مقدمات، بیان کمال و سعادت و نحوه وصول به آن نیست، بلکه مؤدّی به فرصت‌طلبی و موقع‌شناسی و لزوم مراعات ملاحظات می‌شود.

برای روشن شدن این معنی به بیان آنچه درباره مناسبات اهل مدینه در این کتاب آمده است می‌پردازیم و از مناسبات افراد با رئیس آغاز می‌کنیم. کسی که خدمت رئیسی را می‌پذیرد، باید مدام ملازم او باشد و اگر از ملازمت دور است باید که ملول شود یا اظهار ملال کند و پیوسته به ستایش رئیس پردازد و در هر چه او می‌کند، حُسن و خیر ببیند و آن حُسن و خیر را نشان دهد و در حضور و غیاب ذکر آن کند و اگر امر دایر شود که زشتی و دنائتی روی دهد و عواقب آن احیاناً متوجه رئیس شود، آن را به خود برگرداند و در آنچه اختصاص به رئیس دارد برای خود حقی قائل نشود و اسرار را برملا و فاش نسازد و اگر مأمور

۱. در «آراء اهل المدینه الفاضله» هم فارابی چنین نظری را اظهار می‌کند و نفوس مردمی را که به عُنف و زور اعمال غیر فاضله انجام داده‌اند معذّب نمی‌داند.

تعلیم یا مُشیر و وزیر است به امر و نهی پردازد، بلکه به حکایات لطیف و ضرب‌المثل‌ها متوسل شود، زیرا ایستادگی در برابر شاهان همچون ایستادگی در برابر سیل است.

فارابی توصیه می‌کند که در رابطه با رؤیسان پیوسته باید از نفع شخصی گذشت و نفع آنها را جُست یا چنان وانمود کرد که از بذل حیات خویش در حفظ و بقای آنها مضایقه و دریغی نیست و خلاصه آنکه خدمتشان را باید به جان پذیرفت، زیرا ترک این خدمت مقدور نیست، چه، هر کس خلاف این عمل کند و از شاهان نفع جوید، از او ملول می‌شوند. ملازم و خادم رئیس اگر احياناً مورد عتاب و خطاب قرار گیرد نباید لب به شکایت باز کند و کینه و عداوت در دل گیرد، بلکه باید سعی کند وسایلی فراهم آورد تا غضب و سخط را زایل سازد و به تدارک گذشته پردازد. نتیجه این دستورالعمل‌ها چیست؟ نتیجه این است که رئیس تصور می‌کند حکم او در حکم وحی مُنزل است و هر چه می‌کند درست است و بر حق. او هوای نفس خویش را خیر می‌داند و مدینه خود را به فساد می‌کشانند و خود را غایت و مآل امور می‌داند و جز خود چیزی را نمی‌بیند و طبیعی است وقتی همگان همه چیز را برای او بخواهند و در هر کاری تابع او باشند و به توجیه اقوال و افعال او پردازند، به چه چیزی جز خود می‌تواند توجهی داشته باشد؟ بخصوص که شرّ ناشی از اعمالش را دیگران تحمل می‌کنند و خطاهایی را که از او سر زده است به خود نسبت می‌دهند و در عین حال او را می‌ستایند. در این صورت، دیگر وظیفه و تکلیف چه معنی پیدا می‌کند و اگر رئیس هر چه خواست همان باید بشود، دیگران چه هستند و چه حاجتی به فکر کردن دارند؟ آنان فقط آلات معطله‌اند.

شاید گفته شود که این خود فضیلتی است که کسی نفع خود را نخواهد یا نفع رئیس را بر آن ترجیح دهد، اما این نمی‌تواند یک امر اخلاقی باشد، زیرا در این صورت چون رئیس به خطا رود و کاری برخلاف حق انجام دهد تسلیم در برابر او به خیر نمی‌انجامد، بلکه نتیجه آن آنانیت و خودسری رئیس و شیوع روی و ریا و سوءنیت در میان خدمه است. مگر آنکه فرض کنیم فارابی رئیسی

را در نظر دارد که با اتصال به عقل فعال، هر چه می‌گوید و می‌کند حقیقت و خیر است. اما فحوای کلام فارابی این فرض را تأیید نمی‌کند.

دستورالعمل‌هایی هم که فارابی در مورد مقابله با دوستان و دشمنان می‌دهد از همین سنخ است. او دوستان را دو دسته می‌داند: یک دسته دوستان صمیمی و مخلص که یار و یاور شخص هستند و عیب‌هایش را می‌پوشانند. در حقّ این دوستان باید ملاطفت بسیار کرد و در هنگام تنگدستی احوالشان را تعهد کرد و سرپرستی عائله‌شان را هنگام غیاب یا پس از مرگ بر عهده گرفت. جماعت دیگر دوستان ظاهری هستند. در حقّ دوستان ظاهری هم باید ملاطفت کرد تا آنها هم به دوستان حقیقی تبدیل شوند. ضمناً هرگز نباید عیوب و اسرار و اسباب منافع را از ایشان پوشیده داشت و به مُجامله با آنها رفتار کرد.

دشمنان هم بر دو گونه‌اند: دسته‌ای کینه‌توزند و دسته دیگر حسود. کینه‌توزان را باید با تدبیر مقابله کرد، یعنی تدبیرشان را کشف کرد و نوع دشمنی آنها را شناخت و از انواع وسایل برای نابودکردنشان بهره جُست و در فرصت مناسب در محضر رئیس‌ان از ایشان بدگویی کرد و به آنها تهمت و افترا زد و وقتی مسلّم شد که هلاکشان ممکن است، فرصت را از دست نداد. دشمنان خود را باید زجر داد، یعنی کاری کرد که بیشتر در آتش حسد خویش بسوزند. فی‌المثل باید تمتعات خود را در حضورشان گفت و در عین حال سعی کرد که دیگران هم او را به این صفت بشناسند.

در مورد اغیار هم فارابی موارد خاصّ آن را مورد رسیدگی قرار می‌دهد که روی هم رفته مصلحت‌بینی در پندها و اندرزهای او غالب است و البته گاهی در آنها نکته‌های اخلاقی هم می‌توان یافت. از آن جمله در مورد ناصحان می‌گوید که باید نصیحتشان را شنید و در مورد متکبران توصیه می‌کند که با آنها تواضع نکنند، زیرا در غیر این صورت، تکبرشان افزون می‌شود. پس در واقع باید آنها را تحقیر کرد. ممکن است اینجا فارابی را ملامت کنند که علاج بدی را خواسته است با بدی بکند، اما اگر ضرورت داشته باشد که آدمی با بدان رابطه داشته باشد از بدی‌گزیری ندارد.

فارابی مردمان را به سه دسته تقسیم کرده بود: مهتران و اقران و کهتران. اینک که شرح معامله با مهتران و اقران را خلاصه کرده‌ایم، باید بپردازیم به دستوراتی که فارابی در مورد رفتار با کهتران می‌دهد. کهتران هم بر دو دسته‌اند: یا محتاج مالند و یا به علم احتیاج دارند. بعضی ممکن است واقعاً نیازمند باشند، بعضی هم به دروغ اظهار نیاز کنند. محتاجان تعلیم ممکن است بخواهند از علم در راه شر استفاده کنند که باید سعی در تهذیب اخلاقشان کرد و شرارت طبع آنها را شناساند. دسته دیگر که کودکانند، باید دید چه علمی بیشتر برای آنها نافع است و آنها را در راه آن علم رهبری کرد. اما در حق هوشمندان نباید به هیچ وجه از علم و تعلیم دریغ کرد. در این موارد هم گاهی فارابی شر را با شری بزرگ‌تر دفع می‌کند و این هر چند واقع‌بینانه است، با هیأت تألیفی فلسفه او کاملاً متناسب نیست.

در این کتاب در مورد رفتار با کهتران هم هیچ نکته تازه و عمیقی نمی‌بینیم، بلکه همه نصایح عادی و سطحی است. آنچه فارابی در مورد رفتار با خود، اعم از وجوه خرج و دخل و کسب مجد و جاه و لذت و حفظ اسرار خویش و پیروزی بر دشمن و ادب با مهتران می‌گوید، از سنخ همان دستورات قبلی است که بعضی از آنها عادی و بعضی دیگر ناظر به خودبینی و خودخواهی و مصلحت‌اندیشی کوتاه‌بینانه است؛ مانند آنچه در کشف اسرار دیگران می‌گوید. اما اینجا در مورد معامله با دشمن تعدیلی در رأی خود می‌کند و آن اینکه می‌گوید صفات او را باید راست و درست به دیگران گفت، زیرا اگر دروغ بگوییم و معلوم شود که دروغ گفته‌ایم حربه‌ای در دست حریف می‌افتد. نکته دیگر در این معانی این است که می‌گوید میان مال و جاه، باید جاه را برگزید، زیرا جاه بالضروره موجب تحصیل مال می‌شود، اما مال ضرورتاً کاسب جاه نیست.

همه اینها نباید باعث شود که در انتساب این رساله به فارابی شک کنیم هر چند این شک چندان هم نامعقول نیست. نه تنها مطالب این کتاب با مطالب آثار دیگر او فرق دارد، بلکه در سبک انشا هم با آثار دیگر او متفاوت است. فارابی

در آثار خود معمولاً به ایجاز و اختصار می‌پردازد و روشی را به کار می‌برد که خود او به ارسطو نسبت می‌دهد. به این معنی که مقدمات قیاسی را ذکر می‌کند و نتیجه قیاس دیگر را می‌آورد و این کار را به قول خودش از آن جهت می‌کند که حکمت را از نااهلان مخفی بدارد. اما در این کتاب که دیگر سخن از حکمت نیست، ضرورت آن روش از کجاست؟ وانگهی، اگر قبول کنیم که دستورالعمل‌های کتاب «السیاسه» مربوط به اهل مدن غیرفاضله است، فارابی استعداد خود را در بیان افکار و عقاید آنها نشان داده است و بحق می‌توان گفت مؤثرترین قسمت‌های «آراء اهل المدینه الفاضله» همان قسمت مربوط به آرای مدن ضالّه و جاهلیه است.

با این تفصیل می‌بینیم که فارابی به‌خوبی قادر است دستوراتی برای زندگی عادی و مبتذل بدهد و راه زندگی پست را بنماید. شاید هم طنزی در این گفتارها باشد و معلم ثانی خواسته است وضع رایج را وصف کند یا به اصطلاح امروز، کتابی در زمینه ادبیات اخلاقی بنویسد.^۱ اما نکته‌ای که به آن توجه نشده است و در قسمت نتیجه این مباحث به آن اشاره خواهد شد، این است که خواجه نصیرالدین طوسی به‌صراحت می‌گوید که قسمت‌های مربوط به سیاست «اخلاق ناصری» را از فارابی اقتباس کرده است^۲ و قطعاتی از کتاب خواجه، درست و عیناً منقول از کتاب «السیاسه» است و معمولاً در این قسمت‌ها نیز هر جا از این کتاب عدول کرده است، نام صاحب رأی اصلی و از جمله نام ابن مقفع را ذکر می‌کند و این می‌رساند که در قرن هفتم کتاب «السیاسه» را جزو آثار فارابی می‌شناخته‌اند.^۳

۱. ما حق داریم تعجب کنیم که فارابی کتابی مثل کتاب «السیاسه» نوشته است، اما اگر آن را به عنوان یک اثر ادبی اخلاقی تلقی کنیم دیگر تعجب مورد ندارد، زیرا نظیر آن در ادبیات ما کم نیست.

۲. اخلاق ناصری، فصل سوم از مقاله سوم، چاپ تهران، ۱۳۴۴.

۳. ابن ابی‌اصیبه و قفطی و... هم از این کتاب نام برده‌اند، اما معلوم نکرده‌اند که مطاوی آن چیست. ظاهراً مُراد خواجه از کتاب «السیاسه»، کتاب «فی وصایا یعمّ نفعها...» باشد، نه کتاب «السیاسه» منحول.

منابع و ماخذ علم مدنی در حکمت فارابی

ن. س. گریگوریان مؤلف کتاب «درباره تاریخ فلسفه آسیای میانه و ایران» بر این عقیده است که فارابی سعی در شناختن ارسطوی واقعی کرده است و کوشیده است آنچه را که مفسران بر آن افزوده بودند جدا سازد و به همین دلیل هم او را معلم ثانی خوانده‌اند.^۱ اما به فرض اینکه فارابی چنین کوششی کرده باشد، باید گفت سعی او قرین توفیق نبوده است، مخصوصاً که سعی در جمع دین و فلسفه کرده و موفقیت او در این مورد هر چه باشد، میل به تألیف آرای افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان و اسکندرانیان در آثار او مشهود است.

درست است که فارابی دو رساله به نام‌های «فلسفه افلاطون» و «فلسفه ارسطو» نوشته است و مطالعه این دو کتاب می‌رساند که لااقل به خلاصه افکار



۱. و نیز رجوع شود به کتاب او به نام «متفکران بزرگ آسیای میانه و ایران»، مسکو، ۱۹۵۸.

دو فیلسوف بزرگ یونانی دور از شوائب مفسران نوافلاطونی آشنا بوده است، و خیلی عجیب به نظر می‌رسد که در سراسر رساله «فلسفه ارسطو» نه از نظریه «صدور» بحثی هست و نه اشاره‌ای به کتاب «اثولوجیا» شده است. البته فارابی در این رساله از کتاب «اخلاق نیکوماخس» هم ذکری نمی‌کند. پس صرفاً به این جهت که فارابی نامی از «اثولوجیا» نبرده است نمی‌توان گفت که این کتاب را از جمله آثار ارسطو نمی‌دانسته یا در انتساب آن تردید داشته است. وانگهی، به احتمال قوی این دو رساله منبع یونانی داشته و ظاهراً مأخوذ از آثاری بوده است که جالینوس در باب فلسفه افلاطون نوشته بوده است. اما به هر حال، معلم ثانی در این دو کتاب به بیان قسمتی از آرای افلاطون و ارسطو پرداخته است. در مورد اطلاع فارابی از فلسفه افلاطون هم می‌توانیم بگوییم که او آرای مدنی و سیاسی فیلسوف یونانی را می‌شناخته و حتی گفته‌اند که «جمهوری» افلاطون (کتاب «السیاسه» افلاطون) مبنای درس او بوده است.

با توجه به این مطلب، آیا علم مدنی فارابی افلاطونی است؟ قبلاً اشاراتی به تأثیر آرای افلاطون در فلسفه مدنی و سیاسی فارابی کرده‌ایم و دیده‌ایم که فارابی تنها یک شارح نیست، بلکه محقق در فلسفه است. ولی باز می‌توان پرسید که آیا نتیجه تحقیق او تلفیق آرای افلاطون و ارسطو و رواقیان و نوافلاطونیان و اسکندرانیان بوده است؟

از این جهت که فارابی وارث تفکر فلسفی از افلاطون تا شارحان اسکندرانی است، می‌توان به این پرسش جواب مثبت داد، به شرط آنکه تحقیق فلسفی او را متعلق به تفکر و فرهنگ اسلامی بدانیم و نگوییم هر چه گفته و نوشته است در اصل و مبنای خود یونانی است. ولی چون فارابی مطالعات جدی و عمیق در علوم اسلامی داشته و این مطالعات در آثار فلسفی و مخصوصاً در فلسفه مدنی او انعکاس پیدا کرده است، پژوهندگان در آثار و فلسفه او تأثیر معارف اسلامی را هم از نظر دور نداشته‌اند، تا آنجا که بعضی از آنها مدینه فاضله فارابی را مدینه آخرالزمان دانسته و بعضی دیگر آن را عکس‌العمل اضطرابات زمان او انگاشته‌اند. در اینکه فارابی کلیات آرای خود را

از فلاسفه یونان اخذ و اقتباس کرده است اختلافی نیست و خود او هم به این معنی اذعان داشته است، اما به عنوان یک محقق چنان اجزا 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.

فارابی آرای مدنی را به سبک و شیوه ارسطو تحریر نکرده و در جزئیات امور با استاد یونانی متفق‌الرأی نیست، تا آنجا که وقتی علم مدنی و فلسفه مدنی را تعریف می‌کند، مضامین «اخلاق نیکوماخس» را در زمره مباحث و مسائل علم مدنی می‌داند^۱ و به صراحت می‌گوید که قسمت عملی این علم در:

«بولیطیقی» ارسطو - کتاب «سیاست» ارسطو - و همچنین در «سیاست‌نامه» و در دیگر کتب افلاطون آمده است.^۲

پس اگر فارابی در علم مدنی پیرو ارسطو نیست، بالضروره نباید شارح افلاطون یا مفسر فلسفه بر مبنای اصول دین و مذهب باشد.

ممکن است بگوییم که فارابی مواد علم مدنی خود را از افلاطون گرفته و این مواد را بر مبنای ارسطویی و نوافلاطونی و اسکندرانی تألیف کرده است. بحث در این نیست که در این تأثیر، تفوق با ارسطوست یا با افلاطون، و چون طرح مسئله به این صورت خطاست، دو جواب متضاد می‌توان به آن داد (اگر چنین سؤالی مطرح شود).

ابراهیم مدکور، پس از بحث تأثیر افلاطون و ارسطو، به ضرس قاطع می‌گوید:

به این ترتیب، ارسطو با وجود تأثیر عظیمی که در فلسفه اسلامی داشته است، در امور مدنی قولش چندان حجت نیست.^۳

عجیب است که بلافاصله می‌گوید: «فارابی مانند افلاطون معتقد است که انسان برای زندگی، به تعاون و همکاری با دیگران و به طور کلی به اجتماع احتیاج

1. *La Place d'Alfarabi dans l'école Philosophique Musulman*, p.47.

۲. کتاب المله، ص ۷۲.

۳. ابراهیم مدکور، فصل ششم... *La Place d'Alfarabi*

دارد.» و انواع اجتماعات کامل و ناقص را از نظر فارابی برمی‌شمارد که این طبقه‌بندی اجتماعات ناقص در «سیاست» ارسطو آمده، نه در «جمهوری» یا «سیاستمدار» یا «نوامیس» افلاطون.^۱

یک مؤلف مصری به نام دکتر سامی النشار درست خلاف این را می‌گوید. به نظر او:

نظریهٔ سعادت و نبوت در نظر فارابی ارسطویی کامل نیست، بلکه شبیه به آرای افلوپینی است و اگر فارابی «آراء اهل المدینه الفاضله» را به تقلید و مُحاکات از افلاطون نوشته است باید دانست که او در این کتاب متأثر از افلاطون نیست، بلکه ارسطویی است. دلیل سامی النشار این است که فارابی مانند تمام مسلمین مخالف آرای افلاطون در الغای مالکیت و تناسخ و اشتراکی بودن زنان و تحدید نسل و اعدام اطفال ضعیف است، حال آنکه قرمطیان در آرای سیاسی از افلاطون متأثر شده و آن را با عناصر مزدکی آمیخته‌اند و آن وقت مؤلف مصری نتیجه می‌گیرد که فارابی در مدینهٔ فاضله متأثر از ارسطوست.

این هر دو وجههٔ نظر تا حدودی موجه است، یعنی فارابی هم از افلاطون و هم از ارسطو بهره‌ها برده است؛ ولی مورد ندارد که دربارهٔ غلبهٔ این یا آن فیلسوف نزاع کنیم. اخلاق و سیاست را اجزای یک علم دانستن و آن دو را در ذیل علم مدنی آوردن قولی است که در آثار ارسطو نیامده و افلاطون هم در هیچ جا به صراحت آن را بیان نکرده است. شاید قبل از فارابی شارحان افلاطون چنین استنباطی از اقوال او کرده باشند و ای بسا که این تفسیر از خود فارابی باشد که ابن رشد آن را تفصیل داده است.

ابن رشد در توضیح دو جنبهٔ نظری و عملی علم مدنی، آن دو را به دو کتاب طب تشبیه می‌کند که در یکی از سلامتی و مرض بحث شده و در دیگری طرق

۱. اگر گفته شود که این قسمت مقتبس از کتاب پنجم «نوامیس» (۷۴۵۰) است نمی‌توان آن را قبول کرد، زیرا در آنجا صحبت از تقسیم مدینه به دوازده قسمت است. (نگ. ک. به: مجموعه آثار افلاطون، ترجمهٔ فرانسوی از روبن، ص ۸۰۵)

حفظ سلامت و درمان بیماری را بیان کرده‌اند. اگر به این تشبیه توجه کنیم استنباط فارابی بیشتر به رأی افلاطون نزدیک می‌شود، زیرا وقتی این دو کتاب مُثَل علم اخلاق و علم سیاست باشند، از آنجا که در اولی موضوع مطرح شده و در دیگری مسائل مورد بحث قرار گرفته است می‌توان نتیجه گرفت که موضوع سیاست در اخلاق طرح می‌شود و این هر دو علم یکی است. بنابراین، تقسیم علم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مورد ندارد، بلکه همه اینها، چنان که در آثار و آرای افلاطون می‌بینیم، اجزا و فصول کتاب علم مدنی است. با توجه به همین معنی است که روزنتال می‌گوید فارابی به پیروی از افلاطون بحث درباره تبدیل مدن فاضله به مدن غیر فاضله را به جنبه عملی علم سیاست مربوط می‌داند.^۱ ولی وقتی فارابی کتاب «سیاست» ارسطو را متضمن جزء عملی علم مدنی می‌داند، استنباط روزنتال دیگر نمی‌تواند چندان اهمیت داشته باشد. و قول عمر فروخ^۲ موجه‌تر است که می‌گوید نظر فارابی در مورد مدن غیر فاضله و قبول آنها به عنوان دُول واقعی و رضایت و تسلیم اهل آن به صورت موجود حکومت و به فساد شایع در آن، مقتبس از «سیاست» ارسطوست.

برای اینکه در این مسائل نظر روشنی پیدا کنیم بد نیست که اجزای افلاطونی و ارسطویی آرای مدنی فارابی را بشناسیم و البته مشکلات این تطبیق و مقایسه را نیز منظور بداریم، زیرا وقتی فی‌المثل می‌گوییم که تصور مدینه و حکومت مدنی مقتبس از یونانیان است، نباید از نظر دور بداریم که معلم ثانی به تاریخ بابل هم توجه داشته که در آنجا قبل از حمورابی مدن مستقل وجود داشته و در هر مدینه رئیسی به نام یکی از خدایان حکومت می‌کرده و مردم موظف بوده‌اند که به او خدمت بکنند. همچنین، رئیس فاضل فارابی خیلی نزدیک به رئیس مدینه‌ای بوده است که حرّانیان به آن فکر می‌کرده‌اند^۳ و

۱. روزنتال، افکار سیاسی در قرون وسطای اسلامی، فصل پنجم، ص ۱۲۰ (متن انگلیسی)

۲. تاریخ الفكر العربی، ص ۲۶۱. ۳. الفهرست، ص ۴۴۴.

مطلوب اخوان الصفا هم چنین رئیسی بوده است.^۱

تأثیر آرای افلاطون و ارسطو در فلسفه مدنی فارابی

فارابی در آخر «تحصیل السعادة» به صراحت می‌گوید:

فلسفه‌ای را که وصف کردم، از یونانیان، یعنی افلاطون و ارسطو، به ما رسیده است و اینها نه تنها فلسفه را به ما یاد داده‌اند، بلکه طرقي را نشان داده‌اند که چون فلسفه از هم پاشید و نابود شد، مجدداً انشائش کنیم...

آن وقت وعده می‌دهد که ابتدا فلسفه افلاطون و بعد فلسفه ارسطو را شرح دهد. آیا می‌توان از فحوای کلام او استنباط کرد که در عین اعتراف به اقتباس فلسفه از معلمین یونانی، رسالتی هم در مورد انشاء مجدد فلسفه برای خود قائل است و نمی‌خواهد مقلد صرف یونانی‌ها باشد؟ بحث در اینکه آیا فارابی به انشاء فلسفه‌ای خاص توفیق یافته است یا نه مجال دیگر می‌خواهد، اما به قول خودش، اگر فلسفه‌ای هم انشا کرده است به هدایت و راهنمایی معلمین یونانی بوده است و حتی در جمع آرا و افکار هم همه‌جا سعی و جهد او به توجیه فلسفه یونان می‌انجامد و شاید خود فارابی هم به این نتیجه وقوف و آگاهی داشته است. بی‌جهت نیست که محققان غربی تمایل دارند منابع یونانی جزء جزء افکار و آرای او را پیدا کنند. مثلاً روزنتال درباره «آراء اهل المدينة الفاضله» می‌گوید:

قسمت‌های سیاسی این رساله بر اساس «جمهوری» افلاطون و تا اندازه‌ای با توجه به «اخلاق نیکوماخس» ارسطو نوشته شده و مسائل تتلوژیک و متافیزیک هم مقتبس از «اثولوجیا»ی منسوب به ارسطو و «تیمائوس» افلاطون است. سرمشق فارابی در بحث از مدن فاضله و غیر فاضله چه در کتاب «آراء اهل المدينة الفاضله» و

چه در «سیاسات المدنیة»، «جمهوری» افلاطون است.^۱ فارابی در «مدینه فاضله» از این معنی بحث می‌کند که چگونه انسان از روی طبع می‌تواند در مدینه به مدد علم مدنی به سعادت که خیر لذاته، یعنی خیری که صرفاً غایت است و به هیچ وجه وسیله نیست، برسد. همین معنی را ارسطو در «اخلاق نیکوماخُس»^۲ به این صورت بیان می‌کند که غایت و غرض سیاست، خیر انسان است.^۳ او وقتی این خیر اعلی را وصف می‌کند، می‌گوید فضیلتی وجود دارد که از تأمل عقلی به وجود می‌آید و به خلاف آن قسم از فضایل انسانی که به جسم مربوط است، این یک فضیلت عام است و قوه و استعداد تأمل در حقیقت صرف و فضیلت فضایل است و مربوط به شأن الهی انسان می‌شود.

به این ترتیب، اخلاق از مابعدالطبیعه منفک نیست و شاید فارابی هم آنجا که سعادت را رسیدن به مرتبه حق‌الیقین^۴ می‌داند^۵ تحت تأثیر ارسطوست. گرچه در این مورد ارسطو هم بازگشتی به نظریه افلاطونی کرده است و بالطبع افلاطون هم می‌تواند منبع نظر فارابی باشد، ولی بیشتر احتمال می‌رود که معلم ثانی و مفسر «اخلاق نیکوماخُس» نظریه نجات و اتصال عقلی ارسطو را اقتباس کرده باشد. به نظر فارابی، حیات عقلی خود مطلوب لذاته و غایت است - چنان که ارسطو هم همین نظر را دارد - و چون عقل انسان به خدا و عقول مفارق شبیه است، با تفکر و تأمل می‌توان به خدا و موجودات الهی نزدیک شد.

۱. روزنتال، افکار سیاسی در قرون وسطای اسلامی، فصل ششم، صص ۱۲۸-۱۲۶. (متن انگلیسی)
۲. اخلاق نیکوماخُس، ۱۰۹۴b.

۳. اخلاق نیکوماخُس، فصل هفتم و هشتم، مقاله دهم.

۴. فارابی وقتی از یقین حقیقی و حق‌الیقین سخن می‌گوید مرادش مرتبه اعلای علم نظری است که نفس ناطقه، مُبرّا از شائبه عالم جسمانی، به مشاهده عالم غیب و ملکوت می‌پردازد. اگر بخواهیم این معنی را با اصطلاحات عرفا تطبیق کنیم، می‌توانیم آن را عین‌الیقین بدانیم هر چند که میان عین‌الیقین صوفی و عین‌الیقین فیلسوف نیز فرق اساسی وجود دارد.

۵. فارابی در فصل چهل و ششم، اعراض از عالم ماده و حس و تخیل و توجه به عالم امر و مشاهده عالم ملکوت اعلی را اتصال به ذات علیا می‌داند.

پس در واقع، سعادت در تفکر و تأمل و بالنتیجه در قربت و تشبّه به خداست. اما اینکه فارابی می‌گوید فیلسوف باید به خدا تشبّه کند منبعش افلاطون و افلوپین است و لزومی ندارد که مرجع اسلامی برای آن بجوئیم. می‌دانیم که افلاطون در «تِئِتُس»^۱ این مسئله را به میان می‌آورد که از راه پرهیزگاری و تأمل در مثال می‌توان به خدا تشبّه کرد و مخصوصاً در «فِدرُس»، آنجا که بحث از سیر آدمیان در التزام رکاب خدایان می‌کند که به تأمل در حقایق قدیم و ازلی مشغولند، آدمیان به خدا نزدیکند و شبیه خدا شده‌اند. اما همین نکته که تشبّه به خدا حدّ اعلای کمال و سعادت است در «تاسوعات» افلوپین هم آمده است.^۲ فارابی منبع آرای خود را در این زمینه ذکر نمی‌کند و چنان که گفتیم، لااقل در این مورد به کمک ابن رشد می‌توانیم بگوئیم که ارسطو در مورد اتصال به عالم مجردات و تأمل، فقط به طرح مسئله اکتفا کرده و فارابی به حلّ و بحث آن پرداخته است. حلّ و بحث و جواب او مأخوذ از «اثولوجیا» است که آن را در جای خود شرح داده‌ایم و نیازی به تکرار نیست.

اجتماع و حکومت

اینکه فارابی اجتماع را به کامل و ناقص تقسیم کرده و جوامع ناقص را خانه و کوی و محله و قریه دانسته است، مأخذ او بیشتر «سیاست» ارسطوست.^۳ به طور کلی می‌توان گفت که در بحث‌های فارابی راجع به سازمان و اصول حکومت و رئیس مدینه تأثیر فلسفه یونانی آشکار است. فارابی درباره سازمان مدینه و اصول حکمت به تفصیل نمی‌پردازد و شاید بتوانیم بگوئیم که جز در «فصول المدنی»، در آثار دیگر اگر چیزی راجع به سازمان مدینه گفته به

۱. تِئِتُس، ۱۷۶b.

۲. این نکته که فارابی سعادت را کمال عقلی توأم با کمال اخلاقی می‌داند بیشتر جنبه افلاطونی دارد. ولی این امر از آن جهت است که احتمالاً تفسیر مقالات سوم و چهارم «اخلاق نیکوماخس» که مطاوی آن کم و بیش به آرای افلاطون نزدیک است بیشتر افلاطونی شده است.

۳. سیاست، ۱۲۸۰a.

صورت تشبیه و تمثیل است. مثلاً به نظر او اهل مدینه همه به مثابه عضو یک تن هستند و یک روح در همه هست و بدبختی یکی را همه باید بدبختی خودشان بدانند. ابراهیم مدکور این جمله را به این نحو تفسیر می‌کند که فارابی اساس مدینه را بر تقسیم کار نهاده است.^۱ می‌دانیم که افلاطون در «جمهوری»^۲ بحث از تربیت بر حسب استعداد می‌کند و فارابی هم در «فصول المدنی»^۳ به همین معنی پرداخته است و عبارت او صریح است که کار را باید به کسانی سپرد که در آن استعداد دارند و مطلب حاجت به تفسیر ندارد.

چنان‌که گفتیم فارابی مثل افلاطون لا اقل توجه به اختلاف استعدادها دارد، اما اینکه افلاطون طبقات مدینه را بر مبنای تقسیم قوای نفس، سه می‌داند و اساس تربیتی را می‌گذارد که دوره‌ها و مراحل معین دارد و مبتنی بر امتحاناتی است - صرف نظر از اشاره فارابی در آخر «تحصیل السعاده» - ظاهراً مورد توجه او قرار نگرفته است و در این مورد به اجمال اکتفا می‌کند. منتهی او سازمان مدینه را به اعضای تن تشبیه می‌کند و می‌توانیم بگوییم سلسله مراتبی برای مدینه در نظر گرفته است که از مخدوم محض شروع می‌شود و به خادمی منتهی می‌گردد که مخدوم هیچ‌کس نیست و به نظام فیض و مراتب موجودات از واجب‌الوجود تا هیولی توجه دارد،^۴ چنان‌که در «فصول المدنی» مدینه را تقسیم به اجزاء می‌کند و پنج جزء را به این ترتیب تشخیص می‌دهد:

۱. افاضل

۲. ذوالالسنه

۳. مقدّرون

۴. مجاهدون

۱. ابراهیم مدکور، مقام فارابی در فلسفه اسلامی، فصل ششم.

۲. جمهوری، ۳۷۰ab. ۳. فصول المدنی، فصل ۶۱.

۴. فارابی شاید این تصور را با خواندن «تیمائوس» پیدا کرده است، زیرا افلاطون در این کتاب خواسته است نسبتی میان دولت فاضله و نظام کلی جهان برقرار سازد. مدینه فاضله افلاطون مظهري است از نظام عالم، و اخلاقی بودن انسان جلوه‌ای از عقل کلی است.

۵. مالیون

از آنجا که منشیان را در زمره حاملان دین می‌شمارد و مقدّران و مالیان را شامل حسابداران و هندسه‌دانان و طبیبان و منجمان می‌داند، شاید نظر به «سیاستمدار» داشته باشد.^۱ حتی وقتی در فلسفه اسلامی از قانون بحث می‌شود، باید توجه داشت که قانون به نظر فلاسفه در درجه اول ناموس الهی است و فارابی وقتی از واضع النوامیس بحث می‌کند، به قانون‌گذار افلاطونی توجه دارد و در عین حال چون فلسفه را برای درک احکام شریعت لازم می‌داند رابطه‌ای میان این دو قانون قائل می‌شود (شاید برای رفع همین اشکال و اشتباه است که ابن رشد اصطلاح «واضع الشریعه» را به کار می‌برد)، زیرا واضع النوامیس که فیلسوف است شأنش ریاست است. و با جوّد فکر شرایط اعمال قوانین را به وجود می‌آورد و از آن طریق به سعادت قصّوی می‌رسد. به عبارت دیگر، مفهوم واضع النوامیس دلالت بر جوّد معرفت و استنباط شرایط معقولات عملی و قدرت بر ایجاد آن در اُمم و مدن دارد^۲ و اهل مدینه را از طریق اقناع و تخیل تعلیم می‌دهد.

تصویری که فارابی از واضع النوامیس به دست می‌دهد، هم بر نبی و امام قابل تطبیق است و هم بر قانون‌گذار افلاطونی، ولی با تصریح فارابی به اینکه این معانی را از افلاطون و ارسطو اقتباس کرده است، آیا لزومی دارد که بحث احکام الهی را به میان آوریم؟

پیدااست که مطالب قسمت اول «تحصیل السعاده» را نمی‌توان درست مطابق با آرای افلاطون یا ارسطو دانست و اگر هم آن مطالب ما را به یاد مقالات پنجم و ششم «اخلاق نیکوماخُس» بیندازد، توجه به وجوه اختلاف آنها هم لازم است. به هر حال، اگر این اختلافات متأثر از تفسیر اسکندر افرویدی یا شارحان دیگر «اخلاق نیکوماخُس» هم باشد، نمی‌توانیم آنها را از نظر دور بداریم و شاید لزومی نداشته باشد که تأثیر افلاطون را در آن جستجو کنیم، زیرا

۱. سیاستمدار، ۲۸۳b و ۲۸۷b و ۲۹۰ac.

۲. تحصیل السعاده، ص ۴۲.

منشأ اینکه فارابی فضیلت نظری را شامل همه فضایل دیگر می‌داند «اخلاق نیکوماخس» است و می‌توان گفت ارسطو در این قسمت افلاطونی است و فارابی هم از طریق ارسطو نظریه‌ای نزدیک به رأی افلاطون اظهار کرده است. با این همه، مأخذ و منبع وصفی که فارابی از فیلسوف حقیقی و فیلسوف باطل و فیلسوف مزور و فیلسوف بهرج می‌کند، کتاب ششم «جمهوری» است و این وصف در واقع خلاصه‌ای است از قطعه‌های ۴۸۷ تا ۵۰۴ که فارابی در ضمن آنها حتی اشاره افلاطون به آتش هراکلیتس را نقل می‌کند^۱ و بعید نیست که تأکید در مورد دین را هم از «نوامیس» گرفته باشد.

در همین قسمت که فارابی به وصف رئیس فاضل می‌پردازد، به قول خودش همان صفاتی را می‌آورد که افلاطون در «جمهوری» ذکر کرده است و چون به «جمهوری» رجوع می‌کنیم، تقریباً همان صفات را می‌بینیم:

حال بگو ببینم پیشه‌ای که اشتغال به آن مستلزم داشتن حافظه خوب و سرعت فهم و علو همت و حسن سیرت و علاقه به راستی و عدالت و شجاعت و اعتدال باشد، آیا می‌توان نسبت به آن هیچ‌گونه ایراد نمود؟^۲

در «نوامیس» هم افلاطون چنین مطالبی را آورده است و شاید اگر فارابی تصریح نکرده بود که آن صفات را از «جمهوری» اقتباس کرده است، می‌توانستیم صفات رئیس فارابی را بیشتر بر صفات مذکور در «نوامیس» منطبق بدانیم که در آنجا به نظر افلاطون برای اصلاح حکومت باید:

... دیکتاتوری یافت جوان، شکیبا، زودفهم و با حافظه قوی و شجاع و دارای طبعی اصیل... که این خوشبختی را داشته باشد که هم عصر قانون‌گذار بزرگی باشد و بخت یاری کند و آن دو را به هم نزدیک سازد...^۳

۲. جمهوری، ۴۸۷a.

۱. جمهوری، ۴۹۸b.

۳. نوامیس، ۷۱۰b. فارابی در «تلخیص النوامیس» هم این نکات را آورده و از شاو واضع النوامیس بحث کرده است. (نگ. ک. به: نوامیس، ۷۱۶b)

اما اگر فارابی به اعتقادات دینی رئیس توجه می‌کند بی‌آنکه نظر به دین معینی داشته باشد و یا اهمیت آن را بیشتر از فلسفه بداند، ممکن است مرجعی در آثار افلاطون و بخصوص در کتاب دهم «نوامیس» داشته باشد، خاصه فارابی هم مثل افلاطون، دین را با سلوک اخلاقی مربوط می‌داند. شاید فارابی در هیچ قسمت از فلسفه سیاسی و علم مدنی خود تا آن اندازه که در مورد حاکم فیلسوف می‌بینیم روشن و صریح تحت تأثیر افلاطون نباشد، اما در این قسمت هم اگر رئیس را در صورت پیغمبر منظور کنیم که از راه تخیل به عقل فعال می‌رسد، معلم ثانی با توجه به فلسفه افلاطون و نظریه ارسطو درباره رؤیا و خیال و پیشگویی و با رجوع به حکمت افلوپینی، صورت خاصی از مدینه و رئیس مدینه تصور کرده است به قسمی که با مسامحه می‌توان گفت که او به ماده‌ای که از ارسطو و افلوپین گرفته صورت افلاطونی فلسفه اسلامی بخشیده است، بی‌تردید این مطلب یکی از موارد موفق توفیق دین و فلسفه است. اما اگر از صورت ظاهر و تلقی خطابی قضیه صرف نظر کنیم، نمی‌دانیم آیا پیغمبری که او تعریف و وصف می‌کند در حقیقت همان است که مسلمانان به نبوت او اقرار دارند.^۱

مدینه‌های غیر فاضله

از وسعت و عمق معلومات فارابی در بیانی که از مدن غیر فاضله و آرای اهل آن مدن می‌کند معلوم می‌شود فارابی این حکومت‌ها را در کتاب «السیاسات المدنیه» طبقه‌بندی کرده و آرای اهل آن مدن را همراه با یک طبقه‌بندی اجمالی

۱. در «فصوص الحکم»، فارابی نبی را در عداد صاحبان روح قدسی می‌داند که روح قدسی او در عالم رؤیا محشور و معاشر با عالم فرشتگان می‌شود. این قول کم و بیش مورد قبول فلاسفه بعد از فارابی قرار گرفته و با توجه به اینکه اصول دین احیاناً با فلسفه تفسیر شده است، کمتر توجه کرده‌اند که این قول در اصل و اساس خود یونانی است و فی‌المثل در نظر متفکری مثل جلال‌الدین مولوی که «فلسفی» را با حواس انبیا و اولیا بیگانه می‌داند، دارای هیچ قدر و وزنی نیست.

در کتاب «مبادی آراء اهل المدینه الفاضله» آورده است. می‌دانیم که فارابی علاقه‌ای به جزئیات امر حکومت ندارد و در مدینه فاضله همه تکالیف را بر عهده رئیس می‌گذارد و مدینه را قائم به وجود او می‌داند. او در بیان حکومت‌های غیرفاضله عباراتی می‌آورد که در ترجمه عربی «تلخیص سیاست» جالینوس وجود داشته است و خلاصه آنکه مبنای طبقه‌بندی دولت‌های متضاد مدینه فاضله نظام و تأسیسات مدنی نیست، بلکه آرا و اعتقادات اهل مدن است؛ بهتر بگوییم، مناط طبقه‌بندی او اغراضی است که مدینه‌ها و اهل مدن باید به آن برسند. آیا این ملاک از خود فارابی است؟

افلاطون وقتی از تبدل و تحول حکومت‌ها بحث می‌کند، به چهار نوع حکومت تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و تیرانی اشاره می‌کند. می‌بینیم که نه تنها طبقه‌بندی فارابی درست منطبق بر این طبقه‌بندی نیست، بلکه تعداد حکومت‌هایی که می‌شمارد از این چهار نوع در می‌گذرد. آیا این اختلاف را باید به منابع یونانی فارابی، و فی‌المثل به اثر جالینوس یا تفاسیر اسکندر افرویدیسی مربوط کرد؟ نکته اینجا است که افلاطون اجتماعاتی را با همین اغراض مورد نظر فارابی در آثار خود وصف کرده است، اما چون نظرش به اصول حکومت‌های موجود زمان خویش بوده، مبنای طبقه‌بندی را آن اغراض و مقاصد قرار نداده و حتی مقصود او از ذکر آنها نشان دادن چگونگی تحول و تطوّر اجتماعات است. مثلاً اینکه در «جمهوری» می‌پرسد:

یک برزگر چهار برابر میزان احتیاج خود غله فراهم می‌کند، باید به دیگران توجهی نکرده و فقط یک چهارم آن مقدار را برای خود فراهم کند و سه چهارم دیگر وقت خود را صرف تهیه خانه و لباس و کفش کند؟^۱

توجهش به اصل تقسیم کار است. اما فارابی مدینه‌ای را به این صورت و با این غرض منظور کرده و نام آن را «مدینه ضروریه» نهاده است. به همین ترتیب،

زمینه بقیه حکومت‌های جاهله را می‌شود در «جمهوری» و دیگر آثار افلاطون یافت.

حال بینیم در تقسیم‌بندی فارابی کدام حکومت‌ها بر انواع حکومت افلاطون منطبق می‌شود. «مدینه کرامیه» را می‌توانیم معادل و مقابل «تیموکراسی» بدانیم، اما وصفی که فارابی در «السیاسات المدنیه»^۱ می‌کند با شرح «جمهوری» درباره تیموکراسی تفاوت بسیار دارد^۲ و می‌دانیم که افلاطون در «سیاستمدار»^۳ وقتی حکومت‌ها را طبقه‌بندی می‌کند شرحی درباره تیموکراسی نمی‌دهد. قاعدتاً می‌توانیم حدس بزنیم که این تفصیل از خود فارابی است، هر چند می‌شود آنها را به طور پراکنده در آرای افلاطون یافت. به هر حال، فارابی دو نوع افتخار تشخیص می‌دهد که یکی مربوط به خصوصیات و شخصیت حاکم و دیگر افتخار از جهت ثروت یا غلبه است و اینکه فارابی حکومت افتخار را از همه دولت‌های جاهلیه برتر می‌داند، باعث شده است روزنتال حدس بزند که فارابی در این مورد تحت تأثیر ارسطوست^۴ و حال آنکه افلاطون هم وقتی از تحول حکومت‌ها بحث می‌کند، اولین صورت تبدیل‌یافته دولت فاضله را همین تیموکراسی می‌داند که در نظر او از همه حکومت‌های فاسد، برتر و بالاتر است. افلاطون وقتی سیر انحطاط مدینه‌ها را شرح می‌دهد، صورت تحول‌یافته تیموکراسی را الیگارشی می‌داند و معتقد است که اگر کار الیگارشی به انحطاط گراید به دموکراسی تبدیل می‌شود و این یکی هم ممکن است به حکومت جباری تحول یابد.^۵

صفات الیگارشی افلاطون منطبق بر صفاتی است که در مدینه نذاله فارابی هست، منتها مدینه الکرامیه، چنان‌که گفتیم، فقط عناصر و صفات تیموکراسی را ندارد، بلکه واجد بسیاری از خصوصیات الیگارشی هم هست، بخصوص که

۱. السیاسات المدنیه، صص ۶۴-۵۹.

۲. جمهوری، ۵۴۸e تا ۵۵۰b.

۳. سیاستمدار، ۲۹۲a، ۳۰۰b و ۳۰۵e.

۴. تاریخ الفكر العربی، صص ۲۹۰ و ۲۹۱.

۵. جمهوری، ۵۴۴c و ۵۴۵de.

فارابی تصریح می‌کند که گاهی ثروت را در آنجا مایه افتخار می‌دانند. مع هذا، ملاک طبقه‌بندی افلاطون و فارابی چنان‌که گفتیم یکی نیست. فیلسوف یونانی متوجه فساد اصول حکومت و قوانین اساسی است و بخصوص به تعلیم و تربیت توجه خاص دارد، اما فیلسوف اسلامی حکومت‌های جاهلیه را از روی بساطت و ترکیب اغراض آنها تقسیم می‌کند، چنان‌که مدینه جماعیه را که معادل و مقابل دموکراسی است از آن جهت در ردیف آخر می‌آورد که جمیع اغراض جاهلیت را در آن جمع می‌داند. در عین حال، این وضع را منتهای درجه جهل و فساد نمی‌شناسد و حتی ظهور بسیاری از خیرات را در مدینه جماعیه ممکن می‌شمارد؛ از جمله اینکه ممکن است در اینجا خطبا و فلاسفه و شعرا ظهور کنند و این قسمت شاید عدول از نظر افلاطون در مورد شاعران و خطیبان باشد.

مدینه تغلب فارابی تا حدودی منطبق بر تیرانی افلاطون است، اما افلاطون به بحث در آثار و عوارض این حکومت پرداخته و فارابی رسیدگی کرده است که آیا تنها یک فرد غلبه می‌خواهد یا همه در صدد غلبه‌اند و یا بعضی این هوا را در سر دارند. او به طور کلی دو نوع غلبه تشخیص می‌دهد: یکی غلبه بر افراد مدینه و دیگری غلبه و تسلط بر مدن و اُمم دیگر. اما روی هم رفته این شش نوع دولت جاهلیه را که فارابی برمی‌شمارد می‌توان در چهار نوع حکومت افلاطون گنجانند. سه مدینه فارابی حتی نامشان هم با حکومت‌های فاسد افلاطون یکی است، بدین معنی که جماعیه در برابر دموکراسی و تغلب در مقابل تیرانی و مدینه کرامیه همان تیموکراسی است. بقیه حکومت‌های جاهلیه فارابی را هم می‌توان به یکی از این سه نوع نزدیک کرد. از اینها گذشته، می‌توان پرسید که آیا تقسیم‌بندی فارابی به آن قسمت از «نوامیس» راجع می‌شود که بحث از ظهور حکومت می‌کند؟^۱

فارابی به غیر از مدن جاهلیه سه جنس دیگر مدینه را نام می‌برد که ظاهراً

مأخذ افلاطونی ندارد و حتی می‌توان گفت نامشان، یعنی فاسقه و ضالّه و ساقطه،^۱ معانی دینی را به خاطر می‌آورد. روزنتال می‌گوید چون ابن رشد به آنها اشاره‌ای نکرده است، احتمال دارد در منبع یونانی فارابی هم نیامده باشند. ولی اگر ابن رشد به آنها اشاره نمی‌کند از آن جهت است که ابن رشد شارح «جمهوری» است و دلیلی ندارد به شرح و وصف حکومتی پردازد که در متن اصلی ذکری از آن نشده است. حتی شاید شارحان دیگر هم چنین کاری نکرده باشند. فی‌المثل مدینه فاسقه را در نظر آوریم که اهل آن سعادت را می‌شناسند و در عین حال هواهای دیگر در سر دارند و این درست نقض یکی از اساسی‌ترین اصول حکمت افلاطون است که آن اصل اتحاد علم و عمل است و بیانش این است که «کسانی که بدی می‌کنند خیر را نمی‌شناسند.» البته از این حیث باسی بر معلم ثانی نیست، زیرا او در مورد نسبت علم و عمل ملتزم تبعیت از افلاطون نبوده است.

□

اکنون می‌رسیم به آن قسمت از مطالب کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» که مربوط به آرای اهل مدن غیر فاضله است. این آرا را فارابی جعل نکرده است بلکه قبل از فارابی در آثار فلاسفه یونانی و اسکندرانی و نوافلاطونی و رواقی و... آمده است؛ فی‌المثل می‌توان مرجع بحث فارابی را درباره عدالت، کتاب اول «جمهوری» و محاوره «گرگیاس»^۲ دانست. ولی سؤالی که به خاطر می‌آید این است که چگونه فارابی با این دقت و صراحت و وضوح عدالت را مورد بحث قرار داده و عدالت طبیعی را از عدالت وضعی تشخیص داده است. اگر در مورد عدالت بگوییم که فارابی متأثر از سخنانی است که افلاطون در «گرگیاس» به زبان کالیکلس می‌گذارد و به طور کلی از کل آرای افلاطون در «جمهوری» متأثر است، در مورد خشوع چه بگوییم که مرجع مشخصی برای رأی فارابی

۱. در فصل آخر «مدینه فاضله»، فارابی این مدینه را به جای مدینه الخسّه و الشّقوه ذکر کرده است و با وصفی که از آن می‌کند بر مدینه تغلییه هم می‌توان منطبقش کرد.

۲. جمهوری، ۳۲۸e تا ۳۲۹e، و محاوره گرگیاس.

در این زمینه نمی‌توانیم پیدا کنیم؟ آیا در تفاسیری که فارابی از آنها استفاده کرده، چنین بحثی بوده است؟ این مطلب معلوم ما نیست.

می‌گویند فارابی در آخر عمر منزوی و زاهد بوده است و بحثی که در مورد خشوع و دینداری می‌کند با این وضع مناسبت دارد. اما این خشوع به صورتی که فارابی آن را وصف می‌کند همیشه مورد اعتقاد او نبوده است، چنان که در بعضی مواقع عقاب و سعادت اخروی را انکار می‌کند و در عین حال این رأی را به اهل مدن غیر فاضله نسبت می‌دهد که «کسانی که نمی‌توانند به مجاهدت و مغالبت در برابر اقویا مقاومت کنند، خشوع و ثواب یا عقاب اخروی برابر ترک آن جعل می‌کنند.» اگر خوب دقت کنیم جمع این معانی مانعی ندارد و فارابی می‌توانسته است به تقدم فلسفه بر دین قائل باشد و حتی منکر حیات اخروی به معنی دینی لفظ باشد و در عین حال، نشأت دین و خشوع را مربوط به ضعف در برابر اهل مغالبه نداند، چنان که سقراط هم در رساله «گرگیاس» رأی کالیکلس را باطل می‌داند و در عین حال قائل به عقاب اخروی نیست. خلاصه آنکه فارابی یک فلسفه صحیح بیشتر نمی‌شناسد و آرای دیگر را، خواه فلسفی خواه دینی، جزء آرای اهل مدن مضاده می‌شمارد و هیچ‌یک از اقوال و آرای او در این موارد بی‌مأخذ یونانی نیست.

□

قبلاً درباره «فصول المدنی» بحث کرده‌ایم. اینکه فارابی در چند فصل از آن کتاب، انسان مدنی (رئیس مدینه) را به طبیب تشبیه می‌کند، شاید متأثر از «جمهوری»^۱ و «سیاستمدار» است. دَنَلُپ عقیده دارد که مفهوم ملک «فصول المدنی» در فصل سوم و چهارم، از «سیاستمدار» اقتباس گردیده است. مطاوی کتاب «فلسفه افلاطون» فارابی هم کم و بیش ناظر به کتاب «سیاستمدار» است. هر چند این وصف کاملاً واجد روح فلسفه افلاطونی نیست، اما اینکه فارابی در فصل ۲۹ «فصول المدنی» می‌گوید که پادشاه چه فنّ پادشاهی بداند و چه نداند

و چه پادشاهی بکند و چه نکند پادشاه است، درست همان مطالبی است که در «سیاستمدار»^۱ آمده است و حتی در فصل ۵۳ که مورد بحث آن طبقات مدینه است و از «مقدّرون» نام می‌برد، تأثیر «سیاستمدار»^۲ دیده می‌شود.

بر این قیاس می‌توانیم حدس بزنیم که مفهوم ملک السّنة هم با اینکه ممکن است به ملاحظات و مطالعات اسلامی فارابی مربوط باشد، عنوانی مأخوذ و مقتبس از «سیاستمدار» است، بخصوص که فارابی او را ملزم می‌داند که نوامیس الهی را با تصویب حکیم در بلاد ترویج کند.^۳ پس در واقع، ملک السّنة بر طبق نوامیس حکومت می‌کند و پیرو و مطیع فیلسوف است و راه او را دنبال می‌کند. فارابی می‌گوید که از نظر اسم، بین چنین حاکمی با حاکم حکیم فرق نیست و هر دو را ملک می‌خوانیم.^۴ به هر حال اگر «آراء اهل المدینة الفاضله» ناظر به «جمهوری» و «نوامیس» است، فارابی در «فصول المدنی» بیشتر به «نوامیس» و «سیاستمدار» نظر دارد، هر چند که ظاهراً آشنایی فارابی با کتاب «سیاستمدار» از طریق شروح و تفاسیر و شاید هم به واسطه منقولاتی از آن کتاب بوده است. مطلبی که می‌ماند، صبغه دینی و اسلامی این‌گونه اقوال است که بحث درباره آن برای فهم عمیق آرای فارابی و تعیین موقع و مقام او در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت اساسی دارد.

۱. سیاستمدار، ۲۵۹b.

۲. سیاستمدار ۲۸۲b، ۲۸۷b و ۲۹۰ae.

۳. سیاستمدار، ۲۹۷e.

۴. در دوره کنونی که شریعت با فلسفه تفسیر شده، یا لا اقل تفسیر فلسفی شریعت غلبه دارد، فهم اینکه فارابی در بیان مقام ملک السّنة تا چه اندازه به خلیفه و امام توجه داشته و با این توجه اقوال افلاطون را تفسیر کرده، دشوار است. به هر حال، او وقتی در «کتاب الملّه» از نسبت رئیس اول و ملک السّنة سخن می‌گوید، اصالت را به علم نظری و فلسفه می‌دهد. اما بدون اینکه در اصول و مبادی از مطاوی کتب دیگر خود عدول کند، فحوای کلام او چنان است که گویی به نبی و خلفای او نظر دارد، یعنی ملک السّنة را قائم مقام رئیس اول و پیرو او و حافظ سیر و ملکات فاضله و مانع دخول سیر جاهله در مدینه می‌داند و تصریح می‌کند که شأن او شأن شارع نیست و مقامی در حدّ مقام خلفای نبی دارد. (نگ. ک. به: کتاب الملّه، ص ۵۶ و مخصوصاً به بندهای ۷ و ۸ و ۹ از همین کتاب در صص ۵۱-۴۸)

فلسفه مدنی فارابی و تفسیر کلامی آن

فارابی حکیم و فیلسوف است و چون حکمت و فلسفه مقابل علم کلام است، نمی‌توان او را متکلم دانست. پس چرا و چگونه می‌خواهیم از اقوال کلامی او بحث کنیم؟ مگر نه این است که معلم ثانی مقام علم کلام را بسی پایین‌تر از فلسفه قرار داده و آن را به‌توسط دین‌خادم فلسفه دانسته و تصریح کرده است که فیلسوف نسبت به همهٔ مردمان و افراد اُمّت در زمرهٔ خواص است و حال آنکه متکلم جزو خواصّ اهل دیانت است؟ و به عبارت دیگر:

خواصّ اول فلاسفهٔ حقیقی هستند و بعد از آنها جدلیّون و سوفسطاییان و سپس به ترتیب واضعان نوامیس و متکلمان و فقیهان قرار دارند، و سایرین عوامند.^۱



۱. کتاب الحروف، ص ۱۳۴. البته در این ترتیب، فارابی به معانی مختلف «تقدم» توجه ←

مع هذا فارابی در مسائلی وارد شده است که ماده آن در فلسفه وجود ندارد و مختص به دین و ملت است. وحی و نبوت و امامت از مسائل فلسفه نیست و فارابی در بحث از عدل و اختیار نیز جانب دین و مذهب را به کلی فرو نگذاشته است. پس چندان بی مورد نیست که مسامحتاً آرای او را در این مباحث و مسائل، آرای کلامی بدانیم. توضیح در باب معانی علم کلام، قبول این عنوان را تا حدی موجه می سازد. علم کلام چیست و ما در اینجا آن را بر چه وجهی اعتبار کرده ایم؟

برای اطلاع از تعریف علم کلام، به کتاب فیلسوف و متکلم دوره اخیر تفکر فلسفی و کلامی ایران، یعنی ملا عبدالرزاق لاهیجی رجوع می کنیم. او در کتاب «گوهر مُراد» علم کلام قدما را از علم کلام متأخران ممتاز می داند و می گوید: کلام قدما صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلّمه مشهوره در میان اهل شرایع... و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود، نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده...

اما کلام متأخران صنعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف، و در تعریف علم کلام متأخرین گفته اند که علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع و به این قید اخیر احتراز نموده اند از حکمت. چه، موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله

← داشته است و مخصوصاً نباید از این بیان استنباط شود که او مقام واضع النوامیس را با سوفسطاییان قیاس می کرده است. در فهرستی که فارابی ذکر می کند باید دو ستون را در نظر گرفت: یکی شامل فلاسفه و جدلیون و سوفسطاییان و دیگر واضعان نوامیس و متکلمان و فقیهان. در این دو ستون اگر تناظری باشد، این است که واضع النوامیس در کنار فیلسوف قرار دارد و متکلمان با اهل جدل سنخیت دارند. اما مشکل است که بگوییم چه مشابهتی میان سوفسطایی و عالم شریعت وجود دارد، مگر اینکه این دو طایفه را به اعتبار مخالفت با فلسفه و قانون دانی (عالم بودن به احکام) با هم قیاس کنیم.

بر مقدمات مشهوره و مسلّمه، میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست...^۱

به نظر لاهیجی این علم از صحت و استقامت بسیار دور است و در مآل امر به تقلید راجع می‌شود و به این جهت، اکتفا به تقلید محض را از اعتماد بر چنین علمی به سلامت نزدیک‌تر و از فتنه و ضلالت دورتر می‌داند. با این همه، او نمی‌گوید که علم کلام را باید مُهمَل گذاشت، بلکه آن را بر وجه دیگری اعتبار می‌کند و می‌نویسد:

کلام مشهور که مقسم اشعریّت و اعتزال است، به سبب ابتدای آن بر غیر یقینیات، در تحصیل معارف یقینی معتبر و مؤدّی به صواب نیست و طریقه حکمت که مؤدّی به صواب است چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیّه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس‌الامریه و اعتباریات محضه است مقدور و میسر اکثر مردم نیست، بلکه اهدای به آن مخصوص اخصّ خواص است. پس واجب شد در حکمت الهی، وضع طریقه دیگر که تمسک به آن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است؛ یعنی تصویر حقایق معقوله به صور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه به تعیین امثله جزئیّه. و این طریقه انبیا و اوصیای انبیاست به تعلیم الهی مر عامّه مردم را، و طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین است...^۲

لاهیجی این طریقه را مؤدّی به صواب و مشارک با حکمت در افاده یقین می‌داند، الاّ اینکه حکمت افاده یقین تفصیلی می‌کند و این طریقه افاده یقین

۱. مقدمه گوهر مراد، چاپ سنگی تهران (صفحات کتاب شماره ندارد).

۲. مقدمه گوهر مراد، نقل عبارات لاهیجی بیشتر از آن جهت است که مفاد آن قریب به رأی فارابی در مورد نسبت فلسفه و علم کلام است و بی‌واسطه یا به واسطه، مأخوذ از اقوال معلم ثانی است.

اجمالی.^۱ این طریقه در حقیقت فلسفه است که بر مسائل دین اطلاق شده و از حیث مسائل، مشترک با علم کلام است. اینک ببینیم فارابی به چه نحو در مسائل وحی و نبوت و امامت و عدل وارد می‌شود.

وحی و نبوت

پیداست که مبحث وحی و نبوت در فلسفه فارابی مرجع و منبع یونانی ندارد، الا اینکه بگوییم مفسران یهودی و مسیحی فلسفه قبلاً به تفسیر و تأویل نبوت پرداخته‌اند. گفته‌ایم که معلم ثانی در بسیاری از آثار خود جهات حسن و لزوم وجود رؤسا و انبیا و قیام مدن و اُمم به وجود آنها را بیان کرده و در کتاب «فصوص الحکم» و بعضی دیگر از آثار خود اوصاف خاصه نبی را شرح داده است.

به نظر او، وجود رئیس فاضل و نبی از آن جهت لازم است که حسن معاش و صلاح معاد مردمان موقوف به مشارکت جماعتی از مردم در مدینه است و

۱. اگر این معنی را از علم کلام اعتبار کنیم، آرای فارابی درباره نبوت و معاد و امامت را می‌توان اقوال کلامی دانست. البته فارابی مانند لاهیجی خود را ملتزم نمی‌دانسته است که دلایل او به گفته «معصوم» منتهی شود. لاهیجی منکر خلاف میان شرع و حکمت بوده و به کسانی که قائل به چنین اختلاف و مباحثی بوده‌اند نسبت جهل و ساده‌لوحی داده و به تبعیت از فارابی و سایر حکمای اسلام که به تحقیق شاگردان معلم ثانی هستند می‌گوید: «اگر احياناً مخالفتی میان مسئله حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده شرعی واجب بود...» پس این علم کلام، افاده صورت فلسفی به ماده احکام دینی است و راهگشای بزرگ این طریقه فارابی است، هر چند که لاهیجی تأویل فارابی در امر معاد را که مبتنی بر اساس ترغیب و ترهیب عوام و تتمیم امر نظام است نمی‌پذیرد و تأویل را در موارد تعدّر جایز می‌داند. لاهیجی این قول را ناشی از جهل می‌داند. من هم ادعای علم نمی‌کنم و اصرار در لجاج و عناد ندارم. استنباط من از اقوال فلاسفه این است که تفکر منحصر در فلسفه است و همه انحای دیگر تفکر و علم باید تابع فلاسفه باشد. اگر چون و چرا نکردن در این حکم لازمه حکمت و فلسفه است، ناگزیر تحقق حکمت هم باید منوط و موقوف و معلق به تقلید باشد و پیداست که تسلیم به این نتیجه به طور کلی تفکر و فلسفه و حکمت را به خطر می‌اندازد.

چون مناسبات و معاملات این مردمان ایجاب عدل می‌کند و عدل وقتی متحقق می‌شود که قانون و سنت و سیاست مدنی وجود داشته باشد، احتیاج به واضع النوامیس مسلّم می‌شود و این واضع النوامیس کسی است که هم صلاح معاش و معاد مردمان را تشخیص می‌دهد و هم قدرت بر منع و نهی آنان دارد. نبی چگونه صلاح معاش و معاد مردمان را تشخیص می‌دهد؟ او صاحب نفس قدسی است و از همهٔ مردمان با این اوصاف ممتاز است.

نبی در مواد کائنات تصرف می‌کند، به این معنی که چون نفس ناطقهٔ او به سرحدّ قوت رسیده و مشابه با عالم عقول شده و نقوش ثابت لوح محفوظ در روح قدسی او منتقش شده، جسم عالم کبیر و قوای طبیعی آن، همه محکوم حکم روح قدسی اوست و به همین جهت قادر به معجزات و خوارق عادات است و به جهت صفا و جلایی که نفس قدسی دارد و از کدورات عالم طبیعت مبرا است، دانای اسرار و صفات و مغیبات است و بی‌اینکه نیاز به تعلّم از اقران بشری داشته باشد، علم خود را از عالم ملکوت و فرشتگان اخذ می‌کند و به عامّه خلق می‌رساند و راه سعادت دنیوی و اخروی را به آنها نشان می‌دهد.

این مطالب با توجه به تأکیدی که فارابی در مورد رفع حجاب ظلمانی تن و اتصال به عالم قدس و ملکوت می‌کند باعث شده است که بعضی از مفسران معلم ثانی او را عارف و متصوف بدانند و رأی مذکور را با اسفار اربعهٔ متصوفه تطبیق کنند. به نظر متصوفه، سالک در سیر و سفر خود چهار مرتبه را طی می‌کند:

مرتبهٔ اول، سیر و سفر از خلق به حق است. در این مرتبه مسافر الی الله ذات مطلق احدیت را بی‌ملاحظهٔ شئون و اعتبارات و تعینات مشاهده می‌کند.

مرتبهٔ دوم، سفر فی‌الحق است که در این سفر، سالک ذات احدیت را به اعتبار تعینات و صفات مشاهده می‌کند و از تعین صفتی به تعین صفت دیگر تطوّر پیدا می‌کند تا به آخرین تعینات صفات می‌رسد و اسماء الهی را در مظاهر خود شهود می‌کند.

مرتبهٔ سوم، سفر مع‌الحق است. سالک در این سفر از مرتبهٔ نظر فی‌الحق

درمی‌گذرد و در مشاهده ذات احدیت و هویت مطلقه به جایی می‌رسد که جز وجه باقی او همه چیز را هالک و فانی می‌بیند و تعینات امکانی و ماهیات اعتباری در نظر او محو می‌شود و فانی و محو و منطمس در هویت مطلقه می‌گردد و این منصب ولایت است که عبارت از باطن نبوت و رسالت باشد.^۱

مرتبه چهارم، سفر از حق به خلق است و در این سفر، شأن نبوت تحقق و فعلیت پیدا می‌کند، زیرا مسافر سفر مع الحق، بعد از فنا فی الله به مقام بقای بعد الفنا و صحو بعد المحو می‌رسد و اوامر و نواهی الهی و قوانین و احکام و سنن ناموسی را برای هدایت پراکندگان وادی کثرت به جمعیت وحدت حقیقی، به آنان ابلاغ می‌کند و به تعلیم و ترویج آن سنن و نوامیس و اوامر و نواهی الهی می‌پردازد و مقصود از نبی، مسافر سفر چهارم است، اما تا سه سفر قبلی صورت نگیرد نبوت متحقق نمی‌شود.

آیا فارابی در بیان نیل به مقام نبوت به این معانی نظر دارد؟

قبل از پاسخ دادن به این پرسش باید متذکر باشیم که آرای متصوفه و متکلمان در برخی از مسائل و از جمله در بحث نبوت به کلی برکنار از تأثیر فلسفه نبوده است، چنان‌که لاهیجی در فصل پنجم از باب دوم از مقاله سوم کتاب «گوهر مراد» که اختصاص به «بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی به سوی نبی به طریقه حکما» دارد، چنان به طرح مسائل و بحث در آن می‌پردازد که گویی آرای فارابی را شرح می‌کند و از فحوای کلام او و همچنین از ترتیب مطالب پیداست که طریقه مختار او همین طریقه حکماست و حتی حدیثی را که از امام جعفر صادق (ع) در مورد نبوت نقل کرده است مؤید طریقه حکما می‌داند. لاهیجی می‌نویسد:

بدان که حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد

۱. جای تأمل است که فارابی در هیچ‌یک از آثار خود ذکری از رسالت نکرده است و ملائکه را رسولان الهی می‌داند و فرق است میان رسول و نبی، زیرا به یک اعتبار رسول در بیداری با ملائکه محشور می‌شود و وحی الهی را می‌شنود، اما نبی در رؤیا سخن ملائک را می‌شنود و از الهامات غیبی برخوردار می‌شود.

تا قامت قابلیتش به تشریف نبوت سرافراز تواند شد.

او این سه خاصیت را قدرت بر سمع کلام الله و رؤیت ملائکه و علم به جمیع معلومات یا بسیاری از معلومات از جانب خدا و اطاعت ماده کائنات از او می‌داند و برای توضیح و تبیین مطلب به بیان قوای نفس ناطقه، یعنی قوه ادراک و قوه تحریک می‌پردازد و ادراک را به ادراک عقلی و حسی تقسیم می‌کند و خواص سه گانه را به ادراک عقلی و ادراک حسی و قوه تحریک باز می‌گرداند و می‌نویسد:

کمال قوه ادراک جزئی، سیما قوه متخیله، آن است که با آنکه به غایت قوی باشد، در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را، به حیثیتی که هنگام انتقال و ارتسام نفس به صورت معقولات و اتصال وی به عقل فعال که مفیض علوم و کمالات است به اذن الله تعالی - و جبرئیل عبارت از اوست - قوه متخیله منجذب شود به سوی قوه عقلیه، به حدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس به عنوان مجرد و کلیت، مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوت متخیله به عنوان تمثّل و جزئیت. پس حکایت کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را؛ اگر ذوات مجرده باشد، به صورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء، و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد، به صور الفاظ مقروئه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت... و اما کمال قوت تحریک آن است که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تأثیر به مرتبه‌ای رسد که هر چه تصور کند... و اراده تعلق به وجود او گیرد، فی الحال در خارج موجود شود و این مرتبه گاهی محقق تواند شد که نسبت او در تصرف به ماده کائنات چون نسبت او باشد به ماده بدن خود...

عباراتی که نقل شد شرح طریقه فارابی است و لاهیجی بعضی از کلمات «فصوص الحکم» را به فارسی ترجمه کرده است. فارابی در فصّ سی و سوم

کتاب «فصوص»، ملائکه را صور علمیه‌ای می‌داند که جوهر و ذات آنها علوم ابداعیه است و مانند الواحی نیستند که صور علمی در آن منتقش شود... بحث در این نیست که چرا به جبرئیل و روح الامین عنوان عقل فعال اطلاق شده یا اصطلاح نفس قدسی که در حدیث «کمیل» آمده به جای نفس ناطقه‌ای که قابلیت اتصال به عقل فعال پیدا کرده به کار رفته است؛ این معامله الفاظ محدود به یکی دو لفظ نیست. فارابی ابایی نداشته است که از عالم امر و خلق و ملک و ملکوت و جبروت و از لوح و قلم و قضا و قدر و امثال آن که در کتاب آسمانی آمده است سخن بگوید و یک بار دیگر سعی در جمع دین و فلسفه بکند و از این حد هم بگذرد و فلسفه و تصوف نظری را جمع کند. خواننده کتاب «فصوص الحکم» وقتی در فصّ سی و یکم عبارت «لان روحک من امر ربک و بدنک من خلق ربک» را می‌یابد، ممکن است آیات قرآنی را به یاد آورد که متضمن همین معانی است و نتیجه بگیرد که حکمت فارابی حکمت قرآنی و ایمانی است. در قسمت اول همین فصّ (سی و یکم) متوجه می‌شویم که چگونه اجزای آیات قرآن در ضمن احکام فلسفه آمده و برای اثبات آن مورد استفاده قرار گرفته است. فارابی در صدر این فصّ می‌نویسد:

تو مرکب از دو جوهر هستی که یکی از آن دو، شکل و صورت و کیفیت و کمّیت و حرکت و سکون و انقسام و تحیز از لوازم آن است، و جوهر دیگر، که از این صفات متباین با اوّلی است و در حقیقت ذات با آن مشارک نیست...

قول به دو جوهر یا به جواهر متعدد مباین بالذات فلسفی است و ربطی به دیانت و ملت ندارد، بلکه در فلسفه افلاطون و ارسطو مطرح شده و در آثار افلوطین و شاگردان و شارحان او مورد تأکید قرار گرفته است. البته در کتاب آسمانی هم عالم غیب و شهادت از یکدیگر متمایزند، اما نسبت این دو عالم در فلسفه و دین تفاوت دارد.

در فلسفه فارابی عقل فعال که مجرد از ماده است عقل بالقوه را که از جهت اتصال به ماده، عقل و معقول بالقوه است و به خودی خود نمی‌تواند بالفعل

بشود، از قوه به فعل می‌آورد و این عقل فعال که نسبت به بشر واحد است، معقولات اولی مشترک میان همه مردم است و عبارت از اوایل تعلیمی (ریاضیات) و اوایل تمیز میان حسن و قبح (جمیل و قبیح) و اوایل معرفت مبادی موجودات است.

آیا از لحاظ دیانت و ملت و در تصوف هم چنین نسبتی میان عالم غیب و شهادت وجود دارد؟ یعنی آیا شأن عالم غیب صرفاً همین است که افاده معلومات نظری تمیز خوب و بد به خلق می‌کند؟ ظاهراً ملک وحی احکام ناظر به صلاح معاش و معاد مردم را ابلاغ می‌کند، زیرا که بیشتر از لحاظ شریعت به این‌گونه معانی توجه شده و اتصال بی‌تکیف و بی‌قیاس ربّ الناس با جان ناس مورد غفلت بوده است. وقتی هم که ساحتی غیر از شریعت در دیانت مطرح شده، فلسفه جای حقیقت دیانت را گرفته و این معنی حتی در تصوف نظری هم نفوذ و تأثیر کرده است. البته در تفکر بزرگانی مثل جلال‌الدین محمد مولوی جمع میان فلسفه و دین معنی ندارد، زیرا در فلسفه هر چه هست، سبب‌سازی است و نبوت و معجزه هم صورت معقول پیدا می‌کند و نسبت حق و خلق هم نسبتی عقلی می‌شود. اما مولوی اصراری ندارد که نبوت را بر مبنای عقل کارافزا تفسیر کند، بلکه به صراحت می‌گوید:

گر نه نامعقول بودی این منز	کی بُدی حاجت به چندین معجزه
هر چه معقول است عقلش می‌خورد	بی‌بیان معجزه بی‌جزر و مد
این طریق بکر نامعقول بین	در دل هر مقبلی مقبول بین
هم ز بیم معجزات انبیا	سر کشیده منکران زیر گیا
تا به ناموس مسلمانی زیند	در تسلس تا ندانی که کی‌اند
همچو قلابان بر آن نقد تباه	نقره می‌مالند و نام پادشاه
ظاهر الفاظشان توحید و شرع	باطن آن همجو در نان تخم صرع
فلسفی را زهره نی تا دم زند	دم زند دین حشش بر هم زند

چون و چرا کردن در اینکه قوه عقل یا تخیل نبی به عقل فعال متصل می‌شود یا اینکه نفس ناطقه و روح قدسی چون از تن مجرّد شد، به عالم ربوبی - که در

نظر فلاسفه عالم عقول مجرّده است - می‌پیوندند و رشته سبب‌سازی از مبدأ اول تا ادنی‌مراتب وجود، یعنی هیولای اولی، همواره دائر و برقرار است، ربطی به تفکر دینی ندارد، هر چند که در حدّ خود بسیار با اهمیت باشد:

انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
جمله قرآن هست در قطع سبب	عزّ درویش و هلاک بولهب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام	رفض اسباب است و علت، والسلام
کشف این نز عقل کارافزا بود	بندگی کن تا تو را پیدا شود
بند معقولات آمد فلسفی	شهباز عقل عقل آمد صفی
عقل عقلت مغزو عقل توست پوست	معدّه حیوان همیشه پوست جوست

در فلسفه، خدا که مبدأ اول و علت‌العمل موجودات است علم و قدرت و حیاتش همه مصروف به سبب‌سازی است، اما خدای اهل دین صرف سبب‌سازی نیست، بلکه سبب‌سوز هم هست. ولی توجیه عقلی دین از ابتدا که فلسفه در عالم اسلام وارد شده کم‌وبیش مقبول قرار گرفته و حتی وسیله‌ای برای دفاع از اصول دیانت در مقابل منکران و معاندان شده است. بی‌جهت نیست که از ابتدای نضج فلسفه اسلامی، ابوزید احمد بن سهل بلخی و ابوتّمّام نیشابوری و ابوالحسن محمد بن یوسف عامری و مخصوصاً ابونصر فارابی و اخلاف او تا ملاصدرا و لاهیجی، همه سعی در تفسیر عقلی دیانت و وحی و نبوت کرده‌اند و عجب اینکه بعضی از اهل شریعت نیز در عین اینکه با فلسفه مخالفت کرده و هرگز به این قول تن در نداده‌اند که شریعت مثال‌ات فلسفی است از این تفسیرها سود برده‌اند، زیرا حاصل سعی فلاسفه در جمع دین و فلسفه از جمله این بوده است که به ظاهر دین و شریعت صورت عقلی بدهند. به این کلمات فارابی در «فصوص الحکم» که بر ذوق تصوف او هم حمل شده است توجه کنیم:

بدان که ملائکه علاوه بر ذوات حقیقی، حقیقتی به حسب قیاس نسبت به مردم دارند. حقیقت ملک از عالم غیب و عالم امر است و تنها روح قدسی و نفس ناطقه انسانی که از کدورات عالم مادی

عاری و از حجاب جسمانی میرا و منزّه است، آن ذوات حقیقی را ملاقات می‌کند و به واسطه شدت استعداد از آنها کسب علوم حقیقی و معارف الهی می‌نماید و این قوه قدسی که اعلیٰ مراتب قوای انسانی است وقتی ظاهر و باطن او منجذب به جانب عالم بالا گردید ملک وحی را به صورتی که احتمال آن تواند کرد می‌بیند و کلام او را می‌شنود و این یکی از مراتب و معانی حقیقت وحی است.

اما در مرتبه دیگر، وحی عبارت است از مشاهده لوح اراده ملک بدون واسطه، و کلام حقیقی ملک با نفس قدسی همین است، زیرا کلام تصویر باطن متکلم در باطن و در ضمیر مخاطب است... اما اگر باطن مخاطب بدان مرتبه از استعداد نرسیده باشد که بتواند قبول نقش باطن متکلم کند، به واسطه سفیر و رسول ظاهری مثل صوت و کتابت و اشاره با توسل بدانها باطن متکلم القا می‌شود، اما اگر مخاطب روحی باشد که میان او و ملک وحی حجابی نباشد، مانند آفتابی که بر آب بتابد بر او ظاهر می‌شود. لکن شأن آنچه در روح منتقل شده، این است که به حس باطن برسد و اگر قوت داشته باشد در آن منطبق می‌گردد و در آن صورت ملک روحانی را مشاهده می‌کند. پس موحی الیه در باطن اتصال با ملک پیدا کرده، آنگاه ملک را به صورت محسوس می‌بیند و اصوات او را می‌شنود و این است بیان دو وجه ظهور ملک و القای وحی که اثر ظهور ملک عروض حال دهشت و نحوی غشوه است و در آن حالت رؤیت و مشاهده بی‌واسطه صورت می‌گیرد.^۱

اصراری نیست که به تبع بعضی از مستشرقان برای تمام آرای فیلسوف مأخذ و اصل یونانی جستجو شود و به این ترتیب عظمت مقام فارابی و به طور کلی حکما و فلاسفه اسلام مورد انکار قرار گیرد. انکار نمی‌کنیم که اصول و مبادی

آرای آنها یونانی است، اما مستشرقی مثل والتزر که همواره درصدد است تا مرجعی برای اقوال فارابی پیدا کند، ناگزیر تصدیق می‌کند که هیچ‌یک از فلاسفه یونانی نمی‌توانستند تصور این امر را بکنند که مضامین کتاب «الشعر» و کتاب «الخطابه» ارسطو در نظر حکمای اسلام وسیله‌ای برای جمع دین و فلسفه شود. اطلاق اصول فلسفی بر اصول و احکام دیانت اگر هم قبل از فارابی سابقه داشته است (که البته داشته است)، از آنجا که این فیلسوف به آیات قرآنی و احادیث و اخبار تمسک جُسته و اصول فلسفه را بر موارد خاص احکام و اصول دیانت اسلام اطلاق کرده است، او را مقلد نمی‌توان دانست. منتها سعی او و اقرانش مؤدّی به چیزی جز این نمی‌توانسته است بشود که فلسفه را به جای باطن دین قرار دهد، بدین معنی که اگر ظاهر دین تعبدی است و همگان نمی‌توانند به ادراک عقلی دیانت نایل آیند، فلسفه تأویل ظاهر به باطن عقلی و معقول را به عهده می‌گیرد و به توجیه ظواهر می‌پردازد، چنان‌که کلمات منقول از «فصوص الحکم» فارابی تماماً در توجیه نسبت قوای ظاهر و باطن و نسبت قوه باطن با عقل فعال است و اگر کسی به قول مولوی «مُقبِل» نباشد و وحی و نبوت را از قبیل اوهام و اکاذیب و خلاف حکم عقل بداند و شریعت از عهده جواب اشکال او برنیاید، فیلسوف به او می‌فهماند که دین هم باطن معقول و عقلایی دارد. پس اگر در جایی گفته‌ایم که فارابی در جمع دین و فلسفه توفیق پیدا نکرده است، اکنون به اعتبار ظاهر دیانت و شریعت - و نه به اعتبار حقیقت دین - می‌گوییم که او به‌خوبی از عهده تحویل حقیقت دین به فلسفه و بیان نسبت این حقیقت با شریعت برآمده است.

حقیقت دین چیست که فلسفه و عین‌الیقین فلسفی جای آن را گرفته است؟ میرسید شریف جرجانی در «تعریفات»، حقّ‌الیقین را عبارت از فنای عبد در حق و بقای به آن از حیث علم و شهود دانسته و تأکید کرده است که حقّ‌الیقین از احوال است و فقط مرتبه‌ای از مراتب علم نیست. او همچنین به نقل این قول می‌پردازد که علم‌الیقین ظاهر شریعت است و عین‌الیقین اخلاص در شریعت و حقّ‌الیقین مشاهده در آن است. علی بن ابی‌طالب (ع) هم در پاسخ کمیل بن زیاد

که از او پرسیده بود حقیقت چیست، در ضمن جواب فرموده بود: «حقیقت هتک ستر و غلبه سر است.» در عباراتی که از فارابی نقل شد اشاره به سفر از عالم خلق به عالم امر شده است. تحقق این سفر را با هتک ستر تطبیق کنیم. فیلسوف پس از کشف ستر و حجاب، مغلوب سر نمی‌شود، بلکه اعیان موجودات و ترتیب طولی و عرضی آن را به‌عیان می‌بیند و نسبت علت و معلولی (علیت و معلولیت) میان آنها ادراک می‌کند و از این مرتبه که عبارت از عین‌الیقین باشد فراتر نمی‌رود. به عبارت دیگر، فیلسوف نبی سفری از عالم شهادت به عالم غیب می‌کند و پس از آنکه مضاهی عالم معقول و عالم غیب شد، با یک سیر نزولی به عالم شهادت باز می‌گردد و همین جاست که فلسفه به عرفان نزدیک می‌شود یا بهتر بگوییم، فلسفه عرفان را هم در خود منحل می‌سازد تا تحقیق حقیقت را منحصرأ عهده‌دار باشد.

سفرهای چهارگانه یا چهارمرتبه سیر سالک که قبلاً بدان اشارت رفت با اینکه تا اندازه‌ای به صورت فلسفی تفسیر و بیان شده است، با سیر صعودی و نزولی فیلسوف یکی نیست، زیرا این یکی سیر و سفر علمی و نظری است^۱ و اگر ابتدای آن ترک علائق مادی و اعراض از تن است، غایتی جز شرکت در علم عالم معقول و ملکوت ندارد و حال آنکه اسفار چهارگانه عرفا با بندگی حق آغاز می‌شود و غایت و سرانجام آن هم استغراق در رضای حق و تسلیم و توکل و ابتهاج در عبودیت است.

شارحان فارابی معمولاً به این نکات توجه نکرده و حاصل سعی فارابی در جمع فلسفه و دیانت را تصدیق کرده‌اند. مخالفان هم که بر تباین دین و فلسفه نظر داشته‌اند در این خصوص بحث و جدل نکرده و بیشتر به ملامت فلسفه و فلاسفه پرداخته‌اند و بالاخره استدلال‌های فلاسفه در اثبات وجود باری تعالی و نبوت مورد استناد علمای دین و ارباب اعتقاد قرار گرفته و در واقع نوعی اشتباه

۱. فارابی چون ملائکه را رسولان حق می‌داند منتهای سفر نبی را عالم ملکوت و احياناً عالم جبروت قرار می‌دهد و به این ترتیب اسفار اول و سوم و چهارم عرفا در نظر او منتفی است.

میان کلمات دینی و آرای فلسفی پدید آمده است. این اشتباه میان فلسفه و دین و میان شریعت و حقیقت و همچنین خلط فلسفه و تصوف امر تاریخی است، به این معنی که در فلسفه یونانی بنایی گذاشته شده و این بنا به تدریج بسط یافته و در ظهور فلسفه اسلامی و قرون وسطای مسیحی فلسفه به دیانت نزدیک‌تر شده است. فارابی نیز که مؤسس فلسفه اسلامی است صاحب ذوق و نظر عرفانی بوده^۱ و بر اساس قول به وجود مفارق عقل فعال و اتصال نفس ناطقه انسانی به آن، وحی و نبوت را اثبات کرده است. همچنین قول معلم ثانی به اینکه نفس ناطقه هر چه از عالم ماده و ظلمت جسم دورتر شود بیشتر مستعد قبول حقایق می‌گردد در انتساب او به عرفان و تصوف بی‌اثر نبوده است. اما در واقع این دو قول متلازم به نظر می‌رسد و یکی از دیگری نمی‌تواند منفک باشد.

ارسطو در پایان کتاب «درباره نفس» این پرسش را مطرح کرده است که اگر عقل آدمی مفارق نباشد، چگونه می‌تواند امور مفارق را ادراک کند و وعده کرده است که در بحث دیگری جواب این پرسش را بدهد و تا آنجا که ما اطلاع داریم خود او به این وعده وفا نکرده است. ابن رشد در این مورد عقیده دارد که فارابی به پرسش ارسطو جواب داده است. فیلسوف اندلسی درست می‌گوید، اما باید متوجه بود که افلوطین و شاگردان او و همچنین فلاسفه اسکندرانی در جواب دادن به این مسئله به فارابی مدد رسانده‌اند. حتی می‌توانیم بگوییم که «اثولوجیا»ی منسوب به ارسطو زمینه این پاسخ را فراهم ساخته است. شاید هم فارابی که به اندازه ابن رشد افکار خالص ارسطویی را نمی‌شناخته، هرگز ندانسته باشد که این مسئله از مشکلات فلسفه ارسطو بوده و فیلسوف یونانی به آن جواب نداده است. او در «اثولوجیا» خوانده است که:

گاهی در خود فرو می‌روم و با خویش خلوت می‌کنم و از تن رها

۱. گاهی بین عرفان و تصوف فرق می‌گذارند و از جمله اینکه می‌گویند عرفان نوعی فلسفه و حکمت ذوقی است و عارف بدون آنکه ملتزم وحی باشد به کشف و شهود و اشراق قائل است، ولی صوفی ملتزم وحی است.

می‌شوم. آن وقت گویی جوهر مجرّدم و به ذات خود رجوع می‌کنم و از تعلقات جسمانی فارغ می‌شوم و احساس می‌کنم که علم و عالم و معلوم در وجود من اتحاد پیدا کرده است و در خود زیبایی و درخششی می‌بینم و خود را جزء کوچکی از عالم شریف می‌یابم و در آن عالم نور و ضیایی بر من می‌تابد که زبان از وصف و گوش از استماع آن عاجز است.^۱

نظیر این معانی در چندین موضع از «فصوص الحکم» یافت می‌شود^۲ و با استمداد از آنها، نظریه نبوت فارابی که در «آراء اهل المدينة الفاضله» و «تحصیل السعاده» و... صرفاً فلسفی است صورت ذوقی پیدا کرده است. این صورت ظاهر نیز مقتضای تجدید فلسفه و ظهور فلسفه اسلامی است و اگر امور دیگری در تفکر فارابی مؤثر بوده است، این تأثیر صرفاً در اجزا و موادّ تفکر بوده و جنبه عارضی داشته است، چنان‌که مخالفت و نزاع او با منکران وحی و نبوت هم به قصد دفاع از فلسفه بوده و در انکار نبوت، ردّ و انکار فلسفه را احساس می‌کرده است. طبیعی است که سعی او در این مورد نوعی دفاع از دیانت تلقی شود. چنان‌که می‌دانیم، از زمان فارابی و قبل از او بعضی از مشاهیر اهل علم، مانند احمد الراوندی و ابوبکر محمد بن زکریای رازی منکر نبوت شده بودند. راوندی در رساله «زمرّده» نبوت و رسالت و وحی و معجزه را انکار کرده و به عقل اعتماد کرده بود. او در ردّ نبوت از این برهان خُلف استفاده کرد که اگر وحی و نبوت موافق عقل است، به آن حاجتی نیست و اگر با عقل موافقت ندارد، بیهوده و باطل است. مشهور است که رازی نیز سعی فلاسفه در جمع دین و فلسفه را بی‌حاصل و بی‌معنی دانست^۳ و ادیان را منشأ نفاق و خلاف و فلسفه را طریق صلاح فرد و جماعت قلمداد کرد و دو کتاب در این مسائل نوشت؛ یکی تحت عنوان «مخاریق الانبیا» یا «حیل المتنبّین» و دیگر

۱. اتولوجیا، کتاب چهارم، صص ۷ و ۸. ۲. فصوص الحکم، فصوص ۲۶ و ۵۰.

۳. رازی در این مورد بیشتر به آثار الکندی نظر دارد.

کتاب «نقض الادیان» یا «فی النبوة».

به نظر آدام متر، رازی «مخاریق الانبیا» را در سنه ۳۰۰ هجری تألیف کرده و به این ترتیب بعید نیست که فارابی قبل از تحریر «آراء اهل المدينة الفاضله» این کتاب را خوانده باشد، بخصوص که کتابی در ردّ «علم الالهی» رازی نوشته است. غیر از فارابی کسان دیگری هم ردّ بر رازی نوشته‌اند که از جمله آنها ابوحاتم رازی - متوفا به سال ۳۲۲ هجری - دو کتاب به این امر اختصاص داده است: یکی «اعلام النبوه» و دیگر «ردّ محمد بن زکریای رازی» که در هر دو کتاب نظر او را درباره‌ی خلاف بین دین و فلسفه رد کرده است.^۱

ابن ابی اصیبعه و والتزر بعید می‌دانند که شخصی مثل رازی چنین کتاب‌هایی نوشته باشد، اما بسیاری از مورخان، مانند قاضی صاعد اندلسی و مقدسی، او را ملعون و مطعون دانسته‌اند و اقوال او در ضدیت با نبوت بسیار نقل شده است. در وضعی که راوندی و رازی قائل به خلاف میان وحی و عقل بوده‌اند و عالم معقول مفارق را منکر شده‌اند و به عقل جزوی و عقل بشری اصالت داده‌اند، تکلیف فارابی چه بود؟ مگر نه این است که انکار عالم معقول، به هر نحو که باشد، انکار فلسفه است یا مؤدّی به انکار آن می‌شود؟ پس فارابی در ردّ رازی صرفاً به دفاع از نبوت قیام نکرد، بلکه به تفسیر فلسفی وحی و نبوت پرداخت و به این ترتیب از موجودیت فلسفه نیز دفاع کرد. شاهد این قول آن است که در این دفاع، از دو رساله‌ی ارسطو یعنی رسالات «درباره‌ی رؤیا» و «تنبوء به واسطه‌ی رؤیا» استفاده کرد.^۲ این دو رساله که چندان شهرت و اعتباری در تاریخ فلسفه اسلامی نداشته است در فلسفه‌ی فارابی و از طریق آثار و آرای او در حکمت اسلامی جداً مؤثر بوده است.^۳

۱. الذریعه، ج ۱۰، ش ۲۲۳.

۲. ابراهیم مدکور، فی الفلسفة الاسلامیه، چاپ قاهره، ۱۹۴۷، صص ۸۱ تا ۱۴۷.

۳. فلاسفه‌ی اسلامی از کندی تا ملاصدرا و شاگردان او با آرای ارسطو در مورد رؤیا آشنا بوده و غالباً آن را بر مبنای نوافلاطونی تفسیر کرده‌اند. به عنوان مثال نگ. ک. به: رساله‌ی یزدان‌شناخت (منسوب به شهاب‌الدین سهروردی)، چاپ سید نصرالله تقوی، صص ۷۴ و ۷۵. (تألیف این ←

خلاصه رأی ارسطو این است که رؤیا نوعی صورت خیالی است که در خواب ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، رؤیا در نظر فیلسوف یونانی، فعل قوه خیال در هنگام خواب است^۱ و جنبه الهی و قدسی ندارد. پس نبوت به واسطه رؤیا هم در آرای او جایی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا رؤیا اختصاص به گروه خاصی از مردم ندارد. اما فارابی بیان دیگری دارد. به نظر او، به واسطه رؤیا ممکن است که اتصال با عقل فعال و با عالم معقول حاصل شود و در این حال، صورت‌های کائنات و حوادثی که در این عالم پدید خواهد آمد بر نفس ناطقه معلوم شود. بر طبق رأی فارابی که مقبول غالب اخلاف او هم افتاده است، اطلاع بر امور غایب و وقایع مستقبل از طریق رؤیاست، با این قید که اگر نفس در قوت نظری به کمال رسیده باشد:

به خواب التفات نکند و چنان‌که دیگران در خواب ببینند او در بیداری دریابد و اگر ضعیف بود در خواب دریابد و متخیله آنچه او دیده باشد به چیزی دیگر مانند کند، چنان‌که عادت کار اوست، که او شیطانی بزرگ است...^۲

تفاوت رأی ارسطو و فارابی در نتیجه‌ای است که از مقدمات مربوط به قوه تخیل و رؤیا استنباط می‌کنند. ارسطو هرگز کمال قوت نظری نفس ناطقه را مرتبه نبوت ندانسته و اصولاً تفکر او و رای تفکر دینی بوده است. پس آیا باید راوندی و رازی را در نزاع با فارابی در کنار ارسطو قرار داد؟ مسئله این است که ارسطو طرح نبوت نکرده و طرح چنین مسئله‌ای در تفکر او اصلاً وجود نداشته است، اما فارابی و رازی که نمی‌توانسته‌اند از آن بگذرند و به آن اعتنایی نکنند، با توسل به عقل و فلسفه به اثبات و انکار آن پرداخته‌اند. پس وجه

← رساله را به عین القضاات همدانی هم نسبت داده‌اند. همچنین نگ. ک. به: مجموعه آثار فارسی شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سیدحسین نصر، صص ۴۵۱ و ۴۵۲.

۱. ارسطو، درباره رؤیا، صص ۱۳ و ۱۱۱. و نیز نگ. ک. به: مقام فارابی در فلسفه اسلامی، ص ۱۹۴.

۲. مجموعه آثار فارسی سهروردی، «یزدان‌شناخت»، ص ۴۵۲.

مشترک آنها اصالت دادن به تفکر عقلی و وجه اختلافشان در تعلق به حوزه‌های متفاوت فلسفه است.

رازی با فلسفه ارسطو و با نوافلاطونیان و اسکندرانیان موافق نیست و خود را پیرو سقراط می‌داند. او چون معتقد به فلسفه است دیانت و ایمان را بی‌مورد و محال می‌انگارد، اما فارابی اقوال ارسطو را حجت می‌داند و به تأویل و تفسیر آن می‌پردازد و چون فلسفه را علم کلی می‌داند که همه علوم دیگر فرع و خادم آن و یا منحل در آن هستند، نبوت را هم تحت لوای فلسفه می‌آورد و به آن صورت فلسفه می‌دهد.

غالب پژوهندگانی که درباره آرا و آثار فارابی مطالعه کرده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که فارابی نبوت را تحت تأثیر تعالیم اسلامی قبول کرده و آن را با اصول فلسفه یونانی جمع کرده است. اگر مقصود آنها از این قول این است که فیلسوف مراعات اوضاع و ملاحظات کرده و به توجیه دین بر طبق فلسفه پرداخته است نتیجه بسیار ساده‌لوحانه‌ای است، زیرا مبحث نبوت در فلسفه فارابی و اخلاف او جزء مسائلی نیست که طرداً للباب آمده باشد و مناسبتی با مباحث و مسائل دیگر نداشته باشد. تفسیر فلسفی نبوت هم به این معنی نیست که فیلسوف به قصد رفع تکلیف و برای اینکه موضوع را منتفی سازد یا آرای خود را در نظر عامه موجه جلوه دهد به خلط الفاظ فلسفه و شریعت اقدام کند و فارغ از مبادی و اصول مختار چیزی بگوید و زیرکانه فلسفه را بر دیانت غالب کند. فارابی در دوره‌ای به احیای فلسفه - به قول خودش - پرداخته که ملت و دیانت اساس و مدار همه امور است. پس فیلسوف باید نسبت دین و فلسفه را معین کند و چون تقدم را به فلسفه می‌دهد و دین را محاکات فلسفه یا قائم‌مقام آن در میان عوام می‌داند، به تفکر درباره آن پردازد.^۱ عظمت معلم

۱. فرق است میان تفکر دینی و تفکر درباره دین، زیرا تفکر درباره چیزی معمولاً با ابتدای از اصول معین صورت می‌گیرد و حال آنکه تفکر اصیل دینی و فلسفی مقتضی وضع اصول و مبادی است تا بتوان اصول دین را به مبادی فلسفه بزرگرداند و ضرورت فروع را به مقتضای معانی جدید اصول بیان کرد.

ثانی در این است که جداً به این امر مهم قیام کرده و چنان از عهده برآمده است که فلاسفه بعد از او در این مورد جز شرح و تفصیل کلمات او کاری نکرده‌اند و عنوان معلم ثانی، به هر جهت که به او داده باشند، وجه حقیقی آن اطلاق فلسفه بر تمام علوم و معارف و تأسیس فلسفه اسلامی است.

وقتی با این نظر به فلسفه فارابی نگاه می‌کنیم دیگر مورد ندارد فیلسوف را ملامت کنیم که چرا عقل فعال را عین ملک وحی دانسته و به اعتباری مقام فیلسوف را برتر از مرتبه نبی قرار داده است،^۱ زیرا این قول اختصاص به فارابی ندارد و در اقوال همه فلاسفه اسلامی لااقل به صورت مضر و بسیار اجمالی آمده است. تفاوت رأی فارابی با اخلاف او در این است که در عین اجمال صراحت بیشتر دارد و از جهت همین صراحت مورد ملامت قرار گرفته است و حال آنکه بعضی ملامت‌کنندگان او هم مقصد او را دنبال کرده و در طریق تحکیم غلبه فلسفه بر دیانت رفته‌اند.

فارابی هرگز به نحوی که رازی انکار نبوت کرده وارد در بحث مطالب نشده و اگر در «المدينة الفاضله» گفته است که عقول ثوانی ملائکه نیستند و قول به عینیت این دو را جزء آرای اهل مدن ضالّه ذکر کرده است،^۲ مقصودش نفی و انکار مطلق عالم ملکوت نیست. او خود این معنی را در «کتاب الحروف» روشن کرده و حاصل کلامش این است که امور دینی مثال‌ات فلسفه است و اگر این مثال‌ات به عنوان حق تلقی شود و اقاویل دینی اصل باشد نتیجه آن دوری از حق است،^۳ اما اگر آنها را به عنوان تقلید و مثال‌ات در نظر آورند در طریق صوابند. پس فارابی مخالفتی ندارد که ملائکه را عقول ثوانی بدانند، به شرط آنکه مراد از ملائکه، چنان‌که در «فصوص الحکم» آمده، صور علمی ابداعی باشد و عالم امر عالم صور مجرد از ماده.

1. Ibrahim Madkour, *La place d'Alfarabi*, p.47 á.

۲. نگ. ک. به: آراء اهل المدينة الفاضله، فصل سی و ششم. همچنین: تاریخ الفكر العربی، ص ۲۸۸.

۳. حق در اینجا بیشتر به معنای «حکم درست» مراد شده است.

پس تأثیر دیانت در فلسفه فارابی را باید به این نحو تفسیر کرد که او برخلاف کسانی که با دین به معارضه برخاسته‌اند آن را بسیار مهم و جدی تلقی کرده و به جای آنکه به ردّ ظواهر شریعت بپردازد فلسفه را باطن دیانت قرار داده است، نه آنکه دین مثلاً به عنوان یک عامل اجتماعی در تفکر او مؤثر افتاده باشد. فارابی اصلاً به التقاط دین و فلسفه نپرداخته است. با این مقدمات، تطبیق ظاهر اقوال فارابی با احکام دیانت و رسیدگی به جزئیات آرای فیلسوف در آثار مختلف او نمی‌تواند وجهه و شأن اسلامی فلسفه فارابی را معلوم سازد. این تطبیق و رسیدگی صرفاً مقدمه کار و شرط آشنایی با فلسفه معلم ثانی است، اما شرط کافی نیست و اگر بدون فهم و درایت معنای عمیق فلسفه به طور کلی و معانی و مقاصد کلمات فارابی صورت گیرد، شأن و قدر فیلسوف مجهول می‌ماند، تا آنجا که ممکن است به مرتبه نویسنده‌ای تنزل داده شود که سخن به مقتضای ملاحظات و موقع و مقام می‌گفته و به این ترتیب آرای ضدّ و نقیض اظهار کرده است؛ چنان که در جایی به زبان متصوفه بیان مقصود کرده و در جای دیگر از طریقه ارسطو تبعیت نموده، گاهی در زیّ متکلمان ظاهر شده و زمانی بی‌اعتنایی خود را به اقوال دینی پنهان نکرده است.

معمولاً «فصوص الحکم» فارابی را کتابی در تصوف نظری می‌دانند و «کتاب المله» و «فصول المدنی» و «شرح رساله زنون کبیر» و... او را گرچه در عداد آثار کلامی نمی‌توان آورد، در آنها جانب حرمت دین و ملت تا حدی محفوظ است. اما کتب «تحصیل السعاده» و «السیاسات المدنیه» و «آراء اهل المدینه الفاضله» و «کتاب الحروف» متضمن مطالبی دالّ بر تقدم و تفوق فلسفه نسبت به دیانت است. البته فارابی در «آراء اهل المدینه الفاضله» صراحتی که در «کتاب الحروف» و در «تحصیل السعاده» در مورد نسبت دین و فلسفه دارد به خرج نمی‌دهد، اما چون معلومات نظری عقلی در آن کتاب از حیث مرتبه بالاتر از علم مستفاد به واسطه قوه خیال تلقی شده است و نبی به واسطه تخیل و فیلسوف از طریق تعقل به عقل فعال متصل می‌شوند، در حقیقت مطابقت تامّ و تمام میان اقوال مندرج در دو کتاب راجع به نبوت وجود دارد.

در مورد اینکه فارابی قوه خیال را در مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل قرار داده و قاعدتاً باید علم فیلسوف را هم در مرتبه‌ای اعلی از علم نبی بداند، ابراهیم مدکور در کتاب «فی الفلسفة الاسلامیه» می‌نویسد:

شک نیست که معلومات عقلی از حیث فضل و و سُمُو بر معلومات متخیله رجحان دارد، اما فارابی به این اختلاف اهمیت نمی‌دهد و آن را به چیزی نمی‌گیرد، زیرا وقتی منشأ و مصدر تمام این معلومات عقل فعال است، واسطه اکتساب چه اهمیت دارد؟!... و حقیقت فلسفی و حقیقت نبوی هر دو از نتایج وحی و اثری از آثار فیض الهی بر انسان از طریق تخیل یا تأمل است.^۱

این قبیل توجیهات به کلی نادرست نیست، بلکه سطحی است. پژوهندگانی که چنین آرائی اظهار می‌کنند توجه ندارند که دین غیر از فلسفه است و کسی مثل فارابی که فیلسوف است و اصالت را به فلسفه می‌دهد، ناگزیر اقوال دینی را تأویل می‌کند. دیگران می‌توانند این تأویل را قبول کنند یا نکنند، اما غالباً قبول و ردشان، قبول و رد فلسفه است و به حقیقت دیانت ربطی ندارد. توجه به یک نکته کوچک این معنی را روشن می‌سازد و آن اینکه نبوت در نظر اهل دیانت از اوصافی نیست که بازگشت آن به شخص نبی باشد و احدی نمی‌تواند به مدد علم، به کسب درجه نبوت برسد. نبوت استعداد نفسانی هم نیست که کسی واجد آن استعداد شود و استحقاق اتصال به روحانیات پیدا کند، بلکه رحمت الهی است که خدا به هر یک از بندگان که بخواهد ارزانی می‌دارد.

اگر بگویند که این نحوه تلقی عوام نسبت به دیانت است، باید جواب داد که در دین «خواص» و «عوام» معنی ندارد و مردم به «مؤمن» و «کافر» تقسیم می‌شوند. البته عالم و جاهل مساوی نیستند، اما امتیاز خواص از عوام، قول فلاسفه است. پس اگر اختلاف ذاتی دین و فلسفه را از نظر دور بداریم، ممکن است با پژوهش در آثار فارابی به این نتیجه برسیم که او مؤمن به اسلام یا منکر احکام وحی و یا عارف و صوفی بوده است. ولی قبل از طرح ذات و ماهیت

دین و فلسفه تطبیق و قیاس این دو روا نیست، یا لااقل در شأن اهل فلسفه نیست. پژوهندگان دقیقی که به صرف پژوهش می‌خواهند به عمق آرای فارابی راه یابند، چون در آثار او اقوال ظاهراً مخالف و معارض می‌یابند دچار شگفتی می‌شوند و نمی‌دانند چگونه مثلاً میان مطاوی کتاب «فصوص الحکم» و بعضی دیگر از آثار معلم ثانی جمع کنند.^۱

درست است که «فصوص الحکم» سراسر نوافلاطونی یا رواقی است و در آنجا از عقول طولی و عقل فعال ذکری نمی‌شود و قلم و لوح عین عقل و نفس کلی دانسته شده است و شاید هیچ‌یک از آثار دیگر فارابی تا این حد نوافلاطونی نباشد، اما در بحث نبوت، اختلاف ظاهری اقوال در نظر راقم این سطور مورد توجه نیست. چه فارابی بگوید: «... چون عقل فعال فائض از مبدأ و سبب اول است، وحی هم از این مبدأ اول به توسط عقل فعال به رئیس اول مدینه می‌رسد...»^۲ و چه انبیا را مفطور بر قوه قدسی بدانند که در عالم خواب یا بیداری با ملائکه ملاقات می‌کنند، از حدود فلسفه خارج نمی‌شود، یعنی در بند علم نظری و نظر حصولی است و می‌خواهد به حقایق دینی صورت علم حصولی عقلی بدهد.^۳

شاید در اطلاق این حکم بر قول اول منقول از فارابی خلافی نباشد، اما قول دوم که مأخوذ از کتاب «فصوص الحکم» است به عنوان نکته‌ای از نکات تصوف نظری مورد تفسیر قرار گرفته است. قبلاً گفته‌ایم که ملائکه عبارت از عالم عقول و مجردات است. اکنون می‌گوییم نفس قدسی هم مرتبه‌ای از مراتب نفس ناطقه است که به کمال نظری نزدیک شده و مستعدّ اتصال به عقول مجرده

۱. به این جهت بعضی از پژوهندگان در انتساب این کتاب به فارابی تردید کرده‌اند و چون قفطی و ابن ابی اُصیبّه هم در فهرست کتب فارابی نامی از «فصوص» نبرده‌اند تردید قوت یافته است.
۲. السياسات المدنيه، صص ۴۴ و ۴۵.

۳. گروهی به قیاس با نحوه تفکر امروزی خود این معنی را موجه می‌دانند و می‌گویند برای اثبات دیانت لازم بوده است که به آن صورت عقلی داده شود، اما چنان‌که می‌دانیم، علمای اهل دین از این امر راضی نبوده‌اند و عامّه مؤمنان حاجت به این مباحث نداشته‌اند و نمی‌توانسته‌اند به آن توجه کنند.

است. پس چگونه می‌توان فارابی را صوفی دانست؟ او متصوف نیست، بلکه تفسیر فلسفی از تصوف نظری که در زمان او صورتی پراکنده داشت کرده و راه جمع فلسفه و تصوف را گشوده تا آنکه خلف بزرگ او، ملاصدرای شیرازی، این سیر را تمام کرده و فلسفه اسلامی در آثار او، جامع تمام طرق وصول به حق، یعنی حکمت مشاء، حکمت اشراق، علم کلام و عرفان شده است.

امامت

وقتی از رأی فارابی درباره امامت سخن گفته می‌شود مقصود این نیست که او را به یکی از فرق شیعه یا سنی منتسب کنیم و به گمان من نویسندگانی که چنین اصراری داشته‌اند و فی‌المثل سعی در اثبات تشیع او کرده‌اند بیشتر مقصد ایدئولوژیک داشته و کلمات فیلسوف را تفسیر کرده‌اند. البته فارابی سنی نیست، زیرا عادل بودن و عالم بودن را شرط امامت و خلافت می‌داند و حال آنکه اهل تسنن هیچ‌یک از این دو را شرط نمی‌دانند. وانگهی، به نظر اهل سنت نصب امام از طریق سمع بر امت واجب است،^۱ اما در مذهب تشیع - به نحوی که فلاسفه شیعه قائل شده‌اند - نصب امام عقلاً بر خداوند واجب است.^۲ تا اینجا خواننده می‌تواند بگوید فارابی در مسئله امامت به مذاق اهل تشیع نزدیک است و حق هم دارد، زیرا مانند شیعیان عدل و علم را لازمه امامت می‌داند و به خلاف اهل تسنن نصب خلیفه و امام را نه سمعاً و نه عقلاً به عهده امت نمی‌گذارد و بر آنان واجب نمی‌شمارد.

به نظر فارابی رئیس مدینه، اعم از اینکه ریاست کند یا نکند، رئیس است. پس قبول و عدم قبول امت نمی‌تواند به او شأن ریاست بدهد یا این شأن را از او بگیرد. از این قول هم می‌توان برای انتساب فارابی به تشیع استفاده کرد. علاوه بر اینها، رئیس فارابی، در اشاره‌ای که به رئیس معموره ارض می‌کند، به

۱. بعضی از معتزله نصب امام را عقلاً بر امت واجب می‌دانند.

۲. وجوب علی الله در اصطلاح فلاسفه به این معنی است که خداوند منزّه است از ترک فعلی که ترک آن مستحقّ ذمّ است، و وجوب من الله به معنی امتناع ترک است.

امام مستقرّ اسماعیلیه بسیار شبیه است، مع هذا، نباید از نظر دور داشت که اختلاف میان متکلمان شیعه و سنی در مسئله امامت از ابتدا در این بود که آیا امامت از جمله اصول است یا در زمره فروع. شیعه آن را از اصول می‌داند و اهل تسنن امامت و خلافت را در عداد مسائل فروع دین به شمار می‌آورند و این اختلاف منشأ اختلافات دیگر شده است، چنان‌که اکثر اهل تسنن بیعت را برای تعیین خلیفه کافی دانسته‌اند و بعضی دعوت را لازمه تحقق امامت خوانده‌اند، اما شیعه معتقد است که امام و خلیفه به نصّ نبی تعیین می‌شود. فارابی اصلاً در این مسائل وارد نشده است. او وقتی از امام و رئیس دوم مدینه بحث می‌کند وجود او را برای حفظ و نگاهداری شریعت واضع النوامیس (رئیس اول) ضروری می‌داند، ولی خلیفه را صرفاً و منحصرأ حافظ شریعت نمی‌داند، زیرا ممکن است:

بعد از وفات رئیس اول و واضع النوامیس، خلیفه در همه احوال مشابه و نظیر او باشد و در این صورت نه تنها تقدیر اموری می‌کند که رئیس اول نکرده است، بلکه بسیاری از احکام او را تغییر می‌دهد و به جای آن احکامی وضع می‌کند که با روح زمان مناسبت بیشتر دارد. البته این تغییر بدان معنی نیست که رئیس اول در تشریع خود خطا کرده است، زیرا او هم در حدّ خود و نسبت به زمانه خود مناسب‌ترین احکام را وضع کرده است، به نحوی که اگر رئیس اول هم زنده بود، احکام خود را تغییر می‌داد. خلیفه دوم هم اگر از هر حیث مانند خلیفه اول و رئیس اول باشد، تقدیر احکام تازه می‌کند و تا وقتی این ترتیب و توالی ائمه و خلفای ابرار - که ملوک حقیقی هستند - دوام داشته باشد، تغییر احکام قدیم و تقدیر احکام تازه صورت می‌گیرد. اما اگر بعد از این ائمه ابرار، خلیفه از هر حیث و در جمیع احوال مقام و شأن آنها را نداشته باشد، باید نوامیس رئیس اول را حفظ کند و در آن هیچ‌گونه تغییری روا ندارد و قوه استنباط خود را فقط در مواردی به کار برد که رئیس اول به

آن تصریح نکرده است و به هر حال هر حکمی که استنباط می‌کند، باید مأخذ آن نصّ و تصریحات رئیس اول باشد و اینجاست که ناگزیر صناعت فقه به وجود می‌آید و امکان می‌دهد که صحت احکامی که به صراحت از طرف واضع النوامیس بیان نشده است، از آنچه تصریح و تقدیر شده است استخراج و استنباط شود.^۱

بعد از بیان این مطالب، معلم ثانی تصریح می‌کند که علم فقه یکی از علوم عملی و جزئی از اجزای علم مدنی است و چون علم مدنی هم از اجزای فلسفه است، فقه و به طور کلی دین و ملت تابع فلسفه و مبتنی بر آن می‌شود. پس آنچه از «کتاب الملّه» ابونصر فارابی درباره رئیس اول و خلفای او نقل شد باید با توجه به معنی و مفهوم دین حقیقی در نظر فیلسوف مورد مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر، کسی که در این سطور نظر می‌کند باید بداند که فارابی در صورتی دین را دین حقیقی می‌داند که احکام و قواعد آن مبتنی بر فلسفه صحیح باشد. به این ترتیب، روا نیست که نظر او نسبت به دیانت را فرع ملاحظه کاری بدانند و اقوال او را با کلمات کتاب آسمانی یا نصوص نبوی تطبیق کنند و چه بهتر بود که پژوهندگان جدید در این قیاس‌ها و تطبیق‌ها بیشتر دقت می‌کردند و به جای اینکه مثلاً بگویند فارابی و شیعه در قول به لزوم علم و عدل برای امام اتفاق نظر دارند، به این نکته توجه می‌کردند که چگونه یک فیلسوف یک نظام سیاست بنا کرده است که در اصول و ارکان با تشیع قابل تطبیق است و چرا هر متفکر اسلامی که خواسته است راهی به باطن اصول دین پیدا کند، اعم از اینکه فیلسوف یا عارف باشد، رجوعی به تعلیمات ائمه شیعه کرده است؟ مسئله مهم این است، وگرنه اگر قول به عدل و علم خلیفه و رئیس دوم برای انتساب کسی به تشیع کافی باشد افلاطون را هم باید از اهل تشیع بدانیم، زیرا فیلسوف یونانی هم در کتاب «سیاستمدار» این اوصاف را لازمه مقام رئیس دوم می‌داند. در تطبیق آرا، صرف توجه به وجوه اشتراک و مشابهت یا اکتفا به وجوه اختلاف و مغایرت موجب خلط و اشتباه می‌شود.

وجوه مشابهت اعتقاد شیعه و رأی فارابی در امامت را دیدیم. اکنون به وجوه اختلاف و مغایرت ظاهری نظر کنیم:

الف. فارابی ممتنع نمی‌داند که خلیفه نبی از حیث مرتبه با سلف خود مساوی باشد، اما همه اهل دیانت از هر فرقه و مذهبی که باشند خلیفه را صاحب مقام و مرتبه‌ای دون مرتبه نبی می‌دانند و برای او مقام تشریع قائل نیستند.^۱

ب. به اعتقاد شیعه، چون تکلیف و شرایع از جانب خداست، پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه به دین و شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و مأذون از او باشد، وگرنه کفایت دین از او حاصل نتواند شد. بعضی از فرق مختلف اسلام به جای نص، بیعت و دعوت را شرط کافی خلافت دانسته‌اند.

بدیهی است که فارابی به هیچ‌یک از این امور معتقد نیست، بلکه ملاک او علم و عقل و عدل است و ارباب علم و عدل و عقل در هر زمان وجودشان ممکن است. با این همه، شاید بتوان گفت که فارابی معتقد است که رئیس فاضل، صاحب مِهْنَت مَلْکِی و مقرون به وحی خدای تعالی است و آرا و افعال فاضله به او وحی می‌شود. او در مورد وحی قائل به مراتب است: یکی وحی نبوی که همه اقوال و افعال نبی تابع آن است و دیگر وحی ائمه و اولیا که در این مورد موحی‌الیه از موحی تعالی قوه‌ای می‌گیرد که به مدد آن، شرایط اعمال آرا و افعال فاضله را درمی‌یابد و این، مرتبه ملک السنه است. البته این مقام به اعتباری به مقام امام در مذهب تشیع و مخصوصاً به امام مستقر در مذهب اسماعیلیه شبیه است، اما اگر به قول یکی از استادان معاصر فلسفه اعتماد کنیم، تعریف فارابی از امام و ملک السنه اعم از معنی امام در مذهب تشیع است و مانع ورود غیر آن نمی‌شود. آقای طباطبایی می‌نویسد:

۱. مگر اینکه گفته فارابی را بر توالی بعثت انبیا حمل کنیم. در این صورت، فارابی سخنی جز می‌نگفته و نگفته است که خلیفه نبی حق تشریع دارد، بلکه نظر او این بوده است که پیغمبر صاحب شریعتی پس از پیغمبر صاحب شریعت مبعوث می‌شود.

... در عین حال مرتبه‌ای از ولایت، یعنی انکشاف این واقعیت باطنی، برای افراد دیگر غیر از امام نیز ممکن است و می‌توان بعضی مراتب الهیه را با تلاش و کوشش به دست آورد.^۱

پس به صرف اینکه کسی به مدد قوه وحی شرایط اعمال و اجرای فرایض و تکالیف را بداند و دریابد، اطلاق عنوان امام بر او نمی‌توان کرد. قبلاً گفته‌ایم که اصرار در جستجوی مشابهات بدون توجه به مبادی، پراکندگی خاطر و سرگردانی در میان نتایج مختلف و متعارض به بار می‌آورد. مثلاً گفته‌اند فارابی امام را به قلب و بقیه امت را به اعضای خادم قلب تشبیه کرده و هشام بن حکم هم در مناظره خود با عمرو بن عبید معتزلی همین تشبیه را به کار برده است. پس فارابی به اقوال هشام نظر داشته و چون هشام از اصحاب و شاگردان امام جعفر صادق علیه السلام و شیعی مذهب است، فارابی هم باید اهل تشیع باشد. اما از کجا که مأخذ این تشبیه آثار ارسطو نباشد که به قول جورج سارتن این آثار: ... طوری است که نمی‌توان در آنها ارسطوی سیاستمدار را از ارسطوی عالم به علم وظایف الاعضا یا ارسطوی زیست‌شناس جدا کرد...^۲

هانری گربن در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» رأی فارابی در مورد نفوس اهل مدینه فاضله را با صورت معاد مورد اعتقاد اسماعیلیه قیاس می‌کند. به نظر او، اینکه فارابی می‌گوید هر یک از نفوس اهل مدینه به نفوس شباه خود ملحق می‌شود قریب به قیام هیکل نورانی امامت بر اثر اجتماع صور نورانی است.^۳ گربن که خود دوستدار فلسفه اسلامی و یکی از پژوهندگان بزرگ در تفکر شیعی است این استنباط خود را پس از ذکر مقدماتی می‌آورد که اگر به آنها اشاره نشود معنی قول او درست معلوم نمی‌شود. این مقدمات عبارت است از: ۱. فارابی قائل به تقدم فلسفه بر دیانت و فیلسوف بر نبی از حیث شرف

۱. مکتب تشیع، «مصاحبه آقای هانری گربن با آقای طباطبایی»، ص ۱۸۰.

۲. جورج سارتن، مقدمه‌ای بر تاریخ علم، ص ۱۱۳.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۳۳. (متن فرانسه)

نیست و اگر کسانی چنین استنباطی کرده‌اند مخطی هستند.

۲. فلسفه هر چند با ظاهر شریعت معارضه دارد نسبت میان باطن دین و ظاهر شریعت است که می‌تواند موقع و مقام فلسفه را معین کند، زیرا ردّ و قبول و نفی و اثبات فلسفه در اسلام بسته به ردّ و قبول باطن اسلام است. به عبارت دیگر، فلسفه باطن شریعت است و از اهل دین کسانی که میان ظاهر و باطن تفکیک قائل می‌شوند به فلسفه توجه دارند. کربن در اینجا تلویحاً فلسفه - و به قول خودش فلسفه نبوی - را باطن دیانت می‌داند و قول مجمل و تلویحی حکمای متأخر ما را به صراحت باز می‌گوید.

۳. کسانی که گمان کرده‌اند فارابی صورت عقلی به دیانت داده است اشتباه کرده‌اند و معنای فلسفه نبوی را درست درنیافته‌اند.

اگر خوب دقت کنیم نکته اخیر جامع دو نکته قبلی نیز هست، اما تا آنجا که راقم این سطور اطلاع دارد هیچ‌کدام از مورخان فلسفه اسلامی به نحوی که کربن اشاره به نسبت فلسفه و دیانت کرده است متوجه این مسئله نشده‌اند. او حتی قبل از اینکه با فلسفه اسلامی خوب آشنا شود آموخته بود که تاریخ غرب تاریخ فلسفی است و در این تاریخ، فلسفه صورت خود را به همه شئون تحمیل کرده است، اما برای اینکه فلسفه اسلامی را از این حکم مستثنی کند، به آن عنوان فلسفه نبوی می‌دهد. اگر از عنوان فلسفه نبوی هم صرف نظر کنیم نمی‌توانیم منکر شویم که فلسفه دوره اسلامی در اصل و اساس فلسفه و حکمت الهی است، اما در قیاس مصیر نفوس در فلسفه فارابی و معاد اسماعیلیه نکته‌ای که به آن توجه نشده است صورت فلسفی معتقدات اسماعیلیه است. مذهب اسماعیلیه خود صورت فلسفی دارد و نمی‌توان آن را ملاک آرای دینی و نبوی قرار داد. گذشته از این، طرح نظر فارابی در مورد نفوس اهل مدینه فاضله بدون در نظر گرفتن نفوس اهل مدن مضاده انتزاع یک حکم به قصد فراهم آوردن مقدمات یک جدل است.

سخن را کوتاه کنیم. ظاهر اقوال فارابی در امامت بر آنچه شیعه در این مسئله می‌گوید یکی نیست. باطن و معنای اقوال او را هم باید با توجه به اصول

و مبادی مورد قبولش تفسیر کرد و این اصول و مبادی از دیانت اخذ نشده است، بلکه فلسفه نبوی و فلسفه امامت مؤسس و مبتنی بر اصول و مبادی صرف فلسفی است. نقل عبارتی دیگر از معلم ثانی برای ختم این بحث کافی است:

...و تحقق این مرتبه (امامت) بدون علوم نظری و فضایل فکری و...
بدون سایر شرایط و لوازمی که فیلسوف واجد آن است امکان ندارد...

نکته مهم این است که با ظهور فلسفه فارابی عمق بحث‌های کلامی شیعه مخصوصاً در اصول عدل و امامت بیشتر آشکار شده است و این مطلب باید جداً مورد تحقیق قرار گیرد، به شرط آنکه غرض از تحقیق گردآوری شواهد برای انتساب فیلسوف به مذهبی خاص نباشد، زیرا این قبیل پژوهش‌ها هر چند که از روی اعتقاد و برای خدمت به دین صورت می‌گیرد، در مآل امر خدمتی به دیانت نمی‌کند و حتی موجب می‌شود که دیانت تا حدّ و مرتبه یکی از ایدئولوژی‌های امروزی تنزل یابد^۱ و تحقیق فلسفی و به طور کلی تفکر، خوار و حقیر و بی‌مقدار شود و ارباب شهرت و قدرت نیز در صدد برآیند که فلسفه را به خدمت خود درآورند.

جبر و اختیار

در مسئله جبر و اختیار رأی فارابی مستقل از تفکر دینی و اقوال فرق اسلامی است، منتهی متکلمان متأخر شیعه حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را بر مبنای آرای معلم ثانی و شیخ الرئیس ابوعلی سینا تفسیر کرده‌اند.

۱. سعی و جهد در جمع‌آوری دلایل و مدارک به قصد انتساب شخص یا اشخاصی به یک حوزه و فرقه دینی و فلسفی و سیاسی و اجتماعی، خاصّ ارباب ایدئولوژی است و می‌دانیم که در ایدئولوژی، مقاصد و اغراض و معاملات دنیوی و سیاسی و اجتماعی اصالت دارد. اینکه اکنون به سیاست دینی اطلاق ایدئولوژی می‌شود اصطلاح تازه‌ای است و مراد من از ایدئولوژی معنی اصطلاحی آن در زبان فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی غربی است.

همین امر موجب شده است که بعضی از پژوهندگان، آرای او را در مسئله جبر و اختیار به قول شیعه نزدیک بدانند.

فارابی در مسئله جبر و اختیار نه با اشعریان موافق است که ایجاد فعل را از خدا می‌دانند و نه با معتزله و قدریه و فوضویه که قائل به تفویض اراده و اختیار به بشرند. او در «شرح اخلاق نیکوماخس» و در بعضی دیگر از آثار خود اراده و اختیار را در شأن بشر دانسته و به تبع ارسطو میان اراده و اختیار تمیز و تفکیک قائل شده است. ارسطو فضایل را به یک اعتبار به فضایل اخلاقی و فضایل عقلی تقسیم کرده و اعتدال و تسلط بر شهوات را فضیلت اخلاقی و ترجیح امری بر امر دیگر را از آثار فضیلت عقلی دانسته است.

فارابی و اتباع او در حکمت اسلامی هم اراده را حالتی دانسته‌اند که بعد از تصور منفعت یا مصلحت برای فاعل حاصل می‌شود و در تعریف اختیار گفته‌اند که «ترجیح یکی از دو طرف متساوی است بر طرف دیگر، نظر به قدرت به حصول اراده متعلق به آن.» به این ترتیب، اراده به فضایل اخلاقی و اختیار به فضایل عقلی مربوط می‌شود. البته فارابی گاهی لفظ اراده را به معنای عام به کار برده و آن را میل مبتنی بر احساس و تخیل و مشترک میان حیوان و انسان دانسته و گفته است که اگر انسان تابع احساس و وهم و خیال شود مختار نیست، زیرا اختیار ناشی از رؤیت و تعقل و متوقف بر اسباب تفکر است. فارابی در هیچ‌یک از آثار خود این رأی را نقض نکرده است، اما آنچه گفته شد بیان تام و تمام رأی او نیست، بلکه رأی ارسطو را بر مبنای مذاهب رواقی و نوافلاطونی و با توجه به نحوه فاعلیت الهی و قضا و قدر تفسیر کرده است.

به نظر فارابی، آیا بشر در فعل خود مختار است؟ ارسطو که قائل به اختیار شده است اصلاً طرح قدرت الهی و علم و عنایت او به کلیات و جزئیات نکرده و از فاعلیت او سخن نگفته است، اما فیلسوفی که خدا را فاعل مختار می‌داند و می‌گوید موجودات به عنایت ازلی او ایجاد شده و اراده بشر هم مستند به اراده خداوندی یعنی اراده ارادات است، چگونه می‌تواند قائل به اراده و اختیار بشر در ایجاد فعل باشد؟ وقتی بازگشت همه ارادات به اراده خداوندی باشد

نمی‌توان سخن از اراده مستقل و اختیار گفت، زیرا هر اراده‌ای که از غیر و از وسائط صادر شود، در حقیقت به اراده الهی صادر شده و به اصطلاح اراده تفصیلی اوست. اگر به این تفسیر هم اکتفا کنیم باید فارابی را جبری‌مذهب بدانیم، به شرط آنکه این جبر را با جبر معتقد اشاعره اشتباه نکنیم، زیرا اشاعره قائل به اسباب و وسائط نیستند و همه امور و افعال را بی‌واسطه مخلوق خدا می‌دانند و در مورد اسباب و علل افعال می‌گویند که آنها اسباب عادی هستند و مرادشان این است که اگر سوزاندن را فی‌المثل فعل آتش می‌دانند، از این جهت است که عاده‌الله جاری شده که آتش بسوزاند و حال آنکه سوزاندن فعل آتش نیست.

وانگهی، اشعریه از آن جهت جبری‌مذهبنده که حسن و قبح را عقلی نمی‌دانند^۱ و حال آنکه فارابی، مانند معتزله، قائل به حسن و قبح عقلی است. پس جبر مستفاد از کلمات حکما در اصل و اساس با جبر اشاعره متفاوت است و شاید به همین جهت کمتر کسی آنان را جبری دانسته است.^۲ ولی چنان‌که گفته شد، فارابی هرگز نگفته است که فعل مفوض به ماست. درست است که با معتزله در قول به حسن و قبح عقلی شریک است، اما اصل اولویت ذاتی را که معتقد معتزله است بی‌اعتبار می‌داند. توضیح مطلب این است که به نظر معتزله، ممکن در مرتبه امکان می‌تواند بی‌آنکه واجب به غیر شود موجود گردد، اما فارابی همه کائنات را اعم از اینکه خیر یا شر باشند، مستند به اسباب و منبعث از اراده ازلیه و واجب به ایجاب آن می‌داند. چنان‌که در فص پنجاه و پنجم «فصوص الحکم» می‌گوید:

۱. بعضی از اشاعره تصریح کرده‌اند که حسن و قبح در احکام الهی و شرعی، عقلی نیست.
۲. مولوی هر جا اشاره‌ای به جبر مذموم کرده است به آرای فلاسفه نظر دارد. مثلاً در این ابیات:

جذب یزدان با اثرها و سبب	صدسخن گوید نهان بی‌حرف و لب
نه که تأثیر از قدر معمول نیست	لیک تأثیرش از او معقول نیست
چون مقلد بود عقل اندر اصول	دان مقلد در فروغش ای فضول
گر پیرسد عقل چون باشد مرام	گو چنان‌که تو ندانی والسلام

آنچه نبوده و به وجود آمده است سببی دارد و عدم هرگز نمی‌تواند سبب حصول و وجود آن باشد. اما سبب، ممکن است که در زمانی سبب نبوده و بعد شأن سببیت پیدا کرده باشد. در این صورت، این سببیت را هم سببی است تا منتهی شود به مبدئی که اسباب اشیا به ترتیبی که معلوم او هستند مترتب به او می‌باشند و در عالم کون و فساد هیچ حادثی اعم از طبیعی و اختیاری وجود ندارد که بی‌سبب موجود شده باشد و از انسان هم فعلی سر نمی‌زند، الا اینکه مستند به اسباب خارجی باشد که آن اسباب به اختیار او نیست، بلکه مستند به ترتیب است و ترتیب مستند است به تقدیر، و تقدیر مستند به قضا است و قضا منبث از امر است. پس هر چه هست، مقدر است.

امر چیست، قضا چیست، قدر چیست و ترتیب کدام است؟ امر به یک معنی عبارت از اراده تفصیلی الهی است که به امر تکوینی و امر تکلیفی تقسیم می‌شود، ولی در اینجا فارابی امر را به معنی اراده اجمالی در مقابل خلق مراد کرده است، چه در فص پنجاه و چهارم «فصوص» در بیان این معانی می‌گوید: .. قلم ملک روحانی و لوح هم ملک و کتابت تصویر حقایق است. پس قلم معانی عالم امر را به کتابت روحانی در لوح به ودیعت می‌گذارد و قضا منبث از قلم (عالم علمی و عقل اول) و تقدیر، متعلق روح (نفس کلی) است. قضا مشتمل بر مضمون امر واحد او (در مرتبه واحدیت)، و تقدیر مشتمل بر مضمون تنزیل به قدر معلوم (و به اندازه استعداد) است و ملائک آسمانی (که عبارت از نفوس فلکی هستند) به ملائک زمینی^۱ (که مراد از آن نفوس ناطقه بشری

۱. بر طبق رأی متکلمان متأخر اسلامی، اعلاى طبقات موجودات ملائکه روحانی است که حکما آن را «عقول» خوانند و بعد از آن مرتبه ملائکه‌ای است که حکما آن را «نفوس ملکیه» نامند و این نفوس ملکى، ملائکه عمله‌اند در این عالم. شاید هم مراد از ملائکه عمله، نفوس مجردة و منطبعة باشد.

است) فیض می‌رساند و آنگاه موجودات مقدر می‌شوند.

پس عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالات به الواح قابلیات در مرتبه پایین اوست و بی‌مناسبت نیست که از آن به «قلم» تعبیر شود و لوح هم ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین است و مراتب موجودات اعم از بسایط و مرکبات، حروف و ارقام الهی هستند که به وساطت قلم عقل در آن کتاب منتقش گردیده‌اند.

به نظر غالب حکمای اسلامی که شاگردان و اتباع فارابی هستند هیچ قلمی جز قلم عقل مجرد لایق دست کاتب قدرت الهی نیست و به این جهت «ن والقلم و ما یسطرون»^۱ را به عقول فعاله و ملائکه مجرده تأویل کرده‌اند. امام فخر رازی که قبل از خواجه نصیرالدین طوسی مسائل فلسفی را وارد در علم کلام کرده است، در «تفسیر کبیر» خود می‌نویسد:

دلیل بر اینکه در این آیه مراد از قلم عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات می‌باشد این است که در بعضی اخبار وارد شده که: «اول ما خلق الله عقل...» و در بعضی دیگر آمده که: «اول ما خلق الله جوهری است که چون مخلوق شد، خدای تعالی به نظر هیبت در او نظر کرد و این جوهر از هیبت خدای تعالی گداخته و گرم شد و از او کفی به هم رسید و...»

همین امام فخر در «شرح اشارات بوعلی سینا» می‌نویسد:

قضا معلول اول است، زیرا حکم واحدی است که تفصیل دیگر مترتب بر آن است و معلول اول هم جز این نیست. اما «قدر» عبارت است از سایر معلولات طولی و عرضی که در نسبت با معلول اول، وجود تفصیلی پیدا کرده‌اند؛ پس قدر تفصیل قضا است.

نصیرالدین طوسی هم بیانی قریب به همین مضمون دارد، چنان که به نظر او قضا عبارت است از جمیع موجودات در عالم عقل به نحو اجتماع و اجمال بر سبیل ابداع، و قدر وجود موجودات در مواد خارجی آنها بعد از حصول شرایط هر

یک از آنها به نحو تفصیل می‌باشد و نتیجه می‌گیرد که جمیع موجودات واقعند به قضا و قدر الهی. خلاصه آنکه قضا و قدر به معنی سببیت است.

برای فهم بیشتر معانی کلمات فارابی، این توضیح را نیز باید اضافه کرد که قضا و قدر به قضا و قدر علمی و وجودی تقسیم می‌شود. قضای علمی، علم اجمالی بسیط الهی است و عین ذات اوست و قدر علمی، صور علمیه مفصله است. اما قضا به اعتبار وجود، همان معلول اول است که اجمالاً مشتمل بر جمیع موجودات است، و قدر وجودی، تحقق خارجی اعیان موجودات کلی و جزئی بر سبیل تفصیل است. وقتی فارابی می‌گوید ترتیب مستند به تقدیر است، تقدیر به اعتبار وجود را مراد می‌کند و منظورش این است که در نظام کلی کائنات نه تنها هیچ چیز بی‌علت و بی‌سبب نیست، بلکه هر چه هست در مرتبه و مقام معین قرار دارد. در این صورت، اختیار چه معنی و محلی می‌تواند داشته باشد؟ قول فارابی آن قدر صریح است که حاجت به تفسیر ندارد:

اگر کسی گمان کند که فعل به اراده و اختیار از او صادر می‌شود، باید از او پرسید که آیا این اختیار با او نبوده و بعد حادث شده است؛ چه، اگر غیر حادث باشد، لازم می‌آید که از اول وجود ملازم و مصاحب او و جزء ذات و طبیعتش باشد و منفک از او نشود. اما این قول مستلزم آن است که بگوییم اختیار در او از غیر است، زیرا که ذات و طبیعت به اختیار ما نیست. اما اگر گفته شود که اختیار حادث است، چون هر حادثی را محدثی است، او هم سببی دارد و محدثی باید که آن را حادث کرده باشد. این محدث هم یا به اختیار خود احداث آن کرده یا به اختیار غیر. اگر این احداث به اختیار خود او باشد از دو حال خارج نخواهد بود: یا ایجاد اختیار به اختیار شخص است یا نه به اختیار اوست. اگر گفته شود که این اختیار حادث به اختیار اوست، تسلسل لازم می‌آید، و اگر نه به اختیار او و از غیر باشد مختار نیست، بلکه مجبور^۱ بر این اختیار

است و اختیارش بالاخره به اختیار ازلی منتهی می‌شود که ایجاب ترتیب کل در خارج به نحو اتم و اکمل از اوست، زیرا اگر به اختیار حادث منتهی شود، می‌توان کلام را از سر گرفت...

این کلمات صریحاً با آنچه معتزله در مورد قدرت و اختیار آدمی گفته‌اند منافات دارد، زیرا اینان فعل را مخلوق بنده و به اختیار او می‌دانند و عالم وسایط و اسباب متوسط و قضا و قدر الهی را در افعال عباد ذی‌مدخل نمی‌دانند و حال آنکه فارابی هیچ موجودی را خارج از قضا و قدر نمی‌داند و اگر در قول به حسن و قبح عقلی با معتزله شریک است، مثل معتزله نمی‌گوید که عقل به تساوی در ذات آدمیان قرار گرفته، و تشخیص حسن و قبح را مستند به عقل به معنایی که معتزله از آن مراد می‌کنند نمی‌سازد، بلکه حسن و قبح را در نظام کلی عالم و در قضا و قدر الهی اعتبار می‌کند و عقل را به این معنی میزان و ملاک تشخیص حسن و قبح می‌داند که با استمداد از عالم امر به کمال و فعلیت می‌رسد.

آیا با این مقدمات، می‌توان رأی فارابی در مورد جبر و اختیار را امر بین‌الامرین دانست؟ در «شرح رساله علم» نصیرالدین طوسی، با قبول آرائی که نقل شد، این معنی بر حدیث «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین‌الامرین» به این نحو تطبیق شده است که می‌گوید فعل آدمی به نحو «بی‌واسطه» مخلوق اوست و «به‌واسطه» مخلوق خداست. به عبارت دیگر، انسان به اعتبار اسباب بعید فعل، مضطرّ است و به اعتبار سبب قریب، مختار. چنان‌که وقتی ایراد می‌شود که اگر اختیار آدمی واجب به غیر باشد، وجود آن در اتصاف فعل به قبح چه اثر دارد و چرا فعل قبیح مستوجب عقاب است، جواب می‌دهند که وجوب اختیار به صرف اسباب خارجی حصول پیدا نمی‌کند، بلکه به انضمام نفس فاعل، اختیار فعل واجب می‌شود و نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعل است. پس اگر فعل تماماً به او مفوض نیست، در آن سهیم و شریک است. قبول این تفسیر که در حدّ خود اهمیت دارد مستلزم آن است که ائمه شیعه را که حدیث «لا جبر و لا تفویض» منقول از آنان است فیلسوف قائل به عالم وسایط و به قاعده

«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بدانیم.^۱

وانگهی، اینکه نفس فاعل جزء علت باشد نفی جبر نمی‌کند، چه این جزء هم در ترتیب موجودات مقدر است و اختیاری ندارد و حال آنکه امام نفی جبر کرده است، نه آنکه بگوید به این اعتبار جبر است و به آن اعتبار اختیار. پس این امر بین الامرین که نه جبر است و نه اختیار، چیست؟ دیدیم که فیلسوف در تفسیر خود حدّ وسط میان جبر و اختیار را امر بین الامرین دانست.^۲ منتهی این بین الامرین در امر تکلیفی و اوامر و نواهی و خلاصه در افعال عباد معتبر است، وگرنه قضا و قدر در امر تکوینی و در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم است، زیرا قضا و قدر صرفاً در افعال عباد معلق بر اراده می‌شود. آنچه از «فصوص الحکم» فارابی نقل کردیم موافق با این تفسیر است، منتهی این نکته را هم باید در نظر داشت که فیلسوف به تفکیک امر تکوینی از امر تدوینی اهمیت نمی‌دهد، چنان‌که اخلاف او هم این دو را به خطاب معنوی و لفظی تعبیر کرده و در مورد هر دو حکم واحد کرده‌اند، به این معنا که افعال آدمی هم مثل هر امر دیگری در نظام موجودات، تابع قواعد و قوانین عقل و معلل به علل و اسباب است. پس اختیار نمی‌تواند در ذات انسان باشد، زیرا که واجب از غیر، و معلل به غیر است.

حکمای اسلامی این قول را پذیرفته و به آن عنوان «امر بین الامرین» داده‌اند. اما بیان خود فارابی تلویحاً متضمن این معنی بود که اختیار وهم و گمان است و چون از حدّ وهم و خیال و گمان بگذریم، دیگر اختیاری نمی‌بینیم. اصلاً معلم ثانی در بحث خود پروای دین ندارد و مشکل وعد و وعید و طاعت و

۱. فیلسوف دانستن نبی و ولی و امام چیزی بر قدر ایشان نمی‌افزاید، بلکه ممکن است مقدمه انکار ضمنی ساحت نبوت و ولایت و انحلال این ساحت در تفکر عقلی فلسفی باشد و در مآل امر مؤدی شود به اینکه فرقی میان نبی و فیلسوف نباشد، جز آنکه وسیله‌ای که با آن علم را از مخزن غیب اخذ می‌کنند مختلف انگاشته شود.

۲. این حدّ وسط به معنی ارسطویی لفظ نیست که ایجاب گذشت از دو طرف افراط و تفریط می‌کند.

معصیت و ثواب و عقاب در اقوال او مطرح نیست و به این جهت لزومی ندارد که رأی او را با منقولات دین تطبیق کنیم. قیاس قول او با اشاعره و معتزله هم که پای‌بند شریعت و ملتزم وحی و کتاب هستند مورد ندارد. احکام فارابی در مورد جبر و اختیار، فلسفی و عقلی و منطقی است و اگر مسئله را به نحوی که او طرح کرده است قبول کنیم، به‌اشکال می‌توان خدشه‌ای در استدلال او وارد کرد. منتهی فرض او در طرح مسئله این است که بشر گمان می‌کند دارای اختیار است و به ردّ این فرض می‌پردازد. دیگران هم که این ردّ را تطبیق به مذهب امر بین‌الامرین کرده‌اند اختیار را مختصّ به بشر و از آن او دانسته‌اند. ولی آیا در نظر امام هم که نفی جبر و اختیار می‌کند، انسان مالک و دارای اختیار است؟ از آنجا که کتاب «فصوص الحکم» را متضمن معانی تصوف نظری می‌دانند و ما نیز در این بحث بیشتر به این کتاب استناد کرده‌ایم، بی‌مناسبت نیست که اقوال اهل نظر از متصوفه را در تفسیر «امر بین‌الامرین» به‌اختصار بیان کنیم. در تفسیر این طایفه آنچه قابل توجه است اینکه آنها انسان را دارا و صاحب اختیار ندانسته‌اند و در حقیقت اساس نظرشان با اساس آرای فلاسفه متفاوت است. نه آنکه در نحوه بحث و نظر با هم اختلاف داشته باشند، بلکه چون در ظاهر امر با اشعریه شریکند، بعضی گمان برده‌اند که متصوفه در جبر و اختیار قول اشعری را پذیرفته‌اند. این اشاره ما را متوجه مطلب دیگری می‌کند و آن اینکه اگر جبر اشعری با جبر فلسفی اشتباه نشده، نه از آن جهت است که نتایج مختلف از آرای آنها استنباط شده است، بلکه اختلاف در طرح مسئله مانع این اشتباه بوده است، هر چند که همه مشغولان به این مباحث به‌صراحت متوجه اختلاف اساسی در طرح مسئله نشده باشند.

متصوفه مانند اشاعره با استناد به آیات قرآنی، قدرت و قوّت را مخصوص به حضرت حق می‌دانند، اما به نظر آنان چون قدرت و قوّت حقیقت بسیط واحدی است، تغایر میان قوّت و قدرت حق و قدرت و قوّت عبد معنی ندارد و صورت نمی‌پذیرد. پس قوّت و قدرت عبد همان قدرت حق است که در عبد ساری شده و از لوح اطلاق به مضیق تقید و انحصار آمده و مصدر اعمال و

افعال می‌شود. این معنی را بعضی از فرق «استطاعت» نام داده و بعضی دیگر «قدرت حادثه» و «قدرت مأذونه» گفته و اشاعره به آن عنوان «کسب» داده‌اند.

مؤلف کتاب «اصل الاصول» در این مورد می‌نویسد:

... پس اینجا واجب افتاد که ذات حق من حیث انه موصوف بالقدرة و الایجاد و الخلق در مخلوق ساری باشد که به سبب آن سرایت، ایجاد و خلق افعال از عبد عاجز صحیح تواند شد و هم جبر محض باطل گردد و هم اختیار صرف بر هم خورد و امر بین بین که مذهب حق بعید از شین^۱ است به ظهور انجامد. پس ایجاد و امر مدار علیه صحت تکلیفند که به فقدان یکی هم تکلیف متعذر. اول، عبد را عینیتی با خالق موجد قوی قادر می‌باید تا به سرایت آن ذات، آثار مطلوبه از عبد به ظهور تواند آمد. دوم، غیریتی من وجه که بدان غیریت تمیز مکلف و مکلف و آمر و مأمور و معذب و معذب و مئیب و مئاب تواند شد و چون تفتیش نظر به حدّ بالغ رسانیم، می‌بینیم که اجتماع این هر دو امر در غیر مطلق و مقید صورت نمی‌پذیرد. مطلق محتاج الیه و مقید محتاج و مفتقر؛ مطلق ساری در مقید به صفات و ذات، و مقید را وجود و نمود و فعل و عمل به محض سرایت مطلق؛ مطلق، و من جمیع الوجوه غیر مقید نیست و مقید من جمیع الوجوه عین مطلق نه، و احکام مطلق بجمیعها به مقید نمی‌رسند و احکام مقید من التقیید والحصر به مطلق حاصر و مانع از اطلاق او که ذاتی اوست نمی‌شوند.

نسبت کسب که در بعضی آیات قرآنی به عبد داده شده منافای نیست با کلمه منصوصه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۲ و «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ»^۳، زیرا که عباد عمل و کسب می‌کنند بالله تعالی:

زیرا که عمل بی‌قوت ممکن نیست و قوتی نیست عباد را مگر بالله.

پس عمل ایشان نیز بالله باشد، چنان که ذوات ایشان بالله...

آنگاه متعرض این نکته مهم و اساسی می شود که:

هر عملی نسبت به واجب غنی فعلاً و ترکاً مساوات دارد و در هر دو صورت، یعنی ترک و فعل، قبح و ذمّ از وی تعالی مرفوع، زیرا که حاکم نیست بر وی تعالی هیچ کسی در مرتبه غنای مطلق و کسی که بر وی حاکمی نباشد، احوال او متصف نخواهند شد به اینکه از حد متجاوز شدند. پس وی هر چه می کند حسن است، که نفع و ضرر و حسن و قبح و ذمّ و مدح همه نسبت به حدود متعیّنه است.

افعالی که منقسم به خیر و شرّ است در صورتی که نسبت به حق اعتبار شود متصف به خیریت و شرّیت نیست و بر آنها اطلاق طاعت و معصیت هم نمی توان کرد، اما چون بنده اراده ابراز کسب می کند، فعل او متصف به خیر و طاعت یا شرّ و معصیت می شود. خلاصه آنکه عمل از جهت کفر و ایمان یا از جهت طاعت و عصیان مقصور بر بندگان است و:

اگر در این مقدمات نظر تأمل برگماری، دانی که در مسئله تکلیف و خلق افعال و جبر و اختیار، اگر مغایرتی در میان ربّ مکلف و عبد مکلف ملحوظ ندارند، کارخانه عظیمی که شریعت جزوی از آن است برهم می خورد... و اگر مغایرت، ذاتیه حقیقه من جمیع الوجوه گیرند به دستور، این همه کارخانجات بر باد می روند... پس معنی قول حضرت امام العارفین والصادقین و بالحق ناطقین، جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام معلوم کنند، الامر بین بین، یعنی این امر ظهور بین العینیه بحسب الحقیقه، و بین الغیریه بحسب الاطلاق و التّقیید واقع است...^۱

اگر حاصل قول فارابی این بود که بشر شریک در فعل و از آنجا مشارک در اختیار خداوندی است و به اعتبار شرکت در سببیت فاعل شمرده می شود، از

۱. سید شاه عبدالقادر مهربان فخری میلپوری، اصل الاصول، دانشگاه مدرّس، ۱۹۵۹، فصل بیستم، صص ۳۷۳ تا ۳۸۱.

مطاوی قول متصوفه چنین برمی آید که بشر مظهر و آئینه حق است و به خود استقلال و اختیاری ندارد، اما از جهت مظهریت تام و تمام و نسبتی که با حق دارد بی اختیار و مجبور نیست و اگر معنی امر بین الامرین را همین بدانیم، باید از سر اسناد جبر و اختیار به بشر از آن حیث که تابع ارزش هاست برخیزیم و به جای اینکه پرسیم آیا بشر مختار است یا مجبور، سؤال کنیم که جبر و اختیار از کجاست و معنای آن چیست و آیا ما مالک و صاحب اختیاریم یا نه. مولوی تردد ما را دلیل اختیار می داند:

در تردد مانده ایم اندر دو کار این تردد کی بود بی اختیار
البته این تردد بی اختیار نیست، اما تردد از کجاست؟

در تردد هر که او آشفته است حق به گوش او معما گفته است
گر نخواهی در تردد هوش جان کم فشار این پنبه اندر گوش جان
تا کنی فهم آن معماهاش را تا کنی ادراک رمز و فاش را
بشر اگر اتصالی بی تکلیف و بی قیاس با ربّ الناس نداشت این تردد نبود و جبر و اختیار در مورد او مطرح نمی شد، اما چون حق به گوش او معما گفته و گوش جان او شنوای سخن حق شده است، اسیر زندان جبر نیست. البته این سخن بدان معنی نیست که چون کسی به این مرتبه رسید و از قید جبر آزاد شد، اختیار اختیار او و خادم امیال و اهوای اوست و بر هر چه به دلخواه اراده کند قدرت دارد:

جهد کن کز جام حق یابی نوی بی خود و بی اختیار آنگه شوی
آنگه آن می را بود کل اختیار تو شوی معذور مطلق مست وار
پس این اختیار عین جبر است، اما نه جبری که زندان و بند کاهلان است، بلکه جبری که پر و بال کاملان است:

بال، بازان را سوی سلطان برد بال، زاغان را به گورستان برد
بشر تا متوجه جباری حق نشود و شکست را آزمایش نکند و جبر را به عیان نبیند و اهل زاری و درد نشود، از اختیار بویی نبرده است:
جبر چبود؟ بستن اشکسته را یا بپیوستن رگی بگسسته را

چون در این ره پای خود نشکسته‌ای
وانکه پایش در ره کوشش شکست
حامل دین بود او محمول شد
تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه
تاکنون اختر اثر کردی در او
یعنی آن که از جبر آگاه شد و زنجیر جباری را دید دیگر تابع احکام و ارزش‌های موجود نیست و به این جهت از جبر و اختیار فلاسفه که بنا بر ارزش‌ها و اصول و احکام فلسفی طرح می‌شود گذشته است، بلکه:

این معیت با حق است این جبر نیست	این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن امّاره خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده بر ایشان گشت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگرست	قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهرست
اختیار و جبر در تو بُد خیال	چون در ایشان رفت شد نور جلال

این ابیات بیشتر به وجه فلسفی و کلامی مورد تفسیر قرار گرفته، اما مراد مولوی از جبر و اختیار نه جبر اشاعره و نه اختیار معتزله، نه جبر فلاسفه و نه امر بین‌الامرین متکلمان تابع فلسفه است.^۱ در اینجا نه مورد دارد و نه مجال آن هست که به تفصیل از آن سخن بگوییم. همین قدر هم که اشاره کردیم به قصد آن بود که خواننده متذکر باشد که مذهب بین‌الامرین فقط به صورت فلسفی مورد تفسیر قرار نگرفته و اقوال فلاسفه در این مورد با آنچه اهل دیانت و عرفای بزرگ گفته‌اند کاملاً مطابقت ندارد و بنا بر تفسیری، در مآل امر به جبر مؤدّی می‌شود، نه به امر بین‌الامرین. بنا بر این مقدمات، در تقریب رأی فارابی به معتقدات شیعه باید تأمل و دقت بیشتری صورت گیرد، ولی به هر حال این نکته

۱. تا آنجا که راقم این سطور استنباط می‌کند هیچ‌یک از متفکران اسلام مسئله جبر و اختیار را مثل مولوی جدی نگرفته‌اند و به سرّ آن برنخورده‌اند. اگر توفیقی باشد، در مجال دیگر باید به آن پرداخت.

مسلم است که فارابی معلم همه فلاسفه اسلامی است. در فصل آینده مخصوصاً تأثیر فلسفه مدنی او را در اخلافتش مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

تأثیر آرای فارابی در حکمت عملی حکمای اسلامی

شاگردان فارابی که از محضر درس او بهره برده‌اند به تعلیم و ترویج فلسفه استاد نپرداخته‌اند، چنان‌که ابو زکریا یحیی بن عدی بیشتر متمایل به فلسفه رازی بوده و شاگرد او ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی و شاگردش ابوحیان توحیدی اهل فضل بوده‌اند و در فلسفه به درجه‌ای نرسیده‌اند که به شرح و تفصیل و بحث در آرای فلسفی بپردازند. اما آثار فارابی همواره مورد مطالعه و استناد اهل فلسفه بوده و ابن سینا که رئیس فلاسفه اسلامی است از این آثار فایده‌های بسیار برده و مصنف آن را ستوده است. در اینجا مجال آن نیست که به تفصیل درباره تأثیر فارابی در آرای حکمای خلف او بحث کنیم. همین قدر می‌گوییم که فارابی در تمام حوزه‌های فلسفه اسلامی تأثیر کرده و او معلم همه فلاسفه اسلامی است تا جایی که به طور کلی و اجمالی می‌توان گفت که فلسفه



اسلامی و بخصوص حوزه‌های مشائی آن شرح و بسط و تفصیل آثار و آرای معلم ثانی است.

قبلاً گفته‌ایم که فارابی در جمع فلسفه و تصوف هم اهتمام کرده و از این حیث مقتدای فلاسفه دوره‌های اخیر تفکر اسلامی است. ابن تیمیه که هم با فلسفه و هم با تصوف ضدیت دارد، تصوف نظری ابن عربی و تفکر جلال‌الدین مولوی را متأثر از عرفان ابن سینا می‌داند و چون ابن سینا در مسائل عرفانی تابع فارابی است، ابن تیمیه می‌توانست فارابی را معلم متصوفه بخواند.^۱ در مغرب عالم اسلام هم ابن باجه و ابن طفیل و مخصوصاً ابن رشد اعتنای تام به آرای فارابی داشته‌اند و اگر احیاناً او را از یک بابت ملامت کرده‌اند، در اصول و مبادی از او متابعت کرده‌اند.

ابن سینا و ابن باجه در مبحث نبوت از ظاهر رأی فارابی عدول کرده و مقام نبی را اشرف از مقام فیلسوف دانسته‌اند، اما در باطن امر با او اختلافی ندارند. چه، ابن سینا هم مانند فارابی قائل است که تمام ابنای بشر صاحب استعدادی هستند که اگر فعلیت یابد و نفس ناطقه آنان به کمال نظری برسد، مرتبه نبوت حصول و تحقق می‌یابد. موسی بن میمون هم که سعی کرده است فلسفه نبوی فارابی را با شریعت یهود جمع کند، با اینکه نبوت را موهبت و لطف الهی می‌داند در بیان نحوه انباء و نبوت به فارابی نزدیک است.

در مورد علم مدنی و حکمت عملی قبلاً به تأثیر آرای فارابی در ابن رشد اشاره کرده‌ایم و گفته‌ایم وقتی فیلسوف اندلسی سیاست را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می‌کند به «احصاء العلوم» فارابی نظر دارد و با اینکه به اصل آثار ارسطو و افلاطون دسترسی داشته است، در فهم و تفسیر آن آثار از فارابی مدد گرفته است، چنان‌که به نظر روزنتال، طبقه‌بندی دولت‌های غیرفاضله در آثار

۱. در تصوف نظری و حتی در تفکر دینی و عرفانی مولوی، آثار فلسفه و تفکر فلسفی یافته می‌شود و از این جهت قول ابن تیمیه نادرست نیست، اما معارف قلبی را ناشی از فلسفه دانستن حاکی از بی‌خبری و دوری است.

ابن رشد تا حدی بر افکار و نظریات فارابی مبتنی است. البته ابن رشد که خود «جمهوری» افلاطون را تفسیر کرده است با اینکه اصطلاحات فارابی را می‌پذیرد، از دولت شهوت یا پلوتوکراسی یاد می‌کند که از نوع الیگارشسی است و فارابی از این حکومت ذکری نکرده است. علاوه بر این، ابن رشد از مدینه‌های ضالّه و فاسقه و متبدّله چیزی نمی‌گوید و این شاید از آن جهت است که در منبع یونانی مورد استفاده او ذکری از این مدینه‌ها نشده است. ابن رشد در عین حال به آثار فارابی و منابع یونانی آن آثار دسترسی داشته و به این جهت در جزئیات فلسفه مدنی با فارابی اختلاف دارد. در مورد کسانی که در انزوا زندگی می‌کنند و چون از طریق زندگی مدنی به سعادت واقعی می‌توان رسید از نیل به سعادت محرومند، ابن رشد با فارابی موافق است و ابن باجه مهاجرت آنها را به جایی که علم اعتبار داشته باشد توصیه می‌کند. مع هذا، لا اقل در مورد ابن رشد می‌توان گفت که او این نظریه را از معلمین یونانی خود اخذ کرده است. اما ابن باجه که به جای «نوابیت» تعبیر «غربا» را به کار برده است از آن معنای عرفانی مراد کرده است و ای بسا که اصطلاح «غریب» را هم از سهروردی گرفته باشد ولی به هر حال، وقتی ابن باجه می‌گوید: «این غربا هر چند در میان کسان خود باشند، از حیث تفکر غریبند و به بلاد دیگر تعلق دارند»،^۱ درمی‌یابیم که چرا فارابی اینها را با همه فضیلتی که دارند دور از سعادت می‌داند و توصیه می‌کند که به مدینه‌های فاضله بروند و اگر مدینه فاضله نباشد، مرگ را برای آنها از حیات بهتر می‌داند.

علاوه بر شباهتی که میان بحث درباره نوابیت و غربا در آرای فارابی و ابن باجه هست، این نکته که قدما انسان صاحب فضایل را «الهی» می‌نامیدند^۲ و متضاد آن را «سبع» می‌خواندند در «تدبیر المتوحد» هم آمده است.^۳ هرچند در

۱. ابن باجه، تدبیر المتوحد، ص ۱۱. البته باید توجه داشت که فارابی وقتی در «السیاسات المدنیة» از صور مختلف نوابیت بحث می‌کند همه آنها را صاحب فضیلت نمی‌شمارد، بلکه اکثر آنها حکم گیاهان هرزه را دارند و فقط یکی از آن انواع در جستجوی حقیقت است.

۲. فصول المدنی، فصل ۱۱. ۳. تدبیر المتوحد، ص ۱۵.

این مورد می‌توان گفت که ممکن است هر دو، این تقسیم را از «اخلاق نیکوماخُس» اقتباس کرده باشند، مسلّم این است که آثار فارابی مورد مطالعه و بحث و فحص بوده و حتی بعضی از آنها مثل «السیاسات المدنیة» به عبری و «تحصیل السعاده» به لاتینی ترجمه شده و در اروپا تأثیر کرده است، چنان‌که رهبان مدرسه «شارتر» در قرن دوازدهم میلادی به کاری شبیه کار فارابی در کتاب «الجمع» دست زده‌اند.

دَنَلُپ با اینکه در مورد «فصول المدنی» می‌گوید این کتاب در مأخذ تفسیر ابن رشد بر «جمهوری» افلاطون ذکر شده و موسی بن میمون در کتاب «الفصول» خویش و شاگردش یوسف اککن از آن یاد کرده‌اند، از تأثیر آثار فارابی کاملاً مطلع نیست و حتی در مورد «فصول المدنی» تصریح می‌کند که تأثیر چندان نداشته است.^۱ البته تحقیق در اینکه آرای فارابی یا لااقل آثار سیاسی او چه تأثیری در فلاسفه بعدی داشته است کار آسانی نیست. فقط این نکته را متذکر می‌شویم که در مطالعات خود به نتیجه‌ای خلاف آنچه دَنَلُپ گرفته است رسیده‌ایم.

در مورد «فصول المدنی» که دَنَلُپ اختصاصاً راجع به آن اظهار نظر کرده است می‌بینیم که خواجه نصیرالدین طوسی در فصل سوم از مقاله سوم «اخلاق ناصری» که مربوط به سیاست مدن است مطالبی می‌آورد که باید گفت درست ترجمه بعضی از فصول کتاب «فصول المدنی» است. از آن جمله، وقتی از پنج رکن مدینه فاضله یاد می‌کند، همان مطلب فصل ۵۳ را می‌آورد و به دنبال آن توضیحات فصول ۵۴ و ۵۶ و ۶۱ را ذکر می‌کند. به این ترتیب، لااقل در قرن هفتم هجری «فصول المدنی» را می‌خوانده‌اند و در دسترس خواجه نصیرالدین طوسی بوده است و او که بالصراحه می‌گوید قسمت سیاست مدن را بیشتر از آثار فارابی گرفته‌ام، به «فصول المدنی» هم رجوع کرده است. اما قسمت‌های دیگر سیاست مدن «اخلاق ناصری» بیشتر مقتبس از «السیاسات المدنیة» و

۱. مقدمه دَنَلُپ بر کتاب «فصول المدنی»، چاپ لندن.

کتاب «السیاسه» است،^۱ چنان که به دنبال قسمت‌هایی که از «فصول المدنی» اقتباس و ترجمه شده، بقیه مطالب فصل سوم «اخلاق ناصری» خلاصه قسمت دوم (یعنی قسمت سیاسی) «السیاسات المدنیه» است که به مبحث نوایت ختم می‌شود.

کتاب «السیاسه» نیز مورد مطالعه خواجه طوسی بوده و فصول پنجم و هفتم «اخلاق ناصری» که «در سیاست خدمت و آداب اتباع ملوک» و «در کیفیت معاشرت با اصناف خلق» است، از آن کتاب اقتباس شده است. قسمت هشتم «اخلاق ناصری» که ذکر وصایای افلاطون به شاگردش ارسطاطالیس است سطور آخر کتاب «السیاسه» را به یاد می‌آورد که مشتمل بر بعضی حکم است و فارابی می‌گوید بیشتر آنها از افلاطون است. اما در مورد فصول اول و دوم و چهارم هم می‌توانیم بگوییم که مستخرج و مقتبس از آثار فارابی است. ظاهراً بعضی نکات آن منطبق با اجزائی از «آراء اهل المدینه الفاضله» یا مقتبس و مستنبط از آن است. خواجه در فصل اول می‌نویسد: «اکثر این مقاله منقول از اقوال و نُکات او (فارابی، حکیم ثانی) است.» به این ترتیب، می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا علاوه بر فصولی که به‌وضوح می‌دانیم مقتبس از فارابی است، قسمت‌های دیگر را هم خواجه نصیرالدین از فارابی گرفته است. اگر چنین باشد، فارابی آثار دیگری در سیاست داشته که بیشتر ارسطویی بوده است، چنان که در فصل اول مقاله سوم انواع حکومت‌ها و اقسام سیاست را مطابق نظر ارسطو آورده است.^۲ پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که جهت اعتنای پژوهندگان به آثار فارابی چیست و بخصوص چرا فلسفه مدنی او مورد مطالعه و بحث و فحص قرار گرفته و آثار او را در اروپا و امریکا چاپ

۱. نیکلایشر کتاب «السیاسه» را به این عنوان هم ذکر کرده است: «کلام فی وصایا یعمّ نفسها (کذا) جمیع من یستعملوها من طبقات الناس».

۲. ارسطو در بند دهم مقاله هشتم «اخلاق نیکوماخس» به ذکر انواع حکومت‌ها می‌پردازد، اما نمی‌دانیم که آیا خواجه نصیرالدین طوسی به ترجمه «اخلاق نیکوماخس» دسترسی داشته یا آن قسمت‌ها را از کتاب دیگری نقل و اقتباس کرده و آیا آن کتاب یا کتب تألیف فارابی یا مؤلف دیگری بوده است.

می‌کنند. از لحن فارابی در آخر «تحصیل السعاده» می‌توان استنباط کرد که او خود را مجدد فلسفه می‌داند و مدعی است که فلسفه را بعد از اضمحلال و خرابی آن دوباره انشا کرده است.

سخن درست بگوییم؛ فارابی صرفاً ادعای تأسیس فلسفه نکرده، بلکه احساس کرده است که مجدد است و در صدر تاریخ فلسفه اسلامی قرار دارد و هیچ مسئله‌ای در فلسفه اسلامی نیست که او لااقل به طرح آن نپرداخته باشد. اما جهت اعتنای پژوهندگان امروزی به آثار او از بابت مقام تاریخی نیست و بیشتر به عنوان یک مؤلف و مصنف که به گذشته تعلق دارد مورد توجه است. به عبارت دیگر، به فارابی از آن جهت که نسبت خاصی میان تفکر او و فرهنگ و تمدن اسلامی وجود دارد نگاه نمی‌کنند و حتی وقتی تأثیر او را در فلسفه اسلامی مورد بحث و پژوهش قرار می‌دهند، بیشتر به این نکته می‌پردازند که چه کسانی و به چه نحو آرای او را اقتباس کرده‌اند.

در اینکه اخلاف فارابی از آثار او خیلی اقتباس کرده‌اند خلاقی نیست و این مطلب در نظر راقم این سطور هم مورد اعتنا بوده است، اما این اقتباس جهتی دارد که اگر نداشت، فارابی هم مانند محمد بن زکریای رازی در فلسفه مورد غفلت قرار می‌گرفت. این اساس را در نسبت مجهول‌الکنهی که فیلسوف با حقیقت وجود پیدا کرده است باید جستجو کرد. با این نسبت است که فلسفه در عالم اسلام اجمالاً ظهور کرده و در طی نه صد سال تاریخ، بسط و تفصیل یافته است. پس توجه به آثار فارابی و اقتباس از آن یک امر تصادفی نیست و به استحکام برهانی قواعد فلسفی او هم ربطی ندارد، چه، غالب این قواعد بعد از فارابی و در آثار اخلاف او برهانی شده است، تا جایی که می‌توان گفت تاریخ فلسفه در عالم اسلام - و شاید در قرون وسطای مسیحی - می‌بایست تاریخ شرح و تفصیل فلسفه فارابی باشد.

با این مقدمات اگر بخواهیم درباره‌ی مقام و موقع فارابی در تاریخ فلسفه در عالم اسلام و قرون وسطی حکمی بکنیم، باید بگوییم که او بزرگ‌ترین فیلسوف این دوره و مؤسس فلسفه اسلامی است. او جدی‌تر از تمام فلاسفه اسلامی به

نسبت میان فلسفه و تمدن و به مبانی زندگی اقوام و امم توجه کرده است. البته تا وقتی که مدینه فاضله او را به عنوان یک امر انتزاعی تلقی کنیم و درباره آن به پژوهش صرف پردازیم، اهمیت فلسفه و طرح مدینه فاضله او را درست در نمی‌یابیم. صرف مقایسه این مدینه با مدینه‌های فاضله دیگر هم به خودی خود چیزی را روشن نمی‌کند، بلکه باید بحث در ماهیت مدن فاضله در تاریخ فلسفه و شأن تاریخی هر یک از آنها در ادوار مختلف تاریخ غربی بشود و بر مبنای آن، موقع و مقام مدینه فاضله فارابی معلوم شود. در این صورت نه تنها به نسبت میان فلسفه و تمدن اسلامی آشنا می‌شویم، بلکه معنی تأسیس فلسفه اسلامی هم تا اندازه‌ای روشن می‌شود.

خاتمه

تاکنون کم و بیش روشن کرده‌ایم که فارابی مبنای تمدن و مدینه را فلسفه نظری می‌داند و همواره به تناسب میان نظام موجودات و نظام مدینه فاضله نظر دارد. در عالم اسلام، قبل از فارابی، اسماعیلیه به این تناسب قائل بوده‌اند، اما آنها بیشتر به ادوار و اکوار توجه داشته‌اند و طرح مدینه فاضله نکرده‌اند. هیچ فیلسوف دیگر اسلامی هم، غیر از فارابی، از مدینه فاضله بحث نکرده و در باب مدینه و تمدن به تفصیل چیزی نگفته است. ولی مسائل مربوط به مدینه فاضله فارابی مورد نظر و توجه غالب فلاسفه اسلامی بوده و از آن متأثر بوده‌اند. این تأثیر به چه صورت و در چه مسائلی بوده است؟

در طیّ تاریخ که فلاسفه اسلامی در حکمت به تصنیف و تألیف می‌پرداختند آثار فارابی مورد استناد بود و به این معنی قبلاً اشاره کرده‌ایم. اما

نباید از نظر دور داشت که فلاسفه اسلامی و مخصوصاً فلاسفه متأخر چندان عنایتی به علم مدنی نداشته‌اند و خوانده‌ایم و شنیده‌ایم که بعضی از صاحب‌نظران از این بابت اظهار تأسف کرده‌اند. گرچه در این مسائل تأسف مورد ندارد، اما صاحب‌نظران، دانسته یا ندانسته، اشاره به نکته مهمی می‌کنند و آن این است که چرا و چگونه تفکر فلاسفه از تفکر درباره تمدن دور می‌شود. گویی این اصل را پذیرفته‌اند که نظام مدنی مناسبتی با فلسفه و علم نظری ندارد. در فلسفه اسلامی بعد از فارابی، تعداد معدودی از فلاسفه در علم مدنی به تألیف و تصنیف کتب پرداخته‌اند و آثار این تعداد معدود اهمیت چندان ندارد. حتی خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی هم آثار بدیع در علم عملی ننوشته‌اند. در مورد دوانی می‌توانیم بگوییم که کتاب «اخلاق جلالی» چیزی بر شأن او نیفزوده، و شاید موجب شده است که قدر و شأن او در فلسفه مجهول بماند.

چرا بعد از فارابی، فلاسفه به مدینه و تمدن و به فلسفه مدنی توجه نکردند؟ قبلاً باید پرسیم که چرا فارابی طرح مدینه فاضله را درانداخت. گفته‌ایم که فارابی از آن جهت که مؤسس فلسفه اسلامی بود و اعتقاد داشت که تمام علوم و فضایل باید تابع فلسفه و فضایل نظری باشد، مدینه و مناسبات مردمان و نوامیس حاکم بر این مناسبات و فضایل و صنایع اهل مدینه را بر اساس فلسفه قرار داد، اما مدینه‌ای که او طرح کرده بود هرگز محقق نشد. معمولاً تصور می‌شود که مدینه‌های فاضله از آن جهت که وهمی و خیالی است متحقق نمی‌شود، اما مدینه فاضله فارابی عقلی است و نه وهمی و خیالی. اتفاقاً اوتوپی‌های غربی که تا حدودی خیالی و رؤیایی است به نحوی محقق شده است، جز اینکه در این اوتوپی میل شدید به گریز از درد و فراغ کلی از ابتلا وجود دارد که تحقق آن ممکن نیست. اما مدینه فاضله فارابی در تاریخ تمدن اسلامی اثر جدی نداشته است و نظام مدنی اسلام و ممالک اسلامی هرگز مبتنی بر مبانی نظری مدینه فاضله فارابی نبوده است.

این قول را صریح‌تر بیان کنیم؛ علم مدنی و عملی فارابی که مناسبت تام و

تمام با فلسفه نظری او دارد، مدار و ملاک فعل و عمل و مناسبات مردمان و تدبیر و اداره مدینه نبوده است. در واقع، فارابی تمدنی را در نظر داشته است که نباید آن را با تمدن موجود در زمان او اشتباه کرد. اخلاف او کم و بیش متوجه شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری دستور فعل و عمل استنباط کنند، زیرا می‌دانستند که شریعت متکفل و متعهد این امر است و بدون اینکه احتیاج به علم عملی یونانی داشته باشد، تکلیف انسان را نسبت به خدا و موجودات و اشخاص، اعم از اقران و بزرگ‌ترها و کوچک‌ترها تعیین می‌کند. به این جهت است که فلسفه مدنی فارابی در علم نظری فلاسفه دیگر تأثیر می‌کند. از این قول تعجب نباید کرد. علم مدنی فارابی نه تنها متناسب با اصول و احکام فلسفه نظری و مستنبط از آن است، بلکه متضمن مسائلی است که قبل از او در فلسفه مطرح نبوده و فارابی، هم در علم مدنی و هم در فلسفه نظری، به بحث و فحص در آن پرداخته است. از جمله آن مباحث مبحث نبوت است. نبی از جهت آنکه واضع النوامیس و شارع شریعت است تکلیف اعمال مردمان را روشن می‌کند و با توجه به این نکته، طبیعی است که مبحث نبوت در علم مدنی بیاید. اما فارابی بیشتر به بیان ماهیت نبوت و نحوه اخذ علم از عالم غیب توجه دارد و در حقیقت مسئله نبوت را به عنوان مسئله تازه‌ای در علم نظری طرح می‌کند و آن را با اصول فلسفی خود موجه می‌سازد.

پس، این خود فارابی است که در ضمن بحث از مدینه فاضله و در عین تعلق خاطر شدید به آن، درصدد بر آمده است که علاوه بر اطلاق اصول فلسفه نظری بر نظام مدینه، به مسائل مربوط به تمدن و علم مدنی هم صورت نظری بدهد و علم مدنی را منحل در علم نظری سازد. از آنچه گفته شد آیا می‌توان نتیجه گرفت که فارابی، و به طور کلی فلاسفه اسلامی، به هیچ وجه تأثیری در تمدن اسلامی نداشته‌اند؟ نه! این استنتاج درست نیست. فلسفه مبنای تمدن اسلامی و باطن آن نبوده است، اما وجود آن به این تمدن قوه و نیروی بسط داده و لااقل به نحو غیر مستقیم در توجه به علوم نقلی و بسط آن تأثیر داشته است، هر چند که ارباب علوم عقلی احیاناً به علوم نقلی به چشم حقارت نظر

کرده‌اند.

تا اینجا سعی شد که مسئله نسبت فلسفه و تمدن اسلامی طرح شود، اما جواب دادن به آن آسان نیست. همین قدر بدانیم که اگر بدون طرح این مسئله می‌توانیم درباره تمدن و فرهنگ اسلامی فضل بسیار ببندوزیم، نمی‌توانیم علم به ماهیت آن پیدا کنیم و حال آنکه این علم لازمه گذشت از وضع کنونی و تأسیس مدینه آینده است و تفکر تازه در کشور ما بدون این تذکر تاریخی آغاز نمی‌شود. ما در ابتدای اخذ و اقتباس تمدن غربی، به گذشته تاریخی خود بی‌اعتنایی کردیم و گمان کردیم که غفلت از آن به صلاح ماست، چنان که ملکم سفارش کرد که نسبت به گذشته قطع تعلق کنیم. به این ترتیب، کسانی که به افکار غربی توجه کردند از فلسفه و معارف اسلامی تقریباً بی‌اطلاع و بی‌خبر بودند و به همین جهت، چنان که باید به عمق فلسفه و فرهنگ غربی هم نرسیدند و همین امر موجب پریشانی و آشفتگی تمدن و فرهنگ شد.

استاد متأخر فلسفه اسلامی، آقاعلی مدرس زنوزی، در کتاب «بدایع الحکم» در پاسخ پرسش‌های بدیع‌الملک میرزا که متضمن اشاراتی به آرای فلاسفه فرنگ و از جمله دکارت و لایبنیتس (لِیْبْنِیْز)¹ و کانت (کان) و هگل بوده، بی‌اعتنایی به خرج می‌دهد و به ذکر این معنی اکتفا می‌کند که آرای اینان به افکار و مطالب متکلمان شباهت دارد و این دریافت مهمی است و حاکی از آن است که فلاسفه ما مثل میرزا علی اکبر اردکانی² و آقاعلی زنوزی گرچه مقصود آن فلاسفه را می‌توانسته‌اند به خوبی دریابند و بیان کنند، اما تفکر اروپاییان را ناچیز گرفتند و به آن توجهی نکردند و نخواستند بدانند که غربی‌ها چه می‌گویند. کسانی هم که توجه کردند، توجهشان سطحی بود و نمی‌توانست منشأ اثر جدی باشد. اگر امثال زنوزی می‌توانستند مستقیماً با تفکر غربی آشنا

۱. در اصل کتاب چنین آمده است.

۲. میرزا علی اکبر اردکانی نیز در رساله «بدیعة الهیه» پاسخی شبیه به پاسخ آقاعلی زنوزی به پرسش می‌دهد.

شوند فلسفه اسلامی می‌توانست در وضع تمدن جدید ما اثر جدی و مهم داشته باشد. اکنون دیگر کمی دیر شده است، اما اگر باز هم تصور می‌کنیم بدون اعتنا به تفکر و معارف گذشته می‌توان از مرحله تقلید خارج شد، دچار وهم و پندار باطلیم. پس باید فلسفه را چنان‌که فارابی می‌خواست، از صورت نطق و خطابه خارج کنیم و در اصول و مبادی آن تعمق کنیم.

آنچه فارابی در زمان خود می‌خواست، در عصر کنونی برای ما اهمیت بسیار دارد و به همین جهت توجه به آرای او و امثال او صرفاً یک امر تشریفاتی نیست. ما به متفکران گذشته خود نیاز داریم و باید با آنها هم‌زبان شویم و با تفکر انس پیدا کنیم. در این صورت است که دوستدار دانایی و تفکر می‌شویم، و چون هیچ قومی بدون تعلق خاطر به دانایی، آینده ندارد، تمدن ما نیز بستگی به نحوه توجه به گذشته و تفکر گذشته دارد. شاید لازم نباشد که ما مانند فارابی به احیا و تجدید فلسفه بپردازیم، اما در تفکر آینده جداً به فلسفه محتاجیم.

پیوست

فارابی، تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی

تبادل فرهنگی هر چند سابقه دیرین دارد، بحث درباره آن اخیراً در فلسفه وارد شده و در زمره مسایل مورد بحث فلاسفه قرار گرفته است. در آثار فلاسفه قدیم تا قرن هیجدهم و تا زمانی که علوم اجتماعی و اندیشه تاریخی جهانی پدید نیامده بود تبادل فرهنگی مورد بحث و تحقیق قرار نمی گرفت و تنها بعضی مورخان خبر مبادلات فرهنگی را به اشاره در آثار خود می آوردند. اصولاً طرح چنین مسئله ای قبل از اینکه عالم جدید و متجدد تأسیس شود مورد نداشت؛ زیرا در این عالم بود که اندیشه تاریخی پدید آمد و از جمله اقتضاهای اندیشه تاریخی این بود که به برخورد فرهنگ ها توجه شود و این مطلب مورد بحث قرار گیرد که با پدید آمدن فرهنگ جدید چه بر سر فرهنگ های دیگر می آید یا اگر چیزی از گذشته می ماند چه شأن و مقامی در عالم جدید پیدا می کند. بنابراین، بحث تبادل فرهنگی از اندیشه تاریخی جدا نیست.



اما می‌دانیم که اندیشه تاریخی در دوره جدید تاریخ غربی پدید آمده و از قرن هیجدهم صراحت و تفصیل پیدا کرده است. یونانیان با فکر تاریخی آشنایی نداشتند، هر چند که در آثار بعضی نویسندگان و مورخان و فیلسوفان یونانی اشاراتی به این فکر می‌توان یافت. این اشاره و تلویح در مقدمه عبدالرحمن بن خلدون قدری صراحت پیدا کرده است، اما فیلسوفی که قبل از ابن خلدون اندیشه تاریخی را پیش آورد ابونصر فارابی بود. فارابی در «کتاب المله» و «کتاب الحروف» از نسبت میان فلسفه و دین و امکان و نحوه فراگیری و اقتباس فلسفه بحث کرده است و این بحث البته تا حدی نابهنگام بوده است. مقصود این نیست که فیلسوف به اقتضای شرایط تاریخی تفکر می‌کند و شرایط زمان فارابی مقتضی تأمل و تحقیق در تبادل فرهنگ‌ها نبوده است. زمانی که با شرایط تاریخی و اجتماعی یکی دانسته می‌شود حاکم بر فلسفه نیست، بلکه طرح آن مسبوق به تفکر تاریخی است، یعنی این زمان از وقت تفکر متجدد می‌روید و با این تفکر و پس از آن بسط می‌یابد. شاید تأمل فارابی در مسئله نسبت دین و فلسفه یونانی و شرایط امکان اخذ فلسفه، برای تأسیس فلسفه اسلامی لازم بوده است.

گفتیم که مسئله تبادل فرهنگی شاید برای اولین بار در اندیشه فارابی ظاهر شده است. نکته قابل تأمل این است که چرا مسئله مهمی که در تفکر مؤسس فلسفه اسلامی ظاهر شده، در متن فلسفه وارد نشده و اخلاف فارابی به آن توجه نکرده‌اند. راستی چرا «کتاب المله» و «کتاب الحروف» فارابی کمتر مورد اعتنا بوده و در هیچ‌جا به مطالب آن استناد نشده است؟ درست بگوییم، چرا تا سال‌های اخیر اهل نظر این دو کتاب فارابی را نمی‌شناختند و هیچ فیلسوف و نویسنده‌ای تحقیق فارابی را ادامه نداده و حتی چیزی از آن نقل نکرده است؟ به طور کلی می‌دانیم که سیاست فارابی در تفکر اخلاف او جای مهمی نداشت. مع‌هذا مطالب سیاسی او در آثار محققان کم‌وبیش نقل می‌شد. اما کتاب و نوشته‌ای نمی‌شناسیم که در آن حتی اجمالی از مطالب «کتاب الحروف» و «کتاب المله» آمده باشد.

وجه این بی‌توجهی کم‌وبیش معلوم است. با آغاز تفکر فلسفی در عالم اسلامی اخگر فکر تبادل فرهنگی درخشیده و سپس با تأسیس فلسفه این بارقه اندیشه تاریخی پوشیده و محو شده و دیگر کسی به جستجوی آن برنخاسته است، زیرا در متن فلسفه اسلامی جایی برای بحث تبادل فرهنگی نبوده است. اکنون هم وقتی به تعلق فارابی به عالم اسلامی و توجهش به فلسفه یونانی می‌اندیشیم شاید ورود او در بحث‌هایی نظیر تبادل فرهنگی یک امر عجیب به نظر آید، ولی اگر «کتاب الحروف» و «کتاب المله» از فارابی باشد - که دلیلی برای انکار آن نداریم و به فرض اینکه انتساب این کتاب‌ها را به فارابی منکر شویم، تعلق این دو کتاب به زمان نزدیک به فارابی در عالم اسلامی محرز و قطعی است - اولاً مسئله انتقال فلسفه و فرهنگ و علم از یک عالم به عالم دیگر (یا به قول فارابی از یک مدینه به مدینه دیگر) در نظر فیلسوف مهم بوده و ثانیاً جامعه‌ها را برحسب آرا و اعتقادات و مبانی فکری طبقه‌بندی کرده و مرتبه عقلی و برهانی را مرتبه کمال جامعه دانسته است.

می‌دانیم که فارابی، به موافقت با استادان یونانی فلسفه، به تناسب و تناظر میان وجود فرد آدمی و جامعه و مدینه و عالم قائل بوده و برای همه اینها مراتب یکسان و مشترک ذکر کرده است. این قول آشکارا نظری غیرتاریخی است. درست است که در آنجا از کمال و استکمال فرد و جامعه سخن به میان می‌آید، اما کمال و استکمال را با تاریخ و تحول تاریخی اشتباه نباید کرد. حتی ملاصدرا که به حرکت جوهری قائل بود و کائنات را رو به ترقی می‌دانست به تاریخی بودن وجود و اندیشه بشر و سیر تاریخی آن کاری نداشت و هیچ چیز درباره ترقی تاریخی نگفت، اما وقتی سخن از تحول جامعه به تناسب مراتب وجودی و علمی می‌گوییم ناگزیر وارد تاریخ می‌شویم. افلاطون و ارسطو هم که شرایط انحطاط و تغییر مدینه‌ها را بیان می‌کردند مقدمات فکر تاریخی را می‌پروردند، اما فارابی به صرف بیان تبدل مدینه‌ها و تناظر میان مدینه و فرد اکتفا نکرد، بلکه صورت آدمی را در آئینه زبان مدینه و اهل آن دید.

به نظر او زبان در دوران آغازین، زبان تفهیم و تفاهم برای رفع نیازهای

عادی از طریق تمثیل و اقناع است و چون این زبان به کمال رسد آن را خطابه می‌خوانند و خطابه زبان اهل یک مدینه و صفت خاص و ممیز آن است. به عبارت دیگر، در تقسیم‌بندی فارابی جامعه‌ای هست که مردمان در آن به زبان خطابه سخن می‌گویند. پیداست که این زبان ماده‌متناسب با صورت خطابی دارد، یعنی مدینه‌ای که زبان آن زبان خطابه است، آرا و اعتقادات مردمش هرچه باشد آنها اهل تفکر فلسفی نیستند. ما معمولاً می‌پنداریم - و این پندارمان چندان بی‌وجه نیست - که افلاطون و ارسطو فکر می‌کرده‌اند که آدمی - یعنی حیوان ناطق - همواره و همیشه در هر جا که بوده از عقلی که ارسطو آن را در کتاب «ارغنون» خود ممثل کرده است برخوردار بوده و زبان عقل را درمی‌یافته است، اما فارابی گفته است که همه مردم همیشه و همواره به زبان عقل و برهان سخن نمی‌گفته‌اند و نمی‌توانسته‌اند که به این زبان سخن بگویند. او در مقام بیان پیدایش و رشد جامعه نوشته است:

در آغاز هر قوم و جامعه‌ای به محدوده خاصی از مکان (ده، شهر، ...) تعلق دارد و تصورات و تخیلات و معارفش نیز از نظر کمی و کیفی محدود است و با قوا و اوصاف جسمی و روانی آن قوم تناسب دارد.^۱

تا اینجا هنوز چیزی از اندیشه تاریخی پیدا نیست و آنچه نقل شد، بیان نظر فارابی در تناسب میان انحای درک و علم با اوصاف و استعدادهای زیستی و نفسانی است. یعنی فکر و عمل و قوای مادی و روحی هر قوم با استعدادها و توانایی‌های قوای ادراکی او تناسب دارد. یعنی هر قوم و مردمی چیزهایی را درک می‌کنند و از ادراک بسیاری چیزهای دیگر عاجزند نه اینکه فهم‌ها همیشه و همواره یکسان باشد. این مطلب را به دو نحو می‌توان تفسیر کرد. یکی اینکه خصوصیات زیستی مردمان حدود درک و فهم آنان را معین می‌کند و دیگر اینکه اندیشه و نظر و عمل تاریخی است، به این معنی که فهم و درک و قدرت

تصرف مردمان در تاریخ تغییر می‌کند.

ظاهر قول فارابی به تفسیر اول نزدیک است، زیرا او صدور افعال و اعمال و درک معانی را به سرمایه ذاتی آدمی برمی‌گرداند و می‌نویسد: «چون این افعال و اعمال عادت شود انواع صنایع و حرف و ملکات و عادات و آداب و رسوم و زبان‌های مختلف پدید می‌آید.» نکته مهمی که از این بیان می‌توان استنباط کرد این است که زبان در نظر فارابی زبان فکر است و فکر و زبان با هم رشد می‌کند.

به نظر فارابی تجارب مراحل اول زندگی آدمی با دو صفت مشخص می‌شود. یکی اینکه این تجارب خاص مردم و جامعه معینی است، زیرا با سرمایه ذاتی آنان و رفتاری که به مقتضای انتخاب اسهل از آنان سر می‌زند و به صورت عادت و رسم و سنت در می‌آید، پیوستگی دارد. صفت دوم که وجه مشترک تمام مدینه‌های جاهله است (و در جای دیگر فارابی این وصف را وصف «مدینه ضروریه» خوانده است) یک صفت سلبی است. فارابی متوجه بوده است که تفکر اولیه آدمیان بر مبنای اصل علیت استوار نبوده و صفت تفکر در جامعه‌های اوایل را دوری از اصل علیت و غفلت از قاعده ترتب معلول بر علت دانسته است. اگر داشتن عقلی که با اصل علیت قوام می‌یابد لازم ذات آدمی نیست و این عقل در طی تاریخ و با شرایط تاریخی پدید می‌آید، چرا نگوئیم که عقل یک عقل نیست بلکه در طی تاریخ زندگی بشر پدید می‌آید و مگر فارابی به صراحت نگفته است که مردم در ابتدا و آغاز حیات خود به اصل علیت قائل نبوده‌اند؟

به نظر فارابی، در مرحله تفکر ابتدایی زبان، زبان تمثیل و تمثل است. با این زبان علاوه بر تفهیم و تفاهم می‌توان در گفتگو و مخاطبه یکدیگر را قانع کرد و به این جهت این زبان اقناع است که چون به کمال رسد نام خطابه به آن داده می‌شود. با پدید آمدن فن خطابه جامعه نیز دگرگون می‌شود، اما در این مرحله نیز اصل علیت جایی ندارد و خطابه از حیث صور و مضمون تفکر، قبل از دوره برهان است و صرفاً در جامعه ساده‌اندیشان اعتبار عام پیدا می‌کند. این

مرتبۀ نیز با دخل و تصرف نیروی تخیل در عالم ذهنی و در قلمرو زبان و بر اثر تألیف معانی و پدید آمدن تعبیرهای زبانی تازه صورتی پیدا می‌کند که چون به حدّ کمال رسید، هنر شعر نامیده می‌شود. بر طبق رأی فارابی، هنر شعر نیز مثل فنّ خطابه، و شاید بیش از آن، به جامعه‌ای که آن را ابداع کرده تعلق و اختصاص دارد. در این باب شاید بتوان گفت که میان قول فارابی و نظر ویکو مشابهتی وجود دارد، منتهی تأکید فارابی بر این است که با پدید آمدن این فنون، دانش‌هایی مثل علم لغت و صرف و نحو و چگونگی وضع الفاظ و... پدید آمده و جامعه نیز با این علوم و فنون قوام یافته است.

در نظر فارابی، تا پیدایش این مرحله هنوز خواص و عوام از هم ممتاز نشده‌اند، یعنی این مرحله، مرحله زندگی جمهور است و فارابی رؤسای این جامعه را هم از سنخ جامعه و عوام به شمار می‌آورد، هر چند که آنها خود را از عوام و جمهور ممتاز می‌دانند.^۱ فارابی در وصف چنین جامعه‌ای ظاهراً به دورۀ یونانی پیش از سقراط و به نظم و زندگی و آرا و کلمات حکمایی که به زبان شعر سخن گفته‌اند نظر داشته است.

این گفته فارابی را حتی اگر قابل چون و چرا بدانیم، اهمیت آن را نمی‌توانیم انکار کنیم. فارابی نظر تازه‌ای به جامعه انداخته و جامعه‌ها و مردمان را برحسب زبان و فکر تقسیم کرده است. جامعه‌های ابتدایی از زبان بهره‌ای جز زبان تفهیم و تفاهم در امر معاش ندارند و بعد از آن به ترتیب زبان‌های خطابه و شعر و جدل و برهان به وجود می‌آید. آیا این قول حاکی از نگاه تاریخی به جامعه و زندگی بشر نیست؟ قبل از فارابی و حتی بعد از او تا قرن هیجدهم نظر تاریخی و تاریخی بودن امور به زبان فلسفه اظهار نشده بود. پس چگونه فارابی در حدود هزار سال قبل از اینکه اندیشه تاریخی در متن فلسفه قرار گیرد آن را اظهار کرده است؟ حتی ابن خلدون که مؤسس فلسفۀ تاریخ است و به تفصیل در باب زندگی بدوی و شهری و علم عمران بحث کرده است، به این معنی

متفطن نشده است که جامعه‌ها با فکر و زبان قوام می‌یابد و با تغییر تفکر است که صورت جامعه و سیاست آن تغییر می‌کند. فارابی چگونه به این نظر رسیده است؟

شاید برای اولین بار در طی تاریخ بشر، مسلمین سراغ علوم اقوام دیگر رفتند. درباره علوم که یونانیان از مصریان و ایرانیان و... اخذ کرده‌اند اطلاع دقیق نداریم و این اخذ و اقتباس در هر صورت با آنچه مسلمانان از یونانیان و هندیان آموختند قابل قیاس نیست. این بار برخورد فرهنگی به معنی حقیقی لفظ واقع شده بود و یکی از بزرگ‌ترین کسانی که این واقعه را تجربه کردند، یا درست بگوییم تجربه برخورد دو فرهنگ در وجود آنها رخ داد، فارابی بود. او در وجود خود تاریخی بودن تفکر را تجربه کرد.

فارابی با این تجربه و با تأمل در حقیقت و ماهیت دین و تفکر دینی به این دریافت و رأی و نظر رسید که چون روش خطابی و شعری که متناسب با جامعه جمهور است تحول یابد و به کمال برسد، ممکن است مردمان به کمک فن خطابه و روش خطابی به جستجوی علل پیدایش چیزها و فحص در امور ریاضی و طبیعی بپردازند و پیشرفت این روش مؤدی به اختلاف نظر و پدید آمدن آرای متفاوت در مطلب واحد شود. در این صورت، چون صاحبان آرای مختلف به صحت رأی خود معتقدند، برخورد عقاید و آرا به وجود می‌آید و هر کس می‌کوشد قول و عقیده خود را اثبات کند و در رد و ابطال آرای دیگر می‌کوشد. از این کوشش شیوه نویی به ظهور می‌رسد که در مرحله کمال، فن جدل نام می‌گیرد و همین شیوه است که در صورت عدول از روش صحیح به نوعی سفسطه و مغالطه مبدل می‌شود.^۱ به نظر فارابی، شیوه جدل از زمان افلاطون به منزل کمال رسیده و متناسب با آن، جامعه زمان افلاطون نیز به کمال مرحله جدلی نائل شده است. ولی شیوه جدل هرچند با قوت و مهارت و

۱. نگ. ک. به: عبدالجواد فلاطوری، نظر فارابی در باب تبادل فرهنگ‌ها، مجموعه خطابه‌های تحقیقی در مجمع بحث و تحقیق درباره ابونصر فارابی، ۱۳۵۴، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، صص ۷۶-۶۸.

درستی به کار رود باز از قلمرو ظن فرا نمی‌رود و چون صاحبان علم به علم ظنی و ظن راضی نشوند، سعی آنها به کشف شیوه برهان که تنها طریق وصول به یقین است مؤدی می‌شود. تنها صاحبان این روش مستحق نام و عنوان خواصند و جامعه‌ای که در آن اهل برهان وجود دارد فکر و نظر به کمال ممکن رسیده است.

چنان‌که اشاره شد، فارابی در بیان این مطالب به تاریخ یونان و سیر تفکر یونانی نظر داشته و جامعه یونانی تا زمان افلاطون را جامعه قبل از برهان و جامعه جمهور و آخرین حد کمال آن را کمال جدلی دانسته است. به نظر او، این جامعه مقدمه جامعه زمان ارسطو یعنی زمان پدید آمدن صنعت برهان بوده است. در چنین جامعه یا مدینه‌ای خواص وجود دارند و اینانند که بر اساس اصول و مبادی فلسفه قواعد و قوانین نظری و عملی وضع می‌کنند و به تعلیم و تأدیب مردمان می‌پردازند و آنها را به زندگی قرین سعادت رهبری می‌کنند. فارابی مجموعه این قواعد و قوانین حاکم بر زندگی عمومی را «ملت» نامیده است.^۱ بنابراین، به طور کلی جامعه‌ها و مدینه‌ها سه قسم می‌شوند. یکی جامعه و مدینه‌ای که بر بنیان فلسفه استوار نیست. چنین مدینه‌ای فاقد ملت است، یعنی در آن قواعد و قوانین نظری و عملی که مؤثر در تأدیب و اصلاح مردم و تمهید راه وصول به سعادت باشد وجود ندارد. دوم جامعه‌ای که بر اساس صنعت جدل بنا شده است و البته ملتی (فرهنگی) که بر مبنای جدل بنا شده باشد خالی از خطا و فساد نیست و بالاخره سوم جامعه‌ای است که مبنای فلسفی و برهانی دارد. در این مدینه قواعد و قوانین همه بر پایه محکم برهان قرار دارند و مستدل و کامل و صحیح هستند.

فارابی این تقسیم را ترتیب داده است تا درک و دریافت مهم خود از دین و

۱. مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری این معنی «ملت» را با بعضی تعاریف «فرهنگ» مطابق دانسته و ملت به معنی قواعد و قوانین حاکم بر زندگی، یا ملت با تمام مقوم‌های فکری و عملی آن را فرهنگ خوانده است. نگ. ک. به: مقدمه کتاب الحروف، به اهتمام محسن مهدوی، صص ۴۷-۴۹.

فلسفه و نسبت تفکر دینی و فلسفی را سامان دهد و آزمایش برخورد فرهنگی را که اکنون در دوره جدید برای ما اهمیتش بیشتر شده و در عداد مسائل اصلی فلسفه قرار گرفته است در صورت صناعات منطقی درج کند تا حقیقتش پوشیده نماند. فارابی در حقیقت می‌خواسته است مسئله مبادله فرهنگی و انتقال یک ملت (دین و فرهنگ) و فلسفه و علم از مدینه و از نزد قومی به قوم و مدینه دیگر را طرح کند. این مسئله در زمان فارابی و در زمان‌های قبل از او مطرح نبوده است.^۱ فارابی برای تأسیس فلسفه در عالم اسلامی می‌بایست نه فقط به زبان عربی فلسفه تعلیم کند، بلکه چون در این کار با مشکلات و موانعی مواجه می‌شد لازم بود که آن مشکلات و موانع را بشناسد. یعنی تمام امکان‌های انتقال یک فلسفه یا دین از قومی به قوم دیگر را در نظر آورد.

گفته‌اند فارابی «کتاب الحروف» را به قصد دفاع از استاد منطق خود متی بن یونس نوشته است، زیرا او در مناظره با ابوسعید سیرافی نتوانسته بود چنان‌که باید از منطق دفاع کند.^۲ فارابی در هیچ موضعی از مواضع کتاب خود به قضیه مناظره میان ابوسعید و متی بن یونس اشاره نکرده است. مطالب «کتاب الحروف» هم وسعت و شمولی بیش از مسئله ارزش منطق که مناظره مزبور بر سر آن صورت گرفته است دارد. البته بعید نیست که وقتی خبر این مناظره به گوش فارابی رسیده، او را به تأمل در مسئله زبان و امکان‌های تفاهم و انتقال عقاید و مبادله آرا واداشته باشد. اما طرح مسئله‌ای به این اهمیت نمی‌تواند یک امر اتفاقی و صرفاً ناظر بر مناظره میان یک نحوی متکلم و یک منطق‌دان باشد. نکته مهم این است که وقوع چنین مناظره‌ای از جمله موارد خاص برخورد دو سنخ تفکر یا دو فرهنگ است. اگر بگوییم در این مناظره

۱. و من گمان می‌کنم فارابی در مقام مؤسس فلسفه دوره اسلامی، خود را محل تلاقی فرهنگ‌ها و بخصوص فرهنگ اسلامی و یونانی یافته و برای تأسیس فلسفه در عالم اسلامی به طرح چنین مسئله‌ای و یافتن پاسخی برای آن نیاز داشته، اما پس از ترجمه آثار یونانی و تحقق فلسفه، فیلسوفان عالم اسلام به طرح مجدد و تفصیل آن نیازی نداشته‌اند.

۲. کتاب الحروف، بندهای ۱۵۱-۱۴۸.

یکی از منطق دفاع کرده و دیگری می‌گفته است که با وجود نحو نیازی به منطق نداریم نادرست نگفته‌ایم، اما شاید به عمق حادثه و آنچه به این بحث جان می‌داده است توجه نکرده‌ایم. متی بن یونس نماینده منطق است که از یونان آمده و ابوسعید سیرافی از ملت و زبان مناسب آن دفاع می‌کرده است. کسانی که می‌پندارند منطق متعلق به قوم خاصی نیست و با فکر و روح همه مردمان تمام اعصار موافقت دارد اهمیت نزاع ابوسعید و متی بن یونس و محلّ حقیقی این نزاع را در نمی‌یابند. چنان‌که در همین نوشته دیدیم، فارابی نیز معتقد نیست که اذهان همه مردمان همواره مستعدّ درک منطق و مطالب منطقی باشد.

در حقیقت، مناظره متی و سیرافی یک حادثه تاریخی و مظهر و مثال برخورد فرهنگ یونانی و اسلامی بوده است. هنر و عظمت مقام فارابی در این است که این حادثه را دریافته و سعی در طرح درست و فلسفی آن کرده است. فارابی متوجه شده است که متی بن یونس و ابوسعید سیرافی نظر و زبان یکدیگر را در نمی‌یافته‌اند. او وقتی امکان‌های انتقال فلسفه و فرهنگ را در نظر آورده، موارد بسیاری از سوء تفاهم و اختلاف و پریشانی دیده و در صدد فهم و درک آنها برآمده است. به عبارت دیگر، فارابی حادثه تاریخی بسط اسلام و انتقال فلسفه و علوم به عالم اسلامی را کلیت بخشیده و به زبان فلسفه و به صورت یک نظریه بیان کرده است. اما صرف نظر از اشاره‌هایی که به انتقال فلسفه از یونان (و از زبان یونانی) به عالم اسلام و به زبان عربی دارد، به جزئیات کمتر توجه کرده و به تاریخ برخورد فرهنگ‌ها و ذکر مثال و مورد پرداخته و بیشتر نظرش به امکان‌های منطقی بوده است - که البته کار فیلسوف نیز همین است.

به نظر فارابی، در وهله اول که انتقال فرهنگ را در نظر می‌آوریم، به طور کلی این امکان وجود دارد که دین و ملت با اساس و مبنای فکری و فلسفی‌اش انتقال یابد که البته بسته به اینکه آن ملت و فرهنگ صاحب برهان یا جدل و خطابه باشد آثار و نتایج انتقال متفاوت می‌شود. همچنین ممکن است ملت و فرهنگی که بر بنیان فلسفه صحیح استوار است بدون فلسفه انتقال یابد، چندان

که کسی نداند که دین و فرهنگ مثال‌ها (یا تمثیل‌ها)ی فلسفه است. در این صورت، اگر فلسفه صحیح هم به این قوم و امت منتقل شود، شاید میان اهل دین و اهل فلسفه اختلاف افتد و این اختلاف تا زمانی که به موافقت فلسفه و دین پی نبرند و سوء تفاهم رفع نشود، ادامه یابد. اما اگر دین و ملت تابع فلسفه فاسد و نادرست باشد و فلسفه صحیح و سالم به آن قوم منتقل شود، میان فلسفه و فرهنگ و دین اختلاف و نزاع پدید می‌آید. امکان دیگر این است که جدل و سفسطه در میان امت و قومی که دین مستقر و متمکن دارند راه یابد که در این صورت، دین و فرهنگ در معرض خطر قرار می‌گیرد (فارابی در اینجا به متکلمان نظر دارد) و شاید که حکام آن ملت از نشر سفسطه و جدلی که به دین زیان می‌رساند جلوگیری کنند.^۱ پیداست که فارابی در این بیانات به بسط دین اسلام و نشر فلسفه در میان مسلمانان و نیز به موافقت دین و فلسفه نظر داشته است.

یک بار دیگر به مسئله اصلی بازگردیم و توجه کنیم که فارابی اقوام متفاوت را دارای استعدادها و امکان‌های درک و فهم مختلف و متفاوت می‌دانست، یعنی در نظر او هر قومی قادر به درک و فهم تمام ادراک‌های اقوام و امت‌های دیگر نیست. ثانیاً هیچ فهم و درکی به قوم و نژاد خاص اختصاص ندارد و هر قومی ممکن است مستعد درک و پذیرش دین و فلسفه‌ای که در جای دیگر پدید آمده است بشود. ثالثاً حتی ممکن است فلسفه در جایی و دین صحیح متناسب با آن در جای دیگر پدید آید و این دو در زمانی با هم جمع شوند.

مسئله‌ای که فارابی در آغاز تاریخ فلسفه اسلامی به آن توجه کرده است در عصر ما از جمله مسائل بسیار مهم به شمار می‌رود، زیرا اکنون نه فقط حل مسائل جهان توسعه نیافته، بلکه درک و فهم آینده عالم متجدد و نوع بشر به طور کلی به آن بستگی پیدا کرده است. درست است که هیچ یک از اوصافی که فارابی ذکر کرده است درست با وضعی که اکنون در جهان جریان دارد مطابق

نیست، ولی اکنون با نشر و بسط فرهنگ تجدد نه فقط فرهنگ‌های دیگر به جسم بی‌روح مبدل شده و از اثر افتاده است، بلکه اگر بخواهیم به زبان فارابی سخن بگوییم، صورت پراکنده‌ای از مثال‌ات فلسفه جدید غربی به عنوان فرهنگ جدید و متجدد رواج یافته است بی‌آنکه مردمان از اساس و مبنای آن باخبر باشند. اگر قبول رسوم و فرهنگ و ادب غرب را امری درست و به‌جا و مفید یا ضروری و ناگزیر بدانیم و بخواهیم با استمداد از نظر فارابی درباره وضع فعلی عالم در نسبتی که با فرهنگ غربی دارد حکم کنیم، باید بگوییم که قبول نظام زندگی غربی بدون اخذ اساس فلسفی این نظام مایه پریشانی و آشوب فکری و گسسته‌خردی می‌شود، و بر متفکران و عقلا و خواص قوم است که آرای جدلی و مطالب خطابی و رسوم و رفتارها را به اصل فلسفی آن بازگردانند.

اکنون مشکل بزرگ این است که نمی‌دانیم آنچه از غرب در همه جای جهان پراکنده شده است و می‌شود بر کدام اساس و بنیان متکی است. می‌توان ظاهر فلسفه غربی را در مدرسه آموخت و با الفاظ و اصطلاحات و احکام آن آشنا شد، اما فلسفه‌ای که به این صورت آموخته می‌شود در عرض سایر آموخته‌ها و آداب است. آشنایی با اساس و فرهنگ غربی وقتی حاصل می‌شود که دریابیم علم و سیاست و ادب و قواعد و قوانین عالم غربی که در سراسر جهان انتشار می‌یابد بر چه مبنایی استوار است و در چه شرایطی ممکن است رشد و بسط و قوام پیدا کند.

فارابی نیز به مدینه‌ای می‌اندیشید که زبان مردم آن زبان برهان باشد. بحث در اینکه این مدینه چگونه متحقق می‌شود در این مختصر نمی‌گنجد. نمی‌دانیم آیا فارابی می‌توانست عالم واحدی را در نظر آورد که بسط و انتشار اقتضای ذات فرهنگش باشد. ما در طرح مسئله برخورد فرهنگ‌ها می‌توانیم از فارابی درس‌های بسیار بیاموزیم، به شرط اینکه لااقل به همان اندازه که او با عالم

۱. ما نمی‌دانیم اگر فارابی به وضع فعلی کشورهای توسعه‌نیافته نظر می‌کرد، در آنجا نشان خواص را در چه کسانی می‌جست.

خود آشنایی داشت و تفکر یونانی را می‌شناخت وضع خود و موقع و مقام و امکان‌های تجدد و عالم متجدد را دریافته باشیم، یعنی هم طلب داشته باشیم هم قوه قبول، و هم گوش داشته باشیم هم زبان. گوش بیگانه با عالم متجدد و زبان معتاد به گفتن مطالب رسمی و تکراری گوش و زبان مناسب با تفکر نیست. این گوش و این زبان را باید به قول مولانا جلال‌الدین فروخت و گوش و زبان دیگر خرید تا تبادل فرهنگی ممکن شود.

کتاب‌شناسی

برای مطالعه بیشتر می‌توان به کتاب‌های ذیل رجوع کرد:

الف. بعضی آثار چاپ‌شده فارابی

آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶. (ترجمه فارسی: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۱).

اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ قمری.

احصاء العلوم، صححه و وقف علی طبعه عثمان محمد امین، مطبعة السعادة، قاهره، ۱۹۴۹. (ترجمه فارسی: احصاء العلوم، سیدحسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸).

اغراض مابعدالطبیعة، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۶. (همچنین الثمرة المرضیة)

الالفاظ المستعملة فی المنطق، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۶۸.

تحصیل السعادة، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۹۸۳.

التعلیقات، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۰۸ قمری.

تلخیص نوامیس افلاطون، تحقیق عبدالرحمن بدوی (ضمیمه کتاب افلاطون فی الاسلام)، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل (شعبه تهران)، ۱۹۷۴.

التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۰۷ قمری.

الثمره المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، تحقیق فیدریش دیترش، لیدن، ۱۸۹۰.

الجمع بین رأی الحکیمین، تحقیق الدكتور البیر نصری نادر، المكتبة الزهراء، [طبع افست]، تهران، ۱۴۰۵ قمری. (ترجمه فارسی: هماهنگی افکار دو فیلسوف (افلاطون و ارسطو)،

ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۳).

جوابات لمسائل سئل عنها، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۰۷

- قمری. (همچنین رسالتان فلسفتیان).
الدعاوی القلییة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ قمری.
- رسالتان فلسفتیان، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۰۷ قمری.
- السیاسات المدنیة (مبادئ الموجودات)، تحقیق فوزی متری نجار، المكتبة الزهراء، [طبع
افست]، تهران، ۱۳۶۶. (ترجمة فارسی: سیاست مدنیة، ترجمه و تحشیة جعفر سجادی، انجمن
اسلامی حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۸).
- شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹.
- شرح العبارة لارسطوطالیس، تحقیق کونش الیسوعی و ستانلی مارو، بیروت، ۱۹۷۱.
- عیون المسائل نگ. ک. به: الشجرة المرضیة.
- فصوص الحکم (در انتساب این کتاب به فارابی اخیراً تردیدها شده است). نگ. ک. به:
الشجرة المرضیة.
- فصوص فارابی، ترجمه و توضیح غلامحسین آهنی، تأیید، اصفهان، ۱۳۳۹.
- فصول المدنی، تحقیق م. دنلپ، کمبریج، ۱۹۶۱.
- فصول منتزعه (فصول مدنیة)، تحقیق الدكتور فوزی نجار، بیروت، ۱۹۷۱.
- فلسفة ارسطوطالیس، تحقیق محسن مهدی، دار مجلة شعر، بیروت، ۱۹۶۱.
- فلسفة افلاطون، (متن عربی و ترجمة فارسی در یادنامه فارابی، دانشگاه اهواز، ۱۳۵۴).
- فی فضیلة العلوم و الصناعات، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۰.
- فی قوانین صناعة الشعرا، تحقیق عبدالرحمن بدوی (ضمن کتاب فن الشعر لارسطوطالیس،
دارالثقافة، بیروت، ۱۹۵۲).
- فی ما یصحّ و مالا یصحّ من احکام النجوم، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین. نگ. ک. به:
رسالتان فلسفتیان.
- فی ما ینبغی ان تقدّم قبل تعلّم الفلسفة، نگ. ک. به: الشجرة المرضیة.
- کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۰.
- کتاب فی الخلا، تصحیح ایدین صایلی، آنکارا، ۱۹۵۱.
- کتاب فی المنطق (الخطابه)، تحقیق محمدسلیم سالم، دارالکتب، قاهره، ۱۹۷۶.
- کتاب الملة ونصوص اخرى، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۱.

مقالة فى معانى العقل نك. ك. به: الثمرة المرضيه.
لمنطق عند الفارابى (كتاب البرهان و شرايط اليقين مع تعاليق ابن باجه)، تحقيق الدكتور
ماجد فخرى، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۸۶.
المنطق عند الفارابى (الجزء الاول نص التوطئة، الفصول الخمسة، ايساغوجى، المقولات
و العبارة)، تحقيق الدكتور رفيق العجم، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۸۵.
المنطق عند الفارابى (الجزء الثانى كتاب القياس، القياس الصغير على طريقة المتكلمين،
التحليل و الامكنة المغلقة)، تحقيق الدكتور رفيق العجم، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۸۶.
المنطق عند الفارابى (الجزء الثالث كتاب الجدل)، تحقيق الدكتور رفيق العجم، دارالمشرق،
بيروت، ۱۹۸۶.
الموسيقى الكبير، تحقيق و شرح غطاس عبدالملك و الدكتور محمود احمد الحنفى، دارالكتب
العربى، قاهره، [بى تا].

ب. بعضى آثار ديكران

آرمانشهر در اندیشه ايرانى، حجت‌الله اصيل، نشر نى، تهران، ۱۳۷۱.
ابونصر فارابى (مجموعه خطابه‌هاى تحقيقى)، زير نظر ايرج افشار، كتابخانه مركزى و مركز
اسناد دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
ابونصر الفارابى: فيلسوف الاسلام، و المعلم الثانى، المستشارية الثقافية للجمهورية
الاسلامية للايرانية بدمشق، دمشق، ۱۹۸۹.
اخبار العلماء باخبار الحكماء، القفطى (جمال الدين ابوالحسن على بن يوسف)، تحقيق السيد
محمد امين الحانجى الكتبى، مطبعة السعادة، قاهره، ۱۳۲۶ قمرى.
انديشه‌هاى علمى فارابى درباره موسيقى (مجموعه سخنرانى)، مهدى برکشلى،
فرهنگستان ادب و هنر ايران، تهران، ۱۳۵۷.
تاريخ حكماء الاسلام، ظهيرالدين البيهقى، تحقيق كردعلى، دمشق، ۱۹۴۶.
تاريخ الحكماء قفطى (ترجمة فارسى قرن يازدهم)، به كوشش بهين دارابى، دانشگاه تهران،
چاپ دوم، ۱۳۷۱.

تاریخ فلسفه اسلامی، هانری گربن، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۱.

تاریخ فلسفه در اسلام، دوبوئر، ترجمه عباس شوقی، عطایی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۳.
تاریخ فلسفه در اسلام، ۲ ج، م. م. شریف، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ و ۱۳۶۵.

تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری و خلیل الجبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

حکیم فاراب، گفتاری درباره ابونصر فارابی، ذبیح‌الله صفا، شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۳.

دراسات فی تاریخ الفلسفة الاسلامیة و آثار رجالها، عبده الشمالی، دارصادر، بیروت، ۱۹۶۵.

دُرَّةُ الاخبار و لُمةُ الانوار (ترجمه فارسی تنمة صوان الحکمة بیهقی)، ترجمه ناصرالدین بن عمدة الملک منشی یزدی، با حواشی مرحوم محمد مشکوة، ضمیمه مجله مهر، تهران، ۱۳۱۸.
روضات الجنان، السید محمدباقر خوانساری، اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲ قمری.

زوال اندیشه سیاسی در ایران، سیدجواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳.
سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.

شذرات الذهب، ابن‌العماد الحنبلی، مكتبة القدسی، القاهرة، ۱۳۵۱ قمری، جلد دوم.
شرح الفصوص، شارح ناشناس، چاپ سنگی، تهران، بی‌تا.
شرح فصوص الحکم، محمدتقی استرآبادی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل (شعبه تهران)، ۱۳۵۸.

شرح فصوص الحکم، مهدی الهی قمشه‌ای (ضمیمه حکمت الهی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵).
شرح فصوص فارابی، شنب غازانی، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۹ قمری.
شرح فصوص فارابی در حکمت متعالیه، مرحوم ضیاء‌الدین دُرّی. همچنین نگ. ک. به:
کنزالمسائل فی اربع رسائل، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۳۰.

طبقات الامم، صاعد الاندلسی (ابوالقاسم ابن احمد بن صاعد)، تحقیق یونس شیخو، بیروت،

۱۹۱۳.

عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ابن ابی أصیبه، تحقیق الدكتور نزار رضا، مكتبة الحیات، بیروت، ۱۹۶۵.

الفارابی، الیاس فرح، مطبعة المرسلین، لبنان، ۱۹۳۷.

الفارابی، سعید زاید، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۶۲.

الفارابی، یوحنا قمیر، المطبعة الكاتولیکیه، بیروت، ۱۹۵۴.

الفارابی: دراسه و نصوص، جوزف الهاشم، المكتب التجاری، بیروت، [بی تا].

الفارابی فی المراجع العربیه، حسین محفوظ، بغداد، ۱۹۷۵.

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۲.

فارابی و سیر شهروندی در ایران، محمدمنصور فلامکی، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۷.

فلاسفه شیعه، عبدالله نعمه، ترجمه سیدجعفر غضبان، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.

الفهرست، ابن الندیم (محمد بن اسحق)، مكتبة خیاط، بیروت، ۱۹۶۴. (ترجمه فارسی: رضا تجدد، مكتبة الاسدی، تهران، ۱۳۵۰)

فیلسوف العرب و المعلم الثانی، الشیخ مصطفى عبدالرزاق، قاهره، ۱۹۴۵.

فیلسوفان رائدان: الکندی و الفارابی، الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۹۸۳.

فی الفلسفه الاسلامیه، ابراهیم مذکور، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۴۷.

مرآة الجنان و عبرة الیقظان، الیافعی (محمد بن عبدالله) حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ قمری.

قادة الفكر الاسلامی فی ضوء الفكر الحديث، الدكتور راشد البراوی، مصر، ۱۹۶۹.

کنز الحکمه (نزهة الارواح و روضة الافراح)، شمس‌الدین شهرزوری، ترجمه و تکملة مرحوم ضیاء‌الدین دُرّی، چاپخانه دانش، تهران، ۱۳۱۶.

مجموعه مقالات، عباس اقبال، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۵۰.

مسالك الابصار، ابن فضل‌الله العمری، يصدرها فؤاد سزکین، طبع بالتصویر، فرانکفورت، ۱۹۸۸، جلد نهم.

مفتاح السعاده و مصباح السیاده، طاش کبری زاده (احمد بن مصطفى)، تحقیق کمال بکری و

- عبدالوهاب ابوالنور، دارالكتب الحديثه، قاهره، ١٩٦٨.
- مع الفارابی و المدن الفاضلة، فاروق سعد، دارالشروق، بيروت، ١٤٠٢ قمری.
- مناهج البحث عند مفكری اسلام، على سامی النشار، دارالمعارف، قاهره، ١٩٦٥.
- من افلاطون الى ابن سينا، محاضرات الفلسفة العربيه، جميل صليبا، المكتبة الكبرى، دمشق، ١٣٧٠ قمری.
- المنطق الصوري منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة، على سامی النشار، دارالمعارف، قاهره، ١٩٦٥.
- موسيقى فارابی، مهدي برکشلی، شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران، ١٣٥٤.
- مؤلفات الفارابی، الدكتور جعفر آل ياسين بالاشتراك الدكتور حسين على محفوظ، بغداد، ١٩٧٥.
- نصوص الحكم بر فصوص الحكم، آيت الله حسن حسن زاده آملی، نشر رجا، تهران، ١٣٦٥.
- الوافی بالوفیات، الصفدی (صلاح الدين ايبك)، فيسبادن، ١٩٦١، جلد اول.
- وفیات الاعيان، ابن خلكان (شمس الدين احمد)، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره، ١٩٤٨، جلد چهارم.

ج. بعضی آثاره زبان خارجی

- Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*, Bartlett, R., Interpretation, Fall 1990.
- Al-Farabi and the Concept of Happiness in Medieval Islamic Philosophy*, Berlman. N. A, Islamic Quarterly, 1970.
- Al-Farabi's Statecraft in Cross, Crescent, and Sword*, Butterworth, Ch. E., ed. J. T. Johnson, Westport, Greenwood Press, 1990.
- Al-Farabi and Emanationism: Studies in Medieval Philosophy*, Dtuart, T. A., Washington, Cath. Univ. Amer 1989.
- Al-Farabi's Introductory on Logic*, Dunlop, D. M., The Islamic Quarterly, London, Ill, 1957.

Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle, Dunlop, D. M., The Islamic Quarterly, London. IV, 1958.

The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought, Hammond, R., NewYork, Hobson Book Press, 1997.

Al-Farabi's Abhandlung, Heinrich, F., Leiden, E. J. Brill, 1969.

Al-Farabi's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen Übetsetzt, Heinrich, F., Leiden, E. g. Briil, 1892.

La Plare d'al-Farabi dans l'école Philosophique musulmane, Madkour, I., Paris, 1934.

Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristole, Mahdi, M., tr. with introd., revised ed., NewYork, Cornell Univ. Press, 1969.

Al-Farabi: History of Political Philosophy, Mahdi, M., ed. L. Strauss and J. Cropsey, 2nd. ed, Chicago, Rand McNally, 1972.

Al-Farabi On Philosophy and Religion, Philosophy Forum, Mahdi, M., Boston, Fall 1972.

Language and Logic in Classical Islam, Law and Logic in classical Islam, Mahdi, M., ed. G. F. Von Ajruebaum, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970.

Al-Farabi and His School, Netten, I. R., London, Routledge, 1992.

Al-Farabi: An Annotated Bibliography, Rescher, N., Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1962.

Al-Farabi des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, Schneider, M., Petersbourg, 1869.

Al-Farabi, a Theory of Prophecy and Divination, Greek into Arabic, Oxford, Walzer. R., Bruno Cassirer, 1962.

نمایه‌ها

تعبیر و اصطلاحات

امر تکلیفی ۲۵۴، ۲۵۰	آخر الزمان ۲۰۴، ۱۵۱، ۱۵۰
امر تکوینی ۲۵۴، ۲۵۰	اتصال بی تکلیف ۳۱۵، ۲۵۸، ۲۳۱
امر قدسی ۸۰	اوتوبی‌های غربی ۲۷۰
اُمم فاضله ۱۶۴، ۱۱۰	احیای فلسفه ۲۳۶، ۱۲۰، ۱۱۸، ۱۴
اُمم مضادّه ۱۶۴	اختیار ۵۲، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۸۵، ۲۲۰
آنانیت ۱۹۶، ۱۸۴، ۱۷۷	۲۴۹-۲۴۷، ۲۵۲-۲۵۸
انتقال فرهنگ ۲۸۶	اخلاق ۲۲، ۲۹، ۴۰، ۵۱، ۵۴، ۷۲، ۷۳
انتقال فلسفه ۲۸۶، ۲۷۹، ۵۷	۷۸، ۸۱، ۸۳، ۹۱، ۱۰۱-۹۷
اندیشه تاریخی ۱، ۲، ۲۸۰-۲۷۷، ۲۸۲	۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۹
انکشاف ۱۵، ۲۴۵	۱۳۵-۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۹
ایدئولوژی ۲۴۷، ۲۴۱، ۱۴۷	۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۸۴، ۱۸۵
	۱۹۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷
برخورد فرهنگ‌ها ۲۸۸، ۲۸۶، ۲۷۷	ادب دینی ۸۹
برهان ۴۴، ۶۲، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۵، ۲۲۲	ادب یونانی ۸۹
۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶	اراده اجمالی ۲۵۰
بیعت ۸۲، ۲۴۲، ۲۴۴	اراده تفصیلی ۲۴۹، ۲۵۰
	اسماء الهی ۲۲۳
تئولوژی ۶۸	اصول فقه ۸۹
تاریخ ۳۸	اعتزال ۲۲۱
تاریخ اسلام ۱۲، ۷۸، ۷۹	اعیان ثابته ۹۲، ۱۲۸، ۱۳۵
تاریخ جهانی ۲۷۷	افلاک (فلک اول، دوم و...) ۴۸، ۴۹
تاریخ دوره اسلامی ۳۸، ۳۹	اقتباس تمدن غربی ۲۷۲، ۹۱
تاریخ غربی ۸۹، ۲۶۷، ۲۷۸	اقتباس صورت تمدن جدید ۹۱
تاریخ فلسفه ۹، ۱۵، ۲۴، ۲۵، ۴۱، ۴۶	اقتباس فلسفه ۸۱، ۲۰۶، ۲۷۸
۱۳۹، ۲۶۷	اقناع ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۶۲، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۸۰
تاریخ فلسفه اسلامی ۴۰، ۹۰، ۹۱، ۱۰۲	الهیات ۲۲، ۱۳۹، ۱۴۵
۱۳۹، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۶۶، ۲۸۷	امامت ۱۵۸، ۲۲۲-۲۲۰، ۲۴۱، ۲۴۲
تاریخ فلسفه غربی ۱۲۸	۲۴۷-۲۴۴

- تأویل ۳۷، ۴۰، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۸۲، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۱
- تبادل فرهنگی ۲۷۹-۲۸۹
- تجدید فلسفه ۹۶، ۱۱۷، ۱۲۱، ۲۳۳، ۲۷۳
- تحقیق فلسفی ۲۰۲، ۲۴۷
- تدبیر منزل ۲۷، ۲۹، ۷۶، ۸۹، ۱۴۲، ۱۴۹، ۲۰۵
- ترقی تاریخی ۲۷۹
- تشبّه بِاللّٰه ۲۵
- تشریع ۹۲، ۹۳، ۱۶۱، ۲۴۲، ۲۴۴
- تصوف نظری ۹۳، ۹۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۶۲
- تعاون ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۰۳
- تعقل ۱۳، ۲۶، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۸۷، ۱۳۱، ۱۶۲، ۱۷۳، ۱۸۴، ۲۳۸، ۲۴۸
- تفکر ۲، ۴، ۵، ۱۰-۷، ۱۴، ۱۷، ۲۸، ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۵۸، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۹
- تفکر اسلامی ۹۰، ۹۲، ۲۶۱
- تفکر تاریخی ۱۲۳، ۱۲۵، ۲۷۸
- تفکر تاریخی جدید ۱۲۵
- تفکر جدید (تازه، امروزی) ۳۳، ۹۰، ۱۴۰، ۱۸۲، ۲۷۲
- تفکر دینی ۱۱۰، ۱۲۵، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۶۲
- تفکر سیاسی ۹۱، ۱۴۷
- تفکر شرقی ۸۰، ۹۳
- تفکر عقلی ۱۳، ۵۷، ۵۸، ۷۹، ۸۰، ۸۸، ۲۳۹، ۲۵۴
- تفکر غربی ۲۷۲
- تفکر فلسفی ۵۸، ۲۵۴
- تفکر هلنیستیک ۵۷
- تقدم فلسفه بر دین ۱۳۱، ۱۳۸، ۲۱۷
- تقدیر ۲۵۰، ۲۵۲
- تمدن ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۳۴، ۸۰، ۸۷، ۱۵۴، ۲۶۷، ۲۶۶، ۱۳۳، ۸۷-۹۱، ۸۴، ۲۷۲-۲۶۹، ۲۷۰-۲۷۲
- تمدن اسلامی ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۷۲، ۷۷، ۸۰
- تمدن جدید ۸۶، ۲۷۳
- تمدن غربی ۸۷، ۹۱، ۲۷۲
- تناسخ ۲۰۴
- توحید ۳۷، ۴۵، ۴۷، ۸۲، ۹۳، ۱۳۲، ۲۲۷
- جبر ۲۴۹-۲۴۷، ۲۵۹-۲۵۳
- جدایی نظر و عمل ۱۲۸، ۱۲۹
- جدل ۱۹، ۲۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۲۱۹، ۲۳۱، ۲۴۶، ۲۸۴-۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۷
- جمع دین و علم کلام و تصوف با فلسفه ۱۰
- جمع فلسفه و علم کلام و عرفان ۱
- جمع فلسفه و دیانت ۱۰
- جمع و تقریب دین و فلسفه ۳۴، ۳۷، ۴۳
- جهان‌شناسی ۹۷، ۹۹، ۱۴۶
- حادث زمانی ۴۹
- حادث ذاتی ۴۹
- حدوث جسمانی (نفس) ۵۰، ۵۱
- حدوث و قدم ۴۹، ۶۵، ۱۳۷
- حرکت جوهری ۱۸۴، ۲۷۹
- حسن و قبح عقلی ۲۴۹، ۲۵۳
- حق الیقین ۲۰۷، ۲۳۰
- حقوق رومی ۸۹
- حقیقت ۹، ۱۵، ۳۵، ۳۸، ۷۹، ۱۳۸، ۱۷۱، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۶۶
- حکمت اسلامی ۱۰۵، ۲۳۴، ۲۴۸
- حکمت اشراق ۷۹، ۹۰، ۲۴۱

۲۸۹	حکمت جاویدان ۱۲۰
زبان تفهیم و تفهیم ۲۸۲، ۲۷۹	حکمت ذوقی ۲۳۲
زبان فلسفه ۴۰، ۳۴	حکمت عملی ۲۶۱، ۱۸۷، ۱۰۵، ۹۱، ۷۲
زبان عربی ۲۸۵، ۴۴، ۲۸، ۲۱، ۱۹، ۱۸	حکومت دینی ۱۵۴، ۹۱
۲۸۶	
زبان و تفکر ۲۸۱، ۵	خطابه ۲۷۳، ۱۲۱، ۱۰۴، ۴۴، ۲۹، ۲۷
	۲۸۶، ۲۸۰-۲۸۳
سعادت ۱۲۵، ۱۱۲، ۹۸، ۵۴، ۵۱، ۳۰	خلود نفس ۱۹۲، ۱۳۸
۱۴۱-۱۴۴، ۱۳۹، ۱۳۸	خیال ۲۳۵، ۲۱۲، ۱۳۰، ۱۲۲، ۱۲۱، ۹
۱۷۰، ۱۶۶، ۱۶۳، ۱۴۸-۱۵۸	۲۵۴، ۲۴۸، ۲۳۸
۱۹۵، ۱۸۴-۱۸۶، ۱۷۲-۱۷۵	
۲۱۷، ۲۱۶، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۴	دوره تجدید حیات علم و فلسفه ۲۵
۲۸۴، ۲۶۳، ۲۲۳	دیانت ۴۳، ۳۷، ۳۵، ۳۴، ۱۲-۱۵، ۱۰، ۷
سعادت قصوی ۱۵۰-۱۵۲، ۱۳۰، ۱۲۴	۵۸، ۹۱، ۱۱۷، ۱۲۳-۱۱۹، ۱۲۵
۲۱۰، ۱۵۵، ۱۵۴	۱۲۶، ۱۳۸، ۱۷۰، ۲۱۹
سفر از حق به خلق ۲۲۴	۲۲۸-۲۲۶، ۲۳۳-۲۳۰
سفر از خلق به حق ۲۲۳	۲۴۰-۲۳۶، ۲۴۷-۲۴۳، ۲۵۹
سفر فی الحق ۲۲۳	
سفر مع الحق ۲۲۴، ۲۲۳	رئیس اول ۱۰۷، ۱۰۳، ۹۸، ۹۷، ۳۲، ۳۱
سفسطه ۲۸۷، ۲۸۳، ۱۲۵	۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۳
سیاست ۵۸، ۵۵، ۵۴، ۴۰، ۲۶، ۲۲، ۱	۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۲-۱۶۰، ۱۶۵
۹۱، ۸۳، ۸۱، ۷۸، ۷۳، ۷۰، ۶۷	۱۷۹، ۱۹۴، ۲۱۸، ۲۴۰، ۲۴۲
۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۱، ۹۷-۹۹، ۹۳	۲۴۳
۱۴۴، ۱۴۲، ۱۲۳، ۱۱۳، ۱۰۸	رئیس (حاکم) دوم ۱۶۱، ۱۱۳، ۱۱۲، ۳۲
۱۵۴-۱۵۶، ۱۵۱، ۱۴۹، ۱۴۷	۲۴۳، ۲۴۲
۲۰۵، ۲۰۴، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۶۲	رئیس مدینه ۱۱۹، ۹۴، ۷۹، ۳۱، ۲۵
۲۸۸، ۲۸۳، ۲۶۵، ۲۶۱	۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۷
	۱۴۸، ۱۶۰-۱۵۷، ۱۶۶-۱۶۴
شأن (مقام) فلسفه در تاریخ دوره	۲۱۲، ۲۰۸، ۲۰۵
اسلامی ۳۹، ۳۸	روح قدسی ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۳، ۲۱۲، ۹۵
شبه فلسفه ۱۲۲	روش برهانی ۱۰۰
شرق ۸۱، ۷۲، ۵۷	روش خطابی ۲۸۳
شرق شناسان ۲۴، ۱۰	
شریعت ۹۱، ۸۸، ۳۷، ۳۵، ۳۲، ۱۲-۱۴	زبان ۴-۲، ۸، ۲۹-۲۷، ۱۲۱
۱۳۸، ۱۲۱-۱۲۴، ۱۱۰، ۹۴، ۹۳	۲۸۳-۲۷۹، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸

عقل کارافزا ۲۲۸، ۲۲۷	۲۱۰، ۲۲۰-۲۱۸، ۲۲۷، ۲۲۸
عقل مستفاد ۵۴، ۵۳	۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۲
عقول ثوانی ۲۳۷	۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۲
عقول ده (یازده) گانه ۴۹، ۴۸	۲۷۱
عقول سماوی ۵۳	۷، ۲۷، ۲۹، ۳۸، ۴۴، ۱۰۴، ۱۲۱
علم اخلاق ۲۰۵، ۱۵۱، ۸۹	۱۲۲، ۱۶۵، ۲۸۲
علم اعلیٰ ۱۲۲، ۹۳	طبقة بندی علوم ۲۸-۲۶، ۳۰، ۱۴۹
علم النفس ۱۳۹، ۱۰۵، ۵۵	عالم امر ۱۴۳، ۱۸۴، ۲۰۷، ۲۲۶، ۲۲۸
علم الهی ۶۰، ۴۵، ۴۲، ۳۰، ۲۹، ۱۷، ۱۵	۲۳۱، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۳
علم اليقين ۲۳۰	عالم خلق ۱۴۳، ۲۳۱
علم تکنولوژیک ۸۶	عالم عقول ۷۹، ۱۳۷، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۴۰
علم حصولی عقلی ۲۴۰، ۹۳	عالم غیب ۹۴، ۲۰۷، ۲۲۸-۲۲۶، ۲۳۱
علم سیاست ۲۰۵، ۱۴۲، ۹۱، ۸۴	۲۷۱
علم کلام ۱، ۱۰، ۱۴، ۲۷، ۳۵-۳۳، ۳۷	عالم محسوس ۹۴، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۷۳
۲۴۱، ۲۱۹-۲۲۲، ۱۴۹، ۱۱۸، ۷۹	عالم معقول ۹۴، ۹۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۶
۲۴۲	۱۴۸، ۱۵۵، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵
علم مدنی ۵۴، ۳۵، ۳۳، ۳۲، ۲۹، ۲۷، ۱۳	عالم ملکوت ۲۰۷، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۷
۱۸۴، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۱-۱۴۴، ۶۷	عدالت طبیعی ۲۱۶
۱۸۵، ۲۰۵-۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۲	عدالت وضعی ۲۱۶
۲۴۳، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۱	عدل ۸۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۹
علم نبوی ۹۴، ۹۲	۱۸۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۱
علم نظری ۱۴۳، ۳۸، ۳۴-۳۶، ۲۶، ۱۲	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۷
۱۴۷، ۱۴۹، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۴۰	عرفان ۱، ۱۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۶۱
۲۷۱، ۲۷۰	عقل ۴، ۲۲، ۳۸، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۸۸، ۹۱
علوم عقلی ۲۷۱، ۸۵، ۸۰	۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۹۴
علوم نقلی ۲۷۱	۲۰۷، ۲۳۰-۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۵
علیت ۲۸۱، ۲۳۱، ۸۹، ۳۵، ۱۵	۲۳۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۸۱
عنایت الهی ۴۷	عقل جزوی ۷۸، ۸۸، ۲۳۴
عوارض ذاتی وجود ۱۴، ۲	عقل عملی ۵۲
عین اليقين ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۰۷، ۱۳۶	عقل فعال ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۹۲، ۹۸، ۱۰۶
عین اليقين فلسفی ۲۳۰	۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۴
غرب ۲۸۸، ۱۲۹، ۱۱۹، ۸۶، ۷۲	۱۷۰، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۲۷-۲۲۵
فرادهش دینی ۱۲۸	۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۰-۲۳۷

٢٨٧، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٣، ٢٧٢	فرهنگ ٤، ٧٧، ٨٥، ٢٧٧، ٢٧٩
فلسفه امامت ٢٤٧	٢٨٣-٢٨٨
فلسفه اولی ٤٥، ٢٥	فرهنگ اسلامی ٧٣، ٧٢، ٥٩، ٤٣، ٢٤
فلسفه تاریخ ٢٨٢، ٨٦	٢٨٥، ٢٧٢، ٢٠٢، ١٣٣، ٩١، ٧٧
فلسفه جاویدان ١٢٠	فرهنگ تجدد ٢٨٨
فلسفه جدید ٢٨٨، ١٨٢، ١٢٣، ١١٩، ٢١	فرهنگ یونانی ٢٨٦، ٦٥، ٦٣، ٥٨
فلسفه دوره اسلامی ٢، ١٥، ٢٥، ٢٤٦	فضایل ١٣، ٩٩، ١٠٥، ١٣٥، ١٤٦-١٤٣
٢٨٥	١٥٦، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢، ١٧٤
فلسفه سیاسی ٢٥، ٩٧-٩٤، ١٠١، ١٠٣	١٨٠، ١٨١، ١٩٢-١٨٦، ١٩٤
٢١٢، ١٢١	٢٠٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٧٠
فلسفه مدنی ١٠، ١٢، ١٣، ٩٧، ١٠٠	فضیلت ١٣٥، ١٤٦-١٤٤، ١٥٦، ١٦١
١٢١، ١٢٣، ١٥٠، ١٥١، ٢٠٢	١٧٤، ١٨٠، ١٨١، ١٨٩-١٨٦
٢٠٣، ٢٠٦، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٥	١٩٢، ٢٠٧، ٢٤٨
٢٧١، ٢٧٠	فطرت ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٦٠، ١٩٢
فلسفه مشاء (مشائی) ٦٥	فلاسفه اسکندرانی ١٤، ٢٣٢
فلسفه نبوی ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٦٢	فلاسفه اسلامی ٨، ١٠، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٤٢
فلسفه یونانی ٤، ١٠، ١١، ١٥-١٣، ٢٦	٥٠، ٦٣، ٧٧، ٨٨، ١٠٢، ١٠٩
٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٦٦-٦٤، ٧٨	١٣٤، ١٣٩، ٢٣٤، ٢٣٧
٨٠، ٨١، ٨٤، ٨٩-٨٦، ٩١، ٩٢	٢٦٢-٢٦٠، ٢٦٧، ٢٧١-٢٦٩
١١٩، ١٢٦، ١٨٢، ٢٠٨، ٢٣٢	فلاسفه یونانی ١٠، ٦٦، ٦٨، ٨٤، ٢١٦
٢٣٦، ٢٧٨، ٢٧٩	٢٣٠
فناى فى الله ٢٢٤	فلسفه و تصوف ٩٠، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٤١
فیض ٤٧، ٤٨، ١٢٢، ١٥٧، ١٦٤، ٢٠٩	٢٦٢
٢٣٩، ٢٥١	فلسفه و دین ٢، ٤، ٥، ١٠، ١٢، ١٤، ٣٤
قاعده ترتب معلول بر علت ٢٨١	٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٣، ٩٣، ٩٥، ١٠٧
قانون ٢١٠، ٢٢٣	١١٨، ١٢٠، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٢
قضا و قدر ٤٧، ٩٢، ٩٤، ١١٩، ٢٢٦	٢٠١، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤
٢٤٨، ٢٥٤-٢٥٢	٢٤٠-٢٣٨
قلم ٩٢، ١٤٨، ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٥١، ٢٥٠	فلسفه اسلامی ٢، ٤، ٨، ١٠، ١٤، ١٥، ٢٥
قوس صعود ١٤٣	٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٤٨، ٦٣، ٨٠
قوة ادراك ٢٢٥	٩١-٨٨، ٩٣، ٩٧، ١١٧، ١١٩
قوة تحريك ٢٢٥	١٢٣، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٨، ٢٠٣
قوة حاسه ٥٠	٢١٠، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٨
قوة غاذیه ٥٠	٢٣٤-٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٥
	٢٤٦، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٠

مجردات ۲۴۰، ۲۰۸، ۱۴۹، ۹۴	قوة متخیله ۱۸۶، ۱۲۲، ۱۲۱، ۵۴، ۵۰
مدن ضاله ۱۷۸، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۶	۲۲۵
۲۳۷، ۱۹۹، ۱۸۳، ۱۷۹	قوة ناطقة عملیه
مدن غیر فاضله ۱۹۹، ۱۶۶	قوة ناطقة نظریه ۱۲۱
مدن فاسقه ۱۸۶، ۱۸۳، ۱۷۰، ۱۶۶	قوة نزوعی ۱۸۶، ۵۰
مدن فاضله ۱۷۱، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۱۰، ۹۵	قیاس ۱۹۹، ۱۳۶، ۱۳۴، ۸۹، ۴۴، ۴۳
۲۶۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۱۸۴	
مدن متبدله ۱۷۰، ۱۶۶	کمال نظری ۲۶۲، ۲۴۰، ۱۴۴
مدن مضاده ۲۴۶، ۲۱۷، ۱۷۲، ۱۶۴، ۱۵۲	
مدینه بدّاله ۱۶۸، ۱۶۷	لوح محفوظ ۲۲۳، ۹۴
مدینه تغلبیه (مدینه التغلب) ۱۶۸، ۱۱۴	
۲۱۶	مآل اندیشی ۱۹۳
مدینه جاهله (جاهلیه) ۱۶۶، ۱۱۰، ۱۰۹	مابعد الطبیعه ۴۵، ۱۷
۱۸۳، ۱۸۱، ۱۷۸، ۱۷۷	ماهیات ۲۲۴، ۱۳۶، ۷۹، ۵۲، ۱۵
مدینه جماعیه ۲۱۵، ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۹	ماهیت ۸۶، ۴۶، ۴۵، ۴۱، ۴۰، ۱۵، ۹
مدینه خست و شقوت ۱۶۷	۱۳۹، ۱۳۲، ۱۲۶، ۱۲۳، ۹۲، ۸۹
مدینه دینی ۱۱۸، ۹۳	۲۳۹، ۱۷۸، ۱۷۴، ۱۵۵، ۱۵۲
مدینه ساقطه ۱۷۷، ۱۶۷، ۱۱۰	۲۸۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۷
مدینه ضروریه ۲۱۳، ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۷	مطلق وجود ۲۵
۲۸۱	مبدأ اول ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۳۱، ۳۴
مدینه فاضله ۸۰، ۷۹، ۲۶، ۱۳، ۱۲، ۱۰	۲۴۰، ۲۲۸، ۱۴۷
۹۵-۹۳، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۲	متافیزیک ۲۰۶، ۹۷-۹۹
۱۴۲، ۱۲۹، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۱۴	متصوفه ۲۲۴، ۲۲۳، ۹۲، ۹۰، ۸۱، ۷۹
۱۵۵، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۳	۲۶۲، ۲۵۸، ۲۵۵، ۲۳۸
۱۶۲-۱۶۶، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۶	متفکر (متفکران) ۴۰، ۳۸، ۳۳، ۱۷، ۷، ۳
۱۸۳، ۱۸۲، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۶۹	۲۴۳، ۱۱۹، ۱۱۷، ۹۱، ۸۷، ۷۹
۲۱۶، ۲۱۳، ۲۰۹، ۲۰۴، ۲۰۲	۲۸۸، ۲۷۳
۲۶۷، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۴۶، ۲۴۵	متکلم (متکلمان) ۴۴، ۳۵-۳۷، ۱۷، ۷، ۱
۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹	۱۰۴، ۹۰، ۸۷، ۸۶، ۷۹، ۶۵
مدینه کرامیه (مدینه الکرامه) ۲۱۴، ۱۶۷	۲۲۹، ۲۲۴، ۲۲۰، ۲۱۹، ۱۴۹
۲۱۵	۲۵۹، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۴۲، ۲۳۸
مدینه نذاله ۲۱۴	۲۸۷، ۲۸۵، ۲۷۲
مراقبت نفس ۱۹۵	
مرگ ارادی ۱۷۴	مُثل افلاطونی ۱۲۸
مرگ طبیعی ۱۷۴	مُثل عقلی ۱۳۶، ۱۳۵، ۴۲

- مصلحت‌اندیشی ۱۹۸، ۳۸
مقولات وجود و مقولات ماهیت ۱۵
معاد ۹۳، ۹۴، ۱۳۲، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۴۵، ۲۴۶
معاد جسمانی ۱۳۳، ۳۷
معارف اسلامی ۲۷۲، ۲۰۲
معلول اول ۲۵۱، ۲۵۲
مغالطه ۲۸۳، ۴۴
ملاتک آسمانی ۲۵۰
ملاتک زمینی ۲۵۰
ملاتکه ۱۴۸، ۲۲۶-۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۱
ملاحظه‌کاری ۴۰، ۱۱۹، ۲۴۳
ملازمت نظر و عمل ۱۸۶
ملک‌السنه ۱۱۲، ۲۱۸، ۲۴۴
ملکه ۱۳۲-۱۳۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۲
ممکن ۱۵، ۴۶
منطق ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۳۰-۲۸، ۴۰، ۴۳-۴۵، ۵۲، ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۶۶، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۱۰۵
۱۰۶، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۸۵، ۲۸۶
موجود اول ۴۶، ۴۷، ۴۸
مؤسس فلسفه اسلامی ۱۴، ۱۵، ۲۵، ۹۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۹، ۲۰۳، ۲۳۲، ۲۶۷، ۲۷۸
ناموس الهی ۲۱۰
نبوت ۴، ۳۷، ۹۳، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۶۱، ۱۹۵، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۰-۲۳۰، ۲۷۱
نسبت دین و فلسفه ۱۰
نسبت دیانت و فلسفه ۱۴
- نسبت فلسفه با دین ۱
نسبت عقل و ایمان ۴
نظریه‌تطور ۱۸۲
نظریه‌ صدور ۲۰۲، ۶۸
نفس قدسی ۲۴۰، ۲۲۹، ۲۲۶، ۲۲۳، ۹۴
نفس کلی ۲۴۰، ۲۵۰
نفس هیولانی ۵۱
نفوس فلکی ۴۹، ۲۵۰
واضع‌النوامیس ۳۱، ۱۳۱، ۱۴۸، ۱۵۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۷۱
وجود ۱، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۵، ۴۷-۴۵، ۵۳، ۱۳۹
وجود من حیث هو وجود ۲۵
وجود و ماهیت ۱۵
وحی نبوی ۱۴، ۸۰، ۱۶۱، ۲۴۴
وضع فلسفه در عالم اسلام ۳۷
ولایت ۱۱۹، ۱۲۱، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۵۴
هجرت فیلسوف ۱۱۴، ۱۸۷
همزبانی ۳، ۸
همسخنی فرهنگ‌ها ۵
هیأت تألیفی ۹۸، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۹۸، ۲۰۳
هیولای اولی ۴۹، ۲۲۸
یقین اجمالی ۲۲۲
یقین تفصیلی ۲۲۱
یونانیت ۵۷، ۵۸
یونانی‌مآبان ۸۸
یونانی‌مآبی ۵۷، ۵۸

آعلام

- آتلانتید ۱۱۹، ۸۷، ۵۸
 آتن ۱۲۰، ۸۷، ۷۱، ۶۵، ۶۲، ۵۸، ۳۴
 ۱۴۵
 آذرباد ۸۳
 آرای اهل مدینه فاضله ۵۴، ۲۲
 آراء اهل المدینه الفاضله ۴۰، ۲۳
 ۴۹-۴۷، ۹۲، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴
 ۱۱۱-۱۰۶، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۲
 ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷
 ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲
 ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۲
 ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷
 ۲۳۸، ۲۶۵
 آریستوفانس ۸۱
 آریوس ۶۵
 آکوئینی، توماس ۷۹
 آمونیوس ۱۳۷، ۶۰
 آنچه باید قبل از آثار افلاطون خواند ۶۹
 آیین نامه ۸۲
 اثوستاسیوس ۶۰
 ابرقلس ۹۷، ۷۰، ۶۹
 ابن ابی اَصیبعه ۶۴-۶۷، ۷۳، ۱۰۳
 ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۳۴، ۲۴۰
 ابن الخمار ۷۴
 ابن الربیع ۱۰۳، ۹۶
 ابن السراج ۱۸
 ابن باجه ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۴۲، ۹۶، ۸۵، ۶۹
 ۲۶۳، ۲۶۲
 ابن تیمیه ۲۶۲، ۹۰
 ابن جُلجل ۷۴، ۷۲
 ابن خلدون ۲۸۲، ۲۷۸، ۹۰
 ابن خلکان ۱۰۹، ۱۰۸
 ابن داوود ۸۱
 ابن دایه ۱۰۳
 ابن رشد ۹۶، ۹۰، ۸۵، ۷۸، ۷۵، ۷۲، ۶۹
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۸۴، ۲۰۴
 ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۳۲
 ۲۶۴-۲۶۲
 ابن زوره ۷۰
 ابن سینا ۱، ۳، ۴، ۲۴، ۲۶، ۴۰، ۵۱، ۶۹
 ۹۶، ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۵۸
 ۱۹۲، ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۸۶
 ابن صلاح شهرزوری ۹۰
 ابن طفیل ۸۵، ۱۳۸، ۲۶۲
 ابن عربی ۲۶۲
 ابن قتیبه ۸۲
 ابن قیم جوزیه ۹۰
 ابن ماسویه ۱۱۳
 ابن مسکویه ۸۳، ۷۵، ۶۴
 ابن ندیم ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۸۲، ۱۰۱
 ابوالفرج بن طیب ۲۱
 ابوالهذیل علاّف ۶۵، ۶۶
 ابوتّام نیشابوری ۲۲۸
 ابوحاتم رازی ۲۳۴
 ابوحیان توحیدی ۳، ۱۸، ۹۰، ۱۲۱، ۲۶۱
 ابوزید احمد بن سهل بلخی ۲۲۸

- ابوسعید سیرافی ۱۸، ۱۹، ۲۹، ۹۰، ۱۱۵، ۲۸۵، ۲۸۶
- ابوسلیمان سجستانی ۳، ۱۰۲، ۲۶۱
- ابوعلی بن اسحاق زرعه ۷۴
- ابی محمد بن کرئیب ۶۲
- ایکور ۱۹۳
- اته، هرمان ۸۳
- اُتولوجیا ۱۱، ۴۲، ۴۳، ۴۹، ۶۸، ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۸۴، ۲۰۲، ۲۰۶
- ۲۰۸، ۲۳۲
- احصاء العلوم ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۹۹، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۴۹، ۲۶۲
- احمد بن حنبل ۸۲
- اخبار الحكماء ۷۰، ۷۶، ۱۵۵
- اخلاق اودموس ۷۳، ۷۴
- اخلاق جلالی ۲۷۰
- اخلاق کبیر ۷۳، ۷۴
- اخلاق ناصری ۷۶، ۷۹، ۸۹، ۱۴۲، ۱۷۱، ۱۹۹، ۲۶۴، ۲۶۵
- اخلاق نیکوماخس ۷۵-۷۳، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۰۳
- ۲۰۸-۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۶۴
- ۲۶۵
- ادب الصغیر ۸۳
- ادب العرب و الفرس ۸۳
- اردکانی، علی اکبر ۲۷۲
- ارسطو ۳، ۹، ۱۵-۱۱، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳۰-۲۵، ۳۳-۳۵، ۴۷-۴۰، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۷۹-۶۶، ۸۹، ۹۹-۹۵، ۱۰۳-۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹-۱۲۷، ۱۳۹-۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷-۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۶
- ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۸-۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۸-۲۰۲، ۲۱۲-۲۱۰، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲-۲۳۶، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴
- ارغنون ۲۰، ۲۱، ۲۸۰
- ارگانسیسم ۱۵۳
- اروپا ۲۶۴، ۲۶۶
- اساس الاقتباس ۲۱
- اسحاق بن حنین ۷۰-۶۷، ۷۵-۷۲، ۷۸، ۹۵، ۱۱۳
- اسقلیوس ۶۰
- اسکندرانی، اصطفی ۶۰
- اسکندریه ۱۴، ۶۴-۵۸، ۱۱۷
- اسکندرانیان ۳۵، ۶۴، ۷۱، ۷۸، ۱۳۲
- ۱۳۹، ۱۴۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۳۶
- اسلام ۱۴، ۳۷، ۴۰، ۶۱، ۶۳، ۶۶، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۱۰۴، ۱۱۹
- ۱۷۰، ۱۷۶، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۴
- ۲۴۶، ۲۷۱
- اسماعیلیه ۱۴، ۳۷، ۳۸، ۲۴۲
- ۲۴۶-۲۴۴، ۲۶۹
- اشارات ۱۰۶، ۱۳۴
- اشکوری، قطب‌الدین ۱۵۵
- اشاعره ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۹
- اشعری ۹۰، ۲۲۱، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۵
- اصل‌الاصول ۲۵۶، ۲۵۷
- اصول حکومت آتن ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶
- اعلام النبوه ۲۳۴
- اغراض مابعدالطبیعه ارسطو ۲۲
- افرویدیسی، اسکندر ۲۵، ۲۹، ۵۷، ۵۸، ۷۸، ۹۷، ۲۱۰، ۲۱۳
- افکار سیاسی در قرون وسطای

- اسلامى ٢٠٧، ٢٠٥، ١٠٥
 افلاطون ٢٣، ٢٠، ١٧، ١٥، ١٤، ٩، ١١-٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٣٥-٣٣، ٤٤-٤٠، ٥٨، ٧٢-٧٥، ٧٩-٧٥، ٨١، ٨٧، ٩٦-٩٤، ١٠١-٩٨، ١٠٥، ١٠٧، ١١٥-١١٥، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٩-١٢٧، ١٣١، ١٣٦-١٣٣، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٩-١٤٧، ١٥١، ١٦٠-١٥٦، ١٨٢، ١٨٤، ١٩١، ٢١٨-٢٠١، ٢٢٦، ٢٤٣، ٢٦٥-٢٦٢، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤
 افلاطون فى الاسلام ١١٥
 افلوطين ٩، ١١، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٦٩، ٩٧، ١٥٥، ١٨٤، ٢٠٨، ٢١٢، ٢٢٦، ٢٣٢
 اكنن، يوسف ٢٦٤
 الادب الكبير ٨٣
 الاصول اليونانية فى السياسة ٧٥
 الاسلاميه ٧٥
 الالفاظ المستعملة فى المنطق ٢١
 الامتاع والموانسه ٩٠
 الاوسط الكبير ٢١
 التراث اليونانى فى الحضارة الاسلاميه ٧٤، ٨١
 التنبيه على الفضائل ١٠٢
 التنبيه على سبيل السعاده ٢٤، ١٠٥، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٥، ١٩٢، ١٩٤
 التنبيه والاشراف ٦٢، ٧٥، ٧٦، ١٠٩
 التوسط بين ارسطو وجالينوس ١٢٧
 التوطئة فى علم المنطق ٢١
 الجمع بين رأى الحكيم ١١، ٢٣، ٤١، ٤٧، ٤٩، ٧١، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٧
 ٢٦٤
 الخطاب ٢٣٠
 الذريعه ٢٣٤
 الرد على ابن الراوندى ٢٣
 الرد على جالينوس ٢٣، ١٢٧
 الرد على محمد زكريا الرازى ٢٣
 الرد على يحيى النحوى ٢٣، ١٢٧
 السعاده والاسعاد ٦٨، ٧٦، ١٠٣، ١٦٢
 السماء والعالم ٤٩
 السياسه ١٠٤، ١٨٧، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٦٥
 السياسة فى تدبير الرياسه ٧٤
 الشعر ٢٣٠
 الطب الروحاني وسيرة الفلسفيه ٧٠
 العهد اليونانيه ١٠١
 الفصول ٢٦٤
 الفلسفه و سبب ظهورها ٢٢
 الفهرست ٧٠-٦٨، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٨٢، ١٠١، ١٥٥، ٢٠٥
 القياس الصغير ٤٤
 المبيودور ٦٠
 المحاسن ٨٣
 المحاسن والاضداد ٨٤
 المشرق (مجله) ٢٤
 المضمون على غير اهله ١٣٤
 المقابسات ١٢١
 الملل والنحل ٦٦
 الموسيقى الكبير ٢٤
 اليگارشى ٢١٣، ٢١٤، ٢٦٣
 اميدوكلس ١٧٤
 امريكا ٦٨، ١٤٣، ٢٦٦
 انتقال علوم يونانى به عالم اسلامى ٦٤، ٨١
 اندیشه های اهل مدينة فاضله ٥٤

- انطاکیه ۶۴-۱۱۷، ۶۰
 انوشیروان ۸۲، ۸۳
 اوتیدیمنس ۶۷
 اولیری ۵۹، ۶۰، ۶۵
 اهرن اسکندرانی ۶۰
 اهرن القس ← اهرن اسکندرانی
 اهل سنت ۲۴۱
 ایاصوفیه ۹۶، ۱۰۳
 ایران ۵۷، ۵۸، ۷۷، ۸۴-۸۲، ۹۰
 ایساغوجی ۴۵، ۵۹
- بابل ۲۰۵
 باری ارمیناس ۵۹
 بدایع الحکم ۲۷۲
 بدوی، عبدالرحمن ۲۱، ۷۵، ۸۱، ۱۱۵
 بدیع الملک ۲۷۲
 بدیعه الهیه ۲۷۲
 بروکلن ۹۶، ۱۰۳
 برونر، فرناندو ۱۲۸
 برهان ۱۳۶
 برهیه، امیل ۷۳
 بزم ۸۱، ۱۲۸
 بصره ۶۵، ۶۶
 بصری، حسن ۶۵
 بغداد ۱۲، ۱۸، ۶۲، ۶۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۷
- بقراط ۶۹، ۱۱۳
 بکر، کارل هنریش ۸۱
 بلخ ۵۹
 بولیطوقوس ۶۷
 بولیطیقی ← سیاست
 بومشتارک ۵۹
 بهمن ابن اسفندیار ۸۳، ۸۴
 بیزانس ۶۳
- پارمنیدس ۱۷۶
 پربوس انطاکی ۶۸
 پروکلوس ← ابرقلس
 پلوتارک ۶۸، ۷۰
 پلوتوکراسی ۲۶۳
 پینس ۲۴
- تَبَتِش ۱۳۶، ۲۰۸
 تئودسیوس ۶۲
 تاج نامه ۸۲
 تاریخ ادبیات عرب ۱۰۳
 تاریخ ادبیات فارسی ۸۳
 تاریخ الحکماء قفطی ۶۰، ۷۳
 تاریخ الفکر العربی ۸۱، ۱۰۸، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۳۷
 تاریخ تمدن ۷۲
 تاریخ حمزه ۸۲
 تاریخ طبرستان ۸۲
 تاریخ علوم عقلی در اسلام ۷۴
 تاریخ فلسفه ۷۳
 تاریخ فلسفه در اسلام ۶۳، ۱۸۶
 تاریخ فلسفه اسلامی ۲۴۵
 تاسوعات ← اُتولوجیا
 تحصیل السعاده ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۴-۱۱۰، ۱۱۷، ۱۳۱-۱۲۹، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۲-۱۵۸، ۱۸۷-۱۸۵، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۸، ۲۶۴، ۲۶۶
 تدبیر المتوحد ۱۷۱، ۲۶۳
 ترتیب السعاده ۷۵
 تسهیل سبل الفضایل ۱۰۲
 تعریفات ۲۳۰
 تعلیقات آنالوطیقا الاولای ارسطو ۲۱

- تفسیر کبیر ۲۵۱
تلخیص النوامیس ۱۰۴، ۶۸، ۳۳، ۲۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۱۱
تلخیص سیاست ۲۱۳
تنبوء به واسطه رؤیا ۲۳۴
تهافت الفلاسفه ۸۹
تیسفون ۵۸
تشیع ۲۴۱، ۲۴۵-۲۴۳
تصوف ۱۰، ۳۴، ۸۹، ۹۰، ۲۲۷، ۲۲۸
۲۳۲، ۲۳۸
تیرانی ۲۱۳، ۲۱۵
تیمائوس ۵۸، ۷۱-۶۷، ۸۷، ۹۵، ۹۹
۱۳۱، ۱۳۶، ۲۰۶، ۲۰۹
تیموکراسی ۲۱۵-۲۱۳
- ثابت بن قره ۶۷
ثامسطیوس ۷۴
ثاون ۷۸
- جاحظ ۱۷۱، ۸۴، ۶۶
جالینوس ۷۰-۶۷، ۹۵، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۷
۲۰۲، ۲۱۳
جاویدان خرد ۸۳
جبرئیل ۲۲۶-۲۲۴
جرجی زیدان ۱۰۳
جدلیون ۲۱۹
جمهوری ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۸-۷۵، ۸۸، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۲
۱۱۹، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۰
۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹
۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸-۲۱۶
۲۶۳، ۲۶۴
جندی شاپور ۵۹، ۶۴
جواب مسائل سئل عنها ۲۳
- جوامع ۶۷، ۶۸، ۹۷
جوامع السیاسه ۱۰۴
جوامع کتب افلاطون ← جوامع
خرّان ۶۴-۶۲
خرّانیان ۳۷، ۲۰۵
حسن بن سهل بلاذری ۸۳
حلاج ۸۱
حلب ۲۰
حمورابی ۲۰۵
حموی، یاقوت ۸۹
حیی بن یقظان ۱۳۸
حیره ۶۵
- خالد بن یزید ۶۶
خدای نامه ۸۲
خدیو جم، حسین ۲۸
خورشید عرب بر غرب ساطع است ۷۰
- دائرة المعارف اسلام ۶۸، ۶۹، ۷۳
دارمستتر، جیمز ۵۷
داروین، اراسموس ۱۸۴
داود بن شاهویه ۸۲
درباره تاریخ فلسفه آسیای میانه و
ایران ۱۰۲، ۱۳۸، ۲۰۱
درباره رؤیا ۲۳۴، ۲۳۵
درباره نفس ۲۳۲
دفاع سقراط ۷۱، ۱۱۴
دکارت، رنه ۳، ۸۶، ۱۲۳، ۲۷۲
دمسقیوس سوری ۵۹، ۶۰
دمسیوس ← دمسقیوس سوری
دمشق ۲۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۴
دموکراسی ۲۱۵-۲۱۳
دنلپ ۲۱، ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۴

- دوانی، جلال‌الدین ۲۷۰، ۷۲
دوبوئر ۷۳، ۶۶
دورانت، ویل ۱۰۴، ۷۴
دیوئی، جان ۱۸۸
دیوجانس کلبی ۱۳۳
ذوبان ۸۳
رازی، محمد بن زکریا ۱۱۳، ۷۰، ۶۸، ۶۲
۲۳۷-۲۳۳، ۲۶۶
راوندی، احمد ۲۳۳۲-۲۳۵
رسائل اخوان الصفا ۲۰۶
رسائل الکندی الفلسفیه ۹۶، ۷۵
رساله در حلّ رموز کتاب سیاست ۶۷
رسالة خبر موت سقراط ۱۰۲
رسالة فی الفاظ سقراط ۱۰۲
رسالة فی خبر العقل ۱۰۲
رسالة فی خبر فضیلت سقراط ۱۰۲
رسالة فی دفع الاحزان ۱۰۲
رسالة فی سياسة العامة ۱۰۲
رسالة فی محاوره جرت بین سقراط و ارشیجانس ۱۰۲
رم ۶۲، ۶۱
رنسانس ۸۶، ۱۰
رواقیان ۲۰۲، ۱۷۴، ۶۶، ۶۵، ۴۴، ۴۰، ۲۵
روزنتال، ای. ۱۱۲، ۱۰۵-۱۰۸، ۲۳، ۲۱
۲۱۶، ۲۱۴، ۲۰۵-۲۰۷، ۱۳۹
۲۶۲
روم ۸۴، ۸۳
رُها ۶۵، ۶۴، ۵۹
ریتز ۱۰۳، ۹۶
ریشر، نیکلا ۲۶۵، ۱۰۴
زنوزی، علی مدرس ۲۷۲
زهره ۸۱
ژوستینین ۵۸
سارتن، جورج ۲۴۵
سامی‌النشار، علی ۲۰۴، ۸۹، ۶۶
سجادی، جعفر ۵۴
سراج الملوک ۸۳
سرالاسرار ۱۰۱، ۷۴
سرجیوس رأس عینی ۶۰
سقراط ۱۰۲، ۷۱، ۶۶، ۳۴، ۳۳، ۱۷، ۳
۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۷، ۲۱۷، ۲۳۶
۲۸۲
سکولاریزاسیون ۱۱۹
سلجوقی، صلاح‌الدین ۱۰۴، ۸۱
سلوک المالك فی تدبیر الممالك ۱۰۳
سمبلیسیوس ← سمبلیسیوس
سمبلیسیوس ۶۰، ۵۹
سنت اوگوستن ۹۴، ۳
سهروردی، شهاب‌الدین ۴۰، ۳۳، ۲۶، ۱
۲۳۴-۲۳۶
سوفسطایان ۲۲۴، ۲۲۳
سوفسطایی ۲۱۹، ۱۲۳، ۳۶
سیاسات المدنیة ۱۰۴، ۱۰۰، ۲۴
۱۱۰-۱۰۶
سیاست ۱۸۲، ۱۵۱، ۹۷، ۷۲-۷۹، ۶۹
۲۰۳-۲۰۵، ۱۸۷
سیاستمدار ۲۱۰، ۲۰۴، ۱۴۲، ۷۱، ۷۰
۲۴۳، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۴
سیاست‌نامه ← جمهوری
سیسیل ۸۹
سیف‌الدوله حمدانی ۲۰
سیوطی ۸۹، ۶۵

- شبهستري، شيخ محمود ٨٧
 شراد، فيليب ١٢٨، ١٢٩
 شرح اخلاق نيكوماخس ٢٤٨
 شرح اشارات بوعلی سینا ٢٥١
 شرح رسالة زنون كبير ٢٣٨
 شرح رسالة علم ٢٥٣
 شرح فصوص الحكم ٩٢
 شرح كتاب مقولات ٢٠
 شرواني، هك. ١٠٣، ٩٦
 شفا ١٠٦
 شنيدر، اشتين ٥٩
 شيعة ٨٣، ٢٤٤-٢٤١، ٢٤٨-٢٤٦، ٢٥٣، ٢٥٩
 صاعد اندلسي ٢٣٤، ٧٣، ٦٦
 صايلي، ايدين ٢٢
 صدرالدين شيرازي ← ملاصدرا، صدرالدين
 صديقي، غلامحسين ٧٥، ٧٣، ٧٢
 صفا، ذبيح الله ٧٣
 صليبا، جميل ١٥٨
 صناعة المنطق ٦٧، ٢٢
 صوان الحكمه ١٠٢
 طبقات الاطباء و الحكماء ٧٤، ٧٢
 طبقات الامم ٧٣
 طبيعت ٢٠
 طرطوسي ٨٣
 ظهور فلسفه ٦١
 عامري، ابوالحسن ٣، ٦٨، ٨٥، ٩٦، ١٠٣، ٢٢٨، ١٦٢، ١٥٦
 عبدالله ابن مقفع ١٩٩، ٨٣، ٨٢، ٥٩
 عبدالملك بن ابجر كناني ٦٣
 علم المدني ٧٤
 علم كائنات جو ٢٠
 عمر بن خطاب ٦٣، ٦٠
 عمر بن عبدالعزيز ٦٣، ٦٢
 عمر بن فرخان ٨٣، ٨٢
 عمر فروخ ٢٠٥، ١٠٨
 عمرو بن عاص ٦٠
 عمرو بن عبيد معتزلي ٢٤٥
 عياشي، محمد بن مسعود ٨٣
 عيون الانبياء ١٥٥، ١٠٩، ١٠٣، ٧٣، ٦٧
 عيون المسائل ٤٧، ٢٣، ٢٢
 غزالي، امام محمد ١٤٢، ١٣٤، ٩٠
 فادون ٧٠، ٧١، ٩٥، ١١٤، ١٢٨، ١٣٨، ١٥٥
 فخر رازي ٢٥١
 فدرس ٢٠٨
 فرفوريس ٤١، ٥٩، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٩٧، ١٢٧
 فرهنگ ايراني ٨٣
 فصوص الحكم ٢٤، ٩٤، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٥، ١٧٥، ١٨٤، ٢١٢، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٥
 فصول المدني ٢٤، ٦٨، ٧٠، ٩٨، ١٠٠، ١٠٥-١٠٣، ١١٤-١٠٩، ١٥٠، ١٥٨، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٦٤، ٢٩١، ٢٦٥
 فصول فلسفية منتزعة من كتب الفلاسفه ٢٢
 فصول يحتاج اليها في صناعة المنطق ٢٢
 فضل بن سهل ٨٣

- فلاسفة الشيعة ۱۰۴
فلسفۃ افلاطون ۱۱۴، ۱۰۵، ۹۷، ۶۸، ۲۳، ۱۴۳، ۲۰۱، ۲۱۷
فلسفۃ سیاسی قرون وسطی ۷۵
فنون المعارف ۶۲
فی اتفاق آراء سقراط و افلاطون ۱۲۷
فی الاجتماعات المدنیه ۱۰۴
فی الخلا ۲۲
فی الفلسفۃ الاسلامیه ۲۳۹، ۲۳۴
فی الواحد والوحده ۲۲
قاطیقوریاس ۵۹
قانون الحکمة و الدستور ۸۳
قرآن ۲۲۶، ۸۸، ۸۷، ۸۴، ۸۲، ۸۰، ۶۵
قدریه ۲۴۸
قرمطیان ۲۰۴
قرون وسطای ۱۴۸، ۷۱، ۲۲، ۱۲، ۱۰
۲۶۶، ۲۳۲
قفطی ۲۴۰، ۱۹۹، ۷۶، ۷۳، ۷۰، ۵۹
قوانین ۷۸
قویری ۶۲
کابلستان ۸۳
کابه ۹۴
کارنامه اردشیر بابکان ۸۲
کالیکلس ۲۱۷، ۲۱۶
کانت ۲۷۲، ۱۲۲، ۳۴
کتاب التاج ۸۴
کتاب الحروف ۱۰۵، ۹۲، ۸۹، ۷۴، ۱۸، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۱
۱۴۹، ۱۷۰، ۲۱۹، ۲۳۹-۲۳۷
۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۲
کتاب المدخل الی المنطق ۲۱
کتاب المله ۱۲۴، ۱۰۴، ۴۰، ۳۳، ۳۲، ۲۴
۱۲۵، ۱۵۱-۱۴۹، ۱۴۴، ۱۴۱، ۱۲۵
۱۵۳، ۱۷۰، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۴۳
۲۷۸
کتاب فی العقل ۲۲
کتزیاس ۵۷
کراتیلوس ۶۷
کراوس، پل ۵۹
کُرن، هانری ۱۸، ۲۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۴۵
۲۴۶
کریتون ۶۹
کریتیاس ۱۱۹، ۵۸
کشاورز، کریم ۱۳۸
کلام له فی الشعر و القوافی ۲۰
کلیله و دمنه ۸۲
کمیل بن زیاد ۲۳۰
کناش ۶۰
کندی ۸۵، ۷۶، ۷۵، ۷۲، ۲۳، ۲۱، ۱۴، ۱۰
۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۳، ۲۳۴
کی قباد ۸۳
کیلیکیه ۵۹
گارد، لوئی ۲۴
گرگیاس ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۸۲، ۱۳۴
گریگوریان، س.ن. ۱۳۹، ۱۰۲
گلشن راز ۸۷
گوهر مراد ۲۲۴، ۲۲۱، ۲۲۰
لاهیجی، عبدالرزاق ۲۲۴، ۲۲۱، ۲۲۰
۲۲۸، ۲۲۵
لایب نیتس ۲۷۲
لرنر، م. ۷۵
لکلرک ۶۶، ۵۹
مابعدالطبیعه ۱۳۷، ۱۳۶، ۴۶، ۴۵، ۲۰

- ٢٥٩
معجم الادباء ٨٩
معلم اول ٢٠٣
معلم ثانى ٩٥، ٩٣، ٧٦، ٤٩، ٣٣، ٢٥
١٠٢، ١١٧، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣
١٣٧، ١٣٩، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨
١٤٩، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٤، ١٨٢
١٨٦، ١٩٩، ٢٠٣-٢٠١، ٢٠٥
٢٠٧، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٩
٢٢٣-٢٢١، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨
٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٥٤، ٢٦١
مغالطان ١٧١
مقالة فى السياسة ٢٤
مقام فارابى در فلسفه اسلامى ٢٣٥، ٢٠٩
مقدرون ٢١٨، ٢٠٩
مقدمه‌اى بر تاريخ علم ٢٤٥
مكتب تشيع (مجله) ٢٤٥
ملاصدرا، صدرالدين ١، ٢٦، ٣٤، ٤٠، ٦٥
٧٦، ١٣٢، ١٨٤، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٤١
٢٧٩
من افلاطون الى ابن سينا ١٥٨
موسى بن ميمون ٢٦٢، ٢٦٤
مولوى، جلال الدين محمد ٨٧، ٨٨، ٢١٢
٢٣٠، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٦٢
مونك ١٣٩
مهدوى، محسن ٦٨، ٢٨٤
مهدى، محسن ١٨، ٢٣، ٢٤، ٣٢، ٦٨، ٦٩
٧٤، ٧٥، ١٠٤، ١٤١، ١٤٣
ميرداماد ٢٦
ميرسيد شريف جرجانى ٢٣٠
ميرهوف، ماكس ٦٤، ٧٤
مينوى، مجتبى ٦٨
نامه تَنَسَّر ٨٢
- ما ترجم من كتاب جالينوس ٦٧
ماجرى بين سقراط والحرّانيين ١٠٢
مارقه ١٧١
ماگنامراليا ٧٣، ٧٤
مالك بن انس ٨٢
ماليون ٢١٠
ما يصح و ما لا يصح من احكام النجوم ٢٣
مبانى نظرى تمدن غربى ١٢٨
مبدأ و معاد ٧٦
مبشر بن فاتك ٦٧، ٧٢
متفكران بزرگ آسيائى ميانہ و ايران ٢٠١
متى بن يونس ١٨، ١٩، ٢٩، ٦٢، ٨٩، ٩٥
٨٩، ٢٨٥، ٢٨٦
مجموعه آثار فارسى سهروردى ٢٣٥
مجموعه آثار افلاطون ٢٠٤
محاسن الاخلاق ٨٣
محبوب القلوب ١٥٥
محمد بن اسماعيل ٣٨
محمد بن جهم برمكى ٨٢
محمد بن خالد برمكى ٨٣
مخاريق الانبياء ٢٣٤
مختار الحكم ٦٧
مدائن ٦٤، ٨٣
مدكور، ابراهيم ٧٠، ٧١، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٣٤
٢٣٩
مدينه خدا ٩٤
مراكش ٧٤
مروزى، ابراهيم ٦١، ٦٢
مسيحيه ٥٨، ٦١
مسعودى، ابوالحسن ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٧٥
١٠٩
مشرق يونانى و مغرب لاتينى ١٢٨
مصر ٢٠، ٦٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٤، ١٢١
معترله ٢٤١، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٥

- نیبته ۱۷۱
نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام ۶۶
نصر، سیدحسین ۲۳۴
نضر بن حارث بن کلده ۸۲، ۶۴
نوادر الفلاسفة والحکماء ۷۲
نوامیس ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۸۸، ۹۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۹، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۸
نهج البلاغه ۱۲۱
نوا بیت ۱۷۱، ۲۶۳، ۲۶۵
نوافلاطونیان ۷۸، ۱۴۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۳۶
نهضت ترجمه ۸۶، ۶۴
نیچه، فردریک ۱۸۲
نیکلای دمشقی ۷۴
والتزر ۱۸، ۲۴، ۶۸، ۷۳، ۱۵۵، ۲۲۹، ۲۳۴
وسیع ۱۸
وصایا یعم نفعها ۱۰۴، ۱۵۰، ۱۹۹
وفیات الاعیان ۱۰۸
هراکلیتوس ۱۱۲
هرمانیوس بن دیسان ۶۵
هشام بن حکم ۶۵، ۲۴۵
هگل، فردریک ۱۵، ۲۷۲
همدانی، عین القضاة ۲۳۴
هومر ۷۱
هونکه، زیگفرید ۷۰
یحیی بن البطریق ۶۹
یحیی بن عدی ۳، ۶۲، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۲۶۱
نحوی، یحیی ۲۳، ۶۰
یزدان شناخت ۲۳۴، ۲۳۵
یوحنا بن بطریق ۷۵
یوحنا بن حیلان ۱۸، ۶۱، ۶۲
- یوحنا ی دمشقی ۶۵
یونان ۳۵، ۳۹، ۵۹-۵۷، ۶۴، ۶۵، ۷۳، ۷۸، ۸۸-۸۴، ۹۱، ۱۱۳، ۱۳۰
۱۳۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۸۴، ۲۸۶
یونس اجانیطی ۶۰

FARAB

THE PHILOSOPHER OF CULTURE

REZĀ DĀVARI ARDAKĀN

