



فلسفہ مدنی فارابی

رضاد اوری

شورای عالی فرهنگ و ہنر

مرکز مطالعات و تحقیقات فرہنگی

فلسفہ مدنی فارابی

رضا داوری

فلسفۀ مدنی فارابی

تألیف رضا داوری

تعداد ۱۰۰۰ مجلد

چاپ زر

تهران - ۱۳۵۴

فهرست مطالب

الف	مقدمه
۱	فصل اول- نسبت فلسفه فارابی با تفکر یونانی
۱	الف- انتقال فلسفه از یونان به عالم اسلام
۱۱	ب- نحوه آشنائی مسلمین با فلسفه یونانی
۱۸	ج- آثار سیاسی و اخلاقی ارسطو در جهان عرب و اسلام
۴۰	د- نحوه انعکاس تفکر یونانی در فلسفه اسلامی
۴۸	ه- سیاست مدنی فارابی و مآخذ و منابع یونانی آن
۵۵	فصل دوم- آثار سیاسی فارابی
۵۸	آثار فارابی
۷۳	فصل سوم- جمع و توفیقی نظر و عمل، فلسفه و دین
۸۰	جمع بین افلاطون و ارسطو
۸۵	نظریه مثل و اختلاف افلاطون و ارسطو
۹۱	فصل چهارم- مقام سیاست در نظر فارابی
۱۰۱	سیاست مدینه
۱۰۸	مدینه فاضله
۱۱۱	رئیس مدینه فاضله
۱۱۲	رئیس مدینه فاضله و اوضاع النوامیس و امام و فیلسوف و ملک است
۱۱۷	آراء اهل مدینه فاضله
۱۲۱	مدن غیر فاضله

۱۲۹	آراء مدن جاهله و ضاله - قول در مدن جاهلیه
۱۳۵	فصل پنجم- آراء مشترك در مدن جاهلیه و ضاله
۱۴۲	نفوس اهل مدینه فاضله و غیر فاضله
۱۴۴	اخلاق
۱۶۵	فصل ششم- منابع و مآخذ علم مدنی در حکمت فارابی
۱۶۵	۱- منابع و مآخذ علم مدنی در حکمت فارابی
۱۷۱	۲- تأثیر آراء افلاطون و ارسطو در فلسفه مدنی فارابی
۱۷۴	۳- اجتماع و حکومت
۱۷۹	۴- مدینه‌های غیر فاضله
۱۸۹	فصل هفتم- فلسفه مدنی فارابی و تفسیر کلامی آن
۱۹۲	۱- وحی و نبوت
۲۱۵	۲- امامت
۲۲۳	۳- جبر و اختیار
۲۳۹	فصل هشتم- تأثیر آراء فارابی در حکمت عمای حکمای اسلامی
۲۴۷	خاتمه

مقدمه

عنوان «فلسفه مدنی» قدری نامأنوس است. زیرا در فلسفه اسلامی، عادت بر این جاری شده است که علم را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کنند؛ اما فارابی در احصاء العلوم و کتاب المله، در تقسیم علوم، از نحوه تقسیم ارسطو عدول می‌کند. ارسطو علم را ابتدا به اجناس و بعد به انواع تقسیم می‌کند. یعنی اجناس علم را شامل علم نظری و علم عملی و علم شعری می‌داند و هر یک از این اجناس را به سه نوع تقسیم می‌کند. بنظر او سه قسم علم عملی، عبارتست از علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. در تقسیم علم نظری، فارابی با ارسطو، اختلافی ندارد؛ ولی علم عملی را مقسم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن قرار نمی‌دهد. در احصاء العلوم فارابی، اصلاً تقسیم علم مطرح نیست؛ بلکه فیلسوف اسلامی در این کتاب، بیان موضوع و مسائل انواع علوم می‌پردازد و علاوه بر علوم که در طبقه بندی ارسطو آمده است، علم موسیقی و علوم فقه و کلام را نیز ذکر می‌کند و بجای علم عملی و اقسام سه گانه آن، از علم مدنی بحث می‌کند. این معنی را نباید حمل بر غفلت فارابی از علم اخلاق و علم تدبیر منزل کرد؛ زیرا او علم اخلاق را که مصروف فحص سعادت است، جزئی از علم مدنی قرار داده و چون معتقد بوده است که سعادت در مدینه فاضله متحقق می‌شود، نمی‌توانسته است، اخلاق را علم مستقل بداند. علم تدبیر منزل هم منحل در علم مدنی است. به این ترتیب لزومی نداشته است که فارابی عنوان کلی علم عملی را بیاورد؛ زیرا این علم در نظر فارابی اعم از علوم جزئی نیست؛ بلکه شامل اجزاء است و آن اجزاء عبارتست

از علم اخلاق و سیاست مدن که ایندو نیز بنوبه خود اجزاء نظری و عملی علم مدنی است.

با توجه به این مقدمه، مناسب‌تر اینست که بجای حکمت عملی، همان عنوانی را قبول کنیم که مصطلح فارابی است. البته فلسفه مدنی از آن جهت که در مقابل فلسفه نظری قرار دارد، در تعریف و ماهیت، تفاوتی با حکمت عملی ندارد؛ اما چنانکه متذکر شدیم اولاً خود فارابی علم عملی را فلسفه مدنی می‌خواند ثانیاً حکمت عملی، اقسام سه‌گانه علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن را متبادر به ذهن می‌سازد؛ ولی اگر تصور شود که حکمت عملی، معنای عام تر و شامل‌تر دارد و فلسفه مدنی، محدود به بحث در علم سیاست است، می‌گوئیم که بر طبق نظر فارابی، فلسفه مدنی نه فقط شامل تمام مسائل عملی است؛ بلکه در آن از تناسب نظام مدنی با نظام عالم و مسائل دیگری که نسبت مستقیم بسا فلسفه نظری دارد، بحث می‌شود. بعبارت دیگر بعضی از مسائل فلسفه نظری هم در ذیل علم مدنی می‌آید.

پس مزیت عنوان «فلسفه مدنی»، صرفاً در این نیست که تعبیر خود فارابی است؛ بلکه عنوان دقیق مسائلی است که در این کتاب مطرح شده است. نام آنوس بودن آن هم، موجه اختیار عنوان دیگر نمی‌تواند باشد؛ زیرا همین امر هم در جای خود می‌تواند مزیتی باشد؛ چه امر نام آنوس مارا وامی دارد که در برابر آن، در رنگ و تأمل کنیم و در صدد فهم و درک آن بر آئیم. اما مشکل راقم این سطور، انتخاب عنوان مناسب نبوده است. مشکل اصلی، عبارت بوده است از بیان معانی بنحوی که وافی بمقصود فیلسوف باشد.

تقاضای جوانان با ذوق ما، اینست که فلسفه بزبان قابل فهم و امروزی گفته و نوشته شود؛ اگر مقصود از بیان امروزی اینست 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 اینست که با خود آگاهی به وضع تاریخی نسبتی با تفکر گذشته و با متفکران پیدا کنیم و این نسبت را روشن سازیم، بدون مناقشه در لفظ و اصطلاح، می‌گوئیم که کم و بیش در طلب این نسبت بوده‌ایم یا لااقل احساس کرده‌ایم که تا چه اندازه نسبت بمقاصد و معانی

فلسفی گذشتگان دور و بیگانه ایم. اما صرف این احساس، مشکل بیان فلسفه را آسان نمی‌کند. فلسفه هم مانند دیانت و شعر در نسبت با حق و با خلق پدید می‌آید؛ اما فیلسوف هرگز نخواسته است که با عامه مردم هم‌زبان شود. به این جهت، بی‌اینکه اصرار درالغاز و مبهم‌گوئی و مغلق نویسی داشته باشد، مطالب را بهمان صورت که باید، بیان می‌کند. فی‌المثل فلاسفه اسلامی کمتر مواجه با مشکل بیان مطالب بوده‌اند؛ زیرا معتقد بوده‌اند که فلسفه را بناه‌ل نباید آموخت و آموختن آن بکسانی که اهلیت داشته باشند، چندان دشواری ندارد. علما و معلمان امروزی فلسفه اسلامی هم که در روش تعلیم، پیرو معلمان سلف هستند، در حد استطاعت و توانائی و علم خود بتقریر و بیان مطالب، چنانکه تعلیم یافته‌اند می‌پردازند و کمتر بنحوه تلقی متعلم، توجه دارند. این جماعت که متأسفانه، تعداد افراد آن بسیار اندک است، از آن جهت که عالم فلسفه هستند معمولاً پروای زبان‌ندانند و متوجه نیستند که بی‌اعتنائی بزبان و نحوه بیان فلسفه، موجب آشفتگی و پریشانی بیشتر فلسفه و تفکر می‌شود.

در واقع مشکل راقم سطور اینست که عالم فلسفه نیست و نمی‌تواند از آنان هم‌متابعت کند؛ بلکه می‌خواهد مقاصد فلاسفه را درک کند؛ اما داعیه دیگری هم دارد و آن اینست که درسودای هم‌زبانی با خواننده است. يك معلم چگونه می‌تواند این سودا را نداشته باشد؛ هرچند که این سودا، سودای محال باشد؛ شاید از فحوای پرسش استنباط شده باشد که بنظر نویسنده، فهم مقاصد فیلسوف مستلزم ترك سودای قبول همگانی است و این چیز است که نویسنده نمی‌توانسته است، با آسانی بر خود هموار کند. مع‌هذا اگر در این کتاب بیشتر طرح مسائل و احیاناً بیان ادعاشده و خواننده کمتر به جواب و حتی به بحث تفصیلی در آن مسائل

۱- عالم فلسفه، کسی است که آراء فلاسفه را آموخته است و ای بسا که می‌تواند آن را بدیگران هم تعلیم دهد. این عالم فلسفه، اگر بتواند در احکام فلاسفه چون و چرا کند و پس از تحقیق رائی را اختیار کند محقق است و اگر این توفیق را داشته باشد که با تفکر به پرسش فلسفه، پاسخی بدهد و بطرح مسائل بپردازد، فیلسوف است.

برمی خورد، بدان جهت است که ورود در مسائل جدی از روی بی پروائی و بدون ترس و لرز و احتیاط نبوده و بهیچوجه ملاحظه و مراعات افکار و آراء همگانی در بحث از مسائل مدخلیت نداشته است.

صرف نظر از دو فصل کتاب که حاصل تتبع است و نظایر آن را در آثار موجود بزبان فارسی و عربی می توان یافت، در قسمتهای دیگر اکتفا بذکر اقوال فیلسوف وسی در تحقیق آراء او نشده و مهمتر آنکه آراء فارابی بر طبق آراء مورد قبول اهل زمانه، تفسیر نشده است.

پرسش اساسی که در سرتاسر این کتاب طرح شده، اینست 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 بهیچوجه سعی نکرده است که فیلسوف اسلامی را مقلد صرف افلاطون و ارسطو و افلو طین جلوه دهد و نیز نخواسته است آراء او را چنان توجیه کند که گویی تفکر فلسفی با او تمام می شود و همه باید از رأی و نظر او متابعت کنند؛ زیرا این دو نحوه تلقی، نسبت ما را با گذشته قطع می کند 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 فلسفه ها کنیم، ناگزیر در بند ظواهر میمانیم و اگر يك سیستم فلسفی را متضمن مجموعه حقایقی بدانیم که می تواند همیشه و در همه جا متبع همگان باشد، خیال خود و دیگران را از این جهت راحت کرده ایم که گذشتگان بجای ما تفکر کرده اند و از این زحمت معاف هستیم. مع هذا اگر ندانیم که فارابی چه نسبتی با یونانیان دارد و ما چه نسبتی با او داریم، مقاصد فلسفه او را در نمی یابیم. بعبارت دیگر، فهم معانی و مقاصد فلسفه او، از فهم نسبتی که ما با او و او با فلاسفه متقدم دارد، منفک نیست؛ بلکه ایندولازم و ملزوم یکدیگر است. این مقصود بصرف مطالعه در آثار فارابی و کتبی که در باب فلسفه او نوشته اند حاصل نمی شود. اگر قبل از پرسش از ذات و ماهیت فلسفه و تاریخ فلسفه بمطالعه آثار يك فیلسوف پردازیم، ممکن است عالم فلسفه بشویم و بتوانیم کلمات آن فیلسوف را تکرار و شرح کنیم و بدیگران هم پیاموزیم اما محرم سرّ او نمی شویم و مقصد باطنی او را در نمی یابیم.

در این کتاب با توجه به اینکه فلسفه فرع بر نسبت خاص انسان با حقیقت

وجود است و این نسبت خاص در ادوار مختلف تاریخ فلسفه (دوره یونانی، دوره قرون وسطی؛ اعم از قرون وسطی اسلامی و قرون وسطی مسیحی و دوره جدید که بارنسانس شروع می شود...) صورت‌های مختلف داشته است، مسائل فلسفه مدنی فارابی مطرح شده و باجمال 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 انحاء مختلف تفکر بطور کلی و علی‌الخصوص اشتباه میان دیانت و فلسفه یا غفلت از بینونت ذاتی این دونحوه 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. بعبارت 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 آراء 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. ممکن است، ایراد شود که فلسفه مدنی و مسائل آن در قیاس با مسائل فلسفه نظری، چندان دشوار نیست؛ ولی کسانی می‌توانند چنین ایرادی بکنند که نمی‌دانند فهم مقاصد فلسفه مدنی فارابی، موکول به درک عمیق فلسفه نظری اوست. درست است که فارابی، شاگرد فلاسفه یونانی است؛ اما مقلد آنان نیست. اگر در بعضی از فصول کتاب، بمناسبت موقع و مقام، در باب تأثیر آراء 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 ارسطوئی 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 شرق شناسان اصرار داشته‌اند که با تتبعات خود، مراجع و مأخذ همه آراء 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 مؤدی به پیدایش فلسفه شود، هر قول نامربوط نامفهوم را باید فلسفه دانست. عبارت دیگر، در فلسفه نه تنها، حیرت و هیبت و کشف و یافت مطرح نیست، بلکه در بیان آراء فلسفی، مراعات دقت هم ضرورت ندارد؛ یعنی بنام فلسفه هر چیزی می‌توان گفت. البته این قول اختصاص به مستشرقان ندارد؛ بلکه قول رایج و همگانی است. فارابی، افلاطون و ارسطو و بطور 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.

البته فارابی کتاب اثولوجیا و بعضی از نظائر آن را از ارسطو می‌داند؛ ولی وجود این قبیل کتب موجب نشده است که فارابی فلسفه یونانی را بصورت تازه تفسیر کند؛ بلکه برعکس این تفسیر تازه ایجاب و اقتضا می‌کرده است که این کتابها را از ارسطو بدانند. فارابی در کتاب «الجمع بین رائی 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 پای بند توضیح معانی متن ارسطو نیست بلکه آراء خود را بیان می‌کند. پس اینکه گفته‌اند می‌گویند که فارابی ارسطوی حقیقی را بدرستی نمی‌شناخته و میان آراء او و آراء افلوپین و شارحان اسکندرانی خلط کرده است، غلط نیست؛ اما این اشتباه نمی‌توانسته است، موجب پیدایش فلسفه فارابی شود. وقتی اشخاص معمولی، اختلاف‌های جدی میان آراء ارسطو و افلوپین می‌بینند، آیا تصور می‌کنیم که فارابی تا این اندازه قوه تمیز و تشخیص نداشته است که متوجه این اختلافات نشود؟ اگر فارابی، اختلاف آراء را ظاهری می‌داند، بدان جهت است که باید آراء مختلف را با تفسیر خود، بهم 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 بطور 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، مبنای اساس تمدن بوده است، این سؤال بنحوی مطرح می‌شود که فلسفه در تاریخ اسلام، چه موقع و مقامی داشته و چرا چنانکه در دوره یونانی و دوره قرون وسطی مسیحی و در دوره جدید، منشأ اثر بوده است، در تمدن اسلامی تاثیر چندان نداشته و این تمدن تا پایان دوره خود، مبتنی بر اصول دینانیت و تابع احکام شریعت بوده است؟ تا وقتی که این مسأله 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 دینانیت است. در آثار فیلسوف که نظر می‌کنیم، می‌بینیم همواره مباحث مدنی، بعنوان فرع و نتیجه علم نظری منظور شده است و حال آنکه بر طبق عادات فکری، قبول هیچکدام از این معانی آسان نیست.

یکی از مسکحات عصر ما، اینست که آراء و اقوال اشخاص، انعکاسی از شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی است. بنا بر این قول، فلسفه مدنی فارابی باید به مقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری در بغداد، تدوین شده باشد. یعنی بعضی از مورخان سعی کرده‌اند که مناسبتی میان آراء فارابی و نظام سیاسی خلافت عباسی یابند؛ 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 آراء فارابی را مأخوذ از مأخذ یونانی می‌دانند و متوجه نیستند که این دو قول را نمی‌توان جمع کرد. آیا فارابی چنانکه خود تصریح کرده است، طرح مدینه فاضله را مطابق با نظام عالم می‌داند یا چنانکه 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 آشنائی بشرایط 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 بزبان فارسی در باب فلسفه فارابی، نوشته نشده است^۲ 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 جائی ندارد، ناچار باید سعی در اثبات وحدت فلسفه مدنی و شریعت بشود یا لاقول شریعت و بطور کلی دیانت بر مبنای فلسفه تفسیر شود. به این معانی در موارد مختلف اشاره شده است. مطلبی که باید باجمال ذکر شود اینست که این سعی فارابی لازمه بسط اصول و مبادی فلسفه اوست. آیا این

۱- فارابی می‌گوید که قداما، این ملاحظه و مراعات اوضاع و احوال و شرایط را تعقل می‌خوانده‌اند و ظاهراً نظر به ارسطو دارد که فضائل را به دو قسم اخلاقی و عقلی تقسیم کرده است و مراد او از تعقل، فضائل عقلی بمعنای ارسطویی لفظ است.
 ۲- مرحوم ضیاءالدین دری در حوم‌الهی قمشه‌ای فصوص‌الحکم را ترجمه کرده و شرح مختصری بر آن نوشته‌اند. اخیراً هم استاد محقق، آقای دکتر سید جلال‌الدین آشتیانی بشرح فصوص مشغول شده‌اند و قسمتی از شرح ایشان در شماره سیزدهم نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، چاپ شده است آقای دکتر سید ابوالقاسم هاشمی هم اخیراً کتابی تحت عنوان «فارابی، مصلح بزرگ بشریت» بطبع رسانده‌اند.

اصول و مبادی، اصول و مبادی فلسفه یونانی است؟ از آغاز تأسیس فلسفه، طرح استیلای تفکر عقلی بردیانت شده است؛ ولی سعی فارابی و اتباع او، چیز دیگریست اگر یونانیان بتأسیس فلسفه پرداختند تا آن را اساس و مبنای تمدن قرار دهند، فارابی در زمانی تفکر می کند و با حیات فلسفه می پردازد که تمدن عظیمی بر مبنای دیانت وجود دارد و اگر باید فلسفه بر همه انحاء تفکر استیلا یابد، باید که فلسفه تازه ای 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 بعمل آمده بود. افلاطون و ارسطو این سعی را آغاز کرده بودند و آراء آنها در اسکندریه و در آثار فلاسفه اسکندرانی تفصیل یافته بود. در تمدن اسلامی هم استفاده از فلسفه بقصد اثبات احکام شریعت و مخصوصاً دفاع از دین و شریعت در مقابل معاندان، در همان اوائل ظهور و بسط اسلام بصورت علم کلام ظاهر شد؛ اما مسلمانان هرگز راضی نبودند و نمی خواستند که فلسفه را اساس دیانت قرار دهند و دین را تابع فلسفه سازند. بعضی از فرق اسلام هم که نمی توان آراء آنان را آراء کلامی دانست، بفلسفه عنایت خاص کردند تا آنجا که اسمعیلیه، 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 بتدوین مباحث فلسفه یونانی اقدام کرده بود؛ اما مؤسس فلسفه اسلامی نشد زیرا نه تنها بشرح آراء یونانیان و مفسران اسکندری و... اکتفا کرد؛ بلکه به مسأله وضع فلسفه در تمدن اسلامی توجه جدی نکرد و قائل شد که فلسفه و علم برهانی می تواند در کنار وحی نبوی بماند و این هر دو از یکدیگر مستقل باشند؛ اما فارابی فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه ای تفسیر کرد و بحد آن اصول، مسأله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کرد. آن اصول تازه چه بود؟ می دانیم که موضوع فلسفه، «وجود» یا «موجود» است و مسائل آن، عوارض ذاتی وجود؛ یعنی پرسش اول فلسفه اینست که موجود چیست و چرا موجودات هستند. بر حسب اینکه چه جوابی به این پرسش، داده شود، فلسفه ها متفاوت می شود. ارسطو به این پرسش، جوابی داده است که عین جواب افلاطون نیست و پاسخ فارابی هم با پاسخ دو استاد یونانی فلسفه، متفاوت است. بنظر 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 اعراض نه گانه تقسیم کرده است و حال آنکه مقولات دهگانه ارسطو، مقولات وجود است نه مقولات ماهیت. این نحوه تقسیم يك امر جزئی نیست و نباید آن را تصرف کوچکی در یکی از ابواب حکمت دانست؛ بلکه مؤدبی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است. به تبع این تغییر جهت در فلسفه، معنای حقیقت و علیت هم تغییر کرده است.

حقیقت در نظر یونانیان بمعنی انکشاف است؛ اما فارابی می گوید خدا حق است و معانی دیگر حقیقت هم در نظر او بهمین معنی راجع می شود؛ چنانکه وقتی می گوید حقیقت مطابقت شیئی است با علم، نظرش اینست که همه موجودات در علم الهی موجود بوده و آنچه در «قضا» بوده بمرتبه «قدر» آمده است؛ (مقصود از قضا علم الهی است و قدر عبارتست از مرتبه تحقق موجودات) همچنین وقتی حق را قدیم و ازلی می داند، متوجه همین معناست. (فارابی علیت را هم بمعنای علت فاعلی منظور می کند). هیچکدام از این معانی را در آثار یونانیان نمی یابیم. فارابی با تفسیر این اصول، همه مسائل فلسفه یونانی را مطابق با آن و بر روش خود شرح کرده و باین اندازه هم اکتفا ننموده و بتفسیر دیانت و تصوف بر مبنای فلسفه پرداخته است. با توجه به این نکات می توان گفت که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و توجهی که به تمدن و به مدینه می کند، مؤید این امر است؛ چه این توجه از خصوصیات همه مؤسسان فلسفه از افلاطون تا هگل است. پس اگر مباحث این کتاب، اختصاص ب فلسفه مدنی دارد، بدان جهت است که در این مباحث، مقاصد فارابی را روشن تر می توان دریافت. بهر حال مقصود مؤلف این بوده است که مقاصد فلسفه فارابی را روش سازد؛ اینکه توفیق داشته است یا نه، حکمش باشماست. اگر توفیق نداشته است، ملامتش مکنید! چه توفیق بصرف سعی و جهد، حاصل نمی شود. خواننده می تواند هزار نقص و عیب و قصور در این کتاب ببیند و شاید این نکته را احساس کند که آثار شتابزدگی در سرتاسر آن پیدا است. نقص دیگر اینست که بعضی از فصول آن، منجمله فصل آثار فارابی، در حدود ده سال پیش نوشته شده و بهمان صورت به کتاب ملحق شده است. شاید اگر این قبیل مطالب خلاصه می شد یا اصلاً در کتاب نمی آمد، بهتر بود... مع هذا، از خواننده تمنی می شود که در حکم خود شتابزدگی نکند و متوجه باشد که بیان نتایج

آراء فیلسوفی که مؤسس است و در عین حال تفکر او در حاشیه تمدن قرار گرفته است، آسان نیست. خود این نکته که چرا و بچه جهت فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و چه شده است که فلسفه او با تمام اهمیتی که دارد، منشاء اثر چندانی در تمدن نبوده است، از معضلاتی است که تا کنون مطرح نشده است. شما چه این اصول را قبول بفرمائید و چه اصلاً آن را قابل اعتنا ندانید، تصدیق می کنید که طرح مسائل فلسفه مدنی فارابی بر مبنای این اصول تا چه اندازه مشکل است و چه سوء تفاهم هایی بوجود می آورد؛ بخصوص که این اصول که همواره مطمح نظر مؤلف بوده، تا کنون مطرح نشده و مورد بحث قرار نگرفته است.

مسلماً علاوه بر آنچه گفته شد، نقائص دیگری هم در این کتاب وجود دارد و با علم بوجود این نقائص است که تقاضای شود خواننده بمذمت یا احیاناً بستایش اکتفا نکند، بلکه بر راقم این سطور منت گذارد و او را متوجه لغزش ها و بی دقتی ها و سهل انگاری ها کند.

ختم این مقدمه بدون سپاسگزاری از کسانی که بنحوی از انحاء مؤلف را یاری کرده یا در نشر کتاب سهیم بوده اند، روانیست. ابتدا باید از کارگران محترم چاپخانه زر تشکر شود که زحمت خواندن خط پریشان مرا بر خود هموار کرده اند. همچنین، از آقای قرینه که با دقت قسمی از نمونه های مطبعه را تصحیح کرده اند و از دوستان عزیز آقایان ساعتچی و کلباسی که مقدمات طبع کتاب را فراهم آورده و نظارت توأم با علاقه بر طبع آن داشته اند سپاسگزاری می کنم. آقای کلباسی خیلی بیشتر از بنده و سواس در طبع بی غلط کتاب و نفاست چاپ آن داشته اند استادان گرامی آقایان دکتر نصر و دکتر محقق بعضی از آثار فارابی را در اختیار بنده گذاشته اند. از هر دو آقایان و مخصوصاً از جناب دکتر سید حسین نصر که مشوق من بوده اند، تشکر می کنم؛ بالاخره از شورای عالی فرهنگ و هنر و دبیر کل دانشمند آن آقای دکتر ذبیح الله صفا ممنونم که تألیف این مختصر را به بنده پیشنهاد و تکلیف کرده اند و السلام.

رضا داوری

فروردین ۱۳۵۴

فصل اول

نسبت فلسفه فارابی با تفکر یونانی

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 بنام 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 پیدا کرد اسکندر هم بقول دارمستتر می‌خواست ایران را یونانی کند و اعقاب او موفق شدند تا اندازه‌ای یونانی‌مآبی بمعنی عادی لفظ - و نه بمعنی تفکر هلنیستیک - را در میان مقامات نزدیک بمرکز قدرت و حکومت ترویج کنند. اما ظاهراً یونانیت بمعنی تفکر عقلی یونانی در میان قوم ایرانی و در تفکر قوم ما نفوذ پیدا نکرد. چرا؟ افلاطون حق داشت که در کریتیا، آتن را در مقابل آتلانتید قرار داد و در توصیف خود از دو مدینه قدیم که یکی منحط

شده و دیگری در دریا فرو رفته بود، عقل 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 در صر فاشان خودشان می‌دانستند. قوم ایرانی هم نه می‌خواست و نه می‌توانست و نه حاجت داشت که اصول تفکر خود را رها کند و بجای آن فلسفه را بپذیرد بسیاری از غربیان که در باره مناسبات ایران و یونان بحث کرده‌اند این معنی را دریافته‌اند که فلسفه یکی از انحاء و صور تفکر است نه آنکه تفکر منحصر به فلسفه باشد و بهمین جهت همه فرهنگها را با ملاک فرهنگ یونانی قیاس کرده و آنها را ناقص و احیاناً پست انگاشته‌اند. افلاطون در کربیتاس مزیت آتن بر آتلانتید را تصریح نمی‌کند اما از فحوای کلام او می‌توان این نکته را استنباط کرد. شاید هم این تصریح در کربیتاس ضرورت نداشته است؛ زیرا قبلاً در تیمائوس که مقدمه کربیتاس است نسبت به آتلانتید نظر نامساعد اظهار کرده است البته از این حیث باسی بر فیلسوف یونانی نیست. او مؤسس تفکر عقلی فلسفی بوده و نمی‌توانسته است تابع و مقلد هیچیک از انحاء 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 بصور 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 پیدایش و بسط مسیحیت، تأثیر فلسفه بسیار اندک بود؛ حتی وقتی ژوستینی نین در سال ۵۲۹ میلادی دستور داد مدارس آتن و اسکندریه را تعطیل کنند هفت تن از فیلسوفان مدرسه پروکلس بتیسفون مهاجرت کردند و بقولای به آنجا پناه بردند؛ اما در آنجا مکث زیادی نکردند. از جملهٔ این مهاجران دمسیوس سوری^۱ و سنبلقیوس اهل کیلیکیه بودند و خسرو در پیمانی که با امپراطور 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 دورهٔ 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 عبری ترجمه شود به پهلوی برگردانده شده بود؛ چنانکه می‌گویند عبدالله بن مقفع قاطیقوریاس و باری‌ارمنیاس و انالوطیقای اول و ایساغوجی فورفوریوس را از پهلوی به عربی ترجمه کرده است. بر طبق پژوهش‌های پول کراوس این مترجم ابن مقفع نبوده بلکه پسر او محمد که در خدمت منصور بوده این آثار را ترجمه کرده است. بنظر پول کراوس محمد پسر عبدالله بن مقفع یونانی می‌دانسته است؛ اما دلیلی نمی‌بیند که متون منطق از پهلوی عبری ترجمه شده باشد؛ بخصوص که در جندی‌شاپور آثار علمی یونانی را بزبان سریانی می‌خوانده‌اند و ای بسا که آنها را از

۱- دمسیوس سوری خلاصه‌ای از منطق ارسطو نوشته بود و در قرن پنجم در ادسا این کتاب و همچنین بعضی از اجزاء منطق ارسطو و ایساغوجی را می‌شناختند.

سریانی به پهلوی برگردانده باشند بهر حال وقتی از انتقال معارف یونانی سخن می‌گوئیم باید متوجه باشیم که تازمان عباسیان به ریاضیات و نجوم و طب بیشتر عنایت میشد؛ اما مراکز بحث علمی قبلاً هم وجود داشت و وقتی مسلمین هم آن مراکز را فتح کردند، باقی ماند و احیاناً بسط و توسعه پیدا کرد.

تحقیقاتی که اشتین شنیدریا لکریک در تاریخ طب عرب و بومشتارک و اولیری درباره انتقال علم و فلسفه یا براون درباره انتقال طب کرده‌اند برای روشن کردن نسبت فرهنگ اسلامی با فلسفه یونان کافی نیست اما اطلاعاتی بدست می‌دهد و به تحقیق درباره این نسبت مدد می‌رساند مسلمین مدرسه اسکندریه و نام استادان معروف آنرا می‌دانستند و بطوریکه القفطی^۲ می‌گوید ترتیب کسار مدارس در دوره اسلامی مانند ترتیب مجالس درس اسکندریه بوده است 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. بهر حال اگر نتوانیم بگوئیم 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) دمسیوس (دمسقیوس) اسقلیوس و المپیودور (المفیدوروس اصغر) یحیی نحوی (ژان فیلیپون - محب الاجتهاد که

1- Meyerhof. M: on the transmission of Greek Indian Science to the arabs Islamic culture II, 1937, 29-37.

۲- رجوع شود به تاریخ الحکماء. صفحه ۷۱

البته در مورد شخص اخیر اعراب اشتباه کرده و گفته اند که معاصر عمرو بن عاص بوده و حال آنکه در قرن ششم (در حدود سال ۵۶۸) میزیسته است و مدتی مونیفریت بوده و بعد عقیده تثلیث را پذیرفته است (ویوحنای آبامی و سرجیوس رأس عینی طبیب را می توان نام برد. در اوایل قرن هفتم اصطفن اسکندرانی از مشهورترین معلمان اسکندریه و یونس (بولس - فویس) - اجانیطی و اهرن اسکندرانی طبیب معروف به اهرن القیس صاحب کتاب کناش را می شناخته اند. چنانکه گفتیم وقتی مسلمین اسکندریه را گرفتند مدرسه آنجا دائر بود و این روایت که بدستور عمر کتابخانه آنجا را سوزاندند با مدارك معتبر باثبات نرسیده و بقول سامی النشار مدرسه در امان به انطاکیه منتقل شده است^۱.

در این مورد قدیمیترین سندی که از آثار اسلامی وجود دارد قطعه ایست منقول یا مقتبس از کتاب مفقود فارابی درباره ظهور فلسفه که ابن ابی اصیبه از فارابی راجع به آکادمیهای قدیم و مدرسه اسکندریه و تأسیس شعبه آکادمی بوسیله او گوشت در رم نقل میکند فارابی می نویسد^۲ «... دو مرکز تعلیم وجود داشت یکی در رم و دیگری در

۱- بقول مسعودی و ابن ابی اصیبه این مدارس ۸۰ سال پس از فتح مصر به انطاکیه منتقل شد. اما باید توجه داشت که بفرض صحت قول انتقال کتابخانه اسکندریه به انطاکیه، مدرسه انطاکیه در سال ۳۲۵ کمی پس از تاریخ شورای نیقیه به تقلید از مدرسه اسکندریه بوسیله ائوستاسیوس دائر شد که یعقوب استغنی به تقلید از این مدرسه، مدرسه مشابهی در نصین دائر کرد و به نظر اولیری غرض او ترویج علم الهی یونانی در میان مسیحیان یونانی زبان بود (رجوع به صفحه ۷۶ انتقال علوم یونانی چاپ دانشگاه تهران).

۲- رجوع شود به عیون الانباء جلد ۲ صفحه ۱۳۵ بعد.

اسکندریه: تا اینکه مسیحیان تعلیم در رم را منع و ملغی کردند؛ اما در اسکندریه بحث و فحص باقی ماند در آنجا پادشاه مسیحیان باین معنی نظر کرد و اسقف‌ها را جمع آورد تا ببیند چه چیزها را باید نگاه داشت و کدامها را باطل باید کرد؛ آنها تعلیم منطق را تا آخر انالوطیقای اول جایز دانستند و تصویب کردند که انالوطیقای ثانی را دیگر تعلیم ندهند؛ چه در غیر اینصورت بدین (مسیحیت) زیان میرسد...» و باین ترتیب تمام اجزاء 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 پیش از آن^۱. ممکن است منبع روایت فارابی معلم او یوحنا بن حیلان باشد که از تدریس آنالوطیقای ثانی بشاگرد جوان مسلمان خود امتناع کرده است ابن ابی اصیبعه بنقل از کتاب «آغاز ظهور فلسفه» فارابی مینویسد بعد از ظهور اسلام تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مدتی در آنجا باقی بود تا يك معلم باقی ماند که دو تن را تعلیم داد و آنها با کتابهایی که داشتند از آنجا خارج شدند یکی اهل حران بود و دیگری اهل مرو؛ آنکه مروی بود دو تن را تعلیم داد یکی ابراهیم مروزی و دیگر یوحنا بن حیلان و آن حرانی اسرائیل اسقف را تعلیم کرد و قویری را. اسرائیل به بغداد رفت و به امر دین پرداخت اما قویری به تدریس اشتغال جست یوحنا بن حیلان هم به امر دین پرداخت و ابراهیم-

۱- میرهوف هم تصریح می‌کند که سراینهها تا فضل هفتم تحلیلات اولی از منطق را ترجمه کرده بودند.

مروزی در بغداد مقیم شد و متی بن یونان نزد او تلمذ کرد و تا آخر اشکال وجودی را فراگرفت. ابونصر راجع به خودش میگوید که نزد یوحنا بن حیلان تا آخر برهان را خوانده است چه معتقد بوده اند که قسمتهای بعد از اشکال وجودی منطق خواندنی نیست^۱... مسعودی معاصر فارابی نیز در کتاب التنبیه والاشراف^۲ مطالبی مینویسد که در حقیقت مکمل قول فارابی است:

« در کتاب فنون المعارف و ماجری فی الدهور السوالف ذکر فلسفه و صدور آن و اخبار کتب و اجزاء آن کردیم و بحث نمودیم که چگونه مجلس درس از آتن با اسکندریه منتقل شد و گفتیم که چون آگوست ملکه کلتوپاترا را کشت تعلیم را در دو جا قرار داد یکی در اسکندریه و دیگری در رم و ثئودوسیوس مجلس تعلیم را از اسکندریه به رم برد و بهر تقدیر در ایام عمر بن عبدالعزیز از اسکندریه با نطاکیه منتقل شد و بعد در ایام متوکل به حران آمد و در روزگار معتضد بقویری و یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی و بعد بابی محمد بن کرنیب و ابی بشر متی بن یونس رسید که این هردو از شاگردان ابراهیم مروزی بودند و بالاخره بابی نصر محمد بن محمد الفارابی شاگرد یوحنا بن حیلان...» و از شاگردان فارابی فقط ابوبکرز کریا یحیی بن عدی نصرانی را میشناسیم که پیرو روش رازی بود و طریقه فلسفه فیثاغورثی را داشت.

گذشته از نکات تاریخی آنچه مسعودی بیش از ابن ابی اصیبعه

۱- ابن ابی اصیبعه جلد ۲ صفحه ۱۳۵ به بعد.

۲- رجوع شود به صفحه ۱۲۱-۱۲۲ به بعد.

بما میگوید این است که مدرسه در زمان عمر بن عبدالعزیز بوسیله عبدالملک بن ابجر کنانی طبیب از اسکندریه بانطاکیه منتقل شد اما این قول درست نیست زیرا در اینکه عبدالملک بن ابجر مدرس مدرسه اسکندریه بوده است جای بسی تردید است و می‌دانیم که بیشتر مدرسان اسکندریه مسیحی بوده‌اند. ابن ابی اصیبه درباره عبدالملک بن ابجر میگوید که عمر او را در اسکندریه مسلمان کرد و چون بخلافت رسید تدریس را بانطاکیه و حران انتقال داد و بعد از آن در بلاد پراکنده شد.^۱ در این مورد هر نظری داشته باشیم، قدر مسلم اینست که اسکندریه اعتبار علمی خود را از دست داد و هر چند ابن ابی اصیبه و مسعودی از علل این انتقال چیزی نمیگویند میتوانیم حدس بزنیم وقتی یونانی-دانان اسکندریه کم شدند و ترجمه سریانی هم در آنجا رونق سابق را از دست داد، میبایست مدرسه بجائی منتقل شود که در آنجا زبان سریانی رواج داشته باشد اما اینکه انطاکیه مرکزیت علمی یافت؛ دلیلش اینست که آنجا از قبل هم مرکز تربیت یونانی بود و انگهی موقعیت جغرافیائی 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 حران انتقال یافت توجیه انتقال اخیر خیلی آسان‌تر است؛ زیرا شهر حران مرکز مهم فرهنگ یونانی در منطقه‌ای بود که مردم آن بزبان آرای شرقی سخن میگفتند و مرکز مناسبی برای مبادلات فرهنگی بود و حتی پس از ظهور و نفوذ دین مسیح اهالی این شهر بر آئین بت پرستی باقی ماندند و اسلام هم نتوانست کاملاً کیش ستاره پرستی آنان را تغییر دهد و

این مدرسه حرّان از جهت تأثیری که در فلسفه اسلامی داشت و بیان دیگر از جهت تدوین فلسفه نوافلاطونی که در فلاسفه اسلامی اثر کرد. بسیار اهمیت دارد بهر حال مدرسه‌ای که بقول مسعودی در زمان متوکل به حرّان منتقل شده بود، پس از ۴۰ سال به بغداد آورده شد. قبلاً گفتیم که انطاکیه و حرّان مرکز تربیت یونانی بود یعنی قبل از انتقال مدرسه اسکندریه معارف یونانی در آنجاها کم و بیش رواج داشت که سابقه آن بقرن چهارم میرسد و سرژیوس رأس‌عینی که از تربیت یافتگان مکتب اسکندریه بود، در انطاکیه تعالیم اسکندرانیان را رواج می‌داد ما کس میرهوف نظر ابن‌ابی‌اصیبه را قبول نمیکند که میگوید تدریس از قرن سوم هجری در بلاد متفرق شد؛ بلکه بنظر او قبل از این تاریخ هم آثار یونانی تدریس می‌شده است چه غیر از این مدارس مدارس دیگری در رهاء و نصیبین و گندی شاپور و مدائن بوده که بدست استادان نسطوری اداره میشده است اما مدارس انطاکیه و آمد. تحت نظر یعقوبیان بود. این مدارس هرچند بیشتر جنبه دینی داشت اما در آنجاها فلاسفه‌ای هم بودند که شروح اسکندرانی را می‌نوشتند و در واقع همین مدارس واسطه انتقال علوم یونانی بعالم اسلامی بود. کتب فلکی و نجومی و طبّی و فلسفی را نیز بعضی از شاگردان این مدارس عبری ترجمه کردند و بیشتر توجه به ترجمه منطوق و شروح آثار ارسطو داشتند.

در اینجا مجال بحث از کیفیت ترجمه آثار یونانی عبری نیست و نباید پنداشت که آشنائی 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 آشنائی را قرن دوم هجری می‌دانند و میرهوف هم این مطلب را تأیید می‌کند اما از داستان آشنائی 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 یونانی توجه داشته‌اند.^۲

چنانکه ملاصدرا می‌نویسد متکلمین اوائل فلسفه یونان را می‌شناختند اما این فلسفه غیر از فلسفه مشاء بود که بعدها به آن آشنا شدند بیان ملاصدرا باندازه کافی صریح است باینکه متکلمان خیلی زود با فلسفه یونانی آشنا شده‌اند وقتی در آثار متکلمانی مانند ابوالهذیل علاف و هشام بن الحکم نظر می‌کنیم متوجه می‌شویم که آنها اطلاع نسبتاً وسیعی از فلسفه یونانی داشته‌اند فعلاً بحث در این مسأله را که تا چه اندازه

۱- درست است که تنسر موبد موبدان در زمان اردشیر بوده است اما نامه تنسر را در زمان خسرو اول نوشته‌اند.

۲- بنظر 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 بوجود آمد و این اختلافات از نوع اختلافاتی بود که میان پیروان آریوس در مباحثات کلیسائی پیش آمده بود و قسمتی از این مباحثات در آثار یوحنا ی دمشقی 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 یوحنا ی دمشقی و امثال او بر میگردداند (رجوع شود به انتقال علوم یونانی صفحات ۲۲۲-۲۲۸). همچنین رجوع شود به سیوطی؛ صون المنطق ص ۱۲.

آنها اصول و مبادی یونانی را پذیرفته‌اند بوقت دیگر موکول می‌کنیم زیرا عجاله^۱ غرض اینست که بدانیم مسلمین در قرن اول هجری از فلسفه یونانی چه می‌دانسته‌اند و اطلاعاتشان از چه منابع و مأخذی بوده است شاید رفت و آمد مسلمین بمدارس وابسته بدیرها 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 دیصانیه رسیده باشد زیرا معلمان مدرسه دیصانی در رها، فلسفه رواقی و فلسفه افلاطون را کم و بیش می‌دانستند و هرمانیوس بن دیصان، 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 متون فلسفی یونانی در این دوره باشد اقوال لکلرک^۱ و قاضی صاعد اندلسی^۲ که می‌گویند منطق در زمان خالد بن یرند ترجمه شده است با بحثی که قبلاً کردیم مشکوک بنظر می‌رسد و ترجمه آثار فلسفی از اوائل عهد عباسی شروع شده است.

ب - نحوه آشنائی مسلمین به فلسفه یونانی

در اینجا بطور اجمال اشاره میکنیم که مسلمین نه فقط آثار افلاطون و ارسطو و شراح اسکندرانی و ... را میشناختند بلکه بافکار

1- Leclerc, Histoire de la medecine arabe Tome I P: 254.

۲- رجوع شود به طبقات الامم ص ۴۹.

حکمای قبل از سقراط هم کم و بیش آشنا بودند و البته این افکار آمیخته با افکار نوافلاطونی بود و حتی فکر اناگساگوری و آمپدکلسی در آراء ابوالهذیل علاف معتزلی (قرن نهم میلادی) و نظام (۸۴۵ میلادی) میبینیم و بخصوص رواقیان در معتزلیان اولیه تأثیر بسیار داشته‌اند و گفته‌اند که معتزلیان با وجود مبارزه با مانویها تحت تأثیر آئین مزدائی 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 هیلوزوئیست قرار گرفته‌اند بلکه چنانکه شواهد بسیار نشان می‌دهد مسلمین ابتدا به ترجمه آثار نجومی و طبی پرداخته‌اند که اینجا مجال بحث آن نیست همینقدر میدانیم که ما بعد الطبیعه و سیاست یونانی دیرتر در مسلمین نفوذ کرد^۱ و فارابی که مورد بحث ماست و بقول خود واضح علم مدنی در میان مسلمین است معاصر با مترجمین بزرگ آثار افلاطون و ارسطو است و شرواحی هم بر آن آثار نوشته است.^۲

- ۱- برای مزید اطلاع رجوع شود بکتاب الملل والعهنل شهرستانی و نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام دکتر سامی النشار جلد اول.
- ۲- چنانکه دیبور مینویسد سریانها هم آثار سیاسی و اخلاقی را درست در نیافتند رجوع شود به صفحه ۱۹ تاریخ فلسفه در اسلام دیبور (ترجمه فارسی).
- ۳- ظاهراً در عصر فارابی پرداختن به فلسفه و منطق بی‌هیچ اشکالی نبوده است چنانکه او برای توجیه کار خود به تأییداتی از دین نیاز داشته است و شاید بهمین جهت کتاب «جملة من اقوال النبی صلعم یشیر فیہ الی صناعة المنطق» 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 رجوع شود به ابن ابی اصیبه جلد ۲ ص ۱۳۹.

اکنون بینیم آثار افلاطون و ارسطو در زمینه سیاست چگونه بمسلمین رسید ابن ابی اصیبه بنقل از حنین بن اسحق میگوید: جالینوس کتابی دارد بنام 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، سوفسطائی و بولیتوقوس درباره مرد سیاسی پرمینیدس در صور و اوتیدیمس؛ مقاله دوم شامل چهار مقاله از کتاب سیاست (جمهوری) افلاطون و مقاله سوم جامع شش مقاله دیگر کتاب سیاست و خلاصه کتاب تیمائوس در علم طبیعی و مقاله چهارم شامل دوازده مقاله‌ای بود که افلاطون در سیر نوشته است. میدانیم که مسلمین با آثار جالینوس توجه بسیار کرده‌اند و بیشتر آنها را بعربی برگردانده‌اند^۱ و نیز اطلاع داریم که ثابت بن قره کتابی بنام رساله در حل رموز کتاب سیاست، نوشته است. باین ترتیب اعراب و مسلمین تفسیرهایی درباره افلاطون می‌شناختند که رنگ نو افلاطونی نگرفته است: چنانکه مکالمات افلاطونی جالینوس که ذکرش رفت و در هشت مقاله بوده در کتابی بنام «ماترجم من کتاب جالینوس» در دسترس حنین بن اسحق بوده و بعضی نقل قولها و ارجاع‌هایی هم که به آثار افلاطون داده میشود ظاهراً از طریق جالینوس بجهان اسلام راه یافته است. اما این جمله ما را مجاز نمیکند که همچون محسن مهدی^۲ بگوئیم چون در فلسفه افلاطونی فارابی

۱- رجوع شود به ابن ابی اصیبه عیون الانباء جلد ۱ ص ۲۳۰.

۲- رجوع شود به محسن مهدی مقدمه فلسفه افلاطون و ارسطو چاپ امریک.

هیچ ارجاعی به «تئولوژی» (اثولوجیا) یا اشاره‌ای به نظریه صدور نمی‌بینیم و خلاصه هیچ نظری و طرحی از فلسفه نوافلاطونی در آن بچشم نمی‌خورد فارابی یا فلاسفه دیگر اسلامی^۱ مستقیماً به آثار افلاطونی دسترسی داشته‌اند.^۲

البته ممکن است فارابی کتاب «فلسفه افلاطون» را از روی جوامع جالینوس ننوشته باشد و تنها جالینوس هم بترتیب جوامع دست نزده است بلکه فلاسفه یونانی اخیر سعی کرده‌اند محاورات افلاطون را بصورت منظم و مرتب تلخیص کنند و چنانکه و التزر در دائرة المعارف اسلام (ماده افلاطون) مینویسد یکی از این جوامع مبری 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 قراین آنرا 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^۳ ابن ندیم^۴ مینویسد که یحیی بن عدی

۱- ابوالحسن عامری در کتاب السعادة والاسعاد خلاصه‌ای از جمهوری را آورده است و این حکیم معاصر فارابی است رجوع شود به مقدمه فصول المدنی از دنلی و کتاب السعادة والاسعاد با هتمام آقای مجتبی مینوی هدیه آقای دکتر مهدوی به دانشگاه تهران.
 ۲- باینهمه اخبار و روایات بسیار درباره ترجمه آثار افلاطون و مخصوصاً جمهوری در دست است رجوع شود به مقدمه دنلی بر فصول المدنی که در آن حنین بن اسحق مترجم جمهوری معرفی شده است.

۳- ایضا رجوع شود به محسن مهدوی مقدمه. کتاب مذکور

۴- الفهرست ص ۲۴۶

تفسیر پلوتارک را بر تیمه که رازی آنرا شرح کرده است استنساخ کرد اما ابن ندیم و دیگران بصراحت از ترجمه آثار افلاطون چیزی نمی گویند مثلاً در فهرست میخوانیم که حنین بن اسحق کتاب سیاست را تفسیر کرده و اسحق بن حنین تفسیر آلامفیدوروس را بر سوفسطی نقل کرده است اما در مورد نوامیس میخوانیم^۱ که «حنین بن اسحق و یحیی بن عدی کتاب نوامیس را نقل کرده اند و نسخه ای از کتاب کریتون افلاطون را ابن الندیم بخط یحیی بن عدی دیده است. در کتاب الفهرست بترجمه هائی از تیمه بوسیله یحیی بن البطریق - حنین بن اسحق و یحیی بن عدی اشاره شده است و حتی حنین کتابی نوشته است تحت عنوان « آنچه باید قبل از آثار افلاطون خواند » و پیداست که اینهم دلیل نمیشود که اصل آثار افلاطون ترجمه شده باشد و در هر حال تا امروز نسخه ای از ترجمه های عربی یا غیر عربی محاورات افلاطون بدست نیامده است اما نقل قولهای تحت اللفظی بسیاری در آثار حکمای اسلامی می بینیم از این نقل قولها که صرف نظر کنیم افلاطون در جهان اسلامی با تفسیرهای افلوطین و فورفورئوس و پروکلوس و دیگران شناخته شده و عجب نیست که حنین بن اسحق در مقدمه ای که بر ترجمه قسمتی از شرح پروکلوس بر تیمائوس نوشته است اظهار نظر میکند که «جالینوس مفسر بی بدیل بقراط است اما در تفسیر و بیان معانی کلمات افلاطون کسی از پروکلوس شایسته تر نیست و او شهر دانایان است»^۲

۱ - همان مأخذ ص ۳۶۶.

۲ - رجوع شود به دائرة المعارف اسلام ماده افلاطون.

باین ترتیب بزرگترین مترجم آثار افلاطون و ارسطو در جهان اسلام متمایل با 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 کرده اند و بطوری که فهرست نقل می کنند^۱ یحیی بن عدی شرحی از سوفیست داشته که المپیودور (قرن ششم میلادی) نوشته و اسحق بن حنین آنرا ترجمه کرده است پروکلوس نیز تفسیر فیدون را نوشته که قسمتی از آنرا ابن زوره از سریانی عبری نقل کرده است و متن یونانی آن از بین رفته است اما با اینهمه نمیشود گفت که شروح و آثار جالینوس درباره افلاطون مورد توجه نبوده است؛ بلکه می توان رازی را بعنوان مثل کسی آورد که با مطالعه آثار جالینوس و تفسیر پلوتارک بر تیمه، افلاطون را شناخته است.^۲

در عین حال که مسلمین شروح آثار افلاطون را میشناختند، اشتباهات بزرگی هم درباره او کرده اند و آثاری باو نسبت داده اند که منحول است منجمله وصیت افلاطون خطاب بارسطو و نامه افلاطون بفرفور یوس و . . . خلاصه آنکه دلیلی بر رد نظر زیفرید هونکه مستشرق آلمانی^۳ نداریم که می نویسد « متون افلاطون بیشتر بصورت ملخص یا پراکنده بعرب رسیده است ». دنلپ نیز با اذعان باینکه فارابی بمطالب کتاب سیاستمدار آشنا بوده است. این نکته را درخور توجه می داند که او

۱- رجوع شود بفهرست ص ۲۵۶.

۲- رجوع شود بکتاب الطب الروحانی و سیرة الفلسفیه.

۳- رجوع شود بکتاب خورشید عرب بر غرب ساطع است ص ۱۸۷.

باین کتاب اشاره‌ای نکرده است و شك می‌کند که فارابی اصل آن را دیده باشد^۱ و هر جای دیگر که از این معانی بحث میشود صحبت از آشنائی است و نه دسترسی باصل متون. منتهی دکتر ابراهیم مدکور مینویسد «نویسندگان اسلامی افلاطون جوان را که سیاست امید بسته بود نمیشناختند و بقول قفطی^۲ استشهاد می‌کند که افلاطون پیوسته تنها بود و میگریست و در اینکه فارابی نامه هفتم را دیده باشد. شك میکند. در مورد اینکه قفطی مینویسد^۳ این نامه‌ها وجود داشته است ابراهیم مدکور می‌گوید معلوم نیست کی و کجا بوده و آیا عبری ترجمه شده است یا نه و قفطی و هیچ يك از مورخان دیگر هم در اینباره چیزی نمی‌گویند. مدکور عقیده دارد که وجود کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» دلیلی واضح بر آنست که فیلسوف «مولف» وقتی به بعضی از محاورات اشاره می‌کند ظاهراً نه فقط آنها را میشناخته بلکه عمیقاً آنها را مطالعه کرده است و از اینجمله چهار کتاب فدون، سیاستمدار - جمهوری و تیمه را نام میبرد که کتاب جمع، فارابی مبتنی بر آنها است^۴ با اینکه شك مدکور در این نوشته هم پیدا است، بدنبال همین فخره می‌گوید: «مکالمات دیگر افلاطون از قبیل دفاع سقراط (اعتراض سقراط بمردم آتن)، سوفیست و نوامیس عبری ترجمه شده است و اگرما فقط در کتاب الجمع بچهار محاوره افلاطون

۱- رجوع شود به مقدمه دنلپ بر فصول المدنی.

۲- رجوع شود به اخبار الحکما قفطی ص ۵۱.

۳- همان مأخذ ص ۱۸۳.

۴- رجوع شود به مقام فارابی در فلسفه اسلام ص ۳۹-۴۰.

برمیخوریم از اینجهت است که تا حدود زیادی معرف آراء افلاطون است... و پیدا است که فارابی روح و مبانی آنرا گرفته است. بنظر مؤلف مصری درعین حال که آثار ارسطو و افلاطون با آراء فلاسفه قبل از آنها و اسکندرانیان مخلوط شده است، فلاسفه عرب مستقیماً با آثار افلاطونی و بمنابع آن دسترسی داشته اند؛ تنها ایرادی که مدکور به قول به ترجمه آثار افلاطون وارد می‌داند، اینست که چرا شروح و تفاسیری درباره آنها نوشته نشده است و خود جواب می‌دهد که این مربوط بصورت نوشته‌ها است که با روح سیستماتیک قرون وسطی مابین بوده است. اما اینجا مسئله دیگری مطرح است و آن اینکه آیا دلیلی بر اثبات ترجمه آثار افلاطون به عربی هست یا نه و گرنه چه فایده دارد که صرفاً از بین رفتن احتمالی آنها را توجیه کنیم این توجیه را میشود درباره آثار هومر هم کرد که تقریباً بیقین می‌دانیم کتابهایش ترجمه نشده و فقط نقل قول‌هایی از او هست^۲ حتی در مورد بعضی اندرزنامه‌ها میتوانیم بگوئیم که آنها بتقلید و اقتباس از آثار یونانیان متأخر نوشته شده است مانند هم کتاب نوادر الفلاسفة والحکماء حنین بن اسحق و آداب الفلاسفة و نوادرهم از اسحق بن حنین و مختارالحکم و محاسن الکلم مبشر بن فاتک و نوادر الفلاسفة و الاطباء ابن جلجل و آثار دیگری از این قبیل.

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

چنانکه قبلاً گفتیم رأی رایج اینست که سیاست ارسطو نتوانست

۱- ایضاً همان مأخذ و همان موضع.

۲- رجوع شود به نشأة الفكر الفلسفی از سامی النشار جلد اول. صفحات ۱۲۲ و ۸۳

چنان نفوذی 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 بحق صدیقی می‌نویسد: ^۱ «عقاید اجتماعی ارسطو کمتر از عقاید فلسفیش 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». شاید تصور شود که این تأثیر از طریق اخلاق نیکوماک بوده است که بعضی متفکران منجمله فارابی آنرا یک اثر سیاسی خوانده‌اند.^۲

و هر چند بقول دنلپ سیاست در عربی معانی گوناگون دارد درست نیست که بگوئیم حدی میان سیاست و اخلاق در فرهنگ اسلامی قرن چهارم هجری نبوده است دو بوئر^۳ مینویسد «درست نمی‌دانیم که مسلمین از آثار اخلاقی یونان چه کتابهایی را می‌شناختند؛ معروف است که حنین بن اسحق اخلاق نیکوماک را در دوازده مقاله بنام کتاب الاخلاق

۱- رجوع شود بمقدمه ترجمه کتاب اصول حکومت آتن که در انجام راد از تأثیر، تأثیر در تمدن اسلامی است

۲- رجوع شود به ابراهیم مدکور مقام فارابی در فلسفه اسلام حاشیه صفحه ۳۹ متن فرانسه چاپ پاریس ۱۹۳۴ و نیز رجوع شود بمفحه ۱۰۵ کتاب دوم قسمت سوم تاریخ تمدن ویل دورانت ترجمه فارسی که مینویسد اخلاق نیکوماکس و سیاست در اصل يك کتاب بوده‌اند عنوان مضاعف کتاب تا ایتیکا Taethika و تاپلیتیکا Tapolitika از جانب تنقیح‌کنندگان یونانی استعمال می‌شد تا همین این باشد که متن کتاب درباره مسائل مختلف اخلاقی و سیاسی است و همین عنوان مضاعف ترجمه انگلیسی نیز باقی مانده است.

۳- رجوع شود بمقدمه دکتر غلامحسین صدیقی بر کتاب اصول حکومت آتن و دائرةالمعارف اسلام ماده اخلاق.

ترجمه کرده ولی این کتاب ده مقاله بیشتر ندارد آیا دو مقاله «ماگنا مرالیا» را به این کتاب افزوده‌اند یا اینکه این قول صورت دیگر خبری است که برطبق آن گویا اسحق بن حنین شرح فورفور یوس از کتاب اخلاق ارسطو را که شامل دوازده مقاله است ترجمه کرده و این عدد دوازده بر اثر الحاق ماگنا مرالیا است» اما والتزر^۱ اظهار عقیده میکند که اعراب تقریباً تمام آثار ارسطو را باستثنای سیاست - اخلاق اودموس و ماگنا مرالیا می‌شناختند. و برهیه^۲ فقط سیاست را مستثنی می‌کند و در مورد دو کتاب اخیر چیزی نمی‌گوید و در واقع اگر سخن از آشنائی باشد نمیتوان گفت که اعراب و مسلمین این دو کتاب را نمی‌شناختند چه صاحب فهرست^۳ و صاعد اندلسی^۴ و قفطی^۵ و ابن ابی‌اصبیه^۶ از آنها یاد کرده‌اند دکتر صفا^۷ حتی کتاب سیاست را هم اضافه می‌کند و می‌نویسد «کتاب سیاست و کتب اخلاقی ارسطو ترجمه شده و اخلاق کبیر و اخلاق نیکوماک و اخلاق اودموس را فورفور یوس در دوازده مقاله جمع و تفسیر کرد و اسحق بن حنین ترجمه کرد» در همین کتاب^۸ می‌خوانیم که سیاست ارسطو دیرتر از سایر آثار آن استاد شناخته و میان مسلمین منتشر

۱- رجوع شود بدائرة المعارف اسلام ماده ارسطو.

۲- رجوع شود بتاریخ فلسفه کتاب سوم از جلد اول صفحه ۶۱۴.

۳- رجوع شود به الفهرست ص ۳۷۰.

۴- رجوع شود به طبقات الامم ص ۲۶.

۵- رجوع شود بتاریخ الحكماء ص ۴۴.

۶- رجوع شود بعیون الانباء جلد ۱ صفحه ۵۸.

۷- رجوع شود بتاریخ علوم عقلی در اسلام ص ۹۴.

۸- ایضاً همان کتاب ص ۱۶۰.

انتقال آراء سیاسی ارسطو، ابن جاجل در طبقات الاطباء دوبار از کتابی بنام السياسة فی تدبیر الریاسة معروف به سرالاسرار نام می برد که منسوب بارسطو بوده و آنرا 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 اینجهت بیشتر محققان جدید و مستشرقان عقیده دارند که این کتاب ترجمه نشده است محسن مهدی و م - لرنر^۱ در مقدمه‌ای که بر کتاب فلسفه سیاسی قرون وسطی نوشته‌اند اظهار می‌دارند :

« در عین حال که فلاسفه سیاسی اسلامی گاهگاه سیاست ارسطو اشاره می‌کنند و حتی گاهی از آن نقل قول مینمایند هیچکدام تفسیری بر آن نوشته‌اند و در اواخر قرن دوازدهم ابن رشد نتوانسته بود نسخه‌ای از آنرا بدست آورد... و باینترتیب او که مفسر آثار ارسطو بود در سیاست تفسیری بر جمهوری افلاطون نوشت^۲ عبدالرحمن بدوی هم در مقدمه کتاب الاصول الیونانیة فی السياسة الاسلامیة با لحنی از ورود سیاست ارسطو بعالم اسلام سخن میگوید که گوئی بعید میدانند آن اثر ترجمه شده باشد البته این امر که سیاست ارسطو ترجمه نشده باشد، مستبعد بنظر می‌رسد اما دلیل قاطعی هم بر ترجمه آن نمیتوان ذکر کرد اما در اینکه مسلمین این کتاب را میشناخته‌اند حرفی نیست و حق بامحسن مهدی

۱- رجوع شود به دائرة المعارف اسلام ماده ارسطو.

۲- رجوع شود به مقدمه؛

ولر نراست^۱. د کتر صدیقی در تأیید این موضوع^۲ با نقل قطعاتی از کندی^۳ و ابوالحسن مسعودی^۴ ببحث درباره ترجمه این کتاب میپردازد و قول 'بوعلی مسکویه در کتاب ترتیب السعادة را باین شرح میآورد که «اما کتابهای او (ارسطو) در تدبیر منزل و مدن بعربی ترجمه نشده مگر قسمتی از کتاب او در تدبیر مدن که دو مقاله است و آنرا در فهرست کتابهای او ذکر کردم»^۵ و نتیجه میگیرد که لااقل دو مقاله از آنرا مسلمین میشناختند و کندی بمدد همان ترجمه توانسته است آراء سیاسی و اخلاقی حکیم را مقایسه کند و چون بکتاب السعادة والاسعاد 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 نیکوماک 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 با احتمال قوی اخلاق نیکوماک است؛ زیرا صورت

۱- محسن مهدی باز مینویسد شواهدی قوی در دست است که سیاست ارسطو بعربی ترجمه شده و محققاً مسلمین به تعلیمات سیاسی او آشنا بوده‌اند یا لااقل آن را بصورت نقل قولهایی از سیاست و اخلاق نیکوماک و دیگر آثار او می-شناخته‌اند.

۲- رجوع شود به مقدمه بر ترجمه فارسی کتاب اصول حکومت آتن.

۳- رجوع شود به رسائل الکندی الفلسفیه جلد ۱ ص ۳۸۴ چاپ محمد عبدالهادی ابوریده قاهره.

۴- رجوع شود به التنبيه والاشراف ص ۱۱۸ چاپ لیدن و ص ۱۰۲ چاپ قاهره.

۵- بنقل از حاشیه مبدأ و معاد ملاصدرا ص ۴۵۸-۴۵۹ چاپ تهران ۱۳۱۴.

طبقه‌بندی او با آنچه در سیاست آمده است فرق دارد و حال آنکه میتوان آنرا بر طبقه‌بندی مذکور در کتاب اخلاق نیکوماک منطبق کرد.^۱

از کتاب سیاست که بگذریم مسلمین می‌دانستند که ارسطو کتاب دیگری دربارهٔ سیاست امم و مدن بسیار، اعم از یونانی و غیر یونانی دارد که عدد آنها ۱۷۰ است^۲ قفطی^۳ 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 بوسیله کنیون پیدا شده است.

اکنون میتوانیم بگوئیم که چه سیاست ارسطو عبرتی در آمده باشد و چه نیامده باشد این نکته مورد تردید نیست که آثار سیاسی افلاطون 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 بعمل آمد باین معنی که مثلاً سیاست ارسطو از آنجهت 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 آراء او را برای اقتباس مسلمین مناسبتر میسازد فرض

۱- رجوع شود به اخلاق ناصری چاپ تهران ص ۲۸۴.

۲- رجوع شود بکتاب التنبیه والاشراف ص ۷۸ چاپ لیدن.

۳- رجوع شود باخبار الحکماء ص ۴۷.

کنیم چنین باشد؛ اما اگر بپنداریم که مترجمان عربی آثار یونانی یا فلاسفه اسلامی آگاهانه در این راه افتادند بتناقضهائی برمیخوریم و اصولاً نمیتوانیم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی را درست درک کنیم زیرا از یکجهت فرهنگ اسلامی دنباله فرهنگ هلنیستیک انگاشته می شود و از سوی دیگر بتلویح یا بتصریح از مباینت مبادی و اصول دو فرهنگ گفتگو می شود. در این صورت مسأله 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 بوده اند و بالطبع از میان آثار کافران آنها را برمیگزیدند که بعقاید خودشان نزدیکتر بود آنوقت مسأله به این صورت مطرح می شود که چرا اصولاً مسلمانان و مسیحیان آثار کفار را اقتباس میکردند که ظاهراً در عمل هم به کار نمیآمده است و حال آنکه آثار ایرانی لااقل مبانی دینی داشت و احیاناً در تدبیر امور بکار هم می آمد علی الخصوص که حکومت اسلامی هم تا حدی از روی نمونه حکومت های ایران سازمان یافته بود. این مسائل و اینگونه چون و چراها بیحاصل است؛ زیرا بر اصولی مبتنی است که ربطی بتاریخ اسلام ندارد. اینکه افلاطون در سیاست تأثیر بلیغتری کرد نه از آنجهت بود که فارابی فی المثل او را بر ارسطو ترجیح داد و ارسطو را رد کرد بلکه این انتخاب قبل از فارابی انجام شده بود بعد از

۱ - مراد از عمل در اینجا معنی امروزی لفظ نیست زیرا علم قدیم اصولاً مبنای عمل نبوده است منتها بعضی صناعات و فنون مثل طب بالذات عملی بوده است و 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 منحصراً باید بمعانی الفاظ پراتیک و پراکسیس و تخته توجه داشت

دوره عظمت فلسفه و هنر یونان سیاست چندان مورد توجه نبود و شرح اسکندرانی و نوافلاطونی هم بسیاست ارسطو که در بادی نظر بیشتر بتوصیف واقعیتها نظر دارد و بقول امروزیها بريك اساس تجربی مبتنی است. چندان توجه نکردند اما افلاطون که سیاستش منفك از دیالکتیک نبود می توانست مورد توجه فلاسفه بعدی یعنی اسکندرانیان و نو-افلاطونیان قرار گیرد. پس مسئله این نیست که منابع یونانی مستقیماً در اختیار مسلمین گذاشته شد و آنها هر چه خواستند برداشتند زیرا تعلیمات یونانی بتدریج شرح و تفصیل پیدا کرد تا به مسلمین رسید و آنها هم بسهم خود در آنها تصرفاتی کردند و تغییراتی دادند و شاید این تصرفات بیشتر از تصرفات شارحان قبلی باشد (تفسیر اسکندر افزودی در باره جمهوری و قوانین شاید اساس کارهای فارابی و ابن رشد باشد و چنانکه در صفحه ۳۶۶ فهرست آمده است کتاب سیاست افلاطون را که ثاون مرتب کرده بود حنین بن اسحق تفسیر کرده است) و انگهی این تقابل میان وحی و عقل صرفاً مربوط باسلام نیست که بگوئیم مسلمین نمی توانستند سیاست و اخلاق غیر مبتنی بروحی را بپذیرند زیرا قبل از مسلمین یهودیان و مسیحیان بفلسفه یونانی توجه کرده بودند البته در این مورد اگر بظاهر امر نظر کنیم می توانیم بگوئیم که کتب آسمانی هم متضمن دستورها و قواعد عملی است و تفاوت نمی کند که منشاء این احکام وحی الهی باشد یا عقل اما کسانی که سعی در جمع وحی و عقل کردند مسأله را با این ظاهر بینی

۱- اگر در سیاست ارسطو هم تعمق کنیم می بینیم که بر مبنای ما بعد الطبیعه و نظام عالم مبتنی است.

تلقی نکردند. آنها با اینکه قائل بودند که عقل، صرف عقل جزوی بشری نیست و وجود مفارق از بشر دارد متوجه بودند که جمع فلسفه و دین امر خطیری است و فی المثل فارابی هم سعی بلیغ در این طریق کرد اما نباید تصور شود که عنایت کمتر به سیاست ارسطو بدان جهت بوده که آراء ارسطو مبنای دینی نداشته و تقریب آن به احکام دین دشوار بوده است چه در این صورت اخلاق ارسطو هم مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت و انگهی 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 آراء سیاسی خود قرارداد و البته که توماس بیشتر از فلاسفه اسلام ملتزم به اصول و احکام دین بود.^۱

آیا باید این رد 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 بصفات بدانند که افلاطون دانسته بود؟ چه مقتضیات سیاسی و اجتماعی ایجاب می‌کرد که فیلسوف رئیس مدینه قائل به عالم عقول طولی و عقول عرضی باشد و ماهیات موجودات را منحصر در

۱- در اسلام چهار نحوه تفکر هست، 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.

مقولات عشر بدانند؟ 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 رد و قبول و اثبات و انکار آراء موجود دانست؟ اصرار در این قول مستلزم اینست که تاریخ بشر را مجموعه تصادفات با حاصل اهواء و اغراض خصوصی بدانیم در اینصورت می توانیم پرسش کنیم که چرا در طول هزار سال از زمان افلاطون تا آغاز تمدن اسلامی کسی در صدد بر نیامد که به تقلید از افلاطون یا بنا به ذوق و سلیقه خود طرح مدینه فاضله در اندازد. البته می توان در مقابل این پرسش گفت که اگر امری را تصادفی دانستیم دیگر نمی پرسیم چرا در فلان زمان اتفاق افتاد و قبل از آن نظیرش پیش نیامد؛ اما اگر مسأله را بصورت کلی تر و عام تر مطرح کنیم تصادف خود بخود منتفی است. بیان مسأله 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 مؤدی به ظهور و تدوین فلسفه اسلامی شدن می توان امری اتفاقی دانست. قبلاً اشاره کرده ایم که چرا تفکر یونانی در ایران قبل از اسلام چندان مورد عنایت قرار نگرفت و بسط نیافت و خلاصه سخن این بود که يك قوم تا وقتی به اصول تفکر خود پای بند است نمی تواند بتفکری رو کند که اصول آن با اصولی که خود پای بند آنست تقابل دارد اصول فلسفه یونانی با اصول تفکر شرقی که بالذات دینی بود مناسبتی نداشت و بهمین جهت تفکر عقلی یونانی تا دوره اسلامی در تمدنهای آن زمان موقع و مقامی پیدا نکرد اما مگر این اصول یونانی با اصول دینی 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 دیگر بروحی نبوی و بطور کلی بر امر قدسی بود و حال آنکه یونانیان بنظام معقول عالم نظر داشتند و خدا را ماسوای عالم نمی‌دانستند و بهمین جهت حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم هم برایشان مطرح نبود پس چه شد که باوجود مابینت ذاتی دو نحوه تفکر مسلمین بفلسفه 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 پی‌بردند که فرهنگهای دیگر هم هست و فایده‌بردن از آنها نیکوست.

ب: اعراب به علوم می‌احتیاج پیدا کردند که خود از آنها بهره‌ای نداشتند.

ج: قرآن مسائلی را مطرح کرده و درعین حال تفکر را توصیه کرده بود.

د: وقتی تمدنی شکوفان شد و عمران و رفاه بوجود آمد بالطبع بعلم هم توجه می‌شود علاوه بر اینها علت دیگری که ذکر شده و مسائل بسیاری را مطرح کرده اینست که در برابر آثار ترجمه شده از پهلوی

میبایست فرهنگ دیگری هم عرضه شود^۱ این دلیل بخصوص در آثار مربوط بطب 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 کرده اند و در این مورد است که میگویند درست نیست توجه مأمون را بترجمه کتب حمل بر علم دوستی کنیم (بنظر کارل هنریش بکر این علم دوستی در شرق بی معنی است. مادر جای خود جهت اظهار اینگونه اقوال را بیان خواهیم کرد). می دانیم 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 می آورند قتل حلاج است و اینکه قاضی او ابن داود بفلسفه یونانی آشنائی داشته و در کتاب خود بنام «زهره» از عشق افلاطونی بحث کرده و افسانه انسان اولیه را که بزبان آریستوفانس در بزم افلاطون نقل شده ذکر کرده است باین ترتیب در اینجا، جا دارد پیرسیم فلسفه یونان چگونه در تصوف نفوذ کرد و چرا نفوذ کرد. در اینکه عارفان نفوذ و قدرت اجتماعی داشته اند و حکام بجنبه 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

۱- رجوع شود به مقدمه عبدالرحمن بدوی بر کتاب التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیه. در برابر رأی مذکور در بالا صلاح الدین سلجوقی در مقدمه اخلاق نیکو- ماکوسی مینویسد عجمیها و مخصوصاً خاندان برامکه بلخی در خلافت عباسی اقتدار یافتند و دولت را وادار نمودند که بنقل و ترجمه علم یونان توجهی نماید ص لب مقدمه و همچنین رجوع شود به انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی ص ۲۳۶.

فقهی بلکه از آنجهت تازیانه زده‌اند که از نظر سیاسی معتقد بود که بیعت با کراه 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 باینجهت بسیاری از بزرگان منجمله امام احمد بن حنبل را توقیف و زندانی کردند و امام حنبل اقرار بخلق قرآن نکرد. پس در این نکته هیچ حرفی نیست که اختلافات سیاسی و فکری و نظری بیکدیگر مربوط بوده و احیاناً از علم برای پیش‌برد مقاصد سیاسی استفاده می‌شده است.

نظام مطلق امپراطوری اسلام وارث نظام بیزنطی و ساسانی بود اما سازمان سیاسی آن رنگ و سبک تشکیلات ایرانی داشت و تحت تأثیر افکار سیاسی ایرانیان بود ابن مقفع کليلة و دمنه و خدای نامه (سیر - الملوك الفرس) و آئین نامه و تاج نامه 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 عبری ترجمه شده است (نضر بن حرث بن کلدی قبل داستان رستم و اسفندیار را عبرستان برده بود) چنانکه کتاب

۱- رجوع شود بتاريخ الفکر العربی ص ۲۱۰.

۲- رجوع شود به فهرست ص ۲۴۴.

۳- « « « ص ۳۱۴.

سیر الملوك الفرس را عده دیگری نظیر محمد بن جهم برمکی و داود بن شاهویه و دیگران ترجمه کرده‌اند^۱ و البته در این ترجمه‌ها اختلافاتی هم بوده است کتاب آئین‌نامه و تاج‌نامه نیز بصور مختلف یافت شده است ابن قتیبه و ابن ندیم از کتابهای دیگری نیز نام برده‌اند؛ از جمله کارنامه‌ای در سرگذشت انوشیروان که ظاهراً باید همان کارنامه اردشیر بابکان باشد. نام تنسر نیز 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 بجمع‌آوری پندها و حکم ایرانیان پرداخته‌اند یا آنها را از پهلوی عبری برگردانده‌اند. از جمله آنها جاویدان خرد است بترجمه حسن بن سهل و دیگری کتاب المحاسن بترجمه عمر بن فرخان^۲.

هرمان اته^۳ از کتابی نام میبرد بنام قانون الحکمة و دستور که حاوی کلمات قدما و انبیاء در باب اخلاق و سیاست است و گفته‌اند آن را مأمون پیدا کرد و در آن نام حکیمی بنام زوبان یا زوپان نظر او را جلب کرد می‌گویند این نوشته‌ها و صایای هوشنگ شاه باستانی ایران است و این متن مأخذ کتابی قرار گرفت که آنرا احمد بن محمد بن مسکویه

۱- رجوع شود به تاریخ حمزه ص ۹۸.

۲- مؤلفین شیعه کتابهایی باین نام تألیف کرده‌اند مثل محاسن الاخلاق تألیف ابونصر محمد بن مسعود عیاشی و کتاب المحاسن تألیف ابوعبداله محمد بن خالد برمکی و این نکته جالب است که نویسندگان شیعه به آثار ایرانی توجه داشته‌اند. رجوع شود به کتاب فرهنگ ایرانی دکتر محمدی ص ۲۵۷.

۳- رجوع شود به تاریخ ادبیات فارسی هرمان اته ترجمه فارسی ص ۲۵۹-۲۶۰.

با اضافات بنام ادب العرب و الفرس 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 بقولی شامل حکم ایران و هند و عرب و روم است. چنانکه طرطوسی در سراج الملوك از قول فضل بن سهل روایت میکند زوبان پیر دانشمندی از کابلستان را نزد مأمون فرستادند و او این کتاب را از مأمون خواست و گفت که آن در ایوان مدائن است و در صندوقیست؛ دستور دادند کتاب را بیاورند و چون چند صفحه از آن را ترجمه کردند، مأمون گفت «سوگند بخدا که سخن اینست نه آنچه ما داریم». بهر حال کتب بسیاری از پهلوی به عربی ترجمه شده و مورد استفاده مورخان قرار گرفته و حتی دیگران بتقلید از آنها کتابها پرداخته‌اند؛ بخصوص جاحظ که کتابهای المحاسن والاضداد و کتاب التاج باو منسوب است و این هر دو کتاب بتقلید آثار ایرانی نوشته شده است. با اینهمه آیا می‌توانیم بگوئیم 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 بنام 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 و اما بار و اج آن می‌شد قسمتی از قدرت طرفداران

فرهنگ ایرانی را از آنها سلب کرد.

همه این اقوال در حدّ خود درست است. برای اقتباس معارف يك 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 بفرهنگ یونانی داشتند و چرا این احتیاج در تمدن اسلامی احساس شد. فلسفه می‌توانست مبنای احکام اخلاقی باشد؛ اما اسلام بخودی خود احتیاج بچنین مبنائی نداشت. فرق اسلامی چطور؟ آنها هم احتیاج بمعارفی 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 باین نزاع‌هاست که مستشرقان و پژوهندگان دورهٔ جدید و معاصر مثلاً قائل شده‌اند که اعراب بقصد مقابله با ایرانیان و برای غلبه بر احساس حقارت خویش سعی کردند بسلاح 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؛ ایرانیانی بوده‌اند که بعلوم 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 بفرهنگ پرداخته‌اند و اولین فیلسوف بزرگ اسلامی یعقوب بن اسحق 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

ما فوق مسائل قومی می دانسته اند.

وجود شواهد مختلف که این دو دسته در تأیید اقوال خود میآورند مؤید اینست که مسأله درست مطرح نشده است. وقتی حوزه‌های مختلف علمی و فکری وجود دارد، پیدا است که هر حوزه‌ای اتباع و معتقدانی دارد؛ اما این مطلب دیگری است که بگوئیم 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 آراء و نظریات مختلف مطرح باشد و کسانی تعلق خاطر به آن داشته باشند نه آنکه بنا بر مصلحتی آن را یاد گرفته باشند یا بقصد طرد يك رأی آن را یاد بگیرند یا بجعل آن پردازند.

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 بعاریت نمی‌گیرد که بنا بر ملاحظات، خود را ملزم بدفاع از آن کند زیرا مراعات ملاحظات در قلمرو فروع مورد دارد و حال آنکه فرهنگ عبارتست از سیراز فروع به اصول. همین احساس احتیاج به علم و معرفت، امر مهم و قابل مطالعه است. راستی چه می‌شود که قومی در يك دوره تاریخی اصلاً اعتنائی بیک نحوه تفکر ندارد و در دوره دیگر طالب آن میشود و ذوق قبول پیدا می‌کند و طالب آن معرفت میشود و اصول و فروع آن را کسب می‌کند؟ پاسخ دادن به این پرسش مستلزم طرح يك فلسفه تاریخ است که در اینجا مجال آن نیست. همینقدر می‌گوئیم که اینگونه مسائل را بصرف 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 بوجود نمی‌آید و از میان نمی‌رود. البته میشود با اتخاذ تدابیری مانند تشویق و اعطای پاداش، کسانی را بترجمه 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 بی‌پروائی نسبت به تمام آن چیزهاییست که ربطی به تفکر ندارد.

به این اشکالات جواب خواهند داد که ما درباره ذات و ماهیت تفکر بحث نمیکنیم؛ بلکه غرضمان اینست 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 بوجود آمد متکلمان اسلام از فلسفه یونانی بااطلاع بوده‌اند و این آشنائی 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 بوجود آمد و چرا بشر هزاران سال از تفکر و علم برخوردار بود اما به علم تکنولوژیک که تصرف در اشیاء میکند نرسید. البته میتوانیم بگوئیم که اصول و مبانی تفکر قدیم مقتضی پیدایش چنین علمی نبود و در مقابل در تفکر دوره رنسانس و مخصوصاً در فلسفه دکارت طرح اصولی شد که تمدن جدید بر مبنای آن بوجود آمد و بسط یافت اما بطرق عادی و با بحث و فحص و پژوهش

نمی‌توانیم دریابیم که این اصول از کجا آمد مگر آنکه تحکماً از میان اموری که در يك زمان واقع شده‌اند بعضی را علت و بعضی دیگر را معلول بدانیم.

بنظر من اصلاً درست نیست که سؤال کنیم چه عواملی موجب قبول و وضع این اصول شد. زیرا این پرسش مبتنی بر قول به اینست که همه امور را با علم به ظاهر آنها و از طریق علم حصولی نسبت به پدیدارها میتوان معلوم کرد.

در مورد تمدن اسلامی مسأله باز هم صورت پیچیده‌تری پیدا میکند؛ زیرا قرآن مانند دیگر کتب آسمانی، می‌توانست بدون استمداد از فلسفه خود مبنای تمدن باشد. (چنانکه بنظر من چنین هم شد و فلسفه با همه اهمیتی که پیدا کرد و توجهی که به آن شد در حاشیه تمدن باقی ماند و فی‌المثل فضائل چهارگانه هرگز جای حرام و حلال و مکروه و مباح و مستحب را نگرفت). قبل از اسلام هم تمدنهائی بوده‌اند که اساس فلسفی نداشته‌اند، زیرا فلسفه بالذات یونانی است و تفکر عین فلسفه نیست بلکه فلسفه یکی از اقسام و انحاء 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 بنحو اجمال در تمام عالم و در میان تمام اقوام نشر پیدا کرده است.

قبل از تمدن یونانی، تمدنهای ایرانی و چینی و هندی و . . . مؤسس بر مابعدالطبیعه بمعنی فلسفه نبوده است و افلاطون صرفنظر از تحقیقی که نسبت به آتلانتید و نظام سیاسی آن می‌کند، حق دارد که

آتلانتید را در مقابل آتن قرار دهد^۱.

اگر در قرآن تعقل و تفکر سفارش شده است بدان معنی نیست که اهل قرآن منطق و فلسفه بخوانند^۲ و همت بر تعلیم و تعلم آن بگمارند زیرا فی‌المثل یکی از معانی تفکر، سیر از باطل به حق است چنانکه شبستری می‌گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق
بجزو اندر بدیدن کل مطلق

«گلشن راز»

اگر فلسفه یونانی به‌عالم اسلام نیامده بود، امروز کسی تفکر و تعقل مذکور در قرآن را بمعنی یونانی لفظ، تفسیر نمی‌کرد، چنانکه متفکران حقیقی اسلام هرگز خود را ملزم ندانسته‌اند که بیچون و چرا تسلیم فلسفه یونانی شوند و همه احکام را تابع و خدمتگزار فلسفه و تفکر عقلی یونانی نکرده‌اند. مولوی خبلی 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 صاحب وحی تعلیمش دهد

اما چه بود و چه شد که بعضی از فلاسفه اسلام معنی ظاهر قرآن

۱- رجوع شود به صفحات اول کتاب تیمائوس افلاطون.

۲- معنایی که متکلمان از عقل مراد کرده‌اند غیر از معنایی است که این لفظ در فلسفه دارد.

را از آن عوام و پی بردن به معنای باطن آن رامو کول به آشنائی با تفکر عقلی و فلسفه دانستند و کار بجائی کشید که یونانی مآبان مطالعه جمهوری و نوامیس و اخلاق نیکوماک و بطور کلی فلسفه یونانی را شرط فهم درست شریعت انگاشتند و بمدد آن، اصول دین را تفسیر کردند؟ آیا باطن و حقیقت دین، چنانکه فارابی تصریح می کند، فلسفه است؟ ما که امروز می خواهیم به این پرسش جواب بدهیم دین را کم و بیش در صورت فلسفی آن می شناسیم و آن را منفک از فلسفه نمیدانیم و بهمین جهت لزومی هم نمی بینیم که بپرسیم چرا فلسفه یونانی مورد توجه و اقتباس مسلمین قرار گرفت و شاید هنوز هم کسانی باشند که خیال می کنند 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 کرده اند.

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 (بمعنائی که مولوی از آن مراد می کند) فرو نگذاشته اند، 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 می شود باید بعنوان شرط تلقی شود و نه علت و شرط و علت را نباید اشتباه کرد و از این گذشته در مقام سر از علت هم پرسش نمی شود.

د - نحوه انعکاس تفکر یونانی در فلسفه اسلامی

پس در اینگونه بحث‌ها، آنچه بر عهده ما میماند اینست 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 که در سایر تمدن‌ها در طی تاریخ غربی داشته، به دست نیآورده و در مناسبات مردمان و در نظام مدنی چندان منشاء اثر نبوده است. بعبارت 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... با آنچه در اخلاق ناصری آمده یا در آداب و حقوق روم داشته است یکی نیست؛ این هم سنجیده و دقیق نیست که بگوئیم منطق ارسطو بر ذهن و فکر تمام اهل علم اعم از فیلسوف و فقیه و اصولی استیلا داشته است، اساس این مدعا اینست که اصول فقه بمدد منطق تأسیس و تدوین شده و چنانکه 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 اصول این اصطلاحات منطق را یاد گرفته‌اند؛ اما غالب این اصطلاحات در اصول فقه معانی تازه‌ای یافته است. چنانکه بنظر 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 در اینجا مناسبت ندارد که بشرح مخالفت‌های مسلمین با منطق ارسطو پردازیم^۲: 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 مسلمات 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 آراء اسلاف خود داشته است، رأی

۱- رجوع شود به تهافت‌الفلاسفه ص ۲۵.

سامی‌النشار مؤلف کتاب «نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام» معتقد است که این نحوه تفکر از طریق اسپانیا و سیسیل بفرانسه رفته و راجر بیکن انگلیسی از آن متأثر شده است.

۲- ابوحیان توحیدی در «مقاسبات» و «الامتع و الموانسه» و یاقوت در «معجم‌الادبا» مباحثه‌ای را روایت می‌کنند که ابوالفتح فضل بن جعفر بن ابوسعید حسن مرزبانی (سیرافی) با ابوبشر متی 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 بقصد تدارك ضعف و نقص استاد خود ابوبشر در جواب به سیرافی نوشته است. علاوه بر این نزاع ابن تیمیه و ابن صلاح شهر روزی و سیوطی و ابن جوزی با منطق معروف است. برای اطلاع از مسائل مورد نزاع ابوسعید و ابوبشر رجوع شود به کتاب الامتع و الموانسه ج ۱ لبله الثامنة ص ۱۵۷ تا ۱۲۸.

ابن خلدون که شاید آن را تحت تأثیر ابن رشد بیان کرده، حائز اهمیت و قابل تأمل و مطالعه است. ابن خلدون می‌گوید بعد از غزالی میان فلسفه و تصوف و کلام خلط شد. اما اگر آثار غزالی چنین اثری داشته است باید گفت که باعتباری کلام بعد از غزالی، تمام می‌شود؛ زیرا در آثار کلامی متأخر، فلسفه غلبه دارد.

آنچه از این ملاحظات عاید می‌شود اینست که اسلام چون در قلمروهای وسیع و در میان اقوام مختلف رواج یافت، حوزه‌های بحث و نظر را تعطیل نکرد؛ بلکه بعنوان تفکر تازه، اجزاء علوم و معارف اقوام دیگر را در طی بسط خود بخدمت گرفت و باین ترتیب فرهنگ و تمدن و علوم اسلامی بوجود آمد و در این سیر و جریان، به فلسفه هم توجه و اقبال شد^۱ و چون تفکر، جدی بود، فلسفه را هم بجد 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

۱- اگر بخواهیم وضع خود را در آغاز دوره اسلامی با وضع جدید اقتباس تمدن غربی قیاس کنیم، بنظر 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 بگذشته و مآثر تاریخی، باقتباس صورت تمدن جدید بپردازیم اما چنین نشد و راهگشایان طریق فرنگی مآبی، در دوره قاجاریه تصور کردند که با قطع تعلق و علاقه به گذشته است که می‌توان زودتر و بهتر و بیشتر در تمدن غربی سهم برد.

بکار 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 بصور مختلف وجود دارد که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول آثار 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 بهمه شئون و شعب فلسفه یونانی توجه کردند؛ اما بتدریج تعلق خاطرشان نسبت به حکمت عملی سست شد و این سستی در مورد سیاست بیشتر از اخلاق بود؛ چنانکه بعد از فارابی هیچکس از حکما، باین تفصیل سیاست نپرداختند و متأخران بکلی از آن قطع علاقه کردند.

جهت این امر آنست 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 بمقام مظهریت تام و تمام اوست، و هر دو عالم طفیل ذات انسان است که در آفرینش مؤخر از همه موجودات آمده و غایت موجودات است. چنانکه فرمود «یا بنی آدم خلقت الاشياء كلها لا جلك و خلقتك لا جلی». مع هذا جای پرسش است که اگر قول بنظام مدنی

مطابق با نظام تکوین عالم، با تفکر اسلامی مناسبت ندارد چرا اینهمه از تطبیق کتاب عالم با کتاب منزل یا کتاب تکوینی و کتاب تدوینی و لوح و قلم سخن گفته‌اند و مگر نه اینست که تشریح نبی را مسبوق به اطلاع از اسرار و وقوف بر قضا و قدر الهی دانسته و گفته‌اند: «نبی مبعوث شده است تا خلق را باقتضاء استعداد اعیان ثابته آنها، بکمالی که برای آنها در حضرت علمیه مقدر است، هدایت و ارشاد کند» (از مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم ابن عربی)

مقصود از تأکید در مطابقت نظام مدنی با نظام عالم در فلسفه یونانی این نبود که بگوئیم تشریح ربطی به تکوین ندارد بلکه منظور امتیاز علم نبوی از علم فیلسوف است. اگر امتیاز این دو نحوه علم بامتیاز قوه نفسانی باشد که با آن می‌توان اتصال بصور علمیه و عقل فعال پیدا کرد، ماهیت علم نبی و علم فیلسوف یکی می‌شود چنانکه فارابی بر این قول رفته و در بعضی از آثار خود تصریح کرده است که «... لکن الروح القدسی یخالطها (مرجع ضمیرها، عالم فرشتگان یعنی صور علمیه و جواهر مجردة است) فی الثیقظة والروح النبوه یعاشرها فی النوم».

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

۱- رجوع شود به فصوص الحکمة فارابی فص ۳۳ نظیر این قول در تحصیل السعاده و سیاسات المدنیه و آراء اهل المدینه الفاضله و کتاب الحروف و کتاب الملة الفاضله نیز آمده است. مطاوی کتاب فصوص با مضامین آثار دیگر فارابی سنخیت دارد؛ جز آنکه در فصوص بجای تعابیر فلسفی، کلمات دینی و قرآنی و اصطلاحات متصوفه بکار رفته است.

نظری هم نتوانسته است آن را جدی تلقی نکند. البته اگر تصور کنیم که غرض حکما اثبات نبوت بوده است گرفتار پندار ساده لوحانه‌ای هستیم فلاسفه کاری به اثبات نبوت و وحی نداشته‌اند، بلکه چاره‌ای جز آن نداشته‌اند که مقام تشریح را هم در دایره بحث و نظر عقلی در آورند تا اولاً این شبهه از میان برود که فلسفه مقابل و معاند دین است و ثانیاً موقع فلسفه را بعنوان علم اعلی تثبیت کنند پس لازم نیست بگوئیم که آنها تحت تأثیر این مسائل توحید و نبوت و معاد را مطرح کرده‌اند اینها اگر به احکام ملت و شریعت بی‌اعتنا می‌ماندند و بصرف بیان اصول و قواعد سیاست و اخلاق فلسفی اکتفا می‌کردند (که مقتضای مراعات حدود همین بود) دیگر نمی‌توانستند فلسفه را تفکر علی‌الاطلاق بدانند و همه انحاء دیگر تفکر را تابع آن و مرتبه‌ای از فلسفه بینگارند و در واقع بعناد و مخالفت دین و فلسفه یا لااقل بمباینیت مدینه اسلامی و مدینه فاضله مبتنی بر فلسفه اذعان کرده بودند، بنظر من فارابی برای احتراز از این نتایج و گتجاندن همه مسائل در حیطه فلسفه، بمدینه 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 باین ترتیب تقابل میان احکام وحی الهی و قرآنی از یک طرف و احکام مبتنی بر فلسفه

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، شریکان را لایق تفکر عقلی و قبول علوم نظری ندانسته و حب علم را خاصه اهل مغرب زمین انگاشته‌اند مبنای اینگونه اظهار نظرها صرف نظر از تعصب قومی و اهواء سیاسی، قول به اصلت علم حصولی عقلی است که لازمه آن دوری و بیگانگی نسبت بتفکر شرقی میباشد.

را، از سوی دیگر رفع شده فرض و قلمداد کرد و از این حیث بانی و مؤسس فلسفه اسلامی و معنون بعنوان معلم ثانی شد. معهدا این سعی بلیغ و جدی او نمی‌توانست چندان قرین توفیق باشد و همین نکته که اخلاف او بتتیم و تفصیل فلسفه سیاسی پرداختند و باشاره و تلویح یا بصراحت 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 بمدینه فاضله او نگاه میکنیم، متوجه میشویم که این مدینه، برخلاف همه مدینه‌های فاضله، از افلاطون تا فرانسیس بیکن و کابه (باستثنای مدینه خدای سنت اوگوستن) که وضع و موقع خاص در زمین دارند، مدینه‌ایست در عالم معقول و مجردات؛ فارابی در مدینه خود، در آنچه مربوط بحیات 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 و 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 مضامین 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 و بعبارت دیگر فیلسوف افلاطونی در سیر نزولی بمدینه برمیگردد تا عادت 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 فص سی و دوم از کتاب فصوص الحکمه که مربوط به علم نبوی و قدرت نبی بر معجزات و خوارق عادات است، می گوید: صفای آینه نفس قدسی نبی چنانست که آنچه در لوح محفوظ وجود دارد با جمله صور علمی در آن منتقش می شود و باین ترتیب نبی با بلاغ قضا و قدر الهی به عامه خلق می پردازد. پیدا است که ابلاغ آنچه نزد خداست اعم از تکلیفیات و تدوینیات است؛ پس شامل شریعت هم می شود و گرنه تصریح نمی کرد که آن را به عامه خلق می رساند. پس فارابی چرا خود بعنوان فیلسوف صاحب روح قدسی در تکلیفیات، بیشتر مباحث را باجمال برگزار کرده است؟ پاسخ اینست که در جمع میان دین و فلسفه، فارابی ناگزیر بوده است که در اصول و کلیات بماند و بجزئیات احکام نپردازد و چگونگی می توانست فرائض دینی را با عمل اخلاقی که شخص در موقع خاص و بنا بتشخیص قوه عملی انجام می دهد، جمع کند؟ شاید هم بمتابعت از روش ایجاز واجمال که در همه آثار و آرائش می بینیم، درسیاست مدنی هم شرح و بسط را لازم ندانسته است و انگهی اگر او جزئیات مطالب جمهوری رامی آورد. می بایست مبادی آراء 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 می کند.

هـ - 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 آراء خود را از آنها اقتباس کرده است؛ اما اینکه او به اصل همه آثار این فلاسفه دور از شوائب اسکندرانی و نوافلاطونی دست یافته است، 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 فیدون و تیمائوس و چند اثر دیگر افلاطون بعرابی ترجمه شده و ترجمه نوامیس و جمهوری را به حنین بن اسحق، اشهر مترجمان، نسبت داده‌اند. مع هذا بیشتر باید به تأثیر غیر مستقیم افلاطون و ارسطو فکر کرد.

البته فارابی که معاصر مترجمان بزرگ آثار یونانی است به ترجمه‌های موجود در زمان خود کم و بیش دسترسی داشته است. اما يك فیلسوف را نمی‌توان مذمت کرد که چرا آراء اسلاف خود را بی‌چون و چرا نپذیرفته و در آنها تصرف کرده است. اگر فارابی تمام آثار افلاطون را هم خوانده بود آرائش تقریباً همین بود که هم اکنون معلوم ماست. فارابی مثل حنین بن اسحق و ابو بشر متی بن یونس و... نیست که از علوم اسلامی بی‌خبر باشد و صرفاً بتقلید بپردازد؛ او خود در جائی 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 بتجدید فلسفه همت گماشته است نه تنها با آثار یونانیان آشنائی داشت بلکه از علوم اسلامی مانند صرف و نحو و فقه و کلام و تفسیر هم با اطلاع بود و بمباحثات دینی و فلسفی و کلامی که در زمان او و قبل از او صورت می گرفت جداً توجه می کرد. اما این مباحثات و علوم موجود عصر، تاثیر اساسی در صورت فلسفه فارابی نداشت. برای رسیدگی به این امر باید بفلاسفه قبل از او رجوع کنیم.

فیلسوف معتبر قبل از فارابی، کندی است و ما وقتی با آثار موجود او که محمد عبدالهادی ابوریحی در مجموعه ای تحت عنوان رسائل الکندی- الفلسفیه انتشار داده و دو رساله مربوط سیاست را که ریتز (Ritter) در ایاصوفیه یافته و چاپ کرده است نظر می اندازیم، نمیتوانیم بگوئیم آراء 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 می بینیم، ابوالحسن عامری را هم که معاصر جوانتر فارابی است و از این حکیم بعنوان فیلسوف معاصر یاد کرده است نمی توانیم مؤسس فلسفه سیاسی در اسلام و صاحب تأثیر در آراء و افکار فارابی بشناسیم و بر اثر مباحثاتی که میان محققان پیش آمده و تحقیقاتی که صورت گرفته است، ابن الریبع را هم نمیتوان مؤلف اولین کتاب در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی دانست و با وجود اینکه شروانی باز بر این رأی رفته است، خود بروکلیمان که این بحث را پیش آورده است، بالاخره از رأی قبلی عدول میکند.

پس تقریباً در این مورد میتوانیم تردیدی بخود 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 بترجمه‌ها و تفسیرهای متون یونانی برگردیم و چگونگی این تأثیر را بکمک منابع موجود و از جمله آثار خود فارابی بررسی کنیم.

قبلاً گفتیم دلیلی در دست نداریم که سیاست ارسطو در دوره اسلامی عربی در آمده باشد. فارابی هم در کتاب «فلسفه ارسطو» اصلاً نامی از آن نمیبرد. اما او بر قسمتی از اخلاق نیکوماک 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 بنقل از جمهوری می آورد) اما با احتمال قوی تفسیر اسکندر افرویدی بر جمهوری و نوامیس و جوامع جالینوس، اساس کار او بوده است. دلیل اینکه فارابی بشروح و تلخیص‌هایی از افلاطون دور از شوائب نو افلاطونی و اسکندرانی دست یافته است وجود کتاب «فلسفه افلاطون» اوست که در آن کتاب تقریباً خلاصه روشنی از فلسفه مدنی افلاطون را بیان می کند.

با وجود همه اینها افلوپین و فرفور یوس و پرو کلوس در فلسفه اسلامی تأثیر عظیم داشته‌اند و باین 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 شك نیست که متافیزیک و اخلاق و علم النفس فارابی در فلسفه سیاسیش تأثیر عظیم داشته است.

اجمالاً قبول کنیم که افلاطون در مباحث سیاسی بیشتر مورد توجه فارابی بوده و اوقسمت اعظم اجزاء آراء سیاسی خود را از آثار افلاطون اقتباس کرده است. در این صورت باید روشن کنیم که چگونه متافیزیک و علم النفس و جهان‌شناسی ارسطوئی اسلامی و نوافلاطونی با سیاست افلاطونی جمع شده است.

اگر کسی بگوید میان متافیزیک و علم النفس 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 اینهمه 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 هیئت تألیفی خاصی پدید آمده است که بدرستی نمی‌دانیم تا چه اندازه افلاطونی یا ارسطوئی یا هلنیستیک و نوافلاطونی و اسلامی است و الاً 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 المدنی 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 اینست که فارابی مواد سیاست خود را از افلاطون و ارسطو گرفته و آنرا بر مبنای فلسفه ارسطوئی و نوافلاطونی اسلامی

بشیوه استدلالی و برهانی مدون کرده است و در اینکار 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 نو افلاطونی و اخلاق ارسطو و افلاطون درهم آمیخته است. چه بنظر فارابی، سعادت در اتصال بعقل فعال است و این همان خیر عظمی است که غایت اخلاق میباشد. درست است که افلاطون هم حکیمی را شایسته حکومت میداند که سیر در عالم معقول کرده است. اما برخلاف فارابی که رئیس را در اتصال مستمر با عقل فعال میداند، فیلسوف افلاطون باید از عالم معقول و غیب فرود آید و بتدبیر امور مدینه پردازد.

مهمتر از این وقتی می‌بینیم که نظریه نبوت هم بر مبنای علم النفس ارسطویی مطرح میشود، تأثیر فلسفه ارسطویی و نو افلاطونی آشکارتر میشود و بهمین ملاحظه میتوانیم تا حدودی حق را بکسانی 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 واجب الوجود تا هیولا دارد؛ هر چند بعید نیست که کم و بیش ناظر به جهان‌شناسی طیماووس

هم باشد.

در مورد تاثیر اخلاق ارسطوئی و نوافلاطونی در سیاست همینقدر میگوئیم که فارابی اخلاق ارسطوئی را اقتباس کرده و در احصاء العلوم آنرا 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 و بطور خلاصه غایت سیاست فارابی در شروح نوافلاطونی آثار ارسطو مشخص شده است و رئیس فارابی که طبق دستور العمل اخلاق ارسطوئی از طریق تأمل، بفضیلت فضائل رسیده است، باید قبلاً طبق نظام تعلیم و تربیت افلاطون بار آمده باشد و مطابق همین نظام بتعلیم دیگران پردازد. فارابی مانند افلاطون میگوید، کسانی که این چنین تعلیم می بینند در سن ۵۶ سالگی میتوانند ریاست عظمی برسند. چنین رئیسی بنظر او باید احیاناً از طریق تمسک بتماثل، دیگران را تربیت کند و نتیجه اینکار ایجاد فضائل در اشخاص است و مقصود حکیم ثانی از فضائل همان فضائل عادی ارسطوئی و فضائل حد وسط است. گمان میکنم روشن کرده باشم که سیاست فارابی مبتنی بر متافیزیک و جهان شناسی و علم النفس و اخلاق ارسطوئی و اسکندرانی و نوافلاطونی بوده و محققانیکه اجزاء افلاطونی در سیاست این حکیم دیده و فلسفه او را افلاطونی خوانده اند، توجه چندانی به این امر نکرده اند که این اجزاء بر چه اساسی و با چه روشی تألیف شده است. چنانکه گفتیم اصول و مبادی فارابی کمتر افلاطونی و بیشتر ارسطوئی و نوافلاطونی و هلنیستیک و روش او، روش برهانی و استدلالی است. با اینهمه در فصول دیگر، اجزاء عقاید افلاطونی که در تحصیل السعاده

و آراء اهل المدينة الفاضله و سياسات المدنيه و فصول المدنی (فصول الحکمه فقط يك نسخه عنوان فصول المدنی دارد و اکثر نسخ بی نام است) 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 (هرچند مشابهت کامل نیست) ملاک طبقه بندی افلاطون و فارابی یکی نیست و هرچند میشود گفت که بحثهای افلاطون در باب حکیم حاکم و تعلیم و تربیت که در تلخیص جالینوس از جمهوری افلاطون آمده، فارابی را باین نتیجه رسانده است، که در طبقه بندی حکومتها باید اغراض و غایات اهل مدینه را در نظر گرفت و بحاکم بعنوان فیلسوف توجه کرد، حکیم ما به قواعد حکومت که جداً مورد عنایت استادان یونانیش بوده است، علاقه چندانی نداشته و برخلاف قول ابن رشد، فلسفه مدنی او هم مانند اخلاق، نظری صرف است.

فصل دوم

آثار سیاسی فارابی

قبلا درباره انتشار آثار سیاسی ایرانی و یونانی باجمال بحث کرده ایم. اما این کتابها صورت تألیف نداشت؛ بلکه ترجمه آثار یونانی بود که از جمله آنها سرالاسرار منسوب بارسطو و العهدالیونانیه را باید نام برد.

اما اکنون این سؤال را مطرح میکنیم که آیا فارابی اولین کسی است که در تاریخ فکر اسلامی بتألیف آثار مستقلی در فلسفه سیاسی دست زده و سیاست و تدوین اصول آن پرداخته است.

ممکن است گفته شود که ابتدا کندی باینکار دست زده است و درحقیقت چنانکه ابن الندیم^۱ نقل میکند فیلسوف عرب یازده رساله باین شرح در سیاست و اخلاق داشته است.

۱- رساله فی تسهیل سبل الفضائل.

- ۲- رساله فی دفع الاحزان.
- ۳- رساله فی سیاست العامه.
- ۴- رساله فی الاخلاق.
- ۵- رساله فی التنبيه على الفضائل.
- ۶- رساله فی خبر فضیلت سقراط.
- ۷- رساله فی الفاظ سقراط.
- ۸- رساله فی محاوره جرت بین سقراط و ارشیجانس^۱
- ۹- رساله فی خبر موت سقراط.
- ۱۰- رساله فی ماجری بین سقراط و الحرانیین.
- ۱۱- رساله فی خبر العقل.

در این آثار افکار سیاسی یونانی بیان شده است؛ اما نه بصورتی که فارابی بتألیف افکار سیاسی پرداخته است. تاکنون ما آثاری را سراغ نداریم که قبل از تألیف آثار فارابی منتشر شده باشد و متضمن عقایدی شبیه افکار و عقاید او باشد و اینکه او را معلم ثانی (پس از ارسطو) دانسته‌اند خود دلیل بر این مدعی است زیرا این عنوان می‌رساند که او پیشروی فلاسفه اسلامی بوده است.^۲

وانگهی توجه کنیدی بیشتر به علوم طبیعی بوده است ولی آیا

1- Archegames

۲- س- ن. گریگوریان مؤلف کتاب «درباره تاریخ فلسفه آسیای میانه و ایران» چاپ ۱۹۶۵ مسکو معتقد است که فارابی را از آنجهت معلم ثانی خواندند که سعی در شناختن ارسطوی واقعی داشت و میخواست افکار او را آنطور که بوده است نه چنانکه شارحانش معرفی کرده‌اند، بشناسد. والبته که این قول سطحی است.

شبهات اسمی بعضی از آثار فارابی بامؤلفات کندی، این سؤال را پیش نمی آورد که فارابی تحت تأثیر کندی است، بخصوص که بقول ابوسلیمان منطقی سجستانی صاحب صوان الحکمة «آثار کندی در همه جا یافت می‌شده است».

ظاهراً فارابی اگر تقلید و محاکاتی از کار کندی کرده باشد از حدود اقتباس نام و عنوان کتاب تجاوز نمی‌کند^۱. صرف نظر از کندی برو کلمن در کتاب تاریخ ادبیات عرب^۲ ابن الربیع را اولین مؤلف فلسفه سیاسی در اسلام میدانند.

اما درست نیست که بگوئیم ابن الربیع قبل از فارابی میزیسته است. جرجی زیدان^۳ نشان داده است که کتاب ابن الربیع تحت عنوان «سلوك المالك فی تدبیر الممالك» چنانکه می‌گویند در عصر معتصم (۴۲-۸۳۲) یعنی در زمان کندی نوشته نشده است و اصولاً لقب شهاب‌الدین که بابن الربیع اطلاق شده بعدها معمول و مرسوم شده است.

بنظر جرجی زیدان میان معتصم و مستعصم که آخرین خلیفه عباسی (۱۲۴۲-۱۲۵۸) است اشتباه شده و حتی خود برو کلمن هم رأی خود را در این باره تصحیح کرده است و اگر ه - ك شروانی نظر جرجی زیدان را رد کرده است باکی نیست؛ زیرا ابن الربیع در کتاب خود تقریباً همان دوازده خصلتی را که فارابی برای رئیس اول مدینه فاضله

۱- رجوع شود 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

Ritter در میان نسخه‌های خطی ایاصوفیه کشف کرده و به چاپ رسانده است.

۲- جلد اول صفحه ۲۵۹ چاپ وایمار ۱۸۹۸.

۳- رجوع شود بمقدمه دنلپ بر فصول المدنی صفحه ۶

ذکر میکند می‌آورد^۱ و مستندش فارابی است؛ معه‌ذا در عصر فارابی توجه بمباحث سیاسی بوده است و کافی است ابن‌دایه (متوفی ۳۳۹ هـ = ۹۵۱ میلادی) و ابوالحسن عامری صاحب کتاب السعادة والاسعاد (متوفی در ۵۳۸۱ - ۹۹۲ م) را نام ببریم که فیلسوف اخیر بافکار سیاسی یونانی آشنا بوده و حتی در کتاب خود خلاصه‌ای از جمهوری افلاطون را آورده است.

آثار فارابی

آثار سیاسی فارابی کثیر و متعدد است و از میان آنها تئیکه برای ما مانده است، همه اهمیت یکسان ندارند. شاید اگر ما اطلاع درستی از شرح حال و زندگی فیلسوف داشتیم، بهتر می‌توانستیم درباره آثار او بحث کنیم. بهر حال ابن‌ابی‌اصیبه در عیون‌الانباء تعداد تألیفات فارابی را در حدود ۱۲۰ کتاب میدانند و بروکلمن ۱۸۷ کتاب در زمینه‌های مختلف موسیقی، علم فلك، فلسفه، کلام، منطق، طب، آثار علویه، رد بر فلاسفه، متکلمین، علم نفس، سیاست، اخلاق، هندسه، عدد، مناظر، غیره ذکر کرده است.

علاوه بر تفسیری که فارابی بر اخلاق نیکوماک نوشته است^۲

۱- همانجا (مقدمه دنلپ بر کتاب فصول‌المدنی)

۲- فارابی اخلاق نیکوماک را اثر سیاسی ارسطو میدانند (رجوع شود به

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 نیکوماک (ترجمه صلاح‌الدین سلجوقی) چاپ شده است

همین عقیده را اظهار کرده و ویل دورانت مینویسد: اخلاق نیکوماخی سیاست ←

مهمترین آثار سیاسی فارابی از اینقرار است:

- ۱- کتاب آراء اهل المدينة الفاضله (سيرة الفاضله یا الملة الفاضله)
- ۲- کتاب السياسات المدنيه.
- ۳- کتاب فی الاجتماعات المدنيه.
- ۴- کتاب جوامع السياسة (شاید این همان کتاب چاپ شده بنام «رساله لابی نصر فی السياسة» باشد که ضمن «مقالات فلسفی قدیم» بسال ۱۳۴۶ هجری در حیدرآباد چاپ شده است.^۱)
- ۵- فصول المدنی.
- ۶- تحصیل السعادة.
- ۷- وصایا یعم نفعها^۲.
- ۸- تلخیص النوامیس.
- ۹- کتاب الملة^۳

→ در اصل يك کتاب بوده اند. عنوان مضاعف کتاب Ta elhika ta politika از جانب تنقیح کنندگان یونانی استعمال میشد تا مبین این باشد که متن کتاب درباره مسائل مختلف اخلاقی و سیاسی است و همین عنوان مضاعف ترجمه انگلیسی نیز باقی مانده است. رجوع شود بصفحه ۱۵ کتاب دوم قسمت سوم تاریخ تمدن ویل دورانت. ترجمه فارسی.

۱- رجوع شود بفلسفه الشیعه تألیف محمدجواد مغنیه بیروت ۱۹۶۳.

2- Rescher N. Alfarabi Qn annotated Bibliography

ریشر کتاب السیاسه را باین صورت نام می برد: «کلام یعم نفسها؛ جمیع من یستعملوها من طبقات الناس». این مؤلف آثار چاپ شده فارابی را می شمارد که از آن جمله هفت کتاب راجع به مسائل سیاسی و اخلاقی، ۸ کتاب مربوط بمنطق سه کتاب راجع به خطابه و شعر، ۵ کتاب در نظریه علم و معرفت و ۱۲ کتاب در مابعدالطبیعه و فلسفه عمومی و ۵ کتاب در علم طبیعت و يك کتاب در موسیقی است.

۳- این کتاب بوسیله محسن مهدی بضمیمه بعضی رسائل دیگر فارابی چاپ

در بیروت. شده است.

۱۰- فلسفه افلاطون^۱

«فلسفه افلاطون» را از آنجهت جزو آثار سیاسی فارابی آوردیم که در آن بیشتر بجنبه‌های سیاسی میپردازد. یعنی افکار سیاسی افلاطون را بیان میکند و انگهی از آنجهت که فارابی اخلاق را جزئی از سیاست میدانند، باید بر فهرست بالا، کتاب التنبیه علی سبیل السعادة را نیز ملحق کرد. بخصوص که موضوع بحث ما بطور کلی حکمت عملی فارابی است. اما چنانکه گفتیم تمام این آثار، ارزش مساوی ندارند و حتی بیک اندازه بمسائل حکمت عملی نپرداخته‌اند. چنانکه غرض کتاب اخیر الذکر که تحت تأثیر اخلاق ارسطو نوشته شده است و بحث از میان‌روی و فضائل حد وسط می‌کند، توجیه و بیان اهمیت مطالعه منطقی است و رساله فی السياسة چنانکه بعداً خواهیم دید، باین معنی میپردازد که رفتار آدمی با اشخاص برتر و همشأن و همچنین با زیردستان چگونه باید باشد.

همه این آثار مقدمه‌های نسبتاً مفصلی در مسائل ما بعد الطبیعه و علم النفس و علم المعرفه دارند که گاهی از نصف کتاب بیشتر است. (باستثنای 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

۱- برخلاف ریش کتاب فلسفه افلاطون (یا فلسفه الافلاطون و اجزائها) را باید جزو آثار سیاسی فارابی بشمار آورد. چه فارابی در این کتاب بیشتر به آراء سیاسی فیلسوف یونانی نظر داشته است. کتاب الحروف را هم باعتباری می‌توان در زمره آثار سیاسی آورد؛ چه در مواضع متعدد فارابی متعرض واضع النوامیس و فیلسوف رئیس شده است.

پژوهش، شاید ما را در فهم فلسفه فارابی و حتی در درک و فهم بیشتر حکمت اسلامی مدد برساند.

روزنتال در کتاب «افکار سیاسی در قرون وسطی اسلامی» این مطلب را در مورد کتاب مهم فارابی یعنی «آراء اهل المدینه الفاضله»، «تحصیل السعاده» و «سیاسات المدینه» بصورت فرض مطرح میکند و میخواید بداند که آیا اختلافی 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 المدینه الفاضله» قبل از «سیاسات المدینه» پایان رسیده و این کتاب هم زودتر از تحصیل السعاده نوشته شده است. دلیل این فرض آنست که مدینه فاضله مفصل تر و دقیق تر و جامع تر از آثار دیگر است و متضمن مطالب مابعدالطبیعی و علم النفسی و سیاسی است و در آن بنیوت و وحی توجه شده است و اگر فی المثل در سیاسات المدینه بمنطق و بحث در مبادی موجودات بعنوان مقدمه مبحث سیاست اکتفا شده است، میتوان گفت که چون فارابی آن مطالب را در مدینه فاضله آورده است، دیگر تکرارش را ضروری ندانسته است. البته این فرض مبتنی بر اینست که هیچ نسبتی میان مقدمات و ذی المقدمات آثار سیاسی فارابی نیست و در هر کتاب بمیل خود مقدمه منطقی یا مابعدالطبیعی یا علم النفسی و بحث المعرفتی آورده است. اما این اصل قابل قبول نیست؛ بخصوص که در تحصیل السعاده و سیاسات المدینه این نسبت را چه از نظر نظم و روال مطالب

و چه از نظر مضامین حس می‌کنیم.

اما جهت اصلی بیان این مقدمات اینست که نظام سیاسی مطابق با نظام جهان و موافق عقل و مفاض از عقل فعال باشد، ظاهراً روزنتال هم دلائل و قرائن کافی بر این فرض نمی‌یابد؛ آنوقت این فرضیه را بمیان می‌آورد که ممکن است بگوئیم ابتدا مختصر را نوشته و بعد بتفصیل پرداخته است؛ این فرض هم هیچ اساسی ندارد و اگر کسی بگوید در مورد «شفا»ی ابن‌سینا و «اشارات» او چه می‌گوئید که اولی با همه تفصیل از حیث زمان تألیف، مقدم بر دوم است، چه می‌توانیم بگوئیم. اما روزنتال، باین فرض هم اکتفا نمی‌کند بلکه توجه دارد باینکه بعضی از این آثار فارابی، دقیق‌تر و منظم‌تر از دیگران است و اگر دقت نظر مورد توجه روزنتال باشد و این دقت نظر در پایان عمر حاصل شده باشد (که در این معنی باید شك کرد) «تحصیل السعاده» که بنظر 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 «سیاسات المدینه» رئیس اول به صورتی که در آراء اهل المدینه الفاضله «توصیف شده مطرح نشده است» می‌گوئیم این قسمت بتفصیل در «تحصیل السعاده» آمده است و اگر در این کتاب از وحی و نبوت بحثی نیست در آن بیشتر بمساءله تربیت فلسفی شاه - و اضح النوامیس - امام و نسبت علم و عمل و دین و فلسفه توجه شده است و حال آنکه در دو رساله دیگر یا اصلاً باین معانی توجه نشده و یا بصورتی دیگر و بایجاز مورد بحث قرار گرفته است.

روزنتال، در این مورد بی‌آنکه استنادی با اسناد و مدارك تاریخی

بکند صرفاً بطرح فرضیه‌های خود می‌پردازد و حتی قیاسی بین افلاطون و فارابی در مورد ترتیب تألیف آثار می‌کند که ما می‌توانیم از آن نتیجه‌ای خلاف فرض او بگیریم؛ زیرا اگرمانند روزنتال نسبت جمهوری و نوامیس را از یکطرف، با «مدینه الفاضله» و «سیاسات المدینه» و «تحصیل السعادة» از طرف دیگر، قیاس کنیم، می‌توانیم بگوئیم: چنانکه نوامیس که بعد از جمهوری نوشته شده است بیشتر روح دینی دارد، آن دسته از آثار فارابی که جنبه دینی بیشتر دارد، باید متأخر از آثار دیگر باشد؛ حال آنکه بطور قطع و یقین می‌توانیم بگوئیم که این جنبه در «تحصیل السعادة» از بقیه آثار ضعیف‌تر است. باین ترتیب می‌شود سؤال کرد که آیا فارابی تحصیل السعادة را قبل از تألیف «سیاسات المدینه» و «آراء اهل المدینه الفاضله» نوشته است؟ اگر این فرض را بپذیریم که بتدریج جنبه دینی در آثار فارابی قوت پیدا کرده است می‌توانیم بگوئیم «تحصیل السعادة» را قبل از «سیاسات المدینه» و این یکی را نیز مقدم بر آراء اهل المدینه الفاضله تألیف کرده است و من صرفنظر از این فرض، بیشتر بساین قول متمایلم و حتی شواهدی می‌بینم که میان زمان تألیف «تحصیل السعادة» و کتب دیگر فاصله نسبتاً زیادی بوده است و این امر قبول فرض روزنتال را دشوار می‌سازد. دکتر عمر فروخ، بی‌آنکه ماخذ قول خود را ذکر کند می‌نویسد: «فارابی تألیف کتاب آراء اهل المدینه الفاضله را در سال (۳۳۵ هجری) در بغداد شروع کرد و سال بعد آنرا در دمشق 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 در سال ۳۳۱ هجری تا مرگ حکیم فقط هشت سال فاصله است باید «آراء اهل المدینه الفاضله» را جزو آخرین آثار او بدانیم و اگر قول ابن خلکان را که می گوید «فارابی اکثر آثارش را در بغداد نوشته است» نتوانیم بعنوان دلیلی بر تقدم زمان تألیف آثار دیگر فارابی در زمینه سیاست تلقی کنیم، قول او مشعر بر این که «ابو نصر در کتاب خود موسوم به «السیاسة المدنیة» ذکر می کند که تألیف آنرا در بغداد شروع کرده و در مصر آنرا با تمام رسانده و آنگاه بدمشق بازگشته و در آنجا مقیم شده است...»^۱ می تواند ما را در تعیین تقدم و تأخر زمان تألیف این کتب یاری دهد. آیا شباهت روایات ابن خلکان و عمر فروخ این تصور را ایجاد نمی کند که مقصود از سیاسة المدنیة در روایت ابن خلکان همان آراء اهل المدینه الفاضله است، بخصوص که ابن ابی اصیبعه^۲ با عباراتی مشابه تاریخ تألیف «کتاب مدینه الفاضله - مدینه الجاهله - مدینه الفاسقه - مدینه المتبدله - و مدینه الضاله -» را در اواخر سال ۳۳۵ هجری می داند و می گوید که آنرا در بغداد شروع کرده و در اواخر سال مذکور آنرا با خود بدمشق برد و در سال ۳۳۱ کار تألیفش را پایان رسانید و نوشته های پراکنده را نظم داد و کتاب را بابواب تقسیم نمود... و بعد... آنرا در سال ۳۳۷ بر حسب موضوع بفصول تقسیم کرد «شاید بتوان

۱- وفيات الاعیان جلد، دوم صفحه ۱۰۰ بعد.

۲- همان موضع.

۳- عیون الانبیا جلد دوم صفحه ۱۳۸-۱۳۹.

حدس زد که منبع این روایات یکی باشد اما این نکته مهم است که عنوان مذکور در عیون الانباء نمی‌تواند منطبق بر سیاسات المدنیه باشد زیرا در آن کتاب ذکرى از مدینه متبدله نیست و اینکه ابن ابی‌اصیبه بدنبال بحث می‌گوید فارابی کتاب خود را در شش فصل تنظیم کرد نمی‌توانیم آنرا اشاره‌ای بکتاب فصول المدنی هم بدانیم مگر آنکه بگوئیم این شش فصل بیشتر منطبق بر قسمت سیاسی (قسمت دوم) سیاسات المدنیه است که به بحث در باره شش نوع مدینه جاهله اختصاص دارد.

در این میان دنلپ فرضیه ایرا مطرح می‌کند که معقول بنظر می‌رسد. بنظر او ممکن است مدینه فاضله و سیاسات المدنیه صورتهای مختلفی از يك اثر باشند. شاید مدینه فاضله بصورتی که در دست ماست و مسعودی هم خلاصه‌ای از آنرا در کتاب «التنبیه والاشراف» آورده است، در سال ۳۳۱ یا ۳۳۲ هجری (مطابق ۳-۹۴۲) پایان رسیده و فارابی با اقتباس از آن در سال ۳۳۷-۸ هجری (مطابق ۹-۹۴۸) سیاسات المدنیه را در مصر نوشته‌است. در اینکه شباهت بسیار میان دو کتاب سیاسات المدنیه و آراء اهل المدینه الفاضله هست، تردید نیست؛ اما هر دو يك نحوه تلقی ندارند و انگهی بسیار اتفاق افتاده است که فلاسفه اسلامی چندین کتاب در يك موضوع نوشته‌اند و بسیاری از مطالب را مکرر آورده‌اند، اما اگر روایت ابن ابی‌اصیبه را معتبر بدانیم قرینه دیگری هم بر صحت قول ابن خلیکان می‌بایم و تأیید می‌شود که کتابی که در عیون الانباء ذکر شده‌است همان سیاسات المدنیه است و آن‌اینکه عنوان نسخه ترجمه عبری سیاسات المدنیه شش اصل یا اصول ششگانه

است. اما این عنوان با توجه بمبادی ششگانه‌ایکه «قوام اجسام و اعراض» بآنست و در قسمت اول کتاب مورد بحث قرار گرفته، اختیار شده است. با همه اینها آنچه تا کنون می‌توانیم بگوئیم اینست که مدینه فاضله جزو آخرین آثار فارابی است؛ اما اینکه، سیاسات المدنیه و فصول المدنی بعد از آن نگارش یافته است، درست معلوم نیست. من این فرض را مطرح می‌کنم که سیاسات المدنیه قبل از آراء اهل المدینه الفاضله تألیف شده است و اگر ظاهر مطالب کتاب «سیاسات المدنیه» شبیه مطالب آراء اهل المدینه الفاضله است، روح آنرا باید در نظر گرفت که بتحصیل السعادة 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 بگوئیم که تفکر دینی بر «آراء اهل المدینه الفاضله» حاکم است ناچار باید بپذیریم که توجهش به شریعت در این کتاب بیشتر است چنانکه می‌گوید^۲:

«... مدینه‌های جاهله و ضاله وقتی بوجود می‌آید که دین مبتنی بر بعضی آراء کهنه و فاسد باشد» در اینجا دین تا حدودی مشخص مدینه فاضله از مدینه جاهله و ضاله 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 بدو- نوع مدینه فاضله و جاهله است. و ربطی بدو کتاب ندارد ولی این ایراد بجا نیست؛ زیرا در یکی بفلسفه توجه نشده است و در دیگری دین وجه

۱- سیاسات المدنیه صفحه ۵۶ چاپ حیدرآباد.

۲- آراء اهل المدینه الفاضله صفحه ۱۲۹ چاپ بیروت.

ممیز است.

باین جهت بنظر من سیاسات المدنیه در فاصله تألیف تحصیل السعادة و مدینه فاضله تحریر شده است؛ بخصوص که نمی توان آنرا خلاصه مدینه فاضله هم دانست که بگوئیم بعدها خواسته است، کتابش را بصورت ملخص در آورد. (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 می دهد^۱ که فلسفه افلاطون و ارسطو را بیان کند و می دانیم که باین عهد وفا کرده است و درست نیست که بگوئیم اینهمه از آثار خود را در سن کهولت نوشته است. حتی بنظر می رسد که کتاب «الجمع بین رأئی- الحکیمین» هم بعد از تحصیل السعادة نوشته شده باشد؛ زیرا فارابی در «فلسفه ارسطو» نامی از اثولوجیا نمی برد. اینرا 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» باثو- لوجیا دست یافته و با توجه بآن، دو مطالب از مطالب اخیر کتاب الجمع را نوشته باشد. (بهر حال اگر کتاب الجمع منبع یونانی هم داشته باشد قول باینکه اثولوجیا از ارسطو است در نحوه تلقی آن مؤثر بوده است).

اینک باید دید فصول المدنی در چه زمانی تألیف شده است؛ اینرا باید از اشاراتی حدس زد که در کتاب آمده است. اما این اشارات مستقیماً و صرفاً مربوط بتاریخ تألیف رساله نیست. مثلاً می بینیم که بعضی قسمتهای

تحصیل السعاده، در فصول المدنی هم آمده است؛ گوئی فارابی آنها را از تحصیل، نقل کرده است. کافیت که بفصول ۸۹ و ۹۰ مراجعه کنیم و آنها را با قسمت اول تحصیل السعاده که بحث از فضائل چهارگانه می کند مقایسه نمائیم. اماممکن است گفته شود از کجا که بعضی از مطالب تحصیل السعاده مقتبس از فصول المدنی نباشد هر چند که بعید بنظر می رسد فارابی کتابی بصورت فصول قبل از دیگر آثار خود نوشته باشد، معیناً این فرض را فعلاً نگاه داریم و ببینیم آیا می توان از تطبیق و مقایسه آراء اخلاقی که در فصول المدنی و «آراء اهل المدینه الفاضله» و تحصیل السعاده وجود دارد بنتیجه ای رسید.

وجود آراء مختلف هم بخودی خود چیزی را روشن نمی کند مگر آنکه اصلی را در تحول افکار حکیم پذیریم و بر آن مبنا، تغییر رأی اورا توجیه کنیم. چنانکه گفتیم «تحصیل السعاده» شاید اصلاً اثر و صبغه اسلامی نداشته باشد و در واقع قسمت آخر آن خلاصه ایست از يك جزء کتاب ششم جمهوری^۱.

فارابی حتی اشاره افلاطون را بخاموش شدن آتش هراکلیتوس^۲ نقل می کند و بالصراحه می گوید این فلسفه را از یونانیان و بخصوص از افلاطون و ارسطو گرفته است. اما در فصول المدنی وضع فرق می کند مطالب این کتاب تقریباً همانهاست که در سیاسات المدنیه و مدینه الفاضله آمده است. فارابی در این کتاب هم بی بحث درباره سعادت و طرقتیل به آن می پردازد و بیان می کند که چه حکومتی فاضله اند و کدامها

۱- رجوع شود به ۴۸۷a به بعد.

۲- ۴۹۸ b

غیر فاضله؛ منتها فقط حکومت ضروری را در برابر حکومت فاضله می‌گذارد. بحث این کتاب باتشبییه فن حکومت بطب و «انسان مدنی» بطیب شروع می‌شود. فارابی مطالب مربوط بمابعدالطبیعه را در قسمت دوم فصول المدنی می‌آورد؛ اما آنچه مهم است اینکه در این کتاب از جهاد و مجاهد و ملك السنه بحث می‌شود و وقتی خصوصیات حاکم دوم را ذکر می‌کند اشاره‌ای بفلسفه نیست، ولی این موضوع را که حاکم باید واجد شرایط جهاد باشد، از یاد نمی‌برد. آیا این يك امر تصادفیست که در مدینه فاضله از حرب بحث می‌شود و در فصول المدنی بجهاد و مجاهد عنایت دارد؟

روزنتال می‌نویسد که ممکن است فارابی فصول المدنی را برای جماعتی از مسلمین نوشته باشد؛ امامدینه فاضله اختصاص باهل 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 دیگریست 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 با 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 بفرض اینکه شرایط دیگر را داشته باشد محکوم باضحلال است؛ الا اینکه حکیمی در حکومت سهیم شود یا لا اقل حکام در امر

اداره امور با او مشورت کنند» و در فصول‌المدنی اصلاً نامی از فلسفه نمی‌برد (در مورد رئیس دوم).

صفات‌ی که فارابی در فصول‌المدنی برای رئیس دوم ذکر میکند بیشتر اسلامی و کمتر افلاطونی است. اگر بگوئیم که این کتاب را در دربار سیف‌الدوله نوشته و صفات حاکم دوم و ملك‌السنه را با توجه بخصوصیات امیر حمدانی بیان کرده است باید بپذیریم که فارابی فصول‌المدنی را در پایان عمر نوشته است و اگر این فرض هم موجه باشد که فارابی در جوانی شیفتهٔ فلسفه یونان شده و بتدریج روح دینی در او تقویت شده است، باز باید فصول‌المدنی را جزء آثار دوره‌اخیر حیات او بشماریم. دلیل دیگر من برای مدعی مربوط بنام و شیوه تألیف و صورت کتاب است؛ زیرا فصول چنانکه^۱ در طب هم می‌بینیم شامل همه مطالب یکرشته از معرفت نیست، بلکه بیشتر بمعنائی می‌پردازد که مورد غفلت بوده است، یا اینکه باید مورد توجه قرار گیرد. باین ترتیب باید آثاری در زمینه سیاست تألیف شده باشد تا تألیف و تدوین فصول ضرورت پیدا کند و عبارت دیگر باید مطالب مورد غفلت نویسندگان یا خرد نویسندگانه یا مطالبی که ذکر آنها اهمیت بیشتری دارد، مشخص شود و آنوقت بنألیف بپردازد.

باین ترتیب فصول‌المدنی نمی‌تواند جزو آثار دوره اول تفکر فلسفی فارابی باشد. علاوه بر اینها که گفتیم فارابی در آخر فصل ۸۸ پس از

۱- «فصول» قبل از فارابی هم بوده و کسانی مانند ابن‌ماسویه و رازی فصول نوشته‌اند و اصل همه اینها فصول بقراط است که حنین ابن‌اسحق آنرا بعربی نقل کرده است.

بحث درباره اینکه چگونه امور انسانی در مدینه تغلبه 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 جائی 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 آنرا مورد بحث محاورات دفاع سقراط و فیدون میداند؛ اما کلمات حرام و هجرت و وجوب معنای دینی دارد.

آیا وقتی فارابی این کلمات را می‌نوشت، از بغداد هجرت کرده و بمصر و دمشق سفر کرده بود؟ مورخان و متبعان 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 که فارابی ابتدا تحصیل السعاده و بعد فلسفه افلاطون و پس از آن بترتیب سیاسات المدنیه و مدینه فاضله و بالاخره فصول المدنی را نوشته است. این فرض با نظر دلت این تفاوت را دارد که او تدوین سیاسات المدنیه را شش سال مؤخر از مدینه فاضله می‌داند و قبول این فرض با مقدماتی که در بالا آمده است موافق نیست؛ بخصوص که نمی‌دانیم ملاک تعیین شش سال چیست. این بحثی که کردیم راجع بود بآن 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 تا کنون یافته نشده است و شاید تمام آنها هرگز بدست نیاید.

از آثار دیگر فارابی که فعلاً در دسترس ماست، تلخیص النوامیس است که دوبار 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 بتوضیح 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.

۱- اخیراً هم با هتمام عبدالرحمن بدوی در مجموعه‌ای تحت عنوان «افلاطون فی الاسلام» از انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا چاپ شده است.

فصل سوم

جمع و توفیق نظر و عمل، فلسفه و دین

فارابی در پایان کتاب تحصیل السعاده وعده می‌دهد که کتابی در باره فلسفه افلاطون و ارسطو بنویسد و روشن سازد که غرض ایندو فیلسوف یکی است. در این دو کتاب فارابی بشرح آراء دو حکیم می‌پردازد و در کتاب الجمع بین رائی الحکیمین متعهد جمع و توفیق آراء آنها می‌شود. ما که امروز آثار افلاطون و ارسطو را در دست داریم و بهتر می‌توانیم به آراء آنها واقف باشیم، اگر کتاب فارابی را جدا از بقیه آثار او در نظر آوریم، می‌توانیم معلم ثانی را ملامت کنیم که ساده‌ لوحانه سعی در تقریب رأی استاد و شاگرد کرده است؛ اما چون به غرض کلی فارابی توجه کنیم دیگر نمی‌توانیم با لحن ملامت آمیز از اشتباهات فارابی سخن بگوئیم. بدون تردید فارابی در مورد جمع آراء دو حکیم اشتباه کرده است و البته اگر اثر او را بعنوان يك 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 او در ضمن سعی در طریق

جمع و توفیق نظر و عمل و عقل و وحی و فلسفه و دین بجمع آراء دو استاد یونانی خود پرداخته است. علاوه بر این، او در آثار دیگری مثل :

۱- الرد علی بجیی النحوی فی مارد به علی ارسطو.

۲- کتاب التوسط بین ارسطو و جالینوس.

۳- کتاب فی اتفاق آراء سقراط و افلاطون (جالینوس نیز کتابی

در باره آراء سقراط و افلاطون دارد)

۴- الرد علی جالینوس فی ما تأوله من کلام ارسطو، هم خود را

صرف جمع و توفیق آراء کرده است. می دانیم که فارابی اولین فیلسوفی نیست که به این امر عنایت کرده است. قبل از او فرفور یوس و بعضی از حکمای اسکندرانی، همت بر آن گماشته بودند و بعد از او هم این سعی بالمره ترك نشده است. برای اینکه تاحدی بتوانیم معنی و اهمیت سعی و کوشش فارابی را درک کنیم، باید به منشاء جدائی نظر و عمل برگردیم؛ این جدائی از کجا و از کی آغاز می شود؟

جواب اینست که این جدائی با ظهور فلسفه آغاز می شود؛ پس

در این مورد باید به آثار افلاطون رجوع کنیم. یکی از استادان سویسی^۱ آغاز جدائی نظر و عمل را در تفکر ارسطو باز می یابد و شاگرد را متهم می کند که از تعالیم استاد که در آن عمل عین نظر بوده است، دور شده و زمینه آن را فراهم کرده است که در طی تاریخ فلسفه غربی این

۱- فرناند برنر F. Brunner استاد دانشگاه برن در دانشگاه تهران

سخنرانی تحت عنوان نسبت نظر و عمل در طی تفکر غربی ایراد کرد که متن آن نزد راقم این سطور هست.

جدائی، بتدریج بیشتر شود تا جائی که دیگر هیچ نسبتی میان آندو نباشد. او بضرس قاطع می گوید: «افلاطون متذکر یک فرادش دینی است» و در تأیید این معنی اهمیت مقام زن دیندار مانتینه‌ای در رساله «بزم مهمانی» و اشارات رساله «فیدون» به «فرادش قدیم» را شاهد می آورد بنظر او ارسطو اعیان ثابته و مثل افلاطونی را به‌فاهیم 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 شراد^۱ در کتاب خود تحت عنوان «مشرق یونانی و مغرب لاتینی» در این باره می گوید: «افلاطون درمی یابد 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 نمی گنجد بعبارت دیگر اشکال در روش افلاطون است بنحوی که وقتی می‌خواهد عالم اعیان و ثابتات را بیان کند آن عالم یکباره قلب می‌شود و این امر آنگاه بتمامیت خود می‌رسد که روش افلاطون فی حد ذاته غایت قرار می‌گیرد و مقولات منطقی چنان تلقی می‌شود که گوئی می‌تواند تمام قلمرو حقیقت را فرا گیرد.» فیلیپ شراد هم یک ساحت عملی در تفکر افلاطون می‌بیند؛ البته این رأی بی‌پایه نیست؛ زیرا بنظر 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

1- Philip Sherrad: the Greek East and the Latin West, Oxford. 1959 . P.5

از عالم محسوس به عالم معقول و ثابتات ازلی : بعبارت دیگر، اگر منظور اینست که افلاطون عمل اخلاقی را مبتنی بر فلسفه می‌داند و ارسطو اخلاق را اکتسابی می‌انگارد، این بحث در حدود مقایسه تاریخی مورد دارد و آراء این پژوهندگان هم معتبر است؛ اما باید متوجه باشیم که باین نحو، عمل تابع نظر می‌شود و در حیطه مباحث نظری قرار می‌گیرد. در این صورت فقط خواص که اهل نظرند می‌توانند اهل خیر هم باشند و عوام باید بمتابعت از آنها به خیر برسند و بر همین مبناست که طرح مدینه فاضله، در انداخته 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 جدائی نظر و عمل بگوئیم. افلاطون فلسفه را مبنای اخلاق و عمل و سیاست قرار داده و در تاریخ دوهزار و پانصد ساله غرب هم فلسفه، این مقام را حفظ کرده است. پس این کوشش و سعی در توفیق انحاء مختلف تفکر که بالاخره بغلبه فلسفه مؤدی می‌شود و فلسفه صورت تفکر مطلق پیدا می‌کند در آثار افلاطون آغاز می‌شود. غرض فارابی هم در توفیق آراء فلسفی و جمع فلسفه و دین جز این نیست که مقام فلسفه را بعنوان مبنای مطلق عمل مسلم سازد.

رجوع به تحصیل السعاده، نه تنها این معنی را تأیید می‌کند بلکه تا حدی قول ما را موّجه می‌سازد که جمع آراء حکما هم ناظر بغرض کلی جمع و بازگرداندن همه معارف و آداب به فلسفه است. مضمون صفحات آخر تحصیل السعاده باختصار اینست 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 اشیاء است و یا بطریق اقناع؛ علم برهانی مخصوص خواص است و عوام فقط صور خیالی را می‌توانند دریابند و تعلیم آنها بمدد اقناع صورت می‌گیرد خواص به مدد عقل یا بقوه خیال بمبادی و اصول آگاهی دارند و از آن اصول می‌توانند استنباط نتایج کنند و بهمین 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 بتقلید کسب کرده‌اند، شأنشان اینست که خادم رؤسای مدینه باشند. در این میان کسانی هستند که غرض رئیس اول مدینه را که اصلاً، برآی همگانی کاری ندارد، متمیم می‌کنند و گرچه در علم تابع رئیس اوئند 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 بطرق 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 که اهل عراقند و از کلدان به مصر رفته و از آنجا بیونان منتقل شده است و بعد بسریانیها و باعراب رسیده است. یونانیان این علم را حکمت خوانده و حکمت عظمی و اقتناء آن را علم و ملکه آن را فلسفه نامیده‌اند که بمعنای حب علم است. بنظر آنها این علم جامع جمیع فضائل و صناعات است؛ اما اگر علوم نظری منفرد و منتزاع 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 هرچه قوتش بر- ایجاد ارادی امور، بنحو بالفعل بیشتر باشد، فلسفه اش کاملتر است و اوست که رئیس مدینه و معلم قوم است. پس رئیس مدینه پس از آنکه راسخ در حکمت شد، شایسته احراز این مقام می شود. اما علم نسبت به اشیاء و ادراک آنها بدو وجه ممکن است؛ یکی آنکه ذات اشیاء، مورد تعقل قرار گیرد، دیگر آنکه مثال آن بتخیل دریافته شود. علم اول که مبتنی بر- معلومات عقلی و برهانی است، فلسفه نام دارد و ادراک مثال اشیاء از طریق تخیل را قدما ملکه می خواندند و ملکه محاکاتی از فلسفه است این هر دو صورت علم، علم بمبداء و سبب اول و غایت قصوی است. پس اگر فلسفه علم بصور معقول می باشد، ملکه، علم بصور متخیل است؛ بعبارت دیگر فلسفه علم به ذات مبداء اول و مبادی ثانی غیر جسمانی است. اما دین، مثال این مبادی را که مأخوذ از مبادی جسمانی است، تخیل می کند. ولی این مثال و محسوسات حاکی از معقولات است؛ چنانکه در تیمائوس افلاطون هم، محسوسات حکایت از معقولات نظیر خود می کند.

فلسفه (از حیث زمان) مقدم بر دین است و واضح النوامیس (فیلسوف و ملك و امام) کسی است که معرفت به شرایط معقولات عملی و قدرت بر استخراج و ایجاد آنها در امم و مدن دارد. الفاظ واضح- النوامیس و فیلسوف و ملك و امام مترادفند؛ حتی اگر واضح النوامیس مبادی عقلی را تخیل کند، با آنها نمی توان اطلاق مخیلات کرد. بلکه یقیناً تند و مخیلات و مقنعات، اختراع واضح النوامیس است. اینها در

نفس او ملکه هم نیست بلکه فلسفه است؛ منتهی برای دیگران و در نفوس دیگران ملکه می‌شود^۱...

نتیجه این سخنان که در کمال ایجاز بیان شده است 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 ملاحظه تعدد و اختلاف فلسفه‌ها که مانع از تحویل و تأویل انحاء دیگر تفکر به فلسفه می‌شود، ببندد. پس درست نیست که بگوئیم فارابی در سعی خود، راه اسلاف خود را ادامه داده و از سنت فلسفی اسکندرانی تبعیت کرده است. البته تفسیر نو افلاطونی آثار ارسطو بوسیله اسکندرانیان زمینه را مساعد کرده بود و چون مخالفان فلسفه یونان، اختلاف میان فلاسفه و حوزه‌های فلسفی را دلیلی بر بطلان یا سستی عقاید فلسفی می‌دانستند، سعی فارابی مخصوصاً برای مهمل ساختن راه نفوذ و بسط فلسفه ضرورت داشت. اما این اقوال نباید طوری تفسیر شود که گوئی معلم ثانی صرفاً مقلد بوده است^۲. سعی در توفیق نحل و آراء مختلف هم صرفاً ناظر به این اشکال نبوده است که تشتت در آراء 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

۱- رجوع شود به تحصیل السعاده از صفحه ۳۶ به بعد.

۲- گوئی این سعی را مربوط به روح آریائی می‌دانند که تمایل به جمع آراء دارد و شاهد می‌آورد که مسلمین حساب هندی و هندسه اقلیدسی را درهم آمیختند و اشاعره در علم کلام حد وسط میان آراء متشرعان و متکلمان معتزلی را اختیار کردند 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، بصورت کنونی مطرح نبوده، بلکه احکام فلسفی در مقابل نقل و کتاب و وحی الهی قرار داشته است و بهمین 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 حد و ماهیت فلسفه و بی‌اعتنائی نسبت به رأی عامه خلق در این مورد باشد.

نتیجه سعی و کوشش فارابی چه بود و تا چه اندازه در این راه توفیق یافت؟

در فلسفه اسلامی بعد از فارابی، اصول و مبادی دین، کم و بیش بصورت 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 در آمد 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 بگوئیم 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 بزندگی علاقه داشته و افلاطون با سبب دنیوی بی‌اعتنا بوده است، یک اختلاف ظاهری

است؛ زیرا افلاطون کتب سیاسی نوشته و بتوصیف سیرت عادلانه پرداخته و ترك تعاون در مدینه را عامل فساد دانسته است و اگر در ابتدای عمر هم بریاضت نفس و تهذیب اخلاق پرداخته است، این امر در حکم مقدمه توجه و اقبال بامور مدنی بوده است.

ارسطو در این مورد با استاد اختلافی ندارد و اگر از حیات تمتع می‌جسته و با سبب دنیوی تعلق خاطر داشته است باید توجه داشت که هردو 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 عاری و اتفاقی بوده است و چه بسیارند کسانی که می‌دانند اقدام به امری اولی و بصواب نزدیک است اما قادر بانجام دادن تمام یا قسمتی از آن نیستند^۱ (در اینجا مبنای تقریب و جمع، ارسطوئی است زیرا ارسطو در اخلاق تحقق فضیلت را موقوف به وجود شرایط کرده است).

در مورد روش تعلیم و تصنیف و تدوین فلسفه، فارابی می‌گوید: اگر افلاطون بکنایه و رمز و تمثیل متوسل شده غرضش حفظ فلسفه از اغیار و نااهلان بوده و ارسطو هم بوجهی دیگر مراعات این امر را کرده است چنانکه در بسیاری از موارد مطالب را صریح و روشن بیان

۱- تصویری که فارابی از نحوه زندگی افلاطون دارد ناشی از اشتباه میان شخصیت او و دیوگنس کلبی است و بر اثر همین اشتباه است که افلاطون را مانند دیوگنس خم‌نشین دانسته‌اند:

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت بما 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 و رای اینهاست.

نکرده و احياناً مقدمات يك قياس را می آورد و نتیجه قياس ديگری را در دنبال آن قرار می دهد^۱.

در مورد عادت و طبیعت فارابی می گوید: افلاطون طبیعت را غالب بر عادت می داند و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک اخلاق را مجموعه عاداتی می خواند که قابل تغییر است و بالنتیجه انسان می تواند با کسب عادات تازه خلقی را ترك کند و خلق 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 دستخوش

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 بدست ما رسیده است، مجموعه یادداشت های درس اوست و به این آثار عنوان ازوتریک (Esotérique) یعنی خصوصی و سری داده اند. اما در حقیقت این آثار جنبه سری ندارد بلکه اختصاص به شاگردان خاص فیلسوف داشته است.

افلاطون هم در بسیاری از نوشته های خود، منجمله در گریاس توجه دارد که فلسفه در وضع و موقعی است که باید از موجودیت خود دفاع کند؛ اما برای او و ارسطو، تشخیص اهل و نااهل، لااقل بنحوی که در دوره اسلامی برای فلاسفه اهمیت داشته، مطرح نبوده است. حکمای اسلامی معتقد بوده اند که اگر فلسفه را به مستعدان نیاموزند به آنها ظلم کرده اند و اگر بناه اهل بیاموزند بفلسفه ظلم کرده اند. این قول بصور مختلف در آثار افلاطون و ارسطو هم آمده است؛ اما حکمای یونانی ملاحظاتی را که فلاسفه اسلامی ناگزیر بمراعات آنها بوده اند، کمتر در نظر داشته و نحوه تقریر و تدوین مطالب کتب آنها ربطی به این ملاحظات ندارد. اینکه آثار افلاطون صورت محادثه و دراماتیک دارد مربوط به دیالکتیک اوست مع هذا توجیه فارابی در مورد فلسفه بطور کلی صحیح است زیرا فلسفه، خلاف عرف و عادت است و تمام فلاسفه متوجه بوده اند که نباید با نااهل از مسائل فلسفه سخن بگویند. ابن سینا در آخر اشارات سفارش کرده است که کسانی که مطاوی کتاب او را می فهمند، آنرا بناه اهل نگویند و امثال این سفارش کم نیست چنانکه عنوان یکی از آثار غزالی، المضمون علی غیر اهله است.

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 آراء افلاطون و ارسطو را جمع می‌کند؛ او در بیان و شرح رأی ارسطو می‌گوید که کودک بدون اینکه هیچ رذیلت یا فضیلت داشته باشد بدنیا می‌آید و در واقع مجموعه‌ای از قوا و استعدادها و فضائل و رذائل بالقوه است و معلوم نیست که کدام صفت را کسب می‌کند یا نمی‌کند؛ البته وجود آدمی لوح صاف و ساده نیست؛ اما هرچه از بد و خوب بخواهیم در آن مرتسم می‌شود؛ زیرا اگر طبیعت را امر بالقوه و عادت را بالفعل بدانیم از افلاطون دور می‌شویم^۲؛ زیرا که این فیلسوف تحقق و فعلیت انسان را منوط به‌رهائی از مغاره عادات و بازگشت به‌عالم معقول که وطن اصلی او بوده است، می‌داند.

فارابی در مبحث علم و شناسائی هم بوحدهت رأی دو فیلسوف اعتقاد دارد و می‌گوید اختلاف در ظاهر اقوال است. میدانیم که افلاطون

۱- فارابی می‌توانست به‌این رأی ارسطو استناد کند که او فضائل را بدو 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 وسائل ممکن برای نیل بضرر 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 نیکوماک نظر افلاطون در مورد فطری بودن اخلاق را نقل می‌کند و آن‌را از آن جهت که منافسی با قول به‌اختیار است مردود می‌شمارد.

متعلق علم را اعیان ثابت و مثل می دانست و معتقد بود که عالم محسوس و امور جزئی صرفاً وسیله ایست برای تذکار آنچه انسان در عالم معقول مشاهده کرده و بعد از آنکه بعالم محسوس در افتاده حجاب غفلت نفس او را از توجه به معقولات و مثل عقلی باز داشته است. اما ارسطو قائل بود که علم با ادراک حسی آغاز می شود و عقل پس از این ادراک صور کلی را از محسوسات انتزاع می کند و بعبارت دیگر برای اینکه علم بماهیات اشیاء داشته باشیم نباید از محسوسات نظر برگیریم زیرا کلی مفارق از جزئی نیست بلکه در جزئی و با جزئی است. (کلی فی الکثره و کلی مع الکثره). بنظر فارابی آراء افلاطون و ارسطو در این مورد را از آن جهت مختلف انگاشته اند که ارسطو مسائل علم را در باب قیاس و برهان آورده و افلاطون آن را در ذیل مبحث نفس بیان کرده است ولی در هر صورت افلاطون شناسائی را تمیز شیء از غیر می داند و این تمیز باین صورت حاصل می شود که مدرکات را با اصل آنها که در عالم معقول تقرر دارد، قیاس کنیم. ارسطو هم در کتاب برهان می گوید هر علمی مبتنی بر معلومات مقدم بر آنست و تا محسوسات را مصادیق يك امر کلی ندانیم، تشخیص و تمیز آن از غیر، ممکن نمی شود و معلومات کلی در نفس و ذهن آدمی ثبوت دارد پس در اصل اختلافی میان رأی دو حکیم نیست^۱.

۱- آنچه فارابی در مورد تمیز عین و غیر می گوید مربوط به شناسائی اقناعی و رأی درست است که افلاطون در تئِتوس و تیمائوس و بعضی دیگر از آثار خود آن را مورد بحث قرار داده است و ربطی به عین الیقین ندارد.

نظریه مثل و اختلاف افلاطون و ارسطو

افلاطون در آثار خود باثبات مثل عقلی می‌پردازد یعنی صور موجودات را مفارق و مجرد و متقرر در عالم الهی می‌داند و حیواناً آنها را مثل الهی می‌خواند؛ این مثل، ذاتشان در ثبات است و دثور و فنا و فساد در آنها راه ندارد. ولی ارسطو در کتاب الحروف (مقصود کتاب مابعدالطبیعه است) قول بمثل را تخطئه کرده و آنرا مستلزم تشنیع دانسته است.

اما همین فیلسوف در کتاب ربوبیه معروف به اثولوجیا صور روحانی را اثبات می‌کند و بصراحت می‌گوید که آنها در عالم ربوبیت موجودند. بنظر فارابی اگر بظاهر این اقوال نظر کنیم از سه حال خارج نخواهد بود یا باید بگوئیم که ارسطو اقوال ضد و 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 بیکی از این دو قول قائل نیست؛ بلکه باید احتمال سوم را مطرح کرد و آن اینست که هر چند ظاهر اقوال ارسطو در کتب مابعدالطبیعه و اثولوجیا، سازگار نیست، در باطن و معنی اختلافی ندارند. پس باید بتأویل پرداخت.

اکنون می‌گوئیم چون خداوند موجود همه موجودات است باید این صور در نزد او موجود باشد تا بر طبق آنها بابداع موجودات بپردازد.

فارابی در کتاب فلسفه ارسطو، نامی از اثولوجیا نمی‌برد و با اینکه در کتاب الجمع، زمینه شك در صحت انتساب این کتاب به ارسطو وجود دارد، بر این شك فائق می‌آید و بهر حال جمع میان آراء دو حکیم را بر مبنای کتاب اثولوجیا با تمام می‌رساند شاید رساله آموینوس مؤسس نحله اسکندرانی هم در این مورد باو مددی رسانده باشد.

رویه گرفته می‌توان گفت که معلم ثانی در کتاب الجمع، به آراء افلاطون و ارسطو، چندان کاری ندارد؛ بلکه آنها را چنان تفسیر می‌کند که با رأی مختار او مناسب و موافق باشد؛ بهمین 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 مبدء اول و... باهم اختلاف نظر دارند و مدعی هستند که زعمای بزرگ حکمت هم در این مسائل با هم موافقت نداشته‌اند، در صدد بر آمدم که وحدت نظر آنها را اثبات کنم... این وحدت نظر چگونه اثبات شد؟

باین نحو که در مورد حدوث و قدم عالم و مبدء اول و اسباب ثوانی و عالم عقول و بقاء نفس... هر دو حکیم مذاق و مذهب واحد دارند و این مذهب همانست که فارابی بر آن می‌رود. بعبارت دیگر، سعی فارابی نه تنها مؤدی 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 منحصرأ مصروف به تأویل آراء 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 بمدد فلسفه بود؟
 نه! فارابی قصد توجیه دیانت نداشته و اصولاً فلسفه را بردین مقدم
 می‌شمرده و از این بابت مورد ملامت و رد و طعن قرار گرفته است
 چنانکه در بسیاری از موارد اصلاً خود را ملتزم احکام شریعت نداشته
 و احیاناً در يك مسأله آراء متفاوتی اظهار کرده که تماماً مباین با اصول
 دیانت است. شاهد این مدعا نحوه طرح مسأله جاویدانی و خلود نفس
 است. در این مبحث فارابی در بعضی از آثار خود نه پروای دین دارد
 و نه برأی افلاطون در رساله فیدون توجهی می‌کند؛ تا آنجا که در
 سیاست‌المدنیة منکر خلود نفس ناطقه همه آدمیان می‌شود. بهمین جهت
 ابن طفیل در رساله حی بن یقطان او را ملامت می‌کند که: «در کتاب
 ملة الفاضله معتقد است که نفوس مردم بدکار پس از مرگ باقی و
 مقرون به عذاب است دردناک و بی‌پایان در مدتی بی‌کران» و در سیاست
 المدنیة، قائلست به اینکه جانهای تباہکاران معدوم شدنی و فناپذیر
 است و تنها نفوسی که بکمال 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 بحصول می‌پیوندد و
 بس^۱ و جز این هرچه هست هذیان است و فقط بیخردان معتقدند که

۱- فارابی برخلاف افلاطون، قائل بحدوث نفس است و بتعبیر صدرالدین
 شیرازی آن را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند. البته مقصود این نیست که
 رأی فارابی یا رأی صدرالدین یکی است زیرا نظر فیلسوف شیرازی مبتنی بر حرکت
 جوهری است و حال آنکه فارابی منکر آنست. رجوع شود به دعاوی القلبیه و
 عیون المسائل ص ۶۴.

۲- حی بن یقطان ترجمه فارسی ص ۳۱.

سعادت را بیرون از جهان خاکی باید یافت»^۱

مع‌هذا نمی‌توانیم پیروی از مونک بگوئیم که فارابی ارسطوئی است. قول گریگوریان، دائر باینکه فارابی چون خواسته است آراء 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 متبوع آثار یونانی باشد. روزنتال در این مورد می‌گوید: فارابی در درجه اول مسلمان است و در درجه دوم شاگرد افلاطون و ارسطوست و سعی او را در جمع وحی و عقل می‌ستاید. هیچکس نمی‌تواند قدر و شأن فارابی را در تاریخ فلسفه اسلامی منکر شود و حتی وجود آثاری که قبل از او بقصد 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 بمسائلی 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 ارسطوئی؛ چه آراء او در الهیات و علم طبیعت و علم النفس و صدور موجودات به آراء اسکندرانیان نزدیک‌تر است و وقتی رأی را از استادان بزرگ حکمت باز می‌گیرد، آن را چنان در هیئت تألیفی فلسفه خود مندرج می‌سازد که ظن التقاط درباره او نمی‌توان برسد؛ او نسبت به اسکندرانیان هم هرگز وضع

۱- رجوع شود به گریگوریان؛ «درباره تاریخ فلسفه در آسیای میانه» فصل

فارابی، متن روسی و همچنین به‌حی بن یقطان تحقیق و تعلیق احمد امین، دارالمعارف سنه ۱۹۵۲ صفحه ۶۲ و کتاب الملة الفاضله دارالمشرق ص ۴۵ و ۵۲ لبنان-بیروت

تقلید نداشته بلکه خود مجتهد مسلم در فلسفه است^۱ و همه فلاسفه اسلامی بعد از فارابی شاگردان او هستند و به آثارش توجه مخصوص داشته‌اند.

۱- فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و پاسخ او به پرسش: وجود موجود چیست غیر از پاسخیست که یونانیان به این پرسش داده‌اند. او با طرح وجود و ماهیت و تلقی تازه از وجود و حقیقت و بالاخره با منحل ساختن همه انحاء تفکر در فلسفه، طرح نوی در تاریخ فلسفه در انداخته است.

فصل چهارم

مقام سیاست در نظر فارابی

فارابی در بند ۱۱ کتاب الملة^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 بدو جزء تقسیم می کند؛ يك قسمت مشتمل بر تعریف سعادت و تمیز بین سعادت حقیقی و سعادت غیر حقیقی و همچنین شامل احصاء افعال و سیرتها و اخلاق و ملکات است و جزء دیگر شامل ترتیب خصائل و شیم و سیرتهای فاضله در مدینهها و امتهاست و در آن از افعالی بحث می شود که ضابط مدن و ریاسات فاضله است و از وجوه تدابیر و حیلی سخن بمیان می آید که در مدینههای

۱- رجوع شود به کتاب الملة صفحات ۵۲-۵۳-۵۴ چاپ بیروت با مقدمه و تعلیقات

جاهله اعمال می‌شود.

پس در ظاهر امر، فارابی تقریباً همان تعریف ارسطو را در علم سیاست می‌پذیرد که آنهم صورت کاملتر و روشنتری از تعریف افلاطون از علم سیاست است^۱ که در سیاستمدار آنرا علم شاهی میداند. اما فارابی درست نمیداند که حدفاصلی میان اخلاق و سیاست باشد. سیاست و اخلاق هر دو جزء علم مدنی هستند؛ منتهی اخلاق بیشتر بی‌بحث نظری می‌پردازد و سیاست با تحقق افعال ارادی انسان سرو کار دارد و چون این افعال از اختیار شخص ناشی میشود و اساس این اختیار، معلومات مربوط بخیر 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 بعنوان يك علم مستقل عملی می‌شناسند.^۳ بر اساس همین رأی فارابی درباره رابطه اخلاق و سیاست است که ابن‌رشد هم علم سیاست را مثل طب دارای دو قسمت نظری و عملی میداند که قسمت نظری در اخلاق نیکوماک 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 امت مورد بحث قرار نمیدهد و ملاک تشخیص سعادت

۱- سیاستمدار ۲۵۹b.

۲- ابن‌باجه نیز بشیوه فارابی خانواده را جزء مدینه میداند (رجوع شود به تدبیر المتوحد).

۳- نصیرالدین طوسی قسمت تدبیر منزل اخلاق ناصری را از ابن‌سینا گرفته است.

حقیقی از سعادت موهوم، بنظر او اینست که بینیم فرد عضو مدینه فاضله یا جاهله است و نیل به سعادت مربوط است باینکه حکیم حکومت کند و در واقع چنانکه فارابی در «فلسفه افلاطون»^۱ متذکر شده است فن سیاست و شاهی است که طریق مطلوب زندگی را بدست میدهد و اعمال را تحت نظم در میآورد و نیل به سعادت را ممکن میسازد. برای اینکه کسی سیاستمدار باشد باید علوم و فنون و فضائل نظری را تحصیل کند و مدینه فاضله، تا وقتی برقرار است که رؤسای آن شرایط ریاست را داشته باشند و در مدینه ای که فلسفه نباشد جهل حکومت میکنند.

علمی که فارابی بآن توجه دارد اعم از علم نظری و عملی است این علم متضمن معقولاتی است که بپیراهین یقینی معلوم باشد و در حقیقت وصول بخیر اعلی و سعادت میسر نیست مگر از طریق آگاهی باین 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. بنظر فارابی^۲ از آنجا که انسان حیوان انسی و مدنی است علم دیگری باید باشد که موضوعش مبادی عقلی افعال و ملکات است که انسان بوسیله آنها بجانب کمال میرود. اما این علم منفک از علم نظری نیست بلکه متفرع از آن و متناظر با آنست چنانکه 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

۱- فلسفه افلاطون بند ۲۱ چاپ آمریکا با اهتمام محسن مهدی.

۲- رجوع شود بتحصیل السعاده صفحه ۱۵.

مبدء اول برسيم يا نظر به علت اولی و مبدء كل موجودات كنيم و در سير نزولی از سلسله معلولات بگذريم تا بنظام خلق و عالم طبيعت تنزل كنيم در هر دو صورت، مظهر (بضم ميم) مبدء و علت است و موجودات همگی مظهر و معلول آن هستند.

و این نظر الهی در موجودات است... و بعد از این نظر انسان بعلم مدنی میپردازد و تحقیق میکند که غایت وجود انسان چیست و بکدام کمال باید نائل شود و نیل باین کمال چگونه است و آنگاه از جمیع اموری بحث میکند که بوسیله آنها باین کمال میرسد و یا در طریق نیل بکمال از آنها منتفع میشود و آن خیرات و حسنات و فضائل است.

با این علم مدنی است که هر کس در مدینه بقدر استعداد خود از کمال و سعادت برخوردار میشود و از شرور و نقائص و رذائل دور می شود. آنگاه فارابی اجتماع اهل مدینه را تشبیه با اجتماع اشیاء در کل عالم میکند و میگوید چنانکه در عالم، مبدء اول وجود دارد و ترتیبی هست تا برسيم بموجوداتی که از حیث رتبه آخر هستند؛ در امت و مدینه هم مبدائی است که اول است و مبادی دیگر که بنوبه خود مبدء هستند؛ اما خود مبدائی دارند؛ تا برسيم با افرادی که از حیث رتبه در مدینه از همه پائین ترند یعنی صرفاً خدمت میکنند و مخدوم نیستند و آنکه اول است مخدوم است و خادم هیچکس نیست و اوست که بکمال نظری رسیده است و این کمال شامل علم اجناس چهارگانه است که عبارتند از فضائل نظری و فضائل فکری و فضائل خلقی و صناعات عملی و بررئیس اول مدینه است که این فضائل را در مدینه ها و در میان

امم بالفعل ایجاد کند...^۱ و در حقیقت، سیاست فعل ایجاد این فضائل است این فضائل چهارگانه که رئیس مدینه باید بایجاد آنها قادر باشد عبارتست از:

۱- فضائل نظری: فضائل نظری مجوه و معلوما نیست که از طریق براهین یقینی یا بوسیله اقناع و بمدد تخیل در نفس متمکن شده و غرض آن اینست که انسان بقوه عقلی موجودات و علل و اسباب آنها را بشناسد و بنظام 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 تعلم است قسمت اول را فارابی علوم اولی می خواند و قسمت دوم را که بفحص و استنباط و تعلیم حاصل می شود مبتنی بر آن و متأخر از آن می داند^۲ چنانکه می گوید آراء ملة فاضله حق یا مثال حق است و حق بدو وجه حاصل می شود: بعلم اولی و از طریق برهان؛ آراء نظری که در دین و ملة فاضله وجود دارد، اگر برهانی بشود فلسفه است و اگر بی مدد برهان مورد قبول قرار گیرد. دین و ملت است، یا بقول فارابی برهان آراء نظری، در فلسفه است؛ پس می توان گفت که فضائل نظری چیزی جز منطق و الهیات و ریاضیات و طبیعیات نیست.

۲- فضائل فکری که با آن مصالح و منافع و خیر جماعات و

۱- ارسطو در اخلاق دو جنس فضیلت تشخیص می دهد یکی فضیلت اخلاقی که بوضع طبیعی ما مربوط است و دیگر فضیلت عقلی یا فکری که مؤثر در تصمیم بر فعل و عمل است.

۲- «... فالآراء المقدره التي في الملة الفاضله اما حق و اما مثال الحق و الحق بالجملة ما يتقین به الانسان اما بنفسه بعلم اول و اما ببرهان، ص ۴۶ کتاب الملة الفاضله و همچنین رجوع شود بکتاب تحصیل السعاده.

امم و اقوام تشخیص داده می‌شود و مودی 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 متبع و مورد استفاده يك قوم یا امت است. فضائل فکری گرچه موقوف بر فضائل نظری است با آن مشتبه نمی‌شود؛ زیرا متعلق فضائل فکری امور معقول ارادی است و حال آنکه متعلق علوم نظری کائن باراده‌ها نیست و در خارج از نفس وجود دارد. صاحب فضیلت فکری به اراده ایجاد معقولاتی میکند که مقترن با عراض است و بهمین 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 اعراض مقترن بوجود آنها در زمانها و مکانهای مختلف، متفاوت است، قوانین و احکام ناظر به این فضائل 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، بآن عنوان قوه و فضیلت فکری نمی‌توان داد.^۱ اقسام فضائل فکری بسیار است، چنانکه این فضائل باعتبار اینکه استنباط فواید برای امت یا مدینه یا منزل یا ارباب صنایع و حرف می‌کنند و بسته به اینکه این استنباط در چه مدت از زمان اعتبار دارد

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 نیکوماک را می‌پذیرد که بموجب آن فضیلت حاصل نمی‌شود مگر در وضع و موقع خاص.

تقسیم می‌شوند.

۳- فضائل اخلاقی. این قسم از فضائل که منفک از فضائل فکری نیست عبارتست از استنباط خیر برای شخص و این ممکن نیست مگر آنکه انسان ابتدا خیر را برای دیگران بخواهد. پس فضیلت اخلاقی مقرون بفضیلت 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 فضائل فکری است مراتب و درجات فضیلت اخلاقی با توجه به فضیلت فکری که قرین آنست تعیین می‌شود.

۴- فضائل عملی، عبارتست از تحقق بخشیدن بفضائل اخلاقی و عمل بخیر و ایجاد فضائل جزئی در امم و مدن و اصناف و در صنایع و حرف.

تحصیل این فضائل بدو طریق صورت می‌گیرد که عبارتست از تعلیم و تأدیب. حصول فضائل نظری از طریق تعلیم میسر می‌شود و ایجاد فضائل خلقی و صناعات عملی با تأدیب میسر می‌شود و تأدیب آنستکه امم و اهل مدینه را بافعال و اقوال فاضله عادت دهند بنحوی که نفوس و اراده آنها همواره متوجه باینگونه افعال و اقوال باشد. این عادات گاهی از طریق اقوال و اقناعی و اقوال دیگری که نفس را متأثر می‌سازد و افعال و ملکات را در آن راسخ می‌گرداند، بوجود آید و در اینصورت مردمان از روی رضا میل بافعال فاضله می‌کنند. اما گاهی غرض، تأدیب طاغیان و متمردان است که در آنصورت گفتار نیک در آنها اثر نمی‌کند و ناگزیر باید از طریق اکراه وارد شد.

چنانکه گفتیم این چهارجنس فضائل مجزا و مستقل نیستند بلکه فضائل پائین متکی بفضائل بالاتر است و ضرورت ندارد که فی‌المثل صاحبان فضائل عملی اهل فضیلت فکری یا نظری باشند اما رؤسای مدینه و بخصوص رئیس اول مدینه باید احاطه بر همه فضائل داشته باشند.

معلم ثانی، در تحصیل السعاده تصریحاً و تلویحاً نظام مدنی را با نظام عالم قیاس می‌کند، بعبارت دیگر، سیاست فارابی مبتنی بر جهان‌شناسی و نظام وجود کائنات است. در جای خود باین مطلب رسیدگی خواهد شد که فارابی تا چه اندازه در جزئیات آراء متأثر از افلاطون است و در چه مواردی از ارسطو یا از اسکندرانیان و نوافلاطونیان تبعیت کرده است. اما مطلب اساسی اینست 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 بمعنی امروز لفظ نبوده که صرفاً بخواهد بر اساس ایدئولوژی به تدبیر امور و ترتیب مصالح مربوط بمعاش مردم پردازد 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 تشبه بخدا می‌کند و اجزاء مدینه نسبت به رئیس در حکم اجزاء و مراتب عالم نسبت به مبدء 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 چنانست که گویی مضامین آنها باید صرفاً مربوط بسیاست باشد (والبتّه

معلوم نیست که همه این عناوین را خود فارابی اختیار کرده باشد) از طرف دیگر در قیاس با فلاسفه دیگر بیشتر سیاست متمایل بوده است اما این تمایل حاکی از اصالت و رسوخ او در فلسفه و تفکر یونانی است.

اگر فارابی در آثار موجد خود که اختصاص بتلخیص 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 است و همه امور تابع نظام معقول کائنات است مدینه و فرد هم باید موافق و مطابق نظام اعیان باشد و بی توجهی بمدینه موجب نقص فلسفه است و این نقص که در فلسفه اتباع و اخلاف فارابی وجود دارد، در هیئت تسالیفی او جایی ندارد. در هیچیک از کتابهای فارابی صرفاً بحث از سیاست نشده و همیشه مبحث سیاست بدنبال مباحث علوم نظری مبتنی بر آن، بیان شده است.

اگر بخواهیم وجه امتیاز تفکر قرون وسطی از تفکر یونانی را در يك کلمه بگوئیم در اولی اصل و مدار تفکر، خداست و در دومی عالم دائر مدار است و فلسفه فارابی به اصول و مبادی تفکر یونانی تعلق دارد. مگوئید که او بخدا 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 بجای معانی فلسفی بکار رفته است و اگر افلاطون و ارسطو به تمام اجزاء این وسائط قائل نیستند، فلسفه فارابی صورتی از نظام عقلی است که آنها تأسیس کرده اند و اختلاف در جزئیات

امری طبیعی است و چندان اهمیت ندارد^۱ از جمله این اختلافات در زمینه سیاست مدنی که باید به آن اعتنا شود، اینست که حدود قلمرو واضح-النوامیس فارابی از حدود مدینه در می‌گذرد و بامت و حتی بمعمره ارض می‌رسد و شاید بهمین جهت فارابی نمی‌توانسته است بمسائل جغرافیائی و وضع مدینه و مساکن اهل آن پردازد و اکتفاء به شرح مقام علم و عمل رئیس و فضائل و آراء اهل مدینه کرده‌است. هانری کربن 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 بمدینه باز نگشته است تا بتدبیر امور مردم پردازد، گفته است که مدینه فارابی در آخر الزمان می‌تواند متحقق شود^۲.

این سخن که البته از روی علاقه و بر مبنای قول به استقلال فلسفه اسلامی بیان شده است، جای چون و چراهای بسیار دارد و باید بعنوان یکی از کلمات قصار در آن نظر کرد، زیرا مفهوم آخر الزمان باتصور انقراض همه مدینه‌ها و حضور فرد آدمی که در عین تنهایی بارگناه را بر دوش گرفته و در برابر میزان ایستاده است، ملازمت دارد. اماممکن است مقصود کربن این باشد که مدینه فاضله فارابی، مدینه نفوس در عالم مجردات است که اینهم مورد ندارد.

۱- بعضی از فضلا با توجه بصورت ظاهر والفاظ 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 بهیچوجه با مضامین آثار دیگر فارابی مابینت ندارد و تصوفی که در آن آمده تصوف افلوطینی است

2-Corbin. H: Histoire de la philosophie islamique P,230

فارابی در فصل پنجم کتاب احصاء العلوم، فقه و کلام را هم در عداد علوم عملی می آورد.^۱

اما بطور کلی در طبقه بندی علوم تابع ارسطوس^۲ چنانکه در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» علم نظری را به سه قسم و علم عملی را بدو قسم اخلاق و سیاست تقسیم می کند و از تدبیر منزل ذکری نمیکند؛ جهت مسکوت گذاشتن علم تدبیر منزل اینست که فارابی مانند افلاطون برای خانواده وجود مستقل قائل نیست و آن را منحل در مدینه می داند و شاید بهمین جهت درباره مناسبات مربوط به زناشوئی 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

بنظر فارابی غرض انسان نیل بسعادت است و چنانکه در کتاب الملة می گوید سعادت بر دو قسم است یکی سعادت حقیقی که مطلوب لذاته است و وسیله نیل بهیچ غرضی از اغراض نیست و همه امور و خیرات نسبت به آن در حکم وسیله است و این سعادت که سعادت

۱- در کتاب الملة فقه را بيك اعتبار علم نظری و باعتبار ديگر علم عملی می داند رجوع شود 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 رجوع شود به کتاب الحروف چاپ محسن مهدی ص ۱۳۴

قصوی است در آخرت متحقق می‌شود. قسم دیگر آنست که جمهور آن را سعادت می‌دانند و حال آنکه در حقیقت سعادت نیست مانند ثروت و لذت و سایر اموری که مردمان آنها را خیرات می‌انگارند. در اینکه معلم ثانی هرگز در هیچیک از آثار خود، سعادت را بالذت و ثروت و امثال اینگونه امور اشتباه نکرده است، بحثی نیست.

اما در کتب تحصیل السعاده، آراء اهل المدینه الفاضله، وصایایعتم نفعها، التنبیه علی سبیل السعاده، سیاست المدینه و فصول المدنی، نیل بسعادت را مستلزم تعاون و زندگی در مدینه فاضله دانسته است. به این ترتیب می‌توان پرسش کرد که اگر سعادت قصوی در آخرت متحقق می‌شود زندگی در مدینه فاضله و توصیه فارابی بفلسفه که بمدینه فاضله مهاجرت کنند و در مدن جاهلیه نمانند چه معنی دارد؛ فارابی تنها در کتاب الملة، سعادت را متعلق به حیات عقبی و آخرت نمی‌داند بلکه در فصوص الحکم هم بکرات این معنی را تأیید می‌کند و رستگاری از قید حجاب تن را شرط لذت حقیقی و بهجت می‌شمارد ممکن است با توجه به آراء این دو کتاب گفته شود که فارابی به امور مدینه و بطور کلی نسبت به حیات دنیا، بی‌اعتناست و اقوالی که در کتب دیگر خود در مورد علم مدنی و خیرات مدینه آورده است با قول بسعادت حقیقی که پس از رفع حجاب تن متحقق می‌شود منافات دارد. اگر در صدد آن باشیم که بصرف ظاهر الفاظ و عبارات توجه کنیم و حتی از طریق تتبع، مراجع آن عبارات را در آثار یونانیان بجوئیم، صدها مورد می‌توان یافت که فارابی اقوال خود را نقص کرده یا لااقل خلاف آراء قبلی خود را اظهار کرده است؛ چنانکه حتی در تعریف علم مدنی و فلسفه

مدنی بصورتی که در کتاب الملة و احصاء العلوم ذکر شده است مسامحاتی می‌توان دید در کتاب الملة فارابی 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 بوجود جماعت است آنگاه علم مدنی به تمیز و تشخیص سیر و اخلاق و ملکاتی می‌پردازد که اگر در امم و مدن موجود شود باعث عمران است و اهل آن امم و مدن در دنیا بخیرات و در عقبی بسعادت قصوی می‌رسند.

فارابی در اینجا تصریح می‌کند که هرچه مودی بسعادت قصوی 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 بفلسفه مدنی می‌رسد و آن را بدو 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 مدن و امم 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...

گرچه ظاهراً بنظر می‌آید که فارابی علم مدنی را مشتمل بر فلسفه مدنی و اعم از آن می‌داند و بعد این فلسفه را چنان تقسیم می‌کند که تمام اجزاء علم مدنی در آن می‌گنجد، خلاف گویی در دو کتاب نیست. او وقتی فلسفه مدنی را بدو جزء تقسیم می‌کند به تمیز اخلاق از سیاست نظر دارد

چنانکه بصراحت می‌گوید که جزء دوم فلسفه مدنی در سیاست ارسطو^۱ و سیاست (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 یکبار با نظر کردن به آثار افلاطون بتعریف سیاست می‌پردازد و بار دیگر توجه با آثار افلاطون و ارسطو و بکتب 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 برای فارابی در مورد سعادت و نحوه تحقق آن. آیا می‌توان میان این قول که سعادت قصوی در دار عقبی متحقق می‌شود و اینکه نیل بسعادت در جماعت و مدینه ممکن است، جمع کرد؟ اصلاً منافاتی میان این دو قول نیست که لازم باشد بجمع میان آن دو پردازیم فارابی وقتی از سعادت اهل مدینه سخن می‌گوید مرادش خیرات است و تا این خیرات در مدینه بوجود نیاید و متحقق نشود، سعادت قصوی هم نمی‌توان رسید بنظر او انسان موجود انسی و مدنی بالطبع است و حیات بشر بدون تعاون باقی و پایدار نمی‌ماند. بعبارت 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 بمصالح و اغراض خود دست یابد

۱- این نکته را فارابی در کتاب الملة باینصورت ذکر می‌کند، «...در کتاب بولیطیقی ارسطو و همچنین در کتاب سیاست و در دیگر کتب افلاطون آمده است...» رجوع شود به کتاب الملة ص ۷۲.

اینگونه توجیحات در نظر فارابی جزو آراء اهل مدن غیر فاضله است. احتیاجی که فارابی از آدمی می‌زند، از نوع حاجات لغیره نیست؛ بلکه احتیاجاتی است که وسیله نیل بکمال است؛ چنانکه می‌نویسد: «هر فرد آدمی در راه نیل بکمال فطره باصوری احتیاج دارد که در تنهایی قادر به اقدام و قیام بآنها نیست و فقط در اجتماعات و بوسیله تعاون می‌تواند بآن 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 بنابراین رأی، همه انحاء دیگر توجیه تأسیس و پیدایش جماعات بشری را منسوب به اهل مدن مضاده 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 عبارتست از حیات مدنی بر طبق نظام معقول؛ زندگی در جماعت و مدینه برخلاف آنچه اهل بعضی از مدن جاهلیه می‌پندارند^۲ بشر را از طبیعت و فطرت دور نساخته و وجود طبیعی آدمی چیزی جز آنچه هست، نبوده است. تشبیه تن بجماعت هم مؤید این معنی است؛ جماعت در حکم جسد بزرگ است و تن جماعت کوچک است و چنانکه همه اعضاء بدن مقام و موقع خاص دارند و در فعل خود تابع قلب (عضو

۱- رجوع شود بمدینه فاضله ص ۹۶ و سیاست المدینه صفحه ۳۹.

۲- رجوع شود بمدینه فاضله صفحه ۱۴۱.

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 دوره جدید قیاس نکنیم؛ زیرا فارابی هرگز نگفته است که نظام مدنی تابع نظام تن است بلکه بنظر او هر دو محکوم يك حکم هستند و اگر در کل عالم و در تن آدمی و در مدینه نظر کنیم در همه جا نحوی ائتلاف و انتظام و تعاضد می‌بینیم و بهمین مناسبت فارابی در پایان کتاب المله، رئیس اول مدینه را با مدبر عالم قیاس می‌کند و شأن او را تشبیه بخدا می‌داند؛ زیرا باید بتواند ملکات و خیرات ارادی را در مدینه و در میان امت ایجاد کند تا اهل مدینه و امت بوسیله آن بسعادت نائل شود؛ اما همه جماعات و مدینه‌ها و امم فاضل نیستند و مدن غیر فاضله هم انواع دارد.

قبل از اینکه جماعات را از نظر کیفی تقسیم کنیم بتقسیم جماعات از لحاظ کمیت می‌پردازیم. فارابی جماعات را از این لحاظ به کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند و مرادش از جماعت کامل، جماعتی است که قادر برفع نیازهای خویش است. 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 امت است و شامل اجتماع اهل مدینه می‌شود.

جماعات غیر کامل مانند منزل و کوی و قریه که قادر برفع حوائج خود نیستند، اجتماع تام بحساب نمی‌آیند پس کوچکترین اجتماعی که

در آن نیل بسعادت امکان دارد، مدینه است اما کمال مطلوب فارابی اینست که مدینه‌های بسیار با هم ائتلاف و ارتباط و انتظام پیدا کنند و به تعاون و تعاضد بپردازند؛ زیرا در این صورت می‌توانند بفرض ملتمس که عبارت از سعادت قصوی است، برسند. کارادوو^۱، شاید با توجه به این قول گفته است که فارابی بنظام 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 *سیاسة المدینه* بعوامل نجومی اشاره می‌کند و بیان می‌کند که چگونه این عوامل در تغییر آب و هوا تأثیر می‌کنند و این تغییر بنوبه خود در وضع معیشت و در نحوه معاش و زندگی و مناسبات مردمان مؤثر است. مع ذلك معلم ثانی در سیاست و تدبیر مدن همواره باین اصل پای‌بند است که فلسفه هادی حکام باشد و دیگر هرچه هست خادم فلسفه و رئیس فیلسوف باشد پس اینکه گفته‌اند او متوجه شده است که جماعات کوچکتر بالطبع خادم جماعات بزرگتر هستند و در آراء او اشاراتی به انحطاط و فساد جماعت، بزرگ می‌باشد، نادرست نیست؛ اما اینگونه اقوال که احیاناً 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 باتحاد 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 باین معنی نیست که فلسفه او انعکاسی از این اوضاع باشد و الا اینهمه در باب مدینه و سیاست مدنی آنهم بر مبنای فلسفه سخن نمی گفت. 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 بعنوان فیلسوف به بیان ذات و ماهیت مدینه فاضله اکتفا کرده است. ماهیت مدینه فاضله چیست؟ این مدینه اجتماعی است که امکانات نیل بسعدت در آن مهیاست؛ بعبارت دیگر مدینه فاضله اجتماعی است که افراد آن سعادت را می‌شناسند و دراموری که آنها را به این غرض و غایت برساند، تعاون و تعاضد دارند. پس مدینه فاضله بخودی خود غایت نیست بلکه وسیله نیل بسعدت است و قاعده نظام آن باید تابع معنائی باشد که فیلسوف ما از سعادت مراد می‌کند و دیدیم که در بعضی از کتب خود، سعادت قصوی را مستلزم رفع حجاب تن و اتصال بحق می‌داند او این معنی را تنها در کتاب الفصوص بیان نکرده است که باشك در انتساب این کتاب، بحث منتفی شود؛ بلکه

۱- تا آنجا که من دیده‌ام در تذکره‌های قدیم (عیون الانباء و اخبار الحکما و فهرست...) ذکر از فصوص 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 والترز) با توجه بمطایب این کتاب و روح فلسفه نوافلاطونی که بر آن حاکم است بعید میدانند که فارابی آن را نوشته باشد جای تامل است زیرا مطایب فصوص منافاتی با آراء مندرج در آثار دیگر فارابی ندارد اما اگر فصوص را به ابن سینا نسبت دهیم مشکلات فراوان پیش می‌آید.

هرجا از سعادت قصوی سخن بمیان آورده، اعراض از عالم ماده و کون و فساد را شرط لازم آن دانسته است. گاهی مانند سقراط فیدون، حیات آخرت و سعادت بعد از مرگ را، مرتبه کمال آدمی دانسته و گاه مانند افلوطین، اعراض نفس از عالم ماده و رهائی و نجات و تعرض آن بعالم معقول را مقام ذات انسان خوانده است.

پس سیاست فارابی طرح عملی در مقابل احکام و قواعد و تدابیر و نظامات سیاسی موجود، نیست و باین قصد، آثار سیاسی تصنیف نکرده است که وضع موجود زمان خود را تغییر دهد.

معلم ثانی آنقدر متوغل در علوم نظری و نظریه سیاست است که حتی باستنباط احکام و فروع از اصول چندان عنایت نمی کند گوئی وجود رئیس فاضل در مدینه کافیت برای اینکه آن مدینه، فاضله باشد. البته فارابی به اختلاف احوال مردمان هم توجه دارد، اما صورت سعادت را فضیلت می داند و این فضیلت امر واحد است و باختلاف مواد تغییر نمی کند بهمین مناسبت ابوالحسن عامری که معاصر فارابی است و از او به عنوان «بعض الحدث من المتفلسفین» یاد می کند، بایراد این اشکال می پردازد که اگر ماده سیاست مختلف باشد و اهل مدینه صنف واحد نباشند، صورت آنها هم واحد نیست^۱. می بینیم که فارابی نه تنها در قیاس با افلاطون کمتر بجزئیات امور مدینه توجه کرده است بلکه معاصران او هم متوجه این بی اعتنائی نسبت به احوال مردم در هیأت و اخلاق بوده اند؛ اما باز گشت این اختلافات بمبادی فلسفی آنهاست؛ چنانکه فارابی

۱- رجوع شود به کتاب السعاده والاسعاد هدیة دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه

تهران بمباشرت مجتبی مینوی ص ۲۱۱ چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۶،

هم در مباحث اخلاق که بیشتر مبتنی بر مبانی اخلاق ارسطوست، بنکته مورد نظر عامری مدعن و معترف است.

اشکال عامری در صورتی وارد بود که فارابی صرفاً بسعادت دنیوی اهل مدینه بلکه اهل مدن 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 می توان به این پرسش پاسخ داد. از يك جهت می توان گفت که فارابی ادعائی جز این ندارد که راسخ در حکمت یونانیان است و استادان یونانی او بمدینه و حیات مدنی توجه خاص داشته اند از جهت دیگر (که اینهم با جهت اول ارتباط دارد و در واقع نتیجه آنست) فارابی اهل مدینه را در حکم اعضاء تن آدمی می داند و چنانکه اختلال صحت و سلامت موجب می شود که اعضاء دیگر هم کم و بیش عاطل بمانند، در مدینه هم اگر نظام و تعاون نباشد، اهل مدینه و حتی خواص آن احساس عطلت می کنند. علاوه بر این فارابی مدینه فاضله را نظیر نظام موجودات می داند و قائلست که نسبت رئیس مدینه با اهالی نظیر نسبت مبدء و سبب اول با موجودات است و اگر نظم می که در عالم وجود دارد در مدینه نباشد گوئی فیض مدبر عالم از مدینه منقطع گشته و بدون این فیض سعادت ممتنع است باین معنی فارابی هر نحو

۱- بعضی گفته اند که نظام مدینه افلاطون متناسب با قوای نفس است و حال آنکه فارابی بنظام تن توجه دارد و بهمین جهت رای دو حکیم را مختلف دانسته اند. تشبیه مدینه بتن در آثار افلاطون و بخصوص در نقل قول هائی که مسلمین از آراء او کرده اند فراوان است و بهر حال هیچیک از دو فیلسوف نظام مدینه را تابع نظام تن نمی دانند و صرفاً بتشبیه پرداخته اند. یاد درست بگوئیم همه آنها را، دارای نظام متشابه و متناسب دانسته اند.

تعاونی را کافی برای تحقق مدینه فاضله نمی‌داند؛ بلکه این تعاون را بمقتضای تدبیر رئیس فیلسوف و بر مبنای آراء صحیح فلسفی طرح می‌کند. با این مقدمات تعجب ندارد اگر فارابی به بیان آراء 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 اعضاء دیگر مدینه خادم رئیس او لند؛ هر چند که مخدوم بعضی دیگر از اصناف اهل مدینه باشند. رئیس در مدینه درست مانند قلب در تن است و چنانکه قلب اشرف اعضاء است؛ در مدینه هم کسی بشرف رئیس نیست و اهالی مدینه مطابق نظام مقرر، بی واسطه یا بواسطه به او خدمت می‌کنند. شرف اشخاص در مدینه بسته باینست که تا چه اندازه قرب به رئیس دارند. پس صنفی از اهل مدینه که از رئیس دورتر است و مخدوم هیچکس نیست و شأنش اینست که صرفاً خدمتگزار باشد از همه پست‌تر و فروتر است. این قول درست مطابق است با نظام عالم وجود که از مبدء و سبب اول آغاز می‌شود و می‌رسد بعالم ماده و هیولی و در این سیر نزولی هر چه پایین‌تر بیاییم کمال وجود کمتر می‌شود و نقص غلبه می‌کند^۱

۱- جمیل صلیبا رأی فارابی در مورد افلاک را مربوط بملاحظات سیاسی و وضع امپراطوری اسلامی می‌داند این گونه اقوال بنظر من عجیب است اگر نظام سیاسی خلافت اسلامی در آراء سیاسی فارابی تاثیر اساسی نداشته است چگونه می‌توانیم بگوئیم این وضع در رایی که قبل از فارابی هم وجود داشته تاثیر کرده است رجوع شود به من افلاطون الی ابن سینا ص ۷۸-۷۹.

رئیس مدینه فاضله و اضع النواامیس و امام و فیلسوف و مالک است

چنانکه گفتیم بنظر فارابی ملوک فقط باراده ملوک نیستند؛ بلکه بالطبع چنینند؛ یعنی فطرة^۱ لایق چنین مقامی هستند^۱ و فضائل نظری و فضیلت فکری و فضیلت خلقی و صناعت عملی در کسی حاصل میشود که دارای طبیعت فائق و عظیم باشد. فارابی مانند افلاطون ملک و امام را ماهیة^۲ دارای این مقام میشناسد و میگوید چنانکه طبیب چه بمعالجه پردازد و چه نپردازد طبیب است؛ امامت امام و شاهی شاه هم بفرض اینکه در مقام شاهی نباشد زائل نمیشود^۳ فارابی همین معنی را در فصول المدنی^۲ 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.. باین ترتیب در حالیکه قوام مدینه بر 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 مددیکه عقل فعال بقوه ناطقه و متخیله اش میرساند، حکیم و فیلسوف یا نبی مندر باشد و چنین کسی بیالاترین درجه سعادت رسیده است. فارابی در مدینه فاضله دوازده خصلت برای رئیس مدینه فاضله تشخیص میدهد و در فصول المدنی به شش صفت اکتفا میکند اما در «تحصیل»

۱- تحصیل السعاده صفحه ۲۹ و فصول الدنی فصل ۲۹.

۲- تحصیل السعاده صفحه ۴۶ و ۴۷.

۳- فصول المدنی فصل ۲۹.

بطور کلی شرایطی را از قول افلاطون ذکر میکند که در کتاب سیاست (جمهوری) آورده است. و اینها همان صفاتی است که برای رئیس اول مدینه فاضله ذکر شده است.

شرایط و صفات رئیس مدینه فاضله و رئیس امت فاضله و معموره عالم از اینقرار است:

- ۱- تام الاعضاء 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 می بیند و می شنود و درك میکند از یاد نبرد.
- ۴- تیزهوش و با ذکاوت باشد تا دلیل امور را با فطانت دریابد.
- ۵- خوش عبارت باشد و بتواند آنچه را در دل دارد، خوب و رسا بر زبان آورد.
- ۶- دوستدار علم و منقاد آن باشد و مشکلات راه علم مانع علم آموزش نشود.
- ۷- حریص و آزمند در اکل و شرب و نکاح نباشد و از لعب پرهیزد و نسبت بلذات ناشی از آن اکراه داشته باشد.
- ۸- دوستدار راستی و راستگویان و دشمن دروغ و دروغگو و باشد.
- ۹- بزرگ نفس و دوستدار کرامت و طالب رفعت باشد.
- ۱۰- دوستدار عادل و عدل و دشمن ظالم و ظلم باشد و وقتی او را بعدل میخوانند لجوج و جموح نباشد و چون او را بظلم و زشتی

بخوانند باسانی تسلیم نشود^۱.

۱۱- در عزم و تصمیم او خلل راه نیابد و بکارهای شایسته و سزاوار جداً اقدام کند.

۱۲- درهم و دینار و سایر اعراض دنیا در نظر او بی مقدار است. اینها همان صفاتی است که فارابی در تحصیل السعاده باین شرح از کتاب سیاست افلاطون نقل کرده است: «فیلسوف رئیس باید تیز فهم و سریع التصور و حفوظ و صبور بر رنج تعلم و دوستدار راستی و راستگویان و عدل و عادلان باشد و درمأء مولات جموح و لجوج نباشد و در ماکول و مشروب حرص بخرج 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 شر 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 بآراء و اقوال دینی که در آن نشأت کرده است اعتقاد صحیح داشته باشد و باعمال فاضله‌ای متمسک باشد که بتمام یا بقسمت اعظم آن خلل وارد نمی‌سازد و در عین حال بفضائلی دست یازد که ظاهراً مخلف‌افعالی که شهوت جمیله دارد نیست و اگر جوان این چنین باشد و بعد بتعلیم فلسفه پردازد و آنرا یاد بگیرد امکان دارد که فیلسوف مزور و فیلسوف بهرج و فیلسوف باطل نشود^۲.

۱- آیا مورد دارد که رئیس مدینه فاضله را بعدل دعوت کنند و در صورتیکه او را بظلم دعوت کنند او که دشمن ظلم و ظالم است چرا باید صعب‌القیاد باشد بلکه قاعده او باید اهل عدل و مخالف ظلم و جور باشد.

۲- رجوع شود بتحصیل السعاده صفحه ۴۴.

بحثی که از عطلت و بطلال 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 بآن متصف باشد فقط در همین کتاب آمده است و اینطور میشود توجیه کرد که چون رئیس مدینه فاضله و رئیس معموره در عین حال فیلسوف و پیغمبر و امام است دیگر ضرورت ندارد عمل بفرائض دینی و فضائل اخلاقی او را تاکید کنند. فارابی در پایان تحصیل السعاده پس از بیان صفات فیلسوف حقیقی بتوصیف فیلسوف باطل و فیلسوف بهرج و فیلسوف مزور می پردازد باین شرح: فیلسوف باطل غرض فلسفه را نمیداند و فقط از بعضی اجزاء نظریات مطلع است.

فیلسوف بهرج بدنبال هوای نفس خویش است و بافعال فاضله- ایکه مقبول دین و اعمال جمیله ایکه در میان قومی مشهور است کاری ندارد.

و فیلسوف مزور بی آنکه استعداد و تمایل بفلسفه داشته باشد علوم نظری را میاموزد و این دودسته اگر علوم نظری را بکمال هم بیاموزند آنرا کم کم نابود و مضمحل میسازد و علوم آنها مانند آتش هراکلیت بلکه شدیدتر از آن خاموش میشود و پیدا است که هر کسی بفلسفه می پردازد فیلسوف حقیقی نیست و صفاتی که در بالا شمردیم بسهولت در یک فرد جمع نمی شود و شاید باگذشت 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 چنین صفات چه میشود؟

فارابی باین سؤال جواب میدهد که در اینصورت رئیس دومی باید برگزینند که مقام تشریح ندارد مانند خلفای پیغمبر که در امور دنیوی و سیاسی و تعلیم مضامین وحی نبوی جانشین پیغمبرند اما خاصه تشریح و نبوت در آنها نیست.

چنین کسی که قائم مقام رئیس اول است مجری و رواج دهنده 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 بشش صفت تربیت شده باشد فارابی این صفات ششگانه را که بعضاً شبیه صفات رئیس اول است از اینقرار ذکر میکند:

۱- حکمت که از همه مهمتر است و در واقع اولین فضیلت بشمار میرود.

۲- علم و حفظ شرایع و سیرتهائی که رؤسای اول اعمال کرده اند.

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 بوجوه استفاده

و استعمال شرایع رؤسای اول.

۶- آشنائی باعمال حرب و توانائی و شجاعت در مباشرت بآن

اعمال، اگر کسی نباشد که این شش شرط را هم داشته باشد، چند نفر که

هر کدام بعضی از این صفات را دارند بصورت دستجمعی بریاست

فیلسوف امور سیاست مدینه را در دست میگیرند^۱ اما شرط لازم همه

۱- ابوالحسن عامری در رد این مطلب ظاهراً بفارابی نظر دارد رجوع

شود به السعاده والاسعار ص ۲۰۴.

اینها وجود فیلسوف است و اگر او نباشد از فساد و هلاک مدینه‌گزیری نیست حتی اگر صفات لازم دیگر، 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^۱ از این نظر عدول میکند و شرایط رئیس اول را بشش صفت تقلیل میدهد که عبارتند از حکمت و تعقل تام و وجودت اقناع و وجودت تخیل و قدرت بر جهاد و تام‌الاعضا بودن و نداشتن نقصی که مانع جهاد باشد. در این مورد نه تنها بجنبه‌های عملی رئیس بیشتر توجه شده است بلکه وقتی بر رئیس قائم و ثانی میرسد حکمت را هم حذف میکند و در عین حال^۲ باز فضائل نظری و فکری را سبب و منشأ فضائل صنفی و صناعات عملی می‌داند.

آراء اهل مدینه فاضله

فارابی در قسمت اول کتابهای آراء اهل المدینه الفاضله و سیاسات المدینه و کتاب السیاسه و تحصیل السعاده و در قسمت دوم کتاب فصول المدنی^۳ بمطالب مابعدالطبیعی و عالم‌النفسی می‌پردازد و این مقدمات همان مطالب و افکار و آراء اهل مدینه فاضله است و اهل مدینه باید آنها را بدانند پیدا است که همه اهل مدینه، فیلسوف نیستند و آگاهی بر این مسائل در شأن فیلسوف است؛ اما فارابی معرفت را دو نوع میدانند یکی معرفت یقینی درباره موجودات و امور که در نفوس مردمان چنانکه هستند

۱- رجوع شود بفصل ۵۴.

۲- رجوع شود بفصل ۸۹.

۳- رجوع شود به قسمت دوم از فصل ۶۴ ببعده.

ترسیم میشوند. و دیگر معرفت اقناعی است که از طریق صور ذهنی و تقلید و تمثیل حاصل میشود پس دسته اول که بپراهمین یقینی امور را میشناسند حکیمان مدینه فاضله اند و بچشم جان امور را می بینند و دسته ای هم هستند که بتبعیت از حکیمان و با اعتماد و اطمینان بآنها معرفت باین امور پیدا میکنند و دسته دیگر شناخت و معرفتشان از طریق مثالها و تقلید است زیرا در نفوسشان هیاتی نیست که اشیاء را چنانکه هستند بشناسند نه بالطبع و نه از روی عادت پس علم باعتبار شخص عالم سه قسم است:

۱- علم یقینی برهانی.

۲- معلومات یقینی که بصورت ملکه در اشخاص بوجود می آید.

۳- علم به مثال اشیاء و نه بحقایق آنها .

علم اول خاص حکیم است و البته که معرفت حکیم افضل و برتر است. در مورد کسانی که مثال امور را می شناسند نوع مثالها هم مهم است. بعضی بمثالهای نزدیک شناسائی 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 اینست که می بینیم مثالها در امم مختلف صور گوناگون دارد و از اینجهت مانعی ندارد دو یا چند مدینه یا امت فاضله در دین اختلاف داشته باشند.

اما آنها بسعادت واحد معتقدند و اغراض و مقاصدشان یکی است در مورد اموری که بپراهمین یقینی معلوم است گفتگو و شك و عناد نیست اما اگر از طریق تمثیل معلوم باشد ممکن است عناد پیش آید و هر چه مثالها باصل نزدیکتر باشند امکان عناد کمتر است. اکنون بینیم این آراء چه هستند که باید معلوم اهل مدینه باشند.

با توجه بکتاب آراء اهل المدینه الفاضله و آثار دیگر معلم ثانی
میتوان این آراء را بصورت زیر خلاصه کرد:

- ۱- معرفت سبب اول یا واجب الوجود.
- ۲- معرفت اسباب ثوابی و عقل فعال و نفس و صورت و ماده.
- ۳- علم افلاك و علم اجسام سماوی.
- ۴- علم بعالم کون و فساد و ترتیب صدور و احکامیکه بر آن جاری است.

۵- انسان و قوای نفس و چگونگی حصول معقولات و اراده و اختیار و فیض عقل فعال.

۶- وحی و رؤیت.

۷- درباره رئیس مدینه فاضله و شرایط و صفات او.

۸- شناختن انواع فضائل و سعاداتی که نفوس اهل مدینه فاضله

بآن میرسند.

۹- آشنائی بمدینه‌های غیر فاضله و آراء اهل این مدن و پیش‌بینی مسیر و سرانجام کار آنها.

۱۰- آگاهی از آراء اهل مدن مضاده درباره عدل و خشوع و انواع شقاوت‌هایی که این مردم بآنها دچارند.

۱۱- امم فاضله و امم مضاده و بحث در اصول فاسده‌ایکه منشأ ایجاد آراء مساعد برای نشأت و قبول دینهای ضاله میشود.

۱۲- چگونگی انقراض مدن فاضله و انحطاط آن.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا همه مدن فاضله که در این امور اشتراك دارند نظام مدنی واحد هم دارند و از این حیث هیچ تفاوتی

میانشان نیست.

فارابی در مورد رؤسای آنها بی تردید میگوید که هیچ اختلافی ندارند و حتی اگر تعلق بازمه و مدن مختلف هم داشته باشند بمثابة ملك واحدی هستند که فوق زمان هستند و در عقل و تخیل بکمال رسیده‌اند و در هیچ امری اختلاف ندارند حتی اختلاف مدینه‌ها هم ظاهری است زیرا تشبیهات و تمثیلهای و رمزها و تقالید در مدن مختلف متفاوت است و از اینجهت ممکن است که امم و مدینه‌های فاضله در تفصیل دینی هم اختلاف داشته باشند اما غرض و مقصدشان یکی است و این امر در کیفیت سازمان مدینه هم اثر میگذارد؛ چنانکه وقتی مقام هر عنصری محفوظ باشد و همه هماهنگ براهی میروند که رئیس نشان داده است سازمان مدن فاضله هم یکسان میشود. فارابی در مدینه فاضله این مقامها را معلوم نمیکند اما در فصول المدنی^۱ باجمال متعرض آن می‌شود و توضیح میدهد که مدینه فاضله پنج رکن دارد^۲.

اول- اهل فضائل و حکمت که بحقایق موجود معرفت دارند و ایشان افاضلند و بر مدینه ریاست دارند.

دوم- ذوالالسنه یعنی روحانیان و صاحبان خطابت و شعر و کتابت که مروجان اصول رئیس اول هستند.

سوم- مقدران که شامل حسابداران و مستوفیان و هندسه‌دانان و

۱- رجوع شود به فصول المدنی فصل ۵۳.

۲- فصول المدنی را نباید با مدینه فاضله مقایسه کرد و اگر کمال مطلوب مدینه فاضله در فصول المدنی آن جلوه‌ایکه در آثار دیگر فارابی داشته ندارد از آن جهت است که فیلسوف در این کتاب باعتبار دیگری در مدینه نظر کرده است.

منجمان میشود و اینجا قوانین عدالت را در مدینه نگاه میدارند.
چهارم- مجاهدان که حریم مدینه را از تجاوز مدن غیر فاضله حفظ میکنند.

پنجم- مالیان که تهیه اوراق طبقات دیگر بعهده آنهاست و بمعاملات 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 میدانند^۱

مدن غیر فاضله

مدینه فاضله موجودی طبیعی است و نظامی دارد که اگر خلل و تبدیل در آن راه یابد دیگر شایسته عنوان مدینه فاضله نیست؛ چنانکه اگر رئیس مدینه شرایط لازم مذکور در فصل قبل را واجد نباشد نه اورئیس مدینه فاضله است و نه مدینه اش را میتوان فاضله دانست، حتی کافست 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 اینصورت سعادت حقه و طرق کمال مورد غفلت قرار میگیرد و اهل مدن در رای و عمل، گمراه میشوند اما مدن غیر فاضله دیگری هم هستند که صورت فاسد و منحط مدن فاضله نیستند فارابی در سیاسات المدینه سه قسم اساسی و در آراء اهل المدینه الفاضله چهار قسم مدینه غیر فاضله و در فصول المدنی کلاً دو نوع مدینه تشخیص میدهد اگر اصل را کتاب مدینه فاضله و سیاسات-

المدنیة قرار دهیم این مدن چهارگانه از این قرارند:

الف- مدینه جاهله یا جاهلیه.

ب- مدن فاسقه.

ج- مدن متبدله یا مبدله.

د- مدن ضاله.

ابتدا بمدینه جاهله یا جاهلیه میپردازیم.

مدینه جاهله آن مدینه ایست که مردمش سعادت را نمی‌شناسند و در این پندار باطلند که خیر همانست 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 جامعی 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:

۱- مدینه ضروریه- اهل این مدینه جز بخوراك و پوشاك و مسكن بچیزی 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 باینکار وادارد.

۲- مدینه بداله (تجاریه یا نداله).

غرض اهل این مدینه جمع ثروت است و ثروت را برای استفاده صحیح از آن نمی‌اندوزند بلکه مال و ثروت را فی نفسها مقصود و غایت میدانند و رئیس ایشان کسی است که تدبیرش در جمع آوری اموال و حفظ آن بیشتر باشد اینها یا باراده ثروت می‌اندوزند فی‌المثل از طریق

تجارت و یا بطرز غیر ارادی از طریق دزدی و شبانی و صید.

۳- مدینه نخست و شقوت^۱

اهل این مدینه بلهو و لعب و شهوترانی و اکل و شرب و نکاح و خلاصه بلذت حسی و خیالی عنایت دارند و غرضشان جز اینها چیزی نیست و حتی به صحت بدن هم کاری ندارند. رئیس این مدینه کسی است که بهتر میتواند وسائل کامرانی را برای آنها فراهم کند. با این وضع، مدن جاهلیه، این مدینه را مغبوط می‌شمارند.

۴- مدینه الکرامه (مدینه الواجه)

غرض این مدینه آنست که در نزد مدن و امم دیگر صاحب وجهه و اعتبار باشند و در راه مجد و عظمت و زندگی با فخامت همکاری میکنند و استحقاق کرامت گاهی بغلبه است و گاهی بحسب و نسب و این مردم مغبوطترین کسانی هستند و رئیس ایشان بهتر مردمان را بثروت میرساند که البته ثروت هم بعنوان وسیله کرامت منظور است و در واقع اهل این مدینه ثروت بدست می‌آورند که در راه کرامت خرج کنند. اینها بتجمل توجه بسیار دارند و با اینهمه میتوان گفت که مدینه‌شان از همه مدینه‌ها بمدینه فاضله شبیه‌تر است در این مدینه اگر کرامت بحد افراط رسید مدینه، مدینه جباران و شبیه و نزدیک بمدینه 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 بطرق و وسایل مختلف از کید و حیله تا مکابره متوسل میشوند؛ گاه تهدید میکنند و گاه تدبیر

۱- در فصل آخر مدینه فاضله، فارابی بجای این مدینه، مدینه ساقطه را

می‌آورد.

بکار میبرند. این مدینه ممکن است صورتهای مختلف داشته باشد اما در هر صورت مدینه جباران است.

رئیس این جماعت در قهر و مکر و مقابله و دفع تغلب از همه لایقتر است و سیرت آنها عداوت است چنانکه گفتیم این تغلب از دو طریق ممکن است یا از طریق حیله و تدبیر یا از راه مکابره و جمععی هم از هر دو وسیله استفاده میکنند. وسیله غلبه یا نفسانی است یا جسمانی و یا بوسیله اسلحه غلبه متحقق میشود. گاهی اتفاق میافتد که بعضی از اهل این مدینه قهر را دوست بدارند اما بآن دست نزنند و دریابند که برای بقاء و غلبه حاجت بتعاون در مدینه خود دارند. ممکن است اهل يك مدینه همه اهل غلبه باشند و یا بدو گروه غالب و مغلوب تقسیم شوند. اگر همه اهل يك مدینه، غالبان باشند احیاناً درجات و مراتب و طبقات دارند و امتیازشان گاهی بر حسب تعداد دفعات غلبه و یا بقرب و بعد، از رئیس و یا بقوت و ضعف رأی و تدبیر است؛ حتی امکان دارد که فقط در مدینه يك 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 بخود میگیرند میتوان گفت که برای تشخیص آنها باید بفرض توجه کرد و اگر تغلب را به اعتبار اینکه غایت یا وسیله است منظور بداریم باز سه نوع مدینه تغلبی پیدا میشود:

- ۱- یکی آنکه قهر در آن مطلوب لذاته است.
- ۲- آنکه قهر را برای لذت می‌خواهد و اگر بکام برسد قهر بکار نمی‌برد.
- ۳- آنکه در عین حال لذت و نفع و قهر و غلبه را باهم می‌خواهد و فی‌المثل نفع بی‌قهر را نمی‌پذیرد.
- ۴- 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؛ زیرا این مدینه بطوایفی تقسیم می‌شود؛ بعضی شریف و بعضی نخسیس و هر طایفه‌ای رئیسی دارد و جمهور بر رؤسا غالب است و رؤسا تابع فرمان آنها هستند باین 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 باو 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؛ گوئی در يك مدینه، مدینه‌های مختلف بوجود آمده‌است. در این مدینه غریب و مقیم دائمی فرقی ندارند. 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 رذائل 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 رانمی پذیرند اما هر مدینه‌ای اقتضای رئیس خاص دارد چنانکه در مدینه ضروریه و مدینه جماعیه انشای ریاست جاهلیه آسانتر است و مدینه‌های دیگر در صورت تحول و تبدل غالباً بمدینه 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 ضاله.

اهل این مدن معتقدند که سعادت پس از مرگ متحقق میشود اینها در باره خدا و افلاك و عقل فعال آراء فاسد دارند و نمیدانند بعضی امور که در دین آمده است فقط تمثیلات و تشبیهات است.

رئیس این مدینه مدعی است که باو وحی میشود و این گمانش باطل است اما برای اینکه اتباع را باین امر قانع کند نیرنگ و فریب بکار میبرد. البته می‌توان رأی فارابی در مورد مدن ضاله را باین نحو تفسیر کرد (چنانکه تفسیر هم کرده‌اند) که غرض او از دین، اسلام و وحی

۱- فارابی خود در کتاب الملة بر این رأی رفته اما در کتاب الحروف توضیح داده است که:

«اهل فلسفه وقتی با دین مخالفند که ندانند امور دینی مثال فلسفی هستند اما اگر این نکته را بدانند با آن مخالفتی ندارند و اصولاً مخالفت اهل فلسفه با دیانت برای حفظ و سلامت فلسفه است و حتی می‌خواهند ظن مخالفت فلسفه با دین را مرتفع سازند. رجوع شود به کتاب الحروف ص ۱۵۵.»

محمدی نیست بلکه به ادیان کاذب نظر دارد.

د- مدینه متبدله (مبدله).

این مدینه روزگاری فاضله بوده و بر اثر اشاعه جهل و گمراهی تبدیل یافته است روسای این مدینه درست نقطه مقابل و ضد رؤسا و اهل مدینه فاضله هستند علاوه بر اینها فارابی در سیاسات المدینه^۱ از نوایت بحث میکند که در مدن فاضله پیدا میشوند و شبیه خناری هستند که در کشتزار می‌روید و اینها انواع مختلف دارند که پنج دسته در میان آنها اهمیت دارند از اینقرار:

- ۱- دسته اول جماعتی هستند که غرضشان سعادت نیست اما افعال فاضله دارند و اینان را غریبان میگویند.^۲
- ۲- جماعتی هستند که باغراض و غایات مدن جاهلیه تمایل دارند و از اینرو قوانین مدینه فاضله را طبق هوای خود تفسیر میکنند تا بمطلوب برسند و آنها را محرفه میگویند.
- ۳- دسته ای که قصد تحریف قوانین ندارند اما آنها درست در نمی‌یابند و معانی دیگر از آن استنباط میکنند و از حق منحرف میشوند و چون انحرافشان ناشی از عناد نیست میتوان بهدایت و ارشاد آنها امیدوار بود و این دسته را مارقه میگویند.
- ۴- جماعتی که قدرت تصور کامل ندارند و بجهل خویش هم

۱- رجوع شود بصفحه ۵۷.

۲- دسته شمی هم هستند که خود فاضلند و در مدینه غیر فاضله بسر میبرند اینها را هم میتوان در عداد نوایت آورد. در نسخه چاپ حیدرآباد جای این عنوان سفید است و در حاشیه توضیح داده شده است که در اصل سفید بوده است رجوع شود به ص ۷۴.

معترف نمی‌شوند و در عین اینکه در جهل و سرگردانی بسر میبرند سخنهاى خود را بصورت ظاهر مدلل عرضه میکنند.^۱

۵- دسته دیگر که بحکومت فاضله راضی نیستند و هرگاه فرصتی برای ایشان پیش آید مردم را از اطاعت آن بیرون می‌آورند.^۲

در حاشیه بیک نوع دیگر از نوابیت هم اشاره کردیم که در راه صحیحند و در جستجوی حقیقت اما گرفتار و اسیر در مدینه غیر فاضله اند^۳ و اینها از سعادت دور می‌افتند و بهره‌ای نمی‌برند اما با توجه به بحث ابن باجه^۴ و تفسیری که فارابی در فصول المدنی^۵ و کتاب الملة^۶ درباره حکیم دور از مدینه فاضله میکند میتوانیم دریابیم که چرا فارابی افاضل مدن مضاده را از سعادت غائی دور دانسته است.

ابن باجه میگوید «گرچه اینها (غربا) در ملک خود و در میان دوستان و اقربا بسر میبرند در آراء با آنها بیگانه‌اند و مسکن مألوفشان جای دیگر است که باید بآنجا سفر کنند.»^۷ فارابی هم در کتاب الملة^۸

۱- در اخلاق ناصری اصطلاح و عنوان مغالطان باین دسته اطلاق شده است.

۲- نصیرالدین طوسی این گروه را باغیان خوانده است.

۳- ممکن است فارابی اصطلاح نوابیت را از کتابی گرفته باشد که جاحظ بنام نبیته نوشته و اینکه فارابی در سیاسات المدنیه از نوابیت بحث میکند شاید زمینه‌ای فراهم کرده است برای ابن باجه که از این مقوله بحث کند هر چند او اصطلاح غربا را بجای نوابیت بکار برده است.

۴- تدبیر المتوحد ص ۱۱ (ابن باجه)

۵- فصل ۶۹.

۶- رجوع شود به کتاب الملة ص ۵۶.

۷- تدبیر المتوحد ص ۱۱.

۸- رجوع شود به کتاب الملة ص ۵۶.

پسین توصیه‌ای می‌کند و در جای دیگر می‌گوید اگر مدینه فاضله در عالم نباشد مرگت از زندگی برای فیلسوف بهتر است.

آراء مدن جاهله و ضاله

انفس قول در مدن جاهلیه

مدن جاهلیه و ضاله وقتی وجود دارد که دین مبتنی بر بعضی آراء فاسد قدیم باشد و پیدا است که اهل این مدن آراء باطل و فاسد دارند و همه این آراء متفاوت و متضادند چه رأی صحیح یکی بیش نیست؛ اما مهم اینست که بسیاری از آراء اهل مدن جاهله و ضاله را خورد فارابی هم اظهار میدارد و در این بحثها اصولاً نوعی اغتشاش دیده میشود فارابی در چهار فصل آخر آراء اهل المدینه الفاضله بذکر و بیان آراء اهل مدن جاهلیه و ضاله می‌پردازد و عنوان فصل آخر، القول فی المدن الجاهلیه است که در آنجا به بیان آراء باطل و فاسد فلسفی می‌پردازد. شاید مناسبتر باشد ابتدا از فصل آخر بحث کنیم و آنگاه به فصل دیگر (سی و چهارم و سی و پنجم و سی و ششم) پردازیم.

مدن جاهلیه - بطور کلی فارابی می‌گوید از میان مدن جاهلیه، مدینه جماعیه اغراض متفاوت و مختلف دارد زیرا جماعات مختلف با اغراض متفاوت در این مدینه بسر می‌برند اما اهل دیگر مدن جاهلیه هر یک غرض واحد دارند امامیان این مدینه‌ها غرض مشترک نیست چنانکه

۱- 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. رجوع شود به کتاب الملة ص ۱۵۳-۱۵۴.

مدینه ضروریه به تن پروری و تن آسانی 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 اهواء ابناء مردمان، غایات مدینه را معین و مشخص می‌کند؛ اما آراء 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 انحاء فنون مغالبه را در موارد لزوم بکار می‌برند طایفه‌ای دیگر حسابگری و خدعه و نیرنگ را برای نیل بفرض مناسب‌تر می‌دانند اما گروه دیگر هر دو روش را می‌پسندند و بکار می‌برند.

طایفه‌ای از مردم این مدینه‌ها سعادت را در جهان دیگر متحقق می‌دانند و افعال نیک و فضائل را بعنوان سرمایه عالم دیگر بجای 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 بکمال است و برای وصول بکمال 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 جائیکه 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؛ پیدا است که چنین انسانی صادق را کاذب و محال را غیر محال می‌انگارد. خلاصه اینکه این جماعت از اهل مدن ضاله نه آنکه بگویند آدمی در عالم خاکی نمی‌آید

بدست؛ بلکه معتقدند عوارض خارجی بشر را از صورت طبیعی خود خارج کرده است.

بنظر جماعت دیگر اقتران نفس بدن طبیعی نیست و حقیقت و ماهیت انسان همان نفس اوست که اقتران بدن آن را فاسد و آلوده کرده است و همین لوث و آلودگی است که منشأ رذایل و مفسد اخلاق است. انسان برای نیل بسعادت، محتاج به تن نیست بلکه برعکس کمال او در خلاص و نجات از تن است اینها می‌گویند بشر چون بتن احتیاج ندارد از اشیاء و امور خارجی دیگر نیز بی‌نیاز است یعنی نه بمال نیاز دارد نه بدوست و نه بمدینه و آنچه را که بوجود تن مربوط می‌شود باید ترك 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 کشت و فضیلت تام در همین است؛ اما اینها در مورد عوارض بایکدیگر اختلاف نظر دارند؛ بعضی این عوارض را غضب و شهوت و اشباه اینها میدانند و دسته دیگر متوجه غیرت و حرص هستند و بهر حال معتقدند که سبب این عوارض درست ضد امریست که افاده جزء ناطق میکند بعضی از آنها مثل امید و کلس این اسباب را در تضاد امور فاعله دانسته و بعضی مثل پارمیندس در آراء. طاهره‌اش سبب را در تضاد مواد و عناصر جستجو کرده‌اند.

فارابی عقیده دیگری را هم نقل میکند که بنظر او از بسیاری از قدما نقل شده است و آن اینکه «باراده بمیر و بالطبیعه زندگی کن» که این قول رواقیان است و مقصود اینست که انسان مطیع طبیعت باشد.

در توضیح این معنی فارابی مینویسد مرگ در دو قسم است مرگ طبیعی و مرگ ارادی مرگ ارادی از 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 و از این آراء فاسده است که آراء دیگری میزاید و متفرع میشود و ادیانی در مدن ضاله از آنها نشأت میگیرد.

دسته دیگری هم هستند که میگویند با لفظ و مفهوم نمیتوان موجود را درک کرد و وجود حسی و محسوس و وجود حقیقی نیست بلکه وجود وراء امر محسوس است این دسته حقیقی معتقدند که هر چیزی در عالم میتواند خلاف آن باشد که اکنون مانوس ماست چنانکه حقیقی ۴×۴ میتواند عددی غیر از ۹ باشد و اینکه چرا وضع بصورت فعلی در آمده است اهل مدن جاهلیه آنرا منوط و مربوط بسبب 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 را که درست می‌دانیم درست باشد.

بنظر فارابی اینگونه آراء فلسفه را بخطر می‌اندازد و باعث میشود که هر گونه اصل و ملاک و ضابطه‌ای مورد تشکیک و انکار قرار گیرد و همه چیز محال جلوه کند و بالتیجه هیچ چیز محال تلقی نشود.

لزومی ندارد که بگوئیم بر طبق آنچه ذکر شد بسیاری از مطاوی کتب فارابی و از جمله تمام مطالب فصوص الحکم جزو آراء اهل مدن جاهله است؛ او در همین کتاب آراء اهل المدینه الفاضله می‌گوید که

نفوس باید از ماده ببری شود و در فصول المدنی^۱ برای انسان به دو کمال قائل می‌شود که یکی در دنیا و دیگری در عقبی قابل تحقق است بالاتر از این در فصوص الحکم می‌گوید اثر از تعلق تن و ماده زمینی وای بر تو... این وضع را پندگرفته باید توجه ساخت؟ شاید فارابی در اوضاع و ظروف مختلف و بسته بساطالماقی که داشته است آراء مختلف اظهار کرده باشد اما در مورد اینکه بعضی از آراء خود را جزئی آراء اهل مدن جاهله دانسته است باید توجه بود که فارابی به اصل و منشأ و اساسی آراء اهمیت بسیار می‌دهد. و آرائی را که مبتنی بر فلسفه نباشد، مورد اعتناء قرار نمی‌دهد زیرا که صاحبان این آراء بدون فلسفه یا دین مؤسسی بر فلسفه صحیح، به کمال و سعادت نمی‌رسند. در تقسیم مدن جاهله و در بحث از غایات و آراء اهل این مدن صورت بنگسریونانی خلبه دارد اما ساده 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.^۲

۱- رجوع شود بفصل ۲۵ فصول المدنی.

۲- لا اقل در این مورد، می‌توان گفت که فارابی، بیشتر از اسلاف یونانی خود، دقت در استیفاء اقسام مدن کرده است

فصل پنجم

آراء مشترك در مدن جاهلیه^۱ و ضاله

در بعضی موارد مدن جاهلیه و ضاله عقاید و آراء مشترك دارند و آن موارد از اینقرار است:

۱- در سبعیت و تنازع بقاء

مردمان برای حفظ خویش، دائما در نزاع و مبارزه اند و چنانکه در عالم حیوانات می بینیم که هدم و هتك 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 شد و وجودش کاملتر و برتر است و او بمیل خود دشمن را نابود میکند یا به استخدام خود در میآورد 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 بآن

۱- فارابی در فصل آخر کتاب آراء اهل المدینه الفاضله پنج نوع مدینه جاهلیه را ذکر میکند و میدانیم که قبلا در همین کتاب مدن جاهلیه را شش نوع دانسته است و بعید بنظر می رسد که در يك کتاب دو طبقه بندی از این مدن بدست 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.

پرداخت و بر آن رویه رفت و باین ترتیب مدینه‌ها باید متشابه باشند و نظام و مراتبی نداشته باشند و غالبه، سلاک برتری اشخاصی در آنها باشند. پیداست که در اینصورت آراء ناسدی در مدینه‌ها بوجود می‌آید چنانکه قومی بر این عقیده می‌روند که دوستی هم معنی ندارد و رابطه آدمیان همان ارتباط غالب و منسوب است و این ارتباط جز بوزن گام ضرورت پدید نمی‌آید. مردمان معمولاً از هم‌گریزانند و دوری می‌گزینند مگر اینکه بائتلاف حاجت داشته باشند و بعبارت دیگر وقتی که یک عامل خارجی آنها را بائتلاف واداشته باشد در اینصورت 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 سبتران خلاصه کرد و نتیجه گرفت که طبیعت و ماهیت موجودات تفرد و انانیت است و آنوقت 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 بردگی است.

۲- اصل و منشأ جماعت و تعاون.

در مورد اصل و منشأ جماعت و تعاون هم در مدن ضاله و جاهلیه آراء مشترکی رواج دارد نه آنکه یک رأی مقبول اهل این مدن باشد باین معنی که ممکن است رأیی مشترك در مدینه جاهلیه و مدینه ضاله باشد اما ای بسا که در چند مدینه جاهلیه چند رأی در این زمینه مورد قبول باشد این آراء را بطور کلی میتوان باین صورت خلاصه کرد که قوام اجتماع ممکن است بر خویشاوندی، منفعت یا ترس یا دفاع و یا قهر

و خلیه باشد، چنانکه بعضی بر آنند که چون افراد بتنهائی قادر بر رفع حاجات خویش نبوده‌اند با اجتماع متوسل شده‌اند. دسته دیگری اساس تعاون را قهر و خلیه میدانند باین معنی که صاحب قدرتی چون بردستمان چیره شود آنها را برده خود میکند و بسوسيله آنها در قهر دیگران می‌گردد و قومی بزرگ بر او جمع میشوند و اسباب بزرگی برای او فراهم میشود.

گروه دیگری که دوستی و ائتلاف و ارتباط را شایع در اجتماع می‌بینند در اساس آن اختلاف دارند چنانکه جمعی اساس آنرا اختروشاری و اشتراك در آباء و اجداد میدانند و معتقدند که اختلاف میان کسانیست که از آباء مختلفند و در حقیقت بنیای تعارض هم‌خونی است اما این رابطه ممکن است بهرور زبان ضعیف شود و نفاق و تفرقه بوجود آید که بعد يك علت خارجی در باره سبب هم‌دستی و همکاری گردد.

در مقابل این گروه که رابطه نسبی و خونی قائل بودند دسته‌ای هم بر رابطه و نسبت نسبی قائل هستند و از دواج بین طوایف و عشیره‌های مختلف را وسیله تقاضم بین دسته‌ها و گروه‌ها میدانند.

کسانی دیگر اشتراك را در این میدانند که رئیس اول آنها را مجتمع کرده و بتدبیر امورشان پرداخته و بکمک او پیروزی رسیده و به آمال خود دست یافته‌اند و اوست که آنها را بخیری از خیرات جاهلیت رسانده است دسته‌ای هم بهم قسمی و قرارداد قائلند و میگویند افراد برای هم‌دستی و همکاری از بعضی حقوق خود صرف‌نظر میکنند و پیمان می‌بندند که بحقوق 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 اشتراك و مشابهت در خلق و شیم طبیعی و اشتراك در زبان میدانند و عده‌ای بشرکت در مسکن و منزل و کوچه و محله قائلند و احیاناً دسته‌ای معتقدند که بعضی امور دیگر هم ارتباط جزئی میان مردمان فراهم می‌آورند مثل اشتراك در لذایذ و صنایع و مناسبت در طعام و شراب و سفر و امثال آنها.

۳- رأی اهل مدن ضاله 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 نزاع برمی‌خیزند و لاجرم یکی غالب میشود و دیگری مغلوب؛ زیرا مردمان و جماعات در قوت 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 طبیعت امور است و هرچه طبیعی است عدل است و در واقع عدل در مغالبه است و امریست طبیعی که هر کس بر طبق آن عمل کند صاحب فضیلت است و افعالش را نیز فاصله میدانند و باین ترتیب فرد و جامعه‌ایکه پیروز میشود در نظرها سعادتمند است و اگر غالب از مغلوب بندگی بخواهد بعدل رفتار کرده و مقهور نیز اگر بنفع قاهر و غالب عمل کند عملش مطابق عدالت است. اما چون در قراردادها و مقررات مربوط بیع و شری و رد و دایع و نظائر آنها بنگریم می‌بینیم قبول آنها از آن سبب است که گاهی در جماعات گروه‌هایی

از حیث قدرت و قوت بهم 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 باین ترتیب شرایطی برای صلح و عدم تجاوز میان خود برقرار می‌کنند و آیندگان هم بی آنکه از منشأ این قیود و شرایط با خبر باشند آنرا 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 یکدسته قدرتش از قدرت دسته دیگر افزون شود این شرایط ارزشی ندارند و باینجهت در فرصت مقتضی، آنرا نقض می‌کنند و خصم را بنده و مقهور می‌سازند. درحقیقت باید هم چنین باشد و آنکه این نکته را در نمی‌باید و قبول ندارد یا ضعیف است یا احمق و مغرور در عقیده.

۴- خشوع و دینداری.

خشوع یعنی اعتقاد باینکه خدائی مدبر امور عالم است و تعظیم و صلوات و تسبیح و حرمت و تقدیس او و همچنین قول باینکه جزای عمل دنیا را در عقبی میدهند و خوب و بد، بی‌پاداش و عقاب نمی‌ماند بنظر اهل مدینه‌های جاهله خشوع نیرنگ و افسون و حيله است و این حيله را کسانى اختراع کرده‌اند که قدرت غلبه ندارند و برای اینکه راحت بزیند و عزت و کامروائیشان برقرار باشد، باین شیوه‌ها متوسل میشوند تا هم‌دیگران را در اطاعت نگهدارند و هم ضعف خود را در معرکه حیات بپوشانند و از انظار مخفی بدارند و اگر گاهی بتهدید

متمسک میشدند؛ اما پسران حینۀشان مسوولاً کشتف نمیشود، مورد احترام قرار میگیرند و تمتعات دنیا در دست زیرکان و سلیله نگران و اقریایمانند بدون آنکه از راه شبهه آنها بدست آورده باشد و پیداست که باشمسار زهد و پودیز آسانتر میتوان بسال و منال و سرود و لذت و آزادی رسید و دیگران را واداشت که از تمتعات پنشم بپوشند تا خود از آنها برخوردار شوند؛ اما کسانی که گمان می کنند که متابعت از این اصول و احکام، فضیلت است، باغراض بانیان زهد و خشوع پسی نبرده اند و نمی رانند که مکاران و محتالان از کردار و رفتار آنان سود می برند و البته که حیلۀ و مکر نیز نوعی منالیه است و چنانکه برای صید و شوش دام می گسترند، گروهی لذات و شیرات مظنون سیات را باقمعین مردمان و بدام انداختن آنها بچنگ می آورند و پیداست که این مغالیه آسان تر از بی دردسرتر است؛ اما اگر کسی مهتبتاً و از روی صدق بهشواهد در خشرع و دینداری ممارست کند، اصل این مدن او را استحقاق ربی عقلی می خوانند و او را سربودی ناقص و ضعیف می انگارند که بنظر آنان قادر به تمتع از لذات زندگی نیست سستی اگر آنها را بظاهر مدح و ستایش می کنند، غرضشان تحقیر و تمسخر است و در واقع ذم شبیه بمدح می کنند. به این جهت زهاد در مدینه جاهله مورد اعتنا نیستند و فقط در حلقه خودشان حرمت و عزت دارند.



طرح این مباحث باشت شده است که برخی از مورخان و مؤلفان جدید فارابی را پیشرو داروین و نیچه بدانند؛ این مقایسه ها اصولاً صحیح

نیست البته تاریخ فلسفه میرو از اجمال به تفصیل است و فلسفه جدید بسط و تفصیل فلسفه یونانی می باشد و مثلاً داروین هم اصول نظریه تطور خود را بدون توجه بسوابقی، جعل نکرده است؛ اما بطور کلی آنچه افلاطون و ارسطو و فارابی در باب مقاله گفته اند، مبتنی بر اصولی است که با اصول و مبانی تفکر پیشین فرق دارد و انگیزی فارابی این آراء را درست ندانسته و آنرا به اهل مدن جاهلیه نسبت داده است؛ پس چگونه می تواند با ذکر و نقل و شرح این آراء پیشرو متأخران از خرد باشد.

مع ذلك این نکته را باید در نظر داشت که معلم ثانی بعضی از آراء منسوب به مدن جاهله را تصدیق کرده و تعالیف آن را باطل شمرده است اما اگر بطور کلی در آثار او نظر کنیم می بینیم که هرگز اقرالی را که مبتنی بر فلسفه مختار او نباشد نمی پذیرد و اگر بپذیرد بوجهی آنرا تأویل می کند و بدآن صورت فلسفی می راند پس چنانکه قبلاً هم اشاره شده است، اگر فارابی در جایی به ابطال یک رأی می پردازد و در جای دیگر آن را اثبات می کند نه از آن جهت است که پای بند اصول نبوده و صرفاً بمتضای موقع و مقام بیان مطالب کرده است؛ بلکه در رد و ابطال و اثبات و تأیید خود، نظریه این معنی داشته است که آراء و اقوال مورد بحث بی اساس و موهوم است یا می توان آنها را در حداد تقلید و مثالات احکام فلسفی دانست، فارابی آنها را باعتبار اول مردود می داند و باعتبار ثانی موجه می شمارد حتی در بحث نفس و مال نفوس آدمی اعتبارات دیگر را ملحوظ می ندارد.

نفوس اهل مدینهٔ فاضله و غیر فاضله

فارابی سه حال و وضعیت برای نفوس پس از مرگ پیش بینی کرده است از اینقرار:

الف- نفوس اهل مدینه فاضله که مخلد در نعیم است. این نفوس پس از مرگ اجتماع میکنند و از جهت آراء فاضله‌ای که در حیات داشتند سعادت‌مندند و هر کس دیگر از اهل مدینه‌های فاضله که بمیرد، بجمع این نفوس می‌پیوندد البته این نفوس يك اجتماع ندارند بلکه بر حسب صناعات، اجتماعات نفوس هم متعدد است و این اجتماعات بسته به وجه در سعادت اختلاف دارند:

۱- بر حسب تعداد افراد.

۲- بر حسب اختلاف صناعات افراد و اشخاص.

۳- باختلاف افراد در صناعاتشان در دنیا.

ب- اهل مدن فاسقه مخلد در عذاب هستند.

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 نفوسشان که هیأت نفسانی ناسالم و شرارت کسب کرده است با هیأت فاضله اول مقترن میشود و تضاد این در هیأت عذاب و آزار نفس را فراهم میکند و این عذاب دائم‌التزاید است و اگر قبلاً در دنیا باین عذاب وقوف نداشته از آن جهت است که بلذات حسی مشغول بوده اما چون نفس از قید تن خلاص شد صرفاً توجهش معطوف باین تضاد میشود و باین عذاب واقف میگردد و همین وقوف مایه عذاب

ابدی است.

ج- نفوس اهل مدن جاهلیه و متبدله محکوم به هلاک و تباهی است زیرا در نفوس این قوم معقولات مرتسم نیست و نفس آنها رجحانی بر تن ندارد پس چون ابدان منحل شود، نفوس هم منحل و معدوم می گردد این وضع اختصاص به اهل مدن جاهلیه و متبدله دارد، اما روسای مدن ضاله و متبدله که آشنا به آراء فاضله هستند و آنرا متبدل می سازند و قوم خود را گمراه می کنند، معذت به عذاب ابدی خواهند بود.

اگر این روسا بر مدینه فاضله استیلا و تسلط پیدا کند و اهل آنرا مقهور کرده و وادار باعمال اهل مدینه جاهله کنند، در نفوس مردمی که بقهر مرتکب اعمال غیر فاضله شده اند، شرارت بوجود نمی آید و باین جهت بعد از مرگ هم نفوسشان معذب نخواهد بود.

۱- با وجود این اقوال نظر فارابی در مورد نفس روشن است او نه بسا افلاطون موافق است که نفس قدیم است و نه رأی ارسطو را قبول کرده است که بر حسب آن نفوس فردی بعد از فناء تن فانی می شود؛ بلکه نفس را حادث بحدوث تن و باقی بعد از فناء آن می داند و ملاصدرا، بر اساس «حرکت جوهریه» گفته است که نفس جسمانیه الحدوث و روحانیة البقاء 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 می داند و می گوید شأن نفس ناطقه تعقل معقولات است و اگر متوغل در امور مادی و گرفتار امور دنیوی شد و از معقولات اعراض کرد از شعون 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 متالم شد و ای بر او که لائق قرب بمقام قدس نیست اما اگر تسلیم و راضی و خشنود شد با اینکه در بدن است گوئی از آن رسته و در صقع ملکوت مقیم شده است و چشمش چیزهائی می بیند که هرگز ندیده و گوشش اصواتی می شنود که هرگز نشنیده است و در اینحال باید بنخواهد که بکلی ←

اخلاق

قبلاً گفته ایم که فارابی باجمال علم مدنی را بدو قسمت نظری و عملی تقسیم کرده و اخلاق را جزء نظری و سیاست را جزو عملی دانسته است. گرچه ابن رشد در تفسیر قول فارابی بهر است از تفکیک دو علم سخن گفته، است خورد فارابی هرگز درصدد بر نیامده است که جنبه نظری را از جنبه عملی جدا سازد و فی المثل در یک کتاب بیان سعادت و خیرات پردازد و در کتاب دیگر نحوه تحقق خیرات و نیل به سعادت را بیان کند البته فارابی قسمتی از اخلاق نیکو را شرح کرده و خود در اخلاق کتب مستقل نوشته است و نادرست نیست که اگر کتب اخلاقی او را مقدمه نظری آراء سیاسیش بدانیم؛ اما اینکه اخلاق و سیاست را در ذیل علم مدنی آورده قابل تأمل است و می بینیم 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؛ منتهم 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 می شود چیست؟ موضوع این علم سعادت است که در

→ قطع علائق از عالم مادی کند و مجرد شود.

فارابی این معانی را در فصوص بیست و ششم و پنجاهم فصوص الحکم آورده و پیداست که مأخذ و آثار نو افلاطونی است چنانکه در فص بیست و ششم گسویی ترجمه قسمتی از ابناء افلوپینی را می خوانیم اما بهر حال این نظریه منزل آنچه در باب مال نفوس اهل مدن فاضله و ضاله و... دیدیم نیست بلکه نسبت آنها نسبت اجمال و تفصیل است.

عین حال غایت نیز میباشد و انسان بمدد خیرات و حسنات و فضائل می تواند بسعادت برسد؛ اما اموری مثل شر و نقص و رذیلت هم هست که مانع از رسیدن بسعادت می شود فارابی بمراتب مختلف سعادت قائل است چنانکه خیرات و فصایل را نیز دارای مراتب می داند و می گوید هر کسی بقدر استعداد خود از کمال و سعادت برخوردار میشود و بعبارت دیگر سعادت آدمی بسته بافعال و اعمالیست که باراده و از روی اختیار انجام می دهد.^۱ در اینجا باید توجه داشت که افعال ارادی و اختیاری، (فارابی اراده را مشترك میان حیوان و انسان و اختیار را خاص انسان می داند و اینکه اختیاری را به ارادی عطف کرده است پیدا است که مرادش از اراده، اراده خاص انسان است) موقوف بحصول 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 سعادت مند پس در واقع سعادت، استکمال نفس است و چون فارابی فلسفه را هم استکمال نفس میداند باید توضیح داده شود که حصول علم بمعقولات، استکمال اول نفس است و عالم که باین علم عمل می کند بکمالی می رسد که عین سعادت است.

فارابی در کتاب التنبیه^۲ مرتبه اول سعادت را تحصیل منطق میداند و معتقد است که جزء ناطق نفس بوسیله آن بکمال خویش میرسد. در تحصیل السعاده نیز هنگام ذکر اجناس فضائل چهارگانه فضائل نظری و

۱- رجوع شود به تحصیل السعاده ص ۱۵ و ۱۶ و کتاب التنبیه علی سبیل-

السعاده ص ۲.

۲- رجوع شود بصفحه ۲۳.

فکری و خلقی را بر صناعات عملی مقدم میدارد و در عین حال میگوید^۱ فضیلت کامل، مستلزم بکار بردن افعال همه فضائل است.

در توضیح این نظریات اشکالات فراوان بوجود میآید بخصوص که فارابی همه جا بملازمت نظر و عمل معتقد نیست چنانکه در مدینه فاضله میگوید «اگر انسان بقوه نظری سعادت را شناخت و آنرا غایت قرارداد و بآن میل کرد و بقوه مرویه آنچه را باید بکند استنباط کرد و بمعاونت قوه متخیله و حواس و وسایل قوه نزوعی افعال را انجام داد، تمام افعال او خیر و جمیل است و اگر سعادت را نشناخت یا شناخت و آنرا نصب العین و غایت قرار نداد و چیزی دیگر غیر از آنرا غایت دانست و با قوه نزوعی بآن میل کرد و برویت دریافت که چه باید بکند و با حواس و متخیله بآن رسید و افعال آنرا به قوه نزوعی انجام داد افعال او غیر جمیله است»^۲ و میدانیم که بنظر فارابی اهل مدن فاسقه سعادت را می شناسند و بآن مایل نیستند و باز فارابی در موردی دیگر میگوید کسی که تمام آثار ارسطو را خوانده باشد، اما کردارش بمقتضای این شناسائی نباشد بهتر از کسی است که باقتضای دستورهای ارسطو رفتار کند^۳ و بمفهوم آنها پی نبرد. آیا از این بیانات نمی توانیم نتیجه بگیریم که اولاً علم و عمل باهم ملازمه قطعی ندارد و ثانیاً علم از عمل مقامش والاتر است.

برای حل این مشکلات شاید بتوان سه وضع فکری در حیات

۱- رجوع شود بتحصیل السعاده ص ۲۴.

۲- آراء اهل المدینه الفاضله ص ۸۶.

۳- رجوع شود به دو بوئر ص ۱۲۹ ترجمه فارسی.

عقلی و نظری فارابی تشخیص داد. البته این سه وضع مربوط به سه دوره تفکر فیلسوف نیست. بلکه باعتبار اهمیتی که معلم ثانی به فلسفه و علوم نظری داده است مشخص می شود. این سه وضع را در تحصیل السعاده و کتاب التنبیه و کتاب السیاسه مورد رسیدگی قرار می دهیم. تذکر این نکته لازمست که بیشتر آثار فارابی مؤید آراء و مضامین تحصیل السعاده است و در حکمت عملی هر جا به ارسطو نظر دارد مطالبی از سنخ مطالب کتاب التنبیه می آورد اما کتاب السیاسه در میان همه آثار فارابی ممتاز است گرچه می توان آن را هم مقتبس از شروح سیاست ارسطو دانست. فارابی کمال طلب در «تفسیر اخلاق نیکوماک» کمتر بکمال 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 آن جا می آورد که گوئی مدینه غیر فاضله را پذیرفته است و بدیگران راه زندگی در آن مدینه را نشان میدهد در این کتاب نه بحثهای عمیق و کمال طلبیهای تحصیل السعاده است و نه توصیفهای 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 بمیان آمده است اینجا دیگر از این مقولات هم بحثی نیست و اصولاً حرفی از فلسفه نمیزند در این سیراز تحصیل السعاده آغاز میکنیم که با بحث از فضائل آغاز میشود.

قبلاً گفتیم که فارابی فضیلت را چهار نوع میداند.

۱- فضائل نظری ۲- فضائل فکری ۳- فضائل خلقی ۴- فضائل

عملی.

و اینک یکبار دیگر باجمال بشرح هر یک از این فضائل ونسبت

میان آنها میپردازیم.

۱- فضائل نظری- علم بمعقولات از طریق براهین نفسی و طرق اقلناعی و مثالی است و از علم بمبادی معرفت شروع میکند تا میرسد بعلم انسانی و مدنی. درضمن این بحث مسائل مربوط بانواع معرفت و روشهای هر یک مطرح شده است و بتفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

۲- فضائل فکری- اموری است که معلوم میکند چه چیز برای نیل بغایات فاضله سودمندتر است. اما امری که بوسیله قوه فکر استنباط میشود ممکن است گاهی برای غایتی شر باشد. در اینصورت اموری که برای نیل بغایت شر منظور شده اند، شر است و اگر برای نیل بغایات 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 قبلا غایات فاضله را تصریح کردیم، از آنجهت است که فارابی مایل نیست استنباط امور نافع در نیل بغایت شر را فضیلت فکری بداند. بهرحال اگر نتیجه استنباط، مورد اشتراك امم یا مدن باشد و در زمان طولانی تبدیل نیابد بیشتر شبیه قدرت بروضع قوانین است و اگر قابل تغییر و تبدیل باشد و دیر نپاید، استعداد در انواع فنون و تدبیرهای حرفه ای است مانند آنکه سودمندتر و زیباتر را برای صناعت خویش تشخیص دهد باین ترتیب باندازه انواع حرف و صنایع قوت فکری هست و اگر سودمندتر و زیباتر را برای غیر تشخیص دهد فضیلت فکری مشورتی

۱- نظریه جان دیوئی را درباب غایات و وسایل بیاد میآورد.

است^۱ و چه بسا که هر دو نوع این فضیلت در شخص واحد جمع میشود. ۳- فضائل خلقی- آنکه با فضیلت فکری سودمندتر و زیباتر را برای غایت فاضله یعنی خیر در می یابد، آنرا برای خود یا برای غیر می خواهد یعنی یا در طلب خیر خویش است یا در جستجوی خیر دیگران و فضیلت خلقی آنگاه بوجود می آید که خیر را برای غیر بخواهیم اعم از آنکه آن چیز در حقیقت خیر باشد یا بزعم آنکه خیر را برای او میجوئیم چنین باشد. همچنین کسیکه خیر حقیقی را برای خود می خواهد و آن خیر نه در فکر او بلکه در افعال و اخلاق او خیر فاضل است و بسته باینکه تا چه اندازه استنباط سودمند و جمیل کرده باشد، به خیر دست یافته است. پس در واقع فضیلت اخلاقی هر کس، باندازه قوه فکری اوست و اگر غایت فاضلی اختیار کرده است که برای امم مدن در مدتی طولانی سودمند و زیباست. فضائل خلقی نیز چنین باید باشد پس سودمند بودن و زیبا بودن فضائل خلقی بسته بزیا بودن و سودمند بودن فضائل فکری است زیرا که آن مقترن باینست و هر چه فضیلت فکری قوه اش بیشتر باشد فضیلت خلقی عظیمتر است چنانکه فضائل فکری فی المثل در جزء مالی یا مجاهدی مدینه هر چه باشد مالیان و مجاهدان بهمان نسبت فضائل خلقی دارند.

۴- اما فضائل عملی تحقق فضائل خلقی در افعال ظاهره است. اکنون میتوان گفت که آیا فضیلت کامل، مجموع آن فضائل است یا بعضی

۲- رجوع شود باخلاق نیکوماک کتاب ششم بندهفتم که ارسطو در آنجا کسی را صاحب این فضیلت می شمارد که بتواند آنچه را برای انسان مفیدتر است با تشخیص خود عملی سازد.

از آنهاست که قوه‌ای باندازه مجموع فضائل دارد؟ و بعبارت دیگر می‌توانیم پرسیم کدام فضیلت از حیث قوه عظیمتر است. بنظر فارابی این همان فضیلتی است که چون اراده می‌کنیم که افعالش را انجام دهیم استعمال افعال سایر فضائل 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 بکار بریم و بعبارت دیگر ایفای غرض این صنعت مستلزم و مقتضی همه صنایع دیگر است.

پس باید معلوم کرد که نسبت این فضائل چهارگانه از چه قرار است در واقع هیچ کدام از اینها از هم منفک نیستند اما باید دید کدام تقدم دارد و کدامیک متأخر است.

فضائل خلقی را در نظر آوریم! می‌بینیم که این فضائل وقتی موجود میشود که فضیلت نظری، آنها را بصورت معقول در آورد و در آن صورت است که فضائل فکری، معقولات و اغراض مقترن به آنها را تمیز می‌دهد پس فضیلت نظری و فضیلت فکری بر فضیلت خلقی مقدم است. اکنون ممکن است این مسئله مطرح شود که آیا می‌شود که کسی دارای فضائل فکری باشد و از فضیلت خلقی عاری بماند؟ نه! زیرا در این صورت فضیلت فکری، دیگر خیر نیست و استنباط خیر نمی‌تواند کرد و وقتی خیر را استنباط نکرد، دیگر فضیلت فکری نیست در اینجا فارابی متوجه این اشکال میشود که اگر فضیلت فکری و فضیلت خلقی مقترن هستند چگونه آن، اینرا می‌شناسد و تشخیص میدهد و اگر فضیلت خلقی بدون فضیلت فکری منظور شود و ایندو از هم منفرد شوند، فضیلتی که آنرا

درک میکند خیر نیست و اگر خیر نیست چگونه قادر با استنباط آنست و حال آنکه نمی‌تواند آنرا غایت قرار دهد؛ بعبارت دیگر اگر فضیلت خلقی از فضیلت فکری منفرد شود، استنباط فضیلت خلقی برای فضیلت فکری ممکن نیست پس اگر فضیلت دیگری غیر از فضیلت خلقی که قوه فکری آنرا استنباط کرده است مقترن بفضیلت فکری باشد و این فضیلت نیز کائن باراده باشد باید فضیلت فکری آنرا استنباط کرده باشد و شك اول برمیگردد و نتیجه این میشود که فضیلت خلقی را فضیلت فکری مقترن بفضیلت خلقی، استنباط کرده باشد و کسی که دارای فضیلت خیری و غایت فاضله است هوای آن می‌کند و این فضیلت طبیعی و کائن بالطبع مقترن بفضیلت فکری کائن بالطبع است که فضائل خلقی کائن باراده را استنباط میکند و فضیلت کائن باراده، 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 آنست؛ مثل ملکاتی که در حیوانات غیر ناطق می‌بینیم و فی‌المثل قائل بشجاعت شیر هستیم و...؛ باین ترتیب ممکن است هر انسانی مفضل باشد بر اینکه نفسش استعداد انجام فضیلتی از فضائل یا ملکه‌ای از ملکات را داشته باشد و سهولت بتواند بفعل خودش بگراید.

انسان با اینکه بامور سهل و آسان توجه دارد، اگر در کارهای مخوف^۱ تکرار و ممارست کند، ملکه ارادی او میشود و این ملکه شبیه بامور طبیعی است و این تنها در مورد فضائل خلقی جزئی مقترن به

فضائل فکری جزئی درست نیست بلکه در مورد فضائل خلقی و فضائل فکری رئیسه هم صادق است و اینجاست که صاحبان طبایع فائق عظیم، صاحب فضائل چهارگانه میشوند و ملوک فقط باراده ملوک نیستند بلکه بالطبع هم چنینند. اما این فضائل که در آدمی بوجود آمد ناچار باید در امم و مدن ایجاد شود اما از چه طریق میتوان آنها را ایجاد کرد. بنظر فارابی این امر بدو طریق میسر است:

۱- از راه تعلیم.

۲- از راه تأدیب.

تعلیم ایجاد فضائل نظری در امم و مدن است و تأدیب ایجاد فضائل خلقی و صناعت عملی است تعلیم به قول است و تأدیب هم بفعال است و هم بقول و از همین جاست که میتوانیم فضائل چهارگانه را بدو فضیلت تحویل کنیم و اتفاقاً خود فارابی هم در فصول المدنی^۱ فضائل را دو قسم می‌داند خلقی و نطقی. فضائل جزء ناطق حکمت و عقل و کیاست و ذکاء و جودت فهم است و فضائل خلقی عفت و شجاعت و سخاء و عدالت است.

فضائل نطقی یا علوم نظری، خاصه ائمه و ملوک است که از مقدمات اولی شروع میشود و بکمال علوم نظری ختم میشود. اینجا از مواردی است که فارابی صریحاً با فلاطون استناد می‌کند و میگوید باید تعلیم نظری بطریقی باشد که افلاطون میگوید و کسانی که چنین تعلیماتی ببینند در سن ۵۶ سالگی میتوانند بریاست عظمی برسند و البته این روسا

۱- فصول المدنی فصل هفتم این تقسیم‌بندی همان تقسیم‌بندی ارسطو در اخلاق نیکوماک است.

ناچارند مردمان را از طریق تخیل و اقناع تعلیم دهند زیرا طریق یقینی و برهانی مستلزم اطلاعات فراوان و همچنین و آگاهی بمبادی قصوی که جسمانی نیست، میباشد؛ از اینجهت اگر عامه را نمیشود بآن امور آشنا کرد کافیتست که مثالها و تقالید آنها را بشناسند و اگر راه اقناع موثر نشد، در مورد عاصیان و متمردان مدن و امم طریق اکراه و اجبار را باید بکار برد و البته باید توجه داشت که همه این امور در مورد امم و مدینه‌های گوناگون یکسان نیست؛ ولی در هر حال رئیس باید بتواند علوم نظری خود را اعمال کند و اگر بچنین امری قادر نباشد، فیلسوف علی-الاطلاق نیست؛ زیرا قدرت استعمال علوم نظری هم شرط فیلسوف بودن و ریاست مدینه و امت است. باین ترتیب در عین اینکه فارابی فطرت را معتبر میداند معتقد است که میشود از طریق تعلیم و تربیت ایجاد فضائل کرد چنانکه وقتی بفضائل خلقی میرسند دیگر یاد آن طبایع عظیم و قوی را فراموش میکنند.

پس در حقیقت فارابی خلق را امری اکتسابی میداند و مانند ارسطو معتقد است که نفوس دارای قوایی هستند و هر يك از این قوا فضیلت خاص دارند و در کتاب التنبیه علی سبیل السعاده وقتی از تحقق و فعلیت این فضائل بحث میکند میگوید وقتی در امری تکرار و استمرار شد میل بصورت ملکه درمی آید و ثابت میشود و از اینجهت میتوان

۱- فارابی در فصل سی و دوم آراء اهل المدینه الفاضله وقتی از خلود نفس بحث میکند برخلاف ابن سینا خلود را از صفات جوهری نفس نمیداند بلکه معتقد است اگر نفس معقولات را درك کند و بر حسب درك معقولات عمل نماید جاویدان است و این مخالف قول بفطری بودن فضائل است مگر آنکه مآل نفوس از ابتدا معلوم باشد و بعضی عینی و بعضی سنجینی باشند.

خلقى را اعم از قبیح یا جمیل کسب کرد و یا ترك نمود. پس اگر اخلاق اکتسابی است و ناچار باید اخلاق پسندیده را کسب کرد و از ذمائم پرهیز نمود، ابتدا باید حمایه اخلاق و محامد را شناخت؛ اما ملاك شماسائی فضائل چیست؟ فارابی مانند ارسطو میگوید فضیلت اعتدال و میانروی است و افعال وقتی متوسط باشد خلق جمیل حاصل میشود و چون از حال اعتدال خارج شود اعم از اینکه بزیاده مایل باشد یا بنقصان قبیح است و اعتدال بسته بکثرت و قلت و شدت و ضعف افعال و کمی و زیادی مدت زمان آنست و چنانکه در مورد اعتدال تن، اوضاع و احوال آن ملاك و معیار است در این موارد هم باید بخود شخص و بطروف و احوال توجه کرد تا بتوان توسط و اعتدال را معلوم نمود و با توجه بآنها متوسط را شناخت.

نتیجه این قول چیست؟ نتیجه اینست که بنظر فارابی، فضائل حتی نسبت باشخاص مختلف هم مختلف است و میگوید که چون احوال و افعال و ازمنه دگرگون شود فضائل هم مختلف میشود.

فارابی میگوید فی المثل شجاعت، خلق پسندیده است و فضیلت؛ زیرا وسط تهور و جبن است و عفت فضیلت است از آنجهت که واسطه شره و خمود شهوت است و سخاوت واسطه میان حفظ مال و اسراف است و هرانسانی باید مثل طبیب که مزاج غیر معتدل را بوضع متعادل برمیگرداند خود را از جانب افراط یا تفریط بسوی اعتدال بیاورد اما چنانکه گفتیم هنوز ملاك مشخصی برای تعیین حد وسط در دست نداریم بخصوص که گاهی طرف شبیه وسط است و فی المثل میان تهور و شجاعت

در بسیاری از موارد اشتباه می‌شود و تبذیر و سخاوت هم با یکدیگر مشتبه می‌شود.

فارابی راه تشخیص را این میداند که سهولت فعل نظر کنیم و ببینیم اگر از هیچکدام متأذی نمی‌شویم یا از هر دو التذاذ مییابیم و یا از یکی لذت میبریم و از دیگری متأذی نمی‌شویم و یا تأذی از آنها بسیار نیست، میفهمیم که در سهولت مساوی هستند یا بهم نزدیکند؛ آنوقت میدانیم که در وسط هستیم. پس در واقع معرفت و شناسائی وسط، متوقف بر شخص و ظروف زندگی او و صحت نظر در تقدیر این عوامل است چنانکه پرهیز از لذت عاجل از آنجهت ضروری است که اذیتی را بدنبال دارد و تحمل مشقت از آنجهت ضروری است که لذت طولانی و ثابت را در پی دارد پس نه تنها ملاک تعیین خیر و شر شخص و عمل اوست بلکه محرك خیر و شر هم نوعی مآل اندیشی است؛ اما فارابی توجه دارد که لذات بر دو قسم است لذت عقلی و لذت حسی و لذت عقلی را بالاتر از لذت حسی می‌داند و اینجاست که دوباره به طمأنینه 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 را هم فرق میگذارد چه اولی بفضیلت عمل میکند و از آن لذت میبرد و دومی خیرات را بجا می‌آورد و حال آنکه متأذی از آنست با اینهمه فارابی که در تحصیل السعاده کم و بیش افلاطونی بود. در کتاب التنبیه علی سبیل السعاده دیگر از فضائل نظری بحث

نمی‌کند و فقط در یک مورد بمنطق توجه میکند؛ بیان دیگر اینجا دیگر
ذکری از دولت مثالی و فاضله نیست.

فارابی در کتاب‌السیاسه از اینهم دورتر میرود و از امور مثالی
روی بر میتابد و غرق در امور عادی و بتندل میشود. در این رساله نه
گذشت از احکام جاری مطرح است و نه فضائل جائی دارد؛ بلکه فارابی در
آن، افراد را بتملق و حقارت میخواند و حتی رذیلت را سفارش میکند
درست است که این رساله هم بایک بحث کلی درباره نفس و وجود خدا
و وحی و مکافات شروع میشود و در آن باختلاف 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 بآن صورتی
که در «تحصیل» مورد بحث قرار گرفته است، مطرح نیست فارابی در این
اثر متذکر می‌شود که منزلت اجتماعی ملائک و الائی و پستی نیست و حتی
پادشاه که کسی در منزلت بی‌پای او نمیرسد، چون بعین حق در خود نظر
کند، ای بسا که کسانی را از حیث فضیلت بر خود برتر می‌بیند (این قول
در ظاهر با آراء فارابی در مورد رئیس اول منافات دارد)

اصولا کسی در عالم نیست که از جمیع جهات کامل باشد و
وضیع هم ممکن است از حیث فضیلت کسانی را از خود پائین‌تر بیابد
بنظر فارابی انسان باید در خود بنگرد و نفع و ضرر و خیر و شر خویش
را تشخیص دهد. او متوجه میشود که دو قوه در نفس وجود دارد که یکی
قوه عاقله و ناطقه است و ناظر بعواقب پسندیده امور و فعل خیر و علم
است و دیگر قوه بهیمی است که بلذایند و شهوات گذرا توجه دارد و
این یکی زودتر از قوه عاقله در انسان نشأت می‌کند. پس سعی و جهد

بسیار لازم است تا عقل بر قوه بهیمی چیره شود و ریاضت نفس برآی اینکار لازم است و اگر يك دقیقه مراقبت نفس مهمل گذاشته شود، انسان بجانب بهیمیت میرود. فارابی در این رساله بامر ایمان بخدا و بعث انبیاء اشاره میکند و اندرز میدهد که به تعالیم آنها عمل کنند و در راه صوابی که نشان داده اند، بروند تا بکمال سعادت نائل شوند؛ اما اگر راه صواب را پیش نگرفتند چه باید کرد؟ در اینجا باید بنیتشان توجه کرد؛ زیرا فارابی در این کتاب اعمال را بنیات میداند و کسی را که بی اراده در راه شراست مقصر نمی شناسد^۱ و برای او مکافاتسی در نظر نمی گیرد و میگوید بر كودك و آنکه در خواب مرتکب عملی میشود، بأسی نیست و کسیکه با وجدان آگاه احساس می کند، وظیفه اش را بتمام و کمال انجام داده است و بمعرفت باری و وحدانیت او و تنزه از صفات مخلوق و بوحی و نبوت قائل باشد، احساس آرامش میکند و از بدیها محفوظ است و بهمان اندازه که حسن نیت دارد، زندگی و احوال او قرین آسایش است. اما غرض از این مقدمات، بیان کمال و سعادت و نحوه وصول بآن نیست؛ بلکه مودی به فرصت طلبی و موقع شناسی و لزوم مراعات ملاحظات می شود. برای روشن شدن این معنی بیان آنچه در باره مناسبات اهل مدینه در این کتاب آمده است، می پردازیم و از مناسبات افراد بارئیس آغاز می کنیم.

کسی که خدمت رئیسی را می پذیرد، باید مدام ملازم او باشد و

۱- در آراء اهل المدینه الفاضله هم فارابی چنین نظری را اظهار میکند و

نفوس مردمی را که بعنف و زور اعمال غیر فاضله انجام داده اند معذب نمیداند.

اگر از ملازمت دور است باید که ملول شود یا اظهار ملال کند و پیوسته بستایش رئیس پردازد و در هر چه او می کند، حسن و خیر ببیند و آن حسن و خیر را نشان دهد و در حضور و غیاب ذکر آن کند و اگر امر دائر شود که زشتی و دنائتی روی دهد و عواقب آن احیاناً متوجه رئیس شود، آنرا بخود برگرداند و در آنچه اختصاص بر رئیس دارد برای خود حقی قائل نشود و اسرار را برملا و فاش نسازد و اگر مأمور تعلیم یا مشیر و وزیر است، بامر و نهی نپردازد بلکه بحکایات لطیف و ضرب-المثلهامتوسل شود؛ زیرا ایستادگی در برابر شاهان همچون ایستادگی در برابر سیل است.

فارابی توصیه می کند که در رابطه با رؤیسان پیوسته باید از نفع شخصی گذشت و نفع آنها را جست یا چنان وانمود کرد که از بذل حیات خویش در حفظ و بقاء آنها مضایقه و دریغی نیست و خلاصه آنکه خدمتشان را باید بجان پذیرفت زیرا ترك 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 احیاناً مورد عتاب و خطاب قرار گیرد نباید لب بشکایت باز کند و کینه و عداوت در دل گیرد بلکه باید سعی کند و سایلی فراهم آورد تا غضب و سخط را زایل سازد و بتدارك گذشته پردازد. نتیجه این دستورالعملها چیست؟ نتیجه اینست که رئیس تصور می کند حکم او در حکم وحی منزل است و هر چه می کند درست و برحق. او هوای نفس خویش را خیر میدانند و مدینه خود را بفساد میکشاند و خود را غایت و مآل امور میدانند و جز خود چیزی را نمی بینند و طبیعی است وقتی همگان همه چیز را برای او بخواهند و در هر کاری تابع او

باشند و بتوجیه اقوال و افعال او پردازند بچه چیزی جز خود میتواند توجهی داشته باشد؛ بخصوص که شرناشی از اعمالش را دیگران تحمل میکنند و خطاهائی را که از او سرزده است بخود نسبت میدهند و در عین حال او را میستایند. در اینصورت دیگر وظیفه و تکلیف چه معنی پیدا میکند و دیگر رئیس هرچه خواست همان باید بشود؛ دیگران چه هستند و چه حاجتی بفکر کردن دارند؛ آنان فقط آلات معطله اند. شاید گفته شود که این خود فضیلتی است که کسی نفع خود را نخواهد یا نفع رئیس را بر آن ترجیح دهد؛ اما این نمی تواند یک امر اخلاقی باشد زیرا در این صورت چون رئیس بخطا رود و کاری برخلاف حق انجام دهد؛ تسلیم در برابر او بخیر نمی انجامد؛ بلکه نتیجه آن انانیت و خودسری رئیس و شیوع روی وریا و سوء نیت در میان خدمه است مگر آنکه فرض کنیم فارابی رئیسی را در نظر دارد که با اتصال بعقل فعال هرچه میگوید و می کند حقیقت و خیر است اما فحوای کلام فارابی این فرض را تأیید نمیکند.

دستورالعملهائی هم که فارابی در مورد مقابله با دوستان و دشمنان میدهد از همین سنخ است. او دوستان را دوستانه میداند؛ یک دسته دوستان صمیمی و مخلص که یار و یاور شخص هستند و عیبهایش را میپوشانند در حق این دوستان باید ملاطفت بسیار کرد و در هنگام تنگدستی احوالشان را تعهد کرد و سرپرستی عائله شان را هنگام غیاب یا پس از مرگ برعهده گرفت. جماعت دیگر دوستان ظاهری هستند؛ در حق 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

بمجامله با آنها رفتار کرد. دشمنان هم بردو گونه اند 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 نابود کردنشان بهره‌جست و در فرصت مناسب در محضر رئیسان از ایشان بدگوئی کرد و بآنها تهمت و افتراء زد و وقتی مسلم 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 باین صفت بشناسند.

در مورد اغیار هم فارابی موارد خاص آنرا مورد رسیدگی قرار می‌دهد که رویهمرفته مصلحت بینی در پندها و اندرزهای او غالب است که البته گاهی در آنها نکته‌های اخلاقی هم میتوان یافت؛ از آنجمله در مورد ناصحان میگوید 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 ر ملامت کنند که علاج بدی را خواسته است ببدی بکند؛ اما اگر ضرورت داشته باشد که آدمی با بدان رابطه داشته باشد از بدی‌گزیری ندارد.

فارابی مردمان را سه دسته تقسیم کرده بود مهتران و اقران و کهتران و اینک که شرح معامله با مهتران و اقران را خلاصه کرده‌ایم، باید بدیداریم به دستوراتی که فارابی در مورد رفتار با کهتران میدهد که آنها هم بردو دسته‌اند یا محتاج مالند و یا بعلم احتیاج دارند و بعضی ممکن است واقعاً نیازمند باشند یا بدروغ 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 نافعست و آنها را در راه آن علم رهبری کرد اما در حق هوشمندان نباید بهیچوجه از علم و تعلیم دریغ کرد. در این موارد هم گاهی فارابی، شر را با شری بزرگتر دفع میکند و این هرچند واقع بینانه است، با هیئت تألیفی فلسفه او کاملاً متناسب نیست. در این کتاب در مورد رفتار با کهنتران هم هیچ نکته تازه و عمیقی نمی بینیم 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 بردشمن و ادب با مهتران می گوید، از سنخ همان دستوراتی است که قبلاً داده است که بعضی از آنها عادی است و بعضی دیگر ناظر بخودبینی و خودخواهی و مصلحت اندیشی کوتاه بینانه است؛ مانند آنچه در کشف اسرار دیگران می گوید؛ اما اینجا در مورد معامله با دشمن تعدیلی در رای خود می کند و آن اینکه می گوید صفات او را باید راست و درست بدیگران گفت زیرا اگر دروغ بگوئیم و معلوم شود که دروغ گفته ایم حربه ای در دست حریف میافتد. نکته دیگر در این معانی اینست 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 بفارابی شك کنیم؛ هرچند این شك چندان هم نامعقول نیست؛ نه تنها مطالب این کتاب با مطالب آثار دیگر او فرق دارد بلکه در سبک انشاء هم با

آثار دیگر او متفاوت است. فارابی در آثار خود معمولاً بایجاز و اختصار می‌پردازد و روشی را بکار میبرد که خود او بارسطو نسبت میدهد؛ باین معنی که مقدمات قیاسی را ذکر می‌کند و نتیجه قیاس دیگر را می‌آورد و اینکار را بقول خودش از آنجهت 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 السیاسة مربوط باهل‌مدن غیر فاضله است فارابی استعداد خود را در بیان افکار و عقاید آنها نشان داده است و بحق میتوان گفت موثرترین قسمتهای آراء اهل‌مدینه فاضله همان قسمت مربوط بآراء مدن ضاله و جاهلیه است.

با این تفصیل می‌بینیم که فارابی بخوبی قادر است دستوراتی برای زندگی عادی و مبتدل بدهد و راه زندگی پست را بنماید؛ شاید هم طنزی در این گفتارها باشد و معلم ثانی خواسته است وضع رایج را توصیف کند یا باصطلاح امروز کتابی در زمینهٔ ادبیات اخلاقی بنویسد^۱ اما نکتهٔ اینکه بآن توجه نشده است و در قسمت نتیجه این مباحث بآن اشاره خواهد شد، این است که خواجه نصیرالدین طوسی بصراحت می‌گوید که قسمتهای مربوط بسیاست اخلاق ناصری را از فارابی اقتباس کرده است^۲ و قطعاتی از کتاب نصیرالدین، درست و عیناً

۱- ماحق داریم تعجب کنیم که فارابی کتابی مثل کتاب السیاسة نوشته است اما اگر آن را بعنوان يك اثر ادبی اخلاقی تلقی کنیم دیگر تعجب مورد ندارد زیرا نظیر آن در ادبیات ما کم نیست.

۲- رجوع شود باخلاق ناصری فصل سوم از مقاله سوم چاپ تهران ۱۳۴۴

منقول از کتاب السیاسة است و معمولاً در این قسمت‌ها نیز هر جا از این کتاب عدول کرده است، نام صاحب‌رای اصلی و از جمله نام ابن‌المقفع را ذکر می‌کند و این میرساند که در قرن هفتم کتاب السیاسة را جزو آثار فارابی می‌شناخته‌اند.

۱- ابن ابی‌اصیبه و قفطی و... هم از این کتاب نام برده‌اند اما معلوم نکرده‌اند که مطاوی آن چیست اما اشاره خواجه نصیر بهمین کتاب السیاسة است که ما می‌شناسیم.

فصل ششم

۱- منابع و ماخذ علم مدنی در حکمت فارابی

ن. س گریگوریان^۱ مولف 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 بهمین دلیل هم او را معلم ثانی خوانده اند. اما بفرض اینکه فارابی چنین سعی کرده باشد، باید گفت کوشش او قرین توفیق نبوده است. مخصوصاً که سعی در جمع دین و فلسفه کرده و موفقیت او در این مورد هرچه باشد در ظاهر، خلط میان آراء افلاطون و ارسطو و نو افلاطونیان و اسکندرانیان در آثار او مشهود است.

درست است که فارابی دو رساله بنام «فلسفه افلاطون» و «فلسفه ارسطو» نوشته است و مطالعه این دو کتاب میرساند که لا اقل بخلاصه افکار دو فیلسوف بزرگ یونانی دور از شوائب مفسران نو افلاطونی

۱- و نیز رجوع شود بکتاب او بنام متفکران بزرگ آسیای میانه و ایران، مسکو ۱۹۵۸.

آشنا بوده است و خیلی عجیب بنظر میرسد که در سراسر رساله «فلسفه ارسطو» نه از نظریه صدور بحثی هست و نه اشاره‌ای بکتاب اثولوجیا شده است.

البته فارابی در این رساله از کتاب اخلاق نیکوماک هم ذکر می‌کند؛ پس صرفاً باین جهت که نامی از اثولوجیا نبرده است، نمی‌توان گفت که فارابی این کتاب را از جمله آثار ارسطو نمی‌دانسته یا در انتساب آن تردید داشته است؛ وانگهی باحتمال قوی این دور رساله منبع یونانی داشته و ظاهراً مأخوذ از آثاری بوده است که جالینوس در باب فلسفه افلاطون نوشته بوده است؛ اما بهر حال معلم ثانی در این دو کتاب بیان قسمتی از آراء افلاطون و ارسطو پرداخته است؛ در مورد اطلاع فارابی از فلسفه افلاطون هم می‌توانیم بگوئیم که او آراء مدنی و سیاسی فیلسوف یونانی را می‌شناخته و حتی گفته‌اند که جمهوری افلاطون (کتاب السیاسة افلاطون) مبنای درس او بوده است.

با توجه به این مطلب، آیا علم مدنی فارابی، افلاطونی است؟ قبلاً اشاراتی به تأثیر آراء افلاطون در فلسفه مدنی و سیاسی فارابی کرده‌ایم و دیده‌ایم که فارابی تنها یک شارح نیست؛ بلکه محقق در فلسفه است و لی باز می‌توان پرسید که آیا نتیجه تحقیق او تلفیق آراء 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. بشرط آنکه تحقیق فلسفی او را در حاشیه فرهنگ و تمدن اسلامی بدانیم و بگوئیم هرچه 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 تاثیر معارف اسلامی را هم از نظر دور نداشته‌اند تا آنجا که بعضی از آنها مدینه فاضله فارابی را مدینه آخر الزمان دانسته و بعضی دیگر آنرا عکس العمل اضطرابات زمان او دانسته‌اند. در اینکه فارابی کلیات آراء خود را از فلاسفه یونان اخذ و اقتباس کرده است، اختلافی نیست و خود او هم به این معنی اذعان داشته است؛ اما بعنوان يك محقق چنان اجزاء را در يك هیئت تألیفی و سیستم قرار داده است که بحق او را مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی (بعد از ارسطو که معلم اول است) خوانده‌اند.

فارابی آراء مدنی را بسبک و شیوه ارسطو تحریر نکرده و در جزئیات امور با استاد یونانی متفق‌الرای نیست تا آنجا که وقتی علم مدنی و فلسفه مدنی را تعریف می‌کند مضامین اخلاق نیکوماک را در زمره مباحث و مسائل علم مدنی می‌داند^۱ و بصراحت می‌گوید که قسمت عملی این علم در «بولیطیقی ارسطو» (کتاب سیاست ارسطو) و همچنین در سیاست و در دیگر کتب افلاطون آمده است^۲. پس اگر افلاطون در علم مدنی پیرو ارسطو نیست، بالضروره نباید شارح افلاطون یا مفسر فلسفه بر مبنای اصول دین و مذهب باشد.

ممکن است بگوئیم که فارابی مواد علم مدنی خود را از افلاطون

1-laplace d'Alfarabi dans l'ecole Philosophique Musu-
lman P. 47

۲- رجوع شود به کتاب الملة ص ۷۲

گرفته است؛ اما این مواد را بر مبنای ارسطوئی و نوافلاطونی و اسکندرانی تألیف کرده است. بحث در این نیست که در این تأثیر تفوق با ارسطو است یا با افلاطون و چون طرح مسئله باین صورت خطاست دو جواب متضاد میتوان بآن داد (اگر چنین سئوالی مطرح شود)

ابراهیم مدکور، پس از بحث تأثیر افلاطون و ارسطو، بضرر سقاطع میگوید: «باین ترتیب ارسطو با وجود تأثیر عظیمی که در فلسفه اسلامی داشته است در امور مدنی، قولش چندان حجت نیست^۱ و عجیب است که بلافاصله میگوید فارابی مانند افلاطون معتقد است که انسان برای زندگی، بتعاون و همکاری با دیگران و بطور کلی با اجتماع احتیاج دارد و انواع اجتماعات کامل و ناقص را از نظر فارابی بر می‌شمارد که اجتماعات ناقص در سیاست ارسطو طبقه بندی شده است نه در جمهوری یا سیاستمدار یا نوامیس افلاطون^۲. يك مؤلف عرب بنام دکتر سامی النشار درست خلاف اینرا می‌گوید. بنظر او «نظریه سعادت و نبوت در نظر فارابی ارسطوئی کامل نیست بلکه شبیه بآراء افلوپینی است و اگر فارابی آراء اهل المدینه الفاضله را بتقلید و محاکات از افلاطون نوشته است باید دانست که او در این کتاب متأثر از افلاطون نیست بلکه ارسطویی است».

دلیل سامی النشار اینست که فارابی مانند تمام مسلمین مخالف

۱- ابراهیم مدکور فصل ششم laplace d' Alfarabi...

۲- اگر گفته شود که این قسمت مقتبس از کتاب پنجم نوامیس: ۷۴۵ است نمیتوان آنرا قبول کرد زیرا در آنجا صحبت از تقسیم مدینه بدوازده قسمت... است رجوع شود بصفحه ۸۰۵ مجموعه آثار افلاطون ترجمه فرانسوی از روبن.

آراء افلاطون در الغاء مالکیت و تناسخ و اشتراکی بودن زنان و تحدید نسل و اعدام اطفال ضعیف است و حال آنکه قرمطیان در آراء سیاسی از افلاطون متأثر شده و آنرا با عناصر مزدکی آمیخته‌اند و آنوقت مؤلف عرب نتیجه می‌گیرد که فارابی در مدینه فاضله متأثر از ارسطو است. این هر دو وجه نظر تا حدودی موجه است.

یعنی فارابی هم از افلاطون و هم از ارسطو بهره‌ها برده است ولی مورد ندارد که در باره غلبه این یا آن فیلسوف نزاع کنیم. اخلاق و سیاست را اجزاء يك علم دانستن و آندورا در ذیل علم مدنی آوردن، قوی است که در آثار ارسطو نیامده و افلاطون هم در هیچ جا بصراحت 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 آنرا تفصیل داده است.

ابن رشد در توضیح دو جنبه نظری و عملی علم مدنی آندو را به دو کتاب طب تشبیه می‌کند که در یکی از سلامتی و مرض بحث شده و در دیگری طرق 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 ممثل علم اخلاق و علم سیاست باشد، 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 یکیست و بنابراین تقسیم علم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مورد ندارد؛ بلکه همه اینها چنانکه در آثار و آراء افلاطون می‌بینیم، اجزاء و فصول کتاب علم مدنی است.

با توجه به همین معنی است که روزنتال^۱ می‌گوید: فارابی پیروی از افلاطون بحث درباره تبدیل مدن فاضله بمدن غیر فاضله را بجنبه عملی علم سیاست مربوط می‌داند. ولی وقتی فارابی کتاب سیاست ارسطو را متضمن جزء عملی کلم مدنی می‌داند، استنباط روزنتال هم 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 بعنوان دول واقعی و رضایت و تسلیم اهل آن بصورت موجود حکومت و بفساد شایع در آن، مقتبس از سیاست ارسطوست.

برای اینکه در این مسائل نظر روشنی پیدا کنیم بدنیست که اجزاء افلاطونی و ارسطویی آراء مدنی فارابی را بشناسیم و البته مشکلات این تطبیق و مقایسه را نیز منظور بداریم؛ زیرا وقتی فی‌المثل می‌گوئیم تصور مدینه و حکومت مدنی مقتبس از یونانیان است، نباید از نظر دور بداریم که معلم ثانی بتاریخ بابل هم توجه داشته که در آنجا قبل از حمورابی مدن مستقل وجود داشته و در هر مدینه رئیسی بنام یکی از خدایان حکومت می‌کرده و مردم موظف بوده‌اند که با او خدمت بکنند. همچنین، رئیس فاضل فارابی، خیلی نزدیک بر رئیس مدینه‌ای بوده است که حرانیان به آن فکر می‌کرده‌اند^۳ و مطلوب اخوان الصفا هم چنین رئیسی بوده است^۴.

۱- روزنتال: افکار سیاسی در قرون وسطی اسلامی فصل پنجم ص ۱۲۰ متن

انگلیسی.

۲- عمر فروخ: تاریخ الفکر العربی ص ۲۶۱.

۳- رجوع شود به فهرست ص ۴۴۴.

۴- رجوع شود به رسائل اخوان الصفا جلد ۴ صفحات ۲۷ و ۱۸۲ و ۱۸۶.

۴- تاثیر آراء افلاطون و ارسطو در فلسفه مدنی فارابی

فارابی در آخر تحصیل السعادة بصراحت میگوید: «فلسفه ایراکه وصف کردم از یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو بما رسیده است و اینها نه تنها فلسفه را بما یاد داده اند بلکه طرقي را نشان داده اند که چون فلسفه از هم پاشید و نابود شد مجدداً انشائش کنیم...»

آنوقت 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 باقتباس 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 بانشاء فلسفه‌ای خاص توفیق یافته است یا نه، مجال دیگر میخواهد؛ اما بقول خودش، اگر فلسفه‌ای هم انشاء کرده است بهدایت و راهنمایی معلمین یونانی بوده است و حتی در جمع آراء و افکار هم همه جاسعی و جهداو، بتوجیه فلسفه یونان میانجامد و شاید خود فارابی هم باین نتیجه وقوف و آگاهی داشته است.

بیجهت نیست که محققان غربی تمایل دارند منابع یونانی جزء جزء افکار و آراء او را پیدا کنند؛ مثلاً روزنتال در باره آراء اهل المدینة-الفاضله میگوید: قسمت‌های سیاسی این رساله بر اساس جمهوری افلاطون و تا اندازه‌ای با توجه باخلاق نیکوماک ارسطو نوشته شده و مسائل ثولوژیک و متافیزیک هم مقتبس از اثولوجیای منسوب ب ارسطو و طیمائوس افلاطون است. سرمشق فارابی در بحث از مدن فاضله و غیر فاضله چه در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله» و چه در «سیاسة»

المدنیه»، جمهوری افلاطون است.^۱

فارابی در مدینه فاضله ازین معنی بحث میکند که چگونه انسان از روی طبع، میتواند در مدینه بمدد علم مدنی، بسعادتی که خیر لذاته - یعنی خیریکه صرفاً غایت است و مطلقاً وسیله نیست - برسد. همین معنی را ارسطو در «اخلاق نیکوماک»^۲ باینصورت بیان میکند که غایت و غرض سیاست، خیر انسان است^۳ و وقتی این خیر اعلی را توصیف می کند میگوید فضیلتی وجود دارد که از تأمل عقلی بوجود می آید و بخلاف آن قسم از فضائل انسانی که بجسم مربوط است، این يك فضیلت عام است و قوه و استعداد تأمل در حقیقت صرف و فضیلت فضائل است و مربوط به شأن الهی انسان میشود.

باین ترتیب اخلاق، از مابعدالطبیعه منفک نیست و شاید فارابی هم آنجا که سعادت را مربوط بحق الیقین^۴ می سازد^۴، تحت تاثیر ارسطو است؛ گرچه در اینمورد ارسطو هم باز گشتی بنظریه افلاطونی کرده

۱ - روزنتال، افکار سیاسی در قرون وسطی اسلامی، فصل ششم ص ۱۲۶ -

۱۲۸ متن انگلیسی.

۲ - اخلاق نیکوماک 1094 b.

۳ - ایضا فصل هفتم و هشتم مقاله دهم.

* فارابی وقتی از یقین حقیقی و حق الیقین سخن می گوید مرادش مرتبه اعلای علم نظری است که نفس ناطقه مبری از شائبه عالم جسمانی، بمشاهده عالم غیب و ملکوت می پردازد. این معنی را اگر بنخواهیم با اصطلاحات متصوفه تطبیق کنیم، می توانیم آن را عین الیقین بدانیم هر چند که میان عین الیقین صوفی و عین الیقین فیلسوف فرق اساسی وجود دارد.

۴ - 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 لذت علیا می داند.

است و بالطبع، افلاطون هم میتواند منبع نظر فارابی باشد ولی بیشتر احتمال میرود که معلم ثانی و مفسر اخلاق نیکوماک، تئوری نجات و اتصال عقلی ارسطو را اقتباس کرده باشد. بنظر فارابی حیات عقلی، خود مطلوب لذاته و غایت است. چنانکه ارسطو هم همین نظر را دارد و چون عقل انسان بخدا و عقول مفارق شبیه است با تفکر و تأمل میتوان بخدا و موجودات الهی، نزدیک شد. پس در واقع، سعادت در تفکر و تأمل و بالنتیجه در قربت و تشبه بخداست. اما اینکه فارابی میگوید فیلسوف باید بخدا تشبه کند، منبعش افلاطون و افلوپین است و لزومی ندارد که بگوئیم يك مرجع اسلامی دارد. میدانیم که افلاطون در تئوس^۱، این مساله را بمیان میآورد که از راه پرهیزگاری و تأمل در مثال میتوان بخدا تشبه کرد و مخصوصاً در فدروس آنجا که بحث از سیر آدمیان در التزام رکاب خدایان میکند که بتأمل در حقایق قدیم و ازلی مشغولند، آدمیان بخدا نزدیکند و شبیه خدا شده‌اند. اما همین نکته که تشبه بخدا، حداعلی کمال و سعادت است در تاسوعات افلوپین هم آمده است.^۲

فارابی منبع آراء خود را در این زمینه ذکر نمیکند و چنانکه گفتیم لااقل در این مورد بکمک ابن رشد میتوانیم بگوئیم که ارسطو در مورد اتصال بعالم مجردات و تأمل فقط بطرح مساله اکتفا کرده و

۱- رجوع شود به تئوتوس 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 نیکوماک که مطاوی آن کم و بیش بآراء افلاطون نزدیک است بیشتر افلاطونی شده است.

فارابی بحل و بحث آن پرداخته است و حل و بحث و جواب او ماخوذ از اثولوجیاست و اینرا در جای خود شرح داده‌ایم و نیازی بتکرار نیست.

۳- اجتماع و حکومت

اینکه فارابی اجتماع را بکامل و ناقص تقسیم کرده و جوامع ناقص را خانه و کوی و محله و قریه دانسته است، مأخذ او بیشتر سیاست ارسطوست^۱. بطور کلی میتوان گفت در بحثهایی که فارابی راجع بسازمان و اصول حکومت و رئیس مدینه میکند، تاثیر فلسفهٔ یونانی آشکار است.

فارابی درباره سازمان مدینه و اصول حکومت بتفصیل نمیپردازد و شاید بتوانیم بگوئیم که جز در فصول المدنی، در آثار دیگر اگر چیزی راجع بسازمان مدینه گفته بصورت تشبیه و تمثیل است مثلاً بنظر او اهل مدینه همه بمثابه عضو یک تن هستند و یک روح در همه هست و بدبختی یکی را همه باید بدبختی خودشان بدانند. ابراهیم مدکور این جمله را باین نحو تفسیر می کند که فارابی اساس مدینه را بر تقسیم کار نهاده است^۲. میدانیم که افلاطون در جمهوری^۳ بحث از تربیت، بر حسب استعداد میکند و فارابی هم در فصول المدنی^۴ بهمین معنی پرداخته است و عبارت

۱- رجوع شود به سیاست ۱۲۸۰a.

۲- رجوع شود به ابراهیم مدکور مقام فارابی در فلسفه اسلامی فصل ششم

۳- رجوع شود به جمهوری ab ۳۷۰.

۴- فصول المدنی فصل ۶۱.

او صریح است که کار را باید بکسانی سپرد که در آن استعداد دارند و مطلب حاجت بتفسیر ندارد.

چنانکه گفتیم فارابی مثل افلاطون لا اقل توجه باختلاف 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، (صرفنظر از اشاره فارابی در آخر تحصیل السعاده) ظاهراً مورد توجه او قرار نگرفته است و در این مورد بسا جمال اکتفا می‌کند.

منتهی او سازمان مدینه را تشبیه باعضاء تن میکند و میتوانیم بگوئیم در سلسله مراتبی که برای مدینه در نظر گرفته است که از مخدموم محض شروع میشود و بخادمی منتهی میشود که مخدموم هیچکس نیست توجه به نظام فیض و مراتب موجودات از واجب الوجود تا هیولا دارد^۱ چنانکه در فصول المدنی مدینه را تقسیم باجزاء میکند و پنج جزء را باین ترتیب تشخیص میدهد:

۱- افاضل.

۲- ذوالالسنه.

۳- مقدرون.

۴- مجاهدون.

۱- فارابی شاید این تصور را با خواندن طیمائوس پیدا کرده است زیرا افلاطون در این کتاب خواسته است که نسبتی میان دولت فاضله و نظام کلی جهان برقرار سازد. مدینه فاضله افلاطون مظهریست از نظام عالم و اخلاقی بودن انسان جلوه‌ای از عقل کلی است.

۵- مالیون.

از آنجا که منشیان را در زمرهٔ حملهٔ دین می‌شمارد و مقدران و مالیان را شامل حسابداران و هندسه‌دانان و طبیبان و منجمان می‌داند، شاید نظریه سیاستمدار داشته باشد^۱ و حتی وقتی در فلسفه اسلامی از قانون بحث می‌شود باید توجه داشت که قانون بنظر فلاسفه در درجه اول؛ ناموس الهی است و فارابی وقتی از واضع النوامیس بحث می‌کند، بقانونگذار 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 جلوگیری از اشتباه است که ابن رشد اصطلاح واضع الشریعة را بکار می‌برد) زیرا واضع النوامیس که فیلسوف است ماهیتش ریاست است و با جودت فکر، شرایط اعمال قوانین را بوجود می‌آورد و از آن طریق به سعادت قصوی می‌رسد؛ بعبارت دیگر واضع النوامیس دلالت بر جودت معرفت، واستنباط شرایط معقولات عملی و قدرت بر ایجاد آن در امم و مدن دارد^۲ و اهل مدینه را از طریق اقتناع و تخیل تعلیم می‌دهد.

این تصویری که فارابی از واضع النوامیس بدست 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 بمیان آوریم؟
پیدا است که مطالب قسمت اول تحصیل السعادة را نمیتوان

۱- رجوع شود سیاستمدار ۲۸۳b و ۲۸۷b و a.c ۲۹۰.

۲- رجوع شود بتحصیل السعادة ص ۴۲.

درست مطابق با آراء افلاطون یا ارسطو دانست و اگر هم آن مطالب ما را بیاد مقالات پنجم و ششم اخلاق نیکوماک بیندازد، توجه بوجه اختلاف آنها هم لازم است. بهر حال اگر این اختلافات مربوط بتفسیر اسکندر افرویدی یا شارحان دیگر اخلاق نیکوماک باشد، نمی‌توانیم آنها را هیچ بینگاریم و شاید لزومی نداشته باشد که تأثیر افلاطون را هم در آن جستجو کنیم؛ زیرا اینکه فارابی فضیلت نظری را شامل همه فضائل دیگر میداند، منشأ اخلاق نیکوماک است و می‌توان گفت ارسطو در این قسمت افلاطونی است و فارابی هم از طریق ارسطو نظریه‌ای نزدیک به‌رای افلاطون اظهار کرده است با اینهمه توصیفی که فارابی از فیلسوف حقیقی و فیلسوف باطل و فیلسوف مزور و فیلسوف بهرج میکند، مآخذ و منبعش کتاب ششم جمهوریت و این توصیف در واقع خلاصه‌ایست از قطعه‌های ۴۸۷ تا ۵۰۴ که در ضمن آنها حتی اشاره افلاطون بآتش هراکلیتس را نقل میکنند^۱ و بعید نیست که تأکید در مورد دین را هم از نوامیس گرفته باشد.

در همین قسمت که فارابی بتوصیف رئیس فاضل می‌پردازد، بقول خودش همان صفاتی را می‌آورد که افلاطون در جمهوری ذکر کرده است و چون بجمهوری رجوع میکنیم^۲ تقریباً همان صفات را می‌بینیم: «حال بگو ببینم پیشه‌ایکه اشتغال بآن مستلزم داشتن حافظه خوب و سرعت فهم و علو همت و حسن سیرت و علاقه بر راستی و عدالت و شجاعت و اعتدال باشد آیا میتوان نسبت بآن هیچگونه ایراد نمود» در

۱- رجوع شود به جمهوری b ۴۹۸.

۲- « » « » a ۴۸۷.

نوامیس هم افلاطون چنین مطالبی را آورده است و شاید اگر فارابی تصریح نکرده بود که آن صفات را از جمهوری اقتباس کرده است می توانستیم، صفات رئیس فارابی را بیشتر بر صفات مذکور در نوامیس منطبق بدانیم که در آنجا بنظر افلاطون برای اصلاح حکومت باید «دیکتاتوری یافت جوان، شکیب، 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 آندو را بهم نزدیک سازد...»^۱

اما اگر فارابی با اعتقادات دینی رئیس توجه میکند بی آنکه نظر بدین معینی داشته باشد و یا اهمیت آنرا بیشتر از فلسفه بداند، ممکن است مرجعی در آثار افلاطون و بخصوص در کتاب دهم نوامیس داشته باشد. خاصه که 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 می بینیم، روشن و صریح تحت تاثیر افلاطون نباشد؛ اما در این قسمت هم اگر رئیس را در صورت پیغمبر منظور کنیم که از راه تخیل بعقل فعال میرسد، معلم ثانی با توجه به فلسفه افلاطون و نظریه ارسطو درباره رويا و خیال و پیش گوئی و حکمت افلوپین، صورت خاصی از مدینه و رئیس مدینه تصور کرده است؛ بقسمی که مسامحه می توان گفت که او بماده ای که از ارسطو و افلوپین گرفته

۱- رجوع شود بنوامیس d ۷۱۰. فارابی در تلخیص النوامیس هم این نکات را آورده و از شاه واضع النوامیس بحث کرده است رجوع شود به نوامیس a ۷۱۶.

صورت افلاطونی فلسفه اسلامی، بخشیده است؛ ولی نباید پنداشت که این یکی از موارد توفیق دین و فلسفه است؛ بلکه اگر از صورت ظاهر قضیه صرف نظر کنیم، می‌بینیم پیغمبریکه او بتوجیه و توصیفش میپردازد نمی‌تواند مقبول و مطبوع طبع مسلمانان باشد^۱.

۴- مدینه‌های غیر فاضله

وسعت و عمق معلومات فارابی در بیانی که از مدن غیر فاضله و آراء اهل آن‌مدن می‌کند، معلوم میشود. فارابی این حکومتها را در کتاب *سیاسة المدینه*، طبقه‌بندی کرده و آراء اهل آن‌مدن را، همراه با یک طبقه‌بندی اجمالی در کتاب مبادی آراء اهل المدینه الفاضله^۲، 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. در بیان حکومت‌های غیر فاضله عباراتی می‌آورد که در ترجمه عربی «تلخیص سیاست» جالینوس وجود داشته است و خلاصه آنکه مبنای طبقه‌بندی دولتهای متضاد مدینه فاضله،

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. چون این قول کم و بیش مورد قبول فلاسفه بعد از فارابی قرار گرفته و با توجه باینکه اصول دینی با فلسفه تفسیر شده است، کمتر توجه کرده‌اند که این قول در اصل و اساس خود یونانی است و مناسبتی با تفکر دینی ندارد چنانکه در نظر متفکری مثل جلال‌الدین مولوی که فلسفی را با حواس انبیا و اولیا بیگانه می‌داند دارای هیچ قدر و وزنی نیست.

۲- رجوع شود به نیکولاریش‌رمتن انگلیسی «فارابی و پژوهش در احصاء آثار او».

نظام و تأسیسات مدنی نیست؛ بلکه آراء و اعتقادات اهل مدن است؛ بهتر بگوئیم 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 بچهار نوع حکومت تیموکراسی- اولیگارشی- دموکراسی و تیرانسی اشاره میکند و 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 بمنابع یونانی فارابی، و فی‌المثل به اثر جالینوس یا تفاسیر اسکندر افروودیسی مربوط کرد؟ نکته اینجاست که افلاطون اجتماعاتیرا با همین اغراض مورد نظر فارابی در آثار خود توصیف کرده است، اما چون نظرش با 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 تطور اجتماعات است مثلاً اینکه در جمهوری می‌پرسد «یک برزگر وقتی چهار برابر میزان احتیاج خود غله فراهم می‌کند باید بدیگران توجهی نکرده و فقط یک چهارم آن مقدار برای خود فراهم کند و سه چهارم دیگر وقت خود را صرف تهیه خانه و لباس و کفش کند؟»^۱ توجهش باصل تقسیم کار است اما فارابی مدینه‌ای را به این صورت و با این غرض منظور کرده و نام آنرا مدینه ضروریه نهاده است؛ بهمین ترتیب زمینه بقیه حکومتهای جاهله را میشود در جمهوری و دیگر آثار افلاطون یافت.

حالا ببینیم در تقسیم‌بندی فارابی کدام حکومتها بر انواع حکومت

افلاطون منطبق میشود. مدینه کرامیه را میتوانیم معادل و مقابل تیمو کراسی بدانیم؛ اما توصیفی که فارابی در سیاست المدنیه^۱ میکند با شرح جمهوری درباره تیمو کراسی تفاوت بسیار دارد^۲ و میدانیم که افلاطون در سیاستمدار^۳ وقتی حکومتها را طبقه بندی می کند، شرحی در باره تیمو کراسی نمی دهد؛ قاعدتاً میتوانیم حدس بزنیم که این تفصیل از خود فارابی است هر چند میشود آنها را بطور پراکنده در آراء افلاطون یافت. بهر حال؛ فارابی دونوع افتخار تشخیص میدهد که یکی مربوط بخصوصیات و شخصیت حاکم است و دیگر افتخار از جهت ثروت یا غلبه است و اینکه فارابی حکومت افتخار را از همه دولتهای جاهلیه برتر میداند، باعث شده است که روزنتال حدس بزند که فارابی در این مورد تحت تاثیر ارسطوست^۴ و حال آنکه افلاطون هم وقتی از تحول حکومتها، بحث می کند، اولین صورت تبدیل یافته دولت فاضله را همین تیمو کراسی میداند که در نظر او از همه حکومتهای فاسد، برتر و بالاتر است. افلاطون وقتی سیر انحطاط مدینهها را شرح می دهد صورت تحول یافته تیمو کراسی را الیگارشی میداند و معتقد است که اگر کار الیگارشی با انحطاط گراید، بدموکراسی تبدیل میشود و این یکی هم ممکن است بحکومت جباری تحول یابد^۵.

صفات اولیگارشی افلاطون منطبق بر صفاتیست که در مدینه نداله

۱- رجوع شود بصفحات ۵۹ تا ۶۴.

۲- « » به e ۵۴۸ تا b ۵۵۰ جمهوری.

۳- « » به a ۲۹۲ و b ۳۰۰ تا e ۳۰۵ سیاستمدار.

۴- رجوع شود بهص ۲۹۰-۲۹۱ تاریخ الفکر العربی.

۵- رجوع شود بجمهوری C ۵۴۴ و DE ۵۴۵.

فارابی هست؛ منتهی مدینه‌الکرامیه چنانکه گفتیم فقط عناصر و صفات تیموکراسی را ندارد بلکه واجد بسیاری از خصوصیات اولیگارشسی هم هست؛ بخصوص که فارابی تصریح میکند که گاهی ثروت را در آنجا مایه افتخار میدانند.

مع هذا ملاك طبقه‌بندی افلاطون و فارابی، چنانکه گفتیم، یکی نیست. فیلسوف یونانی متوجه فساد اصول حکومت و قوانین اساسی است و بخصوص بتعلیم 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 آنجهت در ردیف آخر می‌آورد که جمیع اغراض جاهلیت را در آن جمع میداند؛ اما در عین حال این امر را منتهی 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، عدول از نظر افلاطون در مورد شاعران و خطیبان است.

مدینه تغلب فارابی تا حدودی منطبق بر تیرانی افلاطون است اما افلاطون بی‌بحث در آثار و عوارض این حکومت پرداخته و فارابی رسیدگی کرده است که آیا تنها یکفرد غلبه می‌خواهد یا همه در صدد غلبه‌اند و یا بعضی این هوی را در سر دارند و بطور کلی دو نوع غلبه تشخیص میدهد: یکی غلبه بر افراد مدینه و دیگر غلبه و تسلط بر مدن و امم دیگر؛ اما رویهم‌رفته این شش نوع دولت جاهلیه را که فارابی بر- می‌شمارد، میتوان در چهار نوع حکومت افلاطون گنجانند. سه مدینه‌فارابی که اصلاً نامشان هم با حکومت‌های فاسد افلاطون یکیست 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 یکی از این سه نوع نزدیک کرد. از اینها گذشته می‌توان پرسید که تقسیم بندی فارابی بآن قسمت از نوامیس راجع می‌شود که بحث از پیدایش حکومت می‌کند؟^۱

فارابی بغیر از مدن جاهلیه سه جنس دیگر مدن را نام می‌برد که ظاهراً مأخذ افلاطونی ندارد و حتی می‌توان گفت نامشان یعنی فاسقه و ضاله و ساقطه^۲ معانی دینی را بخاطر می‌آورد. روزنتال می‌گوید چون ابن رشد بآنها اشاره‌ای نکرده است، احتمال دارد در منبع یونانی فارابی هم نیامده باشد؛ ولی اگر ابن رشد، بآن اشاره نمی‌کند از آنجهت است که ابن رشد شارح جمهوری است و دلیلی ندارد بشرح و توصیف 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 اینست که کسانی که بدی می‌کنند خیر را نمی‌شناسند و البته از این حیث بآسی بر معلم ثانی نیست؛ زیرا او در مورد نسبت علم و عمل ملتزم تبعیت

۱- رجوع شود بنوامیس ac ۷۰۹.

۲- در فصل آخر مدینه فاضله فارابی این مدینه را بجای مدینه الخسة والشقوة بکار می‌برد و با توصیفی که از آن می‌کند برمدینه تغلیبه هم می‌توان منطبقش کرد.

از افلاطون نبوده است.

اکنون میرسیم بآن قسمت از مطالب کتاب آراء اهل المدینه- الفاضله که مربوط بآراء اهل مدن غیر فاضله است. این آراء را فارابی جعل نکرده است؛ بلکه قبل از فارابی در آثار فلاسفه یونانی و اسکندرانی و نو افلاطونی و رواقی و... آمده است؛ فی المثل میتوان مرجع بحث فارابی را در باره عدالت، کتاب اول جمهوری^۱ و محاوره گریاس دانست؛ ولی سوالی که بخاطر می آید، اینست 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 بگوئیم که فارابی متأثر از سخنانیست که افلاطون در گریاس، بزبان کالیکلوس می گذارد و بطور کلی از کل آراء افلاطون در جمهوری متأثر است، در مورد خشوع چه بگوئیم که مرجع مشخصی برای رای فارابی در این زمینه نمی توانیم پیدا کنیم. آیا در تفاسیری که فارابی از آنها استفاده کرده، چنین بحثی بوده است؟ این مطلب معلوم ما نیست.

می گویند که فارابی در آخر عمر، منزوی و زاهد بوده است و بحثی که در مورد خشوع و دینداری می کند، با اینوضع مناسبت دارد اما این خشوع بصورتیکه فارابی آنرا توصیف میکند، همیشه مورد اعتقاد او نبوده است؛ چنانکه در بعضی مواقع عقاب و سعادت اخروی را انکار میکند و در عین حال این رای را، باهل مدن غیر فاضله نسبت میدهد که:

۱- رجوع شود به جمهوری ۳۳۸ تا ۳۳۹ و محاوره گریاس.

«کسانیکه نمیتوانند بمجاهدت و مغالبت در برابر اقویا مقاومت کنند خشوع و ثواب یا عقاب اخروی برای ترك خشوع را جعل میکنند» اگر خوب دقت کنیم جمع این معانی مانعی ندارد و فارابی می‌توانسته است، بتقدم فلسفه بردین قائل باشد و حتی منکر حیات آخرت، بمعنی دینی لفظ باشد و در عین حال، نشأت دین و خشوع را مربوط به ضعف در برابر اهل مغالبه نداند؛ چنانکه سقراط هم در رساله گریاس رأی کالیکلس را باطل می‌داند و در عین حال قائل بعقاب اخروی نیست خلاصه آنکه فارابی يك فلسفه صحیح بیشتر نمی‌شناسد و آراء دیگر خواه فلسفی خواه دینی را، جزو آراء اهل مدن مضاده می‌شمارد و هیچیک از اقوال و آراء او در این موارد، بی‌مآخذ یونانی نیست.

قبلا در باره فصول المدنی بحث کرده‌ایم؛ اینکه فارابی در چند فصل از آن کتاب، انسان مدنی (رئیس مدینه) را بطیب تشبیه میکند، شاید متأثر از جمهوری^۱ و سیاستمدار است.

دنلپ عقیده دارد که مفهوم ملك فصول المدنی که متعلق بحث فصل سوم و چهارم است، از سیاستمدار اقتباس گردیده است. مطاوی کتاب «فلسفه افلاطون» فارابی هم کم و بیش، ناظر بکتاب سیاستمدار است؛ هر چند این توصیف، کاملا واجد روح فلسفه افلاطونی نیست؛ اما اینکه فارابی در فصل ۲۹ فصول المدنی می‌گوید، پادشاه، چه فن پادشاهی بداند و چه نداند و چه پادشاهی بکند و چه نکند پادشاه است، درست

همان مطالبیست که در سیاستمدار^۱ آمده است و حتی در فصل ۵۳ که مورد بحث آن، طبقات مدینه است و از مقدر و نام میبرد، تاثیر سیاستمدار^۲ دیده میشود.

بر این قیاس میتوانیم حدس بزنیم که مفهوم ملك السنه هم با اینکه ممکن است بهلاحظات 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 ملك السنه بر طبق نوامیس حکومت می‌کند و پیرو و مطیع فیلسوف است و راه او را دنبال میکند. فارابی میگوید از نظر اسم، بین چنین حاکمی با حاکم حکیم فرق نیست و هر دو را ملك می‌خوانیم^۴ بهر حال اگر «آراء اهل المدینه الفاضله» ناظر به جمهوری و نوامیس است فارابی در فصول المدنی بیشتر به نوامیس و سیاستمدار نظر دارد، هر چند

۱- سیاستمدار ۲۵۹ b

۲- سیاستمدار ۲۸۳b و ۲۸۷b و ۲۹۰AE

۳- رجوع شود به سیاستمدار ۲۹۷E

۴- در دوره کنونی که شریعت با فلسفه تفسیر شده یا لااقل تفسیر فلسفی شریعت غلبه دارد، فهم اینکه فارابی در بیان مقام ملك السنه تا چه اندازه به خلیفه و امام توجه داشته و با این توجه اقوال افلاطون را تفسیر کرده است، دشوار است بهر حال او وقتی در کتاب الملة از نسبت رئیس اول و ملك السنه 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 چنانست که گوئی به نبی و خلفای او نظر دارد؛ یعنی ملك السنه 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 حد مقام خلفای نبی دارد. رجوع شود به کتاب الملة ص ۵۶ و مخصوصاً به بندهای ۷ و ۸ و ۹ همین کتاب صفحات ۴۸ تا ۵۱.

که ظاهراً آشنائی فارابی با کتاب سیاستمدار، از طریق شروح و تفاسیر و شاید هم بواسطه منقولاتی از آن کتاب بوده است. مطلبی که میماند ظاهر دینی و اسلامی اینگونه اقوال است که بحث درباره آن برای فهم عمیق آراء فارابی و تعیین موقع و مقام او در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت اساسی دارد.

فصل هفتم

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 اینست که معلم‌ثانی، مقام علم کلام را بسی پائین‌تر از فلسفه قرار داده و آن را بتوسط دین خادم فلسفه دانسته و تصریح کرده‌است که فیلسوف نسبت به همه مردمان و افراد امت در زمره خواص است و حال آنکه متکلم جزو خواص اهل دیانت است و عبارت دیگر «خواص اول فلسفه حقیقی هستند و بعد از آنها جدلیون و سوفسطائیان و سپس به ترتیب واضعان نوامیس و متکلمان و فقیهان قرار دارند و سایرین عوامند»^۱ مع‌هذا فارابی در مسائلی وارد شده‌است که ماده آن در فلسفه وجود ندارد و مختص بدین 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 بکلی فرونگذاشته

۱- رجوع شود به کتاب الحروف ص ۱۳۴ البته در این ترتیب، فارابی،

تقدم را بمعانی مختلف منظور کرده است

است. پس چندان بی‌مورد نیست که مسامحهٔ آراء او را در این مباحث و مسائل، آراء کلامی بدانیم. توضیح در باب معانی علم کلام، قبول این عنوان را تا حدی موجه می‌سازد. علم کلام چیست و ما در اینجا آن را بر چه وجهی اعتبار کرده‌ایم؟

برای اطلاع از تعریف علم کلام، رجوع بکتاب فیلسوف و متکلم دوره اخیر تفکر فلسفی و کلامی، ایران یعنی ملا عبدالرزاق لاهیجی می‌کنیم؛ او در کتاب گوهر مراد علم کلام قدما را از علم کلام متأخران ممتاز می‌داند و می‌گوید «کلام قدما صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع... و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده...»^۱

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 گفته‌اند که علم باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع است و باین قید اخیر احتراز نموده‌اند از حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمة میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست...»^۱. بنظر لاهیجی این علم از صحت و استقامت بسیار دور است و در مال امر، بتقلید راجع می‌شود و باین جهت، اکتفاء به تقلید محض را از اعتماد بر چنین علمی بسلامت نزدیکتر و از فتنه و ضلالت دورتر می‌داند با اینهمه او نمی‌گوید که علم کلام را باید مهمل گذاشت؛ بلکه آن را بر وجه دیگری

۱- رجوع شود بمقدمه گوهر مراد چاپ سنگی تهران (صفحات کتاب شماره ندارد)

اعتبار می کند و می نویسد:

«کلام مشهور که مقسم اشعریست و اعتزال است بسبب ابتنای آن بر غیر یقینات، در تحصیل معارف یقینی معتبر و مودی بصواب نیست و طریقه حکمت که مودی بصواب است چون مبتنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات محضه است مقدور و میسر اکثر مردم نیست؛ بلکه اقتداء به آن مخصوص اخص 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 بصور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیاء و اوصیاء انبیاست، بتعلیم الهی مرعاه مردم را و طریقت حکمت، طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین است...»^۱

لاهیجی این طریقه را مودی بصواب و مشارک با حکمت در افاده یقین می داند الا اینکه حکمت افاده یقین تفصیلی می کند و این طریقه افاده یقین اجمالی^۲. این طریقه در حقیقت فلسفه است که بر مسائل دین

۱- رجوع شود بهمان موضع. نقل عبارات لاهیجی بیشتر از آن جهت است

که مفاد آن قریب برآی فارابی در مورد نسبت فلسفه و علم کلام است و بیواسطه یا بواسطه مأخوذ از اقوال معلم ثانی است.

۲- اگر این معنی را از علم کلام اعتبار کنیم، آراء فارابی درباره نبوت

و معاد و امامت را می توان، اقوال کلامی دانست البته فارابی مانند لاهیجی خود را ملتزم نمی دانسته است که دلائل او بگفته «معصوم» منتهی شود. لاهیجی منکر خلاف

میان شرع و حکمت بوده و بکسانی که قائل به چنین اختلاف و مباینتی بوده اند

نسبت جهل و ساده لوحی داده و به تبعیت از فارابی و سایر حکمای اسلام که ←

اطلاق شده است و از حیث مسائل مشترك با علم کلام است. اینک بینیم فارابی بچه نحو در مسائل وحی و نبوت و امامت و عدل وارد می‌شود.

۱- وحی و نبوت

پیدا است که مبحث وحی و نبوت در فلسفه فارابی مرجع و منبع یونانی ندارد الا اینکه بگوئیم مفسران یهودی و مسیحی فلسفه قبلا به تفسیر و تأویل نبوت پرداخته‌اند. گفته‌ایم که معلم ثانی، در بسیاری از آثار خود، جهات حسن و لزوم وجود رؤسا و انبیاء و قیام مدن و امم بوجود آنها را بیان کرده و در کتاب فصوص الحکم و بعضی دیگر از آثار خود اوصاف خاصه نبی را شرح داده است.

بنظر او، وجود رئیس فاضل و نبی از آن جهت لازم است که حسن معاش و صلاح معاد مردمان موقوف بمشارکت جماعتی از مردم

→ بتحقیق شاگردان معلم ثانی هستند می‌گویند: « اگر احیاناً مخالفتی میان مسأله حکمی که ببران صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده شرعی واجب بود و... » 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 تعذر، حائز می‌داند. من در سراسر این نوشته از توجیه جمع فلسفه و دیانت احتراز کرده‌ام، بلکه خواسته‌ام بگویم سعی در جمع این دو مودی به استیلائی فلسفه شده است. لاهیجی این قول را ناشی از جهل می‌داند؛ منهم ادعای علم نمی‌کنم و اصرار در لجاج و عناد ندارم. استنباط من از اقوال حکما اینست که تفکر، منحصر در فلسفه است و همه انحاء دیگر تفکر و علم باید تابع فلسفه باشد؛ اگر چون و چرا نکردن در این حکم، لازمه حکمت و فلسفه است ناگزیر تحقق حکمت هم باید منوط و موکول و معلق به تقلید باشد و پیدا است که تسلیم به این نتیجه تفکر بطور اعم و فلسفه و حکمت را بخطر می‌اندازد.

در مدینه می‌باشد و 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 بوضع النوامیس مسلم می‌شود و این واضع النوامیس کسی است که هم صلاح معاش و معاد مردمان را تشخیص می‌دهد و هم قدرت بر امتناع آنان دارد. نبی چگونه صلاح معاش و معاد مردمان را تشخیص می‌دهد؟ او صاحب نفس قدسی است و از همه مردمان با این اوصاف ممتاز است.

نبی در مواد کائنات تصرف می‌کند؛ باین معنی که چون نفس ناطقه او بسرحد قوت رسیده و مشابه با عالم عقول شده و نقوش ثابت لوح محفوظ در روح قدسی او منتقش شده است. جسم عالم کبیر و قوای طبیعی آن، همه محکوم حکم روح قدسی اوست و بهمین جهت قادر بمعجزات و خوارق عادات است و بجهت صفا و جلالتی که نفس قدسی دارد و از کدورات عالم طبیعت، مبری است، دانای اسرار و صفات و مغیبات است و بی اینکه نیاز به تعلم از اقران بشری داشته باشد علم خود را از عالم ملکوت و فرشتگان اخذ می‌کند و بعامه خلق می‌رساند و راه سعادت دنیوی و اخروی را بآنها 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 در بالا را با اسفار اربعه متصوفه، تطبیق کنند. بنظر متصوفه سالک در سیر و سفر خود چهار مرتبه را طی می‌کند، مرتبه اول سیر و سفر از خلق بحق است در این مرتبه مسافر الی الله ذات مطلق احدیت را بی ملاحظه

شئون و اعتبارات و تعینات مشاهده می کند.

مرتبۀ دوم سفر فی الحق است که در این سفر سالک ذات احدیت را باعتبار تعینات و صفات مشاهده می کند و از تعین صفتی به تعین صفت دیگر تطور پیدامی کند تا با آخرین تعینات صفات می رسد و اسماء الهی را در مظاهر خود شهود می کند.

مرتبۀ سوم سفر مع الحق است؛ سالک در این سفر از مرتبۀ نظر فی الحق درمی گذرد و در مشاهده ذات احدیت و هویت مطلقه، بجائی می رسد که جز وجه باقی او همه چیز را هالك و فانی می بیند و تعینات امکانی و ماهیات اعتباری در نظر او محو می شود و فانی و محو و منظمس در هویت مطلقه می گردد و این منصب ولایت است که عبارت از باطن نبوت و رسالت باشد.

مرتبۀ چهارم سفر از حق بخلق است و در این سفر، شأن نبوت تحقق و فعلیت پیدا می کند؛ زیرا مسافر سفر مع الحق، بعد از فنا فی الله بمقام بقای بعد الفنا و صحو بعد المحو می رسد و او امر و نواهی الهی و قوانین و احکام و سنن ناموسی را برای هدایت پراکنندگان وادی کثرت به جمعیت و وحدت حقیقی، به آنان ابلاغ می کند و بتعلیم و ترویج آن سنن و نواامیس و اوامر و نواهی الهی می پردازد و مقصود از نبی مسافر سفر چهارم است اما تا سه سفر قبلی صورت نگیرد

۱- جای تأمل است که فارابی در هیچیک از آثار خود ذکر می از رسالت نکرده است و ملائکه را رسولان الهی می داند و فرق است میان رسول و نبی زیرا رسول در بیداری با ملائکه محشور می شود و وحی الهی را می شنود اما نبی در رؤیا سخن ملائک را می شنود و از الهامات غیبی برخوردار می شود.

نبوت متحقق نمی‌شود.

آیا فارابی در بیان نیل بمقام نبوت باین معانی نظر دارد؟ قبل از پاسخ دادن به این پرسش باید متذکر باشیم که آراء متصوفه و متکلمان در بسیاری از مسائل و از جمله در بحث نبوت، 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 بسوی نبی بطریقه حکما» دارد، چنان بطرح مسائل و بحث در آن می‌پردازد که گوئی ملتزم شرح آراء فارابی است و از فحوای کلام او و همچنین از ترتیب مطالب برمی‌آید که طریقه مختار او همین طریقه حکماست و حتی حدیثی را که از امام جعفر صادق در مورد نبوت نقل کرده است مؤید طریقه حکما می‌داند. لاهیجی می‌نویسد: «بدانکه حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش بتشریف نبوت سرافراز تواند شد» و این سه خاصیت را قدرت برسمع کلام- الله و رؤیت ملائکه و علم بجمیع معلومات یا بسیاری از معلومات از جانب خدا و اطاعت ماده کائنات از او می‌داند و برای توضیح و تبیین مطلب 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، آنست که با آنکه بغایت قوی باشد، در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مرقوه عقلیه را به حیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصورت معقولات و اتصال وی بعقل فعال که

مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت از اوست، قوه متخیله منجذب شود بسوی قوه عقلیه، بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان مجرد و کلیت، مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوت متخیله بعنوان تمثیل و جزئیت؛ پس حکایت کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را، اگر ذوات مجردة باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء و اگر معانی مجردة و احکام کلیه باشد بصور الفاظ مقروءة محفوظه که قوالب معانی مجردة است در کمال بلاغت و فصاحت...» «و اما کمال قوت تحریک آنست که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تأثیر بمرتبه ای رسد که هر چه تصور کند... و اراده، تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود و این مرتبه گاهی محقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده کائنات چون نسبت او باشد بماده بدن خود...»

عباراتی که نقل شد، شرح طریقه فارابی است و لاهیجی بعضی از کلمات فصوص الحکم را بفارسی ترجمه کرده است. فارابی در فصّ سی و سوم کتاب فصوص، ملائکه را صور علمیه می داند 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 بجای نفس ناطقه ای که قابلیت اتصال به عقل فعال پیدا کرده، بکار رفته است؛ این معامله الفاظ محدود یکی دو لفظ نیست. فارابی ابائی نداشته است که از عالم امر و خلق و ملک و ملکوت و جبروت و از لوح و قلم

وقضا و قدر و امثال آن که در کتاب آسمانی آمده است سخن بگوید و یکبار 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 روحك من امر ربك و بدنك من خلق ربك» را می‌یابد ممکن است آیات قرآنی را بیاد آورد که متضمن همین معانی است و نتیجه بگیرد که حکمت فارابی حکمت قرآنی و ایمانی است. اما قسمت اول همین فصّ ما را متوجه می‌سازد که چگونه اجزاء آیات قرآن در ضمن احکام فلسفه آمده و بعنوان وسیله‌ای برای اثبات آن مورد استفاده قرار گرفته است. در صدر این فصّ، فارابی می‌نویسد: «تو مرکب از دو جوهر هستی که یکی از آن دو شکل و صورت و کیفیت و کمیت و حرکت و سکون و انقسام و تحیز از لوازم آنست و جوهر دیگر که از این صفات متباین با اولی است و در حقیقت ذات با آن مشارک نیست...»

قول بدو جوهر یا بجواهر متعدد مباین، بالذات فلسفی است و ربطی به دیانت و ملت ندارد؛ بلکه در فلسفهٔ افلاطون و ارسطو مطرح شده و در آثار پلوتینیوس و شاگردان و شارحان او مورد تأکید قرار گرفته است؛ البته در کتاب آسمانی هم عالم غیب و شهادت از هم ممتاز است اما نسبت این دو عالم در فلسفه و دین تفاوت دارد در فلسفهٔ فارابی عقل فعال که مجرد از ماده است، عقل بالقوه را که از جهت اتصال بماده عقل و معقول بالقوه است، و بخودی خود نمی‌تواند بالفعل بشود، از قوه بفعل می‌آورد و این عقل فعال که نسبت به بشر، واحد است، معقولات اولی مشترک میان همه مردم است و عبارت از اوائل تعلیمی (ریاضیات)

و اوائل تمیز میان حسن و قبح (جمیل و قبیح) و اوائل معرفت مبادی موجودات می باشد. آیا از لحاظ دیانت و ملت و در تصوف هم چنین نسبتی میان عالم غیب و شهادت وجود دارد یعنی شأن عالم غیب صرفاً همینست که افاده معلومات نظری به خلق می کند؟ ظاهراً ملك و حی احکام ناظر بصلاح معاش و معاد مردم را ابلاغ می کند زیرا که بیشتر از لحاظ شریعت به اینگونه معانی توجه شده و اتصال بی تکلیف و بی-قیاس رب الناس با جان ناس مورد غفلت بوده است.^۱ وقتی هم که گذشت از شریعت مطرح شده فلسفه جای حقیقت دیانت را گرفته و حتی در تصوف نظری هم نفوذ و تأثیر کرده است. البته متفکر دینی بزرگ ماجلال الدین محمد مولوی، متذکر است که جمع میان فلسفه و دین معنی ندارد؛ زیرا در فلسفه هر چه هست، سبب سازی است و نبوت و معجزه هم صورت معقول پیدا می کند و نسبت حق و خلق هم نسبتی عقلی می شود. اما مولوی اصراری ندارد نبوت را بر مبنای عقل کارافزا تفسیر کند بلکه بصراحت می گوید:

گر نه نامعقول بودی این مزه

کسی بدی حاجت بچندین معجزه

هر چه معقولست عقلش می خورد

بی بیان معجزه بی جزر و مد

این طریق بکر نامعقول بین

در دل هر مقبلی مقبول بین

سرکشیده منکران زیر گیا

هم ز بیم معجزات انبیا

اتصالی بی تکلیف بی قیاس

۱- هست رب الناس را با جان ناس

تا بناموس مسلمانی زیند در تسلس تاناندانی که کیند
 همچو قلابان بر آن نقدتباہ نقره می مالند و نام پادشاه
 ظاهر الفاظشان توحید و شرع باطن آن همچو در نان تخم صرع
 فلسفی را زهره نه تا دم زند دم زند دین حقیقش بر هم زند

چون و چرا کردن در اینکه قوه عقل یا تخیل نبی، بعقل فعال، متصل می شود یا اینکه نفس ناطقه و روح قدسی چون از تن مجرد شد بعالم ربوبی (که در نظر فلاسفه عالم عقول مجرده است) می پیوندد و رشته سبب سازی از مبدء اول تا ادنی مراتب وجود، یعنی هیولای اولی، همواره دائر و برقرار است، ربطی به تفکر دینی ندارد هر چند که در حد خود بسیار با اهمیت باشد:

انبیاء در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

جمله قرآن هست در قطع سبب

عز درویش و هلاک بولهب

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام

رقض اسبابست و علت و السلام

کشف این نز عقل کارافزا بود

بندگی کن تا ترا پیدا شود

بند معقولات آمد فلسفی

شهبوار عقل عقل آمد صفی

عقل عقلت مغزو عقل توست پوست

معدده حیوان همیشه پوست جوست

در فلسفه مبدء اول و علت العلل موجودات علم و قدرت و حیاتش همه مصروف به سبب سازی است؛ اما خدای اهل دین صرف سبب سازی نیست بلکه سبب سوز هم هست و معلوم نیست که ما از سبب سازیش سو فسطائی نشویم؛ اما از آنجا که معده حیوان همیشه پوست جوست، قبول احکام فلسفی و غلبه بر سر، خوشایند است و بی جهت نیست که از ابتدای نضح فلسفه اسلامی، ابوزید احمد بن سهل بلخی و ابوتمام نیشابوری و ابوالحسن محمد بن یوسف عامری و مخصوصاً ابونصر فارابی تا ملا-صدرا و لاهیجی همه سعی در تفسیر عقلی دیانت و وحی و نبوت کرده اند و عجب اینست که اهل شریعت در عین اینکه با فلسفه مخالفت کرده و هرگز باین قول تن در نداده اند که شریعت، مثالات فلسفی است، از این تفسیرها سود برده اند؛ زیرا حاصل سعی فلاسفه در جمع دین و فلسفه جز این نبوده است که بظاهر دین و شریعت صورت عقلی بدهند. به این کلمات فارابی در فصوص الحکم که بر ذوق تصوف او هم حمل شده است توجه کنیم: «بدانکه برای ملائکه که از مبادی مفارقه می باشند يك حقیقتی است که قیاس به چیزی نیست و حقیقتی است بحسب قیاس نسبت به مردم حقیقت ملك 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 مبرا و منزله است آن ذوات حقیقی را ملاقات می کند و بواسطه شدت اشتداد از آنها کسب علوم حقیقی و معارف الهی می نماید و این قوه قدسی که اعلی مراتب قوای انسانی است وقتی ظاهر و باطن او منجذب بجانب عالم بالا گردید ملك وحی را بصورتی که احتمال آن تواند کرد می بیند و کلام او را می شنود و این یکی از مراتب و معانی حقیقت وحی است

اما در مرتبه دیگر، وحی عبارتست از مشاهده لوح مراد ملك بدون واسطه؛ و کلام حقیقی ملك بانفس 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 بواسطه وسفیر و رسولی مثل صوت و کتابت و اشاره حاجت است که با توسل بدانها باطن متکلم القاء شود؛ اما اگر مخاطب روحی باشد که میان او و ملك وحی حجابی نباشد، مانند آفتابی که بر آب بتابد بر او ظاهر می شود لکن شأن آنچه در روح منتقش شده اینست که بحس باطن برسد و اگر قوت داشته باشد در آن منطبق می گردد و در آن صورت ملك روحانی را مشاهده می کند پس موحدی الیه، در باطن، اتصال با ملك پیدا کرده آنگاه ملك را بصورت محسوس می بیند و اصوات او را می شنود و اینست بیان دو وجه ظهور ملك و القاء وحی که اثر ظهور ملك، عروض حال دهشت و نحوی غشوه است و در انحالت رؤیت و مشاهده بی واسطه صورت می گیرد.»

اصراری نیست که بتبع بعضی از مستشرقان، مأخذ و اصل یونانی این قبیل تفکرات جستجو شود و به این ترتیب عظمت مقام فارابی و بطور کلی حکما و فلاسفه اسلام، مورد انکار قرار گیرد. البته اصول و مبادی همه این تفکرات، یونانی است؛ اما مستشرقی مثل والترز هم که همواره در صدد است مرجعی برای اقوال فارابی پیدا کند، ناگزیر تصدیق می کند که هیچیک از فلاسفه یونانی نمی توانستند تصور این امر را بکنند که مضامین کتاب الشعر و کتاب الخطابه ارسطو، در نظر حکمای اسلام وسیله ای برای جمع دین و فلسفه بشود. اطلاق اصول فلسفی بر اصول و احکام دینانت، 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 جسته و اصول فلسفه را بر موارد خاص احکام و اصول دیانت اسلام، اطلاق کرده است، مقلد صرف نیست منتهی سعی او و اقرانش مودی بچیزی جز این نمی توانسته است بشود که فلسفه را بجای باطن دین قرار دهد؛ بدین معنی که اگر ظاهر دین معقول نیست و همگان نمی توانند با دراک عقلی دیانت نائل آیند، فلسفه تأویل ظاهر بباطن عقلی و معقول را بعهد می گیرد و بتوجیه ظواهر می پردازد؛ چنانکه کلمات منقول از فصوص الحکم فارابی تماماً در توجیه نسبت قوای ظاهر و باطن و قوه باطن با عقل فعال است و اگر کسی بقول مولوی «مقبل» نباشد و وحی و نبوت را از قبیل اوهام و اکاذیب و خلاف حکم عقل بداند و شریعت از عهده جواب اشکال او بر نیاید، فیلسوف باو میفهماند که دین هم باطن معقول و عقلانی دارد. پس اگر در جایی گفته ایم که فارابی در جمع دین و فلسفه توفیق پیدا نکرده است، اکنون باعتبار ظاهر دیانت و شریعت (و نه باعتبار حقیقت دین) می گوئیم که او بخوبی از عهده تحویل حقیقت دین بفلسفه و بیان نسبت این حقیقت با شریعت بر آمده است. حقیقت دین چیست که فلسفه و عین الیقین فلسفی جای آن را گرفته است؟

میرسید شریف جرجانی در تعریفات، حق الیقین را عبارت از فناء عبد در حق و بقاء به آن از حیث علم و شهود دانسته و تأکید کرده است که حق الیقین از احوال است و فقط مرتبه ای از مراتب علم نیست، او همچنین بنقل این قول می پردازد که علم الیقین ظاهر شریعت است و عین الیقین اخلاص در شریعت و حق الیقین مشاهده در آنست. علی بن ابی-طالب (ع) هم در پاسخ کمیل بن زیاد که از او پرسیده بود حقیقت چیست

جواب می‌دهد که 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، بعیان می‌بیند و نسبت علت و معلولی (علیت و معلولیت) میان آنها ادراک می‌کند و از این مرتبه که عبارت از عین الیقین باشد فراتر نمی‌رود؛ بعبارت دیگر فیلسوف نبی، سفری از عالم شهادت به عالم غیب می‌کند و پس از آنکه مضامین عالم معقول و عالم غیب شد با یک سیر نزولی، بعالم شهادت بازمی‌گردد و همینجاست که فلسفه با تصوف مشتبه می‌شود یا بهتر بگوییم فلسفه، تصوف را هم منحل در خود می‌سازد تا تحقیق حقیقت را منحصرأً عهده‌دار باشد.

سفرهای چهارگانه یا چهارمرتبه سیر سالک که قبلاً بدان اشارت رفت با اینکه تا اندازه‌ای تحت تأثیر فلسفه یا بعنوان تصوف نظری بیان شده است با سیر صعودی و نزولی فیلسوف یکی نیست زیرا این یکی سیر و سفر علمی و نظری است^۱ و اگر ابتداءً آن ترک علائق مادی و اعراض از تن است، غایتی جز شرکت در علم عالم معقول و ملکوت ندارد و حال آنکه اسفار چهارگانه صوفیه با بندگی حق آغاز می‌شود و غایت و سرانجام آن هم استغراق در رضای حق و تسلیم و توکل و ابتهاج در عبودیت است.

۱- فارابی چون ملائکه را رسولان حق می‌داند منتهای سفر نبی را عالم ملکوت و احیاناً عالم جبروت قرار می‌دهد و باین ترتیب اسفار اول و سوم و چهارم صوفیه در نظر او منتفی است.

شارحان فارابی، معمولاً باین نکات توجه نکرده‌اند. جهت این بی‌توجهی اینست که در طی تاریخ تفکر اسلامی و مخصوصاً در دوره اخیر، فلسفه بیشتر غلبه پیدا کرده و تمایل با استخدام فلسفه و تصوف نظری در خدمت شریعت فزونی یافته‌است. پس این اشتباه میان فلسفه و دین و میان شریعت و حقیقت و همچنین خلط فلسفه و تصوف، امر تاریخی است؛ باین معنی که در فلسفه یونانی بنائی گذاشته شده‌است که بتدریج بسط یافته و تا حدودی انحاء دیگر تفکر را در خود منحل ساخته‌است. آنچه موجب شده‌است که فارابی را صاحب ذوق و نظر عرفانی بدانند، قول اوست بوجود مفارق عقل فعال و اتصال نفس ناطقه انسانی به آن. البته اصرار معلم ثانی در اینکه نفس ناطقه، هرچه از عالم ماده و ظلمت جسم، دورتر شود، بیشتر مستعد قبول حقایق می‌گردد، در انتساب او به حوزه عرفان و تصوف بی‌اثر نبوده‌است. اما در واقع این دو قول لازمه یکدیگر است و یکی از دیگری منفک نمی‌تواند باشد. ارسطو در پایان کتاب «درباره نفس»، این پرسش را مطرح کرده‌است که اگر عقل آدمی مفارق نباشد، چگونه می‌تواند امور مفارق را ادراک کند و وعده کرده‌است که در بحث دیگری جواب این پرسش را بدهد و تا آنجا که ما اطلاع داریم خود او باین وعده وفا نکرده‌است. ابن رشد در این مورد عقیده دارد که فارابی به پرسش ارسطو جواب داده‌است: فیلسوف اندلسی درست می‌گوید؛ اما باید متوجه بود که افلوپین و

۱- معمولاً عرفان را با تصوف اشتباه می‌کنند و حال آنکه عرفان نوعی فلسفه و حکمت ذوقی است و عارف بدون آنکه ملتزم وحی باشد بکشف و شهود و اشراق قائل است ولی صوفی ملتزم وحی است.

شاگردان او و همچنین فلاسفه اسکندرانی در جواب دادن به این مسأله بفارابی مدد رسانده‌اند؛ حتی می‌توانیم بگوئیم که اثولوجیای 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 مسأله 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 می‌شوم؛ آنوقت گوئی جوهر مجردم و بذات 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 ضیائی 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 المدینه الفاضله و تحصیل السعاده و... صرفاً فلسفی است، صورت ذوقی پیدا کرده است. اما این صورت ظاهر هم مربوط به تجدید فلسفه و پیدایش فلسفه اسلامی است و اگر امور دیگری در تفکر فارابی مؤثر بوده است، این تأثیر صرفاً در جزئیات بوده و جنبه عارضی داشته است؛ چنانکه مخالفت و نزاع او با منکران وحی و نبوت هم بقصد دفاع از فلسفه بوده و در انکار نبوت، رد و انکار فلسفه را احساس می‌کرده است. طبیعی است که سعی او در این مورد

1- IV, 8,7

۲- رجوع شود بفض بیست و ششم و فصوص پنجاهم فصوص الحکم.

نحوی 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 «زمرده» نبوت و رسالت و وحی و معجزه را انکار کرده و بعقل اعتماد کرده بود؛ او در رد نبوت از این برهان خلف استفاده کرد که اگر وحی و نبوت موافق عقل است، بآن حاجتی نیست و اگر با عقل موافقت ندارد، بیهوده و باطل است. رازی نیز سعی فلاسفه در جمع دین و فلسفه را بی‌حاصل و بی‌معنی دانست^۱ و ادیان را منشاء نفاق و خلاف و فلسفه را طریق صلاح فرد و جماعت قلمداد کرد و دو کتاب در این مسائل نوشت؛ یکی تحت عنوان «مخاریق الانبیاء» یا «حیل المتنبئین» و دیگر کتاب «نقض-الادیان» یا «فی النبوة».

بنظر آدام متز، رازی، مخاریق الانبیاء 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 رد بر علم الالهی رازی نوشته است. غیر از فارابی، کسان دیگری هم رد بر رازی نوشته‌اند که از جمله آنها ابو حاتم رازی متوفی بسال ۳۲۲ هجری، دو کتاب باین امر اختصاص داده است؛ یکی اعلام النبوة و دیگر رد بر محمد بن زکریای رازی که در هر دو کتاب نظر او را درباره خلاف بین دین و فلسفه رد کرده است.^۲

ابن ابی اصیبعه و والتزر، بعید می‌دانند که شخصی مثل رازی چنین

۱- نظر رازی بیشتر به آثار الکندی است.

۲- رجوع شود بذریعه جلد ۱۰ ش ۲۲۳.

کتابهائی نوشته باشد؛ اما بسیاری از مورخان، مانند قاضی صاعد اندلسی و مقدسی، او را ملعون و مطعون دانسته اند و اقوال او در ضدیت بانبوت بسیار نقل شده است. در وضعی که او ندی و رازی، قائل به خلاف میان وحی و عقل می باشند و عالم معقول مفارق را منکر شده اند و به عقل جزوی و عقل بشری اصالت می دهند، تکلیف فارابی چه بود؟ مگر نه اینست که انکار عالم معقول، بهر نحو که باشد، انکار فلسفه است یا مؤدی به انکار آن می شود؟ پس فارابی در رد رازی صرفاً بدفاع از نبوت قیام نمی کند؛ بلکه بتفسیر فلسفی وحی و نبوت می پردازد تا از موجودیت فلسفه دفاع کرده باشد. شاهد این قول آنست که در این دفاع، از دو رساله ارسطو، یعنی رسالات «درباره رؤیا» و «تنبوء بواسطه رؤیا» استمداد می کند، این دو رساله که چندان شهرت و اعتباری در تاریخ فلسفه اسلامی نداشته است، در فلسفه فارابی و از طریق آثار و آراء او در حکمت اسلامی جداً مؤثر بوده است.^۲

خلاصه رأی ارسطو اینست که رؤیا نوعی صورت خیالی است که در خواب ظاهر می شود. بعبارت دیگر رؤیا در نظر فیلسوف یونانی

۱- رجوع شود به ابراهیم مدکور، فی الفلسفه الاسلامیه از ص ۸۱ تا ۱۴۷

۲- فلاسفه اسلامی از کندی تا ملاصدرا و شاگردان او با آراء ارسطو در

مورد رؤیا آشنا بوده و غالباً آن را بر مبنای نوافلاطونی تفسیر کرده اند، بعنوان مثال رجوع شود به رساله یزدان شناخت منسوب به شهاب الدین سهروردی (تألیف این رساله را به عین القضاة همدانی هم نسبت داده اند چاپ مرحوم تقوی ص ۷۴-۷۵ و صفحات ۴۵۱-۴۵۲ مجموعه آثار فارسی شیخ شهاب الدین یحیی سهر-

وردی به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر.

فعل قوه خیال در هنگام خواب است^۱ و جنبه الهی و قدسی ندارد پس نبوت بواسطه رؤیا هم در آراء او جایی نمی تواند داشته باشد زیرا رؤیا اختصاص بگروه خاصی از مردم ندارد؛ اما فارابی بیان دیگری دارد؛ بنظر او، بواسطه 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 می شود. بر طبق رأی فارابی، که مقبول غالب اخلاف هم افتاده است، اطلاع بر امور غایب و وقایع مستقبل از طریق رؤیاست با این قید که اگر نفس در قوت نظری بکمال رسیده باشد «بخواب 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 نتیجه ایست که از مقدمات مربوط بقوه تخیل و رؤیا، استنباط می کنند. ارسطو هرگز کمال قوت نظری نفس ناطقه را، مرتبه نبوت ندانسته و اصولاً تفکر او، ورای تفکر دینی بوده است. پس آیا باید ابن راوندی و رازی را در نزاع با فارابی در کنار ارسطو قرار داد؟ مسأله اینست که ارسطو طرح نبوت نکرده و طرح چنین مسأله ای در تفکر او اصلاً مورد نداشته است. اما فارابی

۱- رجوع شود به ارسطو، درباره رؤیا ص ۱۳، ۱۱۱ و نیز رجوع شود به ابراهیم

مدکور، مقام فارابی در فلسفه اسلامی ص ۱۹۴.

۲- رجوع شود به مجموعه آثار فارسی سهروردی، یزدان شناخت ص

و رازی که نمی‌توانسته‌اند از آن بگذرند و به آن اعتنائی نکنند، با توسل به عقل و فلسفه به اثبات و انکار آن پرداخته‌اند، پس وجه مشترک آنها اصالت دادن به فکر 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 بتأویل و تفسیر آن می‌پردازد. و چون فلسفه را علم کلی می‌داند که همه علوم دیگر فرع و خادم آن و یا منحل در آنست، نبوت را هم تحت لوای فلسفه می‌آورد و به آن، صورت فلسفه می‌دهد.

غالب پژوهندگانی که درباره آراء و آثار فارابی مطالعه کرده‌اند باین نتیجه رسیده‌اند که فارابی تحت تأثیر تعالیم اسلامی نبوت را قبول کرده و آن را با اصول فلسفه یونانی جمع کرده است. اگر مقصود آنها از این قول اینست که فیلسوف مراعات اوضاع و ملاحظات کرده و بتوجیه دین بر طبق فلسفه، پرداخته است، نتیجه بسیار ساده لوحانه 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 باین معنی نیست که فیلسوف بقصد رفع تکلیف و برای اینکه موضوع را منتفی سازد یا آراء خود را در نظر عامه موجه جلوه دهد، بخلط 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 باحیاء فلسفه (بقول خودش) پرداخته است که ملت و دیانت، اساس و مدار همه امور است؛ پس فیلسوف باید نسبت دین و فلسفه را معین کند و چون تقدم را بفلسفه می‌دهد و دین را محاکات فلسفه یا قائم مقام آن در میان عوام می‌داند، بتفکر درباره آن پردازد (فرق است میان تفکر دینی و تفکر درباره دین؛ زیرا تفکر در باره 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 بمبادی فلسفه بازگرداند و ضرورت فروع را بمقتضای معانی جدید اصول، بیان کرد. عظمت معلم ثانی در اینست که جداً باین 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 بهر جهت که باو داده باشند وجه حقیقی آن اطلاق فلسفه بر تمام علوم و معارف و تأسیس فلسفه اسلامی است.

وقتی با این نظر، بفلسفه فارابی نگاه می‌کنیم، دیگر مورد ندارد فیلسوف را ملامت کنیم که چرا عقل فعال را عین ملك وحی دانسته و بالاخره مقام فیلسوف را برتر از مرتبه نبی دانسته است؛ زیرا این قول، اختصاص بفارابی ندارد و در اقوال همه فلاسفه اسلامی لااقل بصورت مضمور و بسیار اجمالی آمده است. تفاوت رأی فارابی با اختلاف او در اینست که در عین اجمال صراحت بیشتر دارد و از جهت

۱- رجوع شود به

همین صراحت مورد ملامت قرار گرفته است و حال آنکه ملامت-کنندگان او هم مقصد او را دنبال کرده و در طریق تحکیم غلبه فلسفه بردیانت رفته‌اند. فارابی هرگز بنحویکه رازی انکار نبوت کرده وارد در بحث مطالب نشده و اگر در مدینه فاضله گفته است که عقول ثوانی ملائکه نیستند و قول به عینیت این دورا جزو آراء اهل مدن ضاله ذکر کرده است^۱، مقصودش نفی و انکار مطلق عالم ملکوت نیست؛ او خود این معنی را در کتاب الحروف روشن کرده و حاصل کلامش اینست که امور دینی مثال فلسفه است و اگر این مثال بعنوان حق تلقی شود و اقاویل دینی اصل باشد؛ نتیجه‌اش دوری از حق است (حق در اینجا بمعنای درست مراد شده است) اما اگر آنها را بعنوان تقلید و مثال در نظر آورند، در طریق صواب‌بند. پس فارابی مخالفی ندارد که ملائکه را عقول ثوانی بدانند؛ بشرط آنکه مراد از ملائکه، چنانکه در فصوص الحکم آمده، صور علمی ابداعی باشد و عالم امر، عالم صور مجرد از ماده.

پس تأثیر دیانت در فلسفه فارابی را باید باین نحو تفسیر کرد که او برخلاف کسانی که با دین بمعارضه برخاسته‌اند، آن را بسیار مهم و جدی تلقی کرده و بجای اینکه برد ظواهر شریعت پردازد، فلسفه را باطن دیانت قرار داده است؛ نه آنکه دین بعنوان يك عامل اجتماعی در تفکر او مؤثر افتاده باشد. فارابی اصلاً بالتقاط دین و فلسفه هم نپرداخته است. با این مقدمات، تطبیق ظاهر اقوال فارابی با احکام دیانت و

۱- رجوع شود به آراء اهل المدینه الفاضله فصل سی و ششم و تاریخ الفکر

رسیدگی به جزئیات آراء فیلسوف در آثار مختلف او، نمی تواند وجهه و شأن اسلامی فلسفه فارابی را معلوم سازد. این تطبیق و رسیدگی، صرفاً مقدمه کار و شرط آشنائی با فلسفه معلم ثانی است؛ اما شرط کافی نیست و اگر بدون فهم و درایت معنای عمیق فلسفه بطور کلی و معانی و مقاصد کلمات فارابی صورت گیرد، شأن و قدر فیلسوف مجهول می ماند؛ تا آنجا که ممکن است بمرتبه مؤلفی تنزل داده شود که سخن بمقتضای ملاحظات و موقع و مقام می گفته و باین ترتیب آراء ضد و نقیض اظهار کرده است؛ چنانکه درجائی بزبان متصوفه بیان مقصود کرده و درجای دیگر از طریق ارسطو تبعیت نموده، گاهی درزی متکلمان ظاهر شده و زمانی بی اعتنائی خود را با قایل دینی پنهان نکرده است.

معمولاً فصوص الحکم فارابی را کتابی در تصوف نظری می دانند و کتاب المله و فصول المدنی و شرح رساله زینون کبیر و... او را گرچه در عداد آثار کلامی نمی توان آورد، در آنها جانب حرمت دین و ملت تاحدی محفوظ است؛ اما کتب تحصیل السعاده و سیاسه المدینه و آراء اهل المدینه الفاضله و کتاب الحروف متضمن مطالبی دال بر تقدم و تفوق فلسفه نسبت به دیانت است. البته فارابی در «آراء اهل مدینه فاضله» صراحتی که در کتاب الحروف و در تحصیل السعاده در مورد نسبت دین و فلسفه دارد، بخرج نمی دهد؛ اما چون معلومات نظری عقلی در آن کتاب از حیث مرتبه بالاتر از علم مستفاد بواسطه قوه خیال تلقی شده است و نبی بواسطه تخیل و فیلسوف از طریق عقل، به عقل فعال متصل می شوند، در حقیقت مطابقت تام و تمام میان اقوال مندرج در دو کتاب راجع به نبوت، هست.

در مورد اینکه فارابی قوه خیال را در مرتبه‌ای پائین‌تر از عقل قرار داده و قاعدتاً باید علم فیلسوف را هم در مرتبه‌ای اعلی از علم نبی بدانند، ابراهیم مدکور در کتاب «فی الفلسفه الاسلامیه» می‌نویسد: «شك نیست که معلومات عقلی از حیث فضل و سمو بر معلومات متخیله رجحان دارد؛ اما فارابی به این اختلاف اهمیت نمی‌دهد و آن را بچیزی نمی‌گیرد؛ زیرا وقتی منشاء 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 توجیهاات نادرست نیست بلکه نشانه آنست که پژوهنده توجه ندارد که دین امری است بالذات مغایر با فلسفه و کسیکه مثل فارابی فیلسوف است و اصالت را به فلسفه می‌دهد، ناگزیر اقوال دینی را تأویل می‌کند؛ دیگران می‌توانند این تأویل را قبول کنند یا نکنند اما قبول و ردشان، قبول ورد فلسفه است و بحقیقت دیانت ربطی ندارد. توجه بیک نکته کوچک، این معنی را روشن می‌سازد و آن اینکه نبوت در نظر اهل دیانت، از اوصافی نیست که بازگشتش به شخص نبی باشد و احدی نمی‌تواند بمدد علم، بکسب درجه نبوت برسد نبوت استعداد نفسانی هم نیست که کسی واجد آن استعداد شود و استحقاق اتصال بروحانیات پیدا کند؛ بلکه رحمت الهی است که خدا بهر يك از بندگان که بخواهد ارزانی می‌دارد.

اگر بگویند که این، نحوه تلقی عوام نسبت بدیانت است؛ باید

۱- رجوع شود به فی الفلسفه الاسلامیه چاپ قاهره ۱۹۴۷، صفحه ۱۱۸.

جواب داد که در دین، خواص و عوام معنی ندارد و امتیازخواص از عوام، قول فلاسفه است. پس اگر اختلاف ذاتی دین و فلسفه را از نظر دور بداریم، مانعی ندارد که با پژوهش در آثار فارابی، باین 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 نمی باشد. پژوهندگان دقیقی که بصرف پژوهش می خواهند، بعمق آراء فارابی راه یابند، چون در آثار او، اقوال ظاهراً مخالف و معارض می یابند، دچار شگفتی می شوند و نمی دانند 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 نمی شود 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 مبدء و سبب اول است وحی هم از این مبدء اول بتوسط عقل فعال به رئیس اول مدینه می رسد...»^۲ و چه انبیاء را مفظور بر قوه قدسی بدانند که در عالم خواب یا بیداری با ملائکه ملاقات می کنند، از حدود فلسفه خارج

۱- باین جهت بعضی از پژوهندگان در انتساب این کتاب بفارابی تردید کرده اند و چون قفطی و ابن ابی اصیبه هم در فهرست کتب فارابی نامی از فصوص نبرده اند تردید قوت یافته است.

۲- سیاسات المدنیة صفحات ۴۴-۴۵

نمی‌شود؛ یعنی در بند نظر و علوم نظری است و می‌خواهد بحقائق دینی صورت مفهومی و عقلی بدهد^۱

شاید در اطلاق این حکم بر قول اول منقول از فارابی، خلافی نباشد اما قول دوم که مأخوذ از کتاب فصوص الحکم است، بعنوان 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 میباشد که بکمال نظری نزدیک شده و مستعد اتصال به عقول مجرده است. پس چگونه می‌توان فارابی را صوفی دانست؟ او متصوف نیست؛ بلکه تفسیر فاسفی از تصوف نظری- که در زمان او صورت پراکنده داشته است- کرده و راه استیلائی فلسفه بر تصوف را گشوده تا آنکه خلف بزرگ او ملاصدرای شیرازی این سیر را تمام کرده و فلسفه اسلامی در آثار او بتمامیت رسیده است.

۲- امامت

وقتی از رأی فارابی درباره امامت سخن گفته می‌شود، نباید انتظار داشت که او را یکی از فرق شیعه یا سنی منتسب کنیم و بگمان من نویسندگان که چنین اصراری داشته‌اند و فی‌المثل سعی در اثبات تشیع او کرده‌اند، بیشتر پای بند احساسات خود بوده‌اند و بعمق کلمات فیلسوف

۱- گروهی بقیاس با نحوه تفکر امروزی خود، این معنی را موجه می‌دانند و می‌گویند برای اثبات دیانت لازم بوده است که بآن صورت عقلی داده شود و توجه نمی‌کنند که علمای اهل‌دین از این امر راضی نبوده‌اند و عامه مؤمنان حاجت باین مباحث نداشته‌اند و نمی‌توانسته‌اند بآن توجه کنند

کمتر توجه 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 و انگهی بنظر سنیان نصب امام از طریق سمع بر امت واجب است (بعضی از معتزله نصب امام را عقلاً بر امت واجب می‌دانند). اما در مذهب تشیع (بنحوی که فلاسفه شیعه قائل شده‌اند) نصب امام عقلاً بر خداوند واجب است^۱. تا اینجا خواننده می‌تواند بگوید فارابی در مسأله امامت بمذاق اهل تشیع نزدیک است و حق هم دارد؛ زیرا مانند شیعیان عدل و علم را لازمه امامت می‌دانند و بخلاف اهل تسنن، نصب خلیفه و امام را نه سمعاً و نه عقلاً بعهد امت نمی‌گذارند و بر آنان واجب نمی‌شمارند.

بنظر فارابی رئیس مدینه، اعم از اینکه ریاست کند یا نکنند 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 فارابی در اشاره‌ای که به رئیس معموره ارض می‌کند، رئیس او به امام مستقر اسمعیلیه بسیار شبیه است؛ مع‌هذا نباید از نظر دور داشت که اختلاف میان متکلمان شیعه و سنی در مسأله 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 فروع دین بشمار می‌آورند و این اختلاف منشاء اختلافات دیگر شده است؛ چنانکه اکثر اهل تسنن بیعت را برای تعیین خلیفه کافی دانسته‌اند

۱- وجوب علی الله در اصطلاح فلاسفه باین معنی است که خداوند منزّه است از ترك فعلی که ترك آن مستحق ذم است و وجوب من الله بمعنی امتناع ترکست.

و بعضی دعوت را لازمه تحقق امامت خوانده‌اند؛ اما شیعه اصرار دارد 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 واضح‌النوامیس (رئیس اول) ضروری می‌داند؛ ولی خلیفه را صرفاً و منحصرأً، حافظ شریعت نمیداند زیرا ممکن است: «بعد از وفات رئیس اول و واضح‌النوامیس، خلیفه در همه احوال مشابه و نظیر او باشد و در اینصورت نه تنها تقدیر اموری می‌کند که رئیس اول نکرده است؛ بلکه بسیاری از احکام او را تغییر می‌دهد و بجای آن احکامی وضع می‌کند که با روح زمان مناسبت بیشتر دارد. البته این تغییر بدان معنی نیست که رئیس اول در تشریح خود خطا کرده است؛ زیرا او هم در حد خود و نسبت به زمانه خود مناسب‌ترین احکام را وضع کرده است؛ بنحویکه 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 بکار برد که رئیس اول به آن تصریح نکرده است و بهر حال هر حکمی که استنباط می‌کند، باید ماخذ آن نصّ و تصریحات رئیس اول باشد و اینجاست که ناگزیر صناعت فقه بوجود می‌آید و امکان می‌دهد که صحت

احکامی که بصراحت 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 اجزاء علم مدنی است و چون علم مدنی هم از اجزاء فلسفه است، فقه و بطور کلی دین و ملت تابع فلسفه و مبتنی بر آن می‌شود. پس آنچه از کتاب الملة ابونصر فارابی، درباره رئیس اول و خلفای او نقل شد، باید با توجه بمعنی و مفهوم دین حقیقی در نظر فیلسوف مورد مطالعه قرار گیرد؛ بعبارت دیگر کسیکه 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. باین ترتیب او خود راه را بر کسانی که می‌خواهند اقوال او را با کلمات کتاب آسمانی یا نصوص نبوی تطبیق کنند می‌بندد و چه بهتر بود اگر پژوهندگان جدید، باینگونه قیاس‌ها و تطبیق‌ها نمی‌پرداختند. وقتی خلفای نبی، در نظر فارابی، می‌توانند از حیث مقام و مرتبه با او برابر باشند و اگر برابر نباشند او آنها را تا حد يك فقیه تنزل می‌دهد؛ دیگر چه جای تطبیق و قیاس است. اگر قول بعدل 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 آراء، صرف توجه بوجوه اشتراك 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 بوجوه اختلاف

۱- رجوع شود به کتاب الملة صفحات ۴۹-۵۰ بندهای ۹۵۸.

و مغایرت 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 تشریح قائل نیستند.

ب- با اعتقاد شیعه: «چون تکلیف و شرایع از جانب خداست پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و مأذون از او باشد و گرنه کفایت دین از او حاصل نتواند شد...»

بعضی از فرق مختلف اسلام بجای نص بیعت و دعوت را شرط کافی خلافت دانسته‌اند.

بدیهی است که فارابی بهیچیک 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 اینهمه شاید هنوز طریق توجیه مسدود نباشد و بتوان گفت که فارابی معتقد است که رئیس فاضل صاحب مهنت ملکمی و مقرون بوحی خدایتعالی است و آراء و افعال فاضله باو وحی می‌شود و در مورد وحی قائل بمراتب است یکی وحی نبوی که همه اقوال و افعال نبی تابع آنست و دیگر وحی ائمه و اولیاء که در این مدینه موحی الیه از موحی تعالی قوه‌ای می‌گیرد که به‌مدد آن، شرایط اعمال آراء و افعال فاضله را درمی‌یابد و این، مرتبه ملك السنه است. البته این مقام باعتباری بمقام امام در مذهب تشیع و مخصوصاً بامام مستقر در مذهب اسمعیلیه شبیه است، اما اگر بقول یکی از استادان معاصر فلسفه، اعتماد

کنیم، تعریف فارابی از امام و ملك السنه اعم از معنی امام در مذهب تشیع است و مانع ورود غیر آن نمی‌شود. آقای طباطبائی می‌نویسد: «... 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 بدست آورد»^۱. پس بصرف اینکه کسی بمدد 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، پراکندگی خاطر و سرگردانی در میان نتایج مختلف و متعارض بیار می‌آورد؛ مثلاً گفته‌اند فارابی، امام را بقلب و بقیه امت را باعضاء خدام قلب تشبیه کرده و هشام بن حکم هم در مناظره خود با عمرو بن عبید معتزلی، همین تشبیه را بکار برده است؛ پس فارابی به اقوال هشام نظر داشته و چون هشام از اصحاب و ملازمان امام جعفر صادق و شیعی مذهب است، فارابی هم باید اهل تشیع باشد؛ اما از کجا که مأخذ این تشبیه آثار ارسطو نباشد که بقول جرج سارتن این آثار «... طوری است که نمی‌توان در آنها ارسطوی سیاستمدار را از ارسطوی عالم به علم و وظایف الاعضاء یا ارسطوی زیست‌شناس جدا کرد...»^۲

هانری کربن در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» رأی فارابی در مورد نفوس اهل مدینه فاضله را با صورت معاد مورد اعتقاد اسمعیلیه قیاس می‌کند؛ بنظر او، اینکه فارابی می‌گوید هر يك از نفوس اهل مدینه

۱- رجوع شود به مکتب تشیع ص ۱۰۸۵ مصاحبه آقای هانری کربن با آقای طباطبائی.

۲- رجوع شود بتاریخ علم ص ۱۱۳ ترجمه فارسی.

بنفوس اشباه خود ملحق می‌شود، قریب به قیام هیکل نورانی امامت بر-
 اثر اجتماع صور نورانی است^۱. کربن که جداً دوستدار فلسفه ما و یکی
 از پژوهندگان بزرگ در فلسفه اسلامی است این استنباط خود را پس از
 ذکر مقدماتی می‌آورد که اگر به آنها اشاره نشود معنی قول او درست
 معلوم نمی‌شود؛ این مقدمات عبارتست از:

۱- فارابی قائل به تقدم فلسفه بر دیانت و فیلسوف بر نبی از حیث
 شرف 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 رد و قبول و نفی و اثبات فلسفه در اسلام، بسته به رد و قبول باطن
 اسلام است. بعبارت 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 بقول خودش فلسفه نبوی- را باطن دیانت میداند
 و قول مجمل و تلویحی حکمای متأخر ما را بصراحت باز می‌گوید.

۳- کسانی که گمان کرده‌اند فارابی صورت عقلی به دیانت داده
 است اشتباه کرده‌اند و معنای فلسفه نبوی را درست دریافته‌اند.

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، بنحویکه کربن اشاره به نسبت فلسفه و دیانت کرده‌است، متوجه
 این مسأله نشده‌اند. او حتی قبل از اینکه بفلسفه اسلامی خوب آشنا شود
 آموخته بود که تاریخ غرب تاریخ مابعدالطبیعه است و در این تاریخ،

۱- رجوع شود به ص ۲۳۳ تاریخ فلسفه اسلامی متن فرانسه.

فلسفه، صورت خود را به همه شیون تحمیل کرده است؛ اما برای اینکه فلسفهٔ اسلامی را از این حکم مستثنی کند به آن، عنوان فلسفهٔ نبوی می‌دهد. فلسفهٔ اعم از اینکه نبوی باشد یا نباشد، موضوع آن «موجود» است و حوزه‌های مختلف فلسفه از حیث موضوع، اختلافی ندارند؛ بلکه اختلاف فلسفه‌ها در مسائل است و چون توجه کنیم که مسائل فرع بر موضوع است، فلسفهٔ فارابی از آن حیث که فلسفه است فرقی با فلسفهٔ ارسطو ندارد و الفاظ، ماهیت آن را تغییر نمی‌دهد. نکته دیگری که در ملاحظات بالا و مخصوصاً در قیاس مصیر نفوس در فلسفهٔ فارابی و معاد اسمعیلیه به آن توجه نشده است، صورت فلسفی معتقدات اسمعیلیه است. مذهب اسمعیلیه خود صورت فلسفی دارد و نمی‌توان آن را ملاک آراء 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 بقصد فراهم آوردن مقدمات یک جدل است.

سخن را کوتاه کنیم: ظاهر اقوال فارابی در امامت با آنچه شیعه در این مسأله می‌گوید یکی نیست؛ باطن و معنای اقوال او را هم باید با توجه با اصول و مبادی مورد قبولش، تفسیر کرد و این اصول و مبادی، دیگر فلسفهٔ نبوی نیست؛ بلکه فلسفهٔ نبوی و فلسفهٔ امامت - اگر بتوان این تعبیرات و اصطلاحات را دارای معنای محصل دانست - 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 (یعنی امامت) بدون علوم نظری و فضائل فکری و... و بدون سایر شرایط و لوازمیکه فیلسوف واجد آنست

امکان ندارد...»

من منکر نیستم که فارابی زمینه را برای بحث‌های کلامی شیعه، مخصوصاً در اصول عدل و امامت فراهم کرده است؛ ولی این امر نمی‌تواند مجوز انتساب او بیک یا چند فرقه از فرق اسلام باشد؛ حتی اصرار در این انتساب خطرناک است و موجب می‌شود که دیانت تا حد و مرتبه یکی از ایدئولوژیهای امروزی تنزل یابد^۱ و تحقیق فلسفی و بطور کلی تفکر، خوار و حقیر و بی‌مقدار شود و بصورت ملعبهٔ دست ارباب شهرت و قدرت در آید.

۳- جبر و اختیار

در مسأله جبر و اختیار رأی فارابی مستقل از تفکر دینی و اقوال فرق اسلامی است؛ منتهی متکلمان شیعه حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را بر مبنای آراء معلم ثانی و شیخ رئیس ابوعلی سینا تفسیر کرده‌اند. همین امر موجب شده است که بعضی از پژوهندگان، فارابی را شیعی مذهب معرفی کنند یا آراء او را در مسأله جبر و اختیار به قول شیعه نزدیک بدانند.

فارابی در مسأله 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 نیکو ماک و در بعضی

۱- سعی و جهد در جمع‌آوری دلائل و مدارک بقصد انتساب شخص یا اشخاصی بیک حوزه و فرقه دینی و فلسفی و سیاسی و اجتماعی، خاص ارباب ایدئولوژی است و میدانیم که در ایدئولوژی، مقاصد و اغراض و معاملات دنیوی اصالت دارد.

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 فضائل را بیک اعتبار بفضایل اخلاقی و فضائل 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 بقدرت بحصول اراده متعلق به آن. باین ترتیب اراده به فضائل اخلاقی و اختیار به فضائل عقلی مربوط می‌شود. البته فارابی گاهی لفظ اراده را بمعنای عام بکار برده و آن را میل مبتنی بر احساس و تسخیل و مشترك 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 نقص نکرده است؛ اما آنچه گفته شد، بیان تام و تمام رأی او نیست؛ بلکه رأی ارسطو را بر مبنای مذاهب رواقی و نو افلاطونی و با توجه به نحوه فاعلیت الهی و قضا و قدر تفسیر کرده است. بنظر فارابی، آیا بشر در فعل خود، مختار است؟ ارسطو که قائل به اختیار شده است؛ اصلاً طرح قدرت الهی و علم و عنایت او بکلیات و جزئیات نکرده و از فاعلیت او سخن نگفته است؛ اما فیلسوفی که خدا را فاعل مختار می‌داند و می‌گوید موجودات بعنایت 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 اختیارگفت؛ زیرا هر اراده‌ای که از غیر و از وسائط، صادر شود در حقیقت باراده الهی صادر شده و باصطلاح اراده تفصیلی اوست. اگر به این تفسیر هم اکتفا کنیم، باید فارابی را جبری مذهب بدانیم؛ بشرط 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 اینست که اگر سوزاندن را فی‌المثل فعل آتش می‌دانند از اینجهت است که عادت الله جاری شده که آتش بسوزاند و حال آنکه سوزاندن، فعل آتش نیست. وانگهی، اشعریه از آن جهت جبری مذهبند که حسن و قبح را عقلی نمی‌دانند (بعضی از اشاعره تصریح کرده‌اند که حسن و قبح در احکام الهی و شرعی، عقلی نیست) 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 بهمین جهت کمتر کسی آنان را جبری دانسته است؛ ولی چنانکه گفته شد، فارابی هرگز نگفته است که فعل مفوض بماست. درست است که با معتزله در قول به حسن

۱- مولوی هرچا اشاره‌ای به جبر مذموم کرده است به آراء فلاسفه نظر

دارد مثلاً در این ابیات:

جذب یزدان با اثرها و سبب	صد سخن 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 بپرسد عقل چون باشد مرام	گو چنانک تو ندانی والسلام

وقیح عقلی شریک است؛ اما اصل اولویت ذاتی را که معتقد معتزله است، بی اعتبار می داند. توضیح مطلب اینست که بنظر معتزله، ممکن در مرتبه امکان، می تواند، بی آنکه واجب بغیر 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 می داند. چنانکه در فص پنجاه و پنجم فصوص الحکم می گوید:

«آنچه نبوده و بوجود آمده است سببی دارد و عدم هرگز نمی تواند 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 بمبدائی که اسباب اشیاء بترتیبی که معلوم او هستند، مرتب به او میباشند و در عالم کون و فساد هیچ حادثی اعم از طبیعی و اختیاری وجود ندارد که بی سبب موجود شده باشد و از انسان هم فعلی سر نمی زند الا اینکه مستند باسباب خارجی باشد که آن اسباب با اختیار او نیست؛ بلکه مستند بترتیب است و ترتیب مستند است به تقدیر و تقدیر، مستند به قضا است و قضا منبعث از امر است پس هرچه هست، مقدر است.»

امر چیست؟ قضا چیست؟ قدر چیست و ترتیب کدام است؟

امر بیک معنی عبارت از اراده تفصیلی الهی است که به امر تکوینی و امر تکلیفی تقسیم می شود؛ ولی در اینجا فارابی امر را بمعنی اراده اجمالی در مقابل خلق مراد کرده است چه در فص پنجاه و چهارم فصوص، در بیان این معانی می گوید: «... قلم ملك روحانی و لوح هم ملك و کتابت تصویر حقایق است؛ پس قلم، معانی عالم امر

را بکتابت روحانی، در لوح بودیعت می‌گذارد و قضا، منبعث از قلم (عالم علمی و عقل اول) و تقدیر، متعلق لوح (نفس کلی) است؛ قضا مشتمل بر مضمون امر واحد او (در مرتبه واحدیت) و تقدیر مشتمل بر مضمون تنزیل بقدر معلوم (و به اندازه استعداد) است و ملائک آسمانی (که عبارت از نفوس فلکی هستند) بملائک زمینی^۱ (که مراد از آن نفوس ناطقه بشری است) فیض می‌رساند و آنگاه موجودات مقدر می‌شوند» پس عقل اول، واسطه فیضان علوم و کمالات بالواح قابلیات در مرتبه پائین اوست و بی‌مناسبت نیست که از آن بقلم تعبیر شود و لوح هم ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین است و مراتب موجودات اعم از بسائط و مرکبات، حروف و ارقام الهی هستند که بوساطت قلم عقل، در آن کتاب منتقش گردیده‌اند.

بنظر 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 «... والقلم و ما یسطرون» را بعقول فعالة و ملائکه مجردة، تاویل کرده‌اند. امام فخر رازی که قبل از 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، اینست که در بعضی اخبار وارد شده که اول ما

۱- بر طبق رای متکلمان متأخر اسلامی، اعلاى طبقات موجودات، ملائکه روحانی است که حکما آن را عقول خوانند و بعد از آن مرتبه ملائکه ایست که حکما آن را نفوس ملکیه نامند و این نفوس ملکی، ملائکه عمله‌اند در این عالم؛ شاید هم مراد از ملائکه عمله، نفوس مجردة و منطبعه باشد.

خلق الله عقل... و در بعضی دیگر آمده که اول ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق شد، خدای تعالی بنظر هیبت در او نظر کرد و این جوهر از هیبت خدای تعالی گداخته و گرم شد و از او کفی بهم رسید و...» همین امام فخر در شرح اشارات بوعلی سینا، می نویسد: «قضا معلول اول است؛ زیرا حکم واحدی است که تفصیل دیگر مترتب بر آنست و معلول اول هم جز این نیست. اما قدر عبارتست از سایر معلولات طولی و عرضی که در نسبت با معلول اول، وجود تفصیلی پیدا کرده اند پس قدر تفصیل قضاست. نصیر الدین طوسی هم بیانی قریب بهمین مضمون دارد، چنانکه بنظر او، قضا عبارتست از جمیع موجودات در عالم عقل بنحو اجتماع و اجمال بر سبیل ابداع و قدر، وجود موجودات در مواد خارجی آنها، بعد از حصول شرایط هر یک از آنها، بنحو تفصیل میباشد و نتیجه می گیرد که جمیع موجودات واقع اند بقضا و قدر الهی؛ خلاصه آنکه قضا و قدر بمعنی سببیت است.

برای فهم بیشتر معانی کلمات فارابی، این توضیح را نیز باید اضافه کرد که قضا و قدر، بقضا و قدر علمی و وجودی تقسیم می شود. قضای علمی، علم اجمالی بسیط الهی است و عین ذات اوست و قدر علمی صور علمیه مفصله است؛ اما قضا، باعتبار وجود، همان معلول اول است که اجمالا مشتمل بر جمیع موجودات می باشد و قدر وجودی، تحقق خارجی اعیان موجودات کلی و جزئی بر سبیل تفصیل است. وقتی فارابی می گوید ترتیب مستند به تقدیر است، تقدیر باعتبار وجود را مراد می کند و منظورش اینست که در نظام کلی کائنات، نه تنها هیچ چیز بی علت و بی سبب نیست؛ بلکه هر چه هست در مرتبه و مقام معین

قرار دارد در اینصورت اختیار چه معنی و محلی می‌تواند داشته‌باشد؟
قول فارابی آنقدر 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 آنست که بگوئیم اختیار در او از غیر است (زیرا که ذات و طبیعت، با 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 با اختیار خود، احداث آن کرده یا با اختیار غیر؛ اگر این احداث با اختیار خود او باشد از دو حال خارج نخواهد بود، یا ایجاد اختیار به اختیار شخص است یا نه با اختیار اوست؛ اگر گفته شود که این اختیار حادث با اختیار اوست تسلسل لازم می‌آید و اگر نه با اختیار او و از غیر باشد، مختار نیست بلکه مجبول بر این اختیار است و اختیارش، بالاخره با اختیار ازلی منتهی می‌شود که ایجاب ترتیب کل در خارج بنحو اتم و اکمل، از اوست زیرا اگر با 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 با اختیار او می‌دانند و عالم و سائط 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 بتساوی در ذات آدمیان قرار گرفته و تشخیص حسن و قبح را مستند به عقل بمعنائی 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 باین معنی میزان و ملاک تشخیص حسن و قبح می‌داند که با استمداد از عالم امر، بکمال و فعلیت می‌رسد.

آیا با این مقدمات، می‌توان رأی فارابی در مورد جبر و اختیار را بین‌الامرین داشت؟ نصیرالدین طوسی در شرح رساله علم، با قبول آرائی که نقل شد، آن را بر حدیث لاجبر و لاتفویض بل امر بین‌الامرین، تطبیق می‌کند و می‌گوید فعل آدمی به نحو بی‌واسطه مخلوق اوست و بواسطه، مخلوق خداست؛ بعبارت دیگر، انسان باعتبار اسباب بعید فعل، مضطر است و باعتبار سبب قریب، مختار؛ چنانکه وقتی ایراد می‌شود که اگر اختیار آدمی واجب‌بغیر باشد، وجود آن در اتصاف فعل به قبح چه اثر دارد و چرا فعل قبیح مستوجب عقاب است، جواب می‌دهند که وجوب اختیار، بصرف اسباب خارجی حصول پیدا نمی‌کند، بلکه بانضمام 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 حد خود اهمیت دارد، مستلزم آنست که ائمه شیعه را که حدیث لاجبر و لاتفویض منقول از آنانست، فیلسوف قائل به عالم و سائط و بقاعده «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 بآن اعتبار، اختیار. پس این امر بین الامرین که نه جبر است و نه اختیار، چیست؟ دیدیم که فیلسوف در تفسیر خود حد وسط میان جبر و اختیار را بین الامرین دانست. (این حد وسط بمعنی ارسطوئی لفظ نیست که ایجاب گذشت از دو طرف افراط و تفریط می‌کند.) منتهی این بین الامرین در امر تکلیفی و اوامر و نواهی و خلاصه در افعال عباد معتبر است و گرنه قضا و قدر در امر تکوینی و در غیر افعال عباد برسبیل 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، بتفکیک امر تکوینی از امر تدوینی اهمیت نمی‌دهد. چنانکه اخلاف او هم ایندو را به خطاب معنوی و لفظی تعبیر کرده و در مورد هر دو، حکم واحد کرده‌اند. باین معنی 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.

۱- فیلسوف دانستن نبی و ولی و امام نه تنها مستلزم تنزل شأن و مقام آنهاست بلکه انکار ضمنی ساحت نبوت و ولایت و انحلال این ساحت در تفکر عقلی فلسفی است و درمآل امر مودی می‌شود به اینکه فرقی میان نبی و فیلسوف نباشد؛ جز آنکه وسیله‌ای که با آن علم را از مخزن غیب اخذ می‌کنند مختلف انگاشته شود.

حکمای اسلامی این قول را پذیرفته و به آن، عنوان بین‌الامرین داده‌اند؛ اما بیان خود فارابی، تلویحاً متضمن این معنی بود که اختیار وهم و گمان است و چون از حد 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 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 مسأله را بنحوی که او طرح کرده است، قبول کنیم، باشکال می‌توان خدشه‌ای در استدلال او وارد کرد. منتهی فرض او در طرح مسأله اینست که بشر گمان می‌کند دارای اختیار است و برد این فرض می‌پردازد. دیگران هم که این رد را، تطبیق بمذهب بین‌الامرین کرده‌اند، اختیار را مختص به بشر و از آن‌ها دانسته‌اند؛ ولی آیا در نظر امام هم که نفی جبر و اختیار می‌کند انسان مالک و دارای اختیار است؟

از آنجائیکه کتاب فصوص الحکم را متضمن معانی تصوف نظری می‌دانند و ما نیز در این بحث، بیشتر باین کتاب استناد کرده‌ایم بی‌مناسبت نیست که اقوال اهل نظر از متصوفه را، در تفسیر بین‌الامرین باختصار 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 آراء فلاسفه متفاوت است؛ نه آنکه در نحوه بحث و نظر با هم اختلاف داشته باشند؛ ولی 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 آنجهت است که نتایج مختلف از آراء آنها استنباط شده است؛ بلکه اختلاف در طرح مسأله مانع این اشتباه بوده است؛ هر چند که همه مشتغلان به این مباحث بصراحت متوجه اختلاف اساسی در طرح مسأله نشده باشند.

متصوفه مانند اشاعره با استناد به آیات قرآنی، قدرت و قوت را مخصوص بحضرت حق می‌دانند؛ اما بنظر آنان چون قدرت و قوت، حقیقت بسیط و احدی است، تغایر میان قوت و قدرت حق و قدرت و قوت عبد معنی ندارد و صورت نمی‌پذیرد. پس قوت و قدرت عبد، همان قدرت حق است که در عبد ساری شده و از لوح اطلاق بمضیق 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 بسبب آن سرایت، ایجاد و خلق افعال از عبد عاجز، صحیح تواند شد و هم جبر محض باطل گردد و هم اختیار صرف برهم خورد و امر بین بین که مذهب حق بعید از شین است، بظهور انجامد. پس ایجاد و امر، مدار علیه صحت تکلیف‌اند که بفقدان یکی هم تکلیف متعذر؛ اول عبد را عینیتی با خالق موجود قوی قادر، می‌باید تا بسرایت آن ذات، آثار مطلوبه از عبد بظهور تواند

آمد؛ دوم غیریتی من وجه که بدان غیریت تمیز مکلف و مکلف و آمر و مأمور و معذب و معذب و مثبت و مثبت تواند شد و چون تفتیش نظر بحد بالغ می‌رسانیم، می‌بینیم که اجتماع این هردو امر، در غیر مطلق و مقید صورت نمی‌پذیرد؛ مطلق محتاج الیه و مقید محتاج و مفتقر، مطلق ساری در مقید بصفات و ذات و مقید را وجود و نمود و فعل و عمل بمحض سرایت مطلق و مطلق، من جمیع الوجوه غیر مقید نیست و مقید من جمیع الوجوه، عین مطلق نه و احکام مطلق بجمیعها بمقید نمی‌رسند و احکام مقید من التقييد والحصر بمطلق، حاصر و مانع از اطلاق او که ذاتی اوست نمی‌شوند» و نسبت کسب که در بعضی آیات قرآنی به عبد داده شده، منافی نیست با کلیه منصوصه: «الله خالق کل شیء والله خلقکم و ما تعملون» زیرا که عباد، عمل و کسب می‌کنند بالله تعالی: زیرا که عمل بی قوت؛ ممکن نیست و قوتی نیست عباد را مگر بالله، پس عمل ایشان نیز بالله باشد. چنانکه ذوات ایشان بالله...» آنگاه متعرض این نکته مهم و اساسی می‌شود که: «هر عملی نسبت بواجب غنی فعلاً و ترکاً مساوات دارد و در هردو صورت، یعنی ترک و فعل، قبح و ذم از وی تعالی، مرفوع؛ زیرا که حاکم نیست بروی تعالی هیچ کسی در مرتبه غنای مطلق و کسی که بروی حاکمی نباشد، احوال او متصف نخواهند شد باینکه از حد متجاوز شدند؛ پس وی هرچه می‌کند، حسن است که نفع و ضرر و حسن و قبح و ذم و مدح همه نسبت بحدود متعینه است» و افعالی که منقسم بخیر و شر است، در صورتیکه نسبت به حق اعتبار شود، متصف به خیریت و شرییت نیست و بر آنها اطلاق طاعت و معصیت هم نمی‌توان کرد؛ اما چون بنده، اراده ابراز کسب می‌کند، فعل

او متصف بخیر و طاعت یا شر و معصیت می‌شود. خلاصه آنکه عمل از جهت کفر و ایمان یا از جهت طاعت و عصیان، مقصور بر بندگان است و «اگر در این مقدمات نظر تامل بر گماری، دانی که در مسأله تکلیف و خلق افعال و جبر و اختیار، اگر مغایرتی در میان رب مکلف و عبد مکلف ملحوظ ندارند، کارخانه عظیمی که شریعت جزوی از آنست بر هم می‌خورد... و اگر مغایرت، ذاتیه حقیقه من جمیع الوجوه گیرند بدستور، این همه کارخانه جات برباد می‌روند... پس معنی قول حضرت امام العارفین و الصادقین 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 والتقیید واقع است...»^۱ اگر حاصل قول فارابی این بود که بشر شریک در فعل و از آنجا مشارک در اختیار خداوندی است و باعتبار شرکت در سببیت، فاعل شمرده می‌شود، از مطاوی قول متصوفه چنین برمی‌آید که بشر مظهر و آئینه حق است و بخود، 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 بین الامرین را همین بدانیم، باید از سراسناد جبر و اختیار به بشر از آن حیث که تابع ارزشهاست، برخیزیم و بجای 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 اختیار هستیم یا نه.

۱- رجوع شود به فصل بیستم کتاب اصل الاصول تصنیف: سید شاه عبدالقادر

مهربان فخری میلانپوری چاپ دانشگاه مدرس ۱۹۵۹ (از ص ۳۷۳ تا

مولوی تردد ما را دلیل اختیار می‌داند:

در تردد مانده‌ایم 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 بگوش 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 رب الناس، نداشت

این تردد نبود و جبر و اختیار در مورد او مطرح نمی‌شد؛ اما چون حق

بگوش او معما گفته و گوش جان او شنوای سخن حق شده است، اسیر

زندان جبر نیست؛ اما 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

اهواء اوست و بر هر چه بدخواه، 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 توشوی معذور مطلق مست و ار

پس این اختیار عین جبر است؛ اما نه جبری که زندان و بند کاهلان

است؛ بلکه جبری که پروبال کاملان است.

بال، بازان را سوی سلطان برد بال، زاغان را بگورستان برد

بشر تا متوجه جباری حق نشود و شکست را آزمایش نکند و جبر

را بی‌عین نبیند و اهل زاری و درد نشود، از اختیار بونبرده است.

جبر چبود؟ بستن اشکسته را یا پیوستن رگی بگسسته را

چون در این ره پای خود نشکسته‌ای بر که می‌خندی چه پا را بسته‌ای

وانکه پایش در ره کوشش شکست در رسید او را براق و برنشست

حامل دین بود او محمول شد قابل فرمان بد او مقبول شد
تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه بعد از این فرمان رساند بر سپاه
تاکنون اختر اثر کردی در او بعد از این باشد امیر اختر او

یعنی آنکه از جبر آگاه شد و زنجیر جباری را دید، دیگر تابع احکام و ارزش‌های موجود نیست و باین 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 تجلی‌مه است این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خود کامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده برایشان گشت فاش ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگرست قطره‌ها اندر صدفها گوهرست
اختیار و جبر در تو بد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال

این آیات بیشتر بوجه فلسفی یا بصورت تصوف نظری که فلسفه بر آن غالب است؛ مورد تفسیر قرار گرفته است؛ اما مراد مولوی از جبر و اختیار نه جبر اشاعره و نه اختیار معتزله، نه جبر فلاسفه و نه بین‌الامرین متکلمان تابع فلسفه است^۱. در اینجا نه مورد دارد و نه مجال آن هست که بتفصیل از آن سخن بگوئیم. همینقدر هم که اشاره کردیم بقصد آن بود که خواننده متذکر باشد که مذهب بین-

۱- تا آنجا که راقم این سطور استنباط می‌کند هیچیک از متفکران اسلام مسأله جبر و اختیار را مثل مولوی جدی طرح نکرده‌اند و به سر آن برنخورده‌اند؛ اگر توفیقی باشد در مجال دیگر باید بآن پرداخت.

الامرین، فقط بصورت فلسفی مورد تفسیر قرار نگرفته و اقوال فلاسفه در این مورد با آنچه اهل دیانت و متصوفه گفته‌اند، چندان مناسبتی ندارد و در مآل امر به جبر مؤدی می‌شود نه به بین‌الامرین. بنا بر این مقدمات، تقریب رأی فارابی به معتقدات شیعه درست نیست و اگر متکلمان متأخر شیعه، از فارابی متابعت کرده‌اند، تشیع را بر مبنای فلسفه او تفسیر کرده‌اند و تردید روا نیست که فارابی، معلم همهٔ فلاسفهٔ اسلامی است. این نکته را بارها گفته‌ایم و در فصل آینده مخصوصاً تأثیر فلسفهٔ مدنی او را در اخلافتش مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

فصل هشتم

تأثیر آراء فارابی در حکمت عملی حکمای اسلامی

شاگردان فارابی که از محضر درس او بهره برده‌اند بتعلیم و ترویج فلسفه استاد پرداخته‌اند؛ چنانکه ابوزکریا یحیی بن عدی بیشتر متمایل بفلسفه رازی بوده و شاگرد او ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی و شاگردش ابو حیان توحیدی اهل فضل بوده‌اند و در فلسفه بدرجه‌ای نرسیده‌اند که بشرح و تفصیل و بحث در آراء فلسفی پردازند. 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 بتفصیل درباره تأثیر فارابی در آراء حکمای خلف او، بحث کنیم همینقدر می‌گوئیم که فارابی در تمام حوزه‌های فلسفه اسلامی تأثیر کرده و او معلم همه فلاسفه است تا جائیکه بطور کلی و اجمالی می‌توان گفت که فلسفه اسلامی و بخصوص حوزه‌های مشائی آن، شرح و بسط و تفصیل آثار و آراء معلم ثانی است. قبلاً گفته‌ایم که فارابی در جمع فلسفه و تصوف هم اهتمام کرده و از این حیث مقتدای فلاسفه دوره 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 ابن‌سینا می‌داند و چون ابن‌سینا در مسائل عرفانی، تابع فارابی است، ابن‌تیمیه می‌توانست فارابی را معلم متصوفه بخواند.^۱ در مغرب عالم اسلام هم، ابن‌باجه و ابن‌طفیل و مخصوصاً ابن‌رشد، اعتناء تام به آراء فارابی داشته‌اند و اگر احیاناً او را از يك بابت ملامت کرده‌اند، در اصول و مبادی از او متابعت کرده‌اند.

ابن‌سینا و ابن‌باجه 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 ابن‌سینا هم مانند فارابی قائل است که تمام ابناء بشر صاحب استعدادی هستند که اگر فعلیت یابد و نفس ناطقه آنان بکمال نظری برسد، مرتبه نبوت، حصول و تحقق می‌یابد. موسی-بن‌میمون هم که سعی کرده است، فلسفهٔ نبوی فارابی را با شریعت یهود جمع کند، با اینکه نبوت را موهبت و لطف الهی می‌داند، در بیان نحوه انباء و نبوت، بفارابی نزدیک است.

در مورد علم مدنی و حکمت عملی، قبلاً به تأثیر آراء فارابی در ابن‌رشد اشاره کرده‌ایم و گفته‌ایم وقتی فیلسوف اندلسی سیاست را بدو جزء نظری و عملی تقسیم می‌کند به احصاء العلوم فارابی نظر دارد و با اینکه به اصل آثار ارسطو و افلاطون دسترسی داشته است

۱- در تصوف نظری و حتی در تفکر دینی و صوفیانه مولوی، آثار فلسفه و تفکر فلسفی یافته می‌شود و از این جهت قول ابن‌تیمیه، نادرست نیست؛ اما تصوف را ناشی از فلسفه دانستن، حاکی از بی‌خبری و دوری است.

در فهم و تفسیر آن آثار، از فارابی مدد گرفته است؛ چنانکه بنظر روزنتال، طبقه‌بندی دولتهای غیر فاضله، در آثار ابن رشد تا حدی براساس افکار و نظریات فارابی مبتنی است، اما 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 اولیگارشسی است و فارابی از این حکومت، ذکری نکرده است. علاوه بر این ابن رشد از مدینه‌های ضاله و فاسقه و متبدله چیزی نمیگوید و این شاید از آنجهت است که در منبع یونانی مورد استفاده او، ذکری از این مدینه‌ها نشده است. ابن رشد در عین حال با آثار فارابی و منابع یونانی آن آثار دسترسی داشته و باین جهت در جزئیات فلسفه مدنی با فارابی اختلاف دارد. در مورد کسانی که در انزوا زندگی میکنند و چون از طریق زندگی مدنی بسعادت واقعی میتوان رسید، از نیل به سعادت محرومند، ابن رشد با فارابی موافق است و ابن باجه مهاجرت آنها را بجائیکه علم اعتبار داشته باشد، توصیه میکند. مع هذا لا اقل در مورد ابن رشد میتوانیم بگوئیم که او این نظریه را از معلمین یونانی خود اخذ کرده است؛ اما ابن باجه که بجای نوایت، تعبیر غربا را بکار برده است، از آن معنی عرفانی مراد کرده است و ای بسا که اصطلاح غریب را هم از سهروردی گرفته باشد؛ ولی بهر حال وقتی ابن باجه میگوید «ابن غربا هر چند در میان کسان خود باشند از حیث تفکر غریبند و بیلاد دیگر تعلق دارند»^۱. درمی یابیم که چرا فارابی اینها را

۱- رجوع شود با ابن باجه تدبیر المتوحید ص ۱۱۱. البته باید توجه داشت که فارابی وقتی در سیاسة المدنیة از صور مختلف نوایت بحث میکند، همه آنها را صاحب فضیلت نمی شمارد بلکه اکثر آنها حکم گیاهان هرزه را دارد و فقط یکی از آن انواع در جستجوی حقیقت است.

با همه فضیلتی که دارند، دور از سعادت میدانند و توصیه میکند که بمدینه‌های فاضله بروند و اگر مدینه فاضله نباشد مرگ را برای آنها از حیات بهتر می‌داند.

علاوه بر شباهتی که میان بحث دربارهٔ نوایت و غربا در آراء فارابی و ابن باجه‌ست، این نکته که قدما، انسان صاحب فضائل را الهی مینامیدند^۱ و متضاد آنرا سبع میخواندند در تدبیر المتوحّد هم آمده است.^۲

هر چند در این مورد میتوان گفت که ممکن است هر دو، این تقسیم را از اخلاق نیکو و ماک اقتباس کرده باشند، مسلم اینست که آثار فارابی مورد مطالعه و بحث و فحص بوده و حتی بعضی از آنها مثل سیاست المدنیه عبری و تحصیل السعادة بلاتینی ترجمه شده و در اروپا تأثیر کرده است. چنانکه رهبان مدرسه شارتر در قرن دوازدهم میلادی بکاری شبیه کار فارابی در کتاب الجمع، دست زده است.

دنلپ با اینکه در مورد فصول المدنی میگوید این کتاب در مأخذ تفسیر ابن رشد بر جمهوری افلاطون ذکر شده و موسی بن میمون در فصول خویش و شاگردش یوسف اکنن از آن یاد کرده‌اند، از تأثیر آثار فارابی کاملاً مطلع نیست و حتی در مورد فصول المدنی، تصریح میکند که تأثیر چندان نداشته است.^۳ البته تحقیق در اینکه آراء فارابی یا لااقل آثار سیاسی او چه تأثیری در فلسفه بعدی داشته است، کار آسانی

۱- رجوع شود بفصول المدنی فصل ۱۱.

۲- » » بتدبیر المتوحّد ص ۱۵.

۳- » » به مقدمهٔ دنلپ بر کتاب فصول المدنی چاپ لندن.

نیست؛ فقط این نکته را متذکر میشویم که در مطالعات خود ب نتیجه‌ای خلاف آنچه دنلپ گرفته است، رسیده‌ایم. در مورد فصول المدنی که دنلپ، اختصاصاً راجع به آن، اظهار نظر کرده است، می‌بینیم که خواهی- نصیرالدین طوسی در فصل سوم از مقاله دوم اخلاق ناصری که مربوط 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 مطالب فصل ۵۳ را می‌آورد و بدنبال آن توضیحات فصول ۵۴ و ۵۶ و ۶۱ را ذکر میکند؛ باین ترتیب لاقدر قرن هفتم هجری فصول المدنی را می‌خوانده‌اند و در دسترس نصیر- الدین طوسی بوده است و او که بالصراحة می‌گوید قسمت سیاست مدن را بیشتر از آثار فارابی گرفته‌ام، بفصول المدنی هم رجوع کرده است. اما قسمتهای دیگر سیاست مدن اخلاق ناصری، بیشتر مقتبس از سیاست- المدنیه و کتاب السياسة است^۱؛ چنانکه بدنبال قسمتهائی که از فصول المدنی اقتباس و ترجمه شده است، بقیه مطالب فصل سوم اخلاق ناصری خلاصه قسمت دوم (یعنی قسمت سیاسی) سیاست المدنیه است که به مبحث نوایت ختم میشود. کتاب السياسة نیز مورد مطالعه خواجه طوسی بوده و فصول پنجم و هفتم اخلاق ناصری که درباره سیاست خدم 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 بشاگردش ارسطاطالیس است، سطور آخر کتاب السياسة را بیاد

۱- نیکلاریش کتاب السياسة را باین عنوان هم ذکر کرده است «کلام فی

وصایا یعم نفسها (کذا) جمیع من یستعملوها من طبقات الناس».

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 بگوئیم 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 آنست. نصیرالدین در فصل اول مینویسد « اکثر این مقاله منقول از اقوال و نکت او (فارابی حکیم ثانی) است.» باین ترتیب می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا علاوه بر فصولی که بوضوح 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 ارسطوئی بوده است؛ چنانکه در فصل اول مقاله سوم، انواع حکومتها و اقسام سیاست را مطابق نظر ارسطو آورده است.^۱ پرسشی که ممکن است مطرح شود، اینست که جهت اعتناء 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 آمریکا چاپ میکنند. از لحن فارابی در آخر تحصیل السعاده، میتوان استنباط کرد که او خود را مجدد فلسفه میدانند و مدعی است که فلسفه را بعد از اضمحلال و خرابی آن، دوباره انشاء کرده است.

سخن درست بگوئیم؛ فارابی صرفاً ادعای تأسیس فلسفه نکرده

۱- ارسطو در بند دهم مقاله هشتم «اخلاق نیکوماک» بذکر انواع حکومتها می‌پردازد، اما نمیدانیم که آیا خواجه نصیرالدین طوسی بترجمه اخلاق نیکوماک 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؟

بلکه احساس کرده است که مجدد است و در صدر تاریخ فلسفه اسلامی قرار دارد و هیچ مسأله‌ای در فلسفه اسلامی نیست که اولاً اقل به طرح آن نپرداخته باشد؛ اما جهت اعتناء پژوهندگان امروزی به آثار او، از بابت مقام تاریخی‌اش نیست و بیشتر بعنوان يك مؤلف و مصنف که به گذشته تعلق دارد، مورد توجه است. بعبارت دیگر بفارابی 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 بچه‌نحو، آراء 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 مجهول‌الکهنی که فیلسوف با حقیقت وجود پیدا کرده است، باید جستجو کرد؛ با این نسبت است که فلسفه اسلام اجمالاً ظهور کرده و در طی نهصد سال تاریخ، بسط و تفصیل یافته است. پس توجه بآثار فارابی و اقتباس از آن، يك امر تصادفی نیست و با سه حکام برهانی قواعد فلسفی او هم ربطی ندارد؛ چه غالب این قواعد بعد از فارابی و در آثار اخلاف او برهانی شده است؛ تا جائیکه می‌توان گفت تاریخ فلسفه در اسلام - و شاید در قرون وسطای مسیحی - می‌بایست تاریخ شرح و تفصیل فلسفه فارابی باشد. با این مقدمات اگر بخواهیم دربارهٔ مقام و موقع فارابی در تاریخ فلسفه قرون وسطی، حکمی بکنیم، باید بگوئیم که او بزرگترین فیلسوف این

دوره و مؤسس فلسفهٔ اسلامی است. او جدی‌تر از تمام فلاسفهٔ اسلامی به نسبت میان فلسفه و تمدن و بمبانی زندگی اقوام و امم توجه کرده است. البته تا وقتی که مدینهٔ فاضلهٔ او را بعنوان يك امر انتزاعی تلقی کنیم و دربارهٔ آن به پژوهش صرف، پردازیم، اهمیت فلسفه و طرح مدینهٔ فاضلهٔ او را، درست در نمی‌یابیم. صرف مقایسه این مدینه با مدینه‌های فاضلهٔ دیگر هم بخودی خود چیزی را روشن نمی‌کند؛ بلکه باید بحث در ماهیت مدن فاضله در تاریخ فلسفه و شأن تاریخی هر يك از آنها در ادوار مختلف تاریخ غربی بشود و بر مبنای آن موقع و مقام مدینهٔ فاضلهٔ فارابی معلوم شود در این صورت نه تنها به نسبت میان فلسفه و تمدن اسلامی آشنا می‌شویم بلکه معنی تأسیس فلسفهٔ اسلامی هم تا اندازه‌ای روشن می‌شود.

خاتمه

تا کنون کم و بیش روشن کرده ایم که فارابی مبنای تمدن و مدینه رافلسفه نظری می داند و همواره به تناسب میان نظام موجودات و نظام مدینه فاضله نظر دارد.

در عالم اسلام قبل از فارابی، اسمعیلیه به این تناسب قائل بوده اند؛ اما آنها بیشتر به ادوار و اکوار توجه داشته اند و طرح مدینه فاضله نکرده اند. هیچ فیلسوف دیگر اسلامی هم، غیر از فارابی از مدینه فاضله بحث نکرده و در باب مدینه و تمدن بتفصیل چیزی نگفته است؛ ولی مسائل مربوط به مدینه فاضله فارابی مورد نظر و توجه او بوده و غالب فلاسفه اسلامی از آن متأثر بوده اند. این تأثیر بچه صورت و در چه مسائلی برده است؟

در طی تاریخی که فلاسفه اسلام در حکمت بتصنیف و تألیف می پرداختند، آثار فارابی مورد استناد بود و به این معنی، قبلاً اشاره کرده ایم؛ اما نباید از نظر دور داشت که فلاسفه اسلامی و مخصوصاً فلاسفه متأخر، چندان عنایتی به علم مدنی نداشته اند و خوانده ایم و شنیده ایم که بعضی از صاحب نظران از این بابت، اظهار تأسف کرده اند. گرچه در این مسائل

تأسف مورد ندارد، اما صاحب‌نظران دانسته یا ندانسته اشاره به نکته مهمی می‌کنند و آن اینست که چرا و چگونه تفکر فلاسفه، از تفکر در باره تمدن دور می‌شود؛ گوئی این اصل را پذیرفته‌اند که نظام مدنی مناسبی با فلسفه و علم نظری دارد. در فلسفه اسلامی بعد از فارابی، تعداد معدودی از فلاسفه در علم مدنی بتألیف و تصنیف کتب، پرداخته‌اند و آثار این تعداد معدود اهمیت چندان ندارد. حتی نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی هم آثار بدیع در علم عملی ننوشته‌اند. در مورد دوانی می‌توانیم بگوئیم که کتاب اخلاق جلالی، چیزی بر شأن او نیفزوده، بلکه موجب شده است که قدر و شأن او در فلسفه مجهول بماند. چرا بعد از فارابی، فلاسفه بمدینه و تمدن و بفلسفه مدنی توجه نکردند؟ قبلاً باید پرسیم که چرا فارابی طرح مدینه فاضله را در انداخت؟ 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 قرارداد؛ 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 «اوتوپیه‌های» غربی که تا حدودی خیالی و رویائی است، بنحوی محقق شده است؛ جز اینکه در این «اوتوپیه‌ها» 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 اسلامی اشتباه کرد. اخلاف او کم و بیش متوجه شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری، دستور فعل و عمل استنباط کنند؛ زیرا می دانستند که شریعت متکفل و متعهد این امر است و بدون اینکه احتیاج به علم عملی یونانی داشته باشد تکلیف انسان را نسبت بخدا و موجودات و اشخاص اعم از اقربان و بزرگترها و کوچکترها تعیین می کند. باین جهت است که فلسفه مدنی فارابی، در علم نظری فلاسفه دیگر، تأثیر می کند. از این قول تعجب نباید کرد. علم مدنی فارابی نه تنها مستنبط از اصول و احکام فلسفه نظری است، بلکه متضمن مسائلی است که قبل از او در فلسفه نظری مطرح نبوده و فارابی هم در علم مدنی و هم در فلسفه نظری، بی 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 می کند و با توجه به این نکته، طبیعی است که مبحث نبوت در علم مدنی بیاید؛ اما فارابی بیشتر بیان ماهیت نبوت و نحوه اخذ علم از عالم غیب، توجه دارد و در حقیقت، مسأله نبوت را بعنوان مسئله تازه ای در علم نظری طرح می کند و آن را بمسئله اصول فلسفی خود بیان می کند.

پس این خود فارابی است که در ضمن بحث از مدینه فاضله و در عین تعلق خاطر شدید به آن، در صدد پرآمده است که علاوه بر اطلاق اصول فلسفه نظری بر نظام مدینه، بمسائل 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 بطور کلی فلاسفه اسلامی بهیچوجه 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 بنحو غیر مستقیم، در توجه به علوم نقلی و بسط آن تأثیر داشته است؛ هر چند که ارباب علوم عقلی، احیاناً به علوم نقلی بچشم حقارت نظر کرده‌اند. تا اینجا سعی شد که مسأله نسبت فلسفه و تمدن اسلامی طرح شود؛ اما جواب دادن به آن، آسان نیست. همینقدر بدانیم که اگر بدون طرح این مسأله، می‌توانیم در باره تمدن و فرهنگ اسلامی فضل بسیار بیندوزیم، 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، بگذشته تاریخی خود، بی‌اعتنائی کردیم و گمان کردیم که غفلت از آن بصلاح ماست؛ چنانکه ملکم سفارش کرد که نسبت به گذشته، قطع تعلق کنیم. باین ترتیب کسانی که بمعارف غربی توجه کردند، از فلسفه و معارف اسلامی تقریباً بی‌اطلاع و بی‌خبر بودند و بهمین جهت، چنانکه باید به عمق فلسفه و فرهنگ غربی هم نرسیدند و همین امر موجب پریشانی و آشفتگی تمدن و فرهنگ شد.

استاد متأخر فلسفه اسلامی، ملاعلی مدرس زنوزی، در کتاب کوچکی بنام «بدایع الحکم» نیم صفحه‌ای را اختصاص به فلاسفه فرنگ داده و از دکارت و لایب نیتس (لب نیز) و کانت و هگل نام برده و آراء هر یک را در یک یادو سطر بیان کرده است. از مطالعه همین چند سطر معلوم می‌شود که

زننوزی مقصود آن فلاسفه را چه خوب می توانسته است دریابد و بیان کند؛ اما امثال زننوزی به غرب توجهی نکردند و کسانی که توجه کردند توجهشان سطحی بود و نمی توانست منشأ اثر جدی باشد. اگر امثال زننوزی می توانستند مستقیماً با تفکر غربی آشنا شوند، فلسفه اسلامی می توانست در وضع تمدن جدید ما اثر جدی و مهم داشته باشد. اکنون دیگر کمی دیر شده است؛ اما اگر باز هم تصور می کنیم بدون اعتنا به تفکر و معارف گذشته، می توان از مرحله تقلید خارج شد، دچار وهم و پندار باطلیم. پس باید فلسفه را، چنانکه فارابی می خواست، از صورت نطق و خطا به خارج کنیم و در اصول و مبادی آن تعمق کنیم. آنچه فارابی در زمان خود می خواست، در عصر کنونی، برای ما اهمیت بسیار دارد و بهمین جهت توجه به آراء 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 دو ستار دانائی و تفکر می شویم و چون هیچ قومی بدون تعلق خاطر به دانائی، آینده ندارد، آینده تمدن ما نیز بستگی به نحوه توجه به گذشته و تفکر گذشته دارد. شاید لازم نباشد که ما مانند فارابی به احیاء و تجدید فلسفه بپردازیم؛ اما در تفکر آینده جداً بفلسفه محتاجیم؛ هر چند که این تفکر فلسفه نباشد.

اسفند ۱۳۵۳

ر . د اوری

انتشارات مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر:

- ۱- بحث و گفتگو درباره برنامه‌های فرهنگی، گزارش مقدماتی.
- ۲- چند سخنرانی درباره فرهنگ.
- ۳- مراکز فرهنگی در جهان.
- ۴- گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۴۷.
- ۵- گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۴۸.
- ۶- گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۴۹.
- ۷- گزارش فعالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۵۰.
- ۸- کتابشناسی توصیفی ابوریحان بیرونی، تألیف سید حسین نصر.
- ۹- ابوریحان بیرونی و ابن سینا، الاسئله والاجوبه، تصحیح و مقدمه فارسی و انگلیسی از: سید حسین نصر و مهدی محقق.
- ۱۰- کتابشناسی ابوریحان بیرونی، تألیف احمد سعیدخان، ترجمه عبدالحی حبیبی.
- ۱۱- بررسیهایی درباره ابوریحان بیرونی به مناسبت هزاره ولادت او.
- ۱۲- صیدنه ابوریحان بیرونی، ترجمه فارسی قدیم از: ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار.
- ۱۳- لغات سانسکریت در ما لهند، از: م. دجلالی نائینی ون. ش. شوکلا.
- 14- AL-Biruni, ses oeuvres et ses pensées, par Z. Safa.
- ۱۵- سرآمدان فرهنگ و تاریخ ایران در دوره اسلامی. بخش نخست: آ - س، تألیف سید حسین سادات ناصری.
- 16- The Traditional Art Music of Iran, by H. Farbat.
- 17- Le Cinema en Iran, par F. Ghaffary
- 18- Archaeology of Iran, by E. Negahban.
- 19- Some Aspects of Iranian Culture ; A collection of Essays.
- ۲۰- گویشهای ایرانی در نوشته‌های بیرونی. از: صادق کیا (در دست انتشار).
- ۲۱- یادنامه کنگره ابوریحان بیرونی، بخش اول، الف: سخنرانیهای فارسی.
- ۲۲- گزارش کنگره ابوریحان (یادنامه بیرونی) جلد اول، مراسم بزرگداشت جهانی ابوریحان بیرونی.

۲۳- عرفان مولوی، تألیف خلیفه عبدالحکیم، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلائی.

۲۴- دقایق الحقایق، اثر شیخ احمد رومی از مشایخ مولویه، به تصحیح جلالی نائینی و شیروانی.

۲۵- بررسیهایی درباره مولوی، مجموعه چند مقاله درباره جلال الدین محمد مولوی.

26- Djalal al-Din Rumi, Supreme Persian Poet and Sage by S-H. Nasr.

27- Djalal al-Din Mawlavi, grand penseur et poète Persan par Z. Safa.

۲۸- گزارش فالیتهای فرهنگی ایران در سال ۱۳۵۱.

29- Graphic Art in Iran. by M. Momayez.

30- Contemporary Iranian Painting and Sculpture, by R. Pakbaz.

۳۱- مقدمه ای بر تصوف تا قرن هفتم هجری. تألیف دکتر ذبیح الله صفا.

۳۲- مولوی چه می گوید؟ تألیف استاد جلال الدین همایی (در دست انتشار).

۳۳- هماهنگی افکار دو فیلسوف؛ افلاطون و ارسطو، اثری از ابونصر فارابی؛ ترجمه و شرح از: عبدالحسین مشکوة الدینی.

۳۴- اندیشه های اهل مدینه فاضله (آراء اهل المدینه الفاضله) اثری از ابونصر فارابی؛ ترجمه و شرح از: سید جعفر سجادی (در دست انتشار).

۳۵- موسیقی فارابی نوشته مهدی پرکشلی (در دست انتشار).

۳۶- فلسفه مدنی فارابی نوشته رضا داوری (در دست انتشار).

۳۷- حکیم فاراب؛ گفتاری درباره ابونصر فارابی، تألیف دکتر ذبیح الله صفا.

۳۸- یادنامه کنگره ابوریحان بیرونی، بخش اول: ب - سخنرانی های انگلیسی و فرانسه (در دست انتشار).

- وهفده شماره مجله فرهنگ و زندگی، فصلنامه مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر.

