

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱-۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۳/۱۹

امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی

منصور میراحمدی*

میثم قهرمان**

چکیده

تاکنون مطالعات گوناگونی درباره فلسفه سیاسی «فارابی» صورت گرفته است، اما یکی از رهیافت‌هایی که می‌تواند چشم‌انداز تازه‌ای را برای فهم فلسفه سیاسی فارابی باز نماید، تحلیل پارادایمی است. در این نوشتار، به امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی خواهیم پرداخت. به عبارت دیگر، بررسی خواهیم کرد که آیا با استخراج مبانی و پیش‌فرض‌های پنج‌گانه فلسفه سیاسی فارابی می‌توان تحلیل پارادایمی از آن ارائه نمود؟ فرضیه نوشتار حاضر بدین قرار است که با استخراج چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی می‌توان تحلیلی پارادایمی از فلسفه سیاسی فارابی ارائه کرد؛ تحلیلی که در آن، علاوه بر تفکیک مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی، می‌توان خط سیر منطقی و پیوستگی معناداری میان این مبانی برقرار کرد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی فارابی، تحلیل پارادایمی، مبانی نظری، مؤلفه‌های فلسفه سیاسی.

* نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

mirahmadi_mansoor@yahoo.com

Meisam.ghahreman@gmail.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران

مقدمه

اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط و منظم از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم داشت، فارابی را می‌توان بنیان‌گذار تفکر سیاسی با ساختاری مستحکم از مبادی و اصول سازگار فلسفی، در جهان اسلام دانست. اگر افلاطون مسائل همیشگی در حوزه تعقل مدنی را در یک منظومه فلسفی ساخت و پرداخت، فارابی کوشید تا با بهره‌گیری از میراث یونانی و با برخورداری از آموزه‌های دین اسلام، پاسخی بر این سؤال‌ها بیابد. اگر ارسطو بنیان‌گذار تفکر منطقی در جهان اسلام است، فارابی نیز با شرح و تفسیر و توصیف و تحشیه آثار او و مضموم ساختن آنها با مثال‌های روشن و دقیق و قابل فهم، مسئول شریان علم منطقی یونانی به درون کالبد عالم اسلامی است. اگر ارسطو اولین اندیشمندی است که علوم را بر اساس موضوع و غایت تقسیم و طبقه‌بندی کرد، فارابی نیز دایره‌المعارفی از دانسته‌های زمان خویش را تصنیف و تقدیم مسلمانان نمود (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲-۳).

از نظر *داوری/اردکانی*، فارابی برای نخستین بار علوم را در جهان اسلام طبقه‌بندی کرد و به هر یک از آنها با دلیل و برهان پرداخت (داوری اردکانی، ۱۳۵۶: ۸۴). به بیان دیگر، فارابی با پذیرفتن برخی از آرای فلاسفه پیشین، آنها را به صورتی که با محیط فرهنگی خاص او مطابق باشد، بازسازی نموده و چنان پیوند نزدیکی میان آنها برقرار کرده است که فلسفه حاصل از آن، منظم‌ترین و مرتبط‌ترین و هماهنگ‌ترین فلسفه‌هاست (شریف، ۱۳۶۲: ۶۴۴).

در باب وسعت نظری و اهمیت فارابی، *عبدالله نعمه* بیان می‌دارد که: «هیچ فکری در فلسفه اسلامی نیست، مگر آنکه ریشه‌اش در فلسفه فارابی باشد» (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۹۷). *دوگلاس مورتون دانلوب*، فارابی را اولین و شاید آخرین نظام‌ساز در اسلام می‌شناسد (dunlob, 1961: 8). بدین ترتیب اهمیت فارابی بر نظام اندیشگی و فلسفی مسلمانان تا جایی است که او به تعبیر ت. ج. دبور، «ارسطوی مشرق زمین و یا معلم ثانی است» (دبور، ۱۳۶۲: ۱۵۳).

با توجه به نقش تأسیسی^(۱) و تأثیرگذار فارابی بر فلسفه سیاسی جهان اسلام، در این نوشتار به بررسی مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و

فرجام‌شناسی در فلسفه سیاسی فارابی خواهیم پرداخت تا بدین‌وسیله دریچه‌ای برای فهم فلسفه سیاسی فارابی و به تبع آن فلسفه مشایی در جهان اسلام گشوده شود. بر اساس چنین دغدغه‌ای، سؤال اصلی که در این مقاله در پی پاسخ به آن هستیم، امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی به عنوان نقطه آغاز تأسیس پارادایم حکمت عقلانی مشایی است. برای پاسخ به چنین سؤالی، فرضیه‌ای که تنظیم شده است بدین شرح می‌باشد که با استخراج مبانی و پیش‌فرض‌های پنج‌گانه فلسفه سیاسی فارابی می‌توان تحلیل پارادایمی از آن ارائه کرد؛ تحلیلی که در آن ضمن تفکیک مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی، می‌توان خط سیر منطقی و پیوستگی معناداری میان این مبانی برقرار کرد.

چارچوب نظری این نوشتار، تحلیل پارادایمی مبتنی بر پنج دسته مبانی است، که شامل مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی است. آنچه از تفسیر پارادایمی فلسفه سیاسی قابل حصول است اینکه در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوتی برای فهم و درک شکل گرفته‌اند. الگوهای مشتمل بر مفروضات بنیادینی که متضمن پاسخ‌های معینی به پرسش بوده‌اند (منوچهری، ۱۳۷۸: ۵۰). بدین ترتیب، آنچه این نوشتار را متمایز از سایر کتب و مقالاتی که در باب فلسفه سیاسی فارابی به چاپ رسیده است می‌نماید، پرداختن به فلسفه سیاسی فارابی با بهره‌گیری از الگوی پارادایمی است که در کارهای پیشین چنین مدعایی بررسی نشده است. این کار تحقیقی بر اساس روش توصیفی - تحلیلی تنظیم شده است و روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

شرحی بر زندگانی فارابی

«ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلوع»، مشهور به فارابی، در سال ۲۵۷ هجری مصادف با ۸۷۰ میلادی در شهر «فاراب» متولد و به همان‌جا منسوب گشت و فارابی نامیده شد. در اینکه آیا شهر فاراب نام یکی از شهرهای ایالت خراسان قدیمی است یا نام یکی از شهرهای بلاد ترک، بین مورخین اختلاف نظر وجود دارد (هاشمی، ۱۳۵۱: ۲۱). به تبع چنین اختلافی، درباره نسب فارابی نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که *والنزر و ابن‌ابی*

اصیبه، فارابی را ترک‌نژاد می‌دانند و کوربن، دیور و نعمه او را از نژاد پارسیان می‌دانند. والتزر بیان می‌دارد که: پدر فارابی از جمله افسران ترک بود که از یک‌صد سال قبل از تولد فارابی، به استخدام دستگاه خلافت درآمد (Walzer, 1985: 2). از طرفی کوربن، فارابی را از خانواده سرشناسی می‌داند که پدرش در دربار سامانیان، فرماندهی لشکر را به عهده داشته است (کوربن، ۱۳۶۱: ۲۱۴).

مدکور، زندگانی فارابی را به دو دوره: ۱- از تولد تا پنجاه سالگی و ۲- از پنجاه سالگی تا وفات تقسیم می‌کند (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۴). درباره چگونگی دوره اول زندگانی فارابی، خبر موثقی در دست نیست و به درستی نمی‌دانیم که وی در کجا به سر برده و در چه محیط اقتصادی و فرهنگی رشد کرده است. گفته می‌شود که وی برای کسب علوم و معارف، در دوران جوانی و در زمان خلافت عباسیان، به بغداد که در عصر او «مدینه السلام» خوانده می‌شد رفته و زیر نظر استادان «مکتب بغداد» به تحصیل منطق، صرف و نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و سایر علوم عصر خویش پرداخته است. بدین ترتیب فارابی مدتی در رشته‌های مختلف و فنون گوناگون علوم در بغداد سرگرم تحصیل بود و سپس به شهر حران، نزد «ابوحیان بن جیلان»، حکیم نصرانی کوچ کرد و قسمتی دیگر از منطق را از او فراگرفت و آنگاه به بغداد مراجعت کرد (ابن خلکان، ۱۲۷۵ق: ۱۰۰). همچنین تاریخ‌نویسان کهن گزارش می‌کنند که فارابی در اواخر عمر و در حدود سال ۳۳۰ هجری قمری، بغداد را به قصد سوریه ترک گفته و در دربار «سیف‌الدوله حمدانی» رحل اقامت می‌افکند. وی در سال ۳۳۷ هجری قمری، سفری نیز به مصر داشته است. فارابی در سن هشتاد سالگی در دمشق وفات کرده و در همان جا نیز به خاک سپرده می‌شود.

به طور کلی دو واقعه زندگانی فارابی به دلیل تأثیر آنها بر پارادایم تأسیسی‌اش، حائز اهمیت بیشتری بوده و در خور تأمل و تحقیق افزون‌تری است: نخستین واقعه، عزیمتش به مدینه‌السلام و تعلیم و تعلم او در حوزه فلسفی مکتب بغداد است. مخصوصاً شناختی درباره استادان این حوزه که در آشنایی و به دنبال آن تسلط وی بر فلسفه یونانی (افلاطونی، مشایی و نوافلاطونی)، نقش کلیدی ایفا نموده‌اند، ضروری است. دومین حادثه زندگانی او، قبول دعوت سیف‌الدوله حمدانی حاکم شیعی مذهب حلب، در اواخر عمر است. مطالعه درباره این واقعه، هم از لحاظ تاریخی دارای اهمیت است و هم به

دلیل نظری. فارابی نیز همچون هر متفکر دیگری، در بیان اندیشه‌اش به وقایع و مستلزمات تاریخی عصر خویش نظر داشته و بسیاری از اصول و زیرساخت‌های نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ خود را بر اساس تأمل در مشاهدات خویش پدید آورده است. از لحاظ نظری نیز شناخت شخصیت سیف‌الدوله و رابطهٔ او با فارابی به این دلیل اهمیت دارد که به ادعای برخی از محققین، فارابی در ارائهٔ نظریهٔ «رئیس مدینه» به او نظر داشته است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۶-۷).

مبانی هستی‌شناسی

مبانی هستی‌شناسی، آن دسته از دیدگاه‌های کلان و بنیادینی است که اساس اندیشهٔ سیاسی فیلسوف را تشکیل می‌دهد. فارابی، هستی را سلسله‌مراتبی می‌بیند و به یک نظام سلسله‌مراتبی باور دارد. هستی از نگاه فارابی دو سیر دارد:

۱. سیر نزولی: که از موجودات کامل شروع می‌شود و به ناقص ختم می‌گردد و مختص نظام ملکوتی (آسمانی) است.
۲. سیر صعودی: که از موجودات ناقص شروع می‌شود و به کامل ختم می‌گردد و مختص نظام ناسوتی (زمینی) است.

از تقسیم‌بندی فوق درمی‌یابیم که فارابی بین دو نظام ملکوتی و ناسوتی، تفاوت قائل است. فارابی در کتاب «مبادی آرای اهل مدینهٔ فاضله»، بالاترین موجود نظام ملکوتی را سبب اول یا مبدأ موجودات که همان خداوند است، می‌نامد و بیان می‌دارد که:

«موجود اول عبارت از سبب اول سایر موجودات بود. و او از همهٔ نقایص بری بود و هر چه جز او است، از نقصی از نقایص خالی نیست؛ حال در او یک جهت از جهات نقص بود و یا بیش از یک جهت. و در عالم هستی وجودی دیگر مثل وجود او اصلاً ممکن نبود و نیز در مرتبت وجود او، وجودی مثل وجود او نبود تا ممکن بود برای او باشد و یا او را فزونی دهد. و او موجودی است که ممکن نبود که وجود او را سببی بود، آن نوع سببی که وجودش پایدار به او بود^(۱) و یا صادر از او بود^(۲) و یا به خاطر او بود^(۳)» (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۳-۷۵).

بنابراین در اندیشه فارابی، سبب اول به عنوان مبدأ موجودات که همانا خداوند است، در نظر گرفته می‌شود؛ اما برای شناخت خدا در اندیشه فارابی، راهی جز شناخت موجوداتی که از او صادر می‌شوند، وجود ندارد. به بیان دیگر، شناخت ما نسبت به موجودات صادره از او، استوارتر از شناختی است که نسبت به ذات واجب داریم. همه چیز از خدا صادر می‌شود و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او درباره ذات خویش تعقل می‌کند، عالم از او صادر می‌گردد (حلی، ۱۳۵۱: ۱۵۹). اما آنچه فلسفه فارابی را اعتبارمند می‌کند، پیروی از قاعده فلسفی صدور واحد از واحد است. فارابی بیان می‌دارد که فلاسفه می‌گویند:

«خدا واحد و یگانه و بی‌همتا است و از طرفی بسیط و غیر مرکب بوده، یعنی از ماده و ترکیبات آن منزّه است و فارق و جدا از ماده می‌باشد. پس بنا بر اقتضا ذات معلول او نیز باید واحد و فارق از ماده باشد زیرا مادی از مجرد صادر نگردد و چون که لازم مبدأ اول (خدا) یگانگی در ذات است و نیز لازمه یگانگی ذاتی یگانگی از تمام جهات است» (فارابی، ۱۳۴۵ق: ۴-۵).

به بیان دیگر، فارابی ضمن حفظ این قاعده فلسفی باید نشان دهد چگونه در هستی‌شناسی وی از خداوند که امری واحد و بسیط است، موجودات متکثر به وجود آمده است؟

بدین ترتیب فارابی می‌باید در نظام فلسفی خویش، از قاعده «الواحد لایصدر منه الا الواحد» پیروی کند. همان‌گونه که گفته شد، بدین معنا که از امر یگانه به جز یک چیز به وجود نمی‌آید و یک چیز واحد نمی‌تواند به وجود آورنده کثرت باشد. از این‌رو از سبب اول نیز باید موجودی واحد به وجود آید. فارابی درباره کیفیت صدور موجودات از سبب اول بیان می‌دارد که:

«وجود او به خاطر ذاتش بود و از ملحقات جوهر او و وجود او و از توابع او این بود که موجودات دیگر از او صادر شوند. و از این جهت است که وجود او یعنی آن وجودی که به واسطه آن به غیر او وجود فایض شده است، در جوهر او بود و وجودی که فی‌ذاته تجوهر او به آن بود نیز بعینه همان وجود او یعنی وجودی بود که به واسطه آن وجود غیرش از او تحصیل

یافته است^(۵) و چنین نیست که منقسم به دو وجود و دو چیز شود [و منقسم به دو چیز نمی‌شود] که به یکی از آن دو تجوهر ذاتش بود و به واسطه آن دیگر، موجودات دیگر از او صادر گردد، چنان‌که ما را دو چیز بود که به واسطه یکی از آن دو تجوهر ما بود^(۶) که آن عبارت از نطق بود^(۷) و به واسطه دیگر کتابت کنیم که عبارت از صناعت کتابت بود^(۸) و بلکه او ذات و جوهری واحد و یکتا بود که هم تجوهر او به آن بود و هم بعینه به واسطه او موجودات دیگر از او صادر شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۱۵-۱۱۷).

به دیگر سخن، سبب اول که همان خداوند است، عقل اول یا آسمان اول را آفرید. عقل اول با دو تصویری که می‌نماید، باعث ایجاد عقل دوم می‌شود و این روال تا عقل دهم که همان عقل فعال است، ادامه می‌یابد. این دو تصور عبارت است از یک، تصور علتش که همان تصور سبب اول یا خداوند است. دومین تصور، تصور خودش به عنوان معلول علت اول است. از این دو تصور، یک رابطه و نسبت علت و معلولی خلق می‌شود و از این رابطه علت و معلول، عقل اول می‌تواند معلولش را تصور نماید و از این تصور، معلول به نام عقل دوم صادر می‌شود و به این ترتیب معلول‌ها به وجود می‌آیند. فارابی مراتب موجودات در عالم ملکوتی از سبب اول تا عقل دهم را به شرح زیر بیان می‌دارد:

«نخست از موجود اول، دومین موجود فایض می‌شود. دومین موجود نیز خود جوهری بود که نه متجسم بود و نه در ماده. پس هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات موجود اول را. و آنچه از ذات خود تعقل کند، چیزی جز ذاتش نبود. پس به واسطه تعقلی که از ذات اول کند، وجود سومین موجود لازم آید و به واسطه اینکه متجوهر به ذات ویژه خود بود، وجود آسمان اول لازم آید... و از جهت تعقلی که از ذات اول دارد، وجود دهمین موجود [عقلی] لازم آید. وجود این نیز در ماده نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را، از جهت متجوهر بودنش به ذات خود، وجود کره قمر لازم آید و به واسطه تعقلی که از ذات اول دارد، وجود یازدهمین [عقلی] موجود لازم آید. وجود این یازدهمین موجود نیز در ماده نبود و او هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را؛ ولیکن در اینجا آن وجودی که

[سلسله وجود] آنچه را موجود می‌کند [و از او حاصل می‌شود] محتاج به ماده و موضوع نبود، پایان می‌یابد و این موجودات مترتبه همان موجودات مفارقة می‌باشند که در جواهر ذات خود عقول و معقولاتند و به نزد کره قمر، وجود اجسام سماوی پایان می‌یابد و اجسام سماوی، اجماوی هستند که به طبیعت خود متحرک به حرکت دورانی می‌باشند» (فارابی، ۱۳۶۱:

۱۲۷-۱۳۱).

بنابراین از نظر فارابی، عقل فعال آخرین سلسله مراتب عقل و آخرین موجود مجرد در عالم آسمانی است. این عقل را فارابی به عنوان اداره‌کننده عالم زمینی و ناسوتی معرفی می‌کند.

همان‌گونه که گفته شد، از نگاه فارابی در عالم ملکوتی، سیری نزولی در جریان است. فارابی معتقد است که در عالم زمینی، سیر نزولی به سیر صعودی تغییر جهت می‌دهد. فارابی در هستی‌شناسی خود، این عالم را بر مبنای سه عقل شرح می‌دهد که عبارتند از: عقل بالقوه، بالفعل و مستفاد.

مقصود از «عقل بالقوه»، صرف استعداد و در ادبیات فلسفی، هیولا است. و این استعداد در سیر تحول و تطور خود به موجودات مختلف تبدیل می‌شود. از نظر فارابی، انسان موجودی است که عقل بالقوه‌اش کامل شده است.

«اینگونه موجودات عبارت از اسطقسات‌اند، یعنی آتش، هوا، آب و زمین و آنچه مجانس آنها بود، از قبیل بخار، لهب و جز آنها و اجسام معدنیه، مانند سنگ و اجناس آن و معدنیات و سپس حیوان غیر ناطق و بالاخره حیوان ناطق^(۹)» (همان: ۱۳۳).

در مرحله بعدی که فارابی آن را «عقل بالفعل» می‌نامد، استعداد به مرحله فعلیت رسیده و می‌تواند بیندیشد. به دیگر سخن، هر انسانی، عقل بالقوه دارد و می‌تواند آن را به فعلیت رساند، یعنی می‌تواند بیندیشد. اما در این مرحله، انسان هنوز توانایی ارتباط با عالم آسمانی را ندارد. فارابی، عقلی را که از چنین توانایی برخوردار است، عقل مستفاد می‌نامد. به عبارت دیگر از نظر فارابی، عقل مستفاد، توانایی استفاده از عقل فعال و معارفی را که از آن صادر می‌شود، دارد. فارابی این عقل را مختص به فیلسوف و

پیامبران می‌داند.

«و آنگاه عقل بالفعل شود که معقولات در او حاصل شود. و معقولات بالقوه آنگاه معقولات بالفعل گردند که بالفعل معقول عقل گردند و این کار محتاج به چیزی دیگر بود که آنها را از قوت به مرحله بالفعل منتقل کند و آن فاعلی که آنها را از قوت به فعل آرد، ذاتی بود که جوهر او عقل بالفعل بود و مفارق از ماده بود؛ زیرا این جوهر مفارق همان عقلی بود که به عقل هیولانی یعنی آن عقل هیولانی که بالقوه عقل بود، چیزی اعطا کند که به منزله صورتی بود که آفتاب به بصر اعطا می‌کند»^(۱۰) (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱۹-۲۲۰).

مبانی معرفت‌شناسی

فارابی برای تعیین ابزار معرفت صحیح، سراغ قوای نفس می‌رود. از نظر وی، نفس انسان توانایی آن را دارد که به معرفت راه یابد. فارابی برای نیل به معرفت، به دو دسته از قوای نفس آدمی به نام‌های عاقله و متخیله اشاره می‌کند. کار قوه عاقله و یا ناطقه، شناخت و درک است. فارابی متأثر از ارسطو، قوه ناطقه‌ای را که به شناخت صحیح منجر می‌شود، بر پایه‌های علم منطق استوار می‌کند. از نظر فارابی، منطق فنی است که به کارگیری قوانین و قواعد آن، باعث توانایی بخشی به عقل می‌گردد و بدین ترتیب انسان را به درک صحیح و به جانب حق در هر موردی که امکان و احتمال اشتباه و مغالطه در معقولات باشد، رهنمون می‌سازد (فارابی، ۱۹۳۱: ۱۱).

«نیروی ناطقه، نیرویی است که انسان، دانش‌ها و پیشه‌ها را بدان درمی‌یابد و به سبب آن، کارها و اخلاق نیکو و پسندیده را از کارها و اخلاق زشت و ناپسند، جدا می‌سازد و به واسطه آن می‌اندیشد و درمی‌یابد که چه چیز شایسته و سزاوار انجام دادن است و انجام دادن چه چیز، ناشایست و ناسزا است و به واسطه همین نیرو، کارهای سودمند و زیان‌آور و لذت‌بخش و آزاررسان را درخواهد یافت» (فارابی، ۱۳۴۶: ق: ۳۳).

چنین شناخت و درکی که محصول علم منطق است، از نظر فارابی به شناخت و درک جزئیات و کلیات قابل تقسیم است. فارابی شناخت جزئیات را کار قوه ناطقه عملی

و شناخت کلیات را کار قوه ناطقه نظری می‌داند. به عبارت دیگر، از طریق قوه ناطقه عملی، می‌توان به شناخت مصادیق رسید. برای مثال می‌توان مسائلی مثل خوبی و بدی را در زندگی تشخیص داد. از نظر فارابی هر انسانی می‌تواند از قوه ناطقه عملی‌اش به خوبی استفاده کند و مسائلی مثل خوبی و بدی را درک نماید. اما به واسطه قوه ناطقه نظری است که می‌توان از عقل بالفعل خارج شد و به مرحله عقل مستفاد رسید. به بیان دیگر، از طریق این قوه است که می‌توان به شناخت حقایق و کلیات دست یافت. فارابی معتقد است این سیر تحول، نیاز به تحصیل فلسفه دارد. فارابی در این خصوص بیان می‌دارد که:

«قوت ناطقه دو قسم بود: قوت ناطقه عملی و قوت ناطقه نظری. قوت ناطقه عملی بدان جهت آفریده شده است که خادم قوه ناطقه نظری بود و قوه ناطقه نظری برای آن آفریده نشده است که خادم چیزی دیگر بود بلکه برای این آفریده شده است که انسان به واسطه آن به سعادت رسد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۸).

علاوه بر قوه ناطقه، فارابی از قوه متخیله نیز برای دستیابی به معرفت نام می‌برد. قوه متخیله، عبارت است از احساس شدید درک حقایق که این احساس قابل شناساندن به دیگران نیست. به عبارت دیگر، هر انسانی ممکن است شدیداً احساس درک حقیقت نماید. این احساس به واسطه قوه متخیله اوست. فارابی اذعان می‌دارد که این احساس هم از طریق خواب و رؤیا و هم در بیداری به سراغ فرد می‌آید، اما حالت بیداری مخصوص پیامبران است و این پیامبران هستند که قوه متخیله شدیدی دارند.

«هر گاه قوت متخیله در انسانی سخت نیرومند و کامل بود و آن‌سان بود که اموری شگفت‌آوری ببیند که ممکن نبود چیزی از آنها مطلقاً و اصلاً در موجودات دیگر وجود داشته باشد و البته مانعی نیست که هرگاه قوت متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزییات حاضره و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکمی آنها است قبول کند^(۱۱) و همچنین محاکمات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند پس او را به سبب معقولاتی که از

ناحیه عقل فعال پذیرفته است، نبوتی حاصل شود به امور الهی و این مرتبت، کامل‌ترین مراتبی بود که قوت متخیله بدان می‌رسد و کامل‌ترین مراتبی بود که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله خود بدان برسد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۵-۲۴۸).

در نتیجه فارابی رسیدن به معرفت صحیح را برای همگان امکان‌پذیر نمی‌داند. از نظر وی، تنها فیلسوفان و پیامبران هستند که توانایی ارتباط با عقل فعال را دارند. فیلسوف از طریق قوه ناطقه نظری و مستفاد شدن عقلش، و پیامبر از طریق قوه متخیله می‌توانند به معرفت صحیح دست یابند.

«او [رئیس مدینه] باز هم ارتقا می‌یابد تا سیر او به خدای جل ثنائه منتهی شود و بر او معلوم گردد که چگونه مراتب وحی به رییس اول نازل می‌شود و او به مدد این وحی به تدبیر امور مدینه یا امت و امم می‌پردازد» (فارابی، ۱۹۶۸: ۶۴).

به بیان دیگر، فارابی چنین قوه متخیله مخصوص پیامبر را مترادف وحی می‌داند و بیان می‌دارد که:

«وحی، لوحی از آئینه فرشته برای روح انسانی است که انسان آن را بدون واسطه ادراک می‌کند و آن سخن حقیقی است» (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۶۰).

در نتیجه، نکته مهم از نظر فارابی این است که در پیامبر، مستفاد شدن عقل نیازمند مراحل تعلیم و تربیت - که فیلسوف طی می‌نماید - نیست، بلکه مستفاد شدن پیامبر ناشی از اراده خداوند است. بنابراین پیامبر علاوه بر اینکه فیلسوف است، از طریق قوه متخیله (وحی) نیز می‌تواند حقایق را درک کند. تالی منطقی این بحث این است که فارابی، مرتبه پیامبر را از فیلسوف بالاتر می‌داند و کامل‌ترین درک حقایق را از آن پیامبر می‌داند. بدین ترتیب اگر در جامعه‌ای پیامبر بود، باید سراغ پیامبر رفت. اما سؤال اصلی که قابل طرح می‌باشد این است که: اگر در جامعه‌ای پیامبر نبود، آیا معرفت فلسفی بر معرفت فقهی برتری خواهد داشت یا خیر؟

فارابی برای پاسخ به این سؤال تلاش می‌کند میان عقل و وحی توازن برقرار کند. استدلال فارابی چنین است که او بین دو دسته از نیازها تفکیک قائل می‌شود.

۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
الف) نیازهایی که ناشی از شناخت کلیات زندگی است؛ مانند ضرورت زندگی
جمعی.

ب) نیازهایی که ناشی از شناخت جزئیات زندگی است؛ مانند فرمول‌ها، قواعد و
قوانین زندگی جمعی.

فارابی بیان می‌دارد که باید سراغ دانش‌هایی رفت که این آگاهی و معرفت‌ها را به ما
می‌دهند. از نظر فارابی، دانش کلیات از طریق فلسفه و دانش جزئیات از طریق فقه مهیا
می‌شود. به دیگر سخن، عقل ما را به کلیات زندگی می‌رساند و وحی ما را به جزئیات
می‌رساند. از نگاه فارابی، انسان‌ها هم به فلسفه و هم به فقه نیاز دارند. بنابراین فارابی
هیچ کدام را مقدم بر دیگری نمی‌داند و سعی در توازن بین عقل و وحی دارد. عقل ما را
لزوماً به حقایق می‌رساند که در نهایت، همان حقایق از طریق وحی نیز قابل دسترسی
است. به بیان دیگر، حقیقت امری نسبی نیست و این حقیقت مطلق و واحد، از نظر
فارابی دو چهره دارد، یک چهره کلیات و یک چهره جزئیات و این موضوع در سرشت
یگانه حقیقت تغییری ایجاد نمی‌کند. به طور کلی، این دیدگاه برتری را نه به فلسفه و نه
به شریعت می‌دهد.

مبانی انسان‌شناسی

مهم‌ترین اصل انسان‌شناسانه فارابی، اصل نابرابری انسان‌ها در درک معقولات است.
فارابی به سه دسته از انسان‌ها اشاره می‌کند که هر یک از آن سه دسته، به وجود آورنده
مدینه‌ای مخصوص به خود هستند. دسته اول، تولیدکننده مدینه جاهله، دسته دوم
تولیدکننده مدینه فاسقه و دسته سوم به وجود آورنده مدینه فاضله هستند. فارابی
معتقد است که انسان‌هایی که توانایی درک معقولات یا کلیات زندگی را ندارند، به
عبارت دیگر، عقل بالفعل به عقل مستفاد در آنها تبدیل نمی‌شود و در نتیجه توانایی
اتصال به عقل فعال را ندارند، به وجود آورنده مدینه جاهله هستند.

«نفوس مردم مدینه‌های جاهلیه [جاهله] همچنان در نقصان بمانند و

راه کمال را نگذرانند و چون چیزی از رسوم حقیقی معقولات جز رسوم

معقولات اول مطلقاً در نفوس آنان مرتسم نشده است، به ناچار در بقا و دوام و قوام وجودی محتاج به ماده بوند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۰ - ۳۰۱).

از طرفی، کسانی که توانایی درک معقولات زندگی و به تبع آن اتصال به عقل فعال را دارند و برخلاف درک خود عمل می‌کنند، از نظر فارابی، به وجود آورندهٔ مدینهٔ فاسقه هستند. مدینهٔ فاسقه‌ای که نتیجهٔ منطقی آن، چیزی جز شر نیست. به دیگر سخن، زمانی که قوهٔ عاقله، سعادت را به خوبی درک کند، ولی آن را هدف زندگی قرار ندهد و به جای سعادت حقیقی، هدف دیگری را در زندگی پیش گیرد و از قوای دیگر خویش برای رسیدن به آن سود ببرد، در این صورت آنچه حاصل شود، جز شر نیست (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). فارابی در این‌باره بیان می‌دارد که:

«اما مردم مدینهٔ فاسقه در وضعی دیگرند؛ زیرا آن هیئت و ملکات نفسانی که از راه اعتقاد به آرا و عقاید فاضله کسب کرده‌اند، نفوس آنان را از قید ماده و هیئت نفسانی پستی که از راه افعال ناپسند و پست کسب کرده‌اند، رهایی بخشد. پس اینگونه هیئت، مقترن به هیئت و ملکات نوع اول شود و در این صورت هیئت نوع اول مکدر و آلوده گردد و با آنها مضادت کند و در نتیجه از مضادت این هیئت با آن ملکات، آزار و رنجی بزرگ به نفس پیوندد و برعکس از مضادت آن هیئت با این ملکات رنج بزرگ دیگری بر نفس عارض گردد. پس از ناحیه این دو امر [دو مضادت] دو اذیت و رنج بزرگ بر نفس وارد شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۲ - ۳۰۳).

در نهایت انسان‌هایی که می‌توانند معقولات را به واسطه ارتباط با عقل فعال درک کنند و هم از درک خود استفاده نمایند، ایجادکنندهٔ مدینهٔ فاضله هستند. فارابی دربارهٔ انسان‌های مدینهٔ فاضله بیان می‌دارد که:

«و اما امور مشترکی که لازم است همهٔ مردم مدینهٔ فاضله بدانند عبارت از اموری چند است بدین ترتیب:

- ۱- نخستین چیز، شناخت سبب اول موجودات و جملهٔ اوصاف او بود.
- ۲- پس از آن، شناخت موجوداتی بود که مفارق از ماده‌اند و اوصاف اختصاصی هر یک از آنها و آن صفات و مراتبی که ویژهٔ هر یک بود تا

منتهی شود به عقل فعال که پایان سلسله مفارقات بود و شناخت فعل و تأثیر هر یک از آنها.

۳- پس از مفارقات، شناخت جواهر آسمانی و صفات ویژه هر یک از آنها بود.

۴- پس از آن، شناخت چگونگی تکون و فساد اجسام طبیعی بود که واقع در تحت سماویات است و شناخت این معنی است که آنچه در اجسام جریان یابد [و جریان نظام آفرینش] بر ضوابط و سنتی محکم و متقن و عنایت و عدل و حکمت بود و شناخت این امر که در نظام وجود به هیچ وجهی از وجوه نه اهمالی رفته است و نه نقصی و نه جور و ستمی.

۵- پس از آن، شناخت وجود و آفرینش انسان و شناخت چگونگی حدوث قوای نفسانی او و نحوه فیض وضویی که از ناحیه عقل فعال بر آن افاضه شود تا آنکه که معقولات اول و اراده و اختیار حاصل شود.

۶- پس از آن، شناخت رییس اول و چگونگی وحی او بود.

۷- پس از آن، شناخت رؤسای بود که هر گاه در وقتی از اوقات رییس اول نبود، جانشین او شوند.

۸- پس از آن، شناخت مدینه فاضله و مردم آن و شناخت سعادت که نفوس آنان باید متوجه به آن شده، به سوی آن سوق داده شوند و شناخت مدینه‌های مضاد مدینه فاضله و شناخت منزلتی که بازگشت نفوس آنان پس از مرگ به آن بود. و اینکه بازگشت بعضی به شقاوت ابدی و بعضی به عالم عدم و نیستی بود.

۹- پس از آن، شناخت امت‌های فاضله و امت‌هایی که مضاد فاضله‌اند»

(فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۷ - ۳۰۸).

مبانی اجتماع‌شناسی

مبانی اجتماع‌شناسی، عبارت است از دیدگاه‌های کلانی که فارابی نسبت به جامعه دارد. فارابی درباره جامعه مطلوب، چند بحث را مطرح می‌کند. اولین مبحث، بحث از

ضرورت جامعه و مدینه مطلوب است. به دیگر سخن، به دلیل اینکه بحث فارابی فلسفی است و در فلسفه باید ضرورت‌ها ثابت شود تا اصالت فلسفی بحث حفظ گردد، از این‌رو فارابی ابتدا از ضرورت جامعه مطلوب سخن به میان می‌آورد. ضرورت جامعه مطلوب، به دلیل نگاه انسان‌شناختی فارابی است که در بخش قبلی توضیح داده شد. همان‌گونه که بیان شد، انسان‌ها در نزد فارابی به سه دسته تقسیم می‌شوند که هر دسته ایجادکننده مدینه‌ای خاص هستند. از نظر فارابی، وجود دو دسته اول که به وجود آورنده مدینه‌های غیرفاضله هستند، ضرورت تشکیل جامعه مطلوب را اثبات می‌نماید. اگر همه انسان‌ها در دسته سوم بودند، دیگر چیزی به نام جامعه مطلوب، ضرورت و معنایی نداشت. فارابی ضرورت فلسفه اجتماعی یا مدنی خویش را که محصول آن، جامعه مطلوبش است، اینگونه بیان می‌دارد:

«اطلاع و آگاهی بر افعال و کردار نیک و عادات و اخلاقی که از انجام افعال و کردار نیک ناشی می‌شود و نیز توانایی بر آماده نمودن و مهیا ساختن وسائل و موجباتی که افراد اجتماع را از کردار بد بازداشته و ایشان را حفظ و حراست نماید» (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۱).

وجود چنین آگاهی‌ها و توانایی‌هایی که درون مدینه‌های غیر فاضله اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود، از نظر فارابی ضرورت شکل‌گیری جامعه مطلوب را اثبات می‌کند. دومین مبحث فارابی، بحث از شاخص‌های مدینه فاضله است. فارابی در این بخش ابتدا از واحد تحلیل جامعه مطلوب صحبت می‌کند. در اندیشه فارابی، مدینه کوچک‌ترین واحد سیاسی است که می‌تواند نیازهای حیاتی انسان‌ها را تأمین کند. «اجتماعات، بعضی کامل و بعضی غیر کامل‌اند. اجتماعات کامله، سه‌اند: عظمی، وسطی و صغری. اجتماع عظمی، عبارت از اجتماعات همه جماعات بود که در قسمت معموره زمین بوند و اجتماع وسطی عبارت از اجتماع امتی بود در جزیی از قسمت معموره زمین و اجتماع صغری عبارت از اجتماع مردم یک مدینه بود که واقع در جزیی از محل سکونت یک امت است. و اجتماع غیر کامل، اهل ده و اجتماع مردم محله و پس از آن اجتماع در یک کوی بود و سپس اجتماع در منزل. کوچک‌تر از همه اجتماع در

یک منزل بود. محله و ده هر دو به خاطر مردم مدینه‌اند، جز آنکه وضع ده نسبت به شهر بدین حال است که ده، خادم شهر است و وضع محله نسبت به شهر بدین حال است که محله، جزیی از اجزای مدینه است و کوی، جزیی از محله است و منزل، جزیی از کوی است و مدینه، جزیی از مسکن یک امت است و امت، جزیی از جمله اهل قسمت معموره زمین بود. پس خیر افضل و کمال نهایی، نخست به وسیله اجتماع مدنی حاصل آید و نه اجتماعی که کمتر و ناقص‌تر از آن بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۳).

در ادامه فارابی به سه شاخص اصلی چنین مدینه‌ای اشاره می‌کند.

اولین شاخص مدینه فاضله فارابی عبارت است از اینکه هدف این جامعه، وصول سعادت حقیقی است. فارابی معتقد است که رسیدن به این سعادت در این دنیا امکان‌پذیر نیست؛ اما مقدمات و زمینه‌هایش در این دنیا و درون مدینه فاضله قابل تحقق است.

دومین شاخص مدینه فاضله فارابی، شرط تعاون تمام اعضای مدینه فاضله برای رسیدن به سعادت حقیقی است. بنابراین در فلسفه فارابی، نوعی مشارکت در مفهوم تعاون وجود دارد و همه افراد در آن هم خادمند و هم مخدوم، هم خدمت می‌رسانند و هم خدمت می‌گیرند.

سومین شاخص مدینه فاضله فارابی، کسی است که در رأس آن باید قرار گیرد. در اندیشه فارابی تنها کسی که در جامعه مخدوم است و خادم نیست، رییس اول است. فارابی معتقد است که از طریق عقل فعال، معرفت به سعادت بر رییس اول افاضه می‌شود. به بیان دیگر اگر در نگاه فارابی، رییس اول مهم‌ترین نقش و جایگاه را در مدینه دارد و وجود او در جامعه به منزله وجود قلب در بدن انسان است، به این دلیل است که او با عقل فعال اتصال یافته است و از او افاضه می‌گیرد و تبدیل به انسان عادل یا انسان کامل شده است. چنین انسانی بر مسند ریاست جامعه فاضله، به سبب شایستگی، تکیه می‌زند تا مردمان به کمک چنین پیشوایی عادل و عدالت‌گستر به فضیلت و عدالت دست یابند و بدین‌سان، جامعه فاضله یا مدینه فاضله به وجود می‌آید؛ زیرا کسانی که تحت تدبیر و سیاست چنین پیشوایی انجام وظیفه می‌کنند، فاضل و

نیک و سعید هستند و چنین امتی، امت فاضله است و شهر و مجتمع آنها نیز مدینه فاضله (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۷۲-۲۷۳). از نظر فارابی، از میان فیلسوفان جامعه، فیلسوفی باید به عنوان رییس اول قرار گیرد که در میان مردم شهرت و مقبولیت داشته باشد. در مجموع، مدینه فاضله فارابی، یک آرمان دینی-سیاسی است که به علت علم و فضیلت ساکنان آن به وجود می‌آید و انسان‌هایی که تحت ریاست این حاکم قرار دارند، انسان‌هایی فاضل، خوب و سعادتمندند (بلک، ۱۳۸۵: ۱۱۳). فارابی درباره این سه شاخص بیان می‌دارد که:

«هر مدینه ممکن است وسیله نیل و وصول به سعادت بود^(۱۲). پس آن مدینه که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت، تعاون حاصل شود، اجتماع فاضل بود و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند، امت فاضله بود و همین‌طور معموره فاضله آن هنگام تحقق پذیرد که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای رسیدن به سعادت، تعاون کنند. و مدینه فاضله بمانند بدنی بود تام‌الاعضا [و تندرست] و بمانند آن گونه بدنی بود که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند. و همان‌طور که اعضای تن از لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی، متفاوت و مختلف‌اند و در بین آنها یک عضو بود که رییس اول همه اعضای تن بود که قلب است و اعضایی بود که مراتب آنها نزدیک بدان رییس بود و در هر یک از آنها قوتی طبیعی نهاده شده است که به واسطه آن، کار و فعل خود را بر وفق خواست و غرض بالطبع آن عضوی که رییس است انجام می‌دهد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۵-۲۵۶).

مبحث بعدی مبانی اجتماع‌شناسی نزد فارابی، ساختار مدینه فاضله است. از نظر فارابی، ساختار مدینه فاضله، سلسله‌مراتبی و هرمی‌شکل است. در این ساختار هرمی‌شکل، گروه‌های متعددی وجود دارند که عبارتند از: گروه اول، بزرگان و فیلسوفان

جامعه، گروه دوم، سخنوران، ادیبان، شاعران، موسیقی‌دانان و غیره، گروه سوم، گوشه‌نشینان که شامل دانشمندان، طبیعی‌دانان و غیره که نقش سیاسی و اجتماعی ندارند. گروه چهارم نزد فارابی جنگاوران هستند که نقش اصلی حفاظت از مدینه فاضله را بر عهده دارند. گروه پنجم، توده مردم که شامل بازرگانان و کسانی هستند که مایحتاج جامعه را تأمین می‌کنند و گروه ششم، نوابت که شامل کسانی هستند که نمی‌خواهند با مردم مدینه هماهنگ شوند و رییس مدینه باید مانند بیماران به علاج این نوابت پردازد و چنانچه درمان نشدند، رییس مدینه حق اخراج این نوابت را دارد. فارابی در این باره بیان می‌دارد که:

«بدین ترتیب که در آن انسانی بود که او رییس اول بود و اعضا و افراد دیگری بود که مراتب آنها نزدیک بدان رییس بود و در هر یک از آنان هیئت و ملکه خاصی بود که به وسیله آن، فعلی که بر وفق خواست و مقتضای مقصود آن رئیس بود، انجام می‌دهد»^(۱۳) و اینها صاحبان مراتب اولند^(۱۴) و فرودتر از اینان کسانی هستند که افعال و کارهای خود را بر وفق اغراض اینان انجام می‌دهند و اینان صاحبان درجه و رتبت دومند و فرودتر از اینان نیز کسانی هستند که کارهای خود را بر وفق اغراض رؤسای درجه دوم انجام می‌دهند و بدین سان اجزای مدینه مترتب می‌شوند تا آنجا که به طبقه و دسته‌ای پایان یابد که کارهای خود را بر حسب اغراض خود انجام می‌دهند و گروه دیگری یافت نشوند که آنان کارهای خود را بر وفق اغراض اینان [دسته اخیر] انجام دهند. پس اینان کسانی هستند که تنها خدمت کنند و خادم بوند، نه مخدوم و در فرودترین مراتب قرار دارند که طبقه فرودترین اجتماعات مدینه، اینانند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۷ - ۲۵۸).

آخرین مبحث مبانی اجتماع‌شناختی فارابی، گفتار خصلت‌های رییس مدینه فاضله است. فارابی، دوازده خصلت را برای رییس مدینه فاضله بیان می‌دارد که به شرح زیر است:

«۱. یکی آنکه تام‌الاعضا باشد و قوت‌های آن در انجام کارهایی که مربوط

- به اعضا است، با نهان امکان داده یاوری نمایند. و هر گاه از عضوی از اعضای خود، کاری که در وظیفه آن است بخواهد، به آسانی انجام دهد.
۲. در ادراک و فهم هر آنچه به او گفته می‌شود، بالطبع خوش‌فهم و سریع‌التصور بود و هم مقصود گوینده را و هم آن‌طور که هست و بر حسب واقع و نفس‌الامر بود، اندر یابد.
۳. آنچه را که فهم کند یا ببیند و یا بشنود و یا درک کند، به خوبی حفظ نماید و در قوت حافظه خود نگاه دارد و فی‌الجمله فراموشی به آسانی بدو راه نیابد.
۴. فطن و هوشمند بود؛ هر گاه بر چیزی به اندک دلیل توجه کند، بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون آن شده است، به خوبی واقف و متفطن شود.
۵. خوش‌بین بود، به طوری که زبانش به طور تمام و کمال بر اظهار اندیشه‌های درونی‌اش با وی همراهی کرده، به او امکان دهد.
۶. دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن بود؛ سهل‌القبول بود و سختی تعلیم او را آزرده نکند و نیز زحمت و مرارتی که در این راه متحمل می‌شود، او را رنج ندهد.
۷. بر خوردن و نوشیدن و منکوحات، آزمند نبود. بالطبع از لهو و لعب دوری کند و خوشی‌هایی که از این راه‌ها به دست می‌آید، به نزد او ناپسند بود.
۸. دوستدار راستی و راست‌گویان بود و دشمن دروغ و دروغ‌گویان.
۹. نفس او، بزرگ و دوستدار کرامت بود و از همه امور ناپسند و پست، نفس خود را بالاتر و برتر بداند و نفس او بالطبع در مرتبتی فوق همه اینها بود و خود را بالاتر داند.
۱۰. درهم و دینار و سایر متاع این جهان به نزد او خوار و ناچیز بود [بی‌ارزش بود].
۱۱. بالطبع دوستدار دادگری و دادگران بود و دشمن ستم و ستمگران. از خود و از اهل خود انصاف گیرد [انصاف دیگران را] و مردم را بر عدالت و انصاف برانگیزاند. و کسی را که بر او ستم رفته است، به هر طور که

مصلحت می‌داند و از هر طریق که نیکو و زیبا می‌داند، بنوازد و پاداش دهد. سپس هرگاه به دادگری و عدل خوانده شد، دادگر بود و لکن نه سخت رام بود و نه سرکش و نه لجوج و بلکه هر گاه به سوی ستمگری و کار ناپسند خوانده شود، باید سخت رام بود.^(۱۵)

۱۲. بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند، قوی‌العزم [و صاحب اراده] راسخ بود؛ و در انجام آن با جرأت و جسور بود، و بدون ترس و ضعف نفس بر آن اقدام نماید» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۲-۲۷۴).

مبانی فرجام‌شناسی

فلسفه در نظر فارابی عملی است که ما را به سعادت برساند و سعادت در مدینه حاصل می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۷۶). به بیان دیگر، فلسفه سیاسی فارابی، غایت‌گرا است و در آن، مفهوم سعادت به عنوان فرجام نهایی مطرح شده است. فارابی در تعریف سعادت از مفهوم خیر استفاده می‌کند و آن را، آن چیزی می‌داند که مقدمه کمال قرار می‌گیرد.

«و سعادت عبارت از چیزی است که خود لذاته خیر و مطلوب بود و از اموری نیست که به طور مطلق یا در وقتی از اوقات مطلوب بالغیر و وسیله وصول به چیزی دیگر بود و اصولاً و رای آن چیز دیگر بزرگ‌تر و مطلوب‌تر از او نبود تا ممکن باشد که انسان به واسطه آن بدان رسد، و آن افعال ارادی که آدمی را در وصول به سعادت سود رساند، عبارت از افعال زیبا بود و هیئت و ملکاتی که اینگونه افعال^(۱۶) از آنها صادر می‌شود، فضائل بوند^(۱۷) و اینگونه هیئت و افعال و ملکات نیز خیراتند و لکن نه بالذات و به خاطر خود و بلکه از آن جهت خیراتند که وسیله وصول به سعادتند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۷).

از نظر فارابی، در زندگی انسان‌ها می‌توان خیراتی را مشاهده کرد که این امور، سلسله‌مراتب دارند. به همین دلیل، خیرات را به دو شاخه خیرات مادی و معنوی تقسیم می‌کند که برای رسیدن به کمال، هم به مقدمات مادی و هم معنوی نیازمندیم. فارابی

معتقد است که خیرات مادی، خیراتی هستند که به دلیل استفاده برخی انسان‌ها، برخی دیگر محدود و محروم می‌شوند. قدرت، ثروت و دارایی از این قبیل خیرات محدودند. این دسته از خیرات نمی‌توانند به خیراتی تعبیر شوند که انسان را به سعادت برسانند. در اندیشه فارابی، این خیرات انسان را به سعادت موهوم می‌رساند. اما دسته دوم، خیراتی هستند که باعث محدود شدن دیگران نمی‌شوند که وجود این دسته از خیرات است که ما را به سعادت حقیقی می‌رساند، مانند اخلاق، علم و غیره. به دیگر سخن، خیر معنوی آن خیری است که مقدمه خیر دیگر قرار نمی‌گیرد، بلکه خودش ذاتاً خیر است. برای مثال، علم خودش ذاتاً خیر است، اما ثروت ابزاری است برای خیر دیگر. فارابی در کتاب «المله» می‌گوید که:

«سعادت بر دو قسم است، یکی سعادت حقیقی که مطلوب لذاته است و وسیله نیل به هیچ غرضی از اغراض نیست و همه امور و خیرات نسبت به آن در حکم وسیله است و این سعادت که سعادت قصوی است در آخرت متحقق می‌شود. قسم دیگر، آن است 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» (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۱۰۱ - ۱۰۲).

فارابی، سعادت حقیقی را در فضائل چهارگانه نظری، فکری، عملی و اخلاقی می‌بیند و بیان می‌دارد که:

«اموری که اگر انجام آنها در میان اجتماعات و امم رایج گشت، موجب سعادت و خوشبختی دنیوی در زندگی این جهان و همچنین کامیابی نهایی در جهان دیگر می‌گردد، چهار نوع هستند: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و فضائل عملی» (فارابی، ۱۴۰۳ق: ۲).

منظور از فضائل نظری، آن چیزی است که با تأمل و به کارگیری عقل نظری به دست می‌آید. به عبارت دیگر، به کارگیری عقل استنتاجی برای رسیدن به آگاهی، منجر به یافتن فضائل نظری می‌گردد که این کار تنها توسط فیلسوف انجام‌پذیر است.

«پارهای از فضائل، آن دسته از آگاهی‌هایی است که از طریق تأمل و

دقت و از روی تفحص و استنباط عقلی و خلاصه از طریق تعلیم و تعلم

برای انسان به دست می‌آید» (همان).

منظور از فضائل فکری، آن دسته از فضائلی است که از طریق عقل عملی به دست

می‌آید. همان‌گونه که گفته شد، این عقل را همگان دارند و به واسطهٔ به کارگیری آن،

توانایی درک خوبی و بدی برای همگان فراهم می‌آید.

«اما فضائل فکری عبارت است از آنچه به سبب آنها، اموری که

سودمندتر و در نهایت فضیلت و برتری است، استنباط شود و نتیجهٔ

استنباط و استکشاف چیزی باشد که از آن، جمع کثیری و یا امم و اقوام

بسیاری بهره‌مند شوند و اثر فکری آنها مدت مدیدی مورد بهره‌برداری

قرار گرفته و به طول انجامد و کمتر تغییری در آثار آن به وجود آید، مگر

در اعقاب و نسل‌های بعد» (هاشمی، ۱۳۵۱: ۳۰۰ - ۳۰۱).

مقصود از فضائل اخلاقی، آن استعدادهایی است که بر اثر تکرار افعال نیک (خیر) به

ملکهٔ ذهن انسان‌ها تبدیل می‌گردد. به عبارت دیگر، تکرار مداوم کار خوب و دوری از

کار زشت باعث می‌گردد از انسان‌ها انتظاری جز انجام کار خیر و دوری از کار زشت

نرود. طبعاً فضائل اخلاقی با فضائل فکری قبل از آنها، مقارن خواهد بود.

«درجهٔ استحکام و درستی فضیلت اخلاقی بستگی به صحت و درستی

فضیلت فکری دارد. بنابراین هر اندازه استحکام و یقین در صحت فضیلت

فکری بیشتر باشد، به همان اندازه ارزش درستی فضیلت اخلاقی مقارن

با آن، ریشه‌دارتر و مستحکم‌تر و بزرگ‌تر از لحاظ ارزش خواهد بود»

(هاشمی، ۱۳۵۱: ۳۰۱ - ۳۰۲).

آخرین قسم فضائل، فضائل عملی است که عبارت است از عمل کردن به اموری که

منفعت‌آور و سودآور برای اقشار گروه‌های مختلف است. اموری که فآرایی از آن به

صناعات عملی یاد می‌کند و از نظر تعدد صنایع و حرف، متعدد و بسیارند (همان: ۳۰۲).

برای مثال فردی که کارش برطرف کردن نیازهای انسان نظیر مسکن، خوراک و... است،

این فضیلت را دارد.

فارابی پس از تشریح فضائل چهارگانه، بیان می‌دارد که سعادت حقیقی فقط در آخرت تحقق می‌یابد. کسب فضائل در این دنیا، مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت در آخرت است. در نهایت، فارابی معتقد است که مدینه فاضله زمانی به سعادت می‌رسد که افرادش، فضائل چهارگانه فوق را داشته باشند. منتها سعادت‌های مردم مدینه به حسب کیفیت، کمیت و کمالاتی که ناشی از افعال مدینه است، متفاضل بوده و به واسطه همین تفاضل در سعادت است که لذاتی که مردم آن حاصل می‌کنند، متفاوت و متفاضل است. فارابی معتقد است که انسان‌ها، استعداد‌های فطری و خداداد گوناگون و متفاوتی دارند و همین استعداد‌های متفاوت سبب می‌شود تا هر کس به دنبال انجام یک کار معین رود. از این‌رو اگر کسی به دنبال پرورش استعداد خدادادی که در درون خود کشف می‌کند، برود و آن را شکوفا کند، به خاطر تخصص در انجام یک کار مورد نیاز جامعه که به دست آورده است، مزیت و احترام خاص دارد (توانایان فرد، ۱۳۶۱: ۴۴). فارابی در این باره بیان می‌دارد که:

«و سعادت‌های مردم مدینه‌ها به یکی از سه نحو متفاضل بود: به نوع، به کمیت و کیفیت. و تفاضل سعادت‌ها در اینجا بمانند تفاضل صناعت‌ها بود. پس تفاضل صنایع به نوع به این معنی است که صناعات بالنوع مختلف بود و هر نوعی غیر از نوع دیگر است و یکی برتر از آن دیگر؛ مانند صناعت بافندگی و برازی و عطاری و کناسی، رقص، فقه و مانند حکمت و خطابه که به واسطه این وجود و جهات صنایع مختلفه بالنوع متفاضل بودند.»

و تفاضل کمی اهل صنعت‌هایی که از یک نوع بود، به این است که مثلاً دو نویسنده باشند که علم یکی از آنها به افعال و اجزای صناعت کتابت، بیش از آن دگر بود و آن دیگر به افعال و اجزای کتابت کمتر واقف بود و علم و اطلاع او کمتر بود. مثل اینکه سازواری و تحقیق این صناعت [کتابت] به واسطه اجتماع چند امر بود و آن عبارت از علم به بعضی از واژه‌ها و فن خطابه و خوبی خط و مقداری از علم حساب می‌باشد و مثلاً بعضی نویسندگان از این امور نام‌برده مثلاً تنها خط خوب

و تا اندازه‌ای هم به علم حساب‌آشنایی دارند و بعضی دیگر تنها به زبان و مقداری از فن خطابه واقف بوده و خطی خوب دارند و بعضی دیگر به هر چهار امر مزبور آگاهی کامل دارند.

و تفاضل در کیفیت به این است که مثلاً دو نویسنده باشند که هر دو به افعال و اجزا و شرایط کتابت به اندازه هم واقف بوند و لکن یکی از آن دو در آنچه می‌داند، قوی‌تر و واقف‌تر بود و درایت او در امور مربوط به کتابت زیادتر بود. پس تفاضل در کیفیت عبارت از این امور بود و سعادت‌های مردم مدینه نیز به این وجوه تفاضل بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۹۶ - ۲۹۷).

به بیان دیگر، فارابی در کسب سعادت نیز قائل به سلسله‌مراتب است. اما آنچه اهمیت دارد این است که سعادت در فلسفه فارابی، هم بعد فردی و هم بعد جمعی دارد. فارابی ضمن آنکه فردیت را از طریق کسب فضایل چهارگانه و تفاضلات و تفاوت‌های آنها حفظ کرده است، قائل به روح جمعی برای دستیابی به سعادت است. به دیگر سخن، فارابی سعادت را فرجام جامعه می‌داند.

نتیجه‌گیری

در این مطالعه در قالب تحلیلی پارادایمی به بررسی مبانی پنج‌گانه فلسفه سیاسی فارابی پرداختیم. این تحلیل پارادایمی به ما مبانی پنج‌گانه متفاوتی را از فلسفه یونان باستان، درون فلسفه سیاسی فارابی نشان داد که تغییر و تحول از فلسفه یونان به فلسفه اسلامی را امکان‌پذیر می‌نماید. چنانچه اخلاق وی، زیر سایه این مبانی پنج‌گانه شروع به فلسفیدن نموده‌اند. «حسین نصر» در این‌باره بیان می‌دارد که فلسفه سیاسی اسلام در زیر شهپر اندیشه فارابی قرار گرفته است. به عبارت دیگر در این نوشتار، مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی را درون فلسفه سیاسی فارابی بررسی کردیم. آنچه حائز اهمیت است، نگاه سلسله‌مراتبی فارابی در تمامی این مباحث و ارتباط منطقی این مباحث پنج‌گانه با یکدیگر است که باعث شکل‌گیری ماهیت اجتماعی مدنی فاضل شده است. به بیان دیگر، شهری که در آن

تعقل سیاسی و اخلاق عملی به دست حاکمی فیلسوف پیوند خورده است، تالی منطقی مباحث پنج‌گانه فارابی است.

در تحلیل نهایی، شکل‌گیری عقل فعال در عالم ملکوتی و عقل مستفاد در عالم ناسوتی، به عنوان نقطه عزیمت مباحث هستی‌شناسی فارابی؛ ارتباط قوه ناطقه نظری و عقل مستفاد با عقل فعال از یکسو، و قوه متخیله که نقطه متعالی آن به صورت وحی در پیامبران تجلی می‌یابد، با عقل فعال از سوی دیگر، در مباحث معرفت‌شناسی فارابی؛ تقسیم‌بندی سلسله‌مراتبی انسان‌ها بر اساس توانایی درک معقولات و عمل به آنها در مباحث انسان‌شناسی فارابی؛ ضرورت شکل‌گیری جامعه مطلوب بر اساس چنین دسته‌بندی از انسان و ساختار هرمی شکل جامعه مطلوب که در رأس آن فیلسوف قرار دارد، به همراه تعاون و همکاری اعضای آن در جهت رسیدن به سعادت در مباحث اجتماع‌شناسی فارابی و در نهایت، دسته‌بندی فضایل فکری، نظری، عملی و اخلاقی که وجود آنها در عین حال که تضمین‌کننده سعادت جامعه است، نوعی سلسله‌مراتب سعادت فردی را نیز به همراه دارد، در مباحث فرجام‌شناسی فارابی، همه و همه نشان‌دهنده سیر منطقی فلسفه فارابی و نقطه عطفی در فلسفه اسلامی است. چرا که شکل‌گیری یک پارادایم مسلط در فلسفه اسلامی به نام حکمت مشایی را امکان‌پذیر نمود.

پی‌نوشت

- ۱- نویسندگان برخلاف آرای اندیشمندانی مانند دکتر سید جواد طباطبایی که برای فلسفه سیاسی اسلام، شأن و جایگاهی تأسیسی قائل نبوده و آن را حاشیه‌ای بر فلسفه یونان باستان می‌دانند، جایگاهی تأسیسی برای فلسفه سیاسی فارابی قائل هستند.
- ۲- منظور علت مادی و صوری است.
- ۳- منظور علت فاعلی است.
- ۴- منظور علت غایی است. پس هیچ‌یک از علل اربعه برای او مقصود نیست.
- ۵- یعنی عکس قضیه هم درست است: وجودی که به واسطه آن به غیر خودش وجود فائض شده است و یا شود، همان وجودی است که تجوهر او به آن بود و برعکس وجودی که تجوهر آن به او بود، عیناً همان وجودی است که موجودات دیگر از او حاصل می‌شود.
- ۶- تجوهر ذات ما بدان بود.

- ۷- مبدأ نطق که نفس ناطقه است.
- ۸- اولی، ذاتی است و دومی، عرضی. جوهر ذات ما متوقف بر امر اول است و حصول عوارض و افعالی مانند کتابت، متوقف بر امر دوم است.
- ۹- موجودات طبیعی هم بر دو دسته‌اند؛ عناصر و مرکبات از عناصر و سپس نوبه به حیوانات و انسان می‌رسد.
- ۱۰- منظور فیض است که از جوهر مفارق به ماده انسانی جریان یابد.
- ۱۱- هیچ مانع عقلی وجود ندارد که این عمل در حال بیداری انجام شود.
- ۱۲- یعنی چون سعادت و شقاوت اختیاری است، هر مدینه ممکن است به سعادت برسد، نه واجب و حتمی.
- ۱۳- رییس اول.
- ۱۴- بعد از رییس اول.
- ۱۵- تمکین نکند و اجوج و سرکش بود. دسته‌ای طالب عدالتند، دسته‌اند طالب ظلم، باید با دسته اول رام باشد.
- ۱۶- افعال جمیله.
- ۱۷- این افعال جمیله و ملکات و هیئت که منشأ آنها می‌باشند و همه وسیله نیل به سعادتند.

منابع

- ابن خلکان (۱۲۷۵ه.ق) وفيات الاعیان، بیروت، بولاق.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۵) تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- توانایان فرد، حسن (۱۳۶۱) تاریخ اندیشه‌های اقتصادی در جهان اسلام، تهران، بی‌نا.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰) نظریه عدالت از دیدگاه فارابی - امام خمینی - شهید صدر، تهران، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۵۱) تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، تهران، زوآر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴) فلسفه مدنی فارابی، تهران، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر.
- (۱۳۵۶) فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- (۱۳۷۴) «مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکر سیاسی او در عصر حاضر»، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، مجموعه مقالات، به اهتمام موسی نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- دبور، ت.ج (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۴) مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۳۱م) احصاء العلوم لابی نصر فارابی، تصحیح و تعلیق عثمان محمدامین، القاهرة، السعاده.
- (۱۹۶۸م) الملله و نصوص اخرى، محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- (۱۳۴۵ه.ق) فی اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن، مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- (۱۳۴۶ه.ق) السياسات المدنيه، حیدرآباد دکن، مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- (۱۴۰۳ه.ق) تحصیل السعاده، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس.
- (۱۳۶۱) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، گلشن.
- (۱۳۷۱ه.ش) التنبيه على سبيل السعاده، التعليقات رسالتان فلسفیان، به کوشش جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
- کوربن، هانری (۱۳۶۱) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر.

۲۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲) فارابی: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه علی محمد کاردان، ج ۱، تهران، مرکز
دانشگاهی.
منوچهری، عباس (۱۳۷۸) «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، فصلنامه نامه فرهنگ، شماره ۳۲،
بهار.
ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶) اصول و مبادی: فلسفه سیاسی فارابی (شرح نظریه مدینه فاضله با
تطبیق بر آرای افلاطون و ارسطو)، تهران، دانشگاه الزهراء (س).
نعمه، عبدالله (۱۳۶۷) فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، ۱۳۴۷، ویراسته جدید، تهران، سازمان
انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
هاشمی، ابوالقاسم (۱۳۵۱) زندگی و شرح حال علمی و فکری ابونصر فارابی معلم ثانی یا مصلح بزرگ
بشریت، یزد، مؤلف.

Dunlop, D.M (1961) *Al – Farabi; Fusul Al – Madani (Aphorisms of the
Stateman)*, Cambridge, Cambridge University Press.
Walzer, R (1985) *Al – Farabi on the Perfect State: Abu Nasr Al Farabi Mabadi’
Ara’ Ahl Al - Madina Al - Fadila*, Oxford, Clarendon Press.