

مناسبات ملت نبوی و حکمت عملی در اندیشه فارابی

زهیر انصاریان^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۶

چکیده

مطالعه روابط دین و فلسفه سابقه‌ای دیرین در آثار حکمای مسلمان دارد. شاید بتوان فارابی را پیشگام فیلسوفان مسلمان در ارائه یک نظریه هماهنگ و فراگیر در باب مناسبات دین و فلسفه قلمداد کرد. وی ضمن باور به یگانگی آموزه‌های این دو منظومه فکری، دین را تجلی تعلیمی و تأدیبی حکمت می‌داند. حکمت عملی به عنوان بخشی از حکمت مطلق که با زبان حقیقت و برهان سخن می‌گوید، از این قاعده مستثنی نیست. از همین رهگذر تعالیم دینی ناظر به افعال ارادی انسان را همان آموزه‌های حکمت عملی می‌داند که به زبان تمثیل و با روش اقناعی القاء شده است و وجه عملی دین، یعنی شریعت را آموزه‌های حکمی مقدر به اعراض و احوال زمانی-مکانی معرفی می‌کند و با پیش کشیدن عناصر فراتاریخی-ماوراء طبیعی می‌کوشد تا اعتبار، شمول و دوام آموزه‌های شریعت تبیین نماید. از این رو از طریق اتصال و حیانی اعتبار و شمول آموزه‌های عملی دین را تأمین کرده و با طرح فقاهت به عنوان تکمله‌ای بر ختم نبوت دوام شریعت را تضمین می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

فارابی، دین، ملت، شریعت، فلسفه، حکمت عملی، دانش مدنی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، طلبه مقطع خارج حوزه علمیه قم، پژوهشگر پسادکترای فلسفه اسلامی. (Zoheir.Ansarian@gmail.com)

۱. مقدمه

فارابی بنای اندیشه‌ورزی خود را بر پایه خواست فطری بشر نسبت به سعادت نهاده و فلسفه خود را با تحلیل چیستی و چگونگی دست‌یابی به آن پی‌ریزی کرده است. او تبیین راه‌های رسیدن به نیک‌بختی را موقوف به دانشی کلی و یقینی با عنوان «حکمت عملی» یا «دانش مدنی» می‌داند. لیکن چون نیل به سعادت در نگاه وی امری متکی به جمع است و همچنین عامه انسان‌ها از توان بسنده‌ای برای دریافت و پیاده‌سازی دانش‌های برهانی برخوردار نیستند، لذا آموزش و راهبری ایشان باید در قالبی همه‌فهم صورت پذیرد. لذا بایسته است منظومه معرفتی دیگری یعنی «دین» یا «ملت» تدوین گردد که بار این مسئولیت را بر دوش بکشد و تعالیم نظری و عملی ضروری در سعادت را به عامه انسان‌ها منتقل کند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آموزه‌های حکمت عملی با چه فرآیندی به آموزه‌های فراگیر شریعت تحویل می‌یابد و قابلیت عرضه عمومی پیدا می‌کند؟ از حیث منطقی چه نسبتی میان آنها وجود دارد؟ آیا شریعت جایگزین حکمت عملی است به گونه‌ای که با توسعه آموزه‌های آن دیگر نیازی به دانش مدنی نخواهد بود؟

بازخوانی میراث فکری فارابی از طریق پاسخ به این پرسش‌ها کمک شایانی به تبیین مسئله رابطه دین و علم به ویژه علوم انسانی می‌کند، زیرا حکمت عملی دانشی برهانی است که عهده‌دار بیان احکام و احوال اشیاء ارادی انسانی برای نیل به سعادت است و از همین رو فارابی در آثار خود این دانش را گاه «فلسفه انسانی» و گاه «علم انسانی» می‌نامد (فارابی ۱۴۱۳، ۱۴۰-۱۴۱؛ ۱۴۰۸، ۱: ۱۴). حال در صورت طراحی یک سازوکار منطقی برای اقتناص گزاره‌های عملی از متن دینی و بازتولید آن در قالب دانشی برهانی می‌توان به نوعی سخن از «حکمت انسانی اسلامی» به میان آورد.

۲. سعادت: بنیاد اندیشه فارابی

اصلی‌ترین کلیدواژه اندیشه فارابی «سعادت» است که به مؤلفه‌ای مبنایی در فکر فلسفی وی بدل گشته است. فارابی سعادت قصوی را مجرد عقلی انسان و رهایی او از بند ماده می‌داند که در پی اندیشه‌ورزی عقلانی و کسب ملکات فاضله نفسانی با افعال ارادی حاصل می‌شود (فارابی ۱۹۹۶-ب، ۹۱؛ ۱۹۸۶، ۱۰۵). وی معتقد است تحصیل سعادت - دنیوی و

اخروی - برای انسان جز از طریق کسب فضیلت‌های چهارگانه نظری، فکری، خلقی و صناعات عملی ممکن نیست (فارابی ۱۴۱۳، ۱۱۹). تبیین تفصیلی این فضائل چهارگانه موکول به نوشتاری با این موضوع است. امر مرتبط با این سطور «فضیلت نظری» است که جایگاهی محوری دارد و دیگر فضائل نیز در پی آن در نیک‌بختی انسان اثربخش می‌شوند. فضیلت نظری عبارت است از مجموعه دانش‌های معقول یقینی که با هدف شناخت موجودات هستی - اعم از امور ارادی و غیرارادی - با روش برهانی تحت عنوان حکمت سامان یافته و بنا بر شمارش فارابی مشتمل است بر دانش‌های طبیعی، تعلیمی، الهی و مدنی (فارابی ۱۴۱۳، ۱۱۹).

همچنین سعادت قصوی تنها با کسب دانش‌های معقول حاصل نمی‌شود، بلکه بایسته است که این معقولات به صورت بالفعل در میان امم و مدن تحقق پیدا کنند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۴۳). لذا باید فضیلت نظری با وساطت دیگر فضائل در سطح جامعه بشری ترویج و پیاده‌سازی شود، و انسان‌ها، علاوه بر آگاهی نسبت به آن حقایق نظری، در مقام عمل به یافته‌های آن پایبند باشند. او تصریح می‌کند که نیل به سعادت به عنوان غایت نهایی مستلزم آن است که انسان‌ها بدان علم داشته باشند و آن را نصب‌العین خود قرار دهند و علاوه بر این ضمن شناخت اعمال سعادت‌بخش به آنها عمل نمایند (فارابی ۱۹۹۶-ب، ۸۶). حکمت عملی، دانش مدنی یا علم انسانی بخشی از فضیلت‌های نظری کلی و یقینی است که متکفل تبیین چستی سعادت و راه‌های نیل به آن است (فارابی ۱۴۱۳، ۱۴۱-۱۴۲؛ ۱۴۰۸، ۱: ۱۲، ۴۱۵).

از سوی دیگر، گرچه فارابی «سعادت» را امری فردی می‌داند که به حسب کمالاتی که هر انسان کسب می‌کند کمّاً و کیفاً دارای درجاتی است (فارابی ۱۹۹۶-ب، ۹۱)، لیکن «تحصیل سعادت» را امری جمعی قلمداد می‌کند و مدعی است انسان به صورت فردی به همه کمالات دست پیدا نمی‌کند، بلکه انسان‌ها باید بدین منظور دست به تعاون بزنند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۳۹). زیرا انسان‌ها به گونه‌ای خلقت یافته‌اند که در نیازهای حیاتی خود و نیز برای نیل به بالاترین کمالات به امور زیادی نیازمند هستند که فراهم آوردن آنها به تنهایی برای یک انسان ممکن نیست، بلکه انسان‌ها باید به نحو متقابل برآوردن نیازهای انسانی یکدیگر را بر عهده بگیرند. بنابراین باید در اجتماعات انسانی، ضمن رفع نیازهای اساسی،

زمینه برای تحصیل کمال انسانی فراهم آید. در دیدگاه فارابی اجتماعات انسانی مراتبی دارد که تنها در مرتبه مدینه و بالاتر از آن است که خیر افضل و کمال اقصی در دسترس فرد انسانی قرار می‌گیرد (فارابی ۱۹۸۶، ۱۱۷-۱۱۸؛ ۱۹۹۱، ۵۳-۵۴). از دیگر سو، این اجتماعات و همکاری انسان‌ها برای نیل به غرض نهایی خود، علاوه بر اشتراک در باورها و همسویی افعال، به ارتباط و انسجام نیاز دارد. لذا باید این اجتماعات تحت رهبری یک پیامبر-فیلسوف (رئیس اول) و با اصول و برنامه‌ای واحد پیش به سوی سعادت نهایی گام بردارد (فارابی ۱۹۹۱، ۶۶).

۳. حکمت عملی: برنامه برهانی سعادت

بنا بر آنچه گذشت حکمت عملی، به عنوان یکی از علوم حکمی و تحت همان قواعد، برنامه راهنمای سعادت به زبان برهان است و با معقولات یقینی کلی سروکار دارد:

حکمت عملی دانشی است که با روش برهانی در پی مطالعه اشیاء ارادی انسانی به صورت کلی و معقول است (یعنی اموری که مبدأ آنها اراده است و شأنیت آن را دارند که به عمل درآیند یا با عمل به دست آیند همانند کمالات، ملکات و افعال) از آن جهت که انسان می‌تواند با پرداختن به آنها به سعادت حقیقی دست یازد و غایت آن صرف دانستن نیست بلکه دانستن برای عمل کردن در جهت نیل به سعادت غایت آن است. (فارابی ۱۹۹۰، ۶۷، ۱۵۱؛ ۱۴۰۸، ۱۴؛ ۴۱۵؛ ۱۴۱۳، ۱۴۱-۱۴۲)

فارابی چنین دانشی را دارای طیف گسترده‌ای از مسائل می‌داند که در بخش‌های مختلفی قابل طبقه‌بندی هستند، لیکن با بررسی یافته‌های این دانش می‌توان دو کارکرد برای آن مشاهده کرد. این دو کارکرد به صورت خلاصه از این قرار هستند:

۱. تبیین چیستی اشیاء ارادی: یکی از کارکردهای مسائل حکمت عملی تبیین معنای کلی و معقول کمال انسانی و نحوه دست‌یابی به آن است. از این رو در این دانش سعادت، افعال، سیره‌ها و سنت‌ها و ملکات ارادی به صورت قوانین کلی، معقول و برهانی ارائه می‌شوند (فارابی ۱۹۹۱، ۵۹؛ ۱۹۹۶-الف، ۸۳).

۲. تبیین قواعد تقدیر اشیاء ارادی: دیگر کارکرد حکمت عملی ارائه چارچوب‌های کلان و عرضه روش‌هایی برای تقدیر جزئی افعالی است که انسان را به سعادت می‌رساند.

اشیاء ارادی به صورت کلی و معقول امکان به فعلیت درآمدن ندارند، زیرا هر امر بالفعلی محفوف به عوارض و احوالی است که آن را جزئی می‌کند، در حالی که امور معقول از این عوارض مجرد هستند. لذا برای این که این امور ارادی امکان به عمل درآمدن در جهت سعادت را داشته باشند باید شرایط و احوال تحقق خارجی آنها تبیین شود. از این تعیین شرایط با عنوان «تقدیر افعال» یاد می‌شود، که عبارت است از تعیین افعال مناسب برای نیل به سعادت به حسب زمان، مکان، کیفیت، کمیت و نیز به حسب حوادثی که پیش می‌آید. لیکن از آنجایی که حکمت عملی دانشی برهانی و حاصل فعالیت عقل نظری است، به امور جزئی نمی‌پردازد، و اساساً امکان احصاء همه افعال مقدر نیز وجود ندارد. لذا در این دانش صرفاً خطوط کلی و روش‌های تقدیر افعال مورد بحث قرار می‌گیرد (فارابی ۱۹۹۱، ۵۹؛ ۱۹۹۶-الف، ۸۳). این خطوط کلی عبارت‌اند از چیستی، کیفیت، منشأ افعال و از همه مهم‌تر چرایی تجویز آن فعل و چرایی شرایط تقدیر آن، و نیز غایت آن فعل و غایت شرایط تقدیر آن (فارابی ۱۴۱۳، ۱۴۱-۱۴۲؛ ۱۹۹۱، ۴۷). این دانش برآمده از عقل نظری بیش از این پیش نمی‌رود و تقدیر افعال بر عهده قوه دیگری یعنی عقل عملی (فارابی ۱۴۰۵، ۵۴) یا قوه فکری (فارابی ۱۴۱۳، ۱۵۰) قرار می‌گیرد.

۴. وجه نیاز بشر به ملت

سعادت حاصل از کسب و گسترش فضائل چهارگانه، به خصوص در ناحیه کسب فضیلت نظری برهانی، برای عموم انسان‌ها در دسترس نیست و امکان توسعه اجتماعی آن وجود ندارد. این امر دو وجه دارد که می‌توان آنها را وجوه نیاز بشر به دین از دیدگاه فارابی به شمار آورد:

۱. ناتوانی اکثر انسان‌ها از ادراک کلیات معقول: ادراک معقولات و برهان برای همه انسان‌ها میسر نیست، و اکثر انسان‌ها یا بالطبع از توان ادراک معقولات محروم هستند یا به سبب اشتغالات عادتاً امکان پرداختن به این امور را ندارند (فارابی ۱۹۹۱، ۴۸؛ ۱۹۹۶-ب، ۹۷). تنها اندکی از انسان‌ها امکان دستیابی به همه حقیقت را دارند، و دیگران از حیث توان فطری در دستیابی به معقولات دارای درجاتی هستند. لذا این فطرت‌ها با وجود آمادگی برای نیل به سعادت و خیر نیازمند تعلیم و تأدیب هستند تا با وجود تمایزهایی

که دارند هر یک به کمال مطلوب خود نائل شوند (فارابی ۱۹۹۶-ب، ۸۱-۸۴). لذا همه انسان‌ها به خودی خود آگاهی لازم برای تحصیل سعادت را ندارند و نیازمند معلم و مرشدی هستند که علاوه بر آگاهی بخشی نسبت به سعادت و اعمال سعادت‌آفرین آنها را بر آن اعمال تشویق کند. فارابی از چنین فردی با عنوان رئیس یاد می‌کند، که در بالاترین درجه رئیس علی الاطلاق نامیده می‌شود (فارابی ۱۹۹۶-ب، ۸۸).

۲. ناتوانی اکثر انسان‌ها از استنباط جزئیات اشیاء ارادی و تقدیر افعال: گفتیم که فارابی تحصیل سعادت قصوی را مشروط به کسب فضیلت نظری (دانش‌های کلی برهانی) و تحقق بالفعل آنها در عالم واقع در میان امم و مدن می‌داند. اکنون پرسش آن است که بالفعل شدن این معقولات چگونه ممکن است؟ پاسخ آن که معقولات دو گونه‌اند: برخی معقولات هستند، که صرف تعقل آنها موجودیت بالفعل آنها است و برای تحقق بالفعل نیاز به امر دیگری ندارند؛ اما دسته دیگری از معقولات چنین خصوصیتی ندارند و ایجاد آنها در خارج از عقل علاوه بر تعقل نیازمند امور دیگری نیز هست. این گروه از معقولات برای تحقق خارجی باید مقترن به اعراض و احوالی شوند که آنها را به صورت جزئی در بیاورد. این اقتران به اعراض در معقولات طبیعی به صورت طبیعی واقع می‌شود، اما تحقق معقولات ارادی (مندرج در دانش مدنی) نیازمند اراده فاعل است، و چون هر اراده‌ای باید مسبوق به علمی نسبت به مراد باشد، بنابراین فاعل مرید باید نسبت به اعراض و احوالی که بر وجود خارجی معقول ارادی مقترن می‌شود علم داشته باشد. در صورتی که این معقولات واحد بالذات باشند، اعراضی که بر آنها عارض می‌شوند اعراضی متبدل و متغیر هستند، که یا در چارچوب قوانین درنمی‌آیند یا قوانین آنها دائمی نبوده و به حسب مورد در زمان‌ها، مکان‌ها یا بسته به حوادث پیش‌آمده تغییر می‌کنند و شاید هرگز قابلیت جمع‌آوری در یک قالب کلی را نداشته باشند. این قوانین متغیر، که بسته به مورد از دامنه متفاوتی برخوردار هستند، توسط قوه دیگری غیر از قوه نظری استنباط می‌شوند که از آن با عنوان «قوه فکری» یا «عقل عملی» یاد می‌شود (فارابی ۱۴۱۳، ۱۴۲-۱۵۲؛ ۱۹۹۱، ۵۹). به این ترتیب از دیدگاه فارابی اکثر انسان‌ها از توان تبدیل معقولات ارادی به افعال نافع برای نیل به غایت فاضل بهره‌مند نیستند و نیاز است که واضع نوامیس خود به استنباط این افعال پردازد و آنها را در این مسیر تعلیم و تأدیب کند (فارابی ۱۹۹۰، ۱۵۲).^۱

۵. ملت: برنامه عمومی سعادت

با استناد به ناتوانی انسان‌ها از ادراک حقیقت به صورت معقول و ناتوانی ایشان از تطبیق کلیات بر جزئیات، برای حصول سعادت در جامعه از طریق کسب فضائل نظری و به کار بستن آن، بایسته است که این آموزه‌ها به گونه‌ای به جمهور انسان‌ها منتقل شود که گنجایش دریافت آنها و عمل به آنها را داشته باشند. این آموزه‌ها همان برنامه‌هایی هستند که برای رهنمون ساختن انسان‌ها به سعادت توسط پیامبر-فیلسوف ضروری است و از آنها با عنوان «ملت مشترک» یاد می‌شود (فارابی ۱۹۹۱، ۶۶). لذا فارابی دست به کار تبیین نظریه‌ای می‌شود که ضمن تبیین چیستی «ملت» یا «دین»، چگونگی پیوند آن با «حکمت» یا «فلسفه» را سامان ببخشد. بر پایه این نظریه، «ملت» همان «حکمت» است، اما در دو نقطه افتراق دارند:

۱. ملت از حیث زبان منطقی و در مقام القاء به مخاطب راهی متمایز از حکمت در پیش می‌گیرد. لذا برای انتقال معارف و آموزه‌های کلی و عقلانی، که حقایق عالم هستی را تبیین می‌کنند، دین از زبانی غیر از زبان فلسفه بهره می‌گیرد. زبان دین زبان تمثیل و تخیل و استعاره و مجاز و نیز زبان اقتناع و خطابه است، و زبان فلسفه زبان حقیقت و برهان. ملت همان آموزه‌های حکمت نظری برهانی را با زبانی همه‌فهم در قالب «آراء ناظر به اشیاء نظری»، و آموزه‌های حکمت عملی برهانی را در قالب «آراء ناظر به اشیاء ارادی» عرضه می‌کند.

۲. با توجه به عجز عمده انسان‌ها از استنباط شرایط و احوال افعال نافع در مسیر نیل به سعادت، ملت یا به تبیین این افعال می‌پردازد یا عهده‌دار قواعدی می‌شود که اهل فن بر اساس آنها توان استنباط این افعال را بر حسب شرایط زمان، مکان یا حوادث پیدا کنند. افعال استنباط‌شده از کلیات حکمت عملی و شرایط پیاده‌سازی آنها در بخش «افعال مقدره» ملت ارائه می‌شود.

فارابی ملت را این گونه تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از آراء و افعال مقدر و مقید به شرایط که رئیس اول آنها را برای جمع (که اعم است از عشیره، مدینه، ناحیه، امت یا امت‌های فراوان) ترسیم می‌کند تا با به کار بستن آنها غرض معین رئیس در این جمع یا از طریق آنها حاصل شود» (فارابی ۱۹۹۱، ۴۳). بسته به این که غرض معین رئیس اول چه

باشد و بسته به این که مربوط به چه جمعی یا در چه زمانی باشد، با گونه‌های مختلفی از ملت‌ها مواجه خواهیم بود. اگر رئیس اول برای خود و پیروانش به دنبال سعادت قصوی (به عنوان سعادت حقیقی) باشد، آن ملت را «ملت فاضله» می‌نامیم. لذا ملت فاضله از دو بخش تشکیل یافته است (فارابی ۱۹۹۱، ۴۴-۴۶):

۱. آراء محدده: آموزه‌هایی است از ملت فاضله که به تبیین اشیاء نظری و اشیاء ارادی می‌پردازد. این آموزه‌ها دو گونه هستند:

الف. آراء ناظر به اشیاء نظری: تعالیمی است متناظر با یافته‌های حکمت نظری که به زبان تمثیل و با روش اقناعی برای انسان‌ها عرضه می‌شود، که طرح تفصیلی آن از عهده این نوشتار خارج است. فارابی آراء ملت که تبیین‌کننده اشیاء نظری هستند را آموزه‌هایی از این دست معرفی می‌کند: وصف الله تعالی؛ وصف موجودات روحانی و مراتب آنها، و نسبت آنها با الله تعالی و افعالشان؛ تکوین عالم، ویژگی‌ها، مراتب و اجزایش؛ چگونگی حدوث اجسام اولیه و بطلان آنها، و چگونگی پدیداری اجسام دیگر از آنها و مراتبشان؛ چگونگی ارتباط اشیاء عالم به یکدیگر، نظم و ترتیب آنها و جریان عدل در همه ارکان عالم و نسبت آنها با الله تعالی و موجودات روحانی؛ تحقق انسان و پیدایش نفس در آن؛ عقل و جایگاه آن در عالم و نسبت آن با الله تعالی و موجودات روحانی؛ وصف نبوت، چیستی و چگونگی وحی؛ وصف مرگ و زندگی اخروی، سعادت افاضل و ابرار، و شقاوت اراذل و فجار در آن زندگی.

ب. آراء ناظر به اشیاء ارادی: تعالیمی است متناظر با یافته‌های حکمت عملی که به زبان تمثیل (در قالب توصیف افراد و داستان‌های گذشته و حال) برای انسان‌ها عرضه می‌شود. فارابی آراء ملت که تبیین‌کننده اشیاء ارادی هستند را آموزه‌هایی از این دست معرفی می‌کند: توصیف پیامبران، فرمانروایان اهل فضیلت، رئیسان اهل بر، امامان هدایت و حق در گذشته و بیان افعال خیر مشترک یا اختصاصی هر یک، سرنوشت ایشان و مدن و امت‌های پیرو ایشان در زندگی اخروی؛ توصیف فرمانروایان اهل رذیلت، رئیسان اهل فجور و اهل جاهلیت و امامان گمراهی در گذشته و بیان افعال خیر مشترک یا اختصاصی هر یک، سرنوشت ایشان و مدن و امت‌های پیرو ایشان در زندگی اخروی؛ توصیف فرمانروایان اهل فضیلت، امامان هدایت و حق در حال حاضر و بیان افعال خیر مشترک با

گذشتگان یا افعال خیر اختصاصی خودشان؛ توصیف رئیسان اهل فجور و اهل جاهلیت و امامان گمراهی در حال حاضر و بیان افعال خیر مشترک با گذشتگان یا افعال خیر اختصاصی خودشان، و سرنوشت ایشان در زندگی اخروی.

۲. افعال مقدره: ملت در این بخش افعالی را تعلیم می‌دهد که پیروانش موظف به انجام دادن آنها هستند. این افعال همان آموزه‌های کلی حکمت در بخش آراء ناظر به اشیاء ارادی هستند که شرایط و احوال پیاده‌سازی آنها تبیین شده است، که معمولاً با عنوان «شریعت» یا «سنت» یاد می‌شوند. این افعال حسب توصیف فارابی از این قرارند: افعال و اقوالی برای تعظیم و تمجید پروردگار؛ افعال و اقوالی برای تعظیم موجودات روحانی؛ افعال و اقوالی برای تعظیم انبیاء، فرمانروایان اهل فضیلت، رئیسان اهل بر، امامان هدایت گذشته؛ افعال و اقوالی برای پست شمردن فرمانروایان اهل رذیلت، رئیسان اهل فجور و امامان گمراهی و تقبیح کارهای آنها؛ افعال و اقوالی برای تعظیم فرمانروایان اهل فضیلت، رئیسان اهل بر، امامان هدایت حال حاضر و پست شمردن اضداد ایشان؛ تقدیر افعالی که معاملات اهل مدینه بر اساس آن انجام می‌شود، اعم از آنچه انسان شایسته است که در عمل خودش رعایت کند یا در معامله با دیگران؛ تعریف اعتدال در تک‌تک این افعال. فارابی ملت و دین را نام‌هایی مترادف می‌داند. شریعت و سنت را نیز با یکدیگر و با دو نام پیش‌گفته تقریباً مترادف می‌شمارد. البته شریعت و سنت بیشتر درباره افعال مقدره به کار می‌رود و ملت و دین هر دو جزء یعنی آراء محدده و افعال مقدره را در بر می‌گیرد، لیکن هر کدام از این نام‌ها گاه به جای یکدیگر به کار می‌روند (فارابی ۱۹۹۱، ۴۶). در این نوشتار واژه شریعت به همان معنای افعال مقدره به کار خواهد رفت.

۶. پیوند ملت و حکمت عملی

با توجه به ناتوانی عامه انسان‌ها از درک حقایق فلسفی و ناتوانی آنها از تقدیر افعال سعادت‌بخش، باید از روش‌های تعلیمی متناسب با توان آنها برای این منظور استفاده کرد، و این روش‌ها در آموزه‌های ملت و دین نمایان می‌شود، که همانا کارکرد تعلیمی ملت است. این روش‌ها در این نوشتار با عنوان پیوند تعلیمی ملت و حکمت عملی مطالعه خواهد شد. همچنین بایسته است تا برای تشویق انسان‌ها به افعال دارای فضیلت راهکاری

اندیشیده شود. راهکار این مهم در دیدگاه فارابی با عنوان تأدیب شناخته می‌شود و تفصیل آن تبیین‌گر کارکرد تأدیبی دین است. در این نوشتار این روش‌ها را مختصراً تحت عنوان پیوند تأدیبی ملت و حکمت عملی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

با توجه به این که دین جایگاهی تعلیمی در مسیر سعادت جمعی انسان‌ها دارد، آموزه‌های عملی دین چه نسبتی با حکمت عملی و علم مدنی دارد و چگونه معارف کلی و برهانی حکمت - به ویژه حکمت عملی - به جمهور انسان‌ها عرضه می‌شود؟ همچنین از آنجا که عمده انسان‌ها توان تبدیل کلیات معقول ناظر به افعال ارادی به افعال جزئی سعادت‌آفرین (تقدیر افعال) را ندارند و شریعت این وظیفه را برای عموم انسان‌ها بر عهده دارد، شریعت با چه سازوکاری احکام کلی معقول ناظر به اشیاء ارادی را برای تحقق بالفعل در خارج عرضه می‌کند؟ همچنین ملت از چه طریقی انسان‌ها را به افعال دارای فضیلت تشویق و تحریک می‌کند؟

۶-۱. پیوند تعلیمی ملت و حکمت عملی

پیش از این در نوشته دیگری به تفصیل نظریه فارابی درباره پیوندهای دین و فلسفه را تبیین کردیم،^۱ و در آنجا پس از ارائه شواهد تاریخی و متنی به عنوان یک احتمال گفتیم که ظاهراً اندیشه‌های فارابی رو به تکامل بوده و می‌توان گذار وی از رویکردی به رویکرد دیگر را در آثار وی رهگیری کرد. طی این گذار، فارابی در عین حفظ عنصر اصلی دیدگاهش، یعنی تقدم حکمت بر ملت، به تدریج از تفسیری تاریخی-طبیعی فاصله گرفته و تعبیری فراتاریخی-ماوراءالطبیعی از رابطه این دو منظومه معرفتی عرضه کرده است.

البته باید دانست که این صرفاً یک احتمال است و برای این دوگانگی ظاهری می‌توان توجیه‌های دیگری نیز عرضه کرد. از آن جمله است که این دوگانگی حاصل از آن باشد که فارابی در برخی از آثارش صرفاً به جنبه منطقی روابط حکمت و ملت پرداخته است و در نتیجه تحلیل وی از این رابطه شکل طبیعی-تاریخی به خود گرفته است، اما در دیگر آثار خود که با رویکردهای فراتاریخی-ماوراءالطبیعی همراه است نگاهی هستی‌شناسانه به مسئله داشته و از سطح منطقی پا فراتر نهاده و علاوه بر عناصر منطقی وجوه متافیزیکی مسئله را نیز مورد کنکاش قرار داده است. در این توجیه تقدم و تأخر این رویکردها و گذار از یکی به دیگری عملاً منتفی تلقی می‌شود.

آنچه در این نوشتار اهمیت دارد همانا جان‌مایه اصلی نظریه فارابی یعنی تقدم حکمت بر ملت است که در همه آثار فارابی به شکل‌های تقدم منطقی و زمانی (فارابی ۱۹۹۰، ۱۳۱؛ ۱۴۱۳، ۱۸۶) تجلی داشته و عنصر متافیزیکی آن در برخی از آثار وی تبیین شده است. در واقع فارابی برای تبیین دو وجه اصلی نیاز بشر به دین، که پیش از این گذشت، در دو حوزه اصلی به تبیین پیوندهای دین و فلسفه می‌پردازد که از این رهگذر مناسبات تعلیمی ملت و شریعت فاضل با حکمت عملی نمایان می‌شود. تعلیم در نگاه فارابی عبارت است از «ایجاد فضائل نظری در امت‌ها و مدینه‌ها از طریق بیان یافته‌های دانش‌های نظری» (فارابی ۱۴۱۳، ۱۶۵).

گفتیم که فارابی برای مسائل حکمت عملی دو کارکرد متصور است: تبیین چیستی اشیاء ارادی و تبیین قواعد تقدیر اشیاء ارادی. هم‌ارز با این دو کارکرد، فارابی به دو نحوه پیوند تعلیمی میان ملت و حکمت عملی قائل است:

۱. تقدم منطقی: رابطه آموزه‌های کلی حکمت عملی با تعالیم عام ملت در باب فعل ارادی انسان و ملکات او (آراء محدده ناظر به اشیاء ارادی)
۲. تقدم اطلاقی: نسبت آموزه‌های کلی حکمت عملی با افعال فاضل سعادت‌آفرین (افعال مقدره: شریعت)

۱-۶-۱. تقدم منطقی حکمت عملی بر ملت فاضل

فارابی برای رهایی از چالش نخست در تحصیل سعادت، یعنی ناتوانی عموم انسان‌ها از ادراک معقولات برهانی، چاره‌ای اندیشیده است که با وجود تکامل پاره‌ای از مؤلفه‌های آن در آثار متأخرش همواره بدان پایبند بوده و از آن برای تبیین چگونگی القای آموزه‌های حکمت نظری و عملی به عامه انسان‌ها بهره برده است: ملت معارف حقیقی برهانی حکمت را به زبان تمثیلی اقناعی به مردم تعلیم می‌دهد، و لذا از حیث صنایع منطقی از حکمت متأخر است. به این ترتیب، از دیدگاه وی آراء محدده ملت اعم از آراء نظری و ارادی با همین روش به انسان‌ها عرضه می‌شوند.

از نگاه فارابی تعلیم انسان‌ها به معارف نظری در دو مرحله واقع می‌شود: نخست تفهیم امر مورد تعلیم و اقامه معنای آن در نفس متعلم (اقامه تصور صادق) و دوم ایجاد تصدیق درباره آن معنا (ایجاد تصدیق معتبر). برای ایجاد تصور و تصدیق مورد نظر باید

ابزارهای مناسبی به کار گرفته شود. مفهوم‌سازی برای تعلیم انسان‌ها به دو صورت میسر می‌شود: تعقل ذات شیء و تخیل مثال محاکمی شیء. همچنین تصدیق به امری از دو طریق امکان‌پذیر است: برهان یقینی و روش اقتناعی. حال اگر معانی حاصل در نفس انسان ناشی از تعقل شیء و تصدیق برهانی آن باشد، دانشی که مشتمل بر این گونه از گزاره‌های معرفتی باشد «فلسفه» نامیده می‌شود. اما اگر این معانی در حوزه تصور مثال‌های خیالی محاکمی از آن شیء و در حوزه تصدیق حاصل استدلال‌های اقتناعی باشند، قدما مجموعه گزاره‌های معرفتی پدیدآمده را «ملت» می‌نامیده‌اند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۸۴-۱۸۵).

بر این اساس، تعلیم آراء کلی متعلق به اشیاء ارادی و عملی در دو حوزه تصویری و تصدیقی بر عهده ملت است. درباره آراء ناظر به اشیاء ارادی، فارابی معتقد است که ملت در حوزه تصویری از اوصافی برای توصیف اشیاء ارادی بهره می‌برد که آنها را به وجهی خیالی‌انگیز برای اهل مدینه محاکات می‌کند. لذا ملت این آموزه‌ها را در قالب سرگذشت و اوصاف انسان‌های نیک و بد در گذشته و حال، افعال خیر و شر ایشان و نیز فرجام آنها واگویه می‌کند تا عموم انسان‌ها امکان بهره‌مندی از آن آموزه‌ها را داشته باشند. لذا این اوصاف باید در قالب مثال‌های بیان شود که همه امور مدینه همانند جایگاه فرمانروایان، رؤسا و خادمان و نیز ارتباط آنها با یکدیگر، فرمانبری برخی از برخی دیگر و همه امور مربوط با اداره مدینه را به گونه‌ای تشریح کند که اهل مدینه با اطلاع از آنها بتوانند بر حسب جایگاه خود و در افعال خود به پیروی از آن آموزه‌ها بپردازند (فارابی ۱۹۹۱، ۴۵). برای نمونه، دین به منظور تبیین صناعات نهایی، یعنی غایات افعال فضائل انسانی، به جای این که خود آن غایات را مستقیماً برای عامه انسان‌ها عرضه کند، از خیراتی شبیه به آنها بهره می‌برد که واقعاً غایت نیستند، اما انسان‌ها گمان می‌کنند که آنها غایت واقعی هستند. یا برای معرفی سعادت حقیقی از سعادات مظنون (مثلاً مفاهیمی چون لذت، جلال، کرامت، رفاه، ثروت و... که خیر و سعادت واقعی نیستند) استفاده می‌کند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۸۶).

از حیث تصدیقی نیز چون عامه انسان‌ها توان بهره‌مندی از برهان برای اثبات معقولات ارادی را ندارند، این معارف در ملت بدون برهان اخذ می‌شوند، و برهان آنها در ساحت حکمت مورد کنکاش قرار می‌گیرد، و از این حیث نیز ملت تحت حکمت محسوب می‌شود (فارابی ۱۹۹۱، ۴۷). در دین به جای برهان از روش‌های جدلی و خطابی برای تصحیح

آراء، دفاع و پشتیبانی از آنها در برابر هجمه‌ها و نیز اقتناع و ایجاد پذیرش در نفوس مؤمنان استفاده می‌شود (فارابی ۱۹۹۱، ۴۸). بنابراین آموزه‌های عملی ملت بدون برهان اخذ می‌شوند، و واضح نوامیس برای تثبیت این اندیشه‌ها در جان مؤمنان از روش‌های اقناعی استفاده می‌کند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۶۷). اقتناع عبارت است از حالت رضایت و پذیرشی که بر اثر استعمال روش‌های خطابی در نفس سامع پدید می‌آید و از لحاظ معرفتی برای او ایجاد ظن می‌کند (فارابی ۱۴۰۸، ۱: ۴۵۶).

خلاصه آن که دین به عنوان تمثیل و محاکات معارف عقلانی، همان صورت محاکی آموزه‌های فلسفی است که با روش‌های اقناعی برای عامه عرضه می‌گردد. لذا کسانی که مبادی عالیه هستی و سعادت در زندگی را به نحو معقول درک می‌کنند، آنها را با برهان تصدیق می‌کنند و نیل به آن سعادت را اراده می‌کنند، حکما هستند و کسانی که مبادی عالیه هستی و سعادت را به صورت متخیل درک می‌کنند، آنها را با روش‌های اقناعی قبول می‌کنند و نیل به آن سعادت را اراده می‌کنند مؤمنان هستند (فارابی ۱۹۹۶، ب، ۹۷-۹۸).

۶-۱-۲. تقدم اطلاقی حکمت عملی بر شریعت فاضل

گفتم چالش دومی که طرح سعادت‌بخش فارابی با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند ناتوانی اکثر انسان‌ها از تبدیل آموزه‌های کلی حاکم بر افعال ارادی به اموری است که در خارج قابلیت تحقق بالفعل پیدا کند. همچنین گفتیم تحقق بالفعل این معقولات نیازمند اقتران ارادی آنها به اعراض و احوالی است که شناخت آنها و قواعد حاکم بر آنها از عهده عامه انسان‌ها برنمی‌آید. لذا کارکرد دیگر ملت این است که جزئیات این معقولات را با تبیین شرایط و قواعد اقتران آنها به عوارض و احوال روشن می‌کند، که این بخش از ملت معمولاً با عنوان «شریعت» شناخته می‌شود.

فارابی برای تبیین سازوکار این معنا در شریعت تصریح می‌کند که دین منطقاً تحت فلسفه قرار دارد. هنگامی می‌توان صنعتی را تحت صنعت دیگر قلمداد کرد که موضوع صنعت دوم از موضوع صنعت نخست اخص باشد. اخص شدن موضوع صنعت دوم به واسطه وصف یا قیدی است که به موضوع صنعت نخست افزوده می‌شود، لیکن موضوع اخص نوع موضوع اعم نیست. در چنین صورتی می‌گوییم که صنعت دوم تحت صنعت نخست است. مثلاً احوال و احکام «کُره» در علم هندسه مورد مطالعه قرار می‌گیرد، و

دانشی که به بررسی احکام «کرات متحرک» می‌پردازد تحت دانش فلسفه محسوب می‌شود، در حالی که «کره متحرک» نوع «کره» نیست و صرفاً مطلقاً است که با وصفی مقید شده است (فارابی ۱۴۰۸، ۱: ۳۱۳؛ ۱۹۹۱، ۴۷). فارابی معتقد است که حداقل به یکی از دو معنای زیر دانشی تحت دانش دیگر قرار می‌گیرد (فارابی ۱۹۹۱، ۴۷):

۱. براهین گزاره‌هایی که در دانش دوم بدون برهان اخذ شده است، در دانش نخست تبیین شده است.

۲. دانش نخست دانشی کلی است که اسباب جزئیات مندرج در دانش دوم را تبیین می‌کند. روشن است که حسب بیان پیشین این جزئیات تحت آن کلیات بوده و مقیدشده آن مطلقاً محسوب می‌شوند.

قرار گرفتن ملت تحت فلسفه در حوزه مسائل عملی می‌تواند به هر دو صورت فوق نمایان شود، که ذکر صورت نخست آن در بخش تصدیقی تقدم منطقی رفت. لیکن در تبیین صورت دوم باید گفت: هنگامی که احکام کلی صادر در فلسفه عملی به همان شکل کلی اما به زبان تمثیل و اقتناع در دین عرضه شد، برای امکان عملی کردن لاجرم بایستی مقید به شرایطی شود که مخاطبان دین بر اساس آن شرایط موظف به عملی کردن آن حکم باشند که بدان تقدیر افعال گفته می‌شود. این چنین سنجی از احکام صادره افعال مقدره است که به عنوان ساحت عملی دین (یعنی شریعت) عرضه می‌گردد. به دیگر بیان هنگامی که یک قانون کلی (آراء ملت ناظر به اشیاء ارادی) بخواهد به عمل درآید، باید شرایطی که بر اساس آن می‌تواند به فعلیت برسد تعیین شده باشد؛ زیرا قوانین کلی به همان کلیت امکان تحقق در خارج را ندارند و برای تبدیل به فعل خارجی باید محفوف به شرایطی شوند. لیکن علاوه بر ناتوانی انسان‌ها از تقدیر افعال، خود حکمت عملی نیز نمی‌تواند عهده‌دار این مسئولیت شود، زیرا بی‌نهایت حالت ممکن از تقدیر افعال قابل فرض است که یک دانش امکان احاطه به همه آنها را ندارد. لذا در منظومه فکری فارابی مسئولیت تقدیر افعال برای نیل انسان‌ها به سعادت را شریعت متحمل می‌شود.

در چنین وضعیتی وظیفه حکمت عملی آن است که اسباب و علل شرایطی که افعال مورد نظر را مقید و مقدر می‌کند، مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. این اسباب و علل بیان‌گر وجه و دلیل تقدیر افعال به شرایط و نیز غایت و غرضی است که قرار است انسان‌ها با عمل

به افعال مقید به آن شرایط بدان دست پیدا کنند (فارابی ۱۹۹۱، ۴۷؛ ۱۴۱۳، ۱۸۷). اما خود تقدیر افعال توسط شریعت واقع می‌شود، و از همین روست که شریعت را می‌توان به معنای دوم تحت حکمت عملی به شمار آورد.

۶-۲. پیوند تأدیبی ملت و حکمت عملی

از دیگر تجلیات پیوند ملت با فلسفه عملی مناسباتی است که در ساحت انگیزش انسان‌ها با افعال فاضل برای نیل به سعادت پیدا می‌کنند. فارابی معتقد است که برای راندن انسان‌ها به سوی افعال دارای فضیلت و کسب فضیلت‌های خلقی باید از روش‌های تأدیبی بهره برد. وی تأدیب را روش‌هایی زبانی یا عملی می‌داند که از طریق آنها امت‌ها و اهل مدینه به افعال برآمده از ملکات عملی عادت داده می‌شوند و عزم آنها برای این افعال برانگیخته می‌شود. این ملکات و افعال بر نفوس آنها سیطره می‌یابد و چنان می‌شوند که گویی به آنها عشق می‌ورزند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۶۵). روش‌های تأدیبی دو گونه‌اند: سخنان انگیزشی (اقاویل اقناعیه و انفعالیه) و اکراه (فارابی ۱۴۱۳، ۱۶۷-۱۶۸). گونه دوم در این نوشتار چندان محل بحث و نظر نیست:

۱. سخنان انگیزشی: سخنان اقناعی و خیال‌انگیز، علاوه بر کارکرد تعلیمی، دارای کارکرد تأدیبی و انگیزشی نیز هستند. چنین سخنانی به گونه‌ای افعال و ملکات فاضله را در جان انسان‌ها جای می‌دهد که ایشان با طیب نفس و بدون اجبار عزم آنها را می‌کنند. این سخنان حاصل استعمال برخی از صنایع منطقی‌اند که دارای آثار انگیزشی هستند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۶۸ و ۱۷۲). ظاهراً باید مقصود وی خطابه و شعر باشد که در متون دینی به وفور یافت می‌شوند. صور خیال‌انگیز، تمثیل‌ها، استعاره‌ها، مثال‌ات محاکمی از حقایق و نیز ادله اقناعی موجود در متون مقدس دینی از همین دو صناعت منطقی سر بر می‌آورند.

۲. اکراه: این روشی تأدیبی است که در صورت بی‌اثری روش نخست برای انسان‌های نافرمان و افراد بی‌میل به درستی تجویز می‌شود (فارابی ۱۴۱۳، ۱۶۸).

۷. رهایی از چالش اعتبار، شمول و دوام شریعت

پس از روشن شدن چگونگی پیوند ملت و شریعت فاضل با حکمت عملی، اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که آموزه‌های کلی برهانی حکمت عملی در چه فرآیندی به آموزه‌های

تمثیلی اقناعی ملت و نیز به آموزه جزئی شریعت تبدیل می‌یابد؟ این فرآیند هر چه باشد، بایسته است که چند عنصر بنیادین را در بر گیرد:

۱. اعتبار: یعنی تأمین صحت بازنمایی مثال‌های محاکمی مندرج در ملت از حقایق نظری و عملی برهانی معقول و نیز تأمین اثربخشی افعال مقدره شریعت بر اساس استنباط شرایط فعلیت آموزه‌های ارادی در قالب اعراض افعال برای نیل به سعادت نهایی.

۲. شمول: بنا بر لزوم تقدیر افعال سعادت‌آفرین، قوانین شریعت امور جزئی محفوف به عوارض هستند که به حسب مدینه‌ها، امت‌ها و ... دستخوش تغییراتی هستند. اکنون سؤال این است که چه سازوکاری تشخیص‌دهنده میزان فراگیری این قوانین است؟ آیا همه قوانین شریعت اختصاص به شرایط خاصی دارند و آیا امکان ندارد که برخی از شرایط و قوانین استنباط‌شده نسبت به انسان‌ها و امت‌ها دارای فراگیری باشند؟ در ضمن چه دلیلی وجود دارد که در چنین شریعتی همه افعال سعادت‌آفرین برشمرده شده باشند؟

۳. دوام: وابسته بودن افعال مقدره و قوانین استنباط‌شده به شرایط نیاز شریعت به نوبه‌نو شدن را ضروری می‌کند. همچنین صاحب شریعت به جهت محدودیت‌هایی امکان تقدیر همه اشیاء ارادی را در مسیر نیل به سعادت ندارد. لذا هر نظریه‌ای درباره مناسبات حکمت عملی و شریعت باید ضمانت دوام و بقای ملت و شریعت در اعصار و امصار را نیز تبیین کند.

به نظر می‌رسد فارابی برای رهایی از این چالش‌ها دو راهبرد در پیش گرفته است: اولاً تثبیت نبوت به مثابه خاستگاه اعتبار و شمول شریعت؛ ثانیاً تثبیت فقاہت به مثابه ضمانت دوام و بقاء شریعت.

۷-۱. نبوت؛ خاستگاه اعتبار و شمول شریعت

مثال‌ها و تخیلاتی که ملت برای محاکات حقایق معقول استفاده می‌کند از چه منبع معتبری سرچشمه می‌گیرند که بازنمایی آنها صلاحیت سعادت‌آفرینی برای مؤمنان به آن ملت را دارد؟ با عنایت به متغیر بودن احوال عارض بر معقولات ارادی، برای تحقق بالفعل آنها در خارج، اعتبار و شمول اشیاء ارادی استنباط‌شده از کلیات معقول چگونه تأمین می‌شود؟

به عنوان یک احتمال می‌توان حدس زد، از آنجا که تبیین صرفاً منطقی نسبت دین و

فلسفه با چالش اعتبار، شمول و دوام آموزه‌های ملت و شریعت مواجه بوده، لذا فارابی کوشیده تا با فرارفتن از زمان و بسترهای طبیعی تفسیری از فرآیند تبدیل معارف حکمی به آموزه‌های ملت و شریعت عرضه نماید که از چالش فوق برهد. لذا در تبیین این نسبت، عناصر فراتاریخی و ماورائی را نیز به نظریه خود می‌افزاید و محور این تبدیل را با راهبری عقل فعال در فرآیندی و حیانی در مراتب نفس فیلسوف-پیامبر تعبیه می‌کند. به دیگر سخن، تحلیل‌های صرفاً منطقی از رابطه حکمت و ملت نمی‌تواند تصویر جامعی از مناسبات این دو گوهر معرفتی عرضه کند. از این رو فارابی با افزودن عناصر هستی‌شناسانه به نظریه خود می‌کوشد تا پیوندی ناگسستنی میان حکمت و ملت برقرار سازد.

در رویکرد تاریخی-طبیعی، مدیریت فرآیند تخییل، اقتناع و تقدیر افعال در اختیار واضع‌النوامیس است که هیچ سخنی از ارتباط او با مبادی ماورائی به میان نمی‌آید. وی عهده‌دار عرضه معارف عقلی کلی در قالب مثال‌های محاکمی با روش‌های اقتناعی به عامه انسان‌ها و نیز مسئول تقدیر افعال یعنی استخراج شرایطی است که کلیات حکمت عملی را به جزئیات قابل عمل تبدیل می‌کند و نیز موظف به تعلیم و تأدیب جمهور برای عمل به دستورهای آن برای نیل به سعادت است. لذا واضع‌النوامیس کسی است که به خوبی نسبت به شرایط معقولات عملی آگاهی دارد و توان استخراج این شرایط و پیاده‌سازی آنها در مدن و امم را دارا است (فارابی ۱۴۱۳، ۱۸۷). لذا او کسی است که می‌تواند در دو حوزه نظری و عملی با بهره از توانایی تخییل و اقتناع، پس از استخراج نوامیس نظری و عملی دین از فلسفه، عامه مردم را با آنها تأدیب نماید. لذا او باید پیش از وضع نوامیس خود فیلسوف باشد و از فضیلت فکری (عقل عملی) و فضیلت عملی (ملکات و اعمال فاضل) بهره برده و توانایی ایجاد این فضائل در دیگران را نیز داشته باشد. بنابراین، پیش از وضع نوامیس و عرضه قانون، باید اندیشه‌های فلسفی را، که مبنای ملت تلقی می‌شود، به قوه تعقل و با روش برهانی دریافته باشد و در دو حوزه نظری و عملی این معارف را با استنباط از فلسفه به مردم عرضه کند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۸۸-۱۸۹). در ضمن باید دانست که عقل عملی در نظر فارابی قوه‌ای است که توانایی اش در تقدیر افعال تحت هدایت تجربه‌ای است که در طول زندگی کسب کرده است؛ هر چه این تجربه بیشتر باشد عقل عملی در استنباط خود قوی‌تر عمل می‌کند (فارابی ۱۹۰۷، ۴۸).

فارابی در بسیاری از آثار خود تصریح می‌کند که در آوردن شرایط تحقق بالفعل کنش ارادی انسان تحت یک قانون یا ممکن نیست یا به صورت دائمی نشدنی است، و عمده قوانین مقدر شده متعلق به جغرافیای خاص یا تاریخ معینی است و در بهترین شرایط قانونی بلندمدت برای این منظور وضع می‌شود. فارابی توانایی کسی که چنین قوانینی وضع می‌کند را چنین معرفی می‌کند: «أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس» (فارابی ۱۴۱۳، ۱۵۲). از این عبارت چنین برمی‌آید که واضع النوامیس در جایگاهی فراتر ایستاده است که علاوه بر وضع قوانین محدود و موقت برخی از قوانین برآمده از آموزه‌های وی از اعتباری تام و حداکثر فراگیری ممکن از حیث مخاطبان بهره‌مند است. لذا با وجود تفاوت‌هایی فیلسوف، رئیس اول، امام، ملک علی‌الاطلاق و واضع النوامیس معانی واحدی دارند (فارابی ۱۴۱۳، ۱۸۹-۱۹۰).

اکنون باید دریافت که منشأ شناخت شرایط و احوال برای تقدیر افعال و نیز توانایی در وضع قوانین معتبر فراگیر چیست؟ آیا صرف تجربه زیاد و ممارست برای این مهم کافی است؟ از اینجا است که نظریه فارابی درباره پیوندهای دین و فلسفه با ورود عناصر فراتاریخی و ماوراءالطبیعی شکلی نو به خود می‌گیرد. «وحی» اصلی‌ترین شاخصه این رویکرد نهایی فارابی است. از دیدگاه فارابی چنین نیست که فرآیند تقدیر و تحدید آراء و افعال بی‌مبنا و با سلیقه واضع النوامیس واقع شود، بلکه همه این فرآیند به نحوی مستمد از وحی است، و واضع النوامیس علی‌الاطلاق همان پیامبری است که با عالم ماوراء پیوند دارد. این فرآیند یا به یکی از دو طریق ذیل صورت می‌پذیرد یا به هر دو طریق یا در برخی آراء و افعال به طریق نخست و در برخی دیگر به طریق دوم:

۱. همه آراء و افعال به نحو مقدر بر رئیس اول وحی می‌شود.
 ۲. خود رئیس اول، با استفاده از قوه‌ای که از وحی و موحی (یعنی الله) استفاده کرده است، به تقدیر آراء و افعال فاضله می‌پردازد (فارابی ۱۹۹۱، ۴۴؛ فارابی ۱۹۹۶-ب، ۸۹).
- انسانی که دارای قوه و استعداد تعقل است و در مرحله عقل منفعل قرار دارد، با به دست آوردن معقولاتی دارای عقل بالفعل می‌شود و در گام بعدی به عقل مستفاد دست پیدا می‌کند. سپس در مرحله بعد برای دریافت معقولات، عقل فعال در او حلول می‌کند. حال اگر این حلول هم در عقل نظری و هم در عقل عملی واقع شود و در پی آن در قوه متخلیه نیز

راه پیدا کند، این انسان کسی است که خداوند به واسطه عقل فعال به او وحی می‌کند و در واقع عقل فعال آنچه را خداوند به او افاضه کرده است از طریق عقل مستفاد به عقل منفعل و سپس از آن طریق به قوه متخیله آن انسان افاضه می‌کند. در چنین شرایطی، به واسطه آنچه به عقل منفعلش افاضه شده است، فیلسوفی حکیم (در حوزه امور نظری و ارادی کلی برهانی) و متعقل علی‌التمام (در حوزه تقدیر افعال) می‌شود، و به واسطه آنچه به قوه متخیله‌اش افاضه گردیده است، به عنوان پیامبری شناخته می‌شود که نسبت به آینده هشدار می‌دهد و از جزئیات اوضاع کنونی نیز خبر می‌دهد. این انسان از دیدگاه فارابی کامل‌ترین انسان و بالاترین آنها در درجات سعادت است و نفسش به طور کامل با عقل فعال متحد است (فارابی ۱۹۸۶، ۱۲۵).^۳

راز اعتبار بازنمایی مثال‌های محاکی از معارف عملی معقول را می‌توان در همین تفسیر از «وحی» دانست. در نگاه فارابی، معارف معقول و برهان، علاوه بر این که از طریق عقل فعال بر عقل منفعل رئیس اول مدینه (یعنی پیامبر) افاضه می‌شود، به صورت مثال محاکی نیز به متخیله وی وحی می‌شود، و لذا این متخیله او نیست که در تبدیل این معارف به محاکیات خود به استقلال بازیگری می‌کند، بلکه این معارف توسط عقل فعال به خود متخیله او افاضه می‌شود (فارابی ۱۹۸۶، ۱۲۳).

همچنین راز اثربخشی افعال مقدره شریعت در مسیر سعادت و نیز راز تبیین عنصر شمول افعال مقدره شریعت و میزان فراگیری آن در نظریه فارابی در تعبیر «متعقل علی‌التمام» نهفته است. متعقل کسی است که عقل عملی وی توان استنباط افعال فضیلت شایسته برای نیل به سعادت را بسته به شرایط آن فعل دارا است (فارابی ۱۴۰۵، ۵۵، ۸۹؛ ۱۹۹۱، ۵۸-۵۹؛ ۱۹۰۷، ۴۵، ۴۷-۴۸). فارابی تعقل تام را از شرایط اصلی رئیس اول علی‌الاطلاق و ملک حقیقی می‌داند (فارابی ۱۴۰۵، ۶۶). او همان کسی است که با استمداد از وحی توان استنباط شرایط و تقدیر افعال را برای امت‌ها و مدینه‌های گوناگون در زمان‌ها و شرایط متغیر دارد و حتی می‌تواند در برخی موارد برای همه زمان‌ها و همه امت‌ها قانون وضع کند، البته اگر آن چیز فی حد ذاته امکان فراگیری داشته باشد (فارابی ۱۹۹۱، ۶۰). او معتقد است که واضع‌النوامیس چنین قوانینی را در امری وضع می‌کند که همه امت‌ها در آن دارای اشتراک هستند و آن امر مشترک همان «طبیعت انسانی» است که همه

امت‌ها را در بر می‌گیرد (فارابی ۱۴۱۳، ۱۷۴). چنین فردی در کامل‌ترین مراتب انسانیت و بالاترین درجات سعادت قرار دارد و هموست که همه افعالی که انسان‌ها را به سعادت می‌رساند به طور کامل می‌شناسد (فارابی ۱۹۸۶، ۱۲۶).

۲-۷. فقاہت؛ ضامن دوام شریعت

پس از چاره‌جویی برای چالش اعتبار و شمول، فارابی باید چالش دوام و بقای شریعت را نیز چاره کند. او باید نشان دهد که شریعت توان استنباط دائم افعال نافع برای نیل به سعادت بر حسب شرایط متغیر زمانی-مکانی را دارا است. طبیعی است که رئیس اول و پیامبر این امکان و فرصت را ندارد تا شرایط همه افعال در همه زمان‌ها و مکان‌ها را بشخصه تعیین کند. این مسئله می‌تواند ناشی از عوامل مختلفی باشد که از جمله آنها می‌توان به مورد زیر اشاره کرد: درگذشت رئیس اول، مانع شدن فعالیت‌های ضروری نظیر جنگ‌ها، روش رئیس اول مبنی بر تقدیر افعال به حسب حوادثی که با آنها مواجه می‌شود یا از وی پرسش می‌شود در حالی که همه حوادث در زمان و در جغرافیای محل زندگی او واقع نمی‌شود (فارابی ۱۹۹۱، ۴۸-۴۹).

در چنین شرایطی او نمی‌تواند نسبت به همه افعال مقدره اظهار نظر کند. بنابراین دو کار از او بر می‌آید:

۱. به افعالی پردازد که در آنها اصولی قابل کشف است که دیگران بر اساس آنها بتوانند به استخراج دیگر شرایط تقدیر افعال دست بزنند؛
۲. به تقدیر افعالی پردازد که برای شکل‌گیری و انتظام مدینه مهم‌تر و نافع‌تر هستند و بقیه افعال را به زمانی دیگر واگذارد یا به افراد دیگری در زمان حیات یا پس از مرگ خود بسپارد.

حال اگر جانشین رئیس اول از ائمه ابراری باشد که دقیقاً ویژگی‌های او را دارد، او نیز بر همان منوال به تقدیر افعال جدید بر اساس شرایط تازه می‌پردازد و بلکه حتی ممکن است با توجه به وضعیت جدید شرایطی که رئیس اول تعیین کرده بود را تغییر دهد. اما با درگذشت ائمه ابرار و نبودن فردی که دقیقاً دارای شرایط رئیس اول باشد، دیگر کسی حق مخالفت و تغییر تقدیرات رئیس اول و جانشینان وی را ندارد، و پیروان ملت باید دقیقاً همان گونه عمل کنند که ایشان تعیین کرده بودند. اما در جایی که واضع‌النوامیس نسبت به تقدیر

افعال و شرایط آن تصریحی ندارد، این مقدرات از تصریحات وی استخراج و استنباط می‌شود. این فرآیند توسط دانشی انجام می‌گیرد که «فقه» نامیده می‌شود (فارابی ۱۹۹۱، ۴۹-۵۰).

فقه صناعتی است که انسان با استفاده از آن به تقدیر اموری می‌پردازد که واضح الشریعة به تقدیر و تحدید آن تصریح نکرده است و می‌کوشد تا بر اساس غرض واضح الشریعة تقدیری معتبر رقم بزند (فارابی ۱۹۹۶-الف، ۸۵-۸۶؛ ۱۹۹۱، ۵۰). بنابراین همان گونه که ملت و شریعت از حکمت متأخر هستند، صناعت فقه نیز از ملت و شریعت متأخر است (فارابی ۱۹۹۰، ۱۳۱)، چرا که فقه در حوزه اشیاء عملی مشتمل است بر جزئیات کلیاتی که علم مدنی به آنها می‌پردازد و لذا جزئی از علم مدنی و تحت آن به شمار می‌رود (فارابی ۱۹۹۱، ۵۲).^۴

۸. نتیجه‌گیری

از دیدگاه فارابی، شریعت برآمده از حکمت آموزه‌های نظری را با زبانی همه‌فهم و با ادله‌ای اقناع‌کننده به انسان‌ها عرضه می‌کند و برای آن که انسان‌ها بتوانند این آموزه‌ها را جامه عمل بپوشانند، قواعد و شرایط تحقق بالفعل آنها را نیز تبیین می‌کند و در همه این مراحل برای جلوگیری از نسبیت و پاسداشت اعتبار و شمول این آموزه‌ها مستمد از وحی نبوی است و بر دامنه ختم نبوت این فقاهت است که بقای شریعت را در گذار تاریخ و گونه‌گونی جغرافیا فراهم می‌آورد. از این روست که در منظومه فکری فارابی دین متأخر از حکمت است، لیکن این به معنای کاستن از قدر ملت و شریعت نیست، بلکه به معنای پذیرش نقش اساسی این آموزه‌ها در تحصیل سعادت در زندگی اجتماعی به عنوان غایت قصوای انسان‌های فاضل است.

بر این پایه، آن دسته از آموزه‌های نظری ملت، که ناظر به کنش ارادی انسان هستند، و نیز آموزه‌های شریعت، که ناظر به افعال مقدره هستند، به هیچ روی جایگزین آموزه‌های حکمت عملی نبوده و نیستند، بلکه نقش تعلیمی و تأدیبی برای گسترش این معارف دارند، و تکمیل و گسترش این نقش مستلزم آن است که متولیان شریعت یعنی فقها پیش از صدور فتوا نسبت به آموزه‌های کلان برهانی حکمت آگاهی داشته باشند و در وهله نخست آنها را

مبنای عملیات استنباطی خود قرار دهند و در نهایت نیز از غایت بودن این آموزه‌ها برای افعال مستنبط غافل نباشند. این آموزه‌ها برای آن تنظیم شده بود که انسان را به سعادت برساند، و لذا افعال مورد استنباط از آنها و احوال و اعراضی که آنها را بالفعل متحقق می‌کنند باید تأمین‌کننده این معنا باشند، وگرنه از غایت اصلی خود دور مانده‌اند. بر این پایه می‌توان گفت که معرفت ناظر به عمل (به ویژه معرفت اخلاقی) مبنای شریعت، و فضیلت انسانی (به ویژه فضیلت اخلاقی) غایت شریعت محسوب می‌شود.

تشکر و قدردانی

این مقاله بخشی از پژوهش پسادکترای فلسفه اسلامی (جایزه علامه طباطبایی) و مورد حمایت بنیاد ملی نخبگان است که به میزبانی حضرت آیت‌الله سید حسن سعادت مصطفوی استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (علیه السلام) سامان یافته است.

کتاب‌نامه

- انصاریان، زهیر، رضا اکبریان، و لطف‌الله نبوی. ۱۳۹۲. «نظریه تمثیل-تأویل در اندیشه فارابی به مثابه ابزاری زبانی برای پیوند دین و فلسفه». جستارهای فلسفه دین ۴.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۸۶. آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. قدم له و علق علیه البیر نصری ناصر. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۹۶-الف. إحصاء العلوم. قدم له و شرحه و بوبه علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۹۰. الحروف. حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۹۶-ب. السياسة المدنية. قدم علیه و شرحه علی بوملحم. بیروت: دارالهلال.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۹۱. الملة و نصوص أخرى. حقه و قدم لها و علق علیها محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۴۰۸ ق. المنطقیات، ج. ۱. تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

- فارابی، محمد بن محمد. ۱۴۱۳. *تحصیل السعادة*. در: *الأعمال الفلسفية*، تقديم و تحقیق و تعليق جعفر آل یاسین. بیروت: دارالمناهل.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۴۰۵ ق. *فصول منتزعة*. تحقیق و تصحیح و تعليق فوزی متری نجار. تهران: المكتبة الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۰۷. *معانی العقل*. در: *المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابی*. القاهرة: مطبعة السعادة.

یادداشت‌ها

۱. مقصود از استنباط افعال نافع تعیین شخص افعال نیست، که این امر در صحنه عمل و توسط خود فاعل واقع می‌شود، بلکه مقصود استنباط شرایطی است که انسان‌ها برای نافع بودن فعل در جهت نیل به سعادت باید فعل را بر اساس آن شرایط انجام دهند، و لذا مقصود از جزئی شدن افعال در نظر فارابی همان جزئی اضافی است، نه شخصی.
۲. برای مطالعه بیشتر درباره نظریه فارابی در نسبت دانش‌های نظری با دین و نیز گذار محتمل وی از رویکرد تاریخی-طبیعی به رویکرد فراتاریخی-ماوراءالطبیعی، نک. انصاریان ۱۳۹۲، ۳۵-۵۸.
۳. از برخی آثار فارابی برمی‌آید که این تنها نوع وحی نیست، بلکه در برخی از انواع مخاطب وحی تنها افعال مقدره را دریافت می‌کند و از حکمت کلی و یقینی آن بهره‌ای نمی‌برد. این نشان‌دهنده وجود درجاتی میان مخاطبان وحی الهی از دیدگاه فارابی است (فارابی ۱۴۰۵، ۹۸).
۴. ملت دارای بخش دیگری نیز هست، یعنی آراء محدده. ضمانت بقا و دوام این آراء در برابر شبهات و تهدیدات معاندین بر عهده دانش کلام است که طرح تفصیلی آن از عهده این مقال خارج است. برای آشنایی با دیدگاه فارابی در این باره، نک. فارابی ۱۹۹۶-الف، ۸۲-۹۲.