

سود و مصلحت شخصی نمی توانستند ارزیابی کنند. فقط اندیشه گویندگانی مثل رودکی و فردوسی یا خردمندانی مانند ابوریحان و عنصرالمعالی بود که در این پراکندگی بی سرانجام، از مرز شهر و ولایت فراتر می رفت و زندگی مردم ایران را در تمام گوشه و کنار آن شامل می گشت. با این همه، همان پراکندگی بی سرانجام نیز لااقل به پاره‌ای از سرزمین‌های فلات که مدت طولانی تری آسایش و آیینی می یافت، گه گاه فرصتی مغتنم برای توجه به امر سازندگی می داد.^۱

به آسانی می توان با عبدالحسین زرین کوب در این ارزیابی همسخن شد که ضابطه آرمان وحدت «ملّی» برای مدعیان وحدت، سود و مصلحت شخصی بوده است. این نکته اساسی را نیز می توان از او پذیرفت که وحدت «ملّی» نه در عمل شاهان که در سخن شاعران جلوه گر شده و تحقق یافته است، اما وحدتی که شالوده آن نه اندیشه‌ای خردمندانه، بلکه بر احساسات زودگذر و بجه بسا سطحی باشد، می تواند به آسانی دستخوش زوال و نابودی شود و با توجه به تاریخ دوره اسلامی ایران، تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی، و حتی پس از آن، می توان گفت که پیوسته چنین بوده است. وحدت «ملّی» ایران زمین، فاقد پشتوانه‌ای خردمندانه بود و ناچار هر عملی از مجرای احساسات و خام اندیشی و بر پایه شالوده ناستوار شعر و عرفان انجام شده است و به همین دلیل، پایانی جز شکست نمی توانست داشته باشد. آنچه در فصل‌های آتی این دفتر می آید، کوششی برای عرضه کردن توضیحی برای تحول اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی و زوال آن است. زیرا توضیح نسبتی که میان شکست در عمل و این که تدوین اندیشه‌ای مبتنی بر «مصلحت عمومی» ممکن نشد، جز از مجرای تدوین نظریه‌ای برای تحول اندیشه سیاسی و زوال تدریجی آن امکان پذیر نخواهد بود.

Reza.Golshan.com

فصل پنجم

اندیشه سیاسی فارابی

ابونصر فارابی، شیخ و معلم فیلسوفان دوره اسلامی بود. تاریخ‌نویسان فلسفه او را به اعتبار این‌که به فلسفه یونانی در تمدن اسلامی بسطی داد، به درستی، مؤسس فلسفه در دوره اسلامی خوانده‌اند.^۱ مؤسس بودن فارابی و ریاست او بر فیلسوفان دوره اسلامی بویژه از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و «حکمت عملی» در دوره اسلامی راست می‌آید و به این اعتبار می‌توان او را واپسین فیلسوفی دانست که با اقتدای به فیلسوفان یونانی فلسفه مدنی نویی را تأسیس کرد. پیش از فارابی، مترجمان بسیاری نوشته‌های فیلسوفان یونانی را به زبان عربی برگردانده بودند و فارابی با آشنایی با این ترجمه‌ها و نیز با بهره‌گرفتن از تعلیمات مدرسان نصرانی که پیروان سنت نوافلاطونیان مکتب اسکندریه بودند، طرحی نو در اندیشه اخلاقی و سیاسی یونانی انداخت. از نظر تاریخ فلسفه در حوزه تمدن‌هایی که بر پایه یکی از ادیان و حیانی شکل گرفته‌اند، و در بررسی نسبت میان ادیان الهی و فلسفه یونانی، کوشش فارابی در تأسیس فلسفه سیاسی در آغاز دوره اسلامی، گامی بزرگ بود و نخست، هم‌او توانست مقام فلسفه در نسبت آن با الزامات یکی از ادیان الهی را توضیح دهد و با رساله‌های

۱. بحث درباره مؤسس بودن فارابی از دیدگاه فلسفی در رساله زیر آمده است: رضا داوری، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، محسن مهدی نیر در پیش از ده مقاله، از دیدگاه فلسفه سیاسی، مؤسس بودن فارابی را مورد بحث و بررسی قرار داده است. در اصل، همه آن مفاهیم در فاصله زمانی نزدیک به سه دهه به زبان انگلیسی نوشته و در نشریه‌های مختلف منتشر شده بود. همه آن مقاله‌ها به تازگی، به زبان فرانسه، در کتاب زیر به چاپ رسیده است.

Muhsin Mahdi, *La fondation de la philosophie politique en Islam : la cité vertueuse d'Alfarabi*.

خود پرتوی بر نسبت عقل و شرع و وحی و فلسفه در محدوده تمدن اسلامی بیفکند. از تاریخ فلسفه در اروپا می‌دانیم که تدوین فلسفه سیاسی مسیحی، با تأخیر بسیار، در سده سیزدهم و زمانی امکان‌پذیر شد که تئماس قدیس توانست در درون الهیات خود توضیحی برای استقلال مبنای عقل عرضه کند، و فلسفه یهودی نیز زمانی تدوین شد که رساله‌های فیلسوفان دوره اسلامی از فارابی تا ابن رشد در دسترس متکلمان یهودی قرار گرفت و بحث فارابی و ابن سینا درباره نبوت به شالوده‌ای برای تدوین نظریه فلسفی و کلامی یهودی تبدیل شد.

ابونصر فارابی، در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران، به دنبال سقوط ایران‌زمین در آغاز دوره اسلامی و سکوت دو‌یست‌ساله‌ای برآمد که اگرچه به ظاهر ایرانیان از آبشخورهای اندیشه و معنویت ایران‌شهری خود دور افتاده بودند، اما در نهان، در جستجوی راه‌هایی به سرچشمه‌هایی دیگر و صورت‌های نویی از عمل و اندیشه بودند. فارابی، به‌رغم این‌که در فرهنگ دوره اسلامی و خلافت بالیده بود، اما با توجه به بسطی که توانست به فلسفه یونانی بدهد، و البته، با نظری به تحول آتی اندیشه فلسفی در ایران، باید او را نخستین فیلسوف دوره اسلامی ایران نامید، چنان‌که در سنت اندیشه فلسفی در ایران تا واپسین فیلسوفان سده‌های اخیر نیز فارابی مؤسس این سنت خوانده شده است. از این‌رو، می‌توان گفت که فارابی «فیلسوف عرب» تاریخ «فلسفه عربی» و یا اسلامی نبود که شمع آن در تندباد حوادث سرزمین‌های باختری اسلام با مرگ ابن رشد در قرطبه فرومرد، بلکه به گونه‌ای که در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران فهمیده شده است، از دیدگاه صرف اندیشه فلسفی، فارابی پیشگام ابوعلی سینا، رئیس فیلسوفان ایرانی، و سهروردی، تجدیدکننده حکمت باستانی فرزندگان ایران، و ملا صدرا به شمار می‌آمد و هم‌او، از دیدگاه اندیشه اخلاقی و سیاسی، راه را بر ده‌ها نویسنده اخلاقی و سیاسی هموار کرد. اگر از رساله‌های رضا داوری درباره وجوهی از فلسفه فارابی صرف نظر کنیم، باید بگوییم که جای تأسف است که هنوز درباره مقام فارابی در تاریخ فلسفه در ایران پژوهشی جدی صورت نگرفته و تاکنون فارابی ناشناخته‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه در ایران باقی مانده است.

هدف ما در این فصل تکرار سخنانی نیست که مفسران فارابی دربارهٔ مقام او در تاریخ فلسفه و بسط فلسفه یونانی در آغاز دورهٔ اسلامی گفته‌اند؛ به مناسبت بحث از تاریخ زوال اندیشهٔ سیاسی، در این فرصت، ما تنها به اشاره‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ مدنی فارابی بسنده خواهیم کرد. مفسرانی مانند لئو اشتراوس و به تبع او محسن مهدی بویژه به مقام فارابی در تاریخ فلسفهٔ مدنی اشاره کرده و توضیح داده‌اند که معلم ثانی به اعتبار بسطی که به بحث سیاست مُدُن داد. مؤسس فلسفه در دورهٔ اسلامی بوده است، اما از دیدگاهی که ما در این دفتر دنبال می‌کنیم، این نکته دارای اهمیت است که اگرچه اندیشهٔ اخلاقی و سیاسی در دورهٔ اسلامی ایران، در آغاز، از فارابی تا ابوعلی مسکویه، خوش درخشید، اما دولت مستعجل بود. همزمان با مرگ فارابی، با برآمدن بوییان عصری نو در تاریخ ایران آغاز شد و دیری نپایید که با تبدیل شدن خرد به ضابطهٔ همهٔ امور، در قلمرو تاریخ اندیشه، در زیر لوای نظامی از اندیشهٔ ایرانی، ترکیبی از عناصر ایرانی و یونانی به نظام فکری رایج تبدیل شد و با گذشت زمان نیز عنصر ایرانی بر دیگر عناصر فرهنگ این دوره چربید؛ در حوزهٔ تمدن و فرهنگ ایران، در قلمرو ادب، ابوالقاسم فردوسی، با به نظم کشیدن حماسهٔ ملی، خرد و فرزاندگی ایرانیان باستان را بار دیگر زنده کرد و در اندیشهٔ فلسفی، اخلاقی و حتی تاریخی، دو نمایندهٔ بزرگ اندیشهٔ ایرانی، ابوعلی سینا و مسکویه رازی منظومه‌ای از خرد فلسفی، اخلاقی و تاریخی تدوین کردند. ناظر آگاه تاریخ دورهٔ اسلامی، ابن خلدون، با نقل حدیثی از پیامبر اسلام، به درستی، از این نظر دفاع کرده است که سه دهه پس از رحلت پیامبر خلافت ظاهری اهل سنت و جماعت به سلطنت مطلقه تبدیل شده بود^۱ و این بحران، با استقرار خلافت باطنی فاطمیان در مصر که در مخالفت با خلافت عباسیان ادعای مشروعیتی فراگیر می‌کردند، ژرفای بیشتری پیدا کرد. خاستگاه تأسیس فلسفه در دورهٔ اسلامی نیز بحرانی در وجدان انسان این دوره بود و به نظر می‌رسد که فارابی، با تدوین آراء اهل مدینهٔ فاضله و دیگر رساله‌های اخلاقی-سیاسی، نظری به این بحران داشته و

۱. ابن خلدون، مقدمه، ج. اول، ص ۳۸۷ و بعد.

تأسیس فلسفه در دوره اسلامی را هم چون یگانه راه برون‌رفت از این بحران می‌دانسته است. در بحث درباره شیوه حکومتی اسلام، در این نخستین سده‌ها، افزون بر مجادلات شرعی و کلامی که در نوشته‌های مربوط به ملل و نحل آمده است، ناگزیر باید این واقعیت سیاسی دوگانه خلافت را از نظر دور نداشت و تردیدی نیست که فارابی در چشم‌انداز این آرایش نیروهای سیاسی و کلامی توانست با بسط فلسفه یونانی، در بیرون قلمرو نظریه خلافت مضاعف ظاهری و باطنی، نظریه مدنی متفاوتی را تدوین کند.^۱

افزون بر رویارویی دو وجه خلافت – که اگرچه در نخستین نگاه، خلافت عباسی، ظاهری و خلافت فاطمی می‌توانست باطنی به شمار آید، اما به هر حال، به اعتبار نهاد سیاسی، خلافت هیچ یک از آن دو از ظاهر اقتدار سیاسی دنیوی فراتر نمی‌رفت – با آغاز غیبت صغری، مسئله ریاست دنیوی شیعیان امامی نیز وضع جدیدی پیدا کرد. فارابی با امام دوازدهم شیعیان امامی معاصر بود و با فاصله زمانی اندکی پس از آغاز غیبت کبری روی در نقاب خاک کشید. از دیدگاه تاریخ تحولات نظریه‌های مرجعیت معنوی و ریاست دنیوی، او در دهه‌هایی به فلسفه روی آورد که برای دنیای اسلام تعیین‌کننده به شمار می‌آمد. وانگهی، چنان‌که اشاره کردیم، در میان استادان فارابی اهل فلسفه نصرانی قرار داشتند که سنت نوافلاطونیان اسکندریه را ادامه دادند. به نظر می‌رسد که فارابی از این حیث توانست به بحران دنیای اسلام التفات پیدا کند که آن بحران را صرفاً بحران ریاست دنیوی ارزیابی نمی‌کرد و با آشنایی که با فلسفه یونانی به هم رسانده بود، می‌دانست که زمانی می‌توان به تبیین آن بحران پرداخت که با تکیه بر دستگاه مفاهیم یونانی نظریه‌ای برای خروج از بحران تدوین شده باشد. اگرچه او نامه هفتم افلاطون را که پیشتر فقراتی از آن را نقل کرده‌ایم، نمی‌شناخت، اما می‌توان گفت که فارابی، مانند افلاطون، خاستگاه بحران سیاسی مدینه را بحرانی در اندیشه می‌دانست و از این حیث، جای شگفتی نیست که در بسط فلسفه یونانی بر منابع و تفسیرهای نوافلاطونی تکیه نکرد؛ بر عکس، فارابی در

1. Richard Walzer in Al-Farabi, *On the perfect state*, p. 441.

قلمرو اندیشه اخلاقی و سیاسی به افلاطون و ارسطو بازگشت، اما رساله اخلاق نیکوماخی ارسطو را از دیدگاه رساله جمهور و نوامیس افلاطون تفسیر کرد. اهمیت فارابی در تاریخ بسط فلسفه یونانی، در این است که او، به خلاف فیلسوفان نوافلاطونی و نوافلاطونیان مسیحی که توجهی به سیاست مَدَن نداشتند، به سنت افلاطونی- ارسطویی اخلاق و سیاست بازگشت و با تأسیس فلسفه مدنی کوششی بی سابقه در توضیح نسبت بحث فلسفی در سیاست مَدَن با شریعت انجام داد. اهمیت اقدام فارابی در تاریخ بسط فلسفه یونانی، بویژه در قلمرو اندیشه سیاسی را تنها با توجه به تعارض بنیادینی که میان فلسفه و شریعت وجود دارد، می توان دریافت و این نکته نیز در اقدام فارابی اساسی است که وضع فلسفه، در اجتماعات مبتنی بر شریعت، پیوسته، خطیر و پرمخاطره بوده است. اشاره اجمالی ما، در سطورى که گذشت، به تأخیر تدوین فلسفه مسیحی و یهودی، بویژه از این حیث دارای اهمیت است که پیش از تدوین فلسفه مدنی یهودی و الهیات سیاسی مسیحی، اهل نظر یهودی و مسیحی می بایست راه حلی برای مشکل نسبت فلسفه و شریعت و وضع فلسفه در شرایط اجتماعی مبتنی بر شریعت پیدا می کردند.

فارابی، با بازگشت به رساله های اخلاقی و سیاسی افلاطون و ارسطو و این که توانست با پشت کردن به مبانی تفسیر نوافلاطونی در نوشته های فیلسوفان یونانی تأمل کند، توانست فلسفه سیاسی بحران شهرهای یونانی را به عنوان فلسفه مدنی بحران خلافت اسلامی بسط دهد. به نظر می رسد که فهم درست موضع افلاطون در نسبت سیاست و فلسفه، به گونه ای که در نامه هفتم و نیز در رساله جمهور آمده است، می تواند پرتوی بر فهم موضع فارابی - که درباره آن چیزی نمی دانیم - بیفکند، زیرا مؤسس بودن فارابی را باید از افلاطون قیاس گرفت که راه حل بحران سیاسی را فلسفی می دانست. در نظر ابونصر فارابی، به عنوان فیلسوفی شیعی مشرب - اگرچه درباره تشیع او آگاهی چندانی نداریم، اما به هر حال، او را در اصول، تابع تشیع فلسفی می دانیم - تبدیل شدن نهاد خلافت ظاهری اهل سنت به سلطنت مطلقه تنها یکی از نشانه های ژرفای

بحرانی بود که در دنیای اسلام آغاز شده بود. وانگهی، او، به عنوان فیلسوف افلاطونی، که فضیلت و سعادت را افقی بیش نمی دانست، اعتقادی به حلّ تعارض میان فلسفه و مدینه نداشت و از این رو، مدینه فارابی نیز مانند شهر زیبای افلاطونی که شهری «در قلمرو سخن» بود، به عنوان مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی، تنها چونان افقی در برابر انسان در مدینه‌های موجود می توانست پدیدار شود. بدین سان، رساله‌های اخلاقی-سیاسی فارابی و بویژه آراء اهل مدینه فاضله او را باید در ادامه نقادی افلاطونی از همه شهرهای بد موجود مورد بررسی قرار داد. البته، در توضیح فلسفه مدنی فارابی، این نکته اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که معلم ثانی، در قیاس با افلاطون، در وضعی مشکل قرار داشت، زیرا نقادی افلاطون ناظر بر شهرهای موجودی بود که بنیان آن‌ها بر قانون شریعت استوار نبود، اما فارابی، به عنوان فیلسوف دوره اسلامی، برای این که بتواند در درون نظام شرع جایی برای فلسفه و نظریه سعادت خود باز کند، می بایست از پیش توضیحی از نسبت شرع و عقل، و مدینه فاضله و مدینه موجودی که خلافت عربی ادعای تأسیس آن را داشت، عرضه کند. بدین سان، فارابی با تکیه بر دریافت تشیع فلسفی و با توجه به تفسیر افلاطونی مقام شریعت در مدینه‌های موجود نمی توانست با ادعای خلافت عربی ظاهری و دیدگاه‌های جریان‌های زیدی، باطنی و اسماعیلی نیز که فضیلت را در مدینه‌های موجود تحقق‌پذیر می دانستند، میانه‌ای داشته باشد. فارابی، مانند افلاطون که تحقق شهر زیبا را جز در شرایط ویژه‌ای ممکن نمی دانست، بر آن بود که تا زمانی که «پادشاه حقیقی» - یا فیلسوف - ریاست مدینه و تدبیر امور آن را در دست نداشته باشد، مدینه فاضله تحقق پیدا نخواهد نکرد؛ در واقع، فلسفه مدنی فارابی نه با دریافت خلافت از ظاهر شریعت موافقت داشت و نه با باطن خشونت‌آمیز جریان‌های زیدی و اسماعیلی و هیچ یک از این افراط و تفریط را با حکمت راستین و مدینه فاضله مبتنی بر آن سازگار نمی دانست، زیرا حکمت راستینی که فارابی از آن دفاع می کرد، با بسته شدن دایره نبوت، به گونه‌ای که اهل سنت جماعت می فهمیدند، و با امامتی از نوع زیدی و ریاست

دنیوی خلفای فاطمی نسبتی نمی توانست داشته باشد.

مشکل بسته شدن دایره نبوت برای اندیشه سیاسی دوره اسلامی دارای اهمیت ویژه‌ای است. یکی از پی‌آمدهای سیاسی نظریه بسته شدن دایره نبوت، به عنوان یکی از مقدمات اندیشه سیاسی شریعتنامه‌نویسان، توجیه اندیشه تغلب و امامت تغلبیه اهل سنت و جماعت بود، اما جریان‌هایی از اندیشه باطنی و عرفانی که این مقدمات با دیدگاه‌های آنان سازگار نبود، از دو سو، بر آن مناقشه کردند: از سویی، شهاب‌الدین سهروردی، بر پایه مبانی منظومه فلسفی اشراقی، منافات بسته شدن دایره نبوت با تداوم فیض الهی را مورد تأکید قرار داد و ولایت اشراقیان و اهل حکمت باطنی را به مثابه ادامه و باطن نبوت مطرح کرد و بنا بر گزارش‌های تاریخ‌نویسان از سوانح احوال او می‌دانیم که شریعتمداران که این نظریه را با مبانی تفسیر ظاهری خود شریعت سازگار نمی‌دیدند، فتوای قتل او را صادر کردند.^۱ از سوی دیگر، نظریه شیعی امامت نیز بویژه در تفسیر عرفانی و فلسفی آن با دریافت فیلسوفانی هم‌چون سهروردی هماهنگی داشت و، در واقع، چنان‌که سید حیدر آملی سده‌هایی پس از فارابی و سهروردی خواهد گفت، از این حیث، «حقیقت تصوف عین حقیقت تشیع» به شمار می‌آید.^۲ دریافت فلسفی نظریه شیعی امامت و حکمت اشراق سهروردی، بویژه از دیدگاه پی‌آمدهای سیاسی، همسویی خاصی دارند، زیرا آن دو با دفاع از نظریه تداوم ظاهر نبوت در باطن امامت و ولایت بر این نکته اساسی التفات پیدا کرده‌اند که قول به بسته شدن دایره نبوت مستلزم طرح سیاستی مبتنی بر تغلب است. این دو جریان، مبنای نظری «سیاسی» ندارند، نظر به سرشت باطنی خود نیز غیرسیاسی‌اند، اگرچه نقادی آن دو از سیاست مبتنی بر تغلب با تکیه بر مبانی

۱. هنری کربن در فصلی از تاریخ فلسفه اسلامی و نیز در فصلی از رساله‌ای با عنوان فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی - که هر دو آن‌ها را نگارنده این سطور به فارسی ترجمه کرده است - شرحی مفصل در سوانح احوال و اندیشه شهاب‌الدین سهروردی آورده است. اما در زبان فارسی و حوزه پژوهش‌های مربوط به فلسفه در ایران هیچ نوشته‌ای جای خالی جلد دوم اسلام ایرانی با عنوان «سهروردی و اشراقیان» را که نوشته‌ای اساسی در این باره است، پر نخواهد کرد.

Henry Corbin. *En islam iranien*, tome 2. «Sohravardi et les Platoniciens de Perse»

۲. حیدر آملی، جامع‌الاسرار، ص ۱۳۴

اندیشه باطنی از شائبه نظریه‌ای سیاسی خالی نیست؛ مهم‌ترین پی‌آمد بسته شدن دایره نبوت، چنان‌که در اندیشه سیاسی اهل سنت درک شد، در عمل، نظریه خلافت ظاهری بود، اما جریان فلسفی اشراقی و نظریه شیعی امامت - اگر درست دریافته می‌شد - با نظریه‌ای از سیاست آرمانی پیوند داشت که در عمل، آن را به آرمانی غیرقابل تحقق، و، در نظر، به نقادی خلافت تبدیل می‌کرد. از تفسیری که فارابی از دیدگاه فلسفی از مسئله پراهمیت وحی به دست می‌دهد، می‌توان چنین استنباط کرد که او با توجه به امکان اتصال به عقل فعال و استعداد عقول انسانی برای کسب فیض از آن، به نوعی، به ادامه نبوت فلسفی اعتقاد داشته است، یعنی هم‌چنان که اتحاد با عقل فعال از طریق قوه متخیله مختص مقام نبوت است، به واسطه افاضه عقل فعال به عقل منفعل نیز انسان به مرتبه حکیم و فیلسوف دست پیدا می‌کند. فارابی می‌نویسد:

این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت و در عالی‌ترین درجات سعادت است و نفس او کامل و، چنان‌که گفتیم، متحد با عقل فعال است (کالمُتَّحِدَه بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ). چنین انسانی به تمامی افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است.^۱

از این مقدمات و این‌که در اندیشه سیاسی فارابی نبی، حکیم و انسان کامل عبارت‌های متفاوت برای مصداقی واحدند که ریاست مدینه فاضله به او تفویض شده است و در غیاب او هیچ مدینه‌ای را نمی‌توان فاضله خواند،^۲ می‌توان دریافت که معلم ثانی ادامه نوعی نبوت فلسفی را لازمه طرح مدینه فاضله می‌داند و از این رو، اثبات حکمت، ملازم با طرح مدینه فاضله و طرح

۱. فارابی، آراء، ص. ۲۴۴-۶، ص. ۲۶۹-۷۰. درباره بحث نبوت و وحی در اندیشه فارابی ر. ک. Richard Walzer, «Al-Farabi, a theory of prophecy and divination», p. 200 sq. یادآوری می‌کنم که همه فقرات نقل شده از این رساله فارابی را با تصرفاتی از ترجمه فارسی که نشانه‌های کتب ساختگی آن در پایان این دفتر آمده است، می‌آوریم. متن عربی مرجع همان است که به نوشتن رینسارد والنسر با ترجمه انگلیسی آن به جاب رسیده است. در یادداشت‌های اتی، ارجاع به متن عربی را به نشانه ۱۰۰ از شماره‌های صفحه ترجمه فارسی جدا کرده‌ام. در مواردی که یک شماره صفحه بیشتر بیامده باشد، همان ترجمه فارسی است.

۲. آراء، ص. ۲۵۲، ص. ۲۷۷.

مدینه فاضله، مشروط به اثبات حکمت است. بدین سان، طرح مسئله امامت در روایت شیعی امامی و تفسیر فلسفی آن، در نوشته‌های ابونصر فارابی، در واقع، شرط تبیین فلسفی بحرانی بود که در نخستین سده‌های دوره اسلامی در ارکان خلافت افتاده بود و ابونصر فارابی را باید نخستین نظریه‌پرداز این بحران ژرف به شمار آورد که همه جنبه‌های آرمانی سیاست خلافت را از آن گرفت و آن را به سلطنت مطلقه تبدیل کرد. فارابی، با تدوین نظریه مدینه فاضله، نه تنها در برابر بحران سیاسی خلافت افق متفاوتی را ارائه کرد، بلکه از مجرای طرح فلسفی نظریه مدینه فاضله شالوده فلسفه جدیدی را استوار کرد که از آن به «تأسیس فلسفه اسلامی» تعبیر شده است. پیشتر به توضیحی که افلاطون، در نامه هفتم، درباره پیوند تبیین بحران سیاسی دموکراسی در آتن و بنیادگذاری فلسفه آورده است، اشاره کردیم؛ اگر آن‌چه درباره بازگشت فارابی به موضع سیاسی افلاطون و ارسطو گفته شد، موجه بوده باشد، می‌توان این نتیجه اساسی برای فهم مقام فارابی در تاریخ بسط فلسفه در دوره اسلامی گرفت که بنیادگذاری اندیشه فلسفی در دوره اسلامی، بیشتر از آن‌که مدیون تلقی جدیدی از وجود باشد، به گونه‌ای که رضا داوری از آن دفاع کرده است، می‌تواند با توجه به درک فلسفی بحران در نظام خلافت توضیح داده شود. خاستگاه بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی و اندیشه فلسفی فارابی نیز هم‌چون اندیشه فلسفی افلاطون بحران سیاسی خلافت بود و بنابراین، منظومه‌ای که تدوین شد، «فلسفه‌ای سیاسی» بود، اما فارابی و افلاطون، به درستی، به این نکته التفات پیدا کرده بودند که بیرون آمدن از چنبر بحران سیاسی، از نوعی که دموکراسی آتنی و خلافت اسلامی در آن افتاده بودند، جز از مجرای تأسیس نظریه فلسفی سیاست امکان‌پذیر نخواهد شد. از این‌رو، فارابی، در دنباله فقره‌ای که نقل کردیم، مانند افلاطون، ریاست مدینه فاضله را به شخصی تفویض می‌کند که حکمت و ریاست را توأمان داشته باشد و او کسی جز امام در معنای شیعی آن - که با الزامات عقلی فلسفه یونانی مورد تفسیر قرار گرفته است - نیست. فارابی می‌نویسد:

این چنین انسان، همان رئیسی است که مطلقاً انسانی دیگر بر او

ریاست ندارد و او امام و رئیس اول مدینه فاضله ... رئیس امت فاضله است و بر همه بخش‌های معموره زمین ریاست دارد. کسی به چنین مرتبه‌ای نمی‌رسد، مگر این‌که بر حسب طبیعت دوازده خصلت در وجود او جمع و در فطرت او به ودیعه گذاشته شده باشد.^۱

فارابی، در رساله تحصیل السعادة، این مطلب را ضمن اشاره‌ای به نظر افلاطون درباره فیلسوف پادشاه و نیز به دیدگاه امامت در تشیع فلسفی، با تصریح بیشتری می‌آورد و درباره معنای امام، فیلسوف، واضع نوامیس و ملک می‌نویسد: «فَتَبَيَّنَ أَنَّ مَعْنَى الْفِيلَسُوفِ وَالرَّئِيسِ الْأَوَّلِ وَالْمَلِكِ وَوَضَّاعِ النُّوَامِيسِ وَالْإِمَامِ مَعْنَى كُلِّهِ وَاحِدٌ، وَإِنَّ لَفْظَةَ مَا اخَذَتْ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ ثُمَّ اخَذَتْ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ».^۲ التفات به بحران سیاسی نخستین سده‌های دوره اسلامی و این‌که چنین بحرانی زمانی می‌تواند پایان بیابد که فیلسوفی امام در مقام ریاست مدینه قرار گرفته باشد، برای درک درست اندیشه سیاسی فارابی دارای اهمیت اساسی است، هم‌چنان‌که توضیح بحران در دموکراسی آتنی برای بنیادگذاری اندیشه فلسفی افلاطون اساسی بوده است. از این‌رو، چنان‌که گذشت، «الهی» بودن افلاطون را باید به درستی فهمید، زیرا افلاطون، بیشتر از آن‌که اهل الهیات باشد، «سیاسی» — یا «مدنی» — بود و به عنوان فیلسوف سیاسی «واضع نوامیس» یا فیلسوف را در رأس مدینه قرار می‌داد. به این اعتبار، سیاست افلاطونی عین فلسفه او بود، هم‌چنان‌که سیاست فارابی عین «دیانت» اوست. خاستگاه اندیشه فارابی نیز تأمل در بحران نظام سیاسی نخستین سده‌های دوره اسلامی بود، اما معلم ثانی، مانند افلاطون، این بحران را چونان بحرانی در مبانی نظری — و بنابراین، فلسفی — اندیشیده است. بدین سان، طرح پرسش سیاسی مدینه فاضله و ریاست آن، در فلسفه فارابی، بدون طرح پرسش فلسفی وجود امکان‌پذیر نیست و فارابی، در رساله‌هایی مانند آراء اهل مدینه فاضله و سیاست مدینه، مانند افلاطون در جمهور،

۱ آراء، ص ۲۴۶، ص ۲۷۱

۲ فارابی، «تحصیل السعادة»، رسائل فارابی، ص ۴۳-۴.

بحث سیاسی را به عنوان بخشی از بحث در مطلق وجود، که وجود مدنی انسان جزئی از آن است، مطرح کرده است: در این جا نیز فارابی میراث خوار فیلسوفان یونانی است و مانند افلاطون و ارسطو سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود مطرح می‌کند.^۱ بحث فارابی با گفتاری در مراتب موجودات آغاز می‌شود:

نظام خلقت از کامل ترین مرتبه وجود آغاز می‌شود و در مرتبه بعد و به دنبال آن موجودی که کمی ناقص تر از اوست، حصول پیدا می‌کند و قرار می‌گیرد و همچنین پس از این و به دنبال این مرتبه همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقاص فالانقض قرار می‌گیرند تا به وجودی منتهی می‌شود که اگر مرتبه‌ای پایین تر رود، به هیچ وجه وجود پیدا نخواهد کرد و بدین ترتیب سلسله موجودات در آن جا منقطع می‌شود.^۲

فارابی با تکیه بر چنین دریافتی از مراتب موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آن‌ها با سبب اول، بحث وجود مدنی انسان و مرتبه وجود مدینه را مطرح می‌کند. هم‌چنان‌که در آفرینش، وجود اول کلیه موجودات را هستی می‌بخشد و موجودات به او نظام می‌یابند، وجود و سامان مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول است و به این اعتبار، مدینه، نظم مطابقی نظم عالم دارد.^۳ فارابی، با اقتدای به افلاطون، ساختار نفس انسانی و عالم و نیز مدینه را به عنوان سه مرتبه از عالم وجود عین یکدیگر می‌داند و بر آن است که احکام واحدی بر آن‌ها فرمان می‌راند. کانون تحلیل در توضیح ساختار عالم، مبدأ موجودات و سبب اول، و

۱. این توضیح را در مقام مناقشه بر نظر رضا داوری در رساله فارابی- مؤسس فلسفه اسلامی می‌آوریم. تفسیر او نخته‌بند دیدگاه هیدگری از تاریخ فلسفه است. در حالی که توضیح اجمالی ما یونانی و لاجرم، ناظر بر سرشت فلسفه یونانی و بسط آن در آثار دوره اسلامی است. درباره دیدگاه غیر مدنی هیدگر همین قدر می‌توان گفت که آن، حجابی بر سطره‌ای سیاسی است که اگرچه هیدگر درباره آن تأمل کرده بود، اما، جز به تدریس، آن را بیان نمی‌کرد - یا بهتر بگوییم، نمی‌توانست بیان کند. فلسفه هیدگر، حتی آن جا نیز که «سیاسی» نیست، فلسفه‌ای سیاسی در خود پنهان داشت و همین نظریه سیاسی، به قول قدما، در سراسر نظام فلسفی جاری بود. دیدگاه رضا داوری نیز به تبع احمد فردید در دفاع از «آموزگار تفکر اخرازمیان»، هیدگر، داغ همین حوالت تاریخی را بر پیشانی دارد.

۲. آراء، ص. ۹۴؛ ص. ۱۱۹-۲۰. ۳. مدینه، ص. ۱۶۲.

کانون تحلیل در توضیح وجود انسان، قلب، و کانون تحلیل مدینه، رأس هرم حیات سیاسی یعنی رئیس اول مدینه است. نسبت رئیس اول به مدینه، مانند نسبت سبب اول به عالم است و هم‌چنان‌که سبب اول عالم بر خود عالم تقدم دارد، رئیس مدینه نیز بر مدینه تقدم دارد، زیرا

نخست، باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب حصول و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و تحقق و ترتب مراتب آنها گردد. اگر عضوی از اعضای آن مختل گردد، اوست که در جهت بر طرف کردن آن اختلال به او یاری رساند. همانطور که آن اعضای که نزدیک به عضو رئیس‌اند، از بین آن افعال طبیعی که باید بر وفق هدف و خواست بالطبع رئیس اول انجام شود، به آن نوع افعالی قیام می‌کنند که فی‌نفسه شریف و اشرف است و اعضای که در مرتبه فرودین آنها قرار دارند، بدان گونه افعالی قیام می‌کنند که از لحاظ شرف در مرتبه پایین‌تری قرار دارد و نیز به همان ترتیب تا به اعضای رسد که پست‌ترین کارهای تن بر عهده آنهاست. پس، چنین است وضع و حال مدینه که آن افراد و اجزایی که در ریاست نزدیک به رئیس اول‌اند، به آن گونه افعال ارادی قیام می‌کنند و انجام می‌دهند که بالذات شریف‌تر است و کسانی که در مرتبه پایین‌تر قرار دارند، به آن نوع افعال و کارهایی قیام می‌کنند که از لحاظ شرف در مرتبه پایین‌تر قرار دارند تا آن‌جا که به افرادی پایان یابد که به پست‌ترین کارهای لازم مدینه قیام می‌کنند.^۱

همین ترتیب در مورد موجودات عالم نیز صادق است که در آن، «نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله ... به سایر اجزاء و افراد آن» است.^۲ به عبارت دیگر، چنان‌که رضا داوری، به درستی، توضیح داده است، رئیس اول مدینه، مانند موجود اول، عَلَتْ مَوْجِدَهُ وَ عَلَتْ مُبْقِيَهُ مدینه

۱. آراء، ص. ۲۳۴-۶. ۲. آراء، ص. ۲۳۶. ۳. ۲۶۲.

است.^۱ رئیس اول، شخص برگزیده و بنا بر فطرت و طبع، آماده ریاست است و چنانکه گذشت، اتصال او به عقل فعال، نخستین شرط ریاست مدینه فاضله است. افراد انسانی نیز تابع این حکم کلی کیهانی هستند و فارابی آنان را برابر نمی‌داند. افراد انسانی در سلسله مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند و این امر با نظم آفرینشی مطابق است که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی‌ها استوار شده است. رئیس اول بر مراتب وجودات و توانایی‌های اهل مدینه عالم است و هر یک از آنان را به قدر توانایی ذاتی او تربیت می‌کند.^۲

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این مقدمات می‌توان گرفت، به مقام فلسفه مدنی فارابی مربوط می‌شود و می‌تواند پرتوی بر سرشت اندیشه سیاسی او بیفکند. گفته شد که در اندیشه سیاسی فارابی، رئیس مدینه بر مدینه تقدم دارد و با تکیه بر این دریافت است که رضا داوری به درستی توضیح داده است که «فارابی به بیان آراء اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفاء کرده است.^۳ در واقع، فارابی نه تنها به بیان اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفاء کرده است، بلکه با تکیه بر مقدماتی که مطرح می‌کند، اندیشه سیاسی او نمی‌توانسته است جز به تحلیل رأس هرم مدینه پردازد. بدیهی است که فلسفه مدنی فارابی نه تنها با تحلیل اجتماعی و سیاسی اندیشه جدید نمی‌توانست پیوندی داشته باشد و از این حیث، سخن گفتن از «جامعه‌شناسی فارابی» به غایت نسنجیده است، بلکه فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه «واقع‌گرایی» اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد. یادآوری این نکته ضروری است که نظریه تقدم رئیس اول بر مدینه، به طور کلی، با مبانی فلسفه سیاسی ارسطو، چنانکه در اخلاق نیکوماخی و سیاست آمده است، سازگار نیست. اگرچه سیاست ارسطو، در نخستین سده‌های دوره اسلامی، به زبان عربی ترجمه نشد،^۴ اما در نوشته‌های فیلسوفان این دوره و بویژه فارابی اشاره‌ای به دفتر اول آن اثر که متضمن بحث در

۱. داوری، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، ص. ۲۳ و بعد. ۲. مدینه، ص. ۱۶۱.

۳. داوری، فلسفه مدنی فارابی، ص. ۱۱۰-۱.

4. Shlomo Pinès, «Aristote's Politics in Arabic philosophy», *Studies in Arabic versions of Greek texts in mediaeval science*, p. 146 sq. cf. Shlomo Pinès, «un texte inconnu d'Aristote en version arabe», op. cit. p. 156 sq.

تقدم مدینه بر شهروندان است، وجود دارد.^۱ به نظر می‌رسد که در این بحث، فارابی به طور عمده به «افلاطون الهی» اقتداء کرده و به تفسیر نوافلاطونی و مسیحی نوشته‌های افلاطون صیغه‌ای اسلامی داده است. فارابی، به نوعی، فرد را مقدم بر مدینه می‌داند و بحث خود را با «انسان‌شناسی» و حتی «روان‌شناسی»، یا علم النفس در تداول قداما، آغاز می‌کند. او با آغاز بحث با «انسان‌شناسی»، تقدم مدینه بر فرد را - که شالوده دریافت فیلسوفان یونانی از سیاست بود - نفی می‌کند و «انسان‌شناسی» یا به عبارت دیگر بحث اخلاقی را مبنای سیاست می‌داند.^۲ توانایی‌های انسان، یا فطرت افراد آن، گوناگون و متفاوت است و وجه توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر نیز جز این نیست. رابطه میان آدمیان، رابطه میان ناقص و کامل است - نه رابطه میان افراد آزاد و برابر - اما جالب توجه است که این امر فارابی را به خلاف نظر شریعتنامه‌نویسان به توجیه سیاست تغلبیه سوق نمی‌دهد، بلکه، چنان‌که خواهد آمد، مبنای سیاست فارابی، رابطه فاضله - یعنی ارشاد و راهنمایی - است و نه زور و غلبه و از این رو، فارابی به فرد بافضیلتی که نتواند به ارشاد و راهنمایی پردازد، توصیه می‌کند که از مدینه هجرت کند و اهل آن را ترک گوید.^۳

فارابی، در رساله سیاست مدینه، پادشاهی آرمانی را با نبوت جمع و با تکیه بر نتایج این بحث، نظریه مدینه فاضله را مطرح کرده است. مدینه فاضله به اعتبار وجود و رهبری رئیس اول، مدینه فاضله است و این نکته در نظریه فارابی جالب توجه است که مدینه فاضله فارابی، عین شهر به معنای یونانی آن نیست، زیرا اهل مدینه فاضله فارابی، به ضرورت، شهروندان یک شهر نیستند، بلکه

۱. احصاء، ص. ۱۱۰. ۲. مدینه، ص. ۱۴۸ و بعد.

۳. فصول، فصل ۹۳. فارابی می‌نویسد: «فرد دارای فضیلت نباید در مدینه‌ای که سیاست آن فاسد است، رحل اقامت بيفکند. بر چنین شخصی واجب است که اگر در زمان او مدینه‌ای فاضله وجود داشته باشد، به آن مدینه مهاجرت کند. اما اگر چنین مدینه‌ای موجود نبود، فرد دارای فضیلت در دنیا غریب خواهد زیست، زندگی او نپاه خواهد شد و برای او مرگ از این زندگی بهتر است.» نیز رک کتاب الملة و نصوص اخرى، ص. ۵۶. فارابی، در احصاء العلوم، درباره جلب رضایت مردم می‌نویسد: «علم مدنی» بیان می‌کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان بایدار سازد» احصاء، ص. ۱۰۷.

می‌توانند در مدینه‌های گوناگون پراکنده باشند.^۱ به نظر می‌رسد که فارابی به گروه‌ها یا افراد فاضله پراکنده نظر دارد و نه به مدینه فاضله که تحقق آن را به طور کلی غیرممکن می‌داند. بدین سان، فارابی، از سویی، به نظریه شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران شهری نزدیک می‌شود و، از سوی دیگر، نظریه نبوت را در بحث خود وارد می‌کند. درباره دریافت فارابی از نبوت پیش از این به اشاره سخن گفتیم؛ درباره نظریه شاهی آرمانی فارابی نیز ذکر این نکته ضروری است که منظور فارابی از «پادشاه در نزد قدما»، در رساله سیاست مدینه،^۲ در وحدت آن با «انسانی که به او وحی می‌شود»، جمع میان شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایران شهری و دریافت فلسفی نبوت در اندیشه دوره اسلامی است. ذکر واژه «قدما» از سوی فارابی را باید چونان مؤیدی بر تفسیر پادشاهی به شاهی آرمانی — و نه سلطنت دوره اسلامی — و دریافت فلسفی نبوت و امامت دانست که با خلافت اهل سنت قابل جمع نیست. جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران شهری که در آن، پادشاه دنیار، دارای مقام خلافت‌اللّٰهی و مرتبه ظلّ اللّٰهی است، با درک فلسفی نبوت و امامت، چنان‌که در نزد فارابی می‌توان یافت، ملازمت دارد و با تکیه بر این دریافت بود که پیشتر گفتیم که فارابی دایره نبوت را بسته نمی‌داند. اینک باید، بار دیگر، با بازگشت به بحث نبوت، به برخی از پی‌آمدهای آن برای اندیشه سیاسی اشاره کنیم. به نظر می‌رسد که به مقیاسی که فارابی نظریه سیاسی خود را با حکمت نبوی جمع می‌کند، تحلیل سیاسی او جنبه انضمامی خود را از دست می‌دهد و بدین سان، از اندیشه سیاسی یونانی، حتی به گونه‌ای که افلاطون در رساله‌های جمهور و نوامیس تدوین کرده بود، فاصله می‌گیرد. آن‌جا که افلاطون از نظام‌های سیاسی نامطلوب سخن می‌گوید، توجه به تحول تاریخی یونان و بویژه آتن دارد و حال آن‌که، تحلیل مدینه‌های

۱ والتسر، به درستی، توضیح داده است که مفهوم یونانی *polités* به معنای «شهروند» در زبان عربی معادلی ندارد و در واقع، اصطلاح «اهل مدینه» در نوشته‌های فارابی معادل و به معنای «شهروند» یونانی آمده است. Richard Walzer, *Greek into Arabic*, p. 206. درباره مدینه‌های گوناگون ر. ک. مدینه، ص ۱۵۷ این دریافت فارابی از اهل مدینه فاضله، بیشتر از آن‌که یونانی باشد، اشرافی و باطنی است. مشرقیان سهروردی نیز به ضرورت اهل شرف حفرایی پیوستند و در عرب میر مشرقیانی وجود دارند. ۲ مدینه، ص ۱۵۶

نامطلوب در نزد فارابی با تکیه بر واقعیت تحول مدینه‌های دوره اسلامی انجام نمی‌گیرد و بدین سان، مدینه فاضله وی نیز، بی آن‌که طرحی از اصلاح مدینه‌های موجود بوده باشد، افقی است که دسترسی به آن ممکن نیست. معنای تحول فلسفه سیاسی افلاطون از جمهور تا نوامیس را می‌توان با توجه به این توضیح درک کرد، زیرا کوشش افلاطون ناظر بر اصلاح مدینه‌های یونانی و بویژه آتن است، و به همین دلیل، با توجه به دگرگونی اوضاع و احوال اجتماعی و تأمل در امکان تحقق آن اصلاحات، افلاطون تغییراتی در فلسفه سیاسی خود وارد کرده است. این‌که فارابی در تحلیل خود از مدینه‌های فاضله، از سویی، به حصر عقلی و، از سوی دیگر، به تحلیل افلاطون توجه داشته است و به نوعی از آن الهام می‌گیرد، دلیل این است که فیلسوف دوره اسلامی، توجهی به مدینه‌های دوره اسلامی ندارد و بیشتر، تا جایی که ممکن بود، سخنان افلاطون را تکرار می‌کند تا عرضه کردن طرحی برای اصلاح مدینه‌های موجود در دوره اسلامی. می‌توان پا را فراتر گذاشت و به طرح این نظر خطر کرد که گفتار فارابی در مدینه‌های ضالّه یا آن‌چه او «مُضَادّات مدینه فاضله» می‌خواند، بیشتر از آن‌که تحلیلی از واقعیت سیاسی و تحول مدینه‌ها بوده باشد، با توجه به حصر عقلی مدینه‌ها، توضیحی لفظی و شرح‌الاسمی درباره برخی واژه‌هاست و این توضیحات، بی آن‌که توجهی به مضمون دقیق تحلیل افلاطون داشته باشد، در بعضی موارد تنها معادلی در زبان یونانی دارد. به عنوان مثال، می‌توان از مدینه مُبَدَله^۱ نام برد که به طور کلی معنای مُحَصِّلی ندارد و فارابی نیز توضیح نمی‌دهد که مدینه فاضله چگونه به ضد خود تبدیل شده است. این مطلب درباره مدینه جَماعیه یا مدینه احرار نیز که به نظر می‌رسد نقدی بر نظام شورایی یا دموکراسی است، راست می‌آید، اما معلوم نیست مصداق آن نظام در مدینه‌های اسلامی کجاست؟^۲ فارابی، در تحلیل مدینه‌های ضالّه، بی آن‌که مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظام‌ها پرداخته باشد، به اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک شده و کانون تحلیل خود را رأس هرم اجتماعی یعنی

۲. آراء، ص. ۲۸۴.

۱. آراء، ص. ۲۸۶.

رئیس اول مدینه قرار داده است که از بسیاری جهات با اندیشه شاهی آرمانی ایرانشهری سازگار است. با این همه، تأکید بر دو گونه از مصادات مدینه فاضله برای درک اندیشه فارابی درباره مدینه‌های دوره اسلامی دارای اهمیت است: نخست، نظامی که به گفته فارابی، در آن، اهل مدینه فاضله به همه اعتقادات اهل مدینه فاضله باور دارند، اما به آن عمل نمی‌کنند. فارابی اشاره‌ای کوتاه به این نکته می‌کند، اما درباره این شکاف میان نظر و عمل توضیحی نمی‌دهد. نقادی فارابی از مدینه فاسقه با توجه به این اصل بنیادین انجام می‌شود که سعادت در مدینه فاضله، صرف بحث نظری نیست، بلکه مربوط به عمل است، مردم مدینه باید کلاً و جزئاً همه را مورد عمل قرار دهند.^۱ بنابراین، وجود شکاف میان عمل و نظر از ویژگی‌های مدینه فاسقه است،^۲ اما فارابی، به خلاف افلاطون که با تأمل در شهرهای یونانی توانسته بود تحلیل «اجتماعی» و سیاسی خود را تا جایی که ممکن است به واقعیت نزدیک کند، نمی‌تواند از نظریه خود درباره وحدت نظر و عمل، در تحلیل نظام‌های سیاسی دوره اسلامی، نتایجی بگیرد که، به گونه‌ای که در فصل‌های آتی خواهیم گفت، از اساسی‌ترین ویژگی‌های سده‌های متأخر دوره اسلامی، و خاستگاه آن، تا جایی که به تاریخ فلسفه در دوره اسلامی مربوط می‌شود، در تعارض مبنای شرع و عقل یونانی بوده است. اگر فارابی توانسته بود به مبانی این بحث اشاره کند، در مقامی قرار می‌گرفت که منطق یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های مدینه‌های دوره اسلامی را تبیین کند. بدیهی است که مقدمات فلسفی فارابی با الزامات چنین تأمل نظری سازگار نبود، اما به هر حال، او نیک دریافته بود که تحقق سعادت تنها در صورتی می‌تواند امکان‌پذیر باشد که شکافی میان عمل و نظر اهل مدینه وجود نداشته باشد. فارابی، با نوشتن کتاب آراء اهل مدینه فاضله، در واقع، کوشش کرده است این نکته را برجسته کند که مدینه‌های دوره اسلامی را از این رو که از حکمت دور مانده‌اند، فاضله نمی‌داند و مفسران نیز از این حیث فارابی را مؤسس فلسفه در دوره اسلامی می‌دانند که او، در نخستین سده‌های دوره اسلامی، دریافته بود که

۱ مدینه، ص ۱۶۴

۲ مدینه، ص ۱۹۷.

مدینه‌ای که اساس آن بر حکمت استوار نشده باشد، دیر یا زود دستخوش تباهی خواهد شد.^۱ فارابی، با تکیه بر مبانی فلسفه یونانی، به دریافتی فلسفی از مشکل بنیادین نظام‌های سیاسی دوره اسلامی رسیده و نیز به فراست دریافته بود که انحطاط خلافت اسلامی آغاز شده است و چنان‌که نتوان توضیحی نظری از بحران آن عرضه کرد، زوالی محتوم در پی خواهد داشت. واکنش فارابی به این بحران، چنان‌که گذشت، پیش از آن‌که سیاسی باشد، فلسفی بود، اما بنا بر دلایلی که خواهد آمد، راه حل‌های فلسفی او کارساز واقع نشد. فلسفه مدنی فارابی - و البته، تأمل فلسفی، به طور کلی - در دوره اسلامی، در تعارضی که با واقعیت مدینه‌هایی که شریعت دایر مدار تدبیر امور آن‌ها بود، در حاشیه قرار گرفت و تعارض فلسفه و شریعت نیز که فارابی به عنوان پرسشی اساسی مطرح کرده بود، مورد توجه قرار نگرفت. به گونه‌ای که در فصل هشتم خواهیم گفت، اندیشه دوره اسلامی در تحول آتی خود، بویژه با خواجه نصیر طوسی، در راه هموار جدایی نظر و عمل افتاد و این جدایی نظر و عمل، نه تنها در عمل - تکرار می‌کنیم که این امر از ویژگی‌های بنیادین دوره اسلامی است - که در قلمرو نظر نیز توجیه فلسفی یافت.

نکته دوم در تحلیل مضادات مدینه فاضله به مدینه ضاله مربوط می‌شود. فارابی درباره توهمی که رئیس مدینه ضاله دچار آن می‌شود، می‌نویسد:

رئیس اول این نوع مدینه از جمله کسانی است که تصور می‌کنند به آنان وحی شده است، بدون این‌که این امر واقعیت داشته باشد و در این راه به انواع خدعه‌ها و تزویرها و گمراهی‌ها متوسل می‌شوند (و یكون قد استعمل في ذلك التوهمات والمخادعات والغرور).^۲

این‌جا نیز فارابی، بار دیگر، اشاره‌ای به نظرات باطنی اسماعیلیان و دیگر صورت‌های اندیشه غنوسی و باطنی دارد. چنان‌که ریشارد والتسر در شرح خود

۱. آراء، ص. ۲۵۲؛ ص. ۲۷۷. «هرگاه اتفاق افتد که رئیس مدینه حکمت نداشته باشد، اما دیگر شرایط در او جمع باشد، مدینه فاضله فاقد پادشاه - ملوک - خواهد بود و اگر حکمی پیدا شود که حکمت او به پادشاه اضافه شود، دیری نخواهد پایید که آن مدینه تباه و ویران گردد»
۲. آراء، ص. ۲۵۸؛ ص. ۲۸۸.

بر آراء اهل مدینه فاضله یادآور شده است، و حتی مورد بحث، در فقره‌ای که آورده شد، از «نوع فلسفی آن»^۱ است و بنابراین، بیشتر از آن که به ادعای وحی از جانب برخی از رهبران جامعه اسلامی نظر داشته باشد، ناظر بر اعتقاداتی از قدماست که تفصیل آن در واپسین بخش آراء اهل مدینه فاضله آمده است.^۲ در بررسی اعتقادات قدما، دو بحث برای تعیین سرشت فلسفه مدنی فارابی دارای اهمیت است که در زیر، به اجمال، به برخی مسائل آن اشاره می‌کنیم. نخستین گروه از قدما بر آن بودند که نزدیکی جسم و نفس انسانی، «طبیعی» نیست. حقیقت انسان، نفس اوست و نزدیکی نفس با بدن مایه تباهی نفس و دگرگونی اعمال آن می‌گردد؛ در این صورت، اعمال ناپسندی که از نفس صادر می‌شود، ناشی از نزدیکی بدن به نفس است. پس،

کمال و فضیلت نفس این است که از کالبد رهایی یابد و اصولاً نفس، نه در وجود سعادت خود نیاز به کالبد دارد و نه در نیل به سعادت و نه به چیزهای دیگری که خارج از بدن است، مانند اموال، همسایگان، دوستان و مردم مدینه. آنچه نیاز به اجتماعات مدنی و سایر چیزهای خارج از خود دارد، کالبد انسان است و از این جهت [برخی] معتقدند که باید این وجود بدنی به دور انداخته و رها شود.^۳

جالب توجه است که فارابی، به خلاف آنچه درباره تحول اندیشه فلسفی نوافلاطونی گفته شد و نیز آنچه، پایین‌تر، درباره تحول اندیشه فلسفی اشرافی در ایران خواهد آمد، جدایی جسم و نفس را از باورهای مردم مدینه‌های ضالّه می‌داند و مهم‌ترین پی‌آمد چنین دریافتی از سرشت انسان را که کناره‌گیری از مناسبات مدینه و عدم مشارکت در حیات مدنی است، مورد انتقاد قرار می‌دهد. فارابی با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی «تشکیل مدینه [را] نخستین مرتبه کمال ... برای نوع انسان»^۴ می‌داند و نیل به سعادت را جز از مجرای تشکیل مدینه و شرکت در آن امکان‌پذیر نمی‌داند. نیازی به گفتن نیست که اگرچه فارابی در امور

1. R. Walzer, *On the perfect state*, p. 456.

۲. آراء، ص. ۳۱۴ و بعد؛ ص. ۳۴۲ و بعد. ۳. آراء، ص. ۳۱۸؛ ص. ۳۴۷.

۴. مدینه، ص. ۱۳۶؛ نیز آراء، ص. ۲۵۱ و بعد.

مشترک میان مردم مدینه فاضله بر «شناخت رئیس اول و چگونگی وحی او»^۱ تأکید می‌ورزد، اما این وحی، بیانی دیگر از اتصال به عقل فعال است که از راه سلوک عقلانی ممکن می‌گردد و نه از طریق «انسلاخ از بدن».^۲ فارابی در توضیح مطلب می‌نویسد:

حکمای مدینه فاضله کسانی هستند که این امور را از راه برهان و نیز به قوه بصیرت خود درمی‌یابند... و کسانی که در رتبه بعدی قرار دارند، این امر را آن طور که هست نیز می‌شناسند، اما به اتکای دانش و بصیرت حکما، یعنی به پیروی از آنها و از راه تصدیق گفتار و اعتماد و وثوق به آنها، ولی بقیه مردم به واسطه صور مثالی و محاکباتی می‌شناسند که مصور و مبین این امور است، زیرا آنان را چنان قدرت ذهنی و هیأت و ملکات نفسانی نیست که به طبع یا بر حسب عادت موجب شود این امور را بدان سان که هست دریابند. البته، این هر دو، معرفت به شمار می‌رود، جز آن که معرفتی که ویژه حکیم است، ناچار، افضل از آن دیگر است. (فحکماء المدینه هم الذین يعرفون هذه بهراهم و ببصائر انفسهم و من یلی الحکماء يعرفون هذه علی ما هی موجوده ببصائر الحکماء اتباعاً لهم و تصدیقاً لهم وثقة بهم، والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاکیها لانهم لامنة فی أذهانهم لتفهّمها علی ما هی موجوده اما بالطبع وإما بالعاده و کلتاهما معرفتان الا أن التي للحکماء افضل لا محالة).^۳

گروه دیگری از قدام بر این باور بودند که

در عالم وجود، سعادت و کمالی هست که افراد انسانی در زندگی پس از مرگ به آن واصل می‌شوند و در این جهان و دنیای کنونی، در حقیقت، فضیلت‌ها و افعال فاضله و پسندیده‌ای وجود دارد که افراد انسانی باید به دنبال آن بروند و آنها را انجام دهند تا به آن

۱. آراء، ص. ۳۰۸.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج. دوم، ص. ۲۶۷ و بعد.

۳. آراء، ص. ۲۷۸؛ ص. ۳۰۹ نیز ر.ک. ص. ۲۶۷ و بعد.

سعادت بعد از مرگ نایل شوند. اینان در اطراف خود نظر کرده و به موجوداتی طبیعی برخورده‌اند که نمی‌توانند منکر وجود آنها شوند و گمان برده‌اند که هرگاه بپذیرند که همه این امور، همان طور که مشاهده می‌شوند، اموری طبیعی‌اند، در این صورت ناچار باید آراء اهل مدینه جاهلیه را بپذیرند. از این رو، ناچار، به این نتیجه رسیده‌اند که برای موجودات طبیعی که با این وضع و حال موجود مشاهده می‌شوند، وجود دیگری است غیر از آنچه ما اکنون مشاهده می‌کنیم و گفته‌اند که این وجودی که امروز برای این موجودات است، وجود غیر طبیعی آنها و حتی متضاد با وجود طبیعی آنهاست. پس، باید در نابودی این وجود غیر طبیعی ا کوشید تا آن وجودی که کمال طبیعی است، حاصل شود، زیرا آنچه مانع نیل به کمال است، همین وجودی است که به عالم شهادت تعلق دارد و چون این وجود نابود شد، لاجرم، کمال حاصل خواهد شد.^۱

مفهوم سعادت، مانند فضیلت و به عنوان نتیجه عمل به آن، یکی از مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی قدیم است. فارابی، افزون بر رساله‌های اخلاقی مستقلی که درباره سعادت به رشته تحریر کشیده و درباره آن بحث کرده است - به عنوان مثال، تحصیل السعادة و التیبه علی سبیل السعادة - در رساله‌های فلسفه مدنی خود نیز به هر مناسبتی، مفهوم سعادت را در بحث سیاسی وارد می‌کند. او، در بحث از آراء اهل مدینه‌های ضاله، امکان تحقق سعادت را که از راه اتصال به عقل فعال، یعنی به واسطه حکمت عقلی و برهانی، که سعادت غیر مدنی است، به دست نیامده باشد، مورد تردید قرار داده است. نفی استقلال دنیا، به عنوان وسیله حصول سعادت و شرکت در مدینه، وجه دیگری از قول به زندگی زاهدانه و اعتقاد به اندیشه عرفانی و باطنی است و چنان‌که به تکرار گفتیم، فارابی رساله آراء اهل مدینه فاضله را در مخالفت با چنین اعتقاداتی نوشته است. فارابی در بحث درباره سعادت نیز با تکیه بر مبادی اندیشه فلسفی خود، بار دیگر، حکمت

و روش برهانی را مورد تأکید قرار می‌دهد. پیشتر به اهمیت وحدت نظر و عمل اشاره‌ای گذرا کردیم؛ این‌جا، باید این نکته را بیفزاییم که فارابی، به طور اصولی، میان عمل و نظر تفکیک قائل نمی‌شود و بدین سان، به خلاف اهل تصوف و باطنیان، نیل به سعادت را جز از مجرای علم نظری و فضیلت امکان‌پذیر نمی‌داند. فارابی، با تقسیم قوه ناطقه به دو قوه عملی و نظری درباره نسبت این دو قوه می‌نویسد:

قوه ناطقه عملی از این‌رو آفریده شده است که در خدمت قوه ناطقه نظری باشد، اما قوه ناطقه نظری آفریده نشده است که در خدمت امر دیگری قرار گیرد، بلکه برای این آفریده شده است که انسان به واسطه آن به سعادت نایل آید.^۱

قوه ناطقه عملی و نظری همراه قوه نزوعیه است که در خدمت حاسه، خیالیه و ناطقه قرار دارد. قوه مذکوره خدمتگذار نمی‌تواند خدمت خود را بدون همراهی قوه نزوعیه به انجام رساند، زیرا اگر اشتیاقی به موضوع حس، خیال و تعقل وجود نداشته باشد، قوه حاسه، خیالیه و ناطقه نمی‌توانند به تنهایی عمل کنند. اراده جز میل به امری به یاری قوه نزوعیه نیست. بنابراین، اگر انسان با قوه ناطقه نظری به سعادت علم پیدا کند، آن را غایت خود قرار دهد، و به نیروی تعقل و استدلال شوقی به سعادت پیدا کند، او کاری انجام داده است که باید برای به نیل به سعادت به واسطه قوه خیالیه و حاسه انجام داد. اگر انسان این اعمال را به واسطه قوه نزوعیه انجام دهد، در این صورت،

افعال آدمی همه خیر و زیباست، اما اگر سعادت را شناخت و یا دانست و آن را غایت مشتاق^۲ الیه خود قرار نداد، بلکه امر دیگری را غایت قرار داد و به واسطه قوه نزوعیه بدان امر اشتیاق حاصل کرد و به واسطه قوه رَویّت آن‌چه باید مورد عمل قرار گیرد تا از طریق آن و به کمک حواس و متخیله وصول بدان ممکن گردد، استنباط کرد و سپس به واسطه آلت‌های قوه نزوعیه، آن گونه افعال

را انجام داد، در این صورت، همه افعال انسان شرّ و نازیبا خواهد بود.^۱

در ادامه بحث از مفهوم سعادت در اندیشه فارابی باید به دو نکته دیگر نیز اشاره کنیم. در فصل‌های پیش، در شرح فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو، به این دو نکته اشاره کرده‌ایم و اینک اجمال نظر فارابی را در این باره می‌آوریم. نکته نخست به پیوند اخلاق و سیاست مربوط می‌شود. در بررسی فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو گفتیم که در دوره یونانی، به تعبیر ارسطو، سیاست، نسبت به اخلاق، دانش برین به شمار می‌آمد و بر آن اشراف داشت. در فلسفه مدنی فارابی نیز قراینی بر این مطلب وجود دارد، زیرا اگرچه فارابی غایت فلسفه مدنی را نیل به سعادت می‌داند، اما هم‌چون نویسندگان دوره یونانی مآبی و اسلامی، سیاست مدینه را در اخلاق فردی حل نمی‌کند. مبانی فلسفی فارابی، و مخالفت اصولی او با اهل باطن و صوفیان، مانع از این شده است که او استقلال این عالم و حیات مدنی را نفی کند. فارابی، مانند افلاطون و ارسطو، با تعریف سیاست، به عنوان وسیله‌ای برای نیل به سعادت، به پیوند اخلاق و سیاست التفات پیدا کرده و به فراست دریافته بود که فلسفه مدنی در نسبت آن با علم اخلاق دانش برین است. فارابی، در احصاء العلوم، علم اخلاق را جدای از علم مدنی نمی‌آورد، بلکه، بی آن‌که معترض این امر شده باشد، علم اخلاق را هم‌چون جزئی از علم مدنی قرار داده است. علم مدنی از افعال و رفتار ارادی و ملکاتی بحث می‌کند که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد و موضوع این بحث با موضوع علم اخلاق یکی است.^۲ سبب این‌که فارابی علم اخلاق را جدای از علم مدنی لحاظ نکرده، این است که به نظر او، نیل به سعادت، که غایت علم اخلاق است، از راه تحقق خیر و فضیلت امکان‌پذیر است و «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان از است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد

۱. آراء، ص. ۳۰-۳۲۹؛ نیز ر.ک. فصول، فصل ۹۴. «فضیلت‌های نظری سب و مبدأ فضیلت‌ها و صناعت‌های عملی است و جمع شدن فضیلت‌های عملی ممکن نیست مگر به ممارست در نظر و انشغال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر». ۲. احصاء، ص. ۱۰۶.

و همگان مشترکاً آن‌ها را به کار بندند».^۱ از این حیث، علم مدنی در نزد فارابی نسبت به علم اخلاق، دانشی برین و سامان‌بخش است، زیرا تحقق سنت‌های فاضله در شهرها در پرتو حکومتی فاضله امکان‌پذیر می‌گردد. فارابی می‌نویسد: پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پیایدار سازد. این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی (و تلک المهنة هي الملكية والملک) یا هر نام دیگری که مردم برای آن انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.^۲

موضوع نخستین بخش از آن دو، علم اخلاق است که به تعریف سعادت و شمارش افعال و رفتارهای ارادی می‌پردازد که به ضرورت باید در شهرها و میان مردم تحقق یابد، اما دومین بخش علم مدنی به

توصیف ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آن‌ها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد. [علم مدنی]، آنگاه، انواع کارهای حکومت غیر فاضله را برمی‌شمارد و از چگونگی و انواع آن بحث می‌کند و افعالی را که هر یک از این حکومت‌ها انجام می‌دهد، شمارش می‌کند و می‌گوید که هر یک از این حکومت‌ها قصد دارد چه سنت‌هایی را در کشور و میان مردمانی که زیر فرمان او هستند، جایگزین سازد.^۳

آن‌چه فارابی در رسالة التنبیه علی سبیل السعادة درباره پیوند اخلاق و سیاست، تقسیم علم مدنی به سیاست - یا علم مدنی به معنای خاص - و اخلاق و برتری آن بر این می‌گوید، با تفسیری که در این جا از فقرة احصاء العلوم عرضه می‌کنیم،

۱. احصاء، ص ۱۰۱.

۲. همان‌جا؛ برای متن عربی ر.ک. فارابی، کتاب‌الملة و نصوص اخروی، ص. ۷۰.

۳. احصاء، ص ۱۱۰.

سازگار است.^۱ فارابی، در رساله التنبیه علی سبیل السعادة، به تصریح، علم را به نظری و عملی و آن‌گاه، علم عملی را به اخلاق و سیاست تقسیم می‌کند و علم اخلاق را تابع علم سیاست می‌داند. چنان‌که در فصل‌های دیگر این دفتر خواهیم گفت، با توجه به تحول آتی فلسفه سیاسی در دوره اسلامی می‌دانیم که هیچ یک از فیلسوفانی که پس از فارابی آمدند، در این باره بحثی نکرده‌اند و چنین می‌نماید که فارابی نخستین و واپسین فیلسوف دوره اسلامی بوده که به تصریح از این نظر دفاع کرده است. حتی مسکویه رازی که توجهی به برخی از الزامات اخلاق نیکوماخی داشت، اما در نهایت، او نیز اندیشه سیاسی را در اخلاق ادغام یا، بهتر بگوییم، حل کرد و با تهذیب الاخلاق او اندیشه سیاسی در دوره اسلامی به نظریه‌ای درباره اخلاق تبدیل شد. تا جایی که می‌دانیم، نویسندگان تاریخ‌های فلسفه در دوره اسلامی، به استثنای محسن مهدی، درباره این نظریه فارابی مبنی بر این که معلم ثانی سیاست را علم برین خوانده است، بحثی نکرده‌اند. تردیدی نیست که آشنایی فیلسوفان دوره اسلامی با تفسیرهای نوافلاطونی اخلاق نیکوماخی و در دسترس نبودن ترجمه‌ای از سیاست ارسطو موجب شد که فلسفه سیاسی در استقلال آن از اخلاق مورد توجه قرار نگیرد و همین امر در جانشین شدن اخلاق به فلسفه سیاسی نقشی مهم ایفاء کرده است، اما با توجه به این واقعیت تاریخ فلسفه در دوره اسلامی، تأکید فارابی بر سیاست به عنوان علم برین را چگونه می‌توان توضیح داد؟ نخستین توضیحی که می‌توان عرضه کرد، این است که فارابی، افزون بر آشنایی اجمالی با رساله سیاست ارسطو^۲ - به طور مستقیم، به سبب آشنایی با زبان یونانی یا شاید به یاری مترجمان آشنا با زبان یونانی - با توجه به توضیحات ارسطو در نخستین و واپسین دفتر اخلاق نیکوماخی، از نظر ارسطویی درباره پیوند اخلاق و سیاست آگاه بوده است.

۱. فارابی، «التنبیه علی سبیل السعادة»، رسائل فارابی، ص ۲۰ به بعد «و الفلسفة المدبنة صنفان، احدهما نحصل به علم الافعال الجميلة و الاخلاق التي تصدر عنها الافعال الجميلة و القدرة علی اسبابها و به نصیر الاشياء الجميلة فیه لنا و هذه تسمى الصناعة الحلفية و الثاني يشتمل علی معرفة الامور التي بها نحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن و القدرة علی تحصيلها لهم و حفظها علیهم و هذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه حمل اجراء صناعة الفلسفة».

۲. احصاء، ص ۱۱۰.

بدیهی است که این توضیح فرضی بیش نیست و قرینه چندان بر اثبات آن نداریم. اما به هر حال، این نکته را نباید از نظر دور داشت که فارابی فیلسوف بود، نه مانند مفسران فیلسوفان یونانی، تابع نظرات آنان؛ او به عنوان فیلسوف در موادی که از نوشته‌های یونانی به او رسیده بود، نظر می‌کرد و به عنوان فیلسوف آغاز دوره اسلامی درباره بحران نهاد خلافت به تأمل پرداخته بود. رستگاری فردی با الزامات فلسفه مدنی سازگار نبود و از این رو، فارابی با نقادی دیدگاه‌های مدینه‌ستیز - که از ویژگی‌های پایان عصر زرین فرهنگ ایران، بویژه پس از سقوط ایران زمین به دنبال یورش مغولان بود - برای بحران راه حلی جمعی - یعنی مدنی - پیشنهاد می‌کرد.

وانگهی، دیدیم که فارابی، از سویی، با تعریف سیاست به سلوکی برای نیل به سعادت، از سیاست تعریفی «اخلاقی» عرضه کرد، اما، از سوی دیگر، سیاست را نیز در مقایسه با اخلاق علم برین دانست. اینک باید دید بحث پیوند اخلاق و سیاست با توجه به مبانی فلسفه مدنی فارابی چگونه مطرح شده است یا، بهتر بگوییم، فلسفه مدنی فارابی، چه دریافتی از سرشت علم سیاست دارد؟ در این مورد نیز فارابی، با اقتدای به افلاطون و ارسطو و تفسیر فلسفی ویژه‌ای که از دیانت داشت، طرح «مدینه فاضله‌ای در عالم مجردات عقلی»^۱ عرضه کرده است که مدینه‌ای «فاضله» در تعارض آن با مناسبات مبتنی بر تغلب است. نقادی نظام‌های مبتنی بر تغلب، چنان‌که در نخستین بخش این دفتر گذشت، از عمده‌ترین ویژگی‌های فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطوست. یادآوری می‌کنیم که اندیشه فلسفی قدیم - اندیشه فلسفی یونانی و نیز بسط این فلسفه در دوره اسلامی - به طور کلی، با نفی تغلب و مناسبات شهروندی ملازمیت دارد، هم‌چنان که انتقاد از فلسفه، در نزد برخی از اهل شریعت، با توجیه تغلب سازگار است. اگر بخواهیم تنها به یادآوری نام‌هایی از اهل نظر دوره اسلامی بسنده کنیم، می‌توانیم بگوییم که ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی اهل فلسفه‌اند و لاجرم، نظریه پردازان سیاست فاضله و نفی تغلب، در

حالی که ابوالحسن ماوردی، امام محمد غزالی، ابن خلدون و فضل الله بن روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه‌اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب پرداخته‌اند. در میان نمایندگان اندیشه فلسفی در ایران، ابونصر فارابی بیش از دیگران به تأمل در مسئله تغلب در سیاست و تعارض آن با تحقق سعادت و عمل به فضیلت که غایت سیاست فاضله است، پرداخته و به نظر می‌رسد که بررسی نظر او و مقایسه این نظر با نظرات افلاطون و ارسطو در این باره بتواند پرتوی بر چگونگی طرح و تعیین سرشت یکی از پراهمیت‌ترین بحث‌های فلسفه سیاسی یونانی و اندیشه فلسفی دوره اسلامی بیفکند.

در بخش نخست این دفتر گفته‌ایم که بحث درباره بهترین شیوه فرمانروایی در کانون فلسفه سیاسی دوره یونانی قرار داشت. این نکته را نیز پیشتر گفته‌ایم که افلاطون و ارسطو، هر یک از دیدگاه ویژه خود، مفهوم «مصلحت عمومی» را ضابطه سنجش و تمیز شیوه‌های بد از خوب می‌دانستند و انتقال همین مفهوم به دوران جدید در تحول آتی اندیشه سیاسی در اروپا نقشی پراهمیت ایفاء کرده است. وانگهی، این دو فیلسوف رعایت یا عدم رعایت «مصلحت عمومی» را میزان تمیز سیاست، به معنای مناسبات شهروندی و مشارکت در اداره امور شهر، از تغلب، یعنی رابطه خودکامه میان شبان و رمه یا خدایگان و بنده می‌دانستند. نیازی به گفتن نیست که بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی مطلوب و منحرف در دوره اسلامی نیز با تکیه بر اندیشه یونانی دنبال شد، اما آنچه اغلب مورد غفلت قرار گرفته، این نکته اساسی است که ضابطه‌ای را که فلسفه سیاسی دوره اسلامی وارد می‌کرد، ضابطه «مصلحت عمومی» نبود، زیرا ضابطه اخیر، به دلایلی که در این جا نمی‌توان به آن پرداخت، مورد توجه و تأمل فیلسوفان دوره اسلامی نبوده است. فارابی، نخستین فیلسوف دوره اسلامی بود که درباره دو شیوه تدبیر امور مدینه و رابطه میان شهروندان بحث کرده؛ او نیز مانند فیلسوفان یونانی به این نکته التفات پیدا کرده بود که میان سیاست فاضله — یا رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه — و دیگر شیوه‌های فرمانروایی منحرف نسبتی وجود ندارد و، در واقع، رابطه سیاسی و مناسبات شهروندی جایی آغاز

می شود که گستره تغلب یا خودکامگی به پایان رسیده باشد. فارابی در رساله فصول متزعه می نویسد :

سیاست، به طور اطلاق، نسبت به دیگر گونه های سیاست جنس نیست، بلکه هم چون اسم مشترکی برای امور بسیاری است که به رغم اختلاف در ذات و سرشت خود در آن اسم اشتراک دارند. در واقع، میان سیاست فاضله و گونه های دیگر سیاست جاهلی نسبتی وجود ندارد.^۱

در جای دیگری از همان رساله، فارابی، با تقسیم مدینه به «مدینه ضروری» و «مدینه فاضله»، ضابطه تمیز میان دو مدینه را توجه به خیر انسان حقیقی و نیل او به بهترین چیزها می داند و می نویسد :

مدینه می تواند ضروری یا فاضله باشد. مدینه ضروری، مدینه ای است که اعضای آن برای نیل به آنچه برای بقای خود، معیشت و حفظ حیات ضروری است، به یکدیگر یاری می رسانند، اما مدینه فاضله، مدینه ای است که شهروندان آن برای نیل به بهترین چیزها یکدیگر را یاری می دهند که به واسطه آن، وجود انسان حقیقی، بقای حیات و معیشت او به دست می آید. برخی گمان برده اند که این بهترین چیزها بهره گرفتن از لذت هاست و برخی دیگر آن را ثروت و بعضی جمع میان ثروت و لذت دانسته اند، اما سقراط و افلاطون و ارسطو گفته اند که انسان دارای حیات دوگانه ای است؛ ادامه حیات نخست، با غذا و دیگر چیزهای خارجی، که ما روزانه به آنها نیاز داریم، ممکن است، اما حیات دیگر، حیاتی قائم به ذات است و برای قوام ذات خود به چیزهای خارج از ذات نیازمند نیست، بلکه فی نفسه خودکفاست. پس، انسان دارای دو کمال است : کمال اول و کمال آخر. کمال آخر، نه در همین حیات، بلکه در حیات دیگر به دست می آید، یعنی زمانی که کمال نخست، پیش از آن، در همین