

مبانی سیاسی فارابی

(گزارش محتوایی کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة)

آلبر نصری نادر

ترجمه: محمد باهر

اشاره:

کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة نخستین بار در سال ۱۳۰۷ هـ ق / ۱۸۹۰ م. در لیدن از سوی فریدریش دیترسی منتشر شد و بعدها متن تازی آن بارها در بیروت و قاهره انتشار یافت. ترجمه حاضر از روی چاپ بیروت (۱۹۸۰ م) صورت پذیرفته است. این چاپ با مقدمه‌ای به قلم نصری نادر منتشر شده است. وی مقدمه خود را در دو بخش ارائه کرده است. بخش نخست پیرامون زندگی و آثار فارابی و نیز فلسفه فارابی است و بخش دوم به مقدمه‌ای تحلیلی بر کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة اختصاص یافته است. در این ترجمه بخش زندگی و آثار از این مقدمه حذف شده (صص ۱-۶) و از فلسفه فیضیه فارابی تا پایان مقدمه (صص ۲۰-۶) به طور کامل ترجمه شده است.

کتاب ماه فلسفه

فلسفه فیضیه فارابی

نهضت ترجمه‌ای که در سده سوم هجری، به ویژه در دوران خلاف مأمون عباسی آغاز شد، متفکران مسلمان را از وجوه گوناگون اندیشه یونانی آگاه کرد، و آنان را خصوصاً از منطق استوار ارسطو و نیز از دانش‌ها و معارفی که یونانیان به آنها رسیده بودند، شگفت‌زده نمود، و در همین راستا بود که اندیشه‌مند مسلمان دریافت که عقل بشری می‌تواند حقیقت را ادراک کند، و از آنجا که عقل راهنما و راهبر به سوی حق است پس ناگزیر باید از سرچشمه‌ای الهی جوشیده باشد. در این میان، کسانی که به شایستگی عقل برای هدایت و ارشاد اعتراف کردند آن را بزرگ شمردند و جایگاهش را والا دانستند. بنابراین آن گاه که وحی از حقیقت خبر می‌دهد به هیچ روی این سخن تعارضی ذاتی و جوهری با عقل پیدا نخواهد کرد، و این اصلی کلی است که فلاسفه اسلام بدان باور دارند.

از میان آثار متعدد یونانی که به زبان تازی ترجمه شد، کتاب اثولوجی ارسطو اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا این کتاب افق‌های تازه‌ای را برای اندیشه اسلامی گشود. این کتاب که به اشتباه به ارسطو نسبت داده می‌شود در واقع مجموعه‌ای از برخی نه‌گانه‌ها (انه آدها = Enneads) ی افلوپین، مدافع بزرگ فلسفه فیضیه است.

آشکار است که ارسطو نزد اندیشه‌مندان اسلام جایگاه ویژه‌ای داشت و از همین رو او را به حق معلم اول بشریت دانسته‌اند، و این بدان معناست که او بهترین کسی است که توانسته است توانایی عقل را در رسیدن به حقیقت نمایان سازد. از این رو هر کس که از نظام فکری ارسطو پیروی کند گام در مسیر درستی نهاده است. کتاب اثولوجی ارسطو از فیض عالم از موجود اول یگانه سخن می‌گوید و سلسله‌ای از واسطه‌ها را میان این موجود اول و انسان بر می‌شمرد.

فارابی در این نظام فیضی برای تمام مسائلی که پیرامون وحی مطرح است و اندیشه‌مندان را به تأمل واداشته، راه‌حلی منطقی می‌یابد. مهمترین این مسائل عبارت‌اند از: سرچشمه عالم، طبیعت خدا، سرچشمه نفس بشری و سرنوشت آن، مسئله پیامبری، پایه‌هایی که باید مدینه فاضله را بر آن بنا نهاد.

فارابی نخست به این کتاب اثولوجی ارسطو روی می‌کند تا از این رهگذر به تلاش برای هماهنگی میان افلاطون و ارسطو دست یازد، و ثابت کند که فلسفه یونانی با یکپارچگی استواری که میان اجزاء و اصول آن برقرار است، شناخته می‌شود و در میان آن شکاف و یا تناقضی به چشم نمی‌خورد. اما او در این تلاش خود مسئله‌ای را نادیده گرفت و آن این بود که او در واقع میان اندیشه‌های افلاطون و افلوپین هماهنگی ایجاد می‌کرد.

فارابی افزون بر این تلاش، اقدام به کوشش دیگری کرد که آن را در این کتاب، یعنی اندیشه‌های اهل مدینه فاضله عرضه می‌کند. این کتاب با وجود حجم کوچک آن مجموعه‌ای از مهمترین مسائل فلسفی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است، و پس از او ابن‌سینا - که از طریق آثار فارابی در مکتب او درس آموخته - این‌گونه مسائل را گسترده‌تر و جامع‌تر پیش کشیده و در اثر سترگش الشفاء گردآورده و سپس چکیده‌ای از آن را در النجاة مطرح نموده است.

فارابی فلسفه خود را بر پایه این اصل بدیهی عقلی استوار ساخته است که ما از وجود موجودات حادث و ممکن به وجود موجودی که واجب الوجود و موجود بذاته است و وجودش علت وجود دیگر موجودات است پی‌می‌بریم؛ زیرا تسلسل در مجموعه موجودات حادث محال است و اگر این‌گونه نباشد هیچ موجودی وجود پیدا نمی‌کند.^۱

پس هر گاه ما از نظر منطقی وجود این موجود واجب‌الوجود یگانه و بسیط را که مطلق کمال است و ما او را خدا می‌نامیم، بپذیریم باید برای وجود سایر موجودات دلیل آوردیم.

فلسفه فیضیه افلوطین - که پیشتر گفتیم به اشتباه به ارسطو در کتاب اثولوجیا نسبت داده می‌شود - راه‌حلی منطقی برای این مسئله دشوار، یعنی مسئله وجود عالم ارائه کرده است؛ چرا که اعتقاد به آفرینش جهان از عدم و نیستی اعتقادی است که عقل به راحتی تن به پذیرش آن نمی‌دهد، و درباره آن باید گفت: چگونه ممکن است که شیء از لاشیء به وجود آید؟!

در اینجا ملاحظه می‌شود که مسئله آفرینش از نیستی در اندیشه یونانی اثر و جایگاهی ندارد؛ اندیشه‌ای که وجود از لاوجود را نمی‌پذیرد و تنها به وجود از موجود اعتراف دارد. این مسئله موجب گردیده است که فیلسوفان یونانی به قدیم‌بودن عالم و یا به قدیم‌بودن ماده عالم و تنها به حادث‌بودن نظام آن قائل شوند، و اصلی که می‌گوید موجود از موجود دیگری افاضه می‌کند، به اصلی مقبول و منطقی بدل گردد.

اما این فلسفه فیضیه با مشکل بزرگ دیگری نیز روبروست و آن این است که چگونه از موجود یگانه بسیط موجودات متعدد و متکثر فیض می‌شوند؟ بدون تردید این مشکل به بزرگی مشکل آفرینش از نیستی نیست و در واقع اگر بگوئیم که از موجود یگانه قدیم و بسیط - از ازل - تنها موجود بسیطی که همان عقل است، مشکل برطرف خواهد شد، و از آنجا که این عقل از موجود اول پدیدآمده حادث است، یعنی تابع اوست. پس عقل حادث به تبعیت است، ولی این بدان معنا نیست که آن را حادث زمانی بدانیم، بلکه برعکس عقل از ازل تابع موجود اول بوده و از این رو تا زمانی که موجود اول کامل است و از روی طبع این عقل از او پدید می‌آید، قدیم زمانی خواهد بود، و این عقل را فارابی «عقل دوم» یا فقط «دوم» می‌نامد.

این راه‌حل همزمان وحی را نیز که از آفرینش سخن می‌گوید خشنود می‌سازد و در اینجا معنای آفرینش، به پیروی از آفریدگار بدل می‌گردد و فیض چنین معنایی را از پیروی می‌رساند.

این راه‌حل همچنین عقل را که به راحتی نمی‌توانست به پذیرش اعتقاد آفرینش از نیستی تن دهد خشنود می‌سازد.

از سویی دیگر فلسفه فیضیه نظام هستی را با توجه به آنچه از افلاک و حرکات آنها در آن است تفسیر می‌کند. این فلسفه در واقع چنین می‌گوید که موجود اول، موجود دوم را اضافه می‌کند و این موجود دوم در اصل جوهر غیر جسمانی و عقل خالص است. این موجود دوم هم موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند، و چون این موجود، موجود اول را (به عنوان موجودی که واجب‌الوجود ذاتی است) تعقل می‌کند از آن عقل سوم پدید می‌آید، و چون این موجود (موجود دوم) ذات خود را (به عنوان تابع موجود اول در وجود) تعقل می‌کند، از آن وجود آسمان اول لازم می‌آید.

موجود سوم نیز وجودش مادی نیست و آن به ذات خود عقل است. این موجود، موجود اول را (به عنوان موجودی که واجب‌الوجود ذاتی است) تعقل می‌کند و از آن عقل چهارم لازم می‌آید، و چون موجود سوم (به عنوان تابع موجودی غیر از خود) ذات خویش را تعقل می‌کند، از آن وجود کره کواکب ثابت لازم می‌آید.

این موجود چهارم، موجود اول را (به عنوان موجودی که واجب‌الوجود ذاتی است) تعقل می‌کند و از آن موجود پنجم لازم می‌آید، و این موجود چهارم چون ذات خود را (به عنوان تابع موجودی غیر از خود) تعقل می‌کند از آن وجود کره زحل لازم می‌آید، و همین‌گونه است تا عقل یازدهم که به ترتیب کره مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و قمر پدید می‌آید و با پدید آمدن کره قمر (ماه) عالم عقول مفارق - که در ذات خود عقول و معقولاتاند - پایان می‌پذیرد، و چون کره ماه پدید آمد وجود اجسام سماوی نیز پایان می‌پذیرد، و این اجسام سماوی به طبیعت خود متحرک به حرکت دورانی می‌باشند،



ابن‌سینا

و این عنصر عالم افلاک همان عنصر پنجمی است که کون و فساد آن را آلوده نمی‌کند، زیرا آن را ضدی نیست. براساس این نظریه فیض، حرکات افلاک هفت‌گانه متحرک مدلل می‌شود، و این به واسطهٔ عقول است که از تأمل موجود اول جدایی نمی‌پذیرند، و از آنجا که حرکت دورانی کاملترین حرکات است - زیرا این حرکت تنها حرکتی است که از ازل بودن موجود اول حکایت می‌کند - این حرکت همان حرکتی است که از ازل، افلاک بدان مخصوص شده‌اند و آن را پایانی نیست، و این چنین حرکات افلاک پیش از آنکه علم به نظریهٔ جاذبه زمین برسد، تفسیر شده است. این نظریه، نظریه‌ای است که عقول را از تمامی اعتبارات متافیزیکی که بر علم ستاره‌شناسی سایه افکنده بود آزاد کرد، و از همین رو بود که می‌گفتند: هر آنچه آسمانی است الهی است و آسمانی در عرف آنان به فلک قمر منتهی می‌شد و هر آنچه را که بالاتر از این فلک بود، در بر می‌گرفت.

از فلک قمر، عالم عناصر (اسطقسات) پدید می‌آید، و این عالم، عالم کون و فساد است که عقل یازدهم آن را تدبیر می‌کند، و این عقل یازدهم را فارابی «عقل فعال» می‌نامد. این عقل به عالم عناصر صور گوناگونی را می‌بخشد که در آن جماد و نبات و حیوان و انسان آشکار می‌گردد. و از این روست که وی بر این عقل نام واهب‌الصور (بخشندهٔ صورت‌ها) که پروردگار این عالم است می‌نهد. و از این عقل است که نفوس بشری‌ای که اجسام را به تصویر می‌کشند پدید می‌آید، و این نفوس به اندازه‌ای که از حقایق موجود در عقل فعال ادراک می‌کنند، جاودانگی به دست می‌آورند. اما موجود اول بسیار دور است از اینکه به واسطهٔ عقول بشری درک شود، و از همین روست که نمی‌توان او را وصف و یا تعریفش کرد، ولی عقل فعال همواره به این موجود اول می‌اندیشد، و سعادت نفوس بشری در همین عقل فعالی است که سرچشمهٔ این نفوس به شمار می‌روند. اما نفوسی که حقایق ازل موجود در عقل فعال را درک نمی‌کنند، سرنوشتی چون سرنوشت حیوانات و نباتات که همانا زوال و نابودی است پیدا می‌کنند. این نفوس اساساً چرا باید جاودانه باشند؟ آیا جاودانه می‌شوند تا به حقایقی که هیچ‌گاه آنها را درک نکرده‌اند و توانایی درک آنها را ندارند بیندیشند؟! جاودانگی در سایهٔ توانایی ادراک حقیقت از سوی نفس به دست می‌آید، و در این هنگام نفس به جسم خود برای جاودانگی نیازمند نیست؛ زیرا جسم از عالم عناصر است و در این عالم می‌ماند، ولی جاودانگی در عالم عقول مفارقه است. پس برای جسم‌ها و کالبدها برانگیختنی نیست.

منظور فارابی از حقایق ازل در واقع همان «مثل افلاطونی» است که وی آنها را گرد آورده و در عقل فعال آمیخته است، و تلاشی که نفس بشری از آغاز زندگی در این جهان به کار می‌بندد در راستای درک این حقایق ازل است و همین مسئله موجب می‌شود که آن نفس شایستگی جاودانگی پیدا کند، زیرا از نعمت اندیشیدن دربارهٔ این حقایق ازل در عقل فعال برخوردار است، و این چنین فارابی به تصوفی عقل‌گرا که قوام آن تأمل و اندیشیدن است، می‌رسد. ابن سینا نیز در قائل نبودن به برانگیختن اجساد با فارابی هم آواست، ولی وی شدت سخن فارابی را با سخن گفتن از تنها جاودانگی نفوس عالمه می‌کاهد. ابن سینا بر این باور است که نفس بشری، از آنجا که جوهر روحانی و بسیط است، به طبیعت خود جاودانه است؛ چه آنکه این نفس می‌تواند ماهیات را درک کند و ماهیات بسیط‌اند، و بسیط از آنجا که دارای جزء نیست، انحلال نمی‌پذیرد.

در مورد آنچه که به سعادت نفوس عالمه مربوط می‌شود نیز ابن سینا با فارابی هم آواست؛ زیرا وی بر این باور است که این سعادت به اندیشیدن و تأمل حقایق ازل در عقل فعال است و بدبختی و شقاوت نفوس جاهله در سایهٔ احساس دوری از این حقایق و از سرچشمهٔ آنهاست، و از این رو تفاوت بنیادینی میان تصوف ابن سینا و تصوف فارابی به چشم نمی‌خورد. فلسفه فیضیه همچنین وحی را تفسیر و تبیین می‌کند. فارابی می‌گوید: عقل فعال همواره و با استمرار حقایق، بر عالم پرتو می‌افکند، و نفوس دارای مخیلهٔ صاف و پاک این حقایق را دریافت می‌کنند و از آنها به زبان بشری تعبیر می‌نمایند و این موجب می‌گردد که این حقایق در اختیار جواس و قوهٔ مخیلهٔ دیگران قرار گیرد. و در آنجا صدای ضعیفی از این حقایق به گوش می‌رسد. اما حقایق در ذات خود از این محدودهٔ مادی محسوس، یعنی زبانی که برای بازگویی آن حقایق به کار گرفته می‌شود، برتر است، و فیلسوف در این میان می‌تواند به تنهایی به کمک منطق و تأمل عقلی تا سرچشمهٔ این حقایق، یعنی عقل فعال، بالا رود و آن را به گونه‌ای آشکارا و روشن ادراک نماید. به دیگر سخن، فیلسوف می‌تواند صور عقلی موجود در عقل فعال را درک کند.

بر این اساس چنین به نظر می‌رسد که فارابی، فیلسوف را در مرتبهٔ عقلی بالاتری نسبت به مرتبهٔ پیامبر قرار داده است. او به ظاهر وحی توجه نمی‌کند؛ زیرا از نظر او این معنای ظاهری معنای حقیقی را پنهان می‌کند؛ و عقل باید در پشت الفاظ و صور حقیقت را آشکار کند. فارابی این چنین باب تأویل وحی را در پرتو عقل گشود؛ زیرا حقایق ازل که از جانب عقل فعال وحی می‌شود، حقایق مادی و محسوسی نیستند. پس چون قوهٔ مخیلهٔ آنها را به قالبی محسوس درآورد، این بدان معنی نیست که آنها حقیقتی محسوس‌اند.

این فلسفهٔ فیضیه جنبهٔ عملی نیز دارد و آن عبارت است از: شکل‌گیری جامعهٔ بشری بر پایه‌هایی از عدالت و فضیلت،



و از آنجا که پیامبر یا فیلسوف این حقایق را درک می‌کنند، تنها آنان شایستگی بنیان‌گذاری مدینه فاضله را دارند، مدینه فاضله‌ای که بر پایه ارکان وحی شده از بالا استوار گردیده است. و در اینجا فارابی از نظریه افلاطون درباره فیلسوف حاکم راهنمایی می‌گیرد و نظریه پیامبر حاکم را بدان می‌افزاید. افلاطون می‌گوید: فیلسوف درباره «مُثُل» می‌اندیشد و از آن در تشکیل مدینه فاضله و اداره آن راهنمایی می‌گیرد، و فارابی می‌گوید: فیلسوف همچنین به این حقایق ازلی در عقل فعال موجود در فلک قمر می‌اندیشد، همچنان که به پیامبر نیز از همین سرچشمه وحی می‌شود.

وی می‌افزاید: هر شهری که برخلاف این اصول پایه‌گذاری شود سرنوشتش نیستی و تباهی است، و هر شهری که این اصول را بشناسد ولی آنها را نادیده انگارد شهری فاسق است و سرنوشت مردمش عذاب خواهد بود.

این فلسفه فیضیه که کوشیده است مسائل هستی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و روحانی را حل کند، به نتایجی دست یافته است که با شریعت، به ویژه در سه مورد سازگار نیست: این فلسفه فیض را قدیم می‌داند و به آفرینش جهان در زمان و از عدم قائل نیست. همچنان که براساس این فلسفه عقل (عقل فعال) عالم عناصر را رهبری می‌کند. این فلسفه موجود اول (خدا) را دور از عالم و بی‌ارتباط با آن - به طور مستقیم - به شمار می‌آورد. البته عقل فعال، موجود اول را تعقل می‌کند ولی این عقل فعال سامان‌دهنده واقعی عالم است، همچنان که او مقصد و غایت است و به سبب او سعادت ما به دست خواهد آمد. این فلسفه همچنین قائل به لذت جسمانی در عالم دیگر نیست، بلکه از سعادت روحانی محض سخن می‌گوید، سعادت که با تأمل حقایق موجود در عقل فعال به دست می‌آید.

این نتایج سه گانه عبارت‌اند از: قدیم‌بودن عالم، توجه نداشتن موجود اول به عالم، و برانگیخته نشدن اجسام و کالبدها، اینها نتایج منطقی این فلسفه فیضیه است که برای مدافعان از عقیده خوش‌نیا آمده است و از این رو هر که را به فیض و نتایج آن باورمند باشد، تکفیر کرده‌اند.

کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله به دو بخش عمده فلسفی و سیاسی اجتماعی تقسیم می‌شود، و بخش نخست مقدمه‌ای است بر بخش دوم.

۱. بخش فلسفی

الف) خدا و صفاتش:

کتاب بدون هیچ مقدمه‌ای و مستقیماً درباره بحث پیرامون الهیات آغاز می‌شود. فارابی در این کتاب در صد ارائه براهینی بر وجود خدا بر نمی‌آید و وجود خداوند را به عنوان امری بدیهی می‌پذیرد، و او را «موجود اول» می‌نامد؛ یعنی موجودی که سبب وجود دیگر موجودات است، و از هر نقصی خالی است. او قدیم و ازلی است و وجودش به ذات خود اوست، بی‌آنکه در ازلی بودنش به علتی خارج از خود نیازمند باشد. او موجودی غیر مادی است و قوام او نه به ماده است و نه به چیزی دیگر، و او را صورتی مادی نیز نیست؛ زیرا صورت جز در ماده تحقق پیدا نمی‌کند، و اگر او را صورتی بود لازم می‌آمد که ذات او مرکب از ماده و صورت باشد و در نتیجه او مرکب می‌بود.

موجود اول همچنین به سوی غایتی در حرکت نیست و اگر چنین می‌بود آن غایت آن و علت حرکت آن به شمار می‌رفت. او از موجودی پیش از خود و یا دون خود به وجود نیامده، و از این رو آن را علت فاعلی نیست.

موجود اول، یکی است و میان او و دیگر موجودات تباین وجود دارد، و وجود او خاص خود اوست. میان او و موجودات دیگر هیچ چیز مشترکی نیست. پس او را ماندنی نیست، و چون موجود اول تام‌الوجود است، وجودش برترین وجود است. موجود اول را صدی نیست؛ زیرا هر یک از دو ضد می‌تواند بر دیگری تاثیر گذارد و یکی از آنها دیگری را تباه گرداند، و آنچه را که می‌توان تباهش کرد قائم به ذات نیست، و در نتیجه قدیم و ازلی نیست، بلکه حادث است و چیزی آن را به وجود آورده است.

موجود اول را نه می‌توان تعریف کرد و نه برای او حدی قائل بود. زیرا او بسیط تام است و جسم نیست. او یکتایی مطلق و غیر قابل تقسیم است. (در اینجا همانندی زیادی میان دیدگاه فارابی درباره موجود اول و دیدگاه معتزله درباره توحید به چشم می‌خورد).

موجود اول از آنجا که غیر مادی است، به ذات خود عقل بالفعل است؛ زیرا ماده چیزی است که مانع می‌شود از اینکه صورت عقل بالفعل و یا معقول بالفعل باشد، و این درحالی است که موجود اول به نفس خود ذات خود را تعقل می‌کند و از این رو هم عقل است و هم عاقل و هم معقول که البته همه یک ذات و یک جوهر است که تقسیم نمی‌شود و تکثر نمی‌پذیرد.

موجود اول از آنجا که ذات خود را تعقل می‌کند، عالم است و علم او همان ذات اوست. موجود اول حق است؛ زیرا او موجود است همچنان که او زنده است. البته این صفاتی که ما به او نسبت می‌دهیم بدین معنا نیست که در او تعدد وجود



دارد. او یگانگی مطلق است (و این همانند دیدگاه معتزله است و باید توجه داشت که فارابی در عصر معتزلیان می‌زیست). پس چون ما به موجود اول صفات گوناگونی را نسبت دهیم، این به معنای آن که در او کثرت است نمی‌تواند باشد، بلکه تمامی این صفات جز بر ذات واحد کامل و بسیطی دلالت نمی‌کند.

افزون بر این، موجود اول جز به ذات خود عاشق نمی‌شود؛ زیرا او کمال مطلق است و به غیر خود نیازمند نیست. در او عاشق و معشوق یکی است، خواه غیر او به او مشتاق شود و خواه نشود.

اما درباره ارزش شناخت، نسبت به موجود اول باید گفت: شناخت ما با مرتبه کمال آن چیزی که بدان می‌اندیشیم تناسب دارد، و از آنجا که موجود اول کمال مطلق است و عقول ما به ماده مرتبط است، پس نمی‌توانیم حقیقت او را تعقل کنیم و تعقل درباره حقیقت او امکان پذیر نیست مگر آنکه عقول خود را تماماً از ماده مجرد کنیم.

ب) صدور موجودات از او:

وجود همه موجودات بی‌شک تابع وجود موجود اول است، و پدید آمدن موجودات از او ناشی از فیض اوست و این فیض، قدیم است. این فیض نه چیزی از موجود اول می‌کاهد و نه کمالی را به او می‌افزاید.

موجوداتی که از موجود اول فیض می‌شوند به یکدیگر متصل و مرتبطاند و برخی از آنها از برخی دیگر پدید می‌آیند. از موجود اول موجود ثانی فیض می‌شود، و این موجود ثانی نیز جوهر است و مادی نیست. او عقل خالص است که هم خود را و هم موجود اول را تعقل می‌کند، و از این تعقل دو گانه سایر عقول و افلاک هفت گانه ثابت و متحرک پدید می‌آیند، که عبارت‌اند از: زحل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد، و ماه. این عقول از آنجا که مادی نیستند پس ضدی ندارند؛ زیرا ضد را ماده‌ای است که میان او و ضدش مشترک است. همچنین هر عقلی از این عقول در نوع خود یگانه است، چه آن که تعدد برای افراد در نوع واحد به سبب ماده صورت می‌گیرد، و این عقول مادی نیستند. دیگر اینکه هر یک از این عقول هم ذات خود و هم ذات موجود اول را تعقل می‌کند و این عقول را در این خصوص سعادت است.

اجسام سماوی را ضدی نیست و این اجسام از عنصری غیر فاسد پدید آمده‌اند. عناصر عالم کون و فساد تابع عالم زیر فلک قمرند؛ و از فعل و تأثیر هر عنصری بر دیگری، و از فعل و تأثیر اجسام سماوی بر دیگری پدید می‌آید و از اتحاد اخلاط با عناصر، اجسام گوناگونی چون نبات و حیوان و انسان به وجود می‌آید، و همه اینها قابل فساد ذاتی‌اند و نوعی که این اجسام، افراد آن است استمرار می‌یابد.

ج) انسان:

عناصر قابل کون و فساد در انسان با عقل که همان ملکه است، تلاقی می‌کند. عضو اصلی در جسم انسان قلب است. قلب مرکز احساس، تخیل و شهوت است و آن سرچشمه حرارت حیوانی است که از ناحیه او در دیگر اعضا پراکنده می‌شود، همچنان که آن سرچشمه روح حیوانی است که این حرارت را جابه‌جا می‌کند. پس از قلب، دماغ است، دماغ عضوی است که طبیعتی سرد و مرطوب دارد و وظیفه آن ملایم کردن حرارت حیوانی و پراکنده کردن آن در اعضای مختلف متناسب با نیاز آنها است، و این وظیفه‌ای است که دماغ را از آن گزیری نیست؛ زیرا حرارتی که از قلب پدید می‌آید، حرارت شدیدی است و اگر این چنین در میان اعصاب و اعضای گوناگون پراکنده شود، آنها را تباه می‌گرداند، و از این روست که اعصاب حسی و حرکت مستقیماً به قلب نمی‌پیوندند، بلکه به واسطه دماغ و نخاع متصل به دماغ این ارتباط صورت می‌پذیرد، و به همین دلیل اعصاب رطوبت خود را - که ضامن حرکت آنهاست - حفظ می‌کنند.

اعضای بدن به گونه‌ای سامان یافته‌اند که برخی پیرو برخی دیگرند، و این چیزی است که مراحل شکل‌گیری جنین آن را اثبات می‌کند؛ زیرا قلب نخستین عضوی است که در جنین شکل می‌گیرد و پس از آن دماغ است و سپس کبد و طحال و آن گاه دیگر اعضا.

در اینجا فارابی در دیدگاهها و نظریه‌های پزشکی قدیم درباره مراحل شکل‌گیری جنین تردید روا می‌دارد. عقل بشری ملکه است و ملکه بالقوه آمادگی اثر پذیری از معقولات را داراست، و در این میان فرقی نمی‌کند که این معقولات، معقولات مفارق باشد و یا معقولات اشیای مادی. البته در اشیای مادی چیزی که آنها را به معقولات بالفعل بدل کند، وجود ندارد، و در عقل ما نیز چیزی که این معقولات را به معقول بالفعل تبدیل نماید، نیست. از این رو وجود فاعلی لازم می‌آید که بتواند این معقولات بالقوه را به معقولات بالفعل تبدیل نماید، و عقل ما را از حالت قوه - نسبت به تعقل - به حالت فعل - یعنی هم اینک بتواند به معقولات ببیند - عبور دهد، و این فاعل، واپسین عقول مفارقه و همان عقل فعالی است که در فلک قمر می‌باشد. این عقل به عقل هیولانی چیزی می‌دهد که به نور پدید آمده از خورشید شبیه است؛ زیرا این نور رنگ‌های بالقوه دیدنی را به رنگ‌های بالفعل دیدنی تبدیل می‌کند، و همچنان که بیننده به کمک این نور

فارابی

از نظریه افلاطون

درباره فیلسوف حاکم

راهنمایی می‌گیرد و

نظریه پیامبر حاکم را

بدان می‌افزاید.

اگر

زمانی فرارسد

که حکیمی یافت نشود

دیر زمانی نخواهد گذشت

که آن شهر

تباه و فنا

گردد.

می‌تواند نوری را که سبب دیدن است؛ و نیز خورشیدی را که سرچشمهٔ این نور است، ببیند و اشیایی که بالقوه دیدنی بود به اشیای بالفعل دیدنی تبدیل شدند، عقل هیولانی نیز در انسان می‌تواند - به کمک این چیزی که نسبت به او همچون نسبت نور است به دیدن - این چیز را درک کند - چیزی که به کمک آن می‌تواند درک شود - و نیز می‌تواند عقل فعالی را که سرچشمه آن چیز و همچنین چیزهایی است که قبلاً معقول بالقوه بودند و اینک معقول بالفعل شدند، درک نماید.

انسان اراده و گرایشی آزاد به سوی عقل دارد و وظیفه این اراده فراهم آوردن سعادت برای او به واسطهٔ اعمال عاقله‌اش است. سعادت آدمی عبارت است از رسیدن نفس به مرتبه‌ای از کمال که در قوام خود به ماده نیازمند نباشد، و تبدیل به جوهر مفارقی گردد که برای همیشه در این حال بماند. البته ناگفته نماند که این نفس هر اندازه هم که کمال یابد باز در مرتبه زیرین عقل فعال قرار خواهد داشت.

قوهٔ مخیله میانهٔ قوهٔ حاسه و قوهٔ عقل قرار دارد و تابع قوهٔ حاسه است و به عقل و شهوت مدد می‌رساند. قوهٔ حاسه و عقل چون به حالت سکون و آرامش رسند، همانند حالتی که در خواب عارض می‌شود، در این صورت قوهٔ مخیله آزاد می‌شود و به سوی آثار حسی (رسوم محسوسات) باز می‌گردد و به جداکردن و ترکیب آنها با یکدیگر می‌پردازد.

قوهٔ مخیله وظیفه دیگری به جز حفظ و نگهداری رسوم محسوسات و ترکیب آنها با یکدیگر دارد که عبارت است از محاکات و مصور کردن محسوسات و معقولات و حتی مزاج؛ برای مثال جسم هر گاه تر باشد، قوهٔ مخیله این رطوبت را از راه بازیابی تصویر آب و شنواری در آن حکایت می‌کند. پس هر گاه خشکی و یا گرمی بر جسم چیرگی داشت قوهٔ مخیله رسومی متناسب با این حالات باز می‌یابد پس این قوه از حالت جسم تأثیر می‌پذیرد. این قوه، قوه‌ای نفسانی است که تأثیر پذیری‌اش از جسم متناسب با طبع و مقتضای خودش است.

گاهی اوقات رسوم بازیافته بر شهوت تأثیر می‌گذارد و در نتیجه جسم، نمودار و ممثل آن خواهد بود. پس در چنین حالتی است که انسان به زدن دیگری اقدام می‌کند و یا به دلیلی که برای ما آشکار نیست با دیگری دشمنی می‌ورزد.

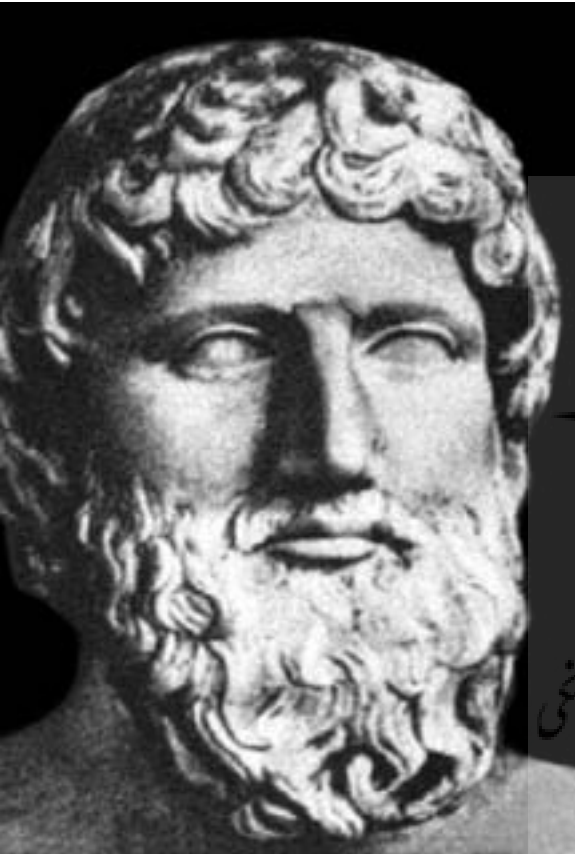
قوهٔ مخیله همچنین معارف پدید آمده از عقل فعال، یعنی معقولات و محسوسات کنونی و آینده را نیز حکایت می‌کند. این قوه از این معقولات و محسوسات هم در حالت خواب و هم در حالت بیداری حکایت می‌کند، هر چند که این حالت دوم (بیداری) کمتر روی می‌دهد و تنها از سوی شمار اندکی از کسانی که دارای قوهٔ مخیله نیرومندی هستند، حادث می‌گردد.

قوهٔ مخیله با وجود اشتغال به محسوسات و معقولات، همچنان از نیروی زیادی برخوردار است که آن را در حالت بیداری آزادی می‌بخشد، همچنان که در حالت خواب این گونه است، و در این هنگام است که این قوه، آرایه را که عقل فعال بر آن پرتو افکنده بازمی‌تاباند، و این گونه‌ای از پیامبری است، و آن کامل‌ترین مراتبی است که قوهٔ مخیله آدمی می‌تواند بدان برسد.

۲. بخش سیاسی - اجتماعی مدینهٔ فاضله و نقطهٔ مقابلش:

انسان جز در جامعه نمی‌تواند باقی بماند و به برترین کمالات دست یابد جوامع بشری بر دو گونه‌اند: برخی از آنها کامل و برخی دیگر غیرکامل‌اند. جوامع کامل نیز بر سه گونهٔ بزرگ (آباد)، میانه (امت)، و کوچک (مدینه) تقسیم می‌شوند. جوامع غیر کامل عبارت‌اند از: روستا، محله، کوی و منزل. پس خیر برتر و کمال نهایی به مدینه (شهر) می‌رسد، نه اجتماعی که کمتر و ناقص‌تر از آن است.

مدینهٔ فاضله همانند پیکری کامل و تام است که اعضای آن برای تحقق بخشیدن به زندگی و حفظ آن با یکدیگر همکاری می‌کنند. همان گونه که هر یک از اعضای پیکر آدمی را بر دیگر مرتبتی است و همگی تحت فرمان یک رئیس - که همان قلب است - قرار دارند و شهر نیز باید این گونه باشد، و همان گونه که قلب نخستین عضوی است که در بدن شکل می‌گیرد و سپس آن (قلب) سبب شکل‌گیری و پدید آمدن سایر اعضا می‌گردد و سامان‌دهی اعضا با قلب است، رئیس شهر نیز این گونه است، و او باید کامل‌ترین عضو شهر باشد و نخست او باید استقرار یابد تا بتواند شهر را نظم بخشد و آن را سامان‌دهی کند. رئیس شهر کسی است که انسانیت در او به طور کامل تحقق یافته، عقل او تمام معقولات را به دست آورده باشد و عقل بالفعل (عقل مستفاد) شده باشد. عقل مستفاد عقلی است میانه عقل فعال و عقل هیولانی که همان عقل بالقوهٔ خالی از هر گونه معقولی است.



افلاطون

قوه مخیله رئیس باید به گونه‌ای باشد که بتواند آنچه را که عقل فعال بر آن پرتو می‌افکند، بپذیرد و آن را به زبانی محسوس بازگوید. این شخص به واسطه چیزهایی که از عقل فعال به عقل منفعلش افاضه می‌شود، فیلسوف است، و فیلسوف به واسطه آنچه از او به قوه مخیله‌اش افاضه می‌شود، و نیز به واسطه آنچه که وی از رویدادهای حال و آینده با نیکوترین زبان بازگو می‌کند، پیامبر است، و چنین کسی رئیس شهر، امت و جامعه بزرگ آباد فاضله است.

رئیس مدینه فاضله دارای دوازده ویژگی است. برخی از این ویژگی‌ها به جسم اختصاص دارد و آن این است که وی تام الاعضاء باشد و هر یک از اعضای بدن او به وظیفه خود عمل کند.

برخی دیگر از ویژگی‌های رئیس به عقل اختصاص دارد و این ویژگی‌ها عبارت‌اند از اینکه: خوش فهم باشد، آنچه را که می‌فهمد به خوبی حفظ کند، باهوش و زیرک باشد، خوش بیان باشد، دوستدار تعلیم و یادگیری باشد.

برخی دیگر از ویژگی‌های او هم به اخلاق مربوط می‌شود. ویژگی‌های اخلاق رئیس عبارت‌اند از اینکه: آزمند نباشد، دوستدار راستی باشد، نفس او بزرگ باشد، از امور ناپسند و پست دوری گزیند، دوستدار عدالت باشد و عزم و اراده‌ای نیرومند داشته باشد.

گردآمدن چنین ویژگی‌هایی در یک نفر امری دشوار است و جز در مواردی اندک و با یکی پس از دیگری یافت نمی‌شود. بنابراین هر گاه در زمانی چنین فردی یافت نشد شرایع و قوانینی که از سوی این رئیس اول وضع شده، مورد عمل قرار خواهد گرفت، و در این صورت، رئیس دوم که جانشین رئیس اول شده کسی است که در او باید شش شرط وجود داشته باشد: حکیم باشد، حافظ قوانینی که رؤسای اول وضع کرده‌اند باشد، قدرت ادراک و استنباط او درباره موضوعاتی که در مورد آنها از پیشینیان حکم و قانونی باقی نمانده، قوی و نیکو باشد، اندیشه‌ای نیکو داشته باشد، قدرت ارشاد و هدایت او از راه گفتار نیکو باشد، از صنایع نظامی و صنعت جنگی برخوردار باشد.

پس اگر فردی یافت نشود که همه این ویژگی‌ها را دارا باشد، و این ویژگی‌ها در دو نفر یافت شده، آن دو رئیس خواهند بود، و اگر هر یک از این ویژگی‌های شش گانه در گروهی متشکل از شش نفر بود هر شش نفر رئیس خواهند بود، مشروط بر آنکه یکی از آنان دارای حکمت باشد. پس اگر زمانی فرا رسد که حکیمی یافت نشود دیر زمانی نخواهد گذشت که آن شهر تباہ و فنا گردد.

نقطه مقابل مدینه فاضله، مدینه‌های غیر فاضله هستند. فارابی مدینه‌های غیر فاضله را به چهار قسم بزرگ زیر تقسیم کرده است:

۱. مدینه جاهله، و آن مدینه‌ای است که مردم آن سعادت حقیقی را نمی‌شناسند و بر این باورند که هدف نهایی از زندگی تندرستی، توانگری و بهره‌گیری از لذات مادی، و پیروی از هواهای نفسانی است و اینکه نزد مردم از احترام برخوردار باشند و آنان را بزرگ شمارند.

۲. مدینه فاسقه، و آن مدینه‌ای است که مردم آن سعادت را می‌شناسند و به وجود خدا آگاهی دارند، اما رفتار آنان همان رفتار مردم مدینه‌های جاهله است.

۳. مدینه مبدله، و آن مدینه‌ای است که آرا و اندیشه‌های مردم آن ابتدا همان آرا و اندیشه‌های مردم مدینه فاضله بوده، اما پس از آن آرا و اندیشه‌ها به آرا و اندیشه‌های نادرست و فاسد تغییر یافته است.

۴. مدینه ضاله، و آن مدینه‌ای است که مردم آن درباره خدا و عقل فعال عقیده فاسد و نادرستی دارند. رئیس چنین مدینه‌ای از کسانی است که می‌پندارد به آنان وحی می‌شود و حال آنکه این چنین نیست.

سرنوشت ساکنان این شهرها و مدینه‌ها نیز از نظر فارابی با هم متفاوت است. وی بر این باور است که هر نفسی که حقیقت را دریابد، یعنی از موجود اول، فیض، عقول ثانی و عقل فعال آگاه شود، جاودانگی را به دست آورده است، و اگر بر پایه این اندیشه‌ها و آگاهی‌ها رفتار کند، از نفوس فاضله‌ای خواهد بود که به سعادت جاودانه می‌رسد. اما اگر این حقیقت را در نیابد سرنوشتی جز نابودی و نیستی در انتظارش نخواهد بود. بنابراین نفوس مردمان مدینه‌های جاهله از میان می‌رود و نفوس مردمان مدینه‌های فاسقه نیز در بدبختی جاودان خواهند بود. نفوس مردمان مدینه‌های مبدله نیز نابود می‌شود. نفس کسی که اندیشه‌هایش را دگرگون ساخته درحالی که بیشتر از حقیقت آگاهی داشت، در بدبختی جاودان خواهد بود، همچنان که نفس کسی که می‌پندارد به او وحی می‌شود. نفوس مردمان مدینه‌های ضاله نیز سرنوشتی جز زوال و نابودی نخواهند داشت.

اما سعادت نفوس در سایه تأمل در حقایق ازلی در عقل فعال به دست می‌آید، و این سعادت عقلی و محض خواهد بود. از نظر فارابی نفوس هر گروهی از طبقات مردم مدینه‌های فاضله با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند و همچون نفس واحدی می‌گردند، و هرگاه این نفوس شبیه به هم مرتبط با یکدیگر فزونی یابند سعادتشان افزون می‌شود. همچنان که در مورد نفوس مردمان مدینه‌های فاسقه نیز این گونه است که هرگاه گروه جدیدی از نفوس با گروه پیشین خود پیوند برقرار نمایند،

از میان

آثار متعدد یونانی

که به زبان تازی

ترجمه شد،

کتاب اتولوجیای ارسطو

اهمیت ویژه‌ای دارد؛

زیرا این کتاب افق‌های

تازه‌ای را برای

اندیشه اسلامی گشود.

این کتاب که به اشتباه

به ارسطو نسبت

داده می‌شود در واقع

مجموعه‌ای از

برخی نه‌گانه‌ها

(انه آدها = Enneads) می

افلوپتین، مدافع بزرگ

فلسفه فیضیه

است.

همچون نفس واحدهای می‌گردند و بدبختی آنان فزونی می‌یابد.

آنچه گفته شد دربارهٔ نفوس این مردمان بود، اما جسم از نگاه فارابی به عناصر اولیه‌اش تحلیل می‌رود و در شکل‌گیری جسم‌ها و کالبد‌های دیگر داخل می‌شود. بنابراین از نظر او جسم برانگیخته نمی‌شود.

از نظر فارابی فلسفهٔ فیضی فلسفهٔ حقیقی است و از این رو سعادت تنها از آن کسی است که این فلسفه را دریابد و به مقتضای آن رفتار کند، و این در حالی است که اندیشه‌های مردم مدینه‌های جاهله با این فلسفه فاصلهٔ بسیار زیادی دارد. فارابی در پایان اندیشه‌های مردم مدینه‌های جاهله را پیرامون عدالت مطرح می‌کند و در این باره می‌گوید: عدالت از نظر مردم مدینه‌های جاهله بر پایهٔ چیرگی و غلبه طایفه نیرومند بر طایفهٔ ضعیف و خوار کردن ضعیف و به بردگی گرفتن او و نیز تقسیم غنایم برحسب نقش هر یک از گروه‌های پیروز استوار است.

مردم مدینه‌های جاهله بر این باورند که اگر عدالت در خرید و فروش و بازگرداندن امانت‌ها در میانشان به اجرا درآید، انگیزهٔ اجرای چنین عدالتی ترس است و نه دوست داشتن عدالت. اینان می‌گویند: چون برتری طلبی میان دو گروهی که در قدرت با هم برابرند، به طول انجامد این دو گروه به مصالحه روی می‌آورند، بی‌آنکه نسبت به صلح و دوستی علاقه‌ای داشته باشند و این کار آنان برخاسته از هراس از نابودی است.

در میان این مردمان اگر کسی احساس کند که از دیگری قویتر است به جنگ با او و از میان برداشتنش روی می‌آورد، و اگر برای دو طایفه در حال جنگ دشمن مشترکی قد علم کند، آن دو طایفه جنگ و درگیری میان خود را رها می‌کنند و در کنار یکدیگر علیه دشمن مشترک می‌جنگند تا او را از میان بردارند، و چون مشارکت آنان علیه دشمن مشترک دوام یابد گروهی چنین پندارند که این مشارکت برخاسته از صلح‌دوستی و صلح‌طلبی آنان است، درحالی‌که این چنین نیست و اینان از حقیقت امر آگاهی ندارند.

فارابی دربارهٔ کسانی که مردم را به تعظیم در برابر خدا فرا می‌خوانند و بر نماز و ذکر خداوند و ترک خوبی‌های دنیا برای دستیابی به خوبی‌های آخرت پای می‌فشارند هشدار می‌دهد و می‌گوید: همه اینها ابوابی از حیل‌ها و فریب‌هایی است که به زبان گروهی به کار برده می‌شود تا بر خیرات دیگران چنگ اندازی شود.

این نظام فلسفی، سیاسی و اخلاقی تماماً برخاسته از ابتکار و نوآوری فارابی و زیستگاه شرقی و اسلامی او نیست. این نظام از رهگذر انتقال علوم یونانی به جهان اسلام بدو رسیده است، و هدف او این بوده است که جامعه را به گونه‌ای دینی سامان بخشد، او در این اندیشه، تحت تأثیر عقیدهٔ اسماعیلیان بود که به وجود امام معصوم به عنوان جانشین پیامبر (ص) اعتقاد داشتند، همچنان‌که از جمهوری افلاطون نیز تأثیر پذیرفته بود. اما آنچه که او دربارهٔ خدا و صفاتش و نیز فیض و عقول مفارقه مطرح کرد، سرچشمه‌ای افلوطینی دارد، و او در این میان اندیشه‌هایی را یافته است که با آموزه‌های اسلام دربارهٔ یگانگی خدا سازگار است، همچنان‌که در این باره از دیدگاه معتزلیان هم‌روزگارش پیرامون یگانگی خدا تأثیر پذیرفته است.

سخن فارابی دربارهٔ نفس نیز متأثر از نظریهٔ ارسطوست؛ البته پس از آنکه شارحانی چون اسکندر افرودیسی - که نفس را مادی می‌دانست - تغییر و تبدیل یافت، زیرا ارسطو بر این عقیده بود که نفس هیولانی است و این به معنای آن است که نفس همچون هیولایی است که استعداد پذیرش صور را داراست، و افرودیسی معتقد بود که عقل فعال، جوهر مفارق نفس بشری است و به گفتهٔ او این عقل فعال همان خداست.

فارابی برخلاف این تلاش و کوشش به نتایجی می‌رسد که با آموزه‌های اسلام سازگار نیست: او به پدید آمدن موجودات از موجود اول به طریق فیض، و نه به طریق آفرینش از عدم، باورمند است و این عقیده به حلول و وحدت وجود اشاره دارد. افزون بر اینکه وی موجود اول را به دور از عالم عناصر و بی‌ارتباط با آن قرار داده است، همچنان‌که عقیده برانگیختن اجسام را نیز نمی‌پذیرد.

این نظام فلسفی که فارابی از آن به دفاع برخاست، نظامی را باقی می‌گذارد که فیلسوفان اسلام پس از او در شرق و غرب آن را دنبال می‌کنند و برخی اصلاحات فرعی بر آن وارد می‌نمایند، اما مسائل بنیادین آن، همچون پرتو افکنی عقل فعال، ایجاد تمایز میان حکمت و شریعت و تأویل، و قدیم‌بودن عالم در زمان، آن‌گونه که از سوی او مطرح شده باقی می‌ماند.

پی‌نوشت:

۱. یعنی اگر هر موجودی ممکن از موجود ممکن الوجود دیگری پدید آمده باشد و همین طور تا بی‌نهایت ادامه یابد، موجودات همه ممکن خواهند بود، و به دیگر سخن هیچ موجودی وجود پیدا نمی‌کرد. پس ناگزیر باید موجود واجب‌الوجودی باشد، یعنی موجودی که در وجودش نیازمند موجود دیگری نباشد، و وجود موجودات ممکن‌الوجود تابع وجود او باشد.

در مورد آنچه که
به سعادت نفوس عالمه
مربوط می‌شود نیز
ابن‌سینا با فارابی
هم آواست؛
زیرا وی بر این
باور است که
این سعادت به اندیشیدن و
تأمل حقایق ازلی
در عقل فعال است و
بدبختی و شقاوت نفوس
جاهله در سایهٔ احساس
دوری از این حقایق و
از سرچشمهٔ آنهاست، و
از این رو تفاوت بنیادینی
میان تصوف ابن‌سینا و
تصوف فارابی
به چشم نمی‌خورد.