

# فارابی

## در میان افلاطون و فلوپین

دکتر عدنان ابوعمشه  
ترجمه: دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اول

مؤسسه علمی و مطالعات فلسفی

### دیباچه

این بررسی به دنبال کردن موضوع‌هایی فلسفی می‌پردازد که سه تن از استاد - فیلسوفان آنها را کنکاش کرده‌اند: استاد - فیلسوفانی که در روزگارهای گوناگونی زیسته‌اند، لیکن هر سه تن با پرسمان‌های فلسفی - اجتماعی همانندی رویارو بوده‌اند و برای آنها راه‌حل‌های همانندی طرح کرده‌اند.

با در نظر گرفتن گستردگی موضوع‌هایی که هر فیلسوفی از آن سه تن، در خلال بنیان‌گذاری مکتب فلسفی خود، بدان‌ها پرداخته‌اند که کار احاطه بدان‌ها همه را - در طی یک بررسی با هدف‌های محدود - و به انجام رسانیدن پردازش و بررسی آن همه را چنان که سزاوار می‌باشد، دشوار می‌نماید و به خاطر اینکه در اصل فلسفه فارابی در این بررسی محور اصلی است، ما بدین جهت‌ها، تنها به کنکاش دو موضوع پسین بسنده خواهیم کرد:

۱. بیان تأثیرگذاری جمهوریت افلاطون در کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة (اندیشه‌های شهروندان آرمان شهر فارابی)؛

۲. بیان سطح همانندی میان نظریه فیضان در نزد هر کدام از فلوپین و فارابی.

البته پیش از پرداختن بدین دو موضوع، بررسی را با پیش آوردن فیلسوفان و شناسایی ایشان، بر طبق زمان ظهور آنان آغاز

می‌کنیم، بدین ترتیب:

- افلاطون؛

- فلوپین؛

- فارابی.

## ۱. افلاطون

افلاطون در سال ۴۲۸ ق. م در خانواده‌ای متشخص با تباری اصیل زاده شد و به سان دیگر جوانان آتن پرورشی اشرافی (ارستوکراسی) یافت و در نزد سوفسطاییان و سقراط آموزش گرفت.<sup>۱</sup>

افلاطون در بوستان آکادیموس پژوهشگاهی بنیاد نهاد که آکادیمیا نام گرفت و بنیان‌نهی آن، هم در زندگانی خود او و هم در حیات اندیشه غربی، به طور کلی<sup>۲</sup>، رخدادی مهم به شمار می‌آمده است، زیرا به مدتی نزدیک به ده سده دایر مانده تا زمانی که امپراطور بیزانس، ژوستینیان در سال ۵۲۹ م<sup>۳</sup> به بستن آن فرمان داد.

هدف افلاطون از آموزش‌هایش در آکادیمیا پدید آوردن گروهی از فیلسوفان آماده برای انتشار نظریه‌های اجتماعی - سیاسی در سرتاسر سرزمین یونان بود.

در آکادیمیا یک مکتب سیاسی نظری شکل گرفت<sup>۴</sup> که از خود سیاست‌ورزان و قانون‌گذارانی بیرون داد و افلاطون خود سخنرانی‌هایی در آکادیمیا ایراد می‌کرد و افزون بر آنها کتاب‌هایی نیز تألیف کرد که آنها را برای تودگان می‌نوشت و گفت‌وگوی جمهوری‌مهم‌ترین کتاب‌های افلاطون به شمار می‌رود، زیرا نظریه‌های گوناگونی دارد که همه با هم پیوند یافته‌اند تا نگرشی به زندگانی آدمی باشند و آن در روزگاران پس از خود در تاریخ فلسفه چنان تأثیری گذارده است که هیچ یک از کتاب‌های دیگر فلسفه آن‌گونه تأثیری را به خود ندیده است.

نظریه‌های موجود در کتاب جمهوری به نویسندگان جهان رومی و فیلسوفان جهان مسیحی و اسلامی در سده‌های میانه راه یافتند و در جهان اسلامی فارابی جمهوری‌افلاطون را شناخت و در مدینه فاضله خود از آن تأثیر پذیرفت، چنان‌که آگوستین قدیس هم در کتاب شهر خدای خود از آن تأثیر گرفت.

افلاطون یک یونانی ژرف بود که نوشته‌هایش، به طور کامل، روح خالص یونانی را تبیین کرده‌اند، ولیکن در وی یک گرایش شرقی نیز وجود دارد که محبوب جان هاست و آن گاهی در وی از خلال فیثاغوری‌گرایی راه یافته است و گاهی دیگر از راه اورفی‌گری، گرایشی که به نوشته‌های او رنگ رازها و آیین‌های جادویی کهن می‌دهد که، به طور حتم، از شرق آمده است و همین گرایش یک شاخه مشترک میان هر سه فیلسوف می‌باشد، آن طور که در عبارت‌های بعدی از نظر گذرانیده خواهد شد.

افلاطون یک بت‌پرست بود و این امر را نوشته‌هایش بیان می‌دارند، لیکن یک گرایش دینی گاهی نزدیک به مسیحیت و گاهی دیگر نزدیک به اسلام نیز در او موجود بود. فیلسوفان نخست او را فیلسوف جاودانگی روان شمرده‌اند و دیگران او را فیلسوف نوپیدی جهان به شمار آورده‌اند و این هم یک شاخه مشترک دیگر میان هر سه فیلسوف می‌باشد که تا اندازه بسیار زیادی در همایشگاه‌هایشان رواج یافته و در حلقه‌های درسی ایشان پذیرفته گشته است و در عصر رنسانس و در عصرهای جدید تأثیر او سروری داشته و نشانه‌های نیرومند خود را در آنها همه بر جای نهاده و بسیاری از فیلسوفان جدید افلاطونی می‌باشند.

البته از میان کتاب‌های فیلسوفان کهن، تنها کتاب‌های افلاطون به تمامی باقی مانده‌اند که بیشترشان هم به شکل گفت‌وگوهایی می‌باشند. برخی از پژوهشگران آنها را - بر طبق ترتیب تاریخیشان - به سه دسته تقسیم می‌کنند که با زندگانی افلاطون در بخش‌هایش همراهی دارند، بدین گونه<sup>۵</sup>:

- گفت‌وگوهای دوره جوانی، آنهایی هستند که افلاطون در آنها به دفاع از سقراط و جاویدان‌سازی یاد او می‌پردازد و این روند در گفت‌وگوی دفاع و اقلیون و اقلیون آشکار است. همچنین گفت‌وگوهایی که در آنها تأثیر سقراط از دو جنبه روش و محتوا روشن می‌باشد نیز به همین دوره پیوند دارند، چنان‌که وضعیت گفت‌وگوهای خرمیدس، لاکس، لیزس و گفتار نخست گفت‌وگوی جمهوری و گورگیاس هم بدین گونه است.

- گفت‌وگوهای دوره مردی، که بنیادگذاری آکادیمیا را آغازیده بود و گفت‌وگوی منکانس را نوشت که در آن برنامه پژوهشگاه تازه تأسیس را بیان کرده و هدف و مبانی‌ای را توضیح داده که بر پایه آنها این پژوهشگاه را پی نهاده است. سپس گفت‌وگوهای اولیفرن، مینون، اقلیولوس، فیدون و مهمانی آن دو، پس از آنها مقاله‌های دوم و سوم گفت‌وگوی جمهوری، اقلیپاس، تیتانوس و برمیدس می‌باشند.

گفت‌وگوهای دوره پیری، که با گفت‌وگوهای دوره پیشین در پیوند می‌باشند و گفت‌وگوهای بعدی از آن جمله‌اند: سوفسطایی، سیاسی، طیماوس، اقلیپاس، فیلاپوس، نوامیس یا قوانین.

این نوشته‌ها در پنج مجلد گردآوری شده‌اند و همواره تا همین عصرهای متأخر از بزرگ‌ترین اثرهای ادبی در جهان به شمار می‌رفته‌اند و خود یک مکتب فلسفی تکامل‌یاب را تشکیل داده، پس افلاطون از نخستین پردازندگان به فلسفه و از نوآوران در آن بوده است، تا جایی که یکی از منتقدان گفته است: «فلسفه عبارت از همین نوشته‌های افلاطون است».

هدف افلاطون از  
آموزش‌هایش  
در آکادیمیا  
پدید آوردن گروهی  
از فیلسوفان  
آماده برای انتشار  
نظریه‌های اجتماعی  
- سیاسی در سرتاسر  
سرزمین یونان  
بود.

## ۲. فلوطین

فلوطین در لیفوپولیس (اسیوط کنونی) از توابع مصر میانه در سال ۲۰۵ م زاده شد. از خاندان و میهنش چیزی دانسته نیست. او در شهر خود در نزد یک استاد خواندن و نوشتن و حساب می‌آموخت و فرهیخته گردید.<sup>۶</sup> فلوطین در بیست و هشت سالگی از عمر خویش آهنگ اسکندریه کرد و رفت و آمد به نزد استادان آنجا را آغاز کرد که البته هیچ کدام از ایشان را نپسندید، تا اینکه دوستش او را به نزد آمونیوس سکاس راهنمایی کرد که مدتی به مسیحیت گردن نهاده و سپس به بت‌پرستی بازگشته بود؛ پس او را پسند کرد و مدت یازده سال تمام همراهش گشت و بدان گونه که افلاطون با استادش، سقراط پیوند داشت، او با وی پیوند یافت. از آن پس، فلوطین اندیشه‌های خویش را بدین عنوان که اندیشه‌های آمونیوس هستند، یاد می‌کرد، درحالی که آنها از مکتب آمونیوس، بسیار بسیار فزونی داشتند و از آنها در نزد آموزگار به جز تخم‌های اصلی، به تقریب، یافت نمی‌شدند، اما مکتب کامل از نوآوری فلوطین بود.<sup>۷</sup>

فلوطین به سپاه رومی پیوست که در حال عزیمت برای رویارویی با سپاه ایرانی در سوریه و عراق بود و هدفش از این پیوستن شناخت حکمت شرقی بود و بر حسب تصادف تاریخی، مانی، پدیدآورنده دینت مانوی، هم در جبهه طرف مقابل حضور داشت. سپاه ایرانی توانستند جلو حمله سپاه رومی را بگیرند و فلوطین به شهر انتاکیه سوریه گریخت و از آنجا به رم رفت، در حالی که چهل ساله بود و در همان‌جا ماند تا اینکه در سال ۲۷۰ م درگذشت.<sup>۸</sup>

فلوطین نگارش را جز در پنجاه‌سالگی نیاغازید و آموزش شرحی بر متنی از افلاطون یا ارسطو بود و یا پاسخ به پرسشی و یا رد بر اعتراضی و یا بی‌جویی اندیشه‌ای.<sup>۹</sup>

فروفوریوس رساله‌های استاد خود را در یک مجموعه شامل پنجاه و چهار رساله گرد آورد و در دیباچه‌های بر آن، زندگانی فلوطین را شرح داد و آنها را به شش دسته تقسیم کرد که هر دسته شامل نه رساله می‌شد و مجموع دسته‌ها را «نه‌گانی‌ها» (التسعیات) نامید و این گونه بخشگری به منظور گرامیداشت عددهای کامل: شش و نه در هر کدام از مجموعه‌های رساله‌های نه‌گانی بود که به موضوع خود می‌پرداخت.<sup>۱۰</sup>

فلوطین از لحاظ شخصیت با منش‌های والا و با بینش نافذ و با پاکدامنی ممتاز گردیده است.<sup>۱۱</sup>

## ۳. فارابی

ابونصر، محمد، معلم دوم، به فارابی نامبردار است. او با وجود اینکه زناشویی نکرد و فرزندی پدید نیاورد، کنیه ابونصر یافت و با توجه به جایگاه والایش در فلسفه و تولید انبوهش در آن زمینه و بی‌جویی‌اش پژوهش‌های ارسطو را و تفسیرش بر نظریه‌های او لقب معلم دوم پیدا کرد. و پس از او بزرگ‌ترین فیلسوفان و بزرگ‌ترین شرح‌دهنده و تفسیرکننده اندیشه‌های او به شمار آمده است و چون «معلم اول» لقب ارسطو بود، بر جانشینش در جهان فلسفه لقب معلم دوم دادند.<sup>۱۲</sup>

فارابی با انتساب به میهن نخستینش به عنوان «فارابی» اشتهار یافت، زیرا وی در شهر وسیع در منطقه فاراب، که منطقه‌ای گسترده در فرارودان سیحون (سیردریا) و جیحون، در کناره بزرگ‌ترین شاخه رود جیحون در سمت سرزمین‌های ترکستان قرار دارد، ولادت یافته بود.<sup>۱۳</sup>

تعیین سالی که فارابی در آن زاده شده، دشوار است و به نظر می‌رسد که در حدود سال ۲۵۹ ق / ۸۷۳-۸۷۳ م به جهان چشم گشوده باشد، زیرا از آنچه مورخان در تاریخ در گذشتش گفته‌اند، از جمله سخن ابن خلکان مبنی بر این که در سال ۳۳۹ ق / ۹۵۰-۹۵۱ م در سن هشتادسالگی درگذشته است، آن سال نتیجه گرفته شده است.<sup>۱۴</sup>

بیشتر مورخان نظر می‌دهند که فارابی دارای تباری ترکی است، زیرا زادگاهش همواره از منطقه‌های سرزمین‌های ترکستان بوده است و می‌باشد که بیشتر ساکنان آنجا به ملت ترک انتساب دارند. دوران نخستین کودکی وی نیز در پرده ابهام پیچیده شده است، اما مرحله‌های بعدی عمرش، از سرگذشتش چنین آشکار می‌شود که وی پس از رسیدن به دوران آموزش یافتن - در همان زادگاهش به فراگیری دسته‌ای از ماده‌های علوم و ریاضیات و ادبیات و فلسفه و زبان‌ها به‌خصوص زبان ترکی - که زبان اصلی‌اش بود - و سپس زبان‌های فارسی و یونانی و عربی رو آورد.

فارابی در سال ۳۱۰ ق از میهنش به قصد عراق در حالی که پنجاه سال از عمرش می‌گذشت، بیرون آمد و در آنجا به تکمیل درس‌هایش پرداخت، نخست بدن‌ها ماده‌های درسی بسیار دیگری افزود و در حزان فلسفه و منطق و پزشکی در نزد پزشک منطق‌دان، یوحنا فرزند حیلان، آموخت. سپس فلسفه و منطق را در نزد بوبشر متی فرزند یونس در بغداد فراگرفت. متی از نامورترین پژوهشگران در منطق و از مشهورترین مترجمان کتاب‌های یونانی بود. همچنین او در بغداد دانش‌های زبان عربی را نزد ابن سراج فراگرفت و در همان‌جا زمینه برای آموختن موسیقی او فراهم گشت و به هیچ روی، کهن‌سالی از پیشرفت او در دنبال کردن تحصیلاتش او را باز نداشت، زیرا او روش دانشوران هم‌روزگارش را پیشه کرده بود که دانش را همواره و به طور مداوم می‌جستند. فارابی در روند دانشجویی و دانش‌گستری بسیار به سفر می‌پرداخت و برای فراگیری امور جامعه‌ها بسیار تلاش می‌کرد. از این

## افلاطون

یک یونانی ژرف بود

که نوشته‌هایش،

به طور کامل،

روح خالص یونانی را

تبیین کرده‌اند،

ولیکن در وی

یک گرایش شرقی نیز

وجود دارد

که محبوب

جان‌هاست

رو، از عراق در سال ۳۳۰ ق به شام سفر کرد و به دربار سیفالدوله حمدانی پیوست که با احترام به پذیرایی او پرداخت و به دانشش ارج گذارد، در نتیجه در پناه او به آموزش دادن و تألیف کتاب رو آورد و تا در شام اقامت داشت در میان شهرهایش می‌گشت و سپس در سال ۳۳۸ ق به مصر مسافرت کرد و چون از آنجا به دمشق بازگشت در سال ۳۳۹ ق برابر با ماه کانون نخست سال ۹۵۰ م درگذشت.<sup>۱۵</sup>

فارابی در زندگانی‌اش رنج‌پذیری پارسا بود، و از این رو، نه زناشویی کرد و نه ثروتی اندوخت، بلکه تنها به چهار دره‌می که روزانه از سیفالدوله حمدانی مقرری می‌گرفت، بسنده می‌کرد و همان مبلغ را در نیازمندی‌های ضروری زندگی هزینه می‌کرد و در رنج‌پذیری کارش به جایی رسیده بود که شب را برای مطالعه و تصنیف بیدار می‌ماند و در آن حال از روشنایی چراغ نگهبانان بهره می‌جست، زیرا از خود چراغی ویژه خویش نداشت و البته مدتی طولانی بر این وضعیت گذران کرد.

فارابی گوشه‌گیری و تنهایی را ترجیح می‌داد تا برای تأمل و اندیشیدن خلوت کند و در دوران اقامتش در دمشق بیشتر وقت خویش را در بوستان‌ها و در ساحل‌های رودخانه‌ها سپری می‌کرد و هیچ‌گاه نبود که وی در آبساری نباشد یا در سایه‌ساری پُردرخت به سر نکند. پژوهش‌های خود را هم در همان جای‌ها گرد می‌آورد و با دانشجویان و همکاران و دستیارانش نیز در همان‌جای‌ها دیدار می‌کرد.<sup>۱۶</sup>

فارابی تألیف‌های بسیاری دارد که به شماره درآوردن آنها دشوار است و جز اندکی از آنها به ما نرسیده است که شمارشان از چهل رساله در نمی‌گذرد. از آن جمله سی و دو رساله به زبان عربی و شش رساله ترجمه شده به عبری و دو رساله ترجمه‌شده به زبان لاتین می‌باشند.

از جمله رساله‌های فلسفی باقی‌مانده‌اش اینها می‌باشند: الواحد والواحدة، الجوهر، الزمان، المكان، الخلاء معانی العقل، عیون المسائل، فصوص الحکم و...<sup>۱۷</sup>

از مهم‌ترین تصنیف‌هایش که به دستمان رسیده است که شرح‌ها و تعلیق‌هایش را بر تألیف‌های ارسطو نشان می‌دهد، شرح‌ها و تعلیق‌هایش بر مبحث‌های کتاب ارغنون است. همچنین از تألیف‌هایش در امور سیاست و اجتماع، آراء أهل المدينة الفاضله و السیاسة المدینه به ما رسیده‌اند و نیز از تألیف‌های وی در موسیقی، کتاب صناعة علم الموسیقی است و نیز إحصاء العلوم او کتابی ارزشمند است که همواره موجب شگفتی پژوهشگران عهد کهن و روزگاران نو بوده است، زیرا وی در آن هر دانشی را به گونه‌ای کسی که از حقیقت‌های آن آگاه است، عرضه کرده است.<sup>۱۷</sup>

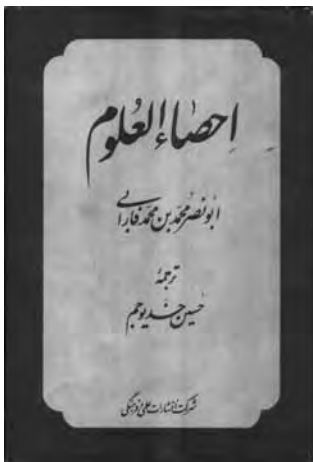
#### ۴. روزگاری گوناگون و تأثیر گذارهایی همانند یکدیگر

۴-۱. افلاطون در سده پنجم پیش از میلاد، یعنی در عصر دوم عصرهای فلسفه یونانی می‌زیست؛ عصری که از روزگاران پیشین خود پارمی از عقیده‌های دینی و قاعده‌های اخلاقی و مکتب‌های طبیعی را به ارث برده بود.

این عقیده‌های دینی نه بر پایه دانش حقیقی نسبت به خدایان استوار بودند و نه بر اساس بررسی درست مذهب‌های دین و وضعیت‌های آن. قاعده‌های اخلاقی نیز بیشترشان عادت‌ها و سنت‌های ملی بودند یا عبارت‌ها بودند که به طور عارضی به دست پارمائی از اشخاص، که حکیم نامیده می‌شدند، فراهم آمده بودند و به معنای درست، یک مکتب اخلاقی را تشکیل نمی‌دادند؛ زیرا نه بر پایه قاعده‌های دانش استوار بودند و نه بر روی روشی از روش‌های پژوهش علمی. فلسفه طبیعی هم به نوبت خود، فلسفه‌های یک‌جانبه بود، زیرا بندگان این عصر به نگرستن یک صفت از صفت‌های هستی بسنده می‌کردند و سپس همان را تعمیم می‌دادند و در هر چیزی همان را اساس قرار می‌دادند و بدین ترتیب ایشان تک‌گرا بودند، یعنی به یک اصل معتقد می‌شدند و پیش از هر چیز در هستی به همان اصل بازمی‌گشتند.<sup>۱۸</sup>

اما زندگانی فکری و روانی در سرزمین یونان در سده پنجم پیش از میلاد، داشت دستخوش تحولی هراس‌بار می‌شد، زیرا عقیده‌های دینی به از دست دادن اعتماد و نفوذی آغازیده بودند که در نزد طبقه فرهیخته به‌طور کلی داشتند و سطح انکار در نزد بسیاری از ایشان چنان گسترشی یافته بود که حتی هستی خود خدایان را هم در بر می‌گرفت و از ایمان بدان‌ها دست می‌کشیدند و سوفسطاییان بر ضد ارزش‌ها و شناخت‌های فرزندانگانشان پیش از خود و بر ضد هر چیزی از پدیده‌های پیدایش که در برابرشان آشکار می‌شد، می‌شوریدند. شاید چیزهایی که سوفسطاییان از پندارها و لغزش‌ها و دوری از واقعیت‌ها در نظریه‌های پیشینیان خود دیده بودند، آنان را واداشته بودند که سر به شورش بردارند و سپس به شک در هر چیزی حتی در خود هستی رو آورند، چون که به حقیقت‌های ثابت راه نیافتند و به هر روی، ایشان نخستین کسانی بوده‌اند که در جلو انسان راه را گشوده‌اند تا در یک پایگاه جدی نسبت به پدیده‌های هستی بایستند و البته ایشان انگیزه‌های کنش‌مند در انگیزش فیلسوفان به ژرف‌نگری و اندیشیدن بیشتر بوده‌اند تا حقیقت‌های ثابت برایشان از پرده رخ بنمایند.<sup>۱۹</sup>

سوفسطاییان، بی‌گفت‌وگو، فریاد سر دادند یا زمینه را برای پژوهش‌هایی از گونه‌های دیگر و به طور کاملاً متفاوت فراهم ساختند؛ گونه‌های از پژوهش که موضوعش انسان بود. همچنین از لحاظ شناخت، سرچشمه‌های شناخت که پیشینیان بدان‌ها اعتماد کرده



بودند، اساسشان تا اندازه زیادی لرزان گشته بود؛ زیرا شناخت حسی که نخستین سرچشمه شناخت بود، از پیش با اعتراض فیلسوفان بسیاری روبه‌رو شده بود.

نهضت سوفسطاییان یک حرکت ویرانگری نبود، بلکه یک روح نوسازی بود که روح عصر را بیان می‌کرد و سقراط هم از ایشان بود، جز اینکه وی از آنان کناره گرفت و به مخالفتشان در هنگامی که انحراف یافته بودند و به زیاده‌روی در نسبی‌نگاری درک حقیقت دچار شده بودند، پرداخت.<sup>۲۰</sup>

سپس در هنگامی که آتن به اشغال اسپارتیان در می‌آید و برخی از حکومتگرانش به دشمنی با دموکراسی برمی‌خیزند، سقراط را به اتهام تباہ‌سازی نسل‌های نو محکوم می‌کنند و از این رو، زخم افلاطون بیشی می‌گیرد و او با همه وجود خود به فلسفه و به پرورش حکومتگران روی می‌آورد.<sup>۲۱</sup>

۲-۴. اما فلوطین در سده سوم میلادی که عصر آشفتگی‌ها بود، می‌زیست. او گواه سقوط بت‌پرستی و تمدن کهن سوری در خلال سلسله‌ای از جنگ‌ها و بدبختی‌ها و انتشار طاعون و گرسنگی بود، رخدادهایی که امپراطوری رومی را به فقر افکنده و نیروهایش را ناتوان ساخته بود و حکومت به دست گروه‌هایی وحشی افتاده بود که نه تنها از فلسفه و ادبیات و علوم سر در نمی‌آوردند، به زشت‌شماری آن هم می‌پرداختند.<sup>۲۲</sup>

فروپاشی همه نهادهای زندگی را فراگرفته بود و دین بت‌پرستی، که از پیش رواج داشت و اساس زندگانی اجتماعی و سیاسی و فکری بود، اینک به حالت احتضار افتاده بود و دریافت‌های مشرقی سر به انتشار برداشته بودند و ملت‌ها و دیانت‌ها و تمدن‌ها و عادت‌ها در یگانگی شگفتی با هم درگیر شده بودند، و در زمینه فلسفی ستون‌های مکتب‌های یقینی در برابر صدمه‌های سخت شک‌گرایان دچار تزلزل شده بودند. پس در یک چنین حال و هوایی پر از آشفتگی و ناآرامی برخی از خردها در پی خوشبختی برآمدند و آن را در جهانی به جز این جهان می‌جستند و در فلسفه راه آزادی و رهایی را دنبال می‌کردند.<sup>۲۳</sup>

بدین ترتیب، هدف فلوطین آن نبود که به شاگردانش حقیقت‌هایی تازه بیاموزد، بلکه بیش از آن هدفش آماده‌سازی آنان برای یک زندگانی خوشبخت بود. فلوطین در یک حال هم فیلسوف بود و هم صوفی‌منش، و او در همان حالی که به درک حقیقت می‌پردازد، تلاش می‌ورزد تا از ماده بگذرد و چنان پاک و پاکیزه گردد که همان پاکیزگی او را به خرد خدایی پیوند دهد.

از سوی دیگر، شهر اسکندریه پایتخت دولت مصری و دیدارگاه فلسفه با دو دیانت یهودی و مسیحی، و مهم‌ترین مرکز اندیشه و هنر و دیدارگاه آیین‌های مشرقی کهن و رازهای اورفی و فیثاغوری و نظریه‌های پراکنده خرد یونانی گردیده بود و در آن موج‌های گوناگون و عنصرهای جدا از هم با یکدیگر درگیر شده بودند، به گونه‌ای که گاهی در جنگی سخت و گاهی دیگر در آشتی به سر می‌برد و به هر روی، آنجا سرچشمه نظریه‌های جدید و انگیزه مکتب‌های نوآورده گشته بود. در اسکندریه شرق و غرب با هم دیدار می‌کردند. غرب با فلسفه یونانی‌اش همراه همه دگرگونی‌هایی که در محیط رومی یافته بود، و شرق با هر چه از خردهای هنوز پختگی نیافته و با جدال منطقی آشنا نگشته، داشت همه عقیده‌ها را می‌گرفت و میان خردها و آنچه آنها را خرد نمی‌پذیرد، تفاوتی نمی‌گذارد.

۳-۴. فارابی در عصری می‌زیست که در آن انواع ترجمه‌ها انقلابی فکری و زبانی در جهان اسلامی پدید آورده بودند که به هیچ روی، در تاریخ تمدن انسانی همانندی ندارد؛ انقلابی که بر آنچه نهضت اروپا در سده پانزدهم میلادی پدید آورده است، برتری داشت، زیرا قوم عرب که در صدر اسلام جز به معرفت‌های قرآنی توجه نمی‌کردند و از علوم تازه‌آمده یا علوم پیشینیان بهره‌ای چندان نداشتند و این وضعیت تا زمانی ادامه یافت که سریانیان و صابئیان حُرّانی توانستند آن علوم را به زبان عربی ترجمه کنند و در جهان اسلامی آنها را انتشار دهند، به گونه‌ای که جهان اسلام یگانه نماینده تمدن والای انسانی در سده‌های میانه شد.<sup>۲۴</sup>

این علوم تازه‌درآمده به جهان اسلامی در همه زمینه‌های اندیشه اسلامی تأثیری ژرف داشتند و این تأثیر به سبب ترجمه‌هایی بود که مسلمانان از راه آنها با این علوم آشنایی یافتند، زیرا برخورد مسلمانان با فرهنگ‌ها و فلسفه‌های غربی، ایشان را واداشت تا همه عقیده‌هایی را که در آغاز کار خود، بی‌چون و چرا و بدون مجادله و مناقشه پذیرفته بودند، اینک با معیار خرد بسنجند و بدین ترتیب، فرقه‌های گوناگون پیدا شدند و گرایش عقلی پدید آمد که خرد را در درجه نخست جا داد و حتی در برخی از ایشان کار را به الحاد و زندقه و انکار پیامبری و معجزه‌ها کشانید.

افزون بر آن، روح گنوسی در صدر اسلام انتشاری سخت داشت و با روح نوافلاطونی همراه گشته و به متن صوفیگری اسلامی راه یافته بود و محافظه‌کاران اهل سنت بدین علوم و به پردازندگان بدان‌ها به چشم شک و تردید می‌نگریستند و ایشان را در دینشان متهم می‌کردند و به کفر و زندقه پیوندشان می‌دادند، و نفرت برخی از حنبلیان از کتاب‌های فلسفی و علمی به درجه‌ای رسیده بود که گردآوری این کتاب‌ها را آفت زندگی دارندگان آنها کرده بود. ابن اثیر در رویدادهای سال ۲۷۷ ق/ ۸۹۰ م یادآوری می‌کند که بر نسخه‌برداران حرفه‌ای بایسته گردید که سوگند بخورند که به نسخه‌برداری از هیچ کتابی در فلسفه نپردازند.

به علت تناقضی که الاهیات و علوم طبیعی ارسطو با آموزش‌های قرآن داشتند، طبیعی بود که اسلام به پیکار با آنها بپردازد، لیکن جنگی که دشمنان علوم پیشینیان برپا کرده بودند، همه آن دانش‌ها را فراگرفته و البته، هیچ دانشی به اندازه علم منطق در معرض معارضه اهل سنت قرار نگرفت، تا جایی که گفته می‌شد: «هر کس به منطق بپردازد، گرفتار زندقه شده است.»

فلوطین نگارش را  
جز در پنجاه سالگی  
نیاغازید و آموزه‌اش  
شرحی بر  
متنی از افلاطون یا  
ارسطو بود و یا  
پاسخ به پرسشی و یا  
رد بر اعتراضی و یا  
بی‌جوبی  
اندیشه‌ای.

فارابی پس از آن مدتی دراز در بغداد بزیست و در آنجا به کار پرداخت. از آنجا به حلب کوچید و این کوچیدنش به سبب آشفتگی‌های سیاسی بود؛ زیرا تجزیه شدن خلافت اسلامی، اندک‌اندک، به آشکار شدن آغازیده بود و سلطه سپاهیان ترک نیرویی روزافزونی یافته بود و اقتدار بویه‌پیمان بر خلیفگان سستی می‌گرفت و شورش‌های همگان در شهرها و شورش‌های کشاورزان در روستا شدت می‌یافت و توطئه راهداران در همه جا فزونی می‌گرفت و گرایش ولایت‌های دوردست به سوی استقلال خیز برمی‌داشت و همه اینها از علت‌های سقوط خلافت یا از نشانه‌های آن بودند.<sup>۲۵</sup>

فارابی در شهر حلب اقامت کرد و در دربار سیف‌الدوله استقرار یافت.

## ۵. فلسفه در دیدگاه افلاطون

آسان نیست که پژوهشگر عنصرهایی را بتواند تعریف کند که فلسفه افلاطون بر آنها و به وسیله آنها استوار است؛ زیرا این فیلسوف بیشتر از آنکه بر ارائه حقیقت و اقامه برهان بر آن پردازد، روی جستن حقیقت کار کرده است. افزون بر این، اندیشه افلاطون یک اندیشه پویای رشدکننده است که تا آخرین لحظه‌های هستی‌اش همواره تحول می‌یافته است که، با این وصف، مورخان فلسفه برخی از اندیشه‌های اصلی او را ثبت کرده‌اند.<sup>۲۶</sup> از جمله:

- آرمان شهر؛

- نظریه‌اش درباره مثال‌ها؛

- دلیل‌هایش بر جاودانگی؛

- دیدگاهش در زمینه پیدایش؛

- نظرش در زمینه شناخت.<sup>۲۷</sup>

## ۵-۱. جمهوریت افلاطون

افلاطون بر جانداختن یک نظام سیاسی کار کرده است که بر پایه دادگری استوار است و بر طبق مبانی فلسفی جریان می‌یابد؛ زیرا وی نظام جمهوریتش را در دوران شکوفایی اسپارت‌ها و چیرگی‌شان بر آتن پی نهاده است که در آن حال، نظام اسپارتی با همه انضباطی که در آن بود و خود ثمره پرورش دور از هر گونه نرمش و کارورزی و دور از هر گونه ناتوانی بود، او را شگفت‌زده ساخته بود.

اندیشه اصلی‌ای که افلاطون از آن به سوی موضوع اجتماع روانه می‌شود، اندیشه دادگری است، یعنی برپاسازی دولتی سامان‌یافته به سامانه‌ای فرودآینده؛ و او نظریه‌های فلسفی خود را برای برپاسازی آن نظام به الهام گرفته است و به اندیشه‌ورزی در زمینه روان آدمی پرداخته است و در آن سه نیرو پیدا کرده است:<sup>۲۸</sup>

- نیرویی والا که خرد می‌باشد؛

- نیروی خشمانی روان که مرکز دل است؛

- نیروی شهوانی روان که مرکز شکم است.

درستی روان در هنگامی آشکار می‌شود که توازن میان نیروهایش موجود باشد. هر گاه خرد بر شهوت‌ها چیرگی داشته باشد، شخص در آرامش و خوشبختی می‌زید و افلاطون از همین حقیقت، اندیشه طبقه را برای شهر گرفته و نظر داده است که در شهر سه طبقه وجود دارد:

- طبقه زرین، یعنی حاکمان را بمند و تدبیرگر؛

- طبقه سیمین، یعنی طبقه سپاهیان پاسدار پدافندکننده؛

- طبقه رویین، یعنی طبقه کارگران تولیدگر و آبادکننده.

اما طبقه زرین از مردمانی تشکیل می‌یابد که خرد بر آنان چیرگی دارد و طبقه سیمین از دلبران تشکیل می‌گردد و طبقه رویین همه کسانی را در خود می‌گنجد که شهوت‌هایشان بر ایشان چیرگی دارند، لیکن پاکدامنی نخستین فضیلت ایشان است و برای اینکه شهر از نعمت صحت و خوشبختی برخوردار باشد و در فضاهاش دادگری چادر بزند، به ناگزیر باید بر آن خردمندان چیره باشند و بدین ترتیب، نظام شهر می‌رود که با روان آدمی همراه گردد. در نتیجه، طبقه رویین فرمانبر سیمین و طبقه سیمین فرمانبر طبقه زرین هستند و همگی بر اساس هدایت خرد روشن به پیش می‌روند و بدین‌گونه حکومت در اختیار فیلسوفان خواهد بود که خود شایسته‌ترین مردم بدان کار هستند و شایستگی ایشان بر شناخت و فضیلت استوار است و شناخت و فضیلت یک چیز است.

این امر خود نظام شالوده است و نظام دیگری را به دنبال دارد که در پرورش اشخاص شایسته برای جامعه شایسته‌گزیری از آن نیست و افلاطون بدین جنبه هم توجه کرده است. آری! او به امر گزینش سران توجه کرده است، زیرا اجرای دادگری در پیوند با انتخاب نیکوی آنان است و ایشان از رده‌های سپاهیان برگرفته می‌گردند و سپس به پرورش خرد و هنر و کارورزی پرورش می‌یابند؛



بدین ترتیب، پاسدار دولت از شانزده سالگی تا بیست سالگی زندگانی سپاهیان را می‌گذراند و پس از آن در کارهای حرفه‌اش به مدت ده سال پی‌درپی کار روزی می‌یابد و در پایانه این مرحله مدت پنج سال به آموزش جدل اختصاص می‌پذیرد و بعد از آن پانزده سال در وظیفه‌های اداری یا لشکری سپری می‌کند و به طبقه سران راه نمی‌یابد، مگر بعد از رسیدن به پنجاه سالگی.

تازه، آن همه به نظر افلاطون برای برپایی جمهوریت آرمانی بسنده نیست، و رئیس باید یگانگی دولت را پاس بدارد و آگاهی نسبت به ضروری بودن این یگانگی، خود نخستین فضیلت اوست و آن برای وی به کمال نمی‌انجامد، مگر زمانی که نظام زندگانی اشتراکی را دنبال کند و به روش زندگانی برادری بزید و ویژگی‌های چهارگانه سقراطی را جلوه‌گر سازد: فرزانی؛ دلیری؛ دادگری؛ پاکدامنی.

و برای پاسداری یگانگی دولت از نظامی ناگزیر است که این موردها را در بر گیرد:<sup>۳۱</sup>

- مشترک بودن زنان و فرزندان؛

- تربیت بدنی و اخلاقی مردان و زنان به تساوی؛

- تربیت علمی و سیاسی؛

- پرداختن فیلسوفان به وظیفه‌های رهبری دولت.<sup>۳۲</sup>

## ۵-۲. نظریه مثال‌ها<sup>۳۱</sup>

نظریه مثال‌ها نقطه جهش و تمرکزگاه و شالوده فلسفه افلاطون، به طور کلی، است و آن نتیجه به کارگیری استقرای سقراطی و جدل افلاطونی است.

افلاطون از تفاوتی که برمنیدس میان حقیقت و ظاهر و میان روش حقیقت و روش گمان و، به تعبیر دیگر، میان شناخت و اندیشه معتقد بوده است، شروع می‌کند؛ زیرا ظاهر همان چیزی است که در زیر سهشگرهای ما قرار می‌گیرد و موجودهای جزئی را تشکیل می‌دهد که به ویژگی‌های متضادی موصوف می‌گردند و نیز پدیده‌های جزئی میانجی بین هستی مطلق و نیستی مطلق را تشکیل می‌دهد و اینها، در نتیجه، شایستگی ندارند که موضوع‌های شناخت باشند، بلکه موضوع‌های اندیشه‌اند. بنابراین، شناخت جز به پدیده‌های ثابت، که دگرگونی نمی‌پذیرند و شامل ضدها نمی‌گردند و به جهان ازلی وابسته‌اند که سهشگرها آن را در نمی‌یابند، حاصل نمی‌گردد، اما اندیشه در چیزهایی حاصل می‌گردد که به جهان سهشده شده وابستگی دارند.

افلاطون به پدیده مشترک موجود در همه باشندهای همگن حتی در آنهایی که تحت سهشگرها قرار نمی‌گیرند، مانند دادگری و برابری، نام «مثال» را اطلاق می‌کند. به نظر افلاطون، مثال، خود موضوع حقیقی شناخت است، زیرا شناخت بر موضوع مشترک میان همه فردهای جنس استوار می‌گردد. همان که با ولادت فرد ولادت نمی‌یابد و با نابودی‌اش نابود نمی‌شود، بلکه آن همان پدیده ابدی‌ای است که همه فردها در طبیعتش با آن مشارکت دارند.

تنها همان مثال‌های پدیده‌ها درست می‌باشد که موضوع شناخت باشند و خود صفت‌هایی دارند که آنها را تعریف می‌کنند و عبارت‌اند از:<sup>۳۳</sup>

مثال‌ها جنس‌هایی دارند که مجموعه‌ای را بیان می‌دارند که در آن پدیده‌های همگن وارد می‌شوند و به نظر افلاطون مثال گوهری ثابت است که هیچ دگرگونی نمی‌پذیرد و به حرکت تسلیم نمی‌شود، به عکس پدیده‌هایی که به پیدایش و نابودی سر تسلیم فرودمی‌آورند و همگی شان دگرگونی‌پذیر هستند.

مثال‌ها شمارگانی هستند که به صورت نوع‌ها و جنس‌هایی سامان می‌یابند و از آن جهت که همگی در صفت‌هایی همگانی مشترک‌اند به یکدیگر می‌چسبند. چنان که فرزانی، دلیری، دادگری، پاکدامنی، همگی، در یک صفت، که فضیلت باشد، مشترک‌اند و به یک مثال پایه فراز می‌روند که نسبت بدان‌ها مانند جنس نخستین است.

به نظر افلاطون مثال‌ها به ذات خود استوار هستند و حقیقت‌هایی‌اند که حقیقت‌های دیگری فراتر از آنها نیستند.

## ۵-۳. نظریه شناخت<sup>۳۳</sup>

به نظر افلاطون، مثال‌ها ثابت ازلی هستند، بنابراین، دریافت آنها چگونه به انجام می‌رسد؟

هر گاه امر از این قرار باشد، به ناچار، شناخت باید از راه دیگری به غیر از ادراک حسی به ما برسد. به نظر افلاطون آدمی در یک زندگانی گذشته پیشین بر زندگانی کنونی‌اش از مشاهده مثال‌های ازلی بهره می‌برد است؛ لیکن به سبب گناهی که مرتکب شده، این بهشت را از دست داده و روانش به سوی زمین فرو افتاده و در کالبدی خاکی جا گرفته که برایش زندان شده است و با همین کالبدگزینی شناخت پدیده‌های خدایی که به دست آورده بود، از دست داده است.

لیکن هنگامی که پدیده‌های جزئی در معرض دریافت سهشگرها قرار می‌گیرند، یاد مثال‌هایشان در وی جان می‌گیرد و اندکی از شناخت گذشته‌اش را بدو بازمی‌گرداند و بدین گونه افلاطون در شناخت، پیوند آدمی را با موضوع شناختش تفسیر می‌کند.

## فارابی

در عصری می‌زیست که

در آن انواع ترجمه‌ها

انتقابی فکری و زبانی

در جهان اسلامی

پدید آورده بودند

که به هیچ روی،

در تاریخ تمدن انسانی

همانندی ندارد؛

انتقابی که بر آنچه

نهضت اروپا

در سده پانزدهم میلادی

پدید آورده است،

برتری

داشت.

## ۵-۴. جاودانگی روان

روان، به نظر افلاطون، پیش از تن پیدایش یافته و جاودانه است. او بر جاودانگی روان این گونه برهان می‌آورد:

- همه پدیده‌ها ضدهایی دارند و هر ضدی ضد خود را تولید می‌کند و در صورتی که زندگانی و مرگ دو ضد باشند، به ناگزیر هر یک از آنها دیگری را تولید می‌کند؛

- آموزش دادن گفتمان‌ها، یعنی مثال‌ها، به ناگزیر، با ابزاری ازلی و جاودانه، به مانند خود آنهاست. بنابراین، مرگ در این صورت، روان را از پوکه تنانی‌اش جدا می‌کند و آن را به ارتباط با این مثال‌ها توانمند می‌گرداند؛

- شناخت یادآوری است و این امر، موجب آن است که روان پیش از ولادتش مثال‌ها را مشاهده کرده باشد و آنچه ازلی است، به ناچار ابدی نیز است؛

- تنها مرکب انحلال می‌یابد و روان مانند مثال‌ها ساده است که انحلال نمی‌تواند بیابد، زیرا انحلال جزءها را از هم جدا می‌کند و روان یگانه ساده است که هیچ جزئی و هیچ ترکیبی در آن نیست؛

- آدمی مشتاق خوشبختی است و این اشتیاق از گوهر روان است و گهگاه اشتیاق به خوشبختی بسا کسا که در این زندگانی به عمل در نمی‌آید. پس به ناگزیر، باید زندگانی دیگری وجود داشته باشد، تا آنان در آنجا به خوشبختی برسند؛

- اخلاق پادافره بداران و پاداش نیکوکاران را بایسته می‌سازد، در حالی که در این زندگانی پادافره و پاداش دادگرانه وجود ندارد، پس به ناگزیر باید زندگانی دیگری باشد تا روان در آن به کیفر کرداری که در این جهان کرده است، برسد.

## ۵-۵. گرایش صوفیانه افلاطون<sup>۳۳</sup>

چون افلاطون اثبات کرده که روان به تن فرو افتاده و گفته است که تن زندان آن است، آدمی را فراهم‌آمده از دو عنصر متفاوت شمرده است که یکی از آنها برای شناخت تلاش می‌کند و دومی جلو این شناخت را می‌گیرد، زیرا که آن مرکز هوس‌ها و شهوت‌ها و هراس‌ها و پندارهاست، و چون روان بخواهد به شناخت برسد، بر وی بایسته است که پرده‌های تن را پاره کند و از بردگی آن رهایی یابد، زیرا روان در ذات خود همان چیزی است که باید چیزها را در دانشمان مشاهده کند و بدین ترتیب، هر گاه آدمی از تن رها یابد و به پاکیزگی برسد و توانایی یابد که به چیزهایی ببیند که پاکیزه‌اند می‌شناسد که آن روشنایی پالوده که روشنایی حقیقت است، در کجاست.

## ۶. فلسفه در دیدگاه فلوطین

به نظر فلوطین فلسفه بر شالوده اندیشه خدایی استوار است، از این رو، بیشترین بخش مکتب وی را فرامی‌گیرد؛ البته اگر نگوییم که تمام آن را شامل می‌شود، آن خود فلسفه‌ای است که بر وجدان و تجربه ذوقی صوفیانه کشفی استوار است و از این رو، فلوطین نظریه شناخت فروهسته است و به سخنی دقیق‌تر، ستون اصلی که ساختمان فلسفه فلوطین بر آن قرار می‌گیرد «خدای متعال» یا جهان عقلانی است و آدمی هم از جهان عقلانی به جهان محسوس سفر می‌کند و از این جهان، آدمی می‌کوشد دوباره به یگانگی نخستین بالا رود.<sup>۳۵</sup>

هدف فلسفه در نگاه فلوطین راهنمایی به راه و روشی است تا آدمی به وسیله آن به فانی‌سازی ذات در یکتایی خدایی و به ایجاد تجربه روانی برسد و بتواند به میانجی آن با یگانه یگانگی یابد و آمیزه پدیدآورنده این تجربه خود، در اصل، وجد است. اما از جنبه نهادینگی، پس هدف فلسفه بر پایه انکار هر گونه ارزشی برای جهان خارجی استوار است؛ زیرا هر چیزی که متناهی باشد و هر موجودی - جز خدای متعال - متناهی و فناپذیر است و در نتیجه، ارزشی ندارد.

فلسفه فلوطین از همان آغاز از تجربه دینی تأثیر پذیرفته؛ زیرا نقطه آغاز و نقطه پایان و انگیزه رایجی که با سرشت ویژه خود گرایش این فلسفه را سرشته است با همان تجربه دینی است که مفهومش بر پایه گونه‌ای تجربه صوفیانه استوار است، هر چند که گهگاه از دین‌های اصطلاحی قراردادی دور می‌گردد.

این سرشت در فلسفه یونانی حقیقی موجود نیست، زیرا تفاوت‌ها در فلسفه بعد از ارسطو و میان فلسفه نو، چیزهایی هستند که گوهره هر کدام را می‌سازد و از نسبت ترجیح اینکه این فلسفه جدید به روح تمدنی دیگر انتساب یابد، بالاتر می‌روند، زیرا از نخست این تمدن همان چیزی است که خود با سرشت خودش همه جزءهای فلسفه جدید را می‌آمیزد و هر چه از جلوه‌های یونانی برای این فلسفه وجود دارد، در واقع، تنها همان جلوه‌ها هستند که گرهره را، به هیچ روی، نمی‌سازد و منظورمان از آن همان روح رایج در این فلسفه‌هاست. آنچه این فلسفه را مشخص می‌سازد همان اندیشه نسبت دادن پدیده‌ها به نیروی پنهانی<sup>۳۶</sup> و ایجاد یک نظام جهانی است که بر پایه‌های همین نیروهای پنهانی استوار است و بر نگرشش به هستی تجربه جادویی روحی چیرگی دارد. این همان گرایشی است که پاچیرو<sup>۳۷</sup> در این گفتارش بدان گراییده است: «فلسفه فلوطینی، بی‌گفت‌وگو، به تمام معنی‌های کلمه، یک فلسفه شرقی بود، زیرا آن در روح خود و در گوهر خود و در سرشتش شرقی است، اما جلوه‌گری خارجی‌اش، هر چند که یونانی





بود، از آن اعتقاد بدین که در آن یک روح یونانی موجود بوده است، لازم نمی‌آید و این حقیقت به‌خصوص در آنچه به مورد‌های زیر مربوط می‌گردد، آشکار می‌باشد:

– در سرشت همگانی این فلسفه؛

– در اینکه بسیاری از اندیشه‌هایی که در محیط هلال خصب انتشار داشته‌اند، یعنی محیطی که در آن تمدن ظهور کرد، به طور کلی، در این فلسفه تأثیر گذارده است؛ زیرا اندیشه فرشتگان یا میانجی‌ها یا خرده‌های میانجی و سپس، به‌طور ویژه، اندیشه صلور، همه و همه، اندیشه‌هایی شرقی هستند که از چهارهزار و چندین سال پیش در آیین «اور کاجینا» و در قانون حمورابی و در افسانه آفرینش بابلی، «داینوما ایلش»، پیدایش یافته‌اند.

چکیده سخن این است که در مکتب فلوطین دو جهان موجود است که در میانشان یک دره فاصله است. بدین ترتیب که آن دو جهان جهان‌های عقلانی و محسوس هستند و در بخش عقلانی‌ها سه مبدأ موجودند و عبارت‌اند از:

خدای متعال، خرد و روان؛<sup>۳۸</sup>

خدای متعال، همان حضرت نخست، یکتا، نوپدیدآور و نامتناهی است:

خرد، همان صورت پدیده‌های موجود است؛

و روان عبارت از چیزی است که تحقق صورت‌ها در محسوس‌ها به وسیله آن به انجام می‌رسد، یا عبارت از نیرویی است که در واقع میان کار حضرت نخست و تحقق خرد یا فرد با این وصف که آن همان صورت‌هاست، میانجی می‌شود.

جهان عقلانی در نظر فلوطین عبارت از مجموعه صورت‌هاست و این صورت‌ها از مبدأ فراتر از خود اشتقاق نمی‌یابند. اگرچه گهگاهی در طرح اندیشه نیکی این پندار پیش آمده است که چنین نقشی بازی می‌کند، لیکن، در واقع، اندیشه نیکی با صورت‌های دیگر چنان آمیختگی می‌یابد که نمی‌شود آن یک صورت به ذات خود استوار مستقل، به طور کامل، به شمار رود، به گونه‌ای که یک دره نایاب میانش با صورت‌های دیگر وجود داشته باشد. در حالی که فلوطین – به جای دره جدایی‌آفرین – نظر به نوعی تصاعد یا تنازل در پیوند میان معقول و محسوس می‌دهد، یعنی به سامانه و نظامی اعتقاد می‌یابد که چکادش بدان لحاظ که حضرت نخست متعال است و سپس دیگر پدیده‌ها به دنبالش می‌آیند تا در پایین‌ترین پله از پلکان این نردبان به ماده صرف برسند. بنابراین، در فرجام، ماده از حضرت نخست اشتقاق می‌یابد. پس چنین نمی‌یابیم که صورت‌ها یا معقول‌ها اندیشه‌هایی در خرد خدا باشند، بلکه به نظر فلوطین آنها خود خدای متعال اند و پدیده‌ها به گونه‌ای سامان می‌یابند که حضرت نخست در چکاد است و به دنبالش عقل نخست و سپس دیگر عقل‌ها قرار می‌گیرند.<sup>۳۹</sup>

از همین جا درمی‌یابیم که فلوطین اندیشه خدای متعال را از هر چیزی که پندار آسیب‌رسانی به یگانگی یا کمال را پدید می‌آورد، برکنار می‌سازد.<sup>۴۰</sup> اندیشه یگانگی در باب خدای متعال شالوده نظریه خدای متعال در دیدگاه فلوطین است. و از این رو، می‌یابیمش که می‌کوشد تا از ساحت خدای متعال همه اندیشه‌ها یا همه صفت‌هایی را بسترده که از موقعیتشان پندار وجود چندگانگی ترکیبی در او برمی‌خیزد. بدین ترتیب، می‌یابیمش که خرد بودن خدا را یا هستی بودن او را انکار می‌کند و همچنین انکار می‌کند که او هر صفتی از صفت‌ها را داشته باشد و خدا چیزی است که هیچ صفتی ندارد.<sup>۴۱</sup> البته او تنها با توانمندی‌اش در پیدایش تأثیر می‌گذارد و این کار بدون به‌کارگیری توانایی از سوی او نسبت به پدیده‌ها رخ می‌دهد، بلکه پدیده‌ها به توانمندی‌اش با ماندگاری‌اش همچنان که او در سکون و ثبات خویش می‌باشد، جنبش می‌پذیرند.

خدای متعال یک نیرو است و این نیرو چیزی را که در خود دارد، فیضان می‌کند و فیضان هستی را نتیجه می‌دهد و این فیضان بدان معنی نیست که این نیرو از خودش بیرون آید و فیضان کردنش چیزی را که در وی است، در بیرون یا بر بیرون باشد، بلکه او همچنان که در خود هست، همواره ثابت می‌ماند و علیت در پیشگاه او چنین است که اثرهایش دگرگونی می‌یابند، نه اینکه گوهرش دگرگونی بیابد و همین تفاوت بزرگ میان علیت، هنگامی که بر خدای متعال اطلاق می‌گردد یا بر دیگر پدیده‌ها اطلاق می‌گردد، در اینجا اندیشه‌ای ژرف وجود دارد که آن را فلوطین برای نخستین بار به کار می‌گیرد و سپس یک سرچشمه جوشان خواهد شد برای بسیاری از اندیشه‌ها در مسیحیت یا در اسلام.

معقول، اثر خود را می‌گذارد و از سوی این اثرگذاری کاستی نمی‌گیرد. دانشی که من دارم و آن را به دیگران انتقال می‌دهم با این انتقال دادن کاستی نمی‌یابد، بلکه در نزد من به همان وضعیتی که از پیش داشته است، باقی می‌ماند، زیرا فیضان در این وضعیت – فیضان روحی – به شکل جزه‌هایی نیست که از تأثیرگذار به اثر انتقال بیاید، بلکه همواره به شکل حضوری تأثیرگذار در بیرون است. پس حالتی که پدیده اثرپذیر از پدیده‌های دیگر می‌باشد، خود حالت علیت است، هر گاه از جنبه کمال، از جنبه تأثیرگذاری مادی فهمیده شود.

به همین گونه وضع نسبت به خدای متعال است که او در استقلالش و در کمالش ثابت می‌ماند و این تأثیرگذاری بیرونی که رخ می‌دهد، وجودی است که انتزاعی نیست و گویا که آن جزئی از وجود نخستین است. و البته، دورترین چیزی که می‌شود در آن باره گفت این است که آن یک وضعیت تأثیرگیری خالص از یک پدیده دیگر است و تنها علیتی که بدین گونه فهمیده شده است

## فلوطین

### در یک حال

### هم فیلسوف بود و هم

### صوفی‌منش، و او

### در همان حالی که

### به درک حقیقت می‌پردازد،

### تلاش می‌ورزد

### تا از ماده بگذرد و

### چنان پاک و

### پاکیزه گردد که همان

### پاکیزگی او را

### به خرد خدایی

### پیوند دهد.

به خدای متعال نسبت داده می‌شود و این در نزد فلوطین و در نزد مکتب‌های استوار بر اندیشه کمال، یک پرسمان مهم است، به معنای وجود حالتی از تأثیرپذیری بی‌آنکه در تأثیرگذار دگرگونی باشد. بنابراین، پدیده‌ها یا هستی، به گونه‌ای همگانی، از حضرت نخست متعال با فیضان همین نخست پیدایش می‌یابند، به گونه‌ای که از ذات کاستی نمی‌یابد و البته، هر اندازه میانجی‌ها میان نخست و میان‌خدهنده کمتر باشند، درجه‌اش و مرتبه‌اش در هستی و کمال عظیم‌تر است.<sup>۳۲</sup>

بنابراین، درمی‌یابیم که هستی، هم‌ا‌ش، بر همین نخست متعال متوقف خواهد بود، به لحاظ اینکه او به ذات خود فیضان می‌کند و از همین فیضان یک هستی زنجیرموار تنازلی نتیجه می‌شود که از حضرت نخست می‌آغازد تا به دورترین پدیده‌ها و به پایانه آنها نسبت بدین نخست برسد و این پدیده پایانی پست‌مرتبه‌ترین پدیده‌هاست و پذیرای این است که هر صورتی را به خود بگیرد. آنچه در این وضعیت رخ می‌دهد، آن است که حضرت نخست به دوم صورتش را می‌بخشد و دوم به سوم صورتش را می‌بخشد و به همین گونه، استمرار می‌یابد تا به آخرین پدیده‌ها برسد و آخرین پدیده‌ها دیگر پدیدآورنده هیچ صورتی نیست و در نتیجه همین امر هرگز دارنده هیچ صورتی نخواهد بود و آن همان هیولا و ماده است.

در نظر فلوطین اعتقاد به هستی نخست متعال، بدین عنوان که چیره بر پیدایش است و میان او و میان معقول‌ها و محسوس‌های دیگر دره‌ای که از آن نمی‌شود گذر کرد، مهم می‌باشد، زیرا دنبال کردنی که از سوی جهان معقول - به جز حضرت نخست - و جهان محسوس به کامل‌ترین شکلش در برابر خدای متعال وجود دارد، تنها بدان لحاظ است که همه این پدیده‌ها به وسیله خدای متعال استوارند، یعنی به نیروی او استواری می‌یابند و این استوار بودن به وسیله او بدین معنی نیست که اینها همه خود او می‌باشند. یگانگی هستی در نظر فلوطین ذاتی است با تعریفی یگانه و در نتیجه، چندانگی در یگانه است و یگانه در چندانگی نیست.<sup>۳۳</sup>

فلوطین از مکتب‌های پیش از خود تمایز آشکاری می‌یابد و البته وی باید در موجی تازه قرار بگیرد که در آن خود او هم نقطه آغاز است و هم، در واقع، نقطه پایان است. این موج، دوره چهارم تکامل فلسفه یونانی است و پرسمانی که در این دوره وجود دارد، به پیوند میان این موجود و میان روح یونانی مربوط می‌گردد.

البته، مورخان عادت یافته‌اند که بدین موج به چشم وصفش به عنوان یک تکامل منطقی فلسفه یونانی، به طور مستقیم، در عصرهای پیشین بنگرند و، در نتیجه، آن را به تمدن یونانی و به روح یونانی بیفزایند.

فلوطین توانسته است، باریک‌بینانه و استوارمند، چگونگی صدور موجودها را از خدای متعال تبیین کند و اثرهای این نیروهای خدایی را در پدیده‌ها به روشنی آشکار سازد و اینها همه را در یک نظام منطقی عقلایی به سامان رساند که می‌رود تا بافته‌ای یگانه با تار و پودی استوار به شمار آید.

تجربه صوفیانه - تجربه وجد - در منزلتی والا جا گرفته است، زیرا آن هدف نهایی است که در پی آن و بر پایه آن همه مبانی نهادینه‌شده به وسیله آن تعریف می‌پذیرند و سامان می‌یابند، زیرا از آغاز، وجد آمیزه این تجربه روحانی و آمیزه تعریف‌کننده هر شناختی و، در نتیجه، پایه هر نظریه‌ای در شناخت بوده است و بدین گونه و برای نخستین بار و تا عالی‌ترین درجه او توانسته است چستی این تجربه را تبیین و آن را، به طور کامل، تعریف کند و بیان دارد که چه چیزی در آن جنبه ذاتی دارد و چه چیزی در آن جنبه فرازین دارد که از راه خدای متعال فرو می‌آید و فلوطین خود در این زمینه می‌گوید: «من می‌باید به درون جانم فرو روم و از اینجا بیداری یابم و با این بیداری با خدای متعال یگانگی پیدا کنم.»

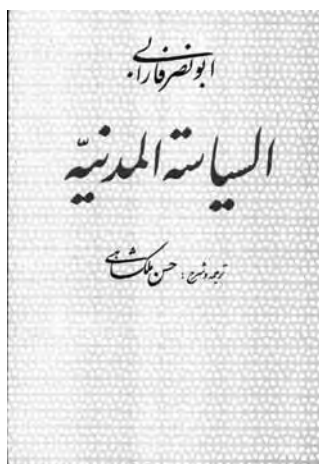
نیز همو می‌گوید: «می‌باید من جلو جانم پرده‌ای از روشنایی بیرونی قرار دهم تا اینکه در روشنایی درون در تنهایی خود زندگی کنم.» شاگردش ابرقلس (پراکلس) از او نقل می‌کند که گفته است: «شناخت از ذات آغاز می‌گردد و به خدای متعال می‌انجامد و شناخت ذاتی، خود همه چیز است.»

همین سرشت به تنهایی برای جداسازی این فلسفه از فلسفه یونانی در حقیقت کافی است و، در نتیجه، برای بیرون آوردن این فلسفه از باغ تمدن و روح یونانی و وارد ساختنش در تمدنی دارای روح منطقی نیز کافی است.

اندیشه ضرور و فیضان یک اندیشه شرقی است و برگرفته از مکتب‌هایی است که در منطقه هلال خصیب - آن‌طور که گذشت - رواج داشته‌اند، زیرا عنصرهای شرقی که در فضاها و پیرامونی فلوطین در خلال سه سده نخستین میلاد آفرینش می‌یافتند و - تا حدی دور دست - در همه جامعه‌های شرقی که در شهرهای میانجی در بین هلال خصیب و غرب یونانی و شهرهای مصر منتشر می‌گشتند، بی‌گفت‌وگو برای انتشار این اندیشه‌ها و مکتب‌های شرقی در این جامعه‌ها بسنده بودند و، بنابراین، هیچ راهی برای انکار تأثیرپذیری فلوطینیگری از عنصرهای فکری شرقی وجود ندارد.<sup>۳۴</sup>

## ۷. فلسفه در نظر فارابی

فارابی پایه‌گذار حقیقی بررسی‌های فلسفی در جهان اسلام و مؤسس فلسفه اسلامی به شمار می‌رود که بنیاد آن را استوار کرده و همه شاخه‌هایش را پی افکنده است. او شناساترین فیلسوفان اسلام به تاریخ فلسفه و نظریه‌های فیلسوفان بوده است. همچنین



امور سیاست و اجتماع بخش فراوانی از تلاش فارابی را به خود تخصیص داده‌اند و او در حل مسئله‌های آنها موفق بوده و شماری از کتاب‌هایش را در آن زمینه تألیف کرده است.

موجودها در نظر فارابی بر دو قسم‌اند:<sup>۴۵</sup>

- دارای وجود واجب؛

- دارای وجود ممکن.

دارنده وجود واجب تنها خدای متعال است و دارنده وجود ممکن، هر آفریده‌شده و هر چیزی است که آفریده خواهد شد و هر گاه ممکن، موجود گردد، دارای وجود واجب به وسیله دیگری خواهد گردید و خدای متعال، به تنهایی دارای وجود واجب به ذات خود است.<sup>۴۶</sup>

فارابی معتقد است که دارنده وجود ممکن هر گاه وجود یابد، دارای وجود واجب شده به غیر خود می‌شود، ولی هر گاه در مرحله امکان باقی بماند، فقط ممکن الوجود می‌باشد که نسبتش به هستی و نیستی یکسان است پس چه کسی است که یکی از دو امر را بر دیگری ترجیح می‌دهد؟<sup>۴۷</sup>

فارابی پاسخ می‌دهد: کسی که آن را ترجیح می‌دهد، همان واجب الوجود یا خدای متعال است که وجودش به هیچ ترجیح‌دهنده‌ای نیاز ندارد. در اینجا ما با نظریه فارابی درباره هستی و درباره اینکه هستی چگونه پیدا آمده است؟ روبه‌رو می‌گردیم. او از معتقدان به نوپیدایی (حدوث جهان) است، امری که در این بررسی به روشن‌سازی و هم‌سنجی آن با نظریه وجود و با اینکه هستی (وجود) چگونه پیدا آمده است؟، در دیدگاه فلوطین پرداخته می‌شود، زیرا آن هر دو از معتقدان به نظریه فیضان هستند.

## هدف فلسفه

### در نگاه فلوطین

راهنمایی به راه و

روشی است تا آدمی

به وسیله آن

به فانی‌سازی ذات

در یکتایی خدایی و

به ایجاد تجربه روانی برسد

و بتواند به میانجی آن

با یگانه یگانگی یابد و

آمیزه پدیدآورنده

این تجربه خود،

در اصل،

وَجَدَ است.

## ۸. هستی از نظر فلوطین و فارابی چگونه پیدا شده است؟

در نزد فلوطین یک نگرش دوگانه به واقعیت وجود دارد:

- نگرشی موجود است که به افسانه روان می‌ماند که در آن پیدایش به سکونتگاه‌هایی تقسیم می‌گردد: یکی پاکیزه و دیگری

ناپاک، و روان در آنها فراز می‌رود یا فرود می‌افتد و زندگانی درونی روان در آنها در گرو سکونتگاهی است که در آن جا می‌گیرد؛

- نگرش دیگری هم هست که در آن زنجیره‌ای از شکل‌ها وجود دارد که هر کدام از آنها به شکلی وابستگی دارد که بیش از

آن است، به گونه‌ای که خرد می‌تواند سامانه آن را دریابد.

فلسفه فلوطین، به‌طور کلی، به‌پیرامون برهان آوردن بر اینکه این دو نگرش با هم تنافی ندارند، می‌چرخد و در نتیجه، در

پیرامون اثبات ارزش دینی فلسفه عقلی دور می‌زند که در چکاد حضرت یگانه متعال را می‌بایم و از او خرد فیضان می‌شود و از خرد

روان فیضان می‌گردد و هر درجه‌ای از این درجه‌ها همه باشندها را که در مکان تشخص خواهند یافت، فرامی‌گیرد. بنابراین، یگانه

متعال هر چیزی را بدون اینکه تشخص یابد، فرامی‌گیرد و خرد همه باشندها را فرا می‌گیرد، اما به‌طور تشخص یافته و در گرو هم

به گونه‌ای که هر باشندهای در آن درجه به قوه، همه باشندهای دیگر را فرا می‌گیرد؛ و اما در روان، پس این باشندها تشخص

می‌یابند تا اینکه چون به جهان محسوس می‌رسند جدایی و انتشار پیدا می‌کنند.

روان در دیدگاه فلوطین آخرین باشندهای معقول و آخرین باشندهای موجود در جهان معقول است و همان نخستین موجود

در جهان محسوس است و آن، بدین ترتیب، با هر دو جهان دارای پیوند است.

روان نیروهایی چند دارد که با همین نیروها در نخست پدیده‌ها و در میانه و در پایانه آنها جای می‌گیرد، البته، روان جهان گرد

جهان فراطبیعی می‌باشد و در آن نوعی عشق و حرکت وجود دارد.

اینک پرسمان ذیل برانگیخته می‌گردد: هر گونه چندگانگی که باشد، چگونه از حضرت یگانه - آن طور که در دیدگاه ماست -

به هستی فرا می‌آید و چگونه یگانه در ذات خود با اینکه نامتحرک است، باقی نمی‌ماند؟ در صورتی که در بیرون از آن هیچ مرزی

وجود ندارد که به سوی حرکت کند؟ بنابراین، هر گاه چیزی پس از وی فرا بیاید، آن چیز به هستی فرامی‌آید، مگر هنگامی که

حضرت یگانه، همواره به ذات خود عنایت‌ورز باشد و باید گفت که هر چه از یگانه فرا می‌آید بدون هر گونه جنبش یا میل یا خواستی،

از سوی وی فرا می‌آید و هر چه در پیرامونش تصور شود، او همچنان آرام است. یک پرتوافشانی را تصور می‌کنیم که از سوی آن

حضرت با اینکه خود ساکن است، فرا می‌آید، همان گونه که از خورشید روشنائی درخشان فراگیرش، با اینکه خودش همواره ساکن

است، فرا می‌آید. به‌طور قطع، هر موجودی تا هنگامی که در وجود می‌باشد، به ناگزیر در پیرامون خود از ذات ماهیتش چیزی

پدید می‌آورد که به بیرون رو می‌آورد و به توانمندی کنونی‌اش وابسته می‌باشد. این چیز به منزلت وجود پدیدار شونده از آن است.

افزون بر پیش‌گفته‌ها، هر موجودی همین که به کمال رسایی می‌رسد، همانند خود را پدید می‌آورد. بنابراین، موجود همواره کامل،

همواره پدید می‌آورد. او نهادی سرمدی را پدید می‌آورد که موجودی پایین‌تر از خود و بزرگ‌ترین موجود بعد از خود را پدید می‌آورد.

این بزرگ‌ترین بعد از آن، همان خرد کلی است که خود، کلمه و کنش و صورت حضرت یگانه می‌باشد، اما حضرت یگانه که خرد

نمی‌باشد، چگونه خرد را پدید می‌آورد؟ آن کار بدین گونه است که حضرت با عنایت‌هایش به ذات خود می‌نگرد و همین نگرستن

همان خرد کلی است.<sup>۴۸</sup>

فارابی - در پاسخ پرسش - به مکتب فلوطین می‌گراید و می‌گوید:

هر گاه هسته هستی (واجب‌الوجود) موجود باشد، به ناگزیر، موجودهای دیگر از آن وجود می‌یابند. قطعی است که این موجودها با فیضان شدن از وجود حضرت نخستین - هسته هستی - پدید می‌آیند، بنابراین، هستی دیگران فیضان شده از هستی آن حضرت است، پس فیضان چگونه پدیدار می‌شود؟

همه از خدای متعال یگانه صدور می‌یابند و جهان از وابستگی او به ذاتش صدور می‌یابد و علت وجود پدیده‌ها همگی خواست (اراده) آفریننده توانا بر هر چیز نمی‌باشد، بلکه دانایی وی نسبت به چیزی است که از سوی او بایستگی می‌یابد، پس پدیده‌ها از او آشکارایی یافتند، بدین علت که او دانای به ذات خود بود زیرا وی مبدأ نظام خوبی در هستی است، بر آن پایه که باید باشد. بنابراین، دانایی او علت وجود پدیده‌های است که بدان دانایی دارد.<sup>۴۹</sup>

البته، صدور موجودها از او از روی آهنگی مانند آهنگ کردن ما نیست و نیز به طبع نمی‌باشد که هیچ شناختی و رضایتی به صادر شدنشان نداشته باشد.

## فلوطین

اندیشه‌های خویش را

بدین عنوان که

اندیشه‌های آمونیوس

هستند، یاد می‌کرد،

در حالی که

آنها از مکتب آمونیوس،

بسیار بسیار

فزونی داشتند.

فیضان بعدی به شکل بعدی رخ می‌دهد:<sup>۵۰</sup> از حضرت نخستین وجود دومین یا خرد نخست فیضان می‌کند و این وجود دومین، نه تجسم دارد و نه ماده است و آن ذات خود تعقل می‌کند و حضرت نخستین - هسته هستی (واجب‌الوجود) - را تعقل می‌کند و تعقل کردنش ذات خویش را خود عین ذاتش می‌باشد و آن به سبب تعقلی که از ذات خود می‌کند که ویژه‌اش می‌باشد و به دلیل اینکه به همان ذات گوهرمندی یافته است، از وی وجود آسمان نخستین لزوم می‌یابد و در همان حال با تعقلی که از حضرت نخستین می‌کند، وجودی سوم یا خرد دوم از او لازم می‌آید و وجود سوم ماده نیست و آن به گوهر خود خردی است که هم ذات خویش و هم حضرت نخستین را تعقل می‌کند و با تعقلی که از حضرت نخستین می‌کند، وجود چهارم یا خرد سوم از آن لازم می‌آید و این وجود هم ماده نیست و حضرت نخستین و ذات خویش را تعقل می‌کند و با گوهرمندی‌ای که می‌یابد، کره مشتری از آن لزوم می‌یابد و با تعقلی که از حضرت نخستین می‌کند، وجودی پنجمین از آن صدور می‌یابد و... بدین گونه، فارابی با تئوری فیضان خویش پیش می‌رود - در حالی که بر جای پای فلوطین و استادانش: نومینوس سوری و آمینیوس سکاس گام می‌نهد - پس به همین ترتیب، از وجود پنجم وجود ششم یا خرد پنجم صدور می‌یابد که از آن کره مریخ لزوم می‌یابد و از وجود ششم وجود هفتم صدور می‌یابد و از هفتم هشتم یا خرد هفتم که از آن کره زهره صدور می‌یابد و از هشتم نهم یا خرد هشتم صدور می‌یابد که از آن کره عطارد لزوم می‌یابد و از نهم دهم یا خرد نهم صدور می‌یابد و وجود کره ماه لزوم می‌یابد و از دهم یازدهم یا خرد دهم صدور می‌یابد که فارابی آن را خرد کنشمند (عقل فعال) یا پاکیزه‌روان (روح‌القدس) می‌نامد و همان است که جهان فرازین را به جهان فرودین می‌پیوندد و همان است که وجود روان‌های جزئی و عنصرها را به یاری اختران چرخنده سبب می‌گردد و آن در ماده نمی‌باشد، بلکه خود آخرین خردهای جدا (مفارق) از ماده است.<sup>۵۱</sup>

## ۸-۱. نوپیدی جهان<sup>۵۲</sup>

در آغاز، از خرد هیولا صدور می‌یابد که در میان همه بخش‌های زمینی مشترک است، و این هیولا از چرخش فلک‌های متفاوت با یکدیگر در گوهر و در نسبت‌ها و حرکت‌ها تأثیر می‌پذیرد. و از همین تأثیرپذیری در هیولا آمادگی‌های گوناگونی پدید می‌آیند. در این هنگام خرد کنشمند بر این آمادگی‌ها صورت‌هایی مناسب با آنها فیضان می‌کند و بنابراین، در آغاز، عنصرهای چهارگانه: آب، خاک، هوا، آتش، پیدایش می‌یابند که همان عنصرهای ساده ترکیب نایافته‌اند.

این عنصرها با یکدیگر آمیزش می‌یابند و از این آمیزش‌یابی جسم‌هایی پدید می‌آیند که در میان خود با هم و با برخی از عنصرها مخلوط می‌گردند و آمیزه‌هایی مرکب‌تر و پیچیده‌تر پدید می‌آیند، و این امر، اندک اندک استمرار می‌یابد و آمیختگی‌هایی پیدایش می‌یابند که در آنها آمادگی‌هایی پدیدار می‌گردند و خرد کنشمند بر هر کدامشان صورتی مناسب آن فیضان می‌کند. پس بخارها و مایع‌ها و جمادها و گیاهان و جانوران و سرانجام انسان پدید می‌آیند و انسان با ارزش‌ترین صدور یافته از خرد کنشمند و ارزشمندترین آفریدگان در جهان زمینی است و چون کالبد بشری با آمادگی کامل پدید می‌آید، خرد کنشمند بر آن روانی افاضه می‌کند که انسانی متعادل می‌گردد. فارابی عقیده افلاطون و فلوطین را مبنی بر اینکه روان از یک

تن به تنی دیگر انتقال پیدا می‌کند، مردود می‌شمارد، بلکه آن از خرد کنشمند در هنگامی که آمادگی تن انجام می‌یابد بدان افاضه می‌گردد و بنابراین، روان بر وجود تن پیشی ندارد و وجود روان پیش از تن روا نمی‌باشد.

فشرده سخن این است که نظریه آفرینش در نزد فارابی از برترین به سوی پایین‌ترین در جهان فرازین آغاز می‌گردد و خدای متعال برترین وجود است. اما در جهان زمینی آفرینش از پایین‌ترین به سوی برترین آغاز می‌گردد: از هیولا به سوی انسان که برترین درجه‌های وجود زمینی است.

## ۸-۲. وجود زمینی

هر اندازه در ماده‌ای نوعی آمادگی پدید آید، از خرد کنشمند یا از روان کلی، روانی جزئی بر آن افاضه می‌گردد و جداسدگی روان جزئی از روان کلی آن را به طور کامل، مستقل می‌سازد و آن در زمانی که به تن آماده پذیرش درمی‌آید، وجودش کامل می‌گردد و در آن مستقل می‌شود و در کاوش فارابی درباره سرنوشت روان بشری، چنین می‌یابیم که او به بهشت و آتش به طور حسی نمی‌گردد، بلکه، از آن دو به طور غالب، رمزی برای خوشبختی و بدبختی برمی‌گیرد.

روان‌ها در هنگامی که تنها را رها می‌کنند، هر گاه شایسته بشوند، دیگر هیچ نیازی به ماده ندارند، اما روان‌های بدکردار در بدبختی خود باقی می‌مانند. روان‌ها هر اندازه شناخت‌های خویش را به یک درجه بالاتر برسانند، به خرد کنشمند نزدیک‌تر می‌گردند و هر اندازه بدن نزدیک‌تر می‌گردند، به خوشبختی می‌رسند و به فعل، در نظر فارابی روان کمال می‌یابد و آدمی، در حقیقت، همان خرد می‌باشد و هر اندازه خرد کنشمند از صورت‌ها به خرد آدمی افاضه کند و این صورت‌ها در آن فزونی یابند، به خرد کنشمند همانندی پیدا می‌کند و هر اندازه بدین یگانگی نزدیک‌تر شود، به خدای متعال نزدیک‌تر می‌گردد و دوررس‌ترین خوشبختی او فراهم می‌آید و در این هنگام روان آدمی از کمال وجود به جایی می‌رسد که در استواریش، به ماده، هیچ نیاز ندارد و در زمره پدیده‌های برکنار از جسم‌ها درمی‌آید که در گوهر خود جدا از ماده می‌باشند و همین عقیده، عین نظر فلوطین از پیدایش خوشبختی در یگانگی است و همان است که - پس از چند سده - محیی‌الدین ابن عربی در کتاب خود، فصوص‌الحکم بدان نظر داده است که عذاب (شکنجه آخرت از عذوبت) گوارایی است و هر اندازه بیشتر باشد، روان به خدای متعال نزدیک‌تر می‌باشد و خوشبختی و بدبختی جاودانگی آتش نمی‌باشند، بلکه همان نزدیک شدن به خدا و مشاهده او و یا دورافتادگی از او در شهودگاهی ارجمند می‌باشند.<sup>۵۳</sup>

بازگشت گوهره فلسفه فارابی به مکتب لاهوتی افلاطونی می‌باشد که آن را نومینوس سوری در سده دوم میلادی پی افکند و رهبری کرد و در سده سوم میلادی در نظر نوافلاطونیان مقامی بزرگ یافت. او از دیانت‌های تاریخی (یهودیت و مسیحیت) اقتباس‌هایی کرد و آنها را در آموزش‌های خود پس از تأویل رمزی آنها گنجانید و نظر داد که وجود به دو قلمرو تقسیم می‌گردد: قلمرو عنایت و قلمرو ماده و بدی و کاستی از سوی خدای متعال نمی‌باشند. آمونیوس سکاس (۱۷۵-۲۰۵م) هم که از برجسته‌ترین افلاطونیان اسکندریه در نیمه نخست سده سوم میلادی بود، از او فراگرفت، ولیکن به تدوین اندیشه‌های خود نپرداخت و فروپوشانی آموزه‌های خود را بر شاگردانش هم بایسته گردانید. او در برقراری سازگاری میان افلاطون و ارسطو در مهم‌ترین نقطه‌منظرها تلاش ورزید که ضروری‌ترین آنها عبارت‌اند از:

- خدای متعال جهان را بی‌آنکه از ماده‌ای پیشین بیرون آورد، ساخته است؛

- در جهان جسم‌ها فرمانبر روان‌ها هستند، به گونه‌ای که از دو درجه فراهم می‌آیند که همه دارای اجزای به هم پیوسته‌ای هستند و به گونه‌ای هستند که هر آسمانی آسمان دیگری را که در پی آن قرار می‌گیرد، به طور مستقیم اداره می‌کند؛

- موجودها همگی از نوعی آگاهی برخوردارند که در وضوح به اندازه‌ای که اندیشه‌ورزی سرمدی معنی‌هایشان برای فرزاندگی خدایی اقتضا دارد متفاوت می‌باشد، یا آن واکنش نظام‌الاهی بر خرده‌هایی است که در نورانیت متفاوت‌اند.

\*\*\*

این آمونیوس سکاس همان آموزگار فلوطین است که وی از او راز و رمزهای مکتب لاهوتی افلاطونی را فراگرفته است. همو که به صدور جهان از خدای متعال به صورت فیضان از خرده‌ها معتقد بوده که از سرآغاز ازل رخ داده است که چون خرد نخست، ابداعگر خود را تعقل کرد، از آن فلک دوم صدور یافت و از تعقل این خود را که به خاطر گوهرشدگی ذاتش که بدان ویژگی دارد، از آن وجود فلک دوردست لازم می‌آید و فیضان خرده‌ها به یکدیگر به ناگزیر استمرار می‌یابد تا به پایین‌ترین فلک برسد که عبارت است از فلک ماه و این فیضان با نظام فلک‌ها در نظر بطلمیوس منطبق است و آن همان چیزی است که آن را فارابی از یاران این مکتب لاهوتی به ویژه از فلوطین گرفته و در کتاب‌هایش به ویژه در آراء أهل المدینة الفاضلة (اندیشه‌های شهروندان آرمان‌شهر) (ص ۱۹-۲۰) تکرار کرده است.

## ۹. عدالت اجتماعی میان جمهوریت افلاطون و المدینة الفاضلة فارابی

افلاطون در گفت‌وگوی جمهوریت آهنگ بازسازی دولت آرمانی کرده است که در آن عدالت اجتماعی، به لحاظ اینکه





فضیلت روان فردی و نظامی وابسته به دولت است، عملی می‌گردد. بنابراین، او بر خود این هدف را بایسته کرد که طبیعت آدمی و بیان پیدایش دولت راه به طور یکسان، تبیین کند تا بتواند شرطهایی را که وجودشان برای عملی شدن عدالت در هر کدام از آنها بایسته‌اند، تعیین کند.

گفت‌وگوی جمهوری‌ت موضوع‌های بعدی را در خود گنجانیده است:

نخست: تعریف عدالت و تعیین شرطهای عملی شدن آن؛

دوم: بیان سرچشمه‌های تباهی در دولت و در فرد؛

سوم: اندیشه‌هایی در هنر و دربارهٔ روان آدمی.

در تعیین مفهوم عدالت، افلاطون اندیشه‌های گفت‌وگوکنندگان گوناگون را به نمایش می‌گذارد و نظر می‌دهد که آنها از عدالت سه دیدگاه را تشکیل می‌دهند که عبارت‌اند از:

– اینکه عدالت عبارت است از رفتار با هر شخصی به گونه‌ای که می‌سزد، یا اینکه رفتار با دوستان است، به خوبی اگر خوب باشند و با دشمنان – که بدکردارند – به بدی؛

– عدالت در نظر سوفسطاییان، اندیشه‌های نیکوی افراط‌گرایانه‌ای را دربارهٔ سیاست نشان می‌دهد و عدالت جز کار به مقتضای مصلحت نیرومندتران نمی‌باشد؛

– عدالت در نظر آرمان‌گرایان که سقراط و افلاطون هم از ایشان‌اند، و به نظر ایشان ارزش‌های اخلاقی وجود ثابتی دارند که با دگرگون شدن زمان و مکان دگرگونی نمی‌یابند. بنابراین، آنها مطلق‌اند که هیچ‌گونه دگرگونی یا تبدیلی را بر نمی‌تابند.

افلاطون در زمینهٔ پیدایش دولت نظر می‌دهد که فرد، به تنهایی، ناتوان است و از همان جاست که اجتماع ضرورتی می‌شود که زندگی انسانی آن را حتمی می‌گرداند و از اجتماع فردها نیاز به تقسیم کار در میانشان پدید می‌آید. بدین خاطر که به همگی نیازهای ضروری خود دست بیابند، نیازهای آدمی به خواست‌های زندگی مادی منحصر نمی‌باشد و البته سزاوار است که شهروندان هنرها و فرهنگ‌ها را مزه کنند و با پیشرفت ایشان در سبک‌های زندگی خواهان رفاه می‌شوند و نیازهای کمالی ایشان فزونی می‌یابد و مصلحت‌ها با هم درگیر می‌شوند و جنگ‌ها پدید می‌آیند و از این رو، پیدایش طبقه‌ای از رزمندگان حرفه‌ای سزاوار می‌گردد که پاسداری شهر و پدافند از آن را در صورتی که بدان تجاوز گردد بر عهده بگیرند، چنان که شهر به طبقه‌ای از حکومتگران نیازمند می‌شود که مردم را به کار شایسته وادارند و شهر را به راه خوبی راه بنمایند و عدالت را برایش عملی کنند.

افلاطون بر تقسیم‌پذیری جامعه به سه طبقه متمایز یا می‌فشارد و نظر می‌دهد که هر کدامشان وظیفه‌ای دارد که طبیعتش آن را برای آن وظیفه آماده می‌سازد و بدان ویژگی‌ها می‌گرداند، به گونه‌ای که سزاوارش نیست که در کار طبقهٔ دیگر دخالت کند. طبقهٔ ممتاز جامعه به حکومت‌گری اختصاص می‌یابد که هیچ‌یک از طبقه‌های دیگر در آن با وی مشارکت نمی‌کند، به‌خصوص، طبقهٔ تولیدگر جامعه، زیرا این طبقه نه فرزندی دارد و نه پرورش و نه آموزش تا برای مشارکت در آن امر آماده‌اش کنند.

هر طبقه‌ای به فضیلتی اختصاص می‌یابد:

– فضیلت حکومتگران فرزندی (حکمت) است؛

– فضیلت ارتشیان پاسداری و دلیری است؛

– فضیلت کارگران پاکدامنی یا میانروی است که لذت‌ها و عاطفه‌های خود را سامان می‌دهند و بر تمایل‌های خود حکومت می‌کنند

اینها همان شرطهای عملی شدن عدالت‌اند و هر فردی دولت را با انجام دادن وظیفه‌ای که طبقه‌اش او را برای آن آماده ساخته است و به فضیلت آن ملتزم است و بدون آن ستم و بدی خواهد بود، بر پای می‌دارد.

بنابراین، برپایی عدالت در جمهوری‌ت افلاطون عملی ساختن امور ذیل را اقتضا دارد:

– سزاوار این است که هیچ‌کسی در جامعه به‌جز یک کار نکند، همان کاری که طبقه‌اش او را برای آن آماده کرده است؛

– هر فردی باید به کار خودش بپردازد، بدون آنکه در کارهای دیگران دخالت کند، زیرا عدالت، همان پرداختن هر فردی است به چیزی که ویژهٔ اوست؛

– نیرویی که دولت با آن هر فردی از فردهای خود را به انجام دادن کارش وامی‌دارد، به همان اندازه از اهمیت برخوردار خواهد بود که با فضیلت‌های حکمت (فرزندی) شجاعت (دلیری) اعتدال (میانروی) همراه می‌باشد.

– تجاوز به کارهای دیگران و درهم‌آمیختگی طبقه‌های سه‌گانهٔ اجتماع هرج و مرج می‌آفریند که خود بی‌گفت‌وگو جرم می‌باشد.

چکیدهٔ سخن این است که افلاطون در سیاست گرایش ارستوکراسی (اشرافیگری) دارد که در آن گرایش با دموکراسی آتن می‌ستیزد، چون نظر می‌دهد که وارد شدن اکثریت در سیاست و حکومت هرج و مرج برمی‌انگیزد و مفهومش با عدالت مخالف است که بر پایهٔ تخصص یافتن ارستوکراسی در حکومت‌گری استوار می‌باشد، زیرا این طبقه – افزون بر آن – از موهبت‌های فرزندی

و دلیری و دادگری و برابری نیز برخوردار است که باید همه با هم در طبقه حکومتگران باشند، از این روست که او به اشتراکی گری و به برابری زنان و مردان در این طبقه فراخواند که زن با مرد در همه کارهای ویژه طبقه مشارکت می‌کند. همچنین او به الغای زناشویی و خانواده در طبقه ارتشیان فراخوانده است که هیچ کس از این طبقه به زوجی یا زوجهای و یا به فرزندی اختصاص ندارد، بلکه زنان و فرزندان همگی شان میان همه مشاع می‌باشند و کودکان در خانه‌های نگاهداری پرورش می‌یابند، مادرانی تن‌درست آنان را شیر می‌دهند و کارهایشان را مربیانی متخصص بر عهده می‌گیرند و در نتیجه، مادران با فراغت به کارهای خود می‌پردازند. به نظر افلاطون حکومتگران باید از فیلسوفان باشند. پس تا زمانی که نیروها و سیاست با فلسفه یگانه شده نبینیم و تا قانون‌هایی دقیق نهاده نشود و تا زمانی که این دو نیرو (فلسفه و سیاست) با هم گرد نیابند، هرگز بدی‌ها از دولت‌ها و بلکه از نوع آدمی رخت برنخواهند بست.

به گمان فارابی منظورهای جمهوری افلاطونی در رئیس فیلسوف خلاصه می‌گردد و به نظر وی، مردم را ضرورت گرد هم آورده و به اطاعت از خواست یک رئیس که شهر با همه خوبی و بدیش در او تجسم پیدا می‌کند، واداشته است و شهری که حاکمش قاعده‌های خوبی را نداند، تباه یا گنه‌کار و یا گمراه خواهد بود.

اما شهر خوب یا فضیلت‌مند، تنها یک نوع است و ریاست آن با فیلسوف است و فارابی شهریار خود را با تمامی فضیلت‌های بشری و با تمامی فضیلت‌های فلسفه وصف می‌کند و او یک افلاطون است در جامه حضرت محمد پیامبر (ص).

فارابی کتاب آراء أهل المدينة الفاضلة خویش را به دو بخش تقسیم کرده است. بخش نخست را به واری مبنای فلسفی، که بدان‌ها معتقد است، اختصاص داده است؛ همان‌ها که در تأسیس شهرش، تا اندازه‌ای رعایتشان خواهد کرد؛ بخش دیگر را به شرح کارهای این شهر و وضعیت‌هایی که سزاوار است شهر در شاخه‌های گوناگون زندگانش داشته باشد، اختصاص داده است.

بخش فلسفی کتاب بیست‌وپنج بند (فصل) دارد که نه تایشان سرآغازهاش تشکیل می‌دهد و مشتمل بر کاوش درباره موجود نخستین و بیان صفت‌های اوست. سپس دیگر بندهای این بخش بیان مرتبه‌های موجودهای مادی - معنوی و حالت‌های هر دسته آنها و پیوندشان با خدای متعال و پیوندشان با یکدیگر و چیزهایی از این قبیل بر عهده دارند.

اندیشه‌های فارابی درباره موجود نخستین، به طور کامل، با مبنای اسلام و آنچه در باب ذات متعال و صفت‌هایش مقرر داشته است، موافقت کلی دارد و نیروی ایمان و درستی عقیده فارابی را نشان می‌دهد؛ زیرا وی اثبات می‌کند که خدای متعال ممکن نیست که وجود و گوهرش را نیستی بی‌الاید و بدین لحاظ، او ازلی است و در گوهر و ذاتش دارای وجود همیشگی می‌باشد، بی‌آنکه نیاز به چیزی دیگر داشته باشد که به ماندگاری‌اش کمک کند.

فارابی در اندیشه‌هایش درباره موجودهای درجه دوم و مرتبه‌ها و حالت‌های موجودها و پیوندشان با موجود نخستین و پیوندشان با یکدیگر و گفتمان‌هایی از این دست، که اندیشه‌های گنج‌اندیده‌شده در بندهای شانزده‌گانه پایانی همین بخش می‌باشند که در بند پیشین همین بررسی یاد شد و بیان سطح تأثیرپذیری‌اش از لاهوت افلاطونی به گونه‌ای که نزد فلوطین تجسم یافته است، به مکتب همین لاهوت گرایش یافته است: هستی خرده‌ها و روان‌ها که از خدای متعال فیضان می‌یابند و....

فارابی در بخش اجتماعی کتابش طرحی از آرمان شهرش بنیاد نهاده است؛ طرحی همانند جمهوری افلاطون با تفاوت‌هایی اندک که فارابی در آنها، به‌خصوص، از مبنای دین اسلام تأثیر گرفته است. این بخش دوازده بند دارد که بدان‌ها عنوان‌های زیرین را داده است:

- گفتمان نیاز آدمی به اجتماع و تعاون؛
- گفتمان درباره عضو ریاست؛
- گفتمان درباره صفت‌های رئیس آرمان شهر؛
- گفتمان در آخشیح‌های آرمان شهر؛
- گفتمان در پیوستگی روان‌ها با یکدیگر؛
- گفتمان هنرها و عادت‌ها؛
- گفتمان شهروندان این شهرها؛
- گفتمان چیزهای مشترک شهروندان آرمان شهر؛
- گفتمان اندیشه‌های شهروندان شهرهای نادان یا گمراه؛
- گفتمان درباره دادگری؛
- گفتمان درباره پارسایی؛
- گفتمان درباره شهرهای نادان.

فارابی در پیرامون نیاز آدمی به اجتماع و تعاون در سخن خود می‌گوید: آدمی، از سویی، به سرشت خویش، اجتماعی است و از سوی دیگر، بدین اجتماع به ناگزیر رو می‌آورد تا نیازهایش را برطرف سازد و بدین خاطر جامعه‌های انسانی پیدایش یافته‌اند.

## فارابی

### پایه‌گذار حقیقی

### بررسی‌های فلسفی

### در جهان اسلام و

### مؤسس فلسفه اسلامی

### به شمار می‌رود

### که بنیاد آن را

### استوار کرده و

### همه شاخه‌هایش را

### پی افکنده

### است.

جامعه‌ها در نظر فارابی بر دو گونه‌اند:

- جامعه‌های کامل که در آنها تعاون اجتماعی، به طور کامل، به منظور عملی کردن خوشبختی فرد فرد به اجرا درمی‌آید و آنها بر سه مرتبه قرار دارند:

- والا رتبه‌ترینشان جامعه همه جهان در یک دولت یگانه و تحت قدرت یک حکومت یگانه است؛

- پایین‌تر از آن از لحاظ کمال، جامعه یک ملت در بخشی از معموره در تحت قدرت یک حکومت مستقل است؛

- پایین‌دست‌ترین همه از لحاظ کمال شهروندانی هستند در جزئی از یک ملت در تحت قدرت یک رئیس.

- جامعه‌های کاستی‌دار که تعاون کامل در آن عملی نمی‌شود و نمی‌توانند خود به خود بسنده کنند و آنها سه درجه دارند، بدین گونه:

- کمتر کاستی‌دار و نزدیک‌ترین آنها به جامعه کامل، جامعه اهل روستاست؛

- سپس جامعه اهالی برزن است؛

- آنگاه جامعه خانواده در یک منزل است.

از این جامعه‌ها یک نردبان پله پله پدید می‌آید که در چکاد آن جهان بشری است که ملت‌هایش در هم ادغام شده‌اند و دولتی یگانه را پدید می‌آورند و در پایین‌ترین پله‌اش جامعه خانوادگی است.

فارابی به دو نوع نخستین جامعه‌های کامل توجهی نکرده است و سخن خود را به جامعه شهروندان محدود ساخته است و به چیزهایی که در این جامعه باید وجود داشته باشند تا جامعه‌ای فضیلتمند و خوشبخت بوده باشد و شاید سببش به دو چیز بازگردد:

- وی دیده است که جامعه همه جهان به شکلی که آن را یاد کرده است، یک جامعه آرمانی است که عملی کردنش بسیار بسیار دشوار است؛

- شهر نخستین سلول جامعه‌های کامل است. پس با شایستگی آن، این جامعه‌ها شایستگی می‌یابند و با تباهی‌اش تباهی می‌پذیرند.

بنابراین، در نظر او، آرمان‌شهر همان است که خوشبختی فرد فرد در آن به کامل‌ترین شکل تحقق یابد و این امر شکل نمی‌گیرد مگر زمانی که فرد فرد آن در کارها تعاون کنند تا از آن راه به خوشبختی دست یابند و هر کدامشان به کاری که آن را به خوبی می‌داند، به طور تخصصی بپردازد و به وظیفه‌ای عمل کند که به سرشش برای آن آماده شده است. او در این زمینه می‌گوید: شهری که منظور از اجتماع در آن تعاون در چیزهایی است که با آنها به خوشبختی در حقیقت دست می‌یابند، همان آرمان‌شهر است که خود مانند تن سالم است که همه اتمام‌هایش با یکدیگر برای برپاداری زندگانی جانور و نگهداری آن برایش به همکاری می‌پردازند.

مهم‌ترین و پراهمیت‌ترین وظیفه‌های آرمان‌شهر به نظر فارابی وظیفه ریاست است، زیرا رئیس شهر همان عالی‌ترین قدرتی است که همه قدرت‌ها از آن کمک می‌گیرند و آن عالی‌ترین مثالی است که به همه کمال‌ها سامان می‌بخشد و موقعیتش نسبت به فردهای دیگر همچون قلب نسبت به دیگر اندام‌های تن است، بلکه منزلتش در میان ایشان همچون منزلت خدای متعال نسبت به خردها و موجودهای دیگر است.

از این رو، جز کسی که از صفتهایی فطری و اکتسابی برخوردار باشد، شایسته ریاست نیست، بلکه در وی باید دوررس‌ترین صفتهایی که می‌شود کمال تن و خرد و دانایی و خلق و دین بدانها برسد تجسم یابند.

فارابی از صفتهای فطری وجود صفتهای متعددی را در رئیس شهر شرط دانسته است، از جمله: کمال اندام‌ها، خوش‌فهم و خوش‌تصور هر چیزی باشد که بدو گفته می‌شود، به طوری که آن را با تیزفهمی خود به گونه‌ای که منظور گردانیده است، بپذیرد. نسبت به آنچه می‌فهمد و می‌بیند و می‌شنود و به‌طور کلی، درک می‌کند، خوش‌حافظه باشد. تیزهوش و زیرک باشد که هر گاه چیزی را دید - با پست‌ترین دلیلی - آن را دریابد به همان طریقی که دلیل بدو نشان داده است. خوش‌سخن باشد، دوستدار دانش و مطیع آن باشد، دوستدار راستی و راستان باشد، دشمن دروغ و دروغ‌گویان باشد.

اما صفتهای اکتسابی که فارابی وجود آنها را در رئیس شهر شرط دانسته است، شش صفت‌اند، بدین گونه:

- حکیم (فرازنه) باشد؛

- دانشمند نگهبان قانون‌ها، راه و رسم‌ها و سیره‌هایی باشد که پیشینیان با آنها شهر را اداره کرده‌اند و با همه کردارهایش از آنها پیروی کند؛

- در استنباط شریعت محفوظ مانده از پیشینیان خوش‌فهم باشد و از پیشوایان پیشین پیروی کند؛

- او از دیدن و شناخت کارها و ماجراهایی که رخ می‌دهند، برخوردار باشد؛

- به خوبی با گفتار به شریعت‌های پیشینیان راهنمایی کند و به شریعت‌های استنباط‌شده پس از ایشان که خود از آنان پیروی می‌کند، راهنما باشد؛

## فارابی با تئوری فیضان خویش

پیش می‌رود -

در حالی که

بر جای پای فلوطین و

استادانش:

نومینوس سوری و

آمینوس سکاس

گام می‌نهد.



- به خوبی استواری داشته باشد و آن را در شرکت مستقیم خود در عملیات جنگی از خود ابراز دارد.  
به نظر فارابی، خوشبختی خود شهروندان عملی نمی‌گردد و شهرشان آرمان‌شهر نمی‌گردد، مگر زمانی که به گونه رئیسشان رفتار کنند و به شکل وی شوند و رئیس هم رسالتش را به انجام نرسانیده باشد، مگر زمانی که شهروندان را بدین سطح والا برساند.

از اینجا روشن می‌گردد که آرمان‌شهر که فارابی قاعده‌های آن را در کتابش برپا داشته، شهری است که ریاستش با شخصی که در منزلت دست کمی از منزلت پیامبران ندارد و فرد فرد شهروندان آن از قدیسان فراهم می‌آیند و البته چنین شهر در جهان دنیوی مان هیچ مانندی ندارد و فرصت پیدایش نمی‌یابد.

## ۱. فرجامینه

افلاطون و فارابی دو فیلسوف بزرگانند که نظریه سیاسی هر کدامشان با فلسفه عمومی‌اش انطباق می‌یابد. آن هر دو، رکن‌های نظریه سیاسی ویژه‌ای را بر پا کرده‌اند که از مشکل عصر پرده برمی‌دارد که در آن می‌زیست‌اند. این نظریه ارائه معادله سیاسی در چارچوب تمدنی است که هر کدام از فیلسوفان بدان انتساب می‌یافتند و همان خود چیزی است که طبیعت و ویژه را نسبت به هر کدام از آن دو تشکیل می‌دهد، لیکن این ارائه راه حل، با وجود رنگ و بوی تمدنی ویژه‌ای که دارد، در گرایش انسانی و مبانی همگانی‌ای تجسم می‌یابد که در هر جامعه‌ای از جامعه‌های بشری به طور مطلق وجود دارد، مانند عامل انسانی و محیط و وظیفه‌های هدف‌های همگانی و نهادها و سازمان‌ها و قانون‌ها که این هدف‌های جمعی را فراهم و آماده می‌سازند که گاهی نظرها و تحلیل‌ها و ترکیب‌ها، در پیرامون این مبانی همگانی نسبت به استواری زندگانی جمعی تفاوت، پیدا می‌کنند و گاهی توافق می‌یابند و البته، گونه‌های توافق یا تفاوت بر منزلت ویژه نسبت به هر کدام از دو فیلسوف تأکید دارند و می‌شود ساختاری برای کشف این منزلت از خلال نمایش اندازه‌های نزدیک بودن یا دور بودنشان از یکدیگر ترتیب داد:

الف) افلاطون سیاست را در خانواده و اقتصاد ادغام کرد و سیاست را همچون دانش غیر روشنی می‌دیده، درحالی‌که فارابی موضوع دانش سیاسی را تعریف کرد و به تبیین پیوند میان سیاست عملی و نظری پرداخت و بیان کرد که چگونه به قانون‌هایی کلی می‌توان رسید و در عین حال، میدان را در برابر نسبیّت و دگرگونی در هر جامعه سیاسی و بلکه در هر مرحله تاریخی جدیدی باز گذراد:

ب) افلاطون به سوی دولت شهر فراخواند و فارابی به سوی آرمان‌شهر، لیکن بونصر از این چارچوب گذر کرد تا دولت خود را بر فراز نایی بین‌المللی قرار دهد:

ج) افلاطون به پیدایش طبقه کاملی از حاکمان فراخواند که، به طور عمومی، به صفت گردآوری میان دو نیروی سیاسی و فلسفی در جمهوریت موصوف می‌گردد، اما فارابی ریاست آرمان‌شهر را تعیین کرد و وجود ویژگی‌هایی عقلی و مهارت‌هایی گوناگون را برای رسیدن به قدرت شرط دانست و وظیفه‌های مهم ریاستی را در هر دو سطح شهر و معموره زمین تعریف نمود:

د) افلاطون برای طبقه حاکمان میدانی تعیین کرد و برای آمادگی و پیدایش و تمرین برنامه‌های نهاد، اما فارابی تشکیل یک مجلسی ریاستی را مقرر کرد و برای آن برنامه‌های برابر نقطه‌نظرها و نیازها و اندیشه شهروندان آرمان‌شهر تعیین نمود:

ه) افلاطون و فارابی با هم مسئولیت‌های قدرتمندان را تبیین کرده‌اند و هر کدام از ایشان، عدالت و مصلحت عمومی را همچون دو معیار برای کنترل روش‌های عمل سیاسی و اداری و قانون‌گذاری و پرورشی تعریف نموده‌اند:

و) مفهوم‌های دولت و ساختمان جامعه و نظام‌های همگانی و دوره‌های حاکمان در ذهن هر دو شخص روشن است، اما فارابی برای گشوده شدن بر واقعیت انسانی بین‌المللی از افلاطون بیشتر می‌کوشد.

بدین گونه، هر دو فیلسوف در بسیاری از صفت‌ها که شرط‌های پیشوایی را آماده می‌کنند با هم توافق دارند، هر دو ایشان برای نمونه رئیسان خود وجود سلامت بیان و فراوانی دانستن‌ها و خوش‌منشی و گرایش به دادگری و اعتدال و بزرگی روان و تحمل را خواستارند و هر دو ایشان جویای زهدورزی حاکمان‌اند و اگرچه افلاطون آن را در چارچوب اشتراکی‌گری تعریف کرده است که حاکمان را از مالکیت و زندگانی خانوادگی بازمی‌دارد، فارابی زهدورزی را در ثروت و دیگر متاع‌های دنیا شرط کرده است.

بدین ترتیب، گونه‌های توافق و تفاوت نظرهای میان دو فیلسوف آشکار می‌گردد و مجالی برای اعتقاد به مسئله تأثیرپذیری نیست، اما همانندی را ضرورت تمدنی انسانی ایجاب می‌کند که بر همه جامعه‌ها فرمانروایی می‌کند و اما تفاوت را ضرورت واقعیت هر تمدنی و هر جامعه‌ای در جریان هر مرحله‌ای از مرحله‌های تاریخ اقتضا دارد.

## مأخذ:

ابن خلکان، شمس‌الدین احمد، وفيات الاعيان و ابناء ابناء الزمان، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۳۶۹ ق.

- بدوی، عبدالرحمان، افلاطون، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۵۴م.
- بدوی، عبدالرحمان، خریف الفکر اليونانی، ج ۳، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۵۹م.
- الجندی، انعام، دراسات فی الفلسفة اليونانية العربية، بیروت، مؤسسة الشرق الاوسط للطباعة و النشر، بی تا.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، لایبزیك، ۱۸۳۵م.
- دیبور، ت، ج، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه عبدالهادی ابوریده، ج ۴، قاهره، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۹۵۷م.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ الفلسفة العربية، بیروت، مؤسسة بدران للطباعة و النشر، ۱۹۶۳م.
- فاشیرو، التاريخ النقری لمدينة الاسكندرية (شش جلدی).
- کرم، یوسف، تاریخ الفلسفة اليونانية، ج ۴، قاهره، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۹۵۸م.

### پی نوشتها

۱. بدوی، افلاطون، ص ۷۰.
۲. کرم، ص ۶۳.
۳. بدوی، افلاطون، ص ۷۷.
۴. همان، ص ۷۹.
۵. کرم، صص ۶۴-۶۷.
۶. همو، ص ۲۸۶.
۷. بدوی، خریف...، ص ۱۲۱.
۸. همانجا، کرم، ص ۲۸۷.
۹. همانجا.
۱۰. همو، ص ۲۸۹.
۱۱. بدوی، خریف...، ص ۱۲۱.
۱۲. حاجی خلیفه (ج ۳/صص ۹۸-۹۹) می گوید: «مترجمان مأمون ترجمهها را به پایان رسانیدند، اما ترجمه هیچ کدام با ترجمه دیگری موافقت نداشت. پس آن ترجمهها به همان ترتیب ناوراسته باقی ماندند، بلکه نزدیک شد که نشانههایشان از میان بروند، تا زمان حکیم فارابی. سپس پادشاه زمانش، منصور فرزند نوح سامانی از او درخواست که آن ترجمهها را گرد آورد و از میانشان ترجمههای فشرده و ویراسته و پاکیزه بسازد که مطابق با مقتضای حکمت باشد. پس فارابی بدو پاسخ داد و همان گونه که خواسته بود، رفتار کرد و کتاب خویش را التعلیم الثانی نامید و، از آن رو، معلم ثانی لقب یافت.»
۱۳. ابن ابی اصیبه گزارش کرده است: پدر فارابی ایرانی تبار بود که با زنی ترکی زناشویی کرد و فرمانده لشکری ترکی شد. نیز همو یاد کرده است که فارابی در شهر خود، پیش از آن که به فلسفه رو آورد، به شغل قضاوت می پرداخت. (عیون الأئباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۱م، ج ۲، ص ۱۴۳).
۱۴. ابن خلکان، ج ۲، صص ۱-۲.
۱۵. ابن ابی اصیبه (ج ۲، ص ۱۳۴) و ابوالحسن علی بن یوسف قفطی (تاریخ الحکماء، لایبزیك، ۱۹۰۳م، ص ۱۸۳) و ابن خلکان، (ج ۲، صص ۱-۲) با قاضی صاعد آندلسی (التعریف بطبقات الأئمة، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶ش، ص ۲۲۴) بر این امر توافق کرده اند که فارابی در سال ۳۳۹ در سن هشتادسالگی درگذشته است.
۱۶. ابن خلکان، همانجا.
۱۷. فاخوری، ص ۳۷۶.
۱۸. بدوی، افلاطون، ص ۱.
۱۹. همان، ص ۲.
۲۰. بدوی، افلاطون، صص ۲-۳.
۲۱. کرم، ص ۱۰۷.
۲۲. همو، ص ۲۸۷.
۲۳. فاخوری، صص ۶۹، ۷۱، ۷۲.
۲۴. دیبور، ص ۱۹۳.
۲۵. همو، ص ۱۹۷.
۲۶. فاخوری، ص ۴۱.
۲۷. همانجا.
۲۸. فاخوری، ص ۴۲.
۲۹. همو، ص ۴۳.
۳۰. همان، ص ۴۴.
۳۱. همانجا.
۳۲. فاخوری، ص ۴۵.
۳۳. همو، ص ۴۷.
۳۴. همان، ص ۴۹.
۳۵. بدوی، خریف...، ص ۱۱۰.
۳۶. همان، ص ۱۱۳.
۳۷. فاشیرو.
۳۸. بدوی، خریف...، ص ۱۱۸.
۳۹. همان، ص ۱۱۹.
۴۰. بدوی، همان، ص ۱۲۵.
۴۱. بدوی، همانجا.
۴۲. همو، خریف...، ص ۱۳۰.
۴۳. همان، ص ۱۳۲.
۴۴. فاخوری، صص ۸۲-۸۳.
۴۵. الجندی، ص ۷۸.
۴۶. همانجا.
۴۷. الجندی، همانجا.
۴۸. فارابی، عیون المسائل، حیدرآباد دکن ۱۳۴۹ق.
۴۹. الجندی، ص ۸۲.
۵۰. همو، ص ۸۳.
۵۱. همان، ص ۸۵.