

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۲۲۹-۱۸۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

## کیهان‌شناسی سیاست فارابی و عدم نیاز به سنجش گزاره‌ها در فلسفه مدنی

رضا اکبری نوری\*

### چکیده

رابطه فلسفه عملی با فلسفه نظری، موضوعی دیرین در تاریخ فلسفه سیاسی است. این رابطه در نظام فلسفی قدیم عمدتاً رابطه‌ای تبعی میان فلسفه عملی در نسبت با فلسفه نظری است. اما موضوع حائز اهمیت در این میان، میزان تبعیت فلسفه عملی از فلسفه نظری و تأثیری است که یکی بر دیگری دارد. مقاله حاضر با اتکا به این نسبت در تلاش است تا نشان دهد که این رابطه در فلسفه سیاسی فارابی، چه رابطه‌ای است و میزان اثرگذاری فلسفه نظری وی در بازتولید فلسفه عملی چه اندازه است و این موضوع چه تأثیری بر ساختار فلسفه سیاسی فارابی بر جای گذاشته است. به این منظور با اتکا به روشی شناختی در فلسفه قدیم یعنی آنالوژی، تلاش شده تا نشان داده شود که فارابی چگونه با مبنا قرار دادن فلسفه نظری، فلسفه سیاسی خود را بازتولید کرده است. مدعای مقاله این است که فارابی در کنشی یک‌سویه، فلسفه سیاسی خود را از دل فلسفه نظری استخراج کرده است و این کنش به بازتولید فلسفه نظری در فلسفه سیاسی رسیده است. فارابی با ابتنا به فلسفه نظری و انتقال گزاره‌ها از فلسفه نظری به فلسفه سیاسی نیازی به سنجش مجدد گزاره‌های منتقل شده به فلسفه سیاسی

---

\*استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

ندیده است. به این معنا فارابی با متناظر کردن یک‌یک از این دو بر دیگری با استفاده از روش قیاس یا آنالوژی عملاً خود را بی‌نیاز از سنجش مجدد گزاره‌هایش در فلسفه سیاسی دیده است. از این‌رو وظیفه وی به عنوان فیلسوف سیاسی در توصیف مدینه فاضله و سامان مطلوب و مدینه‌های غیر فاضله و فاقد سامان مطلوب در جایی به اتمام می‌رسد که هنوز از فلسفه نظری، فاصله زیادی نگرفته است. در این مقاله تلاش شده است تا با اتکا به روشی که فارابی برای دستیابی به فلسفه سیاسی انتخاب کرده است، نشان دهیم که چگونه استقلال فلسفه سیاسی و فهم آن در آرای وی تابع فلسفه نظری است و این موضوع چگونه باعث شده است تا شارحان وی، دیدگاه‌های بسیار متفاوتی از یکدیگر داشته باشند.

**واژه‌های کلیدی:** فارابی، فلسفه سیاسی، فلسفه نظری، فلسفه مدنی، کیهان‌شناسی، آنالوژی.



## مقدمه

فارابی تلاش زیادی کرده است تا بتواند به فلسفهٔ سیاسی منسجم با منطق درونی درست دست یابد. آنچه در مطالعهٔ آرای فارابی حائز اهمیت است، اینکه بتوانیم نائل به درک معیارهای درستی در آرای وی شویم. از این‌رو فهم مبادی و غایات و سعادات آن‌گونه که فارابی آنها را ترسیم کرده و فلسفه مدنی خود را نیز بر همان پایه چیده است، اهمیت بسیار زیادی دارد. تکیه بر یکپارچگی عالم و تقسیم جهان به جهان کبیر و صغیر، معیار دانستن جهان کبیر نسبت به جهان صغیر و ضرورت تبعیت جهان صغیر از جهان کبیر، درنهایت فارابی را در فلسفه مدنی به سمتی برده است تا به ساخت مدینه‌ای همت گمارد که به شیوه‌ای قیاسی یا آنالوژیک از روی عالم کبیر ساخته شده است. پس از این دریافت، آنچه باقی می‌ماند این است که بدانیم فارابی، جهان کبیر را چگونه توصیف می‌کند. پس در غایات و سعادات و مبادی، فلسفه مدنی را هم باید به همان شیوه فهم کنیم. از این‌رو حتی اگر قائل باشیم که فارابی، وظیفهٔ فیلسوف سیاسی را از عالم علم سیاست تفکیک کرده است، باز هم ادعای ما به عنوان یکی از تالی‌های مهم تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری، محل تأمل است و جای بررسی فراوان دارد.

در مقاله حاضر تلاش شده است تا نشان دهیم که غایت و مقصود فارابی در فلسفهٔ سیاسی چیست و چگونه آن را دنبال می‌کند. حال وقتی فارابی در بخش‌هایی از برخی آثار از جمله در «تحصیل السعاده»، «المله» و «الحروف»، آرای در این‌باره دارد که به غیر از ارائه رهنمودهای عام باید با توجه به اعراض موجود در میان اجسام طبیعی از جمله انسان دست به قانون‌گذاری زد، مشخص نیست که فارابی چگونه نسبت اینها را خواهد سنجید و یا اینکه حتی نمونه‌ای به دست نمی‌دهد که در موارد تعارض بین کثرات و وحدت مورد نظر فارابی چگونه باید عمل کرد. در اینجا چاره‌ای جز اتکا به دریافت فارابی از عالم و شیوهٔ قیاسی یا تشبیه در فهم برخی از تعارضات اندیشه‌ای وی نداریم، هرچند در بهترین حالت، فارابی موارد تعارض را به تدبیر فیلسوف سپرده است. به همین دلیل داوری درباره فلسفه سیاسی فارابی با دشواری‌های زیادی همراه شده است.

شارحان فارابی، فلسفه سیاسی او را با عناوین مختلف مورد خطاب قرار داده‌اند و آن را با عناوینی چون علمی نبودن، بی توجهی به امر واقع، کلی بودن، استدلالی و برهانی نبودن، توصیفی و خطابی بودن، انتزاعی بودن و بی توجهی به امر انضمامی و برخی ویژگی‌های دیگر از این دست توصیف کرده‌اند. گذشته از اینکه برخی نیز بر این نظر هستند که اساساً در آرای فارابی نباید قائل به فلسفه سیاسی بود. اما آنچه حائز اهمیت است، بررسی چگونگی داوری فلسفه سیاسی فارابی است. از آنچه تاکنون طرح شد، باید در نظر داشته باشیم که بدون در نظر گرفتن مؤلفه تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری که از نگاه پژوهش صورت گرفته و در بررسی آرای سیاسی فارابی بسیار حائز اهمیت هستند، هرگونه داوری اشکال زیادی خواهد داشت. به این معنا باید فارابی را آنگونه که خود را می‌فهمید، توضیح دهیم و هرگونه کوششی غیر از این در فهم فارابی با شکست مواجه خواهد شد.

اهمیت این پژوهش و یافته‌های آن در تاریخ اندیشه سیاسی و برای اندیشیدن در جهان امروز در حوزه سیاست در این نکته مهم نهفته است که سیاست و سیاست‌ورزی و اندیشیدن در حوزه سیاست، بسیار تنیده در جهان واقع است و بی توجهی به سنجش گزاره‌ها در اندیشه سیاسی، آن را به وجهی غیر عملی فرو خواهد کاست و از آن پیکره‌ای فرضی می‌سازد تا پیکره‌ای که بتواند عنصر سیاست را به عنصری عملی در تعامل با نظر تبدیل کند. این اتفاقی است که در اندیشه سیاسی فارابی رخ داده است.

### مبانی نظری

در نظر فارابی، «قیاس» و «تمثیل» دو روی یک سکه هستند و «تمثیل» عبارت است از «داشتن دانش نسبت به یک موجود و استفاده از آن دانش برای اطلاق بر یک موجود دیگر که به آن شبیه است. پس حکمی را که صادر می‌کنیم، به هر دو موجود قابل تعمیم است. با این تفاوت که حکم در مورد موجود اول کاملاً آشکار است و در مورد موجود دوم، مخفی است». مثالی را که فارابی به کار می‌برد به این صورت است که:

«دیوار ساخته شده است. هر ساخته شده‌ای، سازنده‌ای دارد. پس آسمان هم سازنده‌ای دارد» (فارابی، قیاس صغیر ۴۰۸: ۱۴۵-۱۴۶).

چنان‌که مشاهده می‌شود، فارابی قیاس را به عنوان یکی از راه‌های ممکن برای شناخت امور ناآشنا از طریق یافتن شباهت‌های آنها با چیزهای آشنا قلمداد می‌کند. بنابراین در قیاس مورد نظر فارابی، مفاهیمی همچون «تشابه» و «وجه» یا «وجوه شبه» و همچنین «تمثیل» اهمیت زیادی دارند. فارابی قیاس را از ارسطو اقتباس کرده است و در کتاب قیاس صغیر خود در یکی از مباحث قیاس مستقیماً و با اشاره به اصطلاح مورد نظر ارسطو که همان آنالوژی است، آن را با عنوان «استدلال آنالوطیقی» به کار می‌برد (همان: ۱۴۲-۱۴۶). به همین دلیل برای فارابی «امور به دو بخش آشکار و آشنا و ناآشکار و یا مخفی تقسیم می‌شوند که دسترسی به معنا و ویژگی‌های دومی را از طریق قیاس با اولی که موضوع آشکار است، ممکن می‌داند؛ مشروط به اینکه بتوانیم وجوه شبه را به درستی پیدا کنیم» (همان).

فارابی دارای نگاهی دوسویه به مبحث قیاس است؛ از یکسو از مبحث قیاس در توضیح مافوق قمر سود می‌برد که از نگاه وی، این روشی است برای آموزش مافوق قمر به دیگران. در این نوع قیاس، فارابی بر این نظر است که «باید از امور بیشتر واضح برای توضیح امور کمتر واضح استفاده کرد» (همان). در این نوع قیاس چیزی بر چیزی دیگر متناظر نیست و فقط استفاده از آن به قصد تعلیم و آموزش و فهم بهتر صورت می‌گیرد. اما در شکل دیگر قیاس با شکلی از تناظر و تبعیت روبه‌رو هستیم. برای مثال در نوع اول فارابی از مثال‌های تجربی‌ای که مشاهده می‌شود و انسان با آنها آشناست، در توضیح اجسام مافوق قمر و حتی ساختار آن استفاده می‌کند. مثال‌های آن را در ادامه خواهیم دید. اما در نوع دیگر از قیاس که در آن وضعیت تناظری برقرار است، به رابطه جزء و کل و همچنین وحدت و کثرت برمی‌گردد و نوع جهان‌بینی‌ای که فارابی در این خصوص دارد. در این نوع قیاس، رابطه تبعیت برقرار است و آرای فارابی در این نوع قیاس همواره از تبعیت چیزی نسبت به چیزی دیگر حکایت دارد. در این نوع قیاس،

جهان صغیر تابع جهان کبیر در مبادی، غایات و سعادات است و مدینه و انسان، اصلی‌ترین اعضای جهان صغیر را تشکیل می‌دهند.

آثار الاهیاتی و سیاسی فارابی نشان می‌دهد که فیلسوفان متقدم اسلامی با پرسش نسبت میان فلسفه و دین روبه‌رو بودند و این نسبت را در چارچوبی پیچیده و با دشواری‌های زیاد ارائه دادند. فارابی به عنوان آغازکننده این ارتباط در استدلال آنالوژیکی، این نظر را ارائه می‌دهد که «دین مانند یا مشابه فلسفه است. وی استدلال کرد که ایده پیامبری حقیقی شارع بایستی مشابه و مانند ایده شاه فیلسوف حقیقی باشد» (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۵). بنابراین با این نگاه، هم در مقابل نگاه مخالف کندی که این دو را متفاوت و دارای روش‌های مستقل از هم می‌دانست قرار گرفت و هم در مقابل دیدگاه رازی که فلسفه را تنها روشی برای کسب دانش قلمداد می‌کرد. هرچند فارابی از این تشبیه به این معنا استفاده نکرد تا همه این وظایف و کارکردها از قبیل پیامبری، قانون‌گذاری، فلسفه و پادشاهی را کاملاً همانند بگیرد، همه این موارد را موضوعات مشروع جست‌وجوی فلسفی دانست. فلسفه به بیان فارابی باید «مسئول قدرت، دانش و فعالیت‌های پیامبر، قانون‌گذاری و پادشاه باشد که توسط فیلسوف، تمییز داده می‌شود و بازگو می‌گردد» (همان: ۶۶-۷۳).

نکته مهم درباره فارابی، فهم این نکته است که ماهیت شاخص‌های هستی‌شناختی‌ای که فارابی برای کار خود در فلسفه سیاسی مناسب می‌داند، چیست و قیاس در این نسبت، چه نقشی را بازی می‌کند. قطعاً درباره فارابی باید بگوییم که او متافیزیک را برای شناخت و تعریف علت‌های سماوی کافی و پاسخگو می‌داند. اما یک پرسش همچنان به جای خود باقی است که: فارابی چگونه ایده‌های هستی‌شناختی خود را در کتاب‌های فلسفی ارائه می‌دهد؟ از همه مهم‌تر اینکه چگونه ارتباط بین ایده‌های هستی‌شناختی خود را با دیگر اجزای اندیشه‌ای خود همچون سیاست و مدینه برقرار می‌سازد؟ نقش برهان و اثبات تجربی و دیگر روش‌های استدلالی که فارابی آنها را به کار گرفته است، چیست؟ در اینجا پژوهشگر با دشواری روبه‌روست، زیرا نگرش نظری فارابی درباره برهان و اثبات به سختی ممکن است با روش و سبک وی در کتاب‌ها تطبیق یابد.

این نکته‌ای است که دامین یانوس<sup>۱</sup> نیز در اثر خود به آن توجه کرده است. از نگاه وی، «فارابی به طور بسیار مؤکدی بر روش‌های غیر برهانی از قبیل آنالوژی تکیه دارد» (همان). از این‌رو شناخت در بسیاری از آرای فارابی از طریق این نوع از استدلال (از طریق استدلال آنالوژیک) رخ می‌دهد. چنان‌که به تبعیت از افلاطون و ارسطو و آموزه‌های اسلامی، فارابی نیز نسبت تناظری را بین نور خورشید و امکان دیدن از یکسو و نقش عقل فعال در کسب معرفت از سوی دیگر قائل است. یعنی تشبیه بین صدور نور از خورشید و نقش آن در دیدن اشیا و صدور فیض از عقل فعال و کسب معرفت (Janos, 2009: 84-86).

بنابراین این پرسش که فارابی چگونه ایده‌های کیهان‌شناختی خود را به جهان صغیر و مدینه و انسان مربوط می‌سازد، پرسشی بسیار مهم در شناسایی آرای سیاسی وی محسوب می‌گردد. این موضوع مورد تأیید شارحان فارابی قرار دارد که وی در کتاب‌های خود از استدلال‌های متعددی بهره برده است. استدلال‌های دیالکتیکی و خطابی<sup>۲</sup> از جمله روش‌هایی است که در آثاری چون آثار منطقی و الحروف می‌توان شاهد آنها بود. از دیگر کارهایی که فارابی در زمینه استدلال به آن پرداخته است، تمییز میان استدلال‌های برهانی از یکسو و استدلال‌های دیالکتیکی، خطابه و ذوقی یا شعری از دیگر سو است (Janos, 2009: 84-86). در میان شارحان فارابی برای توضیح روش وی برای شناخت، اختلافات اساسی وجود دارد. این اختلاف از یک طرف شامل دیدگاه‌هایی می‌شود که آثار فارابی را غیر برهانی می‌دانند<sup>(۱)</sup> و از طرف دیگر دیدگاه‌هایی که آثار او را دارای استدلال‌های برهانی قلمداد می‌کنند. فارابی ضمن اینکه در رسائل خود به تبعیت از ارسطو به کاربرد علوم برهانی و ریاضیات در شناخت هستی و به طور مشخص جهان غیر مادی معترف است، به شدت به علوم غیر برهانی از قبیل آنالوژی تکیه دارد. او در آثار خود، امکان دسترسی به دانش مستقیم و بدون واسطه درباره موجودات جهان ماورا را مورد شک قرار می‌دهد، به‌ویژه دانش مربوط به خدا را؛ تاحدی که می‌توان این نتیجه را گرفت که فارابی دستیابی کامل به جهان دیگر را رد می‌کند (Janos, 2009: 84).

---

1. Damien Janos  
2. rhetorical

فارابی از یکسو دستیابی به جهان اعلی را بدون طی سلسله مراتب عقلی مقدور نمی‌داند و از سوی دیگر به شکل قیاسی معتقد است که از طریق امور محسوس می‌توان به شکل تعلیمی به برخی از ویژگی‌های عالم مافوق قمر دست یافت و بالاخره اینکه برای سامان دادن مدینه باید به فهم جهان مافوق قمر دست یافته باشیم. از این‌رو شناخت مدینه و مدینه درست و انسان فاضل بدون شناخت مبادی، غایات و سعادات برای فارابی متصور نیست؛ زیرا سامان مطلوب مدینه، اول حاصل شناخت این مؤلفه و در درجه دوم، تشبه به آنهاست. بنابراین مدینه و اجزای آن در قیاس با جهان کبیر شکل می‌گیرند. اما برای تقریب به ذهن، فارابی تأکید می‌کند که استفاده از آنالوژی مفید خواهد بود. «اساس و جوهر خالق از هر چیز دیگری متفاوت است... اما برای ما ضروری است که بخواهیم بدانیم که با کدام کلام می‌توانیم از صفات او صحبت کنیم» (Janos, 2009: 84).

فارابی به محدودیت‌های شناخت انسان به چیزهای متافیزیکی آگاه بوده است، به‌ویژه خدا و البته استدلال آنالوژیک یا قیاسی به عنوان روشی برای دستیابی به بینش درباره جهان عقلی است. لیکن این بینش، یقین‌آور نیست، بلکه تنها شیوه و روش یقینی برای فهم امور مافوق قمر، طریق عقلی است. اما آنالوژی را به عنوان مکانیزمی تعلیمی که از طریق آن می‌توان بینش‌هایی را به دست آورد توصیه می‌کند و به کار می‌برد (Janos, 2009: 84-88). از این‌رو در آثار فارابی به‌ویژه در آثاری چون «آراء» و «السیاسه»، اندیشه فارابی بر پایه استدلال آنالوژیک بین جهان ماورا و جهان زیرین قرار گرفته است. در واقع در سراسر این دو اثر، قیاس بین این دو است که دست در دست یکدیگر پیش می‌روند. در این دو کتاب است که ما به‌خوبی می‌توانیم شاهد هر دو نوع قیاس در اندیشه فارابی باشیم. در «آراء» و «السیاسه» همانند دیگر آثار فارابی مانند کتاب «فی‌العقل»، فارابی اغلب در توضیحات کیهان‌شناختی خود به همانندی «similarity» و قیاس «analogy» برای توصیف متافیزیکی، کیهان‌شناختی و روان‌شناختی موجودات یا مفاهیم تکیه می‌کند. برای مثال در کتاب «آراء» وقتی فارابی مفاهیمی مانند «حیات» و



«عقل» را توصیف می‌کند، آنها را در ارتباط با خدا از طریق قیاس با چیزهایی که در این جهان وجود دارند، توضیح می‌دهد. در واقع خدا هست و دارای خرد، اما نه همان‌طوری که موجودات دیگر زیر مافوق قمر وجود دارند؛ زیرا خدا نامیرا و ازلی است و دارای وجود است، در حالی که موجودات زمینی، میرنده و فسادپذیرند. پس «از طریق قیاس با چیزهایی که قبلاً در انسان شناخته شده‌اند، می‌توان درباره جوهر خداوند بینش به دست آورد که البته این ضرورتاً شکل محدودی از دانش است» (Janos, 2009: 98-99).

در این آثار، فارابی توضیح می‌دهد که این روش‌های آنالوژیکی، این امکان را فراهم می‌آورد که مفاهیم از یک حوزه به حوزه دیگر منتقل شوند؛ از قلمرو ادراک حسی به قلمرو الهی عقل و برعکس. به معنای دیگر نام‌های مشترکی را که در زبان روزمره استفاده می‌شوند، می‌توان به موجودات متافیزیکی عالی دیگر و علت نخستین منتقل و از آن استفاده کرد.

اما همان‌طور که آمد، نکته اینجاست که باید بین فهم امور از طریق قیاس و کاربرد آن به جهت تقریب به ذهن و کاربرد قیاس در معنای تناظر، تفاوت قائل شد. در نوع اول هرچند فارابی در قیاس سعی دارد تا از امور محسوس برای توضیح امور نامحسوس سود ببرد، نمی‌توان از این نکته غفلت کرد که فارابی در این قیاس، جهان کبیر یا همان امور غیر محسوس را تبعی از امور محسوس نمی‌داند. حتی این شیوه را در دستیابی به حقیقت جهان اعلی یقین‌آور نمی‌داند. ضمن اینکه فارابی علومی را که از طریق امور محسوس کسب می‌شوند، علوم قابل اعتماد نمی‌شناسد (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۸۷-۳۸۹)؛ بلکه از نظر فارابی، این جهان غیر محسوس است که اهمیت دارد و انسان و مدینه باید مطابق آن سامان یابند. از این‌رو در قیاس‌هایی که فارابی بین جهان کبیر و جهان صغیر، خاصه مدینه و انسان برقرار می‌کند، این بار مفاهیم، تعبیر، ساختار، مبادی، غایات و معناها هستند که به شیوه‌ای قیاسی از عالم مافوق قمر به عالم مادون قمر منتقل می‌شوند تا انسان و مدینه را سامان دهند. تبعیت جهان صغیر (انسان و مدینه) به عنوان موجودات تحت قمر از جهان مافوق قمر کاملاً مشهود است. در این نوع از قیاس است که به بیان ما، فارابی قیاس تناظری را برقرار می‌کند.

فارابی، بحث استنباط آنالوژیک را با به کار گرفتن واژه «نقل» یا به بیانی انتقال ارائه نموده است. چیزی که به بیان متألّهین باید با این عبارت بیان شود: استنباط از امور آشکار برای توضیح چیزهای غیر آشکار. فارابی در کتاب قیاس و قیاس صغیر، تحلیل عمیقی را از اینگونه استنباط ارائه کرده است. هدف کلی فارابی در این کتاب این است که بیان کند که چگونه می‌توان از طریق قیاس و استفاده از دانش مستقیم از برخی امور، به دانش غیر مستقیم درباره اموری که کمتر شناخته شده‌اند، رسید (فارابی، ۴۰۸: ۱۷۳-۱۷۹). وی بر این نظر است که دو نوع از این انتقال قابل شناسایی است: تحلیل و ترکیب که اگر درست انجام شود، شکل نخست قیاس را پدید می‌آورد. از نظر فارابی، قیاس تحلیلی زمانی است که مبدأ تأمل ما، امر غایب است و قیاس ترکیبی، زمانی است که مبدأ تأمل ما، امر حاضر است (همان: ۱۷۳-۱۷۹).

هرچند از نظر لامیر، این تمایزگذاری فارابی تا اندازه زیادی صوری است، زیرا هر دو اینها بر داده‌هایی که از طریق استقرا به دست آمده‌اند اتکا دارند و در اصل تحلیلی یا تجزیه‌ای هستند. هرچند بر مبنای مطالعات رشر و لامیر می‌توان اظهار کرد که در نظر فارابی، انتقال<sup>۱</sup> و استدلال آنالوژیک را می‌توان گاهی به مثابه تکنیکی در بررسی‌های فلسفی و به طور مشخص‌تر در کیهان‌شناسی به کار برد (Lameer, 1994: 215-216). اما این شیوه، آثار و نتایجی را به دنبال داشته است که موضوع این مقاله است.

فارابی، مکانیزم این انتقال را از یک قلمرو به قلمرو دیگر، این‌چنین توصیف می‌کند: «شیوه این انتقال حکم بدین نحو است که: ما به واسطه حس درمی‌یابیم که یک «امر» خاص در شرایط خاص واقع می‌شود و نیز درمی‌یابیم که یک «شیء» خاص به یک «امر» خاص تعلق دارد. در نتیجه عقل این شرایط یا آن «شیء» را از آن امر [شناخته‌شده] به امور [شناخته‌نشده] مشابه دیگر سرایت می‌دهد و بنابراین بر اساس آن امر [شناخته‌شده] در باب این امور [ناشناخته] جدید حکم صادر می‌کند» (فارابی، ۴۰۸: ۱۷۵-۱۸۰).

نکته‌ای را که جانوس<sup>۲</sup> سعی دارد در کتاب خود به آن بپردازد این است که کیهان‌شناسی فارابی تا حد زیادی از استدلال آنالوژیکی بهره برده است و بسیاری از

1. transference

2. Janos

وضعیت‌های مافوق قمر را از طریق انتقال مفاهیم و معناهای موجود در مادون قمر تشریح کرده است؛ هرچند از غیر برهانی بودن آن آگاه بوده است... بنابراین فارابی از استدلال آنالوژیکی بهره برده است تا از یک زمینه قطعی در عمل برای آموزش کیهان-شناسی بهره‌برداری کند (Janos, 2009: 104-105). اما فارابی در ترسیم مدینه، عمل معکوسی را انجام داده است. این بار فارابی با انتقال تمامی آنچه در فلسفه نظری خود که شامل مابعدالطبیعه و مفاهیم، تعبیر، غایات، سعادات، مبادی و غیره می‌شود، از روش انتقال در ترسیم مدینه بهره می‌برد. این همان شیوه‌ای است که به زعم فارابی، استدلال قیاس از امر غایب به امر حاضر است.

سؤالی که به نظر می‌رسد باید در اینجا مطرح کرد و به آن پاسخ داد و «یانوس»<sup>۱</sup> به آن توجه نکرده است این است که فارابی از طریق استدلال آنالوژیک سعی دارد کیهان‌شناسی را به دیگران آموزش دهد یا از آن برای تقریب به ذهن بهره می‌برد، یا اینکه خود نیز از این طریق به شناخت کیهان می‌پردازد؟ پاسخ به این سؤال را فارابی در کتاب «الحروف» داده است. فارابی در این کتاب اذعان می‌کند که «این وجوه شباهت دقیقاً آنگاه مفید فایده خواهند بود که طالب علم، در راستای یادگیری معانی، فنی را فراگیرد. منظور معانی‌ای است که توضیح آنها به واسطه کلماتی صورت می‌گیرد که مشابه با کلماتی است که پیش از فهم آن معانی برای وی شناخته شده هستند» (Janos, 2009: 108). در این زمینه «گیاک»<sup>۲</sup> بر این نظر است که قیاس از طریق انتقال یا تسری حکم را در اندیشه فارابی باید به مثابه روشی غیر برهانی در نظر گرفت و آن را به عنوان منطق کشف علمی در نظر آورد. از سوی دیگر «راشد»<sup>۳</sup> خاطر نشان می‌سازد که آنالوژی در فلسفه فارابی دارای ارزشی ذهنی است، نه ارزشی برهانی (Kwame, 1989: 36-37).

استفاده از روش قیاسی را فارابی در کتاب «فلسفه ارسطو» بار دیگر در بحث کاربرد قیاس و انتقال توضیح می‌دهد: «تصویربرداری و محاکات از طریق مثال [یا موارد مشابه]،

---

1. Janos  
2. Gyekye  
3. M.Rashed

شیوه‌ای است برای اینکه بتوان از طریق آن، انبوهی از مسائل نظری مشکل را به توده و عوام آموخت و از طریق آن شباهت‌ها، روح و روان آنان را تحت تأثیر قرار داد. توده نیازمند این نیست که آن مسائل نظری را به نحو اتم و اکمل دریابد. برای آنان همین اندازه کفایت می‌کند که آن مسائل را از طریق برقراری تشابه و شناخت نظائر آن مسائل یاد بگیرند» (Janos, 2009: 111).

اما درباره سامان‌دهی به مدینه، جای این پرسش وجود دارد که دستیابی به مبادی، غایات و سعادات در نگاه فارابی از چه طریقی میسر است. آیا همچنان فارابی بر فهم آنها از طریق فهم امور محسوس تأکید دارد یا خیر؟ پاسخ فارابی روشن است؛ دستیابی به این سه کاملاً عقلی است. پس برای سامان‌دهی به مدینه، این بار امور آشکارتر و مهم‌تر برای فارابی، جهان عقلی و البته امر غایب است تا جهان غیر عقلی (جهان محسوس). از سوی دیگر آنچه‌ان که فارابی می‌گوید، از طریق امور محسوس، امکان دستیابی به علم اعلی وجود ندارد.

پس قیاس دیگری که از آن صحت کردیم و مفهوم تبعیت را نیز در آن گنجانیدیم، حکایت از نسبت و نوع ارتباطی دارد که بین جهان صغیر و جهان کبیر وجود دارد. در نوع اول قیاس و یا حداقل قصد فارابی از طرح قیاس، ارائه نسبت میان این دو جهان نیست؛ بلکه همان‌طور که عنوان شد، فارابی از امور و چیزهای قابل مشاهده برای توضیح امور و چیزهای غیر قابل مشاهده و بیشتر برای تقریب به ذهن و آموزش بهره می‌برد. به همین دلیل است که نقش عقل و انسان خردمند در اندیشه فارابی پررنگ می‌گردد. بنابراین ضرورت تبعیت جهان صغیر از جهان کبیر و در این بین نقش عقل در دریافت فضیلت درست از عقل فعال در اندیشه فارابی مطرح می‌گردد. اینکه فیلسوف به عنوان انسان دارای فضیلت شناخته می‌شود و دیگر انسان‌ها در ارتباط با فیلسوف دارای فضیلت قلمداد می‌گردند، خود ناشی از جایگاهی است که فارابی بین این دو جهان قائل است. عقل نظری، نیرویی است که فیلسوف از طریق آن به مبادی و غایات و سعادات پی می‌برد و عقل عملی، نیرویی است که فیلسوف آنچه را از طریق عقل عملی به آن دست یافته است، عملی می‌سازد. در عملی شدن و نشدن آموخته‌های نظری است که

فارابی، فیلسوف درست را از فیلسوف‌نما تمیز می‌دهد. «این نزدیک به همان تصویری است که افلاطون از انسان خردمند (فیلسوف) دارد؛ یعنی فردی که نظر و عمل را توأمان دارد و می‌تواند قانون‌گذاری کند» (Azadpur, 2011: 192).

یکی از مهم‌ترین قیاس‌هایی که صراحتاً به تبعیت جهان صغیر از جهان کبیر بازمی‌گردد، قیاسی است که فارابی بین توانایی و نقش نبی و توانایی و نقش فیلسوف و اهمیت اتصال این دو با عقل فعال برقرار می‌کند. این دو از این جهت نقش حائز اهمیتی را می‌یابند که هر دو، توانایی دریافت آنچه را از عقل فعال صادر می‌شود، دارند؛ البته یکی از طریق قوای متخیله و دیگری از طریق عقل منفعل. از همین جاست که نبی و فیلسوف، هر دو کسانی‌اند که شایستگی حاکمیت در مدینه را دارند؛ زیرا وظیفه این دو، دریافت انوار فیض از عقل فعال و کار بست آن در مدینه، شبیه به یکدیگر است. اینکه فارابی چگونه این نسبت‌ها را یک به یک برقرار می‌کند، کاری است که در بخش تبعیت به آن پرداخته خواهد شد.

سؤال‌های اساسی دیگر که البته وظیفه این مقاله پرداختن به آن نیست، در این ارتباط این است که آیا به صرف استفاده از استدلال آنالوژیک، امکان بنیادگذاری فلسفه سیاسی میسر است یا خیر. این امر مسلم است که تا امروز هیچ متفکری، آنالوژی را به عنوان روشی برای بنیادگذاری فلسفه سیاسی با جزئیات آن به کار نبرده است. اما فلسفه سیاسی فارابی به گونه‌ای چیده شده است که آنالوژی صرفاً یک استدلال فلسفی برای توضیح واضح‌تر امور نیست. فارابی با اتکا به آنالوژی به صورت آشکار و یا به صورت مفروض فلسفه سیاسی خود را شکل داده و ارائه کرده است. البته فارابی در فلسفه سیاسی خود از روش‌های دیگری هم بهره برده است همچون: تقسیم کل‌ها به زیرمجموعه‌ها، استقراء، قیاس و استعاره که از نظر فارابی، این روش‌ها امکان فهم و یادآوری را فراهم می‌آورد. البته فهم چیزها با این روش‌ها از نظر فارابی مبتنی است بر دانش مربوط به ویژگی‌های آنها (al-Talbi, 1993: 353-372).

از این‌رو شارحان فارابی درباره استقلال یا عدم استقلال و نسبت فلسفه سیاسی با فلسفه نظری و همچنین تقدم و تأخر یکی بر دیگری، دیدگاه‌های مختلفی را ابراز

داشته‌اند. البته این دیدگاه‌ها از هم‌سویی برخوردار نیست و شارحان و محققان اندیشه سیاسی اسلامی که به این مهم پرداخته‌اند، بسته به اینکه از چه زاویه‌ای به آرای فارابی چشم دوخته‌اند، خوانش‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. در مجموع این خوانش‌ها را به سه وجه می‌توان تقسیم کرد:

- کسانی که در اندیشه فارابی، فلسفه سیاسی او را حائز اهمیت بیشتر دانسته، حتی پرداختن به فلسفه نظری را نیز در اندیشه فارابی مربوط به دل‌مشغولی فارابی به فلسفه سیاسی می‌دانند. این گروه مدعی‌اند که پرداختن به فلسفه در آثار فارابی و حتی مقدمه قرار دادن آن به معنای اولویت آن نسبت به فلسفه سیاسی نیست. لئو اشتراوس، محسن مهدی، حنا الفاخوری و خلیل الجبر از جمله این افرادند.

- کسانی که برعکس دیدگاه یادشده، اصل را در فلسفه نظری فارابی جست‌وجو می‌کنند و فلسفه سیاسی را تبعی از فلسفه نظری دانسته‌اند، به گونه‌ای که فلسفه سیاسی در نسبت با فلسفه نظری، رابطه‌ای تناظری دارد. ماجد فخری، هانری کربن، سیدحسین نصر، لیمن و بلاک در این جرگه‌اند.

- آن دسته از محققانی که به رابطه تعادلی و تعاملی این دو در اندیشه فارابی قائل هستند و از این نظر دفاع می‌کنند که فارابی، فلسفه نظری خود را در فلسفه مدنی و فلسفه مدنی خود را در فلسفه نظری کامل می‌کند و هیچ‌یک بدون دیگری برای فارابی مطرح نبوده است. یا اینکه در نهایت با توجه به آثار فارابی، امکان اینکه بتوان در این زمینه نظر قطعی داد، وجود ندارد. میریام گالستون را در این جرگه می‌توان قرار داد.

پژوهش حاضر قصد دارد تا نشان دهد که شیوه فارابی به خوبی نشان‌دهنده این نکته است که فلسفه سیاسی در تمامیت خود آنچنان تابع فلسفه نظری وی است که استقلال را از فلسفه سیاسی گرفته است و به کل در شیوه‌ای قیاسی از آن برآمده است.

## تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری

### الف) گزاره‌ها و مصادیق غایت‌شناسانه

#### غایت جهان و غایت مدینه و سیر حرکتی این دو

فارابی، فیلسوفی غایت‌گراست و جهت‌گیری منظومه فکری او، بلکه تمام اجزای فلسفه وی براساس غایات استوار است. در بحث اجتماعات، در کنار اهمیتی که به علت فاعلی، یعنی فرد به‌عنوان عنصر اساسی تشکیل‌دهنده اجتماع می‌دهد و همچنین توجه به علت صوری و مادی، تا آنجا که آنها را جزء شرایط علم می‌داند (فارابی، رساله فی الرد علی جالینوس: ۳۹)، به علت غایی توجه ویژه‌ای دارد. از این‌رو در همه تعریف‌های خویش، ضمن توجه به اهداف مادی، در ورای ظواهر دنیوی، حقایق غایی «کمال»، «سعادت قصوی»، «خیر افضل» و «فضیلت» را نیز در تعریف اجتماع وارد کرده است و بر این باور است که اجتماع، هم غایت «معیشتی» دارد و هم از غایت «اخروی» برخوردار است (al-Talbi, 1993: 177). همان‌طور که فرد، این دو غایت را دارد.

با اتکا به نکات گفته‌شده، باید اذعان کرد که برای فارابی، نظام درست و مطلوب اجتماعی، نظامی است که از همان غایت و هدفی تبعیت کند که بر نظام خلقت حاکم است. بنابراین وقتی از اهداف و غایات مدینه صحبت می‌کند، حضور غایات فلسفی به‌خوبی مشهود است. «از نظر فارابی، علت تجمع و گردهم‌آیی انسان‌ها در اجتماع، گرایش به کمال است که در سرشت و فطرت انسان نهفته است؛ چراکه همه نفوس ذاتاً به استكمال و کمال‌جویی گرایش دارند. این نکته در آثار متفاوت فارابی مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ از جمله در رساله تعلیقات از مجموعه رسائل فلسفی و در کتاب آراء» (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵۱). سعادت افراد در اجتماع به همان سببی رخ می‌دهد که دیگر اعضای هستی سعادت‌مند می‌شوند.

#### غایت و سعادت در مدینه‌های غیر فاضله

فارابی همان‌گونه که در تعریف مدینه‌های فاضله تماماً آن را در نسبت با مؤلفه سعادت و غایت می‌چیند، در تعریف مدینه‌های غیرفاضله نیز از همین نسبت بهره می‌برد. در بررسی مدینه‌های غیر فاضله در آرای فارابی نشان داده شده است که چگونه

این مدینه‌ها با استفاده از استدلال قیاسی مدینه یا مدینه‌های غیر فاضله در قیاس با مدینه فاضله به دست می‌آید. اما این بار فارابی از قیاس عکس بهره می‌برد. به این معنا، فارابی یک بار با استفاده از استدلال قیاسی، مدینه فاضله را در قیاس با جهان مافوق قمر استنباط می‌کند و یک بار با وارونه کردن هر آنچه در مدینه فاضله چیده است، به مدینه‌های غیر فاضله می‌رسد.

فارابی نیز مانند افلاطون، جهان مادی را متکثر و در تغیر دائم و اشیای طبیعی را در تضاد با یکدیگر می‌بیند و معتقد است که آرای اهل مدینه‌های غیر فاضله، براساس استنباط و استنتاج از همین جهان سفلی استوار شده است. آنها از باشنده‌ها و مفرده‌های مغالطه‌آمیز و اشتباه، نتایج اخلاقی گرفته و به باید‌ها رسیده‌اند. اخذ «باید‌ها» از «نمودها» به جای اخذ نتایج از «هست‌ها» و تبعیت از این قوانین، ویژگی همه مدینه‌های غیرفاضله و نقطه تمایز و تفکیک این جنس از مدینه‌ها با مدینه فاضله‌ای است که باید‌ها و مشی زندگی خویش را منحصرأ از هست‌ها اخذ می‌کند (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۵).

#### ب) گزاره‌ها و مصادیق مبادی‌شناسانه

##### تفاضل و سلسله‌مراتب

دستیابی به سعادات و غایات مورد نظر فارابی، شدنی نیست، مگر اینکه انسان نائل به درک مبادی مورد نظر فارابی شده باشد. مبادی مورد نظر فارابی، تمامیت و اجزای خود را در فلسفه نظری وی به طور اعم و مابعدالطبیعه به طور اخص می‌یابد. بنابراین نکته مهم در این زمینه این است که فارابی، مبادی را چگونه می‌بیند و چگونه می‌شناسد که با اتکا به آن باید به غایات و سعادات مورد نظر دست یافت. بنابراین اینکه این مبادی چیستند و از چه ساختاری برخوردارند و ماهیت آنها چیست و چه تأثیری بر انسان و مدینه برجای می‌گذارند، در دستیابی به نتیجه مورد نظر این مقاله، اهمیت زیادی دارد.

فارابی، مبادی موجود در طبیعت و انسان را برای صیوروت انسان به سوی فعلیت و تحقق کامل، ناکافی می‌داند. از نظر او، کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است. رسیدن به این کمال، در انسان فی‌نفسه موجود نیست و محتاج چیزی خارج از ذات



اوست. در عین حال در مبادی طبیعی او، گرایشی به سمت‌وسوی کمال موجود است. اما این کمال در ادراک مبادی عقلی، یعنی وجودی خارج از ذات اوست. آنچه انسان را به سوی کمال و غایت خود هدایت و وصل می‌کند نیز همان مبادی عقلیه، یعنی عقل فعال است. به این ترتیب مبادی عقلیه، هم هدف کمال و هم وسیله نیل به کمال است. فارابی در بحث خود از عقل فعال، آن را «بِمَنْزَلَةِ الشَّمْسِ، يُعْطَى البَصَرَ اَلضَّوْءَ» (فارابی، ۱۳۷۶: ۷) تعبیر می‌کند و همچنین می‌گوید: «آن عقل [عقل فعال] به عقل هیولایی که آن بالقوه عقل است، چیزی می‌بخشد که به مانند نوری است که خورشید به چشم می‌بخشد. بنابراین رابطه و نسبت آن با عقل هیولایی به منزله خورشید و چشم است... مانند خورشید که به چشم نور می‌بخشد» (همان، ۱۹۹۵: ۸۳).

بیان فارابی در قطعه یادشده بیانگر نسبت مبادی و غایات و سعادات از یکسو و نسبت تعالی انسان از طریق مبادی عقلی از سوی دیگر است که ریشه در فلسفه نظری فارابی دارد. ضمن اینکه فارابی دستیابی به مبادی عقلی و غایات و سعادات را محتاج چیزی خارج از انسان می‌داند که البته این چیز خارج از انسان، همان دست‌یافتن به عقل فعال است. این نسبت را با نسبت نور و قوای باصره قیاس می‌کند. نیروی باصره از نور آفتاب، بینای بالفعل می‌شود و هم به مدد این نور می‌تواند خود خورشید، یعنی منبع بینایی خویش را مشاهده کند. به این نحو، شمس نه‌تنها سبب بینایی، بلکه موضوع آن نیز هست. با این تشبیه، عقل فعال نه‌تنها وسیله معرفت، بلکه موضوع آن نیز قلمداد می‌شود. در نهایت اینکه مبادی عقلی هم زمینه سعادت است و هم خود سعادت و هم طریق دستیابی به سعادت. این همان نکته‌ای است که پیش از این بر آن تأکید کردیم که فارابی درصدد فرو ریختن همه‌چیز در اصلی واحد است و این اصل واحد ریشه در مبادی مورد نظر وی دارد. قرار دادن مبادی سعادت در خارج از انسان باعث می‌شود تا انسان همواره در قیاس با چیزی بیرون از خود قرار داشته باشد. به این معنا انسان همواره با چیزی که به عنوان نمونه اعلی تعریف شده است، شناخته می‌شود. بنابراین بدیهی است که در چنین مکانیزمی، سنجش استدلال قیاسی، نقشی جدی به عنوان استدلال بازی کند و مبانی سنجش همواره به نقطه واحدی ارجاع گردد.

### ویژگی‌های فهمی مردم و رئیس‌مدینه فاضله

ویژگی‌های فهمی مردم مدینه فاضله به تأسی از نسبت آنها در جهت شناخت و ارتباط ایشان با نظام موجودات است که در فلسفه نظری فارابی طرح شده است. البته این ویژگی‌های فهمی تماماً مبادی‌شناسانه نیستند، بلکه بخشی از آنها مبادی‌شناسانه و بخشی غایت‌شناسانه و سعادت‌شناسانه است؛ فهم و امور مشترکی که مردم مدینه‌های فاضله را از مردم مدینه‌های غیر فاضله متمایز می‌سازد (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۰۷-۳۰۸).

دانستن سبب اول موجودات و جمله اوصاف او، شناخت موجوداتی که مفارق از ماده‌اند و اوصاف اختصاصی هر یک از آنها، شناخت جواهر آسمانی و صفات ویژه هر یک از آنها، شناخت چگونگی تکون و فساد اجسام طبیعی که واقع در تحت سماویات است، شناخت وجود و آفرینش انسان و شناخت چگونگی حدوث قوای نفسانی او، شناخت رؤسای مدینه فاضله و مردم آن و شناخت سعادت‌تی که نفوس مدینه باید متوجه آن باشند، همگی مواردی است که فارابی با اتکا به فلسفه نظری ترسیم کرده است.

از این‌رو فارابی در برشماری سلسله‌مراتب موجودات و اهالی مدینه نیز برای هر یک، کاری و برای هر کار، موضوعی قائل است. بر همین مبنا، ارزش کارها در میان موجودات عالم و اهالی مدینه به ارزش موضوع آن کار برمی‌گردد. بدیهی است که در سلسله‌مراتب موجودات و اهل مدینه، آنهایی که به خالق می‌پردازند و موضوع زیست آنها عقل‌اعلی است، ارزش والاتری دارند و نسبت به دیگران دارای سروری‌اند.

فارابی، مسئله اجسام آسمانی را در فلسفه نظری و مابعدالطبیعه طرح کرده است. وی به تفصیل درباره چیستی و چگونگی آن و ماهیت و سلسله‌مراتب آن بحث کرده است. بنابراین مسئله اجسام آسمانی برای وی، اهمیت بسیار زیادی دارد. ضمن اینکه در سلسله‌مراتب هستی نیز اجسام آسمانی در اندیشه او، شأن‌الایی دارند. همچنین فارابی تشبیه به اجسام آسمانی را به عنوان یکی از غایات انسان همواره طرح کرده است.

از نظر فارابی، «انسان با اجرام آسمانی در همه ویژگی‌ها مشترک است، با این تفاوت که همه ویژگی‌هایی که در اجرام آسمانی به صورت بالفعل قرار داده شده است، در

انسان به صورت بالقوه نهاده شده که باید با تکاپوگری آنها را بالفعل سازد. بنابراین انسان با کاستی‌های بسیار به دنیا می‌آید و باید با تکاپوگری، آنها را متعالی سازد» (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۰۱). قیاس بین انسان و اجسام آسمانی و انسان از جمله قیاس‌های حائز اهمیت و رایج در آرای فارابی محسوب می‌گردد که به افراد مدینه تسری داده شده است.

با توجه به بحث‌هایی که تا اینجا صورت دادیم و با توجه به حضور سه مؤلفه غایت، سعادت و مبادی از یکسو و گزاره‌ها و مصادیق و احکام مندرج در این سه مؤلفه و ساختار حاکم بر خلقت و کائنات و بالاخره انتقال اینها به فلسفه سیاسی، فارابی مبنای استدلالی و سنجش گزاره‌های خود در فلسفه سیاسی را در فلسفه نظری قرار داده است. از آنجا که در این انتقال، فارابی استدلال یا توضیح یا زمینه لازم اقعان را در جایی دیگر ارائه داده است و یا اینکه اساساً بسیاری از آنها را مفروض دارد، بنابراین دیگر نیازی به سنجش مجدد آنها ندیده است. به همین دلیل است که عدم‌نیاز به سنجش مجدد را با استفاده از توصیفات درباره آرای سیاسی وی می‌توان به دست داد. بنابراین مقاله حاضر بدون اینکه قصد داشته باشد تا پژوهش‌های ارزشمند دیگران را زیر سؤال برد، بر این نکته پای می‌فشرد و استدلال می‌کند که بسیاری از داوری‌ها درباره آرای فارابی و به‌ویژه آرای سیاسی، حامی نسبت مورد نظر این رساله درباره نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه نظری هستند. بنابراین از این داوری‌ها در جهت اثبات استدلال تبعیت و عدم‌نیاز به سنجش مجدد گزاره‌ها بهره خواهد برد.

#### غیر استدلالی و غیر برهانی / توصیفی و خطابی

از جمله مواردی که درباره فارابی گفته می‌شود، غیر استدلالی بودن آرا و گزاره‌های فارابی در فلسفه سیاسی است. به این معنا که فلسفه سیاسی فارابی فاقد استدلال و به دور از برهان ارائه شده است و در جهت مقابل دارای خصیصه توصیفی و خطابی است. تأثیرپذیری فلسفه سیاسی فارابی از فلسفه نظری باعث شده تا فلسفه سیاسی فارابی، خصیصه‌های یاد شده را به خود بگیرد. بدیهی است که تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری باعث شود تا فارابی در انتقال گزاره‌های خود از فلسفه نظری به فلسفه سیاسی نیاز به استدلال خارج از حوزه فلسفه نظری نبیند. از این‌رو در این انتقال تنها با اتکا به

استدلال قیاسی و با بهره‌گیری از روش «نقل» با استفاده از تعابیر مشابه که در فلسفه نظری به کار برده است، فلسفه سیاسی خود را سامان دهد. از این‌رو مبنای سنجش گزاره‌ها نیز در همان فلسفه نظری نهفته است. بنابراین استدلال قیاسی، قوی‌ترین کاربرد را در فلسفه سیاسی فارابی پیدا کرده است. جوشا پرنز عقیده دارد که فارابی آشکارا درباره ادعاهای خود استدلال ارائه نمی‌دهد. به نظر وی اگر فارابی همواره به عنوان رهبر منطق‌دانان قرون میانه شناخته نشده بود و ما مطمئن نبودیم که او می‌داند استدلال چیست، ممکن بود وسوسه شویم که بگوییم او به ندرت چیزی را استدلال می‌کند. به‌ویژه در آثار سیاسی فارابی که نشانی از استدلال نمی‌بینیم. پرنز ادامه می‌دهد که فارابی در نوشته‌های سیاسی به ندرت دیالکتیکی است، چه رسد به اینکه برهانی یا استدلالی باشد. او بیشتر توصیفی و خطابی می‌نویسد (parens, 2006: 5-6).

از این‌رو فارابی در بسیاری از آرایش‌ها خود را بی‌نیاز از استدلال دیده است یا اینکه منشأ استدلال فارابی در فلسفه نظری او قرار دارد و لزومی نمی‌بیند که خارج از آن چارچوب و یا مجدداً استدلال کند؛ چراکه پیش از این یک‌بار در فلسفه نظری ارائه شده است و یا اینکه ریشه در تعالیم مابعدالطبیعی دارد (فارابی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۷-۱۱۸). از آنجا که فارابی، جهان را به عالم مافوق و مادون تقسیم کرده است (همان، ۱۳۴۹: ۹)، با توجه به برتری جهان مافوق بر جهان مادون، وی دومی را تبعی از اولی می‌داند که باید خود را با آن هماهنگ سازد. بنابراین ضمن پدیداری بحث تبعیت در این انتقال، فارابی دیگر نیازی به استدلال نمی‌بیند؛ زیرا در فرایند انتقال شکل و محتوی با هم به فلسفه سیاسی منتقل شده‌اند. در همین رابطه فاخوری نیز اشاره می‌کند که «سیاست فارابی بیش از اینکه علمی باشد، نظری است» (الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۴۳۵).

اگر علمی بودن مورد نظر فاخوری را به معنی سنجش گزاره‌ها در جایی خارج از فلسفه نظری و یا استفاده از استدلال و برهان در فلسفه سیاسی مورد نظر پرنز در نظر بگیریم، می‌توان نظر فاخوری را در راستای فرضیه مورد نظرمان (سنجش‌ناشدگی بودن گزاره‌های فلسفه سیاسی فارابی) بدانیم. فاخوری تأکید می‌کند که «فلسفه فارابی، آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی به‌خصوص شیعی

اثنا عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه، فلوطینی. قبل از هر چیز حکیمی است التقاطی و تلفیقی و مؤمن به وحدت فلسفه و مدافع آن در هر حال» (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۴۰۰). وی به دنبال این نظر، نتیجه دیگری نیز می‌گیرد: «فارابی نیز چون حکمای پیشین خود معتقد بود که فلسفه، همه انواع معرفت را شامل است. بدین جهت هنگامی که کتب اخلاقی و سیاسی او را می‌گشاییم، فصل‌های کامل در مباحث منطق و علم‌النفس و فلسفه اولی و علم مابعدالطبیعه می‌یابیم» (همان).

**عدم ارائه نهادهای حکومتی / دوری از امر واقع / خلاصه شدن فلسفه سیاسی در رهبری مدینه**

بی‌توجهی فارابی به امر واقع و عدم ارائه نهادهای حکومتی و همچنین خلاصه شدن فلسفه سیاسی وی در رهبری، دیدگاهی دیگر در آرای فارابی است. مگر نه این است که فارابی در فلسفه نظری، همه چیز را حول سبب اول قرار داده و هر چیزی را از آن شروع و به آن ختم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۷). فارابی در ارائه مبادی و سعادات و غایات در فلسفه نظری، همه چیز را به سبب اول و عقل فعال نسبت می‌دهد و سبب اول را دارای تقدم نسبت به مابقی موجودات در کائنات می‌داند. از این جهت است که همه چیز در کائنات از فیض او بهره‌مندند و هم او برای همه امور و سامان یافتن عالم کفایت می‌کند (همان، ۱۹۹۳: ۸۴).

حال با توجه به آنچه درباره تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری گفته شد، فارابی در سامان‌دهی به مدینه، الگوی پیش روی خود را عالم مافوق می‌داند و به لحاظ اینکه عالم مادون از عالم مافوق تبعیت دارد، با انتقال گزاره‌های مرتبط با اداره عالم به مدینه، ترسیم مطلوب مدینه را در گرو تبعیت از سامان عالم می‌داند. بنابراین طبیعی است که مبنای سنجش گزاره‌های مورد نظر نیز در فلسفه نظری فارابی باشد و فارابی دیگر نیازی به سنجش مجدد گزاره‌های خود نبیند.

نکته‌ای را که رضا داوری و فیرحی به آن اشاره دارند، ریشه در همین مسئله دارد. به بیان فیرحی، «فارابی رئیس مدینه را بر مدینه تقدم داده است و با تکیه بر مقدماتی که

دارد، اندیشهٔ سیاسی او ناگزیر در رأس هرم اجتماع سیاسی متوقف می‌شود. در این راستا آنچه برای فارابی می‌ماند، یا اینکه منظومهٔ فلسفی او حکم می‌کند، نه تحلیل ماهیت مدینه، بلکه توضیح جزئیات اوصاف رهبری و خصایص انواع رهبران مشروع است که حکمت و دانش، مهم‌ترین این اوصاف است» (فیرحی، ۱۳۸۱: ۳۳۴). مبادی مورد نظر فیرحی که موجب شده تا فارابی نتواند از دایره اوصاف رهبری و خصایص آن فراتر رود، ریشه در همین نکته دارد. با تکیه بر این دریافت است که داوری به‌درستی توضیح داده است که «فارابی به بیان آرای اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفا کرده است (داوری، ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۱۱).

این نکته‌ای است که مورد توجه پرنز قرار گرفته است. پرنز استدلال می‌کند که فارابی، «هیچ مکانیزمی از قبیل نهادهای حکومتی همانند دیگر فلاسفهٔ سیاسی ارائه نمی‌کند... بلکه بیشتر علاقه‌مند است تا خواننده‌ها و مخاطبان‌ش را آموزش دهد تا اینکه راه‌حل‌های نهادی یا سازمانی ارائه دهد» (parens, 2006: 2).

عبدالرحمن بدوی بر این نظر است که در تعریف فارابی از سیاست، نسبت‌سنجی‌های سیاست با امر واقع محسوس نیست. امر واقع مورد نظر بدوی و تعریف سیاست در کالبد فلسفه نظری را می‌توان در تعبیری کلی، همان احساس بی‌نیازی به سنجش مجدد گزاره‌ها خارج از فضای فلسفه نظری قلمداد کرد. به این معنا به نظر بدوی، «سیاست به عنوان قلمرویی است که باید با امر واقع دارای نسبت‌سنجی‌های درست باشد که این نکته در مورد فارابی قابل مشاهده نیست» (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۴). امر واقع و بی‌توجهی فارابی به آن، که مورد تأکید عبدالرحمن بدوی قرار دارد، نزدیک به نظری است که فاخوری با عنوان علمی نبودن آرای فارابی طرح کرده است. اما این نیز ریشه در آرای نظری فارابی دارد. فارابی اساساً امر واقع و امور محسوس را فاقد ارزش به عنوان علم می‌داند و آن را در پایین‌ترین رتبه حواس و نیروهای انسانی قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۶: ۷۷). امور متغیر، اموری نیستند که فارابی به آنها از زاویه حکمت توجه داشته باشد. از این‌رو حکمت عالی و علم درست برای فارابی، علمی است که ریشه در

عقل و فلسفه نظری و مابعدالطبیعه دارد (فارابی، ۱۳۸۲: ۴۰). علوم جزئی برای فارابی، علوم محور نیستند و خود تبعی از علوم برتر محسوب می‌گردند. علاوه بر این حکیم با اتصال به عقل فعال بر جزء و کل توأمان احاطه دارد (همان، ۱۳۸۴: ۶۶-۷۵).

این وضع به تعبیر دیگر در آرای جابری قابل مشاهده است. او با توجه به آمیزش فلسفه سیاسی با فلسفه نظری در آرای فارابی سعی کرده تا نتایج این آمیزش را نشان دهد. به نظر وی، آمیزش فلسفه نظری به‌ویژه مابعدالطبیعه و وحی با فلسفه سیاسی، نتایجی چند به همراه داشته است؛ از جمله درآمیختن متافیزیک و سیاست در یک سیستم و به‌کارگیری روشی استدلالی، تا آنچه را برآیند و نتیجه آن است، از آن بیرون بکشد (الجابری، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۴).

نکاتی را که جابری نیز بر آنها انگشت تأکید می‌گذارد، مؤید شیوه استدلالی خاصی است که فارابی در فلسفه سیاسی به نمایش گذاشته است. بی‌توجهی فارابی به امر واقع بیش و پیش از اینکه به معنای بی‌اهمیتی امر واقع در اداره مدینه باشد -چنان‌که فارابی آن را در «تحصیل السعاده» در رابطه با اعراض نشان داده است- نشان از مبنای استدلال و شیوه استدلال فارابی دارد.

به نظر فیرحی، «فلسفه سیاسی در اسلام، دانشی بلاموضوع بود. گفتمان فلسفه مدنی نیز تأثیری در زندگی سیاسی بر جای نگذاشت. فیلسوفان مسلمان هرگز در مجال سیاست ظاهر نشدند. آنان هرگز به تلاش و اجتهاد در میدان سیاست نپرداخته، با آرای فقیهان در مسائل سیاسی و مشروعیت دولت‌ها، رقابت و احتجاج نکردند» (فیرحی، ۱۳۸۱: ۳۲۹-۳۳۰). نکته‌ای که فیرحی با عنوان بلاموضوع بودن فلسفه سیاسی در میان فیلسوفان سیاسی مسلمان به آن اشاره می‌کند، در بحث ما بسیار مهم است. بلاموضوع بودن فلسفه سیاسی اسلامی، هیچ معنایی را غیر از نکته مورد نظر ما به همراه ندارد.

یحیی یثربی با برشمردن دلایل اولویت فلسفه نظری بر فلسفه عملی، نتیجه می‌گیرد همان‌طور که مبانی سیاست فارابی، عقل و دقت عقلانی است که به حکمت نظری می‌انجامد، حکمت نظری، پایه و اساس نظریه‌پردازی در حکمت عملی می‌شود. بنابراین سیاست فارابی، چنان‌که غالباً در تدوین به دنبال فلسفه او است، از لحاظ مبانی هم

نتیجه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او است. تعریف مدینه‌ها و ارزیابی آنها، همه بر اساس جهان‌شناسی و انسان‌شناسی است (یثربی، ۱۳۸۸: ۸۰۴).

همین نکته را پرنز از زاویه دیگری بررسی کرده است. او اشاره می‌کند که فارابی در توجه به موجودات عقلی و در بحث از انسان و مدینه، مدام به موجودات عقلی و آسمانی ارجاع می‌دهد. از این‌رو به جای اینکه به طور گسترده به برشمردن و توصیف انسان و علم سیاست بپردازد و آنها را آشکار گرداند، بیشتر به شرح و توصیف اجسام آسمانی، ویژگی‌های آنها و موجودات متافیزیکی می‌پردازد (parens, 2006: 106).

### خلاصه شدن فلسفه سیاسی در آرا و عقاید اهالی مدینه

سیر از مفهوم به مفهوم و تأکید فارابی به صورت مدام و مستمر بر آرا و عقاید و ویژگی‌های فهمی مردم مدینه و ویژگی‌های فهمی رئیس، این ویژگی‌ها را به عنوان یکی از اصلی‌ترین اجزای فلسفه سیاسی فارابی تبدیل کرده است. اهمیت مبادی و غایت در آرای فارابی که به عنوان اصلی‌ترین شاخص دستیابی به سعادت و فضیلت مطرح هستند، باعث شده تا آرا و عقاید که در نسبت با مبادی و غایات قرار دارند، به اصلی غیر قابل حذف و پایه برای مابقی شرایط مدینه قرار گیرد. همین موضوع نیز باعث جداسازی مدینه‌های فاضله از مدینه‌های غیرفاضله می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۸) و باعث پدیداری طبقه یا قشری با عنوان نوابت می‌شود. از این‌رو فلسفه سیاسی فارابی به همین دلیل حجم زیادی را به آرا و عقاید مردم و رئیس اختصاص داده است. فارابی با تقسیم آرا و عقاید به درست و نادرست و گره زدن آرا و عقاید درست به فلسفه نظری باعث شده است که بسیاری از بخش‌های فلسفه سیاسی فارابی در این موضوع، خلاصه و ختم گردد. ضمن اینکه همه دل‌مشغولی فارابی در تشکیل مدینه، دستیابی به سعادت است و سعادت در ویژگی‌های فهمی مردم مدینه ریشه دارد.

جابری تأکید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «خطاست اگر بپنداریم که آنچه مدنظر فارابی بود، دولتی جهانی یا خواستار یگانه شدن همه نوع بشر بود. همچنین اشتباه است اگر تصور کنیم که فارابی تحت اندیشه یونانی از «مدینه» و نه از امت و دولت، سخن رانده است. «مدینه» در تصور فارابی، اجتماع متمدنی است که مردم آن، روابط اجتماعی،



فکری و دینی معینی با یکدیگر دارند و برای فارابی نوع این روابط مهم است، نه چیز دیگر. این درست همان چیزی است که عنوان کتاب او «فی مبادی آراء اهل المدینه الفاضله» به آن اشاره دارد و به خوبی نشان می‌دهد که موضوع مورد بحث فارابی، «آرا» یعنی روابط فکری و دینی‌ای است که مردم را به فرقه‌ها و امت‌های گوناگون تقسیم می‌کنند، در حالی که عامل اقتصادی به شکل پنهان، تأثیر غیرمستقیم خود را در بستر درگیری‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای و مذهبی می‌گذارد» (الجابری، ۱۳۸۷: ۸۶).

### سلسله‌مراتب حاکی از ارزش‌ها و نظم

نظم دهی به جامعه از دیگر مصادیقی است که فارابی درصدد است تا به بهترین وجه آن را در مدینه برقرار سازد. این نظم‌دهی به مدینه از ساختاری تبعیت دارد که به زعم وی، حاکم بر ساختار عالم است. به این معنا نظمی در عالم مستقر است که این نظم با حکمت حاکم بر عالم منطبق است و سبب اول، آن را به گونه‌ای چیده است که می‌توانست بهترین شیوه برقراری نظم در عالم باشد. فرایندها و علل این نظم نیز در فلسفه نظری فارابی ارائه شده است. به حکم تبعیت فلسفه سیاسی فارابی از فلسفه نظری، نظم حاکم بر جامعه نیز می‌باید تبعی از نظم حاکم در عالم باشد. نظم مورد نظر وی، نظمی ارزشی است که منطبق بر سلسله‌مراتب ارزش‌ها در جهان است. به این معنا نظمی دارای بالاترین ارزش است که مبتنی بر بهترین ارزش‌ها در کائنات باشد که ارزش‌های یادشده نیز از طریق سبب اول بر جهان حاکم شده است. مولفه نظم و یا ساختار نیز که موضوع بررسی فلسفه نظری فارابی است، مبنای سنجش خود را در فلسفه نظری می‌یابد. از این‌رو فارابی در سامان‌دهی به نظم مدینه، به نظمی نظر دارد که سبب اول در جهان برقرار کرده است.

میردام گالستون، تأثیرپذیری فلسفه سیاسی از فلسفه نظری را با تأکید بر کارکرد رئیس اول در مدینه و سلسله‌مراتب نشان داده است. وی بر این نظر است که در میان کارکردهای رئیس اول، پیش از همه نظم‌دهی به جامعه سیاسی با تأسیس سلسله‌مراتب یا مجموعه‌ای از سلسله‌مراتب در میان طبقات شهروندان و فعالیت‌های آنان به فراخور هر یک است. در عام‌ترین مفهوم، هدف رئیس اول، آفریدن یک کل یگانه از ظرفیت‌های

متباین و شیوه‌های زندگانی شهروندان است. به نظر می‌آید چنین رئیسی نیازمند فلسفه است تا براساس آن اصول سازمان لازمه را برای تحقق این هدف استخراج کند. از این‌رو «نظم در قلمرو سیاسی باید تاحدی بازتابی از نظم بیان‌شده در کار جهان طبیعی و عام باشد» (گالستون، ۱۳۸۶: ۲۵۳). هرچند به بیان گالستون، «هر شهر و ملتی که مشابهت به جهان تام دارد، صراحتاً فارابی آن را فاضله تشخیص نداده است» (همان: ۱۹۹)

اما در بخش نخست کتاب «تحصیل السعاده» که شامل شرحی از پژوهش فلسفی و خطوط کلی استخراجات اصلی است، گفته شده که علم سیاسی در باب اموری که به واسطه آنها انسان به کمال دست می‌یابد، پژوهش می‌کند. براساس نظر فارابی، این گواهی است برای پژوهشگر که مطابقتی میان اجتماع سیاسی و اتحاد اجرام در کیهان، در اصل تا جایی که هر یک بیانگر سلسله‌مراتبی است، وجود دارد. در نهایت گالستون، سنجش‌ناشدگی را در آرای فارابی با عباراتی به نمایش گذاشته است. به زعم وی، «بسیاری از آرای که فارابی مخصوصاً در دو رساله سیاسی خود (السیاسه و آراء) گنجانده، بیشتر مقدمه‌ای برای پژوهش و تحقیق در باب حقیقت هستند و نه ملاحظات عملی» (همان: ۳۱۲-۳۱۳). اگر اظهارات مکرر فارابی که اعضای مدینه فاضله، هدف واحدی را دنبال می‌کنند نبود، بعید بود خواننده، وحدت هدف را از برخی توضیحاتی که فارابی از عملکرد شهر به دست می‌دهد، تشخیص دهد (همان). این هدف واحد، همان هدفی است که کل جهان خلقت از آن تبعیت دارد و مردم مدینه نیز در صورت دستیابی به آن سعادت‌مند خواهند بود.

این گونه از نظم باعث شده تا برخی همچون ابراهیم مدکور، حضور فلسفه نظری و مابعدالطبیعه در فلسفه سیاسی فارابی را با گرایش فلسفه سیاسی وی به صوفی‌گری نشان دهند. این شیوه صوفیانه فلسفه فارابی در حکمایی که بعد از او آمده‌اند، تأثیری عمیق داشته است (بیومی مدکور، ۱۳۶۲: ۳۳).

### کلی‌گرایی یا ناظر بودن به کلیات

رضا داوری به بیان یکی از مورخان عرب اشاره کرده است: «یکی از مورخان فلسفه عرب گفته است که فارابی چون به اصول و کلیات پرداخت، توانسته است اختلافات را

مهم‌ل بگذارد و بیشتر به مشاب‌هات توجه کرده است<sup>(۲)</sup>...» (داوری، ۱۳۷۷: ۷۰-۷۳). وی ادامه می‌دهد که در «اندیشه فارابی، سیاست تابع مدینه نیست... گرچه او تغییرات را مدنظر می‌داند که رئیس باید به آن توجه کند، با استفاده از تجارب که خدا آن را تعقل خوانده‌اند، مع‌هذا سیاست از نظر فارابی تابع احوال زمانی نیست، بلکه منشأ و اساسش از عالم روحانیان و عالم معقول است» (همان).

اینکه فارابی معتقد است «کلی» قبل از کثرات و در کثرات و همراه با کثرات وجود داشته و دارد، در فلسفه سیاسی فارابی به‌خوبی مشهود است. اگر فلسفه سیاسی فارابی در رسیدن به جزئیات و بحث از مصادیق ضعف دارد، معلول عامل دیگری است که تا اینجا بارها به آن اشاره شده است. بنابراین اگر فلسفه سیاسی فارابی از حد کلیات تجاوز نمی‌کند، زمینه‌اش در نوع نسبتی است که با فلسفه نظری برقرار است. به زعم فارابی، کار فلسفه مدنی تنها این است تا نشان دهد که با چه چیزی باید اندازه‌گیری شود و اندازه‌گیری دیگر کار فلسفه مدنی نیست. به این معنا، فلسفه سیاسی تا جایی شکل می‌گیرد که ماب‌ه‌ازایی در فلسفه نظری و ماب‌ه‌الطبیعه دارد و از حدود آن که خارج شویم، یا اساساً طرح نمی‌شوند یا اگر هم طرح شوند، از زاویه‌ای نیست که فارابی به آن به صورت مبسوط و گسترده ورود کرده باشد. بنابراین از حد اشارات یا دستورات برای در نظر داشتن خارج نمی‌گردد.

به زعم فارابی، فلسفه مدنی در مواردی که به بررسی افعال و سنن و ملکات ارادی و دیگر مباحثی که به آن مربوط است، پردازد، قوانین کلی را به دست می‌دهد و راه اندازه‌گیری آنها را برحسب احوال و اوقات مختلف و اینکه چگونه و با چه چیز باید این اندازه‌گیری صورت گیرد، نشان می‌دهد. سپس آنها را اندازه‌ناگرفته باقی می‌گذارد، چه این کار عملاً مخصوص نیروی دیگری غیر از این فعل است که باید به آن نسبت داده شود. با این همه احوال و عوارضی که اندازه‌گیری و تقدیر برحسب آنها صورت می‌گیرد، نامحدود است و رسیدن به همه آنها ممکن نیست. فارابی با تقسیم علم مدنی به دو بخش اذعان می‌کند که: «بخشی است که شامل تعریف سعادت می‌شود و بازشناختن سعادت حقیقی را از سعادت پنداری مشخص می‌کند و به شمارش افعال و رفتار و

اخلاق و عادات ارادی کلی که لازم است در شهرها و میان ملت‌ها اوج پیدا کند، می‌پردازد و سنن فاضله و غیرفاضله را از هم جدا می‌کند. بخش دیگر به توصیف ایجاد زمینۀ مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومتی می‌شود که به‌وسیله آنها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد» (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۰۹). به این معنا ناسازگاری بین آنچه فارابی از آن با عنوان کمال نظری و کمال عملی صحبت می‌کند، در صورتی که تصمیم بگیریم گزاره‌های مورد نظر فارابی را با تجربه یا در فضایی دیگر مورد سنجش قرار دهیم، بسیار فاحش خواهد بود (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۵۸ و ۱۶۷-۱۶۸).

لذا هدف ارائه‌شده از سوی عقل فعال محدود به عرضه یا روشن‌تر کردن ایده‌های معقول است و براساس توضیح فارابی، این کارکرد را با فرایندی قابل مقایسه با روشنایی که دید را ممکن می‌سازد، به‌طور غیرمستقیم انجام می‌دهد. در مقابل، رئیس اول با کشف و ارتباط کنش‌ها و اعتقادات سودمند در ایجاد سعادت سهیم است. بنابراین رئیس ناگزیر است قوای مادون عقل مخصوصاً تخیل را به کاربرد تا مطمئن شود که توجیه یا فرمانش مؤثر خواهد بود. دست‌کم او در تأملاتش، سرشت‌های جسمانی کسانی را که خود به دنبال هدایتشان است، لحاظ می‌کند. گالستون مجدداً تأکید می‌کند که «در نظر فارابی، تجربه سیاسی نباید به خودی خود پی‌گرفته شود؛ یعنی این تجربه‌ها به این خاطر جست‌وجو نمی‌شوند که جنبه‌های غیرفلسفی استعداد انسان، اجزای اساسی شکوفایی انسان هستند. بنابراین فعالیت فلسفی، نمونه آرمانی تدبیر است و ریاست سیاسی، یک استعاره است» (همان).

فقدان یا کم‌توجهی به آنچه با عنوان جزئیات به آن پرداخته می‌شود، با آنچه به عنوان غیر علمی بودن و بی‌توجهی به امر واقع است، نسبت نزدیک دارد. فارابی در بررسی شرایط مدینه، قصد تعیین جزئیات را ندارد، بلکه به شیوۀ بنیان‌گذار عالم درصدد است تا از نظام اسباب و مسببات تبعیت داشته باشد. از این‌رو کافی است تا مسببات اصلی را فراهم سازیم تا جزئیات، خودشان اصلاح گردند. عمار الطالبی با اتکا بر همین نکات طرح می‌کند که «آرزوی بزرگ فارابی این بود که جهان و نوع انسان را بفهمد و

دومی را از طریق اولی توضیح دهد. همان‌طور هم به یک تصویر وسیع عقلانی از جهان و جامعه رسید. وی مطالعه دقیق فلسفه قدیم را عهده‌دار شد، به‌ویژه افلاطون و ارسطو را. اجزای افلاطونی و نوافلاطونی را درهم آمیخت تا بتواند در نظر خودش، آن را با تمدن عربی-اسلامی هماهنگ سازد؛ تمدنی که همان‌طور که همه ما می‌دانیم، منبع عمده آن، قرآن و علومی است که از دل آن استخراج شده است» (al-Talbi, 1993: 353-372).

### سیاسی نبودن فلسفه سیاسی

به گفته محسن مهدی، رساله‌های فارابی حتی تجسم و یا ترسیم‌کننده فلسفه نظری فارابی یا فلسفه عملی نیستند؛ بلکه تنها مثال‌هایی از نوع رژیم‌هایی‌اند که فلسفه سیاسی می‌سازد. به بیان دیگر کیهان‌شناسی شرح داده شده در این رساله‌ها، نقش و کارکردی آموزشی دارند و تماماً از مبانی علمی تهی هستند که ما می‌توانیم آن را کیهان‌شناسی سیاسی بنامیم. بنابراین باید به عنوان استعارات و تقلیدی که برای توصیف مدینه فاضله بسط یافته‌اند، فهمیده شوند. در درجه دوم، مهدی تأکید می‌کند که «سبک نوشتاری این دو رساله بیش از اینکه برهانی باشد، استتوریک است؛ معنایی که این نکته را دنبال می‌کند که بیشترین نوشته‌های دوران میانه، خطایی و شعری هستند تا برهانی. بنابراین فارابی تلاش نمی‌کند تا عقایدش را اثبات کند... اما دیدگاه‌های خود را به صورت کوتاه بیان می‌کند و با جمله‌های توصیفی» (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۱۸). با تمام آنچه در بحث مربوط به تبعیت طرح کردیم، باید ادعا کنیم هرچند نباید مؤلفه پنهان‌نگاری را از نظر دور داریم، نباید آن قدر نیز به آن تکیه کنیم تا تمام آنچه را مؤید فلسفی بودن سیاست است، نادیده بگیریم.

توجه به مقدمات عقلی همان‌طور که در سطور پیشین آمد، از ویژگی‌های اندیشه‌ای فارابی است. یحیی یثربی با تأکید بر اینکه دلایل عقلی فارابی را باید در مقدمات اندیشه‌ای وی یافت، توضیح می‌دهد که «دلایل فارابی عقلی هستند، اما اعتبار این دلایل را باید براساس اعتبار مقدمات آنها در نظر گرفت. مقدمات فارابی غالباً مسائل و نتایج جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او می‌باشند. ظاهراً فارابی نه درصدد اجرایی کردن نتایج و آثار سیاست خود بوده و نه کسی دیگر از اندیشمندان و نه امرا، چنین قصدی را دنبال

کرده است. بحث سیاست فارابی، بحثی است در ادامهٔ مباحث منطقی و فلسفی وی و همانند سایر بخش‌های فلسفی، در فضای خاص قرن سوم و چهارم طرح شده‌اند. اما گویی نه برای اینکه کسی جز خود فیلسوف، آنها را جدی بگیرد» (یثربی، ۱۳۸۷: ۵۲).

مسئله‌ای را که یثربی و کربن به آن می‌پردازند، در بحث ما اهمیت دارد؛ زیرا با مقدماتی که فارابی به آنها تکیه دارد (مقدمات عقلی)، جایی برای تکیه بر مقدمات مدنی باقی نمی‌ماند. بنابراین این نتایج عقلی فارابی است که از فلسفه نظری به فلسفه سیاسی منتقل شده است. ضمن اینکه فارابی مانند بسیاری از متفکران از عقاید دینی زمان و محیط خویش تأثیر پذیرفته است. این تأثیرپذیری از دین، نتایجی را برای فارابی به همراه داشته است و در نسبتی که ما به آن از نسبت دین و مابعدالطبیعه و فلسفه نظری فارابی نام بردیم، نقش مؤثری دارد. از این رو باعث می‌شود تا مابعدالطبیعه و طبیعت رنگ دین بگیرد که خود زبان‌های متعددی را به همراه داشته است. این نکات باعث شده است تا بدوی اظهار کند که «فارابی، اخلاق و سیاست را با هم خلط کرده و مباحث، موضوعات و اهداف این دو علم را از یکدیگر جدا نکرده است» (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

به نظر می‌رسد که فارابی در فلسفه سیاسی، نه از زاویه استقلال این حوزه سخن گفته و نه قصد حل مشکل جامعهٔ آن روز را داشته است. او دربارهٔ سیاست به‌عنوان یک گزارشگر بحث می‌کند. البته گزارشگری که در فلسفه سیاسی، فلسفه نظری را گزارش می‌کند. بنابراین برخلاف بحث افلاطون و ارسطوی یونان قدیم و نیز برخلاف بحث ماکیاولی و هابز دوران جدید، بحث او هیچ تأثیری در فکر و فرهنگ مردم برجای نمی‌گذارد. نه خود فارابی و نه دیگران به فکر اجرایی کردن آن نمی‌افتند. به همین دلیل این بحث گزارش‌گونه، از همان آغاز برای مشروعیت و مقبولیت نسبی خود، آن هم نه در قلمرو اجرائیات، بلکه تنها در حوزهٔ عقل، نیازمند آن بود که با تفکر محیط (اسلام) تطبیق یابد. همین موضوع باعث می‌شود تا مدکور به این نتیجه برسد که «در حالی که مؤلف جمهوریت می‌کوشد تا فیلسوف را از آسمان تأملات به جهان سیاست فرو کشد، فارابی از رئیس جامعه خود می‌خواهد که در عالم روحانی بماند و به زندگی روحی بیشتر از زندگانی جسمانی اهمیت دهد و چنان زیست کند که هیچ‌گاه اتصالش از عقل فعال گسسته نشود» (مدکور، ۱۳۶۲: ۸۳-۸۴).

### چالش‌هایی برای فرضیه سنجش‌ناشدگی

علی‌رغم همه اینها، یافتن مواردی در اندیشه فارابی در جهت مخالف استدلال‌هایی که گذشت، کار سختی نیست. فارابی در مواردی که بارزترین آنها را در «تحصیل السعاده» می‌توان یافت، موضعی را اتخاذ می‌کند که این مواضع تاحدی او را به علم سیاسی در معنایی خارج از تبعیت نزدیک می‌سازد. این موارد درست بر چیزهایی تأکید می‌کنند که در نسبت با سنجش در خارج از فلسفه نظری هستند. فارابی با تأکید بر اعراض و تأثیر آنها در افعال ارادی و ضرورت در نظر گرفتن آنها در حین قانون‌گذاری تاحد زیادی به مؤلفه و ضرورت سنجش گزاره‌ها نزدیک می‌شود.

او بیان می‌کند که «درباره معقولاتی که می‌توان در خارج از نفس به وسیله اراده ایجاد کرد، باید گفت اعراض و احوالی که به هنگام وجود خارجی آنها قرینشان می‌شود، از اراده بسیار دور است. و از طرفی آن اشیا نیز ممکن نیست وجود یابند، مگر اینکه این عوارض قرین آنها شوند و هر چه شأن آن این باشد که با اراده ایجاد شود، ممکن نیست به تنهایی وجود یافته یا به آن علم حاصل شود. بنابراین لازم است هرگاه این تصمیم وجود داشته باشد که معقولات ارادی بالفعل، خارج از نفس پدید آید، اولاً به احوالی علم حاصل شود که شأن آنها این است که به هنگام وجود آن اشیا با آنها قرین شوند و با توجه به اینکه این اشیا از آن دسته چیزهایی نیستند که وحدت عددی داشته باشند، بلکه با وحدت نوعی یا جنسی پدید می‌آیند، احوال و اعراضی که مناسبت دارند قرینشان شوند، احوال و اعراضی هستند که دائماً در تبدیل‌اند، زیاد شده، کم می‌شوند و برخی با برخی دیگر ترکیب می‌گردند» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

فارابی در این فقره، هم بر گریزناپذیر بودن اعراض تأکید دارد و هم اینکه معترف است این اعراض در تغییر و تبدیل هستند. بنابراین باید هنگام بررسی پدیده‌ها همواره آنها را مدنظر داشت. این نکته، توجه فارابی را به اهمیت اعراض آشکار می‌سازد که از دل این موضوع، امکان استخراج مباحثی همچون سنجش ممکن است. اما این گفته به این معنا نیست که فارابی خود به امر سنجش گزاره‌ها ورود کرده است. این همان اتفاقی است که درباره نسبت مباحث منطقی فارابی با مباحث سیاسی وی طرح کردیم.

همان گونه که مباحث منطقی فارابی در آرای سیاسی وی دخالت داده نمی‌شوند و فارابی فلسفه سیاسی خود را در شاکله‌ای خطابی و توصیفی ارائه می‌کند، مباحث او در ارتباط با بحث اعراض هم در فلسفه سیاسی وی نقش ایفا نمی‌کنند. هرچند فارابی تأکید دارد که «این معقولات ارادیه در زمان‌های مختلف با یکدیگر تفاوت می‌یابند» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵). فارابی حضور اعراض را علاوه بر زمان در مکان نیز متفاوت می‌داند که «در نتیجه باعث می‌شود تا تدبیر در یک بلاد با بلاد دیگر متفاوت باشد. لیکن در نهایت امر معقول را در تمام آنها یک چیز می‌داند» (همان: ۳۵).

نقش اعراض در گفته‌های یادشده هم در نسبت با مکان و هم در نسبت با زمان قرار دارند. شاید با این گفته‌ها، این انتظار از فارابی وجود داشته باشد که اگر او به این بحث‌ها آشناست و آنها را در افعال ارادی که فلسفه سیاسی و علم مدنی، بخش مهمی از آن افعال است، حائز اهمیت می‌داند، پس چگونه است که وی جایگاه این موارد را در فلسفه سیاسی خود آشکار نساخته است. چرا فارابی نشان نداده است که چگونه بحث اعراض که از وجود کثرات خبر می‌دهند، با آنچه وی آن را اصل وحدت می‌خواند، قابل جمع است و چگونه می‌توان چالش‌های پیش رو را حل کرد. اساساً اگر فارابی به این مسائل ورود کرده بود، آیا امکان داشت تا بتواند انسجام پدیدآمده در آرای خود را حفظ کند یا نه. اینها همگی مسائلی هستند که نشان می‌دهد آرای سیاسی فارابی در محیطی خارج از فلسفه نظری وی سنجیده نمی‌شود. علاوه بر این فارابی به خوبی آگاه است که افعال ارادی به محض تحقق، مقترناتی دارند. پس چگونه است که وی در مباحث خود در فلسفه سیاسی عملاً مصادیقی از آن را به سنجش نگذاشته و در عمل نسبت اینها را با آنچه در فلسفه نظری و فلسفه سیاسی آورده، نشان نداده است. این نیست مگر اینکه فارابی مبنای سنجش آرای خود را در فلسفه نظری قرار داده است. ادامه بحث فارابی در این زمینه، به پرسش ما جلوه بیشتری می‌دهد.

از نظر فارابی، اشیای ارادی نیز در همین جرگه قرار دارند. «چیزهایی مثل عفت و آسان‌گیری و امثال آن، معانی معقول و ارادی هستند که وقتی اراده می‌کنیم آنها را بالفعل ایجاد کنیم، مقترنات آنها در یک زمان خاص، اعراضی هستند که با آنچه در



زمانی دیگر بر آنها عارض می‌شود، فرق می‌کنند و آنچه در یک امت خاص به‌هنگام وقوع یکی از این معقولات ارادی عارض آنها می‌شود، غیر از اعراضی است که به‌هنگام تحقق آنها در امت دیگری با آنها همراه می‌شود» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵). وی در این فقره به‌خوبی آگاه است که با تغییر امت‌ها، اعراض نیز دستخوش تغییر می‌گردد و در اداره آنها باید این تغییرات را مدنظر داشت. هرچند فارابی تا حد زیادی ما را در این قطعه دچار بهت می‌سازد، باید اذعان داشت که او به نحوه دخالت این نکات در فلسفه سیاسی و جمع آن با فلسفه نظری به گونه‌ای که تا اینجا از آن بحث کردیم، نپرداخته است. گویی همه این موارد را به عهده رئیس مدینه گذاشته و خود را از ورود به آن بی‌نیاز دیده است. ولی پاسخ درست را باید به نکته‌ای که در قطعه بعد آورده است، یافت.

به زعم فارابی، «بعضی از آنها (امت)، این اعراض در موردشان ساعت به ساعت عوض می‌شوند و برخی دیگر روز به روز و برخی دیگر ماه به ماه و بعضی دیگر سال به سال و بعضی حُقب حُقب (حقب یعنی زمان طولانی) و بعضی احقاب احقاب. پس هرگاه یکی از این اشیا بخواهد با اراده‌ای ایجاد شود، سزاوار است کسی که این اراده را دارد، از مدت معلومی که قصد دارد در آن، شیء را ایجاد کند که در طی آن، اعراض نیز تبدیل می‌یابند، باخبر باشد؛ همین‌طور از مکان مشخصی که آنچه ایجاد می‌شود در آنجا [باخبر باشد]. پس باید اعراضی را که به چیزهایی متعلقند که اراده آنها را پدید می‌آورد و ساعت به ساعت تغییر می‌کند، بشناسد و آنهایی که ماه به ماه ایجاد می‌شوند و آنهایی که سال به سال پدید می‌آیند و آنهایی که حُقب به حُقب ایجاد می‌شوند و به‌طور کلی آنهایی که در محدود زمانی دیگری، بلند یا کوتاه در مکان خاصی پدید می‌آیند، بزرگ یا کوچک و آن اعراضی که از این قسم‌اند و برخی از آنها برای تمام امم مشترکند و برخی تنها متعلق به بعضی از امت‌ها هستند یا اعراضی که متعلق به شهری خاص در زمانی طولانی هستند یا در میان مردم شهری، برای مدتی کوتاه مشترکند یا آنهایی که اختصاص به بعضی دارند و برای مدتی کوتاه به آنها نفعی می‌رسانند. ضمن اینکه فارابی برخی از امور را غیر قابل تغییر می‌داند در مقابل اموری که تغییر می‌یابند و حوزه علوم

نظری را از علوم دیگر مجزا می‌کند. هرچند که در نهایت به تنظیم مناسبات آنها نیز می‌پردازد» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

چنان‌که از بیان فارابی برمی‌آید، وی که به عنوان یک فیلسوف سیاسی در حال ارائه کلیات و خط‌مشی حکومت‌داری است، ظاهراً وظیفه دخالت در این نکته را که توضیح دهد همه اینها چگونه با کلیات مورد نظرش قابل جمع هستند، ندارد. از این‌رو این وظیفه را باید به فیلسوف حاکم سپرده باشد. هرچند فارابی می‌توانست حداقل به مصادیقی برای تقریب به ذهن اشاره داشته باشد، اما به این کار نیز مبادرت نمی‌کند. فارابی در موارد یادشده نه تنها به اهمیت زمان و مکان در شکل‌کلان آن اشاره کرده است، بلکه آن را با جزئیاتش می‌شناسد و از اداره‌کننده مدینه و قانون‌گذار می‌خواهد تا «حتی زمان‌های کوچک و دوره زمان‌های بزرگ را با توجه به نسبت آن با مکان قانون‌گذاری مدنظر داشته باشد. ادامه گفته‌های فارابی، ما را با تعجب بیشتری همراه خواهد کرد» (همان: ۳۸).

وی با در نظر گرفتن حوزه مورد نظر و نقش اعراض به این دلیل که علوم نظری به این حوزه احاطه ندارند، این حوزه را از دسترس علم نظری خارج می‌سازد و آن را به قوه‌ای به نام قوه فکریه می‌سپارد. این قوه، نیرویی است که اعراض را می‌شناسد و جزئیات را تشخیص می‌دهد و قادر است با توجه به زمان و مکان به تمییز امور دست‌یابد. اما فارابی نه به طور گسترده به این قوه ورود می‌کند و نه خود در فلسفه سیاسی، متعرض این قوه می‌شود. به این معنا فلسفه سیاسی او عاری از کاربست قوه فکریه است. بنابراین فلسفه سیاسی فارابی در گرو فلسفه نظری است. فارابی در توضیح بیشتر قوه فکریه ادامه می‌دهد که: «فضیلت فکری، نیرویی است که آنچه با توجه به غایتی خاص و خوب، نافع‌ترین امور است را استنباط می‌نماید، اما قوه فکریه‌ای که به وسیله آن چیزهایی که با توجه به غایت شری، نافع‌ترین چیزهاست استنباط می‌شود، در واقع فضیلت فکری نیست، بلکه سزاوار است به نام دیگری خوانده شود و وقتی که قوه متفکره به‌عنوان نیرویی مورد توجه قرار می‌گیرد که به وسیله آن، نافع‌ترین امور در مورد چیزهایی که گمان می‌رود خیر هستند استنباط می‌شود، باید گفت که این نیرو

نیز مزنون است که فضیلت فکری به حساب آید یا خیر. باید گفت یک قسم از فضیلت متفکره، چیزی است که به وسیله آن، نسبت به اموری که با توجه به یک غایت خوب برای امت‌های مختلف یا امتی خاص یا شهری خاص نزد پدیدآورنده‌ای مشترک، نافع‌ترین امور هستند، نیروی استنباط قوی حاصل می‌شود» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

قوه فکریه به بیان فارابی، امکان شناسایی غایت‌های خاص را دارد. هرچند او از وجود غایت‌های خاص بسته به زمان خاص و مکان آگاهی دارد و نقش آنها را بسیار در ادارهٔ مدینه‌ها حائز اهمیت می‌داند، همچنان از ورود به غایات خاص اجتناب کرده است. مشخص نیست غایات خاص، چگونه با فلسفه سیاسی کلان فارابی هم‌خوانی دارد. او ادامه می‌دهد که «غایت خاص نیز یافتن بهتری چیز است و فرقی نمی‌کند بین اینکه گفته شود چیزی با توجه به یک غایت خوب، نافع‌ترین است، یا اینکه گفته شود به‌طور کلی نافع‌ترین و زیباترین است، چراکه آنچه نافع‌ترین و زیباترین است، به ناچار به غایتی نیکو مربوط می‌شود و نافع‌ترین با توجه به یک غایت خوب، همان زیباترین با توجه به آن غایت نیز هست» (همان: ۴۰).

اما با توجه به توضیحی که درباره نقش و توان قوه فکریه دادیم، فارابی در نهایت همه اینها را تحت تأثیر فضیلت رئیسه قرار می‌دهد. فضیلت رئیسه‌ای که به زعم فارابی از تمام فضایل نیرومندتر است و به راستی آن کدام فضیلت است؟ آیا عبارت است از مجموع تمام فضایل یا یک فضیلت است؟ یا تعدادی از فضایل که به اندازه تمام فضیلت‌ها نیرو دارد؟ در این صورت این کدام فضیلت است که نیروی آن به اندازه تمام فضایل است، به‌طوری که آن فضیلت، عظیم‌ترین فضایل باشد از جهت قدرت؟ «آن فضیلت، فضیلتی است که وقتی انسان بخواهد افعال مربوط به آن فضیلت را تماماً انجام دهد، این کار برایش ممکن نمی‌شود، مگر با استفاده از افعالی که از تمام فضایل دیگر ناشی می‌شود. پس اگر نتواند در خودش تمام این فضایل را جمع کند تا جایی که وقتی اراده کرد که افعال مربوط به فضیلت رئیسه را انجام دهد، نتواند از افعال فضایل جزئیه استفاده نماید، این فضیلت خلقیه اوست که به وسیله آن، افعال ناشی از فضایل موجود در تمام کسانی که غیر او هستند، از میان امت‌ها یا شهرها یا یک شهر. آیا اقسام شهرها

یا اجزای هر بخش را به کار می‌گیرد. پس این فضیلت، آن فضیلت برتری است که هیچ فضیلتی در برتری از آن مقدم‌تر نیست. در جزء‌جزء بخش‌های شهر، فضایی قرار می‌گیرند که نیروی آنها به این نیرو شبیه است» (فارابی، ۱۳۸۴: ۴۵-۴۶).

در نهایت باید به این نتیجه رسید که فضیلت رئیسه مورد نظر فارابی بر اعراض و جزئیات احاطه ندارد، ولی فضیلت فکریه باید در چارچوبی که این فضیلت رئیسه برای آن تعیین کرده است، عمل نماید. فارابی در اینجا پاسخ سؤال ما را که نسبت اعراض و کثرات با فلسفه نظری و وحدت مورد نظر چه می‌شود، می‌دهد؛ زیرا نیروی فکریه که وظیفه شناسایی اعراض را برعهده دارد، در کالبدی عمل می‌کند که از پیش فلسفه نظری به عنوان نیروی رئیسه برای آن تعیین کرده است. به همین جهت فارابی، فضیلت فکری را تابع فضیلت نظری قرار می‌دهد؛ زیرا به نظر او، «کار فضیلت فکری این بود که اعراض آن، معقولاتی را تمییز دهد که فضیلت نظری، آنها را به‌طور محصل بدون آن اعراض، جعل کرده است» (همان: ۴۸-۵۱).

اما دو نکته همچنان باقی است: نخست اینکه این بحث، بحث غالب کتاب «تحصیل السعاده» نیست و دوم اینکه فارابی خود به‌هیچ‌وجه به این عرصه برای سنجش گزاره‌های خود ورود نکرده است. بنابراین بی‌پاسخ ماندن این پرسش‌ها باعث شده است تا فلسفه سیاسی فارابی با عناوینی چون غیر علمی بودن، بی‌توجه به زمان و مکان بودن، کلی بودن، فلسفه سیاسی نبودن، توصیفی و خطابی بودن، برهانی و استدلالی نبودن، منطقی نبودن و بسیاری از توصیفات از این دست شناخته شود.

با توجه به مواردی که مطرح شد، باید در نظر داشت که هرچند خوانش آثار فارابی به صورت مجزا می‌تواند در ایجاد خوانشی فنی از فارابی مؤثر باشد، باید به این نکته توجه داشت که فارابی رو به کدام سو دارد و آثار خود را با چه هدفی نگاشته است. ضمن اینکه فارابی جزء فلاسفه‌ای نیست که بتوان از دل آثار متعدد وی الزاماً به دنبال تغییرات شدید و یا اثرگذار گشت. به این معنا با وجود برخی اختلافات در برخی از آثار فارابی، همچنان امکان خوانشی که بتوان وحدتی را بین آثار وی استنباط کرد، وجود دارد و گزاره‌های ارائه‌شده در آثار وی به‌درستی مؤید این ادعاست.

در این باره که فارابی به چه دلیل آثاری متفاوت نگاشته است و چرا برخی از آثار وی شبیه هستند، دیدگاه‌های متفاوتی را می‌توان برشمرد که هر یک بر دلیلی در این زمینه تأکید دارد. ابتدا اینکه تفاوت در آثار فارابی، تکامل در دیدگاه‌های وی را نشان می‌دهد. از این رو دانلوپ (گالستون، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۳۸۷)، رهیافت‌های متفاوت «السیاسه‌المدنیه» و «المدینه‌الفاضله» را از یک طرف و «تحصیل‌السعاده» را از طرف دیگر به مراحل متفاوت تفکر فارابی نسبت می‌دهد. اگر در نظر بگیریم که کتاب‌های بعدی یک نویسنده بیانگر بلوغ فکری او هستند، نظریه تکامل آثار موازی را ممکن می‌سازد. هرگاه تعیین تاریخ کتاب‌های نویسنده ممکن باشد، آن آموزه‌هایی را که واقعاً نماینده نویسنده‌اند، می‌توان مشخص کرد. اما این توضیح دارای مفروضاتی است که نیاز دارد تا بررسی و اثبات شود. به این معنا ابتدا باید بتوان نشان داد که درباره هر متفکری می‌توان این ادعا را داشت و آثار الزاماً نشان‌دهنده یک روند تکاملی هستند و این ادعا درباره فارابی نیز باید نشان داده شود. ضمن اینکه فارغ از تاریخ نگارش آثار فارابی و اینکه تقدم و تأخر هر یک را بتوانیم روشن کنیم یا نه، باید بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم که از میان آثار فارابی می‌توانیم به یک سیر تکاملی برسیم یا نه.

توضیح دوم برای تفاوت‌های به نمایش درآمده در آثار، شبیه این است که آنها تفاوت در اهمیت و تأکیدات را ارائه می‌دهند. براساس این تفسیر، آموزش‌های آثار متفاوت اساساً همسانند، هرچند در سطح، آموزه‌های به ظاهر متفاوتی را پذیرفته باشند. همان‌گونه که روزنتال اشاره می‌کند، این نظریه نافی تعیین زمان آثار نویسنده نیست؛ زیرا کمی یا زیادی یک کتاب با موضوعی که در پیش می‌گیرد، با شیوه متضاد در کتاب دیگر از همان نویسنده، خود بر دو تفسیر گشوده است. تفسیر مفصل‌تر دقیق‌تر و جامع‌تر نسبت به دیگران بیانگر کوششی شکلی حاشیه‌ای است یا به گونه‌ای متفاوت، نویسنده هنگامی که موضوعی را به اندازه کافی در اثر قبلی بررسی کرده، به خود اجازه اختصار بیشتر را داده است. روزنتال این تفاسیر را با این ملاحظه انجام داده است که در «المدینه‌الفاضله»، فارابی هم از وحی و هم پیامبری، بحث می‌کند؛ در «السیاسه‌المدنیه» تنها از وحی بحث می‌کند و در «تحصیل‌السعاده» نه از وحی و نه از پیامبری بحث

می‌کند؛ هرچند رئیس اول به‌طور موضوعی در هر سه کتاب آمده است. او نتیجه می‌گیرد که این تفاوت‌های اصطلاح‌شناسی به مقتضای اختلافات در تأکیدات است و بنابراین در نهایت اهمیت آموزه‌ای ندارند (Rosental, 1965: 131-135).

گزاره‌های فارابی و روش کار وی و آموزه‌های مندرج در آثار می‌تواند مؤید این ادعا باشد که فارابی در رسائل خود به یک سیر تکاملی نرسیده است و در آثار مختلف، آرای خود را موکداً با بیانات متفاوت و البته در بسیاری موارد یکسان ارائه می‌دهد. از این‌رو نمی‌توان از دل برخی از اختلافات، فارابی را در یک سیر تکاملی و یا متعارض مورد خوانش قرار داد؛ زیرا وی از ابتدا دارای سیر مشخصی در نگارش آثار است و در آثار خود در پی به نتیجه رساندن هدفی است که به دنبال آن است. این نکته‌ای است که محسن مهدی نیز در ارائه توضیحات مربوط به چرایی نگارش آثار موازی بر آن صحه می‌گذارد.

سوم اینکه تفاوت‌ها در آثار موازی را می‌توان همچون جریانی از اهداف و مقاصد متفاوت کتاب‌ها دانست و براساس این نظریه، آثار موازی، پدیده‌ی واحدی را از گستره‌ی نظری تا نگره‌های عملی بررسی می‌کند. کتاب‌ها در نهایت سازگارند، زیرا همه آنها فهم واحدی را از جهان و جایگاه انسان در آن پیش‌فرض می‌گیرند. به بیان دیگر، تفاوت‌های ظاهری در نهایت تفاوت‌هایی در ارائه هستند و نه جوهر. برای نمونه مهدی در مقدمه ترجمه‌اش از سه‌گانه فارابی - تحصیل السعاده، فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطوطالیس - «السیاسه المدنیه» و «المدینه الفاضله» را نسبت به آثار به درستی فلسفی یا عملی تفاسیر وی به‌ویژه تفاسیر بزرگ‌تر و طولانی‌تر وی به آثار افلاطون و ارسطو، «نوشته‌های عوامی و سیاسی» می‌نامد. او استدلال می‌کند که کتاب «المله»، اموری همچون ملت، بنیان‌گذاران و علم‌سیاسی را در شیوه‌ای کلی می‌شناساند. به بیان دیگر این کتاب، اصولی را فراهم می‌کند که باید فهمیده شده، برای به وجود آوردن موارد انضمامی به کار برده شوند. از طرف دیگر «المدینه الفاضله» و «السیاسه المدنیه»، آثار برخاسته از این اصول را تشکیل می‌دهند. به این طریق، آنها را می‌توان نمونه‌هایی برای هدایت بنیان‌گذاران واقعی در امر خطیر قانون‌گذاری دانست.

مهدی بر تفاوت‌های میان دو مورد مطالعه، یا اینکه چرا فارابی رساله‌های موازی‌ای نوشت که از موضوعات مشابهی در شیوه‌ای مشابه بحث می‌کند، تأمل نمی‌کند. اما او توصیه می‌کند که آموزش‌های هر دو رساله را باید برخلاف پس‌زمینه «فلسفه افلاطون» و «فلسفه ارسطوطالیس» لحاظ کرد؛ زیرا موضوعات کلیدی‌ای که این دو کتاب ارائه می‌کنند، موضعی است که به نظر می‌آید در مواجهه صریح، اگر نگوئیم متضاد، با آموزش‌های فارابی در کتاب‌های عوامی و سیاسی قرار دارند. بنابراین به رغم وحدت اساسی آموزه‌ای، آموزش‌های سطحی آثار موازی اغلب با آموزشی که اعتبار بیشتری نسبت به بقیه دارند، در ستیزند.

فارابی در رساله‌های مختلف خود، پدیده یا پدیده‌های واحدی را بررسی می‌کند که در نهایت همگی آنها با یکدیگر سازگارند. هرچند به زعم مهدی در برخی از آثار می‌توان در بعضی از آموزش‌های سطحی، تضادهایی را با آموزش‌های عمیق‌تر برخی دیگر از آثار یافت، این موضوع نافی این نیست که فارابی در نهایت با اتکا به اصل وحدت و فروریختن همه امور در قالبی واحد عامداً از اموری که انسجام و گسیختگی را در آرا و آثارش به همراه داشته باشد، خودداری می‌کند. چنین انسجامی در آرای فارابی پدید نمی‌آید، مگر اینکه او اصلی را به عنوان پایه آرای خود در آثار نگاشته‌شده قرار دهد و همه چیز را به آن ارجاع دهد. این موضوع دقیقاً همان مؤلفه تبعیت مورد نظر ما را پدید آورده است. به این معنا فارابی با مبنا قرار دادن فلسفه نظری و به‌ویژه مابعدالطبیعه در همه امور از جمله امور انسانی و مدینه، توانسته انجام و هماهنگی را که همواره به عنوان هدفی اساسی مدنظر فارابی بوده است، ایجاد نماید.

چهارم اینکه نقطه آغاز را ویژگی سه‌بعدی موضوعات مورد بحث می‌گیرد. برای رعایت انصاف در باب موضوعات، ضروری است آنها را از نگره‌های متوالی مورد توجه قرار داده، سپس مشاهدات جزئی را به هم پیوند دهیم تا به فهم کاملی دست یابیم. فرضیه این نظریه چنین است که چندین تفسیر به واقع متفاوت در نهایت با هم سازگارند، زیرا هر یک به موضوعی یکسان از دیدگاهی متفاوت نگاه می‌کنند. هیچ‌یک از دیدگاه‌ها، مرجعیت بیشتری نسبت به مابقی ندارد (گالستون، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۳۸۷).

تفسیر چهارم از آرا و آثار فارابی مؤید همین نکته است که علی‌رغم وجود برخی تفاوت‌های ظاهری در آثار فارابی، امکان اینکه بتوان آنها به گونه‌های متضاد مورد خوانش قرار داد، وجود ندارد. البته نباید به این ورطه بیفتیم که برای فارابی این سازگاری در آرا به معنای هم‌وزن بودن امور است؛ بلکه سازگاری پدیدنیامده است، مگر اینکه فارابی تلاش کرده تا با اتکا به اصلی واحد، همه‌چیز را درون آن توصیف کند.

### نتیجه‌گیری

با اتکا به مباحث مطرح‌شده تاکنون، آرای فارابی، فلسفه سیاسی نیست، بلکه کیهان‌شناسی سیاسی است و با توجه به آنچه تاکنون درباره تابعیت و عدم نیاز مجدد به سنجش گزاره‌ها در فلسفه سیاسی فارابی به آن پرداختیم، باید اذعان کنیم که برای انتخاب نامی برای اندیشه سیاسی فارابی باید تأمل بیشتری به خرج دهیم. البته با اتکا به تمام مباحثی که تا اینجا داشتیم، نمی‌توانیم با دیدگاه مهدی و نامی که وی برگزیده است، موافق باشیم؛ زیرا وی با قلمداد کردن آرای فارابی در وجاهتی سیاسی و اصل قرار دادن سیاست او، کیهان‌شناسی وی را تبعی از مباحث سیاسی قرار داده است. پس ادعا می‌کند که کیهان‌شناسی فارابی، سیاسی است و نه فلسفی یا هر چیز دیگری.

ما نشان دادیم که آرای سیاسی فارابی تحت تأثیر و تبعی از فلسفه نظری فارابی و تاحد زیادی مابعدالطبیعه قرار دارد. بنابراین این تابعیت تاحد زیادی به بازتولید فلسفه نظری در فلسفه سیاسی انجامیده، تا جایی که از ایجاد هویت مستقلی برای فلسفه سیاسی در اندیشه فارابی جلوگیری کرده است. با اتکا به همه این موارد می‌خواهیم نتیجه بگیریم که نامی را که باید برای آرای سیاسی فارابی برگزینیم، نه فلسفه سیاسی و نه کیهان‌شناسی سیاسی، بلکه کیهان‌شناسی سیاست<sup>۱</sup> است. به این معنا فارابی در آرای سیاسی خود بیشتر جایگاه سیاست، مدینه و حکومت را در نظم کیهانی خود مشخص کرده است تا اینکه اقدام به ترسیم فلسفه سیاسی به معنایی که حتی در همان زمان فارابی از آن سراغ داریم، پرداخته باشد. از این‌رو شارحان فارابی که هر یک سعی



کرده‌اند تا آرای وی را مورد تفسیر و داوری قرار دهند، باید پیش از هرگونه داوری در نظر داشته باشند که فارابی خود، فلسفه سیاسی را چگونه می‌فهمید؟

### پی‌نوشت

۱. مَلِت (Mallet, 1996 and al-Fārābī 1999c) اعتبار استدلال و روش برهانی را نمی‌پذیرد و بیشتر با روش‌های خطابه و دیالکتیکی سر سازش دارد و ابزار اصلی وی در استدلال فلسفی هستند. گالستون نیز شیوه فارابی را در مابعدالطبیعه به مثابه شکلی از دیالکتیک پنهان توصیف می‌کند (ر.ک: یانوس، ۱۹۹۰).

۲. این ادعا مبتنی بر گزاره‌هایی است که می‌توان در مباحث فلسفی و منطقی فارابی شاهد آنها بود. بنابراین برخی از این گزاره‌ها، این ادعا را حمایت می‌کنند. به نظر فارابی، «عقل آدمی، کلی را از جزئی انتزاع می‌کند. اما این قول بدان معنی نیست که کل مقدم بر جزئیات نباشد. در واقع رأی فارابی متضمن هر سه مذهب از مذاهب سه‌گانه قرون وسطی در باب وجود کلیات است؛ یعنی قائل به کلی قبل اکثره، کلی فی اکثره و مع اکثره از نظر فارابی، احکام و تصدیقاتی هستند که بدیهی و اولی هستند و تصدیقات دیگر مبتنی بر آنهاست که این تصدیقات، اصول و مبادی تفکر منطقی است، مانند اصل علیت و این اصل که کل، بزرگ‌تر از جزء است... [که] اگر تصورات و تصدیقات اول نبود، علم هم وجود نداشت (همان: ۷۳). ولی علم صرفاً به جهد انسان حاصل نمی‌شود، بلکه معرفت بخشش و افاضه عالم اعلی است. یعنی انسان از طریق اتصال با عقل فعال که مفارق از عالم ماده و تحت قمر است، معانی کلی را در اشیا درک می‌کند و ادراک حسی به عقلی تبدیل می‌شود.

## منابع

- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۷) فیلسوفان جهان اسلام، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، تهران، فراگفت.
- بیومی مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲) فارابی، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، ترجمه علی محمد کردان، به کوشش م. م شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- الجابری، عابد (۱۳۸۷) ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سیدمحمدآل مهدی، تهران، ثالث.
- داوری، رضا (۱۳۷۷) فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد (۴۰۸ هـ. ق) کتاب قیاس صغیر، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب الخطابه، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب علم الحقایق، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب البرهان، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب التحلیل، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب قیاس صغیر، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی. ۴۰۸ هـ. ق.
- (۱۳۸۴) تحصیل السعاده، در سعادت در نگاه فارابی، ترجمه جابری مقدم، قم، دارالهدی.
- (۱۳۸۷) رساله باورهای قلبی، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۴۹) عیون المسائل، عثمانی، حیدرآباد دکن، مطبعه دائره المعارف.
- (۱۹۹۵) آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تحقیق علی ابوملحم، بیروت، دارالهلال.
- (۱۹۹۳) السیاسه المدنیه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.
- (۱۳۷۹) السیاسه المدنیه، ترجمه سجادی.
- (۱۳۷۶) السیاسه المدنیه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.

- (۱۳۸۲) فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- (۱۳۸۴) تحصیل السعاده، در سعادت در نگاه فارابی، ترجمه جابری مقدم، قم، دارالهدی.
- (۱۳۸۷ الف) رساله اثبات موجودات مجرد، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۷ ب) در دانش الاهیات، در رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۱) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشرنی.
- گالستون، میریام (۱۳۸۶) فضیلت و سیاست، ترجمه حاتم قادری، تهران، بقعه.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۸) تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- Al-Talbi, Ammar (1993) Al-farabi, the quarterly review of comparative education, Paris, unesco: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2.
- Azadpur, Mohammad (2011) The Sublime Visions of Philosophy, Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue.
- Janos, Damien (2009) Intellect, Substance, and Motion in al-Farabie's Cosmology, McGill University, Canada.
- Kwame, Gyekye (1989) Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians. Journal of the History of Philosophy.
- Lameer, Joep (1994) Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice, Leiden; New York; Köln: Brill.
- parens, Josha (2006) an Islamic Philosophy of Virtuous Religions, State University of New York Press, Albany.
- Rosental, E. I. J (1965) Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, Univ. Press.