

اندیشه سیاسی

فارابی

این مقاله فصلی از نوشته مفصلی با عنوان «زوال اندیشه سیاسی در ایران» است که متن کامل آن در پایان سال ۱۳۶۹ از سوی دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی منتشر خواهد شد

ابونصر فارابی نخستین اندیشمند بزرگ دوره اسلامی است و هم‌ورا می‌توان از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و حکمت عملی واپسین چهره درخشانی دانست که با اقتدای به فیلسوفان یونانی به تاملی ژرف در سرشت مدینه و ارتباط انسان با آن پرداخت. اهمیت تامل فارابی در این است که او با گذار از راهی که به وسیله مترجمان نوشته‌های یونانی در سپیده دم دوره اسلامی هموار شده بود، به سرزمینهای نامشکوف دست یافت و بر آن طرخی از کاخی بلند افکند که می‌بایستی دنباله روان او تالارهایی با شکوه بر آن می‌افزودند. اما، چنانکه خواهد آمد، نخستین سنگهای بنایی که به دست توانا و با اندیشه ژرف ابونصر فارابی شالوده‌ای استوار یافته بود، در گذر تاریخ به امان زمانه رها شد و از باد و باران گزند یافت. تقدیر چنان بود که صدای پرتوان ابونصر فارابی، که خود بازتابی از اندیشه‌های فیلسوفان یونانی در دوره اسلامی بود، پژواکی درخور نداشته باشد و همین تقدیر است که امروز، پس از هزار سال، بروجدان ایرانی سایه‌ای بلند و سنگین افکنده و همچون شبحی نه تنها عرصه را بروی تنگ کرده، بلکه سدی در برابر آینده او فرا نهاده است. فارابی، در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی به دنبال سکوت دو بیست ساله‌ای برآمد که وجدان ایرانی از آبخش‌های اندیشه و معنویت ایران‌شهری خود به دور افتاده و در نمان در جستجوی راههایی به سرچشمه‌های زلال دیگر بود. اگرچه ابونصر فارابی در درون فرهنگ نوین دوره اسلامی و خلافت پرورش یافت، اما با توجه به ایشخورهای فکر و تبار وی، و نیز با نظری به تحول بعدی اندیشه فلسفی در ایران، به درستی می‌توان او را نخستین اندیشمند دوره اسلامی ایران نامید همچنانکه در سنت نیز چنین فهمیده شده است. ابونصر فارابی، «فیلسوف عرب» تاریخ فلسفه عربی و یا اسلامی نبود که شمع آن در تند باد حوادث با این رشد در قرطبه فرو مرد، بلکه از دیدگاه صرف اندیشه فلسفی، او پیشگام و دلیل راه شناس بوعلی سینا بود که رئیس فیلسوفان ایرانی و پیشرو سهروردی و ملاصدرا بود و از دیدگاه اندیشه اخلاقی و سیاسی، راه را بر دهها نویسنده اخلاقی و سیاسی هموار کرد که با کمال تأسف جز به تکرار سخنان او نتوانستند پرداخت.

اندیشه اخلاقی و سیاسی در دوره اسلامی ایران، اگرچه در آغاز خوش درخشید اما دولت مستعجل بود. به دنبال فارابی در دوره فرمانروایی شکوهمند بوییان، در اندک زمان، عظمت دیرین تجدید شد و عقلا نیت بر دیگر عناصر فرهنگ ایرانی چربید: در قلمرو ادب، ابوالقاسم فردوسی با پرداختن به حماسه ملی، خرد و فرزانی ایرانیان باستان را زندگی دوباره بخشید و در اندیشه فلسفی، اخلاقی و حتی تاریخی دو نماینده بزرگ اندیشه ایرانی بوعلی سینا و مشکویه رازی که نامشان همچون دو ستاره بر بالای این سرزمین

می‌درخشید، هر یک منظومه‌ای پراج برای خرد فلسفی، اخلاقی و تاریخی تدوین کردند که فراتر رفتن از آن به آسانی ممکن نبود. چنین بود که تاریخ خرد در اندیشه ایرانی به دنبال آن فراز به فرودی ناگزیر رانده شد.

فارابی نخستین اندیشمند دوره اسلامی است که در آغاز بحران خلافت و در زمان اوج گیری بحث در باره جانشینی پیامبر اسلام (ص) با تکیه بر دستاوردهای اندیشه فلسفی یونانی، بویژه با نوشتن ارجمندترین کتاب خود، «آراء اهل مدینه فاضله»، در بحث عقلی در باره نظام حکومتی دوره اسلامی وارد شد. بحران جانشینی پیامبر اسلام، چنانکه ابن خلدون نزدیک به چهار صد سال پس از آن گفت، از خلافت ظاهری اهل سنت در بغداد، به تدریج به سلطنت مطلقه گرایش پیدا کرد^۱ و با استقرار خلافت باطنی فاطمیان در مصر که در مخالفت با خلافت عباسیان ادعای مشروعیتی فراگیر می‌کرد، به اوج خود رسید. بدینسان بحث در باره شیوه حکومتی اسلام، افزون بر مجادلات کلامی که در نوشته‌های مربوط به ملل و نحل آمده است، ناگزیر می‌بایستی توجهی نیز به واقعیت سیاسی دوگانه خلافت داشته باشد و در چشم انداز چنین آرایش نیروهای سیاسی و کلامی بود که ابونصر فارابی «آراء مدینه فاضله» و دیگر نوشته‌های خود را برای شرکت در این بحث به رشته تحریر در آورد^۲.

چنین به نظر می‌آید که ابونصر فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی نه می‌توانست خلافت ظاهری اهل سنت را بپذیرد و نه با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی می‌توانست اندیشه خود را با حکومت شیعیان اسماعیلی که با دستگاه خلافت، نظام تغلب ویژه‌ای را ایجاد کرده بودند هماهنگ سازد: فارابی نه با دریافت خلافت از ظاهر شریعت موافقت داشت و نه با باطن عصیانگر و خشونت آمیز اسماعیلیان و این هر دو را به یکسان از حکمت راستین و مدینه فاضله خود دور می‌پنداشت. علت این امر شاید آن باشد که حکمت راستینی که فارابی بدان سخت پایبند بود نه با ختم دایره نبوت به گونه‌ای که توسط اهل سنت درک شده بود موافقت داشت و نه با امامتی از نوع ریاست خلفای فاطمی منبختی.

مشکل ختم دایره نبوت برای اندیشه سیاسی دوره اسلامی دارای اهمیت ویژه‌ای است. نتیجه سیاسی ختم دایره نبوت، چنانکه در اندیشه سیاسی شریعتنامه نویسان فهمیده شد، توجیه اندیشه تغلب و امامت تغلبه اهل سنت بود. اما این دریافت از ختم دایره نبوت، از دو سو، مورد اعتراض قرار گرفت: از سویی شهاب‌الدین سهروردی، در منظومه فلسفی خود، منافات ختم دایره نبوت را با تداوم فیض الهی مورد تأکید قرار داده و ولایت را همچون ادامه و باطن نبوت طرح کرد و در راه دفاع از این نظریه جان باخت^۳. نظریه شیعی امامت نیز بویژه در روایت عرفانی و فلسفی آن با دریافت فیلسوفانی همچون سهروردی هماهنگی داشت و در واقع، چنانکه سید حیدر آملی دیده است، از این دیدگاه، «حقیقت تصوف با حقیقت تشیع یکی است»^۴. بدینسان دریافت فلسفی نظریه شیعی امامت و حکمت اشراق سهروردی بویژه از دیدگاه نتایج سیاسی، همسویی خاصی دارند زیرا هر دو جریان فلسفی در نهایت با طرح تداوم ظاهر نبوت در باطن امامت و ولایت بر این نکته اساسی واقف شده‌اند که ختم دایره نبوت با طرح سیاست مبتنی بر تغلب ملازمه دارد. این دو جریان بی آنکه از بنیاد جریانی سیاسی بوده باشند اندیشه‌هایی غیر سیاسی‌اند، اما نقادی آن دو از سیاست مبتنی بر تغلب جالب توجه است: ختم دایره نبوت چنانکه در اندیشه سیاسی اهل سنت درک شد فقط می‌توانست به نظریه خلافت منجر شود، اما جریان فلسفی اشراقی و نظریه شیعی امامت - اگر درست دریافته می‌شد - با اندیشه‌ای آرمانی از سیاست که در عمل آن را غیر قابل تحقق می‌کرد در نظر به نقادی خلافت پرداخت.

اما از تفسیری که فارابی از دیدگاه فلسفی از مسئله پراهمیت وحی به دست خواننده می‌دهد، می‌توان چنین استنباط کرد که او با توجه به امکان اتصال به عقل فعال و استعداد عقول انسانی برای کسب فیض از آن، به نوعی به ادامه نبوت فلسفی اعتقاد داشته است، یعنی همچنانکه اتحاد با عقل فعال از طریق قوه متخیله مختص مقام نبوت است، به واسطه افاضه عقل فعال به عقل منفعل نیز انسان حکیم و فیلسوف می‌گردد:

«و این انسان در کاملترین مراتب انسانیت و در عالیترین درجات سعادت است و نفس او کامل و بدانسان که گفتیم متحد با عقل فعال است (... کالمتحد بالهقل الفعال) و این چنین انسان به تمامی افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است»^۵.

با توجه به یگانگی نبی، حکیم و انسان کامل و اینکه ریاست مدینه فاضله فارابی به چنین شخصی تفویض شده است که در غیاب او مدینه به ناچار دستخوش تلاشی و تباهی خواهد شد^۶، می‌توان گفت که ادامه نوعی نبوت فلسفی، لازمه طرح مدینه فاضله است و بنابراین اثبات حکمت، ملازمه با طرح

■ به دنبال فارابی در دوره فرمانروائی شکوهمند بوییان، در اندک زمان، عظمت دیرین تجدید شد و عقلانیت بر دیگر عناصر فرهنگ ایرانی چربید: در قلمرو ادب، ابوالقاسم فردوسی با پرداختن به حماسه ملی، خرد و فرزاندگی ایرانیان باستان را زندگی دوباره بخشید و در اندیشه فلسفی، اخلاقی و حتی تاریخی، دو نماینده بزرگ اندیشه ایرانی بوعلی سینا و مشکویه رازی، هر یک منظومه‌ای پر ارج برای خرد فلسفی، اخلاقی و تاریخی تدوین کردند که فرارفتن از آن به آسانی ممکن نبود.

■ ضابطه «مصلحت عمومی» که مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی یونانی است، در نزد فارابی جای خود را به «تعاون در جهت وصول به سعادت» می‌دهد اما نباید چنین پنداشت که فارابی در عمل توجهی به «مصلحت عمومی» ندارد. فرض بر این است که در مدینه فاضله «مصلحت عمومی» به بهترین وجه تامین می‌گردد یا به بیانی دیگر، «مصلحت عمومی» جز در مدینه فاضله تامین نمی‌شود.

مدینه فاضله و طرح مدینه فاضله، مشروط بر اثبات حکمت است. بدینسان مسئله امامت، به گونه‌ای که در نزد شیعیان امامی فهمیده شد، و تفسیر فلسفی آن چنانکه در نوشته‌های ابونصر فارابی آمده است، در واقع می‌توانست راه برون رفت از بحرانی باشد که دو وجه خلافت در زمان فارابی با آن دست به گریبان بود. ابونصر فارابی، اندیشمند ایرانی، بنیانگذار فلسفه در دوره اسلامی و نخستین اندیشمند بحران ژرفی بود که می‌توانست سیاست و به تبع آن اندیشه دوره اسلامی را به ورطه زوال و نابودی بکشاند. ابونصر فارابی با طرح مدینه فاضله، نه تنها با طرح نظام سیاسی متفاوتی در برابر بحران ژرف سیاست دوره اسلامی توجه به افق دیگری را امکان‌پذیر دانست، بلکه از مجرای طرح فلسفی مدینه فاضله خود شالوده فلسفه نوینی را ریخت که از آن به «تاسیس فلسفه اسلامی» تعبیر شده است. گمان ما این است که بنیانگذاری اندیشه فلسفی در دوره اسلامی توسط فارابی بیشتر از آنکه مدیون تلقی جدیدی از وجود باشد،^{۱۰} با توجه به درک فلسفی بحرانی قابل توضیح است که می‌توانست پایان بخش دوره اسلامی باشد. اندیشه فلسفی فارابی نیز همچون اندیشه فلسفی افلاطون پیش از هر چیز در کوره بحران سیاسی زمانه خود آبدیده شد و بنابراین اندیشه‌ای سیاسی است اما حکیم ایرانی و فیلسوف یونانی بدرستی به این نکته پی بردند که بیرون آمدن از جنبر بحران سیاسی از نوعی که دموکراسی آتی و خلافت اسلامی در آن درگیر شده بود، جز از مجرای درک فلسفی چاره‌اندیشی نمی‌تواند شد. با تکیه بر چنین درکی است که ابونصر فارابی به دنبال فقه‌ای که آورده شد ریاست مدینه فاضله را به شخصی تفویض می‌کند که حکمت و ریاست را توأمان داشته باشد و او همان امام شیعیان است که مقام وی با الزامات عقلی فلسفه یونانی مورد تفسیر قرار گرفته است. فارابی می‌نویسد:

«این چنین انسان، همان رئیسی است که مطلقاً انسانی دیگر بر او ریاست ندارد و او امام و رئیس اول مدینه فاضله... رئیس امت فاضله و رئیس همه قسمت معموره زمین است و هیچ انسانی را این وضع و حال نبود مگر کسی که در او بالطبع دوازده خصلت وجود داشته باشد بدان نحو که مفطور بر آن خصلتها بود»^{۱۱}

توجه به بحران سیاسی ژرف نخستین سده‌های دوره اسلامی برای درک درست اندیشه سیاسی فارابی دارای همان اهمیتی است که توجه به بحران در دموکراسی آتی برای تعیین سرشت اندیشه افلاطون، که چنانکه اشاره شد، پیش از آنکه الهی باشد سیاسی است. خاستگاه اندیشه فارابی نیز بحران در

نظام سیاسی نخستین سده‌های دوره اسلامی است اما این بحران توسط فارابی چونان بحرانی فلسفی اندیشیده شده است. بدینسان در نزد فارابی، طرح پرسش سیاسی، جدای از طرح پرسش فلسفی امکان‌پذیر نیست و در رساله‌هایی مانند «آراء اهل مدینه فاضله» و «سیاست مدنی» که چکیده اندیشه‌های فلسفی و سیاسی فارابی آمده است، بحث سیاسی جدای از بحث در وجود مطلق، که وجود سیاسی و مدنی انسان جزئی از آن است، طرح نشده است؛ در اینجا نیز فارابی میراث خوار فیلسوفان یونانی است و مانند افلاطون و ارسطو سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود طرح می‌کند. بحث فارابی با گفتاری در مراتب موجودات آغاز می‌شود:

«نظام خلقت از کاملترین مرتبت وجود آغاز می‌شود و در مرتبه بعد و بدنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست قرار می‌گیرد و همچنین پس از این و بدنبال این مرتبه همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقاص فالانقاص قرار می‌گیرند تا به موجودی پایان یابد که هرگاه به یک مرتبه به مادون رود به مرتبه‌ای رسد که مرتبه لامکان وجودی است. و بدین ترتیب سلسله موجودات در آنجا منقطع می‌شود»^{۱۲}

بر شالوده چنین دریافتی از مراتب موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول است که فارابی به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه می‌پردازد. همچنان که در آفرینش، کلیه موجودات از موجود اول صادر شده و به وسیله آن نظام می‌یابند، وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون اوست و مدینه، نظمی مطابق نظم عالم دارد. فارابی به دنبال افلاطون بر شباهت و یگانگی ساختار نفس انسانی و عالم از یک سو و مدینه از سوی دیگر تاکید ورزیده و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می‌داند. همچنان که قانون تحلیل در توضیح ساختار عالم، مبداء موجودات و سبب اول است قانون تحلیل وجود انسان، قلب و قانون تحلیل مدینه، راس هرم حیات سیاسی، یعنی رئیس اول مدینه است. نسبت رئیس اول به مدینه مانند نسبت سبب اول به عالم است. همچنان که سبب اول عالم بر عالم تقدم دارد، رئیس مدینه نیز بر مدینه تقدم دارد زیرا:

«نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و تحقق و ترتیب مراتب آنها گردد و اگر عضوی از اعضای آن مختل گردد اوست که در جهت برطرف کردن آن اختلال به او مدرساند و امداد کند و همان طور که آن اعضای که نزدیک به عضو رئیسه‌اند از بین آن افعال طبیعی که باید بروفق هدف و خواست بالطبع رئیس اول انجام شود و به آن نوع افعالی قیام می‌کنند که فی نفس شریف و اشرف بود و اعضایی که در مرتبه فرودین آنها قرار دارند بدان گونه افعالی قیام می‌کنند که از لحاظ شرف در مرتبه پایین‌تری قرار دارد و همچنین به ترتیب تا بدان اعضایی رسد که به پست‌ترین کارهای تن قیام نمایند. پس همبطور است وضع و حال مدینه که آن افراد و اجزایی که در ریاست نزدیک به رئیس اول اند بدانگونه افعال ارادی قیام کرده و انجام می‌دهند که با لذات شریف‌تر است و کسانی که در مرتبه پایین‌تر قرار دارند به آن نوع افعال و کارهایی قیام می‌کنند که از لحاظ شرف در مرتبه پایین‌ترند تا آنجا که به افرادی پایان یابد که به پست‌ترین کارهای لازم مدینه قیام می‌کنند»^{۱۳}

همین امر در مورد موجودات جهان نیز صادق است که «نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله... به سایر اجزاء و افراد آن» است.^{۱۴} به بیان دقیق‌تر، چنانکه دکتر داوری به درستی توضیح داده است رئیس اول مدینه مانند موجود اول، علت موجد و علت مقبیه مدینه است.^{۱۵} رئیس اول، شخص برگزیده و بنا به فطرت و طبع، آماده ریاست است و چنانکه گذشت اتصال او به عقل فعال، نخستین شرط ریاست مدینه فاضله است. افراد انسانی نیز در نظر فارابی برابر نیستند بلکه در سلسله مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند و این امر با نظم آفرینشی مطابق است که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی‌هاست. در واقع، رئیس اول بر مراتب وجود است و توانایی‌های انسانی و آگاهی دارد، بنابراین آنان را به قدر توانایی هر یک تربیت می‌کنند.^{۱۶}

مهمترین نتیجه‌ای که می‌توان از این مقدمات گرفت به مقام فلسفه مدنی فارابی مربوط می‌شود و می‌تواند پرتوی نو بر سرشت اندیشه سیاسی وی بیفکند. گفته شد که در اندیشه سیاسی فارابی رئیس مدینه بر مدینه تقدم دارد و با تکیه بر این دریافت است که دکتر داوری به درستی توضیح داده است که «فارابی به بیان آرای اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفا» کرده است.^{۱۷} در واقع فارابی تنها به بیان «آراء اهل مدینه» و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفا کرده است، بلکه با تکیه بر مقدماتی که طرح می‌کند اندیشه سیاسی او



جز به تحلیل راس هرم اجتماع انسانی نمی‌توانسته است بردارد. بدینسان اندیشه سیاسی فارابی نه تنها چنانکه باید نمی‌تواند با تحلیل اجتماعی و سیاسی اندیشه جدید پیوندی داشته باشد و از این دیدگاه سخن گفتن از «جامعه‌شناسی فارابی» سخنی به غایت نسنجیده است، بلکه سیاست مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه «واقع‌گرای» اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد. یادآوری این نکته ضروری است که دلیل تقدم رئیس اول بر مدینه، به طور کلی با مبانی فلسفه سیاسی ارسطو، چنانکه در «اخلاق نیکو ماخوسی» و «سیاست» آمده است، مبنایت دارد. اگرچه «سیاست» ارسطو، در نخستین سده‌های دوره اسلامی به عربی ترجمه نشد، اما در نوشته‌های اندیشمندان این دوره و به ویژه فارابی اشاره‌ای به دفتر اول آن اثر که متضمن بحث در تقدم مدینه بر شهروندان است وجود دارد.^{۱۶} به نظر می‌رسد که در این بحث، فارابی به طور عمده به «افلاطون الهی» اقتدا کرده و به تفسیر نو افلاطونی و مسیحی نوشته‌های افلاطون، صبغه‌ای اسلامی داده است.

فارابی به نوعی فرد را مقدم بر مدینه می‌داند و بحث خود را با «انسان شناسی» و حتی «روان‌شناسی» آغاز می‌کند. او با آغاز نمودن بحث خود تحت عنوان «انسان شناسی»، تقدم مدینه بر فرد را، که شالوده دریافت فیلسوفان یونانی از سیاست بود، نفی کرده و «انسان‌شناسی» یا به عبارت دیگر بحث اخلاقی را مبنای سیاست می‌داند.^{۱۷} توانایی‌های انسانی یا فطرت آنان گوناگون و متفاوت است و توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر از این دیدگاه انجام می‌گیرد. رابطه میان آدمیان، رابطه میان ناقص و کامل است (نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر) اما این امر بر خلاف نظر شریعتنامه نویسان به توجیه سیاست تغلیبه منجر نمی‌شود، بلکه چنانکه خواهد آمد مبنای سیاست فارابی رابطه فاضله (یعنی ارشاد و راهنمایی) است و نه زور و غلبه و به همین دلیل فارابی به فرد با فضیلتی که نتواند به ارشاد و راهنمایی بردارد توصیه می‌کند که شهر و مردم آن را ترک گوید.^{۱۸}

فارابی، در «سیاسی مدنی»، جمع میان پادشاهی آرمانی و نبوت کرده و با تکیه بر نتایج این بحث به طرح مدینه فاضله می‌پردازد. مدینه فاضله به اعتبار وجود و رهبری رئیس اول، مدینه فاضله است و جالب اینکه مدینه فاضله فارابی، مدینه به معنای یونانی هم نیست زیرا مردم مدینه فاضله فارابی به ضرورت شهروندان یک مدینه نیستند بلکه می‌توانند در مدینه‌های گوناگون پراکنده باشند.^{۱۹} در اینجا به نظر می‌رسد که فارابی به گروه‌ها یا افراد فاضله پراکنده نظر دارد و نه به مدینه فاضله که تحقق آن را به طور کلی غیر ممکن می‌داند. بدین سان، فارابی از سویی به نظریه شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران‌شهری نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، به بحث نبوت در دوره اسلامی می‌پردازد. درباره دریافت فارابی از نبوت پیش از این اشاره کردیم، درباره نظریه شاهی آرمانی فارابی نیز ذکر این نکته ضروری است که منظور فارابی از «پادشاه در نزد قدما»، در سیاست مدنی،^{۲۰} در وحدت آن با «انسانی که به او وحی می‌شود» جمع میان شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایران‌شهری و دریافت فلسفی نبوت در اندیشه دوره اسلامی است. ذکر واژه «قدما» از سوی فارابی را بایستی چنان مؤیدی بر تفسیر پادشاهی به شاهی آرمانی - و نه سلطنت دوره اسلامی - و دریافت فلسفی نبوت و امامت دانست که با خلافت اهل سنت قابل جمع نیست. جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران‌شهری که در آن پادشاه دینیار، دارای مقام خلافت الهی و مرتبه ظل‌اللہی است، با درک فلسفی نبوت و امامت، چنانکه در نزد فارابی می‌توان یافت، ملازمت دارد و با تکیه بر این دریافت بود که ما، در فوق، دایره نبوت را نزد فارابی باز دانستیم. اینک بایستی بار دیگر به آغاز بحث درباره نبوت برگشته و به نتایج سیاسی آن اشاره نماییم. به نظر می‌آید که به مقیاسی که فارابی بحث سیاسی را با حکمت نبوی جمع می‌کند از اهمیت تحلیل سیاسی انضمامی* او کاسته شده و بدین سان از اندیشه سیاسی یونانی، حتی از روایت افلاطونی آن، فاصله می‌گیرد. فلسفه سیاسی یونانی به تحلیل واقعیت اجتماعی و سیاسی توجه دارد: حتی آنجا که افلاطون از نظامهای سیاسی نامطلوب سخن می‌گوید، توجه به تحول تاریخی یونان و به ویژه آتن دارد و حال آنکه تحلیل مدینه‌های نامطلوب در نزد فارابی با تکیه بر واقعیت تحول مدینه‌های دوره اسلامی انجام نمی‌گیرد و بدین ترتیب مدینه فاضله وی نیز بی‌آنکه طرحی از اصلاح مدینه‌های موجود بوده باشد، افقی است که دسترسی به آن ممکن نیست. معنای تحول فلسفه سیاسی افلاطون از «جمهور» تا «قوانین» را بدین ترتیب می‌توان درک کرد، زیرا کوشش افلاطون به اصلاح مدینه‌های یونانی و به ویژه آتن معطوف شده است، و به همین دلیل، با توجه به دگرگونی اوضاع و احوال اجتماعی و تأمل در امکان تحقق آن اصلاحات، فلسفه سیاسی افلاطون نیز دستخوش دگرگونی می‌شود. اینکه فارابی در تحلیل خود از مدینه‌های ضاله، از سویی به حصر عقلی و از سوی دیگر به تحلیل افلاطون توجه داشته و به

نوعی از ان‌الهام می‌گیرد، دلیل بر این است که فیلسوف دوره اسلامی، توجهی به مدینه‌های دوره اسلامی ندارد و بیشتر، تا جایی که می‌تواند، به تکرار سخنان افلاطون می‌پردازد تا ارائه تحلیلی از واقعیت مدینه‌های اسلامی که می‌توانست جالب توجه باشد.

می‌توان بارها فراتر گذاشته و به طرح این نظر خطر کرد که گفتار فارابی در مضادات مدینه فاضله، بیشتر از آنکه تحلیلی از واقعیت سیاسی و تحول مدینه‌ها بوده باشد، با توجه به حصر عقلی مدینه‌ها، توضیحی لفظی و شرح الاسمی مربوط به برخی واژه‌هاست و بی‌آنکه توجهی به مضمون دقیق تحلیل افلاطون داشته باشد، در بعضی موارد معادلی یونانی دارد. به عنوان مثال می‌توان از مدینه میدله^{۲۱} نام برد که به طور کلی معنای محصلی ندارد و معلوم نیست چگونه مدینه فاضله به ضد خود تبدیل شده است. چنین است حال مدینه جماعیه یا مدینه احرار که به نظر می‌رسد توضیحی درباره انتقاد از دموکراسی است اما معلوم نیست مصداق آن در مدینه‌های اسلامی کجاست.^{۲۲} تحلیل مدینه‌های ضاله فارابی بی‌آنکه مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظامهای سیاسی پرداخته باشد، به اندیشه سیاسی ایران‌شهری نزدیک شده و کانون تحلیل خود را راس هرم اجتماعی، یعنی رئیس اول مدینه قرار می‌دهد که از بسیاری جهات با اندیشه شاهی آرمانی ایران‌شهری هماهنگ است.

اما تأکید بر دو گونه از مضادات مدینه فاضله برای درک اندیشه فارابی در باره مدینه‌های دوره اسلامی اهمیت فراوان دارد: نخست اینکه از نظر فارابی اهل مدینه فاسقه به همه اعتقادات اهل مدینه فاضله باور دارند اما به آن عمل نمی‌کنند. فارابی در نهایت اجمال به این نکته اشاره‌ای کوتاه دارد و توضیح نمی‌دهد که این ناهمسازی میان نظر و عمل را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ نقادی فارابی از مدینه فاسقه باتوجه به این اصل بنیادین انجام می‌شود که سعادت در مدینه فاضله، صرف بحث نظری نیست، «بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلا و جزاً همه را مورعمل قرار دهند».^{۲۳} بنابراین، جدایی میان عمل و نظر از ویژگی‌های مدینه فاسقه است.^{۲۴} اما فارابی، برخلاف افلاطون که باتأمل جدی در شهرهای یونانی توانسته است تحلیل اجتماعی و سیاسی خود را تا جایی که ممکن است به واقعیت نزدیک کند، نمی‌تواند از درک فلسفی خود در باره وحدت میان نظر و عمل در جهت تحلیل نظامهای سیاسی دوره اسلامی نتایجی بگیرد که از اساسی‌ترین ویژگی‌های آن، جدایی میان نظر و عمل بوده است. اگر فارابی توانسته بود این بحث را به جد باز کند

* analyse concrete

تقدیر چنان بود که صدای پرتوان ابونصر فارابی، که خود بازتابی از اندیشه‌های فیلسوفان یونانی در دوره اسلامی بود، پژواکی درخور نداشته باشد و همین تقدیر است که امروز، پس از هزار سال، بروجدان ایرانی سایه‌ای بلند و سنگین افکنده و همچون شبی نه تنها عرصه را بروی تنگ کرده، بلکه سدی در برابر آینده او فرانهاده است.

می‌توانست پیش از ابن خلدون بزرگترین تحلیل‌گر و ناظر آگاه قلمرو امپراتوری اسلامی باشد. اما چنین نشد ولی فارابی نیک دریافت که تحقق سعادت تنها در صورتی می‌تواند امکان‌پذیر باشد که عمل اهل مدینه با نظر آنان یکی بوده باشد.

به گمان ما فارابی با نوشتن کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» در واقع سعی کرده است تا به اشاره بر این نکته تأکید ورزد که مدینه‌های دوره اسلامی را، به دلیل اینکه از حکمت دورند، فاضله نمی‌داند و اگر فارابی را به عنوان مؤسس فلسفه در دوره اسلامی پذیرفته ایم به این دلیل است که مدینه بی حکمت دیر یا زود دستخوش تباهی و تلاشی خواهد شد.^{۲۵} فارابی به درستی مشکل بنیادین نظام‌های سیاسی دوره اسلامی را دریافته بود و به فراست می‌دانست که انحطاط خلافت اسلامی آغاز شده است و چنانچه راه حلی فرابای این نظام اجتماعی - سیاسی گذاشته نشود، زوالی محتوم در پی خواهد داشت. واکنش فارابی به این بحران، چنانکه گذشت، پیش از آن که سیاسی باشد فلسفی بود اما به دلالی که خواهد آمد راه‌های فلسفی او کارساز واقع نشد. اندیشه دوره اسلامی در تحول بعدی خود، به ویژه با خواجه نصیر طوسی، در راه هموار جدایی نظر و عمل افتاد و این جدایی نظر و عمل، نه فقط در عمل - تکرار می‌کنیم که این امر از ویژگی‌های بنیادین دوره اسلامی است - که در قلمرو نظر نیز توجیه فلسفی یافت.

نکته دوم در تحلیل مضادات مدینه فاضله به مدینه ضاله مربوط می‌شود: «رئیس اول این نوع مدینه از جمله کسانی است که بر اساس توهّم به او وحی شده است بدون اینکه امر واقعیت داشته باشد و در این امر متوسل به انواع خدعه‌ها و تزویرها و غرورها می‌شود (ویکون قد استعمل فی ذلک التمیّهات و المخادعات والغرور).»^{۲۶}

در اینجا نیز فارابی بار دیگر اشاره‌ای به نظرات باطنی اسماعیلیان و حتی هرگونه اندیشه غنوسی و باطنی دارد. چنانکه ریشارد والتسر در شرح خود بر «آراء اهل مدینه فاضله» یادآور شده است وحی مورد بحث، در فقره‌ای که آورده شد، از «نوع فلسفی آن»^{۲۷} است و بنابراین بیشتر از آنکه به ادعای وحی از جانب برخی از رهبران جامعه اسلامی نظر داشته باشد، به اندیشه‌هایی از قدما توجه دارد که تفصیل آن در واپسین بخش «آراء اهل مدینه فاضله» آمده است.^{۲۸} در بررسی اندیشه‌های قدما، دو بحث برای تعیین سرشت فلسفه مدنی فارابی دارای اهمیت بسیار است و به همین دلیل در زیر به برخی مسائل آن اشاره‌ای گذرا می‌کنیم.

نخستین گروه از قدما بر این عقیده‌اند که نزدیکی جسم و نفس انسانی، «طبیعی» نیست. حقیقت انسان، نفس اوست و نزدیکی نفس با بدن مایه تباهی نفس و دگرگونی اعمال آن می‌گردد؛ در این صورت، آنچه از اعمال ناپسند از نفس صادر می‌شود ناشی از نزدیکی بدن به نفس است. پس:

«کمال و فضیلت نفس این است که از کالبد رهایی یابد و اصولاً نفس نه در وجود سعادت خود نیازی به کالبد دارد و نه در نیل به سعادت خود و نه به چیزهای دیگری که خارج از بدن است، مانند اموال، همسایگان، دوستان و مردم مدینه. و آنچه نیاز به اجتماعات مدنی و سایر چیزهای خارج از خود دارد، کالبد انسان است و از این جهت معتقدند که باید این وجود بدنی به دور انداخته و رها شود.»^{۲۹}

جالب توجه است که فارابی برخلاف آنچه در باره تحول اندیشه فلسفی نو افلاطونی گفته شد و همینطور آنچه پایین‌تر، در باره تحول اندیشه فلسفی اشراقی در ایران خواهد آمد، جدایی جسم و نفس را از اندیشه‌های مردم مدینه‌های جاهلیه می‌داند و پراهمیت‌ترین نتیجه چنین دریافتی از حقیقت انسان را که مستلزم کناره‌گیری از مدینه و شرکت در زندگی اجتماعی است

مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد. فارابی با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی «تشکیل مدینه [را] نخستین مرتبه کمال... برای نوع انسان» دانسته و نیل به سعادت را جز از مجرای تشکیل مدینه و شرکت در آن امکان‌پذیر نمی‌داند. نیازی به گفتن نیست که گرچه فارابی در امور مشترک میان مردم مدینه فاضله بر «شناخت رئیس اول و چگونگی وحی او»^{۳۰} تأکید می‌ورزد، اما این وحی بیانی دیگر از اتصال عقل فعال است که از راه سلوک عقلی ممکن می‌گردد و نه از طریق «انسلاخ از بدن»^{۳۱}. فارابی در توضیح مطلب می‌نویسد:

«حکمای مدینه فاضله کسانی‌اند که این امور را هم از راه برهان و هم به قوه بصیرت خود اندر یابند... و کسانی که در رتبه بعدی هستند این امور را انطور که هست نیز بشناسند و لیکن به اتکای دانش و بصیرت حکما یعنی به پیروی از آنها و از راه تصدیق گفتار و اعتماد و وثوق به آنها، ولی بقیه مردم به واسطه نمودارها و مثال‌ات و محاکباتی که مصور و مبین این امور است می‌شناسند زیرا آنان را آن گونه قدرت ذهنی و هیئت و ملکات نفسانی نبود تا آنکه بالطبع یا بالعاده موجب شود که این امور را بدان سان که هست اندر یابند. و البته این هر دو معرفت است بجز آنکه معرفتی که ویژه حکیم است بناچار افضل از آن دیگر است. (فحکماء المدینه هم الذین یعرفون هذه ببراهین و بیضائر انفسهم و من ینلی الحکماء یعرفون هذه علی ما هی موجوده بیضائر الحکماء اتباعاً لهم و تصدیقاً لهم وثقة بهم والباقون منهم یعرفونها بالمثال‌ات التي تحاکبها لانهم لا منة فی اذهانهم لتفهمها علی ما هی موجوده اما بالطبع و اما بالعاده کلنا هما معرفتان الا ان التي للحکماء افضل لامحاله.»^{۳۲}

گروه دیگری از قدما بر این باور بوده‌اند که:

«در جهان وجود، سعادت و کمالی هست که انسانها در زندگی پس از مرگ بدان واصل می‌شوند و در این جهان و دنیای کنونی، در حقیقت، فضیلت‌ها و افعال فاضله و پسندیده‌ای وجود دارد که انسانها باید به دنبال آن رفته آنها را انجام دهند تا به آن سعادت بعد از مرگ نایل شوند. اینان توجه کرده‌اند و در موجودات طبیعی این جهان چیزهایی دیده‌اند که نتوانند منکر وجود آنها شوند و گمان کرده‌اند که هرگاه تسلیم شوند و بپذیرند که همه این امور، همانطور که مشاهده می‌شوند، اموری طبیعی‌اند در این صورت دچار همان اندیشه‌ها و طرز تفکر مردم جاهلیه شده‌اند. پس از این جهت و به این دلایل گفته‌اند که برای موجودات طبیعی که با این وضع و حال موجود مشاهده می‌شوند وجود دیگری است غیر از آنچه ما اکنون مشاهده می‌کنیم و گویند این وجودی که امروز برای این موجودات است وجود غیر طبیعی آنها و بلکه مضاد با وجود طبیعی آنهاست. و باید در ابطال این وجود (غیر طبیعی) کوشش شود تا آن وجودی که کمال طبیعی است حاصل شود زیرا آنچه عاقب از کمال است همین وجود مشاهده است و چون این وجود باطل شد لاجرم پس از بطلان کمال حاصل شود.»^{۳۳}

بحث سعادت، یکی از پراهمیت‌ترین بحثهای اندیشه سیاسی قدیم است و فارابی نیز افزون بر کتابهای اخلاقی در باره سعادت - به عنوان مثال «تحصیل السعاده» و «التنبه علی سبیل السعاده» - در هر مناسبتی، بحث سعادت را بار دیگر طرح می‌کند. فارابی در بحث از آرای اهل مدینه‌های ضاله، امکان تحقق سعادت را که از راه اتصال به عقل فعال، یعنی به واسطه حکمت عقلی و برهانی که سعادت غیر مدنی است به دست نیامده باشد مورد تردید قرار داده است. نفی اهمیت این عالم، به عنوان وسیله حصول سعادت و شرکت در مدینه، وجه دیگری از قول به زندگی زاهدانه و اعتقاد به اندیشه‌های عرفانی و باطنی است و چنانکه به تکرار سخن رفت، فارابی اثر مهم خود «آراء اهل مدینه فاضله» را در مخالفت با آن اندیشه‌ها نوشته است.

فارابی در بحث پراهمیت سعادت نیز با تکیه بر مبادی اندیشه فلسفی خود بار دیگر حکمت و روش برهانی را مورد تأکید قرار می‌دهد. بیشتر به اهمیت وحدت نظر و عمل اشاره‌ای گذرا کردیم؛ در اینجا لازم است این نکته را بیفزاییم که فارابی، به طور اصولی، میان عمل و نظر تفکیک قائل نمی‌شود و بدین سان نیل به سعادت را، برخلاف اهل تصوف و باطنیان، جز از مجرای علم نظری به فضیلت امکان‌پذیر نمی‌داند. فارابی، با تقسیم قوه ناطقه به دو قوه عملی و نظری چنین توضیح می‌دهد: «قوه ناطقه عملی بدان جهت آفریده شده است که خادم قوه ناطقه نظری بود و قوه ناطقه نظری برای آن آفریده نشده است که خادم چیزی دیگر بود بلکه برای این آفریده شده است که انسان به واسطه آن به سعادت رسد.»^{۳۵}

میل به عمل به فضیلت زمانی می‌تواند ظاهر شود که علم نظری از طریق سعادت به دست آمده باشد. بنابراین اگر علم به سعادت به واسطه قوه نظری به دست آمد «نگاه است که افعال آدمی همه خیر و زیباست و لیکن اگر سعادت را



■ فارابی با گذر از راهی که بوسیله مترجمان نوشته‌های یونانی در سپیده‌دم دوره اسلامی هموار شده بود، به سرزمین‌های نامکشوف دست یافت و بر آن طرحی از کاخی بلند افکند که می‌بایستی دنباله روان او تالارهایی با شکوه بر آن می‌افزودند. اما نخستین سنگهای بنایی که به دست توانا و با اندیشه ژرف فارابی شالوده‌ای استوار یافته بود، در گذر تاریخ به امان زمانه رها شد و از باد و باران گزند یافت.

■ اندیشه فلسفی فارابی نیز همچون اندیشه فلسفی افلاطون، پیش از هر چیز در کوره بحران سیاسی زمانه خود آیدیده شد و بنابراین اندیشه‌ای سیاسی است. اما حکیم ایرانی و فیلسوف یونانی بدرستی به این نکته پی بردند که بیرون آمدن از چنبر بحران سیاسی از نوعی که دموکراسی «آتی» و خلافت اسلامی در آن درگیر شده بود، جز از مجرای درک فلسفی چاره‌اندیشی نمی‌تواند شد.

موضوع نخستین آن دو بخش، علم اخلاق است که به تعریف سعادت و شمارش افعال و رفتارهای ارادی می‌پردازد که بایستی در شهرها و میان مردم تحقق یابد و حال آنکه بخش دوم علم مدنی «بهتوصیف ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آنها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم بوجود آورد و حفظ کرد. [علم مدنی] آنگاه انواع کارهای حکومت غیرفاضله را برمی‌شمرد و از چگونگی و انواع آن بحث می‌کند و افعالی را که هر یک از این حکومتها انجام می‌دهد شمارش می‌کند و می‌گوید که هر یک از این حکومتها هوای آن دارد که در کشور و میان مردمانی که زیر فرمان او هستند چه سنتها را جایگزین سازد.»^{۳۰}

تفسیری که از فقره «احصاء العلوم» آورده شد، موید سخن فارابی در «التبیه علی سبیل السعاده» است که فارابی تقسیم بندی علم مدنی به معنای خاص و اخلاق و برتری آن را بر این به تصریح آورده است.^{۳۱}

فارابی در این کتاب، علم را به نظری و عملی و سپس علم عملی را به اخلاق و سیاست تقسیم کرده و علم اخلاق را مطیع علم سیاست دانسته است. شاید فارابی نخستین و واپسین فیلسوف دوره اسلامی باشد که چنین نظری را به صراحت بیان کرده است. بامشکوفه رازی، اندیشه سیاسی در اخلاق حل شد و با «تهذیب الاخلاق» اندیشه سیاسی در دوره اسلامی در راه هموار اخلاق افتاد. اما توجه فارابی به برتری و اصالت اندیشه سیاسی را چگونه باید درک کرد؟ تردیدی نیست که ترجمه «اخلاق نیکو ماخوسی» ارسطو، در نخستین سده‌های اسلامی، و نبودن ترجمه‌ای از «سیاست» ارسطو در فرو غلتیدن اندیشه فلسفی دوره اسلامی در سراسر تهنیت تهذیب الاخلاق‌ها سهمی بسزا داشته است اما با توجه به چنین وضعی تاکید فارابی را بر وابسته بودن اخلاق به سیاست چگونه می‌توان توضیح داد؟ نخستین توضیحی که می‌توان ارائه کرد این است که فارابی افزون بر آشنایی اجمالی با «سیاست» ارسطو^{۳۲} - به طور مستقیم و به سبب آشنایی به زبان یونانی یا به یاری مترجمان آشنا به زبان یونانی - با توجه به توضیحات ارسطو در دفتر نخست و پایانی «اخلاق نیکوماخوسی» از شیوه ارسطویی طرح پیوند میان اخلاق و سیاست آگاه بوده است. اما سخن درست آن است که بگویم فارابی باتکیه بر اندیشه خلاق و تاملی ژرف در بحران دستگاه خلافت و همینطور در سرشت دوره اسلامی به اهمیت راه حلی جمعی (یعنی مدنی) و برتری آن بر راهی فردی و نجات روح که از ویژگی‌های انحطاط دوره اسلامی و بویژه پس از سقوط ایران زمین بر اثر یورش مغولان است، بر مرزهای این بحث به روشنی آگاهی یافته بود.

بحث در پیوند میان اخلاق و سیاست ما را به دومین نکته مهم سیاست مدنی فارابی هدایت می‌کند که با نکته نخست بی‌ارتباط نیست. دیدیم که فارابی از سویی، با تعریف سیاست به شیوه‌ای در جهت نیل به سعادت، از سیاست تعریفی «اخلاقی» ارائه کرد اما از سوی دیگر، سیاست را نیز در جای خود برتر از اخلاق دانست. اینک باید ببینیم مشکل پیوند دو سویه اخلاق و

شناخت و یا دانست و آن را غایت مشتاق الیه خود قرار نداد و بلکه چیز دیگری را غایت قرار داد و بواسطه قوه نزوعیه بدان امر اشتیاق حاصل کرد و بواسطه قوه رویت آنچه باید مورد عمل قرار گیرد تا از طریق آن و به کمک حواس و متخیله وصول بدان ممکن گردد استنباط کرد و سپس به واسطه آلهای قوه نزوعیه آنگونه افعال را انجام داد، در این صورت همه افعال انسان شرونازیاست»^{۳۳}.

اشاره به بحث پراهمیت سعادت ما را به بررسی دو نکته‌ای هدایت می‌کند که پیش از این در بررسی فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو مورد توجه قرار گرفت و اینک باید در یافت فارابی را از این دو نکته مشخص کنیم. نکته نخست به رابطه میان اخلاق و سیاست مربوط می‌شود. در بررسی فلسفه سیاسی افلاطون دیدیم که در دوره یونانی، سیاست در مقایسه با اخلاق دانش برین به شمار آمده و بر آن اشراف دارد. همین سخن در مورد فارابی نیز صادق است زیرا اگرچه فارابی غایت فلسفه مدنی را نیل به سعادت می‌داند، اما همچون نویسندگان دوره انحطاط یونانی مآبی و اسلامی، سیاست مدینه را در اخلاق فردی حل نمی‌کند. مبادی فلسفی فارابی و مخالفت بنیادین وی با باطنیگری و تصوف او را از راننده شدن در راهی که به گستره نفی زندگی این جهانی و عدم شرکت در مدینه می‌رسید، بازداشت. با تعریف سیاست همچون وسیله‌ای برای نیل به سعادت، فارابی مانند افلاطون و ارسطو پیوند میان اخلاق و سیاست را مورد توجه و تامل قرار داد اما به فراست، فلسفه مدنی را در نسبت آن با علم اخلاق، دانش برین قرار داد.

ابونصر فارابی در «احصاء العلوم»، علم اخلاق را جدای از علم مدنی نیاورده است بلکه بی آنکه معترض این امر شده باشد علم اخلاق را همچون جزئی از علم مدنی قرار داده است. علم مدنی از افعال و رفتار ارادی و ملکاتی بحث می‌کند که افعال و رفتار ارادی از آنها چشمه می‌گیرد و این بحث با موضوع علم اخلاق یکی است.^{۳۴} علت اینکه فارابی علم اخلاق را جدای از علم مدنی لحاظ نکرده است این است که از نظر وی، نیل به سعادت که غایت علم اخلاق است، از راه تحقق خیر و فضیلت امکان پذیر است و «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امتهای رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را به کار بندند»^{۳۵}. از این دیدگاه، در نزد فارابی علم مدنی نسبت به علم اخلاق، دانشی برین و سامان بخش است زیرا تحقق سنت‌های فاضله در شهرها در پرتو حکومتی فاضله امکان پذیر می‌گردد:

«پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد. و این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی (وتلك المهنة هي الملكيه والملك) یا هر نام دیگری که مردم برای آن انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند»^{۳۶}.

ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی فیلسوفانی هستند که با نفی «تغلب»، به سیاستی فاضله می‌اندیشند در حالی که ماوردی، غزالی، ابن خلدون و فضل‌الله روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه‌اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر «تغلب» می‌پردازند.

بهترین چیزها می‌داند: «مدینه می‌تواند ضروری یا فاضله باشد. مدینه ضروری مدینه‌ای است که اعضای آن در جهت نیل به آنچه برای بقای خود، معیشت و حفظ حیات ضروری است یکدیگر را یاری می‌رسانند. اما مدینه فاضله، مدینه‌ای است که شهروندان آن در جهت نیل به بهترین چیزها، یکدیگر را یاری می‌دهند که به واسطه آن وجود انسان حقیقی، بقای حیات و معیشت او به دست می‌آید. برخی گمان برده‌اند که این بهترین چیزها بهره گرفتن از لذتهاست و برخی دیگر آن را ثروت و بعضی جمع میان ثروت و لذت دانسته‌اند.

اما سقراط و افلاطون و ارسطو گفته‌اند که انسان دارای حیات دوگانه‌ای است؛ ادامه حیات نخست با غذا و دیگر چیزهای خارجی که ما روزانه به آنها نیاز داریم ممکن است ولی حیات دیگر، حیاتی است که قائم به ذات است و برای قوام ذات خود به چیزهای خارج از ذات نیازمند نیست بلکه فی نفسه خود کفاست. پس انسان دارای دو کمال است: کمال اول و کمال آخر. کمال آخر نه در همین حیات، بلکه در حیات دیگر بدست می‌آید یعنی زمانی که کمال نخست پیش از آن در همین حیات حاصل شده باشد.^{۴۵}

تفسیری که فارابی از اندیشه سقراط و فلسفه افلاطون و ارسطو ارائه می‌کند، در آغاز فلسفه در دوره اسلامی با تکیه بر نتایج اثر دیگر او درباره هماهنگی اندیشه‌های دو فیلسوف (الجمع بین الرئی الحکمین) امکان‌پذیر گشته است. بیشتر به نظریات افلاطون و ارسطو درباره نیل به سعادت از مجرای عمل به فضیلت اشاره کردیم. اینجا بایستی در تفسیر فقره بالا اضافه نماییم که جانشین شدن مدینه فاضله و ضد آن در نزد فارابی به نظامهای سیاسی مطلوب و منحرف در نزد افلاطون و ارسطو جالب توجه است. اگرچه غایت سیاست در نزد افلاطون و ارسطو نیز سعادت انسانی است و سعادت در اندیشه فلسفی قدیم جز از مجرای عمل به فضیلت امکان‌پذیر نمی‌گردد، اما فضیلت در نزد ارسطو و در بخشی از فلسفه افلاطونی معنایی این جهانی یا بهتر بگوییم مدنی دارد، یعنی پیوستن به شهروندان یک مدینه و شرکت در اداره امور آن خود برترین فضیلت به شمار می‌رود. چنانکه بالاتر گفته شد اثری رنگ باخته از این اندیشه یونانی را می‌توان در نزد فارابی نیز یافت، اما با توجه به تفسیری که فارابی از فضیلت و سعادت ارائه می‌کند معلم اول نه می‌تواند در تمیز میان مدینه‌های فاضله و مدینه‌های تغلب به اندیشه یونانی اقتدا کند و نه می‌تواند ضابطه یونانیان را در تمیز میان نظامهای سیاسی مطلوب و منحرف در فلسفه مدنی خود وارد سازد.

پیش از اینکه بار دیگر به مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» بازگردیم، باید ملاحظه‌ای دیگر بر بحث فارابی درباره سعادت بیفزاییم. سخن فارابی درباره حصول سعادت خالی از ابهام نیست. دیدیم که سعادت در نزد فارابی از سویی مشروط به شرکت در امور مدینه است اما از سویی دیگر صرف پیوستن به شهروندان یک مدینه نمی‌تواند مایه تأمین سعادت باشد؛ افراد انسانی دارای فظرت‌های متفاوت‌اند و تنها برخی از انسانهایی که دارای فطرت سالم هستند می‌توانند به سعادت نایل آیند. فارابی در رساله «سیاست مدنی» در این باره می‌نویسد:

«و این امر یعنی وصول آن به سعادت، آنگاه ممکن خواهد بود که از ناحیه عقل فعال، معقولات و معارف اولیه به آدمی اعطا شده باشد. و چنین نیست که هر انسانی در فطرت خود آماده پذیرفتن معقولات و معارف اولیه باشد زیرا افراد انسانی بالطبع دارای قوت‌های متفاوتی و مفسور بر استعدادات مختلف‌اند و طبع باره‌ای از آنها ممکن است هیچ نوع معقولی را نپذیرد ولی باره‌ای دیگر قوه پذیرایی معقولات را دارند، لیکن در جهت دیگری به کار می‌برند، مانند دیوانگان. و دسته سومی هستند که هم معقولات را می‌پذیرند و هم در جهت خود جریان می‌دهند. اینان صاحب فطرت سلیم انسانی‌اند و تنها اینان می‌توانند به سعادت نهایی نایل آیند.»^{۴۶}

اما سعادت که از سویی اجسام آسمانی بر هر فرد مطابق با توانایی او و توسط عقل فعال افاضه می‌شود^{۴۷}، تنها وجهی از سعادت است و وجه دیگر آن امری ارادی و اختیاری است. فارابی در «اراء اهل مدینه فاضله» با تأکید بر همین وجه از تحصیل سعادت وصول به سعادت را ضابطه سنجش میان دو مدینه فاضله و مدینه‌های تغلب می‌داند: «و چون در حقیقت شأن خیر این بود که به

سیاست در فلسفه مدنی فارابی چگونه حل شده است یا به دیگر سخن، فلسفه مدنی فارابی، چگونه اندیشه‌ای درباره سیاست است و سرشت آن چیست؟ به نظر می‌رسد که در اینجا نیز فارابی با اقتدای به افلاطون و ارسطو و تفسیر فلسفی ویژه‌ای که از دیانت داشته طرح «مدینه فاضله‌ای [را] در عالم مجردات عقلی»^{۴۸}، در افکنده است که بیش از هر چیز مدینه‌ای «فاضله» در تعارض آن با هرگونه تغلب است.

نقادی از نظامهای مبتنی بر تغلب، چنانکه در نخستین بخش این دفتر گذشت، از عمده‌ترین ویژگی‌های فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطوست. یادآوری می‌کنیم که اندیشه فلسفی قدیم - اندیشه فلسفی یونانی و همینطور فلسفه در دوره اسلامی - به طور کلی با نفی تغلب در گستره سیاست ملازمت دارد، همچنان که انتقاد از فلسفه، در نزد برخی از اهل شریعت، با توجیه تغلب همسوست. اگر بخواهیم تنها به یادآوری نامهایی از اندیشمندان دوره اسلامی بسنده کنیم می‌توانیم بگوییم که ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی فیلسوف هستند و لاجرم با نفی تغلب به سیاستی فاضله می‌اندیشند در حالی که ماوردی، غزالی، ابن خلدون و فضل‌الله روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه‌اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب می‌پردازند. در میان چهره‌های درخشان اندیشه فلسفی ایرانی، ابونصر فارابی بیش از دیگران به تامل در مسئله تغلب در سیاست و تعارض آن با تحقق سعادت و عمل به فضیلت که غایت سیاست فاضله است پرداخته و به نظر می‌آید که بررسی نظری و مقایسه آن با نظریات افلاطون و ارسطو در این باب بتواند بر چگونگی طرح و سرشت یکی از پراهمیت‌ترین بحث‌های فلسفه سیاسی یونانی و اندیشه فلسفی دوره اسلامی پرتوی بیفکند.

در بخش نخست این دفتر آوردیم که بحث درباره بهترین نظام حکومتی در کانون فلسفه سیاسی دوره یونانی قرار دارد و یکی از ارجمندترین مفاهیم این بحث، مفهوم «مصلحت عمومی» است که در تحول بعدی اندیشه سیاسی در مغرب زمین نقشی اساسی داشته است. افلاطون و ارسطو، هر یک از دیدگاه ویژه خود، با بحث درباره بهترین نظام حکومتی، مفهوم «مصلحت عمومی» را به عنوان ضابطه سنجش و تمیز میان نظامهای مطلوب از نظامهای منحرف وارد فلسفه سیاسی کرده و حتی بیشتر از آن، رعایت یا عدم رعایت «مصلحت عمومی» را میزان جدایی میان سیاست، به معنای رابطه خردمندانه شهروندی و شرکت در اداره امور شهر از راه تغلب، یعنی رابطه خودکامه میان شبان و رمه یا خدایگان و بنده دانستند. به نظر ما، مفهوم ارجمند «مصلحت عمومی» و بحث پیرامون آن از مجرای ترجمه‌های نخستین سده‌های دوره اسلامی به اندیشه فلسفی و سیاسی انتقال نیافت و اندیشمندان سیاسی دوره اسلامی نتوانستند مفهوم «مصلحت عمومی» را همچون مفهومی بنیادین مورد تامل فلسفی قرار دهند. نیازی به توضیح نیست که بحث درباره نظامهای مطلوب و منحرف در دوره اسلامی نیز با تکیه بر اندیشه یونانی دنبال شد. اما آنچه اغلب مورد غفلت قرار گرفته این نکته اساسی است که ضابطه‌ای را که فلسفه سیاسی دوره اسلامی وارد می‌کند ضابطه «مصلحت عمومی» نیست زیرا این ضابطه به دلایلی که در اینجا نمی‌توان بدان پرداخت مورد توجه و تامل فیلسوفان دوره اسلامی نبوده است.

فارابی نخستین فیلسوف دوره اسلامی است که دو شیوه اداره امور مدینه و رابطه میان شهروندان را مورد بررسی قرار داد. فارابی همچون فیلسوفان یونانی این نکته را به درستی تشریح کرد که میان سیاست فاضله (یا رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه) و سایر نظامهای حکومتی منحرف نسبتی وجود ندارد و در واقع رابطه سیاسی آنجا آغاز می‌شود که گستره فراع تغلب به پایان رسیده باشد. فارابی در «فصول مدنی» می‌نویسد:

«سیاست به طور اطلاق، نسبت به دیگر گونه‌های سیاست جنس نیست، بلکه همچون اسم مشترکی برای اشیای زیادی است که علی‌رغم اختلاف در ذات و سرشت خود در آن اسم اشتراک دارند. در واقع میان سیاست فاضله و گونه‌های دیگر سیاست جاهلی نسبتی وجود ندارد.»^{۴۹}

در جای دیگر از همان اثر، فارابی با تقسیم مدینه به مدینه ضروری و مدینه فاضله، ضابطه تمیز میان دو مدینه را توجه به خیر انسان حقیقی و نیل او به

■ ابونصر فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی نه می توانست خلافت ظاهری اهل سنت را بپذیرد و نه با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی می توانست فکر خود را با حکومت اسماعیلیان هماهنگ سازد: او نه با دریافت خلافت از ظاهر شریعت موافقت داشت و نه با باطن عصیانگر و خشونت آمیز اسماعیلیان.

میان نظام مطلوب فاضله و تغلب ناگزیر هرگونه عمل سیاسی بی برده و در جهت پیداکردن راه برون رفتی از این بن بست، مدینه فاضله را به عالم مجردات عقلی انتقال داده است اما بی آمدهای انتقال مدینه فاضله به عالم مجردات عقلی بیشتر از آنکه راه برون رفتی باشد، بن بست دیگری فرهای اندیشه سیاسی است؛ زیرا راه طرح و تدوین مفهوم بنیادینی همچون «مصلحت عمومی» را که هیچ اندیشه سیاسی بدون آن نمی تواند به تحلیل درستی از واقعیت سیاسی موجود دست یازد، برای همیشه می بندد.

به نظر نمی آید که در فلسفه مدنی فارابی بتوان برای مشکلاتی که ناچار و با توجه به مقدمات و مبادی فلسفی وی پیش می آید راه حلی پیدا کرد. هدف فارابی بررسی بحرانی بوده است که لرزه بر ارکان دستگاه خلافت انداخته بود، خلافتی که تلاش آن مانند همه نظامهای مبتنی بر باورهای دینی، بیشتر از آنکه سیاسی و در قلمرو عمل باشد در نظر و در قلمرو باورهای دینی و آیینی بود. فارابی با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی تفسیری فلسفی از نبوت ارائه کرد که بیشتر با نظریه امامت شیعی سازگار بود. او بدرستی دریافته بود که بسته شدن دایره نبوت (چنانکه اهل تسنن به آن اعتقاد داشتند و خلافت بر شالوده آن استوار بود) در قلمرو سیاست جز به گستره فراخ تغلب نمی تواند منجر شود و بنابراین اندیشه فلسفی یونانی را با تفسیر فلسفی نبوت و امامت شیعی - و به احتمال زیاد نظریه شاهی ارمانی در اندیشه سیاسی ایرانی شهری - جمع و سیاسی را تاسیس و تدوین کرد که ساختار و منطق درونی آن با ساختار و منطق درونی تشیع هماهنگ است.

جالب توجه است که بن بست عدم امکان حصول تحقق مدینه فاضله، آخرین سخن فارابی در باره سیاست نیست؛ به عنوان حکیمی که همه اندیشه خود را در جهت نفی تغلب به کار گرفته است، فارابی از مجرای دموکراسی یا آنچه که او «مدینه جماعیه» نامیده است راهی را می گشاید که به قلمرو آموزش و پرورش افراد فاضله منتهی خواهد شد. فارابی چنین می نویسد که مدینه جماعیه، مدینه آزادی هاست «و بنابراین این گونه مدینه ها محبوب همه است و اقامت در آن برای هر کس مطلوب است زیرا هر کسی تاحدی و در امری معین خواستهایی دارد که در این گونه مدینه ها برآورده می شود و بنابراین مردم و ملت‌های گوناگون به سوی آن روی می آورند و به طور بی حساب و بی اندازه به بزرگی آن افزوده می گردد و در آن از هر نوع نسلی و خلق و خوی و بچه هایی به وجود می آیند. و فرزندان که نهادها و فطرتها و تربیتهای گوناگون دارند در این گونه مدینه ها با به عرصه وجود می گذارند و رشد و نمو می کنند. بدین ترتیب این گونه مدینه ها نمودار شهرهای بسیار می گردند و لیکن نه به طور جدا و متمایز، بلکه درهم و پراکنده در یکدیگر، و بیگانه از اهلی باز شناخته نمی شود. در اینگونه مدینه ها هدفها و غرضهای گوناگون وجود دارد و روشها مختلف است. بدین جهت ممکن است بعد از گذشت زمانهای متمادی مردمی که از طبقه افاضل باشند پدید آیند و حتی حکما و دانشمندان و شعرا و خطبایی در هر نوع از امور و علوم و فنون در این گونه مدینه ها تربیت شوند و نیز ممکن است که از بطن این گونه مدینه ها افرادی برای تشکیل مدینه فاضله بیرون آیند و این نوع انسانها بهترین افرادی هستند که در این گونه مدینه ها تربیت می شوند. از این جهت است که این گونه مدینه ها هم از لحاظ «خیر و خوبی» و هم از لحاظ «شر و بدی»، بهره ورترین مدینه ها به حساب می آید و هر اندازه بزرگتر و مدت آن طولانی تر و مردم آن زیادتر و نعمت های آن فراوان تر و برای زندگی مردم کامل تر باشد، هم خیرات و هم شرور آن افزون تر می شود.»^{۲۸}

در واقع فارابی در شرایطی که مدینه فاضله را افقی دست نیافتنی می داند در میان نظامهای حکومتی بد، کمترین بدی را که همان «مدینه جماعیه» است انتخاب می کند؛ زیرا در این مدینه «هیچ فردی از آن دیگری در احراز ریاست اولویت ندارد.»^{۲۹} و مردم در گرایش به تغلب و پیروی از آن آزادند. «فقط چیزی که هست این است که پدید آمدن مدینه های فاضله و ریاستهای فاضله از متن مدینه های ضروری و جماعیه آسانتر و ممکن تر است.»^{۳۰}

اراده و اختیار آدمی حاصل آید و همینطور بدی ها و شرور نیز به اراده و اختیار حاصل شود، این امکان وجود دارد که مدینه ها وسیله تعاون و وصول به پاره ای از هدفها و غایاتی که شرور است قرار گیرند. و از این جهت است که هر مدینه ممکن است وسیله نیل و وصول به سعادت بود. پس آن مدینه ای که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری است که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، «مدینه فاضله» است و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت تعاون حاصل شود «اجتماع فاضل» است، و امتی که همه مدینه های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند، «امت فاضله» است و همین طور «معموره فاضله» آن هنگام تحقق پذیرد که همه امتهایی که در آن زندگی می کنند برای رسیدن به سعادت تعاون کنند.»^{۲۸}

بدین سان ضابطه «مصلحت عمومی» که مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی یونانی است در نزد فارابی جای خود را به تعاون در جهت وصول به سعادت می دهد که البته بخشی از آن اختیاری و ارادی است و بخش دیگر از سویی فطرت هر یک از افراد و تأثیرات اجسام سماوی در سرنوشت آنان بوده^{۲۹} و از سوی دیگر به وجود رئیس مدینه ای وابسته است که بر چگونگی کون و فساد اجسام طبیعی آگاه است و می داند که آنچه در عالم واقع می شود بر طبق سنتی محکم و عدل و حکمت است و در نظام آفرینش نقصانی و ستمی نرفته است^{۳۰} و بنابراین مقام و منزلت هر یک از افراد مدینه را برابر نظام آفرینش و فطرت آنها معلوم می دارد.

نظر فارابی در باره مدینه فاضله با توجه به مبادی فلسفه مدنی وی نمی تواند مفهوم بنیادین مصلحت عمومی را بازتاب دهد؛ زیرا فلسفه یونانی بویژه فلسفه سیاسی ارسطو و فلسفه سیاسی افلاطون لااقل آنجا که به تحلیل واقعیت سیاسی می پردازد - و نه آنجا که اندیشه مدینه فاضله خود را طرح می کند - فلسفه ای مبتنی بر دموکراسی، یعنی حکومت شورایی مردم است و بدین بیان ناگزیر بایستی «مصلحت عمومی» را طرح کند. اما در دوره اسلامی، طرح اندیشه دموکراسی به گونه ای که در یونان، در عمل و نظر، به وجود آمد ممکن نشد. به طوری که در دوره اسلامی از سویی در عمل، خلافت فاضله آغازین به سلطنت مطلقه تبدیل شد و از سویی دیگر در قلمرو نظر، جریان مهم اندیشه سیاسی به سیاستنامه نویسی و شریعتنامه نویسی تبدیل شد که هر یک به نوعی به توجیه سلطنت و خلافت می پرداختند. در این میان فلسفه سیاسی یگانه جریان - هرچند فرعی - در اندیشه سیاسی بود که به نفی تغلب و تأکید بر حکومت فاضله پرداخت اما فلسفه سیاسی با تفسیری که از نبوت ارائه و فلسفه سیاسی را با آن جمع کرده بود، ضمن اینکه می توانست به طرح مسئله تغلب در سیاست بپردازد ولی به دلیل همین تفسیر فلسفی از نبوت نتوانست فلسفه مدنی خود را بر شالوده «مصلحت عمومی» استوار سازد. چنانکه گفته شد کانون تحلیل سیاسی فارابی در رأس هرم قدرت سیاسی قرار دارد و همین مسئله علت وصول مدینه به سعادت است.

«پادشاه حقیقی (الملك فی الحقیقه) کسی است که غرض و مقصود هنر (صناعت) که به وسیله آن به اداره مدینه ها می پردازد، سعادت حقیقی را به عنوان غایت و غرض پادشاهی (المهنه الملکیه) به او و سایر شهروندان مدینه ارزانی دارد. پس بر پادشاه مدینه فاضله است که در وصول به سعادت از دیگران کاملتر باشد زیرا او سبب رسیدن شهروندان به سعادت است (هو السبب فی ان یسعد اهل المدینه).»^{۳۱}

تردیدی نیست که با چنین تحلیلی از وصول به سعادت، بر مبنای رابطه علت و معلولی، جایی برای طرح مفهوم «مصلحت عمومی» باقی نمی ماند. اما از تأکیدی که بر فقدان مفهوم «مصلحت عمومی» شد نبایستی چنین استنباط شود که فارابی در عمل توجهی به «مصلحت عمومی» ندارد. فرض بر این است که در مدینه فاضله «مصلحت عمومی» به بهترین وجه تأمین شده است یا بهتر بگوییم «مصلحت عمومی» جز در مدینه فاضله تأمین نمی شود. بنابراین اگر فارابی به طرح مدینه فاضله می پردازد تنها به این دلیل است که او در جهت وصول به سعادت و عمل به فضیلت امکان دیگری را نمی تواند لحاظ کند زیرا مدینه فاضله بنا به تعبیر دکتر داوری «مدینه ای در عالم مجردات عقلی است» و چنین مدینه ای نمی تواند به بهترین وجه «مصلحت عمومی» را تأمین نکند. اینجا با مشکل اساسی فلسفه مدنی فارابی مواجه می شویم: مدینه فاضله، مدینه ای در عالم مجردات عقلی و لاجرم افقی دست نیافتنی در این جهان است؛ و آنکه عمل به فضیلت و وصول به سعادت جز در مدینه فاضله و تحت ریاست فاضله امکان پذیر نیست (امکانی که با توجه به مقدمات فارابی تعلیق به محال شده است). فارابی همچون بسیاری از فیلسوفان دوره قدیم نتوانسته است راه حلی برای این مشکل پیدا کند. او نیز مانند افلاطون به ناسازگاری

۱- ابن خلدون، مقدمه، شرکت ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۶، ج اول ص ۳۸۷ و بعد.

۲- ر.ك. به تفسیر «والنسر» بر ویرایش خود از کتاب آرای اهل مدینه فاضله فارابی:

Al - Farabi, *On the Perfect State*, a-revised text with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1986, P. 441.

این کتاب حاوی چاپ انتقادی متن عربی فارابی، ترجمه انگلیسی، و شرح فاضلانه و بسیار دقیق آرای اهل مدینه فاضله است.

۳- در این باره ر.ك. تفسیر هانری کرین در:

En islam iranien, Sohrawardi et les Platoniciens de Perse, Paris, Gallimard, 1971.

همینطور مقایسه می شود با اثر دیگر نویسنده: درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۲۶.

۴- سیدحیدر آملی، جامع الاسرار به تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه، ص ۱۳۴.

۵- فارابی، آرای اهل مدینه فاضله، متن عربی، صص ۶-۲۴۴، به نقل از ترجمه فارسی، صص ۷۰-۲۶۹؛ و اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات ظهوری، ۱۳۶۱، آنچه را که از دو کتاب فارابی به ترجمه دکتر سجادی می آوریم همه جا اندک تصرفی در آن صورت گرفته است.

درباره بحث پراهمیت نبوت و وحی در نزد فارابی رجوع کنید به:

R. Walzer, *Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination in Greek into Arabic*, Oxford: Bruno Cassirer, 1962, P. 206 sq.

۶- ر.ك. فارابی، همان، ترجمه فارسی، ص ۲۷۷.

۷- ر.ك. رضا داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۳.

۸- فارابی، همان، متن عربی، ص ۲۴۶ و ترجمه فارسی، ص ۲۷۱، درباره معنای امام، فیلسوف، واضع نوامیس و ملک ر.ك. فارابی، تحصیل السعاده، در رسائل الفارابی حیدرآباد: دکن ۱۹۲۶، ص ۴۳ به بعد. «فتیین ان معنی الفیلوسوف والرئیس الاول والملك وواضع النوامیس والامام معنی كله واحد. وای لفظه ما اخذت من هذه الالفاظ»

۹- فارابی، آرای اهل مدینه فاضله، متن عربی، ص ۹۴ و ترجمه فارسی، صص ۲۰-۱۱۹.

۱۰- فارابی، سیاست مدینه، ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۱۶۲.

۱۱- فارابی، آرای اهل مدینه فاضله، متن عربی، صص ۶-۲۳۴ و ترجمه فارسی، صص ۲-۲۶۱.

۱۲- همان، متن عربی، ص ۲۳۶ و ترجمه فارسی، ص ۲۶۲.

۱۳- رضا داوری، همان، ص ۲۳ به بعد.

۱۴- ر.ك. فارابی، سیاست مدینه، ص ۱۶۱.

۱۵- ر.ك. رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی، تهران: شورای عالی فرهنگ، ۱۳۵۶، صص ۱۱-۱۱۰.

۱۶- ر.ك. فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴، ص ۱۱۰. برای بحث تفصیلی در این باره ر.ك.

۱۷- ر.ك. فارابی، سیاست مدینه، ص ۱۴۸ و بعد.

18. Al— Fārābī, *Fusūl Al-Madani*, edited with an english translation by D.m. Dunlop, Cambridge. University Press 1961, p. 164

«فمن اجل ذلك حرم علی الفاضل من الناس المقام فی سیاسات الفاسده ووجبت علیه الهجره الى المدن الفاضله ان كان لها وجود فی زمانه بالفعل. و اما ان كانت معدومه فالفاضل غریب فی الدنيا وردی العیش، الموت خیر له من الحیاه.» نیز در این مورد ر.ك. کتاب المله و نصوص اخری، حقیقها و قدم لها محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸، ص ۵۶.

فارابی در احصاء العلوم درباره جلب رضایت مردم می نویسد: علم مدنی «بیان می کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد». (ص ۱۰۷).

۱۹- ریشارد والنسر به درستی توضیح داده است که واژه polites = شهروند یونانی در زبان عربی معادلی ندارد. ر.ك. Walzer, *Greek into Arabic*, p. 206.

درباره مدینه های گوناگون ر.ك. سیاست مدینه، ص ۱۵۷.

۲۰- سیاست مدینه، ص، ۱۵۶.

۲۱- آرای اهل مدینه فاضله، ترجمه فارسی، ص ۲۸۶.

۲۲- همان، ص ۲۸۴.

۲۳- سیاست مدینه، ص ۱۶۴. ۲۴- همان، ص ۱۹۷.

۲۵- آرای اهل مدینه فاضله، ص ۲۷۷ «هرگاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که به جز حکمت، سایر شرایط در او موجود باشد، در این هنگام مدینه فاضله بدون پادشاه ماندورنیسی که قائم به امر این مدینه است پادشاه نبود و مدینه در معرض هلاکت و تباهی بود. و سرانجام اگر حکیمی یافت نشود که به او حکمت فزاید و بیبوند طولی نخواهد کشید و زمانی نخواهد گذشت که آن مدینه تباه و فنا گردد.»

۲۶- آرای اهل مدینه فاضله، متن عربی، ص ۲۵۸ و ترجمه فارسی، ص ۲۸۸.

۲۷- ر.ك. Walzer, *On the Perfect State*, p.456.

۲۸- آرای اهل مدینه فاضله، ترجمه فارسی ص ۳۴۲ و بعد.

۲۹- همان، متن عربی، ص ۳۱۸ و ترجمه فارسی، ص ۳۴۷.

۳۰- سیاست مدینه، ص ۱۳۶، و نیز ر.ك. مدینه فاضله، ترجمه فارسی، ص ۲۵۱ و بعد.

۳۱- همان، ص ۳۰۸.

۳۲- ر.ك. شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۵، ج دوم ص ۲۱۳.

۳۳- آرای اهل مدینه فاضله، متن عربی، ص ۲۷۸ و ترجمه فارسی، ص ۳۰۹ و نیز ر.ك. ص ۲۶۷ به بعد همان.

۳۴- آرای اهل مدینه فاضله، متن عربی، ص ۳۱۴ و ترجمه فارسی، ص ۳۴۴-۵.

۳۵- همان، ترجمه فارسی، ص ۲۲۸.

۳۶- همان، ترجمه فارسی، صص ۳۰-۲۲۹ و نیز ر.ك. فصول مدنی، ص ۱۶۴ و بعد «وقد تكون الفضائل النظرية و فضائل الفکرية سببا و مبدءا لكون الفضائل العملية و الصنائع العملية.» (ص ۱۶۵).

۳۷- فارابی، احصاء العلوم، ص ۱۰۶.

۳۸- همان، ص ۱۰۷.

۳۹- همانجا، برای متن عربی ر.ك. فارابی، کتاب المله و نصوص اخری، ص ۷۰.

۴۰- همان، ص ۱۱۰.

۴۱- فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، در رسائل فارابی، ص ۲۰ و بعد.

«والفلسفه المدنیة صنفان. احدهما تحصل به علم الافعال الجميله و الاخلاق التي تصدر عنها الافعال الجميله و القدره علی اسبابها و به تصیر الاشیاء الجميله قیة لنا و هذه تسمى الصنائع الخلقیه و الثاني یشتمل علی معرفه الامور التي بها تحصل الاشیاء الاجميلة لاهل المدن و القدره علی تحصيلها لهم و حفظها علیهم و هذه تسمى الفلسفه السیاسه فهذه جمل اجزاء صناعة الفلسفه.»

۴۲- فارابی، احصاء العلوم، ص ۱۱۰.

۴۳- رضا داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ص ۶۱.

۴۴- فارابی، فصول مدنی، ص ۱۶۱. ۴۵- همان، ص ۱۲۰.

۴۶- سیاست مدینه، صص ۸-۱۴۷. ۴۷- همان، ص ۱۴۵.

۴۸- آرای اهل مدینه فاضله، صص ۶-۲۵۴.

۴۹- سیاست مدینه، ص ۱۳۷ و بعد.

۵۰- آرای اهل مدینه فاضله، صص ۸-۳۷.

۵۱- فصول مدنی، ص ۱۲۲. ۵۲- سیاست مدینه، ص ۱۹۲.

۵۳- همان، ص ۱۹۳. زیرا بیان شد که در مدینه جماعیه هیچ فردی از آن دیگری در احراز ریاست اولویت ندارد. و بنا بر این، موقعی که ریاست آن به یک فردی از افراد اعطا شود یا برای این است که مطیع مردم است و به اصطلاح مردم این کار را می کنند که بتوانند هر نوع خواست و اراده ای را بر او تحمیل نمایند و یا اینکه برابر این کار از او ثروت و مکتبی دریافت می کنند و یا ما به ازایی دیگر. بهترین رئیس به نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه ها و چاره جویی ها را در راه رسیدن مردم به اهداف و امیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است به کار برد و نیز بتواند سود آنان را از دستبرد دشمنان نگهدارد و نیز خود از اموال آنها به جز رفع حوائج ضروری زندگیش چشم داشتی نداشته باشد، بلکه صرفا به اندازه ضرورت زندگی خود از آنان برگردد. قهرا در این گونه مدینه ها آن کسی که به معنای واقعی جزء افضل باشد (یعنی آن کسی که اگر به ریاست برسد کارها و اعمال آنان را ارزایی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می نماید) هیچ گاه به ریاست نمی رسد و مردم زیر بار ریاست او نخواهند رفت.»

۵۴- سیاست مدینه ص ۱۹۴. مقایسه شود با ارسطو، اخلاق نیکو ماخسی، VIII 1160b 18-19 «دموکراسی کمترین بد در میان نظامهای حکومتی منحرف است...»