

مبانی مابعدالطبیعی اندیشه سیاسی فارابی

دکتر طاهره کمالی زاده^۱

چکیده

فارابی از بزرگترین نمایندگان فلسفه سیاسی و شاخص ترین چهره سیاسی دوره اسلامی است. پژوهشگران فلسفه سیاسی، سیاست مدنی در تفکر معلم ثانی را جزئی از نظام عام فلسفه او می دانند. فارابی سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود مطرح می کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول دارد به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه می پردازد. فارابی الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال نتایج آن دو را به یکدیگر تعمیم می دهد. فارابی مواد سیاست خود را از افلاطون و ارسطو گرفته و آن را بر مبنای فلسفه ارسطویی و نو افلاطونی اسلامی به شیوه استدلالی و برهان مدون کرده است. بنابر این غالباً اندیشه سیاسی فارابی را دارای دو پایه مشخص افلاطونی و ارسطویی می دانند.

کلید واژه ها: سیاست مدنی، فلسفه، وجود شناسی، عقل، عقل فعال

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان، آدرس الکترونیکی: T.kamali85@yahoo.com

مقدمه و طرح مسأله

در سراسر تاریخ، اندیشه سیاسی هیچ گاه از اندیشه فلسفی جدا نبوده اما کمیت و کیفیت این ارتباط را طبیعت و ماهیت اندیشه سیاسی تعیین میکند. با توجه به این نکته ماهیت و طبیعت اندیشه سیاسی فارابی که در حوزه تمدن ایران در دوران اسلامی تدوین و تأسیس شده است چیست؟ و آیا اندیشه سیاسی وی به گفتار فلسفی و مابعدالطبیعه وی موقوف است و به نوعی از آن استنتاج می‌شود؟ و به طور کلی آیا احکام عام مابعدالطبیعی از آن حیث که بحث درباره وجود من حیث وجود است، در مورد سیاست وی نیز قابل اطلاق است؟ و آیا احکام خاص وجود سیاسی تابعی است از احکام عام وجود من حیث الوجود؟ رابطه میان مابعدالطبیعه و وجود شناسی و سیاست در فلسفه فارابی چگونه است؟ و در نهایت اینکه فلسفه مدنی فارابی آیا چنانکه مشهور است، افلاطونی است و یا فلسفه سیاسی او به اخلاق ارسطو نزدیک است؟ و در هر حال میزان تأثیر ارسطو و افلاطون در فلسفه مدنی فارابی چگونه است؟ البته فلسفه سیاسی فارابی از جهات مختلف موضوع مباحث مفصل و مستقل قرار گرفته است. اما بررسی مبانی مابعدالطبیعی فلسفه سیاسی فارابی نیز می‌تواند موضوع پژوهش‌های مستقل و مفصلی در آینده باشد. این مقاله به عنوان در آمدی بر این گونه پژوهش‌ها، به مناسبت ارتباط وثیق فلسفه سیاسی فارابی با مبانی هستی‌شناسی او به اجمال به این مسأله می‌پردازد.

پیشینه فلسفه سیاسی

در سراسر تاریخ، اندیشه سیاسی هیچ گاه از اندیشه فلسفی جدا نبوده و ظهور اندیشه سیاسی نزد هر قوم تنها در پی رهایی آنان از بند تصورات جامد درباره ماهیت هستی و گردش جهان و سیر تاریخ دست داده است. یونانیان نیز هنگامی به تفکر سیاسی پرداختند که به اصل دگرگونی یا صیروت در کائنات پی بردند. نخستین



فیلسوفی که در یونان باستان، دگرگونی را اصل حاکم بر هستی شناخت، هراکلیت (۴۸۰ - ۵۷۶ ق.م) بود. هراکلیت عقیده خود را که ظاهراً به حوزه فلسفه محض تعلق داشت به زندگی سیاسی نیز سرایت داده وی سازمان اجتماعی را هم از دگرگونی ایمن نمی‌دانست و به مردم زمانه‌اش توصیه می‌کرد که درباره امور سیاسی و اجتماعی، آنچه را از بزرگان به ارث برده‌اند درست و مقدس شمارند. فلسفه سیاسی به واقع با افلاطون آغاز می‌شود و به نحو قاطع فلسفه سیاسی او آشکارا نتیجه آرائی فلسفی اوست مخصوصاً نظریه «مُثل»، چندان که فلسفه سیاسی افلاطون را بدون فهم معنای «مُثل» نمی‌توان درست دریافت.

نظریه "مُثل"، گرچه از ابتکارات افلاطون است ولی نتیجه منطقی تمایز میان «بود» و «نمود» است، که پیش از افلاطون پارمنیدس آن را مطرح کرده بود. مقصود افلاطون از مثال، نمونه عالی و ابدی چیزهایی است که در جهان مادی وجود دارند که این نمونه عالی دارای خاصیت کلیت، وحدت و کمال و ثبوت است. «مثال» هر چیز، حقیقت کلی آن است که به خواص مادی در نمی‌آید. در حالیکه افراد و انواع آن با حواس ما دریافتنی‌اند. بر اساس نظریه مثل، افلاطون اعلام می‌کند که دولتها نیز مانند پدیده‌های دیگر جهان وجودی ناقص و معیوب و ناپایدارند ولی مثال و نمونه کاملی دارند که فعلاً در جهان موجود نیست، اما با کوشش و تدبیر می‌توان آن را به وجود آورد. افلاطون این نمونه کمال مطلوب را در جمهوری خود وصف کرده و از دولتها و جوامع سیاسی زمان خود در قیاس با آن عیب گرفته و انتقاد می‌کند. در «نیک شهر» یا «مدینه فاضله» او فیلسوفان باید حکومت کنند و افلاطون کسی را فیلسوف می‌داند که مُثل را بشناسد، یعنی بر حقایق ازلی کائنات آگاه باشد. حال آنکه مردم عادی فقط با امور جزئی و کاذب و گذران سروکار دارند. لذا آگاهی از مثل را معرفت، و آگاهی از امور جزئی را گمان یا عقیده می‌نامد (عنایت، ۱۳۷۹، ص ۴۹).

افلاطون بنیانگذار فلسفه سیاسی است، زیرا او نخستین بار تأمل نظری درباره



سیاست را در منظومه‌ای از اندیشه فلسفی وارد سیاست نموده است. لذا افلاطون فیلسوفی مدنی است و پیوند فلسفه و سیاست در کانون اندیشه افلاطون قرار دارد. در اندیشه سیاسی وی امکان تحقق بهترین شیوه فرمانروایی، وابسته به وجود فرمانروایان پرهیزگار است و از آنجا که شناخت سعادت به عنوان غایت سیاست، جز از مجرای فلسفه امکان‌پذیر نمی‌گردد، در نهایت با طرح «شهر زیبا» یا «مدینه فاضله» ای که در عالم مجردات عقلی است، طرح آرمانی برای رسیدن به این کمال و سعادت را ارائه می‌دهد. طرح آرمانی افقی است که هیچ کمالی بدون در نظر داشتن این افق نمی‌تواند وجود داشته باشد. در این طرح امکان عملی آن مد نظر نیست، بلکه اندیشه‌ای است به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت و نه امکان رسیدن به آن. این امر آرمانی در جهان واقع، یا به گفته افلاطون در جهان محسوسات تحقق پیدا نمی‌کند. بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد که نمونه اعلی‌اء یا افقی در برابر سلوک موجودات جهان محسوس بشمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵ - ۶۰).

فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی ارسطو همچون افلاطون، هم از مبانی کلی فلسفه‌اش و هم از خصوصیات شیوه نگرش او در کائنات متأثر شده است. یکی از مبانی فلسفه ارسطو که به فلسفه سیاسی او مربوط می‌شود، بحث شدن و گردیدن (صیوررت و حدوث) است که البته قبل از ارسطو، هراکلیت آن را به شکلی ساده‌تر بیان کرد. ارسطو فکر هراکلیت را یک مرتبه جلوتر برد و ادعا کرد که همه هستی‌ها اعم از مادی و معنوی، جاندار و بی‌جان پیوسته در حال «شدن» اند، یعنی خاصیت بالقوه آنها فعلیت می‌یابد و این حالت بالفعل، غرض و غایت وجود هر چیز را تحقق می‌بخشد. هر چیز موجود، خواه آدمی یا اسب یا خانواده، طبیعتی دارد که حاصل فعلیت یافتن غایت آن چیز است. بدینسان غایت هر چیز یا به اصطلاح ارسطو «تلوس»^۱ با طبیعت آن یا «فوزیس»^۱ یکی است



1. telos

(عنایت، ۱۳۷۹، ص ۸۲). نظرگاه غایت انگارانه ارسطو را دیوید راس ویژگی کلی نظام فکری او می‌داند، که معنی و ماهیت هر چیزی در جهان اعم از موجود زنده و ابزار و اجتماع، باید در غایت آن جستجو شود (راس، ۱۹۶۵، ص ۲۴۶). البته غایات یا طبایع چیزها قدر و ارزش یکسان ندارند، برخی برتر و برخی فروترند و برای تعیین این برتری و فروتری باید صورت هر چیز را از ماده‌اش بازشناخت، صورت، مظهر کمال و ماده مظهر کمبود و نیاز است، تا زمانی که یک چیز کمال نیابد وابسته به ماده است و چون به مرحله کمال رسد، صورت محض شود.

سلسله مراتب هستی‌ها از ماده بی‌صورت آغاز می‌شود و به صورت بی‌ماده پایان می‌یابد. آدمیزادگان در هر مرحله‌ای میان این آغاز و فرجام زیست می‌کنند، یعنی نه ماده محض‌اند و نه صورت خالص. تعلیم ارسطویی درباره «شدن» باعث می‌شود که هر گونه هستی را پیوسته در حال جنبش و دگرگونی و بالقوه پذیرای کمال بدانیم و هیچگاه وضع موجود آنها را ثابت و نهایی نپنداریم. ارسطو از این تعلیم در توجیه سیر تکاملی زندگی اجتماعی بشر استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه هر مرحله از این سیر به حکم ضرورت به مرحله‌ای بالاتر و بی‌نقص‌تر می‌گراید (عنایت، ۱۳۷۹، ص ۸۳). در نزد ارسطو، نیاز اولیه خوراک و پوشاک را زندگی خانوادگی و روستایی فراهم می‌آورد. اما فقط در شهر یا جامعه سیاسی است که طبیعت بالقوه آدمی می‌تواند فعلیت یابد و از کمال برخوردار شود، تنها در مدینه است که انسان می‌تواند زندگی نیک به معنی کامل آن داشته باشد و چون زندگی نیک غایت طبیعی انسان است، مدینه را باید اجتماعی طبیعی نامید. بدیهی است که مدینه آفریده طبیعت است و انسان بالطبع حیوان سیاسی است و کسی که بی‌مدینه است یا برتر از بشریت است یا فرودتر از آن (سیاست، الف ۱۲۵۳، ۱-۴، ۹-۱۱). مدینه نیز مانند هر اجتماع دیگری، برای غایتی وجود دارد، این غایت در مورد مدینه خیر اعلای انسان یعنی زندگی اخلاقی و زندگی



عقلانی اوست. اما شیوه نگرش ارسطو در کائنات که ناگزیر بر بینش سیاسی او نیز حاکم بوده است، سه خصوصیت برجسته دارد. نخست، میل او به استقراء که انگیزه‌اش بر گرد آوردن و فهرست کردن همه مدارک و معلومات موجود درباره زندگی سیاسی زمان خود بود. ارسطو در کتاب سیاست به سازمانها و رویدادهای سیاسی جهان باستان اشاره می‌کند، و با وسواس سعی می‌کند تا هیچ مطلبی را بی‌ذکر سند و مدرک معتبر نگوید و در شناخت و گزارش کارها از شیوه مشاهده و گردآوری دلیل پیروی کند. خصوصیت دوم ارسطو آنست که پیشینه و سنت را در سیاست ارج می‌نهد و بسیاری از رسمها و سازمانهای سیاسی را تنها به این لحاظ که نهادی کهن دارند می‌پسندید و تغییر آنها را نادرست می‌پنداشت (سیاست، الف، ۱۲۶۹، ۱۳). چه بسا مخالفت وی با بدعتهای افلاطون نیز به همین دلیل بود. هر چند این ارج نهادن به سنت با اعتقاد ارسطو به جنبش و گرایش هستی‌ها به سوی کمال، متناقض به نظر می‌رسد ولی برخی شارحان معتقدند وی صرفاً در مورد قوانین متکی بر عرف و عادت در یونان با تغییر و بدعت مخالف بوده است.

ویژگی سوم، شیوه پژوهش ارسطوست، وی با تساهل نسبی به توصیف همه سازمانها و نظامهای سیاسی می‌پردازد، با صرف نظر از نیکی و بدی آنها. همچنان که زشتی یک موجود طبیعی نباید دانشمند واقعی را از شناخت آن روی گردان کند، ناپسندی و ناهنجاری رسوم و نهادهای سیاسی و اجتماعی نیز نباید در همت سیاست شناس یا فیلسوف سیاسی به توضیح و تبیین آنها، خللی افکند.

حاصل این سه خصوصیت ارسطو، یعنی ذوق استقراء و احترام به سنت و تساهل، فلسفه او در ستایش اعتدال است که از خلال داوریه‌های او درباره بیشتر مسائل سیاسی پیداست. همین شیوه اعتدال است که ارسطو را از پنداربافی در سیاست بازداشته و به انتقاد از آرزوهای روا نشدنی افلاطون برانگیخته است (عنایت، ۱۳۷۹، ص ۸۳). از اینرو گفته اند اندیشه سیاسی افلاطون در برخی جنبه‌هایش امروز با ما بیگانه است ولی اغلب فیلسوفان سیاسی طرز تلقیهای ارسطو را می‌پذیرند و معتقدند علوم سیاسی بدست وی

آفاقی بس گشاده تر یافته است (نک: برایان ردهد ۱۳۷۳، ص ۵۶). یکی دیگر از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی ارسطو، ارتباط آن با علم اخلاق است. ارسطو در نخستین و واپسین رساله اخلاق نیکوماخسی به پیوند سیاست و اخلاق اشاره کرده است، که این پیوند به عنوان یک بحث مبنایی بر سرشت فلسفه سیاسی ارسطو پرتو افکنده و مقدمه‌ای بر تبیین نظامی از اندیشه اخلاقی است که در فلسفه ایرانی دوره اسلامی بسط یافت، تفصیل این پیوند خارج از بحث کنونی است.

اندیشه سیاسی و اندیشه فلسفی فارابی

از مهمترین شاخه‌های اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی است و از بزرگترین نمایندگان آن حکیم ابونصر محمد فارابی است که به جرأت می‌توان او را مهمترین فیلسوف سیاسی ایران دانست. می‌توان از فلسفه سیاسی فارابی به معنای دقیق سخن گفت، زیرا بنیاد تفکر فارابی، اندیشه فلسفی اوست، و وی از مقدمات فلسفی است که نتایج سیاسی را استنتاج می‌کند.

اگر فلسفه، علم به اعیان موجودات است و همه امور تابع نظام معقول کائنات است، مدینه هم باید موافق و مطابق نظام اعیان باشد و بی‌توجهی به مدینه موجب نقص فلسفه است. و این اساسی‌ترین مسأله مربوط به طبیعت و ماهیت سیاست مدنی یا فلسفه سیاسی فارابی است^۱ (دوری، ۱۳۵۴، ص ۹۹).

فارابی به عنوان شاخص‌ترین چهره فلسفه سیاسی دوره اسلامی، اندیشمند غیر سیاسی و به دور از شور و شر دربارهای سیاست بود. فیلسوفی که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی از شهر آرمانی و خصایص اجتماع مدنی سخن گفته، خود از غوغای شهر و همهمه اجتماع گریخته و به تأمل در عزلت باغ‌ها و کنار جویبارها پناه برده بود. وی بزرگترین فیلسوف دوره میانه است که آراء و نظریاتش از دیدگاه «فلسفه

۱. فارابی به تبع افلاطون، انسان را مفطور به زیست در جامعه و به عبارتی مدنی الطبع می‌داند.



مدنی»، نخستین و واپسین تلاش، جهت تأسیس و تدوین نظامی از اندیشه عقلی، در سیاست دوره اسلامی است. درباره اندیشه سیاسی فارابی و طبعاً فلسفه سیاسی اسلامی، آثار و تألیفات زیادی وجود دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، میانی هستی‌شناسی فلسفه سیاسی فارابی و ارتباط وجود‌شناسی فارابی و فلسفه سیاسی اوست. وی در *احصاء العلوم*، علم مدنی را شامل دو بخش می‌داند که بخش اول آن را علم اخلاق و بخش دوم آن را بحث از مدینه و حکومت تشکیل می‌دهد، (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹-۱۱۰) اما نویسندگان و پژوهشگران فلسفه سیاسی با توجه به آثار فارابی در فلسفه مدنی، سیاست مدنی را در تفکر معلم ثانی، جزئی از نظام عام فلسفه او می‌دانند که هر گونه اشاره درباره مدینه فاضله لاجرم بر تمام ارکان فلسفه فارابی سرایت می‌کند. فارابی سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود مطرح می‌کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول دارد، به استنتاج هستی‌مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه می‌پردازند. بدینسان طرح پرسش سیاسی مدینه فاضله و ریاست آن، در فلسفه فارابی بدون طرح فلسفی وجود امکان‌پذیر نیست. او در رساله‌هایی مانند *آراء اهل مدینه فاضله*^۱ و *سیاست مدینه* مانند افلاطون در جمهور بحث سیاسی را به عنوان بخشی از بحث در مطلق وجود، که وجود مدنی انسان جزئی از آن است، مطرح کرده است.

رابطه نظام عالم با نظام مدینه

فارابی الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال نتایج آن را به یکدیگر تعمیم می‌دهد. بحث فارابی با گفتاری در مراتب موجودات آغاز می‌شود، نظام خلقت از کاملترین مرتبه وجود آغاز می‌شود و در مرتبه بعد و به دنبال آن، موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست، حصول پیدا می‌کند و بدنبال

۱. در این مورد به مقاله ارزنده "مدینه فاضله فارابی" اثر فارابی شناس برجسته معاصر محسن مهدی در کتاب تاریخ علم در اسلام مراجعه شود.

این مرتبه همواره مراتب دیگر به ترتیب الی الانقص فالانقص قرار می‌گیرند تا به وجودی منتهی می‌شود که اگر مرتبه‌ای پایین‌تر رود به هیچ وجه وجود پیدا نخواهد کرد و سلسله موجودات در آنجا منقطع می‌شود (فارابی، ۱۳۷۰، ۹۴ - ۱۱۹ و ۱۲۰). فارابی با تکیه بر چنین دریافتی، بحث وجود مدنی انسان و مرتبه وجود مدینه را مطرح می‌کند. همچنان که در آفرینش وجود اول، کلیه موجودات را هستی می‌بخشد و موجودات به او نظام می‌یابند، وجود و سامان مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول است و به این اعتبار مدینه، نظمی مطابق نظم عالم دارد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۹۷؛ نک: طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰ - ۱۶۱).

فارابی نسبت سبب اول به سایر موجودات را مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزاء آن معرفی می‌کند. در آفرینش، کلیه موجودات از وجود اول حادث شده و به وسیله آن نظام می‌یابند، وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است و مدینه نظمی مطابق نظم عالم دارد، مدینه به گونه‌ای است که اجزاء آن با یکدیگر ارتباط و ائتلاف داشته و در یک نظام مراتبی، بعضی تقدم و برخی تأخر دارند. مدینه شبیه به موجودات طبیعی می‌شود و مراتب اجزاء آن نیز شبیه به مراتب موجودات طبیعی است. و ارتباط و ائتلاف اجزای مدینه شبیه به ارتباط موجودات مختلف و ائتلاف آنهاست و مدبر چنین مدینه‌ای، شبیه به سبب اول است که وجود دیگر موجودات به توسط او و قائم به اوست (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱؛ فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۶).

فارابی با توجه به پیوند الهیات و سیاست که رئیس مدینه را تشبیه به خدا نموده و اجزای مدینه را نسبت به رئیس در حکم اجزاء و مراتب عالم نسبت به مبدأ اول معرفی می‌کند، در مرحله بعد اولاً نوعی سلسله مراتب هر می در موجودات طبیعی لحاظ می‌کند، و آنگاه همین نظم سلسله مراتب مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسانی و سیاست نیز تعمیم می‌دهد. فارابی ساختار نفس انسانی و عالم و نیز مدینه را به عنوان سه مرتبه از عالم وجود عین یکدیگر و دارای احکام واحد می‌داند. کانون تحلیل

در توضیح ساختار عالم، مبدأ موجودات و سبب اول است و کانون تحلیل در توضیح وجود انسان، قلب و کانون تحلیل مدینه، رأس هرم حیات سیاسی یعنی رئیس اول مدینه است. نسبت رئیس اول به مدینه، مانند نسبت سبب اول به عالم است و هم چنان که سبب اول عالم بر خود عالم تقدم دارد، رئیس اول مدینه نیز بر مدینه تقدم دارد. قلب نیز، در همان جایگاه رئیس مدینه و سبب اول (خداوند) در سلسله مراتب موجودات، قرار دارد. چنانکه در انسان نخست قلب موجود می شود و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن می گردد، رئیس مدینه نیز چنین است و نخست باید او استقرار یابد و سپس سبب تحصیل و تشکل مدینه و اجزای آن شود. سبب نخستین موجودات نیز هستی بخش سلسله مراتب آنهاست (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱).

فارابی همچنانکه موجودات را در مراتب متفاضله قرار می دهد، در حوزه فلسفه مدنی نیز افراد انسانی را تابع این حکم کلی کیهانی می داند و اعضای مدینه را به اجزاء نابرابر تقسیم می کند. افراد انسانی در سلسله مراتبی از توانایی ها و استعدادها قرار می گیرند و این امر با نظم آفرینشی مطابق است که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی ها استوار شده است. رئیس اول بر مراتب موجودات و توانایی های اهل مدینه عالم است و هر یک از آنان را به قدر توانایی ذاتی او تربیت می کند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲، نک: فارابی ۱۳۸۲، ص ۶۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۲).

با توجه به اینکه فارابی، توانایی های انسانی یا فطرت آنان را گوناگون و متفاوت می بیند، رابطه میان انسان ها را، رابطه ترابتی میان ناقص و کامل - و نه رابطه میان انسان - های آزاد و برابر - می داند و لاجرم به توجیه ریاست اقتداری برخی از آدمیان به دیگر می پردازد (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۳). اما مطلب قابل توجه اینست که فلسفه سیاسی فارابی، بی آن که فلسفه سیاسی تصرف در عالم و آدم باشد، درباره سعادت انسانی از مجرای فضیلت بحث می کند، وی راه ایجاد فضیلت را در وجود انسان به آن می داند که افعال و سنن فاضله، پیوسته در شهرها میان امت ها رایج و شایع باشد و همگان به طور مشترک آن را به کار بندند. و به دلیل ارتباط میان کل هستی و کائنات با انسان،

ایجاد فضیلت در وجود انسان و رهبری وی به سعادت حقیقی، جز در مدینه و تحت رهبری حکومت و یا ریاست فاضله امکان‌پذیر نیست و استقرار مدینه فاضله نیز در صورتی امکان‌پذیر می‌گردد که «رئیس اول» فردی باشد که بتواند قبول فیوضات "عقل فعال" نماید.

لذا اتصال به عقل فعال و یا حصول آن در «عضو رئیسه» در فلسفه مدنی فارابی، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. زیرا عقل فعال واسطه العِقدِ عالم هستی است و اوست که فیضان و سیلان فیض الهی و در نتیجه اکمال انسان و رئیس اول را ممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۷۹). از آن پس فارابی نه به تحلیل ماهیت مدینه، بلکه به توضیح جزئیات اوصاف رهبری و خصایص انواع رهبران می‌پردازد. سومین مسأله، اهمیت دانش در زندگی سیاسی و اصرار بر قدرت رئیس اول در گذر از عالم حس و دریافت وحی از طریق سلسله مراتب عقول از عالم الهی است.

در اندیشه فارابی تشبیه نظم سیاسی به نظم کیهانی و بیان تفاضل مراتب اعضای مدینه همچون مراتب متفاوت موجودات مبتنی بر دو نظریه «نفس» و «عقل» و ارتباط آن دو است. نظریه اول در واقع شناخت انسان و قوای نفس او بوده و بیانگر اهمیت و جایگاه انسان در نظام فلسفی فارابی است لذا توجه به این مطلب ضروری است تا روشن شود که رئیس و اهل مدینه فاضله بالقوه چه‌اند و ماهیت انسان و قوای نفس او با چه مکانیزمی می‌تواند او را به تحقق کمالی که بالقوه در وجود اوست برسانند. انسان در نظام فلسفی فارابی، بالاترین موجود عالم طبیعی، در مرحله بالقوگی و نقص قائم به ماده می‌باشد و کمال و فعلیت او با تجرد از ماده متحقق می‌شود. به این ترتیب از حیث ماهیت، مستعد کمال است و کمال او در واقع سیری از قوام به ماده تا تجرد از آن است (نک: فارابی، ۱۳۷۱؛ ص ۹۵، ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۷ ص ۱۶۷).

تعریف نفس و مراتب و قوای آن

فارابی نفس را از قول ارسطو به «استکمال الأول لجسم طبیعی آلی ذی حیاه بالقوه»

تعریف می‌کند (فارابی، ۱۹۹۲، ص ۳۴۰). لذا مراتب متعددی برای نفس می‌شمارد که عبارتند از: نفوس اجسام آسمانی، نفوس انسانی و نفوس حیوانات غیرناطقه. فارابی توضیح می‌دهد که نفس انسانی نخست به صورت قوه ناطقه از عقل افاضه شده است و علاوه بر قوه ناطقه واجد قوای متعدد دیگری نیز می‌باشد، قوه ناطقه نیز خود بر دو بخش اساسی تقسیم می‌شود: ناطقه عملی و ناطقه نظری.

فارابی قوای نفس را در یک نظام تصاعدی و سلسله مراتب مخدومیت و خادمیت و از نقص به کمال بدین ترتیب طبقه‌بندی می‌کند: قوه غذایی، قوه حاسه، قوه نزوعیه، و قوه متخیله که واسطه و متوسط میان حاسه و ناطقه بوده، رسوم محسوسات را بعد از غیبت آنها حفظ می‌کند و به هم ربط می‌دهد، جایگاه متخیله میان حس و عقل است. شناخت و تحلیل این قوه در درک کلی فلسفه مدنی فارابی به ویژه در دو نظریه «معرفت» و «نبوت» او اهمیت ویژه دارد. قوه ناطقه رئیس قوای بدن است و غذایی و حاسه و نزوعیه و متخیله همگی برای خدمت به این قوه آفریده شده‌اند. این همان قوه‌ای است که فارابی می‌گوید: «با آن [قوه] انسان تعقل می‌کند و با آن سنجش و تفکر می‌کند و با آن دانش‌ها و هنرها متقن می‌گردند و با آن کارهای زیبا و زشت تمییز داده می‌شود» (نک: ۱۳۷۱، ص ۱۹۰).

قوه ناطقه نظری نیرویی است که به وساطت آن انسان به ادراک آن دانشهایی که از لحاظ شأن مورد عمل واقع نمی‌شوند، نائل می‌گردد و شأن آن تصرف در کلیات و معقولات، یعنی اموری است که برتر از روزمرگی زندگی است و با کلیات هستی آمیخته و نظری محض است. اما قوه ناطقه عملی، نیرویی است که با استناد به اراده انسان، به اموری که از لحاظ شأن مورد عمل واقع می‌شوند معرفت حاصل می‌کند.

نظریه عقل

عقل از مفاهیم کلیدی فلسفه فارابی است که در مباحث فلسفه سیاسی او نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند و مخصوصاً در معماری مدینه فاضله دخالتی اساسی دارد. عقول



دهگانه در طبقه‌بندی فارابی با تجلی سلسله مراتب از سوی خدا صادر می‌شوند و به ویژه دهمین عقل (عقل فاعل یا عقل فعال)، همچون پلی میان هستی متعالی و هستی جسمانی عمل می‌کند.

پایه نظریه عقل بر مفهوم ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده به وساطت و فیض عقل فعال (عقل دهم از سلسله مراتب عقول مفارقه) گذارده شده است (ناظر زاده کرمانی، ص ۱۷۸). فارابی در رساله *فی‌العقل*^۱ واژه عقل را دارای معانی مختلف معرفی کرده و شش مورد از کاربرد واژه عقل را بیان می‌کند که این موارد دارای اهمیت و اعتبار یکسان نمی‌باشند. پنجمین تعریف فارابی از عقل، همان عقلی است که ارسطو در کتاب *نفس* بدان اشاره می‌کند و گستره وسیعی را شامل می‌شود به چهار بخش فرعی عمده تقسیم می‌شود که عبارتند از: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد و عقل فاعلی یا عقل فعال. ششمین و آخرین عقل در تقسیم‌بندی ششگانه عقول فارابی به صورت اصل نخستین یا عقل الهی ظاهر می‌شود و به عبارت دیگر خدا خود سرچشمه عقل مطلق است (فارابی ۱۹۳۸، ص ۲-۱۲).

عقل فعال

نقش عقل دهم، عقل فعال یا عقل فاعل با موقعیت ممتاز میان مراتب مختلف عقل در نظام فلسفی فارابی در ارتباط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی اهمیت خاصی دارد و به خصوص در نظام سیاسی و اجتماعی وی نیز دارای جایگاه مهم و ویژه است و در موارد متعدد، پایان امر به عهده عقل فعال است. فارابی می‌گوید، هنگامی که انسان به عقل مستفاد رسید به جایی خواهد رسید که

۱. رساله ارزنده و بسیار پیچیده عقل، نیازمند توجه و شرح و تفسیر بیشتر است، واقعاً فارابی در این رساله پیرامون چه سخن می‌گوید. تاکنون فقط فخری و بدوی به بیان توضیح و تفسیر محتوای این رساله در ارتباط با این تقسیم ویژه چهارگانه عقل در معنای پنجم آن پرداخته‌اند (نتون، ۱۹۹۲، ص ۴۸-۵۲).



شبه ستارگان است و به حدی گام برداشته که فراتر از اشیایی قرار گرفته که به نیروی محرکه و ماده ارتباط دارند. هنگامی که از این مرحله فراتر رفت، به اولین پایگاه موجوداتی صعود کرده است که غیر مادی اند و مرتبه اول، مرحله عقل فاعل یا فعال است. در این مرحله عقل فعال ماهیتی را که عقل بالقوه بوده به صورت عقل بالفعل و معقولات بالقوه را به صورت معقولات بالفعل در می آورد. عقل فعال ذات خود و هم ذات سبب اول و هم ذات همه عقول دیگر را تعقل می کند و از آنها فیض می گیرد و به انسانها و جهان طبیعت فیض می رساند. فارابی مبادی موجود در طبیعت و انسان را برای صیوریت انسان به سوی فعلیت و تحقق کمال غیر کافی می داند، از نظر او کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است. ابزار رسیدن به این کمال در انسان فی نفسه، موجود نیست و محتاج امری خارج از ذات او است. در عین حال، در مبادی طبیعی او گرایش به سمت و سوی کمال موجود است، اما این کمال در ادراک مبادی عقلی، یعنی وجودی خارج از ذات او است. لذا آنچه انسان را به سوی کمال و غایت خود هدایت و وصل می کند، در زمره مبادی عقلیه است که همان عقل فعال می باشد. بدین ترتیب مبادی عقلیه هم هدف کمال و هم وسیله نیل به کمال است. (ناظر زاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰)

اعطای کمال نهایی انسان در شأن فلکیات و اجرام آسمانی نیست، بلکه در شأن عقل فعال می باشد و از بین انواع موجودات طبیعی تنها انسان است که عقل فعال می تواند کمالات نهایی را بدان اعطا نماید. آنچه عقل فعال به انسان اعطا می کند نیرو و مبدایی است که انسان می تواند به وسیله قوه ای که بدو داده شده است، به سوی کمالات غیر حاصله کوشش کند و بدان نایل آید. لذا از دید فارابی، معرفت نوعی جهاد عقلانی نیست بلکه یک امداد آسمانی به معنای تبدیل قوه معقول به فعلیت عقلانی به یاری عالم بالاست.

نظریه عقل بر مفهوم ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده، به وساطت عقل فعال بنا شده است. کار عقل فعال به جز اعطای معرفت و رساندن عقل بالقوه به عقل مستفاد،

اعطای مبدأ و نیرویی است که انسان را به صفات خداوند متصف نموده و او را برای رهبری در مدینه آماده می‌کند. این نظریه نظم سیاسی را براساس تفاضل علم و جهل انسانها استوار نموده و با اعطای ریاست به عالمان، اطاعت دیگران از آنان را امری ناگزیر تلقی می‌کند. در اندیشه فارابی به این دلیل که علم و جهل، دانایی یا نادانی در جاتی دارند، نابرابری جوامع انسانی، اصل اساسی و مشروع است (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۵). فارابی این نابرابری را بر بنیاد درجاتی از دانش و نادانی و تمایز استعداد و فطرت انسانها در کسب آن درجات استوار نموده است. (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۸۷). و چون از سویی هدف انسانها رسیدن به سعادت است و از سوی دیگر فطرت انسانها به گونه‌ای نیست که به نفس خود سعادت را دریابد، و چون اکثراً نیازمند تعلیم و ارشادند، بنابراین به نوعی نیازمند ریاست دیگری می‌باشند. وی انسانها را به اعتبار توانایی در کسب دانش و قدرت اجرای آن در جامعه به چند گروه تقسیم می‌کند و انسان دانشمند را رئیس اول جامعه سیاسی دانسته و با تقدم آن بر دیگر ریاست‌های جامعه انسانی، فقط چنین مدینه و امتی را «فاضله» معرفی می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶). در نهایت وی ویژگی‌ها و اوصاف دوازده گانه‌ای را برای رئیس اول می‌شمرد و عقل و وحی یا فلسفه و نبوت^۱ را دو راه مطمئن برای اتصال به فیض الهی، توسط عقل فعال می‌داند و رئیس مدینه را به اعتبار شریعت یا حکمت، فیلسوف و نبی می‌خواند (فارابی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹-۲۷۰). چنانکه افلاطون نیز در کتاب قوانین به تبیین مبنای فلسفی وحی و نبوت می‌پردازد. لئواشتر اوس به عنوان یکی از فیلسوفان سیاسی برجسته قرن بیستم که در صدد ارائه تفسیری بدیع از جایگاه و موقعیت فلسفه سیاسی اسلامی است بر این نظر است که فلسفه سیاسی اسلامی از حیث خاستگاه تاریخی و معرفتی با فلسفه سیاسی افلاطون هماهنگی دارد، او این هماهنگی را از یک سو در ماهیت وحیانی و شریعت اسلام و از سویی دیگر در آموزه‌های سیاسی افلاطون به ویژه

۱. جهت بررسی عقل و وحی در اندیشه اسلامی و نظریه فارابی به مقاله "سنت عقلانی در اسلام" اثر

محسن مهدی مراجعه شود.



در کتاب قوانین افلاطون جستجو می‌کند. وی نیز به تبع از فارابی معتقد است که در کتاب قوانین، افلاطون به جهان قانون و حیانی نزدیک می‌شود. (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۵۴، نک: ۱۹۹۵ و p82). کربن نیز هماهنگ با وی وحدت فرشته معرفت و ملک وحی را از الزامات "حکمت نبوی" می‌داند (کربن، ۱۳۶۱ ص ۲۸۲).

رابطه زبان‌شناسی و منطق با علم مدنی فارابی نیز از ویژگیهای خاص فلسفه مدنی فارابی است. تاثیر اهمیت زبان‌شناسی و منطق در قرن ۴ از سویی، و شریعت و فرهنگ مسلمانان معاصرش بعنوان معنی خاص از سوی دیگر سبب شده است وی از رهگذر رابطه زبان شناسی و منطق و پیوند آن دو با عقل عملی، سعی در تبیین جنبه‌هایی از دانش سیاسی در تمدن اسلامی داشته باشد که دانش سیاسی یا علم مدنی وی را در معنایی گسترده تر از تعریف ارسطو از علم السیاسه، قرار می‌دهد. (فیرحی، ۱۳۷۱، ص ۶۸). چنانکه در افلاطون نیز نسبت بین فلسفه سیاسی و فلسفه زبان ارتباطی تنگاتنگ برقرار است و این دو عرصه در عرض هم در تعامل با یکدیگرند.^۱

دانش سیاسی در تمدن اسلامی نیز خاستگاهی دو گانه دارد، زبان‌شناسی و منطقی. دانش سیاسی منبعث از زبان شناسی ناظر به جزئیات آراء و افعال ارادی مسلمانان به عنوان ملتی خاص است که فارابی با تأسی به اصطلاحات رایج زمانش، آن را «فقه» یا «فقه مدنی» می‌نامد (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۱۴-۱۵). واندیشه سیاسی، مبتنی بر منطق یا علم مدنی به اصطلاح فلاسفه که جزئی از فلسفه عملی است. (همان، ص ۷۲) شاید با توجه به این نکته است که محسن مهدی در مقدمه کوتاه کتاب *المله*، از دو گونه علم مدنی در آثار فارابی سخن می‌گوید: «العلم المدنی عامه و العلم المدنی الذی هم جزء من الفلسفه خاصه» (همان، ص ۱۱). بنابراین فارابی به دانش سیاسی یا به تعبیر خود او «علم مدنی عام» ی نظر دارد که متناظر با شرایط فکری و ساختار اجتماعی جامعه اسلامی در قرن چهارم هجری می‌باشد. چنین دانشی، به لحاظ ویژگی زمانی و

۱. جهت مطالعه بیشتر در این مورد به کتاب "نسبت فلسفه سیاست و فلسفه زبان افلاطون" مراجعه شود.

ظهورش، در درون پوسته خود، دو گفتمان هم جنس، اما به ظاهر متفاوت داشت، فقه مدنی و فلسفه سیاسی یا علم مدنی خاص.

اهمیت کوشش‌های علم شناختی معلم ثانی در آن است که وی با ذهنی خلاق، و در تمایز با حکمت عملی یونان، مختصاتی از علم مدنی را در دوره میانه اسلامی ترسیم نمود که به رغم وحدت درونی، صورتی دوگانه و متناظر از گفتمان فقهی فلسفی، نقلی عقلی، زبانی منطقی داشت. لذا علم شناسی سیاسی فارابی به روشنی توضیح می‌دهد که مردم زمان او دو گونه کنش کلامی خاص یعنی فقه مدنی و فلسفه مدنی را جدی می‌گرفتند. (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

تأثیر فلسفه افلاطونی و ارسطویی در فلسفه مدنی فارابی

قول مشهوری که می‌گوید «سیاست فارابی افلاطونی است» تا چه حد قابل قبول است؟ هر چند برخی محققان و فارابی‌شناسان گفته‌اند که دلیلی نداریم که سیاست ارسطو در دوره اسلامی - تا آن زمان - به عربی درآمده باشد و فارابی نیز در کتاب فلسفه ارسطو نامی از آن نبرده است اما او در احصاء العلوم در تعریف علم مدنی به سیاست ارسطو اشاره می‌کند و از آن نام می‌برد. همچنین بر اخلاق نیکو ماخس شرح نوشته و از آن در تصنیف برخی از آثار از جمله سیاست مدنی استفاده نموده است. اما در مورد آثار افلاطون به احتمال قوی تفسیر اسکندر افرویدی بر «جمهوری» و «نوامیس» و «جوامع» جالینوس را در دست داشته است. او هم فلسفه افلاطون را خلاصه نموده و هم کتاب «نوامیس»^۱ او را خلاصه نموده است و تأثیر این کتاب در تبیین مبنای فلسفی وحی و نبوت و رابطه عقل و وحی در اندیشه فارابی به ظهور رسیده است. وفارابی در رساله اندیشه‌های اهل مدینه فاضله به دو نحو پیامبری را مطرح می‌کند.

ابن سینا نیز به این نکته ظریف اشاره می‌کند و می‌گوید سیاست دو بخش دارد:

۱. در مورد دو اثر فلسفه افلاطون و تلخیص نوامیس فارابی رجوع کنید به «افلاطون فی الاسلام» تحقیق



پادشاهی و پیامبری، پادشاهی موضوع کتابهای افلاطون و ارسطو در باب "حکومت" است و پیامبری موضوع کتابهای آنها در باب "قوانین" است (ابن سینا، فی اقسام علوم عقلیه، رک: رضوانی ۱۳، ۸۵، ص ۱۵۶).

لذا، واقع امر این است که فارابی مواد سیاست خود را از افلاطون و ارسطو گرفته و با توجه به مبانی دین اسلام آن را به شیوه استدلالی و برهان مدون کرده است. و در این کار، گاه از مقدمات ارسطویی نتیجه افلاطونی می‌گیرد و گاهی برعکس. در هر حال تقابل و چالش میان دو اندیشه ارسطویی و افلاطونی در این بخش از نظام فلسفه سیاسی اسلامی مشهود است.

به عنوان نمونه، رئیس اول مدینه که با عقل فعال اتصال یافته و صاحب فلسفه‌ای عقلی و برهانی است، صفات و سجایای حاکم حکیم افلاطون را دارد، در اینجا تأثیر علم‌النفس و متافیزیک نو افلاطونی و اخلاق ارسطو و افلاطون در هم آمیخته است. چه به نظر فارابی سعادت در اتصال به عقل فعال است و این همان خیر عظیمی است که غایت اخلاق است. افلاطون هم حکیمی را شایسته حکومت می‌داند که سیر در عالم معقول کرده است، اما برخلاف فارابی که رئیس را در اتصال مستمر با عقل فعال می‌داند، فیلسوف افلاطون باید از عالم معقول فرود آید و به تدبیر امور مدینه پردازد (دوری، ۱۳۸۲، ص ۹۸).

فارابی اخلاق ارسطویی را اقتباس کرده و در *احصاء العلوم* آن را قسمت نظری سیاست خوانده است و از سوی دیگر، نظریه نبوت هم بر مبنای علم‌النفس ارسطویی مطرح می‌شود، و بدین ترتیب، تأثیر اندیشه ارسطویی و نو افلاطونی آشکارتر می‌شود. در نهایت سیاست فارابی مبتنی بر متافیزیک، جهان‌شناسی، علم‌النفس و اخلاق ارسطویی و اسکندرانی بوده و کسانی که صرفاً با دیدن اجزای افلاطون در فلسفه مدنی فارابی، آن را افلاطونی خوانده‌اند به هیئت تألیفی این فلسفه توجه نداشته‌اند.

عنایت، اندیشه سیاسی فارابی را دارای دو پایه افلاطونی و ارسطویی می‌داند که، افلاطون بیشترین نفوذ را بر دیدگاه سیاسی فارابی داشته است، اما نفوذ ارسطو را هم به

هیچ وجه نباید دست کم گرفت. وی آنگاه که موارد اقتباس فارابی از افلاطون را می‌شمرد به تفاوت‌های ظریف بین این دو دیدگاه نیز اشاره می‌کند، مثلاً فارابی طرح حکومت مطلوب را از افلاطون گرفته است. اما جامعه کمال مطلوب افلاطون دارای ساختار خشک و انعطاف ناپذیری است که در آن موانعی نفوذ ناپذیر، فرامانروایان را از توده مردم جدا می‌کند، اما فارابی در طرح مدینه فاضله خود ساختار اجتماعی به مراتب انعطاف‌پذیری را پیشنهاد می‌کند و در اقتباس از ارسطو معتقد است که وی روش پژوهش خود را اساساً از ارسطو اخذ کرده است و گرایش به نکوهش دیالکتیک و جایگزین کردن هنر اثبات به جای آن و نیز روحیه تساهل علمی وی در *احصاء العلوم* آشکار است. او در گزارش خصوصیات مکتب‌های گوناگون مراقب است که تمایلات فرقه‌ای (شیعی) برخویشنداری و بی‌طرفی علمی‌اش تاثیر نگذارد، او حتی در توصیف مکتب‌های غیر رسمی و نامتعارف که به قول فارابی، در دفاع از گرایش مذهبی خود به دروغ، مغالطه، بهتان و ستیزه‌جویی رو می‌آورند، هیچگاه کلمات تند و گزنده به کار نمی‌برد. این گفتارهای فارابی یاد آور لحن سرد و خالی از تعصب ارسطو در بیان خصوصیات حکومت‌های فاسد است، هرچند دامنه کار ارسطو فراتر از فارابی است. اوج این روحیه خویشندن داری علمی فارابی و پیوند آن با کثرت‌گرایی ارسطو را می‌توان در گفتار مهم او در سیاست مدینه مشاهده کرد که طی آن بحث می‌کند چگونه ممکن است گروه‌های گوناگون به شیوه‌های مختلف به شناخت حقیقت دست یابند (عنایت، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸-۱۹۲). البته این مطلب قابل توجه است که اصول و مبادی فلسفه فارابی کمتر افلاطونی و بیشتر ارسطویی و نو افلاطونی است و روش او روش برهان و استدلال و قیاس است. اما آیا در فلسفه مدنی نیز این چنین است؟ برای پاسخ این سؤال باید اجزای افلاطونی و ارسطویی آراء مدنی فارابی را جستجو نمود و منابع یونانی جزء جزء افکار آراء او را پیدا کرد. هر چند این تطبیق و مقایسه - که می‌تواند موضوع پژوهش‌های ارزنده مستقلی در آینده باشد - امر دشواری است، اما در سایه نتایج ارزنده و جدید آن بسیاری از ابهامات پیرامون فلسفه اسلامی روشن خواهد داشت.

در بحث از فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو با دو دستگاه فکری متفاوت و در واقع متضاد مواجه ایم، حال چطور فارابی توانسته است این دو دستگاه فکری متضاد را در منظومه‌ای یکپارچه و هماهنگ گرد آورد؟^۱ این مساله نیز مطالعه و بررسی جدی در فلسفه فارابی را می‌طلبد.

نتیجه

فارابی مواد سیاست خود را از افلاطون و ارسطو گرفته و آن را بر مبنای فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی اسلامی به شیوه استدلالی و برهانی مدون کرده است. بنابراین غالباً اندیشه سیاسی فارابی را دارای دو پایه مشخص افلاطونی و ارسطویی می‌دانند که برخی نفوذ افلاطون را بیشتر می‌بینند و برخی اصول و مبادی فلسفه فارابی را کمتر از افلاطون و بیشتر ارسطویی و نوافلاطونی می‌دانند. رئیس اول مدینه او صفات و سجایای حاکم حکیم افلاطون را دارد. همچنین طرح حکومت مطلوب را از افلاطون گرفته است و در روش بحث و شیوه استدلال و روحیه تساهل علمی نیز ارسطویی است. هرچند در همه این موارد نیز اختلافات ظریفی بین آنها وجود دارد. در هر حال نظریات و آرائی را نیز فارابی ارائه می‌دهد که هرگز در اسلاف یونانی او سابقه و پیشینه ندارد و متأثر از شرایط زمانه او و شریعت است، از جمله ارتباط زبانشناسی و منطق و پیوند آن دو با عقل عملی منجر به تقسیم علم مدنی به دو قسم شده و فقه مدنی را نیز شامل می‌شود.

بنابراین هر چند در علم مدنی، فارابی متأثر از معلمان بزرگ یونانی است و عناصر افلاطونی و ارسطویی فراوانی در آن یافت می‌شود، اما چنانچه در موارد دیگر نیز قابل توجه است، فارابی مسائلی را که از فلسفه یونان اخذ کرده است با الگو و مدل جدید و متمایز ارائه می‌کند و این عناصر یونانی را در یک هیئت تالیفی چنان ترکیب می‌نماید

۱. البته فارابی در کتاب الجمع بین رای الحکیمین در مقام جمع بین این دو نظر بر آمده است اما به اختلاف این دو عقیده اشاره نمی‌کند. (عنایت، همانجا).

که صورت جدید آن دیگر سابقه‌ای در سلف یونانی ندارد. به علاوه بسیاری از مسائلی که ابتکار اندیشه خلاق او بوده و نتیجه تاثیر شرایط خاص زمان و فرهنگ خاص مسلمانان می‌باشد در سلف یونانی دیده نمی‌شوند.

کتابشناسی

- ۱- آل یاسین ، جعفر ، الاعمال الفلسفیه ، بیروت ۱۹۹۲
- ۲- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چ چهارم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران. ۱۳۸۱
- ۳- اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجائی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران. ۱۳۷۳
- ۴- رد همد، برایان، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، مترجم، مرتضی کافی، اکبر افسری، نشر آگاه. ۱۳۷۳
- ۵- بدوی، عبد الرحمن، افلاطون فی الاسلام، بیروت دارالاندلس، ۱۹۸۲.
- ۶- داوری، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴
- ۷- دفتری، فرهاد، ستهای عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزانه، ۱۳۸۰
- ۸- همو، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۲
- ۹- رضوانی، محسن، لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵
- ۱۰- طباطبایی، سید جواد، در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۲
- ۱۱- همو، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چ ۴، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۲- عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، با مقدمه و اهتمام حمید مصدق، انتشارات زمستان، ۱۳۷۹





- ۱۳- فارابی، ابونصر، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، ۱۳۷۰.
- ۱۴- همو، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چ ۳، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- ۱۵- همو، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، چ ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- ۱۶- همو، فصول منتزعه، شرح و ترجمه حسن ملکشاهی، چ ۱، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- ۱۷- همو، تلخیص النوامیس، نک: افلاطون فی الاسلام.
- ۱۸- همو، فلسفه افلاطون، نک: افلاطون فی الاسلام.
- ۱۹- همو، جوابات لمسائل سئل عنها، همان، نک: جعفر آل یس، الاعمال الفلسفیه.
- ۲۰- همو، کتاب المله و نصوص اخرى، محسن مهدی، چ ۳، بیروت ۱۹۶۸.
- ۲۱- همو، رساله فی العقل، موریس بویچ، بیروت ۱۹۳۸.
- ۲۲- فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- ۲۳- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران ۱۳۶۱.
- ۲۴- ناظرزاده کرمانی، فرناز، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
- ۲۵- مهدی، محسن، "مدینه فاضله فارابی"، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران ۱۳۷۸.
- ۲۶- همو، سنت عقلانی در اسلام، نک: سنتهای عقلانی در اسلام.
- ۲۷- یونسی، مصطفی، نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، فرهنگ صبا، تهران ۱۳۸۷.
- 28- Aristotle, Politics, see: D. Ross, The works of Aristotle
- 29- Parens, Joshua, Metaphysics as Rhetoric, Al farabi's summary of plato's Law, state university of new yourk prees 1995.
- 30- Galston, Miriam, Politics and Excellence/the political philosophy of Al farabi, princeton university press, 1996.
- 31- Neton, Ian, Richard, Alfarabi and his school, Curzon Press, 1992.
- 32 -Ross.David. *The works of Aristotle.*, second edit, Oxford, 1928.
- 33-Ross. David. Aristotle, with a new introduction by johnl. Ackrill London and New York, Rutledge, sixth edit, 1995.
- 34-Straus,leo,philosophy and low;contributions to the understanding of mamonides and his predecessors ,translated by Eve Albany;state university of new york press 1995.