

مبانی فلسفی فارابی در شکل دهی به نظریه رئیس اول مدینه

روح الله فدائی*
رضا اکبریان**

چکیده

نظریه رئیس اول مدینه فاضله، یکی از اصلی ترین موضوعات مطرح شده در علم مدنی فارابی است. نسبت میان این نظریه و مبانی فلسفی فارابی موضوع پژوهش حاضر بوده است که در نهایت نشان داده می شود نظریه ریاست اول (مشمول بر ضرورت حضور رئیس اول، ویژگی های رئیس اول و وظایف وی) مبتنی بر شش مقدمه دانست: فطرت اجتماعی انسان، نظریه نفوس انسانی، مفهوم سعادت نزد فارابی، جایگاه عقل فعال، اختیار و دین (نبوت) در سعادت انسان. ابتدای نظریه رئیس اول بر مبانی کلان فلسفه فارابی حاکی از انسجام درونی و غیر تقلیدی بودن این نظریه است.

کلیدواژه ها: فارابی، رئیس اول، مبانی فلسفی نظریه رئیس اول، مله.

مقدمه

فارابی نه تنها نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام به مباحث مدنی (اجتماعی) یا آنچه امروزه فلسفه سیاسی^۱ یا فلسفه اجتماع^۲ خوانده می شود پرداخته است، بلکه پس از گذشت حدود هزار و دویست سال از تاریخ فلسفه اسلامی، هنوز هیچ فیلسوف مسلمانی چنین مبسوط این مباحث را مد نظر قرار نداده است. اما اینکه چرا فلسفه سیاسی برای فارابی تا این حد اهمیت یافته از دو جنبه قابل بررسی است: از لحاظ اجتماعی، فارابی در دوره زوال و افول عباسیان می زیسته است؛ زمانی که دیگر تفاوت ها میان خلافت اسلامی و حکومت های شاهانه به حداقل ممکن

r.fadaei@modares.ac.ir
akbarian@modares.ac.ir

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه، حکمت و منطق دانشگاه تربیت مدرس

رسیده است و جامعه اسلامی تحت حکومت خلفای ناکارآمد روز به روز از جامعه اسلامی عصر پیامبر دورتر می‌شود. همین زمینه اجتماعی را می‌توان یکی از انگیزه‌های فارابی برای تلاش در جهت نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه سیاسی و به طور خاص نحوه ریاست مدینه دانست (ایزدی اودلو، ص ۲۱). از لحاظ فلسفی نیز، فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی با چالش بزرگ جمع میان عقل (فلسفه) و وحی مواجه بوده‌است. دو بحث سعادت و نبوت (به عنوان ابزار حصول سعادت) نیز از محورهای اندیشه وحیانی به شمار می‌روند. بر اساس آموزه‌های دینی و آنچه در عمل در تاریخ اسلام رخ داده‌است، پیامبر با دریافت، ابلاغ و همچنین تلاش در جهت محقق ساختن تعالیم وحیانی در جامعه، مردم را به سعادت می‌رساند. در واقع فارابی در علم مدنی و فلسفه خود در تلاش است تا تبیین فلسفی از سعادت و همچنین نقش نبوت (در قالب نظریه ریاست اول) در رسیدن بدان ارائه دهد.

مقالاتی که تا کنون در نقد و بررسی نظریات فارابی در حوزه اندیشه سیاسی نگاشته شده است از سه حالت خارج نیست: ۱. دسته‌ای صرفاً به گزارش آراء فارابی در زمینه فلسفه سیاسی پرداخته‌اند؛^۲ ۲. برخی مقالات با مقایسه میان‌اندیشه سیاسی افلاطون و فارابی، چنین نتیجه گرفته‌اند که فارابی ابتکار خاصی نسبت به افلاطون نداشته است؛^۳ ۳. تعدادی از مقالات نیز در مقایسه میان افلاطون و فارابی^۴ هر چند به ابداعی بودن نظر فارابی اذعان کرده‌اند اما صرفاً به تفاوت‌های بنایی میان این دو فیلسوف پرداخته‌اند؛^۵ آنچه در این میان به چشم نمی‌خورد توجه به آراء فارابی در حوزه فلسفه سیاسی با در نظر گرفتن مبانی فلسفی کلان تر وی است.^۶ در واقع اهمیت و ارزش کار فارابی در این حوزه زمانی روشن خواهد شد که در کنار بیان تفاوت‌های بنایی آراء وی با فیلسوفان پیشین (به طور خاص افلاطون و ارسطو)، تفاوت‌های مبانی نظام فلسفی او نیز به وضوح نشان داده شود. این همان رویکردی است که تحقیق پیش رو بر اساس آن نگاشته شده است، اما با توجه به گستردگی مباحث فارابی در فلسفه سیاسی، اندیشه محوری وی در این حوزه یعنی بحث از رئیس اول مدینه بررسی شده است. در راستای تحقق هدف ذکر شده، مبانی کلان فلسفی فارابی که موجب شکل‌گیری نظریه ریاست اول شده استخراج و در قالب شش مقدمه آورده شده‌است. هر چند اکثر این مقدمات ناظر به مباحث انسان‌شناسی در اندیشه فارابی است، ولی از آنجا که انسان‌شناسی وی کاملاً مبتنی بر آراء او در زمینه وجود‌شناسی و جهان‌شناسی است، لذا برخی مقدمات با این دو حوزه نیز مرتبط می‌شوند. ترتیب مقدمات بر اساس تقدم منطقی - استدلالی است، بدین معنا که پذیرش هر مقدمه به نوعی در گرو قبول مقدمه

پیشین است. در واقع مخاطب با پیشروی در مطالعه مقدمات، خود به خود به چگونگی شکل گیری نظریه ریاست اول نزد فارابی پی خواهد برد. نکته دیگر آنکه هر چه از مقدمات ابتدایی به مقدمات نهایی پیش می‌رویم، تأثیر مستقیم هر مقدمه در شکل نهایی نظریه ریاست اول (شامل ضرورت حضور رئیس اول، ویژگی‌ها و وظایف وی) وضوح بیشتری پیدا می‌کند.

مقدمه اول: انسان دارای فطرت اجتماعی است

مبنایی ترین اصل در نظریه مدینه فارابی، و نه فقط رئیس اول، فطرت مدنی انسان است. وی در کتاب *تحصیل السعادة* در ابتدای ورود به بحث از علم انسانی و مدنی، به این مطلب تصریح می‌کند که انسان موجودی است دارای فطرت اجتماعی، بدین معنا که سعادت نهایی و کمال مطلوب وی در گرو زندگی اجتماعی در کنار سایر انسان‌ها است (فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۴۴). فارابی در کتاب *آراء* نیز مدنی بالطبع بودن انسان را چنین تبیین می‌کند که هر فرد انسانی نمی‌تواند مستقلاً به کمالات عالیّه خود برسد و برای این کار محتاج به دیگران است، در نتیجه کمال نهایی (افضل کمالات) انسان در گرو همکاری با سایر انسان‌ها در قالب اجتماعات انسانی است (همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۱۷). وی در کتاب *الملة* مطلب را این گونه بیان می‌کند که سعادت انسان از طریق توزیع افعال و ملکات ارادی در میان انسان‌ها حاصل می‌شود، چرا که امکان ندارد همه افعال و ملکات ارادی در یک انسان جمع شود. وقتی بنا بر توزیع باشد، آنگاه قیام به هر فعل یا ملکه در گرو همکاری با سایر افرادی است که به افعال و ملکات دیگری اشتغال دارند. در نتیجه انسان‌ها برای حصول غرض نهایی (سعادت) به یکدیگر نیازمند می‌شوند و بدین ترتیب اجتماعات انسانی شکل می‌گیرد (همو، کتاب *الملة* و *نصوص* آخری، ص ۵۳).

همان‌طور که مشخص است پذیرش این اصل نه تنها برای بحث از ریاست مدینه فاضله، بلکه برای ورود به هر گونه بحث در زمینه جامعه (مدینه) لازم و ضروری است.

مقدمه دوم: نفوس انسانی موجوداتی متمایز از مادیات و مفارقات هستند

انسان در نظام موجود شناسی فارابی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مقصود از انسان در اینجا همان نفس انسانی است که حقیقت انسانیت بدان است و آن همان قوه عاقله نفس انسان است که آن را از نفس نباتی و حیوانی جدا می‌سازد. موجودات غیر انسانی طبق نظر فارابی از دو حال

خارج نیستند: یا عقل بالفعل هستند که کاملاً مبرای از ماده‌اند (مفارقات) یا موجوداتی هستند که قوامشان کاملاً به ماده جسمانی است {یعنی جمادات، نفس نباتی و نفس حیوانی}. اما انسان موجودی است که هر چند عقل بالفعل نیست و در ماده حاصل می‌شود، ولی قوامش به ماده نیست و می‌تواند با ادراک معقولات عقل بالفعل شود. در واقع حقیقت خاص انسانی عقل هیولانی و بالقوه‌ای است که در ماده مُعده‌ای (یعنی بدن) حاصل شده است (همو، آراء أهل المدینة الفاضلة، ص ۱۰۱). بنابراین، موجود انسانی به نوعی حد فاصل میان موجودات مادی و مفارق است و با حضور وی عوالم وجود سه‌گانه می‌شود. نکته بسیار مهم این است که حقیقت نفس انسانی به گونه‌ای است که برای انتقال از مرحله عقل هیولانی به عقل بالفعل ضرورتاً نیازمند به بدن است و این نیازمندی امری عرضی و اضافی نیست:

{نفس انسانی} به این حالت {یعنی مفارقت از بدن} دست نمی‌یابد مگر به واسطه همان نیاز اولیه‌اش که طبق آن به قوای جسمانی و افعال آن برای انجام کارهایش نیاز داشت (همو، الفصول المتترعة، ص ۸۷).

پس در واقع بدن، آلت و ابزار نفس محسوب می‌شود (همان، ص ۸۶) و فارابی معتقد است به واسطه همین ماده و بدن است که می‌توان حدوث مع البدن نفوس انسانی را اثبات کرد: همانا عقل پس از پیری قوت می‌یابد و اگر {از بدن} مفارقت کند واجب نیست که به واسطه فساد ماده‌ای که موجب حدوث متکثر آن بود خود فاسد شود (همو، رساله فی اثبات المفارقات، ص ۷).

همان طور که از عبارت بالا مشخص است همین حدوث مع البدن موجب تکثر نفوس انسانی به تعداد ابدان می‌شود^۱ چرا که ماده دریافت کننده نفس که امری جسمانیست متکثر است، فلذا نفس حادث با آن نیز متکثر می‌شود. نکته دیگر درباره نفس انسانی آن است که این نفس با رسیدن به مرحله عقل بالفعل از امور مفارق محسوب خواهد شد و همه مفارقات جاودانه‌اند (همان، ص ۲).

آنچه بیان شد شاکله اصلی نظریه نفس انسانی فارابی را تشکیل می‌دهد. وی نفس انسانی را در عین حدوث، جاودانه می‌داند و این مسئله‌ای است که وی را از اندیشه افلاطونی و ارسطویی کاملاً جدا می‌سازد، چرا که در نظام افلاطونی جزء عالی نفس انسانی ازلی و ابدی است (افلاطون، مجموعه آثار، ۲۴۵ c,d,e) و ارسطو نیز نفس انسانی را فعلیت (صورت) بدن می‌داند

(ارسطو، مجموعه آثار، ۴۱۲ آ ۱۸-۲۶) و در نتیجه نفوس جزئی (شخصی) حادث و زائل به زوال بدن هستند.

حال و پس از تبیین نگاه فارابی نسبت به نفس انسانی، زمینه برای بحث از سعادت انسان مهیا شده است.

مقدمه سوم: سعادت انسان در گرو مفارقت نفس از بدن و رسیدن به مرحله عقل بالفعل است
چستی سعادت انسان، یکی از مبانی اصلی در مباحث رئیس اول است، چرا که از مهم ترین وظایف رئیس اول مدینه فاضله هدایت و رساندن اهل مدینه به سعادت است (فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ص ۱۲۰). فارابی در یک تعریف کلی از سعادت آن را کمال و خیری می داند که مطلوب بالذات است و سایر امور مطلوب نسبت بدان مطلوب بالعرض هستند (فارابی، *التنبیه علی سبیل السعادة*، ص ۱۷۹). وی معتقد است مصداق اصلی سعادت انسان، که آن را سعادت قصوی می نامد، رسیدن او به مرحله ای است که نفس وی که هویت انسان بدان است از نیازمندی به ماده رهایی یابد و در قوامش هیچ نیازی بدان نداشته باشد؛ به بیان دیگر نفس انسانی با مفارقت از بدن وارد در مفارقات شود (همو، *السیاسة المدنیة*، ص ۳۲ و ۸۱؛ *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ص ۱۰۵). و این مهم برای انسان حاصل نخواهد شد مگر زمانی که به مرحله ادراک معقولات برسد و از مرتبه عقل هیولانی به عقل بالفعل منتقل شود (همو، *آراء اهل المدینة*، ص ۱۰۱). فارابی معتقد است سعادت قصوی مربوط به حیات دیگر است:

و این امر در این دنیا نیست بلکه در زندگی دیگری است که بعد از زندگی دنیاست و همان است که سعادت قصوی نامیده می شود (همو، *کتاب الملة و نصوص آخری*، ص ۵۲).

البته وی در کتاب متأخر خود بیانی از مفارقت نفس از بدن دارد که منجر می شود بعیدیت در عبارت مذکور لزوماً زمانی درک نشود. وی براین باور است که مفارقت نفس از بدن با عدم فساد بدن قابل جمع است. به بیان دیگر انسانی که به مرحله عقل بالفعل رسیده است هرچند بی نیاز از بدن است ولی ممکن است همچنان تدبیر آن را به عهده داشته باشد و از لحاظ زیستی زنده باشد. چنین انسانی هر چند بدنش پابرجاست ولی داخل در نشأه آخرت شده است (همو، *الفصول المتترعة*، ص ۸۷-۸۶).

برداشت فارابی از سعادت قصوی انسانی، مبتنی بر نفس شناسی وی، متفاوت از افلاطون و ارسطو است. افلاطون جزء عالی نفس انسانی را عقل می دانست که امری مجرد از ماده است و در

نتیجه ازلی و ابدی (افلاطون، مجموعه آثار، c,d,e ۲۴۵)، لذا رسیدن به حقیقت و سعادت نهایی انسان را در مفارقت نفس از بدن می‌داند (همان، ص ۶۶). شاید مفارقت نفس از بدن نقطه اشتراک سعادت از نگاه فارابی و افلاطون باشد، ولی باید توجه کرد که فارابی بر اساس آنچه بیان شد این مفارقت را در اثر استکمال نفس و تجرد تام یافتن آن می‌داند، در حالی که افلاطون نفس (عقل) انسانی را کاملاً مجرد می‌داند که اسیر قفس بدن شده است و لازم است با کسب فلسفه خود را رهایی بخشد (همان، ۸۲ d,e؛ ۸۳ a,b) و در نتیجه استکمالی برای جزء عالی نفس قائل نیست. ارسطو نیز اساساً با فعلیت (صورت) دانستن نفس برای بدن (ارسطو، مجموعه آثار، ۴۱۲ آ ۱۸) و در نتیجه زوال آن پس مرگ، هیچ جایی برای اعتقاد به مفارقت نفس از بدن به عنوان سعادت نهایی انسان باقی نمی‌گذارد، بلکه در نگاه وی سعادت چیزی نیست جز زندگی فضیلت‌مندانه در همین دنیا (همو، ۱۱۰۱ آ ۱۴-۲۱).

فارابی راه مفارقت از ماده و در نتیجه رسیدن به سعادت قصوی (و در ضمن آن سعادت دنیا) را اکتساب فضائل می‌داند (فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۲۵). وی فضائل را با توجه به قوای اصلی نفس انسان به دو دسته فضائل نطقی و خلقی تقسیم می‌کند. فضائل نطقی ناظر به قوه ناطقه انسان است و فضائل خلقی ناظر به قوه نزوعیه (شوقیه). فضائل نطقی می‌تواند ناظر به عقل نظری باشد که وظیفه آن ادراک کلیات ناظر به هست‌هاست، یا مرتبط با عقل عملی که به افعال انسانی مرتبط می‌شود. خود عقل عملی دو کارکرد دارد: کارکرد فکری که بر اساس آن ادراکات کلی نسبت به اعمال و افعال جمیل و قبیح صورت می‌گیرد و کارکرد مهنی (صناعی) که به واسطه آن انسان مهارت‌های مختلف را می‌آموزد. در مقابل، فضائل خلقی مستقیماً مرتبط با عمل خارجی است و بر طبق آن انسان به اخلاق حسنه و صفات پسندیده متصف می‌شود (همو، *الفصول المتترعة*، ص ۳۰-۲۹). این تقسیم بندی قابل انطباق بر تقسیم بندی مشهور فضائل چهارگانه (نظری، فکری، خلقی، عملی) در آثار دیگر وی است.^۹ فارابی در بخشی از همان کتاب *الفصول المتترعة* مثال‌های جزئی‌تری از هر یک از فضایل نطقی و خلقی ارائه داده است:

{فضائل} نطقی همان فضائل جزء ناطق است مانند حکمت، عقل {تعقل}،^{۱۰} کیاست، تیز هوشی و خوش فهمی و {فضائل} خلقی فضائل جزء نزوعی است مانند عفت، شجاعت، بخشندگی و عدالت (همان، ص ۳۰).

با تکمیل شدن بحث از سعادت، ارتباط آن با نظریه ریاست اول مدینه مشخص می‌گردد. فارابی معتقد است که کسی صلاحیت رسیدن به مرتبه ریاست اول مدینه را دارد که با اکتساب همه

فضائل به سعادت قصوی دست پیدا کرده باشد، چرا که تنها چنین کسی که خود در بالاترین مراتب سعادت باشد می‌تواند سعادت سایر مردم را فراهم آورد (همان، ۳۳ و ۴۷؛ *تحصیل السعادة*، ۷۰-۶۹). با بررسی ویژگی‌های رئیس اول در نگاه فارابی وجه انتخاب بسیاری از آن‌ها مشخص می‌شود. خصلت‌هایی از رئیس اول که قابل انطباق بر فضائل نطقی است:

برخورداری از حکمت (فلسفه اولی)	<i>تحصیل السعادة</i> ، صص ۸۵ و ۸۷؛ <i>آراء أهل المدينة الفاضلة</i> ، ص ۱۳۰
برخورداری از عقل {تعقل}	<i>الملة و نصوص أخرى</i> ، ص ۶۰
بهره مندی از تیزهوشی و خوش فهمی	<i>آراء أهل المدينة الفاضلة</i> ، ص ۱۲۷؛ <i>تحصیل السعادة</i> ، ص ۹۵

اوصافی که مرتبط با فضائل خلقی می‌شود:

تحمل و صبر بالا در مسیر یادگیری	<i>آراء أهل المدينة الفاضلة</i> ، ص ۱۲۸؛ <i>تحصیل السعادة</i> ، ص ۹۵
دوستدار صدق و عدل و مخالف کذب و ظلم بودن	<i>آراء أهل المدينة الفاضلة</i> ، ص ۱۲۸؛ <i>تحصیل السعادة</i> ، ص ۹۵ و ۹۶
عدم دلبستگی به دنیا و زیاده روی نکردن در لذات مادی	<i>آراء أهل المدينة الفاضلة</i> ، ص ۱۲۸؛ <i>تحصیل السعادة</i> ، ص ۹۶
دارا بودن مناعت طبع	<i>آراء أهل المدينة الفاضلة</i> ، ص ۱۲۸؛ <i>تحصیل السعادة</i> ، ص ۹۶
پایبندی به مسائل اخلاقی مشهور و اجتناب از امور مذموم	<i>تحصیل السعادة</i> ، ص ۹۶

مقدمه چهارم: انسان بدون بهره مندی از اختیار به سعادت نخواهد رسید

پیش از آنکه نسبت اختیار با سعادت انسان مشخص شود لازم است به عنوان مقدمه به چستی آن در اندیشه فارابی اشاره کنیم. فارابی اراده به معنای عام را همان گرایش (شوق) به شیء می‌داند. اگر این گرایش ناشی از ادراکات قوه ناطقه باشد آن را اختیار می‌نامد و اگر منبعث از ادراک حسی و خیالی باشد بدان اراده (به معنای خاص) می‌گوید (همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*،

ص ۱۰۵). برای اینکه مسئله روشن تر شود باید به نقش قوه نزوعیه نیز پرداخت. قوه نزوعیه به عنوان یکی از قوای نفس حیوانی و انسانی، مبدا شوق و یا کراهت است. به بیان دیگر ایجاد اراده به معنای عام بر عهده این قوه است (همان، ص ۸۹؛ *الفصول المنتزعة*، ص ۲۹-۲۸). با بررسی آراء فارابی در زمینه اراده و نقش قوه نزوعیه، دو نکته مهم به دست می آید: اولاً متعلق اراده لزوماً فعل خارجی نیست بلکه اراده می تواند به علم که نوعی فعل درونی است نیز تعلق بگیرد (همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۸۹ و ۱۰۶-۱۰۵)، ثانیاً اراده همواره مسبوق به علم^{۱۱} است و به عبارتی اراده در نگاه فارابی متفرع و متاخر از علم است (همان، ص ۸۹؛ *تحصیل السعادة*، ص ۵۱). حال اراده چه نقشی در سعادت انسان بازی می کند؟ فارابی سعادت، شقاوت، عقاب و ثواب انسان را در گرو افعال اختیاری وی می داند:

به واسطه این امر {اختیار} انسان می تواند افعال محمود و مذموم و جمیل و قبیح را انجام دهد و همچنین ثواب و عقاب به خاطر آن است ... پس اگر این امر {اراده اختیاری} در انسان حاصل شود، می تواند به سمت سعادت حرکت کند و یا حرکت نکند و به وسیله آن افعال خیر و شر و یا جمیل و قبیح را انجام دهد (همو، *السیاسة المدنیة*، ص ۷۲).

مطلب فوق به خوبی نشان می دهد که آنچه فارابی درباره نقش فضائل در رساندن انسان به سعادت قصوی بیان کرد زمانی متحقق می شود که این فضائل به دلیل انتخاب اختیاری انسان برای وی حاصل شده باشد، فلذا اگر برخی اوصاف به صورت اتفاقی یا ناآگاهانه برای انسان حاصل شود، هیچ تأثیری در سعادت یا شقاوت وی ندارد. در همین جا بیان یک نکته دیگر هم لازم است و آن اینکه فارابی تصریح می کند که هرچند برخی انسانها از بدو تولد استعداد برخی فضائل و یا رذایل را دارند ولی این استعدادها به خودی خود و قبل از اینکه با عمل، به هیأت یا ملکه نفسانی تبدیل شوند نقشی در سعادت و یا شقاوت انسان نخواهند داشت (همان، ص ۷۶؛ *الفصول المنتزعة*، ص ۳۱). در انتهای این بخش بد نیست تا نحوه شکل گیری افعال اختیاری به نحو تفصیلی توضیح داده شود. فارابی بیان می کند که ابتدا انسان به وسیله قوه ناطقه نظری خود سعادت قصوی را به عنوان غایت خود ادراک می کند، سپس در اثر این ادراک و به واسطه قوه نزوعیه نسبت بدان شوق پیدا می کند و اختیار وی بدان تعلق می گیرد. در ادامه قوه ناطقه عملی، آن دسته اعمالی را که برای حصول آن سعادت لازم است استنباط می کند که البته برای این مقصود از قوه متخیله و حواس نیز کمک می گیرد. نهایتاً قوه نزوعیه با استفاده از آلات بدنی خود

اقدام به انجام آن افعال کرده و بدین ترتیب افعال خیر و جمیل تحقق می‌یابد (همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۰۷).

به نظر می‌رسد آنچه فارابی در زمینه اراده و اختیار مطرح کرده است تفاوت بنیادینی با اندیشه ارسطو ندارد. ارسطو به قوه شوق ذیل بحث از قوه احساس پرداخته و معتقد است برای ایجاد حرکت، صرف اندیشیدن یا خیال کافی نیست، بلکه شوق که منشأ اراده است نیز مدخلیت دارد (ارسطو، *مجموعه آثار*، ۴۳۳ آ ۹-۱۲). در بحث از فعل اخلاقی نیز کنش ارادی و گزینش برای ارسطو محوریت دارد (همان، ۱۱۰۹ ب ۳۰-۳۴؛ ۱۱۱۱ ب ۴-۶). وی همچنین فرایند اندیشه و تعقل را نیز در گرو اراده می‌داند (همان، ۴۱۷ ب ۲۵-۲۶).

آنچه درباره اهمیت اراده اختیاری در سعادت انسان بیان شد، وجه یکی دیگر از ویژگی‌های مهم رئیس اول-به عنوان انسان بهره‌مند از سعادت قصوی- را مشخص می‌کند: سپس {رئیس اول} می‌باید اراده قوی بر انجام کاری که شایسته است انجام شود داشته باشد و بر انجام آن جسور باشد، باید اهل اقدام باشد و ترسو و ضعیف النفس نباشد (فارابی، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۲۹).^{۱۲}

مقدمه پنجم: عقل فعال موصل نفس انسانی به مرتبه عقل بالفعل است

همانطور که در مقدمه سوم بیان شد، سعادت قصوی انسان در مفارقت نفس ناطقه از بدن است و این امر حاصل نمی‌شود مگر با رسیدن نفس ناطقه به مرحله عقل بالفعل. فارابی بر خلاف افلاطون و ارسطو، این انتقال و در نتیجه سعادت انسانی را در گرو دخالت یک موجود خارجی مفارق می‌داند که بعد از خداوند دهمین مرتبه از موجودات مفارق را واجد است (همان، ص ۱۰۳).^{۱۳} وی تصریح می‌کند که وظیفه اصلی عقل فعال عنایت نسبت به حیوان ناطق است، با رساندن وی به بالاترین مرتبه کمالش یعنی همان سعادت قصوی. فارابی معتقد است انسان با رسیدن به این کمال در مرتبه عقل فعال قرار می‌گیرد (همو، *السیاسة المدنیة*، ص ۳۲). شاید این پرسش به وجود بیاید که چرا وی گاه از رسیدن انسان به مرحله عقل بالفعل سخن می‌گوید و گاه عقل فعال. با بررسی بیانات فارابی چنین برداشت می‌شود که این دو در واقع یک حقیقت هستند از دو حیث. عقل بالفعل در واقع اشاره به رسیدن به مرحله مفارقات است که با حصول معقولات به دست می‌آید. موجودی که به مرحله عقل بالفعل برسد می‌تواند ذات خود را تعقل کند و در نتیجه چنین موجودی جوهری است که از همان جهت که خود را تعقل می‌کند از همان جهت

معقول نیز هست. براین اساس در این موجود عقل و عاقل و معقول یک امر می‌شود و این آن حیثی است که موجب می‌شود آن موجود را در رتبه عقل فعال بدانیم (همان، ص ۳۵). فارابی تلاش می‌کند تا با تمثیل خورشید و شعاع نور آن، نحوه تأثیر عقل فعال در بالفعل کردن عقل هیولانی انسانی را توضیح دهد: چشم انسان به خودی خود صرفاً قوه دیدن را دارد، و به واسطه نور خورشید است که قادر به دیدن سه امر می‌شود: خود شعاع نور، خورشید که منبع نور است و نهایتاً سایر امور قابل مشاهده. به همین شکل نفس ناطقه انسانی نیز به خودی خود عقل هیولانی (منفعل) است و این عقل فعال است که به واسطه افاده شیئی به عقل هیولانی موجب می‌شود تا آن به تعقل سه امر نائل شود: خود آن شیء افاده شده، عقل فعال و سایر امور معقول (همو، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ۱۰۳-۱۰۲؛ السياسة المدنية، ص ۳۶-۳۵). فارابی درباره چستی آن امر افاده شده هیچ سخنی نمی‌گوید ولی به نظر می‌رسد باید آن را در قالب نوعی افاضه وجودی فهم کرد. در واقع بر اساس این نگاه، عقل فعال مستقیماً معطی معقولات به انسان نیست بلکه وی اولاً و بالذات امری را به نفس ناطقه افاضه می‌کند و به واسطه این افاضه، ادراک معقولات برای انسان میسر می‌شود.

بر اساس آنچه در این بخش بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن چه به عنوان اکتساب فضائل در اندیشه فارابی مطرح است، صرفاً نقشی اعدادی در رسیدن انسان به سعادت قصوی دارد. به عبارت دیگر، انسان با به کارگیری اندیشه خود در فضائل نطقی و همچنین اشتغال به افعال و ملکات در فضائل خلقی و عملی، زمینه را مهیا می‌کند تا عقل فعال فیض خود را صادر کند و انسان را به مرحله عقل بالفعل برساند. شاید در اینجا این پرسش مطرح شود که هر چند نقش فضائل نطقی در رسیدن به سعادت قصوی که همان ادراک معقولات است واضح است، اما چه توجیهی برای تأثیر فضائل خلقی (و همچنین عملی) برای رسیدن به سعادت (ولو به نحو اعدادی) وجود دارد. پاسخ این پرسش در این نکته نهفته است که فارابی نیاز نفس به بدن جهت استکمال را یک نیاز عرضی نمی‌داند، بلکه انسان برای رسیدن به کمال ضرورتاً به بدن نیازمند است (همو، الفصول المنتزعة، ص ۸۷) و همین نیاز ضروری موجب می‌شود که افعال بدنی که ایجاد فضائل خلقی و عملی در گرو آنهاست از اهمیت کلیدی در سعادت انسان بهره مند شوند. اضافه کردن یک حقیقت وجودی با عنوان عقل فعال در مسیر سعادت انسانی، زمینه را برای ارائه تفسیری فلسفی از وحی و نبوت - به عنوان دو مفهوم کلیدی در فهم ریاست اول مدینه - هموار می‌سازد.

مقدمه ششم: دین (ملة) بیان کننده عقائد و افعال موصل به سعادت است

فارابی به تفاوت‌های میان انسان‌ها کاملاً توجه دارد و معتقد است اکثر اهالی مدینه فاضله، یا اساساً استعداد دریافت حقایق عقلی فلسفی را ندارند یا به دلیل عادات و اشتغالاتشان درک مطالب فلسفی برایشان مقدور نیست (همو، *السیاسة المدنیة*، ص ۸۵؛ کتاب الملة و نصوص آخری، ص ۴۸-۴۷). اما آیا این بدین معناست که این اکثریت از رسیدن به سعادت محرومند؟ قطعاً چنین نیست چرا که در این صورت هدف از خلقت انسان که همان رسیدن به سعادت قصوی است نقض می‌گردد. در اینجاست که ضرورت وجود رئیس اول برای مدینه مشخص می‌گردد. در واقع اگر همه انسان‌ها توانمندی و فراغت بال در اکتساب فضائل (مخصوصاً فضائل نطقی) و بالتبع رسیدن به سعادت قصوی را داشتند، آنگاه نیازی به رئیس اول نبود. اما چون واقعیت جامعه بشری خلاف این امر است، لذا وجود رهبری که افراد جامعه را به سمت اکتساب فضائل (در حد ظرفیت هر فرد) سوق دهد لازم است. با مشخص شدن چرایی نیاز مدینه به رئیس اول، فارابی سه وظیفه اصلی رئیس اول را چنین بر می‌شمرد: ۱. ایجاد مدینه، ۲. رشد و تربیت اهل مدینه و ۳. از بین بردن اختلافات مدینه (همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۲۰).

پرسش دیگر آن است که رئیس اول به چه نحوی غالب افراد جامعه را که ظرفیت رسیدن به حد اعلی فضائل را ندارند به سوی سعادت هدایت می‌کند؟ فارابی با ارائه نظریه ملة به این مسئله پاسخ می‌دهد. توضیح آنکه فارابی کسب معرفت را دارای دو مقام تصور و تصدیق می‌داند. تصور می‌تواند به دو شکل تعقل ذات موضوع باشد و یا تخیل مثال آن. تصدیق نیز یا با برهانی یقینی حاصل می‌شود یا از طریق روش‌های اقناعی (مانند جدل و خطابه) (همو، *تحصیل السعادة*، ص ۸۸). فارابی معتقد است زمانی که از فلسفه سخن می‌گوییم از معرفتی بحث می‌کنیم که در مقام تصور، ذات موضوع معرفت تعقل می‌شود و نحوه تصدیق به آن بر اساس برهان یقینی است. اما در مقابل اگر معرفت از طریق تخیل مثال موضوع و تصدیق اقناعی نسبت به آن حاصل شود، فارابی نام آن را ملة می‌گذارد (همان، ص ۸۹). با این توضیحات نقش ملة در حوزه معارف نظری یا همان اعتقادات مشخص شد. در واقع در مباحث نظری، فلسفه به صورت عقلی و برهانی به موجود شناسی می‌پردازد ولی ملة به نحو محاکات خیالی و از طرق اقناعی همان حقایق را بیان می‌کند (همان، ص ۹۰-۸۹). اما در نظر فارابی، ملة کارکرد دیگری نیز در حوزه مربوط به عمل دارد. همان‌طور که در مباحث پیشین بیان شد، وظیفه عقل عملی بیان قواعد کلی ناظر به عمل

موصول به سعادت است، اما برای اینکه عمل به نحو جزئی در خارج تحقق یابد باید محدود به شرایط و قیودی شود، این فرایند برای فیلسوف از طریق رویه (فرایند فکری / قوه تعقل) رخ می‌دهد، اما به واسطه مله، جزئیات افعال به نحو مقدر و مقید به شرائط برای رئیس اول متخیل می‌شود (فارابی، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۱۲؛ کتاب المله و نصوص آخری، ص ۴۷).

آنچه درباره مله بیان شد نشان می‌دهد نقطه ثقل آن، بحث تخیل و محاکات است، به همین دلیل لازم است در اینجا توضیحی درباره کارکرد قوه متخیله در اندیشه فارابی داده شود. قوه متخیله قوه‌ای است واسط میان قوه حاسه و قوه ناطقه. در حالت عادی این قوه از سویی نگهدارنده صور محسوسه است و از سوی دیگر در خدمت قوه ناطقه. از طرف دیگر این قوه توانایی ترکیب صور محسوسه و ایجاد صور جدید را نیز داراست. اما به غیر از این دو فعالیت (یعنی نگهداری و ترکیب)، کارکرد سومی هم دارد که در اکثر انسان‌ها در خواب که دو کارکرد اول منتفی است رخ می‌دهد. فارابی نام این فعالیت را محاکات می‌گذارد. محاکات یا همان حکایت‌گری، همواره در قالب صور جزئیه است و محکی عنه آن می‌تواند سایر محسوسات ادراک شده توسط قوای حسی باشد، یا حتی کلیات عقلی، و همچنین حالات قوه غاذیه، نزوعیه و مزاج (همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۰۹-۱۰۸). شاید این پرسش پیش آید که آیا محاکات در قوه متخیله مستقلاً صورت می‌گیرد یا امری از بیرون در این فرایند دخالت دارد. فارابی در زمینه محاکات ناظر به حقایق قوه ناطقه تصریح می‌کند که این عمل به واسطه افاضه عقل فعال است. عقل فعال همان گونه که با افاضه معقولات به عقل نظری و عملی موجب کمال این دو می‌شود، می‌تواند به قوه متخیله نیز متصل شود، چرا که فارابی معتقد است قوه متخیله همان دو ساحت قوه ناطقه را در مرتبه‌ای پایین‌تر داراست. در اثر این ارتباط، معقولات نظری در قالب امور محسوس جزئی در متخیله حاضر می‌شود. همچنین جزئیات مربوط به معقولات عقل عملی نیز یا به همان صورت جزئی خود متخیل می‌شود یا محاکات آن در قالب صور جزئی دیگر به ذهن می‌آید (همان، ص ۱۱۲). فارابی معتقد است این سنخ از محاکات برای اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها تنها در خواب روی می‌دهد، اما عده معدودی نیز هستند که به واسطه کمال قوه متخیلشان، این توانایی را دارند که در بیداری نیز، در عین اشتغال متخیله به نگهداری صور و همچنین خدمت به قوه ناطقه، آن را در حالتی نگهدارند که قابلیت دریافت محاکات را از جانب عقل فعال داشته باشد. در چنین شرایطی با افاضه عقل فعال، متخیله محاکات معقولات - اعم از کلیات و موجودات مفارق - و همچنین محاکات جزئیات مربوط به عقل عملی را دریافت می‌کند و چون این فرآیند در

حالت بیداری رخ می‌دهد، این متخیلات به قوای محسوسه منتقل می‌شود و در نتیجه فرد اموری را در خارج می‌بیند و ادراک می‌کند که دیگران از ادراک آن عاجزند. فارابی چنین فردی را دارای نبوت الهی (نبی) می‌داند (همان، ص ۱۱۵-۱۱۴). با این توضیحات معنا و فرایند وحی نیز در نگاه فارابی مشخص گردید. اما وی به یک معنای دیگر از وحی نیز اشاره می‌کند:

به انسان زمانی وحی می‌شود که بدین مرتبه برسد، این مرتبه همان است که دیگر بین وی و عقل فعال واسطه‌ای نباشد... در این هنگام از عقل فعال بر عقل منفعل قوه‌ای افزوده می‌شود که به واسطه آن می‌توان به تعیین اشیا و افعال پرداخت و همچنین آن را به سمت سعادت سوق داد. پس چنین افزوده‌ای از عقل فعال بر عقل منفعل به واسطه عقل مستفاد همان وحی است (همو، *السیاسة المدنیة*، ص ۷۹).^{۱۴}

طبق این بیان از وحی، اتصال فیلسوف کامل با عقل فعال و دریافت معقولات از وی (فلسفه) هم معنای دیگری از وحی است، اما طبق نظر فارابی تنها انسانی که در اثر کمال قوه عاقله و متخیله‌اش متصل به عقل فعال شود و معقولات و متخیلات را از وی دریافت کند متصف به پیامبری می‌شود. همچنین آنچه فارابی عقل فعال می‌داند، از جنبه‌ای دیگر همان فرشته وحی یا روح الامین است (همو، *کتاب الملة و نصوص آخری*، ص ۶۴).

نکته دیگر آن که فارابی خود به صراحت آنچه را ملة نامیده همان دین به معنای مشهور می‌داند که شریعت ناظر به بخش عملی آن است (همان، ص ۴۶).

بر اساس این توضیحات مشخص می‌شود رئیس اول در اندیشه فارابی کسی جز پیامبر متصل به وحی نمی‌تواند باشد و در نتیجه وجه چند صفت مهم دیگر که فارابی برای رئیس اول برشمرده است مشخص می‌گردد:

بهره‌مندی از کمال قوه متخیله	آراء أهل المدینة الفاضلة، ص ۱۲۳
قدرت اقناعی بالا و فن بیان قوی	الفصول المنتزعة، ص ۵۸؛ آراء أهل المدینة الفاضلة، ص ۱۲۶ و ۱۲۸

بحث از وحی، نبوت و دین (به طور خاص شریعت) مسیر فارابی را به کلی از سنت یونان (به طور خاص افلاطون و ارسطو) جدا می‌کند. در واقع وارد کردن این سه مبحث نشان از تلاش

بدیع فارابی به منظور جمع میان عقل و نقل دارد، به طوری که فلسفه سیاسی وی را می‌توان فلسفه نبوت و بالتبع فلسفه امامت (به معنای شیعی آن) نامید.^{۱۵} و^{۱۶}

نتیجه

در این مقاله نشان داده شد که نظریه ریاست اول مدینه، به عنوان مرکز ثقل فلسفه سیاسی فارابی، کاملاً مبتنی بر مبانی کلان فلسفی وی است. در واقع نوع نگاه فارابی به نفس انسانی، جایگاه وجودی و در نتیجه نحوه سعادت آن، توجه‌کننده چرایی نیاز به رئیس اول، و همچنین اکثر قریب به اتفاق اوصاف و وظایفی است که وی برای رئیس اول بر شمرده است. درباره صفاتی که در مقاله آورده نشده است، ذکر این نکته اهمیت دارد که این ویژگی‌ها همگی ناظر به توانمندی‌های بدنی و نظامی رئیس اول است که در واقع جزء شروط عام حاکم جامعه محسوب می‌شود و اختصاصی به دیدگاه فارابی ندارد، در نتیجه در این مقاله بدان‌ها نپرداختیم.

نظریه رئیس اول مدینه فاضله فارابی به رغم شباهت‌های چشمگیری که با نظریه افلاطون در همین زمینه (و در مواردی آراء ارسطو) دارد، ولی به هیچ وجه یک تقلید و اقتباس کورکورانه محسوب نمی‌شود. در این مقاله با مقایسه مبانی فلسفی فارابی با آنچه افلاطون و ارسطو بیان کرده‌اند، نشان داده شد که وی مهم‌ترین بحث فلسفه سیاسی خود، یعنی ریاست اول را، مبتنی بر مبانی کلان تر فلسفی خود که در بسیاری موارد تفاوت‌های گسترده‌ای با آراء افلاطون و ارسطو دارد بیان کرده است. وجه تمایز اصلی فلسفه سیاسی فارابی از نظریات افلاطون و ارسطو را باید در کارکرد ملة (دین) و نبوت در ریاست اول مدینه دانست که فارابی به عنوان یک اندیشمند مسلمان به صورت کاملاً منسجی آن را داخل در نظام فلسفی خود کرده است.

یادداشت‌ها

1. Political philosophy
2. Philosophy of society

۳. برای نمونه نک: چاوشی، ۱۳۹۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹.

۴. برای نمونه نک: صدرا و پرن، ۱۳۹۱.

۵. البته در مقاله رویارویی افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی (عنایت و مددی، ۱۳۸۰)، تأثیر ارسطو بر فلسفه سیاسی فارابی نیز بررسی شده است.

۶. برای نمونه نک: تقی زاده داوری، ۱۳۸۵؛ حسنی، ۱۳۸۹؛ ایزدی، ۱۳۹۲؛ کرد فیروزجایی و تقی زاده طبری، ۱۳۹۱.
۷. البته مقاله فلسفه امامت در اندیشه فارابی (یوسفیان و علی پور، ۱۳۹۰) تلاش کرده است تا به مبانی امامت در اندیشه فارابی بپردازد و از این لحاظ به مقاله حاضر شباهت دارد. با این حال، مبانی مطرح شده در پژوهش پیش رو جامعیت بیشتری دارد و همچنین رویکرد فلسفی آن قوی تر و مبانی فلسفی با تفصیل بیشتری بیان شده است. به علاوه توجه به جنبه های ابداعی مبانی فارابی در مقایسه با افلاطون و ارسطو، از دیگر ممیزه های مقاله پیش رو است.
۸. برای تصریح فارابی به تکرر نفوس به عدد اشخاص انسانی نک: فارابی، *اثبات المفارقات*، ص ۲.
۹. برای دسته بندی چهارگانه فضائل نک: فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۲۵، البته به نظر می رسد فضیلت عملی (صناعات عملیه) ناظر به تحقق خارجی بخشیدن به افعالی باشد که از طریق فضیلت فکری برای رسیدن به سعادت استنباط شده اند، که در نتیجه در تقسیم بندی بیان شده بدان تصریح نشده است (نک: همان، ص ۹۲-۹۱).
۱۰. تعقل نزد فارابی معنای خاص خود را دارد و مکمل حکمت عملی است. در واقع در حکمت علمی، باید و نبایدها به صورت کلی مشخص می شود، ولی قوه تعقل مبتنی بر همان احکام کلی، فعل خاص و جزئی که باید بدان عمل شود را مشخص می کند (برای مطالعه بیشتر نک: *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۶۰).
۱۱. مقدمیت علم بر اراده مربوط به علمی است که منشأ همان اراده است، ولی نسبت به علمی که منشأیت برای آن ندارد اراده مقدم بر علم است.
۱۲. درباره لزوم اراده قوی در رئیس اول همچنین نک: فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۹۶.
۱۳. باید توجه داشت که عقل فعال در سنت فلسفه اسلامی با عقل فعال در اندیشه ارسطو متفاوت است در نظام فکری ارسطو عقل فعال یکی از مراتب عقل انسانی می باشد و در مقابل عقل منفعل قرار دارد (ارسطو، *مجموعه آثار*، ۴۳۰ آ ۱۰-۲۵).
۱۴. در این عبارت و برخی بیانات دیگر (برای نمونه نک: فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۷۹)، فارابی از اصطلاح عقل مستفاد و نه بالفعل برای اشاره به کمال نهایی نفس ناطقه استفاده می کند. به نظر می رسد تعارضی میان این سنخ بیانات و مواردی که مرحله بعد از عقل

هیولانی را عقل بالفعل می‌داند (برای نمونه نک: همو، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۰۲-۱۰۱) نباشد، بلکه مرحله عقل مستفاد را می‌توان بیان‌کننده شکل کامل و تام عقل بالفعل دانست.

۱۵. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: ایزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۴.

۱۶. در کنار این شش مبنای مهم فلسفی نزد فارابی، می‌توان به رویکردی اشاره کرد که آن نیز به نوعی در شکل‌گیری نظریه ریاست اول-ولو به نحو غیر مستقیم- تأثیر داشته‌است. این رویکرد در واقع همان نگاه وحدت‌انگارانه با صبغه علی است که در سرتاسر متافیزیک و وجودشناسی فارابی جریان دارد. از آنجا که فلسفه مدنی فارابی برگرفته از وجودشناسی و جهان‌شناسی وی است-تقدم مباحث وجودی در کتبی مانند *آراء أهل المدينة الفاضلة* و *السیاسة المدنیة* خود گواهی بر این ادعاست- در نتیجه این نوع نگاه به علم مدنی وی نیز منتقل شده‌است. بر اساس این نگاه وحدت‌گرا، در حوزه وجودشناسی، همه موجودات نهایتاً به یک علت اولی منتهی می‌گردند. فارابی از همین مدل در فلسفه سیاسی خود استفاده کرده و تصریح می‌کند که رئیس اول برای مدینه به مانند سبب اول برای سایر موجودات است (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۸۴). حتی اولویت بخشی فارابی به جمع کردن ویژگی‌های رئیس اول در یک شخص- و نه مجموعه‌ای از اشخاص- را نیز می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد (فارابی، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۲۰).

منابع

- ایزدی، اودلو، «فلسفه سیاسی فارابی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال هشتم، شماره ۳ (خرداد ۱۳۹۲)، ۲۵-۲۱.
- تقی‌زاده داوری، محمود، «بررسی اشتراکات و افتراقات در فلسفه اجتماع افلاطون و فارابی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال هشتم، شماره ۲۷ (بهار ۱۳۸۵)، ۱۵۹-۱۳۱.
- چاوشی، سید محمد تقی و سید آصف احسانی، «سیاست در اندیشه فارابی»، *حکمت/سراء*، سال پنجم، شماره ۱۶ (تابستان ۱۳۹۲)، ۱۷۶-۱۴۷.
- حسنی، محمد باقر، «مدینه فاضله در اندیشه سیاسی فارابی و افلاطون»، *کوثر معارف*، سال ششم، شماره ۱۴ (تابستان ۱۳۸۹)، ۱۴۲-۱۰۵.

- صدرا، علیرضا و داود پرن، «بررسی تأثیر فلسفه سیاسی افلاطون بر حکمت مدنی فارابی»، تاریخ فلسفه، سال سوم، شماره هشتم (بهار ۱۳۹۱)، ۷۱-۱۰۰.
- عنایت، حمید و مجید مددی، «رویاری افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی»، نامه فلسفه، سال پنجم، شماره ۱۱ (پاییز ۱۳۸۰)، ۲۲-۳۲.
- فارابی، رساله فی اثبات المفارقات، حیدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۴۵ق.
- _____، السياسة المدنية، فوزی متری نجار، بیروت، المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۶۴.
- _____، الفصول المنتزعة، فوزی متری نجار، تهران، مكتبة الزهراء (س)، ۱۴۰۵.
- _____، آراء أهل المدينة الفاضلة، البير نصری نادر، بیروت، المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۸۶.
- _____، التنبيه على سبيل السعادة، سبحان خلیفات، عمان، الجامعة الأردنية، ۱۹۸۷.
- _____، كتاب الملة و نصوص أخرى، محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱.
- _____، تحصيل السعادة، علی بو ملحم، بیروت، دار مكتبة الهلال، ۱۹۹۵.
- فیاضی، محمد انور، «نظام سیاسی از منظر فارابی»، کوثر معارف، سال ششم، شماره ۱۴ (تابستان ۱۳۸۹)، ۱۷۴-۱۴۳.
- کرد فیروزجایی، یار علی و محمد صادق تقی زاده طبری، «نسبت حکمت و حکومت از دیدگاه افلاطون و فارابی»، آیین حکمت، سال چهارم، شماره ۱۳ (پاییز ۱۳۹۱)، ۶۷-۹۴.
- یوسفیان، حسن و محمدصادق علی پور، «فلسفه امامت در اندیشه فارابی»، فلسفه دین، سال پنجم، شماره ۱۰ (تابستان ۱۳۹۰)، ۶۵-۹۲.
- Aristotle, *Complete Works of Aristotle*, Vol. 1&2, Ed. by Jonathan Barnes, New Jersey, Princeton University Press, 1991.
- Plato, *Complete Works*, Ed. By John M. Cooper, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی