

تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین^۱

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۲

محمدرضا قائمی نیک^۲

حمید پارسانیا^۳

چکیده

ابونصر فارابی، به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، در مواجهه با علوم یونانی، از جمله فلسفه سیاسی، سعی کرده‌است با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، علوم یونانی را بازخوانی و متحول کند. محصول این بازخوانی و تحول، طرح علمی متناسب با فرهنگ اسلامی از جمله علم مدنی است. این مقاله تلاش می‌کند این فرایند بازخوانی و تحول را با استفاده از روش‌شناسی بنیادین توضیح دهد. روش‌شناسی بنیادین، در سه بخش، چگونگی «شکل‌گیری نظریات علمی» را تبیین کرده و توضیح می‌دهد. بخش اول، ابعاد منطقی و معرفتی نظریه؛ بخش دوم، ابعاد وجودی-اجتماعی نظریه و بخش سوم، تأثیر تعاملات بنیادین فرهنگی بر شکل‌گیری نظریه است. در بخش سوم، در الگوی مواجهه فعال با فرهنگ‌های دیگر، به بازخوانی عناصر فرهنگ «دیگر» براساس «عناصر بنیادین» فرهنگ «خود» اشاره می‌شود، برخی از عناصر فرهنگ غیر پذیرفته و برخی دیگر بازگردانده می‌شوند و در نهایت منجر به سازگاری عناصر فرهنگی بیگانه با فرهنگ خودی می‌شود. در علم مدنی فارابی عناصر بنیادین فرهنگ اسلامی، توسط رسول و از طریق اتصال با عقل فعال (وحی) شکل می‌گیرد و براساس آن، علوم سیاسی یونانی بازخوانی می‌شوند.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی بنیادین، فارابی، علم مدنی، ارسطو، خطابه.

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه مقطع دکتری محمدرضا قائمی نیک با راهنمایی دکتر حمیدپارسانیا با عنوان بررسی اندیشه اجتماعی فقهای امامیه در گرایش جامعه‌شناسی نظری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است که در تاریخ ۱۳۹۵/۰۷/۱۲ دفاع شده‌است.

۲. دکتری جامعه‌شناسی نظری-فرهنگی دانشگاه تهران ghaeminik@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران h.parsania@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

ابونصر فارابی که برخی او را مؤسس فلسفه اسلامی دانسته‌اند (داوری، ۱۳۸۲)، جایگاه ویژه‌ای در شکل‌گیری فلسفه اسلامی و نیز فلسفه سیاسی اسلامی دارد. این جایگاه ویژه که به دلیل تأثیر فارابی از منابع مختلف معرفتی نظیر آموزه‌های اسلامی، فلسفه یونانی و اندیشه‌های ایرانی است، زمینه تفاسیر متعددی از فارابی را فراهم آورده‌است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۷؛ دایبر، ۱۳۸۲؛ رضوانی، ۱۳۹۳؛ روزنتال، ۱۳۸۸؛ فشاهی، ۱۳۸۹؛ کرمر، ۱۳۷۵؛ مهدی، ۱۳۸۰؛ ناظرزاده، ۱۳۷۶؛ والتزر، ۱۳۷۷ و ۱۹۶۲، مهاجرنیا، ۱۳۸۰). بادامچی (۱۳۹۲: ۲۱۶) با تأکید بر مسئله «جمع بین عقل و وحی» این تفاسیر را در چهارگونه صورت‌بندی کرده‌است (۱) یونانی‌کردن دین اسلام؛ (۲) کلامی‌کردن فلسفه اسلامی؛ (۳) ایران‌شهری کردن فلسفه سیاسی یونان و اسلام؛ (۴) جمع بنیادین اسلام محمدی (ص) و حیانی و فلسفه یونانی عقلانی. از میان این چهارگونه تفسیر، گونه چهارم به تفسیر ما از فارابی در این مقاله نزدیک‌تر است. به نظر می‌رسد تمایز ماهوی علم مدنی فارابی از فلسفه سیاسی (عملی) ارسطو که در ادامه به آن خواهیم پرداخت نیز تابعی از تلاش فارابی برای جمع بین عقل و وحی باشد.

علم مدنی فارابی هرچند شباهت‌هایی با فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطون دارد، اما معلم ثانی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، این علم را تغییر داده و متناسب با فرهنگ اسلامی بازخوانی کرده‌است. «قرآن و سنت که مجموعه گفتارهای پیامبر و سنن ایشان را شکل می‌دهد، دو منبع عمده اسلام‌اند و هر دو چهارده قرن در قلب سنت اسلامی باقی مانده‌اند». اما از لحاظ علمی، در تمدن اسلامی، شاخه‌های مختلف علمی که با این دو منبع اصلی سروکار داشتند، پیش از شاخه‌های دیگر دانش پدید آمدند و بر همه علوم دیگر از جمله علوم طبیعی یا علوم اجتماعی از راه‌های مستقیم یا غیرمستقیم تأثیر گذاشتند (اقبال، ۱۳۹۴: ۴۶). به بیان دیگر، ما در بررسی علوم مختلفی که از تمدن اسلامی گذشته به ما رسیده، با یک هسته مرکزی مواجه‌ایم که همه این علوم اعم از نجوم، فیزیک، ریاضیات، سیاست و ... پیرامون آن شکل گرفته‌اند. علی‌رغم تفاوت‌هایی که میان نظریات مختلف علمی وجود دارد، این هسته مرکزی یا آنچه مظفر اقبال قلب سنت اسلامی می‌نامد، ثابت و لایتغیر است. بنابراین پژوهش در تاریخ این علوم، نیازمند توجه به این هسته مرکزی است.

برای تمرکز بر نقش این هسته مرکزی و تغییراتی که فیلسوفان مسلمان در علم یونانی رقم زده‌اند، در این مقاله از روش‌شناسی بنیادین استفاده شده‌است. این روش‌شناسی می‌کوشد چگونگی «شکل‌گیری نظریات علمی» را تبیین کرده و توضیح دهد. ویژگی خاص روش‌شناسی بنیادین که ناظر به چگونگی تکوین یک نظریه علمی است و طرح آن، درباره چگونگی تکوین علم مدنی در فارابی تاکنون صورت نگرفته است، می‌تواند نوآوری‌های این فیلسوف مسلمان با تکیه بر فرهنگ اسلامی را درباره فلسفه سیاسی یونانی ترسیم نماید.

اهداف و پرسش‌های مقاله

هدف ما در این مقاله، این است تا نشان دهیم فارابی، با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و تعامل با فلسفه سیاسی یونانی، چگونه به تکوین علم مدنی اقدام کرده است؟ از این‌رو در ادامه سعی کرده‌ایم تا با استفاده از روش‌شناسی بنیادین، به پژوهش درباره چگونگی تکوین علم مدنی ابونصر فارابی پردازیم. از این‌رو این مقاله می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که بر اساس روش‌شناسی بنیادین، علم مدنی فارابی در فرهنگ اسلامی چگونه تکوین یافته است؟ یا به بیان دیگر، با استفاده از روش‌شناسی بنیادین نشان دهیم که فارابی در تعامل با فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطون، چگونه از آموزه‌های اسلامی بهره برده و علم مدنی را صورت‌بندی کرده است؟

پیشینه تحقیق

با توجه به موضوع خاص این مقاله که بررسی علم مدنی در فارابی است، آثاری که به فلسفه سیاسی فارابی پرداخته‌اند، به‌نوعی پیشینه این تحقیق محسوب می‌شوند. سیدجواد طباطبائی در کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (۱۳۷۸) با نگاهی کاملاً متفاوت نسبت به تفسیر ما از فارابی به شرح فلسفه سیاسی فارابی پرداخته است. او در این کتاب با اصالت‌دادن به فلسفه سیاسی یونانی، مخصوصاً فلسفه سیاسی ارسطو، فلسفه سیاسی فارابی را بر اساس نگاه یونانی به سیاست تفسیر کرده است. به عقیده او «امروزه همه پژوهشگران تاریخ و تاریخ اندیشه، بر پایه بررسی‌های تطبیقی و نیز با سودجستن از دستاوردهای دانش جدید، بر آن‌اند که آزادی و به‌ویژه سیاست - حتی به معنایی که در ادامه سنت یونانی در اندیشه دوران جدید غربی فهمیده شده - از نوآوری‌های اندیشه یونانی بوده است. هم‌چنان‌که فلسفه، یعنی اندیشه عقلانی غیر ملتزم به ادیان و اسطوره‌ها را نخست، یونانیان تاسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی،

اسلامی و ... به معنای دقیق کلمه، جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است، تاریخ فلسفه سیاسی در دوره مسیحی و اسلامی، [از جمله فلسفه سیاسی فارابی] نیز به هر حال تاریخ بسط فلسفه سیاسی یونان در این دوره تمدنی است» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۱). محسن مهاجرنیا در کتاب فلسفه سیاسی فارابی نشان می‌دهد که نظریه‌پردازی فارابی درباره رئیس مدینه، چیزی جز توجیه فلسفی نظریه نبوت و در مواردی امامت شیعی نیست. هرچند تفسیر مهاجرنیا با رویکرد این مقاله به فارابی قرابت بیشتری دارد، اما مقاله پیش روی به جهت ارائه روشمند آرا فارابی و بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین نسبت به تحقیق مهاجرنیا متمایز است؛ به‌علاوه موضوع این مقاله به جهت مقایسه علم مدنی فارابی و فلسفه سیاسی ارسطو از ویژگی پژوهش‌های تطبیقی بهره‌مند است، درحالی‌که در پژوهش مهاجرنیا این تطبیق دیده نمی‌شود. فرناز ناظرزاده در کتاب *فلسفه سیاسی فارابی* (۱۳۷۶) تأکید زیادی بر مواجهه فارابی با یونانیان و تشریح آن دارد. موضوع این پژوهش با این مقاله قرابت دارد، اما اولاً موضوع این مقاله خاص‌تر و معطوف به مقایسه علم مدنی فارابی و فلسفه سیاسی یونانی است و ثانیاً در اینجا بر ارائه روش‌مند آراء فارابی تأکید شده است. محسن رضوانی در کتاب *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* (۱۳۹۳)، بیشتر به بررسی نگاه مستشرقین به فلسفه اسلامی پرداخته و در این میان به تفاسیر آنها از فارابی نیز اشاره کرده است. از این رو، هرچند نقد او به نگاه این مستشرقین به آراء فارابی به مسئله این مقاله نزدیک شده، اما درصدد ارائه تفسیری جامع از آراء فارابی برنیامده است. با نظر به این پیشینه تحقیق، موضوع این مقاله به دو جهت خاص، نسبت به پژوهش‌های گذشته متمایز می‌شود؛ اول، تمرکز این مقاله بر تمایز علم مدنی فارابی از فلسفه سیاسی یونانی مخصوصاً فلسفه سیاسی ارسطو و دوم، ارائه علم مدنی فارابی با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین که می‌کوشد تا زمینه‌های وجودی معرفتی و غیر معرفتی دخیل در شکل‌گیری این علم را تشریح کرده و توضیح دهد.

ملاحظات نظری: روش‌شناسی بنیادین

برای توضیح چگونگی شکل‌گیری یک نظریه علمی، می‌توان از مفاهیم، نظریات یا روش‌شناسی‌های متفاوتی بهره برد. به‌عنوان مثال، ایمره لاکاتوش با انتشار کتاب *روش‌شناسی برنامه‌های پژوهش علمی* (۱۹۷۰) تحولات علم را بر مبنای برنامه‌های پژوهشی توضیح داده و

کوشیده است تا تفسیر معقول‌گرایانه از ساختار فعالیت علمی ارائه دهد. مفهوم دیگری که با کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* (۱۹۷۰) توماس کوهن مطرح شد، پارادایم^۱ است. کوهن که منتقد دیدگاه‌های انباشتی تاریخ‌نگاری علم است، پارادایم را به‌عنوان مفهومی مطرح می‌کند که طرفداران یک علم عادی و متعارف^۲، با تکیه بر پیش‌فرض‌ها و مقدمات، به فعالیت علمی در آن مشغول‌اند (کوهن، ۱۳۹۶: ۳۹) و تداوم علم متعارف، وابسته به تداوم پارادایم است (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۰۹). با این حال از نظر کوهن، پارادایم جدید نسبت به پارادایم قبل از انقلاب، قیاس‌ناپذیر است (همان، ۱۲۵) و این قیاس‌ناپذیری نشان می‌دهد نمی‌توان برای توضیح تحول فلسفه سیاسی یونانی به علم مدنی فارابی از آن بهره برد.

این نظریات یا مفاهیم و نمونه‌های مشابه آن، مانند گفتمان که توسط میشل فوکو مطرح شد و با کارهای لاکلاوموف در تحقیقات اجتماعی به‌کار گرفته می‌شود، هرچند در توضیح چگونگی شکل‌گیری و تکوین نظریات علمی مدرن به‌کار گرفته شده‌اند، اما بهره‌گیری از آنها در توضیح چگونگی تکوین علم مدنی فارابی که اقتضائات معرفتی متفاوتی دارد، فارغ از ندیدن بسیاری از مفاهیم معرفتی این علم، توضیحی درباره‌ی تأثیر هسته مرکزی آموزه‌های اسلامی بر تکوین این علم ارائه نمی‌کند. در حالی که روش‌شناسی بنیادین که از خاستگاه سازگار با علم مدنی فارابی، یعنی فلسفه اسلامی صورت‌بندی شده، می‌تواند ظرائف و دقائق چگونگی تکوین این علم را توضیح دهد. فی‌المثل روش‌شناسی بنیادین، قائل به لاقیاس بودن پارادایم علمی یونانی و پارادایم اسلامی حاکم بر علم مدنی فارابی نیست، بلکه با اشاره به یک هسته مرکزی و حیاتی، تصرفات و تغییرات فارابی در علم یونانی را توضیح می‌دهد.

«مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۷۵). بر اساس این روش‌شناسی، «هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیر معرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه با شیوه‌های «منطقی» در تکوین تاریخی نظریات دخیل‌اند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند. اما مبادی وجودی معرفتی و غیر معرفتی عواملی هستند که در

1 paradigm

2 Normal science

حوزه فرهنگ حضور به هم رسانده و به همین دلیل شناخت ارتباط این عوامل با نظریات علمی به منزله شناخت رابطه نظریه با فرهنگ است» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۷).

در اینجا ما با سه حوزه مواجهیم: اول، مقام نفس الامر یک اندیشه یا نظریه است. حوزه دوم، اندیشه را در جهان دوم یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم و در اینجا متفکران مسلمان بررسی می‌کند. این حوزه معمولاً دچار تغییراتی است که بر اساس اقتضائات زمان، شکل می‌گیرد. اما حوزه سوم، مقام اثبات اندیشه‌ها یا نظریه‌ها است. اندیشه‌ها یا نظریه‌ها در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی، تاثیرات قابل توجهی داشته است (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹).

از این رو، ما در تکوین و شکل‌گیری یک اندیشه، بایستی به سه حوزه توجه کنیم. حوزه نخست، ابعاد منطقی و معرفتی اندیشه است. هر اندیشه‌ای، «نخست به لحاظ نفس الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است، این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی یا بالضروره راست نباشند، به عنوان اصل موضوعی یا مصادره که در دانشی دیگر برای متعلم اثبات شده است، لحاظ می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰). مبانی و اصول موضوعه هر علم را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: مبانی هستی‌شناختی؛ مبانی معرفت‌شناختی؛ مبانی انسان‌شناختی؛ مبانی مربوط به سایر علوم (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰). بنابراین هر اندیشه به حسب ذات و نفس الامر خود، دارای مجموعه‌ای از لوازم و روابط منطقی است. هر نظریه بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و مانند آن مبتنی است و براساس روش خاصی که از آن مبادی است، شکل می‌گیرد و ملزومات منطقی مختص به خود را نیز دارد و این مسئله نشان می‌دهد که یک نظریه در عرصه فرهنگ نیز مستقل از مبانی و ملزومات خود نمی‌تواند شکل بگیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۴).

حوزه دوم، ابعاد وجودی اجتماعی هر اندیشه است که خود به دو بخش زمینه‌های وجودی معرفتی و زمینه‌های وجودی غیر معرفتی تقسیم می‌شود. در این حوزه، تأثیر خود عالم از زمینه‌های اجتماعی تشریح می‌شود، زیرا «عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی و اجتماعی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان است ... به عنوان مثال، نظریه‌های علم مدرن در قرن نوزدهم و بیستم، پس از ورود بنیان‌های معرفتی آنها در سده‌های پس از رنسانس شکل گرفتند. این نظریه‌ها اگر چه در چارچوب رویکردها و مکاتب مختلف پدید آمدند، اما همه آنها با روش

مدرن علم تولید شده‌اند و این روش متأثر از تفسیر جدیدی بود که فرهنگ غرب در دوران جدید از عالم و آدم ارائه داد» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۵).

زمینه‌های وجودی غیر معرفتی، زمینه‌هایی هستند که می‌توانند فعالیت علمی عالم را در جهتی خاص رونق بخشند یا افول دهند. به‌عنوان مثال، «در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تاملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی نسبت به آن حقایق در بین عالمان و نخبگان علمی آنان حضور زنده دارند، تأثیر زمینه‌های معرفتی در آنها فعال‌تر است. به بیان دیگر عوامل غیر معرفتی تحت تأثیر زمینه‌های معرفتی در جهت تکوین نظریه‌های علمی فعال می‌شوند» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۰).

براساس روش‌شناسی بنیادین، در روند شکل‌گیری یک اندیشه مشخص یا تمایز یک اندیشه از اندیشه‌ای دیگر، بعد از تغییراتی که در ذهن نظریه‌پرداز رخ داده، یک گام اساسی و مهم دیگر باقی می‌ماند. تنها وقوع تغییرات در حوزه مبانی معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر عالم، منجر به شکل‌گیری یک نظریه جدید بدیع نمی‌شود، بلکه بایستی «مسئله‌ای» خاص که مختص به آن اندیشه است، مطرح شود تا یک اندیشه خاص و متمایز نسبت به گذشته شکل بگیرد. به‌عنوان مثال، بایستی یک مسئله خاص برای یک متفکر در عصری خاص مطرح شود تا اندیشه او از اسلافش متمایز شود. «مسئله علمی، پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیر معرفتی پدید می‌آید و مسئله پدیده‌ای است که در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۰).

اما حوزه سوم، حوزه مربوط به پس از شکل‌گیری نظریه یا اندیشه است. در واقع «یک نظریه، پس از شکل‌گیری در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد و خود به همراه آثاری که به دنبال می‌آورد، به زمینه‌های وجودی معرفتی و غیر معرفتی تاریخی ملحق می‌شود و بدین ترتیب، می‌تواند مسائل علمی جدیدی را ایجاد کند و یا آنکه امکان نظریات علمی نوینی را پدید آورد» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۱). «ورود نظریه علمی از فرهنگ مولد به فرهنگ مصرف‌کننده، می‌تواند دو صورت داشته‌باشد: مصرف و مواجهه فعال و مواجهه و مصرف منفعل» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۳). در الگوی مواجهه فعال که نمونه آن، مواجهه فرهنگ اسلامی سده‌های نخستین با تمدن یونانی است، «فرهنگ مصرف‌کننده در انتخاب نظریه،

قدرت‌گزینش داشته و نظریه‌های را برای حل مسائل داخلی خود یا حتی مسائلی که در اثر ارتباط با فرهنگ دیگر برای آن پیش آمده است، با لحاظ زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی خود انتخاب می‌کند. در این حال نظریه به هنگام انتقال توسط مصرف‌کننده بازخوانی و در صورت لزوم بازسازی می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۳).

روش تحقیق

با نظر به ماهیت نظری این مقاله، روش تحقیق روش تطبیقی است. در این مقاله تلاش بر آن بوده تا با در نظر گرفتن جایگاه خاص فارابی در نقطه تعامل فرهنگ یونانی و فرهنگ اسلامی، مفاهیم و نظریات برجسته‌ای که او با تکیه بر مبانی اسلامی، در این تعامل ابداع کرده، با تطبیق دیدگاه او با فلسفه افلاطون و ارسطو استخراج شوند. سعی شده است تا با تکیه بر روش‌شناسی بنیادین «روش» تعامل فارابی با فلسفه افلاطونی و ارسطویی و چگونگی ابداع مفاهیم و نظریات جدید تشریح گردد. در واقع روش‌شناسی بنیادین نشان می‌دهد که چگونه فارابی، پس از تعامل با فلسفه یونانی، نظریه متفاوتی را با تکیه بر عناصر فرهنگ اسلامی بازسازی کرده است. ما این بازسازی را در موضوع علم مدنی بررسی کرده‌ایم.

یافته‌های تحقیق

همانطور که در قسمت اهداف و پرسش‌ها مطرح شد، پرسش اساسی این مقاله این است که براساس روش‌شناسی بنیادین، علم مدنی فارابی در فرهنگ اسلامی چگونه تکوین یافته است؟ یا به بیان دیگر، با استفاده از روش‌شناسی بنیادین نشان دهیم که فارابی در تعامل با فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطون، چگونه از آموزه‌های اسلامی بهره برده و علم مدنی را صورت‌بندی کرده است؟ باین حال، پیش از توجه به مراحل روش‌شناسی بنیادین، ضروری است توضیح مختصری درباره هستی‌شناسی خاص فیلسوفان مسلمان مطرح شود.

۱. مبانی هستی‌شناسی: عالم برزخ و گریز از ثنویت هستی‌شناختی

فیلسوفان مسلمان، از جمله ابونصر فارابی، برای رهایی از دوگانه‌هایی که در تفکر یونانی میان انسان و جهان خارجی یا جهان نظر و عمل شکل گرفت با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، دست به صورت‌بندی جهان‌بینی زدند که در آن، در میان عالم لاهوت (فوق‌القمر) و عالم ناسوت

(تحت القمر)، عالم دیگری وجود دارد. «جهان‌شناسی سنت صدرایی و سینایی ایرانی با سه عالم ملک (ناسوت)، ملکوت و جبروت (لاهورت) نماینده حکمت مشرقی است. عضو دراکه عالم جبروت، عقل و عضو دراکه جهان ملک، حواس ظاهر است. اما میان آن دو وجود عالمی میانی یا همان ملکوت ضرورت دارد که عضو دراکه آن نه عقل و نه قوای ادراک حسی، بلکه قوه خیال است» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۴۲). هرچند جزئیات این جهان‌بینی پس از ظهور سهروردی و در اندیشه صدرایی تکمیل می‌شود، اما نقطه آغاز آن، به شکل اولیه و خام‌تر در آرا ابونصر فارابی است.

برخلاف جهان‌بینی فارابی، در جهان‌بینی یونانی، ارسطو با نقد استادش افلاطون، سعی کرد با تعریف حقایق کلی در قالب صور اشیا، بر ثنویت افلاطونی میان جهان مثل و رونوشت‌ها فائق آید، اما خود گرفتار ثنویت میان واقعیت خارجی و ذهن انسانی گردید. منطق ارسطو «تحلیل صور فکر» است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۲۰) و درنهایت، تنها ذهن را از خطا در اندیشیدن باز می‌دارد، اما و توضیحی درباره ارتباط ذهن و جهان خارجی نمی‌دهد. مطابق تحلیل پژوهشگران غربی نظیر کاپلستون (۱۳۶۲: ۳۲۰) و آرنست (۱۳۸۹)، ارسطو برخلاف فیلسوفان مسلمانی نظیر فارابی و ابن‌سینا، قائل به عقل فعال نیست تا بتواند از این طریق، بر این ثنویت فائق آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۷۳)^۱ و از این رو فلسفه را به حیطة منطق فرو می‌کاهد.^۲ درحالی‌که در

۱. اتصال با عقل فعال، به معنای عبور از انحصار تعریف مفاهیم با استفاده از چارچوب‌ها و حدود منطقی است. برای مثال «مباحثی که سهروردی در قواعد تفکر ارائه می‌دهد کاملاً دارای وجه هستی‌شناختی‌اند و به محک مباحث اشراقی و عرفانی اعتبار دارند. قواعد فلسفی سهروردی ابدأ تا سر حد مباحث مفهومی و کلامی و خطابی تنزل نمی‌یابند. سهروردی در یکی از مباحث خود در باب تعریف حقیقی، روش مشائیان در تعریف را، که یا به حد است یا به رسم، زیر سؤال برده و بر مبنای حکمت اشراقی به ایضاح تعریف می‌پردازد (فلسفی، ۱۳۹۰: ۴۲) به نقل از فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۲۷).

۲. کاپلستون این مسئله را به خوبی تشریح کرده است. در نظر ارسطو «افراد که در واقعیت خارجی است، حقیقتاً جوهر (اوسیا) یا جوهر اولی (پروتای اوسیا) و انواع و کلیات که موضوع تفکر فلسفی است، مجازاً و به شکل ثانوی، جوهر (جوهر ثانوی یا دویترای اوسیا) هستند. به این شکل، تناقضی در ارسطو شکل می‌گیرد: اگر فقط فرد به نحو حقیقی جوهر است و اگر علم (فلسفه) با جوهر سروکار دارد، بالضرورة نتیجه می‌شود که فرد متعلق فلسفه است، درحالی‌که ارسطو در حقیقت ضد این را تعلیم می‌کند زیرا علم (فلسفه) با کلی سروکار دارد نه با فرد جزئی» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۴۷).

جهان‌بینی سه‌لایه فیلسوفان مسلمان، از جمله فارابی، ما از طریق وحی، به یک هسته مرکزی دسترسی داریم. اما از آنجا که منشا این هسته مرکزی، از عالم ماورای حس است، لایتغیر بوده و با مرگ این انسان یا آن انسان پایان نمی‌پذیرد. این شیوه بدیع، نیازمند نوعی جهان‌بینی بدیع است. فارابی، هرچند در جهان‌بینی بطلمیوسی - ارسطویی که هستی را به دو قلمرو فوق‌القمر و تحت‌القمر تقسیم می‌کند، قرار دارد، اما «برزخ»^۱ را در میان این دو قلمرو تعریف می‌کند. در یک سوی بزرخ، عقل فعال، به‌عنوان آخرین عقل از سلسله عقول قلمرو فوق‌القمر و در سوی دیگرش، اولین موجود از موجودات تحت‌القمر یعنی انسان قرار دارد. بنابراین بزرخ، محل تلاقی انسان و عقل فعال است و انسانی که با عقل فعال اتصال برقرار می‌کند، نبی مرسل یا فیلسوف است. بنابراین در بزرخ است که قوانین و نوامیس مدینه فاضله به پیامبر افاضه می‌شود. بزرخ، محل «ایجاد ارتباط و اتصال میان طبقات متمایزه موجودات» است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۳۶ و فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱). نیازی به گفتن نیست که در فقدان بزرخ در جهان‌بینی اسلامی فارابی، ما بازهم در جهان‌بینی، گرفتار دوآلیسم عالم فوق‌القمر و تحت‌القمر خواهیم شد.^۲

۱. تعابیر دیگری نظیر «اقلیم هشتم، ناکجاآباد، مجمع‌البحرین، ارض ملکوت، شهر جابلقا یا جابلسا و عالم مثال، همگی به‌عنوان معادل‌هایی برای عالم بزرخ که عالمی میان عالم عقول مجرد و عالم محسوس است، به‌کار رفته‌اند. علامه طباطبائی آن‌را به این دلیل خیال منفصل می‌داند که از خیال حیوانی که متصل به حیوان است، مستقل است (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۳۴۸). هانری کربن معادل mundus imaginalis را برای آن بر می‌گزیند تا آن‌را از عالم خیالی و غیرواقعی که در تفکر غرب با عنوان imaginaire به‌کار رفته و مربوط به خیالات موهومی است متفاوت کند (مهریانی، ۱۳۹۱: ۳۸۷). با این حال تعابیر جابلقا و جابلسا در احادیث شیعی نیز آمده‌است. امام حسن مجتبی (علیه‌السلام) در روز شهادت امیر مؤمنان (علیه‌السلام) می‌فرماید: «اگر از جابلقا تا جابلسا را بگردید، مردی جز من و برادرم حسین (علیه‌السلام) را فرزند پیامبر نخواهید یافت» (قمی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۵ به نقل از همان، ۴۰۹).

۲. با این حال نباید تصور کرد که نظام بطلمیوسی را همه متفکرین مسلمان پذیرفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی (۱۲۳۶-۱۳۱۱ م)، ابن هیثم در کتاب الشکوک علی بطلمیوس، مسعودی، ابو عبید جوزجانی، نورالدین ابواسحاق بطروجی (حدود ۱۲۰۰م)، جابربن‌افلح (حدود ۱۲۰۰م) و برخی دیگر بر جهان‌بینی بطلمیوسی نقدهای جدی نوشته‌اند. «ویکتور رابرتس» در ۱۹۵۷ نشان داد که الگوی فلکی ابن‌شاطر (متوفی به ۱۳۷۵ م) با الگوی کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳) یکسان و بالطبع مقدم بر آن بوده است (اقبال، ۲۰۰۹: ۵۹). علی‌رغم این تقدم، نکته عجیب و در عین حال روشنگر اینجاست که در جهان اسلام، هیچ‌گاه انقلاب کوپرنیکی در فلسفه رخ نداد و هیچ فیلسوفی میان عقل نظری و عقل عملی گسست ایجاد نکرد. درباره مسئله علم در جهان اسلام همچنین می‌توان به این اثر نگریست:

Saliba, George (1994), A History of Arabic Astronomy, New York: New York University Press.

۲. حوزه اول، ابعاد منطقی-معرفتی: اتصال با عقل فعال

همان‌طور که ذیل ملاحظات نظری آورده شد، روش‌شناسی بنیادین در بحث از تکوین و شکل‌گیری اندیشه، در حوزه نخست به ابعاد منطقی و معرفتی آن اندیشه می‌پردازد. در این راستا طرح عقل فعال در میان فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی قابل توجه و دقت است. طرح عقل فعال در میان فیلسوفان مسلمان، این امکان را پیش روی آنها نهاد تا از ثنویت یونانی رهایی یابند. در تفکر یونانی، به تبع ثنویت هستی‌شناختی، فیلسوف یا انسان کامل (حیوان ناطق) با بهره‌مندی از قوه نطق به حقایق کلی عقلانی دست می‌یابد و از این جهت با دیگر انسان‌ها متمایز است. میان فیلسوف و انسان‌های دیگر، همواره ثنویتی طبیعی برقرار است. بردگان، بالطبع، درگیر کارِ بدنی‌اند و طبیعت «بدن‌های بردگان را برای انجام وظایف پستِ زندگی نیرومند ساخته اما بدن‌های آزادگان را اگرچه برای اینگونه پیشه‌ها ناتوان گردانده، در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است» (ارسطو، ۱۳۹۳: ۱۲). اما در جهان اسلامی و با توجه به سه‌لایه بودن هستی، علاوه بر فیلسوف، پیامبر یا نبی مرسل به شکلی متفاوت با عقل فعال اتصال برقرار کرده و حقایق کلی را دریافت می‌کند. پیامبر یا نبی مرسل در قیاس با فیلسوف که واجد قوه عقلانی است، واجد قوه عقل «و» قوه متخیله است و بنابر این فرض، نبی یا پیامبر انسانی تکامل‌یافته‌تر از فیلسوف است.

در این رابطه، مناقشه‌ای بر سر تفسیر فارابی راجع به تقدم فلسفه بر دین یا بالعکس وجود دارد (بنگرید به داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۳۸ و بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۵). این مناقشه را از دو مسیر می‌توان حل کرد. اول مسیری است که مهاجرنیا از طریق مقایسه محتوای دو کتاب *احصاء العلوم* که متأثر از تقسیمات ارسطویی علم است با *آراء اهل المدینه الفاضله* که با تأثیر از فرهنگ اسلامی نوشته شده، حل کرده است. این ابهام معمولاً از این عبارت که «شرايع فاضل، همگی ذیل فلسفه هستند»^۱ در کتاب *المله، برخاسته و «سبب شده که بسیاری از محققین [از جمله داوری اردکانی] تصور کنند فارابی، فلسفه را بر دین ترجیح و برتری داده است؛ اما حق آن است*

همچنین درباره سازگاری دیدگاه اسلامی (بالاخص رویکرد حدیثی-روایی) با دستاوردهای جدید نجومی، می‌توان به این اثر مراجعه نمود:

شهرستانی، هبه‌الدین (۱۳۸۷)، اسلام و هیئت، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: انتشارات بوستان کتاب.

۱. الشرايع الفاضله كلها تحت الكلليات في الفلسفه (المله، ۴۷)

که این تقدیم، صرفاً از حیث متدولوژیکی است نه آنکه اصل فلسفه بر دین مقدم باشد و معلم ثانی خود به این مهم توجه داشته» است. مسیر دوم، توجه به معنای تقدم و تأخر در نظر فارابی نسبت به دین و فلسفه است. او در کتاب *الحروف* می‌گوید، «هرگاه مله از منظر انسانی لحاظ شود، *از نظر زمانی* متأخر از فلسفه است»^۱ (فارابی، ۱۴۲۷ق: ۷۳). این تفسیر با تمایزی که میان فیلسوف و نبی مرسل برقرار می‌داند، سازگار است. نبی همچون فیلسوف، ابتدا (دستکم به لحاظ تقدم زمانی)، حقایق عقلی را از عقل فعال دریافت می‌دارد و سپس آنها را در قالب نوامیس مدینه و شرایع با استفاده از قوه متخیله که برای انسان‌های عادی قابل درک است، بیان می‌کند. فارابی در کتاب *الحروف*، به این نکته تصریح دارد که «علم کلام و فقه *از نظر زمانی* متأخر و ذیل مله هستند»^۲ (همان، ۷۴). در این تعابیر مهم از کتاب *الحروف*، دو نکته اساسی وجود دارد، اول اینکه تأکید فارابی بر «تاخیر زمانی» و «منظر و حیث انسانی» گویا حکایت از آن دارد که این تقدم و تأخر رُتبی نیست. بکار نیز به شکل مشابهی این تفاوت را تفاوت روشی می‌داند: «به عقیده فارابی، دین و فلسفه، هر دو با حقیقتی واحد سروکار دارند. هر دو موضوعی واحد دارند، هر دو اصول غایی موجودات (ذات مبدأ نخستین و ذات مبادی ثانوی غیرمادی) را شرح می‌دهند، هر دو هدف غایی انسان، یعنی سعادت اعلی و هدف غایی دیگر موجودات را بیان می‌دارند، اما هر جا فلسفه بر اساس ادراک عقلی و به روش برهانی سخن می‌گوید، دین، اصول خود را براساس تخیل و به روش اقتناعی بیان می‌دارد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۵). اما نکته دوم این است که فارابی نه واژه دین، بلکه واژه «مله» را متأخر از فلسفه می‌داند. بکار به این نکته نیز اشاره دارد و معتقد است، فارابی، نه حقیقت دین که نزد خداوند متعال است، بلکه «مله» یعنی سنت وحی شده را که با بعد ظاهری سنت مبتنی بر وحی سازگار است، با فلسفه قیاس کرده و متأخر از آن می‌داند. «واژه مله، اصطلاحی مناسب است زیرا به جامعه‌ای دینی با مجموعه‌ای از اعتقادات و قوانین یا احکام اخلاقی-شرعی مبتنی بر وحی اشاره دارد. بعد خارجی سنت مبتنی بر وحی را باید با اعتقادات و آداب عملی این جامعه دینی پیوند داد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

با حل این مناقشه، آشکار می‌شود که دریافت حقایق کلی، به لحاظ معرفتی منحصر به طبقه فیلسوفان نیست، بلکه هرکسی در هر سطحی، می‌تواند بکوشد و به درک آن نائل آید. همان‌طور

۱. المله اذا جعلت انسانیه فهی متأخره بالزمان عن الفلسفه (الحروف، ۷۳).

۲. صناعه الکلام و الفقه متأخرتان بالزمان عنها و تابعتان لها (الحروف، ۷۴).

که بکار توضیح می‌دهد، براساس نظر فارابی: «وحی به دو طریق در بالابردن تعقل [افراد] مؤثر است. نخست اینکه بعد نظری وحی، گنجینه‌ای از معلومات را برای نفس انسان فراهم می‌آورد تا در آن بیندیشد. در آغاز، معلومات نظری وحی شده بر پاساس ایمان یا از طریق تخیل پذیرفته می‌شوند. آنگاه فردی که دارای ذهنی فلسفی است می‌تواند با تأمل در آنها به تعقل یا درک شهودی نائل آید. راه دیگر کمک وحی به تعقل، آموزش شعایر دینی و احکام اخلاقی است. فارابی چنین می‌انگارد که این شعایر و احکام، راه را به سوی تعقل همواره می‌سازد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

در اینجا یک موضوع مشترک که از طریق قوه متخیله نبی، بعد از اتصال با عقل فعال (وحی) در قالب شرایع و نوامیس مدینه به دست ما رسیده، وجود دارد که همانند یک هسته مرکزی، در میانه همه علوم تمدن اسلامی حاضر است. این هسته مرکزی، برخی از عناصر فرهنگ‌های وارداتی را که با خود سازگار است پذیرفته و برخی دیگر را باز می‌گرداند. نبی یا پیامبر مرسل که از نظر فارابی، مثل انسانی است، به دلیل نحوه اتصال خاصش با عقل فعال، امکان گفتگو با مردم عادی و هدایت آحاد مردم مدینه‌های زمینی به مدینه فاضله را برای او میسر می‌سازد. ما در اینجا انسانی را داریم که از یک سو، به هسته مرکزی و حیانی متصل است و می‌تواند قواعد جهان‌شمول ارائه کند و از سوی دیگر، امکان تأسیس و هدایت مدینه و شهر و بنابراین فعل سیاسی را دارد.

۳. حوزه دوم، وجه وجودی-اجتماعی: پیامبر، مثل انسانی فارابی

روش‌شناسی بنیادین در حوزه دوم به ابعاد وجودی مؤثر بر شکل‌گیری نظریه می‌پردازد که خود به دو بخش زمینه‌های وجودی معرفتی و زمینه‌های وجودی غیر معرفتی تقسیم می‌شود. در این زمینه، اتصال با عقل فعال، وجه انسان‌شناختی مهمی در نظریه فارابی نیز دارد. پیامبر یا نبی مرسل در نظر فارابی، نوع انسان یا نمونه آرمانی انسان یا همان مثل انسانی است. فارابی با تمایزی که میان فیلسوف و نبی مرسل (رسول) برقرار می‌سازد، نشان می‌دهد که تا چه اندازه از آرا سیاسی یونانیان، بالخصوص افلاطون و ارسطو، فاصله گرفته است.

براساس تفسیری که عمدتاً نویسندگانی نظیر اشتراوس (۱۳۷۳) و هانا آرنست (۱۳۸۹) از فلسفه سیاسی یونانی ارائه داده‌اند، هرچند تأمل نظری و پرداختن به فلسفه نظری بالاترین

فضایل دانسته می‌شود، اما این سامان «پولیس»^۱ است که به‌گونه‌ای شکل گرفته تا امکان تأمل محض نظری و پیدایش فلسفه سیاسی فراهم آید. به‌معنایی دیگر، چنان‌که مورخین یا تحلیل‌گران تمدن یونانی مدنظر قرار می‌دهند (برای نمونه بنگرید به: یگر، ۱۳۷۶؛ گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۵۵۰-۱۵۶۵؛ آرنت، ۱۳۸۹)، فلسفه سیاسی ارسطو را نمی‌توان منفک از تمدن یونانی و شهر آتن دریافت. سیاست در نظر ارسطو «به‌خلاف دانش‌های نظری، فنی از فنون حکمت» به‌طور کلی، محسوب نمی‌شد بلکه ناظر به «محدوده شهری معین» قلمداد می‌گردید (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۲۶۳ و لیدمان، ۱۳۸۱: ۱۹). به بیان دیگر، این ساختار سیاسی پولیس بوده‌است که امکان طرح فلسفه سیاسی را به ارسطو داده است.

در یونان، ساختار سیاسی شهر یونانی اجازه می‌داد به‌جهت آنکه عده‌ای خاص به‌طورکلی، از مشغولیت در امور معیشتی فارغ بودند و نیز به‌جهت آنکه امور معیشتی، به‌طور کلی برعهده «بردگان» قرار داشت، حیطه‌ای عمومی ایجاد شود که در آن، انسان‌هایی خاص به زندگی سیاسی^۲ [محض] یا «زندگی وقف نظر»^۳ بپردازند که در آن، بتوانند فارغ از «ضرورت»های معیشت یا آنچه آرنت، زحمت^۴ می‌نامد، تأمل کنند و این تأمل که مبتنی بر قیاس‌های خطابی و با رعایت قواعد منطقی بود، جز از طریق «آزادی» از معیشت و زحمت میسر نمی‌شد. «زحمت، فعالیتی که تنها به منظور امرار معاش، تنها به‌منظور حفظ روند زندگی بود، اجازه نداشت وارد حیطه سیاسی شود و این با قبول خطر عظیم سپردن کسب و کار و تولید به سخت‌کوشی بردگان و بیگانگان بود، به‌طور که آتن درواقع بدل شد به «شهر وظیفه‌بگیران»^۵ با «پرولتریایی از مصرف‌کنندگان» که ماکس وبر به‌روشنی تمام آن را توصیف کرده است» (آرنت، ۱۳۸۹: ۷۸).

همان‌طورکه در اینجا می‌بینیم، امکان طرح فلسفه سیاسی در ارسطو صرفاً با اتکا به جدایی کامل از زندگی عادی و متغیر اجتماعی-سیاسی صورت گرفته‌است؛ به تعبیر دیگر، میان انسان

1. Polis

2. Bios politicos

3. Vita contemplative/bios theoretikos: روشن است که این تعبیر اشاره به نوعی نظروزی دارد که حتی

موضوع نظروزی نیز امور انتزاعی باشد.

4. Labour: ارسطو در کتاب سیاست نیز از به‌واژه زحمت در جایی اشاره می‌کند که رهایی از آن، مترادف با پرداختن به سیاست است: «کسانی که استطاعت گریز از زحمت را دارند، خدمت‌کارانی می‌گمارند تا وظیفه معیشت را برعهده گیرند و خودشان، به سیاست یا حکمت سرگرم شوند» (ارسطو، ۱۳۹۳: ۱۷).

5. Pensionopolis

فیلسوف و زندگی انسان‌های عادی در پولیس، یک ثنویت عمیق برقرار است. فلسفه سیاسی ارسطو هرچند در ظاهر با اتکا به قیاس‌های منطقی، ظاهری جهان‌شمول دارد، اما با تغییرات حوزه سیاسی زندگی در یونان سازگار نیست. با این حال عدم جهان‌شمولی فلسفه یونانی منحصر به ارسطو نیست و فلسفه سیاسی افلاطون نیز نسبتی با جهان‌شمولی و حقایق کلی ندارد.

چنان‌که می‌دانیم آرمان‌شهر افلاطونی، آرمان‌شهری سخت‌گیرانه و البته با شرایطی خاص و جزئی است. شرایطی که کمال آن، در شهری با ۵۰۴۰ شهروند یا به تعبیری ۵۰۴۰ خانواده با ۳۷ هفت پاسدار قانون حداکثر ۵۰ ساله و حداکثر ۷۰ ساله، شورای شهر ۳۶۰ عضوی، وزیر آموزش و پرورش حداقل ۵۰ ساله محقق می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۷۱). زن و شوهری که در مدت یک دوره ده‌ساله فرزندان پدید نیاورند، باید در صدد جدایی و طلاق برآیند. مردان باید بین سنین سی تا سی و پنج و دختران باید بین شانزده و بیست ازدواج کنند. مردان خدمت سربازی را بین بیست و شصت سالگی انجام خواهند داد و زنان بعد از بچه‌آوردن و پیش از پنجاه سالگی چنین خواهند کرد. هیچ مردی پیش از سی سالگی و هیچ زنی پیش از چهل سالگی به امور دولتی منصوب نخواهد شد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۷۱). به‌واقع اگر فلسفه سیاسی افلاطون یا ارسطو فلسفه‌های سیاسی جهان‌شمول بودند، چگونه چنین الزامات خاص و جزئی را صادر نموده‌اند که جز در شرایطی خاص محقق نمی‌شود؟

فارغ از این قوانین که همگی حاکی از اختصاص داشتن فلسفه افلاطونی و ارسطویی به شهرهای یونانی دارد، هم افلاطون و هم ارسطو، بردگی و زندگی بردگان را به آن جهت می‌پذیرند «که به آنها نیاز دارند» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۷۶). از سوی دیگر، نوع آموزش حاکم و فروانرو یا مرد سیاست از مسیر ریاضیات، آن‌هم نه برای انجام محاسبات، بلکه برای کسب آمادگی برای درک معقولات «فلسفی»، می‌گذرد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۶۶). بنابراین حتی در موردی نظیر افلاطون، همچون ارسطو ما با شهری مواجه‌ایم که در یک‌سو، انسان‌هایی قرار دارند که زندگی‌شان وقف زحمت و معیشت است و در سوی دیگر، انسان‌هایی هستند که مشغول سیاست‌ورزی با تکیه بر قیاس‌های خطابی‌اند و از قضا، هیچ ارتباطی میان این دو برقرار نیست. اینجا یک نوع تضاد و ثنویت عمیق میان نظر و عمل برقرار است.

در مقابل، فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی، با طرح عقل فعال و توضیح خاصی که از نحوه اتصال پیامبر یا نبی مرسل با عقل فعال براساس قوه متخیله مطرح ساختند، کوشیدند بر این ثنویت فائق آیند. فارابی در *تحصیل السعاده*، در رأس نظام‌های سیاسی از تعبیری مانند «ملک مطلق»، «فیلسوف»، «امام»، «واضع نوامیس» و «رئیس اول» یاد می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۲-۹۳). باین‌حال رئیس مدینه فاضله فارابی، نه از جهت نقص نسبت به مدینه فاضله افلاطونی، بلکه به جهت تکامل یافته‌تر بودن، نه فیلسوف، بلکه پیامبری است که علاوه بر داشتن قوه عقلانی و دریافت کلیات از عقل فعال، مدرکات کلی به قوه متخیله او افزوده می‌شود:

«چنین رئیسی یک انسان استثنایی است که با عوالم بالا در ارتباط است و از دو امر فطری و طبعی و ملکات و هیئات ارادی بهره گرفته، مراحل کمال را پیموده و کامل شده‌است و به مرتبه عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده‌است، قوه متخیله‌اش بالطبع به نهایت کمال خود نایل آمده و در همه حالات خویش آمادگی دریافت فیوضات وحیانی را از طریق «عقل فعال» دارد و مورد عنایت الهی است» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۱).^۱

بنابراین رئیس آرمان‌شهر افلاطونی با رئیس مدینه فاضله فارابی از این حیث متفاوت‌اند که رئیس آرمان‌شهر افلاطونی، مُدرکِ وحی نیست و به همین دلیل، صرفاً در مقام فیلسوف و «عقل منطقی» یونانی باقی می‌ماند، حال آنکه رئیس مدینه فاضله فارابی، افزون بر آنکه با عقل فلسفی، صور عقلی را از عقل فعال دریافت می‌دارد، به جهت داشتن قوه متخیله و افزوده فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او، واجد مقام نبوت و انذار انباء بشر می‌شود. بنابراین تأسیس و بقای مدینه به حضور وحی و استمرار آن بستگی دارد.

اگر به تفسیر طباطبائی و آرنست از متفکران یونان پایبند بمانیم، مسئله بفرنج‌تر هم خواهد شد. بنا به تعبیر طباطبائی، اعتقاد به شهری در سخن افلاطونی (آرمان‌شهر)، به معنای آن است که تنها فیلسوف-شاه افلاطونی یا سیاست‌مداران ارسطویی شهر یونانی که صرفاً صاحب فن یا تخنه

۱. و كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالی الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيله فيكون بما يفيض الى عقله المنفعل حكيماً و فيلسوفاً و متعلماً على التمام و بما يفيض منه الى قوته المتخيله نبياً منذراً (فارابی، ۱۴۰۳: ۱۲۵): چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعلل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افزوده می‌شود، دارای مقام نبوت و انذار است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۲).

خطابه و نطق هستند، می‌توانند صاحب فن حکمرانی باشند، در حالی که فارابی با اعتقاد به اتصال واضع‌النوامیس (رسول) به وحی (عقل فعال)، او را متصل به ساحتی فراتر از منطق و زبان می‌داند. در واقع علم واضع‌النوامیس علمی حضوری و بدون واسطه الفاظ زبانی و منطقی است، زیرا اگر غیر از این تصور کنیم، بی‌شک مقام رسول پایین‌تر از فیلسوف قرار می‌گیرد، زیرا قوه متخیله بماه‌ی متخیله، در میانه قوه حس و قوه عقل قرار دارد. تنها با فرض اینکه دانش «فیلسوف» یونانی، از جنس علم حصولی و در حیطه سخن و نطق قرار می‌گیرد (که طباطبائی و آرن‌ت به آن نیز اشاره می‌کنند) و علم پیامبر اسلامی به جهت اتصال با وحی از جنس علم حضوری است، می‌توان مقام رسول را بالاتر از فیلسوف تعریف کرد:^۱

«هرگاه حلول عقل فعال در هر دو جزء قوه ناطقه یعنی جزء نظری و جزء عملی آن و سپس در قوه متخیله حاصل شود، در این صورت، این انسان، همان انسانی است که به او وحی می‌شود و خداوند به واسطه عقل فعال به او وحی می‌کند، پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود از ناحیه عقل فعال به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل این انسان افزوده می‌شود و پس از آن، به قوه متخیله او افزوده می‌شود. چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افزوده می‌شود، نبی و منذر است از آینده و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰)».^۲

۱. فارابی ریاست مدینه فاضله را پس از نبی مرسل، برعهده رؤسای مماثل قرار می‌دهد (المله، ۴۹ به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۷) که به دلیل آنکه آنها را واجد نفس واحده می‌داند، می‌توان آنها را مطابق با احادیث شیعی، ائمه معصوم شیعیان دانست. در غیبت رؤسای مماثل، اداره مدینه توسط رئیس مدینه و از طریق تکیه بر شرایع مکتوبی اداره می‌شود که از ائمه گذشته رسیده است. فارابی وظیفه استنباط و اجتهاد در متون مکتوب شیعی را صریحاً برعهده فقها می‌گذارد (المله، ۵۰، به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۹). هرچند بحث درباره این موضوع، مبسوط است، اما اقتضاء مقاله فعلی نیست.

۲. و كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخیله فيكون بما يفيض الى عقله المنفعل حكيماً و فيلسوفاً و متعقلاً على التمام و بما يفيض منه الى قوته المتخیله نبياً منذراً ...

مهم‌ترین مؤلفه‌ای که «انسان‌شناسی» فارابی را از یونانیان، مخصوصاً افلاطون با تفسیر پژوهشگران غربی متمایز می‌کند، تعریف قوه متخیله به‌عنوان قوای اختصاصی پیامبر برای وضع نوامیس مدینه است. طرحی که فارابی در این باره می‌ریزد، با ظهور صدرالدین شیرازی و بسط این طرح در قالب یک جهان‌بینی منسجم، تکمیل می‌شود؛ با این حال نقطه آغاز این بحث در فارابی شکل می‌گیرد.

مدینه فاضله فارابی مبتنی بر انسان‌شناسی است که انسان را دارای سه قوه حسی، متخیله و عاقله می‌داند.^۱ ادراک حسی ظاهری، از طریق حواس پنج‌گانه، درکی معطوف به امور معیشت انسان است. در ساحت حس ما با امور جزئی روزمره و عرف و رسم رایج سروکار داریم. حس ابزار گذران معیشت است. در مقابل، عقل مدرک کلیات و حقایق کلی یا «معقولات اول و بدیهی است که از طریق اتصال با عقل فعال، در قوه ناطقه ایجاد می‌شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۲ و فارابی، ۱۹۹۱: ۱۰۳). هرچند تمایز خیال متصل و منفصل در فارابی وجود ندارد، اما تنها اشاره به این قوه نشان می‌دهد که انسان‌شناسی فارابی تماماً متمایز از انسان‌شناسی ارسطو است.^۲ به عقیده فارابی،

۱. چنان‌که بکار اشاره کرده، فارابی بیان شفافی از قوه متخیله به‌دست نمی‌دهد و دستکم سه معنا از آن ارائه می‌دهد: ۱. اسمی عام دال بر تمام قوای باطنی میان قوه حسی ظاهری و قوه عاقله؛ ۲. اشاره به یکی از قوای حسی باطنی (در مقابل حسی ظاهری) ۳. اشاره به ترکیبی از قوه متخیله و قوه مصوره. با تکیه بر معنای دوم و سوم، مهاجرنیا (۱۳۸۰) قوه حواس باطنی را چنین تشریح کرده‌است: «کار آن، حفظ و ادراک صور در داخل نفس، پس از زوال محسوسات است» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۰۴). پنج قوه حس مشرک، قوه مصوره، قوه وهم، قوه حافظه و قوه مفکره و متخیله در ذیل حواس باطنی می‌گنجد و به ترتیب، در فاصله میان حس ظاهری و معرفت عقلی قرار دارند. از این رو قوه حس مشرک، نزدیک‌تر به قوه حس ظاهری و مفکره و متخیله، نزدیک‌تر به قوای عقلی‌اند. همچنین او قوه متخیله و قوه مفکره را دو روی یک سکه می‌داند. «استعمال و تجزیه و ترکیب معانی و صورتی که در قوه حافظه و مصوره ذخیره شده‌اند توسط یکی از دو قوه ممکن است انجام گیرد. اگر توسط عقل و روح انسان باشد، آن را قوه مفکره گویند و اگر به وسیله وهم باشد، آن را متخیله می‌نامند» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۰۷). هر کدام از این معانی اخذ شود، در هر صورت، قوه متخیله در میان قوه حس ظاهری و قوه عقلی مدرک کلیات است.

۲. باینحال فارابی در آراء اهل مدینه الفاضله، قوه متخیله را نیز مانند قوه عاقله ذو مراتب می‌داند. چنان‌که آمد مرتبه کمال یافته آن متعلق به نبی و پیامبر است و مرتبه سافله آن، متعلق به دیوانگان و ارباب هیجانان روحی: «مانعی نیست که هرگاه قوه متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزئیات حاضره و یا آینده را یا محسوساتی که محاکمی آنهاست قبول کند و نیز محاکات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند؛ پس او را به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال پذیرفته است «نبوتی» حاصل شود؛ به امور الهی و این مرتبت کامل‌ترین مراتبی بود که قوه متخیله بدان می‌رسد و کامل‌ترین مراتبی بود که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله خود بدان برسد (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۷). در مقابل در مرتبه پایین قوه متخیله، «گاه نیز بر

«هنگامی که قوه متخیله به نهایت کمال خود رسید، در بیداری، زمان حال و آینده را از عقل فعال (فرشته وحی) دریافت می‌کند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰ و فارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۵).

همین انسان‌شناسی متمایز، سبب می‌شود که فارابی، با تکیه بر مبانی فلسفی خویش بتواند واضح‌النوامیس مدینه را انسانی بداند که علاوه بر درک عقلی کلیات و حقایق کلی، واجد قوه متخیله‌ای است که به او اجازه انذار و تبشیر و بنابراین وضع نوامیس و قوانین مدینه را می‌دهد. انسان‌های مدینه، همگی یا «به علت نقص در طبایعشان و یا شیوه عاداتشان»، نمی‌توانند همچون فلیسوف یا پیامبر به درک کلیات یا ذات حقایق برسند، اما به جهت نزدیکی قوه متخیله به قوه حس، با تکیه بر آنچه واضح‌النوامیس در ساحت قوه متخیله ارائه کرده، دست‌کم می‌توانند «خیال‌ها، مثال‌ها و نمونه‌ها یا محاکاتی از آن حقایق که در قالب وحی بیان شده» را درک کنند (بکار، ۱۳۸۹: ۹۸) و به شیوه‌ای سعادت‌مندان زندگی کنند.^۱

۴. حوزه سوم: از فلسفه عملی یونانی تا فقه و کلام

براساس روش‌شناسی بنیادین، سومین حوزه‌ای که منجر به شکل‌گیری و تکوین یک نظریه علمی می‌شود حوزه مربوط به پس از شکل‌گیری نظریه یا اندیشه و حل مسائل علمی است. براین اساس می‌توان شکل‌گیری و تکوین علم مدنی را در این بخش توضیح داد.

پیشتر اشاره شد که ارسطو فن منطقی را برای تحلیل صور فکر تعریف کرد. باین حال این فن و قیاس‌های منطقی آن، صرفاً منحصر به موضوعات متافیزیک نبود، بلکه منطبق آلت و ابزاری برای موضوعات سیاسی نیز قرار گرفت. ارسطو فنون «اقتصاد»،^۲ «استراتژی»^۳ و «خطابه»^۴ را ذیل

انسان عوارضی عارض شود که به واسطه آن، هم مزاجش تباه و فاسد شود و هم تخیلات او تباه گردد و در این صورت، اشیائی را که قوت متخیله او بر این سبک و سیاق پیوند داده و ترکیب کرده‌است مشاهده می‌کند؛ اموری که نه وجود خارجی دارند و نه محاکی و مصور موجود واقعی‌اند و اینگونه کسانی دیوانگان و ارباب هیجان‌ات روحی و مزاج سودآوری و مالیخولیایی‌اند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۰).

۱. فارابی بر این باور است که حقایق کلی و عقلانی یا به‌طور فلسفی درک می‌شوند که آن رسیدن به ذات آنهاست و یا در تخیل می‌آیند که درک صور آنهاست. او برای توضیح این نکته چنین مثال می‌زند: «ما شخصی را می‌بینیم، مثالی از او را می‌بینیم. صورتی از او را در آب مشاهده می‌کنیم و صورتی از مثال او را که در آب بازتاب یافته‌است، می‌بینیم. دیدن خود آن شخص برای ما، همانند شناخت عقل است نسبت به مبادی وجود، سعادت و غیره. حال آنکه دیدن بازتاب او در آب و دیدن مثالی او مانند تخیل کردن است، زیرا آن چیزی را می‌بینیم که تمثالی از اوست» (به نقل از بکار، ۱۳۸۹: ۹۸).

2. Economics

3. Etrategy

4. Rhetoric

فلسفه عملی (پراکتیکه) یا همان سیاست قرار می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۱۹). از سوی دیگر، او در کتاب *سیاست*، سیاست یا حکمرانی را به‌نوعی فن (ارسطو، ۱۳۹۳: ۲۷)، همچون فنِ به‌دست آوردن بندگان یا فنِ تدبیر منزل اطلاق می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۳: ۱۷). این سخن با تحلیل آرنت و طباطبائی از سیاست یونانی و پیوند آن با سخن و قوهٔ نطق به‌معنای توانایی «سخن» گفتن سازگار است. اگر سیاست یونانی که در ساختارهای شهر یونانی رقم خورد، متکی بر سخن و نطق بوده باشد، آنگاه خطابه (ریطوریکا) مهم‌ترین ابزار سخن‌وری سیاسی و مهم‌ترین فن از فنون فلسفه عملی ارسطو است. در نظر ارسطو، استفاده از منطق، صرفاً منحصر به حوزهٔ متافیزیک نشد، بلکه او از منطق در صنعت خطابه، به‌عنوان مهم‌ترین دانش فلسفهٔ سیاسی نیز استفاده کرد. تنها تفاوت استفادهٔ منطق در حوزهٔ متافیزیک یا استفاده از آن در حوزهٔ فلسفهٔ عملی، تفاوت در «ماده» قیاس‌های منطقی بوده‌است. موضوع یا مقدمات قیاس‌های منطقی در حوزهٔ متافیزیک یا همان قیاس‌های متافیزیکی، امور اولی و یقینی هستند و موضوع قیاس‌های جدلی، عقاید مقبول عامه (مشهورات) است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۲۶). در این میان، صنعت خطابه، فنِ اقناع مخاطب از طریق قیاس‌های خطابی است. ارسطو خود چنین می‌گوید: «مطالعهٔ خطابه به‌معنای دقیق آن، با شیوهٔ اقناع سروکار دارد. واضح است که اقناع نوعی قیاس است، چون غالباً زمانی اقناع می‌شویم که چیزی به ثبوت رسیده باشد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۰). بنابراین قیاس‌های منطق نه تنها برای متافیزیک، بلکه برای خطابه‌های اقناعی، که عمدتاً در سیاست پولیس به‌کار می‌رفته، ضروری بوده‌است.^۱

بنابراین ارسطو در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی نیز با همان مشکلی مواجه بود که در نسبت منطق و متافیزیک مطرح شد. فلسفهٔ سیاسی ارسطو که متکی بر استفاده از قیاس‌های خطابی است، همان‌طور که در حوزهٔ متافیزیک نتوانست با واقعیات خارجی مطابقت پیدا کند، نمی‌تواند با واقعیات تجربی و متغیر جهان سیاست نیز مطابقتی تام بیابد. بنابراین همان پرسشی که پیشتر در نسبت متافیزیک (مهم‌ترین بخش فلسفهٔ نظری) و منطق مطرح شد، می‌توان در اینجا نیز از

۱. با این توضیحات، این پرسش مطرح می‌شود که اگر منطق ابزاری برای خطابه است، پس تفاوت عمدهٔ ارسطو با سوفسطائیان در چیست؟ ارسطو با بیان این جمله در خطابه (ریطوریکا) که «آنچه شخص را سوفسطایی می‌گرداند، قوهٔ ذهن او نیست بلکه غرض اخلاقی اوست» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۳)، پاسخ این پرسش را داده‌است. تقدم اخلاق بر سیاست و تقدم فضیلت بر کنش سیاسی در ارسطو او را نه از جهت اهمیتی که به خطابه و فنِ سیاست می‌دهد، بلکه از جهت غرض اخلاقی کاملاً متمایز می‌سازد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۳۲).

ارسطو دربارهٔ نسبت فلسفهٔ عملی و قیاس‌های منطقیِ خطابه پرسید. به نظر می‌رسد اگر ارسطو واجد یک دستگاه فکری منسجم باشد، همان‌طور که متافیزیک (فلسفهٔ نظری) را به منطق تحویل برده‌است، پس فلسفهٔ سیاسی را نیز به قیاس‌های خطابی تحویل برده‌باشد.

اما با این کار، مسئله بغرنج‌تر می‌شود و آن اینکه مسئلهٔ تطابق میانِ امور واقع سیاسی (واقعیت‌های جهان اجتماعی و سیاسی) با مقدمات کلیِ قیاس‌های خطابی چگونه صورت می‌گیرد؟ اگر از حوزهٔ متافیزیک هم چشم‌پوشیم، مشکل تطابق مقدمات و مواد قیاس‌های خطابی با واقعیت‌های متغیر سیاسی و اجتماعی در فلسفهٔ سیاسی را چگونه می‌توان حل کرد؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توان مقدمات قیاس‌های خطابی را به شکل مفاهیم یا قوانین^۱ کلی و جهان‌شمول تعریف نمود و در قیاس‌های خطابی به کار بُرد؟

این مسئله به خوبی نشان می‌دهد که فلسفهٔ سیاسی ارسطو، به‌ناچار همچون تمامی فلسفه‌های سیاسی بشری، خاص، جزئی و مقید به مکان و زمان و قیاس‌های خطابی آن حداکثر مبتنی بر مشهورات و مقبولات است و از این‌رو، فاقد اپیستمه‌های معرفتی جهان‌شمول و کلی است و در نهایت، تنها نوعی فن و تخته^۲ است. بنابراین اگر نگوییم متافیزیک ارسطویی متأثر از ساختار شهرهای یونانی و مخصوصاً پولیس یونانی است، اما سیاست ارسطو به تبع فرهنگ یونانی در پولیس شکل گرفته‌است. از این‌رو ادعای جهان‌شمولی نمی‌تواند دربارهٔ آن صادق باشد.

در مقابل، نحوهٔ اتصال پیامبر با عقل فعال (واهب‌الصور) در نظر فارابی، همان‌طور که مسئلهٔ چگونگی تطابق صور کلی در ذهن با اعیان در جهان خارجی را توضیح می‌داد و از ثنویت ارسطویی گذر می‌کرد، می‌تواند این مسئله را نیز در فلسفهٔ سیاسی یونانی، با توجه به جایگاه واضع‌النوامیس در مدینهٔ فاضله حل و فصل کند. حکمت عملیِ فارابی، عدلِ فلسفهٔ عملیِ ارسطو است و اشتراکِ آنها در این است که موضوع هر دو، زندگیِ سعادت‌مندانه است. با این حال حکمت عملیِ فارابی، بُعدِ عملیِ وحی (در آموزه‌های اسلامی) است که انسان‌ها را با آنچه برای نیل به «سعادت»^۳ ضروری است که انجام پذیرد، آشنا می‌سازد (فصول‌المدنی: ۴۸ به نقل از بکار، ۱۳۸۹: ۹۷). اما فارابی نیل به این سعادت را در مرتبهٔ اول، به شناختِ آن و در مرتبهٔ دوم به «عمل کردن» به آن دانسته‌ها می‌داند: «و چون هدف از آفرینش و خلقت انسان، آن است که

1. Nomos
2. Techne
3. Eudaimonia

سعادت قصوی (اخروی) برسد، به‌ناچار در رسیدن به آن نیاز خواهد داشت تا معنای سعادت را چنان‌که هست، بشناسد و همان را هدف و پیش‌روی خود قرار دهد؛ سپس نیاز دارد تا اموری را بداند که با عمل به آنها به سعادت می‌رسد و سپس باید به آن اعمال، جامه عمل ببوشاند» (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۹۵).^۱

این سعادت، هرچند برای همه انسان‌ها به دلیل تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، یکسان نیست، اما اولاً با عمل به اعمال و مناسکی خاص همراه است و ثانیاً آموختنی است: «در فطرت هر انسانی چنین نیست که سعادت و آنچه را که می‌بایست انجام دهد، از پیش خود دریابد، بلکه در شناخت سعادت و دریافت کنش‌هایی که انجام دادن آنها ما را سعادت قصوی می‌رساند، به معلم و مرشد نیاز است».^۲ با توجه به آنکه این آموزه‌های منجر به سعادت از طریق شرایع به مالک سنت رسیده است (فلسفه افلاطون و ارسطو، ۴۵ به نقل از بکار، ۱۳۸۹: ۴۵)، بنابراین رسیدن به سعادت، با رعایت عرف و رسم رایج در تمدن و فرهنگ اسلامی محقق می‌شود.^۳ از این رو در علم مدنی فارابی، خبری از اقتصاد یا استراتژی یا خطابه نیست، بلکه سخن از فقه و کلام است. فقه، عرف و رسم تمدن و فرهنگ اسلامی را شکل می‌دهد و کلام، وجه نظری این فرهنگ را بیان می‌دارد.

فارابی به تبع تمایزی که میان فیلسوف و نبی مرسل برقرار کرد، تمایزی میان علم مدنی و فقه و کلام نیز برقرار می‌سازد. پیشتر اشاره کردیم که اشتراک نبی یا پیامبر با فیلسوف، به جهت درک حقایق کلی و اتصال با عقل فعال است و تمایز آنها تنها از حیث قوه متخیله و وضع نوامیس یا قوانین برای مدینه است. همان‌طور که عثمان بکار به‌خوبی در تبیین این نکته اشاره

۱. و اذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعاده القصوى فأنه يحتاج في بلوغها الى ان يعلم السعاده و يجعلها غايته و نصب عينيه. ثم يحتاج بعد ذلك الى يعلم الاشياء التي ينبغي ان يعلمها حتى ينال السعاده، ثم ان يعمل تلك الاعمال (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۹۵).

۲. و لاجل ما قيل في اختلاف الفطر في اشخاص الانسان فليس في فطره كل انسان ان يعلم من تلقاء نفسه السعاده و لا الاشياء التي ينبغي ان يعلمها بل يحتاج في ذلك الى معلم و مرشد (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۹۵).

۳. فارابی در کتاب فلسفه افلاطون و ارسطو درباره رابطه شرایع و نقش هدایتگری پیامبر چنین می‌آورد: «و تكون له قدره على جوده ادراك شى مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات و قوه على جوده الارشاد لك من سواه الى كل ما يعمله و قدره على الاستعمال كل من سييله ان يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذى هو معدة نحوه و قدره على تقدير الاعمال و تحديدها و تسديدها نحو السعاده (ارسطو و افلاطون، ۴۵ به نقل از بکار، ۱۳۸۹: ۹۷).

کرده، در اینجا نیز «علم مدنی و فقه و کلام، از آن حیث که مبتنی بر وحی‌اند، با یکدیگر پیوند عقلانی دارند. [اما تمایز آنها به این جهت است که] علم مدنی از نظر فارابی اساساً علم اندیشه‌ها و سنت‌های وحی‌شده یا شریعت الهی است که در مرتبه «فلسفه یا علم الهی» درک می‌شود، حال آنکه علم فقه و کلام، دو علم با اندیشه‌ها و سنت‌های یکسان هستند که در مرتبه دین فهمیده می‌شوند» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۸۲).

نتیجه‌گیری

پیشتر اشاره شد که انسان‌شناسی فارابی به‌گونه‌ای است که قرآن و سنت پیامبر، در قلب مدینه قرار دارد. این هسته مرکزی که پس از نبی مرسل و رؤسای ممالک از طریق دانش فقه به مسلمین رسیده‌است، پیش‌نیاز دیگر دانش‌هاست. بنابراین مطالعه و پژوهش در تاریخ تفکر یا علوم به‌جا مانده از گذشته مسلمین نیازمند توجه به این هسته مرکزی در تمامی دانش‌ها و علوم است. روش‌شناسی بنیادین می‌کوشد تا با تقید به این هسته مرکزی، تغییرات فرهنگی و اجتماعی تفکرات مسلمین در طول تاریخ را نیز بررسی کند. مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی فارابی به‌خوبی نشان می‌دهد که این تقید به هسته مرکزی، به چه دلیل و به چه توجیهی صورت گرفته‌است. وجود این هسته مرکزی به دلیل تلقی خاص متفکران مسلمان از انسان و آغاز و انجام او، موجب تمایز علوم رایج در تمدن اسلامی از تمدن یونانی شده‌است. تفاوت و تمایزی که انسان‌شناسی فارابی با انسان‌شناسی ارسطویی یا انسان‌شناسی مدرن دارد، نشان می‌دهد که تمامی علوم که توسط مسلمین بسط و گسترش داده‌شده، مقید به یک هسته مرکزی است که از طریق وحی یا به بیان فیلسوفان مسلمان، از طریق اتصال با عقل فعال به ما رسیده‌است. این هسته مرکزی که معصوم از خطاست، به دلیل آنکه در قالب باطنی و رمزآلود به دست ما رسیده، همچنان امکان تفسیرهای متعددی را ایجاد می‌کند. ما در این مقاله کوشیدیم تا تلاش فارابی برای بازسازی فلسفه سیاسی براساس آموزه‌های اسلامی را در قالب علم مدنی با استفاده از روش‌شناسی بنیادین توضیح دهیم.

با این حال تأثیر این هسته مرکزی می‌تواند در قالب دیگر دانش‌های حکمت عملی نظیر اخلاق نیز بررسی شود. هرچند فارابی در آثارش، جایگاه فقه را بیش از همه ناظر به حکمت عملی و سیاست بحث کرده و کلام و فقه را مهم‌ترین علوم در ذیل حکمت عملی توصیف

کرده‌است و از این جهت نیز حکمت عملی او متمایز از فلسفه عملی ارسطویی است اما در سنت اسلامی، اولاً پیش‌نیاز کسب دانش‌های طبیعی و انسانی، تحصیل فقه و آموختن قرآن و سنت پیامبر بوده‌است و ثانیاً در جهان‌بینی فارابی، اتصال نبی مرسل با عقل فعال، منحصر به اتصال از طریق دانش‌های نظری نظیر منطق نیست. نفس ناطقه پیامبر در سیروسلوکی با عقل فعال متصل می‌شود که در آن، هم دانش نظری مهم است و هم اعمال و مناسک عملی. برای این دو ادعا می‌توان شواهد بسیاری در تاریخ تفکر مسلمین ارائه داد که نیازمند پژوهش‌های گسترده‌است. به اقتضاء اختصار این مقاله تنها به سه نمونه مشهور استناد می‌شود:

۱. به نظر می‌رسد همان‌طور که مظفر اقبال اشاره می‌کند، دانشمندانی نظیر ابن‌سینا، ابن‌رشد، بیرونی و دیگران، آنقدر بر علوم دینی تسلط داشته‌اند که بتوانند در فرایند کسب علوم مختلف، مشروع و غیرمشروع را تشخیص دهند. «لحن اطمینان و اقتداری که در نوشته‌های این دانشمندان در هنگام سخن‌گفتن از مبانی دینی دانش خود می‌بینیم»، افزون بر آنکه شاهدی درونی علیه ادعای تضاد علم و اسلام است (اقبال، ۱۳۹۴: ۱۴۲)، دلیلی بر تقید دانشمندان مسلمان به آموختن باقیمانده سنت اسلامی است. بیرونی در فقره‌ای از آثار خود به این مسئله اشاره می‌کند که تنها با تکیه بر درک عمیقی از دین، می‌توان بر خرافه‌ها و جزمیاتی که مردم عادی از دین ارائه می‌دهند و از گذشته به شکل نامطلوبی به ارث رسیده‌است، به حقایق علمی دست یافت و مشروع و نامشروع آنرا تشخیص داد (بیرونی، ۱۹۶۷: ۶).

۲. شیخ الرئیس، ابن‌سینا، در زندگی‌نامه خودنوشت، آورده «در دوره اشتغال به مطالعه متافیزیک، کتاب متافیزیک ارسطو را چهل بار مطالعه کرد، اما دریغ از آنکه ذره‌ای از آن متوجه شوم و مقصود مؤلف را دریابم. با اینکه بیش از چهل بار این کتاب را خواندم، تا جایی که حتی جملات آنرا حفظ شده بودم، باز از درک معنای آن عاجز بودم. عاقبت از خود ناامید شدم و گفتم «این کتابی است که هیچ راهی برای فهمش وجود ندارد». او پس در خرید کتاب /غراض مابعدالطبیعه معلم ثانی است که فهم این کتاب نائل می‌آید. به نظر می‌رسد آنچه درک آن برای ابن‌سینا سخت و دشوار بوده، نه محتوای صرف کتاب، بلکه برقراری نسبت میان آنچه که او از باقیمانده سنت اسلامی می‌دانسته با این دانش و علم یونانی بوده‌است. به‌علاوه اینکه او به‌شکرانه این موهبت الهی اقدامی عملی انجام می‌دهد و به فقرا و نیازمندان مبلغ زیادی صدقه داده‌است (ابن‌سینا، ۱۹۷۴: ۲۵-۳۵).

۳. شیخ اشراق مقدمه کتاب حکمه‌الاشراق خود را با یک «دستورالعمل» آغاز می‌کند و آن اینکه فهم کتاب را مشروط به این می‌کند که خواننده، ابتدا چهل روز روزه بگیرد و پس از آن، خواندن کتاب را آغاز کند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۴۶). در واقع شیخ اشراق با این دستورالعمل به‌خوبی نشان می‌دهد که درک حقایق، صرفاً با تحصیل علوم نظری و منطقی ممکن و میسر نیست.

به‌نظر می‌رسد دامنه شواهد مذکور را می‌توان در آثار به‌جامانده از تاریخ تفکر مسلمین ادامه داد. این شواهد می‌توانند نشان دهند که شکل‌گیری علوم مسلمین در رشته‌های مختلف علوم طبیعی و علوم انسانی، با تکیه بر تسلط بر آن‌چیزی است که ما در این مقاله با استفاده از تعبیر فارابی، باقیمانده سنت نام نهادیم. جهان‌بینی فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی به‌خوبی نشان می‌دهد که سنن دینی از جمله آیات قرآن و روایات که مشتمل بر سیره نظری و عملی پیامبر و ائمه (ع) بعد از اوست، همچون یک قلب یا هسته مرکزی در مرکز تمام دانش‌های مسلمین قرار دارد. این مجموعه سنن که در آیات قرآن یا به عقیده شیعیان، در روایات معصومین (ع) بیان شده‌است، در قالب تعبیر تفسیربردار و باطنی به ما ارث رسیده‌اند و پیش‌نیاز هرگونه تولید دانش در فرهنگ و تمدن اسلامی بوده‌اند.

منابع

- _ قرآن کریم.
- _ آرت، هانا (۱۳۸۹)، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس.
- _ آرون، ریمون (۱۳۸۲)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _ ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد دوم.
- _ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶)، قانون در طب، ترجمه علیرضا مسعودی، تهران: انتشارات مرسل.
- _ ارسطو (۱۳۹۳)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _ اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- __ اقبال، مظفر (۱۳۹۴)، *شکل‌گیری علم اسلامی*، به‌کوشش محمدرضا قائمی نیک، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- __ بادامچی، محمدحسین و پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، «فارابی در روایت سیدجواد طباطبائی، سه روایت، سه استنتاج»، *دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۲۱۱-۲۴۳.
- __ بکار، عثمان (۱۳۸۹)، *طبقه‌بندی علوم نزد حکمای مسلمان*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های استان قدس رضوی.
- __ پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- __ پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *فصلنامه علمی-پژوهشی راهبرد فرهنگ*، سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۲: ۷-۲۸.
- __ چالمرز، آلن اف (۱۳۸۷)، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت، چاپ هشتم.
- __ دایبر، هانس (۱۳۸۲)، «پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی»، ترجمه حسن بادامچی، منتشرشده در *مجموعه مقالات درآمدهی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، به کوشش محمدرکیمی زنجانی اصل، تهران: نشر کویر.
- __ رضوانی، محسن (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب*، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- __ روزنتال، آروین (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی در اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس.
- __ ژیلسون، اتین (۱۳۸۷)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- __ شهرستانی، هبه‌الدین (۱۳۸۷)، *اسلام و هیئت*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- __ صفارهرندی، سجاد و قائمی‌نیک، محمدرضا (۱۳۹۳) *مدرنیته (تجدد)*، تهران: مرکز آموزشی پژوهشی کوثر.
- __ طباطبائی، [علامه] سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، *بایدیه‌الحکمه*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم: انتشارات دارالعلم.
- __ طباطبائی، سیدجواد (۱۳۸۷)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: نشر کویر، چاپ هشتم.
- __ فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- __ فارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- _ فارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، سیاست‌المدینه، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
- _ فارابی، ابونصر (۱۴۰۳.ق)، تحصیل‌السعاده، تحقیق دکتر جعفر آل‌یاسین، بیروت: دارالاندلس.
- _ فارابی، ابونصر (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶)، کتاب الحروف، با تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _ فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۱)، ایستادن در آن سوی مرگ؛ پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، تهران: نشر نی.
- _ فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۳)، حکمت، سیاست و معرفت در ایران، تهران: نشر نی.
- _ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵الف)، منطق (۱)، تهران: دانشگاه پیام نور.
- _ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵الف)، منطق (۱)، تهران: دانشگاه پیام نور.
- _ فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۰)، ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی، کوششی در آسیب‌شناسی فلسفه ایرانی-اسلامی، تهران: کاروان.
- _ قمی، [شیخ] عباس (۱۳۸۳)، مفاتیح‌الجنان، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، مصحح محمدرضا رضوان‌طلب، قم: آیین دانش.
- _ قمی، [شیخ] عباس (۱۳۸۴)، سفینه‌البحار و مدینه‌الحکم و الآثار، به‌اهتمام علی‌اکبر الهی خراسانی، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- _ کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲)، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران: انتشارات سروش.
- _ کاپلستون، فردریک (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش.
- _ کالینیکوس، الکس (۱۳۸۶)، اندیشه انقلابی مارکس، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نشر آزاد مهر.
- _ کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، احیا فرهنگی در عهد آل بویه، اسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _ کوهن، تامس (۱۳۹۶)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
- _ مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی فارابی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- _ مهدی، محسن (۱۳۸۰)، «سنت عقلانی در اسلام»، منتشر شده در کتاب سنت عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون به دره‌بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد.
- _ ناظرزاده، فرناز (۱۳۷۶)، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو، تهران: دانشگاه الزهرا.

_ والتزر، ریچارد (۱۳۷۷)، «فارابی به قلم والتزر»، ترجمه رضا داوری اردکانی، منتشرشده در کتاب فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

