

عِلْمُ الْمُكَاشَفَةِ فَلَا يَخْضَلُ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ، بَلْ يَكَادُ أَنْ يَكُونَ
الْكَلَامُ حِجَاباً عَلَيْهِ وَ مَانِعاً عَنْهُ وَ إِنَّمَا التَّوَصُّلُ إِلَيْهِ بِالْمُجَاهَدَةِ الَّتِي
جَعَلَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُقَدِّمَةً لِلْهُدَايَةِ...»^۱

غزالی به عادت ذهنی جامعه اسلامی درباره فقه و کلام و فقیه و متکلم و
داوری رایج سطحی در این باره اشاره می‌کند و آن را مردود می‌شمارد و نظر
خود را درباره این دو صنعت و دو صنف به صراحت اعلام می‌دارد:

اگر بگویی که مکانت متکلم را در پاسداری از باور توده‌های مردم
از آشفته‌گری بدعت‌گذاران دانستی... و پایگاه فقیه را حفظ
قانونی که به مدد آن سلطان ستم‌گران را از بدی کردن به دیگران
بازمی‌دارد... و این دو رتبه و پایگاه در نسبت با علم دین پایگاه
پایین است در حالی که دانشمندان مشهور به فضل و برتری در
میان امت، کسی جز فقیهان و متکلمان نیست و اینان نزد خدای
والامر تبیت برترین مردمند. پس چگونه است که مکانت آنان را
نسبت به دانش دین چنین به پستی فروکاستی؟

غزالی در پاسخ به این اشکال، پس از این که خواننده را به تاریخ صدر
اسلام حواله می‌دهد و بر اساس آن مدعی می‌شود که فضل برتری صحابه
نه به صناعت‌های فقه و کلام که به معرفت حقیقی آنان به حضرت حق بود و
حتی کسانی چون عمر نه تنها اهل کلام نبودند بلکه «هو الذی سدّ باب
الکلام والجدل...»^۲ می‌گوید:

این که گفته می‌شود که نام‌داران از دانشمندان، فقیهان و
متکلمانند، باید دانست آنچه مایه فضیلت و برتری نزد خدا
می‌شود با آنچه منشأ شهرت و آوازه نزد مردم است کاملاً با هم
فرق دارند.

شهرت ابوبکر صدیق که خدا از او خوشنود باد! به خلافت بود
اما فضیلت او در رازی بود نهفته در قلب او و آوازه عمر که خدا از

او خشنود باد! به سیاست بود و برتری او به خداشناسی که چون درگذشت نه‌دهم آن علم نیز از میان برخاست. و نیز (فضیلت او) به نیت نزدیکی به خدا بود که در فرمانروایی و دادگری و مهربانی نسبت به خلق همواره در دل داشت و این (امور) همگی نهفته در درونند و اما سایر کردارهای پیدا چه بسا که از جاه طلب، نامجوی، آوازه خواه و شهرت طلب هم سرزند. شهرت و آوازه همواره در اموری است که تباه کننده‌اند و فضل و برتری در اموری که رازی است نهفته در جان که کسی از آن آگاه نمی‌شود. فقیهان و متکلمان، چون خلیفگان و قاضیان و دانشمندانند.^۱

و به نظر غزالی بسته به این که فقیهان و متکلمان چه نیت و قصدی داشته باشند مقام معنوی و اخروی آنان تفاوت خواهد داشت. اگر قصد قربت به خدا باشد و پرهیز از ریا و خودنمایی، صاحب آن سعادت مند است. و اندکی بعد می‌افزاید که:

و آنچه باعث نزدیکی به خدای تعالی می‌شود بر سه گونه است: علم مجرد که علم مکاشفت است و کردار ناب، نظیر داد سلطان و نگاهبانی او از مردم و آمیخته‌ای از دانایی و کردار که همان علم راه آخرت باشد.^۲

و بسته به این که به علم و عمل با چه نیتی پرداخته شود حال و وضع صاحب آن فرق می‌کند و سعادت و شقاوت آدمیان نه به علم و عمل که به وجهی است که به آن دو می‌پردازد.

باری، در نظر غزالی علم حقیقی، علم باطن است و فقه و کلام، علم ظاهر و فقه به طور خاص علم دنیا و دنیاداری (البته در مسیر آخرت). و علم حقیقی نه با قیل و قال و درس و بحث که در اثر مجاهدت و تزکیه درون و صفا بخشیدن به دل فراچنگ می‌آید و غیر از آن یا باطل است یا تنها گره‌گشای کار دنیا است. و فقه علم بیان قانون است، قانونی که پایه سیاست

است و سیاست قوام بخش جمع و اجتماع بشری در این دنیا.

گرچه حمله‌های ویران‌گر غزالی به خردورزی فلسفی عملاً به استیلای هر چه بیشتر ظاهر بینی و سطحی‌نگری در جهان اسلام و فرادست کردن هر چه بیشتر اهل ظاهر و اصحاب حدیث یاری کرد، اما همان‌طور که اشاره شد افق دید غزالی به عالم و اندیشه، فراخ‌تر و بالاتر از افق تنگ و تاریک قشری‌گران بوده است.

اقبال و اهتمامی که در غرب به اندیشه‌های غزالی صورت گرفته است بیشتر به خاطر جنبه‌های سلبی آن است، که یک‌باره فلسفه و مابعدالطبیعه عقلانی قدیم و قرون وسطی را زیر ضربه‌های نقض و ردهای خود لرزاند و از این جهت می‌توان غزالی را با کسانی چون «ویلیام آکامی» که برای دفاع از شریعت و آیین مسیحی بسیاری از اصول فلسفه را مورد حمله قرار دادند، تا حضور و دخالت قدرت بالغه الهی و مشیت حضرت حق را در همه جا اثبات کنند، مقایسه کرد. و باید دانست کسانی چون «ویلیام آکامی» با مورد تردید قرار دادن اصل علیت فلسفی و طبیعی، راه را به روی آیندگان گشودند تا با نقد وسیع و عمیق فلسفه قدیم، طلایه‌دار ظهور «خرد عهد جدید تاریخ» شوند؛ خردی که صاحبان آن بی‌هیچ التزام و پای‌بندی به آیین دینی و باورهای «وحيانی» که اساس نظریه و باور کسانی چون غزالی و ویلیام آکامی بود، کوشیدند تا به ذهن و زندگی، دور از معیارهای الهیات و مابعدالطبیعه و فلسفه عقلانی، سامان بخشند و به جای تأمل در حقیقت هستی و کشف «اعیان ثابته» به تصرف در پدیده‌هایی پردازند که بر انسان ظاهر می‌شود و اصل تفسیر فلسفی ذات جهان استوار را به تلاش برای تغییر پدیده‌های ناپایدار مبدل کنند؛ امری که هر چند در آغاز عهد جدید تاریخ سبب دگرگونی شگفت‌انگیز در انگاره‌ها و انگیزه‌های انسان شد و به ظاهر زمینه تسلط آدمی را بر عالم و آدم پدید آورد، اما دیری نپایید که زندگی بشر در تنگنای آفت‌ها و ناامنی‌های بزرگی قرار گرفت که تباهی و مصیبت ناشی از پندار گسستگی جهان پرتنازع بی‌خدا، برای بشر، کمتر از بلاهای نفس‌گیر جهان تنگ ظاهرینان و شرع‌گرایان انعطاف‌ناپذیر

سده‌های میانه و حکومت‌های خودکامه منتسب به دین نبود. هرچند به هر حال تجربه بشر در معامله با هستی بدون تردید بهره‌های ارجمند نیز برای آدمی داشته است.

Reza.Golshian.com
www.KetabFarsi.com

بخش دوم

اندیشه سیاسی

Reza.Golshahan.com
www.KetabFarsi.com

سیاست فلسفی

فارابی (۲۵۷-۳۳۸ ه. ق.)

خردورزی در «امر سیاست» و تأمل در «مدینه» در جهان اسلام به گونه جدی توسط فارابی آغاز شد و دریغاکه با او به پایان رسید. از آن پس تأمل فلسفی در سیاست یا یکسره رها شد و پسینیان فارابی فلسفه را یک باره به وادی بی‌انتهای مابعدالطبیعه راندند و تنها فلسفه نظری را وجهه همت و اعتنا قرار دادند. یا اگر کسانی به اندیشه سیاسی پرداختند، با تأثر از سیاست‌های پیش از اسلام به ویژه با تأسی به تجربه سیاسی ایرانیان، به جای تأمل خردمندانه در امر سیاست به توجیه سیاست‌های خودکامه جاری و راندن آن به سوی نمونه «ایران شهری» پرداختند و اگر هم احیاناً سخنی از «سیاست مدن» به میان آمده است، بیشتر تفوه بی‌اندیشه به اندیشه‌های معلم دوم و گه‌گاه فیلسوفان یونان باستان یا تکرار آن‌ها بوده است. پس از فارابی، اندیشه‌ها بیشتر در جهت تبیین و توجیه سیاست جاری به کار افتاد و اگر خودکامگان به رعایت عدل و مردم‌داری توصیه شده‌اند در واقع پیشنهادی بوده است برای ماندنی‌تر و کم‌ضررتر کردن نوعی از سیاست که خودکامه، مدار و محور آن است، در جهت پایداری و استواری امر واقع، نه تغییر بنیادین آن. و اینک به بیان اندیشه‌های فارابی،

بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی تاریخ اسلام، می‌پردازیم:

سیاست در نظر فارابی بخشی از فلسفه است یا جزئی و عنصری از مجموعه درهم‌تنیده و منسجمی که به صورت سازمان‌یگانه فلسفی از سوی فیلسوف عرضه می‌شود.

در سیاست از آنچه باید باشد سخن می‌رود و از رفتار و ملکات آدمی در جمع؛ اما این «باید» محاط در حقیقت‌ها و مسبوق به امرهایی است که «هستند»؛ سیاست، برخوردار از نظامی ارزشی نیز هست اما در متن سازمان معقول هستی. و می‌توان چنین گفت که: اصول سیاست فارابی، نتیجه‌ای است که از مقدمات جهان‌شناختی و هستی‌بینی او برون می‌آید و اگر در آن مقدمات خللی پدید آید، نظام فاخر سیاسی مورد نظر نیز فرومی‌ریزد.

سنتی که فارابی در طرح اندیشه‌های سیاسی خود از آن پیروی می‌کند، سنت فیلسوفان بزرگ یونان و همه تاریخ بشری، افلاطون و ارسطو است و انگاره‌های سیاسی فیلسوف مسلمان، همچون اندیشه‌های جهان‌شناختی او، از سنخ فلسفه‌های یونانی است و فارابی نیز با فروتنی و حق‌شناسی، افلاطون و ارسطو را پیشوایان فکری خود بلکه همه اهل حکمت می‌داند و کار سترگ خود را «احیاء فلسفه» به حساب می‌آورد.^۱

این‌گونه تفکر و تأمل در سیاست، در جهان اسلام اختصاص به فارابی دارد و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد با او آغاز می‌شود و تقریباً با او به انجام می‌رسد و اندیشه‌های سیاسی که پس از او رایج شد چندان سنخیتی با سیاست مدنی فارابی ندارد. نویسندگان نوع اخیر سیاست، که در سیاست‌نامه‌ها منعکس شده است:

... بی آن‌که اهل تفکر فلسفی باشند، به تأمل در روابط و مناسبات سیاسی جامعه پرداخته‌اند. اغلب این نویسندگان، اگر هم در خدمت سلطانی نبوده‌اند، لاجرم نسبتی با سیاست عملی داشته‌اند

۱ فلسفه مدنی فارابی، دکتر داوری، ص ۲۱۰.

و از این حیث می‌توان گفت که آنان، برخلاف فیلسوفان سیاسی، در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین «ایدئولوژی» سیاسی آن نقشی بسزا داشته‌اند.^۱

و به نظر من، بارزترین و مؤثرترین موارد تبیین، توجیه و بسط تغلب را در همین سیاست‌نامه‌ها باید جست.

دو کتاب از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی فارابی عبارتند از: کتاب *السیاسة المدنیة و آراء اهل المدینة الفاضله* که موضوع اساسی و مدار و محور بحث در آن‌ها سیاست است.^۲

در هر دو کتاب به سنت فلسفه قدیم که وجودشناسی است، سخن با هستی و مبادی موجودات آغاز شده و مؤلف تلاش کرده است تا سازمان استوار و معقول و دارای سلسله مراتب را نشان دهد. در نظر فیلسوف، انسان موجودی است در متن این سازمان فاخر و پرشکوه که در کانون آن سبب اول و موجود برتر قرار دارد که آفریننده همه موجودات است و آگاهی و اراده و مشیت او محیط و مسلط بر همه چیز؛ بلکه هستی موجودات چیزی نیست جز تعلق و وابستگی به ذات سرمد او که عین هستی است و کمال بی‌نهایت.

هستی آدمی و سعادت او در متن چنین نظام استوار عقلانی معنی پیدا می‌کند و فیلسوف در صدد یافتن این معنی و نشان دادن راه سعادت انسان است.

در کتاب *سیاست مدنی* در آغاز گفتار، سلسله بلند مبادی موجودات در شش مرتبت طبقه‌بندی و بیان می‌شود:

۱. سبب اول در مرتبت یکم.

۱ درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبایی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷، چاپ اول، ص ۱۹.

۲ هر دو کتاب نیز توسط دکتر سیدجعفر سجادی به پارسی برگردانده شده است. مرجع اصلی بحث خود را درباره سیاست فارابی، این دو کتاب قرار داده‌ایم و گاه از برخی آثار دیگر فارابی نیز مدد خواهیم گرفت.

۲. سبب‌های دومین، در مرتبت دوم.

۳. عقل فعال در مرتبت سوم.

۴. نفس، در مرتبت چهارم.

۵. صورت، در مرتبت پنجم.

۶. ماده، در مرتبت ششم.^۱

فارابی سپس به تعریف هر کدام و توضیح درباره آن‌ها می‌پردازد تا به عقل دهم (عقل فعال) می‌رسد که تدبیرگر زندگی مادی و معنوی آدمی است و در کار این‌که انسان را به بالاترین مرتبه کمال ویژه خود که سعادت برین است برساند و شرط این کمال مفارقت نفس آدمی از اجسام است و رسیدن به مرتبه‌ای که در پایداری خود نیازمند امور مادی و جسمانی نباشد.

«وَالْعَقْلُ الْفَعَالُ، فِعْلُهُ الْعِنَايَةُ بِالْخَيَوَانِ النَّاطِقِ وَ التِّمَاسُ تَبْلِيغُهُ أَقْصَى مَرَاتِبِ الْكَمَالِ الَّذِي لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَبْلُغَهُ وَ هُوَ السَّعَادَةُ الْقُضُوءِيَّةُ، وَ ذَلِكَ أَنْ يَصِيرَ الْإِنْسَانُ فِي مَرْتَبَةِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ، وَ إِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ بِأَنْ يَخْضَلَ مُفَارِقاً لِلْأَجْسَامِ، غَيْرَ مُخْتِاجٍ فِي قِيَامِهِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مِمَّا هُوَ دُونَهُ مِنْ جَسْمٍ أَوْ مَادَّةٍ أَوْ عَرَضٍ...»^۲

در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضله* نیز بحث تقریباً به همین قرار البته با تفصیل و شرح بیشتری آمده است؛ بدین‌سان که در فصل اول تحت عنوان «القول في الموجود الاول» درباره موجود اول که خالی از همه کاستی‌ها و بافضیلت‌تر از همگان و هستی ناب و ازلی و ابدی است و در والاترین مرتبت کمال است سخن می‌گوید.^۳

در فصل‌های بعد گفتارهایی است در یگانگی حضرت حق و صفت‌های ثبوتی و سلبی و اسماء و صفات او.^۴ تا بالاخره به چگونگی صدور موجودات از سبب اول تحت عنوان «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه»^۵

۱ کتاب *السياسة المدنيه*، ابونصر الفارابی، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۳۱.

۲ همان، ص ۳۲.

۳ *آراء اهل المدينة الفاضله*، الفارابی، دارالعراق، بیروت، ۱۹۵۵، صص ۲-۴.

۴ همان، صص ۴-۱۹.

۵ همان، ص ۱۹.

می‌رسد و تصویری دقیق از نظام سلسله مراتب موجودات را عرضه می‌دارد. فارابی در طرح نظام آفرینش متأثر از آراء یونانی است که از منظر روایت و تفسیر توأم با نوآوری نوافلاطونیان با آنها آشنا شده است. و از آنجا که اندیشه‌های سیاسی فارابی بدون التفات به این نظام معنی و مفهوم درست خود را از دست خواهد داد اشاره اجمالی به آن لازم به نظر می‌رسد.

در نگاه فارابی موجود اول در رأس هرم هستی است که از ذات مقدس او عقل نخستین صادر می‌شود؛ خردی مجرد از ماده که هم به ذات موجود اول می‌اندیشد و هم به خویشتن خویش. از عقل نخستین در اثر تعقل ذات اول، عقل دوم صادر می‌شود و در اثر تعقل این عقل در ذات خودش (که امری ممکن است) آسمان اول پدید می‌آید.

عقل دوم نیز بر همین قرار، هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم ذات موجود اول را که از تعقل ذات خویش آسمان دوم از او صادر می‌شود و از تعقل موجود اول، عقل سوم. و این سلسله مراتب ادامه می‌یابد تا می‌رسد به موجود یازدهم که عقل دهم است و نیز آخرین کره که آسمان ماه یا کره قمر است. با عقل دهم سلسله مراتب اشیاء مفارق از ماده که در گوهر خود هم عقل اند و هم معقول پایان می‌یابد و با کره ماه بر اجسام آسمانی یعنی آنها که به سرشت خود در حرکتی دورانی هستند نقطه پایان نهاده می‌شود.^۱

در زیر قمر موجوداتی هستند که وجودشان همراه با ماده و آمیخته به آن است و به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اُسْطُقُتَات (که همان عنصرهای چهارگانه آتش و هوا و آب و خاک و هم جنس‌های آنها هستند).
۲. معدن چون سنگ‌ها.
۳. گیاه.
۴. حیوان غیر ناطق.

۵. حیوان ناطق.^۱

سازمان فاخر و استوار هستی از کامل‌ترین مرتبت وجود که ذات مقدس الهی است آغاز می‌شود و در مرتبه بعد موجودی ناقص‌تر از وجود اول و کامل‌تر از سایر موجودات قرار دارد و موجودات در مراتب بعدی به ترتیب کاستی می‌گیرند تا به پایین‌ترین پایه هستی می‌رسد که: «... ان تخطی عنه الی مادونه تخطی الی ما لایمکن ان یوجد اصلاً»^۲ یعنی چون گامی از این مرتبه فروتر نبی به جایی می‌رسی که اصلاً وجود آن ممکن نیست. به عبارت دیگر «هیولای اولی» پایین‌ترین مرتبت هستی است و پس از آن لامکان وجودی.

در کتاب اندیشه‌های اهالی شهر نیکو مباحث فلسفی درباره صورت و ماده و جسم و نفس آدمی و اجزاء آن با شرح و بسط بیشتری آمده است و کتاب سیاست مدنی کم و بیش همین مطالب را کوتاه‌تر و مجمل‌تر دربر دارد. فیلسوف، در پویش فکری خود، از مبادی موجودات و آغازگاه‌های هستی به انسان می‌رسد که صاحب نیروی خرد و جان اندیش‌مند و نفس ناطقه است و همین ویژگی والاترین و مهم‌ترین شأن هستی او است. انسان علاوه بر این ویژگی ممتاز، دارای توان تغذیه، احساس و خیال‌ورزی یا قوای «غاذیه و حساسه و خیالیه» است و همراه هر کدام از این نیروها، نیروی دیگری است که انگیزاننده است و منشأ رفتارهای انسان؛ نیرویی که بدون آن کاری از دست آدمی ساخته نیست.^۳

اما نیروی خرد (قوة ناطقه) همان است که

... به مدد آن آدمی، به دانش‌ها و صنعت‌ها دست می‌یازد و خوی‌ها و کردارهای زیبا و زشت را از هم بازمی‌شناسد و به صراحت، آنچه را شایسته انجام یا پرهیز است درمی‌یابد و امر سودمند و زیان‌بخش و خوشایند و آزاردهنده را از یکدیگر تمییز

۱ همان، صص ۲۷-۲۸.

۲ همان، صص ۲۲.

۳ همان، صص ۵۰-۵۱ و السياسة المدنية، صص ۲۲-۲۳.

می‌دهد. نیروی خرد، دارای دو بخش است، نظری و عملی و نیروی عملی خود به دو بخش مهنی و مروی تقسیم می‌شود. عقل نظری همان است که به مدد آن آدمی به اموری که هیچ‌گاه به کردار و رفتار آدمی وابسته نیستند آگاه می‌شود و عقل عملی، نیرویی که به آن، چیزهایی دانسته می‌شود که در حیطة عمل و رفتار ارادی انسان است؛ با عقل علمی پیشه‌ای (مهنی) آدمی صاحب صنعت‌ها و پیشه‌ها می‌شود و عقل عملی اندیشه‌ای (مروی) منشأ اندیشه‌گری و تأمل در اموری است که سزاوار اقدام یا پرهیز است.

و نیروی انگیزش (نزوعی)، نیرویی است که آدمی را برمی‌انگیزد تا چیزی را بخواهد یا از آن بگریزد، آن را خوش دارد یا ناگوار ببیند، آن را برگزیند یا از آن دوری کند. و نیز کین و مهربانی، دوستی و دشمنی، بیم و ایمنی، خشم و خشنودی، سنگ‌دلی و مهربانی و دیگر آرایه‌های جان، همگی از نیروی انگیزش (قوة نزوعیه) است.

و خیال (متخیله) نیرویی است که صورت و نمودار محسوسات را بعد از این که از حوزه حس دور شدند در خود نگاه می‌دارد و پاره‌ای از آن‌ها را با پاره‌ای دیگر در هم می‌آمیزد و برخی را از برخی دیگر جدا می‌کند (این همه) هم در خواب است و هم در بیداری و (حاصل آن به دست آمدن) آمیخته‌ها یا امور از هم‌گشوده‌ای (است) که پاره‌ای راست و صادق است و پاره دیگر دروغ و کاذب و البته که دریافتن سودمند و زیان‌بار و خوشی و ناخوشی، هم کار این نیرو است ولی نه درک خوی‌ها و کردارهای زیبا و زشت (که کار نیروی اندیشه عملی مروی است).

و نیروی حس که وضع و حالش روشن است و همین نیرو است که محسوس‌ها را با حس‌های پنج‌گانه (نزد همگان) و نیز

امور لذتبخش و آزاردهنده را درک می‌کند، اما از بازشناختن زیان‌بار و سودمند و زیبا و زشت ناتوان است.^۱

و اما اراده، چیزی نیست جز برانگیخته شدن آدمی به سوی آنچه آن را دریافته و درک کرده است^۲ و فارابی میان اراده و اختیار تفاوت قایل است. گرچه اراده عام است و اختیار خاص اما فیلسوف ترجیح می‌دهد که انگیختگی ناشی از احساس یا تخیل را اراده بنامد: «فان كان ذلك - النزوع - عن احساس او تخیل تُسمی بالاسم العام و هو الارادة» و اختیار، انگیختگی ناشی از رویت (در نیروی خرد عملی) یا خردورزی (در نیروی ناطقه نظری) است: «و ان كان ذلك عن رویت او عن نطق في الجملة سُمی الاختیار وهذا يوجد في الانسان خاصة». پس اختیار ویژه آدمی است، اما انگیزش از حس و خیال (اراده)، میان انسان و حیوان مشترک است.^۳

قوام بخش شخصیت آدمی یعنی آنچه او را از سایر موجودات متمایز می‌کند و انسانیت او به آن است «التي بها الانسان انسان»^۴ عبارت است از قوه ناطقه. اما این نیرو در آغاز چیزی جز یک استعداد نیست: «لیست في جوهرها عقلاً بالفعل»، یعنی فقط توان خردورزی (تعقل) و اندیشه‌گری (تروی) دارد نه این که بالفعل امور معقول و مروی در آن موجود باشد و برای این که به مرتبه فعلیت برسد (تعقل و اندیشه کند) نیازمند به نیرویی است که از بیرون بر او اثر بگذارد و آن نیرو چیزی نیست جز عقل فعال. «و لم تُعط (القوة الناطقه) بالطبع ان تكون عقلاً بالفعل ولكن العقل الفعال يُصيرها عقلاً بالفعل و يجعل سائر الاشياء معقولةً بالفعل للقوة الناطقه».^۵ و عقل فعال همان نیروی مستقلی است که هم در ذات خود تعقل می‌کند و هم در ذات سبب اول و سبب‌های پسین. و همین عقل فعال است که در استعداد نهفته در متن هستی آدمی برای درک امور اثر می‌گذارد و آن را از مرتبه‌ای که فارابی آن را «عقل هیولانی» می‌نامد به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند و نسبت

۲ آراء، ص ۶۹. ۳ همان‌جا.

۱ السياسة المدتیة، ص ۳۳.

۴ همان، ص ۳۵. ۵ همان‌جا.

عقل فعال با قوه ناطقه آدمی، نسبت آفتاب است به چشم.^۱ همان طور که تا آفتاب نباشد چشم از دیدن اشیاء ناتوان است، تا عقل فعال در استعداد عقل آدمی اثر نگذارد این استعداد و نیرو به مرتبه فعلیت و درک درست اشیاء نمی رسد. وقتی آفتاب عقل فعال بر آسمان جان آدمی تابید، قوه ناطقه، عقل فعال را می نگرد و در پرتو آن، اشیایی که بالقوه معقول بودند به مرتبه معقول بالفعل می رسند و به برکت آن:

... یَصِيرُ الْإِنْسَانُ الَّذِي هُوَ عَقْلٌ بِالْقُوَّةِ، عَقْلاً بِالْفِعْلِ وَالْكَمَالِ إِلَى أَنْ يَصِيرَ فِي قُرْبٍ مِنْ رُتْبَةِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ. فَيَصِيرُ عَقْلاً بِذَاتِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ وَمَعْقُولاً بِذَاتِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ وَ يَصِيرُ إِلَهِيًّا بَعْدَ أَنْ كَانَ هَيُولَانِيًّا. فَهَذَا هُوَ الْعَقْلُ الْفَعَالُ، وَ لِهَذَا سُمِّيَ الْعَقْلُ الْفَعَالُ.^۲

«انسان که حقیقت او شایستگی و استعداد خردورزی است (به برکت عقل فعال) خرد بالفعل و دارای کمال می شود، تا آنجا که به مرتبت عقل فعال نزدیک می شود. در این صورت آدمی که نه عقل بود و نه معقول در ذات خود به عقل و معقول مبدل می شود و به صورت موجودی الهی درمی آید بعد از آن که هیولانی بود. این است عقل فعال و از این رو (که چنین آثار شکفت انگیزی از او سر می زند) عقل فعال نامیده شده است.»
به عبارت دیگر:

خردی که در مرحله نخست در سرشت آدمی وجود دارد چیزی نیست جز هیأت و زمینه ای در ماده که تنها آمادگی پذیرش نقش معقولات را دارد (در این مرحله، عقل بالقوه یا عقل هیولانی است) و آنگاه که معقولات در آن نقش بست عقل بالفعل می شود. اما امری که خود فاقد شیء است (عقل هیولانی فاقد معقولات است) نمی تواند منشأ وجود آن شیء شود و برای انتقال از مرحله عدمی (قوت و استعداد) به مرتبه وجودی (فعلیت)، نیازمند فاعل است و فاعل عبارت است از گوهری پیراسته از ماده که همان عقل

فعال باشد.^۱

... وَالْفَاعِلُ الَّذِي يَنْقُلُهَا (الْقُوَّةُ النَّاطِقَةُ) مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ هُوَ ذَاتُ
 مَا، جَوْهَرُهُ عَقْلٌ مَا، بِالْفِعْلِ وَ مُفَارِقُ الْمَادَّةِ. فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَقْلُ
 الْهَيُولَانِيُّ الَّذِي هُوَ بِالْقُوَّةِ عَقْلٌ شَيْئًا، بِمَنْزِلَةِ الضُّوءِ الَّذِي تُعْطِيهِ
 الشَّمْسُ لِلْبَصْرِ. لِأَنَّ مَنْزِلَتَهُ مِنَ الْعَقْلِ الْهَيُولَانِيِّ مَنْزِلَةُ الشَّمْسِ مِنَ
 الْبَصْرِ.^۲

فارابی پایگاه آدمی را در مجموعه نظام استوار و معقول هستی مشخص
 می‌کند؛ نظامی که در آن، سبب اول و موجود کامل علی‌الاطلاق در
 بالاترین مرتبه و هیولای اولی در پایین‌ترین منزلت است. و در چنین
 جهانی جایگاه انسان و نیروهای نهفته در متن جان و هستی او و نیز نسبت
 وی را با موجودات والای هستی از عقل دهم تا سبب اول بیان می‌دارد و
 طبیعی است که برای فیلسوف، پرسش از سرنوشت موجودی که سرشت
 او را در مراحل پیشین مشخص کرده است، جدی است.

پرسش اساسی این است که سعادت انسان چیست؟

آدمی که اولین مرحله کمال انسانی او دست‌یابی به معقولات اولی است،
 این معقولات را در جهت حاصل شدن کمال اخیر و نهایی به کار می‌گیرد، و
 این است سعادت در سازمان اندیشگی فارابی. پس سعادت:

... آن است که جان آدمی به مرتبتی از کمال برسد که در برپایی و
 قوام خویش نیازمند ماده نباشد و به گروه چیزهایی درآید که
 پیراسته و بری از اجسامند یعنی به ساخت گوهرهای جدا و
 مفارق از ماده وارد شود و همواره بر این حال بماند. جز این‌که
 مرتبت نفس (که به این درجه از والایی رسیده است) همچنان از
 مکانت عقل فعال پایین‌تر خواهد بود.^۳

پس سعادت در نظر فارابی آن است که خرد آدمی چنان رشید و والا

۲ همان، صص ۶۶-۶۷.

۱ آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۶۶.

۳ همان، صص ۶۹-۷۰.

شود که وی را از پای‌بندی به عالم تنگ ماده رها کند و انسان، انسان طبیعی و زمینی با این تحول در زمره مجردات و موجودات برین درآید. اما انسان از کدام راه به این مرحله از کمال و بزرگی می‌رسد؟

فارابی در پاسخ، ذهن ما را متوجه این نکته مهم می‌کند که:

سعادت، نیکی و خیری است که خود به خود خواستنی و مطلوب است و هیچ‌گاه و به هیچ‌رو وسیله رسیدن به چیز دیگر نیست زیرا آن سوی سعادت چیزی که بزرگ‌تر از خود سعادت باشد و انسان بخواهد به آن برسد وجود ندارد.^۱

پس سعادت، غایت و مقصد نهایی است. باید راه به سوی این منزل را یافت. به نظر فارابی:

کردارهای ارادی که در جهت رسیدن به خوشبختی و سعادت، سودمندند عبارتند از کردارهای نیکو.^۲

اما این کردارها از متن جان آدمی و زمینه‌ای که در هستی آدمی است برمی‌آیند که نام آنها فضیلت‌هاست: «و الهیئات و المَلکاتُ التي تَصْدُرُ عَنْهَا هَذِهِ الْأَفْعَالُ هِيَ الْفَضَائِلُ»^۳ یعنی فضیلت راه و وسیله رسیدن به سعادت است و این ملکه‌ها و کردارها همه خیرند همچنان که سعادت خیر است، با این تفاوت که این‌ها به خودی خود نیکو نیستند بلکه از آن جهت که راه و وسیله رسیدن به خیر بالذات یعنی سعادتند، نیکو هستند. و در جهت مقابل، کردارهایی که راه را بر انسان به سوی سعادت می‌بندند («الْأَفْعَالُ الَّتِي تَعْوِقُ عَنِ السَّعَادَةِ»)، «بدی» نام دارند.^۴

و هیأت‌ها و ملکه‌هایی که سرچشمه و خاستگاه این کردارهای زشت هستند کاستی‌ها، رذیلت‌ها و پستی‌ها نام دارند.^۵

و همین مطلب درباره سعادت در کتاب *السیاسة المدنیة* نیز آمده است؛ در این کتاب خیر و شر به شاخه‌های گوناگون تقسیم شده‌اند:

۱ همان، ص ۷۰. ۲ همان‌جا. ۳ همان‌جا. ۴ همان‌جا.

۵ همان‌جا. ۶ *السیاسة المدنیة*، ص ۷۲.

نیکی سودمند (الخیر النافع) برای رسیدن به سعادت، گاه طبیعی است و گاه ارادی و بدی نیز که راه را بر انسان به سوی سعادت می‌بندد ممکن است طبیعی یا ارادی باشد. خیر و شرهای طبیعی داده‌های اجسام آسمانی‌اند ولی آسمان‌ها به قصد کمک به عقل فعال (با صدور خوبی‌های بالطبع) یا دشمنی با آن (با صدور بدی‌های بالطبع) این کار را انجام نمی‌دهند... بلکه جسم‌های آسمانی در گوهر خود چنین‌اند که هر چه ماده در سرشت خود آن را پذیرا باشد به او بدهند... و این داده‌ها گاه با غرض عقل فعال سازگار است و گاه ناسازگار.^۱

خوبی و بدی ارادی که همان زشت و زیباست ویژه آدمی است^۲ و پیش‌تر بیان شد که خیر، راه و وسیله رسیدن به سعادت است و شر، مانعی بر سر راه نیک‌بختی. و سرچشمه خیر ارادی در تحلیل نهایی عبارت است از نیروی خرد نظری که قوای دیگر نفس آدمی (خرد عملی، نیروی انگیزش، خیال و حس) را به خدمت خود درآورده باشد این جریان را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. تنها نیرویی که سعادت را تعقل می‌کند و بدان آگاه می‌شود، نیروی خرد نظری است.
۲. وقتی سعادت مورد شناخت و التفات قرار گرفت در پرتو نیروی انگیزش، انسان به آن سعادت اشتیاق پیدا می‌کند.
۳. آنگاه نیروی خرد عملی به کار می‌افتد و کردارها و رفتارهایی را که وسیله رسیدن به سعادتند شناسایی می‌کند.
۴. وقتی آن کردارها شناخته شد، انسان به یاری ابزارهای نیروی انگیزشی (نزوعیه) آن عمل‌ها و کردارها را انجام می‌دهد.
۵. در این حالت، دو نیروی خیال و حس نیز در خدمت خرد نظری درمی‌آیند و با آن سازگار می‌شوند و در برانگیختن انسان به انجام

کردارهایی که وسیله رسیدن به سعادتند خرد را مدد می‌کنند.
 ۶. وقتی این همه تحقق یافت آنچه از انسان سر می‌زند چیزی جز خوبی نخواهد بود.^۱

در غیر این صورت افعال آدمی همه بدی و زشتی است، خواه این پیشامد ناشی از نادانی او نسبت به سعادت باشد یا اگر هم دانای به نیک بختی است آن را هدف و مقصد قرار نداده باشد. بلکه رو به جانب امری غیر از سعادت کند و نیروهای خود را در آن مسیر انحرافی به کار گیرد که در این صورت آنچه از آدمی سر می‌زند همگی زشتی است («كَانَ الَّذِي يَخْدُثُ عَنْهُ شَرًّا كُلَّهُ»)^۲.

آیا نیل به سعادت برای انسان متفرد و تنها ممکن است؟

آنچه گذشت تصویری بود از سازمان بزرگ و پیچیده هستی و ویژگی‌های انسان و مکانت او در این سازمان؛ انسانی که می‌تواند به سعادت برسد و نیک بختی او در گرو برخورداری او از فضیلت‌هاست. اما پرسش این است که فضیلت کجاست و چگونه به دست می‌آید؟ فارابی پاسخ می‌دهد که: در متن جمع و مدینه. و بینش سیاسی ممتاز فارابی در اینجا تجلی می‌یابد:

خمیرمایه هر انسانی چنین سرشته شده است که در قوام و پایداری خود و برای رسیدن به والاترین کمالات خویش نیازمند چیزهای فراوانی است که به تنهایی از دست‌یابی به آنها ناتوان است بلکه محتاج قوم و جمعیتی است که هر یک از افراد آن چیزی از نیازهای او را برآورد... بنابراین ممکن نیست که آدمی به کمالی که جان او را برای رسیدن به آن سرشته‌اند برسد مگر در سایه گردهمایی گروههای فراوان که افراد آن، در برآوردن نیازهایی که سبب قوام و پایداری آنان است یکدیگر را یاری کنند. لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ يَنَالُ الْكَمَالَ الَّذِي لِأَجْلِهِ جُعِلَتْ لَهُ

۱ آراء، ص ۷۱ و السياسة، ص ۷۳.

۲ همان، ص ۷۴ و آراء، ص ص ۷۱-۷۲.

الْفِطْرَةُ الطَّبِيعِيَّةُ إِلَّا بِاجْتِمَاعَاتِ جَمَاعَةٍ كَثِيرَةٍ مُتَعَاوِنِينَ، يَقُومُ كُلُّ
وَاحِدٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ بِبَعْضِ مَا يَخْتِاجُ إِلَيْهِ فِي قَوَامِهِ.^۱

و فارابی نیز همانند افلاطون و ارسطو انسان را در طبع و سرشت خود
سیاسی (مدنی بالطبع) می‌داند.

پس انسان در ژرفای سرشت و طبیعت خود موجودی سیاسی است اما
این موجود، خود، بخشی از نظام متقن و سازمان استوار هستی است و
سیاست نیز که شأن مهمی از هستی آدمی است در مجموعه نظام بزرگ‌تر
معنی دارد.

یعنی نظام هستی از سبب اول آغاز می‌شود و سلسله مراتب خرده‌ها
(عقول) و آسمان‌ها ادامه می‌یابد تا آفرینش به عالم طبیعت می‌رسد که گل
سرسبد این عالم، انسان است و انسان دارای قوه ناطقه (نیروی خرد). و
قوام آدمیت نیز به همین نیرو است نیرویی که در آغاز فقط آمادگی و
استعداد است اما به مدد «عقل فعال» که موجود مجرد و برتر از طبیعت بلکه
اداره‌کننده آن است، این استعداد به فعلیت و کارآمدی می‌رسد و نیروی
خرد (قوه ناطقه) به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. افزون بر این،
آدمی دارای نیروهای حسی و خیالی و انگیزش است و رئیس بی‌چون و
چرا و علی‌الاطلاق همه نیروها، قوه ناطقه نظری است. و نیروی خرد عملی
(که خود به دو بخش پیشه‌ای - مهنی - و اندیشه‌ای - مروی تقسیم
می‌شود) با همه اهمیتی که دارد خادم نیروی خرد نظری است؛ همان‌طور که
نیروهای حس و خیال در خدمت قوه ناطقه‌اند و نیروی انگیزش (نزوعی)
خدمت‌گزار هر سه (خرد و حس و خیال).

اما نیروی خرد نظری خادم هیچ چیزی نیست بلکه برای آن آفریده
شده است که به واسطه آن انسان به سعادت برسد («وَالنَّظْرِيَّةُ لِالْتَّخْدِمِ شَيْئاً
آخَرَ بَلْ لِيَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى السَّعَادَةِ»^۲) و کمال سعادت ممکن و مطلوب انسان
چیزی نیست جز رسیدن به مرتبت عقل فعال که در آن عقل و عاقل و

معقول یکی است: «... فَيَكُونُ حِينَئِذٍ الْعَاقِلُ وَالْمَعْقُولُ وَالْعَقْلُ فِيهِ شَيْئاً وَاحِداً بِعَيْنِهِ. فَهَذَا يَصِيرُ فِي رُتْبَةِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ وَهَذِهِ الرُّتْبَةُ إِذَا بَلَغَهَا الْإِنْسَانُ كَمَلَّتْ سَعَادَتُهُ»^۱.

و انسان در مدینه و در میان جمع به کمال می‌رسد. و این چنین است که در نظام فکری فارابی سیاست جایگاهی بلند و ممتاز می‌یابد.

سیاست یا دانش مدنی چیست؟

در فصل پنجم کتاب *احصاء العلوم*، فارابی به تفصیل به تعریف علم مدنی و بیان ویژگی‌ها و مشخصه‌های آن پرداخته است:

علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد بحث می‌کند، و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها انجام می‌شود یاد می‌کند، و بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است، و از چه راه می‌توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد، تا به گونه‌ای شایسته در وجود او بنیان گیرند. و چه راهی را باید دنبال کرد تا این ملکات در وجود آدمی پایدار گردد و نیز از طبقه‌بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آن‌ها از انسان سر می‌زند بحث می‌کند، و بیان می‌دارد که برخی از این نتایج سعادت حقیقی است و برخی دیگر پنداری و ظنی، یعنی چنان می‌پندارند که سعادت است و در واقع چنین نیست. دست یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان غیر ممکن است بلکه رسیدن به چنین سعادت‌تی تنها در زندگی جاودانه دیگر سرای امکان‌پذیر است.

و نیز می‌گوید: سعادت پنداری عبارت است از: ثروت و عزت (کرامت) و خوش‌گذرانی‌ها. البته اگر تنها این‌ها را هدف زندگی

این جهان بدانیم! آنگاه تفاوت افعال و سنن را مشخص می‌کند و بیان می‌دارد که کارهایی که به وسیله آنها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیر و نیکوکاری و فضائل است و سوای آنها شرور و زشت کاری و نقایص است.^۱

پس علم مدنی، از سعادت راستین و بازشناسی آن از سعادت دروغین و خوی‌ها و رفتارهایی که وسیله رسیدن به سعادت حقیقی یا مانع رسیدن به آن هستند بحث می‌کند. راه نموده شده به سوی سعادت عبارت است از فضیلت‌ها. اما از کجا و چگونه می‌توان به فضیلت دست یافت و در نتیجه به سعادت رسید؟
فارابی می‌گوید:

... راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را به کار بندند.

و بیان می‌کند (علم مدنی) که این کار امکان‌پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد و این حکومت باید در علاقه‌مند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند. و بیان می‌کند که پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود، و خوی فرمان‌برداری را در دل آنان پایدار سازد و این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.^۲

در بینش فلسفی فارابی انسان در طبیعت خود دارای استعدادهایی است که به کمک اراده شکوفا می‌شود و شکوفایی آن استعدادها و به فعلیت

۱ احصاء العلوم، فارابی، ترجمه حسین خدیوچم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، صص

۱۰۶-۱۰۷. ۲ همان، صص ۱۰۷.

رسیدن آن‌ها هدف او است. این راه به واسطه نیروی اختیار یعنی انگیزختگی به سوی مُذَرکات عقلی و قوّه ناطقه او حاصل می‌شود. به عبارت دیگر کمال آدمی محصول همکاری دو نیرو در متن جان او است، یکی «عقل» است که می‌تواند حقیقت‌ها را آن‌طور که هستند دریابد. که این کار به عهده بخش نظری عقل است. و نیز می‌تواند امور را آن‌طور که باید باشند دریابد، به عبارت دیگر به درک امور پسندیده و زیبا نیز تواناست و این قسمت را بخش عملی عقل به عهده دارد. پس از سوی انسان هم حقیقت‌ها آن‌گونه که هستند تعقل می‌شوند و هم امور زیبا و پسندیده یعنی آنچه باید باشند اندیشیده می‌شوند.

اما درک تنها برای رسیدن به کمال و سعادت کافی نیست بلکه باید شوق و میل به سوی آنچه درک شده است در آدمی پدید آید و نیرویی او را به سوی آنچه بدان اشتیاق دارد به جنبش درآورد و آن نیرو همان «اراده» به معنی خاص است، یعنی نیروی حرکت به سوی معقولات و امور اندیشیده شده. پس عقل و اختیار است که آدمی را به کمال می‌رساند.

در صورتی انسان بر این حال پایدار می‌ماند و حرکت او مستمر و همیشگی خواهد بود که ملکه خیرخواهی و خیرجویی در او استقرار یابد، و این حالت و هیأت و ملکه با پیگیری، پافشاری و نوعی ریاضت عقلی و عملی در او پدید می‌آید و موضوع علم مدنی همین ملکه‌ها و رفتارها و کردارهای ناشی از آن است و پرسش اصلی در علم مدنی پرسش از چنین شأن و حیثیتی در وجود آدمی است. به بیان دیگر علم مدنی عبارت است از: شناخت سعادت و نیک‌بختی و شناخت هیأت‌ها و ملکه‌هایی که منشأ کردارها و رفتارهایی است که سعادت نتیجه آن‌هاست.

انسان بی‌عمل وجود ندارد و عمل ناشی از اراده است اما هر عملی انسان را انسان نمی‌کند چرا که حیوانات هم اراده و عمل دارند ولی اراده‌ای برخاسته از حس و خیال. حیوان غذا را می‌بیند، آن را می‌شناسد و به سوی آن میل و اشتیاق پیدا می‌کند و در اثر آن اشتیاق به سوی آن غذا حرکت و عمل می‌کند. پس آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌کند نوعی خاص از

اراده است که «اختیار» نام دارد و اختیار، نشانگر شناختی پررغباتر از شناخت حسی و خیالی در انسان است یعنی شناخت عقلانی، و آنگاه شوق به شناخته‌های عقلی و بالاخره حرکت به سوی آن.

پس انسان در علم مدنی هم هدف را که نیک بختی است می‌شناسد و هم راه رسیدن به آن را و نیز راه پایدار کردن حالتی در درون جان که این شناخت و شوق به سوی شناخته، همواره از او صادر شود؛ یعنی پیدایش ملکه در انسان که به مدد آن همیشه و به آسانی رفتار مناسب از او سرزند. انسان به سوی خیلی چیزها میل می‌کند ولی همه آن‌ها سعادت نیستند و سعادت واقعی نه در این جهان که در جهان دیگر محقق می‌شود و هر گونه حرکتی به سوی آن «سعادت قصوی» و «نیک بختی نهایی»، «خیر» است.

تا اینجا نمی‌توان از گفتار و رأی فارابی درباره جهان و انسان لزوم فعالیت سیاسی به معنی خاص ران نتیجه گرفت. زیرا او معتقد است که انسان هدفی ورای این جهان دارد، امری که متصوفان و نیز بسیاری از کسانی که اخلاق فلسفی را به اخلاق فردی فروکاسته‌اند بر آن تأکید دارند و احیاناً نیز از همین باور نتیجه گرفته‌اند که در صورتی می‌توان به والاترین نیک بختی و سعادت قصوی و خیر نهایی که در جهان دیگر است رسید که این جهان را رها کرد و از آنچه این جهانی است گریزان شد. و چه بسا گرفتار این پندار شده‌اند که این جهان که به حکم طبیعت و گرفتاری در دام ماده در آن به سر می‌بریم در مقابل جهانی قرار دارد که سعادت حقیقی در آن است و در نتیجه برای رسیدن به سعادت حقیقی به گوشه‌گیری و جدا شدن از خلق جهان و بالاتر از آن رها کردن تن و سرکوب کردن همه نیازها و کشش‌های جسمانی و دنیوی فتوی داده‌اند. اما فارابی فیلسوف سیاسی است و اخلاق او نیز اخلاقی مدنی و صاحبان پندارهای اشاره‌شده را از اهالی مدینه‌های غیر فاضله و منحرف می‌شناسد.

و فارابی به صراحت می‌گوید که راه ایجاد فضیلت یعنی ملکه‌ها و کردارهایی که خیرند و وسیله رسیدن به سعادت برین، آن است که افعال و سنت‌های نیکو پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان

مشترکاً آن‌ها را به کار گیرند.^۱ زیرا انسان به سرشت و طبیعت خود چه در پایداری و قوام هستی و چه در نیل به برترین کمالات، نیازمند دیگران است و به تنهایی نمی‌تواند به آن برسد و انسان موجودی است که رسیدن او به نیازهای ضروری زندگی و نیز احوال برتر حیات، جز در پرتو اجتماع و زیستن در میان گروه‌های مردمی که در مکان و منطقه‌ای واحد به سر می‌برند میسر نیست («وَالْإِنْسَانُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُتِمَّ لَهَا الضَّرُورِي مِنْ أُمُورِهَا وَلَا تَنَالُ الْأَفْضَلَ مِنْ أَحْوَالِهَا إِلَّا بِاجْتِمَاعِ جَمَاعَاتٍ مِنْهَا كَثِيرَةٍ فِي مَسْكَنِ وَاحِدٍ»)^۲.

پس فارابی نه تنها جامعه‌گریز نیست و رها کردن دنیا را پیشنهاد نمی‌کند بلکه جمع‌پذیری و حضور در اجتماع را شرط رسیدن به سعادت می‌داند. انسان باید خود را بسازد و ملکه‌ها را در خود پیروراند و پرورش ملکات و انجام رفتارهای مناسب برای آدمی جز در متن جماعت متحقق نمی‌شود. انسان سرشت جمعی دارد و تفرّد و تنهایی او سبب از دست رفتن انسانیت و بسیاری از استعدادهای انسانی است که پرورده شدن آن‌ها شرط رسیدن به نیک‌بختی برین است.

گونه‌های جماعت

فارابی اجتماعات بشری را به دو دسته کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند و برای هر کدام از این دو دسته اقسامی را برمی‌شمرد:

الف. اجتماع کامل که سه قسم دارد:

۱. اجتماع بزرگ یعنی همه جماعت‌های بشری در سراسر زمین؛

۲. اجتماع میانه که اجتماع یک امت است در قسمتی از زمین؛

۳. اجتماع کوچک که عبارت است از اجتماع مردم یک مدینه در جزئی از

محل سکونت یک امت

ب. اجتماع غیر کامل شامل اهالی یک ده، اهل یک محله و بالاخره

کوچک‌ترین آن که خانواده است.^۱

و در نگاه فارابی:

فَالْخَيْرُ الْأَفْضَلُ وَالْكَمَالُ الْأَقْصَى إِنَّمَا يُنَالُ أَوَّلًا بِالْمَدِينَةِ لَا

بِالْاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ أَنْقَضُ مِنْهَا.^۲

یعنی نیکی برتر و کمال برین جز در متن اجتماع مدنی که حداقل آن اجتماع در مدینه است حاصل نمی‌شود و اجتماعات ناقص راهبر به سوی کمال نیستند.

اندیشه سیاسی فارابی با آن‌که از سنخ اندیشه فیلسوفان یونانی است اما در بیان اقسام اجتماع راه خود را از افلاطون و ارسطو جدا می‌کند و این جدایی ناشی از تغییری است که در ماهیت اجتماع بشری پیدا شده است و فیلسوف به این تغییر التفات دارد.

فارابی پس از تقسیم اجتماع به کامل و ناقص، جامعه کامل را به سه قسم بزرگ و میانه و کوچک تقسیم می‌کند و مدینه را اولین مرتبه اجتماع کامل به حساب می‌آورد. در حالی که در نظر افلاطون و ارسطو اجتماع کامل منحصر در مدینه است و مدینه حد نهایی کمال جامعه بشری و محور و اساس سعادت جمعی است و برای آنان که با اندیشه‌های دو فیلسوف بزرگ یونان آشنایند نقش محوری «مدینه» روشن است. شهر در کانون اندیشه سیاسی این فیلسوفان قرار داشت ولی این نظر با فروپاشی «تمدن شهر» با غلبه فیلیپ مقدونی بر شهرهای آتن و تشکیل امپراتوری فراگیر در محاق قرار گرفت و آنگاه با استیلای جمهوری روم بر بخش بزرگی از جهان که بعد به امپراتوری مبدل شد، اندیشه شهر کاملاً به فراموشی سپرده شد. و روایان که در واقع اندیشه‌ورزان امپراتوری روم بودند از اجتماع «جهانی» و از «قانون طبیعی» سخن به میان آوردند که باید بر همه انسان‌ها حاکم باشد نه بر مردم یک شهر.

و فارابی در جهانی سخن می‌گوید و به تأمل در هستی و انسان و اجتماع

۱ آراء، صص ۸۱-۸۲ و السياسة، ص ۶۹. ۲ آراء، ص ۸۲.

می‌پردازد که اسلام که اینک پایه یک نظام اجتماعی بزرگ است از «امت» سخن می‌گوید؛ جمعیتی از مردم که نه تنها در یک شهر گرد هم آمده‌اند و امور خود را با توجه به مصالح و نیازهای خاص خویش راه می‌برند بلکه با صورت و عنوان «امت»، همه زمین را باید فراگیرد. در اسلام، مخاطب انسان است نه قوم و جمعیت خاص.

بدون تردید فارابی تحت تأثیر این تحولات در مفاهیم و واقعیت‌ها، لازم دیده است که در اندیشه‌های سیاسی پیشینیان که با آنها آشنا بوده است تجدید نظر کند و چنین کرده است و می‌بینیم که آخرین مرحله کمال اجتماع ارسطویی یعنی شهر، اولین مرتبه اجتماع کامل فارابی است و کوچک‌ترین جامعه مدنی. فارابی به اجتماعی می‌اندیشد که فراگیرنده همه انسان‌ها در همه زمین است و حاکم فاضل فارابی نیز حاکم «معموره ارض» است نه یک قوم و اجتماع خاص.

سعادت در کدام جامعه تأمین می‌شود؟

همان‌گونه که اشاره شد به نظر فارابی نیز همچون فیلسوفان بزرگ یونان، شرط گریزناپذیر دستیابی به سعادت، وجود اجتماع و جامعه است اما هر جامعه‌ای تأمین‌کننده این مقصود نیست. زندگی انسانی گرچه بدون جامعه میسر نیست ولی فارابی هر جامعه‌ای را جامعه مطلوب انسانی نمی‌داند و اجتماع بشری را به دو جامعه «نیک» و فاضل و «بد» و غیر فاضل تقسیم می‌کند و در نظر او اجتماع نیکو و جامعه فاضله که تأمین‌کننده سعادت آدمی است یکی بیش نیست ولی جامعه‌های «بد» و غیر فاضله انواعی دارد.

اساس هستی و مدار فضیلت جامعه در نظر فارابی

مدار و قوام جامعه سیاسی در نظر فارابی، حکومت است یعنی «حکومت»

۱ مراد از جامعه مفهوم لغوی و عام آن است نه اصطلاح جامعه‌شناختی آن که پدیده جدیدی است و متناسب با دیدگاه عهد جدید تاریخ از انسان و اجتماع بشری.

در محور اندیشه سیاسی فارابی جا دارد و بحث اصلی او در باب فضیلت یا عدم فضیلت جامعه، به بحث درباره حکومت بافضیلت یا بی‌فضیلت برمی‌گردد.

فضیلت در اجتماع پدید نمی‌آید و در وجود انسان پایدار نمی‌شود «... مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق (نیکو) در شهرها و در میان مردم رواج یابد».^۱

اما حکومت مورد نظر فارابی خودکامه نیست بلکه خواست و اراده مردم، در استقرار و کارآمدی آن مداخلت دارد. و حکومتی که مبتنی بر اراده مردمان نباشد، حکومت مطلوب نیست زیرا:

... چون در حقیقت خوبی و خیر و نیز بدی و شر اموری هستند که با اراده و اختیار به دست می‌آیند، چه بسا جامعه‌ای پدید آید که برای رسیدن به هدف‌هایی که بد هستند در آن همکاری به عمل می‌آید... اما مدینه و اجتماعی که با این قصد پدید آمده است که در آن نسبت به امور و چیزهایی همکاری شود که در حقیقت وسیله نیل به سعادت است، اجتماع و مدینه فاضله است و اجتماعی که در آن برای رسیدن به سعادت همکاری می‌شود اجتماع فاضل است و امتی که در تمام مدینه‌های آن برای رسیدن به نیک‌بختی تعاون صورت می‌گیرد امت فاضله است و همچنین سراسر زمین نیک و فاضل خواهد بود اگر امت‌هایی که در آنند همگی در کار رسیدن به سعادت همکار و یار باشند.^۲

پس، حکومت، مدار جامعه است و اختیار و اراده آدمیان شرط استقرار این حکومت. و درست است که حکومت رواج‌دهنده ملکات و اخلاق و رفتار خیر در میان جامعه است و شرط حقانیت و نیز صحت عمل آن، مصلحت جامعه است که توسط حکومت شناخته می‌شود اما در اعمال آن، حکومت نمی‌تواند راه خودکامگی پیش گیرد و به هر قیمتی آنچه را

۱ احصاء العلوم، ص ۱۰۷.

۲ آراء، ص ص ۸۲-۸۳.

تشخیص داده است بر جامعه تحمیل کند بلکه:

... حکومت باید در علاقه‌مند کردن مردم به حفظ این ملکات (که مصلحت جامعه به رواج و استواری آنها وابسته است) کوشا باشد تا از میان نرود.^۱

برابر این بیان، نسبت حکومت و مردم نسبت زور و تغلب نیست بلکه رابطهٔ تعلیم و تربیت است و وظیفهٔ حکومت آگاه کردن مردم و ایجاد انگیزه‌های خوب در مردمان و تقویت آن انگیزه‌ها و علاقه‌مند کردن آنان به اخلاق و رفتار شایسته‌ای که فضیلت نام دارد. و:

پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود، و خوی فرمان‌برداری را در دل آنان پایدار سازد و این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب می‌کنند و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.^۲

بنابراین حکومت باید دارای فضیلت باشد و نیز رسالت خود را خدمت‌گزاری به مردم بداند و هنگامی که چنین حکومتی پدید آمد و مورد قبول مردم واقع شد و مردم به اختیار به آن دل بستگی پیدا کردند، رکن دیگر نظام و سامان جامعه استقرار می‌یابد که عبارت است از فرمان‌برداری و اطاعت از «ارادهٔ برتر» که تا مستقر نشود و اراده‌های افراد در چارچوب آن جریان نیابد، جامعهٔ مدنی تحقق نمی‌یابد و آنچه «خوی فرمان‌برداری» را در جامعهٔ فاضل در دل مردم پایدار می‌سازد، نیروی خدمت و فضیلت حکومت است و همین «خدمت» است که می‌توان آن را «پادشاهی» و «فرمانروایی» یا هر نام دیگری که مردم برایش انتخاب کنند نامید و «سیاست» در نظر فارابی چیزی نیست جز همین خدمت که مدار جامعهٔ مدنی فاضل است.