

«نسبت» فلسفه سیاسی فارابی

با تفکر یونانی، باور دینی و بحران زمانه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۲

مرتضی بحرانی*

افزون بر بررسی‌های تاریخی، سه خوانش از اندیشه سیاسی فارابی صورت پذیرفته است: یکی در نسبت اندیشه این فیلسوف با تفکر یونانی، دوم در نسبت میان فلسفه و دیانت و به‌ویژه دین اسلام و سوم، توضیح اندیشه فارابی در نسبت با بحران(هایی) که فارابی با آن روبه‌رو بوده است. بر این سه خوانش دو نقد وارد است: خوانش اول و دوم، خوانش‌هایی تفسیری هستند که عنصر هویت و تمایز «خود و دیگری» بر وجه علمی آنها سایه افکنده است و در نتیجه، هر پژوهشگری متناسب با صبغه هویتی خود، از یک‌سو، در جهت تبیین و شرح غلبه جهان‌بینی یونانی بر آرای فارابی یا درنوردیدن فضای یونانی تلاش کرده است و از دیگر سو، به نسبت تعلق یا عدم تعلق خاطر پژوهشگر به دین و دینداری، کوشیده است نسبت فلسفه او با دین و به‌ویژه نبوت و امامت اثبات یا رد شود. خوانش‌هایی نیز که در پی توضیح اندیشه فارابی بر اساس نظریه بحران هستند، با این نقد جدی مواجه‌اند که به‌رغم زمینه‌محور بودن، داده‌هایی کافی برای استناد در اختیار ندارند و بیشتر در حد گمانه‌زنی علمی شمرده می‌شوند. در این مقاله به دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که نسبت فلسفه سیاسی فارابی را با «یونان»، «اسلام» و «بحران اجتماعی زمانه‌اش» بسط داده‌اند. پژوهش حاضر نه جامع است و نه مانع؛ بلکه تنها، گریزی به این بحث است که چه‌بسا بتوان خوانش موجه‌تر و منسجم‌تری از اندیشه‌های فارابی ارائه داد که کمتر ایدئولوژیک و کمتر هویت‌مند و در مقابل، بیشتر مستند و منسجم باشد. چنین خوانشی می‌تواند جهان اسلام را در مواجهه با مشکلات و چالش‌های پیش‌رو یاری رساند.

کلیدواژگان: فارابی، فلسفه سیاسی، فلسفه یونانی، دین (اسلام)، بحران(های زمانه).



مقدمه

هنوز دویست سال از انقطاع ایرانیان از سنت اندیشه و عمل ایرانی و ایران‌شهری و مواجهه‌شان با سنت اسلامی و عملکرد مسلمانان و نیز هنوز صد سال از آشنایی با اندیشه یونانی و اقبالشان بدان نگذشته بود که فارابی پا به عرصه حدوث نهاد. او متولد ۲۵۹ ماوراءالنهر (وسیج از توابع فاراب) پخته‌شده علمی در عراق (نظامیه بغداد) و متوفی ۳۳۹ق/۹۵۰م در سوریه (حلب) است. چندی در ماوراءالنهر نمی‌ماند که برای ادامه تحصیل به بغداد می‌رود و پس از سکونت کوتاهی در بغداد، به دلایلی از جمله شیوع وبا، سکونت در مدینه غیرفاضله و لزوم هجرت از آن و نیز عدم توجه خلیفه متوکل به فلسفه از این شهر به سمت سوریه (دمشق و حلب) می‌رود. پیوندهای فارابی با سیاست و حکومت در حاله‌ای از ابهام است؛ تردیدهایی وجود دارد که آیا فارابی در بغداد و حلب مستمری‌بگیر دستگاه حکومت بوده است یا خیر (متز، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۶) به لحاظ روان‌شناختی و جامعه‌شناختی هنوز بر ما روشن نشده است که فارابی با چه مسائل و دغدغه‌هایی مواجه بوده و چه تحولاتی را در زندگی خصوصی و عمومی خود داشته است و آثار خود را در چه شرایطی و در چه دوره‌هایی از حیات، تألیف کرده است.

طبق بررسی آدم متز از «تمدن اسلامی در قرن چهارم» این اندازه آشکار می‌شود که این قرن، قرن تجزیه خلافت عباسی، تکوین و تکامل حکومت‌های مقتدر محلی در سرزمین‌های اسلامی، بازگشت اداره امپراطوری به حالت قبل از فتح عرب، امتزاج تمدن‌های قدیم و ظهور ظرفیت‌های اندیشیدگی و عملی تمدن اسلامی است؛ چیزی که متز از آن با عنوان «رنسانس اسلامی» یاد می‌کند (همان، ص ۱۴). شاید همین اندازه شواهد و حوادث کفایت کند که مردی از دیار فلسفه و اندیشه‌ورزی، سودای تأملات سیاسی نیز داشته باشد و از او متفکری سیاسی بسازد و بررسی اندیشه‌هایش را در زمانه ما موجه سازد. این بررسی‌ها و خوانش‌ها به‌ویژه با آگاهی از مسائل ناشی از دوره استعمار و انگیزه‌های پسااستعماری تقویت می‌یابد. در این زمینه به‌طور خاص، مقوله «خود و دیگری» و اصرار بر جهان‌شمولی خود و نفی دیگری از یک‌سو و از سوی دیگر تلاش برای یافتن نوعی اصالت برای اندیشه محلی / بومی در برابر اندیشه جهانی، نقش بسیار مهمی دارد. نکته مهم‌تری که خوانش فارابی را - بالاستقلال - موجه می‌سازد، ضرورت توجه به فلسفه سیاسی برای سامان‌بخشی جامعه‌ای سالم و سعادت‌مند است.

ضرورت‌هایی از این دست، به فلسفه سیاسی فارابی اهمیت بخشیده است و سبب شده



خوانش‌های متعددی از فلسفه سیاسی او صورت گیرد. به دلیل تفکیک صورت‌پذیرفته میان فلسفه و فلسفه سیاسی فارابی، پاسخ‌های متفاوتی به چرایی فلسفه‌ورزی وی داده شده است. در یک سطح، پرسش متوجه این بوده است که چرا فارابی به فلسفه روی آورده است و در سطحی دیگر، پرسش متوجه این بوده است که چرا وی به فلسفه سیاسی توجه کرده است. از منظر این پژوهش، آن تفکیک چندان نمی‌تواند محل اعتنا باشد. همین مسئله، خود، مقدمه خوانشی جدید از فلسفه فارابی است که ارائه آن مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا صرفاً خوانش‌های موجود را به بحث و بررسی می‌گذاریم؛ خوانش‌هایی که البته حکایت از واقعی بودن زمینه طرح و بسط آنهاست، ولی این «واقعی» بودن، ضرورتاً نشان از کفایت و بسندگی قرائت‌ها - به‌ویژه با توجه به تحولات زمانه و انتظاری که ما از میراث داریم - نیست. از این‌رو، می‌توان به زمینه‌های واقعی دیگری که امکان خوانش متفاوتی را موجه می‌کنند نیز اندیشید.

زمینه‌های واقعی و خوانش‌های متناسب با آنها از فلسفه سیاسی فارابی

می‌توان چهار نحوه خوانش پژوهشگرانه را درباره فارابی از هم تفکیک کرد که نخستین گونه آن، به نحو استقلالی و با رویکرد تاریخی صورت گرفته و هدف آن آشکارسازی فارابی و فلسفه‌اش از غبار زمان و فراموشی دوران بوده است. مستند و مرجع این نوع خوانش، عموماً منابع تاریخی و آثار خود فارابی است و طی آن تلاش شده معرفی‌ای تاریخی و فکری از فارابی و آثار وی ارائه دهد. این نوع بررسی، داده‌های پژوهشی لازم را برای هر فارابی‌پژوهش فراهم می‌آورد و بر سه خوانش دیگر اثر می‌گذارد. نمونه بارز این کارها، زندگی‌نامه‌های مختصر و چاپ‌های تصحیحی آثار فارابی است. در این زمینه هرچند زحمات‌های بسیاری کشیده شده است، هنوز بررسی‌ای جامع از زندگی و مرگ فارابی و نیز چاپ منقحی از همه آثار او در دست نیست.

سه نوع خوانش دیگری که در اینجا برای ما اهمیت دارد، در پیوند با یک «نسبت» صورت گرفته است: نسبت حضور اندیشه او در پهنای اندیشه یونانی، نسبت جنس فلسفی اندیشه او با جنس الهیاتی آن و نسبت اندیشه او با زمانه‌اش به‌مثابه راهبردی برای برون‌رفت از بحران. برخی تلاش کرده‌اند اثرپذیری یا استقلال اندیشه فارابی را از آموزه‌های یونانی شرح دهند. دسته دوم، حسب دغدغه‌های دین‌دارانه خود کوشیده‌اند نسبت فلسفه او را با دین و به‌ویژه نبوت موشکافی و فلسفه او را دینی یا غیردینی معرفی کنند. در نهایت، عده‌ای در پس توضیح اندیشه فارابی بر اساس نظریه بحران بوده‌اند. البته





در بیشتر موارد شاید نتوان بین این سه نوع خوانش، در میان پژوهشگران تمایز دقیقی قائل شد و از همین جاست که برخی پژوهشگران خوانش اول و دوم و یا حتی هر سه خوانش را با هم دارند، ولی می‌توان تأکید و تمرکز آنها را بر یکی از سه وجه پیش‌گفته نشان داد. از این رو، این تقسیم‌بندی متوجه حاصل نتایج پژوهشی آنان در این زمینه است.

الف) نسبت حضور اندیشه فارابی در سپهر اندیشه یونانی

دسته اول خوانش‌ها کوشیده‌اند کلیت اندیشه فارابی را در پرتو تعامل او با فلسفه در یونان مطالعه کنند. نوع خوانش در اینجا بیشتر معطوف به مؤلفه‌های هویت بوده است و دو سر طیف را می‌توان از هم متمایز کرد: دسته‌ای که اندیشه او را تقلیدی از فلسفه یونان و کاملاً متأثر از آن می‌دانند و گروهی که برای فلسفه او استقلال و ابداع را در نظر دارند. برای دسته اول که بیشتر از ایده شرق‌شناسانه برتری خود بر دیگری متأثر است، فلسفه سیاسی یونان نقشی اساسی در تبیین ماهیت و هدف فلسفه اسلامی داشته است؛ به‌گونه‌ای که برخی از اینان هیچ‌گونه منطقه‌الفراغی را برای فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی به تصویر نمی‌کشند. برای اینان نکته مهم، تبیین وام‌گیری فارابی از افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان است. بر همین اساس است که نزد عده‌ای از فارابی‌پژوهان، دو نکته درباره فارابی مسلم است: یکی «اعتماد کامل و مبتنی بر آگاهی او نسبت به ارسطو و مفهوم علم برهانی که از نظر او همان فلسفه است و درعین حال، مسئولیت در قبال بازیابی و احیای نوعی علم سیاست یا فلسفه سیاسی از میراث افلاطون» (واکر، ۱۳۶۸، ص ۶۲).

کسانی چون الیور لیمن، ریچارد والزر، اروین روزنتال، جاشوا پرنز، باترورث و دبور فلسفه اسلامی را تداوم فلسفه افلاطونی، ارسطویی و نوافلاطونی می‌دانند. البته والزر، متأثر از سنت شرق‌شناسی، هم‌زمان تأثیر اندیشه یونانی و اندیشه مسیحی را نیز بر فارابی پی می‌گیرد. در نظر روزنتال، به دلیل شدت اثرپذیری فیلسوفان مسلمان، آنها چندان لایق «فیلسوف» نامیده شدن نیستند. از نظر وی، فیلسوفان مسلمان در فلسفه عملی تابع افلاطون و در فلسفه نظری تابع ارسطو بودند. این تأثیر، به گفته وی به حدی است که اگر فلسفه یونانی نمی‌بود، اینان از درک شریعت و رابطه آن با سیاست نیز ناتوان می‌ماندند. دبور تأکید دارد که مسلمانان (درست برخلاف مسیحیان) در فهم درست فلسفه ارسطو هم با شکست مواجه شدند و به همین دلیل و ناشی از تذبذب میان اندیشه ارسطویی و نوافلاطونی، اندیشه سیاسی فارابی، نزد او، اندیشه‌ای مبهم و دور از شرایط

واقعی زندگی است. در نظر پرنز نیز بدون در نظر داشتن فلسفه یونانی نمی‌توان به فهم فلسفه فارابی دست یافت و بر همین مبنا، از نظر باترورث، فارابی در اخلاق و سیاست وامدار افلاطون و ارسطوست (رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۶۵، ۸۰، ۱۵۰، ۱۶۵ و ۱۹۵).

بر همین سیاق، کربن نیز با تأکید بر اثرپذیری بیشتر فارابی از افلاطون تا ارسطو، بر آن است که نظریه نبوت فلسفی فارابی، عالی‌ترین بحثی است که در آثار او یافت می‌شود و منشأ افلاطونی دارد (کربن، ۱۳۷۳، ص ۲۳۱). میریام گالستون نیز فارابی را در مسائلی چون فضیلت حاکم، مدینه فاضله و سعادت زیر نفوذ ارسطو می‌داند (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۲۱). برای واکر، مسئله تأثیر به قدری جدی است که او در این مواجهه، امکان اقتباس دین یونانیان را از سوی فیلسوفان مسلمان نیز - اگرچه غیرعملی، ولی - غیرقابل تصور نمی‌بیند. به گفته او البته هیچ‌یک از این رویارویی‌ها به اندازه مواجهه با علم و فلسفه یونان قدیم بر تفکر اسلامی تأثیر نداشت و مسلماً دین یونانیان نمی‌توانست به همین اندازه تأثیر بگذارد؛ زیرا مسلمانان به نحو غریبی تقریباً هیچ توجهی به دین یونانی نمی‌کردند، اما تأثیر انحای مختلف تفکر یونانی بر تفکر اسلامی، به‌ویژه در حوزه فلسفه، عمیق و برجسته بود. از نظر واکر فارابی متأثر از ارسطو کوشید علمی برهانی را به‌مثابه محور تفکر فلسفی تأسیس کند (واکر، ۱۳۶۸، ص ۶۳-۶۴).

در مقابل، برای عده‌ای استقلال بخشی به اندیشه او از فلسفه ظهور یافته در یونان، محور پژوهش بوده است. در یک تلقی کلی مطالعات دقیق تاریخی و علمی نشان می‌دهد که فلسفه برای ایران و خاورزمین کنونی، سوغاتی وارداتی و رهاوردی اجنبی نیست، بلکه در ضمن یک سیر چرخشی و جابه‌جایی تمدنی در شرق (بین‌النهرین، مصر، ایران، هند و ...) شکل گرفته و به یونان و روم انتقال یافته و در آنجا به دست سران فاضل حکمت، تبدیل به میراث عقلی مکتوب گردید و از طریق اسکندرانیان و سریانیان مترجم، مجدداً به زادگاه اصلی خویش در شرق، یعنی جهان اسلام و ایران بازگشته و هم‌زمان با اوج‌گیری تمدنی جهان اسلام توسط فرهیختگان و فرزندان بسیاری همچون کندی، فارابی، اخوان‌الصفاء، اسماعیلیان، عامری، ابن‌مسکویه، ابن‌سینا و بسیاری دیگر از فیلسوفان و عالمان، در قالب جریان‌های فکری و خردگرایانه و مکتب‌های فلسفی متنوع، با هویتی کاملاً نوین تبلور و واقعیت یافته است که در مجموع با صورت یونانی آن از هر جهت متفاوت و متمایز است (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷).

۱۱ در همین راستا، محمد اقبال لاهوری، ضمن عدم توجه جدی به فارابی، بر آن است





که به دلایل مختلف، از جمله ندانستن زبان یونانی، اساساً نمی‌توان مطمئن بود که مسلمین، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را درست دریافته باشند. آنچه می‌توان گفت این است که ابن‌سینا آگاه‌تر و نیز مبتکرتر از فارابی و ابن‌مسکویه بود. سزاوار نیست که حکیمان اسلامی را مقلد محض فیلسوفان یونان بشماریم. تاریخ تعقل حکیمان اسلامی ایران گویای کوشش خستگی‌ناپذیری است که اینان برای گشودن راه دشوار خود مبذول داشته‌اند. مترجمان فلسفه یونانی بر اثر بی‌دقتی، توده عظیمی از اباطیل گرد آورده و با این اباطیل، راه شناخت فلسفه یونانی را بر حکیمان اسلامی سد کرده بودند. از این‌رو، حکیمان به حکم ضرورت، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را بازاندیشی و بازسازی کردند. اینجاست که هیچ‌یک از شروح آنان بر افکار یونانی شرح توضیحی نیست، بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است. بی‌گمان همین وضع باعث شد که حکیمان ایرانی از برآراستن نظام‌های مستقل فکری بازمانند و ذهن نازک‌اندیش ایشان اسیر لاطائلات مزاحم گران‌جان شود و بر اثر آن، سره با ناسره درآمیزد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۳، ص ۴۰-۴۱).

عموم فارابی‌پژوهان مسلمان بر این نکته تأکید دارند که فلسفه در جهان اسلام و ایران، نوآوری‌هایی نیز دارد و برخلاف آرای پژوهشگران غربی که فارابی را شارح فلسفه یونانی می‌دانند، «در آثار فارابی، اعم از مباحث فلسفه عام یا فلسفه سیاسی یا تقسیم‌بندی علوم، تفاوت‌های آشکاری با فلسفه یونانی به چشم می‌خورد. به فرض، فارابی در فلسفه احتمالاً اولین کسی است که وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند یا در تقسیم‌بندی علوم به جای اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن ارسطو، از علم مدنی، فقه و کلام نام می‌برد» (قادری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰). گاهی این نوع نگاه، تا حدی افراطی می‌شود. نصرالله حکمت، «التقاطی دانستن اندیشه فیلسوفان مسلمان» را «یکی از ابداعات مستشرقان و حلقه‌ای از سلسله پارادایم خاص آنها در مطالعه متفکران مشرق‌زمین» می‌داند که اصرار بر این دارند که فلاسفه اسلامی هیچ سخنی از خود ندارند (حکمت، ۱۳۸۶، ص ۲۸۴).

در کنار این دو سر طیف اصالت و تقلید، نوع سومی از پژوهش‌ها نیز وجود دارد که فلسفه فارابی را به‌گونه‌ای خاص در نظر می‌گیرد. از این میان می‌توان به دو مورد اشاره کرد: یکی خوانش دیمتری گوتاس اولاً، فارابی را چندان فیلسوفی سیاسی نمی‌داند و نزد او تنها ابن‌خلدون لایق اتصاف به اندیشه سیاسی است. ثانیاً، تأثیر اندیشه خارجی را بر فارابی صرفاً در نظریه فیض و نظریه عقل می‌داند (Gutas, 2002, p5-25). برای گوتاس، ما تا رسیدن به فهمی درست و بسنده از فارابی، فاصله بسیار زیادی داریم.

دیگری، خوانش داوری متأخر که فلسفه فارابی را در قالب نوعی تبادل و به‌ویژه تبادل فرهنگی به بحث می‌گذارد. او فارابی را فیلسوف فرهنگ می‌نامد که «به مسئله تبادل فرهنگی» توجه کرده است و غبطه می‌خورد که «مسئله بسیار مهم انتقال علم و تفکر از یک عالم و حوزه فرهنگی و تمدنی به حوزه دیگر و امکان ترجمه آثار فلسفی و ادبی از یک زبان به زبان دیگر نیز که در آثار فارابی طرح شده بود، تقریباً به کلی فراموش شد» (داوری، ۱۳۸۲، ص ۳).

ب) نسبت فلسفه سیاسی فارابی با باور دینی

نوع دیگری از خوانش‌ها، فلسفه فارابی را در نسبت آن با جنس الهیاتی (و مابعدالطبیعی) آن به بحث می‌گذارد. اینجا پرسشی دووجهی وجود دارد: آیا فارابی در فلسفه خود به دین و موضوعات دینی توجه داشته است؟ اگر آری، او چه نسبتی میان فلسفه و دین (اسلام) برقرار کرده است؟

اولیور لیمن بر آن است که بنیاد کار فارابی و دیگر فیلسوفان مسلمان، فلسفه بوده است و از این‌رو، موضوعات فلسفه اساساً متفاوت از الهیات است. از این نظر، آنان به فلسفه می‌پرداختند، نه به دین و این نه از سر ترس بود و نه به این دلیل که آنان مسلمان و مؤمن نبودند (Leaman, 1980, p525-538). اروین روزنتال در نگاهی کلی بر آن است که فیلسوف مسلمان، فلسفه را در تقابل با شرع می‌دیده است؛ یکی بر اساس وحی و دیگری بر اساس اسطوره بنا نهاده شده است و از این‌رو، به دلیل محدودیت‌هایی که از جانب شرع او را احاطه می‌کرده، از درک درست فلسفه نیز ناتوان بوده‌اند (روزنتال، ۱۳۸۷). به دیگر سخن، از نظر او دین و فلسفه هر کدام تأثیری خاص بر فارابی داشته‌اند؛ به‌طوری‌که در برخی از آثار، او کاملاً یونانی‌زده و در برخی دیگر اسلام‌زده است. روزنتال بر اساس این تلقی، کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* را افلاطونی و کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین* را نوافلاطونی و کتاب *فصول مدنی* را اسلامی می‌داند. داوری اردکانی نیز بدون التزام به پیامد ذکرشده از سوی روزنتال، بر آن است که میان دو نوع تفکر دیانتی و فلسفی «بینونت ذاتی» وجود دارد (داوری، ۱۳۸۲، ص ۱۰). عابد الجابری، به دلیل اینکه دین نزد فارابی محاکات فلسفه است، آن دو را نزد فارابی نامتناقض می‌داند (جابری، ۲۰۰۰، ص ۲۴۲). به‌هرحال، در اینجا نیز یک طیف وجود دارد: گروهی که فلسفه فارابی را تقلیدی از یونان می‌دانند، تأثیر آموزه‌های دین اسلام را بر اندیشه او ناچیز می‌پندارند. به گفته واکر «گرچه او را فیلسوفی اسلامی دانسته‌اند، اما اسلام به‌نحو مستقیم در تفکر او یا حتی





دقیق‌تر در آثار او تأثیر کمی داشته یا اصلاً نداشته است» (واکر، ۱۳۶۸، ص ۶۳). در مقابل، مباحثی که فارابی در خصوص نبی و امام در *آراء مدینه فاضله* مطرح کرده است، سبب شده برخی پژوهشگران بخواهند میان اندیشه او و گزاره‌های الهیاتی، نبوتی و امامتی دین اسلام، ربط‌هایی ایجابی برقرار کنند. پیش‌فرض و مسئله این نوع پژوهش‌ها درباره فارابی این است که او فلسفه را با دیانت به هم آمیخته است. فارابی «الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی درآمیخته» است. فلسفه او «اندماج الهیات و سیاست» است. او ضمن قول به «تلازم عقل و شرع» و «یکسانی و برابری اعتبار فلسفه و سنت در کتاب الله» و «جمع و مطابقت دین و فلسفه» و «یکسانی حقیقت فلسفه و دین»، «عقل و وحی و فلسفه و نبوت را دو راه مطمئن برای اتصال به فیض الهی» می‌دانسته است (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸-۳۴۰). از این منظر، فارابی در مقام یک «فیلسوف مسلمان با این اندیشه که عقل و شرع منشأ و مقصدی واحد دارند، به تلازم فلسفه و نبوت حکم نموده است» (همان، ص ۳۲۸).

برای طباطبایی، فارابی نماینده «دریافت فلسفی نظریه شیعی امامت» است. از نظر او «مسئله امامت به‌گونه‌ای که نزد شیعیان امامی درک شد و تفسیر فلسفی آن، چنان که در نوشته‌های ابونصر فارابی آمده است، در واقع می‌توانست راه برون‌رفت از بحران موجود باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۸-۱۲۰). طباطبایی از این فراتر می‌رود و بیان می‌دارد که فارابی به‌نوعی «نبوت فلسفی اعتقاد داشت» و «ادامه نوعی نبوت فلسفی، لازمه طرح مدینه فاضله است» (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). از این نظر، عموماً فلسفه فارابی را متأثر از مکتب تشیع می‌دانند. باین حال، کسی چون هانس دایبر بر این باور است که فارابی در تدوین فلسفه سیاسی‌اش از آموزه‌های اسماعیلی الهام گرفته است. البته دایبر در نگاهی فراگیرتر، مباحث کلامی صدر اسلام را نقطه آغازین فلسفه سیاسی اسلامی می‌داند (دایبر، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۰۲). جوزف فون اس نیز در مقاله «فارابی و ابن‌راوندی» اعلام می‌کند که فارابی در کتاب *احیاء العلوم* آموزه‌های کلامی ابن‌راوندی را منعکس کرده است. به همین نحو کریمی زنجانی اصل در مقاله «فارابی و سجستانی: عقل و شرع از نگاه معلم و فیلسوف» نیز بیشترین اثرپذیری فارابی را از آموزه‌های اسماعیلی به داعی‌الدعاة اسماعیلی، یعنی سجستانی نسبت می‌دهد. سید حسین نصر نیز در نگاهی کلی‌تر «قرآن و حدیث را منبع و الهام‌بخش فلسفه اسلامی می‌داند» (Nasr, 2003, p27-38).

از نظر روزنتال، فلسفه سیاسی اسلام یک مسئله اساسی و یک غایت دارد: «مسئله

آن، تقابل قانون وحی با قانون انسانی است و غایت آن جست‌وجوی سیاست» (روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۳ و ۱۰۹). همچنین او معتقد است فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان در مبدأ و خاستگاه، مبین تقابل فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو با نظریه خلافت بود. اگرچه فلسفه سیاسی آنان همانند اندیشه یونان، بخش سازنده فلسفه عمومی‌شان را تشکیل می‌دهد، هم‌زمان به‌گونه‌ای گسترده با شناسایی اقتدار و مرجعیت دینی گره خورده است. از همین جهت او تأکید دارد که سازگاری فلسفه و وحی، پیش‌شرط ضروری ادغام فلسفه با اسلام است: «من در اصالت ایجاد توازن فارابی میان فلسفه و وحی تردیدی ندارم و به تمایل فارابی برای اثبات حقیقت وحی از طریق فلسفه احترام می‌گذارم و به همین دلیل، اظهارات وی را به‌عنوان تصدیق برتری عقل بر وحی تفسیر نمی‌کنم. ... او در وهله اول فردی مسلمان و سپس شاگرد افلاطون و ارسطو و مفسران و جانشینان هلنیستی آنان است» (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶). این در حالی است که دایبر، فلسفه سیاسی فارابی را تلاشی برای اسلامی کردن فلسفه سیاسی یونان می‌دانست (دایبر، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۱۴) و البته در قرائتی متواضع‌تر «فارابی ترک‌تبار، هماهنگ‌سازی فلسفه یونان را با اسلام که کندی عرب آغازگر آن بود، ادامه داد» (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۱۵).

ج) توضیح فلسفه سیاسی فارابی بر اساس بحران زمانه

فهم یک اندیشه بر اساس شرایط تاریخی زیست آن اندیشمند، یکی از انواع فهم‌های اندیشه است. نکته مهم در اینجا وجود بحران یا بحران‌هایی است که پاسخ به آن با ظهور یک اندیشه مصادف می‌شود (نک: اسپریگنز، ۱۳۷۸، ص ۱۸ و ۳۲-۴۶). در اینجا نیز نگاهی کلی وجود دارد که نه تنها فلسفه سیاسی فارابی، بلکه کلیت فلسفه اسلامی را بر اساس نظریه بحران توضیح می‌دهد. محسن مهدی در مواجهه با «مسئله ظهور خردگرایی در اسلام» و ارتباط آن با نبوت، بحث حکومت و فرمانروایی را مطرح می‌کند. این پرسش که «چه کسی بعد از رحلت پیامبر داعیه حکومت بر جامعه دینی مسلمانان را دارد؟» (پرسشی که کلام نیز به آن پرداخته است) و این مسئله که اگر قرار است چنین کسی - برخلاف دیدگاه شیعه - برگزیده و انتخاب شود، عاملی شد که «تمام خردگرایی در اسلام از اینجا آغاز شود» (دفتری، ۱۳۸۰، ص ۵۵). بدیهی است این مسئله با مسائل گسترده‌تری درباره عدل الهی، وظایف انسان در برابر جامعه و همانند آن همراه است. در حال‌وهوای همین مشاجرات بود که از طریق نهضت‌های مختلف و از جمله نهضت ترجمه، سنت هزارساله‌ای از اندیشه کلامی، دینی و عقلانی وارد جهان اسلام شد؛ سنتی که پیش‌تر در





میان یونانیان، هندیان، ایرانیان و مسیحیان سریانی زبان وجود داشت. مشکل در کوشش برای فهم این جریان از اینجا ناشی می‌شود که آن سنت در لحظه ورود خود، در مرحله و مرتبه‌ای بسیار پیشرفته‌تر از سنت بومی بود و رابطه در آغاز نابرابر بود (همان، ص ۵۶-۵۷).

الیور لیمن نیز نگاهی بحران‌محور به فلسفه اسلامی دارد. به نظر او، اقبال مسلمانان به پژوهش علمی و فلسفی دو انگیزه می‌تواند داشته باشد: یکی نیاز به مباحثه و گفت‌وگو با اهل ادیان و ترغیب آنها به مسلمان شدن. هرچند احتمال غالب آن است که همه کس را نمی‌شود به زور به دین اسلام درآورد و به سود امپراطوری جدید هم نبود که به دین اسلام درآیند. بودن دین‌ها و فرهنگ‌های مختلف درون مملکت اسلام مشکل نبود؛ مشروط به اینکه نقش رهبری اسلام پذیرفته شود. این امر استفاده از روش‌شناسی‌های ادیان گذشته را ضروری می‌ساخت تا نشان داده شود اسلام اصلاح و تهذیبی است بر آنچه پیش از ابلاغ آخرین وحی به‌وسیله پیامبر وجود داشته است. انگیزه دیگر، جنبه عملی داشت: اینکه زندگی مردمان دیگر نسبتاً در سطح بالایی قرار داشت و نسبتاً تندرست و باسواد بودند و تربیت بالایی داشتند. از این‌رو، می‌خواستند بدانند آنان چگونه بدان مرتبه رسیده‌اند (دفتری، ۱۳۸۰، ص ۳۵-۳۶). در همین زمینه گفته شده ورود فلسفه به فرهنگ اسلامی، نه به‌لحاظ ضرورت زندگی سیاسی که به‌طور خاص و عمدتاً از طریق طب بوده است. از یک‌سو حاجت حاکمان و اشراف به دانش پزشکی و از دیگر سو «چون طب، شاخه‌ای از فلسفه بوده و طبیبان، حکیم» بودند که به‌تدریج بقیه علوم فلسفی و نظام عامه را به جامعه اسلامی انتقال دادند.

براین اساس، اگر منشأ ظهور فلسفه سیاسی فارابی وقوع یک یا چند بحران دانسته شود، باید به بررسی این بحران‌ها پرداخت. جابری در بررسی خود بیان می‌کند که فارابی، برخلاف کندی، در ظل دولت مرکزی قوی (مثل مأمون و معتصم) زندگی نمی‌کرد تا در جهت نصرت آن و سستی دشمنانش قلم‌زنی کند، بلکه در دوره تمزق فکری و سیاسی می‌زیست: «لذا مسئله اساسی او وحدت‌بخشی مجدد به اندیشه و جامعه به‌نحو توأمان بود» و این مهم را در اندیشه، از طریق گذشتن از چارچوب کلامی جدلی و سفسطی و تمسک به چارچوب عقل برهانی، و در جامعه از طریق تأسیس روابط اجتماعی بر اساس نظامی جدید که از نظام تکوین عالم و اجزا و مراتب آن حکایت داشت، دنبال می‌کرد (جابری، ۲۰۰۰، ص ۲۳۶).

سید جواد طباطبایی نیز از زاویه زمینه‌های بحران‌شناختی ظهور فلسفه سیاسی فارابی،



به چندین بحران اشاره می‌کند. او در نگاهی کلی مهم‌ترین بحران عصر فارابی را «بحران در وجدان انسان این دوره» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳). طباطبایی ضمن تصریح به «بنیادگذاری اندیشه فلسفی» از سوی فارابی، آن را «با توجه به درک فلسفی بحران خلافت که می‌توانست پایان‌بخش دوره اسلامی باشد» توضیح می‌دهد و در این خصوص افلاطون را با فارابی مقایسه می‌کند. براین اساس اندیشه فلسفی فارابی نیز همچون اندیشه فلسفی افلاطون، پیش از هر چیز در کوره بحران سیاسی زمان خود گداخته و آبداده شد و بنابراین اندیشه او، اندیشه‌ای سیاسی است و حکیم ایرانی و فیلسوف یونانی به‌درستی به این نکته پی بردند که بیرون آمدن از چنبر بحران سیاسی جز از مجرای درک فلسفی چاره‌اندیشی نمی‌تواند شد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۱). از این نظر فارابی دنبال این بوده تا «با تأمل ژرف در بحران دستگاه خلافت ... راه‌حلی فراپای نظام اجتماعی - سیاسی خلافت اسلامی بگذارد (همان، ص ۱۲۷ و ۱۳۳).

برای طباطبایی، اندیشه فارابی واکنش به بحران خلافت و «برای شرکت در این بحث» بوده است. فیرحی با بیان این ایده ادامه می‌دهد که «هدف فارابی بررسی فلسفی بحرانی است که لرزه بر ارکان دستگاه خلافت (در دوره میانه) انداخته بود و هویت سیاسی مسلمانان را متلاشی می‌کرد» و با این پیش‌فرض به این نتیجه می‌رسد که «فارابی با تکیه بر مقدماتی که داشت، هرگز نتوانست ساختار و منطق اقتداری قدرت سیاسی را به نقد و چالش فراخواند، بلکه با حفظ و تکیه بر همان ساختار که بر بنیاد نظم سلطنت استوار بود، طرحی فلسفی از حکومت دانشمندان ارائه کرد» (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷-۳۲۸). عموماً در میان کسانی که به دنبال یافتن علل و دلایل زمینه‌ای برای ظهور اندیشه فارابی بوده‌اند، بحران خلافت یکی از مهم‌ترین این زمینه‌ها دانسته شده است. ریچارد والزر نیز علاقه فارابی را به افلاطون، پاسخی به بحران خلافت و بازسازی آن می‌داند (Walzer, 1963, Vol 15, p40).

نتیجه

هر خوانشی از یک اندیشه، مقدمه‌ای برای بیان دعاوی و حقایقی است که زمینه‌های عملی و عملکردی دارد. در این میان، خوانش‌های گوناگون از یک فلسفه سیاسی می‌تواند پیامدهای عملی خطیرتری داشته باشد؛ چون فلسفه از میان دیگر معارف بشری همواره ادعای حقانیت بیشتر (یا بیشتر ادعای حقانیت) داشته است و آنجا که فلسفه وجه سیاسی می‌یابد (یا سیاست وجه فلسفی پیدا می‌کند) فواید یا مضار جدی‌تری از ناحیه حقانیت



سیاسی متوجه زندگی اجتماعی افراد است. این اندازه هست که در تاریخ مسلمانان فلسفه به‌طور صریح و عینی نقش بازی نکرده است و عطش روزافزون شارحان و مفسران، دلالتی آشکار بر امکان و ضرورت اثرگذاری فلسفه سیاسی در عرصه حیات اجتماعی است.

در این مقاله کوشیدیم برخی خوانش‌های مطرح در بخشی از فلسفه اسلامی را که فارابی نماینده آن است، به بحث بگذاریم. سه گرایش اصلی در خوانش فارابی با سه مؤلفه اساسی «گزاره‌های دینی»، «آموزه‌های یونانی» و «بحران‌های محلی» ارتباط دارند که دو مؤلفه نخست، اموری خارجی و سومی، امری داخلی و محلی به شمار می‌آید. از یک وجه دیگر، دو مؤلفه نخست، معرفت‌شناختی و سومی، جامعه‌شناختی شمرده می‌شود. هر یک از خوانش‌های معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی با نقد خاص خود مواجه بودند. بر این سه خوانش، دو نقد وارد است: در خصوص خوانش آخر، ویژگی تبیین‌های جامعه‌شناختی در این است که امکان ارائه مستندات بیشتری برای دعاوی‌شان فراهم است و بهتر می‌توانند منطق درونی ظهور یک اندیشه را شرح دهند. اما خوانش‌های زمینه‌ای و جامعه‌شناختی از فلسفه سیاسی فارابی، فاقد این ویژگی هستند و بیشتر در حد نوعی گمانه‌زنی یا ادعا باقی می‌مانند و از ارائه مستندات لازم ناتوان‌اند. برای مثال، قیاس «بحران ژرف نخستین سده‌های دوره اسلامی برای درک درست اندیشه فارابی» با «بحران در دموکراسی آتنی برای تعیین سرنوشت اندیشه افلاطون» قیاسی مع‌الفارق است.

خوانش اول و دوم نیز خوانش‌هایی هستند که عنصر هویت و تمایز «خود و دیگری» بر وجه علمی آنها سایه افکنده است. تبیین‌های معرفت‌شناختی موجود از ظهور اندیشه فارابی تا رسیدن به وضعی «بینادهنی» که امکان نوعی «معقولیت» را طرح می‌کنند، فاصله زیادی دارند. آیا تأکید ایرانی - اسلامی بر اینکه «فارابی ابداعات داشته» و تصریح این نکته که وی به «انتقال فرهنگی» دست زده است، روی دیگر سکه شرق‌شناسی نیست؟ آیا فارابی خود از انتقال فرهنگی آگاهی داشته است تا به دنبال آن دست به انتقال بزند؟ تفتن به اینکه فارابی افزون بر فلسفه یونان، نوآوری‌هایی نیز داشته است و اینکه وی به قصد و از روی آگاهی دست به انتقال زده است، تنها در زمانی ممکن است که فرد پژوهشگر - و در اینجا، فارابی‌پژوه و فلسفه‌جو - در ذهن خود تلقی هویتی از مکان داشته باشد. تمام تمرکز فارابی بر موضوعات اساسی فلسفه، یعنی مساوق بودن وجود و حقیقت است و در این میان، کجا می‌توان از فرهنگ صحبت کرد تا تبادل در آن حوزه صورت

گرفته باشد؟ برای فارابی، فلسفه بی‌مکان است. از همین رو خود را در عالم تحقیق، برترین شاگرد (فلسفه) ارسطو می‌دانست. تلقی هویتی از غرب و شرق را بعدها در آثار مسلمانان می‌یابیم. از این‌رو، فارابی هرگاه از فلسفه ماقبل خود سخن می‌گوید، از «قدما» بحث می‌کند. برای او فلسفه و موضوع محوری آن، یعنی وجود، امری زمانی است. دیروز در جایی بود، امروز در جایی است و فردا محملی دیگر می‌یابد. او زمان را در نسبت با نفوس آدمیان، نسبی می‌داند.



منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیر کبیر.
- اخوان الصفا (۱۳۸۰)، گزیده رسائل اخوان الصفا، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- اسپرینگز (۱۳۷۸)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۳)، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان پور، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۹۷۹م)، فلسفه العصور الوسطی، بیروت: دارالقلم، چاپ سوم.
- توحیدی، ابوحیان (بی تا)، الامتاع و الموانسته، تصحیح احمد امین، بیروت: بی نا.
- تیزی، طیب (۱۹۷۱م)، مشروع رویه جدیدة للفکر العربی فی العصر الوسیط، بی جا: دار دمشق.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، تهران: انتشارات الهام.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۰م)، نقد العقل العربی: بنية العقل العربی، بی جا: الدار البيضاء، چاپ هفتم.
- _____ (۲۰۰۰م)، نقد العقل العربی: تکوین العقل العربی، بی جا: دارالنشر المغربیه، چاپ هشتم.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر ساقی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۲)، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۰)، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان، چاپ اول.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۳)، فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، قم: انتشارات مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی.
- روزنتال، اروین (۱۳۸۷)، اندیشه‌های سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی ابن سینا، قم: عقل سرخ.
- شیخ، سعید (۱۳۶۹)، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی، چاپ اول.





- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۲)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران*، تهران: کویر، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۸۰)، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۳)، *تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.
- الفاخوری، حنا و خلیل العجر (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
- فخری، ماجد (۱۳۸۳)، «فلسفه اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخس»، ترجمه محمدحسین ساکت، در: محمد کریمی زنجانی اصل (به‌کوشش)، *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: کویر، چاپ اول.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۰)، *ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی*، تهران: انتشارات کاروان، چاپ اول.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- کرمر، جوئل (۱۳۵۷)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه (انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی)*، ترجمه محمدسعید حنایی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی (ابوسلیمان سجستانی و مجلس او)*، ترجمه محمدسعید حنایی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (به‌کوشش) (۱۳۸۳)، *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: کویر، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳)، *اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی*، تهران: کویر.
- کندی، هیو (۱۳۸۰)، «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلام»، در: فرهاد دفتری، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- کوربن، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.

- گالستون، میریام (۱۳۸۶)، *فضیلت و سیاست: فلسفه سیاسی فارابی*، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقیه، چاپ اول.
- لیمن، الیور (۱۳۸۰)، «پژوهش علمی و فلسفی: دستاوردها و واکنش‌ها در تاریخ اسلام»، در: فرهاد دفتری، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- متز، آدام (۱۳۶۲)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیر کبیر، چاپ اول.
- مهدی، محسن (۱۳۸۰)، «سنت عقلانی در اسلام» در: فرهاد دفتری، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- واکر، پل. ای (۱۳۷۸)، «فلسفه دین فارابی، ابن سینا،...»، ترجمه سید محمد یوسف ثانی، در: *تد لاوسن، عقل و الهام در اسلام*، تهران: حکمت.
- هانس دایبر (۱۳۸۸)، «فلسفه سیاسی» ترجمه علی مرشدی‌زاد، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران: انتشارات حکمت.
- Gutas, Dimitri (2002), "The Study of Arabic Philosophy in Twentieth Century: An Essay on Historiography of Arabic Philosophy" *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.29, No.1, pp5-25.
- Leaman, Oliver, (1980), "Does The Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.12, No.4, pp 525-538.
- Nasr, Seyyed Hossein, (2003), "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". *History of Islamic Philosophy*, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, pp. 27-38
- Walzer, Ricahrd, (1963), "Aspects of Islamic Political Thoughts: Al-Farabi and Ibn Xaldun", *Oriens*, Vol. 16, p.40.

