

تأملاتی در

# وجودشناسی ابونصر فارابی

فاطمه شهیدی



اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ



تأملاتی در  
وجودشناسی ابونصر فارابی

فاطمه شهیدی



سرشناسه	:	شهیدی مارزانی، فاطمه، ۱۳۵۷-
عنوان و نام پدیدآور	:	تأملاتی در وجودشناسی ابونصر فارابی / تألیف فاطمه شهیدی مارزانی.
مشخصات نشر	:	تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	:	۳۴۸ ص.
شابک	:	978-622-6331-36-4
وضعیت فهرست نویسی	:	فیا
یادداشت	:	کتابنامه: ص. ۳۳۲-۳۴۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت	:	نمایه.
موضوع	:	فارابی، محمد بن محمد، ۲۲۶۰-۳۳۹ ق. -- نقد و تفسیر
موضوع	:	فارابی، محمد بن محمد، ۲۲۶۰-۳۳۹ ق. -- دیدگاه درباره هستی شناسی
موضوع	:	Farabi, Muhammad ibn Muhammad -- Views on ontology
موضوع	:	هستی شناسی (فلسفه اسلامی)
	:	Ontology (Islamic philosophy)*
رده بندی کنگره	:	BBR۳۲۷
رده بندی دیویی	:	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	:	۸۹۳۱۷۳۴
اطلاعات رکورد کتابشناسی	:	فیا



## تأملاتی در وجودشناسی ابونصر فارابی

فاطمه شهیدی مارزانی  
 ویراستار زبانی: سجاد محمدی  
 صفحه آرا: معصومه قاسمی  
 طراح جلد: سعید صحابی  
 لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه بوستان کتاب  
 چاپ اول: ۱۴۰۱  
 تیراژ: ۵۰۰ نسخه  
 قیمت: ۱۵۰ هزار تومان



ناشر: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
 نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۴  
 تلفن: ۶۶۹۶۵۳۴۶، نامبر: ۶۶۹۵۳۳۴۲  
[www.irip.ac.ir](http://www.irip.ac.ir)

ISBN: 978-622-6331-36-4

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۳۱-۳۶-۴

حق چاپ و نشر محفوظ است.

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.

## فهرست مطالب

۱۱.....	مقدمه
۱۱.....	شرح حال و آثار ابونصر فارابی
۱۵.....	جایگاه فارابی در میان فیلسوفان
۲۰.....	دیدگاه فارابی در مورد فلسفه
۲۹.....	«زبان» نزد فارابی
۳۷.....	اهمیت پژوهش در آرای فارابی
۳۹.....	دسته بندی و ویژگی های آثار فارابی
۳۹.....	آثار منطقی
۴۰.....	آثار سیاسی
۴۱.....	آثار متافیزیکی
۴۲.....	آثار مختص معرفی و توضیح
۴۵.....	آثار دیگر
۴۵.....	اهمیت کتاب الحروف
۵۰.....	درباره این مجموعه
۵۱.....	- بخش اول

- ۵۲..... - بخش دوم
- ۵۴..... برخی نکات ضروری

## بخش اول: موجود

---

- ۶۱..... فصل اول: معانی «موجود» و «وجود»
- ۶۶..... نقش‌ها و معانی «موجود»
- «موجود» در زبان عربی و نقش‌های کلمات معادل آن در زبان‌های دیگر
- ۷۰.....
- ۷۱..... «موجود» در زبان عربی
- ۷۲..... ویژگی‌های لفظ معادل «موجود» در زبان‌های دیگر
- ۷۴..... رابط موضوع و محمول
- ۷۶..... مثال اول (غیرمشتق)
- ۷۹..... اصطلاحات برگزیده فارابی
- ۸۰..... «هو»
- ۸۳..... «موجود»
- ۸۹..... معانی اصطلاح «موجود» در فلسفه
- ۹۰..... معنای اول: لفظ مشترکی برای همه مقولات
- ۹۶..... معنای دوم: صادق
- ۹۸..... معنای سوم: منحاز بماهیه ما خارج النفس
- ۱۱۷..... ارتباط معانی مختلف «موجود» با یکدیگر
- ۱۱۷..... خارج شدن «مقولات» از معانی «موجود»

- ۱۱۹..... رابطهٔ عموم و خصوص میان دو معنای باقی ماندهٔ «موجود»
- ۱۲۱..... حذف «بالقوه و بالفعل» از معنای «موجود» در نظر ارسطو
- ۱۲۵..... معنای «وجود» و نسبت آن با «موجود»
- ۱۳۲..... سؤال هل و غایت فلسفه
- ۱۳۶..... ترتیب انواع سؤال «هل» از «موجود»
- ۱۳۶..... اول: «هل الألف موجود؟»
- ۱۳۷..... دوم: «هل الألف موجود؟»
- ۱۳۸..... سوم: «هل الألف موجود ب؟»
- ۱۳۹..... چهارم: «هل الألف موجود ب؟»
- ۱۴۰..... سؤال «هل» از خدا
- ۱۴۳..... آغاز و پایان فلسفه با سؤال «هل» از «وجود»
- ۱۴۵..... فصل دوم: معنای «ماهیت»
- ۱۴۸..... سؤال «ما؟» یا «ما هو؟»
- ۱۵۲..... «ماهیت» یا «چه هستی»
- ۱۶۳..... ماهیت در جواب چه سؤالاتی می‌آید؟
- ۱۶۵..... أي
- ۱۶۷..... کیف
- ۱۶۸..... لِمَ
- ۱۶۹..... ماذا و بماذا
- ۱۷۰..... هل
- ۱۷۲..... اطلاعات ماهیت



جوهر	۱۷۳
ذات	۱۷۶
انیت	۱۷۸
حد	۱۸۰
طبیعت	۱۸۱
حقیقت	۱۸۲
فصل سوم: نسبت وجود و ماهیت	۱۸۷
ماهیت و وجود در واجب الوجود	۱۹۹
تمایز وجود از ماهیت در دسته‌ای دیگر از آثار فارابی	۲۰۵

### بخش دوم: ممکن و واجب

---

فصل اول: مفهوم «وجوب» و «امکان»	۲۱۳
معانی امکان و وجوب نزد ارسطو	۲۱۳
ارتباط منطق و فلسفه	۲۱۹
معانی امکان و وجوب نزد ابن سینا	۲۲۶
امکان و وجوب در کتاب العبارة فارابی	۲۳۲
رابطه امکان و وجوب با زمان	۲۴۱
رابطه امکان و وجوب با حرکت	۲۴۶
«ذاتی» بودن امکان برای امر ممکن	۲۵۰
اشتراک لفظ در دو معنا از امکان	۲۵۸

- موجود ممکن و واجب در آثار فلسفی فارابی..... ۲۶۲
- امکان و وجوب در برخی آثار منسوب به فارابی..... ۲۷۱
- فصوص الحکمة..... ۲۷۲
- التعلیقات..... ۲۷۲
- شرح رساله زینون کبیر..... ۲۷۳
- عیون المسائل..... ۲۷۴
- جایگاه اجرام سماوی در جهان شناسی فارابی..... ۲۷۵
- فصل دوم: تقسیم موجودات به واجب و ممکن..... ۲۸۳
- تقسیم موجودات به واجب و ممکن از نظر ابن سینا..... ۲۸۹
- تفسیر فارابی بر کتاب العبارة ارسطو و تأثیر آن بر نحوه تقسیم موجودات  
به واجب و ممکن..... ۲۹۳
- دو گونه تقسیم «موجود» به واجب و ممکن در آثار ارسطو از منظر تفسیر  
فارابی..... ۳۰۰
- تقسیم اول..... ۳۰۱
- تقسیم دوم..... ۳۰۲
- منشأ اختلاف تقسیم اول و دوم..... ۳۰۴
- رأی مختار فارابی در تقسیم موجودات..... ۳۰۷
- تقسیم موجودات در دسته اول از آثار فارابی..... ۳۰۸
- نکاتی در مورد تقسیم موجودات به واجب و ممکن در دسته اول آثار  
فارابی..... ۳۱۳
- اول: مدخلیت عدم؛ ملاک تمایز ممکن از واجب..... ۳۱۳

- دوم: جایگاه اول تعالی در تقسیم موجودات ..... ۳۲۱
- سوم: کدام موجودات ممکن الوجودند؟ ..... ۳۲۴
- تقسیم موجودات در دسته دوم از آثار منسوب به فارابی ..... ۳۲۶
- فهرست منابع ..... ۳۳۳
- منابع فارسی و عربی ..... ۳۳۳
- منابع انگلیسی ..... ۳۳۹
- نمایه ..... ۳۴۱

## مقدمه

### شرح حال و آثار ابونصر فارابی

ابونصر فارابی نه همچون ابن سینا زندگی نامه خودنوشتی دارد و نه همچون ابن رشد مرد سیاست و دارای منصبی است که شرح زندگی اش شهره آفاق باشد. از این رو اختلاف میان تراجم در بیان زندگی اش فراوان است.<sup>۱</sup> گاه او را از ترکستان و گاه از خراسان دانسته اند.<sup>۲</sup> برخی فقیر و ژنده پوشش

---

۱. «زندگی نامه های مهمی که در قرون میانه نوشته شده اند و از زندگانی فارابی اطلاعاتی به دست می دهند عبارت اند از: ابن ندیم (متوفای ۹۹۰/۳۸۰) (۱۹۷۰): ۵۹۹ تا ۶۰۲ و ۶۳۱ تا ۶۲۹؛ مسعودی (متوفای ۹۵۶/۳۴۵) (۱۹۶۰): ۳۹ تا ۴۱؛ سعید بن احمد بن سعید تغلیبی (متوفای ۱۰۷۰/۴۶۳) (۱۹۸۵): ۱۳۷ تا ۱۴۰؛ ابن ابی أصیبه (متوفای ۱۲۶۹ یا ۱۲۷۰/۶۶۸) (۱۹۶۵): ۹۲ تا ۹۴، ۳۱۸، ۶۰۴ تا ۶۰۹؛ ابن خلکان (متوفای ۱۲۸۲/۶۸۰) (۱۹۷۱/۱۹۶۹): ۵؛ ۱۵۴ تا ۱۵۷؛ بیهقی (متوفای ۱۱۷۰/۵۶۵) (۱۹۴۶): ۳۰ تا ۳۵؛ ابن قفطی (متوفای ۱۲۴۸/۶۴۶) (۱۹۰۳): ۲۷۷ تا ۲۷۹. در مورد تلخیص های خوبی که از این اطلاعات به عمل آمده است، نک: والزر (۱۹۶۵): ۷۷۸ تا ۷۷۹ و مقدمه والزر بر فارابی (۱۹۸۵): ۲ تا ۵؛ فخری (۱۹۸۳): ۱۰۷ تا ۱۰۹؛ مدکور (۱۹۶۳): ۴۵ تا ۴۵ «بلاک، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹، پ ۱».

۲. ابن ابی اصیبه در عیون الأنباء فی طبقات الأئمة می گوید او از شهر فاراب است؛ شهری از بلاد ترک در سرزمین خراسان (ابن ابی اصیبه، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۱۳). ابن خلکان در وفیات الأعیان در مورد شهر فاراب می گوید: «هذه النسبة إلى فاراب و

می‌دانند و برخی دیگر قاضی و فرمانده‌زاده.<sup>۱</sup> گروهی داخل در تعاملات سیاسی و وزیر و وکیلش می‌دانند و گروهی دیگر گوشه‌گیر و منزوی. در وسعت علم و دانشش، هم مبالغات فراوانی شده است و هم بی‌انصافی‌ها و کوتاه‌نگری‌ها. برخی او را صرفاً مقلد دانسته‌اند و برخی دیگر مؤسس. برخی او را آشنا با هفتاد زبان دانسته‌اند<sup>۲</sup> و برخی دیگر بیش از عربی و زبان مادری به زبان دیگری مسلطش نمی‌دانند. از شاگردان و استادانش تنها یکی دو نفر مورد اتفاق صاحب‌نظران است. در مورد نسبتش با خلافت و حکومت نیز اقوال گوناگون است.<sup>۳</sup> هرچند در مورد سال وفاتش (۳۳۹ق)



تسمی فی هذا الزمان أطرار... وهي مدينة فوق الشاش، قریبة من مدينة بلاساغون، وجميع أهلها علی مذهب الإمام الشافعی، رضي الله عنه، وهي قاعدة من قواعد مدن الترك، ويقال لها فاراب الداخلة، ولهم فاراب الخارجة، وهي في أطراف بلاد فارس» (ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۵۷).

۱. ابن‌ابی‌أصبیعة می‌گوید: «وكان أبوه قائد جيش، وهو فارسي المنتسب... ويذكر أنه كان في أول أمره قاضياً فلتما شعر بالمعارف نبذ ذلك، وأقبل بكلية على تعلمها، ولم يسكن إلى نحو من أمور الدنيا البتة.» (ابن‌ابی‌أصبیعة، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۱۳ و ۱۵).

۲. ابن‌خلکان در وفیات الاعیان می‌گوید فارابی در حضور سیف‌الدوله حمدانی گفت که هفتاد زبان می‌داند (ابن‌خلکان، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۵۵). در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، با استناد به کتاب موسیقی کبیر، او آشنا با زبان‌های عربی، فارسی، ترکی و کردی و ناآشنا با زبان‌های یونانی و سریانی دانسته شده است (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۹۵). فارابی در برخی مباحث کتاب الحروف به ویژگی‌هایی از زبان‌های فارسی و یونانی و سریانی اشاره می‌کند که ممکن است مؤید آشنایی او با این زبان‌ها باشد؛ ولی دکتر داوری می‌گوید همین نمونه‌ها و نادرستی توضیحات فارابی نشان می‌دهد که او با این زبان‌ها آشنایی درستی ندارد (داوری، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹).

۳. ابن‌ابی‌أصبیعة می‌گوید او در زمان مقتدر عباسی در بغداد شاگرد یوحنا بن‌هیلان بوده است (ابن‌ابی‌أصبیعة، ج ۴، ص ۱۸). او در سال ۳۳۰ق/۹۴۱م به دمشق رفت و در زمره علمای دربار سیف‌الدوله حمدانی شیعی مذهب در حلب درآمد (فاخوری،

در دمشق تقریباً اتفاق نظر هست، دلیل مرگش موضوع اختلافات فراوان است. وفات به دلیل بیماری، کشته شدن به دست راهزنان و قتل به دلیل دشمنی های مذهبی، همه قائلانی دارد. برخی منابع او را دارای نزدیک به صد اثر در حوزه های مختلف دانسته اند (ابن اَبی اَصیبَة، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۲۴-۳۰)؛ در حالی که آنچه ما امروزه از او در دست داریم به نیم این تعداد هم نمی رسد. در عین حال برخی محققان معتقدند آنچه به دست ما رسیده آثار متأخر اوست که اهمیت بیشتری دارد.<sup>۱</sup> دکتر داوری اردکانی پس از ذکر برخی اختلافات در مورد جزئیات و وقایع مختلف زندگی فارابی در نهایت می گوید: «کسی که می خواهد با تفکر یک فیلسوف آشنا شود، باید از این ها بگذرد؛ زیرا حوادث جزئی و اتفاقی زندگی فیلسوف اهمیت ندارد. حتی شاید وجهی نداشته باشد که اصرار به ورود به زندگی خصوصی فیلسوف و متفکر داشته باشیم؛ زیرا شأن پایدار زندگی فیلسوف، تفکر اوست» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸).

حیات علمی ابونصر فارابی در دوره اوج شور و هیجان علمی در



۱۳۸۶، ص ۳۹۶). ابن اَبی اَصیبَة از قول سیف الدین اَبوالحسن علی بن اَبی علی آمدی می گوید فارابی در ابتدای سکونتش در دمشق نگهبان باغی بود و در همین حال همیشه به حکمت و مطالعه آرای فیلسوفان متقدم اشتغال داشت. به تدریج علم و فضلش بر همگان روشن شد و شاگردانش افزوده شدند و یکی از علمای یگانه عصر خود شد، «واجتمع به الأمير سیف الدولة اَبوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان التغلبي، وأكرمه إكراماً كثيراً، وعظمت منزلته عنده، وكان له مؤثر». (ابن اَبی اَصیبَة، ۲۰۰۱، صص ۱۴ تا ۱۵). او در ادامه و از قول برخی مشایخ می گوید فارابی سال ۳۳۸ به مصر سفر کرد و در سال ۳۳۹ به دمشق بازگشت و همان سال در آنجا و نزد سیف الدوله از دنیا رفت. او از افراد خاص مورد اعتماد سیف الدوله بود (ابن اَبی اَصیبَة، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۱۴).

۱. برای نمونه، نک: داوری، ۱۳۸۹، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۹۰.

بغداد است که اهل علم از ادیان و جوامع مختلف و در حوزه‌های مختلف علمی، در مرآمده و مباحثه و مجادله هستند؛ در بحبوحه ترجمه آثار علمی و ادبی از زبان‌های مختلف به زبان عربی، بدون هیچ دأب جدی برای درانداختن طرحی نو و بیان سخنی تازه. متکلمان مدت‌هاست فعالیت جدی دارند و اختلافات کلامی و مذهبی با شدت و حدت در جریان است. مترجمان و اهل علم مسیحی به دلیل آشنایی با زبان‌های سریانی و یونانی و داشتن نقش جدی در ترجمه آثار، محل توجه و احترام هستند و در جایگاه استادی و شاگردی، میان آنان و متفکران مسلمان تمایزی وجود ندارد. تکثر و تنوع ادیان و فرق عالمان یادآور دوران شکوفایی علمی در اسکندریه است؛ پیش از آنکه به دلیل تعصبات دینی رو به زوال نهد؛ ازاین‌رو، اینکه فارابی در بغداد شاگرد یوحنا بن حیلان نسطوری (متوفای ۹۱۰م) و ابویشر مٹی (متوفای ۹۴۰م/۳۲۸ق) و استاد یحیی بن عدی مسیحی یعقوبی (متوفای ۹۷۴م) بوده، نباید تعجب‌آور باشد. تنها استاد/شاگرد مشهور و مسلمان او ابن سراج است که فارابی در دستور زبان عربی شاگرد او و در منطق، استاد اوست (ابن‌ابی‌اصیبه، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۲۰).<sup>۱</sup>

فارابی از جمله متفکرانی است که در هیچ دوره‌ای از زندگی علمی‌اش ایستا و بی‌حرکت نبوده است. شاهد این ادعا تغییرات آرا در آثار مختلف اوست. هرچند امروزه در مورد انتساب برخی آثار که در دوره‌های مختلف به نام فارابی شناخته می‌شده است اختلاف نظر فراوان رخ داده، این تغییرات آرا حتی در آثاری که صحت انتساب آن‌ها به فارابی مورد اتفاق است به وفور به چشم می‌خورد. نگاهی دقیق به محتوای مجموعه آثار

۱. دکتر داوری این گزارش را قابل اطمینان نمی‌داند (داوری، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵).

فارابی نشان می‌دهد هرچند او دارای ابتکارات و نوآوری‌های فراوان و سرنوشت‌سازی در حوزه‌های مختلف فلسفه عملی و نظری است، به ویژه در حوزه فلسفه نظری نمی‌توان او را دارای نظام فکری تمام‌وکمالی دانست. شاید دقیق‌ترین قضاوت در مورد نقش فارابی در تأسیس نظامی فلسفی این باشد: او با نوآوری‌ها و تأملات و تحلیلات دقیق خود در فلسفه‌ای که از مبدأ یونان و از مسیر سرزمین‌های یونانی‌مآب و رومی به دست مسلمانان رسیده بود و قرارداد این فلسفه در آزمون حیات و منظر دینی، به تدریج امکاناتی را در این دانش به دست آورد که با پیگیری و بحث در مورد آن‌ها، راه برای ساخته شدن نظام فلسفی جامعی در عالم اسلام توسط شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا فراهم شود.

### جایگاه فارابی در میان فیلسوفان

در تاریخ فلسفه اسلامی، ابونصر فارابی جایگاه ویژه‌ای دارد و اغلب فارابی‌شناسان او را «مؤسس» فلسفه اسلامی می‌دانند. پیش از او در عالم اسلام، متفکران دیگری به مباحث فلسفی اشتغال داشتند و برخی از آن‌ها نام و شهرت در خورتوجهی نیز داشتند و دارند؛ ولی اولین کسی که در این حوزه پا را از ترجمه و شرح صرف متون فیلسوفان یونانی فراتر گذاشته و در واقع بازخوانی جدیدی از فلسفه افلاطونی و ارسطویی داشته، فارابی است. او با طرح آرا و مبانی جدیدی در فلسفه ارسطو، مرحله‌ای جدید برای این میراث یونانی رقم زد. البته اندیشه ارسطو پیش از این، در مراحل مختلف و متأثر از اندیشه‌های فیلسوفان یهودی، نوافلاطونی، اسکندرانی و همچنین متفکران مسیحی، پیچ‌وخم‌های بسیاری به خود دیده و تطورات فراوانی یافته بود. آنچه از این اندیشه‌ها به دست فیلسوفان مسلمان رسیده بود، پس از این تطورات و



به واسطه شروع و ترجمه‌های متأثر از آن‌ها بود. فارابی هرچند از همه این میراث تأثیر پذیرفته است، در دریافت خود استقلال دارد و تلاش می‌کند گونه‌ای دیگر از نگاه به خدا و جهان ارائه دهد که در عین بهره‌مندی از آموزه‌های دینی هویت فلسفی خود را نیز با قوت حفظ کند.

در فکر فلسفی یونانی و به طور خاص در فلسفه ارسطو، مسئله و دغدغه اصلی تبیین حرکت در عالم طبیعت است. همه متفکران یونان، با وجود اختلاف نظر اساسی در محتوا و جزئیات، پیگیری‌ای بیش از این نداشته‌اند. طرح قانون علیت، انواع علت و استفاده از استحاله تسلسل برای اثبات امر نخستین برای عالم، در راستای همین پیگیری قرار می‌گیرد. بنابراین «امر نخستین» نیز فقط محرک غیرمتحرک و بنابراین نخستین «علت حرکت» است، نه نخستین «علت وجود»؛<sup>۱</sup> و مبدائی که

۱. دامین یانوش (Damien Janos) در این باره می‌گوید یکی از تفاوت‌های جهان‌شناسی فارابی و ارسطو در این است که عقول مفارق برای فارابی ابتدا علت وجودند و تنها به نحو ثانوی علت حرکت‌اند. در واقع هر عقل مفارق علت (مسئول) یک جسم سماوی اصلی ذیل آن ستارگان و سیارگان و اجسام سماوی کوچک‌تری هستند و به بیان دیگر و به تصریح فارابی، هر عقل مفارق «علت تامه» یک «جمله» (سیستم) سماوی است؛ در حالی که در نظر ارسطو و دیگر یونانیان، عقول مفارق تنها علت حرکت هستند. به همین دلیل، فارابی هر جا سخن از نسبت عقول با اجسام سماوی باشد، حتی آنجا که ابتدا به نظر می‌رسد بحث قرار است از حرکت این اجسام باشد، به وجود و علت وجودشان می‌پردازد (برای نمونه، نک: آراء، ۶۱ تا ۷۶ و مبادی آراء، ۱۰۱ تا ۱۳۵ و رساله فی العقل، ص ۳۴ تا ۳۵). فارابی در تغییراتی که در علل محرک ارسطویی داد و آن‌ها را علل تامه در وجود و متصف به صفات دمیورژ دانست، از نوافلاطونیان آتنی مانند پروکلس و استاد او سریانوس متأثر بود؛ طبق بخش‌هایی از تفسیر مابعدالطبیعه سریانوس که باقی‌مانده این متفکران متأخر یونانی است، محرک غیرمتحرک ارسطویی را ذیل بحث‌های پیچیده نوافلاطونی راجع به علیت و تعقل و صانعیت توضیح داده‌اند. بنابراین آنان در علت وجود و وحدت دانستن عقول مفارق بر فارابی پیشی گرفتند (Janos, 2012, pp. 163-164).

در فلسفه ارسطو به اثبات می‌رسد، هیچ موجودی را از نیستی به هستی نمی‌آورد و اساساً اندیشه پیدایش از عدم را به هیچ روی نمی‌توان به ارسطو و هیچ فیلسوف دیگری از یونان باستان منتسب دانست. از نظر ارسطو، هستی فقط از هستی بیرون می‌آید؛ بنابراین اگر مصر باشیم که ارسطو در مابعدالطبیعه خود خدایی را اثبات می‌کند، باید بدانیم که این خدا، خدای خالق موجودات به نحوی که آن‌ها را از عدم به ساحت وجود آورده باشد نیست. از نظر او هر محرک غیرمتحرکی، اعم از خدا و دیگر مجردات، در عین ثبات و عدم تحرک، تنها از طریق ایجاد عشق و شوق در افلاک و اجرام سماوی، آن‌ها را به جنبش می‌آورد. در مواردی که ارسطو به اثبات محرک غیرمتحرک می‌پردازد، حتی ایجاد حرکت بعد از سکون چندان محل توجه نیست. از نظر او، خدا و جهان و حرکت جهان، هر سه ازلی (قدیم زمانی) هستند؛ از این رو واضح است که علیت مبادی ممکن نیست علیت فاعلی به معنای به وجود آورنده شیء از عدم یا ایجادکننده حرکت از سکون باشد. عبدالجواد فلاطوری در این مورد می‌گوید:

ابن سینا در شفا از دو نوع فاعل سخن می‌گوید: یکی فاعل در نزد طبیعیون و دیگر فاعل در نزد الهیون. فاعل نزد طبیعیون (چنان‌که در بیان جهان بینی ارسطو ذکر شد) «مبدأ تحریک» و در نزد الهیون (آن‌گونه که عقیده اسلامی است) مبدأ وجود است؛ یعنی فاعلی که «وجود» را خلق و ایجاد می‌کند. بدیهی است که چنین فاعلی به معنی مبدأ وجود، به معنی خالق و موجد وجود، نه در قالب فکر یونانی می‌گنجد و نه - برخلاف آنچه فلاسفه اسلامی تصور کرده‌اند - عقیده ارسطوست. ابن سینا با تفکیک بین این

دو نوع فاعل به این واقعیت اذعان می‌کند که محصول آنچه از مبدأ تحریک صادر می‌شود حرکت و آنچه از مبدأ وجود صادر می‌شود وجود است؛ «حرکت» و «وجود»ی که متفاوت‌الذات می‌باشند... ابن سینا که جدایی بین فکر طبیعی یونانی و الهی اسلامی را روشن‌تر دیده و ناسازگاری آن را غیر قابل تأویل دانسته، ناگزیر در نتایج مترتب بر این اختلاف دو فکر، تصرف بنیادی نموده است (فلاطوری، ۱۳۶۳، صص ۲۱۱ تا ۲۱۲).

مهم‌ترین ویژگی خدای ارسطو نه خالقیت آن، بلکه فعلیت یعنی تغییرناپذیر بودن آن و مهم‌ترین ویژگی عالم ماده نیز نه مخلوق بودن آن، بلکه قوه داشتن و متغیر بودن آن است. این مطلبی است که خود را در همه شئون فلسفه ارسطو می‌نمایاند و بهترین تکیه‌گاه برای مقایسه فلسفه ارسطو با فلسفه هر فیلسوف دین‌داری است.

این نکته‌ای است که در طول تاریخ فلسفه اسلامی و به‌ویژه در نقطه آغاز آن مغفول واقع شد، تا جایی که در برخی آثار از محرک لایتحرك ارسطو (تنوس) با عنوان «الله» و از ارسطو با عنوان فیلسوف الهی یاد شد. هرچند این غفلت منشأ خطاهای فراوانی در فهم فلسفه ارسطو شد، اینکه همه فیلسوفان مسلمان را به این بدفهمی متهم کنیم نیز خطای دیگری است. براساس آنچه در این پژوهش خواهد آمد، فارابی از جمله اولین فیلسوفان مسلمان و چه بسا دین‌داری است که نه تنها مرتکب این خطا نشده، بلکه قطعاً به تفاوت‌های بنیادین فلسفه ارسطو با آنچه در طول تاریخ تلفیق دین و فلسفه به عنوان فلسفه ارسطو شناخته شده است، توجه دارد. دقت او در رساله اغراض در خصوص محدود نبودن مباحث مابعدالطبیعه ارسطو در الهیات، پیش از

وی نه در عالم اسلام سابقه داشته است و نه در میان پیروان و شارحان ارسطو. گراندگری حقیقت فلسفی نزد فارابی در کنار حیات دینی اش منشأ توجهات و دقتهای بدیعی از جانب او شده که به خوبی از هر دو هویت دینی و فلسفی بهره مند است. او تا آنجا که می تواند از فلسفه های پیشین و از جمله فلسفه ارسطو بهره می برد؛ ولی خود را در آن محصور نمی کند. این همان استفاده ای است که هر فیلسوف بزرگی از پیشینه فکری خود می کند و بدین وسیله اتصال حرکت فلسفی در طول تاریخ فلسفه حفظ می شود. این گونه توجهات دقیق فلسفی روشنگر راه فیلسوفان پس از او شد تا جایی که ابن سینا، بانی اولین و پرنفوذترین نظام فلسفی و بخصوص مابعدالطبیعی در عالم اسلام، رساله اغراض فارابی را کلید فهم مابعدالطبیعه ارسطو و در نتیجه خود را در فهم فلسفه مدیون فارابی می داند. بنابراین «تصرف بنیادی» ابن سینا در فلسفه ارسطو بدون توجه و دقت و تلاش های فارابی ممکن نبوده است. از تلاش و دریافت های فارابی است که ابن سینا اختلاف بنیادین فلسفه ارسطو با اندیشه دینی را درمی یابد و می تواند با تکمیل راهی که فارابی آن را آغاز کرده بود، تأسیس نظام فلسفه اسلامی را به غایت برساند. نظامی که همه ارکانش، با وجود سرشار بودن از مفاهیم و اصطلاحات و حتی احکام فلسفه ارسطویی، از روح حاکم بر آن خالی است.

در آثار فارابی نسبت به ابن سینا، سنت ارسطویی با رنگ و بوی بیشتری مشاهده می شود. از همین روست که برای درک بهتر نظام فلسفی او، مراجعه به آثار ابن رشد بسیار کارسازتر از دیگران است. البته در مقایسه این دو فیلسوف اسلامی (فارابی و ابن رشد)، به وضوح مشاهده می شود که فارابی بسیار خلاقانه تر و از موضع مستقل تری با فلسفه ارسطو مواجه می شود. ممکن است به نظر برسد این به دلیل تأثیر بیشتری است که فارابی از شارحان نوافلاطونی ارسطو پذیرفته؛ ولی در موارد متعددی هم، او

خود را در جایگاه قاضی میان تفاسیر و آرای آنان قرار می دهد و رأی مستقلی ارائه می کند. در برخی مباحث که در کتاب الحروف طرح می کند، به دلیل توجه ویژه ای که به زبان عربی دارد و تحلیل مسائل از موضع یک عرب زبان، به هیچ روی نمی توان او را از هیچ فیلسوف ارسطویی یا نوافلاطونی پیشین متأثر دانست. ابن رشد نیز بیشترین استفاده را از همین مباحث فارابی کرده است؛ یعنی در مواضعی که ارائه رأی یا تحلیلی فراتر یا مستقل از ارسطو لازم می آید، پیرو فارابی است. بهترین شاهد این ادعا نیز تلخیص مابعدالطبیعه است. مقاله اول این اثر که به بررسی اصطلاحات فلسفی می پردازد به یک معنا تلخیص کتاب الحروف فارابی است؛ حتی در مباحثی که فارابی از ارسطو فاصله گرفته و ایده مستقلی طرح کرده است، ابن رشد رأی او را به رأی ارسطو ترجیح می دهد. در مجموع آثار ابن رشد نیز، برخلاف حمله های شدید به ابن سینا به جهت نوآوری های فلسفی و استقلال رأیش از ارسطو، فارابی اغلب بزرگ داشته می شود.<sup>۱</sup>

### دیدگاه فارابی در مورد فلسفه

مطابق بیان فارابی در کتاب الحروف، از زمانی که مردم یک جامعه مشتاق علم به اشیا و امور و جست و جوی اسباب آن ها می شوند، کامل ترین صنعتی که این امر را برای آن ها محقق می سازد، پس از صنایع خطابه و مغالطه و جدل، صنعت برهان و فلسفه یقینی است که هم در عمل و هم در نظر راهگشای انسان است. این علم (صنعت) کامل ترین علوم است؛

۱. البته در مواردی، ابن رشد به دلیل شباهت رأی فارابی و ابن سینا، هر دو را به یک نحو سرزنش می کند.

به نحوی که پس از حصول آن دیگر جایی برای فحص و جست و جو باقی نمی ماند و تنها تعلیم و تعلم مجال پیگیری دارد<sup>۱</sup> (الحروف، صص ۱۵۱ تا ۱۵۲). فلسفه در این نگاه شامل همه علوم می شود که به نحوی اسباب اشیا را پیگیری می کنند و سه شاخه دارد: تعالیم، علم طبیعی و علم الهی (الحروف، صص ۲۱۶ تا ۲۱۷). در این میان علم الهی یا مابعدالطبیعه، علمی است دارای سه بخش که در آن ها از موجودات از آن جهت که موجودند و چیزهایی که عارض بر آن هاست، مبادی برهان های علوم نظری جزئی (مثلاً منطق و هندسه و حساب و طبیعیات و...) و همچنین موجودات غیر جسمانی بحث می شود و در نهایت بخش سوم به برترین موجود در ازلت و قدم و وحدت، یعنی تنها موجودی که شایسته خدایی است می رسد (احصاء، صص ۱۰۰ تا ۱۰۱). رساله اغراض مابعدالطبیعه ارسطو نشان می دهد این علم برخلاف آنچه از عنوان «علم الهی» به نظر می رسد، به خدا و امور الهی اختصاص ندارد و خداشناسی یا الهیات تنها بخشی از آن را تشکیل می دهد:

إذ كثير من الناس يسبق إلى وهمهم أنّ فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وأنّ علم مابعدالطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه بالعدد. فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضلّ؛ إذ نجد أكثر الكلام فيه خالياً عن هذا الغرض؛ بل لا نجد فيه كلاماً خاصاً بهذا الغرض إلا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام (أغراض، ص ۱۴۸).

۱. او در اینجا تصریح می کند که این اتفاق در ایام افلاطون و ارسطو افتاد و فلسفه به نهایت کمال خود رسید.

او از جمله متفکرانی است که هرچند در بیان سیر طبیعی پیدایش فلسفه، در دو اثر کتاب الحروف و تحصیل السعادة، فقط فیلسوفان یونان را به عنوان نمونه های تاریخی ذکر می کند، این سیر را فارغ از محدوده جغرافیایی می داند؛ به نحوی که در صورت طی مراحل مختلف پیدایش و پیشرفت زبان و علم در هر جامعه، امکان پیدایش فلسفه ای متناسب با فطرت و طبیعت مردم آن جامعه وجود دارد. او حتی در تحصیل السعادة، پیشینه فلسفه را خارج از یونان می داند و نشان می دهد فلسفه ای که ما امروزه با آن سروکار داریم تنها در دوره کوتاهی از حیاتش در یونان مستقر بوده است:

و این علم مقدم بر علوم دیگر و از جهت ریاست کامل ترین آن هاست؛ و علوم رئیسه دیگر همگی تحت ریاست این علم قرار می گیرند... چراکه همه این علوم در پی آن می آیند و برای تکمیل غرض این علم که همانا سعادت قصوی و کمال نهایی است که انسان می تواند به آن دست یابد به کار می روند؛ و این علم آن گونه که گفته شده، در قدیم [پیش از همه] نزد کلدانیان بوده که اهل عراق هستند، سپس نزد اهل مصر رفته و پس از آن به یونانیان منتقل شده است؛ و این گونه ادامه داشته تا به سریانیان منتقل شده و پس از آن به عرب ها؛ و زبانی که محتوای این علم را بیان می کند ابتدا زبان یونانی بوده، سپس زبان سریانی و پس از آن زبان عربی (الأعمال، صص ۱۸۱ تا ۱۸۲).

او در بیان نسبت میان دین و فلسفه، دین را وسیله ای برای بیان حقایقی می داند که در فلسفه به طریق برهانی و یقینی به دست آمده اند:

فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة علی مثال ما يتقدم بالزمان

المستعمل الآلات الآلات. والجدلیة والسوفسطائیة تتقدّمان  
الفلسفة على مثال تقدّم غذاء الشجرة للثمرة، أو على مثال  
ما تتقدّم زهرة الشجرة الثمرة. والملمّة تتقدّم الكلام والفقه  
على مثال ما يتقدّم الرئيس المستعمل للخادم الخادم  
والمستعمل للآلة الآلة (الحروف، ص ۱۳۲).

از آنجا که فهم آنچه در فلسفه به دست آمده، برای عامه مردم دشوار و  
چه بسا نشدنی است، شأن و جایگاه دین بیان مثال‌ات این حقایق فلسفی  
برای عامه مردم است و شیوه‌ای که در این بیان اتخاذ می‌شود، صنعت  
خطابه و جدل است. اگر فلسفه، فلسفه صحیحی باشد، دین تابع آن هم  
صحیح و صادق خواهد بود و اگر فلسفه، مظنون و مموّه باشد، دینی که در  
پی آن و برای بیان مطالب آن پدید می‌آید هم کاذب و فاسد خواهد شد. از  
آنجا که دو علم فقه و کلام تابع دین هستند، شأن آن‌ها نسبت به فلسفه  
پیرو شأن دین نسبت به فلسفه خواهد بود. این بدان جهت است که  
تعریف فارابی از فقه «دانشی است که انسان به وسیله آن می‌تواند حدود هر  
چیز را که واضع شریعت تصریح نکرده است - با مقایسه با آن چیزهایی که  
حدود و میزان آن‌ها آشکارا در شریعت بیان شده - تشخیص دهد و برای  
به دست آوردن احکام صحیح طبق مقصود واضع شریعت - و براساس آن  
شریعتی که واضع شریعت برای پیروان همان شریعت آورده است - اجتهاد  
کند» (احصاء (ترجمه)، ص ۱۱۳) و صناعت کلام نیز از نظر او «ملکه‌ای  
است که انسان به مدد آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آرا و افعال محدود و  
معینی بپردازد که واضع شریعت آن‌ها را صریح بیان کرده است و هرچه را  
مخالف آن است باطل نماید» (احصاء (ترجمه)، ص ۱۱۴).

اهمیتی که فارابی به تعقل و استنباط عقلانی می‌دهد، از قیاس او میان



علم فقه و علم کلام نیز مشخص می‌شود؛ چراکه از نظر او، فقیه آرایبی را که واضح شریعت صریحاً بیان کرده است اصل قرار می‌دهد و احکام دیگری را از آن‌ها استنباط می‌کند. بنابراین در فقه به پشتوانهٔ فعالیت عقلانی، امکان نوعی فراروی از احکام صریح شریعت فراهم می‌شود و احکام و آرای جدید و غیرمصرح به دست می‌آید؛ درحالی‌که در کلام چیز جدیدی به دست نمی‌آید و متکلم از آنچه از احکام و آرای شریعت که در دست دارد پیش‌تر نمی‌رود و تنها به دفاع از آن‌ها می‌پردازد (احصاء (ترجمه)، ص ۱۱۴). همین شأن قدرت استنباط برای فقیه است که به نظر می‌رسد باعث ارزشمندتر دانستن فعالیت فقیه در مقایسه با متکلم نزد فارابی می‌شود. این ارزشمندتر بودن از آنجا معلوم می‌شود که فارابی نمونه‌های متعددی از خطاها و کج‌روی‌های متکلمان را که همگی ریشه در توجه نکردن به منزلت تعقل و خردورزی دارد برمی‌شمارد؛<sup>۱</sup> درحالی‌که ذکر چنین نمونه‌هایی را در مورد فعالیت فقها لازم نمی‌بیند (احصاء (ترجمه)، صص ۱۱۵ تا ۱۱۹).

البته فارابی کاملاً آگاه است که همیشه اوضاع به گونه‌ای نیست که فلسفه به نحو صحیح و کامل حاصل شود. او علاوه بر فلسفهٔ مظنون و

۱. از نظر او، گروهی از متکلمان به دلیل برتر دانستن مقام شریعت و ایمان به صدق نبی، سنجش آن توسط عقل را نمی‌پذیرند و مقام وحی را فراتر و بالاتر از دسترس عقل می‌دانند. این رأی گاهی به جانب افراط می‌رود و اساساً ارزش شریعت و وحی را به چیزهایی می‌داند که خلاف عقل و مورد انکار آن باشد؛ به نحوی که هرچه این ناسازگاری بیشتر باشد، فایدهٔ آن رأی شرعی بیشتر خواهد بود. گروهی دیگر ضمن ایمان به صدق وحی و نبی، عقل را ابزاری در دست شریعت می‌دانند که در مواضع تعارض دست به تأویل می‌زند و نهایتاً رأی شریعت را به اثبات می‌رساند. گروه‌های دیگری نیز با تکیه بر حقانیت و صحت شریعت خود، به شیوه‌های جدلی و حتی سرکوب مخالفان با شیوه‌های تهدید و سرکوب و مغالطه و بهتان متوسل می‌شوند (احصاء (ترجمه)، صص ۱۱۵ تا ۱۱۹).

مموه که عبارات دیگری برای دو صنعت جدل و خطابه هستند، انحایی از فیلسوفان را برمی شمارد که برخلاف فیلسوف حقیقی رهنمون به حقیقت نیستند. آنان عبارت‌اند از فیلسوف زور،<sup>۱</sup> فیلسوف بهرج و فیلسوف باطل. فیلسوف باطل کسی است که در تحصیل علوم نظری به کمال نرسیده، فیلسوف بهرج (تقلبی) کسی است که به جای اعمال فاضل و خیر مشهور، هوا و هوس خود را دنبال می‌کند و فیلسوف زور کسی است که علوم نظری را آموخته، بدون اینکه توانایی فهم آن را داشته باشد. از نظر فارابی، فیلسوف باطل هیچ‌گاه نمی‌تواند به غرض مدنظر در فلسفه دست یابد، هرچند خودش خلاف این می‌پندارد و به سعادت مظنون خود دلخوش است. فیلسوف زور و فیلسوف بهرج هم حتی اگر علوم نظری را کامل بیاموزند، درنهایت آنچه دارند به مرور نابود می‌کنند و حتی در سن کمال، فضایل و علومشان به جای آنکه رو به کامل شدن برود، به پایان می‌رسد (الأعمال، صص ۱۹۱ تا ۱۹۲). درمقابل همه این‌ها، فیلسوف حقیقی و فیلسوف علی‌الاطلاق کسی است که علوم نظری برایش حاصل شود و همچنین بتواند این علوم را در جای درست خود به کار برد. او کسی است که اولاً فضایل نظری و سپس فضایل عملی را با بصیرت یقینی داراست و پس از آن می‌تواند همه این فضایل را در همه امت‌ها و مدینه‌ها به اندازه‌ای که در آن‌ها ممکن است ایجاد کند (الأعمال، صص ۱۸۳ تا ۱۸۴). علاوه بر این امور، او به تبع افلاطون، در کتاب سیاست مجموعه‌ای از ویژگی‌های نفسانی و اخلاقی نیز برای فیلسوف لازم می‌داند که بتواند مانعی برای تبدیل شدن او به یکی از انحای فیلسوفان غیرحقیقی بشود. چنین کسی ابتدا باید استعداد لازم برای دریافت علوم

۱. طبق پاورقی‌های مصحح، در برخی نسخ گاهی «فیلسوف مزور» ثبت شده است.

نظری را داشته باشد، یعنی فهم و تصور درستی از شیء و ذاتی شیء داشته باشد، سپس در سختی‌هایی که در راه آموزش متحمل می‌شود به قدر کافی خوددار و صبور باشد، بالطبع دوستدار صدق و اهل آن و دوستدار عدل و اهل آن باشد و در امور دلخواه خود جموح و لجوج نباشد، اشتهای زیاد در خوردن و نوشیدن نداشته باشد، اموری از قبیل شهوت و مال در نظرش بی‌ارزش باشد و در برابر آنچه نزد مردم زشت است کبیرالنفس باشد، مشتاق تبعیت از خیر و عدل و سختگیر در تبعیت از شر باشد و برای شیء صواب عزم راسخ داشته باشد. بعد از همه این‌ها، براساس نوامیس و عاداتی تربیت شده باشد که فطرت او را تشکیل داده‌اند. همچنین لازم است چنین فردی به آموزه‌های دینی که براساس آن تربیت شده صحیح‌الاعتقاد باشد و علاوه بر اینکه عامل به دستورهای آن است، خللی نیز به این مجموعه آموزه‌ها وارد نکند. فارابی حتی خلاف جمهور نبودن (در فضایل و افعال) و توجه داشتن به امر مشهور را مقدمه‌ای لازم برای فیلسوف حقیقی می‌داند (الأعمال، صص ۱۹۲ تا ۱۹۳). اگر فیلسوف این ویژگی‌ها را داشته باشد و در علوم نظری و عملی نیز به مراتب مذکور برسد، دیگر چیزی نمی‌تواند نافی ذات فیلسوفانه او شود، حتی اگر هیچ اقبالی به سوی او نباشد (الأعمال، صص ۱۹۵ تا ۱۹۶).

از دیگر مباحث محل توجه فارابی که جایگاه فلسفه را نزد او نشان می‌دهد، مقایسه دو گروه جمهور (مردم عوام) با خواص در جامعه است. هرچند وجه پرداختن فارابی به این مقوله چندان مشخص نیست، اهمیتی که او برای چنین مقایسه‌ای قائل است و بسط و تفصیلی که در مشخص کردن افراد و مصادیق آن می‌دهد، نشان‌دهنده مطرح بودن این موضوع در جامعه زمان او یا در فضای علمی آن دوران است. ظاهراً این مسئله مطرح و محل اختلاف بوده است که در میان قشرها و اصناف

مختلف در هر جامعه، کدام یک را می‌توان خواص جامعه به شمار آورد. در تحصیل السعادة، امت‌ها و اهالی مدینه‌ها را دو گروه می‌داند. «عام» یا «عامه» کسانی هستند که در معلومات نظری به «بادی رأی مشترک» بسنده می‌کنند؛ درحالی‌که «خاصه» یا «خواص» از بادی رأی فراتر می‌رود و آن را مقدمه‌ای برای یافته‌های جدید در علم و اعتقاداتش قرار می‌دهد. هرچه فرد از بادی رأی فاصله بیشتری بگیرد و علم و اعتقاداتش را با براهینی یقینی به دست بیاورد، در میان خواص مرتبه بالاتری پیدا می‌کند. بالاترین این مراتب رئیس مدینه است که بیش از همه، علوم دیگر موجودات را با براهین یقینی معقول می‌نماید (الأعمال، صص ۱۷۷ تا ۱۷۹) و می‌دانیم که در اندیشه فارابی رئیس حقیقی مدینه همان فیلسوف علی‌الاطلاق است.

فارغ از اینکه رأی طرف‌های مقابل فارابی در بحث راجع به خواص و جمهور (عوام) چیست، کاملاً واضح است که از نظر فارابی ملاک قرارگرفتن فرد در زمره خواص جامعه، فاصله‌گرفتن از آرای مشترک و بادی‌الرأی در جامعه و میزان بستگی به امور نظری است؛ از همین رو، مراتب خواص جامعه را به این صورت برمی‌شمارد:

در بهترین جایگاه به‌نحو مطلق، اول از همه فیلسوفان [در زمره خواص] قرار می‌گیرند. پس از آن‌ها اهل جدل و اهل سفسطه، سپس واضعان نوامیس، سپس متکلمان و فقها؛ و عوام و جمهور آن کسانی هستند که مشخصشان کردیم و در میانشان هم کسانی هستند که عهده‌دار گونه‌ای ریاست مدنی هستند یا شایستگی آن را دارند و هم کسانی که این‌گونه نیستند (الحروف، ص ۱۳۴).

وجه چنین ترتیبی (یعنی مؤخر بودن «واضعان نوامیس» و فقها و متکلمان از فیلسوفان و اهل جدل و سفسطه) نیز این است که خاص بودن فیلسوف در نسبت با همه مردم است، هر جامعه‌ای و دارای هر دینی که باشند؛ درحالی که خاص بودن متکلم و فقیه تنها در نسبت با مردمی است که دینی مشابه آن‌ها داشته باشند و برای متدینان ادیان دیگر چنین شأنی ندارند. در میان قشرها و اصناف دیگر جامعه، اگر کسی از زمره خواص پنداشته می‌شود تنها به نحو استعاری و به جهت شباهتی است که در شیوه کارش به فیلسوف دارد: «فالخواص علی الإطلاق إذن هم الفلاسفة الذین هم فلاسفة بإطلاق. و سائر من یعدّ من الخواصّ إتما یعدّ منهم لأنّ فیهم شبها من الفلاسفة» (الحروف، ص ۱۳۳). نمونه‌های افرادی که خود را از خواص می‌پندارند یا مردم جامعه آن‌ها را خاص می‌پندارند، عبارت‌اند از توانگران و ثروتمندان (الأعمال، صص ۱۷۹ تا ۱۸۰)، برخی عهده‌داران ریاست مدینه، افراد حاذق در هر صنعتی، پزشکان (الحروف، صص ۱۳۳ تا ۱۳۴)، رؤسای صنایع و اصناف مختلف (صنایع مانند صنعت خطابه، شعر، حفظ اخبار و اشعار، علم لسان و کتابت و اصناف مانند کشاورزی یا نجاری یا...) و حتی بالاتر از همه این‌ها رئیس‌جمهور<sup>۱</sup> (الحروف، صص ۱۴۹). همه این افراد درحقیقت

---

۱. این مطلب که فارابی با به‌کاربردن اصطلاح «رئیس جمهور»، مقام و مرتبه‌ای غیر از «رئیس مدینه» را در جامعه مدنظر دارد، به نحوی که برای رئیس جمهور، برخلاف فیلسوف و «واضع نوامیس» و فقیه و متکلم و حتی اهل جدل و مغالطه، شأنی نظری که او را وارد اهل خواص کند قائل نیست، در اندیشه سیاسی او بسیار جالب توجه و قابل پیگیری است: «وعلی هذا المثال یكون رئیس الجمهور ومدبر أمورهم فیما یستعملهم فیہ من الصنائع العملیّة وفیما یحفظ علیهم صنائعهم وبالجملة استعمالهم فیها لأنفسهم أو لئفسه أو لهم وله. فهو أيضاً منهم، إذ كان غرضه الأقصى

تفاوتی با جمهور مردم ندارند؛ هرچند ممکن است به دلایلی، خودشان یا دیگران گمانی غیر از این داشته باشند.

بدین ترتیب، فارابی بار دیگر با قرارداد فیلسوف در بالاترین مرتبه در میان خواص جامعه، جایگاه فلسفه در نظر خودش را به ما نشان می‌دهد.

### «زبان» نزد فارابی

فارابی در عصر خود از سویی با علومی مواجه است که در عین حقانیت و در نتیجه لزوم پرداختن خود و جامعه‌اش به آن، توسط امتی (جامعه‌ای) بیگانه و به زبانی بیگانه بیان شده‌اند و این بیگانگی انتقال آن‌ها را به امت (جامعه) جدید با زبان جدید، به طور طبیعی، دچار دشواری‌هایی کرده است؛ از سوی دیگر با جماعات نحوی کلامی مواجه است که در این دوره انتقال، زبان و فرهنگ خود را به خصوص از جانب منطق و فلسفه در خطر می‌بینند و به همین جهت کمر همت به مقابله با آن بسته‌اند و دشواری‌های دیگری بر سر راه این انتقال به وجود آورده‌اند. پرداختن به



هو غرضهم أيضاً، فصناعته إذن هي بعينها صناعتهم في الجنس والنوع، إلا أنها أسمى ما في ذلك الجنس أو النوع. فإذا رؤساء الجمهور الذين يحفظون عليهم الأشياء التي هم بها جمهور ويستعملونهم في التي هم بها جمهور وإذ كان الرئيس غرضه في حفظها عليهم واستعمالهم فيها هو غرضهم، بأن يحصل له وحده وبأن يحصل لهم كلهم، فهو منهم. فإذا رؤساء الجمهور الذين هم هكذا هم من الجمهور أيضاً. فهذه صناعة أخرى من صنائع الجمهور. وهي أيضاً صناعة عامية، إلا أن أصحابها والمعتنين بها يجعلون أنفسهم من الخواص. فإذا ملوك الجمهور هم أيضاً من الجمهور» (الحروف، ص ۱۴۹). این متن ضمن مقابله با نسخ خطی موجود از کتاب الحروف که مصحح نسخه چاپ شده (محسن مهدی) به آن‌ها دسترسی نداشته، اصلاح شده است.