

Metaphysics and Political Issue:
A Reflection on the Book
"Farabi, the Founder of Islamic Philosophy"

Seyed Hamid Talebzadeh*

Abstract

At the beginning of its foundation, metaphysics was connected with the political issue, or it was basically formed to rationalize the political issue. Apart from the political issue, metaphysics is separated from life and becomes a self-sufficient and abstract knowledge. As the founder of Islamic philosophy, Farabi also considered political issues and thought about the conditions for the realization of utopia. Farabi laid a foundation that easily connected philosophy and religion. He called the Prophet a complete and absolute philosopher and according to the preliminaries he stated, he considered the leadership of Madinah as the Prophet's dignity. The unity of the prophet and the philosopher were made possible based on the sanctity of reason. According to Farabi, reason is a divine truth in its essence, and man can be connected with divine reason and find his way to the source of knowledge through the light of divine reason that is potentially present in his soul. But the intellect is inherently the field of totality. Generality has a general appeal, and this fact of being general and accessible to everyone challenges Farabi's point of view; because prophets are special and unique. Prophets are specifically called. This article emphasizes this distinction and shows that neglecting this distinction distorts Farabi's ideal, which is the foundation of the political.

Keywords: Political Issue, Farabi, Revelation, Active Intellect, Metaphysics, Prophet.

* Professor of Philosophy and faculty Member at the University of Tehran, Tehran, Iran, talebzade@ut.ac.ir
Date received: 04/08/2024, Date of acceptance: 13/10/2024



Extended Abstract

Metaphysics, at its inception, was intertwined with politics or perhaps even emerged to rationalize political order. More precisely, metaphysics initially presented itself as the science of a rational and well-ordered life. However, the experience of religious civil life was shaped by divine revelation and the Prophet's teachings. Reason and revelation, however, both stemmed from a divine origin, aligning the principles and ultimate goals of religion and philosophy. Prior to Farabi's reinterpretation of Greek philosophy, integrating the views of Plato and Aristotle, Greek thought had already permeated Muslim life, influencing theological discussions, and in this way, the ground for a new philosophical framework interwoven with prophetic revelation was provided. Regardless of philosophy, believers live within the context of their religious beliefs. Faith inherently needs no philosophical justification, and Farabi and other Muslim philosophers did not intend to create a philosophy that served the religious beliefs of the people or justified their practices. Believers live by their faith and do not require philosophical arguments. Meanwhile, if doubts arise, theology provides the necessary support. Islamic philosophy emerged as a universal knowledge (episteme), aiming to formulate a unified system of theoretical and practical wisdom in which the reasonably organized lived experience reaches self-awareness and shapes the future of Iranian-Islamic society. The connection between theoretical and practical wisdom led Farabi to contemplate the nature of politics within the Islamic-Iranian lifeworld. He unified the Active Intellect (Logos) with the Angel of Revelation (Gabriel) within his philosophical perspective. The Active Intellect, within the hierarchy of pure intellects, as the teacher of the human (potential intellect), is considered to be beyond humankind and the natural world. Since each pure intellect is unique and cannot be multiplied, it cannot be distinct from the Angel of Revelation, identified as humanity's divine teacher in revealed texts. Therefore, for Farabi, the philosopher and the prophet are similar in their connection to the Active Intellect, with the difference that the philosopher connects with it only at the level of intellect and universal forms, while the prophet benefits from the Active Intellect through the imaginative faculty as well. This leads Farabi to call the prophet the "absolute philosopher." The imaginative faculty is the center of the prophet's revelatory experiences. As universal forms transform from unity to particularity and multiplicity within the realm of imagination, the forms of good deeds are revealed to the prophet in particular and detail. Thus, the prophet, as the absolute philosopher, combines two aspects of knowledge:

1. As a philosopher, they grasp the interconnectedness of universal theoretical and practical forms, understanding the origins, goals, and ultimate happiness of humankind, encompassing both theoretical and practical wisdom.

2. As a prophet, they know the specific forms of good and evil, received as divine commands, prohibitions, and religious duties through the imaginative faculty. In this role, the prophet is the lawgiver.

This latter role, lawgiving through revelation, is unique to the prophet. Since the prophet's imagination encompasses the unity of theory and practice in detail, including individual and social laws, the prophet leads political affairs and governs the ideal city. The prophet, on the one hand, embodies the unity of theoretical and practical wisdom and, on the other hand, is the lawgiver, holding the reins of government. This characteristic continues with the designated Imams, successors of the prophet, as indicated by the title "similar successor." But what will happen after the absence of designated Imams? The complete philosopher, connected to the Active Intellect through both intellect and imagination, is no longer present. The imaginative faculty of the prophet and their similar successors is the locus of harmony between lawgiving and the changes of time. Because the imagination, the realm of multiplicity and detail, is inextricably linked with time. It looks to the past, connected to the treasury of memory, ensuring the unity of identity, while simultaneously possessing a creative and transformative aspect, looking towards the future. These two temporal dimensions, intertwined within the present moment of the imagination, guarantee the dynamism of political order and the vitality of practical wisdom. After the era of the prophet and their similar successors, the connection between the imaginative faculty and the Active Intellect is severed. The imaginative faculty, once connected to the pulsating order of the universe, becomes detached and reduced to the individual's imaginative faculty, referred to as the "connected imagination." The unity of theory and practice, manifested in the dynamic imagination of the prophet and their successors, is lost during the period of occultation. The political order loses its relationship with practical wisdom, which becomes relegated to the establishment of laws. Laws are established solely through reference to written and transmitted legacies. The imaginative faculty, now turned solely towards the past, loses its future-oriented and creative capacity. The political sphere limits itself to repeating the past. Relegating practical wisdom to the establishment of laws is nothing less than its negation and demise. The philosopher's role is then reduced to explaining the cosmic order, with no part in defining the criteria for establishing laws or the vitality of the political order. This separation of practical

wisdom from lawmaking inevitably leads to the separation of philosophy from lived experience. Philosophizing becomes the transmission of abstract theoretical teachings, transforming into an abstract and scholastic pursuit. Practical wisdom departs from philosophy, abandoned by philosophers. The deduction of rules and laws from transmitted and written sources replaces it. True practical wisdom measures transmitted knowledge against the scale of reason, evaluates the past through the needs of the future, and transforms inherited knowledge into a lamp illuminating the path forward. Without it, the connection between transmitted and rational knowledge is severed; no criteria remain for utilizing inherited knowledge to ensure the dynamism of future living experiences; the path from past to future is blocked; the establishment of laws aims to shape the future in the image of the past, becoming disconnected from lived experience and transforming into a self-contained and abstract body of knowledge. Thus, it seems the Second Teacher's (Farabi's) endeavor to unite philosophy and religion resulted in the decline of the Political issue. To overcome this historical failure, we must rethink the relationship between revelation and philosophy. Revelation, prophethood, and divine scripture are singular and incommunicable. Reducing them to the Active Intellect—the source of intellectual and universal forms—negates their singular nature. They testify to a sacred event that cannot be unified with philosophy, a human, rational pursuit based on proof, refutation, and logical argument. Re-examining the Second Teacher's efforts can lead us to recognize the singularity of revelation and prophethood alongside the universality of philosophy. Revelation's singularity lies in its unfathomable and encompassing nature. The shared and universal nature of reason and philosophy lies in the effort to understand and interpret revelation. This perspective transcends Farabi's notion of unity. By distinguishing between revelation and philosophy, revelation forever remains a singular, unnavigable and transcendental text from the formations of consciousness, and it inspires philosophical thought, and philosophy, with its strength and power, historically rethinks this divine inspiration and reinterprets it in terms of the human life world. From this perspective, practical wisdom is revived. The theoretical and practical dimensions within revelation become rationally interpretable, and the political issue finds meaning in relation to philosophy.

Bibliography

- Aristotle (1999), *Nicomachean Ethics*, trans. Mohammad Hassan Lotfi Tabrizi, Tehran: Tarh-e Now.
[in Persian]
- Aristotle (2019), *Politics*, trans. Hamid Enayat, Tehran: Scientific and Cultural (Elmi va Fargangi).
[in Persian]

237 Abstract

Avicenna (1984), *Al-Mabda wa al-Ma'ad*, Tehran: Islamic Studies Institute of McGill University in Collaboration with the University of Tehran. [in Persian]

Davari Ardakani, Reza (1976), *Al-Farabi, Founder of Islamic Philosophy*, Tehran: Imperial Association of Philosophy of Iran. [in Persian]

Davari Ardakani, Reza (2010), *Al-Farabi: Philosopher of Culture*, Tehran: Sokhan. [in Persian]

Plato (1957), *The Complete Works of Plato*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, vol. 2-3, Tehran: Kharazmi. [in Persian]

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (2013), *Hikmat al-Ishraq (Commentary by Mulla Sadra)*, Compiled by Najafali Habibi, vol. 4, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Persian]

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1984), *Mafatih al-Ghayb*, Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran, Cultural Studies and Research Institute. [in Persian]

The Holy Quran.

مابعدالطبیعه و امر سیاسی:^۱

تأملی در ایده کتاب فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی

سیدحمید طالب‌زاده*

چکیده

مابعدالطبیعه در سرآغاز بنیادگذاری‌اش با امر سیاسی پیوند خورد و یا اساساً برای معقول‌کردن امر سیاسی شکل گرفت. مابعدالطبیعه، جدای از امر سیاسی، از زندگی گسسته و به دانشی خودبسنده و انتزاعی تبدیل می‌شود. فارابی نیز، در مقام تأسیس فلسفه اسلامی، به امر سیاسی نظر داشت و به شرایط تحقق مدینه فاضله می‌اندیشید. فارابی بنیادی را بر نهاد که فلسفه و دین را به‌آسانی به یک‌دیگر پیوند داد. او پیامبر را فیلسوف کامل و مطلق خواند و برحسب مقدماتی که بیان کرد، زعامت مدینه فاضله را شأن پیامبر دانست. وحدت پیامبر و فیلسوف براساس قداست‌یافتن عقل میسر شد. به بیان فارابی، عقل در ذات خویش حقیقتی الهی است و انسان به واسطه نور عقل الهی، که در نفس او بالقوه موجود است، می‌تواند به عقل قدسی متصل شود و به سرچشمه دانش راه پیدا کند؛ اما عقل ذاتاً ساحت کلیت است. کلیت فراخوان عمومی دارد و همین وجه عام‌بودن و دردست‌رس همگان بودن مفاهیم کلی دیدگاه فارابی را به چالش می‌کشاند، چراکه پیامبران خاص و تکیان‌اند. پیامبران به شکل اختصاصی فراخوانده می‌شوند. این مقاله بر این تمایز تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که غفلت از این تمایز آرمان فارابی، یعنی بنیادگذاری امر سیاسی، را مخدوش می‌کند.

کلیدواژه‌ها: امر سیاسی، فارابی، وحی، عقل فعال، مابعدالطبیعه، پیامبر.

* استاد فلسفه و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران، talebzade@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲



۱. مقدمه

استاد گران‌مایه، جناب آقای دکتر داوری اردکانی، اندیشه فارابی را ابتدا به شکل اجمالی در سال ۱۳۵۴ مطرح کردند. ایشان زمانی به اندیشه فارابی رجوع کردند که ایران به یک تحول عظیم تاریخی نزدیک می‌شد و می‌رفت تا اندیشه‌ای که با فارابی بنیان‌گذاری شد در آینده این مرزوبوم تبلور یابد و نقشی تعیین‌کننده ایفا کند. لازم بود قرن‌ها بگذرد و اندیشه فارابی به دست متفکران پس از وی هم چون ابن‌سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، و سرانجام صدرالمآلهین بازاندیشی شود و هیئت کامل و پرداخته به خود بگیرد تا الگویی قابل‌پیروی برای یک دگرگونی بزرگ را تشکیل دهد. شاید همین بیان اجمالی بتواند اهمیت رجوع به اندیشه معلم ثانی را در آن وقت تاریخی تاحدودی روشن کند.

استاد داوری در مقدمه بر چاپ اول کتاب می‌نویسند: «این‌که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است مدعای کوچکی نیست و به‌صورتی که در این رساله موردبحث و رسیدگی قرار گرفته است، به‌کلی تازگی دارد و تاکنون مطرح نشده است» (داوری اردکانی ۱۳۵۵: سه).

از تأسیس فلسفه اسلامی سخن به‌میان آمده است و هم‌چنین شیوه رسیدگی به چگونگی این تأسیس شیوه‌ای توصیف شده است که بی‌سابقه بوده و تاکنون این‌گونه به آن نگریسته‌اند. مقصود از تازگی داشتن این شیوه در ادامه همان مقدمه روشن شده است:

اختصاص دو فصل از چهار فصل کتاب به فلسفه مدنی ... از آن نظر [بوده] که مقاصد او را در فلسفه مدنی بهتر و آسان‌تر می‌توان درک کرد؛ به‌خصوص که در این قسمت، ارتباط مقاصد با اصول و کیفیت مؤسس‌بودن فلسفه عملی بر حکمت نظری را به‌وضوح و صراحت ذکر کرده است (همان: چهل - چهل‌ویک).

تأسیس فلسفه اسلامی به‌شیوه خاصی رخ داده است و این شیوه خاص نظرگاهی است که در این کتاب اخذ شده است. فلسفه مدنی نظرگاهی است که تأسیس فلسفه اسلامی از آن نظرگاه بحث و بررسی شده است. پس تازگی رویکرد این کتاب در نگریستن به تأسیس فلسفه اسلامی از منظر فلسفه مدنی و فلسفه عملی است، اما این منظر با تاریخ فلسفه بیگانه نیست، بلکه فلسفه در زادبوم خویش، یونان، نیز با چنین رویکردی پایه‌گذاری شد. اگر به عصری که مابعدالطبیعه در آن پا به عرصه نهاد بنگریم، با افلاطونی دیدار می‌کنیم که متولد شهر آتن است؛ دولت‌شهری که در آن دوران دیگر شکوه و عظمت گذشته را نداشت و در ستیز و نبرد دولت‌های یونانی علیه یک‌دیگر به سستی گراییده بود. دوران برتری سیاسی آتن پس از پریکلس رو به افول نهاد و جنگ‌های معروف به پلوپونزی، که طی آن آتن از اسپارت شکست خورد، به

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب *فارابی*، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۴۱

دموکراسی آتنی پایان داد. با رونق گرفتن کاروبار سوفسطاییان، آن‌ها موج فزاینده‌ای از شکاکیت را انتشار دادند. آن‌ها خود را دانا و دانشمند می‌خواندند و سخن‌ورانی زبردست بودند و درقبال دریافت دستمزد، به صاحبان دعاوی می‌آموختند که چگونه در دعاوی خویش پیروز شوند و به خواسته‌های خود برسند. سوفسطاییان درست و نادرست را به هم می‌آمیختند و به همه امور به دیده ابزار می‌نگریستند و می‌کوشیدند فن سخن‌وری را، که تنها سرمایه آن‌ها بود، با دانایی (سوفیا) برابر کنند و حقایقی فراتر از ادراک و خواست انسان را انکار کنند. بی‌پایگی فرض‌های طبیعت‌شناسان و تعارضاتی که سبب بی‌اعتباری افکار ایشان شده بود به قوت گرفتن سوفسطاییان کمک می‌کرد و شکاکیتی که رفته‌رفته دامنه آن گسترده‌تر می‌شد به تزلزل در ارکان دولت‌شهر آتن و افول سیاست‌های گذشته انجامید. زوال اخلاق در میان مردمان گسستگی و تفرقی فزاینده را در پی داشت و در اثنای این فروپاشیدگی بود که به تعبیر هگل، مابعدالطبیعه به‌همت افلاطون و سپس ارسطو سر بر آورد و به درختی تناور تبدیل شد. فلسفه از متن زندگی و عاداتی که زندگی بشر را به تباهی می‌کشد سر بر می‌آورد. از عادات روگردان می‌شود و در جست‌وجوی بنیادی استوار در اندیشه و عمل برمی‌آید تا برحسب آن، بار دیگر، رشته زندگی را استحکام بخشد و آرامش و ایمنی را به زندگی بشر بازگرداند. افلاطون در نامه هفتم می‌گوید:

برای این که حق فلسفه را ادا کرده باشم، فاش می‌گویم که تنها فلسفه است که می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو آدمیان هنگامی از بدبختی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را به دست دارند به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند (افلاطون ۱۳۳۶: ج ۳، ۳۲۶).

فلسفه زندگی خصوصی و اجتماعی انسان را سامان می‌بخشد. این سامان چیزی جز نظامی معقول نیست که از هرج و مرج جلوگیری می‌کند. اجتماعی که فاقد نظم معقول باشد نمی‌تواند مانع سقوط انسان در سراسیمگی نگون‌بختی شود. نظم معقول نظم ثابت و پایدار است. پایگاه ثبات و پایداری نیز امر کلی است. تنها فلسفه است که عهده‌دار اندیشیدن به امر کلی است. لازم است زمام اجتماع از استبداد و خودکامگی رهایی یابد و به دست زمامداری سپرده شود که به امر کلی متصل است و اجتماع را از طوفان سرگردانی به ساحل امن و آرامش برساند. ارسطو نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد:

چنین می‌نماید که کسی که زندگی موافق عقل می‌گذراند و عقل را می‌پرورد زندگی اش به بهترین وجه نظم یافته است ... برای داوری درباره حقیقت در امور عملی باید به واقعیات

زندگی توجه کرد، چون این واقعیات عوامل قطعی هستند. پس باید همه نتایجی را که از بحث خود گرفته‌ایم با معیار واقعیت زندگی بیازماییم تا اگر بر این واقعیات موافق باشند برای آن‌ها اعتبار قائل شویم و در غیر این صورت آن نتایج را نظریه صرف تلقی کنیم (ارسطو ۱۳۷۸: ۳۹۵).

فارابی و ارسطو فلسفه را از منظر زندگی انسانی می‌نگریستند و حکمت عملی یا قوانین زندگی معقول را بر شالوده حکمت نظری استوار می‌کردند. از نظر ارسطو، انسان مدنی بالطبع است و در تعبیر ارسطو، سه عنصر انسان (فرد و نوع)، مدنی (اجتماعی و سیاسی)، و طبیعت با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. طبیعت به نظم جهان دلالت می‌کند و مدنیت از نظم سیاسی اجتماع و انسانیت از فضیلت و اخلاق فردی حکایت می‌کند. از این‌رو طبیعت واسطه‌ای است که فرد و جامعه را به هم پیوند می‌دهد. انسان به واسطه طبیعت به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. زندگی مطلوب که به فضیلت و سعادت منتهی می‌شود فقط در شهر امکان‌پذیر است. فرد هویتی مجزای از شهر ندارد. طبیعت به یک‌سان در فرد و اجتماع حضور دارد و از آن‌جاکه طبیعت همواره رو به کمال و غایت خویش است، طبیعت مدنی فرد نیز اقتضا می‌کند که کمال انسان صرفاً در اجتماع به فعلیت برسد. شهر اصالت و اولویت دارد و خانواده و فرد تابع شهرند و هویتی مستقل از شهر ندارند. به نظر ارسطو، فقط حیوانات و مجردات بی‌نیاز از زندگی اجتماعی‌اند و در عوض، انسان نیازمند هم‌زیستی با هم‌نوعان خویش است. زندگی فرد صرفاً در متن زندگی اجتماعی امکان‌پذیر است و آنچه این هم‌بستگی را میسر می‌کند طبیعت است. زندگی اجتماعی افراد انسانی چیزی جز سیاست نیست. سیاست نظم اجتماع است که از طبیعت برخاسته، اخلاق نظم معقول زندگی فردی است که از طبیعت برخاسته، و اقتصاد نظم معیشت خانواده است که خاستگاه آن هم طبیعت است و این‌همه در امر سیاسی با یکدیگر متحد می‌شوند؛ پس مدنی بالطبع به معنای امر سیاسی است و امر سیاسی گوهر حکمت عملی و زندگی در تراز فلسفه است که افلاطون و ارسطو از آن سخن گفتند.

اما اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم ... پس روشن است که آن غایت خیر اعلا و بهترین است ... چنین می‌نماید که آن غایت باید موضوع مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها باشد و چنین می‌نماید که این دانش دانش سیاست است ... چون دانش سیاست همه دانش‌های عملی را برای مقاصد خود به کار می‌برد ... پس معلوم می‌شود غایت دانش سیاست حاوی غایات همه دانش‌های دیگر است و این غایت خیر آدمیان است (همان: ۱۴).

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب *فارابی*، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۴۳

حکمت عملی ذاتاً به امر سیاسی می‌پردازد، امر سیاسی اما با طبیعت وفاق و سازگاری دارد؛ پس امر سیاسی، بدون شناخت خاستگاه آن، یعنی طبیعت، ناممکن است. نزد یونانیان، طبیعت یا فوزیس وصف ذاتی هستندگان، به معنای شکفتگی و بروز و سرسبزی، است و این معنا با حقیقت وجود نزد یونانیان مناسبت دارد.

طبیعت نزد ارسطو را باید تحت مفهوم یونانی فوزیس (فوزیکا) فهمید، اما معنای طبیعت نزد ارسطو دچار تقلیل می‌شود و از بیان منتقدان فاصله‌ای می‌گیرد. طبیعت نزد ارسطو به جوهر تعبیر شد و جوهر به جوهر فناپذیر و جوهر فناپذیر تقسیم شد. بدین روی علم طبیعت به جوهر فناپذیر می‌پردازد و موضوع مابعدالطبیعه جوهر فناپذیر است. جوهر حکمت عملی امر سیاسی است و جوهر حکمت نظری مابعدالطبیعه است؛ و چنان‌که دیدیم، طبیعت کانون ربط فرد و اجتماع است و امر سیاسی برحسب طبیعت پایه‌گذاری می‌شود و بنیاد طبیعت نیز جوهر فناپذیر است که غایت همه هستندگان است و واپسین غایت هستی است. بدین ترتیب امر سیاسی، که غایتش غایت کل زندگی است، خود بر وفق مابعدالطبیعه، که غایت کل هستی در آن تعیین می‌شود، رقم می‌خورد؛ پس حکمت عملی بر حکمت نظری استوار است و کانون این ربط بنیادین طبیعت است و غایت جهان و فرد و اجتماع با هم یگانه است و آن چیزی جز جوهر مجرد و عقل محض و غایت کل و خیر محض نیست. در این نظرگاه، میان حکمت نظری و عملی هیچ شکافی نیست. حکمت نظری بنیاد حکمت عملی و حکمت عملی غایت حکمت نظری است. بدین ترتیب جایگاه خاص فیلسوف روشن می‌شود. اوست که امر سیاسی را برحسب الگوی جهان هستی طراحی می‌کند یا خود زمام تدبیر اجتماع را به دست می‌گیرد و قوانین معتبر را هم‌سو با طبیعت وضع می‌کند یا قوانینی که او وضع می‌کند دستور عمل تدبیر اجتماع قرار می‌گیرد.

نظم جهان در مابعدالطبیعه افلاطون سلسله‌مراتبی را از موجودات تشکیل می‌دهد که محسوسات در رتبه پایین و موجودات ریاضی میان مجردات و اعیان محسوس و مثل یا مجردات برتر از همه موجودات قرار دارند و فوق همه موجودات مثال خیر است که عالم معقول از نور آن برخوردار است.

فیلسوف غار محسوسات یا سایه‌ها را ترک می‌کند و عزم سیر در مراتب هستی می‌کند؛ از مرتبه دون عبور می‌کند و به عالم معقول وارد می‌شود و ابتدا به مرتبه دیانویا و علم به ریاضیات دست می‌یابد و سپس گام در جهان صور اعلا و عالم مثل می‌گذارد و به معرفت (اپیستمه) واقعی، یعنی مرتبه نوئزیس و شهود عقلی مثل، می‌رسد و حقایق کلی جهان هستی را در پرتو

نور مثال خیر شهود عقلی می‌کند. پس جهانی که از عوالم گوناگون هستی تشکیل شده و به یک اعتبار در قوس نزول از جهان مثل به ریاضیات و سپس به جهان سایه‌ها رسیده است، در مسیر دیالکتیکی فیلسوف و در قوس صعود، از غار سایه‌ها تا جهان معقول را می‌پیماید. فیلسوف قوس صعود را بر وفق قوس نزول طی می‌کند. افلاطون قوس نزول و صعود را در کتاب جمهوری و در ضمن تشبیه خط بیان کرده است. فیلسوف، در سیر دیالکتیکی خویش، قوس صعود را طی می‌کند و سپس در دیالکتیک نزولی به جامعه بازمی‌گردد تا اجتماع را نیز به سوی قوس صعود رهنمون شود. پس امر سیاسی مشتمل بر تدبیر اجتماع بر طبق قوانینی است که اجرای آن نفوس را در مسیر قوس صعود قرار می‌دهد و امکان طی طریق کمال را برای نفوس فراهم می‌کند. طی قوس صعود در تشبیه غار شرح داده می‌شود. مردمان زندانیان غار تصاویر و سایه‌هایند و رو به سوی دیوار غار به بند کشیده شده‌اند و در زندگی خود به خیال و پندار (ایکونس) بسنده کرده‌اند و راهی بر حقایق و بواطن جهان ندارند. در همین حال، بنابر توصیف افلاطون، اتفاقی شگرف رخ می‌دهد.

اگر از بند آزاد شوند و از درد نادانی رهایی یابند، چه حالی پیدا خواهند کرد؟ فرض کن زنجیر از پای یکی از آنان بردارند ... اگر در این حال به او بگویند: «تا این دم جز سایه ندیده‌ای، ولی اکنون به هستی راستین نزدیک‌تر شده‌ای» ... و اگر کسی یکایک آن اشیا را به او نشان دهد ... اگر مجبورش کنند در خود روشنائی بنگرد ... اگر کسی دست او را بگیرد و به زور از راه سربالا و ناهموار به بیرون غار بکشاند (افلاطون ۱۳۳۶: ج ۲، ۵۱۶).

افلاطون اشاره می‌کند که ممکن است کسی از پای یک زندانی زنجیر را بردارد و او را وادار کند که به عقب بنگرد و دست او را بگیرد و اعیان را به او نشان دهد؛ پس فیلسوف شخص است؛ شخصی است که به شهود عقلانی حقایق فراخوانده می‌شود و او را به این سیر وجودی وامی‌دارند. افلاطون مشخص نمی‌کند که آن کس کیست که راه‌نمای فیلسوف و دعوت‌کننده او و راه‌بری‌کننده اوست، اما برگزیده شدن فیلسوف نیز در عبارات او صراحت ندارد. بالاین همه فیلسوف در نظر افلاطون شخصی است که شایستگی آن را دارد تا بند از دست‌وپای او باز کنند و او را به دیدار حقایق راه‌نمایی کنند.

ارسطو دیدگاهی متفاوت دارد. قوس نزول در مابعدالطبیعه ارسطو مشتمل بر سه گونه جوهر است. در کتاب لامبدا آن‌ها را این‌گونه تقسیم می‌کند:

۱. جوهر نامحسوس فناپذیر؛

۲. جوهر محسوس فناپذیر یا اجرام سماوی و افلاک؛

۳. جوهر محسوس فناپذیر.

جوهر محسوس فناپذیر طبایع مادی را تشکیل می‌دهند و جوهر محسوس فناپذیر جوهر فلکی و اجرام سماوی را تشکیل می‌دهند که دارای حرکت دایروی و پایان‌ناپذیرند و ارسطو در دوره‌ای به نفوس کلی اجرام سماوی تصریح می‌کرد؛ نفوسی که افلاک را برحسب میل و شوق به حرکت درمی‌آورند؛ و نهایتاً جوهر نامحسوس و فناپذیر عقول کلیه‌اند که غایت حرکات اجرام سماوی است و بالاتر از همه، محرک نامتحرک یا فکرِ فکر است که عقل محض و غایت کل است.

بنابراین مراتب سه‌گانه سایه‌ها، موجودات ریاضی، و مثل در اندیشه افلاطون نزد ارسطو به جهان طبایع جسمانی، عالم نفوس فلکی، و عقول فلکی مجرد، که همگی رو به سوی یک غایت کل دارند، تبدیل می‌شود. به همین ترتیب، قوس صعود نیز مراتب عقل از بالقوه تا عقل فعال را شامل می‌شود. نفس در نظر ارسطو مراتبی دارد. نفس نباتی پایین‌ترین مرتبه نفس است و مرتبه بالاتر نفس حیوانی است که نفس ادراک‌کننده است، اما نفس ادراک‌کننده بیش از حس و خیال و وهم نیست. نفس در رتبه بالاتر به نفس انسانی می‌رسد و آن قوه عقل است که ابتدا بالقوه و منفعل است، اما مرتبه نهایی عقل فعال است که جزء فناپذیر نفس انسانی است. عقل فعال صور کلی اعیان را از صور خیالی و حسی انتزاع می‌کند و می‌تواند به علم کلی دست یابد؛ پس در نظر ارسطو، قوس نزول یا جهان هستی یا طبیعت، به معنای عام آن، دارای سه مرتبه اجرام (اعم از مادی و اثیری) و نفوس فلکی و عقول فلکی است و محرک نامتحرک یا عقل محض غایت کلی و صورت کل است؛ و قوس صعود یا انسان، متناظر با مراتب جهان دارای مرتبه حس و خیال و عقل است و چنانچه علم کلی و صور معقول اعیان برای او حاصل شود، تشبه به عقول و مبادی جهان پیدا می‌کند و سعادت حقیقی و کمال قوه نظری برای او حاصل می‌شود.

اما نظر ارسطو در باب سیاست با نظر افلاطون متفاوت است. افلاطون تدبیر شهر و اجتماع را به فیلسوفی که قوس صعود را طی کرده و به شهر بازگشته است می‌سپارد، در حالی که ارسطو سیر وجودی دیالکتیکی را برای فیلسوف برنمی‌تابد، بلکه فیلسوف نزد او، به واسطه دریافت صور کلی اعیان و شهود عقلی تام، به مبادی جهان شباهت پیدا می‌کند؛ بنابراین فیلسوف آموزگار سیاست است و بهترین شکل دولت را در ساحت حکمت عملی تعیین می‌کند، اما خود او زمام‌دار نیست و تدبیر امور اجتماع را به عهده نمی‌گیرد. در نظر ارسطو، همه نفوس، که به جهت طبیعت مدنی‌شان ذاتاً سیاسی‌اند، باید هم در فرمان‌روایی و هم در فرمان‌برداری شریک

باشند. زندگی اجتماعی اقتضا می‌کند که اهالی شهر در امر قانون‌گذاری و در امر قضا و داوری شرکت کنند. «اکنون می‌گوییم که شهروند کسی است که در شهری که مسکن اوست حق دادرسی و بیان عقیده دربارهٔ امور [از طریق انجمن‌های نمایندگی] را داراست» (ارسطو ۱۳۹۸: ۱۲۷۵ب).

نظر افلاطون این نبود. وی نفوس را عموماً فاقد شعور سیاسی می‌خواند که نمی‌توانند در تدبیر امور نقشی داشته باشند.

تودهٔ مردم، از هرگونه افراد تشکیل یافته باشد، هرگز نمی‌تواند بدان شناسایی برسد و آن توانایی را به‌دست آورد که جامعه را از روی خرد و دانش اداره کند، بلکه آن شناسایی درست را فقط در میان عده‌ای بسیار قلیل یا در یک تن می‌توان یافت (افلاطون ۱۳۳۶، ج ۲، رسالهٔ مرد سیاسی، ۲۹۷).

۲. فارابی و تأسیس فلسفهٔ اسلامی

فلسفه در جهان اسلام نیز کمابیش به همان شیوه تأسیس شد، با این تفاوت که وحی بستری برای آن فراهم کرد. گسترش و نفوذ وحی اسلامی در زندگانی مسلمانان همه‌جانبه بود، اما اسلام خود را دینی جهانی می‌دانست و مسلمانان ارشاد و تعلیم غیرمسلمانان را وظیفهٔ شرعی خود می‌دیدند. بدین‌سان، مباحثات جدلی و کلامی در جای‌جای جهان اسلام فراگیر شد و معتزله، اشاعره، مرجئه، و دیگر مکاتب کلامی در عقاید و باورهای مردم و مناسبات معیشتی و حقوق و اخلاقی آن‌ها مؤثر افتادند و حتی با سیاست و حکمرانی نیز آمیخته شدند.

افکار و تعالیمی که از سوی متکلمان مطرح می‌شد، در مناظراتی که با پیروان ادیان دیگر به‌خصوص یهودیت و مسیحیت شکل می‌گرفت، تبادل دیدگاه‌ها را در پی داشت و رنگ و لعاب اندیشه‌های یونانی در آن‌ها پررنگ‌تر می‌شد؛ پس زندگی مسلمانان نیز خواه‌ناخواه با میراث برجای‌مانده از اندیشه‌های یونانی مرتبط شد، اما تفرق و گسیختگی چیزی بود که در آن معرکه آرای بیش‌تر خود را ظاهر می‌کرد. در این میان، فارابی دست‌به‌کار تأسیس فلسفهٔ اسلامی شد. او با رجوع بی‌واسطه به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو به این باور رسید که مبادی و غایات دین با مبادی و غایات آن فیلسوفان سازگارند؛ پس نخست به رفع اختلاف میان آرای آن بزرگان پرداخت و نشان داد که فلسفه حقیقتی جاودان است که می‌تواند با دین و حیانی که آن هم حقیقتی جاودان است پیوندی ژرف برقرار کند؛ پس اگر پرسیده شود که چه مناسبتی میان وحی اسلامی و اندیشهٔ یونانی بود که نیاز به تأسیس فلسفهٔ اسلامی افتاد، باید گفت که

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب *فارابی*، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۴۷

پیش‌ازاین، شیوه بحث و استدلال و منطق و دیدگاه‌های یونانی به‌شکل پراکنده در زندگی مسلمانان رخنه کرده بود و این مناسبت تاحدودی احساس شده بود و این زمینه مساعدی را پدید آورده بود تا فلسفه اسلامی اتحادی عمیق میان فلسفه (نه به‌منزله دانشی یونانی)، بلکه عقلانیتی جاودانه با وحی نبوی پدید آورد و طرحی افکند تا بر آن معرکه آرا و گسستگی باورها غلبه کند.

اهل ایمان، خواه فلسفه باشد و خواه فلسفه نباشد، در بافتار باورهای دینی خود زیست می‌کنند. دین‌داری و ایمان ذاتاً نیازی به فلسفه ندارد و فارابی و دیگر فلاسفه جهان اسلام نیز درصدد نبودند تا فلسفه را خدمت‌گزار باورهای دینی مردم کنند یا بخواهند اصول عقاید آن‌ها را اثبات کنند و استحکام بخشند. دین‌داران با ایمان خود زندگی می‌کنند و باورهایشان در ظاهر و باطن زندگی آن‌ها رسوخ کرده است و برای دین‌داری خود محتاج به مستندات در حوزه قیاس‌های برهانی نیستند و اگر برای رفع شبهات احتمالی به چنین استحکاماتی نیازمند شوند، کلام و استدلال‌های کلامی به‌مدد آن‌ها می‌شتابد. فلسفه اسلامی شکل نگرفت که به‌کار دفاع از باورهای دینی همت گمارد و برج و بارویی برپا کند که ایمان مردم را از گزند آفات ایمنی بخشد. ایمان امری درونی و قلبی است و باورها از سنخ عادات فکری‌اند که پشتوانه‌ای ذهنی برای ایمان قلبی فراهم می‌کنند.

علم کلام نیز از مقدماتی بهره می‌جوید و استدلال‌هایی را شکل می‌دهد که غایت آن اقناع نفوس است. اقناع نفوس و تحکیم عقاید و رفع شبهات و تدوین باورهای درست و تقویت راست‌کیشی (ارتدکسی) در جای خویش اهمیت فراوان دارد.

بااین‌همه راه فلسفه از راه اقناع نفوس جداست. فلسفه به قلمرو باورها یا به‌بیان افلاطون به قلمرو درک (ظن و عقیده) تعلق ندارد، بلکه فلسفه در راه دریافت علم کلی (اپیستمه و نوئزیس) است. فلسفه، با نظر به واقعیت و موجود از آن جهت که موجود است، شکل می‌گیرد. فلسفه به نفس‌الامر و امر واقع نظر دارد و نه باورهای شخصی افراد. حوزه فلسفه امر واقع (ابژکتیویته) است و نه امر مقنع (سویژکتیویته). بدین‌سان فلسفه می‌آموزد که امر اقناعی (باورها و عقاید) بدون امر حقیقی (علم کلی) نمی‌تواند موجه باشد و از سستی و دگرگونی و فروپاشی ایمن شود. به همین جهت، امر سیاسی در کانون تأسیس مابعدالطبیعه جای دارد. امر سیاسی حکمت عملی است و نحوه امتحان زندگی مطابق با حقیقت انسان را معین می‌کند و مابعدالطبیعه حکمت نظری است و ربط ناگسستنی زندگی انسان را با واقعیت جهان آشکار می‌کند. پس فلسفه اسلامی پایگاه ابژکتیو (امر واقع) نحوه زندگی سازگار با وحی (امر سیاسی)

را تبیین می‌کند و با چنین رویکردی تأسیس شده است. «این‌که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است مدعای کوچکی نیست و به‌صورتی‌که در این رساله مورد بحث و رسیدگی قرار گرفته است، به‌کلی تازگی دارد و تاکنون مطرح نشده است» (داوری اردکانی ۱۳۵۵: سه).

تازگی طرح تأسیس فلسفه اسلامی در کتاب *فارابی* استاد داوری همین دعوی است که فارابی در تأسیس فلسفه اسلامی به ماهیت امر سیاسی توجه داشته است و درصدد تحقیق در چیستی «امر سیاسی» برآمده است. فارابی، در تحقیق خویش، با افلاطون و ارسطو هم‌سخن و هم‌داستان شده و خود را در همان راهی یافته است که آنان پیش از وی پیموده بودند. او به‌نحو غربی روح فلسفه یونانی را که قرن‌ها با آن فاصله داشته است دریافته و پی برده بود که کانون اندیشه افلاطون و ارسطو تبیین امر سیاسی است و نقطه عزیمت به‌سوی حکمت نظری و مابعدالطبیعه حکمت عملی و زندگی اخلاقی انسان است. با طرح پرسش مرکزی «امر سیاسی چیست و چگونه ممکن است؟» مابعدالطبیعه یا حکمت نظری به‌منزله بنیاد هستی‌شناسانه (انتولوژیک) حکمت عملی شکل گرفته است.

اما چرا فارابی به ره‌آورد متفکران یونانی اکتفا نکرد و لازم دید راهی را که آن‌ها طی کرده بودند از نو بپیماید و این پیمایش را از نقطه عزیمتی تازه آغاز کند؟ زیرا او متفکری است متعلق به عالم اسلامی و ذیل وحی اسلامی می‌اندیشد و مؤلفه‌های جدیدی در تجربه زیسته او اثرگذار بوده که در عالم یونانی نبوده است؛ پس او این بار می‌پرسد: امر سیاسی در نسبت با وحی اسلامی چگونه ممکن است؟ فارابی، در جهت همان اندیشه فلسفی که در یونان به‌بار نشسته بود و با رجوع به افلاطون و ارسطو، از ماهیت و امکان امر سیاسی در نسبتی تازه پرسش کرده و در این اثنا فلسفه اسلامی را تأسیس می‌کند. او تصور می‌کند که با تأسیس فلسفه اسلامی، امر سیاسی و مدینه فاضله جامعه تحقق می‌پوشد.

هر فیلسوف دیگری به‌جای او بود و شأن خود را تجدید فلسفه در عالم اسلام می‌دید می‌بایست شریعت (ظاهر) و فلسفه (باطن) را وحدت بخشید و این وحدت در مدینه فاضله متحقق شد که رئیس آن نبی و فیلسوف واضع‌النوامیس است (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۱۲۱).

فارابی ابتدا کوشید تا میان آرای افلاطون و ارسطو جمع کند و اختلاف آرای آن‌ها را صوری جلوه دهد و سپس راهی پیدا کند تا پیامبر در دولت‌شهر آرمانی شأن و جایگاهی ممتاز احراز کند. مقام پیامبر در دولت‌شهر آرمانی زمانی امکان‌پذیر می‌شود که دولت‌شهر یونانی به مدینه فاضله اسلامی تبدیل شود. مدینه فاضله شهری است که پیامبر رئیس اول آن است. بدین‌سان فارابی، در مقام تأسیس فلسفه اسلامی، به‌نحو پیشینی و ناندیشیده و زیر سایه رساله

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب فارابی، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۴۹

نوامیس افلاطون (تنها رساله‌ای که باوجود حجم قابل توجه آن، سقراط، که روح فلسفه یا فیلسوفیاست، در آن غایب است)، وحی را با شریعت و پیامبر را با واضع‌النوامیس یگانه کرد و این واقع‌بودگی (facticity) حواله تاریخ فلسفه اسلامی را رقم زد.

فارابی، ازیک‌سو، به دیالکتیک صعودی افلاطون نظر داشت و در این‌که قوس صعود امری وجودی است و نمی‌توان با صرف اندیشیدن آن را طی کرد با افلاطون هم‌آوا بود و ازسوی‌دیگر، در مراتب تکوینی جهان و اشتغال آن بر سه مرتبه اجرام زمینی و آسمانی، نفوس فلکی، و عقول مجرد با ارسطو هم‌رأی بود و ازپیش میان آن دو فیلسوف رفع اختلاف کرده بود. حالا با خیال راحت اجزای سه‌گانه نفس یعنی حس و خیال و عقل را متناظر با مراتب سه‌گانه تکوینی برحسب نظر ارسطو پذیرفت و بدین‌سان همه‌چیز را آماده کرد تا امر سیاسی از نگاه افلاطون با مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو با یک‌دیگر پیوند بخورد و حکمت عملی افلاطونی بر شالوده حکمت نظری ارسطویی متحد شود.

گمان می‌کنم روشن کرده باشم که سیاست فارابی مبتنی بر متافیزیک و جهان‌شناسی و علم‌النفس و اخلاق ارسطویی و اسکندرانی و نوافلاطونی بوده و محققانی که اجزای افلاطونی در سیاست این حکیم دیده و فلسفه او را افلاطونی خوانده‌اند توجه چندانی به این امر نکرده‌اند (همان: ۹۹).

اگر وحی و پیامبری و ایمان نفوس و باورهایشان به پیامبر و خاتمیت و فضایل بی‌بدیل او را در نظر آوریم، گویی به حکیمی افلاطونی می‌نگریم که نظر و عمل درحد کمال در وجود او تحقق یافته و با یک‌دیگر یگانه شده است. او رئیس مدینه است و باوجود او، امر سیاسی بی‌چون‌وچرا حاضر است. امر سیاسی تدبیر پیامبر است. این تدبیر ابلاغ و اجرای فرامین الهی است، برای این‌که مردمان تکالیف خود را بشناسند و با عمل به تکلیف و پیروی از امر و نهی شریعت، زندگی فردی، خانوادگی، و اجتماعی خویش را بر مدار خیر و فضیلت شکل دهند. این تدبیر زندگی مردم از جانب آسمان یا تدبیر اجتماع به‌واسطه ریاست پیامبر صاحب شریعت انور است و در ساحت این تدبیر مستقیم امور جزئی، نیازی به فلسفه نیست، اما این مرتبه حضور پرفروغ رئیس مدینه همیشگی نیست و این تدبیر جزئیات و امر و نهی مستقیم لازم است تا از امر جزئی به امر کلی فراروی کند و به دستورالعمل‌های کلی تبدیل شود تا مدینه فاضله تداوم‌پذیر شود.

وقتی رئیس مدینه وفات کند و جانشین او هم‌رتبه و مقام رئیس اول باشد، نه‌فقط احکام و قواعد و قوانین جدید می‌آورد، بلکه ممکن است احکام رئیس سلف را نیز نسخ کند ...، اما

به‌هرحال وضع قوانین و نوامیس بر عهده رئیس اول و در شأن اوست. رئیس اول فیلسوف و نبی و واضع‌النوامیس است (فارابی ۱۸۶۸: ۴۹، به‌نقل از داوری اردکانی ۱۳۸۹).

وفات پیامبر و جانشین معصوم او نقطه عزیمت ضروری از جزئی به کلی است. با وفات رئیس اول و برای تداوم مدینه فاضله و تداوم امر سیاسی، لازم است فلسفه به‌منزله علم کلی تأسیس شود. فارابی، در گامی بلند و درجهت موجه‌ساختن تأسیس فلسفه برای تداوم وضع نوامیس، واقع‌بودگی دیگری را به‌نحو پیشینی و به‌منزله پیش‌فرضی نااندیشیده پیش می‌آورد و رئیس اول را فیلسوف و پیامبر و واضع‌النوامیس می‌خواند و به فیلسوف شأنی مشابه با پیامبر می‌بخشد. فارابی، با نظر به آرای ارسطو درباره نفس، قوس صعود و کمال نفس را برحسب سیر در مراتب عقل توضیح می‌دهد. نفس مراتب عقل را از عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل تا مرتبه عالی عقل، که عقل بالمستفاد است، طی می‌کند و در این مرتبه به عقل فعال می‌پیوندد و با آن متحد می‌شود. اگرچه خارجی بودن عقل فعال نسبت به نفس در اندیشه ارسطو صراحت نیافته است، اما فارابی آشکارا خارجی بودن عقل فعال را نسبت به نفس پذیرفته است و بر این رأی رفته است که عقل فعال، در سلسله‌مراتب مجردات، با ملک وحی یا جبرئیل امین یگانه است.

به‌نظر فارابی، فیلسوف و پیامبر در اتصال به عقل فعال و ملک وحی مشابه‌اند. تفاوتی که میان آن‌هاست به چگونگی این اتصال مربوط می‌شود. فیلسوف صرفاً در قوه عقل و ادراک کلیات با عقل فعال مربوط است، درحالی‌که پیامبر از طریق قوه خیال از فیض روح‌القدس برخوردار است. از این مناقشه می‌گذریم که آیا اتصال فیلسوف در قوه عقل به عقل فعال و اتصال پیامبر در قوه متخیله به عقل فعال سبب تخفیف شأن پیامبر در قیاس فیلسوف می‌شود یا خیر. چیزی که نمی‌توان از آن گذشت این است که فیلسوف صرفاً در ساحت شهود عقلی یا تئوریا، برهان، صور معقول، و مفاهیم کلی با عقل فعال متصل تواند بود، اما قوه متخیله پیامبر از فیلسوف برتر است و کانون تحقق وحی قوه متخیله است. متخیله محل ظهور صور جزئی است. نباید از نظر دور داشت که قوه متخیله پیامبر خیال متصل و نفسانی یا قوه متخیله سوپرکتیو نیست. این قوه متخیله از کمال اتصال با عقل فعال اشراق می‌شود و همه کلیاتی که برای فیلسوف حاصل می‌شود، علاوه بر وجه کلی، به‌صورت جزئی و در قالب اوامر و تکالیف شریعت بر قوه متخیله پیامبر نازل می‌شود. بدین روی قوه متخیله پیامبر در نظر فارابی نقطه وحدت دین و فلسفه است و کانون اتحاد عقل نظری و عملی است؛ یا بگوییم نوس پوئتیکوس و نوس پرکتیکوس در متخیله به هم پیوند می‌خورند. بدین‌سان کلیات و معقولات

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب فارابی، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۵۱

برای فیلسوف ظاهر است، اما همان کلیات و معقولات در وحی پیامبر ناظاهر یا بهتر بگوییم باطن است و درحالی‌که پیامبر ظاهرکننده وجه خطابی و تمثیلی وحی است تا به فهم عموم نزدیک‌تر باشد، فیلسوف شأن کلی و معقول وحی را دریافت کرده تا حافظ باطن شریعت باشد؛ بنابراین فیلسوف، به جهت اتحاد با منبع وحی، وجه کلی نبوت را احراز می‌کند و از این جنبه می‌تواند جانشین پیامبر باشد، اما فیلسوفی می‌تواند جانشین پیامبر باشد که علاوه بر حکمت نظری، از حکمت عملی نیز برخوردار باشد و دارای ملکه اجتهاد نیز باشد.

اما اگر در مدینه کسی لایق مقام و شأن رئیس اول و امام بر نباشد، حکومت به عهده کسی است که هرچند در جمیع احوال و صفات مثل رئیس اول نیست، باید از او پیروی کند و قواعد و قوانین او را محافظت کند و نگذارد در آن تغییر دهند و در آنچه سلف و رئیس اول به آن تصریح نکرده است به استخراج و استنباط احکام بپردازد و این رئیس دوم فقیه است ... می‌توان گفت که در فقه نظری به چیزهایی پرداخته می‌شود که مثال‌ات احکام و قواعد فلسفه نظری است و به این جهت، جزئی از این فلسفه و تابع آن است (فارابی ۱۸۶۸: ۵۰-۵۱، به نقل از داوری اردکانی ۱۳۸۹).

فیلسوفی که هم‌شأن با پیامبر است و می‌تواند جانشین او بعد از امام بر منصوص باشد فیلسوفی است که علاوه بر کمال قوه نظری، دارای قوه اجتهاد هم باشد و مثال‌ات و احکام عملی را نیز استنباط کند و فقه اصغر را با فقه اکبر و حکمت عملی و نظری را با هم داشته باشد، اما فارابی می‌گوید این فقه اصغر نیز جزئی از فلسفه نظری است و فیلسوف جانشین پیامبر فقاهت را نیز در ذیل قوه نظری به دست آورده است. او فیلسوفی است که قوس نزول و صعود را به شهود عقلی تعقل کرده است و نیز قوه اجتهاد احکام و استنباط افعال را نیز دارد و این هردو در ساحت نظر برای وی حاصل شده است. این فیلسوف مطلوب فارابی است که هم‌شأن پیامبر خوانده می‌شود و ریاست مدینه فاضله را به عهده می‌گیرد. وی، از آن جهت که قوس نزول و صعود را می‌شناسد و شهود عقلی باطن متخیله است، باطن شریعت را احراز کرده است و از آن جهت که قوه اجتهاد دارد، می‌تواند احکام شریعت را به نحو کلی استنباط کند؛ پس هم در حکمت نظری صاحب شأن کلیت است و هم در حکمت عملی اوامر و نواهی شریعت را به نحو کلی می‌شناسد و همواره از پایگاه کلیت می‌شناسد و عمل می‌کند و در ساحت کلیت و نظر سکنا دارد. فیلسوف مورد نظر فارابی فیلسوفی ارسطویی است که بر مسند فیلسوف افلاطونی تکیه زده است، ولی تفاوت متکی و محل اتکا به کلی از نظر پنهان داشته شده و نااندیشیده باقی مانده است.

۳. پیامبر کیست؟

زوایای نااندیشیده در واقع‌بودگی اتحاد پیامبر و فیلسوف در نظر فارابی این مجال را به فلسفه می‌دهد تا بار دیگر بپرسد «پیامبر کیست؟». تأمل در ذات پیامبری، با رجوع به گفتار وحی در این باب، کمک می‌کند تا بتوانیم قدری به پدیدار پیامبری نزدیک شویم و در این راه تعابیری را از نظر بگذرانیم که وحی برای معرفی پیامبر پیش نهاده است.

۱.۳ اصطفاء

«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳): باری تعالی، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر همه مردمان برگزید.

پیامبران انسان‌هایی‌اند که از جانب حق برگزیده و اختیار شده‌اند. خدا آنان را از میان انسان‌ها برگزیده و به‌سوی خود فراخوانده است تا با آن‌ها سخن بگوید. برگزیده‌شدن یا فراخوانده‌شدن پیامبر رخدادی تصادفی و گزاف نیست؛ همانند گلچین کردن و دسته‌کردن شاخه‌های گلی از چمن‌زار یا گلستان؛ شخصی که از دیگران ممتاز می‌شود و از جانب مبدأ هستی دعوت می‌شود وجودش یک‌سره به جانب هستی مطلق متوجه می‌شود.

«إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)

این فراخوانده‌شدن چنان است که شخص در میدان مغناطیس مبدأ کل خودش را از دست می‌دهد و سراپا گوش می‌شود.

«وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ» (طه: ۱۳).

اصطفاء رخدادی از آن‌خویش‌کننده است.

«وَ اصْطَفَيْنَاكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱).

حق پیامبر را به خویش اختصاص داده و او را برای خویش خالص گردانیده و تمکن بخشیده است. پس در ذات پیامبری اختصاص‌یافتگی نهفته است. پیامبر فردی از یک نوع کلی نیست، بلکه تماماً شخص است و از حیث تشخص خویش اشتراک‌ناپذیر است.

او وجودی است که در نسبتی اختصاصی و تکرارناشدنی تعین یافته است. او در این نسبت از آن‌حق‌شونده تنها و بی‌شریک است. پیامبر شخصی بی‌هم‌تاست و نسبت او با حق برای احدی قابل‌تکرار نیست. پیامبر، به‌لحاظ این جنبه، شرکت‌ناپذیر و کلیت‌ناپذیر، یکتا، تکین، و منحصر به فرد است. شاید گفته شود هر فرد انسان، از آن حیث که وجود است و وجود عین

شخص است، شخصی است و با فرد دیگر مشارکت ندارد. هر فرد انسانی شخصی مشارکت‌ناپذیر و مشخص و منحصر به فرد است. آری، پیامبر نیز یک فرد انسان است و حیثیت وجودی‌اش عین تشخیص است و از این جنبه با دیگران تفاوتی ندارد. یکتا بودن او وصف نسبت اختصاصی او با ذات حق است. او به نحو اختصاصی از جانب حق فراخوانده شده است. همگان می‌توانند رو به سوی حق کنند و در طلب نزدیکی به حق، پای در طریق بندگی او بگذارند، اما این روی‌آوری و طلب به هیچ‌کس یکتایی نمی‌بخشد و می‌تواند همه ره‌روان طریق بندگی را شامل شود و وجه مشترک همه آن‌ها باشد، اما پیامبر شخصی است که از آن سوی مخاطب قرار گرفته و از هم‌نوع خود جدا شده و نسبتی را تجربه کرده که نسبت اختصاص یافتگی و از آن‌حق‌شدگی است. پیامبر، با این حیث تقییدیه، تکین شده و بلاشریک است. این تکین‌بودگی و از آن‌حق‌شدگی به چه معناست و چه آثاری بر آن مترتب است؟

۲.۳ بعثت

ثمره اصطفا را باید در مفهوم بعثت جست‌وجو کرد.

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲): و اوست که در میان جمعیت پیام‌وخته رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آن‌ها می‌خواند و آن‌ها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد.

رخداد از آن‌خودکننده اصطفا با بعثت همراه است. بعثت برانگیخته‌شدن است؛ انقلابی بزرگ در تمام ارکان وجودی شخص برگزیده است؛ فراخوانده‌شدن به منزله مناسب‌یافتن با مبدأ آفرینش است. لازم است تا در سرشت و آفرینش او انبعاث و برانگیختگی‌های فراخور این فراخواندگی رخ دهد. بعثت هستی پیامبر را دگرگون می‌کند و به او هویتی می‌بخشد که با احدی از نفوس قابل‌قیاس نیست. فراخواندگی و مخاطب مستقیم وحی الهی شدن تحولی تکوینی می‌طلبد؛ ارتقایی وجودی است که کسی را یارای هم‌گامی با او نیست.

«مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (۲) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (۴) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (۵) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (۶) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (۷) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (۹) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (۱۰)» (نجم: ۲-۱۰): یار شما نه گم‌راه شده و نه در نادانی مانده، و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست. آن را فرشته شدیدالقولی به او فراآموخت، نیرومندی که فراایستاد، درحالی‌که او در افق اعلی بود. سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد، آن‌گاه به بنده‌اش آن‌چه را باید وحی کند وحی فرمود.

«نزدیک شد و نزدیک‌تر شد» سیری را نشان می‌دهد؛ سیری وجودی که با تعالی همراه است. انبعث سیری وجودی و رو به تعالی است. تعالی تا آن‌جا که شخص فراخوانده شده در تراز افق اعلا فرامی‌ایستد تا ندای وحی را بشنود. تعالی یافتن تا مرز افق اعلا، افقی که برترین افق جهان هستی است، به معنای احاطه وجودی یافتن بر کائنات است؛ افقی که همه کائنات در آن افق به‌ظهور می‌آیند و برای شخص نمایان می‌شوند؛ افقی که قانون اتحاد شخص با کل جهان هستی است. جهان هستی در فلسفه کلاسیک دارای مراتب سه‌گانه جرم کل، نفس کل، و عقل کل است.

و ربما قالوا: «کلّ» للسماء الاولى، فان كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بأن يسميه جرم الكلّ، و حركته حركة الكلّ، فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ و يعنون به جملة العقول المفارقة كأنها شيء واحد، و نفس الكلّ و يعنون به جملة الأنفس المحركة للسماء و يات كأنها شيء واحد. و تارة يقولون عقل الكلّ و يعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصى التي هي أولى بالتشويق بعد الخير المحض، و نفس الكلّ و يعنون به النفس المختصة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالی شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، و عقل الكلّ هو بالفعل دائما لا يشوبه ما بالقوة. و نفس الكلّ، لأنّه محرک يعرض له أن يكون بالقوة دائما... ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه...

و سيتضح لنا فيما يستقبل أن أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ (ابن سینا ۱۳۶۳: ۷۴).

مراد از عقل کلّ جمیع عقول مفارق و مجرد است که به‌نحو وحدت لحاظ شوند و مراد از نفس کلّ جمیع نفوس محرک افلاک‌اند که به‌نحو وحدت لحاظ شوند و تعبیر جرم کلّ جمیع اجرام فلکی است و طبیعت کلّ به موجودات طبیعی که در حال تغییر و دگرگونی‌اند اطلاق می‌شود.

هم‌چنین صدرالمتأهلین می‌گوید: «فإنّ العالم بجميع أجزائه كشخص واحد عقله عقل الكلّ، و نفسه النفس الكلية، و جسده مادة الكلّ، و فاعله فاعل الكلّ، و غايته غاية الكلّ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۴، ۴۵۸).

بعثت برانگیختگی در وجود یک شخص است، به‌طوری‌که از عالم طبیعت تا عالی‌ترین مراتب مجرد ارتقا یابد و در افق اعلا فرایستد و به جهان هستی احاطه پیدا کند. صدرالمتأهلین

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب *فارابی*، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۵۵

جهان را به شخص واحد تعبیر می‌کند و لازم این تعبیر آن است که شخص فراخوانده‌شده و به افق اعلا راه‌یافته نیز شخص کل باشد، چون در تمامیت مراتب شخص واحد جهان سیر وجودی کرده است. پیامبر، به جهت اتحاد با جرم و طبیعت کل، می‌تواند در ماده جهان تصرف کند و معجزات و آیات و کرامات ظاهر کند و به جهت اتحاد با نفس کل است که جزئیات صفات و افعال خیر برای او آشکار می‌شود. «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳) و به جهت اتحاد با عقل کل است که ساحت مجرد جهان برای او منکشف است و صور معقول مجردات را دریافت می‌کند؛ پس بعثت به معنای انقلابی در وجود شخص فراخوانده‌شده است، چنان‌که او از فردیت خود فراتر می‌رود و با کل متحد می‌شود. او با عقل کل و جرم کل اتحاد وجودی یافته است، درعین حال با نفس کل نیز متحد است و نفوس انسانی نیز همگی از اجزای این نفس کل‌اند؛ پس بعثت شخص را از فردیت خود درآورده و به شخص کل یا انسان‌الکل تبدیل می‌کند. پیامبر باید انسان‌الکل شود تا نفوس انسانی را متحول کند و ایشان را به حقیقت رهنمون شود. برگزیده‌شدن و از آن‌حق‌شدن و اختصاص به او یافتن با برانگیخته‌شدن وجودی هم‌راه است. رخدادی که از این وجود فردی جزئی، که در میان همگان زیست می‌کند، شخص کل می‌سازد. شخص کل با موجودات به منزله کل متحد است و در پی آن، با نفوس انسانی به منزله نفس واحد کل متحد است. این مقام کل‌بودگی او را در تراز افق اعلا قرار می‌دهد. شأن وجودی تکین او می‌تواند برای کل رحمت باشد. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷). او رحمتی است برای کل؛ کلی که جهانیان و هستندگان و انسان‌ها را با هم در بر می‌گیرد.

۳.۳ وحی

این شخص کل، که در افق اعلا جای گرفته، شایستگی می‌یابد تا مخاطب مبدأ کل باشد.

«فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي» (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۱۴۵).

دیدیم جهان یک شخص واحد کل است. کل نه تنها مایه جمع و وحدت اجزاست، بلکه معنابخش به اجزاست. اجزای یک کل، بدون وحدت کل، معنای خود را از دست می‌دهند. معنا به جایگاه جزء در کل مربوط می‌شود. اجزا جداجا دیند و چون هستند، چیزی هستند، اما چیز بودن آن‌ها فاقد معناست. اگر صفحه، چرخ‌دنده، عقربه، شیشه، و ... را در یک ساعت میچی جداجا بنگریم، به چیزهایی نگریسته‌ایم، اما وقتی همه را در جایگاه خود ببینیم، معانی آن‌ها

آشکار می‌شود. معنا آشکارشدگی چیزها در نسبت با کل است. اگر از منظر معنا یا ظهور چیزها در نسبت با کل به چیزها بنگریم، از چیزها به کلمات عبور کرده‌ایم. کلمات اجزای عبارات و جمله‌ها و جمله‌ها اجزای یک نامه، یک انشا، یک قطعه شعر، یک مقاله، یک کتاب، و ... هستند. کلمات در جایگاه خویش معنای خود را آشکار می‌کنند، و گرنه الفاظی بیش نیستند، پراکنده و بی‌ربط.

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹): بگو اگر دریا برای کلمات پروردگارم مرکب شود، پیش از آن‌که کلمات پروردگارم پایان پذیرد، قطعاً دریا پایان می‌یابد، هرچند نظیرش را به‌مدد بیاوریم.

همه موجودات تحت عنوان کل جای دارند و در جایگاه خود معنای خاصی را افاده می‌کنند. بدین روی جرم کل و نفس کل و عقل کل همگی معانی کلمات و موجودات را در بر دارند و هریک به‌نوبه خود تحت کل‌بودگی هستی، به‌منزله شخص کل، معنای خود را احراز می‌کنند، اما پیامبر نیز، به‌جهت استقرار در افق اعلا، متحد با شخص کل است و در رخداد بعثت در مقام شخص کل است. این شخص کل، در جایگاه خویش، کلمه کل است.

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ» (مریم: ۱۷۱).

پیامبر هم رسول و فرستاده خداست و هم کلمه اوست. ملاحظه می‌کنیم که میان پیامبری شخص کل و کلمه‌بودن او مساوت هست. پیامبر، از همان حیث که شخص کل و مبعوث است، کلمه کل است و از همان حیث که کلمه کل است، پیامبر است، اما مبدأ کل و ذات باری‌تعالی نیز کلمه متعالی و محیط است و معنا و حقیقت هستی است.

«كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (توبه: ۴۰).

کلمه علیا کلمه‌ای از کلمات را برگزیده و آن را فراخوانده و از آن خویش کرده و به خویش مختص ساخته است. این ذات بعثت کلمه جزئی را به شخص کل و کلمه کل مبدل ساخته است و او را در افق اعلا جای داده است؛ فاصله‌ای که از دو قوس کمان بیش‌تر نیست. نسبتی از ناحیه کلمه علیا با شخص کل و کلمه کل تحقق یافته است که همان راز اصلی پیامبری است که وحی خوانده می‌شود. این نسبت اختصاص‌دهنده یا وحی نیز خود از سنخ کلام و تکلم است.

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا» (شوری: ۵۱).

وحی سخن گفتن کلمه علیا با کلمه کل است. در این سخن گفتن، که پیامبر سراپا گوش است و شنوای کلام کلمه علیاست، چه گفته می‌شود و چه شنیده می‌شود؟ کل حقیقت در

ظرف این نسبت یکتا و تکرارناپذیر حضور دارد. کلمه علیا، که فوق‌التمام است، سخن می‌گوید و کلمه تام یا شخص کل و کلمه کل شنونده است و چیزی بیرون از این نسبت وجود ندارد. پس کلمه‌ای غیر از گوینده و شنونده در این میان نیست. در این مقام، از جانب کلمه علیا کلامی غیر از بیان خویش و وصف وحدانیت خویش در گوش کلمه کل طنین‌انداز نمی‌شود.^۲ هربار از نو حدیث وحدانیت خویش را به فراخوانده خویش وحی می‌کند. نیوشنده وحی کل را تحت حدیث تازه وحدانیت دریافت می‌کند و چون خودش شخص کل است، معنای خویش را فهم می‌کند و فهم او از معنای خویش معانی کلمات هستی را دیگر بار ظاهر می‌کند.^۳ پیامبر معنای توحیدی حقیقت خویش را می‌شنود و این شنیدن زبان او را می‌گشاید و او را گویای وجه تازه‌ای از حقیقت توحید می‌کند. معانی توحیدی تازه کلمات را بیان می‌کند و نفوس را به وجه نامکرری از توحید یا شأن جدیدی از وحدانیت کلمه علیا دعوت می‌کند.

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶).

پس وحی هربار تعلیم اسماء موجودات است و آنچه برای آدم، که نخستین پیامبر بود، رخ داد، برای هر پیامبری، به‌نوبه خویش، تکرار می‌شود. وحی زبانی است که یک بار دیگر جهان را می‌نامد و انسان را معنا می‌کند و مبدأ و غایت او را به او می‌شناساند.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱).

بدین ترتیب پیامبر شخص کل است که فهم کل است. وجودی است که کلمه تام است و جهان و انسان را تحت اسماء و صفات خاص توحیدی به ظهور می‌رساند. پیامبر کلمه کل است و فهم او جامع حس و خیال و عقل است و تمام مراتب شناخت در او تحقق دارد، اما زبانی که جامع همه این مراتب باشد زبان تمثیل و تخیل است و با این توضیح، بیان فارابی، که پیامبر به واسطه قوه متخیله با عقل فعال متصل است، تفسیری موجه پیدا می‌کند.

۴.۳ صراط مستقیم

از اصطفا و بعثت و وحی به وجود یکتایی رسیدیم که شخص کل است. این وجود یکتا و یگانه عین فهم است؛ فهمی که در زبان وحی جریان و سریان پیدا می‌کند.^۴

پیامبر وجودی است که افقی تازه به‌سوی توحید می‌گشاید و انسان‌ها را به‌سوی آن دعوت می‌کند. وحی مقام وحدت افق وجودی گشوده و یگانگی آن با شعور و فهم است. مقام جمع و یگانگی این افق گشوده، که وجودی یکتاست و عین شعور است، صراط مستقیم خوانده شده است.

«قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (۱۵) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱۶) «(مائدة: ۱۵-۱۶): از جانب خدا به‌سوی شما نوری و کتابی روشن آمد که خدا به‌وسیله آن هرکس را که رضایت او را می‌طلبد به راه‌های سلامت راه‌نمایی می‌کند و به‌اذن خود، از تاریکی‌ها به‌سوی نور بیرون می‌کند و به‌سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند.

پیامبر، به‌جهت اتحاد وجودی با همه مراتب و حقایق و کلمات، وجود تکینی است که کلمه کل است و قوس صعود و نزدیک‌شدن و روی آوردن به جانب احدیت را ممکن ساخته است. وجود او، خود، راه استواری است که انسان را به پیمودن این راه استوار یا صراط مستقیم فرامی‌خواند. وحی افقی می‌گشاید که هستندگان و انسان و خدا دیگربرابر در پرتو آن قابل فهم می‌شوند. پیامبر صراط مستقیم و استواری است که راه‌های متنوعی برای ورود به روشنائی را در نسبت با خویش می‌گشاید و به‌جهت استواری‌اش، این راه‌ها را، که سبیل السلام خوانده شده، گشوده و محفوظ نگه می‌دارد. پیامبر کلمه کل است و فهم کلمات یا فهم جهان و هستی را از نو ممکن می‌سازد.

۴. مابعدالطبیعه

بنابراین متافیزیک در نسبت با کلمه کل و وحی و صراط مستقیم و پیامبر به‌منزله شخص کل و یگانه تأسیس می‌شود. متافیزیک تنها نحوه‌ای از اندیشیدن است که به هستی به‌منزله کل می‌اندیشد. مابعدالطبیعه اندیشیدن به کلمه کل است؛ کوششی دامنه‌دار برای فهم معنای کلمه کل یا وحی و صراط مستقیم است. ژرف‌ترین نسبت یا نسبت با کل و فهم معنای کلمه کل در عرصه متافیزیک ممکن است. متافیزیک ژرف‌ترین فراخوان کلمه کل به راه استوار خویش است. هیچ نحوه اندیشیدنی به‌غیر از متافیزیک را یارای اندیشیدن به کل نیست. وحی پیامبر کلمه کل یا صراط مستقیم و استوار است. وحی وجودی است که در زبان و کلام تجلی یافته است؛ کلامی که تمام گستره هستی را به‌شیوه‌ای تمثیلی بیان کرده است و به همین جهت، امکاناتی بی‌شمار و صراطی پیمایش‌ناپذیر است که هرگز نمی‌توان بر آن غلبه کرد. این کلامی است که پیوسته مخاطبانش را به خواندن خود دعوت می‌کند؛ گویی هرکس، در هر موقف از زمان و مکان که به آن روی می‌آورد، می‌تواند مخاطب واقعی او باشد و این کلام خطاب به او نازل شده است.

اما متافیزیک تنها مخاطبی است که آن را در وجه کل‌بودگی‌اش می‌خواند و همواره می‌کوشد تا به معنای این کل پیمایش‌ناپذیر نزدیک‌تر شود. این مواجهه‌ای تاریخی است که

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب فارابی، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۵۹

متافیزیک در این‌جا و اکنون برای دریافت معنای کلام کل با وحی پیدا می‌کند. وحی افقی ازپیش‌گشوده است و متافیزیک می‌کوشد تا خود را همواره در تراز آن افق تعین بخشد و با وحی هم‌سخن شود.

کتاب آسمانی از **سبل السلام** یا راه‌های سالم سخن گفته است. عارفان، شاعران، دانشمندان، مفسران، متکلمان، فقیهان، و ...، هریک به‌سهم خود، راه سالمی‌اند و نحوه‌ای از هستی‌اند که خود را در جهت افق فهم وحی قرار داده‌اند. هریک شأنی از صراط مستقیم یا وجود پیامبر یا شخص کل‌اند. در میان این راه‌های سالم، متافیزیک تنها راهی است که ناظر به کل آن صراط مستقیم است. با اوست که راه‌های دیگر ترسیم می‌شوند. متافیزیک علم کلی است و زندگی در پرتو معنای کل را برای هرگونه زندگی رو به‌سوی کمال و فضیلت باز و گسترده می‌سازد، اما این نسبت فلسفه با وحی، که حیات و قدرت فلسفه را برای همیشه ضمانت می‌کند و آن را به تکاپویی بی‌پایان برای مخاطب حقیقی وحی بودن وامی‌دارد، در سرآغاز تأسیس فلسفه اسلامی ناندیشیده ماند، زیرا این نسبت میان فلسفه و وحی ریشه در یکتایی پیامبر دارد. پیامبر را هم‌چون حقیقتی زنده و زندگی‌بخش می‌بیند.

فارابی هرگز موفق به چنین مواجهه‌ای نشد. معلم ثانی از عهده تأسیس فلسفه اسلامی در جایگاه حقیقی‌اش برنیامد. او فاصله پیمایش‌ناپذیر میان پیامبر، به‌منزله حقیقتی تکین و همیشه زنده، و فیلسوف را، که صرفاً می‌تواند زیر سایه پیامبر و در افق ازپیش‌گشوده وجود او ببیند، با جهشی ناموجه پیمود؛ جهشی که تاریخ فلسفه اسلامی را رقم زد و فیلسوفان بعد از خود را با خود هم‌راه و هم‌سخن کرد. او **وجود کل و کلام کل** را به ساحت کلی فروکاست و یکتایی و بی‌همتایی پیامبر را، که نظر و عمل در وجود او کل یک‌پارچه‌ای را تشکیل می‌داد، به محدوده کلیت یا ساحتی تکرارپذیر فروکاست و تحت عنوان انسان کامل، فیلسوف و فقیه را با او شریک کرد. او فیلسوف را در حکمت نظری و ساحت کلیت با پیامبر مشارکت بخشید. به‌نظر او، فیلسوف و پیامبر از سرچشمه مشترکی برخوردار می‌شوند، تا آن‌جاکه حتی این برداشت قوت گرفت که شاید فیلسوف برتر و افضل از پیامبر باشد.

بنابراین فارابی، برای اقامه امر سیاسی، مابعدالطبیعه را به‌نحو تازه‌ای و برحسب این اصول تأسیس کرد:

۱. وحی و نبوت را زیر نفوذ کتاب *نوامیس افلاطون* به شریعت فروکاست و پیامبر را در جایگاه واضع النوامیس و رئیس اول مدینه نشانند.

۲. جهت استوار کردن جایگاه وضع نوامیس یا حکمت عملی به لزوم تأسیس متافیزیک منتقل شد.

۳. فارابی، در تأسیس حکمت نظری، فیلسوف و پیامبر را در اتصال به عقل فعال مشارکت بخشید.

بدین ترتیب فیلسوف پایگاه تکوینی امر سیاسی یا حکمت عملی و تشریع را به‌نحوی کلی می‌شناسد و جغرافیای هستی را در قوس نزول و صعود در قالب صور معقول و شبکه‌ای درهم‌تنیده از براهین ترسیم می‌کند و شالوده حکمت عملی را استوار می‌کند. پس فیلسوف عهده‌دار شأن نظری پیامبر است که نقشه جهان تکوین را تعقل کرده و جاودانه، سینه‌به‌سینه، و نسل‌به‌نسل به فلاسفه بعدی دست‌به‌دست و فرادش می‌کند.

وقتی با این نظر به فلسفه فارابی نگاه می‌کنیم، دیگر مورد ندارد فیلسوف را ملامت کنیم که چرا عقل فعال را عین ملک وحی دانسته و به‌اعتباری مقام فیلسوف را برتر از مرتبه نبی قرار داده است، زیرا این قول اختصاص به فارابی ندارد و در اقوال همه فلاسفه اسلامی، لااقل به‌صورت مضمّر و بسیار اجمالی، آمده است. تفاوت رأی فارابی با اخلاف او در این است که درعین اجمال، صراحت بیش‌تر دارد و از جهت همین صراحت مورد ملامت قرار گرفته است، حال آن‌که بعضی ملامت‌کنندگان او هم مقصد او را دنبال کرده و در طریق تحکیم غلبه فلسفه بر دیانت رفته‌اند (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۲۳۷).

۴. ازسوی دیگر، شأن عملی و اجرایی او را نیز به فقها واگذار کرد تا اوامر و نواهی الهی را در فروع و فروع فروع برطبق شرع انور استخراج کنند و تکالیف نفوس را برای آن‌ها بیان کنند. این اوامر و نواهی نیز در قالب احکام کلی از طریق فقهای عظام نسل‌به‌نسل فرادش شده است و طنینی جاودانه یافته است.

بدین ترتیب فلسفه یا حکمت نظری و علم کلی همواره فراتر از زمان و مکان جای گرفته و لقب حکمت خالده به خود گرفته است. فقاہت نیز در طی قرن‌ها بسط و تفصیل یافته و ابواب گوناگون و گسترده پیدا کرده است. بدین‌سان فلسفه و فقاہت هریک به سستی دیرپا و تاریخی تبدیل شده‌اند که گذشت زمان غباری بر دامن آن نمی‌نشاند؛ کلیتی فراتر از هرگونه دگرگونی که به‌مثابه حقیقت جاودانه قداست یافته است. حکمت نظری در فلسفه و حکمت عملی در فقاہت فاقد وجه تاریخی شد و ربط خود را به این‌جا و اکنون از دست داد.

آن‌چه فارابی در زمان خود می‌خواست در عصر کنونی برای ما اهمیت بسیار دارد و به همین جهت، توجه به آرای او و امثال او صرفاً یک امر تشریفاتی نیست. ما به متفکران

مابعدالطبیعه و امر سیاسی: تأملی در ایده کتاب فارابی، ... (سید حمید طالب‌زاده) ۲۶۱

گذشته خود نیاز داریم و باید با آن‌ها هم‌زبان شویم و با تفکر انیس پیدا کنیم. در این صورت است که دوست‌دار دانایی و تفکر می‌شویم و چون هیچ قومی بدون تعلق خاطر به دانایی آینده ندارد، تمدن ما نیز بستگی به نحوه توجه به گذشته و تفکر گذشته دارد. شاید لازم نباشد که ما مانند فارابی به احیا و تجدید فلسفه پردازیم، اما در تفکر آینده جداً به فلسفه محتاجیم (همان: ۲۷۳).

بنابراین لازم است، برحسب نسبت حقیقی متافیزیک و وحی، بار دیگر به تأمل در باب امر سیاسی پرداخت.

۵. نتیجه‌گیری

این مقاله به تمایز میان وحی و فلسفه نظر دارد و نشان می‌دهد که وحی هرگز با فلسفه یگانه نیست، بلکه وحی افقی آسمانی است که به‌روی بشر گشوده می‌شود و فلسفه می‌کوشد این افق گشوده معانی را با مفاهیم عقلی تبیین کند. فلسفه کوشش راستین عقل متناهی بشری برای فهم ساحت پیمایش‌ناپذیر وحی است. این کوشش هرگز به‌پایان نمی‌رسد و تمامیت پیدا نمی‌کند، بلکه کوششی است که نوبه‌نو در مسیر زندگی اجتماعی انسان تبیین تازه‌ای به‌دست می‌دهد و بدین ترتیب امر سیاسی در نسبت با نوشوندگی تبیین فلسفی وحی همواره زنده و پویا باقی می‌ماند. امر سیاسی را نمی‌توان به گذشته ارجاع داد، بلکه با فهم نوشونده از دگرگونی‌های روزگار هر بار معاصرت پیدا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله پیش‌ازاین در مجله نقدنامه شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی منتشر شده بود که چون آن مجله، باوجود وزارت علمی، فاقد اعتبار رسمی دانشگاهی بود، با موافقت و صلاح‌دید دبیر محترم آن شورا و سردبیر محترم فصل‌نامه حاضر، با حداقل تغییرات، در این شماره پژوهش‌نامه انتقادی علوم انسانی نیز منتشر می‌شود.

۲. «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰).

۳. «أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (۱) الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۲) أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (۳) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۴) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۵)» (علق: ۱-۵).

۴. «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (۱۶) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (۱۷) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (۱۸) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (۱۹)» (قیامت: ۱۶-۱۹).

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۹۸)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۳۶)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲ و ۳، تهران: خوارزمی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۵)، *فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *فارابی، فیلسوف فرهنگ*، تهران: سخن.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲)، *حکمة الإشراق (تعلیقه ملاصدرا)*، تدوین نجف‌قلی حبیبی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قرآن کریم.