

سیاست مدنی

تصنیف

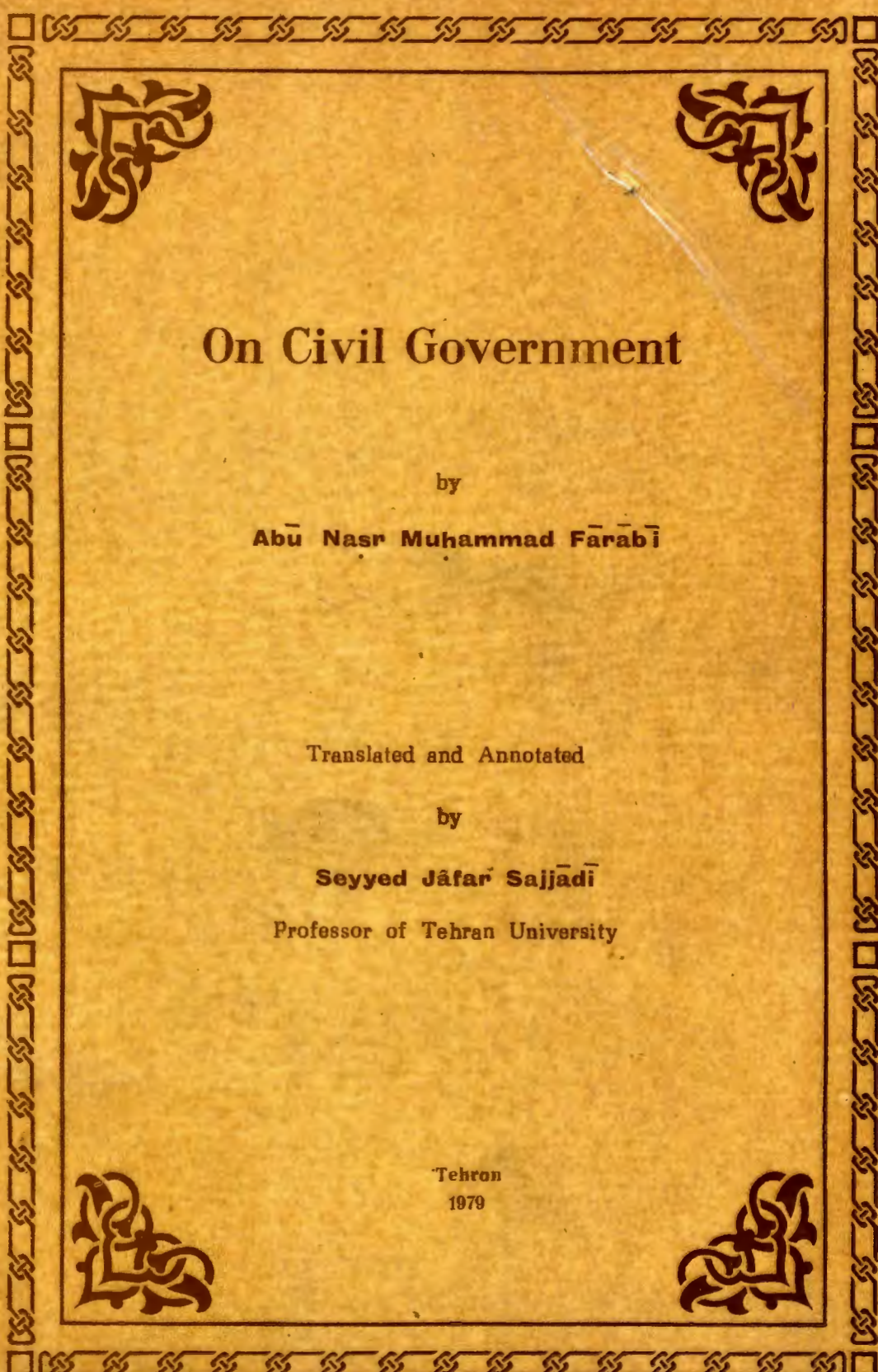
ابونصر محمد فارابی

ترجمه و تحشیه از:

دکتر سید جعفر سجادی

استاد دانشگاه تهران

تهران - ۱۳۵۸



On Civil Government

by

Abū Nasr Muḥammad Fārābī

Translated and Annotated

by

Seyyed Jāfar Sajjādī

Professor of Tehran University

Tehran
1979

۱	۲
۳	۴

ابن فلسفہ ایران ۱۳۵۸

ترجمہ: سید جعفر سجادی

سیاست مدنیہ فارابی

۶۰

۵۹۶۵۴

۵۹۶۵۴

۵۹۶۵۴

۵۹۶۵۴



کتابخانه

در نخستین سال پیروزی انقلاب اسلامی ملت ایران



کتاب
سیاست مدنی

سیاست مدنیّه

تصنیف

ابونصر محمد فارابی

ترجمه و تحشیه از :

دکتر سید جعفر سجادی

استاد دانشگاه تهران

تهران - ۱۳۵۸

انتشارات

انجمن فلسفه ایران

شماره ۴۷

اردیبهشت ۱۳۵۸ هجری شمسی

جمادی الثانی ۱۳۹۹ هجری قمری

فهرست مطالب

صفحه	موضوع
۱	سیر حکمت عملی و طرح ریزی های اجتماعی در اسلام
۲	کتب اخلاقی و فقهی
۷	چرا فارابی طرح عملی و اجرایی پیشنهاد نکرده است
۸	فارابی و ابن خلدون، جامعه شناسان معروف اسلامی
۱۴	واقع نگری ابن خلدون
۱۵	حکومت های انفرادی
۱۶	اخوان الصفا و نظام حکومت ها
۲۵	نظر اخوان الصفا درباره نبوت
۲۱	دین از نظر اخوان الصفا
۲۳	دستور العمل چگونگی روابط اخوان الصفا با یکدیگر
۲۶	چگونگی دعوت به عضویت
۲۸	نظر کلی به طرز کار اخوان الصفا و علل وجودی آنها
۲۹	حکومت عملی به روش افسانه های تاریخی
۳۲	حکمت عملی از دید عرفا
۳۳	جامعه از نظر جلال الدین
۳۳	حکمت عملی از نظر افلاطون
۳۵	حکومت اراذل بر افاضل
۳۷	سیاست ارسطو
۳۹	ابن سینا

صفحه	موضوع
۴۰	سیاست ارسطو و جمهوریت افلاطون
۴۱	مبادی نظامات اجتماعات فاضله از نظر فارابی
۴۳	مراتب نفوس
۴۳	قوه ناطقه نظری و عملی
۴۴	عقل فعال
۴۵	طبقات موجودات کامله و ناقصه
۴۶	ماده اولی
۴۷	تضاد در عالم طبیعت
۴۸	حیوان و نبات
۴۹	اختلاف اخلاق به وسیله اختلاف آب و هوا
۴۹	سعادت
۵۰	خیر و شر ارادی
۵۱	اختلاف مردم در فطرت و دریافت حقایق
۵۲	ارباب فطرت‌های سالم دارای طبقاتی چند می‌باشند
۵۲	مراتب ریاست‌ها و مدینه فاضله
۵۳	مراتب مردم در خدمت به مدینه فاضله
۵۴	مدینه‌های جاهله، فاسقه و ضاله
۵۴	نوابت
۵۵	مدینه تغلبیه
۵۶	مدینه جماعیه یا مدینه الاحرار
۵۷	مدینه‌های فاسقه
۵۷	مدینه ضاله
۵۸	عوامل فساد و تباهی دولت‌ها از نظر ابن‌خلدون
۶۰	فارابی و دانش‌های دقیقه
۶۱	اندیشه‌های متناقض فارابی در
۶۹	مبادی موجودات از نظر فارابی
۷۲	اسباب اول و ثوانی
۷۳	عقل فعال
۷۴	مبادی نفسی

صفحه	موضوع
۷۵	قوای نظری و عملی
۷۶	قوة متخیله
۷۷	نیروی حساسه
۷۹	عقل فعال
۸۰	قوة ناطقه
۸۲	صورت و ماده
۸۵	صور مادیه
۸۷	جواهر غیر جسمانی عاری از نقائص جوهر جسمانی اند
۹۶	علم و حکمت حق
۹۷	جمال، بهاء، زینت، لذت، فرح، سرور و غبطه
۹۸	عشق و حب
۹۹	فیض وجودی حق
۱۰۰	غایت و هدف خلقت
۱۰۲	اسماء خدا
۱۰۷	ترتیب عالم خلق
۱۰۹	جواهر اجسام سماوی
۱۱۱	اجسام ارضی
۱۱۴	موجودات ممکنه
۱۱۹	فاعل محرکه
۱۲۱	اضداد
۱۲۴	خلاصه بحث
۱۳۶	اجتماعات مدنی
۱۳۶	انواع جمعیت‌های انسانی
۱۳۷	جمعیت‌های کامله انسانی
۱۴۱	عقل فعال
۱۴۴	سعادت چیست؟
۱۴۵	خیر و شر ارادی
۱۴۸	فطرت‌های انسانی
۱۵۵	رئیس نخست

صفحه	موضوع
۱۵۶	مدینه فاضله
۱۶۱	مراتب ریاستها و طبقات مردم
۱۶۳	حصول سعادت در مدینه
۱۶۸	مراتب و گونا گونی مدینه‌ها
۱۷۰	مدینه‌های جاهلیه
۱۷۰	ویژگی‌های مدینه ضروریه
۱۷۱	خصوصیات مدینه نذاله
۱۷۲	ویژگی‌های مدینه خست
۱۷۳	ویژگی‌های مدینه کرامیه
۱۷۶	خصوصیات مدینه کرامت و....
۱۸۰	ویژگی‌های مدینه تغلبیه
۱۸۹	ویژگی‌های مدینه جماعیه
۱۹۷	مدینه‌های فاسقه
۱۹۸	مدینه‌های ضاله
۱۹۸	نوابت مدینه‌های فاضله
۲۰۴	حدود معرفت دریافت حقایق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

در مقدمه ترجمه کتاب آراء اهل مدینه فاضله فارابی ، پاره‌ای از مسائل مربوط به سوابق اندیشه‌های اجتماعی مسلمین را در طول تاریخ اسلامی یادآور شدیم و اکنون نیز به عنوان مقدمه کتاب حاضر بحث را ادامه می‌دهیم و نکات مبهم مربوط به این موضوع را با توجه به مسائل تاریخی روشن می‌کنیم.

سیر حکمت عملی و طرح ریزیهای اجتماعی در عالم اسلام

اساس دین اسلام و مبانی آن پس از عبادیات که بنای آن در حقیقت تهذیب- نفس و برکناری از آلودگیهاست ، بر استوار کردن پایه‌های جوامع بشری است؛ و گذشته از دستورات مفید اخلاقی فردی، اصولی برای استحکام مبانی اجتماعی پیشنهاد کرده است؛ و پاره‌ای از احکام عبادی آن مانند حج و نماز جماعت و جز آنها هم استوارکننده مبانی جامعه و همبستگی‌های اجتماعی است، و هم حاوی نکات و دقایق اخلاق فردی و اینها غیر از دستورات صریحی است که در باب تعاون اجتماعی و انسان دوستی داده است.

پس از نقل و ترجمه علوم حکمی یونانی به جهان اسلام، از برکت تعالیم عالیه اسلامی، دانشمندان بزرگی به وجود آمدند که بالاصالة یا بالتبع هم خود را در شرح و نقد و بررسی افکار و آراء فلاسفه یونانی قرار دادند؛ و بعضاً افکار یونانیان را با اصول و مبانی اسلامی تلفیق کردند ولیکن به جز معدودی، مانند ابونصر فارابی، به بخش حکمت عملی یونان توجهی نکردند؛ و برای نظام جامعه اسلامی و جنبه‌های اخلاق فردی و اجتماعی، تعالیم اسلامی را کافی دانستند.

اصولاً توجه دانشمندان اسلامی به علوم عقلی و ریاضی و نجومی و سایر شعب علوم، از جهت توجیه و تفسیر آیات قرآن بوده است که آن‌هم برحسب ضرورت زمان و به منظور رد شبهات و ایرادات معاندان مورد توجه واقع شده است؛ و به هر حال در باب حکمت عملی و شعب آن اعم از تهذیب اخلاق و یا تدبیر منزل و سیاست مدن به طور مشبع و مستوفی در تعلیمات اسلام دستوراتی وجود دارد.

اسلام خود از لحاظ اصول اجتماعی و روابط افراد خانواده‌ها با یکدیگر و بالاخره از احاطه‌های مختلف پایه گذار مکتبی است که توجه جهانیان را به خود جلب کرده است؛ و از لحاظ بیان بایسته‌های انسانی در گیرودار برخوردهای اجتماعی در حدی کامل بلکه فوق کمال است و دارای ضوابط و اصولی است که می‌تواند در هر عصر و زمانی قابل عمل و اجرا باشد.

کتاب اخلاقی و فقهی

مستند و اساس حکمت عملی اسلامی نخست قرآن مجید و سپس اخبار و روایات و سیره حضرت نبی اکرم است؛ و شامل دو بخش اساسی است:

۱- بخش تهذیب اخلاق که شامل دستورات مستقیم اخلاقی و قسمتی از مباحث عبادیات است.

۲- بخش تعاونهای جمعی و سیاستهای مدنی که شامل مسائل معاملاتی و نظامات بازرگانی و کشورداری است.

به طوریکه ملاحظه می شود دین اسلام از لحاظ جنبه های اجتماعی قویترین ادیان آسمانی است و در تمام شئون اجتماعی و نیازهای انسانی وارد شده است؛ و کوچکترین اعمال و حرکات انسانها را در خانواده و در جامعه مد نظر داشته است.

از لحاظ اخلاقی و آنچه مربوط به تهذیب اخلاق و طرد صفات رذیله و تقویت صفات حمیده است، انسان را بدانجا رسانده که به موجب آیه شریفه انی جاعل فی الارض خلیفه، می تواند مدعی خلافت الهی شود.

عده ای از دانشمندان اسلامی از همان ابتدا، و از صدر اسلام توجه کاملی به جنبه های اخلاقی به معنی خاص کردند و با توجه به آیاتی که در مورد زهد و تقوی و خدمت به خلق و تعاون در امور خیر باشد، به مصداق: تعاونوا علی البر و التقوی و آیاتی مانند: لن نزالوا البرحتی تنفقوا مما تحبون^(۱)، والذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرّاً و علانیه فلهم اجرهم عند ربهم^(۲) و یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض^(۳) و من الذی یقرض الله قرضاً حسناً^(۴) و الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش^(۵) و الم تر الی الذین یزکون انفسهم بل الله یزکی من یشاء^(۶) و توکل علی الحی الذی لایموت^(۷)، ویتلوا علیهم آیاته و

(۱) آل عمران - آیه ۹۱.

(۲) بقره - ۲۷۳.

(۳) بقره - ۲۶۶.

(۴) سوره حدید - ۱۰.

(۵) شوری - ۲۶.

(۶) نساء - ۴۸.

(۷) فرقان - ۵۷.

یزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمة^(۱)، و لیس البرأن تولوا و جوهکم قبل المشرق و المغرب و لكن البر من آمن بالله و اليوم الآخر و الملائکة و الكتاب و النبیین^(۲)، و اتقوا الله لعلکم تفلحون^(۳) و یا ایها الذین امنوا ادخلوا فی السلم كافة^(۴) و ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار^(۵) و کلان الابرا لفی علیین^(۶) و آیات بسیاری دیگر که مشعر به پاکي و طهارت و تزکیة نفس و کمک به مردم و بیدار کردن حس مردم-داری و مردم خواهی و کشتن هواها و امیال نفسانی است، برای سوق دادن مردم به طرف رعایت اصول اخلاقی سعی بسیار نمودند و کتابهائی در این باب تألیف و تدوین کردند از جمله:

- ۱- کیمیای سعادت - ابو حامد غزالی^(۷).
- ۲- المحاسن و الاضداد - ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ^(۸).
- ۳- مکارم الاخلاق - رضی الدین ابو نصر طبرسی^(۹).
- ۴- مناهج الادله فی عقاید الملة - ابن رشد^(۱۰).
- ۵- نصیحة الملوک - غزالی^(۱۱).
- ۶- معراج السالکین - غزالی^(۱۲).

(۱) جمعه - ۳.

(۲) بقره - ۱۷۶.

(۳) بقره - ۱۸۸.

(۴) بقره - ۲۰۷.

(۵) نساء - ۱۴۵.

(۶) مطففین - ۱۷.

(۷) چند چاپ دارد یکی در هند ۱۲۲۱.

(۸) چاپ خوب آن چاپ لیدن است که در سال ۱۸۹۸ م چاپ شده است.

(۹) در مصر ۱۹۵۰ م چاپ شده است.

(۱۰) در ۱۹۵۵ م در مصر چاپ شده است.

(۱۱) ۱۳۱۷ هـ ش در تهران چاپ شده است.

(۱۲) در ۱۴۸۳ هـ ق در قاهره چاپ شده است.

- ۷- احیاء علوم الدین - غزالی^(۱).
 - ۸- اخلاق ناصری - نصیر الدین طوسی^(۲).
 - ۹- الادب الصغیر والادب الکبیر - عبدالله بن مقفع^(۳).
 - ۱۰- اندرزنامه - اسدی طوسی^(۴).
 - ۱۱- اوصات الاشراف - خواجه طوسی^(۵).
 - ۱۲- التاج فی اخلاق الملوك - جاحظ^(۶).
 - ۱۳- قابوسنامه - عنصر المعالی کیکاووس بن وشمگیر^(۷).
 - ۱۴- الحکمة الخالده - ابو علی مسکویه^(۸).
 - ۱۵- جاودان نامه - افضل الدین کاشانی^(۹).
 - ۱۶- جوامع الحکایات عوفی^(۱۰).
 - ۱۷- رساله الصداقه والصدیق - ابو حیان توحیدی^(۱۱).
 - ۱۸- سیاستنامه - خواجه نظام الملک^(۱۲).
- و صدها کتاب دیگر که در باب تهذیب اخلاق و آداب معاشرت و رفتار فرد با خانواده و با جامعه و رفتار وزیر با ملک و رفتار او با رعیت نوشته شده است.

-
- (۱) در ۱۳۱۲ در مصر چاپ شده است.
 - (۲) چند چاپ شده است از جمله در ۱۲۶۸ هـ در هند.
 - (۳) در ۱۳۵۶ در تهران چاپ شده است.
 - (۴) در ۱۳۵۶ در تهران چاپ شده است.
 - (۵) در ۱۳۵۶ در تهران چاپ شده است.
 - (۶) در ۱۳۷۵ در بیروت چاپ شده است.
 - (۷) در ۱۳۳۵ در تهران چاپ شده است.
 - (۸) در ۱۹۵۲ م در مصر چاپ شده است.
 - (۹) در ۱۳۱۱ در تهران چاپ شده است.
 - (۱۰) در در تهران چاپ شده است.
 - (۱۱) در ۱۹۶۵ م در دمشق چاپ شده است.
 - (۱۲) در ۱۳۳۴ در تهران چاپ شده است.

همین وضع در باب کتاب‌های فقهی صادق است یعنی کتابهایی که مسائل مربوط به احکام عبادی و نظامات اجتماعی را هم در طول زندگی افراد و جامعه‌ها بررسی می‌کند و هم آثار باقی مانده بعد از مرگ را مانند ارث وقف و غیره مورد بحث قرار داده نظامات و ضوابط آنرا بیان می‌کند.

بدین معنی که از روزگاران صدر اسلام کسانی پیدا شدند که مسائل مربوط به احکام و موضوعات مختلف روزمره انسانها را مورد بحث قرار دادند و چون یگانه مستند قطعی احکام، قرآن مجید است متدرجاً آیاتی که مربوط به احکام است مورد بحث و فحص قرار داده مجموعه‌هایی بنام آیات الاحکام به وجود آوردند و متدرجاً مسائل مستحدثه دیگری مورد نظر قرار گرفت و به روایات نبوی و کم کم به عقل و اجماع استناد شد و کتبی مدون در مسائل شرعی از عبادیات تا ارث و حدود و دیات به وجود آمد و مذاهب چهارگانه یا پنجگانه به وجود آمد^(۱) که مسائل مختلف تحت عنوان احکام پنجگانه حرام، حلال، مکروه، مستحب و مباح در آن مذاهب مورد بحث واقع شد؛ و بدین ترتیب تمام اعمال و کارهای ملت و موضوعات عینی و ذهنی مورد دقت قرار گرفت؛ و بدین ترتیب حکمت عملی اسلام در سطح اعمال فردی عبادی و جمعی عبادی و اجتماعی، اعم از مالی و غیر مالی مدون گردید؛ و راه و روش ملت در سیر به سوی سعادت نمودار گردید از جمله کتب مدونه فقهی عبارت است از:

۱- القول الوجیز فی احکام کتاب العزیز- شهاب الدین ابوالعباس احمد بن- یوسف بن محمد حلبی^(۲).

۲- زبدة الیابان فی احکام القرآن^(۳)

۳- کنز العرفان فی فقه القرآن^(۴).

(۱) شافعی، حنفی، حنبلی، مالکی و جعفری.

(۲) متوفی ۷۵۶.

(۳) نراقی.

(۴) فاضل مقداد.

(گویند نخستین کسی که در فقه کتاب نوشت علی بن رافع^(۱) از خواص حضرت رسول و از اصحاب علی بن ابی طالب است؛ و باز گویند نجاشی نیز کتابی در فقه نوشته است؛ و بهر حال گویند نخستین کس شافعی یا حنفی یعنی ابوحنیفه بوده است).

۴- الانتصار والتصریات - سید مرتضی علم الهدی.

۵- الجواهر، معروف است.

۶- قواعد الاحکام - علامه حلی.

۷- تذکرة الارشاد - علامه حلی.

۸- کتاب الفرائض - ابوزکریا یحیی بن آدم.

۹- الذریعة فی علم اصول الشریعة - سید مرتضی علم الهدی.

۱۰- اللمعة الدمشقیة - شهید اول.

۱۱- شرح اللمعة الدمشقیة - شهید دوم.

و کتب بسیاری دیگر در فقه و اصول فقه که در تاریخچه فقه و اصول فقه ضمن مقالاتی به طور اختصار نوشتیم.

چرا فارابی طرح عملی و اجرایی پیشنهاد نکرده است؟

به طوریکه ملاحظه می شود فارابی در دنیای اسلام به وجود آمده است؛ و تربیت شده است؛ و از برکت تعلیمات اسلامی به منزلت و مقام رفیع علمی نائل شده است و نشو و نما و براساس توحید و تعلیمات اسلامی بوده است؛ و لاجرم گرچه از لحاظ تفکر فلسفی نظامات مختلف جوامع را آنطور که هست و آنطور که باید باشد مورد بحث و بررسی قرار می دهد لیکن نظامات و سنت های معینی

(۱) علی بن رافع متوفی ۹۴ هـ ق است.

برای ادارهٔ مدینهٔ فاضله پیشنهاد نمی‌کند، برخلاف ارسطو و افلاطون و جامعه‌شناسان عصر حاضر و قرون وسطی؛ چرا؟ زیرا قوانین و نظامات دینی را وافی و کافی می‌داند و نیازی نمی‌بیند که در این راه خود را بیهوده دچار زحمت کند و نظامات و اصولی که احیاناً مورد قبول هم واقع نشود پیشنهاد نماید. و حتی از شرایط و ضوابطی که برای امام یا پادشاه برشمرده است چنان مستفاد می‌شود که توجه به اصول و ضوابط اسلامی داشته است که درین باب مقالهٔ جداگانه‌ای نوشته‌ایم.

فارابی و ابن‌خلدون جامعه‌شناس معروف اسلامی

به‌طوریکه از بررسی آراء و افکار فارابی در همین کتاب^(۱) معلوم خواهد شد فارابی نظامات مختلف مدینه‌ها را بررسی کرده است؛ و ظاهراً نمونه و موضوع این بررسی‌ها جوامع موجود عصر خود، در مشرق زمین بوده است؛ ولیکن بیشتر توجه به کلیات مسائل و ضوابط اجتماعی داشته است، تا جزئیات بلادهای موجود و مردم عصر و زمان خود؛ و یا بررسی تاریخی جامعه‌ها. لیکن عبدالرحمن بن‌خلدون فیلسوب و جامعه‌شناس اسلامی^(۲) ضمن بیان قواعد و ضوابط کشورداری، ملتهای مختلف را از لحاظ خوی و عادت و مدنیت مورد بحث و فحص قرار داده است، آنطور که هست و احیاناً آنطور که باید باشد.

مسائلی که در مقدمهٔ ابن‌خلدون مورد بحث قرار گرفته است در باب اجتماعیات عبارت است از:

(۱) السیاسة المدنیة.

(۲) عبدالرحمن بن‌خلدون مغربی.

۱- بررسی طبیعت عمران و آبادی در نظامات انسانی؛ و زندگی بادیه‌نشین و شهرنشین؛ و راه‌های به‌دست آوردن ضروریات و حوائج زندگی، از راه قهر و غلبه و دزدی و یا از راه کسب و تجارت و حرفه و بیان انواع حرفه‌ها و صنایع.

۲- بیان فلسفی این معنی که آیا انسانها بالتبع شهرنشین‌اند یا بادیه‌نشین؛ یعنی طبیعت بشر متمدن خلق شده است و یا وحشی و بیابان‌گرد؛ و ذکر اقوال و آراء فلاسفه درین باب؛ و بررسی احوال و اوضاع حیوانات دیگر که زندگی نیم-اجتماعی دارند.

۳- بررسی ربع مسکونی زمین و آب و هوا و خصوصیات اقلیمی ربع مسکون و اینکه اوضاع و احوال جغرافیائی در خلق و خوی مردم اثری کامل دارد؛ و اینکه کدام منطقه از مناطق مسکون‌تر است؛ و اینکه آب و هوای مناطق نه تنها در اخلاقیات و سنت‌های انسانها تأثیر دارد بلکه در رنگ آنها نیز مؤثر است.

۴- در بیان این معنی که یکی از عوامل مؤثر در اوضاع اخلاقی انسانها فراوانی نعمت و اوضاع اقتصادی است.

۵- بحث در عمران و آبادانی در ملت‌های بدوی و وحشی و اینکه اختلاف نسلها و ملت‌ها تا حدودی زائیده اختلاف در معاش و زندگی است و طرقی که بدان می‌توانند حوائج ضروری خود را تأمین نمایند و قهرراً مردم شکارچی از لحاظ خلق و خوی به‌جز مردم کاسب‌کار و صاحبان حرفه‌اند؛ و همین‌طور اصناف مختلف از لحاظ خلق و خوی متأثر از حرفه و کار خود می‌شوند.

۶- بحث در خلق و خوی اعراب، و اینکه زندگی آنان چگونه تأمین می‌شده است؛ و اینکه اساس زندگی و واحد اجتماعی آنان از ایل و قبیله شروع شده است و تکامل یافته تا به‌صورت شهر درآمده است. در اینجا بحث خلاصه‌ای درین زمینه دارد که چون فطرت مردم بدوی دست نخورده است و تحت تأثیر خدعه‌ها و نیرنگ‌های مدنی واقع نشده‌اند با اینکه طبیعت وحشی و جنگجو دارند و زندگی خود را از راه دزدی و قتل و غارت تأمین می‌نمایند، مع‌ذلك تربیت آنان به‌طرف راه صحیح امکان‌پذیرتر است و قابل انعطاف‌ترند. در حالی که فارابی

فقط بذکر معایب آنها پرداخته و راهی برای تعلیم و تربیت آنان نموده است و حتی اشاره هم به این امر نکرده است.

۷- بحث در اینکه مردمان بدوی شجاع ترند تا شهری؛ و بیان علل آن و ذکر معایب و محاسن آن.

۸- بحث در عصبیت‌ها و اینکه زندگی بدوی و دفاع از منافع فردی و قومی وجود این عصبیت‌ها را تأیید می‌کرده است و لازم بوده است.

۹- بحث در اینکه در اقوام و قبائل چگونه نسب‌ها و خونها مخلوط می‌شده است و علل آن.

۱۰- بحث در اینکه ریاست‌ها در قبائل براساس عصبیت‌ها بوده است، و از راه دلیریا و غلبه‌ها حاصل می‌شده است؛ و همواره قوم غالب بر مغلوب حاکم و رئیس بوده است؛ و این امر به وراثت انتقال می‌یافته است.

۱۱- بحث در اشرافیت و دودمانهائی که در قبائل و حتی در اجتماعات شهری جزء اشراف محسوب می‌شده‌اند و ملاک این امر چه بوده است؛ و بیان اینکه منشاء اشرافیت نخست قهر و غلبه و وجود مردان نیرومند بوده است؛ و سپس معیار آن تعاون و ثروت و مکننت شده است؛ و بیان اینکه این مزیت در چهار پشت می‌توانسته است ادامه یابد.

۱۲- بحث در اینکه آدمی زاد در فطرت اولیه خود بیشتر متوجه و متمایل به کارها و صفات پسندیده است تا شرور و بدیها؛ و این تربیت‌های جوامع است که موجب انحراف فطرتها می‌شود؛ و به عبارت دیگر انسانها فطرةً طالب خیرند نه طالب شر و درندگی.

۱۳- بحث در اینکه سرزمینهای ملت‌های وحشی وسیع‌تر است و علل آن و بحث در انتقال حکومت‌های فامیلی، از فامیلی به فامیل دیگر.

۱۴- بیان این معنی که چرا ملت‌های مغلوب سعی می‌کنند در عادات و رفتار خود از ملل غالب تقلید نمایند؛ و کلیه جوامع، و ملل، سنت‌ها و عادات و طرز زندگی خود را از ملل غالب برمی‌گیرند ولیکن اگر ملت‌های غالب در سرزمینهای

دیگران یعنی مغلوبین خود زندگی کنند، دیری نمی‌پاید که ملت غالب شخصیت خود را از دست می‌دهد؛ و تنبل و بی‌کاره و مهمل می‌شود و علت آن این است که از حاصل دست رنج مردم دیگر بهره‌مند می‌شوند و خود تن به کار نمی‌دهند و متدرجاً در ملل مغلوب منحل می‌شوند و بالاخره مضمحل و تباه می‌گردند و از بین می‌روند.

۱۵- بحث در اینکه اقوام عرب تسلط پیدا نمی‌کنند مگر بر مناطق و سرزمینهایی که بسیطاند و از لحاظ مدنیت و تشکیلات قوی نمی‌باشند و به محض اینکه به مواعی برخوردند فوراً عقب‌گرد می‌کنند؛ و بیان اینکه ملت عرب بر هر سرزمینی که تسلط پیدا کنند آن سرزمین ویران و خراب خواهد شد و اصولاً طبیعت اعراب با عمران و آبادی و بناهای مدنی و تاریخی مخالف است.

۱۶- ابن‌خلدون با توجه به سوابق تاریخی ملت‌های عربی از لحاظ مملکت-داری و توجه به خلق و خوی خشن مردم عرب، يك نتیجه شگفت‌آور گرفته است و آن اینکه ملت عرب‌پذیرای حکومت نمی‌باشد مگر حکومت دینی که آنها را تحت سلطه و انقیاد عقاید درآورد. و بدین ترتیب می‌گوید تنها چیزی که می‌تواند این ملت را رام کند، دین است^(۱)؛ و به دنبال این مطلب می‌گوید دورترین مردم به سیاست اعرابند؛ البته علت این امر را زندگی ساده‌بدوی اعراب می‌داند و بنابراین موقعی که اعراب هم مثل سایر ملل زندگی شهری پیدا کنند سیاست‌مدار می‌شوند و در علم سیاست وارد خواهند شد؛ وی گوید تسلط اعراب بر مغرب موجب آبادانی آن مناطق نشد سهل است بلکه موجب ویرانی و خرابی هم گردید.

۱۷- بحث در اینکه همواره بادیه‌نشینان و قبائل، محکوم و مغلوب شهرنشینان واقع می‌شوند؛ و آنچه از مال و منال دارند باید تحویل شهرنشینان بدهند و به هر حال شهریان ترتیبی می‌دهند که با خدعه و نیرنگ اموال آنها را تصرف کنند^(۲).

۱۸- در بیان اینکه دولتها هنگامیکه مستقر شدند دیگر نیازی به عصیت‌های

(۱) مقدمه ابن‌خلدون چاپ بغداد ص ۱۵۱.

(۲) مقدمه ابن‌خلدون ص ۱۵۳.

فامیلی و قبیله‌ای ندارند؛ و ملت‌ها با اختلاف قبائل همه منقاد آنها می‌شوند.

۱۹- بحث در اینکه دولتهای شامل و بزرگ که سرزمینهای وسیعی را اشغال کرده‌اند دولتهائی می‌باشند که اساس آنها بر دین است حال منشأ آن، دعوتهای پیامبری باشد یا نوعی دیگر؛ و علل این وضع را با توجه به مسائل فلسفی و تاریخی نموده است؛ و گوید نیروی اینگونه حکومتها بیش از حکومت‌هایی است که بر اساس عصبیت قبیله‌ای و یا قهر و غلبه به وجود آمده است؛ چون دین می‌تواند بین همه مردم و قبائل، وحدت برقرار کند و عصبیت‌های قبیله‌ای را که خود عامل تفرقه و تشتت است از بین ببرد. و البته باید توجه داشت که دعوتهای دینی نخست بدون استظهار به عصبیت‌های قبیله‌ای پای‌برجا نخواهد شد؛ و کمال نخواهد یافت و چه بسیار دعوتهای دینی که در اثر عدم استظهار به قوم و فامیل و قبیله، در نطفه خفه شده است و پابرجا نشده است. درین مورد امثله و شواهدی آورده است.

۲۰- در بیان این معنی که حکومت‌هایی که به نحوی از انحاء دامنه وسیعی پیدا کرده‌اند و در مناطق پر نعمت واقع‌اند و مردمش بدون کار زیاد می‌توانند زندگی راحتی داشته باشند، سرانجامش به سکون و تنبلی منتهی می‌شود و گاه باشد که در حکومتها، حکومت مطلقه فردی ایجاد شود و در نتیجه سکون و نوعی تنبلی و بی‌کاری و عدم علاقه به کار در بین آنها به وجود می‌آید؛ و اراده‌های شخصی از افراد سلب می‌شود و به ناچار به طرف ضعف و سستی می‌رود و موجب فقر و بدبختی افراد می‌شود و قدرت ملت‌ها ضعیف می‌گردد^(۱). این بود خلاصه ترجمه عبارات ابن‌خلدون درین باب.

هر گاه مسأله حکم، مشترك بین اقوام باشد و سعی و همت آنها یکی باشد به ناچار نیروهای همه آنها به مانند يك نیرو می‌شود، و همه با هم در غلبه بر خصم و یا کارهای دیگر اقدام می‌نمایند؛ و اما اگر حکومت منحصرأ به دست يك فرد باشد به ناچار عصبیت‌ها و قبیله‌ها کنار گذاشته می‌شوند و اموال و ثروت‌ها به دست يك نفر می‌افتد؛ لاجرم در جنگ‌ها و ستیزها قبائل دلسرد و کم‌کم تنبل می‌شوند و آن نیروی

کامل و وحدت را از دست می‌دهند تا آنگاه که نسل دیگر به وجود آید و نسل موجود بمیرد؛ مردم نسل دوم گمان می‌برند که آنچه از زندگی به آنان می‌رسد عطا و بخشش حاکم است که در برابر معاونت و حمایت به آنها می‌رسد؛ و بالاخره کم کم خود را دور از حکومت و مصالح آن می‌دانند؛ و این امر موجب سستی در ارکان حکومت می‌شود و دولت به طرف ضعف و سستی می‌گراید^(۱).

وجه دیگر اینکه طبیعت ملک، ناز و نعمت و عیش و نوش را ایجاب می‌کند؛ و هر اندازه به درآمدها افزوده شود به مخارج نیز افزوده می‌گردد به طوریکه هزینه‌ها بیش از درآمدها می‌شود؛ و بنابراین فقرا به طرف نابودی می‌روند و اغنیا هم وضعی پیدا می‌کنند که ثروت آنها تکافوی مخارج آنها را نمی‌کند و این وضع همچنان در نسلها ادامه می‌یابد تا آنگاه که مطلقاً عواید به اندازه مخارج نباشد و حتی طبقاتی که پدران آنها اغنیا بوده‌اند، چون تعداد افراد آنها زیاد می‌شود و عواید ثابت می‌ماند، و بالاخره حکام آنها اموال موجود ملتها را جهت مخارج خود یا امور جنگی مطالبه می‌کنند، بنابراین ملت فقیر می‌شود، و ناچار حکام هم دچار سختی و فقر می‌شوند تا آنگاه که ساقط شوند.

بعد شرح مفصلی درین مورد داده است و راه‌های نجات و اصلاح آنها را نموده است، سپس در مباحث بعدی به طور تفصیل روشهای مختلف حکومتی را شرح داده است و در بسیاری از موارد نموده است که چه نوع حکومتی می‌تواند مستقر و پابرجا بماند.

سپس بحث را به انواع حکومتهای مذهبی و خلافتها کشانده است. و مشاغل حکومتی را مانند وزارت، حسبه و سکه، خلافتها و ریاستهای مذهبی بطریقها و کاهن‌های یهودیان و القاب آنان را ذکر کرده است^(۲)؛ و سپس بحث در دیوان اعمال و جمع‌آوری مالیات و خراج نموده است^(۳) و به طور کلی بحث در دیوانها

(۱) مقدمه ابن‌خلدون ص ۱۶۸.

(۲) ابن‌خلدون ص ۲۳۵-۲۳۳.

(۳) مقدمه ابن‌خلدون ص ۲۴۲-۲۴۳.

اعم از دیوانهای رسائل و غیره کرده است. در باب انواع صنایع و علوم و حرفه‌ها بحث زیاد کرده است؛ و گوید در عالم اسلام حمله علم، مردم فارس و عجمان بوده‌اند حتی در مسائل دینی^(۱).

واقع نگری ابن خلدون

به‌طوریکه ملاحظه شد ابن خلدون اوضاع و احوال اقالیم را با دقت از نظر آب و هوا و نظام طبیعی جغرافیائی بررسی کرده است؛ و سپس کشورهای مختلف را از نظر طرز اندیشه و سنت‌ها و نظامات اجتماعی آنطور که هست بررسی می‌کنند، و علل وجودی نظامات را مورد دقت قرار می‌دهد و ملتها را از نظر نظامات و استعداد قبول نظامات مختلف از نظر می‌گذراند؛ و نظام لایق بهریک را می‌نماید؛ و در آنجا که از تحولات کیفی و کمی جامعه‌ها سخن می‌گوید، فیلسوفانه علل انقراض و انحطاط هرملتی را برمی‌شمارد؛ و اموری که موجب ثبات و استواری حکومت‌هاست می‌نماید.

و می‌نماید که چگونه باید در کشورها اعمال تدبیر و سیاست کرد و اصولاً معنی اعمال سیاست چیست و می‌گویند: معنی سیاست فاضله این نیست که سیاست جمعی در آن اعمال شود و اصولاً وجود مدینه فاضله فرضی بیش نیست؛ نهایت امری که می‌توان گفت اینکه سیاست عقل و یا حکومت عقل باید جریان یابد؛ و آنهم به دو گونه ممکن است: یکی اینکه مصالح عموم و مصالح پادشاه که مدبر مدینه است توأماً ملحوظ گردد و سیاست‌های حکومتی ملت فارس را ازین قبیل می‌شمارد که اساسش بر حکمت بوده است.

دوم اینکه نخست مصلحت سلطان ملحوظ گردد و بالتبع سیاست و مصلحت عامه.

(۱) مقدمه ابن خلدون ص ۵۴۳.

وی گوید بسیاری از سیاست‌های عالم بر این اساس است.
ابن خلدون در موارد متعدد نظام حکومتی ملت فارس را می‌ستاید و آنرا
براساس عقل می‌داند^(۱).

حکومتهای انفرادی^(۲)

ابن خلدون با توجه به نظام فکری خود، و بررسی واقعیت‌های عصر و زمان
خود، حکومتهای فردی را بررسی می‌کند و می‌گوید: به هر حال یکی از چیزهایی
که می‌تواند گروه‌های گوناگون را با وجود اختلاف خواسته‌هایی که دارند، متحد
کرده به هم پیوندند، نظام حکومت فردی است و این امر محاسنی و مضاری دارد؛
زیرا اگر تمام کار به دست یک فرد نباشد قهراً اقوام و گروه‌های مختلف طبق اهواء
و امیال خود، هر دسته‌ای به نظامی می‌گروند و برای اینکه خواسته‌های خود را
بر آورند و یا حس برتری طلبی خود را ارضا نمایند، روش خاصی در پیش می‌گیرند؛
و مآلاً ملوک الطوائفی و حکومتهائی اندر حکومتها به وجود می‌آید و قهراً اختلال در
نظام حاصل می‌گردد و اتحادی که لازمه عمران و آبادانی است هیچگاه به وجود
نمی‌آید. و البته زیانهای هم دارد که اقل آن امکان انحراف از مصالح عمومی
است و خطا و اشتباه در حکم؛ در اینجا است که اطوار و حالاتی را که در عمریک
حکومتی عارض بر آن می‌شود بررسی می‌نماید^(۳).

به هر حال ابن خلدون برخلاف فارابی که بیشتر توجه به اصول نظام مدینه
فاضله دارد و تنها یک نوع از سیاست را می‌پذیرد که سیاست فاضله باشد، و مابقی

(۱) مقدمه ابن خلدون ص ۳۵۳.

(۲) رجوع شود مقدمه از ۱۵۰-۲۸۷.

(۳) مقدمه ابن خلدون ص ۱۷۵.

را بدون ارزیابی مورد حمله قرار می‌دهد، وی همه انواع حکومتها را آنطور که هست بررسی کرده و سپس محاسن و معایب هر یک را برمی‌شمارد؛ و هیچ نوع نظامی را به طور مطلق مردود نمی‌داند؛ و به طوریکه اشاره شد حتی انواع حکومتهای تغلبیه را در حد خود نافع می‌داند؛ و اصولاً می‌گوید منشأ حکومت‌ها قهر و غلبه است؛ و آیا ممکن است در جهان حکومتی بدون قهر و غلبه به وجود آید؟ حتی حکومت‌های مذهبی بر اساس قهاریت تشکیل می‌گردد؛ بنابراین مدینه فاضله افلاطون و به ویژه فارابی فقط می‌تواند جنبه فرضی داشته باشد.

اخوان الصفا و نظام حکومت‌ها

یکی از جمعیت‌های سیاسی که در عالم اسلامی به وجود آمدند و در باره سیاستها و نظامات حکومتی بحث کردند و حتی جنبه‌های اجرایی آنها هم مورد توجه قرار دادند، جمعیت اخوان الصفاست که نظریات آنان وضع خاصی دارد. نه آنطوری است که فارابی می‌اندیشد و نه آنطور که ابن خلدون و دیگران. البته این نکته قابل ذکر است که همه کسانی که درین باب سخن گفته‌اند هدفشان تعیین حدود و ثغور سعادت بشری بوده است و اساس کار آنها وصول به سعادت است. حال سعادت چیست؟ بعداً درین باب سخن گوئیم. اخوان الصفا نیز درین باب رساله مخصوص نوشته‌اند.^(۱)

در باب سیاست به طور اجمال گویند: منافع انسان در دو مورد است: یکی منافع دنیوی؛ و دیگر منافع اخروی؛ و به عبارت دیگر منافع نفسانی و جسمانی. نام انسانیت هنگامی شایسته این موجود حیوانی است که در هر مرتبه به کمال برسد. بر همین اساس نخست قوای عقلانی و مراحل کمال آنها بر شمرده‌اند

(۱) رساله ۵۱ درین باب است.

و راه استکمال قوای عقلی را نموده‌اند، چنانکه بیاید؛ و سپس به وضع سیاسات جسمانی پرداخته‌اند. احتیاجات بدن را از لحاظ غذا و خوراك و پوشاك نموده‌اند.^(۱) و سپس به نظام زندگی‌های خانوادگی و مدنی پرداخته و نوع تدبیر هر يك را نموده‌اند و سنت‌ها و عادات ملی و دینی را بررسی کرده‌اند و به‌طور خلاصه همانطور که خواهیم دید نظام حکومت را براساس نظامات فلسفی توأم با شرعی درست می‌دانند. این جمع را برای اولین بار ابو حیان توحیدی معرفی می‌کند و نام چند تن را که همه ایرانی‌الاصل می‌باشند می‌برد و می‌گوید: اینان جماعتی هستند که در اقسام علوم و فنون واردند و بنای کار را بر بررسی نهاده‌اند و سپس نام چند تن را می‌برد از جمله ابوسلیمان محمد بن مشعر بستی معروف به مقدسی و ابوالحسن علی بن هارون زنجانی و ابواحمد مهرجانی و عوفی است. این جمع در نخستین گام خود بنا را بر آن گذاردند که خود پاك زندگی کرده و صدیق و راستگو باشند و در راه راستی و درستی خدمت کنند؛ و روشی برای زندگی خود مقرر کردند که آن را راه رسیدن به حق و حقیقت پنداشتند. اساس تفکر آنها این است:

شریعت اسلام به انواع آلودگی‌ها آلوده شده است؛ و پاك کردن آن از گمراهی‌ها و آلودگی‌ها صرفاً از راه فلسفه ممکن است؛ و باید مسائل مذهبی از دید فلسفی مورد بررسی قرار گیرد و از نابسامانی‌هایی که در طول زمان وارد آن شده است برکنار گردد؛ و این راه به واسطه فلسفه یونانی امکان پذیر است و در این باب پنجاه رساله نوشته‌اند. وزیر صمصام الدوله از ابو حیان می‌پرسد آیا تو این رسائل را دیده‌ئی پاسخ می‌دهد پاره‌ای از آنها را دیدم که از هر فنی مختصری را شامل بود؛ و چند رساله از رسائل آنان را بنزد شیخ ابوسلیمان منطقی سجستانی محمد بن بهرام برده، و براو عرضه کردم مدتی بنزداو بود و مطالعه کرد. (عقیده ابوسلیمان منطقی در بساره اخوان منفی است و آنها را گمراه و گمراه کننده می‌داند که ابو حیان عیناً برای صمصام الدوله نقل می‌کند).

(۱) رساله نهم از ناموسیات ص ۲۹۲.

خلاصه کلام ابوسلیمان درباره طرز کار اخوان الصفا این است که شریعت امری است تعبدی و پیامبر برای تهذیب اخلاق انسانها و نظامات عبادی و اجتماعی آمده است و این امر رابطه ای با علوم هیوی و ریاضیات و فلسفیات ندارد؛ و هر کس بخواهد آئین پیامبر را با علوم و فلسفه بیامیزد و ملعبه فنون و علوم قرار دهد خواه ناخواه، سهواً یا عمدتاً دین را خراب خواهد کرد و رابطه ای بین عقل و وحی نیست؛ و بالاخره از راه استدلال نتوان به دین و حقایق دینی رسید. و این همه فرق مختلف که در سطح دین به وجود آمده اند همه از نتایج غور در مسائل فلسفی است و گمراه و گمراه کننده اند.

در اینجا باید این نکته را یاد آور شد که ابوسلیمان در بطن این جمع وارد نبوده است و آنچه را در باره اخوان الصفا مطرح می کند صرفاً به استناد عقاید مذهبی خود می باشد؛ و در محل خود درست است. لکن سخن در اینجا است که جمعیت اخوان الصفا به طور قطع يك جمعیت کاملاً مذهبی نیست و به عبارت دیگر يك روش خاصی است که بدان وسیله خواسته اند نظام نوینی را جایگزین نظام قدیم کنند و نهضت سیاسی خاصی بوده است علیه نابسامانی اجتماعی؛ نهایت خواسته اند این نهضت عمیق و ریشه دار باشد و تابع زمان و مکان نباشد؛ لاجرم يك مکتب تربیتی قوی مبتنی بر نظام فلسفی، زیربنای آن کرده اند؛ و در این راه از ارباب علوم و فنون مختلف بهره مند گردیده اند. و باز اینان نه کاملاً مبلغ اسماعیلیان بوده اند و نه مبلغ قرامطه آنطور که زکی پاشا گمان برده است و اصولاً چنانکه خواهیم دید نظام کار اینان بر جهان وطنی و لا اقل اسلام وطنی است و درین نظام قهراً همه فرق و مذاهب باطل اند.

اکنون پارهای از مطالب این جمع را از رسائل مدون خودشان در اینجا ایراد می کنیم و حقیقت کار آنها را روشن می نمائیم:

۱- در پایان داستان محاکمه حیوانات و انسانها و دفاعی که طرفین از اعمال و کارهای خود کرده اند، نماینده حیوانات ضمن رد دلائل برتری انسانها بر حیوانات گوید: ما نه نیازمند به پزشکان شما می باشیم و نه به منجمان شما؛ زیرا آن گونه

گرفتاریهایی که شما دارید و مبتلا به انواع مرضها می شوید مانند داریم. زیرا روزی ما فقط از يك غذاست و آنهم به اندازه لازم و شما خود را به واسطه زیادخوری و زیادروی گرفتار انواع مرضها می کنید؛ و سپس افتخار می کنید که ما پزشکان داریم و چه وجه.

در مورد بازرگانان و رؤسا و دهقانان شما که مورد افتخار شما هستند باید بگوئیم که اینان بدبخت ترین موجودات اند، شبانه روز خود را به زحمت اندازند و ثروت اندوزی کنند و چیزهایی را به دست آورده ذخیره کنند که هیچگاه مورد بهره آنها نباشد.

بازرگانان از راه حلال و حرام مال گرد آورند؛ مغازه های خود را پر از خوردنی ها و امتعه دیگر کنند؛ و احتکار کنند؛ و از بهره برداری بندگان خدا ممانعت کنند، بهره ناتوانان را ندهند؛ و همچنان بدانها فخر کرده نگاه دارند؛ و ستم روا دارند تا آنگاه که همه آنها را از راه آتش سوزی یا غرق در دریا یا سرقت به وسیله دزدان و مصادره از طرف سلطان و غیره از دست بدهند؛ نه به بی چیزان دهند و نه به یتیمان و نه به دردمندان. آنقدر بماند تا تباه شود و محتکران زیان کار دنیا و آخرت و مورد نفرت مردم اند.

و اما نویسندگان و اداریان و کارگذاران و صاحبان دیوان که مورد افتخار شما انسانهاست، به جزمکر و حيله و دورویی و دروغگوئی در سخنانی فریبنده هنری ندارند؛ و لایق شما همین است که به اشرار و متجاوزان افتخار کنید.

و اما عابدان و آنها که گمان برید از نیکان شما اند؛ و انتظار دارید برای شما دعاهاى مستجاب کنند؛ و به نزد خدا شفیع شما باشند، از راه تظاهر به قدس و ورع و خشوع و عبادت و انجام مناسک شما را فریفته اند؛ و از راه پوشیدن لباسهای خشن و پشمینه و مرقعات و سکوت دائم و کثرت عبادت و کثرت سجود و رکوع بدون دانش و فرا گرفتن علوم شرایع خواسته اند بین شما اعتباری پیدا کنند؛ بدانید که دلهای اینان پر از وسواس و حيله و نیرنگ است.

واما فقهاء و علماء شما هم که همه مراتب و مدارج علم را وسیله ریاست و ولایت و قضاوت کرده اند هر چه خواستند حلال کنند و هر چه خواستند حرام؛ و در این باب متوسل به تأویلات شوند، و آراء متضاده صادر می کنند و در این راه از متشابهات اخبار و آیات بهره بر گیرند. اینان همه طالب دنیا و خواستار ریاست اند. و اما خلفاء شما که گمان برید ورثه انبیاء اند کافی است همین روایت نبوی که فرموده است:

هیچ نبوتی نبود مگر اینکه ستمگریهای اخلاف آنها آنرا منسوخ کرد، کسانی پیدا شدند و به نام خلیفه خود را حاکم کردند و روش ستمگران پیشه کردند. مردم را از منکرات نهی کردند و خود مرتکب شدند و هر امر ناپسندی دیگر را به خود روا داشتند؛ اولیاء خدا را بکشند و اولاد انبیا را نابود کنند و خود را خلیفه نبی دانند و شراب خورند و قمار کنند؛ از معاد بیزار شوند و هر نوع کاری که مایه تسلط و قدرت و بیدادگری است مرتکب شوند. به طوریکه ملاحظه می شود کلیه مفاسد طبقات اجتماع را در ضمن داستان و به زبان حیوانات و پرندگان بیان کرده اند و سپس شرحی مفصل راجع به انواع تربیت ها داده اند.^(۱)

نظر اخوان الصفا در باره نبوت

در رساله اول آراء و دیانات گویند: خدای متعال پیامبران را نفرستاد مگر برای تربیت نفوس آدمیان و ارشاد کردن آنان بدانچه اصلح و شایسته تر است برای آنها؛ و بیدار کردن آنان که به خرد خود مصالح خود را برگزینند؛ و اینکه از بت پرستی و شرك دوری کنند؛ و بالاخره بشر را وادار کند که از روی عقل و خرد

(۱) رسائل اخوان رساله هشتم تا یازدهم از ص ۲۶۰ تا ۳۵۱

خود کار کند نه از روی هوی و هوس خود.

در اینجا انسانها را بر چند دسته تقسیم کرده اند:

۱- گروهی که به وسیله انبیا و اولیاء به خدای تقرب جویند و مقلد باشند.

۲- گروهی که مستقیماً به خدای تقرب جویند و اینان اهل حق و معرفت باشند.

۳- کسانی که از راه وسائط و وسائل به خدای راه یابند؛ اینان قاصران

در فهم اند.

سپس گویند به هر حال آن کس که تقرب به خدای جوید و متدین به دینی بود بهتر است از کسی که به اصل و اصولی پای بند نبود. و حتی گویند کسانی که بت پرستند باز بهتر و سعادتمندتر از کسانی میباشند که به هیچ اصلی پای بند نباشند و متمسک به شیاطین جنی و انسی شوند.

سپس گویند: در ادیان عیبی نیست و همه ادیان و مذاهب به جای خود نیکوست نهایت باید دانست که سنت های مختلف ادیان هر يك برای ملتی و قومی و زمانی مفیدست و عادات و رسوم ملتها مختلف است؛ و لاجرم هر دینی برای هر امری در همه حال نمی تواند مفید باشد. واضعین نوامیس در حکم پزشکان اند، اینان پزشکان نفوس اند چنانکه پزشکان ابدان هر يك معالج مرضی خاص اند، پزشکان نفوس نیز هر يك پزشك مرضی خاص اند. و هر پزشکی راه و روشی برای معالجه دارد. سپس نام هر يك از انبیاء اولوالعزم را برده اند مانند عیسی و موسی؛ و وظایف هر يك و سنت های او را بیان کرده اند.

دین از نظر اخوان الصفا

در رساله اول آراء و دیانات ص ۲۴ آورده اند: معنی دین در لغت عرب

اطاعت کردن جماعتی بود از يك رئيس و چون اطاعت ظاهر نمی شود مگر به واسطه اوامر و نواهی و امر و نهی شناخته نمی شود مگر به احکام و حدود و شرایط آنها پس همه این امور را شریعت و دین نامیدند و چون انسان مرکب از دو امر است جسم و روح یا ظاهر و باطن، بنابراین احکام اسلام و شرایع آن در دو وجه آمد: یکی ظاهر و آن دگر باطن؛ ظاهر اعمال جوارح بود و باطن اعتقادات درونی بود؛ و اساس، اعتقاد است که فرموده اند انما الاعمال بالنیات.

سپس گویند: انبیا را در اعتقادات دینی اختلافی نیست چنانکه فرموده اند «اقیمواالدین ولاکفرواقوانیه» و قبلاً بیان شد که همه انبیا در دوازده خصلت مشترکند.

البته در شرایع یعنی اوامر و نواهی و احکام و سنت‌ها اختلاف است. چنانکه فرمود «ولکل جعلنا منکم شرعة ومنسهاجاً» و «لکل امة جعلنا منسکاً هم ناسکوه» و البته اختلاف شرایع با وجود وحدت ادیان زیانی ندارد زیرا دین عبارت از اطاعت و انقیاد محض است نسبت به رئيس امر و ناهی.

اختلاف شرایع لازم است چون در طول زمان بر حسب اوضاع و احوالی که پیش آید امراض نفسانی مختلف شود؛ و لاجرم طرز معالجه این امراض و قواعد آن گوناگون شود؛ و آمدن انبیاء مختلف که در حقیقت اطباء نفوسند بدین سبب است و گر نه در اساس کار که عبارت است از معالجه نفوس اختلافی نیست؛ و اما اختلافاتی که در يك مذهب است و فرق مختلف به وجود می آید یا از راه اختلاف در تفاسیر الفاظ شریعت است یا اختلاف در معانی است؛ چنانکه بین مفسران رایج است؛ یا اختلاف در اسرار و حقایق دین است؛ یا اختلاف در استنباط پیشوایان دین است. سپس سبب اختلاف فرق مختلف را بیان کرده اند و به تفسیر روایت «اختلاف العلماء رحمة» پرداخته اند^(۱).

سپس به بحث در وجود و وجوب امام پرداخته اند و اختلافی که درین مورد به وجود آمده است. در این جا خلافت را بر دو نوع دانند و به خصال نبی پرداخته اند

(۱) رساله اول آراء و دیانات ص ۲۶-۳۰

وخصال ملك را از نبی ممتاز وجدا کرده‌اند و به فلسفه وجود انبیاء پرداخته‌اند.^(۱) و سپس مردم را از لحاظ طرز تفکر و اندیشه به سه گروه تقسیم کرده‌اند و فراخور هریک را بیان کرده‌اند.

دستورالعمل چگونگی روابط اخوان‌الصف با یکدیگر

درباره چگونگی پیوستگی افراد این جمعیت در رساله سوم آراء و دیانات دستوراتی داده‌اند؛ و این معنی را نخست ضمن داستانی بیان کرده‌اند؛ و سپس گویند هر گاه برادران ما بخواهند در بلاد عضوی به جمعیت خود بیفزایند باید.

۱- از گذشته ا اطلاعات لازم به دست آرند.

۲- مدتی اخلاق و رفتار او را بیازمایند.

۳- از اعتقادات و مذهب او پرسش نمایند.

۴- اندازه صفا و مودت او را ارزیابی کنند.

و بعد صفات و خصوصیات طبقات مردم را شرح داده‌اند^(۲) و در فصل بعد مجدداً گویند باید اعضاء این جمع نخست به مانند دینار و درهم نقادی و صرافی شوند. مهم‌تر از هر چیز عضویابی است که باید در آن دقت کافی مبذول شود چون اعضاء این جمع در دین و دنیا باید موافق و معاون یکدیگر باشند^(۳) باید دانست که عضو این چنینی از کبریت احمر نایاب‌تر است و اگر چنین فردی یافت شود که کاملاً همراه و همراز باشد باید او را رها نکرد و به هر وسیله عضویت او را خواستار شد؛ و البته باید دانست که پاره‌ای از مردم اصولاً صلاحیت صداقت و اخوت را ندارند و باید به ظاهر افراد فریب نخورد و باید حرکات و اخلاق و رفتار و

(۱) رساله اول ص ۳۰-۳۴

(۲) رساله چهارم ص ۲۰۷

(۳) رساله چهارم از علوم ناموسیات ص ۱۰۸

مذهب او را كاملاً بررسی كرد.^(۱)

پاره‌ای از مردم خود را به صورت دوست نمایند و در درون آنان چیز دیگری بود. مردانی که اصولاً شایسته عضویت این گروه نیستند عبارتند از:

- ۱- خودخواه ۲- سرسخت و لجوج ۳- تندخوی ۴- خیلی ملایم و بی حال
- ۵- کینه توز و حسود ۶- دو رو و منافق ۷- خودنمای ۸- بخیل ۹- دوستدار مدح و ثنای دیگران ۱۰- آنکه قدر دیگران را پائین آورد ۱۱- کسی که تنها اتکا بر نیروی خود داشته باشد.

زیرا هر يك از این صفات کافیت که جمعیت را فاسد کند.

هر گاه دوستی با این صفات یافتی حتماً او را بر خویشاوندان خود هم مقدم بدار؛ زیرا خویشاوندان ترا برای منافع مادی خواهند و چنین دوستی اگر یافت شد ترا برای تو خواهد^(۲)

در رساله چهارم صفحه ۱۱۹ نیروی معنوی و نفسانی اعضاء جمعیت را در چهار قسم می‌دانند و این قهراً به صورت دستور العمل پذیرش عضو است از طبقات مختلف و آن نیروهای چهار گانه عبارتند از:

۱- صفاء نفس و پذیرش با سرعت که مخصوص طبقه صاحبان صنایع است. (ویژه سنین پانزده بی‌الا است).

۲- رعایت حال اخوان. بخشش، شفقت، رحمت، مهربانی که مخصوص صاحبان سیاسات است. (ویژه سنین سی سال بی‌الا است).

۳- مراقبت پادشاهان و ارباب اوامر و نواهی است که قدرت دفاع از دشمن و لطف و مدارا با رعیت است (ویژه چهل سال بی‌الا است).

۴- تسلیم محض و شهود حق و قبول آن می‌باشد که این صفت همان صفتی است که ویژه اخوان‌الصفا است.

در رساله ششم از ناموسیات (ص ۱۱۷-۱۲۰) گویند: این طرز اندیشه و

(۱) رساله چهارم از ناموسیات. ص ۱۰۹

(۲) رساله چهارم از ناموسیات. ص ۱۰۹-۱۱۳

کاری که جمعیت اخوان الصفا دارند، امری جدید نیست بلکه در روزگاران باستان نیز نظیر آن وجود داشته است و این، طریق فلاسفه و بزرگان و فضلا و انبیا است. زیرا اساس و بنای اجتماعات بر صداقت و امانت و معاونت است. و اکنون هیچ گروهی در جهان در جهت معاونت و مسالمت به مانند اخوان الصفا نمی باشد.

سپس گویند هر جمعی و گروهی باید از رئیسی پیروی کنند تا مصالح و مفاسد آنان را بنمایاند و نظام آنها را حفظ کند، و ما جمعیت اخوان الصفا عقل را رئیس و حاکم خود و نظام خود قرار می دهیم و هر آن کس که به موجب خرد عمل نکند و از فرمان عقل سر باز زند ما او را از جمع خود اخراج خواهیم کرد.

ریاست را بردونوع می دانند: ریاست جسمانی و ریاست روحانی، ریاست جسمانی از آن ملوک است و ارباب حل و عقد و ریاست روحانی از آن انبیا و اولیاء الله است. برای رئیس ۱۲ خصلت را لازم می دانند به شرح زیر:

- ۱- تام الاعضاء باشد و برای انجام کارها نیرومند باشد.
- ۲- خوش فهم و سریع التصور باشد.
- ۳- دارای حافظه خوب و قوی باشد.
- ۴- باهوش و باذکاوت باشد.
- ۵- خوش سخن و نیکو بیان باشد.
- ۶- دوستدار دانش بوده و آموختن دانش او را رنجور نگرداند.
- ۷- دوستدار صداقت و حسن معاملت با افراد باشد.
- ۸- در خوردن و نوشیدن آزمند نباشد.
- ۹- دارای همت عالی و دوستدار کرم و کرامت باشد.
- ۱۰- ثروت و اموال دنیا به نظرش ناچیز باشد.
- ۱۱- دوستدار عدل و داد و از ستم و جور پاك باشد.
- ۱۲- دارای عزمی راسخ و قوی بنیه باشد؛ و آنچه را اراده کند انجام دهد

و سستی نورزد.

باید توجه داشت که همه این شرایط در آراء اهل مدینه فاضله فارابی برای رئیس مدینه برشمرده شده است؛ و پاره‌ای از آنها در شرایط قاضی اسلامی در کتب فقهی آمده است؛ و البته بعید نیست که اینان در این باب متأثر از فارابی شده باشند. عقاید فارابی درین باب نشان داده خواهد شد.

چگونگی دعوت به عضویت

در رساله هفتم از ناموسیات (ص ۱۹۷) آمده است که برادران ما که در بلاد پراکنده‌اند و سایر کسانی که به ما وابسته‌اند از لحاظ حالات و مراتب بر سه مرتبت‌اند:

۱- خواص و خردمندان و فضلا و نیکان.

۲- کودکان و مردم شرور و پست.

۳- متوسطان بین این دو.

هر يك از این سه گروه اوصاف و اخلاق و حالات خاص دارند.

سپس اوصاف و حالات و مراتب هر يك را به‌طور تفصیل برشمرده‌اند. و در ضمن گویند بعضی از برادران در وجود ما شك و تردید دارند، و دراینکه ما چگونه پابرجا هستیم متحیرند. دسته‌ای دیگر عارف به اسرار ما نمی‌باشند و دائماً منتظرند که دور ما برسد و ما پیروزشویم.

هر گاه به اینگونه افراد برخورد کردید به آنها وعده بدهید که به زودی ما پیروز می‌شویم و آنچه آرزو دارند به همان صورت به آنها بشارت بدهید.

در صفحه ۲۱۴ رساله هفتم ناموسیات گوید: ما برادران و دوستانی داریم که از بزرگان مردم و فضلاند که در بلاد مختلف پراکنده‌اند، بعضی از آنها از فرزندان پادشاهان و امراء و وزراءند، بعضی از فرزندان اشراف و دهقانانند؛ و

بعضی آنها از فرزندان علما و ادبا و فقها و حمله دینند. و بعضی از آنها از فرزندان ارباب صنعت و پیشه‌اند و از فرزندان امناء مردم‌اند. ما برای هر گروه يك نفر را مطابق با وضع آنها فرستاده‌ایم. کسی که به حال و وضع آن گروه بصیرت کامل داشته باشد که از طرف ما بتواند آنها را رهبری کند و بدانها کمک کند و مراقب حال آنها باشد و دستورات را بدانها ابلاغ کند و ترا هم اکنون برای همین کار برگزیده‌ایم. سپس شرح مفصلی در مورد وظایف نمایندگان و به اصطلاح رابطان بیان می‌کند.

مجدداً گوید ما راز خود را نه از آن جهت پنهان کرده و می‌کنیم که مثلاً از قدرت پادشاهان و ائمه و ترس داشته باشیم؛ و یا از سرزنش مردم عامه ترس داشته باشیم بلکه برای اینکه موهبتی که خدا به ما اعطا کرده است نگهداری کنیم تا از دستبرد در امان باشد، همچنانکه حضرت عیسی به حواریون وصیت کرد.

در صفحه ۲۱۶ گویند: ما نه با دانشی از دانش‌ها عنادی داریم و نه بر مذهبی از مذاهب تعصبی داریم و نه هیچ‌يك از کتب آسمانی را مردود می‌دانیم؛ و معتمد ما کتب انبیا و وحی الهی است.

در صفحه ۲۲۰ رساله هفتم از رسائل ناموسیات گویند: ما همگی باید نیروهای خود را جمع کرده در پایه‌ریزی مدینه فاضله به کار ببریم. همه‌يك توانو نیرو شویم تا بتوانیم آن مدینه را به وجود آوریم سپس به اوصاف مردم این مدینه پرداخته‌اند به شرح زیر:

۱- مردم این مدینه همه باید از مردم خوب و نیکوکار و حکیم و بصیر به نفس خود باشند.

۲- سیرت و روش خوب داشته باشند؛ با یکدیگر خوش رفتاری کنند و باید دو گونه اخلاق و روش داشته باشند: یکی اخلاقی که با مردم آن مدینه سلوک کند؛ و یکی روشی که با مردم مدینه‌های جائره سلوک کنند. (در اینجا کنایات و رموزی دارند). اساس و ارکان وجودی این مدینه را از لحاظ نیروی انسانی بر چهار دسته می‌دانند.

نظری کلی به طرز کار و نظامات سری جمعیت اخوان الصفا و علل وجودی آنان

به طوریکه اشارت رفت پس از رحلت حضرت رسول اکرم بنای خلاف و اختلاف در دین و پیروان آئین اسلام گذاشته شد. نخستین پایه این خلاف و اختلاف در مسئله خلافت بود. پس از دوران خلافت خلفای چهار گانه این اختلاف شدت یافت و اصول اسلام به دست نخستین خلیفه بنی امیه و خلفای بعد از وی واژگون گردید، و تقریباً در مدت يك قرن مسلمین واقعی جرئت ابراز وجود نداشتند، تنها چیزی که از اسلام باقی مانده بود انجام شعائر و تظاهر به نوعی عبادات بود که با اوضاع مادی و سلطه مرکز خلافت منافاتی نداشت؛ خلفای بنی امیه عموماً در خفا و بلکه پاره ای از آنها آشکارا مرتکب اعمالی می شدند که حتی از فاسق ترین و رذل ترین انسانها هم زیبنده نبود. از قتل و لهب و حرق نفوس زکیه و اموال مردم بی گناه هیچگونه امتناعی نداشتند؛ و در تحت لوای خلافت اسلامی زشت ترین منکرات را مرتکب می شدند. اسلام تنها وسیله ابراز تسلط قاهرانه بر مال و عرض و ناموس بندگان شده بود؛ وزراء عموماً فاسدتر از امرا و امراء فاسدتر از امیر المؤمنین ها بودند. اگر کتاب الاغانی ابوالفرج اصفهانی به درستی بررسی شود و با دید اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد حاصل و محصول آن چنین به نظر می آید که کتابی است با تمام قطر و طول و عرضش شامل بی شرمی ها و ستمگریهای خانواده بنی امیه در تحت لوای خلافت اسلامی، و همین امر موجب گردید که مردم ایران با کمک اعراب مسلمان که از وضع آنها به تنگ آمده بودند نظام جابرانه بنی امیه را واژگون کرده، نظام خلافت را به دست بنی العباس سپارند و همچنانکه انتظار میرفت، در عهد خلافت خلفای اولیه بنی العباس از ابوالعباس عبدالله تا

مأمون، تقریباً مسلمین و اسلام وضع مناسبتی پیدا کردند. لکن این سلسله نیز دست کمی از سلسله ماقبل خود نداشته و درست همان گونه فسادهایی که در دربارهای خلفای بنی امیه وجود داشت متدرجاً در دربارهای بنی العباس نیز راه یافت و فرقه‌های اسلامی یکی پس از دیگری رنگ سیاسی به خود دادند، متدرجاً علاوه بر فرق کلامی معتزلی و اشعری، فرق دیگری نیز که پایه‌های آن در همان قرنهای اولیه اسلامی ریخته شده بود به اوج کمال رسید، مذاهب اربعه اهل تسنن نیز مزید بر علت شد؛ بین پیروان جعفری و سایر مذاهب اختلافات شدید پیدا شد؛ اوضاع سیاسی و ملوک الطوائفی نیز این اختلافات را شدیدتر می کرد؛ نژادپرستی اعراب نیز خود یکی از علل و اسباب درهم شکستن قدرتهای اسلامی شد؛ نهضت‌های پی در پی به وسیله سیاستمداران و سرداران ایرانی و غیره به وجود آمد؛ حکومت‌های محلی که پادای از آنها رنگ مذهبی و فرقه‌ای داشت نیرومند شد؛ و هر چه به نیرومندی آنها افزوده می شد قهراً مراکز خلافت ضعیف‌تر می شد. مراکز خلافت نیز خود داستانی جدا دارد؛ کبیله‌های خلافت بغداد یعنی دو مرکز دیگر خلافت مصر و اندلس خود داستانی دیگر دارد. اوضاع سیاسی به طور کلی درهم ریخت، اوضاع اقتصادی بدتر از اوضاع سیاسی و اوضاع مذهبی بدتر از هر دو؛ دواعی فزون‌شد و هر کس برای خود مذهبی به وجود آورد و تحت لوای آن به استثمار مردم پرداخت هر نوع راهزنی و دزدی را به نام مذهب انجام دادند، قتل عام خلق الله جزء شعارهای مذهبی شد؛ چنانکه در مورد قرامطه، زیدیان و اسماعیلیان یاد آور شده‌ایم.

حکمت عملی به روش افسانه‌های تاریخی

خوشر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران
بیان واقعیت‌های زندگی و وعظ و اندرز و به اصطلاح فقه اسلامی، امر به

معروف ونهی از منکر، ضمن داستان وقصه به طور قطع از لحاظ روانی اثری مثبت دارد و در روح متعظ مؤثرتر است و در عین حال خطراتی که عتاب و خطاب و مواجهه دارد، ندارد. حال این داستانها گاهی صددرد با واقعیت هم منطبق است و گاهی نیست و ممکن است به صورت جد باشد یا به صورت هزل.

قصص و افسانه های تاریخی آینه ایست که در آنها می توان عکس خود و بنی نوع خود را به خوبی دید. بشر از حوادث گذشته و تجارب روزگار برای پابهریزی آینده بهتر و سعادتمند بهره مند می شود. و باید همه وقایع گذشته را با دقت و موشکافی خاص بررسی کند؛ از تجارب تلخ و دردناک تا تجارب شیرین و لذت آور. اصولاً بسیاری از قوانین اجتماعی و اصول اخلاقی که برقرار کننده نظامات اجتماعی است مبتنی بر تجارب گذشته است؛ نظامات مدنی، حقوقی و بعضاً حسن و قبح افعال و رفتارهای عادی انسانها که عبارت از استقرائی است که بشر در طول هزاران سال در پیچ و خم های اجتماعی کرده است و ثمره آن را به صورت موازین و قوانین مضبوط به جامعه های بشری تقدیم کرده است.

این داستانها نمودار صنایع حرفه ها، اخلاقیات و برخوردهای جمعی، جنگها و ستیزها و بالاخره مجموعه عکس العملهای انسانی در برابر حوادث و مشکلات زندگی است. و مبین طرز اندیشه و تفکر جامعه های گذشته است با تمام زشتی ها و زیبایی ها. موضوع بیان مسائل اخلاقی و سیاسی و اجتماعی به صورت داستان جعلی و یا در ضمن داستانهای واقعی و یا نیم واقعی سابقه طولانی دارد، بسیاری از بزرگان عالم، عارفان، وزرای دانا و حتی مردم عادی مقاصد خود را به صورت داستان و افسانه بیان کرده اند؛ به ویژه آن گاه که وقایع و جریان خاص سیاسی در بین بوده است.

در میان همه ملت های متمدن قدیم، فارس، هند، روم، چین و یونان بیان حقایق سیاسی و اخلاقی و اجتماعی در لباس داستان امری معمول بوده است، و کتابهایی مانند کلیله و دمنه، مرزبان نامه و هزارویک شب، ویس و رامین و کتب بسیاری دیگر در شرق و غرب درین زمینه ها مدون شده است، در بسیاری از دربارها کسانی

بودند که وقایع سیاسی روز را ضمن داستان‌ها و حکایات برای امرا و پادشاهان بیان می‌کردند. در تاریخ تمدن اسلامی نیز این امر معمول بوده است، کتب ادبی ما چه به زبان تازی و چه به زبان فارسی پر است از داستانهای اخلاقی و اجتماعی.

نویسندگان اخوان‌الصفا نیز در بخش ناموسیات خود در بسیاری از موارد متوسل به بیان داستان و قصه شده‌اند و بسیاری از مسائل و هدفهای سیاسی و اجتماعی را که احیاناً بنا بر اقتضای زمان از تصریح بدان معذور بوده‌اند در لباس داستان به زبان طیور، حیوانات و انسانها و جن و پری بیان کرده‌اند؛ و به هر حال بیان وقایع زندگی لاقلاً در مشرق زمین به صورت داستان يك امری رایج و معمول بوده است و حتی بیان عشق و عاشقی در کتب مختلف بدین سان بیان شده است؛ سیره پادشاهان را نیز ضمن داستان بیان می‌کردند و حتی سیر و سلوکه‌های عرفانی را، چنانکه منطق‌الطیر عطار نمودار آنست. در گلستان سعدی مسائل سیاسی و اخلاقی و اجتماعی به صورت داستانهای کوتاه نقل شده است.

داستانهایی که اخوان‌الصفا آورده‌اند در بخش نفسانیات و بخش‌های دیگر نمودار مفاسدی است که در عصر و زمان آنان در دربارهای خلافت اسلامی وجود داشته است. آنان بسیاری از مباحث مربوط به اخلاقیات انسانهای عصر خود را به زبان طیور مطرح، و نقادی و صرافیه کرده‌اند؛ داستان محاکمه انسان و حیوانات سرانجام آن به محکومیت انسان و مظلومیت حیوان پایان می‌یابد، این داستان شرح دردها ورنجهائی است که حیوانات از انسانها تحمل کرده‌اند؛ و مرئوسین از رؤسا؛ و مغلوبین از غالبین. و همچنین شرح ناکامیهای انسانهای عصر خودشان می‌باشد که در مطاوی آن، جنس آدمیزاد و فطرت آن نشان داده می‌شود و ضمناً معایب کار انسانی نموده می‌شود و می‌نمایند که انسان هم می‌تواند اشرف مخلوقات باشد و هم پست‌ترین آنها.

حکمت عملی از دید عرفا

در مشرق زمین بیش از همه افکار اصالت فردی نمودار است، و این معنی را می‌توان از مجموعه آثار فرهنگی و فلسفی و ادبی ملل مشرق زمین به دست آورد. در کتب اخلاقی نیز بیش از همه اقسام حکمت عملی توجه به تهذیب اخلاق فردی شده است. «من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش» شعار همه علمای اخلاق و علم الاجتماع ملل مشرق زمین است، گرچه احياناً امثال و حکمی هم در باب اینکه بشریت به مانند يك کالبد جمعی است که مرکب از اعضا و جوارح است، آمده است که سعدی گوید: بنی آدم اعضا یکدیگرند؛ لکن به هر حال فرد اساس است و باید افراد اصلاح شوند تا جامعه‌ها اصلاح گردد.

به هر حال عرفای این سوی جهان بشریت خود مکتبی یا مکتب‌هائی جهت انسان‌سازی به وجود آورده‌اند. پاره‌ای از آنان در عرش‌اند و اصولاً به زندگی این جهان توجه و علاقه‌ای ندارند و پاره‌ای دیگر در فرش‌اند و زندگی این جهان را به طور کامل مد نظر قرار داده‌اند که فرد کامل این گروه در این سوی جهان مولانا جلال‌الدین رومی است.

جلال‌الدین محمد خوارزمی که در حقیقت عصاره همه مدنیت‌های پیش از خود را در دست دارد و دریائی است بی‌کران از مجموعه معارف بشری از جمله فرهنگ اسلام و رسوم و عادات و فرهنگ کهن ایران، هند، روم، یونان، چین و ماچین؛ و بحری است مواج و سرشار از همه معارف بشری به اضافه تجزیه و تحلیلی که با استفاده از هوش سرشار و تیزبینی و دقت خاصی که دارد از مسائل نموده است. و بر این است که پایه مدینه و مدنیت عظیم جهانی را بریزد؛ پس متوسل به ایراد قصه و داستان می‌شود. داستان ملوک هندوسند، داستان ملوک روم و ایران و یونان،

داستان طيور و پرندگان، داستان بايزيد بسطامي، ذوالنون مصري، يهود و قوم بنی-اسرائيل، عیسی و حواریون؛ و هزاران داستان دیگر؛ از زشت‌ترین تمثیلات تا زیبا‌ترین آنها، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و نتایج اخلاقی و اجتماعی لازم گرفته شده است.

جامعه از نظر جلال‌الدین

جلال‌الدین رومی در سطح عالی تفکر ذوقی، جامعه‌ها را بررسی می‌کند و برخلاف روش فارابی که سعی می‌کند مدینه فاضله را مطابق اصول فلسفی تنظیم نماید و تحت ضوابط خشک و بی‌روح فلسفی و بدون توجه به واقعیات، نظام ایده‌آل بشری را بنماید، جلال‌الدین با الفاظ ظریف و بیانی لطیف ضمن داستان‌ها و حکایات آنچه هست می‌نمایاند و مظاهر زندگی افراد را از زشت‌ترین صورت موجود تا زیبا‌ترین صورت ممکن نشان می‌دهد و آن‌گاه با همان بیان نتایج را روشن می‌کند. و بدیهی است که نتایج تابع مقدمات است و هنگامی که مقدمات نادرست باشد نتایج نادرست است. وی نتایج نادرست را با تردستی خاصی از مقدمات واقعی که از زندگی روزمره افراد گرفته می‌شود نشان می‌دهد، بدون اینکه به‌طور مستقیم خطاب و عتابی در آن به کار برده باشد.

حکمت عملی از نظر افلاطون

قبل از اینکه روش کار فارابی را در مدینه فاضله بنماییم به طور اختصار

راجع به اساس حکمت عملی از نظر افلاطون و ارسطو بحث می کنیم. می دانیم که افلاطون از لحاظ تفکر فلسفی اشراقیست و فلسفه او را فلسفه فیضیه نامیده اند.

البته معلوم نیست که همه افکار و آراء افلاطون دست نخورده مانده باشد و همانطور که این فیلسوف بزرگ فلسفه خود را در نظام معینی بیان کرده است به ما رسیده باشد و با افکار سایر فلاسفه یونان و حوزه اسکندرانیه اختلاط و امتزاجی حاصل نکرده باشد؛ حتی دانشمندان و فلاسفه اخیر گویند بسیاری از آراء و افکاری که به افلاطون نسبت داده اند مربوط به افکار و آراء افلاطونیان جدید است؛ لکن آنچه مورد شك و تردید واقع نشده است کتاب جمهوریت افلاطون است.

اساسی ترین امری که نخست مورد توجه سقراط و سپس مورد توجه افلاطون واقع می شود، فضیلت، حکمت، سعادت و عدالت است. سقراط در نظام اجتماعی یونان علیه نظام طبقاتی و حامیان و مبلغان آن که سوفسطائیان آن زمان بوده اند قیام می کند و سرانجام جان بر سر این سودا می گذارد. نطفه نهضتی که سقراط بنا می کند همچنان رشد کرده بارور می شود؛ دانشمندان و بزرگانی در آن سرزمین دنباله مکتب سقراط را می گیرند و آنرا به عنوان يك ابرمرد تاریخ و شهید راه انسانیت و فضیلت ممثل خود قرار می دهند تا آن گاه که افلاطون که خود از دودمان اشراف است، نظام موجود حکومت یاغیان را مورد انتقاد قرار می دهد و نظام حکومت جباری را که بنای مزیت و برتری در آن بر اساس بازوهای توانا و ثروت و مکننت است مورد جرح و نقض قرار می دهد تا آنگاه که کتاب جمهوریت را تدوین می کند.

کتاب جمهوریت افلاطون شامل پنج قسمت اصلی است که قسمت اول آن بحث در عدالت است که اساسی ترین امری است که می تواند نظامات را در هر حدی که هست استوار کند. عدالت چیست؟ عادل کیست؟ امری است نسبی یا مطلق؟ و این همان امری است که تمام فلاسفه و بزرگان علم الاجتماع و علم الاخلاق و ارباب

مذاهب به دنبال آن هستند؛ و آن همان چیزی است که از لحاظ زندگی عملی مابه-الامتیاز انسان از سایر حیوانات محسوب می‌شود که در این مورد بحث خواهد شد.

قسم‌های دوم و سوم از کتاب جمهوریت افلاطون بحث در ارکان دولت و حکومت است و خصوصیات طبقه حاکمه آنطور که هست و باید باشد. افلاطون درین کتاب برخلاف فارابی که قسمت مهمی از مباحث خود را ویژه فلسفه اولی قرار داده است، در یک نظام معینی مطلب را به مدینه فاضله و مردم آن پایان داده است؛ و سپس فرمهای دیگر حکومت‌های جاهله را بر شمرده است. وی مستقیماً مسائل مربوط به حکومت و دولت را بررسی می‌کند. ظاهراً در نظر افلاطون دولت خوب نوعی از دولت ارستو کراسی است.

حکومت اراذل بر افاضل

این مطلب یعنی گروش به نوع حکومت‌های ارستو کراسی تقریباً هم در افکار و آراء افلاطون دیده می‌شود؛ و هم در افکار و آراء ارسطو و دیگران. نهایت باید دید ارستو کراسی یعنی چه؟ اشرافیت یعنی چه؟ کلمه‌ای که در این باب مترجمان فلسفه از زبان یونانی گرفته‌اند و در زبان تازی به معنی اشراف ترجمه کرده‌اند به طور قطع مفاد فضیلت و اخلاق و کرامت و تقوی را داشته است.

افلاطون از حکومت صاحبان زر و زور می‌نالده و آنها را به باد انتقاد می‌گیرد. به نظر افلاطون اساس، اخلاقیات حاکم یعنی حکمت، فضیلت و رعایت عدالت است. و این اوصاف در کسی جمع می‌شود که حکیم باشد. معمولاً صاحبان قدرت‌های مادی لذت طلب می‌شوند و قوه قهر و غلبه آنها طالب برتری و ستمگری است؛ و بالاخره جامع رذائل اخلاقی می‌شوند و بدین جهت نمی‌توانند حاکم باشند بنابراین

طبقه حاکمه باید خویشاندار، عادل، حکیم و بافضیلت باشند؛ و این است معنی ارستوکرات و یا اشراف.

به نظر وی حکمت، فضیلت اول است، شجاعت اخلاقی فضیلت دوم و اعتدال فضیلت سوم. افلاطون وارد اشکال و جزئیات حکومتها می شود و کلاً مسائل مربوط به اداره جوامع را بررسی می کند. وی در ارکان حکومت و دولت مسائلی مانند عدالت، صداقت، فن، هنر، فضیلت و امور دیگر را بررسی می کند و وجود آنها را در حاکم لازم می داند و تربیت حکام را لازم می شمارد. وی یکی از راه های تربیت را فن موسیقی می شمارد که روح را لطیف می کند و آدمی را متصف به خصائل ملایم و عدالت طلبی می نماید. حب و دوستی و جمال پرستی، عفت، طب، حقوق و قوه قضاوت را لازمه حکام می داند و اوصاف و احوال برترین حاکم را می نماید.

وی گوید هدف اساسی از نظام حکومت مصالح عامه است، و نیل به خیر مطلق. اوسپس از قناعت و فوائد علم و حکمت بحث می کند و حکومت دموکراسی را با اشکال و انواعش مجسم می نماید. راجع به جنگها و علل وجودی آنها و انقلابات اجتماعی که معلول نابسامانیهای اجتماعی است بحث کرده است و تحولات حکومتها را از صورتی به صورت دیگر رسیدگی می نماید و اصول و ضوابطی را که بهتر می تواند حکومتها را استوار نگه دارد نشان می دهد.

به طوریکه اشاره شد کار فارابی تنها در زمینه نشان دادن هیأت و شکل مدینه فاضله است بدون هیچ پیشنهادی؛ در حالی که افلاطون پیشنهادات اساسی هم دارد، مع ذلك همانطور که در افکار ابن خلدون دیدیم، منتقدان گفته اند که فرم مدینه فاضله بدان صورت که افلاطون گفته است فقط يك آرمان است و جامعه عمل نمی تواند بخود بگیرد تا چه رسد به شکل حکومت فاضله فارابی.^(۱)

سیاسات ارسطو

کتاب سیاست ارسطو به طور قطع، در ابتدای ترجمه و نقل علوم یونان و یا اواسط آن به زبان تازی نقل شده است؛ و ترجمه آن مورد استفاده علما و فلاسفه اسلام واقع گردیده است؛ و گاه گاهی به قسمت هائی از آن در کتب اخلاقی بـرمی خوریم . لکن معلوم نیست این ترجمه کی و چگونه از بین رفته است. خواهـه نصیرطوسی در کتاب اخلاق ناصری کراراً از آن نام برده است.

به هر حال آنچه از این کتاب به ما رسیده است یا از ترجمه قدیمی آنست که به واسطه نقل شده است و یا از ترجمه های عصر حاضر که اکنون در دست است و به زبانهای مختلف موجود است از جمله ترجمه ایست که مستقیماً به وسیله «الاب اوغستینس برباره البولیسی» از یونانی به عربی نقل شده است.

در هر حال خواهـه طوسی ازین کتاب بسیار استفاده کرده است؛ و کتاب اخلاق ناصری را با توجه به این کتاب و کتاب افلاطون نوشته است؛ گرچه کتاب افلاطون را هم بنام کتاب سیاست نامیده است.

خلاصه مباحث ارسطو در کتاب سیاست عبارت است از:

۱- تأسیس دولتها و حالات مختلف آن.

۲- اصل سیادت و بردگی.

۳- نظامات مختلف بلاد یونان.

۴- بحث در اهل صناعات و حرفه ها.

۵- انواع سلطه ها.

۶- حکام سیاست.

۷- نظام سیاسات و تفوقهای مطلقه.

۸- اقسام حکومتهای پادشاهی و جز آن

- ۹- خير مطلق.
 - ۱۰- حكومت فاضله.
 - ۱۱- حكومت اقليت اعيان.
 - ۱۲- حكومت طاغيان.
 - ۱۳- مبدأ انقلابات و شورشهای سياسی و ریشه‌های آن.
 - ۱۴- اسباب انقراض حكومتها.
 - ۱۵- فرم جمهوريت و انقلابات سياسی.
 - ۱۶- زندگی سعادت آمیز.
 - ۱۷- فلسفه از سياست برتر است.
 - ۱۸- وسعت حكومتها و علل آن.
 - ۱۹- صفات طبیعی مردان حكومت چه بايد باشد.
 - ۲۰- عناصر دولت و ارکان آن.
 - ۲۱- برترین حكومتها.
 - ۲۲- اوضاع كشاورزی و كشاورزان.
 - ۲۳- تناوب در رياست و حكومت.
 - ۲۴- تربيت.
 - ۲۵- ازدواج.
 - ۲۶- وحدت تربيت و غایت آن.
 - ۲۷- اثر موسیقی و فوائد آن در تربيت^(۱)
- به‌طوریکه ملاحظه می‌شود ارسطو دريك نظام معین و منطقی وبا تفکر خاص
مثنائی وارد در مسائل مختلف و جزئیات شده و حكومت ایده‌آل را طرح ریزی
کرده است.

(۱) رجوع شود به سياسات ارسطو ترجمه شده به‌وسیلهٔ اگستینس بارباره بولیسی
بیروت ۱۹۵۷ و رجوع شود به اخلاق ناصری چاپ لاهور ۱۹۲۳ ص ۱۸۵

ابن سینا

می‌دانیم که ابن سینا با اینکه در مشاغل وزارت و صدارت به پادشاهان ایران خدمت کرده است و پدر او نیز از کارگزاران دربارها بوده است؛ در این زمینه کتاب خاصی ننوشته است؛ مع ذلک در رساله‌ای تحت عنوان «کتاب المجموع» یا «الحکمة العروضية» مباحثی را در زمینه سیاست مطرح کرده است.^(۱)

در این کتاب اصولی را ذکر کرده است که مربوط به حکومت و طرز اداره ملک است. و چند شکل از اشکال حکومتها را به شرح زیر ذکر کرده است:

۱- حکومت دموکراسی که همه افراد در حکم مساوی باشند و از مواهب و مضار آن متساویاً برخوردار باشند. درین نظام رئیس حکومت به وسیله همه مردم یا رؤسای درجه دوم انتخاب می‌شود.

۲- حکومتهایی که تحت سلطه ریاستهای پست‌اند که ریاست اول آن با پست‌ترین مردم است. این نوع ریاست‌ها و جامعه‌ها را منشعب به چند شعبه کرده است؛ به مانند همان کاری که فارابی کرده است.

۳- حکومت استبدادی که ابن سینا وحدانیه‌الریاسة نامیده است که غرض و هدف رئیس اطاعت محض خلق الله است. ابن سینا این شکل از حکومت را پسندیده است.

۴- حکومت اشرافی که آنرا ابن سینا حکومت و ریاست فاضله نامیده است درین نوع حکومت رئیس اول کسی است که افضل باشد و مراتب و طبقات امتها به وسیله فضیلت و برحسب کمال اخلاقی آنها است.

(۱) این کتاب بوسیله دکتر محمد سلیم سالم با اصل یونانی آن مطابقه و در سال

۱۹۵۰ در مصر چاپ شده است.

سپس افضل اشکال این نوع حکومتها را حکومت پادشاهی و در درجهٔ دوم سیاست انتخاب و اختیار، و در درجهٔ سوم مدینهٔ کرامت می‌داند و مدینه‌های تغلبیه و جماعیه را پست‌ترین شکل می‌داند.

وی گوید سیاست موجود در بلاد کنونی (عصر ابن سینا) مرکب است از سیاست تغلب و کرامت و جماعیه؛ و احياناً نوع سیاست انتخابی هم دیده می‌شود.^(۱) به‌طوریکه ملاحظه می‌شود ابن سینا به ملاحظاتى در بیان فرمهای حکومتی به‌طور مطلق و حکومتهای عصر خود جانب احتیاط را مرعی داشته است و اصولاً به‌حد کافی درین باب بحث نکرده است.

سیاست ارسطو و جمهوریت افلاطون

از بررسی افکار این دو فیلسوف در نظامات فکری و فلسفی و هم در نظامات حکومت به‌نظر می‌رسد که تباین کلی بین آن دو وجود دارد. می‌دانیم که نظام فلسفی افلاطون بیشتر جنبهٔ ذوقی و اشراقی دارد؛ و براساس یافت‌های مستقیم است و نظام فلسفی ارسطو براساس فلسفهٔ مشاء و نظام استدلالی است. با تمام این احوال مدار کار هر دو فیلسوف بر عقل و فضیلت عقلانی است. افلاطون فضیلت را مایهٔ سعادت و رکن اساسی انسان می‌داند؛ و يك يك مسائل تربیتی بر اصل فضیلت و عدالت را بر می‌شمارد. جوانان را باید برای ادارهٔ مملکت در طبقات مختلف تربیت کرد؛ و نخست تربیت عقلانی و عدالت‌خواهی قرار دارد.

او صفات ویژه‌ای برای طبقهٔ حاکم بر می‌شمارد و گوید زمام سیاست باید به دست فلاسفه باشد که بهتر بتوانند عدالت را بشناسند و اجرا نمایند؛ انواع

(۱) رجوع شود به کتاب المجموع چاپ مصر ۱۹۵۰ ص ۳۷-۴۵

و اشکال حکومت‌ها را بررسی کرده نظام حکومت جمعی را هم تأیید می‌کند. فارابی درهنگامیکه خصائل و صفات رئیس مدینه‌را برمی‌شمارد، حکمت را رکن اساسی و شرط اول ریاست می‌داند.

به‌هر حال بیان افلاطون همانطور که رویه و عادت اوست محاوره‌ای است و به‌صورت پرسش و پاسخ است که شاید از سقراط به‌او رسیده باشد و لکن روش ارسطو قاطع است.

وی بر اساس تفکرات فلسفی خود در چهار چوب مقولات جوهری و عرضی که به‌قول وی ضرورت منطقی دارند در کتاب سیاست خود شروع به‌مطلب نموده و عنوان تشکیلات هسته‌های مرکزی جوامع را می‌نماید.

ظاهراً چنان می‌نماید که طبقهٔ بردگان را می‌پذیرد و مبحثی ویژه دربارهٔ آقائی و بردگی دارد. هستهٔ مرکزی جوامع، خانواده است که در آن زن برده و مرد آقا است و فرزند نیم برده، انسان مرکب از نفس و جسد است و امتیاز بین بردگان و آزادگان امری طبیعی و ناشی از طبیعت است؛ در هر نظامی آزادگان غالبند و بردگان مغلوب. علومی که ویژهٔ بردگان است غیر از علومی است که ویژهٔ آقاها است.

بحث در انواع حرفه‌ها و صنایع به‌طور مستوفی شده است؛ انواع سیاستهای ملکی را بر شمرده است و در بسیاری از موارد افکار افلاطون را مردود می‌داند.

مبادی نظامات اجتماعات فاضله از نظر فارابی

اکنون می‌پردازیم به تجزیه و تحلیل افکار فارابی در کتاب سیاست مدینه و سپس تا آنجا که میسر است این مسائل را از دیدگاه دیگران ارزیابی می‌نمائیم.

فارابی زیر بنای مدینه‌های فاضله را اموری معنوی و از نوع اعتقادات به اصول و مبادی روحانیات می‌داند.

نخست مبادی موجودات را بررسی می‌کند و گوید: مبادی موجودات در شش مرتبه اصلی خلاصه می‌شوند.

۱- ذات خدا که به نام سبب اول می‌نامد.

۲- اسباب ثانویه که فلاسفه دیگر و خود فارابی در کتب دیگر، عقول و مجردات عقلی و نفسی می‌دانند.

۳- عقل فعال که آخرین مرتبه موجودات ثوانی و حاکم بر طبیعت است.

۴- نفس.

۵- صورت.

۶- ماده.

سپس هریک از شش امر را به‌طور خلاصه مورد بحث قرار داده است. درباره سبب اول گوید باید چنین اعتقاد کرد که سبب اولی، وجود دارد؛ و او خدای عالم است؛ و موجودات ثوانی، یا واسطه در فیض، و نقل وجود و صفات از او آفریده شده‌اند؛ و از اسباب ثوانی، اجسام آسمانی به وجود آمده‌اند؛ بدین ترتیب که از هریک از عقول یا موجودات ثوانی يك جسم سماوی به وجود آمده است تا نه فلک که آخرین آن فلک قمر است؛ و باید اعتقاد کرد که محل روحانیان و ملائکه، در موجودات ثوانی است.

کار عقل فعال را عنایت به انسان می‌داند؛ و اوست که تربیت انسان را به عهده دارد؛ و او را به کمال مطلوب خود می‌رساند که سعادت نهائی باشد؛ و آن رسیدن به مرتبت عقل فعال است و هنگامی انسان به مرتبت عقل فعال نائل می‌شود که از ماده مجرد شود، و در وجود خود نیازی به ماده نداشته باشد.

مراتب نفوس

فسارابی مبادی نفوس را متعدد می‌داند؛ از جمله نفوس اجسام سماوی و از جمله نفوس انسانها و نفوس حیوانات غیر ناطقه.

وی گوید: نفس انسان نخست به صورت قوه‌ای که قوه ناطقه گویند از عقل فعال افاضه شده است؛ و در انسان علاوه بر قوه ناطقه قوه نزوعیه و قوه متخیله و قوه حساسه هم افاضه شده است.

انسان به وسیله قوه ناطقه می‌تواند حرفه‌ها و دانشها و صنایع را فرا گیرد؛ و امتیاز زشت از زیبا و اخلاق خوب از بد به وسیله همین نیرو است؛ و به وسیله همان نیرو است که می‌تواند درباره افعالی که باید انجام دهد و افعالی که نباید انجام دهد اندیشه کند و تصمیم بگیرد و سود و زیان را ادراک نماید.

قوه ناطقه نظری و عملی

وی گوید قوه ناطقه، در آدمی زاد، به دو بخش اساسی تقسیم می‌شود: یکی ناطقه عملی و دیگر ناطقه نظری. به وسیله قوه ناطقه نظری انسان علومی را فرا می‌گیرد که صرفاً دانستنی است و مورد عمل واقع نمی‌شود؛ و به وسیله قوه عملیه، آنچه را باید مورد عمل واقع شود در می‌یابد. وی قوه عملیه را نیز به دو قسم کرده است: یکی قوه هنری و دیگر قوه اندیشه. به وسیله قوه هنری هنرها و صنعت‌ها را می‌آموزد؛ و به وسیله قوه اندیشه عملی فکر و اندیشه خود را در جهت انجام

کارهای عملی به کار می‌اندازد.

به‌طوریکه ملاحظه می‌شود منشأ حکمت عملی و حکمت نظری، این دوقوه است؛ و این طرز تفکر ملفق است از افلاطون و ارسطو؛ زیرا همانطور که در افکار افلاطون دیده می‌شود، او برای هنر نیز مقام و موقعیتی قائل است، و فارابی هم در تقسیم‌بندی قوای اولیه انسان منشائی برای کارهای هنری نیز قائل شده است. در باره حیوانات غیر ناطقه گوید: درپاره‌ای از آنها به‌جز قوه ناطقه، قوای دیگری وجود دارد، یعنی نزوعیه و متخیله و حساسه. و درپاره‌ای از آنها تنها قوه حساسه و نزوعیه وجود دارد. وی برای قوه نزوعیه که مشترك بین انسان و حیوانات است از لحاظ دوام کالبد و احتراز از مخاطرات، مقام و موقعیتی قائل است.

عقل فعال

در نظام فلسفی و اجتماعی فارابی، عقل فعال اهمیت خاصی دارد؛ و در موارد متعدد، پایان امر به‌عهده عقل فعال است. بدین ترتیب که عقل فعال مواظب احوال و اوضاع انسان است و او را رشد و تربیت دهد تا به‌مقام خود نائل آید. عقل فعال همه عقول را تعقل می‌کند و از آنها فیض می‌گیرد؛ و به‌انسانها و جهان طبیعت فیض می‌رساند.

مقام عقل فعال نسبت به انسان مانند آفتاب است نسبت به چشم و نیروی بینائی^(۱) همانطور که باید آفتاب روشنائی بدهد تا بینائی در پرتو نور آفتاب اشیاء را ببیند و از جمله خود آفتاب را. یعنی از نور آفتاب بهره‌مند می‌شود تا خود آفتاب را مشاهده کند؛ پس خورشید با افاضه نورش هم‌سبب دیده‌شدن خود می‌شود و

(۱) رجوع شود به السیاسة المدنیة چاپ بیروت ص ۳۲ و ۳۵

هم سبب دیده شدن اموری دیگر که بالقوه قابل رؤیت اند.

عقل فعال هم کارش این است که نخست فیض به کالبد انسان می بخشد که قوه ناطقه است و به وسیله همان فیض نفس آدمی به عقل فعال می رسد و آنرا درک می کند و تکامل می یابد تا مجرد شود و به مرتبت او برسد؛ و اشیاء دیگری که معقول بالقوه اند برای او معقول بالفعل شوند؛ و به طوریکه ملاحظه می شود امور مربوط به عالم طبیعت در انسان همه وابسته به عقل فعال است.

نیروئی که عقل فعال به انسان اعطا می کند، موجب می شود که به وسیله آن به کمالات مطلوب روحانی خود برسد؛ و آشنا به معارف و معلومات عملی و نظری شود؛ و زشت و زیبا را اندر یابد؛ و خیر مطلق و سعادت نهائی را دریابد و در جهت عقل عملی به مرتبه ای از کمال مطلوب برسد که توأم با عقل نظری بتواند انسانی کامل شود، و به عقل فعال واصل شود؛ و حقایق را از عقل فعال، که واسطه در ایصال فیض است، اندر یابد؛ و آن گاه است که می تواند مرتبت نبوت و امامت و ریاست فائده بر خلق را حائز شود و واسطه بین خلق کامل نشده و عقل فعال شود.

طبقات موجودات کامله و ناقصه

به طوریکه ملاحظه شد فارابی موجودات را در تقسیم اولیه به دو قسم منقسم می کند:

- ۱- موجودات عالم طبیعت در معرض کون و فساد.
 - ۲- موجودات روحانی و مجرد و طبیعت اجسام سماوی.
- و بیان شد که هم عقول مجرد دارای مراتب و درجات است از عقل اول تا عقل فعال و هم اجسام و اجرام سماوی دارای مراتب و جودی خاصی می باشند.
- فیض از عالم اجسام سماوی از يك طرف، و از ناحیه عقل فعال از طرفی

دیگر، به عالم اجسام ارضی افاضه می‌شود. بنابراین همه موجودات زمین اعم از حیوان، نبات و معدن از مبدأ بالا فیض می‌گیرند. موجودات مجرد یعنی عقول در حد کمال وجودی و سپس نفوس فلکیه و سپس اجسام و بین اجسام، اجسام سماوی کاملند. موجوداتی که زیر اجسام سماویند در نهایت نقص وجودی و در آغاز آفرینش مرتبه فعلیت ندارند و تنها استعداد کمال به آنها اعطا شده است؛ و در عالم طبیعت این استعدادها به مرتبت فعلیت میرسد.

ماده اولی

ماده اولی بالقوه، همه جواهر عالم جسمانی است، یعنی بالقوه می‌تواند همه نوع صورتی به خود برگیرد و قبول کند؛ و از همین جهت است که دائماً در تحرك است تا آن گاه که به مرتبت جوهر بالفعل برسد. محرك این تحركات، اجسام آسمانین همان طور که محرك انسان در استکمالات عقل فعال است. ماده اول نخست از ناحیه اجسام آسمانی وجود یافت، و سپس به آن، استعدادات لازم افاضه شد؛ و عقل فعال بر این تحركات و مسیرها نظارت دارد^(۱)؛ و آنچه از موجودات طبیعی صلاحیت مفارقت از ماده را دارند (یعنی انسان) عقل فعال بدانها یاری می‌دهد تا مفارق از ماده شوند.

تضاد در عالم طبیعت

فارابی وجود تضاد را در عالم طبیعت بررسی کرده است؛ و منشأ آنرا، طبق تفکری که دارد، عالم اجسام سماوی و حرکات افلاک و ستارگان و تضادی که در حرکات آنها هست، می‌داند. وجود تضادها را در ماده اولی پذیرفته است و گوید همین وجود تضاد در ماده اولی است که صور متقابله را قبول می‌کند و باز فساد می‌یابد و صورتی دیگر می‌پذیرد.

کش مکش‌های موجودات درین عالم محصول وجود تضاد است در ماده اولیه و هیولای عالم وجود.

در ماده همواره دونوع وجود است: یکی وجود محصل و فعلیت، دیگر وجود لامتحصل؛ یعنی استعداد و قوت؛^(۱) و بالاخره ماده شایستگی دارد که گاه این امر باشد و گاه آن امر؛ لکن در عین حال مرکب از دو وضع است: فعلیت و قوت.

موجودات عالم طبیعت را مراتبی است. نخستین مرتبت، مرتبت وجود لامتحصل است که معروض هیچ‌یک از اضداد بالفعل نیست؛ یعنی صرف ماده که آن را هیولای اولی نامند. در مرتبت دوم وجود عناصر است که ناشی از تضاد در ماده اولی است که باز در معرض تبدیل به صورتهای مختلف‌اند؛ و این عناصر خود مواد صورتهای گوناگونند به‌طور بی‌نهایت؛ و بنابراین عناصر مواد ثانی‌اند برای قبول صور متضاده و همین‌طور تا بی‌نهایت؛ و آنگاه که به مرتبت کمال ممکن خود برسند. در اینجا فارابی باز ماده اولی را یک طرف نهاده است و صورت‌الصور را طرف دیگر؛ و صورتهای دیگر را متوسطات و میانه این دو طرف؛ همان‌طور که

(۱) رجوع شود به السیاسة المدنیة ص ۵۷

در نظام ماوراء طبیعت چنین کرده است. وی گوید: مادهٔ هریک ازین موجودات متضاده، مادهٔ صورت ضدش می باشد و تبدیل و تبدل بدین وسیله انجام می شود؛ و هریک به دیگری تبدیل می یابد تا عدالت رعایت شده باشد و حقوق صورت و ماده، هردو اعطا شود.

حیوان و نبات

در باب حیوانات و نباتات گوید: هر نوعی از انواع حیوانات و نباتات طبعاً وجود مفروض وجدای از یکدیگر دارند؛ و تشخیص هریک به کیفیات و کمیات و عوارض خاص و ویژه او است؛^(۱) و لکن چون از لحاظ وجودی دارای مراتبی چندند، مرتبت ادنی خادم و معین مرتبت اعلی است؛ به جز حیوان ناطق که خادم سایر موجودات نمی باشد مگر در نوع خود.

حیوان ناطق نه ماده موجود دیگری است و نه صورت موجود دیگری و نه خادم موجود دیگری. البته به وسیلهٔ عقل و فکر خود ممکن است کارهایی انجام دهد که در خدمت به موجودات دیگر واقع گردد؛ و گرنه بالطبع چنین نیست. وی گوید حتی پاره ای از گیاهان، زندگی پایدار و ثمربخش آنها این است که در جمع نوع خود باشند و زندگی اجتماعی کنند. لکن انسان صرفاً باید در اجتماع زندگی نماید.

(۱) رجوع شود به سیاسة مدنيه ص ۶۷.

اجتماعات شهری یا شهرنشینی

فارابی گوید زندگی انفرادی برای انسان امکان دارد؛ نهایت اگر بخواهد به سعادت و کمال برتر نائل شود باید به طور اجتماعی زندگی کند براساس تعاون. و جماعات کامل، جماعات مدنی می باشد.

اختلاف اخلاق انسانها به وسیله اختلاف آب و هوا

فارابی اوضاع جوی مناطق را در اختلاف اخلاق انسانها مؤثر می داند و گوید مردم در هر منطقه که زندگی می کنند تحت تأثیر وضع آب و هوا و زمین و عوامل دیگر جغرافیائی آن می باشند.

طبیعت هراقلمی از لحاظ سطح الارضی و تحت الارضی در مردمش اثر دارد، چون فطرت و خلق و خوی آنها با اوضاع آن اقلیم سازگار است؛ و قهراً مسئله علاقه به وطن و سرزمین خود از همین جا نشأ می شود. غذاها، طرز خورد و خوراك در خلق و خوی مردم اثر دارد و آنها خود محصول عوامل محیط اند.

سعادت

یکی از مسائل مهم در کتب جامعه شناسی و فلسفی، بررسی وجستجوی از سعادت

است؛ سعادت چیست؟ افلاطون و ارسطو و سقراط نیز به دنبال همین امر بوده‌اند. در اینکه هدف انسانها همه نیل به سعادت است حرفی نیست؛ تنها اختلاف در هویت آنست؛ و آیا سعادت ناشی از عدالت است یا نه، عدالت چیست؟ سعادت در لذت‌یابی آنی و به حد و فوراست یا در لذت دائم و تدریجی الحصول؟

فارابی گوید سعادت خیر مطلق است؛ و هر چیزی که در راه رسیدن به سعادت، انسانها را یاری می‌دهد خیر است، بنابراین سعادت را به خیر تعریف کرده‌است؛ و خیر را به سعادت و در برابر آن هر چه انسان را از نیل به سعادت باز می‌دارد شر است، علی‌الطلاق. خیر چیست؟ هر چه در راه رسیدن به سعادت سودمند باشد خیر است. آنچه در راه رسیدن به سعادت سودمند است، دو قسم است: یکی بالطبع و دیگری بالاراده و همچنین شرور هم یا بالطبع اند و یا بالاراده. موجودات بالطبع پاره‌ای زیان‌آورند و پاره‌ای مفید. بنابراین خیر و شر یا طبیعی است یا ارادی.^(۱)

خیر و شر ارادی

فارابی پس از بیان خیر و شر طبیعی به تعریف خیر و شر ارادی پرداخته و گوید: آن دو عبارتند از زیبا و زشت؛ یعنی اموری که در نظام اجتماعی و فکری و عملی، زیبا و خوب دانسته می‌شود خیر است؛ و اموری که بد و زشت دانسته می‌شود شر است.

منشأ خیر و شر ارادی، تنها آدمی‌زاد است و راه صدور خیرات ارادی، فقط يك راه است و آن عبارت از پنج قوه نفس است که ناطقه نظریه و ناطقه عملیه و قوه نزوعیه و متخیله و حساسه باشد.

(۱) رجوع شود به سیاسة مدنيه ص ۷۲-۷۳

سعادت به وسیلهٔ قوهٔ ناطقه، شناخته می‌شود؛ یعنی قوهٔ ناطقهٔ نظریه، که از راه افاضهٔ عقل فعال می‌شناسد. پس از معرفت به آن به وسیلهٔ قوهٔ نزوعیه اشتیاق بدان حاصل می‌شود؛ و پس از آن، اندیشه می‌شود در آن، و مورد اندیشه واقع می‌شود؛ و به وسیلهٔ قوهٔ ناطقهٔ عملیه، پس از اینکه قوه حساسه و متخیله بدان یاری کردند، مورد عمل واقع می‌شود.

و اما شر ارادی بدین ترتیب انجام می‌شود که قوهٔ ناطقه از کار باز می‌ماند؛ و یا به کار برده نمی‌شود، و چون متخیله و حساسه هم نمی‌توانند سعادت را بشناسند به ناچار قوهٔ متخیله، پاره‌ای از امور را که واقعاً سعادت نیست سعادت می‌پندارد، و قوای دیگر هم در آن جهت به کار واداشته می‌شوند؛ و ناگاه اعمال و کارهایی انجام می‌شود که ضرورند.

و به هر حال از این بیان معلوم می‌شود که بدیها و ضرور از نظر فارابی مستند به خیال است، و خوبیها مستند به قوهٔ ناطقه است.

اختلاف مردم در فطرت و دریافت حقایق

فارابی مجدداً بحث در باب سعادت را بدین سان شروع کرده گوید: چون هدف اصلی انسانها رسیدن به سعادت حقیقی است، بنابراین باید راهها و طرقی که مردم را به سعادت می‌رساند، روشن سازیم. وی به طور مقدمه گوید: شرط رسیدن به سعادت این است که عقل فعال به مردم افاضهٔ فیض کرده، نخست معارف و معقولات اولیه را افاضه نماید، تا انسانها بر حسب فطرت و استعداد خود به کمال رسند، و سعادت را دریابند، و گوید البته فطرتها گوناگونند و هر فطرتی مهبیای پذیرش معقولات نمی‌باشد، زیرا مردم در خلقت اولیه مختلف آفریده شده‌اند و

استعدادهای متفاوت دارند.^(۱) پاره‌ای بالطبع هیچ امری را در نمی‌یابند و پاره‌ای در می‌یابند؛ لکن نه درست که دیوانگانند و تنها دسته‌ای که از راه و طریق درست دریافته و در جهت درست به کار می‌برند، عقلاوند که دارای فطرت سالم‌اند.

ارباب فطرتهای سالم دارای طبقاتی چند می‌باشند

در باب صاحبان فطرتهای سالم نیز گوید با اینکه در شدت و ضعف، اختلاف دارند مع ذلک همه دارای يك فطرت مشترکند که در يك سوی و برای رسیدن به يك هدف کار می‌کنند، در این امر همه مشترکند؛ و گذشته از این هر يك سلیقه و فطرت خاصی دارد که معارف و معقولات وی خاص به خود اوست. پاره‌ای استعداد درك معقولات مخصوص را دارند و پاره‌ای زیاده‌تر؛ و همین اختلاف در درك است که صنایع و حرفه‌های گوناگون را به وجود می‌آورد و به عبارت دیگر طبقات مختلف را موجب می‌شود. این فطرتهای مختلف گاهی تحت تعلیم واقع می‌شوند و گاه نمی‌شوند. هر گاه تعلیم یابند به مرتبه کمال مطلوب خود می‌رسند و گرنه، نه. و بهر حال در مدینه فاضله باید همه استعدادها و فطرتها درجه‌تی که مایلند تربیت شوند، و از آنها بهره‌گیری شود. چه بسیار طبیعت‌ها و فطرتهای عالی که در اثر عدم تربیت در مرتبه پائین مانده‌اند.

مراتب ریاستها و مدینه فاضله

تعیین حدود ریاستهای مختلف مستند به همین فطرتها است؛ و طبقات

ریاستها از این راه به وجود می آید. صاحب فطرت قوی که مورد تربیت واقع شده باشد، در هر شغل و فنی بر دیگران ریاست فائده دارد، و همین طور به ترتیب در همه صنایع و علوم و فنون، قویتر در درك و تربیت، بر ضعیف تر ریاست دارد، تا آنجا که در يك طرف به رئیس مطلق برسد و در طرف دیگر به شخص که مطلقاً ریاست ندارد.

رئیس اول آن کسی است که بالفعل واجدهمة علوم و معارف باشد قهراً کسی بر او به طور مطلق در هیچ امری ریاست ندارد و محتاج به راهنمایی نیست؛ و خود می تواند همه حقایق و مبادی سعادات را اندربابد، از راه وحی و الهام و اللقاء ملك و افاضة عقل فعال. مردمی که تحت ریاست چنین کسی باشند مردم فاضله و مدینه آنان را مدینه فاضله می نامند و اینانند کسانی که به سعادت دنیاوی و اخروی می رسند.

مراتب مردم در خدمت به مدینه فاضله

فارابی پس از ترسیم دورنمای ریاست و مدینه فاضله گوید وظیفه رئیس این است که گروه ها و دسته های مردم را بر حسب لیاقت و کاردانی و استعداد مرتب و منظم نماید و هر کس را در مرتبت ریاست و یا خدمتی که لایق حال او است بگمارد. و درین صورت است که همه مردم مدینه به مانند يك روح در کالبد های متعدد در خدمت کشور واقع می شوند و به سعادت حقیقی نائل می گردند.

رسیدن به سعادت مستلزم این است که همه شرهای ارادی و طبیعی از آن زدوده گردد؛ و مدیر و رئیس مدینه هم در جهت وحدت دادن به مردم خود، و هم در جهت از بین بردن شرور و بدیها از مدینه و مردم آن کوشش کند و بطور

تفصیل اختلاف فطرتها واستعدادهای مردم را بررسی کرده است؛ و وظیفه تربیتی هر کس را معین و معلوم داشته است.

مدینه‌های جاهله، فاسقه و ضاله

تقریباً قسمت مهمی از بیانات فارابی بعد از ترسیم مدینه فاضله، ترسیم این سه نوع مدینه است؛ که البته معلوم نیست مدل کار وی درین تقسیم‌بندی صرفاً استفاده از حصر عقلی و منطقی است و یا مشاهدات وی در پاره‌ای از کشورهای موجود آن عصر.

نوابت

وی در باب نوابت مدینه‌های فاضله نیز در دومورد شرح داده است. منظور از نوابت، مردم خودرو و هرزه‌ای هستند که در مدینه‌های فاضله پیدا می‌شوند و تابع نظام مدینه نمی‌باشند و آنها را تشبیه کرده است به علف‌های هرزه‌ای که به گیاهان زیان رسانند؛ و از رشد کافی آنها جلوگیری نمایند؛ و یا مانند خارند که مزاحم گیاهانند و ثمره‌های درختان.

پاره‌ای مانند حیوانات اند و پاره‌ای مانند درند گان و بالاخره اینان را می‌توان انگل‌های جامعه نامید.

به هر حال در باب مدینه جاهله و مردم آن گوید: اینان فرمها و شکل‌های گوناگونی دارند که به نامهای گوناگون نامیده می‌شوند که هر گروه و نوعی و مدینه‌ای

از آنها را به نامی می‌توان نامید مانند نذاله، ضروریه، خسیسیه، کرامیه، تغلبیه، حریت و جماعیه یا مدینه‌الاحرار.

در فرم مدینه ضروریه، مردمش در جهت به‌دست آوردن ضروریات زندگی از طرق مختلف مانند زراعت، شکار و دزدی تعاون کنند در تحت ریاست کسی که در همه این فنون کارآمد باشد و بتواند مردم را هم رهبری کند.

در فرم مدینه نذاله، مردم جهت اندوختن ثروت پس از ضروریات بایکدیگر تعاون کنند، صرفاً به‌منظور دوستی پول و مال و منال؛ و رئیس آنها کسی است که درین جهات بر دیگران برتری داشته و آنها را برای رسیدن به این امور هدایت تواند کرد.

در فرم مدینه خست، مردم همواره در رسیدن به انواع لذت‌های مادی و لهو و لعب بایکدیگر تعاون نمایند؛ و رئیس آنها کسی است که هم خود به دنبال اینگونه امور باشد و هم بتواند با تدبیر خود دیگران را به این امور برساند.

در فرم مدینه کرامت، مردم آن در جهت به‌دست آوردن افتخارات و کرامات تعاون کنند و هر يك به‌دیگری کرامت کند؛ و وسائلی فراهم نمایند که مورد اکرام ملت‌های دیگر واقع شوند. و در این راه مال و ثروت هم مصروف دارند؛ پس محبوب و سعادت به نزد آنان کرامات است؛ و البته در این نوع مدینه گساره بود که کرامتها وسیله رسیدن به ثروت باشد. فارابی در باب این نوع مدینه جاهله بحث بسیار کرده است که در حقیقت اساس مدینه جاهله را این نوع از آن دانسته است و بدین جهت درین باب بحث را گسترش داده است.

مدینه تغلبیه

در باب مدینه تغلبیه و مردم آن گوید: اساس کار مردمش بر غلبه و محبت به

غلبه است؛ نهایت در این باب اختلاف دارند؛ یعنی شدت وضعف دارند؛ پاره‌ای مطلقاً و به‌طور بی‌نهایت دوستدار غلبه‌اند؛ پاره‌ای کمتر و تاحدی از حدود؛ و باز در انواع غلبه‌ها اختلاف دارند. پاره‌ای اصولاً دوست دارند که قتل عام کرده و خون مردم را بریزند؛ فقط مطلوب آنها آدم‌کشی است و پاره‌ای دوست دارند که ازین راه تسلط بر اموال مردم پیدا کنند. بنابراین اگر مقهورین خود اموال خود را تسلیم نمایند کاری به کار آنها ندارند. پاره‌ای دیگر ازین راه برده‌یابی می‌کنند و مغلوبین را برده و اسیر دست خود می‌نمایند. لکن کلاً مردم آن طالب قهر و غلبه و ذلت مردم دیگرانند؛ و تعاون آنها نیز تعاون صوری است؛ و برای این است که نیرومندی یابند، در غلبه بر دیگران؛ و خود نیز در داخل خود در موقع مناسب همین کار را خواهند کرد.

باز هم باید گفت که پاره‌ای دوستدار قهر و غلبه‌اند، از راه مقاومت و جنگ و ستیز و پاره‌ای از راه خدعه و نیرنگ.
ریاست این نوع مدینه با کسی است که درین باب‌ها نیرومندتر باشد و بهتر بتواند مردم را درین راه کمک کند؛ و وسائل و تجهیزات کاملتری فراهم نماید.

مدینه جماعیه یا مدینه الاحرار

در مدینه جماعیه یا مدینه الاحرار، مردم بدون قید و بنده آزادند و هر آنچه بخواهند انجام می‌دهند. سنت آنها بر این اساس است که هیچ انسانی بر انسانی دیگر فضیلت ندارد. و نیز هیچ فردی بر فردی دیگر تسلط قاهرانه ندارد، مگر اینکه عمل او موجب رفع موانع آزادی دیگران باشد که در این صورت مورد احترام است. در چنین مدینه‌ای همه نوع خلق و خوی و راه و روش یافت می‌شود. دسته‌ها و گروه‌های بی‌حد و حصری به وجود می‌آید؛ و همه گروه‌هایی که در مدینه‌های دیگر

پراکنده‌اند در این مدینه گرد می‌آیند، از شریفترین گروه‌ها و افراد تا پست‌ترین آنها و قهراً ریاست در این گونه مدینه بر حسب اتفاق است و دسته‌بندی. و معمولاً در این گونه جوامع، رؤوسین بر رؤساء حاکم و مسلمانان و ریاست رئیس بر حسب خواست رؤوسین است. این گونه مدینه‌ها است که مطلوب و محبوب مردم است و هر نوع ارضاء شهوت و خواستی در آن ممکن است؛ و هر کس در هر نوع چیزی رغبت کرده و مایل باشد در این گونه مدینه‌ها میسور است برای وی، از زن‌بازی گرفته تا هر نوع عملی دیگر.^(۱)

مدینه‌های فاسقه

آنچه در مدینه‌های جماعیه توضیح داده شد، تقریباً وصف مدینه فاسقه هم هست؛ نهایت اینکه در مدینه‌الاحرار بنای کار برفسق و فجور نیست بلکه بنا بر حریت است؛ نهایت در حریت مطلقه همه چیز یافت می‌شود. لکن در مدینه فاسقه بنای کار بر رسیدن به لذتها و شهوات و فسق و فجور است و مردم آن بر آنند که در جهت رسیدن به هدفهای جاهلی به یکدیگر تعاون نمایند.

مدینه ضاله

مردم مدینه ضاله به طوریکه فارابی نشان داده است، کسانی هستند که اصولاً

دارای اعتقادات می باشند، لکن اعتقادات آنان منحرف و گمراه است،^(۱) و در اعمال و افعال خود راه درست و حق را نمی پیمایند. فارابی در اینجا مجدداً به بحث در احوال نوابت جامعه های ضاله پرداخته است و اوضاع و احوال این دسته از مردم را که تابع نظامات نمی باشند و احیاناً منافق و مخل به نظامات اجتماعی اند بررسی می کند.

عوامل فساد و تباهی در دولت ها از نظر ابن خلدون و فارابی

به طوریکه از تقسیم بندی های فارابی در نظامات اجتماعی معلوم می شود، وی يك نوع نظام را ایده آل و پابرجا می داند؛ و آن نظام مدینه فاضله است که به قول ابن خلدون نظام فرضی است و سپس مدینه های دیگر را طبقه بندی کرده و به هر حال بهترین آنها را مدینه کرامت می داند و در مرتبه سوم پاره ای از گروه ها که در مدینه های جماعیه یافت می شوند. و بقیه روشها را موجب تباهی و فساد می شمارد. لکن همانطور که اشارت رفت، ابن خلدون واقعیت ها را بررسی کرده است و به دنبال نظام ایده آل اصولانی نمی گردد. وی خواستار حکومتی است که با توجه به همه امیال و خواستهای انسانی و صفات رذیله و حمیده آنها دارای نظامی معتدل باشد به طور نسبی نه مطلق.

گرچه از بررسی مقدمه ابن خلدون بدین نتیجه می توان رسید که وی بهترین دولت ها را لااقل در مشرق زمین دولتهای دینی می داند، ولیکن دولتهای دیگر را هم در حد خود هر گاه از نظام عدالت نسبی برخوردار باشند، قابل دوام می داند. وی گوید: (۲) از خواص حکومت ملکی این است که حکومت خانواده و

(۱) شاید منظور کفارند.

(۲) مقدمه ابن خلدون ص ۱۴۱-۱۴۲

عصبیات را درهم بریزد. از خصوصیات زندگی مدنی، رشد اخلاق خوب و بد است و این همان چیزی است که فارابی هم بدان اشارت کرده است.

وی خصوصیات اخلاقی ملت‌ها را بررسی کرده است؛ و از جمله حکومت‌های مطلقه اعراب را قابل دوام ندانسته است، البته در دوران حکومت‌های قبیله‌ای و ملوک الطوائفی. و آنها را از قواعد سیاست به دور دانسته است.

به هر حال عوامل فساد و تباهی حکومت‌ها را به قرار زیر می‌داند:

۱- رفاه و آسایش زیاد که موجب اشتغال به عیش و عشرت مردم آن و زمامداران باشد. (۱)

۲- انفراد در حکم موجب ضعف گروه‌ها و خانواده‌ها خواهد شد، و درآمد و کار و فعالیت‌ها کم می‌شود و مالیات‌ها فزوده می‌شود و متدرجاً رو به نکس می‌گذارد. (۲)

۳- خشونت حاکم و بدرفتاری وی با رعیت. (۳)

۴- عدم تشویق‌های مادی و معنوی نسبت به کسانی که در نظامات حکومتی خدماتی انجام می‌دهند.

۵- ستم‌گری حاکم و زمامداران.

۶- تسلط کارگذاران بیش از حد معمول از وظایف معینه. (۴)

۷- عدم توجه به عمران و آبادانی و عدم رعایت عدالت اجتماعی.

۸- احتکار ارزاق عمومی.

(۱) مقدمه ابن‌خلدون ص ۱۶۷.

(۲) مقدمه ابن‌خلدون ص ۱۶۸-۱۷۰ و ۱۸۵.

(۳) مقدمه ابن‌خلدون ص ۱۹۰.

(۴) مقدمه ابن‌خلدون ص ۲۹۰.

فارابی و دانشهای دقیقه

چنانکه از مطاوی بیانات فارابی در باب طبیعیات دانسته می‌شود، و با بررسی دقیق این قسمت از بیانات وی دو مسأله علمی دقیق که مطابق با آخرین فرضیه‌های عصر حاضر است به‌خوبی دانسته می‌شود: یکی مربوط به دیالکتیک جدید است مطابق فرضیه‌های عصر حاضر و آن وجود عوامل متضاد است، در نهاد عناصر؛ و اینکه مواد موجودات بالقوه شامل همه موجودات و صور متقابل و متضاد است؛ و اینکه ماده با سرعت زیاد همواره طالب تبدیل و تحول است از ضدی به ضد؛ و این اضداد در وجود و نهاد همه مواد و یا ماده‌المواد وجود دارد، نه آنکه از عدم به وجود آید. و به قول وی هر چیزی مرکب از دو امر است، وجود و لا وجود که عبارت دیگری است از امکان خاص.

وی گوید: برای هر صورتی ضدی است و عدمی، و آنچه دارای ضد و عدم است نتواند که پابرجا بماند و بنابراین هر چیزی ضد خود را می‌آفریند و طالب تحول به آن می‌باشد.

ماده برای صورتهای متضاد آفریده شده است؛ و قابل برای پذیرش صورت معینی و ضد آن می‌باشد، و هم قابل تبدیل به عدم خود. بنابراین بدون فتور و درنگ متبدل به صورتهای متضاده می‌گردد؛ پس هر صورتی در خدمت صورت کامل‌تر، که ضد اوست، قرار می‌گیرد.

در باب عوامل و عللی که جنبه انعکاسی دارد، بیانی جالب دارد. به توضیح دیگر گوید ممکن است امری علت برای خود باشد، و البته این امر نه به طریق دور است و بلکه به طریق دیگری است که در طبیعت واقع است، و در توضیح آن گوید. در رؤیت، وجود نور کافی شرط رؤیت است؛ یعنی در رؤیت چند امر باید متحقق شود یکی

مقابلت رائی بامرئی، دیگر وجود مسافت معینی که نه بسیار نزدیک باشد و نه بسیار دور و دیگر وجود نور کافی. بعد گوید خورشید به اشیاء عالم نور می‌رساند و سبب می‌شود که نسبت به آنها دید حاصل گردد. تا اینجا مسأله عادی است، لکن این مسأله جالب است که خورشید به وسیله نور خود موجب خواهد شد که خود دیده شود؛ پس عامل رؤیت خورشید از خود خورشید است؛ بنابراین فرضی که واقعیت هم دارد، ممکن است نیروی داخلی موجودی سبب وجودی خود آن موجود گردد، و این فرضی است که علم جدید هنوز نتوانسته است بدان تحقق بخشد که مثلاً عامل حرکت خارج از متحرك نباشد و به عبارت دیگر این فرض هست که بتوان متحرکات را به وسیله محرکات داخلی به حرکت درآورد، و نیروی حرکت از داخل محرك باشد، به هر حال فرض علمی فارابی از این جهت مورد توجه است.^(۱)

مسأله جالب دیگر این است که فارابی در بین انواع حیوانات و گیاهان وجود زرها و سمومی را فرض کرده است که برای عوامل زیان آور سم و زهر باشند و برای عامل دیگر مفید و سودمند باشند؛ و مثلاً گوید در انواع گیاهان سمیاتی است که آفت‌ها را از خود دفع می‌کند و برای وجود خود و یا گیاهان دیگر مفید است و همین‌طور در بین انواع حیوانات، و مثلاً گوید افعی‌ها دارای زهرند و حیوانات موزیه را که به انواع حیوانات زیان می‌رسانند به خود جذب کرده در خود حل می‌نمایند و حکمت آفرینش ایجاب می‌کند که این چنین باشد.^(۲)

اندیشه‌های متناقض فارابی در انطباق نظامات اجتماعی بر اساس واقعیت‌های علمی و اجتماعی

خوانندگان عزیز قهرماً پس از مطالعه و دقت در متن کتاب سیاست مدنی، و

(۱) رجوع شود به السياسة المدنية ص ۳۵.

(۲) رجوع شود به السياسة المدنية ص ۶۸-۶۹.

بررسی طرز اندیشه‌های فارابی در نظامات گوناگونی که خود بر مبنای اصول فلسفی نموده است، چند اصل را از مطاوی بیانات وی درمی‌یابند که بین آنها تناسب و سازش نمی‌باشد.

از بیانات وی دربارهٔ اصول و مبادی اولیه که مربوط به نظام ماوراء طبیعت است درین بررسی صرف نظر می‌نمائیم؛ زیرا درست است که مدینهٔ فاضله‌ای که وی بنا نهاده است عمده بر اساس آن اصول است که به نظر وی لایتغیر و ثابت است، و بر همان اساس گوید مدینهٔ فاضله همواره ثابت بوده و دستخوش تحول و دگرگونی نمی‌شود. مع ذلك با تمام سعی و کوششی که در راه ثابت نگهداشتن مدینهٔ فاضله بر اساس اصول ثابت ماوراء طبیعت می‌کند، باز هم نتوانسته است خود را از واقعیتی برکنار دارد؛ و آن واقعیت وجود تحولات کمی و کیفی در طبیعت است؛ و آنرا به طور دقیق و احیاناً منحرفانه بررسی کرده است به شرح زیر:

۱- حیوان ناطق یعنی انسان یکی از مظاهر عالم طبیعت است و همانطور که طبیعت دستخوش تحولات است، انسان نیز دائماً در حال تحول و دگرگونی است...

۲- منشأ علم و معارف بشری حواس پنجگانه به اضافهٔ قوت خیال و نزوعیه و تعقل است که خود از مرتبت فرود شروع شده و نمو کرده تا به درجهٔ کهال می‌رسد.^(۱)

۳- نفوس آدمی در بدو امر بیش از قوتها و هیأتی که آمادۀ ترسیم رسوم اشیاء است نمی‌باشد؛ همچنانکه مادۀ اولی مستعد پذیرش صور مختلف است به طور بی‌نهایت.

و حتی خود صریحاً گوید. رسوم و هیأتی که در نفوس حاصل می‌شود عیناً به مانند صوری است که در مادۀ اولی ترسیم می‌یابد؛ هر دو از قوت محض شروع کرده به فعلیت می‌رسند.^(۲)

(۱) رجوع شود به السیاسة المدنیة ص ۳۳-۳۴

(۲) السیاسة المدنیة ص ۳۷

۴- ماده در تحولات کیفی خود که منجر به تحولات کمی می‌شود دائماً در حال شدن است و هیچ‌آنی در جنبش وی وقفه حاصل نمی‌شود؛ و هر آنی شکل جدیدی به عالم وجود و جهان کون و فساد می‌دهد؛^(۱) چه اینکه صورتها دارای اضداد و اعدامند؛ و دائماً متبدل به اضداد و اعدام خود می‌شوند و هیچ‌یک از صورتها نسبت به مواد اولویت ندارند؛ و بلکه مادهٔ اولی در پذیرش صور متضاده بی‌تفاوت و یکسان است.

۵- ماده در سیر و تحول خود طالب کمال است؛ و هر صورتی را که بپذیرد باز هم طالب صورت کامل‌تر است؛ و ازین جهت صورت قبلی را رها کرده صورتی دیگر به خود می‌پذیرد. و کمال وجودی وی به این است که صورت موجودی را رها کند و به طرف ضد آن گرایش یابد.

۶- طبیعت درین کش مکش‌ها و گیرودارها خود کفا نمی‌باشد؛ و عامل و یا عواملی خارج از ذات وی باید او را به حرکت و جنبش درآورد که ازین مبحث وجود خدا را مدلل می‌دارد و لکن به هر حال می‌پذیرد که طبیعت ناآرام است.

۷- وجود موجودات متقابل در طبیعت امری است انکارناپذیر؛ و این مقابلات که محصول صور متضاده است، اساس وجود عالم طبیعت است؛ و مادهٔ اولی در هر آن دارای دو حالت وجودی است؛ و مرکب از دو امر است: یکی تحصیل و دیگری لانحصول و حتی در آن واحد ماده از دو جهت مختلف، دو گونه وجود دارد؛ و یا حالات تحصیل و لانحصول به دو جهت در او هست.^(۲) عدالت طبیعی ایجاب می‌کند که ماده تحولات خود را در جهت صورت‌پذیری دائم طی کند و این خود یک نظام قهری است که بدون دخالت عوامل خارجی انجام شدنی است و احتراز از آن ناممکن است.

۸- فطرت انسانها در درك حقایق، مختلف است؛ و این اختلاف، بعضی ناشی از اوضاع اقلیمی است؛ و بعضی ناشی از تربیت است؛ و بعضی ناشی از نوع

(۱) سیاست مدنی ص ۳۹

(۲) السياسة المدنیة ص ۵۷

خلقت است.^(۱) و اصول و نکاتی دیگر که از مطاوی بیانات وی به دست می آید. حال این مطلب می تراند مورد توجه قرار گیرد که چگونه فارابی با وجودی که خود نخست انسان را هم یکی از مظاهر طبیعت می داند و سپس طبیعت را متحول با لذات می شمارد، مع ذلك در روشهای حکومتها و مدینه، به ویژه در روش حکومت فاضله قدوسیت و ثبات خاصی قائل است.

آیا فرض او بر این است که در سطح نظامات اجتماعی آدمی زاد می تواند عامل کنترل کننده کامل باشد؛ و وضع موجود خود را، و لوازمی که مدینه فاضله فرضی هم باشد حفظ کند؟ شاید این فرض تا حدی و در مدتی بتواند درست باشد؛ لکن آیا بالاخره می توان سیر قهری طبیعت را که حاکم بر همه اندیشه ها و خواست ها است برای همیشه متوقف کرد.

فارابی خود تحولات کیفی منجر به تحولات کمی را در تعاقب و تبدلات صورتها لا اقل در جهت کمال خواهی می پذیرد؛ و لکن در ترسیم مدینه های جاهله و فاسقه هیچ اشاره ای به این امر نمی کند که گوئی آن گونه روشها یا ثابت است و یا منجر به تباهی و فناى محض می شود و هیچگاه سخن از تبدیل آنها به روشهای بهتر و کامل و مطلوب به میان نیامده است.

وی هم از امیال و خواستهای طبیعی و سعادتهای طبیعی که نظام طبیعی انسانها بدان سوی گروش دارد، بحث به میان آورده است و هم از خواستها و نظامات عقلانی که ضرورت تحت الشعاع خواستهای دسته اول است؛ و لکن نخواسته است خود را آشنا به این امر نشان دهد که آیا عامل تضمین دهنده کنترل این خواستها چیست؟ آیا نظامات اجتماعی است، دین است و یا اخلاق و یا اصولا قابل کنترل نمی باشد.

وانگهی اگر طبیعت حاکم بر همه چیز باشد و در تحولات کیفی و کمی خود به سوی کمال سیر می کند، چرا باید در نظامات اجتماعی که حاصل افکار و طرز اندیشه های انسانهاست و آن هم ناشی از طبیعتها و به قول وی فطرتها است

عامل کنترل کننده ایجاد کرد و سیر تکاملی آنرا متوقف کرد؛ ولو در نظامات مدینه فاضله.

وی از يك طرف طبیعت و ماده را در تحولات و صورت پذیری متحدالشکل و یکسان می‌داند؛ و از طرفی دیگر انسان را تافته جدا بافته‌ای می‌شمارد. همه موجودات آفریده شده‌اند تا به انسان خدمت کنند و صورت انسانی‌طوری آفریده شده است که در خدمت هیچ موجودی نباشد؛ یعنی برای خاطر خدمت به موجودات آفریده نشده است در حالی که موجودات دیگر اصولاً برای خدمت به انسان آفریده شده‌اند؛ اگر این مطلب درست باشد چرا از نظام مدینه الاحرار انتقاد می‌کند و در نظامات اجتماعی نوع انسان می‌گوید فطرتها مختلف است؛ بعضی بالذات خادم بنی نوع خود آفریده شده‌اند و پاره‌ای مخدوم. تنها چیزی که می‌توان گفت، اینکه فارابی واقعیت‌های نظام انسانی را به حساب فطرت و اختلاف فطرتها گذارده است؛ و گر نه اگر آدمی به خاطر خدمت آفریده شده است چه تفاوت می‌کند که به نوع خود باشد و یا به غیر نوع خود.

چنان می‌نماید که وی انواع احساسات را که ناشی از تربیت هاست و همین‌طور نیرومندی‌های جسمانی را به حساب فطرتها گذارده است. محیط زیست پاره‌ای را با احساس و دل‌رحم باری آورد و بعضی را خشن و سنگدل؛ بعضی تحت شرایط محیط و عوامل مادی قوی‌البنیه می‌شوند و پاره‌ای نحیف و سست بنیه؛ لاجرم انسان سنگدل و قوی‌البنیه طبق عادت و سنت طبیعت، انسان ضعیف و احیاناً با احساس را مقهور و برده خود می‌کند و یا به قتل می‌رساند تا منافع خود را تأمین نماید.

فارابی در آنجا که نظامات مدینه‌های جاهله و فاسقه را بررسی کرده است و دردها را بر شمرده است هیچگاه به قوه قاهره صالحی که کنترل کننده نابسامانیها باشد، اشاره نکرده است؛ و تنها مسأله را به نمودن اصول مدینه فاضله بر گذار کرده است، که البته همان‌طور که اشاره شد صرفاً در مرحله فرض است؛ و هیچگاه تحقق خارجی نیافته است. و چنان می‌نماید که یا باید مدینه فاضله فرضی

وی تحقیق پیدا کند و یا هیچ. و هیچگونه نظامی دیگر را نمی‌پذیرد و اعتدالی درین راه در نظام فکری وی دیده نمی‌شود.

وی در موارد مختلف آنجا که بحث از گوناگونی فطرتها می‌کند برای مسأله تربیت و آموزش محلی قائل می‌شود، و آنرا احیاناً در پاره‌ای از موارد فائق بر فطرت می‌داند؛ و البته این امر درست است؛ ولیکن در آنجا که از نظام مدینه‌های غیر فاضله بحث می‌کند، مسأله را به افراد تربیت نایافته و به قول خود نوابت و علف‌های هرزه می‌کشانند؛ و انواع آنان را برمی‌شمارد. از لحاظ زندگی و خلق و خوی و در نتیجه گیری می‌گوید با اینگونه افراد باید به دو صورت عمل شود. با یکدسته به صورت حیوانات اهلی مفید که باید در خدمت انسانهای دیگر قرار گیرند. و با دسته دیگر باید به مانند حیوانات موذی و درنده عمل شود؛ و باید اقدام به قتل و نابودی آنها کرد.^(۱) و درین جا توجهی به تربیت ندارد و اصولاً این مطلب را که باید اینگونه افراد تحت تعلیم و تربیت قرار گیرند عنوان نشده است. و خیلی ساده و بدون توجه به اصول انسانی که خود مدافع آنست آنان را به دست جلاد می‌سپارد.

در اینجا این بحث پیش می‌آید که فارابی در آنجا که بحث از فرم و شکل مدینه‌های تغلبیه می‌کند، منقدانه افکار و اندیشه‌های مردم آنگونه مدینه را بررسی کرده و گوید: مردم آنگونه مدینه‌ها کسی را صالح برای زیست و زندگی می‌دانند که به نحوی از انحاء قدرت داشته باشد؛ و بر افراد و انسانهای دیگر چیره شود؛ و بتواند منافع خود را از راه غلبه و چیرگی به دست آورد؛ و بقیه مردم که ناتوانند یا باید برده شوند و در خدمت اقویا قرار گیرند؛ یا معدوم و مقتول شوند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا فارابی این عمل را غیر انسانی و نکوهیده می‌داند و خود در نوابت مدینه فاضله و در مورد انسانهای عقب مانده و کم استعداد عین این

(۱) السیاسة المدنيه ص ۷۵-۷۷

(۲) السیاسة المدنيه ص ۸۷

عمل غیر انسانی را مجازمی شناسد و با حکم قاطعی آنگونه مردم را قابل انسانیت و زندگی انسانی نمی داند و حتی در مواردی حکم به قتل آنها می دهد.^(۱)

سید جعفر سجادی اصفهانی

بیست و ششم شهریور ۱۳۵۷

چهاردهم شوال ۱۳۹۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابونصر گوید: مبادی موجودات، که مقوم اجسام و اعراضند برشش صنف و دارای شش مرتبت بزرگ است؛ که هر مرتبت حائز يك صنف است. و آن مبادی عبارتند از:

- ۱- سبب اول در مرتبه اول.
- ۲- سبب دوم در مرتبه دوم.
- ۳- عقل فعال در مرتبه سوم.
- ۴- نفس در مرتبه چهارم.
- ۵- صورت در مرتبه پنجم.
- ۶- ماده در مرتبه ششم^(۱).

(۱) یعنی اسباب و مبادی اصلی و اولیه اجسام و اعراض عالم وجود، شش مبدأ است درشش مرتبت. این شش سبب عبارت است از ذات خدا و اسباب عالم ماوراء طبیعت تا به طور متنازل به عالم طبیعت برسد.

در رساله اثبات مفارقات گوید: ماوراء طبیعت دارای مراتبی است: اول وجود بلاسبب است که یکتاست. دوم عقول فعاله است؛ یعنی عقول طولیه که کثرت نوعی دارند. سوم قوای آسمانی است که آنها نیز کثرت نوعی دارند. چهارم نفوس انسانی است که هر چهار نوع در (بقیه پاورقی در صفحه بعد)

سبب اول و یا موجود در مرتبت اول یکتاست و موصوف به کثرت نمی باشد و موجودات مراتب دیگر متکثرند؛ سه مرتبت از مراتب ششگانه نه خود جسم اند و نه واقع در جسم که عبارت از سبب اول و اسباب ثوانی و عقل فعال باشد و سه مرتبت دیگر خود جسم نمی باشند و لکن واقع در اجسامند که عبارت از نفس، صورت و ماده باشند.^(۱)

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

عدم جسمیت مشترك اند. و در معرض تباهی و کون و فساد نمی باشند. اخوان الصفا گویند: صورتهای موجودات به طور منظم به علت اول که ذات حق است باز می گردند به طور نظام عددی و هر يك از مراتب، مرتبت بر دیگر است. (رساله نفسانیات ص ۲۳۰) موجودات بردونوعند: یکی موجودات روحانی و دیگر جسمانی یعنی آنچه مدرک به حواس است و آنچه مدرک به عقل است. موجودات جسمانی را سه مرتبت است و یا سه نوع است:

۱- اجرام فلکی. ۲- ارکان طبیعی. ۳- موالید.

موجودات روحانی نیز بر سه نوع است:

۱- هیولای اولی. ۲- نفس. ۳- عقل.

و سپس گویند همه موجودات به طور منظم علل و معلولات اند و علل به طور کلی بر دو قسم است.

۱- علل جسمانی. ۲- علل روحانی

(رساله نفسانیات رساله چهارم ص ۲۳۲).

(۱) اشارت رفت که اخوان الصفا نیز موجودات را درشش مرتبت اصلی قرار داده اند و سه قسم آنرا روحانی می دانند که جسم و جسمانی نمی باشند. البته طریزبان متفاوت است. در باره علل موجودات جسمانی گویند هر موجودی را چهار علت است:

۱- علت فاعلی. ۲- علت صوری. ۳- علت غائی. ۴- علت هیولانی.

و به تعبیر دیگران:

۱- علت فاعلی. ۲- قابلی. ۳- صوری. ۴- غائی.

اخوان الصفا هیولای اولی را روحانی می دانند (رساله چهارم نفسانیات و عقلیات

ص ۲۳۳).

فارابی در رساله اثبات مفارقات گوید: موجودی که از سبب اول صادر می شود احدی-

(بقیه پاورقی در صفحه بعد)

اجسام خود برشش جنس اند:

۱- اجسام آسمانی.

۲- حیوان ناطق.

۳- حیوان غیر ناطق.

۴- نبات.

۵- جسم معدنی.

۶- عناصر چهار گانه.

مجموعه این اقسام و اجناس شش گانه را عالم اجسام نامند^(۱).

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

الذات است؛ زیرا مبدء اول احدی الذات است و آنچه می تواند احدی الذات و معلول ذات اول باشد تنها عقل است که جوهر مجرد است، هم بالذات و هم بالفعل. ولیکن چون جهان وجود متکثر است و همه به وساطتی منسوب به علت اول اند، پس باید در صادر اول که عقل اول است جهات متعدد باشد، و باید این جهات متعدد اعتباری باشند تا خللی در وحدت ذات سبب اول ایجاد نشود. بنا بر این در عقل اول دو جهت است: یکی امکان ذاتی و دیگری وجوب غیری از جهت انتسابش به ذات حق، عقل دوم از او صادر شده است، و از جهت امکان ذاتی او نفس اول و فلك اول؛ و به ترتیب تا برسد به ده عقل و نه نفس و نه فلك.

اینها را عقول و نفوس کلیه گویند؛ و آنچه در عالم شهادت است فیض عالم غیب است در عالم طبیعت عقول و نفوس جزئیة تراوشی و فیضی است از عالم عقول و نفوس کلیه؛ و اجسام و اعراض و حالات دیگر آنها تراوش فیوضات عالم افلاك و اجسام کلیه است. (رسالة اثبات مفارقات ص ۳-۸).

(۱) در رسالة تحصیل السعادة گوید: اجناس اجسام محسوسه و یا اجسامی که اشیاء

محسوسه از ناحیه آنها حاصل می آیند عبارتند از:

۱- اجسام آسمانی. ۲- زمین. ۳- آب. ۴- هوا. ۵- نار و اجسام حجریة

و معدنیة و نباتات و حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق (تحصیل السعادة ص ۱۱).

اسباب اول و ثوانى

در مورد سبب نخستين موجودات بايد چنين اعتقاد كرد كه وى خداى جهان است، و سبب نخستين براى وجود موجودات ثوانى و عقل فعال است، و بايد اعتقاد كرد كه موجودات ثوانى اسباب وجودى اجسام آسمانى اند و گوهر اين اجسام از ناحیه آنها افزوده شده است^(۱).

موجودى كه در رتبت نخست است يكتاست و نشايد كثير باشد و موجودات مراتب ديگر متكثرند الا اينكه سه مرتبت از آنها نه جسم اند و نه واقع در جسم. از هريك از اسباب ثوانى يك جسم از اجسام آسمانى صادر مى گردد و بنا بر اين از عاليترين اسباب ثوانى^(۲) آسمان اول^(۳) صادر مى شود و از فرودترين آنها^(۴)

(۱) در نظام وجود؛ علل و معلولات مترتب اند و موجودات متوسط در دو طرف از وجودند كه طرف اول ماوراء طبيعت است و طرف دوم طبيعت است. عالم طبيعت به طور كلي و جملى محصول عالم ماوراء طبيعت است؛ و گوهر اصلى همه موجودات عالم شهادت از عالم غيب آمده است. در نظام ماوراء طبيعت نيز نظام علت و معلولى حاكم است، از عقل اول تا عقل دهم.

اخوان الصفا در طبقه بندى موجودات پس از اينكه طبقات موجودات مجرده و ماديه را مشخص کرده اند، يك نظام كلي علت و معلولى پيوسته بين همه برقرار کرده اند؛ و در داخل هر طبقه از طبقات موجودات نيز وابستگى هاى علت و معلولى را به طور منظم و متصاعد و هم متنازل نشان داده اند، حتى در هريك از مواليد مثلاً طرف كامل معدن را پيوسته به مرتبت و طرف ناقص نبات مى دانند و طرف كامل نبات را پيوسته به مرتبت نازل حيوان و طرف كامل حيوان را به مرتبت نازل انسان. (رسالة ششم از جسمانيات و طبيعيات ص ۱۳۹-۱۴۵).

(۲) يعنى عقل اول.

(۳) كه فلك اطلس گويند.

(۴) يعنى عقل دهم.

کره ماه صادر می‌شود و از عقول متوسطه^(۱) از هر يك، يك فلك صادر می‌شود و بدین ترتیب افلاکی که واقع بینابین آن‌دواند^(۲) صادر می‌گردند. تعداد اسباب ثوانی به اندازه تعداد اجسام آسمانی است^(۳) و اسباب ثوانی در آفرینش در وضعی قرار دارند که شایسته است به نام روحانیات و فرشتگان و امثال آن نامیده شوند^(۴).

عقل فعال

کار عقل فعال عنایت به مردم می‌باشد^(۵)، و اینکه آدمی را به نهایت مراتب کمال و بژه خود برساند، و آن رسیدن به سعادت نهائی و کامل است، به اینکه مراتب و مدارج کمال را طی کرده تا آنگاه که به مرتبت عقل فعال نائل گردد، و این امر آنگاه میسر شود که [به واسطه تشبه به روحانیات و قطع علاقت از مادیات] مفارق از اجسام شده در قوام و پایداری خود نیازمند به امور جسمانی و ماده و عرضی نباشد، و به مقامی رسد که بر اینگونه کمالات عقلانی پا برجا بماند^(۶). ذات عقل فعال نیز

(۱) متوسط بین عقل اول و دهم.

(۲) بین فلك اطلس و فلك قمر.

(۳) به اندازه افلاك کلی است.

(۴) چون مجردند در زبان شریعت ملائکه مقربین و روحانیون نامیده شده‌اند. باید توجه داشت بایانی که فارابی گفته است لازم است ده عقل و ده فلك وجود داشته باشد در حالی که فلاسفه به اتفاق گفته‌اند ده عقل و نه فلك وجود دارد.

(۵) عقل فعال که عقل دهم است و در زبان اشراق کدخدای رب النوع عقول جزئی خوانده شده است که: عامل اداره امور مردم جهان وجود است.

(۶) به طوریکه ملاحظه می‌شود در اینجا فارابی کاملاً اشراقی است و موافق با فلسفه ذوقیه گوید: عقل فعال سیطره بر عالم شهادت دارد و همواره بر وجود آدمیان فیض می‌رساند (بقیه پاورقی در صفحه بعد)

یکی است^(۱) و لکن از لحاظ رتبت حائز همه نفوس آدمیانی است که خود را از قید ماده و مادیات برهانیده باشند، و به سعادت نهائی نائل شده باشند^(۲) عقل فعال همان موجودی است که می توان آنرا روح الامین و روح القدس و امثال این گونه نامها نامید^(۳) و از لحاظ رتبت می توان به نام ملکوت و امثال این گونه نامها نامید.

مبادی نفسی

مبادی نفسانی و آنچه در مرتبت نفس است بسیار است^(۴) ازین قرار:

۱- نفوس اجسام آسمانی^(۵).

۲- نفوس انسانی.

۳- نفوس حیوانات غیر ناطق.

نفوس انسانی شامل قوائی است مانند قوه نطق، قوه نزوع، قوه متخیله و قوه حساسه. به وسیله قوه ناطقه دانشها و صنایع را درمی یابد و به وسیله همان نیرو است که بین کارهای زشت و زیبا امتیاز می گذارد و به وسیله همان نیرو است

(بقیه باورقی از صفحه قبل)

تا آدمیان به مدد آن فیوضیات، مراتب کمال را طی کرده به مقام و مرتبت عقل فعال برسند؛ و همه تعلقات مادی را از خود به دور کنند؛ و به عقل فعال پیوندند و این مرتبت کمال آدمی است.

(۱) مانند عقول که هر يك كلی منحصر در فردند.

(۲) بیان شد که انسانهای کامل به عقل فعال می پیوندند.

(۳) این اصطلاحات مأخوذ از قرآن مجید است.

(۴) مراتب نفوس کلیه و جزئی بسیار است چنانکه در محل خود بیاید.

(۵) نفوس فلکیه، نفوس اجسام سماوی را گوید: قوه نزوعیه یعنی قوه گروش به

کارها، که پس از حصول مبادی تصویری و تصدیقی، حرکت به سوی کار است.

که تفکر می‌کند، و می‌اندیشد که چه کاری را باید انجام دهد و چه کاری را نباید انجام دهد، و کارهای سودمند را از زیان‌آور و لذت‌بخش را از رنج‌آور ادراک می‌کند.

قوای نظری و عملی

به تقسیمی دیگر قوه ناطقه بردو بخش است: نظری و عملی.

قوه ناطقه عملی خود بردو بخش است:

۱- مهینه.

۲- مرویه.

قوه نظری نیروئی است که به واسطه آن انسان آن گونه دانشهایی را ادراک می‌کند که شأناً مورد عمل واقع نمی‌شوند^(۱).

قوه عملیه عبارت از آن نیروئی است که با استناد به اراده انسان به اموری که شأناً مورد عمل واقع می‌شود، معرفت حاصل می‌نماید.

به وسیله قوه مهینه انسان هنرمند و صنعتگر می‌شود و به وسیله نیروی مرویه که منشأ اندیشه است در اموری که باید انجام شود و یا انجام نشود می‌اندیشد^(۲).

قوه نزوعیه عبارت از نیروئی است که به وسیله آن انسانها به سوی انجام

(۱) در نسخه چاپ حیدرآباد قوه مهینه آمده است. در چاپ بیروت گاه مهینه و گاه

مهینه آمده است که مهینه درست است یعنی نیروی هنروری و هنری.

(۲) البته باید توجه داشت که نخست اندیشه است و سپس عمل؛ خلاصه کلام فارابی

این است که قوه نظریه وسیله معرفت اموری است که اولاً و بالذات برای زندگی عملی آدمی لزومی ندارد که شناخته شود و قوه عملیه برعکس. در نسخه چاپ بیروت مهینه آمده است.

امری گروش یابند و یا از آن بگریزند، خواستار چیزی شوند و یا از چیزی دوری نمایند، نیروئی که آدمی را شیفته و مشتاق چیزی کند و یا ناخوشایند از آن کند^(۱). خشم و دوستی، صداقت و دشمنی، ترس و آمن، غضب و رضا، شهوت و مهربانی و سایر عوارض نفسانی همه مربوط بدین نیرو است^(۲).

قوة متخیله



قوة متخیله عبارت از نیروئی است که رسوم محسوسات را پس از پنهان شدن از حس، نگه می‌دارد، و هم در حال خواب و هم در حال بیداری به ترکیب پاره‌ای از آن رسوم محسوسات با پاره‌ای دیگر، و یا تجزیه و تفصیل بعضی از بعضی دیگر می‌پردازد^(۳). البته آن گونه ترکیبات و تفصیلاتی که پاره‌ای درست و صادق است و پاره‌ای نادرست و کاذب است. علاوه بر این، کار ادراک سود و زیان و خوشی و ناخوشی هم با اوست. (البته ادراک کارها و اخلاقیات زشت و زیبا با این نیرو نمی‌باشد)^(۴).

(۱) مقدمات عمل چهار است اول تصور نفع و زیان، دوم شوق به فعل یا ترك؛ سوم شوق مؤکد که اجماع گویند؛ و چهارم حرکت عضلات که احياناً قوة نزوعیه به‌طور عام شامل همه است و به‌طور خاص شامل عزم و اجماع یا شوق مؤکد است.

(۲) یعنی قوة نزوعیه. در نسخه چاپ بیروت به‌جای شهوت قوت آمده است.

(۳) قوة متخیله یکی از قوای پنجگانه باطنی است، که محل حفظ صور است، برخلاف قوة واهمه که محل حفظ معانی است. کار قوة متخیله بسیار مهم است. صنعت شعر منطقی متعلق به قوة متخیله است. این قوه زشت را زیبا نماید و زیبا را زشت؛ بزرگ را کوچک نماید و کوچک را بزرگ.

(۴) معلوم نیست که این استدراک چه وجهی دارد؛ مگر اینکه گفته شود پاره‌ای از فلاسفه ادراک زشت و زیبا را مربوط به این قوه یعنی قوة متخیله دانسته‌اند؛ و البته در صور منقوشه بعید نیست که متخیله این وظیفه را داشته باشد.

نیروی حساسه

وضع نیروی حساسه خود روشن است و آن عبارت از قوه ایست که به وسیله خواص پنجگانه معروف، محسوسات را ادراک می نماید و نیز ادراک امور لذت آور ورنج آور به وسیله آن می باشد. این قوت بین امور سودآور و زیان آور و زشت و زیبا امتیاز نمی گذارد.^(۱)

اما حال حیوانات غیر ناطق بدین وضع است که در پاره ای از آنها به جز قوه ناطقه، سه قوت دیگر یافت می شود. در اینگونه حیوانات قوه متخیله جای گزین قوه ناطقه است که در انسانها است.

و در پاره ای دیگر از حیوانات غیر ناطقه تنها قوت حساسه و قوت نزوعیه وجود دارد.

و اما نفوس اجسام آسمانی از لحاظ نوع با نفوس مذکور مابینت دارند؛ و از لحاظ گوهر هم غیر از آنهاست.^(۲) و قوام گوهر اجسام آسمانی به آنهاست؛^(۳) و حرکت دورانی آنها نیز از آنهاست؛^(۴)

(۱) امتیاز بین آنها را ادراک نمی کند.

اخوان الصفا گویند: مردم در قوه متخیله متفاوتند از لحاظ درجه کمال و نقص و مثلاً ملاحظه می شود که پاره ای از اطفال آنچه می شنوند فوراً در نیروی خیال خود مجسم می کنند و بسیاری دیگر دیرتر و این وضع در اثر اختلاف ترکیب دماغ و اعتدال مزاج آنان است؛ کار قوه متخیله جالب توجه و زیاد است از جمله:

۱- اعمال شگفت آوری که مرتاضان انجام می دهند. ۲- ترکیب قیاسات فوری بدون تأمل و فکر. (رسالة اول آراء و دیانات ص ۳۸۷).

(۲) نفوس انسانی و حیوانی و نباتی.

(۳) منشأ حرکات دائمی افلاک نفوس آنهاست، مستند به اراده.

(۴) حرکت دورانی مستند به اراده است.

نفوس اجسام آسمانی از نفوس موجودات زمینی کاملتر و برتر و شریفتر است زیرا کمالات آنها در هیچ زمانی بالقوه نبوده است؛ و معقولات آنها همواره برای آنها حاصل بوده است؛ یعنی از آغاز خلقتشان. و هر آنچه اراده کنند انجام می‌دهند؛ و بنابراین کمالات وجودی آنها دائمی و بالفعل است؛ در حالی که کمالات نفوس انسانها نخست بالقوه است و سپس بالفعل می‌شود؛ زیرا نفوس انسانی نخست عبارت از هیأتی است که صرفاً قابل و معد تقبل معقولات است و متدرجاً کمال یابد تا به مرتبت فعلیت رسد آن گاه معقولات برای آنها حاصل می‌گردد^(۱) و باز اجسام آسمانی را نه نفس حساسه است و نه متخیله؛ و صرفاً دارای نفس عاقله هستند؛ و تنها از این جهت مشابه با نفس ناطقه انسانی اند^(۲)

نفوس سماویه، جواهر معقولات را که مفارق از ماده‌اند تعقل می‌نمایند؛ و علاوه بر این هر يك از آنها، هم ذات سبب اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند^(۳) و باز هر يك از عقول ثوانی، آن عقلی را که وجود او را اعطا کرده و سبب شده است، ادراك می‌کند؛ و آنچه از اشیاء محسوسه مادی مورد تعقل انسان است مورد تعقل نفوس سماوی نمی‌باشد؛ چه آنکه نفوس آسمانی از لحاظ گوهر وجودی برتر و متعالی‌تر از این‌اند که مادون خود را تعقل نمایند^(۴).

و بنابراین ذات سبب اول، ذات خود را تعقل می‌کند اگرچه ذات وی بسه و جهی عبارت از همه موجودات است^(۵) و چون ذات خود را تعقل می‌کند

(۱) بنابراین فارابی نفوس را جسمانية الحدوث می‌داند برخلاف پاره‌ای از فلاسفه که روحانية الحدوث می‌دانند. وی می‌گوید: هیأتی از ناحیه نفوس افلاك و عقل فعال در ابدان افاضه می‌شوند و این هیأت رشد کرده از قوت به فعل می‌آیند و از مرتبه هیولانی به مرتبت بالفعل می‌رسند.

(۲) برخلاف پاره‌ای از فیلسوفان از جمله شهاب الدین سهروردی که گویند افلاك هم دارای قوه متخیله و ذاکره‌اند. و به هر حال وی گوید: قوه عاقله افلاك صرفاً مجانس با ناطقه یا عاقله انسانی است.

(۳) عقول مجرد را.

(۴) موجود نخستین و خود را تعقل می‌کند.

(۵) مادون مافوق را تعقل می‌کند نه برعکس.

بنابراین به طور اجمال و به وجهی همه موجودات را تعقل کرده باشد؛^(۱) زیرا سایر موجودات عالم همه وجود خود را از او بر گرفته اند. و همین طور است وضع عقول ثوانی که هر یک هم ذات خود و هم ذات سبب اول را ادراک می کنند.

عقل فعال

اما عقل فعال هم ذات خود و هم ذات سبب اول و هم ذات همه عقول دیگر را تعقل می کند؛ و اشیائی را که بالذات و نخست جزء معقولات نمی باشند به صورت معقولات در می آورد.^(۲) و معقولات بالذات به امور مفارق اجسام گفته می شود^(۳) یعنی اموری که قوام وجودی آنها مطلقاً به ماده نمی باشد؛ و معقولات گوهری عبارت از اینگونه امور است.

زیرا گوهر اینگونه موجودات^(۴) هم عاقل و هم معقولند؛ و از همان جهت که عاقلند معقولند؛ و برعکس از همان جهت که معقولند عاقلند؛ برخلاف سایر معقولات.^(۵) از باب مثل، سنگ و گیاه از امور معقوله اند و حال آنکه خود نتوانند

(۱) زیرا همه موجودات جهان فیض وجود اوست.

(۲) اینکه گویند علم اجمالی و به وجه به موجودات عالم دارد ازین رو است.

(۳) کار عقل فعال این است که موجودات جهان جسمانی را تربیت کند و انسان را به نهایت کمال خود برساند تا اشیاء محسوس و غیر معقول برای وی معقول گردد.

(۴) آنچه بالذات معقول و مجردند، عبارتند از عقول مجردة عالم غیب. عقل فعال نفوس ناطقه ای را ترقی می دهد تا مفارق از ماده شوند و جزء معقولات بالذات شوند.

(۵) معقولات بالذات؛

(۶) که معقول غیر عاقلند؛ مانند اشیائی که معقول انسان واقع می شوند و خود عاقل

نمی باشند.

عاقل باشند؛ و بنابراین اجسام و جسمانیات از لحاظ گوهر از جمله معقولات نمی باشند^(۱) و هیچ يك از آنها از لحاظ رتبت عقل بالفعل نمی باشند و این عقل فعال است که آنها را^(۲) معقول بالفعل می کند؛ یعنی پاره ای از آنها را عقل بالفعل می کند و از وجود پست طبیعی خود رفعت درجت می بخشد و به مرتبتی از وجود برمی کشد که برتر و بالاتر از وجود طبیعی اوست.

قوة ناطقه

قوة ناطقه یعنی آنچه مقوم انسان است؛ و انسانیت انسان به آنست؛ نه در گوهر ذات خود عقل بالفعل است و نه بالطبع؛^(۳) و لکن عقل فعال آنرا به مرتبت عقل بالفعل می رساند؛^(۴) و امور معقول را معقول بالفعل وی می گرداند،^(۵) در آن گاه که قوة ناطقه کمال یابد؛ و عقل بالفعل شود. و در آن گاه است که در اثر مجانس و شبیه شدن به مفارقات عقلیه هم ذات خود را و هم ذات غیر را ادراک می کند و معقولیت او برای ذاتش عین عاقلیت و عقلیت او می شود و جوهر عاقل عین جوهر معقول می شود و عاقل و عقل و معقول یکی می شود.^(۶) و در اینجا است که قوة ناطقه به مرتبت عقل فعال می رسد؛ و این همان رتبت است که هر گاه آدمی بدان رتبت

(۱) جوهر آنها بالذات جزء معقولات مجرده نیست.

(۲) آنچه مستعد است.

(۳) در طبیعت او از آغاز وجود عقل بالفعل اعطا نمی شود.

(۴) به وسیله عقل فعال و جذبه و کشش او و تحمل ریاضات از طرف انسان به مرتبت فعلیت می رسد.

(۵) اموری که انسان شأناً می تواند در یابد در اثر استکمال و اتصال به عقل فعال بالفعل در می یابد.

(۶) و این مرتبت کمال قوة نظریه است.

است که هر گاه آدمی بدان رتبت رسد به سعادت ممکن و مطلوب خود رسیده است.^(۱) مقام و منزلت عقل فعال نسبت به انسان به مثابه آفتاب است نسبت به بصرو همانطور که آفتاب به قوة باصره انسان نور بخشی می کند و در نتیجه نیروی باصره انسان از راه نوری که از آفتاب برگرفته است بینای بالفعل می شود،^(۲) پس از آنکه بالقوه بینا بوده است و باز نیروی باصره انسان جرم آفتاب را و هم نور آفتاب را به وسیله همان نور می بیند یعنی همان نوری که سبب دیدن است، خود به سبب خود، مرئی می شود و همین طور رنگهایی که مرئی بالقوه اند به وسیله نور بالفعل مرئی می شوند^(۳) و بالاخره بصر و دید بالقوه به وسیله انوار به مرتبت فعلیت می رسد.

پس عقل فعال هم بدین سان است؛ نخست در قوة ناطقه آدمی چیزی افزوده کرده رسم می نماید؛ که آن چیز مفاض نسبت به نفس ناطقه به منزله نور است نسبت به بصر و به وسیله همین امر [مفاض] است که [سرانجام کمال یافته و] نفس ناطقه عقل فعال را ادراک می کند و به وسیله همانست که اشیا که بالقوه معقول او بوده اند بالفعل معقول او شوند؛ و باز به وسیله همانست که انسانی که عقل بالقوه است به مرتبت فعلیت می رسد و تا آنجا کمال می یابد که رتبت او نزدیک به رتبت عقل فعال می رسد و عاقل بالذات می شود؛ بعد از آنکه چنین نبوده است. و معقول بالذات می شود بعد از آنکه چنین نبوده است؛ و موجود الهی می شود بعد از آنکه موجود هیولانی بوده است. این است کار عقل فعال و ازین جهت است که آنرا عقل فعال نامیده اند.

(۱) کمال سعادت قوة ناطقه نظری همین است که به مرتبت عقل فعال نائل شود.

(۲) قوة باصره بالقوه بینا است و مادام که نور کافی و لازم به مرئیات نتابد، دید حاصل نمی شود پس نور آفتاب است که باصره را بینای بالفعل می کند.

(۳) آنچه رنگهای مختلف را نمودار می کند نور است و گر نه در ظلمت همه رنگها سیاه اند. در نسخه چاپ حیدرآباد آمده است «و بالضوء أيضاً یصیر الالوان التي هو مرئية بالفعل مرئية بالقوة» این عبارت غلط است؛ والله غلط است. چاهای هند همه پراز اغلاط است؛ عبارت درست این است. و بالضوء أيضاً یصیر الالوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل.

صورت و ماده

صورت در جسم عبارت از جوهری بود جسمانی؛^(۱) مانند شکل تخت در تخت و ماده مانند چوب تخت. پس صورت عبارت از چیزی است که شیء متجسم به وسیله آن جوهریت بالفعل یابد؛ و ماده امری است که جهت قوت جوهریت جوهر است؛ زیرا مثلاً تخت از آن جهت که چوب است بالقوه تخت است؛ و هنگامیکه شکل ویژه در آن مستقر شد آن گاه بالفعل تخت می شود؛^(۲) قوام صورت به ماده است و ماده موضوعاً برای حمل صور است زیرا صورتها پایدار به ذات خود نمی باشند و در وجود خود نیاز به ماده دارند^(۳) که موضوع آنهاست و موضوع همه صور، ماده است؛ پس وجود ماده برای خاطر صورت است.

و گویا غرض اول از آفرینش، وجود صورتهاست لکن چون قوام صورتها به جز در موضوعی از موضوعات ممکن نبوده است ماده آفریده شده است تا موضوع حمل صورتها باشد و از همین جهت است که هر گاه صورتها موجود نشوند وجود ماده باطل خواهد بود؛ و چون در موجودات طبیعی چیزی باطل و بیهوده نیست، ممکن نیست که ماده اولیه عاری از صورتی از صور باشد بنابراین

(۱) منظور این است که صورت هم جسمانی است نه روحانی و مجرد؛ و باز منظور صورت جسمیه است. البته درباره صورت نوعیه هم بحث خواهد شد.

(۲) منظور بیان علت مادی و صوری اشیاء است؛ و البته منظور از ماده در اینجا هیولی یا ماده المواد نیست.

(۳) ماده جهت بالقوه است یعنی به هر شکلی می تواند در آید؛ چنانکه يك قطعه موم را می توان به اشکال مختلف در آورد؛ و می تواند موضوع اشکال مختلف باشد.

ماده تنها مبدأ و سببی است برای اینکه موضوع حامل صور باشد؛^(۱) و خود نه فاعل است و نه غایت؛ و وجود عاری از صورت نیز ندارد.^(۲) و هر يك از ماده و صورت بنام طبیعت نامیده می‌شوند.^(۳) و لکن آنچه ازین دو شایسته این نامست همان صورت است. مثال این امر بصر است که جوهر است؛ و جسم چشم ماده آنست؛ و قوه بینائی یعنی قوه‌ای که به وسیله آن دید حاصل می‌شود، صورت آنست و از مجموع این دو بصر بالقوه، بصر بالفعل می‌شود؛ و همین طور است سایر اجسام طبیعی.^(۴) اما در باره نفوس باید گفت^(۵) که مادام که کمال نیابند و کارهایی که لایق آنها می‌باشد انجام ندهند و همچنان به صورت قوتها و هیأت معده برای پذیرش رسوم اشیاء مانده باشند^(۶) به مانند بصر می‌باشند قبل از اینکه فعلیت یافته رسوم مبصرات در آن حاصل شود^(۷) و به مانند متخیله‌اند قبل از اینکه رسوم متخیلات در آن حاصل شود؛ و به مانند ناطقه‌اند قبل از اینکه رسوم معقولات در آن حاصل شود؛ که در این احوال همه این قوی صرفاً صورت‌هایی می‌باشند در مرتبت قوت. و هنگامی که رسوم محسوسات در قوه حساسه و رسوم متخیله در قوه متخیله و رسوم معقولات در قوه ناطقه بالفعل حاصل شود آنگاه است که این قوی مباینیت کلی با وضع قبل خود، که صورت محض بوده‌اند پیدا خواهند کرد؛ اگرچه این رسوم حاصله در هیأت مذکوره باز هم شبیه به صورتها است که مقرر در مواد

(۱) موضوع حامل صورتها باشد و وجود او برای صورتها است.

(۲) یعنی ممکن نیست که ماده وجود داشته باشد بدون صورت.

(۳) طبیعت صورت و طبیعت ماده.

(۴) جسم امری است که مرکب است از ماده و صورت و یا هیولی و صورت در اینجا فارابی گوید: بصر گوهر است و مانند جسم است که از جرم چشم که به منزله هیولی و ماده است و قوه بینائی که به منزله صورت است پدید آمده است.

(۵) منظور نفوس انسانی است.

(۶) گفته شد که نفوس انسانی در ابتدا صرفاً يك نوع هیأت و قوت رسوم پذیری است و در این جهان مراتب تکامل را طی می‌کند تا مجرد شود.

(۷) یعنی به مانند آن می‌باشد از لحاظ اینکه صرفاً در مرتبت قوه است.

است.^(۱) و البته نامیدن این رسوم به نام صورت تنها از باب تشبیه است.^(۲) و ازین این رسوم، رسوم معقولات که حاصل در قوه ناطقه است ابعاد از صور است.^(۳) زیرا رسوم معقولات نزدیک به مفارقات^(۴) و امور مفارقة از ماده است. و وجود آنها در قوه ناطقه ایجاب می کند که از صورت در ماده خیلی فاصله داشته باشد^(۵) و اما در آن هنگام که عقل به مرتبت فعلیت رسد و شبیه به عقل فعال شود که قهراً در آن صورت نه صورت خواهد بود و نه شبیه به صورت.^(۶) البته باید اشارت کرد که گروهی همه جواهر غیر جسم و جسمانی را نیز از باب اشتراك اسمی و لفظی، صورت نامیده اند؛ و صورتها را دو دسته کرده اند: یکی صوری که مفارق از ماده و بی نیاز وبری از ماده اند؛^(۷) یکی دیگر صوری که غیر مفارق از ماده اند که قبلاً گفته شد؛^(۸) و البته این تقسیم صرفاً از باب اشتراك اسمی است.

(۱) بطور خلاصه گوید: کلیه قوای آدمی قبل از کمال یافتن صرفاً يك استعداد هائی هستند که مهیای پذیرش مراتب کمال و فعلیات اند؛ و هنگامیکه کمال یافتند، که البته کمال وجودی هر يك به این است که خاصیت لازمه او بر او مترتب شود، کمال وجودی حاسه این است که صور محسوسات را به کمال بپذیرد و فعلیت یابد. کمال متخیله، حصول صور خیال است در آن. کمال ناطقه حصول صور معقولات است در آن. مع ذلک فلاسفه این رسوم را تشبیه به صورت کرده اند که در ماده است؛ و اصولاً جنس و فصل ذهنی را هم صورت و ماده خارجی می دانند یعنی تشبیه بدان کرده اند.

(۲) والا تعریف صورت و ماده بر این قوی و رسوم آنها صادق نمی باشد.

(۳) یعنی رسوم محسوسات و رسوم متخیلات را شاید بتوان مانند صور دانست لکن معقولات دورتر است از صورت.

(۴) نزدیک به عقل یا نفس مجرد است در مرحله کمال.

(۵) و به طور جد این تشبیه را نامناسب می کند.

(۶) و حتی این تشبیه هم مطلقاً جایز نیست.

(۷) همانطور که نفوس انسانی از ماده و استعداد مادی شروع کرده تا به مرتبت کمال

و استقلال وجودی می رسد.

(۸) در باب صورت و ماده.

صور مادیه

صورت‌هایی که نیازمند به ماده‌اند خود دارای مراتبی می‌باشند که فرودترین آنها از لحاظ رتبت، صورت عناصر چهارگانه است که چهار صورت بود در چهار ماده؛ و مواد چهارگانه از لحاظ نوع یکی است؛ زیرا آنچه ماده‌آتش است بعینه ماده‌هوا است؛ و ممکن است منقلب به هوا شود و همانطور منقلب به سایر عناصر شود.^(۱)

و صورت‌های دیگر همه عبارت از صور اجسامی هستند که از آمیزش عناصر و امتزاج آنها حاصل می‌شود^(۲) و البته پاره‌ای از آن صور برتر از بعضی دیگر است؛ چنانکه صور اجسام معدنیه برتر از صور عناصر است؛ و صور نباتی با اختلافاتی که دارند برتر از صور معدنیه‌اند، و صور انواع حیوانات غیر ناطقه با تفاضلی که پاره‌ای از آنها بر پاره‌ای دیگر دارند برتر از صور نباتات است، و صور حیوانات ناطقه در هیأت طبیعی برتر از صور حیوانات غیر ناطقه است.^(۳)

اما صورت و ماده‌اولی از لحاظ وجودی از همه آنها ناقص‌تر است زیرا وجود آنها طوری آفریده شده است که هر یک از لحاظ استقرار وجودی نیاز بدان

(۱) در باب کون و فساد و انقلابات گفته شده است که ماده‌هریک از عناصر چهارگانه تبدیل به عنصر دیگری می‌شود به این معنی که ماده‌آتش در کشاکش روزگار و حوادث ارضی و سماوی تبدیل به هوا شده، صورت هوایی پذیرد؛ و گاه صورت آب پذیرد؛ و گاه صورت خاک. در باب انقلابات عناصر به‌طور تفصیل بحث شده است.

(۲) از اختلاط و آمیزش عناصر و حصول مزاجها، صورت‌های بی‌نهایت در جهان کون و فساد دیده می‌شود.

(۳) و به هر حال صورت‌ها دارای مراتب مختلف است. و صورت حیوان ناطق حتی قبل از طی سیر تکاملی هم از صورت حیوان غیر ناطق کامل‌تر است.

دگر دارد؛ چه آنکه قوام صورت به ماده است. و ماده هم از لحاظ گوهر و هم از لحاظ طبع برای خاطر صورت آفریده شده است. و وجود آن برای حمل صور است و تا آن گاه که صورتی موجود نباشد ماده ای موجود نخواهد بود زیرا حقیقت ماده بالذات عاری از صورت است.^(۱) و ازین جهت است که وجود ماده بدون صورت باطل است. و در جهان طبیعت هیچ امری باطل نمی باشد. و هر گاه ماده موجود نباشد صورت موجود نخواهد بود. زیرا صورت در قوام خود محتاج به موضوع است.

و هر يك از ماده و صورت را هم نقصانی ویژه بود، و هم کمالی ویژه؛ که در آن دگر نیست، ازین قرار که کمال دو وجود [قوه و فعل] جسم، که فعلیت است به وسیله صورت است، و نقصان دو وجود آن [قوه و فعل]، که وجود بالقوه باشد به واسطه ماده است.^(۲)

و چه دیگر اینکه وجود صورت نه از آن جهت است که ماده به وسیله آن وجود یابد، و نه از آن جهت که فطرت و خلقتش برای ماده بود، در حالی که ماده برای خاطر صورت موجود می شود و برای این که قوام آن به آن باشد، و بدین ترتیب و ازین جهات، صورت بر ماده فضیلت دارد.

و از طرفی دیگر ماده بر صورت فضیلت دارد به اینکه در وجودش نیازی به موضوع ندارد، در حالی که صورت نیازمند به موضوع است، و دیگر اینکه برای ماده ضدی وجود ندارد،^(۳) و دیگر اینکه عدمی در مقابل آن نمی باشد^(۴)، در حالی

(۱) در مقام ذات ماده عازی از صورت متصور است نه در مقام وجود و در مقام وجود هر دو محتاج به یکدیگرند.

(۲) به عبارت دیگر مرتبه هیولی محض مرتبه نقصان است؛ یعنی جسم در مرتبه هیولانی ناقص ترین وضع را دارد و صورت آن را فعلیت دهد و کمال بخشد؛ یعنی هیولای بی نام و نشان قوه محض است و توارد و تعاقب صور براو، آنرا فعلیت و کمال بخشد. در نسخه چاپ بیروت وجودی (به فتح دال) آمده است و منظور از دو وجود، وجود بالقوه و وجود بالفعل است.

(۳) زیرا ماده اولی همه صور را می پذیرد و يك امر بی نام و نشان است پس ضدی ندارد.

(۴) پس نه ضدی دارد نه عدم مقابل.

که صورت را هم ضدی هست^(۱) و هم عدم مقابل. و آنچه را عدم و ضد بود، دائم الوجود نبود؛ دیگر اینکه صورت شبیه به اعراض است، زیرا قوام صورت به موضوع است همانطور که قوام اعراض به موضوع است؛ نهایت صورتها با اعراض این فرق را دارند که موضوعات اعراض نه برای خاطر وجود اعراض موجود شده اند و نه برای اینکه حامل اعراض باشند^(۲). برخلاف موضوعات صور که مواد باشند که برای این موجود شده اند که حامل صور باشند؛ و بالاخره ماده محل صور متضاده است؛ و قابل پذیرش صور مختلف است؛ هم قابل فلان صورت است و هم قابل ضد آن و یا عدم آن و بنابراین علی الدوام از فلان صورت به صورتی دیگر منتقل می شود؛ و نسبت به هیچ يك از صورتها اولویت ندارد؛ و نسبت به پذیرش صور متضاده یکسان و بی تفاوت است.

جواهر غیر جسمانی عاری از نقائص جوهر جسمانیند

اما در باب جواهر غیر جسمانی، وضع بدین منوال است که هیچ يك از نقائصی که خاص صورت و ماده است عارض جواهر غیر جسمانی نمی شود.^(۳) هر يك

(۱) صورتها با یکدیگر متضادند. اصولاً تضاد بین اشیاء به صورت است نه به ماده چون ماده یکی است. و دیگر اینکه صورت معدوم می شود و صورتی دیگر جای آنرا می گیرد که مقابل اوست.

(۲) علت وجود موضوعات برای این نیست که اعراض در آنها استقرار یابند؛ و برای خاطر اعراض هم وجود نیافته اند؛ برخلاف موضوعات صور که ماده اولی باشد؛ که وجودش برای صورت پذیری است.

(۳) منظور این است که آنچه متعلق و مربوط به جواهر جسمانی است عارض و لاحق بر جواهر مفارقه نمی شود.

از جواهر غیر جسمانی از لحاظ قوام وجودی نیاز به موضوع ندارند^(۱)؛ و وجود هر يك از آنها برای غیر [و آن دگر] نمی باشد؛ نه به طریق اینکه ماده آن دگر باشد؛ و نه به طریق اینکه آلت آن دگر باشد؛ و نه به طریق اینکه خادم آن دگر باشد؛ و نه آنها را نیازی بود که به وجودشان در آینده از راه فعل در آن دگر، و یا فعل آن دگر در او، افزوده شود.^(۲) و هیچ يك از آنها را، نه ضدی بود؛ و نه عدمی مقابل، و قهراً اینگونه جواهر در جوهریت اولی هستند از ماده و صورت.^(۳)

البته در مورد این جواهر جسمانی، یعنی در مورد عقول ثوانی و عقل فعال (نه موجود اول)، باید گفت گرچه معروض نقائص ماده و صورت [و جواهر جسمانی] نمی باشند، لکن عاری از نقائص دیگری که مربوط به نقائص وجودمادی نیست نمی باشند، زیرا [همانطور که بیان شد] گوهر آنها مستفاد از غیر است، و وجود آنها تابع وجود غیر است و گوهر آنها نیز از لحاظ کمال وجودی به مرتبه ای نیست که خود بی نیاز باشند از اینکه کمال وجودی از غیر خود بر گیرند، و بلکه وجود آنها فائض از وجودی است که کاملتر از آنها است، و این گونه نقص شامل همه جواهر عقلیه به جز ذات اول می شود^(۴).

(۱) در حالی که صورت که جوهر جسمانی است، در موضوع است. البته باید گفت که در تعریف جوهر که یکی از مقولات است گفته شده است که وجودش در موضوع نیست؛ لکن در اینجا عجالة منظور بیان اوصاف مفارقات است.

(۲) یعنی هر يك از آنها آنچه برای آنها از لحاظ وجودی ممکن است بالفعل حائز و واجدند؛ و فعل و انفعالی در یکدیگر ندارند؛ به مانند جواهر جسمانی که دائماً در حال فعل و انفعال؛ و تأثیر و تأثرند.

(۳) چون بی نیازی کامل دارند از موضوع و از هر چیزی دیگر و تمام مراتب کمالات برای آنها حاصل است.

(۴) منظور این است که جواهر عقلیه هم با اینکه دارای نقصی که در ماده و جواهر مادی است نمی باشند، مع ذلك دارای نقص اند؛ و این نقص در همه عقول مجرد و وجود دارد و آن این است که وجود آنها وجود تبعی است؛ و تابع وجود ذات اول است؛ و دوم اینکه وجود آنها فائض از واهب الصور است؛ گرچه وجود مجردم باشد و به هر حال معلول ذات اولند، با واسطه و بی واسطه چنانکه بیان شد.

و باز هم باید دانست که هیچ کدام از عقول ثوانی و عقل فعال در حصول زینت و بهاء و غبطت و التذاد و جمال وجودی، بی نیاز از غیر نبوده و این اوصاف تنها به واسطه ادراك ذات خود برای آنها حاصل نمی شود بلکه حصول این اوصاف مستند است به اینکه هر يك علاوه بر تعقل ذات خود ذات دیگری را که کاملتر و نورانی تر از اوست تعقل کند^(۱) و بدین ترتیب در ذات هر يك از جواهر عقلی به استناد وجوه مذکوره، کثراتی حاصل می شود زیرا هر آنچه چیزی را تعقل کند از آن جهت ذاتی ویژه یابد،^(۲) و به هر حال چنان می نماید که فضیلت ذات هر يك نیاز به جهات عدیده دارد، و کثرتی که موجب نقص وجودی ذات سبب اول می شود^(۳) آنگونه کثرتی است که گوهر وجودی ثوانی بسته بدان باشد^(۴).

و البته طبیعت وجودی موجودات ثوانی این نیست که بهاء و زینت و جمال خود را از راه تعقل موجودات دون خود بگیرند.^(۵) و هیچ يك از موجوداتی که صادر از آنها هستند، و یا از توابع وجودی آنها هستند^(۶) نه بدانها پیوند یابند، و نه در آنها حلول می کنند^(۷)، و نیز ذات آنها در ایجاد موجودی دیگر^(۸) نیاز به

(۱) گفته شد که هر يك از جواهر مفارقه هم ذات خود را ادراك می کند، هم ذات موجد خود را و بلکه هم ذات اول را؛ و حصول بهاء و زینت و کمال صرفاً مستند به تعقل ذاتش نیست؛ و بلکه مستند به تعقل ذات خود است و تعقل ذات اول و تعقل ذات جوهری که به طور ترتب وجودی علت اوست؛ و او را آفریده است. مثلاً عقل دوم زینت و بها و غبطت و التذاد را از تعقل ذات خود و تعقل ذات خدا سر گیرد؛ و به هر حال «ازمة الامور» طرأیده والکل مستمدة من مده.

(۲) یعنی با توجه به هر تعقل ذاتی خاص دارد؛ و بنا بر این هر گاه ده نوع تعقل دارد ده ذات دارد.

(۳) از معلومات بدان سرایت می کند.

(۴) بنا بر این کثرات اعتباری که موجب بهاء و زینت و التذاد آنها است؛ و یا منشأ صدور کثرات است و جوهری نیست، نقص در علت اول ایجاد نمی کند.

(۵) مافوق از مادون التذاد و جمال و زینت بر نمی گیرد و بلکه بالعکس است.

(۶) صادر بلا واسطه و یا با واسطه اند.

(۷) صادرات آنها وجود مستقل و جدا دارند؛ نه حال و عرض در آنها هستند و نه

پیوند دارند.

(۸) در وجود هر يك از عقول.

آلات و ابزار ندارند،^(۱) و تنها ذات آنها در ایجاد و وجود غیر، کافی است.^(۲) درباره نفوس اجسام آسمانی نیز، باید گفت که آنها نیز از انحاء نقائصی که در ماده و صورت هست مبری هستند، جز اینکه واقع در موضوعات اند.^(۳) و از این جهت شبیه به صورتند، البته موضوعات این نفوس ماده نمی باشند، و به مانند ماده اجسام ارضی نمی باشند، صرفاً هر يك از آنها اختصاص به موضوعی خاص دارد که آن موضوع نمی تواند موضوع آندگر باشد، و بنابراین با صورت اجسام ارضی تفاوت دارد.

دیگر اینکه انحاء نقص که در عقول ثوانی وجود دارد در نفوس اجسام سماوی نیز وجود دارد، به اضافه اینکه تکثر گوهری نفوس فزون تر از تکثر گوهری عقول ثوانی است.^(۴) و جمال و بهاء و غبطه آنها به این حاصل می شود که هم ذات خود را تعقل کنند، و هم ذات ثوانی و ذات اول را.^(۵) و دیگر اینکه وجود آنها به دنبال وجودات دیگری که خارج از ذات آنها هستند حاصل می شود.^(۶) و نیز در افاضه وجود به غیر خود نیاز به آلات و ابزار دارند،^(۷) و نیز احتیاج به حالات دیگر و حلول عرض دارند در ایجاد غیر، و بنابراین نفوس در افاضه وجود نیاز به امور دیگری دارند خارج از گوهر آنها.^(۸)

(۱) چنانکه انسانها در افعال خود نیاز به آلات و ابزار دارند.

(۲) ذات هر يك منشأ صدور موجودی دیگر است.

(۳) برخلاف عقول که در موضوع نمی باشند.

(۴) تکثر ذاتی نفوس بیش از عقول است. اصولاً عقول را اعتبارات متعدد است؛ و هر يك تکثر جوهری ندارند.

(۵) لکن حصول این امور برای عقول محتاج به این نیست که نفوس را تعقل کنند؛ فقط خود و ذات اول در حصول بهاء و غبطه برای آنها کافی است.

(۶) وجود آنها به تبع وجود عقول است؛ و علاوه بر این تعلق به موجودات دیگری دارند. این عبارت هر دو امر را افاده می کند.

(۷) برخلاف عقول، اصولاً نفس وجود تعلقی دارد.

(۸) که اجسام سماوی باشد.

یعنی هم در قوام گوهر خود محتاج به آن دو امر اند^(۱)؛ و هم در اعطاء وجود به غیر خود. در حالی که عقول ثوانی مطلقاً از آنچه خارج از ذات آنها است، مبری هستند؛ و جمال و بهاء و غبطه خود را نیز از راه تعقل موجودات فرودتر از خود بر نمی گیرند؛ و وجود آنها محصور در خود آنها نمی باشد؛ باین معنی که هر يك افاضه وجود می کند^(۲).

و اما نفوسی که در حیوان است، وضع آنها بدین منوال است که هر گاه قوه حساسه و متخیله در اثر ترسیم امور محسوسه و متخیله در آنها کمال یابند، درین وقت شبیه به امور مفارقه می شوند. البته این شباهت آنها را از طبیعت وجود هیولانی و از طبیعت صورت خارج نمی کند^(۳).

و اما جزء ناطقه از نفس حیوانی^(۴) اگر کمال یابد و بالفعل شود قطعاً نزدیک و شبیه به مفارقات می شود^(۵).

به جز اینکه کمال وجود و فعلیت و بهاء و زینت و جمال آن تنها از راه تعقل امور بالاتر از خود حاصل نمی گردد، و بلکه هم از این راه و هم از راه تعقل امور مادون خود حاصل می شود. و دیگر اینکه تکرر گوهری آنها بسیار است^(۶) و دیگر اینکه در آن هنگام که کمال فعلیت یافته مفارق از کالبدها گردند، به طور کلی وجودشان محصور در خود می باشد؛ و افاضه وجودی دیگر نمی کنند^(۷) البته در آن هنگام که در حال مفارقت از قوای نزوعیه و متخیله و حساسه است افاضه وجود به دیگری می کند^(۸)؛ و گویا چنان می نماید که درین حالات باید فیوضات

(۱) آلات و ابزار و حلول اعراض و وجود موضوع.

(۲) هر عقلی منشأ صدور عقلی دیگر است.

(۳) و همین طور در حالات طبیعی باقی می مانند و مفارق از ماده به طور کامل نمی شوند؛ برخلاف نفوس حیوانات ناطقه.

(۴) که ویژه انسان است.

(۵) تا آن گاه که به طور کامل مفارق شود.

(۶) تکرر جوهری نفوس آدمی زیاده از تکرر گوهری نفوس سماوی است.

(۷) برخلاف عقول مجرده مفارقه ذاتی که هر يك منشأ عقل و نفسی دیگر است.

(۸) قبل از اینکه مفارق تام شود کارش خدمت به هم نوع و موجودات این جهان

است و هنگام وصول، رسلش پایان می یابد.

وجودی از آنها صادر شود؛ و به غیر افاضه شود تا موجب حصول وجود اکمل برای آنها شود^(۱). و هنگامی که از کالبدها به در آمدند دیگر نتوانند افاضه جود و وجود کنند و تنها محصور در وجود خود می باشند و چنان می نمایند که گویا جوهر وجودی آنها^(۲) برای افاضه وجود به غیر نمی باشد و بلکه حدود وجودی آنها همین است که گوهر وجودی آنها همچنان محفوظ بماند و از نوع اسباب و عللی است که صرفاً برای وصول به غایتی است؛ و نه از نوع فاعلهای دیگر^(۳).

و اما در ذات موجود اول به طور مطلق و به هیچ وجهی از وجوه، نقصی نمی باشد. و نشاید که وجودی کاملتر از وجود او بود و نشاید که وجودی اقدم از وجود او بود. و نشاید که وجودی بود در حد رتبت او که مشمول او نشود.^(۴) و [با توجه به بیان مذکور] ممکن نیست که ذات اول، وجودش را از چیزی دیگر که اقدم بر او باشد گرفته باشد^(۵). و بنابراین استفاده اواز وجود انقص بعید تر خواهد بود؛ و از همین جهت است که گوهر وجود اوازه را می دیگر به دور بوده و مابینت تامه دارد. و نشاید که اینگونه وجود به جز برای يك موجود [برای موجودی دیگر] باشد؛ زیرا نشاید که بین این وجود و موجود دیگری که [فرضاً] دارای چنین وجودی باشد مابینتی بود.^(۶) زیرا اگر بین این چنین دو وجودی مابینت بود، لازم آید که

(۱) معنی تبلیغ رسالت این است.

(۲) در هنگام مفارقت تامه.

(۳) بنا بر این سبب بودن آنها تا این حد است که به غایتی برسند؛ و نه مانند فاعلهای دیگر که عقول و نفوس مجردة فلکیه باشد.

(۴) در نسخه چاپ حیدرآباد آمده است: و نشاید که وجود دیگر بمانند او بود که وجود او متوقف بر او نبود؛ به عبارت دیگر دو وجود هم مثل باشند که هیچ يك متوقف بر آن دگر نباشد و این شبهه این کمونه است؛ و به معنی متن توجه شود که منظور این است که هر وجود کاملی که باشد در اوست.

(۵) بیان شد که وجودی اقدم بر وجود او نیست.

(۶) البته منظور این است که دو وجود اکمل؛ و بدین سان نتواند باشد، چنانکه این کمکونه گوید. نهایت فارابی با عبارتی که ملاحظه می شود این مطلب را بیان کرده است یعنی با ذکر لوازم، ملزوم را افاده کرده است.

مابه‌الاشترک آن دو، غیر از مابه‌الامتیاز آن دو باشد؛ و لازم آید که مابه‌الامتیاز و مابه‌المباینة هریک از آن دو جزء مقوم وجود آن باشد^(۱)؛ و بنابراین لازم آید که وجود هریک متجزی به اجزاء باشد^(۲)، و لازم آید که برای هریک دو جزء بود که هر دو جزء سبب قوام وجودش باشد و [چون اجزاء سببی مقدمند] لازم آید که وجود آن اول نباشد و بلکه وجودی دیگر [وجود اجزاء] بود اقدم از او، که قوام هریک بدانها بود؛ و این خود با فرض اول بودن محال است و بنابراین اگر تباینی بین آن دو نباشد، یعنی محال باشد که دو موجودی با اوصاف مذکوره باشند که متباین باشند خود به خود کثرتی در واجب نخواهد بود، نه دو و نه زیادتز از دو.

و نیز اگر ممکن باشد که موجود دیگری غیر از واجب یکتا وجود داشته باشد که عین همان وجود واجبی هم برای او بود، لازم خواهد بود که یک وجود دیگری خارج از وجود و در رتبه او باشد که واجب‌الوجود اول واجد مراتب وجودی او نیست^(۳)؛ و قهراً وجود واجب اول فرودتر از آن واجبی است که شامل هر دو وجود باشد^(۴)؛ و بنابراین آنچه فرض شد که واجب‌الوجود است، وجود ناقص است^(۵)؛ زیرا وجود تام آن وجودی است که خارج از او وجودی دیگر نباشد که عین این وجود برای وی ممکن باشد و بنابراین وجود واجبی آنچنان وجودی است که به طور مطلق ممکن نیست خارج از او چیز دیگری باشد که این وجود برای او هم باشد و بنابراین او را ضدی نیست؛ چه آنکه ضد آن چنان امری است که وجودش در رتبت او باشد^(۶).

(۱) از اجزاء ذاتیه باشد؛ زیرا امور عرضی نمی‌تواند مابه‌المباینة باشد.

(۲) از مابه‌الاشترک ذاتی و مابه‌الامتیاز ذاتی یا جنس و فصل.

(۳) چون ذات واجب‌الوجود باید واجد همه مراتب وجودات به نحو کامل باشد و در مرتبه او وجودی نباشد؛ چون ذات او کل همه وجودات است.

(۴) یعنی بنابراین باید به دنبال واجب‌الوجودی رفت که شامل هر دو وجود واجبی است زیرا وجود اکمل اوست.

(۵) بنابراین فرض، هر دو ناقص‌اند و واجب‌الوجود هیچکدام نمی‌باشند.

(۶) و چون مثل ندارد ضد هم ندارد.

پس [بیان شد] روا نبود که وجودی باشد درحد و مثل رتبت او که مشمول اونباشد و گرنه لازم آید که وجود او وجودی ناقص باشد [چنانکه بیان شد].
و نیز هر موجودی که دارای ضدی باشد کمال وجودی او به عدم ضدش می باشد^(۱)؛ زیرا حفظ و بقاء هر موجودی که دارای ضد است به اموری است خارج از گوهر وجود او^(۲) چه آنکه گوهر هیچ يك از دوضد نتوانند گوهر خود را از تعرض آن دگر محفوظ دارد.

پس لازم آید که برای سبب اول هم سبب دیگری باشد که وجود او را نگهدارد^(۳)؛ و در نتیجه لازم آید که آن^(۴) در مرتبت موجود اول نباشد^(۵)؛ و بلکه آند گرموجودی یکتا باشد^(۶)؛ و نیز موجود نخست نشاید که بالذات منقسم به اجزاء مقولی شود^(۷) یعنی قابل تقسیم و تجزیه به اجزائی که مقوم گوهر او باشند نمی باشد؛ زیرا اگر چنین باشد آن اجزائی که ذات او را تشکیل می دهند ذات او به آنها تجزیه می شود، هر جزئی از اجزاء آن دلالت بر جزئی از اجزاء گوهر او خواهد کرد، قهراً اجزاء این چنینی، علل و اسباب وجود او می باشند؛ براین اساس که همه محدودات و اموری که دارای اجزاء حدی می باشند آن، اجزاء علل و اسباب وجودی آن محدودند^(۸).
و یا براین اساس که ماده و صورت اسباب وجود جسمند^(۹) و این امر در

-
- (۱) همه موجودات که دارای اضدادند در معرض فنا و تباهی می باشند و کمال وجود هر موجودی این است که اضداد او از بین بروند تا در معرض تباهی نباشد.
 - (۲) زیرا گوهر وجود او در معرض تلف است، از راه ضدی که دارد پس بساید عوامل خارجی دیگر او را از مغلوب شدن نگهدارد. بیان تنازع بقا است.
 - (۳) به فرض اینکه دارای ضدی باشد.
 - (۴) سببی که فرضاً حافظ اوست.
 - (۵) موجود اولی که بالفرض دارای ضد است.
 - (۶) پس آن امری که سبب حافظ است موجود نخست است.
 - (۷) جنس و فصل مثلاً.
 - (۸) در محل خود بیان شده است که اجزاء حدی اسباب محدودند.
 - (۹) منظور این است که به هر صورت که باشد آن اجزاء اسباب وجوداند و اسباب وجود چیزی بر آن چیز مقدمند.

باب موجود نخست روانیست؛ زیرا معنی موجود نخست بودن این است؛ و چون این نوع تقسیمات در او روا نیست، بنابراین از انقسامات کمی و سایر انقسامات به طریق اولی بیزار و دورتر خواهد بود؛ و بنابراین ذات موجود اول از همه جهات، اول و یکتاست؛ و از همین جهت است که نشاید که وجودی که ذات او را از سایر موجودات ممتاز می گرداند غیر از آن چیزی باشد که گوهر او بدان موجود است^(۱) پس امتیاز او از سایر موجودات به وحدانیت و یکتائی ذاتش بود نه غیر آن، زیرا یکی از معانی وحدت؛ وجود خاص است که هر موجودی را از آن دیگر متمایز می گرداند؛ و به وسیله همین امر است که به هر موجودی از جهت وجود خاصی که دارد اطلاق وحدت می شود^(۲). این معنی [از معانی وحدت] مساوی با موجود است.^(۳)

پس ذات موجود نخست، بدین معنی نیز واحد است و از هر امر واحدی شایسته تر است به اطلاق کلمه واحد بر او، هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی؛ و چون او به هیچ وجهی از وجوه مادی نمی باشد گوهر او صرف عقل بود.^(۴) زیرا آنچه مانع است که چیزی عقل باشد و اینکه بالفعل عقل و عاقل باشد ماده است؛ و نیز ذات او از همان جهت که عقل است، معقول است.^(۵) زیرا از همان جهتی که شایسته است نام عقل بر او اطلاق شود، شایسته است که معقول باشد؛

(۱) بیان این معنی است که وجود او عین ماهیت اوست؛ و دیگر اینکه حتی به طور اعتباری هم دو وجود، ندارد ذات او عین وجود او است؛ و هر آنچه برای موجودات دیگر ممکن است برای او واجب است.

(۲) وحدت وجود خاص. مجموعه خواص وجودی هر موجودی ایجاب می کند که واحد باشد و از سایر موجودات متمایز شود.

(۳) و متکلمان گفته اند الموجود والوحده متساوقان.

(۴) چون در تعریف عقل گفته اند که ماده و مادی نیست و به علاوه در ذات حق گوئیم صرف عقل است.

(۵) معقول ذات خود است در رتبت اول.

(۶) بیان اتحاد عاقل و معقول و عقل است.

و در معقول بودن نیاز به ذات دیگری ندارد که او را تعقل کند^(۱) و بلکه او خود ذات خود را تعقل می‌کند؛ پس از آن جهت که ذات خود را تعقل می‌کند عاقل است؛ و از آن جهت که معقول ذاتش می‌باشد معقول است، و بالاخره در عاقل و معقول بودن نیاز به ذات و چیز دیگری ندارد که از خارج از ذات خود برگیرد؛ و بلکه عاقل و معقول بودنش به این است که خود ذات خود را تعقل کند؛ زیرا همان ذاتی که تعقل می‌کند عیناً همان ذاتی است که معقول واقع می‌شود.

علم و حکمت حق

و همین‌طور است وضع عالمیت او که در حصول علمش نیاز به ذات دیگر ندارد که علمش را از او برگیرد؛ و همین‌طور در معلوم بودن خود نیاز به ذات دیگری ندارد که معلوم وی باشد^(۲)؛ و بلکه گوهر وجود او هم عالم است و هم معلوم؛ و از همان جهت که عالم است معلوم است؛ و دانش او به ذاتش به جز جوهر وجود او چیز دیگری نیست؛ و بنابراین بالذات هم عالم است و هم علم و هم معلوم، در عین وحدت ذاتی.

و همین‌طور است حکیم بودن او. زیرا حکمت عبارت از تعقل و ادراک برترین چیزهاست به وسیله برترین علمها و چون ذات موجود اول عالم و عاقل بالذات است، پس افضل چیزها را به وسیله افضل علمها ادراک می‌کند^(۳)؛ و علم افضل عبارت از علم تامی است که قابل زوال نباشد؛ و بدین جهت ذات موجود نخست حکیم است؛ نه از راه حکمتی که به وسیله علم دیگری خارج از ذاتش

(۱) و بلکه معقول ذات خود است.

(۲) و بلکه خود هم عالم است و هم معلوم. عالم بالذات و معلوم بالذات است.

(۳) افضل اشیاء ذات حق است که بوسیله دانش به ذاتش افضل امور را که ذاتش

باشد درمی‌یابد به وسیله برترین علمها که باز علم به ذاتش بود و این است معنی حکمت.

برای او حاصل شده باشد^(۱)؛ و بلکه موجود اول را ذاتش در اینکه حکیم و علیم باشد بسنده است.

جمال، بهاء، زینت، لذت، فرح، سرور و غبطه

جمال و بهاء و زینت در هر موجودی به این است که برترین وجود ممکن به او اعطاء شده باشد و به کمالات ممکن وجودی نائل شود؛ و چون بیان شد که وجود موجود نخست برترین وجودات است بنابراین جمال و زینت وی هر نوع زیبایی و زینتی را در پرتو خود محو می‌نماید؛ و همین‌طور است وضع جمال و بهاء ذاتی او که وجود آنها وجود ذاتی و از راه تعقل او است ذات خود را.

و چون لذت و فرح و سرور و غبطه، اکثر اوقات از راه ادراک اجمل حاصل می‌شود به‌اینکه اجمل موجودات به وسیله ادراک متقن و استوار خود، لذت و فرح و سرور و غبطه را اندر یابد، و از طرفی ذات او اجمل و ابهی و ازین موجودات است به‌طور مطلق و دیگر ادراک او هم ادراک ذاتی است و استوارترین ادراکات است و علم او افضل علمها است، بنابراین لذتی که برای ذات نخست است لذتی است که ما نتوانیم کنه آنرا اندر یابیم و اندازه و عظمت آنرا دریابیم مگر با سنجش و مقایسه آن با لذاتی که ما درمی‌یابیم؛ یعنی آنگونه لذتهائی که از روی ظن و گمان به ادراک اجمل و ابهی برای ما حاصل می‌شود.^(۲)

(۱) بلکه از راه حکمتی که به وسیله علم ذاتی او آمده است.

(۲) یعنی ما گمان می‌کنیم که زیباترین چیز و روشن‌ترین و متجلی‌ترین چیز را درک کرده‌ایم و بدان نائل شده‌ایم. پس لذتی برای ما حاصل می‌شود و حصول این لذتها برای ما بر مبنای ادراک آن چیزی است که گمان می‌بریم زیباست؛ پس لذتهای ما هم خیالی و وهمی است و ما فقط از لذت و خوشی همین را می‌فهمیم و اگر بخواهیم درباره لذتهای موجود نخست قضاوت نمائیم صرفاً مقایسه با لذتهای حاصل برای خود می‌کنیم.

حال به وسیله احساس ما حاصل شود و یا تخیل و یا علم عقلی.^(۱) و چون در این حالات برای مالدتی پدید می آید که گمان می کنیم که از لحاظ عظمت هر نوع لذتی را تحت شعاع خود قرار داده محو می کند؛ و در این حال به خود می بالیم و از راه لذاتی که ما را رسیده است بی نهایت مغبوط واقع می شویم،^(۲) می توانیم [از وراء حجاب] حال و وضع علم و ادراک افضل و اجمل او را با مقایسه با علم و ادراک اجمل و ابهی خود به معیار سرور و لذت و غبطه او به ذاتش را با آنچه از لذات و سرور و اغتباط برای ما حاصل می شود مقایسه نمائیم. و اندر یابیم که همان طور که ادراک و معلوم ما را نسبتی نیست با ادراک و معلوم او؛^(۳) و اگر هم نسبتی باشد بسیار ناچیز است. بنابراین بین سرور و لذتها و اغتباط ما به خود با آنچه برای ذات نخستین است نسبتی نمی باشد. و اگر هم نسبتی باشد ناچیز است؛ زیرا چگونه ممکن است بین امری ناچیز مقداری با مقدار نامتناهی زمانی نسبتی باشد و چگونه می توان بین وجود انقص با ذاتی که در غایت کمال است مقایسه ای روا داشت.

عشق و حب

و چون لذاتی که برای ذات نخستین از ناحیه ذاتش حاصل می شود بزرگترین لذتهاست و همین طور سرور و غبطت او به ذاتش که از ناحیه ادراک ذاتش بود بزرگترین سرورها و غبطتهاست، بنابراین وی به طور مطلق محب و عاشق ذات خود بود و حب و عشقش به ذاتش بزرگترین عشقها و محبتهاست.

(۱) لذتهای حسی، خیالی و عقلی.

(۲) مورد غبطه واقع می شویم. دیگران بما رشک می برند.

(۳) یعنی فاصله بین ادراک و علم و معلوم ما با ادراک و علم و معلوم او بسیار است که

قابل قیاس نیست.

چه آنکه روشن گردید که ذات سبب اول محب و عاشق و معجب به ذات خود است، آن گونه عشق و اعجابی که در مقام مقایسه بالذاتی که از فضیلت ذات ما برای ما حاصل می شود عیناً به مانند نسبت فضیلت و کمال ذاتی او است به فضیلت و کمال ما که موجب اعجاب ما است به خود.

محب و محبوب و معجب و معجب منه در مورد ذات اول یکی است.^(۱)
پس وی هم محبوب و معشوق اول است و هم محب و عاشق اول.

فیض وجودی حق

چون^(۲) ذات سبب تخستین، وجود واجبی یافت لازم آمد بالضرورت که سایر موجودات طبیعی یعنی موجوداتی که در اختیار انسان نمی باشند آنطور که حدود وجودی آنهاست موجود شوند؛^(۳) یعنی موجوداتی که پاره ای از آنها محسوس و مشاهد به حس اند و پاره ای دیگر وجودشان به وسیله برهان معلوم می شود.^(۴)

(۱) اتحاد عاشق و معشوق و محب و محبوب در حدیث قدسی است که کنت کنزاً مخفیاً
فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.

(۲) این عبارت از تنگی و تنگنایی است و گر نه اطلاق چون و گاه و آنچه مفید زمان
و مکان است بر او درست نیست.

(۳) یعنی موجودات غیر انسانی. عالم طبیعت. جهان طبیعت. منظور این است که انسان
در خلقت و چگونگی خلقت و آثار وجودی آنها تأثیر ندارد. بیان این امر ضرورتی نداشت
مگر اینکه می خواهد بگوید موجودات طبیعی دیگر غیر از انسان. ممکن است عبارت متن مقدم
و مؤخر شده باشد و معنی این باشد که سایر موجودات طبیعی به وسیله اراده و اختیار موجود
اول پدید آمد بجز انسان که خلقت او داستان دیگری دارد.

(۴) آنچه مشاهد به حس نمی باشد به برهان معلوم می شود مانند عقول و نفوس و
مجردات دیگر.

غایت و هدف خلقت

آنچه از ذات نخست صادر می شود صدورش براساس جهات فیض وجودی اوست که جریان یافته موجب وجود موجود دیگر می شود؛ و براین اساس است که وجود غیر موجود اول فائض از وجود اوست؛ و بنابراین^(۱) وجود هر موجودی که از او صادر می شود به هیچ وجه از وجوه نه سبب او می باشد و نه غایت وجود او^(۲)؛ و نه کمالی را بدو عاید می کند؛ برخلاف اشیائی که در این عالم از مصادر می شود^(۳)؛ زیرا ما نیز طوری آفریده شده ایم که می توانیم کارهای بسیاری را انجام دهیم و اشیائی را به وجود آوریم^(۴) که صدور و حصول آن اشیاء^(۵) غایت خلقت و وجود ماست؛ و بسیاری از این غایت ها و اموری که ما انجام می دهیم موجب کمالاتی در ما می شود که فاقد آن بوده ایم.

بنابراین غرض از وجود ذات اول وجود سایر موجودات جهان نمی باشد تا آنکه بتوان گفت هدف نهائی وجود او جهان خلق است؛ که در نتیجه سبب وجودی او جهان خلق شده باشد؛ سببی که خارج از ذات او بود^(۶)؛ و نیز به واسطه اعطاء

(۱) که موجودات فیوضات ذات حق اند.

(۲) یعنی غرض از وجود خدا وجود موجودات باشد.

(۳) که ما انسانها کارهایی که انجام می دهیم برای حصول یکی از امور یاد شده است.

(۴) لکن همه معلل به اهداف و اغراض است.

(۵) که ما خالق آنها هستیم.

(۶) زیرا در محل خود بیان شده است که علت غائی در حقیقت سبب وجود است؛ و البته در ظاهر امر علت غائی یکی از علل چهارگانه است و خود به تنهایی علت ناقص است؛ لکن اگر به درستی دقت شود علت غائی سبب حقیقی وجود اشیاء است. پس اگر گفته شود که هدف وجود ذات اول خلق جهانست لازم آید که سبب حقیقی و سبب خارج ذات داشته باشد.

وجود به خلق جهان کمالی به جزم همان کمالاتی که ورا بوده و هست، کسب نمی کند^(۱)؛ بدان سان که آدمیان به واسطه اعطاء و بخشش ها کمالاتی از نوع لذات و ریاسات و خیرات برمی گیرند؛ و در نتیجه آن عطیات و بخشش ها سبب بر گرفتن خیر و کمال می گردد؛ آن گونه کمالاتی که پیش از آن فاقد بوده اند.

پس اینگونه امور برای ذات اول محال است چه آنکه خود سبب سقوط اولیت او می گردد و سبب خواهد شد که وجود دیگری در معنی براو متقدم بود که اوسبب وجود وی بود. پس در مورد ذات اول باید اعتقاد کرد که وجود وی برای خود بود و از لواحق گوهری او این است که خلق جهان همه از او صادر شوند و آیند؛ و وجودی که منشأ افاضه جود و وجود به خلق جهان می گردد عین ذات او است؛^(۲) و برعکس وجود گوهری وی نیز عین همان وجودی است که منشأ خلایقیت و فیض است، و چنین نیست که او را دو وجود باشد یکی ذات و یکی آنچه منشأ فیض است:

یکی وجودی که گوهر ذاتش بدان باشد؛ و یکی وجودی که به وسیله آن افاضه وجود کند به غیر. و در افاضه وجود به غیر به جز ذات خود نیازی به چیزی دیگر که خارج از ذات او باشد ندارد؛ بدان سان که ما و بسیاری از موجودات فاعله دیگر در ایجاد اشیاء نیاز به اسباب و امور دیگر داریم.

و آن وجودی که به وسیله آن، افاضه وجود می کند به غیر، کامل تر از وجود گوهری او نیست^(۳) و از همین جهت است که باید گفت صدور موجودات از ذات وی به طور مطلق تأخر زمانی ندارد؛ بلکه اگر متأخر باشد به انحاء تأخرات دیگر

(۱) که فرموده است:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

(۲) جنبه خلایقیت او هم عین وجود ذاتی اوست و ذات او عین خلایقیت اوست. اراده خلق عین اراده ذاتی است و ذات عین اراده است.

(۳) سالبه به انتفاء موضوع است چون اصولا دارای دو وجود نیست چنانکه بیان کرد؛ لکن در اینجا می خواهد بگوید از آن جهت که افاضه وجود می کند کاملتر از آن جهت ذاتش نیست که نتیجه گرفته شود صدور موجودات با ذات او فاصله دارند؛ و هنگامی صادر شده اند که جهت افاضت او کمال یافته است.

است. (۱)

أسماء خدا

نامهائی که شایسته ذات اوست و می‌توان بر آن اطلاق نمود همان نامهائی است که مأخوذ از موجودات است؛ و در موجودات این جهان دلالت بر کمال و فضیلت وجود می‌کند. لکن [با لغو معنی کمال و فضیلتی که عادةً نزد ما از آن نامه‌ها دانسته می‌شود و] بدون توجه به مفاهیم کمال و فضیلت عادی آنها بدان صورت که جریان عادت بر آن قرار گرفته است، که از آنها مفهوم شود و بلکه با توجه به فضیلت و کمالات لایق بدان^(۲) و لایق به گوهر وجودی آن به ذات وی اطلاق می‌گردد. و نیز انواع کمالاتی که عادةً از این نامه‌ها دانسته می‌شود و بر آنها دلالت می‌کند بسیار است^(۳) و شایسته نیست که گمان شود که کمالات وجودی او که مفاد این نامه‌هاست کثیر باشد و انواعی داشته باشد که وجود گوهری او مجموعه‌ای از این انواع کثیره باشد^(۴)؛ و بلکه شایسته است که از این نامه‌های بسیار، يك گوهر و يك ذات خواسته شود؛ گوهری که به هیچ وجه منقسم نمی‌باشد؛^(۵) و بنا بر این هر اسمی

(۱) نه بالزمان پس موجودات بلافاصله از ذات حق صادر شده‌اند و نوع تأخر آنها تأخر معلول از علت است و...

(۲) خلاصه اینکه الفاظی که نزد ما دلالت بر کمال می‌کند برگرفته، به معنی و مفهوم عالی‌تر بر او اطلاق می‌کنیم.

(۳) و مراتبی کثیر دارد به شدت و ضعف و... و هم مفهوماً و موضوعاً زیرا مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت... است.

(۴) یعنی علم و قدرت. حکمت، ارادت... هر يك نوعی از وجود جداگانه در ذات حق ندارد که ذات عبارت از مجموع اینها باشد بلکه يك گوهر است که علم است و عالم است و رازق است و...

(۵) و لو در جهت وجهات.

ازین اسماء که به نزد مادلالت بر کمال و فضیلت غیر جوهری کند در هنگام اطلاق بر ذات اول، باید از آن، کمال و فضیلت جوهری خواسته شود مثل کلمه جمیل که بر بسیاری از موجودات این جهان دلالت بر کمال در رنگ و شکل و یا وضع خاص او می کند (۱) نه بر زیبایی گوهری آنها.

به طور کلی نامهایی که در این عالم دلالت بر کمال و فضیلت می کنند بر چند نوعند:

۱- آنچه دلالت بر کمال و فضیلت ذات اشیاء می کند، بدون قیاس با امری دیگر مانند کلمات: موجود، واحد و امثال آن.

۲- آنچه دلالت بر کمال و فضیلت ذات می کند با توجه و نسبت به امری دیگر خارج از او مانند: عدل. جواد. (۲) به هر حال دلالت این نامها که به نزد ماست بدین نحو است که دلالت بر فضیلت و کمالی می کنند که جز ذات باشد و آن عبارت از همان اضافت و نسبت به امری دیگر است که غیر آن ذات و خارج ازوست. (۳) بدین معنی که این اضافه (۴) جزئی از مجموعه مدلول اسم محسوب می شود؛ و دلالت آنها بر این اساس است که قوام این فضیلت و کمال مفهوم از لفظ صرفاً به اضافه به غیر است. (۵) در صورتیکه در هنگام نقل اینگونه نامها و اطلاق به

(۱) در رنگ زیباست یا در شکل و وضع اعضاء و تناسب آنها و به هر حال در ذات حق که گویند ان الله جمیل و یحب الجمال به اعتبار زیبایی جوهری که عین ذات اوست اطلاق می گردد.

(۲) در نسخه چاپ حیدرآباد آمده است مثل عدل وجود که طرفینی است.

(۳) یعنی آن امری که به عنوان جزء ذات گرفته می شود، همان اضافت و نسبتی است که به امری دیگر دارد. در حال که آن اضافت خارج از ذات است. خلاصه کلام اینگونه نامها یعنی نوع عدل، وجود و... از اسماء ذوات اضافه است که دو طرف دارد. لکن این معنی باید از آنها سلب گردد و بر ذات خدا اطلاق شود.

(۴) اضافه که در واقع خارج از ذات است. البته در مفاهیمی که به نزد ماست ذوات اضافه است.

(۵) صرف اضافه مقوم کمال و فضیلت است، یعنی فضیلت و کمال مذکور عبارت از همان اضافه است.

ذات اول قصد این باشد که مدلول اضافه به غیر آن، که در اینجا افاضه وجود است،^(۱) همچنان ملحوظ باشد، باید آن معنی اضافه به عنوان جزء کمال مدلول آن ملحوظ نشود؛ و نیز به عنوان اینکه قوام آن کمال بدین اضافه باشد هم ملحوظ نگردد؛ و بلکه باید بدین نحو مأخوذ شود که مدلول آن اسم، گوهر وجود و کمال ذات اول باشد^(۲) نهایت آن اضافه به عنوان تابع و لاحق آن کمال ملحوظ گردد؛ و براین اساس که قوام آن اضافه به جوهر و به کمال اوست؛ و بالاخره اضافه از توابع و لواحق اضطراری جوهر ذات او ملحوظ گردد^(۳).

نامهایی که ذات اول، با سایر موجودات در آن مشترک اند؛ پاره‌ای شامل همه موجوداتند؛ و پاره‌ای دیگر شامل ذات اول و پاره‌ای از موجودات می‌شوند. مدلول بسیاری از نامهایی که مشترک بین ذات اول، و دیگر موجودات است بدین ترتیب است که نخست دلالت بر کمال ذات اول می‌کند و سپس بر کمالی که در غیر است؛ بر حسب مراتب، از ذات اول تا... مانند وجود و واحد که نخست مدلول آنها گوهر ذات اول است و سپس دلالت بر اموری می‌کنند که گوهر آنها از ذات اول صادر شده است^(۴) و وجودشان مستفاد و مقتبس از اوست. و بسیاری از نامهای مشترک که دلالت بر جوهر ذات اول می‌کنند، دلالتشان

(۱) از ذات اول به غیر. منظور این است که معنی اضافه او در هنگام اطلاق بر حق، یک امر مقومی نمی‌باشد.

(۲) مثلاً از کلمه عالم، ذات کامل خواسته شود؛ یا ذاتی خواسته شود که کامل است و مثلاً رازق است.

(۳) نه مقصود به لفظ، خلاصه اینکه ملحوظ فیه، ذات اول باشد، ذاتی که کامل است. و اضافه غیر ملحوظ فیه باشد. یعنی همه موجودات جهان مستحق اطلاق پاره‌ای از نامها می‌باشند؛ و اطلاق بر ذات حق هم می‌شود مثل علیم و سمیع و... و پاره‌ای از نامها هست که ذات حق و بعضی از موجودات در آن مشترکند مثلاً خلایق که ویژه خدا است و سپس اطلاق به عقول و عقل فعال هم می‌شود که اطلاق نخست آن بر ذات حق است و سپس بر موجودات و همین‌طور وحدت و وجود، و...

(۴) دو کلمه وجود و واحد، قهراً اطلاقشان بر ذات اول که علت العلل است، مقدم است، تا بر معلولات. و همین‌طور اطلاقشان بر عقول تقدم دارد تا بر نفوس؛ و همین‌طور در اجسام.

بر غیر او از باب تخیل تشبیهی است که در وجود آنها با ذات اول می شود. (۱) حال شباهت کم یا زیاد. بنابراین حمل این نامها بر ذات اول به نحو حمل اقدم و احق است و بر غیر، به نحو دیگر؛ (۲) (که تأخر باشد) و البته این امر (۳) که، این نامها قبلاً از لحاظ زمانی بر غیر ذات اول اطلاق شده اند؛ و سپس از نامهای دیگر نقل شده اند؛ و اطلاق بر ذات اول شده اند، مانع از اطلاق آنها به نحو اقدمیت بر ذات حق نمی شود؛ زیرا اقدم بالطبع و فی الوجود منافاتی با تأخر زمانی ندارد؛ و این امر هم نقضی در اقدمیت آن ایجاد نمی کند. زیرا نامهای بسیاری به نزد ما وجود دارد؛ و این نامها، بر کمالات مشهور و مفهوم به نزد ما اطلاق می شوند؛ و بسیاری از این نامها را، ما انسانها برای افاده کمالات صرفاً از آن جهت که کمالند، نه از آن جهت که نوع یا انوعی از کمالاتند، به کار می بریم. (۴) و در این صورت بدیهی است که برترین کمالات، آن کمالی است که برتر و بالاتر از آن نباشد؛ و اطلاق آن نامها بر آنگونه کمالات، اولویت دارند و به عبارت دیگر، هر نوع کمالی را که در بین موجودات عالم کاملتر یا بیم، آنرا شایسته تر می دانیم که فلان نام بر آن اطلاق شود. تا آنجا که کمال ضعیف تر باشد؛ تا بدان مرتبت که کمالی برتر و بالاتر

(۱) مثلاً اطلاق کلمه عالم بر غیر خدا با تخیل این است که این عالم از لحاظ علم شبیه به ذات اول است؛ یعنی ذاتی را از لحاظ علم شبیه به خدا تخیل کرده و این نام را به او اطلاق می نمائیم.

(۲) اطلاق بر ذات حق اولویت و احقیت دارد تا بر غیر آن؛ نخست اطلاق بر ذات اول می شوند و به نحو تأخر و غیره اطلاق بر غیر می شوند؛ و به هر حال بر ذات حق به انحاء تقدم اطلاق می شوند؛ و بر غیر به انحاء تأخر.

(۳) اطلاق به نحو اقدمیت بر ذات حق، با اینکه این نامها قبلاً بر غیر اطلاق شده اند و سپس بر ذات حق، مانعی ندارد زیرا درست است که از لحاظ زمان اطلاقشان بر ذات حق متأخر است؛ لکن ذات حق، تقدم وجودی و طبیعی دارد و در اقسام تقدم و تأخر گفته شده است که تقدم بالطبع منافات با تأخر بالزمان ندارد.

(۴) توجه به نوع کمال قوی و یا ضعیف نداریم. فقط به عنوان اینکه افاده کمال می کنند، اطلاق می کنیم.

از آن نباشد. و بنابراین مدلول اول آن نام، آنرا که اکمل است قرار می‌دهیم و سپس سایر موجودات را بر حسب مراتبی که بعد از مرتبت ذات اول دارند که در اطلاق این نامها ملحوظ می‌داریم. (همانطور که مثال آوردیم دو کلمه واحد و وجود) که در اطلاق بر ذات اول اقدم و احقند تا اطلاق به مراتب دیگر؛ که در بعضی از اطلاقات دلالت بر نوعی از کمال می‌کنند، غیر از نوع کمالی که در اطلاق دیگر منظور است.

از جمله این انواع^(۱) آن نوع کمالی است که در گوهر و ذات اولست، که در برترین درجات نوع خود است. یعنی بالاترین درجات آن نوع از کمال^(۲)، در بالاترین و برترین درجاتی که وهم بدان راه یابد؛ تا آنجا که کاست و نقصی در آن، حتی و همأ هم متصور نبود؛ مانند عقل، علم و حکمت که اطلاق آنها بر ذات حق بالحاظ برترین و بالاترین نوع مفهوم و مدلول از آنها بالضرورت اولیت و احقیقت دارد.

و آن نوع از کمالاتی که از لحاظ وجودی دارای نقص و کاست‌اند، بدان‌سان که هر گاه از مقترنات که نقص وجودیند زدوده گردند، بالکل وجود آنها تباه می‌گردد. (۳) شایسته نیست که اطلاق بر این نوع از کمالات شود؛ (۴) و هنگامیکه وضع در این گونه نامها بدین منوال باشد، به طریق اولی نامهایی که صرفاً دلالت بر خست وجودی می‌کنند نباید بر این نوع از کمالات اطلاق شوند.

(۱) انواع مختلف به کمال و نقص.

(۲) مثلاً علم یا وحدت و وجود.

(۳) چون نقص وجودی ذاتی دارند، اگر خواسته باشیم که بدون آن نقص وجودی لحاظ کنیم قهراً وجود آنها ملحوظ نشده است. اینگونه نامها را نمی‌توان اطلاق بر خدا کرد. مثلاً ممکنیت، مخلوقیت و معلولیت.

(۴) اینگونه نامها را نباید اطلاق بر کمالات کامله کرد.

ترتیب عالم خلق

پس از ذات اول، موجودات ثوانی و عقل فعال موجود می‌شوند؛ موجودات ثوانی نیز دارای مراتبی هستند؛ ولیکن به هر حال هریک را وجود خاصی است که جوهریتشان به آن می‌باشد؛^(۱) و وجود ویژه هریک به عین همان وجودی است که منشأ وجود موجود دیگر است؛ و در صدور وجود ازو، محتاج به امری دیگر نمی‌باشد؛ و به عبارت دیگر در افاضه وجود ازو به غیر، نیازمند به اشیاء دیگری که خارج از ذات او باشند نمی‌باشد^(۲) و البته همه آنها وجود خود را از ذات اول برگرفته‌اند. و هریک، هم ذات اول را تعقل کنند و هم ذات خود را.

و هیچ‌یک از آنها در مغبوط بودن خود؛ خود کفائی ندارند؛^(۳) و بلکه در مغبوط بودنشان محتاجند که هم ذات خود و هم ذات اولی را تعقل نمایند. و نسبت فضیلت و برتری اغتباطی که از ذات اول او را حاصل آید بر فضیلت اغتباطی که از تعقل ذات خود او را حاصل آید، مناسب فضیلتی است که ذات اول بر او دارد.^(۴) و همین وضع را دارد نسبت لذت و التذادی که از تعقل ذات اول برای او حاصل می‌شود با مقایسه لذت و التذادی که از تعقل ذات خودش برای او حاصل

(۱) تقریباً گوهر هریک عین وجود اوست؛ نهایت در مراتب معلولیت یعنی واجب بالغیر است.

(۲) صرف وجود هریک از عقول، در افاضه وجود، که صدور عقلی و نفسی دیگر باشد، کافی است.

(۳) ذات آنها به ذاتشان در مغبوط بودنشان کافی نیست و بلکه باید ذات اول را هم تعقل نمایند تا خود را مغبوط دانند.

(۴) پس لذت و اغتباطی که در هنگام ادراک ذات اول برای او حاصل می‌شود خیلی بیش از اغتباط و لذتی است که از ادراک ذات خود برای او حاصل می‌گردد.

می آید، که آنهم بر معیار فضیلت ذات اول خواهد بود بر ذات خودش. و همین طور است وضع اعجاب و عشق او به ذاتش و بنابراین در مرتبت اول محبوب و معجب به خود بود، از جهت تعقل ذات اول و در مرتبت دوم، از تعقل ذات خود.

و بنابراین ذات موجود نخستین بر حسب اضافه بدین موجودات^(۱) نیز محبوب و معشوق اول است.^(۲)

و بنابراین همه این موجودات از جهت کمالی که در هریک از آنها هست و یا نقصی که در هریک از آنها هست به اقسامی منقسم می شوند.^(۳) و آنچه شایسته است که هریک از آنها بدان نام خوانده شوند آسان خواهد بود، با توجه به آنچه در باب ذات اول گفته شد.^(۴) و هریک از این ثوانی، آنچه را که برای او ممکن الوجود بوده است در همان ابتدای وجودش به او اعطاء شده است؛ و از همان نخست، وجود تام کامل به او اعطاء شده است؛ و امر ممکن الوجودی نمانده است که در آینده زمان برای به دست آوردنش سعی و حرکت کند؛ و بدین جهت است که موجودات ثوانی^(۵) به سوی هیچ امری حرکت نکرده برای تحصیل هیچ چیزی کوشش نمی نمایند. و لکن از وجود هریک جرم سماوی خاصی پدید می آید و افاضه می شود. از عقل اول (موجود اول) آسمان اول افاضه می شود و به همین ترتیب تا به آسمان ماه، یعنی قمر پایان یابد.

گوهر هریک از این آسمانها مرکب از دو امر است: یکی [جرم و] موضوع آن و دیگر نفس آن. وجود نفسی که مربوط به هریک از آنها است واقع در موضوع

(۱) عقول مجرد.

(۲) هم محبوب و معشوق است بالذات برای ذات خود و هم برای عقول مجرد.

(۳) ظاهراً اینجا عبارت مقطوع می شود؟ و شاید این عبارت مربوط به اطلاقات

اسامی باشد به هریک از ثوانی و ذات اول.

(۴) که اطلاق نامها بر او چگونه است و اینکه کمالات بر انواعی است.

(۵) برخلاف اجسام و جسمانیات.

است که آن با این وصف خود از فیوضات نفسی است که در حقیقت عقل بالفعل است؛^(۱) ازین جهت که هم ذات خود را تعقل می کند و هم عقل دومی که وجود او را افاضه کرده است و هم ذات اول را.

جواهر اجسام سماوی

جواهر اجسام آسمانی از لحاظ جوهریت منقسم به اشیاء کثیره می شوند و نخستین مراتب موجوداتی که در آنها نقص وجودی هست جواهر آسمانی است؛ زیرا جوهریت فعلی آنها به امری است که خود نیاز به موضوع دارد؛^(۲) و ازین جهت مانند جواهری است که مرکب از ماده و صورت است^(۳)؛ و علاوه بر نقص مذکور در صدور اشیائی دیگر خود کفا نمی باشند؛ و از لحاظ کمال و فضیلت در مرتبتی نمی باشند که بدون حصول وجودی دیگر خارج از جواهر و امور گوهری آنها بتوانند افاضه فعل کنند در غیر خود^(۴) و منظور از امور خارج از ذات آنها

(۱) عبارت در این جا مبهم است. در صفحه ۴۱ چاپ بیروت آمده است که نفس و جرم افلاک به مانند ماده و صورت اند و هر نفسی موضوع خاصی دارد که موضوع آن دیگر نفس سماوی نیست. والبتة تقریباً بیان این است که از اجتماع موضوع و نفس، آسمان به وجود می آید؛ لکن آن نفس چیزی جز افاضه از عقل نمی باشد؛ همین طور که موضوع آن هم همین است. پس نفس و موضوع دو جزء آسمانند و نفوس افلاک هم در آن اند و عقل بالفعل؛ و آن نفس با وجودی که موجود در موضوع است عقل بالفعل یا مرتبه از عقل بالفعل است.

(۲) تجوهر اجسام آسمانی و فعلیت آنها به نفوس است و نفوس آسمانی محتاج به موضوعند چنانکه بیان شد.

(۳) مانند اجسام زمینی است.

(۴) در افاضه فعل و صدور اموری دیگر محتاج به مقترنات و وجوداتی دیگر می باشند خارج از گوهر و وجود آنها که عوامل معینه اند.

کم و کیف و سایر اعراض مقولی دیگر است^(۱).
 و از همین جهت است که این اجسام دارای حجم‌ها و اشکال محدود و کیفیات محدوده و سایر توابع ضروری مقولات می‌باشند؛ تنها چیزی که هست برترین و کاملترین این امور یعنی امور مقولی و عوارض و توابع آن برای آنها و در آنها است^(۲)؛ و از همین جهت است که مکان آنها برترین مکانها است؛ زیرا [بیان شده است که] هر جسمی محدود، به ضرورت باید واقع در مکان محدود باشد.
 و نیز این جواهر اکثر امور ممکن وجودی و عوارض وجودی را به طور تمام حائزند؛ و صرفاً پاره‌ای از آنها را فاقدند؛ یعنی آن اموری را که در شأن آنها نبوده است که در آغاز آفرینش حائز شوند^(۳)؛ و بلکه در وضعی بوده‌اند که باید متدرجاً در زمانهای آینده و به‌طور علی‌الدوام حائز شوند؛ و سعی و حرکت اجسام سماوی هم به‌سوی احراز همین امور است که به وسیله دوام حرکت، حیات نمایند و واجد شوند؛ و حرکت دائمی آنها نیز به همین منظور است؛ و حرکت وضعی آنها برای تکمیل و حسن وجودی خود آنها است. لکن اشرف وجودات را آنچه نزدیک بدان است، از آغاز آفرینش حائز شده‌اند^(۴).
 دیگر اینکه موضوع هر يك از آنها نتواند قابل صورتی دیگر باشد. بجز همان صورتی که از نخستین امر وجودش در آن حاصل شده است^(۵) و نیز در جواهر آنها ضدیت و اضدادی نیست^(۶).

(۱) یعنی همه مقولات عرضی و گوهری.

(۲) و از همین جهت است که افضل از اجسام ارضی است.

(۳) یعنی در شأن آن امور نبوده است یعنی در وضعی نبوده‌اند که بشود در بدو آفرینش حائز شوند.

(۴) یعنی با تمام این احوال که نقص وجودی دارند به عللی که بیان شد قسمتهای مهم اموری که اشرف و یا نزدیک به امور اشرفه‌اند در بدو آفرینش حائز شده‌اند برخلاف اجسام زمینی و به‌رحال تا آنجا که ممکن بوده است در بدو آفرینش به آنها اعطا شده است.

(۵) برخلاف اجسام زمینی که علی‌الدوام موضوع صور متعاقبه‌اند.

(۶) برخلاف جواهر اجسام زمینی که از لحاظ صور نوعیه متضادند.

اجسام ارضی

و اما موجوداتی که به جز اجسام سماویند [یعنی اجسام زمینی] در نهایت نقص وجودیند؛ زیرا [برخلاف اجسام سماوی] هیچ امری از اموری که جوهریت آنها باز بسته به آنهاست، در آغاز آفرینش به طور کامل و تمام به آنها اعطا نشده است؛ و بلکه امور گوهری آنها در بدو آفرینش به صورت قوت بعیده به آنها اعطا شده است نه به صورت بالفعل؛ و صرفاً ماده اولیه آن امور به آنها داده شده است؛ و از این جهت است که همیشه ساعی و کوشا می باشند تا صورتی به خرد بر گیرند؛ و جوهریت آنها از قوت به فعل آید.^(۱) بنابراین ماده اولیه [یا هیولی] بالقوه تمام جواهر اجسام ارضی است که واقع در زیر کره ماه است پس چون جوهریت آنها بالقوه است برای تحصیل آن و فعلیت یافتن، دائماً در حرکت اند و لکن از نظر تأخر وجودی و خست وجودی که دارند، خود به طور مستقل و از راه کوشش مستقل خود نتوانند کمال و فعلیت یابند و بلکه نیازمند به محرکی از خارج اند و محرك خارجی آنها به سوی کمالات ممکن، اجسام آسمانیند^(۲) و اجزاء آن و سپس عقل فعال؛ که جمعاً وجود اجسام ارضی را به کمال می رسانند^(۳)

بدین ترتیب که از جوهر و طبیعت و فعل جسم آسمانی نخست ماده اولی

(۱) فعلیت هر يك از امور زمینی به صورت نوعیه است؛ و اجسام زمینی دائماً در حرکت اند تا صورتی را بر گیرند؛ آن صورت که رها شد صورتی دیگر؛ و به حکم کل یوم هوفی شأن، دائماً در خلع و لبس اند.

(۲) اجسام آسمانی را آباء و عناصر را امهات دانند که از فعل آن آباء در امهات موالید این جهان به وجود می آید. پس محرك و مشوق اجسام ارضی و صورت نوعیه زمینی که در تحت عنوان موالیدند، افلاك است.

(۳) در باب عقل فعال بعداً بیاید.

وجود یافت؛ و سپس هر آنچه در طبیعت و امکان و استعداد ماده اولی است از صورت-پذیری، بدان اعطا شد. عقل فعال هم در اینجا به گوهر و طبع خود مهبای نظارت است در هر آنچه جسم سماوی بدان ماده اعطا کرده است. هر چه ازین امور اعطا شده به وجهی از وجوه قابل تخلص و مفارقت از ماده است بر آن می شود که از ماده وعدم خلاصی بخشد؛ و به نزدیک ترین مرتبت خود واصل گرداند.^(۱) بدین بیان که آنچه معقول بالقوه است معقول بالفعل کند؛ و از همین راه است که عقل بالقوه عقل بالفعل می شود؛^(۲) و این ارتقاء صرفاً ویژه آدمیان است؛ و سعادت نهائی انسان و برترین چیزی که برای وی ممکن است که بدان نائل شود همین است. و بنابراین تکامل اشیائی که وجوداً متأخرند و در خروج از عدم به وجود، و یا قوت به فعل، و یا دوام و بقاء وجودی، نیازمند به وجودی دیگرند، به این دو امر است.^(۳)

اجسام آسمانی بسیارند و حرکات آنها از نوع حرکت دورانی است به دور زمین به انواع حرکات دورانی و ویژه هریک.^(۴) نیروی حرکت همه آنها از ناحیه آسمان اول است که یکی است^(۵) و از همین رو است که همه آنها با حرکت آسمان اول در حرکتند؛ و هریک را قودایست مابین با آن حرکت کلی که اختلاف حرکات افلاك مستند به آن قوت است.

(۱) پس کار عقل فعال کمال بخشیدن به آن امور است؛ و روحانی کردن آنها تا آنجا که به مرتبت خود برسانند. یعنی تخلص از ماده و سوق دادن به عقلیات، کار عقل فعال است.

(۲) عقل در انسان مراتبی دارد: هیولانی، بالقوه، بالملکه، بالمستفاد و بالفعل.

(۳) جسم سماوی و عقل فعال، یعنی به وسیله این دو امر است که موجودات این جهان مراحل تکامل را می پیمایند؛ و از قوت به فعل می آیند. پس اشیاء متأخر در وجود یعنی عالم اجسام و جسمانیات و موجودات واقع در عالم شهادت که متأخر از عقول و نفوس و اجسام سماویند، در تکامل و بقاء وجودی نیازمند به عقل فعال و اجسام سماویند. که اجسام آسمانی اعطاء فیض کنند و عقل فعال آن را تربیت کرده به کمال رساند.

(۴) هریک در داخل خود نوعی از حرکت کند و تند و... دارد. این است که گوید

اصنافی از حرکات دارند.

(۵) که فلك الافلاك و فلك اطلس نامند.

از آن قوتی که همه اجسام آسمانی در آن مشترکند وجود ماده اولی در عالم زمینی پدید آمده است؛ که همه موجودات زمینی در آن مشترکند؛ و از قوتهای متباینه و بیهوده هر يك، صور مختلف و متباین در ماده اولی پدید آمده است؛ و از جهات و اوضاع مختلف که بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر دارند.^(۱) و همین طور اختلاف اوضاع آنها نسبت به زمین و قرب و بعد و اجتماع و افتراق و ظهور و استتار و سرعت و بطوء در حرکت، بدانها ملحق و عارض شده است.^(۲)

و البته اینگونه امور متضاده در گوهر اجسام آسمانی نمی باشد؛ و بلکه در اضافات بعضی است به بعضی^(۳) دیگر؛ و یا در اضافت و نسبت همه است به زمین؛ و یا ناشی از اضافت و نسبت حاصله ازدو است؛ ازین اوضاع متضاده بالضروره در ماده اولی صور متضاده حادث می گردد؛ و در اجسام زمینی حدوث اعراض متضاد و متغایر را ایجاب می کند. پس سبب و اسباب اولیه وجود متضادات در ماده اولی و در اجسام زمینی این است. زیرا امور متضاده که در ماده عالم هست یا مستند به امور متعدد متضاد است و یا مستند به موجود واحدی است که در گوهر او تضاد نیست؛ و لکن نسبت به ماده عالم، اوضاع و احوال متضاد دارد. و بیان شد که اجسام سماوی در جوهریت ذات متضاد نمی باشند؛ لکن نسبت ها و احوال آنها به ماده اول متضاد است؛ پس اجسام سماوی نسبت به ماده عالم، احوال و نسبت های متضاد دارند. پس به وسیله ماده اولی و صور متضاده ای که به ضرورت در آنست و از لوازم وجودی آنست، امور ممکنه این جهان همساز گردیده اند.^(۴)

(۱) اختلاف در وضع.

(۲) در عبارت متن قطعاً نارسائی هست زیرا سرعت و بطوء و اقتران و افتراق و غیره در افلاک موجود، اموری است در زمین و ارضیات.

(۳) این امور متضاده مستند به نسبت ها و اضافات آنهاست به یکدیگر.

(۴) ماده اولی محل توارد صور متضاده در این عالم است.

موجودات ممکنه

موجودات ممکنه عبارت از موجوداتی می‌باشند که تأخر وجودی دارند و از لحاظ وجودی انقض‌اند. و در حقیقت آمیزه‌ایست از وجود و لاوجود^(۱). زیرا بین امری که ممکن نیست که موجود نشود و امری که ممکن نیست که موجود شود که در دو طرف مقابل و کاملاً به دور از یکدیگر قرار دارند، يك امر سومی هم می‌باشد که نقیض هر يك از دو طرف بر آن صادق است^(۲) که آن امر، امری است که هم ممکن است که موجود شود و هم ممکن است که موجود نشود. و این همان امری است که مرکب و یا مختلط از وجود و لاوجود است؛ و عبارت از موجودی است که عدم هم مقابل آنست و هم مقارن آن؛ زیرا عدم عبارت از لاوجودی است که ممکن است موجود شود^(۳). پس چون وجود لاممکن، یکی از دو نحو موجود است^(۴) و وجود ممکن هم یکی از دو نحو وجود است^(۵). پس سبب اولی که وجود اوزاتی است تنها به وجودیکه ممکن نیست که موجود نشود افاضه وجود نمی‌کند، و بلکه به وجودیکه ممکن است که موجود نشود هم افاضه وجود می‌کند تا همه انحاء وجودات را به موجودات اعطا کرده باشد.

و ممکن عبارت از چیزی است که در طبیعت او این نیست که او را يك وجود

(۱) تز و آنتی تز، قوت و فعل، بیان مسأله تز و آنتی تز است.

(۲) یعنی بین واجب و ممتنع امر سومی است که ممکن الوجود باشد. و می‌گوید ممکن الوجود یعنی مرکب از وجود و عدم. و یا وجود و لاوجود.

(۳) نه عدم محض و عدم مطلق.

(۴) منظور این است که موجود ممکن دو طور دارد یکی موجودیت یکی معدومیت.

(۵) منظور بیان ذات ممکن و وجود او است. از ممکن تعبیر به موجود کرده است.

خلاصه اینکه هم ذات ممکن که از آن تعبیر به موجود کرده است دو نوع است، هم وجود آن. معدوم و موجود و وجود و عدم.

محصل باشد؛ و بلکه طبع ممکن این است که امکان داشته باشد بدین نحو موجود شود؛ و یا موجود نشود؛ و امکان داشته باشد در صورت و قالب امری وجود یابد و یا در صورت و قالب مقابل آن و نسبت اوبه دو وجود متقابل، یکسان باشد و به وجود هیچ يك از دو امر متقابل برتری و اولویت نداشته باشد.

منظور از مقابل در اینجا یا ضد است یا عدم و یا هر دو و ازین روست که همه متقابلات باید موجود شوند.

امکان وجود متقابلات بر یکی از سه نحو است: (۱)

۱- در دو وقت

۲- در يك وقت از دو جهت مختلف

۳- یا اینکه در دو چیز، دو وجود مختلف یافت شود. (۲) و البته در مورد يك امر باید گفت که تنها ممکن است دو وجود متقابل را از دو جهت بپذیرد؛ حال یا در دو وقت یا در يك وقت لکن از دو جهت مختلف.

و تقابل موجودات عالم تنها به وسیله صورت متضاده است؛ و تقرر وجودی هر امری با یکی از صور متضاده، عبارت از وجود فعلی آنست و به عبارت دیگر حصول امری در ظرف یکی از دو حالات متضادش جهت تحصیل و فعلیت اوست. (۳) پس آن امری که به استناد آن ممکن است دو وجود متضاد تحصیل یابد ماده است. (۴)

و بنابراین وجود غیر محصل به ماده است و وجود محصل به صورت. (۵) پس

(۱) به یکی از سه نحو فرض می شود.

(۲) پس این طور می شود: در دو وقت در دو وجود مختلف، در يك وقت در يك وجود از دو جهت مختلف، در يك وقت در دو شیء مختلف.

(۳) و قهراً حالت لا تحصیل فعلی او جهت قوت اوست. پس هر فعلیتی به سوی فعلیت دیگر گراید.

(۴) ماده حامل صور متضاده است.

(۵) پس ماده حامل قوه صورتهاست و جهت بالقوه است، پس هر چیزی را ماده ایست که حامل قوه است و صورتی است که فعلیت اوست.

هر چیزی را دو وجود است یکی وجود محصل فعلی در یکی از صور؛ و یکی دیگر وجود غیر محصل در چیزی دیگر.

پس حق ماده این است که گاه به این صورت نموده شود و گاه به صورتی دیگر؛ و حق صورت این است که تنها خود باشد و خود را حفظ کند و تبدیل به صورت مقابل نشود^(۱)

پس عدالت ایجاب می کند که حق هر دو اعطا شود؛ هم حق ماده و هم حق صورت؛ ماده يك گاه حق خود را ایفا کند و صورت گاهی دیگر. و به تقسیم دیگر ممکن بر دو قسم است:

۱- آنچه ممکن است در صورت و قالب چیزی وجود یابد و یا نیابد^(۲) و این همان ممکن است.^(۳)

۲- آنچه ممکن است فی حد ذاته وجود یابد یا نیابد؛ و آن امری است مرکب از ماده و صورت.^(۴) موجودات ممکن را مراتبی است که پست ترین آن مراتب، مرتبه ایست که او را نه وجود محصلی باشد و نه متصف به یکی از ضدین باشد؛ و آن ماده اولی است. مرتبه دوم مرتبه ایست که برای آن وجودات متقابل حاصل شده باشد، به وسیله اضدادی که در ماده اولی حاصل شده است^(۵) که عبارت از عناصر باشد.

در این مرتبت هر گاه صورتی از صور^(۶) تحصیل یافت، در این گاه است که

(۱) و از ماده دست بردارد تا صورتی دیگر پذیرد.

(۲) ممکن خاص است یعنی ماده حالات و صور مختلف برای او یکسان است به صورت امکان خاص؛ یعنی در صورتی خاص وجود یابد؛ و یا در آن صورت خاص وجود نیابد.

(۳) موجود ممکن است که ماده است.

(۴) اصولاً اجسام مرکب از ماده و صورت، ممکن است وجود یابند یا نیابند. لکن ماده خود فی حد ذاته هست؛ نهایت ممکن است این صورت را بپذیرد یا نپذیرد و بلکه صورت مقابل آنرا بپذیرد.

(۵) که عناصر متضاده اند که همه طاری بر ماده اند و متقابل و متضادند.

(۶) صور چهار گانه.

با حصول هر صورتی امکان اینکه صورتهای متقابل آن هم در آن وجود یابند هست^(۱) و در این هنگام به صورت ماده و مواد صورتهای دیگر در می آیند^(۲) تا آن گاه که آن صور نیز برای او وجود یابد مجدداً برای آنها امکان صور متقابل دیگر حادث می شود؛ یعنی امکان حدوث صور مقابله دیگر حاصل می شود و مجدداً این صورتهای مواد صورتهای دیگر می شوند تا آن گاه که آنها نیز تحصیل یابند که باز هم ماده و مواد صور دیگر می شوند؛ و به همین ترتیب تا بدانجا پایان یابد که آن موجودات متحصلة با آن صورتهای نتوانند مواد صور دیگر شوند؛ در اینجا صورتهای اینگونه موجودات^(۳) صورتهائی خواهند بود برای همه صورتهای قبلی^(۴) خود؛ و این صورت اخیر؛ اشرف صور و موجودات ممکن است؛ و ماده اولی پست ترین موجودات ممکن؛ و بین این دو^(۵) که متوسطات اند نیز مراتبی می باشند هرچه مناسب تر و اقرب به ماده اولی است اخس است و هرچه نزدیک تر به صورۃ الصور است اشرف است. بنابراین وجود ماده اولی علی الدوام به خاطر غیر است؛ و او را بالذات و لذاته وجودی نیست. و از این رو است که اگر صورتی که ماده برای آن آفریده شده است یافت نشود ماده نیز موجود نمی شود؛ و به عبارت دیگر اگر صورتی از صور یافت نشود ماده آن نیز موجود نمی گردد. و بنابراین ماده مفارق وجدای از صورت تقرر وجودی نمی یابد؛ و اما آن گونه موجوداتی که صورت آنها صورۃ الصور است^(۶) وجود آنها در آن مرتبت به خاطر خود می باشد؛ و روا

(۱) بیان جالبی است. می گوید مادام که صورتی در آن تقرر نیافته است صرف امکان است وقوه است بی نام و رنگ و نشان؛ و همینکه صورتی در آن تحصیل یافت ضد آن صورت هم به وجود می آید. یعنی قوت صورت دیگر، مقابل آن.

(۲) نه آنگاه که ماده اولیه بوده است بدون صورت و نام و نشان.

(۳) کمال یافته که دیگر قابل تبدیل به صورت نمی باشند.

(۴) صورت الصورند و مرتبت کمال صور.

(۵) ماده اول و صورت آخر.

(۶) موجودات طبیعی که مراتب کمال راطی کرده باشند و صورت آنها صورۃ الصور

باشد انسان است که مولانا گوید:

(بقیه پاورقی در صفحه بعد)

نیست که با صور خود مفلطور به خاطر غیر باشند^(۱)؛ یعنی برای این موجود نمی‌شوند که مواد غیر باشند و تجوهر اشیاء دیگر بدانها بود.^(۲)

واما متوسطات: پاره‌ای از آنها مفلطور برای ذات خودند و پاره‌ای برای خاطر غیر^(۳)؛ و هر يك از موجودات مادی را دو گونه حق و اهلیت بود، حق و اهلیتی که ماده آنها دارد؛ و حق و اهلیتی که ویژه صورت آنهاست؛ حق ماده و شایسته آن، این است که صورت فعلی را رها کرده صورت مقابل آنرا پذیرد؛ و حق صورت آن، این است که همچنان پایدار ماند، پس در اینجا دو گونه حق و اهلیت وجود دارد برابرهم؛ عدالت چنان ایجاب می‌کند که حق هر يك داده شود؛ و بنابراین صورت مدتی همچنان پابرجا می‌ماند تا حق وی ادا شده باشد؛ و سپس نوبت به حق مادتی می‌رسد؛ و ازین رو آن صورت رها شده به سوی صورتی دیگر می‌گراید^(۴) و بدین ترتیب موجود معدوم می‌شود؛ و علی‌الدوام و متدرجاً تبدیل به صور متضاده می‌شود؛ و آنهم مدتی پابرجا می‌ماند و سپس تباه می‌شود؛ و چیزی دیگر که ضد او است تقرر می‌یابد؛ و البته ماده هر يك ازین صور و موجودات متضاده عیناً ماده آن دیگر است؛ و ماده هر صورتی عیناً ماده صورت مضاد آن می‌باشد؛ و چون مواد همه این صور متضاده مشترك و یکی است چنان می‌نماید که برای هر يك به نزد هر يك حقی بود که باید از ناحیه هر يك از آنها به آن دگر داده شود؛ و گفته شد که

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

از جمادی مردم و نامی شدم	وازنما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و انسان شدم	پس چه ترسم کی ز مردم کم شدم

(۱) صورتهای آنها مواد برای غیر نمی‌باشد. اصولاً بیان شد که حیوانات ناطقه برای غیر آفریده نشده‌اند.

(۲) انسان در مرتبت کمال و اتصال به روحانیات برای غیر نیست؛ و مکرر بیان شده است.

(۳) بر حسب قرب و بعد و کمال و نقص که دارد، انسان تا به کمال نرسد در معرض ضرورت به سوی کمال است هر لحظه وجود کامل دارد غیر از لحظه قبل؛ و منظور بخاطر غیر این است.

(۴) البته منظور از بقاء مدت، «آن» است و گرنه بنا بر فرض حرکت جوهریه، هیچ امری ثابت نمی‌ماند.

عدالت در این جا روشن است و آن این است که حقی که از هر يك به نزد آن دگر است تحقق یابد^(۱)،

فاعل محرکه

و چون موجودات ممکنه در جریان تکاپو و کوشش برای تحصیل مابقی کمالات و وجودات ممکن خود؛ خود کفا نمی باشند،^(۲) زیرا تنها آنچه در آغاز خلقت به جهان طبیعت اعطا شده است ماده اولی است،^(۳) و باز آن هنگامی هم که وجودی و کمالی یابند در حفظ و نگهداری آن خود کفا نمی باشند،^(۴) و نیز در استیفاء سهمی از وجود که به نزد ضد خود دارند بالذات خود کفا نمی باشند^(۵). بنابراین بالضرورت لازم است که هر يك از آنها را^(۶) فاعل خارجی باشد که محرك آنها باشد به سوی تحصیل وجودی که لایق آنهاست؛ و هم فاعلی باشد حافظ و نگهدار وجود فعلی آنها و آن فاعلی که آنها را به سوی تحصیل صورتهای ممکن

(۱) صورت آزماده قوت را برمی گیرد و ماده از صورت فعلیت را؛ مدتی صورت پابرجا ماند، و ماده تحمل می کند و مدتی ماده در سیروتکا پوست برای برگرفتن صورتی دیگر.

(۲) اصولا طبیعت در تحصیل کمالات و صورتهای خود کفا نمی باشد و اساس برهان فلاسفه بر اثبات وجود علت العلل همین است.

(۳) و ماده اولی در جریان کسب صور بدون معادات و معینات، ناتوان می ماند پس علل و اسباب دیگری باید.

(۴) نه خود بالذات می توانند علت موجد باشند و نه علت بقیه.

(۵) گفته شد که هر ماده ای در معرض تحول است و از صورتی به صورتی تبدیل می باید و ماده حقی دارد و صورت حقی. و هر صورتی که در معرض وجود است به نزد صورت موجود فعلی حقی دارد، و آن این است که آن صورت برود تا صورتی دیگر آید. ماده به تنهایی قادر بر این کار نیست.

(۶) موجودات جهان طبیعت را.

ولایق به آنها سوق می‌دهد؛ و هم حافظ صورتهای فعلی آنهاست، جسم آسمانی و اجزاء آن است.

و این کار را (فاعلیت در موجودات زمینی را) به انحاء و وجوه مختلف انجام می‌دهد^(۱).

۱- پاره‌ای از اشیا را بدون وساطت امری و بدون آلت و ابزاری به سوی دریافت صورتی که وجود آن به اوست سوق داده به حرکت درمی‌آورد.

۲- به ماده نیروئی می‌بخشد که به وسیله همان نیرو خود به خود به سوی صورت وجودبخش خود حرکت کرده روان می‌شود.

۳- به پاره‌ای از اشياء نیروئی اعطا می‌کند که به واسطه آن قوت اعطا شده چیز دیگری را به سوی صورت فعلی و وجودی آن سوق داده به حرکت وامی‌دارد.

۴- به پاره‌ای از اشياء قوتی اعطا می‌کند آن چنان قوتی که به واسطه آن [آن شیء اول] به امری دیگر اعطاء قوت می‌کند [یعنی آن شیء اول به شیء دومی اعطاء قوت می‌کند] و آن خود به وسیله آن قوه [که به واسطه به او اعطا شده است] ماده را به سوی صورتی که لایق آن ماده است و باید در آن وجود یابد سوق می‌دهد.^(۲)

و در این مورد باید گفت که ماده با دو واسطه امداد گرفته به سوی کمال خود متحرك می‌گردد و گاه ممکن است تحريك اجسام سماوی به سه واسطه انجام گردد، و یا زیاده‌تر به همان ترتیب که بیان شد.

(۱) جسم سماوی انجام می‌دهد و فاعل، اوست.

(۲) بنا بر این دو واسطه در کار است؛ اول اعطاء قوت به وسیله جسم سماوی به چیزی می‌شود. آن چیز اول نیز به دیگری اعطاء قوت می‌کند؛ و آن نیز ازین قوت برای ایصال موجود دیگر به کمال مطلوب ولایق استفاده می‌کند. بهر حال در قسم اول مستقیم ماده‌ای که نیرو دریافت کرده است به وسیله آن خود را به فعلیت می‌رساند. در قسم دوم ماده آن نیرو را به دیگری می‌دهد تا آن ماده امری دیگری باشد. در قسم سوم دو واسطه در کار است.

و همین‌طور اجسام سماوی به‌هريك از موجودات عالم طبیعت نیروئی که نگهبان و حافظ وجود آنهاست اعطا می‌کنند؛ حال به این نحو باشد که مقارن با آن، صورتی که مقوم وجود آنست، نیروئی که حافظ آن بود اعطا می‌کنند^(۱) و یا بدین نحو که نیروی حافظه را در جسم دیگری که خارج ازوست قرار می‌دهند که درین صورت حفظ وجود او به حفظ وجود آن جسم دیگر بود؛^(۲) و قهر آن جسم دیگر^(۳) خادم او بود در حفظ وجودش؛ و درین صورت هم یا عهده‌دار حفظ وجود آن يك امر بود و به واسطه خدمت يك چیز بود؛ و یا به‌تعاون چند امر که همه آنها آماده حفظ وجود آن می‌باشند.

در بسیاری از اجسام علاوه بر این قوی، قوای دیگری آفریده شده است که به وسیله آن قوای، مواد شبیه به خود را تولید می‌کنند؛^(۴) و آنها را آماده کرده صورت‌هایی شبیه به صورت‌های خود به آنها اعطا می‌کنند^(۵).

اضداد

و گاه بود که فاعل درین مواد با صورت‌هایی مواجه شود که ضد آن صوری

(۱) مقارن با هر صورت نیروئی در نهاد ماده یا صورت گذارده می‌شود که مدتی آن صورت را حفظ و نگهداری کند.

(۲) چون علت مبقیه، جسم دیگر است بنا بر این مادام که آن علت مبقیه پایدار است آن هم پایدار خواهد بود و به‌ر حال گاه بود که علت مبقیه در نهاد چیزی است و گاه بود که خارج ازو بود.

(۳) که علت مبقیه است.

(۴) قوایی که در اجسام است و اجسام به واسطه آن قوی مواد تولید مثل را به وجود می‌آورند.

(۵) قوای مولده نامند.

می باشند که کار فاعل این است که ماده را در جهت نیل و استیفای آن^(۱) باید به حرکت در آورد؛ درین صورت نیاز به قوه دیگر بود تا نخست به واسطه آن قوه آن صور ضد، زدوده گردد؛ و چون غیر ممکن نیست که فاعل دیگر که فاعل آن صور متضاده است نیز همین کار را انجام دهد،^(۲) و در صدد ابطال آن بر آید، همانطور که آن در صدد ابطال اوست، بنابراین قوتی دیگر باید تا به وسیله آن، در برابر قوه مضاده که در صدد ابطال آنست، مقاومت کند؛ و آن نیروئی که به واسطه آن نیروی مضاده را رفع کرده و صورت فعلی آنرا می زداید، گاه نیروئی بود مقترن با صورتی که مقوم وجود آن می باشد^(۳) و گاه در جسمی دیگر خارج از آن.

در صورت دوم یا آن جسم خارجی آلت و ابزار اوست و یا خادم اوست که در جهت قلع اضداد آن جسم، به آن خدمت می کند.^(۴)

از باب مثال افعی ها را مورد نظر قرار می دهیم که آلت و یا خادم عناصرند در جهت برطرف کردن و جذب مواد زیان آور عناصر^(۵) از سایر حیوانات؛^(۶) و همین طور است قوه ای که از مواد اجسام، شبیه نوعی می سازد که گاه مقترن به صورت جسم و در نهاد همان جسم است؛ و گاه در جسم دیگری است خارج از آن، مانند منی حیوان نر که آلت تولید مثل است برای او.

این قوتهای مذکور نیز خود صورتهائی می باشند در اجسامی که این قوی ویژه

(۱) منظور از فاعل قوای مولده است.

(۲) یعنی فاعل آن صور متضاده هم در صدد زدودن عامل و یا این صور و یا استعداد صور باشد که در این مورد تزامم کامل و جنگ و ستیز بین نیروهای مختلف پدید می آید.

(۳) یعنی قوه ایست مقرون به وجودش و در نهادش؛ نه در امری دیگر یعنی نیروی داخلی.

(۴) در قلع اضدادی که مانع سیر ماده است به سوی صورتهای دیگر که در هر حال صورت مثل و یا تولید مثل باشد. در جهت قلع اضدادی که مانع اند، ماده به سوی آن حرکت کند و جسمی دیگر به وجود آورد.

(۵) که مواد زیان آور را بلع می کنند، مواد زیان آور به حیوانات را.

(۶) از حیوانات غیر خود. ظاهراً افعی ها مواد زیان آور به حیوانات را به خود جذب می کنند و می بلعند.

آنهاست^(۱) امثال اینگونه موجودات به خاطر غیرند، یعنی خلقت وجود آنها بر این اساس است که آلت و ابزار و یا خادم غیر باشند.

این گونه قوی و آلات هر گاه مقترن با صور و گوهر اجسام باشند^(۲) آلات غیر مفارقند و اگر در اجسام دیگری باشند آلات مفارقند^(۳)

ماده هریک از این موجودات را حقی و اهلیتی است، و صورت آنها را نیز حقی و اهلیتی است. حق ماده آنها این است که ضد وجود فعلی برای او موجود گردد؛ و حق صورت آن این است که وجود فعلی او همچنان پابرجا ماند. آنچه مربوط به اهلیت و حق صورت اوست که تحقق و پابرجا ماندن وجود ویژه اوست، برای یکی از چهار امر است:

- ۱- اینکه صرفاً به خاطر خودش باشد^(۴).
- ۲- اینکه برای خاطر غیر باشد.
- ۳- اینکه غیر برای خاطر او باشد یعنی اینکه چیزی دیگر خلقة^(۵) برای او باشد.

۴- اینکه او را نوعی باشد که هر دو امر در آن جمع آمده باشد^(۶) که در نتیجه پاره‌ای از آنها مخلوق بذاته و برای خود باشند و پاره‌ای دیگر برای خاطر غیر آفریده شده باشند. آنچه حق صورت و فعلیتش این است که برای غیر باشد.

(۱) یعنی برای این قوی نیز اطلاق صورت می‌شود.

(۲) چنانکه بیان شد، گاه این قوی در نهاد اشیاء است یا در عواملی دیگر.

(۳) چون علل مبقیه و مولده خارجند.

(۴) بخاطر غیر نباشد.

(۵) یعنی سود وجود فعلی او که حق صورت اوست صرفاً عاید به خود او باشد؛ و یا اینکه برای افاده سود به غیر باشد. اینکه برای این باشد که غیر در خدمت او باشد که نوع سوم مثل انسان و صورت انسانی که اشیاء دیگر برای او خلق شده‌اند.

(۶) بعضی از افراد نوعش برای غیر باشد و بعضی از افراد نوعش طوری باشد که غیر برای آنها آفریده شده باشند یا در خدمت او باشند. در نوع انسان می‌توان این دوگانگی را دید و یا اینکه پاره‌ای برای خود باشند و پاره‌ای برای غیر.

که یا عنوان آن، عنوان مادّات برای غیر است یا آلت و یا خادم آن؛ و همین طور است آنچه غیر برای او آفریده شده است که یا عنوان مادّه آنرا خواهد داشت یا آلت و یا خادم آنست.

خلاصه بحث

بنابر این از اجسام آسمانی و از اختلافات حرکات آنها، نخست عناصر به وجود می‌آید. در مرتبت بعد اجسام معدنی و حجری و بعد گیاهان و بعد حیوانات غیر ناطق و بعد حیوانات ناطق.

و نیز اشخاص هر نوعی از انواع با انحاء قوتها و نیروها به طور بی‌شمار به وجود می‌آید. و البته این اشیاء و انواع، در انجام افعیل خاص خود و در حفظ وجود خود بدون اعانت بعضی اجسام سماوی به استناد حرکات خود به بعضی دیگر و یا ممانعت و تعاون بعضی از فعل بعضی دیگر به طور متعاقب و متبادل به ذات خود بسنده و خود کفا نمی‌باشند. و بلکه این افعیل به استناد و با یاری آن امور انجام می‌شود یعنی تأثیرات متعاقب و متبادل مذکور، تا آنجا که مثلاً هر گاه امری در وقتی از اوقات بر وجود ضدش کمک کرد، در وقتی دیگر مانع تأثیر آن می‌شود و به ضد ضد آن یاری می‌دهد. مثال این را می‌توان در چیزهایی که مؤثر در حرارت و یا متأثر از حرارت و برودت می‌شوند یافت؛ که گاه به حرارت و یا برودت افزوده می‌گردد و گاه کاسته می‌شود.

و اما اجسامی که در زیر اجسام سماوی واقع شده‌اند، از جهت اشتراك در مادّه اولی و در بسیاری از مواد قریبه^(۱) و همین طور از جهت تشاکل صورتهای و یا

(۱) هر موجودی از موجودات عالم حظ و سهمی از وجود دارد بر حسب اقتضای اجسام آسمانی و استعدادی که دارند.

تضاد بعضی از صورتها با بعضی دیگر، ازین جهات پاره‌ای از اجسام معین پاره‌ای دیگر است و پاره‌ای عایق؛ حال به طور اغلب و اعم باشد؛ و یا اقل و یا متساوی بر حسب اقتضای تشاکل؛ و یا تضاد قوه‌های آنها؛ زیرا قوای مشاکل معین است و قوای متضاد معاق؛ و بنا بر این، این گونه افعال ممکنه در موجودات ممکنه، گاه شبکه‌شبهه شده و گاه مؤتلف می‌شوند؛ و آمیزه‌های بسیاری بدین ترتیب به وجود می‌آید به جز اینکه در هنگام اجتماع، ائتلاف، اعتدال و اندازه‌های معین برای هر موجودی از موجودات جسمانی سهم و حظ خاصی بالطبع از وجود حاصل می‌شود یا بر حسب مادّت آن و یا بر حسب صورت آن و یا به مقتضای هردو.

آنچه از جهت صورت آن می‌باشد، یا برای خود او و لذاته است و یا برای غیر است و یا برای هردو امر است.

اما در باب حیوان ناطق به یقین باید گفت وجودی که از جهت اهلیت صورتشان واجد آن می‌شوند، به خاطر نوع دیگر نمی‌باشد نه به طریق اینکه مادّت غیر واقع شوند و نه به طریق اینکه آلت و یا خادم غیر باشند^(۱)

و اما در باب غیر حیوانات ناطق یعنی چیزهای دیگر باید گفت که وجودی که به استناد اهلیت صورتشان واجد می‌شوند یا برای این است که تنها در خدمت غیر باشند و یا هم برای خود و هم برای غیر^(۲) خود.

به عبارت دیگر هم لذاته و به خاطر خودند و هم لغیره و به خاطر غیرند؛ در اینگونه موجودات اقتضای عدالت این است که هر یک سهم طبیعی خود را به طور کامل استیفا نمایند، و نیز همه این امور بر شمرده شده^(۳) یا جریان وجودی آنها

(۱) خلقت احسن الصور که صورت انسان است برای خود است و برای این است که موجودات دیگر در خدمت او باشند یا آلت و ابزار او نه او در خدمت دیگران.

(۲) در اینکه به خاطر این آفریده شده‌اند که در خدمت موجودات عالی تراز خود

باشند سخنی نیست. نهایت ممکن است پاره‌ای از آنها برای خود هم باشند.

(۳) تبدلات، تحولات وجودی، حالات وجودی.

به طور تساوی است^(۱) و یا به طور اکثری و یا به طور اقل.

از لوازم طبیعی و ضروری ممکنات؛ حداقل است^(۲) و اینکه امری بیگانه وارد بر او نشود^(۳)؛ و بنابراین وجه و بدین ترتیب موجودات ممکنه مضبوط گردیده و تحت این ضوابط نظام یافته؛ و عدالت در آنها اجرا شده است؛ و هر موجود ممکنی بر حسب استحقاقی که دارد سهم وجودیش اعطا شده است.

موجوداتی که معروض این نوع از قوای فاعله و حافظه اند؛ گاه باشد که اجسام آسمانی پس از وجود این قوی در آنها افعالی انجام دهند^(۴) مضاد با قوای آنها؛ و در این صورت از قبول آن افعال امتناعی حاصل می شود... و گاه باشد که این امر موجب گردد که امتناعی از تأثیر بعضی در بعضی حاصل شود و پاره ای از تأثیر در پاره ای دیگر، ناتوان و ضعیف شوند.

بنابراین گاه باشد که موجود ممکنی که اینگونه قوی یعنی قوای فاعله در گوهر آنها وجود دارد باز از جهت ضعفی که در آن حاصل می شود تأثیر لازم را نکند، حال این ضعف از جهت ممانعت اضداد آنهاست و یا از جهت نیرومند بودن اضداد آنهاست و یا از جهت معاونتی است که اشیاء خارجی به نیروی اضداد آنها می کنند^(۵) و یا اینکه عایق دیگر که از جهتی دیگر مضاد است مانع فعل فاعل می گردد.^(۶)

اما اجسام آسمانی گاه بود که اصولاً فعل و تأثیری در اشیاء و موضوعاتی که

(۱) تساوی در وجود و عدم این اوصاف و حالات.

(۲) حداقل حالات وجودی کافی است که امری را ممکن سازد حتی وجود يك فرد از ذات یا اوصاف و حالات.

(۳) هم اینکه احوال وجودی او بذاته باشد.

(۴) اضدادی که از ناحیه سماویات وارد بر آنها می شود.

(۵) اشیاء خارجی مشابه با آنها.

(۶) مانع از تأثیر می شود.

در زیر آنها قرار دارند انجام ندهند؛^(۱) نه از آن جهت که در ذات آنها ناتوانی و فتوری باشد؛ بلکه از جهت امتناع آن موضوعات از پذیرش فعل و تأثیر؛ و یا از جهت اینکه فاعل دیگری آنها را در جهت تأثیر ناپذیری تقویت می نماید.

زیرا در همان آغاز امر و آفرینش که به موجودات ممکنه قوای لازم اعطاء گردید و در فعل و انفعال در یکدیگر به خود واگذار شدند، این امکان برای آنها همچنان باقی بماند که در افعیل و تأثیرات و تأثرات خود مضاد با اجسام و افعال اجسام آسمانی باشند و یا مشابه و همانند؛ و باز این امکان همچنان باقی ماند که اجسام سماوی پس از اعطای قوای لازم، معین اجسام ارضی باشند و یا مانع و معاوق آنها^(۲) و به هر حال این گونه اجسام ممکنه (زمینی) که موجود بالطبع اند بر چند دسته اند:

- ۱- آنچه وجودش برای ذات خودش بود و برای اینکه فعلی از او صادر شود، آفریده نشده است.
 - ۲- آنچه معد برای صدور امری دیگر بود؛ حال آن امر صادر در ذات او باشد یا در غیر او بود.
 - ۳- آنچه معد برای قبول فعل دیگری بود.
- آنچه آفریده شده است که برای ذات خودش باشد نه برای چیزی دیگر مطلقاً. گاه بود که فعلی از او صادر شود به طریق فیض یعنی به طریق افاضه فیض از وجود آن به وجودی دیگر؛^(۳) و همه این موجودات هر گاه در شأنی و وضعی از وجود

(۱) در ارضیات و اجسامی که زیر فلک قمرند.

(۲) در پاره‌ای از تأثیرات. خلاصه اینکه هم از طرفی اجسام ارضی در فعل و انفعال خود یله شده اند و امکان اینکه متأثر نشوند و فعل و انفعال نکنند در آنها باقی ماند و هم این حق برای اجسام سماوی محفوظ ماند که معین افعیل ارضیات باشند یا معاوق آنها.

(۳) قسم اول منظور انسان کامل است که برای خود خلق شده است یعنی برای نوع خود؛ وقتی به کمال رسید البته فیوضات او به دیگران یا به موجودات دیگر سرایت می کند؛ قبل از مفارقت، و بعد از مفارقت دیگر کاری و فیضی ندارد.

باشند که آنچه باید و در شأن اوست که از او صادر گردد بدون عائق و مانعی از طرف ذات او صادر گردد،^(۱) درین وضع است که آن حال وجود برای او کمال اخیر و آخرین کمال است.

این امر را می توان با حال بصر در هنگامی که می بیند مقایسه نمود که آن گاه که در وضعی از وجود^(۲) باشد که دید کامل برای او حاصل شود در کمال اخیر خود قرار دارد. و برعکس هر گاه موجودات ممکنه به حالی و وضعی از وجود باشند که در آن حال خود به تنهایی شأنیت این را نداشته باشند که آنچه باید از آنها صادر گردد قبل از نقل به مرتبت دیگر از وجود یعنی تکامل به وجود برتر از وضع موجودشان از آنها صادر گردد.^(۳) در این حال، در حال کمال اولند. مانند حال نویسنده ای که در خواب باشد نسبت به حال بیداری او و یا مثل حال کاتب در حال بیداری^(۴) و لکن در حال رنجوری^(۵) و قهراً موقعی که از حال رنجوری به حال آرامش و صحت نقل یافت کاری که در شأن اوست از او حاصل آید^(۶)

و بدیهی است که هر گاه چیزی در حال کمال وجودی خود باشد و در حالی باشد که اموری که از او آید بتواند از او صادر شود قهراً درین وضع تأخیری روی نخواهد داد؛ و بلافاصله اموری که باید از او صادر شود خواهد شد^(۷)؛ بدون درنگ

(۱) کلیه خواص ممکن بر او مترتب باشد و هر چه بایسته است از او بترآود؛ و در ذات او مانعی از ترتب آثار بر او نباشد.

(۲) و کمال وجودی و سلامتی باشد.

(۳) عبارت را فارابی به صورت معنی ذکر کرده است. منظور این است که هنوز کامل نشده باشند و احتیاج به طی مراتب کمال دارند تا آثار وجودی لازم از آنها بترآود. چون پس از کمال نهائی مفارق شده و دیگر منشأ اثر نمی باشد.

(۴) که قهراً اثر کتابت از او صادر نمی شود مگر اینکه از حال خواب به حال بیداری نقل شود.

(۵) که در حال بیداری و رنجوری هم منشأ فعل خاص خود نمی باشد.

(۶) در صورتی که بخواهد و اراده کند، یعنی مانع، مفقود است اگر مقتضی، موجود

شود.

(۷) اگر مقتضی که اراده است موجود باشد.

و اگر تأخیری روی دهد به واسطه عایقی خواهد بود خارج از ذات آن؛ چنانکه مثلاً دیواری مانع باشد از تابش نور خورشید بر چیزی که در پشت آن پنهان است.^(۱)

اما اشیاء مفارقه چون در گوهر وجودی خود از همان آغاز آفرینش واجد کمالات اخیر خودند^(۲)، بنابراین دارای دو گونه احوال نمی باشند که حالی در کمال اول باشند و حالی در کمال اخیر^(۳)؛ و دیگر آنکه نه برای گوهر آنها اضدادی می باشد و نه برای موضوعات آنها؛ پس مطلقاً عایقی برای آنها وجود ندارد؛ بنابراین افعال آنها متأخر از وجود آنها نمی باشد.

اما اجسام آسمانی در گوهر خود بر کمالات اخیر خودند؛ و نخستین فعل آنها حصول حجم و مقدار و اشکال و سایر امور غیر متبدله است^(۴)؛ و افعال ثانوی آنها حرکات آنهاست که ناشی از کمالات اخیر آنهاست.

پس تضادی در آنها نیست؛ و اضداد خارجی هم ندارند؛ و از همین روست که حرکات آنها دائمی و نامنقطع است. اما در باره اجسام ممکنه [اجسام ارضی] باید گفت که گاه وزمانی بر کمالات اولند و گاه وزمانی بر کمالات اخیر^(۵) و چون برای هر يك از آنها مضادی هست^(۶) بنابراین افعال آنها به سبب هر دو علت و یایکی ازین دو علت متأخر از آنهاست^(۷)؛ و مثلاً عدم صدور فعل نویسندگی از نویسنده

(۱) که مقتضی که نور بخشی خورشید است موجود است، لکن مانع مفقود نیست.

(۲) عقول و نفوس.

(۳) و بلکه در بدو خلقت در کمال اخیرند.

(۴) چون اجسام آسمانی برخلاف اجسام عالم کون و فساد در حالات و صور خود متبدل نمی باشند.

(۵) قهراً در سیر تکاملی خود به کمال اخیر خود می رسند، البته ممکن است اجسامی در مراحل اول بمانند.

(۶) بیان شد که به انحاء و وجوه مختلف دارای مضاداتند.

(۷) هر دو علت یعنی هم دارای مضادند و هم اینکه ممکن است در مرتبه کمال اول باشند و اگر مضاد آنها از بین برود چون به کمال اخیر نسبت فعلش ازو متأخر است و اگر به کمال اخیر باشد ممکن است عامل ضد مانع از صدور فعلش باشد، به هر حال یا هر دو سبب و یا یکی از آنها ممکن است وجود داشته باشد.

با به جهت این است که در حال خواب است و یا اینکه مشغول به کار دیگری است و یا اینکه در وقت خاص اجزاء نویسنده گی یا کلمات و حروف لازم به ذهنش خطوط نمی کند^(۱) و یا اینکه همه آنها وجود دارد یعنی بر کمال اخیر خودند و ازین جهت مانعی وجود ندارد و لکن عایق خارجی وجود دارد. وجود اشیاء بر کمال اول بالطبع نه بالقر^(۲) [یعنی هنگامیکه بالطبع بر کمال اولند] برای این است که به مرتبت کمال اخیر خود برسند حال یا به اینکه کمال اول طریق وصول به کمال اخیر است و یا به اینکه معین بر وصول به کمال اخیر است مانند خواب و راحت که به دنبال خستگی ناشی از فعل حاصل می شود که قوه نویسنده گی را مجدداً به خداوند آن باز می گرداند.^(۳)

سپس گوئیم پاره ای از این اجسام به مرتبتی از نقص اند که جواهر آنها در حصول کمالات آنها کافی نیست. یعنی بدون اینکه وجودات دیگری خارج از گوهر آنها از سایر مقولات دیگر^(۴) برای آنها وجود یابد؛ مثلاً بدون اینکه واجد حجم و شکل و وضع و مقولات دیگر مانند صلابت و نرمی، حرارت و سردی و جز آن شوند، گوهر آنها در حصول کمالات ممکن نارساست و در تحت بسیاری ازین اجسام اشخاصی می باشد که قوام وجودی آنها از اجزاء متشابه است و اشکال و صور آنها نامحدود است؛ مانند عناصر و اجسام معدنی که تشکیل یافتن آنها بر حسب فعلی است که از فاعل آنها اتفاق می افتد و یا بر حسب اشکال چیزهائی است که در موقع خاص محیط به آنها می باشد^(۵) و همین طور اندازه های حجم آنها نامحدود

(۱) در اثر رنجوری و یا خستگی.

(۲) اگر بالطبع بر کمال اول باشد نه بواسطه عوایق و مضادات که اشیاء را ازین به کمال اخیر مانع می شود.

(۳) یعنی بعد از خواب و حصول راحت مجدداً می تواند بنویسد.

(۴) به جز ذات آنها هم که در هر حال مقوله ای از مقولاتند.

(۵) در بسیاری از جواهر معدنی معروف است که در هنگام تکوین متشکل به شکلی می شود که جسم نزدیک یا مماس و یا محیط به آن دارد. سبز، زرد، قرمز و غیره.

است. (۱) به جز اینکه در جهت بزرگی غیرمتناهی نیست و اجزاء آنها گاه اجتماع یابند و گاه پراکنده شوند. پاره‌ای از اجسام می‌باشد که هر گاه در مکان واحد گرد آیند پیوسته شوند (۲) و پاره‌ای از آنها در هنگام اجتماع صرفاً مماس یکدیگر می‌شوند (۳) و به یکدیگر نمی‌پیوندند و به هر حال پیوستگی و پراکندگی آنها مطابق با نظام معینی نمی‌باشد و بلکه هر طور پیش آید بر حسب اقتضای فاعل پیوستگی و گسستگی. و ازین روست که نمی‌توان گفت بالضرورت اشخاص هر نوعی از یکدیگر جدا می‌شوند (۴) و بلکه این بر حسب وضعی است که اتفاق افتد و حصول کمالات آنها وابسته به این اعراض و حالات نمی‌باشد؛ و بلکه کمالات آنها حاصل خواهد شد و حصول آنها ربطی به این حالات و اعراض اتفاقی ندارد (۵) حصول این حالات در امور ممکنه به نحو امکان تساوی است (۶).

و اما در مورد گیاهان و حیوانات باید گفت: افراد و اشخاص مندرج در تحت هر نوعی از آنها بالطبع از یکدیگر منفرد و جدا می‌باشند و هر يك موجود به وجودی است که آن وجود [با مشخصات خاص] برای آن دگر نمی‌باشد و از همین جهت است که برای اشخاص اینگونه انواع اعدادی منحاز و مجزای از یکدیگر است بالطبع؛ و هر يك از اشخاص اینگونه انواع مرکب از اجزاء نامتشابه و محدود العدد است؛ و باز هر يك از اجزاء اعداد آن از لحاظ حجم، شکل، کیف، وضع و مرتب محدود است. و اما اجناس ممکنات نیز همانطور که گفته شد از لحاظ مراتب وجودی مترتب بر مراتبی است که فرودترین آن مراتب در تحصیل وجود ممکن برای هر يك

(۱) منظور از نامحدود در اینجا مشخص نیست که مثلاً دانه‌های الماس یا فلان معدن و جسم معدنی يك قیراط باشد یا ده قیراط.

(۲) چنانکه ذرات البته بنا بر قول به وجود ذره.

(۳) نه پیوسته.

(۴) که بالذات و بالضرورة افراد هر نوعی از یکدیگر جدا و متمایزند و بلکه امتیاز آنها به وسیله اموری دیگر است که اتفاق می‌افتد و چه حالات و اعراض مختلف برای افراد نوع حاصل نگردد و از یکدیگر ممتاز نشوند.

(۵) که تحت ضابطه و نظامی نیست.

(۶) حالات ممکنه متساوی الطرفین است در اشیاء ممکنه.

معین ویاور مرتبت بالاتر خواهد بود^(۱).

در باب عناصر نیز باید گفت که هر عنصری به سایر عناصر با تمام اجزاء خود یاری می‌کند به هر سه وجه؛ یعنی هم به طریق اینکه ماده آنها باشد و هم به طریق اینکه خدمت به آنها کنند و هم به طریق آلیت^(۲).

و اما اجسام معدنی هر يك به آن دگر یاری می‌دهد لکن نه به همه انواع آن^(۳) و نه به همه طرق^(۴) و انحاء اعانت؛ لکن نوعی از آنها به طریق و از راه ماده اعانت می‌کند و نوعی دیگر به طریق خدمت مانند کوه‌ها که در تکوین چشمه‌ها و آبهای جوشنده از چشمه‌ها خدمت می‌کند و نوعی دیگر از معادن به طریق آلیت.

و انواع گیاه‌ها نیز گاه باشد که به هر سه طریق به حیوان یاری می‌دهد و همین طور حیوان غیر ناطق به هر سه طریق به حیوان ناطق کمک می‌کند بعضی به طریق ماده و بعضی به طریق خدمت و بعضی به طریق آلت.

و اما حیوان ناطق چون جنس دیگری از ممکنات جهان طبیعت وجود ندارد که افضل از آن باشد در طبع آن به هیچ يك از وجوه سه گانه معونتی به موجودی که برتر از او باشد وجود ندارد^(۵).

زیرا [انسان مرکب از نطق و طبع است و] به نطق خود نشاید که ماده و یا آلت چیزی دیگر باشد اعم از چیزهای مادون خود و یا مافوق خود^(۶) و طبع او

(۱) یعنی مرتبت پائین هم در حصول حالات وجودی آن حالاتی که امکان وجود برای هر يك از آنها دارد کمک می‌کند و نظام بر این است که هر يك از مراتب مادون به مراتب مافوق یاری کند.

(۲) در تبدلات عنصری گفته شده است که مثلاً عنصر آب هم ماده تبدیل به هوا شود و هم ابزار برای یاری کردن به هوا و سایر عناصر است در تشکل و صورت پذیری و هم عنصری به عنصری دیگر در جهت تشکل و جز آن یاری می‌کند. به هر حال هم در استحالات و هم در کون و فساد.

(۳) هر نوعی از معادن به همه انواع معادن یاری نمی‌دهد.

(۴) و نه به هر سه طریق یاد شده.

(۵) سالبه به انتفاء موضوع است یعنی موجود برتری از او نیست.

(۶) چون نطق مجرد است و صالح نیست که ماده و آلت باشد.

هم به عنوان خادم چیزی دیگر آفریده نشده است و ازین جهت هم نتواند مطلقاً خادم چیزی دیگر بود.

و اما معاونت او از آن جهت که ناطق است^(۱) یعنی به وسیله نطق و اراده نه به طبع. نسبت به سایر موجودات ممکنه و همین طور بعضی نسبت به بعضی^(۲) دیگر امری است که در این مبحث یاد آور نمی شویم^(۳) و البته ممکن است که آدمی به وسیله قدرت نطق خود کارهایی انجام دهد که بالعرض خدمت به بسیاری از موجودات ممکنه عالم باشد مانند استخراج آبها و کشت درختها و دانه ها و نتیجه گیری از حیوانات^(۴) و چرانیدن آنها و امثال اینگونه امور.

اما بالطبع باید گفت که هیچ فردی از افراد آن نیست که برای خدمت به نوعی دیگر آفریده شده باشد به جز نوع خود و هیچ فردی از افراد نوع او و هیچ عضوی از اعضاء افراد او آلت و ابزار هیچ نوعی دیگر از موجودات نمی باشد^(۵)؛ و اما در باب معاونت اشرف به ادنی در بین اجناس موجودات ممکنه، همان طور که بیان شد، باید گفت که در بین حیوانات ناطقه فردی نیست که خادم یا معین مادون خود باشد از جهت صورت افضلی که دارد^(۶) و این امر، خود به خود می بایست از بیانات ما در باب معاونت بعضی از انواع نسبت به بعضی دیگر، دانسته شود^(۷). اما در باب حیوانات غیر ناطقه باید گفت که از آن روی که حیوانند و دارای صورت حیوانیند ماده انواع ناقص تر از خود نمی باشند^(۸) و مثلاً هیچ حیوانی از

(۱) یعنی ناطقیت خود را در جهت خدمت موجودات به کار بندد با اراده و تصمیم

خود.

(۲) معاونت بعضی از آدمی زاده نسبت به بعضی و یا خدمت و معاونت به کل موجودات.

(۳) در قسم اجتماعیات و اداره کشورها بحث کنیم.

(۴) وسیله تولید مثل آنها را فراهم کردن.

(۵) چون افضل است و افضل خادم اخس نیست. فارابی در اینجا مقدمات ترسیم

مدینه فاضله را درست می کند.

(۶) یعنی چون افضل است خادم اخس نیست.

(۷) در باب ضوابط معاونت ها روشن شد.

(۸) چون صورت حیوانی باز کامل تر از صورت گیاه و معدن است.

جهت صورتش ماده گیاهان نمی باشد و لکن به طریق خدمت و آلیت ممکن است^(۱). و بلکه پاره ای از حیوانات بالطبع برای خدمت به عناصر موجود عالم آفریده شده اند، به اینکه اموری که زیان آور و دور از طبیعت آنها است در خود حل و جذب نمایند مانند حیواناتیکه دارای سموم و زهرند و دشمن حیوانات موزیه اند که زیان آور به سایر انواع حیوانند^(۲) مثل افعی ها که به موجودات دیگر به وسیله سموم خود خدمت می کنند از راه حل و جذب حیوانات موزیه به خود و همین طور سمومی که در نباتات وجود دارد.^(۳) و چه بسا که این گونه سموم، سموم نسبی باشند^(۴) که دو گونه خدمت می کنند^(۵).

و باید دانست که حیوانات درنده مانند افعی ها نمی باشند زیرا افعی ها مواد سمی خود را برای این به کار نمی برند که غذا و خوراک خود را اصلاح کرده از سایر حیوانات برگیرند و بلکه بالطبع دشمن مبارز با انواع حیوانات است و هدف آنها تباه کردن وجود حیوانات است^(۶).

و اما حال حیوانات درنده بدین وضع است که درندگی آنها ازین جهت نمی باشد که طبع آنها دشمنی و درندگی حیوانات دیگر را ایجاب می کند؛ و بلکه برای این است که ازین راه غذای مناسب برای خود فراهم نمایند برخلاف افعی ها که بالطبع دشمن و قاتل حیوانات اند.

و اما معدنیات نیز از آن جهت که معدنیات اند و دارای صور معدنینه ماده

(۱) که حیوانات خادم انواع دیگر یا آلت آنها واقع شوند.

(۲) افعی ها دشمن موزیاتند که آن موزیات دشمن انواع حیوانات دیگرند و البته حکمت حق ایجاب کرده است که درین تنازع، حیوانات دیگر سالم مانند.

(۳) که انواع موزیات را ازین می برند تا گیاهان سالم بمانند، مطلب بسیار دقیق و علمی است.

(۴) برای عوامل مضاد با حیوان و گیاه سم باشند و برای امور مفیده سم نباشند.

(۵) برای موزیات مضرند و برای حیوان و گیاه سالم و مفید.

(۶) در اینجا منظور حیوانات موزیه است که طبع افعی ها برای ابطال وجود حیوانات موزیه آفریده شده است.

اسطقسات نمی باشند^(۱) و لکن به طریق آلیت یار و معین عناصرند؛ مانند کوه ها که وسیله و ابزارند در پدید آمدن آبها و چشمه سارها.

در بین انواع حیوانات و گیاهان بعضی نمی توانند به حوائج و ضروریات لازم زندگی و بقاء خود برسند مگر به واسطه گرد آمدن گروه های جمعی از افراد هر نوع و پیوستگی بعضی با بعضی دیگر؛ و پاره ای دیگر وجود دارند که هر یک اگر چه به طور انفرادی هم باشند به ضروریات زندگی و بقاء خود می رسند و لکن رسیدن به احوال زندگی برتر منوط به زیست گروهی آنها می باشد و پیوستگی با یکدیگر و پاره ای دیگر وجود دارند که اگر چه به طور انفرادی و عدم جمعی و پیوستگی باهم زندگی نمایند هم به ضروریات زندگی میرسند و هم به احوال برتر؛ و هر گاه به طور اجتماع در آیند هیچکدام مانع بهره آن دگر نمی شوند^(۲) و لکن بعضی دیگر ازین نوع وجود دارند که هر گاه پیوستگی یابند و به طور گروهی زندگی نمایند هر یک مانع بر خورداری آن دگر می شوند؛ هم از حوائج اولیه ضروری و هم از احوال و بهره های برتر و افضل^(۳).

و از همین جهات است که پاره ای از انواع حیوانات به طور دائم جدا و منفرد از یکدیگر زندگی می نمایند، در تمام امور خود و حتی در تولید مثل، مانند بسیاری از حیوانات دریائی. و پاره ای دیگر تنها در هنگام تولید مثل جدا می شوند و در بقیه امور در زندگی گروهی زندگی می نمایند و پاره ای دیگر در اغلب حالات زندگی به طور پیوسته و گروهی زندگی می کنند مانند مورچه و زنبور عسل. و بسیاری دیگر از حیوانات هستند که در وضعی دیگرند مانند پرندگان که در چرا و پرواز به طور

(۱) چون صور معدنیه کامل تر از عناصر است قبل از ترکیب کامل و فعل و انفعالات لازم و معدن شدن؛ منظور از معدنیات بیشتر اجزاء است. کلمه اسطقسات و عناصر در اینجا یعنی موجودات دیگر.

(۲) بنا بر این اگر پراکنده و انفرادی زندگی کنند یا جمعی تفاوتی ندارد.

(۳) عیب کار فارابی در اینجا این است که این طبقه بندیها را به طور ذکر مثال و تعیین انواع آورده است.

پیوسته و گله گله‌اند.

اجتماعات مدنی (یا گروههای شهری)

انسان از جمله انواع جانورانی است که به‌طور مطلق نه به حوائج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل؛ مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر.

انواع جمعیت‌های انسانی

انواع جمعیت‌های انسانی بر سه گونه است:

۱- جماعت و جمعیت بزرگ و عظمی.

۲- جماعت و جمعیت میانه و وسطی.

۳- جماعت و جمعیت کوچک و صغری.

جمعیت بزرگ به آن جمعیتی گفته می‌شود که از امت‌های بسیاری به وجود آمده باشد بر اساس یاری و تعاون به یکدیگر. جماعت وسطی و میان حال به يك امت گویند.^(۱) جماعت كوچك و صغری تنها مردم يك شهر را گویند. این سه نوع جماعت را جماعت کامله گویند.

بنابراین تشکیل مدینه نخستین مرتبت کمال است برای نوع انسان؛ و قهرأ اجتماعات دیهی و محله‌ای و کویی و خانوادگی از نوع اجتماعات ناقصه‌اند که در

(۱) البته ممکن است يك امت در شهرهای متعدد زندگی نمایند.

بین آنها نیز اجتماع منزلی و خانواری ناقص‌تر است؛ چون یکی از اجزاء اجتماع، اجتماع کوی است و اجتماع کویی جزئی از اجتماع محله‌ایست و اجتماع محله‌ای جزئی از اجتماع شهری است. جمعیت‌هایی که محلات و دهات را تشکیل می‌دهند وابسته به شهرهاست و فرق بین محله و ده این است که محله از اجزاء شهر است و ده خدمتگزار شهر است. جماعت‌های شهری جزئی از امت و ملت است و امت در چند شهر سکونت گزینند و بدان منقسم شوند.

جمعیت‌های کامله انسانی

جمعیت‌های کامله مردمی به‌طور مطلق به‌ملتها و نژادها تقسیم می‌شوند؛ هر ملتی از ملتی دیگر به دو امر امتیاز داده می‌شود، دو امر طبیعی که یکی خوی و اخلاق آنهاست و دیگر وضع آفرینش طبیعی آنهاست^(۱) و البته به امر سوم نیز که وضعی و قراردادی است، ملتها از یکدیگر متمایزند که آن هم^(۲) به نحوی در سرشت آدمی دخیل است. و آن امر سوم زبان محاورتی آنهاست^(۳).

پاره‌ای از ملتهای جهان بزرگ‌اند و پاره‌ای کوچک. سبب طبیعی نخست که موجب گوناگون شدن ملتهاست خود شامل چند امر است بشرح زیر:

۱- اختلاف اجزاء اجسام آسمانی یعنی قرار گرفتن جایگاه زندگی آنان

(۱) از لحاظ رنگ و قد و شکل و شمایل.

(۲) امر وضعی و قراردادی.

(۳) بنابراین فارابی زبان را اساس تفکیک ملتها نمی‌داند و بلکه دو عامل طبیعی که یکی خلق و خوی و دیگر خلق و رنگ و نوع خلقت را اساس جدائی ملتها می‌داند؛ نهایت زبان را هم مؤثر می‌داند.

در محاذات قسمتی خاص از کره نخست^(۱)؛ و سپس آن قسمت از کره ثوابت که با آن هم سمت اند^(۲)؛ و سپس اوضاع واحوال کره‌های مایله نسبت به زمین^(۳) و حالات و اوضاع خاص آن کرات از قبیل دوری و نزدیکی به زمین مسکونی آنها که قهراً این اختلاف اوضاع واحوال و اختلاف سرزمینهایی که ملت‌ها در آن زندگی می‌کنند در اختلاف خلق و خوی مردمش مؤثر است. چه آنکه اختلاف اوضاع طبیعی سرزمین‌ها تابع اختلاف اوضاع و حالات کره نخستین است^(۴). در آن قسمت که مسامت هر سرزمین است و سپس آن قسمت از کره ثوابت که محاذی آنست و آخر الامر اختلاف اوضاع کره‌های مایله^(۵).

(۱) چون معتقد بوده‌اند که اوضاع واحوال و حرکات و گردش افلاک در طبیعت و خلق و خوی آدمی اثر دارد؛ حال می‌گوید هر قسمت از کرات سماوی از لحاظ تأثیر، وضع خاصی دارند که در آن گونه از مردمی که در زیر سقف آن قسمت زندگی می‌کنند مؤثر است؛ هم در خلق و خوی و هم در خلقت آنها.

(۲) منطقه که در آن زندگی می‌کنند مسامت با آن قسمت است چون گویند کواکب و اشعه آنها در خلق و خوی و حالات آدمی مؤثر است.

(۳) برای روشن شدن اوضاع و احوال و تقسیم‌بندی کرات مراجعه شود به التفهیم لاوائل صناعة التنجیم ابوریحان بیرونی.

(۴) کره اطلس. هر قسمت از زمین بر حسب نسبت آن با کره نخستین وضعی دارد.

(۵) اخوان الصفا در باب تأثیر سماویات در خلق و خوی انسانها می‌گویند اولین نیرویی که از نفس کلی فلکی به طرف جهان سرازیر می‌شود، تأثیری است که در کواکب می‌کند یعنی کواکب ثابته و سپس در سیارات؛ و به واسطه سیارات در ارکان چهارگانه؛ و سپس در معادن و حیوانات و نباتات و این سریان نیرو از افلاک به ارضیات مانند سریان آفتاب است در زمین و بالاخره در باب اینکه چگونه فیوضات عالم افلاک و کواکب و سیارات بدین عالم خاکی جریان می‌یابد شرحی مفصل دارند (رساله سوم در نجوم ص ۱۰۵-۱۰۱) و سپس گویند سریان فیوضات افلاک و کواکب بر عالم خاکی یکسان است؛ نهایت موجودات خاکی در پذیرش این فیوضات مختلف‌اند؛ بر حسب استعدادی که در نهاد آنهاست؛ و البته بر همین اساس است که دیوانهای شعری و ادبیات ما پر است از بیان تقدیرات و تأثیرات کواکب و سیارات و اینکه همه سعادات و نحوستهای انسانی را منسوب به افلاک و نیروهای آسمانی کرده‌اند. و در همین زمینه برای حرکات افلاک و تقارن و یا تباعد و بالاخره حالات (بقیه پاورقی در صفحه بعد)

و همین‌طور اختلاف قسمتهای زمین، گوناگون بودن بخارات متصاعده از آنرا به دنبال دارد؛ و هر نوع بخاری از سرزمینی خاص متصاعد می‌شود که مناسب با همان قسمت از زمین است؛ اختلافات بخارات متصاعده سرزمین‌ها و بخارات زیرزمینی آنها موجب اختلاف آب و هوای سرزمینهاست؛ زیرا آب هر شهری و سرزمینی از بخارات زیرزمینی آن سرزمین به وجود می‌آید. و هوای هر شهری با بخاری که از آن سرزمین متصاعد می‌شود در آمیخته است.

و همین‌طور اختلافات کرات مسامت هر سرزمین یعنی کره کواکب و کره نخستین؛ و اوضاع و احوال گوناگون کرات مایله همه در اختلاف آب و هوای آن سرزمین مؤثرند. به تبع این اختلافات و گوناگونی‌ها، گیاهان و حیوانات غیرناتق نیز مختلف شده‌اند و همین‌طور انواع خوراکیها مختلف شده‌است و به تبع اختلاف در خوراکیهای ملتها، اختلاف در مواد کشت و زرع است که بنیه وجودی انسانها را در نسلهای گذشته و آینده تشکیل می‌دهد و همه این گوناگونیها در خلق و خوی طبیعی و نحوه آفرینش آنها ایجاد اختلاف کرده و می‌کند.

و بجز آنچه گفته شد^(۱) اختلاف اوضاع و احوال آن قسمت از سماویاتی که مسامت با سرزمینی خاص است نیز بلا واسطه سبب اختلاف خلق و خوی آدمیان می‌شود و این به جز آن جهاتی است که یاد آور شدیم.^(۲) و همین‌طور اختلاف هوای نیز سبب اختلاف خلق و خوی انسانهاست بلا واسطه و باز این به جز آن جهتی است که

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

کواکب و تأثیرات آنها در کره خاکی اصطلاحاتی وضع کرده‌اند مانند. وبال، هبوط، شرف و غیره. این نوع افکار بیشتر در ملل مشرق زمین در شبه قاره هند دیده می‌شود و در سیر و تحول فکری انسانها گفته شده است که این دوره از تفکر را باید دوره تعدد خدائی نامید.

(۱) که اوضاع و احوال فلکی در سرزمینها اثر می‌کند و سرزمینها در بخارات و بخارات در آب و هوا و بالاخره در کشت و زرع و خورد و خوراک؛ و بدین وسیله در خلق و خوی انسانها. بدون واسطه نیز اوضاع و احوال فلکی هم در آفرینش هم در خلق و خوی انسانها مؤثر است؛ پس اوضاع فلکی هم بلا واسطه هم با واسطه در وجود آدمیان مؤثرند.

(۲) که به واسطه تأثیر در سرزمینی بود و از سرزمینی در اهل آن.

بیان شد^(۱). و سپس از تعاون و همیاری این اختلافات و آمیزشهای گوناگون عوامل، خلق و خویهای مختلف در انسانها پدید می آید.

به واسطه این جهات و به سبب این نوع آمیزشها، ترکیبات طبیعی و وابستگی پاره ای با پاره ای دیگر و مراتب این ترکیبات و ارتباطات تحقق می یابد و اجسام سماوی تا

(۱) با واسطه و بی واسطه. با واسطه مؤثر در زمین است و بی واسطه مؤثر در بنیه انسانی. به طور کلی اخوان الصفا گویند: خاک شهرها و دهات گوناگون و هواهای آن متغیر و مختلف است به جهات مختلف؛ از جمله، واقع بودن در سمت شمال، جنوب، شرق، غرب و بلندی و سرکوه ها و شکم وادیها و دریا بانهای بی آب و علف ویا در سواحل دریاها و شطها و واقع بودن درنیزارها و ریگزارها و شوره زارها ویا در تپه های سنگی ویا در زمینهای صاف و سهله واقع بین نهرها و درختان و مزارع و بوستانها و شکوفه ها و جز آن. و هواهای شهرها و بقاع در اثر وزش بادهای چهارگانه و مطالع برجها و تابش شعاع ستارگان و جز آن مختلف می باشد و همه این امور موجب اختلاف مزاجها می شود و اختلاف مزاجها موجب اختلاف اخلاط چهارگانه است که سرانجام منتهی به اختلاف اخلاق و خوی و سرشت و رنگ و زبان و عادات و رسوم و مذهب و اعتقادات و بالاخره کارها و حرفه ها و صنعتها و سیاست مردم آن می گردد. به طوریکه ملت ها بدین جهات از یکدیگر کاملاً متمایز می شوند.

و مثلاً کسانی که در بلاد حاره زندگی می نمایند و در آنجا نشو و نما یافته اند اغلب دارای مزاج سردند و برودت بر مزاج آنها غالب است و برعکس. و بعد گویند مزاج مردم جنوب مانند حبشی ها و زنجی ها و اهل سند و هند پوستشان متمایل به سیاهی و موهای آنان مجعد است و لکن درون ابدان آنان بارد و استخوانهای آنان سفید و چشمان آنان فراخ است؛ و مردم شمال برعکس. و چون روشن شد که اختلاف آب و خاک در اختلاف اخلاق و خلقت مردم مؤثر است باید اشاره نمائیم به تأثیر اختلافات اوضاع نجومی در اختلاف خلق و خوی مردم. در اینجا بروج را بر حسب مزاجها و اخلاط چهارگانه تقسیم کرده اند و گویند در هنگامی که کواکب ناریه بر بروج ناریه استیلا یابند مانند مریخ و قلب الاسد. مردمی که در این بروج متولد می شوند حار مزاج و صفراوی اند و آنان که در بروج آبی متولد می شوند اگر کواکب آبی مانند زهر و شرای یمانی بر آن استیلا داشته باشد بر مزاج آنان که در این اوقات متولد می شوند رطوبت و بلغم غالب آید و همین طور در احوال مختلف بروج دیگر (رساله نهم در اخلاق و آداب ص ۲۳۳-۲۳۵)

سپس به بررسی یکایک اخلاقیات مردم و طبقه بندی آنان پرداخته وضع هر یک را از لحاظ روابط اجتماعی روشن کرده اند.

همین حد از کمال می‌تواند در انسانها و اوضاع طبیعی و خلق و خوی آنها مؤثر باشد^(۱).

و آنچه از کمالات بعدی و کمالات نهائی انسانها می‌ماند در صلاحیت اجسام آسمانی نمی‌باشد یعنی اعطاء کمالات نهائی در شأن فلکیات نیست و بلکه در شأن عقل فعال است و همانطور که بیان شد از بین انواع موجودات طبیعی تنها انسان است که عقل فعال می‌تواند کمالات نهائی را بدان اعطا نماید و نه سایر انواع دیگر.

عقل فعال

عقل فعال در آنچه به انسان اعطا می‌کند به مثابه اجسام آسمانی است^(۲) زیرا آنچه نخست به انسان می‌دهد نیرو و مبدأ است^(۳) که انسان می‌تواند به وسیله آن قوه‌ای که بدو داده شده است خود به سوی کمالات غیر حاصله کوشش کند و بدان نائل آید^(۴).

آن قوه و مبدأ نخست که به او اعطا می‌شود، معقولات اول و مراتب نخستین

(۱) هم در کمال آنها از لحاظ جسمانی و هم در اختلافات بنیه‌های جسمانی و خلق و خوی آنها تا این مقدار مؤثر است.

(۲) از جهت اعطاء مانند اجسام سماوی است یعنی اجسام آسمانی ماده امور را اعطا می‌کنند که به طور تدریج رشد می‌کند؛ نهایت آنچه اجسام سماوی اعطا می‌کنند جنبه‌های مادی است و آنچه عقل فعال اعطا می‌کند امور معنوی است و گرنه در نحوه اعطاء آن جهت، مانند همنند و دیگر آنکه آنچه اجسام آسمانی اعطا می‌کنند برای انواع دیگر به جز انسان کافی است و لکن در انسان کمالات دیگر باید که کار عقل فعال می‌باشد.

(۳) صرفاً نیروی معقولات و علوم است در مرتبه بالقوه، همانطور که اجسام آسمانی نیروی صورت را به ماده اول می‌دهد و ماده خود در جهات مادی کمال می‌یابد.

(۴) از مرتبه قوه به فعل آورد.

علوم و معارف است^(۱) آن مبدأ و قوت معقولاتی که در نفس ناطقه افاضه می شود و البته عقل فعال این مبدأ معلومات را هنگامی به نفس ناطقه اعطا می کند که قبلاً جزء حاسه نفس^(۲) و همین طور جزء نزوعیه نفس^(۳) که منشأ شوق و کراهت می باشد که آن دو نیز تابع نفس حاسه اند و همین طور محل و آلات قوه حاسه و نزوعیه که از اعضاء و اجزاء جسم اند، به وجود آمده باشند و بنابراین اراده به واسطه این دو حاصل می شود^(۴).

زیرا اراده نخست عبارت از شوقی است که ناشی از احساس است و شوق وابسته به جزء نزوعی [وقوه نزوعیه] نفس است و احساس وابسته به جزء حساسه نفس است. و بعد از این باید، جزء متخیل نفس و شوقی که تابع آنست حاصل شود تا در نتیجه اراده دومی بعد از اراده اول حاصل گردد.

زیرا این اراده عبارت از شوقی است که ناشی از تخیل باشد و پس از اینکه این دو امر حاصل شد آن گاه ممکن است که معارف اولیه از ناحیه عقل فعال در نفس ناطقه افاضه شود. و در این هنگام در انسان نوعی از اراده سومی حاصل

(۱) باید توجه داشت که منظور معقولات اول منطقی نیست بلکه منظور مبدأ معقولات است که توضیح داده می شود.

(۲) نفس حاسه در برابر نفس ناطقه یعنی حواس او سالم در کالبد تکوین یافته باشد چون اصولاً منشأ معارف و معلومات عمقی حواس ظاهر است.

(۳) نفس نزوعیه را البته قوه نزوعیه گویند و نفس نزوعیه مصطلح نیست گرچه برای هر قوتی نفسی قائلند.

(۴) هم وجود حواس سالم که منشأ ادراک محسوسات است و هم قوه نزوعیه که موجب شوق به پاره ای از اشیاء و تنفر از پاره ای دیگر می شود. به دنبال آن حواس و این نزوع اراده انجام کارها و یا پژوهشها پدید می آید و بالاخره اراده به دنبال این قوتهاست. البته چنانکه در متن شرح داده است این را اراده اول نامند و همانطور که در متن است. به دنبال این باید قوه خیال در کالبد تکوین یابد یعنی نفس متخیله و شوقی که تابع آن است که به دنبال آن اراده دوم به وجود می آید.

می‌شود که شوق ناشی از قوه نفس ناطقه است که نام ویژه آن اختیار است^(۱) و این همان امری است که ویژه انسان است^(۲) و در سایر حیوانات نیست و به وسیله همین امر است که انسان می‌تواند کارهای پسندیده و ناپسندیده و زشت و زیبا را انجام دهد؛ و پاداش و کیفر اخروی بدان باز بسته است^(۳).

و اما آن دو اراده دیگر^(۴) چه بسا در حیوان غیر ناطق هم وجود دارد. پس هر گاه این نوع از اراده^(۵) در آدمی پدیدار شد تواند به وسیله آن در

(۱) توضیح اینکه پس از اینکه کالبد انسانی تکوین یافت قوایی که بقاء کالبد را ایجاب می‌کند مانند: غاذیه، نامیه، هاضمه، ماسکه، دافعه... تکوین می‌یابد تا اینکه انسان وضع نباتی پیدا کند و پس از آن قوه حساسه و محرکه تکوین می‌یابد که وضع حیوانی پیدا می‌کند. قوایی که در انسان باید به وجود آید تا مبدأ افاضه قوای انسان شود به قول فارابی تکمیل حس حیوانی و قوه نزوعیه است. قوه نزوعیه قوه ایست که متوجه به منافع و مضار است که در مرتبه قوه شهوانی است که متوجه غذا و جماع و غیره می‌شود؛ آنچه برای حفظ بدن و بقاء نوع لازم است. و اما آن قسمت که متوجه به دفع مواد و امور مضاده است قوه غضبیه نامند. پس قوه نزوعیه در هر عضوی و در هر یک از قوای حیوانی وجود دارد؛ پس قوه نزوعیه هم آمر است هم ناهی. (رجوع شود به تهافت الفلاسفه، غزالی، مصر، ۱۹۶۰ م ص ۳۴۸) به هر حال اراده امری است که به دنبال ادراک حاصل می‌شود و گفته‌اند حیوان نخست ادراک می‌کند و سپس حرکت می‌کند به وسیله اراده. وی برای اراده مراتبی قائل است و به عبارت دیگر اراده را بر چند قسم کرده است یکی شوق ناشی از احساس را اراده نامیده است و دیگر شوقی که ناشی از خیال است که این مرتبت ویژه انسان است اراده دوم نامیده است. وی گوید پس از حصول احساس و خیال یا شوق ناشی از احساس و خیال مرتبه سومی هست که مرحله کمال نسبی نفس ناطقه است که اراده سومی را ایجاب می‌کند و آن اراده ناشی از قوه ناطقه است. این مرحله را اختیار گوید.

(۲) یعنی اراده ناشی از ناطقه که اختیار است.

(۳) یعنی اختیار انسان، چون انسان مکره و دیوانه، مثوبت و عقوبت ندارد.

(۴) ناشی از احساس و ناشی از خیال.

(۵) اختیار. اراده نوع سوم.

خلاصه کلام فارابی درین قسمت این است که برای نفس سه رتبت یا سه جزء قائل شده است: نفس حساسه، نفس متخیله، نفس ناطقه و بر قوه نزوعیه هم نفس نزوعیه اطلاق شده است. (بقیه پاورقی در صفحه بعد)

جهت نیل به سعادت کوشد و یا در جهت بدبختی و شقاوت؛ و به وسیله همین نیرو است که می‌تواند کارهای نیک و زیبا و یا زشت و بد انجام دهد.

سعادت چیست؟

سعادت عبارت از خیر مطلق است و هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است نه بالذات و لذاته و بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که در رسیدن به سعادت دارد و برعکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود به طور اطلاق شر است.

وخیری که در راه رسیدن به سعادت انسانی سودمند است گاه بود که از اموری طبیعی باشد و موجود بالطبع باشد و گاه وجود آن ارادی و باز بسته به ارادت بود؛ و همین طور شری که مانع رسیدن به سعادت است گاه از اموری طبیعی و موجود در طبیعت و بالطبع است و گاه وجود و تعقل آن وابسته به اراده است. خیرات و شرور طبیعی اموری است که از ناحیه اجسام آسمانی درین عالم آفریده شده و آمده است؛ و البته هدف آنها از اعطاء این خیرات و شرور به عالم زمینی این نبوده است که در هدفهای عقل فعال مانعی ایجاد کرده و معاندتی کرده باشند؛ و یا معاونت و یاری کرده باشند.

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

کرده است. لکن به هر حال برای هر يك از مراتب سه گانه نفس قوه نزوعیه خاص قائل است. بدین ترتیب ۱- قوه نزوعیه‌ای که پس از وجود نفس حاسه است که منشأ شوق احساسی است. ۲- قوه نزوعیه‌ای که پس از وجود نفس متخیله است که منشأ شوق خیالی است. ۳- قوه نزوعیه‌ای که پس از قوه ناطقه است که منشأ شوق عقلانی است؛ و بنابراین در اینجا سه نوع قوه نزوعیه و سه نوع شوق و سه نوع اراده است؛ اراده ناشی از شوق به دنبال احساس اراده اول است، اراده ناشی از شوق به دنبال تخیل اراده دوم است و اراده ناشی از شوق به دنبال تفکر اراده سوم است که به نام اختیار خوانده شده است و ویژه انسان است.

زیرا آنچه سودمند است در جهت هدفهای عقل فعال از بین اموری که اجسام آسمانی به عالم ارض اعطا کرده‌اند بدین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد معاونت به عقل فعال کرده باشند و بالعکس اموری که زیان‌آور است در جهت هدفهای عقل فعال از بین جهت نیست که اجسام سماوی به قصد ضدیت با کار عقل فعال کرده باشند؛ ولیکن در اقتضای گوهر اجسام آسمانی این است که آنچه را طبیعت ماده می‌پذیرد و در سرشت اوست که بپذیرد اعطا کند^(۱). بدون رعایت والتزام به اینکه در هدف عقل فعال سودمند باشد و یا زیان‌آور باشد؛ و بدین ترتیب رواست که پاره‌ای از آنچه از ناحیه اجسام سماوی حادث می‌گردد در هدف عقل فعال حیثاً مفید واقع شود و یا پاره‌ای زیان‌آور^(۲).

خیر و شر ارادی

خیر و شر ارادی که همان زیبا و زشت‌اند صرفاً ناشی از انسان است. خیر ارادی از انسان صادر می‌شود و ناشی از يك منشأ است؛ توضیح اینکه قوای نفس آدمی بر پنج نوع است: ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعیه، متخیله و حساسه^(۳) و آن سعادت‌ی که انسان تعقل کرده بدان آگاهی دارد صرفاً ناشی از قوه ناطقه نظری است؛ و مستند به هیچ يك از قوای دیگر نیست؛ بدین بیان که آن گاه

(۱) بنابراین اصل، اجسام سماوی توجهی به افاده و یا عدم افاده و سود و زیان امور اعطائی خود به موجودات زمینی ندارند؛ بلکه آنچه مقتضای وجودی آنهاست از يك طرف و آنچه مقتضای طبیعت ماده است از سوی دیگر اعطا می‌کنند. حال خواه در هدف تربیتی عقل فعال سودمند باشد یا زیان‌آور.

(۲) بدون اینکه التزامی درین مورد باشد.

(۳) قبلاً درباره این قوی بحث شد.

که آدمی مبادی و معارف اولیه را که از ناحیه عقل فعال بدو اعطا شده است به کار بندد و به درستی بشناسد و به واسطه قوه نزوعیه شیفته آن گردد و در آنچه باید عمل کند اندیشه کند یعنی در آنچه باید عمل کند تا به وسیله قوه عملیه بدان نائل گردد اندیشه نماید و سپس آنچه را که باید مورد عمل وی قرار گیرد و از راه تفکر و اندیشه اندر یافته است به وسیله آلات و ابزار معده ای برای عمل یعنی قوه نزوعیه عمل کند و از طرفی قوه متخیله و حساسه او درین راه مساعد باشند و منقاد قوه ناطقه عملیه؛ و هر دو در تحریک آدمی به سوی آن افعالی که موجب نیل به سعادت است او را یاری نمایند در این وقت آنچه از آدمی آید همه خیر است و بنابراین خیر ارادی تنها ازین وجه آید^(۱).

و اما شر ارادی از آن راهی که هم اکنون گوئیم حاصل می شود؛ و آن به این ترتیب است که قوه متخیله و حساسه هیچکدام سعادت را در نمی یابند و قوه ناطقه هم چنین نیست که در هر حال سعادت را دریابد و بدان آگاهی حاصل نماید و بلکه آن گاه سعادت را درمی یابد که به سوی آن توجه کرده حرکت نماید؛ و بسیاری از چیزها هست که ممکن است آدمی خیال کند که هدف و غایت زندگی و وصول به آنها است؛ مانند امور لذت آور و سود بخش و کرامت و نظیر آنها^(۲)؛ و اگر آدمی در تکمیل نفس ناطقه کندی و رزد ناطقه نظری^(۳) نمی تواند به سعادت راه یابد و

(۱) در این جا فارابی مقدمات عمومی عمل را به صورتی دیگر بر شمرده است. مقدمات عمومی عبارت اند از: ۱- تصور ۲- شوق ۳- اراده ۴- تحریک عضلات. لکن بیان وی این است که خیر ارادی از یک منشأ آید و آن قوه ناطقه عملیه است؛ و البته صدور فعل خیر از این قوه مقدماتی دارد؛ و آن مقدمات این است که اولاً به وسیله ماده معرفت و استعداد شناسائی که از طرف عقل فعال بدو اعطا شده است، زشت و زیبا را بشناسد. ثانیاً به وسیله قوه نزوعیه که البته بعد از اندیشه در منافع و مضار آن می باشد اشتیاق پیدا کند. در اینجا در عبارت تقدم و تأخری مشاهده می شود زیرا نخست اندیشه است و بعد از اینکه قوای متخیله و حساسه مساعد و منقاد قوه منکره باشند آن گاه است که قوه نزوعیه و شوق ناشی می شود، یا شوق حاصل می شود و به دنبال آن قوه نزوعیه.

(۲) بنابراین امتیاز و شناسائی اینکه سعادت چیست کار دشواری است.

(۳) که لازمه ناطقه عملی است.

آگاهی حاصل نماید تا به دنبال آن رود و به سوی آن حرکت کند و در نتیجه امر دیگری را غایت و هدف و بالاخره سعادت زندگی خود قرار می‌دهد به جز آنچه سعادت است^(۱) مانند امور سودمند یا لذت بخش یا غلبه و چیرگی بر مردم و یا به دست آوردن کرامت و به وسیله قوت نزوعیه به دنبال آن می‌رود و در جهت رسیدن بدان می‌اندیشد و آنرا هدف نهائی قوه ناطقه عملیه^(۲) خود می‌داند؛ و بالاخره قوه نزوعیه خود را در جهت انجام اعمالی که بدان منتهی می‌شود به کار می‌گیرد و قوت متخیله و حساسه وی در این جهت مساعد و منقاد وی می‌گردد و در نتیجه آنچه ازین راه پدید آید همه شر بود.

و همین طور است آن‌گاه که آدمی سعادت را به درستی شناخته باشد لکن آنرا غایت و هدف زندگی خود قرار ندهد؛ و به سوی آن اشتیاقی حاصل نکند؛ و یا شوق وی بدان سوی سست باشد؛ و در نتیجه غایت و هدف زندگی خود را چیزی قرار می‌دهد که سعادت حقیقی نیست و قوت‌های دیگر خود را در جهت رسیدن به آن به کار می‌دارد؛ درین صورت نیز آنچه حاصل می‌شود جز شر چیزی دیگر نیست^(۳). و چون هدف نهائی از وجود انسان رسیدن به سعادت است و کمال نهائی که باقی می‌ماند و به ممکنات قابل و پذیرنده اعطا می‌شود همین است^(۴)؛ پس باید درین باب یعنی در باب وجوهی که ممکن است آدمی به وسیله آنها به سوی آن سعادت برود سخن بگوئیم.

و این امر یعنی وصول آن به سعادت، آن‌گاه ممکن خواهد بود که از ناحیه عقل فعال معقولات و معارف اولیه به آدمی اعطاء شده باشد؛ و چنین نیست که هر

(۱) به جز آنچه در واقع سعادت است.

(۲) عقل عملی.

(۳) بنا بر این از دو راه ممکن است شرح حاصل شود: یکی از راه قصور و یکی از راه تقصیر. در مورد اول به دنبال مقتضای خیال می‌رود و قوه ناطقه را به کار نمی‌گیرد و در دوم خوب می‌شناسد و لکن بر نمی‌گزیند یعنی به موجب شناخت خود عمل نمی‌کند.

(۴) یعنی سعادت که صرفاً ویژه انسان‌هاست از موجودات ممکنه.

انسانی فطرةً معد پذیرفتن معقولات و معارف اولیه باشد. زیرا افراد انسانی بالطبع دارای قوتهای متفاضله‌اند و مفضور بر استعدادات مختلف‌اند و طبع پاره‌ای از آنان هیچ نوع معقولی را نپذیرد^(۱) و پاره‌ای دیگر قوت پذیرائی معقولات را دارند و می‌پذیرند لکن درجهت دیگری به کار می‌برند مانند دیوانگان؛ و دسته سومى هستند که هم می‌پذیرند و هم درجهت درست خود جریان می‌دهند. اینان هستند که صاحب فطرت سلیم انسانند و تنها اینان هستند که می‌توانند به سعادت نهائی نائل آیند.

فطرت‌های انسانی

مردمی که دارای فطرت سالمند همه صاحب يك فطرت مشتركى هستند که به وسیله آن اساساً معارف و معقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و این فطرت مشترك میان همه است؛ و همه آنان به وسیله آن فطرت مشترك سلیم به سوی کارهای مشترك در حرکت‌اند. این است اساس کار سعادت همگانی و وجه مشترك بین مردم سلیم الطبع.

ازین مرتبت و وجه مشترك که بگذریم در سطح دیگر از معارف و معلومات مردم متفاوت و مختلف‌اند؛ و همین امر ایجاب می‌کند که هر فردی را فطرتی ویژه خود باشد^(۲) به جز فطرت ویژه آن دیگر؛ و از همین روست که دیده می‌شود فردی معد پذیرش معارف و معقولاتی دیگر است و ویژه خود که مشترك بین وی و دیگران نمی‌باشد و به وسیله آن به سوی معرفت به علم و یا علوم دیگری کشش پیدا می‌کند و بدان نائل

(۱) معقولات اولیه را نمی‌پذیرد. یعنی حتی معارف و معقولات اولیه را که ماده معقولات

بعدی است نمی‌پذیرد و استعداد معارف را ندارند.

(۲) البته این فطرت‌های ویژه جز آن حد و وجه مشترك است.

می‌آید^(۱) و فرد دیگر نیز معد قبول معقولاتی دیگر است وابسته به علم دیگر که دیگری در آن قسم از معارف با وی شریک نیست؛ و باز ممکن است فردی از افراد معد قبول معقولات بسیاری بود، از هر نوعی پاره‌ای^(۲)؛ و ممکن است فردی معد قبول همه معقولات بایسته یک جنس از علوم باشد^(۳).

و همین‌طور در قوت‌هایی که به واسطه آن، اموری که حتی از یک جنس اند؛ اندر یافته استنباط می‌نمایند، مختلف و گوناگون و متفاضلند^(۴)؛ و ممکن است که دو نفر از افراد انسانی باشند که از ناحیه عقل فعال استعداد درک یک نوع و یک جنس از معارف و معقولات به آن دواعطا شده باشد^(۵) و وجود هر دو صالح برای دریافت یک صنف از علوم باشد؛ و مع ذلك طبع وجودی یکی از آن دو بدین‌سان آفریده شده باشد که همه آنچه مربوط بدان فن یا علم است اندر یافته تعقل کند و فردی دیگر مسائلی کمتر از آن دگر؛ و همین‌طور گاه بود که دو تن از افراد انسانی از لحاظ استعداد وجودی در استنباط مسائل مربوط به یک نوع از علم مساوی باشند. مع ذلك یکی زودتر استنباط کند و یکی دیرتر و یا اینکه یکی از آن دو در استنباط مسائل اساسی و افضل آن فن و علم، در اکتز باشد و زودتر اندر یابد؛ و یکی مسائل فروتر آن علم را؛ و گاه باشد که دو تن از افراد انسانی هم در قدرت بر استنباط علم خاص متساوی و برابر باشند و هم در سرعت استنباط یکسان باشند؛ لکن یکی از آن دو

(۱) مثلاً صاحب علم یا صنعت یا حرفه دیگری می‌شود. که موجب سعادت اختصاصی است چون بعد از سعادت کلی اجتماعی هر کس نیز برای خود سعادت و ویژه طالب است که طبق استعداد خود و مراتب معارفش بدان سوی کشیده می‌شود.

(۲) ذوقنون باشد.

(۳) یعنی مجتهد در علمی باشد. بعید است منظور فارابی این باشد که یک فرد همه علوم مربوط به جهان وجود و مردم آن را بداند یعنی در تمام رشته‌ها متبحر باشد مگر اینکه مرادش انبیا باشند.

(۴) بعضی بر بعضی دیگر مزیت دارند و در اکتز و دریابنده‌ترند.

(۵) هر دو مثلاً مستعد دریافت فلسفه باشند و معقولات اولیه آن به هر دو اعطا شده باشد.

قدرت بر راهنمایی و تعلیم مستنبطات خود را هم داشته باشد و آن دگر نداشته باشد.

و همین طور است احوال افراد انسانی در قدرت بر انجام کارهای بدنی که مختلف و متفاضلند.

و باید تذکر داد که فطرت‌های طبیعی انسانها که در وجود مطبوع بر آن شده‌اند هیچ کس را مجبور و وادار به انجام فلان کار نخواهد کرد^(۱)؛ و این فطرتها برای این در نهاد انسانها آفریده شده است که مثلاً فلان فعلی که معد برای انجام آن شده‌اند برای آنها سهل‌تر و آسانتر باشد^(۲)؛ و بدین منظور است که هر گاه فردی از افراد به حال خود گذارده شود و عوامل خارجی دیگر وی را به سوی اضداد آن کار وادار نکند خود به خود به سوی انجام همان کاری که معد برای آنست کشش پیدامی کند و اگر يك عامل و محرك خارجی دیگری را به سوی ضد آن کار تحریض کند، قهراً به سوی آن ضد گروش یابد و آنرا انجام دهد^(۳)؛ ولیکن با سختی و دشواری و اضطراب. نهایت هر گاه به همان کارهای ضد فطرت اعتیادی پیدا کرد، انجام آنها بروی آسان خواهد شد؛ و گاه باشد که تغییر دادن و دگرگون کردن افراد انسانی از مقتضیات فطرت‌های آنها، آن فطرت‌هایی که وجود آنان مطبوع بر آن شده است سخت دشوار می‌باشد و چه بسا در بسیاری از آنان محال خواهد بود؛ مانند کسانی که از آغاز تولد مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد؛ و همه این فطرتها با همه حالاتی که بر آن حالات آفریده شده‌اند محتاج به ریاضت و تمرین و تقویت‌اند به وسیله اراده تا به وسیله ممارست بر کارهایی که معد انجام آنها می‌باشند آزموده و آموخته گردند؛ و این امر تا آن اندازه بساید

(۱) منظور نفی مسأله جبر است چون از بیانات بالا جبر کامل دانسته شد، رفع این توهم را می‌کند.

(۲) بتوانند به آسانی انجام دهند.

(۳) بنابراین فطرتها، آدمی را به سوی اموری مخصوص مجبور نمی‌کنند.

انجام شود که این فطرتها نسبت به انجام مقتضیات خود، به کمال نهائی و یا نزدیک بدان برسند^(۱).

و چه بسا باشد که فطرت شایان ولایقی در یک قسمت از فنون همچنان مهمل گذارده شود و در جهت تمرین و آموختگی آن کاری انجام نشود و به وسیله اموری که معد آن بود تربیت نشود؛ و مدت زمانی برین وضع بگذرد در نتیجه باطل و تباه گردد و استعداد نهفته تباه شود؛ و گاه بود که آن قوت تمرین داده شود لکن در جهت اموری پست یعنی از مسائل و اموری که معد و مستعد آنست در راه تربیت و تمرین آن از نوع نامناسب آن برگزیده شود؛ قهراً درین حال آن استعداد از توجه و عادت به افعال برتر و عالی به سوی کارهای فرود از آن نوع فن، گرایش می‌یابد و بدان عادت می‌کند.

به طور کلی مردم طبیعه^۲ از لحاظ مراتب فنون، گوناگونند بر حسب تفاضل و گوناگونی انواع و اجناس صنایع و علوم که طبیعه^۳ معد برای گرایش بدانها می‌باشند؛ ازین که بگذریم هر دسته از مردم که طبیعه^۴ معد برای قسمتی از آن نوع از علومند باز بر حسب تفاضل و اختلاف اجزاء همان نوع از علم نیز مختلف‌اند^(۲) و مثلاً آن گروهی که معد فراگیری و انجام قسمت پست نوع خاصی از علومند به جز آن گروهی هستند که معد برای قسمت عالی و برتر آنند.

ازین مرحله که بگذریم در مراحل بعد، یعنی در انواع و اصناف هر علمی و فنی نیز وضع بدین منوال است که استعدادها و فطرت‌های افراد هر گروه باز نسبت به فن و علمی که مستعد آنست متفاضل و گوناگون است یعنی بعضی در آن قسمت صاحب استعداد کاملند، در قسمت عالی آن یا پست آن؛ و بعضی استعدادشان ناقص است.

(۱) یعنی صرفاً به اعتماد فطرت نمی‌توان آدمیان را رها کرد؛ باید تمرین و ریاضت داد تا به خوبی آموخته شده در جهت استعداد و لیاقت خود به نهایت کمال مطلوب برسند چنانکه در صنعتگران و اهل حرفه و پیشه.

(۲) معلوم می‌شود فارابی برای هر علمی رشته‌های گوناگون قائل است.

باز ازین مرحله گذشته آنان که در استعداد برای تبحر و انجام کاری متساویند در مرتبت تمرین و آموختگی در اثر اختلاف در تربیت و تمرین و تعلم متفاضل و مختلف می‌شوند و از این مرتبت که بگذریم کسانی هم که از لحاظ تربیت و آموختگی متساویند و تحت يك شرایط، تربیت و آموخته شده باشند باز هم در دریافت متفاضلند و گوناگون^(۱). و آنکه در فنی از فنون و علمی از علوم قدرت استنباط زیادتری دارد بر آن کسی که در آن قسمت استعداد ندارد یا استعداد استنباط آن کمتر است ریاست دارد. و قهراً هر آن کس که استعداد و قدرت استنباط امور زیادتری را دارد بر آن کس که قدرت استنباط امور کمتری را دارد ریاست خواهد داشت.

اینان نیز بر حسب اختلاف قوت‌هائی که خود از راه آموزندگی حاصل کرده‌اند و در جهت ارشاد و تعلیمات درست و یا بد و نادرست مختلف‌اند، در فن خود از لحاظ مقام متفاضلند؛ و مثلاً کسی که قدرت بر تعلیم خوب و ارشاد درست دارد بر آن کس که در استنباط ناقص است و توانائی این کار را ندارد ریاست دارد؛ و ارباب طبایع ناقصه هر گاه در فنی که مستعد برای آن می‌باشند تعلم نمایند و آموخته شوند بر کسانی که صاحب طبایع عالی می‌باشند و لکن تربیت و آموختگی در آن حاصل نکرده‌اند ریاست دارند؛ و نیز کسانی که در مسائل خوب و عالی فن خود آموختگی دارند بر کسانی که بر مسائل بسد و فرود آن فن تعلم و آموختگی یافته‌اند ریاست دارند. بنابراین کسی که از لحاظ استعداد فطری در فنی در مرتبت عالی باشد و در همهٔ مسائلی که بالطبع استعداد آنها را دارد آموختگی داشته باشد تنها بر کسی که دارای استعداد کافی در آن نباشد ریاست ندارد و بلکه هم بر آن ریاست دارد و هم بر کسی که در آن فن دارای استعداد طبیعی کافی باشد، و لکن آموختگی و تعلیم نداشته باشد و یا اگر آموختگی دارد ناچیز باشد نیز ریاست

(۱) بنابراین تأثیر متعکس است یا استعدادها متفاوت است یا تربیت‌ها هریک در یکدیگر تا حدی مؤثر است لکن همواره تفاضل و اختلاف باقی است.

خواهد داشت^(۱).

و چون هدف از آفرینش وجود انسان این است که به سعادت نهائی برسد به ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معنی سعادت را بشناسد و آنرا غایت کار و نصب‌العین خود قرار دهد و سپس باید اعمالی که لازم است انجام دهد تا به وسیله آنها به سعادت برسد، به‌خوبی باز شناسد و به دنبال آن انجام دهد؛ و بیان شده که مردم در فطرت‌های شخصی خود گوناگون‌اند؛ بنابراین هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود سعادت را بشناسد^(۲) و هم نمی‌تواند از پیش خود آنچه را که بایسته عمل است مورد عمل قرار دهد؛ و بلکه در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارد^(۳).

نهایت پاره‌ای از مردم نیاز به راهنمایی کمتری دارند و پاره‌ای زیاده‌تر و نیز چنین نیست که هر گاه افراد انسانی بدین دو امر^(۴) راهنمایی شدند خود به‌خود و بالضرورة بدون باعث و محرکی اقدام به انجام آن کنند و در حقیقت اغلب مردم درین وضع‌اند^(۵)؛ و ازین جهت است که محتاج به مرشد و رهنمائی می‌باشند که هم به درستی سعادت و مقدمات عملی آنرا به آنها بشناساند و هم محرك و باعث بر عمل بدانها نیز باشد؛ و در هر انسانی نیروی ارشاد غیر نمی‌باشد؛ و نیز در هر انسانی این نیرو نیست که بتواند مردم را بر انجام اعمال لازم وادار کند. بنابراین کسی که

(۱) به‌طوریکه ملاحظه می‌شود شرط تفوق و ریاست در علوم و فنون اول داشتن استعداد است و دوم تربیت و تعلیم کافی. پس کسی که اصولاً در فن خاصی استعداد ندارد مرئوس است و همین‌طور کسی که استعداد دارد و لکن تربیت آن فن را نیاموخته است و یا آموخته است لکن در حد ناچیز.

به‌طوریکه دیده می‌شود فارابی وجود طبقات را در همه موارد بر اساس تفکر منطقی، موجود و امری واقعی و واقعیتی انکارناپذیر می‌داند.

(۲) بیان شده که يك سعادت مشترك است که بین همه مردم است و سعادت‌های فردی.

(۳) در اینجا می‌خواهد وجوب وجود مرشد را ثابت کند.

(۴) علم و عمل.

(۵) که به‌طور خودکار به مفاد علم خود عمل نمی‌کنند.

دارای آن‌چنان نیروئی که بتواند مردم را برانجام کارهای لازم وادار کند نباشد و نتواند دیگران را در کارهای سعادت آمیز به کار گیرد، و صرفاً و برای همیشه بتواند آنچه را بدو نموده شده است و بدانها ارشاد شده است عمل نماید این چنین کس نه درهمه امور و به طور مطلق می تواند رئیس باشد و نه در هیچ امری از امور. بلکه اینگونه افراد همواره و درهمه امور باید مرؤوس باشند و در تحت ریاست دیگر کار کنند.

و اما افرادی که توانائی ارشاد را دارند و بتوانند آموختگان خود را به کارهای لازم وادار کنند و در آن قسمت به کار گیرند، در همان قسمت بر افرادی که این توانائی را ندارند ریاست فائقه دارند؛ یعنی بر افرادی که نه توانائی ارشاد دارند و نه توانائی تحریک بر اعمال و فقط می توانند کارها و اعمالی که بدان رهبری و ارشاد شده اند بخوبی انجام دهند لکن هر گاه همین گونه افراد بتوانند افراد دیگر را بر انجام کارهایی که می دانند و عمل می کنند آماده کرده، وادار به انجام آن نمایند و در آن قسمت به کار گیرند^(۱)، اینان هم رئیس خواهند بود، نسبت به افرادی و هم مرؤوس نسبت به افرادی دیگر. بنابراین رؤساء بر دونوعند.

۱- رؤسای درجه اول.

۲- رؤسای درجه دوم و یا رئیس اول و رئیس دوم.

رئیس دوم آن گونه رئیسی است که انسان دیگری بر او ریاست دارد و او نیز بر انسان دیگری ریاست دارد.

و گاه بود که هر دو گونه ریاست در یک امر تحقق یابد مانند زراعت، بازرگانی و پزشکی^(۲).

(۱) به طور عملی به دیگران یاد دهند و آنها را برای انجام آن کارها آماده نمایند و به کار گیرند.

(۲) که ممکن است فردی در فن فلاحه در یک رشته رئیس اول باشد و در یک رشته مرؤوس، و همین طور در بازرگانی در یک قسمت رئیس اول بود در یک قسمت هم رئیس بود و هم مرؤوس، هم معلم و هم متعلم.

و گاه بود که نسبت به همه حرفه‌ها و اعمال مردمی باشد^(۱).

رئیس نخست

بنابراین رئیس نخست علی‌الاطلاق^(۲) آنچنان کسی است که به طور مطلق نیازمند به رئیسی دیگر نیست که بر او ریاست کند نه در کلیات و نه در جزویات نه در هیچ امری از امور؛ بلکه بدان پایه‌ای باشد که همه علوم و معارف بالفعل او را حاصل شده باشد؛ و در هیچ امری نیازمند به کسی دیگر که او را رهبری و هدایت کند نباشد؛ و او را هم نیروی ادراک امور و وقایع تدریجی الوقوع باشد که هر آنچه متدرجاً و در طول زمان پیش آید دریابد و احکام آنها را بداند و هم نیروی ارشاد کامل داشته باشد که دیگران را در جهت آنچه می‌داند از اعمال و کارهای خوب هدایت و رهنمائی نماید؛ و نیز نیروئی قوی و کامل داشته باشد که به وسیله آن وظایف هر کس را به درستی معین کرده و هر کس را به کاری که باید انجام دهد و معد برای آن می‌باشد رهبری کند و بدان امر بگمارد؛ و نیز صاحب نیروئی بود که به وسیله آن حدود وظایف و کارهای افراد را معین کرده و آنانرا به سوی نیل به سعادت سوق دهد.

این قوا و احوال صرفاً در ارباب طبایع عالیه یافت می‌شود، در آن هنگام که نفس وی به عقل فعال پیوسته شود و فیوضات لازم را بلاواسطه برگیرد.

(۱) مثلاً کسی در فن بازرگانی رئیس باشد و در فن درودگری مرؤوس. در علم فلسفه رئیس باشد و در علم فقه مرؤوس. البته اغلب در این فصل مورد نظر فارابی، صنایع است و به هر حال در یک رشته یا چند رشته رئیس اول بود و در رشته‌های دیگر هم رئیس و هم مرؤوس و همین‌طور فروض گوناگون می‌توان کرد.

(۲) که بالاتر از او رئیسی نیست.

و آن هنگام نفس وی به عقل فعال می پیوندد که نخست او را عقل منفعل حاصل آید و سپس به مرتبت عقل مستفاد رسد؛ و در این هنگام [وصول به عقل مستفاد] است که همچنانکه در کتاب نفس یاد آور شدیم به عقل فعال می پیوندد.

این چنین انسانی در حقیقت و به نزد قدما پادشاه نامیده می شود و این همان انسانی است که باید گفت مورد وحی الهی واقع شده است. زیرا آن هنگام به انسان وحی می رسد که بدین مرتبت از کمال نائل شده باشد یعنی به مرتبه ای که بین وی و عقل فعال واسطه ای نمانده باشد. زیرا که عقل منفعل شبیه ماده و موضوع عقل مستفاد می باشد و عقل مستفاد شبیه ماده و موضوع عقل فعال است؛ و بنابراین در هنگام پیوستگی کامل، از ناحیه عقل فعال به عقل منفعل قوتی افزوده می شود؛ آن قوتی که به وسیله آن امکان خواهد یافت که حدود اشیاء و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت باشد رهنمائی کند و سوق دهد.

این گونه افاضت که از سوی عقل فعال به عقل منفعل می رسد به میانگین عقل مستفاد، همان وحی خدائی بود؛ و چون عقل فعال خود فائض از سبب اول است بدین جهت می توان گفت که وحی کننده در حقیقت سبب اول خواهد بود به میانگین عقل فعال؛ و بنابراین ریاست فائقه اینگونه انسانها ریاست نخست خواهد بود و سایر ریاستهای انسانی سپس او و ناشی از او می باشد و این امر خود روشن است^(۱).

مدینه فاضله

و مردمی که از ناحیه اینگونه ریاستها اداره می شوند مردمی فاضل و نیکو

(۱) نیازی به توضیح و برهان ندارد. بنا بر این ریاست فائقه بر انسانها به نظر فارابی از راه وحی است و پیوستگی به عقل فعال و این معنی نبوت است.

و خوشبخت می‌باشند؛ و هر گاه ملتی و امتی بدین‌سان باشند، امت و ملت فاضله آنها هستند و هر گاه اینگونه مردم در يك مسكن و مأوی گرد آیند آن مسكنی را که اینگونه مردم در آن گرد آمده‌اند و زندگی می‌نمایند مدینه فاضله نامند؛ و در صورتیکه در يك مسكن مجتمع نباشند و بلکه در مناطق و مساکن زیادی پراکنده باشند که مردمش تحت ریاستهائی جز اینگونه ریاستها^(۱) زندگی نمایند اینگونه مردم در اینگونه ملت‌ها غریب می‌باشند^(۲)؛ این تفرق و پراکندگی، یا بدان سبب است که هنوز پیش‌آمدی نکرده‌است که خود شهری را تصرف کرده در آن گرد آیند و زندگی نمایند و یا ازین جهت است که به واسطه آفات و وقایعی ناگزیر شده‌اند از ترس قحط و امراض و یادشمنان، دار و دیار و شهر خود را رها نمایند و ناچار پراکنند^(۳). و هر گاه چنین اتفاق افتد که در عصری از اعصار پادشاهان متعددی با اوصاف مذکور^(۴) یافت شوند، حال همه در يك مدینه باشند و یا در يك ملت^(۵) و یا در بین چند ملت^(۶)، همه این پادشاهان در حکم يك پادشاه‌اند^(۷)؛ زیرا راه و روش و همت و خواست و هدف همه یکی است و هر گاه به‌طور پی‌درپی در زمانهای متوالی ظاهر شوند نیز نفوس آنان در حکم يك نفس است و دومی از روش نخستین پیروی کند و آینده بر روش گذشته خواهد بود و همان‌طور که هر يك از آنها را رسد که شریعت و قوانینی که خود قرار داده است در زمانی که مصلحت می‌داند و اصلح از آن را می‌یابد تغییر داده سنتی دیگر جایگزین آن کند؛ همان‌طور هم پادشاه آینده که جانشین

(۱) به‌جز ریاست فاضله.

(۲) چون نظام فکری آنها ریاست‌های موجود را نمی‌پذیرد.

(۳) علت اینکه مردم فاضله پراکنده‌اند یکی از دو امر است: یکی اینکه هنوز شهری و کشوری تشکیل نداده‌اند و دیگر اینکه به واسطه وقایع آسمانی و زمینی شهر خود را رها کرده‌اند.

(۴) مدینه فاضله با اوصاف ریاست فاضله.

(۵) و چند کشور و شهر.

(۶) و قهراً در چند کشور.

(۷) چون ریاست همه آنها ریاست فاضله است.

گذشته می شود می تواند آنچه را گذشته شروع کرده و قرار داده است تغییر دهد، زیرا خود پادشاه گذشته اگر در وضع موجود می بود اقدام به دگرگونی می نمود^(۱). و هر گاه عصری بیاید که چنین انسانی یافت نشود باید همان سنت ها و قوانین و شرایعی که آن گونه افراد مقرر داشته اند مورد عمل واقع شود یعنی همان شرایع تدوین و حفاظت شود و نظام تدبیر مدینه بروقی آنها قرار گیرد؛ و درین هنگام آن رئیسی که تدبیر و اداره مدینه مطابق موازین مکتوب و مأخوذ از پیشوایان قبلی به عهده اوست پادشاه سنت^(۲) نامیده می شود.

پس هر گاه هر یک از مردم مدینه وظایف محوله را انجام دهند حال عمل کردن وی به موجب علمی باشد که از ناحیه خود بدان پیدا کرده است و یا رئیس او را رهبری کرده و ادار بدان نموده باشد آن اعمال و کارها در نفس وی هیأت و ملکه پسنیدیده به وجود می آورد^(۳).

همانطور که مداومت بر کارهای پسنیدیده نویسنده گی موجب خواهد شد که نویسنده در صنعت نویسنده گی به مرتبتی نیکو برسد و در آن صنعت ملکه پسنیدیده پیدا کند که عبارت از هیأت نفسانی است و باز هر اندازه بر این کارها و مقدمات پسنیدیده نویسنده گی مداومت نماید، صنعت نویسنده گی در وی نیرومندتر می شود و بدان هیأت و ملکه حاصله خوشنودتر و لذات او فزونتر می گردد و غبطت و رشک وی به واسطه حصول آن هیأت و ملکه بر ترمی گردد.

و همین طور است وضع کارها و اعمالی که معد وصول به سعادت است که مداومت بر آنها نفس ناطقه را که فطرتاً آماده وصول به سعادت و کمال بوده و مستعد احراز مقام فعلیت است نیرومند می کند و از مرتبت قوت به فعل می آورد.

(۱) نسخ احکام شریعتها بر اساس این فلسفه است.

(۲) پادشاه سنتی یا ملك السنة که پادشاهی است که سنت ها و قوانین قبلی را اجرا می کند یا پادشاه سنتی که مطابق با سنت و رسوم مردم پادشاه است.

(۳) نفس وی از راه این اعمال و کارهای موافق با عقل و شرع هیأتی نیکو به خود گیرد.

و تا آنجا کمال و فعلیت می‌یابد که مطلقاً از ماده بی‌نیاز می‌گردد و وجود مستقل و مبرای از ماده پیدا می‌کند؛ و آن گاه است که با فساد و تباهی کالبد تباه نمی‌گردد بدان جهت که هم در وجود و هم در قوام ماهیت از ماده بی‌نیاز شده است؛ و سعادت نهائی در این هنگام برای وی حاصل می‌شود و مرتبت سعادت نهائی این مرتبت است.

و روشن گردید که سعادهای حاصله برای مردم مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل یا از تفاوت و تفاضل کمالات حاصله است آن کمالاتی که مردم مدینه به واسطه انجام افعال مدنی به دست می‌آورند و بر حسب همین تفاوت‌ها و تفاضلی‌ها لذات حاصله را برای مردم مدینه فاضله متفاوت می‌کند.

بنابراین هنگامیکه نفس ناطقه از کالبد مادی جدا شود و اعراض مادی جسمانی از آن برداشته شود یعنی اعراض و حالاتی که مخصوص اجسام است. در آن هنگام^(۱) دیگر نه می‌توان عنوان تحرك بدان داد و نه عنوان سکون^(۲) و بلکه در این موقع باید چیزهائی را بر آن حمل کرد و اطلاق نمود که شایسته امور غیر جسمانی است. و هر آنچه در نفس و ذهن آدمی آید از اوصاف و حالات اجسام و جسمانیات باید از نفوس مفارقه سلب گردد؛ و نشاید که موضوع این قبیل امور واقع شود؛ و البته اندریافتن و تصور حال آن در این هنگام بسیار دشوار و خارج از عادت خواهد بود^(۳)؛ همچنانکه تصور حالات همه جواهر غیر جسم و جسمانی نیز دشوار می‌باشد^(۴).

و قهراً دسته‌ای از مردم مدینه زندگی خود را بر گذار کرده می‌گذرانند و

(۱) مفارقت کلی از ماده و مادیات.

(۲) زیرا سکون و حرکت از عوارض جسم است.

(۳) همانطور که تصور هر موجود مجردی دشوار است و موافق با وضع عادی نیست

چون آنچه برای انسانها معتاد است مشاهدات و امور مادیه است.

(۴) تصور عقول مجرده و نفوس فلکیه هم دشوار و غیر معتاد است.

کالبد‌های آنان تباه می‌گردد و نفوس آنها از قید ماده رهائی می‌یابد. درین گاه مردمی دیگر جای آنها را می‌گیرند و مدتی در مدینه زندگی کنند و بسان آنان کارهایی انجام دهند تا آن گاه که کالبد‌های اینان نیز تباه گردد و نفوس آنان نیز از قید ماده رهائی یابد. در این گاه یعنی هنگامیکه کالبد‌های آنان تباه گردید نفوس گروه دوم و... به مراتب گذشته‌گان پیوندد و نوعی از مجاورت روحانی یابند و نفوس هر دسته به نفوس دسته همانند خود در همان مراتب پیوندد و بالاخره نفوس اهل هر مرتبت به یکدیگر اتصال یابد و هر اندازه نفوس مفارقه همانند زیادتر شود و به همدیگر پیوندد یابند لذت و خوشی حاصل برای هر يك فزون می‌گردد؛ و هر اندازه لاحقی به سابقی پیوندد لذات حاصله برای لاحق از برخورد با گذشته‌گان فزون می‌شود و همین‌طور لذات گذشته‌گان نیز در اثر پیوستن آیندگان فزون می‌گردد زیرا هر يك از نفوس مفارقه در هنگام ملاقات هم خود را تعقل می‌کنند و هم ذات همانند خود را؛ به‌طور مکرر و به‌تعداد نفوس و بدین ترتیب این گونه تعلقات فزون می‌گردد به واسطه فزون‌شدن اتصال آیندگان به گذشته‌گان. پس لذت و خوشی هر يك، در آینده زمان به‌طور بی‌نهایت فزون می‌شود. این است وضع و حال هر طایفه‌ای در هر يك از مراتب که قرار دارند؛ و سعادت نهائی حقیقی که هدف غائی عقل فعال است همین است. و هر گاه افعال مردم مدینه‌ای ناپسند بوده انسان را به سوی سعادت حقیقی سوق ندهد هیأت پست نفسانی برای مرتکب آنها حاصل می‌شود؛ چنانکه هر گاه نویسنده‌ای به امور ناپسند و نامناسب نویسنده‌گی ممارست کند، بد نویسنده‌گی را ایجاب می‌کند و همین‌طور در هر کاری و صنعتی اگر اموری که مورد ممارست صاحب آن واقع می‌شود از امور پست و نامناسب آن صنعت باشد ملکه و هیأت پست نفسانی در صاحب آن به وجود می‌آورد که موجب نامرغوب‌شدن آن هنر و حرفه می‌گردد، تا آنجا که موجب امراض نفسانی در صاحب آن می‌شود^(۱).

بنابراین لذت‌بردن این گونه مردمان مناسب با همان هیأت مکتسبه نفسانی آنهاست که به واسطه ارتکاب کارهای نامناسب و ناپسند به دست آورده‌اند.

(۱) یعنی دیگر عادت می‌کند و هیچگاه کار خوب در حرفه خود انجام نمی‌دهد.

همانطور که مبتلایان به امراض جسمانی مانند افرادی که گرفتار تب می‌شوند حس آنان فاسد شده به وسیله چیزهای تلخ لذت می‌برند و آنها را شیرین می‌شمارند؛ و برعکس از چیزهای شیرین رنج می‌برند و شیرین در ذائقه آنان تلخ نموده می‌شود. همین طور است وضع آنان که ابتلا به امراض روحانی پیدا کرده‌اند که در اثر فساد قوه متخیله از حالات و هیأت مکتبسه پست لذت می‌برند؛ و در بین مریضان کسانی دیده می‌شوند که حتی مرض خود را هم احساس نمی‌کنند و حتی پاره‌ای گمان می‌برند که تن درست‌اند.

کسانی که به امراض نفسانی مبتلا هستند گاه هست که نه تنها از بیمار بودن خود نا آگاهند بلکه گمان می‌برند که از همه سالم‌ترند و به گفتار رهنمایان واقعی نمی‌گذارند و به معلمان و مرشدان اعتنائی ندارند و لاجرم همچنان در مراتب پست هیولانی خود مانده به مراتب بالاتر و کمالات ممکن خود نمی‌گروند؛ و در مرتبت مادیت بمانند تا آن گاه که کالبد آنان فاسد و تباه می‌گردد و نفوس ابتدائی آنان نیز به دنبال آن تباه می‌شود^(۱).

مراتب ریاستها و طبقات مردم

مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و هم در خدمت بر حسب فطرت و استعداد آنان متفاوت و متفاضل است؛ و همین طور بر حسب عادات و تربیت و آداب و آموختگی. رئیس نخست آن کسی است که همه این گروه‌های متفاوت و متفاضل را با ترتیب خاص نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی در مرتبی که لایق آنست تربیت کرده به نظام آورد؛ حال در مرتبت خدمت لایق بدان یا در مرتبت ریاست لایق به آن.

(۱) برای اینگونه انسانها حشرونشری وجود ندارد.

بنابراین در سلسله مراتب، مراتبی وجود دارد که نزدیک به مرتبت رئیس اول است و هم مراتبی وجود دارد که کمی دور از مرتبت اوست و مراتبی وجود دارد که خیلی با مرتبت رئیس اول فاصله دارد؛ و بدین صورت مراتب ریاسات منظم می باشد و بنابراین به طور متنازل از عالی ترین مرتبت متدرجاً فرودتر می شود تا آنجا که به مرتبت و مراتب خدمت تنزل یابد تا آن مرتبتی از مراتب خدمت که نه پائین تر از آن می تواند مرتبتی باشد و نه جنبه ریاست در آن وجود دارد^(۱).

بنابراین هنگامی که رئیس اول این مراتب را به نظام آورد و مشخص کرد هر گاه بخواهد در مورد امری دستور و اندرزی بدهد که مردم مدینه و یا گروهی از مردم مدینه بدان عمل نمایند و به سوی انجام آن وادار شوند باید به نزدیک ترین مراتب به خود دستور دهد و الفا کند و سپس آنان به مرتبت نزدیک تر به خود دستور دهند و به همین ترتیب تا برسد به آن گروهی که برای آن خدمت تربیت شده اند. و درین صورت است که اجزاء مدینه با یکدیگر پیوسته و سازگارند و در مراتب معین مرتب اند بعضی مقدم و بعضی مؤخر؛ و نظام آنها مانند نظام موجودات طبیعی خواهد بود و مراتب آنها شبیه به مراتب موجودات طبیعی است، که از موجود نخستین شروع شده به ماده اولی و عناصر پایان می یابد و ارتباط و سازگاری آنها درست مانند ارتباط و ائتلاف موجودات مختلف خواهد بود.

مدبر این گونه مدینه ها مانند سبب اول است که وجود سایر موجودات وابسته به او و ناشی از اوست و سپس به طور متنازل مراتب آنها متدرجاً فرود می آید تا آنجا که هر يك هم رئیس بود و هم مرؤس؛ و باز تا آنجا فرود می آید که به موجوداتی می رسد که صرفاً در مرتبت خدمت بوده و ریاستی در آن وجود ندارد و وجود آن به خاطر غیر است و آن ماده اولی و اسطیقات است^(۲).

(۱) چون هر خادمی از جهتی رئیس است مگر فرودترین مرتبه خدمت.

(۲) تا اینجا ملاحظه شد که نظام آفرینش منطبق شد با نظام طبیعت و خلقت عالم غیب

حصول سعادت در مدینه

وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدیهای ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود و بلکه باید همه بدیها اعم از ارادی و غیرارادی زدوده گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد؛ هم خیرات ارادی و هم خیرات طبیعی.

کار سیاستمدار مدینه که پادشاه آن است، این است که نظام مدینه‌ها را بدان‌سان نماید که اجزاء و دسته‌ها و اعضاء مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن‌چنان سازگاری و ترتیب بین آنها برقرار کند که همه جمعاً جهت زدودن بدیها و حصول خوبیها به یکدیگر کمک و معاونت نمایند؛ و باز در آنچه از سوی اجسام سماوی آید^(۱) به نیکی بنگرد؛ آنچه خوب و نافع و سازگار است و در سعادت انسانها مؤثر است باقی بگذارد و بدان بیفزاید؛ و آنچه زیان‌آور است در جهت سودمند کردن آن کوشش کند، اگر ممکن باشد و اگر نه در از بین بردن آن کوشش کند و یا در تقلیل آن^(۲).

و بالجمله هدف وی از بین بردن هر دو نوع شر و تحصیل هر دو نوع خیر باشد. هر يك از مردم مدینه فاضله باید مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینه فاضله و مراتب آن ریاستها را بدانند. و در مرتبت بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیله آنها سعادت و خوشبختی به دست می‌آید

(۱) آنچه آفت و بد است و آنچه خیر و خوبی است یعنی آفات و خیرات آسمانی را مانند باران و غیره از نظر دور ندارد.

(۲) معلوم میشود در عصر فارابی وظیفه دفع آفات نباتی و جلوگیری از سزددگی و سیل‌زدگی و زلزله هم در وظیفه حکومت بوده است.

بشناسند و تنها بدانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلاً و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند.

و باید دانست که مبادی موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت و خوشبختی و مراتب ریاست‌های مدینه‌های فاضله‌گاه مورد تصور و یا تعقل انسانها واقع می‌شود و گاه مورد تخیل آنان واقع می‌شود^(۱).

معنی تصور آنها این است که گوهر و ذوات امور، آنطور که وجود دارند، در ذهن آدمی مرتسم می‌گردد^(۲). و معنی تخیل آنها این است که خیالات آنها و مثال‌ها و اموری که نمودار اشیاء است در قوت خیال در آید. شبیه آنچه در اجسام و چیزهای قابل دید وجود دارد؛ مثلاً انسان را مورد لحاظ قرار می‌دهیم گاه ذات خارجی او را مشاهده می‌کنیم و گاه تمثال او را در آینه‌ها مشاهده می‌کنیم و گاه خیال ویرا در آب مشاهده می‌کنیم و گاه خیال تمثال او را در آب و یا در سایر آینه‌ها و اجسام صیقلیه مشاهده می‌نمائیم که دید ما نسبت به آن شبیه تصویری است که عقل از مبادی موجودات و سعادت‌ها و غیر آن دارد و هنگامی که او را در آب مشاهده می‌کنیم و یا تمثال او را مشاهده می‌نمائیم شبیه به تخیل می‌باشد زیرا دید ما نسبت به تمثال او در آب و یا در آینه عبارت از دیدن امری است که حاکی از آن انسان است^(۳) و همچنین تخیل ما نسبت به او^(۴) در حقیقت عبارت از تصور امری است که از او حکایت دارد نه تصور ذات خارجی او^(۵).

بیشتر مردمان قادر بر تعقل و تصور گوهر و ذوات امور نمی‌باشند؛ حال این

(۱) یعنی علم آنها گاه علم تصویری است و گاه تعقل می‌کنند و گاه مورد تخیل آنها واقع می‌شود.

(۲) معنی تصور این است که مرتسم در ذهن آدمی شوند.

(۳) نه خود انسان. و بهر حال گاه ذات خارجی او مقابل ماست و او را مشاهده می‌کنیم و گاه عکس او را در آینه و در آب مشاهده می‌کنیم که نوع اول را واقعی و عقلی می‌داند و نوع دوم را خیالی.

(۴) خیال انسان.

(۵) در اینجا مراتب علم را بیان می‌کند که مقدمه عمل است.

ناتوانی امری فطری باشد^(۱) و یا عادت آنها باشد^(۲). درباره این دسته از افراد انسانی باید از راه القاء اشیائی که محاکمی و نماینده حقایق است، مبادی موجودات و مراتب آنها و همین طور عقل فعال و ریاست نخستین و بالاخره چگونگی همه این امور را در نیروی خیال آنان نمودار کرد^(۳).

والبته معانی و ذوات حقایق بر شمرده شده قابل تبدیل و تغییر نمی باشد و ثابت است؛ ولیکن محاکیات و اموری که می توانند نمودار و مجسم کننده آنها باشند در قوه خیال بسیارند و گوناگون. پاره ای نزدیک به اصلند و پاره ای دور^(۴) همان طور که این امر در مبصرات هم صادق است.

زیرا آن خیالی که از آدمی در آب دیده می شود نزدیک تر به حقیقت انسان است از خیال تمثال او که باز هم در آب دیده می شود^(۵).

و از همین رو است که اینگونه حقایق را برای هر گروه و دسته به گونه ای می توان نمودار کرد و از راهی به جز آن راه و طرقی که ویژه گروهی دیگر است. و ازین روست که مردم امت ها و مدینه های فاضله در روشها و یافت های عقلی و خیالی خود مختلف اند و گرچه همه آنان به يك سعادت ایمان دارند. چه آنکه شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعه ترسیمات ذهنی و یا خیالی آنهاست که در نفوس

(۱) که برای بعضی از مردم فطری است.

(۲) چون در اثر عدم تربیت و آموختگی در طول زمان استعداد ذاتی خود را از دست داده اند و به تخیل و توهم امور عادت کرده اند عقل و استعداد عقلی خود را به کار نگرفته اند.

(۳) بنابراین برای فهماندن این گونه افراد باید متوسل به محاکیات و صنعت شعر و خطا به شد و از این راه ها حقایق را در قوه خیال آنان مجسم نمود به وسیله محاکیات.

(۴) چون اموری که حکایت از آنها می کنند و به وسیله آنها می توان خلایق را دانا به آن امور کرد مختلف است بعضی سایه ای از آنها را نمودار می کند و پاره ای آنچه نزدیک تر به آنها است.

(۵) آدمهای ضعیف را سر طاس می نشانند و به آنها امور را القا می کنند در این هنگام خیال وی نیرومند می شود و تمثالی از آدمهای مورد نظر را در آب مشاهده می کند که در حقیقت متخیل خود را مشاهده می کند.

و عقول آنان متمکن گشته خودنمائی می کند.

و هر گاه فهم حقایق و امور عالم آنطور که واقعیت دارد بر گروه و ملتی دشوار باشد، بناچار باید جهت تفهیم و تعلیم آنان به راه های دیگری [غیر از طرق استدلالات عقلی] متوسل گردید که همان طرق محاکات خیالی است^(۱)؛ زیرا برای هر ملتی به آن طرقی که معهود و مناسب با آنهاست باید حقایق را نمود؛ آن طرقی که آشناتر بدان می باشند و ازین روست که ملتها در نوع معرفت مختلف اند. ممکن است اموری به نزد ملتی معهود و شناخته باشد و به نزد ملتی دیگر ناشناخته^(۲)؛ و سعادت که اغلب مردم به آن ایمان و اعتقاد دارند همان سعادت است که خود از طرق تخیلی و خیالات برای خود مجسم کرده اند نه از راه تعقل و تصورات عقلی^(۳) و همین طور است وضع مبادی موجودات و اصولی که باید مورد قبول جامعه باشد و افراد انسانی بدانها اقتدا نمایند و بزرگ شمارند و بدانها احترام کنند که اکثر مردم از راه تخیل و مجسم کردن در قوت خیال خود پذیرفته و می پذیرند نه از راه تعقل و دریافت عقلانی و تنها حکیمان و دانایانند که ایمانشان به سعادت و مبادی و اصول از راه و دریافت عقلانی و تصورات عقلی است؛ و البته همان کسانی هم که اینگونه حقایق را وجود تخیلی داده در خیال خود درمی آورند و متخیلات خود را پذیرفته مورد اکرام و احترام قرار می دهند بدان صورت که قادر بر ادراک آن می باشند به حقیقت مؤمن اند^(۴) و البته اموری که محاکمی و نمودار این مبادی و اصول است یکنواخت نمی باشد و بلکه متفاوت و متفاضل است؛ پاره ای از آنها در ایجاد تخیل استوارتر و

(۱) در طرق خیالی از صنعت شعر و خطابیات باید استفاده کرد و حقایق را در سطح خیالیات باید برای آنان مجسم کرد؛ در ضمن داستان و حکایات و بالاخره هر راهی که ممکن است.

(۲) بر حسب اختلاف استعدادها که ناشی از اوضاع منطقه ای و تربیتی است.

(۳) تنها فلاسفه و دانشمندانند که به دنبال سعادهای عقلی اند و از راه تصورات عقلی

و برهان برای خود سعادت را اثبات کرده اند.

(۴) ایمان اینگونه افراد گرچه از روی تخیلات است لکن درست است و اینگونه

افراد مؤمن شناخته می شوند.

کاملتر است و پاره‌ای ناقص‌تر^(۱)؛ پاره‌ای مقرون به حقیقت است و پاره‌ای دور و دورتر؛ موارد تردید و عناد در پاره‌ای از آنها دشوار و یا کم و نهان است و در پاره‌ای آشکار^(۲) و زیاد است؛ و یا به آسانی می‌توان مورد تردید و نقض قرار داد؛ و یا باطل کرد؛ و به هر حال اموری که سبب ایجاد علم تخیلی آنان به اصول و مبادی می‌شود اموری گوناگون می‌باشد.

و هر يك از این امور مختلف مناسب با امری خاص از متخیلات است به این بیان که مثلاً پاره‌ای از این محاکبات محاکمی از امری است^(۳) و پاره‌ای محاکمی از فلان امر^(۴) و اموری دیگر محاکمی از چیزی دیگر.

و همین طور ممکن است امور مختلفی باشد که همه آنها در محاکات از حقایق مساوی و برابر باشد و مثلاً با اختلافی که دارند همه محاکمی از مبادی موجودات و سعادت و مراتب آن باشند. هر گاه اینگونه مسائل و امور مختلفه^(۵) همه در خوبی محاکات، یا در قلت موارد نقض و عناد، یا در خفاء موارد نقض و عناد، برابر باشند همه آنها و یا هر چه از آنها پیش آید باید درین راه به کار بسته شوند^(۶). و هر گاه در افاده مقصود متفاوت و متفاضل باشند قهراً باید از آن قسمت استفاده کرد که در تجسم حقایق کاملتر باشد؛ و موارد نقض و تردید در آنها یا اصلاً نباشد و یا کم

(۱) پاره‌ای از اموری که در مورد مبادی و اصول سعادت به کار برده می‌شود که در خیال مردم آنها را مجسم کند قوی‌تر است و خیالات برجسته‌تر و استوارتر ایجاد می‌کند و پاره‌ای نارسا تر است لاجرم در تجسم امور ناتوان‌تر.

(۲) یعنی مقدمات و اموری که برای تجسم و اثبات این مبادی به کار می‌روند پاره‌ای از آنها مورد تردید و جرح و نقض اند، به طور نهان و یا آشکار.

(۳) مثلاً محاکمی از سعادت است.

(۴) مثلاً مبادی عقلیه و مبادی و اصول آفرینش.

(۵) که قهراً همه خیالاتند و لکن مختلف اند.

(۶) باید از آنها برای راهنمایی و تجسم حقایق استفاده شود چون با اختلافی که دارند همه در افاده مطلوب و قلت نقض و جرح برابرند و مفید.

باشد^(۱) و یا نهان باشد؛ و در مرتبت بعد آنچه نزدیکتر به حقایق است و آنچه از محاکبات ازین قبیل نباشد باید بدور انداخته شود^(۲).

مراتب و گوناگونی مدینه‌ها

مدینه‌هایی که ضد و در برابر مدینه فاضله‌اند عبارتند از: مدینه جاهله، مدینه فاسقه و مدینه ضاله و بالاخره گروه‌های خودرو و خودسر در مدینه فاضله^(۳)؛ زیرا انسانهای خودسر در مدینه فاضله در حکم علف‌های هرزه مزارع گندم است و یادِ حکم خاری است که بین زراعت روئیده می‌شود و یا در حکم گیاهان غیر سودمند و زیان‌آور به زراعت یا درخت است.

در مرتبه بعد مردمان بی‌شعوری که طبیعه^۴ در حکم حیوانات‌اند که اینگونه انسانها طبیعه^۵ نمی‌توانند مدنی و پای‌بند به اصول مدنی باشند؛ و اجتماعات آنان نیز اجتماعات مدنی نمی‌باشد^(۴)؛ بلکه پاره‌ای از آنان در خلق و خوی حیوانات انسان‌نمایی باشند^(۵)؛ و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات وحشی‌اند؛ و سرانجام پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات درنده‌اند؛ و بدین ترتیب پاره‌ای از آنها مسکن و مأوای خود را در بیابانها برمی‌گزینند و به‌طور پراکنده زندگی می‌کنند و پاره‌ای

(۱) قهراً آنها که دارای موارد نقض نمی‌باشند مقدمند تا آنها که دارای موارد نقض‌اند. لکن کم، و آنچه موارد نقض نهان است مقدم است بر آنچه موارد نقض کم است.

(۲) و مورد استفاده واقع نگردد زیرا مایه گمراهی است.

(۳) مردمی که در مساکن مدینه فاضله‌اند لکن علف‌های هرزه‌اند و به اصول مدینه فاضله پای‌بند نمی‌باشند.

(۴) عیناً به مانند کولی‌ها و بیابان‌گردان که خود را به اصول مدنیت پای‌بند نمی‌دانند و دزدان و یاغیان و راهزنان و اراذل و اوباش مردم و باجگیران.

(۵) مانند گوریل و میمون‌ها.

به صورت اجتماع ؛ و لکن در زندگی و اعمال مربوط به آن به مانند حیوانات وحشی‌اند و پاره‌ای از آنان مسکن خود را به نزد يك شهرها برمی‌گزینند. پاره‌ای از آنان صرفاً عادت به خوردن گوشت خام دارند و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات از گیاهان بیابان می‌چرند و پاره‌ای حیوانات را پاره می‌کنند و می‌خورند عیناً به مانند حیوانات درنده. اینگونه مردمان معمولاً در حواشی و اطراف و کناره‌های مدینه‌ها و مساکن و مناطق معموره زندگی می‌کنند یعنی در منتهی‌الیه شمال معموره و یا منتهی‌الیه جنوب معموره.

نظامی که درباره این قبیل انسانها اعمال می‌شود باید در حدود حیوانات باشد^(۱) یعنی آن دسته از آنها که در حدود انسانی می‌توانند مورد بهره‌وری قرار گیرند در شهرها به صورت برده در آیند و مورد بهره‌برداری قرار گیرند و درست به مانند حیوانات از آنها بهره‌کشی شود^(۲) و آن دسته که اصولاً مفید نمی‌باشند و یا حتی زیان آورند باید با آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود^(۳) و قهراً نسبت به فرزندان اینگونه افراد و یا حتی فرزندان همه مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند باید بدین‌سان عمل شود^(۴).

(۱) فارابی گوید با این قبیل افراد باید به مانند حیوانات رفتار شود و عجیب است که مسأله تربیت را فراموش کرده است.

(۲) باز هم عجب است که فارابی در اینجا تحت تأثیر نظام موجود زمان خود واقع شده است.

(۳) خلاف اصول انسانی و حتی شریعت است؛ فارابی در این مورد دیوانه شده است.

(۴) عجب است از فیلسوف دیوانه. خلاصه می‌گوید حتی مردم تربیت شده مدینه هم اگر فرزندان آنها عقب افتاده باشند باید آنها را نابود کرد عیناً به مانند حیوانات بی‌فایده و یا موزی و زیان‌آور.

مدینه‌های جاهلیه

مردم مدینه‌های جاهله که دارای نوعی از زندگی مدنی می‌باشند جزء ملت‌های مدنی به حساب می‌آیند و اجتماعات آنها خود اشکال گوناگون دارد^(۱) به شرح زیر:

- ۱- اجتماعات ضروریه .
- ۲- اجتماعات نذاله در مدینه‌های نذالت.
- ۳- اجتماعات خسیسه یا مدینه‌های خسیسه .
- ۴- اجتماعات کرامیه در مدینه‌های کرامیه.
- ۵- اجتماعات تغلبیه در مدینه‌های تغلبیه.
- ۶- اجتماعات حریه در مدینه‌های جماعیه و یا مدینه‌الاحرار^(۲).

ویژگی‌های مدینه ضروریه

در اجتماع و مدینه ضروریه مردم در به دست آوردن آنچه جزء ضروریات زندگی است که قوام بدن انسان وابسته به آن است به یکدیگر یاری و کمک می‌نمایند و البته راه‌های به دست آمدن آن امور بسیار است^(۳) مانند زراعت، حشم-

(۱) یعنی خود بر چند گونه‌اند.

(۲) که شرح هر یک خواهد آمد.

(۳) راه به دست آوردن ضروریات زندگی بسیار است.

داری، شکار، دزدی و جز آنها. که البته صید و دزدی هم می‌تواند به صورت ربودن مخفیانه باشد و هم به صورت آشکار.

درپاردای از مدینه‌های ضروریه همه صنعت‌هایی که در رفع حوائج ضروری لازم است وجود دارد. و درپاره‌ای دیگر تنها وسیله رفع حوائج ضروری آنها يك صنعت است و همان يك صنعت در آن مدینه وجود دارد^(۱). و مثلاً تنها زراعت و یا چیزی دیگر است که وسیله اعاشه آنان است.

برترین مردم اینگونه مدینه‌ها به زعم خود آنان کسی است که با اندیشه و تدبیر خود بتواند به بهترین نوع، احتیاجات ضروری آنان را از راه کسب‌ها و حرفه‌های آنان فراهم نماید. و قهراً کسی بر آنان ریاست فائقه دارد که با حسن تدبیر و چاره‌اندیشی خوب بتواند مردم را در جهت رسیدن به حوائج ضروری زندگی و حفظ آن به کار دارد و یا آن کسی که خود از منافع خود حوائج ضروری آنان را برآورد^(۲).

خصوصیات مدینه نذاله

در مدینه نذاله همت و کوشش مردم تعاون به یکدیگر است در جهت مال اندوزی و به دست آوردن رفاه زندگی و تکثیر ثروت و نگهداری ضروریات^(۳) و نقدینه یعنی

(۱) پاره‌ای جلورفته‌ترند و حرفه‌ها و صنعت‌های آنها زیاد است که از آن راه‌ها وسیله‌ها روزی را فراهم می‌کنند؛ در پاره‌ای فقط يك حرفه و صنعت هست و همه مردم آن به يك نوع کار اشتغال دارند.

(۲) از ثروت و دارائی شخصی خود بدانها اعطا کند و ضروریات زندگی آنان را تأمین کند.

(۳) مانند غلات و آنچه قوت و خوراك است و پوشاك. كلمه نذالت به فتح نون و نذولت به ضم نون و نذل به فتح نون و سکون ذال یعنی خسیس و پست و کوچک.

درهم و دینار. و احتکار بیش از حاجت و این کار را صرفاً به خاطر علاقه‌ای که به توانگری دارند و همین طور بخل بر خرج انجام می‌دهند و تنها از ثروت و مکنت خود در حدود حفظ بدنهای خود از هلاکت به مصرف زندگانی می‌رسانند. این ثروتهارا یا از همه راههای کسب و کار به دست می‌آورند و یا از پاره‌ای از کسبها که معمول در شهر مسکونی آنان می‌باشد.

برترین مردم در اینگونه مدینه‌ها به زعم ساکنین آنها، توانگرترین آنان است که هم خود توانگر در ثروت باشد و هم در رسیدن دیگران به ثروت و توانگری به بهترین نوعی بتواند چاره‌اندیشی کند؛ و بنابراین کسی بر این مدینه‌ها ریاست دارد که همواره در فراهم کردن وسائل توانگری مردم و حفظ اموال و موقعیت آنان قادر باشد. و قهراً راههایی که به وسیله آن به ثروت و توانگری مالی نائل می‌شوند همه وجوه و طرقی است که عادتاً به وسیله آنها می‌توان به ثروت و مکنت رسید، مانند زراعت، حشم‌داری شکار و دزدی و سرانجام داد و ستدهای ارادی یعنی بازرگانی و اجاره کاری و جز آن.

ویژگیهای مدینه خست

مردم مدینه‌های خست همواره در جهت رسیدن به بهره‌وری از لذات حسی و یا خیالی به یکدیگر یاری و کمک می‌نمایند و اجتماع آنان بر این اساس استوار است: قمار بازی کردن و مجالس لهو و هزل، فراهم کردن خوراک و خوردنی و نوشیدنی و میخوارگی و ازدواج و زن‌بارگی و بالاخره لذت‌طلبی و انتخاب لذت‌آورترین از هر امری. و این کارها را صرفاً برای لذت می‌کنند نه برای پایداری و حفظ تن. و اینگونه مدینه‌ها، نزد مردم مدینه جاهله و به اعتقاد آنان، به سعادت و کمال سعادت نائل شده‌اند و مورد رشک سایر مدن جاهلیه‌اند.

زیرا که هدف حقیقی اینگونه مدینه‌ها هنگامی تحقق می‌پذیرد که ضروریات و حوائج اولیه آنها برآورده شده باشد و مضافاً بر آن از لحاظ ثروت، در توانگری مطلق و رفاه باشند و بتوانند در رسیدن بدین لذات ثروت زیادی به مصرف برسانند^(۱).
والبتّه سعادت‌مندترین و برترین و رشک‌آورترین مردم اینگونه مدینه‌ها آن کسی است که وسائل لهو و لعب و آنچه لذت‌آور و مسایه خوشی است برای او فراهم تر بود.

ویژگیهای مدینه کرامیه

هدف مردم مدینه کرامت بر این است که با یکدیگر در رسیدن به کرامت و احترام و شأن و شوکت هم قولی و هم فعلی و معاونت و کمک نمایند^(۲) به اینکه هم ملت‌ها و مردم مدینه‌های دیگر به آنها احترام کنند و شأن و شوکت آنان را بستانند و هم در بین خود مورد اکرام و احترام باشند؛ حال در کرامت و احترامات معمول بین خود همه متساوی باشند و یا متفاضل که شأن و شوکت عده‌ای فزون‌تر باشد از عده‌ای دیگر^(۳).

منظور از احترامات متساوی این است که هر يك به‌طور متساوی به همدگر

(۱) و چنین کشوری به‌طور مطلق مورد رشک دیگران یعنی مدینه‌های مشابه خود می‌باشد زیرا از همه نعمت‌ها برخوردار است و علاوه بر رفع حوائج اولیه می‌تواند در راه حصول کمال لذات اموال و ثروت مصرف کند.

(۲) یعنی تفاخر و احترام و شکوه طلبی؛ بنابراین هدف مردمش این است که سربلند زندگی کنند و ملتی شجاع و محترم شمرده شوند.

(۳) برحسب طبقات یا برحسب به‌دست آوردن افتخارات قومی و اعمال شجاعت‌ها و جنگ‌آوریه‌ها و جز آن.

احترام گذارده شأن و شوکت او را بستانید؛ و درحقیقت هر يك بدیگری نوعی از شأن و شوکت اعطا کرده برای او قائل شود تا بالعکس آن دگر نیز چنین کند؛ در زمانی دیگر و بنوعی دیگر؛ و یا از همان نوع کرامتی که او برای وی قائل شده است. و منظور از کرامت متفاضل این است که مثلاً یکی از آنان نوعی از کرامت و شأن و شوکت^(۱) به او اعطا کند و آن دگر شأن و شوکتی بالاتر و بزرگتر از نوع اعطائی او، و البته این وضع بر نظام خاص و معینی استوار خواهد بود یعنی بر اساس شایستگی هر يك به اینکه مثلاً یکی از آنان در حد معینی شایسته کرامت است و دیگری شایسته شأن و شوکت زیاده‌تر؛ به هر حال بر حسب لیاقت‌هایی که با معیارهای خود سنجیده می‌شود. زیرا معیارهای لیاقت به نزد مردم مدینه‌های جاهله به فضیلت نیست و بلکه یا بر حسب توانگری مالی است^(۲) و یا بر حسب امکاناتی است که در تهیه اسباب لذت و لهو و لعب برای افراد وجود دارد. که هر کس بیشترین اسباب برایش فراهم باشد شأن و شوکت او به نزد مردم اینگونه مدینه‌ها فزون‌تر است^(۳). و یا به اینکه از لحاظ فراهم بودن حوائج ضروری زندگی و فراهم کردن برای دیگران در حدی باشد که مخدوم دیگران باشد و جمعی بدو خدمت کنند و در کلیه احتیاجات ضروری خود و دیگرانی که به او خدمت می‌کنند بسنده بود^(۴).

و یا به این است که مثلاً انسان در رسیدن مردم به سعادت خیالی و حوائج مادی خود، سودمند باشد یعنی از راه کمک به مردم و انجام کارهای خوب و بالاخره خدمت به دیگران، و سائل عیش و عشرت آنان را در حصول، و برخورداری از حوائج ضروری و توانگری و نیل به لذات فراهم سازد^(۵).

(۱) مثلاً لقب زهرمارالدوله و خبیث السلطنه و تنگ‌الملک.

(۲) حکومت ارستو کراسی مالی که بدترین شکل و صورت حکومت است؛ چون فضیلت‌های اخلاقی و اجتماعی در این نوع مدینه‌ها از بین می‌رود.

(۳) بنا بر این قیادت در اینگونه جوامع اصل است.

(۴) قهراً کسی که می‌تواند زندگی عده‌ای را تأمین کند تا خدمت‌گزار و غلام حلقه بگوش او باشند در توانگری و حصول لذات دارای شأن و شوکتی است.

(۵) که اغلب اینگونه افراد رهبری یابند؟

و باید یادآور شد که يك امر دیگر هم هست که به نزد بسیاری از مردم مدینه‌های جاهله محبوب و پسندیده است و آن غلبه است که هر کس ازین امر به حد کافی بهره‌مند باشد مورد رشک بسیاری از مردم اینگونه مدینه‌ها است؛ و از همین جهت است که حتماً باید این امر را نیز یکی از لیاقت‌های مردم مدینه جاهلیه به حساب آورد زیرا به نزد آنان بزرگترین امری که باید انسانها به واسطه آن مورد اکرام و احترام واقع شوند، این است که مشهور شوند به اینکه در امری یا در دو امر یا در اموری بسیار چیره دست و غالب‌اند. و اینکه آن‌چنان خود توانا است که هیچگاه مغلوب واقع نمی‌شود و یا یاران و انصار نیرومند وی او را یاری کرده به طوریکه همواره بر دیگران غلبه یابد و یا اینکه هم خود و هم یارانش موجب غلبه وی شوند؛ و بالاخره به این امر مشهور شود که آن‌چنان مردی است که هیچگاه مورد چشم‌زخم و ناخوشایندی واقع نمی‌گردد^(۱). و اگر اراده کند می‌تواند بر هر کس که بخواهد غلبه یابد و او را در ناراحتی افکند. اینگونه امور از اموری است که آدمی را به نزد آنان لایق کرامت نموده دیگران بدان رشک می‌ورزند؛ و هر کس در این اوصاف برتر باشد زبادت‌ر مورد اکرام و احترام واقع می‌گردد. و یکی دیگر از راه‌های کرامت و اینکه فردی مورد تعظیم و اکرام باشد این است که صاحب دودمان اصیل باشد و البته اصالت دودمان به نزد این نوع ملت‌ها بازگشت به یکی از همان‌چیزه گذشت می‌کنند^(۲)؛ مانند اینکه پدران و اجدادش ثروتمند بوده‌اند یا اینکه اسباب لذت‌ها برای آنان تا حدود زیادی فراهم بوده‌است و یا اینکه مشهور به چیره‌دستی و غلبه بر خصم و ملت‌ها بوده‌اند و یا اینکه در یکی از این طرق برای دیگران سودمند بوده‌اند؛ حال برای گروهی از مردم سودمند بوده‌اند و یا برای همه مردم مدینه؛ و یا اینکه در حد اعلای ممکن وسائل این هدف‌ها را داشته‌اند یعنی آلات و ابزار

(۱) به هر حال شهرت یابد که در همه نبردها و کارها و یا درپاره‌ای از کارها همواره

غالب می‌شود یا در اثر توانائی شخصی یا به کمک یارانش و یا هر دو.

(۲) ثروتمند باشد. پیرو لذت باشد. غلبه‌جو باشد به دیگران در این راه کمک کرده

باشد.

چیره شدن از قبیل مرکوب و سلاح، و جنگجو و آدم کش به حد کافی برای آنان فراهم بوده است و یا اینکه مرگ را در رسیدن به اینگونه هدفها ناچیز می دانسته اند. اما کرامتی که بین آنان متساوی است گاه می باشد که ناشی از استحقاق و اهلیت امری خارجی است^(۱)؛ و گاه باشد که نفس کرامت موجبات لیاقت و اهلیت آنها را در مکرم شدن فراهم می کند چنانکه بدون سابقه شخص به دیگری اکرام کرده او را لایق و اهل احترام و کرامت بدانند که در این صورت آن دگر نیز مقابل به مثل کرده او را اکرام می کند که درین مورد عیناً به مانند دادوستد و معاملات بازاری عمل می شود^(۲).

در اینگونه مدینه ها کسی که به نزد آنان بیشتر لایق اکرام و احترام است بر کسی که کمتر لیاقت احترام و شأن و شوکت دارد ریاست دارد. این تفاضل و برتری بین آنان همچنان بالا می گیرد تا برسد به آن کسی که در مدینه از همه مردمش بیشتر اهلیت کرامت و احترام را داشته باشد و قهراً چنین کس رئیس اول و پادشاه آن مدینه است. بنابراین رئیس مدینه باید درجهات مذکور از همه مردم مدینه لایق تر باشد؛ و البته لیاقتها و اهلیتها در این مدینه ها همانست که بر شمرده شد.

خصوصیات رئیس مدینه کرامت و مراتب ریاستهای آن

بنابر آنچه در باب ریاست مدینه کرامت گفته شد پس لازم است که دودمان رئیس مدینه بیش از دیگران باشد در صورتیکه معیار ریاست فقط بر دودمان باشد و همین طور اگر کرامت به نزد آنان تنها به رفاه و توانگری مالی باشد باید ریاست

(۱) به اینکه مثلاً همه در اعتلای مدینه خود کاری انجام داده اند.

(۲) کرامت و احترام می کند تا کرامت و احترام بیند.

مدینه ازین جهت درحد بالا باشد.

پس ازین مقام مردم دیگر درین دو، یعنی دودمان و ثروت، گوناگون و مختلف اند؛ و به این جهت ریاست آنان به ترتیب توانگری و دودمان آنان می باشد؛ و کسی که اصولاً دارای دودمان و توانگری نباشد وارد در مناصب ریاست و کرامت نخواهد شد و همین طور است در صورتیکه لیاقتها براساس اموری محدوده باشد که دیگران را بدان دسترسی نباشد و از خانواده های معینی تجاوز نکند.

اینگونه رؤسا پست ترین رؤسای مدینه کرامت اند. و گرچه از جهت سودی که در تحقق یافتن همت و هدف های مردم اینگونه مدینه ها دارند مورد احترام و اکرام واقع می شوند یعنی درجهت اینکه یا در توانگری بدانها سود می رسانند و یا درجهت نیل به لذات و خوشی ها و یا در جهت جلب احترام و اکرام ملت های دیگر نسبت به آنها^(۱) یا چیزهای دیگری که خواست مردم مدینه است و از آرزوهای آنان است. و بالاخره کسی که خود از طرف خود اینگونه امور و وسائل را برای آنان فراهم کند و یا به واسطه حسن تدبیرش مردم را به اینگونه امور مطلوب برساند و بر آن حفاظت کند رئیس خواهد بود.

و برترین رؤساء به نزد آنان آن کسی است که همه این چیزها را برای مردم مدینه فراهم نماید و لکن خود به جز کرامت بهره ای برنگیرد^(۲)؛ بدانها توانگری مالی برساند و خود نخواهد؛ و سائل لذت های آنان را فراهم کند و خود نخواهد؛ تنها کرامت، ستایش، بزرگداشت قولی و فعلی خواهد^(۳)؛ و نامش به این افتخارات مشهور گردد به نزد ملت خود و سایر ملتها، در زمان خود و بعد از او و همچنان نامش در افواه در روزگاران دراز بماند؛ قهراً این چنین کس بیش از همه لیاقت و اهلیت ریاست دارد^(۴).

(۱) مثل اینکه غلبه یابند بر بلاد دیگر یا در صنعت و حرفه آنطور ترقی کنند که مورد

احترام دیگران باشند یا فاتح منطقه شوند.

(۲) فقط به افتخارات دلخوش باشد.

(۳) برای او هزاره و جشن بگیرند.

(۴) چون حمالة الحطب و به قول عوام خر حمال است.

والبته این گونه افراد در اغلب اوقات نیازمند به ثروت و مکنت زیادی می باشند تا در بر آوردن امیال و خواسته های مردم مدینه اعم از توانگر کردن آنان و یا فراهم کردن وسائل لذت آنها مصروف دارند؛ و قهراً چون باید در موقع خود اینگونه کارهای مهم و پرخرج را انجام دهند لازم است که توانگری مالی آنها بسیار باشد^(۱) و تقریباً متناسب با همه مردم مدینه باشد^(۲).

بنابراین پاره ای از رؤساء برای مصرف در این گونه موارد که باید توانگر باشند و ثروت اندوزی کنند^(۳) و معتقدند که این گونه هزینه ها موجب کرامت و آزادی ملی است، اقدام به گردآوری ثروت از راه باج و خراج از مردم مدینه می کنند و یا از راه چیره شدن بر اقوام دیگر و غارت اموال آنان این گونه اموال را در بیت المال ذخیره کرده آماده مصرف در جهت جلب کرامت و عظمت بیش از پیش مدینه خود می نمایند؛ و در هنگام ضرورت هزینه های بزرگی را درین راه تحمل می کنند.

والبته این امر مانع ازین نیست که چون به هر نحو شیفته کرامت و عظمت شخصی است به هر وسیله ای که پیش آید درین رهگذر برای خود و هم برای فرزند خود بعد از خود درین جهت که نامش به وسیله آن پایدار بماند سهمی منظور دارد تا ازین راه قدرت را در فرزندانش و یا در فامیل خود حفظ کند؛ و علاوه، باز هم این امر مانع ازین نمی شود که برای خود هم سهمی از توانگری مالی قرار بدهد تا بدان سبب مورد احترام باشد و گرچه سود دیگری به جز احترام از آن مال نخواهد برد؛ و علاوه به وسیله آن، اقوام دیگر او را مورد احترام و اکرام قرار دهند^(۴)؛ و بدین وسیله همه طرقی که موجب می شود مردم او را مورد اکرام و احترام

(۱) در تاریخ حکومتها به ویژه ملوک الطوائفی ها این قبیل کارها معمول بوده است.

(۲) که به تنهایی بتواند همه را سیر کند و وسائل زندگی خاص آنها را فراهم کند؛

البته این امرگاه از بیت المال تأمین می شود.

(۳) بیت المال به وجود می آورند.

(۴) هدیه، ره آورد، سوقات، کمک مالی به دیگران کنند.

قرار دهند و بدین وسیله همه طرفی که موجب میشود مردم او را مورد اکرام و احترام قرار دهند در خود جمع نماید.

علاوه بر اینها اختصاصاتی برای خود مقرر دارد که به درخشندگی و زینت و بزرگی و جلالت وی به نزد مردم بیفزاید، از قبیل قصر و پوشیدنی و نشان و بالاخره پنهان شدن از مردم^(۱)؛ و سپس قواعد و ضوابطی برای انواع تشریفات و احترامات مقرر می‌دارد.

هنگامیکه ریاست وی تا این حد مسجل گردید و مردم به او و دودمانش عادت کردند و پادشاهی وی و کسانش را پذیرفتند درین هنگام مردم را بر حسب ترتیبی که در احراز کرامت و جلالت شأن دارند در مراتبی خاص قرار می‌دهد و به نظام می‌آورد؛ و برای هر مرتبت کرامتی و اجلالی خاص قرار می‌دهد و بر حسب لیاقت او برای وی از وسائل کرامت مقرر می‌دارد؛ از قبیل توانگری مالی و خانه و لباس و نشان و مرکب سواری و جز آنها هر امری که در تجلیل و شأن و شوکت آن مؤثر است. و البته این امر را در نظامی خاص و مراتبی معین مقرر می‌دارد.

پس از این برگزیده‌ترین مردم به نزد او کسی است که بیش از همه او را تعظیم و تجلیل کند؛ و در جلالت مقامش بیش از دیگران معاونت نماید. بنابراین خود او هم مورد اکرام وی واقع می‌گردد و هم به اندازه اعطاء کرامت^(۲).

بنابراین دوست‌داران کرامت با وی معامله کرده به او اکرام می‌نمایند تا بدین وسیله به اکرام خود بیفزایند؛ و او نیز بدانها اکرام روا می‌دارد؛ و بنابراین ارباب مراتب هم مورد اکرام مادون خود می‌باشند و هم مورد اکرام مافوق خود^(۳). البته این نوع مدینه‌ها از لحاظ ترتیبات و نظامات شبیه به مدینه فاضله‌اند به ویژه آن گاه که این کرامتها و مراتب و طبقات برای افاده سود و سود زیاده‌تر به آحاد

(۱) به وجود آوردن حاجب و دربان.

(۲) رئیس در برابر اکرامی که می‌بیند از آحاد رعیت که در مراتب بالا هستند خود به آنها اکرام می‌کند.

(۳) تا برسد به مرتبت ملك که او هم به کسانی اکرام می‌کند و آنها را برمی‌کشد که بیش از دیگران به وی احترام و اکرام نمایند.

مردم باشد؛ خواه آن سود، توانگر کردن مردم باشد، و یا افاده لذات یا چیزی دیگر از آنچه خواست منافع جویانست. این نوع مدینه‌ها به‌ترین نوع مدینه‌های جاهلیه است؛ مردم اینگونه مدینه‌ها را دیگران (نه مردم خود آن) جاهلیه نامند. باید یادآور شد که محبت کرامت و احترام هرگاه از حد بگذرد اینگونه مدینه‌ها تبدیل به مدینه جباران می‌شود و به مدینه تغلب دگرگون می‌گردد^(۱).

ویژگیهای مدینه تغلبیه

مردم در مدینه تغلب در راه تحقق بخشیدن به چیرگیها و غلبت‌ها به یکدیگر معاونت می‌نمایند^(۲). و این وضع هنگامی پیش می‌آید که همه مردم آن شیفته غلبه بر اقوام و ملل دیگر شوند؛ و البته هم‌درشیفتگی غلبه و هم‌درنوع آن و هم در چیزهایی که مطمح نظر آنان واقع می‌شود که مغلوب خود گردانند متفاوت خواهند بود. مثلاً پاره‌ای از آنان ممکن است خواستار چیرگی بر خون مردم باشند و پاره‌ای دیگر خواستار غلبه بر مال مردم باشند و بخواهند اموال دیگران را صاحب شوند و بالاخره پاره‌ای دیگر تسلط بر نفوس دیگران را خواستار باشند تا آنها را برده خود سازند.

و به هر حال درین مورد مردم مدینه مراتبی دارند بر حسب عظمت و اهمیت خواست هریک از افراد که شیفته غلبت بر امری مهم و بزرگ باشد یا کوچک؛ خواست آن غلبت یافتن بر اموال آنها باشد یا بر خون آنها و یا بر روح و نفس آنها که آنان را برده خود کند و یا اموال آنها که از آنان بر باید و خود حیات نماید.

(۱) ستمگری و غلبه یافتن در آن معمول می‌شود.

(۲) که بر ملتهای دیگر غالب آیند و منافع آنان را ویژه خود گردانند.

و به هر حال هدف و شیفتگی آنان در همه انواع چیرگیها خوار کردن و مقهور کردن دیگران است؛ و هدف این است که ملت مقهور نه مالک نفس خود باشد و نه مال خود و نه چیزی دیگر؛ و در همه اموری که وی می خواهد منقاد و مطاع و فرمان بردار وی باشد البته در آن چیزی که به خاطر آن چیره شده است منقاد و مقهور او باشد و ازین جهت است که هر گاه یکی از اینگونه افراد به هدف و خواست خود بدون اعمال زور و قهر و غلبت نائل شود توجهی به آن نخواهد کرد و حتی از امر مورد خواست هم صرف نظر می کند^(۱). پاره ای از آنان دوست دارند که از راه خدعه و نیرنگ و غافلگیرانه، بر مردم قاهریت و غلبه یابند؛ و پاره ای دیگر دوست دارند آشکارا اعمال زور و قاهریت کنند و پاره ای دیگر به هر دو راه؛ و ازین جهت است که بسیاری از کسانی که خواستار تسلط بر خون مردمند و خواستار خونریزی هر گاه بر انسانی که خواب باشد دست یابند نه اقدام به قتل آن می کنند و نه اموال او را تصرف می کنند تا آن گاه که او را بیدار کنند، و دوست دارند که از راه اعمال زور اموال او را تصرف کنند و دوست دارند که با طرف مقاومت و ستیز کنند تا او را از پسای درآورند و درست آنچه را که طرف نمی خواهد در باره او انجام می دهند^(۲).

و به هر حال هر يك از این گونه افراد دوستدار غلبه است؛ و بنابراین هر يك هم دوست دارند که بر سایر آحاد مردم مدینه خود چیره شوند و هم بر مردم دیگر؛ نهایت چون مردم داخلی مدینه در بقاء خود و در زنده ماندن خود نیازمند به یکدیگرند و می خواهند به یکدیگر در غلبه بر مردم بیگانه کمک نمایند و از غلبه دیگران بر آنها ممانعت نمایند ناچارند که از چیرگی بر یکدیگر خودداری کنند.

(۱) چون مطلوب او قهر و غلبه است و آن طرف تسلیم است بناچار نمی تواند اعمال قدرت کند؛ بنابراین او را رها می کند و حتی از اموال او هم صرف نظر کرده به کسی روی می آورد که در برابر او مقاومت نماید تا بتواند اعمال زور کند.

(۲) متأسفانه حیوانات انسان نمای این روزگار که خود را متمدن می دانند اغلب درین

رئیس اینگونه مدینه‌ها قهراً آن‌چنان کسی باید باشد که در بکار گرفتن آنان در جهت چیره‌شدن بر ملت‌ها نیرومندتر و مدبرتر بود؛ و در چاره‌اندیشی نیرومندتر بود و رأی وی در جهت به‌کاربردن و انجام‌دادن کارهایی که موجب چیرگی دائمی آنان شود کاملتر باشد^(۱)، و همین‌طور در جلوگیری از غلبه دیگران بر آنها و این‌چنین کس رئیس و پادشاه آنان خواهد بود.

و بالاخره کسی که اینان را طوری تربیت کند که همواره دشمن ملت‌های دیگر باشند و سنت و رسوم آنها طوری ترتیب داده شود که با مراجعه به آن سنت‌ها احساس کنند که در شأن این ملت است که بر دیگران غالب شوند و همه را در انقیاد خود درآورند^(۲).

تفاخر و حماسه‌های اینان یا در جهت غلبه‌های بسیار آنان می‌باشد و یا در جهت عظمت آنها و یا در توصیف آلات و ابزار غلبه و سازوبرگ آن؛ و البته وسائل چیرگی یا ناشی از تفکر و اندیشه است و یا مربوط به بدن و تن‌ها است و یا آلات و ابزاری دیگر. آنچه مربوط به بدن و تن‌هاست از قبیل چابکی و زورمندی است؛ و آنچه مربوط به خارج از تن‌هاست مانند سلاح‌های جنگی است و آنچه مربوط به فکر و اندیشه است به این است که در طرقي که بهتر می‌توان بر طرف چیره شد خوب اندیش بود و بهترین طریق را برگزیند.

براین گونه افراد حالانی عارض می‌شود^(۳) مانند سنگ دلی، ستمگری، خشمناکی و آزمندی در جهت خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها و زیاده‌روی در زناشوئی و زواج و بالاخره چیره‌شدن بر همه خیرات عالم آنهم از راه قهر و غلبه و منقاد و خوار کردن افرادی که صاحب این امورند. و اینان معتقدند که باید بر همه چیز و همه کس غالب آمد.

(۱) و بهتر بتواند اسباب غلبه دائمی آنها را بر ملت‌ها فراهم کند.

(۲) این مسأله از شعب نژادپرستی است و شاید از افکار ملت یهود گرفته شده باشد.

(۳) و روحاً دگرگون شده از حالات انسانی به طور مطلق بدور می‌شوند.

و گاه بود که همه مردم مدینه بدین سان اندیشه نمایند و چنان نمایند که قصد اینان از غلبه بر مردم بیگانه صرفاً به خاطر نیاز آنان است به شهرنشینی و نه برای امری دیگر^(۱).

و چه بسا ملتهای مغلوب از مجاورین آنان باشند که در شهر واحدی^(۲) زندگی می نمایند. و باید دانست که ملتهای غالب یا در دوستداری قهر و غلبت یکسانند و متساوی المراتب اند^(۳) و یا در مراتب گوناگونند و قهراً سهم هر یک از غارتگریها همان چیزی است که از مغلوبین می گیرد؛ کم تر از دیگران باشد یا زیاده تر [و احیاناً هیچ] از لحاظ رساندن قوی و نیروها و ابزار جنگی به رئیس و فرمانده خود نیز ممکن است متفاوت باشند^(۴) [یا متساوی].

و چه بسا باشد که قاهر تنها یکی باشد و قوم و یارانش در حکم آلات و ابزار بی اراده او باشند در غلبه بر طرف^(۵).

و بدیهی است که قصد اینگونه افراد از غلبه و قهر این نیست که چیزی برای خود و یا برای غیر رئیس خود به دست آورند؛ و بلکه صرفاً همت و قصد آنان از

(۱) نبرتهای قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم احياناً همین ها بود که مستعمره چنان خود را قیم ملل مغلوب می دانستند و دلسوزانه مردم را غارت می کردند و می گفتند خدمت می کنند.

(۲) که مثلاً محله ای بر محله دیگر حمله ور شود و این امر در بسیاری از بلاد معمول بوده است.

(۳) یعنی هم شأن و شوکت اند و هر کدام در کار خود استقلال دارند و تابع یکدیگر نمی باشند؛ و بالاخره یکنواخت عمل می کنند؛ و اگر هم هر کدام در مراتب خاص باشند و لکن برای خود کار کنند تفاوتی ندارد؛ هر کس هر چه غارت کرد از آن خودش می باشد و چه بسا اصولاً دست به غلبه نزنند چون دوست ندارد پس سهمی ندارد.

(۴) و یا متساوی؛ در نسخه چاپ بیروت در متن یقیناً بون آمده است؛ و در حاشیه متفاوتون که ظاهراً حاشیه درست است.

(۵) بقیه یا برده باشند و یا کسانی که وی آنها را در خدمت گرفته است. خلاصه کلام اینکه ممکن است پاره ای اصولاً دوستدار قهر و غلبه نباشند درین صورت سهمی ندارند و پاره ای کمتر پس سهم آنها کمتر خواهد شد.

قهر و غلبه این است که همان یکفرد به قدرت و مال و مکنت نائل شود تا وی ازین راه بتواند وسائل و نیازهای زندگی خود و مردان جنگجوئی که به خدمت می گیرد تأمین نماید و بالاخره هدف آنها غلبه برای غیر و اعطاء به غیر است^(۱) عیناً به مانند باز شکاری و سگ شکاری^(۲).

و همین طور سایر مردم مدینه در همه خواستهای وی و در جهت هدفهای او به مانند برده خدمتگزار اومی باشند^(۳)؛ و در برابر او خاضع و بی اراده اند؛ و به طور مطلق خود نمی توانند مالک چیزی باشند. پاره ای از مردم بر پای او زراعت می کنند و پاره ای تجارت. هدف این چنین کس تنها این است که همه مردم را در برابر خود خاضع و خوار و مغلوب و مقهور ببندد؛ و اگر چه سود دیگری از طرف آنان بدو نرسد و تنها سود وی خواری و مقهوریت آنان می باشد^(۴) اینگونه مدینه ها را نسبت به خوی و اخلاق پادشاهش مدینه تغلبیه نامند و لکن مردم عامه آن جویای تغلب نمی باشند. البته نوع مدینه ای که در آغاز فصل گفته شد مطلقاً مدینه تغلبیه است و آنکه قبل از این^(۵)، نیمه تغلبیه است.

بنابراین مدینه تغلبیه گاه بدین وضع است یعنی هدف مردمش و یارئیس آن از قهر و غلبه صرفاً به خاطر لذت بردن از قهر و غلبه است. و اما آن نوع مدینه ای که مردمش قهر و غلبه را وسیله هدفهای دیگری می دانند مانند اینکه به نیازهای ضروری زندگی دست یابند و با ثروت اندوزی نمایند و یا از لذات و امور لذت آوری که از قهر و غلبت به دست می آورند بهره مند شوند و یا به شأن و

(۱) جنگ نک نمایند. غلبه یا بند، غارتگری کنند و تحویل به یک نفر بدهند.

(۲) که برای غیر شکار می کنند نه برای خود.

(۳) بهتر است مدینه بردگی نامیده شود.

(۴) در بسیاری از ملوکا لطوایی های قرون وسطی در کشورهای اروپا و احیاناً آفریقای و پاره ای از قبائل، وضع بدین منوال بوده است.

(۵) در اول عنوان گفت همه مردم آن قصد غلبه داشته باشند در وسط دارای مراتب باشند از لحاظ دوستداری غلبه و قهر بعضی کمتر طالب قهر و غلبه باشند بعضی زیاده تر. در آخر گفت تنها رئیس طالب غلبه باشد؟

شوکت و کرامت برسند نوعی از مدینه دیگر تغلبیه است که باز مشمول همان مدینه‌های بر شمرده شده می‌شود.

بسیاری از مردم، همه این مدینه‌ها را تغلبیه می‌نامند و البته شایسته‌تر به این نام مدینه‌ایست که مردم آن همه این امور را بخواهند از راه قهر و غلبه به دست آورند؛ خلاصه اینکه مدینه‌های تغلبیه ازین نظر سه گونه‌اند.

یکی آنکه يك فرد آن طالب قهر و غلبت باشد و همه مردم برای آن يك تن کار کنند. دوم مدینه‌ای که نیم مردمش خواستار قهر و غلبه باشند. سوم مدینه‌ای که همه مردمش طالب قهر و غلبه‌اند.

و به هر حال مردم اینگونه مدینه‌ها قهر و غلبت را به عنوان اینکه مطلوب ذاتی باشد طالب نمی‌باشند و بلکه هدف و خواست آنان از قهر و غلبت امری دیگر است^(۱)؛ و مدینه‌های دیگر نیز وجود دارد که هدف آنان علاوه بر رسیدن به این امور^(۲) خود قهر و غلبه هم هست^(۳).

اما در باب نوع اول از اینگونه مدینه‌ها که قصد مردم آن صرفاً غلبه است به هر نحو که پیش آید و در هر چه باشد گاه اتفاق می‌افتد که افراد آن، بدون اینکه سودی عاید آنان شود، به افراد زیان می‌رسانند؛ مثل اینکه افرادی را به قهر و غلبه به قتل می‌رسانند؛ بدون اینکه سودی به آنها برسد؛ صرفاً برای لذتی که ازین کار می‌برند. و چه بسا برای خاطر چیزهای بی ارزش اقدام به جنگ و قتل و قهر و غلبه می‌نمایند^(۴).

(۱) یا رفع حوائج ضروری است؛ یا توانگر شدن و ثروت اندوزی است؛ و یا لذت بردن به امور لذت‌آوری است که ازین راه به دست می‌آورند.

(۲) یعنی رسیدن به امور سه گانه که قهر و غلبه برای رفع حوائج و یا توانگر شدن و لذت بردن بدان و یا کسب کرامات و افتخارات باشد. خود قهر و غلبه هم مطلوب بالذات است که البته اینگونه مدینه‌ها شاید معمولی تر باشد.

(۳) خود آنها هم مطلوب بالذات است. پس برای رسیدن به این امور از قهر و غلبه استفاده می‌کنند حتی بدون قهر و غلبه اگر به هدف خود برسند طالب آن نمی‌باشند. اصولاً آیه قرآن مجید اشاره به این قبیل افراد است که می‌فرماید پاره‌ای از مردم مانند بهائمند و بلکه پست‌تر و گمراه‌ترند.

(۴) و در حقیقت صرفاً بهانه‌جوئی می‌کنند تا بتوانند قتل عام کنند.

درین مورد حکایات و داستانهای از اقوام تازی وجود دارد.

اما درباب نوع دوم از این گونه مدینه‌ها^(۱) باید گفت چون قهر و غلبه را برای خاطر رسیدن به امور مادی دوست دارند و برای رسیدن به اموری که مطلوب آنان است اقدام به آن می‌نمایند یعنی اموری که به نزد آنان خوب و عالی شناخته شده است؛ بنابراین هر گاه بدون اعمال زور و قهر بتوانند به مطلوب خود برسند دیگر اعمال زور نمی‌کنند.

و اما درباب نوع سوم^(۲) از مدینه‌های تغلبیه باید گفت که نه به کسی زیان می‌رسانند و نه اقدام به قتل می‌کنند مگر در آن گاه که بدانند رسیدن به یکی از اموری که به نزد آنان شریف محسوب می‌شود ازین راه به دست می‌آید؛ و بنابراین هر گاه بدون توسل به زور و قهر و غلبه مقصود آنان بر آورده شود مانند اینکه گنجی بیابند یا اینکه از ناحیه غیر آنچه را می‌خواهند به آنان بخشش شود و یا به نحوی دیگر از ناحیه اشخاص بتوانند بدون قهر و غلبه به خواست خود برسند نمی‌پذیرند و تصرف در آن نمی‌کنند^(۳).

اینگونه افراد را ارباب همت و غرور می‌نامند^(۴).

مردم نوع اول از اینگونه مدینه‌ها از اموال مغلوبین خود تنها به رفع حوائج ضروری خود اکتفا می‌نمایند^(۵)؛ و گاه باشد که مبارزه و کوشش‌های عظیمی در راه به دست آوردن نفعی و یا مالی که از آن محروم‌اند مبذول می‌دارند و درین باب اصرار می‌ورزند؛ و هنگامی که بدانها دست یافتند و در حیطه قدرت آنان درآمد

(۱) که طالب رفع حوائج زندگی می‌باشند.

(۲) توانگری و یسار و لذت هدف آنها باشد با قهر و غلبه؛ یعنی اگر به این امور بدون قهر و غلبه برسند قانع نمی‌باشند.

(۳) در متن چاپ بیروت آمده است «لم یرده» که ظاهراً غلط است و «یرده» درست است.

(۴) چون نسبت به افراد ضعیف و ناتوان اقدام به اعمال زور نمی‌کنند چون اینان تنها از راه غلبه ثروت می‌جویند.

(۵) تنها پس از غالب شدن به اندازه حوائج ضروری زندگی خود قناعت می‌کنند.

به نحوی که کاملاً در تحت نفوذ و حکم آنان قرار گرفت از آن دست بدارند و رها کنند^(۱).

چه بسا این گونه افراد هم مورد ستایش و اکرام و تجلیل واقع می شوند^(۲). بسیاری از این کارها را دوستداران احترام و کرامت صرفاً برای این انجام می دهند که مورد اکرام و احترام واقع شوند.

والبتّه مدینه های تغلبیه بیشتر به سوی جباریت و مدینه های جبارین گرایش می یابد تا مدینه کرامت^(۳).

بر مردم مدینه های طالب توانگری های مالی و لهو و لعب و خوشگذرانی، گاه غرور و حالاتی عارض می شود که گمان می برند تنها آنان هستند که خوشبخت و پیروز و مورد رشک مردمند و باید باشند؛ و چنین گمان برند که از همه مردمان مدینه های دیگر برترند؛ آن چنان غروری بر آنان عارض می شود که مردم مدینه های دیگر به نظر آنان خوار شمرده می شوند و گمان می برند که ملتهای دیگر بی ارزش و بی ارزشند و به واسطه نائل شدن به آنچه به نزد آنان سعادت محسوب می شود مورد محبت و کرامت ملتهای دیگرند.

اینگونه اندیشه های خودخواهانه در آنان حس خودخواهی، افتخار، محبت ستایش و چاپلوسی را زنده می کند و همواره می خواهند دیگران از آنان ستایش کرده چاپلوسی نمایند و گمان برند که ملت های دیگر نتوانسته اند به موقعیتی که آنان احراز کرده اند برسند و اصولاً جاهل به این نوع از سعادتند^(۴).

این گونه افکار موجب می شود که برای خود القاب و نامهایی بسازند که نمودار حسن سیرت و سریرت آنان است؛ مثل اینکه خود را معروف کنند که

(۱) تنها مطلوبش این است که بگوید این منم که قادر بر این کار هستم و گر نه بیش از حوائج ضروری طالب چیزی دیگر نمی باشم.

(۲) و به واسطه این قبیل گذشت ها جوانمرد شناخته می شود.

(۳) اغلب به صورت مدینه جبارین درمی آید و کمتر به صورت مدینه کرامت چنانکه یکی دومورد از آن به صورت مدینه کرامت درمی آید و در متن ذکر شد.

(۴) سعادت مال و لذت و بهره گیری از لذتها و کسب کرامت و افتخار.

ظریف‌اند و مطبوع و دیگران خشن و نامطبوع و ازین راه خود را چنان نمایند که مردم گمان برند که اینان ارباب غرور و بزرگی و تسلط‌اند؛ و گاه بود که آنان را مردمی صاحب همت شناسند. و چون اینگونه افراد دوستدار لذات و لهو و لعب‌اند اگر وضعی پیش آید که راه رسیدن آنان به توانگری و لهو و لعب و لذات موردنظر کسب و حرفت نباشد و صرفاً نیروی غلبه و قهر برملتها باشد و از راه قهر و غلبت به هدفهای خود که توانگری و لهو و لعب است نائل گردد، نخوت و غرور خاص آنان را فرا می‌گیرد و در زمره ستمگران و جباران درمی‌آیند.

اینان ملت و مردم نوع اول را احمق می‌نامند و ممکن است دربین مردمی که صرفاً دوستدار کرامت‌اند کسانی پیدا شوند که رسیدن به کرامت را بذاته نخواستند؛ و بلکه وسیله رسیدن به توانگری بدانند؛ چه آنکه بسیاری از آنان دوست دارند که مورد اکرام و احترام مردم واقع شوند تا از آن راه به ثروت‌اندوزی و توانگری برسند حال یا از ناحیه کسی که مورد اکرام و احترامش واقع شده است یا از ناحیه دیگران^(۱). زیرا اینگونه افراد ریاست و اطاعت و فرمانبرداری مردم مدینه را برای آن خواهند که به ثروت و مکننت نائل شوند.

بسیاری ازین گونه افراد ثروت و مکننت را هم برای رسیدن به لهو و لعب و لذت می‌خواهند و معتقدند که ریاست آنها و فرمان‌برداری دیگران از آنها هر اندازه فزونتر و کامل‌تر باشد بهره‌گیری آنها از امور مالی و لذت‌های ناشی از آن فزونتر می‌گردد؛ و لاجرم اعمال زور کرده و بیکه‌خواه می‌شوند که حکومت مطلقه فردی برقرار کنند تا بدان وسیله به جلالت خود بیفزایند و در نتیجه به توانگری و مکننت بزرگ دست یابند به طوریکه هیچ کس یارای برابری با آنها را نداشته باشد^(۲) و آنها بتوانند ثروت و مکننت حاصله را در جهت لهو و لعب و خوشیهای زندگی به کار گیرند و از انواع خوشیها از نوع خوردنی و نوشیدنی و گائیدنی به مقامی رسند که

(۱) یعنی درحقیقت مریدایی می‌کند و به وسیله خدعه و نیرنگ مردم را می‌فریبد تا

ازین راه ثروت‌اندوزی کند.

(۲) برابری در توانگری و ثروت و بهره‌گیری از لذات.

کماً و کیفاً فائق بر همه باشند.

ویژگیهای مدینه جماعیه^(۱)

مدینه جماعیه آن گونه مدینه ایست که مردم آن همه رها و آزاد باشند و هر آنچه بخواهند انجام دهند^(۲) و همه مردم آن از تساوی کامل برخوردار باشند در همه اعمال خود، قوانین و سنت های آنان هم برین اساس است که هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد در هیچ جهت؛ و مردم آن آزادانه هر عملی را مرتکب می شوند و هیچ فردی از افراد بر هیچ فردی دیگر تسلط ندارد؛ نه خودی بر خودی و نه دیگران بر آنها؛ و تنها آن کس قابل ارزش است که در جهت فزودن به حریت و آزادی آنها کمک کند^(۳)؛ و چون بدین سان آزادند به ناچار در آنان خلق و خوی و همت ها و اغراض فزون می شود و خواسته ها متفرق و بسیار می شود. اشیائی که برای بهره گیری در لذتها به کار گرفته می شود بر حسب خواسته های متعدد بسیار و متنوع می گردد تا آنجا که به حساب و شمار نمی آید.

مردم اینگونه مدینه ها و دسته های مختلف و متباین و همانند به حدی می رسند

(۱) درباره مدینه جماعیه قبلاً به طور فهرست وار مطالبی بیان شده است.

(۲) حریت و آزادی مطلق داشته باشند. معلوم نیست مدل فارابی در این نوع مدینه ها کدام کشور است آیا کشورهای یونان است یا در سرزمینهای مشرق مانند ایران و عربستان و احیاناً ترکیه قدیم چنین سرزمینهایی وجود داشته است. در یونان ظاهراً شهر آتن درین وضع بوده است که سرانجام سقوط کرده است. شاید در اسکندریه و شامات هم وضع بدین منوال بوده است و احیاناً ایران دوران ساسانی. و هم اکنون

(۳) در متن چاپ بیروت مائزل آمده است. در حاشیه فیما تزداد حریتهم آمده است که ظاهراً حاشیه درست است نه متن.

که به شمار نمی آیند^(۱) و بالاخره از همه نوع مردم و مردمی که باخواستهای مختلف در مدینه‌های دیگر پراکنده‌اند درین گونه مدینه‌ها جمع می‌شوند^(۲). از مردم شریف تاپست‌ترین؛ برقرارشدن ریاستها در اینگونه مدینه‌ها مستند به هر امری است که پیش آید از سایر اموری که بر شمرده شد^(۳) و ریاستهای مستند به آنها دانسته شد و دسته‌هایی که در وضع رؤسای مدینه نمی‌باشند^(۴) قهرأً برای اینگونه رؤساء و کسانی که عنوان ریاست دارند مسلط می‌باشند^(۵). ریاست کردن رؤسای آنان تابع خواست و ارادهٔ مرؤوسین است. رؤسای آنان کاملاً تابع خواست مرؤوسین‌اند به‌طوریکه اگر به‌دقت در اوضاع و احوال آنان رسیدگی شود نه رئیسی وجود دارد و نه مرؤوسی^(۶). به‌جز اینکه باید گفت تنها آنانکه در جهت آزادی مطلق و برآورده‌شدن خواستها و امیال آنان اقدام می‌کنند و آنان را به همهٔ خواستهای خود می‌رسانند و آزادی و خواستهای گوناگون آنان را برای آنان پایدار می‌دارند و از دست‌برد افراد داخلی و دشمنان خارجی محفوظ می‌دارند مورد اکرام و احترام آنان می‌باشند. و در صورتیکه خود برخواستهای ضروری زندگی اکتفا نمایند که آن‌گاه

(۱) گروه‌های متباین به وجود می‌آیند و گروه‌های همفکر و همسان، هر دسته‌ای‌سازی و نوائی دارند و ایده و خواستی. در لذت طلبی هر دسته‌ای به دنبال امری می‌روند؛ زن‌بازی؛ بچه‌بازی، قماربازی و هزاران بازی دیگر، می‌خوارگی به انواع و اقسام آن. شب‌نشینی با انواع و اقسام آن.

(۲) و جامعهٔ ناجور و یا ناهم‌رنگی را به وجود می‌آورند. شاید بغداد زمان فارابی به این صورت بوده است.

(۳) در مباحث قبل راه‌های رسیدن به ریاست اموری بود که مطلوب مردم بود حال توانگری یا غلبه و یا چیزی دیگر. در این نوع مدینه‌ها چون همه واجد این امورند بنا بر این اگر ریاستی وجود داشته باشد باید از راه‌های دیگر باشد.

(۴) و از لذات و شهوات و توانگری آنان برخوردار نمی‌باشند.

(۵) چون آنان سرگرم عیش و عشرت‌اند.

(۶) وضع خلافت بغداد تا مدت‌ها بدین منوال بوده است.

برتر و مطاع و مکرم تر به نزد آنان خواهند بود^(۱).

ازین نوع کسان که بگذریم مابقی رؤسای آنان یا همشأن و برابر با آنها می باشند و یا حتی فرودتر.

در آن گاه مساوی با سایرین محسوب می شوند که هر گاه از طرف افراد خواستها و امیال آنان برآورده شود و خیراتی بدانها رسانده شده از طرف وی نیز اموال و ثروتی برابر با آنچه بدو رسانده اند به آنها برسانند و درین صورت برای وی برتری و مزیتی نسبت به خودشان قائل نمی شوند.

و لکن هر گاه اموالی به وی ببخشایند و سهمی از اموال و مکنّت خود به او برسانند و کراماتی به او بنمایند و از طرف وی به آنها سودی عاید نشود آنان بر رئیس خود برتری و مزیت دارند زیرا مانعی نیست که در این نوع مدینه رؤسائی باشند بدین وضع و حال^(۲) که بر حسب اتفاق به نزد مردم مدینه شأن و شوکتی داشته باشند و ریاست یابند حال یا بنابه خواست مردم مدینه این شأن و شوکت را احراز کرده باشند و یا به اینکه پدران آنان در این مدینه ریاست داشته و مورد اکرام مردم بوده اند و از حقوق میراثی استفاده کرده ریاست یافته باشند که در این صورتها مردم مدینه کاملاً مسلط بر رؤسای خود می باشند. در اینگونه مدینه همه هدفها و خواستهای مدینه های جاهله به طور فزونی و کاملتر خودنمایی می کند^(۳).

اینگونه مدینه های جاهله، معجبه و مدینه سعیده شمرده می شود، ظاهر آن

(۱) در مثل آمده است که نوکر بی جیره و موجب تاج سر آفاست. اینگونه اوصافی که می شمرد تقریباً اوصاف نوکر است نه رئیس و شاید هم مؤبدان و روحانیان در اسلام درین حد بوده اند البته در خلافتها آنچه در شرح احوال نوع صاحب بن عباد و ابن عمید آمده است در همین حدود است. احترام و اکرام بر امکه و سایر وزراء ظاهراً درین حد بوده است. وسائل عیش و عشرت خلیفه را فراهم می کرده اند و خود حکومت می کردند. علت واژگونی خلافت بغداد همین بوده است و اما اکنون ... معذورم.

(۲) که توانگری مالی نداشته باشند و صاحب قدرت و نیروی غلبه هم نباشند که ازین راهها حاکم شده باشند.

(۳) یعنی کاملترین شکل مدینه جاهله اینگونه مدینه هاست.

عیناً به مانند لباسی است که نقاشی و رنگ آمیزی شده باشد به رنگهای گوناگون و شمایل های مختلف؛ و بنابراین اینگونه مدینه ها محبوب همه است و سکناى در آن برای هر کس مطلوب است زیرا هر کسی تاحدی و در امری معین خواستهای دارد که در اینگونه مدینه ها بر آورده می شود و بنابراین مردم و ملت های گوناگون به سوی آن روی می آورند و به طور بی حساب و بی اندازه به بزرگی آن افزوده می گردد و در آن از هر نوع نسلی و خلق و خوئی و بچه هائی به وجود می آیند؛ و فرزندانى که نهادها و فطرتها و تربیتهای گوناگون دارند در اینگونه مدینه ها پا به عرصه وجود می گذارند؛ و رشد و نمو می کنند. بدین ترتیب اینگونه مدینه ها نمودار شهرهای بسیار می گردند و لکن نه به طور جدا و متمایز بلکه درهم و پراکنده در یکدیگر^(۱)؛ و بیگانه از اهلی شناخته نمی شود. در اینگونه مدینه ها هدفها و غرض های گوناگون وجود دارد، روشها مختلف است. و بدین جهت ممکن است که بعد از گذشت زمانهای متمادی مردمی که از طبقه افاضل باشند پسند آیند و حتی حکماء و دانشمندان و شعراء و خطبائی در اینگونه مدینه ها تربیت شوند؛ در هر نوعی از امور و علوم و فنون. و ممکن است که از بطن اینگونه مدینه ها افرادی برای تشکیل مدینه فاضله بیرون آیند؛ و این نوع انسانها بهترین دسته هائی هستند که در اینگونه مدینه ها تربیت می شوند؛ و از این جهت است که اینگونه مدینه ها از لحاظ خیر و خوبی و هم از لحاظ شرویدی بهره ورترین مدینه ها می باشد و هر اندازه بزرگتر، و مدت آن طولانی تر و مردم آن زیاده تر و نعمت های آن فراوان تر و برای زندگی مردم کاملتر بود هم خیرات و هم شرور آنهم فزونتر شود. و باید دانست هنگامی که ریاسات مدینه جاهله گفته می شود مقصود انواع ریاسات است به تعداد انواع مدینه های جاهله^(۲).

(۱) اینگونه مدینه ها به حقیقت مدینه های گوناگون و مختلف اند که در هم و داخل یکدیگرند؛ انواع مردم آن در یکدیگر آمیخته اند؛ بیگانه از اهلی باز شناخته نمی شود؛ منظور از بیگانه یعنی آنانکه واقعا اهل این مدینه نمی توانند باشند از لحاظ خلق و خوی.

(۲) همانطور که مدینه های جاهله انواعی و اشکالی دارد ریاست های آنهم انواع و اشکالی گوناگون دارد.

زیرا هر يك از ریاستهای جاهلیه یا قصد و هدفش صرفاً دستیابی به حوائج ضروری زندگی است^(۱)؛ و یا علاوه بر آن توانگری مالی است؛ و یا علاوه بر آنها بهره‌وری از لذت‌های مادی است؛ و یا نیل به کرامت و حسن شهرت و ستایش است. حال اساس آن بر حریت و آزادی باشد؛ و یا قهر و غلبه؛ و از همین جهت است که ریاستهای اینگونه مدینه‌ها درازای ثروت خرید و فروش می‌شود به‌ویژه ریاستهای مدینه‌های جماعیه.

زیرا بیان شد که در مدینه جماعیه هیچ فردی از آن دگر در احراز ریاست اولویت ندارد؛ و بنابراین موقعی که ریاست آن به يك فردی از افراد اعطا شود یا برای این است که مطیع مردم است و به اصطلاح مردم این کار می‌کنند که بتوانند هر نوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل نمایند^(۲) و یا اینکه در برابر این کار ازو ثروت و مکتبی دریافت می‌کنند و یا مابازای دیگر؛ و بهترین رئیس به‌نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه‌ها و چاره‌جوئی‌ها را در راه رسیدن مردم به هدفها و امیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است، به کار برد و نیز بتواند سود آنان را از دست برد دشمنان نگهدارد؛ و در عین حال خودش از اموال آنها به‌جز رفع حوائج ضروری زندگی چشم‌داشتی نداشته باشد؛ بلکه صرفاً باندازه ضروری زندگی خود از آنان برگیرد^(۳). و قهراً در اینگونه مدینه‌ها آن کسی که به معنی واقع جزء افاضل باشد یعنی آن گونه کسی که اگر به ریاست برسد کارها و اعمال آنها را ارزیابی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نماید هیچ گاه به ریاست نمی‌رسد و مردم زیر بار ریاست او نخواهند رفت^(۴).

(۱) تقریباً تکرار شده است نهایت به صورتی دیگر.

(۲) یعنی کاملاً مقتدا و مطیع خواست مردم است و می‌خواهند ازو سواری بگیرند و برای همین او را انتخاب می‌کنند.

(۳) خسر الدنيا والآخرة.

(۴) همچنانکه زیر بار ریاست علی بن ابی طالب نرفتند و همین‌طور که زیر بار ریاست هج انسان فاضلی از نسل بنی‌هاشم نرفتند.

وهر گاه پیش آید که این چنین کسی مقام و منصب ریاست یابد در اندک مدتی یا خلع می شود یا کشته و یا وضع حکومتش پریشان حال شده جنگ و ستیز بر سر آن فزون می شود^(۱). و همین طور است وضع سایر مدینه های جاهلیه که هر فرد از مردم آن طالب ریاست آن کسی می باشند که خواستها و امیال آنها را بر آورد؛ و راه رسیدن به آن را برای آنها آسان گرداند؛ و هم نگهبان آنها باشد؛ و به طور مطلق از ریاست افاضل ابا و امتناع دارند و نمی پذیرند؛ فقط چیزی که هست این است که پدید آمدن مدینه های فاضله و ریاستهای فاضله از بطن مدینه های ضروریه و جماعیه آسان تر و ممکن تر است^(۲). رسیدن به حوائج ضروری زندگی و یا تسوانگری و بهره گیری از لذات و لهو و لعب و نائل شدن به کرامات گاه از راه قهر و غلبه است و گاه از راه های دیگر^(۳). بنابراین هم مدینه های چهار گانه با توجه به این امور تقسیم بندی می شوند به چهار قسم و هم ریاستهای آنها که قصد آنان رسیدن به یکی یا همه این هدفها است. پاره ای از ریاستها برای رسیدن به مقصود خود راه قهر و غلبه را انتخاب می کنند؛ و پاره ای دیگر راه های دیگری را غیر از قهر و غلبه.

آنها ای که از راه قهر و غلبه به مطلوب خود می رسند و آنچه به دست می آورند به وسیله مدافعت و قهر و غلبه حفاظت می نمایند به ناچار نیازمند به نیروی مندی جسمانی می باشند و از لحاظ اخلاقی باید خوی ستمگری و سنگدلی و خشونت داشته باشند؛ و برای مرگ و زندگی ارزشی قائل نشوند و به سادگی دست به آدمکشی بزنند و برای زنده بودن خود هم ارزشی قائل نباشند و اصولاً این طور می اندیشند که هر گاه به مطلوب خود نرسند نباید زنده بمانند و باید تاپای مرگ برای رسیدن به مطلوب خود اقدام نمایند. و نیز نیازمند اند به اینکه هنر و صنعت به کار بردن سلاحهای جنگی را به خوبی بدانند؛ و همین طور بهترین تدبیر جنگی را در جهت

(۱) در تاریخ اسلام و دنیا این وضع بسیار اتفاق افتاده است.

(۲) یعنی از این دو نوع از مدینه ها ممکن است مدینه های فاضله و ریاستهای فاضله به وجود آید و نه از سایر انواع دیگر مدینه های جاهله.

(۳) تکرار شده است به عبارتهای دیگر.

قهر و غلبه بر غیر بشناسند و به کار برند که البته این امری است که همه مردم مدینه متغلبه را شامل می شود (۱).

و اما آن مدینه هائی که هدف مردمش بهره گیری از لذات و خوشیهای دنیا است همواره در معرض آزار و شره می باشند و نسبت به خوردنیها و نوشیدنیها و زن شیفتگی پیدا می کنند و بدین جهات است که پاره ای از آنان نرم خوی و بی حال (۲) می شوند و نیروی غضبیه آنان از بین می رود تا آنجا که هیچگونه اثری ازین نیرو در آنها باقی نمی ماند (۳)؛ و برعکس برپاره ای از آنان غضب و آلات و ابزار نفسانی و بدنی غضب و همین طور شهوت و آلات و ابزار نفسانی و بدنی آن مستولی میشود و خلاصه همه وسائل و اموری که موجب نیرومندی غضب است و به وسیله آنها می توانند کارها و اعمال ناشی از خشم و غضب و شهوت را تحقق بخشند در آنها نیرومندی گردد و همواره اندیشه و فکر خود را در جهت انجام کارهایی که ناشی از شهوت و غضب است مصروف می دارند؛ هدف نهائی پاره ای از مردم اینگونه مدینه ها انجام کارهای شهوانی است و درین صورت قوی و افعال غضبی را ابزار و آلاتی قرار می دهند برای رسیدن به افعال ناشی از شهوت (۴) و برخوردار کردن مظاهر شهوات نفسانی خود و بدین ترتیب عالی و اعلا ترین نیروی خود را خدمتگزار شهوات که پست ترین نیروها است قرار می دهند (۵)؛ زیرا نخست قوه ناطقه و عقل خود را در خدمت

(۱) همه مردم مدینه های تغلبه نیازمندند که درین راه ها تربیت شوند و سنگدل و درشت خوی و خشن و ستمگر بودن و ناچیز شمردن مرکز امور است که همه آنها را فرا می گیرد و باید در آن راه ها تربیت شوند.

(۲) در متن کلمه ای آمده است که معنی آن خواب، مستی و عیش و نوش است که در عرف خمار آلود گفته می شود.

(۳) و به اصطلاح فاقد غیرت و حمیت و حس مدافعت می شود.

(۴) همه آنچه از راه غضب به دست می آورد در راه شهوت صرف می کند و اصولاً غضب را وسیله نیل به شهوت قرار می دهد بهر نحو که باشد.

(۵) هم قوت غضبه و هم قوه ناطقه و عقل خود را در آن جهت و در خدمت آن مصروف می دارد.

شهوت و غضب قرار می‌دهند و سپس قوای غضبیه را خادم قوای شهوانی می‌کنند و همه تفکرات و اندیشه‌های خود را متوجه استنباط اموری می‌کنند که افعال غضبیه و شهوانیه آنها کمال یابد. و آن گاه افعال قوای غضبیه و آلات و ابزار آنها را در جهت نیل به لذات مصروف می‌دارند؛ یعنی در بهره‌گیری از خوردن و نوشیدن و زن و سایر اموری که لذت آور می‌دانند و بر آنها چیره شده برای خود نگهداری می‌کنند. این وضع در بین اشراف بیابان‌نشین و بیابان‌گردان ترك و عسرب دیده شده و می‌شود. زیرا اصولاً مردم بیابان‌نشین عموماً غلبه را دوست دارند؛ در خوردنیها و نوشیدنیها و زن بسیار مولع و آزمندند. و مسأله زن به نزد آنان بسیار مهم و عظیم است و بسیاری از آنان اعمال فسق و فجور را نیکو و مستحسن می‌شمارند و این امر را پست و سقوط اخلاقی نمی‌شناسند؛ زیرا زمام نفوس آنان به دست شهوات سپرده شده است و بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنی که به نزد زنان خود را به انواع زینت‌ها می‌آرایند و کارهایی که نمودار مجامله است انجام می‌دهند؛ و بالاخره هر کاری که می‌کنند در جهت جلب زنان می‌کنند و می‌خواهند شأن و شوکت خود را به نزد آنان بالا برند^(۱) و هر چه را زنان زشت و عیب می‌شمارند آنها نیز عیب می‌شمارند و آنچه را آنان خوب و نیک می‌شمارند آنها نیز خوب و نیک می‌شمارند^(۲)؛ و بالاخره در همه امور میل و خواست زنانشان را مرعی می‌دارند و در بسیاری از آنان مشاهده می‌شود که اصولاً زنان بر مردان تسلط کامل دارند و بر امور منزل و شخص آنها استیلا دارند و بدین جهات است که بسیاری از آنان برای

(۱) عبارت متن هم افاده این معنی را می‌کند که خود را به نزد زنان می‌آرایند و هم افاده این معنی را می‌کند که کارهایی که به نزد زنان می‌کنند برای این است که خود را به نزد زنان زیبا و دارای شأن و شوکت نشان دهند و هم اینکه تملق و چاپلوسی می‌کنند و ملاحظه می‌فرمائید که فارابی درین عبارت هنرنمایی کرده است چون همه این امور زنان را جالب است و با یک عبارت افاده کرده است.

(۲) این وضع در عصر حاضر زیاد دیده شده است که در مجالس و محافل و حتی در عصر ما در روزنامه‌ها و مجلات و حتی پارلمان سعی می‌شود موافق با نظر زنان نوشته و یا گفته شود.

زنان خود ناز و نعمت و آسایش و راحتی فراهم کرده و آنان را به دشواری و سختی نمی‌افکنند^(۱)؛ بلکه همواره رفاه و راحت آنان را در نظر دارند و خود همه‌دشواریها و رنج‌ها را تحمل کرده و کارهایی که نیاز به رنج و مشقت دارد خود انجام می‌دهند.

مدینه‌های فاسقه

و اما مدینه‌های فاسقه آن گونه مدینه‌هایی است که مردم آن اعتقاد به مبادی موجودات دارند^(۲) و علم به آنها هم دارند و سعادت را هم می‌شناسند و اعتقاد به آن هم دارند و افعال و کارهایی که موجب رسیدن به سعادت است هم خوب می‌شناسند و هم قبول دارند؛ و با تمام این اوصاف به هیچ‌یک از آنها عمل نمی‌کنند و پای بند نمی‌باشند و خواست و ارادت خود را در جهت یکی از هدفهای مدینه‌های جاهله و یا همه آنها منحرف می‌نمایند یعنی یا رسیدن به منزلت و مقام یا کرامت و احترام یا قهر و غلبه یا جز اینها؛ و کارها و افعال خود را کلاً بدان سوی متوجه می‌نمایند.

اینگونه مدینه‌هائیز به مانند مدینه‌های جاهله، و به اندازه آنها، انواع و اقسامی دارد^(۳) زیرا کارها و افعال مردم مدینه‌های فاسقه و همین طور خلق و خوی آنان عیناً همان افعال و کارها و خلق و خوی مردم مدینه‌های جاهله است؛ و تنها امتیاز و ماینت مردم مدینه‌های فاسقه یا جاهله در آراء و معتقدات آنها است^(۴) و گرنه مردم

(۱) نه دشواری کار و زحمت و نه دشواری در زندگی و وسائل پوشاک و خوراک.

(۲) اعتقاد به خدای یگانه و عالم غیب و مقدسات دارند.

(۳) چون اهواء و امیال مردم مدینه‌های فاسقه هم به اندازه اهواء و امیال مردم مدینه‌های جاهله است قهراً در تنوع به مانند آنهاست؛ همه روشهایی که در مدینه‌های جاهله است در مدینه‌های فاسقه است؛ نهایت مردم مدینه‌های جاهله ندانسته بدان سوی رفته‌اند و مردم مدینه‌های فاسقه با علم به بدبودن آن هدفها بدان سوی می‌روند.

(۴) که مردم مدینه‌های فاسقه سعادت و حق را می‌دانند و عمل نمی‌کنند و مردم مدینه‌های جاهله حق را و سعادت را نمی‌دانند یعنی سعادت حقیقی را نمی‌شناسند.

اينگونه مدينه‌ها نيز مطلقاً به سعادت واقعي نائل نخواهند شد.

مدينه‌های ضاله

اما مدينه‌های ضاله، مدينه‌هایی است که برای مردم آن همه اصول و مبادی وجود و اصول سعادت‌ها را قلب کرده باشند و اصول و مبادی ديگری را برای آنان گفته و به آنها بياموخته باشند. آن نوع اصول و مقدماتی که يك نوع سعادت‌نهایی ديگری را بدانهارهنمون شود به‌جز آنچه در حقيقت سعادت‌نهایی است و افعال و اعتقاداتی بدانها تلقين و برای آنان ترسيم شده باشد که به‌وسیله هيچکدام نتوان به سعادت حقيقي رسيد^(۱).

نوابت مدينه‌های فاضله^(۲)

نوابت در مدينه‌های فاضله خود بر چند گروهند، گروهی از آنان افرادی هستند که به افعال و اعمالی که موجب سعادت حقيقي است تمسک می‌کنند و لکن قصد و غرض آنان از آن کارها و اعمال رسيدن بدان سعادت نمی‌باشد و بلکه از انجام

(۱) و بالاخره مردمی که اصولاً از راه بدر شده باشند و اصول اعتقادات آنها غلط باشد و راه و روشی که بدانها نموده شده است رهبر به سعادت واقعي و حقيقت نباشد. ظاهر آن منظور وی از گمراهان کفار و بی‌دينان و ملاحده و زنديقان است.

(۲) منظور از نوابت انسانهایی هستند که مسکن و مأوای آنها در مدينه فاضله است لکن خود رو و خود رو و خود سرند و اصولاً نوابت به گیاهانی می‌گویند که زبان‌آور به مزروع باشد یا به درخت؛ يعنی علف‌های هرزه.

آن اعمال چیز دیگری را طالبند یعنی اموری را که می‌توان از راه تظاهر به فضیلت بدانها رسید^(۱)، مانند رسیدن به کرامت، ریاست، ثروت یا غیر آن. اینگونه افراد را شکارگر نامند^(۲).

گروهی دیگر کسانی هستند که اصولاً به هدفهای مدینه‌های جاهله‌گروش دارند و امیال و اغراض آنها را طالبند؛ نهایت سنت قوانین مردم مدینه مانع از آنها می‌باشد به ناچار تکیه بر کلمات و الفاظ قانونگذاری می‌کنند و کلمات قانونگذار را در سنت‌ها و توصیه‌هایش مورد تأویل قرار می‌دهند و موافق باخواست و امیال خود تأویل می‌نمایند و حتی از راه تأویل خواست و امیال خود را زیبا می‌نمایند^(۳). اینگونه افراد را محرفه نامند^(۴).

گروهی دیگر قصد تحریف ندارند ولیکن به واسطه قصور فهم خود و نارسائی آنان به هدف و قصد قانونگذار و نقصان و کوتاهی علم آنان به سخنان شارع، سنت‌ها و مسائل مربوط به قوانین و سنت‌های مدینه را بدین جهات واژگونه می‌فهمند یعنی برخلاف هدف و قصد شارع؛ و بنابراین کارها و اعمال آنان خارج از خواست ریاست مدینه فاضله خواهد بود^(۵)؛ و گمراه‌اند، در حال که خود نمی‌دانند که گمراه‌اند؛

(۱) بنا بر این قصد او از انجام کارهای خوب رسیدن به سعادت واقعی نیست بلکه می‌خواهد خود را با فضیلت نماید تا به اموری دیگر نائل گردد.

(۲) که به وسیله اعمال و افعال و تظاهر به کارهای خوب مردم را و همین‌طور ثروت و مکنشکار می‌کند.

(۳) اصولاً پاره‌ای از تأویلات که در آیات و اخبار شده و می‌شود برای فرار از گردن نهادن قوانین است. در باب تأویل و حمل الفاظ بر معانی استعاری و حتی معانی دور از ذهن سخنان بسیار است. قرآن مجید مطلقاً جایز نمی‌داند وعده بسیاری از علما معتقدند کسانی که متوسل به تأویل شدند صرفاً برای واژگون کردن دین بوده است و اغلب باب تأویل در اسلام به وسیله یهودیان مفتوح گردید؛ و هدف آنان هم قلب کردن و از بین بردن دین اسلام بوده است.

(۴) شاید مأخوذ از قرآن مجید باشد که می‌فرماید یحرفون الکلم عن مواضعه؛ البته در قرآن اشاره به روحانیان ملت یهود است.

(۵) و بیان شده که ریاست مدینه فاضله در حد نبی و امام است.

اینگونه افراد را مارقه نامند^(۱).

گروهی دیگر کسانی هستند که آنچه ذکر شد در قوه متخیله خود حاضر می کنند و تقریباً معرفت خیالی نسبی بدانها دارند^(۲)؛ لکن بدانچه ازین اصول می دانند نمی گروند و در حقیقت قانع نمی شوند و به وسیله بیانات خود اقدام به بطلان آنها هم می کنند هم برای خود و هم برای غیر خود^(۳)؛ و البته این کارها را نه برای عناد با مدینه فاضله می کنند و بلکه طالب حقند و می خواهند راهنمایی شوند^(۴).

البته کسانی که درین وضع و حالند^(۵) باید در مقام تربیت و راهنمایی آنان برآمدو به طبقه بالاتر از متخیلات موجودشان هدایت کرد^(۶)؛ اموری که قابل ابطال

(۱) مارقه یعنی کسانی که بدعت گذار در دین اند و از دین خارج می شوند به وسیله بدعت گذاری خود. در کلمه خوارج هم آمده است که بعضی گفته اند چون بر حضرت علی خروج کردند خوارج گویند و یا چون بدعت گذاردند بنا براین از دین خارج شدند.

(۲) اموری که ذکر شد درباره اصول عالم آفرینش و عالم غیب و عالم شهادت بود و سپس نظام خلقت و کمال انسانیت و بالاخره رسیدن به سعادت واقعی.

(۳) البته برای خود در قوه خیال خود خیال باطل می کنند و برای غیر خود با دلائل و براین خیالسی. اصولاً به جای علم فزاری در اینجا کلمه خیال را به کار برده است چون تا دانش به اشیاء به مرتبه یقین نرسد علم نگویند.

(۴) بنا براین مردمانی هستند که مرددند و چون مرددند مرتب بدین در و آن در می روند تا چیزی دریا بند و درین راه در تمام اصول و فروع دین و شریعت مدینه ایجاد شبهه و اشکال می کنند باشد که ازین راه، ره به حقیقت برند.

(۵) که در حد عوام الناس اند و حقایق را به وسیله تخیلات خود و معلومات خیالی خود می سنجند و به جز جستجوی از حقیقت نظری ندارند نهایت عقل آنان بیش ازین در نمی یابد.

(۶) به طور اجمال برای روشن شدن این قسمت از بیانات متن که بسیار هم دشوار و نارسا است باید توضیح داد که طبقه ای از مردم وجود دارند که به دنبال حقایقند و چون قوه عاقله آنها قوی نیست و تربیت هم نشده اند همه امور را حتی روحانیات و مجردات را به صورت امری مادی و محسوس یا نیمه محسوس درمی آورند و در قوه خیال خود مجسم می کنند؛ خود می برند و خود می دوزند و به آن تخیلات خود که حقیقت می پندارند نقوض و شکوک وارد

(بقیه پاورقی در صفحه بعد)

بسا آن گونه گفتارها نباشد؛ حال اگر قانع شدند که مطلوب حاصل است و رها می‌شوند و اگر نشدند و مجدداً به موارد شك و ایراد و عنادی که ممکن است بیابند واقف شدند و ایراد کردند باز هم به وسیله امور متخیلی بالاتر باید با آنها بحث شود و همین‌طور تا آن گاه که به وسیله اموری از این نوع، نهایت در مراتب بالاتر قانع شوند و هر گاه چنین پیش آید که مطلقاً به وسیله این گونه اموری که فساد و خور آنها است و از متخیلات و تمثیلات است قانع نشوند باید به وسیله طرح حقایق و طرح مسائل دیگر عقلی با آنها وارد بحث شد و حقایق بدانها تفهیم شود که قهراً در اینجا استقرار رأی و عقیدت یابند^(۱).

البته گروهی دیگر هستند که همه متخیلات خود را مرتب باطل می‌کنند^(۲) و هر چه از این امور و بالاتر و بالاتر در برابر آنان قرار می‌دهند باز در صدد ابطال آن بر می‌آیند؛ و حتی در مرتبه‌ای که مسائل عقلی و خود حقایق مطرح می‌شود^(۳) برای خاطر خود نمائی و افتخار به اینکه غالب شده‌اند و یا برای خساطر اینکه چیز دیگری را که مطلوب آنهاست نیکو و درست نمایند از اموری که منظور و مطلوب جاهلیت است؛ و بنابراین، این قبیل افراد با تمام نیروی ممکنه خود سعی در باطل نشان دادن آنها می‌کنند و اصولاً دوست ندارند به چیزی که مؤید و مثبت حق و سعادت است گوش فرا دهند و بشنوند و نیز دوست ندارند به گفتاری که حق و سعادت

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

می‌کنند؛ البته با اینگونه افراد باید به زبان خودشان وارد بحث شد و باید با امور تخیلی آنها را به حقیقت رهبری کرد چون عقل آنها تربیت نشده است؛ حال فارابی می‌گوید يك نوع محاکمات و متخیلات دیگری که بالاتر باشد جلوی آنها قرار بدهیم تا به آن دلائلی که قبلاً برای بطلان خیالات تراشیده‌اند نتوانند آنها را باطل کنند و همین‌طور تا آن گاه که ناچار باید متوسل به استدلال عقلی شد. البته باید تعلیمات و تربیت‌های لازم را به هم آنها داد.

(۱) چرا که جوابی حقیقت‌اند و نه معاند؛ و از طرفی چون در هیچ يك از مراحل تمثیلی قانع نمی‌شوند معلوم می‌شود استعداد آنها زیاد است و باید از راه عقایات و استدلالات عقلی با آنان وارد بحث شد.

(۲) متخیلاتی که از حقایق دارند و آنها را حقایق می‌دانند.

(۳) که بدون توجه و اندیشه و فکر صرفاً عناداً منکر می‌شوند.

را به درستی و خوبی می نماید و در نفوس آدمیان منقوش و مرسوم می نماید گوش فرادهند و بلکه سعی می کنند اینگونه گفتارها را از نوع گفتارهای تدلیسی تلقی کنند. زیرا گمان می کنند که موجب سقوط سعادت آنها می شود^(۱). بسیاری از این گونه افراد سعی می کنند که به ظاهر خود را معذور بدانند یعنی افرادی که در حقیقت به سوی هدفهای دیگر و اغراض جاهلیت توجه کرده اند و بدان گرویده اند^(۲). گروهی دیگر سعادت و مبادی و اصول آنرا به نوعی در تخیل خود مجسم می نمایند و لکن در شأن نیروی ذهنی آنان نیست که بتوانند حقیقت آنرا تصور نمایند، اصلاً و یا نیروی فهم آنان تا حدی که بتواند به طور کامل و کافی دریابد نمی باشد؛ بنابراین صور خیالی که از سعادت دارند مورد نقض و جرح و ابطال قرار می دهند و مورد عناد و شک و تردید؛^(۳) و هر اندازه در مقام رهنمائی و بحث امور محاکمی و متخیلاتی که نزدیک به حقایق است مطرح شود باز هم باطل می دانند^(۴)؛ و از طرفی

(۱) یعنی فکر می کنند که اینگونه آراء و عقاید موجب می شود که آنها از رسیدن به سعادت خودشان که سعادت‌های جاهله است باز مانند. چنانکه بسیاری از مردم هستند که حاضر نمی باشند به بند و اندر زهای مذهبی و اخلاقی گوش بدهند و به آنها پای بند شوند زیرا فکر می کنند که اگر بخواهند به اصول اخلاق و مذهب عمل نمایند از زندگی و متاع و بهره‌های آن بازمی مانند و نمی توانند صاحب مال و منال شوند.

(۲) یعنی به بهانه‌های مختلف خود را معذور می دارند و عذر تراشی می کنند. مثلاً بعضی می گویند که هم رنگ جماعت شده اند که به ملت خدمت کنند، بعضی می گویند چون حفظ نفس واجب است ناچاریم برای زندگی خود و فرزندانمان بدین سوی برویم، بعضی می گویند المأمور معذور و یا اصولاً می گویند این گونه مطالب را ساخته اند تا دیگران را از زندگی عقب اندازند و خود به همه منافع و ثروت و مکت نائل شوند.

(۳) به غلط تصور می کنند و آنرا باطل می کنند. خود می برند و خود می دوزند زیرا آنچه آنها تصور می کنند که مربوط به مدینه فاضله است درست نیست؛ بنابراین نقص آنها مربوط به متخیلات خود آنهاست.

(۴) بیان شد که اصولاً اینگونه افراد اهل استدلال عقلی و منطقی نمی باشند و باید حقایق را از راه تمثیلات و تخیلات بدانها افاده و تلقین کرد؛ در ضمن امثال و حکایات و شریات و تخیلات؛ حال می گوید هر اندازه از این امور برای آنها بازگو شود تا آن اموری که نزدیک به حقایق بود باز هم متوجه به متشابهاات آن شده نقض و جرح می کنند.

امکان ندارد که رأساً مسائل منطقی و حقیقی برای آنان مطرح گردد؛ و نیروی ذهنی آنها استعداد درك استدلالات حقیقی را ندارد؛ و چه بسیار اتفاق می‌افتد که اکثر اینان بسیاری از متخیلات خود را که در باره حقایق دارند^(۱) باطل می‌دانند؛ نه برای اینکه مورد شك و عناد و تردیدند و نمی‌توانند نمودار حق و واقعیت باشند^(۲)؛ و بلکه ازین جهت که فهم آنان وافی نیست و تخیل آنان ناقص است؛ پس انکار آنان از باب این نیست که آن امور مورد شك و تردید است.

بسیاری از اینان چون برای آنان امکان این نیست که بتوانند به اندازه کافی از اصول و مبادی حقیقت، تصورات و تخیلات داشته باشند و یا اینکه در مواردی که امکان عناد و شك و تردید است به موارد آنان واقف شوند و نیروی درك آنان به اندازه‌ای نیست که حقایق را درك کنند؛ لاجرم دیگران را دروغگو می‌دانند و گمان برند که آنان دروغ می‌گویند تا بتوانند مردم را فریب داده مکرّم و محترم باشند؛ و یا درمیل به هدف خود توفیق یابند و بر مردم دیگر چیره شوند؛ و یا گمان می‌برند که آنان فریب خورده‌اند و هدف آنان باطل نشان دادن حقایق است^(۳). و ازین راه مقام و موقعیت آنان را که حقایق را اندر یافته‌اند پست نشان می‌دهند و بلاارزش؛ و همین گونه اندیشه‌ها، بسیاری از آنان را بر آن می‌دارد که گمان برند همه مردم در مدعای خود که حقایق را اندر یافته‌اند دروغگو هستند و فریب خورده‌اند؛ و همین گونه اندیشه‌ها بسیاری از آنان را حیران و سرگردان می‌کند و پاره‌ای از آنان را بر آن می‌دارد که گمان کنند که هیچ يك از مدرکات و معارف انسانی حقیقت ندارد. و هر کس که گمان برد چیزی را اندر یافته است و به امری معرفت حاصل کرده است دروغگو است در حال که خود در آنچه می‌گویند نه

(۱) چون گفته شد که تصورات آنها از حقایق، متخیلات است نه عقلیات.

(۲) چه بسا که مأخوذ از عقاید و تخیلات درست مردم باشد در باب اصولا عقاید مدینه‌های فاضله.

(۳) حقایقی که آنان معتقدند. و در حقیقت آنان نیز گمان می‌برند که قصد اینان باطل نشان دادن حقایق است.

یقین دارند و نه واثق‌اند به آنچه می‌گویند و گمان می‌کنند. اینگونه افراد به نظر عقلاء و فلاسفه نادان و گمراهند و ازین‌رو بر ریاست مدینه^(۱) فاضله لازم است که همه افراد خودرو و خودسر را جستجو کرده بیابد و حالات آنان را بررسی نماید؛ و هردسته‌ای از آنان را به راهی که مناسب با حال آنهاست معالجه و اصلاح نماید؛ حال به وسیله اخراج از جامعه و مدینه و یا عقاب و کفر و یا گماردن به کاری و شغلی هرچند که کار مفیدی انجام ندهند و برای آن کار مناسب نباشند و یا به زندان و حبس افکنند^(۲).

حدود معرفت و دریافت حقایق

پاره‌ای از اینان گمان‌برند که حق عبارت از امری است که برای هر فردی از افراد حاصل شده بدان معرفت حاصل می‌کند^(۳) و در هر زمان همان اندیشه‌ای که حاصل می‌شود حق است و حقیقت هر امری همان است که هر فردی از آن در

(۱) یعنی نسبت به آنان که می‌گویند حقایق را دریافته‌اند استهزاء رواداشته و گویند اینان حقیقت پوش، فریب خورده و پست‌اند. در قسمت آخر عبارت اشاره به عنادیه و شکاکان و سوفسطائیان اسلامی است؛ پس از بیان اندیشه این گروه‌ها گویند اینان در اندیشه خود اعتقاد ندارند و اگر مدعی شوند که اعتقاد و یقین دارند که علم حاصل نمی‌شود، پس علمی را مدعی شده‌اند و آن علم به عدم علم است یا قطع به عدم حصول قطع.

(۲) راه‌های اصلاح و تربیت را برمی‌شمارد. منظور فارابی این است که این افراد هرزه بسیار زیان‌آورند و موجب فساد و تباهی اخلاق عمومی مردم می‌شوند و بنابراین راه اصلاح دیگر به جز آنچه نشان داده است برای اینان وجود ندارد.

(۳) یعنی حق و معرفت نسبی است هم نسبت به افراد و هم نسبت به اوقات و طول زمانی که افراد در آن زندگی می‌نمایند. يك فرد ممكن است يك وقت در موردی اندیشه خاص داشته باشد و در موقع دیگر در همان مورد اندیشه دیگر؛ هر فرد برای خود اندیشه و بالاخره حق نسبی است نه مطلق.

می‌یابد^(۱).

پاره‌ای دیگر از آنان نفس خود را به زحمت انداخته و سعی می‌کند که این توهم را در خود پیروراند که هر چه را تاکنون گمان کرده است که دریافته و بدان معرفت حاصل کرده است نادرست می‌باشد و اگر چه در جهان وجود حقیقی وجود دارد لکن تاکنون شناخته نشده است^(۲).

برای پاره‌ای دیگر از آنان صورتی و شبحی خیالی، خیلی دور از حقایق در نیروی خیال آنان درمی‌آید درست مانند خوابهای شوریده و یا شبحی که از دور دیده می‌شود؛ بر این اساس که ممکن است حقایقی در عالم باشد و در نفس آنان چنان نموده می‌شود که ممکن است مدعیان درک حقایق راست بگویند و ادراک کرده باشند و یا اینکه ممکن است بعضی از آن مدعیان حقیقی را درک کرده باشد. و آن گاه خود احساس می‌کند که این امر را از دست داده است^(۳) و نتوانسته است به درک آن توفیق یابد یا ازین جهت که محتاج به زمان طولانی، رنج و مشقت است و وی وقتش کافی نبوده است؛ و یا قدرت تحمل زحمت درین راه را نداشته است^(۴)؛ و یا فکر می‌کند که اشتغال به لذات و اموری دیگر او را به خود مشغول داشته است؛ و آن طور اعتیاد یافته است که ترکش بر او دشوار است؛ و یا این طور می‌اندیشد که اگر همه اسباب درک حقایق هم برای او فراهم شود برای او درکش ناممکن است^(۵). در دنبال این گونه اندیشه‌ها تأسف و حسرتی برای او حاصل می‌شود نسبت به گمانی که دارد که شاید دیگران به حقیقت رسیده باشند^(۶) به دنبال اینگونه

(۱) خلاصه اینکه حقیقت تابع دریافتها و اعتقادات افراد است.

(۲) یعنی در خیال و وهم خود این معنی را می‌پیروراند و متدرجاً توهم وی نسبت به اینگونه اندیشه‌ها نیرومند می‌شود و احیاناً به این موهومات اعتقاد هم پیدا می‌کند.

(۳) و متأسف می‌شود برای از دست دادن آن.

(۴) با اینگونه افکار در صدر عذر برمی‌آید.

(۵) به اینکه مثلاً پیر شده است یا کودن است یا علل دیگر، خلاصه عذر و بهانه می‌آورد.

(۶) چون اساساً احساس او در این مورد بر اساس گمان است که احیاناً ممکن است

دیگران درک کرده باشند.

اندیشه‌ها از روی حسد به اینکه ممکن است دیگران دریافته باشند و او باز مانده باشد سعی می‌کند با گفتارهای تعریض آمیز بگوید: آنان که مدعی درک حقایقند فریب‌خورده و جاهلند و خود را هم هنوز نشناخته‌اند، دروغگو هستند و ازین قبیل سخنان؛ یا اینکه این ادعاهای دروغ برای این است که به کرامت و احترام و تسوانگری و ثروت‌اندوزی و خواستهای دیگر نائل شوند، البته بسیاری ازین گونه افراد نادانی خود را احساس کرده و رنج بسیار می‌برند و همواره در ناراحتی و غم و اندوهند و راهی به جایی ندارند. راهی که موجب شود از نادانی بدر آیند و عالم به حقایق شوند تا لذات ادراک آن را دریابند. و بدین وسیله یاسی بدانها دست داده به سوی هدفها و اغراض جاهلیت روی می‌آورند و خود را بدانها سرگرم می‌نمایند؛ باشد که توجه به هزل و لهو و لعب آنها را راحت بخش بود و تمام خوشی زندگی خود را در آنها جستجو می‌کنند تا آن گاه که مرگشان فرا رسد و از رنج و دردی که گرفتار آنند راحت شوند.

پاره‌ای از اینان یعنی آنان که در صدد یافتن راهی می‌باشند که از ناراحتیهای حاصل از نادانی و سرگردانی راحت شوند^(۱) نفس خود را وادار می‌کنند که توهم کنند که هدفهای نهائی زندگی همان است که آنان برگزیده‌اند^(۲) و سعادت واقعی همانست که آنان انتخاب کرده‌اند و دیگران فریب خورده‌اند و در اعتقادات خود در اشتباهند.

اینان کوشش می‌کنند که هدفهای جاهلیت را نیکو نشان دهند^(۳) و آنچه به عنوان سعادت پذیرفته‌اند خوب نشان دهند و چنین نمایند که بعد از بحث‌های زیاد و جستجوهای فراوان در اعتقادات و اقوال دیگران و آنان که مدعی دریافت حقایقند

(۱) و در پیش خود، خود را سرزنش نکنند.

(۲) این را خود فریب دهی می‌نامند. امری که خود هم قبول ندارند به طور مرتب تحمیل به خود می‌کنند و در حقیقت با وجدان خود مبارزه می‌کنند.

(۳) لا اقل به خودشان خوب بنمایانند.

این اعتقادات را برگزیده‌اند^(۱) و گویند اعتقادات دیگران را^(۲) ازین جهت رها کردیم که پس از بررسی دریافتیم که بی حاصل است و بنا بر این آنچه را مابرگزیده‌ایم از روی بصیرت است و شعور به اینکه هدفهای زندگی و سعادت این است نه آنچه دیگران مدعی ادراک آنند. این بود وضع اصناف نوابت جامعه‌های فاضله که در خلال آن مدینه‌ها وجود دارند که نه از آراء آنها می‌توانند مدینه جدا گانه حاصل شود و نه از لحاظ تعداد، جمعیتی بزرگ و قابل توجه‌اند و بلکه در خلال مردم مهنه‌ها، پراکنده و گم‌اند.

دکتر علی شریعتی

یابان



(۱) چنان نشان می‌دهند که ماهمه ادعاهای دیگران و روشهای آنان را مطالعه کرده‌ایم و سبک و سنگین و ارزیابی کرده‌ایم تا این عقاید را برگزیده‌ایم.

(۲) اعتقادات مردم فاضله را.