

# فلسفه سیاسی از منظر فارابی و ابن سینا

احمد رضا یزدانی مقدم<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۴

استادیار پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۰۷

فرهنگ اسلامی

## چکیده

هدف این مقاله پژوهش در معنای فلسفه سیاسی از منظر فارابی و ابن سینا است. روش‌هایی که این مقاله در این پژوهش و بررسی استفاده می‌کند عبارتند از: روش‌های استقرایی، تحلیلی و مقایسه‌ای. مدعای مقاله این است که معنای فلسفه سیاسی نزد فارابی و ابن سینا و در آثار این دو متنوع بوده و تحول و تطور یافته است. این امر به ویژه در تعریف فلسفه سیاسی و حدود و دامنه و مناسبات آن با قانون و شریعت در آثار فارابی و ابن سینا قابل مشاهده است. از این مقاله به دست می‌آید که مفهوم فلسفه سیاسی و معنای آن، نزد فارابی و ابن سینا، ثابت و منجمد نبوده و بر اثر فلسفه‌ورزی و فلسفه‌پردازی این فیلسوفان تحول و دگرگونی یافته است.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی، فارابی، ابن سینا، قانون، شریعت

## مقدمه

این مقاله در صدد است تا معنای فلسفه سیاسی را از منظر فارابی و ابن سینا بررسی و مطالعه کند. ادعای مقاله این است که معنای فلسفه سیاسی در نزد این دو، دچار تحول و تطور شده است، و در آثار متعدد هر یک از این دو نیز شناوری معنای فلسفه سیاسی و شمول و دامنه آن ملاحظه می‌شود. می‌توان نظر داد که این شناوری معنای فلسفه سیاسی و دامنه آن در نزد این دو ناشی از ملاحظاتی خارج از الزامات نظری و درونی دانش فلسفه و یا فلسفه سیاسی بوده باشد. از جمله این ملاحظات بیرونی می‌توان از مناسبات میان فلسفه و فلسفه سیاسی با دین و شریعت در دو حوزه نظر و عمل یاد کرد.

مقاله پیش رو برای روشن ساختن ادعا و هدف خود که تحول و تطور معنای فلسفه سیاسی در نزد فارابی و ابن سیناست؛ ناگزیر بر تعریف فلسفه و فلسفه سیاسی و دانش‌ها و اصطلاحات مرتبط و تقسیمات درونی آنها متمرکز شده است. چنان که بر می‌آید ادعای مقاله، منحصر به فرد است و برای اولین بار است که اظهار می‌شود؛ از این رو ارجاع مقاله به آثار اصلی این دو فیلسوف است و ارجاع به مفسران و صاحب نظران تاریخ فلسفه و آثار و منابع درجه دوم چندان وجهی ندارد.

1. Email: a.r.y.moghaddam@gmail.com

ممکن است اندیشیده شود که تحول معنای فلسفه سیاسی در نزد این دو فیلسوف و یا آثار آنها امری عادی است و تابعی از تحول معنا و شمول فلسفه خواهد بود؛ در حالی که در معمول آثار موجود، چنین تحول معنایی برای فلسفه در نزد این دو یا آثار آنها و یا در مقایسه با یکدیگر مورد توجه و پی‌گیری قرار نگرفته است. به طور کلی در آثار و تفسیرهای موجود، فلسفه‌ورزی سیاسی این فیلسوفان چندان جدی گرفته نشده است؛ برای نمونه می‌توان معمول آثار تفسیری درباره اندیشه سیاسی اسلام و مبانی اندیشه سیاسی اسلام از نویسندگان ایرانی و غیر ایرانی را ملاحظه کرد. در آثار یاد شده در مجموع فیلسوفان مسلمان دارای نظرات ثابت و لایتغیر و ابدی هستند و چندان تنوع و تحول و تطوری از آنها دیده نمی‌شود. به طور کلی آثار امثال فارابی و ابن‌سینا از نظر این تحلیلگران دارای هیچ توانایی و پویایی درونی نبوده و انگار از ثبات و شکلی ازلی و ابدی برخوردار است. مقاله حاضر نخست تلاش می‌کند با استقراء، آنچه را که این فیلسوفان درباره فلسفه و فلسفه سیاسی گفته‌اند، فراهم آورد، سپس آورده‌های یادشده را در مقایسه با یکدیگر تحلیل کند. از این رو روش مقاله، استقرایی و تحلیل مقایسه‌ای است. تحلیل مقایسه‌ای روش شناخته‌شده‌ای در علوم سیاسی است. (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۲۸۱)

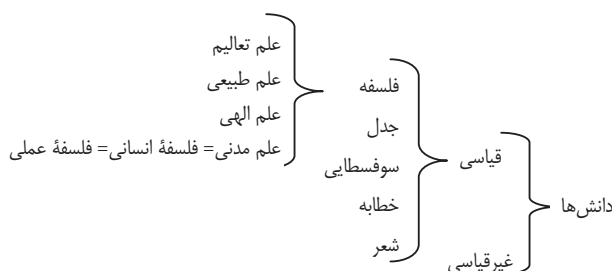
این مقاله نشان می‌دهد که در مراجعه مستقیم به متون اصلی این فیلسوفان با مجموعه‌ای از اصطلاحات و مفاهیم در ارتباط با فلسفه سیاسی و موضوعات آن رو به رو می‌شویم که خبر از گستردگی و اهمیت موضوع و توانایی‌های نظریه‌پردازی و پویایی درونی فلسفه‌پردازی این فیلسوفان دارد. طبیعی است که در مراجعه مستقیم به متون اصلی این فیلسوفان با اصطلاحات خاص آنها روبرو شویم. درباره این اصطلاحات گفتنی است که گاه این اصطلاحات، خاص یک اندیشمند بوده و حتی گاه در آثار گوناگون یک اندیشمند به معانی گوناگون به کار رفته است. این امر نشان دهنده پویایی و حرکت و سیال بودن فکر و اندیشه و فلسفه‌ورزی فیلسوف است و مانند آن را می‌توان در آثار فیلسوفان بزرگ تاریخ ملاحظه کرد. این موضوع خبر از زنده بودن فکر و اندیشه و اصالت آن داشته و به نوبه خود توانایی و پویایی درونی متن اصیل فلسفی و فلسفه‌ورزی اصیل را نشان می‌دهد. در این مقاله صورت لزوم اصطلاحات یادشده توضیح داده شده است.

هدف این نوشتار این است که نشان دهد، نگاه از دور و با واسطه به آثار فیلسوفان مسلمان نه تنها کافی نیست، بلکه گمراه کننده است؛ گرچه آسان‌تر آن است که به جای مراجعه به آثار یک فیلسوف از آثار دسته چندم استفاده کنیم و بر پایه چند جمله از فیلسوف و استفاده از تقسیم‌بندی‌ها و تیپولوژی‌های خودساخته و یا دیگرساخته؛ از جانب خود برای فیلسوف، فلسفه و فلسفه سیاسی بسازیم یا انکار کنیم.

## دیدگاه فارابی درباره فلسفه سیاسی

### فلسفه سیاسی؛ موضوع و روش

فلسفه سیاسی از اقسام فلسفه و از جمله فلسفه‌های خاص است. به تعریف فارابی فلسفه علم به موجودات است. علم به موجودات از آن نظر که موجود هستند<sup>۱</sup> وی در توضیح این تعریف؛ نخست موضوعات و مواد علوم را برمی‌شمارد. موضوعات و مواد علوم عبارتند از: الهی، طبیعی، منطقی، ریاضی، سیاسی. فلسفه این موضوعات و مواد را استنباط می‌کند؛ زیرا فلسفه در همه چیز ورود کرده و غرضی از آنها دارد و علمی از آنها به دست می‌دهد. این حوزه گسترده فلسفه، محدود به مقدار طاقت انسانی است. بنابراین فلسفه، به عنوان یک دانش انسانی، حاقّ واقع را آن چنان که هست به دست نمی‌آورد بلکه واقع را به مقدار طاقت انسانی به دست می‌آورد و ارائه می‌کند. روش فلسفه هم قیاس و برهان است (فارابی، بی‌تا، ص ۸۰ و ۸۱) بنابراین فلسفه سیاسی به معنای علم به موجودات سیاسی، به مقدار طاقت انسانی، با قیاس و برهان است. بدین ترتیب فلسفه سیاسی از اقسام دانش‌های قیاسی است. دانش‌های قیاسی عبارتند از: «فلسفه، جدل، سوفسطایی، خطابه و شعر». فلسفه، اقسام چهارگانه‌ای دارد که عبارتند از: علم تعلیم، علم طبیعی، علم الهی و علم مدنی یا فلسفه انسانی و فلسفه عملی. (همو، ۱۹۸۵، ص ۵۹-۵۶)



### تحلیل دانش

ترکیب فلسفه سیاسی؛ ترکیب وصفی است یعنی فلسفه موصوف و سیاسی وصف آن است. به گزارش فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق)، یونانیان علم نظری را حکمت و داشتن آن را فلسفه و دارنده آن را فیلسوف می‌نامیدند. آنان علم نظری را، بالقوه، تمامی فضایل دانسته و آن را علم علوم و مادر علوم و حکمت حکمت‌ها می‌خواندند. از نظر فارابی از آنجا که علوم نظری بدون توانایی به کارگیری آن علوم در دیگران، فلسفه ناقص است. بنابراین فیلسوف کامل کسی است که هم

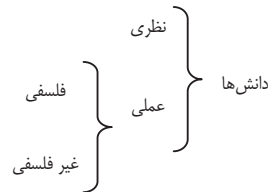
۱. آنها العلم بالموجودات بما هی موجوده.

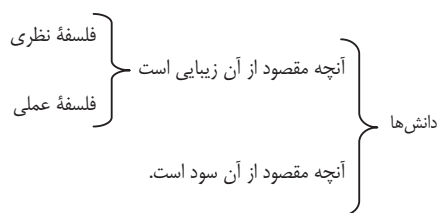
علوم نظری و هم توانایی به کارگیری علوم نظری در دیگران را دارد (همو، ۱۹۸۳، ص ۸۸-۹۲) بدین ترتیب فارابی نظر و عمل را در پیوند با یکدیگر معرفی می‌کند. سیاست در ترکیب فلسفهٔ سیاسی؛ به معنای به کار بردن هنر فرمانروایی برای رساندن اجتماع به سعادت است. (همو، ۱۹۸۶ (ب)، ص ۵۴-۵۶؛ همو، ۱۹۳۱، ص ۶۵ و ۶۷ تا ۶۹؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۹۲)

فارابی در ارتباط با عمل، دانش‌ها را به دو صنف تقسیم می‌کند؛ صنفی دانسته می‌شوند اما برای عمل نیستند؛ مانند علم به این که «عالم حادث است» و صنفی دانسته می‌شوند و عمل می‌شوند؛ مانند علم به این که «عدل زیاست». کمال صنف اول به دانستن است و کمال صنف دوم به این است که عمل شوند، و اگر عمل نشوند علم باطل و بی‌فایده‌اند. هر کدام از این دو صنف، فرآورده‌هایی دارند. فرآورده‌های صنف اول علوم نظری و فرآورده‌های صنف دوم، علم به عمل و قدرت بر عمل را برای ما فراهم می‌آورند. فرآورده‌های اخیر دو صنف هستند؛ صنفی که انسان با آنها در مدینه تصرف می‌کند و برای سود هستند و در جستجوی زیبایی نیستند؛ بنابراین فلسفی به شمار نمی‌آیند؛ مانند طب، تجارت و کشاورزی. صنف دیگر برای آن است که انسان با آنها در اعمال و افعال<sup>۱</sup> نظر کند که کدام بهتر است تا افعال مناسب را انتخاب کند و با آن قوت بر عمل پیدا کند.

از سوی دیگر؛ دانش‌ها، از نظر غایت و مقصود انسانی، دو صنف هستند؛ مقصود از یکی زیبایی و مقصود از دیگری سود است. صنف اول فلسفه و حکمت نامیده می‌شوند و صنف دوم فلسفه و حکمت به شمار نمی‌آیند. از آنجا که زیبایی دو صنف است: یکی علم به تنهایی و دیگری علم و عمل؛ فلسفه نیز دو صنف است: نظری که با آن معرفت موجودات تحصیل می‌شود؛ و عملی و مدنی که با آن معرفت اشیا عملی و قدرت بر انجام اعمال زیبا تحصیل می‌شود. بنابراین ما دو گروه فلسفه خواهیم داشت: فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی. (همو، ۱۳۷۱، ص ۷۳-۷۷) بدین ترتیب فارابی دو گونه تقسیم بندی ارائه می‌کند. حاصل هر دو گونه تقسیم بندی نیز یک سه‌گانه است: فلسفهٔ نظری، فلسفهٔ عملی، دانش‌ها یا صنایع سودآور.

این دو تقسیم بندی را می‌توان در نمودارهای زیر نشان داد:





فلسفه عملی، که فارابی آن را فلسفه مدنی نیز می‌خواند، دو صنف است: یکی صناعت خلّقی (مقایسه کنید با: همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۴۹) که با آن علم به افعال زیبا و اخلاق و ملکات زمینه‌ساز آن افعال و قدرت بر انجام آن افعال حاصل شده و آن افعال برای ما حاصل می‌شود؛ دیگری فلسفه سیاسی و علم سیاسی (همو، ۱۹۸۷، ص ۲۲۵) فلسفه سیاسی مشتمل است بر معرفت اموری که با آنها اشیای زیبا برای اهل مدینه حاصل می‌آید و قدرت بر تحصیل و حفظ آن اشیای زیبا برای اهل مدینه. بدین ترتیب فارابی در تعریف فلسفه سیاسی «قدرت بر تحصیل و حفظ زیبایی‌ها برای اهل مدینه» را نیز گنجانده است. احتمال دارد منظور فارابی از قدرت یاد شده قدرت علمی باشد. احتمال دیگر اینکه منظور او قدرت بر عمل است و قدرت عملی را در نظر دارد. از تعریفی که برای دانش‌های عملی در برابر دانش‌های نظری ارائه می‌کند نیز همین احتمال اخیر به دست می‌آید و ممکن است که در این تعریف گوشه چشمی نیز به تعریف عقل عملی داشته باشد؛ زیرا عقل عملی را قدرت بر عمل نیز می‌داند (همو، ۱۹۹۱، ص ۸۷، ۹۰، ۱۱۲؛ همو، ۱۹۶۴، ص ۳۲ و ۳۳؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۲۹ و ۳۰) احتمال دیگر اینکه از نظر او فیلسوف کامل، قادر بر تحقق خارجی فلسفه است. در این صورت ناگزیر باید قدرت بر عمل و تحقق بخشیدن را در معنای فلسفه لحاظ کنیم. اما در این صورت لحاظ «قدرت» اختصاص به فلسفه سیاسی یا فلسفه عملی نخواهد داشت و فلسفه نظری را نیز شامل می‌شود. مگر اینکه بگوییم تحقق فلسفه نظری نیز از طریق فلسفه سیاسی و فلسفه عملی است. (همو، ۱۹۸۳، ص ۶۸-۷۰ و ۹۱-۹۴، همو، ۱۴۰۵، ص ۵۴-۵۸)

فارابی از فلسفه سیاسی و علم سیاسی با نام‌های فلسفه انسانی (همو، ۱۹۸۵، ص ۵۸-۵۹؛ مقایسه کنید با: همو، ۱۹۸۶(ب)، ص ۵۲-۵۴)، فلسفه عملی (همو، ۱۹۸۵، ص ۵۸-۵۹)، فلسفه مدنی (همو، ۱۹۳۱، ص ۶۷)، علم انسانی (همو، ۱۹۸۳، ص ۶۰-۶۳؛ همو، ۱۹۸۵، ص ۵۹) و علم عملی (همو، ۱۹۸۵، ص ۵۹) و علم مدنی (همان؛ همو، ۱۹۸۵، ص ۵۸-۵۹)، و یا به صورت ترکیبی فلسفه انسانی مدنی (همو، ۲۰۰۸، ص ۱۳۲)، هم یاد می‌کند. این مطلب از مقایسه تعریف این مفاهیم با تعریف فلسفه سیاسی به دست می‌آید. آیا این مفاهیم بر

یکدیگر انطباق دارند؟ چنانکه در معنای مفهوم فلسفه سیاسی دیدیم، این مفهوم از دو جزء معرفت و قدرت تشکیل شده است: «فلسفه سیاسی مشتمل است بر معرفت اموری که با آنها اشیای زیبا برای اهل مدینه حاصل می‌آید و قدرت بر تحصیل و حفظ آن اشیای زیبا برای اهل مدینه.» در حالی که فارابی در تعریف دیگر مفاهیم از جمله مفهوم علم مدنی اظهار می‌دارد: «علم مدنی دانشی است که از دو چیز پژوهش می‌کند: اول) سعادت؛ دوم) افعال و رفتار و اخلاق و ملکات ارادی. علم مدنی، اخلاق و رفتار و ملکاتی را که اگر در اجتماع به کار رود، مساکن آباد می‌شود و مردم به خیرات در این دنیا و سعادت نهایی در حیات دیگر می‌رسند، تشخیص می‌دهد.» (همو، ۱۹۸۶) (ب)، ص ۵۲ تا ۶۶؛ همو، ۱۹۳۱، ص ۶۴ تا ۶۹؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۹۵ تا ۹۹؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۶۰ تا ۶۳) بدین ترتیب به دست می‌آید که نسبت این مفاهیم با مفهوم فلسفه سیاسی و علم سیاسی نسبت عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا از سویی جزء قدرت، که در تعریف فلسفه سیاسی و علم سیاسی لحاظ شده است، از تعریف این مفاهیم خارج است و از سویی معرفت به سعادت که در تعریف این مفاهیم لحاظ شده است در تعریف فلسفه سیاسی مفقود است. می‌توان با توجیهاات و تأویلاتی همه این مفاهیم را بر یکدیگر تطبیق داد اما بیشتر به نظر می‌آید که دیدگاه فارابی در کاربرد مفهوم فلسفه سیاسی و علم سیاسی و تعریف حوزه معنایی آن دچار دگرگونی شده است و از مفهوم و معنای نخست فلسفه سیاسی به مفاهیم بعدی و معنای جدید این مفاهیم عدول کرده است. چنانکه از تقسیم فلسفه عملی و فلسفه مدنی به فلسفه سیاسی و صنعت خلقی نیز صرف نظر کرده و معنای صنعت خلقی را در علم مدنی، به مثابه جایگزین فلسفه سیاسی و تطوّر فلسفه سیاسی به علم مدنی، مندرج دانسته است. بدین ترتیب فلسفه عملی یا مدنی، با ادغام صنعت خلقی در فلسفه سیاسی، از دوگانه به یگانه تبدیل شده است. فارابی در دیگر آثار خود صنعت خلقی را در فلسفه سیاسی مندرج می‌داند. تأیید این برداشت را می‌توان در تحصیل السعادة و فصول منتزعة ملاحظه کرد (همو، ۱۹۸۳، ص ۷۰ به بعد، همو، ۱۴۰۵، ص ۳۰، ۳۹، ۴۲، ۴۳؛ همو، ۱۹۸۶) (ب)، ص ۵۸ و ۵۹) دلیل آن نیز مدنی بالطبع تلقی کردن انسان است (همو، ۱۹۸۶) (الف)، ص ۳۶-۳۷؛ زیرا اگر انسان، موجودی مدنی و اجتماعی است، دیگر صنعت خلقی فردی معنای محصلی نخواهد داشت (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۳ تا ۲۶) در اینجا قابل توجه است که بر خلاف دریافت امروزی از نسبت فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی که دومی را شاخه‌ای از اولی می‌دانند؛ فارابی با تفسیری که از اجتماعی بودن انسان دارد، فلسفه اخلاق را مندرج در فلسفه سیاسی می‌داند.

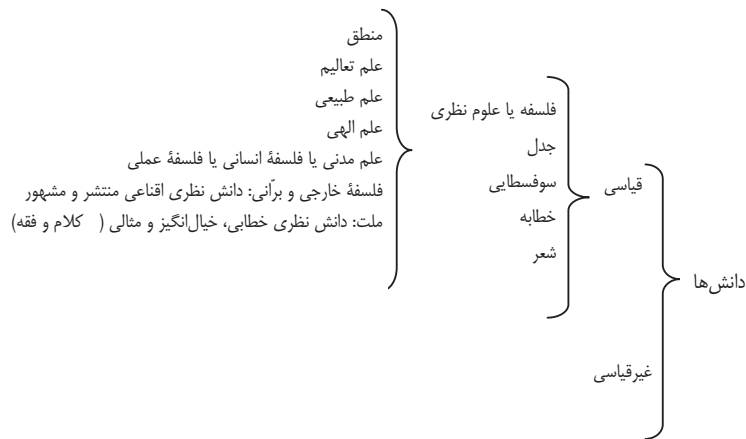
حاصل بحث اینکه دانش‌ها دو صنف‌اند. صنفی برای عمل نیستند و صنفی برای عمل هستند. این دو صنف دانش، دو صنف فرآورده دارند. صنفی که برای کسب دانش غیر عملی هستند و صنف دیگر که خود دو گروه است: یکی برای تصرف در مدینه و برای طلب سود و دیگری برای تأمل و نظر در اعمال و افعال و انتخاب اعمال شایسته. دانش‌ها از جهت مقصود دو گونه‌اند: یکی آنکه مقصود از آن زیبایی است که شامل فلسفه و حکمت انسانی است و دیگر آنکه مقصود از آن سود است. زیبایی دو صنف است: یکی علم و دیگر علم و عمل. از این رو فلسفه نیز دو صنف است: نظری و عملی یا مدنی. فلسفه عملی شامل صناعت خلقی و فلسفه سیاسی است. قابل توجه است که فارابی، تدبیر منزل را از اقسام حکمت عملی ندانسته است. در دیدگاه متأخر فارابی فلسفه سیاسی تمام فلسفه عملی و یا همان فلسفه عملی است. فارابی از فلسفه سیاسی با نام‌های فلسفه انسانی، فلسفه عملی، فلسفه مدنی و نیز علم انسانی، علم عملی و علم مدنی و علم سیاسی نیز یاد کرده است. این به کارگیری مفاهیم جدید خبر از یک تحول معنایی در مفهوم فلسفه سیاسی دارد.

### گزارش تاریخی

از نظر ترتیب زمانی، دیگر دانش‌های قیاسی، مقدمه و زمینه‌ساز فلسفه هستند. از منظر فارابی ترتیب زمانی علوم و دانش‌ها از این قرار است که نخست جدل، سوفسطائی (یا مغالطه)، فلسفه مزنونه یا فلسفه مموّه پیدا می‌شود و سپس فلسفه یقینی برهانی به وجود می‌آید. مراد فارابی از فلسفه مزنونه یا فلسفه مموّه شکل و صورتی از فلسفه‌ای است که ظنی بوده و مشابه فلسفه یقینی برهانی است و دست آن از حقایق نظری کوتاه است. مترتب بر فلسفه، ملت<sup>۱</sup> (یا دین و شریعت) (همو، ۱۹۸۶) (ب)، ص ۴۶) و کلام و فقه پدید می‌آید. ملت ابزار فلسفه است و دو دانش کلام و فقه نیز زاده ملت است (همو، ۱۹۹۰، پیشین، ص ۶۹-۶۶، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۲-۱۵۰) فارابی، از ترتیب تاریخی دیگری نیز یاد می‌کند که از این قرار است: خطابه، شعر، حفظ اخبار و اشعار، علم زبان، کتابت (همان، ص ۱۴۸) بنا بر قرائن، باید گفت که فارابی در ترتیب نخست به تاریخ دانش در یونان و در ترتیب دوم به تاریخ دانش در دوران اسلامی نظر دارد.

فارابی، گاه از فلسفه خارجی و برآنی (به معنای عمومی) به مثابه یکی از اقسام فلسفه یاد می‌کند (همو، ۱۹۸۶) (الف)، ص ۳۷-۳۳) بدین ترتیب فارابی فلسفه خارجی و برآنی را از جمله فلسفه به شمار آورده است. مراد فارابی از فلسفه خارجی و برآنی؛ چهره بیرونی فلسفه و بیان

عمومی آن برای عامه مردم است. تفاوت فلسفه خارجی و برآنی با فلسفه یقینی برهانی تفاوت در روش این دو است. روش فلسفه خارجی و برآنی، جدلی و احياناً تخیلی است. فلسفه خارجی و برآنی، گاه با فلسفه ذائعه (به معنای منتشر) مشهور برآنی و ملت هم معنا و هم وزن است. فارابی فلسفه خارجی و برآنی یاد شده را بسط بیشتری می‌دهد و برای یادگیری علوم از این ترتیب یاد می‌کند: علم تعالیم، علم طبیعیات، علم ما بعد طبیعیات، علم انسانی و علم مدنی (همو، ۱۴۰۵، ص ۹۸-۹۶؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۶۴-۴۹) فارابی در ادامه از تعلیم اشیای نظری به طرق برهانی یا اقتاعی یا تخیلی و مثالی یاد کرده و علوم حاصل از این طرق را فلسفه برهانی، فلسفه ذائعه مشهور برآنی و ملت معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۳، ص ۹۱-۷۸) با توجه به نظرات فارابی می‌توان نمودار ذیل را به عنوان یک نمودار جامع ترسیم کرد:



**حاصل بحث** اینکه اگر حقایق فلسفه برهانی، که شامل علم تعالیم و علم طبیعی و علم الهی و علم مدنی است، به زبان اقتاعی بیان شود از آن، فلسفه ذائعه به دست می‌آید و اگر به زبان مثال‌ات و محاکات و تخیل بیان شود از آن، ملت حاصل می‌آید. در واقع این دو، یعنی فلسفه ذائعه و ملت، به یک معنا تحت فلسفه و ابزار برای آن هستند و می‌توان از آنها ذیل فلسفه و یا ذیل علم مدنی یاد کرد. چنانکه فارابی در *الجدل* و *یا المله* و *یا احصاء العلوم* چنین کرده است. از آنجا که ملت ذیل علم مدنی است، دانش‌های برخاسته از آن یعنی کلام و فقه نیز ذیل علم مدنی و با ارجاع به آن قابل مطالعه هستند. دیگر دانش‌های قیاسی نیز از نظر تاریخی مقدمه و زمینه‌ساز فلسفه هستند.

فارابی نگاهی تاریخی و اجتماعی به پیدایی فلسفه و مباحث و انواع و اقسام آن دارد. همین نگاه تاریخی و اجتماعی به فارابی امکان می‌دهد که نوآوری‌های و نظریه پردازی‌های خود را داشته



باشد. فارابی گاه فلسفه خارجی و برآنی را که دانش نظری اقتاعی نشر یافته و مشهور است، گونه‌ای فلسفه یا شبه فلسفه به شمار می‌آورد. چنانکه بر همین قیاس می‌توان ملت را که دانش نظری خیال انگیز و مثالی است، نیز گونه‌ای فلسفه یا شبه فلسفه به شمار آورد. این دو گونه فلسفه یا شبه فلسفه، تحت فلسفه و برگرفته از فلسفه و ابزارهایی در جهت اهداف فلسفه هستند. شبه فلسفه‌های یاد شده گاه در ارتباط با فلسفه سیاسی نیز قرار گرفته و بحث و تحلیل می‌شود.

### دیدگاه ابن سینا درباره فلسفه سیاسی

ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، بر خلاف فارابی، به طور مستقل به تدوین فلسفه سیاسی پرداخت. وی در ضمن مباحث الهیاتی به موضوعات فلسفه سیاسی پرداخت. معنای این اقدام ابن سینا با توجه به متون فلسفی او این است که او الهیات و به ویژه نبوت را از منظر فلسفه سیاسی مورد توجه قرار داده است. همین نسبت در نزد فارابی نیز برقرار بود و فارابی دین را در ارتباط با فلسفه و فلسفه سیاسی تعریف می‌کرد.

فارابی تحلیلی تاریخی از چگونگی شکل‌گیری فلسفه و فلسفه سیاسی و ترتب آن بر گروهی از معارف بشری ارائه می‌کند. همچنین در تقسیماتی که فارابی از فلسفه ارائه می‌کند، اثری از تدبیر منزل و تا حدودی تهذیب اخلاق به چشم نمی‌آید. از ابن سینا در مقایسه با فارابی تحلیل تاریخی از فلسفه و تبیین مناسبات آن با دیگر معارف بشری را ملاحظه نمی‌کنیم و اگر فارابی به صراحت می‌گفت که ملت و دین تحت علم نظری و علم مدنی است، ابن سینا مناسبات میان فلسفه و فلسفه سیاسی و دین را به ابهام برگزار می‌کند؛ گرچه از گفتار او استنباط می‌شود که وی فلسفه سیاسی را به مثابه معیار و چارچوبی برای ارزیابی و تحلیل دین و شریعت می‌انگارد. ابن سینا، در مقایسه با فارابی، به تقسیمات درونی فلسفه سیاسی می‌پردازد و در نهایت فلسفه سیاسی را با ارجاع به دو موضوع ملک و شریعت تقسیم می‌کند. به یک معنا می‌توان گفت که ابن سینا جمع‌بندی خود از مباحث فلسفه سیاسی فارابی را ارائه می‌کند.

تعریف ابن سینا از فلسفه، مشابه تعریف مورد نظر فارابی است. تقسیمات ابن سینا از فلسفه با تقسیمات فارابی متفاوت است. تعریف و تقسیماتی که ابن سینا از فلسفه سیاسی یا حکمت مدنی ارائه می‌کند متفاوت و جدید است. نسبتی که ابن سینا میان فلسفه و دین در آثاری چون *الشفاء* ترسیم می‌کند، دست کم در ظاهر با نسبتی که فارابی میان فلسفه و دین ترسیم کرده است، متفاوت است اما چنانکه خواهد آمد، این برداشت اولیه از نسبت فلسفه و دین است و گرنه در تحلیل نهایی نظر ابن سینا در این باره با نظر فارابی مشابه است.

ابن‌سینا در آثار خود، سه گروه تحلیل و تفصیل و تقسیم‌بندی از فلسفه و فلسفه سیاسی عرضه می‌دارد. در این سه گروه تحلیل و تفصیل و تقسیم‌بندی که ابن‌سینا ارائه می‌کند؛ حرکت از تقسیم‌بندی سه‌گانه حکمت نظری و عملی به تقسیم‌بندی چهارگانه این دو دیده می‌شود. تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه یا چهارگانه در چگونگی و جایگاه فلسفه سیاسی تأثیر دارند. پایین‌تر تحلیل و تفصیل و تقسیم‌بندی‌های یاد شده بررسی می‌شوند.

### گروه نخست: تقسیم‌بندی سه‌گانه

اول: ابن‌سینا در *الشفاء* غرض از فلسفه را آگاهی به حقیقت اشیا به قدر امکان انسانی معرفی می‌کند.<sup>۱</sup> وجود اشیا دو گونه است؛ یا به اختیار و فعل انسان نیست و یا به اختیار و فعل انسان هست. معرفت به گونه اول اشیا، فلسفه نظری و معرفت به گونه دوم اشیا، فلسفه عملی نامیده می‌شود. بدین ترتیب ابن‌سینا، فلسفه را بر اساس غرض از فلسفه تعریف کرده و آن را به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌کند. مطلوب از فلسفه نظری، کمال یافتن قوه نظری است تا با حصول علوم تصویری و تصدیقی، به اموری که درباره عمل نیستند، عقل بالفعل حاصل شود. مطلوب از فلسفه عملی کمال یافتن قوه نظری است تا با حصول علوم تصویری و تصدیقی، به اعمال ما، با اخلاق کمال قوه عملی حاصل آید. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱)

از نظر ابن‌سینا تعریف فلسفه نظری چنین است: آگاهی به حقیقت اشیا غیر ارادی به قدر امکان انسانی. تعریف فلسفه عملی چنین است: آگاهی به حقیقت اشیا ارادی به قدر امکان انسانی. غایت فلسفه نظری، تکمیل نفس با دانستن است و غایت فلسفه عملی، تکمیل نفس با دانستن عمل و عمل کردن. بنابراین غایت فلسفه نظری، اعتقاد است بدون عمل کردن و غایت فلسفه عملی، شناخت است برای عمل کردن (همو، ۱۳۷۱ هـ / ۱۹۵۲ م، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۱) ابن‌سینا پس از تفصیل اشیا غیر ارادی که خارج از اختیار و فعل انسان است و تقسیم آنها، فلسفه نظری را بر اساس این تفصیل و تقسیم به علم طبیعی و علم ریاضی و علم الهی تقسیم می‌کند (همان، ص ۱۴-۱۲؛ کرین، ۱۳۸۰، از جمله ص ۱۵، ۴۰) از سوی دیگر فلسفه عملی یا درباره آرایه است که به کارگیری آنها مشارکت انسانی عام را تنظیم می‌کند و با نام تدبیر مدینه شناخته شده و علم سیاست (بخوان: فلسفه سیاسی) خوانده می‌شود و یا درباره آرایه است که مشارکت انسانی خاص را تنظیم می‌کند و با نام تدبیر منزل شناخته می‌شود؛ و یا برای تنظیم

۱. أن الغرض فی الفلسفة أن یوقف علی حقایق الاشياء کلها علی قدر ما یمکن الانسان ان یقف علیه.

حال شخص واحد در تزکیه نفس است و علم اخلاق خوانده می‌شود.

در بیان ابن سینا **صحت** فلسفه نظری و فلسفه عملی با برهان نظری و با شهادت و گواهی شرع تحقق یافته و تفصیل و تقدیر فلسفه نظری و فلسفه عملی با **شریعت الهی** تحقق می‌یابد. غایت فلسفه نظری، معرفت حق و غایت فلسفه عملی، معرفت خیر است (ابن سینا، ۱۳۷۱ هـ/ ۱۹۵۲ م، ص ۱۴) بنابراین در بیان ابن سینا، صحت فلسفه نظری و عملی مستند به برهان نظری و گواه شرعی است و تفصیل و تقدیر فلسفه نظری و عملی با شریعت الهی است. به احتمال، همین بیان ابن سینا موجب شده که هانری کربن از فلسفه یا حکمت نبوی در جهان اسلام یاد کند. (کربن، ۱۳۸۰، از جمله ص ۱۵، ۴۰، ۲۴۳، ۲۴۸)

غایت	تعریف	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- تکمیل نفس با دانستن</li> <li>- اعتقاد یقینی به عمل</li> <li>- معرفت حق</li> </ul>	آگاهی به حقیقت‌اشیایی که وجود آنها منوط به اختیار و فعل انسانی نیست، به قدر امکان انسانی	فلسفه نظری
<ul style="list-style-type: none"> <li>- تکمیل نفس با دانستن عمل و عمل کردن</li> <li>- شناخت برای عمل</li> <li>- معرفت خیر</li> </ul>	آگاهی به حقیقت‌اشیایی موجود به اختیار و فعل انسان، به قدر امکان انسانی	فلسفه عملی

ابن سینا درباره ترتیب پرداختن به دانش‌ها در *الشفاء* می‌گوید که این کتاب را با مابعدالطبیعه پایان می‌دهم و به پاره‌ای از علم اخلاق و سیاست اشاره می‌کنم تا اینکه در آینده در دانش اخلاق و سیاست کتاب جامعی تصنیف کنم (ابن سینا، ۱۳۷۱ هـ/ ۱۹۵۲ م، ص ۱۱) توجه به این گفتار ابن سینا، پاره‌ای از ابهامات درباره نسبت مابعدالطبیعه با فلسفه سیاسی را برطرف می‌سازد؛ زیرا اولاً نشان می‌دهد که ابن سینا در صدد نیست که فلسفه سیاسی را ذیل مابعدالطبیعه معرفی کند بلکه در صدد اشاره به پاره‌ای از سیاست است تا پردازش موضوعات دانش فلسفه را به طور نسبی احصاء کرده باشد (تحلیل شهرزوری متفاوت است: شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۱) در هر صورت این امر که ابن سینا فلسفه سیاسی را در الهیات طرح کرده به معنای تأویل فلسفه سیاسی به الهیات نیست بلکه با ملاحظه گفتار ابن سینا در اواخر الهیات باید گفت که او فلسفه سیاسی را به مثابه معیار ارزیابی دین و شریعت می‌انگارد. بنابراین بر خلاف این تصور که ابن سینا فلسفه سیاسی را ذیل مابعدالطبیعه و نبوت قرار داده است، باید گفت که او نبوت را ذیل فلسفه سیاسی قرار داده است.

دوم: ابن سینا در رساله *عیون الحکمه*؛ حکمت را به «کمال یافتن نفس انسانی با تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه طاقت بشری» تعریف می‌کند. آن بخش از حکمت که متعلق به امور علمی و غیرعملی است؛ حکمت نظری نامیده می‌شود. آن بخش از حکمت که

متعلق به امور عملی است؛ یعنی برای علم و عمل است، حکمت عملی خوانده می‌شود. اقسام حکمت عملی عبارتند از: حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت خُلُقِی. از این میان فایده حکمت مدنی آن است که چگونگی مشارکت میان مردم دانسته شود تا مردمان با یکدیگر برای مصالح بدنی و مادی و مصالح بقای نوع انسانی همکاری کنند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱) **مبدأ** این سه قسم حکمت عملی برگرفته از **شریعت الهی** است و **حدود** کامل آنها را **شریعت الهی** روشن می‌کند. پس از این که شریعت الهی مبدأ و حدود کامل آنها را بیان کرد؛ بشر با قوه نظری، با شناخت و به کارگیری قوانین عملی، در جزئیات، آنها را تبیین کرده و در اقسام سه‌گانه حکمت عملی تصرف می‌کند (همان، ص ۳۰) از جهت مناسبات فلسفه و دین؛ قابل توجه است که ابن سینا **مبادی** اقسام سه‌گانه فلسفه نظری؛ یعنی حکمت طبیعی و حکمت ریاضی و فلسفه اولی یا فلسفه الهی را نیز برگرفته از **ارباب ملت الهی**، یعنی پیامبران الهی معرفی می‌کند که برای آگاه کردن مردم بیان شده است و قوه عقلی برای تحصیل کامل فلسفه نظری، در آن اقسام سه‌گانه، با اقامه حجت و برهان نظری، تصرف می‌کند. (همان)

### گروه دوم: تقسیم موضوع حکمت عملی

سوم: ابن سینا در رساله *اقسام العلوم العقلیة*، حکمت را چنین تعریف می‌کند: حکمت دانشی<sup>۱</sup> نظری است که انسان با آن دو چیز را تحصیل می‌کند؛ یکی وجود فی نفسه و دیگری آنچه انجام آن واجب است تا انسان شرافت و کمال یافته و عالمی معقول، شبیه عالم موجود شود و به سعادت نهایی دست یابد. ابن سینا سپس حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند؛ **غایت** حکمت نظری، حصول اعتقاد یقینی در باره موجوداتی است که تعلق به فعل انسان ندارند. **غایت** حکمت عملی، حصول رأی صحیح در امری است که به فعل انسان ربط دارد تا انسان خیر را کسب کند. بنابراین **غایت** حکمت عملی، حصول رأی است برای عمل کردن. بدین ترتیب **غایت** حکمت نظری حق و **غایت** حکمت عملی خیر است. (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۳۹، ۲۴۰)

ابن سینا برای حکمت نظری اقسام سه‌گانه‌ای را برمی‌شمارد که عبارتند از: علم طبیعی، علم ریاضی و علم الهی. وی، در ادامه، اقسام حکمت عملی را با توجه به تدبیر انسان، به افراد یا اشتراک در اجتماع منزلی یا اجتماع مدنی، تفصیل داده و سه قسم معرفی می‌کند: یکی آن که انسان بداند که اخلاق و افعالش چگونه باید باشد تا در دنیا و آخرت سعادت مند گردد. دوم آن که

۱. صناعت.

انسان بداند که چگونه خانواده خود را تدبیر کند تا خانواده او انتظام یافته و به سعادت نایل آید. قسم سوم نیز با اصناف سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی و چگونگی تحقق و علت زوال و انتقال آنها شناخته می‌شود. از این قسم آنچه مربوط به مُلک و فرمانروایی است، موضوع آثار افلاطون و ارسطو در سیاسات است و آنچه متعلق به نبوت و شریعت است، موضوع آثار افلاطون و ارسطو در نوامیس است. معنای ناموس در نزد افلاطون و ارسطو که عنوان کتاب آنان هم قرار گرفته، سنت و ایده<sup>۱</sup> و نزول وحی است. عرب هم فرشته<sup>۲</sup> وحی را ناموس می‌نامد. با این جزء از حکمت عملی، که بخشی از قسم سوم آن است، وجود نبوت و حاجت نوع انسان به شریعت دانسته می‌شود و حکمت برخی از حدود کلی مشترک در شرایع و اختصاصات شرایع به حسب قوم و زمان، تعریف شده و با آن فرق میان نبوت الهی و دعاوی باطله شناخته می‌شود (همان، ص ۲۴۲، ۲۴۳)؛ یعنی باید نبوت را از منظر فلسفه و فلسفه سیاسی تحلیل و ارزیابی کنیم. بنابراین، بر خلاف ابن پنداشت که از نظر ابن سینا حکمت عملی و حکمت مدنی ذیل مباحث مربوط به نبوت یا الهیات می‌رود، از نظر ابن سینا این مباحث مربوط به نبوت است که ذیل حکمت عملی و حکمت مدنی قرار می‌گیرد. چنانکه فارابی نیز چنین نظری داشت. هرچند تحلیل ابن سینا با تحلیل فارابی از جهاتی متفاوت است.

چهارم: ابن سینا در *دانشنامه علایی* نخست موضوع حکمت را دو گونه معرفی می‌کند: «یکی آن است که هستی وی به فعل ماست و یکی آن است که هستی وی نه به فعل ماست» گونه اول موضوع علم عملی است؛ علم عملی «آن بود که از حال کُنش ما آگاهی دهد» و «فایده وی آن است که بدانیم که ما را چه باید کردن تا کار این جهانی می‌ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بُود». گونه دوم موضوع علم نظری است «که از حال هستی چیزها ما را آگاهی دهد تا جان ما صورت خویش بیابد و نیک بخت آن جهانی بُود» هر یک از علم عملی و علم نظری سه گونه است: «اما علم عملی سه گونه است: یکی علم تدبیر عام مردم، تا آن انبازی که ایشان را بدو نیاز است، بر نظام بود و این دو گونه است: یکی علم چگونگی شرایع و دوم چگونگی سیاسات و نخستین اصل است و دوم شاخ و خلیفه (نسخه بدل: خلیفه، خلیف)». دو گونه علم عملی دیگر نیز عبارتند از: علم تدبیر خانه و علم خود. علم نظری نیز سه گونه است: علم برین (یا علم میانگین و علم فرهنگ و ریاضت و علم تعلیمی و علم ریاضی) و علم پیشین (یا علم طبیعی و علم زیرین) و علم الهی (یا علم ربوبیت) (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۸-۱) بدین ترتیب تقسیم‌بندی ارائه شده در *دانشنامه علایی*، متعلق به مرحله دوم تقسیم‌بندی علوم عملی در آثار ابن سینا است.

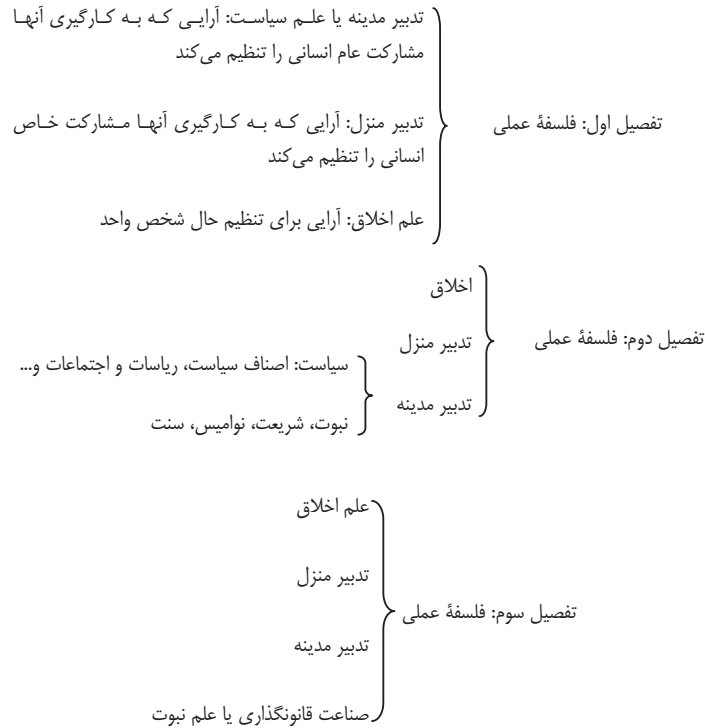
۱. المثال القائم الثابت.

### گروه سوم: تقسیم‌بندی چهارگانه

پنجم: ابن‌سینا در *منطق‌المشرقیین* پس از تعریف حکمت و تقسیم آن به علم نظری و علم عملی و بیان انقسامات علم نظری، به علوم طبیعی، ریاضی، الهی و کلی، به انقسامات علم عملی می‌پردازد و آن را به علم اخلاق و تدبیر منزل و تدبیر مدینه و هنر قانونگذاری (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵-۸)، که از آن پیامبر الهی است، تقسیم کرده و به جدایی قانونگذار از متولی اجرا در علم اخلاق و تدبیر منزل و تدبیر مدینه استناد و به صراحت از اقسام چهارگانه برای علم عملی یاد می‌کند. ابن‌سینا قسم چهارم علم عملی را «صناعت قانونگذاری یا علم نبوت» نام می‌نهد.

بیان تقسیم‌بندی‌های ابن‌سینا در اینجا ناظر به حرکت ابن‌سینا از تقسیم‌بندی سه‌گانه حکمت نظری و عملی به تقسیم‌بندی چهارگانه و تأثیر آن در جایگاه فلسفه سیاسی و چگونگی آن و نسبت آن با قانون و شریعت بود. در عین حال باید توجه داشت که تعریف‌هایی که ابن‌سینا در آثار خود از فلسفه و حکمت و فلسفه نظری و فلسفه عملی ارائه می‌کند؛ دقایقی را در بردارد که در اینجا از پرداختن تفصیلی به آنها خودداری می‌کنیم. در این میان نسبت فلسفه و شریعت قابل توجه است. از نظر ابن‌سینا در دو تعریف اول در *الشفاء* و *عیون‌الحکمه* فلسفه از پشتیبانی شریعت الهی برخوردار است و یا به تعبیر دقیق‌تر شریعت یا دین وحیانی تفصیل و تقدیر فلسفه نظری و عملی را برعهده دارد. مشکل این است که این نسبت ناشی از اجمال و تفصیل که در *الشفاء* بیان شده در *عیون‌الحکمه* دگرگون می‌شود؛ یعنی شریعت یا در معنای امروزی آن دین الهی، اجمال یا مبدا و حدود فلسفه را بیان می‌کند و سپس فلسفه جزئیات را تبیین می‌کند. ادعای چنین نسبتی میان فلسفه و شریعت بی‌سابقه و خلاف تحلیل مناسبات فلسفه و شریعت، حتی در آثار خود ابن‌سیناست. در دو تعریف بعدی نسبت فلسفه و شریعت دگرگون می‌شود و شریعت به داخل فلسفه و یا دقیق‌تر حکمت عملی منتقل می‌شود و در ردیف حکمت مدنی و یا بخشی از آن قرار می‌گیرد. این تحلیل اخیر در آثار فارابی سابقه دارد و فارابی نیز چنین مکانتی را برای شریعت در نظر داشت. در *دانشنامه* علایی این نسبت باز هم تاب دیگری برمی‌دارد و شریعت اصل می‌شود و سیاست شاخ و برگ و با اطمینان باید گفت چنین نسبتی در آثار فارابی وجود ندارد. در جمع‌بندی نهایی به نظر می‌آید که اگر گفتار ابن‌سینا در اواخر مقدمه *الشفاء* و مقدمه *منطق‌المشرقیین* را در نظر داشته باشیم که وی نظرات خود را در *الشفاء* هم بیان کرده است و با فطانت می‌توان نظرات نهایی ابن‌سینا را از *الشفاء* هم به دست آورد و این گفتار را ناظر به نسبت فلسفه و شریعت هم بدانیم در این صورت باید گفت که نظر نهایی ابن‌سینا همان است که در *منطق‌المشرقیین* بیان داشته است و ظاهر گفتار وی در

الشفاء را باید به آن تأویل برد. همین نکته از نظر روش شناختی به ما یاری می‌رساند تا با چگونگی بیان ابن سینا و دقایق آن آشنا شویم و نتایجی نیز در بحث‌ها دارد که روشن است. تفصیل‌های سه‌گانه ابن سینا را می‌توان در ذیل مشاهده کرد:



ابن سینا سه گونه تحلیل و تفصیل و تقسیم‌بندی از فلسفه و فلسفه سیاسی در آثار خود ارائه کرده است. اگر آثار یاد شده از نظر تاریخی به ترتیب مذکور باشد، در این صورت ابن سینا به طرف جدا کردن قانونگذاری، نبوت و شریعت از سیاست و فرمانروایی رفته و این دو قسم از دانش سیاسی را مربوط به دو موضوع متفاوت دانسته است و بدین ترتیب تعریف و تحلیل جدیدی از فلسفه سیاسی ارائه کرده است.

### نتیجه‌گیری

فارابی، فلسفه را در ادامه سیر تحول و تکامل دانش‌های نظری و حاصل و نتیجه نهایی آنها لحاظ کرده است. به همین سان، فلسفه سیاسی را مترتب بر فلسفه نظری معرفی نموده است. فارابی

دستاوردهای فلسفه نظری را پشتیبان فلسفه سیاسی دانسته‌اند و مناسبات خاصی را میان فلسفه سیاسی و ملت یا دین برقرار نموده است. در مقایسه با فارابی، ابن سینا فلسفه را در نسبت با دیگر دانش‌های نظری و نتیجه نهایی تحول و تکامل آنها لحاظ نکرده و مناسبات میان فلسفه و دین را نیز واژگونه معرفی کرده است؛ زیرا تحقق صحت فلسفه را منوط به شهادت شرعی و تفصیل و تقدیر آن را با شریعت الهی دانسته است؛ چنانکه در جایی شریعت را اصل و سیاست را فرع به شمار آورده است. این برداشت اولی و ابتدایی از گفتار ابن سینا را گفتار وی، در الهیات/شفاء، در سنجش دین با فلسفه و تلقی فلسفه به مثابه چارچوب و معیار برای سنجش صحت مدعیات دینی با تردید مواجه می‌سازد. می‌توان گفتارهای متفاوت ابن سینا را در یک چشم انداز وسیع‌تر ملاحظه کرد و نظر داد که از نظر ابن سینا دین، مبدع و مبداء و مشوق و معلم فلسفه است. با جان گرفتن و قوت گرفتن فلسفه، فلسفه در مقام چارچوب و معیار دآوری درباره مدعیات دینی قرار می‌گیرد.

به طور خلاصه، فارابی از فلسفه سیاسی و علم مدنی و دانش‌هایی که می‌توان در مجموع آنها را شبه فلسفه سیاسی و علم مدنی نامید، یاد می‌کند. تفاوت فلسفه سیاسی و علم مدنی با شبه فلسفه سیاسی‌ها در روش پژوهش و تحلیل است. روش پژوهش و تحلیل در گروه نخست یعنی فلسفه سیاسی و علم مدنی، برهانی و در گروه دوم یعنی شبه فلسفه سیاسی و علم مدنی؛ جدلی، اقناعی، خطابی و تخیلی است. می‌توان بر پایه نظرات فارابی از گروه سومی از دانش‌ها یا شبه دانش‌ها نیز یاد کرد که غیر از فلسفه سیاسی و علم مدنی و شبه فلسفه سیاسی‌ها هستند. تفاوت گروه سوم با دو گروه پیشین در این است که آنچه در دو گروه پیشین از دانش‌ها ارائه می‌شد، حقایقی بود که یا با روش برهانی و یا با روش‌های جدلی و خطابی به مخاطبان عرضه می‌شد اما در گروه سوم، مظنونات و ... به جای حقایق به مخاطبان ارائه می‌شود. روش این شبه دانش‌ها نیز مجموعه‌ای از مغالطات و شعریات و ... است.

فارابی تعاریف گوناگونی از فلسفه سیاسی و علم مدنی ارائه کرده است. در تعریف وی از فلسفه سیاسی، قدرت یا توانایی نیز لحاظ شده است. در تعریف فارابی از علم مدنی، از قدرت یا توانایی یاد نشده است. در تعریف فارابی از علم مدنی، مفهوم سعادت آمده است. در تعریف فلسفه سیاسی به مفهوم سعادت تصریح نشده است. بدین ترتیب در معنای فلسفه سیاسی، عمل نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ در حالی که در معنای علم مدنی، جنبه نظر برجسته شده است. درباره تفاوت فلسفه سیاسی و علم مدنی و مجموعه‌ای از مفاهیم که در این رابطه مطرح می‌شوند، گفتنی است که بنا بر تفسیر لفظی و ظاهر گفتار فارابی، فلسفه سیاسی مشتمل است بر



معرفت اموری که با آنها اشبای زیبا برای اهل مدینه حاصل می‌آید و قدرت بر تحصیل و حفظ آن اشبای زیبا برای اهل مدینه، علم مدنی دانشی است که از دو چیز پژوهش می‌کند: اول) سعادت؛ دوم) افعال و رفتار و اخلاق و ملکات ارادی. علم مدنی، اخلاق و رفتار و ملکاتی را که اگر در اجتماع به کار رود مساکن آباد می‌شود و مردم به خیرات در این دنیا و سعادت نهایی در حیات دیگر می‌رسند، تشخیص می‌دهد. در این صورت فلسفه سیاسی و علم مدنی عموم و خصوص من وجه خواهند بود و اگر عملیاتی شدن فلسفه سیاسی در تعریف فلسفه سیاسی بر عهده فلسفه سیاسی نهاده شده باشد، عملیاتی شدن علم مدنی بر عهده تعقل و فضیلت فکری نهاده شده است. از مجموعه گفتار و تحلیل فارابی بر می‌آید که شبه فلسفه سیاسی‌ها در همین لایه بیرونی فلسفه سیاسی و یا تعقل و فضیلت فکری قرار می‌گیرند.

در تحلیل نهایی ابن سینا مباحث و موضوعات مربوط به قانونگذاری به طور کلی خارج از دامنه فلسفه سیاسی است. بدیهی است که فلسفه سیاسی کماکان اشراف خود را بر چگونگی قانونگذاری حفظ می‌کند اما وارد قانونگذاری‌های جزئی نمی‌شود. تفاوت تحلیل‌ها و دیدگاه‌های فارابی و ابن سینا درباره فلسفه سیاسی را می‌توان در ارتباط با موضوع مهم دیگری نیز تصویر کرد. آن موضوع مهم دیگر عبارت است از دین و شریعت. از نظر فارابی دین و شریعت به طور کلی از جمله شبه فلسفه سیاسی‌هاست؛ چنان که در تحلیل نهایی ابن سینا نیز دین و شریعت در خارج از فلسفه سیاسی یا علم مدنی قرار می‌گیرد. اگر هم دین و شریعت را بتوان بر پایه تحلیلی از فلسفه سیاسی از نظر فارابی، در فلسفه سیاسی لحاظ کرد؛ در این صورت، در بیرونی‌ترین لایه فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد. به همین ترتیب با ارجاع به تحلیل نهایی ابن سینا؛ دین و شریعت در بیرون از فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد و اگر هم بر پایه برخی نظرات وی قابل اندراج در فلسفه سیاسی باشد؛ در این صورت در بیرونی‌ترین لایه فلسفه سیاسی خواهد بود. در هر صورت فلسفه سیاسی کماکان اشراف و موقعیت تحلیلی و داوری خود نسبت به دین و شریعت را حفظ می‌کند.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الالهیات من کتاب الشفاء*، حسن حسن‌زاده آملی، اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۲. \_\_\_\_\_؛ *الشفاء*، ج ۱، *المنطق*، ۱- *المدخل*. جورج قنوتی و محمود خضیری و فؤاد اهوانی، قاهره، نشر وزارة المعارف العمومية، ۱۳۷۱ هـ / ۱۹۵۲ م.

۳. \_\_\_\_\_: **رسائل**، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، أمقدمة ناشر تاریخ ۲۵ صفر ۱۴۰۰ را بر خود دارد.
۴. \_\_\_\_\_: **دانشنامه علایی، الهیات**، احمد محدث خراسانی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، افسست از تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۶۰.
۵. \_\_\_\_\_: **منطق المشرقیین**، دوم، قم، مكتبة آيةالله العظمى المرعشى النجفی، ۱۳۶۴.
۶. شهرزوری، محمد؛ **رسائل الشجرة الالهية**، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفعلی حبیبی، اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۷. فارابی، محمد بن محمد؛ **احصاء العلوم**، صححه و علق عليه عثمان محمد امین، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱م.
۸. \_\_\_\_\_: **الجمع بين رأى الحكمین**، البیر نادر، ابی‌چا: بیروت، دارالمشرق، ابی‌نا.
۹. \_\_\_\_\_: **التوطئة، المنطق عند الفارابی**، رفیق عجم، اول: بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۵.
۱۰. \_\_\_\_\_: **الحروف**، محسن مهدی، دوم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰.
۱۱. \_\_\_\_\_: **الجدل، المنطق عند الفارابی**، ج ۳، تحقیق و تقدیم و تعلیق رفیق العجم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۱۲. \_\_\_\_\_: **فصول منتزعة**، فوزی متری نجار، المكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۱۳. \_\_\_\_\_: **تحصيل السعادة**، جعفر آل یاسین، دوم، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
۱۴. \_\_\_\_\_: **التنبيه على سبيل السعادة**، جعفر یاسین، اول، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
۱۵. \_\_\_\_\_: **التنبيه على سبيل السعادة**، سبحان خلیفات، اردن، عمان، الجامعة الاردنية، ۱۹۸۷.
۱۶. \_\_\_\_\_: **مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة**، البیر نصری نادر، ششم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱م.
۱۷. \_\_\_\_\_: **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، فوزی متری نجار، اول، بیروت، المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۶۴م.
۱۸. \_\_\_\_\_: **فلسفة أرسطوطاليس**، محسن مهدی، اول، پاریس، داربیلیون، ۲۰۰۸م.
۱۹. \_\_\_\_\_: **الملّة**، محسن مهدی، اول، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۲۰. کرین، هانری، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، اول، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰.
۲۱. مارش، دیوید و استوکر، جری، **روش و نظریه در علوم سیاسی**، امیرمحمد حاج یوسفی، اول، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.