

نگره‌های ایرانی در اندیشه فارابی

هوشنگ شکری
پژوهشگر مستقل

درآمد

سیر اندیشه و تفکر در ایران‌زمین دیرزمانی است که با مبانی مینوی و اندیشه‌های الهی‌گون پیوند خورده است. این پیوند در برهه‌های گوناگون تاریخ در زی اندیشه‌های گوناگون و در پیدا و پنهان مکاتیب فکری متفاوت بروز و ظهور داشته است و به جد توان گفت تا به امروز ادامه یافته است. اما از زمانی که فلسفه یونانی به صورت جدی در ایران بعد از اسلام مطرح شد و ایرانیان متفکر برای بیان اندیشه‌های ژرف خویش زبان فلسفه را برگزیدند، آرای عرفانی و تمایلات سلوکی در نهاد این فیلسوفان راه را از تفلسف محض یونانی به اندیشه‌های اشراق‌گونه و دریافته‌های نوریّه سوق داد و باعث شد عرفان، تصوف و مبانی اشراقی و شهودی داخل در مباحث فلسفی شود. البته پیش از آن نیز در میان نوافلاطونیان و گنوسیان این امر مطرح بود، اما به شکل دقیق و به زبان علمی در بین فلاسفه اسلامی طرح شد.

یکی از این کوشندگان عرصه فکر و عمل معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی، ابونصر فارابی، است. فارابی در حوزه فکری و چارچوب اندیشه‌ای به غایت ژرف خویش توانست مفاهیم عمیق فلسفی مستتر در آرای فلاسفه یونان، از جمله افلاطون و ارسطو، را بکاود و غایت

Houshang Shokri, "Iranian Ideas in Farabi's Philosophy," *Iran Namag*, Volume 2, Number 1 (Spring 2017), 44-61.

هوشنگ شکری <hooshangh.shokri@hotmail.com>، پژوهنده حکمت، عرفان و ملل و نحل است. برخی از آثار اخیرشان بدین قرارند: آیین سلحشوری (۱۳۹۴)، عبارات (۱۳۸۵)، پهلوانی و جوانمردی در ایران از گذشته تا حال (۱۳۸۵).

اندیشه‌های این بزرگان را درک کند. از این روست که وقتی از او سوال شد اگر در زمان ارسطو بود چه وضعی داشت، پاسخ داد که از بزرگ‌ترین شاگردان او می‌بودم.

با این همه، باید گفت که فیلسوف ما در چارچوب فکری خویش، علی‌رغم نظر برخی اندیشمندان، مقلد و پیرو محض فلسفه یونان نبوده، بلکه از پیشینه فکری و حتی عملی آباء ایرانی خویش نیز بهره جسته و تفکرات اسلامی و باورهای شیعی هم مد نظرش بوده است. اما به سبب اطلاعات بسیار اندک از وضع زندگی فارابی و عدم تمایل او به بسط اندیشه‌های خویش این امر بسیار دشوار می‌نماید.

این جستار در دو بخش تدوین شده است. ابتدا به زندگی فارابی و احتمال برخورد و آشنایی او با توجه به محیطی که در آن قرار داشت با آرای فکری ایرانی و شیعی اشاره کرده‌ایم و سپس آرای او را به بررسی نشستیم و اندیشه مدینه فاضله، علی‌الخصوص شیوه استقرار رئیس مدینه و وظایف مادی و معنوی او را در تفکر ایرانی در این زمینه اندکی کاویده‌ایم. نیز، تلاش شده تا آرای گوناگون فارابی و از جمله فرشته‌شناسی، کارکرد خیال، اندیشه نوری و نیز نحوه سلوک فردی او را بررسی و تشابهات آن را با اندیشه‌های ایرانی و شیعی بیان کنیم.

زندگی و زمانه فارابی

آگاهی‌های تاریخی درباره زندگی حکیم ابونصر فارابی بسیار اندک‌اند. حتی مسعودی در التنبیه و الاشراف، که قدیمی‌ترین مأخذی است که از فارابی نام برده است، و ابن ندیم، که با شاگرد فارابی یعنی ابوزکریا یحیی بن عدی معاصر و هم‌صحبت بوده است، در الفهرست اطلاعاتی وافی به دست نمی‌دهند.

به هر روی، آنچه به تقریب مشخص است اینکه ابونصر در حدود ۲۶۰ق در فاراب دیده به جهان گشود و پدرش ایرانی و سردار سپاه بود.^۱ تحصیلات خود را ابتدا در ماوراءالنهر به اتمام رسانید. برخی اذعان دارند که حتی به مقام قضاوت نیز اشتغال داشت. به هر روی، فارابی برای ادامه تحصیل به بغداد رفت و در حلقه درس متی بن یونس و حیلان دمشقی حضور یافت. چندی بعد به حلب و نزد سیف‌الدوله حمدانی رفت و در نهایت، در حدود ۳۳۹ق در دمشق دیده از جهان فرو بست.

^۱ ذبیح‌الله صفا درباره اصل و نسب ایرانی فارابی بحث مبسوطی دارد. بنگرید به ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱).

اما در خصوص نحوه تأثیر فرهنگ و اندیشه ایرانی در فارابی از آنجا که اسناد و مدارک تاریخی درباره زندگی فارابی سکوت پیشه کرده‌اند و اطلاعات ما از وضع زندگی و معیشت و معاشرت و علم‌آموزی او در زادگاهش بسیار اندک است، لذا مجبوریم وضع زمانه‌اش را بررسی کنیم تا در خصوص نحوه تأثیر فرهنگ و اندیشه ایرانی در فارابی به نتایجی دست یابیم، چرا که حضور هر اندیشه در گستره‌ای جغرافیایی لاجرم در تفکر افراد آن منطقه اثر می‌گذارد و لاقلاً خواهیم دانست که افراد از آن آرا خبر داشته‌اند. مثلاً اگر فردی را ساکن ایران فرض کنیم می‌توان حکم کرد که با زبان فارسی آشنایی دارد، حتی اگر از اقوام ترک و عرب ایرانی باشد یا می‌توان حکم کرد که از دین اسلام آگاهی دارد، حتی اگر یهودی، مسیحی یا زرتشتی باشد.

باید توجه کنیم که فیلسوف ما در ماوراءالنهر رشد و نمو علمی یافت و اندیشه‌هایش در بین‌النهرین به تکامل رسید و این هر دو از کانون‌های اصلی و پرشور فعالیت اندیشه ایرانیان، علی‌الخصوص تفکر فلسفی مانویان، بوده‌اند؛ تا جایی که در بغداد نماد مانویان بر سردر خلافتگاه عباسیان مشهود بود^۲ و حتی بیت‌الحکمه به دست مانویان اداره می‌شد.^۳ ریچارد فولتس در اثر ارزشمندش، دین‌های جاده ابریشم، درباره وضع مانویان در دوران اموی و عباسی می‌نویسد:

همان‌طور که حکومت ساسانی بیش از پیش بندی مغان زرتشتی شده بود، مانویان ایران هم به تدریج رو به شرق کوچیدند تا از دسترس دولت مغان دور باشند. پس از آنکه اعراب مسلمان در دهه ۶۴۰م بر شاهنشاهی ساسانی پیروز شدند، مانویان بسیاری از آسیای مرکزی به ایران و بین‌النهرین برگشتند. امویان که پایگاهشان دمشق بود، عموماً به این راضی بودند که مسایل دینی جمعیت‌های تابع خود را به خودشان واگذارند. اما در ۷۵۱م، انقلاب عباسی موجی از اصلاح دینی با خود به سرزمین‌های تحت فرمان مسلمانان آورد. در طی نیمه دوم قرن هشتم میلادی، بسیاری از دیوانیان ایرانی در دولت عباسی کم‌کم شکلی از احیای فرهنگی را در

قصر خلفا دیده می‌شود. در تاریخ کراماتی هم برای آن بت ذکر شده. "بنگرید به ذبیح بهروز، تقویم و تاریخ در ایران (تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۷).
"بنگرید به مقدمه دانش‌پژوه بر این‌مقفع و ابن‌بهریز، المنطق: حدود المنطق، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱).

بهرروز در این باره در صفحه ۱۲ تقویم و تاریخ در ایران اشاره کرده است که "از قرن سوم هجری زندیقان که همان مانویان متظاهر به اسلام باشند کوشش زیادی در ایجاد نظریات جدید در هر رشته و برهم زدن تاریخ و فرهنگ قدیم داشتند." نیز در صفحه ۸۵ آورده: "زندیقان یعنی مانویان متظاهر به اسلام در دستگاه عباسیان نفوذ بسیاری داشتند. مجسمه سوار نیزه به دست مهر تا قرن چهارم هجری از مسافت زیادی بالای

برابر طبقه حاکم عرب اعمال می کردند. این امر در ادبیات شکل نهضت شعوبی را به خود گرفت . . . در میان همان متفکران ایرانی مانویت پنهان شکل رایجی از ابراز وجود داشت.^۴

علاوه بر مانویت، آرای گنوسی صابئی و نحله‌های عرفانی مسیحی و عقاید نوافلاطونی و فیثاغورثی در بین‌النهرین شیوع خاص داشت. ماوراءالنهر نیز از این امر مستثنی نبود. تاریخ بخارا شرح جالب توجهی از حمله اعراب و نحوه مسلمان شدن بخاراییان به دست می‌دهد:

هر باری اهل بخارا مسلمان شدند و باز چون عرب بازگشتندی ردت آوردندی و قتیبه [بن مسلم] سه بار ایشان را مسلمان کرده بود باز ردت آورده کافر شده بودند. این بار چهارم قتیبه حرب کرده شهر بگرفت و از بعد رنج بسیار اسلام آشکار کرد و مسلمانی اندر دل ایشان بنشانند و به هر طریقی کار بر ایشان سخت کرد و ایشان اسلام پذیرفتند به ظاهر و به باطن بت پرستی می کردند . . . بدین طریق مسلمانی آشکارا کرد . . . و مسجدها بنا کرد و آثار کفر و رسم گبری برداشت.^۵

این امر نشان‌دهنده قدرت نفوذ اندیشه‌های کهن در میان مردم این مناطق است. از همین رو، محمدتقی دانش‌پژوه درباره ریشه اندیشه‌های فارابی معتقد است که

او بیشتر از منابع فلسفی یونانی و عرفان اسکندرانی بهره برده است و روشن است که از سنت و کلام اسلامی هم متأثر است. آثار او می‌رساند که او از اندیشه زرتشتی و مانوی نیز به دور نبوده است، چه هنوز بسیاری مردم به این دین‌ها بوده‌اند و خانگاه مانوی به نوشته حدود العالم هنوز در سمرقند برجای بوده است و از کتب کلامی هم برمی‌آید که روی سخن دانشمندان مسلمان با گبران و نفوشکان بوده است، از احتجاجات متکلمان و فصل الفاظ الکفر کتب فقهی حنفی این مطلب آشکار است.^۶

از سوی دیگر، اندیشه‌های شیعی نیز در زمان فارابی بسیار مورد توجه خراسانیان بوده است، چنان که در حمایت از علویان زیدی بعد از قتل یحیی "در همه جا هفت روز برای یحیی بن زید عزاداری کردند و از بس که مردم از کشته شدن او غمگین بودند، در آن

۴ ریچارد فولتس، دین‌های جاده ابریشم، ترجمه ع. پاشایی (تهران: انتشارات فراوان، ۱۳۸۵)، ۱۰۳.
۵ ابوبکر محمدبن جعفر النرشخی، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمدبن محمدبن نصر القبادی، تلخیص محمدبن زفر ابن عمر، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۷).
۶ محمدتقی دانش‌پژوه، "دورنمایی از زندگی و اندیشه فارابی"، در فارابی‌شناسی: گزیده مقالات، به اهتمام میثم کرمی (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۰)، ۲۹-۳۰.

سال هرچه پسر در خراسان زاده شد یحیی یا زید نامیدند.^۷ قیام‌های سیفی—عقیدتی ایرانیان در خراسان و تلاش برای مبارزه با حکومت مرکزی در دوران‌های گوناگون و علی‌الخصوص پس از ابومسلم خراسانی نشانه‌گرایش‌های پیدا و پنهان ایرانی—شیعی مردم این منطقه از ایران است. از دیگر مواردی که در زندگی فارابی حائز اهمیت است و تمایلات شیعی او را آشکار می‌کند، رفتنش به حلب و توجه او به سیف‌الدوله حمدانی است که تختگاهش محل اجتماع بزرگان اهل تشیع بود.^۸

این مختصر نشان می‌دهد محیطی که فارابی در آن زندگی می‌کرد زمینه‌ساز برای برخورد ادیان و تعامل بین فرق مختلف بود و قطعاً فیلسوفی مانند فارابی که از تقلید بر کنار بود و هر چیز را با معیار عقل الهی می‌سنجید، از کنار آرا و نظریات گوناگون به سادگی عبور نکرده است. چگونه ممکن است فارابی در موسیقی کبیر به پادشاهان ایرانی اشاره کند و فرهنگ هنری این سرزمین را مد نظر قرار دهد، اما از بینش الهی و تفکر مینوی آن بی‌خبر و بی‌بهره بوده باشد. طرفه آنکه فارابی موسیقی کبیر را برای ابوجعفر محمدبن القاسم کرخی جروی، وزیر الراضی، تألیف کرده است.^۹ این وزیر گویا به مخمسه گرایش داشت که از پیروان ابوخطاب و جزو شیعیان غالی محسوب می‌شوند.^{۱۰}

نکته قابل توجه دیگر که ناگزیر از پرداختن بدانیم اینکه مخالفان فلسفه عموماً فیلسوفان را با القابی چون زندق و دهری‌مذهب خطاب می‌کرده‌اند و جالب اینکه اگرچه این عناوین معانی مختلفی در بر دارد، بیشتر بر پیروان مانی و زروانیان (دهری‌مذهبان) اطلاق می‌شده است و عبارت معروف “من تفلسف تزندق” نیز شاهد این گفتار است.^{۱۱} صاحب تبصرة العوام به صراحت بیان می‌کند که “بدان که هیچ مذهب نزدیک‌تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست.”^{۱۲} مؤلف بیان الادیان نیز زنادقه را پیروان مزدک و از خرمیان و اباحتیان می‌داند.^{۱۳} این امر نشان می‌دهد که قدمای مخالف فلسفه ایشان را متأثر از اندیشه‌های مانویت و زروانی [دهری] می‌انگاشته‌اند.

کازیم مدیر شانه‌چی (مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۳۸۷).
^{۱۱} بنگرید به سیدسعیدرضا منتظری، زندق و زنادیق (تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹).
^{۱۲} سیدمرتضی‌بن داعی حسنی رازی، تبصره الاعوام فی معرفة مقالات الأنام، تصحیح عباس اقبال (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳)، ۱۶.
^{۱۳} ابوالمعالی محمدبن نعمت‌بن عبیدالله بلخی، بیان الادیان، تصحیح جعفر واعظی (تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۷)، ۱۶۶-۱۶۷.

^۷ علی‌بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰)، جلد ۲، ۲۱۶.
^۸ هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲)، ۲۰۰.
^۹ دانش‌پژوه، “دورنمایی از زندگی و اندیشه فارابی”، ۳۹.
^{۱۰} اشعری قمی، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه: المقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، ترجمه یوسف فضایی (تهران: انتشارات آشیانه کتاب، ۱۳۸۲).
^{۱۱} محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، به اهتمام

اندیشه‌های فارابی

هدف اصلی فارابی در نظام فلسفی خویش رسیدن ابنای بشر به سعادت حقیقی است. از این رو در تعریف سعادت می‌گوید: «نیکبختی [= سعادت] هدفی است که هر آدمی زاده‌ای به آن میل دارد. هر کس تلاش می‌کند به سوی نیکبختی گام بردارد و به آن نزدیک شود، زیرا نیکبختی گونه‌ای کمال است.»^{۱۴} اما این سعادت از منظر معلم ثانی محقق نمی‌شود، مگر به اجتماع اهل مدینه: «و انه لذلك یحتاج کل انسان فیما له أن یبلغ من هذا الکمال الی مجاوره ناس آخرین و اجتماعه معهم و كذلك فی الفطرة الطبیعیة لهذا الحیوان یاوی و یسکن مجاوراً لمن هو نوعه فلذلك یسمى الحیوان الإنسی و الحیوان المدنی.»^{۱۵}

فارابی از این منظر می‌کوشد تا نظام کلی مدینه فاضله و ارتباط آن با نفوس مردم (رابطه رئیس اول مدینه با زیرمجموعه) و وظایف رئیس و هدف غایی از اجتماع در مدینه را تبیین و تفاوت آموزه‌های آن را با مُدُن غیرفاضله (مدن جاهلیه، فاسقه، متبدله، ضاله و...) مشخص کند.

حال باید گفت که در شاکله فکری فارابی در طرح مدینه فاضله و نیز کارکرد رئیس مدینه در رساندن آحاد آن به کمال و سعادت قصوی، نه فقط متون یونانی افلاطونی و ارسطویی در سیاست، بلکه آرای ایرانی نیز، چه مستقیماً و چه به واسطه آرای شیعی و علی‌الخصوص اسماعیلی، به جد دخیل و تأثیرگذار بوده است. نمود اصلی این تأثیر را می‌توان در چارچوب فکری فارابی در اهمیت دادن به فکر سیاسی‌گون تحقق مدینه و استقرار یک فیلسوف معنوی متصل به عقل فعال بازجست، چنان که فکر اصلی و نمونه عینی این موضوع در وجود شهریاران ایرانی به قوت مشاهده‌پذیر است که به مثابه فیلسوف-شاهان دارای فرّه ایزدی برای رسانیدن جامعه به کمال و مرعی داشتن عدل و داد و دهش حقیقی عمل می‌کنند.

فیلسوف-شاه از منظر ایرانی آن پادشاهی دارای فره ایزدی است که پس از تزکیه و تهذیب نفس (ریاضت) بسیار و طی مقامات سلوکی و دریافت تأییدی ایزدی و سپس سنجش آن به دست موبدان با آزمون‌های علمی و عملی و مشاهده نشانه‌های ظاهری و باطنی که در او پدیدار می‌گشت بر سریر پادشاهی تکیه می‌زد و جامعه را از شر و

^{۱۴} ابونصر فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده [فارابی و راه سعادت]، ترجمه نواب مقربی (تهران: بنیاد حکمت ملاصدرا، ۱۳۹۰)، ۵۰.

^{۱۵} ابونصر فارابی، تحصیل السعاده، قدم له و شرحه علی بو ملجم (بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵)، ۱۴.

مصادیق آن پاک می‌کرد. فتح‌الله مجتبیایی در این باره می‌نویسد: ”در ادبیات ایرانی . . . بهترین و کامل‌ترین حکومت‌ها حکومتی دانسته شده است که در آن دین و دولت توأم و شه‌ریار فرمانروا باشد.“^{۱۶}

هر شاهی که با تکیه بر فره بر گسترش عدل و داد و دهش همت می‌گمارد از الطاف الهی نیز در این زمینه بهره‌مند می‌گشت و سعادت و شادکامی را برای آحاد آن جامعه به ارمغان می‌آورد. اما زمانی که همین شاه از فرمان ایزدی سر می‌تافت، فره از او برمی‌تابید و شر و بدی بر جامعه حاکم می‌شد. نمونه‌ی این موضوع را می‌توان در پادشاهی اساطیری جمشید مشاهده کرد. فردوسی در این باره سروده است:

چو این گفت شد فر یزدان از اوی
گسست و جهان شد پراز گفت‌وگوی
سه و بیست سال از در بارگاه
پراکنده گشتند یکسر سپاه
منی چون بپیوست با گردگار
شکست اندر آورد و برگشت کار

کمال این امر را در ظهور سوشیانت می‌یابیم که در جنگ نهایی علیه ظلم و تباهی قیام کرده، ریشه‌ی اهریمنی را به یاری نور ایزدی نابود خواهد ساخت. در زامیادیش، کرده‌ی ۹۴ تا ۹۶، درباره‌ی سوشیانت ”استوت ارت“ آمده است:

او همه‌ی آفریدگان را با دیدگان خرد بنگرد . . . آنچه زشت‌نژاد است. او سراسر جهان استومند را با دیدگان بخشایش بنگرد و نگاهش سراسر جهان را جاودانگی بخشد. یاران ”استوت ارت“ پیروزمند بدر آیند: آنان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار و نیک‌دین‌اند و هرگز سخن دروغ بر زبان نیاروند. خشم خونین درفش نافرهمند از برابر آنان بگریزد و اشته بر دروج زشت و تیره‌ی بدنژاد چیره شود. منش بد شکست یابد و منش نیک بر آن چیره شود.^{۱۷}

به هر روی، الگوی حکومتی ایرانی چه در دوره‌ی اساطیری و چه در ادوار تاریخی و علی‌الخصوص تاریخ هخامنشیان تأثیراتی جدی در فکر ایرانیان خلف و حتی یونانیان

^{۱۶} فتح‌الله مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان (تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲)، ۹۷.

^{۱۷} اوستا، تصحیح جلیل دوستخواه (تهران: مروارید، ۱۳۷۱)، جلد ۲، ۵۰۲.

برجای گذارد. در این میان نقش راهبر و رئیس مدینه در اندیشه فارابی چنان است که وجود رئیس اول برای مدینه برای نیل به سعادت و کمال حقیقی از لوازم اصلی آن شمرده می‌شود: ”در سرشت هر انسانی چنان نیست که سعادت و آنچه را که می‌بایست انجام دهد از پیش خود دریابد، بلکه در شناخت سعادت و دریافت کنش‌هایی که انجام دادن آنها را به دورترین کمال انسانی می‌رساند به آموزگار و راهنما نیاز است.“^{۱۸} همچنین، در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله می‌نویسد: ”همین‌طور است وضع رئیس مدینه که نخست باید او استقرار یابد و سپس، او هم سبب تشکیل و تحصیل مدینه و اجزاء آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد و تحقق و ترتیب مراتب آنها گردد.“^{۱۹} این موضوع بسیار مهم و قابل تأمل و تعمق است که افراد جامعه مدنی برای رسیدن به سعادت حقیقی نیازمند تعلیم از یک رئیس پیامبر امام ملک هستند که بتواند با آشنایی استعداد‌های افراد آنها را از قوه به فعل آورد تا برای دریافت افاضات از عقل فعال قابل شوند. از این منظر، رئیس مدینه همچون طبیبی حاذق مسبب رفع انواع بیماری‌های روحی و نفسانی آحاد اهل مدینه شده و معضلاتی را معالجه می‌کند که موجب تبدیل مدینه به مدن غیرفاضله می‌شود.

فارابی اذعان دارد که رئیس آرمانشهر علاوه بر رهبری به درمان کنش‌ها و منش‌های اعضای مدینه نیز توجه خاصی مبذول می‌دارد:

همان‌گونه که پزشک نیاز دارد تا کالبد آدمی و پاره‌های آن و بیماری‌های تن و پاره‌های آن را شناسایی کند و از سبب بیماری و چندی آن آگاه گردد، . . . همچنان است حال سیاستمدار و پادشاه که پزشک روان‌ها و درمانگر جان‌هاست. او نیاز دارد تا همه جان‌ها و پاره‌های آن و کاستی‌ها و پستی‌های روان و پاره‌های آن را شناسایی کند و از سبب بیماری و چندی آن آگاه گردد و بداند که کدام ویژگی‌های نفسانی است که آدمی نیکی‌ها را به وسیله آن پدید می‌آورد و چندی آن چیست، درمان پستی و فرومایگی خوی‌های مردم شهر چگونه است و چه چاره‌ای باید اندیشید.^{۲۰}

از این منظر، شاهد جلوه فکر ایرانی در اندیشه فارابی هستیم، چنان که او تحقق مدینه و نیل به کمال را به شدت مدیون رئیس مدینه می‌داند و تعلیم او را، که ملهم از اشراقات

^{۱۸} ابونصر فارابی، السیاسة المدنیة، ترجمه حسن ملکشاهی (تهران: سروش، ۱۳۸۹)، ۱۹۸-۱۹۹.
^{۱۹} ابونصر فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی (تهران: طهوری، ۱۳۶۱)، ۲۶۱.
^{۲۰} ابونصر فارابی، فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی (تهران: سروش، ۱۳۸۸)، ۹.

معنوی اوست، دلیل این سیر به کمال می‌شمارد. این تفکر ایرانی (پی‌ریزی آرمانشهر یا آرماستوش زرتشتی به دست فردی به کمال رسیده) را فارابی شاید از بنیادهای فکر شیعی-اسماعیلی برگرفته باشد، زیرا در تفکر شیعه و علی‌الخصوص اسماعیلیان، رسیدن به کمال فردی و اجتماعی محقق نمی‌شود مگر به واسطهٔ تعلیم امام. ابویعقوب سجستانی، داعی سترگ اسماعیلی در قرن چهارم قمری، در این باره می‌نویسد:

و علم در نفس برانگیخته است از آموختن کی همی آموزد متعلم از معلم، تا قوی شود نفس-از آموختن کی ریاضت است او را-در عالی شدن از بهر دریافتن نهانی‌ها و بیرون آوردن آن علم‌ها کی بیاموخت از معلم خویش، تا بدان جایگاه رسیدن-از بهر آن علم-کی اگر او را آن کس ببیند کی در پیش دیده بود، او را کسی دیگر پندارد.^{۲۱}

از سوی دیگر، ابویعقوب به نکته‌ای ظریف و پرمغز اشاره می‌کند که نتیجه‌ی غایی تعلیم و ظهور امام و آن قیام مهدی است:

مهدی آن است کی مردمان را راه نماید، و همهٔ پیغمبران از پیش او مردمان را راه نمودند به راه خدای، ولیکن سخن‌های ایشان پوشیده بود و علم‌های ایشان در حجاب بود، زیرا که زمان‌ها چنان واجب کرد. چون کار به غایت رسید و نزدیک آمد برداشتن حجاب‌ها و پیش آمد دور کشف، آشکارا شود برهان‌های روشن و دلیل‌های آن آراسته شود... زیرا که او مردمان را راه نماید بدانچ در حقیقت ایشان است و بدان علم‌ها راه نماید کی بر آن "آفاق و انفس" گواهی دهد. و بگشاید بر نفوس علوم ملکوت ایزد تا نفوس با حقایق و تأیید یکی گردند و راحت‌ها و فرح‌ها پذیرد آید و همهٔ معاندان در دین ایزد شوند به اختیار و رغبت و حقیقت و به طاعت درآیند.^{۲۲}

اما تأثیرات فارابی از فکر اسماعیلی بدین‌جا محدود نمی‌شود، چنان که هانس دایبر در این باره می‌نویسد:

فارابی توانست اندیشه‌های یونانی و اسلامی-اسماعیلی را ترکیب کند، زیرا او با اندیشه‌های اسماعیلی کلی بودن تفکر موافق بود. همان‌طور که کتاب اعلام النبوه ابوحاتم رازی نشان می‌دهد، فارابی در فلسفهٔ سیاسی‌اش اساساً ملهم از مکتب و مرام اسماعیلی بود. با این حال، او پیچیدگی نظام اسماعیلی را [در فلسفهٔ خود]

^{۲۱} ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، با مقدمهٔ هانری کربن (تهران: کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۷)، ۸۹.

^{۲۲} سجستانی، کشف المحجوب، ۸۱.

ادغام نکرد، بلکه صرفاً آنچه را نیاز داشت برگزید. او نیز به سهم خود بر نویسندگان متأخر اسماعیلی تأثیر گذاشت.^{۲۳}

همچنین، عقیده دارد:

فارابی فلسفه ارسطو را تنها به این علت که در دسترس او بود به کار نگرفت. او تشویق به این کار شد، زیرا می‌توانست به یک نظریه خاص اسماعیلی اشاره کند که به سهم خود پیش‌درآمدهایی داشت: نظریه رابطه طبیعی میان کلمه و معنا: نمادها شکل "ظاهری" روایات نبوی حقیقی هستند، معنای حقیقی آنها را باید از طریق تأویل کشف کرد.^{۲۴}

در اتخاذ روش تطبیق فلسفه افلاطون الهی و ارسطو نیز فارابی از نوعی تفکر شیعی اسماعیلی متأثر شده و آن باب تأویل است. فارابی در این تطبیق سعی کرده است بیان کند آرای این دو فیلسوف ظاهری و باطنی دارند و اگر اندک اختلافی در ظاهر مشاهده می‌شود، در باطن تمایز و تفاوت جدی ندارند. در جمع‌بندی اندیشه‌های دو حکیم می‌نویسد: "حال این سخنان - اگر به ظاهرشان تمسک کنیم - از سه وضع بیرون نیستند: یا برخی متناقض با دیگری است یا آنکه برخی از ارسطو است و برخی از غیر او یا آنکه معانی تأویلات دیگری دارند که علی‌رغم اختلاف ظاهری در باطن و معنای نهایی توافق و هماهنگی دارند."^{۲۵}

تمایل فارابی برای گنجانیدن نظام فکری "فرشته‌شناسی" در کارکرد کیهان‌شناختی نیز شاید از تأثیرات فکر اسلام‌گرایی معنوی و کیهان‌شناسی اسماعیلی با تأسی از نظام فکری گذشتگان ایرانی نشئت گرفته باشد. البته حنا فاختوری و خلیل جر به جد معتقدند که این نظام فکری فارابی متأثر از فلسفه اسماعیلی است. فارابی در سیاست مدینه می‌نویسد: "تعداد اسباب ثوانی به اندازه تعداد اجسام آسمانی است و اسباب ثوانی در آفرینش در وضعی قرار دارند که شایسته است به نام روحانیات و فرشتگان و امثال آن نامیده شوند"^{۲۶} و "عقل فعال همان موجودی است که می‌توان آن را روح‌الامین و روح‌القدس و... خواند و از لحاظ مرتبه می‌توان آن را در سطح نام ملکوت و امثال آن نامید."^{۲۷} اگر فصوص الحکمه را از فارابی بدانیم، این تأثیرات به جد و وفور در آن به

^{۲۳} ابونصر فارابی، رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰)، ۹۹.
^{۲۴} فارابی، السیاسة المدنیة، ۱۸۰.
^{۲۵} فارابی، السیاسة المدنیة، ۱۸۱.

^{۲۳} هانس دایبر، "پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی"، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی: مجموعه مقالات، ویراسته محمد کریمی زنجانی اصل (تهران: کویر، ۱۳۸۳)، ۱۱.
^{۲۴} دایبر، "پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی"، ۱۱۲.

چشم می‌خورد که تأویلاتی چون عرش و لوح و قلم مؤید آن‌اند، اما چون تأیید صحت انتساب محل مناقشه است از آن چشم می‌پوشیم.

حنا فاخوری و خلیل جر می‌نویسند:

از تمایل فارابی به تشیع از آنجا آگاه می‌شویم که او نیز فلسفه را به طرف سیاست سوق می‌داد و این راهی بود که همه پیروان تشیع برای سرنگون ساختن قدرت حاکمه و اقامه نظامی سیاسی—که امام در رأس آن باشد—گام برمی‌داشتند. به عقیده ایشان، امام هم هادی است و هم مهدی، بدین معنی که عقل فعال به نور خود او را راهنمایی می‌کند و او مردم را در پرتو این نور رهبری می‌فرماید.^{۲۸}

نصرت‌الله حکمت در خصوص تأثیر پذیرفتن فارابی از تشیع می‌نویسد:

بدین ترتیب، شاید توان گفت که تفاوت دیدگاه فارابی و افلاطون در مورد “آرمانشهر” ریشه در گرایش فارابی به فلسفه تاریخ شیعه داشته باشد. در حالی که شهر افلاطون محدود و کوچک است، مدینه فاضله فارابی در عرصه معموره ارض تحقق می‌یابد و به نوعی بیان‌کننده حکومت جهانی است.^{۲۹}

به هر روی، این توجه فارابی به فکر ایرانی و تشیع چندان از نظر گذشتگان دور نمانده است، چنانکه ابن‌رشد به خوبی از این امر آگاه بود و آن را صراحتاً در تلخیص الخطابه بیان می‌دارد. عین عبارت ابن‌رشد چنین است: “و الثانیه: ریاسة الأخیار و هی التی تکنون أفعالها فاضلة فقط. و هذه تعرف بالإمامیه، و یقال إنها موجودة فی الفرس الأول فیما حکاه ابونصر.”^{۳۰}

از منظر دیگر، فارابی می‌اندیشد که رسیدن فرد مستعد به مقام ریاست با تعلیم و تأدیب میسر است و این تعلیم و تأدیب به دست رئیس مدینه صورت می‌پذیرد و شخص مستعد پایه‌پایه به سوی کمال حرکت می‌کند. حال اگر این فیلسوف—شاه در مدینه‌ای غیرفاضله باشد غریب است و دیگر عنوان ریاست نخواهد داشت، اما ممنوع از تعلیم و تأدیب نیست. پس می‌تواند شاگرد پرورش دهد و او را جزو کاملین و فاضلین سازد و این همان تربیت حقیقی و سلوکی است. اندیشه ایرانی نیز که در حکمت اعتماد بر کشف و ذوق دارد،^{۳۱}

^{۲۸} حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱)، ۴۰۲.
^{۲۹} نصرت‌الله حکمت، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی (تهران: الهام، ۱۳۸۶)، ۱۸۶.
^{۳۰} ابن‌رشد، تلخیص الخطابه، تحقیق و شرح محمد سلیم سالم (القاهره: المجلس الاعلی للثنون الاسلامیه، ۱۳۸۷)، ۳۱.

وجود استاد معنوی را در سلوک روحی ضروری می‌شمارد. همچنین، در ادبیات اساطیری ایرانی جهان‌پهلوان ظاهر و باطن، رستم دستان، تحت تعلیم زال قرار می‌گیرد و سپس هفت مرحله سلوکی را در هفت‌خوان طی می‌کند تا به کمال روحی برسد.^{۳۲} آموزه‌های عرفانی اسلام و به تبع آن فکر اسماعیلی نیز این اصل را بر پایه تعلیم امام بنیان می‌نهد.

از سوی دیگر، فارابی در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله ۱۲ خصلت برای رئیس مدینه ذکر می‌کند که بسیار حائز اهمیت است: ۱. تام الاعضا باشد، ۲. خوش فهم و سریع‌التصور . . . باشد، ۳. قوت حافظه خوب داشته باشد، ۴. فطین و هوشمند بود، ۵. خوش بیان بود، ۶. دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن بود، سهل‌القبول بود، ۷. برخوردن و نوشیدن و منکوحات آزمند نبود، ۸. دوستدار راستی و راستگویان بود، ۹. نفس او بزرگ و دوستدار کرامت بود، ۱۰. درهم و دینار و سایر متاع این جهان به نزد او خوار و ناچیز بود، ۱۱. بالطبع دوستدار دادگری و دادگران بود . . . و مردم را بر عدالت و انصاف برانگیزد و ۱۲. بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند قوی‌العزم بود.^{۳۳}

با دقت در این خصال که فارابی برمی‌شمرده است می‌توان دریافت که این ویژگی‌ها در واقع بیان استعدادات بالقوه یا بالفعلی است که باید در هر سالک طریق حکمت بحثی و ذوقی وجود داشته باشد تا بتواند طی طریق کند. در واقع، این خصال همان نشانه‌هایی‌اند که استاد روحی باید در طالب سلوک معنوی ببیند تا تعلیم سیر و سلوک بدهد. نیز، در مکتب روحی سالک طریق باید دارای چنین نشانه‌هایی باشد تا بتواند بعد از طی طریق و رسیدن به کمال به جامعه بازگشته و استعدادها را به فعلیت برساند. دقت در این نکته که عدد ۱۲ نزد ایرانیان عدد کمال است نیز حائز اهمیت است.

محمد کریمی زنجانی اصل در این باره و با اشاره به تفاوت‌های آموزه‌های سیاسی فارابی و سهروردی می‌نویسد:

[فارابی] در فصل بیست و هشتم کتاب آراء اهل المدینه الفاضله برای بزرگ‌فرماندار دوازده شرط و برای فرماندار دوم از شش شرط یاد می‌کند. در حالی که بر آنها

^{۳۲} درباره تفکر ایرانی و سیر میراث معنوی آن بنگرید به هوشنگ شکری، پهلوانی و جوانمردی در ایران از گذشته تا حال (تبریز: هوشنگ شکری، ۱۳۸۵)؛ نورالدین چهاردهی، گلبنگ مغز از فراسوی قانون جاذبه (تهران: نورالدین چهاردهی، ۱۳۷۰).
^{۳۳} فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه، ۲۷۲-۲۷۴.

^{۳۱} شهرزوی در شرح حکمة الاشراق می‌نویسد: "و کان اعتماد الفارسیه فی حکمة علی‌الکشف و الذوق و کذا قدما الیونان خلا ارسطوطالیس و شیعتہ" بنگرید به شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی (تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰).

افعال و رفتار و صفاتی یکسره دنیوی برمی‌شمرد. و این همه در حالی است که
”حکیم متأله حاکم“ و یا ”ملک معظم“ سهروردی، اما، شخصی است که می‌تواند
”مشى على الماء والهوا“ و ”طى الارض“ کند و سرانجام ”الواصل بالسماء“ شود.^{۳۴}

البته در اندیشه‌های شیخ شهید سهروردی و نیز معلم ثانی فارابی تفاوت‌هایی به قطع
یقین خواهد بود، اما منظر فارابی در بیان این ۱۲ خصلت شروط اولیه برای سلوک روحی
و اتصال به عقل فعال بوده و منظر سهروردی در این بیان منتهای سلوک و آثار وضعی
شخص متصل به عقل فعال و مُشرق به اشراقات نوریه و گسسته از ماده ”اسلاخ“ و بر
این اساس شاید در اصل نتوان تفاوت‌هایی اساسی در این دو نظر مشاهده کرد.

درباره لزوم استاد روحی از منظر فارابی در قالب رئیس اول مدینه برای رسیدن به
سعادت سخن گفته شد، اما بیان این نکته نیز ضروری است که این فهم فارابی بعد از
او در تفکر مشرقی ابن‌سینا به شیوه‌ای لطیف متجلی شد و او در داستان زنده بیدار
بیانی ظریف دارد که از آن می‌توان استنباط دقیقی کرد. ابن‌سینا در پایان داستان آورده
است: ”گوید که این پیر گفت: اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی‌گویم،
بدان پادشاه تقرب همی‌کنم به بیدار کردن تو؛ و الا مرا خود بدو شغل‌هایی است که
به تو نپردازم. و اگر خواهی که با من بیایی سپس من بیای.“^{۳۵} منظور از این پیر راهبر
را در تفاسیر همان عقل فعال دانسته‌اند، اما با نگاهی دیگر این‌گونه می‌توان استنباط
کرد که این پیر همان استاد طریق است که برای رسیدن سالک به سعادت حقیقی لازم
و ضروری است. این معنی از این بیان استنباط می‌شود که گفت ”بدان پادشاه تقرب
همی‌کنم“ و کلید این معنی کلمه ”تقرب“ است. نظر من این است که این شیوه بیان
یک انسان معنوی است و نه عقل مجرد، یعنی تقرب در عقل که بالفعل تام است معنی
درستی نخواهد داشت و شاید ”عبادت“ جایگزین صحیح‌تری برای این امر باشد، اما
تقرب برای انسان که نیل از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌کند و کمالش نیز لایتنهای
است بیشتر پسندیده است.

به هر روی، فارابی در طرح مدینه و خصال رئیس اول به منابع یونانی نیز توجه ویژه داشته
است که البته در اینجا نیز افلاطون و ارسطو از تأثیر فکر ایرانی برکنار نبوده‌اند. محمدتقی
دانش‌پژوه در مقاله خود با عنوان ”اندیشه کشورداری نزد فارابی“ در این باره می‌نویسد:

^{۳۴} محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی (تهران: شهید سعید محبی، ۱۳۸۲)، ۱۰۷.

^{۳۵} هانری کرین، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی (تهران: جامی، ۱۳۸۲)، ۵۲۰.

فارابی گذشته از پندارهای سیاسی افلاطون و ارسطو از اندیشهٔ کشورداری ایرانی هم آگاه بوده و در دفتر آراء مدینهٔ فاضله و سیاست مدینه و شاید هم جز اینها کوشیده است که مدینهٔ فاضله یا کشور برتر خود را با روش و سیرت فرس نخستین یا ایران دیرینه، چنان که ابن‌باجه در تدبیر المتوحّد . . . و ابن‌رشد در تلخیص الخطاب . . . گفته‌اند نزدیک سازد که همان شهریاری پیشوایانهٔ نیاکان یا "رئاسة الاخيار" یا "الامامیه" باشد و این شاید در دنبال همان شگفت‌زدگی افلاطون و ارسطو باشد که در برابر دستگاه فرمانروایی ایرانی روزگار خود داشته‌اند و گویا از پراکندگی دستگاه سیاسی یونانی دلزده شده بودند.^{۳۶}

افلاطون در رسالهٔ قانون از مدل حکومت ایرانی چنین یاد می‌کند:

در دوران پادشاهی کورش که ایران راهی میان استبداد و آزادی در پیش گرفته بود، ایرانیان هم خود آزاد بودند و هم توانسته بودند اقوام بسیاری را تحت فرمان خود درآورند. حکمرانان زیردستان را تا اندازه‌ای آزاد گذاشته بودند و اصل برابری را رعایت می‌کردند. سربازان فرماندهان خود را دوست داشتند و با رغبت و اشتیاق به میدان جنگی می‌رفتند. اگر در میان آنان مردی روشن‌بین بود که می‌توانست پیشنهادی عاقلانه بدهد، پادشاه بر او حسد نمی‌برد و ابرو درهم نمی‌کشید، بلکه او را در سخن گفتن آزاد می‌گذاشت.^{۳۷}

به تبع آن، حکیم فارابی نیز در تلخیص النوامیس آن را یادآور می‌شود: "و إذا کان الامر علی طریق الحریه، کان الاتباع و الطاعة من المرئوسین بهشوة و هشاشه، و کان إلى البقاء أقرب. و قد أتى علی هذه المعانی و أضدادها بأمثلة من الفرس و ملوکها و أخلاقها؛ و أشبع القول فی ذالک."^{۳۸}

از سوی دیگر، افلاطون در نامهٔ خود به دیون از حکومت داریوش به منزلهٔ نمونهٔ حکومتی نیک یاد می‌کند، چنانچه می‌نویسد: "بنابراین باید کاری کنی که مردمان در وجود تو لوکورگوس یا داریوش یا قانون‌گذار دیگری از آن قبیل ببینند که به یاری هنر و سیاست و با گفتار و کردار شایسته برتری خود را بر دیگر مردان سیاسی آشکار می‌تواند ساخت."^{۳۹} ارسطو نیز در متافیزیک خود از حکمت مغان نام می‌برد.^{۴۰} اینها همه

^{۳۶} محمدتقی دانش‌پژوه، "اندیشهٔ کشورداری نزد

فارابی"، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت، ۶۳.

^{۳۷} افلاطون، مجموعهٔ آثار، ترجمهٔ محمدحسن لطفی

(تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰)، جلد ۴، ۱۹۸۹.

^{۳۸} عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام (بیروت: دار

الاندلس، ۱۴۱۸ق)، ۵۶.

^{۳۹} افلاطون، مجموعهٔ آثار، جلد ۳، ۱۸۳۸.

^{۴۰} ارسطو، متافیزیک، ترجمهٔ شرفالدین خراسانی

(تهران: حکمت، ۱۳۸۹)، ۴۷۷.

نشان‌دهنده آگاهی این بزرگان از حکمت و تاریخ کهن ایرانی است. حتی نظریه مُثل افلاطونی و جواهر مفارق و مثال غار و تشبیه خورشید در نظام فکری افلاطونی نیز دور از اندیشه ایرانی و حکمت نوریه نیست،^{۴۱} تقسیمات کشوری و طبقات اجتماعی نیز از بن‌مایه‌های فکر ایرانی اثر پذیرفته است.^{۴۲} البته تأثیرپذیری یونانیان از اندیشه‌های ایرانی بر مورخان قدیم یونان نیز آشکار بوده است، به طوری که پلینیوس در قرن اول میلادی گمان داشت که فیثاغورس و دموکریتوس و امپدوکلس و افلاطون برای یادگیری آیین مغ به سفرهایی رفته‌اند.^{۴۳}

این نکته نیز شایان توجه است که فارابی معتقد است حکمت در قدیم ابتدا نزد کلدانیان در عراق شکل گرفته و از آنجا به مصر و سپس به یونان انتقال یافته است.^{۴۴} این امر نشان می‌دهد که تأثیرات حکمت شرقی بر فکر یونانی را در نظر داشته است. البته فقط فارابی نیست که بدین امر اشاره می‌کند، بلکه شهرزوری در تاریخ الحکماء اصل حکمت را از آن ایرانیان می‌داند که بعدها به یونان منتقل شده است.

نکته دیگری که در ساختار تفکر فارابی به چشم می‌خورد و او را از دیدگاه‌های افلاطونی و ارسطویی فراتر می‌برد، نقش و کارکرد خیال است.^{۴۵} فارابی در تقسیمات اولیه خود با ارسطو هم‌رای است، اما در نهایت از او درمی‌گذرد و خیال را قوه‌ای برای دریافت صور الهی‌گون از عقل فعال می‌شمارد و کمال این امر را مختص نبی می‌داند. جایگاه خیال از سویی در تفکر فارابی برای تعریف مقام و نوع دریافت افاضات الهی نبی از عقل فعال به کار می‌آید و از سوی دیگر با فرشته‌شناسی مرتبط است. توضیح اینکه در ادیان الهی و مفاهیم سلوکی، زمانی که از "فرشته" یاد می‌شود، این فرشته در عالم تحت‌القمر برای فرد متجلی می‌گردد؛ در واقع این خیال است که نقش اساسی را در این بین ایفا کرده و موجب مترسم و متصور شدن فرشته در قالبی خاص برای فرد می‌شود. این امر را در اصطلاح عرفانی "صورت فکریه" سالک می‌خوانند که قوه خیال در عینی شدن آن نقش اساسی دارد. فارابی نیز معتقد است که حد کمال خیال آن است که صور در بیداری و به صورتی عینی تجلی می‌کنند.^{۴۶}

^{۴۱} بنگرید به استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱)؛ حمید نساج، "بررسی امکان تأثیرپذیری افلاطون از زرتشت با تأکید بر آموزه‌های مُثل افلاطون و فروهر زرتشتی"، تاریخ فلسفه، شماره ۱ (تابستان ۱۳۸۹)، ۶۳-۹۲.

^{۴۲} بنگرید به مجتبی، شهر زیبای افلاطون. مجتبی مینوی نیز در مقاله ذیر بدین موضوع اشاره کرده است:

^{۴۳} مجتبی مینوی، "مدینه فاضله فارابی"، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۱۳ (بهار ۱۳۵۴).

^{۴۴} بسند، تصحیح ابراهیم پورداود (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۷)، ۱۰۰.

^{۴۵} فارابی، تحصیل السعاده، ۳۸.

^{۴۶} حسن بلخاری، "ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل"، شناخت، شماره ۴۵ (تابستان ۱۳۸۶)، ۷۵-۹۰.

^{۴۷} فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه، ۲۴۷-۲۴۸.

^{۴۱} بنگرید به استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱)؛ حمید نساج، "بررسی امکان تأثیرپذیری افلاطون از زرتشت با تأکید بر آموزه‌های مُثل افلاطون و فروهر زرتشتی"، تاریخ فلسفه، شماره ۱ (تابستان ۱۳۸۹)، ۶۳-۹۲.

^{۴۲} بنگرید به مجتبی، شهر زیبای افلاطون. مجتبی مینوی نیز در مقاله ذیر بدین موضوع اشاره کرده است:

^{۴۳} مجتبی مینوی، "مدینه فاضله فارابی"، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۱۳ (بهار ۱۳۵۴).

^{۴۴} بسند، تصحیح ابراهیم پورداود (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۷)، ۱۰۰.

^{۴۵} فارابی، تحصیل السعاده، ۳۸.

^{۴۶} حسن بلخاری، "ابداعات فارابی در مفهوم و کارکرد تخیل"، شناخت، شماره ۴۵ (تابستان ۱۳۸۶)، ۷۵-۹۰.

^{۴۷} فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه، ۲۴۷-۲۴۸.

معتقدم با توجه به تفاسیر فارابی در این زمینه که به اختصار تمام برگزار شده است، عقاید سلوکی فارابی مدخلیت بیشتری داشته تا مبانی نظری. علت آن است که در سلوک معنوی، که معتقدیم فارابی عامل و عالم بدان بوده، عالم مثال و تجلی صور الهی در این قالب برای سالک امری اجتناب‌ناپذیر است. این مطلب آن قدر مهم و عمیق است که حکمای بعد از فارابی به جد بدان پرداخته و در نهایت ابن عربی و پیروان و شارحان او مبانی محکم و تعاریف جامعی حول این معنی بنا کرده‌اند.

نیایش فلسفی فارابی نیز موضوعی است که نشان از عمق باورهای معنوی با رویکرد ایرانی-اسلامی این حکیم عالی‌قدر است. حکیم می‌گوید:

اللهم انقذنی من عالم الشقاء و الفناء، و اجعلنی من اخوان الصفا و اصحاب الوفاء و سکان السماء مع الصدیقین و الشهداء، انت الله الذی لا اله الا انت، علة الاشياء و نور الارض و السماء، و امحنی فیضاً من العقل الفعال، یا ذالاجلال و الافضال، هذب نفسی بانوار الحکمه، ... اجعل حکمة سبباً لاتحاد نفسی بالعلوم الالهیه و الارواح السماویه.^{۴۷}

صورتی دیگر از این نوع نیایش‌ها را در آثار شیخ اشراق و رازی و دیگر روندگان طریق اشراق در ایرانشهر اسلامی شاهدیم.^{۴۸} همه این نیایش‌ها نشان از تعلق خاطری ژرف به مبانی اشراقی و افاضات معنوی با رویکرد "حکمت نوریه" دارند، چنان که در این نیایش فلسفی نیز به عینه مشهود است.

سیره عملی فارابی نیز نکته‌ای است که ناگزیر از تعمق در آئیم. این حکیم عالی‌قدر ایرانی به شهادت تذکره‌ها به مشی زاهدانه صوفیانه -بهرتر بگوییم عارفانه- زندگی می‌کرد. القفطی در تاریخ الحکماء می‌نویسد: "و ابونصر وارد شد بر سیف‌الدوله، ابی‌الحسن، علی‌بن ابی‌الهیجاء، عبدالله بن حمدان در حلب و در کنف او مدتی به زنی اهل تصوف اقامت گزید."^{۴۹} این گزارش نشان می‌دهد که او اهل سیر و سلوک و تهذیب نفس بوده است. او زندگی خود را به معنی دقیق کلمه صرف این امر کرد که تعلیم دهد اتصال به عقل فعال سبب رستگاری حقیقی است و این اشراقات نوریه عقل فعال است که انسان را به سرمنزل مقصود می‌رساند و خود نیز چندان که توانست در این وادی سعی و مجاهده کرد و عمر خویش را در راه تدوین کتب و رسالات گوناگون در تبیین و تفسیر این امر به پایان رسانید.

^{۴۷} غلامحسین ابراهیمی دینانی، نیایش فیلسوف (تهران: نشر علم، ۱۳۷۸)، ۲۳.
^{۴۸} محمد کریمی زنجانی اصل، "فارابی، عقول عشره و نیایش‌های فلسفی"، در حکمت و معنویت در ایران نخستین سده‌های اسلامی (تهران: اطلاعات، ۱۳۸۶)، ۷۷-۱۰۰.
^{۴۹} جمال‌الدین ابوالحسن علی‌بن یوسف شیبانی القفطی، تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین‌داری (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۱)، ۳۸۱.

با توجه به این موضوع و با قبول اینکه فارابی بهره‌ای از اتصال به عقل فعال داشته است، تا به امروز شیوه سلوکی حکیم فارابی و استاد روحی او ناشناخته و مکنون مانده است. چون نیل به حضرت الهی و مقامات معنوی را لاجرم استادی حاذق لازم است که راه پرتلاطم را کشتیبان باشد و ظلمت طریق را چراغ راه. پس یا معلم شناخته‌شده فارابی را باید استادان سلوک او دانست یا فرض بر این کرد که خود به شیوه انفرادی طی طریق کرده است. احتمال اول به شدت ضعیف است، اما نظر دوم با وجود امکان جای تردید دارد، چرا که سلوک روحی، آن هم سلوکی که منتج به نتیجه شود، بی‌شک استادی روحی می‌طلبد که آهنگ مسایل را به شاگرد روحی متذکر شود و فارابی خود نیز به لزوم استاد برای طی طریق اذعان دارد. در میان شواهد تاریخی، سندی در دست نیست که دعوی این مسئله را اثبات کند، اما خود این پرسش بابت جدید درباره تفکر در زندگی و سیره علمی و عملی فارابی می‌گشاید، چرا که در سرزمین ایران فیلسوفی یونانی‌مآب را سراغ نداریم که بر رهروان طریق سلوک استاد بوده باشد. در عوض، بسیار بزرگ‌مردانی مانند شمس تبریزی بوده‌اند که عالمان سترگی چون مولوی را تربیت کرده‌اند و باید فکر کرد که اگر مولوی با شمس دیدار نمی‌کرد، تاریخ از شناخت عارف شوریده‌ای چون شمس‌الحق تبریزی محروم می‌ماند و استعداد شگرفی مانند مولانا به فعلیت نمی‌رسید. در تاریخ فلاسفه و حکمای ایرانی-اسلامی نیز هستند کسانی که نام اساتید معنوی و سلوکی ایشان از نظرها مخفی است، اما کمال روحی خود را مدیون این اساتید گمنام‌اند. نمونه بارز این امر شیخ اشراق است که به‌رغم نام‌آوری، تاریخ از استاد سلوک و حکمت نوریه او سخنی به میان نیاورده است. در سیر زندگی حکیم سبزواری نیز شاهدیم که در دوران اقامت و ریاضت در کرمان با پیری گمنام آشنا می‌شود که با وجود دارا بودن مقامات معنوی و علمی، مدتی را نزد این پیر روشن ضمیر به شاگری معنوی می‌نشیند و خدا می‌داند که چه خوشه‌هایی از خرمن دانش روحی او چیده است.

انجام‌نامه

در کل می‌توان گفت که فارابی در فلسفه خویش به دو اصل مدینه فاضله و اخلاق تأکید بسیار دارد و چه در آرای مدنی و تحقق فیلسوف-شاه و همچنین تعلیم و تربیت آحاد جامعه زیر نظر این فرد به کمال رسیده (متصل و ملهم از عقل فعال) با آرای ایرانی و شیعی هم‌راستا بوده و از آنها تأثیر گرفته است. فارابی نه فقط به شیوه نظری اتصال به عقل فعال و کمال فرد در زی آن را به بررسی نشسته؛ بلکه خود نیز عملاً باید چنین رخدادی را تجربه کرده باشد. اگر این فهم فارابی در خود وی عینی و عملی نمی‌شد،

چگونه می‌توانست آن را برای سعادت فرد فرد جامعه تجویز کند و با این جدیت بر آن تأکید ورزد. طرفه آنکه وقتی سیف‌الدوله از فارابی می‌خواهد که در جایگاه خود بنشیند، با کنایه‌ای معنادار جواب می‌دهد که در جای تو بنشینم یا جای خود، یعنی خود را آماده اداره مدینه می‌دانست. شیوه سلوک فارابی در این زمینه به عرفان و تصوف نزدیک و به احتمال بسیار زیاد از شیوه سلوک عرفان‌های شرقی متأثر بوده است.

کاوش در زندگی فارابی را می‌توان در آرا و عقاید شاگردانش و به‌طور کلی در مکتب فارابی دنبال کرد. بررسی آرای یحیی بن عدی، که مسعودی در التنبیه و الاشراف او را متمایل به رازی می‌داند، و شاگردان او ابوسلیمان سجستانی، که در مجلسش از صابیان و زرتشتیان و غیره جمع بودند، و ابوحیان توحیدی و در نهایت نابغه شرق ابوعلی سینا می‌تواند تا اندازه‌ای فضای فکری فارابی یا لاقلاً نحوه سیر فکر فلسفی در آن عصر و ارتباط آرا و اندیشه‌های سایر ملل با تفکرات فلاسفه را نمایان سازد که درخور توجه خواهد بود.