

جایگاه زبان در علم مدنی فارابی*

□ محمدرضا قائمی نیک^۱

چکیده

پس از تحول زبان‌شناسی فلسفی در قرن بیستم و پیدایش و تکامل مکاتب فلسفه تحلیل زبانی، نظریات علوم اجتماعی نیز در ارتباط با «زبان» مطرح شده و با نظر به وجه نمادین معانی زبانی، به عنوان نظریه فرهنگی نیز شناخته می‌شوند. با این حال، ابونصر فارابی از یکسو علم مدنی را به مثابه یک نظریه اجتماعی که دربارهٔ مُدن و اُمم است، تعریف کرده و از سوی دیگر در بخش علم اللسان کتاب احصاء العلوم و با تفصیل بیشتری در کتاب الحروف، مخصوصاً در فصل دوم، اُمم و مُدن را در پیوند با زبان و تکامل صناعات زبانی توضیح می‌دهد. مسئله تحقیق پیش رو، تحلیل نسبت زبان، امت و مدینه در فلسفه فارابی است. در این مقاله، نخست توضیح فارابی دربارهٔ علم مدنی و ویژگی مدن و اُمم از نظر او بیان گردیده و سپس به تحلیل نسبت میان زبان، اُمم و مدن در نظر فارابی پرداخته شده است. ماحصل تحقیق آن است که فارابی، تکامل اُمم را با تکامل

صناعات زبانی پیوند زده و در مرحله‌ای از تکامل صناعات زبانی، بر رابطه فلسفه و دین تأکید می‌کند. به تبع این تفسیر، او از لفظ ملت به جای امت بهره می‌گیرد. نکته دیگر اینکه فارابی علی‌رغم پذیرش رابطه زبان و امت، به جهت تکیه بر ارتباط ملت و فلسفه، در نظام فکری خود گرفتار نسبی‌گرایی زبان‌شناختی نشده است. **واژگان کلیدی:** ابونصر فارابی، کتاب الحروف، زبان، علم مدنی، کلام، فقه.

۱. مقدمه

در میان پژوهشگران از جمله در آثار زیر، اجماعی وجود دارد مبنی بر اینکه سنت چرخش زبانی فلسفی در قرن بیستم، با طرح دیدگاه فلسفه تحلیل زبانی مخصوصاً آراء ویتگنشتاین متقدم یا متأخر و دیدگاه هرمنوتیک در آراء هایدگر و متأثرین از او همچون گادامر، دریدا، ریکور و نظایر آن‌ها پا به عرصه گذاشته است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۶: ۲۳۱-۲۹۱؛ خاتمی، ۱۳۸۲: ۱۳۳-۱۸۴). هرچند درباره معنای و چیستی زبان، میان نگاه هرمنوتیکی و تحلیل زبانی، تمایزهای بسیاری وجود دارد (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۶: ۲۹۱؛ خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۰-۵۵؛ سرل، ۱۳۸۵: ۱۶-۳۰)، اما از حیث تحول نگاه فلسفی نسبت به آراء فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت، هگل و نظایر آن‌ها، چرخش زبان‌شناختی به معنای آن است که موطن هستی، زبان است.

«زبان همان نقشی را که کوژتوی دکارتی در فلسفه‌های معرفتی به عهده دارد، در فلسفه‌های زبان ایفا می‌کند، زیرا همان طور که کوژتوی دکارتی یک سوژه مدرک در مقابل جهان بود، زبان در فلسفه‌های زبان نیز در برابر جهان قرار دارد» (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

به تعبیری دیگر:

«کانت با طرح انقلاب کوپرنیکی، توجه فلسفه را از جهان یا متعلق‌شناسایی^۱ به انسان یا فاعل‌شناسا^۲ معطوف گردانید و ویتگنشتاین نیز توجه فلسفه را از فاعل‌شناسا به زبان آورد.... او تأملات معناشناختی زبانی را جایگزین تأملات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گرداند» (زندیه، ۱۳۸۶: ۱۵).

1. Object.
2. Subject.

ویتگنشتاین متقدم، تراکتاتوس را با جمله مشهور «مرزهای زبان من، به معنای مرزهای جهان من است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۸۹) آغاز کرد و البته مرادش از زبان، گزاره‌های منطقی زبان بود.

«گزاره، تصویر واقعیت است؛ زیرا که در صورت فهمیدن معنی گزاره، می‌توان وضعی را که مجسم می‌کند، به جا آورد و گزاره را می‌فهمیم، بی‌آنکه معنی‌اش را به ما توضیح داده باشند» (همان: ۳۴).

گادامر نیز معتقد بود:

«دیدگاه اساسی هستی‌شناختی، آن است که هستی، زبان است» (Gadamer, 2004: 487).

هرچند زبان را هرمنوتیکی و به جای تأکید بر گزاره، با ابتدای بر گفتار^۱ توضیح می‌داد.

«شکل زبانی و محتوای سنتی در یک تجربه هرمنوتیکی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند» (Ibid.: 441).

این تحولات فلسفی در سنت چرخش زبانی قرن بیستم، در علوم اجتماعی نیز بازتاب یافت. پل ریکور، هرمنوتیک را به مثابه بنیانی برای علوم انسانی و علوم اجتماعی معرفی کرده و «کنش معنادار [وبری] را به مثابه متن» در معرض تفسیر هرمنوتیکی قرار داده است (Ricoeur, 1981: 159-165). میشل فوکو به واسطه تحلیل گفتمان، قلمرو حیات اجتماعی را ذیل رابطه قدرت - دانش و با بهره‌گیری از گفتمان‌های متشکل از «کنش‌های کلامی» توضیح می‌دهد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۵۲-۱۵۵) و یا پیتر وینچ و راجر ترینگ، امر اجتماعی را با بهره‌گیری از نگاه ویتگنشتاینی مورد تحلیل قرار داده‌اند (ترینگ، ۱۳۸۶: ۵۲).

به علاوه، این تحول زبان‌شناختی و ماهیت «نمادین» زبان باعث شده است تا بعضاً نظریات اجتماعی را که در پیوند با زبان شکل می‌گیرند، به عنوان نظریات فرهنگی قلمداد کنند (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۲۰۸). با این حال، از آنجا که زبان و معانی زبانی در این نظریات، صرفاً امری وابسته به فرهنگ است و از فرهنگی به فرهنگ دیگر،

1. Speech.

شاهد معانی متفاوت اجتماعی هستیم، این دست نظریات گرفتار نسبی‌گرایی فرهنگی خواهند شد. در این نظریات به دلیل آنکه زبان، با قلمرو ماوراء فرهنگ بشری پیوندی ندارد، هر نشانهٔ زبان‌شناختی در هر فرهنگی، متناسب با همان فرهنگ معنا پیدا می‌کند و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متمایز می‌شود. در این دست نظریات، همان‌طور که نظریات تحلیل گفتمان با نشانه‌شناختی به خوبی نشان می‌دهند، معانی زبانی نسبی می‌شوند و هیچ نقطهٔ اشتراک فرهنگی میان فرهنگ‌های مختلف باقی نمی‌ماند (همان: ۱۷۵-۲۳۹).

با نظر به این رابطهٔ زبان و جهان اجتماعی در نظریات متأخر علوم اجتماعی در جهان غرب که تفصیل آن، خارج از موضوع این مقاله است، به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان را بازخوانی کنیم، احتمالاً باید به دنبال توضیحی دربارهٔ رابطهٔ جهان اجتماعی مدّ نظر متفکران مسلمان و زبان‌شناسی آن‌ها باشیم. این نکته، مهم‌ترین ضرورت مقالهٔ پیش‌روست که در آن سعی خواهیم کرد با مراجعه به آراء ابونصر فارابی و نظریهٔ او دربارهٔ علم مدنی، جایگاه زبان را در آن مورد تأمل قرار دهیم. فارابی در توضیح شکل دیگری از حیات اجتماعی، با تأکید بر مفاهیمی همچون امت و پس از آن ملت، به توضیح «علم‌اللسان» می‌پردازد و در کتاب الحروف، مبتنی بر مبانی حکمت اسلامی، به «پیدایش حروف امت و واژگان آن»، «اصل و ریشهٔ زبان امت و تکامل آن» و «اختراع نام‌ها و انتقال آن‌ها» پرداخته و سعی کرده رابطهٔ زبان و امت یا ملت را به مثابه اشکالی از حیات اجتماعی یا به تعبیر دقیق‌تر، حیات فرهنگی توضیح داده و تبیین کند. با این حال در توضیح فارابی از رابطهٔ زبان و اُمم، بر خلاف توضیح نظریات اجتماعی و فرهنگی غربی، گرفتار نسبی‌گرایی نخواهیم شد؛ زیرا از نظر فارابی، معانی زبانی در امت‌ها به دلیل ارتباط وثیقی که با فلسفه و دین پیدا می‌کنند، با حقایق ازلی ارتباط دارند و متأثر از معانی فراتر از فرهنگ بشری هستند.

ما در این مقاله سعی خواهیم کرد ابتدا درک فارابی از حیات مدنی را - که او آن را به تبع تلاش برای توضیح مدینه‌های فاضله یا غیر فاضله، ذیل «علم مدنی» صورت‌بندی کرده است- ترسیم کنیم. پس از آن می‌کوشیم تا از خلال ماهیت مدینه در نظر فارابی که معطوف به مفهوم امت یا ملت می‌شود، جایگاه زبان را در نظر او ترسیم کنیم. در نتیجه‌گیری اشاره خواهد شد که فارابی با تلقی‌ای از زبان که در چارچوب حکمت

اسلامی می‌گنجد، از یکسو امکان فهم فرهنگ را به مثابه قلمرو نمادین حیات مدنی مهیا ساخته و از سوی دیگر، گرفتار نسبی‌گرایی فرهنگی نشده است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

توجه فارابی به زبان، بر خلاف توضیح او از طبقه‌بندی علوم یا فلسفه سیاسی او، کمتر مورد توجه اهل تحقیق قرار گرفته است. با این حال، اندک مقالاتی نظیر «بررسی و تحلیل زبان و منطق در اندیشه ابونصر فارابی» (قرشی، ۱۳۹۱) و عمدتاً با تکیه بر توضیح فارابی در *احصاء العلوم*، به مشابهت و تفاوت‌هایی پرداخته که فارابی میان علم نحو و منطق نهاده است و بر خلاف موضوع مقاله حاضر، اساساً به رابطه علم مدنی و زبان توجهی نداشته است. دو مقاله دیگر با عناوین «ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی» (خبازی کناری و راهبار، ۱۳۹۸) و «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی» (راهبار و خبازی کناری، ۱۳۹۹) نیز عمدتاً به طرح این ایده پرداخته‌اند که فارابی با تکیه بر رابطه لفظ و ذهن یا امر معقول با «دغدغه‌ای سوژکتیویستی، بنیاد لفظ و معنا را به ذهن نسبت می‌دهد» و از این جهت، زبان‌شناسی او همچون زبان‌شناسی سوسوری، در سنت مابعد کانتی و سوژکتیو قابل تعریف است. ما در متن مقاله به نقد ایده اصلی آن‌ها و بیان تفاوت موضع خودمان خواهیم پرداخت. در مقاله‌ای دیگر، پژوهشگران به «مقایسه نظریات منطقی - زبان‌شناختی فارابی با اصول و نظریات زبان‌شناسی معاصر» (مرادیان و نوری خاتونبانی، ۱۹۳۹) پرداخته و عمدتاً سعی داشته‌اند با تأکید بر نگاه فارابی به منطق و تفاوت آن با علم نحو، میان تحلیل فلسفه زبانی فارابی و نظریه ساختاری زبان چامسکی ارتباط و مشابهت‌هایی را بیابند. با این حال، ایده این مقاله را نیز در ادامه نقد کرده‌ایم. مقاله دیگر، «نگاهی به جایگاه زبان‌شناسی در جهان اسلام؛ مطالعه موردی الزجاجی و فارابی» (صحرایی، ۱۳۹۳) است که با یک مرور تاریخی، فارابی را در مقایسه با الزجاجی، متعلق به دوره دوم تحولات زبان‌شناسی در جهان اسلام می‌داند و همچون مقاله قبل، سعی در برقراری تشابه میان دیدگاه فارابی و چامسکی دارد. در ادامه جستار، اشاره خواهیم کرد که این مقایسه نیز چندان سازگار با دیدگاه فارابی نیست. آخرین اثری که می‌توان به عنوان پیشینه تحقیق به آن اشاره کرد و مضمون آن، قرابت بسیاری زیادی با موضوع

این پژوهش دارد، بخشی از کتاب *فارابی، فیلسوف فرهنگ* (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۷۷-۲۹۰) است که البته به شکلی مختصر، به دیدگاه‌های زبان‌شناختی فارابی در کتاب *الحروف* پرداخته است و این مقاله سعی کرده با الهام از آن، دیدگاه فارابی را درباره شأن و مقام زبان در حیات اجتماعی و مدنی، با تفصیل بیشتری توضیح دهد.

۲. چارچوب مفهومی

چنانچه اشاره شد، بعضی از نظریات علوم اجتماعی غربی به ویژه بعد از سنت چرخش زبان‌شناسی فلسفی، متکفل توضیح رابطه حیات اجتماعی و زبان هستند. از این منظر، زبان دیگر صرفاً یک قلمرو لفظی نیست؛ بلکه مسئله اصلی در این نظریات، توضیح رابطه زبان و حیات اجتماعی است. اگر بخواهیم این رابطه را در فارابی مورد توجه قرار دهیم، طبیعتاً ابتدا باید توضیحی درباره نظریه اجتماعی فارابی داشته باشیم. به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه اجتماعی فارابی را معادل توضیح او درباره «علم مدنی» در *احصاء العلوم* و دیگر آثار او دانست. به همین جهت، در ادامه سعی شده است تا توضیح فارابی درباره علم مدنی یعنی همان علم ناظر به «افعال و سنن فاضله پیوسته و رایج در مَدَن و اَمَم که در میان افراد مشترک است» (فارابی، ۱۹۹۱: ۳۸)، صورت‌بندی شود.

با این حال، با مروری بر علم‌اللسان فارابی در *احصاء العلوم* و بیش از آن در کتاب *الحروف*، چنان که در ادامه به تشریح ذکر خواهد شد، درمی‌یابیم که تحلیل فارابی از تحولات زبان، با تحولات ناظر به «مَدَن» و «اَمَم» گره خورده و فارابی مسائل مربوط به علم‌اللسان را فارغ از مسائل علم مدنی مطرح نکرده است. از این منظر، فارابی نیز همچون نظریات علوم اجتماعی غربی به رابطه زبان و حیات اجتماعی توجه نموده است. اما علی‌رغم این اشتراکِ نظر میان فارابی و نظریات علوم اجتماعی غربی، فارابی هم در علم مدنی و هم در علم‌اللسان، اتحاد معانی زبانی با حقایق ازل را لحاظ کرده و بنابراین چارچوب نظری بدیعی را درباره رابطه زبان و حیات اجتماعی در پیش روی ما قرار داده است.

با نظر به توضیح فارابی درباره علم مدنی به عنوان علم مربوط به مَدَن و اَمَم،

می‌توان علم مدنی را شکلی از علم اجتماعی دانست که دربارهٔ افعال و رفتارهای مشترک انسان‌ها در مدینه است. با این حال، وجه نمادین زبان باعث می‌شود که حیات مدنی مدّ نظر فارابی، تبدیل به حیات فرهنگی و نمادهای زبانی شود و با نظر به پیوندی که فارابی میان علم مدنی و زبان برقرار می‌کند، می‌توان علم مدنی او را نظریهٔ فرهنگی نیز دانست. ما در این مقاله، با نظر به پیوند میان امت و زبان، امت را معادل فرهنگ در نظر گرفته‌ایم؛ هرچند به دلیل تقید به متن فارابی، از همان لفظ امت استفاده خواهیم کرد. همچنین علم مدنی فارابی را نیز به عنوان نظریهٔ فرهنگی او در نظر گرفته‌ایم؛ هرچند از لفظ علم مدنی بهره برده‌ایم.

۳. موقع و مقام علم مدنی در فلسفهٔ فارابی

ارسطو در طبقه‌بندی علوم خود، در ذیل فلسفهٔ عملی، فنون «اقتصاد»،^۱ «استراتژی»^۲ و «خطابه»^۳ را تعریف می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۳۱۹) و در کتاب سیاست، سیاست را به نوعی فن (ارسطو، ۱۳۹۳: ۲۷)، مانند فن کنترل کردن بندگان یا فن تدبیر منزل اطلاق می‌کند (همان: ۱۷). در این میان، خطابه (ریطوریکا) مهم‌ترین ابزار سخن گفتن سیاسی و برجسته‌ترین فن در میان فنون مذکور است. خطابه، فن اقناع مخاطب از طریق قیاس‌های خطاب‌ی است. به نظر ارسطو:

«مطالعهٔ خطابه به معنای دقیق آن، با شیوهٔ اقناع سروکار دارد. واضح است که اقناع، نوعی قیاس است؛ چون غالباً زمانی اقناع می‌شویم که چیزی به ثبوت رسیده باشد» (همان: ۲۰).

با این حال، تمایز ارسطو از سوفسطاییان در به کارگیری خطابه برای اقناع، در غرض اخلاقی متفاوت آن‌هاست:

«آنچه شخص را سوفسطایی متفاوت می‌گرداند، قوهٔ ذهن او نیست؛ بلکه غرض اخلاقی اوست» (همان: ۲۳).

1. Economics.
2. Strategy.
3. Rhetoric.

فارابی که با نظر به فلسفه یونانی افلاطون و ارسطو، سعی در جمع آراء آن دو حکیم مبدع فلسفه و «بنیان‌گذاران مبادی و اصول آن و پایان‌دهندگان مسائل نهایی و فرعی آن» داشته است (فارابی، ۱۳۹۹: ۳۴)، بر اساس تحولی در مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، طبقه‌بندی علوم متفاوتی را ارائه می‌دهد. علم زبان، علم منطق، علم تعالیم، علم طبیعی، علم الهی و علم مدنی، علومی هستند که فارابی در *احصاء العلوم* آن‌ها را طبقه‌بندی کرده است (همو، ۱۹۹۱). در میان این علوم، علم مدنی که «از اصناف افعال و سنن ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایای این افعال بحث می‌کند» (همان: ۳۸)، شبیه‌ترین علم به فلسفه عملی ارسطوست. موضوعات دیگر علم مدنی، اهداف آن افعال و اعمال، راه‌های تبدیل شدن آن افعال به ملکه‌ای در وجود انسان و در نهایت، نتایج آن افعال و اعمال است (همان). فارابی از خلال طرح نتایج افعال و اعمال مذکور، به دو نوع سعادت در مدینه اشاره می‌کند که مبنای تقسیم مدینه‌های او به فاضله و غیر فاضله است. «بعضی از این نتایج، سعادت حقیقی است و بعضی دیگر سعادت مظنونه است که انسان‌ها آن را سعادت واقعی می‌پندارند» و مصادیق سعادت مظنونه، «ثروت و کرامت و لذت» است (همان). همان‌طور که می‌دانیم، فارابی در *السیاسة المدنیة*، مدینه‌ها را به مدینه فاضله و مدینه‌های فاسده، یعنی مدینه جاهله (شامل شش مدینه ضروریه، نذله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه و حریه)، متبدله، فاسقه و ضاله تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۷۷: ۲۶۲ و ۲۶۵) و ثروت و کرامت و لذت، محور بعضی از مدینه‌های جاهله است. بنابراین در مدینه‌های فاسده نیز ما نوعی از سعادت را داریم که فارابی از آن با عنوان سعادت «مظنونه» یاد می‌کند. در ادامه، اشاره خواهیم کرد که فارابی متناسب با این دو نوع سعادت، فلسفه را نیز به دو نوع فلسفه حقیقی و یقینی که در مدینه فاضله وجود دارد و فلسفه مظنونه یا متوهمه که در مدینه‌های غیر فاضله حاکم است، تقسیم می‌کند.

اما فارابی با تمایزی که میان نبی (به عنوان ریاست مدینه فاضله) و فیلسوف می‌نهد، رئیس مدینه را متمایز از رئیس آرمانشهر افلاطونی توضیح می‌دهد. مؤسس فلسفه اسلامی در *تحصیل السعاده* در نام‌گذاری رئیس مدینه فاضله، از تعبیر «ملک مطلق»، «فیلسوف»، «امام»، «واضع نوامیس» و «رئیس اول» بهره می‌گیرد (همو، ۱۴۰۳: ۹۲-۹۳).

اما این تعابیر برای فردی به کار می‌رود که به جهت متکامل‌تر بودن از فیلسوف یونانی، پیامبری است که علاوه بر داشتن قوهٔ عقلانی و دریافت کلیات از عقل فعال، مدرکات کلی به قوهٔ متخیلهٔ او نیز افزوده می‌شود:

«هر گاه حلول عقل فعال در هر دو جزء قوهٔ ناطقه، یعنی جزء نظری و جزء عملی آن و سپس در قوهٔ متخیله حاصل شود، در این صورت، این انسان همان انسانی است که به او وحی می‌شود و خداوند به واسطهٔ عقل فعال به او وحی می‌کند. پس هرآنچه از ناحیهٔ خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود، از ناحیهٔ عقل فعال به واسطهٔ عقل مستفاد به عقل منفعل این انسان افزوده می‌شود و پس از آن، به قوهٔ متخیلهٔ او افزوده می‌شود. چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطهٔ عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوهٔ متخیلهٔ او افزوده می‌شود، نبی و منذر است از آینده، و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطهٔ آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است» (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۰؛ نیز برای تعبیری مشابه ر.ک: همو، ۱۴۰۳: ۱۲۵).

انسان‌های مدینه همگی «به علت نقص در طبیعتشان» نمی‌توانند همچون فیلسوف یا پیامبر به درک کلیات یا ذات حقایق برسند؛ اما به جهت نزدیکی قوهٔ متخیله به قوهٔ حسی، با تکیه بر آنچه واضح‌النوامیس در ساحت قوهٔ متخیله ارائه کرده، دست کم می‌توانند «خیال‌ها، مثال‌ها و نمونه‌ها یا محاکاتی از آن حقایق را که در قالب وحی بیان شده»، درک کنند (بکار، ۱۳۸۹: ۹۸) و به شیوه‌ای سعادت‌مندانانه زندگی کنند. در ادامه، به توضیح فارابی دربارهٔ نسبت کلام (به عنوان علم اقناع اهل مدینه) و حکمت حقیقی در مدینهٔ فاضله اشاره خواهیم کرد. اما فارابی در اینجا اشاره کرده که حقایقی را که فیلسوف یا نبی در مقام فلسفه و برهان درک می‌کنند، برای عموم اهل مدینه یا عامهٔ مردم، با زبان خیال و مثال بیان می‌شود. در بخش بعد، به تفصیل دربارهٔ این موضوع و ارتباط آن با زبان و صناعات زبانی توضیح خواهیم داد.

تحول مذکور در طبقه‌بندی علوم فارابی به تبع این تحول انسان‌شناختی دربارهٔ تمایز فیلسوف و پیامبر و نظام معرفتی متمایز آن‌هاست. این تعریف از پیامبر به عنوان مؤسس

و رئیس‌مدینه فاضله، این امکان را به فارابی می‌دهد که در ذیل علم مدنی، دو علم کلام و فقه را که هر دو در کلام وحی ریشه دارند، تعبیه کند. فارابی ریاست مدینه فاضله را که اساس آن بر فلسفه و حکمت حقیقی است، پس از نبی مرسل، بر عهده رؤسای مماثل قرار می‌دهد (المله: ۴۹، به نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۷) که چون آن‌ها را واجد نفس واحده می‌داند، می‌توان آن‌ها را مطابق با احادیث شیعی، ائمه معصوم شیعیان دانست. در غیبت رؤسای مماثل، اداره مدینه توسط رئیس سنت و از طریق تکیه بر شرایع مکتوبی اداره می‌شود که از ائمه گذشته رسیده است. فارابی وظیفه استنباط و اجتهاد در متون مکتوب شیعی را صریحاً بر عهده فقها می‌گذارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۹). فارابی از این منظر و با تأکید بر مدینه فاضله و نقش رئیس آن، رابطه علم مدنی و فقه و کلام را تبیین می‌کند و در *احصاء العلوم*، رابطه علم مدنی و فقه و کلام را در چارچوب طبقه‌بندی علومش بررسی می‌کند. اما این چارچوب نظری در *کتاب الحروف*، دوباره درباره رابطه علم مدنی و کلام و فقه تکرار می‌شود، ولی در بخش دوم *کتاب الحروف*، این رابطه در چارچوب ارتباط امت و ملت با زبان مورد توجه فارابی است، که به تشریح آن خواهیم پرداخت.

۴. موقع و مقام زبان در علم مدنی فارابی

۴-۱. تناسب فرایند تکمیل زبان و امت

تحلیل فارابی از جایگاه زبان در ارتباط با مفهومی به نام «امت»، ناظر به «فرایند» حدوث و تکامل زبان در امت ارائه شده است. از این جهت می‌توان گفت که او علاوه بر آنکه میان امت و زبان، نوعی ترادف برقرار کرده، به نظر می‌رسد تحلیل تاریخی نسبت به تکوین زبان و امت‌ها ارائه داده باشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۸۳). در تحلیل فارابی، هرچند شکل‌گیری اولین حروف زبانی تحت تأثیر ویژگی‌های جسمانی و برای ساده‌ترین شکل انتقال معنا وضع می‌شود، اما این وضع از یکسو تابع ویژگی‌های جسمانی هر فرد است و از سوی دیگر، اشتراک این حروف در میان یک امت، تابع شهر و سرزمین مشترک آن‌هاست:

«انواع حرکت‌های زبان‌های کسانی که در یک مسکن زندگی می‌کنند و اعضای بدن آن‌ها دارای خلقت و آفرینش نزدیک به هم است، به طور فطری به سمت اجزایی از دهان یکسان و مشابه است و این حرکت برای زبان آسان‌تر از حرکت آن به سمت اجزاء دیگر است. اگر اعضای بدن اهل یک مسکن یا سرزمینی دیگر بر خلقت‌ها و مزاج‌هایی مخالف و متفاوت از خلقت اعضای افراد یادشده باشد، زبان‌های آنان نیز به طور فطری، به سمت اجزایی از دهان حرکت می‌کند که حرکت به سمت این اجزاء برای آنان آسان حرکت می‌کند. ... این امر خود نخستین دلیل تفاوت در زبان‌های امت‌هاست و این آواهای نخستین، حروف الفبا هستند» (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۸).

با این حال، فارابی در *احصاء العلوم* نیز علم‌اللسان را در ارتباط با امت تعریف کرده و شامل دو قسم کلی می‌داند:

«علم زبان به طور کلی، دو قسم است: یکی فراگرفتن الفاظی است که در نزد امتی دارای معناست و شناخت حدود دلالت آن الفاظ، و دیگر شناخت قوانین این الفاظ» (همو، ۱۹۹۱: ۹).

الفاظ معنادار نیز در زبان هر امتی، شامل دو قسم مفرد و مرکب هستند (همان) و علم و شناخت قوانین الفاظ، شامل پنج بخش «علم قوانین الفاظ مفرد، علم قوانین الفاظ مرکب، علم قوانین درست نوشتن، علم قوانین درست خواندن و علم قوانین اشعار» می‌شود (همان: ۱۰). فارابی در توضیح علم‌اللسان در *احصاء العلوم*، این بخش‌های هفت‌گانه را به اجمال تعریف می‌کند و شاید به دلیل توضیح علم مدنی در فصل پنجم *احصاء العلوم*، توضیحی دربارهٔ رابطهٔ زبان و امت نمی‌دهد؛ اما در کتاب *الحروف* به تفصیل به این رابطه پرداخته است.

پس از تکوین حروف الفبا، فارابی از خلال تکوین الفاظ مفرد و مرکب، به الفاظ ناظر به امور معقول در قیاس با الفاظ مشار به امور محسوس می‌پردازد (همو، ۲۰۰۶: ۷۸) و با اشاره به نحوهٔ کاربرد الفاظ مفرد و مرکب در مخاطب میان افراد امت (همان: ۷۹)، شکل‌گیری اولین صناعت زبانی یعنی صناعت خطابه را با نظر به الفاظ معقول توضیح می‌دهد:

«معانی معقول نزد این امت، همه خطابه‌ای هستند؛ زیرا همگی مفاهیمی مشترک میان آن‌ها هستند. همهٔ مقدمات الفاظ و کلام آنان در ابتدا خطابه‌ای بودند؛ پس خطابه بر دیگر صناعت‌ها مقدم است» (همان: ۸۱).

همزمان یا پس از خطابه، فن شعر «با کاربرد مثال‌ها و الگوهای معانی و خیال و تصورات آن برای درک یا جایگزینی آن آغاز می‌شود» (همان: ۸۲).
در سیر تکامل زبان و امت، پس از صناعات خطابه و شعر، فنون و صناعات دیگر شکل می‌گیرند.

«افراد این امت پیوسته به حفظ آثار پیشینیان همت می‌گمارند تا اینکه به دلیل حجم زیاد این آثار، حفظ آن‌ها برایشان بسیار دشوار شد و بنابراین در فکر یافتن راهی برای حل این مشکل، به امر کتابت پی بردند» (همان: ۸۳).

صناعت بعدی که محصول پیچیده‌تر شدن این فرایند است، در واقع یکی از علمی است که فارابی در *احصاء العلوم* آن را در عداد دیگر علوم نظیر علم طبیعی و علم مدنی قرار داده و آن، علم اللسان یا زبان‌شناسی است:

«افراد امت پس از حفظ اشعار، خطبه‌ها و اقوال مرکب، به تدریج به فکر ایجاد علم اللسان افتادند» (همان).

با تکوین علم اللسان است که امکان تعامل با دیگر امت‌ها و همچنین ایجاد فرایند تعلیم و آموزش معانی به نسل‌های دیگر فراهم می‌شود:

«آنان با این روش، زبان خود را به فنون و صنعتی تبدیل می‌کنند که امکان آموزش و فراگیری آن را با سخن و گفتار فراهم کرده، حتی امکان دریافت دلایل سخنان آنان را نیز مهیا می‌سازد» (همان: ۸۵).

همان‌طور که اشاره شد، در *احصاء العلوم* پس از علم اللسان، علم منطق است که در مقایسه با علم نحو مطرح می‌شود. نحو که از جهت پرداختن به قوانین زبان، با منطق اشتراک دارد، به ویژگی‌های اختصاصی زبان هر امت خاص (مثلاً امت عرب یا امت یونان) می‌پردازد (همو، ۱۳۸۱: ۶۰)؛ در حالی که منطق به قوانینی از الفاظ و زبان می‌پردازد که «الفاظ تمام امت‌ها در آن مشترک است؛ یعنی منطق آن قوانین را به واسطه مشترک بودن برمی‌گزیند، بدون آنکه به حالاتی که به الفاظ یک امت [خاص] اختصاص دارد، توجه کند» (همان: ۶۱). فارابی منطق را با نظر به مفهوم «نطق» نیز توضیح می‌دهد و نطق را ناظر به سه معنا به کار می‌برد: «کلام بیرونی» (یا همان علم نحو)، «کلام درونی مرکوز در نفس» و «قوة نفسانی ذاتی انسانی که فصل ممیزه انسان از حیوان است»

(همان: ۶۱-۶۲). باید توجه داشت که این قوه نفسانی ذاتی انسان، همان قوه‌ای است که فارابی در توضیح فیلسوف و پیامبر، با تکیه بر آن، امکان اتحاد و یکی شدن با عقل فعال را تبیین می‌کند؛ زیرا نطق در معنای سوم، «همان نیرویی است که فراگرفتن معقولات و علوم و صنایع را برای انسان ممکن می‌سازد و باعث وجود فکر و اندیشه می‌شود و با مدد همین نیروست که آدمی میان کارهای نیک و بد فرق می‌گذارد» (همان: ۶۲). این معنا از نطق را اگر با نظر به انسان‌شناسی ناظر به حکیم یا پیامبر در مدینه فاضله در نظر فارابی در یابیم، بی‌تردید با معنای فطری بودن زبان در نظر چامسکی یکی نخواهد بود و بر خلاف نظر برخی (مرادیان و نوری خاتونبانی، ۱۳۹۳)، نمی‌توان مدعی شد که «کلام مرکوز در نفس» فارابی، همان زیرساخت‌های زبانی چامسکی است (همان: ۱۵۵)؛ زیرا نفس در فارابی، امکان اتحاد با عقل فعال را خواهد داشت و صرفاً امری این‌دنیایی نیست. همین اتحاد است که باعث می‌شود معانی زبانی و به تبع پیوند میان امت و زبان، افعال و سنن امم و مدن، متأثر از حقایق ازلی و ماوراء مدینه‌های مختلف شکل بگیرند و نظریه فارابی گرفتار نسبی‌گرایی نشود.

فارابی در توضیح علم منطق در کتاب *احصاء العلوم*، به پنج صناعت زبانی برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر اشاره می‌کند که همگی از روش قیاس بهره می‌گیرند؛ اما ماده آن‌ها با یکدیگر متفاوت است (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۷). این صناعات به ترتیب از قیاس‌های یقینی، ظنی، سفسطه‌ای، اقناعی و تخیلی بهره می‌برند (همو، ۱۳۸۱: ۶۸). در برهان، مسئله نیل به علم یقینی مطرح است و در جدل، تلاش برای ایجاد ظن قوی توسط مشهورات رایج در یک امت است، به نحوی که گمان رود که آن عقیده، امری یقینی است؛ در حالی که واقعاً یقینی نیست. صناعتی که سوفسطایی به کار می‌گیرد، متناسب با فلسفه متوهمه و به منظور به اشتباه انداختن و فریفتن دیگران است. خطابه، پایین‌تر از ظن قوی در جدل است و بر تصدیقات اقناعی مبتنا دارد و در نهایت، صناعت شعری که با بهره‌گیری از خیال شکل می‌گیرد و مراد از آن، فهم زیبایی و زشتی و نظایر آن‌هاست (همان: ۶۴-۶۷).

مقایسه عبارت‌های *احصاء العلوم* و کتاب *الحروف* درباره صناعات زبانی، به خوبی نشان داده است که هرچند فارابی در ذیل علم منطق کتاب *احصاء العلوم*، صرفاً

صناعات زبانی مذکور را تعریف کرده، اما در کتاب *الحروف*، آن‌ها را در ضمنِ تکوین و تکامل زبان در حیات مدنی (امت) تشریح می‌کند. او در ذیل عنوان «اصل و ریشهٔ زبان امت و تکامل آن» و «پیدایش فنون و صناعات‌های عمومی» و «پیدایش فنون و صناعات‌های قیاسی در میان امت‌ها»، فرایند مدنی تکوین صناعات زبانی مذکور را توضیح می‌دهد. این توضیح چنان که خلاصه‌ای از آن را ارائه دادیم، به خوبی نشانگر پیوند عمیق و وثیق زبان و علم مدنی فارابی است.

در *احصاء العلوم* پس از علم منطق، علم‌التعالیم یا همان ریاضیات ارائه شده و در کتاب *الحروف* نیز در سیر مراحل تکاملی زبان و امت‌ها، فارابی متذکر می‌شود که با تکامل روش‌های جدلی، این درک حاصل شد که «برای حصول یقین و اطمینان، این روش‌ها کافی نیست. در این هنگام بررسی روش‌های تعلیم و علم یقینی آغاز شد و از خلال آن‌ها، مردم به روش‌های ریاضی (تعالیمیه) و در آستانهٔ کامل کردن آن‌ها قرار گرفتند» (همو، ۲۰۰۶: ۸۷). این سیر تکاملی برای رسیدن و نیل به علم یقینی از خلال تحولات زبانی، به علم مدنی نیز می‌رسد. امور مدنی، «اشیایی است که مبدأً آن، اراده و اختیار انسان است» (همان). در علم مدنی که در *احصاء العلوم* در فصل پنجم تشریح شده، شیوه‌های تکامل یافتهٔ جدل به نهایت استحکام خود رسیدند تا آنکه در آستانهٔ علمی شدن قرار گرفتند (همان). در سیر تاریخی که فارابی ترسیم می‌کند، غایت این فرایند تکامل، آنجایی است که در زمان افلاطون، دانش فلسفه شکل گرفت. پس از افلاطون، در ارسطاطالیس، علوم نظری به نهایت خود رسید و فلسفهٔ عمومی و کلی و نظری کامل شد (همان).

این صناعات‌ها در فرایند تکوین، همواره توسط فصحا و بلغا و حکما و مدبرونی از امت سامان می‌یابند که محل رجوع مردم‌اند (همان: ۸۲). فارابی وظایفی را برای این نظم‌دهندگان زبان امت برمی‌شمارد. کسی که تدبیر امور امت به دست اوست، اولاً به احداث تصویبات یا آوای‌های مورد نیاز برای دلالت بر امور دیگری اقدام می‌کند که برای آن‌ها آوایی وضع نشده است (همان: ۷۹) و ثانیاً اگر الفاظی که برای معانی وضع می‌شوند، بر خلاف فطرت افراد ملت باشد، مدبر امور آنان، نظم فطری میان الفاظ و معانی را تشریح می‌کند (همان). این چنین رهبر یا مدبری که همان واضع‌النوامیس مدینه

است که پیشتر بدان اشاره شد، «واضع زبان امت است و پیوسته در تدبیر امور آنان، برای همه نیازهای ضروری‌شان الفاظی را وضع می‌کند» (همان). وظیفه سوم او آن است که افراد را در صناعت‌ها و فنون عملی استخدام کند و صناعت‌های آنان را حفظ نماید. فارابی مجموع این وظایف را در صناعت مدیر خلاصه می‌کند و آن را بالاترین صنایع در این نوع یا جنس می‌داند (همان: ۸۹). با نظر به اینکه فارابی این وظایف را اولاً و بالذات معطوف به واضع نوامیس یا قوانین زبانی یا سنن مدینه فاضله که همان پیامبر است، می‌داند، به راحتی نمی‌توان همچون برخی (صحرائی، ۱۳۹۳)، زبان‌شناسی فارابی را از حیث زبان درونی و بیرونی یا از حیث فطری بودن زبان در معنای مدّ نظر چامسکی مورد تفسیر قرار داد و این دو زبان‌شناسی را از یک منظر قضاوت کرد.

۲-۴. تکوین ملت با تکمیل فرایند زبان در فلسفه

فرایند تکاملی فوق، با تحقق فلسفه به نقطه عطفی می‌رسد که در آن، زبان و صناعات زبانی همراه با تکامل امت، به مرحله علم یقینی و برهانی نائل می‌آید. فارابی بر خلاف عبارات گذشته، از این نقطه عطف به بعد، یعنی بعد از مرحله افلاطون و ارسطو، ناگهان به جای واژه «امت»، از کلمه «ملت» بهره می‌گیرد. فارابی، تا این مرحله از تکوین زبان و امت، هیچ‌گاه از لفظ «ملت» استفاده نکرده و امت را معادل حیات مدنی در معنای عام آن، که می‌توان آن را اجتماعی از افراد دانست، دنبال کرده است. تا فصل‌های ۲۰ (حدوث حروف الأمة و ألفاظها)، ۲۱ (أصل لغة الأمة و اکتمالها)، ۲۲ (حدوث الصنائع العامیة)، و ۲۳ (حدوث الصنائع القیاسیة فی الأمم)، همگی ناظر به مفهوم «امت» مطرح شده‌اند؛ اما فصل ۱۹ یعنی قبل از این فصول، سخن از «الملّة والفلسفة، تقال بتقدیم وتأخیر»، و فصل ۲۴ یعنی بعد از این فصول مربوط به امت و زبان، به «الصلة بین الملّة والفلسفة» اختصاص یافته است. به تعبیر دیگر، بحث رابطه امت و زبان فیما بین دو مسئله مربوط به ملت در فصل ۱۹ و ۲۴ مطرح شده است. اما رابطه ملت و فلسفه چیست که فارابی در این دو فصل، آن هم در ابتدا و انتهای یک بحث زبان‌شناختی مطرح کرده است؟

فارابی در فصل ۱۹ متذکر شده است:

«باید دانست که قوا و نیروهای جدلی، سوفسطایی، فلسفه‌مظنونیه یا فلسفه متوهمه از حیث زمانی، بر فلسفه یقینی و برهانی تقدم دارند» (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۴).

پارسایا نیز در شرح این فقره تأکید دارد که این تقدم، نه تقدم رُتبی بلکه تقدم زمانی است؛ زیرا از حیث تقدم رُتبی، همان طور که مشاهده شد، صناعات زبانی در یک سیر تکاملی به فلسفه یقینی می‌رسند (پارسایا، ۱۳۹۶: ۱۱۰). فارابی در ادامه با طرح مفهوم «ملت»، معما را قدری پیچیده‌تر می‌سازد:

«هرگاه ملت از منظر انسانی لحاظ شود، از نظر زمانی متأخر از فلسفه است» (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۴).

فارابی در فصل‌های بعدی می‌کوشد تا از این معنا در پرتو تحولات زبان، رازگشایی کند. چنان که ذکر شد، فلسفه به لحاظ زمانی، با تأخر و در یک فرایند تکاملی، در زمان افلاطون و ارسطو پس از تکوین خطابه و شعر و سفسطه و نظایر آن‌ها شکل می‌گیرد. این فرایند تکاملی را فارابی پیوسته با مفهوم «امت» گره می‌زند تا اینکه به مرحله تکوین «فلسفه» و یقین می‌رسد و پس از آن، برای اولین بار سخن از «ملت» به میان می‌آورد. به نظر می‌رسد که می‌توان به عنوان دلیل این واژه‌گزینی متذکر شد که در نظر فارابی، تنها با نیل به یقین و برهان است که می‌توان دست به وضع قوانین زد و امت با وضع قوانین از جمله قوانین زبانی، تبدیل به ملت می‌شود:

«پس از همه این موارد [یعنی بعد از تکوین خطابه و شعر و دیگر صناعات زبانی]، لازم بود تا قوانینی (نوامیس) وضع شود و امور نظری استنباط و تأییدشده با برهان‌ها و همچنین امور عملی درک‌شده از راه نیروی فکر و تعقل به مردم آموزش داده شود. صناعت وضع قوانین (نوامیس)، صنعتی است که توان تصور درست معقولات نظری را که برای عموم دشوار است، داراست. همچنین این صنعت توان درک و استخراج درست تک‌تک اعمال اجتماعی سودمند برای سعادت‌مند شدن مردم را دارد» (همان: ۸۸).

فارابی بلافاصله بعد از این عبارات، در فصل ۲۴ به پیوند میان ملت و فلسفه می‌پردازد. تأمل در این فقره و اهمیت آن می‌تواند پرتوی جدید و روشنگر بر بحثی افکند که درباره تفسیر فارابی راجع به تقدم فلسفه بر ملت یا تقدم ملت بر فلسفه مطرح شده است

(ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۳۸؛ بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۵). اشاره شد که فارابی در فصل ۲۹ کتاب

الحروف متذکر شد:

«هر گاه ملت از منظر انسانی لحاظ شود، از نظر زمانی متأخر از فلسفه است» (فارابی،

۲۰۰۶: ۷۳).

این عبارت با تمایزی که فارابی میان فیلسوف و پیامبر می‌نهد، سازگاری دارد. پیامبر و نبی مانند فیلسوف، در آغاز (حداقل از حیث تقدم زمانی)، حقایق عقلی و خیالی را از عقل فعال دریافت می‌کند و آن‌ها را در شکل نوامیس مدینه و شرایع با بهره‌گیری از قوه متخیله که برای عموم مردم قابل درک است، تبیین می‌نماید. معلم ثانی در کتاب *الحروف متذکر شده است:*

«دانش کلام و فقه از نظر زمانی متأخر و ذیل ملت هستند» (همان: ۷۴).

مطابق این عبارت، اولاً فارابی بر «تأخیر زمانی» و «منظر و حیثیت انسانی» تأکید دارد و بنابراین تقدم مذکور، تقدم رُتبی نیست. عثمان بکار نیز این مسئله را از منظری دیگر مورد توجه قرار داده، می‌گوید:

«به عقیده فارابی، ملت و فلسفه، هر دو با حقیقتی واحد سروکار دارند. هر دو موضوعی واحد دارند، هر دو اصول غایی موجودات (ذات مبدأ نخستین و ذات مبادی ثانوی غیر مادی) را شرح می‌دهند، هر دو هدف غایی انسان، یعنی سعادت اعلی و هدف غایی دیگر موجودات را بیان می‌دارند، اما هر جا فلسفه بر اساس ادراک عقلی و به روش برهانی سخن می‌گوید، ملت، اصول خود را بر اساس تخیل و به روش اقتناعی بیان می‌دارد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

ثانیاً می‌توان با تدقیق در معنای ملت در نزد فارابی، این بحث را مورد توجه قرار داد. مفهوم ملت که فارابی آن را از حیث زمانی، متأخر از فلسفه می‌داند، مطابق با حواشی ابراهیم شمس‌الدین بر کتاب *الحروف*، برگرفته از «أَمَلْتُ الْكِتَابَ» بوده و ناظر به اصول شرایعی است که نبی ﷺ آن‌ها را املاء کرده و میان انبیاء ﷺ نیز در این عمل تفاوتی نبوده است. مقصود از ملت، دین خالص است که به اعتبار پذیرش دو امر اطاعت و فرمانبری است. مصداق این معنا از ملت، ملت ابراهیم است که دینی استوار است (فارابی، ۲۰۰۶: ۷۳).

بیشتر اشاره شد که فارابی از حیث زمانی و در یک روند تاریخی در فرایند تکامل الفاظ و صناعات زبانی، پس از خطابه و جدل و شعر، به فلسفه در افلاطون و ارسطو می‌رسد و در مرحله بعد، در فصل ۲۴ و بند ۱۴۷، از «الصلة بين الملة والفلسفة» یاد می‌کند (همان: ۸۹). روشن است که تأخر زمانی ملت بر فلسفه، اگر مطابق عنوان فصل ۲۱ کتاب، یعنی «أصل لغة الأُمَّة واكتمالها» مورد توجه قرار گیرد که از بند ۱۲۰ تا ۱۲۸، فرایند تکاملی تکوین زبان را در امت‌ها توضیح می‌دهد، به خوبی آشکار می‌شود که تأخر زمانی ملت (دین حنیف) نسبت به فلسفه در افلاطون و ارسطو، ناظر به فرایند زمانی و تاریخی تکوین ملت در معنای دین و اصول شرایی است که پیامبر ﷺ از طریق اتحاد عقلی و خیالی با عقل فعال، آن‌ها را درک کرده و مدینه فاضله را بر اساس آن‌ها تأسیس نموده است. این تقدم، تقدم زمانی است و به معنای تقدم ژتبی نباید باشد؛ وگرنه با برتری ژتبی که فارابی به پیامبر نسبت به فیلسوف، یا تقدم ژتبی که به فلسفه بر دیگر صناعات زبانی می‌دهد، سازگار نخواهد بود.

«این انسان [یعنی پیامبر] در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است» (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۰).

تقدم ژتبی وحی بر فلسفه، اگر از حیث انسانی نگریسته شود، با تقدم زمانی فلسفه بر ملت همواره خواهد شد؛ زیرا فارابی، نحوه تکوین زبان را از حیات طبیعی انسان‌ها در جامعه و از صنعت خطابه آغاز می‌کند و به فلسفه و سپس به ملت می‌رسد. بنابراین تقابلی میان فلسفه حقیقی و ملت حقیقی نخواهد بود. بکار در توضیح این معنا از ملت متذکر می‌شود:

«واژه ملت، اصطلاحی مناسب است؛ زیرا به جامعه‌ای دینی با مجموعه‌ای از اعتقادات و قوانین یا احکام اخلاقی - شرعی مبتنی بر وحی اشاره دارد. بُعد خارجی سنت مبتنی بر وحی را باید با اعتقادات و آداب عملی این جامعه دینی پیوند داد» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

سومین نکته این مطلب از فارابی، به رابطه تحولات زبانی و فقه و کلام در ملت برمی‌گردد که نیازمند توضیح بیشتری است.

۳-۴. تأخر زمانیِ فقه و کلام از ملت

فارابی پس از تبیین پیوند ملت و فلسفه، در سیری بر خلاف آنچه تا کنون توضیح داده شد که ناظر به تکوینِ صناعاتِ زبانی و فلسفه و ملت بود، در مقام تعلیم و آموزش و انتقال حقایق به خواص یا عوام، سخن از تأخر صناعات مذکور نسبت به فلسفه و ملت به میان می‌آورد. اگر به مقام آموزش توجه نداشته باشیم، احتمالاً می‌توانیم فارابی را دچار تناقض گویی قلمداد کنیم؛ اما توجه به مقام آموزش آن حقایق برهانی، به خوبی نشان می‌دهد که در نظر فارابی، بهره‌گیری از قیاس‌های برهانی یا قیاس‌های جدلی و خطابی هر کدام منوط به شأنتی خاص است. این تعلیم و تعلم به دو صورت، برای خواص با روش‌های برهانی، و برای عموم با روش‌های جدلِ خطابه و شعر انجام می‌شود و صورت دوم، برای آموزش جمهور مردم، از نظر او مناسب‌تر است (فارابی، ۲۰۰۶: ۸۸).

اما فارابی بر خلاف فیلسوفان یونانی، این تعلیم و تعلم حقایق برهانی به ملت را از خلال به کارگیریِ صناعات‌های خطابی و جدلی، ناظر به دو دانشی می‌داند که تنها با فرض تمایز نبی از فیلسوف قابل فهم است و آن دو، فقه و کلام‌اند. طرح این دو دانش، خود مؤیدی بر این است که واضع‌النوامیسی که فارابی در بخش قبل به عنوان مدیر صناعات‌های زبانی از آن یاد کرد، در حقیقت همان نبی و پیامبر است. توضیح جایگاه فقه و کلام در مدینهٔ فاضله در بخش اول مقاله اشاره شد؛ اما توضیح فارابی در بند ۱۴۵ به بعد کتاب *الحروف* دربارهٔ این دو دانش، پرتو جدیدی از انسجام فکری او را آشکار می‌کند:

«اگر پس از وضع قوانین و نوامیس، گروهی به تأمل در محتویات ملت پردازند و کسانی باشند که امور عملی جزئی و قطعی در ملت را که واضع ملت به آن‌ها تصریح کرده است، دریافت کنند و در پس آن باشند تا از امور جزئی صریح و آشکار آن با اقتدا به الگوی واضع آن در این امور، امور غیر مصرح را استنباط کنند، دانش فقه ایجاد می‌شود. و اگر گروهی در پی استنباط امور نظری و عملی کلی باشند که واضع ملت آن‌ها را مشخص نکرده یا با اقتدا به روش وی در امور صریح، در صدد استنباط اموری باشند غیر از آنچه که وی به آن‌ها تصریح کرده است، صناعت کلام به وجود می‌آید» (همان).

فارابی در مقام جمع بین دین و فلسفه، چنان که گفته شد، یک بار از زاویه نقش پیامبر در تأسیس مدینه و مقایسه پیامبر با فیلسوف و بیان مشابهت و تمایز آن‌ها در درک حقایق کلی استدلال کرده بود و این بار از منظر تحولات زبان‌شناختی سعی در پیوند میان ملت و فلسفه دارد.^۱ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تکوین ملت در مقایسه با امت، مستلزم آن است که دانش‌های زبانی رایج در ملت یا دین حنیف، متمایز از امت‌های دیگر نظیر امت یونانی باشد. با توجه به اینکه ملت، در ذیل نگاه اسلامی و ناظر به مدینه فاضله مطرح شده است، کلام و فقه که دانش‌های اسلامی هستند، در ملت معنادار هستند و در امت‌های دیگر نظیر یونان، جایی ندارند. به همین جهت، فارابی از تأخر زمانی فقه و کلام از ملت سخن می‌گوید.

با این حال، فارابی علاوه بر توضیح شرایط مدینه فاضله با تکیه بر فلسفه حقیقی و یقینی، به شرایط گسترش فلسفه مطنونه یا متوهمه نیز می‌پردازد:

«اگر ملت، تابع فلسفه‌ای باشد که پس از جدایی و تمایز همه فنون و صناعت‌های قیاسی از یکدیگر به همان روش و ترتیب بیان‌شده، کامل شده باشد، ملتی بسیار نیک و صحیح خواهد بود؛ اما اگر فلسفه هنوز در نهایت نیکی و صحت به شکل برهانی و یقینی تبدیل نشده باشد و هنوز آراء و نظرهای آن با روش‌های خطابه جدل یا سفسطه در حال تصحیح و تأیید باشد، احتمال وقوع آراء و اندیشه‌های کاملاً دروغ و درک‌نشدنی در تمام فلسفه یا در بخش عمده آن وجود دارد که در این صورت، فلسفه مطنونه یا متوهمه است. پس از این اگر ملتی به وجود آید که تابع چنین فلسفه‌ای باشد، آراء و نظرهای دروغ زیادی به آن راه یافته است» (همان: ۸۹).

فارابی استمرار این ملت فاسد را که تصور آن هم برای جمهور دشوار است، موجب

۱. از این جهت به نظر می‌رسد تفاسیر برخی (راه‌بار و خبازی کناری، ۱۳۹۹)، که با برقراری مشابهت میان علم‌اللسان فارابی و زبان‌شناسی سوسوری معتقدند که فارابی، «با دغدغه‌ای سوبژکتویستی، بنیاد لفظ و معنا را به ذهن نسبت می‌دهد و توجه به این مسئله، بنیاد و منطق معرفت‌شناسی تفکر وی است» (همان: ۱۶۰؛ خبازی کناری و راه‌بار، ۱۳۹۸: ۵۹). چندان دقیق نباشد؛ زیرا فارابی از یکسو به تصریح آن‌ها، زبان‌شناسی سوسوری در سنت مابعد کانتی قرار دارد، در حالی که فارابی به مابعدالطبیعه به مثابه یک علم معرفت‌بخش معتقد است و از سوی دیگر، تفسیر سوبژکتیو از زبان به دلیل نسبت دادن لفظ و معنا به ذهن در فارابی با اعتقاد فارابی به اتحاد عقل مستفاد با عقل فعال در حکیم مسلمان (فارابی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)، نمی‌تواند مؤدی به دغدغه‌ای سوبژکتیو باشد.

فساد بیشتر و مضاعف می‌داند (همان). این توصیف کاملاً با توضیح او از مُدُن ضاله در کتاب *السیاسة المدنیة* سازگار است:

«و اما مُدُن ضاله، مُدُنی هستند که سعادت مورد پذیرش آن‌ها سعادت حقیقی نیست و آن سعادت دیگری است که برای آنان [به جای سعادت حقیقی] حکایت شده است؛ برای آن‌ها افعال و آرایی ترسیم شده است که از طریق آن‌ها به سعادت حقیقی نخواهند رسید» (همو، ۱۳۷۷: ۳۰۵).

بیشتر اشاره کرده بودیم که فارابی مدینه فاضله را مبتنی بر سعادت حقیقیه، و مدینه‌های غیر فاضله را با تکیه بر سعادت مظنونه توصیف کرده بود.

۵. موقع و مقام تعامل بین‌فرهنگی در فلسفه فارابی

شواهدِ دالّ بر پیوندی که فارابی میان زبان و امت‌ها برقرار می‌سازد، در کتاب *الحروف* کفایت بحث درباره رابطه زبان و حیات مدنی را می‌نماید. با این حال، فارابی مخصوصاً درباره توضیح رابطه فلسفه و ملت که پس از تکوین فلسفه در زمان افلاطون و ارسطو بود، به مسئله چگونگی انتقال معانی و الفاظ از یک امت به امت دیگر می‌پردازد و عمدتاً در مقام اشاره به مصادیق، به انتقال الفاظ از یونان به جهان اسلام اشاره دارد. اگر توجه کنیم که این توضیح در ادامه بحث از زبان و الفاظ و معانی است، به خوبی آشکار می‌شود که فارابی در اینجا بحث از رابطه انتقال معانی از یک امت به امت دیگر را با نظر به نقش الفاظ و معانی زبانی توضیح می‌دهد:

«اگر دین، از امتی که آن دین برای آن امت است، به امتی منتقل شود که فاقد آن دین است، یا امتی دین دیگر را اخذ کند، اگر آن امت مبدأ، همراه با شناخت فلسفی بوده باشد و امت مقصد، پیش از فلسفه یا جدل برگرفته از فطرت آن‌ها باشد، در جریان این نقل و انتقال، ممکن است در میان امت مقصد به واسطه انتقال دین، فلسفه نیز رواج یافته و ظهور کند» (همو، ۲۰۰۶: ۸۹).

بنابراین در نظر فارابی، با انتقال دین از یک امت به امت دیگر، فلسفه نیز می‌تواند به آن امت منتقل شود. اگر به جایگاه فلسفه در تحولات زبان‌شناختی که بیشتر اشاره شد، توجه کنیم، در خواهیم یافت که چندوچون این انتقال، تا چه اندازه برای فارابی در

جریان انتقال فلسفه از جهان یونانی به جهان اسلام حائز اهمیت است. اما در مقابل، یکی از ثمرات انتقال ناقص، مخصوصاً در نسبت میان دین و فلسفه، شرایطی است که در آن، در یک ملت، اسباب تکفیر فلسفه و فلاسفه فراهم می‌شود. این تکفیر از نظر فارابی، نه در ذات دین، بلکه محصول انتقال ناقص معانی زبانی است. اگر ملتی نتواند با براهین فلسفی، به صورت کامل توضیح داده شود و این رابطه در حد مثال‌ها و الگوهای نظری باقی بماند (یعنی انتقال از طریق جدل یا سفسطه صورت گیرد)، اگر این دین به امتی دیگر منتقل شود و امت مقصد، از راهی به فلسفه دست یابد، به دلیل درک ناقص و مثال‌واره‌شان از دین، فلسفه را تکفیر خواهند کرد و «چه بسا فلاسفه نیز برای سلامت خود، ناگزیر به مخالفت با اهل دین برخیزند. البته آنان قصد مخالفت با خود دین را ندارند، بلکه با گمان و باور اهل دین که دین را ضد و مخالف فلسفه برشمردند، مخالفت کرده و تلاش می‌کنند با تفهیم این موضوع که گزاره‌های موجود در دین آنان [فقط] مثال‌هایی از امور فلسفی‌اند، این گمان اشتباه را از بین ببرند» (همان: ۹۰).

فارابی در مجموع، نهی اهل دین نسبت به فلسفه را ناشی از یکی از این سه دلیل می‌داند: دلیل اول، روش این امت در آموختن حقایق صریح و آشکار، تنها و تنها از طریق مثال‌ها و نه دانش نظری بوده است؛ دلیل دوم در استمرار دلیل اول، بر انحصار تعلم از طریق اعمال و افعال و اشیاء و نه از طریق امور نظری برهانی تأکید دارد. در نهایت، دلیل سوم به دینی برمی‌گردد که واضح آن، به صورت دین جاهل و فاسدی ارائه کرده و در نتیجه از ترس آگاهی امت به آموزه‌های فاسد او و آنچه که به واسطه آن، مردم از او اطاعت می‌کنند، از طریق فلسفه و دانش نظری به نهی از فلسفه می‌پردازد (همان: ۹۱).

در جریان این انتقال معانی، یکی دیگر از وظایف واضح زبان که همان واضح نوامیس یک امت است نیز آشکار می‌شود. واضح دین، در جریان انتقال و تعاملات زبانی باید اولاً معانی انتقال‌یافته زبانی از یک امت به امت خودش را به نحوی سامان دهد یا به تعبیر امروزی، واژه‌سازی و واژه‌گزینی کند تا از یکسو نزدیک‌ترین دلالت را در امت مقصد داشته باشد و از سوی دیگر، نطق امت خویش با واژه‌های جدید را

تسهیل کند (همان). علاوه بر این و مخصوصاً اگر در جریان تعامل زبانی، فلسفه به امتی وارد شود، واضع آن دین باید بتواند حتی الفاظی را جعل و اختراع کند (همان: ۹۲). شاید یکی از بهترین مصادیق این نقل و انتقال زبانی و اختراع نام‌ها، تلاش خود فارابی در جمع بین رأی الحکیمین، افلاطون الهی و ارسطو، و تعریف الفاظی متناسب با مدینه اسلامی باشد. اشاره شد که فارابی در تحول ناظر به طبقه‌بندی علوم یونانی و نیز تعریف رئیس مدینه نسبت به فیلسوف یونانی، ابداعات و نوآوری‌هایی داشته است که تعریف علم مدنی به جای سیاست یونانی، یکی از آنهاست. فارابی در کتاب الحروف با نگاهی انتقادی به انتقال مفهوم اسطقس و معادل مبهم آن به عنوان «هیولی» یا عنصر اشاره می‌کند (همان: ۹۳) و در احصاء العلوم به معادل‌های قاطیغوریاس، پاری‌ارمیناس، انالوطیق‌ای اول، انالوطیق‌ای دوم، طوبیقا و ریطوریکا در زبان فارسی با عنوان مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل و خطابه اشاره می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۶۹-۷۱).

نتیجه‌گیری و طرح مسئله برای پژوهش‌های بعدی

داوری اردکانی، فارابی را با دو صفت «مؤسس فلسفه اسلامی» (داوری اردکانی، ۱۳۷۷) و «فیلسوف فرهنگ» (همو، ۱۳۸۹) خطاب کرده است. از این حیث، فارابی با تحولی که در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفه یونانی رقم زده و ما در این مقاله به بخشی از آن اشاره کردیم، فلسفه اسلامی را تأسیس کرده است. اما این رویه تأسیسی، از حیث زبان و نقشی که زبان در امت و ملت ایفا می‌کند، در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. فارابی در کتاب الحروف، امت‌ها را از یکسو با تحولات زبان‌شناختی و صناعات زبانی تحلیل می‌کند و از سوی دیگر در اوج این تحولات زبان‌شناختی، به فلسفه می‌رسد و ملت را پس از ظهور فلسفه مورد توجه قرار می‌دهد؛ از آنجا که در نظر فارابی، میان فلسفه و ملت تمایزی نیست، با فلسفه است که ملت شکل می‌گیرد.

شکل‌گیری ملت با فلسفه حقیقی، در حقیقت چیزی جز مدینه فاضله نیست؛ چون در این مرحله است که امکان وضع نوامیس زبانی توسط واضع‌النوامیس مهیا می‌شود. باین حال در مدینه فارابی، واضع‌النوامیس، صفت خاص مؤسس مدینه فاضله است که «در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی

به تمام افعالی که به واسطه آن‌ها می‌توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس [مدینه] است» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰). فارابی، هم در بحث از اصل و ریشه پیدایش لغات امت (همو، ۱۳۹۴: فصل ۲۱) و هم در پایان بخش دوم (بند ۱۵۸)، فرایند تکوین زبان و به تبع، تکوین امت‌ها را به شکل تکاملی و به تعبیری، تشکیکی می‌داند (همو، ۲۰۰۶: ۹۵). به این معنا، زبان در نظر فارابی، در حقیقت ماهیت هر امتی را در مسیر تکامل خودش، یحتمل تا مدینه فاضله نمایندگی می‌کند.

با نظر به طرح مسئله‌ای که در این مقاله دنبال شد، به نظر می‌رسد موضوع این مقاله در دو قالب برای پژوهش‌های بعدی قابل پیگیری باشد: اول، از حیث تکامل فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه است. همان‌طور که می‌دانیم، بسیاری از موضوعات فلسفی که فارابی طرح کرده، در ادامه تأملات حکمای مسلمان، مخصوصاً در حکمت متعالیه ارتقاء یافته و نقایص آن تکمیل شده است. از این منظر می‌توان موضوع زبان و نسبت آن با حقیقت وجود و تلقی تشکیکی از وجود را به مثابه موضوعی قابل تحقیق در حکمت متعالیه دنبال کرد. فی‌المثل اگر فارابی به رابطه لفظ و نفس انسانی در توضیح مفهوم «نطق» اشاره کرده است، با طرح اصل حرکت جوهری در علم النفس حکمت متعالیه، وضعیت الفاظ نسبت به نفس ناطقه دچار چه تحولاتی می‌گردد؟

قلمرو موضوعی دوم برای پژوهش‌های پیش‌رو، قلمرو مربوط به پژوهش‌های تطبیقی درباره رابطه زبان و فرهنگ در دنیای معاصر غربی است. همان‌طور که در مقدمه مقاله به اختصار اشاره شد، در چرخش زبان‌شناختی سده بیستم، زبان به مثابه خانه هستی تلقی شده و مخصوصاً در نظریات علوم اجتماعی، با توجه به نقش نمادین زبان در توضیح حیات اجتماعی، نظریات فرهنگی متکفل توضیح زندگی اجتماعی شده‌اند. فارابی با طرح علم‌اللسان و توضیح نقش زبان در امت و مدینه، ایده‌های اولیه‌ای را مطرح ساخته که با تکیه بر آن می‌توان به نقش زبان در علم اجتماعی با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه و مطالعه تطبیقی با آثار متفکران غربی اندیشید.

کتاب‌شناسی

۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.
۲. اسمیت، فیلیپ، و الگرنندر رایلی، نظریه فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴ ش.
۳. بکار، عثمان، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹ ش.
۴. پارسانیا، حمید، «ترجمه و شرح باب ثانی از کتاب الحروف ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی»، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
۵. تریگ، راجر، فهم علم/اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نی، ۱۳۸۶ ش.
۶. خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، جهان در اندیشه هیلگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴ ش.
۸. همو، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، علمی، ۱۳۹۱ ش.
۹. خبازی کناری، مهدی و ندا راه‌بار، «ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی»، دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۱۰۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. همو، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. دریفوس، هیوبرت، و پل رابینو، میشل فوکو؛ فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. راه‌بار، ندا و خبازی کناری، مهدی، «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی»، دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۱۴. زندیه، عطیه، دین و باور دینی در اندیشه ویگنشتاین، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. سرل، جان آر، افعال گفتاری؛ جستاری در فلسفه زبان، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. صحرائی، رضامراد، «نگاهی به جایگاه زبان‌شناسی در جهان اسلام؛ مطالعه موردی الزجاجی و فارابی»، نشریه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۳۳۲، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، احصاء العلوم، بیروت، المناره، ۱۹۹۱ م.
۱۸. همو، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. همو، السیاسة المدنیة، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. همو، تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. همو، جمع میان آرای دو فیلسوف افلاطون الاهی و ارسطو، ترجمه مهدی فدایی مهربانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۹ ش.
۲۳. همو، کتاب الحروف، تحشیه ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶ م.
۲۴. همو، کتاب الحروف، ترجمه طیبه سیفی و سمیه ماستری فراهانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۴ ش.

۲۵. قرشی، محمدحسین، «بررسی و تحلیل زبان و منطق در اندیشه ابونصر فارابی»، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۲۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. مرادیان، محمودرضا، و علی نوری خاتونبانی، «مقایسه نظریات منطقی - زبان‌شناختی فارابی با اصول و نظریات زبان‌شناسی معاصر»، فصلنامه تاریخ فلسفه، سال پنجم، شماره ۳، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۲۸. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
30. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, London, Bloomsbury Academic, 2004.
31. Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, John B. Thompson (Trans. & Ed.), United Kingdom, Cambridge University Press, 1981.