

بررسی ماهیت و اندیشه‌های فارابی در باب مدینه فاضله
با اندیشه‌های آگوستین قدیس در شهر خدا^۱

عبدالله حسینی اسکندیان

دانشجوی کارشناسی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید رجایی ارومیه

پویا مردباری^۲

دانشجوی کارشناسی علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید رجایی ارومیه (نویسنده مسئول)

اردشیر سید سیاح

عضو هیأت علمی گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید رجایی ارومیه

چکیده

اندیشه ای آرمانی برای ترسیم جامعه ای سمبلیک که آدمیان در سعادت حقیقی اند و عدالت راستین حکم فرماست همواره با توجه به وضعیت سیاسی و فرهنگی خاص دوران خود و خلأهای موجود در این باره اندیشمندان را به کنکاو و ترسیم جوامعی در این باره مشغول کرده‌است. فارابی مدینه فاضله را اجتماع افراد برای سعادت حقیقی می داند و آگوستین قدیس آن را اجتماع ایمان داران برای رسیدن به شوق و اشتیاق درونی یعنی خداوند می داند. فارابی و آگوستین سعادت را در مدینه فاضله خود می بینند به طوری که تمام امور آن برای شهروندان دلخوش و شیرین است و حلاوت این امور برخواسته از ایمان درونی است. در این مقاله سعی بر این است که با روش توصیفی- تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه ای ابتدا آشنایی با مدینه فاضله و شهر خدا صورت گیرد و در ادامه به بیان احوال فارابی و ترسیم مدینه فاضله پرداخته می شود و در بخش دوم به بیان احوالات آگوستین قدیس، چپستی و ترسیم شهر خدا و سعادت آدمی در آن پرداخته می شود و در نهایت به تحلیل این دو گزاره پرداخته می شود. می توان گفت مدینه فاضله و شهر خدا هر دو زائیده نوعی تفکر فلسفی است که در وجود دو فیلسوف نقش بسته و خواهان هدایت آدمی و شوق به سعادت حقیقی فارغ از هرگونه شرایط و اوضاع است.

واژگان کلیدی: فارابی، مدینه فاضله، سعادت، شهر خدا

۱. مقدمه

رویکردی آرمانی به جهان خارج و تصور سعادت آدمی به بهترین نحو را برای نخستین بار باید به فلسفه یونان باستان برگرداند جایی که متفکرانی از جمله افلاطون به بیان و ترسیم آرمان‌هایی پرداختند که مدت‌ها بود لازم بود بیان گردد تا کمی از شرایط سخت بکاهد و آدمی را دلگرم به حقیقتی کند که ذاتاً خواهان آن است. با آغاز نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان افکاری از این دست به جهان اسلام انتقال یافت هرچند که در ایران باستان نمود چنین افکاری دیده می‌شد اما نمود آن در قرون نخستین اسلامی بسیار اثرگذار تر و پر چشم تر دیده می‌شود.

فارابی در آثار مختلف خود به بیان مدینه فاضله پرداخته است و در تقابل با آن انواع مدائن جاهله را بیان داشته است و با الهام از منابع اسلامی و نوعی استفاده از تفکر خاص فلسفی خود بنیان‌های تفکر مدائن را در جهان اسلام بنیان نهاد و زمینه بحث و تفحص را در باب چیستی سعادت حقیقی و برقراری عدالت راستین را فراهم نهاد و فلسفه سیاسی بنیاد نهاد که برای قرن‌ها همچنان دست مایه پژوهش برای غواصان بحر علم شد. آگوستین قدیس که زندگی‌اش تا حدودی با احوال غزالی با سیر درونی‌اش در المنقذ من الضلال شباهت دارد با حوادث و دورانهای تفکری که در زندگی‌اش پشت سر نهاد و در نهایت رغبت او به سوی دین مسیحیت، دست مایه ای برای او شد که این سیر درونی را بیان دارد و کتاب اعترافات نمود همان است و شهر خدای وی ترسیم سعادت تمامی آدمیان در شهری مملوء از خوشکامی تحت لوای مسیح است که روح آدمیان را از عشق خود سیراب می‌گرداند و شوق به معبود ازلی را در آنان می‌پروراند. ضرورت توجه به بنیان‌های اتوپیا نگاری و چیستی آن از یک سو و از طرف دیگر افکار دو عالم و فیلسوف بزرگ دو دین ابراهیمی و بررسی اندیشه‌های آنان در این باب دست مایه ای شد برای بررسی این امور و تلاش برای ارائه سیر حقیقی از ماهیت آن و آنچه که ذهن دو فیلسوف را برای ترسیم آن به نگاشتن واداشته است.

در مقاله «سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین» نوشته شروین مقیمی، انتشار یافته در فصلنامه سیاست نظری اگر چه به بررسی بعد سیاسی شهر خدا پرداخته شده است اما اولاً خود شهر خدا لازمه توجه کامل به این امر و تحقیقی مبسوط در این زمینه است و ثانیاً دست مایه تحلیل آن با افکار سایر اندیشمندان مانند افلاطون، فارابی و ... در آن دیده نمی‌شود. همچنین در مقاله «بررسی تطبیقی شهر خدای آگوستین و مدینه فاضله فارابی» نوشته کرباسی زاده و ذوقفاری، انتشار یافته در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز اگر چه به ترسیم مدینه فاضله و شهر خدا پرداخته شده است اما توجه کامل به این دو موضوع و بررسی محورهای اصلی مانند سعادت، عدالت و سیاست لازم است محور اصلی باشد نه بررسی احوال شهروندان مدائن و پرداختن به سایر مدائن و ویژگی‌های آنها.

این مقاله با رویکردی جدید ابتدا تلاش می‌گردد تصویری شفاف از چیستی مدینه فاضله و شهر خدا بیان گردد و بعد نیز در هر دو بخش آشنایی با دو فیلسوف و احوالات آن صورت گیرد و به بررسی مدینه فاضله و شهر خدا، ریشه‌ها و ازگانی آن، سعادت، عدالت و سیاست در هر دوی آنها پرداخته شود و کوشش می‌شود به این سوالات پاسخ داده شود:

مدینه فاضله و شهر خدا دارای چه معانی و مفاهیمی هستند؟ تصویر فارابی از مدینه فاضله چیست؟ سعادت حقیقی در مدینه فاضله چگونه حاصل می‌گردد؟ عدالت حقیقی چگونه در مدینه فاضله استوار می‌گردد؟ بنیان‌های

سیاسی تفکر فلسفی فارابی چیست؟ چه عواملی سبب ایجاد دست مایه شهر خدا برای آگوستین شد؟ شهر خدای آگوستین چیست؟

سعادت و عدالت در شهر خدا دارای چه جایگاهی اند؟ و تصور آگوستین از این دو مفهوم به چه صورت است؟ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین مدینه فاضله فارابی و شهر خدای آگوستین دیده می‌شود؟

۲. مدینه فاضله، اتوپیا و شهر خدا

در واقع می‌توان بیان داشت که هم مدینه فاضله و هم اتوپیا و شهر خدا به مفهوم واحدی دلالت می‌کنند و ترسیم گر فضای آرمانی هستند که سرشار از سعادت و نیک نامی است .

مدینه یک واژه عربی است در لغت بر وزن فعلیه، جمع آن مدائن و مدن و بنا بر قول دیگر مفعله می‌باشد. ابن عربی می‌گوید: اگر «میم» در «مدینه» زائد باشد، جمع آن بر وزن مدن جایز نیست و در تعریف مدینه می‌گوید: حصنی است که در وسط زمینی بنا شده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳: ۴۰۲).

در فرهنگ لغات آکسفورد، اتوپیا، اشتیاق غیر عملی تعریف گشته است (لیوتز، ۲۰۰۸: ۲۹۶).

خواجه نصیر الدین طوسی می‌گوید: مدینه فاضله، مدینه ای است که ساکنان آن کوشش می‌کنند که سعادت حقیقی را بدست آورند و اداره کنندگان این مدینه، حکیمان الهی می‌باشند (طوسی، ۱۳۸۹: ۴۲). ملاصدرا می‌گوید: مدینه فاضله، مدینه ای است که شهرهای آن برای نیل به سعادت حقیقی و خیر حقیقی با هم همکاری دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۴۹). ابن سینا می‌گوید: مدینه فاضله، مدینه ای است که اهالی آن در طلب سعادت دنیا و آخرت تلاش می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۳۳ق: ۶۲).

اتوپیا به معنای ناکجا آباد است این مفهوم که ترجمه فارسی آن از عقل سرخ، اثر سه‌روردی است از اثری به همین نام توسط توماس مور به سال ۱۵۱۶م به نگارش درآمده است، گرفته شده است که در آن سرزمینی خیالی تصور شده که نظام زندگی اجتماعی در آن یکسره عقلی است و در برابر زندگی اروپا که در آن روزگار، سودجویی و آزمندی بر آن فرمانروا بود، قرار دارد در اندیشه سیاسی و اجتماعی روزگاران بعد، هرگونه نظم اجتماعی آرمانی را به این نام، نامیده‌اند (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۹۰۷).

لفظ یونانی «پولس» و لفظ لاتینی «سی ویتاس» به معنای شهر و مدینه در نزد مردم باستان به گروهی از مردم دلالت می‌کرده است که از قوم و نژاد واحدی بوده، زبان مشترکی داشته‌اند و داخل حصار و دیوار واحدی زندگی می‌کرده‌اند و هر کس را که خارج از مرز آن‌ها بوده، دشمن تلقی کرده‌اند (کرباسی زاده و ذوفقاری، ۱۳۹۳: ۷۷).

توصیف آرمان شهر یا مدینه فاضله به مثابه واژه ای عمومی برای جهان ایده آل و برتر، از دیر باز دغدغه متفکران و اندیشمندان در تمدن‌های گوناگون بوده است. گرچه ترسیم آن بر حسب زمان و مکان جلوه ای گوناگون پذیرفته است اما اغلب بر این باور بوده‌اند که آرمان شهر بیانی از خواسته‌های یک ملت و جامعه‌ی خوب است (ساراکنسکی، ۱۹۹۳: ۱۱۱).

در حقیقت آرمان شهر وسیله ای است که از طریق آن می‌توان جهان را درک نمود، فرایندی مبتنی بر ساختارهای ذهنی که در هر دوره تاریخی، ایده‌هایی را فراتر از نظم موجود ارائه می‌دهد. چنین ایدئولوژی تنها زمانی رخ می‌دهد که گروه‌های خاصی تلاش کنند که این آرزوها را در رفتار واقعی به تصویر بکشند (هتک و هوگل، ۲۰۰۷: ۲۱).

در واقع در تمام تمدن‌ها افراد و متفکرانی، فضا و جامعه‌ای را اندیشیده‌اند که مملو از خوبی‌ها و فضیلت‌هاست؛ انسان‌ها با آرامش و صلح در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و همه در سعادت و نیک‌بختی‌اند. چنین تصویری در فرهنگ‌های گوناگون نام‌هایی مختلف چون مدینه فاضله، آرمان‌شهر، شهر خدا و... به خود گرفته است و در واقع نمایانگر جامعه‌ای آرمانی است که دستیابی به سعادت حقیقی را فراهم ساخته، امری که از دیر باز خواسته‌ی آدمی بوده است.

۲.۱. فارابی

ابونصر فارابی ملقب به معلم ثانی از بزرگترین و از نخستین فلاسفه اسلامی است که نقش مهمی در فلسفه جهان داشته و بسیاری از آراء و اندیشه‌های فلسفه یونانی توسط وی به جهان اسلام وارد گشته است. ابونصر محمدبن اوزلغ ابن طرخان مشهور به فارابی در سال ۲۵۷ هجری مصادف با ۸۷۰ م در شهر فاراب متولد و به همانجا منسوب گشت و فارابی نامیده شد (هاشمی، ۱۳۶۴: ۱۱) از همان ابتدا بارقه‌های شوق به علم و معرفت در فارابی هویدا بود و در همان سال‌های نخست ایام طفولیت رو به درس و علم آورد و عشق به تعلم با وجودش عجین گشته بود. چگونگی تحصیلات فارابی در ایام جوانی اش تقریباً بر ما پوشیده است و مورخین گزارش مستندی در این مورد ضبط نکرده‌اند، اما همین قدر می‌دانیم که پدر و پدربزرگش از نظامیان بلند مرتبه در حکومت سامانی بوده‌اند (نعمه، ۱۳۶۷: ۴۰۰).

گفته‌اند که فارابی در حدود چهل سالگی به بغداد رفته است. بر طبق این گفته، او در این زمان از علوم صرف و نحو و فقه و حدیث بهره‌ها داشته، اما هنوز در منطق و فلسفه، مطالعات چندان نداشته است و لاجرم نزد ابن سراج به خواندن علم نحو پرداخت و در مقابل به او منطق آموخت (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۸). فارابی در بغداد علوم متداول زمان مانند علوم عربی، فقه و کلام، را به خوبی فرا گرفت و تنها به منظور فراگیری عمیق و دقیق فلسفه در حلقه درس یوحنا شرکت جست (غالب، ۱۴۱۴ق: ۱۱).

فارابی در ایران و در کل جهان اسلام، بنیان‌گذار فلسفه اسلامی است. پیش از فارابی، اندیشه‌هایی که نوعاً با فلسفه نزدیکی داشت، بارور شده بود اما این تلاش‌های فکری را هنوز نمی‌توان فلسفه به معنای درست و تمام آن به شمار آورد. برای تاسیس فلسفه در قرن‌های نهم و دهم میلادی می‌بایست شرایطی فراهم می‌شد، از جمله این شرایط، آشنایی همه جانبه مسلمانان با گنجینه فلسفه یونانی بود. ایرانیان از زمان بسیار جلوتر با فلسفه یونانی آشنا شده بودند؛ اما این آشنایی برای تاسیس فلسفه با ابعادی که فارابی بنا گذاشت، کافی نبود. اندیشه‌های اسماعیلیه که در آغاز تحت تأثیر زروان باوری قرار داشت با جنبشی پیوند داشت که این فرقه از شیعیان علیه خلافت عباسیان در بغداد به راه انداخته بودند. آنها به ویژه از این جهت نخستین گرایش‌های فلسفی در جهان اسلام را نشان می‌دهند که رویکرد خاصی را در تفسیر قرآن در پیش می‌گیرند. پیش از فارابی، اسماعیلیه، گام‌هایی را به سوی تاسیس فلسفه در ایران گشوده بودند اما تاسیس فلسفه کار بزرگی بود که فارابی به انجام آن توفیق یافت. فارابی در عین حال بنیان‌گذار فلسفه اسلامی در ایران است و کسی است که در میان متفکران ایرانی، مبسوط‌ترین بحث را در این زمینه انجام داده است (بابازاده و دیگران، ۱۳۹۷: ۴۶).

فاخوری می‌گوید: فارابی برای اسلام فلسفه ای بنیاد نهاد که قائم به ذات خود است، نه رواقی است نه مشائی و نه نوافلاطونی، بلکه پدیده تازه ای است که از همه ی این مدارس تاثیر یافته و از این منابع سیراب گشته است اما روح اصلی آن، روح اسلامی است (فاخوری و جر، ۱۳۸۶: ۶۴۷).

فارابی با اخذ فلسفه افلاطون و ارسطو و جرج و تعدیل هایی در آن، برخی موضوعات نظیر مفهوم ماهیت و تمایز آن از وجود را برای اولین بار مطرح ساخت به علاوه برهان صدیقین را به شکلی نو بیان ساخت. به طوری که برای اولین بار از وجودات واجب و ممکن و ممتنع سخن گفت. اگر مجاز به تقسیم علوم به دو دسته سخت و نرم باشیم باید گفت که تصرف فارابی در فلسفه ارسطو و افلاطون به دلیل ماهیت سخت و فرهنگی این دسته از علوم صورت گرفت (صبوریان، ۱۳۹۰: ۷۹).

فارابی بر آن شد برای تنظیم و وضع مقررات اجتماعی و نظام جامعه ایده آلی که در دنیای اسلام آن روز از گسیختگی نظم و پاره شدن رشته ارتباط امور حکومت و جبران بحران ناشی از ضعف خلفا جلوگیری نموده و جامعه نیرومند متکی بر فضائل و اخلاق دینی و علمی صحیح به وجود آورد و در این باره کوشش فراوان نمود و کتب و رسالات متعدد نگاشت که در بعضی از آنها نظام مدینه را با اشاره و تلویح و کنایه بیان می کند و در پاره دیگر از آنها به تشریح و تفصیل از قواعد و قوانین و مقررات نظام اجتماعی متکی بر حکمت و فضیلت و اصول دموکراسی بحث و گفتگو بنماید اما در هر دو حال از ایراد هایی واضح و آشکار که به خوبی مبین مقصود بوده و برای اجتماعی که رو به صلاح و کمال است از ارائه دارویی موثر خودداری ننموده است (هاشمی، ۱۳۶۴: ۲۱۶).

فارابی در طول عمر خود به منظور فراگیری علوم اسلامی بارها به سفر پرداخت و در شهر های مختلف از جمله دمشق و بغداد به تدریس علوم می پرداخت و شاگردان بسیاری را تربیت کرد. در سال ۳۳۸ هجری و پس از اینکه حاکمیت در دمشق جابه جا شد و حمدانیان روی کار آمده بودند، فارابی برای بار دوم به دمشق بازگشت و تا آخر عمرش یعنی حدود یک سال بعد در دمشق ماند. او در این مدت از حمایت بی دریغ سیف الدوله، حاکم دانش دوست دمشق برخوردار بود و یک سال بعد در سال ۳۳۹ هجری در سن هشتاد سالگی درگذشت و شخص سیف الدوله به همراه تعدادی از نزدیکان و درباریان بر وی نماز خواند (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۹۶).

۲.۱.۱. مدینه فاضله فارابی

فارابی با توجه به اوضاع سیاسی و فرهنگی خاص دوران خود در آثار خود به بیان مدینه ای پرداخت که مدینه فاضله نامیده شد و در مقابل سایر مدینه های جاهله قرار می گرفت.

فارابی در تعریف مدینه فاضله می گوید: مدینه فاضله، مدینه ای است که مقصود حقیقی از اجتماع آن تعاون بر اموری است که موجب حصول به سعادت آدمی است (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۱۸).

از دیدگاه فارابی مدینه به طور کلی، همان مدینه در نزد قدماست. فارابی پس از اینکه احتیاج انسان به اجتماع، تعاون و نحوه شکل گیری اجتماعات انسانی را بیان می کند، آنها را به کامل و غیر کامل تقسیم می کند (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۳). در جای دیگر می گوید: آن مدینه که مقصود حقیقی اجتماع در آن، تعاون بر اموری است که موجب وصول آدمی به سعادت است (همان: ۲۵۵).

ویژگی های مدینه فاضله از دیدگاه فارابی عبارت اند از: تعاون، خداجویی و قرب به او، معرفت خداوند، با فضیلت بودن مردم، عدالت، محبت و صلح در مدینه (همان: ۱۱۳).

در مدینه فاضله فارابی مشکل فرد، مشکل تمام شهر است همان طور که در بدن انسان اگر یک عضو دچار مشکل شود، دیگر اعضا به کمک می آیند تا آن عضو بهبود یابد، درد و رنج یک انسان در مدینه فاضله نیز تمام مدینه را مضطرب می سازد؛ زیرا رابطه میان ساکنان آرمان شهر بر اساس تعاون است (فارابی، ۱۳۴۶ ق: ۹۶).
 فارابی برای مدینه فاضله پنج رکن نام برده است که عبارت اند از: ۱- اهل فضایل و حکومت که به حقایق موجود، معرفت دارند و ایشان برترانند و بر مدینه ریاست دارند. ۲- ذوالسنه: روحانیان و صاحبان حرف و اهل شعر و کتابت که مروجان اصول رئیس مدینه هستند. ۳- مقلدان: شامل مستوفیان، منجمان و... هستند. ۴- مجاهدان: نگهبانان و محافظان مدینه هستند. ۵- مالیان: تهیه غذاها و مایحتاج مدینه بر عهده آنان است. (همان: ۱۲۲).
 مدینه فاضله در اندیشه فارابی جامعه ای است که مردمانش سعادت را در می یابند، در اموری که به سعادت آنان مدد رساند، یکدیگر را یاری گرند یا اینکه آبادی است خودکفا که گروهی انسان، مستعد قبول معقولات هستند و یکدیگر را به سوی سعادت یاری گرند (ناظر زاده، ۱۳۷۶: ۲۱).

از دیدگاه فارابی مدینه فاضله وسیله ای مناسب برای رسیدن انسان به کمال و سعادت است و به تبعیت از ارسطو بر این باور است، کمال برای انسان جز در چارچوب حکومتی فاضل و حاکمیتی فضیلت مند که به تربیت و ارشاد شهروندان بپردازد و قوانینی وضع کند که راه های حصول به سعادت را معین کند، ممکن نیست (همان: ۸۲).
 فارابی مدینه فاضله را به بدن سالم تشبیه می کند و در آن نکاتی قابل توجه است؛ ۱- فرماندهی قلب بر سایر اعضای بدن و تشبیه آن به رئیس مدینه که رهبری مدینه را بر عهده دارد. ۲- تفاوت طبیعی اعضا از نظر رتبه و نوع خدمتی که به بدن می کنند در مقایسه با اجزای مدینه ۳- رابطه طبیعی و معاونت میان اعضا برای ترسیم غایتی مشترک و رابطه میان اجزای مدینه در جهت تحصیل سعادت ۴- شباهت مدینه سالم و فاضل با بدن سالم و صحیح (مدرسی، ۱۳۹۱: ۷۸).

به طور کلی مدینه فاضله در اندیشه فارابی اجتماعی آرمانی است که انسان های اخلاق مدار و سعادت شناس در جهت نیل به سعادت حقیقی و با انجام وظایف مشخص در تعاون اند و صرفاً به سعادت خود نمی اندیشند بلکه در پی آن هستند که کل اجتماع فاضله به سعادت برسد.

۲.۱.۲. رئیس مدینه فاضله

فارابی رئیس مدینه فاضله را دارای عناوینی مانند: «امام»، «ملک»، «فیلسوف» و «حاکم» می داند (فارابی، ۱۳۴۵: ۷۸-۷۹). رکن اصلی و اساسی مدینه فارابی، رئیس در هر مدینه است. در نظر فارابی، نسبت رئیس اول به مدینه مانند نسبت سبب اول است به عالم. نخست باید او استقرار یابد تا هم مدینه و اجزای آن شکل بگیرد و هم ملکات اداری اجزاء و افراد آن و ترتب مراتب آن ها تحقق یابد. در این میان اگر عضوی از اعضای آن مختل گردد اوست که برای برطرف کردن آن به او مدد می رساند. وی که به واسطه تخیل و یا از طریق عقل و حکمت به عقل فعال متصل می شود و یا دریافت فیض الهی سبب تکوین و تنظیم امور مدینه و دفع کننده اختلال آن است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۴-۲۵۲).

فارابی رئیس مدینه را مقدم بر مدینه می‌داند. در آراء اهل مدینه فاضله آورده است، همانطور که عضو رئیس مدینه، بالطبع کامل‌ترین و تمام‌ترین اعضا هم فی نفسه و هم در افعالی است که ویژه اوست، رئیس مدینه فاضله نیز در آنچه ویژه اوست کامل‌ترین افراد و اجزای مدینه است. همچنان که انسان قسمت قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آن‌ها می‌شود، وضع رئیس بدن نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن و تنظیم مراتب آن‌ها می‌شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و ترتب مراتب آن‌ها گردد و حال موجودات عالم نیز چنین است (همان: ۲۶۱-۲۶۰).

فارابی ویژگی‌های رئیس مدینه را این چنین بیان می‌کند؛ فیلسوف رئیس باید تیز فهم و سریع‌التصور و حفوظ و دوستدار راستی و راستگویان و عدل و عادلان باشد و در مأمولات جموح و لجوج نباشد و در مأکول و مشروب، حرص به خرج ندهد و شهوات و درهم و دینار و نظایر آن پیش او ارزش نداشته باشد، بزرگ نفس و پرهیزگار و تسلیم خیر و عدل باشد و از شر و ظلم متابعت نکند و در کار درست عزم و قوی و راسخ باشد و مطابق نوامیس و عاداتی تربیت شده باشد که متناسب با فطرت اوست و به آراء و اقوال دینی که در آن نشأت کرده است، اعتقاد صحیح داشته باشد و به اعمال فاضله‌ای متمسک باشد که به تمام یا به قسمت اعظم آن خلل وارد نمی‌سازد و در عین حال به فضایی دست یازد که ظاهراً محل افعالی که شهوت جمیله دارد نیست (فارابی، ۱۳۴۵ ق: ۴۲).

فارابی پس از ذکر ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله می‌گوید: این است آن رئیس و رهبری که هیچ انسانی دیگر در خاطره اندیشه برتری نسبت به او نمی‌تواند داشته باشد و هرگاه شخصی با این امتیازات و صفاتی که ذکر شد، باشد، پیشوا و رهبر و رئیس مدینه فاضله می‌باشد (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۰۵).

فارابی زمامدار مدینه فاضله را انسان کاملی می‌داند که تمام استعداد های نظری الهی در او به فعلیت رسیده است زیرا او کسی است که با رسیدن به مراتب اعلای فضیلت و کمال و تقوا و تخلق به اخلاق الهی، ملک حقیقی از آن او و برآورنده او گردیده است (فارابی، ۱۳۴۶ ق: ۱۴۹).

۲.۱.۳. سعادت در مدینه فاضله

از نظر فارابی اولین وظیفه علم مدنی شناسایی سعادت است. در این علم مشخص می‌شود، سعادت دو گونه است؛ سعادت حقیقی و سعادت ظنی. سعادت حقیقی و آنچه خیر و مطلوب است و همه چیز برای رسیدن به آن به کار گرفته می‌شود و این سعادت عبارت است از سیوروت و انتقال نفس به مرتبه‌ای از کمال که بی‌نیاز از ماده بشود و البته رسیدن به این درجه عالی سعادت در این دنیا ممکن نیست بلکه مربوط به آخرت است. در مورد سعادت ظنی باید گفت: در واقع لازمه رسیدن به سعادت حقیقی است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۷).

اخلاق و سیاست در نظر فارابی دارای غایت واحدی هستند و هدف هر دو آنها سعادت است. مدینه فاضله محلی است برای اینکه انسان چگونه بر اساس طبع خود و به کمک علم مدنی می‌تواند به سعادت برسد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸).

فارابی می گوید: سعادت عبارت است از خیر مطلق. پس هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است، نه با الذات بلکه خیر بودن آن از آن جهت است که در رسیدن به سعادت مفید است و بالعکس و هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود، به طور اطلاق شر است (فارابی، ۱۳۴۶ق: ۱۴۴). و در آراء اهل مدینه می گوید: سعادت حرکت و انتقال نفس از مرحله ای پست به مراحل متعالی و یافتن کمالات وجودی تا جایی که به مرتبه مفارق دست یابد و در آن حال پایدار بماند (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۱۰).

فارابی در تبیین چیستی سعادت می گوید: همانا گروهی بر آنند که نیک بختی پاداش کنش هایی نیست که موجب رسیدن به سعادت است و نیز نیک بختی جانشین دست برداشتن از کارهایی نیست که شایستگی ندارند سبب دست یازیدن به سعادت باشند، همانگونه که دانش پدید آمده از تعلم و یاد گرفتن، پاداش یاد گرفتن نیست که فرد پیش از آن، ناهمواری ها را پذیرفته است و همچنین جانشین آسودگی و شادمانی و آسایشی نیست که اگر دانش فرا نمی گرفت و علم نمی آموخت، همان ها را به دست می آورد. پس به سبب آموختن دانش، آسایش و شادمانی را رها کرد و به جای آن دشواری و سختی و ناهمواری را برگزید و همچنین اگر دانش سبب شادمانی و خرسندی دانش آموز شود، آن شادمانی پاداش یاد گرفتن نیست و همچنین آن خوشی و شادی پدید آمده از دانش، جانشین آن سختی و دشواری نیست که هنگام آموختن، همه آنها را بر خود هموار کرده است به گونه ای که این شادمانی و خوشی، جایگزین خرسندی و خوشی ای باشد که آن را از دست داده تا این شادمانی جانشین آن خوشی شود، بلکه هدف سعادت، دست یازیدن به کنش های برتر و کارهای با فضیلت است (فارابی، ۱۳۸۲: ۷۸-۷۷).

و می گوید: کشور داری مدینه فاضله یا آرمان شهر همان است که سیاستمداران آن به گونه ای از برتری و فضیلت دست می یازند که ممکن نیست آن کشورداری به آن فضیلت نائل آید و آن برتری و فضیلت بالاترین، برتری هایی است که ممکن است یک انسان به آن دست یازد و سیاستمداران آن در زندگی دنیا و زندگی واپسین روز خود به برتری هایی دست میازند که بی اینگونه کشورداری محال است به آن نائل آیند، برتری های آنان در زندگی دنیا بدان گونه است که تن های آنان به برترین چگونگی هایی که در طبیعت و سرشت یکایک آدمیان امکان پذیر است به آن دست یازند، دست خواهند یافت و برتری های آنان چنان پر توان و نیرومند است که موجب دست یازیدن به برترین سعادت و نیکبختی آن جهان خواهد شد و زندگی آنان از همه گونه های زندگی که برای دیگران است، پاکیزه تر و شادمان تر و گوارتر و لذت بخش تر است (همان: ۹۴-۹۳).

سعادت در اندیشه فارابی آمال و هوس های دنیوی نیست و همچنین وسایل رسیدن به سعادت حقیقی و آنچه که وی از آن به سعادت ظنی تعبیر می کند نیز نیست بلکه سعادت حقیقی همان است که آدمی هم در دنیا و هم در آخرت در خیر مطلق باشد.

۲.۱.۴. عدالت در مدینه فاضله

وجود عدالت در هر جامعه ای از جمله مواردی است که می تواند مناسبات را تنظیم بخشد و آنها را هماهنگ سازد و روابط اجزاء و افراد را مستمر و منظم بخشد و فارابی نیز اصل عدالت و تحقق آن در جامعه فاضله را امری لازم و مهم می داند. و بر وجود روابط اعضا در مدینه بر اساس عدالت تاکید کرده است.

فارابی می‌گوید: معنای نخست دادگری در جامعه آرمان شهر آن است که خوبی‌ها و نیکوهای که همه مردمان شهر در آنها انباز و شریک هستند میان آنها بخش گردد، آنگاه سهم و نصیب هریک از آن نیکی‌ها برای آنها ماندنی شود و معنای دیگر آن که فراگیرتر از معنای قبلی است این است که آدمی کنش‌های با فضیلت رامیان خود و دیگری به کارمی‌برد (فارابی، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۲).

از دیدگاه فارابی عدالت واقعی در مدینه فاضله امری ارادی است و عبارت است از اینکه هر انسانی اعمال فاضله را بین خودش و دیگر انسان‌ها به کار بگیرد (مهاجرینا، ۱۳۸۰: ۲۶۱).

بر اساس ترسیم فارابی، اهل مدینه فاضله، سعادت را ابتدا در فضیلت می‌دانند و عدالت را در مدار گردش طبیعت جست‌وجو می‌کنند و نظام عادلانه فارابی بر نظام هماهنگی معدل التقوی قرار دارد هر چند که متاثر از افکار افلاطون و ارسطو است لیکن اصول اجتماعی اسلام بر اساس توحید و یکتاپرستی و طرد بت‌های فردی و اجتماعی و توکل بر خدای یگانه و رعایت کامل اصول شرعی، مدنظر قرار می‌دهد. فارابی نظام مدینه فاضله را شبیه بدنی کامل می‌پندارد که هر عضو آن در عین صحت و سلامتی در جهت زندگی بهتر و به دست آوردن کمال مطلوب با یکدیگر همراهی می‌کنند و مهم‌ترین مسئله در این نظام اجتماعی، زعامت است و نظام احسن اجتماعی، را نظامی می‌داند که با نظام خلقت جهان و نظام خلقت انسان مطابق و هماهنگ است و عدالت عبارت از همین نکته است (ساروخانی و طالبی، ۱۳۸۸: ۷۴).

فارابی تأکید می‌کند که هر نیکی که در نتیجه فضیلت اهل مدینه نصیب آن جامعه می‌شود و آنان را به سعادت نزدیک می‌کند لازم است که بین آنها تقسیم گردد و تقسیم نیکی‌ها و خوبی‌ها بین اهل مدینه عدالت را معنا می‌بخشد.

۲.۱.۵. سیاست در اندیشه فارابی

فارابی تقریباً همان تعریف ارسطو را در علم سیاست می‌پذیرد که آن هم صورت کامل‌تر و روشن‌تری از تعریف افلاطون از علم است که سیاست مدار را علم شاهی می‌داند اما فارابی درست نمی‌داند که حد فاصلی بین اخلاق و سیاست باشد. سیاست و اخلاق هر دو جزو علم مدنی هستند با این تفاوت که اخلاق بیشتر به بحث نظری می‌پردازد و سیاست با تحقق افعال ارادی انسان سروکار دارند و چون این افعال از اختیارات شخص ناشی می‌شود و اساس این اختیار معلومات مربوط به خیر و شر و حقیقت و خطا و فضیلت و رذیلت است، بنابراین تفکیک آن‌ها از هم صحیح نیست و فارابی حتی خانواده را جزئی از دولت می‌شمارد. (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

فارابی می‌گوید: سیاست و کشورداری به طور کلی معنای فراگیری نیست تا همه گونه‌های کشور داری را در برگیرد بلکه سیاست و کشورداری نامی است که چیزهای بسیاری در آن نام با هم انبازند و هماهنگی و انبازی آن‌ها، تنها در نام کشورداری و سیاست است اما حقیقت و ذات آن‌ها گوناگون است و میان کشورداری و سیاست مدینه فاضله هیچگونه انبازی وجود ندارد (فارابی، ۱۳۸۲: ۹۳).

فارابی با توجه به اوضاع خاص سیاسی آن دوران به بیان اندیشه‌های نو در باب سیاست پرداخت. که برگرفته از مبانی فلسفی خاص وی بود و حاصل تأمل در باب فلسفه به ویژه فلسفه یونان و ذکاوت و هوش خاص وی بود. فارابی سیاست را از این جهت که موضوع آن اجتماع مدنی است بالاترین صنعت نمی‌داند بلکه صدرنشینی آن در میان

دیگر صنایع از آن روست که پیشه رئیس مدینه و موضوع اشتغال اوست. دانش سیاسی از نگاه فارابی فیضی از عالم بالا است که توسط عقل فعال به رئیس مدینه الهام شده است (فارابی، ۱۳۴۶ ق: ۱۰۴).

فارابی سیاست را تابع مدینه نمی داند؛ او تحولات و تغییرات مدینه ها را از نظر دور نگاه نمی دارد و حتی توجه به آن را برای رئیس مدینه ضروری می داند از طرفی این نکته در بیان فارابی مشهور است که مدینه از آن جهت که محل اجتماع مردم است منشاء سیاست نمی باشد بلکه مدینه و مراتب و اصناف اهل آن، منشاء و اساس دیگری دارد که عبارت از وحی و اخذ علم از روح الامین یا عقل است (ساروخانی و طالبی، ۱۳۸۸: ۷۳).

۲.۲. آگوستین

نام «آگوستین مارکوس اورلیوساگوستینو» بوده است. در مورد اینکه کدام یک از این اسم ها نام اصلی وی بوده و کدام یک نام خانوادگی اوست اختلاف است اما اکثراً بر این باورند که «اورلیوس» اسم خانوادگی وی بوده است (پاور، ۱۹۹۹: ۳۵۳). او در شهر کوچکی به نام «تاگاست» واقع در ایالت «نومیدیا» واقع در الجزایر فعلی متولد شد. تاگاست در شمال آفریقا و از توابع امپراتوری روم بود (گارت، ۲۰۰۵: ۷).

آگوستین در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد خصوصاً مادرش که یک مسیحی تمام‌عیار بوده است، آگوستین در سال‌های بدو حیاتش به مسیحیت خصوصاً کاتولیک نداشت، هرچند همواره درگیری ذهنی اش او را به سمت آن می کشاند اما نمی‌توانست، چون می دانست ایمان کاتولیکی، آنطور که او می پنداشت نیست (آگوستین، ۱۳۹۱: ۱۲۳). آگوستین تحصیلات اولیه را در زادگاهش آغاز کرد و سپس برای آموختن ادبیات و فن سخنوری به مادورا و کارتاژ فرستاده شد (آگوستین، ۱۳۸۰: ۷۹).

برخی از پژوهشگران زندگی آگوستین قدیس را به چهار مرحله تقسیم بندی کرده اند: ۱- مرحله اول که هنوز بنیان‌های فکری اش شکل نگرفته بود ۲- در این مرحله از طریق خانواده به ویژه مادرش با مسیحیت آشنایی بیشتریافت ۳- در این مرحله با افکاری مانوی آشنا شد و زمینه‌های شک گرایی در وی پدید آمد ۴- در این مرحله به صورت عمیق تری با مسیحیت آشنا شد و از آن الهام گرفت و حتی اسقف اعظم شهر هیپو شد و تا آخر عمر به همین اعتقاد سخت به آیین مسیحیت باقی ماند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۸۲).

تاثیر آگوستین بر تفکر قرون وسطی بسیار عمیق است او با انتقال بسیاری از ویژگی های تفکر نوافلاطونی به مسیحیت نخستین فیلسوف بزرگ مسیحی در غرب به شمار می آید (کنولس، ۱۹۰۲: ۳۹). آگوستین با استفاده از کتابهایی به فلسفه علاقه مند شد اما بعدها خود، فلسفه ارسطو را نقد کرد و بعدها با فلسفه نوع افلاطونی آشنا گردید. آگوستین برخلاف افلاطونیان اعتقاد داشت که هرچند عقل بشر قابلیت شناختحقیقت را دارد، طی این وادی با عقل ممکن نیست به همین دلیل به نقد برخی فیلسوفان پرداخت (آگوستین، ۱۳۸۷: ۵۱).

آگوستین پس از آنکه به مانویت رو آورد، آن را اغناگر وجود خود نیافت و بار دیگر به بررسی ادیان پرداخت. آگوستین پس از رهایی از دین مانی با شنیدن سرگذشت فردی به نام «پونتیسیانوس» سرشار از عشق به مسیحیت شد و تضاد درونی در وجودش شکل گرفت و بعد از آن به باغی رفته و به گریه کردن پرداخته و پس از شنیدن ندا هایی شیفتهوار مسیحیت شد و مراتب کلیسای آن دین را پیمود (همان: ۲۰۷).

در فرهنگ کمبریج درباره او نگاشته‌اند: آگوستین به عنوان فیلسوف و پدر کلیسایکی از منابع اصلی و مهم مسیحیت در غرب است و اهمیت او برای اروپای جدید غیرقابل انکار است (روبرت، ۱۹۹۶: ۵۰). آگوستین سرانجام در سن ۷۵ سالگی در شهر هیپو جایی که در آنجا اسقف اعظم بود درگذشت.

۲.۲.۱. شهر خدای آگوستین قدیس و رئیس آن

شهر خدا یک جامعه معنوی است که در رأس آن مسیح قرار دارد. افراد این جامعه همگی اعم از انسان‌ها و فرشتگان عاشق خدا و مسیح اند. و از سوی دیگر شهر زمین شامل آن کسانی است که بیش از خدا، عاشق خود و دنیا هستند. بنابراین تعارض میان شهروندان این دو شهر قطعی به نظر می‌رسد اما داوری آن در روز میعاد خواهد بود (اماتور، ۱۳۶۹: ۴۰).

آگوستین شهر خدا را در برابر شهر زمینی می‌داند و بین آنها تمایل ذاتی را بیان می‌کند. تمایز آگوستین به هیچ وجه ناظر بر تعامل فلسفی در باب سیاست به مثابه موضوعی مستقل برای پژوهش عقلی نیست، تمایزی که وی وارد می‌کند تماماً الهیاتی و مبتنی بر فرض تفوق ایمان بر عقل است و نباید هیچیک از این دو شهر را با یک جامعه سیاسی برابر گرفت. آنچه این دو شهر را از یکدیگر متمایز می‌کند موضوع عشق یا محبت ساکنان هر یک از آنهاست. در شهر خدا موضوع محبت و عشق به کسی جز خداوند در نظر نیست و آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد، همین عشق به پروردگار است اما ساکنان شهر زمینی صرفاً به مادیات و خودشان علاقه دارند (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۵).

در اندیشه آگوستین در شهر خدا قومیت، نژاد و زبان مطرح نیست بلکه صرفاً منظور، مردم و امتی است که به خدای واحد اعتقاد دارند و از احکام و قوانین مشترک اطاعت می‌کنند و امیدهای آنان نیز واحد و مشترک است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۵۶).

شاید بتوان به گونه‌ای مسیح را رئیس شهر خدا و شیطان را رئیس شهر زمینی دانست. اما رئیس به معنای رایج کلمه و آنچه در مورد مدینه فاضله در اندیشه سیاسی فارابی است در شهر خدا رایج نیست (کرباسی زاده و ذوفقاری، ۱۳۹۳: ۸۲).

اندیشه مذهبی آگوستین درباره خدا در دو جهت حرکت می‌کند، حرکت در یک جهت سبب می‌شود که خدا هرچه ژرف‌تر فراخ‌تر و روحانی‌تر اندیشیده شود، در این جهت، اندیشه از هرچه موقت و ناپایدار است فراتر می‌رود و به خدایی دور نظر دارد. در واقع از دیدگاه آگوستین، مسیح همان تجسم یافته خداوند است که جنبه جسمانی دارد و در کلیسا به عنوان جسم اسرارآمیز مسیح حضور دارد. در واقع در تصویر نخستین خداوند در اندیشه آگوستین همواره بزرگتر و بیکران‌تر و دست نیافتنی‌تر می‌شود و در راه دوم نزدیک می‌آید و در مکانی جایگزین می‌شود. خدای آگوستین تجلی خدا به صورت آدمی مسیح بدان سان که کلیسا می‌آموزد جدا شدنی نیست (لین، ۱۳۸۰: ۹۰). شهر خدا به دو بخش تقسیم شده است: بخش اول شامل کتابهای اول تا دهم است و بخش دوم شامل کتاب هایبازدهم تا بیست و دوم است. بخش اول به خوبی بیانگر انگیزه اصلی نویسنده از پدید آوردن این اثر است. پاسخ به شبهات مشترکان درباره نقش مسیحیت در سقوط امپراطوری روم، آگوستین در این بخش‌نثبات می‌کند که رومیان پیش از پذیرش آیین مسیحیت نیز گرفتار مشکلات بزرگی بوده‌اند اما خدایان شرک هیچ قدرتی بر حفظ روم نداشته

و ندارند و عظمت روم حاصل قدرت آنان نبوده است. همچنین به بیان این مطلب می‌پردازد که پرستش آنها نه ضامن سعادت دنیوی است و نه ضامن سعادت اخروی و بدین ترتیب از مشرکان می‌خواهد تا دست از پرستش آنها بردارند (کرباسی زاده و ذوققاری، ۱۳۹۳: ۷۴). شهر خدای آگوستین تجسم یافته آرمانی والا با حاکمیت مسیح در جهت رسیدن به سعادت حقیقی است اما نه با مردمانی اهل مادیات بلکه با مردمانی سرشار از عشق به خدای ازلی، همان که آدمی را سرشت.

۲.۳. سعادت در اندیشه آگوستین

آگوستین بر این باور است که سعادت در گرو دستیابی به خیر اعلاست، خیر اعلا چیزی است که اگر همه اعمالمان را فقط به سوی آن متوجه کنیم و آن را برای خودش و نه برای چیز دیگر بخواهیم برای سعادت‌مند شدن نباید فراتر از آن را بجوییم، از اینرو آنرا غایت نامیده‌اند زیرا ما چیزهای دیگر را برای آن می‌خواهیم و خود آن را برای خودش می‌خواهیم (آگوستین، ۱۳۹۱: ۳۳۴).

در اخلاق سعادت‌گرای آگوستین آدمی صرفاً با استدلال و دلیل عقلی نیست که به سوی خدا می‌رود و تلاش می‌کند مقرب به درگاه او باشد بلکه حرکت او، حرکتی ارادی و تابع عشقی است که در نهاد او قرار داده شده است. در حقیقت انسان با اراده خود به سوی خدا حرکت می‌کند ولی نشاط و پویایی این حرکت ناشی از عشقی است که انسان نسبت به خدا دارد. البته خود این عشق هم به اراده انسان در درون او قرار داده نشده است بلکه عشقی است که بر اساس اراده خدا و بر مبنای فیض الهی به او داده شده است. بدون داشتن این فیض انسان فقط می‌تواند در جهت کسب فیض حرکت کند و نه چیزی بیشتر. فیض با اراده خداوند به انسان داده می‌شود (علی زاده، ۱۳۹۵: ۶۸).

آگوستین برای رسیدن آدمی به سعادت، ایمان را مقدم بر عقل می‌داند و بر این باور است که میوه ایمان، فهم است. او در مواعظ خود درباره انجیلیوحنا می‌نویسد: جویای فهمیدن نباش تا ایمان بیاوری، ایمان بیاورد تا بفهمی (متوس، ۱۹۹۸: ۵۵۳). به عبارت دیگر از دیدگاه آگوستین راه رسیدن به سعادت بر اساس کنکاش ذهنی نیست بلکه این نیل حاصل سیر درونی روح آدمی و اعتلای آن در رسیدن به خالق هستی است.

آگوستین بر این باور است که اراده آدمی در رسیدن به سعادت بسیار اثرگذار است و همین اراده می‌تواند باعث انجام نیکی توسط آدمیا انجام گناه شود (همان، ۵۵۱). از سوی دیگر در اخلاق سعادت‌اندیش آگوستین محوری به نام «آکراسیا» دیده می‌شود. آکراسیا واژه یونانی است به معنای ضعف اراده یا فقدان خودکنترلی یا خویشتنداری است و ویژگی از آدمی است که در هنگام انجام کارهای ارادی از او صادر می‌شود و فرد با استفاده از بنیان‌های فکری اش طریقی را برمی‌گزیند یا طریقی را رد می‌کند. مخالف آکراسیا مفهومی دیگر به نام "انکرتیا" قرار دارد که به معنی تداوم و قدرت اراده است (لنون، ۲۰۰۱: ۳۰).

آگوستین تحت تاثیر فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی هدف اصلی و نهایی انسان را نیل به سعادت می‌داند که باید بر اساس آن هدف تربیت شود اما سعادت مدنظر او با سعادت‌تی که یونانیان تعریف کرده بود متفاوت است چرا که به شدت نسبت به آیین مسیحیت تعهد داشت همچنین در سنت یونانی اییکوریان سعادت را در ارتباط با لذت بشر تعریف می‌کردند و در مقابل آن رواقیون لذت را در ترک دنیا می‌دانستند اما به عقیده آگوستین در هر دو مکتب معیار و ملاک، سعادت انسان است (زورانی، ۱۳۷۷: ۲۸).

از دیدگاه آگوستین سعادت خیر مطلوب برای آدمی است و آن به این صورت است که غمی از غمهای آدمی بکاهد یا بر شادی‌ها و خوشی‌های آدمی بیافزاید و این طریق نه با عقل بلکه با سیر درونی و ایمان و تعهد قلبی به خدای آفرینش صورت می‌گیرد.

۲.۳. عدالت در اندیشه آگوستین

آگوستین نخستین بار در رویا رو شدن با خدای کتاب مقدس آرام می‌یابد این خدا به یاری کتاب مقدس مخاطبش می‌سازد و با او سخن می‌گوید و با نیروی خود، زندگی‌اش را سامان می‌دهد و تمام آمال دنیوی را از دلش بیرون می‌کند و او را در جامعه جهانی یعنی در کلیسا می‌پذیرد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴) و همین امر یعنی عقیده واحد به خدای واحد اولین زمینه ایجاد عدالت است.

تحلیل آگوستین از عدالت تحلیلی درونگراست و آن را در نتیجه عوامل درونی وجود آدمی می‌داند جایی که آدمی با ایمانی سرشار از عشق به طوری که سراسر وجودش را غرق در عشق الهی کرده، رو به سوی او می‌آورد و خواهان او می‌شود. مبنای دولت در نظر آگوستین عدالت نیست، به عبارت دیگر، عدالت راستین در هر دو دولت بالفعلی و یا هر دولت مشترکی به اجرا در نمی‌آید اما در یک دولت بی‌ایمان نیز عدالت تا حدودی وجود دارد اما آن عدالت راستین نیست چرا که بر قراری عدالت راستین مستلزم ایجاد عقیده به یکتا پرستی است (کیپلستون، ۲۰۰۳: ۸۸).

برقراری عدالت در جامعه در گرو رفتار عادلانه هر فرد است. اگر نفس هر انسان تسلط عادلانه بر جسم وی داشته باشد و عقل او نیز تسلط عادلانه بر رذائل، آنگاه بر کل جامعه التزام مشترک به حقوق وجود خواهد داشت و جامعه بر پایه عدالت خواهد بود اما اگر در بین افراد عدالت‌نیشا، مسلماً در جامعه‌ای که از این افراد تشکیل شده است عدالتی وجود نخواهد داشت (آگوستین به نقل از کرباسی زاده و ذوقفاری، ۱۳۹۳: ۷۸).

آگوستین شهروندان شهر خدا را از آنجا که همگی مستغرق در عشق الهی اند را عادل حقیقی می‌داند و بر این باور است که با ایمانی راستین، عدالتی حقیقی نیز شکل خواهد گرفت.

۲.۴. سیاست در اندیشه آگوستین

آگوستین در شهر خدا طرحی تفصیلی از الهیات مسیحی عرضه کرد. تاثیر او بر اندیشه سیاسی اروپایی آن دوران غیر قابل انکار است و کتاب‌های او برای قرن‌ها محور بحث و تبادل نظر در این باب بوده است. مفسران به طور کلی در باب شهر خدا به دو گروه تقسیم شده‌اند؛ گروهی که شهرخدا را رساله‌ای در الهیات سیاسی می‌دانند و در همان سده‌ها آگوستینیسم سیاسی را بنیان نهادند و گروهی که اساساً سرشت آراء آگوستین را ناظر بر الهیات مسیحی تلقی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

از دیدگاه آگوستین سیاست نوعی سلطه‌گری بر انسان و مجازات گناه نخستین است، یعنی سیاست در وضعیت اولیه وجود ندارد بلکه نتیجه شهوت، زیاده‌طلبی و برتری‌طلبی انسان است بدین معنا که انسان به دلیل ارزش‌های دنیوی و نه ارزش‌های معنوی سایر آدمیان را به سلطه خود در می‌آورد (آگوستین، ۱۳۹۱). انسان در وضعیت پیش از

هبوط، طبیعتی غیر سیاسی داشت اما در نتیجه هبوط طبیعت ثانویه ای در او تثبیت شد که او را به دنیای سیاست پرتاب کرد. بر اساس طبیعت ثانویه، انسان یا دارای توانمندی حکومت بر دیگران بود یا فاقد چنین توانمندی بود. در هر دو حالت، انسان به منظور حفظ نظم و امنیت می‌باید حکومت زمینی ایجاد کند یا از حکومت‌های زمینی تبعیت کند (لین، ۱۹۶۶، به نقل از توانا، ۱۳۹۷: ۸۳). مناسبات سیاسی برای سامان امور این جهان ضروری است و از باب همین ضرورت است که آگوستین در خصوص آن به ارزش داوری می‌پردازد اما غایت آن صلح زمینی است و به هیچ وجه هم شأن غایت اصلی آن در شهر آسمانی نیست (مقیمی، ۱۳۸۹: ۷۰).

آگوستین پیشینه پیدایش سیاست را مربوط به زمانی می‌داند که انسان هبوط کرد و در شهر خدا سیاست جایگاهی ندارد بلکه در شهر زمینی است که برای سامان دادن امور، سیاست جایگاه خود را به دست می‌آورد. از دیدگاه آگوستین سیاست وسیله ای است برای تعادل امور و خود غایت نیست و همین سیاست در مواردی ممکن است وسیله ظلم و ستم عده‌ای بر گروهی دیگر شود و فی‌ذاته خیر نیست بلکه شر نیز هست و ممکن است باعث ظلم و تعدی شود. او تا آنجا پیش می‌رود که حتی در مواردی سیاست را برآمده از زیاده‌طلبی و شهوت آدمی برای رسیدن به افزون‌های مادی می‌داند، امری که نه تنها آدمی را به شهر خدا و سعادت نمی‌رساند بلکه آدمی را غرق در مادیات می‌کند و او را در منجلاب شهر زمینی نگه می‌دارد.

۳. نتیجه‌گیری

فارابی مدینه فاضله را تعاون افراد برای رسیدن به سعادت می‌داند و آگوستین شهر خدا را اجتماع افراد ایمان‌دار برای رسیدن به خداوند می‌داند در واقع در دید هر دو فیلسوف مدینه فاضله اجتماعی برای رسیدن به سعادت و نیل به خداوند است که فارابی از آن به سعادت حقیقی تعبیر می‌کند و آگوستین آن را نیل به خدای واحد می‌داند.

فارابی مدینه فاضله را در برابر سایر مدینه‌ها از جمله مدینه جاهله می‌داند و آگوستین شهر خدا را در مقابل شهر زمین بیان می‌دارد. هر دو فیلسوف مدینه فاضله را اجتماع افراد فارغ از قومیت و نژاد می‌دانند و آنان را دارای ایمان قلبی و خواهان سعادت می‌دانند و در تقابل مدینه فاضله به بیان سایر مدائن پرداخته‌اند. اندیشه‌های آگوستین صرفاً حول محور مسیحیت است، جامعه ای را واجد شرایط لازم برای نیل به سعادت می‌داند که صرفاً مسیحی باشد و به باورها و عقاید آن پایبند باشد و سرشار از عشق به لطف و محبت خداوند به انسان و وجود این رابطه باشد و لازمه عدالت را در دینداری و ایمان قلبی به مسیح می‌داند.

در بیان سعادت آگوستین بیشتر به سعادت خود شخص تاکید دارد تا سعادت مدینه اما فارابی در مدینه فاضله سعادت تمام مدینه را بیان می‌کند و این امر تا آنجا پیش می‌رود که حتی خوبی‌ها نیز بین افراد مدینه پخش می‌شود.

فارابی رئیس مدینه فاضله را فیلسوف حکیم می‌داند و آگوستین آن را مسیح می‌داند. آگوستین بیشتر به نقش اراده در اعمال انسان در مدینه توجه نشان داده است اما فارابی طبیعت وجود آدمی را مد نظر قرار می‌دهد و بر مبنای همین طبیعت است که آدمی را مدنی بالطبع و بالطبع در مدینه می‌داند.

بر اساس اندیشه سیاسی آگوستین دوگونه طبیعت را برای انسان بیان می‌دارد اما فارابی به طبیعت ذاتی انسان معتقد است. آگوستین سیاست را فی نفسه خیر نمی‌داند و بر این باور است که ممکن است باعث ظلم گردد اما فارابی آن را اصلی اساسی برای رسیدن به سعادت می‌داند.

پیشنهاد

بررسی افکار فارابی و آگوستین به ترتیب بر اساس دو کتاب سیاست مدینه فاضله و شهر خدا می‌تواند موضوعی درخور توجه بدان جهت که افکار دو فیلسوف به طور مفصل در باب مدینه فاضله در این دو کتاب بیان گشته است، باشد و ضرورت تحقیق در این باره به ویژه بر اساس کتاب اصلی که افکار این دو فیلسوف در آن بیان گشته، احساس می‌شود.

منابع

- آگوستین قدیس (۱۳۸۷)، **اعترافات**، ترجمه سایه میثمی، انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران: چاپ دوم.
- آگوستین قدیس (۱۳۹۱)، **شهر خدا**، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۳۸۹)، **لسان العرب**، دارصادر، بیروت: چاپ سوم.
- ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۳ق)، **شفاء**، قم: مکتبه سماحه آیت الله اعظمی مرعشی النجفی.
- امائورد، آرماند (۱۳۶۹)، «آگوستین»، ترجمه سید علی حقی، انتشارات **کیهان** اندیشه، شماره ۳۴.
- بابازاده، جودی، پولادی، امیرسعید و صالحی بهروز (۱۳۹۷)، **زامدار آرمانی در اندیشه سیاسی فارابی**، فصلنامه علمی پژوهشی **سیاست متعالیه**، سال ششم، شماره بیست و هفتم.
- توانا، محمد، قربی، سکینه (۱۳۹۷)، **بررسی تطبیقی انسان شناسی آیت الله مطهری و سنت آگوستین، الهیات تطبیقی**، سال نهم، شماره نوزدهم.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، **فارابی فیلسوف و فرهنگ**، انتشارات سخن.
- زورانی، مجتبی (۱۳۷۷)، **بررسی تطبیقی آراء آگوستین قدیس و امام محمد غزالی در باب خدا و انسان**، رساله دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- ساروخانی، باقر، طالبی، رضا (۱۳۸۸)، **مدینه فاضله در اندیشه ابونصر فارابی، جامعه شناسی معاصر**، سال اول شماره دوم.
- سارو خانی، باقر (۱۳۷۵)، **درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، انتشارات کیهان**، تهران.
- صبوریان، محسن (۱۳۹۰)، **انسان شناسی علوم انسانی مسلمانان و بررسی تطبیقی انسان شناسی فارابی و ابن خلدون**، فصلنامه علمی پژوهشی **نظریه های اجتماعی مسلمانان**، سال اول، شماره اول.
- صدر الدین شیرازی، محمد (۱۳۹۱)، **مبدأ و معاد**، ترجمه محمد ذبیحی، انتشارات اشراق، قم: دانشگاه قم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۷)، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: انتشارات کویر، چاپ هشتم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲)، **جدال قدیم و جدید**، تهران: نگاه معاصر.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۸۹)، **اخلاق ناصری**، انتشارات فردوس، تهران، چاپ سوم.

- علی‌زاده، مهدی (۱۳۹۵)، بررسی و تحلیل ضعف اخلاقی از منظر آگوستین و توماس آکونیا با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی، معرفت ادیان، سال هفتم، شماره سوم.
- غالب، مصطفی (۱۴۱۴)، فی سبیل موضوعه الفلسفه الفارابی، بیروت: دارصار.
- فاخوری، حنا (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمدآیتی، تهران: انتشارات کویر.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، تهران: انتشارات طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۲)، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات صدا و سیما، چاپ اول.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرباسی زاده، علی، ذوققاری، زهرا (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی شهر خدای آگوستین و مدینه فاضله فارابی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره چهاردهم و شماره سوم.
- لین، تونی (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران: انتشارات فروزان روز.
- مدرس، محمدرضا (۱۳۹۱)، «جایگاه اطلاق در مدینه فاضله فارابی»، معرفت اخلاقی، سال سوم، شماره چهارم.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، فلسفه در قرون وسطی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مقیمی، شروین (۱۳۸۹)، سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین، فصلنامه سیاست نظری، شماره نهم.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- هاشمی، ابولقاسم (۱۳۶۴)، معلم ثانی ابونصر فارابی، تهران: انتشارات صفی علی شاه.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، آگوستین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

- Power, Kim (1999), family, Relatives, Auyustine thriuyh the ages, an encyclopedia, Grand Rapids.
- Knovels, Augustine, onford press, 1902, 39-40.
- Caplestone, Fredridge (2003), History of Phibsophy, London, Continm.
- Withman, Paul, Augustans Political Philosophy, Cambridge copanion to auyustine, Edited by Elenore Stump and Norman Kretzman, 2002.
- Sarakemsky, I (1993), Vtopia aspolitical theory politi kon south Africa Jonrral of political studies, 20,111-122.