

اندیشهٔ سیاسی فارابی

و

روش جستاری اسپریگنز

دکتر ابراهیم برزگر barzagar@atu.ac.ir

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

حبیب اله عباسی تبار فیروز جاہ

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام

چکیده

پرسش این است که «فارابی بحران سامان سیاسی را چگونه دلیل بابی، و برای برون رفت آن چه تجویز آرمانی ارائه می دهد؟»، فرضیهٔ پژوهش بر اساس الگوی جستاری اسپریگنز چنین است: در اندیشه سیاسی فارابی بحران، انحطاط و استبداد است و دلیل بروز آن جدایی حکومت از حکمت، آرمان پیوند حکومت با حکمت و راه حل نیز بازسازی حکومت حکیمانه نبوی می باشد. برای بررسی فرضیه، زوایای پنهان اندیشه سیاسی فارابی، در قالب مشکل شناسی، دلیل شناسی، آرمان شناسی، و راه حل شناسی باروش پژوهش تاریخی - توصیفی (تحلیل محتوا) تجزیه و تحلیل شده است. روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه ای است.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی فارابی، روش جستاری توماس اسپریگنز، بحران سامان سیاسی، مدینه فاضله، بازسازی حکومت و حکمت نبوی (ص).

مقدمه

فارابی بدون تردیدی از مؤسسان بزرگ فلسفه در تاریخ جهان است. اگر افلاطون را امام فلاسفه و ارسطو را معلم اول بدانیم، فارابی شایسته ترین نام به عنوان «معلم ثانی در جهان است؛ زیرا حرف تازه در فلسفه دارد». مقام معلم ثانی چنان باشکوه و بزرگ است که حتی دو پیشوای بزرگ فلسفه در جهان یعنی ارسطو و افلاطون از جهتی مدیون اویند؛ چرا که فارابی با گردآوری دقیق و داوری عمیق، فلسفه (سیاسی) پیشینیان را «احیاء (re-establish)» و مانع زوال آن شد (Alfarabi, 2001, P50). فارابی اولین فیلسوف سیاسی تاریخ مسلمانان است که سنت فلسفه سیاسی یونان را احیاء و بازسازی کرد. این امر مورد توافق همه مورخان است (Galston, 1991, P 5).

نکته قابل توجه اینکه، مسئله تبادل فرهنگی اول بار در اندیشه سیاسی فارابی ظاهر شده است. (Tibi, 2002, P 139) او به تبادل فرهنگها و تمدنها وجه تئوریک داده و الهام بخش آیندگان شده است. شعاع اندیشه او بر برجستگان و اندیشه سیاسی قدیم و جدید گسترده است. گردآوری محققانه و داوری هوشمندانه او الهام بخش بزرگانی چون ابن سینا، شیخ اشراق، ابن رشد، آلبرت کبیر، توماس اکویناس، (Hammond, 1947) ابن میمون، غزالی، اخوان الصفا از اندیشمندان و فلسفه سیاسی قدیم و اسپینوزا، {ملاصدرا}، سیدجمال و محمدعبده شد (بیومی مذکور، ۱۳۶۱، صص ۹۹-۸۴). با این توصیف، فارابی از سلسله فیلسوفان قابل توجهی است که اندیشه او نیاز به پردازش نوین‌گرش ویژه دارد. در مورد اندیشه سیاسی فارابی مقالات و کتابهایی نوشته شده است؛ اما هنوز زوایای پنهان اندیشه او چنانکه شایسته او باشد کاویده نشده است. این جستار با الگوی روش شناسی توماس اسپریگنز^۱ می‌کوشد اندیشه سیاسی فارابی را با پردازش جدید و با نگاهی دیگر، با توجه به زمان بازخوانی کند. اسپریگنز اندیشه سیاسی فلاسفه بزرگ غرب را با الگوی چهارگانه جستاری خود یعنی مشکل شناسی، علت (دلیل) شناسی، آرمان شناسی و راه حل شناسی پردازش کرده است. او در گام اول، مدعی است که اندیشمندان سیاسی هر دوران بشدت واقع گرا بوده و اندیشه‌های سیاسی آنان پاسخ به مشکلات محیط سیاسی آنان است. بر این اساس نظریه‌های سیاسی صرفاً تفریح آکادمیک نبوده، بلکه عمیقاً به موضوعات عملی و

روزمره سیاست مربوط است. تلاش آنها براین است که تصویری جامع و درکی نسبی از دنیای سیاست ارائه دهند (برزگر، ۱۳۸۳، ص ۴۸) به تعبیر او دستور کار اکثر نظریات سیاسی بعضی از مشکلات واقعی و مبرم است. نظریه پردازان به علت ضرورت عملی فهم آن دسته از مشکلات سیاسی که موجد دردسر و رنج شده اند، و چه بسا افراد زیادی را در چنبر خود اسیر کرده اند، این آثار را حق کرده اند. او از قول ادموندبرک تأکید می کند عطش حریصانه برای نظریات سیاسی نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره شده و بیمار است (اسپریگنز، ۱۳۶۵، ص ۲۹). به اعتقاد اسپریگنز، تقریباً تمام نظریه پردازان سیاسی از مشاهده بی نظمی در زندگی سیاسی آغاز کرده و آنان آثارشان را در زمانی نگاشته اند که جامعه شان دچار بحران بود (برزگر، ص ۴۸)، بنابراین اولین مسأله، شناسایی مشکل بوده که آن سبب بالندگی اندیشه سیاسی است.

گام دوم پس از مشاهده بی نظمی، جستجوی دلیل بی نظمی بوده که بحثی دلیل شناسانه است. آنگاه در گام سوم، وقت طرح این سؤال می رسد که اگر این وضعیت نامطلوب و بی نظمی است، پس وضعیت مطلوب و نظم آرمانی کدام است؟ نظریه پرداز در این مرحله از «هست‌ها» گذر کرده، به «بایدها» می رسد. طرح موضوع آرمانشهر در این مرحله است. البته، تقدم و تأخر گام دوم و سوم به اختیار نظریه پرداز است: یعنی مرحله آرمان شناسی همانند جسم شناوری است که می تواند قبل و بعد از دلیل شناسی قرار گیرد. سرانجام آخرین جزء نظریه های سیاسی «ارائه راه حل»، پیشنهادها و توصیه های عملی است. این توصیه ها گاه صریح و گاه تلویحی است (داوری، ص ۲۷۰). با این نگرش پرسش اصلی پژوهش چنین طرح می شود: فارابی بحران سامان سیاسی را چگونه دلیل یابی کرده و برای برون رفت آن چه تجویز آرمانی ارائه می دهد؟

فرضیه اصلی پژوهش - چنین است: در اندیشه سیاسی فارابی مشکل، انحطاط و استبداد است و جدایی حکومت از حکمت دلیل بروز آن است. آرمان او پیوند حکومت با حکمت، و راه حل نیز بازسازی حکومت حکیمانه نبوی می باشد.

با تعمق در سؤال و فرضیه ها، و بر مبنای نظریه هادی، محورهای اصلی در اندیشه سیاسی فارابی را در چهار موضوع ذیل دنبال می کنیم:

الف - بحران سامان سیاسی (انحطاط و استبداد)؛

ب - دلایل بحران سامان سیاسی (جدایی حکومت از حکمت):

ج - سامان سیاسی فاضله (پیوند حکومت با حکمت):

د - بازسازی حکومت حکمت نبوی.

۱. بحران سامان سیاسی (انحطاط و استبداد)

در بحث مشکل شناسی فارابی این سؤال قابل طرح است: آیا مدن غیرفاضله فارابی یعنی مدینه جاهله، ضالک، مبدله و فاسقه ما به اذاع عینی نداشته و صرفاً ساخته و پرداخته ذهن متفکر است؟! به عبارتی دیگر، چگونه ممکن است فیلسوفی همانند فارابی چون شاعران صرفاً داستان بسراید و فارغ از تحولات زمانه برای تفنن، اجتماع اتوپئی (utopia) خلق کند حتی سخنان شاعرانه را نمی‌توان به کل فارغ از تطورات و مشکلات زمانه دانست.

فرضیه مورد نظر مبین انتزاعی بودن (اتوپئی) مدن چهارگانه غیرفاضله فارابی نبوده؛ زیرا همان طور که «مدینه فاضله فارابی عقلی است نه وهمی و خیالی» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، صص ۲۱۲-۲۰۸)، مدینه‌های انحرافی او انعکاسی از تطورات سیاسی-تاریخی و تحولات زمان می‌باشد. تعمق و تأمل بیشتر در محتوای دیدگاه فارابی (مدن غیرفاضله) صحت این فرضیه را تقویت می‌کند. به همین دلیل، نگارنده معتقد است فارابی با توجه به تاریخ فلسفه سیاسی یونان، دوران سه قرن تطور و تحولات در جامعه مسلمانان بعد از پیامبر (ص) را با رویکرد فلسفی بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که ویژگیهای مدن جاهله (متغلب)، فاسقه، مبدله با تحولات سیاسی جامعه مسلمانان تطابق دارد. بنابراین به نظر می‌رسد فارابی با طرح این مدن با مهارت خاص انحطاط و استبداد زمانه را به پرسش گرفته و عدم مشروعیت چنین روشهای حکومتی را از دیدگاه فلسفه سیاسی اسلام اعلام می‌دارد.

فارابی در آثار سیاسی خود، با الهام از قرآن و مبانی دینی مدن غیرفاضله را مدن منحرف مدینه فاضله دانسته، آنها را به طور کلی به چهار دسته اصلی و شش دسته فرعی تقسیم می‌کند، که با توجه به سه سطح نظام سیاسی او یعنی نظام سیاسی مدینه، امت و معموره به ۷۲ نوع حکومت قابل تصور است (تبارفیروزجاه، ۱۳۸۵، صص ۱۳۸-۱۳۳). به نظر می‌رسد فارابی با این تقسیم‌بندی منظوری خاص دارد. گویا او به زبان حافظ با

«اشارت، بشارت» می‌دهد تا مسلمانان از جنگ هفتاد دو ملت به راه حقیقت برگشته و کژ راهه را فرو بگذارند. حافظ در اشعارش نکته‌های عمیق دارد که این دو بیت بسیار معنادار است:

آنکس است اهل بشارت که اشارت داند نکته هاست بسی محرم اسرار کجاست
جنگ هفتاد دو ملت همه را عذر بنه چو ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

اگر نیک بنگریم طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی فارابی با تأکید اخیر حافظ معنادار می‌شود. تعمق عمیق در آثار سیاسی فارابی مبین این نکته است که او با اشارت رمزآمیز در تقسیم‌بندی معنادار روش‌های حکومتی سعی دارد ابعاد انحطاط و استبداد در جوامع عصر خودش را با نگاه تاریخی و با نقد فلسفی به پرسش بگیرد. لذا در تقسیم‌بندی مدن غیرفاضله و تأکیدش بر مدینه فاضله بسی اسرار نهفته که نباید ما را به این اشتباه وادارد که پندارگرایانه مدعی گردیم اندیشه‌های سیاسی او فاقد مصادیق تاریخی و در نتیجه فاقد ما به ازاء عینی است. با این رویکرد تأکید او می‌تواند بر ویژگی‌هایی باشد که بسیاری از حکومتها در تاریخ، به ویژه حکومت‌های عصر او متصف به آن بودند. در بعضی حکومتها خصوصیات پول پرستی، خوش‌گذرانی و شکوه نمایی حاکم بوده، و در بعضی دیگر قدرت‌طلبی، بیدادگری، نفاق و تبدل ارزشها. ناگفته نماند منحنی‌ترین شکل از مدن غیرفاضله یعنی حکومت فاسقه متغلب، به همه صفات منحرف می‌تواند آراسته باشد. اساسی‌ترین اصل در این نوع روش حکومت‌داری، عدالت طبیعی و اطاعت کورکورانه (فارابی، ۱۳۷۹، صص ۲۲۸-۲۲۷) است که با سیاست زر، زور و تزویر ظاهر می‌شود. سیاستی که ظاهر خیرخواهانه (عوام فریبی) ولی ماهیت ددمنشانه دارد.

فارابی در آثارش مدینه فاضله را نماد وحدت و مدن غیرفاضله نماد تعدد و تفرق می‌داند، که با ادعای کنایه آمیز بودن تقسیم‌بندی فارابی می‌تواند منطبق باشد. فارابی مضادات مدینه فاضله را در سیاست مدینه به سه و در کتاب آراء به چهار دسته اصلی و سپس به شش دسته فرعی تقسیم می‌کند. او جز تقسیمات ششگانه مدینه جاهله به توضیح بقیه فرعیات نمی‌پردازد. فارابی در شرح مدن جاهله، بیشترین تأکید را بر مدینه تغلب متمرکز و حتی در لابلائی مباحث مدن کرامت و جماعیه از خطر استبداد و بیدادگری جاهلانه می‌گوید. او در مباحث عدالت طبیعی و خشوع این تأکید را برجسته کرده است.

فارابی در آثار متعدد خود روش حکومتی متغلب و فاسقه را بدترین نوع حکومت می‌داند. با این مقدمه مدن غیرفاضله فارابی با زبان خودش چنین توصیف می‌شود:

(الف) مدینه جاهله (نادان شهر) (ب) مدینه فاسقه (نفاق شهر)
(ج) مدینه مبدله (بازگون شهر) (د) مدینه ضالّه (گمراه شهر)

فارابی در توصیف مدینه جاهله می‌گوید: مردم مدینه جاهله سعادت را نشناخته، به سوی آن ارشاد نشده، بدان معتقد نیستند. آنان به خیرات ظاهری مانند تن‌پروری، توانگری، لذت مادی و کرامت‌جویی قدرت‌طلبانه رو کرده و آن را خیرات غایی و هدف نهایی می‌پندارند (ملکشاهی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۵). مدینه فوق از نظر فارابی در شش سطح قابل تصور است:

(الف) مدینه ضروریه، که هدف آن قوام تن انسانها بوده و آنان در انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و منکوحات، و بهره‌گیری در این امور با هم تعاون دارند. فارابی این نوع تدبیر سیاسی را خاص اقوامی دانسته که به کار کشاورزی و چوپانی و شکار و دزدی مشغول بوده که خصوصیت این شکارگران و دزدان، مکر و فریبکاری در نهان و آشکار است. به تعبیر فارابی برترین روش سیاستمداری در این جوامع تدبیر مکارانه‌ای است که مردم را در به دست آوردن نیازهای فوق کمک کرده و سامان سیاسی‌شان را بر این روش حفاظت کند (همان، ص ۲۶۸).

(ب) مدینه بدّاله (نزاله یا بداله)، که هدفش ثروت‌اندوزی نه برای رفع نیاز، بلکه قصدشان مال‌اندوزی و ثروت‌پرستی بوده، و بهترین فرمانروا در این جوامع حيله‌بازترین فردی است که مردمش را در به دست آوردن بیشترین ثروت یاری رساند.

(ج) مدینه خست، هدفش بهره‌گیری از لذت‌های مادی و خوشی‌های خیالی مانند لهو و لعب و تمایلات جنسی به هر روش ممکن می‌باشد.

(د) مدینه کرامت، که هدف مردم آن همکاری برای مشهور شدن میان امت‌ها بوده، تا مورد تمجید (رشک) و بزرگداشت دیگر هم‌نوعان قرار گیرند (شکوه نمایشی). در این شهرها روحیه کاخ‌نشینی، تبارگرایی، برتری‌جویی و سلطنت‌موروثی ستودنی بوده، و برترین فرمانروا کسی است که به تحقق این اهداف در قول و عمل کوشا باشد.

ذ) مدینه تغلب (استبدادی)، که هدف مردمش قهر و تسلط بر دیگران است. آنان می‌کوشند فقط از طریق غلبه بر دیگران به لذت و خوشی خودخواهانه دست یابند. رئیس و مردم این جوامع از تسلط بر دیگران لذت برده، گرایش شدید به جباریت (بیدادگری) دارند. آنان خود را مورد رشک دیگر ملتها فرض کرده، مغرورانه خود را برتر از دیگران، و دیگر ملت‌ها را فروتر و بی‌ارزش می‌دانند. این اربابان غرور و تسلط در پی اندیشه‌های خودخواهانه و چاپلوسانه بوده، تا خود را در نگاه دیگر ملتها صاحب همت و ظرافت و کرامت و دیگر ملتها را خشن و نامطوبع جلوه دهند. این امر، نخوت و غرور بیدادگری را در آنان فراگیر می‌سازد. آنان لاجرم اعمال زور کرده، تمامیت می‌شوند تا حکومت مطلقه فردی بنا کرده، بر جلالت خود بیفزایند. آنان کم‌ا و کیفاً می‌خواهند فائق بر همه باشند. در این نوع حکومت قاهر تنها یکی بوده و قوم و یارانش ابزار و آلات بی‌اراده در خدمت سلطه‌جویی فرمانروا می‌باشند «تحت طاعه القاهر فی کلّ ما فیہ هوی القاهر» (سجادی، ۱۳۷۱، صص ۲۱۳-۲۰۷). سلطه جویان با قساوت (خونریزی)، ستمگری و آزمندی در خوردن و زیاده‌روی در زناشوئی، می‌خواهند بر همه خیرات عالم و بر همه چیز و همه کس از راه زور و تزویر فائق آیند (ملکشاهی، صص ۲۷۰).

جالب توجه اینکه، فارابی با صراحت و ظرافت سیاست برتری‌جویی و سلطه‌طلبی را به قوم عرب نسبت داده و می‌گوید: مانند آنچه از قوم عرب نقل می‌شود «مثل مایحکی عن قوم من العرب» (اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، صص ۲۳۲-۲۳۱) که این نکته دلالت بر ما به ازاء عینی بودن اندیشه سیاسی او دارد. خصوصیتی که او برای مدینه تغلب برمی‌شمارد در تاریخ نمونه‌های متعدد داشته بسیاری از این ویژگی‌ها حتی امروز زنده و بحث‌روز است. فارابی با بحث طولانی و پردازش عمیق به ابعاد و ریشه‌های مسأله استبداد، استعباد و استثمار، اشارات دقیق داشته که امروز قابل تأمل می‌تواند باشد.

ز) مدینه جماعیه، که هدف و قصد مردم آن آزادی در انجام هر کار است، به طوری که هیچ چیز مانع خواسته‌هایشان نباشد (ملکشاهی، صص ۲۷۲). فارابی در ادامه بحث مدینه جماعیه در کتاب السیاسه مدینه می‌گوید: شهروندان شهر نادانشهر، آن کسی را که به معنای واقعی جزء افاضل باشد و انسان را به سوی سعادت حقیقی رهبری کند به ریاست نمی‌رسانند. هرگاه پیش آید چنین کسی ریاست یابد در اندک مدتی با جنگ و ستیز برکنار

و یا کشته می‌شود» و اما الفاضل الذی هو بالحقیقه فاضل و هو الذی اذا رأهم قد را فعالهم و سددها نحو السعاده فهم لایرئوئوئه. و إذا اتفق ان راسهم فهو بعد اما مخلوع و اما مقتول و اما مضطرب الرئاسه منازع فیها».

ب) مدینه فاسقه، مدینه‌ای است که عقاید مردم آن، عیناً همان عقاید مردم مدینه فاضله است. سعادت را می‌شناسند و به خدا و عقل فعال ایمان دارند؛ ولی در کردار و رفتار به‌سان مردمان مدینه‌های جاهله عمل می‌کنند. (همان، ص ۲۳۴) این دو رویان ترک دنیا به مردم آموخته ولی خویشتن سیم و غله می‌اندوزند (سعدی).

ج) مدینه مبدله، مدینه‌ای که آراء و عقاید فاضله‌اش به آراء و عقاید غیرفاضله واژگون و کردار مردمش دگرگون شده است (همان، صص ۲۳۵-۲۳۴). این تعبیر فارابی به سخن امام علی (ع) که می‌گوید «بر اسلام پوستین وارونه پوشیده شد» بسیار نزدیک است. جالب آنکه فارابی لفظ گذشته را در مورد عقاید مدینه مبدله به کار می‌برد؛ یعنی عقاید فاضله در گذشته موجود بود و اکنون دگرگون شده است.

د) مدینه ضاله، مدینه‌ای که مردمش طالب سعادت بوده. ولی سعادت به نزد مردم آن دگرگون شده (سعادت ظنی) و آنها در مورد خدا و عقل فعال به آراء و عقاید فاسد معتقد شدند. رئیس اول این مدینه توهم دارد به او وحی شده، و او در این امر متوسل به انواع خدعه‌ها و تزویرها و غرور می‌شود (همان، صص ۲۶۴-۲۶۱).

در جمع‌بندی نظریه فارابی در مورد مدن غیرفاضله باید گفت که فارابی اساس هر اجتماع مدنی را بر پایه شناخت و فلسفه آن نسبت به خدا و جهان و انسان می‌بیند. او بنیاد (معرفتی) اجتماع مدنی غیرفاضله را بر مبانی شناخت طبیعی (مادی) استوار دانسته است. از نظر او در نظام طبیعی «بقای قویتر در تنازع بقا» که اهل مدن غیرفاضله براساس آن، فلسفه مدنی ایجاد می‌کنند که در آن زور، تزویر، بیدادگری، قساوت، رذیلت، استثمار، لذت‌طلبی و فساد مجاز بوده، این رابطه قاهر و مقهوری اخذ (تقلید) آراء انسانی از کار و وحوش می‌باشد. به تعبیر او اگر میان اهل مدینه‌های غیرفاضله «تعاون (همکاری) و اتحادی» دیده می‌شود به واسطه نیاز و اضطرار و حاجت انسانها به یکدیگر بوده، به طوری که به محض ختم اضطرار و رفع نیاز تباین، تنافر، تفارق و نفاق مجدداً برقرار می‌شود. سعادت در این گونه نظام‌ها با مرتبت (درجه) زور و تزویرسنجیده شده، خوش‌بخت‌ترین مردمان

زورمندترین آنهاست (همان، ص ۲۸۴). زیرا، اعمال زور (قدرت) در این جوامع به دو صورت آشکار و پنهان بوده که در صورت عدم کارائی زور آشکار، چهره پنهان آن یعنی کید و حيله (تزویر) و خیانت و نفاق و مغالطه به جریان می افتد. (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، صص ۳۵۹-۳۰۴). به نظر می رسد فارابی با بیان این ویژگی ها تعمداً محیط سیاسی و اجتماعی ظاهراً دینی اما باطناً مبتنی بر غلبه را که در عصر او موجود بود، مورد نکوهش قرار می دهد؛ زیرا او دهها سال در «مدینه السلام» خلفای عباسی زیسته و از نزدیک تنازعات و کشمکش های «امیرالمومنین» های دروغین را بر سر کسب قدرت، مشاهده کرده بود. او در فصل «خشوع» کتاب آراء می نویسد، بعضی از اهالی مدینه های غیرفاضله مدعی ایمانند؛ اما در باطن، تمام اعمالشان، «أَبواب مِنَ الْحَيْلِ وَالْمُكَايِدَةِ عَلَى قَوْمٍ وَلِقَوْمٍ، فَأَنَّهَا حَيْلٌ مَكَايِدُ بِمَنْ يَغْجِزُ عَنِ الْمُكَايِدَةِ الْمَغَالِبَةِ». «بابهایی از حيله ها و نیرنگ ها از گروهی علیه گروهی دیگر است. بی شک نیرنگ ها را کسی به کار می برد که از به کار بردن فریب زور، ناتوان است». استنتاج او این است که ادعای ایمان به ظاهر و پیروی از رابطه «قاهریست- مقهوریت» طبیعی، از سر نیرنگ و ترفند است که هر دو گروه قاهرین و مقهورین به آن متوسل می شوند، تا اولی بر قاهریت خود مشروعیت بخشد و آن دیگری، عجز و مغلوبیت خود را با عنوان «قضای الهی» پنهان دارد (ناظرزاده کرمانی، ص ۳۶۰). فارابی با زبان اشاره اقویای مدن فاسقه، ضالّه و مبدله اسلامی را به شکارچیان تشبیه کرده که معمولاً شکارشان را با درگیری و غلبه و یا با دام و تله شکار می کنند. این شکارچیان با برگزیدن راه دوم لباس دین را که بهترین پوشش است به تن کرده تارمه های عوام را با پای خود به دام خودخواهانه سیاست زدگی گرفتار کنند. در آن صورت، سیرت ددمنشانه زورمداران و زرپرستان در تظاهر به خداگونگی گم می شود. رؤسای این مدن مردمان را همچون وحوشی می نگرند که باید مغلوب و مقهور گردند. چون خصوصیت اهل این مدن، بی خردی است، چنین اشخاص زورمند ریاکار، نزد آنان صاحب حکمت و علم و معرفت شناخته می شوند. در این مدینه ها مؤمن واقعی به خداوند مذموم، مغرور، ذلیل و احمق جلوه می کند (نخدیوجم، ۱۳۸۱، صص ۱۱۲-۱۱۱).

ب - دلایل بحران سامان سیاسی (جدایی حکومت از حکمت)

در بحث دلیل شناسی فارابی این پرسش طرح می شود: به نظر فارابی دلیل انحطاط و استبداد که نماد نابسامانی سیاسی در مدن غیرفاضله است چیست؟

با توجه به سؤال، فرضیه قابل توجه از دیدگاه فارابی، «جدایی حکمت از حکومت یا جدایی بین نظر و عمل» است. در نگرش فارابی هرگاه رهبری فاضلانه در اثر فقدان رهبر حکیم تداوم خود را از دست بدهد سامان حکومت فاضله دچار گسست می شود. در این صورت ارزشهای حکومت فاضله وارونه شده، رذایل سیاسی که به منزله بیماریهای سیاست فاضله هستند با رهبری غیرحکیمانه فضایل سیاسی تلقی می شوند لذا پیوند حکومت با حکمت قطع شده، سیاست عاری از خردورزی می شود. وقتی حکومت عاری از حکمت شود زوال سیاسی فراگیری می شود. با تأمل در آثار فارابی فرضیه فوق تقویت می شود. فارابی در احصاء العلوم، پایداری مدینه فاضله را منوط به پیروی زمامداران از شرایط واحد دانسته و هشدار می دهد نباید در توالی فرمانروایان نیک روش انقطاع و فترت پیش آید. به تعبیر او فرمانروایان فاقد حکمت هرگز شایسته فرمانروایی نیستند؛ زیرا آنان در هیچ یک از احوال و کردار و سیاست خود، به فلسفه نظری یا به فلسفه عملی نیاز پیدا نمی کنند. فرمانروایان جاهل با تقلید از روش فرمانروایی همتایان خود در گذشته، در پی هدفهای خودخواهانه شان مانند لذت، شکوه نمایشی و... می باشند. (الفارابی ۱۴۰۵ه.ق، صص ۸۸-۷۹).

از محتوای اندیشه سیاسی فارابی فهمیده می شود که او بین عقل و وحی، سیاست و شریعت جدایی قائل نبوده، بلکه بیشترین تلاشها را در جهت هماهنگی و همسو نمودن آنها انجام داده است. این مطلب که فارابی برای افلاطون شأن «الهی» - افلاطون الاهی - قائل باشد و بین آراء او و ارسطو هیچ تفاوتی از نظر هدف و اصول نبیند (عبدالرازق، ۱۳۸۱، صص ۸۷-۸۶) می تواند در راستای همین مقصود باشد. فارابی با اینکه عقل و وحی را عین هم نمی داند منشأ وحی را عقل ذکر کرده و آن دو را بر یک موضوع و هدف یعنی شناخت سبب اول و معرفت حقیقی می داند. به عبارت دیگر، از نظر فارابی «عقل بنیاد شریعت» است؛ چرا که عقل و وحی هر دو از عقل فعال صادر شده اند. به نظر او روش فلسفه برهان یقینی است که حقایق را چنانکه هست می شناساند. در حالی که

روش شریعت اقناعی بوده و از طریق تخیل راه صحیح حقیقت را آشکار می‌کند (رجائی، ۱۳۷۶، ص ۹۱). از این تعبیر فارابی این فرض تقویت می‌شود که چون اکثریت انسانها از طریق برهان یقینی نمی‌توانند حقیقت را درک کنند در نتیجه، خداوند با فرستادن وحی توسط پیامبران با روش اقناعی متناسب فهم عامه، آنان را به بینش حقیقی سیاسی رهنمون می‌شود؛ زیرا حکمت الهی باید به مردم برسد. چون حکمت حقیقی الهی، تنها راهنمای بینش سیاسی بشر به سوی سعادت بوده، در نتیجه روش اقناعی مناسب‌ترین روش برای فهم عامه مردم است؛ زیرا خداوند فیض خود را متناسب با استعداد بشر فرو می‌فرستد برای اینکه اکثریت انسانها (نه خواص) برهان یقینی را درک نکرده، بلکه با روش اقناعی هدایت می‌شوند. از این جهت معلوم می‌شود عقل و وحی هدف مشترک داشته و آن راهنمایی انسان در جهت شناخت سعادت حقیقی و تلاش در نیل به آن است. این فرض مؤید آن است که عقل و وحی هر دو برای سامان سیاسی در جوامع انسانی به وجود آمدند. لذا جدا دانستن عقل از وحی و به تبع آن حکومت از حکمت، سبب جدایی نظر از عمل می‌شود. در صورت جدایی حکمت نظری از حکمت عملی مشروعیت سیاسی آسیب‌دیده، جامعه دچار عمیق‌ترین بحران سیاسی می‌شود یعنی جامعه به وضعی دچار می‌شود که بهترین شهروندان را به جرم واهی اعدام می‌کند. اعدام سقراط در یونان مشخص‌ترین علامت این بحران است که به واسطه جدایی حکمت از حکومت اتفاق افتاد. (مهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲) در صورت جدایی حکمت از حکومت سیاست، در صورت آرمانی، و در سیرت شیطانی است، تا جایی که ارزشها وارونه، دین دام و سیاست با زر و زور و تزویر خرید و فروش می‌شود. به تعبیر فارابی، «روش‌ها و سیرت سیاسی مدن فاضله به روشهای سیاسی غیرفاضله دگرگون می‌شود». (مهاجرنیا، ش ۱۰، ۱۳۷۹) فارابی بحران سامان سیاسی حاصل از جدایی حکمت از حکومت را در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» چنین توصیف می‌کند: «فمتی اتفق فی وقت ما أن لم تکن الحکمه جزء الرئاسه و کانت فیها سائر الشرط بقیت المدینه الفاضله بلاملک وکان الرئیس القائم بأمرهذه المدینه لیس بملک و کانت المدینه تعرض للهلاک فإن لم یتفق أن یوجد حکیم تضاف الحکمه إلیه لم تلبث المدینه بعدمده أن تهلک، هرگاه اتفاق افتد که شرط حکمت از شرایط ریاست حذف شود، اگرچه سایر شرایط موجود باشد، مدینه فاضله بدون پادشاه و رهبری فاضله

می ماند و رهبری که به تدبیر آن قیام می کند، نمی تواند پادشاه فاضل باشد، لذا مدینه در معرض فروپاشی قرار می گیرد و اگر رهبری حکیم یافت نشود، طولی نخواهد کشید که دولت آن به زوال می رسد» (مهاجرنیا، ش ۱۰، ۱۳۷۹) به نظر می رسد فارابی به بحران جانشینی بعد از وفات پیامبر (ص) اشاره می کند؛ چراکه حکومت حکمت پیامبر با وفاتش دچار گسست جانشین حکیم شده، تاجائیکه به تعبیر ابن خلدون خلافت نبوی پس از سه دهه توسط معاویعه به سلطنت مطلقه اموی دگرگون شد (گنابادی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۹) چرا فارابی جدایی حکمت از حکومت را مهمترین زمینه فروپاشی سیاسی و تبدل رفتارسیاسی فاضله به غیرفاضله می داند؟ باید گفت اگر پایداری یک نظام سیاسی رابه زبان امروزی مشروعیت، مقبولیت و کارآمدی در نظر گرفته شود حکمت مورد نظر فارابی، به مانند «قانون عقل جهانداری» سه پایه مشروعیت، مقبولیت و کارآمدی را برای نظام سیاسی محقق می کند؛ (رجائی، ۱۳۸۳) زیرا از یک طرف سامان سیاسی فاضله مورد نظر او با مشارکت (تعاون) مردمان فاضل امکان تحقق دارد «المدینه التي يقصد بها لاجتماع فيها التعاون علی الاشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية»، (مهاجرنیا، ص ۲۱۷) از طرف دیگر او با تأکید بر وظایف حکومت در قبال شهروندان و تأکید بر عدالت مدنی و تقسیم کار تخصصی (اسپریگنر، صص ۲۲۳-۲۱۲) در صدد قاعده مند کردن قدرت سیاسی برای کارآمدی نظام سیاسی است.

در نگاه فارابی چون حکمت جامعیت دارد، وقتی راهنمای حکومت (سیاست) قرارگیرد مسائل اساسی مانند برنامه ریزی صحیح سیاسی، نهادمندی و قاعده مندی سیاسی، توزیع امکانات عادلانه، شایسته سالاری در گزینش سیاسی واداری، آزادیهای سیاسی و اجتماعی و تحقق حقوق شهروندی و... امکان پذیر می شود. عدم تحقق آنها را باید نتیجه بی عقلی وضعف تدبیر سیاستمداران دانست که به فضیلت حکمت آراسته نیستند. به همین دلیل فارابی به مسائل فرعی مثل بحران اقتصادی، تورم و... نپرداخت؛ چراکه وظیفه فیلسوف بیان حکمت نظری و چگونگی ارتباط آن با حکمت عملی است. اما جزئیات آن مربوط به عقل ابزاری و تجربی بوده، در مرحله عمل یا بازیگری سیاسی متناسب باشرايط زمانی و مکانی هر شهر و قوم و امت به صورت کمی و کیفی تعیین و اجرا می شود. فارابی این اصل را فن زمامداری نامیده که به تعبیر او قدما و پیشینیان آن را «تعقل» می نامیدند. به نظر او فن زمامداری تنها از راه تحصیل معرفت به کلیات (حکمت نظری) حاصل نشده، بلکه با

تجربه طولانی در میدان عمل به دست می‌آید. (مهاجرنیا، ۱۳۷۸، ص ۳۰۹-۳۰۸) فارابی چون در مقام نظریه پردازی بوده، نه فعال سیاسی، در آثارش بیشتر تئوری می‌دهد تا تاکتیک که روش اجرای سیاست هاست. (در گفتگو با صدرا، ۱۳۸۵/۶/۲۰).

در آثار فارابی برای دریافت حقیقت به سه روش مختلف تأکید می‌شود که عبارتند از: روش و حیانی، عقلانی و تجربی. این سه روش با اینکه از نظر دلالت و کاربرد متفاوت هستند، به صورت مکمل عمل می‌کنند؛ زیرا هدف واحدی را جستجو می‌کنند. به نظر می‌رسد فارابی با این مبانی روش‌شناسی به وحدت عقلانیت و شریعت، به تبع آن حکمت و حکومت نظر داده است. در صورت صحت این مدعا دعوی بی‌پایان عقل و وحی، شریعت و سیاست و اخلاق و سیاست تنگ نظری و کورکورانه خواهد بود؛ زیرا بین عقل و شرع دعوی ذاتی وجود نداشته؛ بلکه برداشت تنگ نظرانه برخی مفسران اختلاف ظاهری میان آن دو را دامن زده و آن را ذاتی پدیدار ساخته‌اند. با این توصیف کار فارابی در جمع آراء دو حکیم یونانی (افلاطون و ارسطو) ارزشمند بوده، به طوری که فارابی اختلاف در مبانی اندیشه دو حکیم را تنگ نظری می‌داند. البته منشأ وحدت عقل و وحی و به تبع آن شریعت و سیاست به اندیشه ایرانیان باستان بر می‌گردد، به طوری که این دو بدون اینکه عین هم باشند بسان دو برادر یا دو همزاد عمل می‌کردند. فردوسی می‌گوید:

چو بر دین کند شهریار آفرین برادر شود پادشاهی و دین
نه بی تخت شاهی بود دین به پای نه بی دین بود شهریاری به جای
دو بنیاد یک بر دگر بافته برآورده پیش خرد تافته
نه از پادشاه بی نیازست دین نه بی دین بود شاه را آفرین
چنین پاسبانان یکدیگر اند تو گویی که در زیر یک چادرند
نه آن زمین نه این زان بود بی نیاز دو انباز دیدیم شان نیکساز...
چو دین را بود پادشاه پاسبان تو این هر دو را جز برادر مخوان
(فردوسی، ۱۳۷۶، جلد ۵، ص ۱۹۰)

چنان دان که شاهی و پیغمبری دو گوهر بوند در یک انگشتری
از این دو یکی را همی بشکنی روان و خرد را به پا افکنی
(به نقل از رجایی، ۱۳۷۵، ص ۵۹)

بنابراین، «چونیک نظر شود» به نظر می‌رسد فارابی پیوند حکمت و حکومت را با الگوی ایرانی داوری کرده، زیرا در یونان تعدد خدایان وجود داشته و به تعبیری می‌توان گفت خدا (شناخت شناسی خدا) در یونان به صورت تعدد و انسانی و مغشوش بوده و همان در مسیحیت بصورت تثلیث (سه خدایی) ظاهر می‌شود. این امر باعث شده که غرب مسأله خدا را چنانکه شایسته است نتوانست حل نماید تا جایی که صدای «خدایان مرده است» نیچه هنوز در غرب به گوش می‌رسد. (نقیب العطاس، آرام، ۱۳۷۴، صص ۶-۷-۳) در غرب قرون وسطی، شرع فوق عقل پنداشته شد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۷) و در غرب جدید و معاصر، عقل فوق شرع، تاجایی که شرع آسمانی و عقل زمینی شد. در نتیجه دعوای بی‌پایان عقل و شرع مسلمانان را هم در دام خود گرفتار ساخت. با این فرض به نظر می‌رسد فارابی در آثارش تلاش دارد به این تناقض‌ها و تنگ نظری‌ها پایان دهد. این تلاش او بعدها توسط ملاصدرا به فرجام رسید. بدین دلیل است که فارابی با مبانی قرآنی، (ناظرزاده کرمانی، صص ۳۶۹-۳۵۶) مدن غیرفاضله را تحت عناوین جاهله، فاسقه، مبذله و ضالّه طبقه بندی کرده است. ادبیات فارابی مشخص می‌کند چرا در قرآن الفاظ «جاهلون، فاسقون، مبذلون و ضالون» با مشتقاتشان مکرر تکرار شده است. با این تعبیر می‌توان گفت فارابی با بهره‌گیری از روش افلاطون و ارسطو، حکومتها را با الگوی قرآن طبقه‌بندی کرده است. طبقه بندی که روش فاضله آن خردمندان، و غیرفاضله آن ابلهانه اداره می‌شوند.

ج - سامان سیاسی فاضله (پیوند حکومت با حکمت):

با تحلیل و تبیین مشکل و دلیل ازدیگاه فارابی این پرسش مطرح است که او سامان سیاسی مطلوب را چگونه سامانی می‌داند؟ به عبارت دیگر، در چه صورت سیاست از بیماریهایی چون بیدادگری، عوام فریبی، زر و زور پرستی عاری شده و ماهیت انسانی، نه حیوانی به خود می‌گیرد؟

با توجه به سؤال، فرضیه مورد نظر «پیوند سیاست با حکمت بوده؛ زیرا فارابی کمال و غایت انسانها را نیل به سعادت، (الفارابی، صص ۴۸-۴۷) و تحقق سعادت را در پرتو سیاست حکیمانه دانسته که در آن صورت نسبت سیاست با حکمت ضروری می‌شود. در تلقی فارابی حکمت منشأ فضائل، بلاهت منشأ ذائل است.

با این فرض متوجه می شویم چرا فارابی در کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» سعی می کند. اندیشه های دو فیلسوف بزرگ را با هم جمع کند. او اندیشه های این دو فیلسوف را نه در اصول بلکه در فروع دارای اختلاف دانسته، و مدعی می شود مقابل هم قرار دادن دو حکیم در اصول اندیشه از حماقت اکثریت در ضعف معرفت صحیح حاصل شده است. (الفارابی، ص ۷۳) چرا فارابی اختلاف گران اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو را جاهل می داند؟ باید گفت در قاموس اندیشه سیاسی فارابی اساس اختلاف بر جهل و حماقت استوار است؛ زیرا اختلاف گران از نظر فرهنگی به مراتب علمی قوی نرسیده، در نتیجه با اختلاف انگیزی می توانند ابراز وجود نمایند و گرنه بحث و استدلال علمی این همه جنگ و دعوا و تکفیر و تهدید نباید داشته باشد. وقتی خواص منفعت جو و قدرت طلب تئوری پرداز و عوام نا آگاه آتش بیار معرکه باشند اختلاف جدی می شود. فارابی منشأ اختلاف را نه استدلال علمی، بلکه ضعف معرفتی می اند. جاهلان خواص مغالطات خود را با عناوین دانش و آگاهی قالب نموده، تا در دید عوام پندار با فیهایشان را تحت عنوان دانایی و روشنفکری ارائه دهند. بنابراین فارابی به طور ضمنی می گوید استدلال روش علمی خاص دارد و تفاوت در استدلال را نباید به اختلاف و درگیری و لجاجت مورد علاقه عوام تنزل داد. طبیعی است که فیلسوفان در بیان مسائل فلسفی با یکدیگر تفاوت ولی این تفاوت های منطقی دلالت بر اختلافات بنیادی ندارد. دو فیلسوف گاهی در مورد جزئیات فلسفی و فروع مختلف فکری می کنند. مثلاً در مورد اینکه شکل نظام سیاسی کمونیستی باشد یا پولیتی میان افلاطون و ارسطو تفاوت وجود دارد ولی دو فیلسوف در مورد بردگی که در یونان بنیادی بوده اختلافی ندارند. با این توصیف خطای پندار کسانی که معتقدند فارابی تفاوتها در اندیشه سیاسی دو فیلسوف را تشخیص نداده آشکار می شود. بنابراین، از دیدگاه فارابی وفاق سیاسی در اجتماع منوط به معرفت و آگاهی صحیح، و آگاهی صحیح منوط به فلسفه و حکمت صحیح می باشد. در آن صورت، از حکمت فاضل، سیاست فاضل و از سیاست فاضل سعادت انسان در جامعه حاصل می شود (ملکشاهی، ۱۳۸۲، ص ۶۰). این تلقی معلم ثانی با تعبیر ارسطو نزدیک بوده که عدالت راز این ده جمیع فضائل دانسته و صریحاً می گوید «عدالت سامان بخش زندگی سیاسی است.» (Singclair, 1981, P 61) به عبارت دیگر، در تلقی ارسطو بیدادگران بدترین درنده گان بوده،

تا جایی که به زبان اگوستین اگر دادگری (عدالت) را از دولتها دور کنید دولتها دزدانی بیش نیستند (فاستر، ۱۳۵۸، ص ۳۵۷).

از دید فارابی راه رسیدن انسان و جامعه به سعادت حقیقی عدالت است و عدالت محور حرکت انسان در مسیر کمال و دستیابی به سعادت است. (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۸)

تأکید فارابی بر عدالت مؤید آن است که عدالت بر نظم‌پذیری و قاعده‌مندی سیاسی دلالت داشته، در نتیجه اهلیت و شایستگی بواسطه آن جامعه عمل می‌پوشد. با این توصیف وقتی عدالت محور و انتظام بخش زندگی سیاسی باشد در آن صورت رابطه قاهر و مقهوری در نظام سیاسی آرمانشهر نفی می‌شود. به عبارت دیگر، اساس روابط در نظام سیاسی فاضله بر التفات، ائتلاف (تعاون)، مودت، تفاهم و تعادل استوار بوده، به طوری که حرکت دایره‌وار اهل مدینه به گرد رئیس تار و پود عاشقانه داشته و مشروعیت رئیس و اطاعت اهالی از او، مختارانه، داوطلبانه، راغبانه و از سر محاسبه است (ناظرزاده کرمانی، صص ۳۷۵-۳۰۳).

نکته اساسی اینکه در نادانشهر (نفاق شهر) متغلب، حاکمان از هر بازخواستی (پرسش) معاف بوده؛ چرا که حکومت بر مردمان حق ذاتی‌شان بوده، و آنان در مقابل مردم هیچ وظیفه‌ای ندارند. در تلقی آنان مردم هیچ حق و حقوقی نداشته، دائماً باید سرسپردگی‌شان را نشان داده تا قدرت سواران احساس غرور کنند. در حالیکه در آرمانشهر وظایف حکومتگران و حکومت‌شوندگان مشخص بوده، به طوری که حکمان پیوسته نظارت شده و مردمان در امر حکومت مشارکت و نظارت نمایند. با مطالعه دقیق و عمیق در آثار فارابی در باب مدینه فاضله این نتایج به دست می‌آید: ۱. حکومت با حکمت پیوند ناگسستنی داشته، در صورت «جدایی حکمت از حکومت زوال سیاسی حتمی است.» (فارابی، ۲۲۵)

فارابی در پی شرایطی است که حکمت حکومت‌کننده حاکمان، یعنی برنامه‌ریزی سیاسی با حکمت و عقلانیت صورت پذیرد؛ زیرا در نگاه فارابی وجود حکومت سالم، بدون حکمت سالم ادعایی بیش نیست.

۲. گاهی بر فارابی ایراد می‌گیرند که ایشان کلی‌گوئی کرده و جزئیات را بیان نکرده است. باید گفت کار فلسفه و فیلسوف طرح کلیات استدلالی است؛ زیرا طرح جزئیات بازمان و وضعیت جامعه باید متناسب شود. اگر فیلسوف از مصادیق یا جزئیات صحبت کند دچار جمود شده در آن صورت فلسفه‌اش دیگر فلسفه نیست؛ زیرا وظیفه فیلسوف طرح حکمت

نظری است. چون فارابی فعال سیاسی نبوده، در نتیجه مسائل حکمت عملی را طرح نمی‌کند. اینجاست که به تعبیر ارسطو «حکمت عملی دانش علمی (مشخص) نبوده»، (Hughes, 2001, P 99) بلکه بینش تجربی است که در عرصه عمل متفاوت می‌شود. به همین دلیل است که فارابی حکمت عملی را به تجربه مستمر و مشاهده مستقیم اشیاء و آگاهی بر داده‌های حسی و تعمیم آنها به قضایای عمومی و قانونمند تعریف می‌کند (فارابی، ص ۲۲۴). فارابی در «فصول منتزعه» که برگرفته از قطعاتی از اظهارات پیشینیان و قدما در باب تدبیر شهرها می‌باشد و مستقیماً و بدون طرح مباحث تفصیلی هستی‌شناختی، به طور مستقیم وارد موضوعات سیاسی شده است و با رویکرد جزئی‌نگرانه به سیاست پرداخته است. به گونه‌ای که برخی آن با عنوان علم سیاست به مثابه‌ی علمی خود آیین و مستقل از آن یاد کرده‌اند (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۳۶۶ به بعد).

۳. در نظام سیاسی آرمانشهر هر چه به رأس هرم قدرت نزدیک شویم مسئولیت کارگزاران افزوده شده و در قاعده آن مردم می‌توانند حاکمان را بیوسته در معرض پرسش و نظارت و انتقاد قرار دهند. اینجاست که فارابی تحقق مدینه فاضله را منوط به تعاون (مشارکت یا همکاری) مردم فاضل با رئیس فاضل می‌داند؛ (فارابی، ص ۲۰۸) زیرا مشارکت با نظارت و انتقاد سازنده مردمان معنادار می‌شود.

۴. فارابی با تأکید بر عدالت مدنی در مقابل عدالت طبیعی (Fakhry, p115) نظام سیاسی قانونمندی را در نظر دارد که در آن وظایف حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان مشخص باشد. عدالت طبیعی فارابی وضعیتی است که در آن وظایف حاکمان و مردمان مشخص نبوده و به زبان هابز می‌توان گفت در آن «جنگ مداوم همه علیه همه» (M. blau and W. Moor, 1972. P 5) جریان دارد، به طوری که همه در صدد غلبه و فریب یکدیگر بوده و شخص پیروز حق دارد از انبوه شکست‌خوردگان سواری بگیرد. در این جوامع «سیاست (قدرت) با ثروت خرید و فروش می‌شود (فلذلک صارت هذه الرئسات تُشتری شراءً بالمال)» (فارابی، ۲۷۲). در حالیکه عدالت مدنی مفهوم جامعی است که تمام عرصه‌های شهروندی در آرمانشهر را نظم می‌بخشد. یعنی عدالت تعیین‌کننده شایستگی‌ها و استعدادها در مناسبات سیاسی و توزیع‌کننده منابع و امکانات عمومی جامعه با فرصت‌های مساوی میان تمام افراد جامعه است، عدالت منشأ سرچشمه قوانین شهروندی در نظام

سیاسی بوده و حتی توازن بخش اخلاق و احوال افراد جامعه است. (تبارفیروزجاه، صص ۲۲۶-۲۲۳) همچنان که گفته آمد فارابی قرار نیست از مصادیق و دلالت‌های ریز عدالت و قدرت که مربوط به وظائف دولتمردان یا نمایندگان مجلس کشورهاست صحبت کند؛ زیرا این امور در زمره حکمت عملی بوده که کارگزاران و سیاستمداران هر قوم و قبیله با محور قرار دادن حکمت نظری باید آن را تدوین و متناسب با شرایط و زمان هر جامعه آن را اجرا نمایند. با این همه حکمت عملی نسبت نزدیکی با حکمت نظری باید داشته باشد و گرنه بین نظر و عمل جدایی حاصل می‌شود. هرگاه عمل از نظر دور باشد مشروعیت تباه و سامان سیاسی فرو می‌پاشد؛ چرا که اولاً صحت و سقم حکمت عملی با حکمت نظری اثبات می‌شود. در ثانی حکمت نظری با حکمت عملی به صورت مکمل باید عمل کنند و گرنه افراط و تفریط فراگیر شده، و برنامه‌ریزی سیاسی تک بعدی می‌شود.

ج - بازسازی حکومت حکمت نبوی

راه برون رفت از نابسامانی سیاسی، فرجام بحث جستار نو در اندیشه سیاسی فارابی است. فارابی با گردآوری از اندیشه سیاسی پیشینیان، حکومت پیشنهادی آنان را کامل ندانسته و در مقام داوری مراتب حکومت نوین را پیشنهاد نمود. دلیل پیشنهادی او با اینکه ریشه در گذشته دارد در نوع خود یکتاست. پرسش عمده اینکه فارابی چگونه تجویز و راه حلی برای خروج از نابسامانی سیاسی ارائه کرده است؟

در پاسخ می‌توان گفت که: فارابی با گردآوری دقیق از پیشوایان فلسفه سیاسی (افلاطون و ارسطو) و اندیشه اشراقی شرفیان، به خصوص اندیشه سیاسی اسلام راه برون رفت از نابسامانی سیاسی را «بازسازی و تداوم حکومت حکمت نبوی(ص) براساس اصول امامت شیعی» قراردادده است. اینکه چرا فارابی چنین داوری کرده، از پرسشهایی است که هنوز جواب قانع‌کننده‌ای از نظر فارابی‌شناسان ارائه نشده است. به تعبیر رضا داوری، مسئله مهم این است چگونه یک فیلسوف یک نظام سیاست بنا نموده که در اصول و ارکان با تعلیمات امامان شیعه منطبق است؟ (داوری، فارابی فیلسوف فرهنگ، ص ۲۴۳) جالب اینکه در این زمینه هرکس از ظن خویش یار فارابی شده و اظهارات متفاوت و متناقضی ارائه شده است. بعضی او را مقلد یونانیان و بعضی فیلسوف مستقل و بنیانگذار

دانسته‌اند. عده‌ای او را شیعه و عده‌ای به او اصالت عربی یا ترکی می‌دهند. بعضی او را مرتد و لامذهب و درباری شمرده‌اند! وقتی در عقاید فیلسوفی چون فارابی این اندازه اختلاف باشد در نتیجه مقام داوری او هم نادیده انگاشته شده و حقیقت به درستی اداء نمی‌شود. اما باید پرسید مقام و مرتبه یک فیلسوف را مقام گردآوری‌اش مشخص می‌کند یا مقام داوری‌اش؟ اگر مرتبه داوری تعیین‌کننده باشد آنگاه می‌توان گفت چرا فارابی راه حلی ارائه داده که حداقل با اصول امامت شیعی تناقض نداشته و اغلب با ویژگیهای امامت شیعه منطبق است. نکته قابل توجه اینکه فارابی با ارائه این راه حل چه هدفی در اوج انحطاط خلافت و سلطنت مطلقه حکام سرکش داشته است؟ (اسپریگنز، صص ۵۰-۴۱)

به نظر می‌رسد معلم ثانی با تأکید و تجویز بر اصول امامت شیعه در صدد محدود کردن خلافت مطلقه خلفای اهل سنت بوده تا هم حکومت آرمانی بشر تحقق یابد و هم زندگی سیاسی حاکمان دارای نظم و سامان قانونمند شود. چیزی که امروزه به عنوان حکومت قانون در چهارچوب نهادهای سیاسی قانونمند متصور می‌شود، زیرا فارابی برای سطوح مختلف حکومت وظایف و اختیارات مشخصی ذکر کند؟ در صورت قبول این فرض می‌توان سطوح پنجگانه ریاست مدینه فاضله فارابی را حکومت بر مبنای قانون و اصول مشخص تجزیه و تحلیل نمود. در غیر این صورت، باید او را توجیه گر استبداد مطلقه بدانیم که باروح اندیشه سیاسی‌اش سازگار نیست؛ زیرا تداوم حکومت نبوی براساس اصول امامت شیعی حکومت بی‌قید و شرط نبوده، بلکه حکومت عقلانی مقید به ضوابط شرعی و عرفی مقبول حکومت شونندگان باید باشد. تعمق در سیره پیامبر(ص) و امام علی(ع)، به خصوص نکته‌های عمیق نهج البلاغه مؤید این مدعا است. تأکید امام علی بر حقوق متقابل حاکمان و مردمان، همچنین بازخواست و اعتراض بدون ترس مردم از حاکمان در نهج البلاغه هر خواننده منصفی را به تکاپو وامی‌دارد. فارابی با طبقه‌بندی حکومت از سطح عالی (آرمانی) تا ممکن، سامان مدنی قانونمندی را برای مسلمانان در نظر داشت که اولاً به هرج و مرج سیاسی زمانش پایان دهد. در ثانی ماهیت دروغین حکومت حکام زر و زور و تزویر در مقابل حکومت عقلانی مشروع را افشا کند.

چرا فارابی مسأله حکومت را به جای اینکه توجیه شرعی نماید تبیین عقلانی و فلسفی می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال با زبان فارابی باید گفت که شرع خود در زمان او بازیچه

حکام مزور و علمای درباری بوده و خود عامل تفرقه و دورویی شده بود. در این سیه بازار هر کس مدعی و بانی مطلق شرع شده و عقاید خرافی خود را به نام شریعت قالب می نمود. این شبه متشرعان فیلسوف نما، معمولاً آتش بیار معرکه های قدرت طلبی بوده، با تمسک به شرع، عقل را مثلثه می کردند. این مزدوران مزور، بهترین شیوه عوام فریبی را تمسک ظاهری به شرع در نفی عقلانیت می دیدند. عقل و شرع با اینکه هر دو عطیه الهی اند اما اغلب در معرض توطئه زورمداران زبرپست بوده اند، به طوری که در قرون وسطی شرع بازیچه زبان و عقل مثله در بازار ریاکاران، و در عصر جدید عقل ابزار سودپرستانه و شرع مخدّری برای توده های عوام شد. در این عرصه عقل و شرع باید نافی یکدیگر باشند تا هر مدعی دروغینی خود را حق مطلق جلوه دهد. اما در قاموس اندیشه سیاسی فارابی عقل و شرع نافی یکدیگر نبوده و به زبان فیلسوفانه او می توان گفت شرع، بنیاد عقلانی دارد. به عبارت دیگر، فلسفه «بنیادشریعت» بوده، به طوری که عقل صورت برهانی و شرع صورت اقتنائی دارد و این دو در سامان سیاسی (مدنی) جامعه به عنوان مکمل عمل می کنند و گرنه نمی توانند مؤثر و صحیح به کار گرفته شوند. همان طور که این دو در عرصه عمل به تعبیر فردوسی باید مانند دو برادر عمل نمایند، ولی حقیقت شرع باید توسط عقل (عقل حقیقی یا فیلسوف حقیقی) اثبات گردد و گرنه هر خرافه ای به عنوان شریعت به انبوه مؤمنان مقلد قالب می شود. در آن صورت، دین دام شده به نام حقیقت سر حقیقت را می بُرنند، همان طور که در جریان حکمیت تمسک (ظاهری) به شرع حربه تعطیل عقل شده بود. (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵) این جاست که شریعت مسلمانان (مؤمنان) را بیش از پیش به معرفت، تفکر، تعقل و تدبیر تشویق نموده، تاجایی که هیچ شریعتی به اندازه شریعت اسلام تأکید به دانایی و آگاهی ننموده است. این امر چراغ راه معلم ثانی شده تا عقل یا فلسفه را معیار عام (کلی) قرارداد و با آن مسأله حکومت (رهبری) در جامعه مسلمانان را تفسیر حکیمانه نماید، به طوری که حتی سومین رهبر پیشنهادی او باید فقیه فیلسوف باشد.

همچنان که گفته شد فارابی با گردآوری دقیق و داوری عمیق راه حل نابسامانی سیاسی را بازسازی حکومت نبوی قرارداد و آن رانه به زبان متشرعان، بلکه باروش فیلسوفان تبیین

عقلانی نموده است. فارابی سطوح حکومت آرمانی مسلمانان را از سطح عالی تا دانی بدین شرح بازآفرینی کرده است:

۱. حکومت (ریاست) رئیس اول، که متصل به عقل فعال و مورد خطاب وحی الهی بوده، (الملک، سابق الذکر، ص ۲۹۲ و السیاسة المدنیة ملکشاهی، ص ۲۰۳) و او بالطبع حاکم مشروع و مطلق مردمان آرمانشهر است. فارابی برای رئیس اول عناوینی چون امام، نبی، ملک، فیلسوف، واضع النوامیس و... ذکر می کند. فارابی برای این نوع ریاست در کتاب آراء دوازده ویژگی ذکر کرده که در کتاب تحصیل السعادة چهار ویژگی دیگر بر آن می افزاید.

۲. حکومت رؤسای تابعه مماثل، که به عناوین ائمه الهدی، رئاسه الابرار و الملک هوملک بالمهنة الملکیه و... متصف بوده، و آنان در بینش فارابی مانند رئیس اول مرتبط به عقل فعال هستند. به عبارت دیگر، رهبران سیاسی تابعه همانند مدیر سیاسی اول به منبع فیض حکمت متصل بوده، وظایف و شرایط او را (رئیس اول) دار او مانند او رفتار می کنند. مفسران شیعی آثار فارابی، مدیریت نوع دوم را بر وضعیت «امامان» دوازده گانه خویش تطبیق می دهند (پزشکی، ۱۳۸۳، صص ۱۹۱-۱۹۰).

۳. حکومت فقیه یا ملک سنه که عنوان «پادشاهی بر طبق قانون (شریعت اصیل گذشته)» به آن اطلاق می گردد. مشروعیت این نوع ریاست ناشی از فقه، یعنی استنباط و اجتهاد از شریعت است. فارابی در مقابل این سه نوع حکومت تک رئیسی به دو نوع حکومت شورائی در آثارش، به خصوص آراء تأکید می کند.

۴. حکومت رؤسای سنت (رؤساء السنه)، که دو نفر فقیه (حکیم) یا یکی فقیه و دیگری متخصص در امور دیگر، به طور مشترک جامعه را بر طبق شریعت و روش سه نوع ریاست قبلی اداره خواهند کرد.

۵. حکومت رؤسای افاضل (رئاسه الافاضل)، متشکل از شش نفر کارشناس که هر کدام به یکی از شش شرط حکومت و زمامداری مطلوب فارابی متصف بوده، و بر اساس شریعت و روش ریاسات پیشین جامعه را اداره نمایند (تبار فیروز جاه، قبلی، ص ۲۴۷). با این توصیف چند نکته لازم به یادآوری است:

۱. به نظر می رسد فارابی سه نمونه اخیر ریاست مدینه فاضله را برای دوران غیبت امام زمان (عج) طراحی کرده است. از محتوای فصل ۹ کتاب الملک فهمیده می شود که فارابی

ریاست فقیه را برای زمان غیبت طرح کرده است؛ زیرا او لفظ «مضی» را به جای لفظ «فات» به کار برده که معلوم می‌شود امام (معصوم) زنده وجود دارد. از جهتی، فقیه در اصطلاح فارابی، همان فقیه در اصطلاح کنونی نبوده، بلکه فقیه علاوه بر حکمت متصف به مجموعه علوم از جمله فقه اصطلاحی است (حقیقت، ۱۳۸۱، صص ۱۹۱-۱۹۰). ناگفته نماند فقه جزء حکمت عملی است.

۲. فارابی در مقام گردآوری گرچه تحت تأثیر فرهنگهای مختلف می‌باشد و از آنها بهره می‌گیرد؛ اما، در مقام داوری به نوع ریاست نیکان (ابرار) مورد قبول فرهنگ ایرانی با گرایش شیعیان علوی می‌رسد که در آن دین و دولت چنان به هم می‌آمیزند که علی‌رغم عین هم بودن، در مقام عمل برای تحقق هدف، مکمل می‌شوند. این نکته می‌رساند چرا فقط ایرانیان، آن هم شیعیان بر خلاف اکثریت اهل سنت به فلسفه توجه جدی نموده و از تداوم رسالت پیامبر(ص) تفسیر فلسفی ارائه دادند. تفسیری که به اصل انسداد نبوت مهر بطلان زده و آن را از مشروعیت می‌اندازد.

۳. فارابی در فلسفه سیاسی با طرح رهبری رهبران مماثل و طرح رهبری بر مبنای سنت (فقیه فیلسوف) تداوم نبوت فلسفی را اعلام داشت. این اصل بنیاداندیشه خلافت را زیر سؤال برده و آن را از اعتبار می‌اندازد. این نکته می‌رساند چرا فارابی از لفظ «خلافت» برای توصیف ریاست مدینه فاضله استفاده نکرده است؟ در حالیکه این واژه قرآنی مثل الفاظ امام، نبی، ملک و غیره می‌توانست مورد استفاده باشد؟

۴. از مباحث کتاب المله مشخص می‌شود الگوهای مدن غیر فاضله و مدینه فاضله خیالی (ساخته ذهن متفکر) نبوده، بلکه این مدن سابقه تاریخی و مکانی داشته‌اند. فارابی در فصل ۲ کتاب المله اشاره می‌کند به انبیاء، پادشاهان فاضل، رؤسای نیکو و امامان حق و هدایت که به صورت متوالی در گذشته و حال هستند (منظور از متوالی امامان معصوم مورد نظر شیعه می‌تواند باشد). همچنین پادشاهان پست و رؤسای تبهکار که در گذشته و حال مسلط بر مردمان مدن جاهله و ضاله بوده و هستند (المله، سابق الذکر، صص ۲۹۳). این تأکیدات نشان می‌دهد فارابی یوتوپیا ناکجاآباد (utopia) خلق نمی‌کند؛ زیرا اولاً، یوتوپیا اوضاع و احوال زمانه را در نظر نمی‌گیرد. در ثانی، عقل و تفکر و اختیار از انسان سلب می‌شود. ثالثاً دین در یوتوپیاشان و مقامی نداشته به ظاهر صرف

تبدیل می‌شود (خدا غائب است). رابعاً، یوتوپیا مخالف هرگونه تغییر و تحول است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۷، صص ۹۴-۹۱).

نتیجه گیری

این مقاله به چهار بخش اصلی تقسیم شد: بحران سامان سیاسی، دلایل بحران سامان سیاسی، سامان سیاسی فاضله و بازسازی حکومت حکمت نبوی (ص). فارابی اوج بحران سامان سیاسی را در انحطاط و استبداد می‌دید. او دلیل فراگیر استبداد و انحطاط را جدایی حکومت از حکمت (نبوی یا حقیقی) می‌دانست. فارابی بنیاد حکومت پیامبر (ص) را فلسفی دانسته، به همین دلیل سعی می‌کرد آن را متناسب با اوضاع و احوال زمانه دگرباره احیاء و بازسازی کند.

فارابی با گردآوری عمیق و دقیق از فرهنگ‌های مختلف می‌کوشید برای اوضاع و احوال آشفته زمان خود و درمان بیماریهای سیاسی- اجتماعی جوامع عصرش، راه حل عقلانی بیابد. به همین دلیل راه برون رفت از بحران سیاسی را برگشت هوشمندانه به شریعت اصیل و بسط و بازسازی نبوت فلسفی امکان‌پذیر می‌دید. این داوری آگاهانه فارابی می‌رساند هر قوم و ملتی که از گذشته خود دور شود یا بدان کورکورانه پشت کند، آینده‌های بسامان نخواهد داشت. اینجاست که فارابی با تأمل دقیق و عمیق در تاریخ فلسفه گذشتگان، فلسفه سیاسی عمیق مسلمانان را بنیاد می‌نهد. فارابی با تأسیس فلسفه سیاسی اسلام نه می‌خواست عقل را شرعی و نه شرع را عقلی کند، بلکه اساسی ترین هدف او قاعده‌مند شدن و عقلانی کردن سیاست و حکومت در جامعه مسلمانان بود. به عبارت دیگر، فارابی حکومتی را در نظر داشت که در آن تکالیف (وظایف) و حقوق فرمانروایان در مقابل فرمانبران مشخص بوده، فرمانبران بر اساس قانون از حاکمان اطاعت نمایند. منظور از حکومت قانون، حکومت بر مبنای قانون عقل جهاننداری است. بنابراین، وقتی حکومت مبنای عقلانی و مبنای مشخص داشته باشد اطاعت آگاهانه و ریاست مسؤله می‌شود.

در این مقاله کوشش شد تا محتوای اندیشه سیاسی فارابی بر الگوی اسپریگنز قالب‌ریزی شود و در واقع قالب بیانی جدیدی برای انتقال و فهم آن ارائه شود.

نوآوری این مقاله نه در محتوا که در قالب و شیوه عرضه مطالب است. با این همه هر قالب و الگویی ضمن آنکه نوری بر مطلب می تاباند و منطقه‌ای را روشن می‌کند، ممکن است اندکی اغواگر باشد و محدودیت‌های تصنعی بر کار ایجاد کند. با این همه به نظر می‌رسد روش جستجوی اسپریگنز در فهم، انتقال و نشان دادن ظرائف اندیشه سیاسی و خویش جدیدی از اندیشه فارابی از قدرت توضیح دهندگی زیادی برخوردار است.

فهرست منابع

- فارسی:

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، تهران، علمی و فرهنگی، ج ۹، ۱۳۷۹.
- ابوزید، نصر حامد، نقد گفت‌مان دینی، ترجمه حسین یوسفی اشکوری / محمد جواد جواهر کلام، تهران، یادآور، ۱۳۸۳.
- اسپریگنز، توماس، فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۶۵.
- الفارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، قدم له وعلق علیه الدكتور البیرنصری نادر، ایران، المكتبة الزهراء، سنه ۱۴۰۵.
- الفارابی، ابونصر محمد، کتاب الملک، محسن مهدی، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۷۹.
- بیومی مدکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- الفارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، التحقیق جعفر آل یاسین، ایران، حکمت، ۱۳۷۱.
- الفارابی، ابونصر، فصول متزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- برزگر، ابراهیم، مسأله فلسطین در اندیشه سیاسی اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال ششم، شماره ۱۲، ۱۳۸۳.
- پزشکی، محمد، چستی فلسفه سیاسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- جمشیدی، محمد حسین، نظریه عدالت از دیدگاه ابونصر فارابی و امام خمینی و شهید صدر (ره)، تهران، پژوهشکده امام خمینی و...، ۱۳۸۰.
- حقیقت، سید صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

- رجائی، فرهنگ، *معرکه جهان بینی ها*، تهران، حیاء کتاب، ج ۲، ۱۳۷۶، ص ۹۱.
- رجایی، فرهنگ، *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران، ج ۲، قومس، ۱۳۷۵.
- رجائی، فرهنگ، *قانون عقل جهانداری*، ماهنامه آفتاب، شماره ۳۵، خرداد ۱۳۸۳.
- شاهنامه فردوسی، *با دیباچه زول مول*، تهران، امیرکبیر، در ۷ جلد، چ پنجم، ۱۳۷۶.
- عباس تبارفیروزجاه، *حبیب اله، اندیشه سیاسی فارابی براساس روش جستاری اسپرینگز*، پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه علامه طباطبایی (دانشکده حقوق و علوم سیاسی)، ۱۳۸۵.
- عبدالرازق، مصطفی، *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان، نشر پرش، ۱۳۸۱.
- فارابی، ابونصر محمد، *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- فارابی، ابونصر محمد، *السیاسه المدنیة (عربی-فارسی)*، ترجمه و شرح حسن ملیک شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- فاستر، مایکل ب، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، جلد ۱ قسمت ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، با دیباچه زول مول، تهران، امیرکبیر، جلد ۵، ۱۳۷۶.
- گالستون، ماریا، *سیاست و فضیلت؛ فلسفه سیاسی فارابی*؛ ترجمه حاتم قادری، تهران، بقعه، ۱۳۸۶.
- مهاجرنیا، محسن، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- مهاجرنیا، محسن، *زوال دولت در فلسفه سیاسی فارابی*، فصلنامه علوم سیاسی، سال سوم، ش ۱۰، ۱۳۷۹، به نقل از آراء اهل المدینه الفاضله.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد دوم، تهران، ۱۳۷۰.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، دانشگاه الزهراء «س»، ۱۳۷۶.
- نقیب العطاس، سید محمد، *اسلام و دنیوی گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۷۴.
- انگلیسی:

- Aristotle, *The Politics*, Translated By T.A. Singclair, New York, Penguin, 1981.
- Aristotle, *On Ethics*, Gerard J. Hughes, New York, Routledge, 2001.
- W.Moor, *a reader's Guide to the Social Sciences*, edited by bert F.hoselitz, New York and London, 1972.
- Galston, Miriam, *Politics And Excellence* (The Political Philosophy Of Alfarabi), New Jersey, Princeton University Press, 1991.
- Hammond, Rev. Robert, *The Philosophy Of Alfarabi* And Its Influence On Medieval Thought, New York, The Hobson Book Press, 1947.
- Tibi, Bassam, *Islam Between Culure And Poltics*, Great Britain, 2002.

