

## عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی

● دکتر بهرام اخوان کاظمی \*

چکیده: در اندیشه سیاسی فارابی، عدالت از مفاهیم کلیدی است و حتی در محتوایی بسیار متنوعتر و گسترده‌تر از فلاسفه یونان طرح می‌شود. موضوع اصلی اندیشه وی برعکس افلاطون، عدالت نیست، بلکه سعادت است. بحث او با خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز می‌شود، و به عدالت می‌انجامد که فرعی از همین مباحث است و با آنها ارتباطی تنگاتنگ دارد. فارابی ضمن ارائه تعریف‌های گوناگون از عدالت، سعی دارد تا عدالت عقلی را با آموزه‌های دینی هماهنگ سازد. وی ماهیت عدالت در مدینه‌های مضافاً را به معنای تغلب و استیلا می‌داند. در این جوامع به جای عدالت و تعاون - که موجد رابطه صحیح سیاسی است - جور، تغلب و تغلب جریان دارد. و این، همان بیماری سببی و عامل انحطاط در روابط اجتماعی و نظام سیاسی است. فارابی مشکل بنیادین نظام‌های سیاسی دوره اسلامی را در انحطاط خلافت اسلامی، جدایی بین نظر و عمل، انحراف از مسیر عدالت، و استیلای اندیشه تغلب در این دو حوزه می‌داند. هدف تلاش فلسفی وی، بررسی علل انحطاط خلافت و بحران آن از این ناحیه است. فارابی در فلسفه سیاسی خود از عدالت به نفع خودکامگی و تغلب عقب‌نشینی نکرده است. شرح و نفی شدید «مدینه‌های مضافاً»، از سوی وی، شرح و نفی جوامع مدنی عصر او و اعتراض فیلسوفانه و زیرکانه به وضعیت موجود و رد مشروعیت حکام ستمگر است.

واژه‌های کلیدی: ۱. عدالت ۲. تغلب ۳. خودکامگی ۴. فارابی ۵. آرمانگرایی ۶. واقعگرایی

## مقدمه

عدالت از بنیادی ترین مفاهیم در علوم انسانی و از جمله در علم سیاست است. در دین مبین و خاتم ادیان، اسلام، نیز چنین است. این مفهوم از اصول کانونی و محوری اسلام می‌باشد و آیات بسیاری درباره عدالت - همچنین مترادفها و متضادهای آن - وارد شده است. حتی گفته می‌شود که یک دهم آیات به طور مستقیم و غیرمستقیم مربوط به این موضوع است.

در علم سیاست هم، عدالت دارای اهمیت بی‌همتایی است. عدالت جزء تفکیک ناپذیر قدرت سیاسی و وجه ممیز آن با زور است، و مشروعیت قدرت و انقیاد مردم را از آن، تضمین می‌نماید. عدالت، مبنای تعهد سیاسی اجتماعی افراد در اطاعت از دولت و قوانین آن است. بنابراین، به این معنا در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد. به تعبیری، می‌توان آن را جامعترین غایت سیاسی شمرد.

یکی از دشواریهای بحث از این مفهوم بنیادین، دشواری وابهام در تعریفها و معانی آن است. اما با اندکی تفحص بخوبی روشن می‌شود که در اندیشه‌های سیاسی اسلام، عدالت چه در منابع اصیل آن و چه در اندیشه متفکران این دینت، بخوبی تعریف شده است.

کلمه عدل را معمولاً با چند معنا و کاربرد در اندیشه‌های اسلامی یاد می‌نمایند که مأخوذ از قرآن، سنت نبوی و کلام امام علی علیه السلام است. این معانی عبارتند از: راستی، درستی، داد، مثل، موزون بودن، رعایت تساوی و نفی هر گونه تبعیض، قرار دادن و نهادن هر چیزی در جای خویش، رعایت حقوق افراد، دادن حق به حقدار، و رعایت استحقاقها در افاضه وجود به وسیله خدای متعال.

نخستین فیلسوف جامع اسلامی، فارابی، مباحث مستوفایی را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است. لذا با توجه به اهمیت اصل عدالت در اسلام و اندیشه‌های سیاسی آن، این مقاله به موضوع ماهیت عدالت در اندیشه فارابی می‌پردازد و قصد دارد ضمن توضیح نظریات وی در این باره، به این موضوع هم بپردازد که موضع معلم ثانی در قبال حکام جابر و متغلب چگونه بوده و آیا خودکامگی و میزان آن در عصر وی، نظریات عدالت فارابی را از خود متأثر ساخته و او را از آرمانگرایی به واقعگرایی منحط و عقب‌نشینی از عدالت به نفع تغلب و خودکامگی سوق داده است؟ یا اینکه فارابی همچنان با سعادت تجویی و عدالتخواهی پایدار، بر نحله آرمانگرایی خویش باقی مانده است؟

مقاله حاضر، به چنین پرسشهایی نظر دارد.

### مقام فارابی و جایگاه و اهمیت اندیشه فلسفی وی

بی‌تردید پس از روزگار ترجمه آثار یونانی به زبان فارسی، نخستین فیلسوف جامع اسلامی، ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی<sup>(۱)</sup>، ملقب به معلم ثانی، است که مترجمان او را «فیلسوف المسلمین» نامیده‌اند. ابونصر متولد فاراب، از شهرهای ترکستان در سرزمین ماوراءالنهر و به تعبیری خراسان، بود. تولدش به سال ۲۵۹ق/۸۷۲ م رخ داد، و به سال ۳۳۹ق/۹۵۰ م نزد سیف‌الدوله علی بن حمدان در خلافت الراضی و المقتدر عباسی، در دمشق درگذشت. پدر فارابی، از فرماندهان سپاه سامانیان بود.

فارابی را اولین و شاید آخرین فیلسوف نظام‌ساز در اسلام می‌شناسند. وی در حقیقت نخستین اندیشمند بزرگ دوره اسلامی است که از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و حکمت عملی و با تأثیر از فیلسوفان یونانی، مذهب تشیع و اندیشه ایرانی‌شهری، به تأملی ژرف در سرشت مدینه و ارتباط انسان با آن پرداخت و با گذر از راهی که به وسیله مترجمان نوشته‌های یونانی در طلیعه دوره اسلامی هموار شده بود، به سرزمینهای نامکشوف دست یافت و بر آن طرحی از کاخ بلند افکند.

اگرچه فارابی از افلاطون، ارسطو و فلوطین مطالب زیادی اخذ کرد، ولی شخصیت خویش را حفظ نمود و به آنچه از دیگران گرفت، رنگ خاص خود را زد.

فارابی با توجه به فلسفه یونان، ماده فلسفه یونان را گرفت و صورتی نو به آن داد. از این رو، وی در فلسفه مجتهد است، نه مقلد صرف فلسفه یونان. لذا فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بوده و فلسفه سیاسی را در عالم اسلام بنیان گذاشته است. او برای اسلام فلسفه‌ای بنیاد نهاد که قائم به ذات خود است، نه رواقی است، نه مشایی، و نه نو افلاطونی، بلکه پدیده تازه‌ای است که از همه این مدارس تأثیر پذیرفته و از این منابع سیراب شده، ولی روح آن، روح اسلام است، «الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۴۷». وی هماهنگ‌سازی فلسفه یونان را با اسلام - که کندی آغاز کرده بود - ادامه داد و راه را برای ابن‌سینا هموار ساخت.<sup>(۲)</sup>

«اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط و منظم از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم داشت، فارابی را می‌توان بنیانگذار تفکر سیاسی با ساختاری مستحکم از مبادی و اصول سازگار فلسفی، در جهان اسلام دانست. اگر افلاطون مسائل همیشگی در حوزه تعقل مدنی

را در یک منظومه فلسفی ساخت و پرداخت، فارابی کوشید تا با بهره‌گیری از میراث یونانی و با برخوردارگی از آموزه‌های دین اسلام، پاسخی بر این سؤالها بیابد.

اگر ارسطو بنیانگذار تفکر منطقی در جهان است، فارابی نیز با شرح، تفسیر، توصیف و تحشیه آثار و مضموم ساختن آنها با مثالهای روشن، دقیق و قابل فهم، مسئول شریان علم منطق یونانی به درون کالبد عالم اسلامی است. به این ترتیب می‌توان نقش فارابی را در جهان اسلام، بسان مجموعه‌ای از تأثیر افلاطون و ارسطو در جهان دانست» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۲-۳).

کوشش فارابی در این میان، در آشتی و تطابق آموزه‌های دینی و تفکر فلسفی، تطبیق و ایجاد سازگاری میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو، حایز اهمیت بیشتری است.

در بحث عدالت از دید فارابی، این نکته بسیار جالب است که ابتدا، عدالت و توازن و اعتدال را می‌توان در روش عقلی و متد علمی وی مشاهده کرد. قبل از فارابی، گرایش به هماهنگ ساختن و وفق دادن رواج یافته بود.

«این اندیشه مخصوصاً از آن جهت ملایم طبع مسلمانان بود که اندیشه اسلامی، خود یک نوع هماهنگ‌گرایی فطری است؛ بدین طریق که همواره از تلفیق آرای مختلف، آرای تازه‌ای بیرون می‌کشد که «حد وسط» و شکل «معتدل» آنهاست. و مسلمانان اغلب به این آرای حدوسط و معتدل، علاقه بیشتری نشان داده‌اند... فلاسفه اسلام نیز برای هماهنگ ساختن و التیام میان مذاهب پیشینیان کوششی بسیار مبذول داشتند» (Madkour, 1934, pp.14-15).

فارابی نیز از جمله کسانی است که می‌خواهد آرای مختلف را با هم وفق دهد. وی در این راه بر همه اسلاف خود پیشی می‌جوید تا آنجا که به توفیق میان نظریات متباین بسنده نمی‌کند و تأکید می‌کند که فلسفه یکی است و حقیقت فلسفی - هرچند مذاهب فلسفی متعدد باشند - متعدد نیست. فارابی در ساختن دستگاه فلسفی خویش، به گزینش و هماهنگ ساختن علاقه داشت و کتاب الجمع بین رأی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو را به قصد تألیف آرای این دو فیلسوف نگاشت.

لذا فلسفه مستنتج از روش اعتدالی فارابی، آمیزه‌ای از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی است، که رنگ اسلامی و بخصوص شیعی اثنا عشری دارد. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی، در اخلاق و سیاست افلاطونی، و در ما بعدالطبیعه فلوپینی است (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۰۰). پس، وی در

فلسفه نظری از ارسطو پیروی می‌کرد، اما در فلسفه عملی و سیاست بیشتر به افلاطون مایل است. استاد محمدتقی دانش‌پژوه در این باره می‌گوید (دانش پژوه، ۱۳۶۷، صص ۱۷۸-۱۷۹):

«از دفترهای سیاسی فارابی آشکارا در می‌یابیم که دو فلسفه نظری و عملی با هم پیوستگی دارند، و هم می‌رساند که اندیشه فلسفی او یکپارچه است. و او در شالوده‌ای که برای کشورداری و سیاست ریخته، در نهان می‌خواسته است که دستور کشورداری ویژه خود را از اندیشه یونانی و ایرانی گرفته و به مردم روزگار خود پیشنهاد نماید و در این باره با اندیشه سیاسی شیعی امامی و فاطمی بسیار نزدیک می‌باشد. شاید روی همین اندیشه بود، که سرانجام زندگی خود را در دربار سیف‌الدوله در حلب به سر برده است؛ همانجا که سرایندگان و نویسندگان شیعی مانند متنبی، ابوفراس و ابن‌خالویه روزگار خویش را گذرانده‌اند.»

مقایسه دیدگاه فارابی با نظر افلاطون و ارسطو درباره عدالت در اندیشه سیاسی فارابی، عدالت از مفاهیم کلیدی است و در محتوایی بسیار متنوعتر و گسترده‌تر از افلاطون طرح می‌شود. مسئله افلاطون در کتاب جمهور، کشف طبیعت ظلم و نیز پاسخ به این سؤال است که آیا انسان عادل سعادت‌مندتر است یا ظالم؟ از آنجا که ذات و قوانین حاکم بر «Polis»، عیناً همان ذات و قوانین حاکم بر نفس با ابعاد بزرگتر است، افلاطون مسئله خود را در چهارچوب «Politia» بررسی می‌کند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۳). برخی مانند ولاستوس گفته‌اند: عدالت افلاطونی به جای اینکه درباره ارتباط انسان با دیگر انسانها مطرح شود، مسئله‌ای فردی است و افلاطون در تعریف عدالت از این پیش‌تر نمی‌رود (Vlastos, 1971, p.71).

باید در نظر داشت که ارتباط نزدیک میان ما بعدالطبیعه و سیاست در اندیشه فارابی، نظریه آلی (ارگانیک) وی را در باب انسان و ارتباط او با خداوند، جهان و هموعانش، چنانکه در نظام اعتقادی مسلمانان موجود است، بیشتر متجلی می‌سازد. بنابراین عقیده، سیاست و اخلاق به منزله تداوم و گسترش ما بعدالطبیعه یا والاترین مظهر آن؛ یعنی علم کلام یا خداشناسی، به شمار می‌رود. به همین دلیل، مهمترین کتاب ما بعدالطبیعی فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، مانند کتاب جمهور افلاطون - که بی‌شک الگوی فارابی بود - با بحث درباره عدل و ارتباط آن با فرد و دولت آغاز نمی‌شود (فخری، ۱۳۷۲، صص ۱۱۶-۱۱۷)؛ بلکه با بحث درباره خداشناسی، نبوت و

مسائل مربوط به آن دو آغاز می‌گردد تا برسد به عدالت که فرعی از همین مباحث است و با آنها ارتباط تنگاتنگ دارد (حلی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۶).

در اندیشه افلاطون، تأملات و تفکرات فلسفی، حول محور عدالت، تعریف و خصایص ماهوی آن دور می‌زند، اما مسئله فارابی سعادت است. او مفهوم «شهر» را به عنوان اجتماع کامل مدنی که می‌تواند منبع و منشأ خیر و کمال اهالی آن باشد، از سلف یونانی و بویژه افلاطون و ارسطو اخذ می‌کند. اما برخلاف افلاطون، به جای عدالت، سعادت را هدف غایی آن می‌گیرد؛ سعادت که از بسیاری جهات، بر مفهوم سعادت ارسطویی منطبق است (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷).

افلاطون و فارابی با توجه به شرایط ظلم، جور، قهر، غلبه و فساد عصر خویش، در لزوم تأسیس مدینه‌ای آرمانی و شریف برای رسیدن به عدالت و سعادت هم‌رأیند؛ اگرچه تفکر آرمانی آنان در این جهت، مختص زمانه ایشان نیست.

براین اساس، با آنکه هر دو فیلسوف در جستجوی خیر برای «انسان» - و نه ضرورتاً فرد - هستند، فیلسوف یونانی این خیر را در عدالت، توازن و اعتدال در نفس انسان، و فیلسوف مسلمان (فارابی)، در سعادت مدینه می‌یابد. برای اولی، شهر آرمانی ماهیتی اعتباری برای تعریف و توصیف عدالت دارد، ولی برای دیگری، شهر آرمانی منزلتی اصیل برای نیل به سعادت به شمار می‌رود. فارابی به این دلیل شأنی اصیل برای مدینه فاضله قایل است، که غایت آن سعادت انسان می‌باشد؛ سعادت که تحصیل آن بدون زندگی در مدینه‌ای آرمانی ممکن نیست.

البته، ذکر این مطلب چیزی از اهمیت و کلیدی بودن موضوع عدالت نزد فارابی نمی‌کاهد. او در موافقت با افلاطون و ارسطو عقیده داشت که هیچ‌گونه نظم سیاسی امکان دوام ندارد، مگر اینکه بر صفات فضیلت و کمال - که او به آنها فضایل اطلاق می‌کند - و بر عدالت بنا شده باشد (khadduri, 1984, p.85). فارابی بیان داشت که عدالت، برترین فضایی است که بشر تلاش می‌کند آنها را بسازد، و پایه و اساسی است که نظم سیاسی بر آن استوار است (khadduri, 1984, pp.85-86).

رابطه فلسفه، سعادت و سیاست از نظر فارابی این گونه است (داوری، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۶):

«فلسفه در نظر وی، علمی است که ما را به سعادت برساند، و سعادت در مدینه حاصل می‌شود.

پس، موجود باید به سیاست بپردازد. اما بقای سیاست، به عدل و علم به نظام عدل است.»

در میان آثار فارابی در سه کتاب، السياسة المدنیة، آراء اهل المدينة الفاضلة و الفصول المدنیة، بیشتر به بحث عدالت پرداخته شده است. ظاهراً فارابی دو رساله اخیر را در اواخر حیات خود نوشته است، و در نتیجه می‌توان آنها را منعکس کننده اندیشه تکامل یافته او در زمینه مورد بحث تلقی کرد.

مجید خدوری در بحث از موضوع عدالت از دید فارابی، آن را «عدالت عقلی به عنوان عدالت ایده‌آل» نامیده است. وی بر این باور است که نقش فارابی صرفاً در تلخیص و بازگویی نظریات افلاطون و ارسطو نبود، بلکه او نظریه مختص عدالت خویش را که مبتنی بر هماهنگی بین عقل و دین بود، ارائه کرده است (khaddur, 1984, pp. 84-85).

#### تعریف‌های عدالت از منظر فارابی

در آثار فارابی، چند تعریف برای عدالت قابل شناسایی است:

#### ۱. عدالت، خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات

عدل الهی، مقتضای وجود عدالت در سرتاسر عالم دارد. عدل در هستی، معلول فعل علت العللی است که خود عدل، کمال و عشق لم یزل و لم یزال بوده، منظومه وجود، مفیض عدالت و کمال او است. با آنکه اصناف اشیای عالم تحت قمر، حاصل تألیف و ترکیب ماده و صورت است، با این حال، این فعل و انفعالات بر منتهای نظم و در کمال عدالت و تدبیر انجام می‌گیرد؛ آنچنانکه گویی اندیشه‌ای متعال و حکیمانه کارگاه هستی را در نهایت عدالت اداره می‌کند و رابطه علی حاکم در این نظام، بر پایه عدل مستقر و لایتغیری استوار شده است که در آن هیچ جور و ظلمی نیست. عالم مفارق سماوی را عدالت سبب اول، با لذات کامل صادر کرده است. عالم متکثر مادی نیز به سبب عدالت الهی در نظامی عادلانه به سوی کمال در حرکت و صیورورت است (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۴). در این جهان، هر شیء: «بجری علی نهایة العدل و الاحکام و الکمال و انه لاجور فی شیء منها و لا اختلال و لانقص» (در نهایت عدل، استحکام و کمال جریان دارد و در هیچ چیزی، جور و اختلال و نقصی وجود ندارد) (walzer, 1986, p.276).

عدل بر عالم حاکم است. لذا چون مدینه هم باید مطابق و متناسب با نظم کائنات باشد، پس

مکانت هر فردی در آن لازم است که مطابق عدالت باشد. «بنابراین، مدینه نظم و توازنی مانند انتظام عالم دارد. نظام آرمانی فارابی، هم با نظام کلی آفرینش همانند است، و هم با نظام تن موجود زنده. به دیگر سخن، گره‌ای است از عالم کبیر و عالم صغیر. در هر سه نظام همه اعضا کار و کردار خود را در راه تحقق هدف رئیس نخست هماهنگ می‌سازند» (فارابی، ۱۳۶، ص ۲۵۸).

۲. عدالت به معنای ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاقها و سلسله مراتب، و عدم ترادف با برابری مطلق

به نظر فارابی، هر جسمی از اجسام جهان پایینتر، حق و اهلیتی برای فعلیت و تحقق صورت خویش دارد. ماده این اجسام را حقی برای قبول صورتهای متضاد است، و این معنای وجود در جهان مادی است.

عدل در این مفهوم، به معنای ایفای اهلیت هر شیء برای آن است: «العدل ان یوفی کل واحد منها [ماده و صورت] استئهاله (عدل این است که به هر یک از ماده و صورت اهلیت و استعدادش [برای فعلیت و کمال]، داده شود» (فارابی، ۱۹۵۹، ص ۶۷). فارابی در این مفهوم، عدل را با حق در معنای وجودی، پیوند می‌دهد. افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند، بلکه در سلسله مراتبی از تواناییها و استعدادها قرار می‌گیرند. این امر، با نظم آفرینش مطابق است، که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی تواناییهاست (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۱).

پس، نظام اجتماعی و سیاسی از دید فارابی، به گونه طبقاتی و مبتنی بر اهلیت، شایستگی و استحقاق است. اما برای درک نظام طبقاتی مدینه فاضله وی، آگاهی اجمالی به دستگاه فلسفی این فیلسوف ضرور می‌نماید؛ زیرا - همان‌طور که ذکر شد - ساختار شهر آرمانی وی، پژواک ذهن و برداشت عقلانی او از نظام کائنات است. در دستگاه فلسفی فارابی، همه کائنات از فیضان وجود نخست یا ذات پروردگار پدید آمده است و موجودهای عالم در نظامی متنازل قرار گرفته‌اند؛ بدین ترتیب که پس از موجود نخست - که مبدأ المبادی است - سلسله مراتب موجودهای عالم به ترتیب: «الانقص فالانقص»، از کمال به نقصان سیر می‌کنند تا به مرحله‌ای می‌رسند که گامی فروتر از آن، نیستی محض است. آفرینش عقول مجرد و جسمهای آسمانی از موجود نخست (خداوند) نیز از این قاعده پیروی می‌کند که به شکل سلسله مراتبی تا فرجامین آنها، عقل فعال، به وسیله



خدای عالم خلق می‌شوند. رئیس مدینه فاضله که مراحل کمال را پیموده و انسان کامل شده، با عقل مزبور در ارتباط است.

«در تن موجود زنده خاکی نیز چنین ترتیبی برقرار است: در مرکز تن، قلب جای دارد که در رأس همه اعضاست. دیگر اعضای بدن بر حسب درجه کمال، به ترتیب متنازل از قلب فاصله می‌گیرند تا به پست‌ترین عضوها مانند روده و مثانه می‌رسد. سلسله مراتب عضوی بدن، خود یک خط فرماندهی و فرمانبرداری یا مخدوم و خدمتگزار است. بدین سان که نخستین عضوهایی که از حیث کمال و نقششان در بدن، بی‌فاصله پس از قلب قرار دارند، در خدمت قلبند و خود نیز رئیسانی درجه دو به شمار می‌روند که شماری از عضوهای بدن را در خدمت دارند. این گروه سوم نیز خود در خدمت رئیسان درجه دوم و در رأس گروهی دیگر از عضوهایند. تا سرانجام به عضوی می‌رسد که فقط فرمانبردار عضوی برتر از خود است، و هیچ عضوی فرمانبردار او نیست.

در شهر آرمانی فارابی نیز همین سلسله مراتب برقرار است. مردم برحسب سرشت و استعداد خویش، در سطوح مختلف قرار می‌گیرند. در نخستین سطح رئیس نخست یا رهبر مدینه فاضله با تواناییها و فضیلت‌های ویژه قرار دارد. این شخص همانند قلب که سبب تکوین دیگر عضوها می‌شود، سبب و موجد مدینه فاضله است و کارها را به روشی شایسته شهر آرمانی سامان می‌دهد. پس از رئیس نخست، رده دیگری از رئیسان ظاهر می‌شوند که در خدمت رئیس نخستند و رئیس طبقه بعد از خود نیز هستند. این سلسله مراتب رئیس و مرئوس تا سطحی ادامه می‌یابد که افراد آن تنها خدمتگزارند و هیچ کس در خدمت آنان نیست» (فارابی، ۱۳۶۱، صص ۲۵۷-۲۵۹).

فارابی با تأسی از افلاطون و بر اساس آنچه که امروزه «نظریه اندامواری اجتماع» می‌گویند<sup>(۳)</sup>، مدینه فاضله را به بدن تام و صحیح تشبیه می‌کند؛ بدنی که اندامها برای تکمیل حیات حیوان و جهت حفظ آن در او همکاری و تعاون می‌نمایند، و نه تغالب و ستیز. همچنانکه اعضای بدن در فطرت و قوت متفاضلند و در آن عضوی رئیس است که قلب نام دارد و اندامهای دیگر در مراتب متنازل سلسله مراتبی نسبت به او قرار دارند، مدینه هم چنین است، زیرا اجزای آن نیز فطرت‌های مختلف و هیئتهای متفاضل دارند و مراتب آنها از حیث فرماندهی و فرمانبری متفاوت است. این گوناگونی مراتب از سویی نتیجه تفاوت فطری آدمیان است و از سوی دیگر، نتیجه کوشش آنان برای دستیابی به شایستگی.

فارابی این تفاوت مراتب را نه تنها در موجود زنده، بلکه در کل نظام آفرینش نیز می‌بیند. و همچنانکه در آفرینش، همه موجودات از وجود اول حاصل شده و به وسیله آن نظام می‌یابند، وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است. فارابی به دنبال افلاطون، بر شباهت و یگانگی ساختار نفس انسانی و عالم از یک سو و مدینه از سوی دیگر، تأکید می‌ورزد و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می‌داند. همچنانکه کانون تحلیل در توضیح ساختار عالم، مبدأ موجودات و سبب اول است، کانون تحلیل وجود انسان، قلب و کانون تحلیل مدینه، رأس هرم حیات سیاسی؛ یعنی رئیس اول مدینه، است.

نسبت رئیس اول به مدینه، مانند نسبت سبب اول به عالم است. همچنانکه سبب اول عالم بر عالم تقدم دارد، رئیس مدینه نیز بر مدینه تقدم دارد. نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله... به سایر اجزا و افراد آن است. و رئیس اول مدینه مانند موجود اول، علت موجه و علت مبیقه مدینه است. رئیس اول، شخص برگزیده و بنا به فطرت و طبع، آماده ریاست است و - چنانکه گذشت - اتصال او به عقل فعال، شرط نخست ریاست مدینه فاضله است. بیان فارابی درباره مدینه فاضله با وجود گستردگی، کلی است و در حوزه جزئیات و روابط ملموس سیاسی و اجتماعی مبهم و حتی ناگفته است؛ اما جامعه‌ای است روحانی و «از آنجا که طرفدار فرمانروایی حکیمان فرزانه است و سعادت جامعه را در هماهنگی و سادگی می‌داند و عدالت را در گماردن افراد به کاری مناسب سرشت و توانایی‌شان می‌بیند، رأیی روشن دارد و همانندی اندیشه‌اش با افلاطون نیز آشکارتر است» (اصیل، ۱۳۷۱، ص ۹۶). افلاطون و فارابی هر دو، عدالت را در این می‌بینند که هر کس بر حسب سرشت و شایستگی ذاتی خویش، به کاری پردازد. حاکم آرمانی وظیفه دارد که اوضاع شهر و روابط مردمان را بر پایه این اصل سامان دهد. چنین اندیشه‌ای از آنجا که انسان را تا مرتبه برین کمال بر می‌کشد، می‌تواند راهبر ذهن حکیم به سوی آرمان والا و دست نیافتنی در سیاست باشد» (اصیل، ۱۳۷۱، صص ۹۴-۹۵).

البته فارابی نیز برای شهر آرمانی، سلسله مراتبی سخت و دقیق قایل است که زیر بنایش سرشت و استعداد آدمیان است. اما انسانها در استعداد بسیار گوناگونند و در سه مقوله و سه طبقه‌ای که افلاطون در نظر دارد، نمی‌گنجند. شهر آرمانی فارابی، مانند سازمان سپاهی است که افراد آن در یک خط فرماندهی و فرمانبری قرار دارند. این خط از فرمانده کل قوا آغاز می‌شود و به

ساده‌ترین سرباز پایان می‌یابد (اصیل، ۱۳۷۱، ص ۹۶).

بر طبق آرای فارابی، اگر خداوند متعال واجد فضایل و اکمل کمالات است و کائنات را بر مبنای عدالت خویش بنا نهاده است، رئیس مدینه نیز باید کاملترین و فاضلترین فرد در جامعه از حیث فضایل و عقلانیت و از جمله عدالت باشد و حکومت خود را با تأسی به شرع، مبتنی بر عدل سازد. و به همین دلیل، رئیس مدینه آرمانی باید دارای دوازده صفت، و از جمله صفت: دوستداری، داد و دادگری، و عداوت با ستم و ستمگری باشد و ضمن دوستداری صدق و راستی و دشمنداری کذب و دروغ، در مأکول و منکوح خویشندگان و معتدل باشد.<sup>(۴)</sup>

در فلسفه سیاسی فارابی تفاوت شایستگی، سرچشمه سلسله مراتب اجتماعی است. رئیس مدینه چون اعدل و افضل است، بر سریر ریاست تکیه زده و مقدم بر مدینه است. لذا فارابی بر عکس دریافت فیلسوفان یونانی، با تقدم فرد بر مدینه، بحث اخلاقی و سعادت را مبنای سیاست می‌داند. از آنجا که تواناییهای انسانی یا فطرت آنان گوناگون و متفاوت است، توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر، از این دیدگاه انجام می‌گیرد. رابطه میان آدمیان، رابطه میان ناقص و کامل است، نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر. این امر، به توجیه سیاست تغلیبه منجر نمی‌شود، زیرا مبنای سیاست فارابی رابطه فاضله؛ یعنی ارشاد و راهنمایی، است، نه زور، غلبه و ستمگری. به همین دلیل، فارابی در سیاست مدنی، جمع میان پادشاهی آرمانی و نبوت کرده است و با تکیه بر نتایج این بحث، به طرح مدینه فاضله می‌پردازد. در این مدینه ریاست آن همانند «طیابت» است، زیرا کار هر دوی آنان معالجه و اصلاح بیماریهای اهل مدینه است.

اگرچه فارابی در عصر تغلب روزگار، تغلب احوال و حکام جایز می‌زیست، اما سیاست آرمانی را معالجه الام حکومت شوندگان و بهبود، بهزیستی و عاقبت آنان می‌داند. وی فضایل اخلاقی و از جمله عدالت را برای نفس و اجتماع، همچون سلامت برای بدن می‌داند. لذا همانگونه که انسان برای بازگرداندن سلامتی، نیازمند طبیب است، نفس بیمار و جامعه انسانی نیز احتیاج به طبیبی دارد تا او را بهبود بخشد. از همین جا، ضرورت، مشروعیت و لزوم اهلیت حکومت رئیس، مستدل و مبرهن می‌گردد.

«همچنانکه طبیب، چیستی و میزان دارو را به تناسب وضعیت حال هر بیمار تعیین می‌کند، این رئیس مدینه است که مستنبط «متوسط و معتدل» در اخلاق، افعال و سجایای اهل مدینه

خواهد بود» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶). مدینه فاضله، واسطه حصول سعادت و کمال است که اهل مدینه آن را به ریاست و ارشاد رئیس که همان امام عادل است، طی می‌کنند. بدیهی است انتظار اصلاح و ارشاد جامعه به وسیله حاکمی جایز و غیرفاضل، انتظاری بس عبث است. فقط در پرتو حکومت امام حکیم و عادل است که «مدینه فاضله در نظام خود به مدینه سمایی، آنجا که سعادت جاوید است و ابرار گروه گروه بر حسب مراتب و درجات کمال و محاسن زندگی می‌کنند، منتهی می‌شود» (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۴۳).

۳. عدالت، به معنای فضیلت و ملکه اخلاقی در فرد برای عمل به فضایل اخلاقی نسبت به دیگران

فارابی با تأثیر از ارسطو، عدالت را به عنوان فضیلتی می‌داند که در رابطه میان افراد مجال بروز می‌یابد. ارسطو عدالت را تمام فضیلت - نه به تعبیر افلاطون یکی از فضایل چهارگانه - و فضیلت تام تعریف می‌کرد و آن را به این دلیل واجد اهمیت می‌دانست، که بر کلیت رابطه فرد با دیگران مؤثر بوده و یگانه فضیلتی است که وجود یا عدم آن در ارتباط با سایر انسانها ارزیابی می‌شود. ارسطو متقابلاً ظلم را ردیلت تام می‌دانست.

«فارابی فضیلت را در مفهوم فردی آن، عمل به فضایل اخلاقی در رابطه با غیر می‌داند. این فضایل، مجموعه وسیعی از کردارهای پسندیده را شامل می‌گردد. به این ترتیب، از دیدگاه فارابی عدالت عین فضیلت نیست، بلکه وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق و انجام افعال ارادی نیک در ارتباط با سایرین حادث می‌گردد. واضح است که این تعریف مطلقاً شباهتی با تعریف افلاطون از عدالت به معنای حکومت بخش عقلانی بر دو بخش دیگر نفس ندارد» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵). تعریف فارابی از عدالت بیشتر این معنا را متبادر به ذهن می‌کند که منظور فارابی از آن، ملکه اخلاقی است که انسانها را وادار به انجام فضایل و اتصاف به آنها می‌کند.<sup>(۵)</sup>

۴. عدالت و نظریه اعتدال و ملکات متوسطه

ارسطو با تشبیه نفس به بدن، و اینکه افراط در پرخوری یا تفریط در کم‌خوری هر دو موجب تلاشی جسم می‌شود، می‌گوید که رفتارهای انسانی نیز پیرو همین قانون است. فارابی با اخذ نظریه اعتدال ارسطویی، به طرح نظریه «ملکات متوسطه» می‌پردازد که بر اساس آن، فضیلت را

هیئت نفسانیه و ملکات متوسطه میان ازید و انقص می‌شمرد.<sup>(۶)</sup> به نظر وی، کمال اخلاقی وضعیت و هیئتی از هماهنگی و عدم اختلاف میان امیال متضاد انسانی است. در هر انسانی، «نقطه اعتدالی» وجود دارد که محل سازش و توافق میان خواسته‌های گوناگون او است. جالب اینجاست که فارابی معتقد به سرکوب این مطلوبها و امیال نیست، زیرا با ترک و تخلی هر یک از آنها، این نقطه اعتدال از دست می‌رود و وی مؤدی به این است که «وضعیت طبیعی» وضعیت هماهنگی و اعتدال است (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۹۲، ص ۱۶۹).

بنابراین فارابی برخلاف نظریه عدالت در نفس افلاطونی، قایل به آن نیست که چون هر یک از قوا اهلیت خاص را داراست، باید به قوای دیگر تعدی نکند و حتماً در چنین صورتی دائماً قوه عقلانی باید حاکم شده و آنها باید سرکوب شوند، چون بی‌نظمی حادث و عدالت نفسانی مخدوش می‌شود. فارابی برخلاف افلاطون، به امیال طبیعی و خواهشهای جسمانی به دیده تحقیر نمی‌نگرد، زیرا مسئله اصلی او عدالت در نفس نیست. آنچه فارابی در تئوری اخلاق خود به دنبال آن است، تحصیل سعادت از طریق ملکات فاضله و افعال ارادی خیر است. و چنانچه عوارض نفسانی<sup>(۷)</sup> بر این هدف بسیج گردند خود نیز خیرند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸).

ذکر این نکته لازم است که فارابی در کتاب رسالة التنبیه علی سبیل السعادة در کنار بحث سعادت و چگونگی رسیدن به آن، و شروط آن از برترین میانگین و چیستی آن، چگونگی رسیدن بدان، و تعیین بدان بحث می‌کند. وی در کتاب جوامع السیر المرشیه فی اقتناء الفضائل الانسانیة هم، نخست از قوای نفس که مردمی را به فضایل می‌رساند سپس فضیلت‌های بزرگ (عفت، شجاعت، حکمت، عدالت) و کوچک و راه‌های به دست آوردن آن فضایل یاد می‌کند (دانش پژوه، ۱۳۶۷، ص ۳۷۶).

از نظر فارابی، «عملی صالح است که در حد اعتدال باشد، زیرا افراط هم برای نفس مضر است و هم برای جسد. ولی از کجا توان دانست که حد اعتدال چیست؟ فارابی می‌گوید: این کار به نظر در زمان آن عمل، مکان آن، شخصی که به انجام آن قیام می‌کند، هدف او، وسایلی که به کار می‌گیرد، و به خود عمل مربوط است. یعنی، در همه این امور باید اعتدال رعایت شود. اما نخستین اعمال نیک شجاعت است، و آن حد اعتدال است میان تهور و جبن، و کرم است، و آن حد اعتدال است میان بخل و اصراف، و عفت است و آن حد اعتدال است میان عنان گسیختگی و عدم شعور به لذت» (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۳۳).

## ۵. عدالت، به معنای تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی

این مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی فارابی و جایگاه بسیار با اهمیت آن در نظریه مدینه فاضله، از مفاهیم بسیار بدیع و مبدعانه فلسفه او و یادآور تفکر دوران معاصر درباره این اصل اجتماعی است. خیزش چنین تفکر آزادیخواهانه و تساوی طلبانه در قرون وسطای مسیحیت و قرن‌ها قبل از انقلاب کبیر فرانسه، از غرایب سنت فلسفی است و بویژه بیان این اندیشه در عصری که تفکر حاکم، عدالت را جز با شمشیر راست نمی‌بیند و آن را در چارچوبه قدرت تفسیر می‌کند، شگفت‌انگیز و نشانه‌ای از روح بزرگ فارابی است. فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می‌گوید و وظیفه دولت را گذراندن قوانین به منظور صیانت از این سهم می‌داند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵). به نظر او عدالت یعنی: «قسمة الخیرات المشتركة التي لا هل المدينة علی جمیعهم» (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۸، صص ۱۴۱-۱۴۲)، یا «تقسیم خیرات و خوبی‌هایی که میان اهل مدینه مشترک است [و متعلق به همه باشد] میان همه آنها. خیرات مشترک در جامعه مدنی عبارتند از: امنیت، سلامت، کرامت، مراتب (حرمت، آبرو و پرستیژ) و دیگر خیراتی که می‌توان در آنها شریک شد.» (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۸، ص ۱۴۲). بنابراین، «امکان شراکت» فصل ممیز خیرات عمومی و اجتماعی، از خیرات خصوصی و فردی است. و چون این خیرات متعلق به عموم شهروندان و خارج از محدوده مالکیت خصوصی است، هیچ فردی، اعم از رئیس اول تا آخرین فرد مدینه، حق اعطاء، امتناع، ارتفاع، انحلال، استثناء، استرداد، ازدیاد، نقص و پایمال کردن آنها را ندارد. فارابی می‌گوید که تمام اهل مدینه به طور مساوی باید از این خیرات بهره‌مند شوند (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۱۴۲) اما نکته حایز اهمیت این است که برای هر یک از اهل مدینه، سهم مساوی از خیرات بر حسب اهلیت و شایستگی او وجود دارد. و هر فردی استحقاق سهم (قسط) یا بخشی از این امور ارزشمند را متناسب با شایستگی‌های خود دار است و هرگونه فزونی یا کاستی در سهم افراد یک بی‌عدالتی (جور) است. (۸)

پس جور در این معنا، اخذ ازیاد یا انقص این سهم است و چنانکه کسی بیشتر یا کمتر از سهم خود دریافت دارد، نه تنها به خود، بلکه بر همه اهل مدینه جور و ظلم رفته است (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۱۴۲). فزونی بر سهم متعین و عادلانه، یک بی‌عدالتی علیه مردم شهر به شمار می‌رود و ما به

التفاوت باید به طرفی (فرد یا مردم) که بدو تعلق دارد، مسترد شود. لذا، هر فردی مستحق حق خودش است (khadduri, 1984, p.87).

عدالت در مدینه فاضله واجد چنان اهمیتی است، که نقش آن تنظیم روابط میان اجزای مدینه و عامل پیوند میان آنان است. عدل به نظر فارابی، موجب تداوم بقای مدینه است (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۷، ص ۱۴۰).

#### ۶. عدالت، هدف قوانین مدینه

فارابی بعد از بیان تقسیم مساوی خیرات در جامعه مدنی بر مبنای اهلیت و استحقاق افراد، وظیفه بعدی حکومت را «حفظ ما قسم علیهم» (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۸، ص ۱۴۳) یا «صیانت از آنچه میانشان تقسیم شده» برمی شمرد. عدالت او حامل امنیت نیز است، که توسط قانون تأمین می شود. فارابی، نظریه عدالت خویش را با مسئله «ثبوت حق» و ضرورت حمایت از این حق به وسیله حکومت، بسط می دهد و تکمیل می کند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۶).

اجمالاً، وی طی مباحثی وظایف حکومت را حمایت و پاسداری و تسهیل اجرای قراردادهای خصوصی در میان شهروندان و احترام به آنها می داند. وی بر این باور است که در صورت سرقت و غصب اموال مردم، حکومت باید استیفای حقوق مربوطه را بنماید و سعی کند تا عین مال یا مثل آن را به شهروند برگرداند.

بنابر قانون مدنی مدینه فاضله فارابی، یکی از اسباب تحقق عدالت در جامعه، تحمل مجازات عمل شرور و پرداخت عواقب قانون شکنی است که با رعایت دو اصل: «تناسب جرم و مجازات» و «تضرر کل جامعه در برخی جرایم علیه افراد»، باید صورت گیرد. به نظر فارابی اگر مجازات بیشتر از جرم باشد، به شخص خاطی، و اگر کمتر از آن تعیین گردد، به اهل مدینه جور شده است. همچنین درباره جرمی که کل جامعه متضرر شده، گذشت و اغماض شاکی خصوصی، رافع مجازات مجرم نیست.<sup>(۹)</sup> همچنین منشأ عقل و قانون از دید فارابی، الهی است و وی روند انتقال قوانین عالم مجزرات به مدینه فاضله را، جریانی با سیر از بالا به پایین می داند که با اراده عقل فعال صورت می پذیرد.

## ماهیت عدالت در مدینه‌های مضاد

فارابی مدینه‌های متضاد با مدینه فاضله را چهار دسته می‌داند: مدینه جاهلیه، مدینه فاسقه، مدینه مبدله، و مدینه ضاله. مدائن جاهلیه نیز شامل مدن: ضروریه، بذاله، خست، کرامت، تغلیبه، جماعیه هستند. وی ساکنان مدینه‌های مضاد را گرفتار بیماری نفس می‌خواند، زیرا آنها رذیلت و شر ازادی را جانشین خیرازادی ساخته‌اند و از دریافت حقیقت امور ناتوان و از لذایذ راستین حیات محروم و چه بسا از اشیای جمیل و فاضل، متنفر و گریزانند.<sup>(۱۰)</sup>

تباهیها و نارواییهای دامنگیر مدینه‌های غیرفاضله، هم در عقیده و اخلاق است و هم در سیاست و اقتصاد. و چون آن مدینه‌ها با مدینه فاضله - که شهر آرمانی فارابی است - در تضادند، پیداست که پندار، گفتار و کردار مردم آن شهرها را می‌نکوهد. اگر بخواهیم از این نارواییها و تباهیها، سیاه‌های داشته باشیم، مقوله‌های زیر را در بر می‌گیرد: لهو و لعب، زن‌بارگی، گرایش به ثروت، خست، بزرگ‌جویی، قهر و غلبه، ستم و ستمگری، آزادی بی‌بندوبار، کژاندیشی، و گمراهی فکری و دینی. و چون مدینه فاضله از این تباهیها و گرایشهای ناپسند مبراست، زندگانی شهروندانش قرین سعادت و اعتدال است. فارابی از انواع مدینه‌های غیرفاضله، به مدینه تغلیبه بیشتر می‌پردازد و با انتقادی سخت از آن، بینش انسانی و علاقه‌مندی خود را به اعتدال، دادگری و مدارای سیاسی نشان می‌دهد؛ (اصیل، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶).

فارابی سیاست مدینه تغلیبه را بدترین سیاست اصناف مدینه جاهلیه برمی‌شمرد.<sup>(۱۱)</sup> ساختار درونی مدینه مزبور، بر پایه سلسله مراتب استبداد و زور بوده و اصل: «الحق لمن غلب» ارزش حاکم و متعالی و همه فهم درمیان ساکنان آن است. رئیس مدینه مبتنی بر تغلب، قهارترین و بیرحمتترین شهروند در تحصیل اسباب غلبه، محیلترین و ماهرترین آنان است. مردم چنین حکومتی ستمگر، سنگدل و آزمند بار آمده‌اند و با خوی تجاوز و جنگ‌افروزی، آزادی دیگر ملتها را هم تهدید می‌کنند.

ویژگی مدینه فاضله وجود رابطه تعاون و همکاری در بین اعضاست. و رابطه سیاسی صحیح هم، بدین‌گونه پدید می‌آید. در حالی که در مدن مضاد به جای تعاون و همکاری، رابطه تغالب و تغلب برقرار می‌باشد. پس، پایه و اساس این اجتماع، بر وجود قاهر و مقهور است. فارابی این نوع روابط اجتماعی را بیماری سبعی نامیده است... زمین میدان تنازع بقاست و هر یک از موجودات



برای بقای خویش، می‌خواهد دیگری را نابود کند. وجود از آن کسی است، که غلبه می‌کند و سعادت از آن کسی است، که پیروز می‌شود. بهره‌ضعیف، نابودی یا بردگی است. به تعبیر فارابی: در این مدینه‌ها هرج و مرج حکمفرماست، و هیچ مراتبی و نظامی نیست. چنان نیست که یکی به خاطر اهلیت و صلاحیتش بر دیگری ترجیح داده شود. هر کسی در تلاش است که همه مزایای حیات را به خود اختصاص دهد و برای جلب این مزایا بر دیگران غلبه جوید. و آن کسی که برای وصول به مقاصد خود پیروزمندتر است، سعادت‌مندتر است» (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۴۴). با استیلای اندیشه و عمل متغلبانه، «مردم این شهر عنان گسیخته‌اند، هرچه خواهند کنند، همه برابری و یکی را بر دیگری برتری و سیادت نیست» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۵۹ به بعد). و در برابری ضلالت آمیز اگر مقهوریتی و قاهریتی هم ایجاد شود، با توسل به زور و غلبه است.

«اهالی مدینه‌های مضاد، اصول نوامیس و هنجارهای خویش را بر پایه مشاهداتشان از نمودارهای جهان طبیعت اخذ و تدوین می‌کنند و قوانین حاکم بر عالم ماده را بسان الگویی برای قوانین اجتماعات انسانی به کار می‌برند. اگر طبع اشیای عالم مادی مقتضای غلبه قوی بر ضعیف دارد، پس: «العدل، اذا التغالب» (عدل یعنی غلبه و چیرگی). زیرا اگر بپذیریم که: «فما فی الطبع، هو العدل» (هرچه در طبیعت رخ دهد، عین عدل است)، پس هر عملی که انسانها بر وفق قوانین طبیعی در اجتماع انسانی انجام دهند، عین عدل و فضیلت است» (فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۱۳۲).

بدین ترتیب، چون «قهر و مغالبه در طبیعت امور است و هرچه طبیعی است، عدل است، در واقع عدل در مغالبه است و امری است طبیعی که هر کسی بر طبق آن عمل کند، صاحب فضیلت است و افعالش نیز فاصله شمرده می‌شود» (فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۱۳۴). عدالت در نظر ساکنان مدینه‌های مضاد، همان چیزی است که طبع هر کسی می‌خواهد؛ یعنی قهر و غلبه و گردن نهادن مغلوب به اوامر غالب، و اینکه مغلوب کارهایی را انجام دهد که در آن نفع بیشتر غالب ملحوظ شده باشد. پس قوام عدل، قدرت و غلبه است که هر کسی هرچه بتواند برای خود تحصیل کند. پس ناتوان را جز تسلیم چاره‌ای نیست و باید به قناعت و بردگی گردن نهد (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۱۳۴).

پس اگر قومی بر قوم دیگر یا انسانی بر انسان دیگر به انگیزه بقا یا قدرت غلبه کند - چنانکه در عالم حیوانات مکرراً اتفاق می‌افتد - خود عین عدل، و غلبه قاهر بر مقهور نیز فضیلت و خیر است. و به این ترتیب، فرد و جامعه‌ای که پیروز می‌شود در نظرها سعادت‌مند است. و اگر غالب از مغلوب

بندگی بخواهد، به عدل رفتار کرده و مقهور نیز اگر به نفع قاهر و غالب عمل کند، عملش مطابق عدالت است» (داوری، ۱۳۷۴، ب، ص ۱۶۷). بنابراین، عدالت طبیعی نه تنها مشروعیت و تجویز غلبه قوی بر ضعیف را اقتضا دارد، بلکه اطاعت بی‌چون و چرای ضعیف از قاهر و صرف‌نظر داوطلبانه او از حق مسلم تظلم را نیز توصیه می‌کند؛ به نحوی که: «هرچه مقهور بکند برای قاهر سودمند شود، آن نیز عدل است» (فارابی، ۱۹۵۹، م، ص ۱۳۲).

عدالت طبیعی که مبتنی بر قانون جنگل (تجویز غلبه و محق دانستن غالب) است، این مضمون را هم در بر دارد که غالب هر اندازه قاتلتر و جبارتر باشد، به قانون بیشتر احترام گذاشته و شایسته احترام و اکرام فراوانتری است. «چنین تعبیری از منشأ قانون و ماهیت عدالت در جوامع مدنی غیرکامل، مطلقاً بی‌سابقه است و اثری از آن در آرای «سلف یونانی» مشاهده نمی‌شود» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۳۳۷-۳۳۸).

اما اگر مشاهده می‌شود که در مدینه‌های مضاد - مبتنی بر تعالّب و تغلب - تعادلی بر پاست، این امر ناشی از بیمان و قرارداد عدم تجاوزی است که از تعادل قوا ناشی شده است. «ولی به محض اینکه تعادل مزبور به نفع یکی از دو طرف و به ضرر دیگری به دلیلی برهم خورد، لاجرم اصل بنیادین تغالّب قوی بر ضعیف و دیالکتیک موعود «قاهر - مقهوری» برقرار خواهد گردید. بنابراین، به نظر فارابی در این گونه مدینه‌ها، هرچه از مصادیق عدل نامیده می‌شود - نظیر اصولی همچون: «ردّ ودیعه» و «حرمت غضب»، ناشی از دو عامل خوف و ضعف و بر اثر قراردادی است میان دو قدرت مساوی، اعم از دو قوم یا دو فرد، که هر دو طعم قاهریت و مقهوریت را چشیده‌اند. چنین عدالتی فاقد اعتبار ذاتی است، زیرا متکی به اصل خیریت فی‌نفسه نیست و ثبات آن منوط به حفظ تعادل لرزانی است که منجر به عقد قرارداد عدم تجاوز شده است. به مجرد سنگین شدن کفه ترازوی قدرت در یک طرف، این قرارداد به طور یک جانبه از سوی قوی لغو خواهد شده» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶).

مذهب و زمانه فارابی و تأثیر آن در مواجهه وی با حکام خودکامه جابر

در تبیین و فهم بهتر دیدگاه فارابی پیرامون عدالت و موضع وی پیرامون حکام و حکومت‌های جابر و فاسق، اطلاع از مذهب - فقهی و کلامی - و بحرانهای مقطع زمانی وی بسیار روشنگر است؛

گرچه شاید مباحث قبلی در مورد موضع فارابی در خصوص جایگاه عدالت در مدینه‌های مضاد و دیدگاه‌های شدیداً انتقادی او در باب مدینه تغلیبه، در ایضاح مطلب کفایت لازم را نموده باشد. «بیشتر کسانی که شرح حال فارابی را نوشته‌اند، بر شیعه مذهب بودن او تأکید کرده‌اند. صدر در کتاب خود، تأسیس الشیعه، و سیدخوانساری در روضات الجنات به تشیع او تصریح نموده‌اند» (نعمه، ۱۳۶۷، ص ۴۰۳). برخی ملازمت او را با سیف‌الدوله، به این علت می‌دانند که هر دو شیعی بودند.

برخی از مؤلفان همچون حنا الفاخوری، هدف اندیشه فلسفی و تفلسف فارابی را اصالتاً سیاسی و به قصد سرنگونی حکومت‌های جایر وقت شمرده‌اند و به خاطر همین غایت سیاسی که مطمح نظر همیشگی شیعیان بوده است، وی را شیعه می‌دانند. وی می‌نویسد (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۰۲):

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

سیاست مهمترین قسمت از فلسفه فارابی است، زیرا هدف اساسی همه فلسفه او سیاست است و همه اندیشه‌های او بدان منجر می‌گردد... بدین طریق، روشن می‌شود که آرای سیاسی مهمترین مشاغل علمی فارابی است و از هر مناسبتی برای پیش کشیدن مباحث سیاسی استفاده کرده است. فارابی خود هیچگاه شغل سیاسی نداشت و با رجال سیاست دمخور نبود. وی مردی با اندیشه‌های عمیق و اطلاع وسیع بود. تمایلات شیعی‌اش او را وادار کرده بود که درباره امامت به چنین تحقیقاتی بپردازد، و سیاست او پیش از آنکه عملی باشد نظری است (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۳).

به اعتقاد هانری کربن، مدینه کامله‌ای که فارابی تصور کرده است، بیشتر مدینه «معصومان آخرالزمان» است و با مرحله‌ای منطبق است که به مقتضای رجعتی که شیعه به آن معتقد است، هنگام ظهور امام غریب که رستاخیز را آماده می‌سازد، بر روی زمین محقق خواهد شد (کربن، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲).

در عصر فارابی، در بغداد رئیس و فرمانروای مسلمانان خود را خلیفه می‌نامید، در شام حمدانیان خود را امیر می‌خواندند، و حکامی دیگر نیز بودند که خود را به نامهای دیگر ملقب می‌ساختند. اما فارابی در کتابهای خود، از این عناوین استفاده نکرده است. از سوی دیگر، بغداد - که در زمان وی مرکز خلافت بود - به صحنه کشمکشهای خشونت‌آمیز میان شیعیان و حنبلیان کشیده می‌شود، فارابی علی‌رغم شیوه محافظه‌کارانه‌اش به تشیع معروف می‌شود و متد فلسفی او به عنوان پوشش سیاسی تلقی می‌گردد. تا آنجا که بسیاری برآنند که ویژگیهایی که وی درباره رئیس مدینه ذکر کرده، همان است که در فقه شیعه برای امام و نواب امام آمده، و دقیقاً منطبق بر صفاتی است که امام اول شیعیان بدانها شهرت داشته است (عمید زنجانی، بی‌تا، ص ۱۶۹).

برخی از مورخان و نویسندگان عرب در اثر پذیرایی فارابی از تعالیم تشیع در زمینه مسائل امامت و خصایص امامان معصوم علیهم السلام تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند (عبدالعالی، ۱۹۸۶م، ص ۲۸): «فارابی در فلسفه سیاسی خود گامی از آنچه که شیعه در توصیف امام قایل است، فراتر ننهاده است. تنها چیزی که فارابی افزوده، قالب و شیوه فیلسوفانه‌ای است که به وسیله آن، عقاید شیعه را در کتابهایش پوشانده است.»

و منظور فارابی از واژه سیاسی رئیس نخست، همان اصطلاح امام نزد شیعیان و مرادوی از «الروساء الابرار»، همان ائمه اطهار می‌باشد (عبدالعالی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۴).

البته، فارابی در هیچ‌یک از آثارش اظهار تشیع ننموده و خود را به شیعه منسوب نکرده است. با این وجود، سنخ تفکر او شیعی است. لذا وقتی از رئیس مدینه صحبت می‌کند گویی، از پیغمبر صلی الله علیه و آله سخن می‌راند. او رئیس مدینه را واضع النوامیس و گاهی واضع الشریعة می‌خواند، که همان «نبی» است. اختلاف فیلسوف و نبی از نظر فارابی آن است که آنان از دو طریق علم را فرا می‌گیرند. نبی علم را از عقل فعال می‌گیرد که همان روح الامین می‌باشد؛ همچنانکه نبی اکرم وحی را از روح الامین می‌گرفت، فیلسوف هم از عالم بالا علم را اخذ می‌کند.

«فارابی در وصف رئیس مدینه گاهی به مدینه زمان خود نیز نظر دارد. هیچ یک از مدینه‌های زمان او، مدینه فاضله نبودند، با این حال نمی‌توان گفت که فیلسوف به زمان خود نظر ندارد. هر فیلسوف به زمان و مسائل خود فکر می‌کند، نه اینکه تابع حوادث زمان خود باشد... فلسفه فارابی برگرفته از اوضاع و احوال زمان او نیست، با این حال او به تحقیق مورد زمانه خود توجه دارد.

زمان او، زمان حکومت و دولت فاضله و مدینه فاضله نیست. فارابی در پاسخ به این سؤال که: پس تکلیف فلسفه، فیلسوف و حکمت چه می‌شود؟ پاسخ می‌دهد: لازم نیست که امام حکومت داشته باشد. امام، امام مردم است، و چه حکومت داشته باشد و چه نداشته باشد، چه در گوشه‌ای غریب باشد و چه زمام قدرت را در دست داشته باشد. به عبارت دیگر، امامت امت چیزی نیست که به حکم و فرمان (بشری) به دست کسی برسد، بلکه حکم امام از نوع دیگری است؛ (داوری، ۱۳۷۴ الف، صص ۶۸-۶۹).

فارابی حکومتها و مدن جایر زمان خود را فاسقه می‌داند. و آن، مدینه‌ای است که افلاطون و ارسطو شاهد آن نبوده‌اند؛ زیرا منظور از فاسق کسی است که احکام دینی به اصطلاح شرعی را می‌داند، ولی واجبات را ترک می‌کند و محرمات را می‌شناسد، اما مرتکب محرمات می‌شود. در علم کلام فِرْق مختلف، در مؤمن یا کافر بودن فاسق آرای مختلفی دارند. این بحث بسیار جدل‌آمیز و پر سروصدا بود، و صبغه کاملاً سیاسی داشت. «فارابی در زمان خود می‌بیند که کسانی که سخن از اسلام می‌گویند، به نام اسلام حکومت می‌کنند و خلیفه و جانشین پیامبرند، گاهی که به خلوت می‌روند کار دیگر می‌کنند. مدینه فاسقه، مدینه زمان خود فارابی است. بیشتر مدینه‌های زمان فارابی - در نظر او - می‌شود در ذیل مدینه فاسقه قرار گیرد. البته فارابی می‌گوید که مدینه فاسقه و همه مدینه‌های غیرفاضله، می‌توانند همه صورتهای مدینه جاهله را هم بپذیرند؛ یعنی می‌توانند دنیاخوار، جاه طلب و اهل تغلب و استیلا باشند» (داوری، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۲).

عدلیه بودن فارابی و اعتقاد به حسن و قبح عقلی نیز، از مستندات شیعی بودن وی است. «فارابی این نکته را تأکید می‌کند که عقل، بین خیر و شر حکومت می‌کند. در این بیان، بخوبی فهمیده می‌شود که وجهه نظر وی در این بیان، همان نظریه شیعه و معتزله است که می‌گویند: حسن و قبح عقلی است، افعال و اعمال ذاتاً قبیح یا نیکو است، و عقل می‌تواند هر دو را درک کند بدون آنکه تابع عرف عام یا عرف خاص باشد» (نعمه، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲). همچنین وی نیز برخلاف اشاعره، به ذاتی بودن خیر و شر معتقد است. به اعتقاد وی، انسان در مدینه فاضله به واسطه متعقل بودنش، دارای قدرت رؤیت خیر و شر است و سعادت و وصول به آن امری عقلانی و نوعی تعقل است.

اولین شرط رئیس این مدینه، با حکمت و اعقل الناس بودن می‌باشد؛ به طوری که وی

کاملترین فرد در سعادت به شمار می‌رود. فارابی عقیده به اراده و اختیار انسانها دارد. از این‌رو، کسب فضیلت و وصول به سعادت را از روی اراده و اختیار می‌داند. لذا، وی با جبر از هر نوع آن، اعم از جبر الهی، جبر زور و تغلب زمینی، مخالف است. «اختیار در مقابل جبر، به معنای وضعیتی انسانی برای انتخاب میان خیر و شر و بیانگر آزادی او در زندگی است. در عصری که فارابی می‌زیست، نظریه جبر اندیشه غالب به شمار می‌رفت. فارابی با به کارگیری اصطلاح «اختیار» و پذیرش این مسئله که هیچ اراده فوق بشری اراده انسانی را در انتخاب سرنوشت خویش تحت اختیار نمی‌گیرد، در واقع اندیشه‌ای برخلاف اندیشه رایج برگزیده (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶). به عقیده او، «در هر انسانی استعداد افعال فضیلت آمیز و ردیلت بار وجود دارد و او قادر به انجام هر یک از آن دو است» (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۶۹، ص ۱۵۱). راه تحصیل سعادت انجام اعمال ارادی نیک و تقید به افعال فضیلت‌مند و خودداری از شرور، ردیلت و شقاوت است (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۷۱، صص ۱۵۱-۱۵۲).

عصر فارابی، عصر هرج و مرج، تشتت و زوال بنیادهای سیاسی و اجتماعی جهان اسلامی است. از لحاظ سیاسی، یکپارچگی جهان اسلام از میان رفته بود. وی هنگامی دیده به جهان گشود، که فروپاشی خلافت عباسیان آغاز شده بود و همزمان با خلافت عباسیان در بغداد، امویان در اندلس و فاطمیان در مصر هر کدام مدعی خلافت و امارت مؤمنان بودند. در بخش شرقی خلافت صفاریان، در شمال آل بویه و در شام و عراق بنی حمدان، پادشاهانی به استقلال فرمانروایی داشتند که خلیفه بر آنان نفوذ چندانی نداشت و گاهی نیز مانند یعقوب لیث صفار بغداد را تهدید می‌کردند. حرمت خلافت کاسته شده بود و خلفا در موضعی انفعالی قرار گرفته بودند؛ به طوری که فقط کارشان به رسمیت شناختن پادشاهان و دادن القاب و نشان بود.

نژادپرستی اعراب و قهر و غلبه خلفا، موجب انگیزش نهضتها و شورشهایی علیه آنان در قلمرو خلافت شده، و وضعیت سیاسی جهان اسلامی و دولتهای مرکزی به سرراشویی ضعف و زوال افتاده بود. در سال ۳۳۴ق و در زمان خلافت المستکفی - چهار سال قبل از مرگ فارابی - معزالدوله دیلمی از شاهان آل بویه بغداد را تسخیر و خلافت عباسیان را به پایان عمر خود نزدیک کرد. بدینسان خلافت عباسیان به نهادی رسمی بدل شد که فقط پیشوایی بخشی از مسلمانان؛ یعنی اهل سنت و جماعت را برعهده داشت. فارابی روزگار سستی کار خلافت را درک کرد، و عصر

پراشوب ستیزه‌های سیاسی و مذهبی را در جهان اسلام به چشم دید.

افزون بر این اوضاع نابسامان سیاسی، در این عصر جهان اسلام با پراکندگی فکری و فرقه‌ای و بحث وجدلهای خشونت‌آمیز کلامی، فلسفی و مذهبی روبرو بود؛ به طوری که اختلافات ارباب مذاهب اسلام از سنی، امامی و اسماعیلی موجبات پیریشانی فکری جامعه شده بود. ضمن آنکه دخالتها، جانبداریها و موضعگیریهای «له و علیه» خلفا و حکام جایز نیز بر دامنه این تنازعات و پیریشان خاطری می‌افزود. همچنین از هجوم عناصر عقیدتی بیگانه، بویژه حکمت یونان، و فشار و تهدیدهای رومیان در افزایش نابسامانی فکری و سیاسی آن روز نباید غافل شد.

فارابی بعد از بیست سال اقامت در بغداد و مشاهده این وضعیت در سالهای آخر عمر، از این شهر - که کانون بحران بود - می‌گریزد و آنجا را به قصد سوریه و مصر ترک می‌کند. در همین زمان، خاندان حمدان قدرت خود را بر بخشی پهناور از جهان اسلام گسترده بود و علی‌سیف الدوله شیعی - که به اعتقاد برخی به فرزانی و دانش‌پروری شهره بود - به حکمرانی رسید.

برخی عقیده دارند که شیعی بودن و دانش‌پروری سیف‌الدوله، عاملی بود که فارابی شیعی را بر آن داشت که برای تحقق مدینه فاضله خود به دربار او رود و به تدوین اندیشه و آرمان سیاسی خود بپردازد. از این دیدگاه، فارابی امام و رئیس مدینه را در وجود سیف‌الدوله متجسد می‌دانست، لذا تا آخر عمرش به سال ۳۳۸ق، در دمشق ماند.

اما به اعتقاد پاره‌ای از صاحب‌نظران این ادعا اعتبار چندانی ندارد، زیرا حمدانیها و سیف‌الدوله، فاقد شأن و اعتبار اخلاقی و منش لازم حکمرانی بودند. آدام‌متز خاندان بنی‌حمدان را اعرابی بیابانگرد، حيله‌گر و مخالف آبادانی وصف می‌کند که در میان امیران عصر خویش، از همه بدوی‌تر بوده‌اند. سیف‌الدوله، دایی خود، ابوفراس، را پس از زنهار دادن، به قتل رساند و سرش را برید و در بیابان وانهاد (متز، ۱۳۶۲، ص ۳۱). سیف‌الدوله حکیمی خودکامه، خود رأی و خودبین بود و به رغم شهرتش به «حکیم پروری»، مالیاتهای خرد کننده او رمق از همگان برده بود (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۱۰۸-۱۰۹). از سوی دیگر، سیف‌الدوله شیعه در خدمت عباسیان سنی مذهب برای حفظ کیان خلافت جنگید، و با المتقی، خلیفه سنی مذهب عباسی، روابط مودت آمیزی داشت و لقب خود را از او دریافت کرد. و اساساً حمدانیان شیعی، این خلیفه را مجدداً به بغداد و خلافت بازگردانیده بودند.

لذا حکومت سیف‌الدوله شیعی، حکومت و مدینه فاضله فارابی نبود، بلکه مدینه تغلبیه بوده است. حتی تاریخ تألیف کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة - که به اعتقاد برخی محققان مهمترین کتاب فلسفه سیاسی اسلام است - به پیش از رؤیت و مواجهه مستقیم فارابی با حکومت سیف‌الدوله می‌رسد. ضمناً، این احتمال هم داده شده است که قتل فارابی به دست اوباش و حرامیان در راه شام و عسقلان، به دستور امیر مزبور صورت گرفته باشد. (۱۲)

چنین به نظر می‌رسد که مدینه‌های مضاد مدینه فاضله، بویژه «فاسقه»، «مبدله» و «ضاله» - که نامهای آنها مأخوذ از قرآن است - شرح و نقد و گزارش فارابی از جوامع مدنی عصر او و اعتراضی فیلسوفانه و زیرکانه به «وضعیت موجود» است. «او با توصیف هر یک از این مدینه‌ها، و بیان علت تضادشان با مدینه فاضله، در واقع تمام نظامهای سیاسی عصر خویش را نفی و مشروعیتشان را سلب می‌کند. وی با بیانی فلسفی، نظر رایج و شایع: «الحق لمن غلب» را از اعتبار می‌اندازد. خصیصه ماهوی مدینه فاسقه این است که ملوک آن، از حقیقت آگاهند، ولی به آن تجاهل می‌کنند. فارابی شیعی، با این بیان فلسفی نه تنها خلیفه ائمتقی، بلکه بنیاد خلافت را غاصب حق اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شمارد» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۱۱۲). و الزر نیز در مقدمه آراء اهل المدينة الفاضلة، این نظر را تأیید می‌کند (walzer, 1986, p.445).

البته، فارابی الگوی مدینه فاضله خود را به عنوان الگویی جاودانه از جامعه‌ای مدنی - اسلامی برای تمام اعصار - و نه منحصر به عصر خود - مطرح می‌کند. «وی در طرح مدینه فاضله خود، حکومتی ایده‌آل را که می‌توانست به دست خدا تأسیس شود، اما به دلایل تاریخی دوام و تحفظ نیافت، دوباره با زبان فلسفی بازسازی می‌کند» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶).

فارابی مسائل جهان اسلامی عصر خویش - و شاید همه اعصار - را دو عامل می‌بیند: ۱. حکام نامشروع، که به قهر و غلبه بر هستی مادی و معنوی مسلمانان چیره شده و تحت لوای اسلام و با تظاهر به مسلمانی، بر حکومت غیرفاضل خود لباس مشروعیت پوشانده‌اند.

۲. پیروان و حکومت شوندگانی که با انحراف از اصول و روح تعلیمات اسلام، به انگیزه کسب قدرت، ریاست، مال و لذت، بر مشروعیت این حکام گردن فرود آورده، و آن را صحنه گذارده‌اند. پیوند «قاهران» و «مقهوران» و اشتراک نظر آنان در اهدافی که برای زندگی برگزیده‌اند. موجب زوال، پریشانی و سیه روزی امتی شد که چنانچه به وحی معتمصم و به دستورهای آن تسلیم



می‌ماند، اینک در مسکونی فاضل و شریف با تعاون و تسالم می‌زیست، به سعادت دست می‌یافت و پس از مرگ نیز در سعادت و لذت مَخْلُد می‌شد (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۱۱۱-۱۱۲).

بدین‌سان، فارابی که در متن تلاطمهای جهان اسلام پرورده شده بود، به عنوان شارح بزرگ فلسفه یونان و بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام، در صدد یافتن جامعه و رهبر آرمانی است تا به اوضاع متزلزل حاکم بر محیط علم و عمل ثباتی بخشد و آرامشی را که جامعه متمدن نیازمند آن است، بر پایه فضیلت و تقوای سیاسی برقرار کند.

فارابی مشکل بنیادین نظامهای سیاسی دوره اسلامی را در انحطاط خلافت اسلامی، و جدایی بین نظر و عمل، انحراف از مسیر عدالت، و استیلاي اندیشه تغلب در نظر و عمل می‌دانست. لذا هدف وی بررسی فلسفی بحرانی است که ارکان دستگاه خلافت را متزلزل کرده و مشروعیت دینی و سیاسی آن را به زیر سؤال برده است.

در حقیقت، «فارابی نخستین اندیشمند دوره اسلامی است که در آغاز بحران خلافت و در زمان اوج بحث دربارهٔ جانشینی پیامبر اسلام ﷺ با تکیه بر دستاوردهای اندیشه فلسفی یونانی، بویژه یا نوشتن ارجمندترین کتاب خود، آراء اهل المدينة الفاضلة، در بحث عقلی دربارهٔ نظام حکومتی دوره اسلامی وارد شد. بحران جانشینی پیامبر اسلام ﷺ - چنانکه ابن خلدون نزدیک به چهارصد سال پس از آن گفت - از خلافت ظاهری اهل سنت در بغداد، بتدریج به سلطنت مطلقه متمایل شد و با استقرار خلافت باطنی فاطمیان در مصر - که در مخالفت با خلافت عباسیان ادعای مشروعیتی فراگیر می‌کرد - به اوج خود رسید. بدین‌سان، بحث دربارهٔ شیوه حکومتی اسلام - افزون بر مجادلات کلامی که در نوشته‌های مربوط به ملل و نحل آمده است - ناگزیر باید توجهی نیز به واقعیت سیاسی دوگانهٔ خلافت داشته باشد. و در چشم‌انداز چنین آرایش نیروهای سیاسی و کلامی بود، که ابونصر فارابی کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة و دیگر نوشته‌های خود را برای شرکت در این بحث نگاشت» (طباطبائی، ۱۳۷۳، صص ۱۲۰-۱۲۱).

فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی و متأثر از حکمت یونان، نمی‌توانست خلافت ظاهراً متشرع اهل سنت و حکومت شیعیان اسماعیلی را بپذیرد، زیرا هر دو نظامهایی استیلاگر، جایز و اهل «تغلب» و خشونت بودند، که با ارکان فاضله حکومت او جور در نمی‌آمدند. وی نه با بسته شدن دایره نبوت به گونه‌ای که توسط اهل سنت درک شده بود، موافق بود و نه با امامت استیلاگرایانه

خلفای فاطمی. در حقیقت، نتیجه بسته شدن دایره نبوت توسط اهل سنت، توجیه اندیشه تغلب و امامت تغلبیه اهل سنت و ظهور استبداد، عقل ستیزی و جبرگرایی و تأخر مسلمانان در جامعه و نظام سیاسی بود.

«فارابی، با تکیه بر اندیشه فلسفی یونانی، تفسیری فلسفی از نبوت ارائه کرد که بیشتر با نظریه امامت شیعی سازگار بود. او بدرستی دریافته بود که بسته شدن دایره نبوت - چنانکه اهل تسنن به آن اعتقاد داشتند و خلافت بر شالوده آن استوار بود - در قلمرو سیاست، جز به گستره فراخ تغلب نمی‌تواند منجر شود. بنابراین، اندیشه فلسفی یونانی را با تفسیر نبوت و امامت شیعی - و به احتمال زیاد نظریه شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایران شهری - جمع نمود و سیاستی را تأسیس و تدوین کرد که ساختار و منطق درونی آن با ساختار و منطق درونی تشیع هماهنگ است» (طباطبائی، ۱۳۷۳، صص ۱۴۰-۱۴۱).

تغلب با جور و بی‌عدالتی همبستگی تامی دارد، و هرگونه انتقاد از نظامهای سیاسی مبتنی بر تغلب و شیوه متغلبانه در سیاست، متوجه جور و بی‌عدالتی است. به همین دلیل، پاره‌ای از فیلسوفان از جمله ابن‌سینا، مدینه فاضله را مدینه عادلانه نامیده‌اند.

«نقادی از نظامهای مبتنی بر تغلب، از عمده‌ترین ویژگیهای فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو است. یادآوری می‌کنیم که اندیشه فلسفی قدیم، اندیشه فلسفی یونانی و همین طور فلسفه در دوره اسلامی به طور کلی، با نفی تغلب در گستره سیاست ملازمت دارد؛ همچنانکه انتقاد از فلسفه در نزد برخی از اهل شریعت، با توجیه تغلب هموست ... مثلاً ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی اهل فلسفه‌اند و لاجرم با نفی تغلب، به سیاستی فاضله می‌اندیشند. در حالی که ماوردی، غزالی، ابن‌خلدون و فضل‌الله بن روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه‌اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب می‌پردازند» (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴).

حال این سؤال قابل طرح است که فارابی با وجود آنکه حکومتهای عصر خود را جایز، فاسق و متغلب می‌داند، چه موضع عملی علیه آنها توصیه می‌کند؟ آیا مثلاً قایل به حق شورش علیه آنان است؟ در پاسخ به این سؤال باید دانست: «فارابی دهها سال در «مدینه‌السلام» خلفای عباسی زیسته و از نزدیک تنازعات و کشمکشهای «امیرالمؤمنین»های دروغین را بر سر کسب قدرت، مشاهده کرده بود. و نیز می‌دانیم خود هرگز شغل دولتی نپذیرفته و تردامن نشده بود. همچنین

آگاهیم که او اهل سنت نبود و لذا، اصل عدم تجویز خروج حتی علیه حاکم جایز را باور نداشت» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۵۹).

به عقیده استاد داوری (داوری، ۱۳۵۶، ص ۱۸):

«از آنجا که ماهیت فلسفه وی علی‌الاصول با تسنن مناسبت و موافقتی ندارد، حداقل می‌توانیم این گمان را ببریم که او نیز مانند دیگر فلاسفه اهل سنت نبوده است.»

با توجه به ویژگی‌های روحی فارابی، می‌توان گفت: «زبان اعتراض فارابی، فیلسوفانه، ملایم و مسالمت‌جویانه است. اگر ماده فلسفه او نرم و بی‌خطر است، صورت آن می‌توانست بنیادافکن گردد. از آن فیلسوفی که در قفس درندگان افتاده، جز این بر نمی‌آید. بجز آن، فارابی شخصیتاً انسانی آرام، صلح‌جو، متین و متوازن و خواهان تعادل و تسالم و رفق و مدارا در میان انسانهاست. او «اهل جمع» است» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۱۱۴-۱۱۵).

پس، می‌توان این سؤال را طرح کرد که از نظر فارابی، راه رسیدن به مدینه فاضله چگونه است؟ انقلاب، جبر تاریخ، اراده مردم یا شقوق دیگر؟ پاسخ استاد داوری این است (داوری، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۷):

«مدینه فاضله، با رئیس فیلسوف و با مقبولیت یافتن اقوال و آرای او تأسیس می‌شود و قوام می‌یابد.»

البته، در مدینه آرمانی افلاطون و فارابی از غلبه و انقلاب خبری نیست. آرمانشهر فیلسوفان ما انقلابی نیست و از غلبه، انقلاب و تغییرات ناگهانی قهرآمیز، روی می‌گرداند. هر دو فیلسوف خواهان رابطه تسالم و وفاق میان اعضای شهر خودند» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۷۷).

به نظر نگارنده، فارابی فیلسوفی محافظه‌کار که فقط و حداکثر به مبارزه منفی در مقابله با حکام جایز بسنده کند، نبوده است. در شرایطی که کیان اسلامی مواجه با تهدیدات متعدد - از جمله هجوم‌های رومیان - داخلی و خارجی بوده و امکان تأسیس حکومت بدیل فاضله‌ای هم وجود نداشته است، وی در جهت جلوگیری از هرج و مرج و فتنه حکم کاملاً صریحی در تجویز شورش علیه حکام جور صادر نکرده است؛ اگر چه چنین حکمی را هم نفی نکرده است. البته، ضرورت تقیه و حفظ جان نیز در این عدم صراحت مؤثر بوده است؛ همچنانکه بسیاری گفته‌اند که وی مجبور بوده همین قدر از عقاید سیاسی خود را نیز در پوشش فلسفی عرضه دارد.

البته، دلایل دیگری نیز وجود دارد که فارابی فقط به دنبال راههای مسالمت‌آمیز در تأسیس مدینه فاضله و براندازی حکومت‌های جایز نبوده است. وی بارها خشونت علیه «نوابت»<sup>(۱۳)</sup> و مبارزه و جنگ عادلانه را توصیه نموده است.

«فارابی جهاد را از وظایف رئیس مدینه فاضله می‌شمارد و جنگی که با هدایت رئیس مدینه فاضله انجام می‌گیرد، جنگی عادلانه و هدف از جنگ، هدفی شرافتمندانه است» (ظریفیان، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲).

رئیس مدینه باید جسمی قوی داشته و به فنون جنگ آگاه باشد و بتواند به میدانهای جنگ وارد شود» (نعمه، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲).

استاد محمدتقی دانش‌پژوه جنگ‌های مشروع و عادلانه مدینه فاضله و جنگ‌های نامشروع مدینه فاسقه را از دید فارابی چنین شرح می‌دهد (دانش‌پژوه، ۱۳۶۷، ص ۱۷۵):

«جنگ و ستیز و نبرد با دشمن یا برای راندن اوست از سرزمینی کشوری که او به زور بدانجا درآمده است، و یا برای انداختن خواسته و دارایی که کشور شایستگی داشتن آن را دارد و در دست دیگران است و آن را باید از بیرون کشور فراهم آوردن، یا وادار کردن گروهی بر به کار بردن آنچه برایشان سودمند است به بندگی و بردگی در برابر کسانی که بهتر و شایسته‌ترند برای سروری تن در نمی‌دهند، یا با کسانی که از مردم کشور ستمی ندیدند و از آن چیزی از آنها نربودند ولی آنان با آنها سرستیز دارند، یا برای واداشتن آنان به میانه روی و دادگری، و یا برای اینکه بخواهند آنها را در گناهی که کرده‌اند به کیفر برسانند تا دوباره بدان بازنگردند و دیگران هم دلیری نکنند که چنین گناهی را به کار بندند، یا برای اینکه دشمنان ریشه کن شوند و دیگر نتوانند زبانی به آنان برسانند. پس اگر بخواهند بجنگند تنها برای پیروزی بر آنان، و یا فرو نشاندن آتش خشم خویش، و یا برای رسیدن به لذت پیروزی، چنین جنگی ستمگری خواهد بود.»

فارابی خشونت و حتی نابودی مدینه‌های نوابت را در حفظ و حراست از مدینه فاضله جایز و لازم به شمار می‌آورد. از نظر وی، این مدینه‌ها به طور استقلال، متضاد با مدینه فاضله نیستند، بلکه به مثابه علف‌های هرزند. فارابی می‌نویسد (فارابی، ۱۳۶۶، صص ۵۷-۵۸):

«سپس از میان مردم آنان که طبع بهیمی دارند شهرنشین نیستند و اصلاً اجتماعات شهری ندارند، بلکه برخی چون بهایم اهلی هستند و برخی چون بهایم وحشی، و برخی چون درندگان ...

باید با اینان به شیوه بهایم رفتار کرد. از آن میان، آنها را که اهلی باشند به بردگی گرفت و چون بهایم از آنها کار کشید و با آنها که وحشی هستند و از آنها سودی عاید نمی‌شود، بلکه زیانمندند، چون سایر حیوانات زیانمند رفتار کرد.»

اگرچه این اظهارات مایه تعجب است، ولی مؤدی به این مطلب است که قدر مسلم فارابی که چنین موضعی در مقابل نوابت دارد، امکان ندارد که واجد موضعی مسالمت‌آمیز نسبت به حکام جایز باشد و به عدم تجویز شورش و قیام علیه آنان - حداقل در حوزه نظری - حکم کند؛ کما اینکه در فقره ماقبل، جنگ را با هدف واداشتن به میانه روی و دادگری، مشروع و عادلانه می‌پندارد.



## یادداشت

۱. فارابی نزد فلاسفه مدرسی لاتین زبان قرون وسطی، به «الفارابیوس» (Alpharabius) شهره بوده است.
۲. در مورد نحوه مواجهه فارابی با سنت فلسفی یونان، سه نظر وجود دارد: تقلید و شرح، ترکیب و تألیف، و تأسیس و اجتهاد. مقارنت نظر سوم با واقعیت، بسیار بیشتر بوده است و اتفاق افزونتری پیرامون آن - خصوصاً در بین اندیشمندان داخلی و اسلامی - وجود دارد.
۳. فرق عمده افلاطون و فارابی در بیان نظریه اندامی (ارگانیک)، این است که افلاطون طبقات جمهوریت خود را به قوای نفس انسانی تطبیق می‌دهد، ولی فارابی به اعضای بدن.
۴. فارابی علاوه بر آنکه به دوازده صفت رئیس مدینه آرمانی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة (فصل ۵، ص ۱۲۵) اشاره کرده، در کتابهای دیگر مانند تحصیل السعادة نیز آنها را ذکر نموده است. برای نمونه، ر.ک: فارابی، ۱۹۸۳م، ص ۴۴.
۵. فارابی عدالت را با عبارت: «استعمال الانسان افعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره» وصف می‌کند و به دنبال آن می‌افزاید: «ای فضیله کانت» (به کار بردن افعال فضیلت‌مند میان خود و دیگری، هر فضیلتی که باشد). ر.ک: فارابی، ۱۹۶۱م، فصل ۶، ص ۱۴۴.
۶. ر.ک: فارابی، ۱۹۶۱م، فصل ۱۶، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۴۶، صص ۱۱، ۱۲، ۱۴.
۷. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۷۰، ص ۱۵۱.
۸. «لکل واحد من اهل المدينة، قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستنهاله».
۹. برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۹، ص ۱۴۳.
10. See, Walzer, 1986, p.268.
۱۱. ر.ک: فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۱۱۰.
۱۲. برای نمونه، ر.ک: حلبی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴.
۱۳. فارابی در سیاسات المدنیة (ص ۵۷) از نوابت یا نوابیت بحث می‌کند که از نشانه‌های مدن ضاله هستند و به عنوان آفت در مدن فاضله بروز می‌یابند و همچون علفهای هرز و خار و خاشاکهای زانندی هستند که در کشتزار می‌رویند.

## کتابنامه

۱. اصیل، حجت‌الله، آرمانشهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشرنی، چ ۱، ۱۳۷۱
۲. الفاخوری، حتا، و الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان، چ ۲، ۱۳۵۸
۳. حلبی، علی‌اصغر، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: بهبهانی، چ ۱،

۴. دانش‌پژوه، محمدتقی، «اندیشه‌شناسی کشورداری نزد فارابی»، فرهنگ، کتاب دوم و سوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۵. داوری، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶
۶. همو، «مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکرسیاسی او در عصر حاضر»، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی (مجموعه مقالات)، به اهتمام: موسی نجفی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، [الف]
۷. همو، فارابی، تهران: طرح‌نو، ج ۱، ۱۳۷۴، [ب]
۸. طباطبائی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ج ۱، ۱۳۷۳
۹. ظریفیان شفیعی، غلامرضا، دین و دولت در اسلام، تهران: میراث ملل، ج ۱، ۱۳۷۶
۱۰. ابن عبدالعالی، عبدالسلام، الفلسفة السیاسیة عندالفارابی، بیروت: دارالطبعة، ط ۲، ۱۹۸۶ م
۱۱. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی‌اندیشه، بی تا
۱۲. فارابی، ابونصرمحمد، مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، البیر نصری نادر، بیروت: المطبعة الكاثولیکية، ۱۹۵۹ م
۱۳. همو، فصول المدنی، تحقیق: م. دنلوب، کمبریج، ۱۹۶۱ م
۱۴. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دایرةالمعارف العثمانیة، ۱۳۴۶ ق
۱۵. همو، سیاست مدینه، سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸
۱۶. همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه ظهوری، ج ۲، ۱۳۶۱
۱۷. همو، تحصیل السعادة، به کوشش: جعفرآل یاسین، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م
۱۸. همو، احصاءالعلوم، حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴
۱۹. همو، السیاسات المدنیة، تصحیح: فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۶
۲۰. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، به کوشش: جعفرآل یاسین، تهران: حکمت، ۱۳۷۱
۲۱. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۱

۲۲. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: مرتضی اسعدی و دیگران، تهران: مرکز

نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲

۲۳. متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه: علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر،

چ ۱، ۱۳۶۲

۲۴. ناظرزاده کرمانی، فرناز، فلسفه سیاسی فارابی، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء (س)، چ ۱،

۱۳۷۶

۲۵. نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه: سیدجعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و

آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷

26. Khadduri, Majid, *The Islamic conception of Justice*, Baltimore and london: The Johns Hopkins university press, 1984

27. Madkour(1). *La place d'al - Farabi dans l'ecole philosophique musulmane*, paris, 1934

28. Vlastos, *Justice and Happiness in the Republic*, platot, A collection of critical Essays, ed. G. vlastos, New York: Ancher Books, 1971

29. Walzer, R., *Al - farabi on the perfect state*, Abu Nasr al Farabi mabadi, Ara' Ahl Al madina Al Fazila, a rivised text with introd., tr., and comm., oxford: clarendon press, 1986