

درآمدی بر چیستی و ماهیت فلسفه سیاسی فارابی

دکتر محمد مهدی نادری*

چکیده

ابونصر محمد فارابی (۳۳۹-۲۵۹ هـ)، معلم ثانی و به نظر برخی صاحب نظران بنیانگذار فلسفه اسلامی برای نخستین بار در جهان اسلام اصطلاح فلسفه سیاسی را مورد استفاده قرار داد. وی در حقیقت نخستین اندیشمند بزرگ دوره اسلامی است که از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و حکمت عملی و با تأثیرپذیری از فیلسوفان یونانی، مذهب تشیع و اندیشه ایرانشهری، به تأملی ژرف در سرشت سیاست و ارتباط انسان با آن پرداخته است.

او در هر دو کتاب آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسه المدنیه، متأثر از هستی‌شناسی فلسفی خود که نظام مدنی را در ذیل نظام عمومی عالم توضیح می‌دهد، ابتدا نظام خلقت و پیدایش اجسام آسمانی و شکل‌گیری افلاک را توضیح می‌دهد و سپس، پیدایش انسان و در نهایت شکل‌گیری جامعه و مدینه را به بحث می‌گذارد.

در نوشتار حاضر و در راستای پاسخ به چیستی و ماهیت فلسفه سیاسی فارابی تلاش می‌شود جایگاه مفاهیم بنیادین سیاست همچون عدالت، مدینه فاضله، فرد مدنی، سلسله مراتب اجتماعی، نظام اجتماعی و سیاسی، قانون، نبوت و شریعت در اندیشه و فلسفه سیاسی او توضیح داده شود.

کلید واژه‌ها

فلسفه سیاسی، تدبیر المدینه، عدالت، مدینه فاضله، انواع مدینه، شریعت

* عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد آزادشهر

مقدمه

ابونصر فارابی از پیشکسوتان فلاسفه سده‌های میانه، بنیانگذار فلسفه «نوافلاطونی اسلامی» در جوامع شرقی، اندیشه‌ورز توانا و متبحر است که بنا بر چیرگی شگفت‌انگیزش در معارف آن عصر، بنیاد تمام هرم فلسفی و دایره‌المعارف زنده دانش‌های عصرش شناخته می‌شود.

احاطه بی‌مانند وی در فلسفه یونانی و به‌ویژه فکر و آثار افلاطون و ارسطو که فلسفه و علم در غرب هنوز از آن متأثر و ملهم می‌باشد و رکن بنیادین ارکان فرهنگ و تمدن در غرب مشخص می‌گردد، وی را پس از ارسطو در مقام «معلم ثانی»، اتوریته بلامنزاعی که پذیره همگانی داشت ارتقا داد که بی‌تردید بایسته و شایسته آن انسان توانا بود. فارابی نه تنها مفسر بی‌بدیل آثار ارسطو و افلاطون بل با نگارش تالیفات متعدد پیرامون مسایل ناگفته و یا کم‌گفته، که بازتاب ژرف‌نگری و فراخ‌اندیشی مولف آن است، پیشرو و مقتدای بسیاری از اندیشمندان معاصر و پس از آن در شرق و نیز غرب 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 به‌وسیله 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. او برای اسلام فلسفه‌ای بنیاد نهاد که قائم به ذات خود است، نه رواقی است، نه مشایی، و نه نوافلاطونی، 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: ۴۴۷). فارابی، مؤسس فلسفه در جهان اسلام است و نیز آغازگر تأملی فلسفی در باب سیاست و جامعه.

از دفترهای سیاسی فارابی آشکارا مشخص می‌گردد که دو فلسفه نظری و عملی با هم پیوستگی دارند، و هم می‌رساند که اندیشه سیاسی و 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 (منتظری، ۱۳۶۸). شاید روی همین اندیشه بود، که سرانجام زندگی

خود را در دربار سیف‌الدوله در حلب به سر برده است؛ همانجا که سراینده‌گان و نویسندگان شیعی مانند متنی، ابوفراس و ابن‌خالویه روزگار خویش را گذرانده‌اند.

گفتار اول: زندگینامه

پس از روزگار ترجمه آثار یونانی به زبان عربی، نخستین حکیم و فیلسوف جامع ایرانی و مسلمان بدون هیچ تردیدی فارابی است. ابونصر محمد بن اوزلغ ابن طرخان ملقب به فارابی که نام او در متون لاتین قرون وسطی الفارابیوس^۱ یا اونصر^۲ آمده است، در حدود سال ۲۵۹ هجری قمری برابر با ۸۷۲ میلادی - و در حدود یک سال پیش از مرگ کندی در بغداد - در دهکده «وسیج» از ناحیه پاراب (فاراب) در فرارود (شهر اترار کنونی در جنوب قزاقستان) یا پارباب (فارباب) خراسان در افغانستان کنونی به دنیا آمد (الفاخوری، ۱۳۵۸).

فارابی، از خانواده‌ای سرشناس بود و پدر او، در دربار سامانیان، از فرماندهان لشکر بوده است، اما همچون سلف خود، کندی شرح حال او چندان معلوم نیست. فارابی، در جوانی به بغداد رفت و نخستین معلم او، در این شهر، یوحنا بن حیلان بود. آنگاه، او منطق، نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و علوم را فرا گرفت. از آثار او چنان بر می‌آید که زبان‌های ترکی و فارسی، عربی، سریانی و یونانی را می‌فهمیده است (برابر افسانه‌ها، او، افزون بر عربی، با هفتاد زبان دیگر نیز آشنا بوده است). با گذشت زمان، فارابی، چنان استادی به‌دست آورد که پس از ارسطو (معلم اول) معلم‌ثانی خوانده شد (Avey, ۱۹۶۱:۸). در مورد وجه تسمیه فارابی به معلم ثانی ۴ قول مطرح شده است:

الف) برخی قائلند که چون فارابی فاضل‌ترین فلاسفه بعد از ارسطو و شارح بزرگ معلم اول بوده او را معلم ثانی خوانده‌اند. در زمره صاحبان این نظر می‌توان دانشمندانی همچون محمد لطفی جمعه نویسنده معاصر مصری و دبور محقق هلندی را نام برد.

ب) گروهی از محققان چه قدیم و چه جدید علت اعطایی این لقب را چیرگی فارابی در علم منطق می‌دانند و حتی عنوان خود ارسطو را به‌عنوان معلم اول نتیجه موفقیت او در تدوین منطق می‌دانند. برخی این قول را که نیز، «ابن خلدون» در مقدمه معروف خود آورده است معقول و صحیح‌تر از سایر اقوال می‌دانند (حلبی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

1- Alfarabius

2- Avennasr

ج) گروهی دیگر از اندیشمندان مانند نجار لقب فارابی را مرهون موفقیت او در تاسیس مکتب جدید در فلسفه می دانند و حتی او را اولین فیلسوف بزرگ اسلامی برمی شمارند.

د) بالاخره نظریه‌ای که از روزگاران دیرین توسط برخی مانند حاجی خلیفه در کشف‌الظنون عنوان شده که: چون فارابی شارح اصلاح‌کننده ترجمه‌های ارسطو بوده است و آن را تعلیم‌الثانی نامیده است او را معلم ثانی خوانده‌اند (حلبی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

بنا به گفته ابن خلدون: «ارسطو را معلم اول بدین جهت گفته‌اند که او آنچه از مباحث و مسائل منطق متفرق و پراکنده بود جمع کرد و در تهذیب آنها کوشید و بنای آن را استوار کرد و اول علوم حکیمه و فاتحه‌ی آنها قرار داد، و به سبب آن‌که فارابی در این راه کوشید و تمام آن مسائل را از ترجمه‌های پراکنده و مشوش گرد آورد و در کتابی خلاصه کرد او را شبیه ارسطو کرد و از این‌رو او را معلم ثانی لقب دادند» (ابن خلدون، ۱۳۴۹: ۵۳۷).

از شواهد چنان بر می‌آید که برابر نظریه رایج در ایران، این فیلسوف بزرگ شیعه بوده است. در واقع فارابی، در سال ۳۳۰ هجری قمری/۹۴۱ میلادی، بغداد را به سوی حلب ترک گفته و در کنف حمایت سلسله شیعی حمدانیان قرار گرفت و سیف‌الدوله حمدانی به او ارج بسیار نهاد (قادری، ۱۳۸۳: ۱۳۸). این حمایت شیعی ویژه را نباید تصادفی دانست. این حمایت، زمانی معنا پیدا می‌کند که در حکمت نبوی مبتنی بر تعلیمات امامان شیعی مشترک است. ابونصر فارابی در موسیقی نیز استادی بی‌نظیر بود. اختراع قانون را به او نسبت داده‌اند. او علاوه بر نوشتن رساله‌های متعدد درباره موسیقی و زبان‌شناسی، نوازنده‌ای ماهر بود. فارابی در علوم طب، منطق، موسیقی، ریاضیات و ستاره‌شناسی به مقامی بس رفیع دست یافت.

او پس از اقامت در حلب، مسافرت‌هایی کرد و تا قاهره رفت و آنگاه، در دمشق، به سال ۳۳۹ هجری قمری برابر با ۹۵۰ میلادی در هشتاد سالگی روی در نقاب خاک کشید^۱.

۱- قاضی صاعد در (طبقات الامم، ۱۹۱۲: ۶۳) و ابن ابی اصیبه در (طبقات الاطباء، ۱۹۶۸: ۶۰۵) و ابن القفطی در (تراجم الحکما، ۱۸۳) و ابن خلکان در (وفیات الاعیان، ۱۹۷۳: ۳-۱۹۲) و ابن اثیر در (الکامل فی التاریخ، ۱۳۵۶: ۸-۴۹۱)، اتفاق کرده‌اند که وفات فارابی ۳۳۹ هجری بوده است و چون اغلب همین مترجمان حدود هشتاد سال عمر برای او ذکر کرده‌اند، از این‌رو تاریخ تولد فارابی تقریباً به سال ۲۵۹ هجری خواهد بود. عین عبارت ابن اثیر در باب وفات فارابی این است «وفیها [ای سنه ۳۹۹] توفی ابونصر محمد بن محمد الفارابی الحکیم المعروف صاحب التضانیف...».

فارابی نخستین حکیمی است که بر مسند ترجمه نشست و کتاب‌های علمی و حکمت یونان را به عربی ترجمه نمود. همچنین او کتاب‌های ارسطو را اصلاح و تکمیل کرد.

در تعداد کتاب‌های فارابی و آنچه از آنها بر جای مانده، میان اصحاب ترجمه اختلاف است. ابن القفطی، ۷۴ کتاب و رساله، و ابن ابی اصیبعه، ۱۱۶ کتاب یا رساله، و ابن الندیم، ۷ رساله در منطق از او یاد کرده‌اند یا به اسم و رسم نوشته‌اند. لیکن آنچه از کتاب‌های فارابی بر جای مانده، حدود ۱۲ رساله و کتاب در منطق و دیگر علوم است که در کتابخانه‌های اروپا موجود است؛ برخی از آنها به لاتین یا عبری نقل و ترجمه شده است و اخیراً برخی از آنها در مصر و بیروت و حیدرآباد به چاپ رسیده است.

آثار پرشمار او که شرح‌هایی بر اثر ارسطو - مانند منطق، طبیعیات، آثار العلویه، مابعد الطبیعه و اخلاق نیکو ماخسی - را شامل می‌شده، اینک از میان رفته است. در اینجا، می‌توان به ذکر برخی از آثار عمده او همچون رساله الجمع بین رأیی الحکیمین، کتاب فی اغراض ارسطو طالیس، تلخیص برخی محاورات افلاطون، رساله فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه، مقدمه‌ای بر فلسفه ارسطو، احصاء العلوم اشاره کرد که تأثیری ژرف بر نظریه طبقه‌بندی علوم در فلسفه مدرسی در مغرب زمین داشته است. رساله فی العقل و المعقول و فصوص الحکم که در مشرق زمین، به تفصیل، مورد مطالعه قرار گرفته است. بالاخره، مجموعه رساله‌هایی که به رساله‌های مربوط به «فلسفه سیاسی» فارابی مشهورند مانند آراء اهل المدنیة الفاضلة، السیاسة المدنیة، تحصیل السعادة، فصول المدنی و تلخیص نوامیس افلاطون از دیگر آثار این نابغه ایرانی به‌شمار می‌آید (قادری، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

انوار مشعشع این منشور رنگین افکار به‌ویژه در اروپا به گونه‌هایی تا عصر تولد دوباره و جنبش روشنگری در سیستم‌های فلسفی ملهم از نصر فارابی ملموس می‌باشد. در واقع غرب با تمدن یونانی در روشنی فانوس‌هایی که به دستان توانای متفکرین سده‌های چهارم و پنجم شرق اسلامی و پیش آهنگان آن فارابی و ابن‌سینا افروخته شد آشنا گردید (کوربن، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

شمار اندکی از شاگردان فارابی را می‌شناسیم. به‌طور عمده، می‌توان از ابو زکریا یحیی‌بن‌عدی (در گذشته ۳۷۴ ق / ۹۷۴ م) نام برد که از او، در زمره مترجمان آثار ارسطو ذکری به میان می‌آید. با این حال فارابی، تأثیر معنوی حقیقی خود را در ابن‌سینا گذاشت. فارابی، در اندلس بر ابن رشد و نیز بر سهروردی تأثیر گذاشته است. این تأثیر، بر ابن‌باجه، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرای شیرازی نیز محسوس است.

گفتار دوم: فلسفه فارابی

از عصر فارابی تا عصر سبزواری، یعنی از قرن نهم تا نوزدهم میلادی، مبحث خلقت جهان و حدوث و قدم عالم مهم‌ترین بحث تفکر اسلامی بود (کوربن، ۱۳۷۷: ۱۳۵). فارابی به پیروی از ارسطو معتقد بود که جهان «قدیم» است. اما برای آنکه از چهارچوب تعلیمات قرآنی خارج نشود، سعی کرد بین عقیده ارسطو و مسأله خلق جهان در قرآن راهی بیابد. به همین سبب سعی می‌کرد موضوع «فیضان» و «[تجلی]» را با روش عقلی توضیح دهد. او عقل و انواع آن را ابداع خداوند می‌داند. اما اظهار می‌دارد که این ابداع در زمان اتفاق نیفتاده است (کوربن، ۱۳۷۷: ۱۳۵). او معتقد است که «عقل فعال» ارسطو همان وحی قرآنی است (قادری، ۱۳۸۰: ۱۴۲).

فلسفه فارابی آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی و به‌خصوص شیعی اثنی‌عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه به مکتب فلوطینی گرایش دارد.

فارابی از کسانی است که می‌خواهند آراء مختلف را با هم وفق دهند. او در این راه بر همه گذشتگان خود نیز سبقت گرفت. او در این راه تا آنجا پیش رفت که گفت: فلسفه، یکی بیشتر نیست و حقیقت فلسفی - هر چند مکاتب فلسفی متعدد باشند - متعدد نیست.

فارابی به وحدت فلسفه سخت معتقد بود و برای اثبات آن براهین و ادله بسیاری ذکر کرد و رسائل متعدد نوشت که از آن جمله، کتاب «الجمع بین رایب الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطو» به‌دست ما رسیده است.

وی معتقد بود که اگر حقیقت فلسفی واحد است، باید بتوان در میان افکار فلاسفه بزرگ به‌ویژه افلاطون و ارسطو توافقی پدید آورد. اساساً وقتی غایت و هدف این دو حکیم بزرگ، بحث درباره حقیقتی یکتا بوده است، چگونه ممکن است در آراء و افکار، با هم اختلاف داشته باشند؟ (قادری، ۱۳۹: ۱۳۸۰).

مسائلی که به‌عنوان اختلاف مبانی افلاطون و ارسطو مطرح بود و فارابی در صدد هماهنگ ساختن بین آنها برآمد، عبارت بودند از: روش زندگی افلاطون و ارسطو، روش فلسفی افلاطون و ارسطو، نظریه مُثُل، نظریه معرفت یا تذکر، حدوث و قدم، نظریه عادت.

البته تردیدی نیست که فارابی در این امر رنج بسیاری متحمل شده است؛ اما نکته مهم در این رابطه این است که یکی از منابع او برای انجام این مقصود، کتاب «اثولوجیا» یا «ربوبیت» بود که یکی از بخش‌های کتاب «تاسوعات» فلوطین می‌باشد. وی فکر می‌کرد که این کتاب متعلق به ارسطو است و

چون در آن به یک سلسله آراء افلاطونی برخورد کرده بود، همین امر او را بر این کار، تشویق می‌کرد (در حالی که مطالب این کتاب، ارتباطی با ارسطو نداشت) (قادری، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

بنابراین، اگرچه فارابی در کار خود به توفیق کامل دست نیافت، ولی راه را برای دیگر فلاسفه اسلامی گشود. بدین ترتیب که میان ارسطو و عقاید اسلامی یک نوع هماهنگی ایجاد کرد و فلسفه ارسطو را جزو سرچشمه‌ها و اصول فلسفه اسلامی قرارداد.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا خود را شاگرد مکتب فارابی خوانده و گفته است که تنها از طریق مطالعه رساله‌های ابونصر توانسته است منظور ارسطو را از کتاب متافیزیک درک کند.

ابونصر فارابی در آثار متعدد فلسفی خود کوشیده است تا فلسفه را به معتقدات دینی مردم نزدیک کند، یا، به عبارت دیگر، معتقدات دینی را با اصول فلسفی از خرافه و توهم دور سازد. وی ثابت می‌کند که مثلاً در موضوع آغاز آفرینش، فلسفه از اخبار مذهبی دقیق‌تر و به توحید نزدیک‌تر است. افزون بر این، فارابی برای رواج فلسفه، که دانستن آن را مانند علوم دیگر برای همه مردم لازم می‌دانسته، کوشیده که آن را به زبان و اصطلاحات مذهبی نزدیک کند. این کار پس از او در اواسط قرن دهم میلادی به وسیله اخوان الصفا، به‌طور کامل در رسالات متعدد عملی گردید. اما عده‌ای نیز به شدت آن را مردود شمردند. امام محمد غزالی در کتاب خود بر رد فیلسوفان، ابونصر فارابی و ابوعلی سینا را به‌عنوان دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه برگزیده تا با رد عقاید ایشان به‌طور کلی فلسفه را نادرست جلوه دهد. مستشرق سرشناس، دنکن ماکدونالد، می‌نویسد که فلاسفه معاصر نصر فارابی باور داشتند؛ دین حقیقت است همانسان که فلسفه، اما حقیقت واحد است. در نتیجه فلسفه و دین بایست با هم سازگار باشند (Macdonald, 250-255).

فارابی به رابطه و پیوند منطقی علم و فلسفه و نقش علوم طبیعی و به‌ویژه ریاضی در آماده‌گی ذهن برای درک فلسفه تاکید می‌کرد و دوستانداران حکمت را توصیه می‌نمود تا در آموزش علوم مثبتة کوشا باشند و بر مبنای همین مدار منطق، این روشن‌بینی فارابی، غزالی را واداشت تا آن آزاداندیش خردگرا را، در تالیف «تهافت الفلاسفه» اش، همراه با ابن سینا به‌نام‌های «طبعیون» و «دهریون» محکوم کند، چرا که غزالی علوم مثبتة را تخطی نابخشودنی در حریم دگماتیسمی که وی آن را حقیقت آخر می‌پنداشت تلقی می‌نمود، که پاداش آن تکفیر بود و بس (ایزدی‌اودلو، ۱۳۸۴: ۳۱-۲۶).

این قبیل مباحث و درگیری‌های فکری نشان می‌دهد که فلاسفه در آن زمان تا چه حد ناچار از کناره‌گیری از مردم و تحمل فشارهای اجتماعی بوده‌اند.

گفتار سوم: جستاری مجمل پیرامون اندیشه و فلسفه سیاسی فارابی

فارابی نخستین فیلسوفی در شرق است که به نقش عامل آگاه، مقام روشنفکر، آرای اعضای جامعه با اندیشه، پیوند تئوری و پراتیک، نظریه از خود بیگانه‌گی روشنفکر و نیل به «مدینه فاضله» می‌پردازد که در عصر و زمانه فارابی گامی بزرگ به جلو به بود و ماهیت انقلابی و مترقی داشت. کتاب بزرگ و معتبر او در سیاست که درباره مدینه فاضله و شهر آرمانی فلاسفه نوشته شده نمودار اطلاع وسیع او درباره جوامع بشری است. وی در این کتاب که خود به چند بخش بسیار بزرگ و مهم تقسیم شده، با پیش‌بینی فلسفی و عارفانه نظریات خود را درباره جوامع انسانی بیان داشته است. فلسفه سیاسی فارابی با این‌که به گونه‌ای ملهم از اندیشه‌های افلاطون در آثار «جمهوریت» و «قوانین» و ارسطو در «سیاست» است دارای آن‌چنان نوآوری‌هایی بزرگ در این مبحث است که آموزش وی را به‌عنوان فلسفه سیاسی مستقل فارابی مشخص می‌کند (قادری، ۱۳۸۰: ۱۳۷). این میراث بزرگ فرهنگی نمودار توانایی شگفت‌انگیز بنیانگذار آن در درک رموز تئوریک و واقعیت‌های دردناک آن عصر است. در آثار فارابی برداشت‌ها، طرح‌ها و استنتاجات که متوجه خلافت عباسی و نظامات پیشین است بازتاب خلاقیت و جامعیت نگارنده آن است. فارابی توأم با بررسی پدیده «دولت - شهر» که در آثار افلاطون و ارسطو برجسته است به پدیده‌های «دولت - ملت» و «دولت جهانی» (که آنها را «اجتماعات» صغری، وسطی و عظمی می‌نامید) نیز توجه نمود. از دید فارابی تنها «دولت - شهر» یک دولت کامل نیست بل حدود دولت می‌تواند فراتر و گسترده‌تر باشد. آنجا که فارابی به اصطلاح «امه فضیله» تاکید می‌کند منظورش دولت کامل بزرگتر از «دولت - شهر» مدنظر افلاطون و ارسطو است. مدینه از زاویه دید فارابی «دولت - شهر» و یا هر گونه جامعه سازمان‌یافته است که حاکمیت در آن کامل و از نظر سیاسی مستقل است. مفهوم پیشگفته بیان مقوله دولت است نه «امت»، «قبیله»، «قوم» و یا «ملت»، آنچه را که فارابی امه و یا ملت می‌داند جامعه سازمان‌یافته بزرگتر از «دولت - شهر» است (نه تعبیر و تفسیر مذهبی اصطلاح «امه»). از دید فارابی «قریه» کوچکترین واحد سازمان سیاسی است که خودگردان است و نسبت به شهر ناقص و بزرگترین آن دولت جهانی است که در برگیرنده بخش‌های مسکون کره خاکی می‌باشد. بر این اساس فارابی در تالیف «احصال العلوم» در پی ایجاد

صرف و نحو ویژه‌ای که در همه زبان‌ها کاربرد داشته و در تفاهم و همزیستی مددکار باشد بود (شریف، ۱۳۷۹: ۱۷۷).

فارابی باور داشت که دستیابی به علو و سعادت و یا آن‌گونه که آن فرزانه روشن اندیش می‌گفت؛ به «الخییر الافضل»، تنها با تعاون تمام اعضای جامعه در «دولت-شهر» میسر است.

از آنجایی که فارابی به اراده آزاد و انتخاب باور داشت، بنا و نحوه کارکرد دولت را ناشی از یک فرآیند طبیعی-تاریخی نمی‌دانست بل آن را مانند زندگی اخلاقی تلقی می‌نمود که فرد انسانی در آن نقش تعیین‌کننده دارد. بهترین دولت، دولتی است مبتنی بر عدالت واقعی و عدالت متناسب؛ انجام اموری که انسان بنا بر توانایی طبیعی و استعداد قادر به انجام آن است. اندیشه عدالت فارابی در واقع آمیزه‌ای از تئوری اخلاق ارسطویی و انگیزه‌های سیاسی که اساساً افلاطونی است می‌باشد.

افلاطون عدالت در اجتماع را همانند توازن، تناسب و تعادلی که در نظام تن آدمی به صورت طبیعی نهاده شده است، می‌داند و از این رو قائل به تمایزات ذاتی میان افرادی که در سلسله مراتب مختلف اجتماع قرار گرفته‌اند است. چنان‌که به طبقه‌بندی جامعه (حاکمان، پاسداران، پیشه‌وران و بردگان) می‌پردازد و تأکید می‌کند که عدالت در این است که هر کدام از این طبقات به کار خویش مشغول باشند و در صدد به هم ریختن نظام عدالت از طریق زیر سؤال بردن تفاوت‌های ذاتی خود با طبقات بالاتر نباشد. تناقضی که افلاطون در صدد رفع آن نبوده این است که وی از سویی قائل به تربیت عقلانی انسان‌ها و دست یافتن به قوه تمیز عقلی به‌عنوان یک فضیلت است و از سویی دیگر انسان‌ها را ذاتاً متفاوت تلقی کرده و بسیاری از شهروندان را فاقد استعداد و صلاحیت برای تربیت عقلانی و صعود به مراتب بالای سیاست و حکومت می‌داند. فارابی نیز همچون افلاطون مدینه فاضله خود را به بدنی تام الاعضاء تشبیه می‌کند که در آن اعضاء مختلف دارای مراتب برتری و فروتری نسبت به همدیگر هستند. این برتری و فروتری به صورت ذاتی و طبیعی در نظام تن قرار داده شده است. و در مدینه فاضله نیز مراتب برتری و فروتری از جهت سیاست و حکومت و رابطه میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان طبیعی و ذاتی است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۲۹-۳۲۳).

عدالت از این منظر شامل توزیع و حراست «همه اشیاء»ی که مقبولیت عامه دارند می‌باشد. به سخن دیگر توزیع و مصونیت در برگیرنده امنیت، ثروت، شأن و مقام انسان و داشته‌های مادی است (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۲۹-۲۲۸).

عدالت، جبران خساره و مجازات در مورد خساره را می‌پذیرد. در مفهوم عام عدالت تحقق فضیلت در رابطه فرد با سایر اعضای جامعه است که این امر تعبیر افلاطونی عدالت در مورد ایجاد هماهنگی روح فرد و جمع را تعاطی می‌کند. تحقق فضیلت بیانگر واقعیت تقسیم کار و تفاوت در توانایی‌ها و استعداد طبیعی افراد است (از این زاویه مدینه فاضله در اصل موعودگرا نیست بل پاسخی است به ضرورت مبرم تاریخ و سازگار با اندیشه عدالت اجتماعی که انسان می‌تواند به آن دست یازد). اندیشه‌ای که فوکویاما مولف کتاب «پایان تاریخ...» نیز به آن برای توجیه جامعه پیشرفته صنعتی معاصر به‌عنوان آخرین پله تکامل تاریخی اتکا می‌کند، با این تفاوت که فارابی به مدینه فاضله توجه داشت و فوکویاما به جامعه‌ای که کورپوراسیون‌ها نیروی مسلط و حاکم در جامعه‌اند (منت، ۱۳۸۰: ۵-۸). فارابی «عدالت طبیعی» را که آماج دولت‌های تجاوز کار است تقبیح می‌کند و به این استنتاج دست می‌یازد که جنگ‌ها در تاریخ به دو گونه‌اند؛ جنگ‌های عادلانه که هدف آن دفع تجاوز است و جنگ‌های غیرعادلانه که آماج آن تجاوز و اشغال می‌باشد.

فارابی جامعه را مبتنی بر آنالوژی تشریحی ارگانسیم زنده به بدن تام و سالم تشبیه می‌کند که تمامی این بافت اجتماعی برای نضج حیات با هم همکاری می‌کند، فارابی تفاوت این دو بافت را در آن می‌بیند که در ارگانسیم زنده قوانین طبیعت عمل می‌کند ولی در جامعه اراده آزاد انسان. فارابی در واقع در هر دو مورد پیشگفته پیشرو جامعه‌شناس معروف هربرت اسپنسر و فیلسوف فرانسوی ژان ژاک روسو است. این آنالوژی که جامعه به خودی خود رشد نمی‌کند بلکه رشد و تکامل آن با فعالیت آگاهانه انسان مربوط است ردی است بر نقش دترمنیسم در تحولات اجتماعی.

در فلسفه سیاسی فارابی نقش شخصیت جایگاه ویژه دارد. رهبر دولت که فارابی عمدتاً آن‌را به نام «رئیس» و بعضاً از نام‌های «امام» و «ملک» نیز استفاده می‌کند در واقع علت موجودیت و نظام فعالیت دولت است. بازتاب نظم در زندگی بشر نمادی از «دولت کامل» است و آن دولت‌هایی که دولت‌های «ضایع» و یا ناقص شناخته می‌شوند، دولت‌هایی‌اند که بر بنیاد تفسیر نادرست متافیزیکی و فلسفی واقعیت استواراند.

باید توجه داشت که واژه رئیس در عصر فارابی در زبان عربی سده میانه به رهبر دولت اطلاق نمی‌شد و این امر نشانگر آنست که فارابی عمداً از کاربرد القاب رسمی مروج در زبان عربی امتناع می‌ورزید، چرا که هدف فارابی فراسوی مرزهای کشورهای اسلامی نیز بود. فارابی برای مدینه، نظامی

را ترسیم می‌کند که در آن، هر عضو با اعضای دیگر، دارای رابطه‌ای رئیس و مرئوسی است. در دو سوی مخالف این نظام، رئیس مدینه مخدوم محض است و گروهی در پایین‌ترین طبقه نظام قرار دارند که خادم محض‌اند (قادری، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

این سلسله مراتب نوعی نظم تحمیلی بر مبنای تفاضل علم و دانایی است که فارابی آن را به فطرت انسان‌ها نیز تسری می‌دهد و همه افراد انسانی را دارای آمادگی پذیرش معقولات اولیه نمی‌داند. او در مورد انسان‌ها، علاوه بر تفاوت افراد، قائل به تفاضل در استعداد برای حصول معرفت و رسیدن به سعادت است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱-۱۶۰) و هر فرد به سعادت که فطرت وی استعدادش را داشته، می‌رسد و کمال او همین است. در این میان، در بین اعضای مدینه، با وجود تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی، به معقولات مشترکی قائل است که افراد را به سوی انجام اعمال مشترک سوق می‌دهد.

رکن اصلی و اساسی مدینه فارابی رئیس و رهبر مدینه است. در نظر فارابی، نسبت رئیس اول به مدینه مانند نسبت سبب اول است به عالم. نخست باید او استقرار یابد تا هم مدینه و اجرای آن شکل گیرد و هم ملکات ارادی اجزا و افراد آن و ترتب مراتب آن‌ها تحقق یابد. در این میان، اگر عضوی از اعضای آن مختل گردد، اوست که برای برطرف کردن آن، به او مدد می‌رساند. وی که به واسطه تخیل و یا از طریق عقل و حکمت به عقل فعال متصل می‌شود با دریافت فیض الهی، سبب تکوین و تنظیم امور مدینه و رفع‌کننده اختلال (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۵۲ و ۲۶۰) آن است، اصلی‌ترین و مهم‌ترین رکن مدینه فاضله بشمار می‌آید. بنابراین در بحث از مدینه، با وجود توجه به اجزای دیگر، به نظر فارابی، به دلیل اصالت علم و دانایی، اساسی‌ترین و محوری‌ترین مسأله ریاست و رهبری است.

فارابی در مورد رئیس مدینه نیز معتقد است ریاست او ارادی ملوک نیست، بلکه او فطرتاً رئیس است. فارابی در فصول‌المدنی می‌گوید شاه، شاه است؛ چه بر کسی پادشاهی کند و چه نکند؛ چه مردمان او را بزرگ دارند و چه ندارند. از نظر فارابی، فیلسوف، رئیس اول، امام و ملک همگی یک معنا دارند: رئیس مدینه.

بنابراین نظر است که فارابی رئیس مدینه را مقدم بر مدینه می‌داند. در آراء اهل المدینه الفاضله آورده است: «همان‌طور که عضو رئیسه بدن، بالطبع، کامل‌ترین و تمام‌ترین اعضا، هم فی‌نفسه و هم در افعالی است که ویژه اوست...، رئیس مدینه نیز در آنچه ویژه اوست، کامل‌ترین افراد و اجزای مدینه است. همچنان‌که در انسان قسمت قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن

می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آن‌ها می‌شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و ترتب مراتب آن‌ها گردد... و حال موجودات عالم نیز چنین است...» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۶۳-۲۶۰).

ریاست نخست یا ریاست برتر از نظر فارابی در سه سطح نظام سیاسی قابل تحقق است: مدینه، امت و معموره. «این همان امام و رئیس اول مدینه فاضله و همچنین رئیس امت فاضله و رئیس کره زمین است» (عبدالله نعمه، ۱۳۶۷: ۴۱۲) و همان فردی است که توانایی و آمادگی دریافت فیوضات و حیانی را از طریق عقل فعال داراست.

فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله آورده است: «چنین انسانی، از آن جهت که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم، فیلسوف، خردمند و متعقل نامیده می‌شود و از آن جهت که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، دارای مقام نبوت و انذار است» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

او هر دو جنبه فلسفه و نبوت را در خود جمع کرده، از هر دو مجرای قوه مخیله و قوه ناطقه با عقل فعال و مجاری فیض الهی ارتباط دارد. وی هم واضع النوامیس است، هم فیلسوف و هم ملک. فارابی علاوه بر فضائل چهارگانه ریاست مدینه، ویژگی‌ها و شرایط دیگری را نیز در سیاست مدینه و آراء اهل مدینه الفاضله و فصول المدنی برای رئیس اول بیان کرده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- ۱- تام الاعضاء باشد، ۲- آنچه را درک کند و ببیند و بشنود و تعقل کند به خوبی در حفظ نگاه دارد، ۳- با هوش و زیرک باشد، ۴- نیکو عبارت، ۵- دوستار تعلیم و تعلم، ۶- میانه‌رو، ۷- دوستدار عادلان دشمن ظالمان، ۱۱- دادگر و نرم، ۱۲- قوی اراده و شجاع در برابر حق باشد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۳).

فارابی در فصوص‌المدنی ارکان مدینه را چنین معرفی می‌کند: اول، اهل فضائل و حکمت (بزرگان): که بر مدینه ریاست دارند؛ دوم، ذوالالسنه (سخنوران): صاحبان خطابه و شعر و کتابت که مروّجان اصول رئیس اول‌اند؛ سوم، مقدران (گوشه‌نشینان): حسابداران هندسه‌دانان و منجمان؛ چهارم، مجاهدان (جنگاوران): که حریم مدینه را از تجاوز مدن غیرفاضله حفظ می‌کنند. پنجم، مالیان

(سربزیران): که تهیه ارزاق طبقات دیگر مدینه به عهده آنهاست و به معاملات و صناعات اشتغال دارند (فارابی، ۱۳۶۱، ۱۶۴).

اما گروه نوابت، آنان هستند که با نظام مدینه هماهنگ و سازگار نیستند. فارابی اینان را به علف‌های هرز مانند کرده و به شش دسته تقسیم نموده است: اول، کسانی که به افعال مؤدی به سعادت حقیقی تمسک دارند، اما قصد آنها از ارتکاب آن اعمال، سعادت نیست، بلکه به دنبال کرامت، ریاست، ثروت، و یا... هستند. او این دسته از افراد را شکارگر (متنقص) می‌نامد. گروه دوم به اهداف مدینه‌های جاهله‌گروش دارند، اما چون سنت‌های مدینه فاضله، مانع قصد آنهاست؛ به ناچار تکیه بر کلمات و الفاظ قانون‌گذاری می‌کنند و کلمات قانون‌گذار را مورد تأویل قرار می‌دهند. این گروه، محرفه نام می‌گیرند. گروه دیگر، قصد تحریف ندارند، اما به واسطه قصور فهم، سوءفهم دارند (مارقه). گروه دیگر، معرفت خیالی به سعادت دارند، اما قانع نمی‌شوند و با بیان خود، اقدام به بطلان حقایق می‌کنند هم برای خود، هم برای غیر، اما عناد با مدینه فاضله ندارند. آنها افراد مرددند که باید در مقام تربیت و راهنمایی آنها برآمد. و در نهایت گروهی از نوابت‌اند که دائماً متخیلات خود را ابطال می‌کنند. مهم این است که ریاست مدینه - مدینه‌ای که ظاهراً هنوز فاضله است و غیرفاضله نشده است - همه «افراد نابت را جست و جو و حالات آنها را بررسی کند و معالجه، اصلاح، اخراج، عقاب و حبس کند». (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۶۵) او با بیان این سخن، در واقع نه تنها وجود مدینه، که وجود نوابت را هم غیرممکن و محال می‌داند. وقتی مدینه فاضله‌ای در کار نیست، نوابتی هم وجود ندارد تا آن مدینه را به رذالت بکشانند. همه تحلیل‌های فارابی در خصوص نوابت، رئیس مدینه و سایر مسائل مدینه فاضله، بسته به مویی از آرمان و خیال است.

در حالی که به نظر می‌رسد فارابی در خلق نوابت، به شدت متأثر از مواجهه سقراط افلاطونی با سوفسطائیان است، او دایره نوابت را از سوفسطائیان، بسیار گسترده‌تر ساخته است. به گفته کوربن مدینه فاضله او هراندازه که به کمال نزدیک باشد، غایت خود نیست، اما استدلال کوربن در خصوص نفی آموزه جمع‌گرایی نزد فارابی، ارتباطی با فردگرایی فلسفی برقرار نمی‌کند، بلکه او با پای‌بندی به ایده «فلسفه نبوت» خود بر آن است که مدینه فاضله فارابی وسیله‌ای است که انسان‌ها را به سوی سعادت اخروی هدایت می‌کند. «جماعت زندگان وقتی از دروازه‌ای مرگ گذشتند به جماعتی خواهند

پیوست که پیش از آنان به جهان باقی شتافته‌اند و آنان به‌طور عقلانی با یکدیگر وحدت پیدا خواهند کرد و هر کس به موجودی شبیه خود خواهد پیوست» (کوربن، ۱۳۸۴: ۲۳۳).

فارابی تربیت و کنترل نوابت را وظیفه رئیس مدینه فاضله می‌داند و در این راستا، چهار راه‌حل را پیشنهاد می‌کند: ۱- اخراج از مدینه، ۲- عقاب و کیفر، ۳- گماردن به کار و بیگاری، ۴- حبس و زندان. از نظر فارابی پست‌تر از نوابت گروهی هستند که بالطبع حیوان صفت‌اند که بعضی از آنها مانند حیوانات اهلی، بعضی مانند حیوانات وحشی و بعضی مانند درندگان زندگی می‌کنند. بعضی از اینان در بیابان‌ها به‌طور پراکنده پناه می‌گیرند و بعضی گروهی زندگی می‌کنند و مانند حیوانات وحشی در خوردن به غذا حمله‌ور می‌شوند. بعضی دیگر نزدیک شهرها زندگی می‌کنند. تعدادی از آنها گوشت خام می‌خورند و بعضی از علف صحرائی تغذیه می‌کنند. این دسته از آنان که مضر نیستند و به حال مدینه مفیدند به بردگی گرفته می‌شوند. و اما نسبت به آنان که مضر به جامعه‌اند، باید مانند حیوانات وحشی رفتار شود. و نیز شایسته است نسبت به اولاد کسانی از اهالی مدینه فاضله حیوان صفت‌اند همین گونه برخورد شود (فارابی، ۱۳۶۶: ۱۰۰-۹۹).

فارابی پنج نوع دولت را مشخص می‌کند، یک نوع «دولت کامل» و چهار نوع دولت ضایع. در نگاه فارابی، دولت کامل همان مدینه فاضله است. مدینه فاضله عبارت است از مدینه مطلوب و مناسبی که امکانات نیل به سعادت در آن مهیاست. به عبارت دیگر، مدینه فاضله اجتماعی است که افراد آن سعادت را می‌شناسند و در اموری که آنها را به این غرض و غایت برساند، تعاون دارند. پس مدینه فاضله به خودی خود غایت نیست، بلکه وسیله نیل به سعادت است و قاعده نظام آن باید تابع معنایی باشد که فیلسوف ما از سعادت مراد می‌کند. در اینجا مشاهده می‌شود که فارابی در تقسیم جوامع به کیفیت آنها توجه دارد که عبارت است از کمال‌گرایی و سعادت‌طلبی، بنابراین هدف مدینه در تعیین نوع مدینه دخیل است (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۱۳).

ارکان مدینه فاضله از دیدگاه فارابی عبارتند از: ۱. لزوم وجود رئیس ۲. فیلسوف بودن حاکم که چنین فردی با فلسفه‌ورزی، قواعد کلی را با فلسفه نظری در آمیخته و با مبداء وحی در ارتباط است. اما این مدینه فاضله فارابی، دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از: ۱- تعاون ۲- خداوند و غایت قصوی بودن او ۳- معرفت خداوند ۴- با فضیلت بودن مردم ۵- عدالت ۶- محبت و الفت و ۷- صلح در مدینه فاضله و تشبیه به خداوند داشتن در اوصاف.

در مقابل مدینه فاضله فارابی، مدینه‌های غیرفاضله وجود که عبارتند از: مدینه‌های جاهله، فاسقه، مبدله، ضاله و نوابت (قادری، ۱۳۸۰: ۱۵۱) که به ترتیب دارای جهل نسبت به سعادت، فساد در عمل، تباهی رای و عمل، انحراف فکری و عملی و جوهره بی‌مصرف هستند (هر یک از این اقسام، خود به اقسام دیگری قابل تقسیم‌اند).

وی به اصلاح این رژیم‌ها باور نداشت. اما تغییر نوع دولت را به شیوه آرام و به‌ویژه متکی به آموزش «شهروندان» با فلسفه تاکید می‌نمود و اعمال قهرآمیز از جمله قیام‌های سیاسی را در زمینه تردید می‌کرد. فارابی دولت‌های ضایع را به گونه آتی مشخص و متمایز می‌کند:

الف) مدینه جاهلیه

این نوع دولت به شش شکل متفاوت و متمایز به ظهور می‌رسند.

۱- «مدینه ضروریه»: جامعه سازمان یافته است که نه بیشتر از ضرورت در تامین غذا، آب، مسکن، پوشاک و نیز نیازهای جنسی تلاش نمی‌کند.

۲- «مدینه النذاله»: هدف اصلی در این نظام که افلاطون آن را رژیم الیگارش می‌نامد، ثروت اندوزی است و آن را یگانه آماج زندگی می‌پندارد.

۳- «مدینه الخسته و السقوط»: در این شکل دولت ارضای همه نفسانیات، شهوات و به‌ویژه حرص بلیغ لذت‌های جنسی هدف زندگی مشخص می‌گردد.

۴- «مدینه کرامه»: این رژیم که آن را «تیموکراسی» نیز می‌شناسند، فراتر و در ورای حرص و آز و رفاه مادی به آماج‌های کرامت و شهرت در مقیاس جهانی نظر دارد. از دید این رژیم «حق با زور» است. فارابی نمونه مدینه کرامه را نزد اعراب بادیه‌نشین و ترک‌ها ملحوظ می‌داشت در حالی که ابن رشد به امپراطوری اموی نظر داشت.

۵- «مدینه تغلب»: هدف این نظام چیره‌گی بر دیگران و دستیابی به خواسته‌ها از طریق اعمال خشونت و زور است. این گونه دولت‌ها در جنگ دائمی بسر می‌برند. این دولت را دولت «استبدادی» تشخیص می‌کند.

۶- «مدینه جماعیه»: این نظام یک نظام «دموکراتیک» است که پایه آن بر «حریه» (آزادی) آزادی فارغ از هر گونه تضییقات در جهت خواسته‌های فرد، آزادی از وظایف، نبود انضباط و خودداری استوار است. فارابی بر آنست که این رژیم آن گاهی که اعضای آن سرگرم منافع خودی و تلذذاند به هرج و

مرج و آنارشی می‌کشد. این انتقاد فارابی از مدینه جماعیه در آن روزگار انقلابی و شگفت‌انگیز است و شاید برای امروزین‌ها عبرت‌آور.

ب- مدینه فاسقه

مدینه فاسقه آن است که: آراء و عقاید مردم عیناً همان آراء و عقاید مردم مدینه فاضله است و لیکن افعال و کردار آنها مانند افعال و کردار مدینه‌های جاهلیه است؛ یعنی از لحاظ فکر و فلسفه سیاسی، از مکتب سیاسی و ایدئولوژی سیاسی فاضله، متعادل و بهنجار، آگاهی کافی داشته و مدعی‌اند، و شعارهایی از قبیل آزادی، حقوق بشر، رشد و تعالی، وحدت، صلح و امنیت، همکاری و تعاون... را سر می‌دهند، اما از لحاظ ساختارها، نهادها، روابط سیاسی، رفتار و عملکرد سیاسی، سیاست و خط‌مشی سیاسی خویش، عملاً به مقتضای آن فلسفه سیاسی و بر مبنای آن ایدئولوژی عمومی این گونه جوامع که خود مبدأ و مبنای جهان‌بینی و ایدئولوژی سیاسی آنان است می‌گوید: مردم آن سعادت را به خوبی می‌شناسند، ولی در حقیقت باور ندارند و به ذات خدای عزوجل که موجود اول است و همین‌طور موجوداتی که در مرتبت دوم قرار دارند (عقول و ملائکه) و عقل فعال و بالأخره به هر آن چه مردم مدینه باید بدانند آگاهی داشته و معتقدند، ولی در حقیقت، باور و ایمان ندارند، لذا فارابی ذکر می‌کند: مردم مدینه فاسقه معتقد به مبادی وجودند و به آن اعتقاد دارند، جز آن‌که به افعال و اعمال متعلق به آن عمل نمی‌کنند و به دنبال هوی و هوس خود می‌روند و به اموری گرایش می‌یابند که به جز اهداف مردم مدینه جاهلیه است، مثل منزلت، کرامت، غلبه و....

ج- مدینه مبدله یا متبدله

این مدینه روزگاری مدینه فاضله بوده، ولی به سبب پیدایی جهل و گمراهی و یا هم به اثر فاسد شدن اخلاق رییس آن، از مدینه فاضله به مدینه متبدله، تبدیل یافته است. اخلاق رییس این مدینه در نقطه مقابل اخلاق رییس مدین فاضله قرار دارد.

د- مدینه ضاله

آراء و عقاید آنها همان افعال، آراء و عقاید مدینه فاضله است، اما تحریف شده و آراء و عقایدی غیر از آنچه بوده و در آن وارد شده است و رییس چنین مدینه‌ای نیز متوسل به انواع خدعه‌ها و تزویرها و غرور می‌شود.

در دولت‌های سه‌گانه پیشگفته رهبران از «حقیقت فلسفه» راه‌ها و وسایل نیل به سعادت آگاه‌اند اما نه تنها آن‌را عمداً نادیده انگاشته و اغماض می‌کنند بلکه علیه آن نیز عمل نموده و مصرانه در پی آماج‌های مدینه جاهلیه‌اند. صاحب‌نظران فلسفه سیاسی فارابی باور دارند که فارابی در این رابطه دولت‌های اموی و عباسی را مطمح نظر داشت. از دید فارابی «اعضای» جامعه به اندازه رهبران مسوول اعمال خویش‌اند در مدینه مبدله قوانین و اصول به گونه‌ای تعبیر می‌یابند که توجیه‌گر رفتار و کردار نادرست رهبر و اعضای جامعه باشد. فارابی مدینه ضاله را سخت محکوم می‌کند، رهبر و یا «رئیس الاول» این دولت را کاذب و دروغگو می‌نامد، چرا که رهبر به‌خاطر اغفال، تحمیق و گمراهی مردم از «وحی» به تعبیر فلسفی آن اعضای جامعه را به ترک اجباری دنیا و تعویض آن با سعادت «جهان دیگر» تشویق می‌نماید. در حالی که فارابی نیل به سعادت در این جهان را آغازینه و تمهید فصل خوشبختی جهان دیگر می‌شناخت و هر گونه رجزخوانی و طامات‌بافی سفیهانه را در زمینه «ترک دنیا» تقبیح و محکوم می‌نمود.

از زاویه دید فارابی دولت‌های نوع جاهلیه با همه اشکال آن با سعادت واقعی که هدف اصلی زندگی است بیگانه‌اند. این دولت‌ها اصلاح‌پذیر نیستند و نه اصلاحات را می‌پذیرند. از دیدگاه دولت‌های جاهلیه، ثروت‌اندوزی، ارضای بی‌قید و شرط شهوات و خواهشات، جاه‌طلبی، نخوت، انانیت، غلبه و چیرگی بر دیگران سعادت تلقی می‌شود. این گونه اخلاقیات که بر ظواهر پایه دارد روح را مانند موربانه می‌خورد. این «انفعالات» که فارابی آن‌را «شهوة» می‌نامد به غلبه «نفس» و پژمردگی روح می‌انجامد.

در رژیم‌های ضایع که لذت تن مفهوم اصلی زندگی پنداشته می‌شود روح در انقیاد تن و برده تن است. سرنوشت روح در این رژیم‌ها به گونه‌ای است که روح جاودانه و پی هم در «قید مادی» حلول می‌کند و یا در سیر سفلی در مدارج پستر از حیوان نزول و در فرجام نابود می‌گردد (Alzer: 146-149).

در استنتاجات پیش‌گفته در مورد روح و سرنوشت آن نفوذ اندیشه تناسخ افلاطونی و نیز فکر ارسطو پیرامون نابودی روح مبرهن است. باید توجه داشت که آنچه را ارسطو روح فانی می‌شناسد صورت تن است و حاوی قوه و انفعالیتهای نه فعل تمام. روح نامیرا همان عقل فعال و مجرد از ماده که ناشناخته و دست‌نارس است که پس از مرگ به اصل خود باز می‌گردد.

فارابی در کتاب «سیاسیه» مدینه «ضروره» و اساساً «مدینه جماعیه» یا رژیم دموکراتیک را پیش‌زمینه تحقق «مدینه فاضله» تشخیص می‌کند. این استنتاج فارابی از استحاله سیستم‌های اجتماعی و گذار آن به مدارج عالی‌تر باب نوبنی است در جامعه‌شناسی که آن اندیشمند فراخ‌اندیش پایه‌گذار و آغازگر آن است. مساله اساسی در فلسفه سیاسی نصر فارابی «مدینه فاضله» است، نظام سیاسی که اصل عمده آن تحقق تعالی و سعادت انسان است و موضوعیت فلسفه سیاسی و علم سیاست را در همین مقوله بررسی می‌کند که آماج‌های آن رهیابی به ماهیت ویژه انسان، سعادت وی و اهرم‌هایی که نیل به تحقق آن را مشخص می‌سازد، است. انسان از زاویه دید فارابی به کمال با گزینش هدف آگاهانه آزادی در انتخاب و آزادی که عقل به دلایل گوناگون تداعی می‌کند، دست می‌یازد. از آزادی فارابی نه به شیوه مذهب عقل‌گرای معتزله بلکه به گونه ارسطو برداشت دارد.

انسان ماهیتاً موجود اجتماعیست. زندگی در اجتماع نه تنها یگانه مجرای تامین نیازها بل یگانه معبر برای عبور از قله سرنوشت و نیل به علو است. از دید فارابی زندگی در اجتماع «فطرت» انسان است و جامعه نهادی است مبتنی بر تضاد اعضای آن.

توانایی معرفت و گزینش در انسان، از مقوله «فرضیه‌های اولیه» کانت است، که نشانه وجود کمال در انسان می‌باشد. این ویژگی، فطری است نه انتخابی. عقل و انتخاب وسایل اصلی نیل به سعادت و کمال انسان است.

در نظام فکری فارابی شناخت سعادت و راه‌های نیل به آن امر مبهم است. آن اقدامات عملی، قاعده‌مند و سازمند که به سعادت و کمال کمک می‌کند، فعالیت‌های شریف تشخیص می‌گردد و آنچه را که موانعی در راه تحقق آن ایجاد می‌کند به عنوان اقدامات قبیح محکوم می‌کند. اقدامات شریف در واقع عبارت از ایجاد نظامی از مشخصات و پرورش عادات و سگال‌هایی است که نیل به تعالی و سعادت را ممکن می‌گرداند. این فعالیت‌ها از ویژگی «مدینه فاضله» است که هر یک از احاد جامعه برای دستیابی به قله سعادت، از طریق تضاد و تعاون به آن دست می‌یابند.

از دید فارابی تامین سعادت با علو قدرت روح که ویژه انسان است پیوند دارد. در «مدینه فاضله» انسان‌ها در درجات متفاوت این فرآیند در زندگی اجتماعی نقش ایفا می‌کنند. در این نظام ضروریست اعضای آن پیرامون جهان، انسان و زندگی سیاسی برداشت‌ها و ایده‌های مشترک داشته اما تفاوت در درجه معرفت و ویژگی آن و سهم انسان‌ها در ساختمان جامعه مبتنی بر سعادت و کمال متفاوت‌اند.

اعضای «مدینه فاضله» در کلیت به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ گروه نخست فلاسفه و یا خردمندان‌اند که به ماهیت اشیاء از طریق برهان و بینش دست یازیده‌اند. گروه دوم که با تلمذ از فلاسفه معرفت‌یاب گردیده و یا به بصیرت و قضاوت فلاسفه باور و اعتماد دارند، و گروه سوم آنهایی را احتوا می‌کند که به وسیله محرکات و انگیزه‌هایی به سوی فلاسفه گرایش دارند. (روانشناسی در مبحث رفتارگرایی اجتماعی باور دارد انسان به گونه (عمودی) ساز و برگ زندگی را سازماندهی می‌کند، اما فهمیده می‌شود که فارابی همزمان با پذیرش کارکرد عمودی به نظم و نسق به شیوه افقی نظر دارد)، مدینه فاضله یک رژیم موروثی و آریستوکراتیک نیست. در این رژیم، نظام کارکردها و فعالیت اعضای جامعه به گونه نقشه‌پردازی می‌شود که نیل به سعادت را متحقق سازد. فارابی در اثر «تحصیل - السعاده» سعادت را ترکیبی از فلسفه عملی و نظری می‌داند و رسالت فلسفه سیاسی هم در همین امر نهفته است، دستیابی به سعادت و علو انسان.

نتیجه‌گیری

ما چه درسی از فارابی می‌توانیم بیاموزیم؟ کسانی که در فلسفه و سیاست صاحب نظر نیستند به این پرسش پاسخ می‌دهند که سیاست فارابی هرگز در هیچ جای جهان قابل اجرا نبوده و مدینه خیالی او نمی‌توانسته است روی تحقق به خود ببیند. بسیاری از صاحب‌نظران سیاست هم آراء فیلسوفان قدیم را مابعدالطبیعی و غیرعملی می‌دانند. بی‌تردید نظر فارابی مابعدالطبیعی است و سیاستمداران کنونی نمی‌توانند از او پیروی کنند اما اگر خوب تأمل کنیم می‌بینیم آن اندازه که جهان کنونی خود را از امثال افلاطون و فارابی دور می‌یابد از آنها دور نیست یا درست بگوییم نسبت جهان جدید با فلسفه قدیم به کلی بریده نشده است. این را بدانیم که افلاطون و فارابی در زمان خودشان هم کمتر از اکنون غریب نبوده‌اند. در مقابل شاید سیاست کنونی از جهاتی قابل قیاس با طرح سیاسی آنان باشد. می‌دانیم که در طی مدت قریب به ۲۰۰۰ سال از زمان افلاطون و ارسطو تا دوره جدید هیچ‌یک از حکومت‌ها به سیاست فلسفی اعتنا نکرده‌اند و نمی‌توانستند اعتنا کنند تا این که در دوره جدید طرح سیاست عقلی تجدید شد درست است که این سیاست بصراحت مبتنی بر مابعدالطبیعه نبود اما می‌بایست بر مدار علم و عقل بگردد. فرانسیس بیکن آتلانتیس جدید را چنان طراحی کرد که «دانشمندان» مدیران و گردانندگان آن باشند. اوتوپیاها دیگر هم که نوشته شد همه دارای نظام عقلی بود و با طرح این اوتوپیاها بود که سیاست جدید قوام یافت و جهان سکولاریزه‌ای که در آراء ماکیاول و هابر و اسپینوزا

ولاک و کانت و... تبیین شد، صورت تحقق خیالی پیدا کرد. این طرح‌ها کاملاً افلاطونی نبود اما از روی گرده مدینه افلاطونی ساخته شده بود و شاید اگر طرح افلاطونی سیاست نبود، سیاست جدید هم بوجود نمی‌آمد. در هر صورت سیاست جدید صورت تبدل یافته سیاست یونانیان است. اولین طرح سیاست عقلی و نظام معقول مدینه و کشور را یونانیان در انداختند. فارابی کوشید که این نظم معقول را به نحوی با اعتقادات دینی جمع کند اما در دوره جدید عقل به صورت تازه‌ای جلوه کرد و پیدا بود که حکومت عقلی جدید هم نمی‌توانست عین حکومت افلاطونی باشد اما نمی‌دانیم اگر طرح افلاطونی نبود نظام عقلی جدید یعنی نظامی که ماکس وبر آن را عین مدرنیته می‌دانست چگونه می‌توانست بوجود آید.

فارابی گرچه از افلاطون و ارسطو و رواقیان و افلوپین و نو افلاطونیان بهره‌های بسیار برد خود نیز در فلسفه دوره اسلامی و به‌خصوص در آنچه آن را علم مدنی می‌نامید، طرح تازه در انداخت. مدینه‌ای که علم و فضائل در آن آشکارا شأن وجودی (آنتولوژیک) داشته باشد و در آن ترتیب فضائل با ترتیب موجودات عالم و نظم طبقات مردم هماهنگی کند گرچه یادآور طرح افلاطونی مدینه است اما عین مدینه افلاطون نیست. در مدینه افلاطونی گاهی به نظر می‌رسد که اخلاق در سیاست و مدینه منحل شده است (و به این جهت بود که در جایی اشاره کردم که فلسفه سیاسی یونانی استعداد آن را داشت که سکولاریزه شود) اما در مدینه فارابی هیچ چیز جای اخلاق را تنگ نمی‌کند. در اینجا نمی‌توان به اختلاف‌ها و مشابهت‌های مدینه افلاطونی و مدینه فاضله فارابی پرداخت. پرسش این بود که چه درسی می‌توانیم از متفکران گذشته و مخصوصاً از فارابی بیاموزیم. درس فیلسوف همواره درسی کلی است. فارابی نمی‌تواند به ما بگوید که در سیاست چه تصمیم‌هایی بگیریم و مثلاً برنامه توسعه را چگونه ترتیب دهیم. مسائل کنونی سیاست را باید در جای خود حل کرد و راه‌حل مشکلات را از همانجا که پدید آمده است به دست آورد اما طرح و حل هیچ مساله‌ای بدون داشتن یک نظرگاه و چشم‌انداز میسر نیست. چشم‌انداز را هم فارابی نمی‌تواند به ما نشان بدهد اما می‌تواند راهنمایی کند و به راهی برسد که خود بتوانیم آن چشم‌انداز را بیابیم. فلسفه دایره نظر و امکان بینش ما را وسیع‌تر می‌کند و عزم و همت پیمودن راه در ما به وجود می‌آورد. اگر هیچ‌یک از اینها هم نباشد فلسفه درس معرفت و تذکر است و اگر تقلیدی و تکرار الفاظ نباشد جان را آزاد می‌کند. آزادی جان در جهانی که همه چیز مادی و مکانیکی است نعمت کم و کوچکی نیست.

فارابی به اموری که در اطراف او واقع می‌شده، و امروز بیشتر از آنها به نام قواعد سلوک و رفتار یاد می‌شود، چندان توجهی نداشت. فارابی شرقی بود، از این‌رو گمان برد که باید معانی جمهوریت افلاطون در وجود شخص سلطان فیلسوف خلاصه شود. در حالی که نمی‌دانست یا توجه نداشت که سخنان افلاطون نه درست بود و نه عملی، چه حتی او نیز شکست خورد و کاری از پیش نبرد. در باور فارابی ضرورت طبیعی مردم را به زندگی اجتماعی وامی‌دارد، از این‌رو در برابر اراده رئیسی که «مدنیت» با خوبی‌ها و زشتی‌های آن، در وجود او تمثیل یافته خاضع می‌شوند. وقتی رئیس اجتماع یا «مدینه» جاهل به قواعد خیر باشد یا بدکار و گمراه باشد، آن مدینه هم فاسد می‌گردد، «مدینه‌ی فاضله» یک نوع بیشتر نیست و ریاست آن با «فیلسوف» است. فارابی، رئیس یا امیر مدینه خود را به همه فضایل انسانی، و کمالات فلسفی توصیف می‌کند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- ایزدی اودلو، عظیم (۱۳۸۴). «اندیشه سیاسی ابوحماد محمد غزالی» ماهنامه کیهان فرهنگی، شماره ۲۳۰، آذر. الفاخوری، حنا، و الجر، خلیل (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: کتاب زمان. قادری، حاتم (۱۳۷۹). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران؛ تهران: سمت. فارابی، ابونصر محمدبن (۱۳۵۸). سیاست مدینه، ترجمه: سیدجعفر سجانی. تهران: انجمن فلسفه ایران. _____ (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه ظهوری. _____ (۱۳۶۴). احصاء العلوم، حسین خدیوچم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. _____ (۱۳۶۶). السياسات المدنیة، تصحیح فوزی نجار. تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۶. _____ (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعادة، به کوشش: جعفرآل یاسین. تهران: حکمت. _____ (۱۳۷۸). «المله»، ترجمه محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوم، ش ۶، پاییز. _____ (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). دولت در اندیشه سیاسی فارابی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۵). تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز. تهران: نشر زوار. داوری، رضا (۱۳۵۶). فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷۴). فارابی، تهران: طرح‌نو.

کوربن، هانری (۱۳۶۱). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۲). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی. تهران: کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

فخری، ماجد (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: مرتضی اسعدی و دیگران. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). فلسفه سیاسی فارابی. تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء (س).
نعمه، شیخ عبدالله (۱۳۶۷). فلاسفه شیعه، ترجمه: سیدجعفر غضبان. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

شریف، میان محمد و همکاران (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
منت، ری (۱۳۸۰). «فلسفه: فوکویاما و پایان تاریخ»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ماهنامه بخارا، شماره ۱۹، مرداد.

ب) منابع عربی

ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (۱۳۵۶). الكامل فی التاريخ، منیره.

ابن ابی اصیبعه، احمد (۱۹۶۸). عیون الانبیا فی طبقات الأطباء، به کوشش آوگوست مولر. بیروت.

ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن شهاب‌الدین محمد (۱۹۷۳). وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس. بیروت.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۳). تحصیل السعادة، به کوشش: جعفر آل یاسین. بیروت: اراندلس.

_____ (۱۹۵۹). مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، البیر نصری نادر. بیروت: المطبعة الكاثوليكية.

_____ (۱۹۷۱). فصول منتزعه، تحقیق، تعلیق و مقدمه فوزی متری بخار. بیروت: دارالمشرق.

_____ (۱۳۴۶). التنبيه على سبيل السعادة، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

ابن عبدالعالی، عبدالسلام (۱۹۸۶). الفلسفة السياسية عندالفارابی. بیروت: دارالطبعة.

صاعد، ابی القاسم بن احمد اندلسی (۱۹۱۲). طبقات الامم، بیروت.

ج) منابع انگلیسی

Avey Albert E. (1961). The Second Aristotle, Handbook in the history of Philosophy. New York.

Macdonald, D.B. (1926). Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, New York: Charles Scribner's Sons.

Alzer, R. (1986). Al-Farabi on the Perfect State, Oxford: Clarendon, Press.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

