

فلسفه سیاسی در اندیشه افلاطون و فارابی

قربانعلی انصاری*

چکیده

موضوع این پژوهش، بررسی فلسفه سیاسی از دیدگاه افلاطون و فارابی است و فلسفه سیاسی افلاطون و فارابی وابسته به مابعدالطبیعه است؛ یعنی همان‌طور که در جهان هستی حاکم اصلی به تعبیر افلاطون «دمیورژ» و به تعبیر فارابی خداوند است و همه موجودات دیگر وابسته به او هستند، در فلسفه سیاسی افلاطون و فارابی هم که در قالب آرمان‌شهر و یا مدینه فاضله طراحی شده است، حاکم یا رئیس اول نقش دمیورژ یا خدا را دارد و دیگر اعضای مدینه وابسته به او هستند و بسیاری از اصول فلسفه سیاسی این دو فیلسوف؛ مثل حکومت حکیم، عدالت و مدنی بودن انسان‌ها مشترک‌اند؛ از این‌رو، برای روشن‌شدن فلسفه سیاسی این دو فیلسوف، تحقیق در این مسأله که این پژوهش نمونه‌ای از آن است، ضرورت می‌یابد.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، مابعدالطبیعه، افلاطون، فارابی، حکومت،

فیلسوف شاه، عدالت.

* نویسنده، پژوهشگر و استاد دانشگاه.

مقدمه

فهم ماهیت فلسفه سیاسی همواره امری چالش‌برانگیز و پرتنش بوده است؛ از این رو، فیلسوفان و اندیشمندانی که در باره فلسفه سیاسی اندیشیده‌اند، تعریف‌های گوناگون ارائه کرده‌اند؛ بنابراین، درک واحد و یک‌سانی از فلسفه سیاسی و چیستی آن در میان متفکران و فیلسوفان سیاسی وجود ندارد؛ از این رو، هرکس از زاویه دید خودش به تعریف این مقوله مهم پرداخته است و سیاست را به مثابه موضوع مهم در تیررس پرسش، کاوش و تحلیل عقلی قرار داده است و از چیستی و چرایی آن زیاد سخن به میان آورده است. از این رو، می‌توان گفت: فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲). که به تحلیل هستی‌شناسانه پدیدارها و موضوعات سیاسی می‌پردازد (کوئینتن، ۱۳۷۴).

لئو اشتراوس^۱ می‌گوید: «فلسفه سیاسی کوششی است برای کشاندن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان در باره آن‌ها. امور سیاسی به دلیل ماهیت‌شان موضوع تأیید یا رد، انتخاب یا طرد و ستایش یا مذمت واقع می‌شوند» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴). جان پلامناتس در باره فلسفه سیاسی می‌گوید: نظریه سیاسی، توضیح نحوه عمل یا عملکرد حکومت‌ها نیست؛ بلکه تفکر منتظم در باره غرض و غایت حکومت است؛ از این رو، شاید بهتر بود به جای تعبیر نظریه سیاسی از تعبیر فلسفه سیاسی استفاده می‌کردیم که هم‌معنای آن است (کوئینتن، ۱۳۷۴: ۴۴). در دایره‌المعارف علوم اجتماعی در باره فلسفه سیاسی می‌گوید: «فلسفه سیاسی عبارت است از تحقیق در زمینه موضوعات مربوط به زندگی اجتماعی و پیشبرد کیفیت آن. در فلسفه سیاسی، حوزه سیاسی با مصالح اجتماعی و همگانی یک‌سان قلمداد می‌شود».

افلاطون و فارابی به‌عنوان بنیان‌گذاران فلسفه سیاسی در غرب و شرق شناخته می‌شوند و افلاطون اولین فیلسوف سیاسی است که در باره فلسفه سیاسی به نظریه‌پردازی پرداخته است و می‌توان گفت افلاطون بهترین نمونه تلاش یک نظریه‌پرداز در شناخت بی‌نظمی‌های اجتماعی و ارائه راه‌حل برای آن و حکیم ابونصر محمد فارابی موفق به تجدید، بازپردازی و

۱. محقق آلمانی تبار در زمینه فلسفه سیاسی، متولد ۱۸۹۹ م، متوفی ۱۹۷۳ م، از مهم‌ترین کتاب‌های وی می‌توان فلسفه سیاسی چیست؟ را نام برد.

سرانجام تأسیس نظام نظریه فلسفه سیاسی در جهان اسلام شد. این فرایند در سیر تکاملی و تداوم سنت و مکتب اندیشه فلسفی سیاسی و گرایش بدان، تحقق پیدا کرد. فارابی از کلمه «فلسفه سیاسی» استفاده نمی‌کند و در ازای آن از عبارت «علم مدنی» سود می‌برد. علم مدنی، علم سیاست به معنای جامع و همه‌جانبه بوده و نظام علوم سیاسی را اعم از انسان‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، علم مدینه یا کشور و علم دولت و نیز روابط بین‌الملل در سطح امت و جهانی شامل می‌شود.

از این رو، فلسفه سیاسی این دو فیلسوف در محافل مختلف، به عنوان یک اندیشه سیاسی نو، مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است و آثار آن‌ها به زبان‌های مختلف ترجمه شده است و کتاب‌ها و مقالات زیادی در باره افکار و اندیشه‌های سیاسی این دو شخصیت منتشر شده است.

در این پژوهش، بررسی فلسفه سیاسی افلاطون و فارابی در سه فصل صورت می‌پذیرد. در فصل اول اصول فلسفه سیاسی افلاطون و نسبت مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی افلاطون مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد. در فصل دوم هم فلسفه سیاسی فارابی و نسبت مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی فارابی بررسی می‌شود و در فصل سوم نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد.

تأسیس ۱۳۹۴

۱. فلسفه سیاسی افلاطون

بدون تردید، افلاطون یکی از معماران اصلی فلسفه سیاسی است و در کتاب‌های «جمهور»، «مرد سیاسی» و «قوانین»، اصول فلسفه سیاسی خودش را تشریح کرده است و نخستین بار با تأمل نظری، سیاست را در منظومه‌ای از اندیشه فلسفی وارد کرد و فارابی از افلاطون به عنوان یک فیلسوف مدنی نام می‌برد؛ زیرا افلاطون مانند همه فیلسوفان یونانی در دوره شکوفایی اندیشه، از هراکلیتوس تا ارسطو، در سرشت شهر یا مدینه می‌پرداخت و آن را موضوع اصلی فلسفه می‌دانست؛ از این رو، آموزه‌های او یک اندیشه منسجم سیاسی را در جامعه بشری بنا نهاده است که این آموزه‌ها طی قرن‌ها منبع الهام و مورد بحث همه متفکران و معتبرترین محافل فلسفی و سیاسی جهان بوده است.

۱-۱. نسبت مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی افلاطون

فلسفه سیاسی افلاطون یک ایدئولوژی سیاسی نیست که دربرگیرنده طرح‌ها و برنامه‌های مشخص در جهت سازمان‌دهی اجتماعی باشد؛ بلکه فلسفه سیاسی او نیازمند شناخت ماهیت تفکر افلاطونی است. افلاطون در رساله جمهور و نوامیس می‌کوشد اندیشیدن راجع به واقعیت‌های خاص زندگی سیاسی و اجتماعی را در مدینه با تفکر در باره خدا و یا حقیقتی متعالی پیوند دهد (عبدالکریمی، ۱۳۷۶: ۲۲۶). ولایت الهی، معانی و تعبیر مختلف دارد و می‌توان همه آن‌ها را با هم مرتبط ساخت. گاهی ولایت الهی، ولایت کسانی است که برخوردار از ودیعه الهی است. این افراد در حقیقت همان فیلسوفان‌اند (عبدالکریمی، ۱۳۷۶: ۲۲۹). زمانی یک جامعه از تباهی نجات می‌یابد که در رأس آن فلاسفه که به معرفت و شناخت الهی دست یافته‌اند، قرار گیرند. در نظام سیاسی افلاطون وقتی فرد سیر دیالکتیک صعودی خود را طی کرد و به مرتبه مشاهده خیر و مثال اعلی رسید، یا به تعبیری که در تمثیل غار مشهور است، با رؤیت خورشید حقیقت از زندان رهایی یافت، باید به قصد یاری‌بخشیدن به یاران زندانی خود به غار باز گردد و پرتوی از روشنایی را که دیده است، برای آنان بازگو نماید؛ چون او وام‌دار مدینه‌ای است که در آن پرورش یافته است و باید دین خود را به آن ادا کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲۰).

طرح بهترین دولت و قوانین برای دولت درجه دوم، موضوع دو دیالوگ هستند که یکی مربوط به سنین پختگی افلاطون و دیگری مربوط به پایان عمر او است. این دو بزرگ‌ترین دیالوگ‌های او هستند. این دیالوگ‌ها نشان می‌دهند که چگونه اندیشه فلسفی با اندیشه خداشناسی و اندیشه سیاسی یک‌جا اندیشیده می‌شود. این دو دیالوگ اندیشه در باره خدا را با اندیشه راجع به واقعیت‌های خاص زندگی اجتماعی به هم پیوند می‌دهد (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۳۵).

افلاطون با طرح آرمان‌شهر خویش می‌کوشد نشان دهد که مدینه باید با لوگوس و حقیقت متعالی ارتباط داشته باشد و این آرمان‌شهر مظهري از جهان برین و عالم مثل باشد.

سازمان‌دهی اجتماعی نمی‌تواند بر اساس گرایش‌ها و تمنیات فردی افراد مدینه شکل بگیرد. اگر به تبعیت از پروتاگوراس ما انسان را مقیاس همه چیز از جمله تشکل و انتظام مدینه قرار دهیم، جامعه، حیات سیاسی و اجتماعی دست‌خوش ناهنجاری می‌شود؛ از این رو، افلاطون معتقد است در جامعه‌ای می‌توانیم به نیکبختی برسیم که مقبول و مطلوب خدایان باشد. بنیان‌گذار چنین جامعه‌ای صرفاً خدایان یا فرزندان خدایان خواهند بود (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴: ۷۴۰).

۱-۲. اصول فلسفه سیاسی افلاطون

فلسفه سیاسی افلاطون مبتنی بر اصولی است که در این جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲-۱. مدنی بودن انسان‌ها

این بحث همواره میان فلاسفه وجود داشته است که چه عاملی انسان‌ها را به زندگی اجتماعی و پیروی از نظم و قانون واداشته است؟ آیا با اختیار و بدون هیچ‌گونه اجبار و ضرورتی، بدین امر گراییده‌اند یا اضطراری در بین بوده است؟ یا آن‌که نه اختیار و نه اضطرار؛ بلکه طبع و ذات او به‌گونه‌ای است که او را به سوی زندگی جمعی سوق می‌دهد؟ در این مورد دیدگاه‌های مختلف مطرح شده است که به بعضی از آن دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

۱- انسان مدنی بلاضطرار است؛

۲- انسان مدنی بالااختیار است؛

۳- انسان مدنی بالطبع است. این نظریه از زمان ارسطو تحت عنوان انسان مدنی بالطبع مطرح شده است. مدنی در این‌گونه موارد منسوب به مدینه است و مدینه یعنی جامعه. پس مبنای این‌که انسان مدنی بالطبع است؛ یعنی این‌که انسان اجتماعی بالطبع است. (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۶۲-۶۳-۶۴) بر اساس این نظریه، آدمی نه به دلیل فشار و اضطرار و رفع نیازمندی‌های مادی و غیر مادی خود تن به زندگی اجتماعی داده است و نه به اختیار و انتخاب آزاد خود؛ بلکه اصولاً در جمع زیستن و جامعه‌پذیری یکی از نیازهای درونی آدمی

است که در کنار دیگر نیازهای وی از مطلوبیت برخوردار می‌باشد. افلاطون در این باره معتقد است که انسان مدنی بالطبع است و ذاتاً اجتماعی و متمایل به زندگی در جمع می‌باشد و زندگی اجتماعی همانند داروی تلخ و شفابخش نیست؛ بلکه هم‌چون آبی گوارا و زلال برای انسان تشنه می‌باشد (افلاطون، جمهور، بند: ۳۶۹). دوری‌جستن از زندگی اجتماعی راهی درست نیست؛ چون زندگی انسان در بیرون از جامعه ممکن نیست و انسان نیازمند تأمین خوراک، مسکن و پوشاک خود می‌باشد. این امور جز در اجتماع و با کمک دیگر هم‌نوعان امکان‌پذیر نیست (افلاطون، ۱۳۳۵: ۱۱۴-۱۱۵). از سوی دیگر، در بیرون از جامعه انسان نمی‌تواند به کمال مطلوب برسد. از نظر افلاطون قوانین و سازمان‌های بین‌المللی بهترین و کامل‌ترین وسایل برای تربیت آدمیان و سوق‌دادن آنان به سوی فضیلت انسانی است (افلاطون، نوامیس، ۱۳۶۷).

۲-۲-۱. عدالت

عدالت در اندیشه افلاطون جایگاه بالایی دارد و در موارد زیادی در آثارش از عدالت و عدل و عادل سخن گفته است؛ از این‌رو، در اندیشه افلاطون عدالت یک فضیلت انسانی است (کمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۵۹) و زیربنای تشکیل دولت و اجتماع بر عدالت نهاده شده است و رشته‌ای است که مردمان را در داخل دولت‌ها به هم پیوند می‌دهد. به تعبیر دیگر، خصلتی است که در آن واحد هم انسان را به خوبی می‌سازد و هم او را اجتماعی بار می‌آورد. از طرف دیگر، عدالت نیازی است که طبیعت در سرشت آدمیان نهاده است؛ به گونه‌ای که همه انسان‌ها در جست‌وجو و طلب آن می‌باشند. یک‌سان‌دانستن اثر عدالت در تربیت نفس بشر و در اجتماعی‌کردن او اولین و اساسی‌ترین اصل در فلسفه سیاسی افلاطون محسوب می‌شود؛ اما پرسش این است که تعریف افلاطون از عدالت چیست؟ و در کجا قابل تحقق است؟

افلاطون دیدگاهش را در باره عدالت در کتاب معروفش به نام جمهوری توضیح داده است. راسل می‌گوید که محتوای این کتاب در تعریف از عدالت می‌چرخد (راسل، ۱۳۴۰: ۲۱۹). پوپر کتاب جمهوری را مفصل‌ترین و مبسوط‌ترین تک‌نگاری در باره عدالت می‌خواند

(پوپر، ۱۳۸۳: ۲۶۹). افلاطون بحث عدالت و اهمیت آن را پیش از جمهوری در گرگیاس نیز مطرح کرده است (موحدی، ۱۳۸۱: ۹۱). قریب به دوهزار و چهارصد سال پیش، سقراط به همراهی گلاوکن، برادر افلاطون، بعد از بازگشت از جشن در چند فرسخی شهر آتن با عده‌ای از دوستان خود روبه‌رو می‌شود که او را با خود به خانه پیرمردی به نام «سفالوس» می‌برد. سفالوس مردی است که زندگی خود را به درستکاری گذرانده است. در گفت‌وگویی که بین آن‌ها صورت می‌گیرد، دامنه بحث و مکالمه به موضوع عدالت کشیده می‌شود و معانی مختلف برای عدالت ذکر می‌شود و سقراط اصرار دارد که تعریف درستی از عدالت ارائه دهد. پس از مقداری گفت‌وگو، معلوم می‌شود که همه تعاریف در باره عدالت ناقص یا اشتباه است و افلاطون که در این گفت‌وگو از زبان سقراط حرف می‌زند، بطلان این تعاریف را ثابت می‌کند. بعضی از قسمت‌های گفت‌وگو و مناظره به صورت پرسش و پاسخ مطرح می‌شود. در این گفت‌وگو چند نظریه در باره عدالت بیان می‌شود.

نظریه اول در باره عدالت: سفالوس و فرزندش، «پوله مارخوس»، عدالت را به صدق گفتار و ادای امانت تعریف می‌کنند و سقراط افلاطونی این تعریف را نمی‌پذیرد؛ زیرا این تعریف از نظر او شبیه بازگرداندن شمشیر متعلق به یک دیوانه به او است و این کار عین ظلم است. نظریه دوم در باره عدالت: این تعریف از عدالت تأسیسه در ادبیات همری دارد. این نظریه را پوله مارخوس مطرح کرده است و می‌گوید: عدالت یعنی نیکی به دوستان و بدی به دشمنان. این نظریه هم قابل اشکال است؛ زیرا چگونه می‌توان دوست را از دشمن بازشناخت. از وقتی که نیک‌مردان در نظر بد جلوه کنند و تباه‌کاران در لباس خوبی جلوه‌گر هستند، وانگهی عدالت فضیلت است و انسان فضیلت‌مند نمی‌تواند با بدی با دیگران بدی بیافریند.

نظریه سوم در باره عدالت: «تراسی ماخوس»، سوفسطای پرخاشگر، به‌عنوان نماینده فلسفه قدرت مطرح کرده است و معتقد است که حق با قوی است. افلاطون هرچند نظریه حق با قوی‌تر است را زمینه‌ای مناسب برای نشان‌دادن تلقی خود از دولت می‌داند، با این همه او برخلاف کاری که در گرگیاس کرده است، عقیده خود را در باره تربیت به‌عنوان

نقطه مقابل نظریه قدرت‌طلبی به‌طور مستقیم در برابر این نظریه قرار نمی‌دهد (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۴۹). سقراط می‌گوید: چگونه ممکن است عدالت را به هنگامی که قوی به خطا فرمانی علیه خود صادر می‌کند و ضعیف مطیع آن می‌گردد، محقق دانست؟ (افلاطون، ۱۳۴۸: ۵۳-۵۵).

نظریه چهارم در باره عدالت: عدالت عبارت است از انجام وظیفه خودش و عدم دخالت در کار دیگران. افلاطون در این مورد می‌گوید: «هریک از افراد شهر بر اساس عدالت باید تنها یک شغل داشته باشد. یک نفر نمی‌تواند چندین حرفه و شغل را به عهده بگیرد و در همه آن مشاغل هم به‌خوبی عمل کند و این پیشه مخصوص را که در نظر می‌گیرد، به‌طور طبیعی مطابق استعداد فرد می‌داند و اجازه نمی‌دهد آن فرد به هیچ کار دیگری اشتغال پیدا کند تا بتواند تمام زندگی خود را وقف حرفه خود کند و با استفاده از کلیه فرصت‌های مقتضی، مهارت خود را در آن حرفه به حد کمال برساند.» (افلاطون، ۱۳۳۵: ۱۱۲). از نظر افلاطون، پرداختن به کار خود و پرهیز از دخالت در کار دیگران، عین عدالت است. در این باره می‌گوید: به عقیده من قوه‌ای که در پرتو آن هر کس در جامعه فقط به کار خود بپردازد، با سایر صفات؛ یعنی حکمت و خویش‌داری و شجاعت رقابت می‌کند تا فضیلت شهر تأمین شود و این صفت «عدالت» است. مثلاً در شهر کار قضاوت را به داوران واگذار می‌کنیم و آن‌ها نیز در اجرای قضاوت این اصل را بیش‌تر تبعیت خواهند کرد که هیچ‌یک از اهالی شهر نباید مال دیگری را تصاحب نماید و این هدف عادلانه است. پس این هم دلیل دیگری است بر این‌که تصرف مال خود و انجام وظیفه خویش عین عدالت است؛ به‌طور مثال: اگر نجار در کار پنبه‌دوز دخالت کند یا پنبه‌دوز در کار نجار و یا اگر آن‌ها ابزار کار و مزد خود را با یکدیگر معاوضه کنند و یا اگر یک فرد در آن واحد در صدد اشتغال به هر دو کار برآید، آسیب بزرگی از این راه به شهر وارد می‌شود و آسیب‌رساندن به شهر به سبب تجاوز به وظایف دیگران و مخلوط‌شدن طبقات مختلف اگر بگوییم یک جنایت واقعی است، خطا نگفته‌ایم و بزرگ‌ترین جنایت که شخص می‌تواند نسبت به شهر خود مرتکب شود، همانا ظلم است (افلاطون، ۱۳۳۵: ۲۳۷؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۵۸). عدالت اجتماعی در

صورتی برقرار می‌شود که «هر کس به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد و از مداخله در کار دیگران بپرهیزد». پس اگر تاجری به سپاهی‌گری پردازد یا یک فرد سپاهی حکومت را به دست گیرد، نظمی که لازمه بقا و سعادت اجتماع است، به هم خواهد ریخت و ظلم جانشین عدل خواهد شد (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۳۵)؛ بنابراین، افلاطون عدالت را- با این تعریف- پایه زندگی اجتماعی سیاسی می‌داند و اهمیت تخصص در فلسفه سیاسی افلاطون نیز در این راستا قابل تحلیل است. افلاطون در جمهوری می‌گوید: این اصل؛ یعنی تخصص در جوامع انسانی، یکی از اصول سیاست و کشورداری است و بدون در نظر داشت آن، دولت سامان نمی‌یابد و به سرمنزل مقصود نایل نمی‌شود و بر این نظرش دو دلیل بیان کرده است:

۱- دست طبیعت همه انسان‌ها را مثل هم نیافریده است؛ از این رو، هر انسانی از لحاظ ذوق، سلیقه و قوای بدنی و روحی با همدیگر متفاوت است.

سقراط می‌گوید: تنها وقتی می‌توان از کارها نتیجه نیکو، به بهای ارزان یا زحمت کم به دست آورد، که هر کس وظیفه‌ای مطابق ذوق و استعداد خود داشته باشد و بتواند با فراغت، همه وقت خود را صرف آن کند.

۲- مصالح اجتماعی می‌طلبند فرآورده‌هایی که انسان‌ها ارائه می‌دهند، از کمیّت و کیفیت مطلوبی برخوردار باشند و این کار با تقسیم کار و تخصص تحقق می‌یابد.

سقراط می‌گوید: هنگامی که همین پنبه‌دوز یا هر شخص دیگری که طبیعت او را به انجام همان حرفه‌ای که دارد تخصیص داده است، به علت داشتن ثروت، قدرت، پیروان زیاد یا به علت دیگر، ناگهان بلندپرواز شود و سعی کند که وارد دسته جنگاوران گردد، یا این که جنگاوری ناگهانی این تمایل به سرش بزند که وارد طبقه قانون‌گذاران یا پاسداران گردد و ابزارها و وظایف آن‌ها را به عهده گیرد... این گونه مداخلات نامطلوب، که افراد یک طبقه در کار طبقات دیگر می‌کنند، سرانجام اساس دولت را متزلزل و آن را منهدم خواهد کرد؟... پس بنابراین هر وقت مردمان شهر ما پا از حریم تخصص خود فراتر گذاشتند و به کارهایی دست زدند که برای انجام آن‌ها آفریده نشده‌اند، عمل‌شان عین ظلم و بیدادگری است. به

عکس، موقعی که هر کدام از طبقات سه گانه شهر - پیشه‌وران، جنگاوران، پاسداران - به انجام وظیفه طبیعی خود اکتفا کردند، عمل‌شان عین عدالت است و شهری را که می‌سازیم، به‌عنوان شهر عادل در جهان بلندآوازه خواهد شد (فاستر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۹-۱۲۰). هر کاری نیازمند تخصص است، اداره جامعه و تدبیر آن نیز به‌طور حتم نیازمند تخصص و بلکه بالاترین تخصص‌هاست؛ از این‌رو، افلاطون حکومت را نیازمند بیش‌ترین تخصص می‌دانست؛ زیرا حکومت علی‌رغم تأمین نیازهای اولیه زندگی مردم؛ از قبیل خوراک، پوشاک و مسکن، موظف به تدبیر جامعه نیز هست؛ یعنی فراهم‌نمودن شرایط رشد روحی و معنوی انسان‌ها و تأمین سعادت ابدی و ماورای حیات دنیوی. واضح است که مسأله دوم نیازمند آگاهی و تخصص بالاتری می‌باشد. افلاطون در مرد سیاسی برای فهم و اهمیت تخصص ناخدای کشتی را مثال می‌زند؛ ناخدایی که حفاظت کشتی و حراست جان کشتی‌بانان را در یک دریای طوفانی عهده‌دار شده است. موفقیتش در این زمینه مدیون و مرهون پختگی و هنری در دریانوردی است... این واقعیت را هم باید دانست که فرمان‌روایان عاقل هرگز راه خطا نمی‌روند، مادام که آن قانون بزرگ و بی‌همتا را، که عبارت از تقسیم عدالت به نحوی ماهرانه و عاقلانه میان شهروندان است، رعایت کنند... (فاستر، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۱۸۹).

افلاطون برای تحقق ایده عدالت خواهانه‌اش فراتر از عالم مادی، یک شهر آسمانی را طراحی کرد؛ زیرا نظریه عدالت افلاطون تکیه بر اشراق و شهود دارد و شناخت آن به نظر افلاطون فراتر از حیطه تجربه بشری و واقعیت وجود آن نه در این جهان بلکه در جهان مثل است (موحدی، ۱۳۸۱: ۹۱).

۳-۲-۱. حکومت حکیم (فیلسوف شاه)

حکومت حکیم، اساسی‌ترین و مهم‌ترین اصل در اندیشه سیاسی افلاطون است. حوادث سیاسی زمان افلاطون از جمله اعدام استادش، سقراط، به اتهام گمراه کردن جوانان، او را بر آن داشت که برای سعادت و خوشبختی جامعه حکومت فیلسوفان را برای جامعه کمال مطلوب و ضروری بداند (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۹۱). بر اساس این نظریه، تنها راه نجات از حاکمیت

نظام‌های فاسد، واگذاری اداره امور دولت‌ها و کشورها به دست فلاسفه و حکیمان است. در فلسفه سیاسی افلاطون خدا باید بر ما حکومت کند و حاکمیت خدا در حاکمیت قوانین الهی ظهور می‌یابد و تنها با روح یا خرد که جزء الهی وجود آدمی است، می‌توان به قوانین الهی دست یافت و فیلسوف هم کسی است که با حاکم گردانیدن روح خود بر سایر اجزاء هستی خویش، می‌تواند در پرتو شناسایی «خیر» و مثل اعلا، به شناخت قوانین الهی نزدیک شود (عبدالکریمی، ۱۳۷۶: ۲۳۳). افلاطون می‌گوید: اگر روزی کسی پیدا شود که بتواند به همه آن نکات واقف گردد و آدمی از آن‌ها غافل نگردد، چنان کس نیاز به قانون نخواهد داشت؛ زیرا هیچ قانونی برتر از دانش راستین نیست و هرگز سزاوار نیست که دانش و خرد تابع و بنده چیز دیگر باشد؛ بلکه باید خرد حقیقی و آزاد به همه چیز فرمان بدهد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴: ۷۸۵).

افلاطون می‌گوید: «ای کلاوکن عزیزم مفاسدی که شهرها را تباه می‌کند، بلکه به عقیده من به طور کلی مفاسد نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت؛ مگر تا روزی که زمام حکومت به دست فیلسوفان نیفتاده است یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارد، به راستی و جدا در سلک فلاسفه درآید و نیروی سیاسی توأمان در فرد واحد جمع شود.» (افلاطون، ۱۲۳۵: ۳۱۶). این وصف فیلسوف منشأ نظریه افلاطون را در باره دولت روشن می‌کند. از نظر افلاطون بزرگ‌ترین بیماری دنیای سیاسی و اخلاقی، فقدان مرجع عالی است تا هدفی را که باید در نظر داشت، معین نماید و قوانین لازم را برای دستیابی به آن هدف وضع نماید. پدیدآوردن چنین مسأله‌ای بود که دموکراسی از آن رویید و دموکراسی هم مسأله را بدین‌سان حل کرد که اراده اکثریت اعضای جامعه را به‌عنوان والاترین مرجع قانون‌گذاری پذیرفت (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۲: ۹۱۹). افلاطون بر این باور است که معالجه بیماری‌های اجتماعی امکان نخواهد داشت؛ مگر این‌که قدرت سیاسی و روح فلسفی با هم متحد شوند. بر اساس این نگاه است که اصل معروف افلاطون به وجود می‌آید که به موجب آن، بدبختی جامعه به پایان نخواهد رسید؛ مگر این‌که فیلسوفان شاه شوند یا شاهان دل به فلسفه بسپارند (افلاطون، نامه شماره ۷). این اصل اساسی افلاطون، راه حل آرمانی، تنش و کشمکش میان

دولت و تربیت فلسفی است و کشته شدن مرد عادل که اندیشه افلاطون در سراسر مکالمات نخستینش به گرد معنا و اهمیت آن می‌گردد، نمودگار این تنش بود. در آن زمان چنین می‌نمود که کشته شدن سقراط به معنای گسستگی و جدایی کامل میان دولت و خرد است (ورنیگر، ۱۳۷۶: ۹۱۶).

افلاطون از این رو خواستار حکومت فیلسوفان است که معتقد است نیروی سازنده دولت جدیدی که در شرف وقوع است، فلسفه خواهد بود؛ یعنی خرد. دولت می‌خواست با کشتن سقراط آن را نابود سازد. از نظر او تنها خرد است که دولت کامل را در عالم فکر به وجود می‌آورد و اگر قدرت یابد، می‌تواند به آن دولت جامه عمل بپوشاند. تا این‌جا فلسفه در پشت دولت آرمانی افلاطون پنهان بود، در این‌جا برای نخستین‌بار فلسفه مقدم قرار می‌گیرد و استحقاق خود را بر حکومت کردن آشکارا اعلام می‌کند (ورنیگر، ۱۳۷۶: ۹۱۶-۹۱۷). تاتا عده‌ای به مخالفت با این تفکر برخاسته‌اند و معتقداند که فلاسفه نمی‌توانند به درستی جوامع را به سمت سعادت و خوش‌بختی سوق دهند؛ زیرا فیلسوفان در زندگی عملی ناتوان و بی‌تجربه‌اند. ایرادی که در مکالمه گرگیاس و کالیکلس بر سقراط گرفت، کالیکلس گفت: فلسفه برای تربیت عمومی سودمند است؛ ولی اگر کسی همه جوانی خود را وقف آن کند، صفات مردان را از دست می‌دهد و برای زندگی عملی بی‌فایده می‌شود (افلاطون، ۱۳۳۷، ج ۱: ۴۸۵).

ادئیمانئوس خطاب به سقراط می‌گوید: دلیل‌هایی که مطرح می‌کنی، قابل انکار نیست؛ اما از سخن‌های تو شاید نتیجه عکس گرفته شود و به خوبی آشکار است آنان که خود را وقف فلسفه می‌کنند، بیش‌تر اوقات مردمانی عجیب، بلکه فاسد می‌شوند. بهترین آن‌ها از این پیشه که این قدر به نظر تو قابل ستایش است، سودی نمی‌برند جز این‌که در جامعه خود افراد عاطلی می‌شوند (افلاطون، ۱۳۳۵: ۳۴۷).

افلاطون به این پرسش جواب می‌دهد و می‌گوید: که باید بشناسانیم فلاسفه را که چگونه مردمان هستند تا پس از فراغت از تعریف آن‌ها، بتوانیم از خود دفاع کرده و مدلل‌سازیم

که بعضی از اشخاص را طبیعت طوری خلق کرده است که اشتغال به فلسفه و حکومت کار آن‌ها است و بعضی دیگر را طوری ساخته است که باید از حکمت پرهیز کنند و به اطاعت از اوامیر فرمان‌داران اکتفا کنند (افلاطون، ۱۳۳۵: ۳۱۷) و کسانی هستند که بر اساس تقلید بدون استحقاق خود را وارد این میدان می‌کنند و دست به حرفه‌ای می‌زنند که به هیچ وجه شایستگی و استعداد آن را ندارند و به وسیله خطاهای زیادی خویش موجب می‌شوند که فلسفه - به شرحی که تو بیان کردی - مورد سرزنش قرار گیرد (افلاطون، ۱۳۳۵: ۳۴۸).

سپس افلاطون برای معرفی فیلسوف و علت شایستگی او برای زمام‌داری، به تعریف فیلسوف راستین می‌پردازد و می‌گوید: فیلسوف راستین دل‌بسته فلسفه و جویای دانشگاه است؛ با عقل و اندیشه و تهذیب نفس، اشتیاق به تماشای حقیقت دارد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴: ۱۰۷۴-۷۷)؛ به مدرکات حسی کثیر دل نمی‌سپارد و همه عمر را در حال سرگردانی روی دریای لرزان عقاید و پندارها به سر نمی‌برد؛ بلکه چشم درونش همیشه به موجود واحد دوخته شده است و می‌تواند بر فراز پدیده‌های مفرد کثیر، شکل اصلی و حقیقی اشیاء را «ایده» بجوید و دریابد. پندارهای توده مردم، چه در این باره و چه در باره امور و مسائل دیگر، در نیمه‌های تاریکی میان وجود حقیقی و عدم سرگردان است. مردان سیاسی هم از این جهت فرق باتوده‌های مردم ندارند؛ انواع قوانین و نظام‌های سیاسی را سرمشق خود قرار می‌دهند و از آن‌ها راهنمایی می‌جویند.

افلاطون در مرد سیاسی می‌گوید: کسی که جز تقلید از قوانین و نظام‌ها کاری از دستش بر نمی‌آید، از تقلید، تقلید می‌کند؛ اما فیلسوف کسی است که سرمشق روشن در درونش دارد و هنگامی که همه چیز در حال زیر و زبر شدن است، بدان سرمشق چشم می‌دوزد (افلاطون، ۱۳۳۵: ۳۵۵) و این بالاترین فضیلت است برای یک فیلسوف که پس از تحمل ریاضت‌ها، قبول رنج‌ها و سیر در عالم معقول و شهود هستی‌های راستین، در نهایت به شهود و لقای ایده نیک محض؛ یعنی ذاتی که منشأ و مبدأ همه چیز است، رسیده (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۵۰) و به شناخت «خیر اعلی» دست یافته است؛ خیر اعلی نیز به نظر افلاطون از وحدت و ثبات برخوردار است. افلاطونیان «واحد» را مبدأ می‌انگارند و می‌گویند «واحد بالذات» «خیر

بالذات» است؛ اما جوهر آن را به‌ویژه وحدت دانستند. افلاطون می‌گوید: نابرابری طبیعت شر است، پس نتیجه این می‌شود که همه موجودات در شر سهیم‌اند؛ جز واحد آن هم «واحد بالذات» (اکرمی، ۱۳۸۰: ۱۶۹).

افلاطون با این استدلال که فقط فلاسفه‌اند که زیبای مجرد را درک می‌کنند، می‌گوید: «گفتم اگر کسی وجود چیزهای زیبا را تصدیق کند؛ ولی منکر وجود زیبای مجرد باشد و استدلال دیگران را هم در توضیح زیبای مجرد درک نکند، آیا به عقیده تو زندگی چنین شخصی زندگی حقیقی است یا رؤیایی بیش نیست؟ اما برعکس کسی که وجود زیبای مطلق را تقدیر کند در عین حال هم این زیبایی و هم محسوساتی را که از آن بهره دارند، درک کند و چیزهای زیبا را به‌جای زیبای مجرد یا زیبای مجرد را به‌جای چیزهای زیبا نگیرد، آیا به نظر تو زندگی حقیقی است یا رؤیای؟» (افلاطون، ۱۳۳۵: ۳۲۲). افلاطون کتاب ششم جمهوری را با توصیف خصوصیات فیلسوف و تمایز وی از دیگران آغاز می‌کند: «... گفتم کسانی که از درک وجود حقیقی محرومند، نمی‌توانند احکام زیبایی و عدل و نیکی را چنان که در این عالم تحقق‌پذیر است، دریابند؛ زیرا نه در موطن خود ملاک و نموداری برای پی‌بردن به آن احکام دارند و نه حقیقت مطلق را مشاهده می‌توانند کرد... حال به نظر تو این اشخاص بر کوران رجحان دارند؟ گفت نه. به راستی اینان بر کوران چندان رجحانی ندارند. گفتم آیا شایسته است که ما اینان را به زمام‌داری شهر برگزینیم و از آن کسان که به حقیقت وجود پی برده‌اند چشم‌پوشیم؛ خاصه با علم به این‌که این‌ها از حیث تجربه و هر نوع حسن دیگر هم چیزی از آن‌ها دسته‌کم ندارند.» (افلاطون، ۱۳۳۵، ۳۳۶).

افلاطون برای این‌که نشان دهد تنها فیلسوف شایستگی زمام‌داری دارد، تمثیلی را که به تمثیل غار معروف است، مطرح می‌کند: مردمانی داخل غار ساکن هستند که در آن به سوی روشنایی است و ساکنان از آغاز طفولیت با دست و پای بسته پشت به در نشسته‌اند و توان هیچ‌گونه حرکت و تکان‌دادن سر را ندارند. پشت سر آن‌ها آتشی روی تپه‌ای روشن است و بین آتش و غار جاده‌ای است که چیزهایی از آن عبور می‌کنند و مابین جاده و غار دیوار کوتاهی است و چیزهایی که عبور می‌کنند، سایه آن‌ها داخل غار - جایی که زندانیان می‌توانند

بینند- می‌افتد. این‌ها از سایه تعریفی برای خود دارند و تصور می‌کنند حقیقت آن اشیا را می‌بینند. اگر یکی از این‌ها از قید زنجیر آزاد شود و از نادانی رهایی پیدا کند و سر خود را به عقب برگرداند و به سوی روشنایی نگاه کند و او را به اجبار از غار بیرون کشند، روشنایی آفتاب او را اذیت خواهد کرد. وقتی به تدریج چشمان او به محیط عادت کند و عین خورشید را بی‌واسطه ببیند، اگر به غار برگردد، قضاوت او در مورد سایه‌ها مورد استهزاء دوستانش واقع می‌شود و بیرون رفتن او را موجب کوری او تلقی خواهند کرد (افلاطون، ۱۳۳۵: ۴۰۰).

بر اساسی تفکر سیاسی افلاطون، مدینه و حیات سیاسی را می‌توان با زندان غار یکی انگاشت؛ لذا اگر فیلسوفان به حال خود رها شوند، مجدداً به زندگی در غار باز نخواهند گشت و آنان خواهان ماندن در جزیره نیک‌بختان‌اند؛ اما نباید به آنان اجازه دهیم در همان‌جا بمانند و از بازگشتن به نزد زندانیان و شریک شدن در غم و شادی آنان خودداری کنند؛ چرا که مقصود از قانون صحیح این نیست که عده‌ای و طبقه خاص نیک‌بخت شود؛ بلکه باید تمام جامعه سعادت‌مند شوند؛ زیرا انتظاری که از فیلسوفان می‌رود، انتظاری است عادلانه از مردان عادل؛ از این‌رو، آنان قبول این مقام را وظیفه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر خواهند شمرد (افلاطون، ۱۳۳۵: ۴۰۱-۴۰۲).

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۲. فلسفه سیاسی فارابی

افلاطون یکی از پیش‌قراولان اندیشه سیاسی در غرب است و در آثاری که از او به‌جا مانده است، به شکل جدی به فلسفه سیاسی پرداخته است؛ به‌خصوص در کتاب جمهوری مبنای فلسفه سیاسی‌اش را شرح داده است. در جهان اسلام دانش و معرفت همانند مابعدالطبیعه، الهیات، اخلاق، علوم دقیقه و تقریباً تمام شاخه‌های دانش مورد عنایت بوده و از مقام بالا و رونق فراوان برخوردار بوده است و کارهای بسیار ارزشمندی هم در این زمینه انجام شده است؛ اما هیچ متفکری در باره ماهیت سیاست، مدنیت و انسان مدنی و ذات مدینه‌نیشیده است؛ به‌نحوی می‌توان گفت نسبت به فلسفه سیاسی در جهان اسلام کم‌توجهی شده است (خاتمی، ۱۳۷۸: ۱۴۱) و متفکران اسلامی تفکر در باره سیاست را جدی نگرفته‌اند. اگر

کسانی به نحوی متعرض سیاست شده‌اند، بسیارشان فیلسوف نبوده‌اند. حتی بزرگانی مثل غزالی با همه نبوغ و آگاهی و اشرافی که بر فلسفه داشته‌اند، در بخش از عمری خود ضد فلسفه بوده‌اند؛ اما فارابی هر چند هیچ‌گاه به صورت عملی وارد سیاست نشده است و به دور از جریان‌های پرفراز و فرود سیاسی، اجتماعی و دینی سده میانه زندگی نسبتاً آرامی را در دربار سیف‌الدوله حمدانی سپری کرده است؛ ولی اهمیت و جایگاه فارابی در تاریخ تفکر اسلامی، به سبب طرح نوینی است که در پهنه اندیشه فلسفی و دانش سیاسی روزگارش در انداخته است. او نخستین کسی است که تفکر در باره سیاست را جدی گرفته (خاتمی، ۱۳۷۸: ۱۴۲) و در حوزه سیاست- به مفهوم سنتی آن- تأملات عقلانی و فلسفی داشته است و اصطلاح فلسفه سیاسی را اولین بار در جهان اسلام مورد استفاده قرار داده است؛ از این رو، دکتر نصر، فارابی را بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام و فلسفه او را حاوی مهم‌ترین آثار سیاسی می‌داند (نصر، ۱۳۷۱: ۱۶). فارابی در تعریف فلسفه سیاسی می‌گوید: «فلسفه سیاسی عبارت است از شناخت اموری که به واسطه آن‌ها زیبایی‌ها برای اهل مدینه فاضله به دست می‌آید و قدرت بر تحصیل آن زیبایی‌ها برای آن‌ها و نگهداری آن برای‌شان امکان‌پذیر می‌شود.» (فارابی، ۱۳۷۱: ۶۶).

فارابی در کتاب السیاسة المدنیة‌اش که مهم‌ترین کتاب او در موضوع فلسفه سیاسی است، مبانی فلسفه سیاسی‌اش را به خوبی مطرح کرده است و به گونه‌ای کوشیده است تا اندیشه سیاسی خود را در چارچوب سلسله مراتب هستی‌شناسانه نوافلاطونی، هماهنگ با آموزه‌های دینی سامان دهد؛ از این رو، او بحث را از موجودات آغاز می‌کند و از سبب اول به اسباب ثانی و بالاخره به عقل فعال می‌رسد و این سیر را به ماده که اخس موجودات و در مرتبه ششم است، ختم می‌کند (فارابی، ۱۳۸۵: ۶۹).

۲-۱. نسبت مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی فارابی

بدون تردید فلسفه سیاسی هر فیلسوفی متأثر از مبانی فلسفه‌اش هست و نوع نگاه او به جهان و انسان، اندیشه سیاسی‌اش را شکل می‌دهد و فارابی هم به عنوان فیلسوف دارای اندیشه

سیاسی از این قاعد مستثنا نیست؛ لذا با تأملی اندک به این واقعیت آگاه می‌شویم که وی سیاست مدنی را در افق «وجودشناسی» و «انسان‌شناسی» طرح کرده است که اولی بر اساس نظریه «عقول عشره» و به تعبیر دیگر، طرح جهان‌شناسانه بر پایه قاعده «الواحد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۱۱) شکل می‌گیرد و مسأله دوم به نظریه نبوت و ارتباط پیدا می‌کند.

بنابراین، فلسفه سیاسی فارابی به نحوی وابسته به مبانی مابعدالطبیعه او است و از مبانی مابعدالطبیعه او سرچشمه می‌گیرد. در کتاب‌های سیاست مدینه و مدینه فاضله فارابی، این نوع نگاه به خوبی انعکاس یافته است. شارحان فلسفه فارابی نیز اهمیت فارابی را نگاه خاص او به فلسفه به معنای مابعدالطبیعه و سیاست مدینه فاضله به معنای فلسفه سیاست دانسته‌اند.

فارابی در باره پیوند سیاست و الهیات بر این باور است: نسبتی که خداوند با موجودات دارد، رئیس مدینه فاضله با مردم دارد؛ یعنی رئیس مدینه فاضله را تشبیه به خدا کرده است و اجزای مدینه را نسبت به رئیس در حکم اجزاء و مراتب عالم نسبت به مبدأ می‌داند: «فان السبب الاول نسبته الی سائر الموجودات کنسبه ملک المدینه الفاضله الی سائر اجزائها»؛ نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت رئیس مدینه فاضله به سایر اجزای آن است (فارابی، ۱۹۹۳: ۸۴). همان‌طور که جهان هستی دارای سلسله مراتب و اجزا است.

تأسیس ۱۳۹۴

از این‌رو، ارتباط نزدیک میان مابعدالطبیعه و سیاست در اندیشه فارابی، نظریه آلی (ارگانیک) وی را در باب انسان و ارتباط او با خداوند، جهان و هم‌نوعانش - چنان‌که در نظام اعتقادی مسلمانان موجود است - روشن می‌سازد. عقیده، سیاست و اخلاق به منزله تداوم و گسترش مابعدالطبیعه یا والاترین مظهر آن؛ یعنی علم کلام یا خداشناسی به‌شمار می‌رود. به همین دلیل، مهم‌ترین کتاب مابعدالطبیعه فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، مانند کتاب جمهور افلاطون، به بحث در باره عدل و ارتباط آن با فرد و دولت آغاز نمی‌شود (فخری، ۱۳۷۲: ۱۱۶-۱۱۷)؛ بلکه با بحث در باره 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 (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۹۶).

۲-۲. اصول فلسفه سیاسی فارابی

فلسفه سیاسی فارابی مبتنی بر اصولی است که به بعضی از آن اصول اشاره می‌شود:

۲-۲-۱. مدنی بودن انسان‌ها

شکی نیست که انسان‌ها از نظر تاریخی همیشه به صورت جمعی زندگی کرده و به شکل گروهی زیست کرده‌اند. همه قراین و شواهد تاریخی و مردم‌شناسی و باستان‌شناسی هم حکایت از زندگی دسته‌جمعی انسان‌ها دارد؛ لذا برخی انسان را حیوان سیاسی و بعضی دیگر او را موجودی صرفاً اجتماعی می‌داند و بعضی دیگر او را مدنی الطبع تعریف کرده است. فیلسوفان اجتماع، زندگی اجتماعی را معلول عوامل طبیعی و زیستی یا به تعبیری عوامل فطری می‌دانند. به نظر این دسته، آفرینش انسان بر طبق طرحی دقیق و منظم و هماهنگ با کل نظام هستی به گونه‌ای ریخته شده است که او می‌بایست برای رسیدن به غایات و اهداف آفرینش خود، به طور گروهی زیست کند؛ زیرا هریک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود، محتاج به اموری بسیارند که هریک به تنهایی نمی‌توانند متکفل انجام همه آن امور باشند و به عبارت دیگر، به تنهایی نمی‌توانند زندگی کنند. برای تأمین وسایل حیات ناگزیراند که با دیگران در تعاون باشند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۵۱). انسان به طور فطری برای رسیدن به برترین کمال به چیزهای زیادی نیازمند است که به تنهایی قادر به تأمین آن‌ها نیست. او به گروه‌هایی نیاز دارد که هرکدام بخشی از مایحتاج زندگی وی را تأمین کنند (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵۱). تشکیل اجتماعات بشری که انسان‌ها در آن به سمت کمال‌یابی حرکت نمایند، به گونه‌های مختلف وجود دارد. فارابی جماعات را از این لحاظ به کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند و مرادش از اجتماعات کامل جماعتی‌اند که قادر به رفع نیازهایش باشند.

۲-۲-۲. عدالت

بی‌شک مفهوم عدالت از مهم‌ترین و محوری‌ترین مسائلی است که فارابی در فلسفه سیاسی خود بر آن تأکید کرده است و با تأسی از دو حکیم بزرگ تاریخ؛ یعنی افلاطون و

ارسطو، آن را در ساختار مدینه آرمانی وارد ساخته است و نظام اخلاق فردی را بر اساس آن توجیه کرده است و در جهت مدیریت اجتماعی به عنوان ضرورت اخلاقی در تأمین سعادت شخصی و جمعی بشر، بهترین راه کار پنداشته است؛ اما فارابی ضمن ارائه تعریف‌های گوناگون از عدالت، سعی دارد تا عدالت عقلی را با آموزه‌های دینی هماهنگ سازد.

عدل نزد فارابی مفهومی فراگیر و جامع است که هم نظام خلقت و تکوین را شامل می‌شود و هم نظام تشریح الهی بر آن اساس بسته شده است و در تأسیس نظام‌های بشری به آن توصیه شده است. طرح نظام خلقت بر اساس عدل در کتاب «السیاسة المدنیة» که ملقب به مبادی موجودات است، به خوبی طراحی شده است (فارابی، ۱۹۹۳: ۲).

در الگوی اصلی مدینه فاضله فارابی که برگرفته از نظام مدینه فاضله یا «اتوییا»ی افلاطونی است، فارابی عناصری از اعتقادات دینی خویش را وارد کرده است. چنین انسان‌ها در نظام اجتماعی آرمانی او بر اساس عدل قابل قبول است و مدینه فارابی بر اساس حاکمیت عدل پایدار می‌ماند؛ یعنی پایداری نظام‌هایی را که در واقع توسط نمایندگان رسمی خداوند در زمین؛ یعنی انبیا و اولیای الهی پایه‌ریزی شده‌اند، باید در خصیصه عدالت محوری آن‌ها جست‌وجو کرد. اگر آرمان‌شهر صرفاً به عنوان یک توصیه به انسان‌هایی که حتی وابستگی دینی ندارند تلقی شود، می‌تواند در صورت شکل‌گیری بر مبنای عدالت پایدار باشد. اجتماع انسان‌ها در مدینه فاضله وسیله سعادت‌مندی است و هدف اصلی رسیدن به سعادت دنیا و آخرت است و سعادت یکی از ارکان مهم سیاست در اندیشه فارابی است. وی معنایی را از سیاست قصد کرده است که در نزد افلاطون معادل عدالت تلقی شده است (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۵).

بنابراین، عدالت در اندیشه سیاسی فارابی نقش مهم و کلیدی در سعادت و خوشبختی انسان‌ها دارد. در آثار فارابی تعاریف مختلف برای عدالت ذکر شده است:

۱. عدالت خصیصه نظام حاکم کائنات: در این نگرش، عدل الهی مقتضای وجود عدالت در سرتاسر عالم دارد و فعل و انفعالات در جهان هستی بر اساس نظم و کمال عدالت انجام

می‌گیرد.

۲. عدالت در مدینه تقسیم خیرات: فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن گفته است و وظیفه دولت را گذراندن قوانین به منظور صیانت از این مهم می‌داند. به نظر او، عدالت یعنی تقسیم خیرات و خوبی‌ها که میان اهل مدینه مشترک است و خیرات مشترک در جامعه مدنی عبارت‌اند: از امنیت، سلامت، کرامت، مراتب (حرمت)؛ بنابراین، 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، استثنا، استرداد، ازدیاد، نقص و پایمال کردن آن‌ها را ندارد. فارابی می‌گوید: تمام اهل مدینه به‌طور مساوی باید از این خیرات بهره‌مند شوند (فارابی، ۱۳۴۶: ۱۴۲) و هرکس بر اساس شایستگی سهمش را دریافت کند و هرگونه اضافه و امتیازطلبی، بی‌عدالتی محسوب می‌شود.

با نظر داشت آنچه در باره عدالت بیان شد، روشن می‌شود که معنای عدالت عبارت از این است که همه به سعادت و کمال افضل خود برسند؛ همه زندگی کنند؛ همه به زندگی خود ادامه دهند؛ جنگ و ستیز از میان برداشته شود و هر عضوی وظیفه خود را انجام دهد. در این صورت لاجرم همه اعضا سالم می‌مانند و به حیات و زندگی خود ادامه می‌دهند. همه تابع یک فرمانده باشند و آن فرمانده نیز مقهور اراده خود و عقل فعال باشد و حکیم و دانا و متصف به اخلاق حمیده باشد و هیچ عضوی از اعضای جامعه به حقوق و وظایف دیگر تعدی نکند (فارابی، ۱۳۷۹: ۴۹).

۳-۲-۲. حکومت حکیم

شکل‌های مختلف حکومت از دیرباز مورد توجه اندیشمندان سیاسی بوده است و مدل‌های حکومتی زیادی مطرح شده است. فلاسفه یونان هرکدام شکل‌های مطلوب و نامطلوب خودشان را مطرح کرده‌اند؛ اما از میان همه فلاسفه، افلاطون در یونان و فارابی در جهان اسلام به این مسأله توجه خاص داشته‌اند. فارابی بر اساس معیار فضیلت، حکومت‌ها

را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو نوع فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند و هرکدام را در سه سطح ملی (مدینه)، منطقه (امت) و جهانی (معموره) مطرح کرده است و سپس اشکال مدینه فاضله را به دو شکل فردی و جمعی تقسیم کرده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۶).

الف) حکومت فردی: فارابی حکومت فردی را بهترین و مطلوب‌ترین شکل حکومت می‌داند و این نوع حکومت به سه نوع مستقل تقسیم می‌شود که به دو نوع از این حکومت اشاره می‌کنم:

۱. حکومت رئیس اول: این شکل حکومت در صورتی تحقق می‌یابد که جمیع اوصاف و شرایطی که فارابی ذکر می‌کند، یک فرد داشته باشد؛ یعنی به واسطه استعداد فطری و ملکات و هیأت ارادی همه فضایل نظری، فکری، خلقی و عملی را داشته باشد (فارابی، بی تا: ۹۷). این فرد با عناوینی؛ هم چون: ملک مطلق، نبی منذر و حکیم و فیلسوف کامل در کلام فارابی گفته شده است. ویژگی‌هایی که برای او برمی‌شمارد، بر حکومت اسلامی عصر پیامبر قابل انطباق است. این شکل حکومت در سطح مدینه فاضله است (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

این رئیس اول از درجه‌ای برخوردار است که به واسطه عقل فعال شایسته دریافت وحی است «و كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالی إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيماً و فيلسوفاً و متعلماً على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً و منذراً» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۶۸)؛ یعنی رئیس اول از جهت افاضه وحی بر عقل منفعلش فیلسوف و از جهت افاضه آن بر قوه مخیله وی نبی است. این ویژگی رئیس اول که با عالم بالا در ارتباط است و قدرت دریافت وحی را دارد، از نوآوری‌های فارابی است.

۲. حکومت بعد از رئیس اول (رهبری، ریاست تابعه مماثل): رئیس دوم که جانشین رئیس اول می‌شود، باید کسی باشد که از بدو تولد و دوره کودکی در او شرایط خاص پدید آمده و جمع شده باشد و پس از این که بزرگ شد، باید دارای شش شرط دیگر هم باشد.

۱. حکیم باشد؛

۲. دانا و نگهبان شرایع و سنت‌ها و روش‌هایی باشد که رؤسای گذشته برقرار کرده‌اند و کارهای خود را به آن امور منطبق سازد؛

۳. قدرت استنباط او نسبت به مسائل و موضوعاتی که در مورد آن‌ها از شریعت پیش از او حکم و قانونی نمانده است، قوی و نیکو باشد؛

۴. دارای چنان اندیشه قوی باشد که احکام حوادثی که در زمان او اتفاق می‌افتد، به‌خوبی بداند؛

۵. دارای قدرت ارشاد و هدایت باشد؛

۶. دارای قدرت بدنی باشد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۷۵-۲۷۶).

حکومت این مدینه موروثی نیست؛ بلکه پس از مرگ رئیس اول مدینه، ریاست به فرد شایسته‌ای انتقال می‌یابد که در همه احوال شبیه رئیس اول باشد (فارابی، ۱۹۸۶: ۴۹).

در صورتی که حکومت فردی امکان نداشته باشد، حکومت جمعی قابل تحقق است و این حکومت هم در قالب شورای رهبری؛ یعنی رهبری رؤسای افاضل قابل تحقق است.

فارابی می‌گوید جماعتی از مؤمنان که هرکدام یک صفت را دارند، یک شورایی تشکیل بدهند و ممکن است هرکدام از اعضای رهبری بیش از یک شرط داشته باشند (فارابی، ۱۳۷۹: ۵۵).

نتیجه‌گیری

افلاطون و فارابی، به‌عنوان پیش‌قراولان فلسفه سیاسی، در جهت بسط اندیشه سیاسی گام‌های بسیار جدی برداشته‌اند تا آن‌جا که بحث از فلسفه سیاسی بدون در نظر داشت اندیشه این دو فیلسوف، ناقص و ناتمام است؛ بنابراین، این دو فیلسوف با وجود تفاوت دیدگاه در بعضی مسائل، دیدگاه‌های مشترک زیادی دارند؛ حتی در بعضی موارد دیدگاه فارابی برگرفته

از دیدگاه افلاطون است. افلاطون فلسفه سیاسی‌اش را در کتاب جمهور، در قالب مدینه فاضله مطرح کرده است و در لابلای تمام آثارش این بحث وجود دارد و فارابی، پراوازه‌ترین شخصیت فلسفی، فلسفه سیاسی خویش را در همان قالب در جهان اسلام مطرح کرد. وقتی افلاطون و فارابی ایده سیاسی‌شان را در قالب مدینه فاضله طرح می‌کنند، مهم‌ترین عنصر برای آن‌ها رئیس مدینه فاضله است و هردو فیلسوف بر این باور هستند که رابطه حاکم و مدینه فاضله بر اساس دانش حاکم شکل می‌گیرد و ضمن پیوند با ماوراءالطبیعه، حاکم بر اساس طرح و دانشی که مبتنی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او است، به اداره امور مدینه مبادرت می‌ورزد و آن‌ها در این نکته اشتراک نظر دارند که دانش حاکم باید دانش حقیقی باشد، نه خیالی یا وهمی. افلاطون تصریح می‌کند که فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای حکومت درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند، دارای شناسایی راستین باشند، نه شناسایی خیالی. فارابی نیز معتقد است که دانش حاکم باید حقیقی، یقینی و راست باشد. هردو فیلسوف تلاش می‌کنند که این عنصر مهم؛ یعنی سیاست را به عالم بالا وصل نمایند؛ زیرا فلسفه سیاسی افلاطون یک ایدئولوژی سیاسی نیست که در برگیرنده طرح‌ها و برنامه‌های مشخص در جهت سازمان‌دهی اجتماعی باشد؛ بلکه فلسفه سیاسی او نیازمند شناخت ماهیت تفکر افلاطونی است. افلاطون در رساله جمهور و نوامیس می‌کوشد اندیشیدن راجع به واقعیت‌های خاص زندگی سیاسی و اجتماعی را در مدینه با تفکر در باره خدا و یا حقیقتی متعالی پیوند دهد و هردو فیلسوف در باره مدینه فاضله می‌گویند: همان‌طور که در عالم هستی خداوند سبب اول است و همه چیز از او فیض می‌برد، رئیس مدینه فاضله هم همان نقش را نسبت به شهروندان دارد. افلاطون با طرح آرمان‌شهر خویش می‌کوشد نشان دهد که مدینه باید با لوگوس و حقیقت متعالی ارتباط داشته باشد و این آرمان‌شهر مظهری از جهان برین و عالم مثل باشد. سازمان‌دهی اجتماعی نمی‌تواند بر اساس گرایش‌ها و تمنیات فردی افراد مدینه شکل بگیرد. اگر به تبعیت از پروتاگوراس ما انسان را مقیاس همه چیز از جمله تشکل و انتظام مدینه قرار دهیم، جامعه، حیات سیاسی و اجتماعی دست‌خوش ناهنجاری می‌شود؛ از این‌رو، افلاطون معتقد است در جامعه‌ای می‌توانیم به نیکبختی برسیم

که مقبول و مطلوب خدایان باشد. بنیان‌گذار چنین جامعه‌ای صرفاً خدایان یا فرزندان خدایان خواهند بود (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷۴۰).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. اشتراوس، لئو، (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجائی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. افلاطون، (۱۳۳۵)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. افلاطون، (۱۳۳۷)، مجموعه آثار افلاطون، ج ۱، رساله گورگیاس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۵. افلاطون، (۱۳۴۸)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. افلاطون، (۱۳۴۹)، مجموعه آثار، ج ۱ (فایدون)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات ابنسینا، چاپ اول.
۷. افلاطون، (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۴، (قوانین)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۸. افلاطون، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۲، (جمهوری)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۹. افلاطون، (۱۳۸۳)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی.
۱۰. افلاطون، تیمائوس، (۱۳۶۷)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۱. افلاطون، جمهوری، (۱۳۸۰)، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲ از مجموعه آثار، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۲. اکرمی، موسی، (۱۳۸۰)، کیهان‌شناسی افلاطون، تهران، دشتستان.
۱۳. پوپر، کارل، (۱۳۸۳)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۴. تئودورگمپرتس، (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج اول.
۱۵. حلبی، علیاصغر، (۱۳۷۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران، بهبهانی.
۱۶. خاتمی، سید محمد، (۱۳۷۸)، از دنیا شهر تا شهر دنیا، تهران، نشر نی.
۱۷. داوری، رضا، (۱۳۵۶)، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۸. داوری، رضا، (۱۳۷۴)، «مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکر سیاسی او در عصر حاضر و تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، به اهتمام: موسی نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی.

۱۹. راسل، برتراند، (۱۳۴۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دربابندری، کتاب اول.
۲۰. راهنمایی، سید احمد، (۱۳۸۸)، غربشناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، فلسفه افلاطون، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۲. زنجانی اصل، محمدرکیم، (۱۳۸۲)، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات کویر.
۲۳. سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۲۴. طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۷)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر.
۲۵. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۷۶)، تفکر و سیاست، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. علامه حلی، حسن، (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مکتبه مصطفوی، قم.
۲۷. فارابی، ابونصر، (۱۳۴۶)، التنبيه على سبيل السعادة، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس، دایره المعارف العثمانیه.
۲۸. فارابی، ابونصر، (۱۳۵۴)، آراء اهل مدینه فاضله، تهران، انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر.
۲۹. فارابی، ابونصر، (۱۳۵۸)، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۳۰. فارابی، ابونصر، (۱۳۷۱)، التنبيه على سبيل السعادة، ترجمه جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت.
۳۱. فارابی، ابونصر، (۱۳۷۱)، التنبيه على سبيل السعادة، حقیقه و قدم له و علق علیه: جعفر آل یاسین، انتشارات حکمت.
۳۲. فارابی، ابونصر، (۱۳۷۹)، آرای اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و نشر.
۳۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، فصول منتزعه، تهران، انتشارات الزهراء.
۳۴. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، فصول منتزعه، تصحیح: فوزی بخار، تهران، مکتبه الزهرا.
۳۵. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، السیاسه المدنیه، تصحیح: فوزی متری نجار، تهران، مکتبه الزهرا.
۳۶. فارابی، ابونصر، (۱۹۵۵)، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت، دارالعراق.
۳۷. فارابی، ابونصر، (۱۹۸۶)، المله و النصوص الاخرى، تحقیق محسن مهدی، بیروت، انتشارات دارالمشرق.
۳۸. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۳)، السیاسه المدنیه، تحقیق: فوزی متری نجار، دارالمشرق، بیروت.
۳۹. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶)، فصوص الحکم، تحقیق: محمدامین الخانجی، مصر، مطبعة السعادة.
۴۰. فارابی، ابونصر، (۲۰۰۲)، آرای اهل مدینه فاضله، الطبعة الثامنة، بیروت.
۴۱. فارابی، ابونصر، (بی تا)، تحصیل السعادة، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
۴۲. فاستر، مایکل. ب، (۱۳۸۳)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ترجمه، علی رامین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مرتضی اسعدی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۴. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۶)، «حقوق و عدالت»، فصلنامه نقد و نظر، قم، سال اول، بهار و تابستان.

۴۵. کوربن، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر.
۴۶. گوئیتن، آنتونی، (۱۳۷۴)، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات به‌آور.
۴۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۴۸. موحدی، محمدعلی، (۱۳۸۱)، در هوای حق و عدالت، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۹. مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی متفکران اسلامی، ج ۱، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۰. ناظرزاده کرمانی، فرناز، (۱۳۷۶)، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، انتشارات دانشگاه الزهراء.
۵۱. نصر، سید حسین، (۱۳۷۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی.
۵۲. ورنریگر، (۱۳۷۶)، پایدیا ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵۳. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.