

عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی

بهرام اخوان کاظمی

در اندیشه سیاسی فارابی، عدالت از مفاهیم کلیدی است و حتی در محتوایی بسیار متنوعتر و گسترده تر از فلاسفه یونان طرح می شود. موضوع اصلی اندیشه وی برعکس افلاطون، عدالت نیست، بلکه سعادت است. بحث او با خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز می شود، و به عدالت می انجامد 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 آموزه های دینی هماهنگ سازد. وی ماهیت عدالت در مدینه های مضاف را به معنای تغلب و استیلا می داند. 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 استیلا اندیشه تغلب در این دو حوزه می داند. 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 عقب نشینی نکرده است. شرح و نفی شدید «مدینه های مضاف» از سوی وی، شرح و نفی جوامع مدنی عصر او و اعتراض فیلسوفانه و زیرکانه به وضعیت موجود و رد مشروعیت حکام ستمگر است.

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 می باشد و آیات بسیاری درباره عدالت - همچنین مترادفها و متضادهای آن - وارد شده است. حتی گفته می شود که یک دهم آیات به طور مستقیم و غیرمستقیم مربوط به این موضوع است.

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

یکی از دشواریهای بحث از این مفهوم بنیادین، دشواری و ابهام در تعریفها و معانی آن است. اما با اندکی تفحص بخوبی روشن می شود که در اندیشه های سیاسی اسلام، عدالت چه در منابع اصیل آن و چه در اندیشه متفکران این دیانت، بخوبی تعریف شده است.

کلمه عدل را معمولاً با چند معنا و کاربرد در اندیشه های اسلامی یاد می نمایند 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 اندیشه های سیاسی آن، این مقاله به موضوع ماهیت عدالت در اندیشه فارابی می پردازد و قصد دارد ضمن توضیح نظریات وی در این باره، به این موضوع هم پردازد که موضع معلم ثانی در قبال حکام جابر و متغلب چگونه بوده و آیا خود کامگی و میزان آن در عصر وی، نظریات عدالت فارابی را از خود متأثر ساخته و او را از آرمانگرایی به واقعگرایی منحط و عقب نشینی از عدالت به نفع تغلب و خود کامگی سوق داده است؟ یا اینکه فارابی همچنان با سعاد 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

بی تردید پس از روزگار ترجمه آثار یونانی به زبان فارسی، نخستین فیلسوف جامع اسلامی، ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی^(۲)، ملقب به معلم ثانی، است که مترجمان او را «فیلسوف المسلمین» نامیده اند. ابونصر متولد فاراب، از شهرهای ترکستان در سرزمین ماوراءالنهر و به تعبیری خراسان، بود. تولدش به سال ۲۵۹ق/۸۷۲م رخ داد، و به سال ۳۳۹ق/۹۵۰م نزد سیف الدوله علی بن حمدان در خلافت الرازی و المقتدر عباسی، در دمشق درگذشت. پدر فارابی، از فرماندهان سپاه سامانیان بود.

فارابی را اولین و شاید آخرین فیلسوف نظامساز در اسلام می شناسند. 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 ایرانشهری، به تأملی ژرف در سرشت مدینه و ارتباط انسان با آن پرداخت و با گذر از راهی که به وسیله مترجمان نوشته های 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 فلسفه ای بنیاد نهاد که قائم به ذات خود است، نه رواقی است، نه مشایی، و نه نو افلاطونی، بلکه پدیده تازه ای 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 هماهنگ سازی فلسفه یونان را با اسلام - که کیندی آغاز کرده بود - ادامه داد و راه را برای ابن سینا هموار ساخت^(۳).

«اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط و منظم از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم داشت، فارابی را می توان 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 بهره گیری از میراث یونانی و با برخورداری از آموزه های 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 می توان نقش فارابی را در جهان اسلام، بسان مجموعه ای از تأثیر افلاطون و ارسطو در جهان دانست» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۲-۳).

کوشش فارابی در این میان، در آشتی و تطابق آموزه های دینی و تفکر فلسفی، تطبیق و ایجاد سازگاری میان اندیشه های 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 می توان در روش تعقلی 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 هماهنگ گرابی فطری است؛ بدین طریق که همواره از تلفیق آرای مختلف، آرای تازه ای بیرون می کشد که «حد وسط» و شکل «معتدل» آنهاست. و مسلمانان اغلب به این آرای حد وسط و معتدل، علاقه بیشتری نشان داده اند... فلاسفه اسلام نیز برای هماهنگ ساختن و التیام میان مذاهب پیشینیان کوششی بسیار مبذول داشتند. (Madkour, ۱۹۳۴, pp. ۱۴-۱۵)»

فارابی نیز از جمله کسانی است که می خواهد آرای مختلف را با هم وفق دهد. وی در این راه بر همه اسلاف خود پیشی می جوید تا آنجا که به توفیق میان نظریات متباین بسنده نمی کند و تأکید می کند که فلسفه یکی است و حقیقت فلسفی هر چند مذاهب فلسفی متعدد باشند متعدد نیست. فارابی در ساختن دستگاه فلسفی خویش، به گرایش 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، آمیزه ای 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 بعد الطبیعه فلوطینی است (الفاخوری، ۱۳۵۸، صص ۴۰۰). پس، وی در فلسفه نظری از ارسطو پیروی می کرد، اما در فلسفه عملی و سیاست بیشتر به افلاطون مایل است. استاد محمد تقی دانش پژوه در این باره می گوید (دانش پژوه، ۱۳۶۷، صص ۱۷۸-۱۷۹):

«از دفترهای سیاسی فارابی آشکارا در می یابیم که دو فلسفه نظری و عملی با هم پیوستگی دارند، و هم می رساند که اندیشه فلسفی او یکپارچه است. و او در شالوده ای که برای کشورداری و سیاست ریخته، در نهم می خواسته 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

می باشد. شاید روی همین اندیشه بود، که سرانجام زندگی خود را در دربار سیف الدوله در حلب به سر برده است؛ همانجا که سرایندگان و نویسندگان شیعی مانند متنبی، ابوفراس و ابن خالویه روزگار خویش را گذرانده اند».

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 گسترده تر از افلاطون طرح می شود. مسئله افلاطون در کتاب جمهور، کشف طبیعت ظلم و نیز پاسخ به این سؤال است که آیا انسان عادل سعادت مندتر است یا ظالم؟ از آنجا که ذات و قوانین حاکم بر «Polis»، عینا همان ذات و قوانین حاکم بر نفس با ابعاد بزرگتر است، افلاطون مسئله خود را در چهارچوب «Politia» بررسی می کند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۳). برخی مانند ولاستوس گفته اند: عدالت افلاطونی به جای اینکه درباره ارتباط انسان با دیگر انسانها مطرح شود، مسئله ای فردی است و افلاطون در تعریف عدالت از این پیش تر نمی رود (Vlastos, ۱۹۷۱, p.۷۱).

باید در نظر داشت که ارتباط نزدیک میان ما مابعدالطبیعه 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 می سازد. بنابراین عقیده، سیاست و اخلاق به منزله تداوم و گسترش مابعدالطبیعه یا والاترین مظهر آن؛ یعنی علم کلام یا خداشناسی، به شمار می رود. به همین دلیل، مهمترین کتاب مابعدالطبیعی فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، مانند کتاب جمهور افلاطون - که بی شک الگوی فارابی بود-، با بحث درباره عدل و ارتباط آن با فرد و دولت آغاز نمی شود (فخری، ۱۳۷۲، صص ۱۱۶-۱۱۷)؛ بلکه با بحث درباره خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز می گردد تا برسد به عدالت که فرعی از همین مباحث است و با آنها ارتباط تنگاتنگ دارد (حلبی، ۱۳۷۲، صص ۲۹۶).

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

افلاطون و فارابی با توجه به شرایط ظلم، جور، قهر، غلبه و فساد عصر خویش، در لزوم تأسیس مدینه ای آرمانی و شریف برای رسیدن به عدالت و سعادت همراهند؛ 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 می یابد. 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 می رود. فارابی به این دلیل شأنی اصیل برای مدینه فاضله قایل است، که غایت آن سعادت انسان می باشد؛ سعادت که تحصیل آن بدون زندگی در مدینه ای 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, ۱۹۸۴, p.۸۵) فارابی بیان داشت که عدالت، برترین فضایی است که بشر تلاش می‌کند آنها را بارور سازد، و پایه و اساسی است که نظم سیاسی بر آن استوار است. (khadduri, ۱۹۸۴, pp.۸۵-۸۶)

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، *السیاسة المدنیة*، *آراء اهل المدینة 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 ایده آل» 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, ۱۹۸۴, pp. ۸۴-۸۵)

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 اندیشه ای 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: «یجری علی نهایة العدل و الاحکام و الکمال و انه لاجور فی شیء منها و لاختلال و لانقص» (در نهایت عدل، استحکام و کمال جریان دارد و در هیچ چیزی، جور و اختلال و نقصی وجود ندارد) (walzer, ۱۹۸۶, p.۲۷۶).

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، گرتة ای 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 می سازند (فارابی، ۱۳۶۱، 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 پایتتر، 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 صورته] استهاله (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 می دهد. افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند، بلکه در سلسله مراتبی از تواناییها و استعدادها قرار می گیرند. 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 می نماید؛ زیرا - همان طور که ذکر شد - ساختار شهر آرمانی وی، پژوهاک 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 گرفته اند؛ بدین ترتیب که پس از موجود نخست - که مبدأ المبادی است -، سلسله مراتب موجودهای عالم به ترتیب: «الانقص فالانقص»، از کمال به نقصان سیر می کنند تا به مرحله ای می رسند که گامی فروتر از آن، نیستی محض است. آفرینش عقول مجرد و جسمهای آسمانی از موجود نخست (خداوند) نیز از این قاعده پیروی می کند که به شکل سلسله مراتبی تا فرجامین آنها، عقل فعال، به وسیله خدای عالم خلق می شوند. 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 می گیرند تا به پست ترین اعضا مانند روده و مثانه می رسد. 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، بی فاصله پس از قلب قرار دارند، در خدمت قلبند و خود نیز رئیسانی درجه دو به شمار می روند 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 می رسد 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 می گیرند. در نخستین سطح رئیس نخست یا رهبر مدینه فاضله با تواناییها و فضیلت‌های ویژه قرار دارد. این شخص همانند قلب که سبب تکوین دیگر اعضا می شود، سبب و موجد مدینه فاضله است و کارها را به روشی شایسته شهر آرمانی سامان می دهد. پس از رئیس نخست، رده دیگری از رئیسان ظاهر می شوند که در خدمت رئیس نخستند و رئیس طبقه بعد از خود نیز هستند. این سلسله مراتب رئیس و مرئوس تا سطحی ادامه می یابد که افراد آن تنها خدمتگزارند و هیچ کس در خدمت آنان نیست) «فارابی، ۱۳۶۱، صص ۲۵۷-۲۵۹».

فارابی با تاسی از افلاطون و بر اساس آنچه که امروزه «نظریه اندامواری اجتماع» می گویند^(۴)، مدینه فاضله را به بدن تام و صحیح تشبیه می کند؛ بدنی که اندامها برای تکمیل حیات حیوان و جهت حفظ آن در او همکاری و تعاون می نمایند، 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 می بیند. و همچنانکه در آفرینش، همه موجودات از وجود اول حاصل شده و به وسیله آن نظام می یابند، 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 می ورزد و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می داند. 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 موجد و علت مَبْقیه 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 جامعه ای است روحانی و «از آنجا که طرفدار فرمانروایی حکیمان فرزانه است و سعادت جامعه را در هماهنگی و سادگی می داند و عدالت را در گماردن افراد به کاری مناسب سرشت و توانایی شان می بیند، رأیی روشن دارد و همانندی اندیشه اش با افلاطون نیز آشکارتر است (اصیل، ۱۳۷۱، ص ۹۶). افلاطون و فارابی هر دو، عدالت را در این می بینند 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 اندیشه ای از آنجا که انسان را تا مرتبه برین کمال بر می کشد، می تواند 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 طبقه ای که افلاطون در نظر دارد، نمی گنجند. 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 می شود و به ساده ترین سرباز پایان می یابد (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 تاسی 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 خویشندار و معتدل باشد^(۵).

در فلسفه سیاسی فارابی تفاوت شایستگی، سرچشمه سلسله مراتب اجتماعی است. رئیس مدینه چون عدل 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 می داند. از آنجا که تواناییهای انسانی یا فطرت آنان گوناگون و متفاوت است، توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر، از این دیدگاه انجام می گیرد. رابطه میان آدمیان، رابطه میان ناقص و کامل است، نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر. این امر، به توجیه سیاست تغلیبه منجر نمی شود، 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 می پردازد. در این مدینه ریاست آن همانند «طبابت» است، زیرا کار هر دوی آنان معالجه و اصلاح بیماریهای اهل مدینه است.

اگرچه فارابی در عصر تغلب روزگار، تقلب احوال و حکام جایز می زیست، اما سیاست آرمانی را معالجه آلام حکومت شوندگان و بهبود، بهزیستی و عافیت آنان می داند. وی فضایل اخلاقی و از جمله عدالت را برای نفس و اجتماع، همچون سلامت برای بدن می داند. 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 می گردد.

«همچنانکه طبیب، چستی و میزان دارو را به تناسب وضعیت حال هر بیمار تعیین می کند، این رئیس مدینه است که مُستنبط «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 می کنند.

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 می کنند، منتهی می شود» («الفخوری، 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 می دانست که در رابطه میان افراد مجال بروز می یابد. ارسطو عدالت را تمام فضیلت نه به تعبیر افلاطون یکی از فضایل چهارگانه و فضیلت تام تعریف می کرد و آن را به این دلیل واجد اهمیت می دانست، که بر کلیت رابطه فرد با دیگران مؤثر بوده و یگانه فضیلتی است که وجود یا عدم آن در ارتباط با سایر انسانها ارزیابی می شود. ارسطو متقابلاً ظلم را ردیلت تام می دانست.

«فارابی فضیلت را در مفهوم فردی آن، عمل به فضایل اخلاقی در رابطه با غیر می داند. این فضایل، مجموعه وسیعی از کردارهای پسندیده را شامل می گردد. 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 می گردد. 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 می کند که منظور فارابی از آن، ملکه اخلاقی است که انسانها را وادار به انجام فضایل و اتصاف به آنها می کند^(۶).

۴. عدالت و نظریه اعتدال و ملکات متوسطه

ارسطو با تشبیه نفس به بدن، و اینکه افراط در پرخوری یا تفریط در کم خوری هر دو موجب تلاشی جسم می شود، می گوید که رفتارهای انسانی نیز پیرو همین قانون است. فارابی با اخذ نظریه اعتدال ارسطویی، به طرح نظریه «ملکات متوسطه» می پردازد که بر اساس آن، فضیلت را هیئت نفسانی و ملکات متوسطه میان ازید و انقص می شمرد^(۷). 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 خواسته های 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 می رود 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 حتما در چنین صورتی دائماً قوه عقلانی باید حاکم شده و آنها باید سرکوب شوند، چون بی نظمی حادث و عدالت نفسانی مخدوش می شود. فارابی برخلاف افلاطون، به امیال طبیعی و خواهشهای جسمانی به دیده تحقیر نمی نگرد، 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^(۸) بر این هدف بسیج گردند خود نیز خیرند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸).

ذکر این نکته لازم است که فارابی در کتاب رساله التنبیه علی سبیل السعاده در کنار بحث سعادت و چگونگی رسیدن به آن، و شروط آن از برترین میانگین و چپستی آن، چگونگی رسیدن بدان، و تعیین بدان بحث می کند. وی در کتاب جوامع السیر المرشیه فی اقتناء الفضائل الانسانیه هم، نخست از قوای نفس که مردمی را به فضایل می رساند سپس فضیلتهای بزرگ (عفت، شجاعت، حکمت، عدالت) و کوچک و راههای به دست آوردن آن فضایل یاد می کند (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 می گوید: این کار به نظر در زمان آن عمل، مکان آن، شخصی که به انجام آن قیام می کند، هدف او، وسایلی که به کار می گیرد، 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» (الفخوری، 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 قرنهای 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 نمی بیند و آن را در چارچوبه قدرت تفسیر می کند، شگفت انگیز و نشانه ای 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 می گوید و وظیفه دولت را گذراندن قوانین به منظور صیانت از این سهم می داند (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵). به نظر او عدالت یعنی: «قسمة الخیرات المشترکة التي لا اهل المدینة علی جمیعهم» (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۸، صص ۱۴۱-۱۴۲)، یا «تقسیم خیرات و خوبیهای 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 می توان 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 می گوید که تمام اهل مدینه به طور مساوی باید از این خیرات بهره مند 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 شایستگی های خود دار است و هر گونه فزونی یا کاستی در سهم افراد یک بی عدالتی (جور) است^(۹).

پس جور در این معنا، اخذ ازید یا انقض 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 می رود و ما به التفاوت باید به طرفی (فرد یا مردم) که بدو تعلق دارد، مسترد شود. لذا، هر فردی مستحق حق خودش است (khadduri, ۱۹۸۴, p.۸۷).

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^(۱۰). همچنین منشأ عقل و قانون از دید فارابی، الهی است و وی روند انتقال قوانین عالم مجردات به مدینه فاضله را، جریانی با سیر از بالا به پایین می داند که با اراده عقل فعال صورت می پذیرد.

ماهیت عدالت در مدینه های مضاد

فارابی مدینه های متضاد با مدینه فاضله را چهار دسته می داند: مدینه جاهلیه، مدینه فاسقه، مدینه مبدله، و مدینه ضاله. مدائن جاهلیه نیز شامل مدن: ضروریه، بدآله، خست، کرامت، تغلیبه، جماعیه هستند. وی ساکنان مدینه های مضاد را گرفتار بیماری نفس می خواند، زیرا آنها رذیلت و شر ارادی را جانشین خیرارادی ساخته اند و از دریافت حقیقت امور ناتوان و از لذایذ راستین حیات محروم و چه بسا از اشیای جمیل و فاضل، متنفر و گریزانند^(۱۱).

«تباهیها و نارواییهای دامنگیر مدینه های غیرفاضله، هم در عقیده و اخلاق است و هم در سیاست و اقتصاد. و چون آن مدینه ها با مدینه فاضله - که شهر آرمانی فارابی است - در تضادند، پیداست که پندار، گفتار و کردار مردم آن شهرها را می نکوهد. اگر بخواهیم از این نارواییها و تباهیها، سیاهه ای داشته باشیم، مقوله های زیر را در بر می گیرد: لهو و لعب، زن بارگی، گرایش به ثروت، خست، بزرگ جویی، قهر و غلبه، ستم و ستمگری، آزادی بی بندوبار، کژاندیشی، و گمراهی فکری و دینی. و چون مدینه فاضله از این تباهیها و گرایشهای ناپسند میراست، زندگانی شهروندانش قرین سعادت و اعتدال است. فارابی از انواع مدینه های غیرفاضله، به مدینه تغلیبه بیشتر می پردازد و با انتقادی سخت از آن، بینش انسانی و علاقه مندی خود را به اعتدال، دادگری و مدارای سیاسی نشان می دهد» (اصیل، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶).

فارابی سیاست مدینه تغلیبه را بدترین سیاست اصناف مدینه جاهلیه برمی شمرد^(۱۲). ساختار درونی مدینه مزبور، بر پایه سلسله مراتب استبداد و زور بوده و اصل: «الحق لمن غلب» ارزش حاکم و متعالی و همه فهم در میان ساکنان آن است. رئیس مدینه مبتنی بر تغلب، قهارترین و بیرحمترین شهروند در تحصیل اسباب غلبه، محیلترین و ماهرترین آنان است.

مردم چنین حکومتی ستمگر، سنگدل و آزمند بار آمده اند و با خوی تجاوز و جنگ افروزی، آزادی دیگر ملت‌ها را هم تهدید می‌کنند.

ویژگی مدینه فاضله وجود رابطه تعاون و همکاری در بین اعضاست. و رابطه سیاسی صحیح هم، بدین گونه 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. بهره ضعیف، 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، هر چه 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 التغلب» (عدل یعنی غلبه و چیرگی). زیرا اگر بپذیریم که: «فما فی الطبع، هو العدل» (هر چه 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 هر چه 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 فاضله 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 هر چه 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، ۱۳۷۴ب، ص ۱۹۷). بنابراین، عدالت طبیعی نه تنها مشروعیت و تجویز غلبه قوی بر ضعیف را اقتضا دارد، بلکه اطاعت بی چون و چرای ضعیف از قاهر و صرف نظر داوطلبانه او از حق مسلم تظلم را نیز توصیه می‌کند؛ به نحوی که: «هر چه مقهور بکند برای قاهر سودمند شود، آن نیز عدل است» (فارابی، ۱۹۵۹م، 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 قتلتر 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 غیر کامل، مطلقاً بی سابقه است و اثری از آن در آرای «سلف یونانی» مشاهده نمی شود (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۳۳۷-۳۳۸).

اما اگر مشاهده می شود که در مدینه های مصاد مبتنی بر تغالب و تغلب تعادلی بر پاست، این امر ناشی از پیمان 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 تغالب قوی بر ضعیف و دیالیکتیک موعود «قاهر مقهوری» برقرار خواهد گردید. بنابراین، به نظر فارابی در این گونه مدینه ها، هر چه از مصادیق عدل نامیده می شود - 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 چشیده اند. چنین عدالتی فاقد اعتبار ذاتی است، زیرا متکی به اصل خیریت فی نفسه 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 شد» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص 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 مدینه های مصاد و دیدگاههای شدیداً انتقادی او در باب مدینه تغلبیه، در ایضاح مطلب کفایت لازم را نموده باشد.

«بیشتر کسانی که شرح حال فارابی را نوشته اند، بر شیعه مذهب بودن او تأکید کرده اند. صدر در کتاب خود، تأسیس الشیعه، و سیدخوانساری در روضات الجنات به تشیع او تصریح نموده اند» (نعمه، ۱۳۶۷، صص ۴۰۳). برخی ملازمت او را با سیف الدوله، به این علت می دانند که هر دو شیعی بودند.

برخی از مؤلفان همچون حناالفاخوری، هدف اندیشه فلسفی و تفلسف فارابی را اصالتاً سیاسی و به قصد سرنگونی حکومت‌های جابر وقت شمرده اند و به خاطر همین غایت سیاسی که مطمح نظر همیشگی شیعیان بوده است، وی را شیعه می دانند. وی می نویسد (الفاخوری، ۱۳۵۸، صص ۴۰۲):

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

سیاست مهمترین قسمت از فلسفه فارابی است، زیرا هدف اساسی همه فلسفه او سیاست است و همه اندیشه های او بدان منجر می گردد... بدین طریق، روشن می شود 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 اندیشه های عمیق و اطلاع وسیع بود. تمایلات شیعی اش او را وادار کرده بود که درباره امامت به چنین تحقیقاتی پردازد، و سیاست او پیش از آنکه عملی باشد نظری است (الفخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۳).

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

در عصر فارابی، در بغداد رئیس و فرمانروای مسلمانان خود را خلیفه می نامید، در شام حمدانیان خود را امیر می خواندند، و حکامی دیگر نیز بودند که خود را به نامهای دیگر ملقب می ساختند. 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 خشونت آمیز میان شیعیان و حنبلیان کشیده می شود، فارابی علی رغم شیوه محافظه کارانه اش به تشیع معروف می شود و متد فلسفی او به عنوان پوشش سیاسی تلقی می گردد. تا آنجا که بسیاری بر آنند 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، بی تا، ص ۱۶۹).

برخی از مورخان و نویسندگان عرب در اثر پذیری فارابی از تعالیم تشیع در زمینه مسائل امامت و خصایص امامان معصوم علیهم السلام تا آنجا پیش رفته اند که گفته اند (عبدالعالی، ۱۹۸۶م، ص ۲۸):

«فارابی در فلسفه سیاسی خود گامی از آنچه که شیعه در توصیف امام قایل است، فراتر نهاده است. تنها چیزی که فارابی افزوده، قالب و شیوه فیلسوفانه ای 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 می باشد (عبدالعالی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۴).

البته، فارابی در هیچ یک 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 می کند گویی، از پیغمبر صلی الله علیه و آله سخن می راند. او رئیس مدینه را واضع النوامیس و گاهی واضع الشریعۀ می خواند، که همان «نبی» است. اختلاف فیلسوف و نبی از نظر فارابی آن است که آنان از دو طریق علم را فرا می گیرند. نبی علم را از عقل فعال می گیرد که همان روح الامین می باشد؛ همچنانکه نبی اکرم وحی را از روح الامین می گرفت، فیلسوف هم از عالم بالا علم را اخذ می کند.

«فارابی در وصف «رئیس مدینه» گاهی به مدینه زمان خود نیز نظر دارد. هیچ یک از مدینه های زمان او، مدینه فاضله نبودند، با این حال نمی توان گفت که فیلسوف به زمان خود نظر ندارد. هر فیلسوف به زمان و مسائل خود فکر می کند، 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 می شود؟

پاسخ می دهد: لازم نیست که امام حکومت داشته باشد. امام، امام مردم است، و چه حکومت داشته باشد و چه نداشته باشد، چه در گوشه ای 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 می داند. و آن، مدینه ای است که افلاطون و ارسطو شاهد آن نبوده اند؛ زیرا منظور از فاسق کسی است که احکام دینی به اصطلاح شرعی را می داند، ولی واجبات را ترک می کند و محرمات را می شناسد، اما مرتکب محرمات می شود.

در علم کلام فرق مختلف، در مؤمن یا کافر بودن فاسق آرای مختلفی دارند. این بحث بسیار جدل آمیز و پر سروصدا بود، و صبغه کاملاً سیاسی داشت. فارابی در زمان خود می بیند که کسانی که سخن از اسلام می گویند، به نام اسلام حکومت می کنند و خلیفه و جانشین پیامبرند، گاهی که به خلوت می روند کار دیگر می کنند. مدینه فاسقه، مدینه زمان خود فارابی است. بیشتر مدینه های زمان فارابی - در نظر او - می شود در ذیل مدینه فاسقه قرار گیرد. البته فارابی می گوید که مدینه فاسقه و همه مدینه های غیر فاضله، می توانند همه صورتهای مدینه جاهله را هم بپذیرند؛ یعنی می توانند دنیاخوار، جاه طلب و اهل تغلب و استیلا باشند» (داوری، ۱۳۷۴ الف، صص ۷۳).

عدلیه بودن فارابی و اعتقاد به حسن و قبح عقلی نیز، از مستندات شیعی بودن وی است. فارابی این نکته را تأکید می کند که عقل، بین خیر و شر حکومت می کند. در این بیان، بخوبی فهمیده می شود که وجهه نظر وی در این بیان، همان نظریه شیعه و معتزله است که می گویند: حسن و قبح عقلی است، افعال و اعمال ذاتاً قبیح یا نیکو است، و عقل می تواند هر دو را درک کند بدون آنکه تابع عرف عام یا عرف خاص باشد» (نعمه، ۱۳۶۷، ص ۴۱۳). 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 وصول به آن امری عقلانی و نوعی تعقل است.

اولین شرط رئیس این مدینه، با حکمت و اعقل الناس بودن می باشد؛ به طوری که وی کاملترین فرد در سعادت به شمار می رود. فارابی عقیده به اراده و اختیار انسانها دارد. از این رو، کسب فضیلت و وصول به سعادت را از روی اراده و اختیار می داند. 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 می زیست، نظریه جبر اندیشه غالب به شمار می رفت. فارابی با به کارگیری اصطلاح «اختیار» و پذیرش این مسئله که هیچ اراده فوق بشری اراده انسانی را در انتخاب سرنوشت خویش تحت اختیار نمی گیرد، در واقع اندیشه ای برخلاف اندیشه رایج برگزید» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶). به عقیده او، «در هر انسانی استعداد افعال فضیلت آمیز و رذیلت 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، رذیلت و شقاوت است» (فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۷۱، صص ۱۵۱-۱۵۲).

عصر فارابی، عصر هرج و مرج، تشّت 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 می کردند. 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 سرایشی ضعف و زوال افتاده بود. در سال ۳۳۴ق 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 پر آشوب ستیزه های 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 فرقه ای و بحث و جدلهای خشونت آمیز کلامی، فلسفی و مذهبی روبرو بود؛ به طوری که اختلافات ارباب مذاهب اسلام از سنی، امامی و اسماعیلی موجبات پریشانی فکری جامعه شده بود. ضمن آنکه دخالتها، جانبداریها و موضعگیریهای «له و علیه» خلفا و حکام جایز نیز بر دامنه این تنازعات و پریشان خاطر می افزود. 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 - می گریزد و آنجا را به قصد سوریه و مصر ترک می کند. در همین زمان، خاندان حمدان قدرت خود را بر بخشی پهناور از جهان اسلام گسترده بود و علی سیف الدوله شیعی - که به اعتقاد برخی به فرزاندگی و دانش پروری شهره بود - به حکمرانی رسید.

برخی عقیده دارند که شیعی بودن و دانش پروری سیف الدوله، 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 پردازد. از این دیدگاه، فارابی امام و رئیس مدینه را در وجود سیف الدوله متجسد می دانست، لذا تا آخر عمرش به سال ۳۳۸ق، در دمشق ماند.

اما به اعتقاد پاره ای از صاحب نظران این ادعا اعتبار چندانی ندارد، زیرا حمدانیها و سیف الدوله، فاقد شأن و اعتبار اخلاقی و منش لازم حکمرانی بودند. آدم متز خاندان بنی حمدان را اعرابی بیابانگرد، حيله گر و مخالف آبادانی وصف می کند که در میان امیران عصر خویش، از همه بدوی تر بوده اند. سیف الدوله، دایی خود، ابوفراس، را پس از زنهار دادن، به قتل رساند و سرش را برید و در بیابان وانهاد (متز، ۱۳۶۲، ص ۳۱). سیف الدوله حکیمی خود کامه، 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، سیف الدوله شیعه در خدمت عباسیان سنی

مذهب برای حفظ کیان خلافت جنگید، و با الممتقی، 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 سیف الدوله شیعی، حکومت و مدینه فاضله فارابی نبود، بلکه مدینه تغلیبه بوده است. حتی تاریخ تألیف کتاب آراء اهل المدینه الفاضله - که به اعتقاد برخی محققان مهمترین کتاب فلسفه سیاسی اسلام است به پیش از رؤیت و مواجهه مستقیم فارابی با حکومت سیف الدوله می رسد. 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^(۱۳).

چنین به نظر می رسد که مدینه های مصاد مدینه فاضله، بویژه «فاسقه»، «مبدله» و «ضالّه» 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 مدینه ها، و بیان علت تضادشان با مدینه فاضله، در واقع تمام نظامهای سیاسی عصر خویش را نفی و مشروعیتشان را سلب می کند. وی با بیانی فلسفی، نظر رایج و شایع: «الحق لمن غلب» را از اعتبار می اندازد. خصیصه ماهوی مدینه فاسقه این است که ملوک آن، از حقیقت آگاهند، ولی به آن تجاهل می کنند. فارابی شیعی، با این بیان فلسفی نه تنها خلیفه الممتقی، بلکه بنیاد خلافت را غاصب حق اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله می شمارد» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۱۱۲). والزر نیز در مقدمه آراء اهل المدینه الفاضله، این نظر را تأیید می کند. (walzer, ۱۹۸۶, p.۴۴۵).

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

فارابی مسائل جهان اسلامی عصر خویش - و شاید همه اعصار - را دو عامل می بیند: 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 پوشانده اند.

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 صحه گذارده اند.

پیوند «قاهران» و «مقهوران» و اشتراک نظر آنان در اهدافی که برای زندگی برگزیده اند. موجب زوال، پریشانی و سیه روزی امتی شد که چنانچه به وحی معتصم و به دستورهای آن تسلیم می ماند، اینک در مسکونی فاضل و شریف با تعاون و تسالم می زیست، به سعادت دست می یافت و پس از مرگ نیز در سعادت و لذت مُخَلَّد می شد» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، صص ۱۱۱-۱۱۲).

بدین سان، 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 استیلای اندیشه تغلب در نظر و عمل می دانست. 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 درباره جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با تکیه بر دستاوردهای اندیشه فلسفی یونانی، بویژه با نوشتن ارجمندترین کتاب خود، آراء اهل المدینه الفاضله، در بحث عقلی درباره نظام حکومتی دوره اسلامی وارد شد. بحران جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله - 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 می کرد - به اوج خود رسید. بدین سان، بحث درباره شیوه حکومتی اسلام - افزون بر مجادلات کلامی که در نوشته های مربوط به ملل و نحل آمده است - ناگزیر باید توجهی نیز به واقعیت سیاسی دوگانه خلافت داشته باشد. و در چشم انداز چنین آرایش نیروهای سیاسی و کلامی بود، که ابونصر فارابی کتاب آراء اهل المدینه الفاضله و دیگر نوشته های خود را برای شرکت در این بحث نگاشت» (طباطبائی، ۱۳۷۳، صص ۱۲۰-۱۲۱).

فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی و متأثر از حکمت یونان، نمی توانست خلافت ظاهرا 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 نمی آمدند. وی نه با بسته شدن دایره نبوت به گونه ای 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 تغلیبه 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 نمی تواند 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 بی عدالتی 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، پاره ای از فیلسوفان از جمله ابن سینا، مدینه فاضله را مدینه عادلانه نامیده اند.

«نقادی از نظامهای مبتنی بر تغلب، از عمده ترین ویژگیهای فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو است. یادآوری می کنیم که اندیشه فلسفی قدیم، اندیشه فلسفی یونانی و همین طور فلسفه در دوره اسلامی به طور کلی، با نفی تغلب در گستره سیاست ملازم 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 فلسفه اند و لاجرم با نفی تغلب، به سیاستی فاضله می اندیشند. در حالی که ماوردی، غزالی، ابن خلدون و فضل الله بن روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب می پردازند» (طباطبائی، ۱۳۷۳، صص ۱۳۴).

حال این سؤال قابل طرح است که فارابی با وجود آنکه حکومت‌های عصر خود را جابر، فاسق و متغلب می‌داند، چه موضع عملی علیه آنها توصیه می‌کند؟ آیا مثلاً قابل به حق شورش علیه آنان است؟ در پاسخ به این سؤال باید دانست: «فارابی دهها سال در «مدینه السلام» 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 جابر 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 شخصیتا 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 جابر 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 جابر نبوده است. وی بارها خشونت علیه «نوابت»^(۱۴) «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 محمد تقی دانش پژوه جنگهای مشروع و عادلانه مدینه فاضله و جنگهای نامشروع مدینه فاسقه را از دید فارابی چنین شرح می دهد (دانش پژوه، 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 شایسته ترند برای سروری تن در نمی دهند، یا با کسانی که از مردم کشور ستمی ندیدند و از آن چیزی از آنها نربوند ولی آنان با آنها سر ستیز دارند، یا برای واداشتن آنان به میانه روی و دادگری، و یا برای اینکه بخواهند آنها را در گناهی که کرده اند 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 زیانی 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 مدینه های نوبت را در حفظ و حراست از مدینه فاضله جایز و لازم به شمار می آورد. از نظر وی، این مدینه ها به طور استقلال، متضاد با مدینه فاضله نیستند، بلکه به مثابه علفهای هرزند. فارابی می نویسد (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 نمی شود، 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 نوبت دارد، امکان ندارد که واجد موضعی مسالمت آمیز 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 می پندارد.

کتابنامه

۱. اصیل، حجت الله، آرمانشهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشرنی، چ ۱، ۱۳۷۱

۲. الفاخوری، حنا، و الجبر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان، چ ۲، ۱۳۵۸

۳. حلبی، علی اصغر، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: بهبهانی، چ ۱، ۱۳۷۲

۴. دانش پژوه، محمدتقی، «اندیشه 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: طرح نو، 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، ۱۹۸۶م

۱۱. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، بی تا

۱۲. فارابی، ابونصر محمد، مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة، البیر نصری نادر، بیروت: المطبعة الكاثولیکية، ۱۹۵۹م

۱۳. همو، فصول المدنی، تحقیق: م. دنلوب، کمبریج، ۱۹۶۱م

۱۴. همو، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۴۶ق

۱۵. همو، سیاست مدنی، سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸

۱۶. همو، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه ظهوری، ج ۲، ۱۳۶۱

۱۷. همو، تحصیل السعادة، به کوشش: جعفرآل یاسین، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م

۱۸. همو، احصاءالعلوم، حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴

۱۹. همو، السياسات المدنیة، تصحیح: فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۶

۲۰. همو، التنبيه على سبيل السعادة، به کوشش: جعفرآل یاسین، تهران: حکمت، ۱۳۷۱

۲۱. کربن، 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. متر، 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
۲۶. Khadduri, Majid, The Islamic conception of Justice, Baltimore and London: The Johns Hopkins university press, ۱۹۸۴
۲۷. Madkour(I). La place d'al – Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris, ۱۹۳۴
۲۸. Vlastos, Justice and Happiness in the »Republic« plotot, A collection of critical Essays, ed. G. Vlastos, New York: Anchor Books, ۱۹۷۱
۲۹. 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, ۱۹۸۶

یادداشت

*عضو هیئت علمی و مدیر دفتر نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام

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 می دهد، ولی فارابی به اعضای بدن.
۴. فارابی علاوه بر آنکه به دوازده صفت رئیس مدینه آرمانی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله (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 می کند و به دنبال آن می افزاید: «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 ۱۲، ۱۱ و ۱۴.

۷. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۷۰، ص ۱۵۱.

۸. «الكل واحد من اهل المدينة، قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاه.»

۹. برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: فارابی، ۱۳۴۶، فصل ۵۹، ص ۱۴۳.

۱۰. See, Walzer, ۱۹۸۶, p. ۲۶۸.

۱۱. ر.ک: فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۱۱۰.

۱۲. برای نمونه، ر.ک: حلبی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴.

۱۳. فارابی در سیاسات المدتیّه (ص ۵۷) از نوبت یا نوایت بحث می کند که از نشانه های مُدن ضاله هستند و به عنوان آفت در مدن فاضله بروز می یابند و همچون علفهای هرز و خار و خاشاکهای زائندی هستند که در کشتزار می رویند.

فصلنامه امام صادق، شماره ۹، اخوان کاظمی، بهرام؛