

فلسفہ و سیاست

سیاست از منظر:
افلاطون، ارسطو، فارابی

فلسفه سیاسی، پرداختن به پرسش‌های بنیادی است درباره جامعه، دولت، آیین کشورداری، هدف زندگانی اجتماعی، و نیز حقوق و وظایف فرد و جامعه نسبت به یکدیگر. افلاطون نخستین فیلسوفی است که این پرسش‌ها را در یک نظام دقیق فلسفی سنجیده و چون یک کل هماهنگ به یکدیگر پیوسته است. از نوشته‌های افلاطون، بویژه دو کتاب پولیتیا (جمهوریت) و قوانین (نوامیس) در این باره است. مراد از «نوامیس» - که از nomos یونانی یعنی ناموس یا قانون است - بررسی و جستجوی قانون‌های بنیادی جامعه است؛ و مراد از واژه «پولیتیا» - که از polis یونانی یعنی «شهر» است - بررسی سازمان شهر یا کشور، و چگونگی اداره آن.

افلاطون و شاگردش ارسطو، انسان را جانوری شهری (اجتماعی) می‌دانند و برآنند که انسان به طبیعت، اجتماعی است. از اینرو جامعه زمینه طبیعی تحول اوست. بدین سان برای آنان، بررسی چگونگی تحول اخلاقی و اجتماعی انسان، همراه یکدیگرند؛ و فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، و فلسفه تربیت، بخش‌های یک کل یگانه‌اند. از اینروست که کتاب پولیتیای افلاطون، از یکسو فلسفه اخلاق و سیاست و تربیت و نیز متافیزیک را به هم می‌پیوندد؛ و از سوی دیگر، عیب و هنر را هم در فرد و هم در جامعه، به روال یکسان، یعنی به یک معنی، می‌نگرد. هم از اینروست که فرد و جامعه را به دو خط یا نوشته ریز و درشت مانند می‌کند که بیان یک اندیشه‌اند بدان‌سان که با خواندن هر یک از آنها به معنای دیگری نیز پی خواهیم برد.

سیاست از منظر افلاطون



کتاب پولیتیا (آیین کشورداری) درباره چگونگی تربیت است و نیز از اینروست که شهر زیبا و نیک kallipolis تنها بر بنیاد تربیت پی افکنده می شود.

برپایی این شهر، با تربیت کودکان آغاز می شود. اما با آنکه همه آنان در آغاز، از تربیت یکسان برخوردار می گردند، از آنجا که توانایی های طبیعی آنان متفاوت است، تفاوت های بسیار پدید می آید و از اینرو، با آنکه در آغاز کار، به مثل، همه در قاعده یک هرم هستند، به هر نسبت که از قاعده به سوی رأس پیش می رویم، از شمار کسانی که می توانند به مراحل بالاتر تربیت برسند، کاسته می شود و سرانجام، تنها شمار اندکی می مانند که می توانند به اوج تربیت دست یابند. اینانند که پس از فرا گرفتن آموزش های گوناگون، باید از تربیت فلسفی (دیالکتیکی) برخوردار شوند.

بدین سان، در شهر افلاطونی، شهروندان به دو گروه متفاوت بخش می‌شوند: زمامداران و مردم؛ و یا اگر به تقسیم اصلی کتاب پولیتیا نظر داشته باشیم، به سه گروه بخش می‌شوند: نخست زمامداران که کارشان قانونگذاری و تعیین اصل‌های تربیت است و بدین سان، شهر را با دانایی و دادگری اداره می‌کنند؛ گروه دوم، نگهبانان که کار آنها اجرای قانون‌ها و دفاع از شهر است؛ و سوم، طبقه‌ای که کارشان برآوردن نیازهای مادی جامعه است.

افلاطون این سه طبقه را به سه جنبه آدمی یعنی خرد، اراده، و میل‌ها، مانند کرده می‌گوید جامعه‌ای که زمام آن به دست دانایان است، با دانایی و دادگری اداره می‌شود و به سوی هنرهای اخلاقی گام برمی‌دارد؛ جامعه‌ای که زمام آن در دست سپاهیان است به سوی سلطه‌جویی و کشورگشایی رو می‌کند؛ و جامعه‌ای که زمام آن در دست طبقه سوم است در بند ثروت و لذت خواهد بود. بدین سان، نیکبختی جامعه، تنها با فرمانروایی دانایان ممکن می‌گردد. از اینجاست که با آنکه افلاطون به تربیت همگان نظر دارد ولی تأکید او بویژه بر تربیت زمامداران است. زیرا برآنست که دانایی و دادگری جامعه، به دانایی و دادگری زمامداران آن است و از اینروست که آریستو کراسی را برترین قسم زمامداری می‌داند و دموکراسی را بدترین شکل آن.

برای فهمیدن معنای سخن افلاطون، لازم است به این نکته توجه کنیم که مراد او از آریستویی (aristoi)، انسان‌های شایسته و آراسته به هنرهای بنیادی اخلاقی یعنی دانایی، دادگری، جرأت و خویشتنداری است. از اینرو برگرداندن واژه «آریستو کراسی» به حکومت اشرافی، ناروا و گمراه کننده است. زیرا نظر افلاطون به «طبقه اشراف» یعنی کسانی که به گونه‌ای موروثی از امتیازهای ویژه‌ای برخوردار باشند، نیست؛ و اگر به زبان فردوسی سخن بگوییم، برای افلاطون نیز هنر برتر از گوهر است. از اینرو با آنکه شهر افلاطونی دارای طبقه‌های متفاوت است و با آنکه افلاطون بر آنست که برخی از آدمیان، به گوهر یعنی به حسب طبیعت، از دیگران برترند، با اینهمه، او این تفاوت را به میزان شایستگی می‌سنجد و از اینجاست که می‌گوید کودکانی که از طبقه کشاورزان و پیشه‌ورانند، اگر از طبیعتی شایسته‌تر برخوردار باشند، باید امکان پذیرفته شدن در زمره زمامداران به آنان داده شود.

تنها نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است که افلاطون، این فراهم آوردن امکان برخورداری از تربیت را در گرو دادگری و نیکخواهی فرمانروایان می‌داند. اما آنچه از روند واقعی تکامل اجتماعی می‌توان آموخت این است که بسیاری از آگاهی‌های اجتماعی بیش از آنکه به همت زمامداران دانا و دادگر پدید آید به بهای رنج‌های آدمیان در طول تاریخ و در فراز و نشیب زندگانی اجتماعی به دست می‌آید. به سخن دیگر می‌توانیم بگوییم آنچه افلاطون نادیده گرفته همانا تحولی است که چه بسا در گذر زمان و با آزمون‌هایی که از خود زندگانی اجتماعی برمی‌خیزند، پدید می‌آید. تکامل اجتماعی نیز بسا که بازتاب این آزمون‌ها در اندیشه و آگاهی و سپس در سازمان جامعه است.

نقیب زاده ۱۳۷۴؛ درآمدی به فلسفه

۱ - یکی از تفاوت‌های بنیادی اندیشه افلاطون و پیروان دموکراسی در این است که برای افلاطون کار زمامدار، تربیت جامعه و هدایت آن به سوی هنرهای اخلاقی است و حال آنکه برای پیروان دموکراسی این کار، دخالت ناروا در زندگی شهروندان است. به نظر آنان وظیفه زمامداران، تنها فراهم آوردن شرایطی است برای امکان زندگی شهروندان با یکدیگر بدان سان که هر کس، تا آنجا که آزادی او به زیان آزادی دیگران نباشد، در کار و زندگی خود آزاد باشد.

سیاست از منظر ارسطو



ارسطو

نظریه سیاسی ارسطو در کتاب سیاست (پولیتیکا) آمده است. این کتاب که از هشت گفتار فراهم آمده، یکدست نیست. زیرا ارسطو گاه به تأثیر افلاطون و همانند او به جامعه ایدآل نظر دارد و برآنست تا بهترین قسم زمامداری را تعیین کند ولی چه بسا بنا بر روش تحلیلی و دید واقع‌گرایانه خود به بررسی قسم‌های گوناگون زمامداری بدان‌سان که در واقع هستند می‌پردازد. از اینرو چنانکه یگر (Jaeger) یادآوری و تأکید می‌کند، بررسی نوشته‌های او را باید با نظر داشتن به تحول اندیشه وی انجام داد. زیرا اگر این نکته نادیده گرفته شود چه بسا در گفته‌های او ناسازگاری‌هایی خواهیم یافت.

چنانکه یگر نشان داده است، بخش‌هایی از این کتاب به تأثیر دوره‌ای است که ارسطو در آکادمی افلاطون بوده است و بخش‌های دیگر آنهایی هستند که ارسطو پس از رو کردن به روش ویژه خود، یعنی روش تحلیلی و تجربی، نوشته است.

آنجا که ارسطو به تأثیر افلاطون سخن می‌گوید برآنست که جامعه آنگاه خوب است که زمینه تحول اخلاقی شهروندان را فراهم آورد به گونه‌ای که شهروند خوب همانا انسان خوبی باشد. به سخن دیگر بهترین جامعه آن است که بهترین زندگانی را برای شهروندان ممکن سازد. از اینرو این نکته باید سنجیده شود که زندگانی خوب کدام است. ارسطو از این سنجش نتیجه می‌گیرد که زندگانی خوب، زندگانی آسوده و همراه با شایستگی اخلاقی است که همانا میانه‌روی و اندازه نگهداشتن در کارهاست. بدین‌سان او به همان نظریه‌ای که در اخلاق بیان کرده بود برمی‌گردد - نظریه‌ای که هنر را در اندازه نگهداشتن و عیب را در زیاده‌روی می‌داند.

هم از این دیدگاه است که (در بخش چهارم) زمامداری را سه گونه شمرده، دو گونه را که با زیاده‌روی همراهند بد؛ و گونه سوم را که میانه آنهاست خوب می‌داند. دو گونه بد یکی دموکراسی است که حکومت مردم بی‌چیز و ندار است - مردمی که بر اثر سختی‌های روزگار

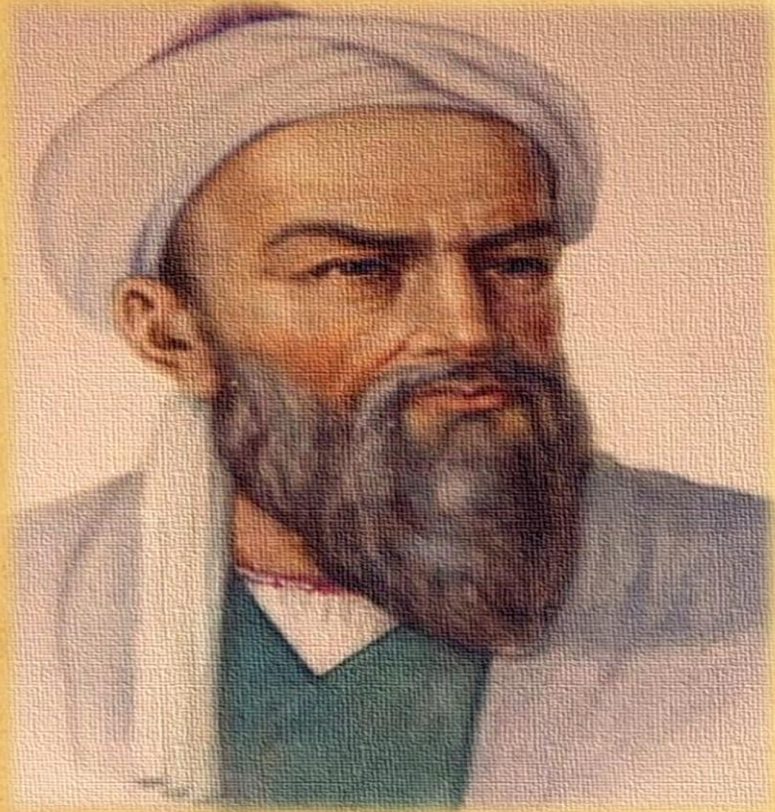
پز از کینه و نفرت و بدخواه و تنگ نظرند و چون به قدرت برسند به ستمگری می پردازند. او
گونه دوم اولیگارشسی یعنی حکومت دسته‌ای از توانگران و زورمندان است که با یکدیگر
همدست شده زمام جامعه را به دست گرفته‌اند. اینان نیز که هم از آغاز کودکی به اعتبارند و
زور خود به لگام گسیختگی و زور گویی خو گرفته، فاسد شده‌اند نه به سود جامعه بلکه تنها به
سود خود حکم می‌رانند. چنین جامعه‌هایی پایدار نخواهند بود. ولی به هر نسبت که شمار
مردمی که میان این دو طبقه‌اند یعنی مردم طبقه میانی، بیشتر باشد و به هر نسبت که تاثیر آنها
در جامعه بیشتر باشد، به همان نسبت جامعه پایدارتر خواهد بود. از اینروست که در
برآنست که قانونگذاران، حتی در حکومت‌های دموکراسی و اولیگارشسی، باید به مردم طبقه
میانی نظر داشته باشند زیرا پایداری و سلامت جامعه به همین طبقه وابسته است.

ارسطو (در بخش سوم) با دیدی دیگر زمامداری را سه گونه می‌شمارد: زمامداری یک نفر، زمامداری یک طبقه، و زمامداری همه. او در هر یک از این سه قسم، یک صورت درست و یک صورت نادرست می‌بیند. صورت درست، آن است که سود و صلاح همگان در نظر گرفته شود و صورت نادرست آن است که تنها سود حکمرانان.

صورت درست زمامداری فردی، پادشاهی^۱ است (پادشاهی در معنی خوب آن، چرا که اقسام بد پادشاهی نیز یافت می‌شود)؛ و صورت نادرست حکومت فردی، خودکامگی یا استبداد^۲ است. صورت درست زمامداری یک طبقه، آریستوکراسی است (آریستوکراسی در معنای خوب آن که زمامداری شایسته‌ترین افراد است و اگر جز این باشد اقسام بد آریستوکراسی پدید می‌آید) و صورت نادرست آن، اولیگارشی یعنی حکومت گروهی از توانگران یا زورمندان است. صورت درست زمامداری همه، پولیتیاست (که گاه جمهوری ترجمه می‌کنند). در این قسم زمامداری، کسانی که شایسته‌ترند به زمامداری برگزیده می‌شوند و هر کس به کاری می‌پردازد که شایستگی آن را دارد. همه در برابر قانون یکسانند و سود و صلاح همگان در نظر است؛ و صورت نادرست حکومت همگانی، دموکراسی است که زمام کارها به دست مردم بی‌چیز و مردم فریبان است. در چنین حکومتی، سود و صلاح همگان یعنی کل جامعه در نظر نیست، بلکه تنها سود مردم نادر در نظر است و از اینجاست که این حکومت نیز به ستمگری رو می‌کند.

با اینهمه، ارسطو در بخش‌های دیگر کتاب سیاست، از اقسام دیگر زمامداری نیز سخن می‌گوید و برای هریک، گونه‌های بسیار برمی‌شمرد. او در این کار، جامعه‌ها را به همان‌سان که در واقع هستند بررسی کرده آنها را از دیدگاه‌های گوناگون می‌نگرد و عیب‌ها و هنرهای هریک را بازمی‌نماید، درباره علت‌های انقلاب‌ها سخن می‌گوید و پس از نشان دادن عیب‌ها و بیماری‌ها، می‌کوشد تا راه درمان آنها را نیز نشان دهد. بدین‌سان توجه او، بیش از آنکه به جامعه آرمانی باشد، به نشان دادن راه‌های بهتر کردن جامعه‌های موجود است. از اینروست که در بررسی‌های خود به جای سخن گفتن از بهترین قسم زمامداری، به گزارش تجربی نمونه‌هایی مانند حکومت اسپارت و کورت و کارتاژ می‌پردازد^۱ و به سنجش نیک و بد آنها برمی‌آید و بر این نکته تأکید می‌کند که هر حکومتی را باید با توجه به شرایط ویژه آن جامعه، بررسی و درباره آن داوری کرد. یگر کار ارسطو را در به هم آمیختن روش تجربی و دید آرمانی - که مانع گم شدن در گوناگونی تجربی است - نمونه‌ای شایسته برای پژوهندگان علم‌های انسانی می‌شمرد^۲.

سیاست از منظر فارابی



فیلسوفان اسلامی متون ارسطو را دست‌چین و گزینش می‌کردند، و هنگامی که آنها با اهداف و عقایدشان مناسب بود، از او به عنوان مرجع معتبر استفاده می‌نمودند، و با علم به اینکه فلسفه «علمی بیگانه» بود به مرجعی خارجی نیاز داشتند چون فاقد جمعیت بومی بود. هر چند جنبه‌هایی از فلسفه ابن سینا (سینا) سنت ارسطویی را در گسترده‌ترین معنی ادامه دادند، آراء ابن سینا درباره وجود واجب^۱ و وجود ممکن^۲ در فلسفه ارسطو سابقه نداشت (نگاه کنید به: ابن سینا). با این وجود، چون ابن سینا خود اهل خراسان بود^۳، نمی‌توان نفوذ احتمالی (دین بودا) دین زرتشت^۴ و آیین هندو^۵ را بر فلسفه‌اش نادیده گرفت. اختلاف نظرها با ارسطو به این واقعیت برمی‌گردد که این فیلسوفان در محیطی اسلامی آثار خود را می‌نوشتند، و باید برای هماهنگ ساختن آراء خود با عقاید مذهبی برخی تغییرات رخ می‌داد. اگر به روشنی نگاه کنیم می‌بینیم که این تغییرات را می‌توان فرعی و کم‌اهمیت دانست؛ فیلسوفان به دیدگاهی تماماً ارسطویی درباره مفاهیم اصلی مانند رابطه صورت^۶ و ماده^۷ همچنان معتقد ماندند.

افزون‌تر
با ارسطو
بسیار محیط
اسلامی می
که فقه می‌خواستند
باید عقاید
را آراء فلسفی
می‌نمودند

در بین علما و محققین دوره میانه (قرون چهارم و پنجم هجری / دهم و یازدهم میلادی) **فارابی** مشهورترین فیلسوف ارسطویی شناخته می‌شد، و در واقع به معلم ثانی معروف بود (ارسطو خود به عنوان معلم اول معروف است). بعضی محققین آثار او را به آثاری که تحت نفوذ فلسفه ارسطو است، مانند **کتاب الحروف**، و آثار مشهورتر، مانند **کتاب فی مبادی آراء اهل المدینه الفاضله**، که معمولاً به اختصار به **المدینه الفاضله** معروف است، و رساله‌ای آرمان شهری است که از نظریات نو افلاطونی جانبداری می‌کند مانند نظریه صدور^۸، که در آن گفته می‌شود که همه موجودات از واحد^۹ صادر می‌شوند، تقسیم کرده‌اند. تطبیق آراء ارسطو از سوی او در نحوه برخورد او با علل چهارگانه در کتاب **تحصیل السعاده**، که انعکاس علل مذکور در

1. necessary existent
2. possible existent

۳. ابن سینا در روستای افشنه شهر بخارا به دنیا آمد که امروزه جزئی از کشور افغانستان می‌باشد ولی در گذشته جزئی از خراسان بزرگ بود.

4. form
5. matter
6. emanation
7. one

طبیعت است نمایان است. او در اینجا آشنائی کاملی را با نظر ارسطویی درباره علل چهارگانه نشان می‌دهد، اما همچنین می‌خواهد تفسیر خود را مطرح نماید، و واژه مبادی (به معنی اصول) را به جای واژه اسباب (علل) که انتخاب این اسحاق مترجم بود ترجیح می‌دهد.

با این وجود، از یک دیدگاه مهم دیگر، فارابی از لحاظ نگرش عقلی فیلسوفی ارسطویی نیست. در مدینه الفاضله، ما اقوال و سخنان طولانی درباره ضعف ذاتی زنان، کودکان و بردگان راه که در آثار ارسطو یافت می‌شود نمی‌یابیم. در عوض، او میان ساکنان مدینه فاضله و مردم مدینه‌های جاهله بر اساس منش اخلاقی‌شان فرق می‌گذارد.

فارابی کتاب الحروف خود را - که عنوان خود را از حروف یونانی فصول کتاب ارسطو می‌گیرد - تفسیری در باب مابعد الطبیعه ارسطو می‌داند. هر چند الحروف تحت تأثیر مسائل مورد علاقه ارسطو است، و درباره بسیاری از همان موضوعات بحث می‌کند، اما کورکورانه از مابعد الطبیعه تقلید یا حتی از ترتیب آن پیروی نمی‌کند. (فارابی) همچنین به هماهنگی غائی نظرات افلاطون و ارسطو قائل بود، تصویری که پذیرش آن برای بسیاری از فیلسوفان امروزی دشوار است.

حال این سؤال مطرح است که چرا این سینا به اشتباه رساله الهیات ارسطو را نوشته فیلسوف یونانی دانست، با وجود اینکه او چنان تسلط کم نظیری بر مفاهیم ارسطویی داشت که می‌توانست آنها را از حفظ به دقت نقل قول نماید. ابن سینا در نامه به کیا درباره نویسنده الهیات ارسطو شک می‌کند، و اظهار می‌دارد که این کتاب «تا حدی مشکوک» است (گوتاس، ۱۹۸۸). لحن بحث او نشان می‌دهد با اینکه او این اثر را در میان دیگر رسائل ارسطویی قرار می‌دهد، به هیچ وجه به این نتیجه نرسیده است که این اثر واقعاً متنی ارسطویی است. به عبارتی دیگر، این سینا در دانشنامه علایی که تفسیر او درباره مابعد الطبیعه است، قولی را از ارسطو نقل می‌کند که در آنجا ادعا می‌کند که ارسطو وجود نخستین را واجد کمال ذاتی و سعادت تام می‌داند. روشن نیست که ابن سینا به کدام بخش مابعد الطبیعه اشاره می‌کند زیرا این نقل قول در خود کتاب وجود ندارد.

در جای دیگر، وقتی که ابن سینا درباره نظریه تعریف در رساله تعاریف خود بحث می‌کند، اشاره می‌نماید که ارسطو در رساله مقولات تعریف را این گونه معرفی می‌کند: «عبارتی که ماهیت شیء را نشان می‌دهد». این نقل قولی دقیق است. قابل توجه اینکه ابن سینا می‌گوید آراء مهم ارسطو را بعد از مطالعه کلمه به کلمه بعد از اینکه کتب را فقط یکبار خوانده و بعد از

نگین ابن سینا
بر الهیات ارسطو
اصول از
فخر رازی
اثر فارابی

فلسفه عملی:

وحدتی که فارابی میان علوم نظری مابعدالطبیعه و علم النفس فرض کرده است در فلسفه سیاسی وی نیز که، همراه با منطق، محور اصلی نوشته‌های فلسفی او را تشکیل می‌دهد، منعکس است. در حالی که بقیه فلسفه فارابی ماهیة ارسطویی است و با مؤلفه‌های فلسفه نوافلاطونی، که قبلاً بدانها اشاره شده، تکمیل شده است، فلسفه سیاسی او افلاطونی است و منعکس کننده مقصود اصلی افلاطون از ابتدای فلسفه سیاسی بر مبنای مابعدالطبیعی می‌باشد. بدین ترتیب دو اثر اصلی فارابی در فلسفه سیاسی - «سیاست مدینه» و «مدینه فاضله» - نیز بیشترین تأثر را از دیدگاه‌های مابعدالطبیعی وی پذیرفته‌اند.

اگر چه فارابی در این کتاب‌ها و نیز سایر کتاب‌های مربوط به فلسفه عملی خود توجه خاصی به مباحث اخلاقی مثل ماهیت عقل عملی، فضائل و ارزش‌های اخلاقی نموده است، اما بیشترین تمایل وی به نظریات سیاسی و خصوصاً ویژگی‌ها و شرایط جامعه مطلوب و حاکمان آن و نیز سؤال از رابطه میان فلسفه و دین در چنین جامعه‌ای

می‌باشد. ۱۴

فارابی در تحصیل السعادة خود در مورد وحدت واقعی و وحدت مفهومی تصور فیلسوف، شارع و امام بحث نموده و ادعا می‌کند که تضاد موجود میان مسائل دینی و فلسفی مبین چیزی جز تأکیدهای مختلف بر اساس دیدگاه‌های گوناگون در مورد واقعیتی واحد نیست. مقصود (به تعبیر خوب افلاطونی) این است که آنان که کمال نظری خود را برای دستیابی به نتایج عملی و سیاسی به کار نمی‌گیرند نمی‌توانند ادعا کنند که فلاسفه راستینی هستند: به قول فارابی، این افراد فلاسفه بی‌خاصیت باقی خواهند ماند. از آنجا که این فلسفه باید برای عامه مردم مطرح شود، فیلسوف مذکور هم علی‌القاعده باید واجد قابلیت‌های فنون خطابه و شعر بوده و نیز قدرت تخیل مناسبی داشته باشد و بدین ترتیب شرایط نبوت مذکور در بخش‌های علم النفس آثار سیاسی فارابی را نیز برآورده سازد (فارابی (۱۹۸۱b): ۹۷-۸۹، (۱۹۶۹a): ۹-۴۳؛ مهدی (۱۹۷۲a): ۱۸۸-۲).

فارابی

الف. جامعه و هدف آن

قبلاً شرحی از زندگانی و اندیشه فلسفی ابونصر محمد بن طرخان فارابی (متوفی ۹۵۰/۳۳۹) عرضه شد. خواننده قطعاً توجه کرده است که فارابی در ضمن طرح مجدد آراء افلاطون و ارسطو و دیگر اندیشه ویران یونانی، همواره اصول اسلامی را که در حکم پیوند درونی مصنفات او است، منظور می‌دارد. در فلسفه سیاسی، نیز همین شیوه را دنبال کرده و تحت تأثیر افلاطون و ارسطو نظام فکری خاصی برای خود به وجود آورده است که آشکارا با نظام فکری یونانیان و ایرانیان و هندیان تفاوت دارد. در این فصل ما این نظام فکری را که با اقتباس از کتابهای او به شرح زیر تدوین شده است، نشان خواهیم داد.

۱- کتاب آراء اهل المدينة الفاضله ۲- کتاب السياسة المدنیة ۳- کتاب تحصیل السعادة ۴- کتاب التنبیه علی السبیل السعادة ۵- کتاب فصول المدنی (نسخه خطی بودلیان).

مدینه - به نظر فارابی، مدینه و منزل (خانواده)، محل سکونای ساکنانش است چه از چوب ساخته شده باشد یا گل یا پشم یا مو.^۱

مناسبات در منزل یا خانواده از چهار نوع خارج نیست: رابطه شوهر و زن، رابطه ارباب و بنده، رابطه پدر و پسر و رابطه ملک و مالک. کسی که اعضای خانواده را در امر تعاون متحد می‌سازد و هدفش این است که برای آنان خانه و کاشانه‌ای با بهترین امکانات و وسایل زندگی فراهم کند رئیس یا سرپرست خانواده نامیده می‌شود و در خانه دارای همان منزلتی است که مدیر مدینه در مدینه دارد.^۲

لزوم اجتماع - آدمیان طبعاً طوری خلق شده‌اند که برای بهترین نتیجه‌گیری از کار خود به بسیاری چیزها نیاز دارند. بنابراین، به معاضدت و تعاون محتاجند یعنی هر کس برای آنکه شیء معینی را به دست آورد نهایت کوشش را به عمل می‌آورد. بدین ترتیب و از راه به هم

ح. ساکنان مدینه فاضله

مدینه فاضله پنج قسم مردم را شامل است: بزرگان، سخنوران، گوشه نشینان، جنگاوران و گروه سر بزیر. بزرگان مدینه، فلاسفه و عقلا و صاحب نظران در مهم امور هستند. خطیبان و گویندگان و شاعران و موسیقیدانان و نویسندگان و کسان دیگری نظیر آنان، در زمره سخنورانند. ریاضیدانان و آمارشناسان و طبیعی دانان و ستاره شناسان و نظایر آنان در زمره گوشه نشینان هستند. کسانی که به نبرد یا دفاع می پردازند و همه کسانی که قائم مقام این گروه هستند در شمار جنگاورانند. گروه سر بزیر شامل کسانی است که در مدینه به کسب مال مشغولند مانند برزگران و بازرگانان و کسان دیگری که به این قبیل کارها اشتغال دارند.^{۲۵}

ط. مدینه‌های غیر کامله

همان‌طور که در سطور بالا بیان شد، مدینه فاضله، مدینه‌ای است که به وسیله بهترین و مستعدترین کسی که هدفش ترقی و سعادت فردی و جمعی است اداره می‌شود. اگر ساخت و نظام این مدینه در تأمین پیشرفت مردم موفق نشود و مدیران آن دارای صفات مدیران فاضل نباشند، دیگر مدینه، مدینه فاضله نخواهد بود و مدینه فاسقه یا مدینه جاهله یا مدینه ضاله نامیده می‌شود. در مدینه فاسقه مردم در حکم علف هرزه در گشتزارند. چنین مردمی از افراد وحشی بهتر نیستند و قادر نخواهند بود سازمان یا نظامی شایسته مدینه داشته باشند.^{۲۶}

مدینه فاسقه از يك جهت بارز با مدینه فاضله تفاوت دارد: به این معنی که اگرچه اهل آن حقیقت وجود ذات باری و آخرت و ماهیت سعادت حقیقی را دریافته‌اند، به این حقایق عمل نکرده‌اند. اما مدینه مبدله، مدینه‌ای است که در اصل همگام با آن موازین بوده، لکن در طول زمان از آنها به دور افتاده است. مدینه ضاله، مدینه‌ای است که هرگز به چیزی جز شناختی باطل از ذات باری یا سعادت حقیقی دست نیافته و تحت حکومت پیامبری دروغین است که جهت تحقق مقاصد خود به خدعه و فریب متشبث گشته است.

میان محمد شریف (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام / جلد دوم / ص ۱۷۸

مردم مدینه جاهله دارای نظام و فرهنگ خاص خود هستند لکن سازمانهای مدنی آنان متفاوت است. مردم در مدینه ضروریه در جست و جوی ضروریات زندگی هستند و در مدینه متبدله، اجتماع متبدله* و در مدینه خست و شقاوت، اجتماع پست و شقی و در مدینه-الکرامه**، اجتماع شهرت طلب و در مدینه التغلب*** اجتماع سلطه جو و در مدینه-الجماعیه**** اجتماع بی بند و بار را سازمان می دهند.

میان محمد شریف (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام / جلد دوم / ص ۱۷۸

اجتماع یا سازمان ضروری، مدینه‌ای است که سعی می‌کند آنچه را که به وصوح برای رشد و تشکل و حفظ بدن ضروری است به دست آورد.^{۲۷} اجتماع متبدله اجتماعی است که سعی می‌کند به کسب ثروت فراوان پردازد و مالی را که بر اثر عشق به ثروت و بخل می‌اندوزد فقط در راه احتیاجات بدنی صرف می‌کند. مدینه خست و شقاوت هم خود را مصروف لذایذ حسی می‌سازد و بهترین وسایل را صرفاً در جست‌وجوی لذت فراهم می‌کند. چنین مدینه‌ای بیش از بقیه آزمندان را به خود جلب می‌کند. مدینه کرامت سازمان گشاده‌دستان اسرافکار است و در آن افراد برای نیل به عظمت و شرافت در ظاهر و در عمل به یکدیگر یاری می‌کنند. مردم این مدینه هم از طرف خود و هم از سوی مردم مدینه‌های دیگر به سخاوت و گشاده‌دستی معروف اند.^{۲۸} این مدینه بهترین نوع مدینه از میان مدینه‌های جاهله است.

مدینه تغلب یا مدینه مردم سلطه جو می کوشد تا از لحاظ قدرت و ثروت از دیگران قویتر باشد و بر آنان غلبه کند. مردم این مدینه به خونریزی و منقاد کردن دیگران می پردازند و به همه گونه لذت به دیده اغماض می نگرند. مدینه مردم سلطه جو در نمایش قدرت از مدینه عظمت طلبان یا گشاده دستان پیشی می گیرد.^{۲۹} در مدینه الجماعیه هر کس در انجام دادن هر چیزی که دوست دارد آزاد است و عقیده دارد که هیچ کس از هیچ جهت بر دیگران برتری ندارد. اما در این مدینه غالباً استقلال به حد افراط کشیده می شود و در نتیجه شرایع و مناسک و آداب و رسوم مختلفی در آن پدید می آید و مردم آن به هوی و هوس کشیده می شوند و بدین ترتیب، این مدینه به گروهها و بخشهای مختلف تقسیم می شود.

در همه این مدینه های (جاهله) همواره آشوب و ناآرامی غلبه دارد، به طوری که هر کس

● Contemptible State، اجتماع متبدله یعنی اجتماعی که کوشش مردم آن مصروف جمع مال است و بیرون اقتصاد زمانه تغییر رأی می دهند. - م.

●● Extravagant State، یعنی اجتماع شهرت طلب و عظمت جو. - م.

●●● Dominant State، یعنی اجتماعی که برای غلبه بر دیگران تلاش می کند. - م.

●●●● Social State، یعنی اجتماع بی بندوبار و پراکنده. - م.

تلاش می کند رهبر باشد و به مدد زیرکی خود مدینه را به سعادت و تنعم رهنمون شود. مدینه‌های فاسقه با مدینه‌هایی که تاکنون ذکر شد از این جهت فرق دارد که مردم مدینه‌های مذکور به اصولی که مردم مدینه فاضله به آن پای بندند و صورتهای سعادت‌ی که تصور می کنند اعتقاد دارند و دیگران را نیز به پیروی از مردم مدینه فاضله دعوت می کنند، لکن خود برای دسترسی به هدفشان نه هیچ کاری انجام می دهند و نه از راه عمل سعی می کنند به سعادت‌ی که به آن معتقدند نایل شوند. بعکس، به هوی و هوسهای خود متمایل اند، یعنی دوست دارند از قدرت و مجد و شرافت و غلبه بر دیگران بهره مند شوند و افعال خویش را به تحصیل آنها متوجه سازند. این مدینه‌ها در زمینه فعالیت شبیه مدینه‌های جاهله اند و مردم آنها از لحاظ روش کار به مدینه‌هایی که گفته شد شباهت دارند. فقط مردم این دو نوع مدینه از لحاظ اعتقاد با هم فرق دارند و هیچ يك از آنها هرگز به سعادت و تنعم دست نمی یابند. مدینه‌های ضاله آنهایی هستند که مردمان آن از نوعی توهم یا پندار رنج می برند. این مردم اصول و اعمال و افعالی را که اصول و اعمال و افعال مدینه فاضله «می پندارند» می پذیرند، در حالی که واقعیت چنین نیست. همین موضوع در مورد هدف سعادت و تنعم نیز صادق است. یعنی هدف پنداری خود را سعادت و وفور نعمت تصور می کنند، در حالی که واقعاً چنین نیست.

عواقب اجتماعی که در این گونه مدینه‌ها رشد می کنند صور و انواع مختلف به خود می گیرد، ولی همه آنها به نفع و موفقیت شخصی توجه دارند نه به سعادت و تنعم راستین.^{۳۰}

علاوه بر عقل بالقوه و عقل فعال، این سنت فلسفی مراتب مختلف دیگری را میان
قوه و فعلیت در عقل انسان معرفی نموده و هر کدام را با اصطلاح خاصی نام برده است.
در علم النفس فارابی، اصطلاح «عقل» دارای چهار معنای متفاوت است^{۱۲}: ۱ - عقل
بالقوه، ۲ - عقل بالفعل، ۳ - عقل بالمستفاد، ۴ - عقل فعال. فارابی، به پیروی از اسکندر
افرویدی^۱، عقل بالقوه را نوعی قابلیت صرف برای تجرید و انتزاع صورت یا چپستی
شیء برای بازشناسی از تصاویر حسی مشابه معرفی می کند. به محض اینکه این مرتبه از
عقل واجد صور عقلی مزبور می گردد از مرحله بالقوه صرف به مرحله بالفعل وارد^۱
می گردد و بدین ترتیب دومین مرتبه از عقل، یعنی عقل بالفعل، شکل می گیرد. البته

عدالت به مفهوم اعم عبارت است از «با دیگر انبای بشر با فضیلت رفتار کردن،
صرف نظر از اینکه این فضیلت چه باشد». این مفهوم یادآور تعریف افلاطون از عدالت
است، به معنای هماهنگی میان وظایف مختلف در نفس و هماهنگی میان وظایف مختلف
طبقات در جامعه.^{۷۱} عمل به این فضیلت مستلزم تقسیم کار در جامعه، بر حسب تفاوت
استعدادهای طبیعی افراد یا طبقات تشکیل دهنده جامعه، است.

تحلیل فارابی از مفهوم عدالت که مهم‌ترین ویژگی تفکر سیاسی یونانی بود، تا حدودی منعکس کننده تأثیر و نفوذ کتاب اخلاق ارسطوست، اگرچه مضمون سیاسی غالب بر این کتاب در اینجا نیز همانند سایر موارد، بوضوح افلاطونی است. آرائی که تراسو ماخوس و پولمارخوس در کتاب جمهوری افلاطون از آنها دفاع می‌کنند، بدون ذکر نام و به صورت اتفاقی در مدینه فاضله فارابی آمده است^{۶۹}، و حال آنکه ظاهراً آراء خود فارابی در کتاب فصول مطرح شده‌اند. فارابی در این کتاب عدالت را توزیع یا حفظ نیازمندیهای اساسی مردم تعریف می‌کند. اینها عبارت‌اند از: امنیت، ثروت، کرامت، و به طور کلی اموال مادی.^{۷۰} سپس می‌گوید که عدالت بالنتیجه مستلزم بازگرداندن این حقوق مسلوبه و یا معادل آنهاست و نیز اعمال مجازات متناسب با خسارت و یا ضرری که به واسطه سلب آنها حادث شده است.

سازمان
پژوهش