

The role of the political-cognitive crisis in the formation of Farabi's utopia: Utopia of the city as a historical necessity

Mahmoud Alipour¹

Mohammad Ali Tavana²

Abstract

Farabi draws a synthesis of Iranshahri thought, Greek political philosophy and Utopian Islamic thoughts using three sources of inspiration. This article is based on the idea that Farabi designed the utopia based on historical need by combining these different sources. In more precise terms, the political-intellectual crisis of Farabi's era has confronted him with a reality that is basically an inverted reality in the politics of the Islamic society. The conflict between Islamic religions and theological efforts to give superiority to one religion, the corruption of the court and the abuse of the title of caliph, the division and the lack of social cooperation in achieving good, etc. make Farabi to build an Iranian-Islamic urban utopia. - Greek to move. In this sense, he tries to find a solution for the conflicts of his age, although his utopia does not leave much room for dissenters. The following article examines the relationship between context and Farabi's thought using the sociology of knowledge.

Key words: Farabi, Utopia, Utopia, political and epistemological crisis, historical need.

¹ PhD in Political Thought, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Alipourma@yahoo.com

² Associate Professor, Department of Political Science, Shiraz University.

Tavana.mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵

Knowledge of political interpretation

دانش تفسیر سیاسی

Vol 4, No 14, Winter 2022

سال چهارم، شماره ۱۴، زمستان ۱۴۰۱

ppt 62-90

صفحات ۹۰-۶۲

نقش بحران سیاسی-معرفتی در شکل‌گیری مدینه فاضله فارابی:

آرمان‌شهر به‌مثابه نیاز تاریخی

محمود علی پور^۱

محمدعلی توانا^۲

چکیده

فارابی با بهره از سه منبع الهام‌بخش اندیشه ایرانی‌شهری، فلسفه سیاسی یونانی و اندیشه‌های اسلامی آرمان‌شهری تلفیقی ترسیم کند. این مقاله حول این ایده شکل‌گرفته است که فارابی با ترکیب این منابع متفاوت، مدینه فاضله را بر مبنای نیاز تاریخی طراحی نموده است. به تعبیر دقیق‌تر بحران سیاسی-فکری عصر فارابی، او را با واقعیتی مواجه کرده است که اساساً واقعیتی وارونه شده در سیاست جامعه اسلامی است. تخاصم مذاهب اسلامی و تلاش‌های کلامی برای برتری دادن به یک مذهب، فساد دربار و سوءاستفاده از عنوان خلیفه، تفرقه و نبودن تعاون اجتماعی در رسیدن به خیر و... فارابی را وامی‌دارد تا به‌سوی ساختن آرمان‌شهری ایرانی-اسلامی-یونانی حرکت کند. بدین معنا وی می‌کوشد راه‌حلی برای منازعات عصر خود بیاید، هرچند که مدینه فاضله وی جای چندانی برای دگراندیشان باقی نمی‌گذارد. مقاله پیش رو با بهره از جامعه‌شناسی معرفت رابطه زمینه و اندیشه فارابی را بررسی می‌کند.

کلمات کلیدی: فارابی، مدینه فاضله، آرمان‌شهر، بحران سیاسی و معرفتی، نیاز تاریخی.

^۱ دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

^۲ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

مقدمه

اتوپیا یا آرمان‌شهر، واژه و مفهومی است که همواره از یک امکان خبر می‌دهد. امکانی فراسوی واقعیت‌های موجود که به انسان کلاسیک سعادت و به انسان مدرن رهایی، لذت، رفاه و... وعده می‌دهد. این امکان‌ها همانا ما را به تعریف از اتوپیا نیز می‌رساند؛ بنابراین می‌توان گفت آرمان‌شهر امکانی برای اندیشیدن به آن‌سوی تاریخ، به آن‌سوی زندگی حاضر است؛ اتوپیا نوعی بنیان افکنی و وضع شالوده‌های مستحکم و کامل برای بشر است (گودن، ۱۳۹۲: ۳۹). طبعاً این امکان آرمانی، وضعیت موجود را به چالش می‌کشد. پس می‌توان گفت؛ آرمان‌شهر در سیاست همواره با وضعیت امکانی گره خورده است. بدین معنا شالوده آرمان‌شهر را می‌بایست اعتراض درونی دانست که قصد دارد بن‌فکنانه اساس هرگونه ظلم، بی‌عدالتی، دوری از انصاف و حقیقت کاذب را سست کند. به‌راستی که این‌گونه آرمان‌شهر اگر به نحوی از محدودیت‌های عمل سیاسی فراتر رود و ما را با وضعیت سیاسی و اجتماعی منطبق کند با واقعیت هم‌نوا است. بدین معنا فلسفه سیاسی می‌تواند پایه‌گذار آرمان‌شهری واقع‌گرایانه شود (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۶). شاید بتوان گفت: آرمان‌شهر، همزاد تمام بحران‌ها و حوادث سیاسی- اجتماعی زندگی بشر در اعصار مختلف بوده است. چه اینکه انسان‌ها همواره در برابر ناملازمات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی طبیعی میل می‌یابند به وضعیتی بهتر گذر نمایند.

به نظر می‌رسد فارابی از نخستین اندیشمندان سیاسی در دوران اسلامی است که به شکل نظام‌اند به تدوین آرمان‌شهر مبادرت نموده است. شاید بتوان آرمان‌شهر فارابی را متفاوت از آرمان‌شهر افلاطونی دانست. به نظر می‌رسد آرمان‌شهر افلاطون بر پولیس یونانی مبتنی است درحالی که فارابی با برقراری ارتباط میان جمهوری و حکمت یونانی، انسان کیهانی موجود در اندیشه ایران‌شهری و عقلانیت موجود در اندیشه امامیه، دست به ترسیم مدینه فاضله خویش زنده است؛ آرمان‌شهری که بیشتر از پولیس افلاطونی، به سعادت معنوی انسان نظر دارد؛ بنابراین مدینه فاضله فارابی را می‌توان به‌عنوان آرمان‌شهری ایرانی-اسلامی

شده در نظر گرفت که دغدغه‌های وی را برای رسیدن به وضعیت مطلوب سیاسی ایرانیان مسلمان منعکس می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا آرمان‌شهر فارابی ضرورتاً خیالی است؟ آیا این آرمان‌شهر هیچ ارتباطی با واقعیت‌های سیاسی ندارد؟ شاید بتوان گفت: اگرچه آرمان‌شهر فارابی تا حدودی متافیزیکی می‌نماید اما واقعیت‌های تاریخی عصر خود را نادیده نمی‌انگارد. بدین معنا آرمان‌شهر او را نمی‌توان آرمان صرف در نظر گرفت. به بیان ساده شاید بتوان مدینه فاضله فارابی را آرمانی دانست که ریشه در واقعیت‌های اجتماعی زمان وی دارد.

بر اساس آنچه بیان شد، این مقاله می‌کوشد، ابتدا با تعریف مختصری از آرمان‌شهر یا اتوپیا، این نظرگاه را دنبال نماید که اتوپیا همواره دو بعد سلبی و ایجابی داشته است. بدین معنا که می‌کوشد برخی از واقعیت‌های موجود را بسته به نوع نگاه اندیشمند، بحران‌های زمانه و ارزش‌های مردمان عصر خود و ... تخریب نماید و ایدئال‌هایی را جایگزین آن کند. نکته قابل تأمل اینکه به نظر می‌رسد؛ بخش ایجابی -برخلاف تفکر رایج- تا حدودی ریشه در واقعیت‌ها و خواسته‌های تاریخی انسان دارد. بر اساس آنچه بیان شد پرسش اصلی مقاله حاضر بدین قرار است: نقش واقعیت‌های تاریخی در شکل‌گیری آرمان‌شهر فارابی چیست؟ فرضیه مقاله نیز بدین شرح است: همانا بحران‌های معرفتی-سیاسی و نیاز تاریخی مردمان عصر فارابی برای دستیابی به نجات و سعادت، سنگ بنای آرمان‌شهر وی است. بدین معنا واقعیت‌های تاریخی نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری آرمان‌شهر فارابی ایفاء می‌نمایند.

۱- مبانی نظری: اتوپیا، از خیال تا واقعیت

اتوپیا واژه‌ای کهن و یونانی است، اما در آغاز عصر مدرن بانام تامس مور جهانگیر شد. اتوپیا در لغت به معانی هیچ کجا، هیچ‌جا و به تعبیر سهروردی، ناکجاآباد است (آشوری، افشار نادری، ۱۳۸۷: ۱۶). اتوپیا صرفاً محدود به عرصه سیاسی نیست و همه حوزه‌های اندیشه و فعالیت بشری را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین می‌توان از اتوپیا‌های سیاسی، اجتماعی،

اقتصادی، فنی، پزشکی و... سخن گفت. در انگلستان قرن ۱۹، اتوپيست را سازندگان جهان یا جهان پردازان می‌نامیدند. اساساً اتوپیا صورت بخشیدن به یک ایده است. در واقع، ایده جهانی ایدئال اتوپیا به چیزی شکل می‌دهد که شکلی ندارد (گودن، ۱۳۹۲: ۳۰).

اتوپیاها مدعی دست‌یابی سعادت کامل هستند. سعادت‌تی که می‌کوشد اطمینان بخشی به مردم جامعه را دستاویز خود قرار می‌دهد. به یک معنا اتوپیا زویایی است اطمینان دهنده و نویدبخش که از اضطراب و احساس سرکوب‌شدگی طبقه اجتماعی زاییده می‌شود (گودن، ۱۳۹۲: ۳۲-۳۳). البته اگر از نگرش مارکسیستی فراتر رویم می‌توان گفت؛ اتوپیا صرفاً خاص یک طبقه، گروه، قشر، فرهنگ و ... نیست و کم‌وبیش همگان را شیفته خود نموده است. نکته بعد اینکه اتوپیا اعتراضی است حقوقی و فکری علیه دیکتاتوری امر واقع. به تعبیر پل ریکور: اتوپیا می‌تواند در واقعیت ضخیم رخنه کند (Ricoeur, 1997: 28). نباید فراموش کرد اتوپیا جایی است که در آن هیچ‌گونه اتفاقی نمی‌افتد. چراکه آنجا عدالت حاکم است و رفتارهای انسان‌ها نه از روی تصاحب و ظلم بلکه از روی وظیفه‌شناسی روی می‌دهد. اساساً این وظیفه‌شناسی به‌مثابه حقی یقینی پذیرفته شده است. همان‌گونه که مور می‌گوید؛ در اتوپیا شهرها تغییر و تحول نمی‌یابد. چراکه انسان‌ها در این شهرها باهم به برابری سیاسی رسیده‌اند و رفتار آن‌ها از روی وظیفه است نه مالکیت. همان‌گونه که کشاورزان خود را کشاورز می‌دانند نه مالک (مور، ۱۳۸۷: ۶۹).

فراموش نشود اتوپیا شوریدن بر هرگونه ویژگی منفی از جمله خودپرستی، شهوت، ظلم، فساد، نا عدالتی و... است که مردمان یک اجتماع را در بر گرفته است. این ویژگی‌های منفی از دولت شروع شده و به واسطه آن در سطح جامعه نیز پراکنده شده است. کریستیان گودن در اثر خود "آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟" معتقد است: «اتوپیا همواره با دو نگاه منفی و مثبت روبه‌رو بوده است. نگاه منفی که بیشتر از طرف لیبرالیسم و پراگماتیسم وارد شده است. آن‌ها بر این باورند که اتوپیا، دنیایی آرمانی است که عدم تحقق و توتالیتراریسم دو وجه عمده آن هستند. این دو مکتب با فراموش کردن اینکه بخش اعظم

جهان اتوپای تحقق یافته است، آرمان شهرگری را متهم به قتل عام، بی معنایی و ... می کنند» (گودن، ۱۳۹۲: ۲۴)؛ اما در مقابل این تصور، گودن ما را با یک منظر جدید روبه‌رو می‌سازد؛ وجه ایجابی اتوپیا که نه تنها باید از آن دفاع کرد بلکه باید آن را اثبات کرد (همان: ۲۵). نهایتاً گودن معتقد است که باید به دنبال تحقق آن اتوپایی بود که همچون نیروی تاریخ ما را به سوی پیشرفت می‌خواند. این تفکر به سود جهان ما خواهد بود که خود را در وضعیت موجود، با تمام روابط قدرت-ستم، متوقف نسازیم. از هرگونه اندیشه و کوچک‌ترین روزنه و به تعبیر پاسکال امید، به منظور تحقق جامعه‌ای بهتر بهره ببریم. از این رو باید دنبال اتوپایی بود که میان امر واقع و ارزش‌ها پیوند برقرار می‌کند و خود اعتباری ما را به همراه دارد (گودن، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۰). به این معنا وظیفه ما تحقق و اعتبار بخشیدن به اتوپایی است که ارزش‌های آرمانی را با واقعیت کنونی پیوند می‌دهد. به نظر می‌رسد این وجه از اتوپیا که ما را مسئول سرنوشت و ساختن جامعه (سیاسی) خود معرفی می‌کند یقیناً نه تنها ریشه در واقعیت دارد بلکه باید از آن دفاع نیز نمود؛ بنابراین اراده انسانی نیز نقشی اساسی در تحقق آرمان‌شهر می‌یابد. به بیان ساده انسان، آرمان‌شهر را تحقق می‌بخشد. به یک معنا آرمان‌شهر، عمیقاً انسان مدارانه است. در عصر مدرن انسان‌های برابر و آزاد می‌کوشند آرمان‌شهر را محقق سازند اما در عصر پیشامدرن (سنتی) انسان نیک نقش تحقق آرمان‌شهر و هدایت سایرین را بر عهده دارد.

پس شاید بتوان گفت: سرشت انسان و واقعیت تاریخی دو ستونی هستند که آرمان‌شهر را بنا می‌کنند. برای مثال می‌توان یادی از گزاره مشهور دکارت -در کتاب گفتار درباره‌ی روش- کرد که می‌گوید؛ انسان ارباب و مالک طبیعت است. این گزاره هم بر توانمندی‌های انسان مدرن و هم واقعیت‌های آن عصر مبتنی است و گونه‌ای آرمان‌شهر را بنا می‌کند که در آن انسان تمامی طبیعت را به تسخیر خود درمی‌آورد. همچنین بر اساس این گزاره آنچه موقعیتی بی‌نظیر به آرمان‌شهر انسانی می‌بخشد، کار انسانی در طبیعت و دولت است. چه

اینکه فرد بیکار^۱ نه تنها موقعیت اجتماعی خود را از دست می‌دهد بلکه به دیگران هم ضرر می‌زند (روویون، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۴). به‌طور کلی، تصور «کمال‌ساخته انسان» که محور اساسی اندیشه آرمان‌شهر است، بدون نگرشی خاص به انسان و وضعیت طبیعی و تاریخی او میسر نیست. نکته پایانی اینکه آرمان‌شهر به‌صورت ارگانیک باسیاست و تربیت افراد سروکار دارد؛ نکته‌ای که به‌صورت مشترک در میان تمام معماران آرمان‌شهر در طول تاریخ از افلاطون تا مارکس و ... وجود دارد.

۲- رهیافت اندیشه شناسانه توماس اسپریگنز

شاید بتوان برای شناخت آرمان‌شهر فارابی از رهیافت منطق درونی توماس اسپریگنز^۲ بهره برد. اسپریگنز می‌گوید: «اندیشه سیاسی هر متفکر را می‌توان بر اساس منطق درونی^۳ آن بازسازی نمود؛ بنابراین برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی، اولین سؤال این است: مشکل او کدام است؟ چه چیزی او را به تعمق و تفکر ذهنی برانگیخته است؟ در یک کلام، بحران زمانه وی چه بوده است؟» (۱۳۸۹: ۵۴). پس از دریافتن مشکل (بحران)، مرحله بعد تشخیص علل و ریشه‌های بحران قرار دارد؛ بنابراین باید کشف کرد که ریشه مشکل به جامعه مربوط می‌شود یا اینکه حاصل ذهنیات فردی نظریه‌پرداز است؟ و بعد از این باید تشخیص داد؛ آیا انسان می‌تواند مشکل را تغییر دهد یا اینکه ریشه مشکل طبیعی و در نتیجه غیرقابل تغییر است؟ (همان: ۸۱). مرحله بعدی، درمان است؛ اینکه نظریه‌پرداز چه راه‌حلی - برای رفع بحران - ارائه می‌کند. نهایت امر، نظم سیاسی درست کدام است؟ نظم سیاسی مطلوب که نظریه‌پرداز آشکارا یا ضمنی به دنبال آن است. به بیان ساده، هر نظریه‌پرداز ما را به سوی یک وضعیت مطلوب دعوت می‌کند (همان: ۱۱۹).

^۱ برای مثال به نظر می‌رسد این افراد در اندیشه فارابی شامل تمامی اهل مدینه‌های جاهله و در اندیشه آگوستین شامل اهل شهر زمینی می‌شود.

۱-Thomas Spragens

۲- Internal logic

بر اساس چهارچوب نظری فوق می‌توان این پرسش‌ها را طرح نمود: بحران‌های عصر فارابی از چه نوعی هستند؟ فارابی ما را به سوی کدامین آرمان‌شهر هدایت می‌کند؟ و چه ارتباطی میان بحران‌های عصر فارابی و آرمان‌شهر وی وجود دارد؟

۳- آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی فارابی؛ مدینه فاضله

در اندیشه ایران عصر میانه (دوره اسلامی)، فارابی نخستین متفکری است که به مطالعه سپهر نظری سیاست می‌پردازد. وی همانند فلاسفه یونانی، انسان را موجودی مدنی می‌داند. از این رو سعادت وی نیز در جامعه ممکن می‌شود، البته نه هرگونه جامعه‌ای. به بیان ساده از منظر فارابی سعادت کامل مردمان در گرو تحقق آرمان‌شهر است. بر اساس نظر فارابی با تحقق خیر انسان‌ها در جامعه آرمانی، آنان سعادت‌مند می‌گردند. بدین معنا راه رسیدن به سعادت خیری است که از پس آن می‌آید و آن را محقق می‌سازد. اساساً این خیر است که موجبات خوشبختی (سعادت) زمینیان را فراهم می‌سازد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۷). بدین معنا تحقق خیر مطلق و درنهایت سعادت کامل نیازمند واسطه است. از منظر فارابی عقل فعال چنین واسطه‌ای است که خیر مطلق را محقق می‌سازد و خوشبختی انسان را به همراه می‌آورد؛ اما زمانه فارابی تهی از چنین آرمانی است. همانا این تهی بودگی به عملکرد حاکمان و سیاست زدگی مردمان برمی‌گردد که درنهایت بی‌عدالتی (به معنای ظلم، ستم و بیداد) را در اجتماع فراگیر نموده بود. به نظر می‌رسد در زمانه فارابی مظهر این بی‌عدالتی (ظلم و بیداد)، حاکمان فاسد عباسی بوده‌اند. بدین منظور برای مقابله با چنین بی‌عدالتی فارابی دست‌به‌کار می‌شود و می‌کوشد بی‌عدالتی را با نظام عادلانه عقلایی جایگزین سازد. به نظر می‌رسد نوع‌دوستی و عقلانیت انگیزه اصلی فارابی برای درمان بی‌عدالتی جامعه است. چه اینکه از نظر وی انسانی که به هم نوع خدمت نکند و فقط دربند نفس خود باشد دیگر ناطق (عاقل) نیست (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۲۸)؛ بنابراین تا انسانی پیدا نشود که به عقل فعال پیوندد و بالیاقت پادشاهانه به خلق خدمت کند، جامعه در بحران باقی می‌ماند. براین اساس

مدینه فاضله فارابی، می‌بایست با سرشت عقلانی انسان همخوانی داشته باشد. به بیان ساده می‌توان گفت: نگرش انسان شناسانه فارابی بر مدینه فاضله وی تأثیر بسزایی داشته است.

۳-۱- بحران سیاسی - معرفتی عصر فارابی

بر اساس چهارچوب نظری اسپریگنز، بازسازی اندیشه سیاسی هر متفکر را می‌بایست با بحران شناسی وی آغاز نمود. پس نخست می‌بایست پرسید: بحران زمانه فارابی چه بوده است؟ به بیان ساده کدامین بحران وی را به ترسیم مدینه فاضله سوق داده است؟ در نگاه نخست به نظر می‌رسد فارابی انسان هم‌عصر خویش را گرفتار بحران سیاسی-معرفتی می‌بیند که او را از حقیقت هستی دور ساخته است. شاید برای درک دقیق‌تر این بحران بهتر است واقعیت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی عصر فارابی را واکاوی نمود. به نظر می‌رسد می‌توان عصر فارابی را به دو دوره تقسیم نمود: ۱. عصر تخاصم مکتب‌های گوناگون فکری، مذهبی و سیاسی؛ ۲. عصر تحول معرفتی و متأثر ساختن سیاست.

فارابی در عصری می‌زیست که تضاد سیاسی، فرهنگی و معرفتی رواج داشت. خلافت چندپهلوی عباسیان، گونه‌های مختلف تعارض میان شیعیان و اهل سنت را به وجود آورده بود. از خصومت پنهانی بوئیان و حمدانیان و نیاز عباسیان به قدرت نظامی آل‌بویه و در نتیجه مخدوش شدن مشروعیت آنان تا کینه‌توزی مستقیم قرمطیان بحرین و فاطمیان مصر با این سلسله و تاخت‌وتاز معتزلیان عراق بر شهرهای مختلف، از ویژگی‌های این عصر است. شاید بتوان ناسازگاری مکاتب فقهی، کلامی، حدیثی و... پیامد این وضعیت برمی‌شمرد (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۳۱). این ناسازگاری نشان از آن دارد که بحران معرفتی جدیدی در میان مسلمانان شکل گرفته بوده است. به نظر می‌رسد فارابی نیز متوجه این بحران بوده و با نقد قدرت سیاسی موجود، سعی بر ترسیم وضعیت مطلوب خود داشته است.

به‌هرحال فارابی در دوره عصر انحطاط عباسیان زندگی می‌کرد که از زمان معتصم بالله شروع می‌شود و تا پایان خلافت عباسیان ادامه دارد. البته عملکرد بد عباسیان در اوج

قدرت یکی از عوامل عمده‌ای ضعف آنان بود (مهاجر نیا، ۱۳۸۶: ۲۲). بدین ترتیب زمینه‌های زوال از پیش فراهم شده بود. ویل دورانت عوامل اصلی انحطاط عباسیان را رواج فساد در دربار، اختلافات مذهبی، کشمکش‌های سیاسی و بحران اقتصادی می‌داند. از نظر او دوران انحطاط بیشتر ناشی از نیروهای داخلی است تا بیرونی. شهوت طلبی خلفا، نشستن حاکمان ضعیف بر تخت، عدم توانایی آن‌ها در متحد نگه‌داشتن ولایات سرزمینی و... اختلافات قومی و نژادی در قالب درگیری، عرب، ایرانی، مسیحی، یهودی، بربر و... را پدید آورد و منجر به افتادن تفرقه در دامان دین اسلام به‌عنوان ستون وحدت جامعه اسلامی، شد. نهایتاً جمع شدن ثروت در مرکز خلافت و مشکلات اقتصادی حاصله در اقصی نقاط خلافت، نظام عباسیان را به سمت سقوط کشانید (مهاجر نیا، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۴). علی‌رغم بحران‌های موجود در عصر عباسیان، مهم‌ترین ویژگی این عصر را باید رونق علوم دانست. بی‌گمان بزرگ‌ترین دستاورد و تأثیرگذارترین فعالیتی که با جلوس عباسیان بر مسند خلافت آغاز شد، نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی، ایرانی، هندی و... به زبان عربی بود که در قالب جریانی قوی و فراگیر، پیش از دو سده، فعالیت‌های پژوهشی جهان اسلام را پوشش داد (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۲۹).

طبعاً فارابی از اوضاع و احوال روزگار خویش تأثیر پذیرفته است. از سویی دیگر علوم یونانی از قرن دوم هجری - در پی نهضت ترجمه - در جهان اسلام رواج یافت. پس فارابی کوشید مفاهیم و اندیشه‌های ایرانی و اسلامی را با فلسفه سیاسی یونانی درهم آمیزد. برای مثال فارابی در طرح مسائلی چون تشبه به خداوند، عدالت و سرشت ذاتی فرد در برخورداری از آن، مدینه فاضله و محدوده آن، صفات رهبر آرمانی، مدینه‌های غیر فاضله هم به اندیشه‌های اسلامی (شیعی)، هم اندیشه‌های ایران‌شهری و هم فلسفه یونانی (افلاطونی) نظر داشته است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱۴۱). براین اساس شاید بتوان فعالیت علمی مهم فارابی در این دوران بتوان جمع آرای یونانی و اسلامی-ایرانی دانست که البته خالی از تناقض نیز نیست. چو اینکه فارابی به اهتمام فراوان درصدد رفع آشوب و یافتن

رهبری آرمانی است؛ به گونه‌ای که بر محیط متزلزل علم و عمل ثباتی ببخشد و آرامشی را که جامعه متمدن نیازمند آن است بر پایه فضیلت و تقوای سیاسی، برقرار کند (همان: ۱۴۲). به یک معنا می‌توان گفت: عصر فارابی، عصر خالی شدن سعادت دنیوی و اخروی است؛ این عصر، عصر از خود بیگانگی انسان با دانایی (معرفت) و هدف آفرینش و خیر مطلق است؛ بنابراین فارابی قصد دارد از چنین جامعه‌ای آفت زدایی کند و آن را مهیای طلوع انسان کامل سازد.

۳-۱-۱-۱-۳- فارابی و معرفت‌شناسی سیاسی ترکیبی ایرانی-اسلامی-یونانی

همان‌گونه که بیان شد فارابی می‌کوشد اندیشه الهی-اسلامی، فرهنگ کهن ایرانی و دانش یونانی و عرفان اسکندرانی را باهم سازش دهد (اردستانی، ۱۳۸۳: ۳۴)؛ بنابراین باید گفت معرفت‌شناسی سیاسی فارابی نیز متأثر از این سه جریان معرفتی است. هرچند فارابی ادامه‌دهنده راه افلاطون است، اما بخش بزرگی از معرفت‌شناسی او از فلسفه یونانی (افلاطونی) متمایز است. چه اینکه واقعیت اجتماعی فارابی متفاوت از افلاطون است؛ بنابراین پاسخی متفاوت را می‌طلبد. در واقع پاسخی که فارابی برای معضلات سیاسی عصر خویش ارائه می‌کند، بر محور واقعیات عینی و ذهنی انسان اجتماعی سرزمین ایران اسلامی می‌چرخد (خراسانی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۸). پس باید گفت معرفت‌شناسی سیاسی خاص فارابی نیز از این بستر تاریخی، نضج می‌گیرد.

۳-۱-۲- پیوند الهیات اسلامی (کلام شیعی) و فلسفه یونانی

آنچه الهیات اسلامی در اندیشه فارابی را با مکتب یونانی پیوند می‌دهد، همانا هستی‌شناسی تقریباً مشابه فارابی با افلاطون و ارسطو است. اساساً فارابی در مسئله تشبه به خدا و نقش آن در سعادت دنیوی و معنوی که افلاطون نیز در تئتوس مطرح می‌سازد (خراسانی، ۱۳۸۴: ۵۳)، حیل حاکم در پنهان نگه‌داشتن دانایی از مردم عامی (ساکت، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۳۷)، قوانین، شهر، صفات حاکم عادل، تقسیم‌بندی حکومت‌ها، عدالت و سرشت بشری در برخوردارگی از آن (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۱) و ... از افلاطون متأثر است؛ اما تفاوت اصلی میان

فارابی و افلاطون کشانیدن فلسفه به سمت الهیات است؛ آنچه افلاطون در موردش مهر سکوت بر لب زده است. فارابی در تلخیص نوامیس، از خدا، خدایان، جهان دیگر، قانون وحی و قوانین خدایی سخن می‌راند. همچنین واژه کلم و متکلم در فلسفه افلاطون جایی ندارد. درحالی‌که فارابی با بهره از کلام شیعی آرمان‌شهر خود را بنا می‌کند. از این رو سرشت قوانین موردنظر فارابی متفاوت از افلاطون است. به بیان ساده فارابی -برخلاف افلاطون- صبغه الهیاتی به قانون می‌دهد (همان: ۱۳۹-۱۴۰). چو اینکه فارابی دو سرای سعادت (دنیا و آخرت) را در نظر دارد و فلسفه یونانی به دومی نظر خاصی ندارد. به بیان ساده فارابی میان فلسفه و قانون الهی در دو سرا گوناگون پیوند برقرار می‌سازد و این نشان از این دارد که درد جامعه فارابی از نوعی دیگر است.

۳-۱-۳- مفاهیم و گزاره‌های ایرانی-اسلامی مشترک فارابی با یونانیان و وجوه تمایز آن‌ها مفاهیم آجرهای ساختمان تفکر می‌باشند. بدین سان فهم مبنای مفاهیم و نحوه ترکیب آن‌ها، میزان قوام اندیشه فارابی را آشکار می‌سازد. البته اگر این مفاهیم باهم ناسازگار باشند و یا به‌درستی ترکیب نگردند آنگاه می‌توان گفت: بنیان ساختمان فکری فارابی لرزان است. شاید بتوان مهم‌ترین مفاهیم مشترک ایرانی-اسلامی-یونانی در نظام فلسفی فارابی را چنین بیان نمود:

سعادت: از نظر فارابی سعادت خیر مطلق است و هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است. به بیان ساده، خیر شرط لازمه رسیدن به سعادت است و هرچه انسان را از رسیدن به کمال مطلوب وامی‌دارد شر است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۷). سعادت از نظر فارابی دو نوع است؛ یکی سعادت‌تی که در مخیله ما سعادت است و در ذات و واقعیتش سعادت مطلق نیست. دیگری آن سعادت‌تی است که در حقیقت سعادت است و سایر امور در جهت دریافت آن طلب می‌شوند و هرگاه به آن برسیم طلب را از دست می‌دهیم و این در حیات اخروی به دست می‌آید که در پی این زندگی می‌آید و آن همانا سعادت **قصوی** است که اعم و بالاتر از خیرات دیگر قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۶۸: ۵۲)؛

بنابراین در اندیشه فارابی غایت همه چیزها رسیدن به همین نوع سعادت است. این برداشت از سعادت، اندیشه فارابی را از عالم مثل افلاطون - علی رغم شباهت - متمایز می‌سازد. چه اینکه فارابی خیرات را در جهت رسیدن به نیاز غایی و اصیل اخروی انسان اجتماعی به کار می‌بندد، اما افلاطون آن را لازمه حیات دنیوی خصوصاً اقتصادی وی می‌داند. بر مبنای چنین نگرشی به سعادت است که فارابی مدینه فاضله را چنین تعریف می‌کند: «مدینه‌ای که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری است که موجبات حصول و وصول به سعادت آدمی است» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۵).

عقل: به نظر می‌رسد مهم‌ترین وجه مشترک فیلسوف شاه افلاطونی و رئیس اول مدینه فاضله، عقل است. البته فارابی فیلسوف شاه افلاطونی را به سلطان اسلامی تبدیل می‌کند و مانند افلاطون معتقد است؛ شاه (سلطان) به واسطه برخورداری از عقل شایسته رهبری است، اما عقل و فلسفه فارابی به تعبیر مولانا همواره در حال پیشی گرفتن است. این بدین معنا است که عقل در بستر اندیشه ورزی، باید در موقعیت‌های مختلف خود را از بند خودپرستی نجات داده و به فیوضات نزدیک نماید و این فرایند می‌بایست همواره تداوم داشته باشد. به بیان ساده می‌توان شباهت‌هایی میان عقل در اندیشه فارابی و مولانا مشاهده نمود. چه اینکه جلال‌الدین محمد مولانا معتقد است: «عقل چندان خوب است و مطلوب که تو را بر در پادشاه در آورد و چون بر در او رسیدی عقل را طلاق بده که در این ساعت عقل زیان توست و راهزن، همچنین بیمار را عقل چندان نیک است که او را طیب آرد و بعد از این پس دیگر عقل بر کار نیست و خود را به طیب باید تسلیم کرد، یعنی هر کسی را بهر کاری ساختند» (مولانا، ۱۳۹۱: ۱۱۲). با توجه به این سخن مولانا می‌توان گفت فارابی نیز چنین حالی را نسبت به عقل روا می‌دارد. فارابی لازمه پادشاهی را پیوند با عقل فعال می‌داند که در نهایت انسان را به سعادت می‌رساند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۵-۲۳۶)؛ بنابراین فارابی در کنار اهمیت دادن به انواع عقل، به مانند مولانا عقل فعال از گونه اسلامی-شیعی -

که می‌توان آن را عقل آخرت‌گرا نامید- را وارد فلسفه اسلامی می‌سازد. این عقل در نهایت متفاوت از عقل یونانی است.

سرشت انسان: انسان فارابی، موجودی مدنی است که وظایف اخلاقی دارد و این امر فلسفه او را از متألهین اسکندرانی - که مخالف محسوسات هستند و به معنویات گرایش دارند- متفاوت می‌سازد (دایبر، ۱۳۸۳: ۱۳۰). به نظر می‌رسد انسان فارابی، توانایی پیوند با عقل و وحی را دارد. چو اینکه از نظر خود فارابی انسان موجودی است که می‌تواند از طریق الهیات بر مدینه و جامعه حکومت کند و وظیفه مدنی خود را ایفا کند (فارابی، ۱۹۶۸ م: ۶۴)؛ بنابراین انسان فارابی فطرتاً اجتماعی است و به تعبیر داوری اردکانی (در کتاب فلسفه مدنی فارابی) اگر در فلسفه همه امور تابع نظم منطقی کائنات باشد مدینه و فرد هم باید مطابق و موافق اعیان باشد و بی‌توجهی به مدینه و انسان‌هایش موجب نقص فلسفه است (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۹۰). از این رو می‌توان گفت که فلسفه فارابی یک پای در کیهان و یک پا بر روی زمین دارد. به این معنا که نظم معنوی- آسمانی را در دنیای زمینی جاری می‌سازد و از سوی دیگر به فکر سعادت دنیوی مردمان مدینه نیز است. چنین نگرشی را در شاه آرمانی ایرانی نیز می‌توان رؤیت نمود (پولادی، ۱۳۸۹: ۳۶). همچنین مدینه فاضله فارابی، انسانی را پرورش و تعلیم دهد که به کار مدینه آید و ره به بیراهه نبرد و راه حقیقت (سعادت) پیماید. بدین منظور سرشت انسانی تعیین‌کننده جایگاه او در انواع مدینه هست. چه اینکه از نظر فارابی مردمی که دارای فطرت سالمند دارای فطرت مشترکی هستند که به وسیله آن معقولات نخستین را صاحب می‌شوند و از این طریق همه به سمت کارهای مشترک در حرکت‌اند و این است اساس کار سعادت همگانی (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۰). همچنین از نظر فارابی انسان‌ها دارای قدرت بدنی مختلف و متفاوت‌اند. از نظر فارابی بسیاری از انسان‌ها بر اساس فطرت پاک به سمت انجام کاری می‌روند که وجه مشخصه آن‌ها است و نه در کلیات و نه در جزئیات نیازی به رهبری و تعلیم و تعلم ندارند؛ اما برخی از مردم فطرتی در آن‌ها نهاده شده است که اگر به حال خود رها شوند ممکن است به

اعمال اضداد فطرت گرایش یابند و رهایی نیابند مگر به وسیله ریاضت و ممارست فراوان (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۱-۲۴۳). نهایت امر اینکه رئیس اول- که در رأس مدینه قرار می‌گیرد- در استعداد و فطرت نیازمند کسی نیست و او کسی است که همه علوم را حاصل کرده و توانایی رهبری و هدایت را دارد (همان: ۲۴۵)؛ بنابراین انسان فارابی نیز تا حدودی به‌مانند انسان یونانی بر اساس سرشتش تقسیم می‌شود،^۱ اما انسان فارابی توانایی متصل شدن به عقل آخرت نگر را داراست که راهی برای حیات سیاسی و اجتماعی متفاوت برای او به وجود می‌آورد. این موضوع همانا تفاوت تعلیم و تربیت فارابی با افلاطون را نیز نشان می‌دهد.

پادشاه انسانی و فره آسمانی: در اندیشه ایرانشهری -به‌ویژه از عصر هخامنشی به این سو- پادشاهی ماهیتی موروثی داشت. این امر نشأت گرفته از **انسان** (سرزمین نیاکان کورش) بود که در آن به‌صورت منظم، پادشاهی از پدر به پسر به ارث می‌رسید. این اصل بعدها ضمانت دینی و تقدس اهورایی پیدا کرد. بر همین اساس بود که داریوش در کتیبه بیستون نوشت: «به توفیق اهورامزدا شاه هستم و او به من پادشاهی داد» (عنایت، ۱۳۸۵: ۳۹). این محوریت در دستگاه سیاست ساسانی تداوم پیدا کرد و وارد حوزه سیاست‌نامه نویسی و متون تاریخی بعد از اسلام نیز شد. ایرانیان باستان، قدرت، شهریار را با دین می‌سنجیدند. از نظر آنان دین و شهریاری دو برادر همزادند که هیچ‌یک بی دیگری نتواند زیست (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۹). این آموزه در اندیشه کسانی مانند فارابی، بیهقی، غزالی، خواجه نظام الملک طوسی، نجم الدین رازی و... به اشکال متفاوت یافت می‌شود.

به‌هرحال تناظری که رئیس مدینه فارابی با پادشاه آرمانی و فیلسوف شاه یونانی دارد این نکته را هویدا می‌کند که فارابی تا چه اندازه متأثر از گذشته و وضعیت کنونی جامعه خود و تحولات سیاسی، اجتماعی و علمی زمانه‌اش بوده است. چه اینکه رئیس اول از یکسو به‌مانند فیلسوف شاه افلاطون، دارای دانایی مطلق است؛ بدین معنا که او به‌واسطه عنایت یا فضیلتی که کسب کرده هم در کلیات و هم در جزئیات هم‌تا ندارد و شایسته‌ترین کس

تقسیم انسان‌ها بر اساس سرشتشان یکی از ارکان اندیشه ایرانشهری نیز است (پولادی، ۱۳۸۹: ۲۶).^۱

برای هدایت اهالی مدینه به سعادت است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۵). به دلیل اتصال رئیس اول با وحی و عقل فعال است که می‌توان وی را امام مسلمین دانست (همان: ۲۴۶). همچنین تز همزادی دین و سیاست در اندیشه فارابی، بیش از هر چیز می‌تواند نماینده اندیشه ایرانی‌شهری که با مفهوم نبوت اسلامی به صورت عام و امامت شیعی به صورت خاص آمیخته شده است. به یک تعبیر، فارابی در سیاست مدنی، میان پادشاهی آرمانی و نبوت [و تداوم آن در قالب امامت] پیوند ایجاد کرده و با تکیه بر نتایج این بحث به طرح مدینه فاضله پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۳). چه اینکه از نظر فارابی رئیس اول همان وظایفی را انجام می‌دهند که ب پادشاه قدمایی ایرانی انجام می‌داده است و پادشاه دارای چنان قوهٔ هدایت و رهبری و عدالتی است که می‌تواند وظایف هر کس را بر مبنای توانایی فردی او تعیین نماید. همان‌گونه که در اندیشه فارابی رئیس اول عطیه‌ای آسمانی است برای رسانیدن انسان‌ها به سعادت (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۶). بر همین اساس شاید بتوان این اندیشه فارابی را هم در مقولات رهبری و عدالت، به مفهوم **اشه** در اندیشه ایرانی‌شهری نزدیک دانست. چو اینکه اشه در اندیشه ایرانی‌شهری همان نظم عالی هستی است که پادشاه آرمانی آن را در زمین جاری و ساری می‌سازد. از سوی دیگر، تحقق عدالت، مستلزم زندگی مطابق اشه (نظام عالی هستی) است (Cornford, 1980: 176).

عدالت کیهانی-دنیایی: به نظر می‌رسد؛ در اندیشه فارابی -برخلاف یونانیان- انسان بر مدینه و شهر تقدم دارد (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۳). بر این اساس فارابی بحث خود را با اهمیت انسان آغاز می‌کند. همچنین وی اخلاقی را مقدم بر سیاست قرار داده است. چه اینکه بر اساس نظم قدمایی، سیاست وسیلهٔ تحقق اخلاق است، بنابراین غایت فارابی را نیز می‌توان تعالی انسان و به تعبیری دیگر خلق انسان اخلاقی دانست. بر این اساس فارابی می‌کوشد انسان را بر مبنای توانای‌های فطری‌اش به سوی سعادت هدایت کند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۲). از این رو عدالت در اندیشهٔ فارابی حول همین تعریف از انسان شکل می‌گیرد، اما نه آن انسانی که همانند فلسفه یونان محکوم به ایستایی است بلکه انسانی که توانایی بالفعل برای

بدل شدن با انسان اخلاقی را داراست و این همانا از فطرت انسانی او برمی‌خیزد و نه ضرورتاً بر مبنای موقعیت سیاسی و اجتماعی وی.

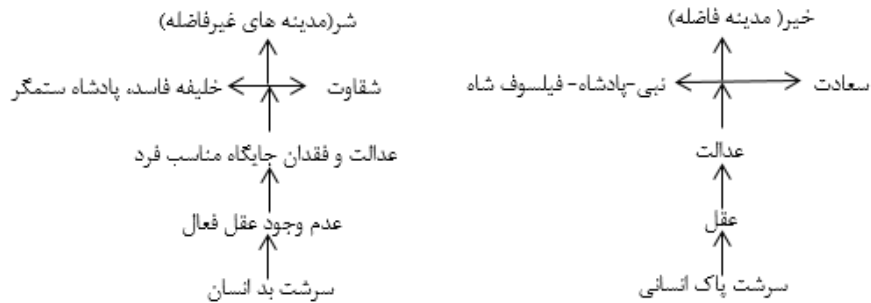
بر همین اساس است که فارابی در توضیح مبحث عدالت، به تقسیم‌بندی فطرت آدمی روی می‌آورد. چه اینکه عدالت در اندیشه فارابی ماهیتی کاملاً وجودی دارد. فارابی با تقسیم انسان به انسان سالم و ناسالم، می‌کوشد ویژگی‌های انسان سالم را برشمرد. از نظر فارابی یک ویژگی هست که میان همه مردم مشترک است و همانا آن فطرتی است که از طریق آن معارف و معقولات نخستین را می‌پذیرند. به بیان ساده، انسان‌های سالم از طریق این ویژگی مشترک (فطرت) به سوی کارهای مشترک در حرکت‌اند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۰). از این رو است که می‌توان گفت تعاون اجتماعی و پیروی از نظم سیاسی مطلوب (مدینه فاضله و رهبر آن)، راه تحقق عدالت ذاتی است. چو اینکه انسان‌ها فطرتاً به سوی عقل فعال گرایش دارند و همانا رئیس اول و نبی که عامل این خیر و سعادت به سوی آدمیان است میرا از این امر نیست. اگرچه آن‌ها وظیفه هدایت انسان و مردم را دارند و به لحاظ برتری و نزدیکی به کمال و مرتبت الهی و آسمانی از آن‌ها بالاترند اما همگان (انسان‌ها) می‌توانند با مساعی خویش آن فضیلت‌ها را کسب کنند (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۷).

بر همین اساس فارابی معتقد است؛ حرکت در مسیر فطرت آن انسان‌ها را به سوی خیرات می‌کشاند و برخلاف آن پذیرش فعل اضرار، انسان را شایسته خروج از مدنیت می‌سازد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۳)؛ بنابراین باید گفت عدالت در اندیشه فارابی یعنی اینکه انسان ابتدا در جهت فطرت راستینش حرکت کند یا اگر ره گم کرده است با تعلم به راه راست هدایت شود و سپس در جامعه سیاسی مطلوب در جایگاه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... مطلوبش قرار بگیرد. بر اساس همین برداشت از عدالت است که بحث نوابت وارد اندیشه سیاسی فارابی می‌شود و ملاک او برای تعریف شهروند مطلوب و نامطلوب می‌گردد. در ضمن بحث نوابت از وجوه ممیزه فلسفه سیاسی فارابی با کسانی مانند افلاطون، اگوستین و نوافلاطونیان هست. چو اینکه افراد خارج از مدینه فاضله افلاطون و شهر خدای اگوستین،

طرد شده‌اند و امکان پیشرفت در شهر را ندارند، اما در مدینه فاضله فارابی این امکان وجود دارد که نوابت به نوعی با سعی خود و هدایت و تربیت رئیس مدینه جایگاهش تغییر کند. به نظر می‌رسد در اندیشه فارابی مفهوم عدالت اجتماعی پررنگ‌تر از جمهور افلاطونی است. به تعبیر دیگر فارابی به توزیع خیرات مشترک در بین همه اهالی مدینه توجه خاص نشان می‌دهد. چه اینکه از نظر فارابی کم‌وزیاد کردن حقوق اهل مدینه فاضله ظلم و جور است (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱). به نظر می‌رسد فارابی زمانی عدالت اجتماعی را نیز مطرح می‌کند که مدینه فاضله و جامعه سیاسی را با بدن و تن مشابهت می‌بخشد. چو اینکه سلسله‌مراتب حاکم بر مدینه از بالا به پایین مانند اندام بدن هر کدام وظیفه خاص خودشان را انجام می‌دهند؛ مانند سازمان سپاهی است که از فرمانده کل آغاز و به سرباز پایان می‌یابد (اصیل، ۱۳۸۱: ۹۶)؛ اما در این بین دولت و ریاست مدینه وظیفه اولی تری دارند و باید خیرات اجتماعی را در بین این‌ها توزیع کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۲)؛ بنابراین عدالت اجتماعی ماهیتی توزیعی نیز پیدا می‌کند. چو اینکه نبی یا پادشاه درباره همه امکانات متعلق به عموم وظیفه دارد و باید از آن‌ها با قوانین صیانت کند و تمام مدینه به‌طور مساوی از آن بهره‌مند گردند (فارابی، ۱۳۴۶: ۱۴۲). البته این عدالت در مدینه فاضله‌ای است که انسان‌ها به لحاظ وجودی فضیلت زیستنشان و جایگاهشان را یافته‌اند.

می‌توان گفت فارابی به‌منظور ترسیم آرمان‌شهر یا مدینه فاضله خود دست به دامان مفاهیم و گزاره‌های معرفتی گوناگونی می‌شود و تلاش می‌کند ترکیبی همساز از آن‌ها ارائه کند. به بیان ساده فارابی می‌کوشد چهارچوبی همساز برای رفع بحران معرفتی عصر خویش فراهم کند. به نظر می‌رسد محور طرح معرفتی فارابی سرشت انسان باشد. شاید بتوان گفت فارابی طرح معرفتی خود را بر مبنای جدال خیر-شر در درون انسان، بنا می‌کند. چه اینکه در طرح معرفتی فارابی نفوس ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعیه، متخیله و حساسه، می‌بایست خیر را در درون انسان محقق سازند تا وی به سعادت دست یابد و اگر این نفوس در شناخت سعادت یاور انسان نباشند قطع به یقین عمل او به شر ختم می‌شود (فارابی،

۲۳۶-۲۳۸)؛ بنابراین سرشت انسانی و هدایت وی شرط ضروری برای نائل شدن به سعادت است. این فطرت پاک یا شر است که او را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد. آنچه برای فارابی اهمیت دارد این است که نبی یا رئیس مدینه به دلیل برخورداری از شرایط کامل خیر شایستگی حکمرانی مدینه را می‌یابد. چو اینکه به واسطه پیوند با عقل فعال، سعادت را از شقاوت تشخیص داده و انسان‌های دیگر را بدین مسیر هدایت می‌سازد؛ بنابراین مشخص است انسان پاک سرشت حاکم بر مدینه، سرنوشت انسان‌ها (شهروندان) مدینه را نیز متحول می‌کند؛ بنابراین طرح معرفتی فلسفی-سیاسی فارابی را می‌توان در قالب تصویر زیر ارائه کرد:



تصویر ۱ این نکته را باید اضافه نمود که فارابی توجه ویژه‌ای به اراده انسانی و نقش آن در تحولات اجتماعی و سیاسی دارد که در ترسیم مدینه فاضله سیاسی او نیز باید در نظر گرفته شود (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۸).

۴- جامعه سیاسی مطلوب فارابی: آرمان شهر به مثابه نیاز تاریخی

به نظر می‌رسد برمبنای چهارچوب معرفتی که فارابی فراهم می‌آورد می‌توان از وضعیت بحرانی گذار نمود و جامعه سیاسی آرمانی تأسیس نمود. شاید بتوان گفت جامعه سیاسی مطلوب فارابی هرچند از عالم کیهانی و متافیزیکی متصل الهام می‌گیرد اما در عین حال در زمین و سیاست مدینه ریشه دارد. شاید بتوان نوعی چرخه فلسفی در اندیشه فارابی مشاهده نمود که از نگاه کیهانی برمی‌خیزد، با عالم زمینی پیوند می‌خورد و دوباره به عالم آسمانی

بازمی‌گردد. در این جامعه آنچه به سیاست رنگ و بویی دیگر می‌دهد و آرمان‌شهر فارابی را نیز در جدال آرمان با واقعیت وارد می‌کند مفهوم نبی، پادشاه یا رئیس اول است. اساساً می‌توان گفت کار ویژه اساسی پادشاه تحقق جامعه‌ای سیاسی برخوردار از عدل، انصاف، خیر، محبت و... است که به‌دوراز ظلم و خودکامگی شرگونه است. اساساً اوست که باید نیاز تاریخی تأسیس مدینه را درک کرده و آن را در مقابل جامعه خودکامه و شهوت طلب احیا کند. این اهتمام فارابی نشان از واقع‌گرایی او نیز دارد.

۴-۱- مدینه فاضله و رئیس آن

به نظر می‌رسد مدینه فاضله فارابی، در دو حوزه شکل می‌گیرد. اول حوزه جغرافیایی محدودی است که اهالی آن را افراد و امنای فاضله شکل می‌دهند. دوم حوزه معنوی که بر اساس آن شهروندان - با واسطه رئیس اول - با عقل فعال در ارتباط قرار می‌گیرند تا در نهایت سعادت‌مند شوند. از همین رو فارابی در کتاب سعادت مدینه می‌نویسد:

«و مردمی که از جانب این‌گونه ریاست‌ها (نبی، امام، واضع نوامیس) اداره می‌شوند مردمی فاضل، نیکو و خوشبخت می‌باشند؛ و هرگاه ملتی و امتی بدین‌سان باشند، امت و ملت فاضله آن‌ها هستند؛ و هرگاه این‌گونه مردم در یک مسکن و ماوا گرد آیند آن مسکنی را که این‌گونه مردم در آن گردآمده‌اند و زندگی می‌نمایند مدینه فاضله می‌نامند...» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

رئیس اول در اندیشه سیاسی فارابی دارای چنان جایگاهی است که یک آن نباشد، در مدینه فساد و پراکنندگی نفوذ می‌کند. در اینجا فارابی از پادشاه نام می‌برد. پادشاهی که با وضع قوانین نه‌تنها جامعه را سامان می‌بخشد بلکه با مصلحت‌اندیشی‌های خویش آن را اصلاح می‌کند و یا بنا به‌ضرورت تغییر می‌دهد. پس از پادشاه نخست (رئیس اول)، پادشاه دومی می‌آید که می‌تواند به‌رسم قبلی عمل کند؛ اما در صورت نبود اشخاص شایسته برای زعامت جامعه، باید سنت‌ها و قوانین و شرایع سابق، همچنان مورد عمل قرار گیرند و نظام مدینه بر اساس پیشین استوار گردد؛ شخصی که این امر را انجام می‌دهد پادشاه سنت نام

دارد. فارابی شرط دستیابی چنین فردی به قدرت را ممارست در کسب مراتب نیک و ملکه پسندیده می‌داند که او را شایستگی حکمرانی می‌کند.^۱ البته در صورت اکره چنین شخصی برای هدایت جامعه باید او را وادار به چنین کاری نمود (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۷-۲۴۸). در واقع سیاست و حکمرانی در اندیشه فارابی نخبه سالارانه است. در عین حال وجود رئیس نخستین، نبی یا امام همواره واجب است. شاید بتوان این نگرش فارابی را به شیعه تبار بودن وی نسبت داد. چه اینکه از شروط این ریاست، برخورداری از قوه روحانی خاصی (مانند عصمت- عادل بودن و...) است که او را از سایر حکمرانان و خلفا متمایز می‌کند.

فارابی با ترسیم چنین سیاستی (سیاست فضلا)، تفاوت وضع موجود با وضع مطلوب را به خوبی نشان می‌دهد. اگر فساد پادشاه، کمیابی عدالت، سیاست نوابت، کشمکش سیاسی، اختلاف مذهبی و... وجود دارد به خاطر تهی شدن جامعه از فضیلت و نیکی، به صورت عام در هیئت شهروندی و به صورت خاص در نبود موهبت نبی، رئیس اول یا پادشاهان سنت است؛ بنابراین سیاست در عین حال که با واقعیت جامع سروکار دارد باروح و معنویت جامعه هم سروکار دارد و همین نکته موجبات چالش آرمان و واقعیت را در اندیشه او فراهم کرده است؛ اما به نظر می‌رسد این امر در اندیشه هر متفکری کو و بیش وجود دارد و ترسیم جامعه مطلوب همواره در کشاکش آرمان با واقعیت شکل می‌گیرد. مثال این امر را می‌توان در اندیشه فارابی و رویارویی‌اش با واقعیت خدشه‌پذیر عصر خود مشاهده نمود که فضیلت از آن رخ بر بسته و هرج و مرج حاکم شده است. پس از مشخص شدن جایگاه

^۱ فضیلت در اندیشه فارابی چنین حالتی پیدا می‌کند چرا که فضیلت از نظر وی هیئت طبیعی و استعدادهایی است که در وجود آدمی گرایش به صفات نیکو دارد (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۷)؛ بنابراین کسب فضیلت چه در پادشاه و چه در شهروند از پایه‌های اساسی اندیشه فارابی است و نقش عمده‌ای در شکل‌گیری جامعه سیاسی مطلوب دارد.

^۲ مهاجر نیا در اثر خود دولت در اندیشه سیاسی فارابی این رهبران را تحت عناوین رئیس اول، ریاست تابعه مماثل (این رهبران به مانند رئیس اول یا رؤسای قبل از خود رفتار می‌کنند و عیناً در زمان غیبتش به مانند او عمل می‌کنند)، ریاست سنت، رؤسای سنت و رؤسای فضائل یاد می‌کند (مهاجر نیا، ۱۳۸۰: ۱۴۲-۱۵۹).

رئیس (پادشاه) فارابی از وظایف وی سخن می‌راند. البته باید در نظر داشت که سیاست نزد فارابی تابع اخلاق است و اساساً اخلاقی بودن وجه ممیزه فلسفه سیاسی قدیم با جدید است (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۹)؛ بنابراین وظیفه پادشاه فارابی بیش از هر چیز اخلاقی است. فارابی در این زمینه می‌نویسد:

هدف اصلی پادشاه به ارمغان آوردن سعادت برای جامعه است. کار سیاست‌مدار مدینه که پادشاه (رئیس نخست، نبی و ...) آن است، این است که نظام مدینه را بدان سان نماید که اجزاء و دسته‌ها و اعضای مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن‌چنان سازگاری یابند که همه جمعاً جهت زدودن بدی‌ها و حصول خوبی‌ها باهم تعاون کنند و هر آنچه کوشش را می‌توانند جهت سودمندتر شدن آن عمل یا داشته، انجام دهند؛ و بالجمله هدف پادشاه از بین بردن شر و تحصیل خیرات است. در این بین وظیفه مردم نیز شناخت ریاست مدینه فاضله و مراتب آن و نقش آن در حصول سعادت است. مردم باید تنها به شناخت اکتفا نکرده و آنچه مربوط به عمل است (پیروی از پادشاه در تحصیل سعادت) کلاً و جزواً مورد عمل قرار دهند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۵۱-۲۵۲).

بنابراین فارابی صراحتاً وظیفه مردم و حاکم را در مدینه فاضله مشخص می‌کند و شاید با قطعیت می‌توان گفت؛ نقش پادشاه در رسانیدن مردم به فضیلت و سعادت، تعلیم و تربیت سیاسی و مدنی آن‌ها و ترغیب آنان به عمل با آگاهی کامل است. فارابی در اینجا از روش‌های متفاوت بهره می‌برد؛ روش‌های مختلفی مانند عقلی و خیالی یا استدلال و محاکات (به تناسب مردم مدینه فاضله) راه وصول سعادت را به آن‌ها می‌آموزد. البته از نظر فارابی همه مردم مدینه به سعادت ایمان دارند چراکه در نفوس و عقول آن‌ها متجلی شده است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۵۳-۲۵۴). از این رو تقسیم‌بندی مدینه‌ها به فاضله و غیر فاضله (ضروریه، نداله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه، حریه یا جماعیه) (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۵۶) و تقسیم‌بندی نوابت به گروه‌های (شکارگر، محرّفه، مارقه و...) (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۷۶-۲۸۲) کوششی برای نشان دادن طبایع متفاوت انسان‌هاست و همه نشان از آن دارد که میان فضلا

(حاکم-شهروند) که به فطرت خیر خویش آگاهی یافته‌اند با دیگرانی که در جهالت هستند چه بسیار تفاوت وجود دارد.

۴-۲- نقش نیاز تاریخی در ساخت جامعه آرمانی فارابی

در سطور گذشته از جامعه سیاسی مطلوب فارابی و مختصات آن سخن گفته شد. نشان داده شد که مدینه فاضله فارابی که اتفاقاً در کشاکش سیاسی عصر فارابی شکل گرفته، ماهیتی سیاسی دارد. از این رو سیاست در عمق اندیشه فلسفی فارابی جای دارد. فارابی با پیوند سعادت و فضیلت به عنوان اهداف عالی سیاست، ترکیب جدیدی از فلسفه سیاسی اسلامی (ترکیب فلسفه اسلام-ایران-یونان) ایجاد می‌کند که موجب شکل‌گیری آرمان‌شهری بومی در جهان اسلام می‌شود. ذکر این سخن کافی است که مدینه فاضله فارابی محصول بحران سیاست عصر عباسیان است؛ اما آنچه مهم‌تر به نظر می‌رسد نقش نیاز تاریخی در شکل‌گیری فلسفی سیاسی فارابی است؛ بنابراین باید به این صورت مسئله بازگشت: آرمان‌شهر؛ واقعیت یا خیال واهی؟ رویکرد فارابی، اعتراضی است. او از یک امکان سخن می‌گوید؛ رویکردی که امید مدنظر پاسکال را در خود دارد (گودن، ۱۳۹۲: ۱۰۰). به امید ساختن، بر خلیفه می‌شورد و به امید عمل نیک انسان‌ها می‌کوشد آن‌ها را به بالاترین مرتبه سعادت برساند. در این میان یعنی زعامت رئیس اول با شناخت خیر و ایجاد تعاون اجتماعی راه سعادت را هموار می‌سازد

شاید پرسش اساسی رنه شار^۶ اینجا خودنمایی کند: چگونه می‌توان بدون وجود ناشناخته در برابر خویش زیست؟ (گودن، ۱۳۹۲: ۹۹). به نظر می‌رسد؛ اتوپیا گشایشی است برای شناختن انسانیت، در جهانی که بر اثر حاشیه‌های سیاسی-اقتصادی-اجتماعی گم شده است. آنچه فارابی را متمایز می‌سازد تلاش او در جهت اتصال انسانیت با سعادت است که بر اثر بحران سیاسی-اجتماعی عصر او حاصل شده است. جامعه آرمانی فارابی می‌باید حول رئیس اول شکل بگیرد چراکه درگیری کلامی و سیاسی و مذهبی، خطر گم‌شدن انسانیت

^۶Rene Char

را در پی دارد. خطر تداوم ولایت‌هایی که به‌ظاهر باسعادت پیوند خورده‌اند، اما در باطن آغشته به ستم و استبداد است و به‌جای محبت بر اهالی شهر، جنگ را به همراه دارد. به‌جای انسان خویشتن محور و خیر محور، شر را پرورانیده است. بر اساس یک‌ضرب‌المثل لاتین، هیچ‌چیز بدتر از انحطاط بهترین نیست (گودن، ۱۳۹۲: ۵۹). این بهترین در جامعه سیاسی عصر بحران‌زای فارابی وجود ندارد و باید به فارابی حق داد که به‌سوی چنین آرمان سیاسی برود، زیرا در محیطی که عدالت، سعادت و فضیلت - که قبلاً در حیات پیامبر (ص) به‌عنوان واقعیت تجربه‌شده است - جایی ندارد و می‌باید احیا گردد. فارابی از دل واقعیت به آرمانی می‌رسد که روزی وجود داشته است؛ بنابراین آرمان‌شهر مطلوب فارابی یک آرمان صرف و ایستا نیست بلکه به‌زعم فارابی بهترین راه نجات ممکن انسانیت است. چرا مدینه‌های غیر فاضله و نوابت مطرح می‌شوند؟ شاید فارابی قصد دارد؛ نشان دهد یک‌راه مستقیم بیشتر وجود ندارد و هر اقدام دیگری موجب شقاوت می‌گردد. شاید هم می‌خواهد نشان دهد؛ اشتباه یعنی شر اتفاقاً کاملاً ارادی است. آیا این موضوع می‌تواند نشانه روش‌های عصر فارابی باشد؟ به نظر می‌رسد مفاهیم و ارزش‌های حاکم بر زمان فارابی با زمانه مایکی نیست.

نباید فراموش کرد، آرمان‌شهر هر چیزی را که در برابر قدرتش قرار دارد (برای مثال غیر فضلا در اندیشه فارابی) قطعاً محکوم می‌کند. آرمان‌شهر می‌خواهد فضاها را ناهمساز را بردارد و غایتی تاریخی را تحقق بخشد. بنابراین رو به‌سوی غنی‌سازی تاریخی جامعه دارد (روویون، ۱۳۸۵: ۴۰-۴۱). فارابی نیز با توجه به هرج‌ومرجی که ناشی از اعمال انسانی است تصمیم می‌گیرد عده‌ای را که مضر تشخیص می‌دهد از میان بردارد و مستعدان رسیدن به سعادت را در جامعه مطلوب سیاسی‌اش وارد سازد. بدون ابا می‌توان گفت فارابی قصد تاریخ‌سازی دارد؛ قصد دارد تا وضعیت سیاسی حاکم را به آرمان فلسفی تاریخی خود پیوند زند زندگی سیاسی مسلمانان را به سمت جدیدی سوق دهد. او آرمان‌شهری بومی را بنا می‌نهد که به تعبیر ریکور اعتراضی است علیه امر واقع و شکافی در ضخامت

واقعیت ایجاد می‌کند که تاریخ را وارونه ساخته است؛ بنابراین فارابی قصد دارد تاریخ را بازسازی کند؛ برای این کار داشته‌های بومی (اندیشه ایران-اسلام) را با دانش یونانی ترکیب می‌کند. چراکه اتویپا یا آرمان‌شهر قیام علیه تاریخی است که به سرنوشت بدل گشته است و در این وضعیت برای مسائل انسانی اهمیت خاصی قائل است (گودن، ۱۳۹۲: ۶۳)؛ بنابراین فارابی علیه سرنوشت مسلم عصر خود، یعنی نالایقی و فساد خلفاء، نابرابری عدالت اجتماعی، حاکم شدن شر ارادی در انسان و... که همه ناشی از افعال انسانی است، به پا می‌خیزد. او قصد دارد انسان را با جامعه مطلوب سیاسی آشنا کند که پایه‌های آن حرکت وجودی او به سمت سعادت است. در این مسیر رئیس اول به واسطه ارتباط با عقل به فیض و فضیلت نائل شده و دیگران را نیز از تاریخ تاریک رهایی می‌بخشد. به بیان ساده، آرمان‌شهر (جامعه مطلوب سیاسی) فارابی، نه تنها از نیاز تاریخی برآمده است بلکه از آن گذر می‌نماید یا به تعبیر دیگر واقعیت تاریخی را به بهترین شیوه ممکن بازسازی می‌نماید.

نتیجه‌گیری

بحران سیاسی-فکری عصر فارابی، او را با واقعیتی مواجه کرده است که اساساً واقعیتی وارونه شده در سیاست جامعه اسلامی است. تخاصم مذاهب اسلامی و تلاش‌های کلامی برای برتری دادن به یک مذهب، فساد دربار و سوءاستفاده از عنوان خلیفه، تفرقه و نبودن تعاون اجتماعی در رسیدن به خیر و... فارابی را وامی‌دارد تا به سوی ساختن آرمان‌شهری ایرانی-اسلامی-یونانی حرکت کند؛ آرمان‌شهری که به نمونه بی‌نظیر در تاریخ فلسفه سیاسی اسلام بدل شده است. آنچه به این آرمان‌شهر رنگ و بوی نوینی می‌دهد ترکیب انسان و سیاست در این آرمان‌شهر است. چه اینکه سرشت ارادی انسان که متأثر از فلسفه و اخلاق است می‌تواند سیاست راستین را تحقق بخشد. اگر سرشت انسان به سمت خیر ترغیب شود، سیاست هم به خیر برین رهنمون می‌شود و مایه سیاست راستین می‌گردد و اگر اراده شر بر او حاکم شود، تخاصم فرهنگی، فساد اجتماعی، نابرابری و ستمگری حاکم می‌گردد. پس می‌توان جهت‌گیری فارابی را -که هم‌زمان ترکیبی از آرمان و واقعیت است- این‌گونه ترسیم کرد: سرشت پاک انسان میل به پیوند با عقل فعال دارد و همین است که جایگاه عادلانه او را تعیین می‌کند و نهایتاً تعیین این وضعیت با نبی، فیلسوف یا امامی است که عامل دستیابی به سعادت راستین یا زندگی در مدینه فاضله است؛ بنابراین آرمان‌شهر فارابی از درون واقعیت تاریخی، اخلاق اجتماعی، فلسفه یونانی، حکمت ایران‌شهری و انسان‌شناسی ایرانی-اسلامی شکل می‌گیرد؛ اما در جهت عکس اگر سرشت آدمی ارادی یا غیرارادی به سمت شر هدایت شود، عقل نابود می‌شود و از بین می‌رود و نهایتاً پادشاه یا خلیفه ستمگر، بابتی عدالتی، شقاوت را دست‌مایه زیست مردمان می‌کند که نتیجه آن پرورش انسان‌های جاهل و مدینه‌های غیر فاضله است که از نظر فارابی امکان هدایت آن‌ها به سمت خیر وجود ندارد. بر اساس همین بحران فارابی می‌کوشد سیاست را دستخوش دگرگونی کند. مهم‌ترین بحران عصر او را شاید بتوان غیراخلاقی بودن سیاست دانست. در مقابل فارابی سیاست اخلاقی را طرح می‌نماید. در کل می‌توان گفت

آرمان‌شهر فارابی، اگرچه اندیشه‌های یونانی، ایران‌شهری و اسلامی را در خود مستتر دارد اما به صورت اعم، مبتنی بر نیاز و واقعیت‌های تاریخی و امکانی است که نمونه‌های آن در گذشته وجود داشته ولی اکنون به دلیل خطای انسانی از بین رفته است؛ بنابراین آرمان‌شهر فارابی اعتراضی علیه شکل گرفتن تاریخ وارونه است که نفس انسانی آن را رقم زده و این وضعیت باید اصلاح شود. اساساً این تعبیر همانا مهم‌ترین ویژگی آرمان‌شهر نیز هست؛ بنابراین پیوند اخلاق و سیاست، راه‌حلی است برای رفع بحران افسارگسیخته‌ای که سیاست نقش اول و آخر آن را بازی می‌کند. شاید بتوان گفت؛ در فلسفه فارابی سیاست ابزار سعادت است. در پایان به نظر می‌رسد؛ اندیشه فارابی دارای بداعت‌های خاص خود نیز است. چه اینکه فارابی انسان‌شناسی سیاسی خود را بر تقابل خیر و شر، عدالت سیاسی خویش را بر معنویت سیاسی بنا می‌کند و بر این اساس گونه‌های متفاوت جامعه را از هم متمایز می‌سازد که البته تنها یکی از آنها وافی به مقصود است.

منابع

- اردستانی، مریم (۱۳۸۳)، «فارابی، سیاست ارسطو و پولس فارسی»، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، چاپ دوم، تهران: نشر کویر.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران، آگه.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱)، *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- آشوری، افشار نادری، داریوش، نادر (۱۳۸۷)، *مقدمه و دیباچه بر آرمان‌شهر*، تامس مور، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۶)، *گستره شمول قانون ملل راولز*، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره ۷.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۳)، «محدودیت‌های تاریخی آرمان‌شهر فارابی»، ترجمه بدرالسادات شاه رضایی، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، چاپ دوم، تهران: نشر کویر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴)، *فلسفه مدنی فارابی*، تهران: شوری عالی فرهنگ و هنر.

دایبر، هانز (۱۳۸۳)، «مسأله تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمه: شهرام پازوکی، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، چاپ دوم، تهران: نشر کویر.

روویون، فردریک (۱۳۸۵)، *آرمان‌شهر در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه: عباس باقری، تهران: نشر نی.

ساکت، محمدحسین (۱۳۸۳)، «فارابی و تلخیص نوامیس افلاطون»، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، چاپ دوم، تهران: نشر کویر.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۹)، *اندیشه سیاسی فارابی*، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۳۶.

عنایت، حمید (۱۳۸۵)، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تصحیح و تقریر: صادق زیباکلام، چاپ چهارم، تهران: روزنه.

فارابی، ابونصر (۱۳۷۶)، *السیاسة المدینه*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش

فارابی، ابونصر (۱۳۸۲)، *فصول المنتزعه*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۹)، *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی تهران: ناشر کتابخانه طهوری.

فارابی، ابونصر (۱۳۷۱)، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق: جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۳)، «پیشگفتار»، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، چاپ دوم، تهران: نشر کویر.

گودن، کریستیان (۱۳۹۲)، *آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟* ترجمه سوسن شریعتی، تهران: قصیده سرا.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۹۱)، *فیه ما فیه*، برگرفته از تصحیح بدیع‌الزمان فروزان فر، چاپ دوم، تهران: زرین.

مور، تامس (۱۳۸۷)، *آرمان‌شهر (یوتوپیا)*، ترجمه: داریوش آشوری و نادر افشار نادری، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.

مهاجر نیا، محسن (۱۳۸۰)، *دولت در اندیشه سیاسی فارابی*، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

مهاجر نیا، محسن (۱۳۸۶)، *اندیشه سیاسی فارابی*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

منابع عربی

فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، *المله*، تحقیق: محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.

فارابی، ابونصر (۱۹۷۱)، *فصول منتزعه*، تحقیق: فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.

Ricoeur, paul (1997), *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia university press.

Cornford, F.M (1980), *From religion to Philosophy*, Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press.