

در آمدی تطبیقی بر ماهیت مدینه فاضله در آرای فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی

عارف برخوردار^۱

استادیار گروه اندیشه سیاسی مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۲۷ - تاریخ تصویب: ۹۳/۲/۲۸)

چکیده

مدینه فاضله، جامعه‌ای است که انسان همواره در پی تأسیس آن بوده، جامعه‌ای برین و امیدی و مطابق میل و بر وفق مراد انسان‌ها، جامعه‌ای که در آن همه انسان‌ها با خوشبختی و سلامت و به‌دور از فقر و نادانی در کنار همدیگر زندگی می‌کنند. این کمال‌یابی، به‌طور دایم فکر عده‌ای از متفکران را مشغول داشته است تا حکومتی فاضله و آرمانی طراحی کنند که برآورنده این آرمان‌ها باشد. در فلسفه اسلامی، اندیشمندان مسلمان برای دستیابی به این شهر آرمانی، تلاش‌های زیادی کرده‌اند. فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی از جمله اندیشمندانی‌اند که در این زمینه نظریه‌پردازی کرده و زمینه‌ساز تحولات زیادی - چه در بعد فلسفی، تشریحی و نظری و چه در بعد عملی و حکومتی - بوده‌اند. فارابی عمدتاً فلسفه را مبنای کار خود قرار داده و در طرح‌ریزی مدینه فاضله خود، بر استدلال‌های فلسفی و نظری تأکید کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی مدینه فاضله خود را با ابعاد عملی و تشریحی طرح‌ریزی کرده و نظریه نظام امامت شیعی را در قالب مسائل فلسفی - کلامی در مدینه فاضله خود بسط داده است. بنابراین، این نوشته به این موضوع می‌پردازد که با اینکه خواجه نصیرالدین طوسی در طرح‌ریزی مدینه فاضله خود از همان ذهنیتی برخوردار بوده که فارابی داشته و از مدینه فاضله فارابی الگوبرداری کرده است، فلسفی و نظری اندیشیدن فارابی درباره مدینه فاضله، او را از عملی و تشریحی اندیشیدن خواجه نصیرالدین طوسی جدا کرده است.

واژگان کلیدی

امامت شیعی، تشریحی، فلسفه اسلامی، فلسفی، فلسفی - کلامی، مدینه فاضله

مقدمه

تاریخ بشر نشان می‌دهد که انسان همواره در پی تأسیس جامعه‌ای برین بوده است؛ جامعه‌ای که در آن، همه امور مطابق میل باشد. این کمال‌یابی همیشه فکر عده‌ای از متفکران را مشغول داشته و آنان را به طراحی حکومتی آرمانی وادار کرده است. چنین جامعه‌ای را در زبان لاتین ائوپیا، در زبان عرب مدینه فاضله و در فرهنگ فارسی آرمانشهر نامند (مکارم، ۱۳۷۷: ۱۹). Utopia نام کتابی است که توماس مور نوشته است و طی آن جزیره‌ای خیالی به نام یوتوپیا را توصیف کرده که در آنجا سیاست و قانون و همه چیز در کمال خوبی اجرا می‌شود. معانی دیگر این واژه عبارت است از: دولت یا کشور کامل و آرمانی، کشور خیالی، کتابی که درباره کشور مرفه‌الحال و خیالی بحث می‌کند، مدینه فاضله، جزیره خیالی (7: Tod and Wheeler, 1978). مدینه فاضله جامعه‌ای است خیالی، جایی است دست‌نیافتنی که تصور آن همواره در افق آرزوی بشر نمونه خیر برین و زیبایی بوده است. یکی از آرزوهای آدمی در طول تاریخ، دستیابی به جامعه‌ای بوده است که رستگاری خویش را در آن تحقق بخشد، در فضایی بایسته استعدادهای خود را از قوه به فعل درآورد و کمال معنوی را با آرامش روحی و بی‌نیازی مادی درآمیزد. از آن هنگام که جامعه انسانی پدید آمد، آدمی همواره در جست‌وجو شهر آرمانی بوده است؛ گاهی آن را به صورت بهشت این جهانی تصور کرده، زمانی نیز با چنگ زدن به اسطوره عصر زرین، دورانی را به یاد آورده که زندگانی‌اش با طبیعت گشاده‌دست درآمیخته بوده و در آسایش و آزادی و فراوانی به سر می‌برده است (سگال، ۱۳۵۸: ۱۱۴).

بنابراین، آرمانشهری پیشینه‌ای طولانی دارد. افلاطون آرمانشهر خود را با نوشتن کتاب جمهور توصیف کرد و در آن معتقد بود که نوع بشر، هرگز از رنج و محنت نجات نخواهد یافت؛ مگر آن‌گاه که فلاسفه حقیقی، زمامدار امور سیاسی شوند (۱۳۸۶: ۱۵۲). آگوستین در کتاب شهر خدا، صلح و عدالت‌خواهی را دو ویژگی مدینه خود می‌داند و چنین مدینه‌ای را در آسمان‌ها سراغ می‌دهد و شهرهای زمینی هر مقدار که به این دو آرمان نزدیک‌تر شود، شایسته احترام می‌شود (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۷۳: ۳۹۹). تامس مور در مدینه خود، مالکیت خصوصی و پول را لغو می‌کند، برای هر کشاورز، فقط دو سال کار کافی می‌داند و مردم هم اگر روزی شش ساعت کار کنند، همه نیازهایشان برطرف می‌شود، زمامدار مادام‌العمر انتخاب می‌شود؛ مگر آنکه احتمال یکه‌تازی باشد (۱۳۷۳: ۸۵). ویل دورانت در مدینه فاضله خود، علم و اختراعات را می‌ستاید و به آمریکا و هم‌پیمانان اروپایی‌اش، نظر تحسین‌آمیز می‌افکند که چگونه به برکت چراغ جادوی علم، بشر را از فقر، جهل، مرض و تاریکی شب نجات دادند و زمین را رونق بخشیدند (همان: ۸۵). ارسطو در کتاب سیاست، کامپانلا در کتاب شهر خورشید، بیکن در کتاب‌های ارغنون جدید و آتلانتیس نو و فلاسفه‌ای همچون کانت، هگل و راسل با عرضه

افکار خویش، همگی در پی این بهشت گمشده بوده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی نیز تلاش‌های زیادی در این زمینه صورت پذیرفته است؛ فارابی و خواجه نصیرالدین از جمله این اندیشمندان بوده‌اند. فارابی دستگاه پیچیده فلسفی با اجزای مرتبط و منضبطی عرضه کرد. وی عمدتاً فلسفه را مبنای کار خود قرار داد و تعریف وسیعی از آن به دست داد. وی معتقد است: «همانا فلسفه حدود ماهیت است و آن علم به موجودات آن‌گونه که موجودند، می‌باشد. حد صحیح توسط فن فلسفه انجام می‌پذیرد و این فن با استقرای جزئیات به تبیین می‌پردازد. هیچ موضوع علمی‌ای چه الهیات، چه طبیعیات، چه منطق و چه ریاضیات و یا سیاست بی‌نیاز از آن نیست. فن فلسفه استنباط اینهاست و هیچ‌چیز از موجودات عالم بی‌نیاز از فلسفه نیست و آن علمی است به مقدار توان انسان» (۱۳۷: ۱۳۴) و در این راه منطق، ابزار تفکر فلسفی است. در بحث فارابی درباره رابطه رهبری و کسب فیض و دانش، سه الگو را می‌توان مطرح کرد: ۱. بخشش عقل فعال و قوه متخیله (رهبری پیامبری)؛ ۲. بخشش عقل فعال به عقول دیگر و بالاترین آن عقل مستفاد (رهبری فیلسوف شاه)؛ ۳. با ترکیب عقل مستفاد و تخیل، نوع رهبری فیلسوف- پیامبر- پادشاه پدید می‌آید. پیرو همین بحث در اندیشه فارابی درباره رابطه مذهب و فلسفه، سه دیدگاه وجود دارد: ۱. دانشمندانی نظیر لئو اشتراوس شلوموینس، فوزی نجار، ماجد فخری، ریچارد والزر و دیگران که قائل به برتری فلسفه بر مذهب‌اند؛ ۲. اندیشمندانی همانند محسن مهدی و جوئل کرامر که قائل به همگونی و سازگاری مذهب و فلسفه‌اند؛ ۳. دسته سوم افرادی نظیر فرانز روزنتال که معتقدند فارابی فلسفه را برای اثبات حقیقت فلسفه به کار برد یا دایبر که تأکید دارد مذهب برتر از فلسفه است.

از مجموعه این مباحث، استنباط می‌شود که در مواردی که فارابی بحث رابطه مذهب و فلسفه یا تخیل و عقل را مطرح کرده است، نظر دسته اول را ثابت می‌کند. فارابی در تحصیل السعاده معتقد است که فیلسوف واقعی برای اینکه رئیس اول باشد، باید علاوه بر فضایل فکری که حرفه اصلی وی محسوب می‌شود، دارای توان قانونگذاری و توان اعمال اراده قانون الهی بر مردم باشد و در عین حال باید بتواند از قوه تخیل خود برای ترغیب مردم به این نوع سعادت و اقناع آنها استفاده کند و رهبری توانا باشد. فارابی روش استدلال را فلسفه می‌داند و روش‌هایی را که از تخیل استفاده می‌کنند، مذهب/ملکه می‌خواند. او معتقد است موضوع هر دو در مدینه فاضله، سعادت نهایی و شناخت اصل اول و علت وجود است؛ اما آنچه را فلسفه استدلال می‌کند، مذهب از راه تخیل و محاکات تصور می‌کند (۱۹۸۳: ۹۲-۹۳). فارابی در الحروف، به پیوند بین دین و فلسفه اشاره کرده، معتقد است که دین اگر از فلسفه حقیقی پیروی کند، انسان‌ها را به سعادت می‌برد (همان: ۴۰-۴۴). وی در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله نیز از دو وجه ارتسام شناخت از راه فلسفه و تمثیل در نفوس انسانی بحث می‌کند. حکمای مدینه فاضله از

برهان عقل و تصدیق یقین استفاده می‌کنند و بقیه مردم از محاکات، مثال‌ها و نمودارها به امور پی می‌برند (۱۳۷۸: ۴۷).

در خصوص دسته سوم -اندیشمندانی که قائل به برتری مذهب بر فلسفه بودند- نیز در *تحصیل السعادة و التنبيه على السبيل السعادة* گفته شده است که فارابی در نهایت، با وجود اهمیتی که به فلسفه عملی می‌دهد، آن را تابع و پیرو فلسفه نظری و فضیلت نظری می‌داند. در مجموع، به نظر می‌رسد که فلسفه عملی تابع فلسفه نظری است؛ اما این تبعیت از یک طرف برای انتقال علوم نظری به مردم از راه محاکات و مماثلات است -یعنی مکمل فلسفه است- و از طرف دیگر، در صورت نبود فرمانروای فیلسوف سبب حفظ مدینه فاضله است.

مسئله دیگری که در اینجا اهمیت دارد، این است که در رهبری رئیس اول، دانش نظری اولویت و برتری دارد یا دانش عملی. فارابی در این زمینه از یک سو به اهمیت دانش نظری و حکمت اشاره دارد و آن را خاص رئیس اول می‌داند و از سوی دیگر، در برخی آثار تأکید زیادی بر دانش عملی دارد؛ برای نمونه پادشاه همان است که پیشه او کشورداری و اداره شهرهاست. او در هر زمانی که سرپرست شهر شود، در به‌کارگیری این پیشه تواناست (۱۳۸۲: ۳۷). در مقابل، در *تحصیل السعادة* آمده است که برای اینکه فرد واقعاً فیلسوف کامل باشد، باید هم دارای علوم نظری و هم استعداد به‌کارگیری آنها برای سودمندی از تمام ظرفیت‌هایش باشد (۱۹۸۳: ۳۹-۴۰). اما به نظر می‌رسد که به این تفاوت می‌توان از سه منظر نگریست: از یک منظر، دانش نظری در شرایط رهبری، اصل اساسی است و همچنان که در فصول متزعه اشاره شده است، بقیه موارد، اسباب و لوازم آن است؛ از منظر دوم، می‌توان دانش را بر اساس تقسیم‌بندی فارابی به سه دسته شرف موضوع، کامل بودن استدلال و فایده آن تقسیم کرد. دانش نظری عمدتاً به واسطه دو شرط اول، برتری دارد؛ ولی دانش عملی به واسطه فایده‌اش، اهمیت دارد. منظر سوم اینکه فارابی نوع الگوی بالقوه و بالفعل بودن ارسطویی را مد نظر داشته است. داشتن دانش نظری، فیلسوف را بالقوه فیلسوف می‌کند؛ اما برای اینکه این امر بالقوه به کمال برسد، بالفعل شدن و قرار گرفتن فیلسوف در جایگاه اصلی خود مهم است. از طرف دیگر، ایجاد مدینه فاضله از منظر تعاون و همکاری افراد با هم نیز اهمیت دارد؛ زیرا تنها در مدینه فاضله است که افرادی می‌توانند هم به قوام وجودی و هم تحقق بخشیدن به کمال انسانی کمک کنند؛ یعنی حتی فیلسوف واقعی هم نمی‌تواند بدون جامعه خود را فعلیت بخشد. بنابراین، بر اساس این استدلال‌ها، فارابی در مباحث خود بیشتر بر فلسفه و روش فلسفی و نظری تأکید کرده و حتی وی مدینه فاضله خود را بر اساس مسائل فلسفی و نظری طرح‌ریزی کرده است و به گفته قادری: «مدینه فاضله فارابی در عالم معقولات جای دارد» (۱۳۷۸: ۱۴۴).

اما خواجه نصیرالدین طوسی هم شارح و مفسر خوبی برای فلسفه سیاسی فارابی است و هم در زمینه فن سیاسی دارای نظریه‌های خاصی است. وی نظریه نظام امامت شیعی را در قالب مسائل فلسفی - کلامی به‌مثابه نظامی که زمینه‌های رشد و کمال انسان را فراهم می‌کند، به‌دست داده است. تفکر سیاسی خواجه نصیرالدین به تفسیر جهانی می‌پردازد که آن را هدفمند و انسان را کمال‌نگر و کمال‌گرا دانسته و سیاست را در آن الهی قلمداد کرده است و چنین سیاستی فقط در نظام امامت تصور و اجرا می‌شود. محقق طوسی، فلسفه عملی و مدنی خود را بر فلسفه نظری بنا نهاده است و رابطه مستقیمی بین هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها قائل است و در این زمینه آنچه از راه عقل عملی در حکمت عملی به ارزش‌های فردی و اجتماعی و حسن و قبح‌های عقلی می‌رسد، با معارفی در ارتباط است که حکیم الهی در حکمت نظری خود از راه قوه عاقله و منبع وحی دریافت می‌کند و آنها را برای خود و دیگران عملی می‌سازد. خواجه نصیرالدین انسان را مدنی‌الطبع و سیاست را برای حیات جمعی و عملی ضروری می‌داند؛ زیرا در جهان‌بینی وی، انسان موجودی کمال‌گرا و کمال‌خواه است تا با گرایش به هم‌نوعان خود و ایجاد همکاری و همیاری، به خیرخواهی گرایش پیدا کند. وجود چنین بنیادهایی، خواجه نصیرالدین را وادار کرده است تا در جهت رسیدن و رساندن انسان به کمالات خود، به تشکیل جامعه‌ای بپردازد که در آن، تمام پیکره نظام سیاسی تشکیل‌یافته، او را به سعادت برساند؛ این بنیادها عبارت‌اند از: اصل وجود و واقعیت عینی و خارجی برای آن تقسیم‌هایی که صفت وجود یافته و موجود شده است (اعم از موجودات عام عمومی و موجودات خاص سیاسی و تقسیم آن به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه که بنیادهای عام و بعید سیاست را تشکیل می‌دهد)؛ لزوم بعثت پیامبران و نصب امام معصوم (ع) که با اتصال به منبع وحی به تشریح و تقنین بپردازد تا افراد به کمالات معنوی خود برسند؛ اصل عدالت؛ و در نهایت قاعده لطف که بر اساس آن، عالم بالا یا معقولات به عالم پایین یا محسوسات اتصال می‌یابد و در این حلقه اتصالی ابتدا به نبی و امام و سپس به انسان‌های عادی می‌رسد.

بر اساس اصول ذکرشده، خواجه نصیرالدین انسان را موجودی مخلوق خداوند می‌داند که در پی خیر و سعادت است و خیر و سعادت او نیز تنها از راه زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه سیاسی که خود نیازمند نوعی مدیریت سیاسی است، قابل حصول است. خواجه نصیرالدین مدیریت سیاسی را در دو بعد نظری و عملی تصور می‌کرد و با پایه قرار دادن بعد نظری، بعد عملی را پایان و نتیجه آن می‌دانست. وی با طرح و رد رویکرد سیاست طبیعی یا ناقصه، اقدام به عرضه مدیریت سیاسی متعالی و متعادل بر اساس رویکرد سیاست انسانی و به تعبیر خودش کامله کرد. وی به انسان نگاهی توحیدی داشت و با شناخت مبدأ و مقصد انسان بر اساس این دیدگاه، نیازهای اساسی او را تشخیص می‌داد و حکومت یا شکل عملی سیاست

را برای برآورده کردن آن، موظف به انجام دادن کارهای ویژه‌ای می‌دانست. بنابراین، دیدگاه وی درباره مسائل، بیشتر تشریحی است و وی اصول سیاست عملی و مدیریت سیاسی جامعه مورد نظر خود را بیشتر در بحث امامت و جانشینان وی مطرح کرده است.

مدینه فاضله در نظام فکری فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی

«مدینه فاضله در نظام فکری فارابی، اجتماعی است که افراد آن، سعادت را می‌شناسند و در اموری که آنها را به این غایت برساند، تعاون و تعاضد دارند یا اینکه معموره‌ای است خودکفا که گروهی انسان که همگی مفروض به فطرتی سلیم بوده و مشترکاً مستعد قبول معقولات هستند، یکدیگر را برای تحصیل سعادت معاونت می‌کنند» (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۱). عامل ائتلاف مدینه، اشتراک نظر درباره اشیاى مشترکی است که خود سبب افعال مشترک شود. این رأی مشترک که مصدری از عالم بالا دارد و از طریق رئیس مدینه به اندیشه‌ها وارد شده، منشأ افعال جمیع اهل مدینه شده است. در اندیشه فارابی، مدینه فاضله به خودی خود غایت نیست؛ بلکه وسیله نیل به سعادت است و قاعدتاً نظام آن باید تابع معنایی باشد که فیلسوف ما از سعادت مراد می‌کند. وی در بعضی از کتاب‌های خود، سعادت قصوا را مستلزم رفع حجاب تن و اتصال به حق می‌داند و هر جا از سعادت قصوا سخن به میان آورده، اعراض از عالم ماده و کون و فساد را شرط لازم آن دانسته است (همان: ۲۳). بر این اساس، سیاست فارابی طرح عملی در مقابل احکام قواعد و تدبیر و نظام‌های سیاسی موجود نیست؛ بلکه وی آن‌قدر متوغل در علوم نظری و نظریه سیاست است که حتی به استنباط احکام و فروع از اصول چندان عنایت نمی‌کند. اما از نظر خواجه نصیرالدین، مدینه فاضله اجتماع افرادی است که اهدافشان فراهم کردن خیرات و استفاده از آنها و از بین بردن شرور است. از آنجا که خیرات از خیر مطلق سرچشمه می‌گیرد و خیر مطلق واحد است، بنابراین چنین مدینه‌ای واحد است. افراد این اجتماع به دلیل آنکه همگی عزمشان بر تحصیل خیرات است، در آرا و افعال اشتراک دارند. اینان چون افکار و عقایدشان مطابق با حق واحد است، پس همه در این اعتقادها موافق یکدیگرند و هر آنچه دارند، کمال است و در جهت رسیدن به کمالات بیشتر است (نصیرالدین طوسی (الف)، ۱۳۷۷: ۲۸۰). بر این اساس، خواجه نصیرالدین در تعریف مدینه فاضله، برخلاف فارابی، غایتش کوشش مردم مدینه برای فراهم آوردن نیکی و ستردن بدی‌هاست و مردم در اندیشه‌ها و باورهایشان همانند و هماهنگ‌اند و در صورت هماهنگی در رفتار و باورشان است که جنبه عملی و تحقیقی شهر آرمانی خواجه، معنا و مفهوم پیدا می‌کند و غایت مردم مدینه فاضله که رسیدن به کمال حقیقی است، در گرو این است که همسو با یکدیگر عمل کنند و رفتارشان موافق با یکدیگر باشد. بنابراین، در مدینه فاضله فارابی، رئیس مدینه مقدم بر مدینه

است و وجود و دوام شهر، قائم به او است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۷۷)؛ اما در اندیشه خواجه نصیرالدین، بارزترین ویژگی شهر آرمانی هماهنگی در باور و رفتار اهل مدینه است که بی آن، شهر آرمانی معنا و مفهوم نمی‌یابد.

در باره رئیس اول مدینه فاضله باید اذعان داشت که هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به سعادت است و انسان نخست باید سعادت را بشناسد و چنین شناختی باید به واسطه مراد مرشد باشد تا راهنمای او باشد و این مرشد و راهنما در شهر آرمانی فارابی «رئیس علی‌الاطلاق» است که در سلسله مراتب سیاسی-اجتماعی، به هیچ وجه نیازمند رئیس و مخدومی نیست و خود در چکاد هرم اجتماعی فرمان می‌راند. وی در پایه‌ای است که همه علوم و معارف بالفعل را به دست آورده است و در هیچ امری نیازمند کس دیگری نیست که او را رهبری و هدایت کند و برای او نیروی ادراک امور و وقایع تدریجی الوقوع است و هم نیرویی قوی و کامل که به وسیله آن وظایف هرکسی را به درستی معین می‌کند. «این قوا و احوال صرفاً در ارباب طبایع عالیه یافت می‌شود؛ در آن هنگام که نفس وی به عقل فعال پیوسته شود و فیوضات لازم را بلاواسطه بگیرد. این چنین انسانی در حقیقت و به نزد قدما، پادشاه نامیده می‌شود و این همان انسانی است که باید گفت وحی الهی بر او نازل شده، چنین رهبری در معرض فیض عقل فعال است، هرگاه فیض به خرد او برسد، حکیم و فیلسوف می‌شود و اگر بر قوه متخیله او اثر کند، نبی و منذر می‌گردد. این گونه افاضت که از سوی عقل فعال به عقل منفعل می‌رسد، به میانگین عقل مستفاد، همان وحی خدایی بود، و چون عقل فعال خود فیاض از سبب اول است، بدین جهت می‌توان گفت که وحی کننده در حقیقت سبب اول خواهد بود به میانگین عقل فعال و بنابراین، ریاست فائده این گونه انسان‌ها، ریاست نخست خواهد بود و سایر ریاست‌های انسانی پس از او، ناشی از او می‌باشد» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۲). بنابراین، فیلسوف یا رئیس اول مدینه فارابی، در پیوند با عقل فعال مشروعیت حاصل می‌کند. مشروعیت وی را نباید در حالت پذیرش مردم و تحقق عینی حکومت وی تفسیر کرد. وی صرف نظر از اینکه در عمل قدرت را در جامعه به دست داشته باشد یا خیر، نمونه‌ای از کسی است که از عقل مستفاد برخوردار بوده، شایسته زعامت جامعه است. بنابراین، به نظر فارابی ریاست فائده بر انسان‌ها از راه وی است و در پیوستگی به عقل فعال، و این معنی نبوت است و وجود این رهبر آرمانی بر شهر آرمانی فارابی مقدم است و این برداشت فارابی، به حکمت نبوت اشاره دارد. همچنین، از نظر فارابی، رئیس مدینه فاضله واضع النوامیس (قانونگذار)، امام، فیلسوف و ملک است (۱۹۸۳: ۲۹). فارابی همین معنی را در *فصول المانی* هم آورده است که از ذکر آن خودداری می‌کنیم (۱۹۶۱: ۲۹). همچنین، فارابی او را امام می‌خواند؛ زیرا قانونگذاری است که از قوانین عقول مفارقه و اجرام آسمانی برای جامعه انسانی الهام می‌گیرد.

نیز فارابی زمامدار مدینه را ملک می‌نامد؛ زیرا او کسی است که به مراتب اعلای فضیلت و کمال و تقوا رسیده و متخلق به اخلاق الهی شده است. این ملک حقیقی همچنین، فیلسوف حکیم و متعلقی است که به فیض عقل فعال، به ادراک حقایق عالیّه ثابتّه نایل آمده و قوه ناطقه او به مشاهده نور الهی و عقول مجرده، توانمند شده و عقل مستفادش با عقل فعال در نقطه‌ای بهم متصل شده است؛ به نحوی که هرچه متعلق معرفت راستین است بر او معقول شده و قوه متخیله او نیز پذیرای فیض عقل فعال شده و صور محاکمی و مثال‌ها، در او منقش شده است و یکی از اسباب اطلاق نام نبی به او، برخاسته از همین دریافت فیض در قوه متخیله اوست (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۳۵). فارابی برای رئیس مدینه فاضله، دوازده صفت ذاتی و اکتسابی تشخیص داده؛ اما در *فصول المدنی* به شش صفت اکتفا کرده است. وی در *تحصیل السعاده*، شرایط را به طور کلی بیان کرده است: ۱. تام الاعضا باشد؛ ۲. طبعاً تیزفهم و صاحب قدرت تصور باشد؛ ۳. دارای حافظه‌ای قوی باشد؛ ۴. تیزهوش و باذکاوت باشد؛ ۵. خوش عبارت باشد؛ ۶. دوستدار علم و منقاد حکمت باشد؛ ۷. حریص و آزمند در الکل، شراب و نکاح نباشد و از لعب بپرهیزد و نسبت به لذات ناشی از آن اکراه داشته باشد؛ ۸. دوستدار راستی و راستگویان و دشمن دروغ و دروغگویان باشد؛ ۹. بزرگ‌نفس و دوستدار کرامت و طالب رفعت باشد؛ ۱۰. دوستدار عادل و عدل و دشمن ظالم و ظلم باشد؛ ۱۱. در عزم و تصمیم او خلل راه نیابد و به طور جدی به کارهای شایسته و سزاوار اقدام کند؛ ۱۲. درهم و دینار و دیگر اعراض دنیا در نظر او بی‌مقدار باشد (۱۹۸۳: ۴۴). فارابی خصایص دیگری را نیز برای رئیس مدینه فاضله بر می‌شمارد که عبارت‌اند از: حکمت، تعقل تام، جودت اقناع، جودت تخیل، قدرت جهاد و نداشتن هیچ نقص جسمانی. به جز صفات ذاتی و اکتسابی رئیس مدینه، فارابی خصایلی را نام می‌برد که می‌توان آنها را نیروهای مدیریتی یا صفات سیاسی رئیس اول نام نهاد که عبارت‌اند از: ۱. جودت ادراک اشیا؛ ۲. عمل بر حسب پدیده‌های حادث تدریجی در طول زمان؛ ۳. جودت ارشاد غیر از خود به کارهای خیر؛ ۴. قدرت به‌کارگیری هرکس در جایگاه خود بر حسب اهلیت و استعداد؛ ۵. قدرت تقدیر، تمدید و تسدید اعمال؛ ۶. توان به‌کارگیری همه امور برای سوق اهل مدینه به سوی سعادت (۱۳۷۱: ۴۹).

بنابراین، پیداست که رهبری با ویژگی‌های دوازده‌گانه‌ای که فارابی ذکر می‌کند، در مقام حکیم یا پیامبر، برای نظامی آرمانی در نظر گرفته شده است و بی‌چنین رهبری، این نظام تحقق‌یافتنی نیست. فارابی به این نکته آگاه است که رهبری با این ویژگی‌ها، همیشه یافت نمی‌شود؛ از این رو می‌گوید چنانچه کسی با این صفات پیدا نشد که فرمانروای شهر آرمانی شود، به شش شرط باید بسنده کرد و چنانچه پس از درگذشت رئیس اول، کسانی با این شرایط برای جانشینی او یافت نشد، باید قوانین و اصولی را تثبیت کرد که او مقرر کرده است.

اما در تفکر خواجه نصیرالدین، رئیس مدینه از حکماست و قوه تمییز و ادراکش از مفاهیم و مقولات سیاسی و غیرسیاسی در حکمت نظری و عملی از همه مردمان قوی‌تر است؛ بنابراین وی مقتدای اهل مدینه و بلکه رئیس الرؤسا می‌شود. رئیس مدینه بر اساس تنظیم امور جامعه و رعایت عدالت نسبت به طوایف مختلف، هر طایفه‌ای را در محل و موضع خود جای می‌دهد (نصیرالدین طوسی (الف)، ۱۳۷۷: ۲۸۴). قرار گرفتن هر طایفه در جای خود، نشانه اطاعت از رهبری مدینه فاضله و اقتدا به اوست و اگر این اقتدا صورت نگیرد، در پیروی از رهبری رئیس مدینه انحراف ایجاد می‌شود (همان‌جا). ویژگی رهبران و مدبران مدینه فاضله آن است که ممکن است رهبران آن در یک زمان یا زمان‌های مختلف زیاد باشند؛ اما در وحدت با هم اشتراک دارند؛ زیرا نظر آنها بر یک غایت است و آن رسیدن به سعادت و توجه به معاد حقیقی است (همان: ۲۸۵).

خواجه چه در بحث سیاست نوع اول (سیاست ملک) و چه در بحث مدینه فاضله، برای ریاست مدینه فاضله متوجه کسی است که شایسته اداره چنین مدینه‌ای یا اعمال چنین سیاستی باشد. وی ابتدا به شاخصیت این فرد اشاره دارد: «و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج باشد که به تأیید الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند، در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت» (همان: ۲۵۳). خواجه نصیرالدین در این متن تلاش می‌کند با این توجیه که حقیقت واحد است، میان فیلسوف، امام و ملک جمعی به دست دهد و تأیید الهی هم در برگرفته فره ایزدی است و هم بیان‌کننده بحث اتصال در میان فیلسوفان که عقل مستفاد را به عقل فعال مرتبط می‌سازد و در آخر در برگرفته بحث نص امامت شیعی است. ضرورتی ندارد که چنین فردی را دیگران مشروع معرفی کنند و به تعبیری دیگر، شایستگی او در گرو تحقق عملی حاکمیت او نیست: «ملک در این موضع نه آن است که او را خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آن است که مستحق ملک او بود در حقیقت و اگرچه به صورت هیچ‌کس بدو التفات نکند» (همان، ۲۵۴).

در سلسله مراتب سیاسی و اجتماعی مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، رئیس دارای چهار شرط و خصوصیت است: اول حکمت؛ دوم تعقل تام؛ سوم جودت اقلع و تخییل؛ و چهارم قدرت دفع دشمنان خارجی و ظالمان (همان: ۲۸۷). خواجه نصیرالدین در قسمت دیگری از کتاب *اخلاق ناصری* صفات حاکم را به هفت خصلت می‌رساند: ۱. ابوت؛ ۲. علو همت؛ ۳. متانت رأی؛ ۴. قاطعیت در رأی و نظر؛ ۵. صبر بر مقاسات شداید و ملازمت طلب بی‌سأمت و ملامت؛ ۶. یسار؛ ۷. اعوان صالح که البته نگاه خواجه نصیرالدین طوسی در قسمت اخیر به طور قاطع ناظر بر اوضاع و احوال حکومت‌های عرفی بوده و البته قسمتی از این بیان‌ها برگرفته از دستورالعمل‌های ملوک ایران باستان است که وی رنگ دیگری به آنها داده است.

مباحث مطرح شده مبین این موضوع است که خواجه نصیرالدین با اینکه در بحث رئیس اول، تفکراتی از فارابی به ارث برده است، در تلاش است که این مسئله را توجیه کند که حقیقت واحد است و مانند فارابی میان فیلسوف، امام و ملک جمعی به دست دهد؛ اما در نهایت خواجه نصیرالدین برخلاف فارابی که بحث خود را به نبوت ختم می‌کند و می‌گوید: «رئیس باید با استفاده از مددی که عقل فعال به قوه ناطقه و مخیله اش می‌رساند، حکیم و فیلسوف یا نبی منذر باشد» (۱۹۸۳: ۲۹)، بحث خود را به امامت شیعی یا نص شیعی ختم می‌کند و می‌بینیم که در فیلسوف، امام و ملک، تأیید الهی وی، هم متضمن فره ایزدی است و هم بیان‌کننده بحث اتصال در میان فیلسوفان که عقل مستفاد را به عقل فعال مرتبط می‌ساختند و در نهایت، در برگزیده مباحث تشریحی و نص امامت شیعی است.

در بحث شرایط و ویژگی‌های امام، فارابی در *فصول المَدینی* از دوازده شرط عدول کرده و آنها را به شش صفت تقلیل داده است. در این زمینه، نه تنها به جنبه‌های عملی رئیس بیشتر توجه شده است، به طور کلی وقتی به رئیس قائم و ثانی می‌رسد، حکمت را هم به مثابه یکی از شروط شش‌گانه حذف می‌کند و در عین حال، همچنان فضایل نظری و فکری را سبب و منشأ فضایل صنفی و صناعات عملی می‌داند. بنابراین، فارابی در بحث شرایط رئیس اول، به جز صفات ذاتی و اکتسابی رئیس مدینه، از خصایل دیگری نیز نام می‌برد که می‌توان آنها را نیروهای مدیریتی رئیس اول نام نهاد. اما در اندیشه‌های خواجه نصیرالدین درباره بحث شرایط و ویژگی‌های رئیس اول، خواجه با اینکه شرایط و صفات رئیس اول را از فارابی به ارث برده، آنها را به چهار شرط تقلیل داده است که این چهار صفت، ارتباط نزدیکی به جنبه‌های عملی رئیس اول مدینه فارابی دارد؛ ولی از صفات و فضایل نظری آن، نامی نمی‌برد. خواجه همچنین در بحث صفات حاکم و مدینه سیاسی، مباحثی را مطرح می‌کند که همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، نگاه او در این زمینه به طور قاطع، ناظر بر اوضاع و احوال حکومت‌های عرفی بوده است؛ اما در فارابی پیداست که رهبری با ویژگی‌های دوازده‌گانه، در مقام حکیم یا پیامبر، برای نظام آرمانی‌ای در نظر گرفته شده است که بیشتر جنبه فلسفی آن مد نظر بوده و نه نظام عادی. از این‌رو، در شهر آرمانی فارابی، چنین رهبری تحقق‌یافتنی نیست و شاید دلیل اینکه فارابی به جزئیات شهر آرمانی نمی‌پردازد و درباره امور سیاسی و اجتماعی سخن نمی‌گوید، در همین باشد که رهبری با این خصلت‌های والا، خود با الهام گرفتن از آسمان در تدبیر جامعه و راهبری آن به سعادت تواناست.

از مباحث دیگری که فارابی و خواجه نصیرالدین به آن توجه داشته‌اند، بحث قانون و عدالت است. در زمینه قانون، از آنجا که فارابی قوانین انسانی را درخور شهر آرمانی خویش نمی‌یابد، عقل فعال را واسطه تسری قانون عام کائناتی به نظام مدینه از راه رئیس اول می‌داند.

قانون حاکم بر جامعه مدنی فاضله در مدینه فارابی، ماهیتی خارج از درون انسان و زندگی مدنی او دارد. فارابی برای عقل انسان منشائی الهی قائل است و روند انتقال قوانین عالم مجردات به مدینه فاضله را جریانی با سیر از بالا به پایین می‌داند که با اراده عقل فعال صورت می‌پذیرد. رئیس اول فارابی، برگزیده آسمان و رسول خداست که حکمت و تدبیر الهی را در مدینه جاری می‌سازد. فارابی، جانشین درجه سوم رئیس مدینه را ملک السنه یا پادشاه پیرو قانون می‌داند که وظیفه او اجرای سنن به‌جامانده از رئیس اول مدینه است. فارابی نیز قائل به حس مشترکی در مدینه است که قدر مشترک خطوط هنجاری و ارزش‌های نیک و بد و فصل تمایز عرف جامعه مدنی با دیگر جوامع است. فارابی این حس مشترک را محترم می‌شمارد و آن را منبعی برای اجتهاد و قوانین تکمیلی و تفسیری ملک السنه به حساب می‌آورد. بنابراین، در مدینه فاضله فارابی، قانون الهی حاکم در مدینه نخستین و بنیادی‌ترین شرط تمایز آن از دیگر مدینه‌هاست.

اما در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، با شکل‌گیری جامعه سیاسی، ارتباطات انسان‌ها در معاملات و دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی گسترش می‌یابد و چون انسان‌ها بر شهوت و غضب سرشته شده‌اند، ناگزیر به قانونی بینشان احتیاج است که بر عدالت و انصاف استوار باشد (نصیرالدین طوسی (الف)، ۱۳۷۷: ۱۴۷)؛ اما در اینکه قانونگذار باید چه کسی باشد، باید گفت برای هیچ شخصی شایسته نیست که بدون برتری عقلی و عملی به قانونگذاری روی آورد. پس در تقدیر و تنظیم قانون به شخصی احتیاج است که به الهام الهی از دیگران ممتاز باشد؛ این شخص، یعنی قانونگذار را در تعبیر قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی و در تعبیر متأخران، شارع و اوضاع او را شریعت.

بر اساس مباحث مطرح‌شده، قانون در مدینه فاضله فارابی از جنبه عملی دور شده و بیشتر جنبه نظری یافته است؛ اما خواجه نصیرالدین طوسی بیشتر به جنبه عملی قانون توجه دارد و منظور از قانون، قانون عدالت و فضیلت‌آور است که حفظ آن واجب و بر دولت است که مردم را به انجام دادن آن ملزم کند.

عدالت از جمله مسائل دیگری است که توجه فارابی و خواجه نصیرالدین را به خود جلب کرده است. عدالت در منظومه فلسفی فارابی دارای تعریف‌های متعددی است:

۱. عدالت، خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات؛ ۲. عدالت به معنای ایفای اهلیت: هر جسمی از اجسام جهان مادون‌تر، دارای حق و اهلیتی برای فعلیت و تحقق صورت خویش است؛
۳. عدالت، فضیلتی در اخلاق فرد و عمل به فضایل اخلاقی در رابطه با غیر؛ ۴. عدالت به معنای تقسیم مساوی خیرات: فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی سخن می‌گوید (۱۹۶۱: ۱۴۴)؛ ۵. عدالت، هدف قوانین مدینه: فارابی پس

از تقسیم مساوی خیرات، وظیفه بعدی حکومت را صیانت از آنچه میانشان تقسیم شده است، بر می‌شمرد (همان: ۱۵۳).

اما در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، عدالت از عواملی است که موجب بستگی در جامعه در شکل‌گیری هر نظام سیاسی و تمام آن می‌شود، عدالت با ایجاد وحدت موجب حفظ نظام می‌شود و صفتی است که هم افراد اجتماع و هم نهادهای آن، به آن متصف‌اند (الف: ۱۳۷۷، ۳۲۶-۳۲۷). خواجه نصیرالدین همچون دیگر فلاسفه قدیم، عدالت را در رأس تمام فضایل دانسته، در میان اجناس فضیلت (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت)، عدالت را محصول اجناس دیگری می‌داند. چنین عدالتی با قرار گرفتن هر چیزی در جای خودش حاصل می‌شود و تحقق آن به اعتدال است که بین قوای نفسانی فرد و قوای دیگر در سطح جامعه به وجود می‌آید. عدالت هیئت نفسانی است که هر آنچه ناموس الهی می‌خواهد، از آن صادر می‌شود (همان: ۱۴۳). خواجه در مفهوم دیگری از عدالت، معتقد است عدالت، تهذیب قوه عملی نفس ناطقه است و حصولش موقوف بر حصول سه فضیلت دیگر - یعنی حکمت، شجاعت و عفت - است. کمال قوه عقل عملی در آن است که آنچه تصرف کردنی است، آنچنان تصرف شود که مطابق با حق و حقیقت باشد (همان: ۱۱۰). بنابراین، تعریف‌های پنج‌گانه فارابی از عدالت، بیشتر محتوایی فلسفی دارند. همچنین، مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی فارابی، از مفاهیم ابداعی فلسفه اوست. اما عدالت در منظومه فکری خواجه نصیرالدین، گرچه برگرفته از اندیشه فارابی است و عدالت را همانند فارابی نوعی فضیلت دانسته، تحقق آن را منوط به اعتدال بین قوا می‌داند، بیشتر به جنبه‌های عملی عدالت در جامعه تأکید دارد و می‌گوید عدالت از عواملی است که موجب همبستگی در جامعه و شکل‌گیری نظام سیاسی و بقای آن می‌شود.

دیگر مبحث شایان توجه در مدینه فاضله فارابی و خواجه نصیرالدین، ساختار سیاسی است. ساختار سیاسی در مدینه فاضله هر دو، سه جزء دارد: اول نهاد رهبری؛ دوم نهادها و ارکان حکومتی؛ و سوم گروه‌های مخالف.

فارابی اجتماعات مدنی خویش را همانند ارگانسیم موجود زنده می‌داند که اعضای آن به سلول‌های بدن شبیه‌اند که هر کدام با کار ویژه خود در تعامل با دیگر اعضا با هم تعاون دارند (۱۳۷۹: ۱۲۱). در رأس این ساختار، رئیس قرار دارد که به قلب تشبیه شده است. پس از او، طبقه متوسط که در حقیقت، نهادهای حکومتی است و در مرتبه سوم، توده مردم قرار دارد که در بین آنها، گروه‌های مخالف و نخبگان فکری وجود دارد (فارابی، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۴).

رهبر در مدینه فاضله فارابی، به سه نوع تقسیم می‌شود: ۱. رئیس اول یا رئیس علی‌الاطلاق که شرح آن پیش‌تر گذشت؛ ۲. نوع دوم رهبری یا رؤسای درجه دوم (جانشین‌مائل): فارابی

به این نکته آگاه است که رهبری با ویژگی‌های نوع اول، همیشه یافت نمی‌شود. از این رو، می‌گوید چنانچه کسی با این صفات پیدا نشد، به شش شرط باید بسنده کرد و چنانچه پس از درگذشت رئیس اول، کسانی با این شروط یافت نشد، باید قوانین و اصولی را که او مقرر کرده است، تثبیت کرده، به کار بست. کسی که بخواهد جانشین رئیس اول شود، باید افزون بر خصلت‌های او، شش شرط دیگر نیز داشته باشد. فارابی برای مواردی که رهبری با شرایط شش‌گانه یافت نشود، رهبری گروهی را پیشنهاد می‌کند و به این شکل که هرگاه دو یا چند تن یافت شوند که هر یک از آنان یک یا چند شرط را داشته باشند، با هم هیئت رئیسه شهرآرمانی را تشکیل دهند؛ اما شرط حکمت ثابت است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۲۷). به این ترتیب، فارابی در وابستگی ناگزیر شهر آرمانی به حکمت، نظریه افلاطونی شاه-فیلسوف را گوهر و مایه آرمان سیاسی و اجتماعی خود می‌داند. عده‌ای از اندیشمندان مانند هانری کربن و جعفر آل‌یاسین معتقدند که میان فلسفه سیاسی فارابی و اندیشه‌ها و امامت شیعی اشتراکاتی وجود دارد. اما برخی دیگر مانند داوری اردکانی این نظریه را رد می‌کنند و معتقدند: ظاهر اقوال فارابی در امامت با آنچه شیعه در این مسئله می‌گوید، یکی نیست؛ باطن و معنای اقوال او را هم باید با توجه به اصول و مبادی پذیرفته شده‌اش، تفسیر کرد و این اصول و مبادی از دیانت اخذ نشده است، بلکه فلسفه نبوی و فلسفه امامت مؤسس و مبتنی بر اصول و مبادی صرف فلسفی است (داوری اردکانی، ۱۳۷۷: ۲۷۲). ۳. نوع سوم رهبری یا گروه سوم رؤسا و نظریه حکومت فقه‌های فیلسوف: فارابی، فقیه و حکیم حافظ سنت‌های به‌جامانده از رئیس اول را ملگماً سنناً می‌نامد. در صورتی که تمام صفاتی که او برای ریاست قانونی برای اهل مدینه می‌شمارد، در یک نفر جمع نباشد، گروهی از حکمای فقیه، مجتمعاً ریاست در مدینه را برعهده خواهند گرفت. فارابی این حکومت را روساء السنه نام می‌نهد (همان) که وظیفه آنها در حد تفسیر قوانین رئیس اول مدینه و استنباط و اجتهاد بر اساس آنهاست (ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۶۳).

نهاد رهبری در فکر خواجه نصیرالدین متکفل تدبیر مدینه است و افراد آن را فضلا و حکما تشکیل می‌دهند (الف، ۱۳۷۷: ۲۸۵-۲۸۶). در اندیشه خواجه نصیرالدین، رهبری مدینه فاضله به دو صورت ریاست عظمی و غیرعظمی است. خواجه نصیرالدین درباره ریاست عظمی، چهار حالت را در نظر می‌گیرد: ۱. حکمت؛ ۲. تعقل تام؛ ۳. جودت اقلان و تخیل؛ ۴. قوت جهاد (همان: ۲۸۶). اما ریاست عظمی خود چند شکل دارد: ۱. ریاست ملک علی‌الاطلاق؛ ۲. ریاست شورایی: «اگر ملک ظاهر نبود و این چهار خصلت در یک تن جمع نیاید، اما در چهار تن حاصل بود، ایشان به مشارکت یکدیگر کنفس «واحدة» به تدبیر مدینه قیام نمایند و آن را ریاست افاضل خوانند» (همان: ۲۸۷)؛ ۳. ریاست سنت: این نوع ریاست در نبود دو نوع ریاست یادشده کاربرد دارد؛ اما در عین حال رئیس به سنت‌های رؤسای گذشته آشناست و

توانایی استنباط هر آنچه را از سنت‌های گذشتگان روشن نیست، از آنچه تصریح به آنها شده است، دارد و نیز دارای قدرت اقتناع مردم از راه خطابه و قدرت جهاد در دفع دشمنان است (همانجا)؛ ۴. ریاست اصحاب: این نوع ریاست در زمانی به کار می‌رود که اوصاف مذکور در یک نفر جمع نشود؛ بلکه در اشخاص متعدد باشد و ایشان به‌طور جمعی به مشارکت یکدیگر به تدبیر مدینه پردازند (همانجا).

از این رو، ساختار نظام سیاسی فارابی به ارگانیک‌تر تشبیه شده و نیز یک عضو، یعنی قلب، رئیس دیگر اعضاست. مسئله دیگر آن است که رئیس مدینه فاضله فارابی، رئیس علی‌الاطلاق بوده که دارای شرایط دوازده‌گانه است و اگر کسی با این صفات پیدا نشد، فارابی به شش شرط بسنده می‌کند و چنانچه پس از درگذشت رئیس اول، کسانی با این شرایط یافت نشدند که جانشین او شوند، باید قوانین و اصولی را که مقرر کرده است، تثبیت کرده، به کار بست و شرط حکمت در تمام این مراحل، شرط ثابت محسوب می‌شود. با توجه به شرایط مربوط به رئیس اول مدینه فاضله و خود شهر آرمانی فارابی، متوجه می‌شویم که فارابی با ارائه الگوی حکومت رئیس اول، ماهیت فرماندهی راستینی را با زبان فلسفی بازسازی کرده است و طرح این الگوی آرمانی در مقابل جامعه مدنی مسلمانان بسان آرمانی همیشه‌جاوید قرار دارد. اما در نوع دوم رهبری مدینه فاضله فارابی، عده‌ای معتقدند او بیشتر از منظر کلام شیعی به تبیین رؤسای درجه دوم پرداخته و فلسفه امامت را در تشیع نشان داده است. اما داوری اردکانی این نظریه را رد کرده، آن را مبتنی بر اصول صرف فلسفی می‌داند. عبارت دیگری از فارابی در رد این نظریه نقل شده است: تحقق این امر «امامت» بدون علوم نظری و فضایل فکری و غیره بدون دیگر شرایط و لوازمی که فیلسوف واجد آن است، امکان ندارد. اما در نوع سوم ریاست در مدینه فاضله، چنین به نظر می‌رسد که می‌توان آن را راه‌حل عملی و مشخص فارابی برای حکومت بر اجتماع مسلمانان به‌شمار آورد. نوع سوم ریاست وی را می‌توان برای فهم بهتر نظریه نبوت او به کار برد که وظیفه آنها در حد تفسیر قوانین رئیس اول مدینه بر حسب زمان حال است.

اما نهاد رهبری در ساختار نظام سیاسی خواجه نصیرالدین، با وجود وام‌گیری وی از فارابی، تفاوت‌هایی ماهوی با او دارد. در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، هیچ‌گونه شبیه‌سازی صورت نگرفته است. در تعریف مفهوم نهاد رهبری در اندیشه خواجه نصیرالدین، جنبه عملی تعریف تفوق دارد و می‌گوید این نهاد متکفل تدبیر مدینه است و افراد آن را فضلا و حکما تشکیل می‌دهند. اینان تعقل، رأی و نظری قوی در امور و سیاست‌های کلان دارند و در آن از دیگران ممتازند. خواجه نصیرالدین در روشن کردن مفهوم ملک علی‌الاطلاق، برخلاف فارابی، شروط رهبری را به شرایط چهارگانه تقلیل می‌دهد. وی این شرایط را بیشتر عملی می‌داند تا

فلسفی و برخلاف نوع اول رئیس مدینه فاضله فارابی که الگویی برای جامعه مسلمانان است، نوع اول رئیس مدینه فاضله خواجه، بیشتر عملی است و اگر ما نوع دوم ریاست مدینه فاضله فارابی را از نگاه اندیشمندان معتقد به دیدگاه امامت شیعی بپذیریم که خود تردیدپذیر است، ممکن است شباهت شکلی و تا حدودی محتوایی با ملک علی‌الاطلاق خواجه نصیرالدین داشته باشد. نوع دوم ریاست مدینه فاضله خواجه نصیرالدین تا حدودی به لحاظ شکلی با نوع دوم ریاست در مدینه فاضله فارابی شباهت دارد؛ ولی به لحاظ محتوایی متفاوت‌اند؛ چون فارابی شرایط شش‌گانه را برای آنها می‌پذیرد و به گفته عده‌ای از اندیشمندان، این نوع ریاست بیشتر فلسفی و نظری است؛ اما در خواجه نصیرالدین، بیشتر حالت عملی دارد و شرایط آن همان شرایط چهارگانه است و بیشتر حالت تشریحی به خود می‌گیرد. نوع سوم ریاست در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، شباهت بیشتری نسبت به رؤسای پیشین با نوع سوم ریاست در مدینه فاضله فارابی دارد؛ چون هر دو را می‌توان راه‌حل عملی و مشخصی برای حکومت بر اجتماع مسلمانان به‌شمار آورد. در نوع سوم ریاست مدینه فاضله خواجه، بیشتر به جنبه تشریحی امر توجه شده است؛ ولی در نوع سوم ریاست در مدینه فاضله فارابی، بیشتر توجه به جنبه فلسفی امر است. اما نوع چهارمی از ریاست در اندیشه خواجه نصیرالدین وجود دارد که ریاست اصحاب است و این نوع در مدینه فاضله فارابی وجود ندارد.

ارکان و نهادهای حکومتی مبحث دیگری است که فارابی و خواجه نصیرالدین به آن توجه کرده‌اند. فارابی در *فصول المدنی*، نهادها و ارکان حکومتی را اجزاء المدینه نامیده است؛ این اجزای روندی نزولی و تدریجی از عالی‌ترین مرتبه فرود می‌آیند تا به مرتبه خدمت تنزل یابند و پنج رکن یا نهادند که عبارت‌اند از: ۱. نهاد افضل یا بزرگان؛ ۲. حمله الدین یا ذوو السنه؛ ۳. مقلدون؛ ۴. مجاهدون؛ ۵. مالیون (۱۹۶۱: ۱۳۶-۱۴۰). فارابی مشترکات و محورهای بنیادی بین اهل مدینه فاضله را در نه محور مشخص می‌کند: الف) معرفت به سبب اول؛ ب) معرفت به مفارقات و مجردات؛ ج) شناخت کون و فساد در اجسام طبیعی؛ د) شناخت وجود انسان؛ ه) شناخت جواهر آسمانی؛ و) شناخت رئیس اول؛ ز) شناخت رؤسای تابعه؛ ح) شناخت مدینه فاضله و مضادات آن؛ ط) شناخت امت‌های فاضله و مضادات آنها. وی در *آرای اهل مدینه فاضله*، بر اساس این مشترکات، مردم مدینه فاضله را از منظر معرفت‌شناسی به سه طبقه کلی تقسیم می‌کند: ۱. حکیمان؛ ۲. مقلدان؛ ۳. مؤمنان. از این‌رو، فارابی در اصول کلی، قائل به نوعی تنوع فکری و کثرت واقعی می‌شود و می‌فرماید: ممکن است امت‌های فاضله و مدینه‌های فاضله‌ای وجود داشته باشد، در حالی که آیین آنها مختلف باشد. اما فارابی در عین تسامحی که در قبال گروه‌های دیگر دارد، به هیچ‌وجه دشمنی با آرای فاضله را بر نمی‌تابد.

خواجه نصیرالدین نیز نهادها و ارکان حکومتی را به چند دسته تقسیم کرده است: ۱. نهاد افاضل؛ ۲. نهاد فرهنگیان و مبلغان؛ ۳. نهاد دیوان محاسبات؛ ۴. نهاد نظامیان و جنگاوران؛ ۵. نهاد اقتصادی‌ها (الف، ۱۳۷۷: ۲۸۶).

معاندان و گروه‌های انحرافی، مبحث دیگر فارابی و خواجه نصیرالدین است که از ذکر اوصاف آنها خودداری می‌کنیم. در بررسی و مقایسه فارابی و خواجه نصیرالدین در زمینه ارکان و نهادهای حکومتی به این نتیجه می‌رسیم که فارابی نهادها و ارکان حکومتی را اجزاء المدینه نامیده است و می‌گوید نظام سیاسی مدینه فاضله، پنج جزء دارد که به ریاست رئیس مدینه عمل می‌کنند. او سپس این اجزا را به قوای بدن انسان تشبیه می‌کند و کارویژه‌های هر کدام را بیان می‌کند. بنابراین، تشبیه ساختار نظام سیاسی به بدن موجود زنده، بیان‌کننده این واقعیت است که اجتماع مدنی، کلیتی به هم پیوسته و منسجم است که نهادها و ارکان آن در حکم اجزایی مرتبط با یکدیگرند. اما مبنای تقسیم‌بندی مرتبه اجزا در مدینه فاضله، برخلاف اعضا در بدن، فطری به مفهوم طبیعی نیست؛ بلکه بر دو اساس تعیین می‌شود: یکی، نزدیکی به رئیس مدینه از حیث مراتب فضل و کمال انسان و دیگر، بر پایه فضیلت و اخسیت نوع خدمتی که به مدینه می‌کند. به همین مناسبت، فارابی در پایان کتاب *الملة* رئیس اول مدینه را با مدبر عالم قیاس می‌کند و شأن او را شبیه به خدا می‌داند؛ اما همه جماعات و مدینه‌ها و امم فاضل نیستند و مدینه‌های غیرفاضله هم انواع دارد. با وجود این، فارابی در سیاست و تدبیر مدن، همواره به این اصل پایبند است که فلسفه هادی احکام باشد و دیگر هرچه هست، خادم فلسفه و رئیس فیلسوف باشد. همچنین، تفکر فارابی ربطی به اوضاع و احوال تمدن زمان او ندارد و اگر دارد به این معنی نیست که فلسفه او انعکاسی از این اوضاع باشد. فارابی در پایان درباره گروه‌های مخالف، با اینکه در محورهای اساسی، قائل به نوعی تنوع فکری و کثرت واقعی است، به هیچ وجه دشمنی با آرای فاضله را بر نمی‌تابد.

اما دیدگاه خواجه نصیرالدین، عملی است و در جهان بینی او کسی که انسان را سیاسی و وی را دارنده هدف و جهتی معین، از نقصان به کمال می‌رساند، وجود مدبری است که هدفش رساندن انسان به کمال است. بنابراین، حیات جمعی انسان، تدبیری را اقتضا می‌کند تا آن را نه تنها از هرج و مرج نجات دهد، بلکه به استقرار آن منجر شود تا روابط جمعی میان افراد اجتماع بر اساس رعایت حقوق یکدیگر و بقای آن ادامه یابد تا سبب ایجاد نهادهای مدنی بر اساس همکاری و با ماهیت خیرخواهی و نوع دوستی باشد. با پیچیده‌تر شدن روابط جمعی، ضرورت تنظیم قانون و نهادهای مربوط که از حکمت و عدالت برخاسته باشد، کاملاً ظاهر و بدیهی است. از طرفی توجه به علت فاعلی سیاست و تدبیر، یعنی حاکم، دولت یا سلطان کاملاً روشن است؛ چرا که بدون آن، لزوم سیاست و تدبیر حیات جمعی و مدنی تحقق

نمی‌یابد. از این‌رو، دولت باید به‌مثابه قدرت فائمه که تدبیر همه امور را در دست دارد، در رأس امور قرار گیرد و با قوت و قدرت، قانون و عدالت را اجرا کند. بنابراین ارکان و نهادهای مورد نظر خواجه گرچه از نظر شکلی با ارکان و نهادهای فارابی مشابه‌اند، در ماهیت متفاوت‌اند؛ ارکان و نهادهای مورد نظر فارابی به ارگانسیم تشبیه شده‌اند که بیشتر جنبه فلسفی و نظری آنها در نظر گرفته شده است؛ ولی در ارکان و نهادهای مورد نظر خواجه نصیرالدین، چنین تشبیهی صورت نگرفته است و بیشتر جنبه عملی دارند.

نتیجه

فارابی دارای نظام اندیشگی است و همان‌طور که افلاطون، هگل و غیره به‌عنوان فیلسوف نظام‌ساز در غرب مطرح‌اند، فارابی نیز از این خصوصیت برخوردار است و قلمرو اندیشه‌های وی مباحث مابعدالطبیعه، جهان‌شناسی، هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و غیره را در برمی‌گیرد و تمام این مباحث در کلیت و نظامی با یکدیگر همگون شده‌اند. فارابی عمدتاً فلسفه را مبنای کار قرار می‌دهد و تعریف وسیعی از آن دارد که با مبنای شناختی نیز تطابق دارد. اما خواجه نصیرالدین طوسی توانست هم شارح و مفسر خوبی برای تبیین فلسفه سیاسی فارابی شود و هم در زمینه فن سیاسی و مدیریت سیاست، دارای نظریه‌های خاصی باشد که آنها را در هر نظام سیاسی برای حفظ و ثبات و اقتدار آن به‌کار گیرد و در مجموع، دارای قابلیت طراحی نظام سیاسی مطلوبی باشد. وی نظریه امامت را در قالب مسائل تشریحی، فلسفی-کلامی به‌مثابه نظامی به‌دست می‌دهد که زمینه‌های رشد و کمال انسان را فراهم می‌کند. وی با اصل پذیرش واقعیت برای جهان هستی، خداوند را مبدأ المبادی موجودات و علت العلل پدیده‌های سیاسی و غیرسیاسی می‌داند و لازمه آن قابلیت قانونمندی پدیده‌های عالم، از جمله پدیده‌های سیاسی است و قائل است که جعل قوانین تشریحی برای انسان مختار بوده است و این اختیار موجب می‌شود که پدیده‌های او هم، اختیاری شوند. بنیاد دیگری که خواجه فلسفه سیاسی خود را بر آن می‌نهد، وجود پیامبران و امامان معصوم به‌مثابه حلقه‌های اتصال عالم بالا به پایین، دریافت وحی و فرمان‌های الهی و تشریح و تعیین جامعه بشری و انسانی است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰: ۲۹۴).

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. افلاطون (۱۳۸۶)، جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. ج ۵. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. داوری اردکانی، ر. (۱۳۷۷). فارابی. تهران: طرح نو.
۳. _____ (۱۳۶۲). فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. ج ۳. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴. _____ (۱۳۸۲)، فارابی فیلسوف فرهنگ. تهران: ساقی.
۵. دوران، و. (۱۳۷۴)، لذت فلسفه. ترجمه عباس زریاب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. رضائی فرد، ح. (۱۳۸۴)، مدیریت سیاسی از دیدگاه خواجه نصیر. تهران: اندیشه معاصر.
۷. سگال، ا. (۱۳۸۵)، انسان در گذرگاه تکامل. ترجمه محمدتقی بهرامی حران. ج ۲. تهران: کتاب‌های سیمرخ تهران.
۸. شیخ‌الاسلامی، ج. (۱۳۷۳)، خداوندان اندیشه سیاسی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. طباطبایی، س.ج. (۱۳۷۶)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۰. غرایق زندی، د. (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت و مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم.
۱۱. غرایق زندی، د. (۱۳۸۴)، «دانش و رهبری در اندیشه‌های فارابی و ابن سینا». رساله دکتری. به‌راهنمایی دکتر حاتم قادری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس. دانشکده علوم انسانی.
۱۲. فارابی، ابن. (۱۳۷۸)، «کتاب المله». ترجمه محسن مهاجرنیا. مجله علوم سیاسی. س ۲. ش ۶.
۱۳. _____ (۱۳۶۴)، احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۴۰۵)، الجمع بین رأی حکیمین. قدم له و علق علیه. نصری نادر. طبقه الثانية. ایران: المكتبة الزهراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۲)، فصول منتزعه. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
۱۶. _____ (۱۳۷۹)، آرای اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشار.
۱۷. _____ (۱۳۷۷)، الالفاظ المستعمله فی المنطق. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
۱۸. _____ (۱۴۰۳/۱۹۸۳)، تحصیل السعاده. به‌کوشش جعفر آل‌یاسین. بیروت: دار الاندلس.
۱۹. _____ (۱۳۷۱)، سیاست مدینه. ترجمه سیدجعفر سجادی. ج ۲. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. _____ (۱۹۶۱)، فصول المدنی. تحقیق م. دنلیپ. کمبریج.
۲۱. _____ (۱۳۴۶)، السياسات المدینه. حیدرآباد دکن: مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
۲۲. قادری، ح. (۱۳۷۸)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
۲۳. کابه، ا. (۱۳۷۲)، سفر به آرمانشهر (ایکاری). ترجمه محمد قاضی. تهران: انتشارات تهران.
۲۴. مکارم، م.ج. (۱۳۷۷)، مدینه فاضله در متون اسلامی. قم: مرکز انتشارات و تبلیغات حوزه علمیه قم.
۲۵. مور، ت. (۱۳۷۳)، آرمانشهر (یوتوپیا). ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری. تهران: خوارزمی.
۲۶. مهاجرنیا، م. (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی. قم: بوستان کتاب قم.
۲۷. میجر، ج. (۱۳۵۰)، جهان عصر ما. ترجمه محمدجواد جزایری. تهران: امیرکبیر.
۲۸. نصیرالدین طوسی، م.ب.م. (۱۳۷۷)، اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
۲۹. _____ (۱۳۷۷)، اخلاق محتشمی. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. _____ (۱۳۵۵)، رساله امامت. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. ناظرزاده کرمانی، ف. (۱۳۷۶)، اصول و مبانی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء (س).
۳۲. نعمه، ا.ع. (۱۳۷۴)، فلاسفه شیعه. ترجمه جعفر غضبان. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۳. یوسفی‌راد، م. (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: بوستان کتاب قم.

ب) خارجی

34. Lan, T. and wheeler, M. (1987), Utopia. Harmony book. New York.
35. Mahdi, M. (2002), "Alfarabi". In History of political philosophy. eds. L. Strauss and J. Cropson. Znd.