

حاجگاه عدالت در اتوپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

حسین کلباسی اشتری^۱، پرویز حاجی زاده^۲

چکیده

«عدالت» آن مفهوم کلیدی است که فارابی توانسته است بوسیله آن مبنای نظام تکوینی عالم را تشریح نماید. در ضمن با همین مفهوم و به تاسی از افلاطون آن را در ساختار مدینه آرمانی وارد ساخته و نظام اخلاق فردی را براساس آن، توجیه نموده است. تنها در انطباق نظام تشریح با تکوین و الگوسازی آن در روابط فردی و اجتماعی است که انسان میتواند به سعادت که غایت قصوای افلاطون و فارابی است، دست یابد.

کلید واژه‌ها: مدینه فاضله (اتوپای)، عدالت، فارابی، افلاطون، سعادت

* * *

مقدمه

۱۲۱ افلاطون عدالت را در مهمترین اثر خود یعنی جمهوریت مورد بررسی قرار داده و فارابی نیز آن را از جمله مفاهیم اصلی و اساسی فلسفه خود دانسته است. این دو حکیم

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)؛ alabd7121@gmail.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۴/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۶



مفهوم عدالت را «هماهنگی و تناسب» معنا کرده‌اند و این معنا و مفهوم را چه در ساحت هستی و چه در عرصه فرد و اجتماع همواره مد نظر داشته‌اند. از این دیدگاه، عدالت مورد نظر آنها به «عدالت هندسی» تعبیر شده است که در مقابل «عدالت عددی» قرار می‌گیرد. بنابر نظر آنها اگر اعتدالی که در نظام آفرینش وجود دارد، توسط رئیس مدینه درک شده و در اداره مدینه بدان اقتدا شود، میتوان گفت که عدالت رعایت شده است. جهان هستی بر نظام معقول استوار است و این برداشتی است که افلاطون و فارابی بدان توجه داشته‌اند. در بررسی کارکرد مفهوم عدالت در مقیاس فردی، فارابی و افلاطون دیدگاههای اخلاقی خود را مطرح می‌سازند و وقتی کارکرد این مفهوم را در اجتماع بررسی میکنند، دیدگاههای سیاسی خود را مطرح میکنند. آنچه درخور توجه است ارتباط تنگاتنگ اخلاق و سیاست در اندیشه هر دو حکیم است. افلاطون نخستین بار تأمل در سیاست را در منظومه‌یی از اندیشه فلسفی وارد و در متن آن مطرح کرد و این همان شیوه‌یی است که فارابی نیز بدان اقتدا نموده است، با این تفاوت که موضوع اصلی افلاطون در فلسفه «وجود مدنی انسان و مدینه» است، ولی موضوع اصلی در فلسفه فارابی «وجود خداوند» است.

جایگاه عدالت در اتوپای افلاطون

در فرهنگ یونانی، دولت‌شهر (مدینه) دارای منشأ طبیعی است و نه قراردادی و اعتباری. یونانیان عقیده داشتند که انسان برای بقا و ادامه حیات، به زندگی در مؤسسه‌یی بنام مدینه نیازمند است.

از نظر آنان ایجاد و تکوین شهر امری طبیعی مینمود. مدینه قداست و اهمیت خود را از اتصال به موجودیت انسانی و بقای نوع انسان دریافت میکرد؛ زیرا وجود انسان در گرو مدینه بود. افلاطون از تأسیس مدینه فاضله (اتوپای) خود تحقق عدالت حقیقی را برای رسیدن به هدف نهایی (سعادت کامل) در نظر داشت و سعادت کامل آدمی را نیز در شناخت و معرفت عالم ایده‌ها یا «صُور» تعریف میکرد.^(۱)

۱۲۲

بنابراین، نقطه عزیمت اندیشه‌های افلاطون، «نظریه صُور» است که خود هم مثبت ثبات است و هم متضمن وحدت. بر این مبنا، کانون فلسفه افلاطون، در نحوه تلقی او از «وجود» است؛ در واقع وجودشناسی افلاطون چارچوب سایر عرصه‌های



فلسفی نظیر معرفت‌شناسی، اخلاق، سیاست، هنر و مانند آن را تکوین میبخشد. غایت مدینه افلاطونی، غایت اخلاقی و تربیتی است و تنها راه وصول به این غایت، عدالت است. آدمی خارج از این مدینه، مانند قرار گرفتن یک جرم آسمانی خارج از مدار افلاک است که هیچگاه نمیتواند هدف غایی را برای آن تصویر کرد:

وی بجز اخلاق و خیر عمومی، با معماری یک اتوپیای (شهر آرمانی) درصدد است تا مفهوم عدالت را در قالب نوینی پی‌ریزی کند که درنهایت، تمامیت و قداست مدینه را بدان بازگرداند. حوادث اجتماعی در دوران او بگونه‌یی پیش رفت و چنان لرزه‌یی بر بنیاد مدینه افکند که این فیلسوف را به چاره‌اندشی واداشت تا با ارائه طرحی نو، سنن کهن را زنده و جاوید نگاه دارد. اخلاق‌گرایی افلاطون، یکی از مهمترین انگیزه‌های او در معماری اتوپیاست.^(۲)

جایگاه عدالت در اتوپیای افلاطونی

برای تأمل و تدقیق در مفهوم عدالت در مدینه افلاطونی باید به بررسی معنای عرفی، اصطلاحی و خاص مورد نظر افلاطون از واژه «دیکایون»^۱ یا «دیکه»^۲ در یونان قدیم پرداخت. واژه «دیکه» در معنای عرفی، شامل عدالتی است که منطبق بر حکم عادلانه و انتظام جهان از سوی زئوس است و نظم دولت‌شهر را در پی دارد. از نگاه عرف، «دیکه» الهه عدالت با معیت زئوس، پاسدار نظم مدینه است، اما در معنای اصطلاحی، «دیکایون» یا «دیکه» ناظر بر مفهوم عدالت یا نظم جهانی است.

از نظر افلاطون، «دیکه» (یا نظم جهانی) به احکام عادلانه خود فرمان میدهد و «دیکایسونه» یا عدالت، همان ضابطه و هنجاری است که دولت‌شهر را نظم داده است؛ هنجاری که جدای از دولت‌شهر کاربردی ندارد. بنابراین، پاسخ به این پرسش که انسان جدای از دولت‌شهر فاقد چه امری است، این است که او فاقد دیکایسونه (یا عدالت) است، اما محرومیت از دیکایسونه، خود مستلزم محرومیت از امور دیگری است.^(۳)

۱۲۳

1. *Dikaion*
2. *Dike*



کلباسی‌اشتری، حاجی‌زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپیای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

افلاطون با تبیین جایگاه اعتدال و شجاعت، علاوه بر عدالت، به این دو فضیلت نیز در ذیل مفهوم «دیکایون» پرداخته است. اعتدال در آتن قدیم صفتی بود که در پرتو ماهیتی بنام طبقه تعبیر و تفسیر میشد. جامعه آتنی همیشه بر دو پایه نخبگان بافضیلت و نظامیگری ویژه‌ی استوار بود. اشرافیت و قدرت، سازندهٔ بدنهٔ مدینه (مدینه) و نیز حافظ آن بودند؛ اما این استحکام در سایهٔ اعتدال و خویشتنداری هر دو طبقهٔ اشراف و قدرتمندان از یکسو و مردم از سوی دیگر پایدار میماند. بعبارت دیگر، هم ثروتمند و هم قوی میبایست حدودی برای عمل خود در محدودهٔ مدینه قائل میشدند و هم طبقه فرودست لازم بود به مرزهای حوزهٔ طبقه خود واقف شده و بدان بسنده کنند. شجاعت در معنای متعارف آن بمعنی افتخارطلبی و برخورداری از قدرت بدنی و دلیری در میدان جنگ بود که همگی نشانگر خصوصیات فردی شخصیت بودند و در ارتباط با محافظت از برج و باروی شهر در قبال دشمن خارجی تعریف میشدند. اینک این مفهوم باید به داخل مدینه و به درون نفوس بازمیگشت و مأموران آن به پاسداری از کلیت و جامعیت دولت‌شهر و نیز مراقبت از نفوس خویش اهتمام میورزیدند:

افلاطون با حکومت عامه‌یی که مبتنی بر پیشفرض تساوی شهروندان بود، مخالف بود؛ زیرا این نوع حکومت، بجز خدشه‌دار کردن اصل عدالت، یادآور تجربهٔ تلخ تاریخی او از حکومت بظاهر مردمی بود که استادش سقراط را ناعادلانه به کام مرگ فرستاده بودند. وی به سابقهٔ سنت‌طلبی، الگوی حکومت نخبگان بافضیلت را برای حکومت شهر آرمانی خویش پذیرفت؛ یعنی حکومت نخبگان بر پایهٔ فضیلت دانش.^(۴)

بدین ترتیب، او با سوفیست‌هایی چون کریتیاس و کالیکالس در نفی حکومت عامه همعقیده بود، ولی چون به حرمت حریم مدینه و وظایف و غایات آن یعنی تأمین خیر و سعادت عامه باور داشت، با این دو سوفیست دربارهٔ تفکیک میان اخلاق و سیاست، هم‌رأی و هم‌آواز نبود. بر این اساس، با فرض پیوند میان ایمان و هنر- بعنوان تنها چارچوب تأمین خیر و سعادت - و باور به اینکه انسانها فطرتاً مساوی نیستند، او را به طرح حکومت آریستوکراتیک یعنی حکومت افراد بافضیلت در پولیتیا کشاند. وی ضرورت اطاعت بی‌چون و چرا از قوانین مدینه را پذیرفت. تجربهٔ او از حکومت دموکراتها نشان میداد که حکومتی که بدست افراد عادی و فاقد تعقل نظری و فضیلت عملی و

ناآگاهان از دانش سیاسی اداره شود، مدینه را به زوال خواهد کشاند. بنابراین، افلاطون با مشارکت عوام در حکومت مخالف بود، بسبب آنکه آنان دربارهٔ هیچ چیز جز اینکه ارزان بخرند و گران بفروشند، نمی‌اندیشند. آخرین استدلال او برای دفاع از حکومت نخبگان بافضیلت این بود که اگر هدف حکومت، اصلاح جامعهٔ مدنی و رستگاری و خیر عامه باشد، به یک یا چند مصلح بزرگ و آگاه و قدرتمند، امید بیشتری می‌رود. افلاطون در مدینهٔ آرمانی خود، حمایت توانگران از مصلحان را بعهدهٔ دستهٔ پاسداران شهر گذاشت. نتیجهٔ اینکه مدینه در ذهنیت و فرهنگ یونان باستان به مفهوم پاسداری از بقای انسانی بشمار میرفت و ماهیتی معنوی و الهی داشت. در نظر حکیمان یونان، خیر و اخلاق بعنوان مظهر کمال انسان، تنها در اجتماع، آن هم در شکل جامعهٔ مدنی امکان تحقق مییافت. عدالت در مدینهٔ آرمانی افلاطونی یعنی حکومت گروه انسانی همسرخ، با فضیلت و متعادل. نکتهٔ حائز اهمیت در اندیشهٔ سیاسی افلاطون این است که مدینهٔ فاضله او با ماهیت نخبه‌گرا و فضیلت‌محور، کوششی برای عرضهٔ مدینهٔ کیهانی با مختصات زمینی برای یونانیان بود.^(۵) وی معتقد بود عدل در جامعه هنگامی برقرار میشود که نظام سیاسی آن جامعه و نظام درونی یک انسان به اعتدال رسیده باشد بگونه‌یی که این سه، یعنی درون فرد، جامعه و نظام سیاسی با یکدیگر متناظر شوند و در نتیجه فقدان هر یک، فقدان آن دو دیگری را بدنبال می‌آورد:

همهٔ شما که در این کشور بسر میبرید، برادر یکدیگرید، ولی روزی که خدا شما را آفرید، مایهٔ وجود کسانی را که قرار بود در آینده زمام امور کشور را بدست گیرد با زرسرشت - و بهمین جهت آنان گرانقدرتر از دیگرانند - دستیاران آنان را با سیم و کشاورزان و دیگر پیشه‌وران را با آهن و برنج. چون شما همه از یک نژاد هستید، بیشتر فرزندان که از پشت شما به جهان آیند، مانند خود شما خواهند بود... کشوری که زمام پاسداریش بدست آهن و برنج افتد، محکوم به زوال است و این سه نوع سرشت در تناظر با سه جزء روح آدمی و سه طبقهٔ اجتماعی است؛ پیشه‌وران همان برنج سرشتان و متناظر با شکم و شهوت هستند. همچنین پاسداران همان سیم‌سرشتان و متناظر با سینه و شجاعت میباشند و فرمانروایان همان زرسرشتان و متناظر با سر و دانایی هستند.^(۶)

از آنجا که هر چیز در جای خود قرار گیرد، آن جامعه به عدالت مزین میگردد:

عدالت این است که هرکس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند و عدالت در آدمی حاصل همان کیفیتی است که در جامعه دیده‌ایم... ما خود نیز وقتی عادل هستیم و وظیفه خود را انجام می‌دهیم که هر جزئی از روح ما تنها به وظیفه خاص خود بپردازد.^(۷)

وی براین اساس که معنای عدل را مانند مفاهیم خوبی، زیبایی و دلیری هنگامی درست درمی‌یابیم که آن را نه از لحاظ فردی بلکه از دیدگاه اجتماعی و کلی بنگریم، از دو راه به تعریف عدالت می‌پردازد:

۱. تعریف عدل از راه تحلیل سرشت آدمی

بنظر افلاطون، سرشت آدمی متشکل از سه قوه است: قوه تعقل، قوه شهوت و قوه غضب. عدل صفتی است که از تعادل میان این سه قوه در سرشت آدمی پدید می‌آید و مرد عادل کسی است که حق هر یک از این سه قوه را ادا کند و اجازه ندهد که یک قوه بر دو قوه دیگر تسلط یابد.

۲. عدالت برآیند مجموع فضایل اخلاقی

بطریقی دیگر، افلاطون «عدل» را بعنوان یکی از فضایل چهارگانه (عدالت، حکمت، شجاعت و عفت که نزد یونانیان ارجمند بود) در نظر می‌گیرد، اما آن را برآیند مجموع این فضایل و بمثابه «حسن در مجموع» تلقی می‌کند. بنظر وی سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت هر یک به گروه خاصی اختصاص دارد: حکمت خاص فرمانروایان، شجاعت ویژه یاوران و سپاهیان و خویشتنداری و عفت مربوط به توده مردم است. اما عدل فضیلتی است که در پرتو آن هر یک از این سه گروه فقط به کار ویژه خویش مشغول باشد و به همینسان هرکس فقط کاری را که برای آن ساخته شده است و استعدادش را دارد، انجام دهد و در کار دیگری دخالت نکند.

جستجوی عدالت در طراحی مدینه فاضله

آنگاه که افلاطون احساس می‌کند هنوز تعریف و برداشت وی از عدالت ممکن است مورد پذیرش دیگران قرار نگیرد، ناگزیر به پی‌گیری این بحث در قالب طرح مدینه فاضله و زندگی سیاسی می‌پردازد. وی در کتاب دوم جمهوری از زبان سقراط بیان می‌دارد:



... از طرفی، پشتیبانی عدالت از من ساخته نیست و از حد توانایی من خارج است، به این دلیل که خیال کردم در گفتگوی با تراسیماخوس ترجیح عدل را بر ظلم ثابت کرده‌ام و حال آنکه شما قانع نشده‌اید. از طرف دیگر، این هم ممکن نیست که از عدالت جانبداری نکنم، زیرا اگر هنگامی که در حضور من به عدالت حمله کنند، جرئت خود را از دست بدهم و به طرفداری آن نپردازم و تا نفس و قدرت گفتار دارم در حمایت آن نکوشم، در وظیفه خدانشناسی قصور کرده‌ام.^(۸)

افلاطون سپس برای رسیدن به چیستی ظلم و عدل و مزایای هریک، راهی برای تحقیق نشان می‌دهد. بنظر وی، اگر ما درباره یک فرد قائل به عدالت باشیم، ناچار برای یک شهر هم این صفت را می‌پذیریم. از آنجا که شهر بزرگتر از فرد است، پس کشف عدالت در محیط بزرگتر آسانتر است. بنابراین، ابتدا باید عدالت را در قاموس اجتماع بررسی نمود و آنگاه به بحث از عدالت در وجود افراد پرداخت و شباهت این دو نمونه از عدالت را نشان داد. بنظر وی، اگر ما در عالم خیال شهری را مجسم کنیم که در حال احداث باشد، طرز پیدایش عدل و ظلم را هم مشاهده خواهیم کرد. افلاطون اینگونه مطرح میکند که آیا راستگویی و مسترد داشتن مال غیر، مطلقاً و در همه احوال عدالت است؟ یا این اعمال گاه از روی عدل و گاه از روی ظلم است؟ او بیان میکند که اگر کسی در حالی که تندرست و عاقل بوده، به دوست خود اسلحه‌یی سپرده باشد و سپس در حال دیوانگی آن را طلب کند، همگان بر این باورند که نه آن دوست موظف به پس دادن اسلحه است و نه کسی که آن را پس بدهد از روی عدل رفتار کرده است.^(۹)

دیدگاه دوم: «عدالت براساس شایستگیها، بعبارتی نیکی در حق دوستان و بدی در حق دشمنان». افلاطون در رد این دیدگاه دو استدلال مطرح میکند: نخست اینکه در عدالت براساس شایستگی، این امکان وجود دارد که ما در تشخیص دوستان و دشمنان واقعی دچار اشتباه شویم؛ زیرا عدالت در اینجا عبارت است از اینکه به دوستان خود آسیب برسانیم، چون این دوستان در حقیقت بد - و ستمکارند - و به دشمنان خود یاری میرسانند، زیرا این دشمنان در واقع نیک و عادلند؛ در حالی که این با تعریف اولیه تعارض دارد. دوم اینکه افلاطون میگوید: آسیب رساندن به غیر خواه دوست باشد و خواه دشمن نمیتواند عدل تلقی شود، در حالی که همه ما میدانیم هرگونه آسیب رساندن به دیگران چه دوست و چه دشمن خلاف عدالت است.^(۱۰) در این دیدگاه بنظر میرسد افلاطون در واقع نوعی نگاه مسالمت‌آمیز به عدالت دارد، زیرا یکی از جنبه‌های



کلباسی‌اشتری، حاجی‌زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

عدالت در برابر فرد ظالم برای تحقق عدل، آسیب رساندن به او طبق عملکرد ظالمانه اوست. از اینرو همواره آسیب رساندن به فرد ظالم در تحقق عدالت وجود دارد.

دیدگاه سوم: «عدالت چیزی است که برای اقویا سودمند باشد»

افلاطون میگوید: بر طبق این تعریف، برای زیردستان عدالت این است که از هر فرمانی که حکمرانان میدهند، اطاعت کنند. از اینرو هر عملی هم برخلاف این سخن، مطابق عدل است، زیرا گاهی به زیردستان فرمان داده میشود که کارهایی کنند که به زیان اقویاست. بنابراین هم عمل به سود اقویا و هم عمل به زیان آنان عادلانه است. افلاطون بیان میکند که حکومت کردن حرفه‌یی است همچون دیگر حرفه‌های اجتماعی (پزشکی، آموزگاری...); همانگونه که این حرفه‌ها بمعنای راستین خود در پی تأمین منافع خود نیستند، بلکه در اصل در پی تأمین منافع زیردستان خود هستند، حکومت نیز همواره در پی تأمین منافع افراد جامعه خود است.^(۱۱) وی پس از رد این دیدگاه، برای تبیین مفهوم عدالت، آن را از سه منظر جامعه، فرد و فضایل مورد بررسی قرار میدهد.

از نظر وی: «عدالت عبارت است از هماهنگی و توازن اجزاء در کنار یکدیگر».

افلاطون بیان میکند همانطور که برای یک فرد قائل به عدالت هستیم، برای یک شهر نیز باید این صفت را لحاظ کنیم. بنظر او پیدا کردن عدالت در شهر و محیط بزرگ، آسانتر از محیط کوچکتر است، از این جهت ابتدا به تفسیر عدالت در جامعه و شهر میپردازد و سپس آن را به افراد جامعه تعمیم میدهد. افلاطون میگوید: اگر شما شهری را در نظر بگیرید که هرکس به حرفه‌یی مشغول است و استعداد یک حرفه خاص را دارد، افراد جامعه برای برآورده کردن نیازهای خود نیاز به تلاش و همکاری با یکدیگر دارند. بنابراین، هر فرد برای اینکه وظیفه اصلی خود را انجام دهد نیاز دارد صرفاً فقط به کار خود بپردازد و از دخالت در کارهای دیگران خودداری کند، زیرا به همان اندازه که در کار دیگری دخالت کند از کار و وظیفه اصلی خود بازخواهد ماند و در نتیجه، نوعی بینظمی و ناهماهنگی در جامعه رواج خواهد یافت. به این ترتیب در طبقات سه‌گانه جامعه (زمامداران، پاسداران و پیشه‌وران) برای اینکه عدالت و توازن برقرار شود، باید هر کدام زیر نظر طبقه حاکم وظایف خویش را انجام دهند و از حدود خود پا را فراتر نگذارند تا نظم و اعتدال در جامعه برقرار گردد.^(۱۲) افلاطون در ادامه میگوید که سرشت انسان همانند اجتماع از سه جزء اصلی عقل (خرد)، غیرت و شهوت تشکیل شده است و اگر هر جزء اصلی وظیفه خود را با توجه به استعداد و طبیعت خویش انجام دهد و از حدود خود تجاوز نکند - بخصوص دو نیروی غیرت و شهوت از نیروی عقل پیروی کنند - اعتدال در نفس

۱۲۸



انسان بوجود می‌آید و همین تفکیک حدود و تسلیم در مقابل خرد عین عدالت است.^(۱۳) افلاطون عدل را یکی از فضایل چهارگانه (دانایی، شجاعت، خویشتنداری و عدالت) میداند. همانگونه که گفتیم بنظر وی، هریک از این فضایل به گروه خاصی تعلق دارند: حکمت خاص فرمانروایان و حاکمان، شجاعت خاص یاوران و سپاهیان و عفت و خویشتنداری صفت توده مردم است. اما عدالت فضیلتی است که دقت میکند هر کدام از این سه فضیلت فقط کار ویژه خود را انجام دهند و هرکس کاری را که برای او ساخته شده و استعدادش را دارد، انجام دهد.^(۱۴) در واقع این عدل است که سبب اتحاد و دوستی و توازن و هماهنگی بین اجزاء جامعه و فرد میشود. از اینرو عدالت فضیلتی است که جامعه و فرد را میسازد.^(۱۵)

عادل از نگاه افلاطون

با توجه به تعریف عدالت از نگاه افلاطون، عادل کسی است که مراقب باشد جزئی از اجزاء روحش به کار دیگری دست‌اندازی و دخالت نکند، بلکه همواره در این اندیشه باشد که هر جزء به وظیفه خود بپردازد. بدین ترتیب بر خود مسلط باشد و در درون خویش نظمی را ایجاد کند که با خود دوست و همراه بوده و اجزاء با یکدیگر هماهنگ باشند و درون خود را از کثرتها و آشفتگیها رهایی دهد و شخصیتی واحد بمعنای راستین باشد نه چندین شخص؛ یعنی خویشتندار و با خود هماهنگ باشد و در حین انجام کاری که بعهده دارد، مراقب باشد در نظم روحش خللی وارد نیاید و در همه احوال تنها عملی را عادلانه و زیبا بشمارد که آن نظم درونی را آشفته نکند، بلکه استوارتر سازد و دانایی برای او بصیرتی باشد که آدمی را بسوی اینگونه رفتار سوق میدهد.^(۱۶) عادل از نگاه افلاطون کسی است که عدالت را هم بخاطر خود و هم بخاطر آثار و نتایج آن میخواهد. از نظر وی عدالت فضیلت روح و ظلم ردیلت روح است. پس روح عادل خوب زندگی میکند، در حالی که ظالم زندگی بدی دارد. عادل برخلاف ظالم، کسی است که همواره در پی غلبه بر اضداد است. بنظر افلاطون ملکه عدل و عدالت در سرشت انسان، عقل و خرد است و در اداره جامعه، فیلسوف پادشاه است.^(۱۷) افلاطون انسانها را بر سه دسته میداند: نفع‌طلب، جاه‌طلب، دانش‌طلب. چون ابزار داوری، عدالت، تجربه، تفکر و استدلال است، فرد دانشپژوه (فیلسوف پادشاه) را لایق داوری و عادل میداند. وی جامعه‌یی را که فیلسوفان در آن حکومت میکنند خوشبخت‌ترین جامعه‌ها میداند.^(۱۸) عدالت افلاطونی بیشتر در پی ایجاد نظمی دقیق است تا تعریفی از عدالت؛ از اینرو بنظر میرسد افلاطون درصدد بیان مقدماتی برای مدینه فاضله خود است و عدالت نیز یکی از این مقدمات میباشد.

۱۲۹



کلباسی‌اشتری، حاجی‌زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

ضرورت عدالت در اتوپای افلاطون

بر مبنای این برداشت از آدمی، افلاطون که علت احداث شهر و زندگی جمعی در مدینه را نیاز انسانها و عدم خودکفایی افراد در تأمین همه نیازهای خود میداند، به ضرورت تقسیم مشاغل پرداخته و آن را مقتضای عدالت دانسته و مباحث خود را در زمینه سیاست، شیوه مناسب زمامداری، نوع مطلوب نظام سیاسی، بررسی انواع مشاغل، تعلیم و تربیت، هنر و ادبیات و... بسط میدهد. وی از اواخر کتاب دوم تا پایان کتاب سوم رساله جمهوری، به تقسیم انواع مشاغل پرداخته و طرح مدینه فاضله خویش را ارائه میدهد. او در میانه‌های بحث چندین بار متذکر میشود که بحث اصلی ما در باب عدالت بود و باید به این بحث بازگردیم. در کتاب چهارم جمهوری، افلاطون به نتیجه‌گیری مباحثی که تاکنون طرح شده میپردازد و در باب عدالت چنین نتیجه میگیرد که عدالت عبارت از رعایت حدود است؛ به این معنی که طبقات سه‌گانه شهر (زمامداران، مردان جنگی و سایر مردم) هریک به وظیفه مخصوص خود عمل کنند و از تجاوز به حدود دیگران بپرهیزند. این صفت که مستلزم انجام وظایف اختصاصی و تسلیم و انقیاد طبقات تابعه در برابر طبقه حاکمه است و در نتیجه نظم و اعتدال را در جامعه برقرار میکند، همانا عدالت میباشد.

افلاطون پس از مشخص کردن کیفیت عدالت در شهر میگوید: تشخیص چگونگی آن در فرد نیز آسان است؛ به این معنا که نفس انسانی همانند هیئت اجتماع از سه جزء اصلی ترکیب یافته است: عقل، غیرت و آرزو یا شهوت. حال اگر این سه نیرو هر کدام به وظیفه خود عمل نماید و بخصوص دو قوه غیرت و شهوت از نیروی عقل پیروی نمایند، اعتدال در نفس انسان برقرار خواهد شد و همین تفکیک حدود و تسلیم در مقابل خرد، عین عدالت است. خلاف این، یعنی تجاوز نیروهای سه‌گانه به حدود یکدیگر و عدم هماهنگی بین آنها، موجب اختلال و پریشانی و سرکشی نفس خواهد بود که همان ظلم بمعنای واقعی است. بنابراین، میتوان گفت که عدالت چه در شهر و چه در نفس انسان، ضامن نظم و سلامت است و ظلم موجب فساد و بیماری.

۱۳۰

از اواخر کتاب پنجم و نیز کتاب ششم جمهوری، افلاطون به طرح نظریه «فیلسوف پادشاه» و سپس طرح «نظریه صور» میپردازد. در توجیه برتری زمامداری فیلسوفان نیز چنین استدلال میکند که تنها فلاسفه علم به عدالت مطلق و کلیه حقایق ثابتة دارند. آنانند که میتوانند اصول قانونگذاری و حکومت را چنانکه باید و شاید درک کنند و چون عاشق حقیقتند، بالضرورة همه محسنات را نیز مانند سرعت



فهم و همت و شهامت و اعتدال دارا هستند و بنابراین، تنها آنان را میتوان شایسته زمامداری دانست. افلاطون در عبارتی بخوبی این تناظر را بیان میدارد:

منظور از اینکه میگوییم هرکس باید فعل خود را بکند، افعال ظاهری نیست، بلکه فعالیت روحی و درونی هرکسی است؛ فعالیتی که با خود او و امور مربوط به خود او ارتباط دارد. مرد عادل چنان کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزاء روح او به کار جزئی دیگر دست یازد یا همه اجزاء در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره در این اندیشه باشد که هر جزء کاری را که براستی و وظیفه آن است، به انجام رساند. بدین ترتیب، بر خود مسلط باشد و در درون خود نظمی زیبا برقرار کند و با خود دوست و سازگار گردد و سه جزء روح خود را با یکدیگر هماهنگ سازد... و از این راه، درون خود را از کثرت و آشفتگی رهایی دهد و شخصی واحد بمعنی راستین باشد نه چندین شخص؛ یعنی خویشتندار و با خود هماهنگ باشد... و در همه احوال تنها عملی را عادلانه و زیبا شمارد که آن نظم درونی را آشفته نکند، بلکه استوارتر سازد و دانایی در نظر او تنها آن بصیرتی باشد که آدمی را بسوی اینگونه رفتار سوق میدهد. هرکاری را که به آن نظم درونی آسیبی رساند، ظلم بداند.^(۱۹)

افلاطون با توجه به تناظر فرد، جامعه و نظام سیاسی، پنج نوع اخلاق فردی و نظام سیاسی متناسب با آن را برمی‌شمارد، اما پیش از آن میگوید:

فضیلت را جز به یک صورت نمیبینم، ولی بدی به صور بیشمار نمایان است. از آن میان، چهار صورت در خور توجه بیشترند... به همان تعداد که انواع متمایز حکومت وجود دارد، به همان تعداد نیز انواع حالت روحی هست... پنج نوع حکومت است و پنج نوع روح.^(۲۰)

۱۳۱ اکنون میتوان این پنج نوع نظام سیاسی را با توجه به ویژگی اصلی آن و اخلاقیات انسان متناسب با آن برشمرد:

۱. حکومت نخبگان بافضیلت

این نوع نظام با حکومت فردی (پادشاهی) یا گروهی، متناسب با روش تربیتی افلاطون و بهترین نوع حکومت است. پس اخلاق و تربیت محور آن میباشد و انسان



کلباسی اشتری، حاجی زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

متناسب با آن، عادل و شریف است.^(۲۱)

۲. حکومت اشرافی

این نظام با حکومت زردوستانی پدید می‌آید که بر محور سپاهیگری، خشونت‌طلبی و عوام‌پسندی می‌چرخد. در نتیجه، زمامدارانش حرصی زیاد به تجملات و پول دارند. قانونشکنی پنهانی در آن رواج دارد و تربیت جوانان نیز بجای آموزش علمی بصورت آموزشهای اجباری است. انسان متناسب با این نظام، از غرور بسیار و تربیت روحی اندک برخوردار است و به مسائل معنوی نیز دلبستگی دارد.^(۲۲)

۳. حکومت متنفذان و سرمایه‌داران:

این نظام مبتنی بر حاکمیت سرمایه و توانگران است که در آن ثروت، مهمترین عامل آشکار یا پنهان برای تصدی قدرت محسوب می‌گردد:

چنین نظامی موجب انحصار قدرت در دست عده‌ی خاص، تضاد طبقاتی، عدم توانایی دفاع در برابر هجوم بیگانگان، چندپیشگی افراد، تناقض درونی شخصیتی و مهمتر از همه، پیدایش طبقهٔ تهیدست و نیازمند می‌گردد. انسان متناسب با این نظام، فکر را جز در اندیشهٔ افزودن مال و اراده را جز برای تحصیل پول و احترام به ثروتمندان بکار نمی‌برد. او اولاً پول را برتر از هر چیزی می‌شمارد و ثانیاً، خسیس، فرومایه و سودجوست. ثالثاً، چون از تربیت روحی بی‌بهره است، با تعارض درونی و ظاهرسازی، زندگی میکند. رابعاً، در مبارزات سیاسی نیز ناتوان است.^(۲۳)

بدینگونه، روز بروز عدهٔ «گدایان و زنبوران نیشدار» افزون می‌گردد و در تلافی آنان با توانگران:

پدیدار میشود که تهیدستان ناتوانتر از توانگران نیستند. بخصوص اگر تهیدستی که به زندگی در آفتاب سوزان خو گرفته است با توانگری برخورد کند که در سایه بار آمده، با گوشت دیگران فربه شده است و ببیند که او چگونه به تنگی نَفَس دچار شده و از ترس رنگ خود را باخته است. آیا در آن حال به خود نخواهد گفت که ترسو بودن تنگدستان سبب شده تا اینان توانگر شوند؟! و هنگامی که تهیدستان در جایی گرد آیند، به گوش یکدیگر نخواهند گفت زمامداران ما به هیچ نمی‌ارزند؟!^(۲۴)

بدینگونه با شورش تنگدستان یا دخالت بیگانگان، زمینه سقوط به دموکراسی ایجاد میگردد. افلاطون این سقوط را در بُعد تربیتی بدینصورت ذکر میکند:

جوانی که با صرفه‌جویی بار آمده است و از تربیت درست بهره نگرفته، همینکه غسل زنبوران نر را چشید و با جانورانی نیشدار و خوش‌ظاهر که در فراهم ساختن انواع لذت و خوشی استادند، معاشر گردید، همان دم در درونش تحول از الیگارش به دموکراسی آغاز میشود.^(۳۵)

۴. حکومت عامه

مهمترین ویژگیهای حکومت عامه عبارتند از: آزادی عمل و گفتار بی‌حد و حصر همگانی، یافتن هر نوع نظام سیاسی در ذیل آن، لگام‌گسیختگی مطلق و بی‌مبالاتی نسبت به آموزش و پرورش جوانان. در چنین جامعه‌ی، شرم را ساده‌لوحی و ابله‌ی، خویشنداری را سستی و بی‌کفایتی، اعتدال را فرومایگی و کوچک‌منشی و در مقابل، گستاخی را بلند همتی، اباحه‌گری را آزادی، زیاده‌روی را بزرگ‌منشی و بی‌شرمی را مردانگی میخوانند. در نتیجه، انسان متناسب با آن در خدمت هوسها و میل‌های غیرضروری درمی‌آید. در واقع، چنین شخصی بر این ادعاست که همه میلها برابرند. نه در درونش نظم حکمفرماست و نه زندگیش تابع ضرورتی است. او چنین زندگی را زیبا و آزاد می‌شمارد.^(۳۶)

۵. حکومت استبدادی

این نظام سیاسی مبتنی بر ایده «پیشوای مردم» است. افلاطون در اینجا متذکر میشود:

توده مردم را عادت بر این است که فردی از افراد را فربه و مقتدر سازند و سرور و پیشوای خود بنامند... فرمانروای مستبد همیشه از ریشه «پیشوای مردم» جوانه میزند و سبز میشود، نه از ریشه‌ی دیگر. چنین پیشوای مستحکم به پشتیبانی توده مردم با اتهامات به برخی افراد و وضع برخی قوانین، جهت خلاصی از دست دشمنان به توطئه و نیرنگ متوسل شده، رقیبان را از پای درمی‌آورد و با در اختیارگرفتن سگان کشتی کشور به مستبدی کامل‌العبار تبدیل میشود. وی با لبخندها، مهربانیها و بخششها مردم را به خویش جذب نموده، با دشمن‌آفرینیها، احساس نیاز به خود را در مردم بوجود می‌آورد و آنگاه با ایجاد فضای جنگی، فقر و محدودیت را میگستراند و مردان مغرور، باشهامت،

دانشمند و ثروتمند از بین میروند.^(۲۷)

بدین ترتیب افلاطون انواع نظام‌های سیاسی را با توجه به نظام و الگوی تربیتی آن و فضایل و رذائل مردمان متناسب با آن نظام، تبیین و بررسی میکند. نکته مهمتر آن است که تمام طرح‌پردازیه‌های افلاطون از مدینه فاضله، یقیناً به مقصد اصلاح کشور درون است؛ چنانکه میگوید:

شاید آن کشور نمونه‌ی است الهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ی بی‌با دارند، چشم به آن بدوزند و پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند. ولی برای آنان فرقی نمیکند که چنان کشوری در روی زمین هست یا خواهد بود یا نه. آنان فقط با این کشور سروکار خواهند داشت نه با کشوری دیگر.^(۲۸)

چون جامعه مانند وحدت ارگانیک یک موجود زنده است و هر چیزی که وحدت آن را بر هم زند، مخرب و مضر برای جامعه تشخیص داده شده و طرد میگردد. بنابراین، در دولت عادلانه افلاطون با این مشخصه بیان میگردد که وظایف و حقوق سیاسی، مطابق با استعداد انسانها و میزان بصیرت و درایت آنان، در مقیاسهایی گوناگون تقسیم میگردد. با چنین تفکیکی است که افلاطون به این تعریف از مفهوم عدالت میرسد: «عدالت آن است که هر کس کار خودش را بکند». به این اعتبار، برای افلاطون تنها آن نظامی عادلانه است که تفاوت بزرگ فکری و اخلاقی میان انسانها را به رسمیت بشناسد. وی در تعیین امر نیک در حیات اجتماعی به فضیلت عدالت میرسد که خود سایر فضیلت‌های اصلی دیگر یعنی فرزاندگی، دلاوری و خویشتنداری یا ملایمت در رفتار میان طبقات را تحت خود گرد می‌آورد.

عدالت در «مدینه فاضله» فارابی

۱۳۴ بی‌تردید مفهوم عدالت یکی از مهمترین و محوریت‌ترین مفاهیمی است که در اندیشه حکیم نامدار مسلمان، فارابی، در شکلگیری نظام مدنی پیشنهادی وی و در طرح راهکارهای عملی او برای مدیریت اجتماعی و همچنین بعنوان ضرورت اخلاقی در تأمین سعادت شخصی و جمعی بشر از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است. از نظر او عمل صالح که میتواند هم ظهور فردی داشته باشد و هم در عرصه اجتماعی مطرح گردد، اساساً به عملی گفته میشود که از صفت «اعتدال» برخوردار باشد. مفهوم



عدالت که در نگاه فارابی، مدار مدینه و اخلاق فاضله است - گرچه بگمان بعضی نتیجه تأثیر تفکر ارسطو و افلاطون بر اندیشه اوست - اما در تعاریفی که وی از این مفهوم و مشتقات آن ارائه میدهد، آشکارا تأثیر اندیشه دینی بر او را نشان میدهد. میتوان گفت فارابی در طرح نظریه مدینه فاضله که براساس عدالت شکل میگیرد، از اندیشه افلاطون متأثر است - آن هم در ساختار کلی آن - اما مضامین و مواد مدینه فاضله در این زمینه کاملاً برگرفته از اندیشه دینی وی است. فضیلت و سیاست دو مفهومی هستند که اعتبار خود را از عدالت میگیرند و اگرچه عدالت مبنای فضیلت فردی و سیاست اجتماعی مورد نظر افلاطون بوده است، اما از بنیادترین مفاهیم دینی نیز محسوب میشود:

السِّيَاسَةُ عِنْدَ أَفْلَاطُونَ الْعَدَالَةُ فِي الْمَدِينَةِ، كَمَا أَنَّ الْفُضَيْلَةَ الْعَدَالَةُ فِي الْفَرْدِ.^(۳۹)

به این معنا که سیاست نزد افلاطون عبارت است از عدالت در مدینه و فضیلت نیز همان عدالت در فرد است. بنظر میرسد که در نظریه فارابی، سعادت انسان که همانا قرب به درگاه ربوبی است، در صورتی تأمین میشود:

انسان عدالت‌محور، در نظام عدالت‌محور مدینه که براساس شریعت عدالت‌محور (نظام تشریح) تنظیم و تنسيق شده است، حاصل میشود. ضمن اینکه این موارد بر مدار تکوینی عالم (نظام تکوین) مبتنی هستند که محور اصلی آن هم عدل است؛ همانطور که افلاطون تحصیل سعادت را غایت قُصَوای اخلاق معرفی نمود.^(۴۰)

فارابی نیز به تاسی از وی، همان هدف را برای اخلاق که در نسبت فرد با خودش موضوعیت پیدا میکند، معرفی نموده و بدینوسیله تأثیرپذیری خویش را از آن فیلسوف نامدار حکایت میکند. اما اعتقاد او بوضوح تأثیر «عمل صالح که عملی است در حد اعتدال» را نمایان میسازد.

۱۳۵

نظام تکوین بر مدار عدالت

همانطور که پیشتر اشاره شد، عدل نزد فارابی، مفهوم فراگیری است که هم نظام خلقت و تکوین را در برمیگیرد، و هم نظام تشریح الهی بر آن اساس بسته شده است، هم در تأسیس نظامهای بشری به آن توصیه شده است و هم انسان سعادت‌مند



کلباسی‌اشتری، حاجی‌زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۱۲۱-۱۴۲

در پرتو آن تعریف میشود: «علم و حکمت بالغه الهی در صدور و چینش موجودات به ترتیبی که از آن مفهوم تعادل تبادر مینماید، از مهمترین صفات خداست و حکمت خدا تعقل افضل اشیا به افضل علم است».^(۳۱) فارابی بعد از بیان این مطلب به ترتیب ترتیب موجودات اشاره نموده است و میگوید:

السَّبَبُ الْأَوَّلُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى، الْأَسْبَابُ النَّوَائِي فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّانِيَةِ، الْعَقْلُ الْفَعَّالُ فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ، النَّفْسُ فِي الْمَرْتَبَةِ الرَّابِعَةِ وَ الصُّورَةُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْخَامِسَةِ، الْمَادَةُ فِي الْمَرْتَبَةِ السَّادِسَةِ.^(۳۲)

وی بعد از اشاره به جواهر اجسام سماوی و موجوداتی که پایینتر از اجسام سماوی هستند و ممکناتی که مرکب از ماده و صورتند و متوسطاتی که گاه بخاطر خود خلق میشوند و گاه بخاطر چیز دیگر، بصراحت اشاره مینماید که هرکدام از متوسطات دارای حق و اهلیتی به ماده و نیز حق و اهلیتی به صورت هستند:

اهلیت و حق ماده آن این است که شیء دیگری مقابل آن ایجاد شود و حق صورت آن بقای بر وجود است و چون دو اهلیت متضاد وجود دارد، عدل اقتضا میکند که سهم هریک پرداخته شود؛ یعنی شیء مدتی ایجاد شود و آنگاه از بین رفته و شیء دیگری متضاد با آن جانشین آن شود.^(۳۳)

با این بیان فارابی کاملاً آشکار میشود که یکی از تعریفهای عدالت به نظم حاکم در کائنات باز میگردد و همانگونه که خود اشاره کرده، در این امر، عدل امری کاملاً بین است: «فعل و انفعالات عالم کلاً براساس عدل صورت میگردد. علاوه بر آن، عالم متکثر مادی نیز بسبب عدالت الهی در نظامی عادلانه بسوی کمال در حرکت و سیورورت است».^(۳۴) بنابراین، میتوان گفت ایفای اهلیت و رعایت استحقاقها و سلسله مراتب وجود و نظم حاکم بر آن، یک معنا از عدل در نظام تکوین است که در اشاره فارابی آشکارا آمده است.

نظام تشریح بر مدار عدالت

۱۳۶

مفهوم عدل در نگاه فارابی علاوه بر نظام تکوین به حوزه تشریح الهی هم بصراحت تسری دارد؛ آنجا که میگوید:

مردم در مورد عنایت خداوند به خلق او اعتقادات مختلفی دارند. بعضی را باور چنین است که خداوند به خلق خود عنایت دارد، آنچنانکه ملک بر رعیت



سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳

خویش و بر مصالح آنها. البته بدون مباشرت با تک‌تک ایشان و بدون اینکه واسطهٔ میان ایشان قرار گیرد، بلکه عنایت حق تعالی به مردم در گماردن ولی و انجام آنچه حق و عدل است، صورت میبندد که بتعبیری همان انزال شریعت حقه است که حق و عدل آن را ایجاب میکند.^(۳۵)

به این معنا عدل به مفهوم رعایت مصالح خلق در نظام تشریح و عنایت به ضرورت ولایت بر ایشان و انجام امور انسانها براساس آن تعریف میشود و این را میتوان معنای دیگری از عدل دانست.

نظام مدنی عدالت‌محور

در ساختار مدینه فاضله فارابی که الگوی اصلی آن برگرفته از «اتوپیای» افلاطونی است و فارابی در طراحی آن عناصری از اعتقادات دینی خویش را نیز وارد کرده، باز هم چینش انسانها در نظام اجتماعی آرمانی براساس عدل توجیه میشود. مدینهٔ فارابی در هر دو صورت، یعنی چه آن را واقعیت تحقق‌یافتهٔ شارعان شریعت بدانیم و چه آن را به جوامع غیروابسته به شریعت و بعنوان توصیه در نظر بگیریم، فقط در صورت عدل، امکان پایداری دارد؛ یعنی پایداری نظامهایی را که در واقع توسط نمایندگان رسمی خداوند در زمین، یعنی انبیا و اولیای الهی پایه‌ریزی شده‌اند، باید در خصیصهٔ عدالت‌محوری آنها جستجو کرد و اگر آرمانشهر صرفاً بعنوان یک توصیه به انسانهایی که حتی وابستگی دینی ندارند، تلقی شود، میتواند در صورت شکلگیری برمبنای عدالت پایدار باشد.

بنظر فارابی که ساختار زندگی اجتماعی و مدنی را براساس فطرت میداند، نظام عدل‌محور انسانی بهترین نظام ممکن و کاملاً مطابق تشریح و تکوین است. او برای اینکه بتواند ساختار چنین نظامی را تشریح کند، ابتدا انواع شهرها (مدن) متصور را ترسیم نموده و آنگاه دست به تعریف میزند تا جایگاه خاص مدینهٔ آرمانی را در میان آنها مشخص نماید. در فلسفهٔ فارابی، «ماهیت هر مدینه براساس حال نفوس و نسبت آنها با سیاست معین میگردد».^(۳۶) یک قسم آن، مدینهٔ فاضله است و در مقابل آن، مدینه‌هایی همچون «ضالّه» و «مبدله»، «فاسقه»، «جاهلیه» قرار میگیرند.

از نظر فارابی اجتماع انسانها در مدینه‌یی که موسوم به فاضله است، تنها یک وسیله است و آنچه که در این نوع مدینه‌ها بعنوان هدف تعریف میشود، رسیدن به سعادت دنیا و آخرت است و سیاست، فعل زعیم مدینهٔ فاضله برای رساندن مردم به

۱۳۷



کلباسی‌اشتری، حاجی‌زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپیای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

آن سعادت است؛ یعنی سعادت رکن جدایی‌ناپذیر سیاست در مدینه فاضله است. با این تعریف، مشخص میشود که فارابی همان معنایی از سیاست را در تدبیر امر جامعه قصد کرده که در نزد افلاطون معادل عدالت تلقی شده است:

السِّيَاسَةُ عِنْدَ أَفْلَاطُونِ الْعَدَالَةُ فِي الْمَدِينَةِ. (۳۷)

همچنانکه در نگاه افلاطون، نظام اجتماعی مبتنی بر عدالت، الگویی شبیه آن چیزی است که در نظام اخلاقی فضیلت‌مدار است و شبیه آن چیزی است که در روابط شخصی افراد تعریف کرده است و «اول الفضائل» میشود، برای فارابی نیز چنین است و «او حکمت را صورت فقدان قوه شهویه و یا قوه غضبیه میداند که (قوای اخیر) بر اخلاق آدمی حاکم شده و وی را از مسیر هدایت بیرون میبرند» (۳۸). سیاست نیز با تعریفی که پیشتر از آن شد، در مدینه فاضله با تقسیم عادلانه منافع و خیرات میتواند جامعه‌یی متعادل را ترسیم کند و عدالت در چنین جامعه‌یی بمعنای تقسیم خیرات و خوبیها میان اهل مدینه خواهد بود. در نظام سیاسی مدینه، خیر همه روابط نیک حاکم بر مدینه به «عدالت» تعریف میشود؛ یعنی اگر جامعه عدالت‌محور باشد، معاملات و یا هر چیز دیگر در آن جامعه نیز فضیلت محسوب میگردد و اساساً هر نوع علاقه و پیوستگی میان افراد، در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و هر قسم علاقه دیگر فضیلت است. در واقع، در جامعه عدالت‌محور است که حتی با شرّ مقابله به شرّ نمیشود. در این نوع جامعه احسان تام و شاملی از دل آن عدالت بیرون می‌آید. تنها در جامعه عدالت‌محور است که میتوان به امنیت، سلامت، کرامت و مرتبت رسید. از سوی دیگر، فارابی نظام عدالت‌محور مدینه فاضله را در تطابق کامل با اهلیت انسانها میداند و معتقد است که اساساً بهرمندی هر کس از خیرات ناشی از حاکمیت عدل بر حسب اهلیت اوست؛ چنانکه در *فصول الملتی* میگوید:

لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، قِسْطًا مِنْ هَذِهِ الْخَيْرَاتِ مُسَاوِيًا لِإِسْتِيْهَالِهِ. (۳۹)

۱۳۸

نظام اخلاق عدالت‌محور

همانگونه که عدالت از نظر فارابی در نظام تکوین و تشریح مبنا و مدار تدبیر عالم قرار میگیرد و در روابط اجتماعی این عدالت است که جامعه را سمت و سوی سعادت میدهد، در عرصه اخلاق نیز فضیلت، اساساً به عدالت در فرد تعریف میشود؛ همچنانکه برای افلاطون نیز چنین بود. نظر به اهمیت این مطلب بود که افلاطون



سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳

نیز در مهمترین اثر خویش، جمهوری، آغاز بحث خود را با تلاش پیرامون تحدید معنای عدالت آغاز نمود؛ اما

فارابی همچون افلاطون مطلق‌انگار نیست، بلکه تمایل وی نه تنها در عدل، بلکه در سایر ملکات اخلاقی بیشتر صبغهٔ ارسطویی دارد. فارابی نیز همچون ارسطو عملی را صالح میدانند که در حدّ اعتدال باشد؛ زیرا او همچون ارسطو افراط را هم برای نفس و هم برای جسم مضر میدانست.^(۴۰)

در بیان ارسطو - همانطور که در بیان فارابی نیز میتوان بعنوان یک اصل بدان اشاره کرد - آشکار است که هر فضیلت دیگری در پرتو عدالت تعریف میشود؛ یعنی فضیلت همان عدالت است و عدالت نیز همان فضیلت که سعادت نیز نه بعد از آن، بلکه در ضمن عمل بدان حاصل میشود. نکتهٔ مهم دیگری که در اندیشهٔ ارسطو میتوان به آن اشاره کرد، عدم ترادف اعتدال با متوسط و میانگین عددی است که این فقره مورد توجه تام فارابی نیز میباشد:

الْمُعْتَدِلُ وَالْمُتَوَسِّطُ يُقَالُ عَلَى نَحْوَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا مُتَوَسِّطٌ فِي نَفْسِهِ وَ الْآخَرُ مُتَوَسِّطٌ بِالْإِضَافَةِ وَالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهِ.^(۴۱)

اعتدال و متوسط عددی که فارابی از آن بعنوان «متوسط فی نفسه» نام برده، همواره امری ثابت است؛ چنانکه عدد شش حدّ وسط جمع دو عدد دو و ده میباشد و امکان ندارد که متوسط میان عدد دو و ده چیزی غیر از عدد شش باشد و در واقع، این امر متوسط وابسته به اوقات و شرایط نیست، حال آنکه «متوسط بالاضافه و القیاس» به اوقات مختلف و بحسب اختلاف اشیاء مختلف میشود.

در عبارات فارابی نشان داده میشود که عواملی چند در تعریف حدّ وسط اشیاء و همچنین حد وسط صفات که از آنها به فضیلت تعبیر میشود، دخالت دارند و بطور مشخص در عرصهٔ اخلاق نیز این عوامل در تعیین حدّ وسط یا اعتدال آن مؤثرند؛ یعنی از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر و از فردی به فرد دیگر حدّ وسط نیز متغیر خواهد بود و ملاحظه‌یی همچون حدود عددی در مورد آنها نباید داشت. وی تصریح میکند:

همانطور که مستخرج و مستنبط امر متوسط و معتدل در اغذیه و ادویه، طبیعی است که بنا به قواعد طب تعیین‌کنندهٔ حدّ وسط اغذیه و ادویه است، در اخلاق و افعال نیز به شخص تعیین‌کننده‌یی برای این کار لازم است که بنا

۱۳۹



کلباسی‌اشتری، حاجی‌زاده؛ جایگاه عدالت در اتوپپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی

به اعتقاد وی این شخص، مدبر مدینه و حاکم بر آن است که با صناعت شهروندی و تدبیر سیاسی این امر را سامان میدهد.^(۴۲)

در قسمت اخیر اندیشه فارابی چرخش وی بسوی نظریه حکیم افلاطون بوضوح دیده میشود؛ گرچه در آن عناصری از اندیشه ارسطویی نیز یافت میشود؛ اما میان فرد و مدینه نسبت ضروری است و در غیر اینصورت، مشکل بتوان سعادت آن را جستجو نمود.

نتیجه‌گیری

در بررسی تطبیقی جایگاه عدالت در اتوپیای افلاطون و فارابی به موارد زیر باید اشاره کرد: در اندیشه سیاسی فارابی، عدالت از مفاهیم کلیدی است که در محتوایی بسیار متنوعتر و گسترده‌تر از افلاطون طرح میشود. مسئله اصلی افلاطون در کتاب جمهوری، کشف طبیعت ظلم و نیز پاسخ به این سؤال است که آیا انسان عادل سعادت‌مندتر است یا ظالم؟ از آنجا که ذات و قوانین حاکم بر «پولیس»، عیناً همان ذات و قوانین حاکم بر نفس با ابعاد بزرگتر است، افلاطون مسئله خود را در چارچوب «پولیتیا» بررسی میکند.^(۴۳) باید در نظر داشت که ارتباط نزدیک میان مابعدالطبیعه و سیاست در اندیشه فارابی، نظریه درخشان وی را در باب انسان و ارتباط او با خداوند، جهان و همنوعانش - چنانکه در نظام اعتقادی مسلمانان موجود است - بیشتر متجلی میسازد. بنابر این رأی، سیاست و اخلاق بمنزله تداوم و گسترش مابعدالطبیعه یا والاترین مظهر آن، یعنی علم کلام یا خداشناسی، بشمار میرود. بهمین دلیل، مهمترین کتاب مابعدالطبیعی فارابی، *آراء اهل المدینه الفاضله*، مانند کتاب جمهوری افلاطون - که بی‌شک الگوی فارابی بود - با بحث درباره عدل و ارتباط آن با فرد و دولت آغاز نمیشود؛ بلکه با بحث درباره خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز میگردد تا به عدالت برسد که فرعی از فروعات همین مباحث است و با آنها ارتباط تنگاتنگ دارد.

در اندیشه افلاطون، تأملات و تفکرات فلسفی، حول محور عدالت، تعریف و خصایص ۱۴۰ ماهوی آن دور میزند، اما مسئله فارابی همانا «سعادت» است. او مفهوم «شهر» را بعنوان اجتماع کامل مدنی که میتواند منبع و منشأ خیر و کمال اهالی آن باشد، از افلاطون اخذ میکند، اما برخلاف افلاطون، بجای عدالت، سعادت را هدف غایی آن میگیرد؛ سعادت که از بسیاری جهات، بر مفهوم سعادت ارسطویی منطبق است.^(۴۴)

افلاطون و فارابی با توجه به شرایط ظلم و جور، قهر و غلبه و فساد عصر خویش، در لزوم تأسیس مدینه‌یی آرمانی و شریف برای رسیدن به عدالت و سعادت هم‌رأیند؛



اگرچه تفکر آرمانی آنان در این جهت، مختص زمانه ایشان نیست. براین اساس، با آنکه هر دو حکیم در جستجوی خیر برای «انسان» - و نه بضرورت فرد - هستند، فیلسوف یونانی این خیر را در عدالت، توازن و اعتدال در نفس انسان دانسته و فیلسوف مسلمان، این خیر را در سعادت مدینه مییابد. برای افلاطون، شهر آرمانی، ماهیتی اعتباری در تعریف و توصیف عدالت دارد، ولی برای فارابی، شهر آرمانی منزلتی اصیل برای نیل به سعادت بشمار میرود. فارابی به این دلیل شأنی اصیل برای مدینه فاضله قائل است که غایت آن سعادت انسان میباشد؛ سعادت که تحصیل آن بدون زندگی در مدینه‌یی آرمانی ممکن نیست.

پی‌نوشتها:

1. Barker., F., *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, p. 78.
2. Sinclair, R.K., *Democracy and Partici Pation in Athens*, p. 67.
3. جونز، ویلیام؛ فاستر، نوماس، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه شیخ‌الاسلامی و علی رامین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۲.
4. See: Bobonich, C., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Polotocs*,
5. Sinclair, *op. cit.*, p. 89.
6. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، قوانین، الف. ۹۴۴-۹۴۷.
7. همان، ۹۶۴.
8. همان، ۹۸۰.
9. همان، ج ۳، جمهوری، ۳۳۱ و ۳۳۲.
10. همان، ۳۳۳-۳۳۶.
11. همان، ۳۴۱-۳۴۳.
12. قوانین، ۳۶۹ و ۳۷۰.
13. همان، ۴۴۱.
14. جمهوری، ۴۳۲ و ۴۳۳.
15. همان، ۳۵۲.
16. همان، ۴۴۴.
17. همان، ۳۵۰-۳۵۷.
18. همان، ۵۸۳.
19. همان، ۹۶۷.
20. Kegan, D., *The Great Dialogue: History of Greek Political Thought*, p. 288.
21. جمهوری، ۹۷۰ و ۹۷۱.
22. همان، ۱۱۰۴-۱۰۹۹.
23. همان، ۱۱۰۴-۱۱۱۲.
24. همان، ۱۱۱۲.
25. همان، ۱۱۱۷.
26. همان، ۱۱۱۳-۱۱۲۰.
27. همان، ۱۱۲۷-۱۱۳۲.
28. Burnet, J., *platonica opera*, p. 159.
29. فارابی، ابونصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، تقدیم و تحقیق البیرنصری نادر، ص ۱۵.



۳۰. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۵۸۹.
۳۱. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، تصحیح و تعلیق عثمان امین، ص ۴۵۶.
۳۲. همو، *مبایذ آراء اهل المدينة الفاضلة*، تصحیح ریشارد والترز، ص ۲.
۳۳. داوری اردکانی، رضا، *فارابی؛ مؤسس فلسفه اسلامی*، ص ۳۴۴.
۳۴. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، ص ۳۱۴.
۳۵. فارابی، ابونصر، *التنبیه علمی سبیل السعادة*، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، ص ۹۱.
۳۶. همو، *الفصول المنتزعة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ص ۳۴۱.
۳۷. فارابی، ابونصر، *السیاسة المدنية*، تحقیق و تقدیم و تعلیق فوزی متری نجار، ص ۱۵.
۳۸. داوری اردکانی، رضا، *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، ص ۱۴.
۳۹. ابونصر، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، ص ۱۴۳.
۴۰. همو، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، ص ۴۳۳.
۴۱. *السیاسة المدنية*، ص ۳۷.
۴۲. همانجا.
۴۳. *فلسفه سیاسی فارابی*، ص ۳۱۳.
۴۴. همان، ص ۱۲۷.

منابع فارسی:

۱. افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۳ و ۴، ۱۳۳۷.
۲. جونز، ویلیام؛ فاستر، توماس، *خدانندگان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی و علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۳. داوری اردکانی، رضا، *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۳.
۴. _____، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
۵. فارابی، ابونصر، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۶. _____، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۷. _____، *الفصول المنتزعة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۸. _____، *الجمع بین رأی حکیمین*، تقدیم و تحقیق. د. البیر نصری نادر، ایران، المكتبة الزهراء (س)، ۱۴۰۵ ق.
۹. _____، *إحصاء العلوم*، تصحیح و تصدیق و تعلیق د. عثمان امین، القاهرة، مطبعة السعادة، ۱۹۴۹.
۱۰. _____، *مبایذ آراء اهل المدينة الفاضلة*، تصحیح ریشارد والترز، نشر اکسفورد، ۱۹۸۷ م.
۱۱. _____، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۹۸۷ م.
۱۲. _____، *السیاسة المدنية*، تحقیق و تقدیم و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۳ م.
۱۳. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۷۶.
۱۴. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ۱۳۵۷.

منابع انگلیسی:

1. Bobonich, C., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, 2002.
2. Kegan, D., *The Great Dialogue: History of Greek Political Thought*, Connection: Green Wood Press, 1965.
3. Burnet, J., *Platonic Opera*. 5 volumes, Oxford University Press, 1901 - 1907.
4. Barker, E., *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Oxford University Press, 1960.
5. Sinclair, R.K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, 1989.

