

فلسفه‌گرایی افلاطون و شریعت‌گرایی فارابی؛ انتخاب‌های دوگانه

علی‌علی حسینی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۲/۸/۲۹

تاریخ تأیید: ۸۴/۸/۴

چکیده:

مقایسه دو تفکر یونانی و اسلامی، به ویژه دیدگاه‌های افلاطون و فارابی، تا اندازه‌ای، می‌تواند عوامل فلسفه‌گرایی تمدن غربی و شریعت‌گرایی اسلامی را، علی‌رغم تأکید مؤسسين این دو اندیشه بر جنبه‌های مشترک بسیار نشان دهد. معرفت-شناسی و هستی‌شناسی این دو متفکر، به برجسته شدن دانش، در آراء آنها ختم می‌شود. دانش در بعد نظری در تفکر افلاطون به فلسفه، و در عرصه عمل، به قانون می‌رسد. این قانون در دوره فرمانروایی فیلسوفشاه، قانون طبیعی است و پس از او، فیلسوف، قانون مکتوب خود را به جای می‌گذارد، و در این راستا، قانون‌گذارانی را نیز تربیت می‌کند، اما در آراء فارابی، دانش در بعد نظری به فلسفه و آگاهی از شریعت معطوف می‌شود و در عمل نیز به قانون ختم می‌شود. قانون در زمان رئیس اول، ناموس آسمانی (شریعت) خواهد بود و در دوران پس از او، فقه، مبنای اداره امور قرار می‌گیرد؛ و فقیه نیز، ظاهراً نیازی به فلسفه ندارد.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، دانش، فلسفه سیاسی، فقه، قانون

مقدمه:

بررسی رابطه حاکم و مدینه، موضوع اساسی تفکر سیاسی در بسیاری از مقاطع تاریخ اندیشه بوده و هر تمدن یا نظام فکری از زاویه‌ای خاص، به آن نگریده است. محور قرار دادن مباحث مربوط به حاکم و مدینه، از ویژگی‌های تفکرات قدیم است، که در دوران جدید، جای خود را به مباحثی چون «تجارت، آزادی، ثروت و قدرت» داده است. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۶۳/۱ و ۶۲)

بر این اساس، یکی از مباحث مرکزی، در تفکر سیاسی یونان و اسلام، که هر دو به سنت قدیم فکری سیاسی تعلق دارند، پرداختن به بحث حاکم و مدینه، و رابطه آن دو می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰):

در این میان افلاطون و فارابی، به عنوان دو نقطه عطف در دو حوزه تمدنی، از اهمیت بسیار بالایی برخوردارند. محور بحث‌های سیاسی این دو متفکر، مباحث مربوط به حاکم و مدینه است و «توجه به تمدن و مدینه، از خصوصیات همه مؤسسان فلسفه، از افلاطون تا هگل است، بنابراین می‌توان افلاطون و فارابی را مورد مطالعه تطبیقی قرار داد. (داوری، ۱۳۵۴: ی)

علی‌رغم قیاس‌پذیری تفکر سیاسی افلاطون و فارابی، و تمرکز آنها بر محورهای

و موضوعات مشترک و نیز تأثیرپذیری اندیشمندان مسلمان (به‌ویژه فارابی) از تأملات فلسفی-سیاسی یونانیان، و به‌طورخاص، آراء افلاطون، برآیند و منزلگاه نهایی این دو اندیشه، تفاوت‌های فاحشی دارد به‌گونه‌ای که یونانیان به بسط و گسترش فلسفه پرداخته، ولی مسلمانان هرچند که با تأملات فلسفی فارابی، راه خود را آغاز نموده‌اند، ولی در نهایت، دستاوردی بیش از گسترش فقه، و دیدگاه‌های شریعت‌گرا نداشته‌اند. پیامدهای متفاوت و نتایج مختلفی که این دو متفکر به آن دست می‌یابند، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که، هرچند افلاطون و فارابی به مباحثی از جمله حاکم و مدینه و رابطه آن دو می‌پردازند، اما این مباحث در تفکر اسلامی، دقیقاً همان ویژگی‌های یونانی را ندارند، بلکه بیشتر متناسب با اندیشه‌ها، باورها و مقتضیات جوامع اسلامی طراحی شده‌اند و همین تفاوت‌ها، ماهیت خاص تفکر اسلامی را، در مقابل تفکر یونانی، شکل می‌دهد.

بررسی رابطه حاکم و مدینه در تفکرات سیاسی یونان و جهان اسلام، به‌ویژه آراء افلاطون و فارابی، تلاشی است در جهت پرتوافکندن، بر زوایای ناپیدایی که به فلسفه‌گرایی یونانی و شریعت‌گرایی اسلامی، انجامیده است.

افلاطون و فارابی در بحث از حاکم، دانش را صرف نظر از ماهیت آن، برجسته‌ترین ویژگی حاکم دانسته و در بررسی مدینه نیز دانش را در رفیع‌ترین جایگاه قرار می‌دهند. عمده‌ترین تلاش این فیلسوفان، پی‌جویی تمامی مباحث، از مجرای شناخت و دانش است. نقش بنیادین در تفکر آنها به دانش سپرده شده است و یگانه کلید دیدگاه‌ها و آراء آنها، معرفت‌شناسی، و نوع نگاهشان به دانش است و رابطه حاکم و مدینه نیز، بر همین اساس قابل توجیه است.

دانش حاکم به دو صورت ممکن است مبنای رابطه حاکم و مدینه قرارگیرد. مطلوب‌ترین صورت از دیدگاه افلاطون و فارابی این است که، دانش حاکم، یگانه قانون راستین باشد. در این صورت، قانونی مکتوب به وجود نخواهد آمد، بلکه حاکم، براساس دانش خود به تدبیر امور مدینه خواهد پرداخت. اما اگر این راه امکان‌پذیر نبود، قانونی براساس دانش حاکم تدوین می‌گردید. در واقع قانون، تبلور و تجلی دانش حاکم، و مبنای رابطه حاکم و مدینه است.

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی:

در اندیشه افلاطون و فارابی، به‌ویژه در زمینه نظم و قانون مدینه، بین معرفت‌شناسی^۱ و هستی‌شناسی^۲ رابطه برقرار شده است. اگر قانون از دیدگاه آنها را نتیجه دانش حاکم، و شناخت او از هستی و کائنات، و کشف نظم موجود در هستی، و تعمیم دادن آن به مدینه بدانیم، در واقع بین

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، از دیدگاه آنها، ارتباط برقرار نموده‌ایم. بر این اساس گفته شده است که، شناخت‌شناسی افلاطون، متناظر و موازی با هستی‌شناسی اوست. (اکرمی، ۱۳۸۰: ۷۴)

معرفت‌شناسی افلاطون:

در تفکر افلاطون، ضمن بیان مراتب شناخت و مراتب هستی، حاکم با عالم مُثُل، پیوند خورده و الگوی کامل هستی را جهت تدبیر و اداره مدینه به دست می‌آورد. این همه، نتیجه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی حاکم است. فردریک کاپلستون، معتقد است که در اندیشه افلاطون، به ویژه در کتاب جمهور، «مطالب هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی، غالباً به هم آمیخته است یا به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد.» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲)

نظریه شناخت افلاطون، در تداوم دیدگاه‌های هراکلیت و پارمنیدس و نیز در تقابل با دیدگاه‌های سوفسطائیان شکل گرفت. افلاطون، این دیدگاه هراکلیت را که می‌گوید همه چیز در جنبش و سیلان دائمی است می‌پذیرد، و عالم محسوس را این‌گونه می‌بیند. از سوی دیگر با پارمنیدس هم‌عقیده است که در ورای این جنبش و سیلان باید صورت ثابتی وجود داشته باشد، که افلاطون این صورت ثابت را در عالم مُثُل، پی‌جویی می‌نماید. جستجو برای یافتن پایه‌ای ثابت برای محسوسات متغیر، افلاطون را در مقابل سوفسطائیان قرار می‌دهد. سوفسطائیان به عنوان بزرگ‌ترین مخالفان فکری افلاطون، حقیقت را نسبی می‌دانستند، و معتقد بودند معیار ثابتی برای آن وجود ندارد. در نتیجه، شناخت حقیقت نیز ثابت و پایدار نیست. اما سقراط و افلاطون ضمن رد دیدگاه سوفسطائیان، بر این اعتقاد بودند، که متعلق معرفت باید ارزش‌های ثابتی باشد، که برای همه انسان‌ها، در همه دوران یکسان است.

افلاطون تحت تأثیر سقراط، معرفت را به شرط عینی، کلی و جهان‌شمول بودن معتبر می‌داند و در صدد بر می‌آید تا از لحاظ تنوریک، آن را ثابت کند.

وی، ضمن رد دیدگاه کسانی که معتقدند «معرفت چیزی جز ادراک حسی نیست»، تصریح می‌نماید که معرفت حقیقی، اولاً: «خطاناپذیر»، و ثانیاً: درباره آنچه «هست» می‌باشد. (افلاطون، ۱۳۵۷: ج ۵، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸)

معرفت از دیدگاه افلاطون، در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه باید ضرورتاً شناخت چیزی باشد. تئوری شناخت افلاطون، نیازمند عناصر حقیقی و واقعی است. چنین معرفتی در جستجوی چیزی است که، واقعاً «هست». (Moravcsik, 2000: 55): چنان‌که هراکلیت می‌گوید: «محسوسات دائماً در حال شدن هستند و «هست» درباره آنها معنا ندارد.» بنابراین نمی‌توانند متعلق شناخت حقیقی باشند. از سوی دیگر شناخت

حسی شناخت کاملی نیست؛ چرا که به‌مدد تفکر عقلانی، کامل می‌شود. به عبارت دیگر، شناخت محسوسات نیز، درجه‌ای از تفکر عقلانی را نیاز دارد، پس به تنهایی کامل نیست.

افلاطون پس از رد دیدگاه‌های مخالف، به دنبال معرفت حقیقی، ثابت، خطاناپذیر و واقعی است. وی این مؤلفه‌ها را در اشیاء محسوس نمی‌یابد، بنابراین در طبیعت^۳ به دنبال آن نیست، بلکه بنیاد آن را در عالم مثل پی‌جویی می‌نماید. (Ibid)

به اعتقاد افلاطون، طبیعت دارای کثرات است و این کثرات، یک صورت کلی در عالم مثل دارند و متعلق معرفت نیز همان صور کلی است.

مثل در طبیعت و میان محسوسات جا ندارند، بلکه ورای طبیعت و فراتر از عالم محسوس در ماوراء الطبیعه، جای دارند. البته گاهی فلاسفه، معرفت‌شناسی و متافیزیک را دو شاخه متفاوت فلسفه در نظر می‌گیرند، اما افلاطون فلسفه را این‌گونه تقسیم نمی‌کند و در تفکر او، معرفت‌شناسی و متافیزیک از هم جدا نیستند و در واقع، معرفت‌شناسی افلاطون، متافیزیکی است.^۴ (White:1992,277)

در تفکر افلاطون، معرفت دارای مراتبی است و از آن‌جایی که، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در دیدگاه او متناظر و متطابق هستند، و هستی نیز دارای مراتبی است، بنابراین هر مرتبه از شناخت، متناظر با مرتبه‌ای از هستی است. (اکرمی، ۱۳۸۰:۱۰۱)، انسان در فرآیند عبور از چهل به سوی شناخت، دو مرحله را می‌پیماید. این دو مرحله عبارتند از: گمان و معرفت؛ که صرفاً مرحله دوم، مرحله شناخت حقیقی است. کاپلستون، تمایز میان دو قلمرو فوق را مربوط به متعلق این دو مسیر می‌داند و این متعلق در هستی به‌گونه‌ای است که، هر مرتبه از هستی، دارای مرتبه‌ای از حقیقت؛ و موضوع یا متعلق مرتبه‌ای از شناخت است. (کاپلستون، همان، ۱۱۴)

گمان و ظن، مربوط به حوزه تصاویر و سایه‌ها و نیز اشیاء محسوس است و گذر از سایه‌ها و محسوسات و رسیدن به صورت کلی و مثالی در واقع گذر از گمان به شناخت است. به گفته کاپلستون، "عروج ذهن از بخش‌های پایین به بخش‌های بالاتر، پیشرفتی، شناخت‌شناسانه است". و افلاطون این فراگرد را بیشتر همچون سلسله تحولاتی از حالت شناخت کمتر کافی، به حالت شناخت کافی‌تر می‌داند. (همان، ۱۹۰)

هر یک از دو قلمرو، گمان^۵ و معرفت^۶ (گنوزیس)، به دو درجه تقسیم می‌شوند: پست‌ترین درجه، خیال (ایکازیا) است که متعلقش، اولاً: تصاویر یا سایه‌ها؛ و ثانیاً: انعکاسات در آب و در اجسام سخت و صاف و شفاف و چیزهای دیگر از این قبیل است. وی آن بخش از گمان را که مربوط به اشیاء محسوس اعم از جان‌دار و بی‌جان است، عقیده^۷ (پستیسیس) می‌نامد؛ و بخشی از گمان را که مربوط به تصاویر و سایه‌ها است، پندار یا خیال^۸ (ایکازیا)، نام‌گذاری می‌کند و آن دو را

متعلق به عالم محسوس می‌داند. در مقابل، آن بخش از قلمرو معرفت را که، مربوط به مبادی یا اصول اولیه که شامل صور عالیّه یا «مُثَل» می‌شود، علم^۹ (نوئزیس) می‌نامد؛ و بخشی از معرفت را که مربوط به صور واسطه یا مفاهیم ریاضی است، تعقل یا استدلال عقلی، نام‌گذاری کرده و این دو را مربوط به عالم معقول می‌داند. (افلاطون، ۱۳۴۲: ۳۸۵)

در تقسیم‌بندی فوق، علم (نوئزیس) بالاترین مرتبه و پندار یا خیال (آیکازیا) دون‌ترین مرتبه را داراست.

افلاطون دیدگاه‌های معرفتی خود را در تمثیل غار، نیز به نمایش گذاشته است. در این تمثیل، ساکنین غار نماینده عموم مردم هستند، که در خیال و پندار به سر می‌برند و تصاویر و سایه‌هایی از واقعیت را می‌بینند. اگر از میان آنان کسی تلاش کند تا خود را به نور عادت دهد، پس از مدتی می‌تواند به مرحله عقیده برسد و اشیاء محسوس را ببیند، ولی هنوز در عالم محسوس قرار دارد. در ادامه این تلاش، فرد در نتیجه تعقل و استدلال عقلی، وارد عالم معقولات می‌گردد و صرفاً جهان منور به نور خورشید و تجلیات حقیقت را که نماینده واقعیات معقول هستند درک خواهد کرد، اما برای دیدن اصل خیر و حقیقت محض، با جدّ و جهد و تلاشِ مرارت بار، خواهد توانست خود خورشید را که نماینده مثال خیر و صورت اعلی است، علت کلی تمام اشیاء حق و زیبا، سرچشمه حقیقت و عقل را ببیند، در این هنگام او از علم برخوردار خواهد بود. (همان، ۴۰۱)

به طور کلی در تفکر افلاطون، فیلسوف با پیمودن مراحل پیش‌گفته، در تلاشی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه بر کائنات، اشراف، و نسبت به آن آگاهی کامل یافته؛ و از علم - به معنایی که گفته شد - برخوردار می‌گردد. و در زمینه قانون‌گذاری و تدبیر مدینه با توجه به دانش خود و نظم مکشوف از کائنات تلاش می‌نماید، تا الگوی نظم کائناتی را در مدینه که مربوط به عالم محسوسات است، به اجرا درآورد و به این ترتیب رابطه حاکم و مدینه براساس دانشی که در قانون تبلور می‌یابد، شکل می‌گیرد.

مبنای مشروعیت و حکمرانی حاکم - که همان فیلسوف است - دانش اوست، که در فرآیندی صعودی، با راهیابی به ماوراء الطبیعه - عالم مُثَل - حاصل می‌شود. با شناخت طرح اصلی و کامل از هر چیز قانونی عام، کلی و تغییرناپذیر که مربوط به تمام دوران است، توسط فیلسوف کشف؛ و مبنای معیار عمل او در اداره مدینه قرار می‌گیرد، بر این اساس، دانش حاکم - فیلسوف - مبنای عمل او قرار می‌گیرد.

معرفت‌شناسی فارابی:

در تقسیم‌بندی و کلیات، تفاوت چندانی بین افلاطون و فارابی دیده نمی‌شود. در واقع به استثناء جنبه‌های دینی مورد نظر فارابی - که این هم ناشی از مفهوم متفاوت متافیزیک و عالم

معقول از دیدگاه این دو متفکر است - تفاوت حائز اهمیت دیگری بین آنها نیست.

به اعتقاد ریچارد نتون، دانش و شناخت، در دیدگاه فارابی به سه حوزه تعلق می‌گیرد، که شامل علوم ریاضی، فیزیک و متافیزیک می‌شود.^{۱۰}

علوم ریاضی شامل هندسه، ستاره‌شناسی و موسیقی می‌شود. فیزیک، علمی است که اجسام طبیعی و حوادثی را که در ارتباط با آنها رخ می‌دهد، بررسی می‌کند. این اجسام طبیعی شامل اجسام بسیط و مرکب می‌شود. کان‌شناسی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی، که انسان را نیز شامل می‌شود، در فیزیک کاویده می‌شود؛ و در نهایت در متافیزیک، دانش، نخست به موجودات و خصوصیات هستی‌شناسانه اصلی و بنیادین آنها می‌پردازد، سپس به اصول استدلال و اثبات علوم نظری فردی می‌نگرد. آن‌گاه موجودات غیرمادی - یعنی موجوداتی که جسم نیستند و در اجسام دیگر قرار ندارند - را بررسی می‌کند، که بررسی اخیر، با مطالعه خدا به پایان می‌رسد. (Netton, 1999:39-40) و (نتون، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۵)

چنان‌که از عبارات فوق بر می‌آید، فارابی نیز همچون افلاطون دو قلمرو - عالم محسوس و معقول - را مورد توجه قرار می‌دهد و دو بخش عالم معقول مورد نظر افلاطون را - یعنی، علم که شامل عالم مَثَل می‌شود؛ و تعقل، که مربوط به ریاضیات است - در دیدگاه خود مطرح می‌کند؛ و در حوزه عالم محسوس، عقیده، که قلمرو اشیاء محسوس (جان‌دار و بی‌جان) است را، در نظریه خود دارد، و صرفاً به پندار یا خیال، که مربوط به تصاویر و سایه‌ها است، نمی‌پردازد.

به این ترتیب، بین معرفت‌شناسی افلاطون و فارابی، قرابت‌هایی وجود دارد، به علاوه این‌که فارابی نیز همچون افلاطون، بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی رابطه برقرار کرده و در ضمن ارتباط میان شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، فعالیت عقل فعال را به عنوان پل هستی‌شناسی از جهان ماده به ماورای آن مورد توجه قرار داده است. (Ibid, 44) و (همان، ۹۱)

در تفکر فارابی، میان دانش در این جهان و رستگاری سعادت‌آمیز در جهان دیگر، ارتباط وجود دارد. بنابراین، معرفت‌شناسی وی دارای بعد رستگاری حیاتی است. (Ibid, 54) و (همان، ۱۰۴)؛ و تحقق مؤثر حقیقت متافیزیکی و کاربرد آن در مورد حیات بشری تنها می‌تواند از خلال یک سنت و حیاتی کسب شود. (نصر، ۱۳۷۹: ۱۰۲)؛ چرا که دانش در تفکر فارابی - همچون افلاطون - مرتبط با متافیزیک است و ارتباط با ماوراء الطبیعه برای رئیس اول صرفاً از طریق ارتباط با عقل فعال، ممکن می‌گردد؛ و عقل فعال در تفکر فارابی، ابلاغ‌کننده وحی الهی است. (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۲۰-۲۲۲)

دانش به واسطه عقل فعال، بر قوای متخیله و عاقله رئیس اول، افزوده می‌شود؛ و او به - واسطه افزوده بر متخیله‌اش نبی، و به واسطه افزوده بر قوه عاقله‌اش فیلسوف و متعقل می‌گردد.

(همان، ۹۱)؛ و بر همین اساس، کربن معتقد است که، فلسفه سیاسی فارابی را می‌توان به عبارتی بهتر، «فلسفه نبوت»، (کربن، ۱۳۷۷: ۸۲) و معرفت‌شناسی او را «معرفت‌شناسی نبوی» نامید. (کربن، ۱۳۷۷: ۸۲)، (همان، ۹۱)؛ که با پدیده کتاب «مُنزل من السماء» پیوندی اساسی دارد. در چنین حکمتی، معرفت‌شناسی با معرفت ماوراء محسوس پیوند دارد. (همان، ۲۳۰)؛ و انسان‌ها برای دست یافتن به بخشی از معارف چاره‌ای ندارند، جز آن که به دامن وحی متوسل شوند. (همان، ۷۸)

کشفِ نظم هستی در تفکر یونانی، به وسیله عقل و با واسطه فیلسوف صورت می‌گیرد. اما مسلمانان دستیابی به طرح و نظم هستی را از کانال وحی جستجو می‌کنند. یونانیان هستی را قدیم می‌دانستند، و در نتیجه نظم حاکم بر هستی نیز قدیم بوده، و صرفاً باید کشف شود. به اعتقاد آنها هرگز در جهان، چیزی کم یا زیاد نمی‌شود، بلکه همه‌چیز از شکلی به شکل دیگر در می‌آید؛ و خدایان نیز صانع هستند، نه خالق؛ بر این اساس، فیلسوف با طی مراحل و به‌مدد عقل این نظم را کشف می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که شناخت هستی و نظم حاکم بر آن بر دانش فیلسوف - که همانا فلسفه است - مبتنی می‌شود.

در مقابل، مسلمانان معتقدند خداوند نظم هستی را جعل کرده و طرح آن را به واسطه پیامبران خود به انسان‌ها نشان می‌دهد. بر این اساس، برای یافتن نظم حاکم بر هستی، نیازمند وحی هستیم که در تفکر فارابی، عقل فعال، واسطه رساندن آن از جانب سبب اول در عالم فوق قمر، به رئیس اول در عالم تحت قمر است.

بنابر مباحث پیشین، رابطه حاکم و مدینه در دیدگاه افلاطون و فارابی براساس دانش حاکم، شکل می‌گیرد و ضمن پیوند با ماوراءالطبیعه، حاکم براساس طرح و دانشی که مبتنی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اوست، به اداره امور مدینه مبادرت می‌ورزد. اما ماهیت این دانش نزد افلاطون و فارابی یکسان نیست، هرچند که آنها در این نکته اشتراک نظر دارند، که دانش حاکم باید دانش حقیقی باشد، نه خیالی یا وهمی.

افلاطون تصریح می‌کند که: "فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای حکومت درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند، دارای شناسایی راستین باشند، نه شناسایی خیالی." (افلاطون، ۱۳۵۷: ج ۵، ۱۶۱۳) فارابی نیز معتقد است که: دانش حاکم باید حقیقی، یقینی و راست باشد. (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۲)؛ در سایه این دانش است که اندیشمندان یونانی و اسلامی، اختیارات بسیار زیادی به حاکم می‌دهند، و اداره و تدبیر مدینه را به او واگذار می‌کنند.

افلاطون و فارابی بر «حقیقی و راستین» بودن دانش، تأکید دارند اما ماهیت این دانش چیست؟

افلاطون و فلسفه:

به نظر افلاطون، مفاسد شهرها و نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت. مگر آن‌گاه که در شهرها، فلاسفه پادشاه شوند، یا آن‌که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، به راستی و جدّاً در سلک فلاسفه درآیند، و نیروی سیاسی با حکمت، توأمّاً در فرد واحد، جمع شود. (افلاطون، ۱۳۴۲: ۳۱۵-۳۱۶)

این جمع میمون، چنان برای افلاطون اهمیت دارد که در ادامه می‌گوید: "لازم است به موجب قانون سختی، کسانی که منحصراً یکی از این دو رشته را تعقیب می‌کنند، از دخالت در اداره امور ممنوع گردند." (همان، ۳۱۶)

هر چند فلسفه در دیدگاه او تاج و سرآمد همه علوم است، (همان، ۴۶۰-۴۶۱): اما صرفاً بعضی اشخاص را طبیعت طوری خلق کرده، که اشتغال به فلسفه و حکومت کار آنهاست. (همان، ۳۱۷) چنین کسی، طالب کل حکمت است، (همان، ۳۱۹): وجود ابدی و لایتغیر را درک می‌نماید و قادر به حفظ قوانین و سنن شهر می‌باشد و باید به زمامداری منصوب شود. (همان، ۳۳۵-۳۳۶)

به اعتقاد افلاطون، کسانی که از درک وجود حقیقی محرومند، نمی‌توانند احکام زیبایی و عدل را چنان که در این عالم تحقق‌پذیر است دریابند. زیرا نه در باطن خود ملاک و نموداری برای پی بردن به آن احکام دارند، و نه حقیقت مطلق را مشاهده می‌توانند کرد. در حالی که فلاسفه به حقیقت وجود پی برده‌اند. (همان، ۳۴۰): و طبعاً مستعد پی بردن به حقیقت هستند. (همان، ۳۳۶)

فارابی و جمع بین فلسفه و شریعت:

ابونصر فارابی، نیز بر فلسفه به عنوان یکی از مهم‌ترین دانش‌های مورد نیاز حاکم تأکید کرده: و فلسفه را «علم به معانی موجودات از طریق برهان‌های یقینی» تعریف می‌کند. در کنار آن، علم به مثال‌ها و محاکبات موجودات از طریق اقتناع است که، مختص جمهور مردم است. (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۸-۸۹)

فارابی با جامع‌نگری، بر حکمت و شریعت، به عنوان دو نوع مجزا و با تعریف خاص خود، ولی به صورت توأمان تأکید می‌کند. به طوری که رئیس اول در تفکر او باید برخوردار از فلسفه و دارای شریعت باشد. معرفت نسبت به فلسفه نظری یکی از ویژگی‌های رئیس اول است.

فارابی تصریح می‌کند: "فن زمامداری فاضله اولی نمی‌تواند افعالش را به طور کامل انجام دهد، مگر آن که به کلیات این صنعت، معرفت حاصل باشد؛ یعنی این که فن زمامداری با فلسفه نظری پیوند زده شود." (فارابی، ۱۹۹۱-الف: ۶۰ و ۱۹۹۵: ۹۱).

فارابی با افلاطون در این نکته هم عقیده است که فلسفه، راهی برای شناخت حقیقت است. اما این که شریعت نیز یکی از راه‌های وصول به حقیقت باشد، ویژگی فارابی است، که او را از افلاطون

متمایز و مسیر او را از افلاطون جدا می‌کند.

به اعتقاد فارابی، «حکمت و شریعت»^{۱۱} در مورد مبدأ اول و سبب نخستین موجودات بحث می‌کنند و هدفشان رسیدن به سعادت قصوی است. در این میان، فلسفه، صورت اشیاء را به طور معقول ارائه می‌دهد و شریعت، آنها را به صورت متخیل ارائه می‌کند. از سوی دیگر، همان چیزی را که فلسفه به صورت برهانی ارائه می‌نماید، شریعت آن را به روش اقناعی پی‌جویی می‌کند. شریعت محاکمی از فلسفه است پس در هر دو، امر واحدی به صورت مشترک وجود دارد، که باعث یکی شدن و شباهت آنها می‌شود. (فارابی، ۱۹۸۶: ۹۱) و (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹)

فلسفه و شریعت، در تفکر فارابی، از نظر موضوع و غایت یکسان، و از لحاظ روش متفاوتند. روش فلسفه، برهانی و یقینی و روش شریعت اقناعی و تخیلی است. (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹)؛ به اعتقاد فارابی، رئیس اول، اشیاء را به طور یقینی و برهانی درک می‌کند، اما در بیان و ابلاغ آن، از شیوه تخیلی و اقناعی بهره می‌برد. (همان، ۹۵)؛ در واقع، دین، اهل مدینه فاضله را به این که، برای رسیدن به سعادت قصوی ایمان آورده و مطابق آن عمل کنند، اقناع می‌کند؛ و این چیزی است که از طریق فلسفه می‌توان آن را اثبات کرد، ولی حصول آن از طریق فلسفه ممکن نیست. (دایبر، ۱۳۸۲: ۱۲۶)؛ بنابراین شریعت عهده‌دار آن می‌شود. فارابی در «الکتاب الحروف» ضمن تأیید بیان فوق، تصریح می‌کند: «شریعت... امور نظری را با تخیل و اقناع تعلیم می‌دهد.» (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۲)

اصالت دادن به «شریعت» - به عنوان دانشی در کنار دانش فلسفه - آغازی برای فاصله گرفتن تفکر اسلامی، از تفکر یونانی است. هرچند که اشتراکات بسیار زیادی بین دیدگاه‌های افلاطون و فارابی می‌توان برشمرد، اما تأکید بر شریعت در کنار فلسفه، به عنوان راهی به سوی شناخت حقیقت و معبری برای رسیدن به سعادت، مؤلفه‌هایی را در تفکر اسلامی وارد می‌کند که در اندیشه یونان وجود ندارند. این مؤلفه، ماهیت خاص تفکر اسلامی را شکل داده، و به این اندیشه‌ورزی ماهیتی مستقل و متفاوت از سایر اندیشه‌ها عطا می‌کنند.

به این ترتیب بسیاری از مفاهیمی که در تفکر یونانی وجود دارند، پس از راهیابی به اندیشه اسلامی نه به معنای یونانی آن، بلکه متناسب با مقتضیات جوامع مسلمان و مبتنی بر آراء و عقاید اسلامی قابل تفسیر خواهند بود.

به طور خلاصه، نتیجه شناخت‌شناسی و نیز هستی‌شناسی افلاطون و فارابی را می‌توان در دو حوزه نظری و عملی مورد توجه قرار داد. در حوزه نظری، شناخت‌شناسی افلاطون به برجسته شدن دانش فلسفه و اهمیت اساسی آن در مسیر شناخت حقیقت و نیل به سعادت منتهی می‌شود. و در تفکر فارابی، شریعت، جایگاهی هم‌سنگ فلسفه پیدا می‌کند، و همچون فلسفه نسبت به شناخت حقیقت

و نشان دادن راه سعادت از اصالت برخوردار می‌گردد. در حوزه عمل نیز، شناخت راستین از هستی، منتهی به ارایه قانونی می‌شود که، تبلور دانش حاکم و مبنای اداره مدینه خواهد بود.

قانون تبلور دانش حاکم:

نمود عینی دانش حاکم، قانون است. نظم و انتظام مدینه، توسط حاکم و براساس قانون صورت می‌گیرد. دانش حاکم، سبب کشف قانون و مبنا و ملاک اداره مدینه قرار می‌گیرد. اگر قرار است مدینه و طبقات موجود در آن به سعادت و خوشبختی برسند، باید براساس الگویی که نیک‌بختی آنها را تضمین می‌کند، مورد حمایت قرار گیرند.

در تفکر قدیم، فرض بر این است که الگوی مورد نظر از قبل وجود دارد، و صرفاً باید آن را یافت. به این ترتیب اصلی‌ترین ویژگی قانون در تفکر کلاسیک، پیشینی بودن آن است.

در گذشته‌های دور، قواعد و ضوابط ناظر به فرضیاتی درباره چگونگی جهان و طبیعت انسان و ماهیت کارهای مطلوب و نامطلوب بوده است. (پاشا صالح، ۱۳۴۸: ۱۹)

از دیدگاه متفکران قدیم، بین نظم حاکم بر طبیعت و سرشت انسان و نیز نظم اجتماع، یک نوع هماهنگی و تطابقی مفروض بوده است. به گفته اشتراوس در دیدگاه متفکران کلاسیک، زندگی نیکو، همانا کمال طبیعت بشری، یا همان زندگی در خور طبیعت است. پس آن قواعدی که بیانگر ویژگی‌های ذاتی زندگی نیکو هستند را، می‌توان «قانون طبیعی» نامید. (اشتراوس، ۱۳۷۳-ب: ۱۴۶)؛ این قواعد، قواعدی نیستند که کسی آنها را تعیین نماید، بلکه این قواعد در ذات و سرشت بشر و نیز در طبیعت وجود دارند و صرفاً باید کشف شوند. آنها به‌سان معدن در طبیعت و مبتنی بر معیار «درست بودن» هستند. (موحد، ۱۳۸۱: ۷۱)، (فون هایک، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

این در حالی است که قوانین موضوعه، خلق و ایجاد شده، از قبل وجود ندارند. بلکه محصول خواست و اراده انسان‌هایی هستند که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند. (دل وکیو، ۱۳۸۰: ۲۵۳)

تقریباً بین معتقدین به دو نوع قانون موضوعه و طبیعی، اختلافی نیست که قوانین موضوعه نباید برخلاف قوانین طبیعی باشند، اما آنها در این که قوانین طبیعی، توسط عقل کشف می‌شوند یا پروردگار آنها را به انسان‌ها نشان می‌دهد، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. عمده فلاسفه کشف قانون طبیعی را به عقل واگذاشته‌اند. چنان‌که بازارگاد می‌گوید: «فلاسفه به دنبال کشف عنصر لایتنغیری بودند که اصل و اساس کائنات است و آن را قانون طبیعت نام نهادند. آنها گفتند که حقوق طبیعت، جاودانی است و لایتنغیر، درحالی که اوضاع و احوال انسان متغیر است و چنان‌که بتوانیم این قانون ثابت و لایتنغیر را کشف کنیم و حیات آدمی را با آن وفق دهیم، زندگی بشر تا درجه‌ای منطقی و عقلانی

خواهد شد... و مرتبه کمال انسانی آن است که تابع قانون ثابت طبیعت شود." (پازارگاد، ۱۳۴۸: ۷۵)

اگرچه برخی معتقدند: نخستین فیلسوف، نخستین آدمی بود که طبیعت را کشف کرد (اشتراس، ۱۳۷۳-ب: ۱۰۲): اما در مقابل، پیروان دیانت اسلام را به طور کلی عقیده بر این است که، قوانین الهی ناشی از اراده پروردگار و حاکم بر جهان هستی است؛ و ذات مقدس ربوبی آنها را از طریق وحی بر فرستاده‌اش نازل فرموده است. مشیت الهی با طبیعت امور و فطرت بشر که جملگی مخلوق اویند، سازگار است. (کی‌نیا، ۱۳۴۸: ۱۵۳)

به این ترتیب برخی، کاشف قانون طبیعی را «فیلسوف» دانسته؛ و عده‌ای نیز معتقدند که طرح و الگوی هستی در قالب شریعت از جانب خداوند، توسط پیامبران، به مردم ابلاغ می‌شود. قانون در تفکر افلاطون در قالب قانون طبیعی مکشوف عقل، و در اندیشه فارابی در قالب ناموس آسمانی یا شریعت الهی جلوه‌گر می‌شود.

افلاطون، مدینه فاضله خود را براساس «قوانین طبیعت» قرارداد است. (همان، ۱۵۳)

(دل و کیو، ۱۳۳۶: ۴۳): فارابی نیز در کتاب خود از مدینه فاضله‌ای سخن گفته است، که در آنجا یک ناموس آسمانی بر سراسر جهان حکومت خواهد کرد. (نصر، ۱۳۵۲: ۱۷): به اعتقاد مسلمانان «ناموس طبیعت، قوانینی لایتغیر است که، پروردگار دانا و توانای جهان، به حکمت بالغه خود مقرر فرموده است. (خلعتیری، ۱۳۵۳: ۹۰)

در زمانی که فیلسوفشاه افلاطون، یا رئیس اول فارابی حضور دارند و اداره امور مدینه را برعهده می‌گیرند، نیازمند هیچ قانون بیرونی نیستند؛ بلکه قانون آنها مبتنی بر دانش ایشان است. بنابراین افلاطون در کتاب جمهور خود قانون مکتوب را نمی‌پذیرد، و در دولت آرمانی نیازی به قوانین جزئی نمی‌بیند. زیرا نظام تربیتی کاملی که «جمهوری» بر آن استوار بود، دولت کامل را از قوانینی که بار دوش دولت‌های زمان او می‌بود بی‌نیاز می‌ساخت. (یگر، ۱۳۷۶: ۱۲۴۷)

در باور افلاطون، قدرت حکومت، باید در دست فرمانروایی باشد که از روی دانش حکومت می‌کند، نه در دست قانون (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۶۱۴): چرا که یگانه قانون درست، دانش و هنر کسی است که در امر سیاست استاد است و نیروی هنر را بالاتر از قانون مدون می‌شمارد. (همان، ۱۶۱۸ و ۱۳۵۴: ۳۲۱)

کارل یاسپرس، در تبیین دیدگاه افلاطون می‌گوید: "دولت کامل نیازی به قانون ندارد. قانون‌ها، چون همواره یک دستور را می‌دهند، مانع تکامل‌اند. دولت بر مردان دانایی استوار است، که با در نظر داشتن هستی ابدی در هر لحظه «شدن» حقیقتی را که مقتضای آن لحظه است، می‌شناسند و نیازی به قانون ندارند." (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۴۲)

فرازهای فوق، به خوبی رابطه دانش حاکم و قانون را بازتاب می‌دهند و تنها کسی که از این دانش بهره‌مند است، فیلسوف است. چنین فیلسوفی در کارها به دانش و هنر خود اتکا دارد و اگر در موردی، نظری اتخاذ کند که به عقیده‌اش بهتر از قانونی باشد که خود نوشته و به مردم داده است، همان نظر را ملاک عمل خویش قرار داده، و اعتنایی به قانون مکتوب و مدون نمی‌کند. (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۶۲۲ و ۱۶۱۶)

فارابی نیز همچون افلاطون، ابتدا صحبت از قانون پیشینی می‌کند. این قانون در دیدگاه او همان فرامینی است که رئیس اول به واسطه عقل فعال، از سبب اول در هستی دریافت می‌کند. این فرامین تنها قانون واقعی و ثابت است. (نصر، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۴)

شریعت را کسی وضع نکرده است و فردی از افراد مدینه در ایجاد آن دخالتی ندارد و صرفاً رئیس اول آن را دریافت می‌کند. رئیس اول مقید به هیچ قانون پسینی نیست، و هیچ قانون موضوعه‌ای نمی‌تواند او را محدود کند. او ناموس آسمانی را به خوبی می‌شناسد و براساس آن به قانون‌گذاری مبادرت می‌ورزد.

در تفکر فارابی، همچون افلاطون، بین دانش و قانون رابطه برقرار است و از آن جایی که دانش از نظر فارابی صرفاً فلسفه نیست، بلکه شریعت نیز همچون فلسفه کاشف از حقیقت است، می‌گوید: "آراء نظری که در دین وجود دارد، براهین آن در فلسفه نظری آمده است، و فلسفه، براهین مجموعه دین فاضل را ارائه می‌دهد." (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷)

فارابی، متناسب با هر کار ویژه حاکم، نام و عنوان خاصی برای او در نظر می‌گیرد. لذا از این جهت که حاکم، فلسفه می‌داند، او را «فیلسوف» و از آن حیث که فرمانروایی می‌کند، «ملک»، و از آن جهت که به قانون‌گذاری می‌پردازد، عنوان «واضع النوامیس» را بر حاکم می‌نهد؛ و البته این عناوین، همگی بر حاکم اطلاق می‌شوند. (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۲)

در مجموع وجه مشترک تفکر یونانی و اسلامی و نیز مسیحی این است که، دست‌یابی به قانون طبیعی یا الهی مبتنی بر یک «واسطه» است. در یونان، فیلسوف عهده‌دار این واسطه‌گری است. در مسیحیت، اراده خداوند در ارباب کلیسا متجلی است؛ و در جهان اسلام، در آراء فارابی، رئیس اول، واسطه بین قانون طبیعی یا الهی با مدینه است. حجیت این قانون، بستگی به رأی و نظر این واسطه‌ها دارد. هر آنچه آنها بگویند قانونی؛ و هر آنچه را که مردود بشمارند، غیرقانونی است؛ و به نحوی «قانون» به طبقه خاص (حاکم) که از دانش ویژه‌ای برخوردار است، پیوند می‌خورد.

اما در صورتی که فیلسوفشاه یا رئیس اول، حضور نداشتند چه باید کرد؟ راهکاری که افلاطون و فارابی برای این وضعیت پیش‌بینی کرده‌اند، قانون مدون است.

قانون مدون

در تفکر افلاطون و فارابی، قانون مدون و مکتوب، جایگزینی است برای دانش حاکم، که نقش قانون راستین را در دوره حضور «فیلسوفشاه» یا «رئیس اول» بازی می‌کند. اگر در واقع، در دوره حضور فیلسوفشاه و رئیس اول، قانون مکتوب و مدونی وجود ندارد، بلکه هر آنچه براساس دانش آنها بیان و اعلام شود، در حکم قانون است، در دوره غیبت ایشان، قانون مدون مبتنی عمل است.

دیدگاه افلاطون:

آن‌گاه که افلاطون از حاکم شدن فیلسوفان و فلسفه‌آموزی فرمانروایان نا امید می‌شود، به دنبال راهکاری برای جایگزینی دانش حاکم است. وی دو راه را مطرح می‌کند: یا باید فیلسوف اقدام به نوشتن قانون کند و یا این‌که عده‌ای قانون‌گذار تربیت نماید. بنابراین اقدام به تأسیس آکادمی نموده و در آنجا تلاش می‌کند تا طرح شهر کامل و قوانین آن را به دیگران منتقل نماید. وی در این باره می‌گوید: "ما در نظر داریم قانونی به وجود آوریم و پاسداران قانون را نیز انتخاب کرده‌ایم. چون آفتاب عمر ما رو به افول نهاده است. آیا نباید کاری کنیم که آن پاسداران در قانون‌گذاری نیز مهارت پیدا کنند؟" (افلاطون، ۱۳۵۴: ۱۹۲)

چنان‌که از فراز فوق برمی‌آید، افلاطون در مورد قانون مدون نیز توجه به رابطه قانون و دانش دارد. صدر فراز اشاره به نوشتن قانون توسط فیلسوف دارد و ذیل آن به تربیت قانونگذاران توسط فیلسوف؛ او در ادامه بر رابطه دانش و قانون تأکید کرده و می‌گوید: "در زبان ما کلمه قانون^{۱۲} و کلمه خرد،^{۱۳} خویش یکدیگرند." (همان، ۴۲۷)

در دیدگاه افلاطون، مرتبه قانون پایین‌تر از دانش ولی پذیرش قانون ناگزیر است. وی می‌گوید: "ناچاریم به آن‌چه پس از خرد در مرتبه دوم قرار دارد پناه ببریم، یعنی به نظم و قانون، که هرچند نمی‌توانند مانند خرد همه امور آدمی را سامان بخشند، ولی می‌توانند بیشتر امور را در بگیرند." (همان، ۳۲۰)

البته گرچه قانون، جایگزین دانش حاکم و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن است، اما ناشی از همان دانش است. و چنان‌که اشتراوس می‌گوید: "حکمت فیلسوف سیاسی در بالاترین درجه آن قابل انتقال است." (اشتراوس، ۱۳۷۳-الف: ۸۳)

به این ترتیب افلاطون برای انتقال دانش فیلسوف اقدام به نوشتن قانون یا تربیت قانون‌گذاران می‌کند تا پس از دوران فیلسوف نیز، دانش او - فلسفه - تعیین‌کننده امور زندگی مردم باشد.

دیدگاه فارابی

فارابی نیز اولویت را به قانون پیشینی (شریعت) می‌دهد، اما در شرایطی که ریاست مدینه به رئیس یا رؤسای سنت واگذار می‌شود، فقیه با توجه به شریعت و آنچه که از شریعت استنباط و استخراج می‌کند، براساس دانش فقه به اداره امور مدینه مبادرت می‌ورزد و ظاهراً بالطبع نیازی به فلسفه ندارد. (فارابی، ۱۹۹۱: الف/۶۰)

در مجموع فارابی از چند گروه به عنوان قانون‌گذاران مدینه یاد می‌کند، که اتفاقاً همگی این گروه‌ها براساس دانش به قانون‌گذاری می‌پردازند، اما دانشی متفاوت از آنچه که افلاطون می‌گوید. این قانون‌گذاران هیچ‌گاه در یک زمان حضور ندارند، بلکه قانون‌گذاری هر کدام منوط به نبودن گروه قبل از اوست.

اولین قانون‌گذار - چنان‌که پیش از این نیز گفته شد - رئیس اول است، که براساس دانش خود که فلسفه و شریعت است به قانون‌گذاری می‌پردازد. (همان، ۶۶): پس از او، رؤسای مطرح هستند که تمامی ویژگی‌های رئیس اول را دارند که قانون آنها نیز متفاوت از قانونی که رئیس اول آورده است، نیست. هرچند که می‌توانند برخلاف آنچه که رئیس اول وضع کرده است، دست به تشریح بزنند. (همان، ۴۹): چرا که مصلحت چنین اقتضا می‌کند، به طوری که اگر رئیس اول نیز در دوران این رؤسا می‌بود، همان می‌کرد که اینها انجام داده‌اند.

پس از دو گروه فوق، فارابی ریاست و قانون سومی را وارد می‌کند که در تفکر او و روند تفکر اسلامی، نقطه عطف مهمی است. وظیفه این گروه استخراج و استنباط از شریعت سابق است. آنچه را که ایشان استنباط و استخراج می‌کنند، با توجه به اصول و کلیات شریعت و موافق با آن است و «لازم است که در همه افعال و اعمالی که در جوامع و مدینه‌های تحت ریاست اوست، از مقدرات گذشته تبعیت شده و با آن مخالفت نگردد. (همان، ۵۰)

فارابی چنین رئیسی را که تدبیر و اداره امور مدینه مطابق موازین مکتوب و مأخوذ از پیشوایان قبلی به عهده اوست، «پادشاه سنت» می‌نامد. (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۸)

رئیس سنت در مواردی که رؤسای قبلی قانون‌گذاری کرده‌اند، نظر و قانون آنها را حفظ و تثبیت می‌نماید اما، در آنچه نیاز به وضع و تقدیر است و رئیس قبلی بدان تصریح نکرده است، به مدد اصولی که او وضع نموده و بدان تصریح دارد، به استنباط و استخراج احکام غیرمصرح مبادرت می‌شود. (فارابی، ۱۹۹۱- الف: ۵۰): به این ترتیب فارابی نیاز به فقه را احساس می‌کند و می‌گوید: "از اینجا است که ضرورت نیاز به «صناعت فقه» آشکار می‌شود." (همان): وی در تعریف فقه می‌گوید: "فقه صنعتی است که انسان بتواند به

مدد آن، با استفاده از احکام موضوعه و مصرحه به استخراج و استنباط احکام آنچه واضح شریعت به تحدید و بیانش تصریح نکرده است، بپردازد. (همان)

کسی که توانایی فوق را دارد «فقیه» است. بنابراین فارابی در روند تفکر سیاسی خود به فقیه می‌رسد. فقیه‌ی که نیازمند فلسفه نیست چرا که ریاستش براساس سنت است و بالطبع نیازی به فلسفه ندارد. (همان، ۶۰)

البته از آن جایی که فارابی، فقه را به دو بخش آراء و افعال تقسیم نموده و آنها را تحت فلسفه عملی و نظری قرار می‌دهد شاید بتوان گفت که فقه در دیدگاه او شاخه‌ای از فلسفه است. در نتیجه همچنان فارابی تأکید بر فلسفه را همچون تأکید بر شریعت مورد توجه قرار می‌دهد؛ اما چنین نظری نیازمند تأویل و توجیه است و با تصریح او مبنی بر نیازمند نبودن فقیه به فلسفه سازگار نیست. (همان، ۵۲) و (مهدی، حیات نو: ۱۳۸۰/۴/۲۱)

در جمع‌بندی دیدگاه فارابی، باید گفت: رابطه حاکم و مدینه در دیدگاه فارابی نیز - همچون افلاطون - براساس دانش (حکمت و شریعت) است، و در قانونی که همان ناموس آسمانی (شریعت) است متجلی می‌گردد، که البته در دوره ریاست رئیس سنت (فقیه)، فقه، مبنای اداره امور مدینه قرار می‌گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

به طور کلی می‌توان گفت: تفاوت‌های اپیستمولوژیک بین افلاطون و فارابی در جهت‌گیری متفاوت این دو اندیشمند، و همچنین جهت‌یابی متفاوت تفکر یونانی و اسلامی مؤثر بوده است. افلاطون، شناخت حقیقی و دست‌یابی به حقیقت را از کانال فلسفه پی‌جویی می‌نماید، در حالی که فارابی علاوه بر فلسفه، شریعت را نیز دخالت داده و هرچند که روش آنها متفاوت است، آنها را در مسیر رسیدن به حقیقت یکسان می‌بیند. البته فارابی از نظر زمانی فلسفه را مقدم بر دین و شریعت می‌شمارد؛ و آن‌گاه شریعت را مقدم بر کلام و فقه در نظر می‌گیرد. (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۱-۱۳۲؛ و نیز رک: فارابی، ۱۹۹۵: ۹۰)

او معتقد است، قبل از آن که شریعت به وجود آید، فلسفه وجود داشته است. همان طوری که فقه و کلام نیز فرع بر وجود شریعتی قبل از خود هستند؛ اما در دوره میانه تمدن اسلامی، فارابی، با تأکید بر عقل و نقل، طرح توأمان فلسفه و شریعت، اقتباس مفاهیم فلسفی یونانی، و همراه کردن آنها با شریعت اسلامی، زمینه شکل‌گیری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را فراهم آورده؛ و همچنین رابطه حاکم و مدینه را براساس نوع خاصی از دانش (شامل فقه سیاسی و فلسفه سیاسی) شکل داده است.

فلسفه و فقه، دو جزء از علم مدنی هستند، که حاکم یا رئیس اول مدینه، از آن بهره‌مند است. وی در نهایت، ریاست مدینه را به فقیه می‌سپرد که دانش مورد نیاز او فقه است نه فلسفه؛^{۱۴} در حالی که افلاطون، تأملات خود را با فلسفه آغاز کرده؛ و از ابتدا نیز درصدد است، تا فیلسوف را حاکم کند. در نهایت نیز نوشتن و تدوین قانون یا پرورش و تربیت قانون‌گذاران را بر عهده فیلسوف می‌گذارد. نتیجه این که تفکر یونانی یکسره به سمت فلسفه و گسترش آن گرایش پیدا می‌کند. در حالی که در تفکر فارابی، پتانسیل و ظرفیت گسترش شریعت، و به حاشیه رفتن فلسفه، وجود داشته است. هرچند که ممکن بود پس از فارابی عکس آن رخ دهد، چرا که فارابی، فلسفه و شریعت را به صورت توأمان طرح می‌کند. اما آنچه که در عمل اتفاق افتاد، این بود که در شرق تمدن اسلامی، جنبه شریعت‌گرایی تفکر مؤسس فلسفه اسلامی، توسعه یافت؛ و در غرب این تمدن، جنبه عقل‌گرا و فلسفه محور آن گسترش پیدا کرد.

در واقع فارابی با تأکید بسیار زیاد بر شریعت و مفاهیم دینی، راهی را آغاز نمود، که در اندیشه او و نیز متفکران پس از او، فلسفه کم کم به حاشیه رفته و شریعت و فقه برجسته‌تر شده است؛ و فرآیندی که به «زوال اندیشه» شهرت یافته از درون تفکر فارابی - و نه الزاماً پس از او - آغاز گردیده است.

1 - Epistemology

2- Ontology

3 - phusis

۴- نیکولاس وایت دوره مدرن را با آراء افلاطون مقایسه کرده و معتقد است که در دوران مدرن، فلاسفه، معرفت‌شناسی و متافیزیک را دو شاخه متفاوت فلسفه می‌دانند؛ ولی معرفت‌شناسی افلاطون متافیزیکی است و در آن این تفکیک بین معرفت-شناسی و متافیزیک صورت نگرفته است.

5 - doxa

6 - episteme

7 - belief / opinion

8 - illusion

9 - Intelligence / pure thought or dialectic.

۱۰- کاربرد واژه‌های «فیزیک و متافیزیک» که واژگان جدیدی هستند، درباره فارابی با تسامح صورت می‌گیرند و مقصود طبیعت و ماوراء الطبیعه است. ر.ک: (ابونصر فارابی، ۱۹۹۰: ۶۶-۶۹ و ۲۱۶-۲۱۷)

۱۱- مقصود از «شریعت» در اینجا، «ملة» است. هر چند که به اعتقاد فارابی این دو واژه مترادف هستند. ر.ک: (فارابی

۱۹۹۱- الف: ۴۶): فیکون الشریعة و الملة و الدین، اسماء مترادفه. و نیز ر.ک: (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۸-۸۹): علی بوملحم

می‌گوید: منظور فارابی از ملة، همان شریعت و دین است.

12-nomos

13- noos

۱۴- برای توضیح تفاوت فقیه و فیلسوف رک: (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۳)

منابع:

- ۱_ اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳- الف.
- ۲_ اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۷۳- ب.
- ۳_ افلاطون، ته‌ته تتوس، ترجمه محمدحسن لطفی، دوره آثار افلاطون ج ۵ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
- ۴_ _____، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲
- ۵_ _____، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه، ۱۳۵۴.
- ۶_ _____، مرد سیاسی، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۵، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
- ۷_ اکرمی، موسی، کیهان‌شناسی افلاطون، تهران: دشتستان، ۱۳۸۰.
- ۸_ بازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران: انتشارات زوآر، ۱۳۴۸.
- ۹_ پاشا صالح، علی، سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۰_ خلعتبری، ابوالحسن، حقوق الهی و بشری، تهران: نشر بوعلی، ۱۳۵۳.
- ۱۱_ داوری، رضا، فلسفه مدنی فارابی، تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
- ۱۲_ دایبر، هانز، مسأله تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی، ترجمه شهرام پازوکی، در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، تهران: کویر، ۱۳۸۲.
- ۱۳_ دلوکیو، ژرژ، تاریخ فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، تهران: نیل، ۱۳۳۶.
- ۱۴_ _____، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۰.
- ۱۵_ سجادی، سید جعفر، سخنی چند پیرامون مدینه فاضله فارابی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۷، شماره ۱۱۳، بهار ۱۳۵۴.
- ۱۶_ طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۷۲.
- ۱۷_ فارابی، ابونصر، الملله و نصوص اخری، مقدمه و تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۱- الف.
- ۱۸_ _____، فصول منتزعه، تحقیق و مقدمه فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۱- ب.
- ۱۹_ _____، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۲۰_ _____، کتاب الحروف، تحقیق و تعلیقه محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰.
- ۲۱_ _____، الالفاظ المستعمله فی المنطق، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶، ص ۹۱.

- ۲۲_ _____، تحصیل السعاده، مقدمه، شرح و تعلیقه علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- ۲۳_ _____، سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- ۲۴_ فون هایک، فردریش، قانون، قانون‌گذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- ۲۵_ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران: سروش و انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۲۶_ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۷.
- ۲۷_ کی نیا، مهدی، کلیات مقدماتی حقوق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- ۲۸_ مهدی، محسن، آرمانشهر فارابی در یک نگاه، روزنامه حیات نو، ۸۰/۴/۲۱.
- ۲۹_ موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: کارنامه، ۱۳۸۱.
- ۳۰_ نتون، یان ریچارد، فارابی و مکتبش، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: نشر نقطه و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
- ۳۱_ نصر، سید حسین، انسان و طبیعت؛ بحران معنوی انسان متجدد، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۳۲_ _____، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۲.
- ۳۳_ _____، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.
- ۳۴_ یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
- ۳۵_ یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۶.
- 36_ Ian Richard Netton, **Al-Farabi and his school**, surrey, curzon press, 1999.
- 37_ Julius Moravcsik, **Plato and Platonism**, London: Blackwell, 2000.
- 38_ Nicholas P. White, **Plato's metaphysical epistemology**, in Richard Kraut editor, **The Cambridge companion to Plato**, London: Cambridge university press, 1992.