



Comparison of the civilized language of Farabi and Imam Khomeini based on Saussure's linguistic model

Thmasb Aliporyan ¹ | Yasser Ghaemi ² | Abdin Esfandiary³

Vol. 2
Summer 2023

Research Paper

Received:
01 October 2023

Accepted
29 April 2024

issuance
20 April 2024

P.P: 101-129

ISSN: 2980-8901
E-ISSN: 2821-1685



Abstract

The political system of the Islamic Republic of Iran, centered on the absolute rule of the jurist, which is basically derived from the jurisprudential thought of Imam Khomeini (RA), firstly brings to mind similarities with the theory of the philosopher King Plato and then its Islamic narrator, Farabi. Therefore, the co-linguistic or non-co-linguistic structure of these two systems is the place of investigation and the problem of the present article, which at the beginning with a brief description of the linguistic theory of Ferdinand de Saussure, tries to establish the linguistic system governing Farabi's thought and then to trace it in the political language system of the Islamic Republic of Iran in this The framework should be stated and with the comparative study of these two systems, we seek to show the opinion that despite the difference in the jurisprudential-philosophical mushrab of Farabi and the jurisprudential mushrab of Imam Khomeini (RA), these two systems have a significant similarity. In the present research, library and internet data were used and it was written in analytical-descriptive method.

Keywords: Philosophy, Farabi, Utopia, Islamic Republic of Iran Velayat-e Faqih

1. Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Social and Educational Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran.
2. PhD student in Political Sociology, Faculty of Social and Educational Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran. yasserghaemi@yahoo.com
3. Master's degree, Faculty of Social and Educational Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran.

Cite this Paper: Aliporyan T & Ghaemi Y, Esfandiary A. Comparison of the civilized language of Farabi and Imam Khomeini. *Interdisciplinary studies of Islamic Revolution Civilization*. , 6(2), 75-129.

Publisher: Imam Hussein University

© **Authors**





مقایسه زبان تمدن فارابی و امام خمینی (ره)

بر اساس الگوی زبان شناختی سوسور

طهماسب علیپوریانی^۱ | یاسر قائمی^۲ | عابدین اسفندیاری^۳

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۲/۱۲

صص: ۱۲۹-۱۰۱

شابا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸۰
الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



چکیده

نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران با محوریت ولایت مطلقه فقیه که اساساً برگرفته از اندیشه فقهی امام خمینی (ره) می‌باشد، در گام اول مشابهت‌هایی با نظریه فیلسوف شاه افلاطون و سپس رأوی اسلامی آن یعنی فارابی به ذهن متبادر می‌کند. لذا هم‌زمانی یا ناهم‌زمانی ساختار این دو نظام، محل بررسی و مسأله مقاله حاضر است، که در آغاز با شرحی مختصر از نظریه زبانی فردینان دوسوسور، سعی می‌شود نظام زبانی حاکم بر اندیشه فارابی و سپس رهگیری آن در نظام زبان سیاسی جمهوری اسلامی ایران در این چارچوب بیان شود و با مطالعه تطبیقی این دو نظام، به دنبال نشان دادن این نظر می‌باشیم که علی‌رغم تفاوت در مشرب فقهی - فلسفی فارابی با مشرب فقهی امام خمینی (ره)، این دو نظام از هم‌زمانی قابل توجه‌ای برخوردار می‌باشند. در پژوهش حاضر از داده‌های کتابخانه‌ای و اینترنتی استفاده شده و به روش تحلیلی-توصیفی به نگارش درآمده است.

کلیدواژه‌ها: فیلسوف‌شاه، فارابی، مدینه فاضله، جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه.

۱. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی و تربیتی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
۲. دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی و تربیتی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
۳. کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی و تربیتی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

استناد: علیپوریانی، طهماسب؛ قائمی، یاسر؛ اسفندیاری، عابدین. مقایسه زبان تمدن فارابی و امام خمینی (ره) آزاد، بر اساس الگوی زبان شناختی سوسور (۲)، ۱۲۹-۱۰۱.

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)



این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.

مقدمه و بیان مسئله

فارابی، در تلاش جهت تلفیق حکمت و شریعت و تأسیس مدینه فاضله و حکومتی ایده‌آل بود که می‌توانست به دست حضرت رسول(ص) ایجاد ولی به دلایل تاریخی دوام و تحفظ نیافت. به زعم فارابی اندیشه فلسفی به طبیعت باز می‌گردد و طبیعت صنع خداوند است و از طرفی شریعت هم احکام الهی است در جهت هدایت بشریت به سوی معبود یگانه؛ که این نشان از یکی دانستن فلسفه و شریعت در اندیشه فارابی است و این که هر دو آن‌ها یک هدف مشترک دارند و آن رساندن عبد به معبود است. عصر فارابی عصر هرج و مرج و تشتت و زوال بنیان‌های سیاسی و اجتماعی جهان اسلام است. در قرن سوم و چهارم هجری، وجود فرقه‌های اسلامی اعم از کلامی و فلسفی و نیز اختلاف میان ارباب مذاهب اسلامی از تسنن، امامی و اسماعیلیه، موجب پریشانی و آنارشسیسم فکری و فرهنگی شده بود. پس چون وضعیت و شرایط عصر فارابی مطلوب نیست، او خواهان اصلاح این وضعیت و ایجاد یک آرمان شهر است و مدینه فاضله خود را که در آن مردم به کمال مطلوب و قرب الهی می‌رسند، در نظام فکری و زبانی خود شکل می‌دهد.

نظام جمهوری اسلامی ایران در بهمن ماه ۱۳۵۷ اگرچه با حضور تمام گروه‌ها، احزاب و عموم مردم شکل گرفت اما بی‌تردید رهبری امام خمینی(ره) و سایه سنگین آموزه‌ها و ایدئولوژی دینی وی بر این نظام سیاسی و ساختار آن به گونه‌ای است که نظام مزبور بیش از هر چیز با نام و نگاه ایشان شناخته شده است. اگرچه زوایا و ابعاد فکری و احساس دیگر امام خمینی(ره) نظیر عرفان، کلام، ادبیات و مواردی از این قبیل در شخصیت امام(ره) قابل ملاحظه می‌باشد؛ اما بی‌تردید امام خمینی(ره) را به عنوان یک فقیه جامع‌الشرایط شناخته و به دنبال همین طرز تلقی از وی است که عمده تفاسیر و تبیین‌ها از انقلاب اسلامی ایران را در پرتو بنیان‌های فقهی نظریه سیاسی امام خمینی(ره) در دستور کار خود قرار می‌دهند. حلقه اتصال نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران و نظام زبانی فارابی همانا تأثیر بنیان آموزه‌های اسلامی بر شاکله این دو جریان بوده است. اگرچه نظام

زبانی فارابی فلسفی و نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران فقهی-سیاسی می‌باشد، ولیکن در نظام جمهوری اسلامی فلاسفه متأخری همچون امام خمینی (ره)، شهید مرتضی مطهری و دیگران تحت تأثیر فلاسفه متقدمی چون فارابی، بوعلی و خواجه نصیر بوده‌اند که قصد ایجاد مدینه‌ای فاضله هم رأی با فارابی را داشته‌اند.

فلاسفه و بنیان‌گذاران جمهوری اسلامی ایران همانند فارابی از وضعیت و شرایط موجود در زمان خود به ستوه آمده و لذا به فکر ایجاد یک مدینه مطلوب و ایجاد شرایطی بودند که مردم به کمال نهایی خود که همان قرب الهی است، برسند. همانا در شرایط مدینه فاضله و مدینه مطلوب و کمال یافته است که تمدن شکل می‌گیرد نه بر پایه مدینه فاسقه و نامطلوب، بنابراین، در مدینه فاضله مدنیته منتهی به تمدن برقرار است که سراسر کمال و فضیلت می‌باشد. در نهایت، با تسامح و تساهل می‌توان گفت مدینه فاضله همان تمدن است و مدینه فاضله به استقرار تمدن ختم خواهد شد، همان مدینه فاضله مدنظر بنیان‌گذار جمهوری اسلامی که به تمدن انقلاب اسلامی ختم خواهد شد.

۱. چارچوب تئوریک (روش پژوهش)

نقش تحلیل‌های زبانی از نیمه دوم قرن بیستم تا حال حاضر، نسبت به تحلیل‌های پوزیتویستی قابل توجه‌تر شده است. بنیان پژوهش حاضر مبتنی بر نظریه زبانی فردینان دوسوسور می‌باشد. به گفته هایدگر: «زبان چیزی است بیش از یک ابزار برای دستیابی به جهان. زبان پدید آورنده یک زمینه کلی و جامع است، زبان هم فهم و هم احساس ما را در زندگی امروزه قوام می‌دهد و امکانات دستیابی به جهان و دیگران را بر می‌سازد؛ زبان بنا بر این دیدگاه حیات ما را نشان می‌دهد و وضعیتی را که ما خود را در آن می‌یابیم، شکل می‌بخشد». هستی هرگز بدون زبان خود را اظهار نمی‌نماید و از این رو هایدگر می‌گوید که «زبان خانه هستی است» و زبان وجه هستی هستومندها را بیان می‌کند (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۳۲).

زبان شناسی در برابر تمام رویدادها و پدیده‌ها و چشم‌اندازهای متفاوتی که ممکن است مد نظرش قرار گیرد، باید این پرسش را مطرح سازد که چه چیزی قرار است توصیف شود؛ یا به عبارت بهتر، محقق به چه می‌نگرد و به دنبال چیست؟ خلاصه این که، زبان چیست؟ پاسخ سوسور به این پرسش‌ها بی‌عیب و نقص و بسیار مهم است، زیرا توجه مستقیم به مبانی امر را تأمین می‌کند. زبان نظامی از نشانه‌ها است. صداها زمانی معنی و مفهوم زبانی می‌یابند که برای بیان یا انتقال افکار به کار روند؛ در غیر این صورت صداها فقط صدا است و بس. برای آنکه صداها بتوانند بیانگر و یا ناقل افکار باشند باید بخشی از نظام قراردادی به حساب آیند که صداها را به تصورات مربوط می‌سازد. به عبارت دیگر، آنها باید بخشی از نظام نشانه‌ها باشند. نشانه اتحاد صورت دلالت‌کننده به قول سوسور دال با تصویری است که به آن دلالت می‌شود، یعنی مدلول (کالر، ۱۳۷۹: ۱۷).

۱-۱. ماهیت اختیاری نشانه

نخستین اصل نظریه زبانی سوسور به کیفیت بنیادین نشانه مربوط می‌شود. نشانه زبانی، اختیاری است. ترکیب حاصل از دال و مدلول از ذاتی اختیاری برخوردار است؛ این اصل پیچیده و اسرارآمیز اگر درست درک شود بنیاد درک و تحلیل زبان است. منظور سوسور از ماهیت اختیاری نشانه چیست؟ هیچ رابطه طبیعی و یا اجتناب‌ناپذیری میان دال و مدلول وجود ندارد. مثلاً؛ از آنجا که فارابی با زبان خودش رئیس سنت را به عنوان رئیس مدینه فاضله معرفی می‌کند که دارای ویژگی‌هایی از جمله، فقاہت، حکمت و دیگر موارد می‌باشد، در نظام جمهوری اسلامی رهبری آن با عنوان ولی فقیه با همان ویژگی‌ها مشخص است. پس نمی‌توان گفت رابطه اجتناب‌ناپذیری بین این دو دال و مدلول وجود دارد.

در واقع، هر زبانی جهان را به شکلی متفاوت برش می‌زند یا سامان می‌بخشد. زبان‌ها صرفاً به نام‌گذاری مقولات موجود نمی‌پردازند، آنها را بر حسب علائق خود بیان می‌کنند. علاوه بر این، اگر زبان مجموع نام‌هایی بود که برای مفاهیم مستقل از آنها به کار می‌رفتند، مفاهیم باید در تحول تاریخی زبان ثابت می‌ماندند. اما دال‌ها تغییر می‌کنند، توالی خاصی از آواها که در پیوند با

مفهومی مشخص است، دگرگون می‌شود و توالی آواهای موجود می‌تواند با ارجاع دیگری به کار رود. تاریخ زبان‌ها پر از نمونه‌های مختلف دگرگونی مفاهیم و دال‌های آنها است (کالر، ۱۳۷۹: ۲۲).

۲-۱. ابعاد همزمانی و درزمانی

از نظر سوسور زبان دارای ماهیتی تاریخی و مشروط به زمان و دائماً در حال تغییر است. اگر رابطه‌ای بنیادین یا طبیعی بین دال و مدلول وجود داشت، نشانه نیز باید از هسته بنیادینی برخوردار می‌بود که تحت تأثیر زبان قرار نمی‌گرفت یا دست کم در برابر تغییر مقاومت می‌کرد. این ذات تغییر ناپذیر می‌توانست در تقابل با آن مختصات «اتفاقی» ای قرار گیرد که از دوره‌ای به دوره دیگر به راستی تغییر می‌کنند. اما در واقع همان‌گونه که دیدیم هیچ جنبه‌ای از نشانه، مختصه‌ای ضروری ندارد و خارج از زمان قرار نمی‌گیرد. هر جنبه‌ای از آوا و معنی می‌تواند تغییر کند و تاریخ زبان‌ها ملامت از دگرگونی‌های بنیادین آوا و معنی است. از آنجا که نشانه هسته ضروری‌ای ندارد که حفظ آن الزامی باشد، باید به مثابه موجودیتی رابطه‌ای و به لحاظ روابطش با سایر نشانه‌ها تعریف شود و روابط معتبر آن‌هایی هستند که در مقطع زمانی خاصی حضور دارند. به گفته سوسور زبان «نظامی از ارزش‌های ناب است که بر حسب چیزی جز ترتیب لحظه‌ای اقلامش قابل تعیین نیست» (کالر، ۱۳۷۹: ۴۱-۳۸).

۳-۱. روابط جانشینی و هم‌نشینی

ما در مطالعه زبان، با روابط یعنی هویت‌ها و افتراق‌ها سروکار داریم. به اعتقاد سوسور، دو رابطه عمده می‌توان کشف کرد؛ از یک سو، آن روابطی که عناصر متمایز از یکدیگر و جایگزین یکدیگر را پدید می‌آورند، و از سوی دیگر، روابطی که میان واحدهای تشکیل دهنده توالی‌های صورت‌ها وجود دارند. در یک توالی زبانی، ارزش یک عنصر تنها به تباین میان آن عنصر و عناصر دیگری وابسته نیست که می‌توانند جانشین شوند، بلکه به روابط آن عنصر با عناصری نیز بستگی دارد که قبل و بعد از آن، در توالی ظاهر می‌شوند. نوع اول که سوسور روابط متداعی

می‌نامد، امروزه کلاً «روابط جانشینی» نامیده می‌شود. نوع دوم را «روابط هم‌نشینی» می‌نامد که امکانات ترکیب را معرفی می‌کند؛ یعنی روابط میان عناصری که می‌توانند در یک توالی کنار هم قرار گیرند. روابط جانشینی، تقابلات موجود میان عناصری است که می‌توانند به جای هم به کار روند. به اعتقاد سوسور، کل نظام زبانی را می‌توان در قالب نظریه‌ای از روابط هم‌نشینی و جانشینی گنجانده و توضیح داد در چنین مفهومی، تمامی واقعیت‌های همزمانی اساساً هماننداند (کالر، ۱۳۷۹: ۵۲-۵۴).

زبان صورت است و نه جوهر، عناصرش نیز صرفاً از مختصات تباینی و ترکیبی برخوردارند و در هر یک از سطوح ساخت زبان می‌توان واحدها یا عناصر یک زبان را بر حسب ظرفیت‌شان برای متمایز کردن واحدهای سطح بلافاصله بالای آن تشخیص داد. اگر بخواهیم با توجه به مبحث روابط جانشینی و هم‌نشینی مصداق بارزی بیابیم، می‌توان گفت که: واژه رهبر یا ولی فقیه همان واژه رئیس سنت در نظام زبانی فارابی می‌باشد. واژه رئیس سنت در ارتباط با مفاهیمی چون صنعت فقه، اجتهاد و... می‌باشد که در طول زمان و با تغییر و تحول بعضی از عناصر وابسته به آن، در نظام جمهوری به شکل ولایت فقیه تبلور یافته است.

۲. نظام زبانی اندیشه فارابی

۲-۱. سعادت در اندیشه فارابی

در این بخش خواهیم دید که اصلی‌ترین و مهم‌ترین هدف مدینه فاضله فارابی، رساندن انسان‌ها به سعادت است. یعنی شرایط مدینه فاضله باید به گونه‌ای فراهم باشد که مردم به سعادت برسند. لذا، ابتدا به تعریف مفهوم سعادت پرداخته می‌شود که البته تعریف سعادت در گرو تشریح مفاهیمی چون کمال، فضیلت و خیر می‌باشد که در این بخش مورد بررسی قرار گرفته است. سرانجام در مبحث پایانی این بخش، به عناصر مؤثر در رسیدن به سعادت اشاره شده است.

۱) نظریه سعادت: فارابی در کتاب «السیاسات المدینه» سعادت را صیروت و رسیدن به نزدیک‌ترین مرتبه به عقل فعال می‌داند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۹۲). به گفته فارابی: «سعادت رسیدن نفس انسان به کمال وجود، به جایی است که برای کمال خود دیگر نیازمند ماده نباشد و آن رسیدن به جمله اشیاء بری از اجسام و در جمله جوهرهای مفارق از مواد شدن و ماندن در این حال تا ابد است، این مرتبت عقل فعال بوده و با افعال ارادی حاصل می‌گردد... سعادت مطلوب بالذات است و وراء آن چیز دیگری نیست که ممکن گردد انسان از آن بزرگتر به دست آورد» (فارابی، ۱۹۹۱: ۸۶-۸۵). فارابی سعادت را غایت مطلوبی می‌داند که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاش به سوی آن در حال حرکت هستند (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۴۷). رئیس اول که در میان دیگر اجزای مدینه، کامل‌ترین در سعادت «اکملهم سعاده» است، در عین حال «اتم» باشد مفارق از ماده و مقارب به عقل فعال» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۰۳) نیز هست.

۲) مفهوم کمال: فارابی در «فصول المدنی»، کمال را در استغنا از ماده تعریف می‌کند و در «آراء اهل المدینه الفاضله»، تعریف خود را چنین توضیح می‌دهد: با از بین رفتن ماده از بین نمی‌رود و هنگامی که باقی است نیازی به ماده ندارد، «لا قَتْلِفُ بَتَلْفُ الماده ولا اذا بَقِيَتْ اَحْتاجَتْ الی ماده». از نظر معلم ثانی، هر انسانی از ابتدا کامل نیست ولیکن مفطور به کمال در طی مراحل صیروت به آن است. از آنجایی که کمال نفس مطمئنه انسان در شناخت حق اول حاصل می‌شود و همین معرفت نیز خود سعادت و لذت قصوی است. اما میان نقص اول وجودی و کمال مندرج نهایی و در طی این صیروت استکمالی فاصله‌ای است که فضای مدینه فاضله آن را پر می‌کند. مدینه فاضله واسطه حصول سعادت و کمال است که اهل مدینه به ریاست و ارشاد رئیس طی می‌کنند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۹۶-۱۹۲). کمال به نظر فارابی، همانا استخدام حکمت نظری و حکمت عملی برای ادراک و تحصیل سعادت می‌باشد (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۴۷).

۳) مفهوم فضیلت: فارابی خویشتن‌داری را «عفت» و رئیس مدینه فاضله را «مجاهد فاضل» می‌نامد که جان خویش را با آگاهی از امکان مرگ، به خاطر منافع مدینه فاضله به خطر می‌اندازد. معلم ثانی فضائل را به دو صنف «نطقیه» و «خُلُقیه» تقسیم می‌کند. فضائل نطقیه، مربوط به قوه ناطقه

نفس اند، نظیر: حکمت، عقل و فهم، و فضائل خلقیه مربوط به قوه نزوعیه نفس است که عبارت‌اند از: عفت، سخاوت، شجاعت و عدالت. فارابی، فضیلت را هیئتی می‌داند که به وسیله عادت مستقر شده است. به نظر وی انسان در وضعیت و هیأت طبیعی خود، نه نقص دارد و نه کمال (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۱۰-۷۵).

۴) مفهوم خیر: در تعریف خیر گفته شده هر آنچه است که در آن صلاح و سود و لذات باشد، در مقابل شر که واجد این اوصاف نیست. فارابی می‌گوید: «الخیر مایشوقه کل شیء فی حده»، یعنی خیر غایتی است که هر چیزی شوق حرکت به سوی آن را دارد و خواهان آن است و با کمک آن به مرتبه و حقیقت وجودی خود می‌رسد. در حقیقت خیر آخرین مرحله از کمال وجود است (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۶۱). معلم ثانی معنای خیر را از راه قیاس منطقی با کبرای کلی این که هر غایتی خیر است، خیر مطلق را بر خداوند منطبق می‌کند و می‌گوید: خداوند واجب الوجود غایت است، زیرا همه چیز به او ختم می‌شود.

۵) عناصر مؤثر در وصول به سعادت: عناصر مؤثر در رسیدن به سعادت عبارت‌اند از: ۱- عقل فعال ۲- کمال قوه ناطقه ۳- تعقل ۴- دین ۵- فلسفه ۶- زوال شرور ۷- هنر ۸- اجتماع ۹- حکومت ۱۰- رئیس فاضل.

۲-۲. طرح و تصویر کلی مدینه فاضله فارابی

بخش حاضر مشتمل بر چهار قسمت می‌باشد که در ابتدا اشاره‌ای هرچند مختصر به وضعیت و شرایط زمان فارابی شده است، در قسمت بعد به تعریف مدینه فاضله و قوانین حاکم بر آن پرداخته شده و در ادامه غایت شناسی و اهداف غایی مدینه فاضله که مهم‌ترین آن سعادت می‌باشد مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت به مبانی مشروعیت اندیشه فارابی می‌رسیم که دارای دو مؤلفه مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی است.

۱) عصر فارابی: عصر فارابی عصر هرج و مرج، تشتت و زوال بنیادهای سیاسی و اجتماعی جهان اسلام است. در قرن سوم و چهارم هجری وجود فرقه‌های اسلامی اعم از کلامی و فلسفی و نیز اختلاف میان ارباب مذاهب اسلامی از تسنن، امامی و اسماعیلیه، موجب پریشانی و آناارشیسم فکر و فرهنگی شده بود. مجادلات بسیاری از فرق و مذاهب، از صورت بحث در محافل روشنفکری خارج شده و رنگ خشونت به خود گرفته بود (افشار، ۱۳۴۵: ۲۳-۱۹). پس چون وضعیت و شرایط عصر فارابی مطلوب نیست وی خواهان اصلاح این وضعیت و در نتیجه در تلاش برای ایجاد یک آرمان شهر با وضعیت مطلوب و یک حکومت شریف و فاضل است.

۲) مدینه فاضله و قوانین حاکم بر مدینه فاضله: مدینه فاضله مسکن واحدی است که در آن گروهی از افاضل و اختیار تحت ریاست رئیسی که بلافاصله و بی واسطه مفیض «عقل فعال» است و در ارشاد و تعلیم، محتاج به هیچ انسانی نیست، گرد آمده‌اند و یکدیگر را بر اشیایی که به وسیله آن‌ها نیل به سعادت حقیقی ممکن می‌گردد، معاونت می‌کنند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۴۸). در مدینه فاضله فارابی یک «ناموس آسمانی» (نصر، ۱۳۶۱: ۱۷) بر سرتاسر مدینه حاکم است و قوانینی که رئیس مدینه و جانشینان او در زمین می‌گذارند نیز اشکال انسانی شده همین الگوی آسمانی است. همچنان که رئیس مدینه فاضله نیز خدای حاکم بر زمین است، انسانی است که به کمال، متخلق به اخلاق الهی است و نسبت او به اجزای مدینه، تمثیل نسبت سبب اول به سایر موجودات است. «فان الاول نسبتُهُ الی سائر الموجودات، کسبه مَلِکُ المَدِیْنَةُ الفاضله الی سائر الموجودات»، «نسبت سبب اول به سایر موجودات [در عالم خلقت] مانند نسبت ملک مدینه فاضله به سایر موجودات [در مدینه] است» (فارابی: ۱۹۹۱: ۱۰۰). آنچه شهروندان این مدینه را از سایر شهروندان دیگر شهرها متمایز می‌کند، معرفت نظری به اصول آسمانی و تقلید عملی به قضائل و مکارم اخلاقی است.

۳) غایت شناسی و اهداف غایی مدینه فاضله: فارابی فیلسوفی غایت‌گرا است و همه اجزای فلسفه وی بر اساس غایات استوار شده است. او در کنار اهمیتی که به علت فاعلی، برای مبدأ شناسی و سبب شناسی و همچنین علت صوری و علت مادی می‌دهد و آن‌ها را جزء شرایط یقینی می‌شمارد، به علت غایی توجه ویژه‌ای دارد و در ورای ظواهر مادی این عالم، به حقایقی مانند «کمال»، «سعادت قصوی»، «خیر افضل» و «فضیلت» اعتقاد دارد و در نظام هستی، همه چیز را هدفمند می‌بیند که به سوی غایتی در حرکت است. همه چیز به صورت فطری و یا ارادی با شوق و رغبت به سوی غایت مطلق و کمال شایسته خود در حرکت است (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۱). سعادت هدف غایی اهل مدینه فاضله و حاصل ریاست مدینه به شمار می‌رود و آن نیز ضرورت نفس به سوی کمال است که دیگر انسان برای قوام خود محتاج ماده نباشد که این نزدیک‌ترین مرتبه به عقول فعال است که فارابی آن را اتصال می‌خواند. این مرتبه کمال انسانی با افعال فاضله حاصل می‌شود. از اهداف دیگر مدینه فاضله، عنصر کمال می‌باشد. فارابی در شرح ماهیت کمال می‌گوید: «کمال چیزی است که بذاته مطلوب باشد، نه برای رسیدن به امر دیگر (فارابی، ۱۳۷۶: ۶۹).

۴) مبانی مشروعیت در مدینه فاضله: در مورد مبانی مشروعیت حکومت، معلم ثانی در حکومت رئیس اول و حکومت رؤسای تابعه تفاوت قائل است. در هر نوع حکومت، ابتدا به مشروعیت حاکمان توجه دارد. در «آراء اهل المدینه الفاضله»، بر این باور است که حاکم با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی، مستعد دریافت فیض الهی می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۴۶). در «السیاسه المدینه» چنین انسانی را اهل «طبیاع فائقه» که با عقل فعال و فرشته وحیانی در ارتباط است می‌داند و آن را «انسان الهی» می‌نامد (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹). این انسان از راه تقویت قوه ناطقه و قوه متخیله، فیوضیات الهی را دریافت می‌کند.

-مشروعیت الهی: همان‌طور که اشاره شد، حاکم و حکومت، با اتصاف به حکمت و اتصال به منبع فیضان الهی عقل فعال در رئیس اول و منبع فقه در رئیس تابع، حق حاکمیت برای آنها از طرف خداوند در مقام ثبوت، مشروع و ممضی است؛ اما فارابی معتقد است که به صرف داشتن مشروعیت الهی نمی‌شود بدون خواست مردم بر آنها حکومت کرد. منشأ الهی حکومت شرط «ثبوت» است نه شرط «اثبات»، بنابراین، نه مشروعیت الهی سبب تحمیل حکومت بر مردم می‌شود و نه مردم نقشی در مشروعیت الهی حاکم در مقام ثبوت دارند (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

-مقبولیت اجتماعی: بعد از آنکه حکومت در «مقام ثبوت» مشروعیت الهی پیدا کرد، در مقام اثبات و تحقق خارجی آن، نیازمند اسبابی هستند که بدون آنها حکومت که مسبب است، محقق نمی‌شود. یکی از مهم‌ترین این اسباب، که در ایجاد و ادامه حکومت نقش بسزایی دارد، همانا پذیرش حکومت از جانب شهروندان است؛ یعنی اینکه حکومت از نظر معلم ثانی، متکی بر آراء و اراده عمومی است (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

در این مبحث ابتدا مفهوم عدالت در اندیشه فارابی شرح داده می‌شود و در ادامه انواع تعریف‌های عدالت در نظر و اندیشه فارابی به طور خلاصه تبیین می‌گردد.

۱) عدالت در اندیشه فارابی: در اندیشه فارابی، عدالت از مفاهیم کلیدی است و در محتوایی بسیار متنوع‌تر از سلف خویش یعنی افلاطون مطرح می‌باشد. فارابی مفهوم «شهر» را به عنوان اجتماعی کامل مدنی که می‌تواند منبع و منشأ خیر و کمال اهالی آن باشد، از اسلاف یونانی‌اش به‌ویژه افلاطون و ارسطو اخذ می‌کند. اما برخلاف افلاطون به جای عدالت، سعادت را هدف نهایی آن می‌داند. سعادت که از بسیاری جهات، بر مفهوم سعادت ارسطویی منطبق است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۱۳). در اندیشه فارابی «شهر آرمانی» از جایگاهی اصیل برای نیل به سعادت برخوردار است. فارابی به این دلیل شأنی اصیل برای مدینه قائل است که غایت آن سعادت انسانی می‌باشد؛ سعادت که تحصیل آن بدون زندگی در مدینه آرمانی ممکن نیست. البته ذکر این مطلب چیزی از اهمیت موضوع عدالت نزد فارابی نمی‌کاهد. وی اعتقاد دارد که

هیچ‌گونه نظام سیاسی دوام نمی‌آورد مگر اینکه بر صفات فضیلت و کمال که او به آنها عنوان فضایل اخلاقی اطلاق می‌کند و نیز بر عدالت بنا شده باشد.

۲) تعریف‌های عدالت در نظر فارابی: در آثار فارابی چند تعریف برای عدالت قابل شناسایی است:

الف) عدالت به مثابه خصیصه ماهوی نظم حاکم بر کائنات: عدل الهی، مقتضای وجود عدالت در سرتاسر عالم دارد. عدل در هستی، معلول فعل علت العللی است که خود عدل، کمال و عشق لم یزل و لم یزال بوده، منظومه وجود، مفیض عدالت و کمال او است با آن‌که اصناف اشیای عالم تحت قمر، حاصل تألیف و ترکیب ماده و صورت است. با این حال این فعل و انفعالات بر منتهای نظم و در کمال عدالت و تدبیر انجام می‌گیرد، آن‌چنان که گویی اندیشه‌ای متعال و حکیمانه کارگاه هستی را در نهایت عدالت اداره می‌کند و رابطه علی حاکم در این نظام، بر پایه عدل لایتغیری استوار است که در آن هیچ جور ظلمی نیست (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۱۴). عدل بر عالم حاکم است، لذا چون مدینه هم باید مطابق و متناسب با نظم کائنات باشد، پس مکانت هر فردی در آن لازم است که مطابق عدل باشد؛ بنابراین، نظم و توازنی مانند انتظام عالم دارد (فارابی، ۱۹۵۵: ۶۷).

ب) عدالت به معنای ایفای اهلیت: به نظر فارابی هر جسمی از اجسام پایین‌تر، حق و اهلیتی برای فعلیت و تحقق صورت خویش دارد. ماده این اجسام را حقی برای قبول صورت‌های متضاد است و این معنای وجود در جهان مادی است. عدل در این مفهوم به معنای ایفای اهلیت هر شیء برای آن است. فارابی در اینجا مفهوم عدل را با حق در معنای وجودی پیوند می‌دهد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۱۴). فارابی با تأسی از افلاطون و بر اساس آنچه که امروزه نظریه «اندام‌واری اجتماع» می‌گویند، مدینه فاضله را به بدن تامّ و صحیح تشبیه می‌کند؛ بدنی که اندام‌ها برای تکمیل حیات حیوان و جهت حفظ آن در او همکاری و تعاون می‌نمایند، نه تغالب و ستیز. فارابی به دنبال افلاطون، بر شباهت و یگانگی ساختار نفس انسانی و عالم از یک سو و

مدینه از سوی دیگر تأکید می‌ورزد و این سه رتبه را دارای احکام واحد می‌داند (اصیل، ۱۳۷۱: ۹۶). در فلسفه سیاسی فارابی، فقط در پرتو حکومت امام حکیم و عادل است که مدینه فاضله در نظام خود به مدینه سمایی، آنجا که سعادت جاوید است و ابرار گروه گروه بر حسب مراتب و درجات کمال و محاسن زندگی می‌کنند، منتهی می‌شود (الفاخوری و العجر، ۱۳۵۸: ۴۴۳).

پ) عدالت به معنای تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی: فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه فاضله سخن می‌گوید و وظیفه دولت را گذاردن قوانینی به منظور صیانت از این سهم می‌داند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۱۵). به نظر معلم ثانی عدالت یعنی: «تقسیم خیرات و خوبی‌هایی که میان اهل مدینه مشترک است» (فارابی، بی تا: ۱۴۲-۱۴۰).

۲-۴. ریاست در اندیشه فارابی

۱) رئیس فاضل: رئیس مدینه فاضله فارابی، موجود نخستین و سبب تحصیل مدینه فاضله و اجزای آن است و همانند نقطه پرگاری است که دایره وجود را در مدینه ترسیم می‌کند و اجزای مدینه به دور او می‌چرخند و هویت خویش از او می‌یابند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۱۷). «مردمی با ریاست چنین رئیسی اداره و تدبیر می‌شوند همان مردم فاضل و سعادت‌منداند» (فارابی، ۱۳۶۶: ۵۰).

رئیس مدینه فاضله، فقط موجود اول و علت تحصیل مدینه نیست، بلکه همچنین سبب تحصیل ملکات و سجایای ارادی، ترتب مراتب در مدینه و نیز رافع اختلال و رافع نقایص اجزای مدینه است. فارابی در آراء اهل مدینه فاضله می‌نویسد: «نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت ملکه مدینه فاضله به سایر اجزاء مدینه است» (فارابی، ۱۹۹۱: ۹۹).

۲) ریاست تابعه: در زمان فقدان رئیس اول، فارابی این سوال را مطرح می‌کند که تکلیف شریعت و آیین او چه می‌شود؟ به نظر می‌رسد در اینجا او بیشتر از منظر کلام شیعی به تبیین رهبری تابعه می‌پردازد و با ویژگی‌هایی که برای آن ارائه می‌دهد، فلسفه امامت در تشیع را به نمایش

می‌گذارد. وی بر این باور است که این نوع از رهبری از شرط حکمت و اتصال به منبع فیض الهی برخوردار است و در تمام وظایف و اختیارات، مانند رئیس اول عمل می‌کند و متولی امور دین و شریعت است که اگر نیاز به وضع قانون یا تکمیل و تغییر باشد، بر اساس مصلحت و مقتضای زمان خویش عمل می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۳۷-۲۳۱). دکتر جعفر آل یاسین، در تعلیقه خویش بر این عبارت، به مبانی فکری شیعی فارابی اشاره می‌کند که در اعتقاد شیعه، امام معصوم (ع) چه حکومت تشکیل دهد چه در خانه بنشیند، چه مبسوط الید باشد و چه نباشد، در هر صورت امام است (آل یاسین، ۱۳۷۱: ۱۱۵).

۳) ریاست سنت: ضرورت ادامه حیات سیاسی، اجتماعی و حفظ شریعت، بعد از رئیس اول و رئیس مماثل اقتضاء می‌کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود و چون در عصر غیبت رئیس اول و امام شرایط رهبری به مراتب دشوارتر می‌شود، «رئیس المدینه الفاضله لیس یمكن ان یکون ای انسان اتفق» (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۲)، یعنی هرکسی نمی‌تواند متولی این مسئولیت شود. لذا معلم ثانی با واقع‌بینی و جامع‌نگری مبتنی بر تفکر شیعی خود «رئیس سنت» را پیشنهاد می‌کند و با شرایط و ویژگی‌هایی که برای آن بیان می‌کند، این نوع رهبری را به فقیهان اختصاص می‌دهد. او در تعریف رهبری سنت می‌گوید: «نوعی از رهبری است که در زمان فقدان رئیس اول و رئیس مماثل، با تدبیر، رهبری یکی از سه نظام سیاسی را بر عهده می‌گیرد و سیره، سنت و شریعت گذشته را تثبیت و تحکیم می‌کند و بر اساس آن نیازهای زمان خویش را استنباط و جامعه را به سوی سعادت، هدایت و ارشاد می‌کند» (فارابی، ۱۳۷۸: ۲۹۳).

۴) رؤسای سنت: در صورتی که انسان واجد شرایط ریاست سنت یافت نشود، فارابی در «آراء اهل المدینه الفاضله» پیشنهاد ریاست دو نفری را مطرح می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۴۷).

۵) رؤسای افاضل: این نوع رهبری، عبارت است از شورایی مرکب از شش نفر کارشناس فقیه که در صورت فقدان رؤسای سنت، رهبری و اداره جامعه را بر عهده می‌گیرند. چون این شورا جانشین رؤسای سنت است، بالطبع همه شرایط آن را دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۴۸).

۳. نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران

هم‌چنان که در بخش قبلی در خصوص نظام زبانی اندیشه فارابی توضیح داده شد، در این بخش نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران با کنکاش در شرح آراء و نظریات اندیشمندان، فقه‌ها و رهبران نظام جمهوری اسلامی همچون شهید مرتضی مطهری و امام خمینی (ره) توضیح داده و با نظام زبانی فارابی مقایسه می‌شود.

۳-۱. سعادت و کمال در نظام جمهوری اسلامی ایران

جمهوری اسلامی ایران نظامی است بر پایه ایمان به کرامت و ارزش‌های والای انسانی و آزادی توأم مسئولیت او در برابر خداوند. اسلام دینی است که اساس آیین خود را بر پایه اجتماع قرار داده و در هیچ شأنی از شئون خود نسبت به اجتماع بی‌اعتنا نبوده است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۶۰). نظام جمهوری اسلامی ایران، چون یک نظام دینی و نمونه یک حکومت دینی اسلامی است، در نتیجه سعادت مورد نظر این نظام سعادت مورد نظر اسلام می‌باشد. «چیزی که اسلام در مورد سعادت مطرح می‌کند و منشأ تفاوت آن با نظام‌های دیگر می‌شود، این است که بر اساس ایمان به جهان پس از مرگ، از وجود لذایذ و آلام دیگر دیگری نیز خبر می‌دهد و به تناسب آن مفهوم سعادت را در مرحله نخست، لذت دائمی و جاودانی در دنیای آخرت معرفی می‌کند؛ اسلام به انسان هشدار می‌دهد که زندگی وی منحصر به زندگی دنیا و لذایذ و رنج‌های دنیوی نیست، بلکه زندگی ابدی و جاودانه با رنج‌ها و لذت‌های متناسب با اعمال انسان‌ها در راه است و این آدمی است که می‌تواند انتخاب کند زندگی زودگذر و فانی را یا سعادت جاودانه و همیشگی

را»(مصباح یزدی، بی تا: ۱۰۲-۱۰۱). با توجه به مطلب فوق می توان گفت که معلم ثانی هم، لذا ید و علایق دنیوی را مانعی برای جاودانگی و مشاهده نور الهی می داند. «حجاب تن موجب محرومیت از لذت روح و مشاهده نور الهی می گردد، علایق دنیوی همانند پرده ای در مقابل نفس می ایستند»(ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۹۳). بنابراین، هر دو نظام جمهوری اسلامی و مدینه فارابی، پرداختن و بهاء دادن به علایق دنیوی را مانعی برای رسیدن به جاودانگی و قرب الهی که همان سعادت انسان است می دانند.

۳-۱-۱. سعادت و کمال از دیدگاه امام خمینی

انسان از دیدگاه امام خمینی(ره) موجودی کمال طلب و سعادت طلب است، باطن ناآرام او همواره طلب عاشقانه دارد. مردمان هر کدام به نوعی می کوشند تا به خواسته های متنوع خود دست یابند. انبیاء هدایت گر نسل ها به سوی سعادت و کمال بوده اند که با رستگاری دنیوی و اخروی آنان سازگار است. بدین سان انسان موجودی متمایل به خوبی ها و توانمندی ها می باشد، تربیت و توارث ها و کنش ها و منش هاست که او را به خطا یا صواب راه می برد(امام خمینی، بی تا: ۱۵۶). در اندیشه امام انسان ها همگی طالب کمال هستند اما تنها کمال خداوند است که طالب اویند، چون کامل است و هیچ نقصی در او نیست؛ این دقیقاً همان نظر فارابی است که در مورد کمال دارد. وی می گوید: «کمال چیزی است که بذاته مطلوب باشد، نه برای رسیدن به امر دیگر». واضح است که این تعریف از کمال بر اساس همان مشی «مطلق گرایی» معلم ثانی است که کمال مطلق را در «سبب اول» (خداوند) می داند که مطلوبیت ذاتی دارد والا هر کمالی بالضروره ممکن است مطلوبیت ذاتی نداشته باشد(مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۴۴).

۳-۱-۲. فضیلت از دیدگاه امام خمینی

از دیدگاه امام خمینی(ره) قوای چهارگانه نفس میزان در اجناس فضایل و رذایل بوده و طرف افراط و تفریط هریک، رذیله و حد اعتدال در هر یک، فضیلتی از فضایل نفسانی است. اول قوه عاقله، قوه روحانیه ای است که به حسب ذات مجرد و بر حسب فطرت مایل به خیرات و کمالات و

داعی به عدل و احسان است. در مقابل آن قوه واهمه قرار دارد که از آن به قوه شیطانیه تعبیر می‌شود. اما قوه غضبیه که از آن به نفس سبعی تعبیر می‌شود از نعم بزرگ الهی است و چه در انسان و چه در حیوان، عامل حفظ بقای شخصی و نوعی است. اما قوه چهارم، قوه شهویه است که از آن به نفس بهیمی تعبیر می‌شود. این قوه نیز از قوای شریفه‌ای است که خداوند به انسان و حیوان مرحمت فرموده و اگر آدمی فاقد آن می‌بود در اسرع وقت رو به زوال و نابودی می‌رفت. امام خمینی (ره) فضایل را تحت چهار جنس حکمت، شجاعت، عدالت و عفت می‌داند. حکمت را فضیلت قوه ناطقه، عفت را فضیلت قوه شهویه، شجاعت را فضیلت قوه غضبیه و عدالت را تعدیل قوای سه‌گانه می‌داند. امام معتقد است که، معرفت الهی نتیجه معرفت عقل، جهل و جنود آنها است و تا معرفت به مهلکات نفس حاصل نشود، نفس نیز صفای باطنی پیدا نمی‌کند و اگر به کمالات متوسطه نرسد، محل جلوه اسماء و صفات و معرفت حقیقه قرار نگرفته و به کمال معرفت نمی‌رسد. بنابراین، غایت همان معرفتی می‌شود که بر اساس این مقدمات حاصل می‌گردد (امام خمینی، بی تا: ۵۸-۵۷).

۳-۱-۳. عناصر مؤثر در وصول به سعادت

موارد زیر از عناصر وصول به سعادت می‌باشند که در اندیشه فیلسوفان جمهوری اسلامی و در نظام اندیشه فارابی دارای هم‌زمانی هستند: الف) پیامبران و ائمه (رؤسای فاضل)، ب) دین، پ) تعقل، ت) هم‌نشینی با بزرگان و افراد بزرگوار (اجتماع)، ج) تقوا.

۳-۲. طرح و تصویر کلی نظام جمهوری اسلامی ایران

در اصل اول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دو نکته بسیار مهم وجود دارد؛ اول، این که حکومت ایران اسلامی است، یعنی یک نظام دینی مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام. دوم، حکومت ایران جمهوری نیز می‌باشد، یعنی علاوه بر اسلامیت، عنوان جمهوریت را نیز به همراه دارد. با توجه به دو نکته فوق می‌توان گفت که پایه نظام جمهوری اسلامی ایران دوگانه است؛ از یک

طرف مبتنی بر حاکمیت الهی است و از طرف دیگر با خواست و اراده مردم تشکیل شده است. این دقیقاً همان نظر فارابی نیز می‌باشد؛ همان‌گونه که در قبل گفته شد، معلم ثانی با اعتراف به نقش اساسی مردم در تحقق نظام مدینه، خواستگاه آن را به دو بخش مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند.

در نظام جمهوری اسلامی ایران حاکمیت بلامنازع خداوند «تسلیم در برابر امراء» را به دنبال می‌آورد. به همین جهت، تشریح نیز از آن اوست. بنابراین، کلیه اعمال قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی جامعه در صورت مطابقت با احکام الهی ناقد و معتبر می‌باشند(هاشمی، ۱۳۷۸: ۹۴). همچنان که فارابی حاکمیت را متعلق به خداوند می‌داند: ذات سبب اول (خداوند) سبب هستی موجودات است(فارابی، ۱۳۶۶: ۵۰). جمهوری اسلامی ایران نظامی است (که) بر پایه ایمان به... معاد و نقش سخن سازنده آن در سیر تکاملی به سوی خدا می‌باشد(هاشمی، ۱۳۷۸: ۹۵). سخن فارابی درباره معاد هم بسیار روشن است؛ از نظر معلم ثانی عالم با همه این نظام بدیع و نوآیین همواره و به طور مستمر به سوی خدا باز می‌گردد و در این هیچ شکی نباید کرد(حلبی، ۱۳۶۱: ۱۲۹).

۳-۲-۱. اهداف غایی در نظام جمهوری اسلامی از منظر امام خمینی (ره)

الف) تأمین سعادت بشریت: امام خمینی در مورد هدف حکومت اسلامی می‌فرماید: «هدف حکومت اسلامی تأمین سعادت بشر است»(امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱۷). پس مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدف در مدینه فاضله امام خمینی (نظام جمهوری اسلامی) رساندن بشر و مردم مدینه به سعادت حقیقی است و سعادت حقیقی با گام نهادن در صراط مستقیم و عمل به دستورات شرع مقدس حاصل می‌شود. از این رو: وظیفه اصلی حکومت تأمین زمینه‌های رشد و تعالی انسان‌ها برای رسیدن به این مرحله یعنی قرب الهی می‌باشد. این هدف همان هدف فارابی از ایجاد مدینه فاضله می‌باشد.

ب) حاکمیت قانون اسلام: یکی دیگر از مهم‌ترین اهداف حکومت جمهوری اسلامی، حاکمیت قانون اسلام می‌باشد. امام خمینی (ره) همواره بر این مسأله تأکید داشته‌اند که: اولاً، باید در حکومت قانون حاکم باشد و همه چیز بر اساس قانون اجرا شود، بین حاکم و مردم در اجرای قانون هیچ فرقی نباشد و قانون بدون کم و کاستی و مصلحت‌اندیشی‌های ظاهری در مورد همه اعمال شود. ثانیاً، این قانون حاکم باید قانون اسلام باشد و حداقل منافاتی با اسلام نداشته باشد. البته چنین قانونی حتی بین مردم و پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) از لحاظ اجرای حکم الهی هیچ فرقی قائل نیست. ایشان در این باره می‌فرمایند: حکومت اسلام حکومت قانون است... حاکم در حقیقت قانون است، همه در امان قانون هستند، در پناه قانون اسلام‌اند... هیچ حاکمی حق ندارد برخلاف مقررات شرع مطهر قدمی بردارد (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۸۱-۸۰). در اندیشه فارابی نیز قانون بر پایه آموزه‌های دینی استوار شده است.

پ) عدالت و مساوات: یکی از عناصر محوری و اهداف مهم حکومت اسلامی از نظر امام خمینی (ره) تحقق عدالت و اجرای عدل اسلامی و عدالت اجتماعی در جامعه است. ایشان می‌فرمایند: «ما می‌گوییم حکومت اسلامی، می‌گوییم حکومت عدالت، ما می‌گوییم یک حاکمی باید باشد که به بیت‌المال مسلمین خیانت نکند، دستش را دراز نکند، بیت‌المال مسلمین را بر ندارد، ما این مطلب را می‌گوییم. این یک مطلب مطبوعی است که در هر جامعه بشری که برای هر کسی گفته بشود از ما می‌پذیرد» (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۹). ایشان همواره از بی‌عدالتی‌ها و ظلم‌های حاکم بر مردم ایران شکایت داشتند.

۳-۲-۲. مبانی مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی ایران

امام خمینی(ره) ضمن اشاره به فقدان مشروعیت هر حکومتی که از جانب خدا نباشد، درباره مشروعیت حکومت فقها می‌فرماید: «ولایت فقیه در کار نباشد طاغوت است. اگر به امر خداوند نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است». مشروعیت فقها در نظام جمهوری اسلامی استمرار حکومت ائمه اطهار(ع) در عصر غیبت است و تنها فرق حکومت در عصر غیبت با حکومت ائمه(ع) آن است که ائمه از جانب خداوند به نصب خاص متصدی امر حکومت شده‌اند، اما فقها به نصب عام منسوب شده‌اند و در هر زمان برخی از آنان مجاز و مأذون بر حکومت هستند(امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۵۱). در یک جمع‌بندی و به طور مختصر می‌توان گفت که ولایت فقیه استمرار حکومت ائمه اطهار(ع) می‌باشد، پس مشروعیت آن ناشی از نصب الهی است و از طرف دیگر مردم در عینیت بخشی و عملی شدن حکومت نقش دارند که همان مقبولیت اجتماعی است. در اندیشه فارابی هم مشروعیت الهی است که البته باید اسباب تحقق آن به وسیله مردم که همان مقبولیت اجتماعی است، پایه‌ریزی شود. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: هم حاکم و حکومت در نظام جمهوری اسلامی و مدینه فاضله فارابی دارای مشروعیت الهی هستند که اگر عموم مردم با حکومت آنان مخالفت کنند در حاکمیت آنان تأثیری ندارد ولی چون اسباب تحقق آنان که همان مقبولیت اجتماعی است را از آن سلب کرده‌اند منجر به تشکیل حکومت نخواهد شد، اگرچه در مقام ثبوت، از مشروعیت الهی برخوردار باشند.

۳. مفهوم عدالت در نظام جمهوری اسلامی

۳-۳-۱. عدالت از دیدگاه امام خمینی

محمد حسین جمشیدی در کتاب نظریه عدالت از دیدگاه «فارابی، امام خمینی و شهید صدر» اهم گزاره‌های فقهی-سیاسی امام خمینی(ره) را این چنین بیان کرده است: ۱- عدالت خط مستقیم و سیر معتدل است، ۲- عدالت ام الفضائل است، ۳- عدالت حد وسط بین افراط و تفریط است، ۴- عدالت تعدیل جمیع قوای باطنیه و ظاهریه است، ۵- سنت خداوند به زندگی بر طریقه عادلانه تعلق دارد، ۶- اقامه عدل درست کردن انسان است، ۷- عدالت در عقاید، ادراک حقایق وجودیه

از غایه القصوای کمال اسمائی تا منتهای النهایه رجوع مظاهر به ظواهر است، ۸- عدالت عدم احتجاب از حق به خلق و از خلق به حق است، ۹- رب بر صراط مستقیم و حد اعتدال تام و مربوط او نیز بر صراط مستقیم و اعتدال تمام است، ۱۰- عدالت ملکه پایدار است که فرد را همواره به ملازمت تقوا و می‌دارد، ۱۱- معیار تمام مناصب در اسلام عدالت است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۴۵۸-۴۴۹).

الف) عدالت صفت پروردگار و سنت عالم: از دیدگاه امام خمینی (ره)، عدالت به مثابه قانونی عام و فراگیر در سراسر جهان جریان دارد و لذا آن را تبدیل به نظام اتم و احسن نموده است. «نظام اتم کامل جمال مطلق است، در ظل جمیل مطلق، جمال مطلق است و غایب آن هم جمیل مطلق است» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۶). در نظام تکوین عدل به صورت سنن الهی در عالم هستی تحقق یافته و حاصل آن نظام احسن و اکمل است و در نظام تشریح به صورت قوانین عادلانه برای ساخته شدن انسان می‌باشد.

ب) عدالت به مفهوم اعتدال در حد وسط: امام خمینی هم‌رأی با فارابی و ارسطو، در بحث از فضائل اخلاقی، عدالت را مفهوم حد وسط امور می‌داند. امام خمینی به کرات این موضوع را مورد توجه قرار داده است: «بدان که عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضائل اخلاقی است» (امام خمینی، بی‌تا: ۱۴۵). «پس عدالت از حد وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر است» (امام خمینی، بی‌تا: ۱۵۰).

پ) عدالت به مثابه طریقت، راه و روش کمال انسانی: شاید مهم‌ترین مفهوم از دیدگاه امام خمینی (ره)، با توجه به نظریه اعتدال در اسلام، حد وسط و طریقه متوسط بودن آن است. بدین معنا که در مسیر تکامل انسان در مسیر سعادت و سلوک الی الله، عدالت راه است و انسان با پیمودن آن تا رسیدن به کمال و تبدیل آن به ملکه‌ای پایدار که تمام وجود فرد را فراگیرد

و او را مبدل به انسان کامل عادی گرداند، ادامه دهد (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۴۶۴). امام خمینی(ره) نیز هم‌رأی با فارابی عدالت را طریق سیر انسان کامل می‌داند.

ت) عدالت به مثابه ملکه نفسانی و حالت شهودی: امام خمینی(ره) در تعریف عدالت در این زمینه، در مسأله ۲۸ فروع تقلید تحریر الوسیله می‌فرماید: «عدالت صفت نفسانی «ملکه» ریشه‌داری است که همواره انسان را به ملازمت تقوا، ترک محرمات و فعل واجبات وادار می‌کند»(امام خمینی(ره) ، مسأله ۲۸ از فروع تقلید).

۲-۳-۳. عدالت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

در جمهوری اسلامی ایران، به عنوان نظامی که از وحی سرچشمه گرفته و قدرت و حاکمیت خود را منتسب به خدا می‌داند، عدالت نقش مهمی دارد. نظام بر عدالت استوار شده و حداقل در اساسی‌ترین نظریه‌ها و قوانین بر آن تأکید شده است، به طوری که با نگاه اجمالی به قوانین اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان به وضوح به این مسأله پی برد. در زیر چند اصل از قانون اساسی را که نمایی از عدالت در نظام جمهوری اسلامی را نشان می‌دهند نام می‌بریم: اصل دوم (نفی ستمگری و سلطه‌پذیری)، اصل سوم (رفع تبعیضات ناروا)، اصل یکصد و هفتم (برابری همه مردم)، اصل نوزدهم و بیستم (برابری اقوام و قبایل)، اصل سی و چهارم (حق دادخواهی برای آحاد مردم)، اصل بیست و شش (آزادی احزاب و جمعیت‌ها) و تعدادی اصول دیگر از قانون اساسی نظام.

۳-۴. رهبری (ریاست) در نظام جمهوری اسلامی ایران

رهبری در نظام جمهوری اسلامی همانند مدینه فاضله فارابی بر عهده فقیه جامع‌الشرایط می‌باشد؛ قانون اساسی سال ۵۸ و قبل از بازنگری، یک شورای رهبری را پیش‌بینی کرده بود که در صورت عدم وجود یک شخصیت با ویژگی‌های مورد استناد، شورای رهبری مرکب از فقهای جامع‌الشرایط عهده‌دار امور می‌شوند، که این مورد دقیقاً نوع چهارم ریاست فارابی می‌باشد که در نبود رئیس سنت که تمام ویژگی‌های لازم را داشته باشد، رهبری مدینه بر عهده شورای رهبری می‌باشد (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۳۹).

فقیه جامع‌الشرایط باید سه ویژگی داشته باشد:

- ۱- اجتهاد مطلق: ولایت فقیه یعنی سرپرستی و اداره جامعه و امور مسلمین توسط فردی که فقیه جامع‌الشرایط نامیده می‌شود و این فقیه باید یک مجتهد مطلق باشد و اگر کسی مجتهد مطلق نیست صلاحیت بر ولایت و زعامت جامعه اسلامی و اداره امور آن را ندارد؛ این در واقع نشان از کامل بودن شخصیت رهبری دارد، چنان‌که در اندیشه فارابی رئیس کامل‌ترین فرد در مدینه است. در نظام جمهوری اسلامی شخصیت فقیه باید مطلق و کامل باشد، ایشان هم باید مجری و حافظ قرآن کریم و آگاه به تمام جوانب آن باشد و هم علاوه بر شناخت احکام و معارف قرآن، درباره انسان و جامعه اسلامی به شناختی کامل و جامع رسیده باشد (جوادی آملی، بی تا: ۱۳۸).
- ۲- عدالت مطلق: ویژگی دیگر فقیه جامع‌الشرایط عدالت مطلق است. ایشان کسی است که علاوه بر بخش نظری عقل در بخش عقلی عملی نیز باید به مقدار ممکن کامل باشد. در واقع این نوع از عدالت که مطلق و مربوط به فقیه می‌باشد همانا شرط دین‌شناسی فارابی است. در واقع این ویژگی فقیه جامع‌الشرایط که در اصل یکصد و نهم به آن به عنوان دومین شرط و صفت رهبری اشاره شده منظور صلاحیت اخلاقی ولی فقیه هم می‌باشد.

۳- قدرت، مدیریت و استعداد رهبری: در شرط سوم ولی فقیه که در اصل یکصد و نهم به آن اشاره شده است رهبری باید دارای: «بینش سیاسی و اجتماعی صحیح، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری باشد». در نظام زبانی اندیشه فارابی نیز از جمله شروط رهبری سنت زمان شناسی، قدرت ارشاد و قدرت بر جهاد است که با نظام زبان سیاسی جمهوری اسلامی ایران همزبانی دارد.

۳-۴-۱. دلایل ولایتی بودن حاکمیت ولی فقیه

الف) تداوم امامت: مقتضای دلیل اول بر ضرورت ولایت فقیه آن است که ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم(ع) می‌باشد، همان‌طور که در اندیشه فارابی هم رئیس سنت ادامه رئیس تابعه می‌باشد و چون ائمه ولی منصوب از سوی خداوند هستند، فقهای جامع‌الشرایط نیز از سوی خداوند و امامان معصوم منصوب به ولایت بر جامعه هستند(مهاجرنیا، ۱۳۷۸: ۲۴۳).

ب) جامعیت دین: آیا دین اسلام برای عصر غیبت سخنی ندارد؟ بی‌شک کسانی را برای این امر مهم منصوب کرده و فقط شرایط والی را معلوم نساخته تا مردم با آن شرایط دست به انتخاب بزنند و چون در وکالت وظیفه وکیل استیفای حقوق موکل است و در نظام اسلامی حقوق فراوانی وجود دارد که «حق‌الله» است نه «حق‌الناس»، بنابراین، رهبری فقیه هرگز به معنای وکالت نیست، بلکه از سنخ ولایت است(جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۶).

پ) احکام اختصاصی امامت و ولایت: تصمیم‌گیری در مورد امور اختصاصی مکتب، مختص مقام امامت و ولایت می‌باشد(جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۶). وکالت و نیابت در امور اجتماع که از حقوق مکتب است و تصرف در آنها اختصاص به امامت و ولایت دارد جاری نمی‌شود، به عنوان مثال حکم رؤیت هلال ماه و ثبوت اول ماه برای روزه و یا عید فطر یا شروع جنگ و

آتش بس و... هم‌چنان که فارابی هم اشاره می‌کند: «رئیس مدینه اکمل و اتم اهل مدینه هم فی نفسه و به لحاظ فطرت و استعداد ریاست و... می‌باشد(فارابی، ۱۹۹۱: ۹۹).

بنابراین، قصد ذکر دلایل ولایتی بودن حاکمیت ولی فقیه این است که در اندیشه و نظام فکری-سیاسی تشیع در دوره غیبت امام عصر(عج) و مخصوصاً در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی، یگانه حاکم و رهبر امت اسلام همانا ولایت فقیه (جامع‌الشرایط) می‌باشد که این در واقع همان رئیس سنت در اندیشه فارابی است که در نبود رئیس اول و تابعه، رهبری و زعامت مدینه فاضله به ایشان خواهد رسید که بر صناعت فقه مسلط است.

نتیجه گیری و پیشنهادها

حلقه اتصال میان نظام زبانی فارابی و نظام سیاسی جمهوری اسلامی همانا سایه آموزه‌های اسلامی بر بنیان و اساس آنها بوده است، اگرچه نظام سیاسی فارابی فلسفی و جمهوری اسلامی فقهی سیاسی است ولیکن در نظام جمهوری اسلامی فلاسفه متأخری همچون امام خمینی (ره)، شهید مطهری و... تحت تأثیر فلاسفه متقدمی چون فارابی، بوعلی و خواجه نصیر بوده‌اند که قصد ایجاد مدینه‌ای فاضله هم رأی با فارابی داشته‌اند. اگر از دیدگاه فقه به بررسی نظام سیاسی جمهوری اسلامی پرداخته شود، تفاوت‌های ظاهری مشاهده می‌شود که در واژه‌ها نهفته است و نه در محتوا. در بنیان‌های فکری و سیاسی نظام جمهوری اسلامی که مبتنی بر آموزه‌های شیعی می‌باشد نمونه آرمانی ریاست جهان اسلام متعلق به پیامبر است که کامل‌ترین شخص می‌باشد و ایشان آموزه‌های دین اسلام را از طریق ارتباط با فرشته وحی (عقل فعال مورد نظر فارابی) دریافت و بر اساس آن مردم را رهنمون و هدایت می‌کرد و یگانه شخصیتی بودند که سعادت مردم را به خوبی می‌شناختند. در نظام جمهوری اسلامی که نمونه یک مدینه فاضله می‌باشد شاهد رهبری و زعامت فقهای جامع‌الشرایط می‌باشیم که البته با نام ولایت فقیه و همچنان که اشاره شد، چون زبان فارابی زبان فلسفه است او را رئیس سنت می‌نامد و از طرفی زبان جمهوری اسلامی فقهی و دینی است ایشان را ولایت فقیه می‌خواند؛ اما آنچه اهمیت دارد اینکه در محتوا به یک مضمون اشاره دارند و آن شخصیتی است که بر علم و صنعت فقه اشراف کامل داشته باشد. در نظام جمهوری اسلامی مرکز ثقل نظام رهبری (ولایت فقیه) می‌باشند و با توجه به ویژگی‌ها و اوصاف اشاره شده، ایشان دارای شخصیتی کامل هستند و نکته حائز اهمیت اینکه تمام ارکان نظام به نوعی مشروعیت خود را از ایشان می‌گیرند. در واقع می‌توان گفت یک رابطه این همانی میان زبان سیاسی جمهوری اسلامی ایران و اندیشه فارابی وجود دارد، به این دلایل که:

- سعادت مورد نظر هر دو نظام رسیدن مردم به قرب الهی است،
- رسیدن به سعادت از مجرای عقل و به‌ویژه دین امکان‌پذیر است،
- محوری‌ترین شخصیتی که در هر دو نظام قادر است مردم را رهبری کند شخص رئیس

است،

-ترتیب رؤسا در نظام زبانی فارابی عبارت‌اند از: ۱. رئیس اول ۲. رئیس تابعه ۳. رئیس سنت. از منظر نظام سیاسی جمهوری اسلامی عبارت‌اند از: ۱. پیامبر اکرم (ص) ۲. ائمه (ع) ۳. فقهای جامع‌الشرایط.

-ارتباط رئیس اول (پیامبر اکرم) جهت دریافت فیوضات و حیانی با عقل فعال (فرشته وحی) می‌باشد.

رئیس سنت در نظام زبانی فارابی و ولی فقیه در نظام سیاسی جمهوری اسلامی هر دو با ویژگی‌های قدرت استخراج قواعد و احکام مورد نیاز جامعه، داشتن عدالت و تقوا و قدرت مدیریت و بینش صحیح تعریف می‌شوند.

فهرست منابع

- اصیل، حجت‌اله (۱۳۷۱) «آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی»، تهران: نشر نی.
- افشار، ایرج (۱۳۴۵) «ابونصر فارابی (مجموعه مقالات تحقیقی)»، انتشارات کتابخانه مرکزی تهران.
- الفاخوری، حنا و الجری، خلیل (۱۳۵۸) «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه: عبدالحمید آبتی، تهران: امام خمینی (۱۳۸۵ق) «الرسائل»، قم: اسماعیلیان.
- امام خمینی (بی‌تا) «تحریر الوسیله»، قم: اسماعیلیان، جلد یک.
- امام خمینی (بی‌تا) «شرح چهل حدیث»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- امام خمینی (۱۳۷۷) «شرح چهل جنود عقل و جهل»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- امام خمینی (۱۳۶۹) «صحیفه نور»، تهران: سازمان مدارک انقلاب اسلامی.
- امام خمینی (بی‌تا) «ولایت فقیه (حکومت اسلامی)»، قم: انتشارات آزادی.
- امام خمینی (۱۳۷۷) «ولایت فقیه»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰) «نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر»، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی.
- جوادی‌آملی، عبدالله (بی‌تا) «ولایت فقیه (ولایت و فقاہت)»، نشر فرهنگی رجاء.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۶۱) «تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا به امروز»، چاپ دوم، تهران: کتاب فروشی زوار.
- خاتمی، محمود (۱۳۷۹) «جهان در اندیشه هایدگر»، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۸) «سیاست مدینه»، ترجمه: سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفی ایران.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱) «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله»، ترجمه: سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱) «التعلیقات»، تحقیق دکتر جعفر آل‌یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۶) «السیاسه المدینه»، ترجمه: حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۹) «السیاسه»، ترجمه: محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، سال سوم، شماره نهم.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۸) «الملّه»، ترجمه: محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، سال دوم، شماره ششم.

متن کامل قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران همراه با اصلاحات سال ۱۳۶۸، قابل دسترس در:

<https://dlp.msrt.ir/file/download/regulation/1497687031-.pdf>

مصباح‌یزدی، محمدتقی (بی‌تا) «معارف در قرآن»، تهران: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.

مطهری، مرتضی (بی‌تا) «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد در اسلام»، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی (بی‌تا) «مجموعه مقالات فلسفی (حکمت‌ها و اندرزها)»، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) «وحی و نبوت»، تهران: انتشارات صدرا.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۶) «اندیشه سیاسی فارابی»، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم: مؤسسه بوستان

کتاب.

ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶) «اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی»، تهران: انتشارات الزهراء.

نصر، سیدحسین (۱۳۶۱) «سه حکیم مسلمان»، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتب جیبی.

هاشمی، سیدمحمد (۱۳۷۸) «حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، نشر دادگستر.

منابع عربی

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱) «آراء اهل المدینه الفاضله»، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.

فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶) «السیاسه المدینه»، تصحیح فوزی نجار، تهران: انتشارات الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد (بی‌تا) «التنبیه علی سبیل السعاده»، حیدرآباد، دکن: مطبعه مجلس دایره المعارف

العثمانیه.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ق) «فصول منتزعه»، به کوشش فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد (بی‌تا) «رسایل»، حیدرآباد، دکن: مطبعه المجلس دایره المعارف العثمانیه.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۵۵) «مبادی اهل المدینه الفاضله»، بیروت: دارالعراق.