

لغت بازی در قلمرو اندیشه

سنت اندیشیدن فلسفی درباره سیاست، از اروپا به مناطق دیگری از جهان انتقال پیدا کرده و هم چنان اروپایی مانده است. ازسقراط، افلاطون و ارسطو تا هابز، لاک، اسپینوزا، روسو تا کانت و هگل و تا واپسین این فیلسوفان سیاسی، ها نا آرنهت و لئو اشتراوس، همه اروپایی بوده اند. تا دهه های اخیر، مذهب مختار در اندیشه سیاسی جهان اسلام ترکیبی از مباحث سیاستنامه ها و شریعت نامه ها بود که با ورود استعمار به مناطقی از آن با ایدئولوژی های جدید غربی آمیخته شد. این مباحث فصلی در تاریخ بسط ایدئولوژی های جدید است، به این معنا که در قلمرو تاریخ اندیشه جدید قرار نمی گیرد.

منطق تهی شدن مضمون مفاهیم جدید در نظام اندیشیدن ایرانی یکی از مهمترین مشکلات اساسی تاریخ اندیشه در ایران است. مشکل این نیست که مفاهیم جدید در درون نظام قدمایی وجود ندارد، مشکل توضیح وضع بغرنج در یک سده ونیم اندیشیدن ایرانی است که به دنبال آشنایی اجمالی با وجوهی از اندیشه جدید و برخی از مفاهیم نوآیند، که بیشتر از مجرای خلاصه ها و ترجمه متن های اندیشه اروپایی انجام گرفته، خلطی میان دو نظام مفاهیم صورت گرفته که بر حسب معمول آن را التقاط می خوانند.

تهی شدن مضمون مفاهیم راه انتقال از مفهومی به مفهومی دیگر را هموار کرد. با آغاز دوران جدید تاریخ ایران، از پی آمدهای عمده بی التفاتی به مبانی اندیشه قدیم و جدید، و بی توجهی به تمایزهای مضمون مفاهیم دو نظام اندیشه، «لغزش» از قدیم به جدید و از جدید به قدیم بود که من از زمان و مکان آن به «لغزشگاه ها» تعبیر خواهم کرد. از سده ای پیش، تاریخ اندیشه در ایران، تاریخ تهی شدن پی - در - پی مضمون مفاهیم، خلط مباحث دو نظام اندیشه قدیم و جدید و التقاط مبانی اندیشه قدیم با برخی مباحث اندیشه جدید بوده است.

فقره زیر نمونه ای از این خلط مباحث است و در هر سطر از آن می توان به بهترین وجهی لغزشگاه هایی را که از آن سخن می گویم، آشکارا دید: «جامعه مدنی که ما خواستار استقرار و تکامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسلامی توصیه می کنیم، به طور ریشه ای و اساسی با «جامعه مدنی» که از تفکرات فلسفی یونان و تجربیات سیاسی رم سرچشمه گرفته و با گذار از قرون وسطی در دنیای متجدد، هویت و جهت ویژه خود را یافته است، اختلاف ماهوی دارد. ... جامعه مدنی مورد نظر ما، از حیث تاریخی و مبانی نظری، ریشه در «مدینه النبی» دارد. ... «مدینه» خاک و سرزمین نیست، چنان که «یوم الله» زمان نیست ...» (سید محمد خاتمی، انسان ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، ص 13-14)، سید محمد خاتمی در جای دیگری درباره مفهوم اصالت فرد می نویسد: «اصالت انسان نه به دلیل فردیت اوست و نه به دلیل جمعیت او، اصالت انسان به خاطر این است که او فقط اوست که مخاطب صدای قدسی است.» (همان، ص 97)

برخی از مفاهیم اندیشه سیاسی جدید نزدیک به دوسده در ایران مورد بحث قرار گرفته است، در حالی که هنوز نتوانسته ایم هیچ سخن معقولی درباره آن مفاهیم بگویم.

به عنوان مثال در ایران، از زمانی که، صد - و - پنجاه سال پیش، میرزا فتح علی آخوند زاده در اندیشه اصلاح دینی افتاد، خیال آن چه نسنجیده «پروتستانتیسم اسلامی» خوانده اند، ذهن ایرانیان را نوازش

داده است، اما به رغم لوتربازی های سال های اخیر، هنوز هیچ نوشته ای از لوتر به فارسی ترجمه یا درباره اصلاح دینی نوشته نشده است. از زمانی که روشنفکران ایرانی پروتستانتیسم را مرهم همه درد های مژمن گمان کرده اند، بیش از یک سده ونیم گذشته است و در این دوره طولانی هر زمان که عرصه بر آنان تنگ شده، رویای ظهور مارتین لوتری ذهن خیال اندیش آنان را نوازش داده است. اما آن چه امروز بر پایه تجربه گذشته می توان گفت این است که ما تاریخ طولانی جهل به مباحث جدی را دلیل علم تلقی می کنیم. با چراغی که دیری است خاموش شده است، گرد شهر، لوتر می جویم و چون چیزی درباره لوتر نمی دانیم، مولوی را از لوتر قیاس می گیریم.

از آخوند زاده که بگذریم، پیشگام بحث درباره پروتستانتیسم، علی شریعتی بود که، به گواهی نوشته های خود او، پروتستانتیسم را با روشنفکری دهه های شصت سده بیستم اشتباه گرفته بود. هیچ چیزی در نوشته علی شریعتی درباره پروتستانتیسم وجود ندارد که ساخته خیالات او نباشد. اومی نویسد: «در مسیحیت، یک متفکر مذهبی مثل پروتستانتیست (کذا؟!)، در قرون 16 و 17 و 18 چه کار می کرد؟ می گفت این کلیسا و این کشیش ها عوامل مترقی دین مسیح را نادیده گرفته و متروک گذاشته و بد بختی و بیچارگی برای ما ایجاد کرده اند، زیرا عوامل زهد پرستی و درون گرایی و فرد پرستی و عبادت و اعتقادات ما ورا الطبیعی را رواج داده اند، پس، روشنفکر اروپایی می دانست که برای رفم مذهبی و ایجاد یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدار کننده مسیحیت را احیا کرد.» و در جای دیگری می نویسد: «بر خلاف پروتستانتیسم که چیزی در دست نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش یک مسیح آزادی خواه و مسئول و جهانگرا بسازد، یک پروتستانتیسم مسلمان دارای توده انبوهی از عناصر پراز حرکت، روشنگرایی، هیجان، مسئولیت و جهانگرایی است...» (مجموعه آثار، جلد بیستم، ص 287 و 293). علی شریعتی، لوتر «مترقی» و منادی جهانگرایی و کلیسای هوادار زهد پرستی را بر پایه شنیده های نفهمیده ی خود از جا معه شناسان جعل کرده است. وانگهی دینی که به جای «اعتقادات ما ورا الطبیعی» جهانگرایی را رواج دهد، چگونه دینی می تواند باشد؟! اصلاح دینی مارتین لوتر جنبشی علیه «جهانگرایی» پاپ و دستگاه کلیسا بود که او آن را بساط دجال می خواند.

عبدالکریم شروش نیز به تقلید از علی شریعتی می نویسد: «دینداری معیشت اندیش، که گوهر مقوم آن همین دنیا اندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت، همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی جز این نبود. آن هم، به حقیقت، دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بود، در مقابل کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت...» (عبدالکریم شروش و دیگران، سنت و سکولاریسم ص 133-134) به خلاف گفته عبدالکریم شروش، پروتستانتیسم جز این بود و آن معنایی که او خیال می کند گوهر مقوم پروتستانتیسم است، در هیچ جایی از نوشته های مارتین لوتر به چشم نمی خورد، وانگهی فقره ای که از شروش نقل کردیم، از نمونه های بارز خلط مباحث است. زیرا بحث عمل و تاثیر آن در دستگاری نه تنها نتیجه آن «دنیوی کردن» نیست، بلکه لوتر آن را برای دنیا زدایی از مسیحیت مطرح می کند. ونکته آخرین که، از دیدگاه تاریخ اندیشه اروپایی، در همه آن چه در مقاله های کتاب یاد شده درباره «سکولاریسم» آمده است هیچ مطلب جدی و مفهومی درستی وجود ندارد و هیچ خواننده ای که دست کم یک اثر تحقیقی در این مباحث را از نظر گذرانده باشد، نمی تواند آن کلی بافی ها را جدی بگیرد.

توضیح درباره اهمیت توجه به مضمون مفاهیم، از این حیث باید مورد توجه قرار گیرد که انتقال آن ها به زبان فارسی، از این روکه تاریخ اندیشه در ایران دوران جدید ندارد، خالی از اشکال نیست. زبان اندیشه

سیاسی درایران دربهترین حالت، هنوززبان سیاستنامه نویسی است وبا تشتتی که درزبان ترجمه وجود دارد، اخلاقی که لغت سازان نا آشنا به مباحث اساسی اندیشه، تاریخ تحول زبان های اروپایی ومضمون مفاهیم درزبان فارسی ایجاد کرده اند، مضمون بسیاری ازمفاهیم هنوزتثبیت نشده است، چنان که، به عنوان مثال، خواننده این نوشته ها برای درک مفاهیمی مانند «دولت»، «حکومت» و «کشور» کما بیش دچاراشکال است و، البته تا کنون، واژه سازی ها بی ازآن دست که به دنبال آگاهی یافتن ازکمبود واژگان رایج شده، نه تنها کارسازنموده، بلکه موجب آشفتگی درذهن وزبان نیزشده است. درپنج دهه اخیر، با تبدیل شدن روشنفکران به متفکران قوم، علم، انحطاطی بی سابقه پیدا کرده است. بی هیچ خیره سری وشوخ چشمی باید بدانیم که مرده ریگی که درقلمرواندیشه جدید ازدهه های اخیر به ما رسیده، یکسره فاقد ارزش است.

لغت بازی، درقلمرواندیشه، چیزی ازسنگ بازی ها ومتعلقات آن است، یعنی مندرج درتحت تفنن است. آن چه درقلمرواندیشه لغت بازی خوانده می شود، ربطی به دیگرشاخه هایی ازفرهنگ، که به طورعمده با زبان سر-و- کاردارند، مانند ادبیات، ندارد وبدیهی است که نباید این را ازآن قیاس گرفت. مهم ترین نتیجه ی جانشین کردن تخصص با تفنن بی اعتنائی به جوهراندیشه وایجاد توهم دانستن وفهمیدن است. بدیهی است که شعروادبیات، حتی آن جا که اندیشه ای را بیان می کند، ازسنگ اندیشه مفهومی درمعنای دقیق آن نیست. درکشوری که دانشگاهی وجود داشته باشد، درنظام آزادی، هرمتفنی می تواند هرادعایی بکند، اما مانند ایران اورا «پدرعلم سیاست» نمی نامند، زیرا قانون، حقوق پدر- فرزندی را تعریف کرده است، وکسی که فرزندی ندارد نمی تواند ادعای پدری کند.

ترجمه فصلی از تاریخ فلسفه کاپلستون تحت عنوان «ازفیخته تا نیچه» توسط داریوش آشوری، انباشته ازلغت سازی های خنده داراست وبرای انبساط خاطر خواننده سودمند می تواند باشد. به عنوان مثال، Die Positivität der christlichen Religion عنوان رساله ای ازهگل درباره دیانت مسیحی را، که آلمانی آن incarnation / Inkarnation است، چنین ترجمه شده : «جایگیر شدن دین مسیحی»!!!؛ ص 167 و دریک جا «یک تن آوردگی» ودرجای دیگری «دکترین تن یافتن» ترجمه شده است. ص 233 و... والته بسیاری ازدانشجویان - وشاید استادان آن ها نیز - گمان می کنند که سطح بحث آن چنان بالاست که آنان نمی فهمند که «دین مسیحی چگونه جایگیر» شده است

درقلمرواندیشه مفهومی، هر مفهومی درمقامی پدیدارمی شود، بیان مجمل واقعیتی نظری یا واقعی است، ونمی توان ازسربازیکه درآن تصرف وآن را جا-به-جا کرد. برای تصرف درزبان فارسی باید نخست اندیشه را فهمید.

آنچه که به قصد معرفی بحث ودرنها یت اختصارآورده شد، گزیده ای است ازکتاب «تاملی درترجمه متن های اندیشه سیاسی جدید» وهمچنین «درآمد» مفصل کتاب «جدال قدیم وجدید درالهیات وسیاسات» ویراست دوم با تجدید نظرکامل. جوادطباطبایی، دراین دونوشته ازجمله به توضیح درباره اهمیت توجه به مضمون مفاهیم، لغت بازی درقلمرواندیشه ازنوع داریوش آشوری، وضعیت قهقرایی علوم انسانی دردانشگاه ها، «انقلاب فرهنگی» درایران، تولیدات علوم انسانی واجتماعی درایران، «روشنفکران» ایرانی، بررسی انتقادی ترجمه های فارسی «شهریار» ماکیاوولی توسط محمود محمود، داریوش آشوری وزرکش وبرخی ازنوشته ها وترجمه های حمید عنایت ودرباره اهمیت تلاش های محمدعلی فروغی مدون کننده سیرحکمت دراروپا، «استاد محمود صناعی» مترجم ونویسنده «آزادی فرد وقدرت دولت» و«استاد محسن عزیزی» نویسنده «تاریخ عقاید سیاسی»، اساتید دانشگاه تهران درسه دهه نخست تاسیس آن واشاره به موارد مشخص دیگردرارتباط با موضوع، سخن گفته است.

جواد طباطبایی در واپسین صفحه درآمد کتاب جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست می نویسد: «ایرادهای بسیاری که به دیگران گرفته ام، به معنای این نیست که اشکالات آنان را به عنوان نقطه قوت خود معرفی کنم... وانگهی، امیدوارم از فحوای آن چه در همین صفحات گذشت روشن شده باشد که به همان اندازه که درجی بودن بسیاری از متاخرین (دهه های اخیر) تردیدها دارم، به کارهای متقدمان بسیار ارج می گذارم. اینان میراث فرهنگی میهن خود را بسیار گرامی می داشتند، از جایگاه دانش در بزرگی آن آگاهی داشتند و با همه اندک امکانات خود کوشش می کردند تا پراکندن تخم دانش میهن خود را بزرگ دارند». دو کتاب فوق به ترتیب در سال های 93 و 94، توسط «انتشارات مینوی خرد»، منتشر شده است.

قسمت اول:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2015/06/2015-06-20_a.mp3]

قسمت دوم:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2015/06/2015-06-20_b.mp3]

چگونگی انتقال فلسفه سیاسی یونانی و بسط وزوال آن در دوره اسلامی

فلسفه سیاسی-1

در آغاز، فلسفه یونانی به دوره مسیحی انتقال یافت، اما با توجه به آنچه به اجمال درباره فلسفه سیاسی و اخلاقی ارسطو گفته شد، می توان دریافت که چگونه و تا چه اندازه ای شالوده فلسفی اندیشه ارسطو و نتایج اخلاقی و سیاسی آن با بسط فلسفه یونانی در درون نظام های برآمده از سه شاخه ادیان ابراهیمی، نسبتی نداشت. اندیشه فلسفی ارسطو، ناشی از فضای شهرهای یونانی و سامان سیاسی شورایی - یا دموکراسی - آن بود و طبیعی است که در شرایط زوال و تلاشی اندیشه فلسفی ارسطو، - پس از آن یعنی - در دوره یونانی مآبی، از یک سو، و در دوره مسیحی و اسلامی، از سوی دیگر، نمی توانست معنایی داشته باشد.

ابونصر فارابی، شیخ و معلم فیلسوفان دوره اسلامی بود. تاریخ نویسان فلسفه او را به اعتبار این که به

فلسفه یونانی در تمدن اسلامی بسطی داد، موسس فلسفه در دوره اسلامی خوانده اند. پیش از فارابی، مترجمان بسیاری نوشته های فیلسوفان یونانی را به زبان عربی برگردانده بودند و فارابی با آشنایی با این ترجمه ها و نیز بهره گرفتن از تعلیمات مدرسان نصرانی که پیروان سنت نوافلاطونیان مکتب اسکندریه بودند، طرحی نو در اندیشه اخلاقی و سیاسی یونانی انداخت.

از نظر تاریخ فلسفه در حوزه تمدن هایی که بر پایه یکی از ادیان وحیانی شکل گرفته اند، کوشش فارابی در تاسیس فلسفه سیاسی در آغاز دوره اسلامی، گامی بزرگ بود و نخست، هم او توانست مقام فلسفه در نسبت آن با الزامات یکی از ادیان الهی را توضیح دهد و با رساله های خود پرتوی بر نسبت عقل و شرع و وحی و فلسفه در محدوده تمدن اسلامی بیفکند.

ابونصر فارابی، در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران، به دنبال سقوط ایران زمین در آغاز دوره اسلامی و سکوت دو بیست ساله ای برآمد که اگرچه به ظاهر ایرانیان از آبخوره های اندیشه و معنویت ایران شهری خود دور افتاده بودند، اما در نهان، در جستجوی راه هایی به سرچشمه هایی دیگر و صورت های نویی از عمل و اندیشه بودند.

خاستگاه تاسیس فلسفه در دوره اسلامی بحران در وجدان انسان این دوره بود و به نظری می رسد که فارابی، با تدوین آرا اهل مدینه فاضله و دیگر رساله های اخلاقی - سیاسی، نظری به این بحران داشته است. در بحث درباره شیوه حکومتی اسلام، در این نخستین سده ها، افزون بر مجادلات شرعی و کلامی، ناگزیر باید واقعیت سیاسی دوگانه خلافت، - خلافت عباسی، ظاهری و خلافت فاطمی، باطنی - را از نظر دور نداشت. به هر حال به اعتبار نهاد سیاسی، خلافت هیچ یک از آن دوازده ظاهر اقتدار سیاسی دنیوی فراتر نمی رفت. فارابی با امام دوازدهم شیعیان امامی معاصر بود و با فاصله زمانی اندکی پس از غیبت کبری روی در نقاب خاک کشید.

فارابی با آشنایی که با فلسفه یونانی به هم رسانده بود، توانست به بحران دنیای اسلام التفات پیدا کند و می دانست که زمانی می توان به تبیین آن بحران پرداخت که با تکیه بر دستگاه مفاهیم یونانی، نظریه ای برای خروج از بحران تدوین شده باشد. فارابی مانند افلاطون، خاستگاه بحران سیاسی مدینه را بحرانی در اندیشه می دانست. او رساله اخلاق نیکو ماخسی ارسطورا از دیدگاه رساله «جمهور» و نوامیس افلاطون تفسیر کرد. اهمیت فارابی در تاریخ بسط فلسفه یونانی، در این است که او، به خلاف فیلسوفان نوافلاطونی و نوافلاطونیان مسیحی که توجهی به سیاست مدن (مدینه ها) نداشتند، به سنت افلاطونی - ارسطویی اخلاق و سیاست بازگشت و با تاسیس فلسفه مدنی کوششی بی سابقه در توضیح نسبت بحث فلسفی در سیاست مدن با شریعت انجام داد.

اهمیت اقدام فارابی در تاریخ بسط فلسفه یونانی، بویژه در قلمرو اندیشه سیاسی را تنها با توجه به تعارض بنیادینی که میان فلسفه و شریعت وجود دارد، می توان دریافت و این نکته نیز در اقدام فارابی اساسی است که وضع فلسفه (تاسیس فلسفه)، در اجتماعات مبتنی بر شریعت، پیوسته، خطیرو پرمخاطره بوده است. تاخیر تدوین فلسفه مسیحی و یهودی (در مقایسه با تاسیس فلسفه سیاسی در آغاز دوره اسلام)، بویژه از این حیث دارای اهمیت است که پیش از تدوین فلسفه مدنی یهودی و الهیات مسیحی، اهل نظریه یهودی و مسیحی می بایست راه حلی برای مشکل نسبت فلسفه و شریعت و وضع فلسفه در شرایط اجتماعی مبتنی بر شریعت پیدا می کردند.

در نظر ابونصر فارابی، تبدیل شدن خلافت ظاهری اهل سنت به سلطنت مطلقه تنها یکی از نشانه های ژرفای بحرانی بود که در دنیای اسلام آغاز شده بود. مدینه فارابی نیز مانند شهر زیبای افلاطونی که شهری «در قلمرو سخن» بود، به عنوان مدینه ای در عالم مجردات عقلی، تنها چونان افقی در برابر انسان در مدینه

های موجود می توانست پدیدار شود. .

در توضیح فلسفه مدنی فارابی، این نکته اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که فارابی، در قیاس با افلاطون در وضع مشکلی قرار داشت، زیرا نقادی افلاطون ناظر بر شهرهای موجودی بود که بنیان آن ها بر قانون شریعت استوار نبود، اما فارابی به عنوان فیلسوف دوره اسلامی، برای این که بتواند در درون نظام شرع جایی برای فلسفه و نظریه سعادت خود باز کند، می بایست از پیش توضیحی از نسبت شرع و عقل، و مدینه فاضله و مدینه موجودی که خلافت عربی ادعای تاسیس آن را داشت، عرضه کند. از تفسیری که فارابی از دیدگاه فلسفی از مسئله پراهمیت وحی به دست می دهد، می توان چنین استنباط کرد که او با توجه به امکان اتصال به عقل فعال و استعداد عقول انسانی برای کسب فیض از آن، به نوعی، به ادامه نبوت فلسفی اعتقاد داشته است، یعنی هم چنان که اتحاد با عقل فعال از طریق قوه مخیله مختص مقام نبوت است، به واسطه افاضه (فیض) عقل فعال به عقل منفعل نیز انسان به مرتبه حکیم و فیلسوف دست پیدا می کند. فارابی می نویسد: «این انسان در کامل ترین مراتب انسانیت و در عالی ترین درجات سعادت است و نفس او کامل و، چنان که گفتیم، متحد با عقل فعال است. چنین انسانی به تمامی افعالی که به واسطه آن ها می توان به سعادت رسید، واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است». فلسفه مدنی فارابی نه با دریافت خلافت از ظاهر شریعت موافقت داشت و نه با باطن خشونت آمیز جریان های زیدی و اسماعیلی. خاستگاه اندیشه فلسفی فارابی بحران سیاسی خلافت بود و او نخستین نظریه پرداز بود که همه جنبه های آرمانی سیاست خلافت را از آن گرفت.

فلسفه مدنی فارابی نمی تواند وجوه «واقع گرای» اندیشه سیاسی یونانی را بازتاب دهد، در اندیشه سیاسی فارابی، رئیس مدینه بر مدینه تقدم دارد. او با تکیه بر مقدماتی که مطرح می کند، نمی توانسته است جز به تحلیل راس هرم مدینه بپردازد. تقدم رئیس اول بر مدینه، به طور کلی، با مبانی فلسفه سیاسی ارسطو، چنان که در اخلاق نیکوماخسی و سیاست آمده است، سازگار نیست فارابی تقدم مدینه بر فرد را - که شالوده دریافت فیلسوفان یونانی از سیاست بود - نفی می کند و «انسان شناسی» در تداول قداما، یا به عبارت دیگر بحث اخلاقی را مبنای سیاست می داند. (در نظر فارابی) توانایی های انسان، یا فطرت افراد گوناگون و متفاوت است و وجه توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر جز این نیست. رابطه میان آدمیان رابطه میان ناقص و کامل است - نه رابطه میان افراد آزاد و برابر - اما جالب توجه است که این امر فارابی را به خلاف نظریه ی شریعتنامه نویسان به توجیه سیاست تغلیبیه سوق نمی دهد.

فارابی در رساله سیاست مدینه، پادشاهی آرمانی را با نبوت جمع و با تکیه بر نتایج این بحث، نظریه مدینه فاضله را مطرح کرده است. مدینه فاضله به اعتبار وجود رهبری رئیس اول، مدینه فاضله است. بدین سان فارابی، از سویی، به نظریه ی شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران شهری نزدیک می شود و، از سوی دیگر، نظریه نبوت را در بحث خود وارد می کند. جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران شهری که در آن، پادشاه دینیار، دارای مقام خلافت الهی و مرتبه ظل الهی است، با درک فلسفی نبوت و امامت، چنانکه در نزد فارابی می توان یافت، ملازم است. با تکیه بر این دریافت بوده است که فارابی دایره نبوت را بسته نمی داند. به مقیاسی که فارابی نظریه سیاسی خود را با حکمت نبوی جمع می کند، تحلیل سیاسی او جنبه انضمامی خود را از دست می دهد و از اندیشه سیاسی یونانی فاصله می گیرد. آن جا که افلاطون از نظام های سیاسی نا مطلوب سخن می گوید، توجه به تحول تاریخی یونان و بویژه آتن دارد و حال آن که، تحلیل مدینه های نا مطلوب در نزد فارابی با تکیه بر واقعیت تحول مدینه های دوره اسلامی انجام نمی گیرد. این که فارابی در تحلیل خود از مدینه های فاضله، از سویی، به حصر عقلی و از سوی دیگر، به تحلیل افلاطون توجه داشته است، دلیل این است که فیلسوف دوره اسلامی، توجهی به مدینه های دوره اسلامی

ندارد و بیشتر، تا جایی که ممکن بود، سخنان افلاطون را تکراری کند تا عرضه کردن طرحی برای اصلاح مدینه های موجود در دوره اسلامی. می توان پا را فراتر گذاشت و به طرح این نظرخطرکرد که گفتار فارابی در مدینه های ضاله یا آن چه او «مضادات مدینه فاضله» می خواند، بیشتر از آن که تحلیلی از واقعیت سیاسی و تحول مدینه ها بوده باشد، با توجه به حصر عقلی مدینه ها، توضیحی لفظی و شرح الاسمی درباره برخی واژه هاست و این توضیحات، بی آن که توجهی به مضمون دقیق تحلیل افلاطون داشته باشد، در بعضی موارد تنها معادلی در زبان یونانی دارد. به عنوان مثال، می توان از مدینه مبدله نام برد که به طور کلی معنای محصلی ندارد، این مطلب درباره مدینه جماعیه یا مدینه احرار نیز که به نظر می آید نقدی بر نظام شورایی یا دموکراسی است، راست می آید، اما معلوم نیست مصداق آن نظام در مدینه ها ی اسلامی کجاست؟

در بررسی فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو گفتیم که در دوره یونانی، سیاست نسبت به اخلاق، دانش برین به شمار می آمد و بر آن اشراف داشت. در فلسفه مدنی فارابی نیز قراینی بر این مطلب وجود دارد و او هم چون نویسندگان دوره یونانی مآبی و دوره اسلامی، سیاست مدینه را در اخلاق فردی حل نمی کند. فارابی، مانند افلاطون و ارسطو، با تعریف سیاست، به عنوان وسیله ای برای نیل به سعادت، به پیوند اخلاق و سیاست التفات پیدا کرده و به فراست دریافته بود که فلسفه مدنی در نسبت آن با علم اخلاق دانش برین است.

بحث درباره بهترین شیوه فرمانروایی در کانون فلسفه سیاسی دوره یونانی قرار داشت. افلاطون و ارسطو، هر یک از دیدگاه ویژه خود، مفهوم «مصلحت عمومی» را ضابطه سنجش و تمیز شیوه های بد از خوب می دانستند. آن چه در بحث درباره شیوه های فرمانروایی مطلوب و منحرف در دوره اسلامی مورد غفلت قرار گرفت، این نکته اساسی بود که ضابطه «مصلحت عمومی» ضابطه سنجش و تمیز نبود.

اگرچه غایت سیاست در نزد افلاطون و ارسطو سعادت انسانی است و سعادت در اندیشه فلسفی قدیم جز با عمل به فضیلت امکان پذیر نمی شود، اما فضیلت در فلسفه ارسطو و نیز افلاطون مبتنی بر دریافتی این جهانی یا بهتر بگوییم مدنی است. چنان که پیش تر توضیح دادیم، پژوهی از این اندیشه یونانی را می توان در نزد فارابی باز یافت، اما با توجه به تفسیری که فارابی از فضیلت و سعادت عرضه می کند، معلم ثانی نه می تواند در تمیز میان مدینه های فاضله و مدینه های تغلب به اندیشه یونانی اقتدا کند و نه می تواند ضابطه یونانیان (مصلحت عمومی) در تمیز میان نظام های سیاسی مطلوب و منحرف را در فلسفه مدنی خود وارد کند. (فارابی امکان تحقق سعادت را از راه اتصال به عقل فعال، یعنی به واسطه حکمت عقلی و برهانی، که سعادت غیر مدنی است، مورد تاکید قرار می دهد).

در دوره اسلامی، تدوین اندیشه دموکراسی به گونه ای که در یونان، در عمل و نظر، به وجود آمد، ممکن نشد. در دوره اسلامی، از سویی، در عمل، خلافت آغازین به سلطنت مطلقه تبدیل شد و، از سوی دیگر، در قلمرو نظر، دوجریان مهم اندیشه سیاسی سیاستنامه نویسی و شریعتنامه نویسی بود که هر یک به نوعی به توجیه سلطنت و خلافت می پرداخت. فلسفه سیاسی، یگانه جریان اگرچه فرعی در اندیشه سیاسی بود که ناظر بر نفی تغلب و تاکید بر حکومت فاضله بود، اما فلسفه سیاسی نیز به نوبه خود، با تفسیری که از نبوت عرضه و نظریه نبوت را با فلسفه سیاسی جمع می کرد، اگرچه می توانست مسئله تغلب در سیاست را مطرح کند، اما به دلیل همین تفسیر فلسفی از نبوت نتوانست فلسفه مدنی خود را برشالوده «مصلحت عمومی» استوار سازد.

مفهوم بنیادین فلسفه مدنی فارابی رئیس مدینه و کانون تحلیل آن راس هرم قدرت سیاسی بود و از آن جا که نسبت رئیس مدینه به مدینه نسبت خداوند به عالم در وجود و بقای آن است، نیل به سعادت در مدینه

نیز جزبا وجود رئیس مدینه امکان پذیرنخواهد شد.
چنین می نماید که با توجه به نظریه وحدت نبوت و پادشاهی که از اساسی ترین اصول بسط فلسفه دوره اسلامی بود، فلسفه سیاسی ارسطویی و مفهوم و نظریه «مصلحت عمومی» که انتقال آن به دوران جدید در تحول آتی اندیشه سیاسی در اروپا نقشی پراهمیت ایفا کرد، نمی توانست مورد توجه قرارگیرد.
سخن جواد طباطبایی را از کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» درباره چگونگی انتقال فلسفه سیاسی یونانی و بسط و زوال آن در دوره اسلامی در جلسه بعد پی می گیریم

قسمت اول:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2015/06/2015-06-06_a.mp3]

قسمت دوم:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2015/06/2015-06-06_b.mp3]