



نظریه دولت نزد فارابی در پرتو مفهوم علم مدنی

محمدرضا دانش شهرکی^{۱*} (ID)، سیدمجتبی واعظی^۲ (ID)

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

۲. دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: [10.22034/gjplk.2025.1888.1711](https://doi.org/10.22034/gjplk.2025.1888.1711)

چکیده

این پژوهش به واکاوی نظریه دولت نزد فارابی در پرتو مفهوم «علم مدنی» می‌پردازد. فارابی علم مدنی را دانشی می‌داند که عهده‌دار تبیین مبادی، غایات، و نظامات اجتماع انسانی است و غایت آن نیل به سعادت حقیقی. در این چارچوب، دولت نقش ابزاری دارد که جامعه را از مبادی نظری به غایات عملی رهنمون می‌سازد. روش‌شناسی فارابی در علم مدنی بر مبنای «قوس صعود» و با تأکید بر افعال ارادی و آگاهانه انسان سامان یافته و به وسیله تعاون اجتماعی تحقق می‌یابد. از منظر وی، تحقق مدینه فاضله مستلزم دو رکن بنیادین است، یعنی تعاون و ریاست؛ و استمرار آن در گرو استقرار حکومت فاضله است. فارابی، با تکیه بر پیوند عقل و وحی، دولت را متکفل چهار حوزه اصلی می‌داند: ارشاد و صیانت از ارزش‌های عمومی، اجرا، تقنین، قضاوت. وی مشروعیت حاکم را امری الهی و مقبولیت او را منوط به پذیرش مردمی می‌داند و بر این اساس فقط حاکم دارای همه فضایل نظری، فکری، خلقی، و عملی را شایسته قدرت مطلقه می‌شمارد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد نظریه دولت فارابی نه تنها متکی بر مبانی فلسفه اسلامی و میراث یونانی است، بلکه با تمرکز بر سعادت‌محوری و تعاون اجتماعی الگویی منسجم برای فهم ارتباط اخلاق، سیاست، و دین در نظام سیاسی اسلامی ارائه می‌دهد.

کلیدواژگان: فارابی، دولت، سعادت، تعاون، علم مدنی.

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(نویسنده مسئول)

* Email: Rezadanesh1988@gmail.com



مقدمه

مشهور آن است که وجه تسمیه فارابی به عنوان معلم ثانی به سبب ارائه دسته‌بندی متقن و دقیق از علوم بوده است (کرمی، ۱۳۹۰: ۶۱). البته تقسیم‌بندی علوم فی حد نفسه فضیلتی محسوب نمی‌شود؛ مگر آنکه علاوه بر تفکیک و تمایز علوم نظام سلسله‌مراتبی قابل فهمی میان آن‌ها برقرار شود که تقدم و تأخری معنادار و جهت‌مند برقرار سازد. فارابی، به گواه آثار و تألیفات برجای‌مانده از او، در این امر توفیق چشمگیری داشته و توانسته مسئله نیل از مبدأ به غایت را در علوم مختلف سامان دهد و جهت‌مندی علم را معنادار کند. از این‌رو بسیاری فلسفه معطوف به سعادت فارابی را، که ناگزیر از شناسایی برخی از شئون اقتدار است، ذاتاً سیاسی می‌دانند و از این مشابهت فارابی با اعتراض شیعیان به تغلب اهل سنت بر قدرت عمومی تشیع فارابی را استنتاج می‌کنند (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۴۰۲).

البته باید توجه داشت اندیشه فارابی، به جهات متعدد و اسباب گوناگون، متأثر از باورهای سیاسی و اجتماعی او بود و او برای نخستین بار اقدام به تقسیم و تنقیح علوم بر اساس کاربست اجتماعی آن‌ها کرد. همچنین جایگاه اجتماع و مدنیت نزد فارابی، علاوه بر تمایز در دسته‌بندی علوم، سبب شد تا وی در نهایت مناسبات جدیدی میان حکمت نظری، حکمت عملی، و علم مدنی بنیان نهد و به‌ویژه جایگاه علوم فقه و کلام و فلسفه را با شریعت و اجتماع از نو تبیین و تعریف کند.

البته در این میان مفهوم علم مدنی نزد فارابی جایگاه ممتازی دارد. امتیاز علم مدنی نزد فارابی به جهت آن است که این علم در پی تأسیس طریق مطلوب میان مبادی و غایات و تبیین امور واسطه در این طی طریق است. در واقع فارابی با این علم قصد دارد مدینه و اهالی آن را از فضایل نظری به سعادت قصوی رهنمون سازد؛ سعادت که نه صرفاً دنیوی بلکه شامل بر سرای فانی و باقی‌ست (رجبی و همکاران، ۱۳۷۸: ۲۱).

فارابی، با تبیین و تشریح علم مدنی، مفهوم مدنیت و موازین آن به مثابه اجتماع انسانی واجد شرایط ممتاز را تبیین می‌کند. فارابی در این علم بر آن است تا با تمرکز بر مفهوم تعاون و جایگاه رفیع آن در ساخت نظام اجتماعی نشان دهد تعاون شرط لازم برای نیل به سعادت است. تعاون نزد فارابی، به جهت ارتباط مستقیم با سامان‌یافتگی اجتماعی به سوی سعادت، پیوند عمیقی با تقسیم کار اجتماعی نیز دارد. در واقع فارابی تعاون منظم را قابل تمهید

مقدمات جامعه به سوی سعادت می‌داند و به همین جهت بر سلسله‌مراتب اجتماعی و واگذاری هر امر عمومی به یک شخص تأکید بسزایی دارد (فارابی، ۱۹۶۴: ۸۳). البته تعاون نزد فارابی را نباید به صرف همکاری در امور فروکاست که این همکاری نزد برخی دیگر از جانداران نیز وجود دارد، بلکه تعاون مد نظر فارابی در اجتماع مدنی انسانی وجوه امتیاز مشخصی از تعاون سایر حیوانات دارد (← فارابی، بی‌تا، ۸۳).

همچنین علم مدنی فارابی، از آنجا که پیوندی است میان تعالیم شریعت و میراث یونانی، به جایگاه مردم در تأسیس و ایجاد مدینه نیز می‌پردازد. زیرا هم یونانیان هم پیامبران برای عوام سخن می‌گویند. پس، جایگاه تعالیم ایشان نزد عموم و مبادی اعتبار آن اهمیت بسیار دارد. در واقع وی در نهایت شرح می‌دهد که مردم مدینه در ثبوت شأن زعامت برای فیلسوف‌نبی واجد جایگاه هستند یا خیر و در استمرار این حکومت فاصله و اثبات آن چه نقشی دارند.

مضاف بر این، فارابی در علم مدنی، پس از بحث و فحص در باب مدنیت، مدینه، حاکم، و مردم و تبیین مفاهیم تعاون و سعادت در حوزه این علم در باب وظایف و اموری که دولت متکفل انجام دادن آن است نیز به نحو گذرا بحث می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۸۸ - ۱۹۰). این نوشتار متکفل تفصیل این مطالب و تبیین ارتباط نظام‌مند ایشان و تحلیل نظریه دولت برخاسته از آن نزد فارابی است و اهمیت پژوهش حاضر در آن است که نشان می‌دهد نظریه دولت فارابی صرفاً بر بنیاد اقتدار دنیوی استوار نیست، بلکه در پیوند وثیق با امر الهی و وحیانی معنا می‌یابد. از این منظر، مطالعه علم مدنی و نظریه دولت نزد فارابی می‌تواند الگویی منسجم برای فهم پیوند دین و سیاست و بازاندیشی در مبانی مشروعیت و کارویژه‌های حکومت در جامعه مسلمانان فراهم آورد.

۱. درباره علم مدنی

۱-۱. چیستی علم مدنی

علم مدنی در تعبیر موسع آن نزد فارابی عبارت است از معرفت به امر مدنی یا مسائل اجتماع جامع‌الشرایط انسانی (فارابی، ۱۳۸۱: ۶۴). این علم نیز همانند سایر ارکان و جوانب منظومه فکری و نظام کلی اندیشه‌ای فارابی، که در پی کشف حقیقت سازگار عقل و وحی است، در پی ارائه خوانشی مبتنی بر وحدت متعالی شریعت و حکمت است. البته علم مدنی نزد فارابی بیش از سایر حوزه‌های اندیشه‌ای وی، که به سبب زمینه و زمانه زیستن او متأثر از

تعالیم مسلمانان است، شباهت قابل توجه با فلسفه سیاسی و میراث یونانی دارد. لکن امتزاج آن با مفاهیم و تعالیم مسلمانان چهره‌ای منحصر به فرد به آن داده که در بنیان‌گذار فکر سازگاری عقل و وحی قرار می‌گیرد.

پیش از فارابی، ابویوسف کندی (۱۸۵ - ۲۵۶ ق) علوم را به علوم انسانی یا فلسفی و علوم دینی یا وحیانی تقسیم کرده بود. نزد کندی علوم انسانی نیز بر دو قسم است، قسمی که صرفاً ابزاری است (علوم هی آله) و قسمی که مطلوبیت ذاتی دارد (مطلوبیه لذاتها). علوم قسم اخیر ذیل دو عنوان نظری و عملی اندراج می‌یابد و علوم عملی مطلوب لذاتها شامل اخلاق و سیاست می‌شود. البته بنیاد نظری طبقه‌بندی کندی در طبقه‌بندی علوم ایجاد توازن (و نه سازگاری وحدت‌گرایانه) میان عقل و وحی به مثابه دو رکن هویت انسان مسلمان است (مراد، ۱۹۹۹: ۳۹). فارابی، در تکمیل مسیر فکری کندی، محور بنیادین طبقه‌بندی علوم را ارائه خوانش سازگار و وحدت‌گرایانه از عقل و وحی با محوریت غایتی به نام سعادت قرار می‌دهد (داوری، ۱۳۸۹: ۳۰). بنابراین فارابی، از مزج اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن یونانی و آموزه‌ها و تعالیم مسلمانان، فصل پنجم / حصاء العلوم را در باب علم مدنی، علم فقه، و علم کلام می‌نویسد.

آنچه از تألیفات فارابی استنباط می‌شود آن است که موضوع علم مدنی در اندیشه فارابی مسئله ریاست فاضله یا المهنه الملكیه الفاضله است که دلالت بر صناعت حکمرانی یا تأسیس و تدبیر و صیانت مدینه فاضله تا وصول به غایت نهایی، یعنی سعادت حقیقی، می‌کند و از آنجا که سعادت حقیقی منحصرراً در سرای جاودان قابل تحقق است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۶)، که از آن به سعادت قصوی نیز تعبیر می‌شود (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۲)، فلسفه سیاسی فارابی و نظام حاکمه مطلوب وی صرفاً محدود به اقتدار دنیوی نیست و شئونی از امر الهی در سرای جاوید را نیز همراه دارد.

همچنین، طبق تبیین فارابی از علم مدنی، تحقق مدینه منوط به دو رکن اساسی است، تعاون و ریاست؛ که نزد فارابی این دو مقدمه وجودی مدینه هستند (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۴) و فضیلت مدینه تابعی از کیفیت این دو رکن بنیادی است (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۵). مضاف بر این، فارابی شرط تداوم مدینه فاضله را حکومت فاضله و استمرار حکومت فاضله را در گرو دو امر مکمل می‌داند؛ اول قوه استوار بر قوانین کلی و دوم قوه استوار بر ممارست و تمرین (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

البته بیان فارابی در باب ماهیت علم مدنی چندان یکسان نیست و این اصطلاح گاهی در

معنای حکمت عملی و جامع بر فلسفه مدنی و فقه مدنی استعمال شده و گاهی به صرف معنای سیاست فروکاسته شده است (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۷۶). لکن کتاب *الملله* و مقاله پنجم *احصاء العلوم* منسجم‌ترین و جامع‌ترین بیانات او در این باب است. در نوشتار اخیر است که فارابی علم مدنی را متکفل تمهید مقدمات معرفت بر انواع افعال ارادی، ملکات، اخلاقیات، سرشت رفتاری، و عادات بنیادی دانسته و به تبیین ملکات شایسته، نحوه تمهید مقدمات تحقق این ملکات، و تأثیر آن‌ها در تحصیل سعادت حقیقی پرداخته است (فارابی، ۱۳۸۱: ۶۹).

در *احصاء العلوم*، فارابی علوم زمانه خود را ذیل پنج عنوان مندرج می‌کند؛ زبان و زبان‌شناسی، منطق، ریاضیات، علم الهی، علم طبیعی و در پایان علم مدنی و علم کلام و علم فقه. او علوم متأخر را وابسته و ناشی از علوم مقدم می‌داند و بر همین اساس باور فارابی‌پژوهان آن است که نزد او علم مدنی برخاسته از علم الهی و همچنین عینی‌ترین علوم است. مضاف بر این، فارابی موضوع علم مدنی یعنی امور ارادی و بایسته‌های معرفت به آن‌ها را از ضروریات تأسیس و تدبیر و صیانت از مدینه می‌داند و در نتیجه به نظر می‌رسد نزد وی کارکردهای این علم در سه محور بنیادی قابل طبقه‌بندی است که عبارت‌اند از مبادی‌شناسی، غایت‌شناسی، دولت‌شناسی (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۷۶). در مبادی‌شناسی، فارابی در پی تبیین بنیادهای نظری علم مدنی است و در غایت‌شناسی از سعادت حقیقی و ابعاد و وجوه آن سخن می‌گوید. او در دولت‌شناسی در باب شیوه صحیح گذار مدینه و اهالی آن از مبادی به غایات نظریه‌پردازی کرده و معتقد است سیر نفوس بشری به سوی سعادت حقیقی جز با تشکیل مدینه و تعاون و همکاری و در نهایت انقیاد به فرامین و ارشادات حاکم فاضل مقدور نیست.

۲-۱. روش‌شناسی علم مدنی نزد فارابی

همان‌طور که بیان شد، فارابی از تقسیم علوم زمانه خود به فلسفی و کلامی، به آن نحو که مورد نظر کندی و غزالی و ابن‌خلدون بود، پرهیز کرد و اقسام خمسه‌ای را بر مبنای نظام فکری منحصربه‌فرد خود طرح کرد. البته باور رایج میان فارابی‌پژوهان غربی آن است که فارابی روش‌شناسی و به‌ویژه منطق علمی خود را به صورت گسترده از میراث عقلی یونانی، که به دست وی رسیده بود، اقتباس کرده است (رشر، ۱۳۷۹: ۳۸)؛ لکن وی در تألیف *القیاس الصغیر* علی‌طریقه المتکلمین به‌صراحت بیان می‌کند که پیروی او از ارسطو در منطق دلالت بر آن ندارد که حتی در عبارات و تمثیلات نیز از وی تقلید کرده باشد. زیرا پیروی ظاهری شایسته

افراد بی بهره از هوش و ذکاوت متعارف انسانی (غبی) است (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۹). بنابراین او صرفاً قواعد و قوانین کلی را از میراث یونانی گرفته و به فراست خود شرح و بسط داده یا تکمیل و توسعه کرده است.

البته اهمیت بحث و فحص از روش فارابی در علم مدنی از آن رو است که در فهم و درک اندیشه حکمای ذوالفنون، که بر مباحث و ابواب مختلف علوم زمانه خود آگاهی داشته و نظریات بدیع ابراز کرده‌اند، شناسایی روش استخدام شده در تحلیل موضوع و مسئله می‌تواند به ایضاح خاستگاه‌های نظری بحث اشاره شده و ارتباط آن با مسائل دیگر منجر شود.

بر همین مبنا، باید توجه داشت که فارابی در مباحث مختلف فکری دو رویکرد متمایز را اتخاذ کرده که اقتباسی است از قوس صعود و قوس نزول در باب وجودشناسی در اندیشه فلاسفه و حکما. در روش نزولی، فارابی از علت به معلول و از وحدت به کثرت نیل یافته و به مقتضای ذات این شیوه کاربست آن در مابعدالطبیعه است (فارابی، ۱۹۸۲: ۶۱). وی در تبیین مقام نبوت نیز از همین شیوه بهره می‌برد و از عالم الوهیت به دنیا می‌رسد. لکن در امور مدنی و قضایای انسانی از روش صعود که مستخرج از قوس صاعد است بهره می‌برد (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۷).

البته برخی باور دارند که فارابی در باب امور مدنی نیز روش واحدی را اتخاذ نکرده و شیوه او در کتاب *السیاسة المدنية و آراء اهل المدينة الفاضله* متفاوت بوده و در اولی از شیوه صعود بهره برده و در دیگری از شیوه نزول (آلیاسین، ۱۹۸۳: ۷۹). در مقابل برخی دیگر اعتقاد دارند فارابی در امور مدنی و قضایای انسانی نیز از شیوه مابعدالطبیعه بهره برده است و در این باب نیز قوس نزول کاربرد دارد (العائی، ۱۹۹۸: ۵۱). اما به نظر می‌رسد نظر صائب و محققانه در باب روش‌شناسی فارابی پذیرش تفکیک شیوه مستخدم در مابعدالطبیعه و طبیعت به‌ویژه امور مدنی است (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۸۹). بنابراین عمده مباحث علم مدنی فارابی بر اساس جدل صاعد سامان یافته و در معدود مواردی که در این مباحث به مقتضای موضوع از مسائل مابعدالطبیعه در استدلال‌ها بهره برده شده از جدل نازل نیز استفاده کرده است. از این رو، در نظریه دولت فارابی، مدینه فاضله تجلی عالی‌ترین نظم مدنی است که در آن حاکم، به مثابه عقل فعال، جامعه را به سوی سعادت حقیقی راهبری می‌کند. علم مدنی فارابی نیز ابزار فهم و تبیین این ساختار است تا هماهنگی عقل و اخلاق و سیاست تحقق یابد.

۱-۳. حوزه‌های نظری و عملی علم مدنی

گفته شد که علم مدنی نزد فارابی دربارهٔ معقولات ارادی و لوازم معرفت بدان‌هاست که در تأسیس و تداوم اجتماع انسانی ضرورت دارند. این علم از مبادی فلسفی و اندیشه‌ای آغاز می‌شود و به سوی تحلیل و تبیین سعادت قصوی تداوم می‌یابد و در این طی طریق نظاماتی را بر جامعه تعیین می‌کند. پس، حوزه‌های این علم نزد فارابی سه قسم است: مبادی، نظامات، غایات. در این میان، مبادی و غایات بیشتر واجد شأن نظری است و فارابی در آن‌ها به برهان و استدلال نظام‌مند اشتغال دارد؛ لکن نظامات با بهره‌برداری از نتایج براهین نظری چهره‌ای عملی‌تر می‌یابد.

در باب مبادی باید افزود از آن جهت که فارابی به اصول و مبانی اندیشه‌ای علم مدنی توجه داشته باید آن را مبتنی بر فلسفه نظری وی دانست. به همین جهت است که فارابی در بسیاری از آثار مرتبط با امر مدنی و سیاسی نخست به فلسفه نظری می‌پردازد و مبتنی بر آن علم مدنی را تأسیس می‌کند و شرح و بسط می‌دهد. وی تأکید می‌کند پیش از اشتغال به مسائل و قواعد و قوانین سیاست باید اصول کلی معرفت و علم ایضاح شود (فارابی، ۱۹۸۶ الف: ۱۱). علاوه بر این، تدقیق در آثار فارابی مشخص می‌سازد تألیفات وی با محوریت علم مدنی به دو قسم منقسم می‌شوند. در قسم نخست علم مدنی با تصریح به مفروضات نظری آن بیان شده نظیر *آراء اهل المدینه فاضله* یا *تحصیل السعاده و السیاسه المدنیه* و در قسم دیگر این مفروضات به کلی در تقدیر است و نزد مخاطب دانسته قلمداد شده است؛ شیوه‌ای که در *فصول المدنی و المله* مشاهده می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۷۷). لکن وجه مشترک هر دو قسم آن است که اصول نظری قابل انفکاک از علم مدنی نیست و علم مدنی مجرد از مبانی نظری قابل تأسیس نیست.

بر همین اساس، وی در *فصول المنتزعه* بخشی را به جهات ضرورت فلسفه نظری برای فلسفه عملی یا علم مدنی اختصاص داده و معتقد است اولاً اعمال انسان‌ها هنگامی فضیلت است که همراه با معرفت به فضیلت باشد، ثانیاً انسان باید معرفت به جایگاه خود در هستی داشته باشد تا به شایستگی و ظرفیت نهفته در وجودش اشراف یابد و استکمال و به تبع آن کمال نفس تحصیل شود (فارابی، ۱۹۷۱: ۹۶).

در تأیید ضرورت تقدم اصول نظری بر علم مدنی همچنین باید دانست فارابی از نه بخش

اصلی کتاب *آراء اهل المدینه فاضله* پنج بخش را به اصول نظری اختصاص داده و پس از آن در چهار بخش به اجتماع انسانی، ریاست مدائن، و انواع فاضله و غیر فاضله پرداخته است. همین سیاق در *السیاسه المدینه* نیز مشاهده می‌شود. در این تألیفات اصول نظری از لوازم قوام و استحکام بنیاد علم مدنی قلمداد می‌شود.

البته فارابی در *الملة* خلاف این سیاق را اختیار می‌کند. در تألیف اخیر، اصول نظری مفروض است و مسئله فارابی در آن منحصرأ استخراج سیاست و علم مدنی از تأسیس دین است. او بخش عملی دین را علم فقه می‌نامد که متکفل فروعاتی است که اصول آن‌ها ذیل عنوان علم مدنی گردآوری شده‌اند. بنابراین فارابی فقه را جزئی از علم مدنی و مبتنی بر فلسفه نظری می‌داند (فارابی، ۱۹۶۸: ۵۲).

پس از مبادی، در باب غایات علم مدنی باید توجه داشت نزد فارابی این علم متکفل مطلق سعادت است و او آن را محصور و مقید به شأن مادی حیات انسانی نمی‌داند (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱). او در کتاب *الملة*، پس از تبیین دین به مثابه مبدأ، از سعادت به عنوان غایت سخن گفته و معتقد است ابتدا باید سعادت را تحقیق کرد و سپس شناسایی و تبیین. بنابراین گام نخست را «فحص السعادت» نامید و دیگری را «تعریف السعادت» (فارابی، ۲۰۰۱: ۴۳). البته سعادت یا غایت قصوی نزد فارابی در چارچوب جهان‌بینی اسلامی تبیین می‌شود. بنابراین، چهره‌ای خاص و معین از سعادت در آثار فارابی مشاهده می‌شود (مهدی، ۱۴۰۰: ۱۴۶).

در حوزه عملی یا تحقیقی، فارابی به تأسیس و تبیین و تدوین نظامات ناشی از اقتدار عمومی حاکم بر اجتماع بشری اهتمام ورزیده و از همین رو این حوزه را می‌توان در ادبیات جدید نظریه دولت فارابی در معنای عام نیز نامید. در این حوزه، فارابی به صورت خاص در باب دولت و حکومت به مثابه اراده عمومی و اقتدار فائق بر اجتماع بشری سخن می‌گوید. او نظریه دولت خود را به مثابه آلت و ابزار گذار اجتماع انسان‌ها از مبادی به غایات تبیین می‌کند و می‌نویسد «و الذی بینهما هی الافعال التي بها تنال السعاده» (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱). همچنین فارابی، علاوه بر نظامات اجتماعی، تعاون اجتماعی را در تبیین مشخصی که در ادامه نوشتار بیان می‌شود ابزار ضروری و آلت ناگزیر نیل نوع بشر از مبدأ به سعادت می‌داند و دولت را متکفل استقرار و تثبیت و استمرار این تعاون می‌شمارد و البته، علاوه بر نظامات مقتدر و تعاون اجتماعی، فارابی از ضرورت تحقق افعال ضرورت وجود دولت را استنتاج می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۸۲).

۲. درباره مدنیت

۱-۲. مدنیت و شرایط آن

اجتماع مدنی یا مدنیت در ادبیات فلسفی اسلامی در کلیت آن عبارت است از گرد آمدن انسان‌ها در هیئت و ساختار جمعی و مدنی بر اساس قانون واحد یا ملت و شریعت مشترک و مکتب معین که در آن به تعاون یعنی تعامل در جهت رفع حاجات و سعادت توجه می‌شود (طوسی، ۱۳۹۹: ۱۳۴). البته فارابی از مدینه به سرزمین اجتماعات مدنی و از قلمرو سیاسی مدائن با اصطلاح کلی معموره، در سطح جهانی آن، نیز تعبیر می‌کند (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۸) که بیانگر آن است که او علاوه بر تعاون انسان‌ها به تعاون و همکاری دولت‌ها نیز باور داشته است. بر همین اساس او معموره فاضله را، همانند مدینه فاضله و امت فاضله، نظام ساختارمندی می‌داند که در آن تعاون برای سعادت پندار و کرداری همگانی است. بنابراین مدنیت نزد فارابی صرفاً وصف اجتماع انسانی نیست و اجتماع دولت‌ها نیز می‌تواند این وصف را پذیرا باشد.

البته باید توجه داشت که فارابی مدینه یا اجتماع مدنی را نه صرف اجتماع و تجمع انسان‌ها بلکه اجتماعی هدفمند و تعاملی می‌داند (بدوی، ۱۳۹۵: ۵۷) که سنت‌ها و راهبران سیاسی را بشناسد و پذیرا باشد (صدرا، ۱۳۸۷). بنابراین، علاوه بر تعاون، سنت‌پذیری و سیاست‌پذیری نیز در تشکیل مدینه انسانی فارابی ضرورت دارند. البته اجتماع‌پذیری سنت و سیاست که همان قوانین مدینه هستند نزد فارابی به غرض اطاعت محض و تقلید به شیوه اغبیاء نیست؛ بلکه این قوانین اخلاقیات و عادات لازم است که آگاهانه و رضایتمندانه فهم شده و به سبب پذیرش باطنی اطاعت ظاهری را به همراه داشته باشند (بدوی، ۱۳۹۵: ۵۹). همچنین، در اندیشه فارابی مشروعیت و مقبولیت نظام حاکم از ضروریات مدینه است و باورمندی، سنت‌پذیری، نهادمندی، و پذیرش اقتدار و قانون شرط نخستین مدنیت یا تشکیل اجتماع مدنی است (صدرا، ۱۳۸۷).

شرط دیگر مدنیت نزد فارابی وجود موضع خاص در میان افراد اجتماع است. البته فارابی این شرط را متأخر از تشکیل مدینه و دستاورد استقرار راهبری شایسته برای سامان دادن به جامعه می‌داند (رجبی و همکاران، ۱۳۷۴: ۴۴).

سومین شرط تحقق مدنیت نزد فارابی پیدایی اخلاقیات و عادات مبتنی بر فضیلت میان

اهالی مدینه است. البته این اخلاقیات و عادات باید در سامان و ساختار سیاسی و اجتماعی ایشان نیز تبلور یابد. بنابراین فضایل فردی سبب مدنیت اجتماع نیست بلکه فضیلت شایسته برای مدینه فاضله فضیلت نهادینه و نهادی است. همچنین فارابی مدنیت را در گرو تناسب ساختار طبیعی و جغرافیایی مدینه برای تمهید مقدمات تحقق اخلاقیات و عادات اهل آن می‌داند (بدوی، ۱۳۹۵: ۶۸).

۲-۲. تعاون اجتماعی

فارابی به صراحت در بخش‌های مختلفی از *آراء اهل المدینه فاضله* از عقیده خود مبنی بر نیاز نوع بشر به اجتماع و همکاری سخن می‌گوید (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۷) تا جایی که این نیاز را فطری و تکوینی می‌داند. زیرا او معتقد است قوام و موجودیت انسان و تداوم بقای وی و از همه مهم‌تر تکامل انسان در گرو احتیاجاتی است که توسط دیگران قوام می‌یابد که دیگری در این مقام یا دخیل در ایجاد رافع احتیاجات است یا موضوع رافع احتیاجات و از نظر او این وضع نخستین هر انسانی است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۵۱). همچنین فارابی تعاون را مقدمه ضروری هر قسم تکامل قابل تحقق برای نوع بشر می‌داند و می‌نویسد برای انسان کمالی مقدور نیست مگر به واسطه اجتماع جماعت کثیری از متعینین (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۸). وی حتی تصریح می‌کند انسان از آن قسم موجودات است که بدون اجتماع نه احتیاجات اولیه جسمانی خود را می‌تواند تأمین کند نه به درجات برتر و افضل بر سایر موجودات دست خواهد یافت (فارابی، ۱۹۶۴: ۶۹).

فارابی هیچ فردی از افراد اجتماع را بی‌نیاز از تعاون نمی‌داند (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۹) و تعاون را رکن هم‌گرایی و محور تعاملات انسان مدنی می‌شمارد. به همین جهت است که شارحین فارابی قانون و شریعت را چهره دیگری از تعاون و امتداد آن می‌دانند. زیرا قانون همان تعامل سامان‌یافته حول محوری مشخص است که تعاون نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۳۰۴). بنابراین مشخص است خاستگاه تعبیری نظیر «الانسان مدنی بالطبع» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵: ۹۹) و «الانسان محتاج بالطبع الی الاجتماع مسمی بالتمدن» (طوسی، ۱۳۹۹: ۲۵۱) که در کلام حکمای پس از فارابی شهرت یافته همان اندیشه مدنیت فارابی است. البته فارابی معتقد است اجتماع منحصر در جماعت انسانی نیست و وی از اجتماعات حیوانی و حتی نباتی نام می‌برد که حیات ایشان در گرو زیست جمعی است (فارابی، ۱۹۶۴: ۶۹). لکن اجتماع انسانی در

دیدگاه فارابی به جهت منحصربه‌فرد بودن ماهیت تکامل وی و آگاهانه و عاقلانه بودن این اجتماع از سایر اجتماعات تمایز می‌یابد (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۱).

فارابی تعاون مدنی را تداعی‌کنندهٔ بدنی تام‌الاعضا و سالم می‌داند (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۸) که سلسلهٔ مراتب شئون ایشان بر اساس کارویژهٔ آن‌ها رسمیت یافته است. البته وی تأکید می‌کند اجزا و عناصر مدینه طبیعی است. لکن هیئت و ساختار آن اختیاری و مصنوع بشر است (فارابی، ۱۹۸۲: ۲۵۶). بنابراین ملکات و هنجارها و نهادهای مدنی هیچ‌یک طبیعی و به دیگر روی جبری و قهری نیستند؛ بلکه در اجرای مؤثر و کارآمد تعاون پدیدار می‌شوند. فارابی در جایی دیگر می‌نویسد خلق (به فتح آغازین) انسان طبیعی است و قهری اما خلق (به ضم آغازین) او ارادی است و صناعی (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۹).

البته نباید پنداشت خلق طبیعی و قهری بشر سبب شده تا فارابی همگان را مساوق بداند؛ بلکه تأکید می‌کند افراد بالطبع مفلطح به فطرت‌های متفاوت است و هر یک را در شأنی بر دیگری تمایز و تفاوت است (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۲۰) و همین تفاوت در فطرت‌ها و تمایز در افراد است که سبب می‌شود برای تحصیل سعادت طریقی آگاهانه و عاقلانه و متناسب اتخاذ شود (طوسی، ۱۳۹۹: ۴۰) و هر کسی را در این طی طریق مدینه به سوی سعادت جایگاه و شأنی باشد. البته در این اندیشه تفاخر به سبب کارویژه اجتماعی که بر عهدهٔ افراد قرار گرفته مذمت شده و اعتقاد بر آن است که در تعاون همگان به یک‌دیگر نیاز دارند و به همین سبب هیچ‌کس بر دیگران اولویت مطلق ندارد، بلکه هر کس در امری که متکفل آن است بر دیگران ترجیح دارد.

۳. نظریهٔ دولت فارابی

۳-۱. علم مدنی و امر عمومی

همان‌طور که بیان شد، یکی از محورهای سه‌گانهٔ علم مدنی نزد فارابی تأسیس و تبیین و تدوین نظامات اجتماعی است که می‌توان آن را نظریهٔ دولت یا مسامحتاً نظام سیاسی فارابی نیز نامید. او دولت را ابزاری می‌داند که با اجتماع از مبادی آغاز می‌کند و آن را به سوی غایات و سعادت رهنمون می‌سازد. فارابی، هنگام تحلیل و تبیین علم مدنی در کاربست عملی و تحقیقی آن، از سه موضوع و موضع سخن به میان می‌آورد: ۱. افعال اهالی؛ ۲. مسئولیت اجتماعی؛ ۳. سنخ دولت. فارابی در باب افعال اهالی معتقد است علم مدنی در مورد افعال، رفتار، اخلاقیات،

خلقیات، و ملکات- البته صرفاً قسم ارادی و آگاهانه ایشان- فحص و بحث می‌کند (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۳). به عبارت دیگر فارابی علم مدنی را همچنین متکفل بحث از مسئولیت اجتماعی و تقسیم آن میان افراد می‌داند. زیرا توسعه و عمران مدینه و سعادت اهالی آن در گرو تعاون برخاسته از این مهم است. بر همین اساس، فارابی از ملکات و سجایای اجتماعی اعم از آنکه متناسب به جامعه باشد یا افراد آن بحث می‌کند. فارابی البته معتقد است استعداد و تمایلات رفتاری افراد جامعه در پیدایی و استمرار ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی تعیین‌کننده است و علم مدنی متصدی ایجاد و حفظ و کنترل آنهاست (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۸۳). مسئله مهم دیگری که فارابی به آن تصریح می‌کند آن است که انسان ذاتاً و فطرتاً فاضل یا فاسد نیست؛ بلکه فضایل و رذایل اکتسابی است و اگر این‌گونه نبود و انسان‌ها فطرتاً معد امری بودند فضیلت و رذیلت معنا نمی‌یافت (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۱). به همین دلیل است که فارابی در علم مدنی بر فعل آگاهانه و ارادی تأکید می‌کند و آثار و نتایج رفتار انسان را معقول ارادی می‌نامد.

البته فارابی انسان‌ها را در مواجهه با ابتلا به وضعیت‌های مختلف دو قسم می‌داند؛ قسمی که معد فضیلت و ضابط لئفسه است و قسمی که فضیلت برای او ملکه نفسانی شده (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۵). او قسم دوم را برای تصدی مقام حکومت اولی بر دیگران می‌داند. بر همین اساس، فارابی انسان مدنی ضابط لئفسه را که به مقتضای شریعت از رذیلت روی می‌گرداند مستحق درجات و مراتب عالی فضیلت می‌داند؛ لکن انسانی که فضیلت برای او ملکه شده نه مستحق فضیلت بلکه عین آن است. وی همچنین در باب ارتباط انسان ضابط لئفسه و انسان فاضل معتقد است غاطبه انسان‌های مدنی از آنجا که میل به فضیلت در آن‌ها مبدل به ملکه نشده امکان لغزش دارند و آن که به ریاست مدینه اولی‌ست باید آن‌ها را از این مهلکه نجات دهد. وی در نهایت تأکید می‌کند صلاح و فساد حاکم محدود به شخص او نیست و اهالی مدینه را نیز متأثر می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۶).

فارابی، پس از افعال ارادی و آگاهانه اهالی مدینه و مسئله نظام‌مندی آن، در باب مسئولیت اجتماعی استدلال می‌کند. محور اساسی بحث مسئولیت اجتماعی نزد فارابی مسئله تعاون است. او معتقد است تعاون و همکاری ضروری اجتماع انسانی است. زیرا بسیاری از امور بدون تعاون و همکاری قابل تحقق نیست. مثلاً، بزرگران بی‌تعاون آهنگران ابزار زراعت و فلاح‌ت ندارند (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۸۵). البته وی معتقد است تعاون و همکاری صرفاً میان

اهالی مساکن مجاور قابل تحقق است (فارابی، ۱۳۸۱: ۶۴) و به عبارت دقیق‌تر تعاون فرع بر تعامل پدید می‌آید. فارابی، علاوه بر پرداختن به مسئله تعاون، از توزیع منافع عمومی که در ادبیات او دلالت بر شئون اجتماعی دارد نیز سخن گفته و معتقد است نباید مسئولیت‌ها و شئون اجتماعی در انحصار یک شخص یا اشخاص معدود باشد (فارابی، ۱۹۸۶ ج: ۶۷) و باید هر مسئولیتی به یک شخص واگذار شود تا اصول شایستگی و تخصص و بهره‌وری بهینه از زمان رعایت شود (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۵).

البته فارابی در علم مدنی، علاوه بر افعال ارادی و مسئولیت اجتماعی، از سنخ و ماهیت دولت نیز سخن می‌گوید. او معتقد است سامان یافتن افعال ارادی و مسئولیت‌های اجتماعی به سمت سعادت نیازمند دولت و ریاست و حکومت است. بنابراین تصریح می‌کند از آن جهت که گذار از مبادی به غایت و سعادت سرنوشت محتوم هر جامعه فاضله است و هر اجتماع انسانی در سیر استكمال خود مبدل شدن به جامعه فاضله را می‌طلبد و این مهم میسر نیست مگر با تأسیس و استقرار دولت، پس، دولت تأسیسی ضروری برای هر جامعه است (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۵؛ مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

۲-۳. نظریه دولت فارابی: ماهیت نظام سیاسی

فارابی، در مقابل اجتماع مدنی که شرح آن بیان شد، از اجتماعات غیر مدنی نیز نام می‌برد (فارابی، ۱۹۶۴: ۶۹). این اجتماعات، که ناقص هستند، فاقد لوازم کافی برای نیل به سعادت‌اند؛ لکن همچنان مسئله استكمال دغدغه ایشان است. به عبارت دیگر وی معتقد است نیل به سعادت مستلزم انسجام و انتظام و تعاون است و این‌ها جز در اجتماع مدنی محقق نیست (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۸). همچنین از آنجا که دولت از پیامدهای نظری علم مدنی و آثار عملی اجتماع مدنی است، فارابی اجتماعات غیر مدنی را فاقد دولت و نظام سیاسی به معنی مختار خود می‌داند. بنابراین باید دانست هنگام سخن گفتن از نظام سیاسی و دولت در مباحث فارابی پژوهی علم مدنی و اجتماع مدنی مفروض است.

فارابی در *آراء اهل المدینه الفاضله* از سه سطح اصلی نظام سیاسی، یعنی نظام سیاسی مدینه فاضله و نظام سیاسی امت فاضله (منطقه‌ای) و نظام سیاسی معموره فاضله (جهان‌شمول)، سخن می‌گوید (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۸). در ادبیات تألیفات فارابی معموره متشکل از چندین امت و امت تشکیل‌یافته از چندین مدینه است که در همه این سطوح اجتماع مدنی

سعادت به مثابه غایت مطلوبیت ذاتی دارد و تعاون ابزار وصول به سعادت است که سبب می‌شود تعاون واجد وصف مطلوبیت‌غیری باشد (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۲۱۵).

البته فارابی سیاست جاری در نظام سیاسی را با توجه به جایگاه سعادت و تعاون بر دو نوع می‌داند؛ سیاست فاضله که با تعاون به سعادت منتهی است و سیاست غیر فاضله که فاقد تعاون است یا تعاون در آن به سعادت منجر نشده است (فارابی، ۱۹۷۱: ۹۲).

در نهایت فارابی نظام سیاسی فاضله را انقیاد مدینه یا امت یا معموره به سیاست فاضله تعبیر کرده (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۵) و تصریح کرده نظام سیاسی فاضله به موازات انقیاد به سیاست فاضله باید متقاد و فرمان‌بردار رئیس و راهبر فاضل نیز باشد (فارابی، ۱۳۸۱: ۶۵).

همچنین فارابی نه به‌صراحت اما تلویحاً معتقد است مشروعیت حاکم یا مقام اثبات آن مستقل از انسان‌ها و ناشی از امر الهی است (فارابی، ۱۳۸۴: ۹۷). لکن در باب مقبولیت یا مقام ثبوت حاکم در فصول/المنتزعه به تفصیل در مورد هفت میزان و معیار سخن می‌گوید که عبارت‌اند از: ۱. اشتها به صناعت و تدبیر؛ ۲. بسط ید؛ ۳. پذیرش عمومی؛ ۴. اطاعت شهروندان؛ ۵. سلطه بالفعل؛ ۶. تکریم توسط شهروندان؛ ۷. تمکن مالی (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۰). او معتقد است حاکم مقبول و کارآمد و آزموده واجد تامه این اوصاف و شرایط سبعة در کمال و تمام است.

۳-۳. قدرت عمومی در دولت فارابی

همان‌طور که تأکید شد، دولت فارابی نظام سیاسی گذار از مبادی به سعادت با بهره‌مندی از ابزار تعاون است. بنابراین از موضوعات بسیار مهمی که فارابی در تألیفات خود توجه ویژه به آن داشته نهاد قدرت عمومی به‌خصوص قدرت سیاسی است که در آثار او با عناوین تمکن و تحفظ آمده است (فارابی، ۱۳۷۸: ۵۶). فارابی در این باب معتقد است قدرت سیاسی یعنی توان تحقق اراده در اجتماع مدنی و استمرار آن که دارای مراتب مختلف است و به صورت کلی به دو قسم مطلقه یا تامه و مقیده یا ناقصه منقسم می‌شود.

گفته شد که فارابی معتقد است حاکم فاضل، در مقام ثبوت قدرت سیاسی، مستقل از اراده مردم است و مشروعیت او ناشی از امر الهی است و پذیرش و اطاعت و یاری عمومی در ثبوت مقام آن‌ها جایگاهی ندارد (فارابی، ۱۳۸۴: ۹۷). این حاکمان که متصل به عقل فعال‌اند و از فیض الهی به صورت وحی بهره‌مندند واضح شریعت هستند و باید از قول و فعل آن‌ها تبعیت تامه کرد (فارابی، ۱۹۷۱: ۶۶). این حاکم متصف به چهار فضیلت نظری، فکری، خلقی،

و عملی است و با عناوین رئیس اول، حکیم، امام، نبی، منذر، فیلسوف، واضع نوامیس و ملک یاد شده (مهاجرنیا، ۱۳۹۹: ۱۸۷) و مصداق متیقن آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء است که امر می‌کند به اطاعت از خداوند و رسول که انسان کامل است. این حاکم به جهت احراز ملکه فضیلت در او نه تنها بری از خطاست بلکه معیار و میزان تصحیح خطای دیگران است. او عین فضیلت است و اطلاق و تمامیت قدرت سیاسی وی به همین جهت است (فارابی، ۱۳۸۴: ۹۲). در واقع فارابی معتقد است محدودیت قدرت سیاسی از عوارض و جوانب احتیاط در خصوص خطای حاکم است که به سبب جایگاه و اختیارات حاکم، خلاف خطای اهالی مدینه، شامل کل مدینه و سرنوشت عموم اهالی نیز می‌شود. بنابراین، با این استدلال، حاکمی که از خطا بریست محدودیت قدرت در شأن او سالبه به انتفاع موضوع است. زیرا زمانی که فرض بروز خطا از حاکم منتفی است احتیاط در اعطای قدرت نیز معقول نیست. البته تأکید می‌شود که بدیهی است زوال ملکات فضایل اربعه نظری، فکری، خلقی، و عملی که مستند اطلاق قدرت عمومی حاکم یادشده است قهراً موجب سلب قدرت سیاسی تامه او خواهد بود. در واقع می‌توان نتیجه گرفت زوال ملکه موجب سقوط قدرت تامه است و در این باب نیازی به اسقاط قدرت یادشده نیست؛ مضاف بر این، مناسک سلب عنوان از حاکم مطلقه به جهت زوال ملکه اعلامی است و نه تأسیسی.

البته از آنجا که حاکم دارای تامه خصایص و کافه ملکات نادر است و ظهور او منوط به لطف و مشیت الهی است، فارابی از آن جهت که ناگزیر از تعطیل دولت و اقتدار عمومی نشود در مرتبه‌ای ادنی از حاکم فاضل متصل به فیوضات الهی وحی و حکمت که انسان کامل و واضع شریعت است حاکمانی را شناسایی می‌کند که از فضایل اربعه و فیوضات ثنائی الاتجاه بهره‌تام ندارند (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۰). بنابراین اقتدار ایشان ناقص است و قدرت ایشان مطلق نیست (فارابی، ۱۳۸۴: ۹۳). زیرا تضمینی بر عدم خطای ایشان و توانایی آنها در ارشاد و هدایت و صیانت جامعه و اهالی آن وجود ندارد.

۴. تکالیف عمومی دولت از منظر فارابی

فارابی دولت متکفل قدرت سیاسی مدینه فاضله را در هر یک از سطوحی که پیش‌تر اشاره شد دارای چهار حوزه مستقل و متفاوت وظایف و صلاحیت می‌داند. در واقع فارابی علاوه بر سه شأن تقنین و اجرا و قضاوت، که امروزه شئون و قوای بدیهی هر حکومتی قلمداد

می‌شوند، شأنی فراتر و شبه‌معنوی برای دولت نیز قائل است. تدقیق و تعمق در تألیفات فارابی مبرهن می‌سازد دولت فارابی در حوزه نخست تکلیف به تأسیس و توسعه و صیانت از ارزش‌های عمومی دارد که همان شأن شبه‌معنوی دولت است. البته تسمیه این شأن به شبه‌معنوی از آن جهت است که محتوای آن معنوی است. اما تضمین و تثبیت آن از سازکارهای معمول امور معنوی خارج و عملی حاکمیتی و بهره‌مند از اقتدار عمومی قلمداد می‌شود. همچنین وجه ممتاز دیگر این حوزه آن است که در آن باید از امکانات تقنینی و اجرایی و قضایی در جهتی خاص بهره برده شود. بنابراین این حوزه در واقع هادی و معیار سایر حوزه‌های صلاحیت و تکلیف دولت فارابی است.

حوزه دیگر تکلیف دولت فارابی اجرائیات است و دولت فارابی باید اهتمام مؤثر به اجرای امور ضروری اجتماع مدنی داشته باشد. البته، سیاق فارابی در بیان اموری که در این حوزه نام می‌برد حصری نیست؛ بلکه وی در این امر به صورت جدی به واقعیت‌های اجتماعی زمانه خود نظر دارد. به همین جهت است که باید توجه داشت حوزه اجرایی دولت فارابی، با توجه به مفاهیم سعادت و تعاون و ارزش‌های عمومی، تحول یا تکامل یا تطور می‌یابد.

حوزه سوم در دولت فارابی تکلیف به تقنین است. این حوزه نیز، همانند حوزه سابق، تابع و متأثر از مفاهیم ثلاثه سعادت و تعاون و ارزش‌های عمومی است. لکن در این حوزه تلاش فارابی انبعاث وجدان اهالی مدینه به سوی سعادت از طریق پایه‌گذاری عقاید و باورهای مشترکی است که غرض از تأسیس دولت را تأمین می‌کنند.

حوزه چهارم در تکالیفی که دولت فارابی عهده‌دار آن است صلاحیت قضاوت است. خصوصیت عمومی قضاوت نزد فارابی آن است که در وجه صوری قوانین را معیار می‌داند و در وجه ماهوی سعادت و تعاون را.

مسئله مهمی که باید بر آن تأکید کرد این است که دولت فارابی در همه حوزه‌های پیش‌گفته ملزم به انعطاف به سوی مفاهیم سعادت و تعاون و ارزش‌های عمومی است.

۴-۱. کارویژه معطوف به ارزش‌های عمومی

فارابی در حوزه نخست، یعنی کارویژه تأسیس و توسعه و صیانت از ارزش‌های عمومی، تأکید می‌کند که دولت‌ها باید اخلاقیات مردم را اصلاح کنند و ارزش‌های عمومی را در جامعه ترویج دهند (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۰). در واقع فارابی دولت را نه خادم اهالی مدینه که خادم حقیقت

می‌داند و معتقد است دولت خادم حقیقت مخدوم اهالی مدینه است و باید مورد متابعت بی‌چون‌وچرای اهالی قرار گیرد. فارابی همچنین معتقد است دولت باید همه اهالی مدینه را به سوی سعادت هدایت کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۹۲). زیرا بنیاد تأسیس دولت تحصیل سعادت است و هر دولتی که در این امر ناکارآمد باشد شایسته عنوان دولت حاکم بر اجتماع انسانی نیست.

البته مسئله حائز اهمیت آنکه به نظر می‌رسد سعادت نزد فارابی امری عینی است و حاصل قراردادهای اجتماعی نیست. اما این به معنای سرشت استبدادی دولت فارابی نیست. زیرا فارابی، هرچند مفهوم سعادت را مأخوذ از اهالی مدینه نمی‌داند و برای آن خاستگاه الهی قائل است، هدایت به سعادت نزد فارابی فرع بر پذیرش سعادت و اقدام آگاهانه و ارادی اهالی برای نیل بدان است. بنابراین هرچند سعادت امری مبتنی بر آرای مردم نیست، هدایت کاملاً مبتنی بر مقبولیت و خواست و همراهی اهالی مدینه است. بر همین اساس فارابی در باب هدایت نیز همانند سعادت تأکید می‌کند رئیس مدینه، که فضیلت ملکه وجودی او شده، وظیفه هدایت و ارشاد مردمان را بر عهده دارد تا از خطا و انحراف‌های یابند (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۲۹) و حتی اقدامات دولت در باب سعادت و صیانت از انحراف را منحصر در ارشاد و هدایت و تنذیر نمی‌داند؛ بلکه معتقد است حاکم باید به وسیله تعلیم و تربیت تمهید مقدمات تحقق هدایت به سوی سعادت را فراهم آورد (فارابی، ۱۹۸۶ ج: ۱۹). البته، همان‌طور که بیان شد، دولت فارابی نباید جامعه را به سوی استبداد و وحدت رأی سوق دهد، بلکه دولت فارابی از تنوع و تکثر فکری و اعتقادی حمایت و صیانت می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۹۹). بنابراین هدایت نزد فارابی تنها از طریق تعلیم و تربیت محقق می‌شود تا افراد، به واسطه آگاهی و تکامل، سعادت را بپذیرند و شایق به وصول آن باشند.

۴-۲. کارویژه معطوف به قانونگذاری

در حوزه تقنین و قانونگذاری فارابی تصریح دارد که رئیس اول یا دولت فاضله واضع شریعت است. در واقع فارابی به صورت مشخص در خصوص حاکم راستین مدینه فاضله، یعنی حاکم بهره‌مند از حکمت و وحی، باور دارد که این حاکم همان قانون راستین و قانون راستین منطبق با حاکم شایسته است. به همین جهت است که هرچند دیگر حاکمان قابل ارزیابی با قانون هستند، حاکم راستین مدینه فاضله و قانون و شریعت انعکاس یک‌دیگرند و هیچ‌یک معیار و میزان دیگری نیستند. از همین جهت است که فارابی به اطلاق قدرت عمومی

حاکم شایسته باور دارد. زیرا در منظومه اندیشه‌ای او ابزاری برای سنجش و تحدید نظام‌مند قدرت این حاکم یافتنی نیست.

مضاف بر این، شایستگی و صلاحیت انحصاری تدوین و استنباط و تغییر قوانین از نظر فارابی برای حاکم است که البته این صلاحیت انحصاری مقید به دو قید کلی شده؛ نخست استفاده از تعاون و دیگری تحرک به سوی سعادت (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۴۶).

۳-۴. کارویژه معطوف به قضاوت

در کارویژه قضاوت و صلاحیت‌های معطوف به آن، فارابی تعزیر و مجازات مجرمین اجتماعی را تکلیف دولت می‌داند (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۳). البته فارابی در این باب بیش از این توضیح نداده و ظاهراً به دلایل و علل مختلف تفصیل امر را به علم فقه و انباده است. این مسئله می‌تواند به دو دلیل باشد. نخست آنکه قضاوت حقوقی تطبیق عمل ارتکاب‌یافته یا استنکاف‌شده با نصوص شریعت است و از آنجا که این عمل نیازمند بهره‌مندی از حکمت و وحی عالی نیست و مضاف بر این کوشش دولت و حاکم باید بر اقناع شهروندان و ترغیب ایشان به تمکین باشد، به گونه‌ای که تا حد امکان موضوع به مجازات و تعزیر موکول نشود، امر قضاوت مسئله دسته‌اولی در اندیشه فارابی قلمداد نمی‌شود. اما دلیل دوم آنکه بدیهی است سیطره و قدرت عملی فقها و ادعای ایشان بر صلاحیت انحصاری ایشان در این خصوص سبب می‌شود فارابی در ورود به این بحث و تعیین حدود آن محتاطانه‌تر عمل کند.

۴-۴. کارویژه معطوف به اجرائیات

گسترده‌ترین حوزه تکالیف و صلاحیت‌های دولت فارابی حوزه اجرایی است. در واقع در این حوزه است که به صورت مشخص ارزش‌های عمومی و قواعد و قوانین تقنین‌شده پدیدار و اثربخش می‌شوند. به همین جهت است که در مقام اجرا دولت فارابی در وهله نخست مکلف به تمهید قوای نظامی و تجهیز آن و دفاع از مملکت است (فارابی، ۱۹۸۶الف: ۲۱) که این تکلیف دولت به‌وضوح متمایز از میراث یونانی و منطبق با سنت اسلامی است. زیرا در فکر یونانی حاکم و دولت تنها در شرایط مشخصی صرفاً به عنوان هادی و مرشد در منازعات مادی مداخله می‌کند؛ اما در سنت اسلامی یکی از اوصاف مهم حاکم توانایی او بر مباشرت و حضور مستقیم در میانه میدان رزم است. فارابی در باب آمادگی حاکم برای رزم معتقد است دولت باید در تأمین امنیت فردی و اجتماعی آحاد مردم (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۰) و دفع آفات و

شرور جامعه (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۳) کوشا باشد. علاوه بر این دولت فارابی باید در اجرا و تحقق همه‌جانبه عدالت در اجتماع مدنی کوشا باشد (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۰). البته اقامه عدالت از آن جهت در باب صلاحیت اجرایی دولت فارابی درج شده است که عدالت نزد فارابی مفهومی غیربی‌طرفانه و غیر خشنی است. در واقع عدالت در اندیشه فارابی ابزاریست برای تحقق سعادت و نه منحصرأ بحثی نظری و تحلیلی.

وظیفه دیگری که دولت فارابی در مقام اجرا عهده‌دار آن است صیانت از سلسله‌مراتب اجتماعی است (فارابی، ۱۹۶۴: ۸۳) که بر اساس تعاون نایل به سعادت پدید آمده تا هر کس متکفل مسئولیتی در اجتماع باشد. صیانت از سلسله‌مراتب از آن جهت نزد فارابی اهمیت دارد که متضمن اصول مختلف شایستگی و تخصص و بهره‌وری است و مضاف بر این منطبق بر نظام نظری او در باب عقول عشره و قوس نازل نیز هست.

البته تأکید می‌شود دفاعیات فارابی از سلسله‌مراتب به معنای تدرج مراتب افراد از حیث ذات و فطرت ایشان نیست، بلکه وی همه انسان‌ها را مغبور به فطرت مشترک می‌داند. لکن رعایت سلسله‌مراتب امری مصنوع و به جهت حفظ اساس نظام اجتماعی و پیشگیری از اختلال در حیات جمعی انسان‌هاست. بر همین اساس، تقسیم کار (فارابی، ۱۹۸۶: ج ۶۷)، توزیع قدرت و مسئولیت‌های اجتماعی (فارابی، ۱۳۸۱: ۶۴)، و صیانت و حفاظت از منافع ملی و مصالح عمومی (فارابی، ۲۰۰۱: ۵۰) از دیگر مسئولیت‌های اجرایی دولت فارابی است.

نکته قابل توجه آنکه فارابی، در ادامه فکر تعاون اجتماعی و ضرورت نظام سلسله‌مراتبی، مفهوم توزیع قدرت و مسئولیت اجتماعی را پیش‌بینی می‌کند. در واقع در اندیشه فارابی هر مسئولیت اجتماعی مستلزم پیش‌بینی قدرت مقتضی برای متکفل آن است و از آنجا که در اجتماع فاضله فارابی هر مسئولیت بر عهده یک شخص است، وی هر فرد را واجد قدرت عمومی مشخصی نیز می‌داند. از دیگر سو فارابی تعاون را سبب تعامل متقابل و امتناع بی‌نیازی و استقلال احدی از دیگران می‌داند. زیرا در نظام تعاون‌محور فارابی هر فرد متکفل امری است که برآیند این امور نیل عموم به سعادت و تحصیل آن است. بنابراین توزیع قدرت فارابی در این منظومه فکری سنجیده، علاوه بر تحقق تعاون جهت تحصیل سعادت، زمینه‌ساز کنترل قدرت با قدرت نیز می‌شود.

نتیجه‌گیری

بیان شد که موضوع علم مدنی نزد فارابی اجتماع جامع‌الشرایط انسانی است که علاوه بر وجوه تمایز طبیعی از اجتماعات غیر انسانی به سبب محوریت دو امر آگاهی و اراده نیز از اجتماع سایر حیوانات و سایر اجتماعات انسانی متمایز می‌یابد. در این علم، فرض بر آن است که باید از مبادی و بنیادهای نظری و فکری به سوی سعادت حقیقی که البته شامل هر دو سعادت دنیوی و اخروی نیز می‌شود گام برداشت و این طی مسیر مقذور نیست مگر به مدد سازکارها و نظامات مدنی و اجتماعی. بنابراین رکن مهم علم مدنی غایتمندی و جهت‌مندی به سمت و سوی سعادت مدینه و اهالی آن است. فارابی البته تحقق کامل و مطلوب سعادت را در گرو تحقق مفهوم دیگری می‌داند که از آن به تعاون تعبیر می‌کند. در تعاون، فارابی معتقد است هر یک از افراد جامعه باید یک کار عمومی را بر عهده بگیرد و صرفاً همان را به دقت و صحت انجام دهد تا با این همکاری عمومی امور اجتماع سامان یابد و سعادت حاصل شود. مطلب مهمی که در آثار فارابی در این باب وجود دارد آن است که هرچند فارابی کارهای عمومی را دارای سلسله‌مراتب و تقدم و تأخر از باب اهمیت می‌داند، اولاً معتقد است هر کس باید متکفل انجام دادن فقط یک کار باشد و تمرکز تکالیف و اختیارات ناشی از آن در نزد یک نفر از منظر او مذموم است و ثانیاً اهمیت کاری نسبت به امر دیگر سبب بی‌نیازی آن از دیگر امور نیست، بلکه همه امور اجتماعی نیازمند یک‌دیگرند و از این حیث تفاخر و تقدیمی روا نیست.

فارابی، پس از بحث درباره نحوه کارکرد امر عمومی در نیل از مبادی به غایات با لحاظ تعاون اجتماعی، به جایگاه مردم در تعیین حاکم به مثابه معمار و مدیر اجتماع می‌پردازد. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که حاکم در مرحله ثبوت بی‌نیاز از مردم است و مستقل از ایشان فضایل و ملکات لازم جهت تصدی این مقام را تحصیل یا کسب می‌کند و شمول فیض الهی بر حاکم وابسته به اراده اهالی مدینه نیست. اما حاکم در مقام اثبات حکومت خود ناگزیر از جلب مقبولیت و اوصاف دیگری است که سبب می‌شود آرای اهالی در مدینه غیر قابل انکار و کتمان شود.

فارابی البته معتقد است میزان قدرت حاکم تابع و وابسته به فضایل و ملکات اوست. او فقط حاکم دارای تامه فضایل و کافه ملکات را شایسته قدرت مطلقه می‌داند و هر حاکم فاقد شأن حکمت مطلق و فیض وحی الهی را شایسته چنین قدرتی نمی‌داند و به درجات مختلف قیود متعدد بر قدرت حاکم وضع می‌کند.

بنابراین فارابی، در تبیین مبانی مشروعیت حاکم، به چهار جزء اصلی اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: مبنای الهی و وحیانی به عنوان رکن ثبوت، مبنای مردمی به مثابه رکن اثبات، تحقق فضایل و ملکات در حاکم، سعادت‌محور بودن. البته فارابی، فارغ از میزان و گستره قدرت حاکم، معتقد است هر حکومتی دست‌کم در چهار حوزه ارشاد، اجرا، تقنین، قضاوت صلاحیت دارد؛ لکن صلاحیت در همه این حوزه‌ها مقید به تعاون و جهت‌مند به سعادت است و حاکم به میزان اقتدار خود مکلف به بهبود و توسعه و ارتقای آن‌ها است.

منابع

کتاب‌ها

- ابن سینا، ا. (۱۳۵۷). *النجاه*. مصر: نشر الحلی.
- اخوان‌الصفاء (۱۴۰۵). *الرسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*. قم: مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی. ج ۱.
- آل یاسین، ج. (۱۹۸۳). *فیلسوفان راندان: الکندی و الفارابی*. بیروت: دارالاندلس.
- بدوی، ع. (۱۳۹۵). *افلاطون در جهان اسلام*. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- داوری اردکانی، ر. (۱۳۸۹). *فارابی: فیلسوف فرهنگ*. تهران: سخن.
- رجبی، م.، کافی، م.، داوری، م.، فولادی، ح.، صفاردستگردی، م.، و سلیمان‌پناه، م. (۱۳۷۸). *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*. تهران: سمت.
- سجادی، ج. (۱۳۷۹). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (ترجمه و تحشیه آراء اهل المدینه الفاضله للفارابی)*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدرا، ع. (۱۳۸۷). *ارکان علم مدنی در دیدگاه فارابی*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- طوسی، ن. (۱۳۹۹). *اخلاق ناصری*. مصحح: مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- العاتی، ا. (۱۹۹۸). *الانسان فی فلسفه الفارابی*. بیروت: دارالنبوغ.
- فاخوری، ح.، و جر، خ. (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. مترجم: عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، م. (بی‌تا). *رساله فی اعضاء الحیوان*. تحقیق: دکتر عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالاندلس.
- _____ (۱۳۸۱). *احصاء العلوم*. مترجم: حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴). *تحصیل السعاده و التنبيه على سبيل السعاده*. مترجم: علی‌اکبر جابری‌مقدم. قم: دارالهدی.
- _____ (۱۹۶۴). *السیاسه المدنیه*. تحقیق: فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۷۱). *فصول المنتزعه*. تحقیق: فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۸۲). *آراء اهل المدینه الفاضله*. بیروت: چاپ البیرنصری نادر.
- _____ (۱۹۸۶ الف). *السیاسه*. تحقیق: یوحنا قمیر. بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۸۶ ب). *القیاس الصغیر على طريقه المتکلمین*. تحقیق: رفیق العجم. بیروت:

دارالمشرق.

_____ (۱۹۸۶ج). *الجدال*. تحقیق: رفیق العجم. بیروت: دارالمشرق.

_____ (۲۰۰۱). *المله و نصوص الاخری*. بیروت: دارالمشرق.

کرمی، م. (۱۳۹۱). *فارابی شناسی*. تهران: حکمت.

مراد، ع. (۱۹۹۹). *دولت الشریعه: قرائت فی جدلیه الدین و السیاسه عند ابن سینا*. بیروت: دارالطبیعه للطباعه و النشر.

مهاجرنیا، م. (۱۳۹۹). *اندیشه سیاسی فارابی*. قم: بوستان کتاب.

مهدی، م. (۱۴۰۰). *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی*. مترجم: محمد احسان مصحفی. تهران: حکمت.

مقالات

رشر، ن. (۱۳۷۹). *سیر منطق در جهان اسلام*. مترجم: لطف‌الله نبوی. مفید، ۱ (۲۴)، ۳۵ - ۴۶.

فارابی، م. (۱۳۷۸). *الملّة*. مترجم: محسن مهاجرنیا. *علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم*، ۲ (۶)، ۲۹۳ - ۳۱۶.

References

Books

- Avicenna, H. (1978). *Al-Najah*. Cairo: al-Hilli Press. (in Arabic)
- Ikhwan al-Safa. (1985). *Rasa'il Ikhwan al-Safa wa Khullan al-Wafa* (Vol. 1). Qom: Center for Islamic Propagation Office Press. (in Arabic)
- Al-Yasin, J. (1983). *Faylasufan Ra'idan: al-Kindi wa al-Farabi*. Beirut: Dar al-Andalus. (in Arabic)
- Badawi, A. (1976). *Plato dar Jahan-e Islam* [Plato in the Islamic World]. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Figures. (in Persian)
- Davari Ardakani, R. (2010). *Farabi: Faylasuf-e Farhang* [Farabi: The Philosopher of Culture]. Tehran: Sokhan Press. (in Persian)
- Rajabi, M., Kafi, M., Davari, M., Fouladi, H., Safar-Dastgerdi, M., & Soleimanpanah, S. M. (1999). *Tarikh-e Tafakkor-e Ejtemai dar Islam* [History of Social Thought in Islam]. Tehran: SAMT. (in Persian)
- Sajjadi, S. J. (2000). *Andisheh-haye Ahl-e Madineh Fazeleh* [Thoughts of the People of the Virtuous City: Translation and Annotation of Farabi's *Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*]. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. (in Persian)
- Sadra, A. (2008). *Arkan-e 'Elm-e Madani dar Didgah-e Farabi* [Foundations of Civil Science in Farabi's View]. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute. (in Persian)
- Tusi, N. (2020). *Akhlaq-i Nasiri*. Edited by M. Minavi & A. Heidari. Tehran:

- Khwarazmi Press. (in Persian)
- Al-'Alati, I. (1998). *Al-Insan fi Falsafat al-Farabi*. Beirut: Dar al-Nubugh. (in Arabic)
- Fakhuri, H., & Jarr, Kh. (2012). *Tarikh-e Falsafeh dar Jahan-e Islami* [History of Philosophy in the Islamic World]. Translated by A. Ayyati. Tehran: Elmi va Farhangi Press. (in Persian)
- Al-Farabi, Abu Nasr. (n.d.). *Risalah fi A'da' al-Hayawan*. Edited by A. Badawi. Beirut: Dar al-Andalus. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (2002). *Ihsa' al-'Ulum*. Translated by H. Khadivjam. Tehran: Elmi va Farhangi Press. (in Persian)
- Al-Farabi, M. (2005). *Tahsil al-Sa'ada wa al-Tanbih 'ala Sabil al-Sa'ada*. Translated by A. Jabbari-Moqaddam. Qom: Dar al-Hoda. (in Persian)
- Al-Farabi, M. (1964). *Al-Siyasah al-Madaniyah*. Edited by F. M. Najjar. Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (1971). *Fusul al-Muntaza'a*. Edited by F. M. Najjar. Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (1982). *Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. Edited by al-Bayrnsari Nader. Beirut. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (1986a). *Al-Siyasah*. Edited by Y. Qumayr. Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (1986b). *Al-Qiyas al-Saghir 'ala Tariqat al-Mutakallimin*. Edited by R. al-'Ajami. Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (1986c). *Al-Jadal*. Edited by R. al-'Ajami. Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Al-Farabi, M. (2001). *Al-Milla wa Nusūs Ukhra*. Beirut: Dar al-Mashriq. (in Arabic)
- Karami, M. (2012). *Farabi-shenasi* [Farabi Studies]. Tehran: Hikmat Press. (in Persian)
- Murad, A. A. (1999). *Dawlat al-Shari'a: Qira'ah fi Jadaliyyat al-Din wa al-Siyasah 'inda Ibn Sina*. Beirut: Dar al-Tali'a. (in Arabic)
- Mohajernia, M. (2020). *Andisheh-ye Siyasi-ye Farabi* [Farabi's Political Thought]. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Mahdi, M. (1981). *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Translated by M. E. Mosahafi. Tehran: Hikmat Press. (in Persian)

Articles

- Rescher, N. (2000). Sir-e Mantiq dar Jahan-e Islam. Translated by L. Nabavi. *Mofid Quarterly*, 24, 35 - 46 (in Persian)
- Al-Farabi, M. (1999). Al-Milla. Translated by M. Mohajernia. *Political Science Quarterly of Baqir al-'Ulum University*, 6, 293 - 316 (in Persian)