

فارابی و خوانش فلسفی حکومت نبوی

محسن مهاجرنیا / استادیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

mohajernia@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-1207-6195



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

پروژه فکری امتدادبخشی به فلسفه سیاسی در سطح دولت، حکومت اسلامی و مدینه فاضله نبوی، مهم‌ترین دستاورد حکیم ابونصر فارابی است. او برای این مهم تمهیدات زیادی اندیشید تا فلسفه سیاسی یونانی را بر تراز تفکر توحیدی قرار دهد و آن را مستعد تعقل در زیست‌بوم اسلامی نماید. زایش فلسفه سیاسی یونانی در فضای شرک‌آلود آن دوره در فرانگاره «طبیعت‌گرایی» بود که افلاطون آن را با اندیشه «مُثل‌گرایی»، ارسطو با ایده «حلولی» و دیگران با اعتقاد به روح و جان برای طبیعت، آن را در جایگاه خدا می‌شناختند. فلسفه بزرگ‌ترین و بلکه دانش انحصاری بشر آن دوره برای کشف حقایق طبیعت و ترسیم الگوهای زندگی مطلوب و شهرباری و شهروندی مطلوب بود. فارابی اولین فیلسوفی است که به خوانش صحیح و بازسازی چارچوب‌های کلان، بنیادهای معرفتی، غایات و مسائل این دانش اهتمام ورزید و توانست آن را مطابق فهم و شرایط مسلمین بازتولید نماید. این عملیات معرفتی راه را برای تولید و تکثیر مسائل عقلی در زیست‌بوم اسلامی فراهم آورد و او از این طریق توانست نقطه کانونی مدینه فاضله را در فلسفه سیاسی خویش طراحی کند و با واقع‌گرایی و واقع‌بینی از مجرای آن به حوزه رسالت «رئیس اول» برسد. او با تبیین ماهیت، خاستگاه و کارکردهای حکومت نبوی، نقش برجسته خود را به عنوان «مؤسس فلسفه سیاسی اسلام» آشکار ساخت. تحقیق حاضر با روش عقلی و برهانی به تحلیل متون فلسفی فارابی متمرکز شد و دستاورد بدیع خود را در بازشناسی پروژه فکری فارابی، در امتداد فلسفه سیاسی ارائه نمود.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، حکومت نبوی، حکیم ابونصر فارابی.

فلسفه سیاسی پیش از *فارابی*، مجموعه‌ای از آراء تبیینی، توصیفی و تجویزی بود که با روش‌های عقلی بهترین حکومت و بهترین شهروند را تحلیل می‌کرد. این دانش در قرن سوم و چهارم هجری قمری، به جهان اسلام انتقال یافت. گزارش‌های تاریخی از آشنایی *ابوالحکما یعقوب کندی* (۱۸۵-۲۵۶) با فلسفه یونانی حکایت دارد؛ اما نوعی اتفاق نظر وجود دارد که حکیم *فارابی* نخستین کسی است که میان دانش عقلی و برهانی فلسفه سیاسی با آموزه‌های اسلامی آشتی برقرار کرد و با انتقال آن به درون پارادایم اسلامی بنیان‌گذار فلسفه سیاسی نوینی در جهان اسلام گردید (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۷۵). *فارابی* با تصرف در مبانی و غایات فلسفه یونانی توانست مسائل ناظر به زیست‌بوم اسلامی را در فلسفه سیاسی مطرح کند و از این طریق مدینه فاضله‌ای مطابق با آموزه‌های اسلامی و در چارچوب فرآنگاره اسلامی پایه‌ریزی نمود. نقطه کانونی در فلسفه سیاسی او مدینه فاضله نماد واحد سیاسی او در سه سطح (شهر، امت و معموره) است. پیشینه‌شناسی مطالعات و تحقیقات در فلسفه سیاسی *فارابی*، نشانگر آن است که مدینه فاضله و حکومت و ریاست مورد توجه فارابی‌شناسانی همچون *محسن مهدی* در کتاب *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی* (۱۴۰۰) و *رضا داوری* در کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی* (۱۳۵۶) و *فرناز ناظرزاده کرمانی* در کتاب *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی* (۱۳۷۶) بوده است و نگارنده هم سال‌ها پیش در این خصوص تأملاتی داشته است.

آنچه فرضیه این تحقیق را از نظایر گذشته متمایز می‌کند، این است که *فارابی* با انتقال فلسفه سیاسی به پارادایم اسلامی و میناسازی و غایت‌پردازی توحیدی برای آن توانست به ضرورت ریاست حکیم و حکومت نبوی برسد. این تحقیق با روش عقلی و برهانی متناسب با فلسفه سیاسی *فارابی* به تحلیل و تبیین متون فلسفی او اهتمام ورزید و امیدوار است توانسته باشد خوانشی نو از حکومت نبوی را بیان کرده باشد.

۱. روش سازگارسازی فلسفه سیاسی با خوانش حکومت نبوی

براساس این تحقیق *فارابی* از سه طریق مهم «گذار از فرآنگاره طبیعت‌گرایی به فطرت‌گرایی»، «بنیادپردازی اسلامی» و «غایت‌پردازی توحیدی برای فلسفه سیاسی» توانست به بازسازی نظام فکری و فلسفی اسلامی بپردازد و خوانشی فلسفی از حکومت و ریاست رئیس اول، ارائه دهد.

۱-۱. گذار از فرآنگاره طبیعت‌گرایی به فطرت‌گرایی

مطالعات تاریخی بیانگر آن است که در مقابل فرآنگاره فطرت‌گرایی که نظام فطرت و سرشت انسانی و الهی بشر را محیط برافکار و رفتار بشر و عامل تعیین‌کننده در همه الگوهای زندگی می‌داند، رویکرد به طبیعت نیز به‌مثابه چارچوب کلان و نظام‌مند حاکم بر تفکر و رفتار در همه عرصه‌های انسانی در بخشی از ادوار حیات بشر وجود داشته است. اصطلاح طبیعت اشاره به نظام غیرارادی در مقابل نظام انسانی است که با قوانین تکوینی در ساحت

آفرینش وجود دارد. طبیعت‌گرایی ریشه در کیهان‌شناسی «فیثاغورث» دارد. برای طبیعت یک نظم طبیعی مبتنی بر قواعد ریاضی و هندسی قائل بود. بعد از او گروهی با ایده «مُثَلّی»، طبیعت را در ذیل موجودات منحاز و مستقل در ماورای طبیعت تلقی نمودند و گروهی، نظام طبیعت را حاصل نوعی «للول متافیزیکی» و ماورائی در درون طبیعت می‌پنداشتند و گروه دیگری، برای نظام طبیعت قائل به روح و حیات ارگانستی بودند. وجه اشتراک در هر سه تفسیر آن است که طبیعت دارای یک نظام قانونمند تکوینی است که در چارچوب محرک بیرونی یا محرک درونی و یا پویایی ذاتی قرار دارد. طبیعت‌گرایان معتقد بودند انسان با عقل خود می‌تواند از قوانین طبیعت آگاه شود و با اراده خود از آن تبعیت و یا با آن مخالفت نماید (جونز، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

ارسطو ملاک خوبی و بدی را نه در مُثَلّ آسمانی افلاطونی، بلکه در قوانین موجود در متن طبیعت جست‌وجو می‌کرد. او معتقد بود در طبیعت، هر موجودی غایت خاص خود را دارد و رسیدن به این غایت، کارویژه آن موجود را تشکیل می‌دهد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۴). برای وی «طبیعت» بنیادی‌ترین اصلی است که در اخلاق، سیاست و جامعه نقش تعیین‌کننده دارد و انسان‌ها به طور طبیعی، سیاسی و «مدنی‌الطبع» هستند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۷). بنابراین کسی که در اجتماع زندگی نمی‌کند چون برخلاف طبع انسانی است، یا دَد است یا خدا (همان، ص ۸).

از منظر ارسطو، مقتضای طبیعت هر موجودی رسیدن به کمال خویش است و انجام شدن غایت خاص مورد انتظار از هر موجود، نیل به سعادت و خیر اعلی متناسب آن است. براین‌اساس خیر هر موجود در انجام مناسب کارویژه اوست. خیر اعلی در انسان، تبعیت از عقل است (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵).

از منظر طبیعت‌گرایان «در طبیعت هیچ امر بیهوده‌ای وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۶). بنابراین نابرابری طبیعی انسان‌ها در خلقت، سبب نابرابری آنها در جامعه می‌شود. وجود بردگی در جامعه دلیل طبیعی بودن آن است؛ سلطه ارباب بر بنده به همان‌گونه طبیعی است که حکومت روان بر تن و عقل بر هوس (همان، ص ۱۴). طبیعت «بدن‌های بندگان را برای گذاردن وظایف پست زندگی، نیرومند ساخته، اما بدن‌های آزادگان را اگرچه برای این‌گونه پیشه‌ها ناتوان گردانیده، در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۵) زنان نیز چون فرودستی طبیعی دارند، مردان بر آنان حاکم‌اند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۴۵). «بردگان قوه تأمل ندارند، زنان واجد این قوه‌اند، اما فاقد مرجعیت‌اند، کودکان از این قوه برخوردار است اما در آنان نارسیده است» (همان، ص ۴۶) و وجه مشترک همه آنان در عدم مشارکت سیاسی است؛ براین‌اساس کسانی که در سیاست مشارکت نمی‌کنند، شهروند نیستند؛ چون قرار نیست تمام کسانی که شهر به آنها نیاز دارد، همه شهروند باشند (همان، ص ۱۴۶). شهروندی که چنین فضیلتی نداشته باشد باید از شهروندی محروم گردد (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵).

ارسطو براساس چنین الگویی از نظام طبیعت، بهترین نوع حکومت را آن می‌داند که در رأس آن افراد بافضیلت باشند (همان، ص ۲۱۴) و کارویژه فلسفه سیاسی او هم شناخت بهترین حکومت و حاکمان و بهترین شهروندان است.

خداپنداری طبیعت و نگاه شرک‌آلود به آن سبب شد تا *فارابی* برای اصلاح نگره پارادایمیک طبیعت و تنقیح و تفهیم و انتقال آرام فلسفه سیاسی یونان به جهان اسلام، با چند روش اقدام نماید:

الف) پیوند نظام طبیعت با خداوند

او با اذعان به جایگاه نظام طبیعت و قانونمندی‌های تکوینی در آن و طبع مدنی انسان‌ها، مرز خود را در غایت دین و فلسفه با طبیعت‌گرایان جدا می‌کند. آنجا که غایت معرفت را خدای متعال معرفی می‌کند. «لغایة التی یقصد الیهما فی تعلم الفلسفة فهی معرفة الخالق تعالی» (فارابی، ۱۳۲۵ ق - الف، ص ۶۲) و در همان راستا میدانشناسی غایی دین را عین سعادت بشر تعریف می‌کند: «دین، مقدمات و مبادی نهایی موجودات و معرفت به مبدأ اول و سبب نخست همه موجودات را، که همان سعادت قصوی است، ارائه می‌دهد» (فارابی، ۱۴۰۳ ق، ص ۹۰).

و در ادامه با تبیین آرا و انظار اهل مدینه فاضله، نظام طبیعت را ما بین مبدأ و منتهی قرار می‌دهد تا نشان دهد طبیعت از دو سو وابسته مطلق به خداوند است: «والآراء التی ینبغی ان یشرکوا فیها هی ثلاثة اشیاء فی المبدأ و فی المنتهی و فیما بینهما و... المنتهی هو السعادة» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱). سپس مصداق مبدأ را مشخص می‌کند «اتفاق الرأی فی المبدأ هو اتفاق آرائهم فی الله» (همان، ص ۷۰)؛ یعنی اشتراک نظر در مبدأ، توافق نظر آنها در مورد خداوند است. *فارابی* آن آرای مشترک را در آرای پنج‌گانه مربوط به: «خداوند تعالی»، «موجودات روحانی»، «انسان‌های نیکو و پیشوایان مردم»، «چگونگی آغاز عالم و اجزا و مراتب آن»، «تکوین انسان» بیان می‌کند و می‌گوید: «فهذا هو المبدأ» (همان)؛ اینها همان مبدأ هستند. او از طریق پیوند زدن طبیعت و نظام آفرینش با مبدأ الهی، اختلاف دیدگاه خویش را با سه منظر *مثنی افلاطون*، *حلولی ارسطو* و *حیات‌باوران*، ظاهر می‌کند و در حقیقت نشان می‌دهد که طبیعت به عنوان موجودی منحاز و مستقل که خود احکامی داشته باشد، قابل اثبات نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹۸).

ب) نقد قوانین طبیعت

فارابی اعتقاد به حاکمیت طبیعت را از ویژگی‌های جوامع غیرفاضله می‌داند. او با توصیف قوانین طبیعت مستقل و منحاز از وحی و فطرت، آن را به قانون جنگل تشبیه می‌کند که تلقی پارادایمیک آن، به معنای تلاش ارادی انسان‌ها برای انطباق بر قانون طبیعی است: «ان هذه الحال طبيعة الموجودات و هذه فطرتها و التی تفعّلها الاجسام طبعیة بطباعتها هی التی ینبغی ان تفعّلها الحيوانات المختارة باختياراتها وارادتها و المروية برویتها» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۵۳)؛ یعنی اینها جزء طبیعت و فطرت موجودات است و آنچه را اجسام طبیعی به طبیعت انجام می‌دهند، انسان‌های مختار، با اختیار و اراده خود عمل کنند و حیوانات اندیشمند به اراده و اندیشه خود انجام دهند نتیجه قهری چنین رویه‌ای آن است که افراد مدینه، همانند حیوانات در جنگل، همواره در پی غلبه یافتن بر یکدیگر هستند، نه مراتبی در قانون طبیعت هست و نه نظامی و نه تناسب و اهلیتی که به واسطه آن، امتیاز انسانی محسوب شود. در چنین شرایطی هر فردی از افراد انسانی، با تمام امکانات و خیراتی که دارد، چنین می‌خواهد که بر غیر

خودش، برای به دست آوردن همه خیراتی که او دارد، غلبه کند و او را مقهور خود گرداند و براین اساس انسانی که قاهرتر و غالب‌تر و زوردارتر است، سعادتمندتر است.

طبق قوانین طبیعت تضاد و غلبه‌جویی در سرشت همه موجودات هست و هر کدام درصدد نفی وجود دیگری است و بلکه هر موجودی، از آغاز موجودیت خویش، دارای قوای متعددی است که به مدد آنها حیات و بقای خویش را تأمین و تضمین می‌کند.

فارابی از قول برخی آرای جاهله نقل می‌کند که معتقدند: «انا نرى كثيراً من الحيوان يشب على كثير من باقيها فيلتمس افسادها و ابطالها من غيران ينتفع بشيء من ذلك نفعاً نظهر كأنه قد طبع على ان لا يكون موجود فى العالم غيره او ان وجود كل مسواه ضار له» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۲)؛ یعنی ما بسیاری از حیوانات را دیده و مشاهده می‌کنیم که بر دیگر حیوانات دیگر حمله‌ور می‌شوند و از این راه، در پی نابودی آنها هستند، بدون اینکه از این وضع، سود و نفع آشکاری داشته باشند، بدان سان که گویا طبع آنها چنین آفریده شده است که در جهان وجود، موجودی دیگر بجز آنها نباید باشد و یا وجود موجودات دیگر، برایشان زیان‌آور است. در عین حال، اگر موجودی را مشاهده کند که ضد او نباشد و در مقام نابودی او بر نیاید، خواستار این است که آن را در راه منافع خود، برده خود گرداند و او را در استخدام بگیرد و قهراً هر نوع موجودی، در برابر دیگر موجودات، بدین وضع و حال آفریده شده است و با این وضعیت و خصوصیات، در طبیعت رها شده است تا به یکدیگر حمله‌ور شده، تعال و تهاجم کنند. پس هر موجودی که نسبت به دیگران قاهرتر و غالب‌تر باشد تلاش می‌کند یا دیگران را نابود کند؛ یا آنها را به استخدام و استعباد خویش درآورد.

فارابی با نقد فرآیندگاه طبیعت‌گرایی و قوانین طبیعی در همه اشکال مُثُلی، حلولی و حیاتی، همه نظام طبیعت را مخلوق خداوند و تحت اراده تکوینی سبب اول و علت‌العلل معرفی می‌کند.

ج) نقد معرفت طبیعی

افلاطون در توجیه معارف فطری، که از بدو تولد، بدون وساطت حواس در طفل وجود دارند، معتقد بود که اینها جزء مبادی غریزی نفس انسان هستند و انسان با تذکر، آنها را کشف می‌کند و به «معرفت تذکری» معتقد گردید. در مقابل او/ارسطو این نوع معرفت را به «مبادی اولیه» معرفت تفسیر نمود که بدون استدلال و قیاس، انسان‌ها امور اولیه و بدیهی را ادراک می‌کنند. وی براساس همان انگاره طبیعت‌گرایی این مبادی را به حواس طبیعی حیوانات تشبیه کرد (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۲۷).

فارابی ضمن نقد تشبیه معرفت فطری به حواس طبیعی حیوانات به منشأ خارجی برای این مبادی معتقد شد. این منشأ عبارت از عقل فعال است که فیض الهی را به انسان‌ها می‌رساند. معلم ثانی برخلاف معلم اول، معتقد است که این مبادی، که همه مردم در آن مشترک‌اند، به وسیله عقل فعال در عقل انسانی به وجود می‌آید.

هرگاه در قوه ناطقه از طریق عقل فعال، چیزی که مانند نور نسبت به بینایی است، حاصل شود، در این هنگام، از صور محسوساتی که در قوه متخیله محفوظ‌اند، معقولاتی در قوه ناطقه ایجاد می‌شود و این معقولات، همان

معقولات اول و بدیهی هستند که مشترک بین همه مردم می‌باشند؛ مانند اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است و مقادیر مساوی از یک چیز، مساوی هستند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۳).

فارابی با نقد مبانی این رویکرد معتقد است گستره «معارف فطری» هرگز نیل به کمال و سعادت را برای انسان فطری و طبیعی نمی‌کند، وصول به این فضائل، تنها به واسطه افعال ارادی میسر است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵-۱۰۶).

د) نقد عدالت طبیعی

در آرای غیرفاضله، عدالت متفرع بر قانون طبیعی است. «فما فی الطبع هو العدل» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۷)؛ یعنی آنچه در طبع و طبیعت موجودات است، همان عدل است و چون در طبع همه موجودات، به مقتضای قانون تنازع بقا، خودخواهی و خودبینی و جلب منافع و دفع مضار و نفی هر موجود دیگری هست و این طبیعت، در سرشت همه انسان‌ها وجود دارد، پس عدالت عبارت از این است که هر انسانی طبعاً خودخواه و درصدد نابودی و مغلوب کردن دیگران است تا بقای خویش را تضمین کند.

بنابراین عدل عبارت از تعالی است که هر طایفه و هر فردی، هر آنچه پیش آید، مقهور و مغلوب خود گرداند. گاهی برای بقای خویش، به ناچار انسان‌های مغلوب را از بین می‌برد تا به او ضرری نرسانند و گاهی برای کرامت و شهرت خویش آنها را خوار و برده خود می‌گرداند و در جهت وصول به خیراتی که برای آنها غلبه یافته است و حفظ و ادامه آنها، او را به خدمت می‌گیرد و برده خود می‌کند و در نتیجه، «فاستعباد القاهر للمقهور هو ایضا من العدل و ان یفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ایضاً عدل فیهذه کلها هو العدل الطبیعی و هی الفضیلة و هذه الافعال هی الافعال الفاضله» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۷-۱۵۸)؛ یعنی پس برده گرفتن انسان‌های مقهور و مغلوب نیز عدالت است و اینکه مغلوب باید در جهت منافع قاهر، آنچه سودمندتر است، انجام دهد، نیز عین عدل است. پس همه این امور، عدل طبیعی است و فضیلت عبارت از این چیزهاست و افعال فاضله این‌گونه افعال‌اند.

فارابی در رد ابتدای عدالت بر طبیعت به معنای پذیرش آنچه سرشت موجودات اقتضا می‌کند، معتقد است که چنین نگاهی سرانجام به خودخواهی و خودنمایی انسان منجر می‌شود و نمی‌تواند در مدینه فاضله مقبول باشد. عدالت بایستی بر فضیلت مبتنی باشد نه بر قانون طبیعی (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۴).

ه) تفسیر صحیح از طبیعت مدنی انسان

فارابی، ایده مدنی باطبع بودن انسان را از چهار منظر فرضی بررسی می‌کند:

۱. ایده ضرورت و اضطرار به اجتماع با نفی طبیعت مدنی انسان؛
۲. مدنی بودن طبیعی انسان مقتضای غریزه حیوانی؛
۳. مدنی بودن طبیعی انسان، اقتضای تمایلات درونی و انس طبیعی انسان به هم‌نوعان؛
۴. مدنی بودن طبیعی انسان مقتضای عقل، شعور فطری و اراده انسان.

او با نقد دیدگاه مخالفان مدنی بالطبع بودن انسان می‌گوید: «برخی از آرای ناصحیح را اعتقاد بر این است که نظام موجودات، بر ارتباط و همکاری و محبت بنا نشده است و اصولاً فطرت و طبع انسان‌ها، اجتماعی نیست، بلکه وجود انسان‌ها بر فردگرایی و قهر و غلبه بنا گردیده است. لذا اگر اجتماعی هم ایجاد شود، در آن، قانون جنگل حاکم خواهد بود. هر کس در پی غلبه و بهره‌کشی از دیگری است» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۱).

لازمه نپذیرفتن طبیعت مدنی، تن دادن به «فردگرایی افراطی» است که به تعبیر *فارابی* «هذا هو الداء (الرأی) السبعی من آراء الانسانیه» (همان، ص ۱۵۳) این بیماری درندگی است که در آرای بنی نوع انسان، سبب گرایش به قانون «استخدام و استعباد ظالمانه» و پذیرش «غریزه منفعت‌طلبی» است (همان، ص ۱۵۳-۱۵۱).

فارابی با رد این دیدگاه‌ها، معتقد است که همه آنها آرای جاهله و فاسده هستند (همان، ص ۱۵۱) او با عبور از انگاره طبیعت‌گرایی، انسان را افضل موجودات در نظام هستی می‌داند (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۶) که باید بتواند به افضل مراتب کمال و سعادت نایل شود (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۴۵) و چون انسان دارای دو نوع حیات مادی و معنوی است حیات مادی او، «لایتم لها الضروری من امورها... الیاجتماع جماعات» (همان، ص ۶۹) جز در اجتماع تأمین نمی‌شود و حیات معنوی او هم «لا یبلغ الا فضل من احوالها الا بجماع اشخاصه بعضها مع بعض»؛ یعنی وصول به سعادت و برترین حالات روحانی هم جز در سایه اجتماع میسر نیست. باید با اراده خویش از مبادی طبیعی به کمال برسد «ان الانسان انما یصیر الی الکمال... اذا سعی عن هذه المبادی نحو بلوغ هذا الکمال و لیس یمكنه ان یسعی نحوه الا باستعمال اشياء کثیره من الموجودات الطبیعیه» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱).

آدمی برای رسیدن به همه کمالات مادی و معنوی، به‌تنهایی و بدون کمک دیگران نمی‌تواند نائل شود «لیس یمكن ان یبلغها وحده بانفراده دون معاونه ناس کثیرین له». بنابراین از نظر *فارابی* ضرورت اجتماع، فطری و طبیعی است که با اراده و عقلانیت قابل تحقق است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۳).

۱-۲. بنیادپردازی اسلامی برای فلسفه سیاسی

ارزیابی آثار *فارابی* بیانگر آن است که فلسفه سیاسی و حکمت عملی او بر حکمت نظری که ریشه در هستی‌شناختی توحیدی و انسان‌شناسی اسلامی دارد، استوار است. در رساله «السیاسة» تصریح می‌کند «ان اول ما ینبغی ان یتبدء به المرء هو ان یعلم ان لهذا العالم واجزائه صناعاً» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱)؛ سرآغاز ورود به سیاست آن است که بدانیم برای جهان هستی و اجزای آن خالق هست.

از این منظر آثار او به سه دسته تقسیم می‌شوند: آثاری که ابتدا فلسفه نظری و سپس فلسفه عملی در کنار هم بیان شده است؛ نظیر *آراء اهل المدینة الفاضله، السیاسة المدینه، تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة*. دسته دوم، آثاری که تنها فلسفه سیاسی طرح شده و اصول و مبانی، مفروض گرفته شده است، نظیر *احصاء العلوم* و دسته سوم آثاری که ابتدا حکمت عملی، آمده است و بعد به مبانی نظری آنها اشاره شده است؛ نظیر *فصول*

منتزعه و المله؛ او پایان **فصول منتزعه**، فصلی با عنوان «فی منافع الجزء النظری فی الفلسفه» آورده است و در آن می‌گوید: جزء نظری فلسفه را از جهت معرفت به فضائل و شناخت مراتب وجود، برای جزء عملی، ضروری است. در ادامه تصریح می‌کند: «و يعرف كيف تكون الفضائل النظری و الفضائل الفكری سبباً و مبدأ لكون الفضائل العمليّة» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۶)؛ باید دانست که چگونه فضایل نظری و فکری، سبب و مبدأ فضایل عملی می‌شوند. او این ایده را در کتاب **آراء اهل المدينة الفاضله** که به شهادت شرح‌حال‌نویسان، آخرین اثر سیاسی اوست، اجرا نمود، از نه بخش کتاب پنج بخش آن را به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اختصاص داد.

در **السیاسة المدنیة** نیز قبل از ورود به مباحث سیاسی، فلسفه نظری خود را در بیان مبادی شش‌گانه موجودات بیان کرده است و در هر دو اثر، با تبیین مبادی، از ماده و هیولی به انسان صعود می‌کند و از سبب اول به عقل فعال نزول می‌کند. در هر دو اثر سیاسی، طرح «حکمت نظری» به‌مثابه بنیاد فلسفه مدنی بیان شده است، شأن چنین مبانی‌ای آن است که مشترک میان همه شهروندان مدینه فاضله باشد و در درون پارادایم اسلامی قرار داشته باشد. «اتفاق الرأی فی المبدء هو اتفاق آرائهم فی الله و فی الروحانیون و فی الابرار» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰)؛ بنیادها و آرای مشترک بر مدار توحید، مجردات، رسالت و امامت، معاد و تکوین انسان است و از موارد فوق با عنوان مبدأشناسی یاد می‌کند «فهذا هو المبدأ» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰). در «الملة» مجموعه آرای اهل مدینه فاضله را در چارچوب فلسفه دین به دو بخش آرای نظری و آرای ارادی تقسیم می‌کند. آرای نظری، همین مبانی نظری است که در **فصول منتزعه و آراء اهل المدينة الفاضله** بیان شده است و آرای ارادی (در حکمت عملی) را به چهار قسم تقسیم می‌کند:

۱. آرای ارادی که به مدد آنها انبیا و پادشاهان فاضل و امامان هدایت و حقیقت، که در گذشته بوده‌اند، توصیف می‌شود و سرنوشت آنها و پیروانش آن را از مدینه‌ها و ملت‌های مختلف بیان می‌کند؛
۲. آرای که به مدد آنها پادشاهان فرومایه به رؤسای تبهکار سلطه‌گر از اهل جاهلیت و پیشوایان گمراهی، که در گذشته بوده‌اند، توصیف می‌شود و سرنوشت آنها پیروانشان از مدینه‌ها و امت‌های مختلف بیان می‌شود؛
۳. آرای ارادی که به توصیف فرمانروایان فاضل و پیشوایان نیکو و حقیقت در زمان حاضر می‌پردازد؛
۴. آرای ارادی که در آن رؤسای تبهکار و پیشوایان گمراهی، در زمان حاضر توصیف می‌شود (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۴-۴۵).

حکیم **ابونصر فارابی** با پذیرش مبنای دوگانه تقسیم جهان به دو بخش مافوق قمر و مادون قمر، بر پایه هیئت بطلمیوسی و تلقی رایج، زمین را در وسط عالم ثابت می‌بیند که هشت فلک برگرد آن می‌چرخد. او در فرآیند گره اسلامی، محرک اول، در عالم مافوق قمر را خداوند و عقل اول و وجود نخست نامید و عقول دهگانه‌ای را مطرح کرد، که هر یک مدبر فلکی است و عقل دهم، که به «عقل فعال» مشهور است، مطابق با آموزه‌های اسلامی، جبرئیل و روح‌القدس است که به واسطه فیض‌رسانی از جانب عقل اول از جهتی سبب وجود نفوس ارضی و از

جهت دیگر، به واسطه افلاک سبب وجود ارکان اربعه است (فارابی، ۱۹۶۶، ص ۹) در *السیاسة المدنية* مراتب عالم وجود را به شش مرتبه تقسیم می‌کند که سه مرتبه «سبب اول»، «اسباب ثوانی» و «عقل فعال» در مافوق قمر قرار دارد و سه مرتبه نفس، صورت و ماده در مادون قمر قرار دارند (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۳۱). بنابراین همه موجودات مجرد و مفارق مافوق قمر، و موجودات متکثر و جسمانی ما تحت قمر، از مبدأ نخست، که «سبب اول» است، صادر شده‌اند و سبب اول وجودی است که «بعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخیر فی الوجود الذی ینبغی ان یکون علیه فیکون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما یعقله» (فارابی، ۱۳۳۹ق، ص ۴)؛ یعنی (خداوند) از آن جهت که ذاتش را، که مبدأ نظام خیر در عالم وجود است، تعقل می‌کند، پس آن تعقل، علت ایجاد عالم وجود است به حسب آنچه تعقل کرده است. و سبب اول، همان واحد است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. پس اگر از واحد، دو شیء مختلف الحقیقه صادر شود، حقیقت واحد صرف نیست (فارابی، ۱۳۲۵ق - ب، ص ۵).

نظام آفرینش از کامل‌ترین مرتبه وجود شروع می‌شود و به مرتبه‌ای ختم می‌شود که بعد از آن، مرتبه لامکان وجود است. در فصل دهم *آراء اهل المدينة الفاضلة* در باب کیفیت صدور کثرات از منشأ اسباب ثوانی چنین بیان می‌کند:

مبدأ سلسله مراتب وجودی مافوق قمر از موجود اول یعنی خداوند آغاز می‌شود و در یک قوس نزولی تا به موجود دهم یعنی عقل در سطح قمر به انتها می‌رسد. عقل فعال که دائماً سبب اول را تعقل می‌کند و به طور مداوم، موجودات مادون قمر را هم تعقل می‌نماید، واهب صور است و به واسطه تعقل اول، نفوس ناطقه از او صادر می‌شود و به واسطه تعقل مادون اول، نفوس فلکی صادر می‌گردد (فارابی، ۱۳۲۵ق - ب، ص ۷).

از این منظر عقل فعال، مدیر جهان مادون قمر است، نقش او بالفعل‌کننده همه «معقول‌های بالقوه» در ساحت انسانی است (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۲).

او به موازات قوس نزولی معتقد به یک قوس صعودی است که از نقطه بسیط «هیولا» به جوهر مرکب حرکت می‌کند: «آخرالهیات و اخسها ولولا قبوله للصورة لکان معدوماً بالفعل و هو کان معدوماً بالقوة قبل الصورة فصارجوهرأ» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۷۷-۷۹)؛ هیولا آخرین و پایین‌ترین حقیقت و هویت وجودی مادون قمر است که اگر صورت به خود نگیرد، بالفعل معدوم می‌شود؛ زیرا معدوم بالقوه است و با قبول صورت، جوهر می‌گردد. در عالم ماده با پذیرش حرارت، برودت، بیوست و رطوبت، به «أسطقسات» یعنی عناصر اربعه آتش، هوا، آب و زمین تبدیل می‌شود و منشأ تولید اصناف و اقسام ترکیبات در اجسام طبیعی و صناعی هستند: «تولد صنوف الموالید و التراکیب» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۱۰۷). *فارابی* با استفاده از آیه ۲۹ سوره «حجر» و آیه ۷۲ سوره «ص» و آیه ۹ سوره «سجده»، در قوس صعودی، از مبدأ هیولا، اسطقسات، مدنیات، نباتات، حیوانات به مرتبه انسان می‌رسد، که وجودش ترکیبی از عناصر چهارگانه و «روح الهی» است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۰-۸۶).

استفاده‌ای که *فارابی* از این مبانی نظری و مراتب وجود مافوق قمر و مادون قمر در ترسیم فلسفه سیاسی خود می‌کند، آن است که در سلسله مراتب وجود مافوق قمر که در سیر نزولی حرکت موجودات مفارق، از کمال به نقص

است. از خداوند شروع می‌شود و به عقل دهم، یعنی عقل فعال ختم می‌شود و در سلسله‌مراتب صعودی عالم مادون قمر که حرکت از نقص به کمال است از هیولا شروع می‌شود و در رتبه انسانی از عقل بالقوه به عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل منفعل و عقل مستفاد در جایگاه انسان کامل می‌رسد. در میانه این دو قوس *فارابی* به یک نقطه تلاقی با نام «برزخ» می‌رسد که در یک طرف آن، عقل فعال و در طرف دیگرش انسان کامل نمایندگی می‌کند. به نظر نگارنده، مرکز ثقل و «قطب الرحای» فلسفه سیاسی اسلامی *فارابی*، در همین برزخ شکل می‌گیرد. بدون شناخت آن، هر گونه تلاش در فهم اسلامیت این فلسفه سیاسی بی‌ثمر است. معلم ثانی مدینه فاضله خود را به رهبری رئیس اول، و انسان کامل خود را در قالب فیلسوف و نبی، در همین نقطه برزخ به دریافت فیوضات عقل فعال در قوه ناطقه و قوه متخیله‌اش به میدان تدبیر و سیاست می‌آورد؛ آنجا که می‌گوید: «بِیْفِیضَةِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ الِیْ عَقْلِهِ الْمَنْفَعْلِ بِنُطُوقِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ ثُمَّ الِیْ قُوْتِهِ الْمُتَخَيَّلِهِ فِیْکُوْنُ بِمَا یَفِیضُ مِنْهُ الِیْ عَقْلِ الْمَنْفَعْلِ حَکِیْمًا فِیْلِسُوفًا وَ مُتَعَلِّقًا عَلَی التَّمَامِ وَ بِمَا یَفِیضُ مِنْهُ الِیْ قُوْتِهِ الْمُتَخَيَّلِهِ نَبِیًّا مُنْذِرًا» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۵). هرآنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود، از ناحیه عقل فعال به واسطه عقل مستفاد، به عقل منفعل او افزوده می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله او افزوده می‌گردد. پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افزوده می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افزوده می‌شود، نبی و منذر است. او معتقد است این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت و در عالی‌ترین درجات سعادت است؛ زیرا نفس او متحد با عقل فعال شده است و «فَهَذَا اَوَّلُ شُرَاطِئِ الرَّئِیْسِ» (همان) این مرتبه نخستین شرط رئیس مدینه فاضله است (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

۱-۳. غایت‌پردازی توحیدی برای فلسفه سیاسی

از ویژگی‌های فلسفه سیاسی کلاسیک برخورداری آن از جهت‌گیری‌های غائی است که این خصیصه برای *فارابی*، زمینه مناسبی شد تا با گسترش ابعاد غائی در عرصه ارزش‌های توحیدی و قرآنی، تمایز برجسته‌ای با فلسفه سیاسی یونانی ایجاد کند. مقارنه‌سازی آرای فاضله و جهت‌گیری‌های توحیدی در فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه رواقی، مشائی و نوافلاطونی، نشان از تفاوت زیاد و ناهمسانی بسیار دارد (فلاطوری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۱). علم مدنی *فارابی*، علاوه بر استفاده از روش عمودی در قالب دو قوس نزولی و صعودی پیش‌گفته، در مبناسازی فلسفه اسلامی، از روش طولی بدایت و نهایت در جهت‌گیری غائی هم بهره می‌گیرد تا فلسفه سیاسی را در تراز آرمان‌های الهی استوار سازد. در «فصول المدنی» آرای فاضله در سه ساحت طولی وارد شده است: «لَأَرَأَیْتَ الَّتِیْ یَنْبَغِیْ اِنْ یَشْتَرِکُوا فِیْهَا هِیْ ثَلَاثَةُ اَشْیَاءَ فِی الْمَبْدَآءِ وَ فِی الْمُنْتَهَیْ وَ فِیْمَا بَیْنَهُمَا» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱). وی در رساله *المکه* می‌گوید: «علم مدنی در اولین کارویژه خود، از سعادت بحث و فحص می‌کند و آن را به دو بخش، سعادت حقیقی و سعادت ظنی، تقسیم می‌کند» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۳-۵۴). کارکرد علم مدنی با دو اصطلاح «فحص السعادة» و «تعریف السعادة» بیان شده است؛ تا در گام نخست درباره سعادت تحقیق کند و سپس با شناسایی آن، گونه‌های «سعادت حقیقی» و «سعادت‌پنداری» را معرفی نماید.

فارابی با الهام از آیه «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» (حدید: ۳) خداوند را اول و آخر و ظاهر و باطن همه چیز می‌داند تا نشان بدهد سعادت حقیقی در پیوند با غایت توحیدی است. و با تمسک به آیه ۴۳ سوره «نجم»، «وان الی ربک المتهدی» خدا را غایت و منتهای همه چیز می‌داند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶). همه دستگاه فکری، فلسفی و اعتقادی فارابی بر غایات فاضله استوار شده و به‌ویژه، در بخش سیاسیات و فلسفه سیاسی، هم در ابعاد نظری و هم در ابعاد عملی، غایت تمام موضوعات و مسائل را نیل به کمال و سعادت می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۱؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۱۱۷).

جهت‌گیری هدفمند به سوی کمال مطلق و ذات مقدس الهی (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶) فلسفه سیاسی فارابی را در سطح معرفت خداوند قرار داده است و او بر این مهم تأکید می‌کند: «الغایة التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهی معرفة الخالق تعالی» (فارابی، ۱۳۲۵ق - الف، ص ۶۲)؛ یعنی غایت مقصود، در یادگیری فلسفه، شناخت خالق هستی است و با غایت دین هم همسو است: «دین، مقدمات و مبادی نهایی موجودات و معرفت به مبدأ اول و سبب نخست همه موجودات را، که همان سعادت قصوی است، ارائه می‌دهد» (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۹۰). این غایت‌انگاری در همه منظومه فکری، به‌ویژه در بخش «سیاسیات»، از شکل‌گیری اجتماعات تا استقرار نظام سیاسی، همه جا دیده می‌شود. درباره نظام سیاسی مدینه می‌گوید: «فالخير الافضل والکمال الاقصى انما ينال اولاً بالمدينة» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸)؛ یعنی خیر برتر و کمال نهایی، ابتدا در مدینه به دست می‌آید.

از آنچه گذشت این حقیقت آشکار شد که فارابی، از سه طریق پارادایم‌پردازی، میناسازی و غایت‌پردازی، فلسفه سیاسی را در راستای فرانگاره توحیدی و اسلامی قرار داد و زمینه را برای طرح مسائل زیست‌بوم اسلامی فراهم آورد.

۲. حکومت رئیس اول

فارابی بعد از بازسازی پارادایم فطرت‌گرایی برای فلسفه سیاسی و تلاش در میناسازی و غایت‌پردازی، به ترسیم الگوهای رفتاری در قالب مدینه فاضله اسلامی می‌پردازد. او با تشبیه اجتماع مدنی و مدینه فاضله به ارگانیک موجود زنده، آن را کلیتی به هم پیوسته و منسجم می‌داند که هر جزئی یا جزء دیگر، در پیوند است و همه اجزا نیز با کلیت خود مرتبط هستند: «کل جملة کانت اجزؤها مؤتلفة متظمة مرتبطة بالطبع» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۹۶۴، ص ۸۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱). در هویت جمعی مدینه ائتلاف و انتظام و ارتباط طبیعی وجود دارد و نوعی نظام سلسله‌مراتبی بر آن حاکم است (فارابی، بی‌تا، ص ۸۳). از این طریق فارابی به مقوله ریاست و امامت مدینه فاضله می‌رسد و می‌نویسد:

ریاست مدینه، مهم‌ترین جزء مدینه است که قبل از سایر اجزاء به وجود می‌آید و همانند قلب در بدن آدمی است که اگر عضوی از اعضای مدینه مختل بشود، به واسطه آن اختلال مرتفع می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۰) رئیس مدینه سبب تکوین مدینه و اجزای ارگانیک آن می‌گردد و از طریق اشتراک در مبدأ، غایت و اشتراک در مابین مبدأ و غایت اجزا را تنظیم و نظام آنها را مرتب می‌گرداند «فهذا یاتفون و یرتبطون» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱).

بر پایه این تمهیدات، *فارابی* وارد مقوله حکومت و ریاست در جامعه اسلامی و مدینه فاضله می‌شود و به صورت واقع‌بینانه آن را حسب شرایط در پنج الگو رتبه‌بندی می‌کند: حکومت رئیس اول، حکومت رئیس مماثل، حکومت رئیس سنت، حکومت رؤسای سنت و حکومت رؤسای افاضل تقسیم می‌کند که البته ریاست هر کدام در سه سطح؛ «نظام سیاسی مدینه»، «نظام سیاسی امت» و «نظام سیاسی معموره» قابل تحقق است که در نتیجه صورت‌بندی گونه‌های حکومت را به پانزده الگوی جداگانه می‌رساند و در مقابل اینها، مضادات مدینه فاضله را هم مطرح می‌کند که تعداد آنها را در قالب هفتاد دو نوع حکومت غیرفاضله، بیان کرده است (مهاجرینا، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲-۲۴۸).

۱-۲. مفهوم حکومت

فارابی فلسفه سیاسی خود را بعد از مبادی و مبانی از اجتماع آغاز می‌کند و از دو نوع اجتماع ناقص (اعم از اجتماع پیشامدینه یا غیرمدنی (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۹) یا اجتماع امیه (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۵۳) و اجتماع کامل یا اجتماع مدنی نام می‌برد.

اولین سطح از اجتماع مدنی آن است که دارای انسجام و انتظام و کمال است و می‌تواند انسان را به خیر افضل و کمال قصوا برساند. «الخیر الافضل و الکمال الاقصى انما ینال اولاً بالمدينة لا باجتماع الذی هو انقص منها» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸)؛ یعنی خیر برتر و کمال نهایی، همانا ابتدا به وسیله مدینه تحصیل می‌شود نه با اجتماعی که کمتر از آن است. در حقیقت، اجتماع مدنی او زمانی تحقق می‌یابد که از دولت و حکومت برخوردار باشد و در سه سطح «مدینه»، «امت»، «معموره» تحقق یابد براساس ایده تقابل ارزشی، هر کدام از این نظام‌ها را به «فاضله» و «غیرفاضله» تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸).

۲-۲. تعریف حکومت فاضله نبوی

در فلسفه سیاسی *فارابی*، حکومت نبوی و سطوح آن از چهار منظر مختلف تعریف شده است.

۱. تعریف حکومت نبوی از منظر نوع ریاست و رهبری: این نوع حکومت، در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله؛ حکومتی است که تحت رهبری و زعامت رئیس فاضل باشد: «المدينة المنقادة لهذه الرياسة والامة المنقادة لهذه الرياسة» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۸۰) و «الامم المنقادة لهذه الرياسة» (فارابی، ۱۳۵۰ق، ص ۶۵)؛

۲. تعریف حکومت نبوی از منظر غایت: این نوع حکومت در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله، حکومتی است که اهل آن برای رسیدن به «غایت سعادت»، با هم تعاون و همکاری دارند: «المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۴۵)؛

۳. تعریف حکومت نبوی از منظر سیاست فاضله: این نوع حکومت، در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله، حکومتی است که پیرو سیاست فاضله می‌باشد «المدينة المنقادة لهذه السياسة»، «الامة المنقادة لهذه السياسة» و «الامم المنقادة لهذه السياسة» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۵۰ق، ص ۶۵)؛

۴. تعریف حکومت نبوی از منظر تعاون: این نوع حکومت، در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله، حکومتی است که مقصود حقیقی از آن، «تعاون» بر اموری است که موجب حصول و وصول به «سعادت» آدمی است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸).

۲-۳. خاستگاه حکومت نبوی

فارابی معتقد است که خاستگاه تاریخی دولت‌ها به موازات حیات اجتماعی انسان‌ها، قابل تحلیل است. اما در مورد پایگاه و مشروعیت حکومت، رئیس اول ابتدا به مشروعیت حاکم توجه دارد. حاکم را با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی، مستعد دریافت فیض الهی داند. «چنین انسانی اهل «طبایع فائقه» است، که با عقل فعال و فرشته و حیانی در ارتباط است، او یک «انسان الهی» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۹) است که از راه تقویت قوه ناطقه و قوه متخیله، فیوضات الهی را دریافت می‌کند. از این نظر، شایسته عنوان «حکیم»، «نبی»، «واضع النوامیس»، «امام» و «ملک» است (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۲-۹۴؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۱۲۵) و مشروعیتش از ناحیه خداوند است. او از مشروعیت حاکم، به مشروعیت حکومت و حاکمیت او می‌رسد و می‌فرماید: «حکومت (مدینه فاضله) تا زمانی که حاکم حکیم دارد، مشروع است و هرگاه شرط حکمت از او زایل گردد، پایه اقتدار آن از بین می‌رود و در معرض زوال قرار می‌گیرد:

فمتی اتفق فی وقت ما ان لم تکن الحکمة جزء الریاسة بامر هذه المدينة لیس بملک و کانت المدينة الفاضلة بلاملک و کان رئیس القائم بامر هذه المدينة لیس بملک و کانت المدينة تعرض للهلاک فان لم یتفق ان یوجد حکیم تضاف الحکمة الیه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلک (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۰)؛ هر گاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که بجز حکمت، دیگر شرایط در او موجود باشد، در این هنگام، مدینه فاضله بدون پادشاه می‌ماند و رئیسی که قائم به امر این مدینه است، پادشاه نبود. و مدینه در معرض هلاکت و تباهی بود. و سرانجام، اگر حکیمی یافت نشود که به آن، حکمت بیفزاید، طولی نخواهد کشید که آن مدینه، تباه می‌شود و رو به زوال می‌رود.

او، با عنایت به نقش اساسی مردم در تحقق حکومت، خاستگاه آن را به دو رکن مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند:

۱. مشروعیت الهی: حاکم و حکومت، با اتصاف به حکمت و اتصال به منبع فیضان الهی عقل فعال، حق حاکمیت برای آن از طرف خداوند، در مقام ثبوت، مشروع و ممضی است؛ اما با این مشروعیت نمی‌توان در «مقام اثبات»، اعمال حاکمیت کرد. بدون خواست و اراده مردم، نمی‌توان بر آنها حکومت کرد. بنابراین نه مشروعیت الهی سبب تحمیل حکومت بر مردم می‌شود و نه مردم نقشی در مشروعیت الهی حاکم، در مقام ثبوت دارد.

فارابی می‌گوید:

رئیس اول، از راه ماهیت و صنعتش که برخوردار از مشروعیت الهی است امام است، خواه مقبولیت اجتماعی داشته باشد یا نداشته باشد، خواه مردم از او اطاعت کنند یا نافرمانی، خواه افرادی او را در راه تحقق اهدافش

یاری دهند یا کسی یافت نشود. در هر صورت، «لا یزیل امامه الامام و لا فلسفة الفیلسوف ولا ملک الملک الا تكون له آلات یستعملها فی افعاله ولا ناس یستخدمهم فی بلوغ غرضه (فارابی، ۴۰۳ ق، ص ۹۷).

او منصب ریاست را به طبابت طبیب تشبیه کرده است که طبیب به واسطه مهارت و قدرت بر درمان بیماران ثبوتاً طبیب است، خواه بیماری به او امر مراجعه کند، یا مراجعه نکند، خواه ابزار طبابت در اختیار داشته باشد یا فاقد آن باشد. در هر صورت، «لیس یزیل طبه الا یكون له شیء من هذه»؛ یعنی با نداشتن آنها طبابتش از بین نمی‌رود. پس خاستگاه مشروعیت منصب حاکم و امام، ناشی از برخورداری از انتصاب الهی و با عدم وفاداری مردم مشکلی ایجاد نمی‌شود؛

۲. مقبولیت اجتماعی: حکومت در «مقام اثبات» و تحقق خارجی آن، نیاز به اسبابی دارد که بدون آنها حکومت، محقق نمی‌شود. *فارابی* برای این خاستگاه، هفت سبب را می‌شمارد:

- ۱-۲. اشتها به صناعت و تدبیر: حاکم سیاسی باید به تدبیر و سیاست و رهبری، مشهور باشد؛
- ۲-۲. قدرت بالفعل: یکی از اسباب تحقق حکومت، سلطه و حاکمیت بالفعل در جامعه است؛
- ۳-۳. امکانات قدرت: برای تشکیل حکومت لازم است حاکم از نظر امکانات، ميسوपालید باشد؛
- ۲-۴. پذیرش عمومی: ایجاد، تثبیت و بقای حکومت، نیاز به پذیرش شهروندان دارد؛
- ۲-۵. اطاعت شهروندان: در ایجاد و ادامه حکومت، اطاعت مردم از اوامر حکومتی لازم است؛
- ۲-۶. اکرام و احترام: تکریم و احترام حکومت، توسط شهروندان، یکی از اسباب تحقق آن است؛
- ۲-۷. قدرت مالی: تحقق حکومت، نیازمند برخورداری از توان مالی و اقتصادی است.

فارابی تصریح می‌کند که موارد مذکور، جزء «اسباب» حکومت هستند نه «شرایط» آن: «لیس شیء من هذه، من شرائط الملک ولكن هی اسباب» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۵۰). اگر این موارد، جزء شرایط ثبوت حکومت باشند، حکومت مطلوب *فارابی*، به غیرفاضله مبدل خواهد شد. در نتیجه اگر عموم مردم با حکومت برخوردار از مشروعیت الهی، مخالفت کنند، اسباب تحقق آن را، که مقبولیت اجتماعی است، از آن سلب می‌کنند.

۲-۴. ویژگی‌های حکومت رئیس اول

«ریاست اولی» بالاترین حکومت فاضله است که به لحاظ فلسفه سیاسی در هر سه سطح: «حکومت مدینه»، «حکومت امت» و «حکومت معموره» قابل تحقق است. در رأس این حکومت، نوعی از رهبری قرار دارد که از حاکمیت برتر (فارابی، ۱۴۰۳ ق، ص ۹۲-۹۳) برخوردار است و مصداق عناوینی چون «ملک مطلق»، «فیلسوف»، «امام»، «واضع نوامیس» و «رئیس اول» است (همان، ص ۹۳). چنین رئیسی، انسانی استثنایی است که با عوالم بالا در ارتباط است و از دو امر فطری و طبیعی و ملکات و هیئات ارادی بهره گرفته، مراحل کمال را پیموده و کامل شده است و به مرتبه عقل مستفاد رسیده است، قوه متخیله‌اش به نهایت کمال خود نایل آمده، مورد عنایت الهی قرار گرفته و مستعد دریافت فیوضات وحیانی از طریق «عقل فعال» است:

وكان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض الى عقله المنفعل حكيماً و فيلسوفاً و متعلقاً على التمام و بما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۵)؛ چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعلق کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخيله او افاضه می‌شود دارای مقام «نبوت» و انذار است.

فارابی برای رئیس اول، خصال و شرایطی را قائل است و در *فصول متتبعه* شش شرط «حکمت»، «تعقل تام»، «جودۀ اقتناع»، «جودۀ تخیل»، «قدرت بر جهاد» و «سلامت بدنی» را برای او بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۶۶). در *سیاسة المدنیة* (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۹) و *آراء اهل المدینة الفاضله* (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۶) همین شرایط، با تغییراتی بیان شده است. معلم ثانی پس از ذکر این شرایط، برای رئیس اول، قائل به ویژگی‌ها و اوصافی به شرح ذیل است:

۱. تام الاعضاء باشد و قوه‌های او در انجام کارها توانمند باشد؛
 ۲. خوش فهم و سریع‌الانتقال باشد؛
 ۳. خوش حافظه باشد و آنچه می‌فهمد و می‌بیند و می‌شنود و درک می‌کند، به در حافظه بسپارد؛
 ۴. هوشمند، با فطانت و قادر به فهم و تحلیل و تعلیل صحیح باشد؛
 ۵. خوش بیان باشد و زبانش از گویایی لازم برخوردار باشد؛
 ۶. دوست‌دار تعلیم و تعلم باشد؛
 ۷. در خوردن و نوشیدن و منکوحات حریص نباشد و از لهو و لعب، به‌دور باشد؛
 ۸. دارای عزت نفس و دوست‌دار کرامت باشد؛
 ۹. دوست‌دار راستی و راست‌گویان و دشمن دروغ و دروغ‌گویی باشد؛
 ۱۰. بی‌اعتنا به درهم و دینار و متاع دنیا باشد؛
 ۱۱. دوست‌دار عدالت و دشمن ظلم و جور باشد؛
 ۱۲. شجاع و مصمم و از اراده قوی برخوردار باشد؛
 ۱۳. بر نوامیس و عادات مطابق با فطرتش تربیت شده باشد؛
 ۱۴. به آیین خویش صحیح‌الاعتقاد باشد؛
 ۱۵. التزام عملی به آیین داشته و اعمال و رفتارش منطبق بر آن باشد؛
 ۱۶. به ارزش‌ها و فضایل مشهور پایبند باشد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۹۵).
- معلم ثانی این شرایط را در ثبوت رئیس اول و ویژگی‌ها را در مقام اثبات و تحقق خارجی آن ضروری می‌داند. از نظر او شرایط شش‌گانه، اکتسابی‌اند، ولی ویژگی‌های شانزده‌گانه طبیعی‌اند. لذا رئیس اول، کسی است که «فضایل

نظری» را تحصیل کرده و با قوت «فضایل فکری»، «فضایل خلقی» و «فضایل عملی»، از راه برهان و افتناع می‌خواهد خواص و عوام را به سوی سعادت هدایت کند. *فارابی* شرایط ثبوت در رئیس اول را، همانند شرایط ثبوت طبابت برای طبیب می‌داند که با اتصاف به فن طبابت و قدرت بر درمان بیماران، عنوان «طبیب» را ثبوتاً احراز می‌کند، خواه بیمار به او مراجعه کند یا مراجعه نکند. اینها در ماهیت طبابتش در مقام ثبوت تأثیر ندارند. ماهیت کار رئیس اول حکومت *فارابی* نیز چنین است: «المَلِکِ او الإمام هو بماهیته و بصناعته مَلِک و امام سواء وُجِد من یقبلُ منه او لم یُوجِد، أُطیع اولم یطیع، وجد قوماً یعاونونه علی غرضه او لم یجد» (*فارابی*، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷)؛ یعنی رئیس اول و امام، به واسطه ماهیت و صناعتش رهبر هست، خواه کسی از او بپذیرد، و یا نپذیرد، مقبولیت داشته باشد یا خیر، اطاعت بشود یا نشود، کسانی او را یاری کنند یا نکنند، در هر صورت، او در مقام ثبوت، از عنوان ریاست برخوردار است؛ اما اگر بخواهند در خارج و در مقام اثبات و تحقق خارجی، رهبری جامعه را به عهده بگیرد باید در همه مراحل، از قدرت بیان و ارشاد و سلامت جسمانی، در کنار دیگر شرایط و اوصاف بهره‌مند باشد. *فارابی* پس از بیان شرایط و اوصاف می‌نویسد: «اجتماع هذه کلها فی انسان واحد عَسُر... فان وجد مثل هذا فی المدینة الفاضله ثم حصلت فیه بعد ان یکبر تلك الشرايط السّت المذكورة... کان هو الرّیس» (*فارابی*، ۱۹۹۱، ص ۱۲۸)؛ یعنی جمع شدن همه اینها در یک نفر مشکل است... اگر چنین شخصی در مدینه فاضله پیدا شد، پس از آنکه آن شش شرط ذکر شده در او به وجود آمد، در او واقع رئیس است.

در عبارت فوق، *فارابی* ویژگی‌ها را فطری و طبیعی و شرایط را اکتسابی می‌داند. وجود شرایط اکتسابی، اصل ثبوت ریاست بالقوه را ضروری می‌کند و برای تحقق خارجی و بالفعل ساختن حکومت اوصاف پیشینی فطری و طبیعی هم لازم است. با حصول این شرایط و اوصاف مقام ریاست بالفعل می‌شود. بنابراین چون شرایط شش‌گانه اکتسابی‌اند، ممکن است متأخر از اوصاف باشند که تا زمان احراز آنها، امکان تحقق ریاست نیست.

برخی محققان، بدون توجه به اصطلاح «شرایط» در کلام *فارابی* آنها را به دوازده ویژگی ارجاع داده‌اند و با تردید، تصور کرده‌اند که منظور ممکن است شرط اول تا ششم از خصال باشد؛ یعنی منظور، شرایط فرعی است (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴)؛ غافل از اینکه *فارابی* می‌گوید: «فان وجد مثل هذا فی المدینة»؛ یعنی اگر انسانی در مدینه، واجد دوازده خصلت، یافت شد «ثم حصلت فیه بعد أن یکبر تلك الشرائط» و بعد از رشد و بلوغ، شرایط را هم تحصیل کرد، او رئیس مدینه است. بنابراین خلط مبحث فوق، متمضن چند اشکال است:

۱. عدم توجه به مفهوم شرط و وصف؛
۲. عدم توجه به طبیعی بودن خصال و تحصیلی بودن شرایط؛
۳. عدم توجه به ثبوتی بودن شرایط و اثباتی بودن خصال؛
۴. بی‌توجهی در ارجاع شرایط به خصال.

ظاهراً یکی از دلایل این خطا، در این است که *فارابی* در *آراء اهل المدينة الفاضله* برخلاف *فصول متزعه* شرایط شش گانه را در چهار شرط خلاصه کرده است؛ ولی در هنگام ارجاع، تعبیر به شرایط شش گانه می کند. یکی دیگر از محققان با مقایسه‌ای که بین اثر فوق دارد، براساس همان اشتباه در فهم شرط و وصف، دچار شگفتی می شود و *فارابی* را متهم می کند که از نظر خویش عدول کرده است: «با کمال تعجب می بینیم که *فارابی* در *فصول المندی* از این نظر عدول می کند و شرایط رئیس اول را به شش صفت تقلیل می دهد» (داوری، ۱۳۵۶، ص ۱۷۸؛ ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۴-۲۵۶) و نگفته اند که *فارابی* در کدام اثر، به بیش از شش شرط قائل شده است. درحالی که معلم ثانی در کتاب *فصول المندی* اصلاً بحثی از اوصاف ندارد و تنها به ذکر شرایط بسنده کرده است و شرایط هم در هیچ اثری از وی بیش از شش شرط ذکر نشده است (مهاجرینا، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶-۱۴۷).

نتیجه گیری

در پاسخ به این پرسش که *فارابی* چگونه فلسفه سیاسی را در خدمت تبیین حکومت نبوی قرار داد، در بخشی از تحقیق به این مهم تمرکز شد که فلسفه سیاسی‌ای که از طریق دارالحکمه بغداد به او منتقل شد مبتنی بر فرآیند طبیعت گرایی یونانی و بر بنیادها و غایات غیرتوحیدی بود و بالطبع حاوی مسائلی بود که برخی از آنها در نگاه اسلامی قابل پذیرش نبود. فلسفه سیاسی با آن صورتبندی هرگز نمی توانست، در مسیر رهیافت سیاست و حکومت مبتنی بر توحید قرار گیرد. تلاش گسترده *فارابی* در بازخوانی و بازسازی فلسفه سیاسی یونانی و سازگار نمودن آن با تفکر اسلامی، بزرگ ترین شاهکار معرفتی اوست. برای این مهم لازم بود که فلسفه سیاسی از چارچوب طبیعت گرایی خارج شود و بر بنیادهای فکری و غایات دینی استوار گردد و با پیرایش مسائل آن به تکثیر مسائل جدید مبتنی بر زیست بوم اسلامی در آن بپردازد. نتیجه این زحمات پیگیر آن شده است که *فارابی* با تکریم از فلسفه و احترام به آرای فیلسوفان یونانی، فلسفه سیاسی‌ای بازتولید کرده است که با مقارنه سازی آن، خواننده متوجه می شود که میان آن دو تفاوت بسیاری است. او بر پایه این خوانش جدید از فلسفه سیاسی توانست به تبیین الگوی حکومت نبوی با عنوان «ریاست اولی» از زوایای مختلف بپردازد. تعمیق و گسترش تبیین ها و توصیف های فلسفی به ابعاد هنجاری، ظرفیت فلسفه سیاسی را ارتقا داد تا بتواند به قضایای زیست بوم اسلامی بپردازد و انواع حکومت فاضله و غیرفاضله را طراحی کند.

منابع

- ارسطو، ۱۳۹۰، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۵، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید.
- جونز، پیتر، ۱۳۸۷، *حقوق*، ترجمه رضا حسینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- داوری، رضا، ۱۳۵۶، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- راس، ویلیام دیوید، ۱۳۷۷، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکرروز.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۲۵ق - الف - *ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه*، تحقیق محمدمامین الخانجی، مصر، مطبعة السعاده.
- _____، ۱۳۲۵ق - ب - *رسالة زینون الکبیر الیونانی*، تحقیق محمدمامین الخانجی، مصر، مطبعة السعاده.
- _____، ۱۳۴۹ق، *الدعاوی القلیبه*، حیدرآباد دکن (هند)، مجلس دائرةالمعارف العثمانیه.
- _____، ۱۳۵۰ق، *احصاء العلوم*، تحقیق عثمان محمدمامین، مصر، مطبعة السعاده.
- _____، ۱۴۰۳ق، *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس.
- _____، ۱۳۷۱، *التعلیقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۹۶۴م، *السیاسة المدنیة*، تحقیق و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت، مطبعة الکائولیکیه.
- _____، ۱۹۶۶م، *عیون المسائل*، تحقیق احمد ناجی الجمالی، قاهره، مطبعة السعاده.
- _____، ۱۹۶۷م، *الملة*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۷۱م، *فصول متزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۸۶م، *السیاسة*، تحقیق یوحنا قمیر، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۹۱م، *آراء اهل المدینة الفاضله*، تحقیق البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- _____، بی تا، *رسالة فی اعضاء الحیوان*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالاندلس.
- فلاطوری، عبدالجواد، ۱۳۶۲، *یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *نظریه حقوقی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰، *دولت در اندیشه سیاسی فارابی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____، ۱۳۸۶، *اندیشه سیاسی فارابی*، چ ششم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مهدی، محسن، ۱۴۰۰، *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی*، ترجمه محمداحسان مصحفی، تهران، حکمت.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز، ۱۳۷۶، *اصول و مبانی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، دانشگاه الزهراء علیها السلام.