

سلسله مراتب استخدام و استعباد در مدینه (در فلسفه سیاسی فارابی)

مرتضی بحرانی*

چکیده

فلسفه سیاسی فضیلت محور، برای تحقق سعادت فردی و جمعی، تعاطی برخی از مقوله‌های اجتماعی را پیش فرض می‌گیرد. در میان سنت فکر فلسفی اسلامی، فارابی در منظومه فلسفه سیاسی خود، علاوه بر مدینه و ریاست آن به دوستی مدنی، عدالت و تعاون نیز پرداخته است؛ این سه مقوله، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند. بررسی اندیشه سیاسی فارابی به شیوه تحلیل محتوای فلسفی نشان می‌دهد که به رغم وجود دوستی مدنی در همه مدینه‌ها،

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
(bahrani@iscs.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۹

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۵، صص ۲۹-۵۸

نوع رابطه برآمده از دوستی مدنی در هریک از مدینه‌های فاضله و غیرفاضله متفاوت است. دوستی در هر مدینه‌ای، دوستی بر سر چیزی (یک امر محبوب) است که در ابتدا سبب همکاری مدنی می‌شود و در نهایت شکل مدینه را مشخص می‌کند. از این نظر، پرسش پژوهش حاضر این است که دوستی مدنی در هریک از مدینه‌های فاضله و غیرفاضله، چه رابطه‌ای را برای اعضای آن مدینه، و به‌ویژه بین رئیس و اعضا، ایجاد می‌کند؟ با تحلیل محتوای آثار فارابی به‌ویژه دو اثر «آراء» و «سیاست» آشکار می‌شود که نوع رابطه برآمده از دوستی مدنی در مدینه فاضله، رابطه «استخدام» و در مدینه‌های غیرفاضله، رابطه «استعمال یا استعباد» (عملگی و بردگی) را ایجاد می‌کند. این نوع رابطه‌ها پیامدهای خاصی را برای تحقق سعادت در هر مدینه دارند.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی فارابی، مدینه فاضله، مدینه‌های غیرفاضله، رابطه استخدام، رابطه استعمال

مقدمه

فارابی (۲۵۷ هـ.ق / ۸۷۰ م - ۳۳۸ هـ.ق / ۹۵۰ م) نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام فلسفه را با مدینه پیوند زده است. در تأمل او انسانیت انسان به نطق و زیست مدنی است؛ لذا فلسفه‌اش با فلسفه سیاسی قرین است. فهم فلسفه سیاسی فارابی به نحوی که امروزه نیز کاربرد داشته باشد، منوط به بررسی مجموعه مفاهیم و مقوله‌هایی است که او مورد بحث قرار داده است. متأسفانه بیشتر خوانش‌های موجود از فلسفه سیاسی فارابی آن را بسان یک آرمان، در دوردست قرار داده‌اند؛ این در حالی است که فلسفه سیاسی او بیش از آنکه معطوف به مدینه فاضله باشد، با مدینه‌های غیرفاضله سروکار دارد. در واقع او با ارائه یک الگو از مدینه فاضله، امکان پرداختن به الگوهای غیرفاضله مدینه را فراهم کرده است؛ به‌عنوان مثال، الگوی او در بحث از مدینه‌های کرامت و جماعیه، خالی از وجه هنجاری نیست؛ به‌ویژه از این نظر که این مدینه‌ها مستعد بروز و شکل‌گیری مدینه فاضله هستند.

در این مقاله تمرکز بر روابط همکارانه ناشی از دوستی مدنی است که با تفاوت در رابطه استخدام و رابطه استعمال تبیین می‌شود. رسیدن به چنین تفاوتی ناشی از کاربست روش تحلیل محتوای فلسفی بوده^(۱) که طی آن سعی شده است منطق درونی و انسجام مباحث به‌ویژه در نسبت با مبادی زبان‌شناختی و غایت‌های جامعه‌شناختی مدنظر قرار گیرد. برای چنین منظوری ابتدا مقوله دوستی مدنی مورد بحث قرار می‌گیرد و در ادامه به رابطه دوستی مدنی و تعاون مدنی و شکل‌های بروز یافته آن در قالب استخدام و استبعاد پرداخته می‌شود. با توجه به اینکه رابطه دوستی ممکن است به تخاصم و دشمنی بینجامد، مقوله عدالت نیز در اینجا اهمیت می‌یابد. همچنان‌که استدلال خواهد شد، سه مقوله دوستی، تعاون و عدالت مکمل

همدیگر در بحث نظری از یک جامعه بسامان مبتنی بر فضایل هستند.

۱. طرح مسئله

۱-۱. برشی از فلسفه سیاسی فارابی

فارابی در آثاری چون «سیاست مدینه»، «آراء اهل مدینه‌های فاضله»، «فصول منتزعه»، و «المله» به وضع انسان در مدینه‌های فاضله و غیرفاضله می‌پردازد. او در کتاب «سیاست مدینه»، ابتدا به وجودشناسی می‌پردازد و مبادی و مراتب موجودات را برمی‌شمارد که از سبب اول شروع و به ماده ختم می‌شود (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۲۲)؛ سپس به انسان‌شناسی روی می‌آورد و قوای انسانی را مورد بحث قرار می‌دهد. مجموعه قوای نفس انسان، غایت‌مند و کمال‌خواه هستند. مدینه بستر فهم و تحقق فضایل دوستی، تعاون و عدالت است. در این نگاه «تشکیل مدینه که نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان است» (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۳۰) به صورت قیاسی فهمیده می‌شود. (رک: رضا نوری اکبری، ۱۳۹۰).^(۲) یعنی اینکه مدینه و مؤلفه‌های شکل‌گیری آن در مقایسه با یک کل ارگانیک دیگر قابل فهم است.

از نظر فارابی مدینه- درست همانند انسان و کیهان- تک‌عاملی نیست؛ اگر انسان دارای دو وجه جسمی و نفسی است و کیهان دارای دو وجه مادی و غیرمادی است، مدینه نیز دارای دو مؤلفه است: یکی «انسی» است و دیگری «مدنی». فارابی در بیان تشکیل اجتماع انسانی می‌نویسد:

«فطرت طبیعی هر انسانی است که با کسی از جنس خودش (از راه دوستی) بیوندد و با او مسکن گزیند. از این رو این نوع از حیوان، حیوان انسی و حیوان مدنی نامیده شده است» (الفارابی، ۱۹۹۵: ۴۴-۴۳).

این بُعد از شکل‌گیری اجتماع در «تلخیص النوامیس» نیز این‌گونه ذکر شده است که، فی‌المثل، وقتی شهری بر اساس اموری چون سیل و طوفان خراب می‌شود، و دوباره از آن میان، مدینه جدیدی سر برمی‌آورد، در آغاز امر مردمش با تمایل و خواست (هشاشث)^(۳) به یکدیگر نظر دارند و با هم انس و الفت برقرار می‌کنند؛ پس از آن سایر تعاملات را برقرار می‌کنند؛ یعنی ابتدا به امور ضروری و سپس به امور جمیله می‌پردازند (الفارابی، ۱۸۹۶ الف: ۵۲-۵۱) از این نظر:

«اجزای مدینه و سلسله مراتب آن به واسطه محبت با یکدیگر ائتلاف برقرار کرده و پیوند می‌خورند، و به واسطه عدل و کارکردهای عدالت، روابطشان استحکام می‌یابد و تداوم بخشیده می‌شود» (الفارابی، ۱۸۹۶ الف: ۵۲-۵۱).
از همین رو است که او «عدالت را تابع محبت» می‌داند (الفارابی، ۱۴۰۵ ب: ۷۰).^(۴)
فارابی از طریق قیاس مدینه با بدن و کیهان، ریاست در مدینه را نیز امری ضروری می‌داند.

۲-۱. اشتراک لفظ و دشواری تبیین

آنچه بیان شد، شرحی ساده از فلسفه و فلسفه سیاسی فارابی است، اما توجه ما در این مقاله معطوف به این است که محدودیت مفاهیم و اشتراک الفاظ، از معضلات اساسی در فهم فلسفه سیاسی فارابی است؛ برای مثال، مفاهیمی چون سعادت، خیرات، دوستی و تعاون در این فلسفه، دارای دو وجه حقیقی و غیرحقیقی هستند. از یک سو، بدون داشتن برداشتی از سعادت و تعاون، امکان تکوین مدینه منتفی است و از سوی دیگر، این مدینه حسب غایت وجودی خود به فاصله و غیرفاضله تقسیم می‌شود؛ بر این اساس، سعادت در مدینه فاصله، «حقیقی»، و در مدینه‌های غیرفاضله، «غیرحقیقی / موهومه» است. بر همین اساس، مفهوم «محبت» (و به‌طور خاص، محبت/دوستی مدنی) نیز هم در مدینه فاصله و هم در مدینه‌های غیرفاضله حضور دارد و بدون آن، مدینه شکل نمی‌گیرد. این اشتراک در لفظ، دو پیامد ناصواب دارد: از یک سو شرح و تفسیر فلسفه سیاسی او صورت قوم‌نگارانه به خود گرفته است (ر.ک: بحرانی، ۲۰۱۴) و از سوی دیگر، سبب شده است که اندیشه سیاسی او به مدینه فاصله محدود شود و اندیشه‌هایش کاربرد خود در زمانه و زمینه غیرفاضله را از دست بدهند.^(۵) اما با توجه به این نکته که فلسفه سیاسی او مشمول اشتراک لفظی است، می‌توان نحوه دیگری از اندیشیدن درباره مباحث مطرح شده توسط او را پیش کشید و فلسفه سیاسی او را به‌رغم فضیلت‌محور بودن، برای زندگی امروز نیز کاربردی کرد؛ به‌عنوان مثال، تعاون و دوستی مدنی در همه مدینه‌های فاصله و غیرفاضله حضور دارند، اما دوستی مدنی در هریک از این مدینه‌ها لوازم و پیامدهایی دارد که این لوازم و پیامدها با نگاه حقیقت‌محور فلسفی،

دیگر مشمول اشتراک لفظی نمی‌شوند. به دیگر سخن، درحالی‌که دوستی مدنی دارای شکل‌های فاضلانه و غیرفاضلانه است، و درحالی‌که این دوستی در یک رابطه ضروری سلسله‌مراتبی، خود را نشان می‌دهد (و بنابراین، اشتراک لفظی در مفاهیمی چون مدینه، دوستی، فضیلت، سعادت، و سلسله‌مراتب رخ می‌دهد)، برخی از پیامدهای آن، در قالب الفاظ ارزش‌گذارانه خاص مطرح و بسط می‌یابند؛ نتیجه این می‌شود که روابط دوستانه سلسله‌مراتبی معطوف به سعادت، در مدینه فاضله در قالب رابطه «استخدام» (خدمت‌رسانی) ظاهر می‌شود و در مدینه‌های غیرفاضله در قالب رابطه «استعمال/ استعباد» (عملگی و بردگی) آشکار می‌شود. این تفاوت در مفاهیم تنها پس از توجه به اشتراک لفظ در کلیت مباحث، قابل فهم است. فارابی خود، موضوع اشتراک در لفظ و امکان فهم نادرست ناشی از آن را مطرح کرده است.^(۶)

۲. دوستی مدنی

۲-۱. فارابی و سنت دوستی مدنی

سنت بحث از دوستی مدنی به‌طور خاص به ارسطو بازمی‌گردد. برای ارسطو «دوستی یک فضیلت است یا لااقل با فضیلت ارتباط قریب دارد» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۹۹-۲۹۷)؛

«دوستی توسط فطرت در تربیت ما غرس شده است... دوستی شیرازه‌بند جامعه‌های اجتماعی، شناخته شده و معلوم می‌شود که مقننین در تحکیم این رشته، اهتمام بیشتری به خرج می‌دهند، حتی بیشتر از توجهی که به نظام عدلی جامعه می‌کنند... زیرا در جایی که مردم با هم دوست باشند، به عدل، احتیاجی ندارند، اما اگر در بین خود عادل باشند، باز هم از دوستی بی‌نیاز نخواهند بود».

از نظر ارسطو، متعلق دوستی، امور سه‌گانه خیر، منفعت و لذت هستند. دوستی تا هنگامی ادامه می‌یابد که خیر مشترک یا متوقع همچنان پایدار باشد و الا «دوستان... از دوستی‌شان صرف‌نظر خواهند کرد» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۹۹-۲۹۷).

آشکار است که فارابی در بحث از دوستی، متأثر از ارسطو است. او در تقسیم

محبت به طبیعی و ارادی «به شیوه ارسطو» سخن می‌گوید (فخری، ۱۳۸۳: ۲۱۹)؛ هرچند در این موضوع، به مباحث افلاطون نیز نظر دارد. نزد افلاطون، «اروس» خدایی است بس بزرگ و همه آدمیان و خدایان او را می‌پرستند، به‌ویژه برای آنکه کهن‌ترین خدایان است. به زبان هسیودوس «نخست، هستی بی‌نظم و درهم بود سپس زمین گسترده شد که گاهواره همه موجودات است و آن‌گاه عشق پیدا شد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۴۰۱، فقره ۱۷۸). فارابی در شرح قوانین افلاطون این تأثیرپذیری را به‌صراحت بیان می‌کند. باین‌حال، فارابی در بحث از دوستی، خوانش و صورت‌بندی خاص خود را دارد؛ به‌نحوی که اجزای آن بسیار متفاوت از مقوله دوستی نزد افلاطون و ارسطو است.

۲-۲. خوانش فارابی از دوستی مدنی

فارابی در همه مواردی که از دوستی سخن می‌گوید، جنبه تألیف‌بخش آن را مدنظر دارد. او در چند موضع به این نکته می‌پردازد. فارابی هنگامی که به موجود اول می‌پردازد، عشق و محبت را یکی از ویژگی‌های او می‌داند. او مؤلف و پیونددهنده همه موجودات به‌سوی خود است (الفارابی، ۱۹۹۱: ۵۴-۵۳ و ۶۸). محرک دوستی موجودات به وجود اول، کمال‌خواهی آنان است، اما محرک دوستی ذات اول نسبت به خود، کمال وجودی بالفعل اوست. او توأمان عاشق و معشوق است (الفارابی، ۱۴۰۵ الف: ۱۰۳؛ الفارابی، ۱۹۸۲: ۴۷ و ۵۲).

به‌جز موجود اول، انسان نیز با مقوله دوستی پیوند برقرار می‌کند. انسان پیش از هرچیز دارای دوستی درونی (دوستی در غیرمدینه) است. این نوع دوستی در معنای تألیف‌دهندگی، آنجا خود را می‌نمایاند که قوه نزوعیه «حیوان [ناطق]» را به‌سوی امری مطلوب و موضوعی محبوب می‌کشاند و شوق و کراحت، خواست و گریز و بخشش، رضایت و ترس و سنگدلی و رحمت و هوس و شهوت را پدید می‌آورد؛ بنابراین قوه نزوعیه نفس، متکفل بروز امر «محبت» و نقیض آن، یعنی دشمنی است (الفارابی، ۱۴۰۵ الف: ۳۰-۲۷). از سوی دیگر، دوستی مدنی، ناشی از کمال‌خواهی و سعادت‌جویی انسان است:

«اهل هر مدینه‌ای... راه سعادت را می‌پیمایند و [در مدینه] این محبت است

که اهل آن را به هم پیوند می‌دهد» (الفارابی، ۱۴۰۵ الف: ۲۳ و ۷۰).

تحلیل محتوای آثار فارابی در مورد برداشت‌های مختلف از سعادت، نشان می‌دهد که وجود امری محبوب و دوست‌داشتنی است که اعضای هر مدینه را به هم پیوند می‌دهد؛ انسان در مقام عضو یک مدینه، برداشتی از سعادت دارد که در آن برداشت، امری از امور، دوست‌داشتنی جلوه می‌کند؛ امری که برای تحقق آن، تعاون و همکاری صورت می‌گیرد.

آن‌گاه که این امر محبوب به مثابه امر غایی در نظر گرفته شود (که در تعبیر فارابی «غایت لاجله» باشد) انواع مدینه نیز شکل می‌گیرد. این محبوب لاجله، اگر حکمت و فضایل حکمی باشد، به دنبال خود، مدینه فاضله را به ارمغان می‌آورد. (منافاتی وجود ندارد که انسان‌های فضیلت‌طلب، طالب لذت و ثروت و منفعت نیز باشند، اما نکته اینجا است که آنها، این موضوعات را محبوب و غایت لاجله نمی‌دانند). در مقابل، اگر موضوعاتی چون ضروریات زندگی، کرامت، غلبه، ثروت و لذت به مثابه غایت لاجله تلقی شوند، مدینه‌های غیرفاضله ایجاد می‌شوند. پیوند دوستی با ماهیت انسان و ماهیت مدینه بسیار تنگاتنگ است؛ لذا نوع ریاست و حتی نوع عدالت نیز در هر مدینه‌ای متفاوت خواهد بود. ریاست مدینه - بدون توجه به نوع آن - نقش مهمی در تحقق محبت، تعاون و عدالت دارد. به نوشته وی، «افلاطون تبیین می‌کند که صاحب ناموس، شایسته است که بیشترین توجهش (عنایت‌العظمی) به امر دوستی باشد تا به واسطه این امر، مردم را جمع کند (الفارابی، ۱۹۶۸: ۵۵).»^(۲)

در ادامه به دنبال مستندات برای تأیید این ادعا هستیم که هر یک از روابط استخدامی و استعبادی، در مدینه خاص خود ظهور و بسط می‌یابد. در مدینه فاضله رابطه دوستانه از نوع «استخدام»، و در سایر مدینه‌ها، از نوع «بردگی یا عملگی» (استعباد و استعمال) خواهد بود. اولی امری طبیعی و موجد بروز ظرفیت‌های انسانی برای تحقق سعادت و دومی، امری غیرطبیعی و منتهی به سعادت مظنون است (الفارابی، ۱۹۶۸: ۶۶). اکنون پس از تبیین جغرافیای دوستی مدنی، برای فهم این رابطه به موضوع طبقات و اعضای مدینه پرداخته می‌شود.

۳. طبقات مدینه و تعاون میان آنها

۳-۱. اراده و اختیار

تعاون، حلقه واسط حرکت از دوستی به مدینه است. نزد فارابی یکی از اموری که اراده نفس نزوعیه به آن تعلق می‌گیرد، حب (و نقیض آن، بغض) است و دوست داشتن از اینجا آغاز می‌شود. انسان پس از آنکه معقولات را تحصیل کرد، هم شوق به استنباط برایش پیش می‌آید و هم گرایش به انجام چیزی که استنباط شده است. گرایش (نزوع) به چیزی که آن را درک کرده است، اگر ناشی از ادراک محسوس و متخیل باشد، اراده است و اگر ناشی از نطق باشد، اختیار می‌باشد که فقط در انسان به وجود می‌آید. همین ادراکات و شوق و نزوع به سوی آنها است که مسئله سعادت را پیش می‌کشد، زیرا کاربرد ادراکات، در راستای کمال انسان است (الفارابی، ۱۹۹۱: ۱۰۵). از این گزاره فارابی که نزوع حسی و خیالی، از جنس اراده، و نزوع عقلی، از جنس اختیاری است، انواع تعاون نیز به دست می‌آید: یکی، تعاون حسی و خیالی است و دیگری، تعاون عقلی. تعاون نخست بالطبع و بالضروره، و تعاون دوم، از روی تأمل و تعقل است.

نزد فارابی اراده، هر دو وجه ایجابی و سلبی را دارد؛ اراده هم گرایش و هم واگرایش (روی‌آوری و روی‌گردانی) به/ از چیزی است که درک شده است. این امر درک‌شده، یا حسی است یا تخیلی و یا نطقی. از همین جا است که فارابی آن سه نوع اراده را از هم تفکیک می‌کند. اراده برآمده از این ادراک‌های سه‌گانه، حکم به فعل یا ترک فعل در حوزه علم و عمل می‌کند. همین اراده گاهی تمام بدن، و گاهی عضوی از بدن را به امر یا نهی‌ای حکم می‌کند. به‌رحال تک‌تک اعضای بدن و تمام بدن در فعل و ترک فعل، خادمان قوه نزوعیه رئیسیه‌ای هستند که در قلب جای دارد (الفارابی، ۱۹۹۱: ۹۰). تعاون اگرچه از نوع عمل است، اما مبتنی بر تعقل و تأمل است؛ انسان با علم به اینکه نمی‌تواند در شهر همه نیازهای خود را به تنهایی برطرف کند، دست به همکاری با دیگران می‌زند و همکاری را می‌پذیرد. پس حب و بغض ناشی از قوه نزوعیه، یا اراده حسی به آن تعلق می‌گیرد و یا اراده خیالی و یا اراده نطقی. به گفته وی «قوه نزوعیه که در خدمت انسان برای تحصیل سعادت

است، خود در خدمت قوای حاسه و متخیله و ناطقه است. از آن جهت که وقتی سایر قوا چیزی ادراک می‌کنند، نمی‌توانند آن را در مسیر سعادت به مرحله عمل برسانند، مگر به واسطه قوه نزوعیه. احساس و تخیل و اندیشه (رویه) بدون اینکه با نیروی شوق و کراهت قوه نزوعیه اقتران یابند، نمی‌توانند کفایت عمل کنند و به آنچه احساس، تخیل و اندیشه شده است، رهنمون شوند؛ زیرا اراده از قوه نزوعیه منشأ می‌گیرد» (الفارابی، ۱۹۹۱: ۱۰۷-۱۰۵).

۲-۳. تعاون مدنی و نقش ریاست مدینه

همچنان‌که میان مراتب موجودات، تعاون وجود دارد و براساس مراتب وجود ناطق و غیرناطق، نوع آخر، یعنی حیوان ناطق (انسان) مخدوم صرف است^(۸) میان مراتب مدینه نیز تعاون وجود دارد. با توجه به مراتب مدینه، تعاون میان اعضای مدینه هم به صورت عرضی و هم به صورت طولی و سلسله‌مراتبی است. براساس منشأ دوستی نزد انسان که برخاسته از قوه نزوعیه است، و با توجه به اراده‌ای که به این دوستی تعلق می‌گیرد، هم در رابطه عرضی میان آحاد اجتماع و هم در رابطه سلسله‌مراتبی میان هر رتبه با رتبه دیگر، دوستی نیز حضور دارد، اما کیفیت این دوستی (حسب موضوع دوستی) در انواع اجتماعات، متفاوت است. براساس اینکه اراده اعضای مدینه به چیزی به مثابه سعادت (غایت نهایی) تعلق می‌گیرد، پای تعاون نیز به میان می‌آید:

«زیرا سعادت خیر علی‌الاطلاق است و هر آنچه در رسیدن به سعادت، نافع

باشد و با آن سعادت به دست آید نیز خیر است» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۷۲).^(۹)

از این رو تعاون که واسطه تشکیل اجتماعات است، ضروری همه انواع اجتماعات و همه مدینه‌ها می‌باشد؛ اما امر محبوبی که بر سر تحصیل آن، تعاون و همکاری می‌شود، یعنی سعادت یا غایت قصوا، برخاسته از نوع برداشت اعضای هر اجتماع از سعادت است. همین نوع برداشت، انواع کیفی مدینه‌ها را نیز به دنبال دارد. برداشت از سعادت نه تنها معرف انواع مدینه‌ها، بلکه معرف انواع ریاست‌ها نیز هست. لذا، از نظر وی ریاست دو گونه است:

«آنکه به دنبال سعادت حقیقی است که دو نیروی اساسی دارد: یکی تمکن

به داشتن قوانین کلی و دیگری نیروی حاصله از تمرین و تجربه. و دوم آنکه به دنبال سعادت مظنونه است و این ریاست، چیزی جز ریاست جاهلیه نیست که خود به انواع گوناگون منقسم می‌شود که هر کدام به‌خاطر غایتی که دنبال می‌کند، نام خاص خود را دارد» (الفارابی، ۱۳۵۰: ۶۶-۶۴).
فارابی با عطف توجه به وجوه ارادی خیر که لازمه تحصیل سعادت هستند، می‌نویسد:

«از آنجاکه بلوغ سعادت به جذب خیرات ارادی و طبیعی و دفع و زوال شرور ارادی و طبیعی از مدینه‌ها و امت‌ها است، مدبر مدینه که همان ملک است، کارش این است که مدینه‌ها را به‌گونه‌ای تدبیر کند که اجزای مدینه را به هم مرتبط سازد و بینشان تألیف ایجاد کند؛ به‌نحوی که به‌تعاون بر ازاله شرور و تحصیل خیرات اقدام کنند و در خصوص امور طبیعی، آنچه از اجسام سماوی نزد آنها است و در راه سعادت برایشان نافع است را حفظ کنند و آنچه برایشان ضررآور است را تلاش کنند تا نفع‌رسانش کنند و اگر وجهی از نفع‌رسانی در آن نبود، آن را عاطل و باطل سازند» (الفارابی، ۱۳۵۰: ۸۴).

۳-۳. طبقات مدینه

تعاون و همکاری که موجد مدینه است، نیازمند پیش‌فرض گرفتن طبقات و اعضای مدینه است. در اینجا نیز فارابی به‌نحو قیاسی به موضوع می‌نگرد. همان‌گونه که بدن از اجزای مختلفی تشکیل شده است که به‌لحاظ عددی محدود و معین بوده و برخی افضل از برخی دیگر هستند و برخی اخس از برخی دیگر، و لذا رتبه هریک، متناسب با کارویژه آن، متفاوت است و از جمع این افعال، تعاون حاصل می‌آید تا غرض واحد بدن را شکل دهند، مدینه و منزل نیز مؤتلف از اجزای مختلفی است که عدد هریک معین است: برخی اخس و برخی افضل و لذا مراتبشان متفاوت است و هریک فعلی و شغلی متقبل است که از جمع این افعال، تعاون برای تحقق غایت مدینه یا منزل صورت می‌گیرد؛ جز اینکه منزل خود، جزئی از مدینه است و غرضی که دنبال می‌کند، در راستای غرض مدینه است (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۳).

فارابی پس از بیان ضرورت وجود مدینه، اجزای مدینه (که در برخی نسخه‌ها فقط مدینه است و در برخی مدینه فاضله) را پنج مورد می‌داند: الافاضل، کسانی که همان متعقلان و حکما و نیز صاحبان رأی در امور مهم و سپس حاملان دین باشند؛ جزء دوم، ذوواللسنه هستند که شامل خطبا و بلغا و شعرا و خوانندگان و نویسندگان و از این قبیل افراد می‌شوند؛ جزء سوم، مقدرون هستند که شامل حساب‌گران، مهندسان، پزشکان و منجمان و از این دست افراد می‌شوند؛ جزء چهارم، مجاهدون هستند که در امر پیکار و حفظ [مدینه] نقش دارند و درنهایت، مالیون هستند که در مدینه به گردآوری مال و دارایی اشتغال دارند، مثل کشاورزان و فروشندگان و از این سنخ افراد. هرکدام از این اجزای مدینه، خود دارای مراتبی است که نسبت به هم رئیس و مرئوس هستند (الفارابی، ۱۴۰۵: ب: ۶۸-۶۵). چه رئیس جزئی از همین طبقات باشد و چه جزء طبقه‌ای جداگانه، تعامل میان رئیس و سایر طبقات، امری ضروری است. به دیگر سخن، به همان دلیل که تعاون و مدینه، ضرورت کمال‌خواهی و تحقق سعادت انسان هستند، وجود رئیس نیز لازمه تحقق مدینه است. این ضرورت هم در مرحله دستیابی به اجماعی بر سر برداشت از سعادت مطرح است و هم در مرحله اجرایی کردن برداشت حقیقی از سعادت، که خود را در قالب همکاری و تعاون نشان می‌دهد.

۳-۴. علم مدنی و روابط طبقات مدینه

یکی از وجوه علم مدنی، به دست آوردن مراتب اجزای مدینه است تا روابط ریاست و مرئوسیت و استخدام را مشخص کند. چه برخی از مراتب و اجزاء، هیئت و قوای کافی و لازم را ندارد که سر خود، رئیس بوده و و بی‌نیاز از رئیس باشند و لذا نیازمند رئیسی بالای سر خود هستند. به همین سیاق ریاست‌ها ادامه می‌یابد، چه اینکه برخی ریاست دارند، ولی ریاست تامه ندارند، تا جایی که دیگر نیازی به ریاست نیست، بلکه رئیسی که در مرتبه اکمل و اعلی قرار می‌گیرد، مدبر همه امور است و کسی او را تدبیر نمی‌کند... این رتبه برتر، هیچ وجه خدمتی ندارد و امکان ندارد که فعل او فعل خدمت باشد (الفارابی، ۱۴۰۵: ب: ۶۳-۶۲)^(۱۰). این نوع رابطه، نه تنها در بدن و مدینه، بلکه در تمام عالم وجود جریان دارد، و لذا رابطه‌ای «طبیعی»

است و به گفته فارابی:

«همچنان که ارسطو بیان کرده است، اصناف ریاسات و خدمات طبیعی، مثال اصناف ریاسات و خدمات ارادی است و تفاوتی بین این دو نیست، جز اینکه ریاسات و خدمات ارادی در اقسام مدینه محقق می‌شود» (الفارابی، ۱۸۹۶: ب: ۸۴).^(۱۱)

فارابی از زاویه‌ای دیگر در بیان کمال‌خواهی انسان و تعاون در مدینه، بر ضرورت وجود طبقات تأکید می‌کند و بیان می‌کند که:

«امور عالم یا دارای اسباب است یا اتفاقی است؛ مثل مرگ و زندگی. امور اتفاقی باعث خوف و رجا در انسان هستند و اگر این دو نباشند، نظام امور به هم می‌ریزد؛ زیرا بدون خوف و رجا نه کسی به فکر فردا خواهد بود و نه مرئوسی امر رئیسش را مطاع خواهد بود و نه رئیسی به مرئوسش توجه خواهد داشت. چون کسی که می‌داند که امور فردا لامحاله همان خواهد بود که باید باشد، اگر تلاش و کوششی کند، نشان بیکاری و حماقت اوست، چرا که می‌داند نفعی در آن نیست» (الفارابی، ۱۴۲۳: ۵۱).

۴. دوستی و دشمنی در مدینه: طرح عدالت

گفته شد که همه مدینه‌ها دارای نیروی الفت‌بخش دوستی هستند؛ مدینه چه فاضله و چه غیرفاضله براساس وجود همین نیروی الفت‌بخش، شکل خاص خود را می‌یابد. اکنون پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که تخاصم و دشمنی در مدینه از کجا ناشی می‌شود؟ به دیگر سخن، همان‌سان که دوستی شکل‌دهنده مدینه و تعیین‌کننده نوع آن است، آیا دشمنی نیز در این امر نقش دارد؟ پاسخ اجمالی این است که نزد فارابی، چون غایت افرادی که یک مدینه خاص را شکل می‌دهند (به‌جز مدینه احرار که البته آن نیز نوعی وحدت را مدنظر دارد)، واحد است، برای شکل‌گیری مدینه، دوستی میان همه اعضا ضروری است، اما در مرحله پس از شکل‌گیری شهر، ممکن است به‌دلیل نقض در غایت یا حتی در جریان توزیع خیرات، این دوستی سست شود و دشمنی جای آن را بگیرد (فارابی، ۱۴۰۵: ب: ۷۸).

۴-۱. زمینه گرایش از دوستی به دشمنی

فارابی یکی از زمینه‌ها و شرایط اساسی وقوع خصومت و جنگ در مدینه را تغییر و تبدل در اخلاق افراد مدینه می‌داند. از نظر وی و با عطف توجه به آرای افلاطون در کتاب «قوانین»، در هر اجتماعی ابتدا خصال نیک، حاکم است و سپس با ازدیاد نفوس آدمیان و کثرت اعضای آن مدینه، اخلاقشان به بدی و دشمنی می‌گراید: در آغاز، حسد در بین آنها گسترش می‌یابد و سپس به دشمنی و قطع رابطه و دوری از یکدیگر و در نهایت به جنگ منتهی می‌شود (الفارابی، ۱۸۹۶: ۵۲-۵۱). نحوه بروز تخصص به این صورت است که اعضای جامعه، دیگر خواستار و دوست‌دار غایتی نباشند که از آغاز، آن را به‌عنوان غایت زیست مدنی خود تعریف کرده بودند. به‌عنوان مثال، به‌نظر می‌رسد در مدینه فاضله، در تعامل اهالی و رئیس مدینه با نوابت، نمی‌توان هیچ‌گونه محبتی را متصور دید؛ به این دلیل که میان اعضا و نیز میان رئیس مدینه فاضله با نوابت، امر مشترکی که محبوب آنها باشد، مفقود است (یا مفقود شده است)؛ زیرا به‌هنگام تبدل آنها در برداشت خود از سعادت (دیگر) اجماع و اشتراک نظر ندارند (الفارابی، ۱۸۹۶: ۸۷) و رابطه استخدام، مخدوش می‌شود. از همین رو است که فارابی در بررسی مضادات مدینه فاضله، تعامل آنها با رئیس را از نوع استخدام نمی‌داند؛ بلکه به انواعی از روابط اشاره می‌کند که در واقع مضادات رابطه استخدام است. البته فارابی در مدینه کرامت، نوعی سلسله‌مراتب برحسب انواع شایستگی‌های ناشی از ثروت، لذت و لعب را نشان می‌کند. از این حیث، همچنان‌که گفته شد، مدینه کرامه، بسیار شبیه مدینه فاضله است (الفارابی، ۱۸۹۶: ۹۳).

۴-۲. نسبت دوستی و عدالت

پیش از فارابی، ارسطو (و پس از فارابی، ابن‌باجه) تصریح کرده بودند که در میان دوستان، معیار عدالت لازم نمی‌آید. فارابی این نسبت را به‌نحو دیگری بیان می‌کند. از اینجا است که تقدم و تأخر محبت و عدالت در مدینه فاضله و غیرفاضله متفاوت است. او تصریح دارد که «عدالت، تابع محبت است»^(۱۲) (الفارابی، ۱۴۰۵: ۷۱) و به‌دنبال آن می‌آید. در امتداد مباحث پیشین، از آنجاکه بنای مدینه بر محبت است،

ضرورتاً در هر مدینه‌ای رابطه‌ای دوستانه میان اعضا و میان اعضا و رئیس وجود دارد، اما در هر مدینه‌ای ضرورتاً رابطه‌ای عادلانه وجود ندارد. براساس هندسه فکری فارابی، مدینه، ضرورتاً با وجود انسان شکل می‌گیرد، و علم و به‌ویژه علم به سعادت، نوع مدینه را تعیین می‌کند. مبنای شکل‌گیری «نوع» مدینه، علم و دانش مردمانش نسبت به سعادت خود و عمل براساس آن، علم و معرفت است. بر این اساس، در تدبیر امور مدینه فاضله، علم و عمل سعادت‌مندان حقیقی حضور دارد. چنین جامعه‌ای، جامعه عادلانه نیز هست؛ زیرا در این تعبیر، عدالت به معنای هماهنگی علم و عمل سعادت در مدینه و توسط اعضای مدینه است. فارابی این نوع عدالت را، عدالت عام می‌داند. براساس این تعریف از عدالت، تفاوت جوهری مدینه فاضله و غیرفاضله را می‌توان با مقوله دوستی و نسبت آن با عدالت نیز توضیح داد.

سیر کمال در مدینه فاضله، از انسان به سعادت به نحوی است که عدالت، مقدم بر دوستی است. در این معنا، عدالت همان اتفاق نظر بر سر برداشتی است که رئیس فیلسوف از سعادت ارائه می‌دهد. چون عدالت در این معنا، مقدم بر دوستی است، نیازی به عدالت در معنای توزیع خیرات نیست، زیرا روابط استخدامی میان رئیس و اعضا و میان خود اعضا چنان است که تخاصم و تنازعی میانشان پیش نمی‌آید تا به معیار عدالت توزیعی نیازی افتد، اما در مدینه‌های غیرفاضله، عدالت، به مثابه یک معیار پس از مقوله دوستی مطرح می‌شود؛ یعنی مقوله الفت‌ده دوستی (دوستی یک امر خاص)، انسان‌ها را به همکاری و تعاون می‌کشاند. احتمال بروز تنازع میان اعضای مدینه‌های غیرفاضله و ضرورت تداوم دوستی در روابط همکارانه، عدالت را ایجاب می‌کند تا غایت مدنظر (ثروت، لذت، قدرت و...) تحقق و تداوم یابد. این نوع نگاه به دوستی و نسبت آن با عدالت، ناشی از نگاه صورت آرمانی است، اما خود فارابی هم تصریح دارد که روابط دوستانه در مدینه «به واسطه افعال عادلانه استمرار پیدا می‌کند» (الفارابی، ۱۴۰۵: ب: ۷۱-۷۰). فعل عادلانه در اینجا نه به معنای هماهنگی علم و عمل به سعادت است (که خاص مدینه فاضله باشد) بلکه فعل عادلانه، عمل براساس معیارهای پذیرفته‌شده در تسهیم خیرات (ثروت، لذت، قدرت و...) است. آن‌گاه که اعضای هر مدینه امر محبوبی را موضوع تعاون خود

قرار دادند، با رعایت قواعد تعاون و همکاری، افعال عادلانه نیز در میان آنها ظهور می‌یابد و به همکاری آنها برای تحقق موضوع مشترک، تداوم می‌بخشد.

۵. روابط استخدام و استعمال

گفته شد که فارابی در هریک از مدینه‌های فاضله و غیرفاضله، تعابیر متفاوتی را برای توصیف روابط سلسله‌مراتبی به‌کار می‌برد. سلسله‌مراتب روابط در مدینه فاضله، به‌نحو «استخدامی»، و در مدینه‌های غیرفاضله، به‌نحو «استعمالی و استعبادی» است. البته حسب ایده اصلی این مقاله، این تفاوت برخاسته از ضرورت اشتراک لفظی است؛ به‌عنوان مثال، عدالت نیز یک لفظ مشترک است که هم در روابط میان اعضای مدینه فاضله و هم در روابط میان اعضای مدینه‌های غیرفاضله وجود دارد. در مدینه فاضله، رئیس فاضل، سعادت را تعریف می‌کند و از طریق تعیین حدود و تبیین شایستگی‌ها، روابط سلسله‌مراتبی استخدام را میان اجزای مدینه برقرار می‌سازد؛ و این همان عدالت است. در مدینه‌های غیرفاضله نیز رؤسای آن مدینه‌ها از طریق تقسیم خیرات مشترک میان اعضای مدینه، و یا از طریق پایبند نگهداشتن اعضای مدینه به آنچه تقسیم شده است، عدالت موردنظر را میان اعضا برقرار می‌سازند.

۵-۱. رابطه سلسله‌مراتبی استخدام

فارابی روابط استخدام را نیز براساس قیاس مدینه با بدن و عالم به‌دست می‌دهد. انسان با داشتن چهار قوه نفسانی ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه و رابطه استخدامی آنها، به تحصیل سعادت می‌پردازد؛ به این معنا که هر قوه‌ای حسب غایت وجودی خود، خادم قوه دیگری است (فارابی، ۱۹۹۱؛ فارابی، ۱۹۸۲). قیاس رابطه استخدام در میان قوای نفس با عالم به این صورت است که انسان هم با مبادی اجسام مرتبط است، یعنی از یک‌سو، قوای اربعه نفس خود را از مبدأ نفسانی می‌گیرد و از سوی دیگر، مبدأ عقلانی، او را به عقل فعال پیوند و ارتقا می‌دهد و با اجسام سماوی نیز در ارتباط است، از این نظر که برای کسب وجود، به محرکی از خارج نیاز دارد و محرک خارجی او همان جسم سماوی (فارابی، ۱۹۹۱: ۳۲ و ۵۵) در مرحله‌ای است که وجود انسان شکل می‌گیرد. در منظومه فکری فارابی، براساس

نقشی که عقل فعال و نیز قوای نفسانی در استكمال وجود و وجدان انسان دارند، همه مبادی وجود و همه اجناس موجودات در خلق انسان و مدینه و تمایز اشخاص انسان و انواع مدینه نقش دارند. جدای از سبب اول، اسباب ثوانی از این نظر که موجد اجسام سماوی هستند و عقل فعال که موجد قوه نطق در انسان است و نفس که موجد قوای سه‌گانه نزوعیه، حساسه و متخیله در انسان هستند و نبات و معدن و اسطقسات که بالواسطه، اجرام سماوی را در خلقت انسان یاری می‌دهند تا صورت و ماده انسانی شکل بگیرد، همه در خلقت انسان در مدینه و ایجاد مدینه توسط انسان نقش دارند و همه اینها در یک سلسله‌مراتب، دست‌اندرکار ساخت و ایجاد هستند (الفارابی، ۱۹۹۱: ۷۶-۷۹). حتی در روابط جزئی قوای نفس نیز گفته شد که به‌عنوان مثال، چگونه قوه نزوعیه نفس، خادم سایر قوای نفس است. در همین‌جا نیز اگر قوه نزوعیه از وضعیت خادم بودن به وضعیت مخدوم بودن تبدیل یابد، و برای مثال، قوه ناطقه، اسباب تحقق خواسته‌های قوه نزوعیه شود، نفس انسانی از وضعیت فاضله به غیرفاضله تبدیل می‌شود. وام‌گیری فارابی از مراتب موجودات عالم برای طرح مدینه فاضله، باعث آن شده است که او مراتب مدینه را نیز براساس همان رابطه پی بگیرد و این خود، وجه دیگری از پیوستگی فلسفه و فلسفه سیاسی فارابی است.

رابطه استخدام در مدینه، درست همانند رابطه استخدام میان سایر مراتب وجود، پیش از ایجاد مدینه است؛ استخدام مدنی، جزئی از کمال‌خواهی انسان بوده و ریشه در رعایت کردن مراتب وجود دارد که ضرورتاً در مراتب مدینه و براساس اتصاف انسان به علم و معرفت، خود را می‌نمایاند. به گفته فارابی:

«شایسته است به هر فرد مدینه فاضله، صناعت خاصی تفویض شود که خاص او باشد. چه در مرتبه خدمت و چه در مرتبه ریاست. صناعتی که او از آن تعدی نکند و فراتر از آن به مهنه‌ای مشغول نباشد و نیز کارهای زیادی بیش از صناعت واحد به کسی سپرده نشود. این امر سه دلیل دارد: یکی اینکه امکان ندارد که فردی از افراد انسانی، صالح انجام همه کارها و صناعات باشد، بلکه هر کسی را به کاری شایستگی است. دوم اینکه هر انسانی که به کار و صناعتی مشغول است در کار خود حاذق خواهد شد و

کارش به دلیل [تجربه و] اینکه از کودکی به همان کار مشغول باشد، استوار خواهد بود. سوم اینکه هر عملی را وقتی است که اگر از وقت خود به تأخیر افتد، فوت می‌شود و چه بسا که دو عمل، وقت واحد داشته باشند و مشغول شدن به یکی، موجب فوت دومی شود» (الفارابی، ۱۴۰۵: ب: ۷۵).

فارابی بیان می‌کند که مردم به حسب تفاضل مراتب اجناس صنایع و علوم می‌کنند که برای آنها فراهم است، متفاضل هستند و مراتب اهل مدینه در ریاسات و خدمت به حسب فطرت آنها و به حسب آدابی که به آن مؤدب شده‌اند، نسبت به یکدیگر تفاضل دارند (الفارابی، ۱۹۸۲: ۷۷ و ۸۳). نزد وی هر مرتبه از مراتب مدینه، در میان خود، رئیس و رؤسایی دارد. به نظر می‌رسد رئیس اول بیشتر یک نماد باشد. براساس پراکندگی ریاست‌ها در مدینه، آن‌قدر رئیس در مدینه وجود دارد که رابطه استخدام، یک رابطه ضروری است. گویی رئیس اول خارج از روابط سلسله‌مراتب استخدامی و تعیین‌کننده آن است، اما این نکته، به این معنی نیست که میان آنها امر محبوب مشترک، و در نتیجه، دوستی وجود ندارد؛ بنابراین وجود رابطه استخدامی، نافی قوه نزوعیه نفس (منشأ دوستی) و نیز نافی وجود برداشتی از سعادت (اشتراک بر سر امر محبوب و دوست‌داشتنی، و با توجه به فاصله بودن مدینه، اشتراک بر سر فضایی که موجب سعادت حقیقی است) در مدینه نیست. در جایی که در مدینه‌های غیرفاضله روابط محبت‌آمیز وجود دارد (هرچند بر سر موضوعاتی که فارابی آنها را مؤدی به سعادت موهومه می‌داند) طبیعی است که در مدینه فاضله نیز روابط دوستانه وجود داشته باشد. در ابتدای امر تعجب‌آور است که نه تنها رابطه استخدامی میان فضلاء، بلکه رابطه استعبادی میان غیرفاضلان هم مستلزم دوستی است، اما اگر به منشأ دوستی که قوه نزوعیه نفس است توجه داشته باشیم، این امر دیگر تعجب‌برانگیز نخواهد بود. تنها چیزی که می‌ماند، تفاوت در کمیت و کیفیت دوستی است. به لحاظ کمی (کمیت زمانی) دوستی انسان‌های غیرفاضل، زودگذر است و در همین جهان پایان می‌یابد و به لحاظ کیفی، دوستی آنها ناظر بر چیزی است که در حقیقت، غایت نهایی نیست؛ بلکه آنها به جای دوست داشتن فضایل به دوستی اسباب، روی آورده‌اند. در مدینه‌های غیرفاضله (برخلاف مدینه فاضله) افراد ذاتاً دوست‌دار یکدیگر نیستند، بلکه امری بیرونی (عینی یا ذهنی) است که دوستی و محبت آن، اهالی مدینه را به هم پیوند می‌دهد.

۲-۵. رابطه استعبادی و استعمالی

در مدینه‌های غیرفاضله، رابطه استعبادی و استعمالی حاکم است. این نوع رابطه مبتنی بر نحوه خاص تدبیر مدینه از سوی رئیس است. اگرچه به تعبیر فارابی بیشتر رؤسای مدینه‌های جاهلیه، دارای تدبیر نیک و چاره‌اندیشی عالی^(۱۳) هستند، اما چون ریاست این رؤسا براساس شایستگی‌های موجود در مراتب مدینه نیست، و نیز مقوله‌های آزادی و مساوات در آن دخیل نیستند، و در نتیجه پیوند آنها نه براساس دوستی فضایل، بلکه براساس دوستی امور زودگذر و موقت است، اهل مدینه را «به‌کار می‌گیرند». به‌عنوان مثال، فارابی درباره ریاست در مدینه ضروریه، از عبارت «به‌کار گرفتن (یستمعلمهم) استفاده کرده است (الفارابی، ۱۹۸۲: ۸۸) و «رئیس مدینه نذاله را انسانی می‌داند که دارای تدبیر حسن است و آنها را به ثروت می‌رساند» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۸۸). و نیز «افضل مدینه خست، کسی است که بیشترین اسباب لعب و لذت را فراهم کند» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۸۹). در مورد مدینه کرامت نیز «رئیس، کسی است که علاوه بر کرامت، شایستگی‌های جنبی دیگری داشته باشد... تا بتواند اسباب کرامت را فراهم کند» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۹۲-۹۰). رئیس این مدینه‌ها، کسی است که بتواند با حسن تدبیر و اندیشه و احتیال، بیشترین امر محبوب و مطلوب را برای اهل مدینه فراهم کند؛ ریاست در این مدینه‌ها نیز براساس فضیلت‌های خاص آن مدینه‌ها است، اما نکته اینجا است که این فضیلت‌ها حقیقی نیستند و در نتیجه «رئیس که حقیقتاً فاضل است، در میان اینان مطرود و حتی مقتول است» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۱۰۱).

در این موارد، مراتب استخدام به هم ریخته است، چون مراتب موجودات مدنی، مخدوش شده است و لذا رئیس، درعین حال که دیگران را به‌کار می‌گیرد، در وضع نهایی، خود، خادم مرئوسان شده است. به‌نظر می‌رسد در این مدینه‌ها فقط دو طبقه وجود داشته باشد: رئیس و مرئوسان؛ گویی طبقات و مراتبی که فارابی آنها را در مدینه فاضله مدنظر دارد، در اینجا وجود ندارند. البته فارابی در مدینه کرامت، نوعی سلسله‌مراتب برحسب انواع شایستگی‌های ناشی از ثروت، لذت و لعب را نشان می‌کند که «از این حیث، مدینه کرامه، بسیار شبیه مدینه فاضله است» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۹۳).^(۱۴)

۳-۵. نقش حریت و مساوات

در توضیح بیشتر رابطه استخدامی و استعبادی، دو مفهوم حریت و مساوات نقش مهمی دارند. فارابی در مقاله ششم «تلخیص نوامیس» مقوله استخدام را در نسبت آن با مساوات به بحث می‌گذارد. او ضمن ارائه تعریفی از مساوات، آن را در ارتباط با روابط استخدامی طبقات مدینه لحاظ می‌کند و می‌گوید:

«افلاطون در اینجا به تبیین مراتب ریاسات مدینه می‌پردازد... و از جمله به معنی لطیفی اشاره می‌کند که مساوات باعث [استمرار] دوستی و صداقت می‌شود و مساوات و دوستی هر دو در تدبیر مدینه مؤثر هستند. پس گمان برنده‌ای چنین نپندارد که منظور از مساوات، همانندی بردگان و دون‌پایه‌ها^(۱۵) با احرار و افاضل است، بلکه مساوات به این معنی است که هریک از اینان در منزل و مقام شایسته خود جای گیرند و این مساوات است که [تداوم] محبت و صداقت را باعث می‌شود» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۶۹).

از زوایای دیگر، فارابی روابط برآمده از دوستی مدنی را به آزادی نیز پیوند می‌دهد. او بیان می‌کند که اگر ریاست، واضع ناموس به شیوه آزادی (طریق الحریه) باشد، تبعیت از وی توسط مرئوسین براساس شوق و خواهش (بشهوه و هشاشه) خواهد بود و استمرار خواهد یافت. لازم است رئیس، تبعیت از خود را براساس حریت و نه عبودیت استوار سازد؛ چه اینکه در میان ملوک فارس چنین بود و لذا حکومت به نحو بی‌ثبات دست‌به‌دست می‌شد. از آنجا که کشتی‌نشینان از جنگ در کشتی و روی آب نفعی نخواهند برد و لذا در کشتی با هم ادعای دوستی دارند و کسانی که با هم ستیزه دارند درون یک شهر، دوست هم می‌شوند، پس صاحب ناموس باید تفقد کند که آیا دوستی کسانی که اهل ناموس او هستند، از این نوع است یا خیر و اگر از این نوع باشد، باید تدبیری بیندیشد که از این جهت فساد و ضرری متوجه ناموس نشود (الفارابی، ۱۹۸۶: ۵۶).

۴-۵. نقش عقل و ادب

علاوه بر مفاهیم حریت و مساوات، دو مفهوم عقل و ادب نیز در تبیین رابطه استخدام و تفاوت آن با استعباد دارای اهمیت هستند:

«پس صاحب ناموس باید به اموری نظر داشته باشد که عقل را در انفس به وجود می‌آورد»^(۱۶) و چیزی که باعث تورث عقل می‌شود، ادب است، و از فقدان ادب است که شرور زاییده می‌شود و انسان مؤدب، جز خیر از او بر نمی‌آید، و وقتی که صاحب ناموس، ادب را در مدینه گستراند از آن حکمت زاییده می‌شود... از این رو، اهل مدینه گریزی جز داشتن رئیس ادیب و سیاست مرضیه ندارند تا استقامت امور در میانشان حاصل شود» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۵۵).

او در استدلال به ضرورت رابطه دوستانه مبتنی بر آزادی، عقل را هم ذی‌مدخل می‌داند و می‌گوید:

«اگر اهل ناموس، سنن را به نحو آزاد قبول نکرده باشند، بلکه براساس قهر و عبودیت بر آنها اعمال شود، در معرض فساد و تباهی خواهد بود و تا وقتی که امر مدینه براساس محبت ذاتی و ادب تام و عقل کامل نباشد، سرانجامش به هلاکت و فساد خواهد بود» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۵۷).

زمانی که این سه موجود باشد، مسیر خیر و سعادت را خواهد پیمود. در این مورد، مدینه و منزل و فرد، حکم واحد را دارند.

فارابی در اینجا براساس خوانش خود، ادب و عقل را لازمه استقرار محبت در انسان می‌داند:

«از عقل، ادب می‌زاید و از ادب، دوستی و دوستی باعث ائتلاف اهل مدینه و استمرار نوامیس می‌شود. ترکیب این امور، مدینه، منزل و فرد را به سوی خیر و سعادت سوق می‌دهد و نبودشان به سمت شر و فساد» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۵۷).

نکته‌ای که فارابی بر آن تصریح نمی‌کند، اما از سایر مباحث وی دریافت می‌شود، این است که دوستی و ادب و عقل، خاص مدینه فاضله نیستند، بلکه همچنان‌که در منظومه فکری افلاطون و نیز خود وی، اقسام سعادت وجود دارد، حسب آن، انواع عقل و ادب و محبت نیز ظهور می‌یابند. بر این اساس، دیگر فرقی نمی‌کند که مدینه فاضله یا از مضادات آن باشد، این سه عنصر آن را به سمت غایتی پیش می‌برند که براساس نوامیس (که فارابی در ابتدای تلخیص‌النوامیس، تکثر آن را می‌پذیرد)

سعادت آن جامعه به حساب می‌آید (الفارابی، ۱۹۸۶: ۵۷-۵۶).

نتیجه‌گیری

فارابی علم را مؤدی به عمل می‌داند؛ چه عمل براساس همان علم باشد، مانند مدینه فاضله که اعمال اعضای آن برخاسته از علم برهانی است^(۱۷) و نیز مانند مدینه‌های جاهله که اعمالشان برخاسته از علوم غیربرهانی است، و چه عمل براساس اضداد آن علم باشد که نمونه آن، شکل‌گیری مدینه فاسقه است که عملشان ناشی از خلاف‌آمد علم برهانی است. در نظر او حتی خیال و حکایت علم نیز مؤدی عمل است که نمونه آن نزد او، مدینه‌های ضاله است که دریافتشان از سعادت به‌مثابه غایة‌القصوای جامعه، ناشی از حکایت‌ها و تخیلات آنها است.^(۱۸) از میان همه علوم، علم برهانی مقوم دوستی مدنی برخاسته از قوه نزوعیه نفس است و نتیجه آن، رابطه سلسله‌مراتبی استخدام است که هر طبقه و هر مرتبه از طبقات و مراتب مدینه به کارویژه خاص خود می‌پردازد و رئیس مدینه، خدمت‌های هرکدام را به آنها وامی‌نمایند تا سعادت کل جامعه محقق شود.

به‌رغم اینکه سعادت، مشترک لفظی است (و در نگاه او هم مدینه فاضله و هم مدینه‌های جاهله، حسب تصویری که از سعادت دارند و برای تحقق آن -چه در رابطه استخدام و چه استعمال- با هم تعاون دارند) این امر مشترک در مدینه‌های فاسقه و ضاله ره به جایی نمی‌برد؛ چون سعادت برخاسته از علوم غیربرهانی، امری موقت و منقطع است، اما سعادت در مدینه فاضله با زمان سرمد همراه است. فارابی در بررسی دوستی، تعاون، و رابطه استخدام و استعباد، تنها به مدینه فاضله و مدینه‌های جاهله می‌پردازد و درباره سایر مضادات مدینه فاضله، یعنی مدینه‌های فاسقه و ضاله و متبدله، سخنی به‌میان نمی‌آورد. او در کتاب «آراء»، مدینه‌های فاسقه را مدینه‌هایی می‌داند که «آراء اهل آن، آراء اهل مدینه فاضله است... اما افعال آنها، افعال اهل مدینه‌های جاهله می‌باشد» (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۳۳). همین مدینه در کتاب «السیاسه» این‌گونه معرفی می‌شود که:

«اهل آن به مبادی [اهل مدینه فاضله] اعتقاد دارند و آن مبادی را [به‌نحو عقلائی] تصور کرده‌اند... جز اینکه به افعالی که مؤدی به سعادت هستند،

تمسک نمی‌جویند». فارابی در ادامه می‌گوید «حتی یکی از آنها هم به سعادت [حتی به سعادت موهومه] نمی‌رسد» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۱۰۳).
 مدینه‌های ضاله نیز در هر دو کتاب به‌عنوان مدینه‌هایی تعریف شده‌اند که: «اهل آن به آرای فاسده اعتقاد دارند و رئیس آنها دچار این توهم می‌شود که به او وحی شده است» (الفارابی، ۱۹۹۱: ۱۳۳) و «به اهل آن اموری [به‌جز سعادت] حکایت شده است و آنان غیر از آنچه را درحقیقت سعادت می‌باشد، نصب عین قرار داده‌اند و افعالی را مدنظر دارند که با آنها به سعادت حقیقی دست نمی‌یابند» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۱۰۴). نوبت (در سطح فردی) و مدینه مبدله (در سطح مدنی) نیز از اضداد مدینه فاضله هستند که «آرا و افعال آنها پیش از این فاضله بوده، اما اکنون تبدیل و استحاله یافته است» (الفارابی، ۱۹۸۲: ۱۰۵؛ الفارابی، ۱۹۹۱: ۱۴۰).

نوبت به دلیل فقدان علم، تصویری از سعادت ندارند و لذا میان آنها هیچ‌گونه رابطه‌ای متصور نیست تا از جنس استخدام یا غیر آن باشد. اعضای مدینه مبدله نیز بسته به اینکه به چه مدینه‌ای (جاهله، ضاله یا فاسقه) تبدیل یافته باشند، به انواع روابط غیرسلسله‌مراتبی مشغول هستند.

به‌طور خلاصه، براساس تعریف دوستی مدنی به‌مثابه امری تألیف‌بخش، روشن می‌شود که اولاً دوستی، مؤلف و پیونددهنده اعضای هر نوع مدینه (اعم از فاضله و مضادات آن) است و ثانیاً وجه تألیفی دوستی منوط به موضوع مشترکی است که انسان‌ها بر سر آن، دوست‌دار یکدیگر می‌شوند و ثالثاً این موضوعات متعددی متفاوت، که ناشی از برداشت‌های متفاوت انسان از سعادت است، افراد را به تعاون می‌کشاند و رابعاً تعاون بر سر یک غایت مشخص، نوع مدینه را هم مشخص می‌کند؛ خامساً، موضوع مقوله تألیف‌بخش دوستی در مضادات مدینه فاضله، خارج از اعیان نوع انسان است و لذا ثبات و بی‌ثباتی دوستی‌ها بسته به موضوع دوستی، موقت و غیرموقت است؛ در مقابل، دوستی در مدینه فاضله بیشتر متوجه اعیان نوع انسان و مدت‌دار است و سادساً، رابطه استخدام در مدینه فاضله، مقوم این نوع دوستی است، درحالی‌که رابطه استعمال و استبعاد در مدینه‌های غیرفاضله، از عوامل سست بودن و موقتی بودن رابطه‌های دوستانه است؛ ازهمین‌رو، عدالت در مدینه

فاضله، موضوعی مسبوق به دوستی است، اما در مدینه‌های غیرفاضله، عدالت تابع محبت است.*

یادداشت‌ها

۱. تحلیل محتوا، چنان‌که باردن می‌گوید، هنر تفسیر و نقادی اطلاعات برای استنتاج و استنباط و آشکارسازی آنچه مخفی، پوشیده و غیرظاهر است، می‌باشد؛ چیزی که بالقوه و به‌طور نانوشته و ناگفته در هر پیامی وجود دارد (باردن، ۱۳۷۵: ۳).
۲. در این زمینه رک: رضا نوری اکبری (۱۳۹۰)، «سنجش الزامات فلسفه نظری فارابی برای فلسفه سیاسی»، پایان‌نامه دکترای تخصصی، دانشگاه تربیت مدرس.
۳. فارابی این قطعه را از افلاطون ذکر می‌کند، اما نظر خودش نیز همین است. در ترجمه مرحوم لطفی از آثار افلاطون، از واژه مهربانی استفاده شده است. هرچند ترجمه جمله، زیاد رسا نیست: «چون آدمیان در انزوا و دور از یکدیگر به‌سر می‌برند با یکدیگر مهربان شده بودند». مجموعه آثار، ص ۱۹۷۰، فقره ۶۷۹. در واقع بحث افلاطون این است که پس از آن خرابی، این عامل مهربانی و دوستی است که بازماندگان انسانی (که دور از هم و تنها بودند) را بار دیگر به تجاور سوق داد.
۴. این تعریف از محبت را کندی نیز مورد توجه قرار داده است. او می‌نویسد: «المحبة علة اجتماع الأشياء». الكندی، «رسالة الكندی فی حدود الأشياء و رسومها»، در: رسائل الكندی الفلسفیه، دارالفکر العربی، بی‌تا، ص ۱۱۷.
۵. عموم شرح‌های موجود از فلسفه سیاسی فارابی از این منظر قابل‌بررسی است. لذا تقریباً در هیچ‌یک از آثار موجود در این زمینه نمی‌توان ردپایی دال بر این پیدا کرد که فارابی می‌تواند فیلسوف مدینه‌های غیرفاضله نیز باشد. نگاه به فلسفه فارابی به‌مثابه صرفاً فلسفه مدینه فاضله، در سطح غیرتخصصی نیز شایع است.
۶. به‌عنوان مثال او تصریح دارد که سیاست، جنس نیست بلکه، مشترک لفظی است. رک: الفارابی، الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، فصول منتزعه (حقیقه و قدم له و علق علیه فوزی متر نجار)، بیروت: دارالمشرق، ایران: المکتبه الزهرا.
۷. «ینبغی أن تكون عنايته العظمی بأمر المحبه لیاخذ الناس بها». به‌نظر می‌رسد که فارابی تعبیر «ینبغی» را با دقت کامل به‌کار برده است؛ به این دلیل که تحلیل محتوای آثار فارابی دلالتی بر آن ندارد که دوستی نزد وی یک فضیلت و مضمول هنجار باشد. «ینبغی» دال بر نوعی شایستگی و اهتمام است، نه یک باید و نباید اخلاقی که به‌نحو هنجاری بیان شود. البته عبارت «عنايته العظمی» حاوی اندکی ایهام نیز می‌باشد و می‌توان از آن دو معنی را قصد کرد: یکی اینکه خود رئیس در تعاملش با اتباع، براساس رابطه دوستانه رفتار کند و

دیگر اینکه اتباع را به امر دوستی تشویق کند و عامل تألیف بخشی آنان را برایشان متذکر شود.

۸. جز اینکه به نحو بالعرض و البته از روی نطق و اختیار- در خدمت سایر انواع، مثل نبات و حیوان از طریق حفر چاه و کاشت درخت قرار گیرد.

۹. در موردی دیگر «خیر را امری می داند که هر موجودی در حد خود مشتاق آن است. چیزی که بدون آن وجودش تمام نمی گردد. (جعفر آل یاسین (۱۴۲۵)، التعليقات، حقیقه و قدم له و علق علیه، تهران: حکمت، ص ۵۰).

۱۰. ظاهراً فارابی روحانیان را در مرتبه بالاتر از انسان می داند که انسان باید خدمت آنان کند. در الاسئله اللامعه و الاجوبه الجامعه، نقل می کند که در بهشت، هفت چیز است که از خود بهشت برتر هستند: زیارت آباء و امهات و اقرباء، و زیارت انبیاء و خدمت ملائکه و رحمت خدا و ذکر خدا و سلام خدا و رؤیت خدا. فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، کتاب المله و نصوص اخری، (حقیقه و قدم لها و علق علیها، محسن مهدی)، بیروت: دارالمشرق، ص ۹۶. در کتاب فصوص الحکم نیز بیان می دارد که «ملائکه دارای ذوات حقیقی هستند. الفارابی (۱۴۰۵)، فصوص الحکم، تحقیق، شیخ محمدحسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار، ص ۸۷.

۱۱. همین مباحث را در کتاب آراء بیان می کند و نسبت ریاست و مراتب سایر اعضاء را نیز بیان می کند. الفارابی، ابونصر (۱۹۹۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، (قدم له و علق علیه، البیر نصری نادر)، بیروت: دارالمشرق، ص ۸۸. او همچنین اشاره می کند که قوه ناطقه رئیس سایر قوا است (همان، ص ۸۹). سلسله مراتب این قوا نیز در فصل بیست و یکم کتاب آراء شرح داده شده است (همان، صص ۹۴-۹۲).

۱۲. «العدل تابع للمحبه».

۱۳. «حسن التدبیر و جوده الاحتیال».

۱۴. نزد فارابی مدینه کرامیه شبیه مدینه فاضله است، زیرا اهل این مدینه در تعامل با رئیس خود برای کسب کرامت، سلسله مراتب ریاست را رعایت می کنند. ضمن اینکه «این مدینه بهترین مدینه جاهلیه می باشد؛ البته اگر کرامت دوستی به حد افراط برسد، به مدینه جباران بدل می شود که در آن تغلب و سلطه، امری مطلوب و محبوب است (الفارابی، ابونصر (۱۹۸۲)، السیاسه المدنیه، (حقیقه و قدم له و علق علیه، فوزی متر نجار)، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه، صص ۹۴-۹۳).

۱۵. الاخسآء فی الرتبه و الكرامات

۱۶. تورث الانفس العقل

۱۷. فارابی تأکید داشت که تنها راه تحصیل خیر ارادی که به سعادت حقیقی منتهی می شد همان است که شناخت سعادت به واسطه عقل نظری با شوق به آن از طریق قوه نزوعیه توامان باشند. (الفارابی، ابونصر (۱۹۸۲)، السیاسه المدنیه، (حقیقه و قدم له و علق علیه، فوزی متر نجار)، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه، ص ۸۴). فارابی در جای جای آثار خود تأکید می کند که انسان در تعقل کردن سعادت واقعی، ضرورتاً نیازمند قوه ناطقه نظری است و همین ضرورت است که وجود فیلسوف در مدینه فاضله را ضروری می سازد.

۱۸. به گفته او «در اینجا امور زیادی است که انسان ممکن است تخیل کند که آنها غایت زندگی است و باید آنها را مطمح نظر و عمل قرار دهد؛ این هنگامی روی می‌دهد که انسان در تکمیل بخش نظری نفس ناطقه، سست شده باشد و لذا این بخش نتواند سعادت درست را شناسایی کند، اما به‌سوی آن گام برمی‌دارد و در زندگی خود چیز دیگری را غایت قرار دهد و با نفس نزوعیه خود به آن اشتیاق ورزد و با جزء عملی قوه ناطقه اندیشه کند که چگونه و با کدام عمل به آن دست می‌یابد و در این راه قوای مخیله و حساسه نیز به کمک آن آیند. آنچه به این نحو حاصل می‌آید، تماماً شر است» (الفارابی، ابونصر (۱۹۸۲)، *السیاسه المدنیه*، (حقیقه و قدم له و علق علیه، فوزی متر نجار)، بیروت: المطبعه الکاثولیکیه، ص ۷۴)

منابع

- ابن باجه الاندلسی (۱۳۹۸، ۱۹۷۸)، تدبیر المتوحد، تحقیق و تقدیم الدكتور معن زیاده، بیروت: دارالفکر الاسلامیه، الاولى.
- ارسطو بن نیکوماکوس (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، چاپ اول، تهران: عرفان.
- ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- باردن، لورنس (۱۳۷۵)، تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی دوزی سرخابی و ملیحه آشتیانی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲)، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- الفارابی، ابونصر (۱۳۵۰، ۱۹۳۱)، احصاء العلوم، صححه و وقف علی طبعه و صدره بمقدمه مع التعليق علیه، عثمان محمد امین، القاهره: مطبعه السعاده.
- _____ (۱۹۶۸ الف)، «الاسئله الامعه و الاجوبه الجامعه»، در: فارابی، ابونصر، کتاب المله و نصوص اخرى، حققها و قدم لها و علق عليها، محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۶۸ ب)، المله و نصوص اخرى، حققها و قدم لها و علق عليها محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۴۰۴)، الالفاظ المستعمله فی المنطق، حققه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، ایران: مکتبه الزهراء.
- _____ (۱۹۷۶ الف)، «البرهان»، در: المنطقیات، مطبعه دارالکتب و الوثائق القومیه.
- _____ (۱۹۷۶ ب)، «شرایط الیقین»، در: المنطقیات، مطبعه دارالکتب و الوثائق القومیه.
- _____ (۱۴۲۵)، التعليقات، حققه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
- _____ (بیتا)، الجمع بین رای الحکیمین، تحقیق، البیر نادر، بیروت: دارالمشرق.

- _____ (۱۹۹۰ الف)، الحروف، حقه و قدم له و علق عليه محسن مهدي، بيروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۹۰ ب)، الواحد، حقه و قدم له و علق عليه محسن مهدي، المغرب: دار تويقال للنشر.
- _____ (۱۳۴۹)، الدعوى القليه، عثمانى: مطبعه دائره المعارف حيدرآباد دكن.
- _____ (۱۹۸۲)، السياسه المدنيه، حقه و قدم له و علق عليه فوزى متر نجار، بيروت: المطبعه الكاثوليكيه.
- _____ (۱۹۸۶)، المنطق عند الفارابى، تحقيق و تقديم و تعليق، رفيق العجم، بيروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۸۹۶ الف)، «تلخيص النواميس افلاطون»، در: رسائل فلسفيه، حقهها و قدم لها، عبدالرحمن بدوى، دارالاندلس.
- _____ (۱۸۹۶ ب)، «رساله فى اعضاء الانسان»، در: رسائل فلسفيه، حقهها و قدم لها عبدالرحمن بدوى، دارالاندلس.
- _____ (۱۸۹۶ ج)، «رساله فى الرد على جالينوس»، در: رسائل فلسفيه، حقهها و قدم لها عبدالرحمن بدوى، دارالاندلس.
- _____ (۱۹۹۱)، آراء اهل المدينه الفاضله، قدم له و علق عليه البير نصرى نادر، بيروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۸۳)، تحصيل السعاده، حقه و قدم له و علق عليه جعفر آل ياسين، بيروت: دارالاندلس للطباعه و النشر و التوزيع.
- _____ (۱۳۴۹ الف)، رساله زينون، عثمانى: مطبعه دائره المعارف حيدرآباد دكن.
- _____ (۱۳۴۹ ب)، رساله فى اثبات المفارقات، عثمانى: مطبعه دائره المعارف حيدرآباد دكن.
- _____ (۱۳۴۹ ج)، فى اغراض ما بعد الطبيعه، عثمانى: مطبعه دائره المعارف حيدرآباد دكن.
- _____ (۱۳۴۹ د)، عيون المسائل، عثمانى: مطبعه دائره المعارف حيدرآباد دكن.
- _____ (۱۴۰۵ الف)، فصوص الحكم، تحقيق شيخ محمد حسن آل ياسين، چاپ اول، قم: انتشارات بيدار.
- _____ (۱۴۰۵ ب)، فصول منتزعه، حقه و قدم له و علق عليه فوزى متر نجار، بيروت: دارالمشرق، ايران: المكتبه الزهرا.
- _____ (۱۴۲۳)، فيما يصح و ما لا يصح من احكام النجوم، رسالتان فلسفيتان، حقه و قدم له و علق عليه جعفر آل ياسين، تهران: انتشارات حكمت.
- _____ (۱۴۲۵)، التعليقات، حقه و قدم له و علق عليه جعفر آل ياسين، تهران: حكمت.
- _____ (بيتا)، «رساله الكندى فى حدود الأشياء و رسومها»، در: رسائل الكندى الفلسفيه، دارالفكر العربى.
- _____ (۱۳۸۶)، فضيلت و سياست: فلسفه سياسى فارابى، ترجمه حاتم قادرى،

چاپ اول، تهران: بقعه.
منوچهری عباس (۱۳۸۴)، «دوستی در اندیشه سیاسی»، در: پژوهش علوم سیاسی، شماره
۱، صص ۱۳۰-۱۰۹.
نوری اکبری، رضا (۱۳۹۰)، «سنجش الزامات فلسفه نظری فارابی برای فلسفه سیاسی»،
پایان‌نامه دکترای تخصصی، دانشگاه تربیت مدرس.

Bahrani, Morteza (2014), "Three Different Readings of al-Farabi's Political
Philosophy", *International Journal of Humanities*, Vol. 21, Issue 1, pp. 117-142.