

Formulation of the relationship between ethics and politics in Farabi's political philosophy

Ali Aqajani*

Abstract

Introduction

The relationship between ethics and politics and political ethics is one of the old and very broad concepts in the field of human mental issues. However, in the new era and with new perspectives, its rereading has gained double importance. Today, political ethics is in complete correspondence with related concepts such as religion, spirituality, government, secularism and other concepts and forms one of the challenges in the field of understanding politics.

Al-Farabi (870-950 A.H.) has occupied a very high and irreplaceable place in the history of Islamic philosophy. Farabi's coverage of various sciences in the realm of the Islamic world is amazing. The depth of thinking and the breadth of Farabi's intellectual horizon in terms of philosophy, especially political philosophy, is exemplary and rare. He is a creative and innovative philosopher and offers new and profound products to the world and scholars of thought, including in ethics, politics and their relationship. Based on this, the hypothesis of the article is that the practical manifestation and intersection of the relationship between ethics and politics in Farabi's political philosophy should be found in some hybrid concepts. On this basis, why and how the relationship between ethics and politics is one of the problems and theoretical and practical issues of political science and ethics science, which various approaches and different viewpoints have

* Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute of Social Sciences, "Houze" and "University" Research Institute, aqajani@rihu.ac.ir

Date received: 2023/03/03, Date of acceptance: 2023/06/02



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

been used to celebrate it. One of the most important efforts is related to the prominent Muslim political philosopher Abu Nasr Farabi. The hypothesis of the article seeks to answer the question of Farabi's approach to the relationship between ethics and politics based on the theoretical framework that the concepts of utopia, happiness, government legitimacy, justice and citizenship rights are the manifestation and operational intersection of the relationship between ethics and politics in Farabi's political philosophy.

Method: Theoretical Framework

The theoretical framework of the article is a combination of three questions and four approaches. which the article measures and clarifies Farabi's point of view towards them:

1: Three questions: The relationship between ethics and politics can be questioned in three ways. (Kechoyan 1382: 14). The first direction is whether politics, as a public sphere of human life, can basically pursue moral goals in the private sphere? The second question is whether the field of politics, ethics, or in more general terms, has its own prescriptive requirements in distinction from ethics and individual prescriptions or not? The third question refers to the field of tools and methods or the way of pursuing and applying the policies and goals of the public domain (ibid. 15). Do we necessarily have to use ethical methods in politics, or is the way of achieving and pursuing goals in politics independent of moral judgments (ibid., 15).

2. Four theories: On another level, the relationship between ethics and politics can be gathered and analyzed in four theories. Theories of separation of ethics from politics, compliance of ethics with politics, two-level ethics and the unity of ethics and politics (Islami 2013: 26). The fourth theory is the unity of ethics and politics (Islami 2013: 26). According to this theory, ethics is individual politics and politics is collective ethics. Ethics and politics are both branches of practical wisdom and seek to ensure human happiness.

Discussion

Farabi has divided civil science into two theoretical and practical parts. He considers ethics as a theoretical part and politics as a practical part. In Farabi's commentary, Ibn Rushd clearly spoke about the separation of the two sciences. But Farabi himself did not try to separate the theoretical aspect from the practical aspect. The relationship between ethics and politics was considered from several angles. From one point of view, several

questions were raised to which Farabi's answer should be received. The first question was whether politics, as a public sphere of human life, should pursue moral goals in the private sphere or not? Farabi's answer to this question is positive. Unlike today's political philosophy in the West, they do not believe in the separation of public and private spheres and consider them to be the same. Therefore, it should be said that according to him, ethics and politics are a science that has a single subject and goal. According to him, the goal of ethics and politics is happiness.

The second question was whether politics, as a public sphere, morally creates a sphere independent of the private sphere with its own special logic or not? According to Farabi, the individual moral sphere is not separate from the social moral sphere, and the principles governing them and the goals and objectives of both are common. The complexity of social issues is more than individual issues, but this cannot create a distinct morality.

Another question was whether ethical methods must be used in politics or whether having ethical goals is enough and whether a politician should act ethically. From Farabi's point of view, the science of ethics is not limited to individual moral reform, but also includes social reform, and the duty of the ruler and government in the society is to develop moral values, which must necessarily be attributed to it. On this basis, from Farabi's point of view, the theories of separation of ethics from politics, subordination of ethics to politics, are completely rejected; Two-level ethics is also not acceptable and the principles governing both the fields of ethics and politics are the same. Therefore, he believes in the unity and similarity of ethics and politics, in the sense of subordination of politics to ethics (in the sense of consistent moral standards).

Farabi considers the necessity of community to be certain, but what does he consider its origin? Is it natural, natural, voluntary or rational or instinctive? Farabi, except for the first point of view, which considered social life not natural but caused by external emergency. It accepts the rest of the approaches. But in general, he has an instrumental attitude towards society and considers it a means to achieve perfection and happiness.

Farabi introduces will as having three branches. The first branch of passion comes from feeling. The second category of excitement is caused by imagination. The third branch of passion comes from speech and thinking, which Farabi calls this kind of free will. Like Aristotle, Farabi believes that moderation is a virtue.

Conclusion

Farabi is a creative and innovative philosopher and offers new and profound products to scholars and scholars of thought, including ethics, politics and their relationship, which is one of the ancient and very broad concepts. The article measures Farabi's view on the relationship between ethics and politics (issue) based on the theoretical framework of the article, which is a combination of three questions and four approaches: the separation of ethics from politics, the subordination of ethics to politics, two-level ethics, and the unity of ethics and politics (method). The hypothesis of the article, which is the second innovation of the article compared to homogeneous articles, considers some concepts such as utopia, happiness, government legitimacy, justice and citizenship rights as the manifestation and operational intersection of the relationship between ethics and politics in Farabi's political philosophy. (innovation) Based on this, Farabi considers the goal of ethics and politics to be the same; Ethics has a political nature and politics has a moral nature. The theories of the separation of ethics from politics, the subordination of ethics to politics, have been completely ruled out; Two-level ethics is also not acceptable and the principles governing both the fields of ethics and politics are the same. Therefore, he believes in the unity and similarity of ethics and politics in the sense of following politics from ethics (in the sense of compatible ethical standards). (Findings) According to this, Farabi is a philosopher who does not find force and domination, conquest and the sword as a way to build an ethical culture. It considers happiness both in terms of belief and in relation to society. The government is morally based on public opinion and will. He based his utopia on voluntary justice based on virtue and rejects natural justice, and in his opinion, all citizens have rights and have a fair share in society. (Result)

Keywords: the relationship between ethics and politics, Farabi's political philosophy, Madina Fazhaleh, Saadat, government legitimacy, justice, citizen's rights.

Bibliography

- Ibn Manzoor, Abul Fazl (1414 AH), *Lasan al-Arab*, Beirut: 3rd edition, Dar al-Fakr for printing and publishing and distribution.
- Ahmadi Tabatabai, Seyyed Mohammad Reza (2007), *Ethics and Politics*, Tehran: Imam Sadegh University.
- Ahmadi, Hossein, (1400), "Evaluation of the ontology of ethics according to Farabi", *Contemporary Hikmat Magazine*, 12th year, Autumn and Winter, Volume 2.

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۴۱

- Ibn Moskawieh Razi (1413 AH), *Tahhib al-Akhlaq wa Tathir al-Iraq*, Qom: Bidar Publishing House.
- Ahmadi, Hossein and Hassan Umbi (2018), "Evaluation of the ontology of ethics according to Farabi", *Noght*, No. 81.
- Aristotle (1366), *Politics*, translated by Hamid Enayat, Tehran: Khwarazmi.
- Eslami, Seyyed Hassan, (2013), "The Relationship between Ethics and Politics", *Political Science Quarterly*, Vol. 26.
- Plato (1374), *President*, translated by Fouad Rouhani, Tehran: Farhangi Scientific Publications.
- Plato, (1380), *Laws* (collection of works), translated by Mohammad Hassan Lotfi, vol. 4, Tehran: Khwarazmi.
- Imani, Mohsen and Sediqeh Soroush (2008), "Farabi's innovative theory in political education and its importance in the present era", *Journal of Psychology and Educational Sciences*, Volume 39, Volume 1.
- Aghajani, Ali (2017), *Political ethics from the point of view of Mencius and Farabi*, Qom: University of Religions and Religions.
- Polanini, Michael, (1370), "Beyond Nihilism", collection of wisdom and politics essays.
- Changi Ashtiani, Mehri (2010), "Relationship between intellect and religion in Farabi", *contemporary wisdom magazine*, volume 2, number 2.
- Davari Ardakani, Reza (1362), *Farabi, the founder of Islamic philosophy*, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Russell, Bertrand (1361), *Power*, Najaf Daryabandari, Tehran: Khwarazmi.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH), *Al-Qur'an Vocabulary*, Lebanon - Syria: Dar Al Alam - Al Dar Al Shamiya.
- Rostamian Mohammad Ali (1391), "Morality and wisdom from the perspective of Farabi and Confucius", *Ahlak Vahiani*, first year, number 2.
- Rahbar, Abbas Ali and Bijan Kayani Shahvandi (2016), "Examination of the relationship between ethics and politics in the comparative approach of Western and Muslim scholars (Plato and McIntyre - Farabi and Ghazali)", *Journal of Political Research of the Islamic World*, No. 22.
- Jacques (1362), *Moral Philosophy*, Abolqasem Pourhosseini, Tehran: Amir Kabir.
- Tusi, Khwaja Nasiruddin (1364), *Akhlaq Naseri*, edited by: Mojtabi Minavi, Tehran: Khwarazmi.
- Abed Al-Jabari, Mohammad (1377), *We and our Philosophical Heritage*, Seyyed Mohammad Al-Mahdi, Tehran: III.
- Abdul Salam bin Abdul Ali (1981), *Al-Falsafah al-Siyasiyah by al-Farabi*, Beirut: Second Edition, Dar al-Tabi'a.
- Ghazali, Mohammad (1368), *Revival of Al-Uloom al-Din*, Mowayd al-Din Kharazmi, Tehran: Scientific and Cultural.
- Farabi (1371), *al-Tanbiyyah Ali Sabeel al-Saada*, research: Dr. Jafar Al-Yasin, Tehran: Hikmat.
- Al-Farabi (1403 AH), *Tahsil al-Saada*, research by Dr. Jafar Al-Yasin, Beirut: Dar al-Andalus.
- Al-Farabi (1907 AD), *Rasala fi maani al-ul-Aql*, Najafi and Mohammad Amin, Al-Khanji, Egypt: Al-Saada Press.

- Al-Farabi (1960), Political Politics, Dr. Fouzi Metri-Najjar's research, Beirut: Kathlojiya Press.
- Farabi (1971), Abstract Seasons, Research: Fawzi Metri Najjar, Beirut: Dar al-Mashrek.
- Farabi (1991), Opinions of Ahl al-Madinah al-Fazlah, Dr. Albir Nasri Nader's research, Beirut: Dar al-Mashrek.
- Farabi (1378), Al-Molla, translated by Mohsen Mohajernia, Political Science Quarterly, Bagheral Uloom University, second year, vol. 6.
- Faiz Kashani, Mulla Mohsen (1370), Al-Wafi, Isfahan: Amir al-Momenin School.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad Moqri (1414 AH), al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Rafa'i, Qom: Manshurat Dar al-Razi.
- Kazemi, Ruhollah and Qasim Pourhasan (1400), "Self-based evolution of reason in Farabi's thought", Hikmat Maasar, Volume 12, Number 2.
- Kant, Immanuel (1380), Peaceful Peace, translated by Mohammad Sabouri, Tehran: Behbavaran.
- Kechuyan, Hossein (2012), "The relationship between ethics and politics from tradition to modernity", Journal of Political Science, Vol. 23.
- Kikha, Najmeh (2014), "Political creativity in Farabi's thought", Islamic Wisdom magazine, second year, No. 2.
- Galston, Maryam (2006), Politics and Virtue, Farabi's Political Philosophy, Hatem Qadri, Tehran: Nash Baqeh.
- Gaota, Moscow (1370), history of political opinions and schools from ancient times to today, Hossein Shahidzadeh, Tehran: Marwarid.
- Machiavelli, Niccolò (1374), Shahriar, translated by Dariush Ashuri, Tehran: Flight Book.
- Mohammadi Kia, Tayyaba (1402) "Farabi's political education; The link between ethics and politics" Tarbiat Ta'ala magazine, articles ready for publication, accepted for online publication, from May 16.
- Madrasa, Mohammad Reza (2019), "Ethics' place in Al-Farabi's Medina", Marafet Ekhlik, third year, number 12.
- Moghadam, Saeed (2014), "Sociology of Morals in Farabi's Thought", Cultural and Social Knowledge, p. 7, p. 1.
- Mohajernia, Mohsen (1380), Farabi's political thought, Qom: Bostan Kitab.
- Nazerzadeh Kermani, Farnaz (1376), Principles and Principles of Farabi's Political Philosophy, Tehran: Al-Zahra University.
- Weber, Max (1376), scientist and politician, translated by Ahmad Naqibzadeh, Tehran: Tehran University Press.
- Shamsaei, Maryam, Mahmoudi, Abdolreza, (2017), The Relationship between Ethics and Politics in the View. of Islam and Muslim Scholars, INTERNATIONAL JOURNAL OF ENVIRONMENTAL & SCIENCE EDUCATION, VOL. 12, NO. 5, 1391-1399.
- Bahrani, Morteza, (2014), Three Different Readings of al-Farabi's Political Philosophy, Intl. J. Humanities Vol. 21 (1): (117-142

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی

علی آقاجانی*

چکیده

فارابی فیلسوفی مبدع و نوآور است و محصولات جدید و عمیقی را به عالم و عالمان اندیشه از جمله در اخلاق و سیاست و رابطه آن‌ها که یکی از مفاهیم کهن و بسیار گسترده است ارائه می‌دهد. مقاله نگاه فارابی به ارتباط اخلاق و سیاست (مساله) را بر پایه چارچوب نظری مقاله که ترکیبی از سه پرسش و چهار رویکرد جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، اخلاق دو سطحی و یگانگی اخلاق و سیاست است (روش) می‌سنجد. فرضیه مقاله که در کنار چارچوب نظری که دومین نوآوری مقاله نسبت به مقالات همگن است برخی مفاهیم مانند مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت حکومت، عدالت و حقوق شهروندی را تجلی و تلاقی عملیاتی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی می‌شمارد. (نوآوری) بر این اساس فارابی هدف اخلاق و سیاست را یکی می‌داند؛ اخلاق سرشتی سیاسی و سیاست سرشتی اخلاقی دارد. نظریه های جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، کاملاً منتفی بوده؛ اخلاق دوسطحی نیز مقبول نیست و اصول حاکم بر هر دو عرصه اخلاق و سیاست یکسان است. از این رو به یگانگی و همسانی اخلاق و سیاست به معنای تبعیت سیاست از اخلاق (به معنای ضوابط اخلاقی همساز) معتقد است. (یافته‌ها) بر این اساس فارابی فیلسوفی است که قهر و غلبه و فتح و شمشیر را چاره کار ساختن فرهنگی اخلاقی نمی‌یابد. سعادت را هم در بعد اعتقادی و هم در ارتباط با اجتماع مدنظر قرار می‌دهد. حکومت، از نظر اخلاقی متکی بر آراء و خواست عمومی است. وی مدینه فاضله خود را بر اساس عدالت ارادی مبتنی بر فضیلت قرار داده و عدالت طبیعی را نفی می‌نماید و از نظر او همه شهروندان صاحب‌حق هستند و در جامعه سهم عادلانه دارند. (نتیجه)

* استادیار، گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه «حوزه» و «دانشگاه»، aqajani@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: رابطه اخلاق و سیاست، فلسفه سیاسی فارابی، مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت حکومت، عدالت، حقوق شهروندی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

رابطه اخلاق و سیاست و اخلاق سیاسی یکی از مفاهیم کهن و بسیار گسترده در عرصه مسائل ذهنی بشر است. با این وجود در عصر جدید و با طرح دیدگاه‌های جدید بازخوانی آن اهمیتی مضاعف یافته است. امروزه اخلاق سیاسی در تناظر کامل با مفاهیم مرتبطی چون دین، معنویت، دولت، سکولاریسم و دیگر مفاهیم است و یکی از چالش‌ها را در زمینه درک از سیاست شکل می‌دهد.

فارابی (۸۷۰-۹۵۰ ق) در تاریخ فلسفه اسلامی جایگاهی بس والا و بی‌بدیل را به خود اختصاص داده است. احاطه فارابی بر علوم مختلف در قلمرو جهان اسلام شگفت‌انگیز است. عمق تفکر و وسعت افق فکری فارابی از لحاظ فلسفی به‌ویژه فلسفه سیاسی امری مثال‌زدنی و کم‌نظیر است. او فیلسوفی مبدع و نوآور است و محصولات جدید و عمیقی را به عالم و عالمان اندیشه از جمله در اخلاق و سیاست و رابطه آن‌ها ارائه می‌دهد. بر این اساس فرضیه مقاله آن است که می‌باید تجلی و تلاقی عملیاتی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی را در برخی مفاهیم ترکیبی جست. روش عقل‌گرایانه خود بنیاد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰) فارابی و تلاش او برای تجمیع فلسفی دین و عقل (چنگی آشتیانی، ۱۳۹۰) صورت بندی او از اخلاق و سیاست را اهمیتی مضاعف می‌بخشد.

بر این پایه چرایی و چگونگی رابطه اخلاق و سیاست یکی از معضلات و مسائل نظری و عملی علم سیاست و علم اخلاق است که رهیافت‌های گوناگون و نگره‌های مختلفی در تجلیل آن به کار رفته است. یکی از مهم‌ترین تلاش‌های سهمگین مربوط به فیلسوف سیاسی برجسته مسلمان ابونصر فارابی است. فرضیه مقاله در پی پاسخ به پرسش از رهیافت فارابی به نحوه ارتباط اخلاق و سیاست بر پایه چارچوب نظری بر آن است که مفاهیم مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت حکومت، عدالت و حقوق شهروندی تجلی و تلاقی عملیاتی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی است.

۲. پیشینه مطالعاتی

به لحاظ عنوانی دو مقاله وجود دارد که سابقه پژوهش به شمار می‌آید و مستقیماً بر مساله مقاله حاضر منطبق است. کیخا (۱۳۹۴) در مقاله اخلاق سیاسی در اندیشه فارابی در کنار توجه به چیستی اخلاق سیاسی در اندیشه فارابی، به جایگاه اخلاق سیاسی و شیوه‌های نهادمندساختن آن در جامعه و علل تنوع اخلاق سیاسی در جوامع گوناگون پرداخته می‌شود و با توجه به کاربرد معنادار تخیل و قوه خیال در اندیشه وی، ارتباط اخلاق سیاسی را با عالم خیال بررسی می‌کند.

رهبر و کیانی شاهوندی (۱۳۹۶)، در مقاله بررسی نسبت اخلاق و سیاست در رویکرد تطبیقی دانشمندان غربی و مسلمان؛ افلاطون و مک ایتایر - فارابی و غزالی اندیشه‌های افلاطون و مک ایتایر در سنت غربی و فارابی و غزالی در سنت اسلامی در خصوص اخلاق و سیاست و مفاهیمی چون دولت و نقش آن در تربیت شهروندان جامعه، مدینه‌ی فاضله، انواع مدینه، سعادت، غایت، فضائل اخلاقی و نیز شرایط و صفات حاکم بیان شده است و سپس با تطبیق آراء و نظرات این دانشمندان، وجوه اشتراک و افتراق آن تبیین گردیده است. که وجه مشترک آنان یگانگی اخلاق و سیاست دانسته شده است.

مقاله نخست به نحو مستوفی به موضوع اخلاق و سیاست در منظر فارابی پرداخته اما رویکردش با پژوهش حاضر کاملاً متفاوت است. مقاله دوم نیز پرداختی مختصر به فارابی دارد و از حیث رویکرد و روش و نتایج نیز متفاوت است. نوآوری مقاله حاضر آن است که چهار رهیافت جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، اخلاق دو سطحی و یگانگی اخلاق و سیاست را به عنوان چارچوب نظری در نظر گرفته و دیدگاه فارابی را با آن سنجیده است. دیگر آن که مفاهیم ۱. مدینه فاضله ۲. سعادت ۳. مشروعیت حکومت ۴. عدالت ۵. حقوق شهروندی را به عنوان مفصل و گرانگه اندماج اخلاق و سیاست مطرح ساخته و آرای فارابی را ذیل این مفصل بندی مفهومی کاویده است. امری که در مقالات گذشته سابقه نداشته است.

اما در جواشی مساله اصلی و برخی مفردات آن مقالات متعدد و گسترده ای وجود دارد که به برخی از آن‌ها می‌توان اشاره کرد. مدرسی (۱۳۹۱)، در مقاله جایگاه اخلاق در مدینه فاضله فارابی به تبیین ارکان مدینه فاضله فارابی و شرایط رئیس و نایب رئیس و سایر حاکمان مدینه و شرایط و صفاتی که وی برای آنها بیان کرده، پرداخته است و با ذکر وظایف مردم در این مدینه و غایت آن، که رسیدن به سعادت در پرتو تعاون، محبت و عدالت است، جایگاه اخلاق را در

مدینه فاضله تبیین کرده است. فارابی، راه رسیدن به سعادت و کمال را در زندگی جمعی تحت ریاست حکیم فاضل، که دارای صفات ویژه اخلاقی است، می‌داند. وظیفه اهالی مدینه را اطاعت محض از ریاست مدینه دانسته است.

مقدم (۱۳۹۴) در مقاله جامعه شناسی اخلاق در اندیشه فارابی، بر آن است که فارابی از یکسو، نگاهی اخلاقی به شکل گیری زیست اجتماعی و طبقه بندی جوامع دارد و از سوی دیگر، نظام اخلاقی را متأثر از مدل حکومت، طبقه حاکم، شغل و تقسیم کار، گروه های همسالان، نوع معماری مسکن و شهرسازی و وضعیت جغرافیایی و آب و هوایی و... می‌داند. رستمیان (۱۳۹۱) در مقاله اخلاق و فرزاندگی از منظر فارابی و کنفوسیوس معتقد است نظام فلسفی فارابی نظامی مبتنی بر حکومت «رئیس اول» است که از لحاظ کمالات عقلانی به عقل فعال متصل شده است و می‌تواند حقایقی را دریافت کند که سعادت انسان بر آن متوقف است و آن گاه می‌تواند مردم را به سوی آن هدایت کند. مدینه فاضله تحت رهبری رئیس اول است که نبی یا فیلسوفی است که به کمال عقلانی رسیده فضایل اخلاقی را در جامعه گسترش می‌دهد، و با همکاری و همیاری افراد آن، به سعادت حقیقی خویش نایل می‌شود. نظام فلسفی کنفوسیوس، نظامی است تحت رهبری انسان فرزانه ای که به کمالات نظری و عملی نایل شده است و می‌تواند جامعه انسانی را به سعادت برساند. هر دو نظام فلسفی، هدف خود را تربیت انسان و کمال او می‌دانند، هر دو نگرشی جامعه گرا دارند و اخلاق و سیاست را به هم پیوند می‌زنند. اما فارابی هدف از تربیت انسان در مدینه فاضله را سعادت اخروی می‌داند، در حالی که کنفوسیوس به سعادت دنیوی می‌اندیشد.

به کتاب اخلاق سیاسی از دیدگاه منسیوس و فارابی (آقاجانی ۱۳۹۷) و مقالات ایمانی و سروش، (۱۳۸۸)، در نظریه ابداعی فارابی در تربیت سیاسی، احمدی (۱۴۰۰) در بررسی معناشناسی اخلاق نزد فارابی، احمدی و محیطی (۱۳۹۸) در بررسی هستی شناسی اخلاق نزد فارابی، محمدی کیا (۱۴۰۲) در مقاله تربیت سیاسی فارابی؛ پیوند اخلاق و سیاست و مقالات انگلیسی محمودی (۲۰۱۷) و بحرانی (۲۰۱۴) نیز می‌توان اشاره کرد.

۳. چهارچوب نظری: دیدگاه‌ها پیرامون انواع روابط اخلاق و سیاست

چهارچوب نظری مقاله ترکیبی از سه پرسش و چهار رویکرد است. که مقاله دیدگاه فارابی را نسبت به آن‌ها می‌سنجد و روشن می‌سازد.

۱.۳ سه پرسش

۱. رابطه اخلاق و سیاست از سه جهت می‌تواند مورد سوال قرار گیرد. (کچویان ۱۳۸۲: ۱۴). جهت اول آن است که آیا سیاست به عنوان حوزه عمومی حیات انسانی اساساً می‌تواند اهدافی اخلاقی را در حوزه خصوصی دنبال کند؟ یعنی سوال این است که آیا سیاست در مورد اخلاق فردی و بهبود و ارتقای آن تکلیف، غایات و اهدافی دارد یا ندارد؟ (همان)

۲. پرسش دوم این گونه مطرح است که آیا حوزه سیاست، اخلاقیات یا به بیانی عام‌تر الزامات تجویزی خود را در تمایز با اخلاقیات و تجویزات فردی دارد یا ندارد؟ نکته شایان ذکر در اینجا این است که آیا سیاست به عنوان حوزه عمومی، به لحاظ اخلاقی حوزه ای مستقل از حوزه خصوصی با منطق ویژه خود را می‌سازد یا نه؟ (همان) به این معنا سوال این است که آیا الزاماً باید میان اخلاقیات این دو حوزه رابطه ای باشد یا این که به اعتبار تمایز حوزه‌ای آنها هیچ وجهی برای ایجاد ارتباط میان آن دو نیست.

۳. سوال سوم به حوزه‌ی ابزارها و روش‌ها یا طریق پی‌گیری و اعمال سیاست‌ها و اهداف حوزه عمومی باز می‌گردد (همان ۱۵). آیا ما در سیاست الزاماً بایستی از روش‌های اخلاقی استفاده کنیم یا این که نحوه‌ی تحقق و پی‌گیری اهداف در حوزه سیاست مستقل از داوری‌های اخلاقی است (همان ۱۵). از این منظر در حالی که اهداف سیاسی مستلزم داوری اخلاقی است مسایل آن از این داوری استثنا می‌گردد (همان ۱۶).

۲.۳ چهار نظریه

در سطحی دیگر رابطه میان اخلاق و سیاست را می‌توان در چهار نظریه گرد آورده و تحلیل کرد. نظریه‌های جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، اخلاق دو سطحی و یگانگی اخلاق و سیاست (اسلامی ۱۳۸۳: ۲۶).

گوهر اصلی نظریه نخست آن است که باید میان قواعد اخلاق و الزامات سیاسی تفاوت قائل شده و براساس واقعیت و با در نظر گرفتن منافع و مصالح به اقدام سیاسی دست زد (ماکیاوی ۱۳۷۴: ۱۱۷ - ۱۱۸). براساس این رویکرد که گاه واقع‌گرایی سیاسی نامیده می‌شود توجه به اخلاق در سیاست به شکست در عرصه‌ی سیاست می‌انجامد. از این منظر سیاست

چیزی جز عرصه ای برای کسب، توسعه و حفظ قدرت نیست و اینها تنها با فداکردن اصول اخلاقی حاصل می‌شود. (همان)

نظریه تبعیت اخلاق از سیاست، عمدتاً نتیجه رویکرد مارکسیستی لنینیستی به جامعه و تاریخ است. از این منظر تاریخ چیزی جز عرصه منازعات طبقاتی نیست. (همان) بر این اساس اخلاق و دیدگاههای اجتماعی تابع بی قید و شرط سیاست و عمل انقلابی هستند و به وسیله آن توجیه می‌شوند. حال آنکه خود عمل انقلابی و سیاست به توجیه اخلاقی نیاز ندارد. تفاوت این نظر با آموزه جدایی اخلاق از سیاست آن است که اساساً هیچ مبنایی برای اخلاق قائل نیست. (پولانی ۱۳۷۰: ۲۲۳ - ۲۲۴).

نظریه سوم نظریه اخلاق دو سطحی است که بر اساس این دیدگاه اخلاق را باید در دو سطح اخلاق فردی و اجتماعی بررسی کرد. گرچه این دو سطح مشترکاتی دارند، لزوماً آنچه را در سطح فردی اخلاقی است نمی‌توان در سطح اجتماعی نیز اخلاقی دانست. از این منظر اخلاق فردی بر اساس معیارهای مطلق اخلاقی سنجیده می‌شود در صورتی که اخلاق اجتماعی تابع مصالح و منافع ملی است. افلاطون (۱۳۷۴: ۱۵۲ - ۱۵۳)، و ماکس وبر (۱۳۷۶: ۱۳۶) از طرفداران چنین نظریه‌اند.

چهارمین نظریه یگانگی اخلاق و سیاست است (اسلامی ۱۳۸۳: ۲۶) طبق این نظریه اخلاق سیاست فردی و سیاست اخلاق جمعی است. اخلاق و سیاست هر دو از شاخه‌های حکمت عملی و در پی تامین سعادت انسان هستند. سیاست فنی است که برای تحقق زندگی اخلاقی پرداخته شده است. بنابراین نمی‌توان مرز قاطعی میان اخلاق و سیاست قائل شد (همان). کانت از طرفداران این نظریه است. از نظر کانت هنگامی می‌توان سیاستمدار را مجاز به عملی دانست که پیشاپیش این حق برای همگان پذیرفته شده باشد (کانت ۱۳۸۰: ۱۲۰).

۴. مفاهیم

۱.۴ اخلاق

اخلاق در لغت جمع خَلَق و خُلُق است. به گفته راغب این دو واژه در اصل به یک ریشه برمی‌گردند. خَلَق به معنای هیئت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند و خُلُق به معنای قوا و سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده می‌شوند (راغب اصفهانی

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۴۹

۴۱۲ق: ج ۱ / ۲۹۶؛ فیومی بی تا: ۱۸۰). برخی نیز آن را طبیعت معنا کرده اند (ابن منظور ۴۱۴ق: ۱۰ / ۸۵).

بنابراین اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی انسان است. اما در معنای اصطلاحی آن دیدگاه‌های گوناگونی بنابر دیدگاه خاص هر متفکر و فیلسوف اخلاقی وجود دارد. از دیدگاهی اخلاق مربوط به حوزه عمل و رفتار است و هرچند ریشه در نفس و طبیعت آدمی دارد، اما با ممارست و تمرین و هدایت قابل تغییر و جهت دهی است (طوسی ۱۳۶۴: ۱۰۱). ابن مسکویه معتقد است خلق حالتی است برای نفس که نفس را به انجام کارهایی بدون تأمل و از روی عادت ملکه نفسانی فرا می خواند (ابن مسکویه ۱۴۱۳ق: ۱۵۰). برخی دیگر اخلاق را به مثابه الگویی رفتاری که مبتنی بر ارزش‌های مطلق ناظر بر خیر و خوبی است توصیف کرده اند (ژکس ۱۳۶۲: ۹) براین اساس، اخلاق عبارت از تحقیق در رفتار آدمی به آن گونه که باید باشد است.

۲.۴ سیاست

سیاست از واژگانی است که تعریف آن سهل و سخت است؛ سیاست در لغت به معنای اداره کردن امور مملکت، مراقبت امور داخلی و خارجی کشور، اصلاح امور خلق و رعیت داری و مردم داری آمده است (عمید ۱۳۷۹: ۱۹).

در اصطلاح سیاست همچون مصادیقش تعاریفی گوناگون دارد و هر دانشمند بنابر خاستگاه فکری و روش شناختی و جهان بینی خود دست به تعریفش زده است. البته باید سیاست به مثابه کنش سیاسی از سیاست به مثابه علم سیاست تفکیک شود. گرچه در یک نگاه ساده علم سیاست علم مطالعه و بررسی کنش سیاسی است.

فیض کاشانی در الوافی سیاست را استعمال عقل علمی و تهذیب اخلاق چه سائس از خارج باشد مثل سلطان و چه از داخل باشد مثل حسن تدبیر نفس می داند (فیض کاشانی ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۲۶). ابونصر فارابی در آثار خود رابطه فرمان‌دهی و فرمان‌بری و خدمات حکومت خوب را سیاست می داند. از نظر وی حاصل خدمات سیاست است (فارابی ۱۳۴۸: ۱۰۷-۱۰۸). ابو حامد غزالی سیاست را در بالای همه علوم قرار می دهد و بر آن است که سیاست تنها دانشی است که زندگی صلح جویانه را در این دنیا به مردمان می آموزد و نجات دهنده در دنیا و آخرت است. (غزالی، ۱۳۶۸، ۳۸) خواجه نصیرالدین سیاست را در بحث حکمت عملی می بیند و آن را نوعی تدبیر می داند (طوسی ۱۳۶۴: ۲۵۲).

ریمون آرون سیاست را تصمیم‌گیری درباره رویدادهای ناگهانی در جامعه می‌داند. برتراند راسل سیاست را با قدرت معادل دانسته و قدرت را پدید آوردن آثار مطلوب تعریف کرده است (راسل ۱۳۶۱: ۲۱۷) البته ما در این پژوهش این تعریف را که سیاست اعمال نفوذ به‌منظور تأمین اهداف اجتماعی است به دیده قبول می‌نگریم و برمی‌کشیم.

۵. سنت مفهومی رابطه اخلاق و سیاست نزد متفکران

بیش‌تر آرای سیاسی و اخلاقی افلاطون در سه کتاب جمهور سیاست و قوانین گرد آمده‌اند. افلاطون در سیاست هدف حکمران را معطوف به خوشبختی و سلامت اخلاقی جامعه می‌داند. مهم‌ترین انگیزه‌هایی که افلاطون را به سمت میدنه فاضله هدایت کرد مسأله اخلاق در جامعه سیاسی بود. به نظر افلاطون هدف و غایتی که حکمران و رهبر باید در نظر داشته باشد آن نیست که دولت را بزرگ‌تر یا نیرومندتر سازد بلکه هدف اساسی این است که فرمان‌برداران شهروندان خود را خوش‌بخت تر و از نظر اخلاقی نیکوتر بار آورد. طون بر این باور بود که دولت از طریق کنترل و نظارت بر تعلیم و تربیت اتباع، اخلاق پسندیده، یکسان و مورد نیاز جهت هر یک از جامعه را به آنان القا می‌نماید (افلاطون ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۴۰۶).

ارسطو اخلاق را دیباچه‌ای بر سیاست می‌داند و پایان اخلاق را آغاز سیاست می‌شمارد. ارسطو جامعه‌ای را سیاسی می‌داند که خیر برین را جستجو کند و حصول سعادت‌های فردی را از راه سعادت‌های اجتماع امکان‌پذیر می‌داند و سعادت هر کشور نیز پیرو اصول سعادت خود است. از نظر ارسطو، سیاست ضامن اجرای معرفت نظری اخلاق است. یعنی یکی از اهداف سیاست، عملی کردن آموزه‌های اخلاقی در جامعه است. رساله‌ای نیز که ارسطو تحت عنوان سیاست نوشته است نه به عنوان رساله‌ای مستقل بلکه به عنوان بخشی از اخلاق نیکو ما خوس به حساب می‌آید. ارسطو بر خلاف افلاطون که بحث بحث عدالت را از حوزه جمعی و جامعه شرط می‌کند، در اخلاق نیکوماخوس ابتدا از اخلاقی جمعی یا اخلاق مطرح در حوزه سیاست می‌پردازد (ارسطو ۱۳۶۶: ۳۱).

در سیاست، رواقیون به خصوص آنها که متعلق به دوران روم بودند عقیده داشتند که دولت حقیقی آن است که تنها به وسیله خرد رهبری می‌گردد و شامل حال تمام اقشار یک جامعه بدون توجه به ملیت آنها می‌شود (گائوتا ۱۳۷۰: ۶۵). یکی از مهم‌ترین فلاسفه رومی، سیسرون (۴۳-۱۰۶ م) است. وی همانند افلاطون فضیلت‌هایی را برای حکمران و دولت‌مرد سیاسی قایل بود که بر محور درستی استوار است. مقصود او از این واژه درست پیمانی و عمل

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۵۱

شرافت‌مندان با همه کس در همه اوقات بود. از نگاه سیسرون، پیروی از اخلاق همواره متابعت از عقل است. سیسرون بر خلاف افلاطون که قدرت حکومتی را از آن نخبگان و فلاسفه می‌داند معتقد بود که اقتدار سیاسی دولت ناشی از قدرت دسته جمعی مردم است. دستگاه قدرت تا مادامی مسئولیت دارد که منافع و اهداف اخلاقی و مشروع افراد را تأمین کند و مردم در امور جمهوری شریک و صاحب حکومت عدل باشند. افلوپین که خود صاحب کتبی خاص به نام نو افلاطونی است فضایل را به دو دسته فاضل شهری یا اجتماعی و فضایل عالی تقسیم می‌کند و معتقد است که این دو فضیلت با یکدیگر انسان را به سعادت می‌رسانند.

۶. مفاهیم متجلی‌کننده رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی

اخلاق و سیاست در نظر فارابی نیز دو مقوله کاملاً به هم پیوسته و به هم آمیخته هستند. از نظر فارابی اخلاق سرشتی سیاسی و سیاست سرشتی اخلاقی دارد. در این قالب مفاهیم چون سعادت، مدینه فاضله، عدالت، مشروعیت، و حقوق شهروندی و اخلاق حاکمیت قابل طرح است. اگرچه این مفاهیم در ذیل خود مشترکات و تداخلاتی دارند اما از آنجا که از زاویه متفاوت و در شکل دیگری طرح می‌شوند قابل بررسی و کاوش‌اند و آنها را به‌طور مستقل طرح خواهیم کرد.

۱.۶ مدینه فاضله

نقطه تلاقی مهم اخلاق و سیاست را می‌باید در مفهوم مدینه فاضله جست. کتاب المدینه الفاضله فارابی شامل شرح کلاسیک از مدینه فاضله است. مدینه فاضله شهری است که هدفش از طریق اجتماعی که از آن حیث دربرگرفته، همکاری اجتماعی و اخلاقی برای چیزهایی است که با آنها سعادت حقیقی از طریق کسب فضایل به دست آورده می‌شود. این نزدیک به هویتی از شرح مدینه فاضله است که فارابی در فصول متزعه به سقراط، افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهد (فارابی ۱۹۷۱: ۴۶).

در السیاسة المدنیة، مدینه فاضله برحسب عاملش رییس اول علی‌الاطلاق و نه بر حسب عملکرد یا هدفش تشریح شده است. رییس اول علی‌الاطلاق به نوبه خود با هنر و ریاستی که کنش‌های مردم را به سمت سعادت، هدایت می‌کند حکومت دارد (فارابی ۱۹۶۰: ۷۹)

فارابی در المدینه الفاضله هدف غایی مدینه فاضله را سعادت حقیقی می‌شمارد. در فصول متنزعه سعادت غایی و در المله این دو را یکی می‌انگارد. به نظر گالستون در شرح‌های فارابی از اهداف مدینه‌های فاضله، اختلافات و ناسازگاری‌هایی وجود دارد (گالستون ۱۳۸۶: ۳۰۳) که البته به نظر وی برخی از این ناسازگاری‌ها را می‌توان حذف نمود.

تحصیل السعادة اثری سیاسی است که به آشکارترین وضع زندگانی نظری را هدف جامعه سیاسی می‌داند. در این اثر فارابی تعلیم را با سبب ایجاد فضایل نظری در ملت‌ها و شهرها یکی می‌داند (فارابی ۱۴۰۳: ۷۸). یکی از وظایف علم سیاسی که بخشی از فلسفه است دادن تربیت مناسب به رئیسان اول است (فارابی ۱۳۷۸: ۶۰).

شواهدی وجود دارد که نظم‌های سیاسی فراتر از بهبودی اخلاقی یا سیاسی خواهان یک زندگانی نظری‌اند. در السیاسة المدینة، فارابی تنها شش موردی را که ساکنان مدینه فاضله نیاز دارند بدانند فهرست می‌کند. اصول غایی موجودات، سلسله مراتب میان موجودات، سعادت، ریاست برتر مدینه فاضله، سلسله مراتب در چارچوب ریاست و کنش‌های ارزش‌مند، آن شش مورد است.

نشانه‌ای قطعی که شهروندان فاضله را از شهروندان جاهله و دیگر مدینه‌های غیرفاضله جدا می‌سازد و حصول سعادت را برای آنها ممکن می‌سازد استعلائی نفس آنها از ماده است (السیاسة المدینة: ۸۱).. حاکم فاضله وقتی که قانون می‌گذارد یا دستور را با هدف تسریع بهبودی آنها صادر می‌کند غلبه شهروندان را بر وجود جسمانی، نخستین هدف خود قرار می‌دهد.

برخی مدینه فاضله فارابی را از زاویه دیگری به تصویر می‌کشند. این نظر بر آن است مدینه فاضله فارابی مسکن واحدی است که در آن گروهی از افاضل و اخیار و سعادت تحت ریاست رئیسی که بلافاصله و بی‌واسطه، مفیض عقل فعال است و در ارشاد و تعلیم محتاج به هیچ انسانی نیست گرد آمده‌اند و یکدیگر را بر چیزهایی که به وسیله آنها نیل به سعادت حقیقی ممکن می‌گردد معاونت می‌کنند (ناظرزاده کرمانی ۱۳۷۶: ۱۴۸). اهل این مدینه برحسب اشتراک در خون و سرزمین و قوم و آداب و مکتب و منافع مجتمع نگردیده‌اند. زیرا در مدینه فاضله هیچ یک از این عوامل اسباب برتری یا دارای اهمیت نیست. عامل ائتلاف و ربط مدینه، اشتراک نظر درباره اشیا مشترکی است که خود سبب افعال مشترک گردیده است. (همان)

رئیس مدینه فیلسوف حکیم متعقل و یا نبی منذری است که تعلیمات و القائات عقل فعال یا حقوق مشترکه را از دو طریق برهان به قوه ناطقه حکمای مدینه، و خطابه و مثال‌ات و حکایات

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۵۳

به قوه متخیله اهل مدینه انتقال داده است. اهل مدینه گروهی انسان واجد اختیارند و مدینه مرکز نمایش اختیار آنها و تجلی فعلیت آن است.

زیرا دو عامل تعاون میان اهالی و اختیار هر یک از آنها، به مدینه شایستگی نیل به کمال می‌بخشد. اهل مدینه باصفا علم و اختیار، هدف غایی سعادت را برای خویش برگزیده‌اند و با عشق تمام به ریاست مدینه گردن گذارده‌اند تا آنان را با راهنمایی‌ها و قوانین خویش به سوی مطلوب راهبر گردد. آنان به خوبی واقف‌اند که برای تحصیل سعادت دوگونه تکلیف از سوی رئیس بر آنها محول گردیده، یکی تکلیف عمومی جزئی در مدینه که مشترک میان اهالی است و دیگر تکلیف خاص مربوط به هر رتبه و هر پیشه. علم و عمل به این تکلیف دو گانه راه را برای نیل به سعادت برای آنان می‌گشاید. فضیلت اخلاقی این اجزا چیزی جز علم و عمل به این تکالیف و مداومت در آنها نیست.

از نظر فارابی اجتماع مدنی وسیله‌ای است برای رسیدن به سعادت. این مدینه اجتماعی است که گروهی هم‌رأی و همکار به قصد و عمدخواهان نیل به سعادت برای خود و دیگرانند. این تفسیر برای رأی مردم اعتبار ذاتی قائل است. و نیز اصلاح‌طلبی یک مصلح و گروهی از خیراندیشان را کافی و وافی تحقق مدینه نمی‌داند. بلکه برداشتن گام‌های عملی یکایک شهروندان از ضروریات تحقق چنین مدینه‌ای است. به این ترتیب فارابی احساس مسئولیت جمعی و عملی ساکنان را در بهبود اوضاع مادی و رفاهی در نیل به غایات مدینه شرط لازم می‌شمارد.

نیز سرنوشت اهالی ساکن مدینه فاصله به هم مرتبط است. در یک اجتماع موفق مدنی ممکن نیست که گروهی در رفاه و نیگختی به سر برد و اکثریتی برهنه و تیره‌روز باشند. به این ترتیب ادعای فضل و دارا بودن مکارم اخلاق در جامعه‌ای غیرفاضل و غیراخلاقی ممکن نیست. اگر چنین شده بود، شخص فاضل در آن اجتماع غریب است و به آن تعلق ندارد و چنان‌چه جسماً موجود باشد روحاً مفقود خواهد بود. در این مدینه رهبری حکومت می‌کند که افضل انسان‌ها و سیاست او نیز سیاست فاضله‌ای است که تنها در فضای همین مدینه امکان تحقق می‌یابد. به این ترتیب رابطه رهبر و مدینه از نوع جعل نیست بلکه رابطه‌ای ترکیبی با پیوستگی ماهوی است.

فارابی فیلسوفی است که قهر و غلبه و فتح و شمشیر را چاره کار ساختن فرهنگی خلاق نمی‌یابد. به نظر او عقل هر انسانی برای پذیرش خیرات و حقایق نیازمند استدلال و قلبش خواهان امتناع و ایجاب است. فارابی برای اصلاح نظام‌های سیاسی و تحول درونی

اعضای جامعه مدنی آموزش فلسفی را برای قوه ناطقه ساکنان مدینه و خطابه و تخیل و ... حکایت و نمادها را برای قوه متخیله آنان پیشنهاد می‌کند. او خواهان تحول درونی به جای اصلاحات بیرونی است. او غلبه را با هر وسیله‌ی اعم از زور یا ریا، دشمن شرافت و کرامت انسانی و چاره‌ای ناکارساز برای مدنیت به مفهومی که او می‌بیند و تعریف می‌کند می‌یابد.

در مدینه فاضله فارابی یک ناموس آسمانی بر سر تا سر مدینه حاکم است که رئیس مدینه نیز جزوی از آن است. ریاست در مدینه دارای مراتبی است که هر کدام باید ویژگی‌هایی داشته باشند. اما حکمت شرط اخلاقی ریاست و بقای مدینه است. آنچه شهروندان این شهر را از دیگر شهرها متمایز می‌سازد معرفت نظری به اصول آسمانی و تقید عملی به فضایل و مکارم اخلاقی است. اجزاء مدینه برحسب نوع کار و ارزش خدمتی که به مدینه می‌کنند طبقه‌بندی می‌شوند. اینها هیچ یک بر دیگری از لحاظ متافیزیکی و فیزیکی ارجحیت ندارد و مجموعاً امت فاضله را تشکیل می‌دهند.

مفهوم «حیاتین» و «کمالین» یکی از تنویتهای کلیدی فلسفه سیاسی فارابی است که به‌ویژه در نظریه مدینه فاضله او متضمن اهمیت بسیاری است. به نظر او حیات مادی انسان کمالی دارد و آن فعلیت فعالیت‌ها در جهت ارضاء حوائج جسمانی است. اما حیات دیگری نیز وجود دارد که قائم به خود و محل ایمان اجزاء مدینه فاضله است.

از نظر فارابی محبت عنصر اصلی در میان اهل مدینه است که مبدأ آن آگاهی به مبدأ و معاد مدینه یعنی خداوند و سعادت است. نوع محبت اعضای مدینه از نوع محبت ارادی است که این محبت از اشتراک در فضیلت، در منفعت و در لذت حاصل می‌شود. از نظر فارابی محبت ضرورت و لازمه معرفت و از تبعات آن است و فضیلت رابطه و تألیف میان معرفت و محبت است.

روشن‌ترین بیان از گزینه‌های بنیادی برای زندگی سیاسی در فصول متزعه آمده است. در این قطعه، فارابی همه شهروندان را به کسانی که جوایز ضرورت‌هایند و کسانی که معطوف به فضیلت‌اند تقسیم می‌کند. از نظر فارابی هدف مدینه فاضله باید کمال نهایی انسان باشد. براین اساس مدینه فاضله، شهری است وقف ترویج سعادت از طریق ترویج فضیلت. این شهر فضیلت را از دو طریق ترویج می‌کند. یکی عقلانی و دیگری اخلاقی.

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۵۵

عابد الجابری محقق است که مدینه فاضله فارابی را دارای مضمون ایدئولوژیک می‌داند (عابد الجابری ۱۳۷۷ : ۷۲). او مدینه فاضله فارابی را خلاصه‌ای از فلسفه سیاسی - دینی او در چند مورد می‌شمارد.

۱. در آمیختن متافیزیک سیاست در یک سیستم و به کارگیری روشی استدلالی تا آنچه نتیجه آن است از آن بیرون بکشد.

۲. بنای موجودات در عالم الهی و طبیعی و انسانی بر اساس تربیت هرمی شکل که منظور فارابی - ظاهراً - از چنین تربیتی برپایی مدینه فاضله بر اساس مدینه الهی است. تا نظام و کمال در آن چنان تحقق یابد که در مدینه خدا تحقق یافته است.

۳. ابزار تقارن و شباهت بیش‌تر ترکیب عالم عقول مفارقه از یک سو و عالم انسان به‌مثابه نفس و بدن از سوی دیگر و عالم جامعه مدنی از سومین سو جهت خدمت به یک قضیه اساسی که همان آشکار ساختن نقش رئیس به‌مثابه نوک هرمی است که از این عوامل تشکیل شده است (همان : ۷۴).

در دستگاه فارابی، پرسش سنتی انسان مخیر یا مجبور به پرسش ژرف‌تری که همان عالم یا جاهل بودن انسان است تبدیل می‌شود. تغییر مسأله جبر و اختیار به مسأله علم و جهل در را به روی نیروهای پیشرو گشود و از این جا تضاد بین فاضله و جاهله آغاز می‌شود و از آن جایی که دانش و جهل هر دو درجاتی دارند بنابراین مدینه‌های فاضله و جاهله نیز درجاتی خواهند داشت. مدینه‌های فاضله نیز با تفاوت رؤسایشان متفاوت می‌شوند. در بررسی مدینه فاضله فارابی و رؤسای آن با سه عنصر نو روبرو می‌شویم:

۱. ضرورت وجود فلسفه به‌مثابه بخشی از ریاست.

۲. ضرورت رهبری گروهی جامعه که فلسفه حاضر و ناظر باشد، زمانی که شخص واحدی که دارای همه شرایط و در رأس آن فلسفه است وجود نداشته باشد.

۳. سازگاری آرا و افعال (عقیده و شریعت) رئیس اول با تغییرات زمانه از سوی رؤسای دوم است حتی اگر انجام چنین امری به تغییری اساسی در شریعت او منجر شود (همان : ۷۴).

جابری بر آن است که فارابی تلاش کرده است تا آگاهانه اندیشه‌های همه نیروهای اجتماعی روبه‌رشد زمان خویش و خواسته‌ها و نگرانی‌هایشان را بیان کند (همان : ۸۰) و منظور فارابی از تقسیم‌بندی جماعات را نباید باری بیش از آنچه که خود دارند بدهیم. بنابراین

خطاست اگر بپنداریم که آنچه مدنظر فارابی بود، دولتی جهانی یا خواستار یگانه شدن همه نوع بشر بود. همچنین اشتباه است اگر تصور کنیم که فارابی تحت اندیشه یونانی از مدینه و نه از امت و دولت سخن گفته است (همان: ۸۶ - ۸۵).

۲.۶ سعادت

در نظریه فارابی، سعادت هم غایت اخلاق است و هم غایت سیاست و هر دو ذیل علم مدنی قرار می‌گیرند. از این رو سعادت، مهم‌ترین مفهومی است که این دو را به هم پیوند می‌دهد. سعادت از دیدگاه فارابی غایت مطلوبی است که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاششان به سوی آن حرکت می‌کنند. زیرا سعادت، کمال و برترین خیر است و همه انسان‌ها خیرخواه و کمال طلبند (فارابی ۱۴۰۳: ۵۲).

برخی معتقدند فارابی سعادت را بر دو گونه می‌داند. سعادت حقیقی و سعادت ظنی (مهاجرنیا ۱۳۸۰: ۱۴۸ - ۱۴۷). سعادت حقیقی به جهت ذاتش طلب می‌شود و برای توصل به غیر نیست. این سعادت در دنیا نیست بلکه در آخرت است که به سعادت قصوی نیز موسوم است (فارابی، ۱۳۷۸: ۵۲). سعادت ظنی که خیرات مشترک مانند ثروت، لذت، کرامت و مقام است اگر غایت عمل قرار گیرد از نظر فارابی مردود است. به باور فارابی، سعادت نه تنها به افعال آدمی بلکه به آراء و عقاید او هم مربوط می‌شود. فارابی شناخت مفهوم سعادت را از طریق علم نظری امکان‌پذیر می‌داند (احمدی طباطبایی ۱۳۸۷: ۲۸۷).

به عقیده فارابی وقتی علم نظری صائب به مفهوم سعادت حاصل شده باشد تمایل جهت عمل به فضایل و مکارمی که موجب نیل به سعادت است نیز در انسان پدیدار می‌گردد (فارابی ۱۹۹۱: ۱۶۴). فارابی مفهوم سعادت را هم در بعد اعتقادی و هم در ارتباط با اجتماع مدنظر قرار می‌دهد (فارابی ۱۹۶۰: ۳۵). فارابی سعادت را امری غیرفطری و ارادی می‌شمارد (فارابی ۱۹۷۱: ۱۰۰) و دستیابی به سعادت را امری نسبی می‌داند. زیرا انسان‌ها طبعاً در مراتب انسانی، متفاضل و ذومراتب هستند. از این رو سعادت‌های حاصله برای مردم مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل ناشی از تفاوت در کمالات حاصله است (فارابی ۱۹۶۰: ۳۹). فارابی عناصر مؤثر بر وصول به سعادت را عقل فعال، کمال قوه ناطقه، تعقل، دین، فلسفه، هنر، اجتماع و حکومت و رئیس فاضل می‌انگارد (مهاجرنیا ۱۳۸۰: ۱۵۲ - ۱۵۰).

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۵۷

ارایه تعریف دقیق فارابی از سرشت سعادت فوق‌العاده مشکل است. با این حال گالستون (Miriam Galston) فارابی پژوه معاصر غربی سه فهم جایگزین از سعادت را از نظر فارابی ارایه می‌دهد؛ سعادت همچون فعالیت انحصاراً نظری، فعالیت انحصاراً سیاسی و ترکیبی از فعالیت سیاسی و نظری که جنبه‌های سیاسی و نظری هر دو، نسبتی از جوهر یا تعریف ساختار سعادت هستند (گالستون ۱۳۸۶: ۱۱۵).

فهم سعادت همچون فعالیتی انحصاراً نظری با دیدگاهی از سعادت موافق است که کثرتی از اهداف انسانی را مادامی که سایر اهداف برای جستجوی فعالیت نظری مطلوب شناخته شوند می‌پذیرد. بنابراین اخلاق و دیگر فضایل عملی برای درک سعادت انسان ضروری‌اند اما تنها تا جایی که ابزار فضیلت نظری باشند.

دیدگاه سعادت انحصاراً سیاسی می‌تواند با این دیدگاه که فعالیت نظری هم به سبب سودمندی‌اش برای بهبود فضیلت عملی ضروری یا مطلوب است موافق افتد. فهم سعادت به‌منابۀ دربرگیرنده هم فعالیت نظری و هم عملی یعنی فهم جامع سعادت با موارد قبلی در این که اجزای نظری و عملی سعادت، بخشی از سرشت ضروری آن هستند تفاوت دارد. بر اساس فهم جامع از سعادت، هدف خاص انسان شامل ترکیبی از فضایل است. شخص برای دستیابی به سعادت هیچ‌گاه نمی‌تواند ویژگی دوگانه آن را از دست بدهد.

دبوئر، مجید فخری، فوزی نجار و لئواشتر اوس برآنند که کمال انسان از نظر فارابی صرفاً نظری است که ملاحظات اخلاقی مدخلی برای این فعالیت برتر هستند (همان: ۱۷۳). لورنس برمن، فضلور رحمان، و پاینز از دیدگاه جامع سعادت حمایت کرده‌اند. فارابی در تفسیر خود بر اخلاق نیکو ماخوس (که به دست ما نرسیده است) بر آن بود که جز سعادت مدنی (سیاسی) سعادت وجود ندارد (همان: ۱۱۸-۱۱۷) اما هیچ اثر دیگری از فارابی که سعادت را به سعادت سیاسی محدود کند وجود ندارد. فارابی سعادت انسانی را در سه اثرش همسان با کمال نظری شرح می‌دهد. در المدینة الفاضله، سعادت را با کمال یکسان می‌گیرد و توضیح می‌دهد روح چنان کامل می‌شود که برای زیست نیازی به ماده ندارد (فارابی ۱۹۷۱: ۴۶). این فقره در المدینة الفاضله در برگیرنده نشان‌های شرح سعادت به گونه‌ای اساساً نظری است. یعنی تعریف سعادت با غلبه کامل بر وجود جسمی و زیردستی فضایل اخلاقی و عقل عملی نسبت به هدف غایی نظری. در رساله فی العقل نیز چنین شرحی از سعادت وجود دارد (فارابی ۱۹۰۷: ۷)

دیدگاه سعادت جامع (کمال عملی به اضافه کمال نظری) به طور مبسوط در تحصیل السعادة آمده است. بخش نخست تحصیل السعادة این آموزه را که کمال نظری در برگیرنده فلسفه عملی به اضافه فلسفه نظری است توسعه می دهد (فارابی ۱۴۰۳: ۱۷ - ۱۶) فارابی در بخش دوم تحصیل السعادة استدلال می کند که بالاترین فضیلت در رویه، بالاترین فضیلت اخلاقی و بالاترین هنر (صنعت) از فضیلت نظری جدایی ناپذیر هستند.

همچنین شرح جامع از سعادت در بحث فارابی از نبوت پدیدار می شود. شخصی که عقل نظری و عملی کمال یافته ای دارد و در مجموع نائل به نبوت شده گفته می شود کامل ترین سطح انسانیت و بالاترین درجه سعادت را به دست آورده است (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۳۰) در تحصیل السعادة این مسأله مطرح شده که فیلسوف ناتوان از بهره گیری از علوم نظری به سود دیگر مردمان یا به همین سان ناتوان در سعی در سهم شدن اکتشافاتش با دیگران یک فیلسوف کاذب است (همان: ۱۷)

فارابی تدبیر را که بخشی از سعادت است سیاسی می بیند. سیاستی که مستلزم نظم زندگی دیگران است و نه صرفاً شیوه زندگی فردی فیلسوف. کمال عملی در برگیرنده فضایل عمومی و نیز خصوصی است. در عین حال کمال عملی در برگیرنده تدبیر در معنی زمینی آن نیست. تدبیر به معنی نظم دادن به باورهای دیگران و کنش ها تا جایی که آنها را قادر سازد سعادت را تا حد ممکن به دست آورند. چه به وسیله حکومتی معطوف به کمال، یا دینی مصروف کمال، یا تربیتی که هدفش پیشبرد کمال در جماعتی خاص باشد تحقق می یابد.

در مجموع فهم فارابی از سرشت سعادت باید با توجه به پس زمینه فهم او از معنی کمال نظری و کمال عملی انسان به عنوان دو بدیل اصلی دیده شود. او تفسیر محدود از کمال نظری را به معنی کسب علوم نظری رد می کند. سپس در همان حال که کمال نظری را گسترش می دهد تا شامل فلسفه عملی یا علم سیاسی شود، همچنین فلسفه عملی را از نو تعریف می کند. فارابی می گوید به این سبب که کمال نظری معطوف به انسان به علاوه طبیعت و مابعدالطبیعه است و به این خاطر که معرفت به امور انسان کمال خود را در تحقق بهترین دولت می یابد کمال نظری و عملی باید روی هم غایت حقیقی انسان را تشکیل دهند. فارابی در الملة از این فراتر رفته و تدبیر را با وحی مرتبط می سازد. توانایی و علاقه دارنده کمال نظری در به کارگیری عقل عملی به نمایندگی از طرف دیگران است.

۳.۶ مشروعیت حکومت

چگونگی اعمال اقتدار یکی از وجوه اخلاق سیاسی می‌تواند باشد. خاستگاه حکومت از دو جهت قابل بررسی است. از جهت تاریخی که به پیدایش دولت و حکومت می‌پردازد. و دیگر از پایگاه مشروعیت آن به این معنا که دولت قدرت خود را از چه منبعی اخذ کرده است. در مورد خاستگاه تاریخی، فارابی بر آن است که خاستگاه دولت‌ها به موازات حیات اجتماعی انسان‌ها قابل تحلیل است. او اعتقاد دارد خیر برتر و کمال نهایی در گام نخست به وسیله اجتماع مدینه تحصیل می‌شود نه اجتماعی کم‌تر و ناقص‌تر؛ بنابراین تاریخ حیات اجتماعی انسان با نوعی حکومت و دولت همراه بوده است.

فارابی درباره مشروعیت حکومت، نسبت به حکومت رئیس اول و حکومت رؤسای تابعه، تفاوت قایل است و در هر نوع حکومت ابتدا به مشروعیت حاکمان توجه دارد. در آراء اهل المدینه الفاضله بر این باور است که حاکم با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی مستعد دریافت فیض الهی می‌شود. در السیاسة المدنیة، چنین انسانی را اهل قوه فائقه که با عقل فعال و فرشته و حیانی در ارتباط است می‌داند و او را انسان الهی می‌نامد (فارابی ۱۹۶۰: ۷۹).

این انسان از راه تقویت قوه ناطقه و قوه متخیله فیوضات الهی را دریافت می‌کند. بنابراین از این نظر هم حکیم است و هم نبی و هم واضع النوامیس و ملک (مهاجرنیا ۱۳۸۰: ۲۱۹) از این رو دارای مشروعیت الهی است. اگرچه در خارج ممکن است ریاست و حکومت نداشته باشد. چنین کسی تنها با قطع ارتباط و حیانی و از دست دادن ویژگی حکمت، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. بر این اساس حکومت 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. این نوع مشروعیت بیش‌تر متوجه رئیس اول و رئیس مماثل و حکومت آن‌هاست.

اما فارابی منبع مشروعیت رؤسای تابعه را که ویژگی رؤسای اول را ندارند و از استعداد فائقه و فیض اتصال به عقل فعال محرومند، بر گرفته از فقه و شریعت رئیس اول می‌داند. فارابی در مدینه فاضله بیشتر نخبه‌گرا به نظر می‌رسد و منبع مشروعیت را بیشتر در اوصاف رئیس مدینه جست و جو می‌کند. البته می‌توان گفت که فارابی با اعتراف به نقش اساسی مردم در تحقق نظام سیاسی خاستگاه آن را به دو بخش مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۴ - ۹۳)

۱. مشروعیت الهی، حاکم و حکومت با اتصاف به حکمت و اتصال به منبع فیضان الهی عقل فعال در رئیس اول و منبع فقه در رئیس تابع، حق حاکمیت برای آنها از طرف خداوند در مقام ثبوت از نظر فارابی مشروع است. اما این که با این مشروعیت می‌توان در مقام اثبات اعمال حاکمیت کند فارابی در تردید است. فارابی بر این باور است که به صرف داشتن مشروعیت الهی نمی‌شود بدون خواست و اراده مردم به آنها حکومت کرد. منشأ الهی حکومت شرط ثبوت است نه شرط اثبات.

بنابراین نه مشروعیت الهی سبب تحمیل حکومت بر مردم می‌شود و نه مردم نقشی در مشروعیت الهی حاکم در مقام ثبوت دارد. در این جا فارابی می‌گوید ملک و امام از راه ماهیت و صناعتشان امام هستند خواه مقبولیت اجتماعی داشته باشند یا نداشته باشند. و خواه مردم از آنان اطاعت کنند یا نکنند. خواه افرادی آنان را در راه تحقق اهدافشان یاری دهند یا کسی یافت نشود. در هر صورت امامت امام و فلسفه فیلسوف با فقدان قدرت و ابزار حاکمیت از بین نمی‌رود (همان: 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 رجوع کند. یا نکند خواه ابزار طبابت داشته باشد یا نداشته باشد.

۲. مقبولیت اجتماعی: پس از آن که حکومت در مقام ثبوت، مشروعیت الهی پیدا کرد در مقام اثبات و تحقق خارجی آن نیاز به اسبابی است که بدون آنها حکومت که مسبب است محقق نمی‌شود. فارابی برای این خاستگاه هفت سبب را شمارد.

۱. اشتها به صنعت و تدبیر، حاکم سیاسی باید به تدبیر و سیاست و رهبری مشهود باشد.

۲. امکانات قدرت، برای تشکیل حکومت لازم است حاکم از نظر امکانات مبسوط الید است.

۳. مقبولیت اجتماعی، ایجاد تثبیت و بقای حکومت نیاز به پذیرش شهروندان دارد.

۴. اطاعت شهروندان، در ایجاد و ادله حکومت اطاعت مردم از اوامر حکومتی لازم است.

۵. سلطه و حاکمیت: یکی از اسباب تحقق حکومت، سلطه و حاکمیت بالفعل درجات است.

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۶۱

۶. اکرام و احترام: تکریم و احترام حکومت توسط شهروندان یکی از اسباب تحقق آن است.

۷. قدرت مالی: تحقق حکومت بدون قدرت مالی و توسعه اقتصادی بسیار مشکل است. این موارد جزء اسباب حکومت هستند نه شرایط آن (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۰).

اگر این موارد جزء شرایط ثبوت حکومت تلقی شوند حکومت مطلوب فارابی به غیرفاضله مبدل خواهد شد. بنابراین حکومت، متکی بر آراء و خواست عمومی است. یعنی اگر عموم مردم با حکومت حاکمی که حتی از مشروعیت الهی هم برخوردار است مخالفت کنند در حقیقت اسباب تحقق آن را که مقبولیت اجتماعی است از آن سلب کرده‌اند و طبیعی است که مسبب بدون سبب در خارج محقق نمی‌شود (مهاجرنیا ۱۳۸۰: ۲۲۱).

۴.۶ عدالت

یکی از مهم‌ترین مفاهیم در حیطه اخلاق سیاسی مفهوم عدالت است. این مفهوم در دستگاه سیاسی و اخلاقی فارابی که کاملاً به هم آمیخته از مفاهیم کلیدی شمرده می‌شود. از نظر فارابی برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان یا گروهی از ایشان با عدل آشنا شوند و عدل وجودشان تحقق یابد و عمل و اعتقادشان یکی شود.

از نظر فارابی کمال اخلاقی انسان و جامعه وضعیت و هیأتی از هماهنگی و اعتدال میان امیال متضاد است و در هر چیزی یا امری وضعیت یا نقطه اعتدالی وجود دارد و این حالت نشان از وجود عدالت در آن چیز یا امر است. به عبارت دیگر عدالت تمام فضیلت است. از سوی دیگر نظام خلقت نظامی مبتنی بر عدل است. از نگاه فارابی چند چیز موضوع عدالت است:

۱. عدالت در وجود و جهان؛ به این معنا که هر چیز در جایگاه طبیعی خویش است. به گونه‌ای که در این جهان، هر چیزی در نهایت عدل و استحکام و کمال جریان دارد و در هیچ شئی اختلال و نقصی وجود ندارد (فارابی ۱۹۹۱: ۲۷۶).

۲. نفس انسانی به مثابه موضوع عدالت؛ در فلسفه سیاسی فارابی نفس انسان مرکب از قوای متعددی است ولی چون غایت نهایی هر انسانی سعادت است، رسیدن به سعادت از طریق ایجاد اعتدال در قوا و تعادل بین قوا حاصل می‌شود. از نظر وی هیچ یک از قوا و

امیال و غرایز انسان زاید نیستند و باید هر یک بر اساس اصل اعتدال اشباع گردند.
(فارابی ۱۳۷۱: ۵۵ - ۵۴)

۳. مدینه به مثابه موضوع عدالت: مدینه نیز همانند نفس انسانی دارای اجزائی است که انسان‌ها هستند. که میان این اجزا می‌باید عدالت و اعتدال جاری باشد.

توزیع مساوی کلیه خیرات عمومی و مشترک بین این اعضا و ایجاد اعتدال بین آنها بر اساس اهلیت آنها عدالت تلقی می‌شود (فارابی ۱۹۷۱: ۱۴۲ - ۱۴۱). موضوع اصلی عدالت در اینجا حق و ذی‌حق و عطای حق به ذی‌حق است به گونه‌ای که تعادل و اعتدال در جامعه برقرار گردد. فارابی در این مفهوم عدل را با حق در معنای وجودی پیوند می‌دهد (فارابی ۱۹۹۱: ۶۷). به نظر فارابی عدل موجب تداوم بقای مدینه است (فارابی ۱۹۷۱: ۱۴۰).

۴. قانون به مثابه موضوع عدالت: عدالت از دیدگاه فارابی حامل معنی امنیت هم هست که توسط قانون تأمین می‌گردد. فارابی قائل به وجود حس مشترکی در مدینه فاضله است که مبنای تشریح قوانین موضوعه بر اساس عدالت و قانون الهی است. زیرا او برای عقل انسان منشأ الهی قائل است و روند انتقال قوانین عالم مجردات به مدینه فاضله را جریانی با سیر از بالا به پایین می‌داند که با اراده عقل فعال صورت می‌پذیرد. بر این اساس باید انسان‌ها در ایجاد قوانین موضوعه مورد نیاز جامعه بر اساس عدالت عمل کنند و عدالت را مبنای اجتهاد و تشریح قرار دهند.

۵. عدالت فضیلتی در اخلاق فرد: از نظر فارابی عدالت عین فضیلت نیست بلکه وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق و انجام افعال ارادی نیک در ارتباط با سایرین حادث می‌گردد (همان: ۱۴۴). بر این پایه فارابی در آثار خویش به گزاره‌ها و تعاریفی از عدالت دست می‌یازد که قابل توجه است:

۱. عدل به مثابه ناموس هستی: در رأس سلسله مراتب هستی واجب الوجود مطلق است که عین کمال در همه زمینه‌ها است. او جز به عدل رفتار نمی‌کند و مبنای خلقت و تدبیرش را عدل تشکیل می‌دهد. عالم متکثر مادی نیز به سبب عدالت الهی در نظامی عادلانه به سوی کمال در حرکت و صیوروت است.

۲. عدل به مثابه کنش فردی یا اجتماعی انسان ترسیم شده و مترادف با فضیلت است (فارابی ۱۹۷۱: ۷۴). این مسأله در ادامه گزاره اول است. بنابراین عدالت نه تنها شأن

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۶۳

و وجود و عالم هستی و انتظام آن است بلکه شأن مدینه و جامعه و زندگی مدنی و انتظام آن نیز هست. البته زمانی این موضوع فعلیت می‌یابد که افراد تشکیل دهنده جامعه مدنی مصادیق عدالت را به مثابه افعال فضیلت‌مندان‌ای به کار گیرند تا انطباق بین هدف (سعادت حقیقی) و راه (زندگانی مدنی) به وجود آید.

۳. اهلیت که گاه به مثابه لیاقت و شایستگی یاد می‌شود بنیاد عدالت را تشکیل می‌دهد. اهلیت دارای دو بعد است یکی اهلیت یا شایستگی استعدادی (بالطبع یا بالقوه) و دیگری اهلیت بالفعل یا کارآمدی. در معنای اول عدل آن است که به هر یک از ماده و صورت اهلیت و استعداد برای فعلیت و کمال اعطا شود. عدل بالفعل یعنی آن که خیرات موجود در جامعه یعنی امکانات، توانایی‌ها، خوبی‌ها، مقامات و غیره براساس اهلیت و شایستگی و کارآمدی افراد توزیع گردد.

از نظر فارابی بدترین مدینه از مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله مدینه تغلیبه است که خصلت بارز آن رابطه مبتنی بر تغالب و وجود شکاف‌های طبقاتی و سیاسی است. در مقابل برجسته‌ترین خصلت مدینه فاضله، عدالت گسترده و دادگری است. رئیس مدینه فاضله که به مثابه وجود قلب در بدن انسان است با عقل فعال اتصال یافته و تبدیل به انسان عادل و کامل شده است. چنین انسانی بر مسند ریاست جامعه فاضله به سبب شایستگی تکیه می‌زند تا مردمان به کمک پیشوایی عادل به فضیلت و عدالت دست یابند.

۵. فارابی گاه عدالت را رعایت توازن و تناسب و اعتدال و در نظر گرفتن حد وسط در امور تعریف می‌کند. به این معنا که هر فعل و خلقی می‌تواند افراط و تفریط داشته باشد که هر دو مغایر عدالت است. بدین سان اگر افعال و کنش‌های انسان در اعتدال و استوا قرار گیرند اخلاق شایسته و نیکو حاصل می‌شود.

فارابی عدالت را توزیع خیرات بین تمام اعضای مدینه بر اساس اهلیت انسان‌ها می‌داند. خیرات عبارت از مقامات و مناصب، امنیت، سلامتی، کرامت و مراتب، حرمت، احترام، برو، شخصیت، اموال، ثروت و مانند اینهاست (فارابی ۱۹۷۱: ۷۱؛ عبدالسلام بن عبدالعالی ۱۹۸۱). در نظر فارابی عدالت تابع و مرتبط با محبت است که پایه دیگر استواری جامعه است. محبت یا بالطبع است مانند محبت پدر و مادر به فرزندان و یا ارادی است که یا بر اساس فضیلت، یا بر پایه جلب منفعت و یا لذت است. که در مدینه فاضله محبت بر اساس فضیلت است. پس عدالت بدون دیگرنگری، دیگر دوستی و محبت به دیگران نمی‌تواند پابر جا باشد.

از نظر فارابی اگر عدالت در مدینه‌ای بر اساس طبیعت افراد آن باشد چنین عدالتی عدالت طبیعی است (فارابی ۱۹۹۱: ۱۵۷). چون در طبع همه موجودات، به مقتضای قانون و تنازع بقا خود خواهی و جلب منافع و دفع مضار است، روابط بر اساس غلبه بنامی شود. این نوع عدالت که در مُدُن غیرفاضله وجود دارد بر پایه مشاهدات، تجارب و ... تعریف می‌شود. در چنین عدالتی تغالب و قهر و زور و غلبه و استیلا بر غیر شکل می‌گیرد. در چنین صورتی برده گرفتن انسان‌های مقهور عین عدل است و فضیلت همین گونه افعال می‌شود. بر این اساس هرگاه خیرات برای طایفه قاهر و غالب پدید آید باید به آن کسی که در راه تسلط و غلبه بر این خیرات رنج بیشتر از راه تغلب متحمل شده مقدار بیشتری اعطا شود و مال بیشتر و شهرت و مقام بهتری داده شود. فارابی چنین دیدگاهی را به شدت رد کرده و مدینه فاضله خود را براساس عدالت ارادی مبتنی بر فضیلت قرار داده و عدالت طبیعی را نفی می‌نماید.

۵.۶ حقوق شهروندی

از نظر فارابی همه شهروندان صاحب حق هستند و در جامعه، سهم عادلانه دارند (فارابی ۱۹۷۱: ۷۱). هرکس حق دارد دارای شغل و کار مناسب با شخصیت فردی و حیثیت اجتماعی خود باشد و مناصب مختلف نباید در اختیار یک فرد قرار گیرد. زیرا هرکس معمولاً متخصص در یک مسئولیت است و اشتغال او در آن موجب کمال مسئولیت مشهود و از طرفی توزیع مسئولیت‌ها موجب انجام آن‌ها در زمان مقرر می‌شود. بنابراین بیش از یک مسئولیت نباید به یک فرد واگذار گردد مگر آن که خللی به حقوق دیگران وارد نشود و یا ضرورتی در کار باشد. فارابی بر آن است که باید حقوق اقتصادی و مالی، حقوق بهزیستی و سلامت جسمی و روحی منوط مربوط به کرامت و عزت انسانی و حقوق مربوط به رتبه اجتماعی و شغلی مردم از سوی کارگزاران حکومت رعایت گردد (همان).

۷. نتیجه‌گیری

فارابی علم مدنی را به دو قسمت نظری و عملی تقسیم کرده است. اخلاق را جزء نظری و سیاست را جزء عملی می‌داند. ابن رشد در تفسیر فارابی به صراحت از تفکیک دو علم سخن گفته است. اما فارابی خود درصدد نبوده است که جنبه نظری را از جنبه عملی جدا سازد. البته می‌توان کتاب‌های اخلاقی او را مقدمه نظری آرای سیاسی‌اش دانست اما او اخلاق و سیاست

را ذیل علم مدنی آورده و در هیچ یک از آثار سیاسی‌اش از تأکید در مورد غایت اخلاقی خودداری نکرده است. پس اخلاق و سیاست یک علم است که موضوع و غایت واحد دارد. ولی مسائل قسمت عملی فرع بر مسائل قسمت نظری است.

برخی مفاهیم تجلی و تلاقی عملیاتی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی است. بر این اساس لازم است که مبانی و مسائل اخلاقی از نگاه فارابی تبیین گردد. در نگاه فارابی، علم اخلاق، بحث از افعال ارادی انسان است. فارابی دو نوع مدینه فاضله و مدینه غیرفاضله را برمی‌شمارد. مدینه فاضله مدینه‌ای است که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری است که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است. مدینه غیرفاضله به چهار نوع قابل تقسیم است: مدینه جاهله، مدینه فاسقه، مدینه مبدله، مدینه ضاله.

رابطه اخلاق و سیاست از چند زاویه مورد توجه قرار گرفت. از یک منظر چند پرسش مطرح گردید که باید پاسخ فارابی را به آن‌ها دریافت. اولین پرسش آن بود که آیا سیاست به‌عنوان حوزه عمومی حیات انسانی باید اهداف اخلاقی در حوزه خصوصی دنبال کند یا نه؟ پاسخ فارابی به این پرسش مثبت است. وی برخلاف فلسفه سیاسی امروز در غرب به تفکیک حوزه‌های عمومی و خصوصی اعتقادی ندارند و آن‌ها را در طول هم می‌داند. در تفکر فارابی اخلاق فردی از اخلاق سیاسی جدا نیست تنها عرصه و محدوده عمل متفاوت است. فارابی هدف اخلاقی و سیاست را یکی می‌داند و در هیچ یک از آثار سیاسی‌اش از تأکید در مورد غایت اخلاقی خودداری نکرده است. از این رو باید گفت از نظر وی اخلاق و سیاست یک علم است که موضوع و غایت واحد دارد. به نظر وی غایت اخلاق و سیاست، سعادت است.

پرسش دوم آن بود که آیا سیاست به‌عنوان حوزه عمومی، به لحاظ اخلاقی حوزه‌ای مستقل از حوزه خصوصی با منطق ویژه خود را می‌سازد یا نه؟ از نظر فارابی حوزه اخلاقی فردی از حوزه اخلاق اجتماعی منفک نیست و اصول حاکم بر آن‌ها و اهداف و غایات هر دو مشترک است. هر دو حوزه از یک منبع تغذیه می‌شوند. البته موضوعات آن‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و پیچیدگی مسائل اجتماعی بیشتر از مسائل فردی است اما این نمی‌تواند اخلاق متمایزی را به وجود آورد.

پرسش دیگر آن بود که آیا در سیاست الزاماً باید از روش‌های اخلاقی استفاده کرد یا آنکه داشتن اهداف اخلاقی کافی است و آیا سیاستمدار باید اخلاقی عمل کند. از منظر فارابی علم اخلاق منحصر در اصلاح اخلاقی فردی نیست بلکه شامل اصلاح اجتماعی هم می‌باشد و وظیفه حکمران و دولت در جامعه بسط ارزش‌های اخلاقی است که لاجرم خود می‌باید

متصف به آن باشد. بر این پایه از دیدگاه فارابی نظریه های جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، کاملاً منتفی بوده؛ اخلاق دوسطحی نیز مقبول نیست و اصول حاکم بر هر دو عرصه اخلاق و سیاست یکسان است. از این رو به یگانگی و همسانی اخلاق و سیاست به معنای تبعیت سیاست از اخلاق (به معنای ضوابط اخلاقی همساز) معتقد است.

از دیدگاه فارابی علم اخلاق منحصر در اصلاح اخلاق فردی نیست بلکه شامل اصلاح اجتماع هم می باشد. از این رو میان علم اخلاق و علم سیاست نزد فارابی ارتباط دقیقی وجود دارد. فارابی دیدگاه ارسطو که انسان را حیوان سیاسی می دانست که در محیط طبیعی شهر زیست می کند، پذیرفت. فارابی ضرورت اجتماع را حتمی می داند اما منشأ آن را چه می داند؟ فطری، طبیعی، ارادی و یا عقلانی و یا غریزی می داند؟ فارابی به جز دیدگاه اول که حیات اجتماعی را نه فطری بلکه ناشی از اضطرار خارجی می دانست. بقیه رهیافت ها را اجمالاً می پذیرد. اما در مجموع او به جامعه نگرشی ابزاری دارد و آن را وسیله رسیدن به کمال و سعادت می داند.

به نظر فارابی اصل تعاون ضامن قوام و بقای مدینه و ممیز جامعه مدنی از دیگر اجتماعات انسانی است. از دیدگاه فارابی، اراده مبتنی بر احساس و تخیل و نشأت گرفته از آن است و این در حیوانات هم وجود دارد. اما اختیار مبتنی و برخاسته از تفکر و اندیشه یا همان قوه ناطقه است. فارابی اراده را دارای سه شاخه معرفی می کند. شاخه اول شوق ناشی از احساس است. دسته دوم شوق ناشی از تخیل است. شاخه سوم شوق ناشی از نطق و تفکر است که فارابی این قسم را اختیار می نامد.

وی فضیلت را هیأت طبیعی و استعدادهایی که در وجود آدمی گرایش به صفات نیکو دارد تعریف کرده است. تحصیل السعاده فضایل را بر پایه چهار جنس فطری، فکری، خلقی و صناعات عملی تبیین کرده است. قسم اول در حکمت نظری و سه دسته دیگر در حکمت عملی قرار دارند. فضایل خلقی که یکی از مهم ترین جایگاه را در اندیشه فارابی دارد، از نظر وی، هیأت و استعدادهای طبیعی است که بر اثر تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد شده است و بر اساس فضایل فکری، در پی خیر و سعادت است.

او معتقد است که هیچ کس به طور فطری نه صاحب فضیلت اخلاقی است و نه صاحب رذیلت اخلاقی، بلکه فطرت و طبع آدمی مستعد برای هر دو طرف است. وی بر آن است که اخلاق چه زیبا و چه زشت اکتسابی و تعلیم دیدنی است. فارابی مانند ارسطو بر آن است

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۶۷

فضیلت اعتدال و میانه‌روی است. به نظر فارابی زمان و مکان فعل، منشأ فعل، فاعل، مقصد فعل، دلایل فعل، و وسایل انجام فعل در سنجش اعتدالی بودن آن مؤثر است. وی دست‌یابی به سعادت را امری نسبی می‌داند. زیرا انسان‌ها طبعاً در مراتب انسانی، متفاوت و ذومراتب هستند. از این‌رو سعادت‌های حاصله برای مردم مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است از دیدگاه فارابی عدالت در مدینه همچون معیاری است که سایر موضوعات و مسائل مدینه بر اساس آن تعیین می‌شوند. فارابی بر آن است که باید حقوق اقتصادی و مالی، حقوق بهزیستی و سلامت جسمی و روحی منوط مربوط به کرامت و عزت انسانی و حقوق مربوط به رتبه اجتماعی و شغلی مردم از سوی کارگزاران حکومت رعایت گردد.

کتاب‌نامه

- ابن منظور، ابوالفضل (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، بیروت: چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- احمدی طباطبایی، سید محمد رضا (۱۳۸۷)، *اخلاق و سیاست*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- احمدی، حسین (۱۴۰۰)، «بررسی هستی‌شناسی اخلاق نزد فارابی»، *مجله حکمت معاصر* سال دوازدهم، پاییز و زمستان، ش ۲.
- ابن مسکویه رازی (۱۴۱۳ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: نشر بیدار.
- احمدی، حسین و حسن محیطی (۱۳۹۸)، «بررسی هستی‌شناسی اخلاق نزد فارابی» شناخت، ش ۸۱ ارسطو (۱۳۶۶)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۳)، «رابطه اخلاق و سیاست»، *فصل‌نامه علوم سیاسی*، ش ۲۶.
- افلاطون (۱۳۷۴)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *قوانین* (مجموعه آثار)، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۴، تهران: خوارزمی.
- ایمانی، محسن و صدیقه سروش (۱۳۸۸)، «نظریه ابداعی فارابی در تربیت سیاسی و اهمیت آن در عصر حاضر»، *مجله روانشناسی و علوم تربیتی*، دوره ۳۹، ش ۱.
- آقاجانی، علی (۱۳۹۷)، *اخلاق سیاسی از دیدگاه منسیوس و فارابی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پولانی، مایکل (۱۳۷۰)، «فراسوی نیهیلیسم»، *مجموعه مقالات خرد و سیاست*.
- چنگی آشتیانی، مه‌ری (۱۳۹۰)، «ارتباط عقل و دین در فارابی»، *مجله حکمت معاصر*، دوره ۲، شماره ۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۶۸ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲

راسل، برتراند (۱۳۶۱)، قدرت، نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیه.
رستمیان محمدعلی (۱۳۹۱)، «اخلاق و فرزاندگی از منظر فارابی و کنفوسیوس»، اخلاق و حیانی، سال اول، شماره ۲.

رهبر، عباسعلی و بیژن کیانی شاهوندی (۱۳۹۶)، «بررسی نسبت اخلاق و سیاست در رویکرد تطبیقی دانشمندان غربی و مسلمان (افلاطون و مک ایتتایر - فارابی و غزالی)»، مجله پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، شماره ۲۲.

ژکس (۱۳۶۲)، فلسفه اخلاق، ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.

طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.

عابد الجابری، محمد (۱۳۷۷)، ما و میراث فلسفی مان، سید محمد آل مهدی، تهران: ثالث.

عبدالسلام بن عبدالعالی (۱۹۸۱م)، الفلسفة السیاسیة عند الفارابی، بیروت: چاپ دوم، دارالطبیعة.

غزالی، محمد (۱۳۶۸)، احیاء العلوم الدین، موید الدین خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.

فارابی (۱۳۷۱)، التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق: دکتر جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.

فارابی (۱۴۰۳ق)، تحصیل السعادة، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.

فارابی (۱۹۰۷م)، رسالة فی معانی العقل، نجفی و محمدامین، الخانجی، مصر: مطبعة السعادة.

فارابی (۱۹۶۰م)، السیاسة المدنیة، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت: مطبعة کاتولوجیة.

فارابی (۱۹۷۱م)، فصول منتزعة، تحقیق: فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.

فارابی (۱۹۹۱م)، آراء اهل المدینه الفاضلة، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.

فارابی (۱۳۷۸)، الملة، ترجمه محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، سال دوم، ش ۶.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۰)، الوافی، اصفهان: مکتبه امیر المومنین.

فیومی، احمد بن محمد مقری (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.

کاظمی، روح الله و قاسم پورحسن (۱۴۰۰)، «تکامل خودبنیادانه‌ی عقل در تفکر فارابی»، حکمت معاصر، دوره ۱۲، شماره ۲.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: به‌باوران.

کچویان، حسین (۱۳۸۲)، «رابطه اخلاق و سیاست از سنت تا تجدد»، فصل نامه علوم سیاسی، ش ۲۳.

کیخا، نجمه (۱۳۹۴)، «اخلاق سیاسی در اندیشه فارابی» مجله حکمت اسلامی، سال دوم ش ۲.

گالستون، ماریام (۱۳۸۶)، سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی، حاتم قادری، تهران: نشر بقعه.

صورت‌بندی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی (علی آقاجانی) ۶۹

گائوتا، موسکاو (۱۳۷۰)، *تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی از عهد باستان تا امروز*، حسین شهیدزاده، تهران: مروارید.

ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۴)، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.

محمدی کیا، طیبه (۱۴۰۲) «تربیت سیاسی فارابی؛ پیوند اخلاق و سیاست» مجله تربیت متعالی، مقالات آماده انتشار، پذیرفته شده انتشار آنلاین، از تاریخ ۱۶ اردیبهشت.

مدرسی، محمدرضا (۱۳۹۱)، «جایگاه اخلاق در مدینه فاضله فارابی»، معرفت اخلاقی، سال سوم، شماره ۱۲.

مقدم، سعید (۱۳۹۴)، «جامعه شناسی اخلاق در اندیشه فارابی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۷، ش ۱.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان کتاب.

ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: دانشگاه الزهراء.

وبر، ماکس (۱۳۷۶)، *دانشمند و سیاست‌مدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

Shamsaei , Maryam, Mahmoudi, Abdolreza,(2017), The Relationship between Ethics and Politics in the View. of Islam and Muslim Scholars, INTERNATIONAL JOURNAL OF ENVIRONMENTAL & SCIENCE EDUCATION, , VOL. 12, NO. 5, 1391-1399.

Bahrani, Morteza, (2014) , Three Different Readings of al-Farabi's Political Philosophy, Intl. J. Humanities Vol. 21 (1): (117-142)