



## Al-Fārābī's Methodology in Islamization of Islamic Philosophy\*

Mohsen Mohajernia<sup>1</sup>

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. mohajernia@gmail.com



### Abstract

The primary objective of this study is to analyze al-Fārābī's approach to the Islamization of political philosophy. To achieve this, the study explores the following questions: Did al-Fārābī Islamize political philosophy through the manipulation of Greek theoretical foundations and presuppositions? Did he render practical wisdom in terms of both the experiences of Muslims and religious rationality? Furthermore, did al-Fārābī solely follow the argumentative framework and outlines of Greek philosophy, and then developed his own principles, objectives, and challenges? A systematic analysis and examination of the written works of al-Fārābī, also known as the Second Teacher, reveal the following key findings: the establishment of Greek political philosophy on Islamic theoretical foundations, its subsequent reconstruction in alignment with Islamic ideals and by drawing inspiration from Quranic concepts, and the advancement and exploration of political philosophy problems within a novel framework. As a result, al-Fārābī was able to introduce novel issues pertaining to virtuous communities, citizenship ethics, and governance methodologies. By harmonizing philosophy, religion, and Quranic values, he presented his political philosophy with a foundational, idealistic, and axiological perspective that remained consistent with Islam.

### Keywords

al-Fārābī, political philosophy, virtuous city, active intellect.

\* Mohajernia, M. (2023). Al-Fārābī's Methodology in Islamization of Islamic Philosophy. *Journal of Political Science*, 26(101), pp.8-37. <https://doi.org/10.22081/psq.2023.74648>

\* **Publisher:** Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

\* **Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2023/02/29 • **Revised:** 2023/03/13 • **Accepted:** 2023/03/16 • **Published online:** 2023/03/18

▣ © The Authors



## منهجية الفارابي في أسلمة الفلسفة السياسية\*

محسن مهاجرنيا<sup>1</sup>

1. أستاذ مساعد، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران. Mohajernia@gmail.com



### الملخص

يهدف البحث الراهن إلى استعراض منهجية الفارابي في أسلمة الفلسفة السياسية. وفي هذا الصدد طُرحت الأسئلة التالية: هل قام الفارابي بأسلمة «الفلسفة السياسية» من خلال التلاعب بالأسس النظرية والمسلمات اليونانية؟ أم أنه وضع الحكمة العملية على مستوى التجربة الإسلامية وفي ميزان العقلانية الدينية؟ وهل اقتدى الفارابي بالكليات البرهانية من الفلسفة اليونانية وخطوطها الرئيسية، وقام بنفسه بإنتاج مبادئها وأساسياتها وأهدافها وقضاياها؟ لقد أثمر التحليل والتفسير المنهجي لمجموعة نصوص المعلم الثاني في هذا البحث نتائج وإنجازات تقع ضمن المحاور الثلاثة المتمثلة في تكييف الفلسفة السياسية اليونانية على الأسس النظرية الإسلامية، وإعادة بنائها النهائي على أساس المثل الإسلامية استلهاماً من المفاهيم القرآنية، وتطوير وترسيخ قضايا الفلسفة السياسية في منظومة جديدة. وهذا استطاع الفارابي أن يطرح قضايا جديدة في مجال المجتمعات الفاضلة وطقوس المواطنة والملوكية، وفي التوفيق بين الفلسفة والدين والقيم القرآنية قدّم فلسفته السياسية بمنهج أصولي ومثالي وقيمي يتوافق مع الإسلام.

### كلمات مفتاحية

الفارابي، الفلسفة السياسية، المدينة الفاضلة، العقل الفعال.

\* مهاجرنيا، محسن. (2023). منهجية الفارابي في أسلمة الفلسفة السياسية. فصلية علمية محكمة علوم سياسي، 26(101)، صص 8-37. <https://doi.org/10.22081/psq.2023.74648>

## روش‌شناسی فارابی در اسلامی‌سازی فلسفه سیاسی\*

محسن مهاجرنیا<sup>۱</sup>

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. Mohajernia@gmail.com



### چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی روش‌شناسی فارابی در اسلامی‌سازی فلسفه سیاسی است. در این راستا، به این پرسش‌ها پرداخته شده است: آیا او از طریق دست‌کاری در بنیادهای نظری و پیش‌فرض‌های یونانی، «فلسفه سیاسی» را اسلامی کرد؟ یا حکمت عملی را بر تراز تجربه‌ی مسلمین و در ترازوی عقلانیت دینی قرار داد؟ آیا فارابی تنها به کلیات برهانی و خطوط اساسی فلسفه‌ی یونانی تأسی کرد و مبادی، مبانی، غایات و مسائل آن را، خود تولید نمود؟ تحلیل و تبیین روش‌مند مجموعه متون معلم ثانی در این تحقیق، نتایج و دستاوردهایی ایجاد کرد که در سه محور ابتناسازی فلسفه‌ی سیاسی یونانی بر بنیادهای نظری اسلامی، بازسازی غایی آن بر اساس آرمان‌های اسلامی و با الهام از مفاهیم قرآنی، و توسعه و تعمیق مسائل فلسفه‌ی سیاسی در دستگاه‌واره‌ای جدید بود. فارابی از این طریق توانست مسائل نوپدید در حوزه‌ی اجتماعات فاضله، آیین شهروندی و شهریاری ارائه کرده و در آشتی میان فلسفه و دین و ارزش‌های قرآنی، فلسفه‌ی سیاسی خود را با رویکردی بنیادی، آرمانی و ارزشی، سازگار با اسلام ارائه بدهد.

### کلیدواژه‌ها

فارابی، فلسفه‌ی سیاسی، مدینه‌ی فاضله، عقل فعال.

\* پژوهش حاضر در پاییز ۱۴۰۱، در جشنواره بین‌المللی فارابی، به صورت شفاهی ارائه شده است.

□ **استناد به این مقاله:** مهاجرنیا، محسن. (۱۴۰۲). روش‌شناسی فارابی در اسلامی‌سازی فلسفه سیاسی. فصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی، ۲۶(۱۰۱)، صص ۸-۳۷. <https://doi.org/10.22081/psq.2023.74648>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم؛ © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷



## مقدمه

سال‌ها تأمل در فلسفه‌ی سیاسی فارابی، صاحب این قلم را قانع کرده است که فلسفه‌ی او از سنخ دانش‌های تفننی و تجملی نیست. بلکه دانشی است در صدد موجه‌سازی و معقول نمودن زیست‌جهان سیاست برای انسان مسلمان. هدف‌گیری فضیلت‌محورانه و سعادت‌گرایانه‌ی آن، معطوف به تعالی انسان و تعلیم و تزکیه اوست. همان‌گونه که فیلسوفان ادوار بعد تصریح کرده‌اند، هدف از فلسفه، «استکمال النفس الانسانیة بمعرفه حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین ... بقدرالوسع الانسانی» است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۴-۲۰). مقارنه‌سازی فلسفه‌ی سیاسی فارابی با فلسفه‌ی سیاسی یونانیان، بیان‌گر وجوه اشتراک و افتراقات زیادی است. مبانی، آراء فاضله و گستره‌ی مسائل، غایات و جهت‌گیری‌های توحیدی آن، با فلسفه‌ی یونانی، هم‌سان نیست؛ میان آن دو تفاوت‌های زیادی وجود دارد (فاخوری و جر، ۱۳۶۷، ص ۴۴۷).

روشن است که دلایل هم‌گرایی و واگرایی را باید در قرون متأخر جست‌وجو کرد. روح فلسفه‌ی سیاسی فارابی، توحیدی است و او آرای اهل مدینه‌ی فاضله را در تمام ساخت‌هایش، به خداوند متعال پیوند زده است، بدون آن‌که از روش برهانی خویش عدول کند. اما این‌که آموزه‌های دینی در مقام داوری و اثبات صدق و کذب گزاره‌های فلسفی، در جهت‌دهی، طرح مسئله، ابداع و استدلال و تصحیح خطاهای فلسفی یا تقدیم و اولویت‌گذاری‌ها، چگونه و چه مقدار تأثیرگذار بوده‌اند؟ موضوعی است که نیازمند تحقیق و تدقیق است.

اصل تحول در فلسفه‌ی سیاسی یونان توسط فارابی، غیرقابل انکار است اما این‌که گستره‌ی حضور اسلام در همه یا بخشی از مسائل و محتوای فلسفه‌ی سیاسی بوده؟ و آیا سازگاری کاملی میان دین و فلسفه ایجاد شده یا خیر؟ اینها مقصود بالذات در این نوشتار نیست. اسلامی‌بودن فلسفه، مقول بالمشکیک و دارای مراتب است. طبیعی است درصد اسلامی‌بودن فلسفه در زمان فارابی، با درصد آن در زمان شیخ اشراق و صدرالمآلهین متفاوت است. از همین‌رو، سبک او همانند حکیم سهروردی و ملاصدرا نیست تا فلسفه و برهین فلسفی را ابزار شرح و تفسیر اشراقات الهی و نصوص وحیانی

قرار دهد، تا همچون بوعلی سینا در «اشارات و تنبیهات»، مدعی باشد مقوله‌ی وجوب و امکان فلسفی را از آیه‌ی ۵۳ سوره‌ی فصلت: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، الهام گرفته است؛ و یا همانند ملاصدرا، حرکت جوهری خویش را اقتباسی از آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی نمل «وَتَرَىٰ الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» بدانند؛ یا هم چون حکیم سهروردی، مدعی باشد همه‌ی حکمت بحثی را در خدمت اشارات نورانی وحی استخدام کرده است. مع‌الوصف، غایت‌گرایی و سعادت‌مداری فارابی با الهام از آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی نجم «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»، حقیقتی است که همه‌ی دستگاه فکری، فلسفی و اعتقادی او را بر غایات فاضله‌ی الهی، استوار ساخته است و او خود بدان معترف است (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۱؛ ۱۹۷۱م، ص ۱۰۰؛ ۱۹۹۱م، ص ۱۱۷).

پیش‌دانسته‌های این نوشتار حاکی از آن است که فارابی، در اسلامی‌سازی فلسفه‌ی سیاسی، تلاش بی‌پیشینه و بی‌وقفه‌ی فراوانی کرده است و اگر بومی‌سازی در فلسفه‌ی سیاسی به معنای فرآیند منطبق‌سازی دانش وارداتی با زبان و بوم فرهنگ، تمدن و آیین جامعه‌ی مقصد باشد، به گونه‌ای که عناصر نامطلوب دانش وارداتی، پیرایش، و عناصر مطلوب در فرهنگ بومی جامعه‌ی مقصد، ادغام شود، و ابعاد عاریت‌گرفته‌شده، استحکام‌سازی گردد، و با احیای مجدد آنها و تعدیل اثرات منفی دانش وارداتی و برجسته‌سازی عناصر بومی در آنها، بتوان به دستاوردی معقول و مفید از دانش دست یافت (مختاری و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۲۶، ۴۲)، در این صورت، امکان معرفتی و تحقق فلسفه‌ی سیاسی به‌نحو بومی و اسلامی، مفروض قطعی این نوشتار است. بنابراین، رسالت اصلی این تحقیق، کشف و فهم روش فارابی در عملیات اسلامی‌سازی و فرآیند آن است. ترسیم کاملی از روش اسلامی‌سازی فارابی، نیازمند فرصت و وسعت بالاتری از یک مقاله است. در این مجال، روش فارابی، در سه محور اساسی میناسازی و جهت‌دهی توحیدی و مسئله‌یابی اسلامی، بازخوانی شده است.

## ۱. روش میناسازی برای فلسفه‌ی سیاسی

اولین گامی که فارابی در آشتی میان فلسفه‌ی سیاسی با اسلام برداشته است، پیوند میان

مجموعه‌ی آراء و براهین عقلی در حوزه‌ی معقولات ارادی (فارابی، ۱۳۵۰ق، ص ۶۴) با بنیادهای نظری و هستی‌های غیرارادی و اصول و مبانی اسلامی است. او قبل از این که بخواهد جهت‌گیری غائی فلسفه‌ی سیاسی و حکمت عملی وارداتی را بر طریق غایات فاضله قرار دهد و یا مسائل بومی و نوپدید را بر آن بیفزاید، و یا بر اساس آن، نسخه‌هایی برای زیست‌بوم جهان اسلام تجویز کند، آن را بر حکمت نظری خویش که ریشه در هستی‌شناسی و مبتنی بر توحید و خداشناسی و انسان‌شناسی است، استوار نمود.

به همین دلیل، او در بسیاری از آثار سیاسی، نخست فلسفه‌ی نظری خود، و رویکردهای سیاسی را بر اساس آن بیان می‌کند. او در رساله «السیاسیه»، تصریح می‌کند که قبل از بیان قوانین سیاست، باید اصول کلی جهان‌بینی بیان شود: «ان اول ما ینبغی ان یتبدء به المرء هوان یعلم ان لهذا العالم و اجزائه صناعاً» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱). یعنی اولین چیزی که هر کس باید با آن آغاز کند، این است که بداند برای جهان هستی و اجزای آن، خالق‌ی هست.

از این منظر، آثار فارابی به سه بخش تقسیم می‌شود: بخش اول، آثاری است که ابتدا فلسفه‌ی نظری و سپس فلسفه‌ی عملی در کنار هم بیان شده است؛ نظیر «آراء اهل المدینه الفاضله»، «السیاسة المدینه»، «تحصیل السعادة» و «التبیه علی سبیل السعادة». بخش دوم، آثاری است که در آنها فلسفه‌ی سیاسی طرح شده و اصول و مبانی، مفروض گرفته شده است؛ نظیر «احصاء العلوم»؛ و بخش سوم، آثاری است که ابتدا حکمت عملی آمده است و بعد به مبانی نظری آنها اشاره شده است؛ نظیر «فصول منتزعه» و «الملة». فارابی در فصل‌های پایانی «فصول منتزعه»، فصلی را با عنوان «فی منافع الجزء النظري فی الفلسفه» آورده است و در آن می‌گوید: جزء نظری فلسفه، از دو جهت برای جزء عملی آن ضروری است:

۱. عمل زمانی فضیلت و صواب تلقی می‌شود که انسان به فضایل، معرفت کامل داشته باشد و فضایل حقیقی را از فضایل پنداری تمییز بدهد.
۲. انسان باید مراتب موجودات و شأن و جایگاه (نظری) آنها را بشناسد تا هر چیزی

را در مقام و جایگاه خود قرار دهد و به مقدار شایسته‌ی آن، حشش را استیفا کند و طلب و اجتنابش را بر آن استوار کند.

او در ادامه تصریح می‌کند که «و يعرف كيف تكون الفضائل النظرى و الفضائل الفكرى سبباً و مبدءاً لكون الفضائل العمليه و الصنائع» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۹۶)؛ یعنی چگونه فضایل نظری و فکری، سبب و مبدءاً فضایل علمی و صناعات می‌شوند.

کتاب آراء اهل المدينة الفاضله، به شهادت شرح حال نویسان، آخرین اثر سیاسی معلم ثانی است و محصول برداشت شده‌ی نهایی و فاضلانه از علم مدنی و فلسفه‌ی سیاسی او است. همه‌ی کتاب به نه بخش کلی تقسیم شده است که پنج بخش آن به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اختصاص داده شده است. او قبل از ورود به بحث اجتماعات، ریاسات و مدینه‌های فاضله و غیرفاضله، مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفه‌ی سیاسی خود را در پنج اصل نظری ذیل بیان کرده است:

۱. شناخت سبب اول موجودات و اوصاف آنها.
۲. شناخت موجودات مفارق از ماده و اوصاف و مراتب و کارکرد آنها.
۳. شناخت جواهر آسمانی و صفات آنها.
۴. شناخت چگونگی کون و فساد اجسام طبیعی و سنت‌ها و قانون‌مندی‌های حاکم بر هستی.
۵. شناخت انسان و قوای نفسانی و مراتب و کمال آن.

در السیاسة المدنیة نیز قبل از ورود به مباحث سیاسی، فلسفه‌ی نظری خود را در بیان مبادی شش‌گانه‌ی موجودات بیان کرده است و در هر دو اثر، با تبیین مبادی، از ماده و هیولی به انسان صعود می‌کند و از سبب اول، به عقل فعال نزول می‌کند. در هر دو اثر سیاسی، طرح «حکمت نظری»، برای استحکام فلسفه‌ی مدنی است. او با ایجاد ارتباط بین عالم مادون قمر و عالم مافوق قمر، «فلسفه‌ی سیاسی» خویش را طراحی می‌کند. در رساله‌ی المله که اثری حکمی در دین‌پژوهی است، از درون دین، به سیاست و علم مدنی می‌رسد. در این کتاب، مجموعه‌ی دین را به دو بخش آرا و افراد تقسیم می‌کند و متصدی بخش عملی را «علم فقه» معرفی می‌کند. این علم به فروع و جزئیاتی توجه

دارد که کلیات آن تحت پوشش علم مدنی هستند. از این طریق، فارابی از مجرای دین، به علم فقه و از فقه به ضرورت علم مدنی می‌رسد: «فهو اذن جزء من اجزاء العلم المدنی و تحت الفلسفه العلمیه» (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، ص ۵۲). یعنی فقه عملی، بخشی از علم مدنی و زیر مجموعه‌ی فلسفه‌ی عملی است؛ همان‌طور که فقه نظری، مبتنی بر فلسفه‌ی نظری است.

نکته‌ی مهم در حکمت نظری فارابی آن است که مبانی مشترک در فلسفه‌ی سیاسی او، همان مبانی دینی هستند. «اتفاق الرأی فی المبدأ هو اتفاق آرائهم فی الله و فی الروحانیون و فی الابرار و...» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۷۰). یعنی آرای مشترکی که اهل مدینه بدان اعتقاد دارند و مورد نظر علم مدنی است، در پنج مورد است:

۱. آرای مربوط به خداوند تعالی (توحید)
۲. آرای مربوط به موجودات روحانی (مجردات)
۳. آرای مربوط به انسان‌های نیکو و کسانی که پیشوای مردم‌اند (رسالت و امامت)
۴. آرای مربوط به چگونگی آغاز عالم و اجزا و مراتب آن (معاد)
۵. آرای مربوط به تکوین انسان.

فارابی، موارد فوق را با عنوان فهذا هو المبدأ (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۷۰) یا مبدأشناسی، معرفی کرده است. او در المله، مجموعه آرای اهل مدینه‌ی فاضله را در لوای «دین»، به دو بخش آرای نظری و آرای ارادی تقسیم می‌کند. آرای نظری، تقریباً همین مبانی نظری است که در «فصول منتزعه» و «آراء اهل المدینه الفاضله» بیان شده است و آرای ارادی (در حکمت عملی) را به چهار قسم تقسیم می‌کند:

۱. آرای ارادی که به‌مدد آنها، انبیا و پادشاهان فاضل و امامان هدایت و حقیقت، که در گذشته بوده‌اند، توصیف می‌شوند و سرنوشت آنها و پیروان آنان را در مدینه‌ها و ملت‌های مختلف بیان می‌کند.
۲. آرای که به‌مدد آنها، پادشاهان فرومایه به رؤسای تبهکار سلطه‌گر از اهل جاهلیت و پیشوایان گمراهی، که در گذشته بوده‌اند، توصیف می‌شوند و سرنوشت آنها و پیروانشان در مدینه‌ها و امت‌های مختلف بیان می‌شود.



۳. آرای ارادی که به توصیف فرمان‌روایان فاضل و پیشوایان نیکو و حقیقت در زمان حاضر می‌پردازد.

۴. آرای ارادی که در آن رؤسای تبهکار و پیشوایان گمراهی، در زمان حاضر توصیف می‌شوند (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، صص ۴۴-۴۵).

حکیم ابونصر فارابی، در فلسفه‌ی خویش، بنیادهای هستی‌شناختی و نظریاتی که از یونانیان منتقل شده بود را با آموزه‌های الهی اسلامی انطباق داد. او به تبع ارسطو، جهان را به دو بخش مافوق قمر و مادون قمر تقسیم می‌کند و بر اساس هیئت بطلمیوسی، زمین را در وسط عالم ثابت می‌بیند که هشت فلک بر گرد آن می‌چرخد.

عالم مافوق قمر، مرکب از افلاکی است کروی شکل، در داخل یکدیگر، که دورترین آنها از مرکز، «فلک کواکب ثابته» است و افلاک دیگر، هر یک، سیاره از سیارات را حمل می‌کنند. او فلک نهمی به نام «فلک ثوابت» به آن اضافه کرد و آن را «آسمان اول» نام نهاد که حرکت این افلاک، مستدیر و ازلی است.

معلم ثانی، محرک اول در عالم مافوق قمر را خداوند و عقل اول و وجود نخست نامید. وی عقول ده گانه‌ای را مطرح کرد که هر یک مدبر فلکی است و عقل دهم، که به «عقل فعال» مشهور است را مطابق با آموزه‌های اسلامی، جبرئیل و روح القدس نامید. وی در عیون المسائل می‌گوید: «عقل فعال از جهتی سبب وجود نفوس ارضی و از جهت دیگر، به واسطه‌ی افلاک، سبب وجود ارکان اربعه، یعنی آب، هوا، آتش و خاک است» (فارابی، ۱۹۶۶م، ص ۹). وی در السیاسة المدنیة نیز مراتب عالم وجود را که اعم از مافوق و مادون قمر است، به شش قسمت و شش مرتبه تقسیم می‌کند: سه مرتبه از آن در مافوق قمر است که عبارت‌اند از: الف- سبب اول در مرتبه‌ی اول، ب- اسباب ثوانی در مرتبه‌ی دوم، و ج- عقل فعال در مرتبه‌ی سوم. و سه مرتبه‌ی دیگر، که در مادون قمر قرار دارند عبارت‌اند از: الف- نفس در مرتبه‌ی چهارم، ب- صورت در مرتبه‌ی پنجم، و ج- ماده در مرتبه‌ی ششم.

آنچه در مرتبه‌ی اول است، واحد است و نمی‌تواند کثیر باشد. ولی مراتب بعدی، همه کثیر هستند با این تفاوت که اسباب ثوانی و عقل فعال، مجرد از ماده هستند. اما

نفس، صورت و ماده، اگرچه خود جسم نیستند، ولی در اجسام قرار گرفته‌اند و اجسام هم بر شش قسم هستند: جسم آسمانی، جسم انسانی، جسم حیوانی، جسم نباتی، جسم معدنی، و عناصر اربعه (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۳۱).

بنابراین، همه‌ی موجودات مجرد و مفارق مافوق قمر، و موجودات متکثر و جسمانی ماتحت قمر، از مبدأ نخست، که «سبب اول» است، صادر شده‌اند و سبب اول، وجودی است که «یعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخیر فی الوجود الذی ینبغی ان یکون علیه فیکون هذا التعقل علّة للوجود بحسب ما یعقله» (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۴). یعنی از آن جهت که خدا ذاتش را، که مبدأ نظام خیر در عالم وجود است، تعقل می‌کند، پس آن تعقل، علت ایجاد عالم وجود است به حسب آن چه تعقل کرده است. و سبب اول، همان واحد است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. پس اگر از واحد، دو شیء مختلف الحقیقه صادر شود، حقیقت واحد صرف نیست (فارابی، ۱۳۲۵ق «ب» ص ۵).

به عقیده‌ی فارابی، موجودات، بسیار زیاد هستند؛ اما با کثرتشان، متفاضل و ذومراتب هم هستند و از یک زنجیره‌ی نزولی، از بالا به پایین امتداد دارند. موجود نخستین، آن نوع گوهری است که همه‌ی موجودات، اعم از موجودات ناقص و کامل، فیض وجودی خود را دریافت می‌کنند. گوهر او نیز آن نوع گوهری است که هرگاه همه‌ی موجودات با تفاوت مراتبی که دارند، از او فائض شوند، از ناحیه‌ی ذات او برای هر موجودی سهم و حدود وجودی و مرتبتی از وجود، که بایسته‌ی او است، حاصل شود. بنابراین، نظام خلقت، از کامل‌ترین مرتبت وجود شروع می‌شود و در رتبه‌ی بعد و به دنبال آن، موجودی قرار دارد که کمی ناقص‌تر از او است. پس از آن، مراتب دیگر است تا به موجود و مرتبه‌ای ختم شود که بعد از آن، مرتبه‌ی لامکان وجود است؛ از این‌رو فارابی، در فصل دهم کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، در باب کیفیت صدور کثرات از منشأ اسباب ثوانی چنین می‌گوید:

نخست از موجود اول، دومین موجود، که جوهری است غیرمتجسم، به وجود می‌آید. این موجود، در ماده قرار نمی‌گیرد. پس ذات خود و ذات موجود اول را تعقل می‌کند و آنچه از ذات خویش تعقل می‌کند، چیزی جز ذاتش نبود.

پس به واسطه‌ی تعقلی که از ذات اول دارد، وجود سومین موجود لازم آید و به واسطه‌ی این که متجوهر به ذات ویژه‌ی خود بود، وجود آسمان اول لازم می‌آید. سلسله‌مراتب وجودی مافوق قمر، از خداوند و موجود اول تا موجود دهم در یک قوس نزولی ادامه می‌یابد و در قمر پایان می‌پذیرد. این موجودات مترتبه، همان موجودات مفارقه هستند که در جوهر ذات خود، عقل و معقولات هستند و این عقول، که - [به تعبیر فارابی] - «موجودات ثوانی» و یا «اسباب ثوانی» نامیده می‌شوند، در شکل تسلسل هندسی منظم صادر شده‌اند و مورد آنها، که همان سبب اول است، از او عقل آخر صادر گردیده است و در عقل دهم که عقل فعال نام دارد، سلسله‌عقول وجودی به پایان می‌رسد همان‌طور که در قمر دهم، سلسله‌افلاک سماوی، که در حرکت دورانی خود، عقول وجودی خود را تدبیر می‌کنند، به پایان می‌رسد. عقل فعال که دائماً سبب اول را تعقل می‌کند و به‌طور مداوم، موجودات مادون قمر را هم تعقل می‌نماید، واهب صور است و به‌واسطه‌ی تعقل اول، نفوس ناطقه از او صادر می‌شود و به‌واسطه‌ی تعقل مادون اول، نفوس فلکی صادر می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱م، صص ۶۱-۶۲).

بنابراین، عقل فعال، مدبر جهان مادون قمر است؛ یعنی جهان کون و فساد، که ما در آن زندگی می‌کنیم. با این تفصیل، قوس نزولی، که از سبب اول آغاز شده بود، در نهایت به «عالم ارضی» منتهی می‌شود و در کره‌ی خاکی، سیر حرکت متنازل، برعکس می‌شود و جهت متصاعد به خود می‌گیرد و «قوس صعود» آغاز می‌گردد؛ یعنی از «هیولی» و ماده‌ی نخستین عالم، به سوی برترین موجودات عالم مادون قمر، یعنی انسان، حرکت جدیدی شروع می‌شود. عقل فعال، همه‌ی «معقول‌های بالقوه» را «معقول بالفعل» می‌کند و عقل بالقوه، عقل بالفعل می‌شود و این ارتقای رتبه، ویژه‌ی انسان‌ها است و سعادت نهایی در همین است (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۹۲).

فارابی معتقد است که در قوس صعود، حرکت از بسیط به مرکب است. نقطه‌ی آغازین که هیولی نامیده می‌شود، عبارت است از «آخر الهویات و احسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل و هو كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرأ» (فارابی،

۱۹۹۱م، صص ۷۷-۷۹). یعنی هیولی آخرین و پایین‌ترین حقیقت و هویت وجود مادون قمر است که اگر صورت به خود نگیرد، بالفعل معدوم می‌شود زیرا هیولی، معدوم بالقوه هست و با قبول صورت، جوهر می‌گردد؛ سپس با پذیرش حرارت، برودت، یبوست و رطوبت، تبدیل به «اسطقسات» می‌گردد. در پرسشی که در رساله‌ی جوابات لمسائل سئل عنها از فارابی درباره‌ی اسطقسات پرسیده شده، او جواب می‌دهد که اسطقسات همان مبادی جوهر مرکب هستند؛ یعنی همان عناصر اربعه‌ی آتش، هوا، آب و زمین. و جوهر مرکبه، هم در اجسام طبیعی و هم در اجسام صناعی مراد است. و این عناصر اربعه، مصدر تولید اصناف و اقسام ترکیبات شده‌اند: «تَوَلَّدَ صنوف الموالید و التراکیب» (فارابی، ۱۹۶۷م «الف»، ص ۱۰۷). البته این ابهام وجود دارد که هیولی چگونه پدید آمده است که فارابی در آثار متعددی به آن پاسخ داده است و معتقد است: «ماده‌ی اولی، نتیجه‌ی حرکت اجسام آسمانی است که دائماً در حرکت هستند» (فارابی، ۱۹۹۱م، صص ۷۶-۷۹).

در سیر تصاعدی، فارابی بر این اعتقاد است که بعد از هیولی، عناصر چهارگانه، یعنی خاک، آب، آتش و هوا که مرکب از ماده و صورت هستند، به وجود می‌آیند. سپس با ترکیب و اختلاط این مواد و عناصر، دیگر موجودات پدید می‌آیند تا این که به انسان، آخرین مرتبه‌ی سیر صعودی می‌رسد که وجودش ترکیبی از عناصر چهارگانه و «روح الهی» است. فارابی این نگاه را از آیات ۲۹ سوره‌ی حجر، ۷۲ سوره‌ی ص، و ۹ سوره‌ی سجده دریافت کرده است. استفاده‌ی که فارابی از این مبانی نظری و مراتب وجود مافوق قمر و مادون قمر در ترسیم فلسفه‌ی سیاسی خود می‌کند، آن است که در سلسله‌مراتب وجود مافوق قمر که در سیر نزولی حرکت موجودات مفارق، از کمال به نقص است، از خداوند شروع می‌شود و به عقل دهم، یعنی عقل فعال ختم می‌شود و در سلسله‌مراتب صعودی عالم مادون قمر که حرکت از نقص به کمال است، از هیولی شروع می‌شود و به عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل منفعل و عقل مستفاد انسان کامل می‌رسد.

در میانه‌ی این دو قوس، فارابی به یک نقطه‌ی تلاقی با نام «برزخ» می‌رسد که یک طرف آنرا عقل فعال، و طرف دیگرش را انسان نمایندگی می‌کند. به نظر نگارنده،

مرکز ثقل و «قطب الرحای» فلسفه‌ی سیاسی اسلامی فارابی، در همین برزخ شکل می‌گیرد و بدون شناخت آن، هرگونه تلاش در فهم اسلامیت این فلسفه‌ی سیاسی بی‌ثمر است. معلم ثانی، مدینه‌ی فاضله خود را به رهبری رئیس اول، و انسان کامل خود را در قالب فیلسوف و نبی، در همین نقطه‌ی برزخ، به دریافت فیوضات عقل فعال در قوه‌ی ناطقه و قوه‌ی متخیله‌اش به میدان تدبیر و سیاست می‌آورد؛ آن‌جا که می‌گوید: «يَفِيضُهُ الْعَقْلُ الْفَعَالُ إِلَى عَقْلِهِ الْمَنْفَعَلِ بِتَوْسُطِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ ثُمَّ إِلَى قُوَّتِهِ الْمُتَخَيَّلَةِ فَيَكُونُ بِمَا يَفِيضُ مِنْهُ إِلَى عَقْلِ الْمَنْفَعَلِ حَكِيمًا فِيلَسُوفًا وَ مُتَعَقِّلًا عَلَى التَّمَامِ وَ بِمَا يَفِيضُ مِنْهُ إِلَى قُوَّتِهِ الْمُتَخَيَّلَةِ نَبِيًّا مُنْذِرًا» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۲۵)؛ هر آن‌چه از ناحیه‌ی خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود، از ناحیه‌ی عقل فعال به وساطت عقل مستفاد، به عقل منفعل او افزوده می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله‌ی او افزوده می‌گردد. پس به واسطه‌ی فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افزوده می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است و به واسطه‌ی فیوضاتی که از او به قوه‌ی متخیله‌اش افزوده می‌شود، نبی و منذر است.

فارابی معتقد است این انسان، در کامل‌ترین مراتب انسانیت، و در عالی‌ترین درجات سعادت است؛ زیرا نفس او متحد با عقل فعال شده است؛ «فهذا اول شرائط الرئيس»، این نخستین شرط از شرایط رئیس مدینه‌ی فاضله است. با این مبانی هستی‌شناسانه روشن شد که نظام مادون قمر، که به نظام کون و فساد موسوم است، مشمول عنایت و فیض مداوم الهی است که از مجرای «عقل فعال» افزوده می‌شود. نظریه‌ی فیض فارابی (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵) حاصل نظام دوقطبی وجودشناسی در عالم مافوق قمر و مادون قمر است که فارابی در رویکرد نظری خود از اصل وجود، به سلسله‌مراتب جدیدی به نام «واجب الوجود» (فارابی، ۱۳۴۹ق، صص ۲-۵)، «ممکن الوجود» (فارابی، ۱۹۶۶م، ص ۵۰)، «وحدت و کثرت» (فارابی، ۱۹۶۴م، صص ۵۲-۵۴) و «حادث و قدیم» می‌رسد و نظریه‌ی فیض دائم الهی را که بنیاد فلسفه سیاسی اوست در همه جا به خدمت می‌گیرد (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، صص ۱۳۷-۱۴۰). فارابی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، به دو خاستگاه نظریه‌ی افلاطونی و ارسطویی در حدوث عالم اشاره می‌کند و با توجیه نظریه‌ی قدیم بودن عالم در نگاه

ارسطویی، به بنیادهای نظری قرآنی برمی‌گردد و با اشاره به آیه‌ی ۶۱ سوره‌ی یونس و آیه‌ی ۳ سوره سبأ می‌نویسد: «الباری جل جلاله مدبر جمیع العالم لایغرب عنه مثقال حبه من خردل و لایفوت عنایته من اجزاء العالم» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۳)؛ یعنی خداوند، مدبر همه‌ی عالم است و هم‌وزن دانه‌ی ریز خردل، از او پنهان نیست و هم عنایت و فیض الهی از اجزای عالم، فوت نمی‌شود. قدیم به ذات، واحد است و ماسوای او همه محدث هستند (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۴) و وجود همه‌ی محدثات بالذات بعد از وجود خداوند است (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۷).

## ۲. روش جهت‌دهی توحیدی

از ویژگی‌های فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، برخورداری آن از جهت‌گیری‌های غائی است که این خصیصه برای فارابی، زمینه‌ی مناسبی شد تا با گسترش ابعاد غائی در عرصه‌ی ارزش‌های توحیدی و قرآنی، تمایز برجسته‌ای با فلسفه‌ی سیاسی یونانی ایجاد کند. مقارنه‌سازی آراء فاضله و جهت‌گیری‌های توحیدی در فلسفه‌ی اسلامی نسبت به فلسفه‌ی رواقی، مشائی و نوافلاطونی، نشان از تفاوت زیاد و ناهم‌سانی بسیار دارد (فلاطوری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۱). علم مدنی فارابی، علاوه بر استفاده از روش عمودی در قالب دو روش نزولی و صعودی، در مبناسازی فلسفه‌ی اسلامی، از روش طولی بدایت و نهایت در جهت‌گیری غائی هم بهره گرفته است تا فلسفه‌ی سیاسی را در تراز آرمان‌های الهی استوار کند. او در فصول المدنی خویش، برای اسلامی‌سازی فلسفه‌ی یونانی، آرای فاضله و توحیدی را در سه ساحت طولی وارد می‌کند: «الآراء التی ینبغی ان یشرکوا فیها هی ثلاثه اشیاء فی المبدأ و فی المنتهی و فیما بینهما» (فارابی، ۱۹۷۱م، صص ۷۰-۷۱).

در رساله‌ی دین‌پژوهی المله، اولین کارویژه‌ی علم مدنی را غایت‌نگاری معرفی می‌کند و می‌گوید: «علم مدنی در اولین کارویژه‌ی خود، از سعادت، بحث و فحص می‌کند و آن را به دو بخش سعادت حقیقی و سعادت ظنی تقسیم می‌کند» (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، صص ۴۳-۵۴) و چون علم مدنی، در یک مفهوم عام، به دنبال تحقق همه‌ی آرمان‌های

حکمت عملی و فلسفه‌ی سیاسی و هدف‌مندی‌های زندگی اجتماعی است، لذا با دو اصطلاح «فحص السعادة» و «تعریف السعادة» از آن تعبیر شده است تا در گام نخست، درباره‌ی سعادت تحقیق شود و سپس با شناسایی آن، گونه‌های «سعادت حقیقی» و «سعادت پنداری» معرفی شود.

فارابی، جهت‌گیری فلسفه‌ی سیاسی خود را بر اساس آموزه‌های قرآنی، متناسب با غایات توحیدی قرار می‌دهد. او با تمسک به آیه‌ی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید، ۳) خداوند را اول و آخر و ظاهر و باطن همه چیز می‌داند. او با تمسک به آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی نجم «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»، که خدا را غایت و منتهای همه چیز می‌داند، همه‌ی دستگاه فکری، فلسفی و اعتقادی خود را بر غایات فاضله مبتنی می‌کند و به‌ویژه، در بخش سیاسیات و فلسفه‌ی سیاسی، هم در ابعاد نظری و هم در ابعاد عملی، غایت تمام موضوعات و مسائل را نیل به کمال و سعادت می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۱؛ ۱۹۷۱م، ص ۱۰۰؛ ۱۹۹۱م، ص ۱۱۷).

فارابی در کنار اهمیتی که به علت فاعلی می‌دهد، در سرتاسر فلسفه‌ی سیاسی خویش، «علت الهی» را اساس «فاعل انسانی» در ساخت جامعه و قدرت می‌داند. او به علت غائی توجه ویژه‌ای دارد و در ورای ظواهر مادی این عالم، به حقایقی مانند «کمال»، «سعادت قصوی»، «خیر افضل» و «فضیلت» اعتقاد دارد و در نظام هستی، همه چیز را هدف‌مند می‌بیند که به سوی غایتی در حرکت است؛ «الطبیعة لاتفعل شیئاً باطلاً» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۳). همه چیز به صورت فطری و یا ارادی، با شوق و رغبت به سوی غایت مطلق و کمال شایسته خود در حرکت است و چون خیر مطلق است، غایتی است که همه چیز میل رسیدن به آن را دارد؛ «الْخَيْرُ مَا يَتَشَوَّقُ كُلُّ شَيْءٍ فِي حُدَّةٍ» (فارابی، ۱۳۷۱ق «الف»، ص ۵۰).

فارابی در فصوص الحکم، با تأکید بر این که خداوند «معشوق لذاته» است، می‌گوید: «آسمان به دوران و زمین به چرخش و سنگینی و آب به جریانش و باران به ریزشش، ثناگوی حق تعالی هستند» (فارابی، ۱۳۲۵ق «الف»، ص ۱۴۴). صدرالمتألهین شیرازی در بحث علت غایی، با استناد به این تعبیر زیبای فارابی می‌گوید: «چگونه چنین نباشد در

حالی که هیچ چیزی نیست مگر آن که در آن طبعاً و یا ارادتاً شوق به محبوب و اشتیاق رسیدن به معشوق وجود دارد» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۸).

فارابی درباره‌ی غایت سعادت می‌گوید: «غایت مطلوبی است که همه‌ی انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاش‌شان به سوی آن حرکت می‌کنند؛ زیرا سعادت، کمال و برترین خیرات است و همه‌ی انسان‌ها، خیرخواه و کمال‌طلب‌اند. بنابراین، فطرت کمال‌طلبی، آنها را به سوی سعادت می‌کشاند». سعادت، از مختصات انسان است و حقیقتی مطلوب لذاته است و غایتی است که «یتشوق کل انسان» (فارابی، ۱۳۷۱ «ب»، ص ۳۷) و منطبق با زندگی اخروی است «والمنتهی هو السعادة» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۷۱). سعادت، کمال نهایی است؛ «الکمال الاخير هو السعادة» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۱۰۰) و هدف شریعت الهی است (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، ص ۳۴؛ فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۰).

با این حال، دست‌یابی به این سعادت، امری نسبی است؛ زیرا انسان‌ها طبعاً در مراتب انسانی، متفاضل و ذومراتب هستند؛ بعضی «اهل الطبايع العظيمة الفائقة» هستند و برخی در مراتب پایین قرار دارند. و چون سعادت، فطری هیچ کس نیست، لذا فارابی در «السیاسة المدینه» تصریح می‌کند که «سعادت‌های حاصله برای مردم مدینه‌ی فاضله، هم از لحاظ کمّی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل، ناشی از تفاوت در کمالات حاصله است؛ [یعنی] آن کمالاتی که مردم مدینه به واسطه‌ی انجام افعال مدنی به دست می‌آورند» (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۸۱).

غایت‌گرایی هدف‌مند به سوی کمال مطلق و ذات مقدس الهی (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۴۶)، فلسفه‌ی سیاسی فارابی را در مستوای معرفت‌خداوند قرار داده است و او بر این مهم تأکید می‌کند: «الغایة التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى» (فارابی، ۱۳۲۵ق «ج»، ص ۶۲). یعنی غایت مقصود در یادگیری فلسفه، شناخت خالق هستی است. فارابی علاوه‌بر دستگاه فلسفی، غایت دین را نیز در این جهت می‌بیند و تصریح می‌کند که «دین، مقدمات و مبایده‌ی نهایی موجودات و معرفت به مبدأ اول و سبب نخست همه‌ی موجودات را، که همان سعادت قصوی است، ارائه می‌دهد» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۰). این غایت‌انگاری، در همه‌ی منظومه‌ی فکری فارابی، به‌ویژه در بخش «سیاسیات»، از



شکل‌گیری اجتماعات تا استقرار نظام سیاسی دیده می‌شود. او در مورد نظام سیاسی مدینه می‌گوید: «فالفخر الافضل و الکمال الاقصی انما ینال اولاً بالمدينة» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱۸). قبل از نظام سیاسی «امت» و نظام جهانی «معموره ارض»، به واسطه‌ی حکومت «مدینه» می‌توان به خیر برتر و کمال نهایی نایل شد. در خصوص غایت رهبری هم آمده است که «رهبر کسی است که غرض و مقصودش در اعمال حاکمیت و تدبیر مدن، به سعادت رساندن خود و اهل مدینه است» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۴۷).

ارزش‌گذاری در فلسفه‌ی سیاسی فارابی بر اساس جهت‌گیری غایی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است. او با الهام از مفاهیم قرآنی «فضیلت»، «ضاللت»، «جهالت» و «فسق»، نظامات زندگی اجتماعی را به مدینه‌ی فاضله، مدینه‌ی ضالّه، مدینه‌ی جاهله و مدینه‌ی فاسقه نام‌گذاری می‌کند. هر گاه جهت‌گیری غائی «تدبیر مدن» و «ریاست» به سوی ظواهر دنیوی و مادی منحرف شود و در مسیر جاه و جلال، کرامت، سلطه، نفوذ ثروت، لذت و دیگر خیرات ظنی و موهوم قرار گیرد، از نظر او، مدینه‌ی فاضله رو به سوی سقوط در مضادات خواهد داشت (فارابی، ۱۹۷۱م، صص ۴۵-۴۶).

فارابی، کمال غائی را به دو بخش کمال دنیوی و کمال اخروی تقسیم کرده است: «فان الانسان له کمالان: اول و اخیر... بهذا الکمال (اول) یحصل لنا الکمال الاخیر و ذلك هو السعادة القصوی و هو الخیر علی الاطلاق» (فارابی، ۱۹۷۱م، صص ۴۵-۴۶). یعنی انسان دو کمال دارد: کمال اول و کمال نهایی ... به واسطه‌ی کمال اول، کمال نهایی، که همانا سعادت قصوی و خیر مطلق است، تحصیل می‌شود. بنابراین، کمال آن است که بذاته مطلوب باشد نه برای رسیدن به امر دیگر» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۴۶). کمال انسانی امری نسبی است و «تکوین هر موجودی برای رسیدن به نهایت کمال، شایسته‌ی مقام و مرتبه‌ی وجودی آن است» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۱) و تحصیل این کمال نسبی، امری اکتسابی است و انسان‌ها، اگر چه با فطرت کمال‌خواهی خلق شده‌اند، اما کمال بالفعل ندارند: «لایکاد یوجد انسان مفطوراً من اول امره علی الکمال» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۱۰۰).

رسیدن به کمال لایق هر انسانی، امری اختیاری است که با اراده‌ی خود و از طریق کمال اول، از مقارنت با ماده مبرا شده و از جمله جواهر مفارق می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱م،

صص ۱۰۵-۱۳۵). برای رسیدن به کمال، راه‌ها و سازوکارهایی چون «عقل فعال» (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۵۵)، علوم، فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و فضایل عملی وجود دارد؛ «یحتوی کل منها علی جمیع الاشیاء التی تکمل بها تلک الامة و تسعد» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۴؛ ۱۹۷۱م، صص ۹۵-۹۷). هر کدام از این علوم و فضایل، مشتمل بر چیزهایی است که موجب می‌شود یک امت به کمال و سعادت برسد. فضایل علمی و عملی در کنار هم، برای رسیدن به کمال مؤثر هستند (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۱۱). یکی از راه‌های رسیدن به کمال، اجتماعات مدنی است (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۶۹) که سبب تعاون مدنی می‌شود: «یتعاونون اهلها علی بلوغ الکمال الاخیر» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۴۶) یعنی مردم برای رسیدن به کمال اخروی، با هم تعاون و همکاری دارند.

فارابی با قراردادن غایت‌انگاری فلسفه‌ی سیاسی خویش در ساحت آموزه‌های دینی، به کمال و سعادت دنیوی بسنده نکرده و حیات دنیوی را به حیات اخروی متصل کرده است. او معتقد است: «هدف از آفرینش وجود انسان، این است که به سعادت نهایی برسد، ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معنای سعادت را بشناسد و آن را غایت کار و نصب‌العین خود قرار دهد و سپس اعمالی را که لازم است انجام دهد تا به وسیله‌ی آن، به سعادت برسد، به خوبی بشناسد و به دنبال آن انجام دهد. و بیان شد که مردم در فطرت‌های شخصی خود، گوناگون‌اند. بنابراین، هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود، سعادت را بشناسد» (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۷۸)؛ «لایکاد یوجد انسان مفطوراً من اول امره علی الکمال ... لان الفطرة مصنوعة من متضادات» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۱۰۰). یعنی در فطرت هیچ انسانی، از ابتدای خلقتش کمال وجود ندارد؛ چون فطرت، ترکیبی از امور متضاده است و در عین حال که به سمت کمال گرایش دارد، به ضد آن نیز متمایل است. بنابراین، «وصول به آن، تنها به واسطه‌ی افعال ارادی میسر است، چه افعال ارادی فکری و چه افعال ارادی بدنی» (فارابی، ۱۹۹۱م، صص ۱۰۵-۱۰۶).

فارابی با توصیف سعادت به عنوان برترین خیر، خیرات را به دو بخش خیرات ذاتی و خیرات توصلی تقسیم کرده و بر این باور است که خیرات ذاتی، کامل‌تر و مؤثرتر هستند و مقبولیت ذاتی دارند (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲) و نهایت کمال انسانی هستند (فارابی،

۱۹۷۱م، صص ۳۷-۳۹). بر این اساس که سعادت، خیر مطلق و ذاتی و همیشگی است، همه‌ی خیرات، در راستای سعادت معنا پیدا می‌کنند و آن چه در نهایت، به سعادت ختم نشود، «شر» است (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۷۲). فارابی، وظیفه‌ی علم مدنی و فلسفه‌ی سیاسی را سعادت‌شناسی می‌داند و سعادت را به دو نوع سعادت حقیقی، سعادت ظنی (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، ص ۵۲) و سعادت موهوم تقسیم می‌کند و نوع دوم را نزد مدینه‌های جاهلی می‌داند: «هذه سعادة عند اهل الجاهلیة» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۳۱).

غایت‌گرایی فلسفه‌ی سیاسی فارابی، جهت‌گیری همه‌ی عناصر منظومه‌ی فکری وی را به سوی سعادت سوق داده است و همه‌ی اجزای فلسفه‌ی وی، در وصول به سعادت تأثیر دارند؛ «الغایة القصوی التي لاجلها کون الانسان و هی السعادة القصوی» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۰). او نقش بعضی از عناصر را مؤثرتر از دیگر عناصر می‌بیند و از طرفی تأکید می‌کند که انسان‌ها برای شناخت و عمل به سعادت، نیاز به مرشد و راهنما دارند (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۷۸). این راهنما گاهی عقل فعال است و گاهی رئیس اول در مدینه‌ی فاضله و زمانی ممکن است عواملی چون «دین و شریعت» (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، ص ۴۳) «فلسفه» (فارابی، ۱۳۷۱ب)، «ص ۵۷»، «هنر» (فارابی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۲) «اجتماع مدنی» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱۸)، «حکومت»، «مدینه‌ی فاضله»، «امت فاضله» و «معموره ارض» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱۸)، «فضایل نظری و عملی» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۹۶) «رئیس فاضل» در سطح نظام سیاسی «رئیس اول»، «رئیس مماثل»، «رئیس سنت»، «رؤسای سنت» و «رؤسای افاضل» باشند که با برخورداری از «جودة الارشاد الی السعادة»، جامعه را به سوی آرمان سعادت راهنمایی کنند.

از نظر فارابی، رئیس و حاکم واقعی و «ملکک در حقیقت کسی است که غرض و مقصود از صناعت زمامداری‌اش، که با آن تدبیر مدینه‌ها را می‌کند، این است که خود و اهل مدینه را به سعادت حقیقی برساند و به دلیل همین رسالت در «مهنة ملكيه» ضروری است که رهبر مدینه فاضله، «اکملهم سعادة اذا کان هو السبب فی ان یسعد اهل المدینه» (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۴۷). یعنی خود رئیس مدینه باید انسان فاضل و برخوردار از کامل‌ترین سطح کمال و سعادت باشد. در نظام آرمانی و ارزشی فارابی، رئیس مدینه‌ی

فاضله باید فیلسوف علی‌الاطلاق، یعنی برخوردار از فضایل نظری و فضایل عملی باشد و قدرت بر ایجاد همه‌ی آنها را در میان امت‌ها و مدینه، به وجه مناسب و مقدار ممکن داشته باشد و چون قدرت بر ایجاد آنها ممکن نیست، مگر با بهره‌گیری از براهین یقینی و شیوه‌های اقناعی و تخیلی، چه به صورت اختیاری و آزادانه و چه به صورت تحمیلی و اجباری، پس بر این اساس، «صار الفیلسوف علی‌الاطلاق هو الرئیس الاول» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۰)؛ فیلسوف مطلق، همان رئیس اول می‌شود؛ همان طوری که او «ملک»، «واضعان نوامیس»، «امامت هدایت» و «رهبر سیاسی» است (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۳).

### ۳. روش مسئله‌یابی بومی

مقارنه‌سازی مسائل فلسفه‌ی سیاسی فارابی با فلسفه‌ی سیاسی یونانی، بیان‌گر آن است که به رغم تصریح فارابی در پذیرش قوانین کلی فلسفی ارسطویی، او خود را در مسائل فلسفی، مقلد و تابع یونانیان نمی‌داند و تصریح می‌کند: «لیس اقتفاء ارسطوطالیس فی شرح ما کتبه من القوانين ان تستعمل عبارته و امثله باعیان‌ها حتی یکون اقتفاونا اياه علی حسب الظاهر من فعله فان ذلک من فعل من هو غبی» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۶۸)؛ پیروی ما از ارسطو در شرح نوشته‌هایش در مورد قواعد قوانین علوم به این معنا نیست که ما حتی از عبارت و امثله‌ی او هم تقلید کرده باشیم و پیرو ظاهری او باشیم. این رفتار، شایسته‌ی افراد عقب‌مانده است. آنچه را ما از ارسطو اخذ کرده‌ایم، غرض و مقصود او در قواعد و قوانین کلی است. به همین دلیل فارابی تلاش زیادی کرده است تا فلسفه‌ی سیاسی را از انحصار «پارادایم طبیعت‌گرایی» ارسطویی به سمت «پارادایم فطرت‌گرایی دینی» هدایت کند. با مبناسازی گسترده‌ای که فارابی برای آن انجام داد، تا حدود زیادی در این کار موفق شد و آن را اسلامی‌سازی کرد. تلاش او در خارج کردن فلسفه‌ی سیاسی از آرمان‌گرایی غیرقابل دسترس<sup>۱</sup> و امتدادبخشی آن در زیست‌بوم جهان اسلام، همه‌ی

1. utopia

اینها زمینه‌ای برای تکثیر مسائل فلسفه‌ی سیاسی شد. مقایسه‌ی دو مکتب فلسفی، بیان‌گر چهار سنخ مسئله است:

۱. مسائلی که مشترک میان آن دو است.

۲. مسائلی که در فلسفه‌ی فارابی، تکمیل و توسعه یافته است.

۳. مسائلی که ماهیت و محتوای آن تغییر کرده است.

۴. مسائلی که در فلسفه‌ی سیاسی فارابی نوپدید هستند.

طبیعی است تلقی فارابی در پذیرش مسائل دسته‌ی اول و تکمیل آنها در دسته‌ی دوم، مبتنی بر منطق هم‌سانی است؛ همان‌گونه که تغییر در مسائل نوع سوم، مبتنی بر اختلاف نظر و مبانی خاص فارابی است و ابداعات جدید فارابی در حوزه‌ی مسائل فلسفی هم حکایت از کاستی‌های فلسفه‌ی یونانی دارد. نوآوری‌های فارابی در تحویل و انطباق «عقل فعال» بر جبرئیل، روح القدس و فرشته‌ی وحی، تطبیق فیلسوف شاه بر امام در فلسفه‌ی سیاسی شیعه، و تکثیر علت فاعلی و تطبیق آن بر خداوند به‌عنوان علت‌العلل، انطباق مدینه‌ی فاضله بر مدینه‌ی رئیس اول یعنی مدینه‌النبی و خوانش مله فاضله در قالب اسلام، بازخوانی سعادت قصوی در قالب بهشت برین و مکافات عمل بر اساس قانون شریعت و بازسازی رفتار شهروندی بر محور فضیلت و بازتولید حادث و قدیم در دو مفهوم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و تطبیق آن دو بر ذات مقدس الهی و ماسوای آن، همه از مسائلی است که تمایز فلسفی فارابی را با گذشته نشان می‌دهد.

به‌نظر می‌رسد شرح و بسط فلسفه‌ی یونانی، سبب به‌وجود آمدن فلسفه‌ی مستقل و متفاوتی از فلسفه‌ی یونانی شده است و روح حاکم بر این فلسفه‌ی جدید، روح اسلام است (فلاطوری، ۱۳۶۲، ص ۲۰۱). برخی، مجموعه مسائل فلسفه‌ی یونان را حدود ۲۰۰ مسئله دانسته‌اند در حالی که دستاورد ابداعی در فلسفه‌ی اسلامی به بیش از هفتصد مسئله می‌رسد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸). روشن است که مسائل فلسفه‌ی سیاسی اسلامی ناظر به منشأ انتزاع آنها در حوزه‌ی تفکر اسلامی و زیست‌بوم اسلامی است و همین امر سبب شده است تا برخی، فلسفه‌ی سیاسی اسلامی را همان کلام سیاسی تلقی کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۸۸). به جهت اختصار، به چند مسئله‌ی کلی در فلسفه‌ی اسلامی، از ابداعات،

نوآوری‌ها و بازسازی فارابی در ابداع و تکثیر مسائل فلسفه‌ی سیاسی اشاره می‌شود که البته در ذیل هر کدام مسائل فرعی زیادی وجود دارد:

### ۱. مسئله‌ی مدینه (نظام سیاسی)

در فلسفه‌ی سیاسی، اصطلاح مدینه اشاره به واحدی سیاسی دارد که در سه سطح نظام سیاسی ملی با عنوان «مدینه»، نظام سیاسی منطقه‌ای با عنوان «امت»، و نظام سیاسی جهانی با عنوان «معموره ارض» مطرح شده است. هر کدام از این واحدهای سیاسی در شرایط مختلف ممکن است واجد یکی از پنج نوع رهبری سیاسی «رئیس اول»، «رئیس مماثل»، «رئیس سنت»، «رؤسای سنت»، و «رؤسای افاضل» بشوند. این نوع دسته‌بندی تنها در مدن فاضله انجام می‌شود که حاصل آن پانزده نوع نظام سیاسی فاضله بر اساس واقعیات سیاست، امکان‌پذیر است (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۲۳۱).

فارابی، مدینه‌های غیرفاضله را هم در چهار سطح «مدینه‌ی جاهله»، «مدینه‌ی فاسقه»، «مدینه‌ی ضاله» و «مدینه‌ی مبدله» تقسیم می‌کند؛ سپس هر کدام از آنها را به شش قسم «مدینه‌ی ضروریه»، «مدینه‌ی نداله»، «مدینه‌ی خست»، «مدینه‌ی کرامت»، «مدینه‌ی تغلبه» و «مدینه‌ی جماعیه» تقسیم می‌کند که نتیجه‌ی آن بیست و چهار نوع نظام سیاسی غیرفاضله است. هر کدام از این نظام‌ها در سه سطح «ملی»، «امت» و «معموره ارض» قابلیت ظهور دارند که در مجموع هفتاد و دو نوع نظام سیاسی غیرفاضله خواهد بود (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۸۰). چنین تقسیماتی از دولت، که منشأ انتزاع آن شرایط تاریخی و سیاسی تا دوره‌ی فارابی است، در فلسفه‌ی سیاسی یونان وجود ندارد.

### ۲. مسئله‌ی ولایت فقیهان

مقوله‌ی رهبری در مدینه‌ی فاضله‌ی اسلامی در سطوح بعد از «رؤسای مماثل» و ائمه‌ی ابرار، از منظر فارابی رهبرانی هستند که در صورت لزوم باید «حکیم فقیه» (مهاجرنیا، ۱۳۷۷، صص ۱۴۷-۱۲۶) باشند و واجد هشت شرط اساسی «حکمت»، «فقاہت»، «دین‌شناسی»، «زمان‌شناسی»، «هدایت‌گری» و «قدرت بر جهاد» باشند (فارابی، ۱۹۶۷، ص «ب»).

ص ۵۰). مقوله‌ی ولایت فقیه، از اختصاصات مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام و دغدغه‌ی عملی شیعیان در عصر فارابی است که هم‌زمان با غیبت امام عصر علیه‌السلام است. ادبیات فارابی در این خصوص، کاملاً حکایت از نوپدید شدن مسئله‌ی فلسفه‌ی سیاسی آن دارد (مهاجرنیا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۵).

### ۳. مسئله‌ی فضیلت

یکی از مسائل اساسی در فلسفه‌ی سیاسی فارابی، مقوله‌ی «فضیلت» و «فضایل» و در مقابل آن «جهالت، ضلالت و فسق است (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۳۱) که بر اساس آنها، اجتماع، مدینه، انسان، امت، شهروند، رئیس، آراء و اندیشه‌ها، غایات را به فاضل و غیرفاضل تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۳۵). فارابی این تقابل ارزشی را در تمام سطوح و لایه‌های فلسفه‌ی سیاسی جریان داده است.

### ۴. مسئله‌ی واقعیت

خصلت قضایای نظری فلسفه، در انتزاعی، کلی و حقیقی بودن آنها است. اما فلسفه‌های مضاف همانند فلسفه‌ی سیاسی از دو جهت می‌توانند ناظر به واقع باشند: یکی از جهت منشأ انتزاع مسائل عینی، و دیگری از جهت امتداد اجتماعی است؛ که هر دو ویژگی در فلسفه‌ی فارابی وجود دارد. نمونه‌ی منشأ انتزاع، در تکثیر مسائلی نظیر انواع مدینه و انواع فضیلت‌ها است که بیان آن گذشت و نمونه‌ی امتداد قضایای فلسفه‌ی سیاسی در جامعه، مسئله‌ی رئیس سنت و ولایت فقیه است که به آن اشاره شد (مهاجرنیا، ۱۴۰۱ «ب»، صص ۱۵۱-۱۷۵). واقع‌گرایی و واقع‌بینی فارابی در طرح سطوح پنج‌گانه‌ی ترتبی رهبری فردی «رئیس اول»، «رئیس مماثل»، «رئیس سنت» و رهبری شورایی «رؤسای سنت» و «رؤسای افاضل» در نظام سیاسی فاضله، به گونه‌ای است که معمولاً در همه‌ی زمان‌ها قابل دسترسی است و جامعه با خلأ رهبری مواجه نمی‌شود (مهاجرنیا، ۱۴۰۱ «الف»، صص ۴۳-۶۰). یکی از شرایط ریاست، سطح حکمت است اما در سلسله‌مراتب ریاست گاهی به جایی می‌رسد که حسب واقعیت این شرط را ترجیحی اعلام می‌کند: «اما

التابعة لها التي رثاستها سنية فليس تحتاج الى الفلسفة بالطبع» (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، ص ۶۰). یعنی ریاست تابعه‌ی رئیس اول، که ریاستش بر اساس سنت است، بالطبع نیازی به حکمت و فلسفه ندارد. در مسئله‌ی دین و آیین، توجه به دین و آیین به‌مثابه‌ی یک مسئله‌ی مهم، از ویژگی‌های فلسفه‌ی سیاسی فارابی است. او دین را اساس مدینه‌ی فاضله معرفی می‌کند و رئیس اول را واضع دین و شریعت می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱۴) و فقدان دین در جامعه را از عوامل اساسی تغییر در مدینه‌ی فاضله تلقی می‌کند (فارابی، ۱۳۵۳، ص ۶۷).

فارابی در مورد رئیس سنت و ولایت فقیه، معتقد است به‌دلیل عدم ارتباط با وحی، جزء واضعان نوامیس نیست و نمی‌تواند واضع شریعت باشد. او صرفاً حافظ و استمراردهنده‌ی رسالت رئیس اول و رئیس مماثل است و موظف است شریعت و ریاستی که به او واگذار شده، بدون کم و کاست و تغییری حفظ کند: «لایخالف و لایغیر بل یقی کل ما قدره المتقدم علی حاله» (فارابی، ۱۹۶۷م «ب»، ص ۵۰). توجه فارابی به این‌گونه مسائل که در گذشته مطرح نبوده، از ویژگی‌های فلسفه‌ی سیاسی اسلامی او است.

## ۶. مسئله‌ی شریعت

حقیقت فلسفه، همان معرفت به خداوند یکتا است و از این لحاظ، با دین که بر بنیاد توحید و ایمان به خداوند است، تفاوتی ندارد. از منظر فارابی، تنها فرق آن دو، نه در غایت و ماهیت، بلکه به صورت متدولوژیک است. یکی با قوه‌ی نظری است و دیگری با قوه‌ی متخیله. انسان کامل فارابی که همانا «رئیس اول» و «نبی» و «امام» است، در هر دو حالت، مورد عنایت عقل فعال است (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۱۲۵) اما دیگران متفاوت‌اند. در نظر او از لحاظ روشی، برهان به‌عنوان زبان فلسفه، مقدم بر زبان اقناعی دین است (فارابی، ۱۹۹۰م، صص ۱۳۱-۱۳۲). سانکاری می‌گوید: «فلسفه از نظر فارابی، راهی بود برای فهمیدن این که چرا شریعت، ضامن کمال و سعادت است. عقلانی کردن این راه، هدف غایی نظام فلسفه‌ی او بود» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۷).



## نتیجه‌گیری

در این که فلسفه و فلسفه‌ی سیاسی، پیش از حکیم ابونصر فارابی، در یونان باستان وجود داشته است تردیدی نیست و در این که آن فلسفه، از مجاری مختلف، به‌ویژه از طریق دارالحکمه بغداد به فارابی منتقل شده است، باز هم تردیدی نیست. همه‌ی تردیدها در آن‌جا است که آیا فلسفه‌ی سیاسی‌ای که فارابی با آن شناخته می‌شود، همان ترجمان عربی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو است یا در آن بازنگری و بازسازی صورت گرفته است؟ با فرض پذیرش نقش فارابی در بازسازی آن، آیا ماهیت دانش جدید به اندازه‌ای هست که آن را منسوب به «اسلام» و با عنوان فلسفه‌ی سیاسی اسلامی شناسایی نمود؟ با مفروض گرفتن چنین دانشی که مؤسس آن فارابی است، مهم‌ترین مسئله‌ی اساسی این تحقیق، آن است که روش بازسازی و اسلامی‌سازی فارابی چیست؟ آیا او از طریق دست‌کاری در بنیادهای نظری و پیش‌فرض‌های یونانی، «فلسفه‌ی سیاسی» را اسلامی کرد؟ یا حکمت عملی را بر تراز تجربه‌ی مسلمین و در ترازوی عقلانیت دینی بازخوانی و بازسازی کرد؟ آیا فارابی همان‌طور که خود می‌گوید: فلسفه خود را تنها بر کلیات برهانی و خطوط اساسی فلسفه یونانی تأسیس کرد و مبادی، مبانی، غایات و مسائل آن را خود تولید نمود؟ (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۶۸) آیا فارابی، فلسفه‌ی سیاسی یونانی را از باب تجربه عقلایی غیرمتهافت با اسلام تلقی به قبول کرد؟ یا با هدف کاربست اسلامی، آن را بازخوانی کرد؟ هر چه باشد، تبیین روش فارابی، دغدغه‌ی اصلی این نوشتار و دغدغه‌ی معرفتی شرایط روزگار ماست. به‌ویژه آن‌که در سال‌های اخیر، مقوله‌ی «روش» در تولید علم دینی و بحران «اسلامی‌سازی علوم انسانی»، یکی از مسائل مورد توجه پژوهش‌گران و محافل اسلامی در کشور و جهان اسلام است.

تکاپوی تحقیق حاضر این نتایج را ارائه داد که فارابی به‌عنوان اولین فیلسوفی که لقب مؤسس فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی سیاسی اسلامی را دریافت کرده است، از سه طریق روشی توانست فلسفه‌ی سیاسی ارسطویی را بازخوانی و در تراز فلسفه‌ی سیاسی اسلامی بازسازی نماید: اولین رویکرد روشی او ابتناسازی فلسفه‌ی سیاسی به‌مثابه‌ی بخشی از حکمت عملی بر پایه‌ی حکمت نظری است. فارابی براساس مبانی

هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دینی، توانست عقلانیت سیاسی یونانی را بازسازی و مبانی و بناهای آن را بر شالوده‌ی پارادایم اسلامی استوار سازد. دومین روش اسلامی‌سازی فلسفه‌ی سیاسی، بازسازی غایی آن بر اساس آرمان‌های اسلامی است. او با الهام از مفاهیم قرآنی «فضیلت»، «ضلالت»، «جهالت»، و «فسق»، جهت‌گیری نظامات زندگی اجتماعی و مدنی را به مدینه‌ی فاضله، مدینه‌ی ضاله، مدینه‌ی جاهله و مدینه‌ی فاسقه بازسازی نمود و از دستگاه معرفتی فلسفه‌ی سیاسی مبتنی بر مبانی نظری دینی و غایات فاضله‌ی اسلامی، فلسفه‌ی سیاسی‌ای را بازتولید نمود که با فلسفه‌ی سیاسی یونانیان بسیار متفاوت شد. سومین روش حکیم ایرانی در بازسازی فلسفه‌ی سیاسی یونانی، توسعه و تعمیق مسائل فلسفه‌ی سیاسی در دستگاه‌واره‌ی جدید بود. او توانست مسائل مشترک میان دو مکتب را به درستی فهم و تکمیل و توسعه دهد و بخشی از مسائل یونانی ناهم‌خوان با دستگاه معرفتی خود را نادیده یا حذف کند و مسائل نوپدید در بخش اجتماعات فاضله، آیین شهروندی و شهریاری، و در آشتی میان فلسفه و دین، ارزش‌های قرآنی بسیاری را بر آن بیفزاید. آنچه امروز با عنوان فلسفه‌ی سیاسی فارابی شناخته می‌شود، دانشی است که با رویکرد بنیادی، آرمانی و ارزشی اسلام‌سازگاری کامل دارد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

- شیرازی، م. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه. (ج ۱-۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، ج. (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخوری، ح؛ جر، خ. (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلام (مترجم: ع.م. آیتی). تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- فارابی، ان. (۱۳۲۵ق «الف»). فصوص الحکم. (محقق: م.ا. خانجی). مصر: مطبعة السعادة.
- فارابی، ان. (۱۳۲۵ق «ب»). رسالة زینون الکبیر الیونانی. (محقق: م.ا. الخانجی). مطبعة السعادة.
- فارابی، ان. (۱۳۲۵ق «ج»). ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه. (محقق: م.ا. خانجی). مصر: مطبعة السعادة.
- فارابی، ان. (۱۳۴۹ق). الدعای القلبیه. حیدرآباد دکن، هند: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- فارابی، ان. (۱۳۵۰ق). احصاء العلوم. (محقق: ع. محمدامین). مصر: مطبعة السعادة.
- فارابی، ان. (۱۳۷۱ق «الف»). التعليقات. (محقق: ج. آل یاسین). تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، ان. (۱۳۷۱ق «ب»). التنبیه علی سبیل السعادة. (محقق: ج. آل یاسین). تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، ان. (۱۳۷۵). الموسیقی الکبیر. (مترجم: آ. آذرنوش). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ان. (۱۴۰۳ق). تحصیل السعادة. (محقق: ج. آل یاسین). بیروت: انتشارات دارالاندلس.
- فارابی، ان. (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحکیمین. (محقق: ب. نصری نادر). بیروت: انتشارات دارالمشرق.
- فارابی، ان. (۱۹۶۴م). السیاسة المدنیة. (محقق: ف. متری نجار). بیروت: مطبعة کائولیکیه.
- فارابی، ان. (۱۹۶۶م). عیون المسائل. (محقق: ا. ناجی الجمالی). قاهره: مطبعة السعادة.

فارابی، ا.ن. (۱۹۶۷م «الف»). الاسئله اللامعه والاجوبه الجامعه. (محقق: م. مهدی). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ا.ن. (۱۹۶۷م «ب»). (محقق: المله. م. مهدی). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ا.ن. (۱۹۷۱م). فصول منتزعه. (محقق: ف. متری نجار). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ا.ن. (۱۹۸۶م). السياسة. (محقق: ی. قمیر). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ا.ن. (۱۹۸۶م). القياس الصغیر علی طريقة المتکلمین. (محقق: ر. العجم). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ا.ن. (۱۹۹۰م). الحروف. (محقق: م. مهدی). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فارابی، ا.ن. (۱۹۹۱م). آراء اهل المدینه الفاضله. (محقق: ب. نصری نادر). بیروت: انتشارات دارالمشرق.

فلاطوری، ع. (۱۳۶۲). یادنامه علامه طباطبایی. (ج ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مختاری، م.، و همکاران. (۱۳۹۰). امکان گفتمان بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی در ساحت جهانی شدن در دنیای امروز. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱۵(۴)، صص ۲۶-۴۲.

مطهری، م. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. (ج ۱). تهران: نشر صدرا.

مهاجرنیا، م. (۱۳۷۷). فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی. علوم سیاسی، ۱(۱)، صص ۱۲۶-۱۴۷.

مهاجرنیا، م. (۱۳۸۰). دولت در اندیشه سیاسی فارابی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

مهاجرنیا، م. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی فارابی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مهاجرنیا، م. (۱۴۰۰). غیبت امام عصر علیه السلام و تکون دانش سیاسی شیعه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مهاجرنیا، م. (۱۴۰۱ الف). خوانش فلسفی حکومت نبوی صلی الله علیه و آله. معرفت سیاسی، ۱۴(۲۸)، صص ۴۱-۶۰.

مهاجرنیا، م. (۱۴۰۱ ب). نظریه ریاست سنت در فلسفه سیاسی فارابی. قیسات، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۵۱-۱۷۵.

ناظرزاده کرمانی، ف. (۱۳۷۶). اصول و مبانی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء.

## References

\* Holy Quran

- Fakhouri, H., & Jar, K. (1367 AP). *History of Philosophy in the Islamic World*. (A. M. Ayyati, Trans.). Tehran: Organization for Islamic Revolution Publications. [In Persian]
- Farabi, A. N. (1325 a AP). *Fusus al-Hikam*. (M. A. Khanji, Ed.). Egypt: Matba'at al-Sa'adah. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1325 b AH). *Risalah Zaynun al-Kabir al-Yunani*. (M. Amin al-Khanji, Ed.). Cairo: Matba'at al-Sa'adah. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1325 c AH). *Mayinbaghi an Yaqdam Qabl Ta'allum al-Falsafeh*. (M. A. Khanji, Ed.). Egypt: Matba'at al-Sa'adah. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1349 AH). *Al-Da'awat al-Qalbiyah*. India: Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Othmaniyyah. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1350 AH). *Ihsa' al-'Ulum*. (A. Muhammad Amin, Ed.). Egypt: Matba'at al-Sa'adah. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1371 a AP). *Al-Ta'aliqat*. (J. Al-Yasin, Ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1371 b AP). *Al-Tanbih 'ala Sabi'l al-Sa'adah*. (J. Al-Yasin, Ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1375 AP). *Al-Musiqa al-Kabir*. (A. Azarnoosh, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1403 AH). *Tahsil al-Sa'adah*. (J. Al-Yasin, Ed.). Beirut: Dar al-Andalus Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1405 AH). *Al-Jam' Bayn Ra'i al-Hakimayn*. (B. Naseri Nader, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1964). *Al-Siyasah al-Madaniyah*. (F. Mutri Najjar, Ed.). Beirut: Matba'at al-Ka'oliyyah. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1966). *Uyun al-Masa'il*. (A. Naji al-Jamali, Ed.). Cairo: Matba'at al-Sa'adah. [In Arabic]

- Farabi, A. N. (1967 a). *Al-As'ilah al-Lam'ah wal-Ajwibah al-Jam'ah*. (M. Mahdi, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1967 a). *Al-Milla*. (M. Mahdi, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1971). *Fusul Muntazahah*. (F. Mutri Najjar, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1986). *Al-Qiyas al-Saghir 'ala Tariqat al-Mutakallimin*. (R. Al-Ajam, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1986). *Al-Siyasah*. (Y. Qamir, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1990). *Al-Huruf*. (M. Mahdi, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1991). *Ara'a Ahl al-Madina al-Fadilah*. (B. Naseri Nader, Ed.). Beirut: Dar al-Mashreq Publications. [In Arabic]
- Flatoree, A. (1362 AP). *Allameh Tabataba'i Memorial Book*. (Vol. 2). Tehran: Institution for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Mahajerania, M. (1377 AP). Jurisprudence and Leadership in Farabi's Political Thought. Jurisprudence and Leadership in Farabi's. *Political Thought*, 1(1). [In Persian]
- Mahajerania, M. (1380 AP). *Government in Farabi's Political Thought*. Tehran: The Cultural, Knowledge, and Contemporary Thought Institution. [In Persian]
- Mahajerania, M. (1386 AP). *Jurisprudence and Leadership in Farabi's Political Thought*. Qom: Institute for Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Mahajerania, M. (1400 AP). *The Occultation of Imam Mahdi (aj) and the Formation of Shia Political Thought*. Tehran: Institute of Cultural and Islamic Studies. [In Persian]
- Mahajerania, M. (1401 a AP). A Philosophical Reading of Prophetic Governance. *Political Knowledge*, 14(28). [In Persian]

- Mahajerania, M. (1401 b AP) The Theory of Sunni Leadership in Farabi's Political Philosophy. *Ghobasat*, 27(106).
- Mokhtari, M., & colleagues (1390 AP). The Possibility of Global Governance or Islamization in the Context of Globalization in Today's World. *An Epistemological Study at an Islamic University*, 15(4). [In Persian]
- Motahhari, M. (1390 AP). *Essence of Philosophy and the Approach of Realism*. (Vol. 1). Tehran: Nashr Sadra. [In Persian]
- Nazerzadeh Kermani, F. (1376 AP). *Principles and Foundations of Farabi's Political Philosophy*. Tehran: Alzahra University Publications.
- Shirazi, M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Vols. 1&2). Beirut: Dar al-Ahya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tabatabai, J. (1374 SH). *Ibn Khaldun and the Social Sciences*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]