

## واکاوی و ارزیابی نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله

سید محمد هادی مقدسی<sup>۱</sup>

### چکیده

مدینه فاضله به‌عنوان مدینه مطلوب در فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی، در معرض این انتقاد قرار دارد که مدینه‌ای اقتدارگراست. هرچند فیلسوفان مسلمان کلاسیک، مدینه تغلب را از گونه‌های مدن غیرفاضله قرار داده‌اند و مدینه فاضله را از آن متمایز دانسته‌اند. اما چون اقتدارگرایی از استبداد کلاسیک تفاوت دارد، بررسی نسبت مدینه فاضله با اقتدارگرایی ضروری به نظر می‌رسد. برخی سامان مدینه فاضله را اقتدارگرایانه دانسته‌اند و برخی هم بدون تصریح به اقتدارگرایانه بودن آن، به وجود نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله اذعان کرده‌اند. این مقاله نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله را از متون نویسندگان بومی و غربی استخراج کرده و سپس با استفاده از روش تفسیری، به ارزیابی آن می‌پردازد. رئیس اول، اشتراک آراء، نوبت، خطابه و جمع‌گرایی مهم‌ترین نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله‌اند که در این مقاله بررسی و ارزیابی می‌گردند. نتیجه تحقیق اینکه با تکیه بر شواهد ارائه‌شده معلوم می‌گردد که هیچ‌کدام از این نشان‌واره‌ها، بر اقتدارگرا بودن مدینه فاضله دلالت ندارند.

**واژگان کلیدی:** مدینه فاضله، اقتدارگرایی، رئیس اول، اشتراک آراء، نوبت، خطابه، جمع‌گرایی.

۱. دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 smohamadh11@gmail.com

نحوه استناد: مقدسی، سیدمحمد هادی (۱۴۰۰).

«واکاوی و ارزیابی نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله»، حکمت اسلامی، ۸ (۲)، ص ۲۹-۵۴.



## مقدمه

اندیشیدن درباره سامان مطلوب در اجتماع بشری، از نخستین دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. هم در یونان باستان و به همان‌سان در جهان اسلام، نخستین فیلسوفان نخستین طراحان مدینه فاضله بوده‌اند. فیلسوفان پس از تأمل در مسائل اساسی ماورای طبیعت و عالم طبیعی، به جهان انسانی وارد می‌شوند و در دست‌رس‌ترین مسأله، چگونگی سامان دادن به جهانی می‌باشد که بازیگر اصلی آن، انسان دارای اراده آزاد است. تفاوت جهان انسانی با عالم طبیعت، دقیقاً در ارادی و غیر ارادی بودن موجودات درون آن نهفته است. تنظیم احوال آدمیان به‌گونه‌ای که اختیار آنان نادیده گرفته نشود و در همان‌حال، تحصیل غایات شریف انسانی نیز امکان‌پذیر گردد، هدف فیلسوفان از ترسیم مدینه فاضله است. مدینه فاضله در شاخه‌ای از تحلیل‌ها و تفسیرها، گاهی از جانب مردم - به‌عنوان بازیگران اصلی آن دیار - مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، و گاهی هم از منظر غایات عالی انسانی که ظاهراً وصول به آن در مدینه فاضله از هر جای دیگر آسان‌تر به‌نظر می‌رسد. شاید بتوان این شاخه از تحلیل‌ها و تفسیرها درباره مدینه فاضله فیلسوفان مسلمان را در دو بخش دسته‌بندی کرد؛ تفسیری که بر وجود نظم اقتداری در مدینه فاضله تأکید دارد (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲) و تفسیر دیگری که سامان مدینه فاضله را مردم‌سالارانه می‌داند (امیدی، ۱۳۹۶، ص ۳۹).

این مقاله با قطع نظر از تفسیر دوم، به بررسی مستندات و ادله تفسیر اول می‌پردازد و تلاش می‌کند تا هر آنچه حاکی از اقتدارگرایی در مدینه فاضله می‌باشد را گردآوری و سپس ارزیابی نماید. اقتدارگرایی<sup>۱</sup> گونه جدیدی از نظام‌های سیاسی است که در اوایل قرن

---

1. Authoritarianism.

بیستم در برخی کشورها ظهور نمود که نه شباهتی با دیکتاتوری کلاسیک داشت و نه با دموکراسی. در واقع اقتدارگرایی را می‌توان استبداد و دیکتاتوری مدرن دانست. تفاوت اقتدارگرایی با دیکتاتوری کلاسیک در تغییر یافتن نقش و جایگاه مردم در سیاست است. در اقتدارگرایی، اولاً حکومت به چیزی شبیه قانون مقید است و براساس آن عمل می‌نماید و در نتیجه به مردم اجازه مشارکت سیاسی محدود داده می‌شود (آرنست، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱). ثانیاً حکومت با ابزارهایی که در اختیار دارد، علاوه بر «اطاعت»، «اعتقاد» را نیز از مردم طلب می‌کند (راش، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

پیشینه این تحقیق، آثاری هستند که تحلیل اقتدارگرایانه از مدینه فاضله را انعکاس داده‌اند. این آثار را می‌توان در دو دسته جای داد. دسته اول، آثاری که به اقتدارگرا بودن مدینه فاضله یا چیزی شبیه آن (مانند وحدت‌گرا بودن آن) تصریح کرده‌اند؛ مانند کتاب «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲-۳۳۴) و مقاله «وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی مشاء» (قربانی و امیدی، ۱۳۹۶، ص ۴۹-۶۸) و دسته دوم آثاری که به وجود نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله اذعان دارند؛ هرچند به اقتدارگرا بودن آن تصریح نکرده‌اند؛ مانند کتاب «فلسفه سیاسی ادیان فاضله: معرفی فارابی» (Parens, 2006, p76-95) و مقاله «تبعیض و خشونت در مدینه فاضله فارابی: پاسخ به علیرضا امیدبخش» (L'Arrivee, 2014, p441-446).

در این مقاله پنج نشان‌واره اقتدارگرایی در مدینه فاضله بررسی و ارزیابی می‌گردند: رئیس اول، اشتراک آراء، نوبت، خطابه و جمع‌گرایی.

## رئیس اول

«رئیس اول»، مهم‌ترین نشان‌واره در تحلیل اقتدارگرایانه از مدینه فاضله است. براساس دیدگاه یکی از نویسندگان، چون نظام مدینه فاضله از سوی فیلسوفان اولیه بر نظام عالم مبتنی شده است که در آن موجودات به‌صورت سلسله‌مراتبی از بالا به پایین سامان گرفته‌اند، در نتیجه رئیس مدینه در رأس هرم اجتماع قرار دارد و از ریاست اقتداری بر مردم برخوردار است (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲) و مردم «در همه موارد» بایستی از رئیس فرمان‌برداری کنند (همان، ص ۳۳۵). نویسنده دیگری معتقد است مردم در مدینه فاضله فاقد جایگاه هستند و در ادنی درجات مدینه قرار دارند. همان‌طور که در ساختار قدرت در دوره میانه «سلطان» اصالت دارد، در مدینه فاضله «رئیس» اصالت دارد. از این‌رو در چنین نگرش

به سیاست، خصال قوی اقتدارگرایی وجود دارد (احمدوند، ۱۳۹۵، ص ۱۸۸-۱۹۱). نویسنده دیگری از زاویه تمرکز قدرت این مسأله را تحلیل کرده است. رئیس مدینه در فلسفه سیاسی مشاء، مظهر قدرت و اقتدار به‌شمار می‌رود. او چون از شایستگی‌های معرفتی و اخلاقی برخوردار است، تدبیر امور شهروندان را به عهده دارد. همه قدرت در انحصار رئیس اول است و هر فرد دیگری بخواهد از قدرت برخوردار باشد، باید مستقیماً از او دریافت نماید (قربانی و امیدی، ۱۳۹۶، ص ۵۷-۵۹).

حاصل آنکه برخی نویسندگان معتقدند تعیین حقوق و اختیارات گسترده برای رئیس اول، به معنای نفی اختیار و اراده مردم و پذیرش حقوق حداقلی برای آنان است. در نقد این مسأله، با توجه به چهار نکته می‌توان بیان کرد که اختیارات رئیس اول، منافاتی با رعایت حریت و آزادگی مردم ندارد و نتیجه آنکه رئیس اول در مدینه فاضله، از ایستاری اقتدارگرایانه برخوردار نیست. این چهار نکته عبارتند از:

۱. رئیس اول از برترین فضایل نظری و عملی برخوردار است. بنابراین واگذاری اختیارات گسترده به او علی‌القاعده اشکال ندارد. پیش از تبیین این مطلب، ذکر این نکته ضروری است که در فلسفه سیاسی اسلامی، عالی‌ترین مرتبه ریاست برای «حکیم» یا «فیلسوف» ثابت است. به تصریح فارابی، «حکیم» یا «فیلسوف» همان کسی است که به او «وحی» می‌شود (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۹). بنابراین «حکیم» همان «شارع»، «نبی» و «امام» است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص ۱۳۹) که از جهت داشتن فضایل نظری بر او «فیلسوف» اطلاق می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م/ب، ص ۹۲)؛ همان‌طور که محدثان او را «شارع» می‌نامند. به‌هرحال این شخص به دلیل دریافت الهام الهی، از دیگران ممتاز است و انقیاد و تبعیت سایرین از او صرفاً مستند به مؤید بودن او به تأیید الهی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳).

با حفظ این مقدمه، بیان می‌گردد که چنین شخصی «خلیفه خدا» بر روی زمین است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۰۴) که از اختیارات گسترده‌ای برخوردار بوده و امور مردمان به او واگذار شده است. به تعبیر ابن‌سینا، او «سلطان عالم ارضی» است. ابن‌سینا برای ضرورت نبوت، این‌گونه استدلال می‌کند که زندگی اجتماعی انسان‌ها بدون حضور کسی که بتواند قوانین و سنت‌های پسندیده جعل نماید، سامان نمی‌یابد. احتیاج به چنین کسی بیش از نیاز به رویدن مو بر ابروهاست و اگر چنین کسی وجود نداشته باشد، نوع انسان در معرض هلاکت قرار خواهد گرفت. ابن‌سینا از این

شخص با عنوان «سانّ و مُعَلِّل» یاد می‌کند و به مواردی از قوانین و سنت‌هایی که توسط وی جعل می‌شود (مانند قوانین و سنن عبادی، قوانین معاملاتی، قوانین نظامی، قوانین کیفری و سنت‌های اخلاقی) اشاره می‌کند. در نگاه ابن‌سینا، کسی که واجد شرایط نبوت باشد، دارای اختیارات متناسب نیز هست، و این شخص در واقع «ربّ انسانی»، «خلیفه خدا در زمین» و «سلطان عالم ارضی» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷-۵۰۸).

صدرالمتألهین استدلال جالبی بر ضرورت خلیفه دارد که با توجه به اهمیت آن، عین کلام او را نقل می‌کنیم.

إشراق کمالی: اعلم إنّه لما اقتضى حكم السلطنة الواجبة للذات الأزلية و الصفات العلية بسط مملكة الالهوية، و نشر لواء الربوبية بإظهار الخلائق و تحقيق الحقائق، و تسخير الأشياء و إمضاء الأمور، و تدبير الممالك و إمداد الدهور و حفظ مراتب الوجود و رفع مناصب الشهود، و كان مباشرة هذا الأمر من الذات القديمة بغير واسطة بعيداً جداً - لبعده المناسبة بين عزة القدم و ذلة الحدوث - حكم الحكيم سبحانه، بتخليف نائب ينوب عنه في التصرف و الولاية، و الحفظ و الرعاية (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۲).

در این عبارت، اختیارات گسترده‌ای (از جمله «تدبیر ممالک») برای خلیفه بیان شده است. با این استدلال که امکان صدور این شئون از خداوند، بدون واسطه و مستقیماً وجود ندارد؛ زیرا «عزت قِدم» و «ذلت حدوث» با یکدیگر تنافر دارند. پس باید کسی به وساطت برگزیده شود که هم بهره‌ای از «قِدم» دارد و هم بهره‌ای از «حدوث». در نتیجه چنین کسی هم از اسما و صفات الهی برخوردار است و هم صورت انسانی دارد تا سایر انسان‌ها بتوانند با او اُنس بگیرند. این حقیقت وجودی دارای «باطن» و «ظاهر» است. باطن آن همان «روح اعظم» است که طبیعت و سایر قوای طبیعی در خدمت او قرار دارند و ظاهر آن همان صورت جهان از عرش تا فرش است که همه موجودات را شامل می‌شود. صدرالمتألهین این حقیقت وجودی را همان «انسان کبیر» می‌داند که در لسان محققین به‌کار رفته است (همان). ملاک خلافت این است که «خلیفه» بتواند کارهای خدایی کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۹)؛ زیرا در غیر این صورت، «خلافت» هیچ معنایی نخواهد داشت:

الخلیفة نائب للمستخلف، يفعل ما يفعله لكن على وجه أضعف، و إلا لم يكن خلیفة (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۹۳).

۲. چون برای رئیس اول خصال و شرایط گسترده‌ای به‌منظور تحقق هدف ریاست لحاظ

شده است، اختیارات او اقتدارگرایانه نخواهد بود. توضیح آنکه فیلسوفان سیاسی مسلمان، بیشتر شرایط رئیس اول را مورد مطالعه قرار داده‌اند تا حدود اختیارات او را. محدوده اختیارات رئیس اول ناظر به هدف ریاست می‌باشد که راهنمایی آدمیان به سعادت است. ضرورت تعادل میان اختیارات و وظایف از یکسو و گرانسنگ بودن هدف ریاست از سوی دیگر، سبب لحاظ شرایط بی‌شماری برای رئیس اول می‌گردد. فارابی اتصال به عقل فعال را شرط بنیادین برای رئیس مدینه می‌داند و افزون بر آن، دوازده ویژگی برای رئیس اول و شش ویژگی برای رئیس ثانی بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵م/الف، ص ۱۲۲-۱۲۵). همچنین ابن‌رشد نه شرط (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص ۱۴۰-۱۴۱)، سهروردی دو شرط (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۲)، خواجه نصیرالدین طوسی هفت شرط (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱-۳۰۲)، شهرزوری هفت شرط (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۸۲-۵۸۳)، دوانی هفت شرط (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۴) و صدرالمتألهین دوازده شرط (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۱۸-۶۱۹) برای رئیس اول ذکر کرده‌اند. برخی از شرایط رئیس اول، طبیعی هستند؛ مانند تمام‌الاعضا بودن، برخورداری از قوه فهم کامل، فطنت و هوش و توان سخن گفتن به صورت رسا و بلیغ. برخی دیگر هم اکتسابی می‌باشند؛ مانند خودداری از شهوات و جمع‌آوری ثروت، دوست‌داری دانش و تعلیم آن به دیگران، پاس‌داشت عدل و نکوهیدن ظلم و کاربست انصاف در ارتباط با مردم و پرهیز از لجاجت هنگامی که او را به عدل و انصاف فرا می‌خوانند. آنچه اقتدارگرایی را از حریم رئیس اول خارج می‌گرداند، شرایطی است که برای رئیس اول ذکر شده است، به‌گونه‌ای که با تکیه بر آن شرایط از کاربست اراده شخصی و امیال نفسانی در مقوله حکم‌رانی توسط رئیس اول بازداشته می‌شود و چون شرایط ریاست با هدف ریاست سازگاری دارند، زمینه‌ای فراهم می‌گردد تا او بتواند آدمیان را به سعادت راهنمایی کند.

۳. اگر مردم نیز از اختیارات متناسب با خود برخوردار باشند، به‌نحوی که رئیس اول حق مداخله در آن را نداشته باشد، نمی‌توان اختیارات رئیس اول را اقتدارگرایانه دانست. به‌عبارت دیگر، در صورتی می‌توان به اقتدارگرایانه بودن اختیارات رئیس اول حکم نمود که برای مردم هیچ محدوده معینی از اختیارات فرض نشده باشد؛ همان‌طور که در حکومت اقتدارگرا این‌گونه است. درحالی که فیلسوفان مسلمان محدوده وسیعی از اختیارات را برای مردم پذیرفته‌اند. در قسمت جمع‌گرایی در مدینه فاضله، موارد اختیار مردم در مدینه فاضله بیان می‌گردد.

۴. اختیارات رئیس اول مطلق نیست، بلکه مقید به هدف ریاست است. فارابی پس از اشاره به اینکه تمامی انسان‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند به سعادت نائل شوند و از این رو به معلم و مرشد نیاز دارند، می‌گوید «رئیس» فقط در اموری که فرد به‌تنهایی نمی‌تواند آنها را انجام دهد ریاست دارد. این مطلب از عبارت «فی ذلک الشیء» در این عبارت فارابی به‌دست می‌آید:

و من کانت له قوة علی أن یرشد غیره إلی شیء ما و یحمله علیه أو یستعمله فیه، فهو رئیس فی ذلک الشیء علی الذی لیس یمکنه أن یفعل ذلک الشیء من تلقاء نفسه (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۷).

در عبارت دیگری، فارابی می‌گوید انسان‌ها تنها در شناخت سعادت و امور زمینه‌ساز آن به راهنما نیاز دارند: «بل یحتاج فی ذلک إلی معلم و مرشد». چه‌بسا یک فرد به راهنمایی اندک نیاز داشته باشد و فرد دیگری به راهنمایی بسیار (همان) محتاج باشد. در واقع، چون «رئیس» به‌منزله «راهنما» می‌باشد، حیطة «راهنمایی» و «ریاست» او با توجه به احوال فردی که به راهنمایی نیاز دارد سنجیده می‌گردد. بنابراین احوال شخصی و حتی بخشی از احوال مدنی مردمان از حریم ریاست رئیس خارج است و این ادعا که رئیس از «ریاست اقتداری» بر دیگران برخوردار است (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۴) و دیگران «در همه موارد» بایستی از رئیس فرمان‌برداری کنند (همان، ص ۳۳۵)، نادرست به‌نظر می‌آید؛ چراکه مردمان در «برخی امور» به رئیس مراجعه می‌کنند، و رئیس نیز «ریاست ارشادی» دارد نه اقتداری. محدود بودن ریاست رئیس اول از آن رو می‌باشد که دسته‌ای از معقولات و دانستنی‌ها فطری هستند و آدمیان بدون نیاز به معلم و مرشد، آنها را ادراک می‌نمایند (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۲). اغلب انسان‌ها به‌صورت فطری استعداد بیشتری نسبت به برخی فضایل و صنایع محدود دارند و در نتیجه آنها را با سهولت بیشتری انجام می‌دهند. حال اگر بر اثر تکرار، به آن امور عادت نمایند، در این صورت هر فرد در برخی فضایل و صنایع خاص، کامل‌ترین فرد خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۳۱-۳۳). صدرالمآلهین نیز اختیارات رئیس اول را فقط تشریح عبادات و سنن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۱۴). بنابراین انسان می‌تواند دسته‌ای از معقولات را صرفاً با تکیه بر فطرت و عادت به‌دست آورد؛ به‌گونه‌ای که از تعلیم و ارشاد رئیس اول بی‌نیاز باشد.

به‌طور کلی تحلیل هدف اقتدار سیاسی، در تعیین نسبت مدینه فاضله با اقتدارگرایی



راه‌گشااست. در فلسفه سیاسی اسلامی، سعادت قصوا هدف آفرینش آدمی است و فیلسوفان چگونگی دستیابی به آن را واکاوی می‌کند. سعادت قصوا از طریق اتصال عقلانی و روحانی با عقل فعال پدید می‌آید؛ هرچند طبیعت انسان به‌گونه‌ای است که بدون بهره‌گیری از ابزارهای جسمانی نمی‌تواند به سعادت عقلانی دست یابد. بنابراین سعادت بدنی مقدمه وصول به سعادت عقلانی است. به‌هرحال، امر مسلّم آن است که معقولات و تصورات، زمینه سعادت قصوا را برای آدمی فراهم می‌کنند. ریشه اقتدار سیاسی را دقیقاً در این مطلب باید جست که هرچند آدمی می‌تواند دسته‌ای از معقولات را بدون یاری گرفتن از انسان دیگری و صرفاً از صقع نفس خویش به‌دست آورد، اما دسته‌ای از معقولات هستند که فعلیت آنها در نفس آدمی به «تعلیم» نیاز دارد. منشأ اقتدار فیلسوف، برخوردارگی از فضایل نظری و عملی و همچنین توان ایجاد آن فضایل در امت‌ها و مدینه‌ها به‌قدر امکان است. ازاین‌رو، ملازمه‌ای میان «دانش» و «ریاست» و به‌عبارت‌دیگر، میان «فیلسوف» و «ملک» برقرار می‌گردد. در اندیشه فارابی، اقتدار تام به اشیاء خارجی تعلق نمی‌گیرد. بلکه با برخوردارگی از صنعت و فضیلت که مستلزم برخوردارگی از معرفت و فکر است، قوام می‌یابد. پس، اولاً هر اقتدار و تسلطی که عاری از ریشه‌های معرفتی و فکری باشد را نمی‌توان اقتدار علی‌الاطلاق دانست و دست‌کم آن چیزی بیشتر از اقتدار ناقص نمی‌باشد. ثانیاً فرمان‌روای علی‌الاطلاق را باید همان فیلسوف دانست: «فلذلک، صار الملک علی‌الاطلاق هو بعینه الفیلسوف» (همو، ۱۹۹۵م/ب، ص ۹۳). اما نباید از نظر دور داشت که ملازمه میان «دانش» و «ریاست»، مطلق و نامحدود نیست. بلکه ریاست فرد "الف" بر فرد "ب" هنگامی ثابت می‌شود که فرد "ب" در موضوعات معینی از دانش برخوردار نیست و در صورت برخوردارگی از دانش، ریاست "الف" بر "ب" منتفی می‌گردد و اساساً مراجعه فرد "ب" به فرد "الف" یک مراجعه آگاهانه و اختیاری است. شاهد آنکه، فارابی پیش از تعریف مدینه فاضله به مدخلیت اراده و اختیار در خیر و همچنین شرور تصریح می‌کند و تحقق مدینه فاضله را در هر ناحیه‌ای ممکن می‌داند: «ولما کان شأن الخیر فی الحقیقه أن یکون ینال بالاختیار والارادة... فلذلک کل مدینه یمکن أن ینال بها السعادة» (همو، ۱۹۹۵م/الف، ص ۱۱۳). به‌عبارت‌دیگر، فرض فارابی که شاید کمتر آن را آشکار می‌گرداند آن است که انسان‌ها با «اختیار» خویش و با هدف وصول به سعادت و برای تکمیل علوم و معارف ناقصشان، به فیلسوف مراجعه می‌کنند. ازاین‌رو ریاست در مدینه فاضله، از قبیل «ریاست ارشادی» است.

## اشتراک آرا

اشتراک آرا و افعال یکی دیگر از نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله است. اشتراک آرا و افعال یکی از ویژگی‌های مدینه فاضله است؛ به این معنا که همه مردم به برخی امور اعتقاد داشته و برخی از کارها را انجام می‌دهند. در نگاه فارابی، اجزای مدینه فاضله از «اشتراک در آرا» و «اتفاق رأی» برخوردارند (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۷۰). خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف مدینه فاضله می‌گوید: «و اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که... هر آینه در میان ایشان اشتراک بود در... آرا» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰). دوانی نیز در توصیف اهالی مدینه فاضله می‌نویسد: «هر آینه ایشان را در اعتقادات حقه و اعمال صالحه اشتراک باشد، و با وجود اختلاف اشخاص و تباین احوال، طریقه سیر ایشان متوافق باشد و همه به یک غایت متادی شوند» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۴).

برخی نویسندگان با تکیه بر وجود آرای اشتراکی و همچنین وحدت غایت، وحدت‌گرا بودن مدینه فاضله را استنتاج کرده‌اند. از نگاه آنان اساس تجمع در مدینه فاضله، وحدت اندیشه و جهان‌بینی مشترک است و همین سبب تمایز مدینه فاضله از دیگر مدینه‌ها می‌شود. از این‌رو فارابی عنوان یکی از کتاب‌هایش را «آرای اهل مدینه فاضله» نامیده و ظاهراً عنوان «مدینه فاضله»، به نظر وی کافی نبوده است (قربانی و امیدی، ۱۳۹۶، ص ۵۴-۵۵). «جاشوا پرنز» (از پژوهش‌گران غربی) مسأله «اشتراک آرا و افعال»<sup>۱</sup> را از منظر فارابی بررسی می‌کند. او دیدگاه فارابی را این‌چنین گزارش می‌دهد که «حاکم باید تمثیلات و تصورات از حقایق نظری را به‌گونه‌ای ترسیم نماید که برای همه ملت‌ها و شهرها قابل پذیرش باشد». سپس او آن را این‌گونه نقد می‌کند که ملت‌ها شخصیت‌های متنوعی دارند و تحمیل ویژگی‌های یک ملت بر ملت دیگر، تأمین‌کننده سعادت آن ملت نخواهد بود (Parsons, 2006, pp95, 76). نویسنده دیگری با تأیید دیدگاه پرنز می‌نویسد: «نمی‌توان یک راه حل را برای همه جوامع سیاسی طراحی کرد. تلاش‌های جفاکارانه یک حاکم برای انتقال تمدن به یک ملت دیگر، اغلب فاجعه‌بار بوده و بدبختی را به‌دنبال داشته است» (L'Arrivee, 2014, p446).

درواقع، این نویسندگان نقش اشتراک آرا در سامان جوامع سیاسی را انکار می‌کنند. به‌علاوه، چنین گمان دارند که اهالی مدینه فاضله به‌صورتی مصنوعی از آرای مشابه یکدیگر

1. Common opinions and actions.

برخوردارند. در ارزیابی اقتدارگرا بودن اشتراک آرا در مدینه فاضله، توجه به چهار نکته ضروری است.

۱. بدون برخورداری از کم‌ترین آرای اشتراکی، اساساً هیچ جامعه سیاسی به سامان نخواهد رسید. بنابراین اشتراک آرا به حکومت اقتدارگرا اختصاص ندارد. بلکه نحوه به‌کارگیری آن در حکومت اقتدارگرا که بر پایه جبر و اکراه می‌باشد، با سایر حکومت‌ها تفاوت دارد. از این‌رو حتی نظریه‌پردازان لیبرالیست که ایدئولوژی خود را در برابر اقتدارگرایی قرار می‌دهند، در نظریه‌پردازی‌های خود نیز بر ضرورت یک عنصر معرفتی که مورد پذیرش عمومی قرار دارد تأکید کرده‌اند. برای مثال، «جان رالز» که یکی از جدیدترین نظریه‌ها درباره عدالت را ارائه نموده، بر ضرورت «برداشت مشترک از عدالت» اصرار بسیاری دارد (رالز، ۱۳۹۰، ص ۴۰، ۱۰۴ و ۳۹۶). او معتقد است هرچند افراد در جامعه سامان‌مند<sup>۱</sup> دارای اهداف و غایات متعددی هستند، اما همگان اصول عدالت را پذیرفته‌اند (همان، ص ۳۴). بنابراین یک نظام دادگر باید بتواند پشتوانه و تأیید خودش را بیافریند. به این معنا که باید به‌گونه‌ای ساماندهی شود که تلقی مشابهی از عدالت در اعضای خود پدید آورد و اشتیاقی مؤثر برای کنش بر پایه قواعد آن را موجب گردد (همان، ص ۳۹۵).

۲. اشتراک آرا و افعال صرفاً در امور کلان مدینه است، نه امور جزئی. محدوده اشتراک آرا، با بیان‌های مختلف از سوی فارابی، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان کلاسیک مسلمان که بیشترین بحث‌ها درباره این مسأله از آن اوست ترسیم شده است. فارابی در «فصول متزعه»، اشتراک آرا را در سه چیز که عبارتند از «فی المبدأ و فی المنتهی و فیما بینهما» می‌داند: الف) اشتراک نظر درباره وجود خداوند و سایر موجودات مجرد، چگونگی آفرینش جهان و انسان، جایگاه انسان در مقایسه با خداوند و سایر موجودات مجرد. ب) اشتراک نظر درباره غایت حیات که همان «سعادت» است. ج) اشتراک نظر درباره چیستی افعالی که انسان را به «سعادت» می‌رساند که شامل تمامی عرصه سیاست و اجتماع می‌شود (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۷۰). او در السیاسة المدنیة، جایگاه و کارکرد رئیس اول (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۹۶) و در آراء أهل المدینة الفاضلة، توافق بر ماهیت رؤسا و جانشینان رئیس اول و همچنین مدینه‌ها و امت‌های مغایر با مدینه فاضله (همو، ۱۹۹۵م/الف، ص ۱۴۲-۱۴۳) را به گستره اشتراک آرا افزوده است.

1. well-ordered society.

تأمل در موارد فوق نشان می‌دهد اشتراک آرا صرفاً بنیان‌های نظری کلان را دربرمی‌گیرد که ناظر به جهان‌بینی و غایات سیاست بوده و حرکت عمومی شهروندان را تنظیم می‌نماید. بنابراین امور جزئی و خصوصی و هر آنچه به حرکت عمومی اجتماع ارتباط ندارد، از حریم اشتراک آرا خارج است.

۳. اشتراک آرا و افعال سبب همبستگی اجتماعی شده و زمینه تحقق کمال انسانی را فراهم می‌نماید. فارابی معتقد است: اشتراک آرای اهل مدینه درباره چیرستی سعادت همراه با انجام دادن افعالی که انسان را به آن نائل می‌گرداند، ضرورتاً سبب ایجاد تمامی گونه‌های محبت میان اهل مدینه می‌شود<sup>۱</sup> (همو، ۱۹۹۳م، ص ۷۱). نصیرالدین طوسی اشتراک افعال را زمینه‌ساز تحقق «کمال» برای انسان می‌داند. هرچند اهل مدینه فاضله از جهت شخصیت با یکدیگر تفاوت دارند، اما از آنجاکه همگان به دنبال رسیدن به سعادت می‌باشند، افعالی یکسان از آنان صادر می‌شود؛ آن‌هم «در قالب حکمت، مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱).

۴. مهم‌ترین شاهد بر اقتدارگرایانه نبودن اشتراک آرا آن است که وجود آرا و افعال مشترک، مستلزم انکار هرگونه آرا و افعال اختصاصی نیست. فارابی معتقد است افزون بر آرا و افعال اشتراکی، هر قشری از اقشار مدینه فاضله دارای آرا و افعال اختصاصی است که نائل آمدن به «سعادت»، در گروی آرا و افعال اشتراکی و اختصاصی است:

و أهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها و يفعلونها، و أشياء آخر من علم و عمل يخص كل رتبة و كل واحد منهم. انما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين، أعمى بالمشترك الذي له و لغيره معا، و بالذی يخص أهل المرتبة التي هو منها (فارابی، ۱۹۹۵م/الف، ص ۱۱۳۰).

آراء اختصاصی به عامه مردم تعلق دارد، نه فیلسوفان؛ چراکه معرفت فیلسوفان به امور کلان مدنی - که ذکر آن گذشت - بر پایه برهان مبتنی است و کثرت در آن راه ندارد. اما عامه مردم چون بر پایه محاکات<sup>۲</sup> از امور فوق آگاه می‌شوند، ممکن است دچار تکثر آرا شوند؛ زیرا اموری که در محاکات از آن استفاده می‌شود، گاه به برهان نزدیک است و گاه از

۱. توضیح آنکه محبت از دیدگاه فارابی دارای سه قسم است؛ محبت به دلیل اشتراک در فضیلت، محبت با انگیزه منفعت و محبت با انگیزه لذت (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۷۰).

۲. درباره محاکات در قسمت جمع‌گرایی بیشتر توضیح می‌دهیم.

آن فاصله بسیاری دارد. بنابراین در محاکات باید از اموری استفاده شود که برای اهل یک مدینه یا یک ملت شناخته‌شده‌تر و پذیرفتنی‌تر است. نتیجه آن است که می‌توان مدینه‌ها و ملت‌های فاضله‌ای را فرض نمود که همگی در تلاش برای کسب «سعادت» هستند. اما افزون بر آرای مشترک، از آرائی مغایر با آراء دیگر مدینه‌ها نیز برخوردارند (همان، ص ۱۴۳-۱۴۴).

### نوابت

یکی از ویژگی‌های اساسی اقتدارگرایی، کاربست خشونت در روابط میان حاکمان و مردمان است. ارباب خونین و شدید در چنین حکومت‌هایی، برای نابود کردن مخالفان و امکان‌ناپذیر ساختن هرگونه عمل مخالفت‌آمیز به کار می‌رود (آرنت، ۱۳۹۴، ص ۲۶۵). نشان‌واره‌ای که دلالت بر وجود خشونت در مدینه فاضله دارد، «نوابت» است. در بررسی اقتدارگرا بودن ایستار مدینه فاضله درباره نوابت، دیدگاه «رابرت لاریوی» از پژوهش‌گران غربی در تحلیل مسأله نوابت از منظر فارابی را مورد نظر قرار می‌دهیم. به باور لاریوی، فارابی مجازات‌های لازم و اجباری برای جرایم فجیع را رد نمی‌کند (L'Arrivee, 2014, p.441). در تحلیل او، دو نکته وجود دارد که بررسی و ارزیابی آن لازم است:

نخست آنکه فارابی قبول دارد گاهی خشونت برای محافظت از جامعه سیاسی ضروری است. از این رو او درباره نوابت<sup>۱</sup> که گروه‌های متنوعی از مخالفان مدینه فاضله هستند، اموری مانند حبس، مجازات و به‌کارگیری آنان به کارهای اجباری را پیشنهاد می‌دهد. البته حاکم می‌تواند برخی از آنان را با آموزش صحیح به جمع شهروندان مدینه فاضله بازگرداند. اما در صورت ناکامی در تربیت، بایستی انواع گوناگون خشونت را نسبت به آنان به‌کار گرفت (Ibid, p442-443).

دوم آنکه فارابی درباره دسته دیگری از افراد مخاطره‌آفرین با عنوان بهیمیون<sup>۲</sup> می‌گوید: می‌توان اقامت‌گاه‌های آنان را غارت کرد و آنان را مانند درندگان نابود نمود (Ibid, p444).

درباره احکامی که فارابی درباره نوابت صادر کرده، باید به دو نکته توجه نمود:

نخست آنکه فارابی دو بیان درباره برخورد با نوابت دارد. در سیاست مدنی چهار گزینه برای برخورد با نوابت مطرح می‌نماید؛ اخراج از مدینه، عقوبت، حبس و اشتغال به کارهای

1. Weeds.  
2. Beasts.

اجباری (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۳). در فصول منتزعه دو راه‌کار برای مقابله با شهروندان شرور پیشنهاد می‌دهد؛ تربیت و اخراج از مدینه (همو، ۱۹۹۳م، ص ۳۵). به نظر می‌رسد تنها کلام فارابی در سیاست مدنی بر اعمال خشونت نسبت به نوابت دلالت دارد. اما اولاً فارابی گونه‌های متعددی برای نوبت در این کتاب ذکر می‌کند و تصمیم‌گیری نهایی درباره حکم هر دسته از نوابت را با توجه به مصالح آنان به رئیس مدینه واگذار می‌نماید. نکته اساسی آنکه فارابی دستور به عقوبت و حبس شهروندان شرور نداده، بلکه حکم برخورد با اصناف نوابت را به رئیس مدینه واگذار نموده است و عقوبت و حبس را تنها در شمار گزینه‌های پیش‌روی حاکم دانسته است. این نکته از دید لاریوی و دیگر نویسندگان که حکم به عقوبت و حبس را مستقیماً به رأی فارابی و نه صلاح‌دید رئیس مدینه احاله داده‌اند (قربانی و امیدی، ۱۳۹۶، ص ۶۵)، پنهان مانده است.

ثانیاً معضل بسیاری از گونه‌های نوابت با تربیت و آموزش مرتفع می‌گردد. اساساً بیشتر نوابت از بیماری‌های فکری و روانی رنج می‌برند و مثلاً به تحریف اصول عقیدتی پذیرفته‌شده در مدینه اقدام می‌نمایند. برخی دیگر با مدینه فاضله دشمنی ندارند، بلکه جویای حقیقت هستند و به ارشاد نیاز دارند. در این صورت باید گزاره‌هایی که اقناع آنان را فراهم می‌سازد در اختیارشان قرار داد. تنها یک دسته از نوابت می‌باشند که خواهان پذیرش آرای اهل مدینه فاضله نیستند و با کاربست نوعی ایستار منافقانه، سودای دستیابی به قدرت را در سر می‌پرورانند. شاید در نگاه فارابی، عقوبت و حبس تنها به این دسته از نوابت اختصاص داشته باشد. وگرنه آن‌گونه که فارابی وضعیت نوابت را ترسیم نموده است، آنان اغلب در حیرت و سرگردانی به سر می‌برند و با تربیت و آموزش می‌توان مشکل آنان را چاره نمود.

دومین نکته آنکه شمارگان نوابت همواره اندک بوده و آنان جمعیتی انبوه از مدینه فاضله را شامل نمی‌شوند. فارابی با توجه به عبارت «فهؤلاء هم الأصناف النابتة فی خلال أهل المدينة و لا تحصل من آرائهم مدینه أصلاً و لا جمع عظیم من الجمهور» (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۵)، می‌گوید نوابت در میان شهروندان جای دارند و آراء و اعمال آنان هیچ‌گاه مورد پذیرش مدینه قرار نمی‌گیرد. نکته مهم در تفسیر اندک بودن شمار نوابت و بهیمیون آن است که اگر آنان دارای جمعیت بسیاری در مدینه باشند، اساساً آن مدینه دیگر مدینه فاضله نخواهد بود. بلکه به یکی از مدینه‌های فاسقه یا مبدله تبدیل می‌شود (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۹؛ ۱۹۹۵م/ب، ص ۱۲۹).

درباره احکامی که فارابی درباره بهیميون صادر کرده است نیز بایست توجه نمود که فارابی هیچ‌گاه به اعدام آنان تصریح نکرده است. در دید فارابی، برخورد با بهیميون به دو صورت می‌تواند باشد؛ یکی در صورت امکان، این افراد برای تأمین نیازهای شهر به کار گرفته می‌شوند و دیگری، آن‌دسته از بهیميون که هیچ خدمتی به منافع مدینه انجام نمی‌دهند و یا خطرها و زیان‌هایی را برای مدینه موجب می‌شوند، بایستی با آنان همان‌گونه برخورد شود که با حیوانات وحشی برخورد می‌شود: «و من کان منهم لا ینتفع به أو کان ضاراً عمل به ما یعمل بسائر الحيوانات الصارة» (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۰). از این عبارت فارابی می‌توان هم تربیت و رام نمودن این افراد را برداشت نمود و هم ناپود کردن آنان را؛ زیرا با حیوانات و درندگان مزاحم یکی از این دو برخورد صورت می‌گیرد. اما لاریوی اعتقاد دارد از کلام فارابی تنها اعدام بهیميون استفاده می‌شود. دیدگاه لاریوی در برداشت از کلام فارابی مبنی بر دستور به اعدام بهیميون نیز خالی از اشکال نیست. کلام فارابی نه تنها هیچ صراحتی در اعدام ندارد. بلکه همان‌طور که نصیرالدین طوسی گفته است، این مسأله میان فلاسفه اختلافی است. اما اظهر آرای حکما در این مسأله، متغی بودن اعدام است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷). دستور نصیرالدین طوسی برای بهیميون آن است که باید آنان را تحت ریاضت قرار داد تا تربیت شوند و در غیراین صورت باید همانند حیوانات اهلی، آنان را به کارهای مدینه گماشت (همان، ص ۲۸۹). عبارت کشفی دارابی نیز شبیه عبارت نصیرالدین طوسی است (کشفی، ۱۳۸۱، ص ۹۰۵). جلال‌الدین دوانی نیز می‌گوید: «اگر قابل فضیلت باشند، شاید که به تربیت فضلا به کمالی رسند، و آلا ایشان را به اعمالی که سبب مصالح تمدن است، مرتاض باید داشت» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۸).

لاریوی غارت اقامت‌گاه‌های بهیميون را نیز از کلام فارابی برداشت نموده است (L'Arrivee, 2014, p.444) که اساساً بدون دلیل و پشتوانه می‌باشد. راه‌کار اول فارابی آن است که این افراد به استعباد و استعمال در خدمت منافع مدینه گماشته می‌شوند: «فمن کان منهم إنسیا و انتفع به فی شیء من المدن ترک و استعبد و استعمال کما تستعمل البهیمه» (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۰). لاریوی با ارجاع به این کلام فارابی، دستور به غارت اقامت‌گاه‌های بهیميون می‌دهد. درحالی‌که مشاهده می‌شود در این عبارت هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است.

بنابراین مقابله با نوابت در مدینه فاضله را به دو دلیل نباید ایستاری اقتدارگرایانه

دانست: اولاً دایره شهروندان شرور در مدینه فاضله بسیار ضیق و تنگ است و فرض فیلسوفان مسلمان آن است که اکثریت اهالی مدینه فاضله به آرمان‌های کلان و مشترک مدینه فاضله وفادار هستند. ثانیاً برخورد با نوابت در مرحله اول، فرهنگی و اقناعی است و در مرحله دوم، خروج از مدینه فاضله است و هیچ‌گاه مجازات اعدام برای مخالفان سیاسی تجویز نشده است.

### خطابه

هر چند تا آنجا که جست‌وجو شده است پژوهش‌گری را نیافتیم که خطابه را از نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله دانسته باشد. اما می‌توان «خطابه» در «مدینه فاضله» را هم‌سان با «تبلیغات» در «حکومت اقتدارگرا» تلقی نمود. اهمیت تبلیغات برای اقتدارگرایی از آنجا ناشی می‌شود که چنین حکومتی دیگر نمی‌تواند همانند دیکتاتوری‌های قدیم، صرفاً از سرکوب نظامی برای رفع آسیب‌های مخالفت سیاسی استفاده نماید، بلکه فقط با حکومت کردن به نام خلق و تزریق ایدئولوژی است که دیکتاتوری‌های جدید می‌توانند افزون بر ایمن ماندن از مخالفت سیاسی، پشتیبانی داوطلبانه توده را نیز جلب نمایند. بنابراین تبلیغات به‌عنوان ابزار انتقال ایدئولوژی موردنظر به توده ضرورت می‌یابد (برای، ۱۳۸۵، ص ۳۸۵). هیتلر فصلی از کتاب «نبرد من» را به تبلیغات اختصاص داده است، و در آن ابراز می‌کند توفیق دستگاه تبلیغاتی از تجهیزات نظامی بیشتر است (هیتلر، ۱۳۹۰، ص ۹۷). او با ستایش سخنرانی‌های شورانگیز خود، شور و هیجان ناشی از آن را در برابر استدلال‌های منتقدین خود کارآمدتر می‌داند. او اذعان می‌کند که در اجرای سخنرانی‌های خود، از روش‌های مرسوم در تئاتر و کلیسا بهره برده است و به اموری مانند زمان برگزاری سخنرانی، وضعیت تابش نور، اتمسفر مکان سخنرانی، به‌کارگیری شعارها و نمادها و اموری مانند آن همواره توجه داشته است (سابین، ۱۳۵۳، ص ۳۹۴).

در ارزیابی نشان‌واره خطابه باید به دو نکته توجه نمود. نخست تفاوت غایت، و دوم تفاوت محتوای «خطابه» در مدینه فاضله با «تبلیغات» در اقتدارگرایی.

خطابه صنعتی علمی است که با آن می‌توان مردم را در اموری که باید به آن تصدیق نمایند اقناع نمود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۷)؛ با این تفاوت که انسان فاضل از این صنعت در اشاعه خیرات استفاده می‌نماید و انسان‌های حیل‌گر در اشاعه شرور (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۶۳).



ضرورت خطابه در سیاست از آن جهت است که بقای انسان در اجتماع به مشارکت و تعامل با دیگر انسان‌ها توقف دارد و تعامل با سایر انسان‌ها نیز به احکام نظری نیاز دارد که امور عملی را تنظیم نماید تا مصلحت عمومی استیفا گردد. برای این منظور، احکام نظری باید از سوی انسان‌ها مورد پذیرش قرار گیرد؛ زیرا در غیراین صورت، تشتت و تفرقه لازم می‌آید. صناعتی که با آن جمهور مردم را به پذیرش بنیان‌های نظری صحیح در ارتباط با امور اجتماعی و سیاسی می‌توان سوق داد، «خطابه» است. حتی «برهان» کمترین کارآیی را برای اقناع جمهور دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۲۲). از این رو از «برهان» صرفاً برای تعلیم شهروندان خاصی<sup>۱</sup> استفاده می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م/ب، ص ۸۵). همان‌طور که از «خطابه» برای اقناع عموم مردم در امور سیاسی بهره گرفته می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۹). پس حاکم برای اقناع مردم، افزون بر اموری که برای همه مدینه‌ها و امت‌ها قابل فهم بوده و میان آنان مشترک است، باید از امور اختصاصی به طبایع هر مدینه یا ملت خاص و حتی امور اختصاصی به هر صنف از شهروندان یک مدینه نیز استفاده نماید. از دیدگاه فارابی، توجه به امور اشتراکی میان مدینه‌ها و ملت‌ها و امور اختصاصی هر کدام از آن‌ها، در تعلیم فضایل به مردم و تأدیب آنان ضروری است (فارابی، ۱۹۹۵م/ب، ص ۷۶-۷۹). پس، از آنجاکه عموم شهروندان از جهت درک معقولات نظری هم‌سنگ با فلاسفه نیستند، باید برای تصحیح آرای شهروندان از خطابه استفاده نمود:

وكانت الملة الفاضلة ليست إنما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط، بل أكثر من يُعلم آراء الملة و يُلقنها ويؤخذ بأفعالها ليست تلك منزلته، وذلك إما بالطبع وإما لأنه مشغول عنه... صار الجدل والخطابة لذلك السبب عظيمي الغناء في أن تُصحح بهما آراء الملة (همو، ۱۹۹۱م، ص ۴۷).

موارد کاربری خطابه از دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی عبارت است از امور منافریه، امور مشاوریه و امور مشاجریه. از خطابه در امور منافریه برای بیان مدح و ذم نسبت به اموری که در حال حاضر در مدینه جریان دارد و در امور مشاوریه برای تصمیم‌گیری در

۱. «خاصی» در اصطلاح فارابی در برابر «عامی» قرار دارد و به شهروندانی که با بالفعل صاحب مرتبه‌ای از ریاست در مدینه هستند اطلاق می‌شود، و یا بر کسانی که خود را برای تصدی ریاست در مدینه آماده می‌نمایند: «الخاصی کل من له ریاسة ما مدنیة، أو کل من له صناعة یرصد بها لریاسة ما مدنیة» (فارابی، ۱۹۹۵م/ب، ص ۸۴).

اموری که در آینده برای مدینه منفعت و یا مضرت دارد و از آن در امور مشاجریه برای بیان شکایت از ظلم و ستمی که در گذشته واقع شده است استفاده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۸۸).

بنابراین، آنچه فارق اساسی «خطابه» از «تبلیغات» است و به عبارت دیگر، آنچه سبب می‌شود «خطابه» دارای جوهر اقتدارگرایانه نباشد، دو چیز است: تفاوت غایت و تفاوت محتوا.

غایت تبلیغات در حکومت اقتدارگرا عبارت است از «جذب توده‌های مردم به باورهای ایدئولوژیک» و یا به عبارت بهتر، تحمیل آرمان‌ها و ایده‌های حکومت بر اتباع (آرنت، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱). درحالی‌که از خطابه برای ایجاد فضایل نظری در مدینه‌ها و امت‌ها استفاده می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م/ب، ص ۷۱-۸۱). تفاوت دیگر آن است که محتوای تبلیغات، تبیین و توجیه ایدئولوژی حکومت اقتدارگرا است (برای‌خبر، ۱۳۸۵، ص ۳۸۵). درحالی‌که مواد خطابه عبارتند از: محمودات، مقبولات و مظنونات (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰، ص ۵۹۶). همه این قضایا قضایایی هستند که اذهان مردم به آسانی آنها را ادراک کرده و با آن الفت می‌گیرند و آن را قبول کرده و پسندیده و محمود می‌شمارند (همان، ص ۴۹۸). بنابراین هرچند حاکم اقتدارگرا بنا دارد تا با استفاده از ایدئولوژی، ایده‌ها و منویات خود را به مردم انتقال دهد، اما رئیس مدینه فاضله بایستی از گزاره‌هایی برای اقناع جمهور استفاده نماید که با قطع نظر از کاربست آن توسط حکومت، قابلیت آن را دارد که مورد قبول همگان قرار گیرد.

### جمع‌گرایی

جمع‌گرایی قطعاً از نشان‌واره‌های اقتدارگرایی است. پوپر، جمع‌گرایی را از مبانی اقتدارگرایی می‌داند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند که «فرد» باید تابع «کل» باشد؛ چراکه در غیراین صورت فردی «خودخواه» یا «خودپسند» خواهد بود (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴-۲۸۰). مارکوزه نیز کل‌گرایی را از جمله اصول اقتدارگرایی قرار می‌دهد که براساس آن، «جزء» باید به «کل» خدمت کند و اهمیت هر «جزء» به میزان مشارکت آن در «کل» بستگی دارد. بر همین اساس بوده است که آلمانی‌ها بر مفهوم «قوم»<sup>۱</sup> تأکید داشتند و آن را ساخته‌شده

1. Volk (در زبان آلمانی).

به وسیله قدرت‌های بشری در نظر نمی‌گرفتند. بلکه آن را سنگ‌بنایی برای جامعه بشری می‌دانستند که خداوند آن را خواسته است و تا حدود زیادی از تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی انسانی بی‌نیاز است (مارکوزه، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

در مدینه فاضله نیز شواهدی بر جمع‌گرایی می‌توان یافت. مهم‌ترین شاهد، تصریح به تعاون در تعریف مدینه فاضله است (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۹۵م/الف، ص ۱۱۳). از این رو برخی با توجه به واژگانی نظیر نفع‌مدینه، مصالح مشترک و خیرات عامه در توصیف فلاسفه از مدینه فاضله، این تعبیرات را شواهدی بر جمع‌گرایی در مدینه فاضله دانسته‌اند که چنین ایستاری می‌تواند بالقوه محدودکننده منافع فردی باشد. بنابراین مدینه فاضله مدینه‌ای وحدت‌گرا و عاری از مظاهر کثرت است (قربانی و امیدی، ۱۳۹۶، ص ۵۹). نویسنده دیگری، هرچند از جمع‌گرایی در مدینه فاضله، اقتدارگرایی را استنتاج نمی‌کند، اما بی‌توجهی به شئون فردی در مدینه فاضله را انکار نمی‌کند. او میان فرد مدنی که همان شهروند است و فرد فلسفی که همان فیلسوف است، تفاوت می‌گذارد و باور دارد که در فلسفه اسلامی فردگرایی مدنی مفقود است. بلکه «فلسفیدن مسلمانان، مملو از نحوه‌ای از فردگرایی فلسفی است». فیلسوفان مسلمان در تأملات خود در باب سعادت و عدالت، بر فردگرایی فلسفی به معنای پی‌گیری منافع فرد فیلسوف حریص و مشتاق بوده‌اند. فرد فلسفی انحصارطلب است و خواهان انضمام فرد مدنی به خود نیست. او فقط تغییر در جامعه براساس نظم جهان را می‌خواهد. بنابراین در فلسفه سیاسی مسلمانان، به‌طور خاص از فارابی تا ابن‌باجه، فرد یا افراد نادیده گرفته می‌شوند (مرتضی بحرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴-۱۰۵).

در ارزیابی ایده فوق باید متون فلسفه سیاسی اسلامی را با دقت مورد بررسی قرار داد. با مطالعه خطوط و میان‌خطوط آثار فلسفه سیاسی مسلمانان می‌توان توجه به شئون فردی و در نتیجه پیدایش کثرت را نتیجه گرفت. مدعا آن است که در مدینه فاضله «جمع» اهمیت شایانی دارد، اما بدون آنکه جایگاه «فرد» دیده نشود. چون جمع‌گرایی در مدینه فاضله از سوی نویسندگان فوق انکار نشده است. پس در اینجا برخی از موارد ظهور فردیت در مدینه فاضله را گزارش می‌دهیم:

۱. بی‌تردید وجود اقشار و اصناف مختلف درون مدینه نشان‌دهنده پذیرش اختیار افراد از سوی فیلسوف مسلمان است. فیلسوفان مسلمان، مردم مدینه مطلوب را در پنج صنف

قرار می‌دهند: «افاضل، ذوو الألسنة، مقدرون، مجاهدون و مالیان» (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۶۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۷۲؛ دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۷؛ کشفی، ۱۳۸۱، ص ۹۰۳). پیدایش اقشار مختلف در جامعه با نیازهای جامعه و تحولاتی که به مرور تاریخی حادث می‌شود ارتباط دارد. بنابراین نمی‌توان تعداد معینی برای آن در نظر گرفت و به همین دلیل است که بسیاری از اقشار و اصنافی که در جامعه امروزی وجود دارد، در جوامع گذشته سابقه نداشته است (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۴۱۲-۴۱۳). از سوی دیگر، نوع نگرش و اندیشه انسان به جهان هستی، عامل مهمی در استقرار موقعیت او در جامعه است و افراد جامعه با توجه به نوع نگرشی که دارند، در طبقات مختلف جامعه جای می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷). هر گونه دخالت مرجعی غیر از فرد، در تعیین طبقه‌ای که فرد در آن حضور دارد، در متون فلسفه سیاسی اسلامی مشاهده نشده است. در بعضی موارد، فیلسوفان در توصیف اصناف مدینه فاضله از صیغه مجهول استفاده کرده‌اند. فارابی در توضیح «مجاهدون» به جنگ‌جویان و نگهبانان مدینه اشاره می‌کند و پس از آن می‌گوید: «و من جری مجریهم و عدّ فیهم؛ و هر کس که در زمره آنان شمرده شده است». او این عبارت را درباره «ذوو الألسنة» و «مالیان» نیز آورده است (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۶۵).

۲. کثرت رؤسای مدینه فاضله نشان دیگری از تعیین‌یافتگی فردیت در مدینه فاضله است. فیلسوفان برای رئیس مدینه فاضله شرایطی را در نظر می‌گیرند. اما گاهی فردی که همه این ویژگی‌ها را داشته باشد، نمی‌توان پیدا کرد. در این صورت، افراد گوناگونی را می‌توان یافت که هر کدام برخی از ویژگی‌ها را دارا می‌باشند؛ یکی جودت اقناع دارد، دیگری از جودت تخیل برخوردار است و سومی قدرت بر جهاد دارد. از عبارت فارابی در شمارش مراتب ریاست استفاده می‌شود که هم در غیاب «فیلسوف» و هم در غیاب «ملک سنت» چنین وضعیتی ممکن است رخ دهد (همان، ص ۶۶-۶۷). اینکه یک فرد از ویژگی خاصی برخوردار باشد که دیگری فاقد آن است، گویای چیزی جز ظهور فردیت در بعضی مراتب مدینه فاضله نیست.

۳. شاهد دیگر برای فردگرایی، پذیرش «تکثر در محاکات و تخیل» است. ادراک معقولات به دو شیوه ممکن است؛ تصور و تخیل. فیلسوف از شیوه تصور بهره می‌گیرد و عموم مردم به دلیل دشوار بودن تصور، از شیوه تخیل برای ادراک معقولات استفاده می‌نمایند. تخیل به این معناست که فیلسوف معقولاتی را که تصور کرده است، برای مردم

بیان نماید تا به این وسیله مردم بتوانند معقولات را تخیل نمایند. این مطلب از این عبارت فارابی که می‌گوید «فأولئك ينبغي أن تُخيل إليهم مبادئ الموجودات» (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۹۷)، استفاده می‌شود. بنابراین دو گونه کثرت پدید می‌آید؛ یکی تکثر در محاکات از سوی فیلسوف و دیگری تکثر در تخیل از سوی مردم.

از یک‌سو، هر چند اشیائی که از آنها محاکات می‌شود (مانند مبادی و مراتب موجودات) واحد هستند و تبدل در آنها راه ندارد، اما محاکات می‌تواند به طرق مختلفی صورت گیرد که بعضی به حقیقت نزدیک‌تر است و بعضی از آن دور است. براین‌اساس محاکات برای هر مدینه باید با استفاده از اموری که برای آنان شناخته‌شده‌تر و یا بافضیلت‌تر است انجام شود. پس می‌توان به تعداد مدینه‌های مختلف، گونه‌های متعددی از محاکات را در نظر گرفت. از سوی دیگر، تخیل‌هایی که از سوی مردم براساس محاکات صورت می‌گیرد، احتمالاً کامل یا ناقص، نزدیک به حقیقت یا دور از آن، مورد اتفاق یا مورد اختلاف است. اگر همه مردم به یک‌گونه اموری که محاکات شده‌اند را تخیل نموده‌اند، وضعیت مشخص است و همان تخیل واحد که همگان بر آن اتفاق نظر دارند، ملاک عمل قرار می‌گیرد. اما اگر امور محاکات شده به گونه‌های متعددی تخیل شده‌اند، دراین‌صورت باید به محاکاتی که کامل‌تر است و یا کمتر در آن اختلاف نظر وجود دارد عمل شود. بدیهی است که تعدد در محاکات برای فیلسوف و تعدد در تخیل برای مردم، مستند به اختیار است (همان، ص ۹۷-۹۸).

۴. استفاده از شیوه «عادت» برای پرورش استعدادهای شهروندان، نشان از مشروع بودن خواست آنان است. اغلب انسان‌ها از جهت طبع درونی، استعداد کامل برای یک فضیلت یا صنعت خاص را ندارند. بلکه باید آنها را با استفاده از «عادت» به‌دست آورند (همو، ۱۹۹۳م، ص ۳۲). فارابی فصل پنجم تحصیل السعاده را به «تعلیم و تأدیب» اختصاص می‌دهد. او «تأدیب» را به‌معنای ایجاد صناعات عملی می‌داند که از راه عادت حاصل می‌گردند (همو، ۱۹۹۵م/الف، ص ۷۱). با تکیه بر عادت، افزون بر آنکه انسان می‌تواند استعداد ناقص خود را تکمیل نماید، همچنین می‌تواند کارهایی که با فطرت اولیه خویش سازگاری ندارد را نیز هر چند به‌سختی انجام دهد (همو، ۱۹۹۳م، ص ۳۶). تربیت شهروندان بدون برخورداری آنان از اراده فردی ممکن نیست. فارابی شهروندان را بر دو گونه خاصی و عامی می‌داند. شهروند خاصی کسی است که یا بالفعل صاحب مرتبه‌ای از

ریاست در مدینه می‌باشد و یا خود را برای تصدی ریاست آماده می‌نماید. حتی شهروندانی که گمان می‌کنند از صلاحیت ریاست برخوردارند (مانند بسیاری از صاحبان صنعت و ثروتمندان)، در نگاه فارابی در زمره شهروندان خاصی قرار دارند (همو، ۱۹۹۵م/الف، ص ۸۴). بنابراین نه فقط اراده فردی، بلکه حتی ظن و گمان فردی نیز از عوامل تعیین‌کننده در تعیین جایگاه افراد در مدینه فاضله محسوب می‌شود.

۵. چاره‌اندیشی برای مسائل مستحدثه که با گذشت زمان برای مدینه فاضله پدید می‌آید، بدون اراده فردی ممکن نیست. در پیش فارابی، گاه مسائل جدیدی پدید می‌آیند که علاج آنها براساس مجموعه قوانین و سنن جاری در مدینه فاضله امکان ندارد و باید قانون و سنت جدیدی برای آن وضع گردد. در صورتی که رئیس اول در مدینه حضور داشته باشد، او قانون جدید وضع می‌کند. در غیراین صورت بایستی براساس قوانینی که از رئیس اول به یادگار مانده است، قانون جدید را استنباط و کشف نمود. فارابی کسی که واجد چنین صلاحیتی باشد را «فقیه» نام می‌نهد (همو، ۱۹۹۱م، ص ۵۰). اساساً فارابی از کاربست تجربه در تدبیر مدینه فاضله غفلت نکرده است. او در فصل نودوسوم «فصول متنزعه» گونه‌های بهره‌برداری از تجربه یا «القوة التجربیة» در صناعات را بررسی می‌نماید و می‌گوید برای تدبیر صناعات در مُدُن فاضله باید از خصایص و ویژگی‌های مربوط به هر صنعت و نیز از تجارب خبرگان در آن صناعت آگاهی داشت. فارابی کسی که از چنین تجربیات آگاهی دارد را «فاضل» می‌نامد و او را در کنار رئیس اول قرار می‌دهد که وظیفه او «استعمال و تصرف» در تجربیات است (همو، ۱۹۹۳م، ص ۹۳-۹۴).

موارد دیگری همچون امکان دگرگونی در مدینه فاضله و تبدیل آن به مدینه مبدله (همو، ۱۹۹۵م/الف، ص ۱۲۹) و نیز تفاوت مدینه‌های فاضله از جهت آرای عقیدتی کلان (همان، ۱۴۳-۱۴۴) نیز از مظاهر اثرگذاری اراده فرد در مدینه فاضله است که از توضیح آن صرف‌نظر می‌کنیم.

### نتیجه‌گیری

رسالت این مقاله، واکاوی و ارزیابی نشان‌واره‌های اقتدارگرایی در مدینه فاضله است. در باور برخی، قدرت در دستان رئیس اول متمرکز گردیده است. اما باید توجه داشت که رئیس اول از برترین فضایل نظری و عملی برخوردار است و او خلیفه خدا در زمین می‌باشد که باید کارهای خدایی انجام دهد. از این‌رو خصال و شرایط او بیشتر توسط

فیلسوفان مسلمان بررسی شده است تا اختیارات او. افزون بر آنکه مردم نیز از اختیارات اختصاصی برخوردارند و اختیارات رئیس اول نیز مطلق نبوده، بلکه مقید به هدف ریاست است. اشتراک آرا و افعال در مدینه فاضله، اقتدارگرایانه نیست؛ زیرا اندکی از آن برای سامان جوامع ضرورت دارد. فیلسوفان مسلمان صرفاً امور کلان را در حریم اشتراکی وارد دانسته‌اند و آرای اختصاصی برای هر مدینه و یا قشری از اقشار مدنی را انکار نکرده‌اند. برخورد با نوابت و بهیمیون نیز بر اقتدارگرایی دلالت ندارد. راه‌کار فیلسوفان مسلمان برای علاج آنان بیشتر فرهنگی است و برخی از مطالب گفته‌شده از سوی نویسندگان درباره کاربست خشونت در برخورد با نوابت، صحت ندارد. خطابه نیز شباهتی با تبلیغات در حکومت اقتدارگرا ندارد؛ زیرا از حیث محتوا و غایت با یکدیگر تفاوت دارند. جمع‌گرایی در مدینه فاضله همراه با فردگرایی حضور دارد. ازاین‌رو جمع‌گرایی فاضله از جمع‌گرایی اقتدارگرایانه که منافی هرگونه مظاهر فردیت است، متمایز می‌گردد.

کتابنامه

۱. ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۰۲م). تلخیص السياسة لأفلاطون. بیروت: دارالطبعة.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الشفاء: الالهيات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الشفاء؛ الخطابة. بیروت: المؤسسة الجامعية.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق). کتاب المجموع أو الحکمة العروضية. بیروت: دارالهادی.
۵. احمدوند، شجاع (۱۳۹۵). قدرت و دانش در ایران دوره اسلامی. تهران: نشر نی.
۶. امیدی، مهدی (۱۳۹۶). «بررسی مناسبات حکمت سیاسی اسلامی مشاء با دموکراسی غربی و مردم سالاری دینی»؛ معرفت سیاسی. ۹ (۱). ص ۳۹-۵۶.
۷. آرنه، هانا (۱۳۸۸). میان گذشته و آینده؛ هشت تمرین در اندیشه سیاسی. ترجمه سعید مقدم. تهران: اختران.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). توتالیتاریسم. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.
۹. بحرانی، مرتضی (۱۳۸۶). «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان»؛ فصل نامه علوم سیاسی، ش ۳۸. ص ۱۰۱-۱۳۰.
۱۰. براخر، کارل دیتیش (۱۳۸۵). توتالیتاریس، در: فرهنگ اندیشه‌های سیاسی برگرفته از فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر نی.
۱۱. پوپر، کارل (۱۳۸۰). جامعه باز و دشمنان آن. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
۱۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم: جامعه در قرآن (ج ۱۷). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۹۱). اخلاق جلالی. تهران: اطلاعات.
۱۵. راش، مایکل (۱۳۸۹). جامعه و سیاست. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: انتشارات سمت.
۱۶. رالز، جان (۱۳۹۰). نظریه عدالت. ترجمه مرتضی بحرانی و محمد کمال سروریان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۷. ساباین، جرج (۱۳۵۳). تاریخ نظریات سیاسی. ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد. تهران: امیرکبیر.



۱۸. سه‌روردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۸۰). مصنفات شیخ اشراق: «حکمة الاشراق». تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية (ج ۱). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۲۱ق). السياسة المدنية. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۱م). الملة و نصوص أخرى. بیروت: دارالمشرق.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳م). فصول منتزعة. بیروت: دارالمشرق.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م/الف). آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م/ب). تحصيل السعادة. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۸. فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
۲۹. قربانی، مهدی و مهدی امیدی (۱۳۹۶). «وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی مشاء». سیاست متعالیه. ش ۱۸، ص ۴۹-۶۸.
۳۰. کشفی، جعفر بن ابی اسحاق (۱۳۸۱). تحفة الملوك. قم: بوستان کتاب.
۳۱. مارکوزه، هربرت (۱۳۹۵). نبرد در برابر لیبرالیسم در برداشت توتالیترا از حکومت، در: فاشیسم و کاپیتالیسم. ترجمه مهدی تدینی. تهران: نشر ثالث.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). مشکات: معارف قرآن ۳-۱، «خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۳. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۸۰). بازنگاری اساس الاقتباس. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تهران: خوارزمی.
۳۵. هیتلر، آدلف (۱۳۹۰). نبرد من. ترجمه عنایت. تهران: دنیای کتاب.
36. L'Arrivee, Robert (2014). Discrimination and Violence in Alfarabi's Virtuous

- City: A Response to Alireza Omid Bakhsh. *Utopian Studies*, 25 (2), 432-449.
37. Parens, Joshua (2006). *An Islamic philosophy of virtuous religions: introducing Al-farabi*. New York: State University of New York Press.