

بررسی تحلیلی هندسه فلسفه سیاسی در اندیشه ابونصر فارابی: با نگاهی بر آراء او در باب حکومت، حقوق و حکمرانی

سیدنیما نوروزی^۱، حسین رداپی^۲

چکیده

اندیشه سیاسی ابونصر فارابی یکی از کامل‌ترین نظام‌های فلسفی در سنت اسلامی است که در آن سیاست، حقوق و حکمرانی در قالب منظومه‌ای غایت‌مدار تبیین می‌شوند. این پژوهش بررسی می‌کند که آیا می‌توان در آثار فارابی از «نظام حقوقی» سخن گفت و در صورت امکان، این نظام چه مبانی و ساختاری دارد و چگونه با حکومت فاضله پیوند می‌یابد. مطالعه توصیفی-تحلیلی آثار اصلی فارابی نشان می‌دهد که هرچند او اصطلاح «نظام حقوقی» را به کار نمی‌برد، نظریه‌اش واجد مؤلفه‌های کامل یک دستگاه حقوقی است؛ از جمله حقوق طبیعی به عنوان بنیاد عقلانی قانون، وحی و سنت‌های الهی به عنوان منبع تشریع، و سعادت نهایی به عنوان غایت نظم حقوقی. در این نگاه، قانون صرفاً ابزار اداره نیست، بلکه وسیله هدایت اخلاقی و تعالی عقلانی جامعه است. همچنین مشروعیت حکومت، بر حکمت و عدالت استوار است و تحقق مدینه فاضله بدون مشارکت و تربیت شهروندان ممکن نمی‌شود؛ از این رو می‌توان از «هندسه حکمرانی فاضله» سخن گفت.

واژگان کلیدی: فارابی، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق، حکمرانی، مدینه فاضله

n.nima1376@gmail.com

h.radaei@shahed.ac.ir

۱. دانش‌آموخته درس خارج حوزه علمیه قم

۲. استاد سطوح عالی و خارج حوزه علمیه قم

۱. مقدمه

فلسفه سیاسی فارابی منسجم‌ترین دستگاه نظری در سنت اسلامی است که سیاست، حکمت، دین، حقوق و تربیت اخلاقی را اجزای یک کل غایت‌مدار و معطوف به سعادت می‌داند. فارابی با تأسیس «حکمت مدنی»، تصویری از حکومت، قانون و اداره جامعه بر اساس غایت‌نهایی انسان، یعنی سعادت، ارائه کرده است. در آثاری چون *أهل المدينة الفاضلة* و *تحصیل السعادة و الملة*، ریاست حکیم، قانون الهی - عقلی و تعاون اجتماعی را می‌توان سه رکن اساسی مدینه فاضله دانست. با وجود گستردگی این مباحث، نسبت حکومت، حقوق و حکمرانی در منظومه فکری فارابی همچنان نیازمند تحلیلی منسجم و نظام‌مند است.

مسئله اصلی مقاله آن است که آیا سه حوزه حکومت، حقوق و حکمرانی در دستگاه فلسفی فارابی را می‌توان به مثابه ارکان یک نظریه واحد فهم کرد؟ همچنین، هندسه این نظام چگونه حکمت، قانون، شریعت، ریاست و تعاون را در ساختاری غایت‌مدار سامان می‌دهد؟ این مسئله با توجه به جایگاه فارابی به عنوان فیلسوف، نظریه‌پرداز قانون و متفکر دینی، نیازمند تحلیلی میان‌رشته‌ای و بازخوانی هم‌زمان فلسفه، فقه سیاسی و اخلاق است.

پژوهش‌های پیشین، هرچند گسترده، غالباً رویکردی جزئی‌نگر داشته‌اند. کرد فیروزجایی و تقی‌زاده طبری با مقایسه فارابی و افلاطون، بنیاد مدینه را در حکمت و ریاست فیلسوف دانسته‌اند (کرد فیروزجایی و تقی‌زاده طبری، ۱۴۰۲، ص ۵۸). دانش شهرکی و واعظی بر غایت‌محوری دولت و دو رکن تعاون و ریاست فاضله تأکید کرده‌اند (دانش شهرکی و واعظی، ۱۴۰۴، ص ۶۴). کوچنایی و همکاران با تفکیک فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، وحدت مبانی آن‌ها را در حکمت مدنی و سعادت نشان داده‌اند (کوچنایی و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۲). شکرینیا و همکاران نقش بنیادین مردم در تحقق مدینه را تبیین کرده‌اند، اما مشروعیت را برخاسته از حکمت دانسته‌اند (شکرینیا و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۳۴۴). کیخا نیز حکمرانی را بر تعاون، تعقل و تقویت جامعه فاضله مبتنی دانسته است (کیخا، ۱۴۰۲، ص ۶۲).

در سطح بین‌المللی، کرون ساختار ریاست را مبتنی بر فضیلت و اتصال به عقل فعال می‌داند، نه مشروعیت قراردادی (Kraemer, 2003, p. 309). ساترشینوف و خومارخان، شریعت را صورت نمادین حکمت و نسبت آن با دین را وحدت‌محور می‌دانند (Satreshinov & Khumarkhan, 2021, p. 14). خان نیز در نظریه «حکمرانی احسان» بر هم‌نشینی اخلاق، عقلانیت و اداره سیاسی تأکید کرده است (Khan, 2015, p. 77).

بررسی پیشینه نشان می‌دهد خلأ اصلی در ترسیم هندسه منسجم فلسفه سیاسی فارابی از منظر سه حوزه مذکور است؛ به‌گونه‌ای که تاکنون تصویری نظام‌مند از پیوند قانون، شریعت، ریاست، فضیلت، عقل مستفاد، تعاون و سعادت در قالب یک «نظام حقوقی - سیاسی یکپارچه» ارائه نشده است. نوآوری پژوهش حاضر در بازسازی این هندسه از طریق تحلیل هم‌زمان سه حوزه حکومت، حقوق و حکمرانی و صورت‌بندی روابط درونی آن‌ها در مدلی منسجم است.

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا بر آثار دست اول فارابی، چهار هدف را دنبال می‌کند: نخست، تبیین بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه سیاسی - حقوقی؛ دوم، استخراج ساختار نظام حقوقی و نحوه پیوند وحی، عقل مستفاد و قانون‌گذاری؛ سوم، تحلیل مدل حکمرانی فاضله و نسبت آن با تربیت، تعاون و نظم مدنی؛ و چهارم، ارائه الگویی هندسی و منسجم برای تبیین سه حوزه حکومت، حقوق و حکمرانی در قالب یک نظریه واحد. بدین ترتیب، پژوهش حاضر نه تنها خلأ موجود در ادبیات پژوهش را پر می‌کند، بلکه می‌تواند مبنایی برای مطالعات تطبیقی در حوزه حکمرانی اسلامی و فلسفه سیاسی فراهم آورد.

۲. حکمت و حکومت از منظر فارابی

واژه «حکمت» از ریشه «حَكَمَ» به معنای بازداشتن در جهت اصلاح است. برخی آن را به معنای منع و اصلاح دانسته‌اند و راغب نیز «حکمت» را نوعی منع همراه با اصلاح توصیف کرده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۹). جوهری نیز این واژه را در معنای بازداشتن سفیه از عمل ناپسند به کار برده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۲). این معنا بیشتر در حوزه حکمت عملی ظهور می‌یابد.

اصطلاحاً، حکمت برابر با فلسفه است و به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود: حکمت نظری به شناخت هستی آن‌چنان‌که هست و حکمت عملی به افعال انسانی آن‌گونه که باید باشد می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹). افلاطون و فارابی حکمت را عالی‌ترین مرتبه معرفت می‌دانند، هرچند مصادیق و نحوه تبیین آن نزد آنان متفاوت است. افلاطون حکمت را شناخت مُثُل، به‌ویژه «مثال نیک»، می‌داند و دیالکتیک را رکن اساسی دستیابی به آن معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸۳-۱۰۴۳). در مقابل، فارابی حکمت را معرفت به حقایق هستی و راه وصول به سعادت می‌داند و در آثاری چون تحصیل السعادة و آراء أهل المدينة الفاضلة به تفصیل به ابعاد مختلف آن پرداخته است.

فارابی با تأسی از سنت افلاطونی، انسان را «مدنی الطبع» می‌داند؛ یعنی موجودی اجتماعی که بدون زندگی در مدینه به کمال مطلوب خویش دست نمی‌یابد. از این منظر، تنها جامعه‌ای که بر عقل و فضیلت استوار باشد، می‌تواند انسان را به سعادت برساند. حکومت فاضله نزد هر دو

فیلسوف، ساختاری هماهنگ، عدالت محور و متکی بر رهبری حکیم دارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۹۵۳؛ فارابی، ۱۴۰۵، ق، ص ۷۵).

افلاطون جمعیت ایده آل مدینه را ۵۰۴۰۰ نفر ذکر کرده است (همان، ص ۲۰۳۸-۲۰۳۷)، در حالی که فارابی نظام سیاسی را در سه سطح «مدینه»، «امت» و «معموره ارض» تحلیل می کند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۳-۱۱۲). در اینجا، استفاده از «همو» برای ارجاع دوم به فارابی، از تکرار نام نویسنده جلوگیری می کند؛ زیرا اثر مورد استناد متفاوت است.

افلاطون هدف نهایی حکومت را وصول به «مثال نیک» می داند، اما فارابی غایت حکومت را وصول نفس انسانی به سعادت مفارق معرفی می کند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۶). از این منظر، حکمت شرط اساسی تشکیل مدینه فاضله است؛ زیرا موجب انسجام اجتماعی و ارتقای نفس انسانی تا مرتبه عقل بالفعل می شود. بدون حکمت، نه حاکم توانایی هدایت جامعه را دارد و نه جامعه می تواند به کمال مطلوب خویش دست یابد.

افلاطون حکومت ها را بر اساس تعداد حاکمان و میزان التزام آنان به قانون به شش قسم تقسیم می کند: سلطنت و استبداد، یعنی حکومت فرد؛ آریستوکراسی و الیگارشی، یعنی حکومت جمع قلیل؛ و دو گونه دموکراسی خوب و بد، یعنی حکومت اکثریت (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲۶-۱۵۱۲). حکومت مطلوب او، حکمرانی فیلسوف است. فارابی نیز حکومت ها را به دو دسته فاضله و غیر فاضله تقسیم می کند. حکومت فاضله حکومتی است که در آن مردم با هدایت حکیم به سعادت دست می یابند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۰-۱۱۳). حکومت های غیر فاضله نیز شامل چهار نوع جاهله، فاسقه، مبدله و ضالّه اند که هر یک صورتی ناقص یا منحرف از نظام سیاسی مطلوب را نشان می دهند.

۲-۱. انواع حکومت از منظر فارابی

فارابی در نظام سیاسی خود، حکومت ها را به دو دسته کلی فاضله و غیر فاضله تقسیم می کند. حکومت فاضله جامعه ای است که اعضای آن با همکاری، یکدیگر را به سعادت حقیقی می رسانند؛ سعادت که با شناخت حقایق هستی، عمل بر مبنای عقل و تهذیب نفس حاصل می شود. ریاست چنین حکومتی با فردی است که به عالی ترین مراتب حکمت نظری و عملی و فضایل اخلاقی رسیده است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۳).

در آراء أهل المدينة الفاضلة، فارابی این رئیس را با عناوینی چون «فیلسوف»، «امام»، «رئیس اول» و گاه «نبی» توصیف می کند؛ زیرا تنها فردی که به علم یقینی درباره هستی، خداوند و غایت انسان دست یافته و توان اداره سیاسی و تربیت اجتماعی را دارد، شایسته رهبری است (همان،

ص ۱۳۰). این حاکم، مظهر عقل فعال و واسطه فیض الهی برای هدایت جامعه به سوی کمال است. در برابر آن، حکومت‌های غیر فاضله قرار دارند که نه تنها از درک سعادت بی‌بهره‌اند، بلکه در مسیر ضد آن حرکت می‌کنند. فارابی این حکومت‌ها را به چهار نوع جاهله، فاسقه، مبدله و ضالّه تقسیم می‌کند (همان، ص ۱۴۰). حکومت جاهله رایج‌ترین نوع است؛ جامعه‌ای که اساساً از امکان سعادت غافل است و به دنبال لذت، ثروت یا سلطه است. در این حکومت، رهبری با کسانی است که فاقد حکمت‌اند و گاه تنها به ظواهر شریعت اکتفا می‌کنند (همان، ص ۱۴۲). حکومت فاسقه ساختاری مشابه حکومت فاضله دارد، اما رهبران آن با وجود شناخت سعادت، از آن منحرف شده‌اند. این حکومت، به تعبیر فارابی، بدترین نوع است؛ زیرا حقیقت را می‌شناسد اما آگاهانه به آن عمل نمی‌کند (همان، ص ۱۵۲). در حکومت مبدله، افراط در مصرف و لذت‌جویی، جامعه را به سوی آشفتگی اخلاقی و اقتصادی می‌کشانند. چنین حکومتی از عقلانیت فاصله می‌گیرد و با اسراف و بی‌تدبیری، مسیر کمال را سد می‌کند (همان، ص ۱۵۵). حکومت ضالّه نیز به سبب تلقی‌های نادرست از سعادت، مردم را به گمراهی معرفتی و اخلاقی می‌کشانند. این نظام با تحریف مفاهیم عقلانی و دینی، جامعه را به تباهی سوق می‌دهد و از نگاه فارابی خطرناک‌تر از جاهله است (همان، ص ۱۵۸).

جدول ۱- انواع حکومت از منظر حکیم فارابی

نوع حکومت	ویژگی حاکم و شرایط حکومت	تعریف و ویژگی‌ها
حکومت فاضله	رئیس فاضله حکیمی است که به عالی‌ترین مراتب حکمت، عقل عملی و نظری، و فضایل اخلاقی رسیده؛ مظهر عقل فعال و واسطه فیض الهی.	حکومتی که اعضا با همکاری به سعادت حقیقی (معرفت حقایق، عقلانیت و تهذیب نفس) دست می‌یابند.
حکومت جاهله	حاکم فاقد حکمت است؛ ممکن است ظاهر عدالت داشته باشد ولی بی‌ارتباط با عقل و سعادت واقعی است.	رایج‌ترین حکومت در عالم بشری؛ غافل از حقیقت سعادت؛ هدف صرفاً لذات، ثروت و قدرت.
حکومت فاسقه	حاکم علم به حق دارد اما عمل نمی‌کند؛ خیانت به حقیقت و فریب مردم؛ تباهی نظم سیاسی و اجتماعی.	حکومتی با ساختار شبیه فاضله ولی رهبران آن با وجود علم به سعادت حقیقی، به هوا و مصالح شخصی عمل می‌کنند.
حکومت مبدله	بی‌تدبیری اقتصادی؛ فقدان اعتدال؛ فروپاشی ارزش‌ها؛ جامعه از حرکت به سوی کمال باز می‌ماند.	حکومتی که در آن اسراف و افراط در بخشش یا لذت‌طلبی، موجب نابسامانی سیاسی، اقتصادی و اخلاقی شده است.
حکومت ضالّه	سوءتعبیر از دین و عقلانیت؛ ارائه تصویر موهوم از سعادت؛ خطرناک‌ترین نوع حکومت.	حکومتی که حاکم گمراه است و مردم را نیز به تباهی معرفتی و اخلاقی می‌کشانند؛ بر پایه باورهای نادرست است.

۲-۲. حکمران و شرایط او از منظر فارابی

فارابی که حاکم حکیم را اساس و علت وجودی مدینه فاضله می‌داند، جایگاه رهبری را حیاتی تلقی کرده و برای آن ساختاری سلسله‌مراتبی ترسیم می‌کند. هرچند اندیشه‌های او تحت تأثیر افلاطون قرار دارد، با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی و عناصر فقهی، نوآوری‌هایی را عرضه کرده است که بیانگر تلقی خاص او از مسئله رهبری است. یکی از این نوآوری‌ها، طرح ترتیبی از ریاست‌ها و جانشینی آن‌ها در مدینه فاضله است؛ به گونه‌ای که در صورت فقدان هر مرتبه از رهبری، مرتبه بعدی می‌تواند وظیفه هدایت و اداره جامعه را بر عهده گیرد. این ساختار را می‌توان بازتابی از توجه فارابی به مفهوم امامت و ولایت در سنت اسلامی دانست؛ هرچند نسبت دادن مستقیم آن به «نگاه شیعی» وی نیازمند استدلال مستقل و شواهد متنی بیشتری است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۶-۱۲۵).

فارابی پنج نوع ریاست را در مدینه فاضله معرفی می‌کند:

۱. رئیس اول (حاکم حکیم مطلق): رئیس اول برترین مرتبه رهبری در مدینه فاضله است که در صورت جمع همه شرایط، می‌تواند هم فیلسوف، هم شارع و هم نبی باشد. او از طریق وحی و عقل فعال از فیض الهی بهره‌مند می‌شود و به عالی‌ترین مراتب کمال انسانی دست یافته است. شرایط لازم برای ریاست او عبارت‌اند از حکمت، تعقل، اقناع، تخیل، سلامت جسمانی و توانایی جهاد (همان، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۶۶).

۲. رئیس مماثل (جانشین شبیه رئیس اول): در صورت فقدان رئیس اول، فردی که واجد همان شرایط یا شرایط نزدیک به آن باشد، زمام امور را بر عهده می‌گیرد و وظایف ریاست را ادامه می‌دهد. این جانشین می‌تواند در چارچوب اصول شریعت و متناسب با شرایط زمان، در برخی امور تدبیر و اصلاحاتی اعمال کند (همو، ۱۹۸۶م، ص ۴۹).

۳. رئیس سنت: اگر دو مرتبه پیشین موجود نباشند، رهبری به فردی سپرده می‌شود که بر شریعت و سنت‌های مدنی مسلط بوده و توانایی هدایت جامعه بر اساس آن‌ها را داشته باشد. این مرتبه را می‌توان از حیث کارکرد سیاسی با مفهوم فقیه حاکم مقایسه کرد؛ با این حال، نباید آن را عیناً با مفهوم اصطلاحی «ولی فقیه» در اندیشه سیاسی متأخر یکی دانست. رئیس سنت نیز واجد شش شرط اصلی است (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۵-۱۲۴).

۴. رؤسای سنت: در صورت فقدان رئیس سنت، دو نفر که مجموعاً صلاحیت‌های لازم برای اداره مدینه را دارا باشند، می‌توانند به‌طور مشترک حکومت را بر عهده گیرند؛ به گونه‌ای که یکی از آنان واجد دانش و حکمت و دیگری برخوردار از صلاحیت‌های مرتبط با شریعت و سنت باشد (همان، ص ۱۲۵).

۵. رؤسای افاضل: پایین‌ترین مرتبه در سلسله‌مراتب ریاست، رؤسای افاضل‌اند؛ یعنی شورایی

مشکل از چند نفر که مجموع صلاحیت‌های لازم برای اداره مدینه را در اختیار دارند و اعضای آن باید دست‌کم برخی از شرایط شش‌گانه ریاست را دارا باشند. با این حال، هرچه جامعه از ریاست حکیم و کامل فاصله بگیرد، امکان انحراف آن از مسیر سعادت و در نتیجه، زوال مدینه فاضله افزایش می‌یابد (همان، ص ۱۲۶).

جدول ۲- انواع حاکم و اوصاف او از منظر حکیم فارابی

نوع حکومت / رهبری	شرایط و اوصاف اصلی حاکم	شرح و ویژگی‌ها
رئیس اول (حاکم حکیم مطلق) [پیامبر و نبی]	-حکیم و متعقل کامل -جودت اقناع و تخیل -سلامت جسمانی و توانایی جهاد -دارای مقام نبوت و انذار	بهترین و کامل‌ترین نوع رهبری؛ فیلسوف واضح النوامیس و ملک مطلق؛ به مراتب عالی نفسانی و سعادت حقیقی رسیده
ریاست تابعه مماثل (جانشین رئیس اول) [امام معصوم]	-تمام شرایط و اوصاف رئیس اول را دارد -قدرت تغییر شریعت در چارچوب مقتضیات زمان	جانشین رئیس اول که شرایط او را دارد و در نبود رئیس اول امور را جانشین است.
ریاست سنت (ولی فقیه)	-حکیم بودن -آگاهی کامل از سنت و شریعت -قدرت استنباط احکام جدید -توانایی تبلیغ و فعالیت نظامی	رهبری فقیه بر اساس سنت و شریعت پیشین؛ احکام مستحده را با اجتهاد استخراج می‌کند
رؤسای سنت (رهبری مشترک دو نفره)	-یکی حکیم باشد -دیگری دارای شرایط پنجگانه لازم -همکاری در رهبری	رهبری دو نفر که یکی حکیم و دیگری شرایط پنجگانه را داراست
رؤسای افاضل (شورای چند نفره)	-هر عضو حداقل یک شرط از شرایط شش‌گانه رئیس اول را داشته باشد -همکاری و هماهنگی میان اعضا	شورای چند نفره که هر عضو حداقل یکی از شرایط لازم را دارد و به صورت جمعی حکومت می‌کنند
حکومت‌های غیر فاضله	-دوری از حقیقت سعادت -فقدان حکمت و عدالت -اختلافات و هرج و مرج در جامعه	انواع حکومت‌هایی که فاقد شرایط سعادت و حکمت‌اند؛ شامل جاهله، فاسقه، مبدله و ضاله

فارابی بر این باور است که هیچ‌یک از مراتب رهبری بدون حضور «حکمت» در رأس یا در میان رهبران، کارآمد نخواهند بود و مدینه فاضله بدون حاکم حکیم سرانجامی جز تباهی نخواهد داشت. از نظر او، حکمت بنیادی‌ترین شرط رهبری و عنصر اصلی قوام جامعه فاضله است (همو، ۱۹۹۶م، ص ۱۵۱).

همانند افلاطون، فارابی نیز علت موجد و نگهدارنده مدینه فاضله را رهبر آن می‌داند، اما بر ویژگی‌های درونی و فطری رهبر تأکید بیشتری دارد. او تصریح می‌کند که تنها کسانی که از جهت سرشتی آمادگی دارند و به ملکات ارادی لازم دست یافته‌اند، شایستگی ریاست دارند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۸). رئیس مدینه باید به کمال انسانی و حکمت کامل دست یافته و نفس او با عقل فعال متحد شده باشد (همان، ص ۱۲۱).

رئیس اول، یا حاکم حکیم مطلق، در مدینه فاضله فارابی نه تنها آگاه به حقایق هستی، بلکه متعلقی تام و حکیمی حقیقی است که در مقام نبی نیز قرار می‌گیرد. هرچند شرایطی مانند قدرت جسمانی و توانایی اقناع نیز اهمیت دارند، بدون حکمت، مدینه از درون فرو خواهد پاشید. فارابی تصریح می‌کند: «اگر حکمت از شرایط ریاست خارج شود و فردی جز آن همه شرایط را داشته باشد، مدینه فاضله بدون پادشاه هلاک خواهد شد» (همان، ص ۱۲۶).

فارابی مشروعیت حاکم را در گرو حکمت و تدبیر مبتنی بر حق و عدالت می‌داند و او را علت اصلی نظم و انسجام جامعه معرفی می‌کند؛ همان‌گونه که علت اول منشأ هستی موجودات است، رئیس مدینه نیز علت تشکیل و انتظام آن است. البته او حاکم را با ذات الهی یکی نمی‌داند، بلکه فیض و کمالات او را ناشی از اتصال با «سبب اول» می‌داند؛ از این رو، حاکم را می‌توان آینه‌ای از صفات الهی دانست (همانجا).

برای تبیین بهتر این جایگاه، فارابی در فصول المنتزعة از تمثیل طبیب استفاده می‌کند: همان‌گونه که طبیب تعادل مزاج را برقرار می‌سازد، حاکم حکیم نیز اخلاق و نظم اجتماعی را اصلاح می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷). باین حال، تفاوت اساسی آن است که طبیب بر بدن و حاکم بر نفس انسان‌ها اثر می‌گذارد و چون نفس اشرف از بدن است، حاکم نیز از این حیث برتر از طبیب است (همان، ص ۲۴).

در آراء اهل المدینه الفاضله نیز فارابی رئیس مدینه را به قلب در بدن انسان تشبیه می‌کند؛ همان‌گونه که قلب تنظیم‌کننده سایر اعضاست، حاکم نیز علت پیوستگی و انسجام جامعه فاضله است (همو، ۱۹۹۵م، ص ۵۶).

۳-۲. مقایسه حکمت و شرط حاکم در افلاطون و فارابی

در اثر مهم افلاطون، پولیتیا، ساختار سیاسی بر پایه سلسله‌مراتب ذاتی استوار است؛ طبقه حاکم تنها شامل کسانی است که از «سرشت زرین» برخوردارند. این افراد به واسطه طبیعت خاص خود، قابلیت دستیابی به فضیلت و حکمت را دارند و صلاحیت رهبری جامعه را می‌یابند. افلاطون حکمت را فضیلت ویژه فیلسوف می‌داند و معتقد است تنها فیلسوفان می‌توانند به عالم مثال و

حقایق مطلق دست یابند. این ویژگی‌ها از نظر او اکتسابی نیستند، بلکه ریشه در سرشت ذاتی افراد دارند. به همین دلیل، وی دلیل سقوط حکومت آرمانی (آریستوکراسی) به تیموکراسی را ناتوانی نسل بعدی در تشخیص طبایع زرین و سیمین می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹۷-۱۰۹۸).

در مقابل، فارابی نگاه بازتری به مفهوم حکمت دارد. هرچند او نیز حکیم حقیقی را با پیامبر برابر می‌داند، اما مسیر دستیابی به حکمت را منحصر به طبقه یا طبع خاصی نمی‌داند. در منظومه فکری فارابی، همه شهروندان مدینه فاضله باید بهره‌ای از حکمت نظری و عملی داشته باشند تا انسجام اجتماعی حفظ شود و سعادت همگانی ممکن گردد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۴۲). به باور او، دستیابی به کمال برای همه ممکن است و تفاوت‌های طبیعی مانع رشد افراد نمی‌شود؛ بلکه تلاش فردی معیار ارزش و عامل اصلی وصول به مراتب بالای انسانی است (همان، ص ۱۴۳).

از این‌رو، برخلاف افلاطون که ارتقای اجتماعی را امری ناممکن می‌داند، فارابی امکان ترقی را برای همگان، بسته به استعداد و کوشش، فراهم می‌بیند.

۳. قانون و حقوق از منظر فارابی

در منظومه فارابی، قانون و حقوق جزیره‌ای مستقل در کنار سیاست و حکمت نیست، بلکه بخشی درهم‌تنیده با مبانی وجودشناختی و غایت‌مدارانه اوست. در السیاسة المدنیة، ارزش هر مدینه به غایت آن است، نه به صورت و ساختارش (همو، ۱۹۹۶م، ص ۱۳۰). غایت، سعادت یعنی کمال نهایی نفس انسانی است. از این‌رو «قانون» نزد او مجموعه‌ای از مقررات اداری نیست، بلکه ابزار هدایت انسان به سوی فعلیت وجودی خویش است؛ برداشتی که قانون را در متن حکمت و «حقوق» را بخشی از پروژه تربیت و اخلاق قرار می‌دهد.

در این چارچوب، فارابی میان سیاست، حکمت و حقوق رابطه‌ای ماهوی برقرار می‌کند. سیاست علم هدایت و تدبیر سعادت، حکمت قوه تشخیص سعادت و راه آن، و حقوق ابزار تحقق سعادت در ساختار اجتماعی است. مدینه فاضله تنها جایی است که این سه در خدمت غایتی واحد قرار می‌گیرند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۲۵۷). بنابراین تلقی او از حقوق مبتنی بر غایت‌مندی نفس انسانی و پیوند با روان‌شناسی اخلاقی و فلسفه نفس است. هر قانونی که ناظر به سعادت نباشد، قانون حقیقی نیست حتی اگر نظم ظاهری ایجاد کند. تقسیم مدینه فاضله و غیر فاضله (جاهله، فاسقه، مبدله، ضالّه، متحیره) بر اساس همین معیار غایت‌محور است (همان، ص ۱۳۷-۱۳۲).

آیا می‌توان از «نظام حقوقی» نزد فارابی سخن گفت؟ پاسخ مثبت است. هرچند او اصطلاح «نظام حقوقی» تکنیکی را به کار نمی‌برد، در آثارش ساختاری دیده می‌شود که مؤلفه‌های یک دستگاه حقوقی -مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، منابع قانونگذاری، اصول تشریع، غایت

حقوق و سازوکار اجرا- را هماهنگ دربرمی گیرد (مقدم و محمدی اشیاپی، ۱۳۹۶، ص ۶۵). در تحصیل السعادة، قانونگذاری جزئی از علم مدنی با غایت سعادت است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۶۰). در آراء و الملة، قانونگذار حقیقی کسی است که سنن الهی را از طریق عقل مستفاد یا وحی دریابد. این انسجام در منابع، مبانی و اهداف، معیار کافی برای اطلاق «نظام حقوقی فارابی» است. نظام حقوقی شامل چند رکن است: مبانی هستی‌شناختی (علیت، غایت‌مندی و ثبات سنن الهی)، منابع تشریع (وحی، عقل مستفاد و صناعت فقه در مراتب بعدی) (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۴؛ همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲)، اصول قانونگذاری (حکمت و عدالت)، غایت قانون (سعادت قصوی) و سازوکار اجرا (علم مدنی و تربیت اخلاقی).

علم مدنی بستر تئوریک دستگاه حقوقی فارابی است. در السياسة المدنية، رئیس مدینه همچون طبیعی است که قواعد کلی را بر شرایط خاص تطبیق می‌دهد تا اخلاق فضیله ایجاد شود (همان، ص ۶۶-۵۳). قانونگذاری شرح غایت سعادت در قالب قواعد الزام‌آور است و فقیه یا جانشین حکیم با صناعت فقه، این قواعد را تحدید و تفسیر می‌کند. این سازوکار، فارابی را از نظریه‌پرداز صرف سیاست به صاحب «نظریه حقوق» ارتقا می‌دهد؛ نظریه‌ای که قانون را محصول هماهنگی عقل، وحی و مصالح انسانی می‌داند.

بر اساس این مبانی، حقوق طبیعی نزد فارابی نه به معنای سکولار یونانی-مدرن، بلکه مجموعه قواعدی ریشه‌دار در سنن الهی و نظام علّی و غایی هستی است. در تحصیل السعادة و آراء، عقل بخشی از این قوانین را می‌فهمد و بخشی دیگر با وحی روشن می‌شود (همان، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۹۹۵م، ص ۵۱). وحی و حقوق طبیعی دو بیان از یک حقیقت‌اند: وحی معنا را برای عموم بیان می‌کند و عقل مستفاد آن را برای حکیم کشف می‌نماید. این تبیین، حقوق طبیعی را در ساختار نظام حقوقی فارابی هماهنگ با دین می‌سازد و حرکت قانون به سمت سعادت، نتیجه طبیعی هماهنگی عقل، وحی و فطرت انسانی است.

۳-۱. منابع قانون و تشریع در مدینه فاضله

در نظام حقوقی فارابی، نخستین و بنیادی‌ترین منبع قانون، سنن الهی است؛ اموری ثابت، عقلانی و غایت‌مند که ساختار هستی را سامان می‌دهند. فارابی در تحصیل السعادة تصریح می‌کند که قانونگذار حقیقی کسی است که «سنن الهی» را دریافت و آنها را در قالب قوانین مدنی بیان کند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲). این سنن به وسیله وحی برای عموم مردم آشکار می‌شود و بدین سان، وحی نخستین شکل قابل فهم قانون الهی است. از این منظر، وحی اساس تشریع است، نه به عنوان منبعی جدا از عقل، بلکه به مثابه صورت التزامی همان حقیقتی که عقل مستفاد در مرتبه‌ای بالاتر درمی‌یابد. بنابراین، وحی

نخستین و ضروری‌ترین سطح ظهور قانون الهی است و قانون مدینه فاضله تنها زمانی مشروع و کارآمد است که با سنن الهی سازگار باشد (مسعودی و شمس، ۱۳۹۶، ص ۶۳).

هرچند وحی منبع آغازین تشريع است، اما فارابی در کنار آن، از عقل مستفاد به عنوان قوه‌ای یاد می‌کند که قادر است سنن الهی را در مرتبه برهانی و شهودی درک کند. در آراء أهل المدينة الفاضلة، رئیس اول را کسی می‌داند که عقل او به عقل فعال متصل شده و از طریق این اتصال، حقیقت اشیاء و غایات آنها را درمی‌یابد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱-۱۱۸). چنین فردی نه فقط دریافت‌کننده وحی، بلکه مفسر عقلی و حکیمانه سنن الهی نیز هست. بدین ترتیب، حکمت نقش عقلانی‌سازی و تبیین تشريع را ایفا می‌کند و قانونگذاری فاضلانه ترکیبی از معرفت برهانی و الهام وحیانی است؛ یعنی قانون به همان اندازه که متکی بر وحی است، ریشه در ادراک فلسفی سنن الهی نیز دارد.

فارابی در الملة یکی از مهم‌ترین تبیین‌های خود را درباره نسبت حکمت و شریعت ارائه می‌کند. او تصریح می‌کند که حکمت و دین در ذات و موضوع خود متحدند، اما تفاوت آنها در مرتبه بیان و سطح مخاطب است: حکمت، حقیقت را در قالب برهانی بیان می‌کند و شریعت همان حقیقت را در قالب خطابه، تمثیل و تخیل برای عموم مردم قابل فهم می‌سازد (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۴). به تعبیر او، دین «مثال و نظیر» حکمت است، نه چیز دیگر. بنابراین، شریعت نازل شده بر پیامبر یا رئیس اول، صورت تعلیمی همان حکمت است که او در مرتبه عقلی دریافته است. این دیدگاه وحدت حکمت - شریعت باعث می‌شود قانون در مدینه فاضله، هم ریشه عقلانی و وجودی داشته باشد و هم صورت اجتماعی و الهیاتی آن در قالب شریعت ارائه شود.

از آنجا که ممکن است رئیس اول همه قوانین لازم را وضع نکند یا شرایط اجتماعی دستخوش تغییر شود، فارابی برای صناعت فقه نقشی اساسی در استمرار تشريع قائل است. او در تحصیل السعادة و الملة توضیح می‌دهد که پس از رئیس اول، جانشینان او - اعم از رئیس مماثل، رئیس سنت یا رؤسای افاضل - باید با استفاده از صناعت فقه، احکام را «تحدید»، «تفسیر» و «تنظیم» کنند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۴۸-۴۹؛ همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۵). فقه در این معنا ابزار اجتهاد در تطبیق سنن الهی و مصالح انسانی با شرایط متغیر جامعه است. این نقش نشان می‌دهد که تشريع در اندیشه فارابی ماهیتی پویا دارد و استمرار آن به عقلانیت فقیه و حکمت حاکم وابسته است. بنابراین، فقه نه جایگزین حکمت، بلکه امتداد اجتماعی - تطبیقی آن است و به همین دلیل ستون سوم تشريع در مدینه فاضله محسوب می‌شود.

۲-۳. حقوق طبیعی در اندیشه فارابی

حقوق طبیعی در اندیشه فارابی مجموعه‌ای از قواعد و سنن ثابت و غایتمند است که ریشه در ساختار

علّی و غایی عالم دارد و خارج از اراده افراد و دولت‌ها برقرار است. فارابی در تحصیل السعادة بیان می‌کند که عالم بر اساس «نظام علّی و سنن ثابت» اداره می‌شود و قانون مدنی زمانی صحیح است که مطابق با همین سنن الهی باشد (همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲؛ داور، ۱۴۰۲، ص ۱۸۸). این سنن همان «نوامیس» الهی‌اند که رئیس اول، آنها را در مرتبه عقل مستفاد درمی‌یابد و در قالب قوانین برای جامعه بیان می‌کند. از این رو، حقوق طبیعی نزد فارابی امری متافیزیکی و غایت‌مدار است؛ زیرا ریشه آن در نظم حکیمانه و هدفمند هستی است. در آراء اهل المدينة الفاضلة نیز آشکار است که قواعد تدبیر مدینه باید با ساختار وجودی انسان و غایت او، یعنی سعادت، سازگار باشد و این سازگاری بدون پذیرش یک نظم طبیعی و الهی پیشینی ممکن نیست (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۸۵-۱۸۱).

مبنای دوم حقوق طبیعی نزد فارابی، انسان‌شناسی اوست. انسان از نظر فارابی دارای فطرتی عقلانی است و می‌تواند بخشی از سنن الهی را با «عقل سلیم» دریابد؛ به همین دلیل، قواعد بنیادین عدالت و خیر برای او بدیهی یا قابل استنباط‌اند. فارابی در السياسة المدنیة توضیح می‌دهد که انسان در اصل برای زندگی مدنی و وصول به کمال آفریده شده و عقل او ابزار تشخیص خیر و سامان‌دهی رفتارهای ارادی است (همو، ۱۹۹۶م، ص ۵۳-۵۵). این نگاه موجب می‌شود برخی قواعد اخلاقی و حقوقی از نظر او «حقوق طبیعی» باشند، زیرا عقل انسانی آنها را مستقل از وضع اجتماعی درمی‌یابد. افزون بر این، فارابی در الملة تصریح می‌کند که رئیس اول قوانین را نه با وضع قراردادی بلکه با ترجمه عقلانی سنن الهی تدوین می‌کند (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۴). بنابراین، دلیل اساسی فارابی بر پذیرش حقوق طبیعی، پیوند سه‌گانه «نظم هستی»، «عقل انسانی» و «سعادت» است؛ بدین معنا که چون انسان برای کمال آفریده شده و عالم نیز غایتمند است، بخشی از قانون، طبیعی و غیرقراردادی خواهد بود.

نکته مهم در دستگاه فارابی آن است که حقوق طبیعی هرگز در تعارض با وحی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه وحی «مبین»، «شارح» و «تکمیل‌کننده» حقوق طبیعی است. او در تحصیل السعادة به روشنی بیان می‌کند که وحی و عقل مستفاد دو مرتبه از ادراک یک حقیقت واحدند: عقل مستفاد شهود عقلی سنن الهی است و وحی بیان تمثیلی و قابل فهم همان سنن برای عموم مردم (همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲). در آراء نیز شریعت را «مثال» و «نظیر» حکمت معرفی می‌کند؛ یعنی همان حقیقتی که در مرتبه برهانی حکمت است، در مرتبه خطاب دینی با صور خیالی و تمثیلی عرضه می‌شود (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۰-۱۱۵). به این ترتیب، حقوق طبیعی بنیان نظری قانون است و وحی، صورت اجتماعی و تربیتی آن را فراهم می‌آورد. این رابطه موجب می‌شود که نظام حقوقی فارابی نه صرفاً طبیعی-عقلی و نه صرفاً وحیانی، بلکه نظامی تلفیقی باشد که در آن طبیعت عقلانی و سنت الهی به‌طور هماهنگ قانون را شکل می‌دهند.

۳-۳. قانونگذار فاضل و ساختار حقوق فاضله

در اندیشه فارابی، رئیس اول - که همان فیلسوف متصل به عقل فعال است - تنها قانونگذار حقیقی مدینه فاضله است، زیرا او یگانه فردی است که به «سنن الهی» و «نوامیس حقیقی» عالم، معرفت شهودی و برهانی دارد. فارابی در آراء أهل المدينه الفاضله تصریح می‌کند که رئیس اول حقایق هستی، غایبات اشیاء و مصالح حقیقی انسان را از طریق اتصال به عقل فعال درک می‌کند و بنابراین قادر است قوانین را مطابق با حقیقت اشیاء وضع کند (همان، ص ۱۲۱-۱۱۸). در تحصیل السعادة نیز او را کسی می‌داند که «نوامیس» را از طریق عقل مستفاد دریافت کرده و آنها را در قالب قواعد مدنی برای مردم بیان می‌کند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲). بر این اساس، قانونگذاری رئیس اول نه بر اساس قرارداد یا عرف، بلکه مبتنی بر دریافت عقلی - وحیانی او از ساختار واقعی و غایتمند عالم است. این ترکیب حکمت و وحی، قانونگذاری او را مطلقاً ممتاز و بی‌بدیل می‌سازد.

غایت قانونگذاری نزد فارابی، رساندن انسان و جامعه به سعادت حقیقی است. از آنجا که سعادت امری وجودی، اخلاقی و عقلانی است، تنها کسی که به طبیعت نفوس، غایات انسان و نظام علی عالم آگاهی دارد، می‌تواند قوانینی وضع کند که حقیقتاً به سعادت رهنمون سازند. فارابی در السیاسة المدنیة تأکید می‌کند که رئیس اول همچون طبیبی است که بیماری‌های نفوس را می‌شناسد و قوانین را مطابق با نیازهای کمالی انسان تجویز می‌کند (همان، ص ۶۶-۵۳). بدین دلیل، قانونگذاری او بدیلی ندارد؛ زیرا هیچ فرد دیگری واجد معرفت شهودی - برهانی به خیر مطلق و ساختار هستی نیست. مشروعیت قانونگذاری رئیس فاضله از همین «برتری معرفتی» ناشی می‌شود: حق فرمان دادن برای او از آن جهت است که حقیقت خیر، عدالت و سعادت را می‌شناسد، نه از آن جهت که اکثریت او را برگزیده‌اند یا قدرت سیاسی دارد (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۶-۱۲۵). این مشروعیت معرفتی، نظام حقوقی مدینه فاضله را از نظام‌های مبتنی بر زور، اراده جمعی یا عرف متمایز می‌سازد.

فارابی در کنار تبیین جایگاه رئیس اول، ساختار جانشینی او را نیز روشن می‌سازد تا استمرار تشریع و اداره مدینه در نبود رئیس اول ممکن باشد. در آراء او مرتبه دوم رهبری را «رئیس مماثل» می‌نامد؛ فردی که از نظر حکمت و فضائل نزدیک‌ترین شبیه به رئیس اول است و می‌تواند همان قوانین را حفظ، توضیح و تکمیل کند (همان، ص ۱۲۷-۱۲۶). اگر چنین فردی در دسترس نباشد، فارابی منصبی به نام «رئیس سنت» را مطرح می‌کند؛ کسی که آگاه به شریعت و سنت‌های رئیس اول است و با بهره‌گیری از صناعت فقه، قوانین را در شرایط متغیر اجتماعی تفسیر و تحدید می‌کند (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۵-۶۴). در این سطح، فقیه نماینده استمرار عقلانیت و مشروعیت تشریع است و وظیفه دارد احکام را با مصالح حقیقی جامعه و غایت سعادت هماهنگ نگه دارد. بنابراین،

فارابی با ارائه یک نظام سلسله‌مراتبی از رؤسای شبیه، رؤسای سنت و فقها، نشان می‌دهد که چگونه قانونگذاری فاضلانه - حتی پس از فقدان رئیس اول - می‌تواند به صورت عقلانی و غایت‌محور استمرار یابد.

۳-۴. غایت حقوق در اندیشه فارابی

غایت نهایی قانون، سعادت قصوی یعنی کمال نهایی نفس انسانی در مرتبه عقلانی است. در السیاسة المدنیة، قانون باید مردم را به «خیر حقیقی» برساند و هر قانونی که به سعادت نینجامد، قانون حقیقی نیست (همو، ۱۹۹۶م، ص ۴۴). فارابی سعادت را دارای مراتبی می‌داند: سعادت حقیقی (کمال عقلی از طریق حکمت)، سعادت ظنی (وهمی یا ناقص) و سعادت مقدماتی (ابزارهای تحقق سعادت مانند رفاه و امنیت) (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۶؛ مفتونی و نوری، ۱۳۹۷، ص ۳۴). حقوق و قانونگذاری در مدینه فاضله، مسیر حرکت انسان از مراتب ظنی و مقدماتی به سعادت حقیقی را سامان می‌دهد.

قانون ابزار تکوین و تربیت اخلاقی جامعه است. در السیاسة المدنیة، رئیس مدینه به طبعی تشبیه می‌شود که با شناخت امراض نفوس، قواعد کلی را بر شرایط خاص تطبیق می‌دهد تا اخلاق فضیله ایجاد شود (همو، ۱۹۹۶م، ص ۶۶-۵۳). قانون ناظر به رفتار ظاهری نیست، بلکه وظیفه آن تزکیه نفوس، تهذیب اخلاق و اصلاح ملکات ارادیه است. در «علی طریق السعادة»، «سعادت بدون تهذیب نفس و ملکه اخلاقی ممکن نیست» و قانون باید زمینه آن را فراهم کند (همو، بی‌تا، ص ۱۰۳-۱۰۲). بنابراین قانون در مدینه فاضله نقشی عمیقاً اخلاقی و تربیتی دارد.

تفاوت اساسی نظام حقوقی فاضله با غیر فاضله در غایت قانون و منشأ مشروعیت آن است. در مدینه فاضله، قانون بر اساس حکمت، عدالت و سنن الهی و با هدف سعادت حقیقی تدوین می‌شود؛ در مدینه‌های غیر فاضله، قوانین در خدمت غایات پست‌تری مانند لذت، ثروت یا قدرت هستند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۷-۱۳۲). در مدینه جاهله قانون تابع تمایلات، در مبدله تابع لذت‌جویی، در فاسقه تابع شناخت درست اما عمل فاسد، و در ضالّه بر مبانی معرفتی غلط استوار است. تنها در مدینه فاضله است که حقوق به طور حقیقی معنا می‌یابد، زیرا قانون با فطرت عقلانی، سنن الهی و غایت سعادت هماهنگ است (همو، ۱۹۹۶م، ص ۱۹۴). حقوق تنها زمانی «فاضله» است که هم به حکمت مبتنی باشد و هم جامعه را به سوی سعادت قصوی هدایت کند.

۳-۵. اصول بنیادین نظام حقوق فاضله

نخستین اصل، هماهنگی قانون با فطرت عقلانی انسان است. فارابی در السیاسة المدنیة تأکید می‌کند انسان «مدنی‌الطبع» است و عقل او ابزار تشخیص خیر و سامان‌دهی افعال ارادی است

(همو، ۱۹۹۶م، ص ۵۳-۵۵). بنابراین قانون باید بر اساس اقتضانات عقل و طبیعت وضع شود، نه اراده قدرت یا قرارداد. در آراء أهل المدينة الفاضلة نیز قوانین حقیقی را «موافق با طبیعت و غایت انسان» و رساننده او به فعلیت عقلانی می‌داند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۸۵-۱۸۲). این هماهنگی، قانون را از امری تحمیلی به ابزاری برای شکوفایی استعدادها تبدیل می‌کند.

اصل دوم، سازگاری قانون با سنت الهی و وحی است. فارابی در تحصیل السعادة سنت الهی را نظام علی و غایی عالم می‌داند و قانونگذار حقیقی کسی است که این سنن را از طریق وحی یا عقل مستفاد دریابد (همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲). وحی بیان تربیتی همان حقیقتی است که حکمت در سطح برهانی می‌فهمد.

از این هماهنگی، اصل سوم یعنی عدالت به‌عنوان معیار قانونگذاری ناشی می‌شود. فارابی عدالت را «نظام یافتگی بخش‌های نفس و جامعه» تعریف کرده و قانون باید هماهنگی و اعتدال را در سلوک فرد و ساختار مدینه ایجاد کند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۶-۱۳۴). عدالت نزد او مفهومی اخلاقی- وجودی است، نه صرفاً حقوقی- شکلی؛ و قانون زمانی عادلانه است که بر اساس سنت الهی و عقل، مصالح حقیقی انسان را تأمین کند.

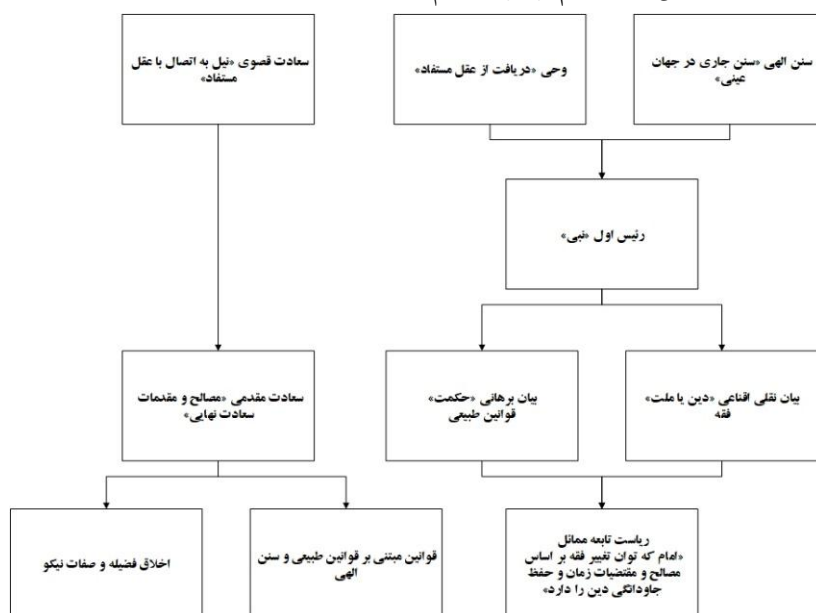
چهارمین اصل، غایت‌مندی قانون است. فارابی در السياسة المدنية روشن می‌کند هر قانون باید به غایت سعادت قصوی (کمال عقلانی و اخلاقی) خدمت کند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۴۴). در التنبیه علی طریق السعادة نیز هر رفتار، ملکه و ساختار اجتماعی باید با هدف نزدیک کردن انسان به سعادت تنظیم شود (همو، بی‌تا، ص ۱۰۳-۱۰۲). این غایت‌مندی، نظام حقوق فاضله را از نظام‌های غیر فاضله جدا می‌کند که در آنها قانون در خدمت لذت، قدرت یا منفعت است، نه کمال انسانی (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۷-۱۳۲). بنابراین نظام حقوق فاضله، نظامی است که اصول آن به‌سوی تعالی انسان و شکوفایی عقل و فضیلت او سوق دارند.

۳-۶. سازوکار اجرای قانون در مدینه فاضله

اجرای قانون بر پایه «علم مدنی» است؛ دانشی که مسئول تشخیص نیازهای واقعی جامعه و تطبیق قواعد کلی بر شرایط متغیر است. فارابی در السياسة المدنية رئیس مدینه را به «طیب» تشبیه می‌کند که قواعد کلی سلامتی را می‌شناسد، اما نسخه را بر اساس مزاج خاص هر فرد تنظیم می‌کند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۶۶-۵۳). به همین قیاس، قانون در مدینه فاضله انعطاف‌پذیر است و رئیس یا جانشین او باید با شناخت نفوس، تحولات اجتماعی و مقتضیات زمانی، قوانین را متناسب با مصالح حقیقی اجرا کند. این تطبیق عقلانی، پیوند «سنن الهی» و «مصالح انسانی» را برقرار و اجرا را فرآیندی پویا و مبتنی بر حکمت می‌سازد.

از نظر فارابی، اجرای قانون بدون تربیت اخلاقی و اقناع عمومی امکان‌پذیر نیست. او در الملة تصريح می‌کند مردم در فهم برهان یکسان نیستند، اما با خطابه، تمثیل و اقناع به‌سوی خیر هدایت می‌شوند (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۵-۶۴). قانون در مدینه فاضله نقش تربیتی دارد و باید ملکات فضیلت را ایجاد و تقویت کند. در التنبیه علی طریق السعادة نیز سعادت بدون تهذیب نفس و اصلاح اخلاق حاصل نمی‌شود (همو، بی‌تا، ص ۱۰۳-۱۰۲). بنابراین اجرای قانون سه لایه دارد: آموزش حکمی برای خواص، تربیت اخلاقی و ایجاد عادت فضیله برای عموم، و اقناع خطابی برای گروه‌های غیربرهانی. اجرای قانون در مدینه فاضله، بیش از نظامی قهری، فرآیندی تربیتی و اخلاقی است.

تفاوت اساسی اجرای قانون در مدینه فاضله با غیر فاضله به غایت قانون و جایگاه مشروعیت بازمی‌گردد. در مدینه‌های غیر فاضله (جاهله، فاسقه، مبدله)، قانون برای تأمین قدرت، لذت یا سلطه است و اجرای آن قهری، جبری و مبتنی بر ترس یا منفعت است (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۷-۱۳۲). اما در مدینه فاضله، چون قانون مطابق با طبیعت و غایت انسان است و مردم آن را وسیله سعادت می‌دانند، اجرای آن آگاهانه، اختیاری و اخلاق‌محور است. همچنین قانون با فطرت عقلانی هماهنگ است و پذیرش طبیعی و درونی دارد. در نتیجه، اجرای قانون در مدینه‌های غیر فاضله مبتنی بر اجبار بیرونی و در مدینه فاضله مبتنی بر تربیت، حکمت و اقناع درونی است؛ تفاوتی که ریشه در غایت و ارزش‌های حاکم بر هر دو نظام دارد.



شکل ۱- نمای نظام حقوقی فارابی

۴. مدل حکمرانی فاضله در آراء فارابی

در اندیشه فارابی، مشروعیت سیاسی نه از قرارداد اجتماعی، نه رأی مردم و نه غلبه، بلکه بر حکمت مبتنی بر حق و عدالت استوار است. وی در آراء اهل المدينة الفاضلة تصریح می‌کند «ریاست حقیقی» از آن کسی است که حقیقت اشیاء، خیر واقعی و غایت انسانی را بشناسد و قوانین را بر آن اساس تنظیم کند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱-۱۱۴؛ دلپذیر، ۱۳۹۹، ص ۱۲۱). در تحصیل السعادة نیز قانونگذار حقیقی کسی است که سنن الهی را از طریق عقل مستفاد درک و در قالب قانون مدنی صورت‌بندی کند (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۹۲). بنابراین مشروعیت، معرفتی است، نه قراردادی. حاکم مشروع باید بر حکمت نظری و عملی مسلط و قادر بر تشخیص حق و عدالت باشد. این نکته مبنای تمایز مدینه فاضله از غیر فاضله است.

هرچند مشروعیت از حکمت ناشی می‌شود، تحقق خارجی مدینه فاضله وابسته به همکاری و مشارکت مردم است. فارابی در آراء و السياسة المدنية تأکید می‌کند مدینه زمانی شکل می‌گیرد که اعضای آن «برای یکدیگر کار کنند» (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۹۹۶م، ص ۲۲). بنابراین مشارکت مردم منشأ مشروعیت نیست، اما شرط تحقق خارجی حکومت فاضله و «بسط ید» حاکم است. اگر مردم از تعلیم و تربیت بهره نبرند، حتی رئیس اول نیز نمی‌تواند مدینه فاضله را محقق کند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۰). مشروعیت از حکمت و تحقق از پذیرش مردمی است.

فارابی نظام شکلی مشخص (سلطنت، جمهوری، شورا) ارائه نمی‌دهد، اما مدل اعمال حاکمیت را تبیین می‌کند: حکمرانی باید عقلانی، اخلاقی و مبتنی بر حکمت منبعث از حق و عدالت باشد. رئیس اول کسی است که «به کمال حکمت نظری و عملی رسیده و جامعه را به وسیله حکمت تدبیر می‌کند» (همان، ص ۱۱۴). عقل نزد او نه تنها ابزار شناخت، بلکه قوه «تشریع»، «تقدیر» و «تدبیر» امور سیاسی است (همان، ص ۴۵). مدل حکمرانی فاضله که شامل قانونگذاری حکیمانه، تدبیر اجتماعی از طریق عقل و تجربه، اجرای قانون از طریق تربیت اخلاقی و اقناع، و هدایت مردم به سوی سعادت است، قالبی مشخص ندارد اما ساختار معرفتی و اخلاقی روشنی دارد.

فارابی در آراء بیان می‌کند که رئیس اول اگر پیامبر نباشد، باید پیرو شریعتی هماهنگ با عقل باشد، زیرا شریعت «مثال و نظیر حکمت» است (همان، ص ۱۱۵-۱۰۲). حکمرانی فاضله بر سه پایه استوار است: حکمت نظری برای تشخیص غایت، اخلاق عملی برای تدبیر رفتار، و تقنین عقلانی برای بیان عمومی حقایق. اجرای قانون نه قهری، بلکه از طریق تعلیم، تربیت، اقناع و اصلاح نفوس انجام می‌شود (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۴-۶۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۰۳-۱۰۲). انسجام جامعه تنها زمانی برقرار

می‌شود که مردم «به‌وسیله اقتناع و تربیت» به غایات رئیس اول توجه کنند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۹۷). بنابراین مدل حکمرانی او «هدایت عقلانی - اخلاقی» است.

فارابی برای استمرار حکمرانی در غیاب رئیس اول ساختاری دقیق ارائه می‌کند: رئیس مماثل (شبه‌ترین در حکمت و فضیلت)، سپس رئیس سنت (فقیه حکیم)، و سپس رؤسای افاضل که با تکیه بر صناعت فقه، قوانین رئیس اول را تفسیر و تحدید می‌کنند (همان، ص ۱۲۷-۱۲۵؛ همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۵-۶۴). این سلسله‌مراتب نشان می‌دهد تداوم حاکمیت فاضله از طریق عقلانیت و اجتهاد ممکن است، نه تقلید ظاهری از شریعت. فقیه ادامه‌دهنده راه حکیم است و باید شریعت را بر اساس حکمت تأویل و بر مصالح حقیقی تطبیق دهد؛ اینجا نظریه فارابی مبنای فلسفی برای نظریه امامت و نقش فقیه فراهم می‌آورد.

فارابی حکومت‌های غیر فاضله - جاهله، فاسقه، مبدله و ضالّه - را فاقد مشروعیت می‌داند، زیرا غایتشان سعادت نیست (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۷-۱۳۱). در آن حکومت‌ها قانون تابع خواسته‌های مردم یا منافع قدرت است، اما در مدینه فاضله قانون تابع «حق، عدالت و حکمت» است. اجرای قانون در حکومت‌های غیر فاضله قهری و امنیتی، و در حکومت فاضله اقتناعی و تربیتی است؛ زیرا مردم با قانون هماهنگ شده‌اند، نه مطیع صرف آن. مدینه فاضله تنها زمانی پایدار می‌ماند که مردم بر اساس حکمت تربیت شوند و حاکم به عقل فعال متصل باشد (همان، ص ۱۳۱-۱۳۰). بنابراین مشروعیت از حکمت، اما تحقق و پایداری از پذیرش و مشارکت تربیت‌یافته مردم است.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی منظومه فارابی نشان داد فلسفه سیاسی او ساختاری یکپارچه دارد که در آن حکمت، حقوق و حکمرانی سه بُعد از حقیقتی واحدند. سیاست شاخه‌ای از عقل عملی با غایت سعادت قصوی، حقوق ابزار عقلانی‌سازی این فرایند و تأمین بسترهای تربیتی و مدنی، و حکمرانی سازوکار تحقق بیرونی این غایت در اجتماع است. بنابراین دستگاه سیاسی فارابی طرحی جامع برای انسان، جامعه و جهان است که در آن وضعیت مطلوب، پیوند طبیعی عقل، اخلاق و تشریع الهی است. این درهم‌تنیدگی، نظریه او را به یکی از منسجم‌ترین نظریه‌های سیاست در سنت اسلامی تبدیل می‌کند.

یافته‌ها نشان داد برخلاف پندار برخی، فارابی واجد نظام حقوقی قابل بازسازی است. هرچند اصطلاح «نظام حقوقی» را به کار نمی‌برد، اما آثار او شامل مبانی، اصول و سازوکارهای منسجمی است که ساختار یک نظام حقوقی را تشکیل می‌دهد. این نظام بر مبانی هستی‌شناختی چون نظم علی و غایی و سنن الهی استوار است؛ تشریع از طریق وحی، عقل مستفاد و سپس فقه استمرار

می‌یابد؛ اصول آن هماهنگی با فطرت، عدالت و حکمت است؛ و غایت آن سعادت حقیقی و کمال عقلانی است. بدین‌سان حقوق نزد فارابی نه قراردادی تکنیکی، بلکه بخشی از تربیت نفس و تحقق غایت انسان است.

در حوزه حکمرانی، فارابی الگویی روشن از اِعمال حاکمیت ارائه می‌کند، هرچند آن را در قالب شکل‌های رسمی صورت‌بندی نمی‌کند. مشروعیت بر حکمت، عدالت و معرفت استوار است و تنها کسی مشروع است که حقیقت خیر و غایت انسان را بشناسد. اما تحقق مدینه فاضله منوط به پذیرش و مشارکت مردم است؛ زیرا بدون همکاری و تربیت آنان، حتی رئیس اول نیز موفق نخواهد بود. این تمایز میان مشروعیت معرفتی و تحقق اجتماعی-مشارکتی، نقطه قوتی در نظریه فارابی است. همچنین تبیین سلسله‌مراتب جانشینی (از رئیس مماثل تا رئیس سنت و رؤسای افاضل) نشان می‌دهد که وی سازوکاری برای استمرار حکمرانی فاضله در غیاب رئیس اول ترسیم کرده است.

دست‌آورد اصلی، صورت‌بندی اندیشه فارابی در قالب «هندسه حکمرانی فاضله» است؛ هندسه‌ای بر سه سطح وجودی-معرفتی، حقوقی-تشریعی و سیاسی-اجتماعی. حکمت و عقل فعال بنیان وجودی، حقوق طبیعی و شریعت عقلانی ساختار تشریعی، و تربیت، اقناع و مشارکت مردم تحقق اجتماعی را ممکن می‌سازند. این طرح نشان می‌دهد فارابی نه تنها نظریه‌پرداز مدینه فاضله، بلکه ارائه‌دهنده مدلی فراگیر برای حکمرانی عقلانی و سعادت‌بنیاد است که به دلیل پیوند عمیق عقل، اخلاق، دین و اجتماع، ظرفیت الهام‌بخشی برای مباحث حکمرانی معاصر را نیز دارد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۴۰۲). از محسوس تا معقول. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. افلاطون (۱۳۸۰). جمهوری (ج ۲). ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
۳. جوهری، إسماعیل بن حمّاد (۱۴۰۷ق). الصحاح فی اللغة (ج ۱). چاپ چهارم. بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. دانش شهرکی، محمدرضا؛ واعظی، سیدمجتبی (۱۴۰۴). «نظریه دولت نزد فارابی در پرتو مفهوم علم مدنی». فصلنامه دانش حقوق عمومی، ۱۴(۳)، ص ۷۶-۵۳.
۵. داور، محمد مهدی (۱۴۰۲). «مجازانگاری استفاده اخلاقی از هوش مصنوعی با استفاده از نظریه فارابی درباره حقوق طبیعی و سعادت». تمدن حقوقی، ۶(۱۸)، ص ۲۰۰-۱۹۵.
۶. دلپذیر، جواد. (۱۳۹۹). «چیستی حکمت عملی و جایگاه آن در طبقه بندی علوم با تکیه بر آراء فارابی». حکمت اسلامی، ۷(۲۵)، ص ۱۴۰-۱۲۱.
۷. دیباجی فروشانی، شکوه؛ جمشیدی ها، غلامرضا (۱۳۹۴). «مفهوم عدالت از منظر فارابی و ابن خلدون». نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، ۵(۱)، ص ۱۰۴-۸۱.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم الدارالشامیة.
۹. شکرینیا، محسن؛ جوانپور هروی، عزیز؛ نصیری حامد، رضا (۱۴۰۲). «نقش سیاسی و اجتماعی مردم در تحقق حکومت مطلوب در اندیشه فارابی». فصلنامه تحولات سیاسی اجتماعی معاصر ایران، ۲(۴)، ص ۳۵۹-۳۳۶.
۱۰. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). فصول منتزعه. تحقیق فوزی متری تجار. تهران: مکتبه الزهراء.
۱۱. _____ (۱۹۸۶م). الملة. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۱۲. _____ (۱۹۹۵م). آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. تحقیق علی بوملحم. بیروت: دارالمکتبة الهلال.
۱۳. _____ (۱۹۹۶م). إحصاء العلوم. بیروت: مکتبة الهلال.
۱۴. _____ (۱۹۹۶م). السياسة المدنیة. ترجمه سیدجعفر سجادی. بیروت: مکتبة الهلال.
۱۵. _____ (بی تا). التنبيه علی طریق السعادة. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.

۱۶. فلاح‌نژاد، اکبر؛ حسینی، سیدعبدالرحیم؛ فلاح‌زاده، علی‌محمد (۱۳۹۹). «حق طبیعی در اندیشه فارابی». فلسفه دین، ۱۷(۱)، ص ۲۳-۴۸.
۱۷. کرد فیروزجایی، یارعلی؛ تقی‌زاده طبری، محمدصادق (۱۳۹۱). «نسبت حکمت و حکومت از دیدگاه افلاطون و فارابی». آیین حکمت، ۴(۱۳)، ص ۹۳-۶۷.
۱۸. کوچنایی، قاسمعلی؛ داور، محمد مهدی؛ صادقی، ریحانه (۱۴۰۳). «یکسان‌انگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه فارابی». تاریخ فلسفه اسلامی، ۳(۱۲)، ص ۳۰-۵۰.
۱۹. کیخا، نجمه (۱۴۰۲). «ارتباط حکمرانی و فلسفه سیاسی در آرای فارابی». فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۹(۳)، ص ۷۰-۵۷.
۲۰. گیاهی، علیرضا؛ صفاری، جمشید؛ موسی‌زاده، ابراهیم (۱۳۹۴). «اصول حقوق عمومی در اندیشه فارابی». اندیشه‌های حقوق عمومی، ۵(۱)، ص ۶۷-۵۵.
۲۱. مسعودی، جهانگیر؛ شمسی، جواد. (۱۳۹۶). «اتصال حکمت و شریعت: بررسی تطبیقی آرای فارابی و ابن‌رشد درباره نسبت فلسفه و دین». حکمت اسلامی، ۴(۱۴)، ص ۸۶-۶۱.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). آشنایی با علوم اسلامی (ج ۵). چاپ سوم. تهران: صدرا.
۲۳. مفتونی، نادیا؛ نوری، محمود (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی نظریه فارابی و بوعلی سینا پیرامون هدفمندی هنر و کارکرد سرگرمی، شگفتی و لذت در آن». حکمت سینوی (مشکوة الأنوار)، ۲۲(۵۹)، ص ۲۷-۴۰.
۲۴. مقدم، قاسم؛ محمدی‌آشپانی، محمدرضا (۱۳۹۶). «ابتنای مدینه فاضله فارابی بر اصالت «انسان متصل به وحی»». حکمت اسلامی، ۴(۱۲)، ص ۷۰-۵۱.
25. Crone, P. (2003). "What was Al-Fārābī's 'Imamic' constitution?" *Arabica*, 50(3), 306–321. <https://doi.org/10.1163/157005803771048248>
26. Khan, M. A. Moqtader. (2015). *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*. New York: Palgrave Macmillan.
27. Satershinov, V., & Khumarkhan, Zh. (2021). "The concept of Shariah in Al-Farabi's philosophy." *Vestnik KazNU, Series Religion Studies*, 25(1), 11–18. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2021.v25.i1.r2>