

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه ریزی و سیاست گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی

حامیان برگزاری کنگره



سرشناسه	کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین : ۱۳۹۶ : تهران)
عنوان و نام پدیدآور	International Conference on Islamic Humanities (4th : 2017 : Tehran)
در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی : حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا ... (و دیگران) :	مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله ویراستار مرتضی طباطبایی.
مشخصات نشر	تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸ -
مشخصات ظاهری	ج ۱۰ :
شابک	دوره : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹ : ج ۲ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۶ : ج ۳ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۳۳ : ج ۴ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰ : ج ۵ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷ : ج ۶ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴ : ج ۷ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱ : ج ۸ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸ : ج ۹ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۸۰۲
وضعیت فهرست نویسی	فیا :
یادداشت	کتابنامه .
مندرجات	۱. کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی. - ج. ۲. کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. - ج. ۳. کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی. - ج. ۴. کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی. - ج. ۵. کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی. - ج. ۶. مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی. - ج. ۷. مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی. - ج. ۸. مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی اسلامی. - ج. ۹. مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی. - ج. ۱۰. مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی. -
موضوع	علوم انسانی(اسلام) -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities (Islam) -- Congresses :
موضوع	علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities -- Congresses :
شناسه افزوده	مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	BPT۳۲ :
رده بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۵ :
شماره کتابشناسی ملی	۵۹۴۰۳۹۸ :

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد چهارم | کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرای: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۶۸-۹

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۷۳-۳

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشور دوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

تلفکس: ۰۹۰۵۶۰۶۶۴، کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

پایگاه اینترنتی: www.sccsr.ac.ir

رایانامه: info@sccsr.ac.ir

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی

- ۹ دو رویکرد متفاوت به قیام برای خدا در سیاست (با تأکید بر سوره سبأ)
سید محمود طیب حسینی، محمد شجاعیان
- ۲۹ نسبت فلسفه سیاسی و صنعت در تمدن اسلامی
مهدی طاهری
- ۵۷ تبیین مفهوم و مؤلفه‌های شهروندی در فلسفه سیاسی ارسطو و فارابی
محمد حسین خلوصی
- ۸۳ نخبگان شیعه و قاعده نفی سبیل در انقلاب مشروطه
(تلقی‌های مختلف از قاعده نفی سبیل از دیدگاه فقهای عصر مشروطه)
حجت‌الله علیمحمدی، محمدرضا طاهری، محمد شجاعیان
- ۱۰۹ فرایند تربیت سیاسی در نظام اسلامی
محمد حسین خلوصی
- ۱۳۷ نقش آموزه‌های فقهی در طراحی راهبرد امنیتی و نظامی جمهوری اسلامی ایران
نجف لک‌زایی، محمدعلی همدانی
- ۱۶۱ شاخص‌های فرهنگ سیاسی مطلوب در اسلام
محمد جواد نوروزی، سید عزت‌الله احمدی
- ۱۸۵ نسبت سنجی میان حق و عدالت سیاسی با تأکید بر قرآن کریم
سید کاظم سیدباقری
- ۲۰۵ انسان‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز
محمدرضا طاهری
- ۲۲۹ هستی‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز
محمدرضا طاهری

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «علوم سیاسی اسلامی» رئیس کمیسیون: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدجواد نوروزی

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- محمد مهدی اسماعیلی: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران
- مهدی امید: دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- امیر سیاهپوش: استادیار گروه انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی
- سید کاظم سیدباقری: دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد شجاعیان: عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- محمدرضا طاهری: دکترای اندیشه سیاسی، پژوهشگر و مترجم
- مهدی طاهری: دکتری فلسفه سیاسی اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
- محمدجواد نوروزی: دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- عبدالرسول یعقوبی: عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- مرتضی یوسفی راد: عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تبیین مفهوم و مؤلفه‌های شهروندی در فلسفه سیاسی ارسطو و فارابی

محمد حسین خلوصی

سطح چهار جامعه‌المصطفی‌العالمیه، دکترای فلسفه سیاسی اسلامی،
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله، قم

m.kholoosi@yahoo.com

چکیده

سازمان‌دهی حقوق و تعهدات متقابل فرد و جامعه از بسترهای فکری فیلسوفان سیاسی بوده است. یکی از منظم‌ترین مباحث فلسفی درباره شهروندی در فلسفه سیاسی کلاسیک، مربوط به ارسطوست. ارسطو در کانون مباحث شهروندی، مؤلفه اعتدال را قرار می‌دهد. او حقوق و تعهدات متقابل فرد و جامعه را بر اساس اصل اعتدال صورت‌بندی می‌کند. پیوند کمال و فضیلت با مؤلفه اعتدال، از ویژگی‌های بنیادین شهروندی در نظام فلسفی ارسطوست. فارابی نیز به عنوان بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی با سه عنصر بنیادین به شهروندی می‌پردازد که عبارت‌اند از: حقیقت، فضیلت و سعادت. او حقیقت را در مرکز نظام شهروندی خود قرار می‌دهد و ارتباطی وثیق میان شریعت و فلسفه برقرار می‌کند. شهروندی حقیقت‌گرایانه فارابی بر اساس تعامل نزدیک شریعت و فلسفه بازسازی می‌گردد. معرفت‌ناب حاصل‌شده از این تعامل است که به عنوان مؤلفه بنیادین در مرکزیت گفتمان شهروندی در فلسفه فارابی قرار می‌گیرد. حقوق و تعهدات متقابل فرد و جامعه در درون نظم مبتنی بر حقیقت سازمان‌دهی می‌گردد تا با رساندن شهروند * این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره ششم تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

به فضیلت، سعادت او را میسر سازد. براین اساس ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، عدالت، مالکیت، قانون‌مداری و دیگر مؤلفه‌های شهروندی با توجه به اقتضائات حاصل از تعامل نزدیک حقیقت، فضیلت و سعادت، کانون توجه قرار می‌گیرد. در این نوشتار، مفهوم شهروندی با استفاده از توصیف، مقایسه و ارزیابی مبتنی بر تحلیل عقلی، بررسی می‌شود.

کلیدواژگان: شهروندی، فلسفه سیاسی، حقیقت، اعتدال، عدالت، آزادی، ارسطو، فارابی.

مقدمه

سیاست و فلسفه از دیرباز رابطه‌ای ناگسستنی داشته‌اند. اگر سیاست یک موضوع جهانی است، فلسفه و بحث عقلانیت و نگاه عقلانی به مسائل بنیادین جامعه نیز ماهیت جهانی دارد. فلسفه سیاسی می‌کوشد با نگاهی عقلانی به تحلیل مبانی، مسائل و رویدادهای سیاسی بپردازد. یکی از مسائل مهم فلسفه سیاسی مقوله شهروندی است که در آن از رابطه فرد و جامعه بحث می‌شود. فیلسوفان سیاسی در بحث از شهروندی به زوایای گوناگون رابطه فرد و جامعه پرداخته‌اند. قدیمی‌ترین مباحث فلسفی درباره شهروندی همانند اصل فلسفه سیاسی، ریشه یونانی دارد. سقراط برای نخستین بار فلسفه را از آسمان به زمین آورد و پس از او شاگردش افلاطون نگاه فلسفی وی به مسئله سیاست را دنبال کرد. ارسطو شاگرد افلاطون نیز به مقوله سیاست با نگاهی فلسفی پرداخته است. در فلسفه سیاسی کلاسیک و در مقوله شهروندی، ارسطو بیشترین مباحث را درباره مفهوم شهروندی مطرح ساخته که در این مقاله آرای او با نخستین فیلسوف سیاسی مسلمان یعنی فارابی مقایسه خواهد شد. انتخاب این دو فیلسوف در اهمیت آن دو در فلسفه سیاسی بوده است. هر دو فیلسوف در جامعه اسلامی نیز دارای شأن و منزلت ویژه هستند و مسلمانان بودند که به اولی لقب معلم اول و به دومی لقب معلم ثانی را اختصاص دادند. فلسفه سیاسی ارسطو رابطه نزدیکی با فلسفه مدرن دارد؛ در حالی که فلسفه سیاسی فارابی، با فلسفه سیاسی مدرن متفاوت است. این در حالی است که فارابی به سبب تأخر زمانی، اثراتی از فلسفه یونانی نیز پذیرفته که میزان این تأثیرپذیری‌ها، تمایزات فلسفه سیاسی او را در مقوله شهروندی مشخص خواهد کرد. جایگاه راهبردی هر دو فیلسوف سبب شده که توجه فراوانی به اندیشه‌های آنان صورت گیرد و بررسی‌های متعددی از سوی محققان به این امر اختصاص یابد؛ اما آنچه این جستار را متمایز می‌کند، نگاه

مقایسه‌ای این پژوهش به مفهوم شهروندی است.

ارسطو در ارزیابی‌های خود به محیط اندیشه‌ها توجه وافر داشت و زمینه‌گرایی در فلسفه سیاسی را مهم می‌دانست. او درباره قانون اساسی که سولون^۱ تدوین کرد، چنین می‌نویسد: این صحیح نیست که قوانین سولون را با آنچه امروز از اكمال قانون‌گذاری به دست آمده است بسنجیم؛ بلکه ارزشیابی را در ظرف و محیطی تشکیلاتی که او در سازمان حکومت آن عصر آتن داده است، باید انجام داد (ارسطو، ۱۳۷۰، ص ۳۱).

از این رو نخست لازم است زمینه‌های تاریخی و فکری هر دو فیلسوف نیز به طور گذرا بررسی شود. ارسطو برجسته‌ترین شاگرد افلاطون بود که سال‌های طولانی از تعلیمات افلاطون بهره گرفت. او پس از مرگ استادش برای آنکه بتواند علم سیاسی دقیق و معتبری را ارائه دهد، در مرکز علمی خود، لوکوم ۱۵۸ قانون اساسی دولت شهرهای مختلف را گرد آورد و درباره آنها تحقیق کرد (کلوסקو،^۲ ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۶).

بسیاری از پژوهشگران معتقدند که تدوین کتاب سیاست پس از حملات فیلیپ مقدونی و کشورگشایی‌های اسکندر مقدونی صورت گرفته است. چنین وضعیتی زمینه‌ها را برای نظریه‌پردازی ارسطو فراهم آورد که کانون نظریه‌اش، این فرض بنیادین بود: توانایی خرد بشر می‌تواند و باید بتواند از عهده رهبری، سازمان‌دهی، و اصلاح جوامع انسانی برآید (میلر،^۳ ۱۹۹۵، ص ۳). ارسطو برخلاف افلاطون، به حکومتی خاص و از قبل طراحی شده نظر ندارد؛ بلکه می‌کوشد بهترین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان را در کنار هم ببیند (روسلر،^۴ ۲۰۰۵، ص ۱۵). این زمینه‌گرایی ارسطو، سبب می‌شود که میان نوع نظام سیاسی و مسائل مربوط به آن از جمله مقوله شهروندی، رابطه برقرار کند و متناسب به نوع نظام سیاسی کشور، درکش از حقوق و تعهدات متقابل شهروندی نیز متفاوت شود.

ارسطو برای نخستین بار، علم را به دو شاخه نظری و عملی تقسیم کرد و علوم عملی را به آن دسته از شناخت‌ها اختصاص داد که به ما کمک می‌کنند تا در عمل راهبر زندگی‌هایمان باشیم. اخلاق و سیاست در این جایگاه قرار دارند. ارسطو به مثل افلاطونی اعتقادی نداشت و آن را به

1. Solon
2. Klosko
3. Miller
4. Rosler

عنوان ملاک شناخت نپذیرفت (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۹). از منظر وی، در این گونه امور به جای درک و فهم ایده (مُثَل یا صور)، لازم است چنین علمی از موارد جزئی و خاص تدوین گردد. به این ترتیب استقرا به جای مُثَل قرار می‌گیرد و تجربه‌گرایی برای ارسطو اهمیت می‌یابد. فارابی در یک جامعه دینی می‌زیست. برخی مسائل اصولاً دغدغه فارابی نبودند؛ زیرا در جامعه دینی پاسخشان از قبل مشخص شده بود. او بنیاد فلسفه سیاسی خود را بر جست‌وجوی حقیقت درباره خدا، هستی، جامعه و انسان بنا نهاد. از نظر فارابی، فیلسوف باید بکوشد که در عمل شبیه خدا گردد و برای این غایت، لازم است که انسان اول برای اصلاح خود و سپس برای اصلاح دیگران بکوشد (روزنتال، ۱۹۶۲^۱، ص ۱۲۲). دغدغه اصلی فارابی، در وهله نخست، نه هنر حکومت کردن و یا نقد و اصلاح حکومت، بلکه سعادت انسان و چگونگی رسیدن به آن است و حکومت و جامعه نیز به سبب تأمین این هدف، اهمیت دارند (همان، ص ۱۲۴). در نظام فلسفی فارابی، معرفت رابطه‌ای تنگاتنگ با کمال دارد و این هر دو از افاضات عقل فعال نشئت می‌گیرند. عقل فعال است که به معقولات بالقوه انسان صورت فعلیت می‌دهد. رابطه عقل فعال با قوه عاقله انسان، همانند رابطه خورشید با چشم است. دیدن توسط چشم (انسان) صورت می‌گیرد؛ اما نوری که در پرتو آن می‌توان امور را مشاهده کرد، متعلق به خورشید (عقل فعال) است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۳۵).

۱. تعریف شهروندی

مهم‌ترین ویژگی‌ای که ارسطو برای شهروند ذکر می‌کند، عبارت است از حق مشارکت یک شخص در احراز مناصب و انتخاب کسانی که این مناصب را به عهده می‌گیرند. ویژگی شهروند راستین شرکت در اجرای دادرسی و احراز مناصب است؛ اما شهروند بودن، با نوع نظام سیاسی نیز ارتباط تنگاتنگ دارد. این تعریف به نظام سیاسی دموکراتیک اختصاص دارد که نظام سیاسی، مشارکت‌پذیر است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲). به این ترتیب ارسطو تعریف مشهوری را از شهروندی ارائه داد: شهروند کسی است که یا از حکومت‌کنندگان است و یا از حکومت‌شوندگان (ویتمن، ۲۰۰۲^۲، ص ۱۳).

اگرچه در بررسی‌های فارابی، اصطلاح شهروند و معادل‌های آن وضوحی ندارند، ولی شواهدی وجود دارد که معادل واژه شهروند در آثار فارابی، واژه «مدنی» است. او یک بار در فصول منتزعه

1. Rosenthal
2. Weithman

این واژه را به صورت مطلق به شخص ملک اطلاق کرده است؛ در جایی که شهر از اعتدال خارج شود، مدنی است که شهر را به اعتدال باز می‌گرداند. فارابی در ادامه چنین می‌نویسد: «المعالج للابدان هو الطیب والمعالج للانفس هو الانسان المدنی و یسمى ایضاً الملک» (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۲۴)؛ اما چند صفحه بعدتر، مدنی به معنای عام به کار می‌رود که معادل شهروند است. فارابی در تقسیم انسان به دو نوع خوب و بد و کسانی که در عالی‌ترین مرحله این دو طرف قرار گرفته باشد، چنین می‌نویسد:

فالاول متی وجد کان عندهم ارفع مرتبة من أن یكون مدنیاً یخدم المدن، بل یدبر المدن کلها وهو الملک حقیقة. واما الثانی اذا اتفق أن یوجد لم یروس مدینة اصلاً ولم یخدمها بل یشرف عن المدینة کلها (همان، ص ۳۳).

در چند جای دیگر نیز مدنی به همین معنای عام به کار رفته است (ر.ک: همان، ص ۳۵). از نظر فارابی، مدینه نیز صرفاً به معنای شهر نیست؛ بلکه همانند خانواده به خود شهر و مجموعه انسان‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، اطلاق می‌شود (همان، ص ۴۰). هر فرد در مدینه، همانند عضو یک بدن انسان است که هر کدام کاری را انجام می‌دهد. این تعاون و همکاری است که در نهایت حاصلش دستیابی به کمال مدینه است (همان، ص ۴۱).

۲. مبنای شهروندی

ارسطو در کتاب سوم سیاست، سه مبنا برای شهروندی ذکر می‌کند که پس از بررسی، هر سه رارذ می‌کند و سپس مبنای چهارمی را برای شهروندی برمی‌گزیند. نخستین مبنای شهروندی، سکونت در شهر است؛ دوم، بهره بردن از شهر، و سوم از تبار شهروند بودن. به نظر وی، اولی و دومی از آن جهت مردودند که بیگانگان و بردگان نیز در چنین وضعیتی قرار دارند، ولی شهروند نیستند. مبنای سوم نیز از آن حیث مردود است که پرسش درباره نخستین شهروندان بی‌پاسخ می‌ماند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). به این ترتیب راه چهارمی باید وجود داشته باشد و آن شهروندی بر اساس دارا بودن حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب است (همان، ص ۱۳۱). ویژگی شهروند راستین شرکت در اجرای دادرسی و احراز مناصب است. ارسطو می‌پذیرد که شهروند بودن با نوع نظام سیاسی نیز ارتباط تنگاتنگ دارد؛ ولی در نظام مبتنی بر دموکراسی، صرفاً مشارکت است که می‌تواند به عنوان مبنای شهروندی مورد پذیرش باشد (ر.ک: همان، ص ۱۳۲).

در فلسفه سیاسی فارابی، علم و عمل به حقیقت است که مبنای شهروندی را تشکیل می‌دهد.

چینش نظام‌واره مدینه‌ها در فلسفه سیاسی فارابی بر همین اساس صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۹). اصیل‌ترین ابتکار فارابی در فلسفه سیاسی نیز همین معیار او در انتخاب مدینه و تمایز مُدُن از همدیگر است. براین اساس مدینه فاضله فارابی اگرچه در عنوان همانند مدینه افلاطون است، اما محتوای این دو مدینه و مبنای تشکیل آن دو متفاوت‌اند. افلاطون مدینه فاضله را مبتنی بر درکی خاصی که از عدالت دارد، صورت‌بندی می‌کند، ولی فارابی مبنای طبقه‌بندی مُدُن را به حقیقت و سعادت معطوف می‌سازد. در این تقسیم‌بندی، فارابی از سعادت به حقیقت نقب می‌زند؛ چون دانستن راه صحیح سعادت‌تمندی، صرفاً از طریق علم به حقیقت و التزام به آن امکان‌پذیر می‌گردد. چنین طرحی به کلی متفاوت با طرح ارسطوست. برای فارابی پیش از مشارکت، حقیقت‌خواهی و عمل به حقیقت مهم است و زمانی مشارکت می‌تواند فضیلت باشد که در راستای حقیقت‌خواهی صورت گرفته باشد. این مؤلفه بنیادین در شهروندی، افزون بر آنکه عقبه‌ای فکری و فلسفی در فلسفه سیاسی اسلامی دارد، از این جهت نیز اهمیت دارد که غالب شهروندی‌های معاصر به نوعی نسبی‌گرایی حقوقی و اخلاقی تمایل دارند؛ ولی شهروندی مطلوب فارابی، یعنی شهروندی در مدینه فاضله، نسبی و زمینه‌گرایی را مبنا قرار نمی‌دهد، هرچند ممکن است در بعضی امور متغیر، تنوع و پویایی در جامعه سیاسی را نیز پذیرا گردد (ر.ک: خلوصی، ۱۳۹۶، ص ۸۳).

۳. دولت‌شهر

برای ارسطو بنیادی‌ترین اصل که در اخلاق سیاست و جامعه نقش تعیین‌کننده دارد، طبیعت است. انسان‌ها به طور طبیعی سیاسی هستند (انسان، حیوان سیاسی است). دولت‌شهر بر اساس طبیعت وجود دارد و وجود آن از منظر طبیعی بر افراد مقدم است؛ چون کل بر جزء مقدم است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۷). از منظر ارسطو این تقدم بدین معناست که فرد در جامعه است که به کمالات می‌رسد و به این ترتیب انسان می‌شود. دولت‌شهر (پولیس) نهادی است بزرگ‌تر از خانواده و دهکده. دولت‌شهر: «جامعه کاملی است که به اندازه کافی برای تقریباً یا کاملاً خودکفا بودن بزرگ است و از بهر زیستن پدید می‌آید، اما وجودش از بهر به زیستن است» (همان، ص ۵). وجود دولت‌شهر امری طبیعی است؛ طبیعی به این معنا که در طبیعت چیزی بی‌هوده‌ای وجود ندارد و هر وجودی در مسیر حرکت به کمال می‌رسد. انسان‌ها نیز دولت‌شهر را برای رسیدن به کمال تأسیس می‌کنند. دولت‌شهر یک کل مرکب است که همان هدف مشترک، یعنی رسیدن به زندگی خوب به آن وحدت می‌بخشد. دولت‌شهر یک گردهمایی است. چنان‌که همه اجتماعات به دنبال خیری

هستند، دولت شهر به دنبال کسب برترین خیر است (همان، ص ۶).

کسی که در اجتماع زندگی نمی‌کند، یا دَد است یا خدا (همان، ص ۸)؛ چون برخلاف طبع انسانی عمل می‌کند. از دید ارسطو، دولت شهر غایی ترین شکل سازمان سیاسی است. هر اجتماع بزرگتر از دولت شهر، خیل جماعت یا تجمع بدترکیب است. از این رو برای ارسطو نه امپراتوری اهمیت داشت و نه دولت ملی که بعداً در عصر مدرن پدید آمد (راس، ۱۳۷۷^۱، ص ۳۵۸). پولیس نهاد تربیتی‌ای است که هدفش تربیت شهروندان است (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۷). بنا بر نظر ارسطو، رابطه درونی فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی در این اعتقاد او نهفته است که فضیلت اخلاقی برای بیشتر انسان‌ها حاصل نمی‌شود، مگر آنکه آنها در دولت شهرهایی بار آمده باشند که به درستی اداره می‌شوند (همان، ص ۲۳۰). شخصیت یک انسان با عادت شکل می‌گیرد؛ اما عادت‌سازی هم به نوبه خود مستلزم وجود محیطی است که بتواند زمینه را برای تلقین فضیلت فراهم آورد (همان، ص ۲۳۱).

فارابی نیز همانند ارسطو معتقد است که تشکیل جامعه برای رسیدن به کمال است؛ اما دولت شهر تنها غایت فعالیت انسانی برای کمال نیست. از منظر فارابی تشکیل جامعه برای رفع نیازهای ضروری و رسیدن به کمال است؛ اما تشکیل مدینه (شهر) نخستین مرتبه از کمال است. اجتماعات کامل سه گونه دارند: اجتماع بزرگ متشکل از چند امت، اجتماع متوسط متشکل از یک امت، و اجتماع کوچک متشکل از یک شهر. به این ترتیب تشکیل مدینه نه واپسین گام، بلکه نخستین گام در راه رسیدن به کمال است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۶۹).
براین اساس یکی دیگر از وجوه تفاوت شهروندی از منظر ارسطو و فارابی مشخص می‌گردد؛ ارسطو در شهروندی خاص گراست، ولی فارابی عام‌گرایی را در شهروندی مد نظر دارد. امروزه می‌توان این تفاوت را با مسائلی چون جهانی شدن و ایده جهان‌وطنی مرتبط دانست و آن را یکی از وجوه تمایز شهروندی در تمدن نوین اسلامی به شمار آورد.

۴. گستره شهروندی

همانند افلاطون، ارسطو نیز معتقد بود که زنان، بردگان، کودکان و بیگانگان از دایره شهروندی بیرون هستند. شاید به نظر برسد که چنین چیزی پیش از آنکه در اندیشه این دو متفکر ریشه داشته باشد، برخاسته از شرایط محیطی و اجتماعی آن روزگار است؛ اما این نکته را نیز باید مدنظر

1. Ross

قرار داد که اگرچه محدودیت شهروندی برخاسته از محیط اجتماعی آن دو است، اما ارسطو و افلاطون چنین محدودیت‌هایی را تأیید و در دفاع از آن استدلال کرده‌اند. از نگاه ارسطو، وجود بردگی در جامعه، دلیل طبیعی بودن آن است؛ «چون در طبیعت هیچ امر بیهوده‌ای وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۶). سلطه ارباب بر بنده، همان قدر طبیعی است که حکومت روان بر تن و عقل بر هوس (همان، ص ۱۴). منفعت دولت‌شهر برای بردگان، در این است که چون آنان خود توانایی‌های لازم را ندارند، به واسطه حضور در شهر، در موقعیتی قرار می‌گیرند که تحت فرمان اربابان باشند. توانایی‌های محدود بندگان وقتی به سرحد نهایی خود می‌رسد که بر آنان حکم رانده شود (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۸). این خواسته طبیعت است که: «بدن‌های بندگان را برای گذاردن وظایف پست زندگی، نیرومند ساخته، اما بدن‌های آزادگان را اگرچه برای این‌گونه پیشه‌ها ناتوان گردانده، در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۵). این در حالی است که ارسطو خود در اصول حکومت آتن گزارش می‌دهد که سولون حاکم آتن، برده‌داری را لغو کرد (ارسطو، ۱۳۷۰، ص ۳۴) و بر اساس گزارش‌های تاریخی، از کل جمعیت دولت‌شهر آتن، نیمی از آن، یعنی ۱۵۰ هزار نفر، برده بوده‌اند.^۱

ارسطو درباره زنان نیز معتقد است که فرودستی طبیعی‌شان، تحت حکومت بودن آنان را توجیه می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۴۵). ارسطو تجویزهای خود را نسبت به بردگان، زنان و کودکان به این اکتشاف خود مستند می‌سازد: «برده قوه تأمل ندارد. زن چنین قوه‌ای دارد، اما فاقد مرجعیت است. کودک نیز از این قوه برخوردار است، اما این قوه در او نارسیده است» (همان، ص ۴۶). افزون بر آنها، کارگران نیز از دارا بودن حق شهروندی محروم‌اند. حکومت کامل و مطلوب، هرگز کارگر را به عنوان شهروند نمی‌شناسد. اگر پیشه‌وران شهروند باشند، در آن صورت آنچه در تعریف فضیلت شهروند گفته شد (مشارکت)، درباره همه شهروندان و حتی آزادگان صدق نخواهد کرد؛ بلکه فقط کسانی را در بر خواهد گرفت که از پیشه‌های پست فارغ باشند (همان، ص ۱۴۶). صنعتگران و کسانی که پدیدآورنده فضیلت نیستند، در حکومت سهمی ندارند (همان، ص ۳۹۶). فارابی، در مقایسه با افلاطون و ارسطو، این امتیاز را داراست که در فلسفه سیاسی خود به چنین اموری اصلاً توجه نکرده است؛ زیرا فارابی در شهروندی عام‌گراست. از نظر او هرگز

۱. ترکیب جمعیت آتن در زمان ارسطو چنین بوده است: کل جمعیت: ۳۰۰۰۰۰، شهروندان نخبه: ۳۰۰۰۰، خانواده‌های شهروند با کودکانشان: ۷۰۰۰۰، بیگانگان مقیم: ۱۰۰۰۰، بردگان: ۱۵۰۰۰۰ (ر.ک: میلر، ۱۹۹۵، ص ۴).

محدودیت‌هایی از این دست وجود ندارد. در اصل فارابی به سبب تعلیمات دینی خود، اساساً به اموری چون بردگی اعتقادی نداشته است. این می‌تواند یکی از نشانه‌های مهم کمک دین به فلسفه نیز باشد. به این ترتیب در مدینه فاضله فارابی، کسانی که بر اساس حقیقت‌خواهی و حقیقت‌گرایی گرد آمده‌اند، فارغ از هر گونه تعلقاتی که داشته باشند، شهروند این مدینه به شمار می‌روند.

۵. اصول شهروندی

اصول شهروندی عبارت‌اند از مؤلفه‌هایی که حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم بر اساس آن سازماندهی می‌شوند. این مؤلفه‌ها در فلسفه سیاسی هر دو فیلسوف، واکاوی و سپس بازسازی می‌گردد. اینکه شهروند بودن چه حقوق و تکالیفی را برای اتباع یک دولت رقم می‌زند و همچنین دولت از چه میزان اقتداری برخوردار است، از جمله مسائلی است که به طور مقایسه‌ای و در محورهایی جداگانه بررسی خواهیم کرد.

۱-۵. فضیلت انسانی

از منظر ارسطو وظیفه خاص آدمی، زیستن خاص است. چنین زیستی همان انجام عمل مطابق با عقل است. وظیفه انسان نیک آن است که اعمال خود را به نیکوترین صورت به انجام رساند و عملی نیکو و شریف است که موافق با فضیلت باشد (ارسطو، ۱۳۶۸، ص ۳۱). منظور از فضیلت، فضیلت نفس است نه بدن (همان، ص ۴۷). میان انسان نیک و شهروند نیک، رابطه‌ای نزدیک وجود دارد و شهروند خوب همان انسان خوب است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹ و ۴۱۲). برای یک شهروند لازم است که پیش از فرمانداری، فرمان‌برداری بیاموزد. قانون‌گذار باید در پی پروراندن افراد شریف برآید و راه رسیدن به این هدف را بجوید و به‌ویژه هدف زندگی خوب را بازشناساند (همان، ص ۴۱۲).

بهترین هماهنگی میان شهروند خوب و انسان خوب در نظام اریستوکراسی یافت می‌شود و در دیگر نظام‌های سیاسی، شهروندان به تناسب حکومت، از خوبی برخوردار هستند (همان، ص ۲۲۴). به نظر ارسطو، انسان بخشی از جهان است که غایت و کمالی دارد؛ از این رو کمال انسان از طریق تکمیل قوه انسانی او حاصل می‌شود؛ چون وجه ممیزه انسان، عقلانیت اوست. هر انسانی، زمانی و به‌میزانی استعدادش را تکمیل می‌کند که قوه عقلانی‌اش را پرورش دهد و دیگر اجزای روحش را تابع عقلش گرداند (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۹). فضیلت بر دو نوع است:

فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است (ارسطو، ۱۳۶۸، ص ۵۳). شخصیت یک انسان، با عادت شکل می‌گیرد؛ اما عادت‌سازی هم به نوبه خود مستلزم وجود محیطی است که بتواند زمینه را برای تلقین فضیلت فراهم آورد (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۱). فضیلت فرد و جامعه یکی است؛ آنچه برای فرد فضیلت است، برای جامعه نیز فضیلت است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۳۷۴).

فضایل انسانی به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: اعتدال، عدالت، شجاعت و حکمت، که شجاعت شامل میهن‌دوستی نیز می‌شود. گویا این چهار فضیلت در جامعه آن روز یونان مورد قبول عامه بوده است. دستیابی یک شهروند به چنین فضایی از طریق اخلاق طبیعی مقدور نیست؛ بلکه نیازمند برنامه تربیتی‌ای است این تربیت دولتی است و برای همگان یکسان در نظر گرفته می‌شود (درک^۱، ۲۰۰۴، ص ۱۹). با ممارست در اعمال عادلانه است که فرد عادل می‌شود و از راه تمرین خویشتن‌داری، خویشتن‌دار و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع (ارسطو، ۱۳۶۸، ص ۵۴). بر اساس همین چهار فضیلت است که ارسطو میان شهروند خوب و شهروند بد تمایز می‌گذارد (درک، ۲۰۰۴، ص ۱۹). در یک جامعه سیاسی، کسانی که خواهان حسن اداره حکومت هستند، با خوبی و بدی و یا عیب و حسن اجتماعی افراد آن جامعه سروکار دارند و هر جامعه سیاسی‌ای که به‌راستی شایسته این عنوان به شمار آید و اسم بی‌مسمایی نباشد، باید فضیلت را پاس دارد (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹). پرورش انسان نیک، در گرو وجود تربیت نهفته است و همان تربیت و رفتاری که انسان خوب می‌پرورد، شهروند و شهروند نیک منش نیز به بار می‌آورد (همان، ص ۱۹۹). ارسطو پیش از آنکه همانند افلاطون، با شور و شعف از عدالت سخن بگوید، مطلوب خود را در اعتدال می‌یابد؛ چون کمال مطلوب او روش زندگی و حکومتی است که برای بیشتر مردمان پذیرفتنی باشد. سعادت راستین آن است که آدمی با فضیلت زندگی کند و فضیلت، میانه‌روی است (همان، ص ۲۳۳). بنیان فلسفه سیاسی و اخلاقی ارسطو، بر همین شالوده اعتدال استوار است که بر اساس آن برای کنش‌ها و صفات انسانی سه حالت افراط، تقریب و میانه‌روی در نظر گرفته می‌شود. حالت وسط، همان اعتدال و مطلوب ارسطوست (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۸، ص ۶۴).

اما از منظر فارابی، سعادت خیر مطلق است و توسط قوه عاقله انسان درک می‌گردد. سعادت زمانی به دست می‌آید که انسان با قوه عاقله خود، مبادی و معارف القاشده توسط عقل فعال (وحی) را به کار گیرد (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۳). البته همه انسان‌ها توانایی چنین دریافتی را از عقل فعال

ندارند. صرفاً آن دسته از افرادی که دارای فطرت سالم و پاکیزه هستند، این شایستگی را دارند (همان، ص ۷۵). از آنجا که سعادت، غایت نهایی برای همه انسان‌هاست و از سوی دیگر همه توانایی درک معقولات القاشده از عقل فعال را ندارند، نیازمندی انسان‌ها به معلم و مرشد آشکار می‌گردد (همان، ص ۷۸). سعادت در نگاه فارابی، همان کمال انسانی است که از حکمت نظری و عملی تشکیل یافته است (گالستون،^۱ ۱۳۸۶، ص ۱۲۲).

چینش نظام‌های سیاسی فارابی از همین نقطه آغاز می‌گردد. نخستین مدینه، شهری است که در رأس آن رئیس اول حکومت می‌کند. او انسانی است که از طریق عقل مستفاد (وحي) با عقل فعال در ارتباط است و تمام علوم و معارف را بالفعل واجد است؛ بهترین ادراک را در دریافت کمالات دارد و بهترین توانایی در ارشاد دیگران متعلق به اوست. مردمی که تحت تدبیر او قرار دارند، افاضل و نیکان هستند و شهر او مدینه فاضله است. شهرهای دیگری که از طریق ارتباط با او اداره می‌شوند نیز جزئی از امت فاضله او هستند و زمانی که پس از مرگ طبقه نخست، مدینه تحت تدبیر رئیس اول قرار دارد، نسل‌های بعدی نیز جزو همین امت یا مدینه فاضله خواهند بود. چنین است که آن غایت نهایی که مورد توجه عقل فعال است تحقق می‌یابد (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۹-۸۲). مدینه فاضله، شهری است برای ترویج سعادت، از طریق ترویج فضیلت. فضیلت نیز خود بر دو گونه است: فضیلت عقلانی و فضیلت اخلاقی (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲). سیاست در مدینه فاضله، هیچ‌گونه سنخیتی با سیاست‌های به‌کارگرفته‌شده در مَدین جاهلی ندارد و این دو صرفاً از اشتراک اسمی برخوردارند (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۹۲).

انسان موجودی متحول و در گذار است. سه عامل اساسی در تحول انسان نقش دارند: درونش، شرایط اقلیمی و عقل فعال (فلامکی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۳). شکل‌گیری شخصیت انسان با توجه به سه عامل صورت می‌گیرد؛ عقل فعال که مثابه نوری بر همه‌چیز و از جمله انسان می‌تابد و حقایق را روشن می‌کند؛ تعلیم و تأدیب که تعلیم ایجاد فضایل نظری و تأدیب ایجاد فضایل خلقی و صناعی را بر عهده دارد؛ فطرت که انسان‌ها در برخورداری از آن مشترک‌اند. به سبب این فطرت انسانی مشترک است که انسان‌ها گرایش‌هایی مشترک دارند (همان، ص ۱۶۴-۱۶۵).

به این ترتیب هر دو فیلسوف معتقدند که اصل فضیلت‌گرایی در شهروندی لازم است. هر دو می‌پذیرند که وظیفه دولت و مربیان است که شهروندان را تربیت کنند؛ اما ارسطو عالی‌ترین فضیلت را اعتدال می‌داند و فارابی فضیلت را از درون سعادت استنتاج می‌کند و سعادت نیز از

رابطه فرد با منبع لایزال معرفت یعنی عقل فعال حاصل می‌شود. براین اساس فضیلت و سعادت یا خود مستقیماً از ارتباط ماورایی نشئت می‌گیرد و یا برگرفته از آموزه‌های حکمایی است که از چنین ارتباطی برخوردارند. تفاوت جدی فارابی با ارسطو در این است که ارسطو با اصل اعتدال، می‌کوشد فضیلت انسانی را سامان دهد، ولی فارابی با استفاده از یک منبع معرفتی دیگر، یعنی وحی، وصول به فضیلت و کمال را با سهولت و تشخیص بیشتری تأمین می‌کند. براین اساس در اندیشه فارابی، پیوند حکمت و دیانت مهم است و این هر دو فراهم‌کننده فضیلت انسانی هستند. این تمایزگذاری فارابی، در شهروندی‌های معاصر که با عقل خودآیین انسانی صورت‌بندی می‌گردند نیز اهمیت دارد و یکی از وجوه تمایز شهروندی در تمدن اسلامی، همین پیوند فلسفه و دین یا حکمت و شریعت است.

۲-۵. آزادی

از نگاه ارسطو عملی که از روی اضطرار (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۹)، اجبار (همان، ص ۸۰)، و نادانی صورت گیرد، عملی آزادانه نیست (همان، ص ۸۲). عملی آزادانه است که عامل، با علم کامل به همه اوضاع و احوال، مبدأ محرک آن باشد (همان، ص ۸۵) و از روی قصد همراه با تأمل صورت گرفته باشد (همان، ص ۸۷).

معیار ارزیابی برای ارسطو، اعتدال و میانه‌روی است؛ ازاین‌رو آزادی را به صورت مطلق و حداکثرسازی حوزه خصوصی، آن‌گونه که لیبرال‌ها معتقدند، نمی‌پذیرد؛ چنان‌که در مقابل به نظریه‌ای نخبه‌گرایانه از نظام سیاسی و به تبع آن از آزادی نیز متمایل نمی‌گردد. اگر قرار است در همه امور سیاسی میانه‌روی و اعتدال رعایت گردد، آزادی نیز باید چنین باشد. به طور کلی فلاسفه کلاسیک یونان، فضیلت را بر آزادی ترجیح می‌دادند؛ چون معتقد بودند که آزادی می‌تواند هم خوب باشد و هم بد (ر.ک: اشتراوس^۱، ۱۳۸۱، ص ۴۲).

آزادی در فلسفه سیاسی فارابی، بیش از آنکه نمودهای خارجی داشته باشد، سیمای درونی و به تعبیر دیگر ماهیت عینی دارد. برای فارابی عنصر انتخاب، مهم‌ترین فصل آزادی است. انتخاب انسان‌هاست که نوع مدینه را مشخص می‌کند. بسته به خواست و اراده یک فرد است که می‌توان نوع شهروندی او را تعیین کرد. اینکه شخص در چه مدینه‌ای قرار می‌گیرد و شهروند چه شهری است، بسته به این است که خود او چه می‌خواهد. مدینه فاضله، صرفاً برای آن دسته از انسان‌هایی

آماده شده است که حقیقت را می‌خواهند و راه رسیدن به آن را می‌دانند. وجود چنین افرادی مستلزم آن است که فرد از فضایل انسانی بهره‌مند باشد. فارابی افراد را نسبت به انجام نیک و بد، به این سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، کسانی که کار نیک انجام می‌دهند و از انجام آن لذت می‌برند (فاضل لفسه)؛ دوم کسانی که علی‌رغم میل باطنی، می‌کوشند خوب باشند و کار نیک انجام دهند (ضابط لفسه)؛ سوم کسانی که این دو ویژگی را نداشته باشند؛ یعنی نه از خوبی لذت ببرند و نه انضباط در جهت خوب شدن برای خود قائل شوند. در مدینه فاضله فارابی، صرفاً دو دسته نخست شهروند هستند و دسته سوم باید از مدینه اخراج شود (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۳۵).

فارابی در پاک نگاه داشتن مدینه‌اش نیز روی خود شهروندان و انتخاب‌های نیک آنان حساب باز می‌کند؛ یعنی آنان باید بکوشند تا خود را در حد فاضل و ضابط نفس ارتقا دهند (همان). او که نگاهی اندام‌وار به جامعه دارد و جامعه را مثل یک تن در نظر می‌گیرد، میان کارکرد اعضای بدن یک انسان و کارکرد اعضای یک جامعه، چنین تفاوت می‌گذارد که اولی کارهای خود را به صورت طبیعی انجام می‌دهد و دومی بر اساس اراده و انتخاب، کارکرد منتظره را به انجام می‌رساند (روزنتال، ۱۹۶۲، ص ۱۲۷).

فارابی در بحث اعتدال، متأثر از ارسطوست؛ با این تفاوت که کل نظام سیاسی را با میانه‌روی نمی‌سنجد، بلکه اعتدال را با رفتار سیاسی پیوند می‌زند. برای آنکه ملاک و معیار اعتدال نیز مشخص باشد، تشخیص میانه‌روی را به عهده ریاست مدینه واگذار می‌کند. وی با تشبیه جامعه به بدن، هم در افعال و هم در فضیلت‌های انسانی، جانب اعتدال را می‌گیرد؛ ولی از آنجا که معتقد است اعتدال نسبت به شخص و جامعه متفاوت است، تعیین اعتدال و میانه‌روی را به رئیس مدینه وامی‌گذارد (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۳، ص ۳۷-۳۹).

فارابی در مسئله آزادی، بیشتر همانند افلاطون فضیلت‌گراست تا آزادنگر. به نظر او میان آزادی واقعی و آزادی ظاهری تفاوت وجود دارد و آزادی واقعی به معنای نگاه داشتن خود از رذایل و متحمل شدن مشکلات در راه رسیدن به سعادت است. نظر فارابی درباره آزادی را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد: ایجاد مدینه فاضله بر اساس انتخاب شهروندان، اطاعت از ریاست مدینه که با اختیار همراه است و در نهایت عدم توسل به زور. نتیجه این سه مؤلفه چنین می‌شود که آزادی در نظریه فارابی ماهیت باطنی / معنوی دارد تا آنکه ماهیت حقوقی و ساختاری داشته باشد. رویکرد معنوی فارابی به آزادی و قرار دادن آزادی ذیل فضیلت، از اموری است که می‌تواند در شهروندی مطلوب در تمدن نوین اسلامی نیز مهم باشد؛ هر چند نبود ساختار و سازوکارهای لازم برای تأمین آزادی شهروندان و وظایف

دولت در قبال آن، چالشی است که در اندیشه فارابی توجهی به آن نشده است. همانند افلاطون، فارابی نیز در بحث اشتغال، آزادی در انتخاب چند شغل را نمی‌پذیرد. هر کس می‌تواند صرفاً یک شغل برگزیند؛ زیرا هر کسی را بهر کاری ساخته‌اند. چه بسا تعدد مشاغل سبب فوت اشتغال‌های فوری گردد (همان، ص ۷۵).

۳-۵. برابری

از نظر ارسطو میان برابری و عدالت رابطه برقرار است. او می‌نویسد که اجماع مردمان بر این است که دادگری از برابری برمی‌خیزد (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰) و انقلاب از نابرابری (همان، ص ۲۶۶). گروهی بر این عقیده‌اند که عدالت همان برابری است، اما از نظر ارسطو چنین نیست. برابری نه برای همه، بلکه برای کسانی که با یکدیگر برابر باشند، دادگری است و نابرابری برای مردم نابرابر، عین عدل است (همان، ص ۱۵۷). براین اساس برابری به معنای توزیع برابر مناصب و احتراماتی حکومتی درست نیست، بلکه توزیع این دو باید بر اساس تبعیض صورت گیرد؛ بدین معنا که کسانی به این مناصب و احترامات برسند که در یک خصلت نیکو، برتر از دیگران باشند (همان، ص ۱۷۱). آزادگی، تبار بلند و ثروت، مجوزی برای احراز مناصب و احترامات به شخص می‌گردد؛ اما شایسته‌تر از کسانی که از این صفات برخوردارند، کسانی هستند که از تربیت و فضیلت بهره‌مند باشند (همان، ص ۱۷۳). ارسطو برابری در دولت را به نوعی برقراری تناسب میان شهروندان می‌داند؛ اما وانمود می‌کند که در یک نظام سیاسی مطلوب، کسانی که در نیکی از دیگران برتر هستند باید در موقعیت فرمانروایی قرار گیرند و مقتضای طبیعت چنین است که شهروندان با رضایت طبع از آنان پیروی کنند و تا ابد به ایشان حق شهریاری دهند (همان، ص ۱۸۱). درنهایت مطلوب آن است که جامعه سیاسی از افراد برابر تشکیل شود و چنین وضعیتی را فقط در طبقه متوسط می‌توان یافت (همان، ص ۲۳۴). برابری باید با اعتدال همراه باشد؛ ازاین‌رو برابری مطلق که در دموکراسی مدنظر است و نابرابری مطلق که در الیگارشی وجود دارد، هر دو از حق مطلق به دورند (همان، ص ۲۶۴).

در مدینه فاضله فارابی، قاعده و اساس برابری، نظم و نسقی پیچیده دارد. علت این پیچیدگی آن است که برخی عوامل اثرگذار در سرنوشت انسان‌ها خارج از حوزه اجتماعی و کلاً متعلق به جهان ماورای طبیعت هستند. سه عامل مهم و اثرگذار در کمال انسان عبارت‌اند از: ۱. عامل درونی خود شخص، ۲. محیط و یا نظام اجتماعی و ۳. نظام حاکم بر آفرینش یا نظام ماورای طبیعت. ازاین‌رو

برابری باید در عامل دوم یعنی نظام سیاسی اجتماعی باشد که فارابی درباره خدمات و فراهم آوردن امکانات برای همه شهروندان، به برابری قائل است؛ اما مشخص است که رسیدن به کمال هیچ‌گاه میان انسان‌ها برابر نخواهد بود. انسان‌ها در راه رسیدن به کمال همیشه در تحول‌اند. پیمودن مسیر کمال که در وجود عینی هر شهروند صورت می‌گیرد، جزئی از کمال مدینه فاضله است. شهروند بودن او مشروط به خصایص فردی او نیز هست و فلسفه وجودی مدینه فاضله خود مانع آن است که هر انسانی تبدیل به انسانی دیگری شود که مطلقاً با هم برابر باشند، بلکه برابری در استفاده از امکاناتی است که در شهر برای همگان فراهم شده است (فلامکی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۸).

اما چنین سلسله‌مراتب نظام اجتماعی برآمده از نابرابری‌های موجود و بالفعل در کمالات انسانی است. براین اساس کسانی که دارای طبایع بالاتر و تربیت بهتر هستند، از دیگرانی که در طبیعت فردی و تربیت نقصان دارند، برترند و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد تا می‌رسد به رئیس اول که علوم و معارف به گونه‌ای برایش حاصل شده است که دیگر به ارشاد و نظر دیگر انسان‌ها نیازی ندارد؛ از قوت بیان و ادراک فوق‌العاده نیز برخوردار است و در همه جهت بر همه برتری دارد و به حق می‌شود گفت او انسانی است که به وی وحی می‌شود (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۷-۷۹).

براین اساس چنین سلسله‌مراتب سیاسی اجتماعی به گونه‌ای انجام می‌شود که هر چیزی در جای خود قرار گیرد و هر عضوی کار مخصوص به خود را انجام دهد؛ به گونه‌ای که کل جامعه همانند پیکر و شینی واحد عمل کند. ترتیب و نظم‌دهی چنین سلسله‌مراتب سیاسی اجتماعی‌ای از وظایف رئیس مدینه است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۵)؛ با این تفاوت که از منظر فارابی این سلسله‌مراتب ارتباطی وثیق با شخصیت انسانی فرد دارد، نه آنکه جایگاه طبقاتی و وضعیتی شغلی او مدنظر قرار گیرد. می‌شود استنتاج کرد که فارابی برابری در خدمات اجتماعی را می‌پذیرد، ولی در نظم سلسله‌مراتب سیاسی و اداری به نخبه‌گرایی نظر دارد و این نظم نخبه‌گرا را تأمین‌کننده فضیلت و کمال انسانی می‌داند. مبتنی بر این رهیافت است که معلم ثانی در توزیع مناصب سیاسی، بر این باور است که رئیس مدینه چنان‌که هر کسی را در مرتبه سیاسی اجتماعی مناسبش قرار می‌دهد، در اختصاص دادن ملزومات و نیازها و فراهم آوردن زمینه‌ها و شرایط رسیدن به سعادت نهایی نیز چنین می‌کند (همان، ص ۶۶).

۴-۵. مالکیت

ارسطو در روزگاری می‌زیست که جامعه به شدت طبقاتی بود. مالکیت و مشارکت در امور

دولت‌شهر نیز از همین قاعده پیروی می‌کرد (ارسطو، ۱۳۷۰، ص ۲۲)؛ اما از جهات متعدد، یکی از نزدیک‌ترین فیلسوف‌ها به عصر مدرن، ارسطوست. ارسطو مالکیت خصوصی را به گونه‌ای وسیع می‌پذیرد و معتقد است که تمام طبقات جامعه از این حق برخوردارند. دو راه برای کسب ثروت وجود دارد: ۱. اندوختن محصولات طبیعی و مبادله به مقدار موردنیاز به صورت مبادله کالا با کالا؛ ۲. مبادله کالا با پول. اولی راه طبیعی برای کسب ثروت و دومی راه غیرطبیعی کسب ثروت است و بدترین راه کسب ثروت، در طریقه دوم، رباخواری است (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۶۵).

ارسطو مالکیت اشتراکی را که افلاطون برای برخی طبقات پیشنهاد کرده بود، به دلایل متعدد رد می‌کند. ثروت نزد ارسطو، همانند خانواده، امتداد طبیعی و عادی شخصیت است؛ منبعی برای لذت و فرصتی برای انجام کار خیر؛ اما او نیز می‌پذیرد که برای ثروت‌اندوزی در جامعه باید حدودی باشد. حدی که ارسطو برای مالکیت خصوصی تعیین می‌کند، چنین است: «بهرتر است طبایع شریف‌تر به گونه‌ای تربیت شوند که بیشتر نطلبند و به طبایع پایین‌تر اجازه داده نشود که بیشتر به دست آورند» (همان، ص ۳۷۰). به این ترتیب در مالکیت نیز اصل بر اعتدال و میانه‌روی است. بهترین میزان بهره‌مندی از مواهب دارایی در اندازه نگاه داشتن است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳)؛ زیرا سرانجام ثروتمندان، گستاخی و ستمگری است و فرجام فقیران، زبونی و تنگ‌نظری و سرچشمه همه پلیدی‌ها، یا گستاخی است یا زبونی. گروه نخست فرمان‌برداری نمی‌داند و دومی از فرمانداری کردن ناتوان است (همان، ص ۲۳۴).

اما فارابی در فلسفه سیاسی خود توجه چندانی به مالکیت نشان نداده است. این غفلت یا تغافل می‌تواند ناشی از دو دلیل باشد:

۱. فارابی در جامعه‌ای متفاوت با جامعه یونان می‌زیست و مالکیت در جوامع اسلامی آن‌قدر پذیرفته شده بود که فارابی ثبوت چنین حقی را برای شهروندانش مفروض می‌گرفت؛
۲. فارابی ارتباطی عمیق میان دانش فقه و فلسفه برقرار می‌کند. از آنجاکه او در بسیاری از مباحث سیاسی و اجتماعی کل‌گراست و در کنار دانش فلسفه، دانش فقه را می‌بیند، چه بسا می‌خواهد با مبانی فلسفه جایگاه این دانش را تحکیم کند و تفصیل امور مربوط به زندگی در مدینه را به دانش فقه واگذارد.^۱

۱. فارابی در بحث ملت، چنین تلاشی می‌کند (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۱، ص ۵۰).

۵-۵. مشارکت سیاسی

از منظر تاریخی، در زمانه ارسطو گونه‌های متفاوتی از مشارکت وجود داشت که به تبع نظام سیاسی حاکم اعمال می‌شدند. در حکومت سولون که ارسطو تا حدی او را می‌پسندد، انتخاب فرمانروایان از میان نامزدهای قبایل با اتکا بر عنصر طبقه، با قرعه‌کشی صورت می‌گرفت (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۰، ص ۲۵) که به نظر می‌رسد آمیزه‌ای از اشرافیت و دموکراسی باشد. شهروندی در نظریه ارسطو، روابط بسیار تنیده‌ای با مشارکت سیاسی دارد. چنان‌که گفته شد، از منظر وی تنها مشارکت در سیاست است که می‌تواند به عنوان مبنایی صحیح برای شهروندی در نظر گرفته شود. ارسطو به پیامدهای چنین نظری نیز واقف و به آن وفادار است. براین اساس اگر کسانی در سیاست مشارکت نمی‌کنند، شهروند نیستند. قرار نیست همه کسانی که شهر به آنها نیاز دارد، شهروند باشند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). ارسطو به همین دلیل طبقه کارگر را از شهروندی محروم می‌کند؛ زیرا زندگی پیشه‌وران با فضیلت ناسازگار است؛ نخست به این دلیل که آنان فراغت کافی برای فعالیت شهروندی ندارند (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۷۲)؛ دوم بدین سبب که کارهای دستی، نفس را فرسوده می‌سازد و فضیلت روشن‌اندیشی نفس را از میان می‌برد. کسانی که در حوزه سیاست مشارکت فعالانه‌تری دارند، از امتیازات بیشتری برای شهروندی برخوردارند. مشارکت گام به گام یک شهروند است که او را سرانجام به مقام فرمانروایی می‌رساند؛ درست همانند یک فرمانده نظامی که پله پله مدارج خود را پیموده است. به این ترتیب در شهری که برای اعمال شرافتمندانه و کمال تشکیل شده است، باید قدرت در دست شخص نیک باشد (همان، ص ۳۸۰). شور و مشورت در هر نظام سیاسی‌ای متناسب با آن نظام سیاسی تجویز می‌گردد. در مجموع ارسطو در مقوله مشورت نیز می‌کوشد اعتدال را حفظ کند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۲۴۶-۲۵۰).

توصیه ارسطو در واقع چنین است که مردم چنین شخصی را به حاکمیت برسانند. از نظر او پاسخ به نظریه شایسته‌سالاری افلاطون این است که هم‌رأیی و همفکری توده‌ها، تخصص و شایستگی به وجود می‌آورد. همفکری گروهی شمار فراوانی از افراد معمولی، بهتر از نظرات چند شخص نخبه است. یک انجمن متشکل از عاقلان، بهتر از یک فرد عاقل‌تر است. افزون بر آنکه محرومیت توده‌ها از مشارکت سیاسی، نارضایتی گسترده ایجاد می‌کند. در گزینش و عزل مقامات، از آنجا که مردم هستند که با آنها سروکار دارند، بهتر از هر مقامی دیگری می‌توانند داوری کنند. کسانی که کفش را پوشیده‌اند، می‌دانند که کجای آن، پا را اذیت می‌کند. نگرانی از احساساتی عمل کردن مردم، آن‌گونه که افلاطون تصور می‌کرد نیز درست نیست؛ چون فرد می‌تواند احساساتی عمل کند،

اما توده‌ها و اکثریت جمعیت چنین نیستند (ارسطو، ۱۳۹۰؛ ۱۶۴-۱۶۵). هر جامعه سیاسی‌ای از افراد بسیار فراهم می‌آید، و چنان‌که جشنی که به همکاری چند تن برگزار شود، باشکوه‌تر و دلپذیرتر از آن است که به دست یک تن برگزار گردد، توده مردم نیز بهتر از هر شخص منفردی داوری می‌کنند (همان، ص ۱۸۸) و چنین است که در نبود شرایط لازم برای حکومت آریستوکراسی و جمهوری، حکومت مبتنی بر دموکراسی ارجحیت می‌یابد (همان، ص ۱۸۹).

برای آنکه پولیس بتواند با موفقیت تلقین فضیلت کند، ساکنان آن باید فراغت کافی داشته باشند. آنان باید بتوانند در اداره دولت شهر شرکت کنند و در گردهمایی‌های دیگر حاضر شوند (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۶). در نتیجه چنین نگاهی به مشارکت و فضیلت‌گرایی، ارسطو در جمع نمودن آن دو نتیجه می‌گیرد که بهترین نوع حکومت آن است که حکومت از آن افراد بافضیلت باشد؛ حکومتی که تمام شهروندانش باید این ویژگی را داشته باشند تا بتوانند به نوبت فرمان برانند و فرمان ببرند. آن که بخواهد درست فرمان دهد، باید نخست فرمان‌برداری را به درستی بداند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). شهروندی که چنین فضایی نداشته باشد، باید از شهروندی محروم گردد (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵).

آنچه گفته شد، بدین معنا نیست که ملاک و معیار تصمیم‌گیری، خواست توده مردم باشد. واگذاری مناصب به توده مردم (که عاری از ثروت و فضیلت هستند)، کاری خطرناک است؛ زیرا نادانی و بی‌انصافی آنها سبب بیدادگری می‌گردد. از سوی دیگر محروم ساختن آنان از حکومت نیز مخاطره‌آمیز است؛ زیرا موجب افزایش دشمنان حکومت می‌شود. پس تنها راه چاره آن است که توده مردم در کارهای مشورتی و دادرسی شرکت داده شوند، بی‌آنکه خود برای اشغال مناصب مجاز باشند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). این‌گونه تجویزهای ارسطو، سبب شده که برخی نویسندگان به وی ایراد بگیرند که ارسطو به جامعه و سیاست از منظر فرمانروایان و دولتمردان نگریده است نه از منظر شهروندان عادی (مولگان،^۱ ۱۹۹۷، ص ۳۳).

ارسطو خود واقف است که چنین جامعه‌ای که در آن تمام شهروندان واجد خصیصه فرمانروایی و فرمانبری با هم باشند، وجود ندارد؛ از این‌روست که در حکومت مطلوب کمی تنزل می‌کند و بیان می‌کند در مرحله بعد، حکومت کمال مطلوب عبارت است از حکومت طبقه متوسط؛ زیرا طبقه متوسط است که از فراغت کافی برای مشارکت سیاسی برخوردار است. از این‌رو در هر جامعه‌ای که طبقه متوسط فزونی بیشتری داشته باشد، آن جامعه حکومت مطلوب‌تری خواهد

داشت (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵). مطلوبیت حکومت طبقه متوسط از دو لحاظ است: یکی از آن لحاظ که این طبقه برای مشارکت فراغت دارد و دوم از این لحاظ که به ثبات سیاسی می‌انجامد؛ زیرا این طبقه به میزان بالایی، اکثریت جامعه را در بر می‌گیرد. نظریه حکومت طبقه متوسط، همان مؤلفه بنیادین ارسطوست که در عصر مدرنیته مورد توجه قرار گرفت و همانند تجربه‌گرایی او، بنیانی برای دموکراسی‌های مدرن غرب شد.

فارابی به نظام دموکراتیک علاقه‌ای ندارد. او در واقع دموکراسی را نوعی انحراف سیاسی می‌داند که در آن صرفاً به آزادی توجه می‌شود. مدینه‌الاحرار فارابی همان نظام دموکراتیک است. این نظام سیاسی مبتنی بر لذت است و در آن برابری وجود دارد؛ به ظاهر بسیار جذاب و دلکش است؛ اما چون هدف اصلی از زندگی انسانی را نمی‌داند، از مُدُن جاهله است. البته در میان مُدُن جاهله، دموکراسی کامل‌ترین آنهاست (فارابی، ۱۹۹۶)؛ چنان‌که افلاطون نیز معتقد بود میان انواع بد حکومت، دموکراسی خوب‌ترین آنهاست. فارابی پیش‌بینی می‌کند که بر اثر گذشت روزگار، این نوع حکومت مورد اقبال بیشتری واقع شود.

فارابی در مشارکت سیاسی صرفاً به مقوله مشارکت در سیاست توجه ندارد؛ بلکه در چارچوبی وسیع‌تر، به تعاون اجتماعی در مدینه فاضله توجه می‌کند؛ تعاونی که مشارکت سیاسی نیز بخشی از آن است. از منظر فارابی مدینه فاضله به سبب هدف و غایتی که دنبال می‌کند و راه و رسم رسیدن به چنین هدفی را می‌داند، مدینه فاضله است. دیگر خیرات اجتماعی اصالت ندارند، بلکه مقدمه و زمینه‌ساز این هدف نهایی‌اند و بر همگان لازم است که در این‌گونه امور همکاری کنند. توصیه رادیکال فارابی این است که مردم فاضل باید در مدینه فاضله زندگی کنند و نمی‌توانند شهروند دیگر مدینه‌ها باشند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۹۵)؛ حتی در صورتی که در جامعه دو نوع شهروند وجود داشته باشد. برای نمونه اگر شهروند حقیقت‌گرا در مدینه جاهله باشد، وظیفه دارد که به مدینه آرمانی خود مهاجرت کند (همان، ص ۵۴-۵۵).

فارابی ترتب و تقدم شهروندان را در فرمانروایی و خدمتگزاری، مرتبط با فطرت و آدابی می‌داند که شهروندان فرا گرفته‌اند. بهترین راه تشخیص وجود چنین آداب و فطرتی، آن است که این ترتیب به تدبیر رئیس اول مدینه واگذار شود. به این ترتیب رئیس مدینه است که جایگاه هر شخصی را مشخص می‌کند؛ کسی را در مقام فرمانروایی و کسی را در مقام فرمان‌برداری قرار می‌دهد. چنین است که سلسله‌مراتب شهروندی صورت‌بندی می‌شود (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۲). به این ترتیب برای فارابی کیفیت مشارکت سیاسی است که مطلوبیت و نامطلوبیت مشارکت سیاسی را تعیین می‌کند.

این مشارکت سیاسی مطلوب زمانی با اطمینان و به‌طور صحیح انجام می‌گیرد که مطابق با نظارت رئیس‌مدینه انجام شود. در مجموع آرای فارابی در زمینه مشارکت سیاسی، وضوحی ندارد. آنچه او در قالب تعاون و همکاری بیان کرده، بسیار مبهم و البته کلی است. او همچنین در گزینش فعالان و کارگزاران سیاسی، هیچ‌گونه توجهی به مشارکت عمومی ندارد. در کل، مشارکت سیاسی در فلسفه سیاسی اسلامی بسط چندانی ندارد و این مسئله، دلایل ویژه خود را دارد (برای مطالعه در این باره، ر.ک: خلوصی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۲-۱۶۴).

۵-۶. قانون‌مداری

داوری درباره خوب و بد بودن قانون، کاری بس دشوار است؛ اما ارسطو معتقد است که خوب و بدن بودن قانون، ارتباط نزدیکی با نوع نظام سیاسی دارد. اگر نظام سیاسی، از نوع نظام‌های خوب باشد، قانونش نیز خوب است؛ ولی اگر از نوع نظام‌های سیاسی منحرف باشد، قانون درستی ندارد. در کل قانون باید متناسب با نوع نظام سیاسی باشد (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸). قانون زمانی که درست وضع گردد، باید بر همه چیز حاکم باشد و شه‌ریار و یا فرمانروایان فقط در مواردی می‌توانند مطابق خواست خود کاری انجام دهند که قانون در آن زمینه حکمی نکرده باشد (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰). ارسطو در فرازی، خواص را از اطاعت قانون مستثنا می‌داند: «از اینجا روشن می‌شود که قوانین باید بر کسانی حاکم باشد که در تبار و شایستگی یک‌سان‌اند؛ اما برگزیدگان تابع هیچ قانونی نیستند؛ زیرا که خود عین قانون‌اند» (همان، ص ۱۷۸)؛ اما او میان انتخاب بهترین شخصیت و انتخاب قانون، راه دوم را در پیش می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که مردم همه باید از قانون پیروی کنند، مگر در مواردی که از حدود پیش‌بینی قانون بیرون باشد (همان، ص ۱۸۸). پیروی از حکومت قانون، پیروی از فرمان خدا و فرمان خرد است؛ اما پیروی از حکومت آدمی‌زادگان، فرمان بردن از ددان است؛ زیرا هوس و آرزو، جانور درنده‌خوست و شهوت، حتی برگزیدگان را کوردل می‌کند (همان، ص ۱۹۳).

متابعت از قانون کل کمال نیست؛ چون برای خوبی حکومت دو شرط لازم است: یکی پیروی مردم از قوانین و دیگری خوبی خود این قوانین (همان، ص ۲۲۷). وظیفه قانون‌گذار است که در نوشتن قانون، طبقه متوسط جامعه را ملاک قرار دهد (همان، ص ۲۳۹) و قانون‌شکنان را به مجازات رساند. او معتقد است که قانون‌شکنی‌های کوچک، باید از همان آغاز با مجازات روبه‌رو گردد (همان؛ ۲۹۷).

در فلسفه سیاسی فارابی، قانون‌مداری جای خود را به شریعت‌گرایی و اطاعت از شریعت می‌دهد که البته به رغم تفاوت‌های این دو، اینکه در جامعه مسائلی باید از سوی همگان پذیرفته و اطاعت شود، در آنها مشترک است. فارابی واژگانی چون ملت، دین و شریعت را به یک معنا می‌گیرد (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶). از منظر فارابی، در مدینه فاضله، قانون و شریعت را رئیس اول به مردم ابلاغ می‌کند و مفروض این است که مردم نیز از او می‌پذیرند؛ وگرنه مدینه به صفت فاضله متصف نخواهد بود. نکته درخور توجه آنکه در آثار فارابی، در مواردی که جای بحث از اطاعت از دستور رئیس اول و یا اطاعت از شریعت به میان می‌آید، فارابی هیچ‌گاه سراغ تجویزهایی که دولت را وارد عرصه عمل کند، نمی‌رود؛ برخلاف افلاطون و ارسطو که به‌طور مکرر چنین می‌کنند. شاید علت این باشد که فارابی مدینه فاضله را به گونه‌ای تعریف می‌کند که اگر شهروندی از حوزه تعهدات خود خارج شود، پیش از هر اقدامی، حسب‌الفرض او شهروند از اهلیت تعلق داشتن به مدینه فاضله خارج شده است. او در بحث قوانین آن‌گونه که فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو سخن می‌گویند، به تفصیل سخن نمی‌گوید؛ بلکه معتقد است که شریعت در چنین جایگاهی قرار دارد. از این روست که او به جای تدوین کتابی چون قوانین افلاطون، کتاب المله را نوشته که در آن، منظور از ملت همان قانون است. سبک و سیاق بحث فارابی در المله به‌کلی با سبک افلاطون در قوانین متفاوت است.

۷-۵. عدالت

در فلسفه سیاسی ارسطو، عدالت آن اهمیت ویژه‌ای را که در فلسفه سیاسی افلاطون به خود اختصاص داده بود، دارا نیست. عدالت خاستگاه اجتماعی دارد و زندگی فردی از مقوله‌ای چون عدالت بی‌نیاز است. عدالت ویژه شهر است؛ زیرا دادگری به معنای شناخت حق دیگران و نگهداری از آن، برای سامان دادن به جامعه سیاسی لازم است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۸). برای ارسطو کیفیت عمل است که از مطلوبیت برخوردار است و عدالت الزاماً طریق رسیدن به مطلوبیت‌ها نیست؛ بلکه انجام شایسته یک عمل است که چنین تمهیداتی را فراهم می‌آورد. با چنین نگاهی است که وی عدالت را به معنای اطاعت از قانون تفسیر می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۷۲). ارسطو رابطه نزدیکی میان عدالت و برابری برقرار می‌سازد و برابری را نسبت به کسانی که با هم برابرنند، دادگری می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷).

نقش عدالت در فلسفه سیاسی فارابی نیز مشابه نقش آن در فلسفه افلاطون نیست. عدالت در

مرتبه مؤخرتر از محبت قرار دارد. محبت، اساس جامعه است. فارابی محبت ارادی را دارای سه نوع می‌داند که در مدینه فاضله، هر سه وجود دارد:

۱. محبت به سبب اشتراک در فضیلت که حسب الفرض فارابی این فضیلت همان رسیدن به سعادت نهایی است که میان همه مشترک است؛
۲. محبت به دلیل اشتراک در منافع نیز در مدینه فاضله وجود دارد؛ زیرا شهروندان به همدیگر نفع می‌رسانند؛
۳. محبت به سبب لذت نیز وجود دارد؛ چون خود اشتراک در فضیلت و منفعت برای شهروندان لذت بخش است.

براین اساس با محبت است که اجزای شهر آرمانی، با هم ارتباط برقرار می‌کنند، اما با عدالت و کارگزاران عادل است که شهر محافظت و مراقبت می‌شود (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۷۰).

فارابی، در توزیع خدمات و امکانات اجتماعی، به سوی عدالت توزیعی پیش می‌رود. از منظر او افزون بر حفاظت از مدینه که بر اساس قواعد مبتنی بر عدالت صورت می‌گیرد (عدالت صیانتی)، امکانات اجتماعی نیز می‌باید مبتنی بر عدالت باشند و عدالت نیز دادن آن مقدار به شخص است که مساوی با استحقاق وی باشد. کمتر از آن، ظلم به شخص است و بیشتر از آن، ظلم به شهر (همان، ص ۷۱).

در مجموع در بحث عدالت، فارابی از دو لحاظ از ارسطو تأثیر پذیرفته است:

۱. فارابی نیز همانند ارسطو، جایگاهی بنیادین برای عدالت در نظر نگرفته است؛ برخلاف طرحی که افلاطون در مدینه فاضله پیشنهاد کرد؛
۲. تفسیر فارابی از محبت نیز به اندیشه‌های اخلاقی ارسطو بازمی‌گردد و این مباحث ابتدا در کتاب اخلاق ارسطو عنوان شده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۲۹۲). تقدم محبت بر عدالت، آن‌گونه که فارابی گفته نیز، دست‌کم در شهروندی پذیرفته نیست؛ زیرا شهروندی در حقوق و تعهدات، با الزام دولت و شهروند روبه‌روست و هیچ دلیلی وجود ندارد که شهروندان به محبت و مهرورزی به دیگران ملزم شوند. البته تقدم اخلاق بر عدالت صرفاً به عنوان مؤلفه‌ای اخلاقی پذیرفتنی است (ر.ک: خلوصی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۴).

نتیجه‌گیری

در فلسفه سیاسی کلاسیک، گسترده‌ترین بحث درباره مقوله شهروندی را ارسطو طرح کرده است. او در فلسفه سیاسی خود با رویکرد استقراگرایی، به اعتدال و طبقه متوسط اهمیت می‌دهد و همانند استادش افلاطون، فضیلت‌گرا و کمال‌خواه است؛ اما در معرفی فضیلت و کمال، شیوه‌ای متفاوت با افلاطون در پیش می‌گیرد. ارسطو معتقد است که شهر برای رسیدن به کمال و به‌زیستن انسان‌ها ایجاد شده و شهروند کامل، کسی است که برای قرار گرفتن در موقعیت‌های فرمانروایی و فرمان‌برداری، از تربیت لازم برخوردار باشد. نزدیک‌ترین مؤلفه به اصل بنیادین اعتدال، برابری است که در مقوله شهروندی جایگاهی مهم دارد. پس از آن مشارکت سیاسی برای ارسطو مهم است و دیگر حقوق و تعهدات شهروندی چون آزادی، عدالت اجتماعی، مالکیت خصوصی، قانون‌مداری نیز در کانون توجهش قرار دارند. شهر عالی‌ترین مرتبه کمال است و شهروندی باید محدود به یک شهر باشد. همه کسانی که شهر به آنها نیاز دارد، شهروند به‌شمار نمی‌روند؛ بلکه تنها مردان آزاد بالغ که از فراغت کافی برای مشارکت در امور شهر برخوردارند، شهروند به‌شمار می‌روند.

فارابی بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی، در مقوله سیاست نیز کمال‌خواه و فضیلت‌گراست. او بنیان کمال‌خواهی را بر حقیقت‌خواهی و حقیقت‌گرایی استوار می‌سازد و کسانی که با چنین نگاهی در یک شهر و تحت حاکمیت یک رئیس گرد می‌آیند، از نظر او شهروند به‌شمار می‌روند. بنیادی‌ترین اصل برای فارابی، عنصر انتخاب و آزادی است و در پرتو انتخاب ارادی افراد است که می‌توان شهروندی آنان را مشخص کرد. فارابی در گستره شهروندی، به‌کلی از فیلسوفان سیاسی یونان باستان فاصله می‌گیرد. از نظر او جنسیت، بردگی و عوامل جغرافیایی نمی‌توانند محدودیتی برای شهروندی پدید آورند و می‌توان شهروندی‌ای مبتنی بر امت متشکل از چند شهر ارائه کرد. شهروندی، ماهیتی جهان‌شمول و عام دارد. عنصر مهم دیگر در مقوله شهروندی برای فارابی، معرفت صحیح و اطاعت از ریاست مدینه است. ارتباط میان این دو بدین شکل است که رئیس مدینه با ارتباط به ماورای طبیعت از ناب‌ترین معرفت برخوردار است و اطاعت از وی موجب رسیدن به کمال می‌شود. برای فارابی، رعایت عدالت اجتماعی و برابری به صورت محدود آن لازم است؛ اما پیونددهنده شهروندان، اصل محبت است و عدالت آن را محافظت می‌کند. فارابی به جای اطاعت از قانون، اطاعت از شریعت را برای شهروندان لازم می‌داند و این از دیگر تفاوت‌های

مهم او با فلاسفه یونانی از جمله ارسطوست. فضیلت‌گرایی، غایتمندی، عام‌گرا بودن، جهان‌شمولی، تفسیر باطنی و معنوی از آزادی و در نهایت شریعت‌گروی و ایجاد پیوند میان حکمت و دیانت، مؤلفه‌هایی هستند که می‌توانند الگوی شهروندی مطلوب فاربی را با شهروندی‌های معاصر پیوند بزنند و ایجاد چنین پیوندهای فکری و فلسفی‌ای در تمدن نوین اسلامی، بسیار راه‌گشاست؛ امری که از سویی اصالت تاریخی تفکر فلسفی این تمدن را نمایش می‌دهد و از سوی دیگر الگوهایی از شهروندی ارائه می‌دهد که با زمینه‌های محیطی جامعه اسلامی، همخوانی و قرابت دارند.

نمودار مقایسه شهروندی در فلسفه سیاسی ارسطو و فارابی

فارابی	ارسطو	فیلسوف مؤلفه‌ها
کمال‌خواهی / حقیقت‌گرایی	کمال‌خواهی / فضیلت‌گرایی	مبنای شهروندی
معرفت‌القاشده توسط وحی	طبیعت و حقایق طبیعی	مبنای کمال
نامحدود و جهان‌شمول	محدود به یک دولت‌شهر، بدون در نظر گرفتن کارگران، زنان و بندگان	گستره شهروندی
تعاون و همکاری، ریاست‌محور	مشارکت‌پذیر، اصالت طبقه متوسط	نوع شهروندی
آزادی، برابری محدود، مالکیت خصوصی، عدالت اجتماعی	برابری شهروندان، آزادی، مالکیت خصوصی، عدالت اجتماعی	حقوق شهروندی
تعاون، اطاعت از رئیس اول، پیروی از شریعت	مشارکت در امور اجتماعی، قانون‌مداری	تعهدات شهروندی
اهمیت طبقه حکما	توجه ویژه به طبقه متوسط	سلسله‌مراتب طبقات اجتماعی

منابع

۱. ارسطو (۱۳۶۸). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران.
 ۲. ارسطو (۱۳۷۱). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
 ۳. ارسطو (۱۳۷۰). اصول حکومت آتن. ترجمه و تحشیه از باستانی پاریزی. تهران: امیرکبیر. چاپ سوم.
 ۴. ارسطو (۱۳۹۰). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ هفتم.
 ۵. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱). فلسفه سیاسی چیست؟. ترجمه فرهنگ رجائی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ دوم.
 ۶. خلوصی، محمدحسین (۱۳۹۶). شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی. رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۷. راس، ویلیام دیوید (۱۳۷۷). ارسطو. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
 ۸. فارابی، ابونصر (۱۳۶۶). السياسة المدنیة. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: نشر الزهراء.
 ۹. فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). الملله. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق. چاپ دوم.
 ۱۰. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). آراء اهل المدینة الفاضله. بیروت. دارالمشرق. چاپ هفتم.
 ۱۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۳). فصول منتزعه. تحقیق فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق. چاپ دوم.
 ۱۲. فلامکی، محمد منصور (۱۳۶۷). فارابی و سیر شهروندی در ایران. تهران: نقره.
 ۱۳. کلوسکو، جورج (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر نی.
 ۱۴. گالستون، میریام (۱۳۸۶). سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی. ترجمه حاتم قادری. تهران: بقعه.
 ۱۵. گای، ماری (۱۳۸۸). شهروند در تاریخ اندیشه غرب. ترجمه عباس باقری. تهران: فرزانه.
16. Derek, Benjamin Heater. (2004). *A Brief History of Citizenship*. NewYork: New York University Press.
 17. Miller, Fred (1995). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. NewYork: Oxford.
 18. Mulgan, Richard (1997). *Aristotle's Political Theory*. London: Oxford.

19. Paul J. Weithman, Paul j. (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. UK. Cambridge.
20. Rosenthal, Erwin (1962). *Political Thought in Medieval Islam*. New York. Cambridge.
21. Rosler, Andres (2005). *Political Authority and Obligation in Aristotle*. London. Oxford.
22. Collins, Susan D. (2006). *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. New York. Cambridge University Press.