



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Medina Farabi's political security and its emphasis on the logic of virtue¹

Mostafa Abedi Jigeh²  | Abolfazl kavandi kateb³  |
Hossein Mahjobi Manesh⁴ 

1. This article is an extract from a research project that was carried out at the Institute of Sacred Defense Sciences and Education of the National Defense University.
2. Researcher of Holy Defense Science and Education Research Institute.
E-mail: m.abedi2015@yahoo.com
3. Researcher of Holy Defense Science and Education Research Institute.
E-mail: akkateb@gmail.com
4. Researcher of Holy Defense Science and Education Research Institute.
E-mail: mostafaabedi34@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 12 March 2024
Received in revised form
15 May 2024
Accepted 15 May 2024
Published online 22 July
2024

Keywords:

*Security, politics, Utopia,
public structure, collective
cooperation.*

ABSTRACT

In the history of political thought, the concept of security and protection of the political structure and its stability has been as important as the establishment of the political government. This concept has also been taken into consideration in Farabi's political thought, and in various works such as al-Siyaseh al-Madaniyya, the opinions of the people of Madinah al-Fazlah, etc., after explaining the logic of the development of the ideal politics, Farabi has tried to consider how to maintain Medina and its security. had. The main problem of this article is to study security as the most fundamental political component in Farabi's political thought and analyze the logic he uses in the stability and protection of utopia based on Farabi's philosophical system. According to him, since the establishment of the utopia is dependent on the concept of happiness, morality and virtue, the method of protection, stability and continuity of the utopia policy is also possible depending on the aforementioned three concepts. In order to explain the relations of political security, he places the philosopher-shah as the authority of security, and instead of deriving the logic of security from a dominant power, he relates it to the structure of the universe through the intellect of the philosopher, and the logic of establishment and continuity. It explains political-security from within the existential and rational structure of the objective world that it obtains from the active intellect.

Cite this article: Abedi Jigeh, M & kavandi kateb, A & Mahjobi Manesh, H (2024). Medina Farabi's political security and its emphasis on the logic of virtue, *History of Islamic Philosophy*, 3 (2), 175-202.
<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>

Extended Abstract

Introduction

Farabi was born in 295 Hijri and as Shahrzuri says: "His father was the owner of the army" and also he himself "held the position of judge in Farab". Except for a short time when he traveled to Harran, Farabi stayed in Baghdad for nearly 35 years. For this reason, a long period of Farabi's life was spent in the Abbasid caliphate system and he was closely familiar with the structure and logic governing the politics of the caliphate system. This caused him to start criticizing Taghlib's policy by realizing its shortcomings, and by being influenced by Greek philosophy, Iranshahri's thought and Shia doctrines, he started to establish and continue virtuous policy. Here, the writer tries to study security according to Farabi's philosophical foundations and analyze its conceptual coordinates according to political thought. We use the word security and insecurity as far as the author has searched, except in one case, he does not use the word safe. In his book Talhis Nawamis, when he talks about the war and its surrounding issues, Farabi uses the word "safe" "an elisar laikfi al-manda fi masheh don al-aman". When Farabi wants to talk about the mechanism of protection and stability and cohesion and security or the insecurity of Medina, he uses the words and modifications surrounding the word security such as decline and destruction, corruption and goodness, development and reform, health and disease, moderation and evil. With this idea, Farabi in Chapter 26 of the Abstract Chapters, when he tries to describe the way of managing and protecting the integrity and security of Medina's governor, compares his work to a medical practice that prevents the collapse and the emergence of disease in the city by his actions. It becomes a body. Also, in other words, it uses construction and improvement or goodness and corruption instead of protection and stability of Medina. This article is done in a descriptive-analytical way.

Conclusion

From what has been said, it is clear that Farabi explains the political system and the coordinates of political security according to the logic of virtue. According to him, since the establishment of utopia is dependent on the concept of happiness, morality and virtue, the method of protection, stability and continuity of utopia policy is also possible

depending on the aforementioned three concepts. In order to explain the relations of political security, he places the philosopher-shah as the authority of security, and instead of deriving the logic of security from a dominant power, he relates it to the structure of the universe through the philosopher's intellect, and the logic of establishment and continuity. It explains political-security from within the existential and rational structure of the objective world that it obtains from the active intellect. Due to the fundamental nature of virtue in the political system, the economic component and material well-being are also taken into consideration to the extent that it can provide the virtuous security of Medina, and also because the philosopher-shah in the establishment and continuation of Medina is concerned with personal gain and power. It does not consider the political, it is possible to consider the consideration of the public interest as involved in the logic of Farabi's explanation of security. When the relations of Medina are determined on the basis of virtue, religious and national distinctions lose their place.

Since Farabi divides virtue into practical and theoretical fields, he believes that a large part of security issues are soft matters, and for this reason, it can be traced in the mental, cognitive, educational and moral fields. It is with this explanation that Farabi considers the formation and continuation of security to be more dependent on the cognitive, behavioral and educational guidance of the philosopher Shah and considers mental security as a prelude to the realization of external security. Due to the fact that on the one hand he criticizes Taghlighi's view and on the other hand he considers Ershadhi's idea to be important in the establishment and political continuity of Medina, Farabi evaluates public cooperation and, in this way, collective cooperation as important in security studies. Due to the external and real relations of the society, Farabi realizes that not all the people of the society can be educated with soft educational and guidance tools, therefore, he introduces the importance of the hard aspect of security, which appears in practical coercion and war, as inevitable.



امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت

مصطفی عابدی جیغه^۱ | ابوالفضل کاوندی کاتب^۲ | حسین محجوبی منش^۳

m.abedi2015@yahoo.com

akkateb@gmail.com

mostafaabedi34@gmail.com

۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

۲. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

۳. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که امنیت را به‌عنوان بنیادی‌ترین مؤلفه سیاسی در اندیشه سیاسی فارابی مورد مطالعه قرار می‌دهد و منطقی را که او در پایداری و حفاظت از مدینه فاضله به کار می‌گیرد بر اساس نظام فلسفی فارابی تحلیل می‌کند. فارابی برای توضیح امنیت سیاسی مدینه، منطق فضیلت را امری مهم در نظر می‌گیرد و تمام مناسبات امنیت و حفاظت از مدینه را به جای قرار دادن آن ذیل امنیت مادی و مفهوم اخلاقی فضیلت قرار می‌دهد. به همین منظور نگارنده تلاش دارد تا این معنا را ذیل عناوین مرجع امنیت، مفهوم امنیت و نسبت آن با مؤلفه‌های امت و ملت، ساختار امنیت، امنیت و نسبت آن با رفاه اقتصادی و تعاون جمعی، امنیت نظامی توضیح دهد. این نوشته با روش تحلیلی - توصیفی نگارش یافته است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

واژگان کلیدی:

امنیت، سیاست، فارابی،

مدینه فاضله، مصلحت

عمومی، ساختار امنیت،

تعاون جمعی.

استناد: عابدی جیغه، مصطفی؛ کاوندی کاتب، ابوالفضل؛ محجوبی منش، حسین (۱۴۰۳). امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۲)، ۱۷۵-۲۰۲.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>

© نویسندگان.



مقدمه

فارابی متولد ۲۹۵ هجری است و چنانکه شهرزوری می‌گوید: «پدرش صاحب لشکر بود» (شهرزوری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۴) و همچنین خود او «در فاراب صاحب‌منصب قضا بود» (ابن‌ابی‌اصیبه، ج ۲، ص ۱۴۳). فارابی به جز مدت کوتاهی که به حران مسافرت کرد، نزدیک به ۳۵ سال در بغداد اقامت داشت. به همین دلیل مدت زیادی از زندگی فارابی، در دستگاه خلافت عباسی سپری شد و از نزدیک با ساختار و منطق حاکم بر سیاست دستگاه خلافت به خوبی آشنا بود. همین موجب شد تا با دریافت کاستی‌های آن به نقد سیاست تغلبی دست زد و با تأثیرپذیری از فلسفه یونانی، اندیشه ایرانی‌شهری و آموزه‌های شیعی، به تأسیس و تداوم سیاست فاضله روی آورد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۷-۱۶۰). نگارنده در اینجا سعی می‌کند با توجه به مبانی فلسفی فارابی امنیت را مورد مطالعه قرار داده و مختصات مفهومی آن را مطابق اندیشه سیاسی تحلیل کند.

فارابی یک مورد واژه امن را به کار برده و در سایر موارد از واژه امنیت و ناامنی استفاده می‌کند. فارابی در کتاب *تلخیص نوامیس* هنگامی که از جنگ و مسائل پیرامونی آن سخن می‌گوید واژه امن را به کار می‌برد «ان الیسار لایکفی المرء فی معاشه دون الامن» (فارابی، ۱۴۱۸، ص ۶). هنگامی که فارابی می‌خواهد در مورد سازوکار حفاظت و پایداری و انسجام و امنیت و یا ناامنی مدینه سخن بگوید از واژه و اصلاحات پیرامونی واژه امنیت مانند زوال و نابودی، فساد و صلاح، عمران و اصلاح، صحت و مرض و اعتدال و شر استفاده می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۴). با این تصور فارابی در فصل ۲۶ *فصول متنزعه* هنگامی که می‌گوید کوشد نحوه مدیریت و حفاظت رئیس مدینه از انسجام و امنیت مدینه را تشریح کند کار او را به عمل طبیعی تشبیه می‌کند که با اقدامات خود مانع فروپاشی و به وجود آمدن مرض در بدن می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۲-۴۳). همچنین در عبارتی دیگر عمران و اصلاح یا صلاح و فساد را به جای محافظت و پایداری مدینه استفاده می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۳).

الف) منطق فضیلت در اندیشه فارابی

مطابق دیدگاه فارابی منطق فضیلت بر پایه سه عنصر عقلانیت، خیر و سعادت تعیین می‌شود و رفتاری با فضیلت تلقی می‌گردد که این سه عنصر در آن رعایت شده باشد؛ یعنی رفتاری

که از روی عقلانیت نه انگیزه و میل زودگذر و خیر نه شرارت و سعادت نه شقاوت انسانی انجام پذیرفته باشد. او فضیلت را انعکاس عمل خیر در نفس آدمی در نظر می‌گیرد که در سایه عادت به خیر و افعال زیبا ایجاد می‌شود و در نوع فضیلت نطقی و خلقی تعیین می‌یابد. وی در کتاب *آراء اهل المدینه فاضله* مدعی است «افعال ارادی که برای رسیدن به سعادت مفید باشد، افعال جمیل است و هیئت و ملکاتی که این گونه افعال از آنها صادر می‌شود، فضایل هستند؛ این گونه هیئت و افعال و ملکات خیرند، اما نه بالذات و فی نفسه، بلکه خیرند از آن جهت که وسیله رسیدن به سعادت هستند» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۶). بنابراین اگر در مناسبات انسانی از جمله مفهوم امنیت سه عنصر عقلانیت، خیر^۱ و سعادت انسانی ملاحظه شود، جامعه با منطق فضیلت خود را اداره خواهد کرد و به مدینه فاضله تبدیل خواهد شد؛ اما اگر جامعه تعاملات خود را بر پایه میل فردی انجام دهد و در آن خیر و عقلانیت را که سعادت انسانی را در پی دارد ملاحظه نکند، در آن صورت مناسبات انسانی به ویژه مفهوم امنیت که مسئله این مقاله است به شرارت و بدبختی و تباهی و ناامنی روی خواهد آورد. در ادامه می‌کوشیم حضور منطق فضیلت را که همان توجه به عقلانیت، خیر و سعادت در مناسبات سیاسی و مدینه انسانی است در ابعاد، ساختار و مرجع امنیت مورد توضیح و تحلیل قرار دهیم.

ب) جایگاه امت و ملت در امنیت فاضله فارابی

در اندیشه فارابی امنیت مدینه فاضله به لحاظ ذاتی با اتحاد و انسجام دینی کاری ندارد، آنچه در امنیت فارابی اهمیت دارد و به عنوان امر محوری محسوب می‌شود ارتباط آن با منطق فضیلت است. به عبارتی آنچه در مناسبات اجتماعی و سیاسی موجب انسجام مردم مدینه می‌شود و آنها را حول یک محور جمع می‌کند توجه به عقلانیت و فضیلت اخلاقی است. برای او ذیل امتی واحد قرار گرفتن موضوعیتی ندارد؛ به همین دلیل است که او در *الملة* ادعا می‌کند چه بسا ممکن است که مدینه‌های فاضله متکثری که بر بنیاد فضیلت و اخلاق به وجود آمده‌اند محقق شود، با اینکه هر یک از آنها به دین و اعتقادی متفاوت باور

۱. خیر امر زیبایی است که از ناحیه انسان و از منشأ قوه ناطقه عملی صادر شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰-۸۱).

داشته باشند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۹)، یعنی به باور او آنچه مدینه‌های فاضله متعدد را به وجود می‌آورد و آنها را در یک جامعه فضیلت‌مند کنار هم جمع کرده و منسجم می‌سازد امت بودنشان نیست، بلکه سکونت آنها در اجتماعی به نام مدینه فاضله است که عامل اتحادشان فضایل عقلانی و اخلاقی است نه باور داشتن به دینی یگانه.

او معتقد است راه رسیدن به سعادت به دو صورت حقیقی موجود در فلسفه یا تخیلی موجود در دین اتفاق می‌افتد. در میان او دو شیوه، راه استدلالی دقیق‌تر، مهم‌تر و بنیادی‌تر از راه تخیلی است و باید تلاش شود تا در درجه اول با راه عقلانی مردم را به حقیقت و سعادت نائل ساخت و در صورتی که نتوان مردم را به هر دلیلی از جمله ضعف قوه عقلانی با حقیقت مواجه ساخت، آنگاه می‌توان با توجه به شیوه دین استعاری، مردم را به سوی کمال و حقیقت هدایت کرد، اما دینی که او مدنظر دارد دین به معنای اسلامی متداول نیست که از فردی ویژه و در مکانی خاص ظاهر شد، بلکه در اندیشه او دین رنگ و صبغتهای فلسفی و وابسته به شرایط اجتماعی است که توسط فیلسوف وضع می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۵)؛ زیرا او برخلاف اهل سنت که وضع قوانین شرعی و نوامیس اجتماعی را به پیامبر محدود می‌کردند با تأثیرپذیری از فره‌ایزدی ایران باستان و اندیشه شیعی دایره قانون‌گذار بودن و تشریح را توسعه می‌دهد و امامان و حتی صاحبان حکمت را نیز قادر به وضع شریعت تصور می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۴). این تصور موجب می‌شود دین به همان معنایی که در اندیشه امت‌محور دستگاه خلافت وجود داشت و دین و امت به شریعت پیامبر محدود بود از بین برود و مفهوم دین از حالت متصلب به امری سیال و منعطف با اقتضائات زمانه تبدیل شود و معنایی اخلاقی به خود بگیرد که فیلسوف متناسب با شرایط پیرامونی برای جمع مقدر می‌کند. او در این‌باره در رساله *المله می‌گوید*: «شرایع فاضله همگی همان کلیاتی هستند که به شرایط محدود این جهانی مقیده شده است و شریعت مقید همان احکامی کلی عقلانی هستند که خود را در شرایط متغیر ظاهر کرده است» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۷). بنابراین به زعم او دینی که در مسیر سعادت مدینه‌ای به کار بسته می‌شود باید خود را با اقتضائات مدینه موجود تطبیق دهد و با شرایط اهل آن مدینه متناسب باشد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۷)؛^۱ پس فارابی سعادت را به‌عنوان وحدت‌بخش و عامل انسجام و

۱. از آنجا که در اندیشه فارابی از یک‌سو دین به مرحله تخیل انسانی مربوط می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵ الف،

امنیت فاضله مدینه توصیف می‌کند و امت به‌عنوان مقوله‌ای که بر حسب شرایط می‌تواند تغییر یابد، جایگاه خود را در مطالعات امنیتی از دست می‌دهد. چنانکه او کامل‌ترین جامعه را جامعه معموره و جهانی در نظر می‌گیرد که در آن امت‌های مختلف ذیل منطق یگانه فضیلت جمع شده و براساس منطق یگانه فضیلت، جامعه تشکیل یافته از امت‌های مختلف مدیریت می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۰).

با توجه به اینکه مدینه فاضله بر اساس فضیلت و سعادت اجتماعی تأسیس می‌شود و در آن سلسله‌مراتب اجتماعی بر پایه کمالات اخلاقی معرفتی صورت می‌گیرد، به همین دلیل در طبقه‌بندی اجتماعی مؤلفه‌ها و شاخصه‌های سرزمینی، قومی، زبانی و نژادی هیچ تأثیری در تحقق، پایداری و امنیت جامعه ندارد. محسن مهدی در مقاله‌ای که با عنوان «ابونصر فارابی» نوشته است در تأثیر مفهوم ملت در تکوین و پایداری سیاسی مدینه فاضله معتقد است:

تمایزات جغرافیایی اگرچه یک ملت را به‌عنوان یک واحد طبیعی تعیین می‌دهند، اما این اشتراکات طبیعی ملی یک پیوند سیاسی بسنده نیستند که اعضای یک ملت محض به خاطر آن می‌باید یکدیگر را دوست داشته و دیگر ملت‌ها را دوست نداشته باشند. آن چیزهایی که موضوع دوست داشتن و دوست نداشتن را تعیین می‌کنند کمالات اخلاقی هستند (مهدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۲-۳۸۳).

ج) امنیت فاضله نسبت آن با عدالت جمعی

امنیت فاضله نسبت مستقیمی با تعادل اجتماعی دارد که در آن هر کس بر اساس شایستگی خود در مدینه، جای مخصوص خود را اشغال می‌کند و وظایف مربوط به خود را به نحو احسن انجام می‌دهد. مفهوم عدالت در اندیشه فارابی دو حوزه از مناسبات اجتماعی را دربر می‌گیرد. عدالت از یک سو با رفتار آدمی نسبت ایجاد می‌کند؛ به این معنا که می‌کوشد

ص ۸۸-۸۹) و از سوی دیگر تخیلات، مطابق تغییر شرایط و افراد انسانی می‌تواند متفاوت باشد، به همین دلیل او دین و امت را برخلاف منطق عقلانی که در همه شرایط به صورت یکسان عمل می‌کند، بر حسب انسان‌ها و شرایط متغیر سیال در نظر می‌گیرد.

شرایط رفتار فضیلت‌مندان را برای مردم مدینه روشن سازد و از سوی دیگر عدالت با رفاه اقتصادی و تخصیص عادلانه شرایط مادی در مدینه، در ارتباط است. عدالت در نگاه فارابی با تقسیم خیرات در درون جامعه همراه است و او خیرات را اعم از رفتارهای فاضلانه و تخصیص عادلانه رفاه مادی در مدینه اعلام می‌کند. عدالت در بعد اخلاقی به واسطه آگاهی رئیس مدینه از فضایل اخلاقی اتفاق می‌افتد. او که فضایل را می‌شناسد سعی می‌کند برای مردم مدینه حالت میانه رفتارهای اخلاقی را آشکار کند و به این ترتیب، تحقق فضایل را در رفتار اجتماعی و فردی امکان‌پذیر سازد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۱). در بعد اقتصادی او عدالت را به تقسیم و مراعات درست رفاه مادی در مدینه ارتباط می‌دهد. به باور او مدینه فاضله هنگامی روی عدالت اقتصادی را خواهد دید که رئیس مدینه بتواند حقوق مادی هر کس را در اختیار آنها بگذارد و از دارایی‌های آنها محافظت کند و امنیت مالی و جانی را برای آنها فراهم سازد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۲-۷۱). به این ترتیب، عدالت در نگاه فارابی بیش از آنکه وصف رفتار فردی باشد ویژگی مناسبات جمعی را پوشش می‌دهد و به جای آنکه همچنانکه در اخلاق سنتی عدالت در حوزه فردی در نظر گرفته می‌شود فارابی می‌کوشد حتی هنگامی که از عدالت اخلاقی سخن می‌گوید به آن بعد اجتماعی و سیاسی بدهد؛ به طوری که توضیح و رعایت عدالت در اندیشه فارابی با محافظت و امنیت اجتماعی و مدینه همراه است. به این ترتیب عدالت عین نظم و انسجام اجتماعی تلقی می‌شود و ظلم به عنوان عاملی تصور می‌شود که جامعه را به سوی بی‌نظمی، ناهماهنگی، هرج و مرج و بحران و ناامنی می‌کشاند؛ پس به همین دلیل در اندیشه فارابی عدالت مفهوم کلیدی در ایجاد امنیت در مدینه فاضله به حساب می‌آید.

د) مرجع امنیت در اندیشه فارابی

یکی از مؤلفه‌های مهمی که در مطالعات امنیتی و ویژگی بنیادی دیدگاه‌های امنیتی است توجه به مرجع امنیت است. مرجع امنیت در مکاتب مختلف براساس تنوع مبانی نظری به فرد، طبقه، جامعه و یا دولت نسبت داده می‌شود. این مؤلفه در اندیشه فارابی باید مطابق دیدگاه سیاسی او و با توجه به محوریت عقلانیت توضیح داده شود. باید توجه داشت که مطابق دیدگاه فارابی که به اولویت حکمت و عقلانیت در نظام سیاسی تأکید می‌کند، تنها فرد یا

نهادی شایستگی مرجعیت امنیت را دارد که در خود ویژگی عقلانیت و فضیلت را در حد اعلی داشته باشد و از آنجا که این ویژگی در شخص فیلسوف تعیین دارد، به همین دلیل مرجع امنیت به عقیده او باید به شخص فیلسوف سپرده شود. مطابق دیدگاه فارابی ریاست مدینه که ویژگی عقلانیت را در خود دارد مهم‌ترین جزء مدینه است و سایر طبقات اجتماعی و افراد انسانی با توجه به ساختاری حکمت‌آمیز و عقلانی که او در مدینه ایجاد می‌کند هویت یافته و در مدینه جایگاه خود را می‌یابند. او رئیس مدینه را جزء مقوم مدینه می‌داند و به واسطه نقش تقویمی که برای رئیس مدینه قائل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶) او را مرجع امنیت و انسجام درونی مدینه نیز معرفی می‌کند. در این دیدگاه رئیس مدینه به‌عنوان مرجع امنیت همانند قلب در بدن آدمی توصیف می‌شود که اگر عضوی از اعضای مدینه مختل شود، به واسطه آن اختلال مرتفع می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۰). به همین دلیل او در کتاب *آراء اهل‌المدینه* اعلام می‌کند در صورت نبود شخص حکیم امنیت مدینه به بحران و تباهی می‌کشد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

از آنجا که ریاست مدینه دارای مراتب مختلفی است و هر مرتبه‌ای در تکوین و استمرار مدینه فاضله نقش هستی‌شناختی را به عهده دارند، مرجع امنیت نیز دارای مراتب است و هر طبقه اجتماعی مطابق مرتبه ریاستی که دارد در انسجام، مدیریت و امنیت اجتماعی نقشی به عهده می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲). به همین دلیل مرجعیت امنیت در مدینه فاضله فارابی به نسبت طبقات اجتماعی متکثر است و محدودسازی مرجعیت امنیت به رئیس اول مدینه خالی از اشکال نیست. البته با اینکه مرجع امنیت امری دارای مراتب و سیال است، اما در میان مراتب مرجع امنیت، تنها رئیس اول مدینه است که جایگاه مقومی امنیت را به خود اختصاص داده است؛ زیرا مطابق دیدگاه فارابی نسبت مراتب ریاست را باید نسبت علی - معلولی دانست، به این معنا که رأس هرم ریاست نسبت به دیگر مراتب ریاست، نسبت علت به معلول است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶). بی‌تردید به دلیل اینکه مطابق تصور فارابی نیروی تدبیر و قانون‌گذاری رئیس مدینه از موجود برتری به نام عقل فعال حاصل می‌شود، مرجعیت امنیت را می‌توان از فیلسوف بالاتر برده و عقل فعال را به‌عنوان مرجع نهایی امنیت معرفی کرد؛ چرا که وی مرجع امنیت بودن مدینه را به رئیس مدینه از جهت اینکه فیلسوف

و نبی هستند ارتباط می‌دهد و اگر این دو صفت از آنها مرتفع شود مرجعیت‌شان در سیاست مدینه و امنیت از بین خواهد رفت (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۰). از این منظر، عقل فعال به‌عنوان مدبر جهان مادون قمر به یک واسطه با حوزه سیاست و امنیت درگیر شده و مرجع نهایی و واقعی امنیت در نظر گرفته خواهد شد. هنگامی که عقل فعال کانون مرکز اداره امنیت مدینه به حساب آید، در آن صورت عقل فعال با افاضه عقلانیت به رئیس مدینه و از طریق آن حوزه قوانین سیاسی مدینه حکمت را که به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های فضیلت است در امنیت وارد می‌سازد و امنیت را برپایه حکمت هستی‌شناختی مدیریت می‌کند.

ه) ساختار عقلانی امنیت فارابی

حال که روشن شد رئیس مدینه به واسطه نیرویی که از عقل فعال می‌گیرد مدینه را قوام می‌بخشد این سؤال مطرح می‌شود که رئیس مدینه به واسطه کدام منطق و ساختار به تأمین امنیت مدینه اقدام می‌کند؟ فارابی برای پاسخ به این سؤال خواننده را به نسبت وجودی میان مدینه و ساختار هستی ارجاع می‌دهد. به عقیده او مناسبات و رفتارهای اجتماعی و سیاسی و امنیتی موجود در مدینه یک نوع تناسب هستی‌شناختی با ساختار جهان عینی دارند؛ چرا که نوع مناسبات مدینه باید بر پایه مناسبات علی - معلولی میان موجودات جهان هستی اتفاق بیفتد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۴). در حقیقت ساختار سیاسی مورد تأیید فارابی آنگاه ظهور می‌کند که ساختار تکوین، انسجام و تداوم مدینه با منطق تکوین و پایداری نظام کیهانی هماهنگ باشد. به همین دلیل مطابق دیدگاه فارابی همانطور که منطق تکوین جهان در عقل الهی قرار دارد و خداوند با تعقل‌اش سلسله‌مراتب هستی را تعیین داده و تداوم می‌بخشد، رئیس مدینه فاضله نیز نه تنها منطق تکوین جهان سیاسی، بلکه ساختار تداوم و انسجام امنیت و بقا مدینه را نیز بر اساس ساختار سلسله‌جهان هستی تعیین می‌دهد. بر این اساس فارابی، همانطور که خدا را واضع نوامیس هستی می‌دانست رئیس اول مدینه را نیز واضع نوامیس مدینه معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ۹۳).

با این توضیح مشخص می‌شود که در اینجا منطق و ساختار امنیت همانند دیدگاه رئالیستی از بالا توزیع می‌شود، اما باید توجه داشت که هرگز نباید تصور فارابی را به

دیدگاه رئالیستی فروبکاهیم و ساختار امنیت را اقتدارگرایانه تصور کنیم؛ زیرا در دیدگاه ایدئالیسم متعالی فارابی امنیت هیچ‌گاه از خواست، انگیزه و قدرت شاهی چنانکه در نگاه رئالیستی چنین بود ظاهر نمی‌شود، بلکه ساختار امنیت بر اساس عقلانیت و حکمت معرفت‌شناسانه رئیس اول با ساختار بیرونی جهان ارتباط برقرار می‌کند و با درک ساختار عقلانی جهان هستی، ساختار امنیت مدینه را از آن دریافت می‌کند. به این ترتیب، ساختار امنیت با فضیلت حکمت و عقلانیت نظری و عملی پیوند می‌خورد. لازم به ذکر است که فارابی در ساختار امنیت اگرچه توزیعی عمل می‌کند و ساختار امنیت، ماهیتی نخبه‌سالارانه به خود می‌گیرد، اما فارابی به‌واسطه اینکه اقتضائات زمانه را در تکوین قوانین سیاسی و امنیتی دخالت می‌دهد عقلانیت رئیس مدینه را در سیلان اجتماعی منعطف می‌سازد و ادعا می‌کند رئیس اول^۱ می‌تواند قانونی را که خودش زمانی بر اساس مصلحت وضع کرده بود، به سبب ظهور مصلحتی مهم‌تر در زمان دیگر تغییر دهد (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۹). پس ساختار سیاسی و امنیتی مدینه فاضله حالتی سخت و شکننده ندارد و چنین نیست که مردم را با قوانین متصلب و دگم نظم و نسق داده و وحدت ببخشد، بلکه عقلانیت رئیس مدینه با مراعات موازین عقلانی که از ساختار هستی تبعیت می‌کند سعی دارد آن منطق و ساختار را در قالب اقتضائات و مصالح متغیر زمانه نرم و منعطف و قابل تحمل‌تر سازد.

و) جایگاه اقتصاد و رفاه مادی در امنیت فاضله

موضع فارابی درباره تأثیر مسائل مادی و اقتصادی در تعیین مدینه فاضله را نمی‌توان به صورت یکجانبه تصور کرد؛ به این صورت که ادعا شود فارابی نسبت به مسائل مادی نگاه سلبی دارد و به دلیل اینکه بنیاد مدینه را فضیلت قرار می‌دهد توجه به مسائل اقتصادی را نفی می‌کند و یا در مقابل ادعا کنیم اساس غرض فارابی از تأسیس مدینه، تأمین منافع مادی و مالکیت خصوصی شهروندان مدینه بوده است. هر دو این تصورات نادرست است. آنچه

۱. فارابی وضع قانون را به رئیس اول محدود نمی‌کند و معتقد است اگر فرد فیلسوف و حکیم پیدا نشود باید وضع نوامیس سیاسی را به فرد ممائل داد (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۹).

روشن است و فارابی در اکثر نوشته‌هایش به آن اذعان دارد این است که او ذات مدینه را اقتصادی در نظر نمی‌گیرد. به همین دلیل او در توضیح مدینه فاضله و تأمین امنیت آن غالباً از مؤلفه‌هایی سخن می‌گوید که حاکی تبعیت او از منطق فضیلت در این باره است. او معتقد است مبادی طبیعی و مادی به تنهایی در وصول آدمی به کمالاتش کفایت نمی‌کند و انسان برای اینکه به کمالات حقیقی خود برسد نیازمند مبادی عقلی و اخلاقی است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۷). به همین دلیل توجه به مبادی مادی در تأسیس زندگی اجتماعی و سیاسی را شاخصه مدینه‌های ضاله و منحرف از راه حقیقت در نظر می‌گیرد. او به‌طور مثال در کتاب *السیاسه المدنیه* می‌نویسد: «افضل مدینه خست کسی است که بیشترین لوازم لهو و لعب را فراهم سازد» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۸۹).^۱

البته این بدان معنا نیست که او رفاه مادی را به کل از مدینه و مسئله امنیت حذف می‌کند؛ زیرا فارابی هنگامی که در *فصول منتزعه* عدالت را تعریف می‌کند عدالت را تقسیم خیرات و تأمین امنیت از آنها در میان اهل مدینه می‌داند که از جمله آنها اموال را برمی‌شمارد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۱). او در ادامه به صورت تفصیلی به این موضوع می‌پردازد و چگونگی تأمین امنیت دارایی هر فردی را مطابق قوانین معامله اعلام می‌کند. فارابی معتقد است بعد از تقسیم اموال میان مردم رئیس مدینه شایسته است تا برای حفظ مایملک مردم تمهیداتی بیندیشد و اگر قرار است دارایی فردی از دستش خارج شود باید مطابق قوانین معاملات انجام پذیرد که در سایه آن فردی دچار ضرر و آسیب نگردد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۲). با این توضیح فارابی برای تأمین رفاه مادی و جنبه اقتصادی امنیت نیز تمایل پیدا می‌کند. اما نکته اینجاست که او توجه زیاد به رفاه مادی را جور بر اهل مدینه معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۱). وی از این جهت مدینه فاضله را در مقابل مدینه ضروری که در آن بنیاد مناسبات انسانی ثروت‌اندوزی و مالکیت است قرار می‌دهد و برخلاف مدینه ضروری، رفاه مادی را وضعیتی تبعی تصور می‌کند که تنها قرار است نیازهای ابتدایی انسان را برای رسیدن به فضیلت انسانی و مدینه فاضله تأمین می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸).

۱. او غایت و قصد نخستین مدینه فاضله را تحصیل مال و ثروت نمی‌داند (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۶).

ز) تعاون جمعی بستر تحقق امنیت فاضله

مطابق دیدگاه فارابی فضیلت و سعادت که مبنای امنیت فاضله به حساب می‌آید تنها در مدینه که فراتر از اجتماعات کوچک نظیر محله، روستا و قبیله است امکان‌پذیر است. وجود طبقات اجتماعی امری است که فارابی در دیدگاه امنیتی و سیاسی‌اش آن را رسمیت می‌دهد و بقا و تداوم حیات مدینه فاضله را بدون آن محال توصیف می‌کند. به همین دلیل او انزوای فردی و دوری از مناسبات اجتماعی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و جدایی نفس از بدن را به‌عنوان دیدگاهی در نظر می‌گیرد که تنها در مدینه ضاله آشکار می‌شود. فارابی با تأثیرپذیری از دیدگاه سیاسی یونانی تشکیل مدینه را نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان توصیف می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۳).

فارابی بر اساس چنین برداشتی از امنیت فاضله است که اخلاق را - که یکی از مبانی مهم امنیت فاضله به شمار می‌آید - به صورت فردی قابل تحقق نمی‌داند (سعید، ۲۰۰۱، ص ۹۸) و معتقد است فضیلت اخلاقی تنها در سایه زیست در اجتماع مدینه قابل تحقق است؛ یعنی اخلاق و فضیلت به‌عنوان مبنای امنیت فاضله تنها در صورتی می‌تواند تحقق یابد که فرد در مدینه و در تعاون جمعی به آن اقدام کند (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۹). اخلاق و امنیت فاضله در سایه همیاری در مدینه فاضله امکان وقوع دارد و هیچ فردی قادر نیست به تنهایی و به دور از مناسبات جمعی به آن دست یابد. به همین دلیل او نه‌تنها پایداری و امنیت حکومت فاضله، بلکه پیدایش و تکوین چنین حکومتی را تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر می‌داند که مورد قبول همه قرار گرفته و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۷). با این رویکرد است که فارابی به مانند *احصاء العلوم* در رساله *التنبیه علی السعاده* با تقسیم علم به نظری و عملی، علم عملی را به اخلاق و سیاست تقسیم می‌کند و علم اخلاق را که در سنت عرفانی ایرانی بعد از فارابی در انزوای فردی توضیح داده می‌شد به روشنی ذیل سیاست قرار می‌دهد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۲۰-۲۱).

به دلیل اهمیت تعاون جمعی در امنیت فاضله است که فارابی از میان انواع مدینه تنها میان مدینه جماعیه و شورایی با مدینه فاضله ارتباط و قرابتی در نظر می‌گیرد. فارابی در

این باره معتقد است در صورت دسترس نبودن سیاست و امنیت فاضله بهترین راه توسل جستن به مدینه جماعیه و شورایی است که در آن اساس مدینه بر پایه آزادی افراد مدینه و آزادی انتخاب وابسته است؛ به همین دلیل میان سیاست‌های گوناگون تنها سیاست شورایی است که شایستگی دارد از درون آن مدینه‌های فاضله بیرون بیاید. او در این باره می‌گوید: «تنها چیزی که هست، اینکه پدید آمدن مدینه‌های فاضله و ریاست‌های فاضله از متن مدینه‌های ضروریه و جماعیه آسان‌تر و امکان‌پذیرتر است» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶)؛ زیرا به زعم او نظامی که بر پایه اراده‌های فردی و فرمانروایی شورایی استوار باشد و شکل‌گیری و پاییدن و امنیت آن با آزادی افراد مدینه تعیین یابد بهتر از نظامی خواهد بود که با اراده فردی مستبد و غالب انجام پذیرد که در آن تنها ذهن و اراده فردی ناقص جامعه را تدبیر می‌کند. فارابی در حقیقت بعد از امنیت فاضله، امنیتی را مورد تأیید می‌داند که در آن با تشکیک مساعی جمعی سعی می‌شود مدینه را از حالت سیال و گذرا نجات داده و پایدار سازد.

به همین دلیل است که فارابی در اندیشه سیاسی ایرانی پیشتر از همه با نفی سیاست تغلبی می‌کوشد تا با ارجاع سیاست به مبانی فضیلت و سعادت، آن را از چنگال اقتدارگرایی کورکورانه رهایی دهد و تعارض موجود در سیاست تغلبی را با سیاست راستین که مبتنی بر فضیلت است آشکار سازد. با نفی سیاست تغلبی است که در امنیت فاضله جا برای تعاون جمعی باز می‌شود و امنیت صرفاً از طریق اعمال زور فردی که در آن توجیه توده مردم و همراهی و همکاری آنها معنا ندارد توضیح داده نمی‌شود. در چنین شرایطی است که باید مراقب دوستی و اتحاد موجود در مدینه بود؛ چرا که امکان دارد با کثرت نفوس انسانی در مدینه و تنوع اغراض افراد باعث شود «در آغاز حسد در بین مردم گسترش یابد و سپس به دشمنی و قطع رابطه و دوری از یکدیگر و در نهایت به جنگ منتهی شود» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۱-۵۲). پس در نگاه او نبود دوستی و محب و عدم همدلی و همیاری عامل ناامنی مدینه و عدم ثبات و پایداری آن خواهد شد. به واسطه وجود نقش ایجابی تعاون جمعی در تأمین امنیت فاضله است که فارابی از یک سو راه دفع شرور ارادی و طبیعی و از سوی دیگر جذب خیر و هماهنگی مدینه را جز از طریق همکاری رئیس مدینه با اجتماع فاضله امکان-

پذیر نمی‌داند. به زعم او رئیس مدینه کارش این است که با تدبیر و شیوه‌ای هوشمندانه اعضا مدینه را به سمت و سویی هدایت کند که به ازاله شرور و تحصیل خیرات اقدام کنند.

ح) امنیت و نسبت آن با آزادی فردی و مصلحت عمومی

فارابی از آنجا که تکوین اجتماع مدینه را امری طبیعی در نظر می‌گیرد و ائتلاف، اجتماع و انتظام موجود در میان اجزاء مدینه را امری طبیعی توصیف می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۱)، در صورت طبیعی تصور کردن جامعه بشری آزادی‌های فردی هیچ نوع دخالتی در تعیین جامعه به عهده نخواهد داشت. اگر نسبت تقویمی آزادی فردی به جامعه انسانی منتفی شود در آن صورت نمی‌توان برای آزادی انسان‌ها در پایداری، امنیت و بحران و ناامنی جایگاهی را تخصیص داد؛ چرا که اجتماع بشری از بنیاد امری تصور می‌شود که با آزادی انسان‌ها ربط و نسبتی ندارد. او با وارد کردن واژه بالطبع در اجتماع فاضله شکاف میان موضع خود و جامعه مدنی که در دوره مدرن به وجود می‌آید را مشخص می‌کند؛ زیرا جامعه مدنی بر اساس آزادی‌های فردی شکل گرفته است و هیچ نوع ضرورت طبیعی - که ویژگی بنیادی انتظام جمعی مدینه فاضله است در جامعه مدنی مدرن وجود ندارد.

از عواملی که می‌توان مقوله آزادی را در تفکر سیاسی و امنیتی فارابی منتفی دانست نوع نگاه فارابی در تعیین قوانین مدینه است. فارابی چارچوب و محدوده رفتاری افراد مدینه را با توجه به قانون متعالی که فیلسوف شاه از عقل فعال دریافته است مربوط می‌داند، برخلاف «دولت شهر ارسطو که در آن همه شهروندان در قانون‌گذاری و اجرای قانون شرکت دارند» (مک‌لند، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷). در سنت ارسطویی آزادی به‌عنوان محور اصلی دولت‌شهر محسوب می‌شود و این خواست و قانون، برآمده از شورای عمومی است که ساختار سیاسی آتنی و یونانی را تشکیل می‌دهد و چنانکه جان مک‌لند در *تاریخ اندیشه سیاسی غرب* توضیح می‌دهد تداوم، پایداری و امنیت شهر به داوری کردن و داوری شدن متناوب مردم شهر وابسته است (مک‌لند، ۱۴۰۱، ص ۱۵۶). ارسطو در کتاب *سیاست* میان دو نوع رابطه حاکمیت، یعنی اقتدارگرایی و رابطه سیاسی آزاد فرق می‌گذارد و نوع دوم از حکومت را به معنای دقیق کلمه سیاست در نظر می‌گیرد. او در آنجا می‌نویسد:

بدین سان پیداست که حکومت خداپسندان با حکومت سیاستمدار در یک جمهوری فرق

دارد؛ زیرا سیاستمدار بر کسی حکومت می‌کند که طبعاً آزاده‌اند و خدایگان بر کسانی که طبعاً بنده‌اند سروری بر خانواده نوعی از سلطنت است، و حال آنکه در حکومت سیاسی فرمانروایی بر کسانی است که آزاده و برابرند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۱۶).

با اینکه تفکر فارابی در زمینی که سنت یونانی برای او فراهم کردند شکل گرفت، اما برخلاف ارسطو او هیچ جایگاهی در تعیین قانون مدینه به اراده عموم مردم قائل نمی‌شود و قانون مدینه را برگرفته از عقل فیلسوف‌شاه که او آن را از عقل فعال دریافت کرده است تصور می‌کند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۲۱). او نه تنها در وضع قوانین مدینه جایگاهی را برای آزادی شهروندان تخصیص نمی‌دهد، بلکه علاوه بر آن در تعیین حاکم سیاسی نیز برای مردم شأنی قائل نمی‌شود. به باور فارابی تعیین رئیس مدینه با اراده مردم تعیین نمی‌شود و ریاست با توجه به شایستگی طبیعی فیلسوف که در نهاد او قرار دارد تعیین می‌یابد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۶۹). افراد انسانی هیچ نوع دخالتی در تعیین و انتخاب رئیس مدینه ندارند؛ تنها تابع حکم کلی کیهانی هستند که فراتر از انتخاب و آزادی افراد بر آنها حکم می‌راند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳).

اگرچه امنیت فارابی در تکوین و همچنین غایت امنیت برای آزادی‌های فردی جایگاهی در نظر نمی‌گیرد اما باید توجه داشت که نمی‌توان دیدگاه امنیتی او را در ردیف دیدگاه امنیت رئالیستی قرار داد که در آن به جای توجه به مصلحت عمومی، قدرت سیاسی و حفظ و نگهداری از آن، ویژگی بنیادی آن به حساب می‌آید. غرض دیدگاه امنیتی او این نیست که نظامی ارائه دهد که به واسطه آن بتوان قدرت سیاسی حاکم را از بحران‌ها نجات دهد، بلکه امنیت در نگاه او پاییدن مدینه فاضله است که در آن اساس مناسبات سیاسی، شایستگی و ارزش‌های متعالی است. اگر توجه به مصلحت عمومی را مقابل اقتدارگرایی در نظر گرفت چنانکه سلف فارابی به آن باور داشت، در آن صورت می‌توان در دیدگاه امنیتی فارابی جایی برای مصلحت عمومی باز کرد. به همین دلیل است که او در فصول متزعه اظهار می‌دارد رئیس حقیقی مدینه تنها فردی می‌تواند باشد که هدفش از رسالت سیاسی‌اش اداره مدینه و هدایت جامعه به سوی سعادت حقیقی افراد جامعه است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۷). به این ترتیب، اگرچه تکوین مدینه سیاسی به رئیس مدینه مربوط می‌شود و در آن آزادی‌های

امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت / عابدی جیغه و ...

۱۹۳

فردی جایی ندارد، اما به دلیل اینکه غرض رئیس مقوم مدینه امری شخصی نیست و تلاش‌های سیاسی او در جهت تأمین سعادت عمومی جامعه قرار دارد می‌توان مدعی شد که او در عمل مصلحت عمومی را قبول می‌کند و پایداری و انسجام و امنیت مدینه را در مراعات مصلحت عمومی در نظر می‌گیرد.

ط) امنیت امری ارشادی یا انشائی

تا اینجا مشخص شد که در اندیشه فارابی از یکسو مدینه به واسطه تقویم رئیس مدینه ایجاد می‌شود و او به‌عنوان علت موجد و مبقیه مدینه توصیف می‌شود و از سوی دیگر در مدینه فاضله ما با انسان‌های آزاد و برابر مواجه نیستیم، برخلاف دولت شهری که ارسطو در اندیشه خود به آن باور داشت، اما توجه به این نکته ضروری است که فارابی میان رئیس مدینه با مردم را نسبت تغلبی و استبدادگونه در نظر نمی‌گیرد. به‌زعم او مناسبات مدینه و طبقات اجتماعی بر اساس ارزش‌های اخلاقی و معرفتی و شایستگی فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد. هنگامی که نسبت میان افراد و طبقات اجتماعی از طریق کمالات اخلاقی و معرفتی تعیین یابد، در این صورت معیار تقسیم‌بندی اجتماعی نقص و کمال وجودی و رابطه میان آدمیان رابطه میان ناقص و کامل در نظر گرفته خواهد شد. بر این اساس فارابی انسجام، وحدت، پایداری و امنیت جامعه را نه بر اساس غلبه و اقتدارگرایی شاهی و نه مراعات آزادی و برابری اجتماعی توضیح نمی‌دهد، بلکه چنانکه خواهد آمد مبنای دیدگاه وحدت و انسجام و امنیت مدینه را به ارشاد و راهنمایی طبقه کامل نسبت به طبقه ناقص خواهد بود. از این رو است که او به فرد با فضیلتی که نتواند به ارشاد و راهنمایی پردازد توصیه می‌کند از مدینه هجرت کند و اهل آن را ترک کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۵). او شناخت و عمل به سعادت را - که بنیاد مدینه فاضله به شمار می‌آید - نیازمند به مرشد و راهنما معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۸) و هرگز فرد مقتدر مستبد را برای این مهم توصیه نمی‌کند. در امنیت فاضله سعی بر آن است که مردم را به لحاظ نظری توجیه کنند، نه اینکه امنیت را بدون توجیه مردم بر آنها تحمیل کنند. به همین دلیل او در مدینه فاضله واعظان یا افراد متخصص در حکمت را برای ارتقای نظری و فکری و همگام‌سازی با ذهنیت حاکم پیش‌بینی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۳) و وظیفه آن را هم‌عقیده‌سازی و آشناسازی با قوانین راستین مدینه فاضله معرفی می‌کند. او میان امنیت فاضله که با محوریت حکیم مدیریت می‌شود و امنیت تغلبی که با خودکامگی شاه و سلطان رقم می‌خورد فرق می‌گذارد. دلیل سخن مذکور این است که به‌زعم او امنیت مبتنی بر زور و غلبه با امنیت مبتنی به ارشاد و راهنمایی و هدایت فرق وجود دارد.

به همین دلیل فارابی معتقد است برای اینکه مدینه فاضله دچار دو دستگی و بحران و

نامنی نشود نیازمند این است که میان اجزاء مدینه یعنی رابطه رئیس یا مردم و مردم با مردم رابطه محبت و دوستی برقرار باشد؛ زیرا به زعم او محبت زمینه‌ای ایجاد می‌کند که در سایه آن تضاد اجتماعی که عامل فروپاشی و نامنی مدینه است از بین برود و مدینه به امنیت و ثبات دست یابد. «اجزای مدینه و سلسله‌مراتب آن به‌واسطه محبت با یکدیگر ائتلاف برقرار کرده و پیوند می‌خورند و به‌واسطه عدل و کارکردهای عدالت، روابطشان استحکام می‌یابد و تداوم بخشیده می‌شود» (فارابی، ۱۴۱۸، ص ۵۱-۵۲). از همین رو او عدالت اجتماعی را که یکی زمینه‌های تأمین امنیت مدینه به حساب آورده و تابع محبت قرار می‌دهد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۰). به همین دلیل او در قانون‌گذاری برای مدیریت مدینه، محبت و دوستی^۱ را یکی از شرایطی می‌داند که در صورت ملاحظه آن در قانون‌گذاری، مدینه به قوانین شایسته‌ای دست خواهد یافت. «افلاطون تبیین می‌کند که صاحب ناموس، شایسته است که بیشترین توجهش به امر دوستی باشد تا به‌واسطه این امر، مردم را جمع کند» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۵۵)؛ زیرا اگر مردم، سنن و قوانین مدینه را به نحو آزاد و از روی اقتناع پذیرفته باشند و در پذیرش آن هیچ نوع غلبه و تعبدی در کار نباشد در آن صورت مدینه و نوامیس موجود در آن از فساد و تباهی نجات می‌یابد و اگر امر مدینه بر اساس محبت ذاتی اجتماعی نباشد سرانجامش هلاکت و فساد و نامنی خواهد بود (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۷).

ی) امنیت ذهنی - شناختی و امنیت عینی - بیرونی

فضایل علمی و عملی در کنار هم برای رسیدن به کمال (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۹) که بنیاد سیاست و امنیت فاضله است قرار می‌دهد و آنها را دو حوزه مهم امنیت معرفی می‌کند. به همین دلیل است که فارابی نبود عقلانیت و شناخت صحیح را موجب به وجود آمدن شرور اجتماعی معرفی می‌کند. به‌زعم او برای اینکه مدینه از شرور و بدبختی و فلاکت در امان

۱. فارابی این تصور درباره محبت را از ارسطو به ارث برده است. ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* محبت و دوستی را شیرازه جامعه می‌داند (ارسطو، ۳۸۶، ص ۲۹۹) و به این ترتیب، نبود آن را عامل ازهم‌پاشیدگی شیرازه جامعه انسانی قلمداد می‌کند.

باشد نیازمند این است که رئیس مدینه عقل و معرفت را در مدینه تزریق کند؛ چرا که از فقدان ادب است که شرور به وجود می‌آید و انسانی که دارای ادب و معرفت است از وی به جز خیر رفتاری صادر نمی‌شود... از این رو، وجود فردی حکیم^۱ و دانا که در مدینه ذهن و روان جامعه را به ثبات و استواری برساند ضروری است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۵؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۴) و جامعه‌ای که فاقد چنین شخصی باشد استقامت و استواری خود را از دست خواهد داد و شرور و بدبختی که نماد ناامنی مدینه فاضله است جامعه آنها را فروخواهد پاشید. از عقل ادب می‌زاید و از ادب، دوستی و دوستی باعث ائتلاف اهل مدینه و استمرار نوامیس می‌شود. ترکیب این امور مدینه، منزل و فرد را به سوی خیر و سعادت سوق می‌دهد و نبودشان به سمت شر و فساد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۷).

پس امنیت علاوه بر بعد مادی که جهان پیرامونی ما را حفظ و حراست می‌کند و از فروپاشی و رواج شرور جلوگیری می‌کند، بعد ذهنی را نیز شامل می‌شود. یعنی امنیت عینی، زمانی حاصل می‌شود که مردم مدینه به لحاظ ذهنی و درونی شناخت درست و دقیقی از ساختار مدینه و اموری که به انسجام آن کمک می‌کند داشته باشند؛ چرا که اگر مردم از ساختار سیاسی و امنیتی مدینه مطلع نباشند در آن صورت در مرحله عینی دچار سردرگمی خواهند شد و نخواهند توانست مدینه را با منطق فضیلت که عامل تقویمی و پایداری مدینه به حساب می‌آید به اجرا در آورند. به همین دلیل است که در اندیشه فارابی فضایل نظری و فکری سبب و مبدأ فضایل عملی هستند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۶). امنیت هنگامی تحقق پیدا می‌کند که هر عضوی از اعضای جامعه در جایگاه مخصوص خود به کارویژه خود مشغول باشد و جامعه را در رسیدن به سعادت که تنها در سایه اعتدال اجتماعی ممکن است، یاری کند. فارابی در کتاب *فصول منتزعه* درباره نسبت بعد ذهنی و بعد بیرونی امنیت اظهار می‌کند که جزء ذهنی و نظری به دو دلیل برای جزء بیرونی و عملی ضرورت دارد:

۱- عمل فضیلت‌مندان مشروط به شناخت کامل فضایل حقیقی است؛

۱. فارابی همانند امنیت بیرونی مدینه، امنیت ذهنی و شناختی را معلول تربیت فیلسوف‌شاه معرفی می‌کند؛ چنانکه محسن مهدی توضیح می‌دهد «حکمران عالی، سرچشمه و منبع تمام قدرت و دانش در رژیم است و از مجرای اوست که شهروندان می‌آموزند که باید چه بدانند و چه بکنند» (مهدی، ۱۳۹۸، ص ۳۶۸).

۲- استقرار مردم مدینه در جایگاه حقیقی شان و وصول به حقیقت منوط به درک درست و دقیق جایگاه افراد در ساختار مدینه است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲).

فارابی با تصور اینکه امنیت ذهنی یکی از مؤلفه‌های مهم امنیت به حساب می‌آید به نقد مدینه جاهله اقدام می‌کند؛ زیرا مدینه جاهله برخلاف مدینه فاضله که بر شناخت منطق سیاست استوار است کنش‌های اجتماعی و فردی افراد جامعه از روی ناآگاهی و جهل شکل می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۷) و این امر باعث می‌شود که در مدینه هیچ کاری بر اساس انسجام اجتماعی و نظم مدینه شکل نگیرد و در نهایت مدینه به سمت وسوی بحران، ناپایداری و فروپاشی حرکت کند. به همین دلیل فارابی میان انواع مدینه‌ای که ارائه می‌دهد، مدینه جاهله را بدترین نوع آنها در نظر می‌گیرد؛ چرا که معتقد است ساکنان آن به دلیل عدم شناخت سعادت واقعی مدینه را به سمت نابودی و فروپاشی سوق می‌دهند.

فارابی امنیت ذهنی و شناختی را بالاتر از امنیت بیرونی و عملی در نظر می‌گیرد و معتقد است غایت نهایی زیست انسان دنیابین است که به شناخت مبدأ هستی مشغول باشد و در معرفت به مرتبه عقلانی و شناختی مستفاد دست یابد. به این ترتیب، نه تنها در اندیشه فارابی امنیت ذهنی و شناختی به‌عنوان آگاهی از چارچوب عملی و مقدمه امنیت عملی شمرده می‌شود، بلکه در اندیشه او خود شناخت نظری به‌عنوان غایت سعادت انسانی است و اینجاست که امنیت بیرونی بستری تصور می‌شود که قرار است به‌واسطه آن فرد به لحاظ ذهنی و شناختی خود را به مرتبه کامل نائل سازد و به لحاظ ذهنی و درونی به وحدت و ثبات و نقطه امن برسد.

ک) امنیت و حیث نظامی

از آنجا که مدینه فاضله ساختاری عادلانه و مبتنی بر عقلانیت و فضیلت اخلاقی دارد به همین دلیل توجه به جنگ در نظام سیاسی و امنیتی فارابی ذاتاً ناظر به درون مناسبات موجود در مدینه نمی‌تواند باشد؛ زیرا چنانکه گفته شد او سعی دارد مناسبات درونی مدینه را تا آنجا که می‌تواند با عناصری نرم و منعطف مدیریت کند. به همین دلیل او هر آنچه درباره جنگ و اجبار عملی می‌نویسد اکثر موارد مربوط به تأمین امنیت بیرونی و جلوگیری

از تهدیداتی است که در اثر مناسبات غیرفضیلت‌مندانه موجود در مدینه‌های بیرونی وجود دارد. فارابی در *فصول منتزعه* و آثار دیگرش در ماهیت جنگ و شرایط و انواع آن مطالبی ارائه داده است. او در *فصول منتزعه* اجبار عملی و جنگ را در مواردی چند توضیح می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی جنگ عادلانه و جنگ جائزانه توضیح داد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۷-۷۸).

فارابی تصویر نرم از امنیت را البته تا جایی کارآمد می‌داند که مردم اهلیت و انعطاف-پذیری از طریق استدلال و اقناع خطابی را داشته باشند. اما در صورتی که مردمی پیدا شود که در مقابل ارشاد عقلانی و خطابی و اقناعی عناد و مقاومت کنند در آن صورت باید رئیس مدینه رویه سخت سیاست و امنیت را برای آنها رو کند. به همین دلیل او توصیه می‌کند که رئیس علاوه بر مهارت داشتن در رویه نرم امنیت که جنبه ارشادی و اقناعی را شامل می‌شود، شرط ضروری و اجتناب‌ناپذیر تهور و جنگاوری را نیز دارا باشد تا در موارد لزوم بتواند از طریق این ابزار نهاد سخت دشمنان را نرم و منطع کرده و با خود همراه سازد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۰). بنابراین او توصیه می‌کند که رئیس مدینه باید دو گروه از مریبان را به خدمت بگیرد: ۱- گروهی که شهروندان را از راه اقناع و استدلال به تبعیت از قوانین برمی‌انگیزند و ۲- گروهی جنگاور که افراد تنبل و شرور و اصلاح‌ناپذیر را با زور و تبعیت از قوانین وادار می‌سازند. البته باید توجه داشت جنگ برای فارابی به معنای اسکات و تبعیت اجباری و سرکوب طرف مقابل نیست؛ زیرا او برای جنگ حیث تربیتی قائل می‌شود و معتقد است راه تأدیب و ارتقا کمالات نفسانی از دو طریق اقناع و اجبار عملی انجام می‌پذیرد و جنگ و اجبار به‌عنوان فرایند عملی تربیت توصیف می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۸؛ فارابی، ۱۴۱۲، ص ۶۱-۶۲).

البته حیث نرم امنیت برای او در اولویت قرار دارد. او معتقد است حکمران پس از بهره‌گیری از مزایا و امتیازات جنگ برای استقرار قانون الهی و سرکوب فاسدان و اصلاح-ناپذیران، باید به کار ارتقا دوستی میان شهروندان و عمل صلح‌آمیز اقناع و توافق آزادانه بازگردد (مهدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۱). به همین دلیل بیشتر توجه و توصیه به جنگ و اجبار عملی در چارچوب مدینه فاضله نیست؛ زیرا در مدینه فاضله مناسبات انسانی بر اساس منطق فضیلت، معرفت و عقلانیت اتفاق می‌افتد و جایی که چنین شرایطی حاکم باشد دیگر

نیازی به اجبار عملی وجود ندارد. به همین دلیل جنگ برای فارابی بیش از اینکه خصلتی داخلی برای مدینه فاضله داشته باشد ویژگی خارجی برای سیاست فاضله فارابی به حساب می‌آید؛ زیرا چنانکه گفته شد او قائل به گونه‌ای از جنگ عادلانه هجومی است که غرض از آن تحمیل سعادت و فضیلت به قومی است که نه آن را می‌شناسد و نه حاضر است از کسی که آن را می‌شناسد پیروی کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۷). او در *تحصیل السعاده* اظهار می‌کند که اجبار عملی و جنگ هجومی، امری است که از طریق آن تلاش می‌شود با به کارگیری جنگاوران بر امت‌های و مدینه دیگر غلبه کرد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۸۱)^۱ و آنها را با ساختار مدینه فاضله همگام ساخته و از یک سو تهدیدشان از مدینه فاضله مرتفع شود و از طرف دیگر به راه فضیلت و کمال هدایت گردند.

ل) سازوکار امنیت

فارابی درباره سازوکار امنیت معتقد است مهم‌ترین مؤلفه‌ای که می‌تواند مدینه را به وحدت برساند و جامعه فاضله را از فروپاشی و ناامنی نجات دهد وجود حاکمی با ویژگی‌های فردی فیلسوف‌شاه است:

اگر زمانی پیش بیاید که در آن حکمت و حکیم ریاست مدینه را به عهده نداشته باشد و مدینه از حکمت و حکیم خالی باشد در آن صورت جامعه به سوی فروپاشی رفته و در معرض زوال و نابودی قرار خواهد گرفت. بنابراین اگر چنین نشود که انسانی حکیم در سر کار باشد آنگاه شهر پس از مدتی نابود خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

به همین دلیل او صنعت ملک و ریاست مدینه را مرکزی‌ترین صنعت در مدینه توضیح می‌دهد و معتقد است همه صناعات دیگر در اختیار صنعت حکومت‌داری هستند و

۱. با اینکه فارابی در برابر دیدگاه تغلیبی و استبدادی می‌ایستد، اما توسل به غلبه نظامی را در مدینه‌های دیگر که در آن فضیلت متغیر محوری نیست، امری لازم و ضروری توصیف می‌کند. او این نوع غلبه را نه تنها مصداق جور نمی‌داند، بلکه سعی دارد در آثار مختلف خود توضیح دهد که چرا این نوع از غلبه لازم و ضروری است (فارابی، ۱۴۱۸، ص ۵۸-۶۲).

به‌عنوان ابزاری برای تأسیس و پاییدن انسجام و استقامت و امنیت شهر به شمار می‌آیند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۵). با این رویکرد فارابی صنعت شعر، خطابه و موسیقی را - که برای ایجاد فضیلت اخلاقی و تعالی شناختی مدینه به‌عنوان بنیاد سیاست و امنیت فاضله به حساب می‌آیند - در مدیریت اذهان و همسوسازی آنها با غایت فضیلت مهم قلمداد می‌کند. او علاوه بر ابزار عقل که با روش استدلال و برهان عمل می‌کند ابزار خطابه، شعر و موسیقی و همچنین دین را به‌عنوان ابزارهای اقناعی مهمی تصور می‌کند که اکثر مردم مدینه به‌واسطه آنها امکان خواهند یافت تا استعدادهای خود را مدیریت کرده و به شکوفایی برساند (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۴۴؛ فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۴ و ۱۸۶). به همین دلیل است که مطابق دیدگاه او دین - که به‌عنوان سازوکاری که با تخیلات آدمی سروکار دارد و حقایق متعالی فلسفی و عقلانی را در قالب تمثیلات بر مردم ارائه می‌دهد - برای رئیس مدینه به‌عنوان ابزار تأثیرگذار در هدایت استعدادهای مردم و انسجام اجتماعی آنها در جهت نظم اجتماعی به شمار می‌رود (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۲).

نتیجه

از آنچه آمد روشن می‌شود که فارابی نظام سیاسی و مختصات امنیت سیاسی را با توجه به منطق فضیلت توضیح می‌دهد. به‌زعم او از آنجا که تأسیس مدینه فاضله وابسته به مفهوم سعادت، اخلاق و فضیلت است شیوه محافظت، پایداری و تداوم سیاست فاضله نیز وابسته به سه مفهوم پیش‌گفته امکان‌پذیر است. او برای اینکه مناسبات امنیت سیاسی را توضیح دهد فیلسوف‌شاه را به‌عنوان مرجع امنیت قرار می‌دهد و منطق امنیت را به جای اینکه از قدرت تغلبی بیرون بیاورد به‌واسطه عقل فیلسوف به ساختار جهان هستی ربط می‌دهد و منطق تأسیس و تداوم سیاسی - امنیتی را از درون ساختار وجودی و عقلانی جهان عینی که از عقل فعال به دست می‌آورد توضیح می‌دهد. به دلیل بنیادی بودن فضیلت در نظام سیاسی، مؤلفه اقتصادی و رفاه مادی نیز به اندازه‌ای که بتواند امنیت فاضلانه مدینه را تأمین کند مورد توجه قرار می‌گیرد و همچنین به دلیل اینکه فیلسوف‌شاه در تأسیس و تداوم مدینه نفع شخصی و قدرت سیاسی را در نظر ندارد می‌توان توجه به مصلحت عمومی را در منطق توضیح امنیت فارابی دخیل دانست. وقتی مناسبات مدینه برپایه فضیلت تعیین یابد تفکیک-

های دینی و ملی جایگاه خود را از دست می‌دهد. از آنجا که فارابی فضیلت را به حوزه عملی و نظری تقسیم می‌کند معتقد است بخش بزرگی از مسائل امنیتی امری نرم هستند و به همین دلیل در ساحت ذهنی، شناختی، تربیتی و اخلاقی قابل ردیابی خواهد بود. با این توضیح است که فارابی تکوین و تداوم امنیت را بیشتر وابسته به هدایت و ارشاد شناختی، رفتاری و تربیتی فیلسوف‌شاه مربوط می‌داند و امنیت ذهنی را به‌عنوان مقدمه تحقق امنیت بیرونی در نظر می‌گیرد. فارابی به‌واسطه اینکه از یک‌سو نگاه تغلیبی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و از سوی دیگر تصور ارشادی را در تأسیس و تداوم سیاسی مدینه مهم قلمداد می‌کند همراهی عمومی و به این ترتیب، تعاون جمعی را در مطالعات امنیتی مهم ارزیابی می‌کند. فارابی به دلیل لحاظ مناسبات بیرونی و واقعی جامعه متوجه می‌شود که همه مردم جامعه قابل تربیت با ابزارهای نرم تربیتی و ارشادی نیستند به همین دلیل توجه به جنبه سخت امنیت را که در اجبار عملی و جنگ ظاهر می‌شود اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی اصیبعه، احمد (۱۹۶۸). *عیون الأنباء فی طبقات الاطباء*. به کوشش آگوست مولر، بیروت.
۲. زاید، سعید (۲۰۰۱). *الفارابی*. قاهره، دار المعارف.
۳. شهروزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۹). *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)*. مقصود علی تبریزی، تهران، علمی فرهنگی.
۴. طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۴). *زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران)*. تهران، کویر.
۵. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی فرهنگی.
۶. الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعه*. تحقیق دکتر فوزی متری نجار، تهران، مکتبه الزهراء.
۷. الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۲). *التنبیه علی سبیل السعادة*. تصحیح جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
۸. الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۸). *تلخیص نوامیس*. تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار الأندلس.
۹. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۷۰). *الحروف*. تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۰. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۶). *السیاسة*. تحقیق یوحنا قمیر، بیروت، دار المشرق.
۱۱. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱). *الملة و نصوص أخرى*. تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۲. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵الف). *تحصیل السعادة*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۳. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵ب). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۴. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۵. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ب). *إحصاء العلوم*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۶. مک‌لند، جان (۱۴۰۱). *تاریخ اندیشه سیاسی غرب از یونان باستان تا عصر روشنگری*. ترجمه جهانگیر معینی علمدار، تهران، نی.

References

1. Al-Farabi, Mohammad bin Mohammad (1985). *Fosul Muntazeh*. research by Dr. Fouzi Metri-Najjar, Tehran, Maktaba Al-Zahra. (in Arabic)
2. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1970). *al-Haruf*. revised by Mohsen Mahdi, Beirut, Dar al-Mashriq. (in Arabic)
3. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1986). *Al-Siyasah*. research by Yohanna Qamir, Beirut, Dar al-Mashriq. (in Arabic)
4. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1991). *Al-Mullah and other texts*. revised by Mohsen Mahdi, Beirut, Dar al-Mashriq. (in Arabic)
5. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1992). *al-Tanbiyyah Ali Sabeel al-Saada*. edited by Jafar Al-Yasin, Tehran, Hikmat Publishing House. (in Arabic)
6. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1995). *Tahsil Al-Saada*. revised by Ali Boulamham, Beirut, Daru Maktaba Al-Hilal. (in Arabic)
7. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1995b). *Opinions of Ahl al-Madinah al-Fazlah and the anti-themselves*. revised by Ali Boulamham, Beirut, Dar and Al-Hilal School. (in Arabic)
8. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1996). *al-Siyasa al-Madaniyyah*. revised by Ali Boulamham, Beirut, Dar and al-Hilal School. (in Arabic)
9. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1996). *Talkhis Nawamis*. edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut, Dar Al-Andalus. (in Arabic)
10. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1996b). *Statistics of Sciences*. edited by Ali Boulamham, Beirut, Dar and Al-Hilal School. (in Arabic)
11. Fakhouri, Hana and Khalil Jar (2006). *History of Philosophy in the Islamic World*. Abdul Hamid Aiti, Tehran, Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
12. Ibn-Abi-Asibiah Ahmad (1968). *Ayun al-Anba fi tabaqat al-atba*. by the effort of August Muller, Beirut. (in Persian)
13. John McClelland (2021). *History of Western Political Thought from Ancient Greece to the Age of Enlightenment*. Jahangir Moini Alamdar, Tehran, Nei Publishing House. (in Persian)
14. Mehdi, Mohsen (2018) Abunaser Farabi, Ahmad Bostan, History of Political Philosophy, vol. 1, Yashar Jirani and Shervin Moghimi, Tehran, Pegah Roozer Nu Publishing. (in Persian)
15. Shahrozouri, Shams-al-Din Mohammad Bin Mahmoud (2009). *Nazeh al-Arawah and Rozah al-Afarah (Tarikh al-Hikama)*. Maqsood Ali Tabrizi, Tehran, Elmi and Farhangi Publications. (in Arabic)
16. Tabatabaei, Seyyed Javad (2014). *Decline of Political Thought in Iran (Speech on the Theoretical Foundations of Iran's Decline)*. Tehran, Kavir. (in Persian)
17. Zayed, Saeed (2001). *Al-Farabi*. Cairo, Dar al-Maarif. (in Arabic)

