

تحلیلی بر ضرورت و امتناع مدینه نزد فارابی

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۱۹

مرتضی بحرانی^۱

چکیده

پرسش این مقاله این است که تعارض «اجتماعی بودن غیراجتماعی انسان» در اندیشه فضیلت‌محور فارابی چگونه تبیین می‌شود؟ تحلیل فلسفی اندیشه‌های فارابی نشان می‌دهد که مباحث او در خصوص مدینه در دو سر طیف ضروری و ممتنع بودن مدینه در نوسان است. او در خصوص نسبت انسان فاضل و مدینه فاضله بی‌وطنی و جهان‌وطن‌گرایی را پیشنهاد می‌دهد: از یک‌سو انسان فاضل در مدینه محقق می‌شود و از سوی دیگر، مدینه غیرفاضله امکان فضیلت‌مندی انسان را منتفی می‌کند و انسان فاضل به بیرون از مدینه سوق داده می‌شود. از این نظر، مدینه امری ممتنع است چون سازندگان مدینه، یعنی انسان‌های فاضل، یارای ساخت مدینه خود را ندارند. او در بحث از معموره فاضله گذر از مدینه‌گرایی به جهان‌وطن‌گرایی را تجویز می‌کند. معموره، اجتماع بزرگ همه جماعت‌های بشری در سراسر زمین است که با ریاست واحد، براساس اعمال فضیلت‌مندانه هدایت می‌شود؛ گویی معموره فقط می‌تواند در قالب فاضله تصور شود که آن نیز در حد یک آرمان باقی می‌ماند و لذا اندیشه معموره نیز راه به نفی و امتناع می‌برد. از سوی دیگر، او کمال انسان را در مدینه می‌داند و به‌طور خاص، او ذیل بررسی انواع مدینه‌های غیرفاضله به ضرورت مدینه می‌پردازد. در میانه بحث از مدینه‌های غیرفاضله از یک‌سو، و مدینه و معموره فاضله از سوی دیگر و با نظر به عدم تحقق عینی مدینه و معموره فاضله، او به نفی مدینه و اثبات کرانه‌های مدینه نظر می‌دهد.

واژگان کلیدی: مدینه‌گرایی (زندگی مدنی)، بی‌وطن‌گرایی، جهان‌وطن‌گرایی، فلاسفه مسلمان، فارابی.

مقدمه و بیان مسئله

یکی از مسائل مهم پیشاجامعه‌شناسی، هستی جامعه است. جامعه‌شناسی دانش ناظر به کنش انسان در جامعه است. اما بدون تحقق حرف «در» (ظرف)، جامعه و جامعه‌شناسی محقق نمی‌شود. از این نظر، مسئله با دیگران بودن یا نبودن و کم و کیف شکل‌گیری و از هم‌پاشی روابط اجتماعی همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان سیاسی بوده است.^۱ این موضوع در دوران مدرن با ماکیاولی، هابز، روسو و نیچه شکل جدیدی یافت و مدرنیته نیز در همین تجدیدنظر زاده شد (اشتراوس، ۱۳۸۱).^۲ کانت این موضوع را با مفهوم «تضاد اجتماعی بودن غیراجتماعی» صورت‌بندی کرد.^۳

این تضاد در آرای بیشتر فیلسوفان اسلامی نیز منعکس شده است. به بیانی دیگر، تضاد میان مدینه فاضله و غیرفاضله از یک سو و از سوی دیگر، تمایلات عرفانی و صوفیانه برای کناره‌گیری از مدینه، حکایت از تنگنای هستی اجتماعی انسان دارد. فارابی اگرچه به این تضاد پی برده است اما موضوع ضرورت و امتناع مدینه را در دو ساحت جداگانه مدینه فاضله و غیرفاضله به بحث گذاشته است؛ برای او مدینه‌های غیرفاضله بر ضرورت هستی اجتماعی آدمی دلالت دارد و مدینه فاضله سویه‌های غیراجتماعی بودن فرد فاضل را نشان می‌دهد. فرد فاضل نمی‌تواند فضایلش را به پای مدینه‌های غیرفاضله قربانی کند؛ لذا به امتناع و انکار مدینه می‌رسد.

۱. سقراط هنگام محکومیت به مرگ، پیشنهاد گریز از شهر را نپذیرفت. افلاطون در تمثیل غار و هنگام دل‌نگرانی فیلسوف برای بازگشت مجدد به غار، حضور اجتماعی را در نسبت با منفعت فیلسوف به بحث می‌گذارد. (Verneze, 1998). برای ارسطو، انسان ضرورتاً مدنی است و بیرون از شهر، جای ددان و دیوان (خدایان) است (راس، ۱۳۷۷: ۳۶۰).

۲. هرچند که اشتراوس نتیجه اجتماعی اندیشه‌های اینان را بحران در تجدد یا بحران فلسفه سیاسی می‌داند.
 ۳. اگرچه ماکیاولی انسان را فطرتاً خودگرا می‌داند که از روی طبع، به فضایل و از جمله اجتماعی شدن، رو نمی‌آورد؛ با این حال، قائل بود که می‌توان انسان را به شیوه اجتماعی تربیت کرد. قدرت انسان - در محدوده محدودیت‌هایش - بسیار عظیم‌تر از طبیعت و شانس است. اجتماعی شدن انسان از یک سو، ناشی از انعطاف‌پذیری او در برابر کمبودها و تکررات و از سوی دیگر، مستلزم اعمال زور بر طبیعت و هم‌نوعان خود است؛ آنچه اعمال زور را توجیه می‌کند میل به شکوه و جلال است که حضور شه‌ریار و لویاتان را نیز ضروری می‌سازد. کانت ذیل مفهوم «تضاد»، «اجتماعی بودن غیراجتماعی انسان‌ها» را مطرح می‌کند؛ یعنی تمایل آنها به ورود در جامعه، اما تمایلی که ضمناً با بی‌زاری آنها از این اقدام همراه است و پیوسته جامعه را تهدید به از هم‌پاشی می‌کند (گاراندو، ۱۳۸۳: ۸۰-۸۲).

همچنان‌که گفته شده ما از آغاز و پایان خرد (زبان) و زمان بی‌خبریم؛ همچنین ما از آغاز و پایان جامعه نیز بی‌اطلاعییم. این بی‌اطلاعی اما از وظیفه ما درخصوص تأمل در باب هستی و چیستی جامعه و تحلیل کنش اجتماعی نمی‌کاهد. تحلیل جامعه‌شناختی کنش انسان پیوند عمیقی با تحلیل فلسفی چیستی جامعه دارد. از این نظر، این پژوهش کوششی برای تبیین آن تضاد و بررسی توأمان ضرورت و امتناع مدینه نزد فارابی است.

اهداف و پرسش پژوهش

فارابی در کنار صورتی از کمال‌طلبی به نام «اجتماع شهری (مدینه)»، گونه‌هایی دیگری از کمال‌طلبی را نیز به بحث می‌گذارد. هدف این پژوهش بررسی تضاد نهفته در آرای فارابی درخصوص چیستی مدینه و کمال انسانی است؛ تضادی که خود را در تضاد اجتماعی بودن غیراجتماعی انسان نمایان می‌سازد. از این نظر و به‌طور خاص، هدف پژوهش حاضر بررسی و تبیین امکان‌ها و بدیل‌هایی است که در پی تحقق سعادت، از یک سو - و در تقابل با مدینه - به یک اجتماع جهانی (معموره) اشاره دارد که با خود نوعی بی‌وطن‌گرایی را نیز تجویز می‌کند؛ از سوی دیگر، به مدینه‌های غیرفاضله پرداخته خواهد شد. اگرچه تصور و تصدیق غالب پژوهشگران بر آن تعلق دارد که فارابی صرفاً فیلسوف مدینه‌های فاضله هست، در اینجا تبیین خواهد شد که او برای مدینه‌های غیرفاضله نیز رهنمود فلسفی ارائه کرده‌است؛ مدینه‌های غیرفاضله همان مدینه‌های ضروری هستند که نه تنها نمی‌توان آنها را نادیده گرفت بلکه هنجارمندی گزاره‌های فارابی درخصوص آنها برای ما بسیار حائز اهمیت است.

با عطف توجه به اهمیت مسئله جامعه، و با توجه به ضرورت اندیشه سیاسی برای جامعه‌شناسی این پرسش اهمیت می‌یابد که از میان اندیشمندان، فارابی چیستی مدینه را در نسبت با کمال انسان در مدینه، چگونه تحلیل می‌کند؟ و تضاد اجتماعی بودن غیراجتماعی انسان را با چه بدیل‌هایی از حیات (فردی و اجتماعی) توضیح می‌دهد؟ آیا اجتماع انسانی در همه سطوح برای او امری ضروری است و او در همه حالات، حضور فرد در مدینه را توصیه می‌کند؟ فارابی به‌طور مبسوط، به مسئله اجتماع انسان‌ها پرداخته‌است. او انواع «امکان‌ها» با دیگران بودن (اجتماع) را پیش کشیده‌است. از نظر او، همانند ارسطو، انسان موجودی کمال‌طلب است؛ اما او برخلاف ارسطو، و با توجه به اینکه مقولاتی چون کمال، سعادت، ریاست و فضیلت را مشترک لفظی می‌داند، مدینه را در دو سطح ضروری و ممتنع به بحث می‌گذارد. او

اجتماع را «صورت» کمال می‌داند و انجام اعمالی خاص در مسیر غایت نهایی اجتماع (یعنی فضایل) را «محتوای» کمال می‌داند. متناسب با محتوای کمال، صورت‌های مختلفی از مدینه شکل می‌گیرند و در صورت تغایر میان صورت و محتوا، صورت (مدینه) نفی می‌شود و انجام اعمال فضیلت‌مند در بیرون از مدینه و در کرانه‌های آن متصور می‌شود. خوانش‌های غالب از آرای فارابی، عموماً بر اندیشه او در باب مدینه و به‌طور خاص، مدینه فاضله متمرکز است به نحوی که هم زیست مدنی غیرفاضلانه و هم دو سر طیف بی‌وطنی و جهان‌وطن‌گرایی در تفسیر اندیشه او به محقق رفته‌است.

پیشینه تحقیق

تاکنون در باب آرای اجتماعی فارابی تأملات زیادی شده‌است. داوری اردکانی در سه کتاب *فارابی (۱۳۷۴)*، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی (۱۳۷۷)*، *فارابی فیلسوف فرهنگ (۱۳۸۲)* شرح کاملی از آرا و افکار فارابی به دست می‌دهد. در هر سه اثر، ضمن بررسی انواع جوامع نزد فارابی، به مسئله تعاون و اجتماع انسانی پرداخته شده‌است. ادبیاتی که میریام گالستون (۱۳۸۶) در فضیلت و سیاست؛ فلسفه سیاسی فارابی، درخصوص نحوه خوانش متن فارابی در اختیار ما می‌گذارد، و تحلیلی که وی درخصوص مؤلفه‌های سعادت در مدینه‌های فاضله و غیرفاضله بیان می‌کند از جهات متعدد این پژوهش را تحت‌تأثیر خود قرار داده‌است. سید جواد طباطبایی در *مقدمه درآمدهی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران (۱۳۸۲)*، وقتی به حوزه فلسفه سیاسی در ایران می‌پردازد، فارابی را «بزرگترین نماینده آن» و «مهم‌ترین فیلسوف سیاسی ایران» می‌داند. علی اصغر حقدار در کتاب *قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی ایرانی از فارابی تا نائینی (۱۳۷۴)* در مبحثی با نام «فلسفه سیاسی و ملکداری»، به طرح اندیشه‌های سیاسی فارابی، با تمرکز بر ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله پرداخته‌است. در پژوهش عبدالمحسن مشکوه‌الدینی با عنوان «ملت و ارکان پایداری آن در متون فارابی» (۱۳۵۲)، گزاره‌هایی در باب «علل پیوندهای روانی» و «روش‌های گوناگون جلب تعاون» بیان می‌شود که ناظر به روابط میان فرد و جامعه است. ناظرزاده کرمانی در کتاب *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی؛ شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو (۱۳۷۶)*، مطالبی را درخصوص اندیشه فارابی در ارتباط با انواع مدینه‌ها ارائه می‌دهد. ماجد فخری نیز در مقاله «فلسفه اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخس» (در: زنجانی اصل، ۱۳۸۳ : ۲۱۹)، گستره گره‌خوردگی فلسفه اخلاق فارابی با

اخلاق ارسطویی، به‌ویژه با نظر داشت به کتاب *فصول متنزعه*، را آشکار می‌سازد. سیدشرف‌الدین خراسانی در مقاله «محدودیت‌های تاریخی آرمان‌شهر فارابی» (در: زنجانی اصل، همان: ۸-۵۱)، سنجش تاریخی نظریات فارابی درباره دولت آرمانی را پی می‌گیرد. او می‌نویسد فارابی در «آرمان‌شهر خود الگوی عصر خویش را دنبال می‌کند» و لذا تقسیم‌بندی طبقات جامعه به پنج دسته، برخلاف افلاطون که مدینه را به سه دسته تقسیم می‌کند، «دقیقاً پاسخگوی واقعیت ساختار اجتماعی زمان خودش است». (همان: ۵۷-۵۶).

حد فاصل پژوهش کنونی با پژوهش‌های پیشین در این است که تأکید و تمرکز همه آنها بر ضرورت «شه‌نشینی» انسان با نظر به فضایل می‌باشد و لذا هم به مدینه‌های غیرفاضله توجه نمی‌شود و هم اینکه دو وجه «جهان‌نشینی» (که سویه دیگر آن آوارگی است) و «حاشیه‌نشینی» (که سویه دیگر آن انزوا می‌باشد) در آن بررسی‌ها غائب است. این درحالی است که نزد فارابی برای رسیدن به کمال و سعادت، امتناع حضور در مدینه (در قالب آوارگی، امتناع یا حتی در مرگ) نیز موجه است. مهم‌تر اینکه مدینه‌های غیرفاضله همان صورت ضروری مدینه هستند. از این‌رو نمی‌توان از نظریات موجود در باب چیستی مدینه نزد فارابی، چارچوبی را برای بحث و پژوهش کنونی اتخاذ کرد.

تعریف مفاهیم

مفهوم ضرورت در این پژوهش ناظر به بودگی و بایستگی مدینه، در شکل غیرفاضله آن است؛ جایی که رابطه‌ها و کنش‌های اجتماعی در جریان است. آن‌هم درست در جایی که مدینه در صورت فاضله خود ضرورتش را از دست می‌دهد. مفهوم امتناع برای آرمانی بودن مدینه فاضله و پیامدهای آن که نفی مدینه‌های موجود است به‌کار رفته است. به تعبیری دیگر، فارابی تضاد اجتماعی بودن غیراجتماعی انسان را حسب چهار مفهوم توضیح می‌دهد:

یکی مفهوم ضروری مدینه(های) غیرفاضله که طی آن انسان ناگزیر از یک زندگی اجتماعی و رابطه و همکاری با دیگران در خصوص ضروریات زندگی و غایتی است که آن را به‌مثابه کمال در نظر گرفته است. این غایات در مصادیقی چون ثروت، لذت، کرامت و قدرت (یا ترکیبی از آنها) خلاصه می‌شوند؛ دیگری مفهوم ممتنع مدینه فاضله است که در حد یک آرمان باقی می‌ماند؛ سوم معموره یا اجتماع بشری است که آن‌هم راه به امتناع می‌برد و در نتیجه سودای چنین معموره‌ای فرد را به آوارگی در جهان می‌کشاند؛ و درنهایت، انزواطلبی فرد فاضل در

کناره‌های مدینه‌های غیرفاضله است. این دو شق اخیر به جهت هستی‌شناختی با مدینه فاضله نسبت تساوی دارند.

روش تحقیق

پرسش‌ها و اهداف این پژوهش به شیوه تحلیل فلسفی و با استناد مکرر به آثار فارابی به پاسخ‌های درخور نزدیک خواهند شد. وجه نوآوری این مقاله بر این نکته تأکید می‌ورزد که فارابی علاوه بر اینکه فیلسوف مدینه فاضله است، فیلسوف مدینه‌های غیرفاضله نیز هست. این بُعد از اندیشه او برای زندگی در وضعیت کنونی ما نیز الزاماتی دارد که در این مقاله برخی از آنها به اجمال به بحث گذاشته می‌شود. بدین منظور، ابتدا موضوع ضرورت اجتماع برای کمال انسان به بحث گذاشته می‌شود که طی آن انواع سعادات و اجتماعات بشری برشمرده می‌شوند و سپس با توجه به این تقسیم‌بندی‌ها، هستی اجتماعی انسان در سه وضعیت «شهروند یک مدینه خاص بودن»، «اهل زمین بودن»، و «بیرون از مدینه (و حتی بیرون از این جهان) بودن» مورد کنکاش قرار می‌گیرد. نفی مدینه و زندگی در کرانه‌های شهر، پس از فارابی در آثار سایر فیلسوفان مسلمان نیز متبلور شده است که اشاره‌ای به آنها نیز خواهد شد. در واپسین مبحث، ضمن ارائه نقدی بر خوانش‌های موجود از اندیشه سیاسی فارابی، برخی از الزامات اندیشه او برای وضع کنونی اندیشه و عمل سیاسی مطرح می‌شود.

یافته‌های پژوهش

۱. انسان: موضوع دانش کمال
نزد فارابی، انسان موجودی بالقوه (دارای قوای) و رو به کمال است و کمال انسانی بدون همکاری در اجتماع به دست نمی‌آید (الفارابی، ۱۹۹۱: ۵۳). مبنای این سخن فارابی، تقسیم‌بندی وی از علوم (براساس انواع موجودات) است. در این تقسیم‌بندی، موضوعات علم یا ثابت هستند (مانند موجود اول) به نحوی که دانش درباب آنها باعث این نمی‌شود که انسان در ماهیت آن موضوعات تغییر ایجاد کند (الفارابی، ۱۹۹۴: ۴۰)؛ یا موضوعاتی هستند که دانش درباب آنها، تغییر و تحول در آنها را ایجاد می‌کند. موضوعات سه‌گانه این دانش عبارت‌اند از فرد، خانواده و مدینه. به دیگر سخن، موضوعات نخست، از آغاز دارای کمال هستند اما موضوعات متأخر کمالشان بسته به انواعی از دانش و ایجاد تحول در آنهاست (الفارابی،

۱۹۹۵: ۵۳ و الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۲۰). در این میان، کمال انسان و خانواده و مدینه به هم وابسته است. انسان در مدینه و به کمک خانواده است که به کمال می‌رسد. لذا دانش‌های اخلاق، تدبیر منزل و سیاست به هم پیوسته و مکمل هم هستند. انسان در صورت مدینه و در سیرت فضایل است که به کمال می‌رسد؛ هرچند در تشکیل آن صورت‌ها و تشخیص این فضایل به چندگانگی و غیرحقیقت راه یابد.

فارابی پس از توضیح چستی فضایل و اجتماع (به‌مثابه سیرت و صورت کمال انسان)، به تقسیم‌بندی اجتماعات می‌پردازد.

۲. شهر، جهان‌شهر و بی‌شهر

مهم‌ترین صورت کمال، مدینه یا اجتماع شهری است. فارابی اگرچه «اجتماع شهری» را برای تحقق کمال پیشنهاد می‌دهد، اما اجتماعات دیگری نیز پیش می‌کشد که مهم‌ترین آنها، «اجتماع جهانی» است. او اجتماع انسان‌ها را برای کمال ضروری می‌داند، چراکه اجتماع منصف ظهور فعالیت‌های انسانی (فضایل) است؛ اما اجتماع انسانی قبل از آنکه بتواند انسان را به کمال برساند، خود باید کمال یافته باشد. از این نظر، اجتماعات انسانی یا کامل هستند یا غیرکامل. اجتماعات غیرکامل عبارت‌اند از اجتماع یک روستا، اجتماع یک محله، اجتماع یک کوی و اجتماع یک منزل. این اجتماعات به‌خودی‌خود کامل و کامل‌کننده نیستند، بلکه از آنجاکه عضوی از یک اجتماع بزرگ‌تر (مدینه) و در خدمت اهداف آن هستند، می‌توانند در سیر کمالی انسان، مفید فایده واقع شوند. اجتماعات کامله، خود سه بخش‌اند: صغری، وسطی و عظمی؛ تقسیم‌بندی اجتماعات مدنی (انواع مدینه‌ها) در دل تقسیم کلان‌تر انواع «اجتماعات انسانی» صورت می‌گیرد. اجتماع کوچک همان مدینه است، که خود انواعی دارد (الفارابی، بی تا: ۸۶) و اجتماع متوسط اجتماع یک امت است و اجتماع بزرگ اجتماع همه آدمیان روی کره زمین (معموره) است. مدینه جزئی از امت، و امت نیز جزئی از معموره (کل بخش آباد و مسکونی زمین) است (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۰). این گذر، گذر از کثرت به وحدت است. این گذر از جز به کل و از ناقص به کامل، درخصوص طبقات مدینه نیز صادق است. در مدینه هر عضوی بسته به کمال وجودی خود، در خدمت عضو دیگر است. رئیس مدینه بالاترین کمال را دارد و همگان خادم او هستند (الفارابی، ۱۴۰۵: ۴۷). کمال نهایی، عضویت و/یا ریاست اجتماع کامله فاضله عظمی (معموره) است.

پس از تبیین شکل اجتماع، فارابی آن را در نسبت با اعمال و غایات آدمیان به بحث می‌گذارد. فارابی از هر سه اجتماع «مدینه فاضله»، «امت فاضله» و «معموره فاضله» سخن می‌گوید. چون در کنار مدینه فاضله، مدینه‌های غیرفاضله امکان‌پذیر (و بلکه ضروری) هستند و در کنار امت فاضله امت‌های غیرفاضله متصور هستند، (که می‌توانند مدینه فاضله را مبدله سازند) لذا هیچ‌یک از این دو اجتماع، کمال نهایی را ندارد، کمال نهایی در معموره فاضله محقق می‌شود، چراکه در کنار معموره فاضله، دیگر جایی برای غیرفضایل وجود ندارد. از این نظر، گویی مطلوب فارابی «مدینه» نیست؛ بلکه در واقع همان «معموره» است و چون معموره فاضله در حد یک آرمان است، فارابی ابتدا به مدینه فاضله و امت فاضله بازمی‌گردد و چون فاضله بودن این دو نیز یک آرمان به حساب می‌آید، او دست از همه اجتماعات فاضله می‌کشد و «فرد فاضل» را پیش می‌نهد. به دیگر سخن، ضرورت نظری اجتماع (برای کمال انسان) که از اجتماع مدنی شروع و به اجتماع جهانی ختم می‌شود، با یک تضاد و مشکل عملی مواجه است: از یک سو، مدینه فاضله‌ای وجود ندارد و مدینه‌های غیرفاضله موجود نه تنها امکان کمال را فراهم نمی‌کند، بلکه به دلیل وجود انواع رذایل (فضایل غیرحقیقی)، انسان را به سمت نقصان و شقاوت می‌کشاند و از سوی دیگر، حتی اگر مدینه یا امت فاضله‌ای وجود داشته باشد، در کنار سایر مدینه‌ها و امت‌های غیرفاضله، در معرض تبدیل است و لذا به جای مدینه و امت، معموره اولویت پیدا می‌کند که این نیز خود یک آرمان است. این معموره فاضله، آنگاه که در عمل ممکن نباشد، فیلسوف را به ساخت خیالی آن می‌کشاند و لذا برای فیلسوف همه عالم وطن اوست و از اینجا است که آوارگی را پیشه می‌کند. فیلسوف مسلمان، در کنار این گزینه، به گزینه انزوا در حاشیه مدینه نیز اهمیت می‌دهد. تضاد در این است که از یک سو، کمال فرد در اجتماع ممکن می‌شود و از سوی دیگر، فضایل در اجتماع غیرفاضله محقق نمی‌شود و اجتماع فاضله نیز یک آرمان دست‌نیافتنی است.

از نظر فارابی، «این امکان هست که فردی فاضل به اراده خود یا بدون اراده خود در مدینه غیرفاضله ساکن شود. در این صورت آن انسان فاضل در آن جامعه، غریب است» (الفارابی، ۱۹۹۱: ۵۶). او انسان فاضل ساکن در مدینه جاهله را به حیوانی تشبیه می‌کند که در میان سایر حیوانات از جنس آنان نیست ولی پایش مثل آن حیوانات است (همان) یا به عبارتی، با سری متفاوت که هر لحظه ممکن است از سوی آنها آسیب ببیند. در چنین وضعیتی که انسان فاضل نمی‌تواند در شهر زیست کند، فارابی پیشنهاد گریز از شهر را مطرح می‌کند. او تصریح می‌کند

که «بر انسان فاضل حرام است که در مدینه‌های فاسد بماند بلکه بر او واجب است که اگر مدینه فاضلی وجود داشت، به آنجا هجرت کند و اگر مدینه فاضله‌ای وجود نداشت، انسان فاضل در این دنیا غریب است و زندگی تلخ و ناخوش‌احوالی خواهد داشت؛ به نحوی که مرگ برای او برتر از زندگی است» (الفارابی، ۱۴۰۵: ۹۴ و الفارابی، ۱۹۹۱: ۵۶). نکته مهم این است که فقدان انسان فاضل خود خسارتی برای مدینه است. «مدینه باید به قدری که سعادت ناشی از وجود انسان فاضل را وانهاده است، غبطه روزگار خود را بخورد» (الفارابی، ۱۴۰۵: ۸۵).

وجهی از ترک کردن مدینه در این است که از نظر فارابی، انسان‌های غیرفاضل (آنهایی که شر را بسان فضیلت می‌پندارند)، حتی رئیس چونان «وحوش» هستند. برای همین است که فارابی داستان زاهدی را بیان می‌کند که به درستی و عبادت مشهور بود اما پادشاه بر او خشمی گرفته و لشکریانش را در تعقیب او فرستاده است و او در هیئت درویشی طنبور به دست «قصد فرار از مدینه» را داشت (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۴). درست همان‌سان که انسان فاضل به گونه‌ای است که می‌توان او در «طبقه‌ای بالاتر از انسانیت» جای داد، انسان‌های غیرفاضل نیز از طبقه انسانیت خارج شده و «نوابت» و «وحشی» نامیده می‌شوند. نکته جالب اینجاست که در نظر فارابی، هم انسان فاضل (که همه فضایل را دارد) و هم انسان‌های غیرفاضل (که همه رذایل را دارد) هیچ‌یک «به شهر خدمت نمی‌کنند». با این تفاوت که اولی می‌تواند ریاست کند (و تمامی شهر به او خدمت کنند) و دومی استحقاق ریاست نیز ندارد، بلکه «او را در هیچ مدینه‌ای جای نیست» و باید که از مدینه خارج شود (الفارابی، ۱۴۰۵: ۳۳).

فارابی در «میان» فضیلت و رذیلت، حضور در انواع مدینه‌های غیرفاضله را پیش می‌کشد. مدینه‌های غیرفاضله صورت ضروری اجتماع بشری هستند. به جز فرد فاضل، سایر انسان‌ها گریزی از این مدینه‌ها ندارند. از آنجاکه انسان ذاتاً کمال‌طلب است، تمامی مساعی این انسان‌ها در چنین مدینه‌هایی نیز رو به کمال است؛ گو اینکه آن کمال، کمال واقعی نباشد و صرفاً یک مشترک لفظی باشد.

جای تأمل است که کثرت آدمیان که خود لازمه اجتماعات متکامل (مدینه، امت و معموره) است، از لوازم فساد نیز هست. فارابی تعدد و تنوع انسان‌ها را متناظر با همان نیاز به کمال می‌داند که طی آن انسان‌های بیشتری مورد نیاز هست تا نیازهای همدیگر را برطرف کنند و بدین طریق زمین‌های آباد کره زمین اندک‌اندک از اجتماعات انسانی پر می‌شوند (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲). اما با زیاد شدن انسان‌ها، دشمنی نیز شکل می‌گیرد. در نظر فارابی، در هر اجتماعی ابتدا خصال نیک حاکم است و سپس با ازدیاد نفوس آدمیان و کثرت اعضای مدینه، اخلاقشان

به بدی و دشمنی می‌گراید: در آغاز حسد بین آنها گسترش می‌یابد و سپس به دشمنی و قطع رابطه و دوری از یکدیگر و در نهایت به جنگ منتهی می‌شود (الفارابی، ۱۹۷۴: ۵۱). فارابی از آن جهت مسئله جنگ را مطرح می‌کند که در نظر وی، نقیض جنگ یعنی دوستی، عامل پیونددهنده اعضای مدینه است. «دوستی اجزا مدینه و مراتب آن را به هم پیوند می‌دهد» (الفارابی، ۱۴۰۵: ۷۰).^۱ از نظر فارابی، فساد افراد نه تنها به مدینه، بلکه به کل عالم نیز سرایت می‌کند. یکی از دلایل وجود فساد در مدینه این است که ریاست مدینه به دست فیلسوف نیست. از نظر او، همه انواع ریاست‌های جاهله هرچند هم که تلاش کنند نمی‌توانند مدینه فاضله حقیقی را برقرار سازند؛ زیرا که قوانینی که صادر می‌کنند از مراجعی غیر از فلسفه (یعنی از سفسطه، خطابه، جدل و شعر) است و لذا سیاست‌های پیشنهادی آنها برای شهر، سیاست‌های غیربرهانی و ناخالص است (الفارابی، ۱۹۹۰: ۳۹). فارابی از جهتی دیگر، مدینه را به بدن تشبیه می‌کند که صحت و سقم آن به دست طبیب است؛ و درست درحالتی که مدینه به غیرفضایل روی آورده است و اصلاح مدینه فقط از طریق اشاعه فضایل و به دست فیلسوف و انسان‌های فاضل (همچون طبیبان حاذق) ممکن می‌شود، به لحاظ عملی امکان اصلاح برای آنان نیست؛ بلکه خود آنان نیز در معرض فساد هستند (الفارابی، ۱۴۰۵: ۴۹ و ۹۲).

از بین رفتن اخلاق و سیرت یک قوم به دو دلیل می‌تواند باشد: به فسادی که ناشی از فراموشی اخلاق و نوامیس از سوی خود مردم باشد (داخلی)، فسادی که ناشی از حمله یک پادشاه (ملک) دیگر بر آنها باشد (خارجی). اگرچه این وظیفه رئیس مدینه فاضله است که به شرایط تبدیل مدینه آگاهی داشته باشد و از تغییرات فسادآور آن ممانعت به عمل آورد (الفارابی، ۱۹۹۱: ۶۰)، اما از آنجاکه چنین اتفاقی حادث می‌شود راه‌حل‌های پس از این تبدیل (و از جمله، خروج از مدینه) نیز ارائه می‌شود. با فرض ممکن بودن مدینه فاضله، صورت‌بندی مدینه‌های غیرفاضله، دستورالعمل ضروری زندگی، ناشی تبدیل مدینه فاضله است.

۳. انفراد قبل از اجتماع و مدنی‌الطبع بودن انسان

فارابی در کتاب *الجمع بین رایي الحكیمین* به یکی از موارد ادعایی اختلاف بین افلاطون و ارسطو اشاره می‌کند که طی آن قائلان به اختلاف میان آن دو مدعی شده‌اند که افلاطون از دنیا و

۱. البته جنگ خود می‌تواند در ایجاد مدینه نقش داشته باشد: «همانا جنگ‌ها از مهمترین اسباب شکل‌گیری مدینه هستند» (الفارابی، تلخیص النوامیس افلاطون، پیشین: ۶۸). از این نظر، «مدینه‌ها یا قدیمی‌اند یا جدید» (همان: ۶۷).

اجتماع گریزان بود و بیشتر آثارش نیز حاکی از همین است، درحالی که ارسطو فردی مدنی و دنیاطلب بود و املاکی جمع کرد و وزیر اسکندر شد. فارابی در تلاش برای جمع آرا این دو فیلسوف و در جهت رفع آن اتهام می‌گوید: «حقیقت امر اینگونه نبوده‌است؛ چراکه افلاطون خود انواع سیاست‌ها را تدوین کرده و به تهذیب آنها پرداخته‌است و سیره‌های عادلانه حکومت و اجتماعات انسانی و نیز فضایل مدنی را تبیین کرده‌است.» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۸۳). به‌ویژه این نکته برای فارابی حائز اهمیت است که «افلاطون فساد ناشی از رهاکردن مدینه و ترک تعاون مدنی را تبیین کرده‌است.» (همان: ۸۴). باین‌حال، او برای تبیین اختلاف ظاهری میان آن دو فیلسوف، می‌گوید که افلاطون و ارسطو دارای دو نفس متفاوت بودند؛ برای هر دو استحکام قوای نفس حائز اهمیت بود، با این تفاوت که افلاطون ابتدا به تهذیب نفس پرداخت و سپس وارد سیاست و جامعه شد، اما ارسطو از همان آغاز دارای قوای نفس قوی بود و هم‌زمان به فعالیت مدنی پرداخت و نیازی به انفراد قبل از اجتماع نداشت» (همان).

با این ملاحظه که فارابی از یک‌سو کمال انسان را در شهرگرایی می‌داند و از سوی دیگر، «شهرگرایی» تجویز می‌کند، تبیین پارادوکس ضرورت و امتناع مدینه (فضیلت و غیرفضیلت مدینه) نزد او، با نگاهی به اسطوره مدنی الطبع بودن انسان ادامه می‌یابد. برای بیشتر فیلسوفان مسلمان، و به‌طورخاص، برای فارابی انسان مدنی الطبع است. نه تنها زندگی بلکه، کمال او نیز در مدینه روی می‌دهد؛ اما مؤلفه‌های صوری و محتوایی کمال (مدینه و کردارهای انسانی) باهم تناسب پیدا نمی‌کنند. برای ایجاد این تناسب، فیلسوف دست به ایجاد شقوق در مدینه و فرد می‌زند، اما هرچه بیشتر متکثر می‌شوند، عدم تناسبشان بیشتر می‌شود. از همین رو، انسان به‌رغم تعریف منطقی آن به «حیوان ناطق مدنی»، دو مصداق فردی دارد: فرد فلسفی و فرد مدنی؛ که اولی به ناطق بودن نزدیک است و دومی از آن دور و دومی به حیوانیت (وحوش) نزدیک است و اولی از آن به دور؛ آنجا که فرد فلسفی تأیید می‌شود، فرد مدنی نفی می‌گردد و وقتی فرد مدنی تعریف می‌شود، تلاش می‌شود تا از وجه فلسفی دور بماند (در این خصوص، رک: بحرانی، ۱۳۸۶). مدینه نیز دارای دو اعتبار فاضله و غیرفاضله می‌شود که نه اولی موجود است و نه دومی معدوم. بلکه اولی یک آرمان است و دومی یک ضرورت. از این منظر، تنها در مدینه فاضله آرمانی است که فرد مدنی و فلسفی وحدت می‌یابند و با این اتحاد، اجتماع نیز به رسمیت شناخته می‌شود. در مدینه فاضله فیلسوف هم فردیت مدنی دارد و هم فردیت فلسفی، اما از آنجا که مدینه فاضله محقق نیست اما فیلسوف خود را موجود می‌یابد او در مدینه

غیرفاضله تنها دارای فردیت فلسفی است، لذا ایده مدنی الطبع بودن و ناطق بودن انسان وضعیت پارادوکسیکال می‌یابد: مدنیت و ناطقیتی که پیش از این به‌مثابه لوازم کمال انسان تصور می‌شد اکنون نفی می‌شوند و فیلسوف برای اثبات وجود خود ضرورتاً باید به بیرون از شهر و همسایگی سگان نقل مکان کند.

این پارادوکس برای افلاطون و ارسطو مطرح نبود؛ چراکه برای یونانیان مدینه چونان تخته‌سنگی بود که مجسمه انسان از دل آن بیرون می‌آید؛ اما در فلسفه اسلامی، انسان بیرون از مدینه نیز مصداق دارد (انسان فاضل) و درون مدینه نیز گاهی انسان غیرانسان پنداشته می‌شود. فارابی افراد ناسازگار با قواعد مدینه را «نوابت/گیاهان خودرویی» یا «سبعی / وحشی» می‌داند که باید درو و زدوده شوند. این افراد نه در مدینه جایی دارند و نه خود می‌توانند مدینه‌ای تأسیس کنند (الفارابی، ۱۹۹۴: ۹۵ و ۱۲۵). فرد فاضل نیز به نفی وطن خاص یا به سمت و سوی جهان‌وطنی سوق می‌یابد که هر دو به معنی وانهادن تیغ حیات و سپر اجتماع و قرابت با مرگ و درگیر شدن با مخاطرات آن است. فارابی در کنار مدینه، دو مفهوم امت و معموره را پیش می‌کشد که مراتب بالاتر از مدینه هستند. لذا، برخلاف اندیشه یونانی، مدینه مبدأ کمال نیست؛ وانگهی، مدینه مقصد کمال هم نیست؛ اگرچه «با» مدینه هم می‌توان به کمال رسید، اما کمال ضرورتاً «در» مدینه روی نمی‌دهد؛ کمال نهایی «بعد» از مدینه به‌دست می‌آید.

۴. اخلاقیات کلبی و گرایش فلسفه به عرفان

خروج از مدینه در اندیشه فارابی، زمینه‌های دیگری نیز دارد. فارابی در بررسی و نامگذاری انواع شاخه‌های فلسفه، وقتی به فلسفه کلبیون می‌رسد، می‌نویسد: «شاخه‌ای از فلسفه که نامشان حسب شیوه رفتارشان و نوع اخلاقشان است، شاخه اصحاب دیوجانس است که به شاخه سگان نیز معروف‌اند؛ زیرا آنان به تکالیف مدنی باور ندارند بلکه توصیه‌شان به این است که نزدیکان و برادران خود را دوست داشته و از سایر مردمان بگریزند و این همان اخلاقی است که در میان سگان یافت می‌شود» (الفارابی، ۱۳۴۹: ۵۸؛ الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۶۲). اخلاقیات کلبی نشانه‌ای از بلا تکلیفی و انزوای فرد فاضل و دلالتی بر امتناع مدینه است. در چنین حالتی گزاره‌های فیلسوفان رنگ و بوی عرفانی به خود می‌گیرد. به بیانی دیگر، درحالی‌که فلسفه می‌کوشد کثرات بعد از وحدت را توضیح دهد، عرفان - در پی آن شکست ظاهری - تلاشش معطوف به این

می‌شود که در انبوهه کثرات، حامی وحدت باشد. عرفان (غیرمدنی) توحید و وحدت فرد را بیرون از مدینه می‌جوید.

دغدغه سرشت اجتماعی بشر و رویکرد اضطراری خروج از مدینه در قالب انزوای از شهر و آوارگی در جهان، بعد از فارابی نیز در میان فیلسوفان مسلمان ادامه داشت. در سنت حکمت اسلامی، تضاد ناگزیری از مدینه یا گریز از مدینه، با گذر از اندیشه فلسفی به عرفانی بیشتر قابل فهم می‌شود؛ هرچند ابن‌سینا نام حکمت مشرقی را بر آن می‌گذارد و بعدها ابن‌طفیل در تفسیر همین حکمت مشرقی، دو مبحث حی بن یقظان و سلامان و ابسال را طرح می‌کند. در حکمت اسلامی، نماد بی‌وطن‌گرایی، حکایت سگان، و نماد جهان‌وطن‌گرایی، حکایت مرغان است. ابن‌باجه در «تدبیر المتوحد» نحوه زیست فردی را توصیف می‌کند که در انزوای خوشاخته، در جامعه به امر تعقل مشغول است و به واسطه آن سعادتش محقق می‌شود؛ در نگاه او، در مدینه‌های غیرفاضله، آرای افراد و در نتیجه، اعمال آنها «صادق» نیست و با آنچه فیلسوف مدنظر دارد، مطابقت ندارد. اما در همین وضعیت هم کسانی یافت می‌شوند که از درون ضلالت به هدایت رهنمون شوند (ابن‌باجه، ۱۳۹۸). ابن‌سینا نیز در رساله *حی بن یقظان (زنده بیدار)* انسان فاضل را به کرانه‌های شهر فرا می‌خواند. از آن سوی، پیام *منطق الطیر*، در راه بودن و سیاحت است (عطار، ۱۳۷۲: ۴۰؛ همچنین رک: غزالی، ۱۳۵۵). ابن‌سینا حکایت می‌کند که از شهر خود بیرون می‌رود، به «نزهتگاهی که گرد آن شهر بود با یاران خویش... پیری از دور پیدا شد... و گفت نام من زنده است و پسر بیدارم... و پیشه من سیاحت کردن گرد جهان است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۶). این فرد در میان جمع بودن را برای خود نوعی حبس و دربندی می‌داند و رها شدن از آن حبس را در انزوا و سیاحت ممکن می‌داند. «این یاران که به گرد تو اندرند و از تو جدا نشوند، رفیقانی بدانند و بیم است که تو را فتنه کنند و به بند ایشان در مانی» (همان: ۱۵). ادامه *حی بن یقظان*، دستورالعمل نحوه بریدن تدریجی از شهر و رفتن به کرانه‌های شهر است. این سیاحت چنان‌که به صراحت در پاره‌ای موارد ذکر شده، همان اندیشه، تعقل و تفکر است. اما تفکری که لاجرم زمینه‌اش کرانه‌روی است. در سایر آثار فلسفی-عرفانی نیز مسئله سفر پیگیری شده است. ابن‌طفیل نیز در *حی بن یقظان* وصول به حقیقت را در «جست‌وجو» ممکن می‌داند (ابن‌طفیل، ۱۳۳۴: ۲۰). سهروردی نیز در *الغریبه الغریبه* می‌گوید: «با برادر خود عاصم از دیار ماوراءالنهر به بلاد مغرب سفر کردم؛ اما آنها گرفتار در چاهی زندانی می‌شوند. تا اینکه هدهد نامه‌ای از پدرمان به ما آورد که نوشته بود اگر خواهی با برادرت خلاص یابی، در عزم

سفر سستی مکن... و دامن را بیفشان و... زنت را بکش که او را پسمانده نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲: ۲۷۶). اندیشیدن در باب سفر تأملی و تأمل سفرگونه، موجد پیدایش انبوهی از رمزی‌نامه‌هایی شده‌است که سلوک و سیاحت محور همه آنهاست.^۱

توصیه به بی‌وطن‌گرایی و جهان‌وطن‌گرایی با نفی حضور در اجتماعی خاص (به‌ویژه نفی بدن، به شیوه معدوم کردن خود از طریق مرگ) همراه می‌شود. تن به مرگ دادن سهروردی بی‌چیزی نبود. از اینجاست که سعادت واقعی بعد از مرگ، برای نیکان روی می‌دهد و نفوس آنها به آرامش می‌رسد و بدان نیز بعد از مرگ به شقاوت می‌رسند و نفوس آنها یا به اسطسقات بدل می‌شود یا مجدداً در هیئت جسمی دیگر (انسان یا حتی حیوان) ظهور می‌یابد. چنانچه فارابی تصریح می‌کند، نفوس اعضای مدینه‌های جاهله، به دلیل عدم دستیابی به حقیقت، در نهایت، رو به نیستی دارد؛ چون ورای کمال، آنقدر نقصان ادامه می‌یابد تا اینکه به نیستی ختم شود (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۳۸). از این نظر، اندیشه مدینه فاضله، با مرگ و سکون قرابت می‌یابد؛ مرگی که حیات ابدی و سعادت‌مند را به دنبال دارد و اندیشه مدینه غیرفاضله با زندگی پیوند می‌خورد؛ زندگی‌ای که رو به تباهی دارد و (در موارد متعدد) به شقاوت می‌انجامد. باری، یا دیگران، موجد فضیلت هستند و با آنها (در اجتماع) می‌توان زندگی کرد یا نه؛ در صورت دوم یا باید خود را کشت (به دست خود یا به دست دیگران)، یا دیگران را کشت؛ فارابی با طرح مدینه‌های غیرفاضله کرامیه، خست و نداله و به‌ویژه مدینه جماعیه، امکان هم‌زیستی با دیگران را مطرح کرده‌است و با طرح مدینه فاضله و تغلیبه، امکان کشتن دیگران را (چون این هر دو مدینه، خودها و دیگری‌های قوی و هم‌زیست‌ناپذیر دارند و لذا نوابت و اغیار و نیز همسایگان در معرض نابودی هستند) و در نبود مدینه فاضله، امکان انزوا یا آوارگی را (که هر دو گزینه به دلیل وانهادن حفاظ اجتماع، مخاطره‌خیز و مرگ‌آورند). گویی، اندیشه مدینه فاضله به نفی اجتماع (عینی) و اندیشه مدینه غیرفاضله به تثبیت آن می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش تحلیل فلسفی تضاد اجتماعی بودن غیراجتماعی انسان نزد فارابی بود. این تضاد (نه چنانکه در عصر مدرن با مقولات امنیت و آزادی توضیح داده می‌شود) با مقوله فضیلت

۱. سید ضیاء الدین سجادی مجموع این رمزی‌نامه را در مجموعه‌ای گرد آورده‌است. حی‌بن‌یقظان و سلامان و ابدال تحقیق و نگارش سید ضیاء‌الدین سجادی، ۱۳۸۲، تهران: سروش.

توضیح داده می‌شود؛ اما فضیلتی که مشترک لفظی است و همین اشتراک، مفسران و پژوهشگران را از پرداختن به بعد غیرابده‌آل اندیشه‌های فارابی بازداشته است. (بحرانی، ۱۳۸۴).

فارابی صرفاً فیلسوف فضیلت و مدینه فاضله (در معنای آرمانی آن) نیست. چراکه چنین فلسفه‌ای، در پی بروز تضادهایش ره به نفی مدینه می‌برد؛ او به مدینه‌های غیرفاضله نیز نظر دارد. از همین‌رو، او با توجه به مبحث منطقی اشتراک لفظی، انواع سیاسات، سعادات، ریاسات و حتی عدالت‌ها و دوستی‌ها را به حقیقی و غیرحقیقی تقسیم می‌کند (الفارابی، ۱۴۰۵: ۹۲). در نگاه او، مدینه‌ها یا ضروری هستند یا فاضله. مدینه‌های ضروری به انواع غایاتی نظر دارند که غیرحقیقی هستند. مطلوباتی چون لذت، ثروت، کرامت و قدرت انواع مدینه‌های غیرفاضله را شکل می‌دهد که در نظر اعضای آن، مدینه‌ها اشکالی از سعادت غایی هستند. فارابی چهار غایت را برای مدینه‌های غیرفاضله استقرا می‌کند: مدینه نذاله اجتماعی است که افرادش برای «ثروت‌اندوزی» با یکدیگر تعاون دارند. در مدینه، خست افراد به‌خاطر «انواع لذت حسی و خیالی» (حاصل از نکاح، مآکول و مشروب و سرگرمی) با یکدیگر همکاری دارند. مدینه کرامیه اجتماعی است که برای «مورد اکرام واقع شدن» با یکدیگر تعاون دارند. اگر حب کرامت به حد افراط برسد، به مدینه تغلبیه یا جباران بدل می‌شود که در آن «تغلب و سلطه» امری مطلوب و محبوب است. اما مدینه جماعیه اجتماعی است که در آن آزادی، چونان ابزاری برای تحقق غایاتی به‌کار می‌رود که در سایر مدینه‌ها، مطلوب و محبوب است. برای آنها معیارهای انتخاب رئیس نیز متکثر است و لذا در این مدینه «ریاست جز با ارادهٔ رئیسین اتفاق نمی‌افتد» (الفارابی، ۱۹۹۵: ۸۹).

این مدینه‌های ضروری، صورت و محتوای واقعی دارند و افراد مدنی برای دستیابی به خوشبختی مدنظر خود، در قالب اجتماع و تعاون، اعمالی را انجام می‌دهند که به‌خاطر انجام آنها نمی‌توانند از مدینه خارج شوند. در مدینه‌های غیرفاضله نیز عناصر مدنی مانند دوستی، ریاست، عدالت، سلسله‌مراتب روابط و تعاون وجود دارد و فارابی به‌نحو هنجاری، وجود این مؤلفه‌ها را برای قوام مدینه ضروری می‌داند. هنجار فضایل غیرحقیقی در نظر فارابی منطقی‌تر از هنجار فضایل حقیقی نیست: در اینجا، اشتراک در لفظ سنگینی اشتراک در معنا را نمی‌کاهد. تمام تضادی که در فلسفهٔ فارابی ناظر به مدینه وجود دارد ناشی از همین وحدت هنجارمندی اندیشه اوست. از این نظر، فلسفهٔ غیرفضیلت‌محور فارابی وجود انسان غیرفاضل در مدینه را تأیید می‌کند؛ آنها نیز در پی سعادت خود هستند. اما انسان فاضل، اگر هم ساکن این مدینه‌ها

باشد، زندگی سختی خواهد داشت، چراکه در محتوا و صورت، در مقولات اصلی، مدینه با سایر ساکنان مدینه مشکل دارد: او نه می‌تواند با آنها دوستی کند، نه می‌تواند با آنها تعاون داشته‌باشد، نه در سلسله‌مراتب روابط می‌تواند خادم آنان باشد و... لذا در کنار فلسفه مدنی فضیلت‌محور که در نهایت، بی‌وطنی یا جهان‌وطنی را تجویز می‌کند، مسئله مهاجرت نیز به رسمیت شناخته می‌شود. او نه تنها مهاجرت انسان‌های فاضل از مدینه‌های غیرفاضله به مدینه فاضله را تجویز می‌کند، بلکه آنگاه که در باب مدینه جماعیه سخن می‌گوید (مدینه‌ای که در آن هر کسی می‌تواند برای خود غایت خاصی را تعریف و تعقیب کند) آن را در نظر بسیاری از مردمان مدینه‌ای اعجاب‌برانگیز و خوشبختی‌آور توصیف می‌کند به نحوی که هرکسی را سودای مهاجرت و اقامت در آنجا هست و به همین دلیل روزبه‌روز آن شهر بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود (همان: ۱۱۴). اما اندوه فلسفی امثال فارابی از اینجا برمی‌خیزد که مدینه‌های ضروری، که حسب معیار «حقیقت»، به دلیل ارتکاب اعمال «قبیحه» و «رذیله» در حال ضرر و زیان هستند، مدینه‌هایی این جهانی و تمام‌شدنی هستند. هر دو مفهوم قیاحت و رذالت در اصل، به معنای پراکندگی و فروکاستگی است. راه‌حل - براساس اندیشه فضیلت‌محور - این است که اگر تحقق مدینه فاضله امکان‌پذیر نیست، صورت کمال را در مدینه غیرفاضله دنبال کند و اگر آدمی در مدینه ضروری غیرفاضله نیز خرسند نیست، می‌توان (باید) صورت کمال را رها کرد و به محتوای کمال در هیئت غیراجتماعی بی‌وطن‌گرایی و جهان‌وطن‌گرایی روی آورد. در نهایت اینکه اگر کمال نه به صورت و نه به محتوا (مشترکاً یا منفرداً) محقق می‌شود، توقف زندگی (مرگ) کمال‌نهایی است.

منابع

- ابن طفیل (۱۳۳۴)، *زناده بیدار*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن‌باجه الاندلسی (۱۹۷۸)، *تدبیر المتوحّد*، تحقیق و تقدیم الدكتور معن زیاده، بیروت: دارالفکر الاسلامیه، الاولی.
- ابن‌سینا (۱۳۶۶)، *حی ابن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کورین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی.

- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴)، کثرت، عدالت و منفعت عمومی؛ *فارابی و نظریه غیرایده‌آل*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۶)، «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره سی و هشتم، تابستان: ۱۰۱-۱۳۰.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۷۴)، *قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی ایرانی از فارابی تا نائینی*، تهران: کویر.
- خراسانی، سید شرف‌الدین (۱۳۸۳)، «محدودیت‌های تاریخی آرمان‌شهر فارابی»، ترجمه بدرالسادات شاهرزایی، در: *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی، تهران: کویر.
- خراسانی، سید شرف‌الدین (۱۳۸۳)، «محدودیت‌های تاریخی آرمان‌شهر فارابی»، ترجمه بدرالسادات شاهرزایی، در محمد کریمی زنجانی اصل (به کوشش)، *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: کویر: ۵۸-۵۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی، فیلسوف فرهنگ*، تهران: نشر ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، *فارابی*، تهران: طرح نو.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو، مهدی قوام صفری*، تهران: فکر روز.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین (۱۳۸۲)، *حی بن یقظان و سلامان و ابدال*، (تحقیق و نگارش)، تهران: سروش.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، «قصه الغریبه الغریبه»، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران*، تهران: کویر.
- عطار، محمد ابن ابراهیم (۱۳۷۲)، *منطق الطیر*، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، احمد (۱۳۵۵)، *داستان مرغان*، (متن فارسی رساله)، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- الفارابی، ابونصر (۱۳۴۹هـ)، *فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه*، عثمانی: مطبعه دائره المعارف حیدرآباد دکن.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵هـ)، *فصول متنوعه*، (حقیقه و قدم له و علق علیه فوزی متر نجار)، بیروت: دارالمشرق، ایران: المکتبه الزهراء.

- الفارابی، ابونصر (۱۹۸۶)، *الجمع بین رای الحکیمین*، (تحقیق، البیر نادر) بیروت: دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۸۷)، *التنبیه علی سبیل السعاده*، (دراسة و تحقیق د. سبحان خلیفات) عمان: الجامعة الاردنیة.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، *المنطق (کتاب الجدل)*، تحقیق و تقدیم و تعلیق، رفیق العجم، بیروت: دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۱)، *المله و نصوص اخرى*، (حقیقها و قدم لها و علق علیها، محسن مهدی) بیروت: دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۴)، *السیاسه المانیة*، (قدم له و بوبه و شرحه، علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- الفارابی، ابونصر (بی تا)، «رساله فی اعضاء الحیوان و افعالها و قواها»، در *رسائل فلسفیه* (حقیقها و قدم لها، عبدالرحمن بدوی)، دارالاندلس.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵ الف)، *آرا اهل المدینه الفاضله*، (قدم له و علق علیه، و شرحه علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۷۴)، «تلخیص النوامیس افلاطون»، در *رسائل فلسفیه* (حقیقها و قدم لها، عبدالرحمن بدوی) بینا.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵ ب)، *تحصیل السعاده*، (قدم له و بوبه، و شرحه علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فخری، ماجد (۱۳۸۳)، «فلسفه اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخس»، ترجمه محمد حسین ساکت، در محمد کریمی زنجانی اصل (به کوشش)، *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: کویر.
- فخری، ماجد (۱۳۸۳)، «فلسفه اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخس»، ترجمه محمد حسین ساکت، در: محمد کریمی زنجانی اصل (به کوشش)، *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: کویر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، «اجتماعی بودن غیراجتماعی»، گزیده‌ای از اندیشه تاریخ جهان از دیدگاه جهان‌گرایی؛ در: میکائیل گاران‌دو، *لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۳)، *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: کویر.

- گالستون، میریام (۱۳۸۶)، فضیلت و سیاست: فلسفه سیاسی فارابی، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقعه.
- مشکوه‌الدینی، عبدالمحسن (۱۳۵۳)، ملت و ارکان پایداری آن در متون فارابی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی؛ شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- Peter Vernezze (1998, "The Philoophesss nræee;; in: cccchoss. .. Smtth, Pttt o, tttt aal assessments", (edited), *Routledge*, vol. 2: 8.

