



A Comparative Study of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Thought on the Role of Society in Human Happiness

Mousa abdollahinsab¹

Seyyed Ahmad Hosseini²

Doi:

10.30497/AP.2025.248835.1753



Abstract

Happiness, as the ultimate goal of human life, constitutes one of the most fundamental questions in Islamic philosophy. The Peripatetic philosophers, inspired by the Greek intellectual heritage and grounded in Islamic epistemological and religious principles, endeavored to provide a rational and systematic account of the relationship between the individual, society, and happiness. Within this framework, al-Fārābī and Ibn Sīnā, as two eminent representatives of the school, each approached the nexus of society and happiness in distinct ways. Al-Fārābī considered society an indispensable condition for attaining happiness. In his political and philosophical writings—most notably *Opinions of the People of the Virtuous City*—he regarded happiness as the ultimate telos of human life and introduced society as the necessary foundation for its realization. By contrast, Ibn Sīnā largely conceived of society as a means to livelihood and the satisfaction of human needs. On the one hand, al-Fārābī, through his idealistic vision and formulation of the virtuous city, viewed society as the cornerstone of human happiness; on the other hand, Ibn Sīnā, with his emphasis on livelihood and theoretical intellect, sought happiness less in social structures and more in the cultivation of reason and individual knowledge. Moreover, the two philosophers exhibit significant divergences in their accounts of the methods of attaining happiness, the mechanisms for realizing virtues, and the degree of emphasis placed on the rational, ethical, and religious dimensions of society. This study, by elucidating these fundamental differences, offers a new horizon for understanding the relationship between individual happiness and social structure in Islamic philosophy.

Keywords: Happiness; Society; al-Fārābī; Ibn Sīnā; Virtuous City.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1. (Corresponding Author) PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. mousaab436@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Hikmah, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. ahmadhosseinee@gmail.com

بررسی تطبیقی اندیشه فارابی و ابن سینا درباره نقش اجتماع در سعادت انسان^۲

موسی عبداللہی نسب^۴

سیداحمد حسینی^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

Doi: 10.30497/AP.2025.248835.1753

چکیده

سعادت به عنوان غایت نهایی حیات انسانی از بنیادی ترین مسائل فلسفه اسلامی است. فیلسوفان مشاء با الهام از میراث یونانی و تکیه بر مبانی معرفتی و دینی اسلام، کوشیده اند تا نسبت فرد، اجتماع و سعادت را عقلانی و نظام مند تبیین کنند. در این میان فارابی و ابن سینا به عنوان دو چهره شاخص این مکتب هریک در قالبی متمایز به بررسی پیوند اجتماع و سعادت پرداخته اند. فارابی اجتماع را شرطی ضروری برای نیل به سعادت می داند. وی در آثار سیاسی و فلسفی خود، به ویژه در آراء اهل مدینه فاضله، سعادت را غایت نهایی زندگی انسانی دانسته و اجتماع را شرط لازم برای تحقق آن معرفی کرده است؛ در حالی که ابن سینا اجتماع را بیشتر وسیله ای برای معیشت و رفع نیازهای زندگی تلقی می کند. از یک سو فارابی با نگاه آرمان گرایانه و طرح مدینه فاضله، اجتماع را زیربنای تحقق سعادت می داند و از سوی دیگر، ابن سینا با تأکید بر معیشت و عقل نظری سعادت را بیش از اینکه بر بنیاد ساختار اجتماعی بداند، در پرورش عقل و معرفت فردی جست و جومی کند. به علاوه دو فیلسوف در روش تحصیل سعادت، سازوکار تحقق فضایل و نیز میزان تأکید بر ابعاد عقلانی، اخلاقی و شرعی جامعه تفاوت های معناداری دارند. این مطالعه ضمن بازنمایی تفاوت های اساسی در اندیشه این دو متفکر، افقی تازه برای فهم نسبت سعادت فردی و ساختار اجتماعی در فلسفه اسلامی می گشاید.

واژگان کلیدی: سعادت، اجتماع، فارابی، ابن سینا، مدینه فاضله.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «نقش اجتماع در رسیدن انسان به سعادت در فلسفه اسلامی» دانشگاه شهید مدنی آذربایجان است.

۴. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
mousaab436@gmail.com

۵. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
ahmadhosseinee@gmail.com

مقدمه

مسئلهٔ سعادت به‌عنوان غایت نهایی و مقصد برتر زندگی انسان از مهم‌ترین موضوعات اندیشهٔ فلسفی در تمدن اسلامی به‌شمار می‌آید. این مسئله نه‌تنها به حوزهٔ اخلاق فردی محدود نمی‌شود، بلکه با ابعاد اجتماعی، سیاسی و حتی الهیاتی حیات انسان پیوندی ناگسستنی دارد. از منظر فلسفهٔ اسلامی سعادت حقیقتی جامع است که به کمال وجودی انسان در ابعاد جسمانی، نفسانی و عقلانی اشاره دارد و دستیابی به آن، مستلزم تحقق شرایطی است که بخشی در درون فرد و بخشی در بستر اجتماع شکل می‌گیرد؛ از همین‌رو همواره پرسش‌هایی بنیادین ذهن فیلسوفان مسلمان را به خود مشغول داشته‌است؛ از جمله اینکه چگونه انسان به سعادت می‌رسد؟ نقش اجتماع و ساختارهای آن در این مسیر چیست؟ و چه نسبتی میان کمال فردی و سامان سیاسی - اجتماعی برقرار است؟

اهمیت پژوهش در مسئلهٔ حضور در اجتماع برای سعادت را می‌توان براساس اهمیت مسئلهٔ سعادت توجیه کرد. از آنجاکه تفسیرهای گوناگونی از چیستی سعادت وجود دارد و هر مکتب فلسفی براساس مبانی خود به تبیین سعادت و رابطهٔ آن با اجتماع می‌پردازد، مطالعه و تحقیق در این مسئله از منظر فیلسوفان مسلمان مهم و ضروری به‌نظر می‌رسد. فیلسوفان مشاء مسلمان با تأسی از میراث فلسفی یونان، به‌ویژه آموزه‌های ارسطو و افلاطون و تلفیق آن با مبانی معرفتی و دینی اسلام، دستگاه فکری منسجمی در باب سعادت و نقش اجتماع در تحقق آن بنا کرده‌اند. فارابی با طرح اندیشهٔ مدینهٔ فاضله بر آن بود که سعادت حقیقی جز در چارچوب اجتماعی عادلانه و مبتنی بر فضیلت حاصل نمی‌شود. از منظر فارابی انسان موجودی مدنی الطبع است و بدون همکاری و همیاری دیگران نه‌تنها نیازهای مادی او، بلکه کمالات معنوی‌اش نیز تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین اجتماع برای فارابی نه صرفاً ابزاری برای رفع نیازهای معیشتی، بلکه زمینه‌ای ضروری برای نیل به سعادت است. در مقابل ابن‌سینا بیشتر بر کارکردهای معیشتی و تدبیر زندگی دنیوی اجتماع تأکید دارد. در عین حال او سعادت را بیش از هر چیز در کمال عقل نظری و اتصال به عقل فعال می‌بیند؛ امری که مستقیماً وابسته به اجتماع نیست؛ بر این اساس بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فیلسوفان مشاء دربارهٔ نسبت اجتماع و سعادت نه‌تنها ما را با لایه‌های گوناگون اندیشهٔ سیاسی و

اخلاقی آنان آشنا می‌سازد، بلکه روند تحول نگرش فلسفه اسلامی نسبت به نقش جامعه در نیل به کمال انسانی را نیز آشکار می‌کند. همین تفاوت رویکرد نشان‌دهنده گذار اندیشه اسلامی از تأکید بر اجتماع به سوی اصالت دادن به رشد فردی است؛ امری که بررسی آن می‌تواند به روشن شدن نسبت میان فرد، جامعه و سعادت در سنت فلسفه اسلامی کمک شایانی نماید.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درباره اندیشه سیاسی فارابی و ابن‌سینا انجام گرفته است؛ با این حال به مقایسه تطبیقی دیدگاه آنان درباره نقش اجتماع در دستیابی به سعادت پرداخته نشده است. بیشتر تحقیقات یا بر مدینه فاضله فارابی متمرکز بوده‌اند یا بر مباحث نفس و عقل در فلسفه ابن‌سینا؛ از این رو بررسی تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف می‌تواند خلأی را در ادبیات پژوهشی موجود پر کند و نشان دهد که چگونه دو متفکر مشاء با وجود اشتراک در مبانی فلسفی، در تحلیل رابطه اجتماع و سعادت انسانی مسیرهای متفاوتی را پیموده‌اند. مطالعات این حوزه بیشتر به صورت پراکنده در کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌ها مطرح شده‌اند و معمولاً دغدغه اصلی آن‌ها مباحثی دیگر بوده است. جست‌وجو در کتابخانه ملی، نرم‌افزارهای تخصصی فلسفه و کلام و سایر پایگاه‌های پژوهشی نشان داد که هیچ کتاب مستقلی به رابطه میان اجتماع و سعادت در اندیشه فیلسوفان اسلامی نپرداخته است.

می‌توان از میان آثار موجود به کتاب «حکمت عملی از نگاه فیلسوفان مسلمان: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا» (ذبیحی، ۱۴۰۲) اشاره کرد. این اثر به مباحث کلی حکمت عملی، قوا و ماهیت نفس، عقل نظری و عملی در آثار فیلسوفان مذکور پرداخته است؛ اما هدف مؤلف صرفاً گزارش حکمت عملی بوده و به نقش اجتماع در نیل به سعادت ورود نکرده است. همچنین کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان جلد ۲ (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰) صرفاً بر واکاوی مبانی سیاسی و ساختارهای سیاسی و حکومتی متفکران مسلمان تأکید کرده و درباره رابطه اجتماع و سعادت بحث نکرده است.

در بررسی پایان‌نامه‌ها نیز مشخص شد که موضوع حاضر به‌طور مستقل مورد توجه نبوده‌است؛ برای نمونه رساله دکتری سعادت در حکمت اشراق و مشاء (مطالعه موردی افلاطون، ارسطو، فارابی و سهروردی) (عروتی موفق، ۱۳۹۲) بر تبیین مفهوم سعادت نزد این فیلسوفان متمرکز است؛ آن هم با تأکید بر مباحث اخلاقی و نه جایگاه اجتماع در سعادت. بررسی مقالات منتشر شده در پایگاه نورمگز و نشریات تخصصی نیز نشان می‌دهد اگرچه به‌طور پراکنده به موضوع ارتباط سعادت و سیاست از نظر فیلسوفان اسلامی پرداخته شده‌است، این پژوهش‌ها از لحاظ هدف و رویکرد با موضوع حاضر کاملاً متفاوت‌اند؛ برای نمونه مقاله «رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی» (تورانی و همکاران، ۱۳۹۱) به مباحثی چون ماهیت سیاست در اندیشه فارابی، مدینه فاضله، عوامل مؤثر در سعادت و رابطه سیاست و سعادت می‌پردازد؛ اما نگاه جامعه‌شناختی فارابی و جایگاه اجتماع در مسیر دستیابی به سعادت تحلیل نشده‌است.

بنابراین بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی منسجم و جامع که مستقیماً به نقش اجتماع در دستیابی به سعادت در اندیشه فارابی و ابن‌سینا بپردازد، انجام نگرفته‌است. به‌طور کلی می‌توان گفت پژوهش‌های پیشین یا به بررسی مفهوم سعادت در اندیشه فیلسوفان اسلامی محدود بوده‌اند یا به ارتباط میان سیاست و سعادت پرداخته‌اند، بدون اینکه به نقش و جایگاه اجتماع در این فرآیند توجه داشته باشند. جنبه نوآوری پژوهش حاضر در تمرکز بر بُعد اجتماعی سعادت در اندیشه این دو فیلسوف است؛ از این رو پژوهش حاضر تلاش می‌کند با رویکردی تطبیقی دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا را درباره نقش اجتماع در وصول به سعادت انسان بررسی کند.

در این چارچوب تلاش می‌شود ضمن تبیین مبانی نظری هر متفکر، نقاط اشتراک و افتراق آنان آشکار گردد و به این پرسش پاسخ داده شود که: از نگاه هریک اجتماع چه نقشی در سعادت و تکامل انسان دارد؟ این بررسی افزون‌بر روشن کردن بنیان‌های نظری فلسفه سیاسی و اجتماعی مشائیان می‌تواند افق‌های تازه‌ای را برای فهم نسبت میان انسان و اجتماع در اندیشه اسلامی باز کند.

۱. دیدگاه فارابی

ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ هـ.ق) از برجسته‌ترین فیلسوفان مشائی در جهان اسلام است. در

اندیشه او اجتماع نقشی بنیادین در مسیر کمال و سعادت انسان دارد. وی تحت تأثیر عمیق افلاطون و ارسطو دیدگاه‌های نوآورانه‌ای در فلسفه سیاسی، اخلاق و دین مطرح کرده و در آثاری همچون «آراء اهل المدينة الفاضلة»، «السیاسة المدنية» و «تحصیل السعادة» به تفصیل به موضوعاتی چون اجتماع، مدینه، سیاست و نسبت آن‌ها با سعادت انسان پرداخته‌است.

۱-۱. چستی سعادت از نظر فارابی

از نظر فارابی (۱۳۷۹) سعادت عالی‌ترین خیر و غایت نهایی حیات انسانی است. هر آنچه انسان را در رسیدن به سعادت یاری رساند، خود نیز خیر محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که خیر بودن آن ذاتی نیست؛ بلکه به دلیل نقش ابزاری و سودمندی‌اش در نیل به سعادت ارزشمند است. در مقابل هر آنچه مانع دستیابی به سعادت گردد، شر محسوب می‌شود؛ بنابراین خیر می‌تواند امری طبیعی یا حاصل اراده انسانی باشد؛ همچنان‌که ممکن است شر نیز ریشه در طبیعت داشته باشد یا نتیجه انتخاب و اراده انسان باشد (ص. ۲۳۷). سعادت غایتی است که همگان در پی آن‌اند؛ زیرا نوعی کمال محسوب می‌شود و هر کمالی به دلیل خیر بودنش مطلوب انسان است. از میان امور خیر متکثری که انسان برمی‌گزیند، سعادت سودمندترین و برترین خیر است؛ بدین سان سعادت کامل‌ترین غایت انسانی است که همه کوشش‌ها در نهایت به سوی آن جهت می‌یابند. خیرات به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) برخی وسیله‌ای برای دستیابی به غایات دیگرند؛ مانند ورزش یا مصرف دارو و ب) برخی به دلیل خودشان برگزیده می‌شوند. سعادت در زمره این دسته از خیر است (فارابی، ۱۳۸۴، ص. ۸۳).

هر موجودی به گونه‌ای پدیدآمده که بتواند به بالاترین درجه کمالی برسد که متناسب با مرتبه وجودی خاص او است. کمال ویژه انسان که نهایت توان بالقوه او را در مرتبه انسانی‌اش نمایان می‌سازد، «سعادت نهایی» یا «سعادت قصوی» نامیده می‌شود. جزئی که برای نیل به این هدف پدیدآمده، «جزء عادل» نام دارد. هر حرفه یا فعالیتی که هدفش تحقق این غایت باشد، حرفه‌ای عادلانه و فاضله به شمار می‌رود (فارابی، ۱۴۱۳هـ، ص. ۱۷۰).

فارابی (۱۹۹۱م) به مراتب مختلف سعادت معتقد است که برخی مادی‌اند. اتفاقاً این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فارابی و ابن‌سیناست. وی در آثارش از سعادت قصوی، سعادت دنیوی،

سعادت اخروی، سعادت حقیقی و ظنی نام می‌برد. وی دستیابی به هر سعادت را در گرو رفتار و اعمال می‌داند. او معتقد است سعادت بر دو گونه است: سعادت که تنها گمان می‌رود سعادت باشد، درحالی‌که در حقیقت چنین نیست؛ و سعادت که واقعاً سعادت است و آن سعادت است که به دلیل خود آن خواسته می‌شود، نه به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به چیزی دیگر. هنگامی که این سعادت حاصل شد، دیگر نیازی به طلب چیز دیگری نیست. این سعادت در زندگی دنیوی تحقق نمی‌یابد؛ بلکه در زندگی دیگری است که پس از این زندگی خواهد آمد و آن را «سعادت قصوی» می‌نامند (ص. ۵۲). این همان سعادت برتر و نهایی است که باید به دلیل خود آن جست‌وجو شود؛ زیرا خیر مطلق است و نفس انسانی نیز زمانی که به سوی عقل بالاتر از خود میل کند، آن را طلب می‌کند. (دی‌بور، بی‌تا، ص. ۱۸۳).

فارابی (۱۹۹۶م) معتقد است غایت‌هایی مانند ثروت، کرامت و لذات اگر فقط در همین زندگی هدف قرار گیرند، سعادت واقعی نیستند. همچنین افعال و سنن را از هم تمییز می‌دهد و توضیح می‌دهد آنچه به وسیله آن‌ها می‌توان به سعادت واقعی دست یافت، خیرات، زیبایی‌ها و فضایل‌اند و آنچه غیر از این‌هاست، شرور، زشتی‌ها و نقایص به‌شمار می‌آیند (ص. ۷۹).

فارابی (۱۳۷۹) باور دارد هدف اصلی انسان رسیدن به سعادت حقیقی است؛ بنابراین باید راه‌هایی که مردم را به سعادت می‌رساند، روشن گردند. شرط رسیدن به سعادت این است که عقل فعال به مردم افاضه فیض کند؛ به این صورت که نخست معارف و معقولات اولیه را افاضه نماید تا انسان‌ها براساس فطرت و استعداد خود به کمال برسند و سعادت را دریابند؛ البته فطرت‌ها مختلف‌اند و هر فطرتی مہیای پذیرش معقولات نیست؛ زیرا مردم در خلقت اولیه مختلف آفریده شده‌اند (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۴۰-۲۳۸)؛ پس سعادت واقعی انسان زمانی تحقق می‌یابد که نفس او بتواند به نوعی شناخت و ارتباط با عقل فعال برسد؛ عقل فعالی که خود از ماده و بدن جداست و نوعی عقل مفارق محسوب می‌شود (فخری، ۲۰۰۰م، ص. ۲۰۵)؛ بنابراین فارابی سعادت قصوی را نه امری مادی و جسمانی، بلکه امری عقلی و روحانی می‌داند که تنها از طریق شناخت عقل فعال و وصول به مرتبه تأمل عقلی حاصل می‌شود.

۱-۲. نقش اجتماع در تحقق سعادت از نظر فارابی

در میان متفکران مسلمان نگرش اجتماعی فارابی بر منظومه فکری اش، ازجمله در بحث سعادت، سیطره دارد؛ به همین جهت اگرچه در مکتوبات خود درباره سعادت به صورت مجمل یا مفصل بحث کرده است، مفصل ترین، دقیق ترین و جدی ترین مباحث درباره سعادت را در ذیل مباحث اجتماعی مطرح کرده است و به نقش حاکم و حکومت در به دست آوردن سعادت توجهی زایدالوصف نموده و مفصلاً درباره نقش و شرایط حاکم مطلوب جهت ایجاد سعادت در جامعه بحث کرده است (فارابی، ۱۳۶۶، صص. ۸۷-۷۷). نکته اساسی در اندیشه فارابی این است که سعادت انسانی تنها در بستر جامعه محقق می شود. انسان تنها در چارچوب زندگی جمعی و تعامل با دیگران قادر است به کمال نهایی دست یابد و به مرتبه سعادت قصوی برسد (فارابی، ۱۹۵۹م، صص. ۱۱۳-۱۱۲). در سایه همین نگرش شدید جامعه شناسختی فارابی است که او سعادت فردی را منفک از حیات مدنی و یا زندگی در میان امت کند و کانونی کند.

از نظر فارابی (۱۳۸۴) فطرت هر انسانی چنین است که در آنچه که سزاوار است برای آن بکوشد، باید با انسان یا انسان های دیگری مربوط باشد؛ بدین ترتیب هر انسانی محتاج است که در راه رسیدن به این کمال از مجاورت انسان های دیگر و اجتماع با آنها بهره مند باشد؛ به همین شکل در فطرت طبیعی این حیوان نهفته است که در مجاورت افراد هم نوع خود ساکن شود و خانه بگیرد؛ به همین دلیل است که انسان «حیوان اهل انس» یا «حیوان مدنی» نامیده می شود (ص. ۲۸). انسان ازجمله موجوداتی است که به تنهایی نه می تواند نیازهای اولیه و ضروری زندگی خود را برآورده کند (این نقطه اشتراک فارابی و ابن سیناست) و نه به مراحل عالی تر و کمال نهایی دست یابد (این نقطه اختلاف فارابی و ابن سیناست)؛ مگر از طریق زندگی اجتماعی و گرد آمدن شمار زیادی از انسان ها در یک مکان مشترک بر پایه پیوند و همکاری متقابل؛ کامل ترین نوع این زندگی، زندگی در یک جامعه مدنی است (فارابی، ۱۳۷۹، ص. ۲۳۰)؛ بر این اساس انسان به طور فطری موجودی مستقل و خودبسنده نیست؛ چه در حفظ بقای خود و چه در دستیابی به عالی ترین مراتب کمال؛ بنابراین نقش اجتماع در نظر فارابی تنها در تأمین نیازهای اولیه خلاصه نمی شود، بلکه در عالی ترین سطح ابزاری برای تحقق کمال و

سعادت نهایی انسان است. همچنین این غایت صرفاً در چارچوب مدینۀ فاضله امکان‌پذیر می‌گردد.

فارابی (۱۳۶۴) اجتماع انسانی را نیز دو قسم می‌کند: الف) اجتماع فاضله که بر محور فضیلت، حقیقت و خیر حقیقی شکل می‌گیرد. در چنین اجتماعی چون غایت واحد است و برای خود آن مطلوب است، تضاد و فساد درونی پدید نمی‌آید و افراد در مسیر واحدی به سوی سعادت حرکت می‌کنند؛ ب) اجتماع مبتنی بر سود و منفعت که بر پایه دادوستد و منفعت‌طلبی افراد استوار است. این‌گونه اجتماعات به دلیل اهداف متباین و تمایلات متضاد فاسد و ناپایدارند و نمی‌توانند انسان را به سعادت حقیقی برسانند (ص. ۱۰۱)؛ براین اساس اجتماع مطلوب از نظر فارابی آن است که ابزار تحقق سعادت نهایی انسان باشد و این غایت جز در پرتو اجتماع فاضله حاصل نمی‌شود.

همچنین فارابی (۱۹۹۵م) معتقد است کمال نهایی و خیر برتر در درجۀ نخست از طریق مدینۀ به‌دست‌می‌آید، نه صرفاً از راه هر نوع اجتماعی که مرتبۀ پایینی‌تر از آن دارد. از آنجاکه ماهیت خیر حقیقی این است که با اراده و اختیار حاصل شود، و شرور نیز از همین مسیر پدید می‌آیند، ممکن است مدینۀ درجۀ همکاری برای رسیدن به برخی اهداف شر نیز شکل بگیرند؛ بنابراین هر مدینۀ لزوماً مدینۀ فاضله نیست و تنها آن مدینۀ شایستۀ این نام است که غایت اجتماع در آن، همکاری برای رسیدن به سعادت واقعی باشد. چنین شهری «مدینۀ فاضله» نام دارد و اجتماعی نیز که در آن، همکاری برای نیل به سعادت حقیقی صورت گیرد، «اجتماع فاضل» خواهد بود (ص. ۱۱۳).

۱-۳. مدینۀ فاضله از نظر فارابی

بر پایه دیدگاه رایج بنیان فلسفۀ سیاسی فارابی- چه در بحث مدینۀ فاضله و رئیس آن، چه در طبقات اجتماعی و اهداف نهایی مدینۀ- بازخوانی مفاهیم افلاطونی است که او متناسب با جهان‌بینی اسلامی بازتفسیر کرده است (ناظرزادۀ کرمانی، ۱۳۷۶، ص. ۸۰)؛ با این حال مدینۀ فاضله فارابی را نمی‌توان همسان با شهر افلاطونی دانست؛ زیرا مبدأ و معاد در اندیشۀ او با الگوی یونانی تفاوت دارد. فارابی این نظریه را براساس مصالح جامعۀ اسلامی و بر مبنای مراتب

وجودی سامان داده و در رأس آن، نبی یا فیلسوف را قرارداده است (فارابی، ۱۳۷۱، صص. ۶۶-۶۷). از نظر او گرایش به کمال در سرشت بشر نهاده شده و انسان به عنوان حیوان مدنی تنها در پرتو تفکر متافیزیکی و پذیرش مبدأ اول، یعنی خداوند، می تواند به غایت خود دست یابد. تحقق این کمال جز در همکاری جمعی ممکن نیست؛ از این رو در کنار علوم طبیعی دانشی دیگر لازم است که اصول عقلانی را در پرتو زندگی اجتماعی بررسی کند؛ دانشی که فارابی آن را فلسفه سیاسی می نامد (as cited in Rosenthal, 1958, p. 121).

فارابی برای نخستین بار در سنت فلسفه اسلامی الگویی منظم و نظام مند از مدینه فاضله ارائه می دهد. از نظر او سعادت امری جمعی و سیاسی است که تنها در بستر جامعه ای آرمانی و تحت هدایت رئیس اول- که می تواند فیلسوف یا پیامبر باشد- محقق می شود (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۳، ص. ۱۷۸). از نظر وی مدینه ای فاضله است که هدف اجتماع در آن، تعاون و همکاری برای دستیابی به سعادت باشد. اجتماع چنین مردمی «اجتماع فاضل» و امت آنان «امت فاضل» نام دارد. نقطه مسکونی فاضل نیز هنگامی تحقق می یابد که امت های ساکن در آن در جهت سعادت همیاری کنند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۱۳). سعادت در مدینه فاضله از حیث کمیت و کیفیت میان افراد متفاوت است و این تفاوت به میزان کمالاتی وابسته است که آنان از رهگذر افعال مدنی کسب می کنند. اگر این افعال ناپسند باشند و به سعادت حقیقی منتهی نشوند، لذت های حاصل متناسب با هیئت های نفسانی ناشی از آن افعال خواهد بود (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۵۰-۲۴۷).

از دیدگاه سقراط، افلاطون، ارسطو و پیروان آنان شهری فاضله است که مردم آن با همکاری در جهت کمال نهایی یا سعادت قصوی می کوشند؛ از این رو همگی باید واجد فضیلت باشند؛ برخلاف شهرهایی که غایتشان ثروت یا لذت های مادی است و نیازی به فضایل واقعی ندارند. هماهنگی یا عدالت ظاهری در این شهرها فضیلت حقیقی محسوب نمی شود (به نقل از فارابی، ۱۳۶۴، ص. ۴۶). فارابی (۱۹۹۵م) برای اهل مدینه فاضله دو دسته ویژگی برمی شمارد؛ بخشی مشترک میان همه اعضاست و بخشی خاص هر مرتبه و جایگاه. سعادت فرد در گرو پایبندی

به هر دو دسته است. تکرار این اعمال تدریجاً نفس را به حالت فاضل و نیکو می‌رساند و با استمرار، به مرحله‌ای می‌رسد که از ماده بی‌نیاز می‌شود؛ به گونه‌ای که بقای نفس وابسته به ماده نخواهد بود (ص. ۱۳۰). وی در کنار مدینه فاضله از مدینه‌های ناقصه مانند جاهله، فاسقه، متبدله و ضاله نیز سخن می‌گوید؛ در این مَدُن یا سعادت حقیقی ناشناخته است یا انکار می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م، صص. ۱۲۹-۱۲۷).

به باور فارابی (۱۹۹۱م) رئیس اول کسی است که توان ایجاد سیرت‌ها و ملکات فاضله در جامعه را دارد، حتی اگر چنین صفاتی پیش‌تر در آن وجود نداشته باشد. او مردم را از زندگی جاهلی به سوی حیات فاضله هدایت می‌کند و بدین سبب شایسته عنوان عالی‌ترین رهبر در نظام سیاسی فاضله است (ص. ۵۶). رئیس نخست فردی است که در هیچ زمینه‌ای به رهبری دیگری نیاز ندارد و همه معارف برای او بالفعل تحقق یافته است. او در فلسفه قدیم «پادشاه حقیقی» خوانده می‌شود و تنها کسی است که به سبب پیوند کامل با عقل فعال شایسته دریافت وحی است. در این مرتبه عقل منفعل او از عقل فعال نیرویی می‌گیرد که توان شناخت حدود امور و هدایت آن‌ها به سوی سعادت نهایی را فراهم می‌سازد (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۴۶-۲۴۵). اگر رئیس اول انسانی فاضل باشد، ریاست او نیز فاضله خواهد بود و قوانینی که وضع می‌کند، برای رساندن خود و جامعه به سعادت قصوی است؛ بدین سان آن ملت فاضله خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۱م، ص. ۴۳)؛ پس رئیس اول به واسطه اتصال به عقل فعال و برخورداری از حکمت، مسیر سعادت را برای مردم ترسیم می‌کند و قوانین و نهادهای اجتماعی را چنان سامان می‌دهد که افراد نه تنها نیازهای مادی خود را تأمین کنند، بلکه امکان تعالی روحانی و معرفتی نیز برای آنان فراهم شود.

از نظر فارابی (۱۳۶۴) پادشاه حقیقی کسی است که غایت فرمانروایی او رساندن خود و مردم شهر به سعادت حقیقی باشد؛ از این رو او باید سعادتمندترین فرد شهر نیز باشد (ص. ۴۷). اگر کمال انسانی در قوه ناطقه (نظری و عملی) تحقق یابد و قوه متخیله نیز آماده دریافت وحی باشد، چنین فردی از طریق عقل فعال وحی الهی را دریافت می‌کند؛ بدین گونه عقل نظری او را به فیلسوفی حکیم و عقل عملی و قوه متخیله‌اش او را به پیامبری انذاردهنده بدل می‌سازد.

چنین انسانی در عالی‌ترین مرتبه کمال انسانی قرار دارد، با عقل فعال متحد است و بر همه افعال لازم برای نیل به سعادت آگاه است. شرط ریاست در مدینه فاضله همین شناخت است، همراه با توانایی بیان خیالی و هنرمندانه معارف برای مردم و نیز توان هدایت آنان به سوی سعادت (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱).

بدین‌سان مدینه فاضله با ریاست فیلسوف - حاکم بستر مستقیم تحقق سعادت عقلانی است؛ زیرا تنها در این نظام سیاسی است که زمینه اتصال به عقل فعال و دستیابی به غایت انسانی فراهم می‌شود؛ بنابراین از دیدگاه فارابی حاکم کسی است که علوم نظری را تا مرتبه عقل فعال آموخته است و توان تدبیر امور اجتماعی و سیاسی را دارد. او همانند پیامبر یا فیلسوف، واسطه عقل فعال و مردم است. در حقیقت میان فیلسوف مطلق و رئیس نخستین مدینه تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا فیلسوف واقعی نه تنها علوم نظری را فهم می‌کند، بلکه آن‌ها را در عرصه اجتماعی و عملی تحقق می‌بخشد. هرچه توان او در اجرای این آموزه‌ها بیشتر باشد، فلسفه او کامل‌تر خواهد بود؛ بدین ترتیب انسان کامل کسی است که نخست به فضایل نظری و سپس به فضایل عملی دست یافته باشد و در نهایت آن‌ها را متناسب با ظرفیت‌های جامعه به‌طور عینی محقق سازد (فارابی، ۱۳۸۴، ص. ۶۸).

۲. دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ.ق) از برجسته‌ترین فیلسوفان مشاء جهان اسلام است که نظام فلسفی وی تأثیری عمیق بر تفکر اسلامی و غربی داشته است؛ بنابراین تحلیل دیدگاه وی درباره نقش جامعه در فرآیند دستیابی به سعادت، ما را با پیوند عمیق میان انسان‌شناسی، اخلاق و فلسفه سیاسی در سنت مشائی اسلامی آشنا می‌سازد.

۲-۱. چیستی سعادت از نظر ابن‌سینا

از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۳) سعادت عبارت است از پاکی جان که در دو جنبه اصلی تجلی می‌یابد: نخست تحقق و صورت‌بندی واقعیت در ذهن و دوم، دوری از آلاینده‌های ناشی از طبیعت. به بیان دیگر ابن‌سینا دستیابی به سعادت را مشروط به پاکی از تأثیرات طبیعت می‌داند و راه رسیدن به آن را عمدتاً از طریق کسب علم و تعقل معرفی می‌کند (ص. ۱۰). وی همچنین

سعادت را حاصل دستیابی به کمال می‌داند. منظور او از «کمال» رسیدن به نهایی‌ترین غایتی است که هر موجود توان دستیابی به آن را دارد. به باور ابن‌سینا اشتیاق حرکت به سوی این غایت نهایی در وجود هر موجود نهاده شده است، مگر اینکه موانعی مسیر رسیدن به آن را سد کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۲۶۳).

ابن‌سینا (۱۳۶۳) مردم را از لحاظ تمایل به سعادت به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) گروهی که مانند حیوانات به دنبال سعادت مادی‌اند و ب) گروهی که طالب سعادت عقلانی‌اند. تفاوت این نوع سعادت با سایر انواع آن، همانند تفاوت نفس با بدن است؛ باین‌حال دستیابی به سعادت عالی تنها از طریق همراهی و مشارکت با ساکنان ملاً اعلی در لذات عقلانی ابدی امکان‌پذیر است. ابن‌سینا معتقد است انسان برای رسیدن به این مرتبه از سعادت در زندگی دنیوی باید از هریک از علوم نظری و عملی سهم قابل‌توجهی کسب کرده باشد (ص. ۱۰۹). سعادت نفس از آن‌جهت که به ذات خود تعلق دارد، در رسیدن آن به کمال خاص خویش نهفته است؛ یعنی در اینکه به عالمی عقلانی تبدیل گردد. سعادت نفس از جهت پیوند و رابطه‌اش با بدن، در این است که دارای حالت استیلا و چیرگی بر بدن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰). نفس انسانی و قوه عقلانی به‌ضرورت از کمالی خاص و متناسب با ذات خود برخوردار است؛ کمالی که ماهیتی عقلی و معقول دارد. این کمال زمانی تحقق می‌یابد که معقولات در نفس نقش‌بندند؛ ابتدا در مرتبه تصور و سپس در مرتبه برتر، تصدیق. در این مرحله نفس توانایی می‌یابد که حقیقت امور را از طریق برهان دریابد، به یاری استدلال میان موجودات و مراتب وجود تمایز گذارد و وحدت و صفات وجود حق را بشناسد و درک‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۹). صورت‌های معقولی که عقل درک می‌کند، به‌گونه‌ای با ذات عقل متحد می‌شوند و در درون آن جای می‌گیرند؛ به‌طوری‌که عقل آن زیبایی و کمال را به‌منزله بخشی از ذات خود درمی‌یابد. در این فرآیند هم عقل مدرک ذات خود را ادراک می‌کند و هم امر مدرک، با عقل یکی می‌شود. این نوع لذت همانند لذتی است که برای مبدأ نخستین به‌واسطه ادراک ذات خود حاصل می‌شود. همچنین همان لذتی است که موجودات روحانی از ادراک ذات و

مقام خود بهره‌مند می‌شوند. روشن است که چنین لذتی و سعادت‌ی که در پی آن حاصل می‌شود، به مراتب برتر از لذت‌های حیوانی است. این لذت عقلی نه از سنخ لذت‌هایی است که طبیعت ما به‌طور غریزی آن را طلب می‌کند، نه از جمله اموری است که در فراقش حسرت می‌خوریم. علاوه بر این حتی نمی‌توانیم آن را به‌طور کامل تصور کنیم؛ باین حال عقل و برهان ما را به‌سوی آن رهنمون می‌سازد و نشان می‌دهد که سعادت حقیقی در همین مرتبه نهفته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۲).

نفس انسانی همیشه در شرایط عادی ادراک درستی از لذت و کمال ندارد. گاهی مانعی مانند بیماری یا ترس مانع دریافت صحیح لذت حقیقی می‌شود. ابن‌سینا با بهره‌گیری از مثال‌های پزشکی و روان‌شناختی عمق نظریه خود را درباره شرایط درک لذت و کمال توضیح می‌دهد. به نظر وی کمال ویژه نفس ناطقه این است که به مرتبه عقلانی برسد؛ به گونه‌ای که در آن، صورت کل هستی و نظام معقول حاکم بر کل و خیر ساری در کل هستی مرتسم گردد.

آغاز فرآیند مذکور از مبدأ کل هستی است و سپس، به‌سوی جواهر شریف روحانی مطلق می‌رود. پس از آن به جواهری روحانی که به‌نوعی با ابدان تعلق دارند و پس از آن، به اجسام علوی با هیئات و قوای آن‌ها می‌رود؛ به‌همین ترتیب ادامه می‌یابد تا آنگاه که نفس در درون خود هیئت تمامی هستی را به کمال دربرگیرد. در این مرحله نفس به‌صورت عالمی معقول درمی‌آید که معادل با عالم موجود خارجی است. مشاهده‌گر حسن مطلق، خیر مطلق و جمال حقیقی می‌شود، با آن یکی می‌گردد، به‌صورت و هیئت آن نقش می‌بندد، در زمره آن درمی‌آید و از سنخ و جوهره آن می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۸۵).

این فراز اوج نگاه ابن‌سینا به سعادت و کمال انسانی را نشان می‌دهد؛ یعنی رسیدن به مرتبه‌ای که نفس ناطقه آینه تمام‌نمای هستی شود و با نظام معقول عالم و خیر و جمال مطلق اتحاد یابد. این همان تصویر نهایی او از انسان سعادت‌مند است که ضمن قطع تعلق کلی از دنیای مادی، از طریق عقل نظری به عقل فعال متصل می‌شود و به عالم عقلی کلی مبدل می‌گردد؛ بنابراین ابن‌سینا در منظومه فلسفی خود رسیدن انسان به سعادت حقیقی را غایت نهایی حیات عقلانی

و اخلاقی می‌داند. از نظر او تنها کسانی به حقیقت انسانیت نائل می‌شوند که در زندگی پس از مرگ به سعادت واقعی دست پیدا کنند؛ اما این سعادت نه امری عمومی، بلکه خاص انسان‌هایی است که استعداد های خود را در مسیر عقلانیت و اتصال با عقل فعال به فعلیت رسانده‌اند (ابن بخش نیز نقطه اشتراک فارابی و ابن‌سیناست).

انسان‌های مذکور مراتب مختلفی دارند و در رأس آن‌ها کسی قرار دارد که از قوه نبوت را داراست. ابن‌سینا قوه نبوت را برخوردار از سه ویژگی اساسی می‌داند که یکی از این ویژگی‌ها تابع قوه عقلانی است که عبارت است از نیروی حدس بسیار قوی. چنین فردی به واسطه اتصال شدید با عقل فعال می‌تواند بدون تعلیم مستقیم از سوی دیگران، از مقدمات بدیهی به نتایج ثانویه دست یابد. در واقع این حالت جوهری‌ترین ویژگی قوه نبوت و نشانه اتصال نفس نبی با عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۵)؛ بنابراین سعادت حقیقی نزد ابن‌سینا تنها از طریق سیر عقلانی و اخلاقی به سوی عقل فعال ممکن می‌گردد؛ و نبوت مرتبه‌ای از این سیر است که در آن، انسان در عالی‌ترین درجه از اتصال با عقل فعال قرار دارد. چنین انسانی نه تنها از سعادت شخصی برخوردار است، بلکه واسطه هدایت دیگران به سوی سعادت نیز می‌شود. به تعبیر دیگر نبوت در اندیشه ابن‌سینا تجلی کامل تحقق عقل بالقوه به عقل بالفعل است و این همان نهایت کمال انسانی و غایت فلسفه عملی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۸۶).

پس می‌توان گفت که از نظر ابن‌سینا سعادت حقیقی امری فردی و فرامادی است و هرچند در مراتب پایین‌تر نیازمند اخلاق، ریاضت و حتی هدایت پیامبر است، در نهایت کمال انسان وابسته به اتصال عقل نظری به عقل فعال است، نه وابسته به اجتماع و سازوکارهای مدنی. در مقابل فارابی نیز سعادت نهایی را کمال عقل نظری می‌داند؛ اما باور دارد این کمال برین تنها در بستر اجتماع فاضله و با اتکا به ساختارهای سیاسی - مدنی امکان‌پذیر است.

۲-۲. نقش جامعه در تحقق سعادت از نظر ابن‌سینا

فارابی و ابن‌سینا در بحث سیاست نفس دو رویکرد متفاوت دارند. فارابی حرکت را از کل به جزء سامان می‌دهد؛ ابتدا جایگاه حاکمان و سپس طبقات اجتماعی و در نهایت فرد را بررسی می‌کند و بدین‌سان اصلاح فرد را وابسته به ساختار کلان جامعه می‌داند. در مقابل ابن‌سینا از جزء به کل

پیش می‌رود و اصلاح فرد را مقدمه اصلاح جامعه می‌انگارد. او بر تربیت نفس ناطقه و تسلط عقل بر قوای دیگر تأکید می‌کند و سعادت را در شناخت و رفع آفات ناشی از پیوند نفس با ماده می‌داند؛ بنابراین فارابی جامعه را شرط اصلاح فرد و ابن‌سینا فرد را آغاز اصلاح جامعه می‌شمارد (به نقل از فاخوری، ۱۳۷۳، ص. ۵۱۰).

ابن‌سینا (۱۳۸۳) معتقد است انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند اعتقاد صحیح و رعایت برخی اوامر و ترک نواهی شرعی است. تحقق این هدف صرفاً با قوه ناطقه انسان ممکن نیست؛ بلکه همراهی و حمایت شریعت نیز ضروری است. از نظر ابن‌سینا هر انسانی که اعتقادش با دستور الهی هماهنگ باشد، به سعادت دست می‌یابد و هرکس که برخلاف آن عمل کند، در شقاوت باقی می‌ماند (ص. ۸۶). همچنین ابن‌سینا (۱۳۷۵) به نیاز انسان به زندگی جمعی توجه کرده است و باور دارد زیست انفرادی انسان انجام‌دادن بسیاری از امور را برای او دشوار می‌سازد، حتی اگر از لحاظ نظری ممکن باشد. به عبارت دیگر جامعه برای رفع نیازهای متعدد انسان و تسهیل زندگی او ضروری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۴).

بحث ابن‌سینا درباره مدینه با مسئله قرارداد و معامله آغاز می‌شود و سپس به بحث از شریعت و نبوت کشیده می‌شود؛ جایی که پیامبر به عنوان قانون‌گذار و سامان‌دهنده سنت‌ها معرفی می‌شود. نکته مهم این است که در اندیشه سیاسی پیشینیان اسلامی ابن‌سینا مفهوم قانون به این معنا چندان برجسته نبوده است. در ادامه نیز ابن‌سینا توضیح می‌دهد شریعت آورده شده توسط پیامبر، پس از او جایگزین شخص وی می‌شود و این شریعت است که استمرار نظم اجتماعی و جلوگیری از فروپاشی سیاسی را تضمین می‌کند (به نقل از محمدی‌کیا، ۱۴۰۱، ص. ۷۱). بخش عمده‌ای از مباحث سیاسی ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا* و در ذیل بحث نبوت طرح شده است. او در این زمینه تلاش می‌کند تا نظریه‌ای فلسفی ارائه کند که از یک سو با مبانی شریعت سازگار باشد و از سوی دیگر با دستگاه کلی فلسفی و نگرش او نسبت به جهان هماهنگی داشته باشد (نصر، ۱۳۷۱، ص. ۴۹). ابن‌سینا می‌کوشد از یک سو پیوند انسان با عالم قدسی و مراتب متعالی وجود را برقرار سازد و از سوی دیگر، بر بُعد اجتماعی انسان و ضرورت

همکاری و همیاری میان افراد برای سامان‌یابی زندگی جمعی تأکیدورزد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۵).

تفاوت بنیادین دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در باب نقش اجتماع در سعادت انسانی این است که فارابی اجتماع را هنگامی اصیل و کارآمد می‌داند که غایت آن تحقق سعادت نهایی در مدینه فاضله باشد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۱۳)، درحالی‌که ابن‌سینا نقطه عزیمت را در ضرورت طبیعی و اجتناب‌ناپذیر انسان به زندگی اجتماعی برای رفع نیازهای معیشتی و برقراری قانون و عدالت قرارمی‌دهد. فارابی وجود جامعه را برای سعادت ضروری می‌داند؛ لذا مفصلاً به نحوه بنای مدینه فاضله می‌پردازد و پیامبر را به‌عنوان رئیس مدینه به‌عنوان عنصری کلیدی در نیل به سعادت معرفی می‌کند؛ اما ابن‌سینا جامعه را برای سعادت ضروری نمی‌داند و لذا بنای جامعه صرفاً برای رفع حوائج دنیوی و معیشت مادی اوست که اساساً از نظر ابن‌سینا سعادت محسوب نمی‌شوند و پیامبر هم صرفاً به‌عنوان یک قانون‌گذار برای حفظ نظم و جلوگیری از فروپاشی اجتماعی معرفی می‌شود. به‌اعتقاد ابن‌سینا انسان از سایر حیوانات با این ویژگی متمایز است که نمی‌تواند به‌تنهایی و به‌صورت فردی زندگی خود را سامان‌دهد و بدون شریکی که او را در تأمین نیازهای ضروری‌اش یاری‌کند، امر معاش خود را اداره‌نماید. انسان ناگزیر است در کنار هم‌نوعان خود زندگی کند و دیگری نیز به‌نوبه خود نیازمند یاری هم‌نوع خود است؛ برای مثال یکی برای دیگری کشاورزی می‌کند و دیگری برای او نان می‌پزد و... آنگاه که گرد هم آیند، نیازهایشان برطرف می‌شود؛ ازهمین‌رو انسان‌ها به ساخت شهرها و تشکیل اجتماعات ناگزیر شدند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۷).

اگر کسی بدون در نظر گرفتن لوازم و شرایط زندگی مدنی تنها به گردهمایی با دیگران بسنده‌کند، درواقع او به نوعی از موجودات شباهت دارد که شباهت اندکی با انسان دارند و فاقد کمالاتی است که ویژگی انسان کامل محسوب می‌شود؛ بااین‌حال حتی چنین افرادی نیز ناگزیر از زندگی اجتماعی‌اند و خواه‌ناخواه به نوعی از زندگی مدنی شبیه می‌شوند؛ پس وقتی این نکته بدیهی است که بقای انسان در گرو مشارکت با دیگران است، باید دانست که این

مشارکت جز از راه معامله تحقق نمی‌یابد. معامله نیز نیازمند قانون و عدالت است. قانون و عدالت به نوبه خود نیازمند وضع‌کننده و برپادارنده‌ای هستند. همچنین این واضع قانون باید بتواند مردم را خطاب قرار دهد و آن‌ها را به رعایت قوانین ملزم سازد. این شخص باید انسانی از میان خود مردم باشد؛ چراکه واگذاری امر به آراء مردم و رهاکردن آن به داورهای فردی موجب اختلاف می‌شود و هرکس آنچه را به نفع خود است، عدالت، و آنچه را به زیان اوست، ظلم خواهد نامید؛ از این رو انسان برای حفظ نوع بشر و تحقق وجود او به چنین شخصی که بتواند قانون بگذارد و عدالت را برقرار سازد، نیاز بیشتری دارد تا به رویش موی مژه یا ابرو، یا فرورفتگی کف پا و دیگر منافعی که در اصل بقا ضروری نیستند، بلکه تنها نقش کمک‌کننده در بقا دارند؛ پس وجود انسانی شایسته برای قانون‌گذاری و اجرای عدالت امری ممکن است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۷).

برخلاف فارابی که فیلسوف را محور اندیشه سیاسی خود قرار می‌دهد، ابن سینا نبی را در مرکز می‌نشاند؛ زیرا به باور او فیلسوف هرگز نمی‌تواند از ویژگی‌ها و کارکردهای پیامبر برخوردار باشد. نگاه ابن سینا به وحی، نبوت و سنت الهی معطوف است و تحلیل او از اجتماع نیز رویکردی عقلانی - دینی دارد که بر شریعت استوار است. تفاوت دیگر میان این دو فیلسوف در تبیین ضرورت نبی و امام برای جامعه آشکار می‌شود. ابن سینا در چارچوب فلسفه سیاسی خود به چرایی نیاز فرد و اجتماع به پیامبر و امام برای تأمین مصالح و بقای آنان می‌پردازد و حتی مقداری به مباحث تاریخ اسلام وارد می‌شود. در مقابل رویکرد فارابی به مسئله اجتماع عقلانی و وجودشناختی است و کمتر جنبه دینی - تاریخی دارد (علی‌یاری، ۱۳۹۷، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

ابن سینا (۱۳۸۱) در الإشارات والتنبیهاث نیز لزوم همکاری و معامله را عامل تشکیل اجتماع انسانی دانسته و معتقد است انسان به تنهایی و بدون همراهی هم‌نوعان خود قادر به تأمین نیازهای زندگی و دستیابی به موفقیت در امور مختلف نخواهد بود. همکاری و تعامل متقابل میان افراد سبب می‌شود هرکس بخشی از بار مسئولیت‌های دیگری را بر دوش بکشد؛

مسئولیت‌هایی که اگر فرد بخواهد به‌تنهایی عهده‌دار شود، بسیار سنگین یا حتی غیرممکن خواهند بود؛ براین اساس وجود روابط عادلانه میان انسان‌ها ضرورت می‌یابد. روابطی که باید به‌وسیله شریعت تنظیم و ازسوی شارع مقدس واجب شمرده شوند. این ضرورت در آیات الهی تصریح شده و منشأ آن، اراده و فرمان خداوند متعال است (ص. ۳۵۶).

ازنگاه ابن‌سینا (۱۳۸۱) تحقق عدالت در جامعه مستلزم این است که برای نیکوکاران پاداش و برای بدکاران کیفر در نظر گرفته شود؛ امری که تنها ازجانب حاکم شرع و شارع مقدس قابل اجراست. شناخت این مقام زمینه‌ساز شکل‌گیری چرخه‌ای پایدار برای حفظ و انتقال دانش و ارزش‌های اجتماعی می‌شود؛ برهمین اساس عباداتی بر مؤمنان واجب شده‌است که یاد خدا را زنده نگاه می‌دارد و با تکرار مستمر، دعوت به عدالت را استمرار می‌بخشد و درنهایت، بنیان زندگی جمعی انسان‌ها را استوار می‌سازد (ص. ۳۵۶)؛ ازاین‌رو ضرورت دارد پیامبری برانگیخته شود که از جنس انسان باشد، اما واجد ویژگی‌هایی داشته‌باشد که در دیگر افراد یافت نمی‌شود. این ویژگی‌ها باید به‌گونه‌ای باشد که مردم در او امر خارق‌العاده‌ای را دریابند که خود فاقد آن‌اند و بدین سبب، جایگاه و منزلت او از دیگران متمایز گردد. این تمایز در قالب ظهور معجزاتی که در منابع معتبر به آن‌ها اشاره شده‌است، آشکار می‌شود. هرگاه چنین شخصی وجود یابد، لازم است که او به اذن و فرمان الهی همراه با وحی و تأیید روح القدس، عهده‌دار تشریع احکام و سنن برای هدایت مردم در امور دینی و اجتماعی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹)؛ براین اساس ابن‌سینا تصدیق می‌کند که انسان به‌تنهایی قادر به تأمین نیازهای معیشتی و حفظ عدالت در جامعه نیست و به‌این‌منظور به همکاری و تعامل اجتماعی نیاز دارد. از دیدگاه او پیامبر نه‌تنها واسطه وحی، بلکه ضامن ایجاد نظم و عدالت در جامعه و تشریع احکام و عبادات است تا زندگی جمعی و انتقال ارزش‌های اجتماعی پایدار شود. درمقابل فارابی پیامبر و قانون‌گذار را جزء اصلی ساختار مدینه فاضله می‌داند که تحقق آن شرط لازم برای رسیدن همگان به سعادت نهایی و کمال عقل نظری است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱).

ابن‌سینا میان نبی و فیلسوف تفاوت قائل است و رئیس مدینه را پیامبری می‌داند که به عالی‌ترین مرتبه قوه حدسی یا عقل قدسی رسیده و ازطریق آن از عقل فعال افاضه می‌گیرد؛ اما

فارابی چنین تمایزی را نمی‌پذیرد. رئیس مدینه فاضله در اندیشه او فیلسوفی است که عقلش به فعلیت رسیده و علاوه بر دریافت حقایق کلی از عقل فعال، به سبب کمال قوه مخیله می‌تواند آن‌ها را به صورت جزئی درک کند و از گذشته و آینده آگاه شود؛ بدین سان او هم فیلسوف و هم نبی است؛ بنابراین تفاوت اصلی فارابی و ابن‌سینا در تعریف رئیس مدینه به نوع مسیر معرفتی‌ای بازمی‌گردد که هریک برای او قائل می‌شوند (به نقل از زارعی و همکاران، ۱۳۹۲، صص. ۶۸-۶۷).

۳-۲. ساختار اجتماعی مطلوب از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا (۱۳۷۶) در تبیین ساختار اجتماعی خلیفه‌محور بر لزوم تصریح واضح قانون به وجوب اطاعت از جانشین تأکید می‌کند. نصب خلیفه یا باید مستقیم به حکم او باشد یا از طریق اجماع اهل فضل بر فردی شایسته که آشکارا از سوی مردم تأیید شده است. این فرد باید توانایی کامل در تدبیر سیاسی، عقل متوازن، فضایل اخلاقی و برتری در دانش دینی داشته باشد. ابن‌سینا تأکید می‌کند اگر مردم از فرد شایسته روی گردان شوند و به شخصی فاقد صلاحیت روی آورند، چنین امری در حکم کفر است. نصب تصریحی جانشین نیز روشی حکیمانه‌تر دانسته می‌شود تا از نزاع و تفرقه جلوگیری شود. همچنین قانون باید مقرر کند اگر کسی با اتکا به قدرت یا ثروت ادعای خلافت کند، مردم موظف‌اند با او مقابله نمایند و کوتاهی در این امر معصیت خداوند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۰۲).

فارابی در مباحث خود به چگونگی تعیین جانشین رئیس اول مدینه نمی‌پردازد و تنها مراتب آن را توضیح می‌دهد. در مقابل ابن‌سینا به طور مشخص مسئله جانشینی را مطرح کرده و بر این باور است که تعیین جانشین یا از طریق نص صورت می‌گیرد یا با اجماع اهل سابقه؛ بر این اساس به نظر می‌رسد ابن‌سینا در بحث جانشینی به نوعی به رهبری عالمان دین و فقیهان اعلم با مشارکت صاحب‌نظران و کارشناسان توجه داشته است (به نقل از زارعی و همکاران، ۱۳۹۲، ص. ۶۹).

یکی از تفاوت‌های بنیادین فارابی و ابن‌سینا در رویکرد به قانون‌گذاری و هدایت جامعه است. ابن‌سینا این وظیفه را به شریعت واگذار می‌کند و از نظریه پردازی فلسفی - سیاسی

فاصله می‌گیرد. در نتیجه امکان بحث فلسفی مستقل درباره جامعه محدود است و این حوزه در اختیار فقیهان و عالمان دین است. او از سیاست اقتدارگرایانه‌ای حمایت می‌کند که مشروعیت آن مبتنی بر تأملات و استنباط‌های فقیهانه است؛ موضعی که در تضاد با تلاش فارابی برای تأسیس فلسفه سیاسی مستقل است (به نقل از فیرحی، ۱۳۸۸، صص. ۳۴۹-۳۴۸). ابن‌سینا وظیفه پیامبران را در دو حوزه می‌داند: نخست تأمین نظم و سامان جامعه از طریق حکومت و هدایت سیاسی و دوم، تنظیم و هدایت جهان معنوی با بهره‌گیری از ابزارهای فلسفی. از نظر او پیامبران به مرتبه‌ای فراتر از فلاسفه دست‌یافته‌اند و قادرند جهان الهی و مراتب فرشتگان را مشاهده و درک کنند (as cited in Rosenthal, 2009, pp. 143-156). در واقع دیدگاه ابن‌سینا درباره امور اجتماعی تلفیقی از تحلیل عقلانی و آموزه‌های دینی برگرفته از شریعت است. پیوندی که او میان نبوت و سیاست برقرار می‌کند، سبب شد فلسفه مشرق اسلامی در مسیری قرارگیرد که امکان بحث فلسفی مستقل درباره سیاست به‌طور قابل‌توجهی محدود شود و تمرکز بر رهنمودهای دینی و فقیهانه معطوف گردد (شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۶).

ابن‌سینا (۲۰۰۵م) در تبیین رابطه حکمت و شریعت باور دارد «حکمت» دانش و تدبیری عقلانی‌ست که انسان از آن بهره‌می‌گیرد تا آنچه بر او واجب است، به‌دست‌آورد و عملی را انجام‌دهد که رشد نفس و آمادگی او برای رسیدن به بالاترین سعادت آخرتی را فراهم‌کند. این فرآیند تکامل متناسب با ظرفیت‌های ذاتی انسان است. بخش نظری حکمت به حصول یقین عقلی درباره موجودات مستقل از فعل انسان می‌پردازد؛ مانند علم توحید و هیئت. هدف بخش عملی حکمت کسب یقین درباره امور وابسته به تلاش انسان و هدایت به‌سوی خیر است. نهایت بخش نظری حق، و نهایت بخش عملی خیر است (ص. ۶۵).

ابن‌سینا (بی‌تا) حکمت عملی را به سه شاخه تقسیم می‌کند: (۱) حکمت مدنی؛ (۲) حکمت منزلی و (۳) حکمت خلقی. بنیان هر سه شاخه از شریعت الهی است و کمال آن‌ها نیز با شریعت تبیین می‌شود. سپس عقل نظری انسان با تدوین و به‌کارگیری قوانین عملی این حوزه‌ها را تکمیل می‌کند. «حکمت مدنی» مطالعه و سامان‌دهی مشارکت و همکاری افراد جامعه برای

تأمین مصالح مادی و بقای نوع انسان است. «حکمت منزلی» بررسی روابط خانوادگی شامل همسران، پدر و فرزند و مالک و خدمتکار برای تحقق مصالح خانوادگی است. «حکمت خلّقی» معرفی فضایل اخلاقی و راه‌های تقویت آن‌ها و نیز شناسایی رذایل و ارائه راهکارهای دوری از آن‌هاست تا نفس انسانی به کمال برسد (ص. ۳۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا حکمت مدنی را دانشی می‌داند که به بررسی و تنظیم شیوه‌های مشارکت و همکاری افراد در جامعه می‌پردازد تا از رهگذر آن، مصالح مادی، سامان زندگی اجتماعی و استمرار بقای نوع انسان تأمین گردد؛ بنابراین بررسی‌های دقیق در اندیشه ابن‌سینا نشان می‌دهد هنگامی که وی به بحث از سعادت نهایی انسان می‌پردازد، منحصر به حوزه حکمت و کمالات عقلی است؛ جایی که اتصال عقل نظری به عالم معقولات و دستیابی به معرفت یقینی مطرح می‌شود. در این مقام او دیگر به اجتماع و مدینه به عنوان شرط یا عامل دستیابی به سعادت اشاره نمی‌کند؛ بلکه سعادت حقیقی را امری فردی و مبتنی بر تحقق مراتب عالی حکمت می‌داند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه کردید، میان دو فیلسوف برجسته مکتب مشاء، یعنی فارابی و ابن‌سینا، در نحوه تبیین رابطه اجتماع و سعادت درعین وجود شباهت‌های اساسی و انکارناپذیر در بحث از چستی سعادت قصوی، تفاوت‌های چشمگیری نیز به‌ویژه در نقش اجتماع در این سعادت برین وجود دارد. می‌توان این شباهت‌ها و تفاوت‌ها را در چند محور اصلی بیان کرد:

(۱) فارابی و ابن‌سینا در این دیدگاه مشترک‌اند که هر دو، سعادت حقیقی انسان را در کمال عقلانی و اتصال عقل نظری به عالم معقولات می‌دانند؛ اما در تبیین آن‌ها از نقش اجتماع در این مسیر تفاوتی بنیادین وجود دارد. فارابی سعادت عقلانی را امری اجتماعی - سیاسی و وابسته به مدینه فاضله می‌داند؛ درحالی‌که ابن‌سینا سعادت حقیقی را بیشتر فردی می‌داند و اجتماع را تنها مقدمه‌ای برای تأمین شرایط زندگی و آموزش عمومی قلمداد می‌کند.

(۲) تفاوت اساسی فارابی و ابن‌سینا پیرامون سعادت در دو محور آشکار می‌شود: الف) در شیوه دستیابی به سعادت و ب) در برداشت از یگانگی یا تكثر مراتب آن. فارابی سعادت را

امری ذو مراتب می‌داند و بر وجود درجات گوناگون آن تأکید می‌کند؛ در حالی که ابن‌سینا سعادت را صرفاً به عنوان غایت قصوی و یگانه تلقی می‌کند؛ بنابراین هر چند هر دو فیلسوف در تعریف سعادت به عنوان کمال عقل نظری اتفاق نظر دارند، در تبیین راه‌های وصول به آن و در تلقی از مراتب یا انحصار سعادت اختلاف نظر دارند.

۳) فارابی سعادت انسانی را امری اجتماعی و جمعی می‌داند و معتقد است بدون زندگی در بستر اجتماع نیل به کمال و سعادت قصوی ممکن نیست. در مقابل ابن‌سینا سعادت را بیش از هر چیز در گرو اعتقاد صحیح و التزام به شریعت می‌داند. او گرچه به ضرورت اجتماع برای رفع نیازهای مادی و تسهیل مسیر کمال توجه دارد، آن را شرط انحصاری سعادت نمی‌شمارد؛ بنابراین فارابی اجتماع را شرط مطلق سعادت معرفی می‌کند، حال اینکه ابن‌سینا نقش آن را بیشتر در سامان‌دهی زندگی مادی و فراهم کردن بستر رشد انسانی می‌بیند.

۴) فارابی برای تحقق سعادت الگوی مدینه فاضله را طرح می‌کند که در آن، رئیس اول (فیلسوف یا پیامبر) هدایت جامعه را بر عهده دارد. از نگاه او پیامبر و فیلسوف در مقام رهبری مدینه هم‌ساخته‌اند و هر دو توانایی رساندن جامعه را به سعادت نهایی دارند؛ اما ابن‌سینا جامعه را ضرورتی صرفاً معیشتی می‌داند و پیامبر را قانونگذاری می‌شمارد که وظیفه‌اش حفظ نظم اجتماعی است، نه رساندن انسان به سعادت قصوی؛ به این ترتیب در حالی که پیامبر نزد فارابی نقشی کلیدی در نیل به سعادت دارد، در اندیشه ابن‌سینا این نقش بیشتر ناظر به حفظ انسجام و بقای اجتماع است.

۵) در مسیر اصلاح انسان و جامعه نیز دو رویکرد متباین شکل می‌گیرد. فارابی از کل به جزء حرکت می‌کند و اصلاح فرد را وابسته به اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی می‌داند. او معتقد است نظام رهبری جامعه بنیان اصلی تهذیب فرد است. در مقابل ابن‌سینا حرکت را از جزء به کل آغاز می‌کند و اصلاح فرد را مقدمه اصلاح جامعه می‌شمارد. وی بر تربیت نفس ناطقه و تسلط عقل بر قوای دیگر تأکید می‌کند و سعادت را در گرو تهذیب فردی می‌داند؛

بنابراین فارابی اصلاح فرد را ذیل اصلاح جامعه قرار می‌دهد، اما ابن‌سینا نقطه آغاز اصلاح اجتماعی را در پرورش فرد جست‌وجو می‌کند.

۶) ابن‌سینا مباحث مربوط به مدینه را با مفهوم قرارداد و معامله آغاز می‌کند و سپس به شریعت و نبوت پیوندمی‌زند. در اندیشه او پیامبر قانونگذاری است که پس از رحلتش شریعت جایگزین او می‌شود و استمرار نظم اجتماعی را تضمین می‌کند؛ بدین ترتیب فلسفه سیاسی ابن‌سینا در پیوندی تنگاتنگ با الهیات و نبوت قرار دارد. او از یک سو پیوند میان انسان و مراتب قدسی را برقرار می‌سازد و از سوی دیگر بر ضرورت همکاری و همیاری اجتماعی تأکید می‌کند. در مقابل فارابی اساساً فیلسوفی سیاسی است که آثارش را با دغدغه‌ای صریح درباره سیاست و اخلاق سامان داده است.

۷) تفاوت بنیادین دیگر دو فیلسوف در نحوه مواجهه با قانون‌گذاری و سیاست است. ابن‌سینا وظیفه هدایت جامعه را به شریعت واگذار کرده و به این ترتیب امکان نظریه‌پردازی فلسفی - سیاسی مستقل را محدود می‌سازد. او سیاست را بر مدار شریعت و استنباط‌های فقیهانه مشروعیت می‌بخشد و از سیاستی اقتدارگرایانه حمایت می‌کند؛ اما فارابی با تأسیس فلسفه سیاسی مستقل می‌کوشد مبنایی عقلانی برای حیات جمعی و سعادت انسانی فراهم آورد. پیامد اندیشه ابن‌سینا آن بود که پس از او فلسفه اسلامی در مشرق جهان اسلام بیشتر به سمت الهیات، اخلاق فردی و فلسفه اولی سوق یافت و میدان سیاست به تدریج در اختیار فقیهان و عالمان دین قرار گرفت.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد (عبدالله نورانی. به تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: دار البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنبیها (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء (علامه حسن زاده آملی، به تحقیق). قم:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رساله فی السعادة (رسائل ابن سینا). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا (رساله أقسام نفوس) (ضیاءالدین دری، به ترجمه). تهران: مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس (موسی عمید، به حواشی و تصحیح). همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). رسائل ابن سینا (عیون الحکمة (ابن سینا)). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). مبحث عن القوى النفسانية، أو الكتاب فی النفس علی سنہ الإختصار. (ادواردون دایک، به تصحیح). بیروت: دار و مكتبة بیلون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة (محمدتقی دانش پژوه، به تصحیح) تهران: دانشگاه تهران.
- تورانی، اعلی؛ عمرانیان، سیده نرجس؛ و مرتضوی، ام البنین (۱۳۹۱). رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی. نشریه آموزه های فلسفه اسلامی، ۷ (۱۰)، ۱۲۰-۱۰۷.
- دی بور، تجتیز جی. (بی تا). تاریخ الفلسفة فی الإسلام (محمد عبدالهادی بوریده، به ترجمه). بیروت: دار النهضة العربية.
- ذبیحی، محمد (۱۴۰۲). حکمت عملی از نگاه فیلسوفان مسلمان فارابی، ابن سینا و ملاصدرا. تهران: سمت.
- زارعی، طیب، و رحیمیان، سعید (۱۳۹۲). بررسی مدینه عادلانه از منظر ابن سینا با تطبیق بر آرای فارابی. دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، ۱۷ (۵۰)، ۷۸-۵۸.
- شفیعی قهفرخی، امید (۱۳۹۰). سیاست در سپهر سعادت - سیاست در اندیشه سیاسی مسلمانان. سوره اندیشه، شماره ۵۲ و ۵۳، ۱۸۸-۱۸۴.
- عروتی موفق، اکبر (۱۳۹۲). سعادت در حکمت مشاء (مطالعه موردی افلاطون، ارسطو، فارابی و سهروردی) (پایان نامه دکتری). قابل بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. ۱۹۵۹۲۹ و تاریخ ۱۳۹۵/۹/۶).
- علی یاری، حسن (۱۳۹۷). روش ها و مؤلفه های فلسفه سیاسی ابن سینا. دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، ۲۲ (۵۹)، ۱۲۸-۱۱۰.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان (۱۹ جلد). تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة (علی بوملحم، به شرح). بیروت: دار و مكتبة الهلال.

- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶م). إحصاء العلوم (علی بوملحم، به شرح). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ه). الأعمال الفلسفية (تحصيل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة) (جعفر آل یاسین، به تحقیق). بیروت: دار المناهل.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعادة (جعفر آل یاسین، به تحقیق). تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۶). السياسة المدینة (چاپ اول). تهران: الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹). سیاست مدنی (سید جعفر سجادی، به ترجمه). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۴). سعادت از نگاه فارابی (تحصيل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة) (علی اکبر جابری مقدم، به ترجمه). قم: دارالهدی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴). فصول منتزعه (فوزی متری نجار، به تحقیق). تهران: مكتبة الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱م). كتاب الملة و نصوص أخرى (محسن مهدی، به تحقیق). بیروت: دار المشرق.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۵۹م). مبادئ آراء المدینة الفاضلة (البیر نصری نادر، به تحقیق). بیروت: المطبعة الكاثولیکية.
- فخوری، محمد (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (عبدالمحمد آیتی، به ترجمه). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
- فخری، ماجد (۲۰۰۰م). تاریخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتی یومنا هذا (کمال یازجی، به ترجمه). بیروت: دار المشرق.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، به ترجمه). تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- محمدی کیا، طیبه (۱۴۰۱). انسان و سیاست در فلسفه سیاسی ابن سینا. دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، ۲۶(۶۸)، ۷۴-۵۱.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). فلسفه سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهرا (س).

Rosenthal, Erwin J. (2009). *IBN SINA: The synthesis political Thought in Medieval islam Cambridge*. university press, 143-156.

Rosenthal, Ervin J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge university press, p. 121.