

Nasiroddin Al-Tusi's Contributions to Farabi's Legacy in Political Governance

Seyed Mohammad Reza Amiri Tehrani*

Abstract

Fārābī, the founder of Islamic philosophy, devoted a significant portion of his practical wisdom to political governance. His pioneering role and the breadth of his works on political governance have reinforced the prevailing view that all post-Fārābīan Islamic philosophers—including Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī—merely reiterated the ideas presented in *The Virtuous City* (*Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*) without contributing any novel insights. This article employs a documentary method alongside interpretive analysis to examine the views of Fārābī and al-Ṭūsī on three key dimensions of political governance: ontology, epistemology, and policymaking. It seeks to explicate al-Ṭūsī's contributions beyond what Fārābī had previously articulated. With respect to the ontology of the city, although al-Ṭūsī acknowledges the complexity of society as recognized by Fārābī, he does not affirm its real existence. In the epistemology of social phenomena, he rejects methodological reductionism, advancing a perspective aligned with the theory of social emergence. In matters of policymaking, while affirming Fārābī's conception of volitional order in the city, he elaborates on the laws of justice, presenting justice as the distinguishing feature of the virtuous city vis-à-vis non-virtuous cities, and reformulates the classification of non-virtuous cities on the basis of the criterion of rational discourse (*nuṭq*).

Keywords: Nasiroddin al-Tusi, Abu Nasr al-Farabi, politics of civilization, ontology of social phenomena, nature of society, types of civilizations.

* Associate Professor of Department Interdisciplinary Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, amiritehranizadeh@gmail.com

Date received: 12/05/2026, Date of acceptance: 08/07/2026



Introduction

Abū Naṣr al-Fārābī, as the founder of Islamic philosophy and the "Second Teacher" (*al-Mu'allim al-Thānī*), holds a distinguished position in the history of Islamic wisdom. In addition to his pioneering role in Islamic philosophy, the comprehensive scope of his discussions on practical wisdom (*ḥikmat 'amalī*), particularly political governance (*siyāsat al-madan*), has rendered his works unparalleled in their kind. In addressing political governance from the perspective of practical wisdom, Fārābī focused on explicating virtuous and non-virtuous cities (*al-madā'in al-fāḍila wa ghayr al-fāḍila*), as well as the characteristics of the ruler of the virtuous city. This Fārābīan scholarly tradition in political governance was, to some extent, pursued by later philosophers; however, the standing of practical wisdom in the history of Islamic philosophy gradually diminished over time, while theoretical wisdom—after a period of hiatus—increasingly flourished. It appears that the decline of practical wisdom, and particularly the topic of political governance, in the history of Islamic philosophy has given rise to the presupposition that after Fārābī, none of the philosophers made any innovations or contributions in this domain. Although the diminished attention to political governance in the history of Islamic philosophy is largely attributable to the reduced engagement of philosophers with this subject, this judgment does not seem to hold true with respect to Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.

Materials & Methods

To identify Ṭūsī's contributions to the field of political governance in addition to those of Farabī, this study focuses on examining only three issues within the discussions of *al-siyāsa al-madaniyya*. It is evident that a comprehensive and exhaustive comparison of the views of Ṭūsī and Farabī on political governance would require more space than a single article allows. However, this article employs a documentary method alongside interpretive analysis to examine the views of Fārābī and Khwājah al-Ṭūsī on three key dimensions of political governance namely, ontology, epistemology, and policymaking with the aim of elucidating Khwājah al-Ṭūsī's contributions beyond what Fārābī had previously articulated.

Discussion and Results

By examining at least three issues within the domain of political governance (*siyāsat al-modon*), one can identify the contributions of Khwājah al-Ṭūsī that have enriched the science of governance (*'ilm al-madani*). The first contribution concerns the

ontology of the city (*madīna*): while acknowledging the complexity of social relations—owing to their intermingling of volitional human relations on the one hand and material, deterministic relations on the other—Khawājah al-Ṭūsī does not affirm the real existence of society as a substantial entity. This position, by taking into account the voluntary and non-deterministic character of human relations, avoids a holistic conception of society in administration and policymaking, thereby resisting the imposition of paternalistic policies upon individuals.

With regard to the ontology of social phenomena, although Khawājah al-Ṭūsī does not posit an independent existence for macro-social phenomena apart from the existence of their constituent micro-level parts, he maintains, from an epistemological standpoint, that macro-level phenomena possess properties and characteristics that are not found in their individual components. In other words, while he is an ontological individualist, he rejects methodological individualism from an epistemological perspective and adopts a holistic viewpoint. This ontological and epistemological stance of Khawājah al-Ṭūsī is consistent with the theory of social emergence. Thus, without falling into the pitfalls of either methodological individualism or ontological holism, he provides a foundation for administration and policymaking that safeguards the fundamental rights of individuals and ensures justice at the societal level.

Another contribution of Khawājah al-Ṭūsī lies in his explication of the social nature of human beings—namely, that man is by nature civic (*madaniyy al-ṭabʿ*). Although Fārābī also affirms the social nature of human beings, certain scholars have noted inconsistencies in his statements regarding man's innate civic character. According to these observations, differences in individuals' aptitudes and capacities lead some to strive for dominance over others, resulting in a natural state of conflict and strife within society. In any case, while accepting Fārābī's principle concerning the natural inequalities among human beings, Khawājah al-Ṭūsī pays particular attention to the natural condition of mutual need among humans. Thus, within the context of this natural interdependence, differences in aptitude and capacity—rather than engendering antagonism—serve to strengthen cooperation and collaboration among individuals.

Another contribution of Khawājah al-Ṭūsī is that, unlike Fārābī—who confines himself to enumerating the characteristics of the ruler of the virtuous city (*raʾīs al-madīna al-fāḍila*) without delving into the details of governance, and who broadly regards the explication of justice and its requisite conditions as among the duties of

the ruler—he adopts a holistic approach, defining justice while also introducing and elaborating upon its laws and constituent components. On the basis of this approach, while accepting the classification of cities into virtuous and non-virtuous—the latter comprising the ignorant (*jāhila*), the immoral (*fāsiqa*), and the erring (*dālla*)—he, unlike Fārābī, provides a model and criterion for this classification. Khwājah al-Ṭūsī identifies the faculty of rational speech (*quwwat al-nuṭq*), i.e., thought and language, as the criterion for classifying cities. Accordingly, if the inhabitants employ the faculty of rational speech correctly, the city is virtuous; if this faculty is not utilized at all, the city is ignorant; if the faculty of rational speech is subordinated to another faculty—namely, the irascible (*ghaḍabiyya*) or the appetitive (*shahwiyya*)—the city is immoral; and if a deficiency in the faculty of rational speech leads to error in the recognition of virtue, the city is erring.

Conclusion

Thus, while acknowledging the intermingling of human and material relations in social phenomena, Khwājah al-Ṭūsī maintains that the natural condition of human beings in society is one of cooperation and collaboration. And although he introduces properties and laws specific to the composite entity of society or the city—properties in which individuals do not share—he does not affirm an independent, real existence for society. Hence, by rejecting both methodological individualism and ontological holism, and by affirming the necessity of a volitional order for the organization and administration of livelihood, he recommends policymaking based on safeguarding individuals' rights and upholding justice at the societal level.

Bibliography

- Acker, E. (2012). Thought and Language. Translated by Mohammad Hadi Karamati. *Ettela'at-e Hikmat va Ma'refat*, 7(9), 15–18. [in Persian]
- Afshar, Iraj (Ed.). (1975). *Abu Nasr Farabi: Majmu'eh-ye Khetabeh-ha-ye Tahqiqi (A Collection of Research Lectures)*. Tehran: University of Tehran Central Library and Documentation Center Press. [in Persian]
- al-Farabi, Abu Nasr. (1964). *Al-Siyasah al-Madaniyyah*. Edited and annotated by Fawzi Mitri Najjar. Beirut: Al-Matba'ah al-Kathulikiyyah.
- al-Farabi, Abu Nasr. (1968). *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah*. Edited and annotated by Albert Nasri Nader. Beirut: Dar al-Mashriq.

37 Abstract

- al-Farabi, Abu Nasr. (1991). *Kitab al-Millah wa Nusus Ukhra*. Edited and annotated by Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Bhaskar, R. (1979). The possibility of Naturalism. New York: Routledge. <https://iep.utm.edu/met-scie/> visited at 7/9/2023
- Dabashi, H., & Hedayati, A. (2007). Khwajah Nasir al-Din Tusi: Philosopher/Vizier and the Intellectual Space of His Age in the History of Islamic Philosophy. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (Vol. 3). Tehran: Hikmat Publications. [in Persian]
- Davari Ardakani, R. (1975). *Farabi's Civil Philosophy*. Tehran: Supreme Council of Culture and Arts; Center for Cultural Studies and Coordination. [in Persian]
- Davari Ardakani, R. (1998). *Farabi, Founder of Islamic Philosophy*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Press. [in Persian]
- Davari Ardakani, R. (2010). *Farabi: Philosopher of Culture*. Tehran: Sokhan Publications. [in Persian]
- Damadi, M. (1975). Farabi's Opinions. In I. Afshar (Ed.), *Abu Nasr Farabi: Majmu'eh-ye Khetabeh-ha-ye Tahqiqi (A Collection of Research Lectures)* (pp. 110–119). Tehran: University of Tehran Central Library and Documentation Center Press. [in Persian]
- Dinani, G. H. Ebrahimi. (2007). *Nasir al-Din Tusi: Philosopher of Dialogue*. Tehran: Hermes Publications. [in Persian]
- Farabi, Abu Nasr Muhammad. (1992). *Al-Siyasah al-Madaniyyah (The Civil Polity)*. Translated and annotated by Seyyed Ja'far Sajjadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. [in Persian]
- Internet Encyclopedia of Philosophy: Metascience Entry (accessed September 7, 2023).
- Mohammadkhani, M., Dehbashi, H., & Vaezi, S. H. (2016). A Review and Reinterpretation of Khwajah Nasir al-Din Tusi's View of Justice. *Quarterly Journal of Ethical Research*, 7(1), 161–181. [in Persian]
- Movahed, M. A. (2005). *In the Air of Truth and Justice: From Natural Rights to Human Rights*. Tehran: Karnameh Publications. [in Persian]
- Nasr, S. H., & Leaman, O. (Eds.). (2007). *History of Islamic Philosophy* (Vol. 3). Tehran: Hikmat Publications. [in Persian]
- Nafisi (Taghizadeh), M. (1989). *A Survey of the Social Thought of Muslims*. Tehran: Amiri Publications. [in Persian]
- Sajjadi, S. J. (1975). Farabi between Plato's Virtuous City and the Social System of Islam. In I. Afshar (Ed.), *Abu Nasr Farabi: Majmu'eh-ye Khetabeh-ha-ye Tahqiqi (A Collection of Research Lectures)* (pp. 31–37). Tehran: University of Tehran Central Library and Documentation Center Press. [in Persian]
- Sawyer, R. K. (2005). *Social Emergence: Societies as Complex Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tusi, Muhammad ibn Muhammad Nasir al-Din. (1977). *Akhlaq-i Nasiri*. Edited by Mojtaba Minovi and Alireza Heydari. Tehran: Kharazmi Publishing Company. [in Persian]

- Tusi, Muhammad ibn Muhammad Nasir al-Din. (1990). *Awsaf al-Ashraf*. Edited and annotated by Mahdi Shams al-Din. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. [in Persian]
- Tusi, Muhammad ibn Muhammad Nasir al-Din. (1998). *Akhlaq-i Muhtashami*. Introduction and edited text by Mohammad Taqi Daneshpazhuh. Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
- Udehn, L. (2001). *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. London & New York: Routledge.

نواوری‌های نصیرالدین طوسی در سیاست مدن فارابی

سیدمحمدرضا امیری طهرانی*

چکیده

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بخش عمده‌ای از حکمت عملی خود را به سیاست مدن ویژه کرده است. پیشگامی و فراگیری آثار او درباره سیاست مدن به رواج این نگاه دامن زده است که همه فیلسوفان اسلامی پس از فارابی هم چنان که خواجه طوسی، *آرای اهل مدینه فاضله* را در مباحث سیاست مدن تکرار کرده‌اند و رأی جدیدی نیآورده‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود به روش اسنادی و تحلیل تفسیری آرای فارابی و خواجه طوسی درباره سه مسئله هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و سیاستگذاری در حوزه سیاست مدن بررسی شود و دستاوردهای خواجه طوسی افزون بر آن چه فارابی ارائه کرده است، تبیین گردد. خواجه طوسی در هستی‌شناسی مدینه، با وجود پذیرش پیچیدگی جامعه از نظر فارابی، به وجود حقیقی آن اقرار ندارد و بر وضعیت طبیعی تعاون تأکید می‌کند؛ در معرفت‌شناسی پدیدارهای اجتماعی با رد تقلیل‌گرایی روش‌شناختی دیدگاهی همسو با نظریه نوظهوری اجتماعی ارائه می‌دهد؛ و در سیاستگذاری با تأیید نظم ارادی فارابی در مدینه، به تشریح اصول و قوانین عدالت می‌پردازد، و ضمن معرفی عدالت به عنوان وجه تمایز مدینه فاضله از غیرفاضله، بر اساس معیار نطق، الگوی دسته‌بندی مدینه‌های غیرفاضله را بازمی‌نماید.

کلیدواژه‌ها: خواجه نصیرالدین طوسی، ابونصر فارابی، سیاست مدن، هستی‌شناسی پدیدارهای اجتماعی، سرشت اجتماع، انواع مدینه‌ها.



۱. مقدمه

ابونصر فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی از جایگاه بلندی در تاریخ حکمت اسلامی برخوردار است (داوری ۱۳۷۷: ۴۴). افزون بر پیشگامی او در فلسفه اسلامی، فراگیری مباحث او بر حکمت عملی و به ویژه سیاست مدن، آثار او را در نوع خود بی‌بدیل ساخته است. فارابی در پرداختن به سیاست مدن از دیدگاه حکمت عملی، بر تبیین مدینه‌های فاضله و غیرفاضله و هم چنین ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله تمرکز کرده است. این سنت علمی فارابی در سیاست مدن تا اندازه‌ای از سوی فیلسوفان پس از او دنبال شد؛ گرچه جایگاه حکمت عملی به طور کلی در تاریخ فلسفه اسلامی رفته رفته کم فروغ گردید و در برابر، حکمت نظری - پس از وقفه‌ای - بیش از پیش رونق گرفت. به نظر می‌رسد که افول حکمت عملی و به ویژه مبحث سیاست مدن در تاریخ فلسفه اسلامی، این پیشداوری را رقم زده است که پس از فارابی هیچ یک از فیلسوفان نوآوری یا دستاوری در این زمینه نداشته‌اند. گرچه کم فروغ شدن بحث سیاست مدن در تاریخ فلسفه اسلامی تا اندازه زیادی به دلیل اهتمام کمتر فیلسوفان به این مبحث بوده است، لیکن به نظر می‌رسد که این حکم درباره‌ی خواجه نصیرالدین طوسی صدق نمی‌کند.

خواجه نصیرالدین طوسی احیاگر فلسفه، به درخواست ناصرالدین، محتشم اسماعیلی در قهستان کتابی درباره‌ی حکمت عملی می‌نویسد و به او تقدیم می‌کند. کتاب/اخلاق ناصری، نخستین کتاب موجود به زبان فارسی درباره‌ی حکمت عملی، دربردارنده‌ی سه بخش است؛ بخش نخست ترجمه و بسط کتاب طهاره الاعراق و تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه، بخش دوم ترجمه رساله‌ی تدبیر منزل ابوعلی سینا، و بخش سوم در سیاست مدن است که خواجه طوسی از کتاب آراء اهل المدینه الفاضله فارابی و کتاب‌های دیگر استفاده کرده است (دینانی ۱۳۸۶: ۵۰۶).

سیدجعفر سجادی گرچه اهمیت اخلاق ناصری در زمینه حکمت عملی را یادآور می‌شود که هم به مسائل تهذیب اخلاق و هم تدبیر منزل و سیاست مدن به طور مستدل و برپایه ضوابط حکمی و منطقی می‌پردازد، اما بر این باور است که اندیشه خواجه طوسی درباره‌ی سیاست مدن در مقایسه با فارابی مزیت چندانی ندارد، و اضافه بر آن چه که فارابی گفته، مطلبی نیافزوده است (فارابی ۱۳۷۱: ۷۹). به هر روی، دیدگاه غالب این است که در فلسفه اسلامی بعد از فارابی، تنها تعداد اندکی از فلاسفه در حکمت مدنی به تألیف کتاب پرداخته‌اند و این آثار اندک نیز از اهمیت چندانی برخوردار نیست؛ حتی خواجه نصیرالدین

نوآوری‌های نصیرالدین طوسی در سیاست مدن فارابی (سیدمحمد رضا امیری طهرانی) ۴۱

طوسی و جلال‌الدین دوانی هم آثاری بدیع در حکمت مدنی ننوشته‌اند (داوری ۱۳۵۴: ۲۴۸).

رضا داوری در ارزیابی جایگاه فارابی می‌گوید که بعضی مسائل بسیار مهم در فلسفه فارابی عنوان شده است که در آثار اخلاف او یافت نمی‌شود. او برای مثال یادآور می‌شود توجهی که فارابی به سیاست و زندگی مدنی داشت کم‌کم از نظر فیلسوفان افتاد و اگر سخنی در سیاست گفته شد، تکرار اقوال و آرای فارابی یا گزیده‌ای از آن سخنان بود. حتی خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرای شیرازی که از پیروان بزرگ ابن‌سینا و سهروردی بودند، در سیاست به فارابی بازگشتند و به بیان خلاصه آرای او بسنده کردند (داوری ۱۳۸۹: ۲).

ابراهیمی دینانی نیز هم چون داوری و سجادی یادآور می‌شود که خواجه طوسی در کتاب *اخلاق ناصری* از *آراء اهل المدینه الفاضله* فارابی استفاده کرده است، لیکن میزان تأثیرپذیری او از فارابی را روشن نمی‌سازد. از این رو، این پرسشها به ذهن متبادر می‌شود که آیا خواجه تنها به ترجمه آرای فارابی بسنده کرده و دست‌آورد جدیدی نداشته است؟ آیا خواجه طوسی آرای فارابی را به طور کامل پذیرفته است؟ آیا خواجه طوسی مباحثی در سیاست مدن بر آرای نیافزوده و نوآوری نداشته است؟ تأثیرپذیری خواجه طوسی از فارابی چه اندازه بوده است؟ و احیاناً اختلاف نظری میان این دو فیلسوف نامدار سیاست مدن وجود نداشته است؟

به هر روی، بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های متفاوت در این زمینه و ارائه پاسخی فراگیر به پرسش از جایگاه خواجه طوسی در سیاست مدن، به مجالی بیش از ظرفیت یک مقاله نیاز دارد، اما در حد گنجایش یک مقاله تلاش می‌شود که برای تحلیل دیدگاه خواجه طوسی در برخی از مسئله‌های سیاست مدن در کتاب *اخلاق ناصری*، پرسش‌های یاد شده فرارو باشد. بدان امید که تا اندازه‌ای به روشن شدن بهره‌اندیشمند بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی در حکمت مدنی کمک کند. بدین منظور، آرای فارابی و خواجه طوسی درباره سه مسئله هستی‌شناسی پدیدارهای اجتماعی، معرفت‌شناسی سرشت اجتماع انسانها و سیاست‌گذاری در مدینه و الگوی دسته‌بندی آنها تحلیل و تفسیر می‌شود.

۲. هستی‌شناسی پدیدارهای اجتماعی

فارابی در مباحث نظری حکمت مدنی یا به تعبیری هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پدیدارهای مدنی دیدگاهی بسیار ژرف و دقیق دارد. او در بازشناسی امت‌ها از یکدیگر دو سنخ از عوامل را دخیل می‌داند که دیدگاه او را در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پدیدارهای اجتماعی بازتاب می‌دهد. او تفاوت امت‌ها را ناشی از دو سنخ عوامل طبیعی و عوامل اختیاری می‌داند. تفاوت‌های طبیعی آب و هوایی موجب اختلاف اقلیم‌ها در پوشش گیاهی و نوع جانداران و حیوانات می‌شود که به تفاوت‌های غذایی و حتی خلق و خوی امت‌ها می‌انجامد. عامل دیگر غیرطبیعی و در شأن عقل فعال است. کنش‌های ارادی و اختیاری انسان بر اساس قوه عقل فعال مایه تفاوت امت‌ها از نظر حرکت به سوی کمال یا دور شدن از آن است (فارابی ۱۹۶۴: ۷۰-۷۱). از این رو، پدیدارهای اجتماعی آمیزه‌ای از عوامل طبیعی و اختیاری است. بدین سان، فارابی با تحلیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پدیدارهای اجتماعی، رمز پیچیدگی آنها را توضیح می‌دهد. او در تحلیل دشواری و پیچیدگی پدیدارهای اجتماعی، علت آن را آمیختگی و عجین بودن عامل «انسانی و ارادی» با عامل «طبیعی و جبری» در شکل‌گیری تفاوت امت‌ها معرفی می‌کند.

بنابراین، باتوجه به پیچیدگی پدیدارهای اجتماعی، فارابی معتقد است که تدبیر سیاست مدن، درگیر امور طبیعی و مادی از یک سو، و امور اختیاری و غیرمادی از سوی دیگر است. از این رو حکمت مدنی علمی پیچیده به شمار می‌آید که در واقع، آمیزه‌ای از روابط مادی و غیرمادی است؛ روابط مدنی نه یکسره مادی و جبری هستند و نه یکسره ارادی و اختیاری. پس سیاست مدن تدبیر امور جامعه است که بنا بر خلق و خوی طبیعی امت‌ها هم صبغه «سرشت و طبع» انسان را دارد و هم بنا بر نقش عقل فعال، صبغه «اراده و اختیار» او را. بدین سان، تدبیر امور برای دستیابی به سعادت مدینه مستلزم فراهم کردن عوامل خیر و زدودن عوامل شر از اجتماع است؛ خواه طبیعی و خواه ارادی و اختیاری (فارابی ۱۹۶۴: ۸۴). بنابراین، وظیفه تدبیرکننده این است که اجزای مدینه و روابط آنها را چنان هماهنگ کند که به فراهم آمدن عوامل خیر و زدودن عوامل شر خواه طبیعی و خواه اختیاری بیانجامد.

با توجه به جایگاه تدبیرکننده در تنظیم روابط و پدیدارهای اجتماعی، وضعیت مدینه را به طور کلی می‌توان نتیجه اندرکنش و تعامل رفتارهای فردی و کنش‌های اجتماعی بشر دانست. در رفتارها و کنش‌های اجتماعی از سویی با طبیعت مادی سروکار داریم که طبیعت

جهان و انسان هر دو را شامل می‌شود و از سوی دیگر با اراده و اختیار انسان. در نگاه معرفت‌شناسانه فارابی، علم مدنی به دلیل پرداختن به پدیده‌هایی که آمیزه‌ای از امور مادی و انسانی هستند، به دلیل حضور عنصر «اراده انسانی» دخیل در آن‌ها، نمی‌توان سازوکار آن‌ها را یکسره مقهور قوانین جبری طبیعت دانست. از این رو، سیاست‌گذاری و تدبیر مسائل و پدیده‌های اجتماعی مستلزم شناخت قواعد و قوانین اجتماعی است و نمی‌توان آن‌ها به پشتوانه قوانین طبیعی صرف، سامان بخشید. به طور خلاصه، فارابی معتقد است که پدیده‌های مدنی «دو رویه» دارند؛ رویه‌ای «طبیعی و جبری» و رویه‌ای «انسانی و ارادی»، و این راز پیچیدگی آنها است.

در پرتو تحلیل فارابی از پیچیدگی پدیده‌های اجتماعی و مشتمل بودن آنها بر دو رویه طبیعی یا مادی و انسانی یا غیرمادی، پرسش از نوع ترکیب یا امکان «وحدت یا وجود حقیقی» پدیده‌های مدنی به میان می‌آید. فارابی با وجود تحلیل دقیق خود از هستی‌شناسی پدیده‌های اجتماعی به این مسئله نپرداخته است، لیکن خواجه طوسی در اخلاق ناصری در ضمن بحث از سیاست مدن به آن می‌پردازد. خواجه طوسی در مباحث نظری حکمت مدنی از قوانینی کلی سخن می‌گوید که مبتنی بر «مصلحت عمومی»، «نظام جامعه» را به سوی «کمال حقیقی» آن رهنمون می‌شوند (طوسی ۱۳۵۶: ۲۵۵). این مفاهیم هر یک به نحوی بر یک «امر کلی» دلالت دارند. به ویژه او از «نظام جامعه» سخن می‌گوید که با وجود تفاوت حرفه‌ها و پیشه‌ها بستر همکاری و تعاون را برای نیل به «کمال حقیقی» فراهم می‌کند. در این جا این پرسش وجودی به ذهن خطور می‌کند که ماهیت این «امور کلی» به ویژه «نظام جامعه» و «کمال حقیقی» از نظر طوسی چیست؟ آیا او به «وجود حقیقی» و مستقل از افراد برای «جامعه» قائل است؟ آیا مرجع «کمال حقیقی» جامعه است یا افراد؟

برخی بر این باورند که طوسی با نگاهی فلسفی، به «وجودی حقیقی» برای جامعه انسانی معتقد است که به دنبال «زندگی اجتماعی» پدید می‌آید. از این رو، او آثار و قوانین ویژه‌ای را برای جامعه قائل می‌شود که آن را از تک تک افراد جامعه متمایز می‌گرداند. و به این گفته طوسی استناد می‌کنند که

به حکم آن که هر مرکبی را حکم یا قانون و خاصیتی و هیأتی باشد که به آن مختص و منفرد است و اجزای مرکب با آن، در آن‌ها مشارکت ندارند، اجتماع اشخاص انسانی نیز از روی تألف و ترکیب، حکم یا قانون، هیأتی و خاصیتی دارد، بر خلاف آن چه در هر شخص از اشخاص موجود است (طوسی ۱۳۵۶: ۲۷۹-۲۸۰).

چنین استدلال می‌شود که چون طوسی معتقد است که «نظام اجتماع انسانی» از ویژگی و «قانون خاص» خود برخوردار است که با ویژگی‌ها و «قوانین حاکم بر افراد» آن متفاوت است، پس ناگزیر طوسی به «وجود حقیقی جامعه» باور دارد (محمدخانی ۱۳۹۵: ۱۶۵). به نظر می‌رسد که این استدلال محل تأمل است.

محمدخانی در استدلال خود برای نسبت دادن باور به وجود حقیقی پدیدار کلی یا جامعه به طوسی، از این گفته او بهره‌برداری می‌کند که هر مرکبی قانون یا خاصیتی دارد که اجزای مرکب در آن مشارکت ندارند. این امر که آیا از ویژگی‌های اجزا و افراد می‌توان قوانین و ویژگی‌های مرکب با کل را استنتاج کرد، مسئله‌ای روش‌شناختی است که «فردگرایی روش‌شناختی» خوانده می‌شود. بنابراین، در استدلال محمدخانی، نتیجه استدلال امری هستی‌شناختی و مقدمه آن روش‌شناختی است. به دیگر سخن، او استلزامی میان روش‌شناسی و هستی‌شناسی برقرار می‌کند؛ بدین نحو که نفی فردگرایی روش‌شناختی، منطقی مستلزم وجود حقیقی مرکب یا کل است. پس مسئله، بررسی صحت این استلزام است.

طوسی برای نظام جامعه به عنوان یک مرکب، یک ویژگی تعیین‌کننده برمی‌شمرد حاکی از این که جامعه به عنوان یک ترکیب از خاصیت‌هایی برخوردار است که تک تک اجزا و افراد از آن خاصیت بهره‌مند نیستند. به دیگر سخن، خاصیت ترکیب اجتماعی، حاصل جمع خاصیت‌های تک تک افراد جامعه نیست؛ یعنی «خاصیت کل» را نمی‌توان به «ویژگی اجزا» فروکاست. اگر مقصود خواجه طوسی را به زبان امروزی بازگو کنیم؛ او به «فردگرایی روش‌شناختی» که قوانین مربوط به پدیدارهای کلی و کلان را به ویژگی‌ها و خواص اجزا و خرد تقلیل می‌دهد (Uden 2001:1)، باور ندارد. به دیگر سخن، او به ناتقلیل‌گرایی باور دارد؛ یعنی این که پدیدارهای کلان از قوانین برخوردارند که به زبان قوانین بازگوکننده رفتارهای خرد قابل تبیین نیستند. حال پرسش این است که در صورت نفی تقلیل‌گرایی، آیا جامعه به ضرورت باید وجودی حقیقی و مستقل از افراد داشته باشد؟ آیا باور به ناتقلیل‌گرایی و نفی فردگرایی روش‌شناختی، مستلزم ادعان به وجود حقیقی پدیدارهای کلی و کلان است؟

نکته بسیار درخور توجه در گفتار طوسی این است که او با وجود اقرار به وجود خاصیتی در ترکیب جامعه که حاصل جمع خاصیت تک تک افراد جامعه نیست، لزوماً به «وجود حقیقی» برای جامعه باور ندارد. به عبارت دیگر اقرار به این که اجتماع اشخاص انسانی، دارای خاصیتی متفاوت از خاصیت ویژه هر شخص از اشخاص آن اجتماع است،

مستلزم اذعان به وجود حقیقی مستقل از افراد، برای جامعه نیست. به منظور فهم دیدگاه خواجه طوسی و تبیین این که چنین استلزام منطقی وجود ندارد، می‌توان از نظریه «نوظهوری اجتماعی» (social emergence) بهره جست.

بر پایه گفتمان فلسفی و نظریه سیستم‌ها، بسیاری از جامعه‌شناسان در تلقی خود از رابطه خرد-کلان از واژه «نوظهوری» استفاده می‌کنند که به پدیده‌هایی جمعی اشاره دارد که با همکاری افراد آفریده شده‌اند، اما به کنش فردی قابل تقلیل نیستند (Bhaskar 1979). نظریه «نوظهوری» بررسی کند که چگونه افراد و روابط آن‌ها به ایجاد پدیده‌های یکپارچه و کلان اجتماعی مانند بازار، نظام‌های آموزشی، باورهای فرهنگی و ممارست‌های اجتماعی مشترک می‌انجامد که از این راه بتواند ماهیت جامعه، به منزله یک سیستم پیچیده، را توضیح دهد (Sawyer 2005: 6). این رهیافت استدلال می‌کند که گرچه فقط افراد وجود دارند، اما جمع‌ها یا کل‌ها از ویژگی‌های نوظهوری برخوردارند که به طرز غیرقابل تقلیلی، پیچیده هستند و از این رو به ویژگی‌های فردی قابل تقلیل نیستند (Sawyer 2005: 64).

موضوع «نوظهوری» به ویژگی‌های یک کل اجتماعی مربوط می‌شود؛ یک ویژگی را می‌توان نوظهور خواند اگر ویژگی بدیعی مربوط به یک سیستم باشد. هرچند وجود آن به وجود سیستم منوط است، اما از ویژگی‌های اجزای سیستمی که از آن‌ها ظهور می‌یابد، می‌تواند متمایز باشد. اصطلاح «نوظهوری» از این جهت استفاده می‌شود که «نتایج نوظهور» را از «نتایج برآیندی» متمایز کند. نتایج برآیندی صرفاً با جمع یا تفریق علت‌هایی که با هم عمل می‌کنند، قابل محاسبه‌اند. برعکس، نتایجی نوظهور هستند که در مقایسه با علت‌هایی که خاستگاه‌شان می‌باشند، از نظر کیفی بدیع هستند (<https://iep.utm.edu/met-scie/>).

بدین سان، برخلاف استنتاج محمدخانی، یک کل می‌تواند بر پایه نظریه نوظهوری اجتماعی از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که اجزای آن برخوردار نیستند، بدون این که ناگزیر باشیم وجود مستقلی برای کل قائل شویم. از این رو بنابر نظریه «نوظهوری اجتماعی» می‌توان به نظریه یاد شده از خواجه طوسی باور داشت، بدون این که به وجود حقیقی برای جامعه معتقد بود. بیان دقیق طوسی نشان می‌دهد که او عدم تلازم «وجود حقیقی» برای جامعه و «تفاوت ویژگی پدیدارهای کلان و خرد» یا به دیگر سخن؛ مفادی همانند «نظریه نوظهوری» را در نظر داشته و از این رو، بدون این که جامعه را دارای وجود حقیقی بداند، برای آن ویژگی و قانون‌هایی متفاوت از افراد قائل شده است. در واقع، نظریه نوظهوری اجتماعی با دیدگاه خواجه طوسی همسو است.

۳. سرشت اجتماع انسان‌ها

محمود نفیسی یادآور می‌شود (۱۳۶۸: ۲۶) که فارابی در فصل ۲۶ کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* ذیل عنوان القول فی احتیاج الانسان الی الاجتماع و التعاون می‌گوید

هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هر یک به تنهایی نمی‌توانند متکفل انجام همه آن امور باشند و بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی بود که هر یک از آنان متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هر یک از افراد انسانی نسبت به هر یک از افراد دیگر بدین حال و وضع بود و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است، ممکن نبود مگر به واسطه اجتماع؛ اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیار که یاری دهنده یکدیگر باشند و هر یک برای دیگری در انجام بعضی از مایحتاج او و آن چه در قوام وجودیش محتاج به آن بود، قیام نماید (فارابی ۱۹۶۸: ۱۱۷).

در ارتباط با سرشت نیازمند انسان در زمینه بقای وجودی، رضا داوری معتقد است که در نگاه فارابی، خانواده عنصر نخستین و اصلی تشکیل دهنده اجتماع‌های مدنی است. او «خانواده» را به عنوان یک گروه اجتماعی و بلکه اصلی‌ترین عضو جامعه مدنی تعریف می‌کند (داوری ۱۳۵۶: ۱۰۱). این باور درباره جایگاه خانواده و تداوم نسل انسان، حاکی از زندگی خانوادگی اوست که بر مدنی بالطبع بودن و هم چنین طبیعی بودن زندگی اجتماعی انسان دلالت دارد. از این رو، می‌توان وضع طبیعی را از نگاه فارابی پسااجتماعی تعریف کرد.

سیدجعفر سجادی معتقد است که از نظر فارابی زندگی انفرادی برای انسان امکان دارد، ولی اگر بخواهد به سعادت و کمال برتر نایل شود باید به طور اجتماعی و بر اساس تعاون زندگی کند (فارابی ۱۳۷۱: ۳۸). سجادی بر زمینه دوم سرشت نیازمند انسان به اجتماع تأکید می‌کند که ناظر به نیل به کمالات است. حتی اگر بقای وجودی انسان به طور انفرادی امکانپذیر باشد، زندگی اجتماعی برای نیل به کمال ضرورت دارد. محمد دامادی نیز در تبیین دیدگاه فارابی تأکید می‌کند از آن جا که هر یک از افراد انسانی از روی طبیعت برای قوام و وصول به کمال نیازمند اسباب و عواملی فراوان است، به تنهایی قادر به فراهم ساختن آنها نیست (افشار ۱۳۵۴: ۱۱۶).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز هم چون فارابی معتقد است که انسانها هم برای تأمین نیازهای خود و بقا و تداوم نسل خویش به تعاون و همکاری با یکدیگر محتاج هستند (طوسی ۱۳۵۶: ۲۴۸-۲۴۹ و ۲۵۱-۲۵۲). افزون بر این، او نیز باور دارد که انسانها برای رشد روحی و نیل به کمال نیز به زندگانی اجتماعی نیاز دارند. چه آن که کسب فضیلت در زندگی دور از اجتماع و عزلت‌گزینی ممکن نمی‌شود؛ زیرا که برخی فضیلتها بر پایه تعامل و کنش متقابل اجتماعی تعریف شده‌اند؛ هم چون عفت، شجاعت و عدالت (طوسی ۱۳۵۶: ۲۵۷-۲۵۸).

به هر روی، از دیدگاه فارابی و طوسی، زندگی اجتماعی و تعاون خواه برای بقای وجودی و خواه برای نیل به کمال ضرورت می‌یابد. پرسشی که در این جا پیش می‌آید این که آیا برای تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان، اجتماع به طور خودانگیخته سامان می‌یابد؟ آیا اجتماع زیر فرمان قوانین طبیعی و جبری جهان عمل می‌کند و از عهده نیازهای انسان برمی‌آید یا این که باید با دخالت اراده و اختیار انسان سامان یابد؟ پاسخ فارابی به این پرسش با توجه به دیدگاه او درباره هستی‌شناسی پدیدارهای اجتماعی و تعریف پیچیدگی و دو رویه بودن آنها، این است که عنصر اراده و اختیار انسان شرط ضروری سامان یافتن اجتماع انسانی، بلکه مهم‌ترین عامل است. طوسی نیز با فارابی هم رأی است که اجتماع انسانها جز با حرکت ارادی و اختیاری به سوی کمال به واسطه فراهم‌آوردن عوامل خیر و زدودن عوامل شر، بسامان نمی‌شود. بدین سان، فارابی میان اجتماع انسان‌های صاحب اراده و فاقد آن تفاوت قائل است؛ اولی را اجتماعی مدنی و دومی را اجتماعی بهیمی می‌خواند.

از نظر فارابی، مردم بالطبع بهیمی دارای اجتماع‌های مدنی و مدینه نیستند، بلکه همانند ددان و درندگان و جانداران وحشی زندگی می‌کنند (الفارابی ۱۹۶۴: ۸۷). در تعبیر او زندگی اینان خواه اجتماعی یا پراکنده باشد و خواه نزدیک یا دور از شهرها زندگی کنند، به هر روی فاقد قانون‌مندی است و دارای روابط و رفتار غیرمدنی، بدوی یا وحشی هستند. با وجود این، فارابی معتقد است که اهل جاهلیت مدنی هستند و اجتماع آنان در عین تنوع بسیار، اجتماع‌های مدنی‌اند، هرچند جاهلی محسوب می‌شوند (الفارابی ۱۹۶۴: ۸۸). تعبیر بالطبع بهیمی در این گفته فارابی به نظر می‌رسد با مدنی بالطبع دانستن انسان در تعارض باشد. محمدعلی موحد بر این باور است که آرای فارابی درباره سرشت مدنی و اجتماعی انسان با وضع طبیعی جنگ میان انسان‌ها در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* (موحد ۱۳۸۴: ۱۰۰) متعارض به نظر می‌رسد.

قول فارابی به این که خانواده نخستین گروه اجتماعی و رکن آن است، کلیدی برای رفع یا موجه کردن این تعارض به نظر می‌رسد. بدین سان که تشکیل نخستین گروه‌های اجتماع که همانا خانواده‌ها هستند بر اساس طبیعت و سرشت انسان‌ها برای حفظ نسل و بر پایه صلح و دوستی است، و از این رو انسان‌ها مدنی بالطبع هستند؛ اما خانواده‌ها برای حفظ حیات خود، در حالتی که منابع برای تأمین نیازهای زیستی به اندازه کافی برای همه آنان فراهم نیست، با یکدیگر به تقابل و تعارض برمی‌خیزند و از این رو شرایط درگیری و جنگ بر آنان غالب می‌گردد. بنابراین، انسان‌ها علی‌رغم سرشت اجتماعی خود، در اجتماع در وضعیت جنگ و درگیری قرار می‌گیرند. پس جنگ و نزاع، امری طبیعی و ذاتی برای انسان نیست، بلکه در شرایط کمبود منابع زیستی برای تأمین نیازهای انسان است که رخ می‌دهد. از دیدگاه طوسی این پدیدار را می‌توان چنین توضیح داد که ویژگی ستیز و نزاع در اجتماع به عنوان یک مرکب، از ویژگی‌های اجزا یعنی خانواده‌ها محسوب نمی‌شود. به سخن دیگر، اجزای جامعه یعنی خانواده‌های در ویژگی شرایط جنگ و ستیز در جامعه شریک نیستند. البته بیرون شدن از وضعیت درگیری و نزاع، به سامان دادن ارادی اجتماع و سیاستگذاری برای تشکیل مدینه یا جامعه مدنی نیاز دارد؛ خواه عادلانه یا فاضلانه باشد، خواه ناعادلانه و غیرفاضلانه و یا جاهلانه.

فارابی هم چنین تصریح می‌کند مردم بهیمی دارای اجتماع‌هایی هستند، هرچند مدنی نباشند و به صورت صحرائشین و پراکنده زندگی کنند. از این رو نسبت دادن روحیه بهیمی و توحش به مردم، مستلزم فرض وضعیت طبیعی پیشااجتماعی نیست. نسبت دادن روحیه بهیمی و توحش به گروه‌های اجتماعی به دلیل روابط ستمگرانه و ناعادلانه میان آنان است. گرچه در این صورت این پرسش قابل طرح است که در این صورت، تفاوت مدینه غیرفاضله با شرایط بهیمی و توحش در چیست؟ به دیگر سخن، تفاوت اجتماع‌های مدنی جاهلی با گروه‌های اجتماعی متوحش کدام است؟ به نظر می‌رسد وجه ممیزه مدنیت جاهلی از شرایط بهیمی و توحش، نقش و حضور اراده اهل مدینه باشد. در مدنیت به طور کلی حتی در شرایط جاهلی، اراده اهل مدینه حاکم است و همگی دل‌سپرده آن هستند، در حالی که در شرایط توحش اراده‌ای حاکم نیست و با جنگ اراده‌ها روبرو هستیم (الفارابی: ۱۹۶۴: ۸۷).

به هر روی، فارابی در توضیح وضعیت جنگ و نزاع به «نابرابری‌های طبیعی» انسانها اشاره می‌کند؛ مبنی بر این که انسان‌ها در طبیعت یکسان آفریده نشده‌اند؛ پس اقتضای

طبیعت این است که ضعیف‌ترها مقهور و مغلوب قوی‌ترها باشند؛ یعنی اقتضای طبیعت در مورد زبردست آن است که زبردست باشد و در مورد زبردست، همان زبردست بودن اوست (فارابی ۱۹۶۴: ۷۵). اما فارابی معتقد است که «وضعیت طبیعی» همواره به این شکل باقی نمی‌ماند. درگیری‌ها و دگرگونی‌ها سبب می‌شود که انسان‌ها به «بده‌بستان» و کنارآمدن با یکدیگر روی آورند و به «سازش و معامله» تن دردهند، و بدین گونه شرایط سازش و معامله جایگزین وضعیت جنگ و نزاع می‌گردد (فارابی ۱۹۶۴: ۷۶).

در بررسی نسبت دیدگاه طوسی با نظر فارابی که «وضعیت طبیعی» اجتماع انسان را «تناز و جنگ» می‌داند، یک نکته بسیار قابل تأمل است. طوسی نیز همانند فارابی، اجتماع انسان‌ها را به دلیل تفاوت ذاتی و اکتسابی افراد در استعدادها و تواناییها و روحیه تغلب و سلطه‌گری برخی از آنان دچار تنازع، فساد و افنا می‌داند، و از این رو «نابرابری‌های طبیعی» انسان‌ها را می‌پذیرد. لیکن افزون بر این نابرابری‌ها، به «شرایط طبیعی» احتیاج انسان‌ها به همکاری با یکدیگر برای تأمین نیازهای خود، توجهی ویژه دارد. از نظر طوسی، «شرایط طبیعی» نیاز انسان‌ها به «همکاری برای تأمین معیشت»، به اندازه نابرابری‌های طبیعی انسان‌ها، تعیین کننده است. از این رو، طوسی در تعریف وضعیت طبیعی اجتماع انسان‌ها، هم «نابرابری‌های طبیعی» انسان و هم «شرایط طبیعی» او را در نظر می‌گیرد.

بدین سان، طوسی معتقد است که «شرایط طبیعی» نیاز انسان‌ها به همکاری بستری ایجاد می‌کند که نابرابری انسان‌ها، امکان خدمت‌گزاری آنان به یکدیگر را فراهم می‌سازد. به دیگر سخن، نگاه به صرف «نابرابری‌های انسان‌ها»، نگاهی یک سویه به «وضعیت طبیعی» انسان است و این نگاه آن گاه کامل خواهد شد که «شرایط طبیعی» یعنی «احتیاج انسان‌ها به کمک یکدیگر» برای تأمین نیازهایشان هم مد نظر قرار گیرد. در این صورت همان نابرابری‌هایی که می‌تواند عامل «نزاع و جنگ» میان انسان به شمار رود، با توجه به «شرایط طبیعی» نیاز انسان‌ها به یکدیگر می‌تواند به عامل شکل‌گیری جامعه یا «مدینه» در پرتو تعاون و همیار تبدیل شود. بدین سان، خواجه طوسی به جای وضعیت طبیعی جنگ و نزاع در اجتماع انسان‌ها، بر وضعیت طبیعی تعاون و همیاری تأکید می‌ورزد.

۴. عدالت و الگوی دسته‌بندی مدینه‌ها

نقیسی می‌گوید که حکمت عملی فارابی یا علم مدنی او علمی است که به شناخت آداب و رسوم، شعائر و مناسک، کردار، سنتها، باورها و مذاهب مدینه‌ها، و به سخن دیگر به

بازشناسی فرهنگ مدینه‌ها می‌پردازد. و به دلیل نقش عناصر فرهنگی در موجودیت، قوام و هویت مدینه است که فارابی به جای نامگذاری کتابش مثلاً به نظام سیاسی مدینه فاضله و یا نظام اقتصادی مدینه فاضله، آن را به *آراء اهل المدینه الفاضله* نامگذاری می‌کند؛ یعنی مرز جدایی یک مدینه از مدینه دیگر، آرا و اندیشه‌های مردم یک مدینه از مدینه دیگر است (نفیسی ۱۳۶۸: ۲۹). بدین سان، افکار سیاسی و اجتماعی فارابی درباره شکل مطلوب مدینه، در قالب آرا و اندیشه‌های مردم اهل فضل نسبت به حکومت و اجتماع و معاش و غیره بازگو شده است، به گونه‌ای که از لابلاهای باورهای مردم فضیلت‌مند، فلسفه اجتماع و فلسفه سیاسی و تیپ‌شناسی فارابی را می‌توان دریافت (نفیسی ۱۳۶۸: ۳۵).

از این چشم‌انداز، سجادی ما به الافتراق بین مدینه‌های فاضله و غیرفاضله را در نوع برداشت و تفسیر کلمه عدالت معرفی می‌کند. عدالت هم از نظر فردی و هم از نظر اجتماعی نزد مردم مدینه فاضله مفهومی و معنایی دارد و نزد مردم مدینه‌های غیرفاضله مفهومی دیگر (افشار ۱۳۵۴: ۳۶). نزد مردم مدینه فاضله عدالت این است که هر فردی در مرتبه وجودی خود به نظام جامعه کلی انسانی خدمت کند و مردم مدینه‌های غیرفاضله گویند که الحق لمن غلب؛ یعنی حق با کسی است که چیره می‌شود و عدالت عبارت از غلبه و قهر بر همنوع و نابودی و بردگی دیگر افراد است. در حالی که از نگاه فارابی عدالت در ابعاد یک نظام تعریف می‌شود و حق امری نیست که دستخوش تحول و تابع افکار و انظار اشخاص باشد، مردم مدینه‌های فاسقه و جاهله معتقدند همان طور که بنای موجودات طبیعی بر تضاد و ضدیت و خصومت است و هر موجودی با موجودات دیگر دائماً در جدال و مبارزه و خواهان نفی و طرد آنها است، در جهان انسانی نیز عدالت همین گونه است (افشار ۱۳۵۴: ۳۷).

به هر روی، فارابی گرچه عدالت را وجه تمایز مدینه‌های فاضله و غیرفاضله می‌داند، اما علاقه‌ای به تبیین جزئیات امر حکومت ندارد. از این رو در مدینه فاضله، همه تکالیف را بر عهده رئیس می‌گذارد و جزئیات حکومت را قائم به وجود او می‌داند. در تبیین حکومت‌های غیرفاضله نیز مبنای طبقه‌بندی دولت‌های متضاد مدینه فاضله، نظام و تأسیسات مدنی نیست بلکه هم چنان که یاد شد - آراء و اعتقادات اهل مدینه‌ها است. به سخن دیگر، مناط طبقه‌بندی مدینه‌ها از دیدگاه فارابی اغراضی است که اهالی آنها برای خود ترسیم کرده‌اند (داوری ۱۳۵۴: ۱۷۹-۱۸۰). بدین سان، فارابی درباره وضعیت معیشتی اهالی مدینه فاضله و شیوه گذرانیدن معاش آنان در کتابهای *آراء اهل المدینه الفاضله* و

نوآوری‌های نصیرالدین طوسی در سیاست مدن فارابی (سیدمحمد رضا امیری طهرانی) ۵۱

السیاسة المدنية بحثی به میان نیاورده است (نفیسی ۱۳۶۸: ۴۲). به گفته داوری، مدینه فاضله او برخلاف همه مدینه‌های فاضله از افلاطون تا فرانسیس بیکن که وضع و موقع خاصی در زمین دارند، مدینه‌ای است در عالم معقول و مجردات. فارابی در وصف مدینه خود در آن چه مربوط به حیات عادی سیاسی و مدنی می‌شود، به بیان صفات رئیس و امتیاز طبقات و اصناف اهل مدینه، اکتفا می‌کند و درباره مسکن و لباس و اموال و آداب آنها چیزی نمی‌گوید. حال آن که فیلسوف افلاطونی در سیر نزولی به مدینه برمی‌گردد تا عادت و رفتار عادی قوم را دگرگون سازد و آداب مبتنی بر نظام عقلی را جایگزین آنها سازد (داوری ۱۳۵۴: ۴۶).

طوسی برخلاف فارابی، به تبیین مفهوم عدالت و لوازم آن می‌پردازد و این وظیفه را به طور کلی به عهده رئیس مدینه فاضله واگذار نمی‌کند. طوسی ضمن تشریح دلالت‌های واژه عدالت بر مساوات و وحدت (طوسی ۱۳۵۶: ۱۳۱)، به منظور تبیین مفهوم عدالت در «نظام معیشت» سه مؤلفه یا عادل را معرفی می‌کند؛ عادل صامت یا دینار، عادل ناطق یا حاکم و ناموس الهی یا قانون. طوسی از آن رو این سه مفهوم را «عادل» می‌خواند که هر یک در برقراری «مساوات» از نظر ارزش خدمات و کالاهای مبادله شده میان دو طرف «دادوستد» و از این رو در برقراری عدالت، نقشی ویژه دارند. دینار، میانجی صامتی است که در دادوستدهای بازار، نابرابری در ارزش خدمات و کالاهای مبادله شده را ترمیم و تعدیل می‌کند و به تعبیر طوسی «کفایت و بسندگی» میان آنها را برقرار می‌سازد. و چنان چه سوداگران در دادوستدهای خود به کمک میانجی دینار در بازار به درستی و عادلانه رفتار نکنند، به فروانرویایی نیاز است که با «تدبیر»، سوداگران را به این کار وادار سازد. اما آن چه که راهنمای فرمانروا یا عادل ناطق در رفتار عادلانه با دادوستدگران و تضمین رعایت قواعد دینار و بازار است، همانا ناموس الهی یا «قانون» است (طوسی ۱۳۵۶: ۱۳۴ و ۲۵۲). بنابراین، می‌توان دین و دولت و دینار را به ترتیب به عنوان معیار، ضمانت اجرا و ابزار اجرای عدالت در «نظام معیشت» از نگاه طوسی دانست.

طوسی در توضیح وظایف رئیس مدینه فاضله، او را مکلف می‌داند که از قوانین سه‌گانه عدالت پیروی کند. قانون نخست این است که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد؛ یعنی تدبیر مدینه چنان باشد که هر صنفی نیازها و ضروریات دیگر اصناف را کفایت و تأمین کند. قانون دوم این که با توجه به احوال و افعال اهل مدینه، مرتبه هر یک از افراد بر اساس استحقاق و استعداد او تعیین گردد. و قانون سوم پس از رعایت قانون بسندگی

اصناف نسبت به یکدیگر و هم چنین رعایت مراتب استحقاق و استعداد افراد، خیرات مشترک به طور برابر میان آنان رعایت شود. بدین سان، طوسی به توضیح اصول و قوانین عدالت که باید فراوی رئیس مدینه فاضله باشد، اهتمام کرده است.

درباره مدینه‌های غیرفاضله، هرچند فارابی دسته‌بندی مدینه‌ها را با تعریف باورها و ستهای مردم هر مدینه انجام می‌دهد، لیکن ملاک روشنی برای تقسیم‌بندی باورهای اهل مدینه‌های غیرفاضله اعم از مدینه جاهله، فاسقه و ضاله به دست نمی‌دهد. سجادی تصریح می‌کند که معلوم نیست الگوی کار وی در این تقسیم‌بندی صرفاً استفاده از حصر عقلی و منطقی است یا مشاهدات وی در پاره‌ای از جوامع زمان خود بوده است (فارابی ۱۳۷۱: ۴۳-۴۴). هم چنان که یاد شد، گرچه فارابی وجه تمایز مدینه فاضله از مدینه‌های غیرفاضله را عدالت می‌داند، لیکن برای دسته‌بندی مدینه‌های غیرفاضله معیاری معرفی نمی‌کند جز این که آن را وابسته به باورهای اهالی آنها می‌داند. در واقع، دسته‌بندی مدینه‌های غیرفاضله از نظر فارابی بر اساس وضعیت باورهای اهالی آنهاست، بدون آن که ملاکی به دست دهد که بر پایه آن بتوان وضعیت باورها را تبیین و دسته‌بندی کرد. از این رو دسته‌بندی فارابی بدون معرفی معیار، به توصیف آرای اهل مدینه‌های متفاوت غیرفاضله تقلیل می‌یابد.

به هر روی، با توجه به این که فارابی تعریف عدالت را بر آرا و باورهای هر مدینه پایه‌گذاری می‌گذارد، وجه تمایز مدینه‌های فاضله و غیرفاضله را نمی‌توان «مفهوم مطلق» عدالت دانست. البته این سخن به معنای نسبی‌گرایی در مفهوم عدالت از دیدگاه فارابی نیست، چه آن که تعریف برگزیده او از عدالت همانا مفهوم عدالت نزد اهل مدینه فاضله است که آن را وجه تمایز مدینه فاضله از غیرفاضله می‌داند. بنابراین، فارابی با وجود تعریف مدینه‌های غیرفاضله، الگو و ملاکی برای تقسیم‌بندی آنها معرفی نمی‌کند (الفارابی ۱۹۹۱: ۴۳-۴۴). اما، خواجه طوسی به این کار همت می‌گمارد و «نطق» را به عنوان ملاک وجه تمایز مدینه‌های غیرفاضله به دست می‌دهد.

حمید دباشی و علیرضا هدایی در بیان تقسیم‌بندی مدینه‌ها به این گفتار از خواجه طوسی استناد می‌کنند (نصر و لیمن ۱۳۸۶: ۸۱) که

مدینه فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکرر منزه باشد ... اما مدینه غیرفاضله سه نوع بود یکی آن که اجزای مدینه؛ یعنی اشخاص انسان از استعمال قوت نطقی خالی باشند و موجب تمدن ایشان قوتی بود از قوای دیگر، و آن را مدینه جاهله خوانند؛ و دوم آن که از استعمال قوت نطقی خالی نباشد اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده

نوآوری‌های نصیرالدین طوسی در سیاست مدن فارابی (سیدمحمد رضا امیری طهرانی) ۵۳

باشند و موجب تمدن شده و آن را مدینه فاسقه خوانند؛ و سیم آن که از نقصان قوت فکری با خود قانونی در تخیل آورده باشند و آن را فضیلت نام نهاده و بنا بر آن تمدن ساخته و آن را مدینه ضاله خوانند (طوسی ۱۳۵۶: ۲۸۰).

بدین سان، خواجه طوسی وجه تمایز انواع مدینه‌های غیرفاضله را در رویکرد آنها به قوه نطق یا اندیشه و تفکر و به تعبیری زبان و گفتگو تعریف می‌کند. جامعه‌ای که از قوه نطق بهره‌مند نیست، مدینه جاهله؛ جامعه‌ای که از قوه نطق در خدمت به دیگر قوا استفاده می‌کند، مدینه فاسقه؛ و جامعه‌ای که به دلیل نقصان در قوه نطق توهم قانون و فضیلت دارد، مدینه ضاله می‌نامد.

نکته بسیار درخور توجه در این گفته طوسی، مسئله کاربرد «قوت نطقی یا اندیشه و زبان» است. درباره تقدم و تأخر اندیشه و زبان بر دیگری، نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است (ایکر ۱۳۹۱)، اما چنانچه تلازم زبان‌آوری و اندیشه را که در تعریف ارسطویی انسان اندیشمند به عنوان حیوان ناطق مستتر است، در نظر آوریم، قوت نطقی یا زبان و گفتگو از نظر طوسی چندان مهم است که آن را به عنوان نه تنها معیار تمایز مدینه فاضله از غیرفاضله معرفی می‌کند، بلکه ملاک اصلی دسته‌بندی سه گانه مدینه غیرفاضله برمی‌شمارد. بدین سان که اهل مدینه فاضله کسانی هستند که از قوه نطق و اندیشه به درستی بهره‌برداری می‌کنند و چنانچه مردمی از این قوه به درستی استفاده نکنند، اهل مدینه‌های غیرفاضله خواهند بود؛ بدین شرح که دسته نخست، گروهی هستند که از توانایی اندیشه و گفتگو بی‌بهره‌اند و آن را مدینه جاهله خوانند، دسته دوم کسانی هستند که توانایی زبان و گفتگو را در خدمت دیگر قوای انسان؛ یعنی غضبیه و شهویه قرار می‌دهند و آن را مدینه فاسقه نامند، و دسته سوم گروهی هستند که به دلیل کاستی توانایی نطق و اندیشه، قانونی غیرعقلانی را فضیلت می‌شمارند و آن را مدینه ضاله گویند. طوسی افزون بر دسته‌بندی مدینه‌ها، بر پایه معیار «نطق و اندیشه» وجه تمایز آنها از یکدیگر را در فلسفه اجتماعی خویش معرفی می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

فارابی با پیروی از آرای سیاسی فیلسوفان یونان باستان به ویژه افلاطون و ارسطو سنت فکری سیاست مدن را در فلسفه اسلامی پایه‌گذاری کرد. گرچه علم مدنی فارابی آشکارا به کتابهای ترجمه شده از زبان یونانی وامدار است، لیکن محدود به آنها نیست و شالوده تفکر

فلسفی دربارهٔ نبوت و ریاست امت را نخستین بار در اندیشهٔ اسلامی فراهم آورده است. با توجه به جایگاه فارابی به عنوان مؤسس فلسفهٔ اسلامی، بسیاری از اندیشمندان مسلمان بر این باورند همهٔ کسانی که پس از فارابی در سیاست مدن قلم زده‌اند، افزون بر یافته‌های او چیزی ارائه نکرده‌اند. آن چه به رواج بیش از پیش این نگاه دامن زده این واقعیت است که پس از فارابی مبحث سیاست مدن در تاریخ فلسفهٔ اسلامی رو زوال گذاشت و بیشتر همت فیلسوفان به حکمت نظری گمارده شد. با وجود این که حکمای پس از فارابی همگی در بحث از سیاست مدن، ساختار مفهومی او دربارهٔ مدینه‌های فاضله و غیرفاضله را پذیرفته و در آن چارچوب سخن گفته‌اند، به نظر می‌رسد که خواجه نصیرالدین طوسی نوآوری‌ها و دستاوردهایی افزون بر یافته‌های فارابی عرضه کرده است.

در بررسی دست‌کم سه مسئله از سیاست مدن می‌توان دستاوردهای خواجه طوسی را که بر غنای علم مدنی افزوده است، یادآور شد. نخستین دستاورد این که خواجه طوسی در بحث هستی‌شناسی مدینه ضمن پذیرش پیچیدگی روابط اجتماعی به دلیل آمیختگی آن به روابط انسانی ارادی از یک سو و روابط مادی و قطعی از سوی دیگر، اما به وجود حقیقی جامعه اقرار ندارد. این دیدگاه خواجه طوسی با وجود لحاظ کردن ویژگی اختیاری و غیرقطعی بودن روابط انسانی، در امر تدبیر و سیاستگذاری از تلقی کل‌گرایانه نسبت به جامعه و تحمیل سیاست‌های مصحلت‌آمیز بر افراد پرهیز دارد.

در هستی‌شناسی پدیدارهای اجتماعی، گرچه به هستی مستقل پدیدارهای کلان اجتماعی از هستی اجزای خرد آن قائل نیست، لیکن از نگاه معرفت‌شناختی معتقد است که پدیدارهای کلان از خاصیت‌ها و ویژگی‌هایی برخوردارند که در اجزای آنها یافته نمی‌شود. به سخن دیگر، گرچه او از نگاه هستی‌شناختی، فردگرا است، لیکن از دیدگاه معرفت‌شناسی، فردگرایی روش‌شناختی را رد می‌کند و دیدگاهی کل‌نگر دارد. این ایستار هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خواجه طوسی، همسو با نظریهٔ نوظهوری اجتماعی است. بدین سان، خواجه طوسی بدون درغلتیدن در ورطهٔ فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی هستی‌شناختی، بستر تدبیر و سیاستگذاری را برای ادای حقوق اساسی افراد و تأمین عدالت در سطح جامعه فراهم می‌آورد.

دستاورد دیگر خواجه طوسی در تبیین سرشت اجتماعی یا مدنی بالطبع بودن انسان است. هر چند فارابی نیز به سرشت اجتماعی انسان باور دارد، لیکن به نظر برخی از اندیشمندان ناسازگاری‌هایی در گفته‌های فارابی دربارهٔ مدنی بالطبع بودن انسان به چشم

می‌خورد؛ آن چنان که به دلیل تفاوت استعدادها و توانایی‌های افراد، برخی برای چیره شدن بر دیگران تلاش می‌کنند که حاصل آن وضعیت طبیعی جنگ و درگیری در اجتماع است. به هر روی، خواجه طوسی ضمن پذیرش اصل پیشنهادی فارابی درباره نابرابری‌های طبیعی انسان‌ها، بر شرایط طبیعی نیاز انسان‌ها به یکدیگر نیز توجه ویژه دارد. بدین سان، در بستر شرایط طبیعی نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر، تفاوت در استعداد و توانایی‌های افراد به جای ستیزه‌جویی به تقویت همکاری و تعاون میان آنان می‌انجامد.

دیگر دستاورد خواجه طوسی این که برخلاف فارابی که به بازگ کردن ویژگی‌های رئیس مدینه بسنده می‌کند و به جزئیات حکمرانی نمی‌پردازد و تبیین عدالت و لوازم آن را به طور کلی از وظایف رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد؛ با نگاهی کل‌نگر علاوه بر تعریف عدالت، قوانین و مؤلفه‌های آن را معرفی و تشریح می‌کند. بر پایه همین رهیافت، با وجود پذیرش دسته‌بندی مدینه‌ها به فاضله و غیرفاضله اعم از جاهله، فاسقه و ضاله، برخلاف فارابی الگو و معیاری برای این دسته‌بندی ارائه می‌کند. خواجه طوسی قوه نطق یا اندیشه و زبان را ملاک دسته‌بندی مدینه‌ها معرفی می‌کند؛ بدین سان که اگر اهالی قوه نطق را به درستی به کار ببندند، مدینه فاضله خواهد بود، چنان چه به هیچ روی از قوه نطق بهره‌برداری نشود، مدینه جاهله است، اگر قوه نطق در خدمت قوه دیگری یعنی غضبیه یا شهویه قرار گیرد، مدینه فاسقه می‌باشد و چنان چه کاستی در قوه نطق موجب شود که در تشخیص فضیلت دچار خطا شوند، مدینه ضاله خواهد بود.

بدین سان، خواجه طوسی با وجود پذیرش آمیختگی روابط انسانی و مادی در پدیدارهای اجتماعی، وضعیت طبیعی انسان‌ها در اجتماع را تعاون و همکاری می‌داند. و با این که برای ترکیب اجتماع یا مدینه ویژگی‌ها و قوانین خاص خود را معرفی می‌کند که افراد در آنها شریک نیستند، اما به وجود حقیقی مستقلی برای جامعه اقرار ندارد. از این رو با نفی فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی هستی‌شناختی و با اعتقاد به ضرورت نظم ارادی برای ساماندهی و تدبیر معیشت، سیاست‌گذاری بر اساس تأمین حقوق افراد و رعایت عدالت در سطح جامعه را توصیه می‌کند.

کتاب‌نامه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶) نصیرالدین طوسی؛ فیلسوف گفتگو، تهران، هرمس

- افشار، ایرج (۱۳۵۴) ابونصر فارابی؛ مجموعه خطابه‌های تحقیقی، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
- ایکر، ای. (۱۳۹۱) اندیشه و زبان، ترجمه محمدهادی کرامتی، اطلاعات حکمت و معرفت، آذرماه ۱۳۹۱، سال هفتم، شماره ۹، ۱۵-۱۸
- دامادی، محمد (۱۳۵۴) آراء فارابی، در ابونصر فارابی؛ مجموعه خطابه‌های تحقیقی، زیر نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۱۱۰-۱۱۹
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴) فلسفه مدنی فارابی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر؛ مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷) فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹) فارابی؛ فیلسوف فرهنگ، تهران، نشر سخن
- دباشی، حمید؛ هدایی، علیرضا (۱۳۸۶) خواجه نصیرالدین طوسی: فیلسوف/وزیر و فضای عقلانی عصرش در تاریخ فلسفه اسلامی، سیدحسن نصر و البور لیمن، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۴) فارابی بین مدینه فاضله افلاطون و نظام اجتماعی اسلام، در ابونصر فارابی؛ مجموعه خطابه‌های تحقیقی، زیر نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۳۱-۳۷
- طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین (۱۳۵۶) اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین (۱۳۶۹) اوصاف الاشراف، تصحیح، تنظیم و تحقیق از مهدی شمس‌الدین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین (۱۳۷۷) اخلاق محتشمی، دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱) سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- الفارابی، ابونصر (۱۹۶۴) السیاسة المدنیة، حققه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار، بیروت، المطبعة الكاثولیکه
- الفارابی، ابونصر (۱۹۶۸) آراء اهل المدینة الفاضله، قدم له و علق علیه البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق
- الفارابی، أبونصر (۱۹۹۱) کتاب المله و نصوص أخرى، حققها و قدم لها و علق علیها محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق

نوآوری‌های نصیرالدین طوسی در سیاست مدن فارابی (سیدمحمد رضا امیری طهرانی) ۵۷

محمدخانی، مهدی؛ دهباشی، حسین؛ واعظی، سیدحسین (۱۳۹۵) بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، سال هفتم، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۵، ۱۶۱-۱۸۱

موحد، محمدعلی (۱۳۸۴) در هوای حق و عدالت؛ از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران، نشر کارنامه
نصر، سیدحسین؛ لیمن، الیور (زیر نظر)، (۱۳۸۶) تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت
نفیسی (تقی‌زاده)، محمود (۱۳۶۸) سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین، تهران، انتشارات امیری

Bhaskar, R. (1979). *The possibility of Naturalism*. New York: Routledge. <https://iep.utm.edu/met-scie/> visited at 7/9/2023

Sawyer, R. K. (2005). *Social emergence: societies as complex systems*. Cambridge: Cambridge University Press.

Udehn, L. (2001) *Methodological Individualism- Background, history and meaning*, London and New York, Routledge