

The Origin of Power in the Thought of Farabi and Ibn Khaldoun and its Relationship with Legitimacy

Sahra Hatami¹, Seyyed Mohammad Sheikh Ahmadi²*, Keyvan Shafei³

1. PhD student, Department of History, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran.

2. Assistant Professor, Department of History, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran (corresponding author).

3. Assistant Professor, Department of History, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran.

* Corresponding Author Email Address: m.sheikhahmadi@gmail.com

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Hatami S, Sheikh Ahmadi S, Shafei k. (2022). The Origin of Power in the Thought of Farabi and Ibn Khaldoun and its Relationship with Legitimacy. *Quranic Insight and Islamic Mysticism*, 3(4), 105-114.

<https://doi.org/10.61838/imqv.3.4.9>



© 2023 the authors. Published by Iran-Mehr: The Institute for Social Study and Research. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

ABSTRACT

It is necessary to discuss about political power, to have a critical avoidance of the past, and the subject of the current research is to examine the origin of political power from the perspective of two thinkers of the middle period, one of whom is; He considers reason and knowledge to be prior to will and action, and the other believes in the priority of power and will over reason and knowledge. This research aims to answer what is the source of power from the perspective of Farabi and Ibn Khaldoun and how it is related to legitimacy, which has been done through a descriptive-analytical method and reference to library documents. From the findings of this research, it appears that power has high credibility from Farabi's point of view, which he proposed in the form of the term "possession and protection" and refers to two types of absolute and incomplete power based on legitimacy. He knows the real power from God, which is applied to others under any circumstances by the Prophet-philosopher and his successors. While Ibn Khaldun believes in two social and religious aspects in this context, which is summed up in the concept of nervousness, and of course he prefers ethnic nervousness over religious nervousness.

Keywords: *power, legitimacy, Farabi, Ibn Khaldoun*

منشاء قدرت در اندیشه فارابی و ابن خلدون و رابطه آن با مشروعیت

صحرا حاتمی^۱، سید محمد شیخ احمدی^۲، کیوان شافعی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.
۲. استادیار، گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران (نویسنده مسئول).
۳. استادیار، گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

*ایمیل نویسنده مسئول: m.sheikhahmadi@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

حاتمی ص، شیخ احمدی س، شافعی ا. (۱۴۰۲) منشاء قدرت در اندیشه فارابی و ابن خلدون و رابطه آن با مشروعیت. *بینش قرآنی و عرفان اسلامی*، ۳(۴)، ۱۱۴-۱۰۵.

لازمه بحث در مورد قدرت سیاسی، داشتن گریزی انتقادی به گذشته است و موضوع پژوهش حاضر بررسی منشاء قدرت سیاسی از دیدگاه دو اندیشمند دوره میانه است که یکی؛ عقل و دانش را مقدم بر اراده و عمل می داند و دیگری معتقد به تقدم قدرت و اراده بر عقل و دانش است. این تحقیق با هدف پاسخ به چستی منشاء قدرت از دید فارابی و ابن خلدون و چگونگی رابطه ی آن با مشروعیت می پردازد که به روش توصیفی _ تحلیلی و استناد به مدارک کتابخانه ای به انجام رسیده است. از یافته های این پژوهش چنین بر می آید که قدرت از دید فارابی از اعتبار بالایی برخوردار است که در قالب اصطلاح « تمکن و تحفظ» مطرح نموده و به دو نوع قدرت مطلقه و ناقصه مبتنی بر مشروعیت اشاره می کند. وی قدرت واقعی را از آن خدا می داند که بواسطه فیلسوف نبی و جانشینانش تحت هر شرایطی بر سایرین اعمال می شود. در حالی که ابن خلدون در این زمینه معتقد به دو جنبه اجتماعی و دینی است که در مفهوم عصیبت خلاصه می شود و البته عصیبت قومی را بر عصیبت دینی رجحان می دهد.

واژه های کلیدی: قدرت، مشروعیت، فارابی، ابن خلدون



© ۱۴۰۲ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

مقدمه

پدیده قدرت از موضوعاتی است که توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب نموده و در اندیشه سیاسی فارابی از جایگاه شایسته‌ای برخوردار است. او قدرت را در قالب اصطلاح «تمکن و تحفظ» مطرح کرده و بر این باور است که هر کس بتواند اراده خود را در جامعه تحقق دهد و آن را استمرار بخشد، او دارای قدرت سیاسی است و البته این قدرت دارای مراتب است و در یک چشم‌انداز کلی به دو نوع قدرت مطلقه و ناقصه اشاره می‌کند:

قدرت مطلقه

فارابی در طبقه بندی موجودات در عالم طبیعت و ماورای طبیعت به دو نظام متنازل و متصاعد اشاره می‌کند؛ بدین معنی که در عالم متنازل به پست‌ترین موجود که پایین‌تر از او نباشد و در عالم متصاعد به کامل‌ترین موجود که بالاتر از او کسی نباشد می‌رسیم. این دو نظام در یک برزخ متناسب دوسویه به هم می‌پیوندند؛ و در نهایت نظامی واحد از حاکم و محکوم شکل می‌گیرد. (و این همان نظام افضل مورد نظر فارابی است؛ زیرا به باور وی در صورت هماهنگی تمام نظام‌ها ست که مدار امور انتظام یافته و مبتنی بر سنت و شریعت الهی جریان می‌یابد.^۱ با توجه به این که خاستگاه حاکمیت برخی از زمامداران (از جمله فارابی) بر گرفته از مشروعیت الهی است، لذا مقبولیت عامه در اثبات ولایتشان بی‌تأثیر است، زیرا آنان از ناحیه منصب، زعامت دارند و از جانب خداوند، مأمور به دریافت وحی و دارای مقام «نبوت» و «واضع النوامیس» هستند؛ بنابراین از قدرت مطلق برخوردارند. به گونه‌ای که در تمامی احوال و افعال به آنان اقتدا می‌شود و چون مورد پذیرش دیگرانند براساس آن چه می‌اندیشند و به هر شیوه‌ای که می‌خواهد جامعه را تدبیر و رهبری می‌کنند. چنین فردی از قدرت برتر و حاکمیت بلامنازع برخوردار و آراسته به «حکمت» است. بطور کلی وی دارای چهار فضیلت نظری، فکری، خلقی و عملی است و در اندیشه معلم ثانی با عناوینی چون «رئیس اول»، «حکیم»، «امام»، «نبی منذر»، «فیلسوف»، «واضع النوامیس» و «ملک» از آن یاد شده است. آقارابی در تحصیل السعاده با اشاره به حاکمیت برتر و اقتدار آن می‌نویسد:

عنوان ملک دلالت بر سلطه و حاکمیت و اقتدار دارد و اقتدار تام عبارت است از اینکه او از حیث قوت و قدرت، برترین اقتدار را داشته باشد و نفوذش بر امور تنها از جهت خارجی نباشد، بلکه فی‌نفسه از قدرت فراوان برخوردار باشد و صنعت و ماهیت زمامداری و حکومتش و فضیلت خودِ حاکم مبتنی بر اقتدار باشد و این میسر نیست مگر آنکه از فضایل چهارگانه یاد شده برخوردار باشد و گرنه از اقتدار و حاکمیت برتر بهره‌مند نخواهد بود.^۲

قدرت ناقصه

در زمان فقدان رهبری رئیس اول، حاکمیت به حاکمانی واگذار می‌شود که پیرو سنت و شریعت رهبری گذشته هستند و از اختیار وضع شریعت و جعل ناموس، قانون و تغییر آن محرومند. فارابی از اینها با عنوان «رؤسای تابعه» یاد می‌کند و در سه سطح رهبری و حکومت آنها را مطرح و تصریح می‌کند که آنها از قدرت و تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری کامل برخوردار نیستند و از این جهت قدرتشان ناقص است. فارابی نظام خلقت انسانی را سازگار با نظام وجود می‌داند و می‌گوید «هریک از موجودات جهان وجود بر همان نظامی است که جهان کلی قرار دارد. نظام جهان ماورای طبیعت حاکم بر نظام جهان طبیعت است، نظام طبیعت حاکم بر نظام آفرینش انسانی است. و بلاخره نظام اجتماعی و سیاسی خواه ناخواه باید تابع و پیرو نظامات دیگر باشد.»^۳ فارابی مدینه فاضله را به بدن انسان که دارای اعضای کامل باشد تشبیه نموده است و هم‌چنان که اعضای بدن مختلف است، و هرکدام باید کاری انجام دهند که در این میان برخی اعضا از برخی دیگر مهم‌ترند، مانند قلب که فرمانده همه اعضا و رئیس اول است و سایر اعضا از نظر مرتبه با هم تفاوت دارند و تمامی آنها تحت فرمان عضو برتر یعنی قلب می‌باشند. در مدینه فاضله نیز رئیس اول و فرمان‌فرمای اولی لازم است که بر تمامی جامعه و رؤسای پایین‌تر تا افراد عادی تابع دستورات

۱ - فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۱۳۷۹، ص ۱۹-۱۸

۲ - همان، ص ۱۵

۳ - ابوالحسنی، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴

۴ - فارابی، کتاب المله، محسن مهدی، ۱۳۷۹، ص ۴۸

۵ - فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۱۳۷۹، ص ۱۵

وی باشند. بدین ترتیب فردی که به عنوان رئیس اول انتخاب می شود باید دارای شرایط و امتیازاتی باشد که وی را از سایر افراد جامعه متمایز کند. (و بتواند دیگر افراد را به سعادت برساند، چون هدف مدینه فاضله نیل به سعادت است). فارابی شرط اساسی ریاست اول مدینه فاضله را حکمت می داند، چیزی که میان ارسطو و افلاطون مشترک است.^۱

در دیدگاه فارابی اجتماعات مدنی و حکومت همانند ارگانیسم موجود زنده است که اعضای آن همچون سلول‌های بدن، هر عضوی با عملکرد خاص خود در تعامل با دیگر اعضا است و با پیوستگی ارگانیک در پایداری و تداوم ساختار کلی نظام مشارکت دارند؛ و با این عملکرد موجبات انسجام و انتظام درونی حکومت را فراهم می آورند؛ شبیه نظامی که اعضا با همکاری در بدن انسان بوجود می آورند. برخی از فیلسوفان عصر کلاسیک، حکومت و دولت را مثال بزرگ شده‌ی انسان می‌دانستند و ساختار حکومت را براساس قوای آدمی تقسیم کرده و همه سنت‌های ارگانیستی را در مورد آن جاری می‌دانستند. از این رو همان طور ارگانیسم فردی، رشد کمی و کیفی دارد، اجتماع نیز چنین است و به موازات این رشد و توسعه، روابط اجزا و اعضا نیز پیچیده‌تر می‌شود و سادگی اولیه ساخت اجتماع کوچک جای خود را به پیچیدگی فزاینده ساختار در نظام سیاسی می‌دهد. در عین حال در همه سطوح، کلیت جامعه به هم پیوسته و منسجم است و علاوه بر ارتباط اجزا هر جزئی با کل سیستم نیز مرتبط است. بین اجزای مدینه، ائتلاف و انتظام و ارتباط ساختاری وجود دارد؛ به طور که با همهی کثرت اعضا و اجزا به مثابه شیء واحدند. از ویژگی‌های این سیستم آن است که به صورت سلسله مراتبی است و همانند بدن انسان است که ابتدا قلب موجود می‌شود و سپس قلب سبب تکوین سایر اعضای بدن شده و سبب قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها می‌شود و هرگاه عضوی از اعضای بدن دچار اختلال شود، اوست که بدان مدد می‌رساند. در حکومت نیز چنین است. حاکمان نقش قلب را دارند که هم تقدم وجودی دارند و هم سبب وجود سازمان سیاسی و حکومت‌اند و عامل استمرار آن و تداوم ملکات ارادی و سامان دادن به آن هستند. تألیفات فارابی در مورد اندیشه‌ی «ارگانیسم» نظام سیاسی دو بخش هستند: بخشی از آثار که صبغه‌ی سیاسی دارند ارگانیسم موجود زنده را مفروض دانسته و ساختار حکومت را بدان تشبیه کرده‌اند. بخشی دیگر که آثار غیر سیاسی است، ارگانیسم حکومت را مفروض گرفته و ساختار بدن موجودات زنده را بدان تشبیه کرده است. تفکر ارگانیستی به رغم جنبه‌های مثبت آن، مورد نقد واقع شده است. از جمله این که تشبیه موجود زنده به موجود زنده معقول نیست؛ زیرا پدیده‌های طبیعی و اجتماعی همانند ارگانیسم موجود زنده با هم ارتباط و انسجام نداشته به راحتی دچار گسست و ناهمگونی می‌شوند. فارابی با توجه به این اشکال در مقام ارائه‌ی مکانیسم‌های ارتباط و انسجام اجزای ارگانیکی حکومت برآمده، دو راه حل ارائه می‌دهد: ۱. محبت، ۲. سلسله مراتب، که به سه مرتبه رؤسا، متوسطه و خدمت‌گزاران تقسیم می‌شود.^۳

وی درباره قدرت از یک جهان شناسی و خدانشناسی بسیار دقیق، منطقی و استدلالی آغاز و سلسله مراتب نظام آفرینش را تبیین می‌کند. او موجودات را در ابتدا به دو گروه تقسیم می‌کند. ۱- موجودات عالم طبیعت که در معرض کون و فساد هستند و ۲- موجودات روحانی و مجرد و طبیعت اجسام سماوی. عقول عشره که دارای مراتب است و از عقل اول شروع می‌شود و به عقل فعال خاتمه می‌یابد. وی در بحث انسان شناسی برخوردار است. در این بحث نظریه فطرت را بیان و دیدگاه‌های خود را درباره انسان مطرح می‌کند. قوای گوناگون انسان را تبیین می‌کند، ایده آنها و آرزوهای او را بر می‌شمارد و در نهایت به طرح مدینه فاضله می‌پردازد و انواع و اقسام آن را تحلیل می‌کند.^۴

از دیدگاه فارابی، زندگی انفرادی برای انسان ممکن است؛ اما اگر طالب سعادت و کمال مطلوب باشد، باید به صورت اجتماعی و مبتنی بر تعاون و همکاری زندگی کند. از دید وی اجتماع مدنی، اجتماع کامل است. حتی در مورد حیوانات و گیاهان نیز چنین است و می‌گوید هر کدام باید در اجتماع نوع خود باشند تا تداوم و فایده بیشتری داشته باشند. منظور فارابی از این مطلب این است که انسان‌ها برای رفع نیازها و ضروریات زندگی به یکدیگر نیازمندند؛ چرا که خود به تنهایی نمی‌توانند به تمامی خواسته‌هایشان جامه عمل ببوشانند. انسان موجودی است که هم نیازهای اولیه و هم ثانویه دارد. خواسته‌های اولیه وی شامل خوراک، پوشاک و مسکن است و شاید بتواند در حد ضروریات آن‌ها را مرتفع نماید؛ ولی در زمینه نیازهای ثانویه چون نیاز به امنیت، آموزش، کشورداری و ... بطور قطع باید در اجتماع و در تعامل با انسان‌ها و گروه‌های

۱- همان، ۱۳۷۹، ص ۳۸-۳۷

۲- حلبی، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، ۱۳۸۱، ص ۹۶

۳- خوشرو، «شناخت انواع اجتماعات»، ۱۳۷۴، ص ۹۸

۴- داوری اردکانی، فارابی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۴-۲۵۳

۵- فارابی، سیاست مدینه، ۱۳۷۹، ص ۴۴

مختلف باشد که بتواند به سعادت و کمال مطلوب برسد. به باور فارابی سعادت حقیقی در این دنیای فانی دست یافتنی نیست و تنها در زندگی جاودانه آخرت امکان پذیر است. اما به سعادت پنداری که از دید وی داشتن ثروت، عزت و مجموعه ای از خوشگذرانی هاست، می توان رسید. در باور وی سعادت حقیقی خیر نیکوکاری و داشتن فضایل اخلاقی است و بیان می دارد که طریقه بوحود آوردن این فضایل وجود حکومتی مورد قبول مردم است که بتواند بطور مداوم و مستمر مردمان مناطق مختلف شهرها و امت ها را به آن (فضایل) علاقه مند نماید.^۲

زیرا به باور فارابی اهمیت اجتماعی شدن موجود انسانی نیل به سعادت است. وی ضمن این که زندگی سعادت‌مندان را متعلق به انسان می داند، بدین مسئله نیز باورمند است که علاوه بر انسان، معدودی از حیوانات نیز دارای زندگی اجتماعی هستند. مقصود فارابی در این بیان شاید در جهت تمایز بین اجتماع و جامعه باشد. همچنان که دورکیم در تعریف جامعه می گوید: افرادی که گرد هم جمع شده اند و روابطی میان آنها وجود دارد، جامعه را تشکیل می دهند. مارسل موس هم جامعه را چنین تعریف می کند: جامعه عبارت از اجتماع گروه‌های انسانی است؛ و فارابی جامعه را به وجود افراد، روابط و همکاری بین آنها تعریف و منشأ پیدایش جامعه را به نیازهای زیستی و انسانی مربوط می داند. و برای توضیح تفاوت بین این دو نوع جامعه در آغاز به زندگی زیستی جمعی حیوانات پرداخته است.^۳ بنابراین در دیدگاه فارابی نشانه های زندگی اجتماعی و دستیابی به قدرت عبارتند از: ۱- افراد و گروه‌های بیشمار ۲- یکسان بودن محل زندگی ۳- تعامل و استمرار آن و در نهایت ۴- داشتن هدف، این چهار شاخصه جامعه از دید فارابی با تعریف امروزی جامعه شناسانی که جامعه را به مجموعه ای از افراد یا گروه‌های پیوسته و هدفدار معنی کرده اند، همسویی دارد. فارابی چون ارسطو انسان را بالفطره اجتماعی می داند، گرچه جنبه های مادی امر را کمتر مورد توجه قرار می دهد. وی می گوید انسان هم در قوام وجودی و هم در نیل به کمالات محتاج به زندگی اجتماعی است و چنان می نماید که نیل به فضیلت و کمالات را مقدم بر زندگی مادی دانسته است.^۴ در اعتقاد فارابی انسان از جسم و روان آفریده شده است و بدین ترتیب می تواند دارای دو نوع خصلت پسندیده و ناپسند باشد که این دو بیشتر در جامعه و در ارتباط با دیگر افراد نمایان می شوند؛ لذا به باور وی نوع جامعه و حکمای آن در ایجاد فضایل و رذائل اخلاقی نقش مهمی دارند. پس لازم است حاکمان جامعه در کمال فضیلت اخلاقی، عملی و نظری باشند که بتوانند افراد جامعه را به سمت خوبی ها سوق دهند.^۵

در تحلیل ساختار قدرت از دید فارابی باید گفت؛ وی مدینه فاضله را به مانند یک بدن تام و تمام در نظر می گیرد که از نظمی خاص برخوردار است. که دارای الگوی نظم کائناتی و نمونه‌ای از نظم عالم است. چنان که دکتر داوری در فلسفه مدنی می گوید:

«مدینه مظهر نظام موجودات است» و همچنان که رئیس مدینه نیز خدایی در زمین است و نسبت او با مدینه همانند نسبت خدا است به عالم، نظم مدینه و نظام‌مندی آن نیز آیتی از نظم موجود در کائنات و نشانه‌ای از تدبیر الهی است که در آن هر عضوی بنا به مرتبت خود به کاری گماشته شده و خدمتی عرضه می‌دارد و در عین حال که ارتباط و همبستگی و هماهنگی خود را با سایر اعضا حفظ نموده، از اراده و اختیار نیز برخوردار می‌باشد و تابع بی‌اراده و کور نظام کلی نیست.^۶

ساختار کلی این نظام قدرت را در نگاه فارابی می‌توان به شرح زیر خلاصه نمود:

- نظام مدینه از تمامیت و کمال برخوردار است.

- نظام مدینه فاضله بر اساس سلسله مراتب خاصی استوار است و تعیین مرتبت هر کس بر اساس استعدادهای نظری و ویژگی های اکتسابی که به وسیله آموزش و تربیت در هر فرد به وجود می‌آید، صورت می‌گیرد. البته فارابی هر چند به موضوع تربیت و آموزش تأکید دارند؛ با این وجود وی رییس اول مدینه را از این امر مستثنی می داند و می گوید رییس اول مدینه از بدو تولد ویژگی های مورد نظر برای منصب امامت و ریاست به همراه دارد. با این اوصاف رهبری مدینه از دید فارابی بیشتر جنبه انتسابی دارد.

- در این نظام اعضا در عین وجود مراتب از سازگاری، هماهنگی و وحدت نیز برخوردار هستند.

- تنظیم سلسله مراتب و تربیت افراد به عهده رئیس مدینه است.

۱- نگارنده رساله

۲- فارابی، احصاء العلوم، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶-۱۰۷

۳- میرزاحمدی، فارابی و تعلیم و تربیت، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶

۴- همان، ص ۷۷

۵- فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۷

۶- داوری اردکانی، فارابی، ۱۳۷۴، ص ۹۸-۹۷

- این مراتب در مدینه از رئیس اول که مخدوم و خادم هیچ کس نیست شروع و به آخرین عضو مدینه که فقط خدمت می‌کند و مخدوم هیچ کدام واقع نمی‌شود، ختم می‌گردد.
- نظم و ساماندهی امور مدینه بر طبق دریافت رئیس آن از سعادت محقق می‌شود، به طوری که هر اندازه شناخت و درک او از مفهوم سعادت بهتر و بیشتر باشد، اداره امور با نظم بیشتری صورت می‌گیرد.
- نسبت رئیس اول به اعضای مدینه شبیه نسبت قلب است با بدن، سبب اول است با موجودات، قوه ناطقه است با قوای نفس.
- رئیس اول الگوی همه افراد مدینه هم به لحاظ فکری و هم عملی است و همه اعضا باید از اهداف و صناعت او پیروی کنند و تقسیم کار نیز بر حسب نزدیکی و دوری به رئیس اول از لحاظ شرافت و پستی، رتبه‌بندی می‌شود.
- اعمال و کردار اعضای مدینه اختیاری و ارادی است و آنها تابع بی‌چون و چرا و بی‌اراده نظام کلی نیستند.^۱

رئیس مدینه فاضله و شروط تحقق ریاست او

فارابی پس از بیان فطرتها و استعدادهای مختلف، وظایف ریاست‌ها و طبقات گوناگون به واسطه فطرت‌های آن‌ها مشخص می‌کند و در باور وی قوی‌ترین فطرت تربیت یافته در هر فن و هنری بر دیگران ریاست فائده دارد و همین رویه ادامه دارد تا جایی که از یکسو به رئیس مطلق و از سوی دیگر به مرئوس مطلق می‌رسد. فارابی رؤسای مدینه را به چهار طبقه تقسیم نموده است: رئیس اول که ملک و یا امام است؛^۲ و به عناوین متعددی نظیر «رئیس»، «امام»، «واضع نوامیس»، «ملک مطلق» و «فیلسوف» می‌خواند.^۳ که باید دارای این شروط باشد: عملاً مسلط بر تمامی علوم و دانش‌ها باشد؛ مطلقاً کسی بر او در هیچ امری ریاست نداشته باشد؛ نیازمند مشاوره و هدایت دیگری نباشد؛ تمامی حقایق و مبادی سعادت را از طریق وحی و افاضه عقل فعال دریافت نماید. فارابی مردمان تحت ریاست چنین فردی را مردم فاضله و مدینه آن‌ها را مدینه فاضله خواند. و در باور وی اینان همان کسانی هستند که سعادت دنیا و آخرت را بدست می‌آورند. وی عنوان می‌کند اگر فردی به تنهایی دارای شروط مذکور نباشد، چنانچه این شروط جمعاً در دو فرد وجود داشته باشد هر دو رئیس اول خواهند بود؛ و چنانچه این شروط در چند نفر جمع گردد، آن چند نفر مجموعاً تصمیم‌گیرنده خواهند بود که وی این گروه را رؤسای اخیار خواند و در صورت نبود آنها فردی که آگاه به شریعت و سنت پیشینیان است بایستی رئیس مدینه باشد.^۴

زاممدار مدینه فاضله فارابی انسان کاملی است که با عوالم بالا ارتباط دارد و تمامی ویژگیهای فطری الهی در او به فعلیت رسیده است. او انسانی است که مراحل کمال را پیموده و به مدد عقل مستفاد و عقل منفعل، از فیوضات عقل فعال مستفید گشته و به ادراک حقایق عالیّه ثابته نائل آمده است.

«و کان هذا الانسان هو الذی یوحی الیه فیکون الله عزوجل یوحی الیه بتوسط العقل الفعّال فیکون ما یفیض من الله تبارک و تعالی الی العقل الفعّال یفیضه العقل الی عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الی قوته المتخیله فیکون بما یفیض الی عقله المنفعل حکیماً و فیلسوفاً و متعقلاً علی التمام و بما یفیض منه الی قوته المتخیله نبیاً منذراً بما سیکون و مخبراً بما هو الان الجزئیات بوجود یعقل فیهِ الالهی».^۵

فارابی بدنبال ترسیم افق ریاست و مدینه فاضله، تکلیف رئیس را در این می‌داند که افراد و گروه‌های مختلف را بر اساس لیاقت و شایستگی و مهارت آنان مشغول به کار کند. زیرا در این شرایط است که عموم مردم مدینه در خدمت (صادقانه) مملکت قرار گرفته و به سعادت حقیقی می‌رسند. از دید وی لازمه نیل به سعادت، از بین بردن تمامی شرهای ارادی و طبیعی در میان مردم است که بواسطه رئیس مدینه با اتحاد و یکرنگی که بین مردم بوجود می‌آورد امکان پذیر است.^۶

در باور فارابی رئیس اول، همان انسانی است که خداوند عزوجل به وساطت عقل فعال به او وحی می‌کند. و همانند قلب است در بدن و همچنان که قلب اشرف اعضاست، در مدینه نیز عموم مردم مطابق نظام تعیین شده، به صورت مستقیم و غیر مستقیم به او خدمت می‌کنند و او خادم

^۱ - نگارنده رساله

^۲ - فارابی، سیاست مدینه، ۱۳۷۹، ص ۴۹

^۳ - کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۸۸-۸۷

^۴ - فارابی، سیاست مدینه، ۱۳۷۹، ص ۵۰-۴۹

^۵ - داوری اردکانی، فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۱-۱۱۲

^۶ - فارابی، سیاست مدینه، ۱۳۷۹، ص ۵۰

کسی نیست بلکه مخدوم مطلق است. وی معتقد است که حاکمان و سلاطین بطور طبیعی لایق و شایسته چنین مقامی هستند؛ همچنان که در

در فصول المدنی هم آورده است که شاه، شاه است چه بر کسی پادشاهی کند و چه نکند، چه مردمان او را بزرگ دارند و چه ندارند.

داوری قوام مدینه را از نظر فارابی به رئیس می‌داند و می‌گوید:

«در حالی که قوام مدینه به رئیس است، رئیس لازم نیست قائم به مدینه باشد و در واقع باید بالفطره و بالطبع و با ملکه ارادی و مواهب فطری، استعداد این امر را داشته باشد».^۱

و هرگاه در جامعه فردی پیدا نشود که دارای همه این شرایط باشد و این شرایط در افراد مختلف به طور جداگانه وجود دارد، باید که همه آنها به اتفاق و هماهنگ با هم به اداره اجتماع بپردازند و همه آنها رؤسای افاضل آن مدینه هستند. اما اگر حکمت از شرایط فوق حذف شود و فردی حکیم در جامعه پیدا نشود، از نظر فارابی پادشاه این جامعه پادشاه نیست و این جامعه محکوم به فنا و تباهی است. چنانچه خود می‌گوید:

«لم تکن الحکمه جزء الریاسة و کانت فیها سائر الشریاط، بقیت المدینة الفاضلة بلا ملک... و کانت المدینة تعرض للهلاک» «حکمت جزء ریاست نباشد ولی سایر شرایط را رئیس داشته باشد، مدینه در واقع بدون ملک شده و در معرض نابودی می‌افتد». و در تعریف حکمت بیان می‌کند: «الحکمه: علم الاسباب البعیده التي بها وجود سائر الموجودات، و وجود الاسباب القرینة الاشیاء» («حکمت، دانش سببهای دور است که به وسیله آنها سایر موجودات وجود می‌یابند و نیز دانش وجود سببهای نزدیک اشیا است».^۲

در عقیده فارابی از آنجا که مدینه فاضله محل اکراه و اجبار و تحصیل عقاید نیست و هر جزئی به حقایق مشترکه و نیز به وظایف خاصی که بر عهده دارد آگاه است و رئیس مدینه، آنها را از طرق مختلف از معارف لازم آگاه ساخته است، افراد آگاهانه و داوطلبانه به باور و پذیرش می‌رسند و به وظایف محوله خود عمل می‌کنند تا به غایت نهایی در جامعه برسند. به طور کلی مردم مدینه فاضله به لحاظ اینکه معرفت نسبت به حقایق و وظایف خود را چگونه به دست می‌آورند به سه دسته تقسیم می‌شوند: حکماء: که این گروه حقایق را با برهان و بصیرت نفسانی درمی‌یابند. مقلدین و تابعین: که با اعتماد به رئیس مدینه تعلیمات او را می‌پذیرند و عادت به پذیرندگی دارند. سایر اهل مدینه: که رئیس از طریق ترسیم مناسبت و تمثیل و نمادها در قوه متخیله‌شان آنها را نسبت به حقایق آگاه می‌سازد. اما با توجه به این که عمل تقلید، نقطه مقابل آگاهی است؛ بدین ترتیب گروه مقلدین و تابعین تا حدود زیادی اراده آزاد انسانی را زیر سؤال می‌برد و در نهایت ناقض عقیده فارابی در باره آگاهی و استقلال فکری و عملی افراد مدینه می‌باشد؛ همین طور از بیانات وی چنین بر می‌آید که قدرت از دید وی سلسله مراتبی است و قدرت برتر از آن خداست که طی شرایطی بواسطه نبی و نمایندگان آن‌ها بر دیگران اعمال می‌شود. پس چنین قدرتی دارای منشاء الهی و از اقتدار تام برخوردار است. لذا این موضوع اقتدار مطلقه باعث می‌شود حاکمانی که خود را نمایندگان خدا بر روی زمین می‌دانند در مواردی دچار اشتباه شده و حقی را ناحق و یا ناحق را حق تصور کنند و در اینجا حقوق عده ای پایمال شود. زیرا انسان موجودی جایز الخطاست.^۳ در این که گفته می‌شود فارابی در بحث حکمت عملی الهام گرفته از افلاطون و ارسطوست باید توجه داشت که کتاب جمهوریت افلاطون، کتابی سیاسی و اجتماعی است؛ زیرا مشتمل است بر پنج بخش که شامل عدالت، ارکان دولت و حکومت، ویژگی‌های طبقه حاکمه، بنای حکم بر عدالت و در نهایت بحث شیوه‌های حکومت و سقوط و ظهور و امثال این‌ها است؛ در حالی که کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله فارابی بیشتر فلسفی است؛ چرا که وی بخش مهمی از مباحث خویش را مربوط به فلسفه اولی دانسته و در نظام معینی کلام را به مدینه فاضله و مردم آن خاتمه داده است. در مقایسه او با ارسطو هم باید گفت که ارسطو هم در یک نظام مشخص عقلایی و با تفکر اشرافی خویش در امور مختلف مربوط به حکومت و جزئیات آن ورود کرده و در نهایت حکومت آرمانی خود را مشخص می‌نماید. در صورتی که فارابی در این زمینه به هیچ وجه وارد جزئیات نشده است.^۵

۱ - داوری اردکانی، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶

۲ - داوری اردکانی، فارابی، ۱۳۷۴، ص ۸۴

۳ - رشید شمالی، فارابی، ۱۳۷۸، ص ۹۶

۵ - سجادی مترجم کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۳۱

به اعتقاد ابن خلدون یک کشور و دولت بواسطه وجود قبیله و عصبیت مربوط به آن شکل می گیرد. چون سلطه و قدرت و دفاع از آن از طریق عصبیت بوجود می آید. و با توجه به این که جایگاه پادشاهی محترم و دلپذیر است و مشتمل است بر تمامی مزایای دنیایی و لذایذ جسمانی و نفسانی، بنابراین برای دستیابی به آن (میان افراد) تضاد و درگیری اتفاق می افتد و کمتر کسی چنین مقام با ارزشی را (به راحتی) به دیگری واگذار می کند. اما هنگامی که دولت مستقر می شود و اساس و بنیادش استحکام لازم را پیدا می کند دیگر بی نیاز از عصبیت می شود زیرا دولت های عمومی در ابتدای تأسیس با مقاومت و پایداری (عصبیت) مردم مواجه می شوند، ولی به مرور زمان ریاست و سلطه طبقه حاکمه و فرمانروا چنان مستحکم می گردد که دیگر نیازی به حمایت و (طرفداری) بیشتر مردم نیست چراکه حاکمیت آنان به گونه ای استوار می گردد که نسبت الهی و خدایی به چنین حکومتی می دهند.^۱ لذا به نظر ابن خلدون تشکیل دولت ها با وجود عصبیت مرتبط است، اما در تداوم آنها نیازی به عصبیت نیست.^۲ چون خودکامگی (حکومت مطلقه) از امور طبیعی مملکت داری است و با توجه به این که عصبیت عامل ایجاد یک کشور است و این مسئله از قبیله ها و گروه های مختلفی بوجود می آید، لذا گروه قدرتمندتر بر دیگر گروه ها مسلط می شود و دیگر گروه ها را به خود ملحق می کند و در نهایت دولت (حکومت) شکل می گیرد. بنابراین در باور ابن خلدون وجود عصبیت برای پادشاهی امری ضروری و اجتناب ناپذیر است و در ادیان و مذاهب مختلف و در هر امری عمومی باید عصبیت وجود داشته باشد. پس اگر عصبیت در طریق حق و برپایی دین خدا باشد، مطلوب و قابل پذیرش است، در غیر این صورت باطل و تباه خواهد شد. همچنان که سلیمان نبی می فرماید: «پروردگارا (مرا) سلطنتی ببخش که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد». چرا که وی با توجه به شناختی که از خود داشت، پیامبری و پادشاهی خود را بدور از باطل و تباهی می دانست. بدین ترتیب می توان چنین نتیجه گرفت که خلافت در ابتدا بدون پادشاهی شکل گرفت، سپس مفاهیم و اهداف این دو (خلافت و پادشاهی) به یکدیگر متشبه و در هم آمیخت و در نهایت با متفاوت شدن عصبیت این دو، سلطنت مطلقه شکل گرفت.^۴

ابن خلدون منشاء دولت های بزرگ را اصول و عقاید دینی می داند که بواسطه نبوت یا دعوتی بحق ایجاد می شوند، زیرا در چنین دولتی اختلاف و درگیری کاهش می یابد و همدلی و وحدت در بین اقشار مختلف جامعه بوجود می آید و در نهایت در اثر توسعه دولت، یک کشور عظیم و پهناور شکل می گیرد؛ چراکه دعوت دینی، قدرت و نیرویی اضافه بر نیروی عصبیت ایجاد می کند که از درون مایه های تشکیل دولت محسوب می شود و البته دعوت دینی بدون عصبیت امکان پذیر نیست.^۵ ابن خلدون معتقد است که موفقیت پیامبران در ایجاد حکومت دینی با عصبیت آنها در ارتباط است. بنابراین دولت چه دینی باشد و چه غیر دینی، ارتباطی ناگستنی با عصبیت دارد و بدین ترتیب ابن خلدون عقیده افرادی را که وجود دولت ها را منوط به وجود ادیان و بعثت پیامبران می دانند مورد نقد قرار می دهد و در مقابل به وجود دولت غیر دینی اشاره دارد و این که دولت و نبوت لازم و ملزوم یکدیگر نیستند.^۶ ابن خلدون معتقد است عهده داری منصب خلافت یا امامت به دو فرد، در زمان واحد شایسته نیست. وی برای امامت چهار شرط علم، عدالت، کفایت و سلامت (در حواس و اعضاء دخیل در رأی و عمل) را لازم و ضروری می داند. شرط علم یعنی امام یا خلیفه برای اجرای احکام الهی باید به درجه اجتهاد برسد و شرط عدالت از آن جهت است که امامت یک مقام دینی است و بر دیگر مقاماتی که شرط آنها عدالت است، نظارت می کند و شرط کفایت بدان جهت است که امام باید توانایی لازم در اقامه و اجرای احکام و حدود شرعی و دفاع از کشور و تدبیر مصالح عمومی جامعه را داشته باشد. و در نهایت در زمینه حواس و اعضایی که در عملکرد وی در منصب امامت مؤثرند از سلامت کافی برخوردار باشد.^۷

به اعتقاد ابن خلدون خودکامگی (حکومت مطلق) از امور طبیعی مملکت داری است و با توجه به این که عصبیت عامل ایجاد یک کشور است و این مسئله از قبیله ها و گروه های مختلفی بوجود می آید، لذا گروه قدرتمندتر بر دیگر گروه ها مسلط می شود و دیگر گروه ها را به خود ملحق می کند و در نهایت دولت (حکومت) شکل می گیرد.^۸ از آن جا که کشور داری وابسته به عصبیت است و سپاهیان و نگهبانان آن به

۱- ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ۱۳۶۶، ص ۳۰۴-۱۹۴

۲- قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰

۳- ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ۱۳۶۶، ص ۳۱۸-۳۱۷

۴- همان، ص ۴۰۰-۳۷۸

۵- همان، ص ۳۰۴

۶- مرزبانی، «بررسی ماهیت و فراز و فرود دولت در اندیشه ابن خلدون»، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶

۷- ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ۱۳۶۶، ص ۳۷۱-۳۶۹

۸- همان، ص ۳۱۸-۳۱۷

عنوان خداوندان عصبیت در مناطق و نواحی مختلف کشور دسته بندی شده اند، لذا اقتدار یک دولت به میزان وجود قبایل و گروه های دستگاه فرمانروایی بستگی دارد و هرچه این قبایل و دسته جات بیشتر باشد، به همان اندازه دولت نیرومند تر و بر نواحی بیشتری حکم خواهد راند، اما در چنین سرزمین هایی که قبایل و گروه های مختلف وجود دارد، اقتدار دولت تداوم چندانی ندارد، چون عقاید و احساسات گوناگون برگرفته از عصبیت، سد راه عصبیتی دیگر می شود و در نتیجه مخالفت با دولت افزایش می یابد و گروه های مختلف بر علیه دولت قیام می کنند. (که در نهایت باعث تضعیف قدرت دولت و حکومت می شوند). ابن خلدون می گوید چه دفاع و چه تهاجم (توسعه طلبی) هر دو از طریق عصبیت امکان پذیر است. جامعه ای که دچار ضعف عصبیت شود، نه تنها توان دفاع از خود را ندارد، بلکه امکان توسعه طلبی را نیز از دست می دهد و بدین ترتیب مورد هجوم و تجاوز دیگر جوامع قرار می گیرد.^۱

به نظر ابن خلدون ریاست بر خداوندان یک عصبیت میسر نیست مگر آن که از دودمان و (خاندان) آنها باشد، چون ریاست تنها از راه قدرت و غلبه توأم با عصبیت به دست می آید. و در این صورت دیگر عصبیت ها را با خود همراه خواهد کرد. در حالی که اگر کسی خارج از خاندان بر آن قوم غلبه یابد، بدون شک به علت عصبیت قوم مغلوب، حکومت وی دوامی نخواهد داشت.^۲ وی مفهوم قوم را با شاخص جدایی و اختلاف تعریف می کند، بدین معنی که گروه قومی دارای ویژگی هایی است خاص آن گروه است و بر اساس آنها از سایر گروه های قومی جدا می شود. وی در بیان نظر به اش در باره تغییر دولت ها و فرمانروایان بر نقش اقوام و گروه های اجتماعی تأکید زیادی دارد و تاریخ جوامع و سرزمین ها را نتیجه تغییر و ایجاد دولت های متشکل از گروه های قومی می داند، که در قیاس با دیگر کشورها از عصبیت نیرومند تری برخوردار بوده اند.^۳

بطور کلی در موضوع منشاء قدرت از دید ابن خلدون می توان گفت که وی به نقش اثر گذار دین در ایجاد تمدن های بزرگ توجه داشته و آن را به عنوان عاملی قدرتمندتر از عصبیت قومی قلمداد نموده که عصبیت موجود در جامعه را استحکام و اعتلاء بخشیده و با کاهش رقابت و حسدورزی، در جلب منفعت های مادی و از بین بردن زمینه های اختلاف، شرایط همدلی و وحدت کلمه را در جامعه پایه ریزی کرده است. بنابراین می توان گفت دین که بعد از عصبیت طبیعی و به پشتوانه آن در جامعه پا می گیرد، نیرومندترین عامل در به وجود آوردن تمدن و عمران و وسعت و عظمت آن به حساب می آید.^۴

نتیجه گیری

قدرت از دید فارابی از اعتبار بالایی برخوردار است که در قالب اصطلاح «تمکن و تحفظ» مطرح نموده و به دو نوع قدرت مطلقه و ناقصه اشاره می کند. وی قدرت مطلقه را مبتنی بر مشروعیت الهی می داند که مقبولیت اجتماعی در اثبات ولایشان بی تأثیر است و رئیس اول که فیلسوف نبی باشد، تحت هر شرایطی از قدرت برتر و بلامنازع برخوردار است. قدرت ناقصه از دید فارابی بدین معنی است که در زمان فقدان رئیس اول، افرادی جانشین وی خواهند شد که باید از سنت و شریعت رهبری گذشته بدون هیچ گونه اختیاری در وضع قانون و تغییر آن تبعیت نمایند. وی اینان را «رؤسای تابعه» می نامد؛ زیرا در باور وی چون نقشی در تصمیم گیری ها ندارند لذا تابع شریعت و سنن پیشینیان هستند.

ابن خلدون در خصوص منشاء قدرت برخلاف فارابی به دو جنبه اجتماعی و دینی باور مند است که در مفهوم عصبیت خلاصه می شود و البته تأکیدشان بیشتر بر عصبیت قومی است؛ بدین معنی که بادیه نشینان در مقایسه با شهرشینان از شجاعت و استقلال بیشتری برخوردار بوده و دوری از اجتماعات شهری و عدم حصار و نگهبان باعث می شود خود مدافع جان و مال و ناموس خویش باشند و بیشتر از همه به خویش اعتماد نمایند؛ این ساختار سیاسی و اجتماعی زندگی قبیله ای، موجب افزایش دلاوری و جسارت آنان خواهد شد به این دلیل که فارغ از تبعیت از هر حاکم و فرمانروایی هستند و مضاف بر این، همین امر باعث همبستگی اجتماعی شان می شود که باعث تقویت غرور و اقتدار قومی و در نهایت عامل بزرگ شکست ناپذیری در مقابل دشمنان خواهد شد.

تعارض منافع

۱- ابن خلدون، ۱۳۶۶مقدمه، ج ۱، ص ۳۱۳

۲- دفتر مطالعات سیاسی، «اندیشه های حکومتی ابن خلدون»، ۱۳۹۸، ص ۲۶

۳- جدیدی، «نگرشی به نظریه ی جامعه شناختی عصبیت ابن خلدون در تشکیل جامعه و حکومت هخامنشیان» ۱۳۹۶، ص ۱۲۶-۱۲۵

۴- احمدی، «تحلیل جامعه شناختی اندیشه های سیاسی ابن خلدون» ۱۳۹۸، ص ۸۷-۸۶

۵- نگارنده رساله

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

Reference

- Abolhasani, Abbas (1379), Political thought in Islam and Iran, Tehran: Jali
- Davari Ardakani, Reza, Farabi, Founder of Islamic Philosophy, Tehran, Research School of Human Sciences 2016
- Davari Ardakani, Reza, Farabi, Tehran: New Plan, 1374
- Farabi, Abu Nasr Mohammad, Thoughts of the people of Madinah Fazlah, translated and edited by Dr. Seyed Jafar Sajjadi, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1379
- Farabi, Abunaser Mohammad (1371), Politics of Medina, translation and translation: Seyyed Jaafar Sajjadi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Farabi, Mohammad bin Mohammad, Ihsa al-Uloom, translated by Hossein Khedive Jam, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, 1381
- Halabi, Ali Asghar, The History of Iranian Philosophers from the Beginning of Islam to Today, Tehran: Zovar, 2011-
- Ibn Khaldoun, Abdurrahman, Introduction, Volume 1, 1366, Scientific and Cultural Publications
- Karbon, Henry, History of Islamic Philosophy, translated by Seyyed Javad Tabatabai, 2012, second edition, Tehran: Minvi Khord
- Khoshro, Gholam Ali, "Knowledge of different types of communities" Publications of Information Institute, 1374, second edition, Tehran
- Mirza Mohammadi, Mohammad Hassan, "Reviewing the opinions and thoughts of Narbiti Hakim Abu Nasr Farabi" Journal of Faculty of Humanities, Vol. 57, July 2014
- Mirza Mohammadi, Mohammad Hassan, Farabi and education, Tehran: Yestron. 1384
- Qadri, Hatem, Political Thoughts in Islam and Iran, Tehran, Samit Publications, 1378
- Rashid Shamali, Arash, Farabi, book code in Gisum: 1164879, 1378, p.96