

اشاره: در این مقاله تلاش شده است تا دیدگاه سیاسی سه تن از مهم‌ترین فلاسفه و تأثیر آنها بر یکدیگر مورد بررسی قرار گیرد. نویسنده بر آن است که آرای سیاسی طرح شده از سوی افلاطون سلسله‌وار بر اندیشه‌های فارابی، سپس خواجه نصیر تأثیر گذاشته است.

کتاب ماه فلسفه

الف. افلاطون

افلاطون در نوشته‌های فلسفی با بیان مکتوب اندیشه‌های خود، سبک خاصی را برگزید. برای دریافتن هر رساله او، باید همه رساله‌ها را فهمید و هر رساله را چون عضوی از تمام آثار افلاطون تلقی کرد.

تمامی رساله‌های وی در قالب دیالوگ یا محاوره نگاشته شده‌اند؛ حتی آپولوژی (دفاعیه سقراط) نیز اساس محاوره‌ای دارد. از نظر افلاطون، بیان حقایق عالی فلسفی با زبان و کلمات، اساساً امکان‌پذیر نیست، اما امکان ظهور مراتبی از آن در بیان شفاهی (شیوه سقراطی) و سپس مکتوباتی که در قالب دیالوگ عرضه می‌شوند، بیشتر است.

دیالوگ (همپرسه) تنها شکل ظاهری نوشته‌های افلاطون نیست، یعنی چنین نیست که فلسفه افلاطون به اشکال گوناگون قابل بیان بوده، و افلاطون از آن میان، تنها بر حسب اتفاق یا به حکم سلیقه شخصی شکل دیالوگ را انتخاب کرده باشد. دیالوگ عنصر ضروری فلسفه او است که به واسطه آن ظرفی برای اندیشیدن درباره عقیده دیگری فراهم می‌آید.

قدیمی‌ترین محاورات احتمالاً اندکی پس از مرگ سقراط نوشته شده‌اند و واپسین آنها، قوانین، با مرگ افلاطون ناتمام ماند. عناوین هر محاوره عمدتاً از نام یکی از شرکت‌کنندگان در آن، برگرفته شده است. به هر محاوره عنوان فرعی هم نهادند تا معلوم شود هر نوشته‌ای وقف بررسی کدام مسئله فلسفی است. مثلاً به جمهوری عنوان درباره‌ی عدالت را داده‌اند.

پژوهشگران محاورات افلاطون را به طور متعارف، به محاورات دوره نخستین، محاورات دوره میانی و محاورات دوره پسین تقسیم می‌کنند.

افلاطون عقاید سیاسی خود را در رساله سیاست یا جمهوری بیان داشته است. این کتاب دارای پنج قسمت است: قسمت نخست بحث در عدالت و ماهیت آن؛ و قسمت دوم و سوم بحث در ارکان دولت و حکومت است. مباحث بعدی کتاب درباره خصوصیات طبقه حاکمه، روش‌های حکومت و انحطاط و ترقی جز آنها است.

کتاب جمهوری افلاطون، بیشتر اجتماعی و سیاسی است تا فلسفی. شایان ذکر است که افلاطون پس از مدتی، در اواخر عمر خود، رساله دیگری در باب سیاست با عنوان نوامیس نگاشت که به نوعی در تکمیل رساله پیشین است.

افلاطون در کتاب جمهوری برای نخستین بار الگوی شهری آرمانی را طراحی کرده است. وی این شهر را پلیس نخواند، بلکه

بررسی دیدگاه سیاسی افلاطون و فارابی و تاثیر آنها بر فلسفه سیاسی خواجه نصیر

مآده پناهی آراللو

افلاطون در آرای خود دربارهٔ جزئیات و اشکال مختلف حکومت سخن می‌راند و با پیشنهادات خود سعی در سامان بخشیدن مسائل مربوط به ادارهٔ جامعه دارد، اما فارابی تنها کلیات مدینه‌ها از لحاظ فرم و شکل را مورد بررسی قرار می‌دهد بی آنکه پیشنهادی نماید.

افلاطون معتقد است هر آدمی سه جز دارد: ۱. قوای برتر که عقل است. ۲. قوهٔ غضبیه که مرکز آن قلب است. ۳. قوهٔ شهوی که مرکز آن بطن است.

از این رو شرط اساسی در سعادت نفس، سلامت آن است و سلامت نفس جز به توازن قوای آن و سیطرهٔ عقل بر شهوات ممکن نیست.

افلاطون در امتداد همین مطالب می‌گوید: همچنان که نفس دارای سه قوه است، مدینه نیز سه طبقه دارد:

۱. اولیای امور و طبقهٔ زرین که طبقهٔ حکامی است که مدینه را اداره می‌کنند. این طبقه برابر با قوهٔ عاقله است و در جماعت حکم سر را دارند. بر مردمان این طبقه، عقل غلبه یافته است.

۲. طبقهٔ سیمین یا سپاهیان که حافظ و نگهبان مدینه هستند و در حکم قوهٔ غضبیه‌اند و به منزلهٔ سینه برای یک بدن می‌باشند. بر مردمان این طبقه، شجاعت غلبه دارد.

۳. طبقهٔ سوم، پیشه‌وران مانند صنعت کاران و کشاورزانند که وسیلهٔ رفع حوایج مادی و مانند شکم می‌باشند. تمام این طبقات باید برای جمعیت کار کنند و تحت نظارت دولت باشند.^۲ بر اعضای این طبقه، شهوت حکمرانی می‌کند.

از این رو، بهترین دولت‌ها آن است که بهترین مردم حاکم آن باشد. پس مدینه تنها در صورتی صحت و سعادت می‌یابد که حاکمش حکیم باشد و دیگران مطیع و فرمانبردار او. سخن وی در این باب چنین است: «جامعه‌ای که در زیر یوغ استبداد به سر می‌برد، سیه‌روزترین جامعه‌ها است و جامعه‌ای که فلاسفه در آن سلطنت کنند، نیک‌بخت‌ترین جامعه‌ها.»^۳

وی در بخشی از کتاب پنجم رسالهٔ جمهوری اعتقاد خود مبتنی بر ضرورت فیلسوف بودن شاه را به صراحت این گونه بیان می‌دارد: «اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که شاه و زمامدار نامیده می‌شوند به راستی دل به فلسفه نسیارند و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند... بدبختی جوامع و نوع بشر هرگز به پایان نخواهد رسید.»^۴

البته افلاطون با اعتقاد خاص خود بر این مسئله تأکید می‌ورزد که حاکم باید از طبقهٔ مردمان خاص انتخاب شود و نطفه‌اش از ابتدا با دیگران متفاوت باشد. وی در این باره می‌گوید: «بهترین مردان باید با بهترین زنان ازدواج کنند. حال آنکه مردان طبقهٔ پایین باید با زنان هم‌طبقهٔ خود، از کودکانی که به دنیا می‌آیند

آن را پولیتیا politia نامید. پولیتیا در زبان یونانی به معنای کشور و دولت یا ادارهٔ زندگی مدنی، منشور حکومت و استقرار روح در انسان است. ریشهٔ این لغت از پولیس و پولیتیس به معنای شهروند است.^۲

فکر اصلی که رسالهٔ جمهور یا جمهوری بر محور آن است، تعریف درست "عدالت" است. افلاطون در این رساله تلاش می‌کند تا دولتی را وصف نماید که به صورت ایده‌آل تنظیم یافته است. البته افلاطون در رساله‌های الکیپادس و گرگیاس نیز به بررسی این مفهوم پرداخته است.

افلاطون می‌گوید: عدالت عبارت از این است که در مدینه هر کس وظیفه‌ای را انجام دهد که بر طبق تقسیم کار بر عهدهٔ وی گذاشته شده است. او معتقد است، در هر اجتماعی نیازها و خواست‌های بشر مختلف است، به همین دلیل بر حکامی که ادارهٔ مدینه را به عهده دارند، واجب است که آنها را با یکدیگر هماهنگ سازند. بنابراین مهم‌ترین وظیفهٔ رئیس این است که وحدت دولت را حفظ نماید. وی حکمت را بی سیاست ناقص و سیاست را بی حکمت باطل می‌خواند. او سیاست و اخلاق را از یک منشأ می‌پندارد و هر دو را برای سعادت نوع بشر واجب می‌داند.

افلاطون برای سیاست، اصول زیبا و مبانی محکمی بیان می‌دارد و معتقد است: پابرجایی یک دولت منوط به فضایل و مکارم است. عدالت باید کاملاً رعایت شود. مجازات واجب است، اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد، نه به قصد آزار دیگران. میان مردم باید سازگاری و محبت برقرار باشد، نه کینه‌توزی و بغض.



افلاطون

افلاطون در کتاب جمهوری برای نخستین بار الگوی شهری آرمانی را طراحی کرده است.
وی این شهر را پلیس نخواند، بلکه آن را پولیتیا politia نامید.
پولیتیا در زبان یونانی به معنای کشور و دولت یا
اداره زندگی مدنی، منشور حکومت و
استقرار روح در انسان است.

برای کاری که در پیش خواهد داشت، تمرین داده می‌شود. سپس پنج سال جدل می‌آموزد. بعد از آن پانزده سال را به انجام وظایف نظامی و اداری می‌گذراند. او پس از آنکه به پنجاه سالگی رسید، صلاحیت داخل شدن به طبقه رؤوسا را به دست می‌آورد.^{۱۱} هم‌چنین، افلاطون با طرح قیاسی اثبات می‌کند که مدینه همواره به یک حال باقی نمی‌ماند. مفاد قیاس چنین است: صغری: تحول و دگرگونی از خصایص زندگی است. کبری: هر چیز که مرکب از اجزا باشد، خواه و ناخواه عارض می‌شود.

نتیجه: مدینه نیز مرکب از اجزایی است و به یک حال باقی نمی‌ماند.

برای مثال میان طبقات کشمکش در می‌گیرد، سودجویی رواج می‌یابد، توانگران حکومت را به دست می‌گیرند. در داخل مدینه دو گروه پدید می‌آید: یکی بینوایان و دیگری توانگران. پس بینوایان شورش می‌کنند تا حکومت جدید را تأسیس نمایند که با اصول دموکراسی اداره می‌شود. اما عشق زیاد به آزادی موجب از بین رفتن آن می‌شود و به ناچار زمام امور به دست ظالمان می‌افتد و همین امر به حیات مدینه فاضله پایان می‌بخشد. این آرا که اصول و مبادی اولیه فلسفه سیاسی به شمار می‌رود، برای نخستین بار توسط افلاطون مطرح گردید. اما بعد از او بیشترین تأثیر را در فلسفه سیاسی فارابی داشت. از این رو در ادامه به بررسی آرای سیاسی فارابی می‌پردازیم.

ب. فارابی

فارابی در حوزه سیاست دارای آثار مهمی است از جمله کتاب‌های: تحصیل السعادة، رسالة فی التنبیه علی سبیل السعادة، جوامع کتب النوامیس لافلاطون، کتاب المبادی الانسانیة، کتاب السیاسات المدنیة، الملة الفاضلة، رسالة فی آراء اهل المدینة الفاضلة، کلام ابی نصر الفارابی فی وصایا یعم نفعها جمیع من یستعملها من طبقات الناس و رسائل و مقالات متعدد دیگر. اما دو کتاب مشهور فارابی با نام‌های السیاسة المدنیة و آراء اهل المدینة الفاضلة را می‌توان مهم‌ترین کوشش‌های جهان اسلام برای تدوین فلسفی نظریه سیاسی به شمار آورد.

پیش از ورود به مباحث فارابی ابتدا باید توضیحی درباره مهم‌ترین کلمه در فلسفه سیاسی او ارائه دهیم. لغت "مدینه"

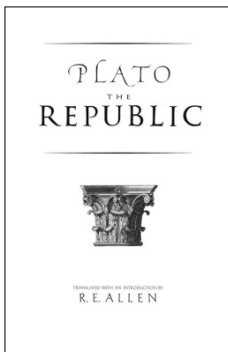
فقط باید آنهایی را بار آورد و تربیت کرد که از دسته نخستین زاده می‌شوند، نه از دسته دوم... اما برای پرهیز از دشمنی و نفاق، همه این کارها باید پنهانی صورت گیرد.^{۱۲}

وی مطلب را چنین ادامه می‌دهد: «کودکانی که از پدر و مادر اصیل زاده شده‌اند را باید به جایی خاص برند تا توسط پرستاران مخصوص خویش به خوبی تربیت شوند و برای پذیرفتن مسئولیت‌های آینده آماده گردند.»^{۱۳} از این رو افلاطون تنها افراد با ویژگی‌های خاص را دارای صلاحیت حکومت بر مردم می‌داند. وی در مورد ویژگی‌های حاکم و رئیس مدینه می‌گوید: «حاکم باید یک زندگی بدون سیم و زر و مالکیت خصوصی داشته باشد. رؤوسا باید زندگی عادلانه‌ای داشته باشند و به چهار صفت سقراطی یعنی: حکمت، شجاعت، عدالت و عفت متصف باشند. هم‌چنین، حاکمان باید به وضع قوانینی بپردازند که متضمن چهار امر مهم باشد: اشتراک زنان و فرزندان، تمرین‌های ورزشی و اخلاقی برای مردان و زنان بالسویه، تربیت علمی و سیاسی و تأمین رهبری دولت به وسیله فلاسفه.»

افلاطون معتقد است زمامداری حق خرد است؛ زیرا خرد جزء دانای روح است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند. وی می‌افزاید: «همراه بودن تربیت روحی با تربیت بدنی سبب می‌شود که جزء خردمند و جزء خشم‌گیرنده با یکدیگر هماهنگ شوند. جزء خردمند به یاری ادبیات و موضوعات آموزشی نیرو می‌گیرد و جزء خشم‌گیرنده در پرتو آهنگ و وزن ملایم، معتدل می‌گردد.»^{۱۴}

اعتقاد وی بر آن است که شخص شجاع در خوشی و در رنج، خشم خود را کنترل می‌کند و از آنچه خردش خطرناک می‌شمارد، دوری می‌جوید.^{۱۵} از این رو وی معتقد است که شخص حاکم باید هر دوی این ویژگی‌ها را داشته باشد. هم‌چنین، شخص حاکم نباید سوگند خود را بشکند یا به پدر و مادر خود بی‌احترامی کند.^{۱۶} افلاطون نتیجه می‌گیرد که مشکل عدالت به گزینش و تربیت صحیح این نگهبانان بازمی‌گردد. او بر این مسئله تأکید می‌ورزد که نگهبانان باید از میان سپاهیان انتخاب شوند، اما تربیت سپاهیان در شهرهای یونان به تعلیم موسیقی و ورزش بستگی دارد.

نگهبان دولت که باید تنومند باشد، از سن ده سالگی تا بیست سالگی زندگی سپاهی دارد و بعد از آن به مدت ده سال



فارابی مدینه کامل را مدینه فاضله می نامد و معتقد است که اعضای این مدینه مانند اعضای یک بدن عمل می کنند، اما همان گونه که در بدن قلبی وجود دارد که بر دیگر اعضا برتری یافته است، در مدینه فاضله نیز کسی بر دیگران ریاست می کند که مقام و رتبه اش برتر از دیگر مردمان است.

بدین سبب است که او را حیوان انسی و حیوان مدنی می نامند. این رأی را فارابی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله در فصلی با عنوان "القول فی احتیاج الانسان الی الاجتماع و التعاون" چنین بیان داشته است: «فرد بشری برای بقای خود و رسیدن به برترین کمالات انسانی، نیازمند به چیزهای بسیاری است که به تنهایی از عهده آنها بر نمی آید. پس باز هم نیازمند به گروهی است که احتیاجاتش را برطرف سازند. از این رو است که آدمی به کمال فطری خود نخواهد رسید مگر به مدد زندگی در جامعه ای که افرادش با کمک یکدیگر نیازهایشان را برآورده سازند. در این جا است که فارابی نتیجه می گیرد افراد انسانی به دلیل همین نیازها به دور یکدیگر جمع می شوند و گروه های انسانی پدید می آید.»^{۱۴}

از نظر فارابی، این گروه های انسانی پدید آمده برخی کاملند و برخی غیر کامل. وی جوامع کامل را به سه نوع بزرگ و کوچک و میانه، تقسیم می کند. جوامع بزرگ عبارت است از جامعه ای دارای ملل بسیار که در حال تعاون با یکدیگرند. جوامع میانه عبارت است از اجتماع ملتی در جزئی از معموره و جوامع کوچک اجتماع اهل شهری در جزئی از سرزمین ملتی است.^{۱۵} اما جوامع غیر کامل را همان محله ها و کوچه ها و خانه ها می داند که هر کدام ممکن است ناقص تر از دیگری باشند. وی همچنین اختلاف میان ملتها را ناشی از سه امر عادت، خلق و زبان می داند و همگی را از عوامل طبیعی محسوب می کند.

فارابی معتقد است که مدینه های فاضله و جاهله هنگامی به وجود می آیند که اساس وجودی ملت بر پاره ای از آرای فاسد قدیمی استوار شده باشد.^{۱۶}

فارابی مدینه کامل را مدینه فاضله می نامد و معتقد است که اعضای این مدینه مانند اعضای یک بدن عمل می کنند، اما همان گونه که در بدن قلبی وجود دارد که بر دیگر اعضا برتری یافته است، در مدینه فاضله نیز کسی بر دیگران ریاست می کند که مقام و رتبه اش برتر از دیگر مردمان است. او تأکید می کند که هر عضوی از اعضای مدینه فاضله صلاحیت ریاست ندارد، بلکه شخص باید از حیث سرشت و طبیعت آماده آن مقام بوده باشد.

فارابی در فصل سی و سوم آراء اهل مدینه فاضله^{۱۷} آگاهی از تعدادی امور را برای مردم مدینه فاضله ضروری می داند. برخی از این امور عبارتند از:

در عربی به معنای شهر و دولت و از ریشه "دین" به معنای گردن گذاشتن و تسلیم شدن یا فرمانبرداری از یک عقیده و دین است. اما کلمه مدینه در زبان های عبری و آرامی به معنای محدوده شهر به کار نرفته، بلکه مناطق بزرگتری را شامل می شود که نیازمند اداره پیچیده تری است. این واژه در فرهنگ قرآنی و اسلامی نیز به کار رفته است. شهری که پیامبر به آن مهاجرت کرد نیز بعدها "مدینه النبی" نام گرفت.^{۱۸} از این رو می توان نتیجه گرفت که فارابی پیش از مطرح ساختن نظریه خود با کلمه مدینه و بار معنایی آن به ویژه در اسلام تا حدودی آشنا بوده است. به همین منظور آن را نقطه عطف آرای خود به عنوان یک فیلسوف مسلمان قرار داده است.



فارابی

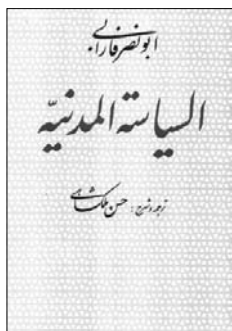
فارابی در آرای خویش علم المدنی را به دو معنا به کار برده است: ۱. علم مدن ۲. علم حکومت.

همچنین هدف اعلی که فارابی به سوی آن گام برمی دارد، خود سیاست نیست، بلکه تحصیل سعادت است. البته او سعادت را نتیجه فضایل اخلاقی و نشانه آن را لذت نفس و محبت به خود می داند. پس بهترین مدینه ها، مدینه ای است که مردمان آن اعمالی را انجام دهند که آنها را به سعادت برساند (مدینه فاضله)، اما این کار به تنهایی و بدون معاونت مردم (ملت فاضله) امکان پذیر نیست. به همین دلیل، فارابی معتقد است هر یک از افراد بشر نیاز به برقراری ارتباط با یکدیگر دارند تا بتوانند خود را به کمال برسانند. کمال از نظر فارابی به معنای معرفت به وجود خداوند متعال است و راه آن تکرار و مداومت در اعمال ارادی نیک و فضیلت مند است. آثار کمال مفارقت از ماده و نتیجه آن خلود است.^{۱۹}

از این رو فارابی تأکید می کند که انسان یا حیوان ناطق نیاز دارد که در جایی ماوی گزیند و در مجاورت با دیگران به سر برد.

فارابی حکمت را بی سیاست ناقص و سیاست را بی حکمت باطل می خواند. او سیاست و اخلاق را از یک منشأ می پندارد و هر دو را برای سعادت نوع بشر واجب می داند.

رئیس مدینه فاضله هم فیلسوف است و هم نبی.



شخصی واضح نوامیس و شرایع است. پس رئیس مدینه فاضله هم فیلسوف است و هم نبی.^{۲۰} فارابی در مقابل مدینه فاضله، ضدهایی را قرار می دهد که عبارتند از: مدینه های جاهله، فاسقه و ضاله. وی در کتاب السیاسات المدنیة تنها از این سه مدینه سخن می راند، اما در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، مدینه متبدله را نیز در مقابل مدینه فاضله می داند.

در توضیح این مدینه ها باید گفت: مدینه جاهله، مدینه ای است که مردمش نه سعادت را می شناسند و نه سعادت به خاطرشان خطور می کند، حتی اگر آنها را به سعادت راهنمایی کنند، به سمت آن نمی روند و بدان اعتقاد نمی یابند و از خیرات به جز سلامتی جسم و روزی فراوان چیزی را درک نمی کنند. فارابی مدینه جاهله را دارای اقسامی می داند که عبارتند از: مدینه ضروریه که مردمانش به قدر ضرورت به هر چیز اکتفا می کنند. مدینه بداله که مردمانش تنها برای رسیدن به ثروت تلاش می کنند. مدینه شقاوت که افرادی تنها به فکر بهره مندی از لذایذ محسوس هستند. مدینه تغلب که مردمانش تنها برای پیروزی بر یکدیگر تلاش می کنند. مدینه جماعیت که اعضایش تابع هوای نفسند و در نهایت مدینه نذاله که مردمش برای رسیدن به ثروت و فراخی بیش از نیاز خود تلاش می کنند و آن را جز در امور ضروری که قوام جسم بدان است مصرف نمی کنند.

مدینه فاسقه از دید فارابی، مدینه ای است که آرا و عقاید مردم آن عینا همان آرا و عقاید مردمان مدینه فاضله است و سعادت را به خوبی می شناسند و به ذات خداوند و روحانیان اعتقاد دارند، اما افعال و کردار آنان بسان افعال و کردار مدینه جاهله است.

مدینه ضاله نیز آن اجتماعی است که مردمانش به دنبال سعادتند، اما سعادت را خواهانند که مردمان مدینه فاضله نیز طالب آن هستند. مردم این مدینه گمراه شده اند و حقایق برایشان دگرگون شده است. از این رو به آرا و عقاید فاسد گرایش می یابند.

البته از نظر فارابی مدینه غیر فاضله دیگری نیز به نام مدینه متبدله وجود دارد که آرا و افعال مردمانش مانند مردم مدینه فاضله است، ولی در آن تصرف کرده اند و بدین سبب در آرا و افعالشان فساد راه یافته است.^{۲۱}

۱. شناختن سبب اول موجودات و ویژگی های او.
۲. شناختن موجودات مجرد و دانستن اوصاف و مراتب آنها و آشنایی با عقل فعال که در نهایت سلسله مفارقات قرار دارد.
۳. شناخت جواهر آسمانی و صفات هر یک.
۴. شناخت چگونگی کون و فساد اجسام طبیعی و اعتقاد بر این مسئله که در نظام وجود به هیچ وجه اهمالی صورت نگرفته است.
۵. شناخت وجود و آفرینش انسان و قوای نفسانی و نحوه دریافت فیوضات صادره از عقل فعال توسط انسان.
۶. شناخت رئیس اول و چگونگی وحی.
۷. شناخت جانشینان رئیس اول.
۸. شناخت مدینه ای فاضله و سعادت که مردمان باید بدان دست یابند. هم چنین شناخت مدینه های مضاد تا بتوان آگاهانه از آنها دوری جست.
۹. شناخت امت مدینه های فاضله و غیر فاضله و صفات بارز آنها.

هم چنین، او معتقد است: فیلسوف و رئیس اول و امام و ملک همگی مفید به یک معنا و مبین صفاتی هستند که به یکدیگر مرتبط است. «موصوف صفت رئیس، آن انسانی است که هیچ انسان دیگر بر او ریاست ندارد. این که فارابی زمامدار مدینه را رئیس اول می خواند، به معنای ریاست تام کسی است که کلیه علوم و معارف در او بالفعل شده و حاجت به انسان دیگری که او را در چیزی ارشاد کند ندارد.»^{۱۸} هم چنین وی معتقد است که رئیس مدینه فاضله باید دارای روحی بزرگ و سرشتی فوق العاده باشد تا نفسش به عقل فعال متصل گردد. در این صورت وی معرفت را به طور مستقیم از عقل فعال می گیرد و به کمال نهایی می رسد. از اینجا است که فارابی به سمت نظریه نبوت در اسلام گام بر می دارد. وی می افزاید: رئیس مدینه فاضله هنگامی درخور این درجه خواهد بود که دوازده خصلت در او جمع باشد:^{۱۹} قدرت فهم و تصور نیکو، زیرکی و هوشیاری، خوش سخن بودن، دوستدار تعلیم باشد، در خوردن و آشامیدن حریص نباشد، راستگو باشد، پرهیز از مال و منال دنیا، عادل، پرهیز از افراط و تفریط کند، اراده راسخ داشته باشد. وی نتیجه می گیرد که چنین رئیسی یک پیامبر خواهد بود؛ زیرا هم مرشد است و هم معلم است و هم مدبر. چنین

مدینه فاضله فارابی بر خلاف شهر آرمانی افلاطون که به طور عمد کوچک نگاه داشته شده، حدود مشخص ندارد و می‌تواند از شهر تا کره ارض بزرگ شود. این امر را می‌توان از قلمرو ریاست مدینه فاضله دریافت.

در فلسفه سیاسی یونان، مرتبت شهروند فروتر از مرتبت شهر و منافع فرد تحت الشعاع منافع جمع ساکن polis قرار دارد.

حکمت عملی می‌داند و به این نکته تصریح می‌کند که حکمت عملی شامل سه بخش سیاست نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن است.

در بخش تهذیب نفس و اخلاق، با رویکردی دینی و اندکی شیعی به مباحث ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق پرداخته است. بخش تدبیر منزل نیز به مباحثی چون اموال، فرزندان، اقتصاد خانواده و زنان می‌پردازد، اما مهمترین بخش اخلاق ناصری، سیاست مدن است. در این بخش خواجه اعتراف می‌کند که بسیاری از مباحث را از فارابی تأثیر پذیرفته و با آثار ابن مقفع در دو رساله الادب الکبیر و الادب الصغیر تلفیق کرده است.

همچنین طوسی به پیروی از فارابی، سیاست مدن را هم در مورد علم مدن و هم در مورد علم حکومت به کار برده است. در حقیقت بیشتر برداشت او از احتیاج انسان به تمدن و گروه‌های مختلف اجتماعی و شهرها متأثر از نظریات فارابی است. وی معتقد است: «الانسان مدنی بالطبع یعنی محتاج بالطبع الی اجتماع المسی بالتمدن»^{۳۳}

البته پیش از ورود به این بحث باید ذهن خواننده را با معنای واژه اجتماع در دیدگاه خواجه آشنا سازیم. به همین منظور سخن خواجه در این باب را بیان می‌داریم: «اولاً اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد اجتماع منزل بود و اجتماع دوم، اجتماع اهل محله باشد و بعد از آن اجتماع اهل مدینه و بعد از آن اجتماع امم کبار و بعد از آن اجتماع اهل عالم»^{۳۴}

طوسی می‌افزاید: هر شخصی جزئی از منزل و هر منزلی جزئی از محله و هر محله‌ای جزئی از مدینه و هر مدینه‌ای جزئی از امت و هر امتی جزئی از عالم است. هم‌چنین وی رؤوسای هر یک از این مراتب را از لحاظ درجه، مادون رتبه بعدی می‌داند. برای مثال وی رئیس محله را مرئوس رئیس مدینه می‌داند تا جایی که این مراتب به رئیس رؤوسا یعنی رئیس عالم یا ملک علی الاطلاق ختم می‌شود.

اعتقاد خواجه بر آن است که نسبت رئیس رؤوسا با عالم مانند طیب است با شخص. بدین معنا که تدبیر وی همگان را در بر می‌گیرد. این طیب با راهنمایی‌های خود از بیماری اجتماع جلوگیری می‌نماید یا افراد گرفتار را درمان می‌کند. ذکر این رتبه‌بندی و بیان سلسله‌وار مراتب مدینه، مراتب انوار سهروردی را برای ما تداعی می‌کند. در آنجا نیز سهروردی هر یک از مراتب

او هم‌چنین بخشی از آرای خود را به بیان خصایل اهل مدینه اختصاص داده است. وی پاره‌ای از صفات را مختص به اهل مدینه فاضله می‌داند، از جمله: علم، عمل و فضیلت. وی معتقد است که این صفات بر استعدادها و نیازهای هر عضو استوار است. وی بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که مدینه فاضله در نهایت به مدینه سماوی، یعنی جایی که سعادت جاوید است و ابرار در آن ساکنند، منتهی می‌شود، اما درباره آرای اهل مدینه جاهله وی مواردی را مثال می‌زند مانند:

۱. اعتقاد به این که زمین میدان تنازع بقا است و هر یک از موجودات برای بقای خویش تلاش می‌کند تا دیگری را از میدان به در کند.

۲. اعتقاد به این که قوام اجتماع تنها به رفع حوایج ضروری است و انسانها باید یکدیگر را به خدمت گیرند. پس پایه و اساس اجتماع بر قاهر و مقهور است. فارابی این نوع روابط اجتماع را بیماری سبعی می‌نامد.^{۳۵}

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، واژه مدینه منتخب فارابی بوده است. شاید به همین دلیل است که مدینه فاضله فارابی از دیگر مدینه‌های مطرح شده مشهورتر است، اما نمی‌توان ادعا نمود که از دیگر مدینه‌ها کاملتر نیز هست؛ زیرا بعد از او خواجه نصیر طوسی با الهام از آرای سیاسی افلاطون و اندیشه‌های مطروح فارابی به بحث و توضیح بیشتر انواع مدینه و به طور کلی فلسفه سیاسی خود پرداخت. به همین منظور مطلب را با بیان دیدگاه سیاسی خواجه طوسی پی می‌گیریم.

ج) خواجه نصیر

۱. دیدگاه سیاسی خواجه نصیر

مهمترین کتاب خواجه طوسی که شامل آرای سیاسی اوست، کتاب اخلاق ناصری است. این اثر با الهام از کتاب تهذیب الاخلاق مسکویه رازی نگاشته شده است. البته به عقیده نگارنده این مسکویه کتاب تهذیب الاخلاق خود را در راستای این سنت فلسفی که اخلاق بخش غیر قابل تفکیک حکمت عملی است و با تأسی از اخلاق نیکوماخوس ارسطو تحریر کرده است.

پس خواجه در اخلاق ناصری بسیاری از مباحث تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را تکرار کرده است. وی اخلاق و سیاست را جزء

از نظر طوسی برای اجرای سیاست الهی، حکومتی باید برقرار گردد تا هر کس را به میزانی که استحقاقش دارد، قانع کند. پس اجرای عدالت نخستین وظیفه هر حکومتی است، اما برای اجرای درست عدالت، حکومت نیاز به حاکمی عادل دارد.

اگر این تدبیر (یعنی سیاست) بر وفق وجوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص بالقوه است، آن را سیاست الهی گویند.

است؛ زیرا اعتقاد خواجه بر آن است که انسان بالطبع محتاج به کمال است؛ از این رو به محبت اشتیاق دارد؛ زیرا محبت از جمله کمالات است.^{۲۹}

البته، از نظر خواجه، محبت طبیعی مانند محبت مادر نسبت به فرزند خویش است که موجب تربیت اولاد می‌شود، اما وی محبت ارادی را دارای چهار نوع می‌داند: نخستین نوع، لذت است که طوسی آن را سریع العقد و الانحلال می‌داند. نوع دیگر، نفع است که بطیء العقد اما سریع الانحلال خوانده می‌شود و مرتبه دیگر خیر است که سریع العقد و بطیء الانحلال بود. اما وی می‌افزاید: «از ترکیب هر سه با یکدیگر شعبه رابع تولد کند و این غایات مقتضی محبت کسانی باشد که در توسل به کمال شخصی یا نوعی، معاون و مددکار باشند و آن نوع انسان است.»^{۳۰}

از این رو خواجه بر این باور است که نظام زندگی اجتماعی باید بر پایه محبت بنا شده باشد. خواجه بر این اساس، تأکید اسلام بر نماز جماعت و ارجح دانستن آن بر نماز فردی را فراهم ساختن زمینه برای رسیدن انسان به کمال می‌داند.^{۳۱} وی در این خصوص چنین اشاره دارد: «روزی پنج مرتبه مردمان در یک مکان برای انجام فریضه نماز با یکدیگر مستأنس می‌گردند و از درجه انس به درجه محبت نائل می‌آیند.»^{۳۲} هم‌چنین وی معتقد است که انجام این فریضه در محله، شهر و اجتماعات بزرگ‌تر موجب همبستگی افراد و ایجاد ارتباط عمیق‌تری بر اساس محبت می‌گردد.

پس با وجود این که در دیدگاه خواجه، انسان اشرف از دیگر موجودات است، اما هم به عناصر و مرکبات محتاج است و هم به نوع خود تا با معاونت دیگر انسان‌ها زندگی را سامان دهند.^{۳۳} از این رو وی به صراحت چنین اعلام می‌دارد: «نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است به معاونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است، هم در بقای شخص و هم در بقای نوع.»^{۳۴} وی پس از بیان این مسئله نتیجه می‌گیرد که اگر معاونت انواع انسان با یکدیگر همراه با عدل و قانون باشد، اسباب معیشت فراهم گردیده و بقای انواع میسر می‌گردد.^{۳۵}

اما از نظر خواجه، نیازها و انگیزه‌های افراد در باب همکاری با یکدیگر تفاوت دارد. وی تأکید می‌ورزد که این تفاوت‌ها بی دلیل و اتفاقی نبوده، بلکه از روی نظام است؛ زیرا افراد با توانایی‌های مختلف و متباین به وجود آمده‌اند تا نیاز یکدیگر را بر طرف کنند، بعضی شریف و برخی خسیس. بر این اساس آنها دارای حالات

پایین‌تر را مادون مرتبه بالاتر می‌داند و این سلسله مراتب را به نورالانوار که اعظم همه انوار است ختم می‌نماید. او نیز معتقد است که فیوضات صادره از نورالانوار دربرگیرنده همگان است و مانند چتری شامل همه آنها می‌شود.^{۳۵}

پس تا اینجا می‌توان نتیجه گرفت: خواجه طوسی با سخن مشهور بزرگان علوم اجتماعی موافق است که «انسان بالذات موجودی اجتماعی است.» وی برای اثبات این مدعا از کلمه انسان^{۳۶} آغاز می‌نماید و بر این باور است که اجتماعی بودن انسان جزئی از نهاد بشر است و کمال انسان در بارور ساختن این خصیصه است. خواجه در فصل اول از مقاله سوم کتاب خود با عنوان اخلاق ناصری، چنین بیان داشته است: «عناصر و نباتات و حیوان، هر سه معونت نوع انسان کنند؛ هم به طریق ماده و هم به طریق آلت و به طریق خدمت و انسان معونت ایشان نکند الا به طریق ثالث و بالعرض؛ چه او شریفتر است و ایشان خسیس‌تر و اخس شاید که هم خدمت اخس کند و هم خدمت اشرف، اما اشرف نشاید که خدمت اخس کند مگر مثل خویش را و انسان معونت نوع خود کند به طریق خدمت، نه به طریق ماده و نه به طریق آلت و به طریق ماده خود معونت هیچ چیز نتواند کرد از روی انسانی چه آن روی جوهری مجرد است.»^{۳۷} از این رو می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه خواجه، انسان اشرف از دیگر موجودات است و شایسته نیست که در خدمت انواع پایین‌تر از خود باشد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که کلمه تمدن از ریشه مدن و هم‌خانواده با مدینه (شهر) است. مدینه به معنی زندگی مشترک انسان‌ها است که با شغل‌ها و توانایی‌های گوناگون گرد هم آمده‌اند تا نیاز یکدیگر را برطرف سازند. زیرا هیچ انسانی خودکفا نیست و در هر شرایطی نیاز به کمک و همکاری دیگران دارد. خواجه طوسی در اخلاق ناصری به صراحت بر این موضوع این گونه تأکید می‌ورزد: «نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع و این نوع اجتماع را تمدن خوانند و تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاص بود که به انواع حرفت‌ها و صناعات تعاونی که سبب تعیش بود زندگی می‌کنند.»^{۳۸}

پس خواجه معتقد است که افراد در زندگی دسته‌جمعی از معاشرت با یکدیگر بهره برده و تمایل خود به اجتماعی بودن را ارضا کنند و تمدن در این معنا، همان کمال شکوفا شدن انسان

از نقاط اشتراک میان افلاطون و فارابی آن است که هر دوی این فلاسفه عناصر فکری خود را بر مبنای اخلاق تعریف می‌کنند و آن را به جاودانگی عالم بالا پیوند می‌دهند. به همین دلیل آنها ابتدا به تعریف جهان ماورای ماده که هر دو به جاودانگی و ثبات و کلیت و کمال آن اعتقاد دارند، می‌پردازند و جایگاه انسان را به عنوان چیزی مرکب از ماده و نفس مشخص می‌کنند. سپس، با توجه به نیاز انسان برای زندگی با هم نوع خود، سیاست را مهمترین ابزار برای رفع نیاز انسان به شمار می‌آورند.

۴. کسانی که شیریند و اما شرشان دامنگیر دیگران نیست. این افراد را باید تحقیر و اهانت کرد و از طبع خود به سوی خیر بازگرداند.

۵. افرادی که طبعشان شیرین است و شرشان به همگان می‌رسد. این دسته رذیلت‌ترین افرادند و طبیعت ایشان بر خلاف طبیعت رئیس اعظم است.^{۳۷}

هم‌چنین خواجه معتقد است که به دلیل وجود این تمایزات و توانایی‌های متفاوت، ممکن است گاهی اختلافاتی میان افراد پدید آید. بدین معنا که برخی به دلیل خیر و فضیلت، برخی دیگر به جهت سود بردن به یکدیگر کمک کنند. در این صورت تضاد میان آنها موجب درگیری و اختلاف می‌گردد. از این رو در هنگام وقوع چنین امری، نوعی از تدبیر را باید به کار برد تا هر کس به آنچه شایستگی‌اش را دارد برسد و افراد قانع گردند تا اختلافاتشان حل شود. چنین تدبیری سیاست است.^{۳۸} وی می‌افزاید: «اگر این تدبیر (یعنی سیاست) بر وفق و جوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص بالقوه است، آن را سیاست الهی گویند.»^{۳۹} هم‌چنین از نظر طوسی برای اجرای این سیاست الهی، حکومتی باید برقرار گردد تا هر کس را به میزانی که استحقاقش دارد، قانع کند. پس اجرای عدالت نخستین وظیفه هر حکومتی است، اما برای اجرای درست عدالت، حکومت نیاز به حاکمی عادل دارد؛ زیرا اگر تدبیر منقطع گردد، نظم همه چیز به هم می‌ریزد و بقای نوع به صورت کامل میسر نخواهد بود.^{۴۰}

خواجه در رأس این حکومت، وجود حاکمی را ضروری می‌داند که می‌تواند دستورات خود را در تمام جزئیات اعمال کند، اما این کار هم باید با توجه به اصول کلی سیاست الهی صورت پذیرد. بر این اساس، طوسی نتیجه می‌گیرد که چنین ملکی خلیفه خدا بر روی زمین و مانند مأموری است که برای حفظ اعتدال و نظم عالم گماشته شده است.

طوسی در فصل چهارم از مقاله سوم کتاب اخلاق ناصری، سیاست ملک را دو گونه می‌داند:

۱. سیاست فاضله که غرض از آن تکمیل خلق است برای رسیدن به سعادت. خواجه آن را امامت نیز می‌خواند.
۲. سیاست ناقصه یا تغلب که غرض از آن استعباد خلق است و لازم رسیدن به شقاوت.^{۴۱}



فارابی

متفاوتی نیز می‌باشند؛ احوالی مانند درویشی یا توانگری. خواجه در این خصوص مثال می‌آورد که اگر همگان توانگر بودند دیگر کسی به هم نوعش خدمت نمی‌کرد؛ زیرا به او نیاز نداشت و بالعکس اگر همه ناتوان و درویش بودند نیز کسی قدرت کمک نداشت.^{۳۶} هم‌چنین اگر همگان دارای قدرتی یکسان بودند، تنها در صدد انتخاب و انجام یک نوع کار بر می‌آمدند در این صورت سایر نیازها بر طرف نمی‌گشت. بر این اساس، وی حکم می‌دهد که وجود کلیه تفاوت‌ها و اختلافات جهان بر اساس نظامی دارای حکمت است، نه از روی اتفاق یا توالی حوادث. او مردمان را دارای پنج صنف می‌داند:

۱. کسانی که طبعشان خیر است و خیرشان متعدی است. از نظر او، این افراد از لحاظ مرتبه باید نزدیکترین افراد به پادشاه باشند و در خدمت کامل شاه به سر برند. ایشان رؤوسای باقی خلق اند.
۲. کسانی که طبعشان خیر است، اما خیر ایشان متعدی نیست. این گروه را باید عزیز دانست.
۳. افرادی که نه خیرند و نه شرور. این افراد را باید به سوی خیر هدایت کرد.

اما در دیدگاه فارابی، فرد در جامعه زندگی می‌کند و با دیگران وارد تعاون می‌شود تا به سعادت و کمال خود دست یابد. پس جامعه آرمانی تنها وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و ایده‌آل انسانها است. از این رو جامعه در خدمت فرد قرار دارد و اصالت با حضور فرد است، نه جامعه.



با پیشنهاد بذل اموال یا به کاربردن حيله‌های سیاسی مذاکرات صلح را آغاز کند.

او ایجاد یک دستگاه جاسوسی مخفی جهت نظارت بر اعمال دشمنان را ضروری می‌داند و معتقد است باید پس از دستگیری دشمنان، آن‌ها را اسیر کرد یا کشت، اما این اقدام پس از پیروزی نهایی نباید صورت پذیرد؛ زیرا برای یک حاکم عفو نمودن پسندیده تر از انتقام گرفتن است.

خواجه در نظر خان مغول دارای جایگاهی والا بود. زیرا با این رأی ابن مقفع موافق بود که «هر اندازه شخص به ملک نزدیک‌تر شود، باید نسبت به وی احترام بیشتری نشان دهد، به قدری که اگر حاکم او را برادر خواند، او باید حاکم را همچنان خداوندگار خطاب کند.»

او به خوبی از مضار تبدیل سلطنت به دیکتاتوری مطلقه آگاه بود و بنابراین به مقربان ملک توصیه می‌کرد از نزدیکی و تماس زیاد با ملوک بر حذر باشند. افرادی که در معاشرت با پادشاه و رؤسای عموم مردم قرار دارند، باید در پوشاندن اسرار دربار بکوشند و کراهت و انقباض را به خود راه ندهند.^{۴۵} در برابر اوامر شاه جز اطاعت چیزی نکنند و تعهدات خود را به خوبی انجام دهند. طوری در دسترس باشند که در زمان اراده پادشاه سریع حضور یابند.^{۴۶}

هیچ مقامی خطرناک‌تر از وزارت ملک نیست؛ زیرا وزیر در مقابل حسودان دربار، جز صحت و استقامت خویش، تأمینی ندارد. وزیر باید اسراری را که می‌داند همچنان مخفی نگه دارد و نسبت به چیزهایی که نمی‌داند کنج‌کاو نباشد.^{۴۷}

وی معتقد است که در همه حال، فرد باید شخصیت خود را حفظ کند و آن را خوار و خفیف نسازد. افراد باید در پی متابعت از دستور پادشاه باشند، نه آنکه به او التماس کنند. این نکته از نظر طوسی چنان با اهمیت است که فصل پنجم از مقاله سوم خود را با این سخن به پایان می‌برد:

«و اگر پادشاه رأی زند که تو آن را کاره باشی، با او موافقت کن و تذلل‌نمائی و به حقیقت دان که سلطان اوست نه تو. پس اولی آنکه متابعت مراد او کنی، نه آنکه از او مساعدت و مطاوعت التماس کنی و به حسب رأی و هوای خویش سخن گویی. این است تمامی سخن در این باب و الله اعلم بالصواب.»^{۴۸}

سپس به بیان ویژگی‌های ملک شایسته برای حکومت می‌پردازد و می‌گوید: ملک باید آراسته با شرافت نسب، متانت رأی، علو همت، عزیمت تمام، صبر بر شداید و اعوان صالح باشد.^{۴۲} وی نخستین وظیفه حاکم را در ایجاد محبت میان دوستان، ایجاد نفرت در میان دشمنان، ایجاد اتحاد میان اهل قلم و اهل شمشیر و اهل مزارعه و اهل معامله می‌داند و معتقد است انجام درست این اعمال موجب تحکیم کشور می‌گردد.

خواجه نصیر اهل قلم، اهل شمشیر، اهل مزارعه و اهل معامله را چهار رکن مملکت می‌داند و در فصل چهارم از مقاله سوم کتاب اخلاق ناصری برای هر یک از این چهار گروه ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد.

او ارباب علوم و معارف و فقها و قضات و محاسبان و مهندسان و اطبا و شعرا را از اهالی قلم می‌داند. هم‌چنین مقاتلان و مجاهدان و فرمانبرداران و جنگجویان و حارسان را از اهالی شمشیر و تجار را اهل معامله و برزگران و دهقانان و کشاورزان را اهل مزارعت می‌شمارد.^{۴۳}

در ادامه برای هر یک از این گروه‌ها نیز فضایی را بر می‌شمارد: فضیلت کشاورزان را به کمک کردن از راه همکاری، فضیلت بازرگانان را کمک از راه بخشش مال و ثروت، فضیلت پادشاهان را مشورت و سیاست و فضیلت حکمای الهی را دستیابی به حقیقت می‌داند.

خواجه آموزش برخی از آداب و فنون به حاکم را لازم می‌شمارد. هم‌چنین، بر این مسئله تأکید دارد که دشمن هر قدر که زبون باشد، هرگز نباید حقیر شمرده شود و باید به هر قیمت شده از جنگ حذر کرد. اما اگر چاره‌ای جز جنگ نبود، باید حمله را با نام خدا و موافقت همه اعضای لشکر آغاز کرد. وی برای تدبیر کار لشکرکشی فرمانده‌ای را شایسته می‌داند که دارای سه صفت باشد:

۱. شجاع و قوی دل باشد.
 ۲. بر رأی صائب و تدبیر تمام متحلی باشد و بر انواع حيله واقف.
 ۳. ممارست در جنگ داشته باشد و از تجربه کافی برخوردار.^{۴۴}
- فرمانده باید با نیرنگ یا شبیخون یا با کندن خندق‌ها و ساختن دژها بر دشمن فایز آید. اگر این امر قابل انجام نیست،

کتاب اخلاق ناصری گرچه متأثر از نوع
نظامات یونانی از طریق سیاست افلاطون و هم‌چنین تحت تأثیر فارابی و
آرای اهل مدینه فاضله او بوده است، اما حاوی ابتکارات و
افکار خاصی از خواجه است.

حکیم مورد نظر افلاطون همان پیامبر مؤکد در دیدگاه فارابی و پادشاه شایسته
از نظر خواجه است.

مدینه خست: افراد این مدینه تنها به فکر بهره‌مندی از لذات
محسوسات مانند نوشیدنی‌ها و خوراکی‌ها با یکدیگر تعاون دارند
و غرضشان رسیدن به لذت است به قوام بدن.
مدینه کرامت: جماعت این مدینه برای وصول به کرامات
قولی و فعلی با هم نوع خود تعاون دارند.^{۵۴}
مدینه تغلب: افراد این گروه تنها برای غلبه بر یکدیگر تعاون
برقرار می‌کنند.^{۵۳}

مدینه حریت: افرادی که با نفس خود در این اجتماع مطلق
و مخلی هستند تا آنچه می‌خواهند را به دست آورند. خواجه اهل
این مدینه را از جمله احرار می‌داند و این مدینه را با نام دیگر
مدینه جماعت می‌خواند.^{۵۴}

طوسی درباره مدن فاسقه می‌گوید: «اعتقاد اهل آن مدن
موافق اعتقاد اهل مدن فاضله بود و در افعال مخالف ایشان باشد.
خیرات دانند، اما بدان تمسک ننمایند.»^{۵۵}
اما درباره مدن ضاله معتقد است: اهل این مدینه سعادت
شبهه به سعادت حقیقی تصور می‌کنند و مبدأ و معاد مخالف
حق توهم می‌نمایند.^{۵۶}

او مدینه فاضله را یک نوع بیشتر نمی‌داند. از نظر خواجه:
«مدینه فاضله، اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر ذخیره
خیرات و ازالۀ شرور مقدر بود و میان ایشان اشتراک در دو چیز،
یکی آرای و دیگری افعال.»^{۵۷} سپس اشتراک اهل مدینه فاضله
را در آرا چنین توضیح می‌دهد: آرای ایشان در مبدأ و معاد مطابق
با حق است و موافق یکدیگرند و در افعال نیز همه بر یک وجه و
مقوم بر عقل و حکمت است. از این رو «اهل مدینه فاضله اگر چه
مختلف باشند، در اقصای عالم به حقیقت متفق باشند. چه دل‌های
ایشان با یکدیگر راست بود و به محبت یکدیگر متحلی باشند
و مانند یک شخص باشند در تألف و تودد... و ملوک ایشان که
مدبران عالمنند در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرف کنند،
تصرفاتی مناسب حال و ملایم.»^{۵۸}

او ارکان مدینه فاضله را پنج صنف می‌داند:^{۵۹}

۱. اهل فضایل و حکمای کاملی که با قوه‌ی عقل از دیگر
انواع ممتاز می‌گردند و نسبت به حقایق موجودات معرفت می‌یابند.
این افراد افضل اند.

۲. گروهی که افراد را به پیروی از آرای گروه اول و ترقی
مرتبه‌ی خود دعوت می‌کنند. این افراد کلام و فقه و خطابت



خواجه نصیرالدین طوسی

۲. ویژگی‌های مدن از دیدگاه خواجه

خواجه نیز مانند فارابی و دیگران سعادت حقیقی را در مدینه می
داند و به تقسیم بندی مدینه به فاضله و غیرفاضله مبادرت می
کند. او در ادامه همان سنت ارسطویی، انسان را بالطبع نیازمند
اجتماع و یا به تعبیری مدنی می‌داند. طوسی در فصل سوم
از کتاب اخلاق ناصری دیدگاه خود درباره اقسام اجتماعات و
ویژگی‌های آن‌ها را به طور مبسوط بیان می‌دارد. وی بحث خود
را چنین آغاز می‌نماید: «به دلیل آنکه افعال ارادی انسانی به دو
قسم اصلی خیر و شر تقسیم می‌شود، پس اجتماعات نیز دو نوع
خواهند بود. نوع اول مدینه فاضله و سبب آن خیر است. نوع
دوم مدینه غیر فاضله و سبب آن شر می‌باشد.»^{۴۹}

برای مدینه غیر فاضله نیز انواع دیگری را قائل است: ۱. مدینه
جاهله ۲. مدینه فاسقه ۳. مدینه ضاله.

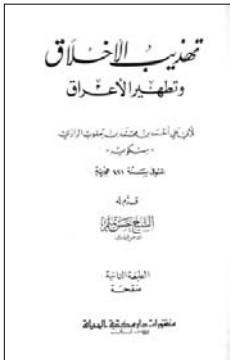
خواجه مدینه جاهله را شش نوع می‌داند: مدینه ضروری، مدینه
نذالت، اجتماع خست، اجتماع کرامت، اجتماع تغلبی، اجتماع حریت.

مدینه ضروری: اجتماع جماعتی که در کسب آنچه برای
زندگی مفید است با یکدیگر تعاون دارند.^{۵۰}

مدینه نذالت: اجتماع جماعتی که برای رسیدن به ثروت و
ذخایر و زر و سیم تلاش می‌کنند.^{۵۱}

مهمترین کتاب خواجه طوسی که شامل آرای سیاسی اوست، کتاب اخلاق ناصری است. این اثر با الهام از کتاب تهذیب الاخلاق مسکویه رازی نگاشته شده است.

آرای خواجه نصیر و به طور کلی فلسفه سیاسی او به دلیل جزئیات و راهکارهای بیشتری که در فلسفه سیاسی ارائه داده است، اکمل از اندیشه‌های سیاسی دو فیلسوف دیگر به شمار می‌رود.



و بلاغت و شعر و کتابت را صنعت خود قرار می‌دهند. اینان ذوالاسنه اند.

۳. جماعتی که برای حفظ قوانین عدالت در میان اهل مدینه می‌کوشند. علوم حساب، استیفا، هندسه، طب، نجوم صنعت ایشان است. اینان مقدّران اند.

۴. افرادی که برای حفظ حریم و حمایت از افراد مدینه فاضله جهاد می‌کنند و شجاعت دارند. اینان مجاهدان اند.

۵. جماعتی که روزی و قوت افراد را با معاملات خود فراهم می‌کنند. اینان مالیات اند.

رئیس مدینه فاضله دارای حکمت و تعقل و اقناع و تخیل و قوه دفع و جهاد است و ریاست او ریاست حکمت؛ و انتهای مراتب ریاست رئیس اعظم است.^{۶۰} او معتقد است اگر اشخاصی در مدینه فاضله از فضیلت دور شوند و وجودشان به مثابه ادوات و آلات باشد، با تدبیر افضل رو به کمال بازگشت خواهند نمود.^{۶۱}

۳. آموزه‌ی عدل در آرای خواجه

نتیجه حکومت عقل بر اعمال اختیاری انسان "عدالت" است. عدالت در این جا به معنای هر کاری را در محل و به مورد خود انجام دادن است. آنچه عقل بدان امر می‌کند، همان وظیفه است و انجامش فرض واجب.^{۶۲}

در آرای خواجه، عدل به معنای مساوات است که از نهاد وحدت برخاسته است. پس عدالت از لوازم و عوارض ذاتی وحدت محسوب می‌شود. البته آموزه عدل او به عدالت سیاسی و اقتصادی و معاملی نیز بخش شده است. مطابق این مفهوم، حاکم عادل کسی است که در ذات خویش موصوف به وحدت حقیقیه است و عدالت همان ذات بی‌همتای اوست که بسیط الحقیقه است. از سوی دیگر، بسیط الحقیقه مساوی حقیقی با کل اشیا است. پس ذات او بدون تفاوت در مرتبه، عین کل اشیا است. بنابراین دیدگاه عادل مطلق، ذات احدیت است و عدالت یک ناموس الهی ازلی است. هم‌چنین، حاکم عادل در نظام اجتماعی کسی است که امور نامتناسب و نامساوی را به تساوی و وحدت بازمی‌گرداند و اجتماع را به سوی اعتدال هدایت می‌کند.

با توجه به مباحث فوق در دیدگاه خواجه دو نوع حاکم عادل وجود دارد: یکی ناموس الهی که ناموس اکبر و ذات احدیت است، دیگری عادل ناطق که انسان دانا و حکیم است و با نیروی عقل و

درایت خود امت را به سمت اعتدال راهنمایی می‌کند.^{۶۳} البته او به غیر از این دو نوع حاکم عادل، پایه‌ی فلسفه اخلاق ارسطویی سومین نوع حاکم عادل را با نام "عادل صامت" معرفی می‌نماید. عادل صامت در نظر طوسی همان پول است؛ زیرا وی اعتقاد دارد که به وسیله پول می‌توان ناهمواری‌هایی که در زندگی به وقوع می‌رسد را جبران کرد، اما وی از این نکته غافل نمی‌شود که عادل صامت در برقراری مساوات و عدالت جمعی نقش فرعی دارد. بدین معنا که «عادل ناطق باید از ناموس اکبر الهی پیروی کند و عادل صامت باید در اختیار ناموس دوم (عادل ناطق) قرار گیرد تا عادل ناطق با آگاهی خود بتواند از رهگذر ناموس سوم (عادل صامت) به آن معادله حقیقی که نقطه مشترک است، نایل گردد.»^{۶۴}

هم‌چنین از نظر خواجه نزول قرآن و میزان ظهور و تجلی ناموس اکبر است که در نهاد پیامبران و رسولان تحقق می‌یابد.^{۶۵}

در کتاب کاوش‌های عقل عملی ایرادها و نقدهایی بر نظریه عدالت خواجه وارد شده است.^{۶۶}

البته در این مجال کوتاه ذکر مبسوط آرای سیاسی خواجه نصیر ممکن نمی‌باشد به همین منظور منتخبی از اهم اندیشه‌های او به ویژه در کتاب اخلاق ناصری بیان گردید. در بخش بعد بحثی تطبیقی و مقایسه‌ای درباره آرای این سه فیلسوف سیاسی را ارائه خواهیم کرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نقاط اشتراک میان افلاطون و فارابی آن است هر دوی این فلاسفه عناصر فکری خود را بر مبنای اخلاق تعریف می‌کنند و آن را به جاودانگی عالم بالا پیوند می‌دهند. به همین دلیل آنها ابتدا به تعریف جهان ماورای ماده که هر دو به جاودانگی و ثبات و کلیت و کمال آن اعتقاد دارند، می‌پردازند و جایگاه انسان را به عنوان چیزی مرکب از ماده و نفس مشخص می‌کنند. سپس، با توجه به نیاز انسان برای زندگی با هم نوع خود، سیاست را مهمترین ابزار برای رفع نیاز انسان به شمار می‌آورند.

هم‌چنین، به نظر هر دو فیلسوف، کمال و فعلیت ماهیت انسان در پرتو فضایل اخلاقی و اعمال ارادی متحقق می‌شود و در این راه سیاست آنها را یاری می‌رساند.^{۶۷}

از نظر خواجه:

مدینه فاضله، اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر ذخیره خیرات و ازالۀ شرور مقدر بود و میان ایشان اشتراک در دو چیز، یکی آرای و دیگری افعال.

رئیس مدینه فاضله دارای حکمت و تعقل و اقناع و تخیل و قوه دفع و جهاد است و ریاست او ریاست حکمت.

با حضور فرد است، نه جامعه. هم‌چنین در اندیشه‌ی فارابی «تعداد و خصایص مدینه‌های مضاد با مدینه فاضله، از دولت‌های بد افلاطونی بیشتر است و برخی از آنها فقط از دیدگاه یک مسلمان می‌توانند مطرح گردند. اما اگر خط شهرهای بد افلاطون، عمودی و با سلسله مراتبی از فاسد به افسد است، مدینه‌های غیر فاضله فارابی افقی است و در زمان واحد می‌توانند مدینه‌های مضاد با اصناف گوناگون پدید آیند و نتیجه قهری یکدیگر نیستند.»^{۷۰}

به علاوه، مدینه فاضله‌ی فارابی بر خلاف شهر آرمانی افلاطون که به طور عمد کوچک نگاه داشته شده، حدود مشخص ندارد و می‌تواند از شهر تا کره ارض بزرگ شود. این امر را می‌توان از قلمرو ریاست مدینه فاضله دریافت.^{۷۱} بنابراین گرچه ممکن است فارابی متأثر از افلاطون و کتاب جمهوری او بوده باشد، اما کاملاً پیرو او به شمار نمی‌رود. از آنجا که فارابی آموزه حکومت حکیم در جامعه‌ی آرمانی را از افلاطون اقتباس می‌کند، نگارنده معتقد است که اندیشه مدینه فاضله فی نفسه افلاطونی است، اما با وجود آنکه اندیشه‌ی سیاسی فارابی بر شالوده مفاهیمی از فلسفه کلاسیک یونانی استوار شده است، بالذات اسلامی و ماهیتاً با آرای اسلاف یونانی متفاوت است.

اما در آرای هر سه فیلسوف، "انسان بالطبع اجتماعی" فرض شده است، نه فردی تنها که بتواند نیازهای خود را در خفا و جدای از دیگران برآورده سازد.

از منظر خواجه، ما حاصل رویکرد و گرایش انسان‌ها به تأمین نیازهای انسانی، دو چیز است: نخست این که انسان ناگزیر به اجتماعی زیستن است. اجتماع نیز به دو گونه‌ی خیر (فاضله) و شر (ناقصه) تقسیم می‌شود و انسان صرفاً با زیستن در مدینه فاضله است که به تحقق سعادت انسانی می‌انديشد، به اجرای عدالت می‌پردازد، به عفاف، لطف و وفا نظر دارد، در تأمین امنیت و مودت می‌کوشد و به کمال انسانی و الهی خویش نایل می‌آید، نه در مدینه‌ای که در آن، از شقاوت، مذمت، اضطراب، جنگ و ظلم سخن می‌گویند و به خیانت، تمسخر، غیبت و شهوت گرایش دارند. دوم آن که پرداختن به حرف و صنایع موجب کسب ثروت و ثروت مایه بقای نفس و نسل است. البته برای کسب ثروت، باید حرفه‌ها و صنعت‌هایی که شریف است و انسان را به

البتة در این میان، از نکات اختلاف افلاطون و فارابی نیز نباید غفلت کرد. برای مثال، کتاب جمهوری افلاطون که دربردارنده عمده آرای سیاسی اوست بیشتر از این که فلسفی باشد کتابی سیاسی و اجتماعی به شمار می‌رود، اما رساله آراء اهل مدینه‌ی فاضله کتابی کاملاً فلسفی است.

هم‌چنین، افلاطون علاوه بر بررسی این مسائل از لحاظ ماهوی، پیشنهاداتی را ارائه می‌دهد که خط مشی اجتماعات را آن طور که باید باشد معین می‌کند، اما فارابی به این مسائل بی توجه است.

علاوه بر این، افلاطون در آرای خود درباره جزئیات و اشکال مختلف حکومت سخن می‌راند و با پیشنهادات خود سعی در سامان بخشیدن مسائل مربوط به اداره جامعه دارد، اما فارابی تنها کلیات مدینه‌ها از لحاظ فرم و شکل را مورد بررسی قرار می‌دهد بی آنکه پیشنهادی نماید.

اما تفاوت مهمی میان افلاطون و فارابی وجود دارد که کمتر کسی بدان توجه می‌کند. برای یونانیان و به ویژه افلاطون فرض ضرورت زندگی اجتماعی برای انسان با فرض اصطلاح (انسان یعنی حیوان سیاسی) و در ارتباط با زندگی در دولتشهر یونانی تعریف می‌شود. بدین معنا که یونانیان و بالتبع افلاطون، اصالت را به polis یا نهاد سیاسی می‌دهند. هم‌چنین افلاطون به دلیل مخالف با مالکیت خصوصی، افراد مدینه را در تنعم از نعمت‌های کشور شریک می‌داند. این نکته مهمی است که اگر در هر جامعه‌ای بدان توجه شود، رضایت افراد را برانگیخته است.^{۶۸}

بر این اساس از نظر یونانی‌ها حیوان سیاسی در دولتشهر ساکن است و باید‌ها و نبایدهای اخلاقی او باید متناسب با آن باشد تا بتواند به بقای خود ادامه دهد. پس در فرهنگ سیاسی یونانی، اصالت و اعتبار به شهری که شهروندان را در بر می‌گیرد، تعلق می‌یابد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که در فلسفه سیاسی یونان، مرتبت شهروند فروتر از مرتبت شهر و منافع فرد تحت‌الشعاع منافع جمع ساکن polis قرار دارد.^{۶۹}

اما در دیدگاه فارابی، فرد در جامعه زندگی می‌کند و با دیگران وارد تعاون می‌شود تا به سعادت و کمال خود دست یابد. پس جامعه آرمانی تنها وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و ایده‌آل انسانها است. از این رو جامعه در خدمت فرد قرار دارد و اصالت

کمال (مدینه فاضله) می‌رساند، اختیار شود و در کسب آن، نباید به ظلم و پستی روی آورد. ذخیره مال از قبل کار شریف، کاری دور اندیشانه است، «مشروط به این که این عمل از روی حرص یا بخل نباشد و موجب مشقت اعضای خانواده یا به مخاطره افتادن دیانت و عرض فرد در اجتماع نشود.» در مورد خرج کردن مال، او توصیه می‌کند که به اعتدال و به دور از اسراف و ریا و... رفتار نمایند.

پس افراد اجتماعی، در دیدگاه هر سه این فلاسفه، متفاوت از یکدیگر و با توانایی‌های گوناگون فرض شده اند و همین تفاوتها موجب پدید آمدن اختلافات میان انسانها به شمار آمده است. از همین جا است که افلاطون و فارابی و در نهایت خواجه نصیر متأثر از آن دو، وظیفه اصلی حکومت را برقراری هماهنگی و عدالت میان افراد اجتماع می‌دانند. در اعتقاد هر سه فیلسوف، مدینه‌ای که بر این اصول اداره می‌گردد مدینه فاضله، جامعه آرمانی، دولت‌شهر آرمانی، جامعه نیک و... نام می‌گیرد که رئیس آن فردی والاتر از دیگران است.

حکیم مورد نظر افلاطون همان پیامبر مؤکد در دیدگاه فارابی و پادشاه شایسته از نظر خواجه است.

همین طور خصایلی که افلاطون برای حکیم و رئیس مدینه بر می‌شمارد، به نوعی با ویژگی‌های انسان کامل و پیامبری که رهبر مدینه فاضله فارابی و طوسی است، مطابقت دارد. خواجه نصیر طوسی نیز در تکمیل آرای آن دو، حاکم مدینه را خلیفه خدا بر روی زمین می‌خواند.

البته اعتقاد به ریاست چنین فرد برای جامعه ایده‌آل در بسیاری از فیلسوفان دیگر نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، در نظام اشراقی سهروردی، مفهوم انسان کامل و لزوم وجود مرشد^۳ یا پیامبری برای هدایت انسان‌ها مطرح شده است. البته در کتب سهروردی مرشد تنها به معنای پیامبر نیست، بلکه او معتقد است کسی که خواستار درک کنه اثر اوست، باید چهل روز خلوت بگزیند و تحت رهبری مرشد خود را با ذکر مشغول دارد. این مرشد را سهروردی "قائم بالکتاب" می‌خواند.

نکته دیگر در خصوص تأکید هر سه فیلسوف بر یادگیری فنون نظامی و جنگی توسط حاکم مدینه است، اما در هر سه دیدگاه تأکید شده است که تا حد ممکن از جنگ و خون‌ریزی دوری شود و صلح و عدالت برقرار گردد. این نیز نقطه مشترک دیگری میان این آرا است.

هم‌چنین، مبحث عدالت و تأکید هر سه فیلسوف نیز از نقاط اشتراک دیگری میان آنها است.

البته این نکته را باید به خاطر داشت که جایگاه بحث "مدینه و انواع آن" در فلسفه فارابی در اذهان عموم بارز تر از دو دیدگاه دیگر است، به نحوی که با شنیدن الفاظی مانند جامعه آرمانی، آرمان‌شهر، مدینه فاضله و واژه‌هایی از این قبیل، ذهن به صورت ناخودآگاه به سمت فلسفه سیاسی فارابی معطوف می‌گردد. اما، آرای خواجه نصیر و به طور کلی فلسفه سیاسی او به دلیل جزئیات و راهکارهای بیشتری که در فلسفه سیاسی ارائه داده است، اکمل

از اندیشه‌های سیاسی دو فیلسوف دیگر به شمار می‌رود. نگارنده معتقد است که در نظام اندیشه گی خواجه اصول فلسفه سیاسی صورت معقولتری می‌یابد. گویی وی به دلیل سمت سیاسی که مدتی بدان مشغول بوده، توانسته است این اصول را تا جایی که ممکن است با واقعیت مطابقت داده و آنها را قابل اجرا گرداند.

این نکته را باید خاطر نشان کرد که پیش از خواجه نصیر، ایرانیان با آثار قبلی دربردارنده آرای سیاسی و نظامات مدنی آشنایی یافته بودند. اما کتاب اخلاق ناصری یکی از امهات این کتب است. این کتاب گرچه متأثر از نوع نظامات یونانی از طریق سیاست افلاطون و هم‌چنین تحت تأثیر فارابی و آرای اهل مدینه فاضله او بوده است، اما حاوی ابتکارات و افکار خاصی از خواجه است.

فلسفه سیاسی خواجه نصیر با آنکه ریشه یونانی دارد، اما دارای نکات و مباحث تکمیلی است و به نحوی بارز بیانگر تأثیر اندیشه‌های ایرانی و اسلامی خواجه است. او نیز مانند افلاطون و فارابی بسیاری از آرای خود را بر پایه اصول اخلاقی بنا نهاده است، اما این اصول در خواجه اصیل‌تر و عمیق‌تر از دو فیلسوف قبلی است.

منابع و مأخذ

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۲. بامداد، محمد علی، علم اخلاق یا حکمت عملی، تهران، انتشارات مهر آیین.
۳. تقی‌زاده، محمود، سیری در اندیشه‌های اخلاقی، چاپ اول، تهران، انتشارات سرمدی، ۱۳۸۰.
۴. پناهی آراللو، مانده، بررسی تطبیقی برخی خصوصیات حکمت اشراق سهروردی و مکتب تائوئیسم چینی، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۳.
۵. حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، ویراست دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۶. شریف، میر محمد (م.م. شریف)، تاریخ فلسفه در اسلام، نوشته ترجمه فارسی نصرالله جوادی، تهران مرکز نشر دانشگاهی، جلد اول، ۱۳۶۲.
۷. فاخوری، حنا و جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
۸. فارابی، ابونصر، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
۹. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران، وزیری، ۱۳۸۴.
۱۰. ناظرزاده کرمانی، فرناز، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶.
۱۱. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و حواشی از ادیب تهرانی، چاپ اول، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۴۶.

پی‌نوشت‌ها

۱. کارشناسی ارشد فلسفه محض، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال. در این مجال از استاد ارجمند خانم دکتر مهین عرب کمال تشکر و قدردانی را دارم. آدرس الکترونیکی: sarapanahi1985@yahoo.com
۲. اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، ص ۱۱۴.
۳. سیر حکمت در اروپا، صص ۳۶ و ۳۷.
۴. دوره آثار افلاطون، جلد دوم، رساله جمهوری، ص ۱۱۴۱.
۵. همان، ص ۱۰۰۴.
۶. همان، ص ۹۸۵.
۷. همان، ص ۹۸۶.
۸. همان، ص ۹۶۴.
۱. همان، ص ۹۶۵.
۲. همان، ص ۹۶۶.
۳. همان، صص ۸۰۷-۱۲۰۰.
۴. اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، صص ۱۱۵-۱۱۶.
۵. همان، ص ۱۹۸.
۶. آراء اهل مدینه فاضله، ص ۴۵.
۷. سیری در اندیشه‌های اخلاقی، ص ۱۵۸.
۸. آراء اهل مدینه فاضله، ص ۳۱۷.
۹. همان، صص ۳۰۷-۳۰۸.
۱۰. اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، صص ۲۳۴-۲۳۵.
۱۱. همان، ص ۲۳۶.
۱۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، صص ۴۳۵-۴۴۰.
۱۳. سیری در اندیشه‌های اخلاقی، ص ۱۶۰.
۱۴. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، صص ۴۴۱-۴۴۶.
۱۵. اخلاق ناصری، ص ۲۲۴.
۱۶. همان، ص ۲۲۸.
۱۷. برای توضیح بیشتر مراجعه شود به: ۱. کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۳، مقاله بررسی تطبیقی برخی خصوصیات حکمت اشراق سهروردی و مکتب تائوئیسم چینی از مائده پناهی آراللو. همچنین، کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۷، مقاله مقایسه نور و تائو در حکمت اشراق و مکتب تائوئیسم از مائده پناهی آراللو.
۱۸. انسان در عربی به معنای جمعیت‌گرا و معاشرت‌خواه است.
۱۹. اخلاق ناصری، صص ۲۲۰-۲۲۱.
۲۰. همان، ص ۲۲۴.
۲۱. همان، ص ۲۳۱.
۲۲. همان، ص ۲۳۳.
۲۳. همان، ص ۲۳۷.
۲۴. همان، ص ۲۳۷.
۲۵. همان، ص ۲۲۱.
۲۶. همان، ص ۲۲۲.
۲۷. همان، ص ۲۲۳.
۲۸. همان، ص ۲۲۳.
۲۹. همان، صص ۲۸۰-۲۸۱.
۳۰. همان، ص ۲۲۵.
۳۱. همان، ص ۲۲۵.
۳۲. همان، ص ۲۲۷.
۳۳. همان، ص ۲۷۵.
۳۴. همان، ص ۲۷۵.
۳۵. همان، صص ۲۷۹-۲۸۰.
۳۶. همان، ص ۲۸۷.
۳۷. همان، ص ۲۹۰.
۳۸. همان، ص ۲۹۱.
۳۹. تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، فصل بیست و نهم، صص ۸۱۴-۸۱۶.
۴۰. همان، ص ۲۹۷.
۴۱. همان، ص ۲۵۳.
۴۲. همان، ص ۲۶۳.
۴۳. همان، ص ۲۶۴.
۴۴. همان، ص ۲۶۴.
۴۵. همان، ص ۲۶۷.
۴۶. همان، ص ۲۷۰.
۴۷. همان، ص ۲۷۳.
۴۸. همان، ص ۲۷۳.
۴۹. همان، ص ۲۵۴.
۵۰. همان، ص ۲۵۸.
۵۱. همان، صص ۲۵۹-۲۶۰.
۵۲. همان، ص ۲۶۱.
۵۳. همان، ص ۲۶۳.
۵۴. علم اخلاق یا حکمت عملی، ص ۲۰۳.
۵۵. کاوش‌های عقل عملی، ص ۲۹۰.
۵۶. همان، ص ۲۹۱.
۵۷. همان، ص ۲۹۲.
۵۸. همان، صص ۳۰۰-۳۰۴. (خواجه با وجود تعریف عدالت به معنای مساوات و فرض مساوات به عنوان یکی از لوازم وحدت، هنوز برای وحدت تعریف دقیقی ارائه نکرده است. بدین معنا، به طور واضح مشخص نیست که مراد خواجه چه نوع وحدتی است. البته ما در این مجال این وحدت را به وحدت حقه حقیقه تفسیر نمودیم که شاید نوعی تأویل از اندیشه‌های طوسی به شمار آید.
- پول به دلیل آنکه در مقابل کالا قرار می‌گیرد، نه می‌تواند عامل تحقق عدالت باشد و نه شاخص آن محسوب می‌گردد؛ زیرا اگر عدالت به معنای حد وسط باشد دیگر نمی‌تواند طرفین باشد. اما می‌دانیم که پول همیشه یکی از طرفین مبادله است. پس محال است که حد اعتدال وسط قرار گیرد یا شاخص آن باشد.
- پس با وجود این نقص‌هایی که در نظریه عدالت خواجه دیده می‌شود می‌توان ادعا کرد که این نظریه تمامیت منطقی ندارد اما با وجود همین نواقص و کاستی‌ها باز هم در مقایسه با نظریه‌های سایر اندیشمندان جامع‌تر است.)
۵۹. همان، ص ۸۰.
۶۰. علم اخلاق یا حکمت عملی، ص ۳۸۸.
۶۱. اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، ص ۸۱.
۶۲. همان، ص ۳۷۶.
۶۳. همان، ص ۱۱۵ به نقل از آراء اهل مدینه فاضله نوشته فارابی، ص ۱۲۳.
۶۴. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۵۶، بند ۳۵.