

Islamic Knowledge and Insight

Rethinking the Relationship Between Al-Farabi and Plato in the Concept of the Virtuous City

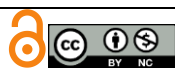
1. Hanieh Mirdrikundi: PhD Student, Department of Political Science, Khor.C., Islamic Azad University, Khorramabad, Iran

2. Hossein Falsafi*: Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Khor.C., Islamic Azad University, Khorramabad, Iran. (Email: hosseinfalsafi@iau.ac.ir)

Abstract

This article examines the Greek roots of Al-Farabi's political thought concerning the concept of the Virtuous City and aims to explain and analyze the influence of Plato and Aristotle's political ideas on Al-Farabi. The research method is theoretical in terms of its objective and library-based in terms of data collection. In this study, one of the most important issues in Al-Farabi's political philosophy—the Virtuous City—is first explained and analyzed, and then its roots in the thought of Plato and Aristotle are traced. The findings indicate that although Al-Farabi is often described as a Platonist, in this regard he was actually influenced by Aristotle. The only similarity between Al-Farabi's Virtuous City and Plato's lies in the notion of the philosopher-king or ruler-philosopher. However, the Platonic philosopher is one who perceives the world of Ideas, while according to Al-Farabi, the world of Ideas exists within God's knowledge. Therefore, Al-Farabi's Virtuous City cannot be equated with Plato's, and thus his conception of the Virtuous City either originates from his own intellectual framework or from another source.

Keywords: *City, Virtuous City, Plato, Al-Farabi, Political Thought*



How to cite: Mirdrikundi, H., & Falsafi, H. (2026). Rethinking the Relationship Between Al-Farabi and Plato in the Concept of the Virtuous City. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(1), 1-16.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 24 May 2025

Revise Date: 09 September 2025

Accept Date: 17 September 2025

Publish Date: 20 October 2025

معرفت و بصیرت اسلامی

بازاندیشی نسبت فارابی با افلاطون در مدینه فاضله

۱. هانیه میردیکوندی: گروه علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران

۲. حسین فلسفی*: گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران. (پست الکترونیک: hosseinfalsafi@iau.ac.ir)

چکیده

این مقاله درباره واکاوی ریشه‌های یونانی اندیشه سیاسی فارابی درباره مدینه فاضله است و باهدف تبیین و تحلیل تاثیر اندیشه‌های سیاسی افلاطون و ارسطو بر فارابی انجام شده است. روش این تحقیق از نظر هدف نظری ولی از نظر نحوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است. در این تحقیق نخست یکی از مهم ترین مسائل اندیشه سیاسی فارابی؛ مدینه فاضله تبیین و تحلیل شده است سپس این مسئله مهم در اندیشه افلاطون و ارسطو ریشه یابی گردیده است و به این نتیجه رسیده است که علی رغم افلاطونی خواندن فارابی وی در این زمینه متأثر از ارسطوست. تنها همانندی مدینه فاضله فارابی با افلاطون در فیلسوف حاکم و حاکم فیلسوف است و فیلسوف افلاطونی کسی است که عالم ایده‌ها رو می‌بیند در حالی که عالم ایده‌ها از دید فارابی در علم خداوند قرار دارند و از این روی نمی‌توان مدینه فاضله فارابی را با مدینه فاضله افلاطون همانند دانست و بنابراین طرح مدینه فاضله فارابی یا بر آمده از اندیشه خود اوست یا سرچشمه‌ای دیگر دارد.

کلیدواژه‌گان: مدینه، مدینه فاضله، افلاطون، فارابی، اندیشه سیاسی

شیوه استناددهی: میردیکوندی، هانیه، و فلسفی، حسین. (۱۴۰۵). بازاندیشی نسبت فارابی با افلاطون در مدینه فاضله. معرفت و بصیرت اسلامی، ۴(۱)، ۱-۱۶.

© ۱۴۰۵ 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.

تاریخ ارسال: ۳ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۸ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۶ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۲۸ مهر ۱۴۰۴

مقدمه

با نگاه به فرهنگ کشور خود می‌توان دریافت که ایران‌زمین دارای معارف ژرف دینی، سیاسی، عرفانی و فلسفی است که می‌تواند آدمی را به سرانجام نیک رهنمون سازد. این فرهنگ بالنده حاصل کوشش اندیشمندانی بزرگ است که عمر خود در راه باوری رشته‌ای از رشته‌های معارف گذرانده‌اند و اوراقی بر کتاب پربار این مرزوبوم افزوده‌اند.

بی‌گمان فارابی در میان دیگر اندیشمندان در زمینه اندیشه فلسفی و سیاسی سرآمد است و زبانزد است که وی افلاطونی است (Halabi, 2013) ولی روشن نیست که سهم اندیشه افلاطون بر فارابی در هر موضوعی تا چه اندازه است و از این رو ضروری می‌نماید که اندیشه‌های وی ریشه یابی و واکاوی شود. یکی از مسائلی که نام فارابی و افلاطون را در کنار هم می‌نشانند و گویی فارابی نظر افلاطون را بازنویسی کرده است مسئله مدینه فاضله است.

پرسشی که این تحقیق در پی پاسخ به آن است این است که آیا فارابی در طرح مدینه فاضله افلاطونی است و در چارچوب اندیشه وی آن را طرح کرده است.

مدینه فاضله فارابی

برای آغاز بحث باید نخست معنای مدینه روشن شود. «مدینه» (شهر) معادل کلمه پلیس (polis) یونانی است و آن قلعه‌ای بوده است در بالای شهر (asty) و در گذر زمان معنای آن تغییر پیدا کرده است و در معنای جامعه منظم سیاسی به کاررفته است. معنای امروزی واژه مدینه از دید فلاسفه مسلمان به زبان عربی «مجتمع» و در زبان فارسی «جامعه» است. معادل جامعه در زبان انگلیسی state است به معنای گروهی از انسان‌ها که در سرزمینی سکنی گزیده و دارای یک نوع

حکومت هستند (Alem, 2004). فارابی، علم شناخت مدینه را گاه علم سعادت شناسی گاه علم قدرت شناسی نامیده است (Farabi, 1967b) گاه آن را علمی مستقل (Davari Ardakani, 2013) و گاه بخشی از فلسفه می‌داند و گاهی آن را مقابل علم طبیعی می‌نشانند (Farabi, 1991, 1992).

فارابی مدینه و اجتماع را به یک معنا بکار می‌برد. از نظری اجتماع شماری از مردم است که باهم پیوندهایی دارند و برای رسیدن به هدف‌های فطری و غریزی خود در مجموعه‌های سازمان‌یافته باهم همکاری می‌کنند و هرکس از دیگری نیازی را برطرف می‌کند و خود سودی می‌برد و این چنین همکاری سبب می‌شود که کل اجتماع قوام یابد و نیازهای خود را تأمین کند (Farabi, 1991). به دیگر سخن فارابی مدینه را اجتماعی می‌داند که ۱. بخش‌ها و اجزا آن برحسب فطرت گوناگون است ۲. در هیئت دارای مراتب گوناگون ۳. دارای پیوند و نظم یافته و دارای ارتباطی طبیعی باهم‌اند.

از نگاه فارابی از این که زندگی اجتماعی انسان ضروری است شک نیست؛ ولی مسئله این است که سرچشمه این ضرورت چیست؟ آیا آن ضرورتی طبیعی یا ارادی و عقلانی است یا به خاطر اضطرار است؟

یکی از نظریاتی که فارابی به آن اشاره می‌کند نظریه انسان دشمن انسان است. این نظریه گویای حالتی است که در آن هر حیوانی چنان آفریده شده است که می‌خواهد بر دیگر حیوانات چیره شود و خواهان نابودی آن‌هاست و نابودی آن‌ها حتی برای آن سودمند هم نیست. هر حیوانی آفرینشش این گونه است که نباید هیچ حیوانی دیگری دردار هستی وجود داشته باشد مگر خودش و یا این که هر حیوانی دیگر برای او یادآور است پس باید یا آن‌ها را نابود شوند یا در خدمت او باشند (Farabi, 1991)^۱

^۱ حتی سودمند هم نیست تو گویی حیوانات چنین آفریده شده‌اند که هیچ حیوانی نباید در دار هستی باشد مگر خودش و یا آفرینشش چنین است که هر حیوانی برای او مضر است پس یا باید نابود شود یا در خدمت او باشد.

^۱ «فانا نری کثیراً من الحیوان یثب علی کثیر من باقیها فیلتمس افسادها و ابطالها من غیران ینتفع بشیء من ذلک نفعاً یظهر کأنه قد طبع که علی لا یكون موجود فی العالم غیره او ان وجود کل ما سواه ضار له»؛ می‌بینیم که بسیاری از حیوانات بر بسیار دیگر غالب‌اند و می‌خواهند آن‌ها را از میان بردارند و چنین کاری برایشان

همانند دیگر حیوانات انسان‌ها نیز بر اساس این نظریه در چنین حالتی هستند و می‌خواهند که یا دیگران نباشند یا اگر هستند نابودشان کنند و یا در خدمت او باشند و در این کارزار هرکس که قوی‌تر است می‌ماند و آنکه ناتوان است محکوم به نابودی یا بردگی است.

این حالت حیوان و انسان همانند حالت طبیعی اجسام است؛ بر اساس فیزیک قدیم از اشیا موجود بعضی به حکم طبیعت موجودند و بعضی معلول علل دیگرند. حیوانات و اجزاء آن‌ها، رستنی‌ها و اجسام بسیط (خاک و آتش و هوا و آب) به حکم طبیعت موجودند. هر کدام از این اشیا یک مبدأ سکون و حرکت در خویشتن دارد درحالی که یک تخت یا یک جامه و هر شیء دیگری از این نوع، از آن جهت که محصول صناعت است محرکی برای تغییر در خود ندارد (Davari Ardakani, 1975, 2004). بنابراین هر چه یا ساخته طبیعت است یا ساخته انسان. به ساخته طبیعت می‌گوییم طبیعی و به ساخته دست انسان می‌گوییم صنعت. از این روی در فیزیک قدیم موجودی طبیعی است که همه ویژگی‌های خود را مانند حرکت، نمودگرگونی و... در خود دارد؛ ولی چیزهای مصنوع مانند یک تخت خودبه‌خود ساخته نمی‌شوند؛ بلکه سازنده‌ای می‌خواهند. آن عامل و مبدأ حرکت درونی را طبیعت می‌نامد (Davari Ardakani, 2013). این عامل تغییر درونی باید چنان باشد که از دارنده آن جدا نشود.

عناصر سازنده این جهان عبارت‌اند از آب، خاک، هوا و آتش و هر کدام طبیعی خاص دارند؛ مثلاً علت روان بودن آب این است که ساختار و طبع آن روان بودن است و همواره آب می‌خواهد بر آتش غلبه کند و آتش بر هوا و... هر عنصری که نیرومندتر باشد می‌تواند بر دیگری غلبه کند یا دیگری از میان ببرد یا در خدمت خود بگیرد (Farabi, 1991).

وضع حیوانات مانند اجسام و عناصر است وضع انسان در این دیدگاه مانند حیوانات است و هر انسانی دشمن یا گرگ انسانی دیگر است

پس می‌توان گفت حالت غلبه بر دیگر سرشت و آفرینش همه موجودات است (Farabi, 1991)^۱

این نظریه که فارابی آن را به جاهلان نسبت می‌دهد حتی از نظریه هابز که می‌گوید انسان گرگ انسان است (اشمیت، ۲۰۰۸، ص ۹۲) نیز بسی عمیق‌تر است؛ زیرا درست است که هابز انسان را گرگ انسان می‌داند؛ ولی گرگ نمی‌خواهد دیگر گرگ‌ها نباشند؛ اما در این نظریه هر حیوان و انسانی نخست می‌خواهد دیگری نباشد و اگر باشد یا از پای دریاید یا بردگی کند.

این نظریه پردازان که البته معلوم نیست چه کسانی بوده‌اند به گفته فارابی هیچ گونه پیوندی میان انسان‌ها قائل نیستند مگر پیوند غلبه و فرمانروایی و بردگی و هرج و مرج را ترویج می‌کنند و مخالف هر گونه نظم و سامانی دهی اجتماعی هستند. در پی این نظریه‌پردازان گروهی معتقدند که میان انسان‌ها به هر حال پیوند و الفتی هست و اجتماع انسانی بر اساس غلبه و قهر نیست (Farabi, 1991).

حال که میان انسان‌ها پیوند و الفتی برقرار است علت آن چیست؟ فارابی در این باره به گونه‌ای سخن گفته است که گویی وی چند دیدگاه داشته است و در بیان دیدگاه خود ثابت قدم نیست. علت این گوناگونی بیان فارابی در دیدن مسئله از زوایای گوناگون است.

می‌توان گفت که فارابی علت و منشأ اجتماع را مدنی الطبع بودن انسان می‌داند؛ ولی باید مبانی و منظور وی توضیح داده شود تا از ابهام جلوگیری شود.

فارابی انسان را از یک سو دارای دو بعد جسمانی و معنوی می‌داند و سوی دیگر او را اشرف مخلوقات برمی‌شمارد که می‌خواهد به برترین سعادت یعنی خیر اعلیٰ برسد (Farabi, 1967a). دوبعدی بودن انسان مستلزم دو نوع زندگی است؛ یکی زندگی جسمانی و دیگری زندگی معنوی.

^۱ «ان هذه الحال طبيعة الموجودات و هذه فطرتها و التي تفعلها الاجساد الطبيعية بطائعتها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها و اراداتها و المروية

برويتها و لذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون متغالبه و متهاجرة لأمراتب فيها ولا نظام»

درباره بعد جسمانی او معتقد است که زندگی انسان دوام نمی‌آورد مگر در اجتماع زیرا تنها در اجتماع است که نیازهای جسمانی او برآورده می‌شود و می‌تواند زنده بماند (Farabi, 1967b). از نگاه فارابی کمال نهایی و سعادت حقیقی انسان که همانا رشد روحانی اوست نیز تنها در اجتماع حاصل می‌شود. وی رشد طبیعی روحانی انسان را در اجتماع می‌داند؛ زیرا اگر اجتماعی نباشد هیچ انسانی نمی‌تواند به کمالات خودش برسد؛ مثلاً سخن گفتن یکی از کمالات روحانی است و اگر انسان در اجتماع نباشد نمی‌تواند سخن بگوید و اگر سخن نگوید نمی‌تواند بیندیشد (Farabi, 2024).

وی برای توضیح چگونگی زیست اجتماعی انسان از واژه‌های مدنی الطبع و فطرت و غریزه استفاده می‌کند که باید تبیین شود این سه به یک معناست یا سه معنای متفاوت.

غرایز قوایی هستند که با تولد فرد در او بالفعل وجود دارند؛ مانند توانایی خوردن و گریه کردن... بین امیال طبیعتاً، طبیعی هستند و به عبارت دیگر عامل و فاعل این امیال درون انسان است و به محض زاده شدن چنین تجهیزاتی دارد پس از این جهت می‌توان گفت انسان مدنی الطبع است.

اکنون باید دید فارابی وقتی از فطرت سخن به میان می‌آورد منظورشان چیست. وی در جاهای گوناگون واژه فطرت را بکار برده است. وی در کتاب الحروف فطرت را با جوهر به یک معنا بکار می‌برد. شرح دقیق معنای جوهر در حوصله این رساله نیست. برداشت فارابی از جوهر را می‌توان این گونه خلاصه کرد:

به نظر فارابی، جوهر سه معنی دارد؛ ۱. هر چیز قابل اشاره و لافی موضوع، ۲. محمول و مقوم چیزهای قابل اشاره و ۳. حقیقت هر چیز. معنای عام جوهر عبارت است از همه چیزهایی که یک چیز را می‌سازند و به عبارت فنی‌تر سازنده حقیقت یک چیز جوهر آن است؛ برای مثال حقیقت انسان همان چیزی است که انسان بودن او را تشکیل می‌دهد و از این روی مثلاً دو پا داشتن جز حقیقت انسان نیست؛ زیرا اگر کسی دوپا نداشته باشد باز انسان است (Farabi, 1992).

به جز این معنای عام آن را در معنای دیگری بکار می‌برد که تقریباً همگی در معنای توانایی بکار رفته‌اند؛ مثلاً وفاق مشترک گروهی از انسان‌ها در فهم و کاربرد یک زبان مشترک را فطرت می‌داند؛ این که ما زبان فارسی را می‌دانیم و بکار می‌بریم ریشه در فطرت دارد (Farabi, 2024) یا درجایی دیگر می‌گوید سختی و سادگی آهنگ‌ها با فطرت هر کسی پیوندی دارد (Farabi, 1992) و یا انسان‌ها می‌توانند مدرک قوه معقولات اولی باشند (Farabi, 1946).

با توجه به معنای غریزه و فطرت و طبع در اندیشه فارابی می‌توان گفت که زندگی انسان در بعد غریزی طبیعی است و بدون زندگی در اجتماع نمی‌تواند زندگی‌اش را ادامه بدهد و به دیگر سخن، عاملی که انسان را به زندگی در اجتماع وامی‌دارد از درون خود انسان است نه از بیرون.

در بعد معنوی و روحانی نیز انسان زندگی‌اش بر اساس زیست اجتماعی است؛ زیرا توانمندی‌های روحانی انسان نیز بدون زندگی در اجتماع شکوفا نمی‌تواند شد پس زندگی انسان طبیعتاً اجتماعی است و آنچه او را برمی‌انگیزد در اجتماع باشد علتش درون خود اوست و می‌توان انسان را جانوری آرام یافته با دیگران (انس) و مدنی نامید (Farabi, 2024). فارابی از سه واژه اجتماع، مدینه و امت برای همه شکل‌های حکومت استفاده می‌کند (Farabi, 1991).

نظر افلاطون درباره زیست اجتماعی انسان

اکنون باید دید که نظریه مدنی الطبع بودن انسان فارابی از افلاطونی است یا از اندیشه‌های خود وی است. افلاطون درباره علت روی آوردن انسان به جامعه می‌گوید: «گفتم به عقیده من، علت احداث شهر این است که هیچ فردی برای خود کافی نیست، بلکه به بسیاری از چیزها نیازمند است. آیا به عقیده تو دلیل دیگری برای احداث شهرهاست؟ گفت نه هیچ نیست. گفتم یک احتیاج باعث می‌شود که انسانی، انسان دیگر را با خود شریک کند، سپس احتیاج دیگری او را وادار می‌کند که با شخص دیگری پیوند و بدین طریق کثرت حوائج موجب می‌شود که عده زیادی نفوس در یک مرکز

(Plato, 2000) تشکیل می‌شود شهرهای پرتجمل و آرمانی (Plato, 2000) نیز چنین‌اند.

نظر ارسطو درباره زیست اجتماعی انسان:

در این جا برای روشن شدن این مسئله که در این موضوع فارابی افلاطونی نیست بلکه ارسطویی است به نظریه ارسطو اشاره می‌شود. ارسطو درباره علت و منشأ زندگی اجتماعی مردم می‌گوید: «شهر { نقطه کمال و } غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است. از این رو هرگاه چیزی - خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده - به مرحله کمال رسد، می‌گوییم که آن چیز، طبیعی است. وانگهی، غایتی که هر چیز به سبب آن وجود دارد، یا علت غائی، برترین خیر آن است و اتکا به ذات، غایت و برترین خیر است. از اینجا آشکار می‌شود که شهر، پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او... همچنان که می‌دانیم شهر، نوع اجتماع است... آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می‌جوید و (این گونه) جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد. بدین گونه، می‌بینیم که شهر، طبعاً مقدم بر فرد است؛ زیرا افراد چون نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خویش را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند؛ همچنان که هر جزء دیگری به کل خویش می‌پیوندد... آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به هم‌زیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست، و از این رو باید یا دد باشد، یا خدا بدین سبب، انگیزه (ای غریزه‌ای) در همه آدمیان نهفته است تا بدین گونه باهم اجتماع کنند (Plato, 2001).

ارسطو برای توجیه و توضیح دولت شهر از اصل طبیعت سود می‌برد. وی هدف دولت شهر یا اجتماع سیاسی (policy؛ politic؛ polis) را رسیدن به خیر اعلی برمی‌شمارد (همان). از نگاه ارسطو اجتماع سیاسی گونه‌های مشارکت و همکاری است که شهروندان یک

گردآمده، باهم معاشر شوند و به یکدیگر کمک کنند و ما این محل تجمع را شهر می‌نامیم. گفتم اگر مردم با یکدیگر معامله می‌کنند، مگر نه از این جهت است که نفع خود را در این دادوستد تشخیص داده‌اند؟ گفت یقیناً همین‌طور است. آنگاه نیازمندی‌های مختلف انسان را برشمرده، هر یک از انسان‌ها را فراهم‌کننده یکی از مایحتاج جامعه می‌داند و می‌گوید: گفتم: پس به حکم ضرورت، شهر باید از چهار، پنج نفر تشکیل شود.» (Plato, 2000)

افلاطون برای علت زندگی انسان در شهر و مدینه از شهر خوک‌ها یعنی ساده‌ترین و طبیعی‌ترین نوع شهر شروع می‌کند و می‌گوید که منشأ زندگی شهری این است که هیچ انسانی نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند. نیازهای هر انسانی مانند خوراک و مسکن، لباس بیشتر از توان یک انسان است؛ از این رو تعدادی از انسان‌ها در یکجا جمع می‌شوند تا در انجام کارهای باهم همکاری کنند و گرچه بر اساس اصل تقسیم کار بهتر هر کسی خودش برای انجام تمام کارها به پا خیزد؛ ولی طبیعی است که هر کسی برای برخی از کارها استعداد بیشتری دارد و متخصص شدن در یک کاربر شایستگی فرد می‌افزاید و افزون بر تولیدکنندگان به فروشندگان نیز نیاز است زیرا تولیدکننده‌ای مانند کشاورز نباید از کار خودش غافل باشد و در اندیشه فروش محصولات برآید و حتی در شهری کوچک نیز واردات و صادرات از توان کشاورز ساخته نیست پس در همین شهر کوچک باید کشاورزان، بنایان، دریانوردان، چرم کاران، آهنگران و... باشد تا شهر کامل شود. براین اساس علت و منشأ تشکیل شهر و جامعه وجود نیازهای مادی و اقتصادی است و به هیچ عامل دیگری مانند جمعیت دوستی طبیعی یا نیاز به تجمع اشاره نمی‌رود (Plato, 2000).

این نظریه افلاطون به نظریه پروتاگوراس شباهت دارد که می‌گوید انسان‌ها چون لازم داشتند که در برابر حیوانات درنده از خودشان دفاع کنند گرد هم آمدند (Plato, 2001)؛ حال که کوچک‌ترین شهر بر اساس نیازها و این که هر کس باید به کاری مشغول شود

مدینه فاضله در اندیشه فارابی

از دید فارابی اجتماع یا مدینه فاضله، اجتماعی است که مردمان آن بر اساس فطرت و اراده خود برای برطرف کردن نیازهای فردی و اجتماعی گرد هم آمده‌اند و برای این منظور افراد آن اجتماع باهم همکاری و کارها را تقسیم می‌کنند و در برابر هم پاسخ‌گو هستند (Farabi, 1991). در این مدینه کار حکومت نیز برقراری نظم و امنیت و گسترانیدن آموزش و پرورش و تربیت برای تصدی امور به آنان است و در رأس آن رئیس مدینه که خود فاضل است قرار دارد (Farabi, 1946). این مدینه همانند پیکری سالم است که اندام‌های آن برای بقا آن جاندار باهم همکاری می‌کنند و هریک وظیفه خود را به درستی انجام می‌دهد (Farabi, 1967a). ارتباط وابستگی اندام‌ها چنان است که «چو عضوی بدرد آورد روزگار / دیگر عضوها را نماند قرار».

می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های مدینه فاضله فارابی بر اساس آنچه خود در لابه‌لای مطالب پراکنده بیان کرده است را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که نخست مدینه فاضله آینه‌ای از نظم موجود در کل خلقت؛ همان نظمی که در آفرینش هست در مدینه نیز هست. «مدینه فاضله، مظهر نظام موجودات است» (Davari Ardakani, 1975).

دوم حکم‌فرمایی قانونی فراگیر و آسمانی بر مدینه است و آن برگرفته از قانون کلی حاکم بر جهان است (Farabi, 1991) واضح قانون در این مدینه خداوند است که رئیس اول آن را از عقل فعال دریافت می‌کند و آن را با روش اقتناع به مردم ابلاغ می‌کند (Farabi, 1992). این دریافت و ابلاغ قوانین از سوی رئیس اول همانند دریافت و ابلاغ وحی از سوی پیامبر می‌ماند از این روی وی می‌گوید رئیس اول هر کاری انجام می‌دهد بر اساس وحی است؛ زیرا همه چیز بر او وحی شده است و از سوی دیگر خداوند به او استعدادی خاص داده است که با آن می‌تواند نظریات و کارهای فاضل را تدبیر و مقرر نماید (Farabi, 1991) رئیس‌ان بعد رئیس اول نیز قوانین را همانند رئیس اول دریافت و ابلاغ می‌کنند (Farabi, 1991).

جامعه سیاسی باهم در تعامل‌اند و این همکاری برای رسیدن به خیر است و شهر بیش از هر اجتماعی خیر را تأمین می‌کند (همان). وی در اخلاق نیز تأکید می‌کند: «هدف و غرض سیاست عالی‌ترین اهداف و اغراض است. عنایت و توجه علم سیاست بر این است که اهل مدینه را متصف به خصایلی کند و به عبارت دیگر علم سیاست می‌خواهد و می‌کوشد مردمانی بافضیلت و عالی‌قدر که در اعمال و رفتارشان آثار نجابت و شرافت هویدا باشد پیوراند» (Alem, 2004).

با مقایسه آنچه ارسطو فارابی درباره منشأ زندگی اجتماعی گفته‌اند می‌توان دریافت که فارابی نظریه ارسطو را پذیرفته و آن را با زبانی دیگر بیان می‌کند. آنچه این ادعا را تقویت می‌کند تشابه جملات فارابی و ارسطو در این باره است.

کلیدواژگان طبیعت‌گریزه، فضیلت، سعادت، کمال و خیر در بیان ارسطو طبیعت‌گریزه، فضیلت، سعادت، کمال و خیر واژه فطرت در تعریف فارابی از مدینه گویای آن است که فارابی نظریه ارسطو را پذیرفته است. چنانچه بیان شد فارابی واژه فطرت را که برگرفته از متون دینی و زبان عربی است، هم‌معنای طبیعت می‌داند: «ان هذه الحال طبيعه الموجودات و هذه فطرتها و التي تفعلها الاجساد الطبيعه بطبائعها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها و اراداتها و المرويه برويتها و لذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون متغالبه و متهاجره لأمراتب فيها ولا نظام» (Farabi, 1991)؛ مثلاً جمله «انسان به حکم طبیعت حیوانی، اجتماعی است» یا انسان به مقتضای طبیعتش مخلوقی اجتماعی است (Aristotle, 2007) ارسطوست که همین جمله را فارابی بازگو می‌کند و می‌گوید زندگی در مدینه، مفطور انسان است (Farabi, 1992). افلاطون در علت زیست اجتماعی انسان به نیازها و ضرورت برطرف کردن آن‌ها بسنده کرده است؛ ولی در برابر ارسطو و فارابی بر طبیعت، غریزه، فضیلت، سعادت، کمال و خیر و خیر اعلی تأکید می‌کنند. روشن شد که افلاطونی خواندن فارابی در این مورد نادرست است.

قوانین دریافتی یکسان نیستند برخی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و تغییرناپذیرند و برخی به مقتضای زمان تغییر می‌کنند و رئیس جامعه می‌تواند به مقتضای شرایط آن‌ها را لغو یا ویرایش کند (Farabi, 1992).

سوم رابطه محبت‌آمیز رئیس مدینه با مردم و مردم با رئیس و مردم با مردم است که عامل پیوند و بقا مدینه است و نقش مهمی در برپایی مدینه دارد (Farabi, 1967a).

چهارمین ویژگی آن عدالت در مدینه است. عدالت، واژه‌ای است که بامعنایی وسیع در کلیه شئون آدمی حضور مؤثر دارد. مشاهده طبیعت و تاریخ رویدادها، و اندیشه در خلقت، از دیرباز انسان را متوجه ساخت که آفرینش جهان بیهوده نبوده و هدفی را دنبال می‌کند. انسان نیز در این مجموعه منظم و باهدف قرار گرفته و با آن همگام و سازگار است؛ بنابراین، هر چیزی که در راستای این نظم طبیعی باشد، درست و عادلانه است. حقوق نیز از این قاعده بیرون نبوده و مبنای آن در مشاهده موجودات و اجتماع‌های گوناگون است.

در این مدینه مردم بر اساس شایستگی‌ها و کارآمدی‌ها مردمان مدینه در چندین طبقه جای دارند و نقش‌آفرینی می‌کنند. طبقه نخست فضلا هستند که شامل فیلسوفان و خردمندان و صاحب‌نظران‌اند. طبقه دوم استادان زبان‌اند که خطیبان و مبلغان و شاعران و خوانندگان و نویسندگان را در برمی‌گیرد. طبقه سوم حسابگران‌اند که حسابداران و پزشکان و مهندسان و... در خود دارد و چهارمین طبقه پاسداران است و طبقه آخر کاسبان‌اند که شامل دیگر گروه‌ها مانند قصابان و دهقانان و... می‌شود (Farabi, 1967b).

در کنار این طبقات، طبقه مخالفان قرار دارد که با اینکه در مدینه فاضله زندگی می‌کنند؛ ولی حقیقتاً شایستگی زندگی در آن را ندارند؛ زیرا آنان به خداوند و صفات او، سلسله‌مراتب هستی، رئیس اول وحی ایمان ندارند و چون علف هرز در باغ و بستان جلو رسیدن به سعادت مردمان مدینه را می‌گیرند (Farabi, 1992). آنان خود به دسته‌ها گوناگونی تقسیم می‌شوند: دسته مقتنصین؛ رفتارشان برای

رسیدن به سعادت نیست؛ بلکه برای رسیدن به مدارج دنیوی مانند ریاست و پول است. دسته محرفه که شرع را بر اساس میل خود تفسیر می‌کنند. دسته مارقه که نادانسته شرع را وارونه می‌فهمند. دسته مسترشدان که اندکی می‌دانند؛ ولی عمل نمی‌کنند. دسته جاهلان که نمی‌دانند و عمل نمی‌کنند. دسته شکاکان که به همه چیز شک می‌ورزند و دسته نسبی‌گرایان که همه چیز را نسبی می‌پندارند و گروه توهمیان که در توهم خود غرق‌اند (Farabi, 1992).

حال که اندام‌های هر پیکر از هر جهت همسان و برابر نیستند و در میان آن‌ها یکی باید باشد که از هم برتر و بر دیگر اندام‌ها تقدم دارد مدینه فاضله نیز باید عضوی داشته باشد با کارآمدی برتر و مقدم بر دیگر اعضا و آن رئیس مدینه است. فارابی رئیس مدینه فاضله را به سبب اول، بدن سالم و طیب مانند می‌کند. منظور از سبب اول خداوند است که ذات او سبب پیدایش و بقا همه موجودات است و بی‌نیاز هر موجودی است و همه موجودات به او نیازمندند. رئیس مدینه نیز همانند اوست که بودنش سبب پیدایش و ماندگاری مدینه می‌شود و همه اجزا مدینه به او نیاز دارند و بی‌نیاز همه است: «فإن السبب الأول نسبت به الی سائر الموجودات كنسبه ملك المدينه الفاضله الی سائر اجزائها» (Farabi, 1967b, 1991, 1992).

از نظر طب قدیم قلب برترین عضو بدن است و با بودن و سلامت آن بدن می‌ماند و سالم است و بر همه اعضا ریاست دارد و دیگر اعضا گوش به فرمان آن‌اند. رئیس مدینه نیز نقشی حیاتی در جامعه دارد و بر همه اعضای آن ریاست تام دارد و دیگر اعضا فرمان‌بر او هستند (Davari Ardakani, 2013; Farabi, 1992).

این رهبر نه تنها باید فیلسوف باشد؛ بلکه باید قادر به فرماندهی باشد و این ویژگی‌ها در برای او فطری و طبیعی باشد و هر کس به رئیس مدینه همانندتر باشد در جایگاهی نزدیک او قرار دارد و این سلسله‌مراتب تا انتها ادامه می‌یابد و به دیگر سخن در این مدینه برخی فرمانده‌اند و برخی فرمان‌بردار و قوام اجتماع نیز به همین مراتب است. (Farabi, 1991). رهبر مدینه فاضله افزون بر فیلسوف و فرمانده بودن باید دارای ویژگی‌هایی باشد که از دید فارابی دوازده ویژگی

هستند: سلامت جسم، دارای قوه فهم، دارای حافظه نیرومند، زیرکی، زبانی گویا، دوستدار دانش، زهد و کم خوری و کم نوشی و دوری از خوش گذرانی، راست گویی، بزرگ منشی، بیزاری از مال، دادگری و شجاعت و دارای اراده‌ای آهنین (Farabi, 1967a, 1967b, 1991, 1992)

اگر رئیس اول بمیرد کسی باید جانشین وی شود که همه ویژگی‌ها او را داشته باشد و علاوه بر تمام کارهایی که رئیس اول انجام داده است کارهای بر زمین مانده را نیز انجام دهد و همچنین می‌تواند برخی از دستورات رئیس اول را که درست هم بوده‌اند، برحسب اقتضای زمانی - مکانی لغو کند (Farabi, 1967a). نباید پنداشت که میان رئیس اول و دوم و سوم اختلاف است؛ زیرا اگر این سه در یک زمان باهم بودند همان دستوری را می‌داند که مثلاً رئیس سوم در زمان خودش داده است. آنان یک پادشاه‌اند و زیرا رفتار و گفتار و اراده آنان یکی است و به دیگر سخن آنان دارای یک روح هستند (Farabi, 1992)

بهتر است کسی که به ریاست مدینه می‌رسد تمام این ویژگی‌ها را داشته باشد گرچه وجود چنین شخصی بسیار بعید است؛ ولی اگر چنین فردی یافت نشد باید ریاست را به چند نفر که مجموعاً این ویژگی را دارند سپرد؛ مثلاً یکی فیلسوف باشد و دیگری دادگر و... و بجای رئیس هیئت‌رئیس حکمرانی کند. اگر چنین نشود مدینه آسیب می‌بیند و دچار هرج و مرج می‌شود و نابود می‌گردد (Farabi, 1992).

فارابی ریاست را به‌طور کلی یا فردی می‌داند یا گروهی. ریاست فردی خود سه قسم است: ریاست رئیس اول، ریاست رئیس مماثل و ریاست سنت.

ریاست رئیس اول بهترین نوع ریاست است؛ زیرا این یک فرد چنانچه اشاره کردیم همه فضایل نظری و عملی را دارد با پیوستن به عقل فعال همه دریافتنی را دریافت می‌کند و از این روی او را واضع قوانین و پادشاه مطلق و پیامبر و فرزانه و منذر می‌خواند (Farabi, 1946).

ریاست رئیس مماثل چنانچه گفته شد جانشین رئیس اول است و با رئیس اول یک روح‌اند در دو جسم (Farabi, 1991). ریاست رئیس سنت زمانی است که دو رئیس پیشین در میان نباشد و کسی رئیس می‌شود که مانند آن دو نیست؛ ولی فقیه است و می‌تواند مدینه را راهنمایی کند (Farabi, 1991).

حال اگر فردی با ویژگی‌های رئیس اول و سنت یافت نشد ریاست می‌تواند به چند نفر برسد. اولویت در این نوع ریاست با دو نفر است و یک از آن‌ها حکیم است و دیگری دیگر ویژگی‌های رئیس اول را دارد (Farabi, 1992).

اگر چنین دونفری پیدا نشدند ریاست به رؤسای افاضل می‌رسد که سه تا شش نفر می‌توانند باشند و هر نفر از آن‌ها دست کم باید یکی از ویژگی‌ها رئیس اول را داشته باشد (Farabi, 1992).

مدینه فاضله افلاطون

گفته شد که مهم‌ترین و نامورترین بحث اندیشه سیاسی فارابی مدینه فاضله اوست و زبازد است که طرح آن را از افلاطون وام گرفته است. در اینجا این مسئله بررسی می‌شود که آیا واقعاً مدینه فاضله فارابی برگرفته از شهر آرمانی افلاطون است.

موضوع بحث افلاطون در جمهوری با پرسش از عدالت آغاز می‌شود و بیان می‌شود که عدالت همان‌طور که در فرد هست در شهر و جامعه نیز هست (Plato, 2000). شهر محل دادوستد و همکاری مردم برای تأمین نیازهاست که بر اساس نوع همکاری و تخصص‌ها سه گونه است: شهر ابتدایی، شهر پرتجمل و شهر آرمانی یا مدینه فاضله. مدینه آرمانی شهری است که چون درست سازماندهی شده است و از کمال خوبی برخوردار است (Plato, 2000) شهری است ایده آل که شاید در عمل چندان موفق هم نباشد (Plato, 2000). وی آرمان‌شهرش را با دگرگون کردن و ویرایش شهر ابتدایی و شهر پرتجمل تکمیل کرده است.

«به سگ سوگند بی‌آنکه خودمان متوجه شویم، شهری را که اندکی پیش، بسیار پرتجمل خواندیم، دوباره پیراسته‌ایم. اجازه دهید پیش‌تر رویم و پیرایش خود را تکمیل کنیم البته این پیرایش هرگز تکمیل

نمی‌شود؛ زیرا آن‌ها فی‌المثل هیچ‌وقت نمی‌توانند جنگ را کنار گذارند (Plato, 2000).

یکی از این مسائل تکمیل‌کننده ایجاد ارتش است در شهر آرمانی افلاطون طبقه نظامی از والاترین منش برخوردارند و شجاعت والا را با نجابت فلسفی آمیخته است و حاکمان از میان آن‌ها برگزیده می‌شوند.

آرمان‌شهر، شهری است که افراد آن معصوم صلح‌دوست و صفا جو هستند، به آنچه طبیعت بر آن‌ها ارزانی داشته است خشنودند، و هرگز از حدود خودشان تخطی نمی‌کنند. اما روشن است که اکثر انسان‌ها چنین نیستند. طبیعت بشر پیچیده است و شهوات و احساسات نیز تا اندازه‌ای در آن تأثیر دارند. شهر آرمانی را یا باید جامعه‌ای از افراد کامل در نظر گرفت و یا بهترین سازمانی که از انسان‌های معمولی تشکیل یافته است. بی‌ترید آرمان او این بود که کارش را با همین مردم ساده شروع کند، مردمی که از محدودیت‌هایشان آگاه بودند و در نتیجه از فضیلت بزرگ سوفر و سونه نیز بهره داشتند.

نیروی نظامی که افلاطون در آرمان‌شهرش پایه‌گذاری می‌کند به نام طبقه پاسداران خوانده می‌شوند. گرچه مبنای تأسیس آن‌ها معیار ناپسندی است؛ ولی این طبقه، بالاترین طبقه شهروندان هستند تا بدان جا که سیاستمداران باید از میان این طبقه انتخاب شوند. چون مدافع شهر هستند باید دارای قدرت و سرعت جسمانی و شجاعت بالای روحانی باشند و چون آن‌ها دارای چنین ویژگی‌هایی هستند می‌توانند ستیزه‌جویی و متجاوز باشند و از این روی آن‌ها را سگ‌های نگهبان شهر می‌خواند؛ زیرا برای متجاوزین خشن هستند و برای مردم شهر نجیب‌اند. این کار را بر اساس شناخت به دست می‌آورند و برای شناخت باید فیلسوف بود؛ زیرا فلسفه همان عشق به دانش است. پس پاسدار خوب باید دارای تناسب جسمانی، برتری روحانی و طبیعت فلسفی باشد. به دیگر سخن از دید افلاطون پاسدار کامل همان انسان کامل است؛ زیرا شخصیت او باید مرکب از سه انگیزه اصلی روح یعنی انگیزه جسمانی، انگیزه روحانی و انگیزه عقلانی باشد. (Plato, 2000) برای این منظور باید آنان را هم از نظر جسمانی و

هم روحانی به گونه‌ای که افلاطون بیان می‌کند تربیت کرد (Plato, 2000). هدف اصلی از این نوع تربیت این است عنصر روحانی برانگیخته شود و تربیت جسمانی نیز تقویت شود تا آنجا که خوی وحشیگری به خود نگیرند پاسداران نباید با کارهای تولیدی بپردازند (Plato, 2000). فرمانروایان حق‌دارند برای حفظ منافع جامعه هم دروغ بگویند هم فریب‌کاری کنند ولی مردم چنین حقی ندارند؛ دروغ گفتن شهروندان به حاکم، همان اندازه ویرانگر است که یک بیمار درباره بیماری‌اش به پزشک خود دروغ بگوید یا کارکنان کشتی مسائل مهم دریانوردی را به ناخدایشان درست گزارش نکنند؛ بنابراین حاکم باید هریک از صاحبان صنایع، پیشگو، پزشک یا درودگر دروغ‌گو را مجازات کند. گفته شد که حاکمان از میان پاسداران برگزیده خواهند شد پس پاسداران باید تربیت شوند و معیار حقیقت را بدانند و بدان پای بند باشند. این پاسداران از میان کودکان زیر ده سال مستعد انتخاب و تربیت می‌شوند (Plato, 2000).

گفته شد که وظیفه پاسداران دفاع از شهر و حفظ امنیت داخلی آن است و چون آن‌ها نیکوترین شخصیت‌های شهرند باید حاکمان از میان آن‌ها برگزیده شوند. از میان آن‌ها چه کسانی باید برگزیده شود؟ کسی می‌تواند حاکم شود که از دیگران سالخورده‌تر، دانا و تواناست و ما را قانع کند که وی منافع شهر را منافع خودش می‌شمارد و برای این کار باید پاسداران را از دوران کودکی تربیت کنیم. کسانی را که در برابر سختی‌ها پایداری دارند و در برابر لذت‌های فریبنده و ترس آزمون در همه عمر سالم درآیند پاسدار راستین‌اند و محترم در همه عمر و دیگر کسانی را که پاسدار می‌نامیدیم دستیار پاسداران هستند (Plato, 2000).

تربیت پاسداران باید به آنان پیاموزد و معتقد سازد که سرزمین خودشان را مادر خود بدانند و در پاسداری از آن کوشا باشند و نیز شهروندان را برادران خود بدانند. باآنکه باید بدانند همه برداران وی هستند؛ ولی این را نیز باید بدانند که خداوند طبیعت همه شهروندان را یکسان نیافریده است؛ زیرا برخی در آفرینش زرد و اینان

فرمانروایان و برخی نقره‌اند و دستیارند و برخی آهن و برنزند و برای کشاورزی و پیشه‌وری خلق شده‌اند و این استعدادها فطری و ثابت است؛ ولی چون این شهروندان به هم نزدیک‌اند می‌تواند از پدری که زر است فرزندی نقره یا برنز و برعکس پدید آیند و فرمانروایان باید به این فرازوفرودها معتقد باشند (Plato, 2000). اولین و مهم‌ترین دستور خدا این است که پاسداران درباره بچه‌هایشان بیش از هر چیز دیگری دقیق شوند و اگر دیدند در سرشت آن‌ها رگه‌هایی از برنز یا آهن دیده می‌شود، بدون هرگونه دلسوزی آن‌ها را به کشاورزی یا پیشه‌وری مشغول سازند؛ و اگر کسانی از بچه‌های طبقات پایین‌تر رگه‌هایی از نقره یا زر را بروز دادند، باید آن‌ها را وارد جرگه دستیاران یا پاسداران غالب گردانند (Plato, 2000).

ترسوین و خیانت‌کننده در جنگ باید به کشاورزی و کارگری گمارده شوند و این کارها در شهر آرمانی افلاطون شدنی است؛ زیرا این شهر، شهری بسیار کوچک است. (همان، ۴، ۴۳۴). برای این که این جابجایی صورت نگیرد باید پاسداران در ازدواج و انتخاب همسر نهایت کوشش خود را بکار ببرند (همان، ۸، ۵۴۷۵ - ۵۴۶۵) از نگاه افلاطون افراد طبقات را باید بر اساس استعداد طبیعی تقسیم کرد و بر این اساس سه طبقه خواهیم داشت: حاکمان، پاسداران و صنعتگران و پیشه‌وران و گفته شد که حاکمان و فرمانروایان از طبقه پاسداران انتخاب می‌شوند.

در طبقه پاسدار خانواده وجود ندارد و پدران و مادران و فرزندان یکدیگر را نمی‌شناسند. برای این منظور باید روابط جنسی آنان تابع مقررات ویژه‌ای باشد؛ مثلاً هم‌خوابی پاسداران برای تولیدمثل تنها در اعیاد دینی آن‌ها با قرعه‌کشی هم تعداد مقاربت هم طرف مقاربت انجام می‌شود و فرمانروایان با مهارت خاص خود و با استفاده از دروغ‌های سودمند به پاسداران کم استعداد فرصت اندکی می‌دهند تا شانس بچه‌دار شدنش کم و یا هیچ شود. پس از زایمان کودکان متولد از بهترین والدین به پرورشگاه‌ها با امکانات مناسب می‌برند و مادران تنها برای شیر دادن آنان را می‌بینند و هیچ‌یک از والدین فرزندان

خود را نخواهد شناخت. فرزندان پاسداران کم استعداد در این پرورشگاه‌ها نگهداری نمی‌شوند. طبقه پاسداران خویشاوند؛ برادر، خواهر، پدر، مادر یا جد و جد همدیگر هستند؛ زیرا آنان اموال و زندگی خصوصی ندارند.

افلاطون درباره پایین‌ترین طبقه یعنی صنعتگران و پیشه‌وران توضیح زیادی نمی‌دهد؛ اما زندگی دوطبقه دیگر را با وسواس تمام شرح می‌دهد. زندگی دوطبقه اول باید متفاوت باشد. آنان را باید مسلح کرد. جایگاه و مکان اسکان آنان باید اردوگاه یعنی نقطه‌ای مرتع در شهر باشد که بتوانند از یورش دشمن به شهر و قانون‌شکنی‌های داخلی جلوگیری کنند. نباید هیچ پس‌اندازی داشته باشند مگر مایحتاج روزانه. مایحتاج روزانه آنان نیز مثلاً غذا خوردن به صورت دسته‌جمعی است. اینان نباید مالک هیچ چیزی مانند زر و نقره، زیورآلات، زمین، خانه یا پول باشند؛ زیرا اگر چنین باشند مبدل به کشاورز یا بازرگان و میان خود و همشهریان بدبینی ایجاد می‌شود و بیشتر توجه آنان به امنیت داخلی مشغول می‌شود تا دشمن خارجی. طبقه سوم که شامل صنعتگران، پیشه‌وران، کارگران، کشاورزان دکان‌داران و... است می‌توانند مالک باشند؛ ولی مالکیت آنان نباید دچار افراط و تفریط شود؛ زیرا افراط سبب تجمل‌گرایی و تنبلی می‌شود و تفریط سبب فرومایگی و تولیدات کم‌ارزش.

افلاطون تحقق دولت آرمانی‌اش که نجات نوع بشر را در آن می‌بیند مشروط می‌کند به اینکه در شهر یا فیلسوفان باید پادشاه شوند و یا پادشاهان فیلسوف یعنی همراهی فلسفه و قدرت سیاسی باهم. پس باید فیلسوف را شناخت و شناساند. زیرا «طبیعت گروهی از مردم چنان است که پرداختن به فلسفه و اداره امور کشور حق آنان است درحالی که گروهی دیگر به اقتضای طبیعت خود باید از آن هر دو کار دوری گزینند (Plato, 2000).

به نظر افلاطون «فیلسوف (دوستدار دانش) نیز کسی نیست که جزئی از دانش را بخواهد و جزء دیگر را نخواهد؛ بلکه کسی است که جویای تمام دانش است.» (Plato, 2000) ولی هر همه‌چیزخوار را نباید فیلسوف خواند؛ چون دلباختگان نمایش‌ها، موسیقی و

هنرهای خرد نیز در پی همه چیز هستند؛ ولی در بحث فلسفی شرکت نمی‌کنند. اینان فیلسوف نیستند که شبه فیلسوف‌اند. پس فیلسوف واقعی کیست؟ درک فیلسوف راستین برای نشان دادن مدینه فاضله افلاطون و فارابی بسیار مهم است و می‌تواند از برداشت‌های نادرست جلوگیری کند.

می‌توان گفت فیلسوف راستین از منظر افلاطون کسی است که دوستدار و مشتاق به دیدن حقیقت یا «ایده شناس» است؛ ولی ایده و حقیقت چیست و کجا قرار دارد.

افلاطون برای شرح جهان برتر از ماده دواژه ایدوس (εἶδος *eidos*) و ایده آ (ἰδέα *idea*) را بکار می‌برد. «ایده» از ریشه هندواروپایی «weid» به معنی «دیدن» گرفته شده است؛ این واژه که در نوشته‌های هومر نیز به کار رفته، معناهای دیگری، همانند «درخشش»، «روشنی» و «آشکاری» دارد.^۱

در زبان فارسی نیز که از شاخه هندوایرانی زبان هندواروپایی است، می‌توان رد پای «weid» را یافت؛ اسدی توسی، در کتاب «لغت فرس» واژه «هویدا» را به معنی «سخت پیدا» آورده است؛ در نسخه‌بدلی دیگر از همین کتاب، آن را «سخت روشن» معنی کرده‌اند (Halabi, 2013).

واژه «هویدا» از دو بخش ساخته شده است: «هو» که با دگرگونی آوایی هم‌خوان آغازینش به «خ»، به واژه «خوب» دگرگون شده است؛ بخش دوم، همان «ویدا» (veydâ) است که در زبان امروز با ریخت «پیدا» به کار می‌رود (دهخدا، «ویدا») که می‌توان گفت صفت است از weid که معنای «دیدنی» می‌دهد.

از دیدگاه افلاطون هرچه هست نخست دومرتبه دارد: عالم متعلق عقل یعنی چیزهای نادیدنی و عالم دیدنی‌ها و محسوسات و هر مرتبه آن خود شامل دومرتبه است:

عالم دیدنی‌ها و محسوسات خود شامل مرتبه تصویر و مرتبه خود اشیا است. منظور از تصاویر، سایه‌هاست و تصویرهایی که در آب‌ها یا سطح اجسام صاف و درخشان منعکس می‌گردند (Plato, 2000). مرتبه دو خود اشیا است؛ مانند؛ مثلاً علی که سایه او می‌شود مرتبه تصویر او. خود علی نیز چون دائماً در تغییر است و هیچ‌گونه ثباتی ندارد شناختنی نیست؛ چون تا بخواهم به او همین‌گونه هر چیز مادی اشاره کنیم آن چیز تغییر خواهد کرد. پس جهان مادی و هرچه در اوست همه سر حال تغییرند و نمی‌توان آن‌ها را شناخت.

از دیدگاه او ایده‌ها همان اصل و حقیقت ثابت اشیا جزئی‌اند. ایده‌ها موجوداتی جاودانه‌اند که نه به وجود می‌آیند و نه از میان می‌روند. ایده صورت واحدی است که از راه ادراک‌های حسی فراوان در پرتو تفکر منطقی می‌توان به آن‌ها دست یافت. ایده‌ها هیچ‌کدام از امور و اوصاف جسم و جسمانی را ندارند. ایده‌ها موجوداتی مستقل‌اند که علت به‌وجود آمدن اشیا مادی هستند. آن‌ها الهی‌اند. اشیا به خاطر بهره داشتن از آن ایده‌هاست که هستند؛ اما این بهره‌وری سبب نمی‌شود که چیزی از آن‌ها کاسته شود. (مهمانی ۲۱۱) پس جهانی هست که ثابت است و تغییر نمی‌کند و همان علت این جهان مادی است. مثلاً حقیقت و ایده حسن و علی و بهرام و زینب و کبرا... انسان است. این‌ها همه تغییر می‌کنند و از بین می‌روند؛ ولی انسان ثابت است و چون انسانیت در این افراد است آنان را انسان می‌دانیم. افلاطون حالت ذهنی فیلسوف را شناخت (knowledge / nosis / episteme) می‌نامد و حالت ذهنی غیر فیلسوف را پندار و گمان (doxa یا belieff). این که معیار حالت ذهنی فیلسوف شناخت است و حالت ذهنی هنرمند یا غیر فیلسوف گمان است از دید افلاطون این خاطر است که هر یک درباره چیزی خاص و متعلق خاص هستند.

متعلق شناخت چیزی است که کاملاً هست و کاملاً شناختنی است. ولی چیزی که به‌هیچ‌وجه نیست به‌هیچ‌روی هم شناختنی نیست. پس

¹<http://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=idea%27s&submit.x=47&submit.y=29>

متعلق گمانچه چیزی است؟ او متعلق گمان را چیزی میان بودن و نبودن اشیا مادی می‌داند. «پس معلوم شد که فیلسوف کسی است که می‌تواند یگانه تغیر ناپذیر ابدی را دریابد درحالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان.» او بیان می‌کند که شناخت و گمان دو قوه یا توانایی گوناگون‌اند. زیرا شناخت به چیزی می‌پردازد که وجود دارد. اما گمان به چیزی مربوط است که در مرز میان بودن و نبودن قرار دارند.

وی توضیح می‌دهد که منظورش از آنچه وجود دارد همان عالم ایده‌ها است و آنچه میان بودن و نبودن قرار دارد موجودات محسوس این‌جهانی (Plato, 2000). «دانش به حکم طبیعتش به باشنده مربوط است و خاصیتش این است که بشناسد که باشنده هست. . . . موضوع‌هایی که در آن واحد هم هستند و هم نیستند، میان هست و نیست کامل قرار دارند و آنچه با آن‌ها سروکار دارد نه دانایی است و نه نادانی، . . . آنچه میان دانایی و نادانی است باور خوانده می‌شود (Plato, 2000).

منظور افلاطون از آنچه میان هستی و نیستی کامل است همان جهان مادی است که اشیا آن از یک جهت هستند و از یک جهت نیستند. (جمهوری، ۴۷۹ b a ۴۸۰) وی میان شناخت و پندار تمایز قایل است هر کدام از شناخت و باور را به دو قسم تقسیم می‌کند. شناخت شامل علم و تعقل یا استدلال عقلی است و پندار شامل عقیده و پندار یا خیال.

منظور تصاویر و سایه‌های اشیا حسی است که از واقعیت کمتری بهره‌مندند. متعلقات حالت عقیده همان چیزهایی‌اند که تصاویر و سایه‌ها از آن‌ها ناشی می‌شوند، مانند جانوران و گیاهان و مصنوعات بشری.

پیرامون دو حالت اصلی روح تاحدامکان بحث شد. اکنون حالت‌های چهارگانه فرعی را از پست‌ترین آن تا بالاترین حالت توضیح می‌دهم. حالت تعقل یا استدلال عقلی حرکت ذهن از قسمت دوم خط (عقیده) به حالت سوم (تعقل) و حرکت از نوع پندار و گمان به حالت معرفت است و با چیزهای ریاضی یعنی اعداد و اشکال سروکار دارد

که بین ایده‌ها و اشیا محسوس قرار دارند. آخرین مرتبه ذهن یعنی علم حالت ذهنی روح است که با ایده‌های ثابت و جاودان سروکار دارد.

فیلسوف حاکم جامعه ترکیبی از همه خوبی‌هاست؛ خوبی‌هایی مانند حقیقت، عدالت شجاعت و خویشتن‌داری، حافظه نیکو، سرعت در یادگیری، کرامت و رحمت. برای دیدن واقعیت واقعی، باید همگی این صفات خوب را داشته باشد. فیلسوف می‌کوشد تا آنجا که می‌تواند با امور الهی آشنا شود و خود الهی و نظم یافته گردد. اگر جامعه از فیلسوفان استفاده نکند و با کنار نهادن فیلسوفان آنان را تباه کند و فیلسوف نمایان جایگزین آنان بشوند آگاه این فیلسوفان شایدی خواهند کرد و جامعه را تباه می‌کنند (Plato, 2000).

مقایسه و بررسی مدینه فاضله فارابی و افلاطون

گفته شد که مهم‌ترین ویژگی‌های مدینه فاضله از دید فارابی آن است که مدینه فاضله نخست مظهر نظم در کل جهان است دوم قانون حاکم بر آن برگرفته از قانون کلی حاکم بر جهان است. سوم عامل پیوند و بقا مدینه به خاطر رابطه محبت‌آمیز رئیس مدینه با مردم و مردم با رئیس و مردم با مردم است. چهارم وجود عدالت یعنی سود بردن هر فردی از مدینه بر اساس توانمندی‌های خود است. پنجم بر اساس همان توانمندی‌ها چندین طبقه در مدینه هست: نخست فضلا؛ فیلسوفان و خردمندان و صاحب‌نظران دوم استادان زبان؛ خطیبان و مبلغان و شاعران و خوانندگان و نویسندگان سوم حسابگران؛ حسابداران و پزشکان و مهندسان چهارم پاسداران و پنجم کاسبان؛ قصابان و دهقانان و . . . و طبقه‌ای که در مدینه هستند اما شایسته زندگی در آن نیستند طبقه مخالفان است که خود شامل مقتنصین، محرفه، مارقه، مسترشدان، جاهلان، شکاکان و نسبی‌گرایان و توهمیان است.

از دید فارابی وجود رئیس مدینه فاضله همانند خداوند در عالم و نیز قلب در بدن سبب پیدایش و بقا مدینه است که وی از مردم بی‌نیاز است و همگان به او نیاز دارند.

رهبر مدینه فاضله باید فیلسوف، فرمانده، تندرست، دارای قوه فهم، دارای حافظه نیرومند، زیرکی، زبانی گویا، دوستدار دانش، زهد و کم خوری و کم نوشی و دوری از خوش گذرانی، راست گویی، بزرگ منشی، بیزاری از مال، دادگری و شجاعت و دارای اراده‌ای آهنین باشد.

با مرگ رئیس اول کسی با همه ویژگی‌ها او جانشین می‌شود و علاوه بر انجام همه کارها رئیس اول می‌کند برخی قوانین را لغو کند. اگر کسی همانند رئیس اول نبود چند نفر که روی هم رفته ویژگی‌ها وی رئیس می‌شوند و از این روی ریاست سه قسم است: ریاست رئیس اول، ریاست رئیس مماثل و ریاست سنت.

گفتیم که افلاطون شهر را محل دادوستد و همکاری مردم برای تأمین نیازها می‌داند و بر اساس نوع همکاری میان مردم، سه نوع شهر پدید می‌آید: شهر ابتدایی، شهر پرتجمل و شهر آرمانی یا مدینه فاضله.

شهر آرمانی از پیشرفت شهر ابتدایی و شهر پرتجمل به وجود می‌آید؛ از پیچیده‌تر شدن روابط و همکاری‌های شهر ابتدایی شهر پرتجمل پدید می‌آید و از سازماندهی و تکمیل این شهر مثلاً ایجاد ارتش شهر ایده آل رخ می‌نماید. شهر ایده آل دارای مردمانی معصوم صلح‌دوست و صفا جو کامل و بافضیلت و بهترین سازمان است. در این شهر بالاترین طبقه شهروندان طبقه پاسداران است و سیاستمداران از میان این طبقه انتخاب می‌شوند.

پاسداران دارای قدرت و سرعت جسمانی و شجاعت بالای روحانی‌اند و در یک کلمه انسان کامل برابر است با پاسدار؛ دارای سه انگیزه اصلی روح یعنی انگیزه جسمانی، انگیزه روحانی و انگیزه عقلانی است. اینان با متجاوز سر ناسازگاری دارند و با مردم مهربان‌اند و فیلسوف می‌تواند فضایل را بشناسد.

پاسداران باید تربیت شوند تا حقیقت را درک کنند تا سالخورده‌تر، داناتر و توانا و مدافع‌ترین آنان از شهر برای حکمرانی انتخاب شود. پاسداران باید کشور خود را همچون خود بدانند و بدانند که خداوند طبیعت همه شهروندان را یکسان نیافریده است و بر این اساس شهر آرمانی دارای سه طبقه است: حاکمان، پاسداران و صنعتگران و

پیشه‌وران که حاکمان و فرمانروایان از طبقه پاسداران انتخاب می‌شوند.

در طبقه پاسدار خانواده وجود ندارد. روابط جنسی آنان تابع مقررات ویژه‌ای است. هیچ‌یک از والدین فرزند خود را نخواهد شناخت. پاسداران خویشاوند؛ برادر، خواهر، پدر، مادر یا جد و جده همدیگر هستند. هیچ‌یک از پاسداران پس‌اندازی داشته باشند مگر مایحتاج روزانه مانند غذا و آن‌هم به صورت دسته‌جمعی.

شرط تحقق دولت آرمانی این است که در این شهر یا فیلسوفان باید پادشاه باشد یا پادشاهان فیلسوف و فیلسوف کسی است که مشتاق و دوستدار دیدار حقیقت و ایده شناس است؛ ایده همان اصل و حقیقت ثابت اشیا جزئی و آنچه وجود دارد است. فیلسوف حاکم جامعه دارای همه خوبی‌ها مانند حقیقت، عدالت شجاعت و خویش‌داری، حافظه نیکو، سرعت در یادگیری، کرامت و رحمت است.

با مقایسه جملات فارابی و افلاطون می‌توان پی برد که فارابی در طرح مدینه فاضله خود تا چه اندازه از دیدگاه افلاطون بهره برده است. اگر بحث حاکم فیلسوف و فیلسوف حاکم را نادیده بگیریم می‌توان گفت به نظر می‌رسد فارابی در طرح مدینه فاضله خود از افلاطون پیروی نکرده است.

درباره حاکم فیلسوف و فیلسوف حاکم که بسیاری آن را مطابق نظریه افلاطون می‌دانند باید گفت که در این مورد هم فارابی پیرو افلاطون نیست؛ زیرا از نگاه افلاطون فیلسوف دوستدار حقیقت و ایده شناس است؛ به عبارت دیگر وجه ممیزه فیلسوف آن است که عالم ایده را دیده است و با دیدن عالم ایده‌ها به حقیقت همه‌چیز رسیده است. فارابی در بحث از ایده‌ها از نظریه افلاطون روی گردانیده است و خود برداشتی را ارائه می‌دهد که مخالف دیدگاه افلاطون است. از دیدگاه فارابی ایده یا مثل، صورت علمی است که خداوند از موجودات دارد (فارابی، ۱۹۶۰، ص ۱۰۶) بنابراین از آنجا که نوع نگاه افلاطون و فارابی به فیلسوف متفاوت است منطقاً باید نوع حکمرانی آنان نیز متفاوت باشد. برداشت فارابی از فیلسوف و فلسفه سراسر ارسطویی است و هیچ همانندی با افلاطون ندارد. وی همانند ارسطو

تحت تاثیر ارسطو بوده است یا در جایگاه یک فیلسوف مسلمان آرا خود را از آموزه‌های دینی برگرفته است و خود آن‌ها را تفسیر و تعبیر کرده است.

آنچه در باره ریشه افلاطونی خواندن اندیشه‌های فارابی رهن است این نگاه کلی است که وی پیرو افلاطون است و همین نگاه محقق را وای دارد که در این راستا طی طریق کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The intellectual heritage of Al-Farabi holds a prominent place within the broader framework of Islamic political philosophy, yet the roots and influences shaping his conception of the Virtuous City (al-Madina al-Fadila) remain a subject of scholarly debate. This study embarks on a critical exploration of the Greek underpinnings of Al-Farabi's political thought, specifically interrogating the extent to which Plato and Aristotle influenced his conceptualization. The inquiry emerges from the recurring tendency in the literature to label Al-Farabi as a Platonist, a view which demands reevaluation in light of the nuanced differences between the two thinkers. From the outset, it is evident that while Plato presents the city as an aggregation of individuals bound together primarily by material needs and the division of labor, Al-Farabi frames the city as a teleological structure aimed at achieving ultimate happiness (sa'ada) and spiritual perfection through cooperative living (Farabi, 1967b; Plato, 2000). Al-Farabi's approach resonates more with Aristotle's notion of man as a naturally political animal (zoon politikon) and the polis as the culmination of natural associations (Aristotle, 2007). This divergence from Plato underscores that while Al-Farabi may have borrowed the motif of the philosopher-king, his philosophical premises

فلسفه را علمی می‌داند که از موجود مطلق و عوارض آن بحث می‌کند و عوارضی که وی بیان می‌کند همان است که ارسطو طرح کرده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد روشن شد که در باره مدینه فاضله تنها شباهت فارابی یا افلاطون حکومت فیلسوف یا فیلسوف بودن حاکم است که آن هم فارابی برداشتی متفاوت از افلاطون دارد. به نظر می‌رسد اگر دیگر موضوعات فلسفی و سیاسی در اندیشه فارابی را بررسی کرد نمی‌توان رد پای افلاطون را دید و از این روی افلاطونی نامیدن فارابی به نظر نادرست است. وی یا بیشتر به ویژه در فلسفه اولی و منطقی

and metaphysical commitments markedly align with Aristotelian teleology rather than Platonic idealism.

The comparative framework reveals that for Plato, the establishment of the city originates from the insufficiency of the individual to meet his own needs, which necessitates collaboration in the production of goods, trade, and defense (Plato, 2000). In contrast, Al-Farabi asserts that human sociability springs from innate disposition (fitra) and natural instinct (ghariza), arguing that humans are born with internal drives compelling them toward cooperative life (Farabi, 1992, 2024). While Plato frames the city as an artificial arrangement driven by expedience, Al-Farabi considers it a natural and necessary environment for achieving both bodily survival and intellectual-spiritual flourishing (Farabi, 1967a, 1967b). Aristotle similarly emphasizes that the polis is a natural entity existing for the sake of the highest good and precedes the individual in nature and purpose (Alem, 2004). This fundamental contrast shows that Al-Farabi's political anthropology is constructed upon Aristotelian naturalism rather than Platonic conventionalism. The implication is that the oft-repeated label of Al-Farabi as a Platonist obscures the deeper Aristotelian architecture underpinning his vision of the Virtuous City.

A further axis of divergence concerns the epistemological grounding of rulership and the nature of the philosopher-king. Plato's philosopher-king is one who ascends from the cave of sensory illusions to the vision of the eternal Forms (eidē), acquiring knowledge of immutable truths through intellectual illumination (Plato, 2000). In contrast, Al-Farabi rejects the independent ontological status of Platonic Forms and instead locates the archetypes of all beings as conceptual forms within the divine intellect (Halabi, 2013). This theological reinterpretation transforms the basis of knowledge from contemplation of transcendent entities to reception from the Active Intellect, which emanates knowledge into the prepared soul of the perfect ruler (Farabi, 1946, 1991). Consequently, while Plato grounds political authority in epistemic ascent to metaphysical realities, Al-Farabi grounds it in prophetic-like inspiration and intellectual illumination from a divine source. This difference carries profound implications: for Al-Farabi, the philosopher-king is not merely an intellectual elite but a divinely aided legislator who mirrors the order of the cosmos within the political order, thereby fusing metaphysics, prophecy, and governance in a manner absent in Plato's Republic. This sharp epistemic and metaphysical divergence further erodes the assumption of Al-Farabi's Platonism.

Structurally, Plato's ideal city stratifies society into three classes—rulers, auxiliaries (guardians), and producers—based on innate metal-like natures (gold, silver, bronze), prescribing communal property, collective childrearing, and rigorous censorship for the ruling classes to prevent corruption (Plato, 2000). By contrast, Al-Farabi delineates a more functionally diverse hierarchy of five classes: the virtuous (philosophers and sages), the orators (poets, preachers, writers), the estimators (accountants, physicians, engineers), the defenders, and the providers (farmers, merchants, craftsmen), with an additional category of internal opponents who, though residing in the city, obstruct its perfection (Farabi, 1967b, 1992). This

typology underscores Al-Farabi's emphasis on organic interdependence modeled after the human body, where the ruler is like the heart, indispensable for the vitality of the whole (Davari Ardakani, 2013; Farabi, 1991). While Plato envisions rigid hereditary stratification, Al-Farabi allows for merit-based mobility insofar as individuals embody the virtues and competences befitting their station. Moreover, Al-Farabi insists on the ruler's possession of twelve qualities—including physical health, intellect, eloquence, love of learning, asceticism, justice, courage, and resolute will—as prerequisites for governance (Farabi, 1967a, 1991). Such criteria, absent in Plato's system, further demonstrate the ethical-personalist dimension of Al-Farabi's political theory.

Another pivotal distinction lies in their teleological orientation. Plato conceives justice as the harmonious performance of each class's function within the city, ensuring that reason rules over spirit and appetite in both the soul and the state (Plato, 2000). Al-Farabi, while accepting the analogy between city and soul, embeds this harmony within a broader metaphysical narrative where the city reflects the cosmic hierarchy and aims at the attainment of ultimate happiness (sa'āda) as the perfection of the rational soul (Farabi, 1967a). He portrays the Virtuous City as a microcosm of the cosmos governed by divine law, with the first ruler receiving legislation through the Active Intellect in a manner analogous to prophetic revelation (Farabi, 1992). This sacralization of political order marks a clear departure from Plato's secular rationalism. Additionally, Aristotle's conception of politics as the architectonic science aimed at cultivating virtue and the highest good (Alem, 2004) resonates far more closely with Al-Farabi's vision than Plato's materialist functionalism. Thus, the ethical-teleological orientation of Al-Farabi's city aligns with Aristotle, not Plato, further discrediting the simplistic label of Platonism.

A final dimension of the comparison pertains to their respective views on law and governance

continuity. Plato grants rulers broad discretionary powers to lie or manipulate for the sake of the city's welfare, holding that laws are secondary to the wisdom of the philosopher-king (Plato, 2000). Al-Farabi, in contrast, embeds the city's laws within an immutable cosmic order, asserting that the first ruler legislates based on truths emanated from the Active Intellect and that subsequent rulers merely preserve, adapt, or abrogate laws according to circumstances while upholding their divine intent (Farabi, 1992). This doctrinal view likens the ruler to the divine First Cause, sustaining the city's existence as the heart sustains the body (Farabi, 1967b, 1991). Such sacral legalism stands in tension with Plato's pragmatic instrumentalism regarding law. Furthermore, Al-Farabi delineates multiple forms of leadership—first ruler, similar ruler, and traditional ruler—providing mechanisms of succession that preserve the city's order even if no single individual embodies all ideal traits (Farabi, 1991, 1992). This institutional adaptability contrasts sharply with Plato's reliance on the rare convergence of philosophical genius and political power, underscoring the distinctively Aristotelian pragmatism infusing Al-Farabi's system. In conclusion, this study demonstrates that the frequent characterization of Al-Farabi as a Platonist in his theory of the Virtuous City is untenable. Beyond the superficial parallel of endorsing a philosopher-king, their frameworks diverge on fundamental grounds: the origin and purpose of the city, the source of political authority, the structure and mobility of classes, the teleological orientation toward happiness, and the role of law and succession. Al-Farabi's city is not an echo of Plato's Republic but a distinct synthesis of Aristotle's naturalism, Islamic metaphysics, and original philosophical insight. While Plato situates political order in the rational apprehension of transcendent Forms, Al-Farabi anchors it in the divinely ordained pursuit of human perfection through a hierarchically ordered and law-bound community. This fundamental divergence calls for abandoning the reductive label of Platonism and recognizing Al-Farabi as an independent thinker

whose political philosophy, though dialoguing with Greek predecessors, ultimately transcends them in its integration of metaphysics, ethics, and governance into a coherent vision of the Virtuous City.

References

- Alem, A. R. (2004). *Foundations of Political Science*. Ney Publications.
- Aristotle. (2007). *Politics* (6th edition ed.). Scientific and Cultural Publications.
- Davari Ardakani, R. (1975). *Farabi's Civil Philosophy*. Supreme Council of Culture and Art.
- Davari Ardakani, R. (2004). *Farabi: Philosopher of Culture*. Sokhan Publications.
- Davari Ardakani, R. (2013). *Farabi: The Founder of Islamic Philosophy* (4th edition ed.). Human Sciences Research Institute.
- Farabi, A. N. (1946). *Fusus al-Hikam*. Al-Sa'adah Press.
- Farabi, A. N. (1967a). *Al-Aas'ila al-Lam'ah wa al-Ajwibah al-Jami'ah*. Dar al-Mashriq.
- Farabi, A. N. (1967b). *Al-Millah*. Dar al-Mashriq.
- Farabi, A. N. (1991). *Opinions of the People of the Virtuous City*. Dar al-Mashriq.
- Farabi, A. N. (1992). *Civil Politics*. Printing and Publishing Organization.
- Farabi, A. N. (2024). *Seeking Happiness*. Dar al-Andalus.
- Halabi, A. A. (2013). *History of Iranian Philosophers*. Zawar Publications.
- Plato. (2000). *The Republic* (10th edition ed.). Scientific and Cultural Publications Company.
- Plato. (2001). *The Complete Works*. Kharazmi Publishing.